

西方哲学原著选读

上 卷

北京大学哲学系
外国哲学史教研室编译

商 务 印 书 馆



2 020 9807 8

西方哲学原著选读

上卷

北京大学哲学系
外国哲学史教研室编译

商务印书馆

1981年·北京

西方哲学原著选读

上 卷

北京大学哲学系

外国哲学史教研室编译

商 务 印 书 馆 出 版

(北京王府井大街 36 号)

新华书店北京发行所发行

北京第二新华印刷厂印刷

统一书号: 2017·274

1981年6月第1版	开本 850×1168 1/32
1981年6月北京第1次印刷	字数 399千
印数 1—15,000册	印张 16 ⁵ / ₄
定价: (精装) 2.80元 (平装) 2.05元	

前 言

本书是供综合大学哲学系学生学习“西方哲学史”课程用的教材，也可以供自学者参考。

研究历史必须充分掌握第一手材料，哲学史的第一手材料就是哲学家们的原著。但是哲学原著浩如烟海，初学者在一学年中除了听课以外，自学时间是有限的，只能在教师指导下研读其中最必要的一小部分，作为基本训练。因此，有必要从主要哲学家的原著中重点选录有代表性的段落，以满足教学上的需要。这就是编译本书的目的。

本书分上、下两卷，配合两个学期“西方哲学史”课程的教学。上卷包括四个部分：1. 古希腊罗马哲学；2. 欧洲中世纪哲学；3. 欧洲文艺复兴时期哲学；4. 十六到十八世纪西欧哲学。下卷包括三个部分：5. 十八世纪法国哲学；6. 十八到十九世纪德国哲学；7. 十九世纪俄国哲学。每一部分各分若干章，选录主要哲学流派或主要哲学家的原著段落。

本书以选段为基本单位，每一选段力求包括相对完整的思想，并冠以标题，帮助读者思考。这些标题有些是作者的原题，大部分是本书编者所加；凡编者拟定的标题均加方括号以示区别。为了易于检索，本书为每一选段标了一个代号，代号中小数点前的数字表示章数，小数点后的数字表示段数，如§10.07表示第十章的第七段。有些选段包含不止一个材料，再用加圆括号的数字标明次序。这样，教师指定阅读或学生查阅某章某段时要方便些。

每一选段的末尾,都注明本段材料选自何书何章何节,有的还加注了该书标准版的页码,如(柏拉图:《智者》,254C—259B),以便必要时查阅原书。

为了帮助初学者阅读,编者加了一些知识性的脚注,以供参考。

本书所选材料的译文大部分录自已经出版的书籍,作了必要的校订,小部分是新译的。各选段译者均随文用代号标出。

教师指导阅读时可以根据情况指定哪些选段必需精读,哪些选段可以泛读,哪些选段可以略去不读,也可以补充本书未选的材料。

希望使用本书的教师、学生和广大读者对本书的选材、编辑和译文等方面提出宝贵意见,寄北京海淀北京大学哲学系外国哲学史教研室收,以便再版时改进。

目 录

第一部分 古希腊罗马哲学	13
1. 米利都学派	15
§ 1.01 [万物的本原是水] (15) § 1.02 [万物的本原是无限者] (16) § 1.03 [无限者是没有本原的] (17) § 1.04 [无限者是气] (17) § 1.05 [气的凝聚和稀释造成万物] (18)	
2. 毕泰戈拉派	18
§ 2.01 [数是万物的本原] (18) § 2.02 [一是万物的本原] (20)	
3. 赫拉克利特	20
§ 3.01 [世界是一团不断地转化的活火] (21) § 3.02 [一切都遵循着道] (22) § 3.03 [一切皆流, 万物常新] (23) § 3.04 [相反者相成] (23) § 3.05 [凡事都有两面] (24) § 3.06 [智慧就在于认识真理] (25) § 3.07 [斗争是普遍的] (27) § 3.08 [人的幸福在于为正义而斗争] (28)	
4. 爱利亚学派	28
§ 4.01 <讽刺诗> (29) § 4.02 <论自然> (29) § 4.03 <论自然> (30) § 4.04 [芝诺否定运动的四个论证] (34) § 4.05 <论自然> (36)	
5. 阿那克萨戈拉	37
§ 5.01 <论自然> (37)	
6. 恩培多克勒	41

§ 6.01 <论自然>(41)	§ 6.02 [恩培多克勒论感觉](44)	
7. 原子论者		45
§ 7.01 [留基波的宇宙论] (45)	§ 7.02 [留基波与爱利亚学派的关系] (46)	
§ 7.03 [德谟克里特的哲学] (47)	§ 7.04 [原子有哪些区别] (48)	
§ 7.05 [原子论与早期各派哲学的关系](48)	§ 7.06 [感觉和思想是什么](50)	
§ 7.07 [灵魂是精细的原子构成的] (51)	§ 7.08 [人应当怎样活着](52)	
8. 智者		54
§ 8.01 [普罗泰戈拉的相对主义](54)	§ 8.02 [高尔吉亚论无物存在](56)	
9. 苏格拉底		57
§ 9.01 [苏格拉底的主要贡献是归纳和定义] (58)	§ 9.02 [苏格拉底的“辩证”方法](59)	
§ 9.03 [苏格拉底所关心的不是自然, 而是人事](60)	§ 9.04 [苏格拉底的思想是怎样转变的] (61)	
§ 9.05 [人应当知道自己无知] (65)	§ 9.06 [哲学家的使命](68)	
10. 柏拉图		71
§ 10.01 [柏拉图与早期各派哲学的关系](71)	§ 10.02 [事物的原因是理念] (72)	
§ 10.03 [人是怎样认识理念的] (75)	§ 10.04 [认识就是灵魂的回忆](76)	
§ 10.05 [个体事物是处在实在和不实在之间的](83)	§ 10.06 [可见世界与可知世界对立](90)	
§ 10.07 [柏拉图晚年批评自己的分离说] (93)	§ 10.08 [最普遍的理念是相通的](99)	
§ 10.09 [理想的国家](108)	§ 10.10 [政治家必须同时是哲学家](118)	
11. 亚里士多德		118
§ 11.01 [研究哲学是为了求知, 不是为了实用](119)	§ 11.02 [哲学是研究实体的本性和最确定的原则的](120)	
§ 11.03		

- [柏拉图派设定与事物分离的理念,是不妥的](125) § 11.04
 [哲学的任务在于研究原因](133) § 11.05 [自然是运动和变化的本原] (137) § 11.06 [自然的'活动也是有目的的'] (145) § 11.07 [感官接受事物的感性形式,有如蜡块接受图章的印迹](149) § 11.08 [思维也是一种被动的接受作用] (150) § 11.09 [谓词一共有十类,即十个范畴] (153) § 11.10 [美德是一种适中](154) § 11.11 [中等阶级统治的国家最好](157)
12. 伊壁鸠鲁159
 § 12.01 [给赫罗多德的信——伊壁鸠鲁哲学简介](159)
13. 怀疑派175
 § 13.01 [怀疑主义认为真理是不可知的](175) § 13.02 [不作任何判断才能使灵魂安宁](177)
14. 斯多葛派178
 § 14.01 [哲学各个分支之间的关系](178) § 14.02 [道德就是过顺应人的本性的生活](181) § 14.03 [伊壁鸠鲁派不能解释神圣的永恒幸福](185) § 14.04 [死亡是不朽的灵魂摆脱肉体牢狱](186) § 14.05 [灵魂摆脱了肉体的桎梏才有智慧](187) § 14.06 [公正的灵魂离开了躯壳就直升天府](188) § 14.07 [不可与扰乱国家的人为友](189) § 14.08 [肉体快乐是不足道的,要紧的是精神安宁](189) § 14.09 [哲学家只讲理当如此,不谈自己如何](190) § 14.10 [尽力而为之后,一切听任自然](191) § 14.11 [你是神的一部分](192) § 14.12 [人应当服从整体的利益] (193) § 14.13 [按照自己的本性行事是最伟大的](194)
15. 卢克莱修195
 § 15.01 [万物都由原始的物体构成](195) § 15.02 [原始物体是不可毁灭的](198) § 15.03 [没有虚空就不可能有运

动](199) § 15.04 [世界是由原子的偶然运动形成的](200)	
§ 15.05 [原子是不断运动的](201) § 15.06 [原子会从轨道上稍稍偏斜](205)	
§ 15.07 [除了我们的世界以外,还有别的世界](208) § 15.08 [自然是自动的,不受神的支配](208)	
§ 15.09 [我们用不着怕死](209)	
16. 新柏拉图派	210
§ 16.01 [一物的存在就在于它的统一](210) § 16.02 [太一是什么?](211)	
§ 16.03 [太一是一切之父](215) § 16.04 [太一是最完满的原始力量](215)	
§ 16.05 [常住不变的太一首先流溢出伟大的心智](216) § 16.06 [由心智里再喷射出灵魂](217)	
§ 16.07 [灵魂回到太一,获得解脱](217)	
17. 奥古斯丁	218
§ 17.01 [一切存在物都是上帝创造的](219) § 17.02 [上帝所造的一切都是好的](219)	
§ 17.03 [上帝能从恶事中结出善果来](220) § 17.04 [人得救全靠信仰上帝的恩典](220)	
§ 17.05 [因为人有罪,所以奴役制度是合理的](221)	
§ 17.06 [幸福就在于拥有真理](223) § 17.07 [上帝的光使我认识真理](224)	
第二部分 欧洲中世纪哲学	225
18. 波爱修	227
§ 18.01 [“种”和“属”并不是独立存在的实体](227) § 18.02 [“种”和“属”存在于个体之中](231)	
19. 爱留根纳	234
§ 19.01 [上帝就是包罗万象的存在](234)	
20. 安瑟尔谟	240
§ 20.01 [只有信仰上帝,才能理解上帝](240) § 20.02 [伟大无比的东西不能仅仅存在于心中](241)	
§ 20.03 [最伟大的上帝是不可能被设想为不存在的](242) § 20.04 [即使在	

思想上也决不能把上帝看成不存在](242) § 20.05 [上帝是可能设想的最伟大的存在者](243)

21. 高尼罗243

§ 21.01 [安瑟尔谟从本体论上论证上帝存在](244) § 21.02 [我所理解的东西并非必定已在我心中](244) § 21.03 [理解中最伟大的东西不同于画家心里的画稿](246) § 21.04 [我并不能用任何事物的属性来设想上帝](246) § 21.05 [存在于心中的未必存在于现实中](248) § 21.06 [最伟大的存在者好象海上仙岛](249) § 21.07 [最伟大的东西未必不能被设想为不存在](250)

22. 阿伯拉尔251

§ 22.01 [共相也可以具有概念的意义](251) § 22.02 [共相是实在的,但也单纯地包含在理智中](252) § 22.03 [共相既是有形体的,又是无形体的](253) § 22.04 [有些共相只存在于感性事物中,有些共相与感性事物完全无关](254) § 22.05 [共相既非名词,也非事物,而是概念](255)

23. 托马斯·阿奎那258

§ 23.01 [除了哲学真理以外还需要有神学真理](259) § 23.02 [神学高于哲学,哲学是神学的奴仆](260) § 23.03 [从五个方面证明上帝存在](261) § 23.04 [把上帝等同于原初物质是错误的](264) § 23.05 [哲学分为三门:物理学、数学、形而上学](266) § 23.06 [存在者有几重意义](267) § 23.07 [人的认识能力占什么地位](269) § 23.08 [共相既在先又不在先](271) § 23.09 [人的自然理性不能认识三位一体,上帝理智中的真理才是不变的](274) § 23.10 [人的幸福决不在于肉体快乐](276)

24. 邓斯·司各脱278

§ 24.01 [哲学并不能证明上帝存在](279) § 24.02 [人并不

能认识上帝的真相](281) § 24.03 [人凭着理智可以认识确 定的原理](282)	
25. 罗吉尔·培根	285
§ 25.01 [掌握真理有四大阻碍: 权威、习惯、成见、虚夸](285)	
§ 25.02 [要认识真理必须进行实验](287)	
26. 奥康的威廉	291
§ 26.01 [对个别事物的认识是一切认识的基础](291)	
第三部分 文艺复兴时期哲学	297
27. 库萨的尼古劳	299
§ 27.01 [哲学是一种有学问的无知](299) § 27.02 [绝对真 理是不能为我们所把握的](300) § 27.03 [极大就是极小] (303) § 27.04 [“极大”的统一性是最大的真理] (304) § 27.05 [相等和联系是从统一中产生的](306)	
28. 达·芬奇	307
§ 28.01 [应当有所发明,不可人云亦云](307) § 28.02 [感 觉经验是知识的唯一来源](308) § 28.03 [科学必须是经验 与理性相结合](310)	
29. 爱拉斯谟	311
§ 29.01 [神学家、使徒、僧侣、教皇, 主教都是愚蠢的](311) § 29.02 [各种有钱有势的人都愚蠢](315) § 29.03 [基督教 就是一种愚蠢和癫狂](316) § 29.04 [信教就是发疯](319)	
30. 布鲁诺	321
§ 30.01 [普遍的理智指导自然产生万物, 它既是外因又是内 因](321) § 30.02 [万物都有生机](323) § 30.03 [自然物 质是没有任何形式的](325) § 30.04 [宇宙是统一的, 它就是 一切](331) § 30.05 [对立物吻合于一](333)	
第四部分 十六至十八世纪西欧哲学	337

31. 弗兰西斯·培根339
- § 31.01 [我们的科学要来一个伟大的复兴] (339) § 31.02 [知识就是力量] (345) § 31.03 [科学的任务在于发现自然的规律] (345) § 31.04 [有四种假相扰乱人心, 妨碍科学] (349) § 31.05 [人的理智受到感情意志和感官迟钝的阻碍] (351) § 31.06 [诡辩的、经验的、迷信的哲学体系危害理智很大] (352) § 31.07 [现有的逻辑并不能帮助发现新科学] (357) § 31.08 [真正的科学是实验与理性密切结合] (358) § 31.09 [科学的归纳方法] (359)
32. 笛卡尔361
- § 32.01 [要认识真理必须运用正确的方法] (361) § 32.02 [我的方法论原则和行为守则] (363) § 32.03 [为了给科学打下牢固基础, 必须破除旧有的意见] (365) § 32.04 [我思想, 所以我存在] (368) § 32.05 [心灵比形体更容易认识] (369) § 32.06 [观念有三类: 天赋的, 外来的, 虚构的] (373) § 32.07 [上帝必然存在] (374) § 32.08 [真理和错误的来源] (377) § 32.09 [物质性东西的本质是广延] (379) § 32.10 [物质和运动] (381)
33. 霍布斯382
- § 33.01 [哲学是推理的知识] (382) § 33.02 [哲学是为人生谋福利的] (384) § 33.03 [哲学的对象是物体] (385) § 33.04 [哲学的方法是分析和综合] (387) § 33.05 [空间是心外之物的影像] (389) § 33.06 [时间是运动中先后的影像] (390) § 33.07 [物体不依赖我们的思想] (391) § 33.08 [偶性是物体在我们心里造成概念的能力] (392) § 33.09 [运动就是物体放弃一个位置取得另一个位置] (394) § 33.10 [一切知识都是从感觉得来的] (395) § 33.11 [知觉附存在感觉主体上] (396) § 33.12 [从自然状态过渡到社会契

- 约](397)
34. 斯宾诺莎402
- § 34.01 [哲学的目的在于使人永享无上的幸福] (402)
- § 34.02 [知识可以分为四类](406) § 34.03 [认识真理要以真观念为依据] (409) § 34.04 [神是唯一的实体] (415)
- § 34.05 [一切都在神之内](419) § 34.06 [特殊的、有限的东西为特殊的、有限的原因所决定](422) § 34.07 [自然目的就是欲望的满足] (423) § 34.08 [思想和广延都是神的属性] (430) § 34.09 [观念的次序就是事物的次序] (432)
- § 34.10 [真理和错误] (433) § 34.11 [要以科学的态度考察情感的性质](439) § 34.12 [不能控制情感就是不自由] (440) § 34.13 [达到自由的途径](444)
35. 洛克447
- § 35.01 [我们的知识并不是天赋的](447) § 35.02 [我们的观念来自感觉和反省](449) § 35.03 [简单的观念不是心灵所能制造的] (451) § 35.04 [第一性的质和第二性的质] (453) § 35.05 [物体有三种性质](457) § 35.06 [复杂的观念是心灵用简单观念任意造成的](459) § 35.07 [直觉的知识和证明的知识](461) § 35.08 [人类知识的范围](463)
36. 马勒伯朗士466
- § 36.01 [感性和理性各有各的用处,应当分清] (466)
- § 36.02 [感官虽然有用,但不能认识真理] (470) § 36.03 [心灵通过与神结合才认识真理](471)
37. 莱布尼兹476
- § 37.01 [单子是自然界的真正原子](476) § 37.02 [人心并不象洛克说的那样是一块白板](493) § 37.03 [笛卡尔派的交感论和机缘论是不妥的](500)
38. 巴克莱501

- § 38.01 [人类知识的对象是各种观念](502) § 38.02 [存在就是被感知](502) § 38.03 [物质或有形实体是矛盾的概念](506) § 38.04 [观念的原因只能是能动的精神实体](513)
§ 38.05 [假定心外有物,是怀疑论的根源](515)
39. 休谟516
- § 39.01 [我们的一切观念都来自感觉](517) § 39.02 [因果性理论的基础是经验] (519) § 39.03 [习惯是人生的伟大指南](526) § 39.04 [“必然联系”这一观念只是心灵的习惯] (528) § 39.05 [宗教迷信的浮夸是危险的,应当加以怀疑] (531)

上卷译者姓名代号如下(按选段出现先后排列):

- 1 王太庆(编者), 2 陈修斋, 3 任华, 4 方书春, 5 齐良骥,
- 6 徐孝通, 7 梁实秋, 8 周辅成, 9 汪子嵩, 10 李真,
- 11 朱德生, 12 钱广华, 13 尹大贻, 14 林幼琪 15 黄枬森,
- 16 汤侠馨, 17 贺麟, 18 张世英, 19 洪谦。



第一部分

古希腊罗马哲学



1. 米利都学派

泰利士 [Thales], 米利都 [Miletos] 人。生卒年不详, 鼎盛年^①约在公元前 585 年。无著作。

阿那克西曼德 [Anaximandros], 米利都人。约公元前 611—546 年, 鼎盛年约在公元前 570 年。著作失传。

阿那克西美尼 [Anaximenes], 米利都人。约卒于公元前 528—525 年, 鼎盛年约在公元前 546—545 年。著作失传, 留有残篇。

古代文献记载

§ 1.01 [万物的本原是水] 1

那些最早的哲学研究者们, 大都仅仅把物质性的本原^②当作万物的本原。因为在他们看来, 一样东西, 万物都是由它构成的, 都是首先从它产生、最后又化为它的(实体始终不变, 只是变换它的形态), 那就是万物的元素、万物的本原了。因此他们认为, 既然那样一种本体是常存的, 也就没有什么东西产生和消灭了; 比方说, 苏格拉底有了神采、有了文才的时候, 我们并不说他是绝对地产生了; 他失掉这些特色的时候, 我们也不说他是绝对地消灭了, 因为那个基质——苏格拉底本身——是一直在那里的。别的情形

① 鼎盛年 [ἀκμή], 古希腊史学术语, 意为开花的时期, 指一个人四十岁左右。
——编者

② 本原 [ἀρχή], 原义是开始。——编者

也是一样,没有什么东西产生和消灭。因为一定有某种本体存在,这本体可能只有一个,也可能不止一个,别的东西都是从本体产生出来的,本体则是长存的。至于本体有多少,属于哪一种,他们的看法并不一致。

这一派哲学的创始人泰利士就把水看成本原(因而宣称地浮在水上)。他得到这个看法,也许是由于观察到万物都以湿的东西为养料,热本身就是从湿气里产生、靠湿气维持的(万物从而产生的东西,就是万物的本原)。他得到这个看法可能是以此为依据,也可能是由于万物的种子都有潮湿的本性,而水则是潮湿本性的来源。可是也有人认为,那些生活在很久很久以前、最先对神的事情进行思考的古人,对本体也是这样看的,因为他们把海神夫妇看成创世的父母,并且把诸神指着发誓的见证也说成水,即诗人歌颂的黄泉。最受尊敬的是最古老的东西,指着发誓的见证则是最受尊敬的。这种对本体的看法是不是最早最古,也许还说不定,不过据说泰利士对最初的原因是象上面那样讲的。

(亚里士多德:《形而上学》, I.3, 983b—984a)①

§ 1.02 [万物的本原是无限者] 1

普拉克夏德的儿子米利都人阿那克西曼德说,万物的本原是无限者,② 因为一切都生自无限者,一切都灭入无限者。因此有无穷个世界连续地生自本原,又灭入本原。他说出一个道理来证明本原是无限的:因为那化生一切的应当什么都不欠缺。但是

① I.3 指第一卷第三章; 983 和 984 是标准本 (Bekker 编的全集) 的页码, a 指甲栏, b 指乙栏。下同。——编者

② 无限者 [τὸ ἄπειρον] 即没有界限、没有限制、没有规定的东西。——编者

他没有说出无限者是什么，是气，是水，是土，还是某种别的形体。

(艾修斯:《学述》,1.3,3)①

§ 1.03 [无限者是没有本原的] 1

任何东西，如果不是本原，就是来自本原的；然而无限者没有本原，因为说无限者有本原就等于说它有限。它作为本原，是不生不灭的。凡是产生出来的东西，都要达到一个终点，然而有终点就是有限。所以说，无限者没有本原，它本身就是别的东西的本原，包罗一切，支配一切——那些不在无限者以外设定其他原因如“心”和“爱”的人②就是这样讲的。他们还说这就是神，因为据阿那克西曼德和多数自然哲学家说，它是不死的、不灭的。

(亚里士多德:《物理学》,III.4,203b)

§ 1.04 [无限者是气] 1

欧吕斯特拉多的儿子米利都人阿那克西美尼是阿那克西曼德的同伴，也同阿那克西曼德一样主张自然界的基质是唯一的、无限的，可是他不同意把它说成不定的，因为他主张这基质是气。这气通过浓缩和稀释形成各种实体：它很稀的时候，就形成火；浓的时候，就形成风，然后形成云，再浓，就形成水、土和石头；别的东西都是由这些东西产生的。他主张这些变化是永恒的运动所造成的。

(辛普里丘:《亚里士多德物理学注》,24,26)③

① 1.3,3 指第一卷第三章第三节。——编者

② 指阿那克萨戈拉和恩培多克勒的学说。——编者

③ 24,26 指第 24 章第 26 节。——编者

阿那克西美尼著作残篇

§ 1.05 [气的凝聚和稀释造成万物] 1

(1) 使物体凝聚和浓缩的是冷，使它稀薄和松弛的是热。
(D1)^①

(2) 我们的灵魂是气，这气使我们结成整体，整个世界也是一样，由气息^②和气包围着。(D2)

2. 毕泰戈拉派

创始人毕泰戈拉 [Pythagoras]，萨摩斯 [Samos] 人。鼎盛年约在公元前 532 年。主要活动在克罗顿 [Kroton]。无著作。

古代文献记载

§ 2.01 [数是万物的本原] 1

在这个时候，甚至更早些时候，所谓毕泰戈拉派曾经从事数学的研究，并且第一个推进了这个知识部门。他们把全部时间用在这种研究上，进而认为数学的本原就是万物的本原。由于在这些本原中数目是最基本的，而他们认为自己在数目中间发现了许多特点，与存在物以及自然过程中所产生的事物有相似之处，比在

^① D 是第尔斯辑本《苏格拉底以前哲学家残篇》[H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, 1912, Berlin] 的代号，数字即该书该章编码。下同。——编者

^② 气 [πνεῦμα]，即呼吸的气。——编者

火、土或水中找到的更多，所以他们认为数目的某一种特性是正义，另一种是灵魂和理性，另一种是机会，其他一切也无不如此；由于他们在数目中间见到了各种各类和谐的特性与比例，而一切其他事物就其整个本性来说都是以数目为范型的，数目本身则先于自然中的一切其他事物，所以他们从这一切进行推论，认为数目的元素就是万物的元素，认为整个的天是一个和谐，一个数目。因此，凡是他们能够在数目和各种和谐之间指出的类似之处，以及他们能够在数目与天的特性、区分和整个安排之间指出的类似之处，他们都收集起来拼凑在一起。如果在什么地方出现了漏洞，他们就贪婪地去找个东西填补进去，使它们的整个系统能够自圆其说。例如，因为他们认为十这个数目是完满的，包括了数目的全部本性，所以他们就认为天体的数目也应当是十个，但是只有九个看得见，于是他们就捏造出第十个天体，称之为“对地”。

这些哲学家显然是把数目看作本原，把它既看作存在物的质料因，又拿来描写存在物的性质和状态。他们把数目的元素描述为奇和偶，认为前者是有限的，后者是无限的；一这个数目他们认为是由这两个元素合成的（因为它既是奇数又是偶数），并且由一这个数目产生出其他一切数目，整个的天只不过是一些数目。

这个学派中的另一些人说有十个本原，把它们排成平行的两列：有限和无限，奇和偶，一和多，右和左，阳和阴，静和动，直和曲，明和暗，善和恶，正方和长方。克罗顿的阿尔克迈翁[Alkmaion]似乎也持这种看法，也许是他从他们那里得到这个理论的，也可能是他们从他那里得到这个理论的。后一种情形是可能的，因为他与毕泰戈拉同时而稍幼。他说出了一些很象毕泰戈拉派的说法，因为他曾经说大多数关于人的事情都是成双的；但是他并没有象他们那样明白地规定出一些对立来，而是按照实际上的那些对立来

讲的,如白,黑;甜,苦;善,恶;大,小。对于其余的对立,他只是含糊地说出一点胡乱的意见;毕泰戈拉派则明白地告诉我们有多少对立和哪些对立。

至少我们可以从这两个学派归纳出一点,就是:对立是存在物的本原;并且从其中的一个学派,我们可以知道,这些对立共有多少,以及这些对立究竟是什么。不过,究竟怎样可能把他们的观点归结到我们自己提出的那些原因上去,这件事他们并没有明白而确定地指出来。显然他们是把他们的那些元素放在质料因项下,因为他们说实体是由这些已经存在的元素产生的,并且是由这些元素组成的。

(亚里士多德:《形而上学》,I.5,985b—986b)

§ 2.02 [一是万物的本原] 1

万物的本原是一。从一产生出二,二是从属于一的不定的质料,一则是原因。从完满的一与不定的二中产生出各种数目;从数产生出点;从点产生出线;从线产生出面;从面产生出体;从体产生出感觉所及的一切形体,产生出四种元素:水、火、土、气。这四种元素以各种不同的方式互相转化,于是创造出有生命的、精神的、球形的世界,以地为中心,地也是球形的,在地面上住着人。还有“对地”,在我们这里是下面的,在“对地”上就是上面。

(第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生命和学说》,VIII.1)①

3. 赫拉克利特

赫拉克利特[Herakleitos],爱菲索[Ephesos]人。鼎盛年约在公元

① VIII. 1,指第八卷第一章。——编者

前 504—501 年。著作失传，留有残篇。

赫拉克利特著作残篇

§ 3.01 [世界是一团不断地转化的活火] 1

(1) 这个世界，对于一切存在物都是一样的，它不是任何神所创造的，也不是任何人所创造的；它过去、现在、未来永远是一团永恒的活火，在一定的分寸上燃烧，在一定的分寸上熄灭。(D 30)

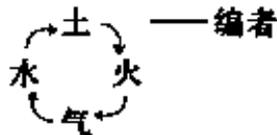
(2) 火的转化是：首先化为海，海的一半化为土，另一半化为热风。[意思是说：火凭着那统治一切的道或神，通过气化为水，水是世界结构的胚胎，他称之为海。从海再产生出地、天以及天地之间的东西。至于以后世界又如何返本归原，如何产生大焚烧，他明白地指出如下：]它[指土]融化为海，而且是遵照着同一个道，在原先海化为土的那个分寸上转化的。(D 31)

(3) 火生于土^①之死，气生于火之死，水生于气之死，土生于水之死。——^②火死则气生，气死则水生。——土死生水，水死生气，气死生火；反过来也是一样。(D 76)

(4) 一切转为火，火又转为一切，有如黄金换成货物，货物又换成黄金。(D 90)

(5) 神是昼又是夜，是冬又是夏，是战又是和，是盈又是亏。他流转变化的，同火一样，火混和着香料时，就按照各自发出的气味

① 柏内特在《早期希腊哲学》[J. Burnett, Early Greek Philosophy, 1920, London] 135 页(注 3) 怀疑这一句是错引，因为其中包含恩培多克勒的四元素说。——按柏内特的理解，这一句是四元素循环说：



② 以下两句与上一句不合，是往复说：火 \rightarrow 气 \rightarrow 水 \rightarrow 土——编者

得到不同的名称。(D 67)

(6) 不死者有死,有死者不死:后者死则前者生,前者死则后者生。(D 62)

(7) 我们身上的生和死、醒和梦、少和老始终是同一的。前者转化,就成为后者;后者转化,就成为前者。(D 88)

(8) 冷的变热,热的变冷,湿的变干,干的变湿。(D 126)

§ 3.02 [一切都遵循着道] 1

(1) 这道^①虽然万古长存,可是人们在听到它之前,以及刚刚听到它的时候,却对它理解不了。一切都遵循着这个道,然而人们试图象我告诉他们的那样,对某些言语和行为按本性一一加以分析,说出它们与道的关系时,却立刻显得毫无经验。另外还有些人则完全不知道自己醒时所做的事情,就象忘了梦中所做的事情一样。(D1)

(2) 因此应当遵从那个共同的东西。可是道虽然是大家共有的,多数人却自以为是地活着,好象有自己的见解似的。(D2)

(3) 他们即便听到了它,也不理解它,就象聋子似的。常言道,“在场如不在”,正是他们的写照。(D34)

(4) 对那片刻不能离的道,对那支配一切的主宰,他们格格不入;对那每天都遇到的东西,他们显得很生疏。(D72)

(5) 那“一”,那唯一的智慧,既愿意又不愿意接受宙斯这一称号。(D32)

(6) 法律,也就是服从那唯一者的意志。(D33)

(7) 如果你们不是听了我的话,而是听了我的道,那么,承认

^① 道[λόγος],原义是“话”,转义为“道理”、“理性”、“规律”。又音译为“逻各斯”。——编者

“一切是一”就是智慧的。(D50)

(8) 道为灵魂所固有,是增长着的。(D115)

(9) 一个人怎能躲过那永远不灭的东西呢?(D16)

(10) 一切在地上爬的东西,都是被神的鞭子赶到牧场上去的。(D11)

§ 3.03 [一切皆流,万物常新] 1

(1) 我们不能两次踏进同一条河, [照赫拉克利特说,也不能两次摸到同一个一模一样的变迁实体,由于变化剧烈、迅速,]它散又聚,合而又分。(D91)

(2) 踏进同一条河的人,不断遇到新的水流。灵魂也是从湿气里蒸发出来的。(D12)

(3) 我们踏进又踏不进同一条河,我们存在又不存在。(D49a)

(4) 太阳每天都是新的,永远不断地更新。(D6)

§ 3.04 [相反者相成] 1

(1) 相反的东西结合在一起,不同的音调造成最美的和谐,一切都是通过斗争而产生的。(D8)

(2) [自然也追求对立的東西,它是用对立的東西制造出和谐,而不是用相同的東西,例如将雌雄相配,而不是将雌配雌、将雄配雄;联合相反的东西造成协调,而不是联合一致的东西。艺术也是这样做的,显然是模仿自然。绘画在画面上混合着白色和黑色、黄色和红色的成分,造成酷肖原物的形象。音乐混合音域不同的高音和低音、长音和短音,造成一支和谐的曲调。书法混合元音字母和辅音字母,拼写出完整的字句。在晦涩的哲学家赫拉克利特

的话里面,也说出这样的意思:结合物是既完整又不完整,既协调又不协调,既和谐又不和谐的,从一切产生出一,从一产生出一切。(D10)

(3) 在变换中得到休息;伺候同样的主人是疲乏的。(D84)

(4) 疾病使健康成为愉快,坏事使好事成为愉快,饿使饱成为愉快,疲劳使安息成为愉快。(D111)

(5) 如果没有不义,人们也就不知道正义的名字。(D23)

(6) 在圆周上,终点就是起点。(D103)

(7) 看不见的和谐比看得见的和谐更好。(D54)

(8) 弓[βίος]与生[βίος]同名,它的作用却是死。(D48)

(9) 赫西阿德是很多人的老师。他们深信他知道得最多,但他却不认识昼和夜。本来就是一回事嘛。(D57)

(10) 他们不了解如何相反者相成:对立的统一,如弓和竖琴。(D51)

(11) 善与恶是一回事。医生们用各种办法割、烧和折磨病人,却向病人索取报酬。他们完全不配得钱,因为他们起着同病一样的作用,就是说,他们办的好事只是加重了病。(D58)

(12) 压榨器里的直纹和曲纹是同一道纹路。(D59)

(13) 上坡路和下坡路是同一条路。(D60)

§ 3.05 [凡事都有两面] 1

(1) 海水最干净,又最脏:鱼能喝,有营养;人不能喝,有毒。(D61)

(2) 驴爱草料,不要黄金。(D9)

(3) [猪]在污泥中取乐。(D13)

(4) 猪在污泥中洗澡,鸟在灰土中洗澡。(D37)

(5) 最美的猴子同人类相比也是丑的。(D82)

(6) 最智慧的人同神相比,无论在智慧、美丽或其他方面,都象一只猴子。(D83)

(7) 在神看来人是幼稚的,正如在成人看来儿童是幼稚的。(D79)

§ 3.06 [智慧就在于认识真理] 1

(1) 思想是最大的优点,智慧就在于说出真理,并且按照自然行事,听自然的话。(D112)

(2) 思想是人人共有的。(D113)

(3) 每一个人都能认识自己,都能明智。(D120)

(4) 如果要想理智地说话,那就必须用这个人人共有的东西武装起来,就象城邦必须用法律武装起来一样,而且要武装得更牢固。然而人的一切法律都是靠那唯一的神圣法律养育的。因为它从心所欲地统治着,满足一切,战胜一切。(D114)

(5) 一个人如果喝醉了酒,那就被一个未成年的儿童领着走。他步履蹒跚,不知道自己往哪里走;因为他的灵魂潮湿了。(D117)

(6) 干燥的光辉是最智慧、最高贵的灵魂。(D118)

(7) 清醒的人们有一个共同的世界,可是在睡梦中人们却离开这个共同的世界,各自走进自己的世界。(D89)

(8) 不能象睡着的人那样行事和说话。因为我们在梦中也自以为在行事和说话。(D73)

(9) 也不能象父母膝下的儿童那样行事,就是说,不要一味单纯地仿效。(D74)

(10) 他把人们的意见称为儿戏。(D70)

(11) 凡是能够看到、听到、学到的东西,都是我喜爱的。

(D55)

(12) 爱智慧的人必须熟悉很多很多东西。(D35)

(13) 灵魂的边界你是找不到的,走遍每一条街也找不到;它的根是那么深。(D45)

(14) 自然喜欢躲藏起来。(D123)

(15) 找金子的人挖掘了许多土才找到一点点金子。(D22)

(16) 正如蜘蛛坐在蛛网中央,只要一个苍蝇碰断一根蛛丝,它就立刻发觉,很快跑过去,好象因为蛛丝被碰断而感到痛苦似的,同样情形,人的灵魂当身体某一部分受损害时,就连忙跑到那里,好象不能忍受身体的损害似的,因为它以一定的联系牢固地联结在身体上面。(D67a)

(17) 如果一切都变成了烟,鼻子就会把它们分辨出来。(D7)

(18) 灵魂在地府里嗅着。(D98)

(19) 眼睛是比耳朵可靠的见证。(D101a)

(20) 眼睛和耳朵对于人们是坏的见证,如果他们有着粗鄙的灵魂的话。(D107)

(21) 我听过许多人讲演,这些人没有一个能够认识到智慧是与一切事有分别的东西。(D108)

(22) 博学并不能使人智慧。否则它就已经使赫西阿德、毕泰戈拉以及克塞诺芬尼和赫卡泰智慧了。(D40)

(23) 智慧只在于一件事,就是认识那善于驾驭一切的思想。(D41)

(24) 人们认为对可见的事物的认识是最好的,正如荷马一样,然而他却比所有的希腊人都智慧。有些捉虱子的小孩嘲笑他,向他喊道:我们看见了并且抓到了的,我们把它放了,我们没有看见也没有抓到的,我们把它带着。(D56)

(25) 应该把荷马从赛会中赶出去，并且抽他一顿鞭子，阿尔其罗科也是一样。(D42)

(26) 我们对于神圣的东西大都不理解，因为我们不相信它。(D86)

(27) 浅薄的人听了无论什么话都大惊小怪。(D87)

(28) 因为人的心没有见识，神的心却有。(D78)

(29) 人们不懂得怎样去听，也不懂得怎样去说。(D19)

(30) 因为多数人尽管多次遇到要思考的事，却不加思索，别人指点了他，他也不理解，却想人非非。(D17)

(31) 他们的心灵或理智是什么呢？他们相信街头卖唱的人，以庸众为师。因为他们不知道多数人是坏的，只有少数人是好的。(D104)

(32) 如果爱菲索的成年人都统统上吊，把他们的城邦丢给吃奶的孩子去管，那就对了。他们放逐了赫尔谟多罗，赶走了他们中间那个最优秀的人，并且说，“我们中间不要什么最优秀的人，要是有的话，就让他上别处去同别人在一起吧。”(D121)

(33) 狗咬它不认识的人。(D97)

(34) 一个人如果最优秀，我看就抵得上一万人。(D49)

§ 3.07 [斗争是普遍的] 1

(1) 应当知道，战争是普遍的，正义就是斗争，一切都是通过斗争和必然性而产生的。(D80)

(2) 战争是万物之父，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。(D54)

(3) 人民应当为法律而战斗，就象为城垣而战斗一样。(D44)

(4) 战争中阵亡的人,神人共敬。(D24)

§ 3.08 [人的幸福在于为正义而斗争] 1

(1) 最优秀的人宁愿取一件东西而不要其他的一切,这就是:宁取永恒的光荣而不要变灭的事物。可是多数人却在那里象牲畜一样狼吞虎咽。(D29)

(2) 如果幸福在于肉体快乐,那就应当说,牛找到草吃时是幸福的了。(D4)

(3) 最可靠的人所认识、所坚持的事情,是可以相信的;正义当然会懂得抓住谎言的制造者和帮同作证者。(D28)

(4) 人的性格就是他的守护神。(D119)

(5) 与心作斗争是很困难的,因为每一个愿望都是以灵魂为代价换来的。(D85)

(6) 如果一个人的愿望都得到了满足,这对他是不好的。(D110)

4. 爱利亚学派

克塞诺芬尼[Xenophanes],科罗封[Kolophon]人。鼎盛年约在公元前540—570年。主要活动在西西里岛。著有:《哀歌》[Elegiai]、《讽刺诗》[Silloi]、《论自然》[Peri physeos],失传,留有残篇。

巴门尼德[Parmenides],爱利亚[Elea]人。鼎盛年约在公元前504—501年。著有哲学诗《论自然》[Peri physeos],失传,留有残篇。

芝诺[Zenon]，爱利亚人。鼎盛年约在公元前464—461年。著有《论自然》[Peri physeos]，失传，留有残篇。

克塞诺芬尼著作残篇

§ 4.01 《讽刺诗》 1

(1) 从最初的时候起，所有的人都向荷马学习。(D10)

(2) 荷马和赫西阿德把人间认为无耻丑行的一切都加在神灵身上：偷盗、奸淫、尔虞我诈。(D11)

(3) 凡人们幻想着神是诞生出来的，穿着衣服，并且有着同凡人一样的容貌和声音。(D14)

(4) 可是假如牛、马和狮有手，并且能够像人一样用手作画和塑像的话，它们就会各自照着自己的模样，马画出、塑出马形的神像，狮子画出、塑出狮形的神像了。(D15)

(5) 埃塞俄比亚人说他们的神皮肤是黑的，鼻子是扁的；特拉基人说他们的神是蓝眼睛，红头发的。(D16)

(6) 神并没有在最初就把一切秘密都指点给凡人，而是人们经过探索逐渐找到较好的东西的。(D18)

§ 4.02 《论自然》 1

(1) 有一个唯一的神，是诸神和人类中间最伟大的；他无论在容貌上或思想上都不象凡人。(D23)

(2) 神是全视、全知、全闻的。(D24)

(3) 神毫不费力地以他的心思左右一切。(D25)

(4) 神永远保持在同一个地方，根本不动，一会儿在这里一

会儿在那里动来动去对他是不相宜的。(D26)

(5) 至于诸神的真相，以及我所讲的一切事物的真相，是从从来没有、也决不会有任何人知道的。即便他偶然说出了最完备的真理，他自己也还是不知道果真如此。各人可以有各人的猜想。(D34)

(6) 还是把它当成或然的吧！(D35)

巴门尼德著作残篇

§ 4.03 《论自然》 1

(1) 我乘坐的驷马高车拉着我前进，极力驰骋随我高兴，后来它把我带上天下闻名的女神大道^①，这条大道引导着明白人走遍所有的城镇。于是我的马车沿着那条道路趑行，拉车的马儿十分聪明，载着我前进，少女们^②为我指点出途径。车轴磨得滚烫，在轴函中发出震耳的啸声，因为它的两端被旋转的车轮带着飞速地翻腾。那时太阳的女儿们离开夜宅，掠过头上的纱巾，把马车赶向光明。

那里矗立着一座大门^③，把白天和黑夜的道路划分，上边有门楣，下边有石头的门槛；这天门上巨大的双扉闭得紧紧，保管启闭之钥的是狄凯^④，那专司报应的女神。少女们用恭维的词令央告这位尊神，机灵地劝她同意把插牢的门闩拿开。于是门闩除去，两根嵌着钉子的黄铜门轴在轴函中一根接着一根转动，门道洞开。少女们驱着驷马高车笔直地走进门来，女神亲切地将我接待，握着

① 指寻求真理道路。——编者

② 指感官。——编者

③ 指真理与意见的分界。——编者

④ 正义之神。——编者

我的右手,用下面的话语向我说:

青年人,你在不朽的驭手陪同下,乘着高车驷马来到我的门庭,十分欢迎;领你走上这条大道的不是恶煞(因为这大道离开人间的小径确实很远),而是公平正直之神。所以你应当学习各种事情,从圆满真理的牢固核心,直到毫不包含真情的凡夫俗子的意见。意见尽管不真,你还是要加以体验,因为必须通过彻底的全面钻研,才能对假相作出判断。——

要使你的思想远离这种研究途径,别让习惯用经验的力量把你逼上这条路,只是以茫然的眼睛、轰鸣的耳朵或舌头为准绳,而要用你的理智来解决纷争的辩论。你面前只剩下一条道路,可以放胆遵循。——(D1)

(2) 要用你的心灵牢牢地注视那遥远的东西,一如近在目前。因为它不会把存在者从存在者的联系中割裂,以致分崩瓦解,或者聚集会合。(D2)

(3) 在我看来存在者是一个共同体,我就从这里开始;因为我将重新回到这里。(D3)

(4) 来吧,我告诉你(我的话你要谛听),只有哪些研究途径是可以设想的。第一条是:存在者存在,它不可能不存在。这是确信的途径,因为它遵循真理。另一条是:存在者不存在,这个不存在必然存在。走这条路,我告诉你,是什么都学不到的。因为不存在者你是既不能认识(这当然办不到),也不能说出的。(D4)

(5) 因为能被思维者和能存在者是同一的。^①(D5)

(6) 必定是:可以言说、可以思议者存在,因为它存在是可能

^① 这个命题一般称为“思维与存在的同一性”,历来有各种不同的解释。这里根据策勒[Zeller]和柏内特[Burnett]的考订译出。(参看 Burnett, *Early Greek Philosophy*, 1920, London, p 173, n. 2) ——编者

的，而不存在者存在是不可能的^①。这就是我教你牢记在心的。这就是我吩咐你注意的第一条研究途径。然后你还要注意另一条途径；在那条途径上，那些什么都不明白的凡人们两头徬徨。因为他们的心中不知所措，被摇摆不定的念头支配着，所以象聋子和瞎子一样无所适从。这些不能分辨是非的群氓，居然认为存在者和不存在同一又不同一，一切事物都有正反两个方向^②（D6）

（7）因为勉强证明不存在者存在，是根本不可能的。你要让自己的思想远离这条研究途径。（D7）

（8）所以只剩下一条途径，就是：存在者存在。在这条途径上有许多标志表明，存在者不是产生出来的，也不能消灭，因为它是完全的^③、不动的、无止境的。它既非过去存在，亦非将来存在，因为它整个在现在，是个连续的一。因为你愿意给它找出哪种来源来呢？它能以什么方式，从什么东西里长出来呢？〔它既不能从存在者里生出，这样就会有另一个存在者预先存在了，〕^④我也不能让你这样说或想：它从不存在者里产生；因为存在者不存在是不可言说、不可思议的。而且，如果它来自不存在，它有什么必要不早一点或迟一点产生呢？所以它必定是要末永远存在，要末根本不存在。

真理的力量也决不容许从不存在者中产生出任何异于不存在者的东西来。因此正义决不松开它的锁链，听任存在者产生和消灭，而是牢牢抓住存在者不放。关于这个存在者，我们要判断的是：

① 据柏内特。（参看同上书，p.174, n.1）——编者

② 据柏内特。（参看同上处 n.2,3）——编者

③ 第尔斯辑本作 ἕστιν οὐλον μουνογενές [是完整的、独生的]，但存在者不是产生出来的（ἀγένητον）。这里译作“完全的”，是依普卢塔克读作 ἕστιν γὰρ οὐλομελές。（参看柏内特同上书，p.174, n.4）——编者

④ 依第尔斯辑补。——编者

它存在还是不存在？所以我们必须断定：要把一条途径当作不可思议、不可言说的途径抛在一边（这确实不是真的途径），而把另一条途径看作存在的、实在的途径。这样看来，存在者怎样能在将来产生，又怎样能在过去产生呢？因为如果它在过去或将来产生，现在它就不存在了。所以产生是没有的，消灭也是没有的。

存在者也是不可分的，因为它全部都是一样的，没有哪个地方比另一个地方多些，妨碍它的连续，也没有哪里少些。因此它是整个连续的；因为存在者是与存在者连接的。

而且，存在者是不动的，被巨大的锁链捆着，无始亦无终：因为产生与消灭已经被赶得很远，被真信念赶跑了。它是同一的，永远在同一个地方，居留在自身之内。因为强大的必然性把它用锁链从四面八方捆着，不能越雷池一步。因此存在者不能是无限的，因为它没有缺陷；如果无限，那就正好是有缺陷的了。

可以被思想的东西和思想的目标是同一的；因为你找不到一个思想是没有它所表达的存在物的。存在者之外，决没有、也决不会有任何别的东西，因为命运已经用锁链把它捆在那不可分割的、不动的整体上。因此凡人们在语言中加以固定的东西，如产生和消灭，是和不是，位置变化和色采变化，只不过是空洞的名词。

然而，由于存在者有一条最后的边界，它在各方面都是完全的，好象一个滚圆的球体，从中心到每一个方面距离都相等，因为不能在哪个地方大一点或小一点。因为既没有一个不存在者破坏团结，也没有一个存在者在这里或那里比存在者多点或少点，因为它是完全不可损毁的。因为那个与哪一方面距离都相等的点是与

边界距离相等。(D7)

古代文献记载

§ 4.04 [芝诺否定运动的四个论证] 1

芝诺的推理是错误的,他说,如果每件东西在占据一个与它本身相等的空间时是静止的,而移动位置的东西在任何一个霎间总是占据着这样的一个空间,那么飞着的箭就是不动的了。这是错误的,因为时间并不是由不可分的霎间组成的,正如任何一种别的数量并不是由不可分的东西组成的一样。

芝诺关于运动的论证使那些企图解决他所提出的问题的人大为头痛。他的论证共有四个。第一个论证肯定运动是不存在的,根据是移动位置的东西在达到目的地以前必须达到途程的一半处。这个问题我们在上面已经讨论过。

第二个论证称为“阿基里”^①,要点是这样:在赛跑的时候,跑得最快的永远追不上跑得最慢的,因为追者首先必须达到被追者的出发点,这样,那跑得慢的必定总是领先一段路。这个论证与那个依据二分法的论证^②在原则上是一样的,其不同处仅仅在于我们要依次对付的那些空间不是分成两半。这个论证的结论是“追不上跑得慢的”;但是论证的路线与那个二分法论证是一样的(因为在这两个论证中,都是从空间的某种分割得出不能达到目的地的结论,虽然“阿基里论证”走得更远,断定连传说中跑得最快的人也必定追不上跑得最慢的),因而解决的办法必定是一样的。论

① 阿基里 [Achilles], 希腊神话中善跑的英雄。——编者

② 即第一个论证。——编者

证的前提“领先的永远不能被追上”是错的，在领先的时候没有被追上则是对的，可是，如果让他跑过一段指定的有限距离，他就被追上了。这就是他的两个论证。

第三个论证上面已经讲了，结论是飞矢不动。它所根据的假定是时间由霎间组成。如果不承认这个假定，就不会得出这个结论。

第四个论证讲到两列物体，每列都由数目相等的一样大的物体组成，在一段跑道上以同样速度循相反的方向前进，互相越过。其中的一列原来占据跑道终点与中点之间的空间，另一列原来占据跑道中点与起点之间的空间。他认为这就可以得出一半时间等于一倍时间的结论。推理的错误就在于假定一个物体以相等的速度越过一个运动物体和一个同样大小的静止物体时占据相等的时间；这是错误的。例如(他就是这样论证的)，假设 AAAA 是同样大小的静止物体，BBBB 是与 AAAA 数目相等大小相同的物体，原来占据跑道上从起点到 A 列中央的那一半，CCCC 是原来占据从终点到 A 列中央的那一半的物体，与 BBBB 数目、大小、速度都相等。于是得出三个结论：

第一，B 列和 C 列互相越过时，第一个 B 到达最后一个 C 的时刻，就是第一个 C 到达最后一个 B 的时刻。第二，在这个时刻，第一个 C 越过了所有的 B，而第一个 B 只越过了 A 列的一半，因此只占了第一个 C 所占时间的一半，因为这两个物体中的每一个越过每一个 A 或 B 时所占时间相等。第三，就在这个时刻，所有的 B 越过了所有的 C，因为第一个 C 和第一个 B 将同时到达跑道的相反末端，这是由于(芝诺这样说)第一个 C 越过每一个 B 时所占时间等于它越过每一个 A 时所占时间，因为第一个 B 和第一个 C 越过每一个 A 时所占时间是相等的。论证就是这样，但它采取

了上述的错误假定。^①

(亚里士多德:《物理学》,VI.9,239b—240a)

芝诺著作残篇

§ 4.05 《论自然》 1

(1) 存在者如果没有大小,那就不存在了。如果它存在,它的每个部分就必须有一定的大小和一定的厚度,而且与别的部分有一定的距离。对于处在它的前面的那个部分,也同样可以这样说。那个部分也会有大小,并且会有另外一个部分在它前面。这个道理是永远可以说下去的。因为存在者的任何一个部分都不会是最外面的边界,也不会有一个部分与其他的部分不连着。因此,如果事物是多数的,它们就必定既小又大,小到根本没有大小,大到无限。(D1)

(2) 一个既无大小、又无厚度、又无体积的东西,是根本不能存在的。因为如果把它加在另一个有大小的东西上,那个东西并不会变大。因为如果把一个大小等于零的东西加在另一个东西上,那个东西并不能在大小上有所增加。由此可见,所加上去的这个东西等于零。如果另一个东西减去了它并不变小,加上了它并不

^① 这个论证的内容经过柏内特整理,比较清楚,可供参考(见上引书 p. 319-20):

“假设有三列物体,其中的一列[A],当其他二列[B,C]以相等速度循相反方向运动时,是静止的[图1]。在它们都走过一段同样的距离的时间中,B越过C列中的物体的数目,要比它越过A列中的物体的数目多一倍[图2]。

[图1]

A A A A
B B B B→
←C C C C

[图2]

A A A A
B B B B
C C C C

因此,它用来越过C的时间要比它用来越过A的时间长一倍。但是B和C用来走到A的位置的时间却相等。所以一倍的时间等于一半的时间。”——编者

变大,那就很明显,那加上去的、减掉了的东西等于零。(D2)

(3) 如果事物是多数的,那就必须同实际存在的事物数目刚好相等,不多不少。可是如果有象这么多的事物,它们在数目上就是有限的了。

如果事物是多数的,它们在数目上就会是无限的。因为在个别事物之间永远有另一些事物,而在后者之间又有另一些事物。这样,事物就在数目上是无限的了。(D3)

(4) 运动的东西既不在它所在的地方运动,又不在它所不在的地方运动。(D4)

5. 阿那克萨戈拉

阿那克萨戈拉[Anaxagoras],克拉左美奈[Klazomenai]人。约公元前 500—496—428 年。主要活动在雅典[Athenai]。著有《论自然》[Peri physeos],失传,留有残篇。

阿那克萨戈拉著作残篇

§ 5.01 《论自然》 1

(1) 当初万物是聚在一起的,数目无限多,体积无限小;因为小也就是无限。万物聚在一起的时候,由于微小,是不分清的。那时气和清气^①占压倒一切的地位,这两者都是无限的,因为它们在万物中是数目最多、体积最大的。(D1)

(2) 后来气和清气从包围着世界的东西里分离出来,这包围

^① 希腊人想象有一种精纯的清气,优于一般的气(即空气),称为 *aiθήρ*, 旧译作“以太”。—编者

世界的东西在数量上是无限的。(D2)

(3) 在小的东西里并没有最小的，总是还有更小的。因为存在者决不能因为分割而不复存在。在大的东西里也总是有更大的。大的在数目上也和小的一样多。每一件东西本身都是既大又小。(D3)

(4) 既然是这样，我们就必须假定：结合物中包含着很多各式各样的东西，即万物的种子^①，带有各种形状、颜色和气味。人就是由这些种子组合而成的，其他具有灵魂的生物也是这样。那些人 also 和我们一样有居住的城市和耕种的土地，有日月星辰；他们的土地给他们提供各种各样的植物，他们把其中最好的收集到家里来作为生活资料。这就是我对于分离的说法，我认为这个分离不仅在我们这里产生，在其他任何地方都是一样。

在发生分离之前，当万物还聚在一起的时候，还不能清楚地认出颜色来。因为万物混在一起，干湿不分，冷热不分，明暗不分，有碍于分辨颜色。而且其中还夹着很多土和无数彼此完全不相似的种子。因为其他的东西没有彼此相似的。既然是这样，我们就必须假定全体中包含着一切事物。(D4)

(5) 当这样分别开来之后，我们应该认识到，全体是不能减也不能增的，因为不可能有多于全体的东西，一切是永远相等的。(D5)

(6) 既然大的和小的都同样有很多部分，这样看来，就是一切都包含着一切。事物不可能是分散孤立的，而是一切分有着一切。既然不可能有最小的东西，事物就决不能孤立着，独立地存在着；万物现在也该是聚集的，同当初一样。万物都包含着很多东西，而

^① 种子[σπέρματα]，根据亚里士多德的记载，又称为“同类的部分”[ὁμοιομερείας]。——编者

且在分离出来那些较大的和较小的东西里包含的一样多。(D6)

(7) 因此我们不能知道那些分离出来的东西的数目, 无论用理性还是用行动都不能知道。(D7)

(8) 统一的世界中所包含的那些东西是不能用一把斧子砍开截断的, 热不能与冷分开, 冷也不能与热分开。(D8)

(9) 这些东西由于重力和速度而旋转着, 彼此分离开来。重力造成了速度。但是这种速度与人类世界中现存事物的速度不能相比, 要快不知多少倍。(D9)

(10) 毛怎能来自非毛, 肉怎能来自非肉呢? (D10)

(11) 每件事物中都包含着每件事物的一部分, 除了心^①的部分以外; 有些事物中也有心。(D11)

(12) 别的事物都具有每件事物的一部分, 而心则是无限的、自主的, 不与任何事物混合, 是单独的、独立的。因为它如果不是独立的, 而是与某物混合的, 那么由于它与某物混合, 它就要分有一切事物; 因为我已经说过每一事物都包含每一事物的一部分, 与它混合的东西会妨碍它, 使它不能象在独立情况下那样支配一切事物。因为它是万物中最细的, 也是最纯的, 它洞察每一件事物, 具有最大的力量。对于一切具有灵魂的东西, 不管大的或小的, 它都有支配力。而且心也有力量支配整个涡旋运动, 所以它是旋转的推动者。这旋转首先从某一小点开始, 然后一步一步推进。凡是混合的、分开的、分离的东西, 全都被心所认识。将来会存在的东西, 过去存在过现已不复存在的东西, 以及现存的东西, 都是心所安排的。现在分开了的日月星辰的旋转, 以及分开了的气和清气的旋转, 也都是心所安排的。就是这个旋转造成了分离, 于是稀

^① 心[νοῦς], 指精神性东西, 又音译“奴斯”。——编者

与浓分开,热与冷分开,明与暗分开,干与湿分开。很多的事物中有很多的部分。但是没有一件东西与其他的東西绝对分离,只是与心完全分开。每一个心都是一样的,无论大小。但是其他的東西没有一件是与另一件相似的,一个个别的事物包含的某种部分最多,它现在和过去就突出地显出是某种东西。(D12)

(13) 心开始推动时,运动着的一切事物就开始分开;心推动到什么程度,万物就分开到什么程度。这个涡旋运动和分离作用同时又造成了事物更强烈的分离。(D13)

(14) 这永远存在的心,也确实存在于每一个其他事物存在的地方,存在于环绕着的物质中,存在于曾经与那个物质连在一起,又从那里分离出来的东西中。(D14)

(15) 浓的、湿的、冷的和暗的结合在现在大地的所在,稀的、热的、干的、亮的则挤进了清气的外层。(D15)

(16) 从这些分离出来的东西里凝结成大地;因为从云雾中分出水,从水分出土。冷使石头从土中凝结出来,石头比水分出得更远。(D16)

(17) 希腊人说产生和消灭,是用词不当的。因为没有什么东西产生或消灭,而只是混合或与已有的东西分离。因此正确的说法是把产生说成混合,把消灭说成分离。(D17)

(18) 是太阳把光放进月亮的。(D18)

(19) 我们称虹为阳光在云上的反照。这是暴风雨的先兆。因为云上流着的水引起风,降下雨。(D19)

(20) 由于感官的无力,我们才看不到真理。(D21)

(21) 可见的东西使我们看到了看不见的东西。(D21a)

(22) [在体力和敏捷上我们比野兽差,]可是我们使用我们自己的经验,记忆、智慧和技術。(D21b)

6. 恩培多克勒

恩培多克勒[Empedokles]，阿克拉加[Akragas]人。鼎盛年约在公元前444—443年。著有哲学诗《论自然》[Peri physeos]，失传，留有残篇。

恩培多克勒著作残篇

§ 6.01 《论自然》 1

(1) 诸神啊，请你们让众人的谰语离开我的舌尖，使纯净的清泉从圣洁的嘴唇里流出；你，人们多方礼赞的白臂处女缪斯^①啊，我请求你引导灵便的歌车从虔诚的国度出发前进，让朝生暮死的人们听到歌声；你可不能迷恋凡人献上的桂冠，把它从地上拾起，骄傲地说出非分的言语，以此爬上智慧顶峰的宝座；

你要用每一种官能来考察每一件事物，看看它明晰到什么程度。不要认为你的视觉比听觉更可信，也不要认为你那轰鸣的听觉比分明的味觉更高明，更不要因此低估其他官能的可靠性，那也是一条认识的途径。你要考察每一件事物明晰到什么程度。(D4)

(2) 然而心中有那么多邪念不信那坚定不移的东西。我们的缪斯口中吐出许多启示，你可要用自己的理智把她的话加以过滤，然后认识它们。(D5)

(3) 你首先要听到那化生万物的四个根：照耀的宙斯，养育的赫拉、爱多纽，以及内斯蒂，它的泪珠是凡人的生命之源。^②(D6)

① 诗歌之神，借以指作者的哲学诗。——编者

② 借四个神的名称指火、气、土、水。——编者

(4) [它们]不是产生出来的。(D7)

(5) 我还要告诉你另外一件事：一切会消灭的东西，真正说来并没有什么本质^①，它们的灭亡中也没有什么终止。有的只是混合以及混合物的交换。本质只是人们给予这些东西的惯称。(D8)

(6) 人们在火和气混合成人、野兽、植物、鸟类的形状时，就说这是产生，在这些元素一旦分离时，就说这是可悲的死亡。人们这样说是不对的，可是我也依照习惯这样说。(D9)

(7) 这些傻子们，他们的思想真是鼠目寸光，因为他们相信一个不存在的东西能够产生，一个存在的东西能够死尽灭绝。(D11)

(8) 因为从根本不存在的东西里不可能产生出存在的东西，存在的东西也不可能消灭，那是闻所未闻的。因为存在的东西永远存在，不管把它放在什么地方。(D12)

(9) 全体中没有空隙，也没有过剩。(D13)

(10) 全体中没有空隙。那么，东西能够增加到哪里呢？(D14)

(11) 任何一个聪明人都不会象这样异想天开，以为：我们所谓的寿命活多久，我们就存在多久，享福和受苦多久；而在我们的凡躯集合而成之前，以及在我们分解之后，我们就是纯粹的虚无。(D15)

(12) 因为“憎”和“爱”这两种力量以前存在，以后也同样存在，我相信，这一对力量是会万古常存的。(D16)

(13) 我要告诉你一个双重的道理。在一个时候，一件东西由许多东西结成，在另一个时候，它又分解为许多东西，不再是一

^① 柏内特据亚里士多德《形而上学》V.4, 1015 a 1, 把这里的 φύσις 解释为 οὐσία (本质)，不依普卢塔克解释为产生。——编者

个。会消灭的东西有一个双重的产生，也有一个双重的消失。因为万物的结合使一件东西产生又毁灭，刚产生出来的另一件东西当元素分散时又解体了。这经常的变迁从不停息：在一个时候一切在“爱”中结合为一体，在另一个时候，每件事物又在冲突着的“憎”中分崩离析。所以，事物的本性既然是从多中产生出一，当一瓦解时又变为多，它们就有一个产生，而它们的生命并不是常住的。既然它们的变化永不停息，它们就处在永远不可动摇的生存循环之中。

你要倾听我的话：因为学习使智慧增长。我在上面表明我的讲话目的时，曾说我要告诉你一个双重的道理。在一个时候，事物由多结合成为一个，在另一个时候，它又分解成为多，不再是一。[元素有四种：]火、水、土以及那崇高的气，此外还有那破坏性的“憎”，在每件东西上都有同样的分量，以及元素中间的“爱”，它的长度和宽度是相等的。你用心考察它吧，不要瞪着眼坐在那里。是它扎根在我们凡人的肢体中。是它使我们有了亲爱的思想，做着和睦的工作；因此人们把它称为喜神或爱神。它也在四大元素中运转，可是凡人还不知道；你可要倾听我所讲的真实不欺的证明：

这四大元素是势均力敌的，但是各有各的不同职务，各有各的特殊本性，在时间的流转中轮流占据上风。在元素以外没有什么东西产生，元素也不消灭。因为元素如果逐渐消灭，现在就不存在了，有什么东西能够增广这个全体呢？它能从何而来呢？既然元素没有空隙，它又怎么能消灭呢？不，存在的只有元素，它们互相穿插，一会儿产生出这个，一会儿产生出那个，并且象这样一直下去，永无止境。(D17)

(14) 这“爱”和“憎”的竞争在人的肢体里是明显的。在一个

时候，身体的一切部分在生命洋溢的季节里由“爱”团聚成一个整体；在另一个时候，则由残酷的冲突把它们拆散，各自在生命的海边踟蹰。植物和住在水里的鱼、住在山上的野兽和展翅飞翔的鸟，全都是这样。(D20)

(15) 来吧，看看我的讲话的进一步证据，看看它们在形式上还有没有什么缺点。看看那到处都温暖光明的太阳，看看那浸沐在温暖光明中的不朽星辰，看看那到处都阴暗寒冷的雨水，看看那地下涌出的牢固结实的东西。这一切在受“斗”的支配时形状不同，彼此分离，然而在“爱”中却结成一体，互相眷恋。

因为从这些元素中生出去，现在、未来的一切事物，生出树木和男人女人，飞禽走兽和水里的鱼，以至常生不死的尊神。

因为只有这四种元素，它们互相穿插，变成了形形色色的事物；它们的相互混合造成的变化多大啊。(D21)

(16) 我们是以自己的土来看“土”，以自己的水来看“水”，以自己的气来看神圣的“气”，以自己的火来看毁灭性的“火”，更以自己的爱来看“爱”，以自己憎恶来看“憎”。(D108)

古代文献记载

§ 6.02 [恩培多克勒论感觉] 1

恩培多克勒以同样的方式讲一切感觉，他说知觉是那些适于进入各种感官的孔道的“流射”所造成的。因为这个缘故，一种感官是不能判别另一种感官的对象的，因为有些感官的孔道太宽，有些感官的孔道太窄，不适合某一种感觉对象，它要末一穿而过，毫无接触，要末根本进不去。

他也试图解释视觉的本性。他说眼睛中间是火，周围是土和

汽,这汽很稀薄,所以火能通过,就象灯笼里的光能通过一样。水与火的孔道是安排得一条隔着一一条的;通过火的孔道,我们看到亮的对象,通过水的孔道,我们看到黑暗;每一类对象都有与它适合的孔道,各种颜色是由流射带给视觉的。

(泰奥弗拉斯多:《论感觉》,7)

7. 原子论者

留基波[Leukippos], 爱利亚[Elea]人,一说阿布德拉[Abdera]人。

生卒年不详,鼎盛年约在公元前440年。著有《大宇宙秩序》[Megas diakosmos]、《论心》[Peri nou],失传。

德谟克里特[Demokritos], 阿布德拉人,一说雅典人。鼎盛年约在公元前420年。著作宏富,包括物理学、伦理学、数学、音乐、技术等方面,均失传,著名的有《大宇宙秩序》[Megas diakosmos](一说留基波著)、《小宇宙秩序》[Mikros diakosmos]、《论自然》[Peri physeos]、《论人性》[Peri anthropou physeos]、《论心》[Peri nou]等,留有残篇。

古代文献记载

§ 7.01 [留基波的宇宙论] 2

他说宇宙是无限的,其中一部分是充满的,一部分是空虚的。这[充满和空虚],他说就是元素。无数世界由这些元素造成,又分解为元素。那些世界是这样形成的:由于无限者的分割,有许多不同形状的物体在广阔无垠的虚空中彼此结合起来,它们聚集在一

起,形成了一个独一无二的大旋涡。在这个旋涡中它们互相冲撞,朝着各个方向转动,于是彼此分开,相似的物体就跑到一起来了。由于为数众多,不能保持均衡,最轻的物体就象过了筛似的被抛到了外层的虚空中,而其余的就留在中心,更紧密地结合起来,成了最初的一团球形的东西。这团东西最初好象一层膜包着各种各样的物体。这些物体在离心力的支配下旋转着,又在外面形成了一层薄膜,因为邻近的物体与这个涡旋接触,不断地附着到它的包膜上。大地就是这样形成的:那些被抛向中心的物体就留在那里,周围的膜状部分由于外面的物体汇集面不断增大,它在涡旋运动中把接触到的物体都粘上了。其中有些物体粘在一起,形成紧密的一团,最初是潮湿而泥泞的,后来干了,就卷入整个大涡旋中,然后燃烧起来,就产生了星辰。太阳的圆形轨道在最外层,月亮的轨道离大地最近,其余星辰的轨道则介乎两者之间。一般说来,一切天体,由于运动迅速,都是燃烧着的,太阳也被星辰所燃烧。月亮只有一点微弱的火。有月蚀和日蚀……[黄道的倾斜是由于]大地转向南边;靠近北方的地带则永远覆盖着冰雪。日蚀罕见而月蚀常有,这是因为它们的轨道不相等的缘故。正如世界有产生一样,世界也有成长、衰落和毁灭,这是遵照着一种必然性;这种必然性他没有作出很清楚的说明。

(第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》, IX. 7, §31—33)

§ 7.02 [留基波与爱利亚学派的关系] 1

留基波是爱利亚人或米利都人(因为有两种说法),在哲学上与巴门尼德有联系。可是他解释事物的路数与巴门尼德和克塞诺芬尼不一样,而且显然完全相反。他们俩认为一切是一,是不动的、有限的,不是产生出来的,甚至于不允许我们研究不存在者;他

却假定无数个永远运动的元素，即原子。而且他认为原子的形状无限多，没有理由说明它们为什么应该是这一类而不是那一类的，因为他看到事物中有不断的生成变化。并且他主张存在者并不比不存在者更实在，认为这两者同样是产生出来的事物的原因；因为他断言原子的实质是致密的、充满的，称之为存在者，然而原子是在虚空中运动，他把虚空称为不存在者，却肯定它同存在者同样实在。

(辛普里丘：《亚里士多德〈物理学〉注》，28,4)

§ 7.03 [德谟克里特的哲学] 2

他的学说是这样：一切事物的本原是原子和虚空，别的说法都只是意见。世界有无数个，它们是有生有灭的。没有一样东西是从无中来的，也没有一样东西在毁灭之后归于无。原子在大小和数量上都是无限的，它们在宇宙中处于涡旋运动之中，因此形成各种复合物：火、水、气、土。这些东西其实是某些原子集合而成的；原子由于坚固，是既不能毁坏也不能改变的。太阳和月亮同样是由光滑的圆形原子构成的，灵魂也由这种原子构成；灵魂就是心。^①我们能够看见东西，是由于影像投进了眼睛的缘故。

一切都遵照必然性而产生；涡旋运动既然是一切事物形成的原因，也就是他所说的必然性。人生的目的在灵魂的快乐，这与快乐完全不同，人们由于误解把二者混同了。在这种愉快中，灵魂平静地、安泰地生活着，不为任何恐惧、迷信或其他情感所苦恼。他把这种愉快称为幸福，此外还给它取了许多别的名字。各种性质都是约定的，只有原子和虚空是自然的。

(第欧根尼·拉尔修：同上书，IX.7, §44-45)

^① *Noûc*, 参看阿那克萨戈拉 § 5.01, (11), (12), (14)。——编者

§ 7.04 [原子有哪些区别] 2

(1) 留基波和他的伙伴德谟克里特说, 充满和空虚是根本元素。他们主张一个是存在者, 另一个是不存在者, 这就是说, 充满和坚实构成存在者, 空虚和疏松构成不存在者(因此他们主张存在者并不比不存在者更实在, 因为虚空并不比坚实不实在); 这两者是一切事物的质料因。那些把根本实体看成一个的人, 把一切事物的产生归之于这唯一实体的变形, 认为变形的根源是疏松和致密。同那些人一样, 留基波和德谟克里特把元素之间的区别看成其他一切事物的原因。这些区别有三种: 形状、次序、位置。因为他们说, 事物的不同仅仅在于形态、相互关系和方向。形态属于形状, 相互关系属于次序, 方向属于位置。所以说, A 与 N 是形状不同, AN 与 NA 是次序不同, 𠄎 与 H 是位置不同。

(亚里士多德:《形而上学》, I. 4, 985b)

(2) 德谟克里特假定了充满和虚空, 他说, 一个是作为存在者而存在, 一个是作为不存在者而存在。他又说到存在者的区别在位置、形状和次序上。这三者是种, 包含着对立的属。位置的属是高和低、前和后; 形状的属是有角和无角、直和圆。

(亚里士多德:《物理学》, I. 5, 188a)

§ 7.05 [原子论与早期各派哲学的关系] 1

留基波和德谟克里特实际上是以同样的方法, 同样的理论解释了一切事物,^① 把最初的本原当作他们的出发点。有些古人曾经认为存在者必然是一个并且是不动的; 他们说: 因为空的空间是不存在的, 既然在存在者以外没有空的空间, 那就不可能有运动; 既

^① 指恩培多克勒等的孔道说。参考 § 6.02。

然没有空的空间把事物分隔开来,存在者也就不能是多个的。^①如果有人主张宇宙不是连续的,是分隔的,它的部分互相接触,^②而并不主张存在者是多个,不是一个,有空的空间存在,——那也没有什么不同。因为,如果它在每个点上都可分,那就没有一,因而也没有多,整个宇宙就是空的;^③如果说它在一个地方可分,在另一个地方不可分,那就很象是武断的虚构;因为它可以分到什么限度呢?为什么它的一部分不可分,是充满的,而其余的部分是分隔的呢?根据这个理由,他们又说不能有运动。他们随着这些推理越出了感觉,不顾感觉,相信应当依从论证,因而说宇宙是一个并且是不动的,还有人说宇宙是无限的,因为任何界限都是由空的空间划分的。这就是他们所发表的关于真理的看法,这就是他们这样看的理由。单就论证而言,似乎可以得出这个结论;可是如果我们诉之于事实的话,持这种观点就很象是发疯了。决没有一个人疯到如此地步,糊里糊涂地以为火和冰是一回事。只有那些正确的事情,和那些习惯上以为正确的事情,有些人才疯到看不出区别来。

然而,留基波认为他有一个理论是与感觉协调的,既不排除生和灭,也不排除运动以及事物的众多。他一方面向经验让步,另一方面也向一元论者让步,认为没有虚空就不可能有运动,认为虚空是不存在的,存在者没有任何部分是不存在的。他说,因为严格意义下的存在者是绝对充满的,可是这充满者却不是一个。正好相反,充满者有无限多个,由于体积微小,是看不见的。它们在虚空运动(因为有一个虚空);它们的结合就造成生,它们的分离就造成灭。

(亚里士多德:《论生灭》, I, 7, 324b--325a)

① 指爱利亚学派的学说。参考 § 4.01(1), (4), § 4.03(8), § 4.04, § 4.05。

② 指毕泰戈拉派的学说。

③ 指芝诺的学说。参考 § 4.04, § 4.05。

§ 7.06 [感觉和思想是什么] 2

(1) 留基波和德谟克里特说感觉和思想都是身体的变形。

(艾修斯:《学述》,IV.8,5)

(2) 留基波、德谟克里特和伊璧鸠鲁主张感觉和思想是由钻进我们身体中的影象产生的;因为任何一个人,如果没有影像来接触他,是既没有感觉也没有思想的。

(艾修斯:《学述》,IV.8,10)

(3) 其他的哲学家说感觉是自然给予的,留基波、德谟克里特和第欧根尼却主张感觉只是约定的东西,也就是说,感觉是意见和情感所决定的。在原子和虚空这两种元素以外,没有一样东西是真实的、可以理解的。只有这两种元素是自然给予的,那些由于原子的位置,次序和形状而彼此区别开来的对象都是偶性。

(艾修斯:《学述》,IV.9,8)

(4) 德谟克里特说禽兽没有理性,圣贤和诸神则有一些更高级的官能。

(艾修斯:《学述》,IV.10,9)

(5) 很多别的动物从同样的对象得到和我们相反的印象,甚至每一个人对同一对象的印象似乎也不是永远相同。这些印象中哪些真哪些假是无法决定的,因这些并不比那些更真,彼此一样。因此德谟克里特说,要末是根本没有什么真的,要末是我们见不到真理。总的说来,这是因为他们认定知识就是感觉,感觉就是身体的改变,所以他们说我们感觉到的现象必然就是真的。

(亚里士多德:《形而上学》,IV.5,1009b)

(6) 德谟克里特明白地说真理就是现象,与显示于感官的东西毫无区别,凡是对每一个人都显现,并且每一个人都觉得存在的

东西,就是真的。

(费罗培门:《论灵魂》,P.71)

(7) 德谟克里特说了“颜色是约定的,甜是约定的,苦是约定的,实际上只有原子和虚空”,从而贬低了现象之后,又让感官用下面的话来反对理性:“无聊的理性,你从我们这里取得了论证以后,又想打击我们,你的胜利就是你的失败。”

(伽仑:《论医学经验》残篇)

(8) 在名叫《规范》的著作中,德谟克里特逐字逐句说:“有两种认识:真实的认识和暗昧的认识。属于后者的是视觉、听觉、嗅觉、味觉和触觉。但是真实的认识与这完全不同。”他指出真实的认识优于暗昧的认识,接着又说:“当暗昧的认识在无限小的领域中再也看不到、再也听不见、再也闻不出、再也尝不到、再也摸不到,而研究又必须精确的时候,真实的认识就参加进来了,它有一种更精致的工具。”

(塞克斯都:《反数学家》,VII.139)

§ 7.07 [灵魂是精细的原子构成的] 1

(1) 有些人说,引起运动的东西主要是、首先是灵魂;他们相信本身不动的东西是不能引起别的东西运动的,所以把灵魂看成一种运动的东西。因此德谟克里特说灵魂是一种火或热的东西。原子的形状同原子本身一样是无限多的,他就把那些球形的原子称为火和灵魂,并且把它们比作空气中的尘埃,在窗口射进的阳光中可以看见它们浮动;他在种子的混合体中发现了整个自然的元素。留基波也是这样看的。他们主张球形的原子构成灵魂,是因为这种形状的原子最适于穿过一切事物,自己运动着,同时使其他的一切运动。他们认为灵魂就是动物身上产生运动的东西。因此

他们把呼吸看成生命的标志。

(亚里士多德:《论灵魂》,I.2,403b—404a)

(2) 德谟克里特说,灵魂和心^①是一回事。它是原始的、不可分的物体。由于它的精细和它的形状,它有产生运动的能力。最能运动的形状是球形,这就是心和火的形状。

(亚里士多德:《论灵魂》,I.2,405a)

德谟克里特著作残篇

§ 7.08 [人应当怎样活着] 2

(1) 卑劣地、愚蠢地、放纵地、邪恶地活着,与其说是活得不好,不如说是慢性死亡。(D 160)

(2) 追求对灵魂好的东西,是追求神圣的东西;追求对肉体好的东西,是追求凡俗的东西。(D 37)

(3) 应该做好人,或者向好人学习。(D 39)

(4) 使人幸福的并不是体力和金钱,而是正直和公允。(D 40)

(5) 在患难时忠于义务,是伟大的。(D 42)

(6) 害人的人比受害的人更不幸。(D 45)

(7) 作了可耻的事而能追悔,就挽救了生命。(D 43)

(8) 不学习是得不到任何技艺、任何学问的。(D 59)

(9) 蠢人活着却尝不到人生的愉快。(D 200)

(10) 蠢人是一辈子都不能使任何人满意的。(D 204)

(11) 医学治好身体的毛病,哲学解除灵魂的烦恼。(D 31)

(12) 智慧生出三种果实:善于思想,善于说话,善于行动。

(D 2)

① 灵魂[ψυχή]是生命的本原,心[νοῦς]是认识的本原。——编者

(13) 人们在祈祷中恳求神赐给他们健康,不知道自己正是健康的主宰。他们的无节制戕害着健康;他们放纵情欲,自己背叛了自己的健康。(D 234)

(14) 人们通过享乐的节制和生活的协调,才得到灵魂的安宁。缺乏和过度惯于变换位置,引起灵魂的大骚动。摇摆于这两个极端之间的灵魂是既不稳定又不安宁的。因此应当把心思放在能够办到的事情上,满足于自己可以支配的东西。不要光是看着那些被嫉妒、被羡慕的人,思想上跟着那些人跑。倒是应该把眼光放到生活贫困的人身上,想想他们的痛苦,这样,就会感到自己的现状很不错,很值得羡慕了,就不会老是贪心不足,给自己的灵魂造成苦恼了。因为一个人如果羡慕财主,羡慕那些被认为幸福的人,时刻想念着他们,就会不由自主地不断搞出些新花样,由于贪得无厌,终于做出无可挽救的犯法行为来。因此,不应该贪图那些不属于自己的东西,而应该满足于自己所有的东西,把自己的生活与那些更不幸的人比一比。想想他们的痛苦,自己就会庆幸命运比他们好了。采取这种看法,就会生活得更安宁,就会驱除掉生活中的几个恶煞:嫉妒,眼红,不满。(D 191)

(15) 应当认定国家的利益高于一切,以便把国家治理好。决不能让争吵破坏公道,也不能让暴力损害公益。因为治理得好的国家是最可靠的保证,一切都系于国家。国家健全就一切兴盛,国家腐败就一切完蛋。(D 252)

(16) 在民主国家里受穷,胜于在专制国家里享福,正如自由胜于受奴役一样。(D 251)

(17) 内战对双方都有害,它使胜败双方同遭毁灭。(D 249)

(18) 只有团结一致,才能办好大事,例如进行战争;不团结是办不到的。(D 250)

(19) 法律的目的是使人们生活得好。可是要达到这个目的，一定要人们愿意幸福。对遵守法律的人，法律才是有效的。(D 248)

(20) 统治权自然属于上等人。(D 267)

(21) 你要象使用四肢一样使用奴隶，让这些干这种活，让那一些干那种活。(D 270)

(22) 应该洞察到人生是脆弱的、短促的、多灾多难的，所以应该只要一份中等财富，把大量努力用在最必需的事情上。(D 285)

8. 智 者

普罗泰戈拉[Protagoras]，阿布德拉[Abdera]人。约公元前480—408年。曾在雅典活动。著有《真理或毁灭性的言论》[Aletheia e Kataballontes logoi]、《伟大的话》[Megas logos]、《论神》[Peri theos]等，均失传。

高尔吉亚[Gorgias]，雷昂底恩[Leontion]人。约公元前五世纪。曾在雅典活动。著有《论不存在者或论自然》[Peri tou me ontos e peri physeos]，失传。

古代文献记载

§ 8.01 [普罗泰戈拉的相对主义] 1

(1) 普罗泰戈拉第一个宣称对每一样东西都可以有两种完全相反的说法，并使用这种方法论证。在一部著作的某处，他以下面话开头说：“人是万物的尺度，是存在者存在的尺度，也是不存在者不存在的尺度。”他断言灵魂只不过是感官（见柏拉图的《泰阿泰

德》),一切都是真的。他的另一部著作的开头说:“至于神,我既不能说他们存在,也不能说他们不存在,因为阻碍我认识这一点的事情很多,例如问题晦涩,人寿短促。”就是由于这段开场白,他被雅典驱逐出境,他的著作被放在广场上焚毁了。

(第欧根尼,IX.51—52)

(2) 苏格拉底:——你说知识就是感觉?

泰阿泰德:——是的。

苏格拉底:——好,你说出了一种非常重要的知识学说;这就是普罗泰戈拉的意见,不过他是以另外一种方式表达的。他说,人是万物的尺度,是存在者存在的尺度,也是不存在者不存在的尺度。——你读过他的著作吗?

泰阿泰德:——读过,读过不只一遍。

苏格拉底:——他不是说,事物对于你就是它向你显现的那样,对于我就是它向我显现的那样,而你和我都是人?

泰阿泰德:——是的,他是这样说的。

苏格拉底:——一个聪明人是不会说没有意义的话的。我们来理解一下他的话吧:同样的风在刮着,然而我们中间有一个人会觉得冷,另一个人会觉得不冷,或者还有一个人会觉得稍微有点冷,又有一个人会觉得很冷。是不是?

泰阿泰德:——对呀。

苏格拉底:——风本身究竟是要末冷要末不冷,还是象普罗泰戈拉说的那样,对于感觉冷的人冷,对于不感觉冷的人不冷?

泰阿泰德:——我认为后一种说法对。

苏格拉底:——那么风就该对每一个人显现出一个样子了。

泰阿泰德:——是啊。

苏格拉底:——“对他显现”的意思就是“他感觉”。

泰阿泰德：——对呀。

苏格拉底：——那么，显现与感觉在热和冷这个事例里是一回事，在类似的事例里也是一回事；因为事物对每一个人的显现（也可以说存在），就是他感觉到事物的那个样子。是不是？

泰阿泰德：——是啊。

苏格拉底：——那么，感觉永远是对于存在的感觉，既然它是知识，它也就是无误的了。

泰阿泰德：——显然如此。

苏格拉底：——天哪，普罗泰戈拉该是一个多么大的聪明人；他向你我这些普通人用比喻说出这个意思，向他的学生们则秘密地说出真理，说出“他的真理”。

泰阿泰德：——你这是什么意思呢，苏格拉底？

苏格拉底：——我是说一个了不起的论证，它把一切都说成相对的，你不能正确地用任何名称来称呼任何事物，比方说，大或小，重或轻，因为大的会是小的，重的会是轻的——并没有什么单个的事物或性质，万物都是运动变化和彼此混合所产生的；这个变化，我们把它不正确地称为存在，其实是变化，因为没有什么永远常存的东西，一切事物都在变化中。你去问问所有的哲学家——普罗泰戈拉，赫拉克利特，恩培多克勒，以及其余的人，一个一个地问，除去巴门尼德以外，他们都会同意你这个说法的。

（柏拉图：《泰阿泰德》篇，151D—152D）^①

§ 8.02 [高尔吉亚论无物存在] 1

（1）高尔吉亚一连提出了三个原则：——第一，无物存在；第二，如果有某物存在，人也无法认识它；第三，即便可以认识它，也

^① 151 是标准本（Stephanus 编全集）页码，D 指丁栏。——编者

无法把它告诉别人。关于无物存在这个论点，高尔吉亚是这样论证的：如果有某物，它就或者是存在者，或者是不存在者，或者同时既是存在者又是不存在者。

（塞克斯都：《反数学家》，65—66）

（2）存在者和不存在者都不存在。这是不难设想的。因为如果不存在者存在，存在者也存在，那么在存在这一点上，不存在者与存在者就是同一个东西。因此两者都不存在。因为我们已经同意不存在不存在，并且指出了存在者与不存在者是同一个东西。所以存在者并不存在。然而，既然存在者与不存在者同一，那它就不能是这一个和那一个；因为如果它是这一个和那一个，那它就不是同一个，如果它是同一个，它就不是两个了；由此可知无物存在。因为，如果存在者并不是不存在者，也不是存在者和不存在者，而在这以外我们又无法设想任何东西，所以结论是无物存在。

（同上书，75—76）

（3）应该以同样的方式指出：即便有某物存在，这个某物也是不可认识的。因为照高尔吉亚说，如果我们所想的東西并不因此就存在，我们就思想不到存在。

（同上书，77）

（4）我们告诉别人时用的信号是语言，而语言并不是给予的东西和存在的东西；所以我们告诉别人的并不是存在的东西，而是语言，语言是异于给予的东西的。

（同上书，84）

9. 苏格拉底

苏格拉底[Sokrates]，雅典人。公元前468—400年。无著作。

古代文献记载

§ 9.01 [苏格拉底的主要贡献是归纳和定义] 1

(1) 苏格拉底专门研究各种伦理方面的品德,他第一个提出了这些品德的一般定义问题。在自然哲学家当中,德谟克里特只是稍稍接触到了这个问题,以某种方式给热和冷下了定义。在这以前,毕泰戈拉派曾经讨论过少数东西,如机会、公道或婚姻,把它们的定义联系到数上。苏格拉底要寻求本质,这是很自然的,因为他力求作出三段推论,而“一样东西是什么”就是三段式的出发点。因为当时还没有一种辩证的力量,人们并不知道本质,就对相反的东西进行推测,探索它们是不是由同一门科学研究的。有两样东西完全可以归功于苏格拉底,这就是归纳论证和一般定义。这两样东西都是科学的出发点。但是苏格拉底并没有认为这些共相或定义单独存在,而另一些人^① 却认为它们是单独存在的,并且把它们称为理念^②。

(亚里士多德:《形而上学》,XIII.4,1078b)

(2) 我们在上面已经说过,苏格拉底以他那些定义激起了理念论,但是他并没有把共相与个体分离^③ 开来;他不把它们分离开来,是正确的想法。从后果看,这是很明白的。因为没有共相我们就不可能获得知识,可是把它们分离开来就引起了人们对于理念的异议。他的继承者们认为,如果在可以感觉到的变化实体以外还有一种实体,那就必定是分离的;他们给予这些普遍的实体以分

① 指柏拉图派。——编者

② 理念[εἶδος, idéa],柏拉图的术语,指普遍的存在者,但不是观念或概念。——编者

③ 分离开来[χωρίζω],即认为共相存在于个体以外,与个体分离。——编者

离的存在,不这样共相与个体就几乎成了一回事了。这一点,本身就是上述理论的一个困难。

(亚里士多德:《形而上学》,XIII.9,1086b)

§ 9.02 [苏格拉底的“辩证”方法] 1

(1) 他注意到 διαλέγεσθαι [辩证] 这个词导源于人们的一种活动,就是聚在一起讨论问题,按对象的种属加以辨析 [διαλέγοντες]。因此他认为每个人都应当下决心掌握这种艺术,下苦功去学习它,因为一个人凭着它的帮助,就成了最有才干的人,最能指导别人的人,讨论时见解最深刻的人。

(克塞诺封:《回忆录》,IV.5,12)

(2) 如果有人反对他的意见,却说不出什么确定的道理来,例如毫无证据地肯定某人更聪明,或者办理政务更熟练,或者有更大的勇气,或者在某个方面更好,他就会以下面这种方式把整个议论引回到根本命题上来:“你说你推荐的那个人是一个更好的公民,比我推荐的人好?”“我是这样说。”“我们为什么不首先考虑一下一个好公民的义务是什么呢?”“我们来考虑一下吧。”“是不是善于理财而能裕国呢?”“毫无疑问。”“是不是效命疆场而能克敌制胜呢?”“当然。”“是不是奉命出使而能化敌为友呢?”“没有疑问。”“是不是向人民演说而能排除异议、使人民齐心协力呢?”“我是这样想的。”这样把讨论引回到基本原则之后,就使反对者明白真理了。

在考察辩论主题的时候,他从一些公认为真理的命题出发,认为这样就为他的推理打下扎实的基础了。因此,每当说话的时候,就我所知,他是最容易说服听众同意他的论点的。他常说,荷马认为奥德寿^①具有优秀演说家的品质,因为他能根据全人类公认的

^① 奥德寿[Odysseus],荷马史诗《奥德赛》中的英雄。——编者

观点作出自己的推理。

(克塞诺封:《回忆录》,IV.6,13—15)

§ 9.03 [苏格拉底所关心的不是自然,而是人事] 1

(1) 他经常在群众中,因为他早上到广场上去散步、做体操,市场上人多的时候他就出现在那里,其余的时间,他就在可以遇到很多人的地方。他通常总是在讲话,谁爱听就可以随便去听。可是谁也没有看见过苏格拉底做什么不虔诚的事情,谁也没有听见过他说什么罪过的话。因为他不象大多数其他的哲学家那样争论事物的本性是什么,猜测智者们称之为世界的那个东西是怎样产生的,天上的每一件事物是由什么必然的规律造成的,而是努力指出,选择这种思考对象的人是愚蠢的。他常常劈头就问他们,是不是认为自己对人事已经知道得很透彻,所以进而钻研那样一些沉思的题目,或者质问他们,他们完全不管人事,而对天上的事情加以猜测,是不是认为自己在做本分的工作。他也觉得很奇怪,那些人似乎看不出那种问题是人根本不能解决的,因为即便是那些以讨论这类问题自命不凡的人^①也不是持相同的意见,而是彼此彼此,都象疯子。

(克塞诺封:《回忆录》,I.1,10—13)

(2) 关于那些哲学家^②,他也想问:既然学了人们所从事的手艺的人都希望自己能够用其所学,为自己服务,或者为自己所愿意的别人服务,那么,那些研究天上的事物的人是不是想,在发现了支配每一件事物的规律之后,能够随心所欲地制造风、雨、季节变化以及诸如此类的事物?还是并没有这个打算,只是满足于知道自然是怎样化生万物的?这就是他对于那些忙于这类猜测的人的看

①② 指自然哲学家。——编者

法。至于他自己,则愿意不时地讲讲与人类有关的事情,研究研究什么是虔诚的,什么是不虔诚的;什么是适宜的,什么是不适宜的;什么是公道的,什么是不公道的;什么是明智的,什么是不明智的;什么是刚毅的,什么是怯懦的;什么是治国之本,什么是一个善于治人者的品质;以及其他的题目^①。他认为通晓这些事情的人是高尚的,对此一窍不通的人则完全可以说不如奴隶的。

(克塞诺封:《回忆录》,I.1,15—16)

§ 9.04 [苏格拉底的思想是怎样转变的] 2

“我^②告诉你,克贝,我年轻的时候,曾经热切地希望知道那门称为自然研究的哲学,希望知道事物的原因,知道一件东西为什么存在,为什么产生,为什么消灭。我认为这是一件很高尚的事业。我总是激励自己去考虑这样一些问题:——动物的生长,真象有些人说的那样,是热和冷引起发酵的结果吗?我们借以思想的元素究竟是血呢,还是气,还是火?或许根本不是这回事,脑子才是听觉、视觉和嗅觉的原动力,记忆和意见是从这些知觉来的,科学知识是记忆和意见达到平静状态时的产物吧?后来我又去考察事物的毁坏,还考察了天上和地上的事物,最后才得出结论:我自己是完全没有能力作这种研究的,绝对不行。这一点,我将充分地向你证明。因为我已经被这些问题迷惑到两眼昏花的程度,有些东西我原来认为自己和别人都知道得很清楚,现在也看不清了。我忘掉了以前认为自明的真理,例如人的生长是吃喝的结果,因为食物消化后,肉加到人的肉上,骨头加到人的骨头上,同质的东西聚到一起,小块就变大,小人就变成大人了。这是我原来的看法。你看

① 这些都是下定义的例子。——编者

② 这是柏拉图笔下的苏格拉底在狱中的自述。——编者

这不是挺合理吗？”

“是啊，”克贝说。

“我再告诉你一点。我曾经认为自己很有把握，看到一个大大个儿站在一个小个儿旁边，就说这一个比那一个高一头，我也同样说这匹马比那匹大，还有比这更清楚的，就是认为十比八多二，因为二加到了八上，二尺比一尺长，因为二是一的一倍。”

“那么，”克贝说，“你现在对这些事情想法如何呢？”

“我呀，”他说，“老天爷在上，我决不认为自己知道其中任何一样的原因了。就连一加上一，我也不敢说那么一加，是被加的一变成二，还是被加的一和加上的一变成二。我想不通，怎么把这个一与那个一分开了，哪个一就都是一，不是二；把它们放在一起，这一放就是它们变成二的原因。我也无法相信，把一分开，这一分就使它变成了二；因为这么一来，不同的原因就会产生同样的结果——在上一例中，二的原因是把一加上或放近另外一个一，在下一例中，二的原因却是把一与另外一个一分开或挪远。我也不再相信自己懂得这个、那个事物产生、消灭或存在的原因了，而是心里模模糊糊地有了一种新方法的概念，再也不能承认那种方法了。”

“后来我听说有一个人在一部据说是阿那克萨戈拉写的书里看到过，心灵是安排一切的原因。我听了觉得很高兴，认为这个想法很可佩，心里想：如果心灵是安排者，那就会把一切都安排得最好，把每一件特殊事物都安排到最好的位置上。如果一个人要想找出某物产生、消灭或存在的原因，那就必须找出：哪一种存在状态、行动状态或遭受状态对该物最好。因此，一个人只要考虑考虑什么对他自己和别人最好，也就会知道什么最坏，因为这两件事是包含在同一种知识里的。我很高兴地认为，我在阿那克萨戈拉身上找到了一位老师，他所讲的存在的原因正中我的意。我以为他

会告诉我，首先这大地是扁的还是圆的；不管是圆还是扁，他会进一步说明其所以如此的原因和必然性，然后告诉我那最好的东西的本性，并指出这就是最好的；如果他说大地在中心，他会进一步说明这一地位最好，我也就满足于他所作的解释，不再要求什么别种的原因了。我想到然后再问他日月星辰的问题，他会向我解释它们的相对速度、运转周期和各种状态，包括主动的和被动的，以及何以这一切都是最好的。因为我不能想象，既然他说过心灵是它们的安排者，他对于它们之所以如此，除了说这是最好的以外，还能作什么别的说明；我还想到他向我详细说明了每件东西的原因和一切东西的原因之后，还得进一步向我说明什么对每件东西最好，什么对一切东西都好。我这些希望是千金不换的，我抓着书尽快地拚命读，急于知道什么最好，什么最坏。

“我怀着多么大的希望，又遭到多么惨的失望啊！我往下看，发现这位哲学家完全不用心灵，也不用任何其他安排事物的原则，而是求助于气、清气、水以及其他稀奇古怪的东西。我可以把他比作这样一个人：开始的时候，提出一般的主张，说心灵是苏格拉底一切行动的原因，可是等到后来，要提出具体的原因来说明我的某些行动了，却接着说，我坐在这里，是因为我的身体是由骨肉构成的；他还会说，骨头嘛，是硬的，一节一节的，肌肉嘛，是有弹性的，包在骨头上，外面又有一层皮包着；肌肉收缩或放松，就把骨头顺着关节拉起来，所以我能够弯曲四肢：这就是我之所以弯着身于坐在这里的原因——他所要说的话就是这。他也可以用类似的方式来说明我同你谈话的原因，把它归之于声音、空气和听觉。他可以指出一万种诸如此类的原因，却忘了那真正的原因，即：雅典人认定惩罚我比较好，因此我认定留在这里服刑比较好，比较正当。因为我想，我这团骨肉是可以早就跑到麦加拉或波埃底亚去了的，犬

神为证,的确如此!①因为它认为这样对它最好;可是我不为所动,却选择了比较好的、比较高尚的一面,宁愿遵守国法服刑,不肯开溜跑掉。这一切中间,的确有一种严重的混淆,没有分清原因和条件。诚然,如果没有骨肉,没有身体的其他部分,我是不能实现我的目的的;可是说我这样做是因为有骨肉等等,说心灵的行动方式就是如此,而不是选择最好的事情,那可是非常轻率的、毫无根据的说法。这样说是分不清什么是真正的原因,什么是使原因起作用的条件。有很多人在暗中摸索着,在这个问题上总是出错,总是叫错名字。这样,就有人认为天是一个漩涡,绕着地转,使地固定不动;又有人认为地撑着天,是一个扁平的槽。他们从来没有想到,把这些东西安排成现在这个样子的,正是一种要把它们安排得最好的力量;他们不在事物中找出一种神力,却希望另外找出一个支撑世界的阿特拉斯②,比这种神力更强大、更不朽、更能包罗万象。他们丝毫不想‘好’这种担当一切、包罗一切的力量。然而这正是我最乐意知道的本原,如果有人愿意教我的话。可是‘最好’的本性我自己既不能发现,又不能从任何别人那里学到,所以我愿意向你说说,什么是我所发现的次好的研究原因的方式。你愿意听吗,克贝?”

“我非常想听,”他说。

苏格拉底接着说:“我想到,我既然在研究真正的存在方面失败了,那就该小心,不要象有些人那样,在日蚀的时候盯着太阳瞧,弄坏了眼睛,倒不如去看它在水面上或其他光滑物体上的影子。我想到了这种危险,如果我用眼睛盯着事物,或者试图用某种感官来把握它们,恐怕我的灵魂就会弄瞎。所以我想不如求助于心灵,在

① 曾有人劝苏格拉底越狱逃往异邦。——编者

② 神话中的撑天神。——编者

那里去寻求存在的真理。我这个比方也许不太确切，因为我的意思决不是说，通过思想媒介来研究存在的人只从影子看存在，会比从实际作用看存在的人看得更清楚。可是我所采用的就是那种方法。我首先看准一种我认为最强的道理^①，不管是原因方面的，还是别的方面的，然后肯定：凡是我觉得合乎这个道理的，我就把它看成真的，凡是不合的，就把它看成不是真的。”

(柏拉图：《斐多》，96A—100A)

§ 9.05 [人应当知道自己无知] 2

雅典公民们！我^②得到那个坏名声，只是由于我有某种智慧。你们要问，是哪一种呢？我说就是人所能得到的那一种。也可能我确实有那样一种智慧；至于我刚才提到的那几位所具有的，我想也许可以称为超人的智慧。我想不出别的话来描述它，因为我自己根本不要它。谁要是说我想要，那是造谣，是对我的诽谤。公民们，即便你们觉得我下面的话很夸张，也请你们安静地听一听，因为那话并不是我说的。我要告诉你们，那是一位值得你们尊敬的人物说的。我要为你们引一位值得信任的证人来作证。这就是那位德尔斐的神^③。他会告诉你们我的智慧是怎么回事，如果我也算有一点的话；他也会告诉你们我那点智慧是哪一类的。你们一定知道凯勒丰；他是我自幼的故交，也是你们的朋友，因为他曾经同你们一道被流放^④，也是同你们一道回来的。这位凯勒丰的性格，你们都知道，是做什么事都很急躁的。有一回他跑到德尔

① 即共相或定义。——编者

② 这是柏拉图笔下的苏格拉底在法庭上申辩。——编者

③ 阿波罗，太阳神兼智慧神，他的庙在德尔斐。——编者

④ 公元前404年雅典向斯巴达投降后，成立寡头政府，镇压民主派，次年即垮台。——编者

斐，冒冒失失地向神提出了一个问题——请不要打断我的话——求神谕告诉他有没有人比我更智慧。女祭司传下神谕说，没有人更智慧了。凯勒丰本人已经去世，可是他的兄弟在这里，可以证明我说的是实话。

为什么我要提这件事呢？因为我要向你们说明自己得到坏名声的原因。我听到这个神谕的时候，心里暗暗地想，神的这句话能是什么意思呢？他这个谜应该怎么解呢？因为我知道自己没有智慧，大的小的都没有。那么，他说在人中间我最智慧，是什么意思呢？他是神，不可能说谎，那是同他的本性不合的。我经过长期考虑，想出一个办法来解决问题。我想，如果能找到一个人比我智慧，那就可以到神那里去提出异议了。我可以说：你说过我最智慧，可是这里就有一个人比我智慧呀。于是，我就去访问一位以智慧著名的人物，对他进行观察。他的名字我不用说了；这是一位政界人士，我选他来试试。结果，我一开始同他谈话，就不能不想到他实在不智慧，尽管很多人以为他智慧，他也自以为智慧。因此我就试图向他说明，他自以为智慧，其实并不真智慧。结果他恨我了，当时在场的一些人听到我这话也恨我了。于是我就离开了他，心里暗想：好吧，尽管我并不以为我们人中间有谁知道什么真正美、真正好的东西，可我还是比他好一点，因为他一无所知，却自以为知道，而我既不知道，也不自以为知道。在这一点上，我似乎比他稍有高明之处。后来我又访问了另外一位更加自以为智慧的人，结果也是一模一样。于是我又树立了一个敌人，他身边的许多人也都成了我的敌人。

我一个接着一个地考察人，并不是没意识到自己激起的敌意。我也曾为此悔恨、畏惧，但我不能不这样做，因为我应当首先考虑神的话。我心里想：我必须把所有显得智慧的人都访问到，把神谕

的意义找出来。我对你们不能不说实话，公民们，我向你们发誓，凭着犬神发誓，我看来去看去，发现那些名气最大的人恰恰是最愚蠢的，而那些不大受重视的人实际上倒比较智慧，比较好些。我要告诉你们，我到处奔波，付出了巨大的劳动，最后发现那个神谕是驳不倒的。我看了政界人士以后，又去看那些诗人：悲剧诗人，歌颂酒神的诗人，以及各种各样的诗人。我对自己说：在他们那里你就会马上露原形了，就会发现自己比他们无知了。于是我就拿出几段他们最得意的作品，请教他们到底是什么意思，心想他们总能教给我点东西。你们相信吗？我几乎不好意思说出真相，可是必须说，在座的诸位几乎没有一位不比他们强，哪一位都能对他们的诗谈出些道理，就是他们本人说不出所以然。我这才明白了，诗人写诗并不是凭智慧，而是凭灵感。传神谕的先知们说出了很多美好的东西，却不明白自己说的是什么意思。我觉得很明显，诗人的情况也是这样。同时我还观察到，他们凭着诗才，就自以为在别的方面也最智慧，其实一窍不通。于是我就辞别了他们，捉摸着自己比他们高明点，正比如那些政治家高明一样。

最后我去访问工匠。因为我意识到自己确实一无所知，相信会发现他们知道很多好东西。这一点，我可没有看错。因为他们确实知道很多我所不知道的东西，在这一方面他们比我智慧。可是，公民们，我发现那些能工巧匠也有同诗人们一样的毛病，因为自己手艺好，就自以为在别的重大问题上也很智慧。这个缺点淹没了他们的智慧。所以，我就代表神谕问自己：你情愿象原来那样，既没有他们的智慧，也没有他们的无知呢，还是愿意既有他们的智慧，也有他们的无知？我向自己和神谕回答道：还是象我原来那样好。

公民们，就是这一查访活动给我树立了那么多凶险毒辣的敌

人,也是这一活动使我得到了“最智慧的人”的称号,因而受到人们的诽谤。因为旁观者总以为我既然指出别人缺乏智慧,自己一定是有智慧的。其实,公民们,只有神才是真正智慧的,那个神谕的用意是说,人的智慧没有多少价值,或者根本没有价值。看来他说的并不真是苏格拉底,他只是用我的名字当作例子,意思大约是说:“人们哪,象苏格拉底那样的人,发现自己的智慧真正说来毫无价值,那就是你们中间最智慧的了。”所以,我就到处奔波,秉承神的意旨,检验每一个我认为智慧的人,不管他是公民还是侨民。如果他并不智慧,我就给神当助手,指出他并不智慧。这件工作使我非常忙碌,没有时间参加任何公务,连自己的私事也没工夫管。我一贫如洗,就是因为事神不懈的缘故。

(柏拉图:《苏格拉底的申辩》,21A—23C)

§ 9.06 [哲学家的使命] 2

公民们:我尊敬你们,我爱你们,但是我宁愿听从神,而不听从你们;只要一息尚存,我永不停止哲学的实践,要继续教导、劝勉我所遇到的每一个人,仍旧象惯常那样对他说:“朋友,你是伟大、强盛、以智慧著称的城邦雅典的公民,象你这样只图名利,不关心智慧和真理,不求改善自己的灵魂,难道不觉得羞耻吗?”如果那个人说,“是啊,可我是关心的呀。”我就不肯马上离开,也不让他走,向他提出问题,反复地盘问他。如果我发现他并无美德,却说他有的,我就责备他把重要的事情看成不重要,把无价值的东西看成有价值。我要把这些话再三地向我所遇到的每一个人说,不管他年轻年老,不管他是公民还是侨民,但是特别要对本邦的公民说,因为他们是我的同胞。要知道,我这样做是执行神的命令;我相信,我这样事神是我们国家最大的好事。因此我不做别的事情,只是

劝说大家,敦促大家,不管老少,都不要只顾个人和财产,首先要关心改善自己的灵魂,这是更重要的事情。我告诉你们,金钱并不能带来美德,美德却可以给人带来金钱,以及个人和国家的其他一切好事。这就是我的教义。如果它败坏青年,那我就是坏人。如果有人说这不是我的教义,那他说的就不是真话。公民们!我对你们说,你们要知道,不管你们照不照安虞铎^①的话办,不管你们是不是释放我,我是决不会改变我的行径的,虽万死而不变;

请不要打断我的话,公民们,我要求过你们把话听完,请听我说下去。我还有一些话要说,你们听了也许会叫喊起来,可是我相信你们听了有好处,请不要叫喊。你们要知道,如果你们杀了我,杀了我说的这样一个人,你们自己受到的损失会比我大。因为安虞铎也好,梅雷多^②也好,都不能损害我分毫。这是绝对不可能的,因为我相信神的意旨决不让坏人害好人。我承认,他也许可以杀死我,或者放逐我,或者剥夺我的公民权;他可以认为,别人也可以认为,这样做就大大地损害了我,可是我不那么想。我认为他现在要做的这件事——不公道地杀死一个人——只会更加严重地害了他自己。

公民们!我现在并不是象你们所想的那样,要为自己辩护,而是为了你们,不让你们由于定我的罪而对神犯罪,错误地对待神赐给你们的恩典。你们如果杀了我,是不容易找到另外一个人继承我的事业的。我这个人,打个不恰当的比喻说,是一只牛虻,是神赐给这个国家的;这个国家好比一匹硕大的骏马,可是由于太大,行动迂缓不灵,需要一只牛虻叮叮它,使它的精神焕发起来。我就是神赐给这个国家的牛虻,随时随地紧跟着你们,鼓励你们,说服你们,责备你们。朋友们,我这样的人是不容易找到的,我劝你们听我的

①② Anytos 和 Melctos 都是苏格拉底案件的原告。——编者

话,让我活着。很可能你们很恼火,就象一个人正在打盹,被人叫醒了,一样,宁愿听安虞铎的话,把这只牛虻踩死。这样,你们以后就可以放心大睡了,除非是神关怀你们,再给你们派来另外一只牛虻。我说我是神赐给这个国家的,决非虚语,你们可以想想:我这些年来不营私业,不顾饥寒,却为你们的幸福终日奔波,一个一个地访问你们,如父如兄地敦促你们关心美德——这难道是出于人的私意吗?如果我这样做是为了获利,如果我的劝勉得到了报酬,我的所作所为就是别有用心。可是现在你们可以看得出,连我的控告者们,尽管厚颜无耻,也不敢说我勒索过钱财,收受过报酬。那是毫无证据的。而我倒有充分的证据说明我的话句句真实,那就是我的贫寒。

有人可能觉得奇怪,为什么我要以私人身份劝告人们,干预别人的事情,而不敢参加你们的议会,向国家进忠告。这是有原因的。你们曾经听我在各种各样的时候、在各种各样的地点说过,有一种神物或灵机^①来到我的身上,这就梅雷多诉状中讥笑的那个神。这是一种声音,我自幼就感到它的来临;它来的时候总是制止我去做打算要做的事情,但从来不命令我去干什么。就是这个灵机阻止了我从事政治活动;我想这是很对的。因为我可以断定,同胞们,我如果参加了政治活动的话,那我早就没命了,不会为你们或者为自己做出什么好事了。请不要因为我说出了真相而生气,事实就是这样。一个人如果刚正不阿,力排众议,企图阻止本邦做出很多不公道,不合法的事情,他的生命就不会安全,不管在这里还是在别的地方都是这样的。一个真想为正义而斗争的人如果要

^① 灵机 [δαίμονια], 位于神与人之间的守护神。苏格拉底被控为不信本邦的神阿波罗,另奉邪神,就是指这个灵机。其实希腊人可以各人有各人的守护神,这是合法的。——编者

活着,哪怕是活一个短暂的时期,那就必须当老百姓,决不能担任公职。

(柏拉图:《苏格拉底的申辩》,29D—32A)

10. 柏拉图

柏拉图[Platon],雅典人,公元前427—347年。著作很多,传世的对话有四十多篇,其中杂有伪作。重要的对话有:《苏格拉底的申辩》[Apologia Sokratous],《斐多》[Phaidon],《克里多》[Kriton],《欧蒂夫罗》[Euthyphron],《美诺》[Menon],《会饮》[Symposion],《斐德罗》[Phaidros],《普罗泰戈拉》[Protagoras],《高尔吉亚》[Gorgias],《卡尔米德》[Kharmides],《国家》[Poletaia],《费里布》[Philebos],《蒂迈欧》[Timaios],《泰阿泰德》[Theaitetos],《欧蒂德谟》[Euthydemos],《克拉底洛》[Kratylos],《吕锡》[Lysis],《巴门尼德》[Parmenides],《智者》[Sophistoi],《法律》[Leges]等。

古代文献记载

§ 10.01 [柏拉图与早期各派哲学的关系] 1

在上述各派哲学之后,出现了柏拉图的哲学。他在很多方面继承了那些古代哲学家的看法,但是有他自己的特点,与意大利学派不一样。他在青年时期就认识克拉底洛^①,熟悉了赫拉克利特的学说,即一切感性事物都在永恒的流变中,是不可能认识的。这些看法他一直坚持到晚年。然而,苏格拉底却专门研究伦理问题,

^① 克拉底洛[Kratylos],公元前五世纪的一个智者,把赫拉克利特的学说相对主义化了。——编者

不管那作为整体的自然界,而在伦理问题中寻求普遍的东西,是第一个把注意力放在下定义上的人。柏拉图也接受了这种说法,但他主张定义的对象不是感性事物,而是另外一类东西,任何感官对象都不能有一个普遍的定义,因为它们都是变化无常的。他把这另外一类的东西称为理念^①,认为感性事物都是按理念来命名的,因理念而得名的,因为众多的事物之所以存在,是靠“分有”^②与它们同名的理念。这“分有”只是个新名词,因为毕泰戈拉派说事物之所以存在是靠“模仿”^③数,柏拉图换了一个名词,说是靠“分有”理念。至于这个“分有”或“模仿”到底是什么意思,他们都没说清。

除了感性事物和理念之外,他主张还有一些数学的对象,占据一个中间地位,一方面异于感性事物,因为它们是永恒的、不变的;另一方面又异于理念,因为它们每个都有许多类似者,而每个理念都是单一的。

(亚里士多德:《形而上学》,I.6 987a-b)

柏拉图《对话》选录

§ 10.02 [事物的原因是理念] 3

苏格拉底^③向克贝说:“我要把我的意思给你说得更清楚点,因为我觉得你现在还不懂。”

“确实不太懂。”——克贝说。

苏格拉底说:“好吧,我就说。这并不是什么新意思,就是我经常讲的那个意思,在前面讲过,也在别处讲过的。我要告诉你,我

① 理念[εἶδος, ἰδέα],原义为“形相”、“形式”。——编者

② 分有[μέθεξις],原义为“分沾”、“分享”或“参加”。——编者

③ 这里的“苏格拉底”代表柏拉图自己的看法。——编者

一向研究的那个‘原因’到底是什么东西。我要回到我们常谈的那些话题上,从那里说起。假定有那样一些东西,象美本身、善本身、大本身^①之类。要是你承认这一点,同意有这些东西存在,我相信我就能给你说明‘原因’是什么,就能向你证明灵魂是不死的。”

“这一点我是同意的,”克贝说,“你往下说吧。”

“你再考虑一下我的进一步推论,”苏格拉底说,“看看你是不是同意。我想,如果在美本身以外还有其他美的东西,这东西之所以美,就只能是因为它分有了美本身。其他的东西也是一样。你同意我这种对于原因的看法吗?”

“我同意,”克贝说。

苏格拉底接着说:“我不知道,也看不出还有什么别的巧妙原因。如果有人向我说,一件东西之所以美,是因为它有美丽的颜色、形状之类,我是根本不听的,因为这一切把我闹糊涂了。我只是简单、干脆,甚至愚笨地认定一点:一件东西之所以美,是由于美本身出现在它上面,或者为它所分有,不管是怎样出现、怎样分有的。我对出现或分有的方式不作肯定,只是坚持一点:美的东西是美^②使它美的。因为我觉得这是我能够向自己和别人作出的最稳妥的回答,如果我坚持这一点,我想决不会被人驳倒,我相信,无论是我自己,还是任何别人,都可以稳妥地回答说:通过美^③,美的东西才美。你同意吗?”

“我同意。”

“也是大^④使大的东西大,使大些的东西大些,是小^⑤使小些的东西小些吗?”

① 就是“美”、“善”、“大”的理念。——编者

②③ “美”指“美本身”或“美的理念”。——编者

④ 指“大的理念”。——编者

⑤ 指“小的理念”。——编者

“是的。”

“那么，如果有人告诉你，一个人比另一个人大些，是由于[高]^①一个头，或者一个人比另一个人小些，是由于[低]^①一个头，你可不要接受这种说法，而要坚持只能说：一个大些的东西比另一个东西大，并非由于别的，只是由于大^②；小些的东西小些，并非由于别的，只是由于小^③。因为如果你说一个人比另一个人大些或小些是由于[差]^④一个头，我想你恐怕要遭到反驳说：照你这种说法，第一，大些的之所以大些，小些的之所以小些，都是由于一个头，也就是说，是由于同样的东西；第二，大些的人由于一个头而大些，而头却是小的，说一个人之所以大是由于小的东西，岂不怪哉？你不怕这种反驳吗？”

克贝笑着说：“是啊，我怕。”

“那么，”苏格拉底接着说，“你就不敢说十个比八个多是由于两个，两个是十个多于八个的原因了。你就会说十个多于八个是由于数，因为数，二尺大于一尺并不是由于[多]^⑤一半，而是由于大^⑥了。是不是这样？因为你也会有同样的顾虑的。”

“确实如此，”克贝答道。

“好。那么，如果一个加一个成为两个，或者将一个分为两个，你也会避免说‘加’或‘分’是两个的原因喽？你就会大声疾呼地说，一个东西之所以能够存在，只是由于“分有”它所“分有”的那个实体^⑦，别无其他办法；因此你认为两个之所以存在，并没有什么别的原因，只是由于分有了‘二’^⑧，事物要成为两个，就必须分有‘二’^⑨，要成为一个，就必须分有‘一’。^⑩”

（柏拉图：《斐多》，100B—102C）

①④⑤ []中的字是原文所无，为适应汉语习惯增补的。——编者

②③⑥⑦⑧⑨⑩ 指理念。——编者

§ 10.03 [人是怎样认识理念的] 1

人应当通过理性,把纷然杂陈的感官知觉集纳成一个统一体,从而认识理念。这就是一种回忆,回忆到我们的灵魂随着神灵游历时所见到的一切;那时它高瞻远瞩,超出我们误以为真实的东西,抬头望见了那真正的本体^①。因此我们有理由说,只有哲学家的心灵长着翅膀,因为他时时刻刻尽可能地通过回忆与那些使神成为神的东西保持联系。一个正确地运用这种回忆的人,不断地分享着真正的、完满的神秘;只有这样的人才成为真正完善的人。可是他由于漠视人间的利益,一心向往神圣的东西,不免受到世俗的非难,被目为癫狂,殊不知他是通灵的。——

这种被目为癫狂的人看到下界的美,就回忆到上界真正的美,感到自己羽翼长成,急于展翅高飞,可是又做不到,于是象一只鸟似的,引首高瞻,不顾下界的事物。——

因为一个人的灵魂本来见过那些本体,这是我们已经说过的,如果不是这样,它就不会进入了人身;但是并非所有的灵魂都能轻而易举地从尘世的事物回忆到本体,那些只是匆匆瞥见过本体的灵魂办不到,那些入世以后不幸沾染了尘世的不义、忘掉自己一度见过的神圣景象的灵魂尤其办不到。所以,仍能保持适当回忆的只有少数;这些灵魂在下界见到上界事物^②的影象^③时,就惊喜交集,不能自制,却又不知道所以然,因为它们看不清楚。

正义、智慧以及灵魂所珍视的一切,在它们的地上摹本中是暗淡无光的,只有少数人才通过昏花的感官,艰难地端详着这些摹

①② 指理念。——编者

③ 指个体事物。——编者

本,从其中认出原本来。

(柏拉图:《斐德罗》,249B—250B)

§ 10.04 「认识就是灵魂的回忆」 3

克贝说:“苏格拉底呀^①,你喜欢说‘我们的学习就是回忆’,这话如果不错,倒也是一个补充论证,证明我们必定在以前某个时候已经学到了现在回忆起来的東西。但是,如果我们的灵魂不是在投生为人以前已经在某处存在过,这回忆就是不可能的。所以根据这个论证,也可以看出灵魂是不死的。”

“可是,克贝呀,”辛弥亚插嘴说,“回忆说的证明是怎么回事啊,你提醒我一下吧,我现在不太记得了。”

“简单说来,”克贝说,“这个很好的证明就是:当你向人提问题的时候,如果问题提得恰当,被问的人就会自己作出正确的回答。他们如果不是自己已经有了某种知识和正确的理解,是不可能这样做的。假如你让他们解决数学上的作图题之类,那就可以看得十分明显。”

“如果用那种办法不能使你信服,辛弥亚,”苏格拉底说,“你可以这样看这个问题,看看你是否同意。你是否不相信所谓学习怎么能够是回忆?”

“我不是不相信,”辛弥亚说,“我正需要做我们现在讨论的这件事:回忆。根据克贝所说的那些,我已经开始回忆,并且信服了。不过我仍然愿意听听你要说些什么。”

“我要说的就是这些,”苏格拉底说。“我想我们都同意,如果记起了什么,那必定是在以前某个时候已经知道了这个。”

“那当然,”辛弥亚说。

^① 这里的“苏格拉底”代表柏拉图的看法。——编者

“那么我们是不是也同意：当知识是这样得来的时候，那就是回忆？我的意思是说，假如一个人听到、看到或者以别的方式感觉到一件东西的时候，他不仅知道了这件东西，并且也知道了另一件东西，而他对后一件东西的知识与他对前一件东西的知识并不是一样的，却是不同的，那么，我们说他回忆到了他所知道的后一件东西，是不是对呢？”

“这是什么意思啊？”

“我举一个例子吧。对于一个人的知识和对于一把竖琴的知识是不一样的。”

“那当然。”

“好，你知道，一个情人看见他所爱的人常用的竖琴、常穿的衣服或其他常用的东西时，看到了竖琴，心里也出现了这竖琴的主人——那个青年的形象，是不是？这就是回忆，正如一个人看见辛弥亚时常常想起克贝一样。这样的例子是举不胜举的。”

“可不是！”辛弥亚说。

“这样的事情不就是一种回忆吗？特别是时间过去了很久，由于疏忽，已经忘记了的时候。”

“确实如此，”他答道。

“那么，”苏格拉底说，“一个人看见一张画着马或竖琴的图画，能不能想起一个人来呢？看见一张辛弥亚的画像，能不能想起克贝呢？”

“当然能。”

“看见一张辛弥亚的画像，能不能想起辛弥亚本人呢？”

“能，”他说。

“那么，这些例子全都可以说明，回忆可以由相似的东西引起，也可以由不相似的东西引起。是不是？”

“是的。”

“一个人由于相似的东西而回忆到某物时，是不是也必然要考虑一下，这引起回忆的东西是否与回忆到的东西完全相似？”

“必然要考虑的，”他答道。

“看看是不是这样。我们说有‘一样’这么一个东西。我说的并不是一块木头跟另一块木头一样，或者一块石头跟另一块石头一样，或者其他象这一类的事情，说的是这一切以外还有另一个东西，即‘一样’本身。我们说有没有这样的东西呢？”

“我们说有。”辛弥亚说，“肯定有。”

“我们知道它是什么吗？”

“当然知道，”他说。

“我们是从哪里知道的呢？不是从刚才说的那些东西知道的吗？不是看见了相等的木块、石头或其他相等的东西之后，才知道‘一样’本身这另外一个东西吗？你不承认它是另外一个东西吗？我们这样看：一样的石头和木块，尽管没有改变，不是有时候从一边看一样，从另一边看不一样吗？”

“确实如此。”

“怎么？你觉得那些一样的东西不一样，是不是‘一样’就是‘不一样’呢？”

“不是，苏格拉底，决不是。”

“那么，”他说，“那些一样的东西就与‘一样’本身不是一回事了。”

“应当说根本不是一回事，苏格拉底。”

“可是，”他说，“从那些与‘一样’本身不是一回事的一样的东西，你却得到了‘一样’本身的知识，对不对？”

“很对，”他答道。

“那岂不是‘一样’本身同一样的东西既相似又不相似？”

“确实如此。”

“其实相似不相似并没有关系，”他说。“只要你看见一个东西，因而想到另一个东西，不管这两个东西相似不相似，那必定是回忆。”

“确实如此。”

“那么，”他说，“我们现在说的这些一样的木块和一样的物件，在我们看来，究竟是怎么一样的？它们彼此的一样，究竟是同‘一样’本身的一样一模一样，还是差一些？”

“要差得多，”他说。

“假如有一人看见了一件东西，心里想，‘我看见的这件东西要求同另外一件存在的东西相似，但是差得多，不能同那件东西相似，不如它，’那么，他这样想，就必定是先已经知道了那件东西，所以说他看见的这件东西与它相似，但比它差。我们是不是同意？”

“当然同意。”

“怎么样？我们看，那些一样的东西同‘一样’本身的关系岂不正是这样吗？”

“正是这样。”

“这么说，我们必定是已经有了对于‘一样’的知识，然后才能一看见一样的东西就想：这些东西都要求同‘一样’相似，却赶不上。”

“不错。”

“我们是不是也同意：如果不通过视觉、触觉或其他官能，我们就得不到、也不可能得到这种知识？我认为说哪种官能都是一样。”

“是的，苏格拉底，对于我们的论证来说，全都一样。”

“那么，我们必定要通过各种官能，才知道一切感性事物都力求同‘一样’本身相似，但是赶不上它。这是我们的看法吧？”

“是的。”

“所以，我们在开始看、开始听、或者开始使用其他官能之前，必须已经在某个地方获得了‘一样’本身的知识，这样才能把我们通过官能感觉到的那些一样的东西拿来同‘一样’本身作比较，看出它们全都切望同它相似，却赶不上它。”

“这是从上面说过的那些话必然推出的结论，苏格拉底。”

“我们是一生下来就看见，就听见，就有其他的官能吗？”

“当然啰。”

“可是我们说，我们必定在有了这些官能以前，已经得到了一种关于‘一样’本身的知识。是不是？”

“是的。”

“这样看来，我们必定是在出世之前已经获得了它。”

“是啊。”

“如果我们出世以前就获得了这种知识，并且带着它生下来，那我们在出世以前和出世时刻就不仅知道‘一样’、‘大些’、‘小些’，而且知道一切‘本身’。是不是？因为我们这个论证既适用于‘一样’，也同样适用于‘美’、‘善’、‘公正’、‘神圣’，总之，适用于我们在问答辩证过程中标上‘本身’印记的一切；所以我们必定是在出世以前已经获得了关于这一切的知识。”

“对。”

“如果我们获得以后一样都没有忘记，那就必定是生下来就一直知道这些东西，并且终身知道。因为知道的意思就是获得了知识，并且把它保持下来不丢掉，而丢掉知识就是我们所谓忘记的意思。是不是这样，辛弥亚？”

“确实如此，苏格拉底，”他说。

“我想，如果是我们在出世前获得了知识，出世时把它丢了，后来又通过使用各种感觉官能重新得到了原来具有的知识，那么，我们称为学习的这个过程，实际上不就是恢复我们固有的知识吗？我们把它称为回忆对不对呢？”

“完全对。”

“既然我们已经发现，用视觉、听觉或者其他官能感觉到一件东西的时候，可以由这个感觉在心中唤起另一个已经忘了的、与这件东西有联系的东西，不管它们相似不相似，所以我说，要末是我们全都生下来就知道这些东西，并且终身知道，要末是那些所谓学习的人后来只不过在回忆，而学习只不过是回忆。”

“那是毫无疑问的，苏格拉底。”

“那你选择哪一项呢，辛弥亚？是我们生下来就有知识，还是后来才回忆起我们出世前已经获得的知识？”

“此刻我还不能选择，苏格拉底。”

“换一个问题怎么样？这是你能够选择的，你对它有看法的：一个有知识的人，能不能给他所知道的东西说出个所以然呢？”

“当然能够，苏格拉底。”

“你认为每个人都能给我们刚才讨论的问题说出个所以然？”

“我很希望，”辛弥亚说，“可是我恐怕明天这时候就没有一个活着的人能够说得妥帖了。”^①

“那么，辛弥亚，你认为不是所有的人都能知道这些东西？”

“决不是。”

“那么，他们是回忆起自己曾经学会的东西的？”

^① 这是苏格拉底临刑前的谈话。意思是说，苏格拉底死后就没有人能说得妥帖了。——编者

“那是必然的。”

“我们的灵魂是在什么时候获得这些东西的知识的？当然不是在投生为人之后啰。”

“当然不是。”

“那就是在以前。”

“对了。”

“那么，辛弥亚，灵魂在取得人形以前，就早已在肉体以外存在着，并且具有着知识。”

“除非是，苏格拉底啊，我们在出世的时候获得这些知识；因为还有那个时候。”

“说得好，朋友。可是我们又在什么别的时候把它们丢了呢？因为我们当然不是生下来就知道的，这一点我们刚才已经同意了。难道我们就在得到它们的那个时候把它们丢了吗？你还能提出什么别的时候吗？”

“提不出别的时候了，苏格拉底，我没想到自己说了荒唐话。”

“那么，辛弥亚，”他说，“情形是不是这样：如果象我们常说的那样，‘美’、‘善’以及这一类的其他实体是存在的，如果我们发现这类实体早就存在，现在又在我们心里，就把我们的一切感觉都归到这类实体上，并且与这类实体作比较，那是不是必然要推论出：既然这些实体存在，我们灵魂就在我们出世以前存在过；如果这些实体不存在，我们的论证就无效了？岂不是这样吗？如果这些实体存在，我们的灵魂就也在我们出世前存在；如果这些实体不存在，我们的灵魂就也不存在：这两个推论岂不是同样必然的吗？”

“妙极了，苏格拉底，”辛弥亚说，“我觉得是同样必然的。我们的论证得到了出色的结论：我们的灵魂在我们出世以前就存在，你所说的那些实体也存在。因为我觉得这是再明白不过的：所有的这

类东西,象‘美’、‘善’以及你刚才说的其他一切实体,是具有最真实的存在的。我想这是充分证明了的。”

(柏拉图:《斐多》,72E—77A)

§ 10.05 [个体事物是处在实在和不实在之间的] 3

格老贡说,“哪些人是真正的哲学家呢?”

我^①说,“就是那些喜欢知道真理的人。”

他说,“这话虽然不错,可是你说的究竟是什么意思呢?”

我说,“如果向别人讲,我可能不容易讲清楚。不过我想你是会同意我所要说的话的。”

“你要说些什么呢?”

“既然美是丑的反面,所以它们是二。”

“当然。”

“既然它们是二,所以每一个就是一。”

“这也对。”

“对于正义和不义、善和恶以及其他理念来说,情形也是一样。也同样可以说,就其本身来说,每一个是一。但是,由于它们和各种行动、各种物体相结合,又彼此相互结合,它们就出现在各处,所以每一个又表现为多。”

“是啊。”

“这就是我的划分。我要把你所说的那些只求悦目的人、爱好艺术的人、以及从事实际活动的人与我们所讨论的这种区别开来。只有这种人才配称为哲学家。”

“你这是什么意思呢?”

“我是说,爱好声色的人所喜欢的是和谐的声音,鲜艳的颜色。”

① ‘我’指苏格拉底,在这里代表柏拉图的看法。——编者

美丽的形象,以及这些东西所构成的东西;可是他们的心智却不能认识和喜爱美的理念本身。”

“是的,的确如此。”

“能够接近美本身、并且就美本身来思考美本身的人,是不是很少?”

“确实不多。”

“如果一个人只承认美的事物,不承认美本身,或者纵然有人企图引导他认识美本身,他还是不能跟着走,你想这样一个人是清醒的,还是在梦中?你想想看,一个人,不管是醒的还是睡着的,要是把实在的摹本看成就是实在本身,岂不就是在做梦吗?”

“确实应当说这种人是在做梦。”

“好。现在再看另一个人的情况。这人认识美本身,并且能够区别美本身和‘分有’美本身的事物,既不把美本身当成这些事物,也不把这些事物当成美本身。你看这人是在做梦,还是清醒的?”

“是清醒的。”

“那么,我们说这个知道美本身的人具有知识,那个只能见到事物的人只有意见,对不对呢?”

“当然对。”

“可是,假如我们说的那个只有意见的人发起脾气来,反对我们的说法,我们能不能给他一点安慰,好好说服他,而不明说他的思想混乱?”

“我们一定努力这样做。”

“那就考虑一下对他说些什么吧!也许可以跟他这样说:一个人知道点东西,我们决不嫉妒他,我们是很乐意看到人家知道点东西的。可是我要请他告诉我:有知识的人是知道某种东西呢,还是什么都不知道?格老贡,你替他回答吧!”

“我会说他知道某种东西。”

“是存在的东西,还是不存在的东西?”

“当然是存在的东西,怎么能认识不存在的东西呢?”

“那么,不管从哪一方面看,我们都可以断言:绝对存在的东西是绝对可以认识的,绝对不存在的东西是绝对不能认识的。是不是?”

“是的,完全可以这样说。”

“如果有一种东西同时既存在又不存在,那是不是处于绝对存在和绝对不存在之间呢?”

“是的。”

“既然知识相应于存在,无知相应于不存在,我们就该找出一种处于知识与无知之间的东西,如果有这种东西的话。”

“当然应该。”

“不是有一种东西叫意见吗?”

“有的。”

“意见是不是一种与知识不同的能力?”

“是另外一种能力。”

“那么,意见就单独有它自己的对象,知识也同样有它自己的对象,知识和意见永远各自表现为一种不同的能力。”

“是的。”

“知识相应于存在,以认识存在为目的。可是我觉得有必要先作一个解释。”

“什么解释?”

“我说能力是一类东西,这些东西使我们能够进行适合于我们的活动。例如我就把视力、听力称为能力。我用这个种名表达的意思你是了解的。”

“我了解。”

“你听我说，我对能力是怎样理解的。我考察每一种能力，是既不看颜色，也不看形状，也不看诸如此类的那些存在于成千成万其他事物中的东西的，那些东西我可以靠眼睛的帮助适当地加以区别。我只考虑它的对象和它的效果：这就是我的区别标准。我把那些对象相同、效果相同的能力称为相同的能力，而把那些对象不同、效果不同的能力称为不同的能力。你是怎样理解的呢？”

“也是这样。”

“那就请你再谈一谈，朋友，你是把知识归入能力一类，还是归入另一类东西？”

“我认为知识是一切能力中最强的能力。”

“意见也是一种能力吗？它是不是另一类东西？”

“决不是另一类东西。意见不是别的，就是我们那种根据现象作出判断的能力。”

“你刚才不是承认知识与意见不同吗？”

“不错。一个明白人怎能将会错的东西与不会错的混为一谈呢？”

“很好。那我们就承认知识和意见是两种不同的能力啰？”

“是的。”

“这两种能力各有各的作用，各有各的对象。是不是？”

“完全应该。”

“知识不是以真正存在的东西为对象吗？”

“是啊。”

“而意见，我们说只不过是按照现象进行判断的能力。”

“毫无问题。”

“意见能认识知识所认识的东西吗？同一件东西能够既是知

识的对象，又是意见的对象吗？”

“这难道是可能的吗？”

“按照我们的看法，这是不可能的。因为如果不同的能力具有不同的对象，而知识和意见是两种能力，并且象我们说过的那样，是不同的能力，那就应该说，知识的对象不能是意见的对象。那么，如果存在是知识的对象，意见的对象就该是不同于存在的另一种东西了。”

“是的，一定是另外一种东西。”

“是不存在的东西吗？不存在的东西难道不可能是意见的对象？你想想，一个人有意见，岂不是对某物有意见吗？难道能够有意见而不对任何东西有意见？”

“这是不可能的。”

“这样看来，如果一个人有意见，他就是对某个东西有意见了，是不是？”

“是的。”

“可是，不存在的东西是某个东西吗？倒不如说是东西的反面。”

“确实如此。”

“所以我们必须把存在联系到知识上，把不存在联系到无知上。我们这样做是对的。”

“那么，意见的对象就既不是存在的东西，也不是不存在的东西了？”

“都不是。”

“那么意见就既不是知识，也不是无知了？”

“我看都不是。”

“它是不是在这两者之外，比知识更明确，或者比无知更暖

昧呢？”

“不是。”

“那你是认为它不如知识明确，也不如无知暧昧吗？”

“是的。”

“它是介乎两者之间的，是不是？”

“是的。”

“这样看来，意见就是介乎知识和无知之间的东西了？”

“是啊”。

“我们刚才不是说过，如果我们发现一种东西同时既存在又不存在，这东西就介乎绝对存在和绝对不存在之间，它就既不是知识的对象，也不是无知的对象，而是某种介乎两者之间的能力的对象。是不是？”

“这话是有道理的。”

“现在不是发现了这种介乎二者之间的能力就是我们所说的意见吗？”

“是啊。”

“那么，就还剩下一样东西等待我们发现，就是那既‘分有’存在，又‘分有’不存在，严格说来既不是存在，又不是不存在的东西。如果发现了这个意见对象，我们就可以给这三种能力分别配上各自的对象，把两端的归给两端，把中间归给中间了。是不是？”

“是啊”。

“办到了这一点，我就要问问那位高明人士了。他不相信有什么美本身，不相信美的理念是不变的，只承认那些使它悦目的大堆美物。他这位美景爱好者，是不愿意人家向他谈美本身、公正本身的。我要跟他说，先生，请告诉我，那些你认为美的、公正的、神圣的事物，是不是从某个观点看来，也会显得不美、不公正、不神

圣呢？”

“他会答道：是啊，同一事物从不同的角度来看必然显得又美又不美，其他的事物也是一样。”

“一倍不也显得是另一个一倍的一半吗？”

“是啊。”

“还有那些我们称为大或小、重或轻的东西，不是也可以有相反的性质吗？”

“是的。它们总是可以有这两个对立的性质。”

“这些东西可以说又是存在，又是不存在。”

“它们在这些方面很象宴会上说的那种双关语，也很象孩子们说的那个太监怎么打蝙蝠的谜语^①。谜语里的话说得含含糊糊，有两个意思，叫人既不能采取这个意思放弃那个意思，也不能同时肯定这两个意思，又不能不采取这个或那个意思。

“拿这种东西怎么办呢？不是最好把它放在存在和不存在之间吗？因为它的确不比不存在更暧昧，更不实在，也不比存在更明确，更实在。”

“确实如此。”

“如此看来，我们已经发现：这一大堆被众人赋予美和其他类似性质的事物，可以说是在不存在和真存在之间滚来滚去。”

“我们确实已经发现了。”

“我们在前面已经同意，要把这类东西叫做意见的对象，而不叫做知识的对象，它们处在存在和不存在之间的中间地带，属于那种中间的能力。”

“我们同意过。”

^① 这个谜语的内容是：一个不是男人的男人，看见又看不见，用一块不是石头的石头，打又没有打一只站在一根不是棍子的棍子上的不是鸟的鸟。——谜底是：一个独眼龙太监用一块浮石打却没打中一只站在芦苇上的蝙蝠。——编者

“至于前面说的那些人，只看众多的美物，看不到美本身，也不能跟随愿意指点他们的人作这方面的思考，或者只看众多的义举，看不见正义本身，如此等等——他们的意见应该说统统都是意见，不是知识。”

“毫无疑问。”

“与此相反，那些思考事物的不变本质的人，则具有知识，没有意见。”

“这也同样是毫无疑问的。”

“岂不是应该说，前一种人倾心爱慕的东西是意见的对象，后一种人倾心爱慕的东西是知识的对象？你还记得吗？我们说过，前一种人是喜欢听悦耳的声音，喜欢看悦目的颜色，而不乐意别人告诉他们美本身是真实本体的。”

“我记得。”

“我们把他们称为‘爱意见者’，而不称为‘爱智者’，^①不会冤屈他们吧？如果我们这样说，他们会不会生我们的气呢？”

“不会的，他们会听我的劝告，因为冒犯真理是决不能容许的事。”

“那就应该只把那些一心一意思考事物本质的人称为哲学家啰？”

“当然。”

（柏拉图：《国家》，V. 475 E—480 D）

§ 10.06 [可见世界与可知世界对立] 3

我^②说，“你^③可以设想，象我们说的那样，有这两样东

① 爱智者[φιλοσόφος]，即哲学家。——编者

② 指苏格拉底，代表柏拉图的看法。——编者

③ 指格老贡。——编者

西^①，一个统治着可知的世界，一个统治着可见的世界——我不说天^②，免得你以为我在玩弄字眼。现在你记住这两类东西，一类是可以看见的，一类是可以理解的。”

“我记着。”

“假定你面前有一根线，分割成两个不相等的部分，分别代表着可见的东西和可知的东西。然后再把每一个部分按同样比例分割成两段，表示明暗程度的不同^③。代表可见世界的那一部分，第一段代表各种肖像；所谓肖像，我指的首先是影子，其次是水面和光滑物体表面上的映像，以及其他类似的东西。你明白我的意思吗？”

“明白。”

“第二段代表那些肖象所仿效的东西，即实际事物，包括我们周围的动植物，以及一切自然物和人造物。”

“很好。”

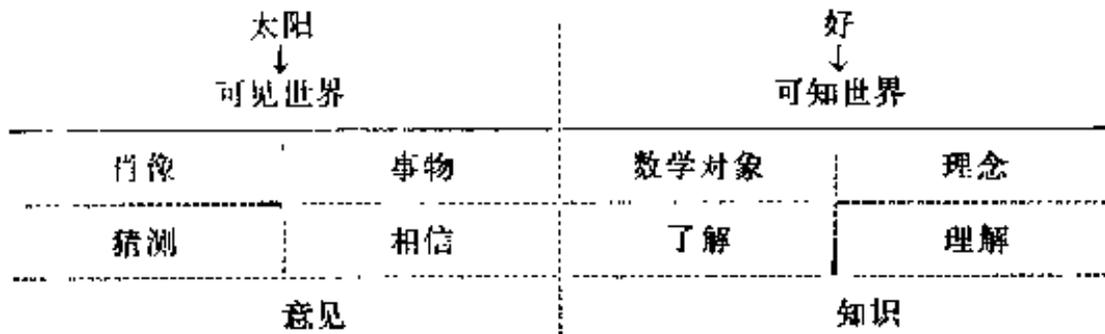
“你是不是愿意承认：这两段的比例相当于不同的真实程度，而仿本与原本的比例就是意见世界与知识世界的比例？”

“当然承认。”

① 指“好”和太阳。——编者

② 希腊语 οὐρανός(天)与 ὄρατός(可见的)声音相近，天又是可以看见的，所以这两个字眼音义双关。——编者

③ 图示如下：



——编者

“现在来看看可知世界是怎样划分的。”

“怎样？”

“是这样。在第一段里，灵魂不得不使用那些被仿效的东西，即前一部分里的实际事物，作为肖像，从假定出发进行研究，却不从假定上升到原则，而从假定下降到结论；在第二段里，灵魂则从假定过渡到超出假定的原则，并不借助于前一段里使用的那些肖像，纯粹凭借理念进行研究。”

“我不太懂你的意思。”

“我们再试试；先多说几句，你就容易懂了。我想你当然知道，研究几何和算术之类学问的人，首先要在这一学科里认定奇数和偶数、各种图形、三类角以及诸如此类的东西，把它们当成大家都承认的公设，认为不必再为自己和别人作出什么说明，谁都明白。然后他们由此出发，通过一系列的逻辑推论，最后达到他们所要证明的结论。”

“这我当然知道。”

“那你当然也知道，他们使用这些可以看见的图形，拿它们来讲解，心里想的其实不是这些看得见的形象，而是这些形象所仿效的理念；他们讲的是正方形本身，对角线本身，并不是他们在画的那个。他们画的那些东西本身是有影子，在水面上有映象的，他们现在又拿这些东西当作肖像用，目的在于看到那些只有用心灵才能看到的理念。”

“对的。”

“所以，这类东西属于可知世界的第一段。可是灵魂研究它们的时候不得不使用假设，而且并不上升到第一原则，因为它不能超出假设，而是使用实物当作肖像。这些实物又为更低的东西所仿效，与更低的东西相比，它们被认为是明晰的，因而得到人们的重视。”

“我明白，你说的是几何学之类学科的做法。”

“至于可知世界的另一段，你要明白，我指的是灵魂用辩证的力量把握到的东西。它这样做的时候，并不把假设当作原则，而是把它仅仅当作假设，也就是说，当作梯子和跳板，暂时搭一脚，以便达到假设以上的地方，把握住万有的本原。它一步一步往上爬，从一个理念到另一个理念，不用任何感性事物帮助，单凭理念本身，就可以达到结论。它从理念出发，通过理念，最后归结到理念。”

“我明白了，尽管还不透彻，因为我觉得你描述的是一件惊人的大事。但是我看出你的意思是说，辩证科学所研究的可知实在，要比从纯粹假设出发的技术科学所研究的东西更明晰。技术科学研究实在时虽然不得不通过思想，而不通过感官，但是它们并不追溯到本原，只从假设出发，所以在你看来，它们并不是运用理性来研究它们的问题，尽管这些问题与本原联系起来是属于心灵世界的。我想你会把几何学家这一类人的心理状态称为了解，而不称为理解，——把了解看成介乎理解与意见之间的东西。”

“你把我的意思懂得很透彻。现在你可以看到，有四种心理状态，相应于这四段：——理解相应于最高的一段，了解相应于第二段，相信相当于第三段，猜测相应于最后一段。你可以把它们按比例排列起来，它们的清晰程度是和它们的对象的真实程度一致的。”

“我明白你的意思，我同意你的看法，我照你所说的排列。”

(柏拉图：《国家》，VI. 509 D—511 E)

§ 10.07 [柏拉图晚年批评自己的分离说] 1

苏格拉底^①说完后，巴门尼德^②说：“苏格拉底啊，你说的很好，

① 这里的“苏格拉底”代表柏拉图自己早年的看法。——编者

② 这里的“巴门尼德”代表柏拉图晚年的看法。——编者

你的论证大有进步！请告诉我，你是不是象你所说的那样分的：一方面是理念本身，另一方面是分有这些理念的东西，二者彼此分离？你是不是认为，在我们的一切类似^①之外，还有什么类似本身^②，以及一、多和你从芝诺那里听到那些东西？”

苏格拉底说：“我确实这样想。”

巴门尼德说：“此外还有某个自在的‘公正’的理念、‘美’的理念、‘好’的理念以及一切诸如此类的理念？”

苏格拉底说：“是的”。

巴门尼德说：“而且，在我们以及一切象我们这样的人以外，还有什么‘人’的理念、‘某人’的理念、以及‘火’的理念本身？”

苏格拉底说：“巴门尼德啊，关于这些，我确实常常感到困难，不知道是不是应当象那样说。”

“苏格拉底啊，关于那些很可笑的东西，例如头发、污泥、秽物以及最不足道、最无价值的东西，你也该感到困难吧？你是不是应当肯定这些东西各有一个分离的、与我们用手拿的东西不同的理念呢？”

苏格拉底说：“当然不行。那些东西只不过是肉眼看到的，相信它们有它们的理念恐怕太荒唐了。不过这件事过去已经引起我的不安，心想也许任何东西都是同样有理念的。后来我一碰到这个问题就逃避，害怕掉进愚昧的深渊，毁了自己。我逃避到刚才说的那些有理念的事物里，把工夫花费在那上头。”

巴门尼德说：“苏格拉底啊，那是因为你还年轻，哲学还没有抓牢你。如果我没有看错的话，它将来会把你抓紧的，那时你就不会轻视那些东西中间的任何一个了。你现在还年轻，还不能不对人

① 指“类似”这个理念。——编者

② 指类似的事物或个别的类似之处。——编者

们的看法有所顾虑。请告诉我,你是不是象你所说的那样,认为有某些理念,其他的东西分有着它们,因而具有它们的名字;例如分有‘类似’的就类似,分有‘大’的就大,分有‘美’和‘公正’的就美和公正?”

苏格拉底说:“我确实这样想。”

“那么,每个分有者岂不是要分有整个理念,要分有它的一部分吗?此外还有什么别的方式分有呢?”

苏格拉底说:“当然没有了。”

“既然理念是单一的,你想,它是整个地在许多事物的每一个里面吗?”

苏格拉底说:“巴门尼德啊,那于单一有什么妨碍呢?”

“那单一的理念同时也是同一的,它同时整个地在许多事物里,而这些事物又是彼此分离的,这样,理念就要同它自己分离了。”

苏格拉底说:“并不。它至少象日子那样,是单一的,同一的,同时在各处,并不同它自己分离。如果这样,每一个理念就既是单一的,同一的,也同时在一切事物里了。”

巴门尼德说:“苏格拉底啊,你这个说法很妙,这就使同一件东西同时在许多地方了。你的意思似乎是说,如果用一块帆布盖在许多人身上,一件东西就整个地在许多人上面了。你是不是这个意思呢?”

苏格拉底说:“也许是这样。”

“是整块帆布盖在某一个人身上,还是只有它的一部分盖在这个人身上?”

“只是它的一部分。”

巴门尼德说:“苏格拉底啊,那样,理念自身就是可以分割的

了,那些分有理念的东西就只分有其一部分了,那就是每个理念的一部分在每个分有者里面了。”

“看来是这样。”

“苏格拉底啊,那你是不是愿意说,单一的理念实际上是可以分割的,而它尽管如此仍然是单一的?”

苏格拉底说:“决不。”

巴门尼德说:“你看,如果你把大自身^①分成许多部分,那些大东西中的每一个之成为大的,就是由于那个比大自身小些的一部分——这岂不显然是荒谬的吗?”

苏格拉底说:“当然荒谬。”

“还有,如果有一件东西分有‘相等’^②的一部分,那它就具有着比‘相等’自身小些的一份,这个具有者能由于具有这一份而与某物相等吗?”

“不可能。”

“假定我们中间的一个人取了小^③的一部分。小^④比这个部分要大些,因为这是它的一部分,这样,小自身就是较大的了;那个被取来的部分如果加在某物上,这物就变得更小,而不是比以前大了。”

苏格拉底说:“决不会有这种事的。”

巴门尼德说:“其他的事物^⑤如果既不是分有理念的一部分,又不是分有整个理念,苏格拉底啊,它们是怎样分有你那些理念的呢。”

苏格拉底说:“老实说,这个问题我觉得不容易解决。”

① 指大的理念。——编者

② 指“相等”的理念。——编者

③ ④ 指小的理念。——编者

⑤ 指并非理念的事物。——编者

“此外还有一点,你怎么看?”

“哪一点?”

“我想,你之所以相信每个理念都是单一的,是由于你见到许多大的物件时,把它们放在一起看,看到它们表现出一个同一的样子,因此你认为有一个大^①。”

苏格拉底说:“你说的对。”

“可是,如果你用你的心灵把大自身和其他大的东西放在一起看,岂不是又要出现另一个大,作为其余一切大者之所以表现为大的来由?”

“似乎如此。”

“那么,在大自身和分有它的事物之上将要出现另外一个大的理念;然后在这一切之上又要出现另外一个大的理念使这一切成为大的;这样,你那些理念就不再是单一的,而将是无穷多的了。”

苏格拉底说:“巴门尼德啊,也许这些理念仅仅是思想,只存在于心里吧;这样,每一个理念就都是单一的,你刚才说的那些困难就不会发生了。”

巴门尼德说:“怎么,难道每一个思想都是单一的,都是无对象的思想吗?”

“那不可能。”

“那就是有对象的啰。”

“对。”

“是以有的东西为对象,还是以没有的东西为对象?”

“以有的东西为对象。”

“是不是它以某个东西为对象,这东西它认为是在一切事物里,即某一形象?”

① 指大的理念。——编者

“是的。”

“那么，这被思想认为是一个的，在一切事物里永远是同一个的，岂不就是理念吗？”

“看来必然是这样。”

巴门尼德说：“那么，如果象你所说的那样，其他事物必然分有理念，你岂不就必然认为：每件事物都由思想组成，都能思想；或者认为：它们都是思想，却不能思想？”

苏格拉底说：“那样说是没有道理的，巴门尼德。我认为实际上显然是这样：这些理念好象模型一样树立在自然里，其他事物与它们类似，是它们的摹本。说其他事物分有理念，意思就是说它们被造得类似理念。”

巴门尼德说：“如果某件事物与理念类似，既然那件事物是模仿理念造成的，这理念能不类似那个被造得类似它的事物吗？换句话说，类似者能不与类似者类似吗？”

“不可能不类似。”

“那与类似者类似的，岂不是必然分有着同一个东西吗？”

“必然如此。”

“那使类似者由于分有它而成为类似的，岂不就是理念自身吗？”

“确实如此。”

“那么，任何一件事物就不能与理念类似，理念也不能与其他事物类似了。因为否则在一个理念上面就老是要出现另一个理念了。如果这个理念也与任何事物类似，那就又有另一个理念出现：如果理念变得与分有它的东西类似，新的理念就老是在产生，永无止境。”

“你说的对极了。”

“那么,其他事物分有理念就不是由于类似,我们就应当寻求它们之所以分有的其他原故。”

“似乎如此。”

巴门尼德说:“苏格拉底啊,你看,如果分别出自在的本体,如理念,困难是多么大。”

“是啊。”

(柏拉图:《巴门尼德》,130 B—133 A)

§ 10.08 [最普遍的理念是相通的] 1

客人^①:——我们已经一致认为,有一些“种”^②是彼此相通的,有一些“种”彼此不通,有一些“种”只与少数的“种”相通,有一些“种”与多数的“种”相通,还有一些“种”以各种方式毫无阻碍地与所有的“种”相通。现在我们继续往下讨论,我们不要把所有的理念都拿来考察,以免因为数目太多而造成混乱,可以选出几个大家认为最重要的理念,看看它们的本性是什么,以及它们彼此相通的能力有多大,这样,我们纵然不能十分明确地弄清“有”^③和“非有”,至少可以在我们这个研究涉及的范围内对它们考察一番,说不定还可以对“非有”的实况说出几句没有什么毛病的话。

泰阿泰德:——就该这样做。

客人:——在我们刚才提到过的那些“种”当中,最重要的是“有”自身、“静”和“动”。

泰阿泰德:——正是。

客人:——我们说过,后两个是不能相通的。

泰阿泰德:——绝不相通。

① 本篇中的“客人”代表柏拉图的看法。——编者

② “种”[γένος],指普遍程度很高的“有”,在这里与“理念”[εἶδος]同义。——编者

③ “有”[τὸ ὄν],即“存在”。——编者

客人：——可是“有”和这两个都相通，因为这两个都是有的。

泰阿泰德：——当然。

客人：——这就有三个“种”。

泰阿泰德：——不错。

客人：——其中每一个都与另外两个相异，而与自己相同。

泰阿泰德：——是的。

客人：——我们说的“同”和“异”，是什么意思呢？这两个“种”是在那三个“种”以外，必然与它们总是相通的吗？我们要考察的是五个“种”而不是三个吗？还是我们不知不觉地用了“同”和“异”这两个名称来指那三个“种”之一？

泰阿泰德：——也许是这样。

客人：——可是“动”和“静”并不就是“异”，也不就是“同”呀。

泰阿泰德：——怎见得呢？

客人：——不管我们把“动”和“静”的共名说成什么，这共名决不能是这两者之一。

泰阿泰德：——为什么？

客人：——因为那样一来，“动”就会是静的，“静”就会是动的了。只要把两者中的任何一个拿来同时称呼它们两个，那另一个就必定变成它的本性的反面，因为它分有它的反面了。

泰阿泰德：——这是很明显的。

客人：——它们两个都分有着“同”，也都分有着“异”。

泰阿泰德：——是的。

客人：——那我们就不能说“动”是“同”或“异”，也不能说“静”是“同”或“异”了。

泰阿泰德：——不能。

客人：——我们该不该把“有”和“同”看成一个东西呢？

泰阿泰德：——也许应该。

客人：——可是，如果“有”和“同”是一回事，我们说“动”和“静”都是有的，也就宣告它们两个都是“同”了。

泰阿泰德：——那可不行。

客人：——那么“同”和“有”就不能是一回事喽。

泰阿泰德：——大概不能。

客人：——那我们就在那三个“种”以外添上“同”作为第四个“种”吧。

泰阿泰德：——行。

客人：——我们该把“异”看成第五个“种”呢，还是该把“异”和“有”看成一样东西的两个名称？

泰阿泰德：——可能是两个名称。

客人：——可是在存在的东西当中，有些东西是自在的，有些东西是相对于他物而存在的，这一点我想你是会同意的吧？

泰阿泰德：——没问题。

客人：——“异”必定要与他物相对。对不对？

泰阿泰德：——对。

客人：——可是这一定要“有”和“异”截然不同才行。因为“异”如果和“有”一样有两种存在方式，在异者中间就会有某个不与他物相对而异的了。然而我们说过，真正的异者只是相对于他物而异的。

泰阿泰德：——确实如此。

客人：——那我们就把“异”这个本性^①看成我们所选择的第五个“种”了。

^① 本性[φύσις]，意为天然的东西，在这里与“理念”[εἶδος]和“种”[γένος]通用。
——编者

泰阿泰德：——好的。

客人：——我们还要说，“异”是遍布于其他一切“种”之中的，因为每一个“种”都异于其他的“种”，这并不是由于它的本性，而是由于它分有着“异”的理念。

泰阿泰德：——这是毫无疑问的。

客人：——那我们就逐个地来谈这五个“种”吧。

泰阿泰德：——怎么谈呢？

客人：——先说“动”，“动”是绝对异于“静”的。是这样吗？

泰阿泰德：——正是。

客人：——那它就不是“静”喽。

泰阿泰德：——根本不是。

客人：——但它是有的，因为它分有着“有”。

泰阿泰德：——对。

客人：——另一方面，“动”是异于“同”的。

泰阿泰德：——那当然。

客人：——那它就不是“同”了。

泰阿泰德：——不是。

客人：——然而它又是“同”，因为一切都分有着“同”。

泰阿泰德：——对呀。

客人：——因此我们应该承认“动”既是“同”又不是“同”，不必惊异。我们说它是“同”和说它不是“同”，是从两个观点着眼的。说它是“同”，是因为从它本身看，它分有着“同”；说它不是“同”，是因为它与“异”相通，这就使它有别于“同”，异于“同”，所以说它不是“同”也是正确的。

泰阿泰德：——很对。

客人：——那么，假如“动”可以以某种方式分有“静”，把它称

为“止”^①也就一点都不荒谬了。

泰阿泰德：——如果我们同意有些“种”可以相通，有些“种”不能相通，那就对了。

客人：——这一点我们在说到这里以前早就证明过了，我们还说过这是基于各个“种”的本性。

泰阿泰德：——正是。

客人：——我们再顺着这个线索讨论下去。“动”是异于“异”的，正如我们已经说过“动”异于“同”、“动”异于“静”一样。

泰阿泰德：——当然。

客人：——那么，根据现在这个说法，“动”就既异又不异了。

泰阿泰德：——对了。

客人：——下一步呢？我们既然已经同意过选择来考察的对象是五个“种”，能不能说“动”异于前三个“种”却不异于第四个“种”呢？

泰阿泰德：——那怎么能？我们现在不能把原定的数目减少哇。

客人：——那就放大胆子，力争“动”异于“有”吧。

泰阿泰德：——毫无顾虑地这样说吧。

客人：——那就很明显，“动”并不是真正有的，而又是有的，因为它分有着“有”。

泰阿泰德：——再明显不过了。

客人：——那么“非有”就必然存在，既存在于“动”中，也存在于每一个“种”中。因为“异”的本性存在于每一个“种”里，使每一个“种”异于“有”，因而成为“非有”；这样看，我们就完全可以说所有的“种”都是“非有”了，正如因为它们都分有着“有”而说它们都

① “静”[στάσις]，指不动；“止”[στάσιμον]，指稳定。——编者

是“有”一样。

泰阿泰德：——可以这样看。

客人：——那么，每一个“种”就都有很多的“有”，又有无限多的“非有”了。

泰阿泰德：——应该这样说。

客人：——不是应该说“有”自身异于其他一切“种”吗？

泰阿泰德：——那当然。

客人：——那么说，有多少个跟“有”不一样的“种”，“有”就有多少回是没有的；因为“有”是一个，不是所有的这些“种”，而跟“有”不一样的、不是“有”的“种”是数目无穷的。

泰阿泰德：——有点道理。

客人：——这没有什么值得大惊小怪，因为“种”的本性就使它们彼此相通。如果有人不同意这个说法，那就请他证明我们前面的说法错了，这是驳倒我们现在这个结论的唯一办法。

泰阿泰德：——这话最公允了。

客人：——再往下看这一点。

泰阿泰德：——哪一点？

客人：——我们说的“非有”，我觉得并不是“有”的反面，而只是异于“有”的东西。

泰阿泰德：——怎么？

客人：——比方说，我们说一样东西不大，你会认为这话指的是小，而不是中等吗？

泰阿泰德：——不会。

客人：——那我们就不要同意否定是指肯定词的反面。οὐ 和 μή^①这两个虚词只表示某个与后面的实词不一样的东西，严格说

① 即“不”和“非”。——编者

来,只表示某些与后面的实词有联系的东西。

泰阿泰德:——完全正确。

客人:——要是你觉得合式,我们再看看这一点。

泰阿泰德:——哪一点?

客人:——我看“异”的本性和知识一样,是四分五裂的。

泰阿泰德:——怎么办呢?

客人:——它也和知识一样:知识是一个,然而知识的不同部分各有各的对象,各有各的专名,因此有各式各样的所谓技术和学问。

泰阿泰德:——很对。

客人:——“异”的本性也是一样,它是一个,却有一些部分。

泰阿泰德:——也许是这样,可这是怎么一回事呢?

客人:——“异”有没有一部分与“美”相反?

泰阿泰德:——有。

客人:——它有没有名称?

泰阿泰德:——有。我们称为“不美”的是什么呢,不就是异于“美”及其本性的东西吗?

客人:——我们来看看,请回答我的问题。

泰阿泰德:——什么问题呀?

客人:——“不美”是不是从某类“有”里分出来的某个东西,又与某个“有”对立起来了呢?

泰阿泰德:——是啊。

客人:——那么说,“不美”就是一个“有”同一个“有”的对立喽。

泰阿泰德:——对极了。

客人:——照这么说,“美”就是比较多的“有”,“不美”就是比

较少的“有”吗？

泰阿泰德：——不对。

客人：——那就该说“不大”和“大”是同等地有的啰？

泰阿泰德：——同等有的。

客人：——那么，“不正”也该和“正”等量齐观，谁也不比谁多有些啰？

泰阿泰德：——对。

客人：——对其余的“种”我们也要这样说；因为我们已经看到“异”的本性属于“有”的范围，如果“异”是有的，它的各个部分就必定也是有的。

泰阿泰德：——当然啰。

客人：——那么，“异”的一部分本性与“有”的对立，看来具有的存在性并不亚于“有”自身，可以说是一样多，它所代表的并不是“有”的反面，而只是异于“有”的东西。

泰阿泰德：——这是毫无疑问的。

客人：——那我们把这个对立叫什么呢？

泰阿泰德：——很明显，这就是我们为智者寻找的那个“非有”。

客人：——它是不是象你说的那样，具有着和其他一切“种”同样多的实在性和存在性？应该不应该大胆地说，“非有”具有着一种扎扎实实的、为它所固有的本性？正如“大”是“大”，“美”是“美”，“不大”是“不大”，“不美”是“不美”一样，“非有”是“非有”，在万“有”中有它的一席之地，是其中的一个“种”：这话我们不是已经说过，而且正在说吗？泰阿泰德，我们对此还有什么疑问吗？

泰阿泰德：——没有，一点都没有。

客人：——你明白不明白，我们已经忘掉了巴门尼德的告诫，

走得很远了？

泰阿泰德：——怎么？

客人：——我们已经把研究和证明推进到他给我们划定的范围之外很远了。

泰阿泰德：——你给我说清楚点吧。

客人：——他不是对我们说：——“你永远不能理解‘非有’是有的，你的心在研究中要避开这条小道”？

泰阿泰德：——他是这样说的。

客人：——而我们不仅肯定了“非有”是有的，而且搞清了“非有”的理念本身。我们已经证明了“异”的本性真实存在，分布在一切彼此相对的“有”中；我们大胆地宣布：正是“有”的每一部分，与“有”相对立，构成了“非有”。

泰阿泰德：——客人！我认为这个看法完全正确。

客人：——可别让别人说，我们在肯定“非有”是“有”的反面之后，竟然仍旧主张“非有”是有的。因为在“有”的反面这个问题上，我们早就已经宣布：我们并不急于知道它是否存在，是否可以定义。我们说“非有”存在，人们在反驳这个命题的时候应该说出道理，证明我们错了，如果做不到，那就该同我一样说：“种”是彼此相通的；“有”和“异”贯穿在一切“种”中，并且互相渗透；“异”分有着“有”，由于这一分有而存在，却并不变成它所分有的东西，仍然是“异”；既然它异于“有”，十分明显，它必然就是“非有”。反过来，“有”与“异”相通而异于其他一切“种”；它既然异于其他的“种”，那就既不是它们中间的任何一个，也不是它们全体，而只是它自身；所以毫无疑问，在成千成万的情况下，“有”是没有的；其他一切“种”也是一样，不管单看还是合在一起看，全都在许多情况下是有的，在许多情况下是没有的。

泰阿泰德：——你说的对。

(柏拉图：《智者》，254 B—259 B)

§ 10.09 [理想的国家] 3

我^①说，“阿里斯东的儿子^②，你的国家现在算是奠定了。你的下一个任务是找一个明亮的火炬来照一照，并且请上你的哥哥和波勒马柯以及这里所有的别人帮着你，看看这个国家哪里可以找到公道，哪里可以找到不公，以及两者的区别何在，哪一个是愿意幸福的人必须具备的，不管神和人们是不是知道他具备。”

“你这说到哪里去了？”格老贡说，“你不是答应过你自己去寻找，说不尽全力维护公道就是罪过吗？”

“确实说过，多亏你提醒我，”我说，“我一定这样做，不过你们都得协助我。”

“好的，我们愿意。”他说。

“我希望这样来寻找。”我说，“我认为我们的国家如果安排得当，那就是完善的。”

“当然。”

“那它显然就是智慧的、勇敢的、有节制的、公道的了？”

“显然是这样。”

“那么，如果我们找到了这些性质中的一部分，剩下的就是我们还没找到的了？”

“那当然了。”

“假定有四样东西，我们要找出其中的一样。如果我们一开始

① “我”指苏格拉底，在这里代表柏拉图的观点。——编者

② “阿里斯东”是格老贡的父亲。希腊人称父名表示客气，有如中国人称表字。——编者

就找到了它，那当然很满意。可是，如果我们先找到了另外的三样，那也就向我们表明了要找的那一样，因为很明显，它就是剩下的那一样，不是什么别的。”

“说的对，”他说。

“既然我们要找的东西也是四样，不是也可以用这种方法来找吗？”

“当然啰。”

“我觉得，首先在这个国家里找到的是智慧，可是这个东西好象有点奇怪。”

“有什么奇怪？”他问道。

“这个国家确实是智慧的，正象我们描述过的那样，因为它有妥善的谋划。对不对？”

“对的。”

“而且很清楚，这妥善的谋划本身就是一种知识；我想，人们制定妥善的谋划是凭借知识，不是凭借无知的。”

“这很清楚。”

“可是这个国家里有各式各样的知识。”

“那当然。”

“我们说这个国家智慧，说它有妥善的谋划，是不是因为它有木匠的知识呢？”

“绝对不是，”他说，“那只能使它得到木匠手艺好的名声。”

“那么，一个国家之被称为有智慧，就不能是因为它有谋划制造精美木器的知识啰？”

“当然不能。”

“也不能是因为它有铜匠的知识，以及诸如此类的知识吧？”

“统统不是。”

“也不能因为它有种地的知识吧？那只能使它得到农业发达的名声。”

“我也这样想。”

“很好，”我说。“在我们刚刚奠定的这个国家里，是不是有些公民具有那样一种知识，它所谋划的并不是国家里面某件特殊的事情，而是整个国家的事情，是怎样把内政外交办好？”

“当然有。”

“这是什么知识，体现在什么人身上呢？”我说。

“这是治国的知识，体现在统治者身上，我们不久前曾经把这些人称为完善的监国者。”

“有这种知识的国家，你怎么称呼它呢？”

“我说它是妥善谋划的国家，真正智慧的国家。”

“你认为我们这个国家里是铜匠多，还是真正的监国者多？”

“当然，”他说，“铜匠要多得多。”

“其他的人也很多，”我说，“他们具有各种特殊知识，因而得到各种特殊职称；同他们相比，监国者不是人数最少吗？”

“最少了。”

“正是由于这个最小的等级，由于国家里最小的这一部分，以及它所具有的这种知识，这个治国等级的知识，整个国家才按照自然的原则建立起来，才是智慧的。只有这种知识才配称为智慧，如此看来，具有这种知识的那个等级人数自然最少。”

“很对。”

“现在我们多少总算找到四样里的这一样了，既找到了它本身，也发现了它在国家里的哪部分人身上。”

“我想这是毫无问题的，”他说，“我们确实已经找到了。”

“其次，我们要找的是勇敢，以及它在国家里哪一部分人身上；

就是它使国家得到勇敢的名声的。我想不很难找。”

“何以见得？”

“说一个国家勇敢或怯懦，”我说，“可不就是看着它那一部分为国家效命疆场的人么？”

“谁都不会想到别的人身上。”

“我想这是因为别的人勇敢不勇敢并不能决定国家勇敢不勇敢的问题。”

“当然不能。”

“由此可见，国家也是靠它的某一部分人而勇敢的。这部分人在任何情况下都保持一个信念：谨记立法者在教育中告诫他们的那些可畏的事情。这不就是你所说的勇敢吗？”

“我还不十分了解你的话，”他说，“请再说一遍。”

“我的意思是说，勇敢就是一种保持。”

“保持什么呢？”

“保持一种信念，始终相信法律通过教育告诉他们的话：什么是可畏的，什么是不可畏的。我说‘在任何情况下’，是指不管苦还是乐，爱还是怕，都巍然不动，信守不渝。我可以给你打一个比方，来说明我的意思。”

“请吧。”

“你知道，染匠要把羊毛染成紫色的时候，先从各种颜色的羊毛里挑选出纯白的，然后仔细地加以处理，使它可以完全吸收鲜明的颜色；处理完毕以后，才把它浸入染缸。这样染出来的东西永不掉色，不管用不用碱，都不能把染色洗去。如果不加以适当的处理就投入染缸，你知道，染出来的紫色或别的颜色就会完全两样。”

“我知道，一洗就会掉色，不成样子。”

“要知道，我们自己就在努力做与此类似的工作：挑选士兵，用

音乐和体育来教育他们。我们是在施加影响，使他们在我们的处理下尽可能完全彻底地接受法律的染色。我们希望这种染色牢固，也就是说，坚信什么是可畏的，什么是不可畏的。使它牢固的手段就是培养和训练。我希望这种染色用任何涤剂都洗不掉，例如快乐就是一种非常厉害的涤剂，痛苦、恐惧和欲望就比碱水还凶，有把它洗掉的危险。这样一种力量，这一种在任何情况下都恪守法律、坚定不移的信心，我说就是勇敢。你同意不同意？”

“我同意，”他说，“因为我想你的意思是排除那种蛮勇，例如野兽和奴隶的悻悻，那是不合法的，该用另一个名称。”

“正是，”我说。

“很好，我承认勇敢就是你说的那样。”

“你可以说‘公民的’勇敢，”我说，“这样就没错了。以后如果你愿意的话，我们还可以再深入研讨，现在我们要寻求的不是勇敢，而是公道了。关于勇敢，我们所谈的已经足够说明问题了。”

“你说的对，”他说。

“还有两样东西，”我说，“我们要在这个国家里找出：一样是节制；另一样是公道，这是我们研究的对象。”

“很对。”

“我们能不能撇开节制，直接去寻找公道？”

“我不知道。”他说，“我也不愿意先去找公道，这样做就会不再去管节制了。我希望你看在我的分上，先考虑节制吧！”

“我当然没有理由拒绝你的请求啰。”

“那就来寻求吧，”他说。

“遵命，”我说，“依我看，节制似乎比前两种品德更带谐和性、协调性。”

“何以见得呢？”

“我想节制就是一种恰当的安排，”我说，“就是控制某些快乐和欲望。常言道‘当自己的主人’，该是这个意思，虽说这话很费解。语言中还有许多别的线索可循。”

“确实如此，”他说。

“‘当自己的主人’这个说法不是很可笑吗？因为当自己的主人的就也是自己的奴仆，当自己的奴仆的就也是自己的主人；这话说的主人和奴仆是一个人。”

“当然是这样。”

“不过，这话的意思似乎是说，人的灵魂里有一个比较好的成分和一个比较坏的成分；好的控制坏的时，就说他‘当自己的主人’。这当然是褒辞。如果他由于教养不良、交友不善，因而好的成分小，被居多数的坏成分所控制，那就说他‘当自己的奴仆’，没有决断了。这是贬辞。”

“是啊，”他说，“看来是这样。”

“现在请你看看我们这个新国家，”我说，“你就会在其中看到前一种情况；你会说它‘当自己的主人’，因为好的统治坏的就叫节制，就叫‘当自己的主人’。”

“你说的不错。”

“我还要指出，多种多样的、五花八门的欲望、快乐和痛苦，大都见于儿童、妇女、奴仆以及号称自由人的大量平民当中。”

“确实如此。”

“至于那些遵循理性约束，听从心灵和正确意见指导的朴实克制的欲望，则只见于少数人中；这些人是出身良好并且教养良好的。”

“对的，”他说。

“你不是在你的国家里看到了这些吗？那里多数平民的欲望，

不是受到少数优秀的人的欲望和理智的管束吗？”

“是的，我看见了。”

“那么说，如果有一个国家配称为快乐和欲望的主人，配称为自己的主人，那就是这个国家。”

“一点不错，”他说。

“从这些方面看，也可以说它是有节制的，是不是？”

“当然可以，”他说。

“而且，如果有一个国家，在应该由谁统治的问题上，统治者和被统治者意见一致，那也就是这个国家。你是不是这样想？”

“我确实这样想，”他说。

“当公民处在这种情况下中的时候，你说节制会在哪一等人身上？是在统治者身上，还是在被统治者身上？”

“我该认为在这两等人身上，”他说。

“你看，”我说，“我们说节制很象一种和谐，没说错吧？”

“为什么？”

“因为它不象勇敢和智慧。勇敢使国家得到勇敢的名声，智慧给国家赢来智慧的称号，却各自体现在某一等人身上。节制的作用与它们不同，它伸展到整个国家，使所有的琴弦都和谐一致，使所有的人，包括那些在智力方面、体力方面、人数方面、财产方面以及其他各个方面最强的、最弱的和中间的人，全都通力协作，合奏一支交响曲。所以，无论在国家里面，还是在个人身上，上等成分和下等成分在谁该统治谁的问题上如果意见一致，我们说这就是节制。这样说是完全正确的。”

“我完全同意，”他说。

“很好”，我说，“我们可以说：四种美德里的三种，已经在我们的国家里找到了。最后剩下的一种，使我们的国家美德完备的一

种,是什么呢?显然就是公道了。”

“很明显。”

“现在,格老贡啊,我们象猎人一样,要合围了,要睁大眼睛瞧着,别让公道漏网,偷偷逃到我们看不见的地方去。它显然就在附近什么地方。看好,集中力量发现它!要是你先看见,就告诉我一声。”

“但愿我能够,”他说,“最好是你领头,你指到哪里,我准保跟到哪里。”

“那就来吧,”我说,“咱们祷告祷告,一块儿上吧!”

“我就来啦,”他说,“只要你领着我就行。”

“哎哟,”我说,“这里可不好走,黑咕隆咚的;不过还是得上!”

“是,我们得上!”他说。

后来我看见了一点东西,就喊道:“喂,格老贡!我找到迹象了,它跑不了啦!”

“好消息!”他说。

“嗨,”我喊到,“我们真傻!”

“怎么啦?”

“喂,老格呀,它明明就在我们眼前晃来晃去,我们就是老看不见!我们傻得真可笑哇!有人手里拿着东西却到处找,我们也就是这样,尽往远处看;这也许就是找不着的原因。”

“这话是什么意思呢?”他说。

“我的意思是说,我们一直在谈它,却不明白自己谈的是它。”

“你别做文章啦,”他说,“我等急了!”

“那你就听着,”我说,“看我说的对不对。我想,公道就是我们当初建立这个国家时所定下的那条原则:每个人应当只做一件适合他的本性的事情。”

“是的，我们这样说过。”

“我们还说过公道就是做自己的事情而不干预别人的事情，许多人也这样向我们说过。”

“是的，我们常说。”

“那么，”我说，“做自己的事情，在一种意义下，就是公道啰？你能说出我是根据什么推出来的吗？”

“我说不出，”他说，“你告诉我吧。”

“这是因为我想，在找出智慧、勇敢和节制以后，我们还要在这个国家里找出的，应当是这三者的原则，它产生了它们，它在它们里面多久，就使它们保持多久。而我们说过，如果找出了那三样，公道就应该是剩下来的那一样。”

“这是必然的结论，”他说。

“可是，”我说，“如果要我们断定，哪一样在国家里出现时，对国家的昌盛贡献最大，那是很难回答的。究竟是统治者和被统治者一心一德；还是军人恪守法律给予他们的教育，深信什么是可畏的，什么是不可畏的；还是统治者智慧谨慎；还是一切人等，包括儿童、妇女、奴隶、自由人、工匠、官吏、平民，全都各干各的，不管闲事？”

“确实，”他说，“这是很难说的。”

“那么，国家里每一个人各做各的事、不干预别人的事这一条，看来是与国家的智慧、节制、勇敢旗鼓相当的。”

“是的，”他说。

“这股与智慧、勇敢、节制在对国家的贡献上旗鼓相当的力量，是不是公道呢？”

“毫无疑问，”他说。

“现在我们从另外一个角度瞧一瞧，看你是否同意。这个国家

里面的统治者,是不是那些受任审理诉讼案件的人呢?”

“当然是,”他说。

“他们审判的目的,不就是禁止任何人侵犯别人的财产,保护每个人的财产不受侵犯吗?”

“主要就是这个。”

“这不就是公道吗?”

“是的。”

“这样看来,就得承认公道就是享有属于自己的东西,做自己分内的事情啰?”

“很对。”

“你再想想,看你是不是同意我这个看法:假定有个木匠想做鞋匠的事,或者有个鞋匠想做木匠的事,彼此交换工具和招牌,甚至一个人想做两样事,你想这样换着干会给国家造成很大的损害吗?”

“为害不很大,”他说。

“可是,假定有一个秉性该做手艺或者该做买卖的人,为了捞到金钱、地位、势力等等,企图挤进军人的行列,或者有一个军人,企图挤进谋国者和监国者的行列,其实是不配的,却换上别人的家伙和职务,或者一个人既做买卖又当官,又当军人,我想你就会同意我的看法,认为这种彼此交换和互相干预会把国家毁了。”

“绝对是这样。”

“所以,这三个等级的互相干预、彼此替代是国家的大害,应该说是最大的坏事。”

“正是。”

“这损害国家的最大坏事,你说,岂不就是不公道吗?”

“当然就是。”

“就是不公道。反过来,如果这个国家里的商人、军人、官吏各做各的事,那就是公道,国家就是公道的。”

“我想,”他说,“事情正是这样,不可能不是这样。”

(柏拉图:《国家》,IV. 429 D—434 C)

§ 10.10 [政治家必须同时是哲学家] 3

除非是哲学家们当上了王,或者是那些现今号称君主的人象真正的哲学家一样研究哲学,集权力和智慧于一身,让现在的那些只搞政治不研究哲学或者只研究哲学不搞政治的庸才统统靠边站,否则国家是永无宁日的,人类是永无宁日的。不那样,我们拟订的这套制度就永远不会实现,永远不可能实现,永远见不到天日,只能停留在口头。这话我踌躇很久不敢说出,因为我知道这样说会犯众怒;说只有那样才能使国家和个人幸福,是很难为人理解的。

(柏拉图:《国家》,V. 437 D—E)

11. 亚里士多德

亚里士多德 [Aristoteles], 斯答盖拉 [Stageira] 人, 公元前 384—322 年。主要活动地点在雅典。著作宏富。前期在柏拉图学园中的作品大都不传, 后期作品大都传世。传世著作包括逻辑、物理学、生物学、形而上学、伦理学、政治学、美学等方面, 主要有: 《工具论》 [Organon], 包括《范畴》 [Kategorias]、《分析》 [Analytika]、《正位》 [Topika] 等; 《物理学》 [Physika]; 《论天》 [Peri ouranou]; 《论生灭》 [Peri genseos kai phthoras]; 《论灵魂》 [Peri psyches]; 《形而上学》 [Ta meta ta phy-

sika]; 《尼各马可伦理学》[Ethika Nikomachea]; 《政治学》[Politeia]; 《诗学》[Peri poietikes] 等。

§ 11.01 [研究哲学是为了求知,不是为了实用] 1

哲学并不是一门生产知识。这一点,即便从早期哲学家们的历史看,也是很明白的。因为人们是由于诧异才开始研究哲学;过去就是这样,现在也是这样。他们起初是对一些眼前的问题感到困惑,然后一点一点前进,提出了比较大的问题,例如日月星辰的各种现象是怎么回事,宇宙是怎么产生的。一个人感到诧异,感到困惑,是觉得自己无知;所以在某种意义上,爱神话的人就是爱智慧的人,因为神话也是由奇异的事情构成的。既然人们研究哲学是为了摆脱无知,那就很明显,人们追求智慧是为了求知,并不是为了实用。这一点有事实为证。因为只是在生活福利所必需的东西有了保证的时候,人们才开始寻求这类知识。所以很明显,我们追求这种知识并不是为了什么别的好处。我们说一个自由的人是为自己活着,不是为伺候别人而活着;哲学也是一样,它是唯一的一门自由的学问,因为它只是为了它自己而存在。

也许有人认为人是不能掌握哲学的,因为人的本性在很多方面受到约束;所以锡孟尼德^①说“只有神能有这个特权,”人应当守本分,不宜求知分外的事情。如果真象诗人所说的那样,神是生性嫉妒的,大概人就应当安分守己了,在哲学上出类拔萃的人就要倒楣了。可是常言道“诗人多谎”,神不可能是嫉妒的,我们也想不出哪门学问比哲学更可贵。因为最神圣的学问也是最可贵的,而从两个方面看,只有哲学才最神圣。因为最适于神具有的学问是神圣的学问,研究神圣对象的学问也是神圣的学问,而这两种资格哲

^① 锡孟尼德[Simonides](约公元前 556—467),抒情诗人。——编者

学都具备。因为(1)神被认为是万物的原因,而且是本原,(2)哲学这门学问,要末是只有神才能具有,要末是首先为神所具有。其他的科学虽然比哲学更必需,却没有一门比哲学更优越。

然而在某个意义上,哲学研究最后得到的结果却与那些早期的探索相反。因为正象上面说过的那样,所有的人都是以惊异开始的,他们感到奇怪,事情居然会是那样,如木偶会自己动,太阳到了冬至和夏至会往回移动,正方形的对角线会与边不能通约。在一个尚未看出原因的人看来,有一个数量用最小的单位都除不尽,是很奇怪的。可是我们得到的结果却是不惑,而且象谚语说的那样,“知优于惑”;人们知道了上面那些事情的原因之后也是这样的,几何学家弄清对角线不可约之后就毫不惊奇了。

这就说明了我们所研究的这门学问的本性是什么,以及我们的研究和全部考察必须达到的目标是什么。

(亚里士多德:《形而上学》I. 2, 982b—983a)^①

§ 11.02 [哲学是研究实体的本性和最确定的原则的] 4

(1)

我们必须说明,研究那些在数学上称为公理的真理,和研究实体,究竟是一门科学的工作,还是两门科学的工作。很明显,研究这两种东西是一门科学的工作。这就是哲学家的工作。因为这些真理是适用于一切存在物的,并不是只适用于某些特殊的“种”,而与其他“种”无涉。人人都用这些真理,因为它们是对“有”^②本身有效的,而每一个“种”都是“有”。但是人们仅限于把它们用来

① I指卷,2指章,982和983指 Bekker 本的页码,a和b指栏。下同。——编者

② “有”[τὸ ὄν],即“存在”或“存在的东西”,并非“拥有”或“具有”的意思。下同。——编者

满足自己的目的,就是说,仅限于他们的论证涉及的那个“种”的范围以内。既然这些真理对于一切是“有”的东西都显然有效(因为它们都是“有”),那就也是那些研究“有”本身的人应当钻研的。因为这个缘故,那些进行特殊研究的人,不管是几何学家还是算学家,都不打算对它们的真假发表任何意见。有些自然哲学家确实在这方面说过话,他们这样做是完全可以理解的,因为他们认为只有自己在研究整个自然界,在研究“有”。可是,既然在自然哲学家之上还有一类思想家(因为自然界只是“有”里面的一个特殊的“种”),这种进行一般研究,以根本实体为对象的人就也该讨论这些真理了。物理学^①也是一种智慧,但不是头等智慧。有些人^②在那里讨论应当接受什么真理的问题,那是由于他们缺乏逻辑训练,因为这些东西是开始专门研究前早就该知道的,不应该在听这门课的时候才钻研。

所以很明显,研究三段式的原则的工作,也属于哲学家,就是说,属于研究全部实体的本性的人。对各个“种”知道得最清楚的人,必定能够说出他所研究的对象的最确定的原则,所以,以“有”本身为研究对象的人必定能够说出一切“有”的最确定的原则。这就是哲学家。最确定的原则是决不可能弄错的原则,因为这样的原则必定是大家知道得最清楚的(因为任何人对于自己不知道的事情都可以弄错),而且不是假言的。因为一条原则,既是每个懂点事的人都必须掌握的,那就不能是一个假设;一件事情,既是每个知道点事的人都必须知道的,那该是每个人开始专门研究前早已掌握了。这样的一条原则显然就是最确定不移的。这是什么原则,我们就来说说吧。这就是:同一个属性,不能在同一个时候,在

① 即自然哲学家。——编者

② 指安底斯滕[Antisthenes]为代表的犬儒学派。——编者

同一个方面，既属于又不属于同一个主体。为了预防辩证论者的反驳，我们不得不预先设想出一些可能要添上去的附加定语。这就是最确定不移的原则，因为它符合上面提出的定义。因为谁都无法相信，同一件东西会既存在又不存在，象人们认为赫拉克利特说过的那样。因为一个人说的话，他自己是不一定相信的；如果相反的属性不可能同时属于同一个主体（这个前提也必须预先加上一些通常的定语），而一个意见与另一个意见矛盾，也就是与那个意见相反，那就很明显，同一个人就不可能在同一个时候相信同一个东西既存在又不存在；因为一个人要是在这一点上弄错了，就会同时持有相反的意见。因为这个缘故，凡是从事一种论证的人，都把自己的论证归结到这条原则上，把这条原则当作根本信条；因为理所当然，它甚至是一切其他公理的出发点。

（亚里士多德：《形而上学》，IV. 3，100 5a—b）

（2）

有一门学问，专门研究“有”^①本身，以及“有”凭本性具有的各种属性。这门学问与所谓特殊科学不同，因为那些科学没有一个是一般地讨论“有”本身的。它们各自割取“有”的一部分，研究这个部分的属性；例如数理科学就是这样做的。我们现在既然是在寻求本原和最初的原因，那就很明显，一定有个东西凭本性具有那些原因。如果那些寻求存在物的元素的人是在寻求这些本原，那些元素就必然应当是“有”的元素——“有”之所以具有这些元素，并非出于偶然，正是由于它是“有”。因此我们也必须掌握“有”本身的最初原因。

（亚里士多德：《形而上学》，IV. 1，1003 a）

① 希腊语与汉语不同：汉语的“有”兼有“存在”和“具有”二义；希腊语的 ὄν 则兼有“存在”和“是”二义，所以凡遇“是”字处都被理解为“有”，凡遇“有”字处也都被理解为“是”。——编者

(3)

我们可以在好多意义上说一件东西“有”，但是一切“有”的东西都与一个中心点发生关系；这个中心点是一种确定的东西，说它“有”是毫无歧义的。所有健康的東西都与健康^①发生关系：一种东西是从保持健康这个意义说的，另一种东西是从产生健康这个意义说的，另一种东西是从表示健康这个意义说的，另一种东西是从能够健康这个意义说的^②。所有是医疗的东西都与医疗发生关系，一种东西之被称为是医疗的，是因为拥有医疗技术，另一种东西是因为本性适于医疗，另一种东西则是因为它是医疗的功能。^③我们还可以找到其他的词也是这样用的。所以，说一样东西“有”，也有好多意义，但是全都与一个起点有关；某些东西，我们说它“有”，是因为它们是实体^④；另一些东西则是因为它们是实体的影响；另一些东西则是因为它们是趋向实体的过程，或者“是”实体的破坏、缺乏或性质，或者“是”造成或产生实体或与实体有关者的能力，或者“是”对某一与实体有关者或对实体本身的否定。因为这个缘故，我们甚至对“非有”也说它是“非有”。所以，既然有一门科学^⑤专门研究所有健康的東西，其他的東西也同样可以各有专门科学来研究。因为不但那些具有共同的叫法的東西应该由一门科学来研究，就是那些涉及共同的本性的東西也该如此，因为在某

① 即上述的“中心点”。——编者

② 这里举了四种东西：1 健康的人，2 健身操，3 健康的面色，4 康复中的病人。都与健康有关。——编者

③ 这里举了三种东西：1 医生，2 医药，3 疗效。——编者

④ 实体[οὐσία，是 ὄν 的一个语法变形]，意为“所是者”，指“一个东西是什么”的那个“什么”，如“张三是人”的“人”。οὐσία 也同 ὄν 一样，兼有“是”和“有”二义。——编者

⑤ 即医学。——编者

种意义上,连那些东西也是有共同叫法的。所以很明显,应当有一门科学把各种“有”的东西当作“有”来研究。既然无论在哪里,科学所研究的对象,都是那个最根本的、其他的东西所依靠并赖以得名的东西,那么,如果这是实体的话,哲学就必须掌握各种实体的各种本原和原因。

(亚里士多德:《形而上学》, IV.2, 1003 a—b)

(4)

我们在前面讨论词的各种涵义的那一卷^①里已经指出过,可以在好几种意义上说一样东西“有”,因为在一种意义上,“有”是指一样东西是什么的那个“什么”,^②或“这个”^③;在另一种意义上,是指一种性质或数量,以及诸如此类可以作谓词的东西。可是,“有”虽然有这么多意义,最根本的“有”却显然是那个“什么”,即事物的实体。因为我们说一件东西是什么性质的时候,是说它是好的或坏的,不是说它是三尺长的或是一个人;而我们说它是什么的时候,并不是说它是白的、热的或三尺长的,而是说它是一个人或神。至于其他的一切之被称为“有”,是因为其中有些是这个根本意义上的“有”的量,有些是它的质,有些是它的遭受,有些是它的其他等等。我们甚至于可以问:“走”、“健康”、“坐”以及其他诸如此类的词,是不是意味着这些东西是存在的?这些东西没有一样是自存的,能够与实体分离的,如果有的话,那个走着、坐着或健康的東西倒是存在的東西。现在我们看到这些东西比较实在,是因为有个确定的东西在底下撑着它们(即实体或个体),这东西是蕴涵在那类谓词里面的,因为我们使用“好”、“坐”等词的时候总是包

① 指《形而上学》, V. 7。

② 什么[τί ἐστίν],即实体,如“张三是人”的“人”。——编者

③ 这个[τόδε τι],即个体。——编者

含着这个意思。所以很明显,正是靠这个范畴,其他的任何一个范畴才“有”。因此,那根本的、非其他意义的、纯粹的“有”,必定是实体。

我们在好几种意义上说一样东西在先,然而实体在哪个意义上都在先:在定义上,在认识程序上,在时间上全居第一位。因为其他的范畴没有一个能够独立存在,唯有实体能如此。同时,在定义上实体也占第一位,因为每样东西的定义中都必须出现它的实体的定义。而且,我们认为自己对一件东西认识得最充分,是在知道它是什么——如人是什么,火是什么——的时候,而不是在知道它的性质、它的数量、它的位置的时候;而我们认识这些谓词中的某一个,也只是在知道数量是什么或性质是什么的时候。

(亚里士多德:《形而上学》,VII.1, 1028a—b)

§ 11.03 [柏拉图派设定与事物分离的理念,是不妥的] 4

现在我们来谈那些设定理念作为原因的人。首先,他们为了把握我们周围事物的原因,引进了另外一些东西^①,其数目与事物相等。这样做,就好象一个人要想清点东西,却认为东西少了数不清,企图把东西的数目扩大了再来数一样。因为形式^②实际上和事物一样多,或者并不比事物少。为了试图解释这些事物,这些思想家才从事物出发,走到了形式。因为每一件东西都有一个同名的、存在于实体之外的东西^③与它相应,而且那些成组的东西也有一个“管多的一”,^④不管那“多”是这个世界里的还是永恒的。

①②③ 指理念。这一节里所说的“形式”都指理念,不是亚里士多德的形式。——编者

④ “一”指一类东西的共同理念。这一类东西可以是事物,如张三、李四,其共同理念是“人的理念”;但也可以是理念,如人的理念、狗的理念,其共同理念是“动物的理念”。总之,理念是很多的。——编者

其次,我们^①用来证明形式^②存在的那些方法,没有一种是能令人信服的。因为根据其中的一些,我们并不能必然地推出这种结论;而根据另一些,连那些我们认为没有形式与之相应的东西,也会有与之相应的形式产生出来。因为根据有科学存在这一事实,凡是成为某一科学对象的东西就都有形式与之相应;而根据“多上有一”这一说法,连各种否定性的东西也都会有它们的形式;根据“即使事物已经消灭也仍然有个思想对象”这一说法,就会有可以消灭的东西的形式,因为我们有这些东西的意象。还有一些更精确的说法,根据其中的一种,就会有我们认为不能自成一类的关系的理念;根据另一种,就会有“第三者”。^③

总之,那些为形式作论证的说法破坏了事物,而我们是关怀事物的存在甚于关怀理念的存在的。因为按照那种说法,在先的就不是二而是数了,这就是说,相对的先于绝对的了。^④这还只是一点,此外还有好多点。在所有的这些点上,有些人在贯彻那些关于理念的看法时,都走到了与理论的原则发生冲突的地步。^⑤

再者,按照那个使我们相信理念的假定,就会不仅有实体的理念,而且有许多别的东西的理念(因为不但实体的概念是单一的,其他东西的概念也是单一的,这样的困难他们还会遇到成千成万)。但是按照当前的要求,按照人们对于形式所持的说法,如果

① 亚里士多德在这里显然以柏拉图派一员的身分进行自我批评。——编者

② 指理念。下同。——编者

③ 这是《巴门尼德》篇里的一种说法,见§ 10.07。内容是:这个大的事物与那个大的事物(第一者),同为大的,所以它们之上有一个大的理念(第二者);而大的事物与大的理念又同为大的,所以它们之上又有一个大的理念(第三者)……如此下去,永无止境。——编者

④ 亚里士多德主张具体的是绝对的,所以认为二是绝对的,数是相对的。这种看法与柏拉图正好相反,——编者

⑤ 理念论的原则是绝对先于相对。——编者

形式能被分有，那就只能有实体的理念。因为形式并不是偶然地被分有的，一物之分有它自己的形式，必须是指分有某种并非用来述说一个主体的东西^①（所谓“偶然地被分有”，我指的是：例如，如果一件事物分有“一倍本身”，^②它也就分有“永恒”，^③不过只是偶然地分有，因为“永恒”碰巧是可以用来述说“一倍”的）。因此，形式必须是实体；但是这个术语既指这个世界的实体，也指理念世界的实体（否则，说在个别的东西之外还有某种东西——即“多上的一”会有什么意思呢？）。如果理念和分有理念的特殊事物具有相同的形式，那就有某种东西为它们所共有；因为，为什么“二”^④在那些可以毁灭的二^⑤里面，或者在那些虽然是多但却是永恒的二^⑥里面，虽然是同一个，而在“二本身”里面却和在特殊的二^⑦里面又不是同一个呢？可是，如果它们没有相同的形式，它们就必定只是名称相同，那就只是象一个人没看出卡利亚^⑧和一个木偶之间有什么共同之处，就把两者都称为人一样。

尤其重要的，是还可以提出这样的问题来讨论一下：形式对于可感觉的东西，不管是永恒的还是能生灭的，究竟有什么贡献呢？因为形式既不能在可感觉的东西里面引起运动，又不能引起任何变化。而且，形式既然根本不能帮助人们认识其他的事物（因为它甚至不是其他事物的实质，否则它就会在事物里面了），也不能对事物的存在有所帮助，如果它不是在那些分有它的特殊事物里面

① 如性质、数量、时间、地点等。——编者

② 即一倍的理念。——编者

③ 理念是永恒的。但永恒是时间性的。——编者

④ 二的理念。——编者

⑤ 数目为二的事物。——编者

⑥ 二这个数目。——编者

⑦ 数目为二的事物。——编者

⑧ 一个普通希腊人名，如张三。——编者

的话；即使它在特殊事物里面，可以认为是原因，例如“白”进入一个白东西的组织引起这个东西的白性，可是这个首先由阿那克萨戈拉、后来又由欧多克索^①等人用过的说法是很容易推翻的。要收集许多不可克服的驳难来反对这种观点并没有什么困难。

再者，就“从”这个词的通常意义来说，一切其他的东西^②是不能从形式而来的。说形式是模型，其他的東西分有形式，那只不过是说空话、打诗意的比方而已。因为，是什么东西按照理念来制造事物呢？任何东西都能够存在和生成，和别的东西一样，不必是从理念摹下来的，因此不论苏格拉底^③是否存在，苏格拉底这样一个人都可以生出来，而且很明显，就算苏格拉底是永恒的，也仍然可以有苏格拉底出世。并且，同一件东西会有几个模型，因而有几个形式；例如，“动物”、“两脚的”和“人本身”就会是人的形式。再者，形式不仅是可感觉的东西的模型，而且也是形式本身的模型；就是说，“种”，作为不同的“属”的“种”，也会是这样；因此，同一件东西能够既是模型又是摹本。

再者，说实体和那些以它为实体的东西会彼此对立，这似乎也是不可能的。理念既然是事物的实体，怎么能够独立存在呢？关于这一点，《斐多》里^④是这样说的——形式是存在和生成两者的原因。可是，当形式存在时，那些分有它的东西还是未产生出来的，除非有某个东西使这一运动开始^⑤；而有许多东西（例如一栋房屋或一只戒指）却产生出来了，这些东西我们认为没有自己的形式的。因此很明显，就是其他的東西，也都能由于那些产生上述

① 欧多克索[Eudoxos]（公元前408—355），希腊天文学家，柏拉图派。——编者

② 即特殊事物。“其他”是相对于理念（形式）而言。——编者

③ 苏格拉底的理念。——编者

④ 《斐多》，100C—E。——编者

⑤ 指动力因。——编者

东西的同样原因^①而存在和产生。

再者，如果形式是数，数又如何能够成为原因呢？是不是因为存在物是另外的数，例如，一个数是人，另一个数是苏格拉底，另一个数是卡利亚？那么，为什么一组数是另一组数的原因呢？就算前一组数是永恒的，后一组数不是永恒的，也同样不能说明问题。如果是因为这个感性世界的东西（例如乐曲）是一种数的比例，那就很明显，那些以数为相互之间的比例的东西，是属于某一个类的东西。那么，如果这种东西——质料——是某种确定的东西，数本身也就显然是某物与别物的比例。例如，如果卡利亚是火、土、水、气之间的一个数量上的比例，他的理念也就是某些其他基质^②的一个数；而“人本身”，^③不论是不是某种意义上的一个数，仍然是某些东西^④的一个数量的比例，而不是一个真正的数，也不会仅仅由于是一个数量的比例而成为一个数。

再者，从许多个数能产生出一个数，可是，一个形式怎么能够从许多形式产生出来呢？如果这数不是从许多数本身产生出来的，而是从它们——例如一万——中的单位产生出来的，那么那些单位又怎样呢？如果说它们在种类上是相同的，那就会发生荒谬的事情了；如果它们是不同的，那也是一样（即：一个数里的各个单位既不是彼此相同的，那些其他的数里的单位也不是全都相同的）；因为，既然它们是没有性质的，它们又凭什么不相同呢？这并不是一个说得通的见解，与我们对这个问题的想法也不是符合的。

再者，他们还不得不设定第二类的数（算术所研究的数），以及某些思想家称为“居间者”^⑤的那些东西。这些东西是怎样存在

① 指动力因。——编者

② ① 即非理念的火、土、水、气。——编者

③ 人的理念。——编者

⑤ 柏拉图派认为几何学研究的既不是笔画的个别图形，也不是图形的理念，而是介乎二者之间的东西，参看 §10.06。——编者

的，从什么本原产生出来的呢？为什么它们必须介于感性世界的事物与事物本身^①之间呢？

还有，二里面的单位必须各从一个在先的二而来。但这是不可能的。

还有，一个数合在一起时为什么是“一个”^②呢？

再者，除了以上所说的以外，如果单位是互异的，柏拉图派的主张就该同那些说有四个或两个原素的人一样；因为那些思想家都把原素这一名称并不给予共同的东西，如物体，而给予火和土，不管它们是否有共同的东西，即物体。但是事实上，从柏拉图派的话听起来，似乎“一”是各部分纯粹同质的，象水或火一样；而如果果是这样，数就不会是实体了。很明显，如果有一个“一本身”，这“一本身”又是一个最初的本原，那么“一”就是在不止一个意义下被使用的；否则这种理论就不能成立。

我们想要把各种实体归结到它们的本原时，就说线是从长短（就是从一种大小）产生的，面是从宽窄产生的，体是从深浅产生的。可是，既然如此，面怎么能包含线，体怎么能包含面或线呢？因为宽窄是和深浅不同类的。因此，正如数并不存在于这些东西里面，因为多和少是与这些东西不同的，其他的高级类显然也会存在于低级类里面。还有，宽并不是一个包含深的“种”，因为否则体就会是面的一个“属”了。再者，从什么原理能推出点在线里面存在呢？柏拉图甚至惯于反对这一类东西，认为这是一种几何学的虚构。他把线的原理——这是他常常设定的——这个名称给予那些不可分的线。然而这种不可分的线必须有一个终点；因此，那个推出线的存在的论据也证明了点的存在。

① 理念。——编者

② 如“3”是一个数。——编者

一般说来,虽然哲学家是寻求感性事物的原因的,我们却放弃了这个任务,因为我们完全没有谈变化的原因。我们幻想自己在说出感性事物的实体时,却是断言了另一种实体的存在。我们说那种实体如何如何是感性事物的实体,说的其实都是些废话。因为所谓“分有”,如前面所指出的,是毫无意义的说法。

我们认为是各种技艺的原因的那个东西,即全部心灵和整个自然都为之活动的那个东西^①,也与形式毫无联系——就是说,形式与这个我们称为最初本原之一的原因^②毫无联系。可是在现时的思想家们眼里^③,数学已经等于哲学了,虽然他们也说数学应当是为了别的东西而研究的^④。

此外,人们可能认为,那照他们说来好象质料一样支撑着事物的实体,未免太富于数学性了,与其说它是质料本身,不如说它是实体即质料的一个属性或属差;就是说,大小是和自然哲学家们所说的稀浓一样的,自然哲学家们就把稀浓称为基质的最初属差,因为这是一种多余和不足。至于运动,如果说大小就该是运动,形式就显然是被推动的了;如果大小不该是运动,运动又从何而来呢?整个自然研究已经被取消了。

而且,那件被认为很容易办到的事,即证明一切事物是一,也没有办到。因为用那个举例法证明的并不是一切事物都是一,而只是一个“一本身”——如果我们承认那些前提的话。如果我们不承认共相是一个“种”,就连这一点也证明不出来了;而在某些情况下,共相的确不能是一个“种”。

后于数的线、面、点怎样存在或怎样能存在,以及它们的重要性何在,也是无法说明的;因为它们既不能是形式(因为它们不是

①② 指目的因,——编者

③ 指柏拉图死后以斯彪西波[Speusippos]为首的学园派,——编者

④ 这本是柏拉图本人的话,见《国家》,VII. 531 D, 533 B—E。——编者

数),也不能是居间者(因为居间者是数学的对象),也不能是可以毁灭的东西。这显然是另外的第四类东西。

一般说来,如果我们寻求存在的事物的原素,而不分清说它们存在的各种意义,那就不能找到那些原素,特别是如果用刚才所说的那种方式来寻求的话。因为当然不可能发现“起作用”或“受作用”或“直”是由什么构成的,如果原素终究可以发现的话,那也只是实体的原素;因此,企图寻求所有存在的事物的原素,或者认为自己已经找到了,都是不正确的。

而且,我们怎样能够得知一切事物的原素呢?我们不能在开始学习以前已经知道任何东西。因为正如学习几何学的人一样,虽然可以事先知道一些别的东西,但对于几何学所研究的东西,即他要学的东西,却一无所知,在其他的情况下也是这样。因此,如果有一门研究一切东西的科学,象有些人断言的那样,学习这门科学的人事先必定是对它一无所知的。可是所有的学问都必须借助以前已经知道的东西为前提(全部或部分)——不论那门学问是凭借论证还是凭借定义的;因为构成定义的因素必须是事先已经知道的,为人们所熟悉的;用归纳法来学习的过程也是这样。如果这门科学果真是天赋的^①,那就很奇怪,我们何以并不意识到自己具有这种最伟大的知识。

还有,一个人应该怎样获知一切事物的原素,以及应该怎样把它说明白,这也是一个难题;因为可以发生意见分歧,例如对某些音节就有不一致的看法:有些人说 $\zeta\alpha$ 是由 $\sigma\delta\alpha$ 组成的,有些人说这是一个不同的音,与我们熟悉的任何一个音都不一样^②。

① 指柏拉图的回忆说。——编者

② 这里用分析音素以说明音节作比,表明亚里士多德的方法;用规定独立的音位(指理念)作比,表明柏拉图的方法。——编者

还有,我们没有某种感官,怎么能认识这种感官的对象呢?如果一切事物都由同样的原素组成,就象复音由音素组成那样,我们是应当能够认识那些对象的。

(亚里士多德:《形而上学》, I. 9, 990 a—993 a)

§ 11.04 [哲学的任务在于研究原因] 4

(1)

作了这些区别之后,现在我们应该进而研究原因,考察它们的性质和数目。认识是我们研究的目标;人们在掌握一样东西的“为什么”(即根本原因)之前,是不会认为自己认识了它的。所以很明显,我们对于产生、消灭以及每一种自然变化也必须这样做;认识了它们的本原之后,我们就可以试着拿这些本原来解决我们的每一个问题了。

在一种意义上,构成了一个物件而本身继续存在着的東西,就称为“原因” 例如雕像的铜,银碗的银,以及那些包括铜、银等“属”的“种”^①。

在另一种意义上,形式或原型,即陈述本质的定义,以及它的“种”,也称为“原因”。例如八度音程^②的原因是2:1的关系,或者一般地说,是数;定义中的各个部分也是原因。

还有变化或停止的来源,例如出谋划策的人就是一个原因,父亲是儿女的原因,或者一般地说,制造者是制造品的原因,引起变化者是改变了的东西的原因。

还有目的意义上的原因,即做一件事的“缘故”。例如健康就是散步的原因。我们说,“他为什么散步?”——“为了要健康”。这

① 如“金属”。——编者

② 如1与1或1与1。——编者

样说了以后，我们就认为指出了原因。为了达到目的而以他物的作用为手段时所采取的一切中间步骤，也都是原因；例如锻炼、通便、药品、医疗器械就是达到健康的手段。这一切都是“为了”那个目的，虽然它们之间也有差别：有的是活动，有的是工具。

这些话也许把原因这个词的各种用法都说全了。

既然这个词有几种意义，同一件东西也就有几个原因（不是仅仅由于有附带的属性）^①，例如雕刻术和铜就都是雕像的原因。这是雕像之为雕像的原因，不是从雕像可以又是别的东西来说的。不过这两种原因的方式却不一样，一个是质料因，一个是动力因。也有些事情彼此互为原因，例如苦干是会干的原因，会干也是苦干的原因，不过方式不同，一个是目的因，一个是变化的来源。^②此外，同一样东西也可以是相反的结果的原因。这样东西在场，可以产生某一结果；可是有时候它不在场，引起了相反的结果，它也要对此负责。例如我们就把海难归因于舵手不在场，而他的在场本来是安全的原因。

现在谈到的这些原因一共分为四类，都是大家所熟悉的。在“构成者”这个意义上，音素是音节的原因，材料是制品的原因，火等等是物体的原因，部分是全体的原因，前提是结论的原因^③。在这些对子里，有一组是基质意义上的原因，例如部分；还有一组是本质意义上的原因，例如全体、组合和形式。精液、医生和参谋，以及一般制造者，则是变化和静止的来源。至于其他的，是在目的和

① 如雕像也可以是纪念碑，除了有雕像的属性以外，还附着着纪念碑的属性。
——编者

② 这里原文有脱漏，缺少形式因的例子。“变化的来源”是动力因，不是形式因。
——编者

③ 这里也有脱漏。上一句说的是质料因，即基质意义的原因。应该再有一句陈述形式因，即本质意义的原因，如全体是部分的原因，组合是成分的原因等。——编者

“好”这个意义上作为另一件东西的原因；因为所谓“为了的东西”，就是最好的，就是吸引他物的目的。（不论我们说“好本身”还是说“表面的好”，都没有关系。）

这就是各种原因的数目和性质。

可是原因的作用方式是多样的，虽然通过归类也能使它们的数目减少。因为我们是在多种意义上使用“原因”这个词的，而且即便在同种的原因当中，其中的一个也可以比另一个占先（例如医生和专家^①都是健康的原因，2:1的比例和数目都是八度音程的原因），而且经常有普遍和特殊的关系存在着。原因的另一种作用方式是偶然的東西及其“种”，例如从一方面说，“波吕格雷多”是一座雕像的原因，从另一方面说，“雕刻家”是一座雕像的原因，因为“作为波吕格雷多”和“作为雕刻家”这两件事是偶然结合在一起的。^②那些包含着偶性的“类”也是原因；例如“一个人”，或者一般地说，“一个生物”，也能够被称为一座雕像的原因；一个偶性也可以是某种程度上的原因，例如说“一个白净的人”或“一个有文才的人”是一座雕像的原因。

所有的原因，包括固有的原因和偶然的原因，都可以从潜能和现实这两个方面去说。例如，一座正在建筑中的房子，其原因就可以说是“房屋建筑者”，也可以说是“正在进行建筑的房屋建筑者”。

在那些以这些原因为原因的东西当中，也能作出类似的区别。例如：“这座雕像”的原因，或者“雕像”的原因，或者一般地说，“肖像”的原因；“这块铜”的原因，或者“铜”的原因，或者一般地说，“质料”的原因。至于那些偶性，也是一样。再者，我们也可以用一个

^① 医生是“属”，专家是“种”，都是健康的原因，但作为“属”的医生是更直接的（占先）原因。——编者

^② 波吕格雷多 [Polykretos] 是公元前五世纪的一位著名雕刻家。“波吕格雷多”这个身分和“雕刻家”这个身分是偶然结合在一个人身上的。——编者

复合词来代表两个偶性,例如不说“波吕格雷多”或“雕刻家”,而说“雕刻家波吕格雷多”。

然而,这些不同的用法归结起来一共只有六种,每一种又有双重的用法。原因所指的或者是特殊的東西,或者是一个“种”,或者是一个偶性,或者是该偶性的“种”,或者是它们的复合体,或者是它们的单独个体。这六种原因既可以从现实方面说的,也可以是从潜能方面说的。其差别就在于:那些现实地起作用的、特殊的原因,是和它们的结果同时存在并且同时停止存在的,例如这个正在进行医疗的人和那个正在受医疗的人,这个正在进行建筑的人和那个正在建筑中的房子;但是对于潜能的原因,情形就不是常常如此——房子和房子的建筑者并不同时消失。

在考察每一件东西的原因时,正如在做别的事情时一样,永远要寻找那最精确的。例如,人之所以进行建筑,是由于他是一个建筑师,而一个建筑师之所以进行建筑,是靠他的建筑技术。所以,最后这个原因是占先的。一般地都是这样。

其次,“种的”结果应该归于“种的”原因^①,特殊的结果应该归于特殊的原因,例如,雕像应该归因于雕刻家,这座雕像应该归因于这位雕刻家;能力^②相对于可能的结果,现实地正在起作用的原因相对于现实地正在被制作的事物。

这应该足以说明原因的数目以及原因有多少作用方式了。

(亚里士多德:《物理学》, II. 3, 194 b—195a)

(2)

所以很明显,原因是存在的,其数目就象我们说过的那样。这就是问“为什么”时所指的那些东西的数目。这个“为什么”,归根

^① 种的,就是普遍的。——编者

^② 能力,就是潜在的原因。——编者

到底，(1) 在不动的东西中，例如在数学中，是指那个“是什么”^①（如“直线”或“可通约”等等的定义）；(2) 或者是指引起运动的东西，^② 例如“为什么他们去打仗？——因为他们遭到了侵犯”；(3) 或者是追问他们“为了什么”^③——为了当统治者；(4) 或者在研究产生出来的东西时，我们在寻找质料。由此可见，原因就是这些，其数目就是那么多。

既然原因一共有四种，自然哲学家的任务就在于认识这四种原因。如果他把问题都归结到这四种原因上，他就会以恰当的方式指定他这门科学去研究那个“为什么”——质料、形式、推动者、“所追求的东西”。后三种原因常常合而为一，因为那个“是什么”和“所追求的东西”是同一个东西，而运动的来源与这些东西也是同类的（因为人生人），并且，一般说来，凡是由于本身被推动而引起运动的东西，也都是这样；而那种不属于这一类的东西，^④ 就不属于自然哲学研究的范围，因为它们之所以引起运动，并不是由于它们本身之中有运动，或者有一个运动的来源，而是由于它们本身不能运动。因此有三门科学：一门研究不能运动的东西，第二门研究运动而不可毁灭的东西，第三门研究可以毁灭的东西。

（亚里士多德：《物理学》，II. 7，198a）

§ 11.05 [自然是运动和本原] 4

(1)

我们已经把自然^⑤ 定义为“运动和本原”，这是我们研

① 形式因。——编者

② 动力因。——编者

③ 目的因。——编者

④ 指“不动的推动者”，属于第一哲学的研究范围，参看 11.05(4)。——编者

⑤ 自然[φύσις]，也就是“物”。——编者

究的题目。因此我们必须弄明白“运动”的意义；因为不认识运动的意义就不会认识自然的意义。

我们明确了运动的性质以后，下一步的工作是以同样的方式去研究所涉及的术语。现在我们认为运动属于连续性的东西那一类；在这一类里，我们首先碰到的是“无限”——就是因为这个缘故，“无限”常常被用在连续性的东西的定义里（“无限可分的就是连续性的”）。除此以外，地点、虚空、时间也被认为是运动的必要条件。

所以很明显，由于这些理由，并且因为上述属性为我们这门科学的一切对象所共有，范围也与这些对象相同，因此我们必须把这些属性拿来逐个讨论。我们先考察共同的属性，后考察特殊的属性。

我们就象所说的这样，从运动开始。

我们可以首先区别开：（1）只在一种完成状态中存在的东西，（2）作为潜能的东西而存在的东西，（3）作为潜能的东西而又在完成状态中存在的东西——有的是“这个”，有的是“这么多”，有的是“这样”，有的是其他用来述说“有”的范畴。

此外，“相对”这个词是用来指：（1）过度和不足，（2）行动者和承受者，并一般地指能推动者和能被推动者。因为“能引起运动的东西”是相对于“能被推动的东西”而言的，后者也是相对于前者而言的。

再者，并没有什么在事物之外的运动。变化的东西，总是在实体方面变化，或者在量，质或位置方面变化的。我们说过，不可能找到一个东西为这些范畴所共有，却既不是“这个”，也不是量，也不是质，也不是任何其他范畴。因此运动和变化都不能指上述这些东西以外的任何东西的运动和变化，因为它们以外别无

他物。

(亚里士多德:《物理学》,III. 1, 200 b—201 a)

(2)

现实,就是一件东西的存在,但存在的方式并不是我们所说的那种“潜在”。例如,我们说,一座黑梅斯的雕像潜在于一块木头中,半截线潜在于整条线中,因为可以把它分出来,我们甚至把不在研究的人称为学者,如果他有研究能力的话。与这些情况相反的东西,就是现实地存在着。这个意思可以通过归纳法从特殊事例中看出来,我们用不着去寻求每一件东西的定义,只要把握其中的相似之点就够了。现实之于潜能,犹如正在从事建筑的东西之于能够从事建筑的东西,醒之于睡,正在观看的东西之于闭着眼却有视力的东西,已由质料构成的东西之于质料,已经制成的东西之于尚未制成的东西。我们可以用这些对立中的一方给现实下定义,用另一方给潜能下定义。但并不是说,所有的东西都是在同一意义上现实地存在,这里只是打个比方而已,例如说,A在B中或A之于B,犹如C在D中或C之于D。因为有一些是如同运动之于能力,另一些则是如同实体之于某种质料。

但是说“无限”、“虚空”以及一切与此类似的东西潜在地存在和现实地存在,意义又不同于说许多别的东西,例如,就不同于说观看的东西、行走的东西或被看到的東西。因为,对于后一类东西,这两个谓词^①有时可以不折不扣地使用;因为被看见的东西之被人这样叫,有时是因为它正在被人看见,有时是因为它能够被人看见。但是说“无限”潜在地存在,意思并不是说,它会在什么时候现实地具有独立的存在;它的潜在的存在,只是对于知识而言。因为,分割的过程永远不会告终,这件事实保证了这种活动潜在地存

^① 即潜能的和现实的。——编者

在,却并不保证“无限”独立地存在。

既然那些有限度的活动没有一个是目的,全都是相对于一个目的的,例如消除肥胖,而且,当一个人正在弄瘦肢体的时候,肢体本身就是以这种方式在运动(就是说,并非已经就是运动的目的),所以,这并不是—种活动,或者至少不是一种完全的活动(因为它不是一个目的);只有目的已经存在于其中的运动,才是一个活动。例如我们在观看时,就已经看见了,在理解时,就已经理解了,在思想时,就已经思想了(但是却不能说,在学习时,就已经学会了,在治疗时,就已经被治好了,等等)。我们在过很好的生活时,就已经过了很好的生活,我们在快乐时,就已经快乐了。如果不是这样,过程就有停止的时候,就象消除肥胖的过程那样;但是事实上过程并不停止,我们活着又已经活过。所以,在这些过程里面,我们应该称其中的一组为运动,而称另一组为现实。因为每个运动都是不完全的——消除肥胖、学习、走路、建筑等;这些都是运动,并且是不完全的。因为一个东西事实上不能正在走又已经走完了,或者正在建筑又已经建筑完了,或者正在产生又已经产生了,或者正在被移动又已经被移动过了,而是:正在被移动的东西不同于已被移动的东西,正在运动的东西不同于已经运动的东西。但是同一件东西同时既看见了又正在看,既正在想又已经想了。所以我把后一种过程称为现实,把前一种过程称为运动。

(亚里士多德:《形而上学》,IX. 6 ,1048 a—b)

(3)

有些东西仅仅现实地是那些东西,有些东西仅仅潜在地是那些东西,有些东西则既潜在又现实地是那些东西。这些东西有时是特殊的实物,有时具有特殊的量或诸如此类的东西。离开事物而独立存在的运动是没有的,因为变化总是根据“有”的范畴分类

的,为这些范畴所共有而又不属于任何一个范畴的东西是没有的。但是任何范畴都以两种方式之一为它的每一个主体所有(例如“这个”——它的一种方式“实有”,另一种方式是“缺乏”;至于质,一种方式是“白”,另一种是“黑”;至于量,一种是“完全”,另一种是“不完全”;至于空间运动,一种是“向上”,另一种是“向下”;或者,一件东西是“轻的”,另一件东西是“重的”);所以,“有”有多少种,运动和变化就有多少种。既然在每一类事物中,都有潜在和完全实在之分,所以我把潜在者本身的现实化称为运动。从下面的事实可以明白地看出我们这样说是正确的。

建筑材料——就是可供建筑的东西——现实地存在的时候,就是它被用来建筑的时候,也就是在建筑过程中。至于学习、治疗、行走、跳跃、衰老、成熟等,也莫不如此。只有当完全的现实性本身存在时,才发生运动,不能迟,也不能早。所以,当潜在的东西不是作为它自己,而是作为可以动的东西完全实在和现实时,它的完全实在性就是运动。“作为”的意思是指:铜潜在地是一座雕像,但是铜作为铜,它的完全现实性并不是运动。因为,是铜和是某一种潜能,并不是一回事。如果在定义上完全是一回事的话,铜的完全现实性就该已经是运动了。然而并不是一回事。(在有相反者的场合,这是很明显的,因为有健康的可能性和有生病的可能性并不是一回事——如果是一回事的话,健康和生病就该是一回事了——只有那个在底下的东西,即健康或生病的东西,才是同一个东西,不管它是体液还是血液。)既然不是一回事,就象颜色和可见的东西不是一回事一样,那末,只有那个潜在的东西,作为潜在的东西,它的完全现实性才是运动。运动就是这个,运动发生在完全现实性本身存在的时候,既不迟,也不早——这是很明显的。因为每件东西都能够有时候是现实的,有时候不是,例如作为建筑材料的

建筑材料；而作为建筑材料的建筑材料，它的现实性就是建筑。因为这个现实性要末是这个——即建筑活动——要末是房屋。但是，当房屋存在时，它已不再是建筑材料了；建筑材料是正在被用来建筑的东西。所以，它的现实性应该是那个建筑活动，这就是一个运动。同样的分析也适用于一切其他的运动。

我们的这个说法，从前人对于运动的说法来看，从不容易以别的方式给运动下定义这一点来看，显然是正确的。因为，第一，我们不能把它放在任何其他的类里。这从别人的话里可以明白地看出来。有些人称它为“不同”、“不相等”、“不实在”^①；可是这些东西没有一个是一定要动的，而且变化也并不是以这些东西为终点或起点，正如不是以它们的反面为起点一样。人们之所以把运动放在这几类里，是因为人们认为它是不确定的东西，在“对立表”的两列中，有一列的原则是不确定的，因为它们表示缺乏^②的，没有一个是“这个”或“这样一个”，或者属于任何其他范畴。运动之所以被认为不确定，是由于它既不能归入事物的潜能一类，又不能归入现实一类；因为可能成为某一个量的，或者实际上具有某一个量的，都不是一定要动的，而运动是被认为一种现实性的，但没有完成；理由就在于潜能的东西（它的现实性是运动）是没有完成的。因此很难把握运动是什么；因为必然把它要末归入缺乏一类，要末归入潜能一类，要末归入绝对现实性一类，但是显然这都是不可能的。因此它只能是我们所说的那样——是现实性，并且是我们描述过的那种现实性。这种现实性是很难察辨的，但是能够存在。

很明显，运动是在可以动的东西里；因为它是可以动的东西通

① 指毕泰戈拉派和柏拉图派。——编者

② 即否定性，如“不是什么”、“没有什么”。——编者

过能够引起运动的东西而得到的完全实现。能够引起运动的东西的现实性，也就是可以动的东西的现实性。因为它必须是这两者的完全实在性。因为一件东西之能引起运动，是因为它能够这样做，但它之为推动者，却是因为它在起作用；但它只有在可以动的东西上才能起作用，所以这两样东西的现实性是一回事，正如从一到二和从二到一的距离是一回事，上坡路和下坡路是一回事，可是它们的“有”并不是同一个；推动者和被推动者的情形也与此类似。

（亚里士多德：《形而上学》，XI. 9，1065b—1066a）

（4）

既然有三种实体，两种是物理的，一种是不动的，对于后者，我们就必须断定：必然要一个永恒的不动实体。因为实体是存在物的基础，如果实体是全都可以毁灭的，所有的东西就都可以毁灭了。但是运动是不可能产生出来的，也不可能停止存在（因为它必须永远存在），时间也不可能如此。因为如果时间不存在，就不会有先后了。所以，在时间是连续性的这个意义上，运动也是连续性的；因为时间要末就是运动，要末是运动的一个属性。除了空间中的运动以外，没有别的连续性运动，而在空间的运动中，只有循环运动是连续性的。

但是，如果有一种东西，能够推动事物或对事物起作用，实际上却并不这样做，那就不会必然有运动；因为具有某种潜能的东西并不一定要实现这种潜能。所以，除非在永恒的实体中有一种能引起变化的本原，否则，尽管我们假定这种实体，象那些相信“形式”^①的人所作的那样，也毫无用处；并且，就是这样也还不够，在“形式”之外另立一个实体也不够^②；因为如果它不起作用，也仍

① 指柏拉图的理念。——编者

② 柏拉图假定了一个“造物者”[δημιουργός]来作为使理念与感性事物结合的媒介。——编者

然不会有运动。此外,即使它是能动的,那也还不够,如果它的本质只是潜在性的话;因为既然潜在的东西很可能并不实际存在,也就不会有永恒的运动。所以,必须有这样一种本原,它的本质就是现实性。再者,这些实体必须是没有质料的;因为它们必须是永恒的,如果有什么东西是永恒的话。因此它们必须是现实性。

但是这里有困难发生;因为人们认为,凡是起作用的东西,都是可能起作用的,但是并非凡是可能起作用的东西都起作用,因而潜能占先。如果是这样的话,就没有任何存在的东西必须存在了;因为很可能一切东西都可能存在,却还没有存在。

但是,如果我们跟随那些主张世界生自黑夜的神学家,或者那些说“一切东西原先都在一起”的自然哲学家^①,那么,同样不可能的结果就会出现。因为,如果没有现实地存在着的原因,如何会有运动呢?木材当然不能自己推动自己,必须由木匠的手艺对木头起作用;月经或泥土也不会自己推动自己,必须由种子对泥土起作用,由精液对月经起作用。

就是因为这个,有些人假定了永恒的现实性,例如留基波和柏拉图;因为他们说运动是永远存在的。但是为什么会如此,以及这种运动是什么,他们都没有说出来,并且,即使这个世界以这种或那种方式运动着,他们也没有告诉我们其所以如此的原因何在。我们知道,没有什么东西是无缘无故地运动的,总必须有个东西存在着来推动它;例如,事实上是:一件东西由于本性以一种方式运动,又由于外力或受心灵或其他东西影响而以另一种方式运动。(此外,哪种运动是基本的?这有极大的关系。)但是,至少对于柏拉图来说,这里还是不允许把他有时认作运动来源的那个东西——即自己运动的东西——提出来,因为,按照他自己的说法,灵

^① 指阿那克萨戈拉派。——编者

魂是后来的,是和天同时产生的。所以,认为潜能先于现实,在一种意义上是对的,在另一种意义上就不对了;我们已经指明过这些意义。现实性是占先的,这一点为阿那克萨戈拉所证明,因为他的“心灵”乃是现实性;也为恩培多克勒的爱憎说以及那些说永远有运动的人——例如留基波——所证明。因此混沌和黑夜并非存在过无限长的时间,而是永远存在着(或者是经历着循环的变化,或者是服从着别的规律),因为现实是先于潜能的。所以,如果有一种不断的循环,就必须有某种东西永远存在^①,总是以相同的方式起着作用。并且,如果要有产生和消灭,那就必须要有另外一个东西^②以另外一种方式在起作用。而这个东西必定是靠自身以一种方式在起作用,又靠某种别的东西以另一种方式在起作用——这个别的东西要末是一个第三者,要末就是那最初的东西。可是必须靠那最初的东西。因为否则这个东西就会引起第二个作用者和第三个作用者的运动。所以还是说那个最初的东西为好。因为它是永恒的齐一性的原因;而另外的东西则是杂多性的原因,而且很明显,两者合起来就成为永恒的杂多性的原因。因此,这就是各种运动实际上显示的特性。还用得着去寻找别的本原吗?

(亚里士多德:《形而上学》, XII. 6, 1071 b—1072a)

§ 11.06 [自然的活动也是有目的的] 4

我们现在必须说明:(1)自然属于那一类为了某事而活动的原因;(2)必然性及其在自然哲学问题中的地位,因为所有的著述家都把这个原因加在事物上,论证着说,既然热和冷等等是这样的一种东西,那就必然有某些事物存在和产生——如果他们提到什

① 指镶嵌着恒星的天球。——编者

② 指太阳。——编者

么别的原因(有人提到“爱和憎”,有人提到“心”)^①,那只是碰了一下,就离开了。

可是发生了一个困难问题:为什么自然的活动会不是为了某事,也不是因为这样好些,而是象天下雨那样,并非为了使五谷生长,只是出于必然性呢?吸到天上的必定要变冷,变冷了的必定要变成水落下来,其结果是五谷生长。同样地,如果一个人的谷物在打谷场上被雨水糟蹋了,这雨水落下来并不是为了这个——为了把谷物糟蹋掉,可是这个结果恰好随之而来;那末,为什么自然的其他部分就不是这样?例如,我们的牙齿——门齿锐利,宜于切割,臼齿宽阔,宜于磨碎食物——既然不是为了这个目的产生的,这只是一个偶合的结果;那它就该是由于必然性长出来的;其他的那些我们以为有目的的自然部分也该是这样。当一些东西的各部分长得好象是为了一个目的而产生的时候,这些东西就活下来了,因为它们自发构成了一个合适的机体;反之,那些长得不是这样的东西就消灭了,而且还在继续消灭中,恩培多克勒说他的所谓“人面牛”就是这样灭亡的。

就是这些论据(以及其他这一类的论据),可以在这个问题上造成困难。但这种见解不可能是正确的。因为牙齿和所有其他的自然物,是或者毫无例外地、或者一般地长成一定的样子的;但是那些由于偶然或自发性而发生的东西却没有一种是这样的。我们不把冬天多雨归之于偶然或纯粹的偶合,夏天多雨,我们才把它归之于偶然^②;对于三伏天的炎热,我们也不会这样说,只有在冬天碰到炎热,才会说碰巧。所以,如果已经同意事物要末是偶然的結果,要末是为了一个目的而产生的,那末,既然事物不能是偶然

① 指恩培多克勒和阿那克萨戈拉。——编者

② 这里说的是古希腊的气候,与中国不同。——编者

或自发性的结果,那就可以断定它们一定是有目的的;而前面说的那些东西之基于自然,是连我们转述的那种理论也会同意的。由此可见,在那些产生出来的、而且是由自然产生出来的东西里面,是有那种有目的的活动存在的。

再者,只要一个系列有一个完成点,所有的先行阶段就都是为了那一点。在智力活动中是怎样,在自然中也是怎样;在自然中是怎样,在一切活动中也是怎样,如果没有什么阻碍的话。可是,智力活动是为了一个目的的;因此事物的本性也是如此。所以,如果一座房子是由自然造成的,它也会象它现在为技艺所造成的一样;如果自然制造的东西也由技艺来制造,它也会象它由自然制造的一样。所以,整个系列中的每一步,都是为了下一步;一般地说来,技术有一部分是完成自然不能完成的东西,有一部分是模仿自然。由此可见,如果人工技艺产品是为了一个目的,显然自然的产物也是如此。系列中后一阶段对前一阶段的关系,在技艺和自然中都是一样的。

这一点在人以外的动物中最为明显:它制造物品既不是靠技艺,也不是根据研究或考虑。因此人们要讨论这些生物——蜘蛛、蚂蚁之类——的活动究竟是凭智力还是凭某些别的机能。循着这个方向一步一步前进,我们终于清楚地看到,在植物中,也是那些有利于一个目的的东西才被产生出来——例如叶子是长出来给果实遮荫的。所以,如果燕子筑巢、蜘蛛结网既是由于自然又是为了一个目的,而植物是为了果实而长叶子,为了吸收养料而把根向下(不是向上)长,那就很明显,在那些产生出来的、而且是由自然产生出来的东西里,这种原因也是在起作用的。既然“自然”意味着两样东西,质料和形式,其中后者是目的,既然所有其他的东西都是为了目的的,那么,形式就应该是“所追求的东西”这个意义下的

原因。

可是,即使在技术操作中,也有错误出现:语法家写错字,医生倒错药。因此,自然的操作中显然也是可能出错的。所以,如果在技艺方面,凡是正确地制成的东西,都符合一个目的,而在发生错误的场合,企图制造的东西里面原来也有一个目的,不过没有达到——如果是这样,在自然产物方面就也必定是如此,怪物只是有目的的企图失败的结果。这样,在原始的结合中,“人面牛”如果不能达到一定的目的,那必定是由于某一种基原(相当于现在的种子)败坏而发生的。

其次,种子必定首先存在,而不是一下子就产生动物:“最初的混沌……”^①一定就是指种子。

再者,在植物里面,我们也发现有手段和目的的关系,虽说有机组织的程度很低。那么,在植物中是否也有过什么“橄榄头的葡萄藤”,就象“人面牛”那样呢?这是一个荒唐的想法,但是必定曾经有过,如果在动物中间有过这样的东西的话。

此外,据说在种子之间,必定什么事情都是碰巧发生的。可是断言这一点的人是把“自然”和“由于自然”而存在的东西统统取消了。因为那些凭着一个连续不断的运动从一个内在基原发端进而达到某种完成境地的东西,我们才称为自然的東西,并不是从每一个基原都能达到同样的完成境地的;而且这个完成也不是偶然的完成,每件东西里面的倾向永远都是朝着同一目的,如果没有遇到阻碍的话。

目的和达到目的的手段可以是偶然得到的。例如,我们说有个外路人偶然到来了,付了赎身钱之后走了,当时他做的好象是专

^① 恩培多克勒语。——编者

为此事而来似的,其实他并不是为此而来的^①。这是偶遇的,因为偶然是一种偶遇的原因,象我前面说过的那样。但当一件事永远那样发生,或者经常总是那样发生的时候,那就不是偶遇的或出于偶然的了。在自然产物里,次序总是不变的,如果没有受到阻碍的话。

以为我们既然看不见作用者在思考,那就并无目的存在,这种想法是荒谬的。技艺也并不思考。如果造船术是在木材里面的话,它就会由于自然而产生出同样的结果。由此可见,如果在技艺中有目的存在,那么在自然中也有目的存在。最好的例子是医生给自己治病,自然就是象那样。

所以很明显,自然是一种原因,一种为了一个目的而活动的原因。

(亚里士多德:《物理学》,II. 8, 198b—199b)

§ 11.07 [感官接受事物的感性形式,有如蜡块接受图章的印迹] 1

我们现在可以概括出下列几点适用一切感官的总结。

(A) “感官”是指这样一种东西,它能够撇开事物的质料而接纳其可感觉的形式。这正象一块蜡接纳图章的印迹而撇开它的铁或金子。我们说产生印迹的是铜的或金的图章,而它的特殊金属素质如何却不相干。同样情形,感官受到有颜色的、有香味的、或者发声音的东西影响,至于那个东西的实质是什么却没有关系;唯一有关系的是它有什么性质,即它的组成部分是以什么比例组合的。

(B) “感觉器官”是指寄托这样一种能力的东西。

感官和感觉器官事实上是一回事,但是它们的本质却不是一

^① 意思是说,那人是被别人卖到这里来的。——编者

回事。那个有知觉的东西当然是有体积的，可是我们决不能承认知觉能力的本质或感官本身是有体积的；它们的本质是一个体积中的某种比例或能力。这样，我们就能够说明，为什么感官对象所具有的对立性质一方过强，压倒对方，就对感觉器官起破坏作用：如果一个对象所引起的运动太强烈，器官受不了，其中的对立性质（这就是它的感觉能力）就保持不了平衡；正如琴弦拨得过猛，和谐和乐调就破坏了。这也可以说明为什么植物不能有知觉：植物虽然也包含一部分灵魂^①，而且显然也受触觉对象的影响，因而温度可以升降，可是它们没有调节对立性质的本领，没有办法接纳感觉对象的形式而排除其质料，它们受的影响是形式和质料合在一起的影响。

（亚里士多德：《论灵魂》，II.12,4242）

§ 11.08 [思维也是一种被动的接受作用] 4

现在我们谈谈灵魂用来认识和思维的那个部分，不管它只是在定义上可以与其他部分分开，还是在空间上也可以分开。我们必须研究：（1）把这一部分区别开的标志是什么，（2）思维怎样能够发生。

思维如果象知觉一样，那就必定要末是一个接受可思维的对象影响的过程，要末是一个与知觉不同然而类似的过程。所以，灵魂的这个思维部分虽然不能感知，却必定能够接纳一个对象的形式，就是说，它虽然不是对象，在性质上却必定潜在地与对象一致。心灵与可思维的对象的关系，必定如感官与可感觉的东西的关系一样。

因此，既然每件东西都可能是一个思维对象，心灵为了象阿那

^① 指植物只有营养灵魂，没有感觉灵魂。——编者

克萨戈拉说的那样统治一切,即认识一切,就必须是纯粹的,不与任何东西混杂;因为有异物与它并存,是一种阻碍,所以它也象感觉的部分一样,除了是一种能力以外,别无其他本性^①。所以,灵魂中被称为心灵的那个部分(心灵就是灵魂用来进行思维和判断的东西),在尚未思维的时候,实际上是没有任何东西的。由于这个缘故,把它看成与身体混在一起是不合理的:因为如果是这样,那它就会获得某种性质,例如暖或冷,甚至会象感觉机能一样有一个自己的器官;但是事实上它并没有。把灵魂称为“形式的所在地”,是很好的想法;不过(1)这个说法只适用于思维的灵魂;(2)即使思维的灵魂,它之为形式,也只是潜在的,并不是现实的。

对感觉器官及其运用进行观察,就知道感觉机能的麻木和思维机能的麻木不一样。一种感官受到强烈刺激之后,我们就不大能象以前那样运用这个感官,例如听到一声巨响之后,我们就不能立刻顺利地听别的声音,看到太明亮的颜色或闻到太浓烈的气味之后,我们就不能立刻去看或闻;但是,在心灵方面,关于一件极易领会的东西的思想,会使心灵以后更能够思维较难领会的东西,而不是更不能够:其理由就在于感觉机能是依赖身体的,而心灵则是与身体分开的。

心灵一旦变成了它的每一组可能的对象,象一个学者——指现实的学者(即当他能够主动发挥能力的时候)——那样,它的状况还是一种潜在性的状况,但是,这种潜在性的意义是不同于凭学习或发现而获得知识以前的那种潜在性的:那时候心灵也能思维它自己。

既然大小与大小的形式不一样,水与水的形式不一样,许多别的情况也是如此(虽然不是全部,因为在有些场合,事物与事物的

^① 本性[φύσις],指“自己的东西”。意思是说,心灵是空的。——编者

形式是一样的),分辨肉的形式就是另外一种机能,或者是一种结构与肉不同的机能;因为肉不能没有质料,就象“塌鼻者”一样,是一个“这个”在一个“这个”里^①。我们凭感觉机能分辨热和冷,即按一定比例构成肉的因素;然而肉的本质特性,我们却是凭另外一种东西认知的,那东西要末与感觉机能完全分开,要末同它发生这样一种关系,就象一条曲线与一条拉直了的曲线的关系那样。

再者,在抽象对象的场合,“直的”与“塌鼻的”是相似的,因为它必然包含一个连续体作为它的质料:构成它的本质是不同的,如果我们能够分辨“直”和“直的”的话;我们假定它是“二”。因此它必须由一种不同的能力、或一种结构不同的能力来认识。总起来说,就心灵所认识的各种实在性能够与它们的质料分开而言,心灵的各种能力也是这样。

有人提出这样的问题:如果思维是一种被动的作用,那么,心灵若是单纯的,不能感知的,并且跟别的东西毫无共同之处,象阿那克萨戈拉所说的那样,它怎么能够思维呢?因为人们认为,两个因素之间必须先有一种本性上的共同之点,才能互相作用。再者,还可以问:心灵是不是它自己的一个可能的思维对象?因为如果心灵本身是可思维的,而凡是可思维的东西在种类上总是一样的,那么,要末是(1)心灵将为每一件东西所具有,要末是(2)心灵将包含某种它和其他一切实在的东西所共有的东西,就是这种东西使它们都成为可思维的。

(1)我们说过:心灵在一种意义下,潜在地是任何可思维的东西,虽然实际上在已经思维之前它什么也不是——难道这不是已经消除了“互相作用必定涉及一个共同因素”这一困难吗?心灵所思维的东西,必须在心灵中,正如文字可以说是在一块还没写什么

^① 即一个特殊的形式在一个特殊的质料里。——编者

东西的蜡板上一样：灵魂的情形完完全全就是这样。

(2)心灵本身是可思维的，跟它的对象完全一样。因为(1)在不涉及质料的东西方面，思维者和被思维者是一样的；因为思辨的知识和它的对象是一样的。(为什么心灵并不是永远在思维，这一点我们要在以后考察。)(2)在那些包含质料的东西方面，每一个思维对象都只是潜在地存在着。因此它们虽然不包含心灵（因为说心灵是它们的一种潜在性，只是就它们能与质料分开而言），心灵还是可思维的。

(亚里士多德：《论灵魂》，III. 4, 429a—430a)

§ 11.09 [谓词一共有十类，即十个范畴] 4

(1)

谓词一共有十类：本质，数量，性质，关系，地点，时间，姿势，状态，活动，遭受。因为任何一件东西的偶性、种、特性、定义总要落在这些范畴之一里面；一切由这些范畴形成的命题，都是要末表示某物的本质，要末表示它的性质、数量或其他各类型的谓词之一。很明显，把某物的本质表示出来的人，表示出来的有时是一个实体，有时是一种性质，有时是其他各类型的谓词之一。因为，当他把一个人提出来，说提出的那件东西是“一个人”或“一个动物”的时候，他是说出了它的本质，并且指的是一个实体。而当他提出一种白的颜色，说提出的那个东西是“白的”或“一种颜色”时，他是说出了它的本质，指的是一种性质。同样的，如果他提出一个一尺长的东西，说那个东西是一尺长的，他就是说出了它的本质，指的是一个数量。其他情况也是如此。因为这些谓词的每一种，如果是述说它自己的，或者是述说它的“种”的，那就是表示一种本质；如果一种谓词是述说另一种谓词的，它所表示的就不是本质，而是

一个数量、性质或其他各类谓词之一。

(亚里士多德:《正位》, I.9, 103b)

(2)

那些并非复合的语词,表示的是实体、数量、性质、关系、地点、时间、姿势、状态、活动、遭受。现在我大略地说一说它们的意思:实体,例如人或马;数量,例如二尺长或三尺长;性质,例如白的、懂语法的等属性;一倍、一半、大于等等则属于关系范畴;在市场上、在吕克昂等等则属于地点范畴;昨天、去年等等属于时间范畴;躺着、坐着等等是指姿势的语词;穿鞋的、武装的等等则属于状态;切割、烧灼等等是动作;被刺、被烧灼则属于遭受范畴。

(亚里士多德:《范畴》, 4, 1b—2a)

§ 11.10 [美德是一种适中] 4

我们应该不仅要说出美德是一种性格状况,而且要说出它是怎样的状况。我们可以这样说:任何一种东西的美好德性都是既使这个东西处于良好的状态中,又使这个东西的工作做得很好;例如,眼睛的美好德性既使眼睛好,又使眼睛的工作好;因为正是由于眼睛的美好德性,我们才能很好地看东西。同样地,马的美好德性使一匹马本身好,又使它善于奔驰,使它可被很好地乘骑,使它善于防备敌人的攻击。因此,如果在每种场合都是如此,那么人的美德也将是既使一个人本身好,又使他把自己的工作做好的那种性格状况。

如何获得美德,我们在上面已经说过,但是也可以由下面对于美德的特性的考察来把这一点弄清楚。在每一种连续而可分的事物里面,都能够多取、少取或取一均等的量,并且这样做可以是就该事物本身而言,也可以是就其相对于我们而言;所谓相等,就是

过多和不足之间的居间者，我的意思是指与两极端距离均等的、对于一切人都相同的东西；所谓相对于我们的居间者，我是指既不太多也不太少的东西，——而这不只是一个，也不是对一切人都相同的。例如，如果十太多而二太少，那么，就物本身而言，六就是居间者；因为六以相等的数量多于二或少于十；这是按算术比例的居间者。但是那相对于我们而言的居间者则不是这样来选取的；如果吃十磅东西对于某个人太多，吃两磅又太少，那位教练员不一定就因此吩咐吃六磅；因为这对于那个要吃它的人也许仍会太多或太少——对于米隆^①太少，对于开始从事运动锻炼的人太多。关于奔跑角力亦复如此。所以，任何一种技艺的大师，都避免过多或不足，而寻求那居间者并选取了它——不是就事物本身而言的，而是相对于我们而言的居间者。

那么，如果是这样，即每一种技艺之所以做好它的工作，就在于选择居间者，并以它为标准来衡量其作品（正因为如此，我们在谈起某些艺术的好作品时，常说它们不能增减任何东西，意思就是说过多和不足都会破坏艺术作品的优点，而执中则保存了这优点；而好的艺术家，我们说，在他们的工作中所寻求的正就是这个），如果美德比任何技艺都更精确、更好，正如自然也比技术更精确、更好一样，那么，美德必定就有以居间者为目的的这个性质。我是指道德上的美德；因为正是它才与主动和被动有关，而正是在这些里面，有着过多、不足和中间。例如，恐惧、信心、欲望、愤怒和怜悯，以及一般说来愉快和痛苦等感觉，都可以太过或太少，而这两种情形都是不好的；但是，在适当的时候、对适当的事物、对适当的人，由适当的动机和以适当的方式来感受这些感觉，就既是中间的，又是最好的，这乃是美德所特有的。关于行动，同样地也有过多、不

^① 一个著名的大力士。——编者

足和中间。可是,美德就是涉及激情和行动的,在其中过多乃是一种失败的形式,不足也是这样,而中间则受称赞,是一种成功的形式;受称赞和成功,都是美德的特性。因此,美德是一种适中,因为,如我们所看到的,它乃是以居间者为目的的。

再者,失败可能有多种方式(因为恶属于无限那个类,像毕泰戈拉派所说的,而善则属于有限那一类);反之,成功只可能有一个方式(因此为恶是容易的,为善则是困难的——射不中目标很容易,而射中目标则很难);也是由于这些缘故,所以过度和不足是恶行的特性,而适中则是美德的特性;

因为人们为善只有一途,为恶的道路则有多条。

所以,美德是牵涉到选择时的一种性格状况,一种适中,就是说,一种相对于我们而言的适中,它为一种合理原则所规定,这就是那具有实践智慧的人用来规定美德的原则。它是两种恶行——即由于过度和由于不足而引起的两种恶行——之间的中道。它之是一种中道,又是由于在主动与被动这两个方面,恶行不是做得不够,就是做得过分。而美德则既发现又选取了中道。因此,就其实质和就表述其本质的定义而言,美德是一种中道,而就其为最好的、应当的而言,它是一个极端。

但是并非一切主动和被动都可以有一个中道;因为有些是名称就已经蕴涵着坏的性质,例如怨毒、无耻、妒嫉,在行为方面,则例如通奸、盗窃、谋杀;因为所有这些以及诸如此类的事情,名称已经蕴涵着它们本身就是坏的,而非它们的过度或不足才是坏的。所以,在这些方面,好或坏并不取决于是否与恰当的女人、在恰当的时刻、以恰当的方式去通奸,只要有任何这样的行为,就是错了。所以,要想在不义、卑怯、淫佚的行为中发现一种中道、一种过度与不足,也是同等荒谬的;因为,循这条路走去,就会有一种过度的适

中,一种不足的适中,一种过度的过度和一种不足的不足了。但是,正如并没有什么节制与勇敢的过多与不足一样,由于居间者在某种意义上是一个极端,同样地也没有上述各种行为的适中或过度与不足,只要一有这样的行为,那就是错的;因为,一般说来,既没有一种过度和不足的适中,也没有一种适中的过度与不足。

(亚里士多德:《尼各马可伦理学》,II. 6, 1106a—1107a)

§ 11.11 [中等阶级统治的国家最好] 4

在任何国家中,总有三种成分:一个阶级十分富有,另一个十分贫穷,第三个则居于中间。既然已经认为居中适度是最好的,所以很显然,拥有适度的财产是最好的;因为,在那种生活状况中,人们最容易遵循合理的原则。而那在美貌、体力、家世或财富各方面大大胜于他人的人,或者反之,那非常贫穷或孱弱或非常不体面的人,就觉得很难遵循合理的原则。这两种人中,其一变成狂暴的大罪犯,另一则变成无赖和下贱的流氓。他们会犯相应的两种罪,其一起于暴戾,另一起于无赖狡诈。再者,中等阶级最不会逃避治国工作,也最不会对它抱有过分的野心;这两者对于国家都是有害的。其次,那些享有太多的幸运、体力、财富、朋友及诸如此类的东西的人,是既不愿意也不能够服从政府的。这种病根是从家庭中开始的;因为当他们还是小孩子的时候,由于他们生长在那种豪华奢侈的环境中,他们就从来没有学到服从的习惯,甚至在学校中都没有学到。反之,那些十分贫穷的人,他们处于完全相反的地位,则是太下贱了。因此,一个阶级不能服从,而只能够专横地统治;另一个阶级不懂得如何指挥,必须像奴隶一样受统治。这样,就产生了一个不是自由人的而是主人和奴隶的城邦,主人鄙视奴隶,奴隶猜忌主人;再没有什么比这个对国家里面的同胞感情和友谊更

是致命伤的了：因为良好的同胞感情是由友谊产生出来的；当人们彼此敌视的时候，他们是连走路也不愿走同一条的。但是，一个城邦应该尽可能由平等和相同的人们组成；而这种人一般地就是中等阶级。因此，那以中等阶级的公民组成的城邦，在成分方面，即在我们认为国家的结构自然地由之构成的成分方面，可以说是组织得最好的了。这个阶级乃是一个国家中最安稳的公民的阶级，因为他们不像穷人那样覬覦邻人的东西；别人也不覬覦他们的东西，像穷人覬覦富人的东西那样；既然他们不谋害别人，本身又不遭别人的谋害，所以他们很安全地过活。所以，福居利德的祷告是明智的：——“许多事物当其适中时是最好的；在我的城邦中，我愿处于一个中间的地位。”

所以很显然，最好的政治社会是由中等阶级的公民组成的。这样的国家很有希望能治理得很好：即在其中中等阶级人数很多，并且在可能时还比其他两个阶级合起来更强，或者至少比两者中的任何一个都更强；因为中等阶级加入某一边，就会使势力发生变化，这样就能阻止两个极端阶级之一占统治地位。所以，一个国家里面如果公民具有一份适当而充足的财产，这个国家就有很好的运气；因为在某些人占有很多而其他的人则毫无所有的地方，就很可能产生一种极端的民主政治或一种纯粹寡头政治；或者从这两极端之一很可能产生出一种暴君政治——它或者从极跋扈的民主政治产生出来，或者从一种寡头政治产生出来；但是暴君政治从那些中等的法制或近似的法制中就不会这么容易产生出来。以后当我谈到关于国家的革命的时候，我将对这个道理加以说明。适中的国家情况显然是最好的，因为没有任何别的国家能够避免党争分裂；在中等阶级人数很多的地方，党派和纠纷存在的可能性就最小。基于同样的理由，大的国家比小的国家较少受党争之祸，因

为在大的国家里面中等阶级是大的;反之,在小的国家里面,全部公民很容易分成两个阶级,他们或者太富,或者太穷,没有人居于中间。民主的国家比寡头的国家安全而且持久,因为民主国家有一个人数比较多、参与政府工作也比较多的中等阶级。最好的立法者都是中等阶级的人,这一事实就是中等阶级优越的证明。例如梭仑^①就是如此,这是他自己写的诗里表明的;吕古尔戈^②也是如此,因为他不是一个国王;卡隆达^③以及几乎所有的立法者都是如此。

(亚里士多德:《政治学》,IV.11,1295b—1296a)

12. 伊璧鸠鲁

伊璧鸠鲁 [Epikouros], 约公元前 341—270 年, 萨摩斯 [Samos] 人。主要活动在雅典。著作宏富, 但已失传, 只留下残篇。主要著作是:《规范》[Kanon],《物理学》[Physika]等。

书信辑录

§ 12.01 [给赫罗多德的信——伊璧鸠鲁哲学简介] 5,6

赫罗多德:有些人不能细看我的每一部自然哲学著作,也不能深入钻研我那些大部头的著作,我已经给他们准备了一个提要,概述整个系统,使他们比较容易掌握我的基本理论。这样,当他们对自然发生兴趣,要研究我的主要思想的时候,就可以比较方便了。

① 梭仑 [Solon], 雅典立法者。——编者

② 吕古尔戈 [Lykourgos], 斯巴达立法者。——编者

③ 卡隆达 [Charondas], 南意大利希腊殖民地的立法者。——编者

另一方面,那些已经精读过我的全部著作的人,也需要把我的学说的基本要点牢记在心,因为我们经常需要的是大线索,而不是备知细节。要准确地掌握细节,必须一步一步追溯到整个学说。如果认清了、记牢了真正的基本思想,然后把它应用到各个方面、应用到各个特殊思想,应用到每一句话上,那就可以达到既弄清细节、又掌握大体的双重目的。精通一种学说的人,是能够很快地抓住一般思想的人。一个人如果不能把一点一滴地钻研的东西概括成几句话,就不可能掌握我的整个学说,不可能抓住它的总线索。

这种方法对每一个认真研究自然哲学的人都很有用,凡是决心下工夫钻研这门学问、寻求生活宁静之道的人,都应当象这样作出提要,概括我的全部理论。

我们首先必须弄清词语的确切涵义,赫罗多德,这样才能把它联系到实际事物上,当作标准,来评判我们的各种意见、想法和怀疑。这样,我们就不致于毫无结果地辩论个没完没了,尽说空话。我们讨论问题、辨析观点、提出怀疑的时候,一定要首先把每个字的意义都弄清楚,而不要滥加证明。然后要对照着我们的感觉,对照着理智的直觉,或者对照着某个别的标准,来观察万事万物。同时还要注意到我们的直接感受。这样才能根据各方面的征象,对可以感觉到的东西和感觉不到的东西下判断。

弄清这些道理之后,现在就来研究感觉不到的东西。首先,无中不能生出有来,因为如果有物产生,那就是一切中产生出一切,并不需要什么种子。另一方面,如果消失的东西化为乌有,那就会一切都消灭了,因为它们分解成的东西只能是乌有。由此可见,宇宙过去同现在一样,将来也永远同现在一样,因为它不能变成什么另外的东西,也不会有什么宇宙以外的东西进入宇宙,引起变化。

宇宙为形体所组成。形体的存在是感觉充分证明了的,感觉,

我再说一遍,就是推理的基础,我们就是根据它推知感觉不到的东西的。可是,如果没有我们说的那个“虚空”、“场所”、“不可触的实体”,形体就无处存在,不能象我们看到的那样运动了。

除了这两样以外,我们不论凭直觉,还是按直觉材料类推,都无法设想还有什么别的东西真正存在。我说的真正存在是完备的本性,并不是什么偶性。在形体当中,有些是复合物的,有些是组成复合物的元素。这些元素是不可分的,而且是不变的,因为没有一样东西能化为无,复合物解体时必定有一些实在的东西继续存在着,它们的本性就是充满,不能从任何地方把它们打碎。因此这些元素必然应当是形体的不可分的一部分。

宇宙是无限的。因为有限的东西总有一个边界,而边界是靠比较才显示出来的。宇宙既然没有边界,也就没有止境,既然没有止境,也就必然是无限的,不是有限的。说宇宙无限,是从两个方面说的,一是它所包含的形体无限多,一是它所包括的虚空无限广。如果虚空无限广大而形体的数目有限,形体就会在无限的虚空中胡乱分散开来,因为没有什么东西顶住它们,也没有什么东西使它们重新团聚。如果虚空是有限的,形体的数目是无限的,形体就会无处容身了。

此外,不可分的坚固物体(复合物由它们产生,也分解成它们)在形状方面还有数不清的差别,因为这么丰富的事物决不能来自原子的数目有限的形状。因此每一形状的原子的数目都是完全无限的,但是它们形状的差别却并不是完全无限,而只是数不清。

原子永远不断在运动,有的直线下落,有的离开正路,还有的由于冲撞而向后退。冲撞后有的彼此远远分开,有的一再向后退,一直退到它们碰机会与其他原子卡在一起才停止,还有的为卡在它们周围的原子所包围。这一方面是由于那将各个原子分隔开来

的虚空的本性使然，因为虚空不能提供抵抗力，另一方面，则是由于原子的坚硬使它们冲撞后向后退，一直退到冲撞后与其他原子卡在一起时所能容许的那样远的距离。这些运动都没有开端，因为原子与虚空是永恒的。

这些简单的说明，如果将它都记在心中，对于我们理解存在物的本性就会提供一个足够的轮廓。

还有，存在着无限数目的世界，它们有的像我们的世界，有的不像我们的世界。因为原子数目无限，这是已经证明了的，它们广布到遥远的空间。因为那些原子具有可以产生或制造出世界来的本性，它们并没有在一个世界或在有限数目的世界上面被用光，也没有在所有相像的世界或与这些不同的世界上面被用光，所以不会有妨碍无限数目的世界的障碍存在。

而且还有许多影像，与坚固的物体形状相似，而在结构的细微上则远超过可感觉的东西。因为并不是不可能在围绕对象的东西中形成这样一些放射物，也不是不可能有机会形成这种稀薄的结构，也不是不可能有一些流出物保持着自己以前在坚固物体中原有的位置与秩序。这些影像我们称为“相”。

其次，在可感觉的事物中，并没有什么东西与我们认为影像在结构上有不可超越的细微性的那种信念相矛盾。因此，影像也具有不可超越的运动速度，因为它们的一切原子的运动都是一致的，此外，也没有东西或极少东西以冲撞来阻止它们放射，而一个由许多个或无限个原子构成的物体，则会立刻为冲撞所阻止。此外，也并没有什么东西与我们认为“相”的产生和思想一样迅速的那个信念相矛盾。因为原子之从物体表面流出，是继续不断的，可是这并不能根据物体的大小有任何减少而察觉出来，因为丢失后又不断地填充上了。影像的流出，在一个长时间里，保持着坚固物体

中原子的位置与次序,虽然有时是混乱的。还有,在周围气体中,复合的“相”形成得很迅速,因为它们不必要一直到最里面都是充实的,并且还有一些其他方式产生这种存在物。这些想法与我们的感觉全不矛盾,如果注意一下在什么情况下感觉会给我们从外物带来清晰的形像,以及在什么情况下它会带来相应的性质与运动的次序的话。

我们也一定要认定,当某样东西从外物进入我们时,我们不只是看见它们的形状,并且还想到它们的形状^①。因为外物不能借助处在它们与我们之间的气体,也不能借助任何一种从我们流到它们的射线或流出物,来使我们形成关于它们本身的颜色与形状的性质印象,——作得像影像那样好:与外物在颜色与形状上相似,离开对象,按照它们各自的大小,或者进入我们视觉,或者进入我们心中,迅速地运动着,并且以这种方式重新产生一个个别的连续物的形像,而且与原来的对象保持相应的性质与运动的次序,当它们激动感官时,这种撞击是由于具体物体内的原子振动所造成的。

我们由于心灵或感官的认识活动而得到的每个影像,不拘是关于形状还是性质的影像,都是具体对象的形式或性质,这是由于影像不断重复或留下印象而产生的。错误永远在于把意见加到待证明的或不矛盾的事情上面,而结果竟没有得到证明,或者竟发生矛盾了。因为,我们所谓真实存在着的東西,以及作为与存在物相似的东西而被接受的影像(它们或者是在睡眠者身上产生,或者是由于心灵或其他判断工具的某些其他认识活动而产生),这二者之间的相似,若不是有这种性质的某些流出物实际上与我们的感官

^① 伊壁鸠鲁认为视觉是由于影像流入眼睛所造成,而且认为思想也是由于影像流入心中所造成,不过流入心中的影像更精细。——编者

接触,是不会出现的。若不是有他种运动也在我们内部产生,与影像的认识紧密相连,可是又不相同,谬误是不会存在的;而正是由于这样,假如认识没有得到证明,或是矛盾的,错误就发生了;假如它被证明了,或者不矛盾,那它就是真的。所以我们要极力记住这个学说,一方面为的是使依据清晰见证的判断标准不致被推翻,另一方面为的是使谬误不致像真理那样得到稳固的根据,因而把一切弄得混淆不清。

再者,听觉也是由于从对象跑出的一种流,这就是说话、发声、发噪音或以任何其他方式引起听觉的对象。这个流分散成为微粒,每一个微粒都与整体相似,它们同时保持着性质上的互相符合,还保持着一种特性的统一,这个统一一直引回到发出声音的对象:就是这个统一在大多数情况下在听者方面产生了解,或者,如果没有这种特性的统一的话,那就仅仅表明有外部对象出现。因为如果没有从对象传送过来某种性质上的符合物,这种了解是不会产生的。因此我们不要设想实在的气被发出的语音或被其他相似的声音弄成了一种形状——因为气根本不象这样受到声音的作用——,而是当我们发音时,在我们身上发生一击,立刻挤出一些微粒,这些微粒产生一种气流,具有提供我们听觉的特性。

还有,我们要这样设想:嗅觉正如听觉一样,若不是从大小合适的对象跑出某些微粒来激动感官,是不会引起任何感觉的;微粒有些是这一种的,有些是那一种的,它们激动感官时,有些是以混乱而且奇特的方式,有些是以安静而且悦人的方式。

还有,我们要认定原子除了形状、重量、大小以及必然伴随着形状的一切以外,并没有属于可知觉的东西的任何性质。因为每一个性质都变化,而原子根本不变,因为在引起变化的复合物分解时,一定有某样东西依然是坚固而不可分解的;变化不是变成不存

在或由不存在变来,变化是由于某些微粒的地位移动,以及另一些微粒的增加或离开。因此,重要的是:移动地位的物体应该是不能毁灭的,不应该具有变化的东西的本性,而应该有它们自己的分量和形状。这些一定是固定的。因为即使是我们可以知觉到的东西,由于物质的减少而改变它们的形状时,还是看见它们仍然有形状,而那些性质就不是仍旧存在于变化的对象里,象形状还留存着那样,而是在整个物体中消失了。而这些留存着的微粒就足以引起复合物体里的差异,因为要紧的是某些东西应该留存着,而不被毁灭成不存在。

还有,我们不要设想原子有各种各样的大小^①,这样,我们的想法就不会与现象的实证相矛盾了,可是我们要设想有某些不同的大小。因为如果如此,我们就可以更好地解释我们的感情与感觉里所发生的事实。而为了解释事物里的性质的差别,却并不需要存在着各种各样大小的原子,因为这样就一定会有某些原子进入我们眼界之内,成为看得见的,但是从来没有见过这样的事,也不能想像一个原子如何能够变成可见的。

此外,我们也不要设想一个有限的物体里能有无限的部分或有各种程度微小的部分。所以,我们不仅要认为达到越来越小的部分的无限分割是不可能的,这样就不致于使一切东西成为稀薄的,以至于在复合物体的组成中存在物不免于压碎以及消耗而成为不存在的;而且我们也不要设想在有限的物体里,有可能无限地继续不断过渡到越来越小的部分。因为如果有人说在一个物体里有无限的部分或有任何程度微小的部分,就不能设想:如何能成为这样的,以及这个物体的大小如何还能是有限的(因为很明显,这些无限的微粒一定有某种大小,不管它们是多末小,这物体的大小

^① 这是伊壁鸠鲁学说与德谟克里特的不同处。——编者

也会是无限的)。还有,由于有限的物体有一个边界,即使它本身是不被知觉到的,可是它是可以区别开来的,你不能设想靠在它旁边的那一点在性质上是不相像的,如果你像这样从一点到另一点继续下去,你就可以在你心里一直注意这样的点到无限了。我们还要注意,感觉里面最小的东西与那容许从一部分到另一部分前进的东西既不完全相像,也不是在各方面完全不像,而是与这类物体有某种类似,却又不能被分割成一些部分。但是如果根据这种相类似,想把它划分出部分来,一个在这边,另一个在那边,就一定会与第一点相似的另一点适应着我们的看法。我们从第一点开始继续看这些点,不是在同一点的界限以内,也不使一部分与一部分接触,但却用它们自己的真正特征来衡量物体的大小,在较大的物体里就较多,在较小的物体里就较少。我们要设想原子里的最微小的部分对于整体也有同样的关系,因为虽然在微小上,很明显它是超过了感觉所见到的东西,可是它却有同样的关系。因为实际上我们已经根据原子对于感觉到的物体的关系而肯定它有大小,只是说它在微小上比感觉到的物体差得很远。再进一步说,我们要认为这些最微小的不可分的点,在我们用思想对这些看不见的物体所进行的思考里面,是作为界标,以它们本身提供了对于原子大小度量的基本单位,不拘是较小的还是较大的原子都一样。因为原子的最小部分与可感知的东西的同类部分的类似,足以证明我们到此为止的结论;但是说它们会像运动着的物体那样聚在一起,那却是完全不可能的。

再进一步说,在无限中,我们不应该说“上”或“下”,好像是与一个绝对最高的或最低的东西比照着似的,实际上我们必须说,虽然从我们站着任何地点,可能向我们头上那个方向进展到无限,可是绝对最高点却永远不会对我们出现。通过所想到的一点向下

直到无限的那个东西,对于同一个东西说,也不能同时又在上又在下,因为这样想是不可能的。所以我们可以把那被想成向上达到无限的运动看成一个单独的运动,而把向下达到无限的运动看成另一个单独的运动,虽然那个从我们跑到我们头上的地方去的東西有无数次到达了那些在上面的东西的脚下,那个从我们跑到下面去的東西达到了那些在下面的东西的头上。因为尽管如此,在这两种情况之下,整个运动都是被想成向对立的方向一直进到无限。

并且,当原子在虚空里被带向前进而没有东西与它们冲撞时,它们一定以相等的速度运动。因为当没有东西与它们相遇时,重的原子并不比小的和轻的原子运动得更快;而当没有东西与它们相撞时,小的原子也不会比大的原子更快,它们的整个行程是等速的;由于打击而产生的向上或向一旁的运动,也不会更快,由于原子本身的重量而产生的向下运动也不会更快。因为只要这两种运动有一种在进行,就有像思想一样快的行程,一直到有一样东西从外面阻止了它,或者由于原子本身的重量对打击它的那东西的力量发生反作用而阻止了它。再者,当原子通过虚空而没有遇到任何物体发生冲撞时,它就在一个不可想像的短时间内完成一切可以思议的距离。因为快慢现象的产生,是由于有冲撞以及没有冲撞。再者,虽然事实上一切原子速度相等,但是在复合物体里,也可以说一个原子比另一个原子快些,这是因为即使在最小的一段连续时间内,复合物体里所有的原子都是向一个地方运动,虽然在只有思想才能知觉到的瞬间里,原子并不是向一个地方运动,而是经常地彼此挤撞,一直到它们的连续运动达到感觉范围之内。因为对看不见的东西加上一种意见,认为在只有思想才能知觉的瞬间中也会包含着连续运动,在这类情形之下,乃是不对的,因为我

们要记住，我们用感官观察到的，或者用心灵通过一种认识而把握到的，才是真的。也不要设想在只有思想才能知觉到的瞬间里，运动的物体也跑到它的组成原子所移动到的某些地方去（因为这也是不可设想的，在那个情形之下，当整个物体在一段可感觉到的时间内从无限虚空中任何一点来到时，它不会是从我们认识到它的运动的那个地方出发的），因为即使我们超出知觉界限设想物体运动的速度并不由于冲撞而迟缓，整个物体的运动仍然是它的内部冲撞的外部表现。此外，把握住这个基本原则也是有好处的。

其次，永远要以感觉以及感触作根据，因为这样你将会获得最可靠的确信的根据。你应该认为灵魂是散布在整个构造中间的一团精细的微粒，很像混合着热的风，在某些方面像风，在另一些方面像热。还有一部分在组织的精微上甚至于比这两部分^①还远远高出许多倍，因此它^②更能够与整个构造的其他部分保持密切接触。所有这些部分，都由灵魂的活动和感触、灵魂运动的敏捷、灵魂的思想过程以及我们死亡时所失掉的东西而显示出来。此外，你还要理解到灵魂拥有感觉的主要原因，可是灵魂如果不是以某种方式为结构的其余部分所包住，它就不会得到感觉。而这个其余的部分又由于供给灵魂以这种感觉的原因，它自己也就从灵魂获得一份这种偶然的能力。可是它并没有得到灵魂所具有的全部能力，所以灵魂离开了身体，身体就不再有感觉。因为身体永远不是自身具有这种能力，只是常常对另一个存在物^③为这种能力提供机会，而这个存在物是与它自身同时出现的，这个存在物由于具

① 指风与热。——编者

② 即所谓“无名的实体”。——编者

③ 指灵魂。——编者

有本身内部准备好的力量作为运动的结果，常常自发地为自身产生出感觉能力，然后把它也传达给身体，这是由于接触以及运动的配合所造成，我已经说过的。——所以，只要灵魂留在身体里^①，即使身体的某个其他部分失掉了^②，灵魂也不会没有感觉；可是，当包住灵魂的东西^③或是全部或是部分离开时，灵魂的某些部分也就随之消灭了，而灵魂只要继续存在，就保有感觉。另一方面，结构的其余部分如果一旦失掉了，那合起来产生灵魂的本性的全部原子，不管多么小，虽然继续整个或部分地存在，也不会保有感觉。还有，如果整个结构分解了，灵魂分散开来了，不再有同样的能力，也不再运动了，这样，灵魂也就没有感觉了。因为，如果灵魂不在这个机体里，而且不能引起这些运动，如果包围着灵魂的不再是灵魂现在存在于其中并且在其中实现这些运动的环境时，是不可能想像灵魂有感觉的。还有，我们也必须明白了解，“无形体”这个语词，一般是用来表示那可以被认为独立存在的东西的。可是不可能设想无形体的东西是单独的存在物，除非是虚空，而虚空既不能作用也不能被作用，它只是通过自身供给物体以运动的机会。因此那些说灵魂无形体的人是瞎说。因为如果它有这种本性，它就在任何方面都不能作用或被作用了。但是事实上，对于灵魂说，这两样事情都是很明显突出的。如果按照感触和感觉的标准来判断这一切关于灵魂的推理，并且记住我在起初所说的，就会看出那些推理都充分地包容在这些一般公式里面，可以在这个基础上把整个系统的各项细节准确地制定出来。

① 意即只要人还是活的。——编者

② 指失去了不致命的肢体。——编者

③ 指致命的部分。——编者

此外,对于物体,我们是用形状、颜色、大小、重量以及其他一切来述说的,好像这些东西或者是一切事物的伴随特质,或者是可以由感觉到这些性质而看到或认识到的事物的伴随特质,可是我们不要把它们或者设想成独立的存在物(因为那样想象是不可能的),或者设想成绝对不存在,或者设想成伴随着物体的某种其他的无形体的存在物,或者设想成物体的物质部分;我们倒应该设想整个物体的全体是由于这一切而得到它的永恒存在,可是意思并不是说,物体是那些由合起来形成物体的特质所组成(譬如,一个大的结构是由组成这个结构的各部分放在一起而造成,不管是起码的单位大小,或是其他比这个结构本身小的各部分,不拘是什么),而只是像我所说的,物体是由于这一切特质全体而得到它的永恒存在。这一切特质都各有其被知觉到以及被区别开的特殊方式,只要整个物体永远与它们在一起而从不与它们分开;物体正是由于被了解为许多性质的集合,因而得到物体的称谓。

还有,物体常常有偶性,偶性并不是恒常地伴随着物体;这些偶性,我们不要设想它们根本不存在,也不要设想它们具有整个物体的本性,也不要把它们设想成可以列入不可见的东西,或者设想成无形体的东西。所以当我们按照最普通的用法使用这个名词时,我们要弄清楚,偶性既没有我们了解为集合体并且称之为物体的那个整体的本性,也不是恒常伴随着物体的那些特质;没有这些特质,一个一定的物体就是不能设想的。但是作为某些认识活动的结果,只要有聚合的物体同它们在一起,它们每一个就都可以用这名词来称呼,但是只有见到它们出现的时候才可以这样做,因为偶性并不是永恒的伴随物。我们不要由于偶性没有它所依附的那个整体的本性,也没有那些恒常的伴随物的本性,便把这个清楚的事实逐出存在的领域之外;我们也不要设想这种偶然的东

独立存在的（因为这对于偶性以及对于永恒的特质都是不能设想的），但是，正由于它们呈现在感觉中，我们必须把它们认作呈现于物体的偶性，而不认作永恒的伴随物，或者以为它们自身是属于物质存在物之列的，确切地说，应该把它们了解为正好好像我们实际感觉所表示的它们的特性那样。

并且，你还要牢牢记住这一点：我们寻找时间，不要像在一个对象中寻找其他一切东西一样，把它们归结到我们心中所觉察到的一般概念，而必须采取直接的直观，我们便是按照这个直观来说“一段长时间”或“一段短时间”，并且把我们的直观应用在时间上来加以考察，如同我们对其他的東西所作的一样。我们也不要找寻也许更好的语词，只要使用那些普通应用到时间上面的语词就成了。我们也不要任何别的东西来述说时间，把那东西当作具有与这种特殊知觉同样的基本性质，像有些人所作的那样，我们必须单单特别注意我们拿来联系这个特殊知觉并且用来衡量它的那个东西。因为其实这是无需证明的，只要反省一下，就可以看出我们是把它联系在白天与黑夜以及昼夜的区分上，也把它联系在内部的感触或没有感触上，也把它联系在运动与静止状态上，也正由于同运动和静止相联系，我们便认为这个知觉是一种特殊的偶性，因此我们称之为时间。

除了我们已经说过的以外，我们还必须相信，众多的世界，以及一切不断地显示出与我们看见的事物相似的外观的有限复合物体，都是从无限中生出来的，凡是这样的东西，较大的和较小的全一样，都是从单个的物质集团分出来的，这一切东西又再分散，有的较快，有的较慢，有的遭遇到这一系列原因，有的则遭遇到另外一系列的原因。我们还应该相信，这些世界的产生，既不必是具有同一个形状的，也不必是具有各种形状的。还有，我们必须相信，

在一切世界里,都有我们在这个世界里所见到的动物、植物以及其他事物,因为并没有人能够证明,在一个属于某一类的世界里,会或者不会已经包容着我们所见到的动物、植物和一切其他事物由之组成的种子的种类,而在一个属于另一类的世界里,这些种类则是不能存在过的。

再进一步说,我们必须设想,人类的本性也只是接受环境的教训,被迫去作许多各式各样的事情,后来理性对自然所提示的东西进行加工,作出进一步的发明。在某些事情上比较快,在另一些事情上比较慢,在某些时代作出伟大的进展,在另一些时代进展又较小。所以在最初的时候,名称也并不是审慎地加到事物上的,人们的本性由于部族的不同而具有自己的特殊感触,接受自己的特殊印象,因之每一部族都以自己的方式来吐气^①,所吐出的气根据每一种这样的感情与印象而形成定型,又由于住的地方所引起的各族之间的差别而有所不同。后来,在每一部族里,由于公认而审慎地提出特殊名称,为的是使这些名词的意义减少纠缠不清并且表明起来更简单。有时有些人把一直不为大家知道可是他们自己熟悉的东·西带过来,并且把它们的名·称介绍过来,有时是自然而然地不得不说出它们来,有时则是由于依照通行的结合方式进行推理而选用它们,这样就使得它们的意义明确了。

还有,不能认为天体的运动和旋转、日月蚀、升起、降落以及与此相类的现象,是由于某种实体^②使然,这个实体管制、规定或者曾经规定过它们,同时又享受着完全的福祉与不朽(因为困难、忧虑、愤怒是和恩惠与幸福的生活不调和的,这些事情发生在有懦弱、恐惧以及依赖邻人的地方)。我们也不要相信天体会幸福,

① 即发音。——编者

② 指神。——编者

并且自动使自己担当起这样的运动，它们不过是聚成一堆的火。当我们用名词来表示像福祉、不朽这类概念时，我们必须保持它们的充分庄严的意义，为的是不致从它们产生出与庄严的概念相反的意见。不然这个矛盾就会在人们的灵魂中引起最大的纷扰。所以我们必须相信，在世界的产生过程中，由于在这样一团一团的东西里原来包含着物质，因而这个有固定秩序规律也就由之产生了。

还有，我们一定要相信，确切地发现最基本的事实的原因，乃是自然科学的任务，我们要相信，由于认识天象而得到的幸福就在于此，也就在于了解从这些天象里见到的各种存在物的本性，了解其他一切与我们的幸福所必需的精确定义有关的东西。要知道，凡是以多种方式出现的东西，或者可以用别种方式出现的东西，都不属于上述的那些东西，凡是引起怀疑或不安的东西，都不能包括在具有不朽的和幸福的本性的东西里。这一点我们的心智可以确定是绝对如此的。但是，属于考察升起、降落、旋转、日月蚀之类的事情，对于知识所带来的快乐说，却没有任何价值，觉察到这一类事情的人们，仍然不知道这些事情的本性、根本原因是什么，依旧在恐惧之中，正像他们根本不曾知道这些事情一样。事实上，他们的恐惧甚至于可能更大，因为由于观察到这些事情而发生的惊奇，是不能发现任何答案或明了它们基本规律的。因此，关于旋转、降落、上升、日月蚀之类的现象，即使我们发现了某些原因（我们考察特殊现象就是如此），我们也不要以为这些事情的探讨没有达到充分准确的地步，因而觉得对我们心灵的平静与幸福无所帮助。所以当我们要研究天象以及一切不能为感官察知的东西时，我们要仔细考察一种相似的现象在地球上以多少方式产生。我们应该藐视那些人，他们不认识那种只能以一种方式存在或发生的东西，也不

认识我们远远望见的东西中那种可以用几种方式发生的東西，他们更不明白在什么条件下心灵不能平静，以及在什么条件下心灵能够平静。因此，如果我们认为一种现象是或然地以这一类的某种特殊方式发生，并且认为在一些情况下我们一样可以平静，当我们发觉它可以用几种方式发生时，我们就会像知道它以某种特殊方式发生一样，很少被扰乱。

除了所有这些一般的事情之外，我们还要把握住这一点：人们心里的主要不安的发生，乃是由于他们认为这些天体是幸福的与不朽的，可是又具有与这些属性不相合的意志、行为与动机；此外也是由于他们总是期待或想像着某种永久的苦难，像传说里所描述的那样，甚至于害怕死后会失掉知觉，好像这与他们有切身的关系似的；并且，也是由于他们之所以陷入这种情况，并不是以推理的意见为根据，倒是凭借某种非理性的预感，因此，由于他们不知道苦痛的限度，他们所受到的纷扰，比起根据意见达到这个信仰时所受到的纷扰来，是同样巨大，甚至更加广泛。而心灵的平静则是从以上所说的一切中解救出来，对一般的以及最基本的原理怀着经常不断的记念。

因此，如果对象是一般的，我们就应该注意一般的内部感触和外部感觉，如果对象是特殊的，我们就应该注意特殊的内部的感触和外部的感觉，我们还应该按照每一个判断标准来注意每一个直接的直觉。因为我们如果注意到这些，我们就会正确地找到我们心理上的不安与恐惧之所以发生的原因，并且，由于学习了天象以及其他一切经常发生的事件的真正原因，我们就会摆脱一切使其余人发生极端恐惧的东西。

赫罗多德，这就是我关于一般原理的性质的一些要点的论述，这是一个简要的论述，这样我的说明就会易于准确把握了。我认

为,即使一个人不能考察这个系统的所有细节,他也会由这个论述获得一种力量,与别人比起来可称无敌。因为事实上他将会根据我们的一般系统弄清楚许多细节,而这一些原理,如果他记在心里,是会经常帮助他的。因为它们的特点是,即使那些现在正把细节研究到相当的程度、甚至已经全面研究过的人,也会根据这样的纲要指导他们的分析,来进行他们对于整个自然的大部分考察。至于那些还没有充分达到完满境地的人,有一些则可以根据这个纲要,无需口授而很快地得到一个关于最重要的事情的概观,从而获得心灵的平静。

(第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》,X. §35--83)

13. 怀疑派

皮罗 [Pyrrhon], 约公元前 360—270、爱利斯[Elis]人,著作不详。

古代文献记载

§ 13.01 [怀疑主义认为真理是不可知的] 1

(1) 那些相信自己发现了真理的人,是“独断论者”,特别是亚里士多德、伊壁鸠鲁和斯多葛派以及某些别的人被称为独断论者;克来多马柯和卡尔内亚德以及其他的学园派^①的信徒认为真理是不可知的:怀疑派则继续从事探究。因此,说主要的哲学派别有三

^① 即柏拉图学派。——编者

派,即独断派、学园派和怀疑派,似乎是合理的。

(塞克斯都·恩披里可:《皮罗学说概略》,I.1,§3—4)

(2) 怀疑学派,由于它的追求和研究的活动,也被称为“研究派”,由于研究者探究之后所产生的心理状态,也被称为“存疑派”,由于他们的怀疑和探索的习惯,以及他们对肯定和否定不作决定的态度,也被称为“犹疑派”,更由于我们觉得皮罗委身于怀疑主义,要比他的前辈更彻底、更显著,所以也被称为“皮罗派”。

(塞克斯都·恩披里可:《皮罗学说概略》,I.3,§7)

(3) 怀疑论的起因,我们说是希望获得安宁。有一些有才能的人,为事物中的各种矛盾所困惑,在就二者中选择一件加以接受时发生怀疑,于是进而研究事物中间什么是真的,什么是假的,希望通过这个问题的解决得到安宁。怀疑论体系的主要基本原则,是每一个命题都有一个相等的命题与它对立这个原则;因为我们相信只要停止独断,我们就会得到这个结论。

(塞克斯都·恩披里可:《皮罗学说概略》,I.6,§12)

(4) 我们既然说过,安宁由悬而不决、不作判断而来,现在我们的第二个任务就是要说明我们是怎样达到这种悬而不决的存疑状态的。一般地说,可以说这是置事物于对立之中的结果。我们或者把现象与现象对立起来,或者把思想的对象与思想的对象对立起来,或者把现象与思想的对象对立起来。例如,我们说:“同一座塔,从远处看起来是圆的,从近处看起来是方的”,这就是把现象与现象对立起来;有人根据天体的秩序论证有天意存在,而我们回答道,顺境常常是坏的,逆境常常是好的,从而推论出天意不存在,这就是把思想与思想对立起来。像阿那克萨戈拉那样,反对雪是白的,提出论证说:“雪是冻结的水,而水是黑的;所以雪也是黑

的”，就是把思想与现象对立起来。

(塞克斯都·恩披里可:《皮罗学说概略》,I.8,§31—33)

皮罗言论辑录

§ 13.02 [不作任何判断才能使灵魂安宁] 1

(1) 万物一致而不可分别。因此,我既不能从我们的感觉也不能从我们的意见来说事物是真的或假的。所以我们不应当相信它们,而应当毫不动摇地坚持不发表任何意见,不作任何判断,对任何一件事物都说,它既不不存在,也不存在,或者说,它既不存在而也存在,或者说,它既不存在,也不不存在。

(2) 它既不是这样的,也不是那样的,也不是这样和那样的。

(3) 没有任何事物是美的或丑的,正当的或不正当的,这只是相对于判断而言的。没有任何事物真正是这样的(像判断的那样),只是人们按照风俗习惯来进行一切活动。每一件行为都既不能说是这样的,也不能说是那样的。

(4) 没有一件事情可以固定下来当作教训,因为我们对任何一个命题都可以说出相反的命题来。

(5) 最高的善就是不作任何判断,随着这种态度而来的就是灵魂的安宁,就像影子随着形体一样。

(6) 死与生之间并无分别。

(7) 使人们完全解脱是很难的。

(8) 我下功夫做一个诚实的人。

(内斯特勒编辑:《苏格拉底以后哲学家》,1923)

14. 斯多葛派

芝诺 [Zenon], 公元前四世纪末, 基底恩 [Kition] 人, 学派创始人。
著作不存。

克吕西普 [Chrysippos], 约公元前 281—205 年, 基利基亚 [Kilikia] 人。著作不存。

西塞罗 [Marcus Tullius Cicero], 公元前 106—43 年, 阿尔比农 [Alpinum] 人, 罗马元老, 主要哲学著作有: 《论目的》[De finibus], 《神性论》[De natura deorum], 《论命运》[De fato] 等。

塞内卡 [Lucius Annaeus Seneca], 公元 2—65 年。西班牙人, 罗马元老。著作很多, 主要有《论幸福的生活》[De vita beata] 等。

爱比克泰德 [Epictetus], 鼎盛年约在公元 90 年。希腊释奴。主要活动在罗马。著作有《爱比克泰德言论集》[Dissertationes Epicteteae]。

奥勒留 [Marcus Aurelius Antoninus], 公元 120—180 年, 罗马皇帝。著作有《沉思录》[Meditationes ad se ipsum]。

古代文献记载

§ 14.01 [哲学各个分支之间的关系] 5

斯多葛派把哲学比作一个动物, 把逻辑学比作骨骼与髓, 自然哲学比作有肉的部分, 伦理哲学比作灵魂。他们还把哲学比作鸡蛋, 称逻辑学为蛋壳, 伦理学为蛋白, 自然哲学为蛋黄。也拿肥沃

的田地作比,逻辑学是围绕田地的篱笆,伦理学是果实,自然哲学则是土壤或果树。他们还把哲学比作有城墙防守的城市,为理性所管理;并且,像他们之中一些人所说,任何一部分也不被认为比别一部分优越,它们乃是联结着并且不可分地统一在一起,因此他们把这三部分全都结合起来讨论。但是另外一些人则把逻辑学放在第一位,自然哲学第二位,伦理学第三位。

有些人又说逻辑的部分正好可以再分成两门学科,即修词学与辩证法。有些人还加上研究定义的部分以及关于规则或标准的部分;可是有些人却不要关于定义的那部分。他们认为研究规则或标准的部分是发现真理的一种方法,因为他们在那里面解释了我们所有的各种不同的知觉。同样,关于定义的那部分被认为是认识真理的方法,因为我们是利用一般概念来认知事物的。还有,他们认为修词学是把平铺直叙的记事中的事情讲得佳妙的科学,辩证法是以问答来正确地讨论课题的科学;于是就有了他们关于辩证法的另外一个不能并行的定义,即:关于真、伪与既不真又不伪的论断的科学。

他们把证明规定为从知道得较多的东西推进到知道得较少的东西的方法。还有,知觉是在心上产生的印象,这名称是很恰当地从印章在蜡上所作的印迹借来的。他们把知觉分为有说服力的知觉和缺乏说服力的知觉。有说服力的知觉——这个他们称为事实的标准——是由真实的对象所产生的,所以同时是符合于那个对象的。缺乏说服力的知觉与任何实在对象无关,或者,假如它有任何这一类的关系,可是由于与对象并不相一致,也只是模糊不清的表象。

斯多葛派首先愿意讨论知觉与感觉,因为确定事实的真理性的标准是一种知觉,并且因为表示赞同与相信的判断,以及对于事

物的了解（这是先于其他一切的判断），没有知觉就不能存在。因为知觉是领路的，然后是思想，用词句发表出来，以字来解释它得自知觉的感情。

知觉的过程与结果是有区别的。后者是心中的像，可以在睡眠里出现，前者是在心灵中印上某样东西的活动，是一个变化过程，如克吕西普在他的《论心灵》的第二篇中所说明的。他说，我们不要把“印象”照直了解为印章所打的印，因为不能设想有很多这样的印象会在同一时间出现于同一地点。所谓知觉，乃是来自真实对象的东西，与那个对象一致，并且是被印在心灵上，被压成一定形状的，如果它来自一个不真实的对象，就不会是这样。

他们认为某些知觉是可以感觉的，某些则不是。他们所谓可以感觉的，就是我们得自某一个或较多的感官的；而他们不叫做可以感觉的，则是直接发自思想的，例如与非具体的对象相关联的知觉，或为理性所包含的任何别的知觉。还有，可以感觉的知觉是为真实的对象所产生的，真实的对象把自身强加于理智，使它顺从。还有某些别的知觉，只是似乎如此的，只是模糊的影像，与真实对象所产生的知觉相似。

他们主张真理的正当标准是具有说服力的印象，那就是说，这印象是来自真实的对象，像克吕西普在他的《物理学》第十二卷里所肯定的，安提帕特与阿波罗多洛都赞成他的说法。因为博爱丘留下了很多的标准，像理智、感觉、欲望与知识；但是克吕西普不同意他的看法，克吕西普在他的《论理性》第一卷里说感觉与预想是仅有的标准。他所谓预想是一种得自自然秉赋的一般的观念（对于共相或一般概念的先天的了解）。但是早期斯多葛派其他的人物则承认健全理性是真理的一个标准。

（第欧根尼·拉尔修：《著名哲学家的生平和学说》，VII.1, 40—45）

§ 14.02 [道德就是过顺应人的本性的生活] 5

他们说动物的第一个爱好就是保护自己，因为自然一开始就使它自己对这个有兴趣，像克吕西普在他的《论目的》第一篇里所肯定的，他在那里说，每一个动物的第一个与最可贵的对象，就是它自己的存在以及它对这存在的意识。因为任何动物同它自己疏远了，或者甚至于变得对自己漠不关心，既不同自己疏远，也不对自己有兴趣，都是不自然的。所以，剩下的是我们必须认定自然以最大程度的一致和情感使动物约束于它自己身上，正是由于这个，它拒绝一切有害的，而吸引一切与它同类的和一切合意的。至于有些人说动物的第一爱好是求得快感，他们说那是错误的。斯多葛派说，如果有快感这样的事情，它也只是附属的，当自然自己还没有寻找并发现适于动物存在或结构的方法时，它根本不会出现的，它是一种收割后再生的草，可以用动物兴旺和植物茂盛的情况来说明。

他们说，当自然规定动物与植物没有自愿的运动或感觉时，自然并没有对它们作出区别；某些事情之在我们里面发生，是与植物里的情形相同的。但是，当某种爱好被添加到动物身上时，它们因此便能够寻找它们的正当食物；斯多葛派说，对于它们，自然的规则就是追随着爱好的指导。但是当理性按照一种更完满的原则被赋予理性动物时，所谓按照自然生活恰好便是正确地按照理性而生活。因为可以说，自然正是制造这种爱好的艺术家。

由于这个缘故，芝诺第一个在他的《论人的本性》里主张主要的善就是认定去按照自然而生活，这就是按照德性而生活，因为自然引着我们到这上面。克雷安德在他的《论愉快》里也这样说，还有波西多纽与赫卡通在他们的《论目的》以及《论主要的善》里也这

样说。其次,按照美德生活,也就等于是按照一个人对那些由自然而发生的事物的经验而生活,像克吕西普在他的《论主要的善》的第一篇里所讲的。因为我们个人的本性都是普遍本性的一部分,因此,主要的善就是以一种顺从自然的方式生活,这意思就是顺从一个人自己的本性和顺从普遍的本性;不作人类的共同法律惯常禁止的事情,那共同法律与普及万物的正确理性是同一的,而这正确理性也就是宙斯,万物的主宰与主管。

其次,这件事情正好是快乐的人的美德和人生的完满的快乐,如果一切事情都是按照与每一个人的天才的和谐作出,并且与万物的主宰和主管的意志相关联的话。因此,第欧根尼明白地说,主要的善是按照健全理性根据我们本性所选择的事情去作。阿其德谟规定主要的善是在履行一切适宜的责任中生活。克吕西普还认为,在我们应该顺着生活的一种方式之下,本性既是共同的本性,也是特殊的人类的本性;但是克雷安德除了共同本性以外不承认有任何别的本性,认为人应该在一种方式中顺着共同本性而生活,他根本不提特殊的本性。他主张美德是心灵的一种倾向,永远是一贯的与和谐的,人应该为了它自身的目的把它发现出来,而不是由于希望或恐惧或任何外在的动机。并且,快乐也正在美德里面,因为在心灵里产生出永远与自身一致的生命的和谐;如果一个理性动物走错了路,那是因为他听任自己为外界事物的假的现象所误引,或是因为他为同伴的教唆所误引;因为本性自身永远给我们善的爱好。

他们主张一切罪恶都是同等的,像克吕西普在他的《伦理问题》第四篇里所论证的,柏尔修与芝诺也这样说。因为如果一个真实的东西并不比另外一个真实的东西更真实,一个虚假的东西也并不比另外一个虚假的东西更虚假,因此,一个欺骗并不比另一欺

骗更大，一个罪恶也不比另外一个罪恶更大。因为一个距离卡诺布五十里的人，同一个距离卡诺布只有半里的人，都同样不在卡诺布；一个犯了较大罪恶的人同一个犯了较小罪恶的人，都一样是不在正路上。

他们也说到有智慧的人是不会被扰乱的，因为他没有强烈的嗜好。但是，这种不被扰乱的情况，坏人也会有的，可是那就完全是另外一回事，因为它之所以在坏人身上出现，只是由于坏人的本性是残酷无情的。他们还认为有智慧的人是没有虚荣心的，因为他把荣耀与不荣耀同等看待。同时，他们承认有另一种没有虚荣心的人，可是这只能当作是卤莽的人，实际上是坏人。他们还说一切有道德的人都是严肃的，因为他们从来不谈论愉快的事情，也不听别人谈论愉快的事情。同时，他们也称另外一种人是严肃的，这意思就差不多等于他们说到严肃的酒，这酒是用来配药的，不是为了喝的。

他们还宣称有智慧的人是诚心的人，迫切注意可以使他们更趋于完善的那些事情，应用某种原则，这种原则是把恶隐藏起来，把善显现出来。可是他们并没有任何伪善，因为他们在声音同外貌上取消了一切伪装。他们也远远离开商业活动，因为他们细心地防止作任何违反他们责任的事情。他们喝酒，但是不使自己喝醉；他们从来不发狂。有时，由于某种忧郁或轻浮，一些不平常的想像可以对他们有片刻之间的统治，这种忧郁或轻浮之发生，并不是依照需要的原则，而是违反本性的。还有，有智慧的人也不会感觉悲哀，因为悲哀是心灵的一种不合理的感染，像阿波罗多洛在他的《伦理学》中所说的。

他们还说各种美德彼此互相跟着，一个人有了一种美德，就有了全部；因为所有的美德的教训都是共同的。

斯多葛派的另一个学说是美德与罪恶二者之间没有中间的东西；而逍遥学派则认为在美德与罪恶之间有一个阶段，是罪恶的改善，可是还没有达到美德。因为斯多葛派说，正如一根棍子一定或者是直的或者是弯的，一个人一定或者是公正或者是不公正的，而不会比公正更公正，或比不公正更不公正；这同一规则可以应用于一切情况。还有，克吕西普有这样的意见，就是美德可以失去，但是克雷安德认为美德不可能失去，一个说美德能因为酒醉或忧郁而失去，另一个则主张美德不能失去，因为美德在人身上印人了牢固的知觉。他们还宣称美德本身是一个正当的选择的对象；因此，当我们意识到光荣的事是唯一的善时，我们就对我们所作的不正当的活动引以为耻。还有，他们肯定美德本身对于快乐就是足够的。

还有，他们说正义是由于自然而存在的，并不是由于任何定义或原则，正如法律或正确理性那样，像克吕西普在他的《论美》里告诉我们的。他们认为一个人不应由于在哲学家之间流行着不同的意见就放弃了哲学，因为根据这个原则，一个人就将完全放弃生活，波西多纽在他的《忠告》里这样说。克吕西普承认普通的希腊教育是有用的。

他们的学说认为在人与低等动物之间没有公道的问题，因为二者是不相同的。克吕西普在他的《论正义》的第一篇里，波西多纽在他的《论责任》的第一篇里这样说。还有，他们说有智慧的人将热爱青年，因为青年人的面貌表示着对美德的自然的秉赋。芝诺在他的《国家》里，克吕西普在他的《论人生的方式》的第一篇里，阿波罗多洛在他的《伦理学》里这样说。

他们对爱情的定义是：由于可见的美的表现而趋向于友谊的努力，它的唯一目的是友谊，而不是肉体的享乐。无论如何，

他们认为特拉松尼德虽然把他的情妇置于他掌握之中，可是躲开她，因为她恨他。他们认为由这可以看出，爱情是依靠着尊敬，像克吕西普在他的《论爱情》里所说的，而不是为众神所送来的。他们把美描写成美德的花朵。

关于三种生活：静观的、实践的和理性的，他们宣称我们应该选择末一种，因为一个理性的存在是由于本性为静观和行动而特地产生出的。他们告诉我们，有智慧的人会根据合理的原因，为了他的国家或为了他的朋友，放弃自己的生命，或者遭受着难堪的痛苦、断肢或不治的病。

（第欧根尼·拉尔修：《著名哲学家的生平和学说》，VII. 1, 85—133）

西塞罗著作选录

§ 14.03 [伊壁鸠鲁派不能解释神圣的永恒幸福] 1

我同意神灵存在，请告诉我神灵的起源、住处、形体本性和精神本性、以及生活方式吧，因为这是我所要知道的。在这些方面，你大讲其无法无天的原子统治；你象人们所说的那样，用原子构造和创造出地上出现的一切。可是首先就没有原子这种东西。因为没有一样东西是无形体的，全部空间都充满着形体，所以根本不能有什么虚空，也没有什么看不见的形体。

我这些话是暂时用来解说我们那些自然哲学神谕的；至于那些神谕的说法是真是假，我并不知道，我只知道总比你们那个学派的说法看来真实性要大一些。德谟克里特或者他的前辈留基波硬说，有一些极微细的颗粒，有的光滑，有的粗糙，有的滚圆，有的带棱角，还有弯的或钩状的，天和地都由这些微粒子构成，但并不是出于自然的必然性，而是由于原子的偶然碰撞。这就是你维雷奥

终生抱持的信仰；要你抛弃宗师的教训，看来比要你改变全部行为准则还要难，因为你在学习这些学说以前就认定伊壁鸠鲁主义值得你信奉了。所以你必须接受这些武断的学说，否则就只有放弃你皈依这个学派的资格。

你怎样才会不当伊壁鸠鲁派呢？你说，“我无论如何不放弃幸福和真理的原则。”那么，伊壁鸠鲁主义是真理吗？幸福问题我不参加辩论，因为在你看来，连神圣的幸福都是十分讨厌、十分无聊的。可是真理在哪里呢？我认定有无穷多的世界，在每一霎间都有的在产生，有的在毁灭呢，还是认定有一些不可分的颗粒，产生着一切创造的奇迹，丝毫不受自然或理性的控制？我现在不象原先那样对你任性了，大大地放宽了。我愿意认可每一件东西都是由不可分的东西造成的；可是不能再放宽了，因为我们要搞清的是神的本性。假定我们承认神灵是原子造成的，神灵就不是永恒的了。因为由原子构成的东西是在某个时候进入存在的；如果神灵是进入存在的，在他们进入存在之前就没有神了；如果神灵有一个开始，他们就必定也有灭亡，象你刚才说柏拉图所设想的那个世界一样。那么，我们在哪里能找到幸福和永恒呢？这两样东西正是你们用来表述神的口头禅啊，你们想这样说的时候就用一堆莫名其妙的废话来搪塞，说什么神没有形体却有形体的模样，没有血却有那样一种血。

（西塞罗：《神性论》，I. 23—24）

§ 14.04 [死亡是不朽的灵魂摆脱肉体牢狱] 7

我觉得我应该告诉你们我对于死的感想；因为我离死较近，所以看得较清。斯奇皮欧，你的父亲，还有赖留，你的父亲，两个顶超卓的人，都是我的好友，我相信他们两人都还活着，并且只有那样

的活着才配称做生活。我们被关在肉体的牢狱里的时候，我们是迫于不得已而劳苦工作，因为我们的灵魂本是天上的东西，降落地下，当然不合于其神圣而永恒的本质。但是我们想，上天之所以驱使灵魂入于肉体，正是要有人料理这个尘世，同时再以天上的风光贯彻到人生里来。我并非完全是靠了理性和推理才得到这个信仰，我还是根据了第一流的哲学家的权威和声望呢。

我常听说毕泰戈拉及其门徒——他们可以说是我们同国的人，因为他们从前也号称为“意大利哲学家”——从不怀疑我们的灵魂是“普遍神心”所分出来的。苏格拉底是阿波罗神坛所认为最有智慧的人，他在死前一天发表过关于灵魂不死的议论，我也研究过了。何必还多说呢？这是我的感想，这是我的信仰，——灵魂既是如此迅急活泼的东西，能记忆过去，能推测未来，能通解艺术科学，能有如许之发明，既如此之广大无边，其本质一定是不死的了。灵魂既是永久活动，并且是自动，所以灵魂也永远没有终止，因为灵魂不会抛弃其本身。灵魂既是纯粹而无杂质或异质掺于其间，所以灵魂也永远不会分散，当然不会消灭。小孩子学习很难的事物，很快就学会了，好象不是初次学习，而是唤起过去的记忆一般，这就是绝好的理由证明人的许多知识是在有生以前就有的。这大致也是柏拉图的遗教。

（西塞罗：《论老年》，XXI）

§ 14.05 [灵魂摆脱了肉体的桎梏才有智慧] 7

克塞诺封的书里也记载过，大奇鲁斯临死时说过这样的话：“亲爱的儿子们哟，你们不要以为我离开你们之后便不存在了。我和你们在一处时，你们看不见我的灵魂，但是你们看我所作的事业，可以知道我的肉体里是有灵魂的，所以你们还要继续相信我的

灵魂还存在，虽然你们看不见。假如名人的灵魂不能使我们继续追念他，他死后也就没有美誉了。我从来不相信灵魂在躯壳里便是活的，离开躯壳便是死的；我也不相信灵魂离开那本不能思想的尸身便不能思想，我以为灵魂脱离肉体之后，便更纯粹光明，这才能说是有智慧。人死之后，肉体各个原质消灭到什么地方去，那是显而易见的；因为肉体原来是什么物质组成的，死后还归到那种物质去，唯独灵魂是看不见的，在躯体里的时候不可见，离开躯体时仍不可见。并且死象睡眠：身体睡眠的时候灵魂才能最清晰地表现它的神质，因为灵魂在自由而无桎梏的时候便能察知未来的事物。所以灵魂离开肉体的桎梏之后的情况，我们可想而知了。假如我说的不错，你们要追念我如追念神一般。在另一方面，假如我的灵魂与身体同朽，你们是敬神的，奉神为宇宙的主宰，你们也该以亲爱虔诚之意来纪念我。”

（西塞罗：《论老年》，XXII）

§ 14.06 [公正的灵魂离开了躯壳就直升天府] 7

近来有人说灵魂是与身体同时死的，一切东西都能被死所消灭，这话我不赞成。我相信旧时的主张：或是我们祖先所主张的，他们很注意祖先崇拜，如果他们以为那些仪式对死者完全无关，他们必定不做那种举动。我也信古代哲人的主张，他们住在这个国土里，宣达教化到大希腊，可惜现在这个学派完全绝传了。我也信阿波罗神谕认为最智慧的那个人所主张的，他对一般问题虽然有时这样主张，有时那样主张，但对于灵魂是神圣的这一点是始终一贯的，灵魂离了躯壳便可以归到天府，如果灵魂是有美德而公正的，便可一直地顺利地升天。这些主张是我确信的。

（西塞罗：《论友谊》，IV）

§ 14.07 [不可与扰乱国家的人为友] 7

我们罗马人现在所处的地位使我要留心防止一切扰乱国家的事件。我们的政治情形早已脱离了我们祖宗开辟出来的正轨了。蒂贝留·格拉古想要篡夺王位——事实上他已统治了好几个月。罗马人民从前可曾听说过或经验过这样的事吗？他的朋友和亲族们一直到他死后还拥护他，但是他们对斯欧皮欧·拿西卡的残酷，我提起来都要流泪了。蒂贝留·格拉古最近已受到了惩罚，对于卡尔波我已尽力的加以维护。若是加佑·格拉古做了护民官，前途如何，殊难逆料。不过革命之事，其起甚渐，一朝激发，必至一发不可收拾。关于投票一端，先是由加宾组创为法律，后又由卡修创为法律益加推广，已引起无穷纠纷了。我觉得民众已与元老院疏远，而国家大事反倒靠了群众的高兴而决定。人民要鼓动革命甚易，欲制止革命就较难了。

我为什么要说这些话呢？因为若没有朋友相助，就没有人能作乱。所以良民必须注意，如不幸结交这一类的朋友，做出扰乱国家的事来，必不可顾念友谊的关系而不与断绝；至于坏人，则必须绳以严罚，凡是叛逆之罪，附和与首犯要受同样的惩处。

(西塞罗：《论友谊》，XII)

塞内卡著作选录

§ 14.08 [肉体快乐是不足道的，要紧的是精神安宁] 1

我们要寻求一种真正的“好”，不是表面上的好；它是纯粹的、始终如一的，它的深处隐藏着它的价值。这样一种“好”是值得我们追寻的。它并不在远处。我们会找到它的。不过我们一定要懂

得怎样去抓住它。我们现在暗中摸索的正是近在眼前的东西，我们碰到的就是我们寻找的东西。斯多葛派的人全都同意这一点：我要尊重自然，明智的意思就是不违背自然，按照自然的轨范进行自我修养。幸福的生活，就是符合自己的本性的生活，但是要真正做到这一点，必须精神健全，而且要经常保持健全；它必须坚强刚毅，有良好的教养，坚定不拔，必须能够适应情况，必须考虑到身体的需要，却又不为担心身体而过分忧虑。总之，它必须注意一切属于身体方面的事情，却并不给予任何事情以过大的价值；它应当享受幸运的恩赐，却不为此当奴隶。虽然我不再明言，你自然知道：这样就会得到一种持久的心灵安宁，一种自由，不为任何刺激和恐惧所动。要知道，肉体上的快乐是不足道的，短暂的，而且是非常有害的，不要这些东西，就得到一种有力的、愉快的提高，不可动摇，始终如一，安宁和睦，伟大与宽容相结合。要知道，一切漫无约束的东西都是软弱的标志。

（塞内卡：《论幸福的生活》，III）

§ 14.09 [哲学家只讲理当如此，不谈自己如何] 1

有人向我说，我的生活不符合我的学说^①。在这一点上，当时人们也责备过柏拉图、伊壁鸠鲁、芝诺。这些哲学家所谈的并不是他自己怎样生活，而是应当怎样生活。我是讲美德，而不是讲我自己；我与恶德作斗争，其中也包括我自己的恶德：只要我能够，我就要象应当的那样生活。要知道，如果我的生活完全符合我的学说，谁还会比我更幸福呢？现在就没有理由责备我只是说好话、存好心了。

（塞内卡：《论幸福的生活》，XVIII）

^① 塞内卡虽然讲克制物欲，自己却腰缠万贯，生活奢侈。——编者

阿里安著作选录

§ 14.10 [尽力而为之后,一切听任自然] 5

神灵单单把这个最优越的和上等的力量,也就是把对于事物的现象的正确的应用,放到我们自己的力量之内,把其他一切事情都不放到我们的力量之内,是适当的。他们不把其他一切事情放到我们力量之内,是因为什么呢?我愿这样想:如果他们能够的话,他们就已经把这些也都给我们了,但是他们的确不能够。因为,我们既然被放在地上,又限制在这样一个身体里,并且又限制在这样的一些同伴里,我们如何能够在这些方面不被我们以外的东西所阻碍呢?

但是,宙斯说些什么呢?“噢,爱比克泰德,如果可能的话,我就让你的这个小小的身体和财产自由不容易受到阻碍。但是你不要弄错,身体并不属于你自己,它只不过是精致泥土混合物。由于我不能把这个给你,我就把我自己的某一部分给了你,就是那种努力来追求和躲避、欲望和厌恶的能力,一句话,就是那种运用事物现象的能力。要注意这一点,让你自己所有的就在于这个,你就会永远不受限制,永远不被阻碍,你就不会呻吟,不会抱怨,不谄媚任何人。然后怎么样?难道所有这些好处对你似乎是算不了什么吗?千万不要这样!让它们使你满足,并且还要感谢神灵。”

但是,当我们的力量足够留神一件事情,并且从事于一件事情时,我们却宁愿来留神许多事情,并且使我们自己牵挂着许多事情——身体、财产、兄弟、朋友、小孩和奴隶——由于这么多的累赘东西,我们就背上重担而被压倒了。譬如,天气不适于航行时,我们坐着发愁,并且不断地往外看。风的方向如何?北风。我们对

这个该怎么办？西风什么时候刮？朋友，当西风愿意的时候，或者当爱欧洛^①愿意的时候，才会刮西风，因为宙斯并没有让你成为风的发散者，而是让爱欧洛管风。

那么怎么办呢？

好好地运用在我们能力范围以内的东西，别的就听其自然吧。

“自然”是什么意思呢？

就是神的愿望。

（阿里安：《爱比克泰德谈论集》，I. 1）

§ 14.11 [你是神的一部分] 5

神是有益的。善也是有益的。那么，似乎神的本质在哪里，善的本质也就在哪里了。那么，神的本质是什么呢？——肉体？决不是。土地？名誉？决不是。智慧？知识？健全的理性？当然是的。那么，在这里找善的本质就没有什么困难了。因为，你要在植物里寻找那个性质吗？不会。或者在兽类里去找？不会。那么，如果你仅只在理性的主体里寻找它，你为什么不在那个把它从无理性的东西区别出来的东西中去找寻呢？植物对于事物不能作自由的运用，所以你不把善这个词用到它们身上。因此，善就包含着这样的运用。没有别的吗？如果是这样，你就会说善、快乐和不快乐也属于其他动物了。但是你不这样说，你是正确的，因为，不拘它们怎样运用事物，它们也不会有出于理智的运用，也不会伴随着很好的理由，因为它们是被制作出来为别的东西服务的，它们并不是头等重要的东西。一头驴为什么被制作出来呢？是由于它有头等重要？不是，只是因为我们需要能载重担的脊背。我们也需要它能运动，所以它另外被加上了对事物的自由运用，不然它就不能

① 风神。——编者

动了。但是它的秉赋到这里为止，因为，如果也添上对于那种运用的了解，那么，在理性方面，它就不会从属于我们，也不会给我们做这些事情，而会与我们相像并且平等了。所以，你为什么不在那没有它就不能承认在任何事物里有善的东西之中去寻找善的本质呢？

然后怎么样呢？这一切东西不也是神灵的创作吗？它们是神灵的作品，不过不是头等的存在，也不是神灵的一部分。但是你是一个头等的存在。你是神灵的本质的一个特殊部分，并且在你自己身上包含着神的某一部分。那么你为什么不知道你的尊贵的出身呢？你为什么不想一想你是从哪里来的呢？当吃饭时，你为什么不起正在吃东西的你是谁呢？还有，你在养育谁？你同女人在一起的时候，你说话的时候，你锻炼身体时候，你参加讨论的时候，你不知道你养育的是神，你锻炼的是神吗？你带着神跟你在一起，可怜虫，可是你不知道。你以为我说的是在你以外的某个金的或银的神吗？你是在自己身上也带着他，你没有觉察到你用不纯洁的思想和不干净的行为亵渎了他。如果仅仅是神的外面形象出现了，你就会不敢于像你所做的那样去行动，而当神自身是在你里而，一切都听到了看见了，你这样思想和行动——不觉到你自己的本性并且与天神为敌，你不以为羞耻吗？

（阿里安：《爱比克泰德谈论集》，II. 8）

奥勒留著作选录

§ 14.12 [人应当服从整体的利益] 5

不管宇宙是原子的集合，还是自然界是一个体系，我们首先要肯定，我是自然所统治的整体的一部分；其次，我是在一种方式下

和与我自己同种的其他部分密切关联着。因为要记住，由于我是一个部分，对于一切出于整体而分配给我的事物，我都将满意，因为如果凡是为了整体的利益而存在的，对于部分就不会有害。因为整体不会包含着对于它没有利益的东西；一切本性固然都有这个共同的原则，但是宇宙的本性却另有这个原则，它甚至于不能由任何外面的原因迫使它产生任何对它自己有害的东西。因此，由于记住我是这种整体的一部分，我就会对一切发生的事情满意。而由于我同与我自己同种的那些部分在一种方式中密切地关联着，我就不会作不合乎人群的事情，而宁愿使自己趋向与我自己同类的东西，会把我的全副精力放到共同利益上面，而使它离开与共同利益相反的事情。那么，如果这样办，生活就一定过得愉快；你可以看到，一个公民，经常所作的事情都是对其他的公民有利的，并且满足于国家指派给他的一切，这样他的生活就是愉快的。

(奥勒留：《沉思录》，X. 6)

§ 14.13 [按照自己的本性行事是最伟大的] 5

分给每一个人的是无限的、不可测的时间中的多么小的一部分！它立刻就被吞没在永恒里。还有，分给每一个人的是整个实体的多么小的一部分！是普遍灵魂的多么小一部分！你匍匐在上面的是整个大地上的多么小一块土壤！想到这一切，就要认定：除了按照你的本性所领着你的去作，以及忍受共同本性所带给你的东西之外，就没有伟大的事情了。

管制的力量怎样运用自己呢？一切都以此为基础。而其他一切，不管在不在你意志的能力范围之内，都只是死灰和烟。

这种思想最适于使我们轻视死亡，甚至于那些以快感为善、以痛苦为恶的人，也曾看轻过它。

一个人，如果对于他只有那在适当时机来临的才是善，那么，对于他，作较多的或较少的合乎正当理性的行为乃是同样的，对于他，有较长或较短时间来默想这个世界并没有什么不同——对于这个人，死亡也就不是一件可怕的事情了。

人呀，你是这个大国家(世界)里的一个公民，五年(或三年)会对你有什么不同呢？因为与规律相合的事情对一切都是公正的。如果没有暴君也没有不公正的法官把你从国家中打发走，把你打发走的只是送你进来的自然，那么又有什么艰苦呢？这正像一个司法官曾雇用一名演员，现在把他辞退让他离开舞台一样。——“可是我还没有演完五幕，只演了三幕呢”。——你说得对，但是在人生中三幕就是整个戏剧；因为怎么样才是一出完全的戏剧，是决定于那个先前曾是构成这出戏的原因、现在又是解散这出戏的原因的人，可是你却两方面的原因都不是。所以，满意地离开吧，因为他也是满意的，他是解除你的职务的。

(奥勒留：《沉思录》，XII. 32—36)

15. 卢 克 莱 修

卢克莱修[Lucretius Carus]，约公元前98—53年。罗马诗人。罗马人。著有《物性论》[De natura rerum]。

著 作 选 录

§ 15.01 [万物都由原始的物体构成] 4

能驱除恐惧^①、把心灵照亮的，

^① 指宗教迷信。——编者

不是那初生的眩目朝阳，
不是那清晨的闪烁光芒，
却是那井井有条的自然本相。
它教导我们的第一条是：——
从虚无中决不能产生万象。
恐惧的心情支配着生灵，
只因为人们看到天地之间
有多少事不知是什么名堂，
就以为是神灵在摆布多方。
一知道无中不能生有，
我们就心里恍然大悟，
原来造成万物的只是那些元素，
宇宙间无一事出于神灵摆布。
假如一切都可以从一切产生，
每个物种就能生出任何事物，
无需那固定的种子传布：
人可以从大海中产生，
鱼可以出自大陆，
羽毛丰盛的鸟类从空中迸出，
各种各类的走兽，家的，野的，
大大小小地布满了原野和山谷；
同样的果子也不会守着它们的老树，
哪一种都会从各种枝条上长出，
随随便便地换来换去。
若不是每种东西各有自己的原子，
怎么能各有各的不变的老母？

既然一切都从固定的种子产生，
每一条生命之所以见到光明，
就是为它自己的原始物体构成。
决不能一切变成一切，
因为各有各的秘密力量不可变更。
为什么我们看到大地春回就开满玫瑰，
夏季来到田野就到处都是谷穗，
秋高气爽时葡萄就果实累累——
若不是因为万物各有一定的种子，
到季节就必定萌发成堆？
要知道只有在适当的时刻，
新一代才展露出蓓蕾，
怀孕的大地才诞育出娇嫩的幼类。
假若是它们从虚无中生成，
那就会骤然地来到世界，
冷不防出现在反常的季节，
用不着那原始的胚种
在自然规定的时刻为诞育而交配。
如果是生命出于虚无，
种子的会合就不用经过一定时分
才能发荣滋长诞育群伦；
初生的婴儿就会和大人一样行走，
土地上就会一下子冒出大树成荫：
这样的奇事实在是闻所未闻。
要知道大自然有不可违抗的律令：——
一切都从那合法的种子缓缓长成，

以成长来延续自己的种类的生命。
这一切说明了万物都有自己的质料，
摄取它才能够长大成型。
大地上若没有那定时的雨季，
我们人喜爱的种种物类就无法产生，
只要得不到食料，不论是什么生灵
都不能延续种族和维持生命。
所以说众多的事物共有着原始物体，
有如那单个的字母拼成了无数单词。
这说法我看是完全能够成立，
不象说无中生有那样荒唐无稽。

(卢克莱修：《物性论》，I. 146—213)

§ 15.02 [原始物体是不可毁灭的] 4

自然也把一切东西再分解
成为它们的原始物体，但没有什么东西
曾经彻底毁灭成为乌有，
因为任何东西如果任何部分都不免一死，
那它就会从我们眼前骤然被抢走，
彻底毁灭，因为不需要什么力量
来分开它的各部分，把它的缚带松解。
但，事实上，因为所有的东西
都是带着不朽的种子而存在，所以
自然不容许任何东西灭亡成崩溃，
除非一种外力用打击来把它粉碎，
或一种内力进入它空虚的小隙

将它支解。再者,如果“时间”
那用岁月破坏世间的作业者,
能将全部消灭,将物质整个耗尽,
那么维娜丝^①还能从何处使许多世代的生物
各如其类地复活到生命的亮光中来?
而当它们复生之后,巧妙的大地又怎能够
以她古老的食物充实而养育他们——
按照物类的不同,各各给以适当的食品?
而大海底下的水泉,或自远方
奔流而来的内陆河流
又怎能使深不可测的大洋永远水满?
太空又能从哪里取得东西来养育星辰?
因为已逝的岁月和无限的年代一定
早已把一切有死的物类的形骸吃光:
但,尽管是“远古”已有那些胚种,
所有这些物类皆从它们吸取生命,
无疑地正是那些胚种永不会死,
也没有什么东西会归于乌有。

(卢克莱修:《物性论》,1. 233—261)

§ 15.03 [没有虚空就不可能有运动] 4

但是世界上的东西并不是上下四周
都被物体挤满堵住:它们里面有一种虚空——
认识了这一点,对你帮忙会不少,
它会使你免于旦夕疑惑不止,

① 罗马人的爱神。——编者

永远究问一切而对我所说的失去信心。
必定有一种虚空，
一种空无一物而且不可触的空间。
因为，要不然，东西就不能运动，
既然物体的那种能堵塞的本性
会处处对一切发生作用。
这样就没有什么东西能推向前进，
因为别处没有什么东西肯先让路；
但现在，遍海洋、陆地和高空，
由于不同的原因并以不同的方式，
有多少东西我们亲眼看见在运动，
如果没有虚空，它们就会被剥夺去
这不停的运动；不，那时候它们甚至
根本就不能生出，因为那时物质
会停留在静止中，各部分被迫挤在一起。

(卢克莱修：《物性论》，I. 229—237)

§ 15.04 [世界是由原子的偶然运动形成的]

原初胚种既不是由计谋而建立自己，
不是由于什么心灵的聪明作为
而各各落在自己的适当的地位上；
它们也不是订立契约规定各自应如何运动；
而是，因为有极多的胚种以许多不同的方式
移动在宇宙中，它们到处被驱迫着，
自远古以来就遭受接续的冲撞打击，
这样，在试过了所有的各种运动

和结合之后,它们终于达到了
那些伟大的排列方式,由这些方式
这个事物的世界就被建立起来,
并且由于这些方式,在悠长的年代里,
世界才被保存,当它一度被投进了
适当的运动之后。

(卢克莱修:《物性论》,I. 1038—1041)

§ 15.05 [原子是不断运动的] 4

但如果你相信
物的原初胚种能静止,
而在它们的静止中产生新的运动,
那它就是远远地离开了真理的道路。
因为既然它们动荡着经过虚空,
所有物的原初胚种必定是
或者由于它们自己的重量,或者由于
外面另外一个胚种的撞击而运动。
因为,当他们在不断的运动中
常常相遇而冲撞的时候,就会发生这样的事:
它们突然彼此跃开,各自退后:不足为奇——
因为既然它们很硬,并具有重量而且很坚实,
在它们背后又没有东西阻止它们运动。
为了使你自己更清楚地看出所有
这些物质微粒如何到处跳来跳去,
请记住在整个宇宙里面是怎样
没有什么地方有底,——没有什么地方是

原初物体可以安息的区域；既然
(正如可靠的推理已经充分指出和证明)
空间没有边界和限度，并且
向周围所有方向无限地伸展。
既然这是绝对确实，所以无疑地
在整个无限的虚空里面，
原初物体得不到任何安息；正相反，
它们是不断地为各种运动所袭击，
当它们挤在一起的时候有些就向后跳开
而留下巨大的空隙在中间，有些则被撞开
而在四周迅速转动着，留下小小空隙在中间。
那些更紧密地碰集而结合在一起、
当大家向后跳开时又不是跳开得很远、
由自己的相互勾搭的形状所联起来的，——
所有这些胚种就形成了石头的坚固的基础
以及蛮硬的铁块，和所有别的
同种类的东西。……
别的跳开很远，退得很远，
在中间留下极大的空隙：这就供给
我们以稀薄的空气和太阳的亮光。
还有另外许许多多辽阔的虚空中动荡——
它们是从存在物的结合中被抛开
在宇宙里到处不被接纳，
绝不不和其他的胚种在运动中联结起来。
关于我此地所描写的这个事实，
有一种相似的形相常常出现

在我们眼前；因为，你瞧，每当
你让太阳的光线斜射进来
斜穿过屋内的黑暗的厅堂时，你就会看见
许多的微粒以许多的方式混合着，
恰恰在光线所照亮的那个空间里面，
不停地互相撞击，象在一场永恒的战斗中，
一团一团地角斗着，没有休止，
时而遇合，时而分开，被推上推下。
从这个你就可以猜测到
在那更广大的虚空里面，
是怎样有一种不停的种子的运动——至少
就一件小事能够暗示大事来说，
借这个例子把你引去追寻
知识的踪迹。也是为了这缘故你就应该
更多地用心注意这些物体，
它们如何在这个光柱里互相撞击：
因为这些撞击正足以标示
原初物质的许多运动也正
秘密地不可见地隐藏在下面、在背后。
因为在这里你将看见许多微粒
为不可见的撞击迫使而改变它小小的路线，
向后退开之后又再回来，
时而这里，时而那边，在四周所有方向。
注意，所有它们这些变换着的运动乃是古老的，
从最初的原子来的；因为正是这些
物的原初种子最先自己运动，

接着那些由原子的小型结合所构成
并且最接近原初原子首当其冲的物体，
就由那些原子的
不可见的撞击的推动而骚动起来，
以后，这些东西又刺激更大些的东西：
这样，运动就由原子开始上升
逐步逐步地终于出现在我们的感觉面前，
直到那些物体也动起来，它们是
我们能在阳光中见到的，虽然看不出
什么撞击在推动它们。
这里，不必疑惑
为什么既然物的种子全都
永远运动着，但整个看来事物却象是
完全静止的，除了有时在有些地方
一件东西显出它整个地在运动。
因为远远地落在感觉的范围之外，
这乃是世界的那些根源的本性；
因此，既然那些东西本身你不能看见，
它们也必定把它们的运动对人遮盖起来——
因为，你看，我们能看见的东西如何事实上
却常常把自己的运动隐藏起来，当离我们很远，
散布在远处景色里的时候，譬如，常常
在一个山坡上，一群绵羊会
在啮食它们的好东西，缓缓移进着，
向那缀满了新鲜露珠的牧草
招引着它们去的地方，许多的羊

吃得饱饱,正在欢跃、角斗着玩耍:
 但这一切我们从远处看来却模糊不清——
 一小片光亮的白色静静地在绿色的小山上。
 还有,有时巨大的队伍正在迈进,
 把下面平原所有地方都充满,
 举行着一场演习的战争,刀光剑影
 撩乱四射,而整个战场
 都闪烁着铜盔铁甲,底下
 从壮健的将士们脚底,升起了一种声响,
 山岭的高壁被呐喊所冲击,
 就把这些声音直送上云霄;
 这里那里,到处疾驰着骑兵,
 并且猝然深入敌方阵地
 猛冲过去,猛烈得足以摇动
 坚实的大地;然而还是有一个地方
 在高高的山顶上,从那里看来,这一切
 都像是静止不动——停在平原上的一些闪光。

(卢克莱修:《物性论》,II. 88—199)

§ 15.06 [原子会从轨道上稍稍偏斜] 4

在这些问题里面
 我们希望你还认识这一点:
 原子,当它们自己的重量把它们向下拉
 垂直地通过虚空的时候,在极不确定的时刻
 和极不确定的地点,会从它们的轨道
 稍稍偏斜——可以称为,譬如说,

不外略略改变方向。因为若非它们惯于这样稍为偏斜，它们就会各自向下落，象雨点一样，经过无底的虚空；那时候在最初的原素之间就永远不能有冲突也不会有撞击；而这样自然就永远不会把什么东西创造出来。但是，如果竟然有谁相信较重的原子当它们更迅速地
在虚空中笔直落下时，就能够从上面击中较轻的原子，因此产生了撞击，足以引起那些把事物产生出来的运动，那他们就是远远地离开了真理的大道。^①因为任何在水中下落的东西，或任何在稀薄空气中下落的东西都按各自的重量以不同的速度落下，这是由于水和稀薄空气两者的物体绝不能以相等的程度延阻每一物，而是对较重的东西就让开得更快：反之，虚空就不能在无论哪一边、在任何时候对于任何东西加以抗拒，而总是会屈服，忠于它本性的倾向。因此，每样东西虽然重量不相等，却必定以同等速度冲下，通过静寂的虚空向下运动。

^① 卢克莱修认为在真空里面，一切东西都以同等速度落下。——编者

可见较重的物体绝不能够从上面
迅速地打中较轻的而产生出那些撞击，
足以引起不同的运动，借这些运动
自然执行它的工作。所以我说，
原子必定有时稍微从它的轨道偏离——
但仅仅是最微小的偏离，否则我们会想象
有倾斜的运动而事实在这方面会把我们驳倒。
因为这一点我们看得很清楚：
不管重量如何，它总不能倾斜运动，
而是从上面笔直往下掉下去，
至少就你看见的都如此；但有谁
能借感觉认出根本就没有什么东西
能够从它的直线的道路稍微向旁边偏开？
再者，如果一切的运动都永远是互相联系着，
并且从古以来新的东西总是
在一定的秩序中出现，而原初种子
也并不以它们的偏离产生出某种运动的
新的开端来割断命运的约束，
以便使原因不是永远地从原因接着来，
那么，从何处大地上的生命得到这自由的意志，
它如何能从命运手中被夺取过来，——这个
我们借以一直向欲望招引各人前去的地方
迈进的意志？这个我们借以同样地
在运动中略为偏离，不在一定的时刻，
一定的空间路线，而在
心灵自己推促的地方偏离的意志？因为无疑地

在这些事情中乃是每个人的意志本身
给予了发端,因此透过我们所有的四肢,
新开始的运动就流遍全身。

(卢克莱修:《物性论》,II. 296—332)

§ 15.07 [除了我们的世界以外,还有别的世界] 4

当物质很丰富
而随手可得,当空间多得很,也没有东西
或原因来延阻的时候,不足为奇地
事物必然会被推动进行并造成,——
事实上,如果种子的数量
是如此巨大以致生物一生一世
都不能把它们数尽……
并且如果它们的力量和本性总是一样,
总能够把事物的种子抛在一起
各得其所,正如这里种子被抛
在一道,在我们这个世界里,
那就必须承认在别的地方
仍有其他的世界,其他的人类,
和其他的野兽的种族。

(卢克莱修:《物性论》,II. 1058—1071)

§ 15.08 [自然是自动的,不受神的支配] 4

如果你好好地认识这一点并把它记住,
那么从任何主宰解放出来
而自由了的自然,就能被看到是

由自己独立地作它所有的事情，
摒弃一切神灵的干预。因为——神灵，
他们的心在和平的悠久的静穆中
度过无忧无虑的岁月和宁静的生活：——
请问谁能够、谁能够有力量
统治那无边无际的宇宙，
以坚定的手执住那无底深渊的
巨大纆绳？谁能有力量
同时使诸天旋转，
同时以天上的火来使这一切
众多的世界的所有丰饶的土地获得热力，
在任何时候出现在任何地方，
用他的云块来建立黑暗，
用它的声音来震动天空的宁静地带，
并投射他的闪电——并且如何常常地
突然冲毁他自己的庙宇，
而当向荒野撤退时就在那里
运用他的雷霆来大肆咆哮，
但霹雳一声却常常把有罪者放过，
而将正直无罪的人们加以屠杀？！

(卢克莱修：《物性论》，II. 1081—1104)

§ 15.09 [我们用不着怕死] 4

因此死对于我们不算什么，
同我们并无半点关系，
因为心灵的本性是不免于死。

正如对于过去的那些年代，
 我们并未感觉其痛苦，当四面八方
 迦太基的大军涌集来厮杀，
 整个世界被汹涌的战争所震慑，
 在覆盖着的高高的天穹底下
 打颤战慄，而所有的人们
 都不知道谁将取得至高的权力来统治
 海陆的时候；同样当我们不再存在时，
 当那使我们成为一个人的身体和灵魂的结合
 已到了分离时，说实话，那时候
 对于已不存在的我们，就没有什么事
 能够发生，能够挑动我们的感觉——
 没有，就算大地和海洋搅成一团，
 或者分不清海和天。

(卢克莱修：《物性论》，III. 828—844)

16. 新柏拉图派

柏罗丁[Plotinos]，约公元 205—270 年，埃及人。主要活动在罗马。

著有《九章集》[Enneas]。

著作选录

§ 16.01 [一物的存在就在于它的统一] 1

一切存在的东西，包括第一性的存在，以及以任何方式被说成

存在的任何东西,其所以存在,都是靠它的统一。因为,一件东西如果不是一件东西,它会是什么呢?把它的统一去掉,它就不再是我们所说的那个东西了。举例来说,一支军队如果不是一个统一体,就不是军队,一个合唱团或一个团体如果不是一个,就不是合唱团或团体了。没有任何房屋或船只没有统一的,因为房屋是一个单一的东西,船只也是如此。如果失掉了这个统一,房屋就不再是一所房屋,船就不是一只船了。复合的有体积的物体中间如果没有统一,就不能存在。如果把它们分割开,它们既然失去了统一,也就改变了它们的存在。同样情形,植物和动物的形体都各自是一个单位,如果把它们打碎了,它们就从一变成了多,就破坏了它们所具有的本质,就不再是原来的东西,而变成别的东西了——这当然只是就它们仍然是单位而言。当身体组织成一个单位时,健康才存在;当统一的本性使各个部分结合在一起时,美才存在;当灵魂成为一个单位,在一个单一的和谐中统一起来时,才有美德存在于灵魂中。

(柏罗丁:《九章集》,VI.9,1)

§ 16.02 [太一是什么?] 1

我们现在必须看一看,个别事物的统一与存在是否同一,一般存在是否与“太一”同一。可是,如果每一个个体的存在是多数的,而一不能是多,那么统一与存在就是不同的。现在人既是一个动物,又是一个理性动物,并且有许多部分,这些多数的部分是在统一中结合在一起的。所以人是一回事,统一是另一回事。人是可分的,统一是不可分的。一般的存在因为包括着一切实在的存在,所以它的本性也是多;与统一不同,它是“分有”着统一的。实在的存在既有生命,又有心智,因为它并不是无生命的尸体。因此它是

多。如果心智是实在的存在，它就必须是多，如果它包含着观念，它就更是多。因为观念并不是一，而是许多东西，观念的总和是如此，每一个个别的观念也是如此。说观念是一，与说宇宙是一意义是相同的。一般说来，统一也是基本的，第一性的，可是心智、观念和实在的存在却不是第一性的。每一个观念都由许多部分构成，是组合的，是一种后果，因为组成一件事物的东西是先于这个事物的。

心智不能是第一性的。这一点根据以下的考察，也是很明白的：心智必定在思想中，而心智所观察的对象既是最好的而同时又不在它自身之外，所以它的思想的对象先于它自身。因为在回到它自身的时候，它也就回到了它的来源。此外，如果它既是思维，又是思想的对象，那它就是二元的，不是单纯的，也就不是“太一”。可是，如果它观察异于自身的另一个东西，它就会观察在任何方面都比它自身好并且先于它自身的东西了。然而，如果它观察它自身，它便是（作为思维）观察比它自身更好的东西（作为它的思想的对象）了，所以它是一个第二性的实体。

现在我必须考察一下心智是一个与“好”相通、与一切事物中最先的东西相通的东西，它观察着这个东西，并且还与自己相通、思维着自己，而且把自身思想成整个实在存在物的世界。心智有种种变化，所以决不是统一。“太一”不能是一切事物，因为如果它是一切事物，它就不再是“太一”了；它也不能是心智，因为心智是一切事物，如果它是心智，它就是一切事物了。它也不能是存在，因为存在就是一切事物。

那么“太一”是什么呢？它的本性是什么呢？既然存在和形式都不容易描述，我们不能很容易地回答这个问题，是毫不足怪的。我们的知识是建立在形式和概念上面的。可是灵魂越向无形式的

东西前进,对这个东西便越不能了解,因为这个东西是无法下定义的,是缺少变化的迹象的。因此灵魂摇摆不定,开始害怕自己什么都抓不住,对这样一种高度感到厌倦,乐于一再往下降,从一切事物往回落,一直落到现象世界为止。在现象世界里,灵魂不做任何事情,静静地休息着,就像再一次到了稳固的地上似的。我们的视觉厌倦观看细小的事物而乐于观看大的对象时,也是这种情形。另一方面,当灵魂要求那绝对属于它自身并且依靠它自身的视觉时,在这个通过交流和结合而来的视觉里,灵魂不相信它通过结合而达到了自己所追求的对象,正是因为它的思想的对象并不是一个异于它自身的东西。

然而,我们正是拿“太一”作为我们的哲学沉思的对象的,我们一定要像下面这样做。既然我们在追求的是“太一”,我们在观看的是万物的来源,是“好”和原始的东西,我们就不应当从那些最先的东西的附近出发,也不应当沉入那些最后才来的东西,而要抛开这些东西,抛开这些东西的感性外观,委身于原始的事物。如果我们致力追求“好”的话,我们还必须摆脱一切罪恶,必须上升到藏在我们内部的原则,抛开我们的多而变成一,进而成为这个原则,成为“太一”的一个观看者。我们必须变成心智,必须把我们的灵魂信托给我们的心智,在心智中建立起我们的灵魂,这样我们才能意识到心智所观看的东西,并且通过心智享受对“太一”的观照。我们不可以加进任何感性经验,也不可以在思想中接受任何来自感觉的东西,只能用纯粹的心智,用心智的原始部分去观看那最纯粹的东西。

如果在作了这样的准备之后,我们现在在自己的想像中把广延、形式或质量加到这个本性上,那么,引导我们的视线的就不是心智了,因为这些属性本来不是灵明的对象,而是感觉活动的对

象，随着感觉而来的意见。我们必须从心智中见到心智的力量所能达到的东西。现在心智所观看的或者是先于它的东西，或者是它自己的本性，或者是随它而来的东西。心智的本性是纯粹的，可是那些先于它的东西，或者毋宁说那个先于它的东西，却更加纯粹，更加单纯。这个并不是心智，而是先于心智的。因为心智是一种存在的东西。但是这个另外一种本性却不是某个东西，而是先于任何事物的。它不是一个存在，因为存在的东西有着存在的形式，而它是没有形式的，甚至没有灵明的形式。我这样说，是因为创造万物的“太一”本身并不是万物中的一物。所以它既不是一个东西，也不是性质，也不是数量，也不是心智，也不是灵魂，也不运动，也不静止，也不在空间中，也不在时间中，而是绝对只有一个形式的东西，或者无形式的东西，先于一切形式，先于运动，先于静止。因为这些东西都属于存在，存在创造了这些繁多的东西。

如果它不运动，那么它为什么不是静止的呢？因为这两种属性各自属于存在，也都属于存在，静止的东西之所以静止是由于固定性，而它并不等于固定性。因此固定性是它的一个属性，它是单纯无比的。如果我们称“太一”为一个原因，我们也不是说出它的某种性状，而是说出我们自己的某种性状，因为我们是从它得到某种东西的，而它则是自存的。再者，严格地说，我们是不能说“太一”是一个“这个”或一个“那个”的，而是从外面看着它，只能希望说明一下它影响我们的那些方式。现在我们靠近它一点了，现在我们也离开它更远，因为有许多困难包围着它。

这些困难中有一个最大的困难，就是我们对于“太一”的理解与我们对其他认识对象的知识不同，并没有理智的性质，也没有抽象思想的性质，而具有着高于理智的呈现的性质。因为理智借概念而进行，概念则是一种属于多的东西，灵魂陷入数目和多的时候，

就失去“太一”了。灵魂必须越出理智，而不在任何地方从它的统一中涌出。我说，它必须从理智和理智对象中抽出来，从任何一件别的东西里抽出来，甚至从对于美的观照中抽出来。因为任何一件美的东西都是后于它的，都是从它派生出来的，就像日光从太阳派生出来一样。因为这个道理，所以柏拉图说，“太一”是语言文字所不能名状的。

(柏罗丁：《九章集》，VI,9,1)

§ 16.03 [太一是一切之父] 1

“太一”是一切事物，而不是万物中的一物。因为一切事物的来源是它本身，而不是它们自己；万物有共来源，因为它们都可以回溯到它们的源头去。说万物在原始的时候并不像现今的事物那样存在，而像未来的事物那样存在，也许要好一点。既然“太一”是单纯的，它的自我同一性中并不表现任何变化和二元，那么，万物怎样能从“太一”中产生出来呢？我回答说，理由正如万物中没有一件曾在“太一”中，一切都从“太一”中派生出来一样。再者，为了使万物能够是实在的存在物，“太一”便不是一个存在，而是各种存在的父亲。存在的产生，乃是第一个产生的活动。“太一”是完满的，因为它既不追求任何东西，也不具有任何东西，也不需要任何东西，它是充溢的，“流溢”出来的东西便形成了别的实体。

(柏罗丁：《九章集》，V.2,1)

§ 16.04 [太一是最完满的原始力量] 1

因为每当任何一件别的东西完满起来的时候，我们就看到它产生出别的东西，它不愿守着自己，因而创造出别的东西来。不但具有自觉目的的生物是这样，并无自觉目的而盲目发展着的东西

也是如此。的确，连无生命的对象也尽可能地孳生繁衍。因此火使事物变热，寒气使人战栗，药物对别的东西产生适当的效果，万物由于它们不断地要使自己的生命持续下去，由于它们的“好”，都尽力模仿着它们的来源。那最完满的原始的“好”怎样会封闭在自身之内，好像嫉妒或无能似的？它是万物的力量，它怎样能够是事物的来源呢？如果有任何一个由某物派生出来的其他实体存在的话，这个某物就一定是由它产生出来的了。必然有某物从它产生。产生出一切后于它的东西的，也一定是最值得崇拜的，而且次于它的实体也要比其他一切创造出来的东西更好。

（柏罗丁：《九章集》，V.4,1）

§ 16.05 [常住不变的太一首先流溢出伟大的心智] 1

如果现在有一个次于它的实体，而它本身是不动的，那么，这个次于它的实体的产生，一定不需要“太一”方面的任何倾向、意志或运动。这是怎样造成的呢？我们应当怎样来想这些围绕着“太一”的常住不变的本质的次等实体呢？我们应当把它想成一种从“太一”发出来的辐射，从常住不变的“太一”里发出来，正如围绕太阳的太阳光永远不断地从太阳里产生出来，太阳的实体却毫无改变和运动一样。万物当继续存在的时候，也都必然凭它们自身的力量，从它们自身的本质中产生出一个实体在它们自身之外，并且围绕着它们，附着在它们身上，——产生出一个形相，就是那产生它的原型的形相。火由自身发出热来，雪也并不把寒冷总是只保留在自身之内。这种事实的最好的证据是发出香气的东西。因为只要这些香的东西存在，便在周围发散出一种东西来，被站在附近的人闻到。一切事物在达到完备程度时都产生出别的东西，永远完满的东西则永远产生永恒的东西；不过被产生出来的东西要次

于产生者。我们现在对那最完满的东西说些什么呢？从它而来的东西只是它以后最伟大的东西。它以后最伟大的次一等的东西就是心智。

(柏罗丁:《九章集》,V.1,4)

§ 16.06 [由心智里再喷射出灵魂] 1

心智既然象“太一”，现在它就仿效“太一”，喷出巨大的力量来。这个力量是它自身的一种特殊形式，正如那先于它的本原所喷出来的一样。这种由本质里发出来的活动就是灵魂，灵魂的产生并不需要心智变化或运动，因为心智的产生也不要先于它的本原变化或运动。但是灵魂并不创造，它是常住不变的，只是在变化和运动中产生出一种形相。灵魂在观看它的存在的来源时，是充满着心智，但是当它向别的相反的运动前进时，它便产生出自身的形相，产生出感觉和植物的本性来。但是这些东西没有一件是与先于它的东西脱离或割断的。

(柏罗丁:《九章集》,V.1,1)

§ 16.07 [灵魂回到太一,获得解脱] 1

灵魂很自然地对神有一种爱，以一个处女对她的高贵的父亲的那种爱要求与神结合为一体。可是当她委身于创造时，她在婚姻中受骗了，于是她把她以前的爱转换成尘世的爱，失去了她的父亲，变得放荡起来。一直要等到她重新开始厌恶尘世的放荡，她才再次纯洁起来，回到她父亲那里，才一切都好了。不知道这种天上的爱的人，也可以从地上的爱获知天上的爱的某种概念，以及拥有最喜爱的东西是多么愉快。且让他回想到他所爱的这些对象是凡俗的、变灭的，他的爱所攫取的只是一些泡影，很快地对事物发生

厌恶,因为这些事物不是真正的爱的对象,也不是我们的“好”,也不是我们所追求的东西。而在更高的世界里,我们找到了真正的爱的对象,当我们抓住了、掌握了这种对象时,我们便有可能与它结合为一体,因为它并不是披挂着血肉的。

看到过这种爱的对象的人,是知道我所说的话的真理的,他知道灵魂如何在走向这个真理,接近并且分享这个真理时,便获得了一个新生命,因而在它的新情况中得知真正的生命的给予者在它以外,得知它不需要任何别的东西。而这样一个人也知道,我们应当抛开其余的一切,只是常住在爱的对象里,只是变成这个对象,剥去裹在我们身上的其余的一切,因此我们一定要赶快脱离这个世界上的事事物物,痛恨把我们缚在这些事物上的锁链,最后以我们的整个灵魂拥抱爱的对象,不让我们有一部分不与神接触。即便在这个世界里,在肉体中间,我们也可能用这样的方式来看神和我们自己,因为我们这样看是合法的。我们看到自己沐浴在光明之中,充满着灵明事物的光辉,甚至可以说充满了光明本身,纯净,毫无重量,一直向上升。我们把自己就看成这个样子,不,就看成神自身。使我们燃烧起来的的就是神。可是当我们又下沉到地上时,我们就脱离这种境界了。

(柏罗丁:《九章集》,VI.9,9)

17. 奥古斯丁

奥古斯丁[Aurelius Augustinus],公元354—430年,北非塔迦斯特[Tagast]人。著作很多,主要有:《忏悔录》[Confessiones],《上帝之城》[De civitate Dei],《教义手册》[Enchiridion]等。

著作选录

§ 17.01 [一切存在物都是上帝创造的] 8

如问我们在宗教上所信仰的是什么,那么,我们不必如希腊人所说的物理学家那样考问事物的本性;我们也无需惟恐基督徒不知道自然界各种原素的力量和数目——诸天体的进行,秩序及其亏蚀;天空的形状;动、植、山、川、泉、石的种类与本性;时间及空间的意义;风暴来临的预兆;以及哲学家所发现或以为发现了的其他千万事物。这些哲学家们,虽然具有很多天才,有火热的研究志愿,享受丰富的闲暇时间,又有人类推测力的资助和历史经验的凭借,却还没有把一切事物都寻求出来,弄个明白。甚至连他们所夸说的各种发现也有许多仍是些推测,不是确定的知识。我们基督徒,不必追求别的,只要无论是天上的或地上的,能见的或不能见的一切物体,都是因创造主(他是唯一的神)的仁慈而受造,那就够了。宇宙间除了上帝以外,没有任何存在者不是由上帝那里得到存在;上帝是三位一体的——即“父”,由父而生的“子”,和从父出来的“圣灵”,这圣灵就是父与子之灵。

(奥古斯丁:《教义手册》,9)

§ 17.02 [上帝所造的一切都是好的] 8

一切事物都是由那具有至上、同等、^①永不改变之善的三位一体的神所造成的;这一切事物虽没有至上、同等、永不改变的善,但他们也是善的,甚至分别地说,也是如此。就全体而论,一切事物都很好(参看《创世纪》1章31),因为它们总形成一个奇妙美丽的

^① 上帝三位一体,三位是平等的。——编者

宇宙。

(奥古斯丁:《教义手册》,10)

§ 17.03 [上帝能从恶事中结出善果来] 8

在宇宙中,连那所谓恶,只要能够加以控制,使它处于所应处之地,也能增加我们对于善的景仰,因为善若和恶比较,就显出更有价值,更可羡慕。那位全能的上帝——连不信基督教的人也承认他是如此——既是至善者,那么,若是他不能从恶事中结出善果来,他就决不会让任何恶存在于他的事业中。事实上我们所谓恶,岂不就是缺乏善吗?在动物的身体中,所谓疾病和伤害,不过是指缺乏健康而已。若身体得医治痊愈,这并不是说,那先前存在的恶——疾病和伤害——离开身体去住在别处,而是说,它们都不再存在了。疾病和伤害并非什么实体,而是实体在肉身中的缺失。肉身既是实体,所以是善的。那些恶,即失去健康,对善乃是偶然发生的事。同样,心灵中的罪恶,也无非是缺乏天然之善。它们一旦被医治好了,它们并不是转移到别处去了。当它们不存在于健康的心灵中,它们就不能存在于别处。

(奥古斯丁:《教义手册》,11)

§ 17.04 [人得救全靠信仰上帝的恩典] 8

但那一部分得到上帝允许、蒙赦免、被复生、承受上帝之国的人,怎样得救的呢?他们能靠自己的善行得救吗?自然不能。人既灭亡了,那么除了从灭亡中被救出来以外,他还能行什么善呢?他能靠意志自行决定行什么善吗?我再说不能。事实上,正因为人滥用自由意志,才能自己和自由意志一起毁坏了。一个人自杀,自然必须是当他活着的时候。到他已经自杀了,他就死了,自然不

能自己恢复生命。同样，一个人既已用自由意志犯了罪，为罪所胜，他就丧失了意志的自由。“因为人被谁制服，就是谁的奴隶。”（《彼得后书》2章19节）这是使徒彼得的判断。事实既然如此，试问一个受罪管制的奴隶，除了乐于犯罪之外，还能有什么自由呢？凡乐意实行管制者的意旨的，就有一种自由。因此一个作罪的奴隶的人，就自动地去犯罪。但在作善事上，他却没有自动力。要等到他从罪中被释放，成为公义的仆人时，他才能自动地去行善。这就是真的自由，因为他在行善时感觉快乐，同时也是一种管制，因为他顺从上帝的旨意。但一个卖给了罪、作了罪的奴隶的人，从何处能得到这行善的自由呢？唯一的来处就是：“天父的儿子若叫你们自由，你们就真自由了。”（《约翰福音》8章36节）在这以前，当人还不能自由去行善的时候，如何能谈到意志的自由和善功呢？这不过是大言不惭，愚妄自夸。使徒要人对此竭力避免，说“你们得救是本乎恩典，也因由信仰。”（《以弗所书》2章8节）

（奥古斯丁：《教义手册》，30）

§ 17.05 [因为人有罪，所以奴役制度是合理的] 8

自然的秩序既这样规定^①，上帝创造人也照这样规定创造。上帝说：“让他们统治海中的鱼，空中的鸟，地上爬行的一切事物。”（《诗篇》8篇8节）他把人造成理性的东西，让人支配不合理的东西，即不支配人而是支配禽兽。所以第一批圣洁的人只是牧羊人，而不是国王，上帝只指示所要求的创造秩序和罪的标准。犯罪受到的奴役惩罚，都是公正的。所以我们在所有经书中，从未遇到过奴仆一词，只有这样一次，公正的诺亚把它应用来医治他的犯罪的儿子。所以，铸造这个词，是犯罪的，不合自然的。拉丁文 Servus

① 即统治的秩序。——编者

就是从保存这个意义转变来的。过去在战争中被俘虏的人，落入战胜者手中有两种可能：或杀死，或保存。这些俘虏如果被保存，就被称为 Servi，根据 servo 即留存的意义。但这也不能离开罪的惩治来讲。因为，在正义战争中，总是由于一方的罪所引起，如果坏人竟至战胜（有时不免如此），上帝的敕令，总是贬抑被战胜者，不是在这里改造他们的罪，就是惩罚他们。例如上帝的圣徒但以理，在被俘虏的时候，就向上帝忏悔说：他的罪，民族的罪，是那次被俘的真正的原因。

因此，罪是奴役制度之母，是人服从人的最初原因。它的出现不是越过最高的上帝的指导，而是依照最高的上帝的指导，在最高的上帝那里是没有不公正的事的。只有最高上帝才最明白怎样对人的犯罪施行适当的惩罚。他自己说：“不论谁犯罪，他就是罪的奴仆。”（《约翰福音》8章34节）所以许多基督教徒都是坏主人的奴仆。而这些主人也不是自由人，因为凡嗜好奴役的人同样也是奴役的奴仆。比起贪欲来，服役于人还是一件比较快乐的奴役事件。因为贪欲（不讲一切其他情欲），即使是贪求权力或肉欲，也是对于贪求者的心灵施行极端的暴虐。但是，在一些有和平秩序的邦国中，这个人服从那个人在这里正如谦逊有益于奴仆，所以骄傲会危害统治者本身。如果我们都把人看成是上帝最初所造成的人，那末，他就既不是人的奴隶，也不是罪的奴隶了。但是，惩罚的奴役制度却不是这样，它作为制度是根据于保存原则和禁止扰乱自然秩序的命令所订的法律，如果这法律在最初不曾被人违反，那末，惩罚的奴役制度也决不会出现。

因此，使徒警告奴仆要顺从他们的主人，并且要愉快地、善意地服侍主人：以此为目的，如果他们不能从他们的主人那里得到自由，那他们就把他们的奴役作为自己的一种自由，不用虚惊而用忠

诚的爱来服侍主人,直至不公道消失,这样,一切人的暴力和国家被废除,就只有上帝是一切了。

(奥古斯丁:《上帝之城》,XIX. 15)

§ 17.06 [幸福就在于拥有真理] 8

你也许记得,我曾应许将那高于我们心灵和理性的东西指示给你。那东西便是真理本身。你若能够,要怀抱它,以它为乐;“又要以上帝为乐,他就将你心里所求的赐给你。”(《诗篇》37章4节)除有福以外,你还有何求呢?谁比那以稳固、不变、最优美的真理为乐的人更有福呢?

人们拥抱他们所渴慕的妻子甚或娼妓的美妙身体时,就说他们有福,我们拥抱真理时,能怀疑自己有福吗?人们当喉管发烧,来到充沛的清泉时,或当饥火中烧,发现了丰富的筵席时,就说他们有福。我们领受真理的饮食时,能否认我们有福吗?我们常听见人说,若他们躺卧在玫瑰和别的花丛中,或嗅膏油的芬芳,他们就以为有福。有什么比吸收真理更芬芳,更可爱呢?我们一旦吸收它,能犹疑我们有福吗?许多人以歌唱或丝弦之乐为乐。他们缺乏这些时,就以为自己为可怜;一旦有这些,他们就快乐忘形。当那和谐的肃静真理悄悄地袭上心头时,难道我们要到别处去寻找有福的生活,而不享受那又可靠又近在身旁的吗?人们因闪耀的金银,发光珠宝的彩色,和我们在火中或星宿日月中所见的光而欢乐;人们因这些东西的灿烂和优美而欢乐。当他们没有贫苦来阻止他们享受这些东西时,他们就以自己为有福,而愿望为这些东西而永远活着。难道我们怕以真理之光为人生的福吗?

(奥古斯丁:《论自由意志》,II. 35)

§ 17.07 [上帝的光使我认识真理] 8

你〔上帝〕指示我反求诸己，我在你引导下进入我的心灵，我可以能如此，是由于“你已成为我的助力”。我进入心灵后，我用灵魂的眼睛——虽则还是很模糊的——瞻望着在我灵魂的眼睛之上的、在我思想之上的永恒之光。这光，不是肉眼可见的、普遍的光，也不是同一类型而比较强烈的、发射更清晰的光芒普照四方的光。不，这光并不是如此的，完全是另一种光。这光在我思想上，也不似油浮于水，天复于地；这光在我之上，因为它创造了我，我在其下，因为我是它创造的。谁认识真理，即认识这光；谁认识这光，也就认识永恒。惟有爱能认识它。

永恒的真理，真正的爱，可爱的永恒！你是我的天主，我日夜向你呻吟。我认识你后，你就提升我，使我看到我应见而尚未能看见的东西。你用强烈的光芒照耀我昏沉的眼睛，我既爱且惧，战战兢兢，我发觉我是远离了你飘流异地，似乎听到你发自天际的声音对我说：“我是强者的食粮，你壮大后将以我为饮食。可是我不像你肉体的粮食，你不会吸收我，使我同于你，而是将合于我。”

我认识到“你是按照人的罪恶而纠正一人，你使我的灵魂干枯，犹如蛛丝。”（见《旧约》：《诗篇》39章11节）我问道：“既然真理不是散布于有限的空间，也不散布于无限的空间，不即是虚空吗？”你远远答复我说：“我是自有的。”（见《旧约》：《出埃及记》3章14节）我听了心领神会，已绝无怀疑的理由，如果我再生疑窦，则我更容易怀疑我自己是否存在，不会怀疑“凭受造之物而辨识的”（见《新约》：《罗马书》，一章20节）真理是否存在。

（奥古斯丁：《忏悔录》，VII.10）

第二部分

欧洲中世纪哲学

18. 波 爱 修

波爱修[Anicius Manilius Torquatus Severinus Boethius], 480—525, 罗马人, 西哥特王国大臣。著有: 《哲学的安慰》[Consolatio philosophiae], 亚里士多德著作若干种的译注, 《波尔费留〈引论〉注释》[In Isagogen Porphyrii Commenta]。

著 作 选 录

§ 18.01 [“种”和“属”并不是独立存在的实体] 9,10

波尔费留^①没有忘记自己写的是一部引论, 他所采用的讨论方式, 始终是教学式的。他说事实上他避开了那些比较高级的问题, 只是用普通的解释来解决简单的问题。关于那些他要搁在一边的高级问题, 他是这样说的:

我现在不谈“种”和“属”^②的问题, 不谈它们是否独立存在, 是否仅仅寓于单纯的理智之中, 如果存在, 它们究竟是有形体的还是无形体的, 以及它们究竟是与感性事物分离, 还是寓于感性事物之中, 与感性事物一致。这类问题是最高级的问题, 需要下很大的工夫研究的。

他说, 我放过这些比较高级的问题, 以免突然地将它们倾注到

① Porphyrios (233—304), 新柏拉图派哲学家, 柏罗丁的弟子, 写了一部介绍亚里士多德逻辑的《引论》, 一直被当作教科书使用。波爱修翻译并注释了这部书, 借此大量发挥了自己的见解。——编者

② genus 和 species。——编者

读者的心中,扰乱了读者的开端和最初的努力。但是,他为了不致使读者完全忽视,或使读者以为在他所说的东西之外再也没有潜藏着更多的东西,因此就把他搁置不论的问题提出来。这样,他就不会以模糊的、完成的方式来处理这些问题,从而在读者面前散布混乱;而读者在知识增进之后,也就能够正确地认识应当加以深入研究的東西。可是,他宣称可以保持沉默的那些问题,都是极其有用和奥妙的,很多聪明人都试图解决它,但许多人都未曾解决得了。这些问题的第一个是这样的:心灵理解任何东西时,要末是由理解力加以设想,并由理性向它自己描述事物的本性中确定的东西,要末是凭空虚的想像向自身叙述那不存在的东西。所以要研究对“种”的理解和对其他东西的理解究竟属于哪一类:我们理解“属”和“种”,究竟是象我们理解那些存在的事物,理解那些使我们得到真正认识的真物那样,还是凭心灵的空想为自己形成一些并不存在的事物,用以自己欺骗自己?但是,即使可以确认它们存在无疑,即使我们可以说,关于它们的理解是从存在的事物中想出来的,也还有另一个更大的、更困难的问题会产生,因为最严重的困难在于辨别和理解“种”本身的性质。因为既然每一个存在的东西都必然或是有形体的或是无形体的,那末,“种”和“属”在这两种情况中必居其一。被称作“种”的将属于哪一类呢?有形体的呢还是无形体的呢?除非已经知道它必定归在哪一类之中,实际上不能将注意力严肃地转向它是什么的问题。但是,即使这个问题已经解决,仍旧不足以消除所有的含混之处。因为,如果“种”和“属”被认为是无形体的,那就还留下一些困扰和阻碍理解、需要加以解决的问题,即它们是存在于形体本身之中呢?或者,它们似乎是超乎形体之外的无形的存在物呢?当然,无形体的东西有两种形式,所以,有些事物是能够在形体之外、和形体相分离而持续具有它们的

“种”是处于多个之中因而是多，它就有其本身的类似性，那就是“种”，但并不是一，因为它存在于多之中，这样，就必须去寻找这个“种”的另一个“种”，而当那个“种”已经找到时，由于上面已提到过的理由，还应当去寻找第三个“种”。由于这个过程是不会出现终点的，因而思考必须无限地这样进行下去。但是，如果任何“种”在数目上是一，它就不能为许多事物所共有。因为一个单一的事物，如果它是共有的，就是它的部分被共有，从而不是作为一个整体被共有，但是它的诸部分是单个事物所固有的，否则，它在不同的时间就会为具有它的事物所有了，这样，它就是像一个仆人或一匹马那样的共有了；否则，它就会成为在同一时间为所有的对象所共有，然而它并不是构成那些共有它的事物的实体，而只是像某个剧或展览品那样，为观赏它的所有人所共有。但“种”不能按这些方式中的任何一种为“属”所共有；因为它必须以这样的方式被共有，即它是整个地、又是同时地在个体之中，并且它又能构成和形成那些共有它的事物的实体。由此之故，如果它既不是一个（因为它是共有的），也不是多个（因为还要为那个众多寻求另一个“种”），那就可以看出，那个“种”乃是绝对地不存在。这同一结论必将应用于其他的“种”。但是，如果“种”、“属”等等只是被理智所掌握，而每个观念，它从素材构成，不外或是照事物本身构成，或是不照事物本身构成（观念不能没有题材），如果“种”、“属”等观念的构成是大家理解的事物的构成一样，那末，它们就不仅是在理智中，而且也在事物的实际中。如同我们在前而研究过的问题那样，这又重新需要寻找它们的性质是什么了。但是，如果“种”及其他观念的构成不是依照那属于观念的事物的构成，那末，这观念就决然是虚假的，它是依照不属于事物构造的东西而凑成的；因为那被理解为不同于存在的事物的观念是假的。所以，“种”和“属”既然既不

存在,当其被理解时,它们的观念也不是真的,那末,把这一切和前面提到的关于五种谓词的研究联系起来陈述,并不是不可以的。因为那个研究既不是关于存在事物的问题,也不是关于要求能理解或证明的某某真实事物的问题。

(波爱修:《波尔费留〈引论〉注释》,1.10)

§ 18.02 [“种”和“属”存在于个体之中] 9,10

现在的问题是前面论述过的五种谓词的,关于这个问题,我们和亚历山大^①一致,用下述推论来解决。我们说,从一个题材形成的每一观念,即使不都照题材本身的构造,也未必是虚假的或空的。因为虚假的意见(不是指理解)仅仅是一些凭组合造成的观念,如果任何人凭理智把那些为自然所不容许连结的东西组合连结起来,那末,谁也会明白那是虚假的。比如,有人运用想像将马和人连结起来构成一个半人半马的怪物,就是如此。但是,如果那是凭区分和抽象来进行,那末,事物和观念,尽管有所不同,但是观念仍然一点也不虚假,因为有许多东西本是在别的东西中存在的,它们完全不能与之分离,如果硬被分离开,它们就没有理由存在了。有一个著名的例子可以向我们表明这一点,线是在形体之中的东西,它的存在是靠那个形体,即它通过形体而保持它的存在。这一点可以这样说明:如果它从形体中硬被分离出来,它就决不会存在;因为有谁曾用任何感官感知过一条与形体分离的线呢?但是当心灵从诸感官接受混乱和彼此混杂的事物时,它就用自己的力量和思想来区别它们。因为感觉传递给我们的,除了形体本身之外,还有存在于形体中的这种无形的东西,但是心灵有力量组合那不

^① 亚历山大[Alexandros o Aphrodisaeus], 公元二——三世纪希腊哲学家,逍遥学派,编有亚里士多德著作的集注。——编者

连结的东西与拆散那组合着的東西，它把感官传递的、与形体混杂和连结着的東西加以区别，这样，它可以想到和看到无形体的性质本身，而摆脱它们具体存在于其中的形体。因为和形体混合在一起的无形的东西的特性，甚至当他們和形体分离时，也是多种多样的。因此，“种”、“属”等等都可从无形的东西中或从有形的东西中被发现。而如果心灵是在无形的东西中发现它們，在那种情况下，它就会有对“种”的无形的理解，但如果它是从有形的事物那里感知“种”和“属”的，它通常总是把无形东西的性质与形体分开，把它们看作是单独的和纯粹的，好似形式本身就在本身之中。所以，当心灵接受这些与形体混杂在一起的无形的东西时，就使之分离，并对它們加以注视和思考。因此，不能说我們思考线是虚假的，因为既然它不能在形体之外，而我們用心灵来抓住它时却把它看作似乎是在形体之外。因为，并非每一个从事物或题材所构成的观念，由于它和事物本身的构造不同，就必须被看作是虚假的；相反，正如上面所说的，只有那些凭个人想像，用凑合方法把人和马连结起来，认为有一个半人半马的怪物，这样，才是虚假的。至于那些用区分、抽象、假设从存在的事物所得出的观念，不仅不是虚假的，而且只有这种观念才能发现事物的真正特性。因此，这类东西是有形的和可感知的东西，但是在为了能感知它們的性质、能解释它們的特性的时候，也可离开可感知的事物来理解它們。既然“种”和“属”都是思想，因此它們的相似性是从它們存在于其中的诸个体中收集起来的，比如人类的相似性是从彼此不同的个人中收集起来的，这个相似性被心灵思索并真正地知觉到，从而就造成了“属”；进而当思考这些不同的“属”的相似性（它不能在这些“属”之外或者在这些个别的“属”之外存在）时，就形成了“种”。所以，“种”和“属”是在个体之中，但它們都被思考为共相，并且，“属”

必须被看作不外是把个体中的众多的实质上相似性集合起来的思想,而“种”则是集合“属”的相似性的思想。但是这种相似性,当它是在个别事物中时,它是可感觉的,当它是在共相中时,它是可以认知的;同样地,当它被感知时,它是留在个体中,当它被理解时,它就成为共相。因此,它们是潜存于感性事物中,但它们不依赖形体就可被理解。因为同一主题中的两个东西,不妨碍在道理上成为相似的东西,如象一条凹线和一条凸线,这两种东西尽管可以下不同的定义,作不同的理解,但总是见于同一的主题下;因为凹线和凸线就是同一条线。对于“种”和“属”,对于单一性和普遍性,也是如此。仅仅只有一个主题,但在一种状态下当它被思考时,它是普遍的,而在另一种状态下,当它在它所寄存的事物中被感知时,它又是单一的。

一旦作出了这些区别,那末,我相信整个问题就得到解决了。因为“种”和“属”在一种状态中存在,而在另一种状态中被理解;它们是无形的,但它们是存在于可感知的事物之中,与可感知的事物相连结的。当然,它们被认为是凭它们自身而自存着,而不是依赖其它事物得以存在。然而,柏拉图却认为“种”、“属”等观念不仅被理解为共相,而且是离开形体也存在着和自存着;至于亚里士多德,则认为它们虽然当作无形的和普遍的东西来理解,但是它们却潜存于可感知的事物之中;我们没有考虑应在他们的见解之间作出抉择,因为那是更崇高的哲学的事情。但是,我们竭力贯彻亚里士多德的意见,是基于这样的理由:决不是因为我们赞同他,而是因为这本书是为《范畴》写的,而亚里士多德是《范畴》的作者。

(波爱修:《波尔费留〈引论〉注释》,I. 11)

19. 爱留根纳

爱留根纳 [John Scotus Eriugena], 800/815—877 年, 爱尔兰人。

主要活动在巴黎。著有:《论自然的区分》[De Divisione Naturae]。

著作选录

§ 19.01 [上帝就是包罗万象的存在] 5

老师:我常常思考,并极力细心探讨,心灵所能了解的或者超越心灵力量所能及的全部事物,从最根本和最重要的方面来看,是怎样区分为存在的与不存在的。因此,对于这个全体,我们用自然这个名称作为其共同的称号。你认为不是这样吗?

学生:对!是这样,我同意你的说法;因为当我遵循着理性探讨的道路时,我也看出是这样的。

老师:所以,像一般所了解的,自然乃是一般名称,指的是全体存在的与不存在的。

学生:事实正是如此;因为我们可以感觉到的世界上的一切,无不冠上这个名称。

老师:既然我们一致认为这个名称是一个一般名称,我希望你说一说把自然按照一定差别加以区分的观点;不然的话,如果你以为合适,我可以先试着区别一下,然后再给你论证这种区别。

学生:就开始吧;我很想听你讲讲区分问题上的正确观点。

老师:在我看,自然可以区分为四种不同的形式:它首先是这

样一种形式，这种形式是创造而非被创造的；其次是另一种形式，它是被创造的，又能创造；第三是这样一种形式，它是被创造的，而不能创造；第四是这样一种形式，它不创造，又是不被创造的。在这四个部分中间，每两个又是互相对立的，第三部分与第一部分相对，第四部分与第二部分相对。不过第四部分是属于不可能的范围，因为它的特征是不能够存在。你看这种区分对不对？

学生：确实是这样；不过我希望你把那种区分再讲一回，把所谈到的形式之间的对立弄得更清楚些。

老师：你看一看，如果我没有弄错的话，第三种形式和第一种形式对立。正是第一种形式，它创造而又不被创造，它跟被创造而又不创造是对立的。第二种形式处于第四种形式的对立面；因为第二种形式是被创造，而又创造，相反，那个第四种形式是既不创造，又不被创造。

学生：这个我明白了；不过，为了掌握你另外谈到的第四种形式，却很费力。对于前面三种形式，我丝毫没有怀疑。因为可以明显看出，第一种形式是包括存在和不存在的一切的原因；第二种形式是众多的创作的原因，而第三种形式是由于在时间和空间中产生出来而被认识到的。因此我觉得需要把那一种特殊的形式精确地讨论一回。

老师：你的意见完全正确；我希望按照你的想法，来决定讨论的顺序，也就是说，首先讨论哪一种自然的形式。

学生：先说一说第一种形式所提供的是什么样的心灵的光辉，我看是比较合适的。

老师：可能是这样；可是，我相信有必要先扼要地说一说前边提过的那个最高的并且最重要的关于全体存在者与不存在者的区分。

学生：完全对，并且十分适合于我们的目的，因为我觉得，我们的讨论不能以任何其他的问题作为出发点，这不仅因为它是第一等的区别，并且也由于这种区别显得比其他的更深奥难解，可是这些又都是实实在在的。

老师：正因为这样，我们解释那个原始的、作为准则的区别时，需要有确定的方式。第一种方式表现如下：理性以它为根据，要求一切可以清晰辨认的或超越感觉的，都可以隶属于存在的范围，而与此相反，那存在由于本性卓绝，不仅超于物质、即感性之外，而且超于纯思维以及理性之外，却又表现为不存在。只有通过上帝，通过物质，还通过一切以上帝为根据的东西的基础和存在方式，才能正确地意识到这个道理。可是，那个唯一真实的上帝，却是包罗万象的存在，正如阿娄巴果^①法官第欧尼修所说过的：“存在属于全体，超存在乃是上帝”。神学家格雷果尔^②也根据好多理由证明，可见的或不可见的造物在存在方面的持续性或本质，是不可能用思维或理性来把握的。因为，正像上帝本身超出所有的被创造的东西之外，所以根本不能为任何理智所把握一样，在上帝所创造并且处于上帝之中的造物的深深的角落里，如果企图对于注意到的本质加以理解，也是办不到的。对于每个造物，通过肉体的感官所知觉到的，或是通过思维所把握的，可以说不过是每个存在的一种本身不可理解的附属部分而已。对于存在，可以就其质或量或形式，就其质料或就着任何一样特点，就着地点或时间，加以认识；可是尽管如此，对于它是什么或者它为什么存在，仍然是毫无所知。这就是对于所谓存在和不存在的首先的、高级的区分的方式。与此相反，如果说可以有那么一种方式，对于这种方

① 雅典最高法庭，设在阿娄巴果山上。——编者

② 四世纪希腊正教神学家。——编者

式竟然能在排除实际的规定情况下给以确定的说明,在我看来,那是绝对不能同意的。因为我不了解,何以根本不存在的却能存在,并且也未曾由于其存在的优先性而使它超越了思维;假如能够放到事物的区分之中来看待,那就需要有某一个人加以述说,而为一定的存在物自身所发觉的不足和否定,不能是根本的不存在,正相反,这些不足和否定的情况,应该是那些事物的一种不可思议的自然能力,这些不足和否定的情况,从其当前的这样的表现来看,正是那些事物的不足或否定或对立而,这样,在一定程度上,它们就应该断定是存在着的。

现在从被制造的各样本性的不同层次方面来考察存在和不存在的第二种方式。这是从那最崇高的、特出地安排在上帝之中的纯理解力开始,逐步下降,一直到理性的以及无理性的生物的最外部的边缘,或者,再说清楚一些,从最高级的天使直到理性的或无理性的灵魂的最终部分,也就是吸取营养不断成长的生命;一般的灵魂的这个最终部分,使身体获得营养并且使它增长。在这方面,作为物质世界和每一区分的界限的每一个层次,连同它的紧接的较低层次,都可以通过令人惊奇的理解方式,视为存在和非存在。因为,正如否定了低一层的,正是对高一层的肯定,肯定了低一层的,也正是对高一层的否定;同样情况,对高一层的肯定,正是对低一层的否定,从而对高一层的否定,也正是对低一层的肯定。这就是说,肯定了人——这里我认为人属于有死的——正是对天使的否定,否定了人,也正是对天使的肯定,倒转过来,也是一样。因为,如果说,人是一个理性的、有死的、可以看见的创造物,那么,实际上,天使就既不是有理性的、又不是有死的、也不是可以看见的创造物。还有,如果说,天使是在上帝和事物的原因范围里边的真实的思维运动,那么,实际上,人就不是像那样的以上帝和事物的

原因为目标的真实的思维运动。一切天体的本质直到最高的层次,都以这个原则为准绳,这个原则向上直到最高的否定而终止,因为到了最高的否定就不能再设想更高的造物了。有三个所谓的等级层次;第一个等级层次包括小天使、六翅天使和有位的;第二个等级层次包括有权的、有威的和主治的;第三个等级层次包括执政的、大天使和天使。往下,就只是形体的层次,这个形体层次,或者否定或者肯定一个较高的层次,因为不论它否定还是肯定,在它之下就一无所有了,这是由于它固然是为所有在它前面的层次引出来,可是它本身都不可能再引出在它之后的层次来了。因此,根据这个观点,每个属于理性的和超感性的本性的层次,都既表示着存在,又表示着不存在。就是说,就着它通过较高级的造物或通过它自身被认识来看,它存在;就着它不能通过它在它之下的造物被认识来看,它不存在。第三种存在方式是这样的,可见的世界上的事物的丰富多采从而出现了,也还有在这个世界之先的原因,这种原因由于处于自然的深处而隐藏着。因为凡是根据在时间和空间里产生出来被形成了的物质原因本身而被认识的,习惯上称之为存在;反之,凡是仍然内含于自然深处,尚未成为被形成的物质,或者还不在于时间和空间里,并且还没有由于某种机会成为可见的,正是这样,习惯上才称之为不存在。人的本性就是这方面的显著而突出的例证。上帝按照自己的样子创造人,正是在他所创造的那第一个并且独一无二的人之中,他已经同时安置了众多的人,不过他不是一下子把他们带进这个可见的世界,而是由那最初的、被创造的自然在一定的时间和地点,根据一个只有上帝才知道的次序,使他们获得可以看见的存在。正是针对着这些在世界中成为可见的或者早已成为可见的现象,我们说,它们存在;反之,针对那些还隐藏着或属于未来的,我们说,它们不存在。第一种存在

方式和第三种存在方式之间,还有一种区别。第一种存在方式通过全体表现一般,这个全体是同时并且是突然成为原因和结果的;第三种存在特殊地表现为一部分作为原因,仍然隐藏着,而一部分则明显地成为结果,正是由于这种原因和结果构成了这个世界的系列。这第三种存在方式还包含着这样一种观点,它注意到生存于动物、植物以及树木之中的生命力。因为只要这种生命力仍然默默地隐藏在自然中没有表现出来,或显现于树木和植物的开花结果之中,那末这种东西当然是存在了。第四种方式,按照哲学家们的意见,相当正确地肯定,只有凭纯思维认识的,才是真正的存在。相反,那些通过产生、通过物质在时间和空间中的运动而延伸或收缩从而变化着、凝聚着或分解着的東西,只能说实际是不存在,这种看法适用于能够发生、也能够消灭的一切形体。存在的第五种方式,促使理性仅只去注意了解人的本性。人的本性,由于犯了罪,就背弃了它因之而具有真正的恒常存在的那种作为上帝的形像的荣誉;因此,它丧失了存在,是完全合理的,并且因此它就是不存在。可是,等到它被引导到恢复了按照上帝形像形成的它的先前存在状态所具有的天生的上帝之子的福祉,这时它就开始存在,并且开始生活于按照上帝形像创造的存在之中。使徒所说的“他指定不存在的成为存在”,看来就是属于这种存在方式,也就是,天父通过对于其子的信仰,召唤在第一个人身已经丧失,并且终归成为不存在的,达到与已经在基督中获得再生的同在。同时还可以这样理解:上帝每天从自然的秘密的隐蔽中(它们在这里是被视为不存在的)产生出它们,因此,它们就表现为形式、物质等等,成为可见的东西,隐秘的东西是可以通过上述那些方面表现出来的。善于探索的理性,在这些存在方式以外可能还会发现另外的方式;但是,我相信,现在关于这个问题已经谈得相当充分了,如果

你没有什么其他意见的话。

(爱留根纳:《论自然的区分》,I)

20. 安瑟尔谟

安瑟尔谟[Anselmus], 1033—1109年, 意大利人, 英国坎特伯雷大主教。著有《独白》[Monologium], 《关于真理的对话》[Dialogus de veritate], 《宣讲》[Proslogium], 《上帝何以化为人?》[Cur Deus homo?]等。

§ 20.01 [只有信仰上帝,才能理解上帝] 8

但愿我能仰望着你[上帝]的光, 不论是站在远处望到或者是在深处望到。当我寻找你的时候, 盼望你指示我, 把你自己向我启示, 因为除了靠你指示, 我不能寻找你; 除了靠你自己启示, 我不能找到你。让我在热望你中寻找你, 让我在寻求你时热望你。让我在爱中找到你, 在找到你时爱你。圣主啊, 我承认并感激你, 你在我身上创造出你的形象, 使我可以回忆你, 想你, 爱你; 但是, 这个形象已经被恶习所毁损和消灭, 被罪恶的烟雾所蒙蔽, 除了由你来复新、改革外, 再也不能完成它所以被创造的目的了。圣主啊, 我并不求达到你的崇高的顶点, 因为我的理解力, 决不能和你的崇高相比拟, 但我却切望在某种程度上能够理解你的那个为我所信仰所爱的真理。因为我决不是理解了才能信仰, 而是信仰了才能理解。因为我相信: “除非我信仰了, 我决不会理解。”(《以赛亚书》第7章, 9节)

(安瑟尔谟:《宣讲》,I)

§ 20.02 [伟大无比的东西不能仅仅存在于心中] 8

圣主啊，你使信仰具有理解力，所以我请求你，能在你认为最有益的范围内，让我能够了解你是像我们所信仰的而存在着，你就是我们所信仰的对象。我们相信你就是一个可设想的无与伦比的伟大存在者。愚人心里说没有上帝存在（《诗篇》13章1节），难道那样性质的东西就不存在了么？真的，就是这个愚人，如果他听到我说这个存在者——即“一个可设想的无与伦比的伟大存在者”——的时候，即使他并不明白这对象是实际存在着，他也能理解他所听到的对象，也能理解他所理解的对象是在他的心中。

一个对象在心中存在，这是一回事；要理解一个对象实际存在着，这又是一回事。譬如一个画家在预先考虑他要着手绘画的时候，他的心中就有了一幅画，但这时他决不会想着这幅画已经实际存在，因为他还未动手画，但是，等到他实际画成以后，他这时就既在心中有这幅画，同时也了解这幅画存在着，因为在现在他已经创造了它。

所以，甚至愚人也不得不承认，有某一个可设想的无与伦比的伟大的东西，是在他的心中存在着。因为当他听说这东西的时候，他了解它。而且不管他了解的是什么，也都是在心中的，但是，真的，还有一种不可设想的无与伦比的伟大的东西，它就不能仅仅在心中存在，因为，即使它仅仅在心中存在，但是它还可能被设想为也在实际上存在，那就更伟大了。

所以，如果说那种不可设想的无与伦比的伟大的东西，只在我心中存在，那末，凡不可设想的无与伦比的伟大的东西，和可设想的无与伦比的伟大的东西，就是相同了。但是，这明明是不可能的。所以，毫无疑问，某一个不可设想的无与伦比的伟大的东西，是既

存在于心中,也存在于现实中。

(安瑟尔谟:《宣讲》,II)

§ 20.03 [最伟大的上帝是不可能被设想为不存在的] 8

上帝的存在,是那么真实无疑,所以甚至不能设想它不存在。某一个不能被设想为不存在的东西,既是可能被设想为存在的,那末,这个存在就比那种可以设想为不存在的东西更为伟大。所以,如果那个不可设想的无与伦比的伟大东西可以被设想为不存在,那就等于说“不可设想的无与伦比的伟大东西”和“可以设想的无与伦比的伟大东西”是不相同的,这是荒谬的说法。因此,有一个不可设想的无与伦比的伟大东西,是真实存在,这个东西,甚至不能被设想为不存在。而这个东西就是你,圣主啊,我的上帝。

所以,圣主啊,我的上帝,你是确确实实存在着的,决不能被设想为不存在。这是实际情况。因为,如果一个人能设想有一个比你更好的存在者,那就是被创造者上升到创造主之上并要裁判创造者了,这是极端荒谬的。实际上,除了你以外,所有其他的存在者,都可设想为不存在。只有你,只有你的存在,比一切其他存在者的存在,最为真实,并且有最高的存在性。其他任何存在者的存在,没有你这样真实,所以它们具有的存在性,乃是低级的。既然如此,既然在一个有理性的人看来,显然你是最高级的存在者,为什么愚人会在心里讲没有上帝存在呢?除了由于他是粗鲁的愚人外,还有什么呢?

(安瑟尔谟:《宣讲》,III)

§ 20.04 [即使在思想上也决不能把上帝看成不存在] 8

真的,愚人是怎样在心里说他们不能设想的事呢?“心里说”

和“设想”本是一回事,他怎能不想他“在心里说”的事呢?

如果有个愚人,他在设想,真正是由于他“心里在说”;同时他不在“心里说”,真是由于他不能设想到,那末,在“心里说”的或想的事物,其意义就不只一个。在一方面,设想一个对象,这只是想到一个指示这对象的语词,另一方面,却是了解到这个对象本身这个东西。

从前一个意义,可能设想上帝是不存在;但从后一个意义,就决不是这样。决没有一个了解上帝是什么的人会设想上帝不会存在。虽然他可能无意地或在特别意义下在心中说这类话。因为上帝就是一个可设想的无可比的伟大存在者,凡是完全知道这点的人,都确切了解这个存在者的存在是那般真实,因而甚至在思想上也决不能把上帝看作是不存在。因此,凡了解上帝是这样存在的人,决不会设想上帝是不存在的。

(安瑟尔谟:《宣讲》,IV)

§ 20.05 [上帝是可能设想的最伟大的存在者] 8

所以说,圣主啊,你不仅是人所不可设想的无与伦比的伟大的存在者,而且你也是可能设想的最伟大的存在者。因为:人既然能设想有那样一种存在者,你如果不就是这个存在者,那末在你之外必然还可设想另有一更伟大的存在者。但是,这是不可能的。

(安瑟尔谟:《宣讲》,XV)

21. 高尼罗

高尼罗 [Gaunilon], 十一世纪法国马牟节[Marmoutier]僧侣,事

迹不详,只留下一篇《为愚人辩》[Pro Insipiente]。

著作选录

§ 21.01 [安瑟尔谟从本体论上论证上帝存在]^① 8

假如有人怀疑或否认有一个具有可设想的伟大的无与伦比的存在者的存在,他会得到这样的回复:

这种存在者的存在,首先从这事实证明:这个人本身,当他怀疑或否认这个存在者的时候,这个存在者已在他的心中存在;因为,当他听到别人讲到这个存在的时候,他已经理解所说的对象是什么;其次,从他所理解的对象看来,这个对象必定是不仅存在于心中,也存在于现实中。从这事实,还证明了凡是既存于思想中,又存于现实中的对象,比仅仅存于心中的对象更伟大。

因为,如果把上述的存在者只算是存在于心中,那末,由于任何既存在于心中又存在于现实中的东西,一定比它更为伟大,这样一来,那个在心中比一切事物更伟大的东西,总会不如某一事物,同时也不能算作比一切事物更为伟大。显然,这是矛盾的。

因此,必然的结论是:那个已经在心中存在的无与伦比的伟大存在者,一定不仅存在于心中,而且也存在于现实中:否则,它就不会是比一切事物更伟大了。

(高尼罗:《为愚人辩》,I)

§ 21.02 [我所理解的东西并非必定已在我心中] 8

愚人谨答如下:

这样一个存在者被说成是早已在心中存在,只是在这个意义

^① 作者先简述安瑟尔谟的论证(参看 §§20.02—20.03),然后加以反驳。——编者

下,即“我理解那所说的”。这样,那一切本身毫无存在根据的各种各样的不真实对象,岂不可因为任何人说到它们(不管他说的是什么),我也理解它们,因此也同样早已存在于心中?

除非指明这个存在者,它存在于心中,和那些不真实的或其真实性可怀疑的事物存在于心中,有所不同,以致当我听到有人讲到它时,虽然并没有叫我去设想它或把它放入思想中,但是我也不得不去理解它,并把它放在心中,在这情形下,我要真正认识这个存在,除了通过理解(即凭确切的知识去了解这个存在者本身是实际存在着)外,不能有其他办法。

如果这是事实,那末,首先可看出:在心中出现一个对象(在时间上占先)和理解这个对象实际存在着(在时间上居后),并无区别。例如一幅画,它就是先在画家心中存在,然后在他的作品中存在。

这样,下列说法是很难成立的:即这个存在者当被说到或听到的时候,决不能拿说“甚至上帝也可被设想为不存在”所用的方法,来设想它是不存在的。如果这样设想是不可能的,那末你为什么要用这整个论点来反对任何怀疑或否认有这样一种东西存在着的人呢?

最后,你说这个存在者是这样一种东西:只要它被想到,它就不能不被心灵确切地看成是无可怀疑地存在着。这主张必须用不容辩驳的论点来作证,决不能采用上面的说法,即当我理解我所听的事物时,它必定早已存于我心中。因为这主张,在我看来,似乎认为任何可疑的、或甚至不真实的东西,如果有人在提到这些事物时所用的语言是我可理解的,也可能存在,或者甚至像平时发生的情形一样,虽然是受骗,我还是相信它们存在——这个论点,我仍然不相信。

(高尼罗:《为愚人辩》,II)

§ 21.03 [理解中最伟大的东西不同于画家心里的画稿] 8

所以,你举画家在下笔之前心中已有所画的对象为例,这是不能支持你的论点的。因为这幅画,在画成之前,已包含在艺术家的艺术活动中。在任何艺术家的艺术活动中,那样的东西不过就是他的理解力的一部分。奥古斯丁说,一个木匠在要制造一个实际的箱子的时候,在他的技术活动中总是先有这箱子。至于那个已被实际造成的箱子,并不是活的箱子。但存在于木匠的技术活动中的箱子,却是活的箱子。因为技艺家的心灵就是一个活的东西,一切产品,在未实际产出之前,就预先存在于他的灵魂之中,如果它们不是和心灵本身的认识和理解是一个东西,它们怎能成为艺术家的活的心灵中的活着的東西?

但是,暂且不论这些所谓属于心灵本身的性质的事物,试看看当心灵通过听闻或理解认识一个被认为是真实的东西的情形:毫无疑问,这时真实的东西(或真理)是一回事,而把握真实东西(真理)的理解力又是一回事。因此,即使真正有一个可以设想为最伟大的某个东西,但是当被听到和理解到的时候,也和画家心中存在的“尚未画成”的绘画,不是相同的。

(高尼罗:《为愚人辩》,III)

§ 21.04 [我并不能用任何事物的属性来设想上帝] 8

让我们注意一下上面已提到过的一点:即关于那个可设想的无与伦比的伟大存在者,据说它就是上帝本身,但当我听到有人讲到它的时候,我不论用我所知的“种”或“类”的对象,都不能设想到这个存在者,或者把它留在心中,像我所能想到的上帝本身那样。因此,我甚至能设想它不会存在。因为我既不知道这现实本身,

也不能拿某些相似的东西去构造一个观念(照你自己所主张的,它是一个没有谁和它相类似的东西)。

假定我听到有人问我,提及一个我完全不认识,连他是否存在我也不知道的人的一些事情,这时我只有通过特殊的或一般的知识来了解这个人或这些人是什么人。但是,也有这种情形出现:由于说话人方面有错误,我所设想的人,虽然我可把它设想成是一个真实存在的对象,但它并不实际存在——这时所设想的人,就不是一个特殊的人,而是任何一般的人了。

因此,我不能把我用来使这种不真实的东西留在心中或思想中的方法,在我听到“上帝”这个词或“一个无与伦比的伟大存在者”这些词的时候,也同样拿来使用。因为,我对于前者,是能根据我所知道的事实来设想,但谈到后者,除了根据语言公式外,我就一点也不知道了。我们如果仅仅在这样的基础上,很难设想任何真理。

因为,当我们这样设想的时候,问题并不在言辞本身(言辞本身——字母和音节的声音,确实是一个实在的东西),而在我们所听的言辞所指的意义。然而我们认识这个比一切事物都更伟大的东西,却不是采用这种认识意义的方法——即只凭借在思想中所指的事物或在思想中被看作是真实的概念,而是采用这样的方法:即我们并不真正知道这个对象,只在听到说的话后,拿在心中产生的感情来设想,并从而想像我们所听到的语言的意义。如果说这样就获得了事物的真理,这真是令人惊异了。

因此,当我听到和理解到有人说世界上有一个可设想到的无与伦比的伟大事物的时候,这一点是可以同意的,即在这后一个意义上^①,它是存在于我的心中。但是,除这意义外,就不能这样说

① 指以感情来设想。——编者

了。关于所谓“至高无上的本性^①早已存在于我心中”的主张，我就说到此为止。

(高尼罗:《为愚人辩》,IV)

§ 21.05 [存在于心中的未必存在于现实中] 8

但是，你还用下列事实来向我证明这个至高无上的存在者不仅在心中，而且也必然在现实中存在：

如果这个存在者不是这样存在着，那末，一切现实中存在的东西都会比它更伟大。这样，那个已经被证明存在于我的心中的存在者，就决不会比一切事物更伟大了。

我这样回答：假如有某一个甚至不能用任何事实来设想的东西，一定要说它在心中存在，那末，我也不否认这个东西也在我心中存在。但是，从这事实，我们却万万不能得出结论：这个东西也存在于现实中。所以，除非另有确切无疑的证明，我决不承认它是真实地存在着。

主张这个东西是实际存在着的人，举出的理由是：不这样，它就不会成为比一切事物更伟大的东西了。这样主张的人没有充分注意他说话的对象是谁。因为，我至今确实还不承认这个比一切事物都伟大的东西是任何真实存在着的事物，真的，我怀疑它，甚至否认它。我决不承认它的存在方式（如果可称为“存在”的话），和心灵想仅仅以说的话为基础去想像一个完全不知道的事物的方式，有什么不同。

主张那个无与伦比的伟大东西必然在现实存在，其根据（或大前提）是：它比一切其他事物更伟大是明白的事实。但是如果我继续否认或怀疑这是明白的事实，不承认这个比一切事物更伟大的

^① 指最高的存在者，即上帝。——编者

东西是在我的思想中或心中，或者甚至还不如许多可疑的或不真实的东西存在于我心中或思想中的情形，请问在这前提下，你怎能证明自己的理论？要证明上述东西在现实中存在，你首先必须证明这一个无可比拟的伟大东西确实实地存在于某处，然后从它比一切事物都伟大这一事实，说清楚它自身也是潜存着的。

（高尼罗：《为愚人辩》，V）

§ 21.06 [最伟大的存在者好象海上仙岛] 8

举例来说：传说海上某处有一个岛，因为难于，或者不可能说它不存在，所以就称为迷失岛。人们都说这个岛上有各种各样不可估价的财富和珍品，比一般传说的幸福岛还更丰富。那里没有占有者或居民，它蕴藏的东西，胜过一切其他有人类居住的国家。

假如有人来告我，世界上有这样一个岛屿，我一定很容易了解他的话，毫不感困难，但假如再进一步像逻辑推论一样说：“你不能再怀疑这个比一切其他地方更优美的岛于了，因为，无疑地它已存于你的心中。而且它不仅在心中优美，在现实中也优美，因此，它必然存在。如果它并不存在，那末任何其他真实存在的土地，都会比它更为优美。这样，那个已被你理解为更优美的岛子，也不会是更优美了。”

假如一个人，想用这种推理向我讲这个岛真正存在，并说它的存在性再也不容怀疑，那末，我只觉得他不是开玩笑，就是在我们两人之间不知道该把谁算作大傻瓜才好：假如我同意他，我就是傻瓜；假如他自以为已经确然证明了这个岛的存在，他就是傻瓜。否则，他应该首先向我指出，这个假设的岛子的优美存在于我心中，恰如一件真实无疑地实在着的事物一样，而不能像在我心中存

在的任何不真实的东西一样。

(高尼罗:《为愚人辩》,VI)

§ 21.07 [最伟大的东西未必不能被设想为不存在]^① 8

这就是愚人对于用来反对他的论点所能作的答复。假如有人主张这个无与伦比的伟大东西是一种不能设想为不存在的東西(理由仍然是:不这样它就会不比一切事物伟大),那末愚人将同样回答说:

我在什么时候曾说过:既有一个无与伦比的伟大存在者真实存在着,就要根据这点又证明这个存在者真实存在的程度达到了不能被设想为不存在的地步?正是因为这点,所以我要求首先必须证明有一个至高的事物(即比一切其他存在事物更伟大更好的事物)存在着,以便由此能推论那个较好较伟大的存在者必然具有的其他一切属性。

所以,说这个至高无上的存在者不能被设想为不存在,也许还不如说:它不能被理解为不存在或有不存在的^②可能性。因为,严格讲来,不真实的事物,是不能被理解的,虽然它们确实可以像愚人设想上帝决不存在一样而被人设想到。又如我自己,我是完全确然知道我存在着,然而我也同时知道我能够不存在。至于那个至高无上的存在者(即上帝),我毫无任何疑问地理解它是存在着,又是不能“不存在着”。但是,当我绝对确切知道我存在的时候,我不知道是否我能把自己设想为不存在?如果我能这样设想,为什么我不能同样施于我同样确切知道的其他任何东西?如果我不能这样设想,那末“不可设想为不存在”,这也不是上帝独有的特

^① 高尼罗并不是无神论者,他只是反对本体论的证明,从而把问题引导到了认识论上。——编者

点了。

(高尼罗:《为愚人辩》,VII)

22. 阿伯拉尔

阿伯拉尔 [Pierre Abélard], 1079—1142年, 法国南特 [Nantes] 人, 僧侣。著有《是与否》[Sic et non], 《论神圣的统一性和三位一体》[De Unitate et Trinitate Divina], 《基督教神学》[Theologica Christiana], 《神学引论》[Introductio ad Theologiam], 《认识你自己, 或伦理学》[Scito te ipsum, seu Ethica]等。

著作选录

§ 22.01 [共相也可以具有概念的意义] 9, 10

据波爱修说^①, 有三个奥妙而又非常有用的问题, 有不少哲学家试图加以解决, 但是解决了的人却不多。第一个问题是: “种”和“属”是存在的呢, 还是仅仅寓于单纯的理智之中? 他的意思似乎是说: 它们是有真正的存在呢, 还是仅仅存在于意见之中? 第二个问题是: 如果承认它们是真正存在的, 那么它们是有形体的本质呢, 还是无形体的? 第三个问题是: 它们是与感性事物分离的呢, 还是寓于感性事物之中? 因为无形体的东西有两类, 一类如上帝和灵魂, 能够无形体地存在于感性事物之外, 另一类决不能离开它们寓居的感性对象, 如线只能在一个形体之中。可是波尔费留提出这些问题之后就把它撇开了, 他说: 我现在不谈“种”和“属”的问题, 不谈(1) 它们是否独立存在, (2) 如果存在, 它们究竟是有形

^① 参看波爱修 § 18.01。——编者

体的还是无形体的,(3) 如果说是无形体的,它们是否与感性事物分离,并且和它们一致。^①对这一点可能有不同的理解。因为它可以这样理解,好像是说:我将拒绝作出上述关于它们的三个断定,以及一些别的和这三个问题相一致的主张。同样,别的有关它们的困难问题就可能提出来了,例如设立普遍名词的共同原因的问题,即不同的事物赖以一致的原因是什么,以及对普遍名词的理解的问题,如在普遍名词中似乎既见不到特殊的事物,而普遍的词似乎也与任何这样的特殊事物无关,以及许多别的困难问题。我们可以这样来解释“并且和它们一致”这一组词,即增加一个第四个问题,即“种”和“属”,当其为“种”和“属”时,是否必定有一些由于命名而来的从属于它们的事物,或者说,如果那被命名的事物消灭了,那个共相是否仍能包含仅仅属于概念的意义,如“玫瑰花”这名词当没有任何一朵具有共同性的玫瑰花时的情况那样。下面我们将更加仔细地来探讨这些问题。

(阿伯拉尔:《对波尔费留的解释》)

§ 22.02 [共相是实在的,但也单纯地包含在理智中] 9,10

第一个问题就是,究竟“种”和“属”是否存在?也就是说,它们是表示某些真实存在的东西,还是只属于理解之中?——即属于没有相应实物的空洞意见之中,有如下面这些词:喷火兽^②、羊鹿,它们不能使人兴起合理的理解。

对此,必须回答说,实际上它们是用命名来指出真实存在的事物,这和单数名词所指示的事物是相同的,这绝非是空洞的意见;可是,在某种意义上,它们又是单独地、赤裸裸地、纯粹地包含于理

^① 参看波爱修 § 18.01。——编者

^② 希腊人幻想的动物,狮首,羊身,龙尾,口中喷火。——编者

解之中的,正如前面所已经确定的。然而,这并不妨碍有人采用一种询问式的言辞来陈述问题,或者有人从一种解决问题的角度采用解决问题的言辞来陈述。

(阿伯拉尔:《对波尔费留的解释》)

§ 22.03 [共相既是有形体的,又是无形体的] 9,10

对于第二个问题,同样也可以这样说。这第二个问题是:它们存在,是有形体的呢,还是无形体的?当承认它们是指存在物的时候,这是指它们是有形体的存在物呢,还是无形体的存在物?确实,正如波爱修所说,每一事物,总或是有形体的,或是无形体的,就是说,那些表示“有形体的”和“无形体的”言词,我们总是把它们当作是表示实体性的形体和非形体,或者,当作是表示能够被有形体的感官感觉到的东西,如人,木头,白的性质,或不能被感觉的东西,如灵魂、正义。同样,有形物还可能被当作各别的,有如这样的问题:既然共相是指示存在物,那么,它们是指示其为各别的呢,还是并非各别的呢?因为凡很好地研究事物的真理的人,不仅考虑那能真实地说出的东西,也考虑任何能在意见中陈述的东西。由此,即使有人确定除了各别的东西之外,没有其他东西存在。但是还会有这样的意见:认为还可以有其它的存在物,因此,我们来研究它们,也不是没有理由。而这种最后的有形物的意义,似乎更适合于研究这个各别的或非各别的问题。但是,或许当波爱修说每一个事物或者是有形体的,或者是无形体的时候,说事物是无形体的,似乎是多余的,因为存在着的东西没有是无形体的,亦即非各别的。这问题和心中呈现的关于问题秩序的事情,似乎无任何关系。只有存在物在彼一意义下区分为有形体的和无形体的东西,也同样在此一意义下区分为有形体的和无形体的东西,才可以那

样讲。有如询问者说，我看到存在的东西，确实有些是叫做有形体的，其他则叫作是无形体的。但是，要问的是它们之中哪一种是共相所表示的事物呢？对此，我们的回答是：在某一意义上，有形体的事物，就是指本质上是各别的事物，而无形的事物则是普遍名词所表示的事物。因为，照我们在前面已充分表明的，显然共相不是各别地、限定地对事物命名，而是混杂在一起定名。因而，普遍名词本身既可以从有关事物的本性方面称作有形体的，又可以从它的意义方面称作无形体的，因为尽管它们给那些各别的事物命名，然而它们都不是各别的和限定的命名。

（阿伯拉尔：《对波尔费留的解释》）

§ 22.04 [有些共相只存在于感性事物中，有些共相与感性事物完全无关] 9,10

当然，第三个问题——它们是否寓于可感觉的东西中，等等——是由于承认它们是无形体的而随之俱来的，因为显然，无形体的东西在一定方式下是分为在可感觉的东西中存在的和在可感觉的东西中不存在的，这也是我们在前面已经说明过的。而说共相在可感觉的事物中存在，这是指一个内在的实体存在于一个可从它的外部形式感觉到的事物中，但是它们虽然表示了这个实际存在于可感觉事物中的实体，而它们也指示这同一实体自然地与可感觉的事物相分离，如我们前面在论柏拉图时所论定的那样。这就是为什么波爱修说“种”和“属”是在可感觉的事物之外被理解，但并不是在可感觉的事物之外存在。显然在那里，“种”和“属”上的东西，就它们的性质讲，它们自身是合理地被认为超出一切可感觉性的。因为即使把五官所感觉的外部形式取消掉，它们自身还能真实存在。我们同意：一切“种”或“属”都是在感性事物中。但是，因为

对它们的理解总是和感觉分离的，所以，显得它们似乎决不在可感觉的事物之中。这就是为什么有理由研究它们是否能存在于可感觉的东西中，并且就其中的一些来说给予了肯定答复，但就在这种形式下，正如前面说过的，它们仍然是自然地存在于感性之外。

为了使问题的顺序能更合适一些，我们可以把第二个问题中的有形体的和无形体的当作可感觉的和不可感觉的；并且因为对共相的理解只能从感觉来，上文已经说过，这就可以恰当地问：共相是可感觉的还是不可感觉的？由于已经作出这样回答，其中有一些，就其与事物的性质的关系来说，是可感觉的，但就其表示的方式来说，又是不可感觉的，因为显然，它们对所命名的感性事物，决不是照所见原样予以表示，即当作各别的事物来表示，而感官也决不会用论证它们的方式来发现它们。这就留下一个问题，共相是仅仅对可感知的事物命名呢，还是也指某些其他事物？对这问题的回答是，它们既指可感觉的事物，同时又指伯里斯迁特别归之于神的心灵的那个共同概念。

（阿伯拉尔：《对波尔费留的解释》）

§ 22.05 [共相既非名词，也非事物，而是概念] 9,10

“并且和它们一致”。我们在前面已经指出，这是我们所理解的第四个问题。它的解决有如下述：我们决不主张普遍名词当其所指的事物已经消灭了时，由于它与任何事物都不相通，它就不能指示许多事物了。例如玫瑰花这名字，当此间不再有玫瑰花的时候，尽管缺少了它所命名的东西，但是，无论如何的理解上仍然是有意义的；否则，就不会有“没有玫瑰花”这个命题了。

再说，关于普遍的词的问题是被恰当地提出来了，但没提出有关单一词的问题，因为关于单一词的意义，没有这样的疑问。由于

它们的表示方式与事物的状态很一致,正像事物自身是各别的,所以它们也各别地用词指示,对它们的理解也只涉及一个限定的事物,这是共相所没有的状况。此外,虽然共相并不把事物作为各别的来表示,但是另一方面,它们似乎也不是把事物当作和它们相一致来表示,因为,照我们在前面已经表明的,此间没有和它们相一致的事物。于是,由于共相有这样多的疑问,所以波尔费留只是挑出共相加以处理,而把单一的东西作为本身已很清楚的东西,置之度外,即使如此,他有时还是因为别的事情而顺便处理它们。

但是,必须注意,虽然共相的定义,或“种”、“属”的定义,只包括词,但是这些名词却常常转换到它们所表示的事物上去,如说“属”是由“种”和“属差”构成,就是说,“属”的事物是由“种”的事物而来的。因为,当从意义方面来考察词的性质时,就有一个有时是字、有时是事物的问题,并且通常事物的名字和词的名字是相互转换的。尤其是因为这个理由,逻辑的含混论述和语法的含混论述一样,使得许多分辨不清利用名词的特性或滥用转换的人,陷入了由于名词的转换而引起的错误。

而且,波爱修在《注释》中,把这个由转换而来的混乱特别与对这些问题的研究联系起来,以致进而研究到他称为“种”和“属”的东西上去,似乎是正确的。让我们简单地概述他的问题,并有必要让我们留意前述的意见。在研究这里的问题时,他也许把问题解决得较好。他首先用一些诡辩的问题和理由将问题弄乱,以便往后教导我们从其中解脱出来。然后陈述那一切有关的困难,“种”与“属”的研究,必须避开,似乎说,“种”和“属”这些词,无论是关于事物的意义方面还是关于理解方面,都不能就他们的表面来看。关于事物的意义,他这样来说明,即普遍的事物,无论是单独的或繁多的,都从来没有发现过,也就是说,决没有可断定多数的东西。

这是他本人小心地表明的，也是我们在前面证明过的。而且，他首先确定没有一个普遍的事物，因而既没有“种”也没有“属”。他说：每一个是单一的事物，总是在数目上是一，亦即在它的本质上是各别的，但是，必然为许多事物共有的“种”和“属”，不能在数目上是一，所以不能是单一的。但因为有人会反对这个假定，即“种”和“属”在数目上是一，是指“一是共有的”这个意义上而言。他对这个假定提出以下反驳：每一个在数目上是一的事物，它具有“共有的”意义，或者是经过它的部分而成为共有的，或者是经过由时间的持续而成的整体，或者在同一时间内成为整体，但在这情况下，它并不构成那些成为共有的事物的实体。他立即把这一切种种共同性从“种”和“属”中都取消掉，并说它们在另一方面之所以是共有的，是在于它们在同一时间内每一个都是整个，并且构成它们每一个的实体。因为普遍名词，并不为所命名的不同事物（即其各部分）所分有，它们乃是同时的单一事物的完整的和完全的名字。同样，也可说它们构成具有“共有性”的事物的实体，它们或者是用转换法来表示那些构成别的事物的事物，例如，动物一词是用以指某些在马或人中的东西的名字，这些东西是属于动物的事情，甚至也是属于动物类的人的事情，或者就是由它们构成实体，因为它们是在一定方式下把事物的本质东西变成对事物的知识，例如“人”这名字就表示“动物”、“有理性的东西”、“有死的东西”所具有的一切内容。

而且，在波爱修表明了关于简单事物不是共相之后，他同样证明杂多事物也不是共相。他清楚地表明“种”和“属”并不是一堆个别的事物。他驳斥了这样一种意见：有人说，一切实体集合在一起就是作为“种”的“实体”，一切人集中在一起就是人的“属”。他好象是说：如果我们肯定每一个“种”就是一群实质上一致的事物，那末

每一个这样的群就自然还有另一个群在它之上,如此往上,以至无穷。这种意见,是不能自圆其说的。所以,这表明普遍的名词,在关于事物的意义上,无论是指简单的事物还是杂多的事物,都不像是共相,因为显然,它们所指的,决非是普遍的事物,换言之,所指的决非是可断定多数的事物。

所以,他又争辩说,就理解的意义来说,也不能说它们是共相,因为他诡辩地表明,它是一个空虚的理解,因为,显然,它既是由于抽象而成,那末,它的存在就不同于事物的存在。他充分地解决了,同时我们在前面也仔细地解决了这个诡辩的症结。但是他没有想到这个论证的其它部分主张没有共相这一事,需要加以限制,虽然这个论证不是诡辩的。因为他把一件事物作为事物看,而不是作为词看。显然,凡共通的词,它本身在本质上似乎是一个单个事物,但是通过命名却使它在多数事物的名称下成为共有的;显然它是依据这种名称,而不是依据它的本质,表述多数东西。不过,这一群事物本身是名词的普遍性的原因,因为照我们前面说过的,只有那包含着多数的东西才是共相;而事物给与词的这种普遍性,这些事物自身是没有的,因为这词并不是由于这事物而有意义,而且因为,即使我们不说事物指示意义或事物具有名称,而一个名词却是对于一群事物的名称。

(阿伯拉尔:《对波尔费留的解释》)

23. 托马斯·阿奎那

托马斯·阿奎那 [Thomas Aquinas], 1225—1274 年,意大利僧侣。

著作很多,主要有:《神学大全》[Summa Theologiae]、《反异教大全》[De veritate fidei catholicae contra gentiles]等。

§ 23.01 [除了哲学真理以外还需要有神学真理] 8

有人反对在哲学以外还需要其他理论,理由:第一,除了哲学理论,似乎不需要其他理论了。因为我们没有必要追求超出人类理智的事情。《训道篇》上说:“你不要找高于你的事”。一切属于可理解的事,用哲学理论就足够讲述清楚了。所以除哲学外,其他理论都是多余的。

第二,再说,理论就在于论述存在,知识就是求真理,真理与存在是相通的。哲学既讨论了一切存在,而且也讨论了上帝。所以,哲学中有一部分就是神学,亦称关于上帝的学问。亚里士多德的《形而上学》一卷六章上就说过。所以,除了关于自然的学问外,不必要其他理论了。

这些理由是片面的。——《致提摩太书》^①第二卷三章上说:“全部经书,都是凭上帝启示写下的,对于教导,对于谴责,对于使人归正,对于使人受正义的教育,都是有益的”。这就是凭上帝启示写的,它并不属于人类凭理智获得的哲学理论。所以在哲学外,建立一种凭上帝启示的学问,是有益的。

解释:——除了哲学理论以外,为了拯救人类,必须有一种上帝启示的学问。第一,因为人都应该皈依上帝,皈依一个理智所不能理解的目的。《依撒亚》^②64章上说:“上帝,除了你,人眼是看不见你给爱你的人所准备的”。不过,人是应该先知道上帝的目的,这样才可驾御自己的意志、行为,趋向目的。所以,为了使人类得救,必须知道一些超出理智之外的上帝启示的道理。——至于人用理智来讨论上帝的真理,也必须用上帝的启示来指导。凡用

① 见《圣经·新约》。——编者

② 见《圣经·旧约》。——编者

理智讨论上帝所得的真理，这只能有少数人可得到，而且费时很多，还不免带着许多错误。但是，这种真理的认识，关系到全人类在上帝那里得到拯救，所以为了使人类的拯救来得更合适、更准确，必须用上帝启示的道理来指导。因此，除了用人的理智所得的哲学理论外，还必须用上帝启示的神圣道理。

对上述不同意见的回答：（一）虽然超出人类理智的事物，用理智不能求得，但若有上帝的启示，凭信仰就可取得。所以《训道篇》上又加一句：“许多超出人的知觉的事，都指示给你了”。神的道理，就是这样。（二）对事物，从不同的方面去认识，就可得出不同的学问。例如论地圆的学说，天文学家和物理学家就得出同一的结论。不过，天文学家是对物质采用抽象的数学方法，而物理学家则就物质讨论物质。^① 同样道理，我们也不应该禁止用上帝启示的学问去讨论哲学家用理智去认识的理论。所以说，讲圣道的神学和哲学中的神学是不同类的。

（托马斯：《神学大全》，1集，1部，1题，1条）

§ 23.02 [神学高于哲学，哲学是神学的奴仆] 8

神学分为两部分，一是思辨的神学，一是实践的神学，它在思辨和实践两方面都超过其他科学。通常，我们说一种思辨科学超过其他科学，不外指它的确实性比其他科学高，或者它的题材比其他科学更高贵，而神学在这两方面都超过其他思辨科学。说它有较高的确实性，是因为其他科学的确实性都来源于人的理性的本性之光，这是会犯错误的；而神学的确实性则来源于上帝的光照，这是不会犯错误的。说它的题材更为高贵，这是因为神学所探究的，主要是超于人类理性的优美至上的东西，而其他科学则只注意人

^① 参看下面 § 23.05。——编者

的理性所能把握的东西。至于一般实践科学，它的高贵系于它是否引向一个更高的目的。如政治学、军事学，是因为军事的目的是朝向国家政治的目的。而神学的目的，就其实践方面说，则在于永恒的幸福，而这种永恒的幸福则是一切实践科学作为最后目的而趋向的目的。所以说：神学高于其他科学。^①

〔回答，二〕：神学可能凭借哲学来发挥，但不是非要它不可，而是借它来把自己的义理讲得更清楚些。因为神学的原理不是从其他科学来的，而是凭启示直接从上帝来的。所以，它不是把其他科学作为它的上级长官而依赖，而是把它们看成它的下级和奴仆来使用：有如主要科学使用附属科学、政治学使用军事学一样。神学这样使用其他科学，这决不是因为其他科学有自己的缺点或不足之处，而只是因为我们的理智本身有缺点，我们很容易把我们通过自然的理性所得到的知识（这是其他科学的出发点）引向超乎理性之上的东西，引向神学的范围内去。

（托马斯：《神学大全》，1集，1部，1题，5条）

§ 23.03 [从五个方面证明上帝存在] 8

上帝的存在，可从五方面证明：

首先从事物的运动或变化方面论证。在世界上，有些事物是在运动着，这在我们的感觉上是明白的，也是确实的。凡事物运动，总是受其他事物推动；但是，一件事物如果没有被推向一处的潜能性，也是不可能动的。而一件事物，只要是现实的，它就在运动。因为运动不外是事物从潜能性转为现实性。一件事物，除了受某一个现实事物的影响，决不能从潜能性变为现实性。例如用火烧柴，使柴发生变化，这就是以现实的热使潜在的热变为现实的

^① 参看下面 §23.05。——编者

热。但是，现实性和潜能性都不是一个东西，二者也不同同时并存，虽然二者也可以在不同方面并存。因为既成为现实的热就不能同时是潜在的热；它只可以作为潜在的冷。因此，一事物不可能在同一方面、同一方向上说是推动的，又是被推动的。

如果一事物本身在动，而又必受其他事物推动，那末其他事物又必定受另一其他事物推动，但我们在此决不能一个一个地推到无限。因为，这样就会既没有第一推动者，因此也会没有第二、第三推动者。因为第一推动者是其后的推动者产生的原因，正如手杖动只是因为我们的手推动。所以，最后追到有一个不受其他事物推动的第一推动者，这是必然的。每个人都知道这个第一推动者就是上帝。

第二，从动力因的性质来讨论上帝的存在。在现象世界中，我们发现有一个动力因的秩序。这里，我们决找不到一件自身就是动力因的事物。如果有，那就应该先于动力因自身而存在，但这是不可能的。动力因，也不可能追溯到无限，因为一切动力因都遵循一定秩序。第一个动力因，是中间动力因的原因；而中间动力因，不管是多数还是单数，总都是最后的原因的原因。如果去掉原因，也就会去掉结果。因此，在动力因中，如果没有第一个动力因（如果将动力因作无限制的追溯，就会成为这样情况），那就会没有中间的原因，也不会有最后的结果。这是显然不符合实际的。因此，有一个最初的动力因，乃是必然的。这个最初动力因，大家都称为上帝。

第三，从可能和必然性来论证上帝的存在。我们看到自然界事物，都是在产生和消灭的过程中，所以它们又存在，又不存在。它们要长久存在下去，是不可能的。这种不能长久存在的东西，终不免要消失。所以，如果一切事物都会不存在，那末迟早总都会失

去其存在。但是，如果这是真实的，世界就始终不该有事物存在了。因为事物若不凭借某种存在的东西，就不会产生。所以，如果在一个时候一切事物都不存在，这就意味着任何事物要获得存在，也不可能了。这样一来，就在现在也不能有事物存在了——这样的推想，是荒谬的。因此，一切存在事物不仅是可能的，而且有些事物还必须作为必然的事物而存在。不过，每一必然的事物，其必然性有的是由于其他事物所引起，有的则不是。要把由其他事物引起必然性的事物推展到无限，这是不可能的。正如上述动力因的情形一样。因此我们不能不承认有某一东西：它自身就具有自己的必然性，而不是有赖于其他事物得到必然性，不但如此，它还使其他事物得到它们的必然性。这某一东西，一切人都说它是上帝。

第四，从事物中发现的真实性的等级论证上帝的存在。一切事物，它们的良好、真实、尊贵等，有的具有得较多，有的具有较少。其多少的标准，是指不同的事物，按它以不同的方式和最高点近似的程度来决定。有如某一事物被称为比较热，是按它比较更接近最热的东西来决定的。所以，世界上一定有一种最真实的东西，一种最美好的东西，一种最高贵的东西，由此可以推论，一定有一种最完全的存在。这些在真理中最伟大的东西，在存在中也必定是伟大的，这正如亚里士多德在《形而上学》第二章(933b 30)上所述的。在任何物类中，这种最高点就是那个物类中一切物类的原因。有如火，那是热的最高体，也是一切热的事物的原因。亚里士多德在上述书中(933b 25)这样说过。因此，世界上必然有一种东西作为世界上一切事物得以存在和具有良好以及其他完美性的原因。我们称这种原因为上帝。

第五，从世界的秩序(或目的因)来论证上帝的存在。我们看到：那些无知识的人，甚至那些生物，也为着一个目标而活动；他们

活动起来,总是或常常是遵循同一途径,以求获得最好的结果。显然,他们谋求自己的目标并不是偶然的,而是有计划的。但是,一个无知者如果不受某一个有知识和智慧的存在者的指挥,如像箭受射者指挥一样,那他也不能移动到目的地。所以,必定有一个有智慧的存在者,一切自然的事物都靠它指向着他们的目的。这个存在者,我们称为上帝。

(托马斯:《神学大全》,1集,1部,2题,3条)

§ 23.04 [把上帝等同于原初物质是错误的] 8

(1)

[反面主张:(3)]:一切存在的事物相互之间毫无差异,就是同一的东西。上帝和原初物质都一并存在着,相互间也毫无差异,所以他们绝对相同。但原初物质是和事物结合成一体的,因此,上帝也是这样。

再说:事物尽管有差异,但它们的差异也是根据某种原则才出现的,所以它们也必定是同一的。上帝和原初物质都是完全单纯的,因此它们相互间决没有差异。

[我回答]:第三个错误理论是狄南的大卫^①的主张,他最糊涂地讲:上帝就是原初物质。这主张显然是不真实的,说上帝参入任何事物的结合体,不论是作为形式的原理或物质的原理,都是不可能的。第一,我们说过,上帝就是最初的动力因。动力因,和由于动力因而取得的事物的形式,是不相同的,它是特殊的,有如人生育人。至于原初物质,不论就数目说,或就特殊性说,都和动力因不是同一的东西。因为原初物质,是可能的存在,而动力因,则是现实的存在。第二,上帝是最初的动力因,他的活动,都是凭自己

^① 狄南的大卫[David de Dinant],13世纪比利时泛神论者。——编者

作最初的、本质的活动。而每一个与任何事物结成一体的事物，它决不会作最初的和本质的活动，只是结合体使它活动。例如人手，不受人使用，它就不会活动，火是热使它放热。所以，上帝决不是一个结合体的一部分。第三，没有一个结合体的部分能成为存在的事物的绝对最初的事物——物质不能是这样，形式也不能这样，虽然它们都是结合体的最初部分。因为物质仅只是潜能，潜能性是绝对地后于现实性的，上面已经说清楚了；至于作为一个结合体的一部分的形式，这乃是一种分沾的形式；凡是分沾者，总是处在所分沾的本质的东西之后；例如着火物件上的火，总是发生在本质的火之后。由此可见，上帝是绝对的最初存在者。

(托马斯：《神学大全》，1集，1部，3题，8条)

(2)

天主教主张上帝不是从他的实体创造世间万物，而是从无创造万物。

狄南的大卫因此狂叫乱嚷，竟说：上帝与原初物质是同一的东西。因为：如果它们不是同一的，它们就需要某种差异原则来加以区别，这样，它们就不会是单纯的了；既然这一事物和另一事物的不同，要靠一个差异原则，那末，就从这个差异原则看来，就可证明它们二者是一个共同体了。大卫这个主张，是由于他对差异和歧异的不同处茫然不知的结果。因为，说一事物和某事物有差异，这是指这种差异，不管是什么差异，但却是由某一事物引起的；至于说有些事物是歧异的，这是指事实上它们原不是同一事物。因此，我们在事物中求差异，必须在有共同性的事物中去求；因为我们必须在它们中看到他们赖以区别的东西：这样，两个“属”，必有一个共同的“种”；从而，它们就必需用差异原则来加以区别。但是，如果遇到的是没有共同性的事物，我们就不会去寻求他们的差

异；因为他们自身就是歧异的。所以，对立的差异相互有别，它们不分沾一个“种”作为它们的本质的一部分。因此，我们不必去问他们的差异在那里，它们自身就体现了它们是歧异的。这样，上帝与原初物质是有区别的，一个是纯粹的活动，一是纯粹的潜能，它们之间毫无共同之处。

（托马斯：《反异教大全》）

§ 23.05 [哲学分为三门：物理学、数学、形而上学] 1

思辨科学的对象，本来就是对于物质和运动的抽象，或对此二者的理解活动。因此，思辨科学按照远离物质和运动的程度划分为不同的学科。思辨对象中间，有一些在存在上是依靠物质的，因为它们只能存在于物质中。这些对象的特点就在于它们在存在和概念上依靠物质，例如那些在定义中设定感性物质的对象就是如此，它们离开了感性物质就是不能设想的，例如在人的定义中就必须放进肉和骨头。研究这些对象的是物理学，又名自然学。另外一些对象则不然，它们虽然在存在上依靠物质，在概念上却并不依靠物质，因为在它们的定义中感性物质并没有地位，例如线和数。研究这些对象的是数学。还有一些思辨对象，在存在上并不依靠物质，它们能够离开物质而存在，因为它们有些是永远不在物质中，如上帝和天使，有些则有时在物质中，有时不在物质中，如实体、性质、潜能和活动、一和多之类。研究这些对象的是神学；其所以称为神学，是因为它所研究的对象主要是上帝。它也称为形而上学，意思是超过了物理学，因为我们在物理学之后遇到这个研究对象，我们是必须从感性事物前进到非感性事物的。它又称为“第一哲学”，因为其他的科学都从它取得自己的原则，都跟从它。^① 在

^① 参看上面 §§ 23.01—23.02。——编者

概念上依靠物质而在存在上不依靠物质的东西是不可能有的，因为概念本身就不是物质性的；所以，除了上述三门以外，并没有什么第四门的哲学。

(托马斯：《波爱修〈论三位一体〉注解》5,1c)

§ 23.06 [存在者有几重意义] 1

(1)

首先被感觉到的就是存在者，它的概念包含在人人感觉到的一切事物之中。“不能同时既肯定又否定”，是第一条不可证明的原理；这条原理所根据的就是存在者和不存在者的概念；一切其他原理都以这条原理为依据，正如哲学家^①在《形而上学》第四卷里所说的那样。——存在者是第一个无条件地被感觉到的东西。

(托马斯：《神学大全》，1集，2部，94题a,2c)

(2)

正如《形而上学》第五卷里说的那样，我们说“存在者”时，有两个意思。一个意思是：它表示一个实在事物的存在内容，就象十个范围所划分的那样，因此可以与实在者划等号；在这个意义下，存在者就不是什么缺陷，因而不是什么毛病。另一个意思是：存在者表示一个命题的真相，这真相处在一个组合中间，其标志就是动词“有”：这就是“存在者”，人们用它来回答“有没有”这一问题。我们说眼睛里有盲病或者有某种其他的缺陷，就是如此。在这个意义下，存在者也表示一种毛病。由于人们不知道这个分别，有些人考虑到人们说某些东西有毛病，或者说某些东西里有一种毛病，就以为毛病是一件东西了。

(托马斯：《神学大全》，1集，48题a,2-2)

^① 指亚里士多德。 编者

(3)

永远只是包含在一个“种”里的东西,在存在上是与这个“种”里的其他一切分子分开的;要不是这样,“种”就不会被用来述说多数的分子了。但是同一个“种”的一切分子必须在“种”的本质性上彼此一致,因为这样才能用“种”来述说一切是某物的东西。所以,存在于一个“种”里的任何一个分子的存在是在“种”的本质性以外的。

(托马斯:《哲学大全》,I. 25,§3)

(4)

“存在者”这个名称,就其表示一件具有这样一种存在的事物而言,是描述事物的本质性的,分为十个“种”,^①但是并非在一个单一的意义下,因为存在并不是在同一个概念上属于一切“种”,属于实体是它的本义,属于其他的“种”是别的意义。

(托马斯:《漫谈》,2,2a,3c)

(5)

实体的定义并不包含“凭自己存在者”。因为把它称为“存在者”,它就不能是一个“种”了;我们已经证明过,“存在者”是没有一个“种”的意义的。同样情形,也不能把它说成“凭自己”,因为这无非只是表示一个否定:人们称为“凭自己存在者”的,是并不在另一个东西里的东西,这是一个纯粹的否定,既不能构成一个“种”的本性,也不能构成一个“种”的概念,因为这样一来,“种”就不说明事物是什么,而说明它不是什么了。所以,必须把实体概念了解为:实体就是一个不应寓于基质中的东西。——因此必须把实体概念理解为:具有一种不应在他物之中的本质性的东西。

(托马斯:《哲学大全》,I. 25,§4)

① 即亚里士多德的十范畴。——编者

§ 23.07 [人的认识能力占什么地位] 8**(1)**

认识的对象是和认识能力相应的。认识能力有三等：一种认识能力是感觉，它是一个物质机体的活动；因此，每一感觉能力的对象都是存在于有形物质中的一种形式；这样的物质是个体化的本原，所以感觉部分的每种能力所取得的知识只能是个体的知识。另一等认识能力既不是一个物质机体的活动，也和有形体的物质没有任何关系。这就是天使的理智。这种认识能力的对象是脱离物质而存在的一种形式。天使虽然认识物质事物，但也只有从非物质事物(或从自身、或从上帝)的地位去认识。再一等是人类的理智，处于中间地位。它不是一个机体的活动，而是灵魂的一种能力。灵魂本是身体的形式。所以，它在有形物质中去认识单个地存在着的形式，是适当的。不过，不可认为这形式就存在于这一单个的物质中。从个别物质中去认识其形式而不把它当作存在于那样的物质中，这就是从表现为影象的个别物质抽出其形式。所以，我们必须说：我们的理智是用对种种影象进行抽象的方法来了解物质事物，而我们正是通过这样了解的物质事物获得某些非物质的事物的知识，反之，天使却是通过非物质事物来认识物质事物。

(托马斯：《神学大全》，1集，1部，82题，1条)

(2)

大哲学家亚里士多德证明：知识来源于感觉。

这个问题，哲学家有三种不同的意见。德谟克利特主张：一切知识都来源于影象，这影象是从我们所想到的物体所产生，并渗透入我们灵魂中的(见奥古斯丁致狄奥斯科罗信)；亚里士多德说，德

谟克利特曾主张知识来源于影象的流射。这个主张，在亚里士多德看来，是由于德谟克利特和早期希腊哲学家对于感性和理智没有辨别清楚。所以，他们看到感觉受可感觉的东西的影响而变化，因此便以为我们一切知识都只由于可感觉的事物的变化所引起的。这种变化，德谟克利特认为是由于影象的流射所推动的。

柏拉图从另一方面主张：理智和感性有所不同，它是不依赖一个有形体的机体来活动的非物质的能力。他看到无形体的东西决不受有形体的东西的影响，所以主张理性的知识不是由感性事物所带来，而是由于理智分沾了各别的“理智形式”^①所取得的结果。

亚里士多德采取中间的办法。他同意柏拉图分别理智和感性，但他却主张：感性如果没有身体的合作，它决不会有适当的活动。感觉活动决不仅仅是灵魂的活动，而是一个“组合体”的活动。至于所有感官各部分的活动，也如此。所以说在灵魂之外的感性事物，会对“组合体”产生某种结果，这是不恰当的，因此亚里士多德同意德谟克利特这种看法：各种感觉的活动本来是由于感性事物对感性施加影响所引起的。但不赞同德谟克利特说这是由于影象的流射，而是由于可感觉的事物的某种活动的结果。必须记着，德谟克利特是主张一切活动都是由于原子的流射（参看亚里士多德：《论生灭》I, 8, 324b 25。）亚里士多德认定：理智具有一种不涉及身体的活动。没有一种有形体的东西能在无形体的东西上造出印象，所以，据亚里士多德说，要使理智活动，单靠可感觉的物体造成的印象，是不够的，还必须有更高级的东西。主动者总是比被动者高贵，他这样说。但是，也要注意，他也不是说理智活动只依靠某种高级事物的印象来推动，如柏拉图所主张的，而是如前面所述，我们是以我们称为“主动的理智”的更高贵的主动力，

^① 即理念。——编者

采用抽象的方法，把从各种感觉所接受的幻象变成现实上可以理解的。

根据这个意见，在幻象这一部分上，理智的知识是由感觉引起的，但幻象不能凭自己使可能的理智有变化，它还必须依靠主动的理智来使自己变为在现实上可理解的。所以，决不能说感性认识是理智知识的总原因或全部原因，它只是在一个方面可作为原因看待。

（托马斯：《神学大全》，1集，1部，84题，6条）

§ 23.08 [共相既在先又不在先]

(1) 8

在我们的知识中，有两件事要注意。第一，理智的知识在某一阶段上是来源于感性的知识。由于感性是以单个的和个体的事物作为它的对象，理智则以共相（普遍的事物）作为自己的对象。因此，感性的认识先于理智的认识。第二，我们要看到：我们的理智总是从一种潜能的状态转到现实的状态。这样从潜能到现实的能力，在它未成为完全的活动之前，总是首先是一种不完全的活动，介于潜能与现实之间。等到理智的活动达到完善，认识对象已被清楚地确定地认识，这就是完全的知识。至于不完全的活动，对象认不清，依然混乱一团，那就是不完全的知识。这样一种不完全的认识，产生的原因一部分在于现实活动，一部分在于潜能。大哲学家亚里士多德说：我们认识到的明白确实的知识，最初都是混乱不清的，后来由于我把它们的原理和原素区别清楚，然后才知道它。显然，要知道某一个包含有许多事物的事物，如果不把它们中的每一事物弄清楚，那末，对这某一事物的了解就是混乱的。从这里可看到我们不仅能够有普遍的整体的知识，并可能包含各部分

的知识,而且也能够在整体的知识。因为每一全体,如果不是把其中各部分都弄清楚,那对全体的了解也只能是糊涂不清的。同时,对普遍的整体的内容认识清楚,对较少普遍共同性的东西也认识清楚。所以,我们混乱不清地认识动物,我们就会把它看成是动物就停止了;如果清楚明白地认识动物,我们就会弄清它是理性的动物,还是非理性的动物,即弄清它是人还是狮子。所以,我们的理智认识动物,总是先于认识人。这个道理,也可同样应用于任何较普遍的概念和较不普遍的概念的关系。

再说,感性也和理智一样是从潜能到现实活动,相同的认识秩序也出现于感性中。我们应用感性在判断较不普遍的东西之前来判断较普遍的东西,要牵涉到时间和地点的问题。就地点来说,当一事物被看到的时候,总是先看到是一个形体,然后看到是一个动物;先看到是一个动物,然后看到是一个人;先看到是一个人,然后看到是苏格拉底或柏拉图。就时间来论,也一样。一个小孩,总是先能区别人与非人,然后区别这个人与那个人;因此,小孩最初总是把所有人认为父亲,后来才逐一加以区别。道理很清楚,一个人不加区别地认识事物,它对于区别原理,就处于潜在认识的状态,正如人认识了“种”,他对于“差异”原理的认识,就还是处于潜能状态。可见无区别的知识恰在潜在状态和现实状态之间。

因此,我们得出结论:单独的知识,就我们来讲,它是先于普遍的知识,正如感性知识是先于理智知识一样。但就感性和理智二者而言,对较普遍的东西的认识则先于对较不普遍的东西的认识。

〔答问 1〕 共相^①可从两方面考察。第一,共相的性质可看作是和普遍性的概念在一起的。由于普遍性的概念来自理智的抽

^① 即“普遍者”。——编者

象,所以这样的共相是在我们的已有知识之后获得的。所以,有人说:“普遍的动物不是空无所有的东西,就是后来加添的东西”(亚里士多德:《论灵魂》,I. 1, 402b 7)。但是,根据柏拉图的见解:共相是潜存的东西,这样的共相是先于殊相而存在,因为后者只是分沾了潜存的共相。柏拉图称这样的共相为“理念”。

第二,共相也可从它存在于个体中的性质本身(如动物性或人性)来看。这样,我们必须弄清楚两种自然次序。一是经由发生先后和时间的次序,在这次序中,不完善的和有潜能的东西总是先出现;较普遍的东西也在自然次序内居先。人和动物的产生就是明显的例子。因为,“动物先于人产生”,亚里士多德这样说。另一次序,是完善或自然意向的次序。从绝对意义看行动,它自然比潜能存在先;完善比不完善在先;从而可知较不普遍的东西自然比较普遍的东西在先,例如人比动物占先;因为自然的意向决不止于产生动物,而在于产生人。

(托马斯:《神学大全》,1集,1部,85题,3条)

(2) 1

“实际上被认识的”这一说法有两个含义,一方面指被认识的东西,一方面指“被认识”本身。与此类似,我们也从两个含义理解“被抽象出的共相”这一说法,一方面把它了解成事物的本质,另一方面把它了解成抽象概念或普遍概念。本质自身之被认识,被抽象,或者发生普遍性的思维关系,那是偶然的事情,它是只存在于个别事物中的;至于那被认识、被抽象,或者普遍性的思维关系,则恰恰存在于理智之中。这一点,我们可以从感觉能力方面的一个类似情况看出。这就是:视觉见到苹果的颜色,而撇开它的香味。如果有人问这个被撇开香味看到的颜色是在哪里,那很明显,这被看到的颜色只是存在于苹果里。它之被撇开香味感觉到,却

是偶然的事情,是由于视觉的缘故,因为视觉与颜色有类似处,而与香味无类似处。“人类”也以类似的方式存在着,它只是在这个或那个人身上被认识到的;它之被撇开各种个别情节理解到——这就在于它被抽象出来了,由于抽出来了,才有思维中的普遍性关系——只是偶然的,因为它是由理智知觉到的,理智与“种”有类似处,而与个体原则无类似处。

(托马斯:《神学大全》,1集,1部,85题,2条之2)

§ 23.09 [人的自然理性不能认识三位一体,上帝理智中的真理才是不变的] 8

(1)

西拉良^①说:“人不要想凭自己的聪明去认识上帝的奥妙”。安布罗斯^②说:“人要认识上帝的奥妙,是不可能的。因为话一到口唇上,心灵就无力,语言就失效”。我们辨别上帝的三位一体性,也只是从生育和生长的根源上去讲。这道理已在前面讲清楚了。因为人们对于不能用无可辩驳的论证去证明的事,是不能从这里得到知识和理解的。所以,三位一体,是不能凭我们的自然的理性能力所可认识的。

详细解释:——人的自然理性,不能认识三位一体性。前面已讲过,人的自然理性只能通过受造物去认识上帝。从受造物认识上帝是从结果追溯至原因。因此,人的自然理性所能认识的上帝,只是就其必然是世界万事万物的根源这一特点。前面论上帝,也只以此为根据。既把上帝的创造能力放在三位一体的整体上,那末,这就只归到其一体性,而没有归到有区别的三位上。所以,

① 西拉良[Hilarion],四世纪神学家。——编者

② 安布罗斯[Ambrosius],四世纪神学家。——编者

通过自然理性只能认识上帝的一体性方面的事，而不能认识上帝的三个位方面的事。

如果用自然的理性能力去证明三位一体，有两方面会违反信仰：第一，违反信仰的尊严。因为信仰的对象是超出人类理性所能达到的不可见的东西。圣保罗说：“信仰是对未见的事物的确断”。“我们在完人中间倒也宣讲智慧，但却不是现实世界的智慧，也不是现实世界的根源，而是讲上帝的隐秘而奥妙的智慧。”第二，违反引人信仰的益处。因为，如用不足以取信于人的论证去证明信仰，这不免要引起不信教的人的嘲笑。因为我们凭论证而去信仰就等于为论证而信仰。

所以，我们要证明信仰的真理，只能用权威的力量来讲给愿接受权威的人。对于其他的人，则只说信仰所坚持的事不是不可能，便已足够了。所以第欧尼修^①说：“如果有人完全拒绝圣教的言论，他便远离了我们的哲学；但是如果他小心谨慎对待自己所持的真理，他就会和我们一样，是应用同一规则了。”

（托马斯：《神学大全》，1集，1部，32题，1条）

（2）

严格讲，真理只在理智之中。一切事物被称为真实的，都和某一理智中的真理有关系。因此，凡说真理的变化，也都和理智相联。理智中的真理就在于理智和所了解的事物一致。但是这种一致有两种变化的方式；如像其他两相一致的事物，可能通过双方之一的变化而引起两方面都变化一样：第一，真理的变化是由理智方面，例如一事物并无变化，但人对这事物的意见都发生了变

^① 第欧尼修[Dionysius]，即皈依保罗的雅典最高法官第欧尼修。中世纪流传他的著作，但这部著作实际上是伪托的。——编者

化；第二，事物发生了变化，但人对它的意见还保持原样。这两种变化都是从真实变为错误。如果有这样一种理智：它既不能有意见的变化，而一切事物都不能逃脱它的掌握，在这样的理智中，所得的真理就是不变的真理。上帝的理智就是这种理智。

因此，上帝的理智中的真理是不变的。另一方面，我们人类理智中的真理却是可变化的。这不是说真理本身是变化的主体，而是说我们的理智是从真变到伪。因为，在那种意义下，种种形式可说是变化的。但是一切物质事物所赖以称为真实的真理，都是上帝的理智中的真理。它是完全不能变化的。

（托马斯：《神学大全》，1集，1部，16题，8条）

§ 23.10 [人的幸福决不在于肉体快乐] 8

人类的幸福，决不在于身体上的快乐。

从上文看来，说人类幸福在于身体的快乐，这显然是不可能的。身体的快乐，主要指食色两方面的快乐。

我们曾说过：根据自然秩序，快乐是为了工作，而不是相反。因此，假如一种工作不能算作是最后目的，那末随之而来的快乐也决不能是最后的目的，也不和最后目的并列在一起。显然，上述伴有快乐的工作也决不是最后目的。因为它们向着一定的明显目的，例如，吃是为身体的保存，婚姻是为了生孩子。这些快乐都不是最后目的，也不和最后目的联在一起。所以，幸福决不在这些快乐上。

其次，意志比肉体欲望高，因为是它推动肉体欲望，我在前面已经说过。但幸福也决不在于意志的活动，我已经在上面证明过了。——

再说，幸福本是适用于人而言。把动物的行为看成是快乐，这

是名词的误用。因此，我们决不可将幸福归于它。

最后的目的，总是属于现实事物中最高贵的事物，它具有最好的事物的性质，但上述的快乐，根据人类最高贵的理智而言，它是不适合于人的，它只是感官的需要。所以幸福不会寄托在这样的快乐上。

再说，人类最高的完善决不在于和低于自身的事物相结合，而在和高于自身的某种事物相结合；上述快乐既然是来自感官和低于人的某种感觉事物的结合，所以我们切不可把幸福看成就是那样的快乐。

而且，只有是适度才可算是好的东西，它本身决不能是“好”，它只是从它的适度取得它的“好”。上述的快乐，运用起来，除非达到适度，否则对人也不是“好”，因为不适度就会造成双方遭受挫折。因此，这些快乐，其本身不是人的“好”。但最高的“好”本身就是“好”，凡属本身是“好”的东西，比通过其他东西才能是“好”的东西更好。所以，上述的快乐决不是人的最高的“好”，最高的“好”是幸福。

再则，就表述语来说，如果以甲来指乙，那末，乙有增加，甲也必有增加。例如一件热的东西指的是热；较热的东西就是指着较多的热；最热的东西就是指最大的热。根据这道理，如果上述的快乐本身是“好”，那末运用它愈多，它就将有愈多的“好”。但这显然是错误的，因为上述的快乐运用过多就会成罪过，而且还会伤身体，并妨碍同类的快乐。所以，它自身不是人的善，人类的幸福不在它们那里。

再说，道德行为受人赞美，是由于它导向幸福。假如人的幸福是在于上述快乐，那末一种道德行为要是接受这类快乐，一定要比禁绝这类快乐更受人赞美。这也显然是不真实的，因为节制行

为受人特别赞美，本是在于禁绝上述快乐。这种行为也因此取得节制的称号。所以，人的幸福不在于这些快乐。

不但如此。万事万物的最后目的就是上帝。我们已在前面证明。因此，我们必须把那些特别使人接近上帝的东西作为人的最后目的。上述快乐阻碍了人接近上帝；接近上帝是要通过深思熟虑，上述快乐对于这种接近是很大的阻碍。在把人拖到物质享受中去这一点上，它比其它什么东西都厉害。所以，它使人脱离理性的事物。所以，人类的幸福不在于身体的快乐上。

因此，伊壁鸠鲁派把人的幸福归为这种快乐，这种错误受到批判。所罗门说到他们：“因此，我觉得这是‘好’：一个人应该吃喝；应该享受自己的劳动果实……这是人的本分”^①。“让我们在每一地方都留下欢乐的纪念吧，这是我们的本分，而且也是我们的命运”。^②

歌林多人的错误，也受到批判。因为他们妄称人类最高幸福的状态是在基督复活以后，他将统治一千年，人类将纵情得到饮食的享乐。他们也因此被称为“千年王国”的信徒。

犹太人和回教徒的寓言妄言正直的报酬在于感官之乐，也遭到批驳。因为幸福才是德行的报酬。

（托马斯：《反异教大全》，III, 27）

24. 邓斯·司各脱

邓斯·司各脱 [John Duns Scotus], 1274/1266—1308 年，爱尔兰僧侣。著作有：《巴黎论著》 [Opus Parisiense]、《牛津论著》 [Opus Oxoniense] 等。

① 见《圣经·旧约》：《传道书》五章十七节。——编者

② 见同上：《智慧书》，二章九节。——编者

著作选录

§ 24.01 [哲学并不能证明上帝存在] 1

我们首先必须了解，使人的理智在此生达到完善境地的，在自然获得的习性中占第一位和最高地位的形而上学，是不是以上帝作为其第一对象。

关于这一点，在阿维森纳^①和阿维罗伊^②之间是有争论的。阿维森纳主张上帝不是形而上学的主题，因为一门学科并不证明其主题的存在。可是，形而上学家们却证明上帝存在。阿维罗伊在其对《物理学》一书第一篇结尾的评注里驳斥了阿维森纳，因为他打算使用同一个大前提反驳阿维森纳，证明上帝和纯精神都是形而上学的主题，并且证明上帝的存在不是在形而上学里面论证的，这是因为只有利用属于自然哲学这一学科的运动，才能够论证任何一种纯精神是存在的。

不过在我看来，他们二人似乎阿维森纳讲得要好些。因此我对阿维罗伊作如下的反驳。他们两人所肯定的命题：“一切学科都不证明其主题的存在”，是正确的，因为相对于一门学科来说，主题有优先性。如果主题在次序上处于这门学科之后，它的存在就要由一门较低的学科来建立，在这个情形下，就要从某个低级的方面来设想它，这个低级方面，对于它担当较高学科对象的作用是不相当的。而一个主题，对于较低学科比对于较高学科享有更大的优先性。因此，如果最高级的学科都不能够证明其主题的存在，一门较低的学科就更加不能这样做了。

① 阿维森纳[Avicenna](980—1037)，即伊本·西那，伊斯兰哲学家。——编者

② 阿维罗伊[Averroes](1126—1198)，即伊本·鲁士德，阿拉伯哲学家。——编者

也可以换一个说法来表达这个论证。如果自然哲学家能够证明上帝存在，上帝存在就成了自然哲学的结论。如果形而上学不能按这种方式证明上帝存在，它就是把上帝存在作为一个原理预先肯定下来。这样，自然哲学的一个结论就成了形而上学的原理，自然哲学也就比形而上学优先了。

再者，如果某种性质之能够存在，只是由于这样一种原因，那末，根据在结果方面出现的每一种这样的性质，就都能推论出其原因的存在。可是，并非刚好是自然哲学所探讨的这类在结果方面出现的性质，其可能性仅仅以上帝存在为条件，因为形而上学所探讨的种种性质也同样是这个情况。不仅运动要以一个推动者为前提，而且一个在后的“有”也要以一个在先的“有”为前提。因此，根据存在于众多的“有”当中的优先性，可以推论出第一个“有”的存在，而且这种推论可以比在自然哲学中建立第一推动者的存在采取更为完满的方式。这样，我们在形而上学中就可以根据活动和潜能、有限和无限、多和一以及好多其他这样的形而上学性质推论出上帝或第一个“有”存在了。

因此，就这一条来说，我认为上帝不是形而上学的主题，因为，前面第一个问题已经证明，只有一门学问^①以上帝为其第一主题，而这门学问并不是形而上学。其证明方式如下。我们通过感官知道，每个主题，包括从属学科的主题在内，都具有这样的性质，即存在对于它是不矛盾的；例如光学的主题就很明显，因为一条看得见的线的存在，可以直接从感官把握到。正如一旦通过感官的中介懂得了某些术语，就可以直接地把握住某些原理一样，如果一个主题并不后于它的原理，或者并不比它的原理得到更少的认识，那末，它就一定也是通过感官来加以把握的。但是，我们在今生不可

^① 神学。——编者

能利用理智直接把握上帝的真正理念。因此，我们没有一门由自然获得的学科来研究某个真正与上帝自身相应的上帝理念。对小前提的证明是：我们对上帝的第一个真正的认识是——上帝是第一个“有”。但是，这个理念并不是通过感官把握到的，而我们必须首先明确这两个术语结合在一起并不矛盾。然而在我们能够认识这种不矛盾性之前，必须先论证某个“有”是第一的。所以如此这般。

因此，我同阿维森纳一致，主张上帝并不是形而上学的主题。

（邓斯·司各脱：《巴黎论著》，引言，3题，1条）

§ 24.02 [人并不能认识上帝的真相] 1

我认为，我们对于上帝的认识，都是通过了创造物的理智影象的。不管是普遍性较多的和普遍性较少的各有其相应的理智影象，还是二者都经由同一影象，即普遍性较少的影象，反正通过影象是没有问题的。任何事物，如果能够印出或引起一个普遍性较少的东西的影象，也就可以引起任何更普遍的东西的影象。因此，造物既然在理智上印出了它们自身的真正影象，也就可以印出有关它们自身与上帝共有的超越性的东西的影象。所以，理智凭着它自己的能力，就可以同时运用好多这样的影象，以便在同一时间设想那些以它们为影象的东西。例如它可以运用“好”的影象、“最高”的影象、“活动”的影象来设想“最高的好是纯粹的活动”。举一个“从少”[a minori]的辩证法规则的例子就清楚了，因为很明显，想象力能够运用感官可以觉察到的各种不同的东西的影象，想象出一个这些不同因素的组合物，例如我们就可以想象一座金山。

这样，显然就驳倒了那种认为理智向下探索创造物的概念的

主张。因为依靠这种探索，我们只能发现表面底下的东西。可是在造物概念里面却找不到表现某种真正属于上帝的东西的思想或影象，我们在论断二的理由二中已经证明，上帝同任何属于一个造物的东西在性质上都是完全不同的。所以，用这种探索永远也发现不了上帝的理念。

至于拿估量能力作类比，我认为恐怕是用一个错误的事例来证实另外一个事例。假如有一只羊，它的本性并未改变，还保持着对羊羔的慈爱天性。可是有一种奇迹使它发生了变化，以致在一切感觉得到的外表方面，如在毛色、形状、叫声等方面，它都象一只狼了。这样，一只羊羔看见它就会跑得远远的，正象看到一只狼就跑得远远的一样。实际上这只羊对这只羊羔仍然有亲热的愿望，丝毫不存伤害的目的。因此，如果估量能力正好就象感觉现象激动羊羔的那样，羊羔是不会透过感官影象发现藏在底下的那种亲热的。

（邓斯·司各脱：《牛津论著》，1篇，1分，1题）

§ 24.03 [人凭着理智可以认识确定的原理] 1

自明的原理所包含的那些主题具有如此的同一性，以致于很明显，其中的一个主题必然包含着另一个主题。因此，我们的理智掌握了这些主题，把它们联结在一个命题里面，这就向它自身表明了这个命题同它的组成主题之间具有一致性的必然原因，并且还是异常明显的原因。因此，理智从主题觉察到其明显原因的这个一致性，对于理智来说只能是极其明显的。因此，理智了解了这些主题，并把它们联结在一个命题里，就必然使得命题与主题之间出现一致性关系，正象如果有两个白的东西，它们之间就会有相似的关系出现一样。正是命题与其主题的这种一致性，构成了判断的

真理性。因此,把这样的主题联结在一个判断里,这个判断就一定真的,而且,一个人认识到这个命题及其主题,就一定认识到这个命题与其主题的一致性,从而一定认识到这个真理。因为最初明显认识到的已经包含着这个命题之为真理的认识。

哲学家^①在《形而上学》第四卷里用比喻证实了这个推论。他指出,一个第一原理,例如“同一事物不可能既存在又不存在”,它的反面是不能出现在任何人的意识里的,因为那样意识里就会同时出现相反的意见了。这对于相反的意见,即形式上互相对立的命题,的确是真的。因为,对同一事物给予存在和不存在的不同意见,在形式上是对立的。因此,对于当前的问题,我认为在我们意识中的几个理智活动之间存在着某种矛盾,即使这种矛盾并非恰好是一种形式上的对立。因为,如果理智具有关于“全体”和“部分”的知识,并把它们联结在一个命题里,这是由于它们包含着这个命题与这两个项目具有一致性的必然理由,假如理智认为这个命题是错误的,这就同时存在着两个相互冲突的认识活动,即使这种对立并非恰好就是形式上的。这样,一个认识活动就会与另一个认识活动同时出现,即使一个正是另一个的反面的必然原因,因而这另一个是不可能的。因为正象白不可能同时又是黑,由于二者形式上相反,你有黑的确实原因时就不会有白。在当前的情况下,必然是这样:如果有此^②而无彼^③,就会产生矛盾。

只要我们了解到第一原理具有确定性,那末,何以我们会确信从这第一原理引出的结论,就很明显,因为完全的三段论式是十分明显的,一个结论的确定性,纯然以原理的确定性以及推论的合理性为根据。

① 指亚里士多德。见《形而上学》IV.3,1005 b,23-24。

② 即有关这些项目和这个命题的知识。——编者

③ 即有关二者之间的一致性的知识。——编者

但是,假如所有的感官都在主题上受到欺骗,那末,在原理和结论的知识方面,理智不会犯错误吗?我的回答是:从这种知识看,感官并不是理智所具有的知识的原因,而只是一个诱因,因为理智若不从感官方面获得主题,就不可能对命题的主题有任何知识。但是,理智一旦有了主题,它就会凭着自己的能力用这些主题构成命题。如果一个命题从它所包含的主题来看显然是真的,那末,理智凭着它自己的能力就会肯定这个命题,它这样做是以主题为根据,而不是根据它借以从外面获得主题的感官。举一个例:如果从理智从感官获得“全体”概念和“大于”概念,于是构成“每一全体都大于其部分”这个命题,那末,理智凭着自己的能力,以主题为根据,就会对这个命题加以肯定,没有丝毫怀疑。理智作出这个肯定,并不是由于它了解到这些主题为什么事物所证实,象它肯定“苏格拉底是白净的”这个命题时那样,因为它曾经了解到这些主题在现实上是联结在一起的。

的确,假如借以获得这些主题的感官全都错误,甚至是欺骗的,假如某些感官错误,而其他一些感官真实,我却仍然主张理智在这类原理上是不会受骗的,因为作为真理的原因的主题是总会呈现于理智的。假如一个生来的盲人在睡梦中奇迹般地获得了白和黑的影象,醒来以后还保持着这些影象,那就会是这样。理智可以从这些影象进行抽象,并构成“白不是黑”的命题。以这个命题来说,即使那些主题来自错误的感官,理智也不会受骗,因为,理智所认识到的那些主题的形式意义,是这个否定意义的真理的必然原因。

(邓斯·司各脱:《牛津论著》,1篇,1分,1题)

25. 罗吉尔·培根

罗吉尔·培根 [Roger Bacon], 1214—?, 英国僧侣。著作有《大著作》 [Opus maius]、《小著作》 [Opus minus] 等。

著作选录

§ 25.01 [掌握真理有四大阻碍: 权威、习惯、成见、虚夸] 9.11

在掌握真理方面, 现在有四种主要的障碍, 它妨害每一个人, 无论人们怎样学习, 都无法弄清楚他所学的问题, 而总是屈从于谬误甚多、毫无价值的权威; 习惯的影响; 流行的偏见; 以及由于我们认识的骄妄虚夸而来的我们自己的潜在的无知。每一个人都被卷入这些困难之中, 每一个等级都被它们困扰。再没有比人们无区别地从下述三个论据中作出的同一结论更糟糕的了, 即: 因为这是引证我们前辈的权威, 这是习惯, 这是一般的信念, 所以是正确的。但是, 正如我们将用权威、经验和理性来充分表明的, 从这些前提可以得出一个相反的、而且是更好的结论来。可是, 纵令这三种错误被理性的令人信服的力量所排斥, 还有第四种经常准备着、并挂在人们嘴边的论据用来原谅他自己的无知, 虽然他并没有名符其实的认识, 他还是无耻地夸耀它, 因此, 至少由于他可怜地满足于自己的愚蠢, 他压制并避开了真理。而且从这些致命的流毒造成了人类的一切罪恶; 因为知识的最有用的、最伟大的、最优美的课目, 和一切科学与艺术的秘密一样, 他们都是不知道。还有更坏的是, 人们受蔽于这四种错误的迷雾而不感觉到自己的无知, 反而以

各种谨慎的遁辞来保卫它,以致找不到补救的方法;最坏的是:虽然他们在错误的最浓密的阴影里,他们却以为自己是在真理的充分照耀下。由于这些理由,他们便把最坚不可摧的真理看成是极端荒谬的,把我们的最大的福祉看成是无足轻重的,把我们的主要利益看成是既不重要又无价值。相反地,他们却宣扬那虚假的东西,赞美那最坏的东西,颂扬那最卑鄙的东西,无视智慧的闪光,嘲笑他们最容易得到的东西。由于他们的过度愚蠢,在一件贤明者判定为无聊的、无用的、没有价值的事情上,他们作出了自己最大的努力,浪费了很多时间,支出了大量费用。因此首先必须认清这四个原因的暴行和毒害的一切罪恶,谴责它们,并将它们远远地排斥在科学的考察之外。因为,凡是在前三者占统治的地方,就没有理性的影响,没有正直的判断,没有法律的束缚,宗教没有地位了,自然的命令失效了,事物的面貌改变了,它们的秩序混乱了,罪恶流行,道德匿迹,虚伪统治,真理则被嘘下了台。所以,再没有比如下的考察更为必需的了,即以那些将被证明为不可辩驳的贤明者的精选的论证,来断然谴责这四种谬误。因此贤明者将前三者统一起来加以谴责,因为第四种,由于它特有的愚蠢,需要特殊处理。首先,我试图指明三者的危害性。虽然权威是其中之一,但我说的绝不是那些真正的确实的权威,即不是由于上帝的裁决而赐予他的教会的权威,也不是源于某些圣者们的、完善的哲学家们的和另一些科学家的个人的优越和尊严权威,这些人直到人类幸福的终极也都是追求科学的专家;我说的只是这样的权威,这些人没有得到神的同意而在这世界上非法地占有的权威,它并不是由于他们智慧的优越,而是来自他们的专横跋扈和沽名钓誉,无知的群众承认了这些人的权威,按上帝的公正判决就是群众的自身的毁灭。因为根据圣经:“由于人民的罪行,伪君子经常占居着统治”;因此,

我说的是那些没有理性的人的诡辩的权威，这些人在暧昧的意义下是权威，正如刻在石头上的和画在帆布上的眼睛一样，虽有眼睛之名却无眼睛之实。

(罗吉尔·培根：《大著作》，第一部分)

§ 25.02 [要认识真理必须进行实验] 9,11

在阐明了语言，数学和光学方面所发现的拉丁人的智慧的基本原则以后，我现在想来说明实验科学的基本原则；没有经验，任何东西都不可能充分被认识。因为获得认识有两种方法，即通过推理和通过经验。推理作出一个结论，并使我们承认这个结论，但并没有使这个结论确实可靠。它也没有消除怀疑，使心灵可以安于对真理的直观，除非心灵通过经验的方法发现了它；人们对于能被认识的东西有许多论证，但是因为他们缺乏经验，便忽视这些论证，因此既不知道避害也不知道就利。因为一个从来没有看见过火的人，也可以用适当的推理来证明火能烧坏、损毁诸物，并毁灭它们。但他的心灵不会因此而满足，他也不会避开火，除非他将手或某些可燃的东西放在火中，使他能由经验证明那推理所教导的东西。只有当他有了关于燃烧的现实经验之后，他的心灵才会踏实，才会安于真理的光辉之中。所以只有推理是不够的，还要有经验才充分。

这在数学中是明显的，那里的证明是最可信的。但是，对等边三角形有最可靠的证明的人，如没有经验，他们的心灵便不会固守这个结论，他也不会留心它，而且在他获得下列这种经验以前，他是不会理会这个结论的，即从这两个圆的任一相交点，到一条设定的直线的两端可以划两条线^①；这样，他才会没有问题地接受这个

^① 此句完整的意思应为：设以 AB 线为半径，以 A 点和 B 点为圆心，作两个圆，必相交，从两圆的任一相交点，到 A、B 两点，作两条直线，由此构成的三角形必等边。
——编者

结论。因此，亚里士多德关于证明乃是使我们得以认识的推理一说，要加上一个但书才能理解，即证明总得伴有与它相应的经验，单纯的证明是不可能理解的。他在《形而上学》第一卷中关于理解了理由与原因的人比那些只有事实的经验知识的人更为智慧的一说，即是指只认识空洞的真理，而不认识其原因的人。但是，我在这里说的是那些通过经验而认识了理由和原因的人。如亚里士多德在《伦理学》第六卷中所主张的，这些人具有完善的智慧，他在同一个地方还说明了，他的这些简单的说法被证明是必须接受的。

所以，凡是希望对于在现象背后的真理得到毫无怀疑的欢乐的人，就必须知道如何使自己献身于实验。因为作家们写了许多报导，而一般人也相信他们离开了经验所作的推理。他们的推理是完全错误的。例如人们普遍相信，除非用山羊的血才能切开钻石。哲学家和神学家们都滥用这一思想。但是，纵然作了努力，用这种血来切割钻石却从来没有被证实过；而不用这种血，钻石倒能很容易切开。因为人们必然亲眼看见过，除非是用这种钻石的碎片，才能切开钻石。同样地，一般人相信医生所使用的海狸香是雄性海狸的睾丸。但这是不真实的，因为海狸的这种香是在它的胸下，无论雄性或雌性都产生这样的“睾丸”。除了海狸香以外，雌性海狸在其天然的地方还有睾丸；所以那种添油加醋的说法乃是一种有害的谎话，其实，当猎人追捕海狸时，海狸自己知道猎人所要寻找的是什么，就用牙齿咬下这些腺体。还有，一般人相信在容器中热水比冷水冻结得更快，这个结论被下列这点所支持：即矛盾是由相反的东西所激起，正如敌人们彼此相遇一样。但是任何人如作这个实验，一定是冷水冻结得更快。人们将这归之于亚里士多德《气象学》第二卷；其实他的确没有这样的陈述，他只是作了一个与此相似的陈述，因此他们就被欺骗了，他只是说，如果冷水和

热水倒在一个冷的地方,如倒在冰上,热水冻结得更快,这是真的。但如果热水和冷水摆在两个容器中,冷水冻得更快。所以一切事物必须通过经验来证实。

但是经验有两种:一种是经由我们的外部感官获得的,在这种方式上,我们用为此目的而制造的工具以获得关于天空中的那些事物的经验,关于地上的那些事物,则用我们的视觉来证实。那些不属于我们这部分世界的事物,我们是通过对它们有经验的别的科学家来认识的,例如亚里士多德根据亚历山大的特许,遣送了两千人到世界各地去寻求大地表面上万物的实验知识,正如普林尼在他的《自然史》中所证实的。就人的合乎其天恩的活动说,这种经验既是人类的,又是哲学的;但是这种经验没有满足他,因为它对于事物的有形的方面,由于其困难,不能给以充分的证明,而且又根本没有触及事物的精神方面。所以,人的理智必须有别的方法来帮助,为此,最先给世界以科学的神圣主教们和先知们就接受内在的启发而不单只依靠感觉。从基督的时代以来,许多信徒都是诚实的。因为信仰的天恩有很大的启发,神圣的启示也是如此,不仅在精神的事物方面,而且在有形的事物和哲学科学方面也是如此;如托勒密在《中心论》中说的,我们获得事物的知识有两条道路,其一经由哲学的经验,另一则经由神圣的启示,据他说后者是更好的方法。

再说,这种内部认识有七个阶段,它的第一阶段是经由纯粹和科学有关的启发而达到的。第二阶段在于德行。正如亚里士多德在《伦理学》第二卷中所说,恶人乃是无知的。此外,阿尔·加札礼^①在他的《逻辑》中说,被罪恶损坏了的灵魂就象一面生了锈的镜子,在那里,不能清楚地看对象的“属”;但是以德行装饰起来的

^① 阿尔·加札礼[Al-Gazali],十二世纪阿拉伯哲学家。——编者

灵魂却象一面擦亮的镜子,在那里面,清楚地看到了对象的形式,因为这种理由,真的哲学家更努力于品行方面的道德的荣誉,他们从自己的情况中得出结论说,除非他们的灵魂不受罪恶的影响,他们就不能知觉到事物的原因。这就是奥古斯丁在《上帝之城》第八卷第三章中关于苏格拉底的陈述。这就是为什么圣经上说:“在一个罪恶的灵魂中,等等”。因为当灵魂为罪恶所玷污时,是不可能安于真理之光的,而只能象一只鸚鵡或饶舌者一样,重复长期实践中学来的别人说过的话。这证明关于真理之美的认识以其光辉吸引着人们去热爱它,而且证明爱是一种爱的行为的表现。所以与真理相对立而活动的人必然是对真理无知。虽然他也不知道如何去组织动人的词句,引用别人的意见,像一个模仿人类语言的动物一样,像一只猿猴靠人的帮助去完成它的工作,虽然它并不理解这些工作的道理。所以德行使心灵明晰,使人不仅能更易了解德行,而且也更易了解科学的真理。这点对于许多纯洁的年轻人来说,我已经细心地证明过了,他们因为心灵天真无邪,当他们在自己的研究方面又得到健全的忠告时,就会达到比已往指出的更为熟练的程度。在这些人中,就有现在这篇论文的持有者,他获得的拉丁语基本知识极少。因为他还十分年轻,大约二十岁左右,又很穷,也没有能力请教师,亦不能花费成年的时间来学习,以便大量地累积知识,他也不是一个有伟大天才的人,也不是一个有很强记忆力的人,除了上帝的恩惠以外不能有别的依靠,由于他的灵魂纯洁,上帝赐给他的那些东西,一般地却拒绝显示给一切别的学生。象一个无瑕的处女一样,他离开了我,我在他那里没有发现任何一种大罪,虽然我仔细地考察过他,所以,他有一颗如此光明而清白的灵魂,以极少的教导他就能学到比预料的多得多的东西。我曾努力帮助两个年轻人在上帝的教会中成为有用的人,为的是使他

们能凭上帝的恩惠去改革拉丁语研究的整个课程。

第三阶段在于圣灵的七种礼物，即以赛亚所列举的。第四阶段在于上帝在福音书中所规定的至福。第五阶段在于精神的感官。第六阶段在于效益，即一切人都理解的上帝的和平。第七阶段在于极乐，在那里人们按不同方式了解到了对一个人来说没有正当权利来了解的那些东西。凡是在这些经验方面或其中的一些方面有过刻苦训练的人，就不仅能使自己和别人弄明白精神的事物，而且也弄明白一切人类的科学。所以，既然思辨哲学的分支，除了我现在考察的分支外，都是由论据开始的，即或者是基于权威的某一论点开始，或者是基于别的论据的某一点开始，因此，我必需提供被称为经验科学的那种科学。我希望这一说明不仅对哲学有用，而且对理解上帝、对指导整个世界都有用；正如我在前一部分中所表明的那样，这就是语言和科学对它们的目的、即安排万物的神圣智慧的关系。

(罗吉尔·培根：《大著作》，第六部分)

26. 奥康的威廉

奥康的威廉 [William of Occam], 约 1300—1350 年, 英国僧侣。

著作有《逻辑大全》[Summa totius logices]等。

著作选录

§ 26.01 [对个别事物的认识是一切认识的基础] 12, 11

就知识的起源说, 个别事物是不是首先被认识到的东西?

它不是首先被认识到的东西：因为共相才是理智的第一个真正的对象；所以，就知识的起源说，共相才是首先被认识到的东西。

反对意见：理智和感觉两者的对象是完全相同的；不过，在我们谈到认识的起源时，个别事物是感官的第一个对象；所以就知识的起源说，个别事物才是首先被认识到的东西。

回答：首先我们必需弄清楚问题的意思，然后再来回答。

第一点，我们所说的“个别事物”并不是用数来表示是一的各种东西；因为，在这种意义上，各种东西都是个别的。在这里，我们用“个别事物”来表达这样一种东西，它不仅用数来表示不是一，而且也不是为许多东西所共有的某种自然的或约定的符号。在这种意义上，文字表达、概念或有意义的口头发音都不是个别的東西，只有不是某种共同符号的东西才是个别的東西。

其次，我们应当知道，我们的问题并不是无区别地涉及个别事物的任何一种认识。因为在一种意义上，每一种普遍的认识都是关于个别事物的一种认识，因为一种普遍的认识给予我们的仅仅是关于一件个别事物或一些个别事物的知识。我们的问题只涉及一件个别事物真正的单纯的认识。

第二点，在承认了问题只涉及关于个别事物的真正的认识以后，就上述意义的个别事物而言，我认为它是首先被认识的东西，这种认识是对于个别事物的单纯的真正的认识。

这个结论是以下述方式证明的：被这种认识首先认识到的东西是在心智以外的东西，它不是一个符号。而且，每一个外在于心灵的东西都是个别的東西；所以它是首先被认识到的东西。

再者，对象先于它所特有的活动，从起因上看，它也是在先的；而且只有个别事物才先于这种活动；所以，如此等等。

其次，首先被获得的关于个别事物的这种单纯的特有的认识，

我认为是直观的认识。这种认识是第一位的,这是清楚的;因为关于个别事物的抽象认识是以同一对象的直观认识为前提的,反之则不然。直观的认识才是关于个别事物的真正的认识,这也是清楚的;因为它只能由这个个别事物直接产生,或者它的本性是为这个个别事物所产生的;它的本性不能由别的个别事物所产生,即使是同一类的事物。

第三,我认为,单纯的和从起因看在先的某种抽象的认识,并不是关于个别事物的真正的认识,相反地,它甚至永远是对许多东西的共同的认识。这个论题的第一部分证明如下:如果我们不能获得关于个别事物的特殊知识,我们就没有关于个别事物的真正的和单纯的认识。例如,曾经有过这种情况,当某人在一定距离内接近我时,使我产生一种感觉与知觉,凭这种感觉与知觉,我只能断定有某种东西存在。显然在这种情况下,我最初的抽象认识(最初即从起因看)是关于存在的认识,而且恰恰是关于一般的认识;因此,它既不是“种”概念,也不是关于个别事物所特有的概念。这个论题的第二部分也是清楚的。因为,单纯的抽象认识与一个个别事物的类似不会比这个事物与另一个别事物更为完全相似些,这种认识也不是由一个东西产生,或者本性不能由一个东西产生,所以这种认识不是一个个别事物所特有的,每一种这样的认识都是普遍的。

但是,在这里产生了几点怀疑。

第一,直观的认识似乎不是真正的认识。因为,任何一种被给予的直观的认识与一个个别事物的类似也不会比这个事物与另一个个别事物更为完全相似,它表达这一个东西正如表达另一东西一样。因此,不能认为它似乎是关于这个东西的认识而不是关于另一个东西的认识。

第二,如果这时最初的抽象认识是关于存在的认识或观念,正如你在一个人从远处走过来的例子中所主张的,那末在这种情况下,最初的直观认识也是关于一般存在的认识,因为对同一个东西不可能有几个单纯的观念。除非当一个人由远处走过来时,我一看就能断定这是一个存在,再看,我便断定这是一种动物,第三次看,我又断定这是一个人,第四次看,我断定他是苏格拉底。然而,这些不同的观察在性质上是有区别的。所以,它们不可能都属于这个被看到的个别事物。

第三,最初的抽象认识似乎是一种真正的认识,特别是在对象充分接近时,凭借最初的抽象认识,我能够回忆起我以前看见过的同样的东西,除非我的抽象认识是对这个东西的真正的认识,否则是不会发生这种情况的。

第四,根据已经说过的,一个“类概念”从一个个体中抽象出来似乎是可能的,例如我们说“动物”这个概念;在一个人从一定的距离内走过来的例子中,当我足以看出我看到的是一种动物时,上述说法是清楚的。

对于第一个怀疑,我回答说,对一个个别事物,我们有一种真正的认识,这不是由于它对这一个事物比对另一个事物具有更大的相似,而是因为这种直观的认识本来就仅是由这个东西而不是由另一个东西所引起的,而且也不可能被另一个东西所引起。

假如你说,这只能为上帝所引起,我承认这是真的。然而,这里是讨论各种被造物,通常认为它具有被一个客体而不是被另一个客体所起的性质;而且如果它本来就是被引起的,那末它只能为一个客体而不能由另一个客体所引起。所以最初的抽象认识不是只有直观认识才是对个别事物的真正认识的理由,不是相似性,而仅仅是因果性:不能归结为别的理由。

对于第二个怀疑，我回答说，有时一些看法是同类的，而其不同仅仅是同类中确切的程度不同而已。例如，如果我看到一种同质的成分所组成的东西，在那里只有一种偶性，例如说白色，是可见的，那末当它接近我时，我的视觉就会变得更加强烈、更加清楚，从而作出不同的判断，这是可能的，即我看到一种存在，或者看到一个物体，或者看到一种颜色，或者看到白色，如此等等。

你或许要反驳：“不能成为同一特殊结果的原因的那些东西，在种类上是不同的。而清楚的视觉和模糊的视觉不能成为同一特殊结果的原因，所以，它们在种类上是不同的”。我的回答是：“有些原因，不管它们如何被加强和增加，都不能成为在种类上相同的结果的原因，所以它们在种类上是不同的；否则便不是。但是，视力如果增强了，就能产生清楚的视力所能产生的各种效果。因此，清楚的视觉和模糊的视觉是同类的”。然而，有时清楚的视觉和模糊的视觉在种类上是不同的，例如，从或远或近的距离观察表现为各种保护色的某种东西时，就会看到不同的对象，但是看到的这些东西不是同一个对象，而是不同的对象。

对第三个怀疑，我认为，当我看到某种东西时，我有一种真正的抽象的认识；它不仅是一种单纯的认识，而且是由单纯的认识所组成的。这种合成的知识是回忆的基础；我所以回忆起苏格拉底，是因为我在一定的地点曾经看见过有一定形象、颜色、高度和宽度的苏格拉底，由于这些结合在一起才使我回忆起曾经一度看见过的苏格拉底。如果你忽略了其中之一以外的所有单纯概念，你就不能借此记忆联系到苏格拉底，而不联系到另一个与之完全相似的人；我完全能回忆起某个人，但到底是苏格拉底还是柏拉图，我显然不知道。所以一个单纯的抽象认识并不是关于个别事物的真正的认识，而合成的认识才是对于一个个体事物的真正的认识。

对于第四个怀疑，我的回答是：“一个‘种概念’是决不能仅仅从一个个体中抽象出来”。在有人从一定距离内走过来的例子中，我说，我断定他是一个动物，那是因为我早已具有“动物”这样一个种概念；借这个概念我才得到了认识。因此，如果我不是早已具有了“动物”这个种概念，我将只能断定我所看到的仅仅是某种东西。

假如你说，抽象的认识是借直观认识的帮助而首先获得的，那我回答说：“有时仅仅是存在的概念，有时是一个‘种概念’，有时是一个最终的‘属概念’，而所有这些都依赖于对象的远近的程度”。然而，我总能获得某种“存在”的概念的印象，因为，在对象充分地靠近时，一个“属概念”和“存在”的概念就同时被心智以外的个别事物所引起。

对于主要的反驳，我的回答是：共相在适当（即对理智对象的适当）的序列中是一个对象，但不是认识的起源的第一个对象。

第三部分

文艺复兴时期哲学

27. 库萨的尼古劳

库萨的尼古劳 [Nicolaus Cusanus], 1401—1464年, 德国主教。著作有《论有学问的无知》 [De docta ignorantia] 等。

著作选录

§ 27.01 [哲学是一种有学问的无知] 13

在每一项探讨中, 人们都是把不确定的东西拿来与一个预先认定为确定的对象相比较, 从而对这个不确定的东西下判断的, 他们的判断始终是近似的; 因此, 每一项探讨都是比较性的, 用的都是类比的方法。如果所探讨的对象与被认为确定的对象之间距离比较小, 那就很容易作出判断; 如果还需要有许多中介, 那就不容易判定了。这一点, 我们在数学上是很熟悉的; 在数学上, 把基本命题归结到熟知的基本原理是比较容易的, 而那些比较远的命题就引起比较大的困难, 因为只有通过那些基本命题才能把它们归结到基本原理。因此, 任何探讨都要靠一种或易或难的比较关系; 由于这个道理, 作为无限的无限是我们所不知道的, 因为它是超出任何比较之外、之上的。比例表达着某一件事情上的一种一致, 同时又表达着一种差别, 所以没有数就无法理解比例。因此, 数是包括一切可以比较的事物的。数不仅在量上产生比例, 在一切事物上, 它都产生比例, 只要这些事物可以具有某种方式的一致性和差异性, 不管是实质上的还是偶性上的。就是因为这个道理, 毕泰戈拉坚持主张靠数来理解一切事物。

然而, 人类的理性远远不能知道物质事物的精确组合情况, 以

及已知物应当与未知物配合到多么确切的程度，所以苏格拉底认为他除了自己的无知以外什么都不知道，智慧的所罗门也断定一切事物都有一些无法用言语解释的困难；这一点另外一个人也告诉了我们^①，他得到了神的启示，见到生灵的肉眼是看不到智慧、看不到领悟的所在的。如果是这样（连那位思想最深刻的亚里士多德，也在他的《形而上学》中肯定自然界那些对我们最明显的事物都是如此），我们面对着这种困难，就可以把自己比作猫头鹰试图看太阳；我们心中的自然求知欲既然不是没有目的的，它的直接对象就是我们自己的无知了。如果我们能够完全实现这一欲望，我们就会获得有学问的无知。即便是对于最热烈的求知者来说，最有益的事情也无过于事实上精通他自己所特有的那种无知。一个人对自己的无知认识得越清楚，他的学问就越大。

（库萨的尼古劳：《有学问的无知》，I. 1）

§ 27.02 [绝对真理是不能为我们所把握的] 13

(1)

我既然准备把无知当作最大的学问来研究，就认为有必要把“极大”或“最大”的精确涵义确定下来。一件东西，如果不能有比它更大的东西存在，我们就说它是最大的或极大的。但是圆满仅仅属于唯一的“有”，所以，统一也就是“有”，它与极大是相等的。因为如果这样一个统一在哪一方面都是它自身，完全没有任何限制，那就很明显，根本没有什么东西与它相对立，因为它是绝对的极大。所以，绝对的极大既是一，又是一切；一切事物都在它里面，因为它是极大。而且，极小也同时与它相吻合，由于这个道理，它也在一切事物之中，因为没有任何东西能够与它相对立。因

^① 指《圣经·旧约·约伯记》第28章第20节约伯的话。——编者

为它是绝对的，它是现实中的一切可能的“有”，限制着一切事物，而不受任何方面的限制。在第一卷里，我将致力于研究这个极大，毫无疑义，它是被认为一切民族的上帝的。这是一项超乎理性之上的研究，是不能沿着人类理智的路子来进行的；我将仅仅以那位居住在不可逼视的光明中的上帝作为我的向导。

其次，正如我们有那个绝对的极大，有那个使万物成为万物的绝对本体一样，我们从它得到了存在的普遍统一，这可以说是绝对所产生的最大结果。因此，它的作为宇宙的存在是有限的，它的统一不能是绝对的，而是一种众多性的相对统一。虽然这个极大把万物都包罗在它的普遍统一以内，因而来自绝对的一切都在它之中，它也在一切之中，然而它并不能生存于那个包含着它的众多性之外，因为这个限制是与它的存在不可分割地联系在一起。关于这个极大，即宇宙，我将在第二卷中进一步加以说明。

第三，我们将看到，另外还有一种方式考察极大。既然宇宙在众多中的生存必然是有限的，我们就要研究事物的众多性本身，以便发现那个唯一的极大，就是在这唯一的极大中，宇宙专门地、最完全地获得了它的现实的、根本的生存。这个在宇宙中的极大是与绝对联合为一体的，因为绝对是一切的最后极限；这个极大同时既是相对的又是绝对的，它既然是宇宙目的的最完全的实现，而且完全超出我们所能达到的范围，我对它的阐释就要按照耶稣的亲身启示来作；事实上，这个极大是带着耶稣的永远幸福的名字的。

要理解这个问题，最好是超出字面的意义，不必拘泥于文字的自然属性，因为这些自然属性是不能有效地适应这类理智的奥秘的。为了读者，我们甚至必须用图解来说明，但是读者必须超出这些图解，把其中感性的东西撇开，以便不受干扰地达到纯粹理性的东西。我在寻求这种方法的时候曾经力求消除表达上的困难，尽

可能清楚地使一般人明白：有学问的无知的基础，就是绝对真理不能为我们所把握这一事实。

（库萨的尼古劳：《有学问的无知》，I.2）

（2）

从无限到有限是没有等级的。根据这一自明的事实可以清楚地看出，在有“多”和“少”的程度的地方，是找不到单纯的极大的；因为这些程度是有限的，而单纯的极大却必然是无限的。所以很明显，如果设定某种异于单纯的极大本身的东西，那就永远有可能找到更大的东西。我们发现，相等是个程度问题：在一些相似的事物中间，有一个同这个相等的程度比同那个相等的程度高些，这是就它们是否属于相同的种或属，是否在时间、地点或影响上有联系来看的。根据这个道理，很明显，两个或多个事物决不能如此地相似或相等，以致于再也找不到无数其他相似的东西了。所以说，不管尺和所量的东西多么相等，它们毕竟是不同的。

因此，一种有限的智能是不能通过比较达到事物的绝对真理的。真理在本性上是不可分的，它是排除“多”和“少”的，所以除了真理本身以外，没有别的东西能够当衡量真理的精确标准：例如不圆的东西就不能当衡量圆的标准，因为圆的本性是唯一的、不可分的。所以，我们的智能并不是真理，它决不能把真理把握得那样精确，以致于再也不能有更加精确的理解了。我们的智能与真理的关系好象多角形与圆的关系：与圆相似的程度随着多角形角的增多而加大；但是除非把多角形变成了与圆相等的东西，它的角不管怎样增加，即便无限增加，是不会使多角形等于圆的。

因此很清楚，我们对真理的全部认识就是：绝对真理的本来面目是我们所不能达到的。真理既不能多于也不能少于它自身，它是最绝对的必然性，而我们的智能则相反，是可能性。因此，事物

的维何性^①就是本体论上的真理,是不可能整个达到的;虽然这曾经是一切哲学家的目标,却没有一个哲学家找到了它的真相。我们把这门无知课学得越深刻,就越接近真理本身了。

(库萨的尼古劳:《有学问的无知》,I.3)

§ 27.03 [极大就是极小] 13

在存在上,是不能有任何东西比单纯的、绝对的极大更大的;既然它比我们的理解力要大(因为它是无限的真理),我们对它的认识就决不能意味着我们理解它。它超出我们所能设想的一切,因为它的本性排除了“多”和“少”的程度。事实上,我们通过感官、理性或智能所把握到的一切事物是彼此很不相同的,它们之间并没有什么精确的相等。因此,那种极大的相等,即与别的东西毫无差异或区别的相等,是完全超出我们的理解力的;由于这个道理,绝对的极大实际上是最完全的,因为它实际上是它所能是的一切。它既然是它所能是的一切,根据同样理由,它就同它所能是的一样大,也同它所能是的一样小。按照定义,极小就是不能比它那么小更小;既然这个意思也同样适用于极大,那就很明显:极小是与极大等同的。

如果你把思考局限在量上的极大和极小上,这一点就更清楚了。极大的量就是无穷大,极小的量就是无穷小。如果你在思想上撇开大和小的概念,只留下没有量的极大和极小,那就很清楚地看到极大和极小是一回事了。事实上,极小和极大同样是最高级。所以,极大和极小同样可以述说绝对的量,因为在绝对的量这一点上它们是等同的。

因此,差别只能存在于那些可以有“多”和“少”的事物之间,并且是以不同的方式存在于它们之间,而决不存在于绝对的极大之

① 维何性[quidditas],经院哲学名词,指一件东西的“是什么”。——编者

中,因为绝对的极大超出了任何肯定和否定的形式。存在和不存在同样可以述说一切被设想为存在的东西;不存在并不能以比存在更大的程度肯定一切被设想为不存在的东西。而绝对的极大,就是一切事物,它既是一切,就不是它们中间的任何一个;换句话说,它同时既是“有”的极大,又是“有”的极小。事实上,下面这两个肯定是没有区别的:“上帝,即绝对的极大本身,是光”;和“上帝是最高光,所以他是最低的光”。决不能是别样;因为绝对的极大如果不是无限的,如果不是万物注定的归宿,它就不会是一切可能的完满性的实现了,而它是不从属于任何东西的。在上帝的帮助下,我们将在下文中说明这一点。

这一点大大地超出了我们理解的范围,我们的理智是根本不能通过任何理性过程来调和矛盾的。我们通过自然使我们认识到的事物向真理迈进;而这个过程是十分缺乏极大的那种无限的力量,所以我们不能通过它把相隔无限远的矛盾面联结起来。我们知道绝对的极大是无限的,知道它是一切事物,因为它与极小是一回事;但是这种知识是远远地超出了我们能凭支离破碎的推理达到的那种理解的。在这一卷里,极大和极小这两个术语并不仅仅用于质或力的量上:它们在这里有一种绝对超越的价值,把一切事物都包罗在它们的绝对单纯性之中。

(库萨的尼古劳:《有学问的无知》,I.4)

§ 27.04 [“极大”的统一性是最大的真理] 13

只有绝对的极大是无限的,其他的一切,与它对照着看,全都是有限的、局限的。有限的、局限的“有”有一个开始和一个终结,所以有一个“有”作为它存在的原因和终结的归宿。说那个本身有限的“有”比任何特定的有限的“有”大,是错误的;说我们通过一个

由越来越大的有限“有”构成的无限系列达到这样的一个“有”，也是同样错误的；因为，第一，一个由有限物构成的现实的无限系列是不可能的，第二，这样一个极大本身就是有限的。因此一切有限事物的开始和终结必然就是那无限的极大。

此外，如果绝对的极大不存在，那就什么东西都不能存在了；因为凡是比极大小“有”都是有限的；它们必然是另一个东西所产生的结果。说它们产生了自己，就等于说它们在存在之前就活动了；至于用无数个本原和原因来说明它们的办法，更是早已被排除了。那另一个东西就是绝对的极大，没有它就不能有任何东西。

再者，假定把极大归结为“有”，我们就可以说：与极大对立的东西是没有的；由于这个道理，“非有”和极大的“有”都是与极大等同的。那么，既然极小的“有”就是极大的“有”，又怎么可以把极大设想成不能存在的呢？可是绝对的“有”必然就是绝对的极大；所以，任何东西都不能被设想为离开极大而独立存在着。

此外，极大的真理就是绝对的极大。我们能够说或想的一切，无非就是下面这几个命题，即关于绝对极大的极大真理：它存在或者不存在；它存在而又不存在；它既不存在也不不存在。我的看法是：不管你肯定其中哪个命题是最大的真理都行，因为在单纯的极大中我就得到了极大的真理。

由此可见，“有”或任何其他词都不是极大的确切名称；它超出了所有的名称；然而“极大”这个名称却必然意味着：拿“有”以最高的、虽然无法描述的方式来述说它，要比述说任何可以描述的“有”更切合。由于这些理由，以及一大批类似的理由，无知这门学问最清楚地理解到，绝对的极大是必然存在的，因而是绝对的必然性。现在已经确定：只能有一个绝对的极大；因此，这个极大的统

一性就是最大的真理。

(库萨的尼古劳:《有学问的无知》,I.6)

§ 27.05 [相等和联系是从统一中产生的] 13

我们现在要用几句话说明统一的相等性如何生自统一,以及联系如何来自统一以及统一的相等性。

我们拉丁文里的 ens [“有”]是从希腊词 ὄν^①来的,可以说,我们是从这个词获得了“统一性”——ὄντας——的说法。统一和本体这两个词可以认为是能够换着用的,因为上帝就是本体;上帝是本质的内在本原,因此也就是事物的本体。本体的相等性(即本质或存在的齐一性,这是一回事)可以与统一性的相等性换着用。在本质齐一的地方,一事物中就没有容纳“多”或“少”的程度的余地,更不用说“上”或“下”了;因为一事物如果具有多于本质所要求的东西,它就是一个怪物,另一方面,如果它所具有的少于本质的要求,那就不能认为它在本质上相等或齐一了。

我们研究了产生的本性,就能对相等生于统一形成一个清楚的概念。事实上,产生有两种,一种是同一本性的增多,如从父亲到儿子,另一种是统一的重复。在统一增多两倍、三倍或多倍的地方,这种产生的形式是有限事物所特有的;与此相反,在统一并不增多两倍,而是一次性的地方,即统一独自重复的地方,那就是统一产生统一了;这种产生是永恒的。它生出统一的相等性,这种情况是只能用统一产生统一来加以理解的。

(库萨的尼古劳:《有学问的无知》,I.8)

① 这个 ὄν 字是 ὄν 字的笔误。——编者

28. 达·芬奇

达·芬奇[Leonardo da Vinci], 1452—1519年,意大利思想家、科学家、艺术家。无成篇著作,但留下了不少笔记。

笔记选录

§ 28.01 [应当有所发明,不可人云亦云] 1

(1) 我确实不能像著述家们那样引经据典,我认为,在经验的指导下读书,价值要大得多,因为经验是他们的老师的导师。他们趾高气扬,洋洋得意,而不用自己的劳动来争光,却拿别人的劳动给自己装点门面,甚至不允许我凭自己的劳动来争光。他们瞧不起我这个发明者,而他们自己无所发明,只是吹嘘、背诵别人的著作,难道不该受更大的谴责吗?

(2) 有所发明的人,沟通自然和人类的人,好像镜子前而的实物;一味背诵,吹嘘别人著作的人,则好像镜子里面的物影。前者有自己的分量;后者什么都没有,他们对不起自然,看来只不过偶然披上了人形,因而也可以列入万物之长罢了。

(3) 我的前人已经拿走了全部有用的、需要的题目,我选不出什么非常精彩的题材了,因此我只能像那些由于太穷,最后才赶到集市的人那样,给自己挑选些别人看过而未取,认为没什么价值的货色^①。别人挑剩下的、瞧不上眼的、不肯要的货色,我要把它

^① 指经验科学、绘画、雕塑,这些科目在当时被人们鄙视,以为是工匠从事的,不登大雅之堂。——编者

装进我简陋的担子，不敢运进大城，只是拿到小村里去兜售，卖一点公道价钱。

我完全知道，我不是一个文人，有些傲慢的人会因此认为有理由斥责我，说我对书本学问一窍不通。蠢才啊！他们不知道我可以反唇相讥，像马留斯斥责罗马贵族那样说：“他们那些人拿别人的劳动给自己装点门面，会允许我凭自己的劳动吗？”他们会说我既然没有书本学问，当然说不清我要研究的问题。他们不知道，要说明我所研究的问题，需要的是经验，而不是别人的词句。经验既是一切文章妙手的老师，我就把它当作我的老师，在每一个问题上都请教它。

(4) 好人的自然愿望是求知。

我知道很多人会说这是无益的工作，这就是德梅特留所说的那些人。他说他不考虑他们嘴里那股咬文嚼字的风，而考虑那股来自他们下身的风；那些人只贪图物质财富，骄奢淫佚，根本不要什么智慧——这才是灵魂的粮食和唯一真财富。正如灵魂的价值高于肉体一样，灵魂的财富要比肉体的财富价值高。每当我看到一个这样的人从事这种工作^①的时候，我总觉得很奇怪，心想他是不是会像猴子一样把它放在鼻子上闻闻，问我这东西能不能吃。

(达·芬奇：《笔记》)

§ 28.02 [感觉经验是知识的唯一来源] 1

(1) 我们的一切知识，全都来自我们的感觉能力。

(2) 智慧是经验的产儿。

(3) 据说，从经验里产生的知识是机械的，在心灵中产生并完成的知识是科学的，从学问里产生而在手工操作中完成的知识

^① 指求知。 编者

是半机械的。可是在我看来,经验是一切可靠知识的母亲,那些不是从经验里产生、也不受经验检定的学问,那些无论在开头、中间或末尾都不通过任何感官的学问,是虚妄无实、充满谬误的。如果我们怀疑一切通过五官的东西,以为不可靠,那就应当加倍地怀疑那些背离五官的东西,如上帝和灵魂的本质之类,因为在这类问题上争执不休、永无定论的。的的确确,人们说不出根据的时候,就会代之以大吵大闹,在确凿的事情上,就不是这样了。所以说,凡是吵吵闹闹的地方,就没有真正的学问,因为真理只有一个结论,一旦弄清这个结论,争执就永远停息了,如果争论又起,那就说明这是虚假的、乱七八糟的学问,再没有什么可靠性了。

然而,那些真正的科学满怀希望,通过五官深入钻研,使争论者哑口无言;它们并不拿梦想来哺育研究者,始终根据那些真实不虚的、人所共知的根本原理一步一步前进,循着正确的次序,最后达到目的。这一点在普通数学里是很明显的,研究数的代数和研究量的几何就把不连续量和连续量讲得十分正确。这里就没人争论 2×3 大于6还是小于6,也没有人争论三角形的三个角加起来是否小于两个直角,一切争执都永远平息,献身研究的人们安安静静地享受着成果。这一点那些骗人的思辨之学是办不到的。如果你说这些真实的学问只有靠手工操作才能完成,所以属于机械知识一类,那我就要说,凡属由文人的手来完成的艺术也都是这样,因为它们属于素描一类,素描就是绘画的一个项目。天文学和其他科学也通过手工操作,它们虽然首先是精神性的,同绘画一样,先在思考者的心中,然而不通过手工操作就不能得到完成。

(4) 经验是没有错误的;犯错误的只是我们的判断,它会让经验去办超出能力范围的事情。

人们错误地大声反对经验,严厉地斥责经验骗人。放过经验

吧,应该抱怨自己的无知;是无知使你被虚妄狂热的欲望迷住了心窍,你才指望经验作出超出能力范围的事情:

(5) 自然界充满着无数未曾在经验中显现的原因。

(6) 真理才是时间的女儿。

(达·芬奇:《笔记》)

§ 28.03 [科学必须是经验与理性相结合] 1

(1) 我们所谓科学,就是这样一种理性探讨:它以最根本的本原为出发点,除了这些本原以外,再也找不到别的东西构成这门科学的部分了。例如在研究连续量的几何学里,如果从形体的面开始,那就会发现面还有它的来源,这就是它的极限,即线;我们到此还不满足,因为我们知道线又有它的极限,就是点,点以外再没有更小的东西了。所以点是几何学上最根本的本原,无论在自然界还是在人心中,都没有任何别的东西可以充当点的本原。

如果你说,用一个极尖的笔尖在一个面上一触,就造成了点,这话是不对的。我们说,这样接触到的是一个面,它围绕着自己的中心,这中心才是点的所在;这样的点是没有这个面的质料的,无论这个点,还是宇宙间所有的点合在一起(假定可以把它们合起来的话),都不能构成某一个面。假定你设想一个全体,由一千个点组成,而从一千这个数量中分出某一部分来,那就完全可以说,这个部分是与其全体相等的。这一情况可以用零或无为例来说明,零是算术上的第十个数字,用一个0来表示无;在1后面加个零就读“十”,加两个零就读“一百”,把它无限地加下去,每加一次,得到的数目就变大十倍;可是这零本身的值却无非是无,世界上所有的零加在一起,在实质和数值上还是与单单一个零相等。

人类的任何探讨,如果不是通过数学的证明进行的,就不能说

是真正的科学。如果你说那些从头到尾都在理性中的科学才有真理性,那是我们不能同意的,我们有很多理由否定这个说法,最重要的一条理由就是这种理性探讨里毫无经验,离开了经验是谈不到什么可靠性的。

(2) 经验这一沟通大自然与人类的译员告诉我们:大自然在受制于必然性的凡人身上所做出的一切,都只能以理性这一舵手教它做的那种方式起作用。

(3) 热衷于实践而不要理论的人好象一个水手上了一只没有舵和罗盘的船,拿不稳该往哪里航行。实践永远应当建立在正确的理论上,透视学就是正确理论的向导和门径,没有它,在绘画上就一事无成。

(4) 科学是将帅,实践是士兵。

(5) 最大的不幸是理论脱离实践。

(达·芬奇:《笔记》)

29. 爱拉斯谟

爱拉斯谟 [Erasmus Rotterdamus], 1469—1536 年, 荷兰人。主要著作有《愚神颂》[Moriae encomium, sive Stultitiae Laus] 等。

著作选录

§ 29.01 [神学家、使徒、僧侣、教皇、主教都是愚蠢的] 14

(1)

撇开神学家不谈,也许是明智的。谈论这群脾气急躁、目空

一切的人，正如排干卡马勒纳湖^①或处理三叶植物的豆荚^②一样会令人自讨没趣。他们可以用一支六百个三段论式的大军向我进攻，我要是不放弃主张，他们就会宣布我是异端。他们用这种恐吓手段来威胁他们所不喜欢的人。他们非常不愿承认我给予他们的莫大恩惠。他们把自己估计得至高无上；他们的一举一动如同已经登了天堂一样，他们用怜悯的眼光把别人看成一群蛆虫一般。他们用堂皇的定义、结论、系论以及明确与含蓄的命题筑成围墙，来保护自己。他们有这么多藏身之所，连火神也无法用他的罗网来捕捉他们。他们可以乘隙逃跑，轻易地把网结切断，如同用泰尼多的双柱斧头^③一样。他们满口都是大话和新名词。

（爱拉斯谟：《愚神颂》）

（2）

使徒们给人讲解过蒙受恩典的道理，但他们从来没有区别过慷慨赐予的恩典和份内应得的恩典。他们劝人要做好事，但他们却没有把事情规定为人们作过的事情和正在做的事情。他们总是讲博爱的道理，然而他们从来没有把先天的仁爱与后天的博爱区别开，也没有讲清楚博爱是偶然发生的还是实际存在的，是创造的还是非创造的。他们憎恨罪恶，但我可以拿生命打赌：他们不能科学地阐明我们所谓的罪恶是什么，除非他们受过司各脱派学者的指导。

（爱拉斯谟：《愚神颂》）

（3）

在幸福方面仅次于神学家的，是那些一般自称为“虔诚者”的人和“僧侣”。这两种称呼完全是误称，因为他们中间多数人

① 西西岛上一个臭水湖。——编者

② 一种淡而无味的植物。——编者

③ 严厉公正的象征。——编者

尽可能地远远避开宗教，人们不常见他们出现于公共场所。我要是不从许多方面来抚慰他们，这些僧侣就会非常不高兴。他们被人厌恶到这种地步，谁碰见了他们谁就觉得倒霉，然而他们却十分安然自得。他们目不识丁，却因此把不读书看成最大的虔诚。他们在教堂里像驴似的高声朗诵圣诗时，只记住它的词句，并不了解是什么意思，却以为自己正在把最滑润的香油涂抹在上帝的耳朵上。他们中间大多数人把自己的脏和穷看成本钱，挨家挨户哀声乞讨食物。他们闯进旅店、舟车和其他公共交通工具，对正规的乞丐大为不利。这些圆滑之徒，仅仅能够说明：他们是用污秽、无知、土气、傲慢无礼来为我们扮演使徒生活的。

看他们怎样按照规定做一切事情，做得简直像数学一样准确，是很有趣的。任何错误都是对圣灵的亵渎。每根鞋带上必须打这么多的结，必须用某种颜色，衣装服饰必须按照细密的规定，腰带必须用恰当的材料，必须有几根麦草宽，僧帽的式样和尺寸必须符合规矩，头发必须留几指长，睡眠必须规定几小时，谁都会知道，各人的体质和气质是不一样的，这种平等其实最不平等。然而在这种荒谬的基础上，他们却判定局外人是微不足道的。这些宣扬罗马教皇仁爱精神的教士们甚至互相指责，谁要是腰带结错了，或者衣服颜色太深了，都会使他们大为骚动。有的人是十分虔诚的，虔诚到只穿一件西里西亚山羊毛外衣，一件米勒西亚羊毛内衣，另一些人却一定要把麻布衣服套在呢子衣服外面。某些教阶的僧侣们见了钱就躲避不迭，好像见了毒药一样，可是在酒色面前却毫不畏缩。他们受各种各样的苦，并不是为了要学基督的样子，而是为了各成一派，互不相同。这就说明他们是极端好名的，有一派就喜欢自称为“破衣系绳”派；他们中间有的叫考勒第斯，有的自称为“方济各会修士”，有的称为“侏儒”，有的称为“以十字架为标志的托钵

僧”。此外还有本笃会、贝尔拿会、布莱其会、奥斯定会、威廉会和
多明我会——好象他们被称作基督徒还不够味。

(4)

基督教教会是在血的基础上建立的，依靠血而壮大的，依靠血而扩大的。现在他们用刀剑来继续行善，好像用他自己的方式来守护他所有的东西的基督已经毁灭了一样。战争是可怕的，它适于野兽而不适于人类。战争是如此疯狂的，诗人们把它描写成复仇女神的不祥降临。战争是瘟疫，它引起性格的全面败坏；战争是罪恶，最坏的人往往战胜。战争是邪恶的，它与基督毫无共同之处。然而我们的教皇们忽视一切，唯独致力于战争。这些疲沓的老头子们却不惜一切人力和资财精力充沛地大干特干，其目的只是在于颠覆法律、宗教、和平、人道。这里不难发现有学问的阿谀拍马之徒，他们把这种显而易见的疯狂行为说成热忱、虔诚和刚毅，他们可以告诉你，怎样一个人拔剑刺穿他兄弟的脏腑，同时却非常仁爱，就像基督告诉我们说一个基督徒应对他的邻人所持的高度博爱那样。我不能断定是日耳曼的主教们把这一切教给了教皇们，还是教皇们教给了主教们。主教们公开抛弃了他们的法衣，丢掉了祝福式和其他的法事，当起军事领袖来了。显然他们认为：对于主教来说，他的灵魂若不是从战场上、而是从任何别的地方归天，那就是怯懦的、不适当的。

与教皇同等可嘉的，是一些普通神父的虔诚力量。就其圣洁的情形而论，他们并不亚于他们的领袖。他们以真正的军事姿态，用投枪、石头和武器来为什一税而战斗。他们的目光是多么敏锐，能从古代著作中找出他们所需要的东西去恫吓人们，使人们相信自己对教会所负的债比公平的什一税还要多。当然，他们忽视自己的工作才真正是对人民负了债。他们剃光的头顶并没有提醒他

们应当摆脱种种世俗的私欲，应当默想天国的事。这批好人们却相反地认为，如果他们已经低声诵读那些短小的祈祷文，他们的工作就已经做得很好。

（爱拉斯谟：《愚神颂》）

§ 29.02 [各种有钱有势的人都愚蠢] 14

命运女神爱的是那些不大小心谨慎的人，那些胆大敢为的人，以及那些喜欢“事已至此无可翻悔”这句格言的人。智慧使人小心地权衡一切事物，结果却是聪明人穷困潦倒、饥饿污秽，活着不受人重视，无声无臭，受人鄙视。蠢人们则相反，有钱有势，在各方面都得心应手。假如好运已经注定归君主们和那些锦衣绣服的神仙般的蠢人享受，那么智慧还有什么用处呢？事实上，在那些人中间没有比智慧更受诅咒的了。假如一个商人在作伪证时犹豫踌躇，在因为说谎而被捕时涨红了脸，在进行盗窃和重利盘剥时受不合适的顾虑的影响，那他怎能赚大钱呢？一头驴或公牛要比一个智慧的人更快赢得教会的财富和荣誉。姑娘的情况也是这样，她们在人类喜剧中扮演着另外一种令人向往的重要角色。她们把爱情给予蠢人，见到聪明人就退避三舍，好像见了蝎子似的。总之，一个人假如只希望生活得稍微快乐和愉快一些，就要首先把聪明人轰走，然后再邀请任何别的动物进来。无论你走到哪里，一句话，金钱在教皇们、君主们、长官们、法官们、友人们、敌人们、高贵的人或低贱的人中间，都会说话；由于聪明人鄙视金钱，所以金钱也就小心地避开他们。

（爱拉斯谟：《愚神颂》）

§ 29.03 [基督教就是一种愚蠢和癫狂] 15

但是,我不应当无止境地追寻下去,让我简略地谈谈吧。整个说来,基督教似乎是和某种愚蠢同类的,和智慧没有任何渊源。关于这种说法,如果你需要证明,你只要看看孩子们、老人们、妇女们和傻瓜们怎样在这些神圣的宗教事务中比任何人都找到更大的乐趣,看看他们怎样单纯地为一种天生的感情所驱使,往圣坛面前使劲地挤就足够了。你还可以注意,宗教的最初创立者头脑都单纯得可爱,他们正是书本知识最大的反对者。最后,没有一个傻瓜的行为会比这些被基督教狂热迷住了的人更为愚蠢了;因为他们大量施舍钱财,他们宽恕罪过,任人欺骗,不分敌我,弃绝快乐,饱尝饥饿、失眠、痛哭、辛劳、斥责之苦;他们恶生恋死;总之,他们对于普通的感觉似乎已经变得完全麻木不仁,简直像灵魂已经离开他们的肉体到别处去了似的。确实,这不是疯狂又是什么呢?这样,当我们看到圣徒们喝了新酿的酒而酩酊大醉,看到保罗在他的长官费斯塔^①眼中像发了狂的时候,就不会感觉太奇怪了。

既然话已经说到这里,一不做,二不休,我还想指出,基督徒费尽千辛万苦追求的幸福,不过是一种疯狂和愚蠢而已。但愿这些话没有触犯谁;同时,请你注意主要之点。首先,基督徒在这一点上是与柏拉图主义相近的,因为他们都认为肉体是沉陷灵魂的泥潭,桎梏灵魂的枷锁,肉体的粗鄙蒙蔽了灵魂,使灵魂难以按照本来面目去思索和享受事物。因此,柏拉图把哲学定义为“死亡的学问”,因为哲学把心灵引离可见的有形体的东西,这同死亡干的是一样的事。这样,只要灵魂还在正确地使用着肉体器官,它就被称为清醒,而当它毁坏了桎梏,企图越狱潜逃,重获自由时,它就被称

^① 罗马的太守。——编者

为疯狂。如果有时这种情况的产生是由于疾病或某一器官的缺陷,大家就会认为这是精神错乱,这是明摆着的。然而我们看到这类人预知未来事变,看到他们懂得从前没有学过的语言,一般还表现出某种神赐的能力。无疑,这种情况的发生,是由于灵魂多少摆脱了肉体的玷污,可以开始发挥其固有的力量。我想正是由于这个原因,人们在垂死的苦难中常常有与此类似的表现。他们好象受到了某种力量的鼓舞,谈起事情来精神专注远远超过平时。然而,如果这种情况产于对宗教的狂热,这也许并不是疯狂,但十分接近疯狂,人类的大部分都会把它判定为纯粹的精神错乱,特别是由于整个社会中只有这一小撮无关紧要的人在生活方式上与其余的人完全不同,大部分人更会这样看。

在柏拉图的神话中^①,当大家还绑在洞里赞赏着影子的时候,有一个人挣脱了锁链,跑到洞口,宣称已经看到了实在,而那些相信影子是唯一存在的人是大大受骗了。我认为,这个人与其他留在洞内的人之间的关系,通常也在我们之间发生。正如这个聪明人怜悯和惋惜那些坚持错误的人的疯狂一样,那些人也嘲笑他,把他看成发了狂,并且抛弃了他。同样,广大的人民群众也欣赏那些最具体的东西,认为这是唯一存在的东西。相反,与肉体关系越密切的东西,教徒们越不发生兴趣,他们完全热衷于冥思冥想那种看不见的东西。大多数人把财富放在第一位,把肉体的欢乐放在第二位,而以末位给予灵魂,然而其中一大部分人由于肉眼看不见灵魂,是并不相信灵魂的存在。与此大不相同,教徒们异口同声地首先把他们的心意献给上帝本身,献给这一切存在中最纯粹的存在;其次献给耶稣基督以及尽可能与他接近的东西,即灵魂。他们不关心肉体,视金钱如粪土,认为不屑一顾。如果他们不得不处理

^① 指《国家》中洞穴的比喻。——编者

这类事情，他们作起来也勉强得很，他们本来是占有一些东西的，却好像什么都没有一样。

详细说来，这两种人之间的差异是很大的。第一，虽然一切感觉都与肉体有关，其中有一些却比较粗糙，如触觉、听觉、视觉、嗅觉、味觉，而有些则同肉体的关系疏远些，如记忆、理智、意志。灵魂把注意力放在哪个感觉上，哪个就成长得强壮。由于虔诚的灵魂把每一分精力都花费在远离粗糙感觉的对象上，这些粗糙感觉就变得迟钝和麻木不仁；因为这个缘故，我才听说圣者们有时会把油当成酒喝下去。还有，在心灵的感情和冲动中，有的同肉体有更多关系，如性欲、贪饕和贪睡、忿怒、骄傲、嫉妒。虔诚教徒们同这些感情进行着不可调和的斗争，然而另一方面，多数人却认为没有这些感情生命就不存在。还有一些中间类型的感情，可以说只是自然的感情，如孝父母、爱子女、爱亲友，对这些感情多数人还是给予相当的尊重的，但虔诚的教徒们仍要把它们从心灵中剔出去，除非由于它们上升到了最高的精神水平，他们不把父母当作父母来爱——因为父母给的不过是肉体，即使肉体也要归于天父上帝——而是当作好人来爱。在这个好人身上我们清楚地看到了至高无上的心灵的印记；这至高无上的心灵他们称为至善，除此以外，他们断言我们不应该爱什么别的，追求什么别的。

他们用同样的尺度来衡量一切其他生活义务，一般说，他们或者嘲弄或者轻视可见的东西，而重视不可见的东西。他们也说肉体和精神二者都要包括在圣餐和礼拜中；如在斋戒中，俗人尊为绝对斋戒的禁肉或禁餐，他们认为并无很高价值，除非同时在一定程度上从感情中摆脱出来，比平时更少发怒，更少骄傲；于是，由于减轻了肉体的重担，精神甚至可以上升到分享天恩的境地。在圣餐方面也是一样，他们说，虽然他们并不轻视圣餐，但这仅仅是因为圣

餐是伴随着仪式进行的,本身并无所谓好坏,除非附加以某种精神性的东西。因为基督之死就是这样被代表的,而这种方式凡人应该了解为色欲的驯服、消灭以及仿佛是色欲的埋葬;这样他们才可以上升到一个生命的新阶段,与上帝合而为一,与大家合而为一。一个虔诚的人是这样做的,而这也正是他所想的。另一方面,群众则相信圣餐礼不过就是尽量挤到圣坛面前去,聆听嘈杂的说教,观看全部仪式的细节。当然不仅在圣餐礼中,我这不过是举一个例子罢了,其实在一个虔诚的人的全部生活中,他都要诚恳地摒弃一切与肉体有关的东西,向往着永恒的、不可见的精神性的对象。

(爱拉斯谟:《愚神颂》)

§ 29.04 [信教就是发疯] 15

由于教士和俗人之间存在着如此巨大的差异,任何一方在另一方看来都是疯狂的——虽然根据我的意见,这个字眼用于教士比用于别人确实要正确些。如果我象我所答应过的那样简略地证明一下,他们的至善本身不过是一种精神错乱,这一点就会显得更清楚。首先让我们设想,柏拉图说“情人们的疯狂是超越一切的最幸福的状态”^①时,是梦想到某种类似疯狂的东西。因为一个热爱的人不再靠自己而是靠他所爱的东西活着,他离开自己越远,渗透别人越深,就越幸福。而当一个心灵渴望离开自己的肉体,不去运用它的身体器官时,你会毫不犹豫地、精确地把这种状态叫做疯颠。否则,这些普通用语,如“神不守舍”,“清醒吧”,“他醒来了”等等,又有什么意义呢?再者,爱情越完美,疯颠就越厉害,越使人舒服。那末,那些以虔诚之心热切地向上爬的人,其将来的生活会是怎样的呢?首先,作为征服者和更富有生命力的部分,精神将控制

^① 见柏拉图:《斐德罗》,244 A。——编者

和融化肉体。而且由于精神是在自己的范围之内，由于它在活着的时候为准备这一转变洗涤过肉体，减轻了它的重担，它将更容易完成这件工作。于是精神本身将通过一种奇特方式为至高无上的精神所融化，它比它的无限多的部分更有权威。因此，整个的人就将自外，他除了由于自外而享有万有所归的至善的不可名状的一部分以外，没有任何其他理由感到幸福。虽然这种幸福只有当灵魂脱离同原先的肉体结合而具有不朽性时才达到完美的境地，然而由于教士们的尘世生活不过是一种玄思冥想和另一生活的投影，他们有时也能预尝到将要来到的报酬，感到它的闪光。虽然这与那永恒幸福的泉源相比不过是最小的一滴，但是却远远超过了任何肉体的欢乐，是的，甚至把一切肉体欢乐加在一起也无法与这一滴相比。精神的快乐大大优于肉体的快乐，不可见的快乐大大优于可见的快乐。这确乎就是预言家所允诺过的：“神为爱他的人所预备的是眼睛未曾看见，耳朵未曾听见，人心未曾想到的。”^①这真是愚蠢女神的那一份福分，即在生命转化之时“将不被夺去”反会完成的“那上好的福分”。^②

因此，那些被允许预尝一点虽然很少的幸福的人，忍受着某种十分类似疯狂的东西。他们说了一些不十分联贯的东西，而这还不是采用人们的通常方式说的，他们不过制造了一种无意义的声音；突然，他们又改变了整个面孔；一会儿兴高采烈，一会儿愁眉苦

① 见《圣经·旧约·哥林多书》，2，9。——编者

② 参看《圣经·新约·路加福音》，10，42：“他们走路的时候，耶稣进了一个村庄。有一个女人名叫马大，接他们到自己家里。他有一个妹子名叫马利亚，在耶稣脚前坐着听他的道。马大伺候的事多，心里忙乱，就进前来说：‘我的妹子留下我一个人伺候，你不在意么？请吩咐他来帮助我。’耶稣回答说：‘马大，马大，你为许多的事思虑烦扰，但是不可少的只有一件：马利亚已经选择了那上好的福分，是不能夺去的。’”这里借用马利亚[Maria]与愚蠢[Moria]谐音（有些抄本 Maria 就写作 Moria）暗示听道就是愚蠢。——编者

脸,一会儿哭,一会儿笑,一会儿叹息;总之,真正是神不守舍。现在他们清醒过来了,他们说自己也不知道到哪儿去了,不知道究竟住在身体里面还是身体外面,睡着了还是醒着;他们回忆不起自己听到了什么,看到了什么,讲了什么,做了什么;然而,穿过迷云疑雾,或者是在梦中,他们知道一件事,那就是他们在精神错乱的时候是幸福的。所以他们为清醒过来而遗憾,在一切好东西中间他们什么也不要,单单挑中了疯颠。而且,这不过是未来幸福的一点微不足道的滋味而已。

(爱拉斯谟:《愚神颂》)

30. 布 鲁 诺

布鲁诺[Giordano Bruno], 1548—1600年,意大利人。主要著作有:《论原因、本原和一》[De la causa, principio et uno],《论无限、宇宙和众多世界》[De l'infinito, universo et mondi],《驱逐趾高气扬的野兽》[Spaccio della bestia trionfante],《论英雄的热情》[De g'eroici furori],《论单子、数和形状》[De monade, numero et figura]等。

著作选录

§ 30.01 [普遍的智慧指导自然产生万物,它既是外因又是内因] 16

(1)

泰奥菲^①: 普遍智慧是世界灵魂内部最实在的、特有的能力,

① 对话中假托的人物,代表布鲁诺的思想。——编者

是世界灵魂的起作用的部分。它是单一的一，充满一切，照耀宇宙，并指导自然产生万物，各从其类。因之，它之产生自然万物，犹如我们的理智相应地产生各种观念事物那样。——这个理智，从自身将某种东西传递和转移给物质，便产生万物，而它自身仍停留于静止和不动状态。占波斯教的僧侣称它为最多产的种子，甚至称它为播种者；因为，是它使物质承受了所有的形式，是它根据形式的意义和条件，赋予物质以形状，塑造并形成万物，使万物处于这么一种惊人的秩序中，以致这种秩序不能诿之于偶合或另一种不善于进行区分和安排的某某本原。奥菲士^①称它为世界的眼睛，因此，它从内部和从外部照管着自然万物，以期万物在里面和外面都能生得很匀称并能保持这种特有的匀称。恩培多克勒称它为区分者，因为它从不停息地在物质的怀抱中析理杂乱的形式，并促使一物从另一物的灭亡中产生。柏罗丁称它为父亲和始祖，因为，它在自然的田野上散布种子，并且是形式的最直接的分配者。我们称它为内在的艺术家，因为它从种子或根的内部生出和形成干，从干的内部长出主枝，从主枝内部长出各式各样的细枝，从细枝内部发出嫩芽，从嫩芽内部，像出自神经纤维般地形成、组成、长出叶、花和果；并且在一定的时间，又以内在的方式将汁液从叶与果重新引回细枝，从细枝引回主枝，从主枝引回干，从干引回根。

（布鲁诺：《论原因、本原和一》，对话二）

（2）

狄克森：现在我很想知道一下，当您把世界理智作为外因来理解时和当您把它作为内因来理解时，这二者有何不同？

^① 奥菲士 [Orpheus]，公元前六世纪希腊神秘说的创立者，主张肉体是恶的本原，灵魂是善的本原。——编者

泰奥菲：我称它为外因，是因为它作为作用因，不是复合的、被产生的事物的一部分。它所以是内因，是因为它不是加作用于物质之上，也不是在物质之外起作用，而是像刚才所说的那样起作用。所以，就它的存在（不同于它的产物的实体和实质）而言，它是外因，因为它的存在不同于产生着和消灭着的事物的存在，尽管它也在它们之中起作用；就它活动的方式方法说，它是内因。

（布鲁诺：《论原因、本原和一》，对话二）

§ 30.02 [万物都有生机] 16

(1)

狄：您是否认为，不仅宇宙的形式，而且自然万物的所有形式，都是灵魂？

泰：是的。

狄：那么说，万物都是有生机的了？

泰：是的。

狄：但是谁会同意这种说法呢？

泰：但是谁会有根有据地推翻这种说法呢？

狄：根据一般的见解，并不是所有的东西都是有生命的。

泰：更一般的见解并不就是更正确的见解。

狄：我乐于相信这是可以辩护的，但是，要使某某为真理，它仅可以辩护是不够的，为此，它还必须是可证明的。

泰：这并不难。难道没有哲学家认为世界是有生机的么？

狄：这样的哲学家当然很多，而且都是第一流的。

泰：那么为什么他们不能说世界的所有部分都是有生机的呢？

狄：他们当然是这样说的，不过，他们指的是最主要的部分，

是世界的真实的部分,因为他们主张:灵魂整个地处于整个世界之中,和整个地处于它的任一部分之中,其理由不亚于下面一个主张的理由:我们的感官可感知的有生物的灵魂是整个地处于整个机体之中。

泰:那么依您看,什么东西是世界的非真实的部分呢?

狄:那就是,像逍遥派所说的那样,凡不是原初物体者;所谓原初物体,也就是土和水以及其他部分,按照您的主张,这些东西构成有生机的整体——月亮,太阳以及其他天体;除这些主要的有生机者之外,还有一些不是宇宙的原初部分;其中有些具有植物灵魂,有些具有感觉灵魂,有些具有理智灵魂。

泰:那么,既然灵魂由于处在全部中,因而也处于部分中,那为什么您不能认为它也处在部分的部分中呢?

狄:我可以这样认为,不过,是处在有生机事物的部分的部分中。

泰:那些没有生机或者不是有生机的部分的东西是什么呢?

狄:难道您没看到,其中的一些不就在我们眼前么?凡没有生命的一切事物皆是。

泰:而不具有生命、或者至少不具有生命本原的东西是什么呢?

狄:这么说,您认为,没有不具有灵魂的东西,或者说,至少没有不具有生命本原的东西?

泰:对了,归根到底这正是我所主张的。

(布鲁诺:《论原因、本原和一》,对话二)

(2)

泰:我认为,桌子作为桌子,并不是有生机的,衣裳作为衣

裳，皮革作为皮革，玻璃作为玻璃，都不是有生机的；但是，它们作为自然物和组合物，都包含着物质和形式。一个东西，不管怎样小，怎样微不足道，其中总有精神实体的部分，这种精神实体，只要找到合适的主体，便力图成为植物，成为动物，并接受任何一个物体的肢体，这就是通常所说的有了生机。因为精神处于万有之中，任何一个最最微小的物体，都不能不包含着成为有生机之物的可能性。

波里尼：Ergo quidquid est, animal est [那么说，凡存在者皆是有生机的了]。

泰：并不是所有具有灵魂的东西都可以叫作有生机的。

狄：那么，至少一切事物都具有生命了？

泰：我承认，万物在自身中有灵魂，并且有生命，但这是按照实体来说的，而不是按照一切逍遥派和那些以某种极端粗陋的根据给生命与灵魂下定义的人们所规定的作用与活动来说的。

狄：我觉着，您的话在某种程度上近乎真确；照这种说法，人们可以赞成阿那克萨戈拉的见解，他认为：任何一物都处在任何一物之中，因为精神、或灵魂、或普遍形式处在万物之中，而且从一切可以产生一切。

泰：我说的不是近乎真确，而是真理性的东西，因为这个精神处于一切事物之中，这些事物如果不是活的，便是有生机的；如果它们按可感知的存在说不具有生机和生命，那么，按照本原和某种原初作用说，它们仍是具有生机和生命的。

（布鲁诺：《论原因、本原和一》，对话二）

§ 30.03 [自然物质是没有任何形式的] 16

泰：德谟克里特和伊壁鸠鲁学派，把一切无形体的东西看作

无,并相应地认为:仅仅物质是事物的实体;并且,像某一个叫作阿维采布隆的阿拉伯人^①所说的那样,物质也就是神圣的自然,他曾在《生命的本源》一书中表明了这点。正是这些人,随同居勒尼学派、犬儒学派和斯多葛学派一起,认为:形式无非是物质的某种偶然的规定。我也曾长时间地附和这种见解,其唯一的原因是:他们的根据比亚里士多德的理由更加符合于自然。但是,经过更加成熟的思考,观察了更多的事物之后,我们发现,必须承认在自然界中有两种实体:一种是形式,一种是物质;因为,第一,必须有一个最高的实体性的作用,它包含着万物的积极的潜能;第二,还须有这么一种最高的潜能和基质,它包含着万物的消极的潜能。在前者中有“创造”的可能性,在后者中有“被创造”的可能性^②。

狄:凡善于思考的人都明白,只有经常存在着能够被造成一切的那种东西时,前者才有可能创造一切。如果没有具有空间大小或数量的基质、即物质,那不可分割的世界灵魂(我说的是整个形式)怎能进行造形的工作呢?物质怎能取得形式呢?也许,是它自己取得的吧?显然,只有当我们把有形的宇宙整体看作物质,并把它叫作物质时,就象我们把动物及其全部能力不跟形式区别开来,而只跟作用因区别开来,并称它为物质时那样,那时我们能够断言物质是通过自己取得形状的。

泰:谁也不能阻碍你按照你的方式去使用物质这一名称,同样,在许多学派那里,物质一词也各有不同的含义。不过,你所说

^① 阿维采布隆实际上不是阿拉伯人,而是一个西班牙犹太人,即所罗门·伊本·加比洛尔(11世纪后半)。——编者

^② 布鲁诺在这里叙述了他的唯物主义世界观的发展过程。最初,他是德谟克利特和其他唯物主义者的信徒,他们认为:物质跟形式相反,仅仅物质才是万物的实体。后来,布鲁诺开始把物质加以区分:一种是与形式相对立的物质,一种是最高意义上的物质,它凌驾于物质与形式的这种对立之上。——编者

的这种考察问题的方式,我确信,仅只最适合于那种从事实际工作的机械师或医生,例如,那位把整个宇宙体分成水银、盐和硫磺的人^①。这种见解与其说揭明了医生的神妙才干,不如说揭明了那种想以哲学家自居的人们的惊人愚蠢。哲学家的任务并不在于:仅仅对本原作这样的区分:即借助于火的力量以物理学上的分离法进行;而且还应该对本原作这样的区分:这种区分是靠任何物质的作用所从来不能达到的。因为,跟硫磺、水银和盐不可分离的灵魂,是形式性的本原,它不是具有物质属性的客体,而完全是物质的主宰。它不涉及化学家的活动,化学家对物质的分解止于上述三种东西,而且他们所了解的灵魂是一种与我们所要考察的世界灵魂不同的灵魂。

狄:你讲得好极了,我非常满意你的解释,因为,据我的观察,有些人识别力太差,以至不能区别从两种不同角度看的自然原因:一种是哲学家考察的角度,即绝对地按照自然原因存在的整个范围来看,另一种则是从限定的和实用的角度来理解的。前一种方法对于医生们来说,是多余的、无用的,因为他们是医生,后一种方法对于哲学家来说,则是不够的、非常狭隘的,因为他们是哲学家。

泰:您涉及到这样一个问题,在这个问题上,研究医学哲学的帕拉塞尔苏斯值得赞许,而伽仑则应受斥责,因为伽仑钻研的是哲学医学,他制造了如此恶劣的杂拌和如此紊乱的拼凑,以至使他成了一个不大出名的医生和极端混乱的哲学家。不过这样说他时应该作某些保留,因为我没有空暇时间对这个人作全面的考察。

格尔瓦西:泰奥菲,请您首先让我这个在哲学上没啥经验的人得到满足吧:请您解释一下,你对“物质”一词是怎样理解的,自然物之中的物质究竟是什么东西?

^① 指帕拉塞尔苏斯 [Paracelsus] (1493—1541), 瑞士医生兼炼金术士。——编者

泰：凡是想着辨别物质，并离开形式把物质单独加以考察的人，都是使用与技艺相比较的方法。毕泰戈拉派，柏拉图派以及逍遥派都是这样做的。试以某种技艺为例，譬如木工技艺吧，就其所有的形式说，和就其全部工作说，它的对象总是木头，铁匠技艺的对象是铁，裁缝技艺的对象是布，所有这些技艺都是在自己专用的物质上产生出种种不同的造型、配置和形状，其中没有一种是物质自身所固有的。与技艺相类似的自然也是如此，为了自身的活动，它也必须具有物质；因为，一个制造者想要制作某物，却没有用来制作某物的材料，一个作用者想要作用于某物，却没有作用的对象，那么这个作用者的存在是不可能的事。所以，必然有这么一个对象，自然从它、用它、并在它之中发生自己的作用，进行自己的工作；而它则从自然取得呈现于我们眼睛之前的纷繁多样的各种形式。就象木头本身没有任何技艺上的形式，而能借木匠之活动取得任何一种技艺上的形式那样，同样的，我们所说的物质，就其本身和就其本性说，也是没有任何天然的形式，但是能够借助于自然的积极本原的活动而取得任何一种形式。这种自然的物质不能够象技艺物质那样被感知，因为自然的物质绝对没有任何形式；而技艺物质则是已被自然赋予形式的东西。再者，技艺只能在木头、石头、毛料等这类被自然赋予了形式的东西的表面上进行制作；而自然则可以说是从自己的对象（或完全没有形式的物质）的中心进行制作的。所以，技艺的对象有许许多多，而自然的对象则只有一个；前者以不同的方式被自然赋予形式，所以各不相同，多种多样；后者则不以任何方式被赋予形式，所以没有任何独特的特征，要知道，任何特异之点，任何多样性，都是从形式产生的。

格：那么说，被自然赋予形式的东西是技艺物质，只有一种没

有形式的东西才是自然物质？

泰：对，正是这样。

格：我们能不能象观察和认识技艺的对象那样清楚地认识自然的对象呢？

泰：当然能。不过须借助于另外一些认识原则。因为，就象我们不是用同一个感官去认识颜色和声音那样，同样的，我们也不是用同一个眼睛去观看技艺的对象和自然的对象。

格：您的意思是说：前者我们是用肉眼看，后者是用理性的眼睛看。

泰：完全正确。

格：那么请您解释一下这个理性。

泰：我很高兴这样作。技艺的形式同其物质的关系和相互关系，在一定意义上，也就是自然的形式同其物质的那种关系和相互关系。所以，如果就技艺而论，尽管形式可作无穷的变化（如果这是可能的话），但在这些形式之下总是保持着同一种物质，——譬如，木头的形式，先是树干的形式，而后是圆木的形式，而后是木板的形式，于是桌子，于是凳子，于是框子，于是梳子，等等，等等，但木头仍然是木头。就自然而论，情形也是这样。尽管各种形式变化无穷、更迭不已，但物质仍然是那个物质。

格：如何进一步证实这种比拟呢？

泰：难道你没有看见过：那曾是种子的东西变成了茎，从那曾是茎的东西生出穗，从那曾是穗的东西生出谷物，从谷物生出胃液，从胃液生出血液，从血液生出精子，从精子生出胚胎，从胚胎生出人，从人生出死尸，从死尸生出土，从土生出石头或其他东西，如此可以导致所有的自然形式。

格：我可以很容易地看到这些。

泰：因此，必然有一种同一的东西，它本身既不是石头、土、死尸、人、胚胎、血液，也不是别的什么；但是在它成了血液之后，可以变成胚胎，取得胚胎的存在；在它成了胚胎之后，可以取得人的存在，而变成人；就象那种被自然赋予形式并成为技艺之对象的东西，当它成了木料之后，便是木板并取得木板的存在；当它成了木板之后，便取得了门的存在，并且是门。

格：这么一说，这一点我完全清楚了。不过我觉得，这个自然的对象不可能有形体或具有某种属性，因为，那在某种自然形式和存在之下，或在另一种形式和存在之下发生变化的东西，不象木头或石头那样从形体上表露出来；木头和石头总是使人能够看出它们在物质上是什么样的，或者说它们在任何形式之下，都是明显地呈现出来。

泰：你说的很好。

格：不过，要是向一个顽固的人讲述这种思想时，他硬不相信：在自然能够塑造的一切形式之下只有一种物质，就象在每一技艺能够塑造的一切形式之下只有一种物质那样，那时我该怎么办呢？因为肉眼可见的东西，要否定是不可能的，但那只有理性能看到的東西，要否定是可能的。

泰：把他赶走，或者不理他。

格：但是，如果他要死乞白赖地非要弄明白不可呢？或者，他是一个尊贵的人，与其说我能赶走他，倒不如说，他会赶走我的，并且他会因为我不理他而老羞成怒。

泰：如果有一位瞎半仙，享有荣誉，倍受尊敬，却无礼地、顽固地、死乞白赖地非要认识并要你证明自然事物的颜色甚至外形不可，譬如，树是什么样，山是什么样，星是什么样，甚至连那有目共睹的技艺之物，如雕像、衣服等等的形式也非要你证实不可，那你

该怎么办呢？

格：那我会回答他说，假使他有眼睛的话，他就无须要求证明这一点，他自己就能看到的；但是，由于他是个瞎子，所以，甚至别人向他指明这一点，他也不可能看到。

泰：你可以用同样的方式回答那样一些人，如果他们有理智的话，在这方面他们就无须寻求别的什么证明，只须自己看看就行了。

格：这个回答也许会使他们感到羞惭，但别的人会认为这个回答太粗野了。

泰：在这种情况下，你可以婉转一点说：“我最尊贵的先生！”或者说：“神圣的阁下！就象某些东西只有借助于手和触摸、另一些东西借助于听觉、另一些东西借助于味觉、另一些东西借助于眼睛才能弄明白那样，自然事物的这种物质，只有借助于理智才能弄明白。”

（布鲁诺：《论原因、本原和一》，对话三）

§ 30.04 [宇宙是统一的，它就是一切] 16

(1)

泰：宇宙是统一的、无限的、不动的。我说，绝对可能性是统一的，现实是统一的，形式或灵魂是统一的，物质或物体是统一的，事物是统一的，存在是统一的，最大和最好是统一的。宇宙无论如何不能被包含，因此是不可计量的和无边际的，因而是无限的和无尽的，因而是不动的。它在空间中不动，因为它自身之外没有什么可容它移动的地方，因为它是一切。它不生，因为没有别的存在是它能够希望和期待的，因为它占有全部存在。它不灭，因为没有别的事物是它能够变成的，因为它是任何事物。它不

能缩小或扩大,因为它是无限的。既不能给它增添什么,也不能从它拿去什么,因为无限没有可用某种东西通约的部分。它不能改变成另一种配置,因为没有任何外在的东西能够使它遭受到什么并使它处于被刺激的状态。此外,由于它在自己的存在中,包含着处于统一和一致的全部对立面,和不可能具有成为另一个新存在甚或仅只取得一种存在方式的任何倾向,所以它不可能在某一属性上经受变化,而且不可能具有任何相反的或迥异的东西作为自身变化的原因,因为在它之中任何事物都是一致的。它不是物质,因为它没有形状,而且不可能具有形状,它是无限的和无际的。它不是形式,因为它不形成别物,不赋予别物以形式,因为它是一切,是最大,是太一,是宇宙。它是不可计量的,并且也不是度量。它不包含自己,因为它不比自己大,它不被自己包含,因为它不比自己小。它不允许比较,因为它不是一个和另一个,而是同一个。由于它是同一个,它不具有一个存在和又一个存在,所以它不具有一个部分和又一个部分;而且由于它不具有一个部分和又一个部分,所以它不是复合的。它是不是界限的界限;它是不是形式的形式;它是不是物质的物质;它是不是灵魂的灵魂;因为它是没有差异的一切,所以它是统一的。宇宙是太一。

(布鲁诺:《论原因、本原和一》,对话五)

(2)

泰:无限既然是宇宙所可能是的一切,所以是不动的;因为它之中一切都不可区分,所以它是太一。由于它具有任何地方可能有的全部伟大与完善,所以它是最大的与最好的无际。既然点无异于体,中心无异于圆周,有限无异于无限,最大无异于最小,那么,我们可以十分有把握地断言:整个宇宙完全是中心,或者,宇宙的中心处处在,任何部分上都没有圆周,因为它是不同于中心的,

或者说，圆周处处在，但任何地方都没有中心，因为它是不同于圆周的。因此，最好、最大、不可包含者是一切，是处处在，是在一切之中，——这不仅不是不可能的，而且是必然的。因此，这样的话并不是徒托空言的：宙斯充满万物，居住于宇宙的所有部分之中，是具有存在的东西的中心，是一切之中的太一，对于它来说，太一就是一切。既然它是万物，并在自身中包含着全部存在，这就造成这样一种情况：在任何一个事物中都有任何一个事物。

（布鲁诺：《论原因、本原和一》，对话五）

§ 30.05 [对立物吻合于一] 16

(1)

泰：拿一些图形和检证法来说吧，我们希望借助于这些东西得出这样的结论：对立面吻合于一；从这里不难最后引出：万物都是统一的，正象所有的数，不管偶数或奇数，有限数和无限数，都可化为个数一样。个数重复了有限的次数，便得出一个数，个数重复了无限的次数，便否定了数。让我们从数学中举出一些图形，从其他伦理和思辨科学中举出一些验证方法。那么，关于图形，请您告诉我，什么东西比圆周更不象直线？什么东西比曲线更对立于直线？然而在本原和最小中它们是一致的；所以，在最小的弧和最小的弦之间你能找到什么区别呢？——这正象那位几何学的最美妙奥妙的发现者库萨的尼古劳^①神明般地指出的那样。其次，在最大中，你能从无限的圆周和直线之间找到什么区别呢？难道你看不出，圆周愈大，它实际上也就愈加接近于直线么？——这里，当然，必须说和必须承认：弧在愈来愈大时，也就愈来愈比较直，所以，在所有的弧中那最大的弧也一定是所有的弧中最最直

^① 参看 27.03, 27.04。——编者

的。所以,归根到底,无限长的直线便成了无限大的圆周。由此可见,不仅最大和最小吻合于一个存在中,象我们在别处所已经证明了的那样;而且在最大和最小中对立面也是归于一,归于无区别的东西。

(布鲁诺:《论原因、本原和一》,对话五)

(2)

泰:其次,谈到验证方法,第一,谁不知道关于有形自然界的第一能动的质^①,谁不知道,热的本原是不可分割的,但可以从任何热分离出来,因为本原不应该是受本原制约的任何东西?如果是这样,那末,对于本原既不是热也不是冷,而是热与冷的同一这个论断,谁还会怀疑不决呢?难道说从这里不应得出:一个对立面是另一个对立面的本原,变化之带有循环性质,只是因为存在着一个基质、一个本原、一个界限、一个持续和一个两极吻合?难道说最小的热和最小的冷不是同一个东西么?难道向着冷的方向的运动不是从最大的热的界限得到其本原的么?从这里可以明白不仅相对立的两个最大和相一致的两个最小在一定的场合汇合为一,而且最大和最小由于展转变化也汇合为一,所以,医生在最好的情况下担心有坏的结局,有远见的人在最幸福的时刻感到特别畏缩,这并不是没有原因的。谁看不见产生与消灭的本原是统一的呢?难道消灭的最后界限不就是产生的本原么?难道我们不是同时说:此去、彼立,过去是彼,现在是此么?当然,如果我们仔细思索一番,那就会看出,消灭无非是产生,产生无非是消灭;爱就是

^① 指意大利自然哲学家贝尔纳狄诺·德雷西奥 [Bernardino Telesio] 的自然学说,根据这个学说,自然界有两种能动的基质或本原(热与冷);有形体的物质在热的影响下,扩展开来并趋于稀疏,在冷的影响下,凝聚起来并趋于浓密。热本原产生所有的运动和生命,而冷本原则产生不动和静止。这两个本原处于经常的相互斗争中,而且任何一方都不可能完全消灭,物质本身不具有任何的质,由于来自物质的这种斗争,便产生出许多个别的事物。——编者

恨；恨就是爱；归根到底，对反面的恨也就是对正面的爱；对前者的爱也就是对后者的恨。因此，就实体、就根源而论，爱和恨、友谊和敌对是同一个东西。对于医生说，有什么东西比毒药更适于攻毒呢？有什么东西能比蝮蛇提供更好的消毒剂呢？在最强烈的毒品中有着最好、最能治病的药剂。难道说一个可能性不是包含在两个相反的对立面中么？那末，这种情形如果不是由于：太一是存在的本原，正如太一是感知这个和那个事物的本原一样；对立面属于一个主体，正如它们被同一个感官感知那样；——如果不是由于这些，那么，依你看又会是由于什么呢？这里我且不谈：球形物具有均等的边限，凹停驻于凸之中，急躁者和稳健者合得来，最傲慢者最喜欢谦虚者，吝啬者最喜欢慷慨者。

现在我们来总结一下。——谁要认识自然的最大秘密，那就请他去研究和观察矛盾和对立面的最大和最小吧。深奥的魔法就在于：能够先找出结合点，再引出对立。贫乏的亚里士多德在思想上就曾力图达到这一点，他把某种倾向性跟“缺乏”联在一起，把“缺乏”看作形式的鼻祖、父亲和母亲，但他没能达到这一点。他所以没有达到这一点，是因为：他在谈了对立的“种”概念之后，停滞下来，没有下降到对立性的“属”概念，所以没有达到、也没有看到目的，而在离开目的的各个方向中徘徊于迷途了，却断言什么对立面实际上不能契合于同一个对象中。^①

（布鲁诺：《论原因、本原和一》，对话五）

① 在《形而上学》第9卷，第9章中，亚里士多德举了对立面有可能结合的例子。那能够患病者，同时也能够健康，因为既有患病的也有健康的可能性。但是，能把对立面置于一起的能力，则只为可能性所具有，因为在现实中对立面是不能并存的。譬如，在现实中人不能同时既是健康的，又是患病的。在布鲁诺那里，按照他的素朴的对立面一致的原则，可能性与现实则是共容于存在者之中。布鲁诺批评亚里士多德，说他在“缺乏”中虽有个对立面相结合的点，但未能顺此方向前进，而在半道上停留下来了。——编者

第四部分

十六至十八世纪西欧哲学

31. 弗兰西斯·培根

弗兰西斯·培根[Francis Bacon], 1561—1624年, 英国人。主要著作有:《新工具》[Novum Organum],《论科学的增进》[De Augmentis Scientiarum]等。

著作选录

§ 31.01 [我们的科学要来一个伟大的复兴] 3

当前知识的状况并非繁荣昌盛,也没有重大的进展。必须给人类的理智开辟一条与已往完全不同的道路,提供一些别的帮助,使心灵在认识事物的本性方面可以发挥它本来具有的权威作用。

我觉得人们不管对自己已有的知识,还是对自己的力量,都没有正确的理解,而是高估了前者,低估了后者。因此他们要末对自己现有的学艺评价过高,不再作进一步的探索;要末对自己的力量评价过低,把它花费在微不足道的琐事上,从不堂堂正正地用来解决那些主要的问题。这两点注定了人们在知识的道路故步自封;因为人们既没有鼓起劲来深入钻研的要求,也不抱这个希望。要知道,人之所以要求改进,主要原因在于对已有的知识有看法,如果满足现状,就无意于为将来作准备了。既然如此,我们在开始工作的时候,就不仅应当,而且绝对必须把我们对于现有成就的过分

推崇和赞赏坦率地、直截了当地去掉，适如其分地警告人们不要夸大这些成就，对它们评价过高。

一个人只要仔细看看形形色色的科学技术书籍，就会发现到处都是不断地重复同样的东西，尽管论述的方法不同，实质上却没有新的内容，因为全部储存的知识乍看起来好象很多，一检查就看出非常贫乏。从价值和用途方面看，我们必须承认，我们主要从希腊人那里得来的那种智慧，只不过像知识的童年，具有着儿童的特性：它能够谈论，但是不能生育；因为它充满着争辩，却没有实效。因此我们学术界的现状就好象古老的斯居拉寓言里描写的那样，长着处女的头和脸，子宫上却挂满狂吠的妖怪，无法摆脱。我们熟悉的那些科学也是这样，虽有一些冠冕堂皇的、讨人喜欢的一般论点，可是一碰到特殊事物，即生育的部分，需要结出果实、产生成果时，就引起争执，吵吵闹闹，辩论不休了。这就是事情的结局，就是它们所能产生的全部结果。

我们再看看，如果这类科学里还有点生命力的话，好多世纪以来是决不会发生今天这种情况的。这就是：科学几乎停滞不前，没有增加任何对人类有价值的东西，因此不仅过去说过的话现在还在说了又说，而且过去提出的问题现在还是问题，并未通过讨论得到解决，只是固定了、扩大了。各个学派的传承依然是师徒的传授，而不是发明者与进一步改善发明者的继承。在机械技术方面我们看到的情况就不是这样。相反地，它们含有一些生命的气息，因而不断地生长，变得更加完善。在刚刚发明的时候，它们一般地是粗糙的、笨拙的、不成形的，后来才得到了新的力量，有了比较方便的安排和结构。可惜人们很快就放弃了钻研，转到别的东西上去了，以致没有达到他们能够达到的完善地步。

与此相反，哲学和精神科学却同神像一样受到人们的崇拜和

赞颂，但是一点都不动，一步都不前进。不但如此，有时候它们在创始人手里非常繁荣，以后就一代不如一代了。因为人们一旦依从别人，自己不作判断（像那些号称“行走”的参议员一样），同意支持某个人的意见，从那时起，就不是发扬光大科学本身，而是低三下四，为个别的名家涂脂抹粉、扩大跟班队伍了。不要说什么过去科学一直在逐步成长，最后终于达到了完备的程度，并且（十全十美地）在少数作家的作品中固定下来了，现在已经没有发明新东西的余地了，剩下的工作只能是把已经发明的东西拿来润色润色、琢磨琢磨了。那样倒不错！可是事实上，科学上这种拿来主义的做法，无非是出于少数人的自负和其他人的懈怠而已。因为在科学的某些部分得到辛勤的治理之后，就会出现某个胆大的人，以提供人们喜好的方法和捷径著名，表面上把它们归结成为一种学艺，实际上却把别人的成就统统破坏了。然而这种做法却是后人所欢迎的，因为它把工作弄得简便易行，省得进行人们所厌烦的进一步研究。如果有人把这种一般的默认和同意当成万无一失、经过时间考验的论据，我可要告诉他，他所依据那个道理是极其错误、毫无力量的。因为，首先，各个时代、各个地方人们在科学技术方面所揭示、所发表的一切，我们并不是全都知道；至于个人私下从事的和做出的一切，我们更加不是全都知道；历史上的正产和流产，并没有都栽入我们的记录。第二，人们的同意本身，以及保持同意的时间，也并不是很值得考虑的事。

因为不管行政上的法规有多少种，科学上的法规却只有一条，这就是通俗易懂；过去一直如此，将来也永远如此。我们知道，最得人心的学说总是那些争辩性的、论战性的学说，要末就是那些外表堂皇，内容空洞的学说，可以说都是挑逗逢迎，惹人同意的。因为这个缘故，毫无疑问，古往今来绝顶聪明的才子无不被迫离开自

己的道路，超乎寻常的能人智士全都为了取得名声而甘心屈从时代的判断、众人的判断；因此，即或有些高级的思想出现在某处，也被流俗的见解立刻刮得一干二净。所以说，时间好象一条大河，把轻飘的、吹涨的东西顺流浮送到我们手里，沉重的、结实的东西全都沉下去了。

就连那些在科学界窃取了一种权威地位、自命不凡地以立法为己任的作者们，每当扪心自问的时候，也未免抱怨自然微妙，真理难寻，事物隐晦，原因纷纭，以为人心的力量微不足道。然而尽管如此，他们从来不表现得比较谦虚一点，因为他们所责备的是人类和自然的共同情况，并不是他们自己。凡是某种学艺没有办到的事，他们就摆起这方面权威的架子，断定这是根本办不到的。让某一学艺自己审判自己的案子，它怎能判决自己有罪呢？这不过是摆摆样子，免得显出无知，大丢其丑罢了。

至于那些公开发表并且得到公认的学说，情况则是这样：不下工夫，充满问题；在扩大认识方面非常迁缓、很不得力；整个看来好像十全十美，各个部分却是空空如也；让人挑选时颇受欢迎，可是连那些吹捧它的人也不能满意，所以只好用各色各样的手法来加以防护，加以说明。

即便有些人决心亲自进行试验，把气力用在扩大知识范围的工作上面，也还没有胆量完全摆脱众人接受的意见，从本源中去求知识；他们只要在现存知识的总和中添加了一点自己的东西，就认为自己已经作了一件大事；他们小心谨慎，认为自己添加了一点东西，就可以维护自己的自由；同时他们也同意别人的看法，借以保持谦虚的美名。可是这种为人称道的平凡和中道由于从众从俗，却成了损害科学的大患。因为同时既称赞又超过一位作者，是很难办到的；知识好像水一样，水一流到低处，是不会上升到它原来

的高度之上的。所以说，这种人虽然有所订正，却没有什麼提高；虽然改进了知识的状况，却没有扩大知识的范围。

确实也有一些人干得比较勇敢，他们放手大干，充分发挥自己的才智，推翻前人的见解，为他们自己、为自己的见解开辟了道路；然而他们的作为对事情推进不大，因为他们的目的并不是要在实质上和价值上推广哲学和学术，却只是要更换学说，使支配人们见解的权力转入自己手中；他们这样做当然所获甚少，因为他们的错误虽然与别人相反，错误的原因却是一样。

虽说也有些人酷爱自由，不受别人意见的束缚，也不受自己意见的束缚，希望别人同自己一道钻研，可是这些人尽管动机真诚，却努力不足。因为他们满足于追求大概的道理，在辩论的漩涡中转来转去，乱七八糟地自由探索，以致放松了研究的严格性。在必要的时候，没有一个人始终不越出经验和自然事实的范围。固然有些人投身于经验的海洋，几乎改变了机械学的面貌，可是这些人在实验中仍旧追求那种东捞一把西捞一把的研究，没有什么有条不紊的操作体系。此外，他们大都从事研究某些琐屑的问题，把完成某项单个的发现当作一件大事；他们的研究进程在目的上是狭隘的，同时在方法上也是笨拙的。因为没有一个人能够实事求是地研究某物的本性，得出正确的、成功的结果；他们尽管辛辛苦苦地变更自己的实验，却总是达不到一个停息的处所，老觉得还要寻找些什么别的。

此外还有一件事值得我们记着，这就是：人们努力进行实验的时候，一开头都是提出一些特定的工作要求完成，都是怀着早熟的、过早的热情去追索的。这种努力，我说，寻求的是产生果实的实验，而不是带来光明的实验。它并不是摹仿上帝的创世历程。要知道，上帝在第一天的工作中只创造了光，为此花了一整天工

夫;那一天并没有造出什么物质性的产品,这一工作是在以后的日子里进行的。

至于那些把逻辑放在第一位的人,认定科学应该在逻辑里找到最可靠的帮助,他们确实非常正确、非常高明地看到,人的理智不能没有规范,否则就不可靠;可是他们投下的药剂太轻,治不了重病,而且本身也不是没有副作用。因为大家公认的那种逻辑只适用于人事,适用于涉及言谈和意见那些学艺,用于自然就嫌不够精细;把它用在它所不能驾驭的对象上,就只能使错误巩固、谬种流传,而非为真理开辟道路。

因此整个看来,在科学上,到现在为止,人们并不是幸福的;无论在对别人的信任方面,还是在自己的努力方面,都是如此;特别是各种证明和已知的实验都不很可靠。宇宙在人类理智的眼里好象一座迷宫,哪一面都呈现出那么多的歧路,各种事物、各种征象似是而非,各种自然现象杂乱无章,纠缠不清。尽管如此,道路还是必须打通,要依靠感官的那种闪烁不定、时明时暗的亮光,穿过经验的丛林,通过各种特殊现象向前迈进;可是那些自命为向导的人(据说)自己也是晕头转向的,他们又增加了错误的数目,扩大了流浪者的队伍。在这样困难的情况下,不管是人类天赋的判断力,还是什么偶然的幸运,都没有给我们提供任何成功的机会。杰出的才智也好,重复偶然的实验也好,都不能克服这样的一些困难。我们的步骤必须有一个线索引导,我们的整个道路,从第一个感官知觉起,必须建立在一个可靠的计划上。

大家不要把我意思误解了。我并不是说,人们花费了那么长的岁月,付出了那么多的劳动,什么事情都没有做成。我们没有理由枉自菲薄,看不起人类过去作出的那些发现;毫无疑问,古人发挥聪明才智,进行抽象思考的每一件事,都证明他们是非常了不起

的。要知道,在仅仅依靠观察星象来航行的古代,人们已经能够沿着旧大陆的海岸航行,或者横渡少数不大的内海;而在能够穿过大洋发现新大陆之前,必须已经发明了使用罗盘作为更精确、更可靠的指针。同样情形,前此在科学技术方面作出的那些发现,是可以通过实践,思考、观察、论证作出的,因为这些事情贴近感官,又直接处在共同的概念之下。我们必须首先给人类的心灵和理智介绍一种更完善的用法,然后才能达到自然界那些更遥远、更隐蔽的部分。

(培根:《伟大的复兴》序)

§ 31.02 [知识就是力量] 3

(1) 人,既然是自然的仆役和解释者,他所能做的和了解的,就是他在事实上或思想上对自然过程所观察到的那么多,也只有那么多:除此以外,他什么都不知道,也什么都不能做。

(2) 赤裸裸的手和无依无靠的理智,都是不能有多大能为的。手需要有工具和帮助,理智也是一样,有了才能做成工作。正如手的工具产生运动或指导运动一样,心的工具向理智提供指点或提供警告。

(3) 人的知识和人的力量合而为一,因为只要不知道原因,就不能产生结果。要命令自然就必须服从自然。在思考中作为原因的,就是在行动中当作规则的。

(培根:《新工具》,第一部,箴言I—III)

§ 31.03 [科学的任务在于发现自然的规律] 3

(1) 在一个物体上产生和加上一种新的性质或几种新的性质,乃是人的力量的工作和目的。发现一种性质的形式,或真正的

属差^①，或产生自然的自然^②，或流射的源泉^③（因为这些名词都是对于这件事情的最近似的描写），乃是人类知识的工作和目的。附属于这些主要工作的，是另外两种次要的工作。附属于前者的，是在可能范围之内改变具体的物体；附属于后者的，是在各种产生和运动的情况下发现潜伏的过程，这种过程的进行，是从明显的动力因和明显的质料因达到所产生出来的形式；并以同样的方式发现静止不动的物体的潜伏结构。

（2）现在人的知识究竟是处在怎样一种恶劣的情况下，即使从一般所接受的原则来看，也是很显然的。认为“真正的知识是根据原因得到的知识”，乃是一种正确的看法；而原因也并不是不适当地分为四种：质料因、形式因、动力因和目的因。但是在这些原因中，目的因，除掉涉及人的行动的那些之外，并不能推进科学，而只足以破坏科学。形式因的发现也是令人失望的。动力因和质料因（正像一般所研究和接受的，把它们作为遥远原因而不涉及导致形式的潜伏过程）只是轻微的、表面的，并且如果对于真正积极的科学有点什么贡献的话，这种贡献也是微不足道的。我也没有忘记，在前面一段中，我曾经指出形式产生存在这种看法是人心的一种错误，并且加以纠正。因为在自然中真正存在的东西，虽然除掉个别物体按照一定的规律进行纯粹个体的活动之外，没有什么别的，但是在哲学里面，就是这种规律以及对于这种规律的研究、发现和解释构成知识与活动的基础。而当我说到形式的时候，我的意思指的也就是这种规律及其所包含的部分^④，这个名词是我宁

① “真正的属差”指本质或本质属性。——编者

② “产生自然的自然”与“被自然产生的自然”相对待，是当时习用的名词。由于把自然看成自己的原因，因此可以从原因与结果两方面来看自然：作为原因，便是“产生自然的自然”；作为结果，便是“被自然产生的自然”。——编者

③ “流射的源泉”指发出性质的本源，也用来表示形式。——编者

④ 这种规律所包含的部分大致是指培根所说的“简单性质”。——编者

愿采取的,因为它已经成为大家所习用和熟知的名词了。

(3) 如果一个人只知道某些东西中某种性质(如血或热)的原因,则他的知识是不完全的;如果他只能在某些能够接受这种结果的实体上加上一种结果,则他的力量也同样是不完全的。一个人的知识如果只限于动力因和质料因(这些乃是不稳定的原因,只是在某些情形之下传达形式的媒介或原因),则他可以对在某种程度上相似的并且事先选择好的实体作出新的发现;但是他并没有接触到事物的更深的边界。但是熟悉形式的人就能够在极不相同的实体中抓住自然的统一性;因此也就能够发现从来没有发现过的东西,发现不管是自然的变化、实验上的努力以及偶然的原因本身都不能使它们实现的东西,发现人从来没有想到过的东西。因此由于形式的发现,我们就可以在思想上得到真理而在行动上得到自由。

(4) 虽然达到人的力量的道路和达到人的知识的道路是紧挨着的,而且几乎是一样的,但是由于人们有喜欢停留在抽象事物上的恶劣积习,所以比较稳健的办法是从那些与实践有关系的基础上开始把各种科学建立起来,并且把实用的部分本身当作印章,来给与之相应的思辨部分盖印,来决定这个部分。因此,我们必须考虑,如果一个人要想在某种物体上面产生或加上某种性质,那么他最希望得到的是什么样的规则,什么样的指导或引导,并且用最简单明了的语言把这种东西表示出来。举例来说,如果一个人想把黄金的颜色加到银子上去,或者使它增加重量(根据物质的规律),或者想把透明性加到不透明的石头上去,或者把坚韧性加到玻璃上去,或者把植物性加到某种不是植物的实体上去——我说,我们必须考虑,如果他想这样作的话,他最希望得到的是什么样的规则和引导。首先,他必然是希望被引导到某种不会在结果上欺骗他

或者在试验中使他失败的东西上去。其次，他必然是希望得到这样一种规则，这种规则不致使他固着在某些手段或特殊的操作方式上面。因为也许他并没有这些手段，或者也不容易得到这些手段。如果有别的手段和方法可以产生所需要的性质（在规定的那个之外），这些手段和方法也许是他所能得到的；但是他仍然会被规则的狭隘性所排斥，而不能从这些手段和方法得到好处。第三，他还希望知道有某种东西并不像他所要去作的事情那样困难，而是更接近于实践的。

可见，一个真正完善的操作规则所需要的指导必须是确实的，自由的，并且是可以导致行动的。而这和真正的形式的发现就是一回事。因为一种性质的形式就是这样：有了一定的形式，一定的性质就必然跟着出现。因此，当这个性质存在着的时候，这个形式总是存在着的，它普遍地蕴涵这个性质，而且经常是这个性质所固有的。同样，这种形式也是这样：如果被取走了，这个性质也就必然跟着消失，因此，如果这个性质不存在，它总是不存在的，总是蕴涵这个性质的不存在，并且决不为别的东西所固有。最后，真正的形式乃是这样的：它把所要的性质从更多的性质所固有的某种存在源泉里面推导出来，这种存在的源泉在事物的自然秩序上是比这个形式本身更容易认识的。因此，一个真正完善的知识的公理所需要的指导和规条，就是要发现可以和一定的性质互相转换的另一种性质，同时这另一种性质还是一种更普遍的性质的限制，如同一种真正实在的种^①的限制一样。可以看到，这两种指导，一种是行动的，另一种是思辨的，乃是同一的东西；而凡在操作上是最有用的，在知识上也是最真实的。

(5) 改变物体的规则或公理有两种，第一种是把一个物体看

^① “真正实在的种”也就是指更普遍的性质。——编者

成一团或一组简单的性质。例如,在金子里面,下面的这些性质会合在一起:它的颜色是黄的,它具有一定的重量,具有一定程度的展性或韧性,它是不容易改变的,火的作用不能使它的实质受到损失,使它变成具有一定程度流动性的流体,可以用特殊的方法把它分开和使它溶解,此外还有其他在金子里面会合的性质。因此,这种公理把事物从简单性质的形式中推导出来。因为一个人如果知道黄色、重量、韧性、固定性、流动性、溶解性等等的形式和诱导它们的方法,如果知道它们的各种程度和形态,就会设法使它们在某种物体里面结合起来,从而可以使那个物体转化为黄金。这种操作是属于第一种行动的。因为产生某一简单性质的原则和产生许多这种性质的原则是一样的。所不同的只是:如果需要产生更多的性质,则一个人就会更加束缚和固着在操作上。因为要把这样许多除掉在自然所走惯的通常道路上便不容易会合在一起的性质结合为一,乃是很困难的事情。但是必须指出来,这种操作方式(对于简单的虽然是在复合物体中的性质来说)乃是从自然中的永恒普遍的东西出发的,它给人的力量开辟了广阔的道路,而这(就事物的现状论)是人的思想很难了解或预料到的。

(培根:《新工具》,第二部,箴言 I—V)

§ 31.04 [有四种假相扰乱人心,妨碍科学] 3

(1) 现在占据着人的理智并且在里面已经根深蒂固的各种假相和错误概念,不仅是非常扰乱人心,使真理很难以进来,而且即使进来以后,如果人们事前不提防这种危险,使自己尽量巩固起来抵御它们的进攻,它们就会在科学开始复兴的时候,又找上我们和扰乱我们。

(2) 扰乱人心的假相有四种。为了分别起见,我给这些假相

取了名字,称第一种为“种族假相”,第二种为“洞穴假相”,第三种为“市场假相”,第四种为“剧场假相”。

(3) 用真正的归纳来形成观念和公理,无疑是避免和清除假相的适当补救办法。把这些假相指出来却是很有用处的,因为假相的学说对于解释自然的关系,正和反驳诡辩的学说对于普通逻辑的关系是一样的。

(4) “种族假相”的基础就在于人的天性之中,就在于人类的种族之中。因为认为人的感觉是事物的尺度,乃是一种错误的论断,相反地,一切知觉,不论是感官的知觉或者是心灵的知觉,都是以人的尺度为根据的,而不是以宇宙的尺度为根据的。人的理智就好像一面不平的镜子,由于不规则地接受光线,因而把事物的性质和自己的性质搅混在一起,使事物的性质受到了歪曲,改变了颜色。

(5) “洞穴假相”是个人的假相。因为每一个人(在一般人性所共有的错误之外)都有他自己的洞穴,使自然之光发生曲折和改变颜色;这是由于每个人都有他自己所特有的天性;或者是由于他所受的教育和与别人的交往;或者是由于读书和他所崇拜的那些人的权威;或者是由于印象产生于具有成见的人心中或产生于漠然无动于中的人心中而有所不同;或者是由于其他类似的原因。因此,人的精神(按其分配于不同的个人而定)事实上是一种变化和富于动乱的东西,并且好像是受机会支配着的。因此赫拉克利特说得好,人在自己的小世界中、而不在更大的或公共的世界中去寻求科学。

(6) 还有一些假相是由于人们彼此交往而形成的,我称之为“市场假相”,因为人们在那里交际会合。人们是通过言谈而结合的;而语词的意义是根据俗人的了解来确定的。因此如果语词选

择得不好和不恰当，就会大大阻碍人的理解。学者们在某些事情上惯于用来保卫自己和为自己辩护的那些定义和解释，也决不能够把事情改正过来。语词显然是强制和统治人的理智的，它使一切陷于混乱，并且使人陷于无数空洞的争辩和无聊的幻想。

(7) 最后，还有从各种哲学教条、以及从错误的证明法则移植到人心中 的假相。这些假相我叫做“剧场假相”。因为照我的判断，一切流行的体系都不过是许多舞台上的戏剧，根据一种不真实的布景方式来表现它们自己所创造的世界罢了。我所说的不只是现在的时髦体系，也不只是古代的学派和哲学：因为还有更多同类的戏剧可以编出来，并且以同样人为的方式表演出来；因为我们看到，即便是最不 相同的错误，极大部分也还是有着相同的原因的。我所指的也不只是完整的体系，也还有由于传说、轻信和疏忽而被接受下来的许多科学中的原理和公理。

(培根：《新工具》，第一卷，箴言 XXXVIII—XLIV)

§ 31.05 [人的理智受到感情意志和感官迟钝的阻碍] 3

(1) 人的理智并不是干燥的光，而是有意志和感情灌注在里面的，由此便产生了可以称为“任意的科学”的科学。因为一个人盼望是真的东西，也就是他比较容易相信的东西。因此，他拒绝困难的东西，因为他没有耐心去研究；拒绝明显的东西，因为它们限制了希望；因此，由于迷信而拒绝深奥的自然事物，由于粗暴和骄傲而拒绝经验之光，以免他的心灵被琐屑无常的东西所占据；由于对俗人的意见表示尊重而拒绝不常为人相信的东西。总之，情感以无数的，而且有时是觉察不到的方式来渲染和感染人的理智。

(2) 但是人的理智的最大障碍和差错还是在于感官的迟钝、无力和欺骗性；在于刺激感官的东西的力量超过了不直接刺激感

官然而更其重要的东西。因此，看不见的东西既然很少能观察到或者根本观察不到，所以当视觉停止的时候，思考一般也就停止下来。这样，可触的物体所包含的精气^①的作用，便隐蔽起来而不能被人观察到。同样，在比较粗糙的实体的各部分中，一切较细微的形式变化（这种变化一般叫做改变，虽然实际上它是通过极其细微的空间的一种位置移动）也就观察不到。但是，除非刚才提到的这两种东西已经找到了并且被揭示出来，则对于事物的产生来说，我们就不能在自然中取得多大的成就。再者，我们的普通空气以及一切比空气稀薄的物体（这种物体是很多的）的本质，差不多也是不知道的。因为感觉本身乃是一种不可靠和容易发生错误的东西，而用来扩大感觉或使之锐利的工具，也不能有太大的作用。但是一切比较真实的对于自然的解释，乃是由适当的例证和实验得到的。感觉所决定的只接触到实验，而实验所决定的则接触到自然和事物本身。

（培根：《新工具》，第一部，箴言 XLIX—L）

§ 31.06 [诡辩的、经验的、迷信的哲学体系危害理智很大] 3

（1）“剧场假相”并不是天赋的，也不是暗中潜入理智中来的，而显然是从各种哲学体系的剧本和乖谬的证明规则印到和接受到人的心里面来的。在这种情形之下，要企图进行反驳，只会和我以前所说的发生矛盾；因为我们既然在原则上和论证上意见都不一致，便没有辩论的余地。就其没有损害到古人的尊严来说，这也是很好的。因为他们决没有受到贬抑，他们和我之间的问题只是

^① 当时流行一种思想，认为在一切物体中都有一种不可捉摸、没有重量的细微的流体，称为“精气”。这种“精气”又有两种，一种是比较粗的，存在于一切物体中；一种是所谓“生命精气”，是生命现象的基础。——编者

方法上的问题。正如俗语所说的，一个能保持着正确道路的瘸子总会把走错了路的善跑的人赶过去。不但如此，很显然，如果一个人跑错了路的话，那么愈是活动，愈是跑得快，就会愈加迷失得厉害。

但是我给科学发现所提出来的途径并不为聪明才智留下多少活动余地。而是把一切机智和理智差不多摆在平等的地位上面。因为正像画一条直线或一个正圆形一样，如果只是用手来画，那就很要依靠手的稳健和训练，但是如果是用直尺和圆规来画，那就很少依靠这个，或者根本就不依靠它了。对于我的计划来说，也恰好就是这样。虽然特别的反驳不会有什么用处，但是谈到这类体系的各种派别和一般划分，我还得表示一点意见；我也要谈一谈表现它们不健全的那些外表征象；最后还要谈一谈引起这种极大不幸和这种根深蒂固、普遍发生的错误的原因；这样才可以使我们比较容易接近真理，才可以使人的理智更愿意接受自己的清洗和放弃自己的假相。

(2) “剧场假相”或者体系的假相是很多的，并且还可以更多，或者还要更多起来，因为如果不是从许多年代以来人们忙于宗教和神学，如果不是政府，特别是专制政府，甚至在思辨问题上也讨厌这类新奇的东西，因而使在这方面工作的人的生命财产遭到危险和损害，使他们的工作不仅得不到报酬，而且受到鄙弃和厌恶，如果不是这样，无疑地还会产生许多别的哲学派别，就像曾经在希腊人中间盛行过的各色各样的哲学派别一样。因为正如在天象方面可以构造许多假设一样，在哲学的现象方面，也(而且更加)可以建立起许多各式各样的教条来。而且在这个哲学戏院中你可以看到你在诗人戏院中所看到的同样的表演，可以看到，为舞台而创作出来的故事，比历史上真的故事要更加紧凑、更加精致和更加令人

满意。

但是一般说来,人们在给哲学取材的时候,不是从很少的事物取出许多的东西,就是从许多事物取出很少一点东西;因此在两方面,哲学都是建立在过于狭隘的一种实验与自然史的基础上,并且以太少的事例为依据而作出决定。因为理性派哲学家只是从经验中抓到一些既没有经过适当审定也没有经过仔细考察和衡量的普通例证,而把其余的事情都交给了玄想和个人的机智活动。

也有另外一类哲学家,他们在作了少数辛勤的和仔细的实验之后,便勇往直前地来进行推导和构造各种体系,用一种奇怪的方式来强使一切别的事实适合于这种体系。

还有第三类哲学家,他们由于对神学与传统思想的信仰和崇敬面把他们的哲学和这些东西混合起来。在他们中间,有一些人竟听任其幻想驰骋,要想在神灵鬼怪中去寻求科学的起源。由此可见,产生错误的这个根源——即这种错误的哲学,可以分为三种:即诡辩的、经验的和迷信的。

(3) 第一类最明显的例子就是亚里士多德,他用他的逻辑毁坏了自然哲学;因为他用各种范畴来形成世界,给人的灵魂这种最高贵的实体加上一种由第二级概念^①的语词得来的实体^②;用现实和潜在^③这种硬性的区别来处理密度和稀度(因之物体取得较大较小的体积,或占据较多或较少的空间);肯定每个简单的物体都有一种固有的简单的运动,而且如果它们参与了另一种运动,那

① 所谓第二级概念是相对于所谓初级概念而言,初级概念是由比较感觉、知觉而得到的概念,第二级概念则是由比较概括初级概念而得到的概念而得来的。——编者

② 这里似乎是对亚里士多德分别潜在的和现实的灵魂这种思想的批评。潜在的、现实的这类概念,似即培根所谓第二级概念。——编者

③ 亚里士多德曾经把水看成凝聚的气,把气看成稀散的水,因此可以把水看成潜在的气,把气看成潜在的水。——编者

便是由于一种外在原因的结果；并且把无数其他武断的限制硬加在事物的性质之上；因为他总是急于要求从语词上来对问题提出回答和肯定某种积极的东西，而不是要对事物的内在真理提出解答和作出积极的肯定。这是一个缺点，而这个缺点，如果把他的哲学和其他希腊人中著名的体系比较一下，是表现得很清楚的。因为阿那克萨戈拉的“相同部分”，留基波和德谟克里特的原子，巴门尼德的天地^①，恩培多克勒的爱与憎，赫拉克利特关于物体怎样消解为火的中间性质^②以及怎样再变成固体的主张，这一切都具有一些自然哲学家的气味——对于事物的性质以及经验和物体的某种喜好，可是在亚里士多德的《物理学》中，除了逻辑的语言之外，你几乎听不到什么别的东西；在他的《形而上学》中，他又在一种更加庄严的名义之下，同时也确乎更加是以一种唯实论者而非唯名论者的身分，重新把这种逻辑语言处理了一次。虽然在他的《论动物》的书中，在他的《问题集》和其他论文中，也常常讲到实验，但是我们并不能重视这件事实。因为他预先已经得到了他的结论。他并没有照着他所应当作的去和经验商量，以便形成他的决定和公理，而是在根据他的意志先把问题解决了，以后再去诉诸经验，使经验屈从于他的意见，把经验带着到处走，就像一个游行示众的俘虏一样。因此就是在这一点上，他比他的那些根本放弃了经验的近代追随者，经院哲学家，是更有罪过的。

(4) 但是经验派哲学比诡辩派或理性派所产生的教条还要更加丑恶和怪诞。因为它并不是在共同概念的光辉照耀之下建立起来的(虽然这种光是很暗淡和浮泛的，但总还是某种普遍的、涉及许多事物的东西)，而是建立在少数狭隘和暧昧的实验上的。因此

① 即巴门尼德的“火”与“土”。——编者

② 赫拉克利特把“火”看成一切的本原，因此“火”可以看成是中性的。——编者

对于那些整天忙于这些实验、使他们的想像感染上这些实验的人来说,这种哲学似乎是相当可靠而且几乎是确实的;但是对于所有其他的人来说,这种哲学却是不可置信的、徒然的。在这方面,炼金术士及其信条是一个著名的例子,虽然在现在,这种例子也许除掉在吉尔伯特的哲学中可以找到之外,在别的地方是很难找到的。尽管这样,我们仍然不能不对这种哲学提出一个警告。因为我可以预见到,如果有人激于我的忠告,以严肃的态度来从事实验,放弃诡辩的学说,那么,由于理智过早地急于想跳到或飞到事物的普遍原则上去,这种哲学的极大的危险性的确是可以顾虑到的。为了防止这种害处,我们在现在就应当有所准备。

(5) 但是迷信和一种神学的混合物对于哲学的破坏是更加广泛流行的,并且不管是对于整个体系,或者是对于体系的某些部分来说,都造成了极大的害处。因为人的理智不只容易受普通概念之害,而且也容易受想像之害。因为争辩性和诡辩性一类的哲学固然可以陷害理智,但是这种哲学,由于它是幻想的、夸张的和半诗意的,更容易用阿谀所好来迷误理智,因为,在人中间,特别在高超的人中间,存在着一种理智上的野心,不下于意志上的野心。

在希腊人中间,这种哲学的一个鲜明的例子便是毕泰戈拉,虽然他把一种比较粗糙累赘的迷信和这种哲学结合在一起;另一个例子便是柏拉图和他的学派,这是一个更危险、更微妙的例子。同样,这种情形也表现在其他哲学的某些部分中,表现在引用抽象形式、目的因和第一原因而在大多数情形下取消中间原因等等上面。这一点我们应当特别注意。因为没有什么会像神化错误这样有害;然而要求把自己变成崇拜对象的这种虚荣,正是理智本身的一种病症。在这种虚荣驱使之下,某些近代的人正以极端轻浮的态度拚命追求这种虚荣,甚至竟想根据《创世纪》的第一章,根据《约

伯记》以及《圣经》的其他部分来建立一个自然哲学的体系；在活的东西里去寻求死的东西；这也就使得对它的禁止和压制更加重要，因为从这种把人的东西和神的东西揉合而成的不良的混合物，不仅会引起荒诞的哲学，而且也会引起异端的宗教。因此我们保持头脑清醒，而只把属于信仰的东西归之于信仰，乃是很适宜的。

（培根：《新工具》，第一部，箴言 LXI—LXV）

§ 31.07 [现有的逻辑并不能帮助发现新科学] 3

（1）正如我们现在所有的科学并不能帮助我们发现新的工作一样，我们现在所有的逻辑也并不能帮助我们发现新的科学。

（2）现在通行的逻辑只足以用来确定基于一般所接受的概念的错误，并且把这些错误固定下来，而不能用来帮助探求真理，因此它只是有害多于有益的。

（3）三段论并不能用于科学的第一原理，而用于中间公理也是无效的；因为它比不上自然的微妙。因此它只能强人同意命题，而不能把握事物。

（4）三段论是由命题组成的，命题是由语词组成的，而语词是概念的符号。因此，如果概念本身（这是事情的根本所在）不清楚，并且是很草率地从事实中抽出来的，那么上层建筑便没有稳固的基础。因此我们唯一的希望就在于一种真正的归纳。

（5）我们所有的概念，无论是逻辑的或物理的，都是不健全的。实体、性质、活动、遭受、本质本身都不是健全的概念。轻和重、疏和密、燥和湿、产生和消灭、引力和斥力、元素、质料、形式等等更不是健全的概念。它们都是幻想的、没有明确定义的。

（6）我们关于范围比较小的物种如人、狗、鸽子等的概念，以及我们直接的感官知觉概念，如冷、热、黑、白等，并不常常使我们

陷于错误；但是即使这些概念，有时也会由于物质的流动和改变以及事物的互相混合而发生混乱。所有其他人们一向所采取的概念，则不过是游移不定的东西罢了，因为它们不是用正当的方法从事物中抽出来和形成起来的。

(7) 在建立公理时，也并不比在形成概念时更少任意的驰骋；甚至就是由普通的归纳法得到的原理也并不例外；但是在由三段论推出来的公理和较低的命题中，这种情形就更加严重。

(8) 直到现在，科学中所作出来的发现都是和庸俗的概念很相近的，很少能透过事物的表面。要深入到自然的内部深处，必须用一种更稳当更审慎的方法，把概念和公理从事物中引伸出来；必须要采取一种更好的和更确切的运用理智的方法。

(9) 寻求和发现真理的道路只有两条，也只能有两条。一条是从感觉和特殊事物飞到最普遍的公理，把这些原理看成固定和不变的真理，然后从这些原理出发，来进行判断和发现中间的公理。这条道路是现在流行的。另一条道路是从感觉与特殊事物把公理引伸出来，然后不断地逐渐上升，最后才达到最普遍的公理。这是真正的道路，但是还没有试过。

(培根：《新工具》，第一部，箴言 XI—XIX)

§ 31.08 [真正的科学是实验与理性密切结合] 3

历来研究科学的人要末是经验主义者，要末是独断主义者。经验主义者好像蚂蚁，他们只是收集起来使用。理性主义者好像蜘蛛，他们从他们自己把网子造出来。但是蜜蜂则采取一种中间的道路。他从花园和田野里面的花采集材料，但是用他自己的一种力量来改变和消化这种材料。真正的哲学工作也正像这样。因为它既不只是或不主要是依靠心智的力量，但它也不是从自然历

史和机械实验中把材料收集起来，并且照原来的样子把它整个保存在记忆中。它是把这种材料加以改变和消化而保存在理智中的。因此从这两种能力之间、即实验的和理性的能力之间的更密切和更纯粹的结合(这是从来还没有作过的)，我们是可以希望得到很多的东西的。

(培根:《新工具》，第一部，箴言 XCV)

§ 31.09 [科学的归纳方法] 3

(1) 既然有这样大量的特殊事物和这样大的一个特殊事物的队伍，而这个大队伍又是这样的分散，使理智迷惑混乱，因此只凭理智打小仗，进行小的攻击，只凭它的散漫运动，就不会有多大的希望；要想有希望，只有借助于适当安排好的并且看来富于生气的“发现表”，把一切与所研究的问题有关的特殊事例调动和排列起来，使人的心灵在这些表适当准备好和消化过的帮助之下来进行工作。

(2) 但是在这个特殊事例的收集已经适当完成之后，我们还不能立刻就进行研究和发现新的事例或工作；无论如何，即使我们这样作，我们也不能就停留在那里。因为虽然我并不否认，当各种技术的实验被收集起来，经过了消化，而被提到一个人的知识和判断面前时，仅仅把一种技术的实验转移到别种技术的实验上去，我们就可以借助于我们所谓用文字记载下来的那种经验发现许多对于人的生活与情况有用的新的事物。然而从这里并不能够希望得到什么了不起的东西。但是如果我们所根据的是用一定的方法和规则从特殊事例抽绎出来之后，反过来又指出取得新事例的途径的公理，那么我们就可以希望得到更重大的东西。因为我们的道路并不是平坦的，而是时上时下的；先上升到公理，然后下降到

工作。

(3) 但是, 不能够允许理智从特殊的事例一下跳到和飞到遥远的公理和几乎是最高的普遍原则上去(如所谓技术和事物的第一原理), 站在它们上面, 把它们当作不能动摇的真理, 并且进而根据它们来证明和形成中间公理; 这是一向所实行的办法; 人的理智之所以走上了这条道路, 不仅是由于一种自然的冲动, 而且还是由于使用它所习用的三段论的证明。但是我们只有根据一种正当的上升阶梯和连续不断的步骤, 从特殊的事例上升到较低的公理, 然后上升到一个比一个高的中间公理, 最后上升到最普遍的公理, 我们才可能对科学抱着好的希望。因为最低的公理和赤裸裸的经验只有很少的区别, 而(我们现在所有的)最高和最普遍的公理则是概念性的、抽象而不坚固的。但是中间的公理则是真正的、坚固的、活的公理, 人的事情和幸福都以之为依据。最后在这些中间公理上面才是那些的确是最普遍的公理, 这样的公理才是我所谓不是抽象的公理, 而对于它们来说, 那些中间的公理实实在在是它们的限制。

因此, 决不能给理智加上翅膀, 而毋宁给它挂上重的东西, 使它不会跳跃和飞翔。但是这一点一向还没有做过。当这一点做了之后, 我们就可以对于科学抱着更好的希望。

(4) 在确立公理的时候, 必须制定一种与一向所用的不同的归纳形式; 这种形式不仅是要用来证明和发现(所谓)第一原理, 并且也要用来证明和发现较低的公理、中间的公理, 也就是说, 要用来证明和发现一切公理。因为根据简单列举来进行的归纳是很幼稚的; 它的结论是不稳固的, 只要碰到一个与之相矛盾的例证便会发生危险; 它一般地只是根据少数的、并且只是根据那些手边的事实来作决定。但是对于科学与技术的发现和证明有用的归纳法,

则必须要用适当的拒绝和排斥的办法来分析自然,然后,在得到足够数目的消极例证之后,再根据积极例证来作出结论。这种归纳法,除掉柏拉图之外,至今还没有人用过,甚至还没有人试图用过。柏拉图的确在一定限度内用过这种归纳形式来讨论定义和理念。但是为了使这种归纳或证明的工作能够适当地进行,许多人们始终还没有想到的东西,都得给它准备好了,而在这里所要花费的劳动就要比一向花费在三段论上面的劳动更大。这种归纳法不只是为了用来发现公理,并且还要用来形成概念。而我们的希望也就主要寄托在这种归纳法上面。

(培根:《新工具》,第一部,箴言 CII—CV)

32. 笛 卡 尔

笛卡尔[René Descartes], 1596—1650年, 法国人。主要著作有:
《谈方法》[Discours de la méthode], 《形而上学的沉思》
[Meditationes de prima philosophia], 《哲学原理》[Principiae
philosophiae]等。

著 作 选 录

§ 32.01 [要认识真理必须运用正确的方法] 1

良知是世界上分配得最均匀的东西,因为每一个人都认为自己在这一方面有非常充分的秉赋,即便是那些在别的一切方面都极难满足的人,也不大会对自己在这一方面的秉赋不满足,更作额外的要求。在这一点上,大概并不是人人都弄错了;这一点倒可以

证明,那种正确地作判断和辨别真假的能力,实际上也就是我们称之为良知或理性的那种东西,是人人天然地均等的;因此,我们的意见之所以不同,并不是由于一些人所具有的理性比另一些人更多,而只是由于我们通过不同的途径来运用我们的思想,以及考察的不是同样的东西。因为单有良好的心智是不够的,主要在于正确地应用它。那些最伟大的心灵既可以作出最伟大的德行,也同样可以作出最重大的罪恶;那些只是极慢地前进的人,如果总是遵循着正确的道路,可以比那些奔跑着然而离开正确道路的人走在前面很多。

至于我,我从来没有自负自己的心智有丝毫比一般人的心智更加完善的地方,甚至于我还常常希望自己具有同某些别的人一样敏捷的思想,或者一样清楚明晰的想像力,或者一样广阔或一样生动的记忆力。除了这些性质以外,我不知道还有什么别的性质可以用来使心智完善;因为说到理性或者良知,既然它是唯一使我们成为人并且使我们与禽兽有区别的东西,所以我很愿意认为它在每一个人身上都是完整的,并且愿意在这一方面遵从哲学家们的共同意见,他们说:同一个种类的各个个体,只是在所具有的偶性方面可以有多一些或少一些的差别,它们所具有的形式或本性则并无多少之别。

不过我可以毫不踌躇地说,我觉得我有很大的幸运,从青年时代以来,就发现了某些途径,引导我作了一些思考,获得一些公理,我从这些思考和公理形成了一种方法,凭借这种方法,我觉得自己有了依靠,可以逐步增进我的知识,并且一点一点把它提高到我的平庸的才智和短促的生命所能容许达到的最高点。因为我已经从这种方法得到了这样一些收获,所以虽然我对自己所作的判断总是努力倾向于不相信的方面而不倾向于自负的方面,虽然我用哲

学家的眼光去看一切人的各种活动和事业时觉得几乎没有一样不是空虚无用的，然而我对于自己认为在追求真理方面所作出的进展，不禁感到一种极度的满意，以致对将来抱着这样大的希望：如果在纯粹是人的人们的职业中间，有一种职业着着实实是良好而且重要的，我敢相信就是我所选择的那一种。

然而可能是我弄错了，也许我拿来当作黄金和钻石的，只不过是一点黄铜和玻璃。我知道，我们在与自己有关的事情上是多么容易弄错，我也知道，我们的朋友们的判断，在使我们高兴的时候，是多么值得我们怀疑。可是我很愿意在这篇谈话中说出我所遵循的是些什么途径，并且把我的生活历历如绘地描述出来，使每一个人都能加以评判，以便从大家的声音里听取对我的意见；这可以说是在我惯常采用的方法以外所增加的一种教育自己的新方法。

（笛卡尔：《谈方法》，I）

§ 32.02 [我的方法论原则和行为守则] I

(I)

我在比较年青的时候，在哲学的各个部门中学过一点逻辑，在数学的各个部门中学过一点几何学家们的分析^①和代数，这三种艺术或科学似乎应当对我的计划有所贡献。但是对它们一加考究，我便注意到，在逻辑方面，三段论以及大部分其他的逻辑规条都只能用来向别人说明已知的事物，即便像鲁勒^②的法则，也只能用来不加判断地讲不知道的东西，而不能用来求知这些东西；虽然在逻辑中事实上也包含着许多非常真并且非常好的规则，然而

① 指欧几里德的几何学。——编者

② 鲁勒[Lullus](1235—1315)是一个意大利经院学者，著有《大规则》一书，为传统逻辑的典范。——编者

其中却也混杂着很多别的或者有害或者多余的东西，要想把它们分开来，简直和从一块未经雕凿的大理石里取出一尊狄雅娜或雅典娜的神像一样不易。至于古代人的分析和近代人的代数，除了都只研究一些非常抽象而且看来毫无用处的问题以外，前者始终局限于考察各种图形，因而在运用理智时不能不使想像力过于疲劳；在后者中又是这样使人受某些规则和某些数字的约束，以致人们由它造成了一种混乱、晦涩、淆乱心智的科学，而不是一种培养心智的科学。由于这个原因，我想应当去寻求另外一种包含这两门科学的好处而没有它们的缺点的方法。既然法律条文过多常常会使犯罪的人有所推托，因而一个国家如果法令很少而得到严格遵守，就可以治理得很好，所以我相信，不要那些数目很多的构成逻辑的规则，单有以下四条，只要我立下坚定持久的决心，决不要在任何时刻不去遵守它们，那就已经足够了。

第一条是：决不把我没有明确地认识其为真的东西当作真的加以接受，也就是说，小心避免仓卒的判断和偏见，只把那些十分清楚明白地呈现在我的心智之前，使我根本无法怀疑的东西放进我的判断之中。

第二条是：把我所考察的每一个难题，都尽可能地分成细小的部分，直到可以而且适于加以圆满解决的程度为止。

第三条是：按照次序引导我的思想，以便从最简单、最容易认识的对象开始，一点一点上升到对复杂的对象的认识，即便是那些彼此间并没有自然的先后次序的对象，我也给它们设定一个次序。

最后一条是：把一切情形尽量完全地列举出来，尽量普遍地加以审视，使我确信毫无遗漏。

(2)

既然在动手重建住所之前，仅仅把旧房屋拆倒，预备好材料，

请好建筑师，或者亲自来从事建筑设计，再仔细画好新房屋的图样，仍然是不够的，还必须准备下另外一所房屋，可以在施工期间舒舒服服地住在里面，因此，为了使我在受理性的驱使对我的那些意见保持怀疑态度的时候，不要在行动方面犹疑不决，为了使我此后仍然能够尽可能地过最幸福的生活，我曾经给自己订立了一个暂行的行为守则，这个守则只包括三四项规条，我很愿意把它们报告给各位。

第一项是：服从我国的法律和习惯，笃守上帝恩赐我从小就领受的宗教信仰，并且在其他一切事情上，遵照那些最合乎中道、离开极端最远、为一般最明哲的、我应当在一起相处的人在实践上共同接受的意见，来规范自己。——

我的第二项规条是：在行动上要尽可能作到最坚决、最果断，当我一旦决定采取某些意见之后，即便这些意见极为可疑，我也始终加以遵守，就像它们是非常可靠的意见一样。——

我的第三项规条是：始终只求克服自己，不求克服命运，只求改变自己的欲望，不求改变世界的秩序，一般地说，就是养成一种习惯，相信除了我们的思想之外，没有一件东西完全在我的能力范围之内，这样，我对在我们以外的事物尽力而为之后，凡是我们不能做到的事，对于我们来说，就是绝对不可能的了。

（笛卡尔：《谈方法》，II 和 III）

§ 32.03 [为了给科学打下牢固基础，必须破除旧有的意见] 1

我在好多年以前就已经觉察到，我从早年以来，曾经把大量错误的意见当作真的加以接受，而我以后建立在一些这样不可靠的原则上的东西，也只能是极其可疑、极不确实的；从那时起，我就已经断定，如果我要想在科学上建立一些牢固的、经久的东西，就

必须在我的一生中有一次严肃地把我从前接受到心中的一切意见一齐去掉,重新开始从根本做起。——然而,为了这个目的,我并没有必要把这些意见一律指为虚妄,这一点也许是我永远办不到的;——可是,因为基础一毁整个建筑物的其余部分就必然跟着垮台,所以我将首先打击我的一切旧意见所依据的那些原则。

我一向当作最真实可靠的东西加以接受的一切事物,都或者是由感官得知的,或者是通过感官而得知的^①;可是,我有时候曾经发觉这些感官是骗人的;所以,对那些骗过我们一次的东西不要完全相信,乃是谨慎的行为。

不过也许可以说,虽然感官有时候在很不显著、离得很远的东西上欺骗我们,却仍旧有许多别的东西,我们虽是凭借感官认识它们的,却并没有理由去怀疑它们,例如我在这个地方,坐在火炉边上,穿着冬袍^②,手里拿着这张纸,以及其他这一类的事情便是。我怎样能够否认这一双手、这个身体是我的呢?——

虽然这样,我在这里总应当考虑到我是一个人,因而有睡觉的习惯,并且惯常在梦中见到一些东西,和那些疯子醒的时候见到的一模一样,有时候还要更加匪夷所思。我夜里曾经不知多少次梦见自己在这个地方,穿着衣服,靠在火炉旁边,虽然我是光着身子睡在床上。

现在我们就假定自己是睡着了,就假定这一些特殊的动作,即我们睁着眼睛,我们摇头,我们伸手以及诸如此类的事情,都只是虚假的幻觉;我们就想着我们的两手、我们的身体也许都不是我们所看见的这个样子。可是尽管这样,至少总应当承认,我们梦中所

① 由感官得知的如颜色、大小、形状,通过感官而得知的如听见别人说的话因而明白话的意思。——编者

② 室内穿的便袍。——编者

见到的那些东西是像图画一样的,只有摹仿某个实在的、真实的东西,才能够形成,因此,至少像两只眼睛、一个头、两只手、一个身体这一些一般的東西,都不是幻想的东西,而是实在的、存在的东西。因为事实上画家们即使在用尽心机以各种希奇古怪的形相来表现美人鱼和半羊仙人的时候,也仍然不能给予它们任何完全新的形式和性质,而只是把各种不同的动物的肢体混合起来,凑在一起;或者就算他们的想像力非常狂妄,可以捏造出一种东西来,新奇到从来没有见过有任何东西与它相像,因此他们的作品表现着一件纯粹杜撰、绝对虚妄的东西,可是至少他们用来构成这种东西的那些颜色总应该是真实的。

同样理由,纵然像一个身体,两只眼睛、一个头、两只手之类的这些一般的東西可以是想像的,却一定要承认至少有一些别的更简单、更普遍的东西是真实的、存在的,我们思想中的那些事物的形像,不管是真实的、实在的,还是捏造的、虚构的,都是由这些简单、普遍的东西混合而成的,就同由一些真实的颜色混合而成一样。

属于这一类东西的,就是一般有形体的事物及其广延,以及有广延的东西的形状、分量、数目,和它们所处的地方,它们继续存在的时间之类。因为这个缘故,如果我们因此就说,物理学、天文学、医学以及其他一切依靠考察组合物的科学,都是极其可疑、极不确实的,而算术、几何以及其他从本性上说只讨论极简单、极一般的东西而不大考虑自然中有没有这些东西的科学,则包含着某种确实的、无可怀疑的成分,那么,我们的推论也许是对的:因为不管我醒着也好,睡着也好,二加三总是等于五,正方形总不会有四条以上的边;这样明白、这样明显的真理,看来是决不会有任何虚假或不确实的嫌疑的。

然而，——我既然有时候认为别人在自己以为知道得最清楚的事情上是在骗自己，又怎么知道我每一次加二和三，数正方形的边，或者判断更加容易的事情的时候（如果可以想像出更加容易的事情的话），不也是在骗自己呢？——最后我不得不承认，凡是我从前信以为真的东西，没有一件我不能加几分怀疑；我的怀疑并不是由于漫不经心或轻率，而是有很强的、考虑成熟的理由的：所以我今后如果要想在科学上发现某种确实可靠的东西，就应当小心翼翼地避免相信那些东西，同避免相信显然虚妄的东西一样小心。

（笛卡尔：《形而上学的沉思》，I）

§ 32.04 [我思想，所以我存在] 1

我早就指出过，在行为方面，有时候需要遵从一些明知不可靠的意见，把它们当作无可怀疑的意见看待，就像上面所说过的那样。但是由于我现在只要求专门研究真理，我想我的作法应当完全相反，我应当把凡是我能想出其中稍有疑窦的意见都一律加以排斥，认为绝对虚假，以便看一看这样以后在我心里是不是还剩下一点东西完全无可怀疑。所以，由于我们的感官有时候欺骗我们，我就很愿意假定，没有一件东西是像感官使我们想像出的那个样子，因为有些人连在对一些最简单的几何问题进行推断时也会弄错，并且作出一些谬论来，而我断定自己也和任何一个别的人一样容易弄错，所以我就把我以前用来进行证明的那些理由都一律摒弃，认为是虚假的。最后，我觉察到我们醒着的时候所有的那些思想，也同样能够在我们的睡着的时候跑到我们心里来，虽然那时没有一样是真实的，因此，我就决定把一切曾经进入我的心智的事物都认为并不比我梦中的幻觉更为真实。可是等我一旦注意到，当我愿意像这样想着一切都是假的的时候，这个在想这件事的“我”必

然应当是某种东西,并且觉察到“我思想,所以我存在”这条真理是这样确实,这样可靠,连怀疑派的任何一种最狂妄的假定都不能使它发生动摇,于是我就立刻断定,我可以毫无疑问地接受这条真理,把它当作我所研求的哲学的第一条原理。

然后,我就小心地考察我究竟是什么,发现我可以设想我没有身体,可以设想没有我所在的世界,也没有我所在的地点,但是我不能就此设想我不存在,相反地,正是从我想到怀疑一切其他事物的真实性这一点,可以非常明白、非常确定地推出:我是存在的;而另一方面,如果我一旦停止思想,则纵然我所想像的其余事物都真实地存在,我也没有任何理由相信我存在,由此我就认识到,我是一个实体,这个实体的全部本质或本性只是思想,它并不需要任何地点以便存在,也不依赖任何物质性的东西;因此这个“我”,亦即我赖以成为我的那个心灵,是与身体完全不同的,甚至比身体更容易认识,纵然身体并不存在,心灵也仍然不失其为心灵。

以后我就一般地来考察一个命题之所以真实确定的必要条件,因为我既然已经发现了一个命题,知道它是真实确定的,我想我也应当知道这种确定性究竟是在于哪一点。我发觉在“我思想,所以我存在”这个命题里面,并没有任何别的东西使我确信我说的是真理,而只是我非常清楚地见到:必须存在,才能思想;于是我就断定:凡是我們十分明白、十分清楚地设想到的东西,都是真的。我可以把这条规则当作一般的规则,不过要确切地看出哪些东西是我们清楚地想到的,却有点困难。

(笛卡尔:《谈方法》,IV)

§ 32.05 [心灵比形体更容易认识] 1

可是我究竟是什么东西呢? 一个在思想的东西。什么是在思

想的东西呢？就是在怀疑、理解、理会、肯定、否定、愿意、不愿意、想像和感觉的东西。的确，如果这些都属于我的本性，那就不少了。可是为什么它们不属于我的本性呢？我岂不是那样一个东西，它现在几乎怀疑一切，然而又在理会和理解某些东西，它肯定只有这一些东西是真实的，而否定其他的一切，它愿意对这些东西知道得更多，而不愿意受骗，它想像出许多东西，甚至于有时候竟违背自己的意志，而又感觉到许多东西，好像凭借着身体器官的媒介似的？虽然我总是要睡觉，虽然那个给予我存在的实体运用了它的全部心机来欺骗我，难道就没有一样同“确实有我”、“我确实存在”一样真实？在这些属性中有没有一种可以与我的思想分开，或者说与我自己分离呢？因为事情本身就十分明显，是我在怀疑，在理解，在愿意，在这里是并不需要加添任何东西来加以说明的。并且我也确实有想像的能力；因为虽然我想像出的那些东西有可能（像我以前假设的那样）不是真的，可是这种想像的能力仍然不失为真实存在于我之中，构成我的思想的一部分。最后，我就是那个在感觉的东西，也就是说，是那个好像凭着感觉器官而知觉到某些事物的东西，因为事实上我看见光，听见声音，感觉到热。可是有人会向我说，那些现象都是假的，我是在做梦。就算是这样，可是最低限度，我好像觉得我看见光、听见声音、感觉到热总是确实的；这总不能是假的，真正说来，这就是在我之中称为感觉的东西，严格地说，这不是别的，就是思想。从这个地方起，我才开始比以往更清楚明白地认识到我是什么。

不过虽然如此，我还是觉得我不能不认为，那些由思想造成其映像、作为感觉对象、并且为感官所考察的有形体的东西，比起我自己的那个不落入想像范围的、不知道是什么的部分来，我知道得要清楚的多。——

那么现在我们就来考察一下一般人认为最容易认识，并且以为知道得最清楚的那些东西，这就是我们所摸到的、看见的形体；当然并不是一般的形体，因为这些一般的概念通常总是比较混乱的；我们来考察一下一个特殊的形体。我们拿这块蜡为例：它是新从蜂房中取出来的，还没有失掉它所含的蜜的甜味，还保持着几分酿蜜所用的花的芳香；它的颜色、形状、大小是一望就看到的；它是硬的、冷的、捏得上手的，如果你在上面敲一敲，它会发出一种声音来。总之，凡是使人清楚地认识到一个形体的那些东西，在这里面都找得到。但是，当我说话的时候，有人把它挪到火旁边：里面剩下的味道消散了，香气蒸发了，颜色改变了，形状失掉了，体积变大了，它变成了液体，变热了，很难拿手来捏了，就是上面敲敲也不会发出任何声音来了。经过这番变化之后是否还是原来那块蜡呢？应当承认还是原来的蜡；这一点谁也不怀疑，谁也不作别样的判断。那么，以前在这块蜡中这样清楚地认识到的是什么呢？当然不能够是我凭借感官在这块蜡上觉察到的任何东西，因为一切尝到的、闻到的、看到的、摸到的和听到的都改变了，然而蜡还是原来的那一块。也许它原来就是我现在所想的这个东西，就是说，这块蜡原来并不是那种蜜的甜味，也不是那种花的香气，也不是那种白颜色，也不是那种形状，也不是那种声音；而只不过是一个形体，这个形体不久以前在那些形式之下呈现于我的感觉，现在则在另外一些形式下使人感觉到。可是，严格地说，当我以这种方式设想这块蜡时，我所想像的到底是什么东西呢？我们来把它仔细考察一下，把所有不属于蜡的东西都一齐除掉，看看剩下什么东西。当然，剩下来的只不过是一个有广延、有弹性、可以变动的东西。可是，有弹性和可以变动是什么意思呢？是不是我想像这块圆的蜡可以变成方的，并且可以从方的变成一个三角形呢？当然不是这

样的,因为我这块蜡设想成可以接受无数种这一类的改变;然而我却不能用我的想像力把这无数种改变一一想过,因此这个我对蜡所存的概念是不能由想像的能力来完成的。现在这个广延又是什么呢?不也是不知道的吗?因为当蜡融化的时候,就变得更大,当它沸腾的时候,就变得愈加大,当温度增加的时候,它就变得还要大;如果我没有想到,即便是我所考察的这块蜡,也可以在广延方面接受很多的变化,多到出乎我的想像之外,那么,我是不会清楚地按照真理理会到蜡的实况的。因此我们应当同意,我凭借想像力甚至于不能了解这块蜡是什么,只有我的心灵才了解它。——

可是最后我对于这个心灵,也就是说,对于我自己,要说些什么话呢?因为一直到现在,在我之中,除了心灵以外,我是不承认任何别的东西的。怎么!我既然这样明白清楚地理会到这块蜡,难道对于我自己的认识就不会不仅更加真实可靠,而且还更加明白清楚得多吗?因为,如果我由于我看见蜡就断定有蜡,或者蜡存在,那么当然更加明显,我由于我看见蜡就可以推断出有我,或者我自己存在了。因为有可能我看见的东西实际上并不是蜡;也可能我甚至于并没有看东西的眼睛;可是当我看的时候,或者当我想着我在看的时候(这两种情况我是不加分别的),这个在思想的我决不可能不是一个东西。同样地,如果我由于摸到蜡就断定蜡存在,也还是会得出同样的结论,就是有我;如果我由于我的想像力或者不管哪一种别的原因使我相信蜡存在,就断定蜡存在,那也还是会得出同样的结论的。我在这里对蜡所说的话,也可以应用到一切在我之外的我在外面遇到的其他事物上面。——

最后,我发现已经不知不觉地返回到我所想望的地方了;因为,既然我现在觉得很明白,即便是形体,真正说来,也不是为感官或想像力所认识,而只是为理智所认识;它们之被认识,并不是由

于被看见或摸到了,而只是由于被思想所理解或了解了;那么,我就很明白地看到,对于我来说,没有一件东西比我的心灵更容易认识了。

(笛卡尔:《形而上学的沉思》,II)

§ 32.06 [观念有三类:天赋的,外来的,虚构的] 1

我确知我是一个在思想的东西;可是我因此不也就知道必须要有什么东西才能使我确知一件事情吗?在这个最初的知识中,使我确知一件事物的真实性的,的确只有对于我所说的事物的清楚明白的知觉;假若我像这样清楚明白地设想到的一件事情竟会是假的,这种知觉当然就不足以使我确知我所说的东西是真的了。因此我觉得可以建立一条一般的规则,就是:凡是我們极清楚、极明白地设想到的东西都是真的。

然而我以前曾经接受了许多东西,认为是非常确实、非常明显的,可是我以后却认识到这些东西是可疑的、不确实的。那么这些东西是什么呢?就是地、天、星辰,以及我借自己的感官为媒介而察知的其他一切东西。我在这些东西中间清楚明白地设想到的是什么呢?当然只是这些东西的观念或思想呈现于我的心灵。就是现在,我也不否认这些观念出现在我心中。但是还有另外一件事也是我曾经肯定的,由于习惯的缘故,我曾经加以相信,我以为我非常清楚地觉察到这件事,虽然事实上我并没有觉察到它,这就是:我以为有一些东西在我之外,那些观念是从这些东西来的,并且与这些东西完全相似。就是在这件事上我弄错了;即或我判断得正确,也不是我所具有的任何知识使我判断得正确的。

现在说到观念。如果仅仅就观念本身来考察观念,而不把它们联系到另外一种东西上,那么,真正说来,观念就不能是假的;因

为不管我想像一只山羊，或者想像一只四不像，都同样是真的事情。在感情或意志里面，也不用怕会有虚假：因为虽然我可以欲求坏的事物，甚至欲求根本不存在的事物，我欲求这些事物仍然不失其为真事。因此剩下来的只有判断，在判断中我们应当小心防止错误。主要的错误，最经常遇到的错误，就在于我判定我心中的观念与我以外的事物相似或相合。因为确确实实，如果我把这些观念只看成我的某些思维方式，不要求把它们联系到某某外界的他物上，它们就不会使我们得到犯错误的机会了。

然而，在这些观念中间，我觉得有一些是我天赋的，有一些是从外面来的，有一些是我自己制造出来的。因为我具有一种能力来设想我们一般地称为事物、真理或思想的东西，所以我觉得我的这种力量不是从别处得来的，只是来自我自己的本性；可是如果我现在听到某种声音、看见太阳、感觉到热的话，我直到现在为止都是断定这些感觉来自某些存在于我以外的东西的；最后，我觉得美人鱼、飞马以及其他这一类的怪物都是我的心灵的虚构和捏造。

（笛卡尔：《形而上学的沉思》，III）

§ 32.07 [上帝必然存在] 1

接着我就对我所怀疑的东西进行思考，并且想到因此我的存在并不是完全完满的，因为我明白地见到，认识比起怀疑来是一种更大的完满性，于是我就思量来研究：我是从哪里得到这个关于比我自己更完满的东西的思想的？我很明显地知道，这应当是从一种事实上更加完满的本性而来的。至于我对于许多在我之外的事物的那些思想，譬如对于天、地、光、热以及千千万万其他事物的思想，我不必费多大气力就能知道它们是从哪里来的，因为我既然在它们中间看不出任何我觉得使它们比我更优越的东西，我就可以

相信：如果它们是真实的，那是由于它们依附于我的本性，因为我的本性具有某种完满性；如果它们不是真实的，那是由于我从虚无中捏造出它们来，也就是说，它们之所以在我心中，是因为我有缺点。可是说到一个比我这个实体更完满的实体的观念，情形就不能是这样的了；因为要从虚无中捏造出这个观念，那是显然不可能的事。因为说比较完满的东西出于并且依赖于比较不完满的东西，其矛盾实在不下于说有某种东西是从虚无中产生的，所以，我是不能够从我自己把这个观念造出来的；因此只能说，是由一个真正比我更完满的本性把这个观念放进我心里来的，而且这个本性具有我所能想到的一切完满性，就是说，简单一句话，它就是上帝。

对于这一点，我还有一点补充，就是：既然我知道有某些完满性是我所没有的，那么我就不是唯一存在的实体了（请容许我在这里自由地使用几个经院名词），而是必然应当有另一个更加完满的实体，作为我的依靠，并且作为我赖以获得我的一切的来源；因为如果我不依靠任何别的实体而单独存在，因而从我自身得到我从那个完满的实体分沾到的一切，那么，我就能够以同样的理由，从我自己得到我知道自己缺乏的其余一切了，这样，我就能够成为无限、永恒、不变、全知、全能的实体，并且具有一切我能够察知上帝具有的完满性了。因为根据我以上所作的推理，要想就我的本性的能力所及来认识上帝的本性，我只需要考察一下一切在我心中可以找出若干观念的事物，看看具有它们究竟是完满还是不完满；而我确切地知道，任何表示某种不完满性的东西，都是上帝所没有的，而其他的一切上帝都具有；我看出怀疑、无常、悲哀之类的事是上帝所不能具有的，因为我自己也很乐意没有这些事。除此以外，我还有许多关于可以感觉到的有形体的事物的观念，因为我虽然可以假定自己在做梦，假定我们所看见的和想像到的都是假的，

然而我却不能否认我的思想中确实有这些观念。但是，因为我已非常明白地认识到，在我身上，心智的本性是跟身体的本性有区别的，我观察到凡是组合而成的东西都表明有所依赖，而依赖显然是一种缺点，所以我由此断定，由这两种本性组合而成，决不能是上帝的一种完满性，因此上帝决不是组合而成的；而如果世界上有某些物体或某些心智或者其他的本性并不是完全完满的，那它们的存在一定要依赖上帝的力量：如果没有上帝，它们就一刻也不能维持存在。

我很愿意再探索一下另一些真理，于是我就把几何学家们的对象拿来加以研究，把它设想成一个连续的物体，或一个在长、宽、高或深三方面无限地伸展的空间，可以分成许多不同的部分，这些部分可以有不同的形状和大小，并且可以用各种方式来移动或置换，因为几何学家对他们的对象作了这一切假定。我曾经涉猎过他们的一部分最简单的证明，我注意到，大家公认为这些证明所具有的这种巨大的确定性，只不过在于人们依据我方才所说的规则明白地设想到这些证明；以后我也注意到，在这些证明中，并没有任何东西可以使我确知它们的对象是存在的，譬如我就很清楚地见到，如果假定了一个三角形，它的三只角就必须等于两直角，但是我并没有因此发现任何东西使我确知世界上有三角形，而另一方面，当我回转来考察我的关于一个完满的实体的观念时，我发现这个观念已经包含了存在，情形正如在一个三角形的观念中已经包含了它的三只角等于两直角，或者在一个球形的观念中已经包含了球面任何一点都与球心等距离一样，甚至于还要更明白一些。因此，说作为这个如此完满的实体的上帝是有的或存在的，这个命题至少与几何学上的任何一个证明同样地确定。

其所以有许多人深信认识这一点是有困难的，甚至深信认识

他们自己的心灵是什么也是有困难的，那是因为他们从来不把自己的心智提高到感性事物之外，他们深深地养成了一种习惯，除了想像以外不作别种考察，而想像乃是一种专门用于物质事物的特殊思想方式，因此凡是不能想像的东西，他们就觉得不可理解了。这一点，从经院哲学家们拿来当作公理看待的一个命题中，可以看得很明显，他们认为“凡是在理智中的，没有不是已经先在感觉中的”，而在感觉之中，的确是从来没有上帝和心灵的观念的；在我看来，他们要想用自己的想像力来理解这些观念，情形正如想用自己的眼睛来听声音和闻气味完全一样；只是还有这一重区别，就是：视觉之使我们确知视觉对象是真的，并不下于嗅觉和听觉之使我们确知其对象是真的，可是无论我们的想像力或我们的感官，如果没有我们的理智参加，是都不能使我们确知任何事物的。

一 我方才拿来当作规则看待的那个命题，即“凡是我們清楚明白地设想到的东西都是真的”，其所以可靠，只是因为上帝存在，因为上帝是一个完满的实体，并且因为我们所有的一切都从上帝而来。由此可见，我们的观念或概念，既然就其清楚明白而言，乃是从上帝而来的实在的东西，所以只能是真的。因此，如果我们常常有着一些包含虚假成分的观念，那只能是一些包含着混乱不清的东西的观念，因为在这样的情形之下，它们是分沾着虚无，也就是说，它们之所以在我们心中这样混乱，只是因为我们并不完全完满。

（笛卡尔：《谈方法》，IV）

§ 32.08 [真理和错误的来源] 1

我认识到上帝是决不可能骗我的，因为凡是诈骗中都有某种不完美性；虽然看起来能够骗人似乎是有机智、有能力的一个标

志,可是要想骗人却毫无疑问是有缺点,有恶意的证据;因此,上帝是不可能骗人的。其次,我凭自己的经验知道,我有一种判断的能力,或分辨真和假的能力,这种能力我毫无疑问是从上帝得来的,正同其余的一切在我之中,为我所有的东西一样。既然他不可能有骗我的愿望,他当然也没有给予我一种能力,使我在正确地使用这种能力时会犯错误。——

同样真实的是,当我专心地想到上帝^①,完全向着上帝的时候,我发现〔在我自己里面〕^②并没有任何产生错误或虚妄的原因;可是片刻之后,回想到我自己的时候,经验就告诉我,我仍然会犯无数的错误。我追究这些错误的原因,发现呈现于我的思想的,不仅有一个关于上帝的实在性的积极观念,亦即关于一个最为完满的实体的观念,而且可以说还有一个关于虚无的消极性观念,亦即关于那个离开任何一种完满性都无限远的东西的观念;我还发现我可以说是上帝与虚无之间的一个中介,就是说,处在最高的实体和非实体之间,因此就一个最高的实体产生出我来说,在我之中的确没有什么东西可以引我陷于错误;可是如果把我看成分沾几分虚无或非实体,也就是说,就我自己并非最高实体,并且缺少许多东西来说,〔我发现自己可以有无限的缺陷〕^③,我如果犯了错误,自然不足为奇。——我之所以犯错误,是因为上帝给我的分辨真假的能力在我之中并不是无限的。——

接着我就去更加仔细地考察自己,看看我的错误究竟是些什么,因为仅仅是这些错误,就足以证明在我之中有不圆满之处。我发现这些错误是靠两种原因会合造成的,这就是:在我之中的认识能力,以及选择能力或我的自由意志,也就是我的理智连同我的

① 法文译本作,“当我仅仅把自己看成来自上帝的时候。”——编者

②③ 法文译本增补。——编者

意志。——

那么我的错误是从哪里产生的呢？这只是由于意志比理智广阔得多，我没有把意志纳入同样的限度之内，而把它扩张到我所不了解的东西上去了；意志本身既然对这些东西是一视同仁的，于是就极容易陷入迷途，把假的当作真的，把恶的当作善的：这就使我错误和犯罪了。——

每当我严格地把我的意志限制在我的认识的限度之内，使它只对理智向它清楚明白地提出的东西作判断时，我就决不会犯错误；因为凡是清楚明白的概念都毫无疑问是一个东西，所以它不能从虚无而来，而必然应当以上帝为它的作者；我说，上帝既然是最为完满的，当然不能是任何错误的原因；因此应该得出结论说，这样一个概念〔或这样一个判断〕^①是真的。此外，我今天不但知道了应该避免哪些东西才能不再犯错误，而且知道了应该怎样做才能得到真理性的认识。因为我如果把注意力充分地放在我完全理会的东西上，如果把这些东西与其他我只是混杂不清地理会到的东西分开，是一定可以得到这种认识的。

（笛卡尔：《形而上学的沉思》，IV）

§ 32.09 [物质性东西的本质是广延] 1

现在，我在发现了应该做什么事，或者避免什么事，才能得到真理的认识之后，主要要做的事，是试着从我过去这几天陷入的全部怀疑中解脱出来，看看是不是能够在物质性的东西方面得到一点可靠的认识。不过我在考察是否有这样一些东西存在于我以外之前，我应当就这些东西的观念之在我的思想之中，来考察一下它们的观念，看一看哪些是清楚的概念，哪些是混杂的概念。

^① 法文译本增补。——编者

最先,我清楚地想像到哲学家们一般称为“连续量”的那种量,或者有长、宽、高的广延,广延就在这个量里面,也可以说就在人们认为是具有量的东西里面。其次,我可以在这个连续量中列举出许多不同的部分,并且把各种大小、形状、位置和运动加给这些部分中间的每一个;最后,我可以为这些运动中间的每一个规定下各种长度的时间。我不但在一般地这样考察这些东西时清楚地认识到它们,而且对它们稍加注意,我还认识到数目、形状、运动方面的无数种特点,以及另外一些这一类的东西,这些东西的真理性表现得非常明显,与我的本性非常相合,因而我开始发现它们时,并不觉得自己领会了什么新的东西,倒像是记起了我以前已经知道的东西;就是说,我觉察到了一些东西,这些东西已经在我心中,虽然过去我还没有把思想转到这些东西上去。我在这里发现的最重要的事,无过于我发现我的心里有无数个关于一定事物的观念,这些观念我们不能认为是纯粹的虚无,虽然也许它们并没有任何在我以外的存在,同时它们也不是我杜撰出来的,虽说我有自由去思想它们或者不去思想它们,它们是有自己的真实不变的本性的。举个例子来说,譬如我想像一个三角形的时候,虽然也许在我以外的世界上任何地方都没有这样一种形状,并且从来没有这样一种形状,可是这个形状毕竟还是有一种明确的本性、形式或本质,这种本性是不变的、永恒的,不是我捏造出来的,并不以任何方式依赖我的心灵;既然我们可以推证出这个三角形的各种特性,如同它的三只角等于两直角,最大的边对最大的角,以及其他这一类的特性,而现在不管我愿意不愿意,我都非常明白、非常明了地认识到这些特性存在于这个三角形中,虽然我以前初次想像一个三角形时并没有想到这些;因此,不能说是我捏造了、虚构了这些特性。在这里我并不能反驳自己说:这个三角形的观念是通过我的感官进入我

的心灵的,因为我曾经看见过三角形的物体;因为我可以在心中形成无数个别的形相,这些形状我丝毫不能怀疑到是感官的对象,而我仍旧能够推证出各种涉及它们的本性的特性,就像推证出三角形的各种特性一样;这些特性当然应当都是真的,因为我明白地理会到它们,因此,它们是某种东西,并不是纯粹的虚无;因为凡是真的显然都是某种东西,〔真理和存在是一回事〕^①;我在前面已经充分地证明过,凡是我清楚明白地认识到的都是真的。纵然我没有证明过这一点,我的心灵的本性也仍旧会使我在清楚明白地理会到它们时不得不承认它们是真的;并且我还记得,即便我过去为感官对象深深地吸引的时候,我也曾把我在算术、几何〔以及一般纯粹数学〕^②中的形状、数目等方面清楚明白地理会到的东西列入不易的真理。

(笛卡尔:《形而上学的沉思》,V)

§ 32.10 [物质和运动] 1

(1) 天和地只不过是同样的物质造成的,不可能有好些个世界。

从这一切最后不难推出:地和天是同样一种物质造成的;即使有无穷多的世界,这些世界也只是由这一种物质造成的;由此可见,不可能有好些个世界,因为我们明明白白地理解到,物质的本性仅仅在于它是一个广延的东西,它把可能有这些其他世界存在的一切可以想象的空间都占据了,我们无法在自己的心里发现任何别的物质的观念。

(2) 物质中的多样性全都是依靠物质各个部分的运动的。

所以全宇宙只有一种同样的物质,我们认识物质,只是凭着它

① 法文译本增补。——编者

② 法文译本略去。——编者

有广延；因为我们清清楚楚地在物质中看到的那些特性，全都涉及这一点，即：物质是可以按照它的部分分割和推动的，它能够获得的各种性向，我们发现都可以由部分的运动引起。因为我们虽然可以在思想中造成变化，但是尽管如此，肯定地说，我们的思想并不能在物质中造成任何变化，物质中的全部形态差异都是依靠位置运动的。这一点哲学家们大概已经注意到了，因为他们在很多地方说过自然是运动和静止的本原，认为是自然使各种形体成为我们在经验中看到的那个样子。

（笛卡尔：《哲学原理》，第二部，22—23）

33. 霍 布 斯

霍布斯[Thomas Hobbes]，1588—1679年，英国人。著作有《论公民》[De Cive]，《论形体》[De Corpore Politico]，《论人性》[Humane Nature]，《利维坦》[Leviathan]等。

著作选录

§ 33.01 [哲学是推理的知识] 5

(1) “哲学”是关于结果或现象的知识，我们获得这种知识，是根据我们首先具有的对于结果或现象的原因或产生的知识，加以真实的推理。还有，哲学也是关于可能有的原因或产生的知识，这是由首先认识到它们的结果而得到的。

为了进一步了解这个定义，我们必须注意，第一，对于事物的感觉与记忆，是人与一切生物所共有的，它们虽然是知识，可是由

于是自然直接给予我们的，不是由推理得到的，因此不是哲学。

第二，由于经验只是记忆，而深谋远虑或预见未来不过是对于我们经验过的事物的推测，因此深谋远虑也不能被认为是哲学。

我所谓“推理”是指计算。计算或者是把要加到一起的许多东西聚成总数，或者是求知从一事物中取去另一事物还剩下什么。所以推理是与加和减相同的。因为乘不过是把一些相等的量相加起来，而除不过是把一些相等的量一一减去，所以如果有人添上乘和除，我将并不反对。因此一切推理都包含在心灵的这两种活动——加与减里面。

(2) 但是我们怎样利用心灵的推理，在无声的思想里进行加和减，而不应用语言，我却需要用一两个例子来说明。假如一个人模糊地看到远处有某样东西，虽然他还没有给任何事物加上名称，可是他却会有一个观念，与那个如果加上一个名称我们现在就称之为物体的东西的观念相同。其次，等到再走近一些，他看见那个东西是如此这般的，一会儿在这个地方，一会儿在那个地方，他就会有一个新观念，也就是对于我们现在称之为活的东西的观念。第三，当站得更近时，他觉察到形状，听见声音，并且看见其他一些作为一个理性心灵的标记的东西，他于是就有了第三个观念，虽然还没有名称；这就是我们现在称之为理性的东西的观念。最后，当他充分地、仔细地注视它、理解到他所看见的一切乃是一个东西时，就从他以前的那些观念组合成他现在具有的观念；他以前的那些观念在心中集合的次序，也就是这三个单个名称——“物体”、“活的”、“理性的”——在言语中组合成一个名称——“物体-活的-理性的”或“人”——的次序。同样地，从四边、等边与直角等概念，便组合成正方形的概念。因为心灵可以设想一个四边形而一点也不设想四条边相等，也可以设想边相等而没有想到直角；同时也可以

把所有这些个别概念联结成一个正方形的概念或观念。这样,我们就看出心灵的各种观念是怎样组合起来的了。再则,不拘谁看见一个人在他附近站着,都会得到那个人的整个观念。假如那人走开了,他只用眼睛跟着那个人,他就会失掉那些作为那个人的理性的标记的东西的观念。可是,“物体-活的”这个观念仍然在他眼前,所以“理性的”这个观念就从人——也就是“物体-活的-理性的”这整个观念中减去,剩下“物体-活的”这个观念。再过一会儿,距离更远,“活的”这个观念也会失去,只有物体这个观念留下。最后,什么东西都看不见时,整个观念就消失不见了。我想,通过这些例子,什么是心灵不用语言的内心推理,就很明白了。

因此我们不要认为,计算,亦即推理,只可以应用到数目上,好像人与其他生物的区别(据说这是毕泰戈拉的意见)只是在于计数的能力。因为量、物体、运动、时间、性质的程度、作用、观念、比例、语言与名称(所有的各种哲学都寄托在这上面)都能加和减。当我们加、减这样一些东西,也就是把它们加以计算时,可以说我们就是在思考,用希腊文说就是 λογίζεσθαι,在这种文字里,συλλογίζεσθαι 这个词也是指计算,推理或计数。

(霍布斯:《论物体》,第一章,2—3)

§ 33.02 [哲学是为人生谋福利的] 5

哲学的目的或目标,就在于我们可以利用先前认识的结果来为我们谋利益,或者可以通过把一些物体应用到另一些物体上,在物质、力量和工业所许可的限度之内,产生出类似我们心中所设想的那些结果,来为人生谋福利。因为一个人可以由通晓某种疑难的事体或者发现某种深奥的真理而得到的那种内心的光荣与胜利,是抵不过研究哲学所需要的那么多气力的;一个人如果觉得获

得知识就是他的劳动仅有的益处，那他也用不着老惦记着把自己知道的东西告诉别人了。知识的目的是力量，应用定理（几何学家是用定理来发现特性的）是为了建立问题，最后，全部思辨的目标乃是实行某种活动，或者使事情做成。

什么是哲学的效用，特别是自然哲学和几何学的效用，我们总计一下人类所能得到的主要利益，比较一下享受这些利益的人的生活方式与另一些没有这些享受的人的生活方式，就可以得到最好的了解。人类最大的利益，就是各种技术，亦即衡量物质与运动的技术，推动重物的技术，建筑术，航海术，制造各种用途的工具的技术，计算天体运动、星辰方位、时间部分的技术，地理学的技术，等等。凭借这些科学人们所获得的利益有多大，了解起来要比表示出来更容易。差不多所有的欧洲人、大多数亚洲人、一部分非洲人都享受了这些利益，不过美洲人以及住在南北极附近的人，则完全没有享受这些利益。为什么呢？难道是他们比这些人智慧更高？不是一切人都具有着同一种灵魂、同样的心灵能力吗？那么，除了哲学，还有什么东西造成这种分别呢？所以，哲学是这一切利益的原因。

（霍布斯：《论物体》，第一章，6）

§ 33.03 [哲学的对象是物体] 5

（1）哲学的对象，或者哲学所处理的材料，乃是每一个这样的物体：这种物体我们可以设想它有产生，并且可以通过对它的思考，把它同别的物体加以比较，或者是，这种物体是可以加以组合与分解的，也就是说，它的产生或特性我们是能够认识的。这一点可以从哲学的定义推出来，哲学的任务乃是从物体的产生求知物体的特性，或者从物体的特性求知物体的产生。所以，只要没有产

生或特性，就没有哲学。因此哲学排除神学，我指的是关于永恒的、不能产生的、不可思议的神的学说，在神里面是没有东西可以分合，也不能设想有任何产生的。

哲学排除关于天使以及一切被认为既非物体又非物体的特性的东西的学说。因为在这些东西里面，是既不能进行组合，又不能进行分解，也不能作任何增加和减少的，这就是说，是不可能进行推理的。

哲学排除历史，既排除政治的历史，也排除自然的历史，虽然历史对哲学最为有用(简直是必需的)；因为这种知识只是经验或权威，而不是推理。

哲学排除一切凭神的灵感或启示得来的知识，排除一切并非由理性引导给我们、而是在一刹那间凭神的恩惠、也可以说凭某种超自然的感觉获得的知识。

哲学不只排除一切错误的学说，并且排除无确实根据的学说。因为我们通过正确推理认识到的一切，是既不会错误，也不会可疑的。所以，像现时所宣传的占星术，以及一切这一类的占卜，都不是科学，都被排除。

最后，敬神的学说也排除在哲学以外，因为这不是通过自然的理性、而是通过教会的权威而认识到的，因为这种学说是信仰的对象，而不是知识的对象。

(2) 哲学的主要部分有两个。因为主要有两类物体，彼此很不相同，提供给探求物体的产生和特性的人们研究。其中一类是自然的作品，称为自然的物体，另一类则称为国家，是由人们的意志与契约造成的。因此便产生出哲学的两个部分，称为自然哲学与公民哲学。但是由于为了认识国家的特性，必须先知道人们的气质、爱好和行为，所以通常又把公民哲学分为两个部分，一部分

研究人们的气质和行为,称为伦理学,另一部分注重认识人们的公民责任,称为政治学,或者直接称为公民哲学。

(霍布斯:《论物体》,第一章,8—9)

§ 33.04 [哲学的方法是分析和综合] 5

为了理解方法,我必须用以下的方式,把上面(第一章,第2节)提出过的哲学定义重复一回:哲学是我们凭借真正的推理,依据我们对于现象或明显的结果的某种可能有的产生或发生所具有的知识,从而获得的关于现象或明显的结果的知识;也是依据我们对于结果所具有的知识,从而获得的关于这种已经有的或者可以有的产生的知识。所以,在哲学里,“方法”就是根据结果的已知原因来发现结果、或者根据原因的已知结果来发现原因时所采取的最便捷的道路。但是,我们只有认识某个结果有原因存在,并且认识那些原因在什么主体里,以及在什么主体里产生这个结果,以及以什么方式造成这个结果,那时我们才算认识这个结果。这就是关于原因的科学,人们也叫做关于 $\delta\acute{\iota}\omicron\tau\iota$ (为什么)的科学。其他一切称为 $\acute{\omicron}\tau\iota$ (那个)的科学,则或者是感觉所得的知觉,或者是想像,或者是这种知觉留下来的记忆。

因此知识的开端乃是感觉和想像中的影像;这种影像的存在,我们凭本能就知道得很清楚。但是认识它们为什么存在,或者根据什么原因而产生,却是推理的工作。推理就在于(像在上面第一章,第2节里所说的)组合、分开或分解。所以我们用来发现事物的原因的方法,除了组合法或分解法,或者部分组合法与部分分解法以外,没有什么别的方法。而分解法一般又称为分析方法,组合法又称为综合方法。

从已知的事物进到未知的事物,对各种方法来说都是同样的;

这一点从所引的哲学定义看来是明显的。但是在凭感觉获得的知识里，对于整个现象，要比对这个对象的任何部分知道得更多；例如我们看见一个人时，对于那个人的思想或整个观念的认识，要先于或多于对他之为有一定形状的东西、活的东西和理性的东西等特殊观念的认识。这就是说，我们在这个人身上观察到其他的特殊之点以前，我们首先看到整个人，注意到他的存在。所以在关于 $\acute{o}\tau\iota$ （那个）或某个存在的东西的知识里，我们的探讨是从整个观念开始；相反地，在我们关于 $\delta\iota\acute{o}\tau\iota$ （为什么）或某个事物的原因的知识里，也就是在科学里，我们对于各个部分的原因要比对整体的原因知道得更多。因为整体的原因是由各个部分的原因所组成的；但是我们在能认识整个组合物之前，必须先认识那些将被组合的东西。这里所谓部分，我不是指事物本身的部分，而是指事物的本性的部分。譬如所谓人的部分，我就不是指人的头、肩、臂等，而是指人的形状、量、运动、感觉、理性之类。这些偶性组合起来或放到一起，就构成人的整个本性，但是并不构成人本身。常言道，有些东西我们认识得比较多，另一些东西从本性来说认识得比较多，就是这个意思。因为我并不认为，人们作这种区别，意思是说某样东西从本性说被认识了，却不为任何人所认识。所以，所谓我们认识得比较多的东西，我们是指我们凭感觉觉察到的东西，而所谓从本性来说认识得比较多的东西，则是指我们凭理性获知的东西。在这个意义之下，整体，亦即具有一般名称的东西（为了简便，我称之为一般），比起部分，亦即比起具有不很一般的名称的东西（所以我称之为个别）来，我们认识得比较多；而部分的原因比起整体的原因来，从本性说则认识得比较多；这就是说，对一般要比对个别认识得比较多。

在研究哲学时，人们或者是用简单的方式去寻求科学知识，或

者是用不确定的方式去寻求,也就是说,尽量地去认识,不给自己提出任何有限制的问题。人们或者是探讨某种现象的原因,或者是企图找出所求问的东西的确定性,例如什么是光、热、引力、所提出的一种图形之类东西的原因;或者所提出的某种偶性属于什么主体;或者什么东西最能帮助所提出的某种结果从许多偶性中产生;或者特殊的原因应该以什么方式组合起来才能产生某种结果。根据所求问的东西的不同情况,有时应当用分析的方法,有时应当用综合的方法。

(霍布斯:《论物体》,第六章,1)

§ 33.05 [空间是心外之物的影像] 5

如果我们回想到某件在所谓世界毁灭之前曾经在世界上存在过的东西,或者心里对那件东西有一个影像,而并不设想那件东西是这样或那样,只是设想它存在于心灵以外,那么,我们就立刻有了所谓空间的观念。这当然是一种想像的空间,因为它只是一种影像,可是这正是所有的人称为空间的东西。因为没有一个人是由于它已经被充满而叫它空间,而只是由于它可以被充满;也没有一个人认为物体把它们的位置带走,而只是同一个空间有时包容着这一个物体,有时包容着另一个物体;如果空间永远伴随着那个一度在它里面的物体,那就不能是这样的了。这个道理本身就是十分明显的,我觉得根本不需要解释。但是我发现空间被某些哲学家下错了定义,他们从这个定义进行推论,一个人认为世界是无限的(因为他把空间当作物体的广延,又以为广延可以继续增大,所以推论出物体可以有无限的广延);另一个人从同样的定义轻率地下结论说,甚至连上帝也不可能创造出比一个更多的世界来。他说,因为如果创造了另一个世界,既然在这个世界之外没有任何

东西,因而(按照他的定义)也没有空间,那么,那个新世界就必定要放在虚无之中。但是在虚无之中是不可能放进任何东西的;他只是这样肯定,并没有说出任何理由。可是反过来却是真理:正因为在一个已经充满的位置里不能再放进更多东西,所以要接受新物体,空的空间要比充实的空间更加合适。我为了这些人以及他们的主张已经说了这么多,现在回到我原来的目的,像这样给空间下定义:“空间”是一个单纯在心灵以外存在的东西的影像;就是说,空间是那样一种影像,在那种影像里面,我们不考虑别的偶性,只考虑它在我们之外呈现。

(霍布斯:《论物体》,第七章,2)

§ 33.06 [时间是运动中先后的影像] 5

像一个物体在心里留下一个关于它的大小的影像一样,运动的物体也留下一个关于它的运动的影像,也就是关于那个物体从一个空间继续不断地过渡到另一个空间的观念。这个观念或影像,就是我叫做时间的东西(这同普通意见或亚里士多德的定义相去不远)。既然人人都承认一年是时间,可是并不认为一年是某个物体的偶性或性质,所以他们一定要承认时间并不在我们以外的事物里,而只是在心灵的思想里。所以他们说到他们的祖先的时代时,并不认为在他们的祖先死后,那些时代除了在回忆他们的人的记忆里之外,还能在任何别的地方。还有一些人,他们说年、月、日是太阳和月球的运动。既然说过去了的运动与说消灭了的运动是一样的,而未来的运动与尚未开始的运动是相同的,所以他们那样说,意思并不是认为现在、过去、将来都没有时间,因为对任何事物都可以说“它曾经是”或“它将要”,对于同一件事物,也可以在过去曾说过“它是”,或者在将来可以说“它是”。这样,年、月、日

除了是我们心里所作的这种计算的名称以外，能够是什么呢？所以时间是一种影像，然而运动的一种影像。因为如果我们愿意知道时间经过哪些瞬间度过，我们就应该利用这种或那种运动，像太阳的运动，钟的运动，滴漏中沙土的运动，或者画条线，想像在那上面有某样东西运动，此外我们根本没有别的方法能用来觉察时间了。然而，我说时间是运动的影像时，我并不是说用这个就足以给它下定义了，因为时间这个语词包含着先与后的概念，或者一个物体的运动中的连续的概念，这是就它先在这里后在那里而言。因此，时间的完全定义是这样的：“时间”是运动中的先与后的影像。这与亚里士多德的这个定义是一致的：时间是依照先与后的运动的数目。由于计数是心灵的一种活动，所以说时间是依照先与后的运动的数目，和说时间是被计数的运动的影像是一样的。但是还有一种定义：时间是运动的度量，却并不那样确切，因为我们是以运动来量时间，而不是以时间来量运动。

（霍布斯：《论物体》，第七章，3）

§ 33.07 [物体不依赖我们的思想] 5

我们已经明白了什么是想像的空间，我们假定在想像的空间里面没有任何东西在我们之外，凡是由于过去存在而在我们心中留下它们的影像的东西都消灭了。现在我们假定那些东西中间的某一个再被放到世界里，或者重新被创造出来。所以，这个新创造出来的或者又被放进去的东西，必然不仅充满上面所说的空间的某个部分，或者与那个部分相合并并且具有同样的广延，而且必然不依赖我们的思想。就是这个东西，由于它有广延，我们一般称它为物体；由于它不依赖我们的思想，我们说它是一个自己存在的东西；它也是存在的，因为它在我们以外，最后，它又被称为主体，因

为它是如此地被放在想像的空间里面,并且从属于想像的空间,因而可以为感觉所知觉,并且为理性所了解。所以,物体的定义可以这样下:物体是不依赖于我们思想的东西,与空间的某个部分相合或具有同样的广延。

(霍布斯:《论物体》,第八章,1)

§ 33.08 [偶性是物体在我们心里造成概念的能力] 5

(1) 但是一种偶性是什么,用例子就比用定义容易解释。我们可以想像一个物体充满某个空间,或与这个空间具有同样的广延;那个共同的广延并不是这具有同样广延的物体。同样地,我们可以想像这个物体从它的位置上移动出来;那个移动并不是这移动着的物体。或者我们可以再想像这个物体没有移动;那个没有移动或静止并不是这静止的物体。那么,这些东西是什么呢?它们是这个物体的偶性。但是问题是:什么是偶性?这个问题是研究我们已知的东西,并不是研究我们要研究的东西。因为一个人说某个东西是有广延的、或者运动的、或者不动的,每一个人都会在任何时候以同样的方式了解他的意思。但是多数人都愿意说一个偶性是某样东西,亦即自然物的某一部分,而实际上它却不是自然物的部分。为了尽可能满足这些人,最好的回答是把偶性定义为某个物体借以得到了解的方式。这就等于说:一个偶性就是某个物体借以在我们心里造成它自身的概念的那种能力。这个定义虽然不是对于所提出的问题的答案,却是对于那个应该提出的问题的答案,就是:某个物体的一个部分出现在这里,另一个部分出现在那里,这是由于什么?因为这个问题可以这样回答:这是由于那个物体的广延。如果问题是:整个物体继续不断地有时看见在这里,有时看见在那里,这是由于什么?回答将是:由于它的运动。最后

如果问题是：何以某个物体有时具有同一空间？回答将是：因为它没有运动。因为，如果问的是一个物体的名称，亦即具体名称：它是什么？就一定要用定义来回答；因为问的是名称的意义。但是如果问的是一个抽象名称：它是什么？所问就是一个东西之所以表现得如此的原因。如果问：什么是硬的？回答将是：那种除非整个让出位置，不会有部分让出位置来的东西是硬的。但是如果问：什么是硬？这就必须指出其所以除非整个让出位置、不会有一个部分让出位置的原因。因此，我给偶性下的定义是：我们认识物体的方式。

(2) 说一种偶性在一个物体里的时候，不要了解为好像某件东西包含在那个物体里。例如，红色之在血液里，就好像血液之在一块染了血的布里，也就是好像一个部分之在整体里。因为如果这样，偶性就也是物体了。但是，正如大、静止或运动之在大的东西、静止的东西、或运动的东西里一样（这个应当如何了解，是人人都知道的），每种其他偶性之在它的主体里，也应当这样了解。这一点亚里士多德的解释只不过是消极的，就是：一个偶性之在它的主体里，并不是作为主体的任何部分；它可以离开而主体仍然留存。这是正确的。只是有些偶性除非物体也消灭了，它们才消灭；因为没有广延或形状，物体是不能设想的。其他一切不为一切物体所共有、只为某些物体所特有的偶性，像静、动、颜色、硬之类，则逐渐消灭，为别的偶性所代替。可是物体却永不消灭。有些人也可以有一种意见，认为其他一切偶性如颜色、热、气味、德性、罪恶之类之在它们的物体里，与广延、运动、静止或形状之在物体里不一样，是以另外的方式，他们说是附着的。我希望他们暂时不要下判断，等候一下，等到根据推理发现这些偶性究竟是知觉者的心灵的运动，还是被知觉的物体本身的运动；因为自然哲学的大部分就

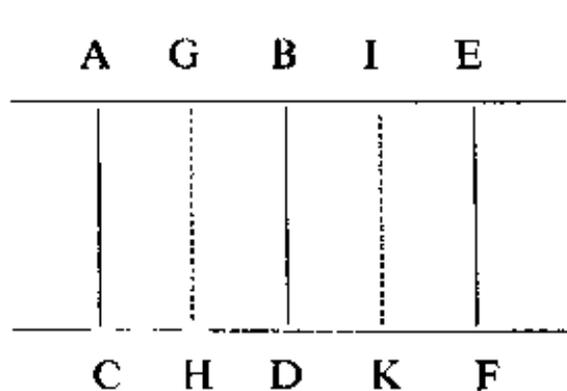
是讨论这个的。

(3) 一个物体的广延，就是它的大小，也就是所谓真实空间。但是这个大小不像想像空间那样依赖我们的思维。因为想像空间是我们想像的结果，而大小却是想像空间的原因，想像空间是心灵的一种偶性，而物体的偶性是存在于心灵之外的。

(霍布斯：《论物体》，第八章，2—4)

§ 33.09 [运动就是物体放弃一个位置取得另一个位置] 5

(1) “运动”是不断地放弃一个位置，又取得另一个位置。被放弃的那个位置一般称为起点，所取得的那个位置则称为终点。



我说不断地放弃，是因为任何一个物体，不管多么小，都不能够整个一下子从它先前的位置走到另一个位置。所以它的某个部分将在一个为放弃了的位置与取得的位置二者所共有的位置的一个部分里。譬如，

有一个物体在 ACBD 的位置上，这个物体要进入 BDEF 的位置，一定要先在 GHIK 位置上，可是 GHIK 的一部分 GHBD 是 ACBD 位置与 GHIK 位置共有的，而另一部分 BDIK 又是 GHIK 位置与 BDEF 位置共有的。没有时间就不能设想任何东西运动。因为时间根据定义就是运动的一个影像，也就是运动的一个概念。所以，设想某件东西可以离开时间而运动，就等于设想没有运动的运动，这是不可能的。

(2) 任何一件静止的东西，若不是在它以外有别的物体以运动力图进入它的位置使它不再处于静止，即将永远静止。因为，假定有某个有限的物体存在，并且是静止的，而在它以外所有的空间

都是空的；如果现在这个物体开始运动，它一定将以某种方式运动，既然那个物体里并没有任何东西使它不倾向静止，那么，它之所以如此运动的理由，是在它以外的某样东西中。同样地，如果它以别的方式运动，以那种方式运动的原因也是在它以外的某样东西中。但是，既然假定了在它以外没有任何东西，那么，它以一种方式运动的理由，就与它以别的方式运动的理由相同，因此它将会同时以各种方式同样地运动起来；这是不可能的。

同样情形，任何一件运动的东西，除非在它以外有别的物体使它静止，即将永远运动。因为如果我们假定在它以外没有任何东西，也就没有理由说明它为什么会在现在而不在另一个时间静止；因此它的运动将会同样在时间的每一点上停止；这是不可理解的。

（霍布斯：《论物体》，第八章，10，19）

§ 33. 10 [一切知识都是从感觉得来的] 5

（1）如果现象^①是我们借以认识一切别的事物的原则，我们就必须承认感觉是我们借以认识这些原则的原则，承认我们所有的一切知识都是从感觉获得的。我们要寻求感觉的原因，是不能从感觉自身这种现象以外的其他现象开始的。但是你们会说，我们用什么感觉来考察感觉呢？我的回答是用感觉本身，也就是用事物本身消失后仍在我们心里存留一定时间的那种关于感性事物的记忆。因为一个人如果知觉到他曾经有过知觉，那就是在回忆。

所以，首先要探求的，是我们的知觉的原因，也就是我们应用感官时在我们心里继续不断地产生的那些观念和影像的原因，以及它们的产生是以什么方式进行的。为了帮助这种研究，我们可以首先注意，我们的影像或观念并不是永远相同的，而是由于我们

^① 现象在霍布斯是指由自然向我们显现的东西。——编者

有时把感官应用到这个对象上,有时把感官应用到那个对象上,因而新的向我们呈现,旧的消失不见。因此它们是产生和消灭的。由此显然可见,它们是感觉者方面的某种变化或转变。

(2) 现在我要给你们为感觉下一个完全的定义,这个定义是根据对感觉的原因及其产生的次序的解释而得出的,就是:“感觉”是一种影像,由感觉器官向外的反应及努力所造成,为继续存在或多或少一段时间的对象的一种向内的努力所引起。

(霍布斯:《论物体》,第二十五章,1—2)

§ 33.11 [知觉附存在感觉主体上] 5

(1) 一切观念最初都来自事物本身的作用,观念就是事物的观念。当作用出现时,它所产生的观念也叫感觉,一个事物的作用产生了感觉,这个事物就叫做感觉对象。

(2) 我们通过种种感官,对于对象的种种性质得到种种观念。通过视觉,我们得到由颜色与形状组成的观念或影像,这是对象通过眼睛给予我们的关于它的本性的全部信息与知识。通过听觉,我们得到所谓声音的观念,这是我们从耳朵得来的关于对象的性质的全部知识。而其余的感觉也是对于它们的对象的种种性质或本性的观念。

(3) 因为由颜色与形状合成的视觉方面的影像是我们对于视觉对象的性质所具有的知识,所以一个人很容易有这样的意见,认为这个颜色与形状就是性质本身;并且根据同样理由,认为乐音与噪音是铃或空气的性质。这种意见早已被大家接受,因而反面的主张必然显得好像是大大的矛盾。可是主张有“可见的影像”与“理智的影像”^①(为了维护上述意见,这是必需的)从对象里来来

^① 这是经院哲学中虚构的范畴。——编者

去去,却比任何矛盾更坏,因为简直不可能。所以我要弄清楚以下几点:

颜色与形像所附着的主体,并不是看见的对象或东西。

在我们以外(实在地)并没有我们叫做形像或颜色的东西。

上面所说的形像或颜色只是运动、激动或变动对我们的显现,这种运动、激动或变动是对象在头脑或心灵或头部的某种内部实体中造成的。

同在视觉中一样,在由别的感官产生的观念中,知觉附存的主体也不是对象,而是感觉者。

(4) 由此也得出以下的结论:我们的感觉使我们觉得存在于世界上的任何偶性或性质,都并不在世界上,而只是外观与显现。真实存在于我们以外的世界上的东西,是引起这些外观的那些运动。这是感觉的大欺骗,可是也要由感觉来纠正。因为感觉告诉我,当我直接去看时,颜色好像存在于对象中;感觉也同样告诉我,当我根据反射来看时,颜色并不在对象中。

(霍布斯:《论人性》,第二章,2—4,10)

§ 33.12 [从自然状态过渡到社会契约] 5

(1) 因为人的状况是一种每一个人对每一个人战争的状况;在这种情况下,每一个人都是为他自己的理性所统治。凡是他所能利用的东西,都可以帮助他反对敌人保全自己的生命。因此,在这种情况下,每一个人对每一样事物都有权利,甚至对彼此的身体也有权利。所以,只要每一个人对每一样事物的这种自然权利继续下去,任何人(不管如何强悍或如何聪明)都不可能完全地活完自然通常许可人们生活的时间。于是,这就成了一条格言或理性的一般准则:每一个人只要有获得和平的希望,就应该力求和平;

在不能得到和平时，他就可以寻求并且利用战争的一切帮助和利益。这个准则的第一部分，包含着第一个同时也是基本的自然律，就是：寻求和平，信守和平。第二部分是自然权利的概括，就是：利用一切可能的办法来保卫我们自己。

这条基本的自然律，是命令人们力求和平，从这条规律又引申出这个第二条规律：如果别人也愿意这样做时，一个人在为了和平与保卫自己的范围内，会想到有必要自愿放弃这种对一切事物的权利；他应该满足于相对着别人而有这么多自由，这恰如他愿意相对着他自己允许给别人的自由那样多。因为只要每个人都保有凭自己喜好做任何事情的权利，人们就永远在战争状态之中。但是如果别人都不放弃他们的权利，那么任何人就都没有理由剥夺自己的权利，因为那就等于把自己拿出来供牺牲（没有人必须如此），而不是使自己处于和平境地。这就是福音上那条规律：“你们愿意别人怎样待你们，你们也要怎样待别人”。也就是那条一切人的规律：Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris〔己所不欲，勿施于人〕。——

每当一个人转让他的权利，或者放弃他的权利时，那总是或者由于考虑到对方转让给他某种权利，或者因为他希望由此得到某种别的好处。因为这是一种自愿行为，而任何人的自愿行为，目的都是为了某种对自己的好处。所以，有些权利，不管凭什么话语或其他表示，都不能认为人家已经放弃或转让。首先，如果有人以武力攻击一个人，要夺去他的生命，他就不能放弃抵抗的权利，因为这样就不能认为他的目的是为了他自己的任何好处。伤害、锁链、监禁也是一样，一方面因为这种忍受得不到好处，正像忍受着让别人受伤或受监禁没有好处一样，另一方面也因为一个人看见人们以暴力对他时，不能预料他们是不是要把自己弄死。最后，放

弃权利、转让权利的动机与目的，无非是使一个人生命得到安全，并且使他足以如此保全生命，也就是对生命不感觉厌倦。因此，如果一个人由于他的话语或其他表示，似乎使他自己放弃了上述目的，而他的表示其实是为了达到那个目的，那么就不能认为他好像真是那样想，或者那就是他的意愿；只能认为他对这种话语、这种行为会得到什么解释是茫然无知的。

权利的相互转让就是人们所谓“契约”。

(2)自然界的规律本身，像正义、公道、谦让、慈悲以及(总起来说)像我们愿意别人对待我们那样对待别人，如没有某种权力所引起的恐怖使人们遵从，是与我们自然的情欲正相反的，自然的情欲是引我们趋向偏私、骄傲、报仇之类的。而契约如果没有兵力，那只是空话，根本没有力量使一个人的安全得到保证。所以，虽然有自然界的规律(任何人如果遵守这些规律就可以平安，他就愿意遵守它们，他就会已经遵守了)，如果没有树立起权力来，或者权力之大不足以保护我们的安全，那么任何人就会并且可以合法地依仗自己的能力和技术来防御别的一切人。在任何地方，如果人们分为小的氏族生活着，则互相抢劫，掠夺就成为职业，根本不被认为违反自然律，而是谁掠夺的越多，谁的荣誉就越大。在这种情况下，人们遵守的规律只是荣誉的规律，就是：禁止残忍，不害人性命，不拿走他们的农具。像小氏族以前所做的那样，现在城邦和王国也是这样做。城邦、王国不过是较大的氏族，它们(为了自己安全)扩大领土。它们借口有危险和恐怕敌人侵入或者有可能使侵略者得到帮助，于是尽量设法用公开的武力或秘密的谋略征服或削弱邻邦，因为没有别的预防方法，这种作法就被认为是公正的，并且为后代当作荣誉来纪念。

少数人联合起来，也不会得到这种安全。因为在小集团之间，

这一边或那一边只要人数稍有增加，力量的优胜程度就足以带来胜利，所以这就鼓励了侵略。使我们的安全足以获得信赖所需要的群众，不能以任何确定的数目来决定，而是根据与我们所恐惧的敌人相比较。当敌人的优势不是如此明显可见的决定战争事变的因素，因而激动他发动战争时，那样的群众就是足够的。

即使人数多到从来没有过那么多，可是如果他们的行动是按照他们各自的判断、各自的欲望来指导的，这样他们也不能希望得到防御和保护，来对付共同的敌人或彼此之间的伤害。因为关于如何把他们的力量加以最好的实际使用，他们意见是分歧的，这样他们就不是互相帮助，而是彼此妨碍，从而由于互相对立就把他们的力量取消了。这样他们不但容易为一群为数很少而团结一致的人们所征服，而且在没有共同的敌人时，他们也容易为了各自的利益互相攻战。如果能设想为数众多的人不要某种公共权力使他们大家畏惧就同意遵守正义和其他自然律，那么我们就同样可以设想全人类都是如此，就根本不会有也不需要有任何公民政府或国家，因为不要强制服从就有和平了。——

公共权力可以保护他们不受外人侵略以及彼此伤害，从而使他们获得安全，可以靠自己的劳力和大地的生产品养育自己，并且过着满意的生活。建立这种公共权力的唯一方法，就是把他们所有的权力与力量交付给一个人或者由一些人组成的会议，根据多数赞成，把他们大家的意志变为一个意志。这就等于说，指定一个人或者由一些人组成的会议担当起他们的人格，这个担当起他们的人格的人在公共和平与安全的事务方面所作的或指使人作的事，每个人都是有份的，都承认自己是它们的主人。这就使他们各自的意志服从他的意志，使他们各自的判断服从他的判断。这种情况超过了同意或和谐。这是他们全体真正统一于同一个人格之

中,这种统一的形成是由于人与人之间所订立的契约,好像每一个人要对每一个人说:我放弃我管理自己的权利,把它授予这个人或这些人的会议,只要你也同样把你的权利授予他,并且认可他的一切行动。这样作了之后,如此联合在一个人格里的人群就叫做“国家”,拉丁文叫做 *civitas*。这就是那伟大的“利维坦”^①的产生,或者毋宁是(更尊敬地说)那有死的上帝的产生,它在不朽的上帝之下,给我们以和平与保卫。因为由于国家里每个个别的人所给予他的这种权威,他就可以使用每个人转让给他的足够的权力与力量,凭着这种权力与力量所引起的恐惧,把大家的意志都引向国内和平和互相帮助,来反对国外敌人。这个人就是国家的本质,他(下一个定义)是一个人格,一大群人通过相互约定使他们自己每一个人都成为这个人格的一切行动的主人,为的是当他认为适当的时候,可以使用他们大家的力量和工具来谋求他们的和平和公共的防御。

承担着这个人格的人,叫做“元首”,拥有主权,另外的一切人都是他的“臣民”。

获得这种主权有两种方式。一种是靠自然的力量,例如一个人使他的子女把他们自己以及他们自己的子女交给他来管辖,如果他们拒绝,就可以杀掉他们;或者一个人通过战争征服了他的敌人,只要他们服从他的意志,他将保留他们的生命。另外一种方式是一群人彼此同意自愿地服从某一个人或者一些人的会议,相信可以受他的保护来抵抗其他一切人。后一种方式可以叫做政治的国家或制定的国家。

(霍布斯:《利维坦》,第一部,14,17)

^① 圣经中提到的巨大海兽。——编者

34. 斯宾诺莎

斯宾诺莎[Baruch/Benedictus de Spinoza], 1632—1677年, 荷兰犹太人。著作有:《简论神、人和人的幸福》[Korte Verhandeling van God de Mensch en deszelfs Welstand],《笛卡尔哲学原理》[Principia Philosophiae Cartesiana],《理智改进论》[Tractatus de intellectus emendatione],《神学政治论》[Tractatus Theologico-politicus],《伦理学》[Ethica]等。

著作选录

§ 34.01 「哲学的目的在于使人永享无上的幸福」 17

(1) 当我亲受经验的教训之后,我才深深省悟到,凡是日常生活中习见的东西,都是虚幻无谓的。因为我的确见到,凡是令我眩晕的东西,本身既无所谓善,也无所谓恶,只不过觉得心灵为它所动罢了。因此最后我就决意探究世界上是否有人人都可以分享的真正的善,可以屏绝其他的事物单独地占据心灵。这就是说,我要探究世界上究竟有没有一种东西,一经发现和获得之后,我便可以永远享受连续无上的快乐。

(2) 我说“最后我就决意”这样做,是因为初看起来,放弃确定可靠的东西,去追求那还不确定的东西,未免太不合算。我明知道荣誉资财的利益,倘若我要认真地去从事别的新的探讨,我就必须放弃对于这种种利益的要求。假如真正的最高幸福在于荣誉资财,那么我岂不是交臂失之:但是假如真正的最高幸福不在于荣誉资财,而我用全副精力去寻求它,那我也会毫无所得。

(3) 因此我反复思索,有没有可能找到一种新的生活指针,或者至少确定有没有新的生活指针存在,而并不改变我素常生活的秩序和习惯:这是我经常尝试的,但是一直没有获得成果。因为在通常的生活环境中,那些被人们公认(他们的行为可以证明)为最高的幸福的,归纳起来,大约不外三项:资财、荣誉、感官快乐。这三件东西萦扰人们的心思,使人们不能想到别的幸福。

(4) 当人心为感官快乐所奴役,直到安之若素,好像获得了真正的最高幸福时,人心就会陷溺在里面,因而不能想到别的东西。但是当这种快乐一经得到满足时,极端的苦恼立即随着产生了。这样,人的心灵即使不完全失掉它的灵明,也必定会感到纷乱,因而麻木。对于荣誉与资财的追求,特别是把它们自身当作目的,当作至善的所在,是最足以令人陷溺的。

(5) 然而人心陷溺于荣誉的追求,是特别强烈的,因为荣誉总是被认为最后的目的,本身具足的善,为一切行为所趋赴。而且我们获得荣誉与资财,并不像获得感官快乐那样,立刻就有苦恼与悔恨相随;反之,荣誉资财获得愈多,我们的愉快就愈大,我们想增加荣誉资财的念头也就愈强烈。但是当我们的希望一旦感到沮丧时,极大的苦恼便跟着发生。荣誉还有一种缺点,就是它能驱使好名的人为人处事完全依世俗的意见为转移,追求世俗所追求的事物,规避世俗所规避的事物。

(6) 现在我既然见到,这一切实在是寻求别的新生活指针的障碍,而且不仅是障碍,实在是正相反对,势不两立,二者必去其一,因此我不能不探究究竟什么东西对于我比较有益;因为象前面所说的,我好像是自愿放弃确定的善而去追求那不确定的东西。但是当我仔细思考之后,才确切地知道:如果我放弃世俗所企求的事物,来从事新生活指针的探求,则我所放弃的就是本性无常的

善，有如上面所指出的，而我所追求的却不是本性无常的善，而是常住不变的善，不过获得这种至善的可能性却不很确定罢了。

(7) 经过深长的思索，使我确切地见到，如果我彻底下决心，放弃迷乱人心的资财、荣誉、肉体快乐这三种东西，则我所放弃的必定是真正的恶，而我所获得的必定是真正的善。我深深地知道，我实在到了生死存亡的关头，我不能不强迫我自己用全副力量去寻求救济，尽管这救济是如何不确定的；就好像一个病人与重病挣扎，明知道如果不能求得救济，必定不免于一死，因而不能不用全副力量去寻求药剂一样，尽管这药剂是如何不可靠的，因为他的全部希望只在于此。但是世俗的一般人所追逐的名利、肉欲等等，不但不足以救济人和保持生命，而且反倒有害；凡是占有它们的人——如果可以叫做“占有”的话——，很少有幸免于沉沦的，而为它们所占有的人，则绝不能逃避毁灭。

(8) 世界上因为富有资财而遭受祸害以至于丧生，或者因为追逐货利而愚不能自拔，置身虎口，甚至于身殉其愚的人，例子是很多的。世界上忍受最难堪的痛苦以图追逐浮名而保全声誉的人，例子也并不更少些。至于因过分放纵肉欲而自速死亡的人更是不可胜数。

(9) 由此可见，这些恶的产生，都是由于一切快乐或痛苦全都系于我们所贪爱的事物的性质上。因为凡是不为人所贪爱的东西，就不会引起争夺；这种东西消灭了，不会引起悲伤，这种东西为人占有了，不会引起嫉妒、恐惧、怨恨，简言之，不会引起心神的烦忧。这一切都起于贪爱前面所说过的那种变灭无常之物。

(10) 但是爱好永恒无限的东西，便足以培养我们的心灵，使得它经常欢欣愉快，不会受到苦恼的侵袭，因此，它最值得我们用全副精神去追求，去探寻。但是必须注意，我上面所用“我如果彻

底下决心”等字，并不是没有根据的。因为即使我所要追求的东西已经明白地呈现在我心上，我仍然还不能立刻就把一切贪婪、肉欲和虚荣扫除净尽。

(11) 但是有一层我却体验到了，就是当我的心正在默念上述的道理时，心灵便不为欲念所占据，而从事于认真考虑新生活的指针。这种体验给我很大的安慰，因为我确实见到这些毛病并不是绝对不可医治的。虽说这种私欲消散、心安理得的境界起初是很稀少而短促的；但是我愈加明确地见到真正的善的所在，这种境界显现在我心上也就愈加经常、愈加持久。特别是当我确切见到，如果把追求资财、荣誉、肉体享乐本身看成目的而不当作达到其他目的的手段，实在有百害而无一利时，心灵便愈觉得澄然不为所动。但是反之，如果只是把对于资财荣誉及快乐的追求看成手段而不看成目的，并且加以适当的节制，这不但没有什么妨害，而且对于促进目的的实现，也不无小补，这一点我得便将加以适当的说明。

(12) 现在简略地解释一下我所谓“真正的善”的意义和“至善”的性质。为了正确的理解这一点，首先必须注意，所谓善与恶的概念只具有相对的意义；所以同一件事物，在不同的观点之下，可以叫做善，也可以叫做恶，同样地，可以叫做圆满，也可以叫做不圆满。因为没有一件东西，就其本性看来，可以称为圆满或不圆满，特别是当我们明白万物的生成变化都遵循着自然的永恒秩序和固定法则的时候。

(13) 但是人既然薄弱无力，不能在思想中把握这种法则，只能假定一个远比自己坚强的人格，而又见到自己并无不能达到这种人格或品格的道理，于是便从事于工具的寻求来引导他达到这种圆满境界，而把一切足以帮助他达到这种圆满境界的工具看成真正的善。但是至善却是只要一经获得、一切具有这种品格的其

他个人就都可以共同享受的东西。至于这种品格是什么性质，我将于适当的地方指出，简言之，就是认识人的心灵与整个自然相一致。

(斯宾诺莎:《理智改进论》,甲,1—13)

§ 34.02 [知识可以分为四类] 17

(1) 如果加以明确规定,则认知的方式或知识的种类大约可以分为四项:

一 由传闻或者由某种任意提出的名称或符号得来的知识。

二 由泛泛的经验得来的知识,亦即由未为理智所规定的经验得来的知识。所以称它为由泛泛的经验得来的知识,是因为偶然有一件事发生,而我们并无别的相反的经验来推翻它,于是这个观念便留在我们心中,不可动摇了。

三 由于一件事物的本质从另一件事物推出——但这种推论并不必然正确——而得来的知识。获得这种知识是由于由结果来求原因,或者由于见到某种普遍的事物常常具有某种特质,便拿来当作推断的根据。

四 最后,就是纯粹从一件事物的本质来考察一件事物,或者纯粹从对于它的最近因的认识而得来的知识。

(2) 以上各种知识,都可以举例说明。由传闻我知道我的生日,我的家世,和别的一些我从来不曾怀疑的事实。由泛泛的经验我知道我将来必定会死;我之所以能确切地知道这一点,是因为我看见与我同类的别的人死去,虽然不是所有的人都在同样的年龄死去或者因同样的病症而死。由泛泛的经验我知道油可以助火燃烧,水可以扑灭火焰。同样,我知道犬是能吠的动物,人是有理性的动物,其实,差不多所有关于实际生活的知识大都得自泛泛的

经验。

(3) 一件事物的本质由另一件事物推出的例子如下：当我们明白地见到，我们感觉到身体而不感觉到别的东西时，据这一点，我们便可以推出身体与心灵必定是联合的，而这种身体与心灵的联合就是造成我们的感觉的原因。但是这种感觉及联合究竟是怎样的，我们仍然不能绝对地知道。或者，当我明了视觉的性质时，我知道视觉有一种特点，能使同一物体从远处看则小，从近处看则大，根据这一点，便可以推出太阳要比我们眼睛见到的为大，以及别的诸如此类的结论。

(4) 最后，可以纯粹从事物的本质来考察事物。譬如，当我知道一件事物时，我便知道我知道这件事物；当我知道心灵的本性时，我便知道身体与心灵是合一的。根据这样的知识，我知道 $3+2=5$ ，或者两条直线各与第三条直线平行则这两条直线必定平行等等。但是我们可以用这种知识来认知的事物还是很少。

(5) 为了使以上各种知识的区别全部明了起见，我可以举一个例子说明如下：已经有三个数，要求出第四个数，这第四个数与第三个数之比，必须等于第二个数与第一个数之比。商人们将立即可以告诉你他们知道如何求出第四个数，因为他们还没忘记从他们的老师那里听来的、但是没有证明的老法子。另外一些人则根据对简单的数目的经验制成一个普遍的定则，譬如在 2、3、4、6 四个数中，第四个数就是自明的；在这里，显而易见，如果以第二个数与第三个数相乘，所得的积用第一个数来除，商数便是 6。他们见到用这种方法求出了他们以前就知道成比例的那个数目时，便推出这种方法永远适于求第四项比例数。

(6) 然而数学家则因为根据欧几里德《几何学》第七篇命题十九的证明，就可以知道什么样的一些数目是可以成比例的，这就是

说,据比例的本性或特质,凡是第一个数与第四个数相乘的积,必定与第二个数与第三个数相乘的积相等。但是他们仍然没有能够见到这种数目的正确比例性。如果他们果真能看出它们的正确比例性来,则他们的知识必定不是从欧几里德《几何学》的命题推来,而是全凭直观得来,并不经过演算的历程。

(7) 为了从各种知识中选出最高级的知识起见,必须简略地将达到我们的目的所必需的手段列举如下:

一 对于我们要使其完善的“自己的本性”,必须有确切的知识,同时还必须确切地认识“事物的本性”的必然性。

二 必须由此进而正确地考察事物相异、相同以及相反之处。

三 必须由此进而正确地认识什么东西是被动的,什么东西不是被动的。

四 必须将对于事物的本性的知识与人的本性和能力相比较。如此才可以容易见到人所能达到的最高圆满性。

(8) 从上面这些考察,我们便可以看出哪种知识是我们必须选取的。

至于第一种知识,既然得自传闻,显然是没有确定性的,并且如上述的例子所表明的,更不能使我们洞见那件事物的本质。但是稍后即将指出,假如我们不能认识一件事物的本质,则决不能认识这件事物的真正性质。因此我们可以明白地断定,所有由传闻得来的确定性,都必须排斥出科学的真正知识之外。因为单纯的传闻,如果没有理智指导,是决不能给人以任何印象的。

(9) 就第二种知识看来,也不能说能够指出我们想要寻求的比例观念。不但这种知识的本身不很确定,没有必然性,而且也没有人可以根据这种知识,对于自然事物,除了仅仅发现一些偶然的迹象以外,更能发现任何别的真理。但是要想明白地认识自然事

物,非先认识其本质不可。因此,这种知识也在排斥之列。

(10) 第三种知识可以说能够给我们以想要认知的事物的观念,并且可以使我们据以推论而无错误的危险。但是这种知识本身仍然不是能够帮助我们达到所企求的完善性的工具。

(11) 只有第四种知识才可以直接认识一件事物的正确本质而不致陷于错误。所以我们必须首先采用这种知识。至于我们如何才可以应用这种知识来把握未知的事物,以及如何尽可能确切而迅速地作到这一点,我将进而加以说明。

(斯宾诺莎:《理智改进论》,19—29)

§ 34.03 [认识真理要以真观念为依据] 17

(1) 现在我们既然知道了哪种知识是我们最必需的,则我们就必须指出途径与方法来,以便借这种知识来认识我们必须知道的事物。为了达到这个目的,首先必须考虑的,就在于不要使这一项研究陷入无穷的递进,这就是说,为了寻求发现真理的最好的方法,可以不用另外再去寻求别的方法来发现这种最好的方法,更不用寻求第三种方法来发现这第二种方法,如此递进,直到无穷。因为这种办法决不能使我们得到真的知识,甚至决不能求得任何知识。因为制造认识的工具与制造物质的工具相同,关于后者,也可用同样的方式来辩论:因为要想炼铁,就必须有铁锤,而铁锤也必须经过制造才有。但是制造铁锤又必须用别的铁锤或别的工具,而制造这种工具又必须用别的工具,如此递进,直到无穷。假如要想以这种方式来证明人没有力量可以炼铁,那就未免徒劳。

(2) 因为人最初利用天然的工具,费力多而且很不完备地作成了一些简单的器具,当这种器具已经作成之后,就可以进而制造比较繁难的工具,费力比较少而且比较完备。如此循序渐进,由最

简单的动作进到工具的制造,由工具的制造进到比较复杂的工具,比较新颖的器具的制造,一直达到费最少的劳动完成大量繁杂器具。同样,理智凭借天赋的力量,自己制造理智的工具,再借这种工具充实它的力量来制作别的新的理智的作品,再由这种理智的作品进而探寻更新的工具或更深的力量,如此一步一步地进展,一直达到智慧的顶点为止。

(3) 这就是理智的进展所遵循的途径,这是不难看见的,只要我们能知道什么是寻求真理的方法,和什么是人的天然的工具;只有人才能够用这种工具来制造别的工具,促进更广更深的研究。现在我将进一步证明这种说法。

(4) 真观念——因为我们具有真观念——与它的对象不相同;譬如一个圆形与一个圆形的观念便不相同。圆形的观念是没有圆周和圆心的,而圆形则有。同样,身体的观念也不是身体本身。观念既然与它的对象不相同,所以它自身就是可以理解的。换言之,只就一个观念的形式本质^①来说,它就可以作为另一个客观本质^②的对象。而这第二个客观本质,就它本身看来,也是真实的,也是可理解的。如此类推,直到无穷。

(5) 例如,彼得这人是真实的;彼得的真观念就是彼得的客观本质,本身就是真实的,而且与那个实际的彼得是不相同的。现在彼得的概念本身既然是真实的,有它自身的特殊本质,所以它本身也是可理解的,这就是说,也可以作为另一个观念的对象,这个观念将客观地^③具有彼得的概念形式地^④具有的一切。并且这个彼得观念的观念,又有它自身的本质,可以作为另一个观念的对象,

① 经院哲学名词,意即“事物的实际本质”。——编者

② 经院哲学名词,意即“思想、观念的内容”。——编者

③ Objective, 经院哲学名词,意即“在思想、观念中”。——编者

④ Formaliter, 经院哲学名词,意即“在实际上”。——编者

如此类推,直到无穷。这件事每一个人都可以自己试验,当他回想他知道彼得是谁时,他又知道他知道,他更知道他知道他知道之类。在这里显然可见,要想知道彼得的本质,并不用先知道彼得的观念,更不用先知道彼得的观念的观念。这就无异于说,要知道一件事物,并不用知道我知道,更不用知道我知道我知道。这是同要知道一个圆形的本性并不用先知道三角形的本性一样的。但是就观念而言,情形则恰好相反。因为要知道我知道,我首先就必须知道。

(6) 因此可以明白,确定性不是别的,不过是一件事物自身的客观本质而已,换言之,我们认识一件事物的形式本质的方式就是确定性本身。因此更可以明白见到,除了我们具有真观念以外,更不用凭借别的迹象来证明真理的确定性。因为如我所指出的,我并不用知道我知道我知道。由此更可以明白,除非具有正确的观念或认识一件事物的客观本质,是没有人能够知道最高的确定性是什么的;因为确定性与客观本质是同一的。

(7) 现在真理既然不用凭借迹象,那么只要具有事物的客观本质,或者换句话说,只要具有事物的观念,就已经足够驱除疑惑。所以真的方法不在于寻求真理的迹象于真观念既得之后,而在于教人依适当的次序寻求真理本身、事物的真观念或事物的客观本质(因为所有这些说法都是相同的)。

(8) 再则,方法必须涉及推理能力和理智,这就是说,方法并不是认识事物的原因的推理历程,不用说,方法更不是对事物原因的认识。正确的方法在于真观念的确认,将真观念与其余的表象区别开来,又在于研究真观念的性质,使人知道自己的理智的力量,从而抑制心灵,使它依照一定的规范来认识一切必须认识的事物,并且在于创立规律来作为求知的辅助,以免枉费心思于无益

的事物。

(9) 由此足见，方法不是别的，只是反思的知识或观念的观念。因为如果不先有一个观念，则将没有观念的观念，所以如果不先有一个观念，也就会没有方法可言。所以完善的方法在于指示我们如何指导心灵，使它依照一个真观念的规范去进行认识。

而且两个观念之间的关系与这两个观念的形式本质之间的关系是同一的，因此能表示最圆满的存在的观念的反思知识，要比表示其他事物的观念的反思知识更为完善。换言之，凡是能指示我们如何指导心灵、使它以最圆满的存在的观念为规范的方法，就是最完善的方法。

(10) 因此可以容易明了，何以心灵获得的观念愈多，则同时它所获得的工具也就愈多，有了更多的工具的辅助，则进行求知就愈加容易。因为从上面所说的看来，必须首先有一个真观念存在于我们心中，作为天赋的工具；心灵一旦认识了这一个真观念，则我们就可以明了真观念与其他表象之间的区别。以上所述就是方法的一部分。心灵对于自然的了解愈多，则它对于它自身的认识也必定愈加完善，这自然是不用说的，所以心灵认识的事物愈多，则这一部分的方法将必定愈加完善，如果心灵能达到或反思到最圆满的存在的知识，则方法也就最为完善。

(11) 并且心灵认识的事物愈多，便愈知道它自身的力量和自然的法则。如果心灵对于自己的力量知识愈增加，便愈容易指导它自身，建立规律来辅助求知。如果心灵对于自然法则的知识愈增加，便更容易抑制它自身，使它不要驰骛于无用的事物。以上所述，就是方法的全部。

(12) 此外我还应当再加以说明的，就是观念之客观地在思想世界，与其对象之在实在世界，关系是一样的。假如自然界中有一

件事物与其他事物绝无交涉或关系，则它的客观本质——完全与它的形式本质符合的客观本质，将与任何别的观念无丝毫交涉或关系，换言之，我们对它将不能有任何推论。反之，凡是与他物有关系的東西——因为自然界的万物没有不是互有关系的——都可以认识，而且这些事物的客观本质之间也都具有同样的关系，换言之，我们可从这个观念来推出其他的观念，而这些观念又与另一些观念有关系。这样，则研究的工具便扩充增进了。这就是我想要证明的。

(13) 而且根据上面所说，真观念既然必定完全与它的形式的本质符合，足见为了使心灵能够充分表示自然的原形起见，则心灵的一切观念都必须从那个能够表示自然整体的本原和源泉的观念中推演出来，这样，这个观念本身也就可以作为其他观念的源泉。

(14) 说到这里，也许会有人会怀疑，我所谓完善的方法在于指示人如何指导心灵使它依据真观念的规范的说法，是根据理论的证明。因为既然用理论来证明，也就等于表示这种说法并非自明之理。因此可以怀疑我们的推理是否正确。因为如果要推理正确，就必须以一个观念为出发点，但是要想以一个观念为出发点，就必须加以证明，而这个用来证明的理论又必须加以证明，证明之上，又需要证明，如此递进，直到无穷。

(15) 对于这种诘难，我可以答道：如果有人偶然采取这种方法来研究自然，也就是说，如果他碰巧拿一个真观念作为规范，循着适当的次序而获得别的观念，则他将决不会怀疑他所发现的知识的真理性。因为有如我们所指出的，真理是自明的，而且一切别的观念都会自然地汇归到它那里去。但是，这种偶然的事情既然决不会发生或者很少发生，所以我不能不安排好我的步骤，使我们可以靠反思得到那种不能靠偶然而得到的东西，并且同时可以见

到,要证明真理和作出正确的推论,并用不着真理和正确推论本身以外的任何工具。因为我曾经用正确的推理建立了正确的推理,而且我还要以同样的方式来建立正确的推理。

(16) 而且,这也就是一般人内心思考时所习用的方式。但是人们很少在研究自然的时候遵循适当的次序进行,这大都是由于为成见所蔽;至于成见的起因,以后在我的哲学中再加以说明。还有一层原因,就是从事这种研究,必须作出一种重大而且精确的区别,像我以后将要阐明的那样,但是作出这种区别,却是很烦难的。最后,像上面说过的那样,乃是由于人事境况的变迁无常。此外还有别的原因,可以不必细说了。

(17) 现在也许有人要问我:既然真理是自明的,何以我不首先将自然的一切真理依照它们的固有次序揭示出来呢?我可以答复他,并且同时我要警告他,不要将他偶尔在这里或那里所发现的貌似矛盾之点一齐认为谬误而加以拒绝:他必须首先用心考虑我证明一切理论的次序,这样他才不致于怀疑我们已经获得了真理。这就是我所以首先提出方法问题来讨论的原因。

(18) 这时候如果仍然还有人怀疑这最初的真理本身,以及以这个真理为规范而推演出来的一切,那倘若不是他没有诚意,故意辩难,我们就不能不承认世界上也有一些人,或者由于秉赋,或者由于成见,亦即由于偶然遭遇,心灵陷于彻底盲目。像这样的人是自己不知道自己的人。假如他们承认或怀疑任何事物,他们也不知道自己是在承认或怀疑。他们说他们一无所知,他们还说连自己一无所知这件事他们也不知道。甚至于这一点他们也不敢十分肯定地说,他们是害怕承认自己存在的,因为他们一无所知。其实,他们简直应当闭口无言,才不至于偶尔假设出一些带真理气味的东西。

(19) 象这一类的人,我们是绝对不能同他们谈论学问的。因为凡是与生活需要和社会习惯有关的东西,他们为情势所迫,都不能不假定它们的存在,只要对自己有利,他们常常不惜发誓承认这些,否认那些。如果有人要向他们证明什么理论,他们也不知道这个证明是正确的还是谬误的。当他们承认、否认或争辩时,他们也不知道他们是在承认、否认或争辩。所以简直可以说他们是全无心灵的自动机器。

(斯宾诺莎:《理智改进论》,30—48)

§ 34.04 [神是唯一的实体] 17

定 义

I. 我把自身的原因 [causa sui] 理解为这样的东西,它的本质就包含着存在,或者它的本性只能被设想为存在着。

II. 凡是可以为同性质的另一事物所限制的事物,就叫做在本类中有限[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一个更大的物体。同样地,一个思想也可以为另一个思想所限制。但是形体不能限制思想,思想也不能限制形体。

III. 我把实体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别的事物的概念。

IV. 我把属性理解为从理智看来是构成实体的本质的东西。

V. 我把样式理解为实体的特殊状态 [affectiones],亦即在别的事物内并通过别的事物而被认识的东西。

VI. 我把神理解为绝对无限的东西,亦即具有无限多的属性的实体,其中每一个属性都各自表现永恒无限的本质。

说明 我说神是绝对无限的,而不说它是在本类中无限的[in

suo genere infinita], 是因为仅仅在本类中无限的东西, 我们可以否认它的无限多的属性; 而绝对无限者的本性中就具备了一切足以表现本质的东西, 却并不包含否定。

VII. 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, 就叫做自由的。反之, 凡是存在及行为均按一定的方式为别的事物所决定的东西, 则叫做必然的或受制约的。

VIII. 我把永恒理解为存在自身, 因为存在被理解为只能从永恒事物的定义中必然推出。

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

公 则

I. 一切事物, 如果不是在自身内, 就必定是在别的事物内。

II. 一切事物, 如果不能通过别的事物而被认识, 就必定通过自身而被认识。

III. 如果有确定的原因, 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。

IV. 认识结果有赖于认识原因, 并且也包含了认识原因。

V. 两件事物之间若无相互共同之点, 则一件事物不能借另一件事物而被理解, 换言之, 就是一件事物的概念不包含另一件事物的概念。

VI. 真观念必定符合它的对象。

VII. 凡是可以被设想为不存在的東西, 它的本质就不包含存在。

命 题 I

实体按它的本性说必定先于它的特殊状态。

证明 根据定义 III 及定义 V, 这是很明白的。

命 题 II

具有不同属性的两个实体, 彼此之间没有共同之点。

证明 这也是根据定义 III 推来, 是很明白的。因为每一个实体都各自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 III

凡是彼此之间没有共同之点的事物, 这一件事物不能是那一件事物的原因。

证明 如果两件事物之间没有共同之点, 则(据公则 V)一件事物不能借另一件事物而被理解, 所以(据公则 IV)一件事物不能是另一件事物的原因。证讫。

命 题 IV

两个或多数不同的事物, 区别的所在不是由于实体的属性不同, 就是由于实体的特殊状态各异。

证明 一切存在的事物不是在自身内, 就是在别的事物内(据公则 I), 这就是说(据定义 III 与 V)在理智的外面, 除了实体和它的特殊状态以外, 没有别的东西。所以在理智的外面, 除了实体以外, 或者换句话说(据定义 IV)^①, 除了实体的属性和特殊状态以外, 没有任何东西可以用来区别众多事物之间的异同。证讫。

命 题 V

按事物的本性说, 不能有两个或多数具有相同性质或属性的

^① 有的版本作“据公则 IV”, 是错的。据格布哈特拉丁文本及其德文译本并根据上下文的意思, 都应该作“据定义 IV”。——编者

实体。

证明 假使有多数不同的实体，则其区别的所在不是由于属性的不同，就是由于特殊状态的各异(据前命题)。如果区别的所在仅仅由于属性的不同，那么，要知道，具有相同属性的实体只能有一个。但是，如果区别的所在是由于特殊状态的各异，那么，按照本性说实体必定先于特殊状态(据命题 I)，所以应当把特殊状态抛开不论，而考察实体自身，换言之，(据定义 III 与公则 VI)^①，就是加以真正的考察，这样就可以知道，实在无法设想多数实体之间有什么区别，也就是说(据前命题)，不能有多数实体，只有唯一的实体。证讫。

命 题 VI

一个实体不能为另一个实体所产生。

证明 按事物的本性说，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 II)，两个实体之间决无共同之点。所以(据命题 III)一个实体不能是另一个实体的原因，或者一个实体不能为另一个实体所产生。证讫。

绎理 由此可以推知，实体不是任何别的东西所能产生的。因为宇宙间除了实体及其特殊状态以外，不能有别的东西，这已经在公则 I、定义 III 与 V 中说明了。并且一个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。证讫。

别证 根据反面的不通，这个命题可以更容易得到证明。如果一个实体可以为另一个实体所产生，则认识这个实体就必须依靠认识它的原因(据公则 IV)；这样(据定义 III)，它就不是实体了。

^① 有的版本作“据定义 III 与 VI”，也可以通。——编者

命 题 VII

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(根据前命题的经理);所以它必定是自因,换言之(据定义 I),它的本质必然包含存在,或者存在属于它的本性。证讫。

命 题 VIII

凡是实体都必然是无限的。

证明 具有一个属性的实体,必然是(据命题 V)唯一的实体,而这个唯一的实体的本性就是存在(据命题 VII)。因此按照它的本性来说,它的存在不是有限的,就必定是无限的。但是实体不能是有限的存在,因为(据定义 II)它必定为具有相同本性的另一个实体所限制,而这另一个实体也必定是必然存在的(据命题 VII)。这样,就会有两个具相同属性的实体,这是不通的(据命题 V)。所以实体必然是无限的存在。证讫。

附释 I 说任何一个形体是有限的,其实就是部分地否定了它的某种本性的存在,而说它是无限的,也就是绝对地肯定它的某种本性的存在,所以(据命题 VII)凡是实体必定是无限的。

(斯宾诺莎:《伦理学》,第一部分)

§ 34.05 [一切都在神之内] 17**命 题 XV**

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 除了神以外没有任何实体,也不能设想任何实体(据命题 XIV),这就是说(据定义 III),神以外没有任何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(据定义 V)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 I),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,证讫。

附释 有许多人妄自揣想,以为神与人一样,具有形体与心灵,也受情欲的支配;他们的看法离开神的真观念有多远,根据前面已经提出的证明,是够明白的。但是我把这些抛开,因为凡是对于神的本性多少用心思考过的人,都否认神是有形体的。他们提出极好的理由来证明神没有形体,指出形体是指有长、宽、高并且有一定形状的体积,说绝对无限的神有长、宽、高和一定形状的体积,真是不通之至。但是他们同时又援引另外一些论证,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本身没有神的本性,并且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。但是至少我自信已经充分明白地证明了(参看命题 VI 的绎理和命题 VIII 的附释 II)实体不是别的东西所能产生或创造的。况且我在命题 XIV 里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。——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来表示线不能分到无限。其实,说有形体的实体由各个形体或部分集合而成,其不通无异于说面由线集合而成,线由点集合而成。凡是相信明晰的推理颠扑不破的人,都应当承认这种说法,而否认有虚空存在的人,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开,何以就不能把一个部分毁灭了,而其余的各个部分仍然象从前那样彼此连在一起呢?何以一切事物能如此紧密地靠在一起,以致没有虚空呢?因为事物如果真是彼此截然分开的,则一

一件事物必定能离开另一件事物而存在，并且保持它自己的地位。既然宇宙间并没有虚空（在别处我将另有说明），而各个部分又如此连结，以致不可能有虚空，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，何以我们总有一种自然倾向，认为量可分呢？我可以答道，我们对于量有两种理解方式，一种是抽象的或表面的，乃是出于想象；一种是把量理解为实体，是仅仅从理智来理解的。如果就出于想象的量而言，则我们将可见到，量是有限的、可分的，并且是部分所构成的，这是我们常常做而且很容易做的事；反之，如果就出于理智的量而言，而且就量之被理解为实体而言（但是这样作却很难），则有如我在上面详细证明的那样，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截然分开的，换言之，物质就样式而言，各个部分是可分的，但是就实在而言，则是不可分的。例如水，就它是水而言，我们便认为它是可分的，它的各个部分是彼此分离的。但是就水是有形体的实体而言，就不然了，因为这样它就是既不可分离，又不可分割的。再者，就水是水而言，是有生有灭的；但是就水是实体而言，是不生不灭的。——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的本性，因为（据命题 XIV）在神以外，没有任何实体可以使神的本性受支配。所以我说，一切都在神之内，一切都依据神的无限本性的法则而来、都出于神的本质的必然性（这一点即将指出）。因此我们实在无法说神受别的事物支配，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，我们也无法说它不配有神的本性。关于这一点现在讲得已

经够了。

(斯宾诺莎:《伦理学》,第一部分)

§ 34.06 [特殊的、有限的东西为特殊的、有限的原因所决定]17

命 题 XXVIII

一件特殊的東西,或者一件有限的、具有一定的存在的東西,除非有另一个也是有限的、具有一定的存在的原因决定它存在和动作,便不能存在,也不能受到决定作出动作;而这个原因又除非有另一个也是有限的、具有一定的存在的原因决定它存在和动作,便不能存在,也不能受到决定作出动作,这样一直到无穷。

证明 凡是受到决定而存在和作出动作的东西,都是受到神这样的决定(据命题 XXVI 与命题 XXIV 的绎理)。但是有限的、具有一定的存在的東西,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東西,都是无限的和永恒的(据命题 XXI)。所以,就神的属性被看成处在某种特殊状态中而言,这种東西应当是出于神,或者出于神的某种属性;因为除了实体与样式以外,并没有別的东西(据公则 I、定义 III 和 V);而样式(据命题 XXV 绎理)不外是神的属性的特殊状态。但是就神的属性处在一种永恒无限的状态中而言,这种東西是不能出于神或神的某种属性的(据命题 XXII)。所以,就神的属性处在一种有限的、具有一定存在的状态中而言,这种東西应当是出于神或神的某种属性,或者受到神或神的某种属性的决定而存在和动作的。这是第一点。然而这个原因或这种特殊状态(依照证明本命题第一部分的同样理由)本身又应当为另一个也是有限的、具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)又应当为另外一个原因所决定,这样(依同样理由)一直到无穷。证讫。

附释 既然有些东西应当是直接为神所产生的,也就是说,是从神的绝对本性必然得出的;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:神是他的直接产物的绝对的最近因 [causa proxima];而不是本类中的 [in suo genere] 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 XV 与命题 XXIV 的绎理)。由此又推知,第二:严格说来,神不能是特殊事物的远隔因 [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,一切存在物都存在于神之内,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。

(斯宾诺莎:《伦理学》,第一部分)

§ 34.07 [自然目的论是虚妄的成见] 17

现在我已经说明了神的本性及其特质,就是:神必然存在;神是唯一的;神只是由他的本性的必然性而存在和动作;神是万物的自由原因,以及神在什么方式下是万物的自由原因;一切都在神之内,都依靠神,因而没有神就既不能存在,也不能被理解;最后是,一切都为神预先决定——并不是为神的意志自由或绝对任性所决定,而是为神的绝对本性或无限力量所决定。此外,只要有机会,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。这些成见在过去和现在都能够极大的程度上阻碍人们以我说明过的方式了解事物的联系。所以我认为值得把它们提出来用理性加以考验。在这里我要指出的那些成见,都是依据下面这一点,就是人们一般地认定一切自然物

都和他们自己一样,为了达到目的而行动,并且认定神自身把万物都引向一定的目的。他们说,神造万物是为了人,而神造人又是为了要人崇奉神。因此,我要从考察这一种成见开始,首先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。

不过在这个地方我还不把这种成见归结到人类心灵的本性。在这里我们把一件人人都应当承认的事实当作出发点就够了,这就是:每一个人生下来都是不知道事物的原因的,每一个人都有一种欲望,要追求对自己有利的东西,并且自己意识到这一点。由此可知,第一:人们是因为意识到自己有意志和欲望,便自以为是自由的,而同时对于那些引起他的意志与欲望的原因,却一无所知,甚至梦里都没有想到过。第二,人们的行动总是为了达到目的,亦即达到他们所追求的有利的东西。因此,他们只是要求知道所做的事情的目的因,一听到有人把目的因告诉了他们,便心满意足,因为他们再也没有什么原因可记挂的了。如果他们不能从别人听到这些目的因,那么,他们就只好回转身来问自己,回想一下通常是哪些原因决定他们自己去作相似的活动,这样,他们就必然以自己的心来判断别人的心了。再则,他们又发现在自己身上和外界有很多东西,可以用来取得对自己有利的东西,例如眼睛可以看,牙齿可以嚼,植物和动物可以拿来吃,太阳可以照明,海可以养鱼等等,因此便把一切自然物都看成用来取得对自己有用的东西的工具。他们也知道,这些工具是他们发现的,并不是他们自己制造出来的,因此他们便得到一个想法,认为另外有一个人制造了这些工具来给他们用。他们既然把自然物看成了工具,就不能认为它们

是自己把自己造出来的。于是他们就不得不从自己惯常制造的那些工具推想,认为有一个或多数自然的主宰,具有人的自由,关怀他们的全部需要,并且造出一切来给他们用。他们既然对于主宰的心意毫无所闻,便不得不根据自己的心意来判断,于是认为这些神拿出万物来给人用,是为了使人爱戴他们,向他们致最高的敬礼。因此人人都按照自己的心意,想出各种各样的办法来崇奉神,好教神对他比对别人更加宠爱,使神拿出整个自然界来满足他的盲目欲望与无厌的贪心。于是,这种成见就变成了迷信,在人心里扎下了深根。这就是人人都竭力要想认识和解释万物的目的的原因。但是,他们要想证明自然并不白白地做任何事情(就是说,没有一件东西不是给人用的),看来只不过证明了自然和诸神也同人们一样发了疯。请看一看,事情最后到了什么地步!在这样多有利的自然物中间,人们也不能不看到不少有害的事物,例如疾风暴雨、地震、疾病等等,但是他们却硬说,这些事情的发生,是由于人冒犯了神,或者在崇奉神的时候犯了罪过,神震怒了。虽然日常经验与这种说法相抵触,而且有无数实例证明,有益的事情和有害的事情是毫无分别地加到虔敬的人和不虔敬的人身上的,但是他们却并没有因此放弃这种根深蒂固的成见。因为把这种成见与其他不知道有什么用的未知事物放在一起,保持自己现有的和生就的愚昧状态,比起破除这一整套看法另外想出一套看法来,要容易多了。因此他们又断言诸神的判断远远超出人的理解。要是没有那种不研究目的、只研究形相的本质和特质的数学提供我们另一种真理的典范,单单这一种看法就足以使人类永远不认识真理了。而且除了数学以外,还有另外一些原因(在这里不必把它们列举出来)可以使人们觉察到这种通常的成见,引导人们得到事物的真知识。

我已经把我开首所提出的第一点充分解释清楚了。现在要说明自然并没有预定的目的,一切目的因都只不过是人心的虚构,已经不用多费唇舌了。因为我相信,既然已经指出了这种成见的来源和原因,并且根据命题 XVI 与命题 XXXII 的绎理,以及我指出一切自然物都以永恒的必然性和最高的圆满性而产生的各个命题,这个道理已经十分明白了。但是我还要补充一句,就是:这种关于目的的说法把自然整个颠倒过来了。因为这种说法把原因看成结果,把结果看成原因;更把本性上在先的东西当成在后的东西,并且把最高的、最圆满的东西当作最不圆满的东西。因为(略去前面两点,这两点是自明的),据命题 XXI, XXII 与 XXIII,可以明白看出,那个结果乃是直接由神产生出来的最圆满的东西,而且一事物越是需要有多数间接的原因来产生它,便越加不圆满。但是假如直接由神产生出来的事物是神为了达到他的目的而造出来的,那么,最先的东西既是为了最后的东西而存在,最后的东西就必然胜过一切了。其次,这种说法也取消了神的圆满性:因为如果神是为了某种目的而活动,神就必然是在寻求他所缺乏的某种东西。虽然神学家和形而上学家们把需要的目的与同化的目的区别开来,他们却也承认神创造万物是为了自己,而不是为了所创造的事物。因为在创世以前,除了神以外,他们实在不能说有什么别的东西是神创活动的目的。因此他们也就不得不承认,神要想准备好一些工具来求得的那些东西,是神所缺乏的、需要的。这一点是自明的。在这里也不要忽略,有一些附和这种说法的人,要想在指出事物都有目的的时候卖弄聪明,还采用了一种新的论证方法来证明他们的主张,不用“追究到不可能”,而用“追究到不知道”。这就表明他们已经没有别的方法来证明他们的说法了。比方如果有一块石头从屋顶上掉到一个人的头上把他打死了,他们使用这种

新方法证明道：这块石头掉下来就是为了打死这个人。因为如果这块石头不是凭着神的意旨掉下来达到这个目的，怎么会有那么多的情况（因为常常有许多情况同时发生）凑巧一齐都发生呢？你也许会回答道：这件事情的发生，是由于刮风以及那个人恰好在那里走过。但是他们会追问道：为什么那时候刮起风来呢？为什么那个人那时候在那里走过呢？要是你再回答道：刮起风来，是因为前一天天气还晴和的时候海上发生了大骚动；那个人是得到朋友的邀请；他们又会追问——因为问题是没有止境的——为什么海上发生骚动呢？为什么那个人在这时候得到邀请呢？他们会像这样不断地追问原因的原因，一直把你逼到托庇神的意旨——这是无知的避难所。同样地，当他们见到人体构造时，因为不知道是什么原因使它安排得这样美妙，便大惊失色，于是断定这并不是机械技术造成的，而是一种神圣的或超自然的艺术造成的，所以能各个部分互不妨害。因此，要是有人要想探求奇迹的真正原因，取学者的态度来理解自然事物，而不像愚人那样大惊小怪，便常常被那些为俗人奉为自然和诸神的解释者的人看成异端和渎神，加以指斥。他们深知无知一解除，惊怪就消灭，他们用来进行论证和维护他们的权威的唯一根据也就破灭了。这些就说到这里，现在进而讨论我决定要在这里讨论的第三点。

人们一旦相信了一切存在物都是为了他们而存在，就必定认定其中对他们最有用的是最重要的，最能使他们感到满意的是最出色的。由此人们便不可避免地形成一些概念，如善、恶、条理、紊乱、冷、热、美、丑，企图用来解释自然事物；又因为他们认为自己是自由的，于是便产生了另一些概念，如褒和贬、功和罪。关于后者，我以后讨论人的本性的时候再谈，现在我要对前者加以简单说明。人们曾经把一切有助于健康和敬神的事情称为善，把有损于健康

和敬神的事情称为恶。但是不知道事物的本性的人，对于事物本身是无所肯定的，只是对事物进行想像，以想像代替理智，所以他们既然不知道事物的本性和自己的本性，便坚信事物之中有条理。如果事物处在这样一种状态中，只要我们一通过感官觉察到了它们，我们就可以很容易想像它们，因而很容易记住它们，那么，我们就说它们条理很好；如果情形相反，就说它们是条理不佳或者是紊乱的。因为凡是我们可以很容易想像的东西，我们总觉得比别的东西更满意，所以，人们总是喜欢秩序而不喜欢紊乱，好像秩序是自然中的某种东西，与我们的想像没有关系似的。他们还说，神把万物创造得有条有理；这样一来，他们就不知不觉地认为神也有想像了；否则他们的意思就似乎是说，神为了照顾人的想像起见，所以把万物安排成这个样子，使人们可以极容易想像它们。看起来他们根本就没有顾虑到有无限多的事物远远超出我们的想像以外，并且有大量的事物因为我们的想像力薄弱而使它陷于困惑。这一点说到这里就够了。至于上面所列出的其他概念，也只不过是一些以各种方式引起想像的想像方式，但是无知的人却把这些概念当作事物的重要属性。因为他们像我们已经说过的那样，相信万物都是为了他们自己而创造的，并且根据自己对于事物的感受，把事物的本性说成好的或坏的，健全的或腐朽的，腐化的。譬如，如果神经从呈现于眼前的对象所接受的运动使我们舒适，我们就说引起这种运动的对象是美的；而那些引起相反的运动的对象，我们便说是丑的。通过鼻子刺激嗅觉的东西，我们便说是香的或臭的；通过舌头刺激味觉的东西，我们便说是甜的或苦的，有味的或无味的，等等。刺激触觉的东西，则称为硬的或软的、轻的或重的。最后，刺激听觉的东西，我们则说它产生噪声、乐音或和声，和声特别使人人迷到相信神也喜欢它。甚至有些哲学

家^①居然确信天体的运动组成了一种和声。这一切都充分表明，每一个人都是凭自己的头脑结构来判断事物，也可以说都是把想像力的感受当作事物。由此可见(附带指出)，在人们中间，像我们见到的那样，有那么多意见分歧，因而最后产生出怀疑主义，是毫不足怪的。因为人们的身体相同之处固然多，相异之处却更多，因此这个人觉得好的，那个人觉得坏；这个人认为有条理的，那个人认为紊乱；这个人感到满意的，那个人表示厌恶。其他各种情形，也是这样，我都放过不说了，因为一则这里还不是深入讨论的地方，二则人人都有充分的经验。因为人人都听到说过：“有多少头脑，就有多少种想法”；“各有各的想法”；“头脑的不同不下于口味的不同”。这一些谚语充分表明，人们是凭自己的头脑结构来判断事物，对事物只是进行想像而不加以理解。假如人们对事物进行了理解，那么，事物就会像数学所证明的那样，纵然不能使人人感到兴趣，至少可以使人人信服。

因此我们知道，一般人惯于用来解释自然的那些概念，都只不过是一些想像方式；只足以表示想像的情况，并不能表明任何事物的本性。因为这些概念具有名称，好像是存在于想像之外的东西，所以我不把它们称为理性的东西，而把它们称为想像的东西。这样，一切根据这一类概念来反对我们的论证，就都可以很容易驳倒了。因为有许多人常常就是这样论证的：假如万物都出于神的最圆满的本性的必然性，那么宇宙间那样多不圆满的事情，如有些事物腐烂到发臭，有些事物丑到令人厌恶，以及紊乱、坏事、罪恶等等，是从哪里来的呢？我已经说过，这些都是很容易驳的。因为事物的圆满性只应当根据事物的本性和力量来评定，所以事物的圆满程度，并不因事物是否使人的感官愉快、是否适合人的本性而

^① 指古希腊的毕泰戈拉派。 编者

定。至于有人问为什么神不把人造得只服从理性的指导，我只是这样回答：因为神并不缺乏材料创造从圆满程度最高的一直到圆满程度最低的一切事物；或者说得更确切一点：因为神的本性的法则广大到足以把无限理智所能设想的一切一齐产生出来，像我在命题 XVI 里所证明的那样。

这些就是我要在这里指出的成见。如果还剩下某些性质相同的成见的话，任何一个人稍微思考一下就能把它纠正的。

(斯宾诺莎：《伦理学》，第一部分，附录)

§ 34.08 [思想和广延都是神的属性] 17

定 义

I. 形体，我理解为一种在某种一定的方式下就神之被看成有广延的东西而表现神的本质的样式，参看第一部分命题 XXV 的绎理。

II. 我所谓属于一件事物的本质的东西，就是那种有了它那件事物便必然成立、去掉它那件事物就必然消灭的东西；换言之，没有它那件事物就既不能存在也不能被理解，反过来，没有那件事物，它也既不能存在，又不能被理解。

III. 我把观念理解为心灵所形成的心灵的概念，因为心灵是思维的东西。

说明 我说概念而不说知觉，是因为知觉这个词似乎表示心灵之于对象是被动的，而概念则似乎表现心灵的主动。

IV. 我把恰当的观念理解为这样一种观念：单就它本身而不涉及对象来说，它就具有真观念的一切特性和内在标志。

说明 我说内在的标志，是为了排除外在的标志，即观念与它的对象的符合。

V. 绵延就是存在的不确定的延续。

说明 我说绵延是不确定的，是因为它不能为存在物的本性本身所决定，也不能为它的动力因所决定；动力因是必然建立事物的存在的，而不是取消事物的存在的。

VI. 我把实在性和圆满性理解为同一的。

VII. 我把特殊事物理解为有限的而且具有一种被决定的存在的事物。如果许多个体共同作出一个动作，因而同时成为某一个结果的原因，我便就这一点把这些个体合起来看成一个特殊事物。

公 则

I. 人的本质不包含必然的存在，这就是说，依照自然的秩序，这个人或那个人是同样可以存在或不存在的。

II. 人是思想的。

III. 思想的各种样式，即爱情、欲望或者其他一切可以称为心灵的感受的东西。如果这个思维的个人没有所爱慕、所意欲的东西的观念，便不能存在。但是没有任何别的思想样式却仍然可以有观念。

IV. 我们感觉到一个形体是以多种样式感受的。

V. 除了形体和思想的样式以外，我们并不感觉或知觉到任何特殊事物。——

命 题 I

思想是神的一个属性，换言之，神是思想的东西。

证明 特殊的思想，或者这个和那个思想，乃是在某种一定的方式下表现神的本性的样式（据第一部分命题 XXV 绎理）。所以神具有这样一个属性（据第一部分定义 V），一切特殊的思想都包含着这个属性的概念，而且借这个属性才可以得到理解。所以思想是表现神的永恒无限的本质的无限多属性之一（参看第一部分

定义 VI)。换言之,神是思想的东西。证讫。

附释 这个命题,从我们能够设想一个无限的思想者看来,也很明白。因为一个思想者所能思想的事物愈多,我们认为它包含着愈多的实在性或圆满性,所以一件东西如果能思想无限多具有无限多样式的事物,就凭着思想而必然是无限的。因此我们单单从思想着眼,就能够设想一个无限者,所以思想必然是(据第一部分定义 IV 和 VI)神的无限多属性之一,这就是我们想要证明的命题。

命 题 II

广延是神的一个属性,换言之,神是有广延的东西。

证明 对于这个命题的证明,与对前命题的证明相同。

(斯宾诺莎:《伦理学》,第二部分)

§ 34. 09 [观念的次序就是事物的次序] 17

命 题 VII

观念的次序和联系与事物的次序和联系是相同的。

证明 从第一部分公则 IV 看来,这是很明白的。因为任何有原因的事物的观念,都要靠对于它的原因的认识。这个有原因的事物乃是它的原因的结果。

绎理 由此推知,神的思想力量就等于神的行动的现实力量。这就是说,凡是在形式上出于神的无限本性的东西,客观上在神之内也是依同一次序和同一联系出于神的观念的。

附释 在进一步讨论之前,我们必须在这里回想一下我们在前面已经指出过的道理:凡是可以被无限理智认作构成实体的本质的东西,全都属于唯一的实体,因此,思想实体与广延实体,乃是同一实体有时从这个属性去了解,有时从那个属性去了解的。同

样地，广延的一个样式和这个样式的观念，也是同一件东西，不过以两种方式表示出来。这个道理有些希伯来人似乎隐约见到，因为他们说：神、神的理智、神的理智的对象乃是同一的东西。譬如，存在于自然中的圆形，与在神之内存在着的圆形的观念，也是同一件东西以不同的属性来说明的。所以无论我们借广延属性，或者借思想属性，或者借任何别的属性来认识自然，我们总是会发现同一的秩序或同一的因果联系，也就是说，总是会发现同样的事物一个跟着一个。如果我说过，单就神是一个思想者而言，神是观念的原因，例如圆形的观念的原因，就神是一个广延物而言，神则是圆形的原因，我这样说也并没有什么别的理由，我只是认为，圆形的观念的形式存在，只有凭借作为接近因的另一个思想的样式，才能被认识，而这另一个思想的样式本身又要凭借另外一个思想的样式才能被认识，这样一直到无穷。所以，只要事物被认作思想的样式，我们就必须单用思想属性来解释整个自然界的秩序或因果联系；只要事物被认作广延的样式，整个自然界的秩序就必须单用广延属性来解释；至于其他的属性，我也是这样理解。所以就神具有无限多属性而言，神实际上是事物本身的原因。对于这一点，我现在不能作更明白的解释了。

（斯宾诺莎：《伦理学》，第二部分）

§ 34. 10 [真理和错误] 18

命 题 XL

凡是由心灵中本身正确的观念推演出来的观念也是正确的。

证明 这是很明白的。因为所谓由人的心灵中本身正确的观念推演出来的观念，（据第二部分命题 XI 绎理）意思就是说在神的理智中，有一个观念存在，而这个观念以神为原因，不是就神为

无限而言,也不是就神之作为众多个体事物的观念而言,而只是就它构成人心的本质而言。

附释 I 至此我已说明所谓“共同”概念为我们推理的基础的原因了。这些公则或“共同”概念虽有别的原因可以解释,但是如果用我们的方法去解释,必将更为适用,因为如此则我们可以确知什么概念较其余的更为有用,什么概念全无用处,什么概念是共同的,什么概念仅对于未为成见所囿的人们才是清楚明晰的,并且,最后,什么概念是根据薄弱的。此外并可明白这些叫做“第二概念”,以及这些概念所依据的公则是如何起源的,以及我从前曾经考虑过的许多别的东西。但是我既然已经划出这些问题归于我的另外一种著作^①中去讨论,不致过于冗长致惹厌烦,所以决意在这里不加论述。但是我也不想省略为我们所必须知道的事项,我将简略指出许多叫做“先验”的名词,如“存在”、“事物”、“某物”等所以起源的原因。这些名词的起源乃因人的身体,既是有限,只能够同时明晰地形成一定数目的形象(至于什么是形象我在第二部分命题 XVII 的附释里已经说明)。如果逾越这个限度,则这些形象便会混淆起来。如果将人体所能同时明晰地形成的形象的数量,超过的太多,则所有的形象便将全体相互混同起来。既是如此,则(据第二部分命题 XVII 绎理和命题 XVIII)可以明白见得人体内同时所能够形成的形象数目愈多,则人心所能同时想象的形体也将愈多。因此如果身体内的形象全是混同的,则心灵将混淆地想象着一切的形体而不能分辨彼此,且将用一个属性,如存在或事物之类,以概括全体。并且这样的混同也可起源于形象间缺乏同样

^① 这里所谓“另外一种著作”,据许多斯宾诺莎注释家如格布哈特、约阿金[Joachim]等考证,就是指他这时尚未完成而打算把它完成的关于方法论和认识论的著作《理智改进论》。——编者

的生动性，或别的类似原因，但无须在这里讨论，而只细究这一个原因就可以满足我们的目的。因为总结起来说，这些名词代表混同到了最高级的观念。所谓“共相”的概念如“人”、“马”、“犬”等也就是在这种情形下起源的。譬如说，人的身体内同时形成许多人的形象，这些形象的数目虽未完全超过想象的限度，但已到了心灵没有能力去想象人们确定数目和每个人彼此间细微的区别（如颜色、身材等）的程度，因此，心灵只能明晰地想象人们所共同的亦即身体被人们所激动的那方面。正因为身体主要地是被人们亦即不断被每一个人所激动；于是心灵便用一“人”字去表示它，并借以赅括无数的个人。因为，我已经说过，要心灵想象一定数目的个人，那是不能够的。但是我们必须注意，这些概念之形成，并不是人人相同的，乃依各人身体被激动的程度，和各人的心灵想象或回忆这种情状的难易而各有不同。譬如，凡常常用赞美的态度来观察人们的身材的人，一提到“人”字，将理解为一玉立的身材，而那些习于从别的观点来观察人的人，则将形成别人的共同形象，譬如认为人是能笑的动物，两足而无羽毛的动物或理性的动物等等。这样每个人都可以按照其自己的身体的情状而形成事物的一般形象。无怪乎一些哲学家仅仅按照事物的形象来解释自然界的事物，便引起了许多争论。

附释II 从上面所说的看来，显然我们知觉许多事物，并且形成许多普遍的观念。

第一，从通过感官片断地、混淆地和不依理智的秩序而呈现给我们的个体事物得来的观念（参看第二部分命题 XXIX 绎理）。因此我常称这样的知觉为从泛泛经验得来的知识。

第二，从记号得来的观念；例如，当我们听到或读到某一些字，便同时回忆起与它们相应的事物，并形成与它们类似的观念，借这

些观念来想象事物(参看第二部分命题 XVIII 附释)。这两种考察事物的方式,我此后将称为第一种知识、意见或想象。

第三,从对于事物的特质[*propria*]具有共同概念和正确观念而得来的观念(参看第二部分命题 XXXVIII 绎理, 命题 XXXIX 及其绎理和命题 XL)。这种认识事物的方式,我将称为理性或第二种知识。

除了这两种知识以外,我将在下面指出,还有第三种知识,我将称之为直观知识[*scientia intuitiva*]。这种知识是由神的某一属性的形式本质的正确观念出发,进而达到对事物本质的正确知识。

关于这一切,我可以举一个例子来说明。设有三个数于此,要求出第四个数,第四个数与第三个数之比,要等于第二个数与第一个数之比。一个商人将毫不迟疑地以第二个数与第三个数相乘,并以第一个数来除其积。这或则是因为他还没有忘记他从学校教师那里听来而未经证明的公式,或者是因为他由常常计算简单数目的经验得来,或者是因为他根据欧几里得《几何学》第七章第十九命题的证明,懂得比例数的共同特性。但是要计算最简单的数目,这些方法全用不着。譬如,有 1, 2, 3 三个数于此,人人都可看出第四个比例数是 6, 这比任何证明还更明白,因为单凭直观,我们便可看到由第一个数与第二个数的比例,就可以推出第四个数。

命 题 XLI

只有第一类知识是错误的原因, 第二类和第三类知识是必然真实的。

证明 在上面的附释里,我们已经说过,一切紊乱的,不恰当的观念都属于第一类知识,所以(据第二部分命题 XXXV)只有这种知识是错误的原因。并且我又说过,凡是恰当的观念,都属于第二类和第三类知识,所以这种知识(据第二部分命题 XXXIV)是必

然真实的。

命 题 XLII

教导我们辨别真伪的，只是第二类和第三类知识，不是第一类知识。

证明 这个命题是自明的。因为凡是知道辨别真伪的人，必定对于真伪具有一种恰当的观念，换言之（据第二部分命题 XI 附释 II），必定是借第二类和第三类知识来认识真伪。

命 题 XLIII

具有真观念的人，必同时知道他具有真观念，他决不能怀疑他所知道的东西的真理性。

证明 在我们心灵内的真观念（据第二部分命题 XI 绎理）正是在神内是恰当的观念，这只是就人心的本性之表现神而言。所以我们试假设就人心的本性之表现神而言，有一个恰当的观念 A 在神之内，那么，这个观念 A 的观念（据第二部分命题 XX，这个命题的证明是普遍适用的），必然就存在于神内，它和神的联系与它和观念 A 的联系方式是相同的。但是据假设，观念 A 和神的联系，是就人心的性质之表现神来说明的。因此观念 A 的观念也必定以同样的方式与神相联系。这就是说（据第二部分命题 XI 绎理），观念 A 的恰当观念也将存在于具有恰当观念 A 的心灵自身之内。所以凡具有恰当观念的人，换言之（据第二部分命题 XXXIV），凡真正认识一个事物的人，必同时具有关于它的知识的恰当观念或真实知识，这就是说（这是自明的）他必定同时确知他所知道的东西的真理性。 证讫。

附释 在第二部分命题 XXI 的附释里，我已经说明什么是观念的观念，但须知前命题是充分自明的。因为凡具有真观念的人无不知道真观念包含最高的确定性。因为具有真观念并没有别的

意思,即是最完满、最确定地认识一个对象。其实并没有人会怀疑这点,除非他认为观念乃是呆笨的东西,有如壁上的一张图画,而不是思想的一个形态或理智的自身。现在试问:一个人如果不首先了解一个东西,谁能知道他确定知道那个东西?并且除了真观念外,还有什么更明白更确定的东西足以作真理的标准呢?正如光明之显示其自身并显示黑暗,所以真理即是真理自身,又是错误的标准。说到这里,我相信已经充分答复了下面的疑问,这疑问大略如下:如果真观念与错误观念的区别仅在于真观念与它的对象相符合,象前面所说那样,如此,则真观念岂非并没有高出于错误观念之上的真实性或圆满性吗(因为两者间的区别既仅系于外在的标志)?而且因此那些具有真观念的人岂不是将没有较高于仅具有错误观念的人的实在性或圆满性吗?再则,为什么人会有错误的观念呢?并且一个人何以能确知他具有与对象相符合的观念呢?凡此种种问题,我已说过,我相信我已经回答了。因为说到真观念与错误观念的区别,据第二部分命题 XXXV 看来,已很明白,即前者与后者的关系有如存在与不存在的关系。至于错误的起源,我已于命题 XIX 到 XXXV 及命题 XXXV 附释里很明白地指出了。因此具有真观念的人与仅具有错误观念的人的区别也随之明白了。至于对最后所提出的一点,即一个人何以能够确知他具有与对象相符合的观念的问题,我也已经屡次说过了,即是:他知道他的观念符合它的对象,即因为他具有一个与对象相符合的观念,或因为真理即是真理自身的标准。此外还可以附加一句,我们的心灵,就其能真知事物而言,(据第二部分命题 XI 绎理)乃是神的无限理智的一部分;因此,心灵中清楚明晰的观念与神的观念有同等的真实。

(斯宾诺莎:《伦理学》,第二部分)

§ 34. 11 [要以科学的态度考察情感的性质] 17

大部分关于人类的情感和生活方式有所著述的人，他们好像不是在讨论遵守自然界的共同规律的自然事物，而是在讨论超出自然以外的事物似的。他们似乎简直把在自然界中的人认作王国中之王国。因为他们相信：人是破坏自然秩序而不是遵守自然秩序的，是有绝对力量来控制自己的行为，并且是完全自决而不依他的。于是他们便不把人所以软弱无力和变化无常的原因归结于自然的共同力量，而归结于人性中某种缺陷，对于此种缺陷他们表示悲哀、嘲笑、蔑视，通常甚或加以诅咒。而且谁能够最雄辩地或最犀利地指责人心的弱点，他便被尊为神圣。诚然，有不少著名的人物（对于他们的劳动和业绩我们甚为感激），曾经写了许多优秀的东西来讨论正当的生活方式，并给予人们不少具有充分智慧的箴言，但是就我所知，还没有人曾经规定了人的情感的性质和力量，以及人心如何可以克制情感。诚然，我深知道，那鼎鼎大名的笛卡尔，虽然他也以为人心有绝对力量来控制自己的行为，但是他却曾经设法从人的情感的第一原因去解释人的情感，并且同时指出人心能够获得绝对力量来控制情感的途径。不过至少据我看来，他这些作法，除了表示他的伟大的机智外，并不足以表示别的，这一点我将在适当的地方加以说明。我现在打算回到那些只是一味嘲笑或诅咒而不求理解人的情感和行为的人。从他们这些人看来，像我这样努力用几何方法来研究人们的缺陷和愚昧，并且想要用理性的方式以证明他们所指斥为违反理性、虚幻、荒谬、妄诞的事物，无疑地是最使他们惊异不过的了。但是我的理由是这样的：在自然界中，没有任何东西可以说是起于自然的缺陷，因为自然是永远和到处同一的；自然的力量和作用，亦即万物按照它们而取得存

在,并从一些形态变化到另一些形态的自然的规律和法则,也是永远和到处同一的。因此也应该运用同一的方法去理解一切事物的性质,这就是说,应该运用普遍的自然规律和法则去理解一切事物的性质。因此,仇恨、忿怒、嫉妒等情感就其本身看来,正如其他个体事物一样,皆出于自然的同一的必然性和力量。所以它们也有一定的原因,通过这些原因可以了解它们,它们也有一定的特性,值得我们加以认识,正如我考察任何别的事物的特性一样,在单独地考察它们时可以使我们得到快乐。所以,我将采取我在前面两部分中考察神和心灵的同样的方法来考察情感的性质和力量,以及人心征服情感的力量;并且我将要考察人类的行为和欲望,如同我考察线、面和体一样。

(斯宾诺莎:《伦理学》,第三部分,序)

§ 34.12 [不能控制情感就是不自由] 17

我把人在控制和克制情感上的软弱无力称为奴役。因为一个人为情感所支配,行为便没有自主之权,而受命运的宰割。在命运的控制之下,有时他虽明知什么对他是善,但往往被迫而偏去作恶事。这到底是什么原因,情感的善恶何在,便是本篇中所要阐明的。但在没有开始讨论以前,且让我对于圆满和不圆满,以及善和恶的性质简单说几句话。

如果有人打算作一件事,并且业已完成^①这事,则他的工作,便被称为圆满^②,不仅他自己,只要任何人确实知道,或相信自己知道作那事的人的主意和目的,都会称他的工作为圆满。例如,我

①② 按拉丁文原文 *perficere* 有完成和圆满或完善两重意义,这里主要是用“完成”的意思来说明一般人所了解的有关善恶评价方面的“圆满”或完善。——编者

们看见一件工程(假定这工程尚未完成),如果我们知道主持这工程的人的目的是在建筑一所房子,则我们就会说这所房子不圆满或尚未完成。反之,只要我们看见这所房子已经依照主持者的计划,建筑完竣,则我们便会称这所房子为圆满,但是假如我们看见一个从来没有见过的工程,并且假如我们也不知道那工程师的主意,于是我们就不能断言这件工程是圆满或不圆满的了。这似乎就是圆满和不圆满两个名词的原意。但是后来人们逐渐形成一般的观念,想出一些房屋、楼台、宫殿等模型,并且喜好某些类型的事物而厌弃别种类型的事物。因此每一个人称一物为圆满,只要这物符合他对于那类事物所形成的一般观念,反之,他将称一物为不圆满,如果这物并不十分符合他对于那类事物所预先形成的模型,虽说按照制造者的本意,这物已经是圆满地完成了的。这似乎就是圆满和不圆满两概念何以常常会被应用于不经人手制造的自然事物上面的唯一原因。因为人对于自然和人为的事物,总是习于构成一般观念,并且即认这种观念为事物的模型,他们而且又以为自然(他们相信自然无论创造什么东西,都是有目的的)本身即意识到这些模型,而且把它们提出来作为事物的型式。所以当人们看见一件自然事物,不完全符合他们对于那类事物所构成的型式,他们便以为自然本身有了缺陷或过失,致使得那物不圆满或未完成。由此足见应用圆满和不圆满等概念于自然事物的习惯,乃起于人们的成见,而不是基于对于自然事物的真知。因为在本书第一部分的附录里,我已经指出自然的运动并不依照目的,因为那个永恒无限的本质即我们所称为神或自然,它的动作都是基于它所赖以存在的必然性;象我所指出的那样(据第一部分命题 XVI),神的动作正如神的存在皆基于同样的自然的必然性。所以神或自然所以动作的原因或根据和它所以存在的原因或根据是一样的。

既然神不为目的而存在，所以神也不为目的而动作。神的存在既然不依据肇划或目的，所以神的动作也不依据肇划或目的。因此所谓目的因不是别的，乃即是人的意欲，就意欲被认为是支配事物的原则或原因而言。譬如，当我们说供人居住是这一所房子或那一所房子的目的因，我们的意思只是说，因为一个人想象着家庭生活的舒适和便利，有了建筑一所房子的欲望罢了。所以就造一所房子来居住之被认作目的因而言，只是一个特殊的欲望，这个欲望实际上是建筑房子的动力因，至于这个动力因之所以被认作第一因，乃由于人们通常总是不知道他们的欲望的原因。因为正如我常常说过的那样，人们虽然意识到他们的行为和欲望，但是却不知道决定他们去追求某种东西的原因。至于认为自然有时似乎有缺陷或过失，或创造不圆满的事物等世俗之见，应该列入第一部分附录里所提到的那些想象之中。

所以圆满和不圆满其实只是思想的样式，这就是说，只是我们习于将同种的或同类的个体事物，彼此加以比较，而形成的概念。由于这个原因，所以在第二部分定义 VI 里我把实在性和圆满性理解为同一的东西。因为我们习于将自然中的一切个体事物，归在一个总类之下，这个总类便被叫做最一般的东西，换言之，即归在“存在”这一概念之下。这个存在的概念一般地包括自然中所有一切个体事物在内。因此只要我们将自然中一切个体事物归在这个总类之下，将它们彼此加以比较，而发现有一些事物比另一些事物所具有的存在或实在性较多，于是我们便说某一些事物比较另一些事物更圆满。只要我们对于那些被认作比较不圆满的事物，加给一些包含否定性的名词，如界限、终结、薄弱等等，则我们便说它们为不圆满，因为它们感动我们的心灵，没有被我们称为圆满的事物那样强烈，但这并不是因为它们本质上有什么缺陷，也不是因为

自然犯了过失。因为未有不从自然的动力因的必然性而出，而可以构成任何事物的本性的，而且无论任何事物只要是从自然的动力因之必然性而出的，就必然会发生。

就善恶两个名词而论，也并不表示事物本身的积极性质，亦不过是思想的样式，或者是我们比较事物而形成的概念罢了。因为同一事物可以同时既善又恶，或不善不恶。譬如，音乐对于愁闷的人是善，对于哀痛的人是恶，而对于耳聋的人则不善不恶。但事实虽然如此，这些名词我们还是必须保持。因为既然我们要为我们自己构成一个人的观念，以作人性(或人格)的模型，那么在我上面所提到的意义下，保持这些名词，也不无益处。因此在下文里所谓善是指我们所确知的任何事物足以成为帮助我们愈益接近我们所建立的人性模型的工具而言。反之，所谓恶是指我们所确知的足以阻碍我们达到这个模型的一切事物而言。再则，我判断人的圆满或不圆满，完全以那人较多或较少接近这个模型的程度为准。因此必须特别注意的就是，当我说一个人从较小的圆满过渡到较大的圆满，或者从较大的圆满过渡到较小的圆满，我的意思并不是认为他从一种本质或型式，转变成另一种本质或型式（因为譬如一匹马无论变成人也好，变成昆虫也好，它的本质都是同样地遭到毁灭了），而乃是指被了解作为它的本性的活动力量之增加或减少而言。最后，一般地说来，正如我前面所说，圆满性就是实在性。换言之，圆满性就是任何事物的本质，只就那物是按一定的方式而存在和动作的而言，而不管那物在时间中存在的久暂。因为没有一事物因其曾在时间中维持较长久的存在，便可说是更圆满。况且事物存在的久暂，不是由它的本质所决定。而事物的本质也不包含某种确定的存在时间。任何事物，不论其圆满的程度如何，总是永远能够具有那物开始存在时同样的力量以保持其存在。所以

就此点而论,万物莫不同等。

(斯宾诺莎:《伦理学》,第四部分,序)

§ 34.13 [达到自由的途径] 18

最后我进到伦理学的另一部分,来讨论达到自由的方法或途径。所以在这一部分里,我将讨论理性的力量,指出理性有什么力量可以克制感情,并且指出什么是心灵的自由或幸福。由此我们将可看出,有智慧的人比愚昧的人是多么强而有力。至于应当用什么方法、取什么途径来使理智完善,以及应当用什么技术来保养身体,使它能以适当发挥其机能,则不属于本篇范围。因为后者属于医学,前者属于逻辑的范围。因此这里所要讨论的,正如以上所说,只限于心灵或理性的力量,并且首先要指出理性克制感情、管辖感情的权威究竟有多大,以及性质如何。因为我们在前面已经证明过,我们并没有克制感情的绝对权威。

斯多葛学派的人诚然以为感情绝对依赖我们的意志,以为我们能够绝对驾驭感情。但是这种说法虽不违背他们的原则,却为经验所反对,使他们不得不承认;要想克制和调节感情,所需要的训练与毅力确实不少。这一点有人曾用两条狗(如果我没有记错的话)来作例子加以说明,一头是家犬,一头是猎犬。经过长期的训练,最后可以使家犬会出去打猎,猎犬则反而会见了兔子不去追逐。

斯多葛派的这种意见,笛卡尔也很表赞同。因为他认为灵魂或心灵与脑髓的某一部分,即所谓松果腺的部分,有特别密切的联系;心灵凭借着这松果腺,能对身体内部所激起的一切运动以及外界的对象有所感觉;而且心灵单凭着意志的力量就可以使这松果腺发生种种不同的运动。他认为这松果腺悬在脑髓的中心,只要

受到生命精气最轻微的运动影响就能够运动起来。他更认为生命精气碰击这松果腺的状态不同，这松果腺悬在脑髓中心的状态便随之不同；并且印在松果腺上的不同的迹象，与刺激生命精气碰击松果腺的外界对象，数目是相等的。因此，心灵的意志是可以推动松果腺作种种不同状态的运动的，如果它后来使松果腺在某种状态下悬着，和以前为生命精气刺激时悬着的状态一样，那么松果腺便也可以推动与决定那些生命精气，使它们与从前被同样地悬着的松果腺所推动时呈现同样的状态。他并且认为心灵的每一个意愿都天然地与松果腺的某一种运动联系着。例如一个人如果有意去看一个远距离的东西，这个意愿便使他的瞳孔放大；但是假如那人只是想要放大瞳孔，这个意愿却不会产生所期望的结果，因为足以驱使生命精气影响视神经作某种运动，令瞳孔放大或缩小的松果腺，还没有自然地与放大或缩小瞳孔的意愿联系起来，而只是与要看远距离或近距离的东西的意愿联系起来。最后他认为，虽然松果腺的每一个运动与我们有生以来所有的思想的总数中每一个思想都似乎自然地联系着，但由于习惯的关系，也可以与别的思想相联系。这一点他曾在他所著的《心灵的情感》[Passions de l'Âme]一书第一部分第 50 节中加以证明。

于是他便得出结论说，决不会有一个心灵会软弱无力到经过适当的指导还不能得到控制自己的情感的绝对力量。因为根据他的定义，情感是“一些知觉、感觉或心灵的激动，与心灵有特别的联系，并且——请注意他这说法——为生命精气的一种运动所产生，保持和加强”（参看《心灵的情感》一书第一部分第 27 节），但是，既然我们能够使松果腺的某一个运动，以及生命精气的某一个运动与某一个意愿相结合，并且既然意志的决定完全依靠我们自己的力量，那么，只要我们依据指导我们生活中的行为的确定的决断来

决定我们的意志，把我们所愿意有的那些情感与这些决断结合起来，便会获得控制我们的情感的绝对权力了。

以上所说的就是这位鼎鼎大名的人物的见解（就我从他本人的文字中所搜寻出来的看来），如果不是说得那样精微的话，我几乎不敢相信这种言论会出于这样一位大人物的手笔。我真不禁大为惊异：这样一位下定决心除了依据自明的原则以外决不妄下推论，除了清楚明晰地见到的事物以外决不妄下判断，并且屡次指责经院派想“用神奇的性质来解释隐晦的事物”的哲学家，竟会提出一个比任何神奇的性质还更加神奇的假设。请问他所了解的心灵与形体的结合究竟是什么意思？请问他对于与某一个量的质点密切结合的思想究竟有什么清楚明晰的概念？我很愿意他能够根据它的最近因来解释这种结合。但是他把心灵与形体看得如此不同，弄到不论对于心灵与形体的结合，还是对于心灵自身，都说不出一个特殊的原因，而不得不追溯到全宇宙的原因，亦即追溯到神。此外，我也很愿意知道，心灵究竟能给予这松果腺多大程度的运动，究竟要用多大的力量才能使松果腺悬在那里。因为我不知道松果腺为心灵所激动比起为生命精神所激动来，究竟较为快些还是慢些，我也不知道我们那些和坚定的判断相结合的感情运动是否不能为形体方面的原因重新分开：如果不能，那么我们就可以推知，纵然心灵决心要想去抵御危险，并且把勇敢的运动和这种决心结合起来，但是当危险一到眼前时，松果腺悬着的那种状态仍然会使心灵只能作逃避之想。其实意志与运动之间既然并没有什么关系，心灵的力量与形体的力量之间，当然也就没有什么可比较处，因此，形体的力量绝不能为心灵的力量所决定。并且我们也找不到松果腺在脑髓中心处在那么一个位置，可以极容易地在种种不同的方式下受到激动，而且也并不是所有的神经都一直伸展到那

些脑腔里面。

最后,我对笛卡尔关于意志和意志自由的一切说法,都省略不提了,因为我已经一再充分证明这种说法是错误的。

因此,心灵的力量既然像上面所指出的那样,只是为理智所决定,所以我们将只从心灵的知识去决定医治感情的药剂。这种药剂,我相信人人都是有过经验的,不过没有精确地观察和明晰地认识罢了。我们将单从心灵的知识里推出一切和心灵的幸福有关的东西。

(斯宾诺莎:《伦理学》,第五部分,序)

35. 洛 克

洛克[John Locke],1632—1704年,英国人。著作有:《人类理智论》[Treatise concerning Human Understanding]等。

著 作 选 录

§ 35.01 [我们的知识并不是天赋的] 4

(1) 在有些人中间流行着这么一种根深蒂固的看法,认为在理智里面存在着某些天赋原则;即是说,一些基本的概念、共同的思想(*χοναὶ ἐννοιαὶ*)、记号,这些东西好像是印在人心上的一样;灵魂在最初存在时就获得了它们,并且把它们一同带到这个世界上来。为了使没有偏见的读者相信这个假定的错误,我只要指出(我希望在这论文的下面各部分中这样做)这一点就够了:人们单凭运用他们的自然能力,不必借助于任何天赋的印象,就能够获得

他们所拥有的全部知识；他们不必有任何这样一种原始的概念或原则，就可以得到可靠的知识。因为我相信任何人都会很容易承认，既然上帝已经赋予人以视觉和一种用眼睛从外物接受颜色的观念的能力，如果还要认为颜色的观念在人心里是天赋的，那就是不妥当的了；还有，我们既然可以观察到，在我们自身之中，就有一些足以容易而可靠地获得关于某些真理的知的能力，容易和可靠到好像这些真理原初就印在心灵上似的，却还要把这些真理归之于天生的印象和天赋的记号，那也是同样不合乎道理的。

(2) 再没有什么比下面这一点更为一般人视为当然的了，这就是：有某些思辨的和实践的原则（因为这两方面他们都谈到）是全人类普遍同意的，因此，他们说，这些原则一定是一些恒定的印象，是人的灵魂在最初存在时就获得的，是人们把它们一同带到世界上来的，犹如人们必然要、而且事实上确是把自己的任何一种内在能力一同带到世界上来一样。

(3) 但是，“普遍的同意”这个论据不幸是无济于事的，因为，纵然事实上真有一些真理为全人类普遍同意，那也不足以证明它们是天赋的，如果能够指出人们对于他们所同意的那些事物还可以有别的途径达到这种普遍的同意的话；而这一点我认为是可以做到的。

(4) 更糟糕的是，普遍同意这个论据本来是被利用来证明天赋原则的，在我看来却正好证明了并没有什么天赋原则；因为根本就没有什么全人类普遍同意的原则。我首先来谈思辨方面的原则，例如，就可以把那些受到赞扬的论证原则提出来考察，其中的一个是“存在的东西存在”，另一个是“同一物不可能既存在又不存在”；我想这两个原则乃是所有的原则中最可以被称为天赋原则的。但是，我敢大胆地说，这些命题不但并未得到普遍的同意，

而且大部分的人根本就不知道这回事。

(5) 因为,首先,所有的儿童和白痴显然一点也没有想到这两个原则,这就足以证明并没有所谓普遍的同意存在了,而这种普遍的同意,应该是一切天赋真理必不可少的伴随物。说有些真理印在灵魂上而灵魂并不知觉到它们或理解它们,在我看来是近乎矛盾的,因为所谓“印”,如果有任何意义的话,不外是使某些真理为人知觉到的意思。但是,把任何东西印在心灵上而心灵并不知觉到它,在我看来几乎是不可理解的。因此,如果儿童和白痴的灵魂、心灵有这些原则印在上面,那他们不可避免地必定会知觉到它们,并且必然会认识和同意这些真理;既然实际上不是这样,显然可见并没有这种东西印在他们的心灵上。因为,它们如果不是天然印在心灵上面的概念,又怎样能够是天赋的呢?它们如果是印在心灵上面的概念,又怎能不为人所知呢?说有一个概念印在心灵上而,同时又说心灵并不知道它,并且从未注意到它,这就等于取消了这种印在心上的说法。凡是心灵从未知道过、从未意识到的命题,都不能说是存在于心灵中的。——因此,如果“存在的东西存在”和“同一物不可能既存在又不存在”这两个命题是天然印在心灵上的,儿童就不能不知道它们;婴儿以及一切具有灵魂的实体就必定在理智里具有它们,认识它们的真理性,并且同意这种真理性。

(洛克:《人类理智论》,第一卷,II, 1—5)

§ 35.02 [我们的观念来自感觉和反省] 4

(1) 既然每一个人都意识到自己在思维,既然他的心灵思维时的对象是那些现存的观念,可见人们的心中无疑地是有一些观念,如像白、硬、甜、思维、运动、人、象、军队、酒醉等词所表达的那

些观念；所以首先要研究的，就是人怎样获得这些观念。

(2) 那么我们就假定心灵像我们所说的那样，是一张白纸，上面没有任何记号，没有任何观念。心灵是怎样得到那些观念的呢？它是从哪里获得由人的忙碌而不受约束的幻想以几乎无限多的花样描画在它上面的那许多东西的呢？它是从哪里得到理性和知识的全部材料的呢？我用一句话来答复这个问题：是从经验得来。我们的全部知识是建立在经验上面的；知识归根到底都是导源于经验的。我们对于外界可感物的观察，或者对于我们自己知觉到、反省到的我们心灵的内部活动的观察，就是供给我们的理智以全部思维材料的东西。这两者乃是知识的源泉，从其中涌出我们所具有的或者能够自然地具有的全部观念。

(3) 首先，我们的感官熟识了个别的、可感觉的对象，就按照那些对象影响感官的那些不同的方式，把对于事物的一些清晰的知觉传达到心灵里面。这样，我们就获得了我们对于黄、白、热、冷、软、硬、苦、甜以及一切我们称为可感性质者的观念。当我说感官把这些观念传达到心中的时候，我的意思是说，感官把在心中产生那些知觉的东西从外物传进心中。我们所具有的大部分观念的这个巨大的源泉，是完完全全依靠我们的感官，并且通过感官而流到理智的，我把这个源泉称为感觉。

(4) 其次，经验供给理智以观念的另外一个来源，是对于我们自己的心灵运用于所得到的观念时的各种活动的知觉；这些活动为灵魂反省和考察时，就供给理智以另外一套观念，这套观念是不能从外而取得的。这就是知觉、思维、怀疑、信仰、推理、认识、意愿以及我们自己的心灵的各种活动；我们意识到这些活动，在自己心灵中观察到它们，于是从这些活动接受一些清晰的观念到我们理智里面来，和我们从影响我们感官的物体取得的观念一样清晰。

观念的这个来源每一个人本身里面都有；虽然它由于和外物毫无关系，所以不是感官，但它却也很像感官，因此可以很恰当地称为内部感官。可是我把另外一个来源称为感觉，所以把这—个来源称为反省，因为它所供给的观念只是心灵反省自身内部的活动时所得到的。所以，在这部论文以下的部分中谈到反省时，我的意思都是指心灵对于它自己的各种活动以及活动方式的那种注意；由于这种注意，理智里面才产生了这些活动的观念。这两种东西，就是作为感觉对象的外界的、物质的东西，和作为反省对象的我们自己的心灵的内部活动，在我看来乃是产生我们全部观念的仅有的来源。活动—词，我在这里用的是广义的，不仅包括心灵对于它自己的观念所进行的各种活动，而且包括有时从这些活动产生出来的某种激情，例如从任何思想产生出来的满足或不安。

（洛克：《人类理智论》，第二卷，I，1—4）

§ 35.03 [简单的观念不是心灵所能制造的] 4

（1）为了更好地了解我们认识的本性、方式和限度，我们应该对于我们的观念仔细注意—件事情，这就是：有些观念是简单的，有些是复杂的。

影响我们感官的那些性质，虽然在事物本身中紧密联结着、混合着，因而彼此之间不能分开，没有距离，可是，很显然，这些性质在心灵中所产生的那些观念，却是经过感官单纯地、并不混杂地进来的。因为，虽然视觉和触觉常常在同一时间从同一对象取得不同的观念——例如一个人同时看见运动和颜色，—只手在同一块蜡上感觉到柔软和温暖——，可是这些在同一个主体中是怎么样联结着的简单观念，却是和那些经过不同的感官进来的观念—样十分分明的。—个人在—块冰上所感觉到的冷和硬，在心灵中是

彼此分明的观念,正如一朵百合花的香味和白色,或者糖的味道和玫瑰花的香味一样分明。对于一个人,再没有什么比他对于这些简单观念的清楚明白的知觉更明显的了;这些简单观念每一个本身都不是复合的,里面只包含着一个齐一的现象或心灵中的概念,不能分成不同的观念。

(2) 这些简单观念,我们一切知识的材料,仅仅是由上述两种途径,即感觉和反省,提供给心灵的。理智一旦储备了这些简单观念,它就能够在重复它们,把它们加以比较,甚至于可以用几乎无限多的花样联结它们,因而能够任意制造新的复杂观念。但是最了不起的才智或最发达的理智无论凭什么敏捷丰富的思想,也不能在心中制造或构成一个不由上述途径得来的简单观念;理智的任何力量也不能毁灭那些既存的简单观念。因为人在自己的理智这个狭小世界中的统治,跟他在可见事物的广大世界中的统治是几乎一样的;在事物世界中,不论借什么奇能妙法,他都不能超出把手边现成的材料加以综合和分离的范围;他绝不能做出半点新的物质,也不能毁掉现存事物的一个原子。只要试一试在自己的理智中构成任何一个不借他的感官从外物得来、或者不借反省从他自己的心灵对它们^①的活动得来的简单观念,每一个人就都会发觉自己心中实在没有这种能力。我愿意大家试一试,看看自己能否想像一种未曾刺激过自己的味觉的滋味,或一种自己未曾闻过的气味;如果能做到这一点,我也就敢于断定,一个瞎子也有颜色的观念,一个聋子也有关于声音的真正的、清晰的概念。

(洛克:《人类理智论》,第二卷,II,1—2)

^① “它们”指通过感官而得到的观念。——编者

§ 35.04 [第一性的质和第二性的质] 4

(1) 为了更好地揭示我们的观念的本性,为了明白易解地来讨论它们,宜于从两方面来分别考察它们:一方面,它们是我们心中的观念或知觉,另一方面,它们是那些在物体里面引起我们这种知觉的物质的变形;这样做,可以使我们不致像平常那样,把观念认为是主体^①中某种东西的精确的映像或肖像。心灵中大部分通过感觉得来的观念,并不是与某种存在于我们之外的东西相似的,正如代表这些观念的名称并不与我们的观念相似一样,虽然一听见这些名称就能在我们心中引起这些观念来。

(2) 心灵在自身中知觉到的东西,或知觉、思想、理智的直接对象,我称之为观念;那种在我们心中产生任何观念的能力,我称之为具有这种能力的主体的性质。例如,一个雪球就有在我们心中产生白、冷、圆等观念的能力,这种在我们心中产生这些观念的能力,作为在雪球中的东西,我称之为性质;作为我们理智中的感觉或知觉,我就称之为观念;这些观念,如果我有时把它们说得好像是在事物本身里面,那我的意思就是指物体里面那些在我们心中产生这些观念的性质。

(3) 这样被认为存在于物体中的性质有:第一种是这样一种性质,不论物体处于何种状态,它都绝对不能与物体分开;不论物体遭受什么改变或变化,受到什么力量压迫,它都仍然为物体所保持;在每一个大到足以被知觉到的物质粒子中,感官经常可以发现它;心灵也发现它与每一个虽然小到不足以单独被知觉到的物质粒子不可分。例如,取一粒麦子,把它分为两部分,每一部分仍然

^① 这里的“主体”一词系指“物体”、“对象”而言,不是指认识的主体。以下也有同样的用法。——编者

具有体积、广延、形状、可动性等等；把它再分一次，它仍然具有这些性质；把它一直分到各个部分都看不出来的程度，每一部分必定仍然保持着这一切性质。因为分割——绝不能除去任何物体的体积、广延、形状或可动性，而只是把原来的一个物体变成两块以上分明的、分离的物质，这些块物质分割之后，一块一块地计算起来，就造成了一个数目。这些性质我称之为物体的原初的或第一性的质；我想，我们可以观察到这些性质在我们心中产生以下这些简单观念：体积、广延、形状、运动或静止、数目。

(4) 其次，是这样一种性质，事实上它并不是什么存在于对象本身中的东西，而是一种能力，可以借物体的第一性性质，亦即借物体的各个不可见的部分的大小、形状、组织、运动等，在我们心中产生各种不同的感觉，例如，颜色、声音、滋味等等。这些我叫做第二性的质。除此之外，还可以加上第三种性质，这些性质通常被认为只是一些力量，虽然它们同样是主体中的真实性质，就像我按照平常的说法称之为性质，但为分别起见又称之为第二性的质的那些性质一样。因为火里面那种借它的第一性的质在蜡块或土块内产生一种新颜色或新密度的能力，也同样是火里面的一种性质，就像火借同样的第一性的性质——即它的不可见的部分的大小、组织和运动在我心中引起一种我从前没有感到过的新的热或烫的观念或感觉的那种能力一样。

(5) 其次应该考察的，是物体怎样在我们心中产生观念；显然这是借一种冲击，因为这乃是我们所能设想的物体的唯一作用方式。

(6) 如果外物在我们心中产生观念时并不和我们的心灵相接触，而我们仍然知觉到那些分别落入我们各种感官范围内的东西的原初性质，那显然一定是因为有某种来自那些东西的运动，通过

我们的神经或“生命精气”，通过我们身体的某些部分，把它传到我们的大脑或感觉中枢，在那里使我们的的心灵中产生我们关于那些东西的特殊观念。既然大到可见的物体的广延、形状、数目和运动，眼睛可以从远处见到，显然必定有一些不能单独被看见的物体，从那些大物体里到了眼睛里面，并且通过眼睛把某种运动传给大脑，就是这种运动在我们心中产生出我们关于那些物体的各种观念。

(7) 我们可以设想，第二性的质的观念的产生方式，是和第一性的质的观念的产生方式相同的，就是说，是由不可见的微粒作用于我们感官而产生的。既然很明显地有那么许多细小的物体存在，每一个都细小到我们不能用任何一种感官来发现其大小、形状或运动——就像有空气和水的微粒，以及比空气和水的微粒小得多的微粒那样；也许小于空气和水的微粒的程度等于空气和水的微粒小于扁豆和冰雹的程度——，我们现在就可以假定：这种微粒的各种不同的运动和形状、大小和数目，在影响我们的一些感觉器官的时候，就在我们心中产生出我们那些关于物体的颜色和气味的不同的感觉；例如，一朵紫罗兰花，就是借这类具有特殊形状和大小、以不同的程度和形态运动的不可见的物质微粒的冲击，使那朵花的蓝色和香味的观念得以在我们心中产生。我们完全可以设想上帝把这些观念与这些同它们并无相似之处的运动联系在一起，就像可以设想上帝把刀片割我们肉的运动与同它毫无相似之处的痛苦观念联系在一起一样。

(8) 我对于颜色和气味所说的话，也可以适用于滋味和声音以及其他类似的可感觉的性质；这些性质，不论我们错误地赋予它们什么真实性，实际上并不是什么在物体本身中的东西，而是一些在我们心中产生各种感觉的能力；并且像我讲过的那样，依赖于那

些第一性的质,亦即各个部分的大小、形状、组织和运动。

(9) 由以上所说,我想,我们很容易得出这样的结论:物体的第一性的质的观念是和第一性的质相似的,它们的原型是确实存在于物体里面的,第二性的质在我们心中产生的观念则根本不与第二性的质相似。并没有什么与我们的观念相似的东西存在于物体本身中。这些性质,在我们用它们来称呼的物体里面,只不过是一种在我们心中产生这些感觉的能力;观念中的甜、蓝或温暖,只不过是我們称为甜、蓝或温暖的物体本身里面的不可见部分的某种大小、形状和运动而已。

(10) 我们称火焰为热的和亮的,称雪为白的和冷的,称甘露为白的和甜的,这都是由这些东西在我们心中所产生的观念而得名。这些性质在物体里面的样子,通常被认为和观念在我们心里面的样子相同,后者乃是前者的完善的肖像,就像一面镜子里的肖像似的,如果有人持不同的说法,就会被大多数人认为荒唐。但是,一个人如果愿意想一想:同样的火,离得比较远,就在我们心中产生一种温暖的感觉,离得比较近,则在我们心中引起一种极为不同的痛苦的感觉,那就应该自己反省一下,自己究竟有什么理由可以说:火在他心中所产生的这个温暖的观念,是确实存在于火里面的,而同样的火以同样的方式在他心中产生的痛苦观念,则不是存在于火里面的。为什么白和冷是在雪里面的,而痛则不是,既然在我们心里产生这两种观念的都是雪,既然雪除了借它的占体积的部分的大小、形状、数目和运动之外,就任何一种都不能产生?

(11) 火或雪的各个部分的特殊大小、数目、形状和运动,是确实存在于它们之中的,不论是否有任何人的感官知觉到它们;因此可以称它们为实在的性质,因为它们确实存在于那些物体里面。

但是光、热、白或冷，则和病痛不存在于甘露里面^①一样，并不是确实存在于火或雪里面。如果取消对它们的感觉；如果眼睛不看光或颜色，耳朵不听声音，舌头不尝滋味，鼻子不闻气味，那么，所有的颜色、滋味、气味和声音，作为这种特殊的观念，就将消失无存，都还原成它们的原因，即各个部分的大小、形相和运动了。

(洛克:《人类理智论》，第二卷，VIII,7—17)

§ 35.05 [物体有三种性质] 4

(1) 所以物体中的性质，如果正确地加以考察，一共有三种：

第一种是物体的各个占体积的部分的大小、形状、数目、位置、运动和静止。这些性质，不论我们知觉到它们与否，都在物体里面；如果它们大到足以被我们发现，我们就能借它们获得了事物本身的观念；在人工制造的东西方面，这是很显然的。这些性质我们称为第一性的质。

第二种是一个物体里面那种根据它的不可感觉的第一性的质以某种特殊的方式作用于我们的感官、从而在我们心中产生一些颜色、声音、气味、滋味的不同的观念的能力。这些性质通常称为可感觉的性质。

第三种是一个物体里面那种借自己的第一性的质的特殊构造而改变另一物体大小、形状、组织和运动，使它以不同于以前的方式作用于我们感官的能力。例如，太阳有使蜡变白的能力，火有使铅熔化的能力。这些性质通常称为能力。

像上面说过的那样，第一性的性质我想可以有理由称为实在的、原初的或第一性的质，因为不论我们知觉到它们与否，它们都在物体本身里面；而且第二性的质也是依赖于它们的各种不同的

^① 意指饮甘露太多而得病，但是不能把病痛当作甘露的固有性质。——编者

变形的。

另外两种性质只不过是一些以不同的方式作用于别的东西的能力,这些能力乃是第一性的质的不同变形的结果。

(2) 虽然后面这两种性质仅仅是一些能力,而且只不过是一些涉及某些别的物体并且从原初性质的各种变形产生的能力,可是人们通常却认为它们不是这样的;因为第二种性质,即那种通过我们的感官在我们心中产生某些观念的能力,被认为是像这样影响我们的物体的实在性质;而第三种性质则被认为仅仅是能力,而且人们也只是称它们为能力。例如,我们借我们的眼睛或触觉从太阳得到的热或光的观念,通常就被认为是真实存在于太阳里面的性质,并且被认为不止单纯是太阳的能力。但是,我们如果就太阳对于它所熔化或晒白的蜡块的关系来考察太阳,就不会把蜡块中产生的白色或柔软看成太阳里面的性质,而把它看成太阳的能力所产生的效果;其实,正确地看起来,这些光和热的性质乃是我为太阳所温暖或照射时的知觉,是不可能存在于太阳里面的,正如蜡块熔化或变白时所发生的变化不在太阳里面一样。它们都是同样在太阳里面的能力,这些能力依靠太阳的第一性的质,太阳凭借着这些能力,就能够在一种场合改变我的眼睛或手的不可见的某些部分的大小、形状、组织和运动,从而在我心中产生出光或热的观念,在另一种场合则改变蜡块的不可见的部分的大小、形状、组织或运动,使它们能够在我心中产生关于白和流动的分明的观念。

(3) 其所以一种性质通常被认为是实在的性质,而另一种则被认为只是能力,理由似乎在于:由于我们关于不同的颜色、声音等等的观念都并不包含任何大小、形状或运动,我们就不习惯于把它们看成这些第一性的质的效果,这些第一性的质,在我们的感官看来,在产生颜色、声音等等时是看不出有什么作用的,跟颜色、声

音也并无任何显著的符合或可以觉察到的关系。因此我们就轻率地以为那些观念是一些真实存在于对象里面的东西的肖像，因为在颜色、声音等等产生时，感觉并没有发现物体的各个部分的大小、形状或运动，理性也不能证明物体怎样能够借它们的大小、形状和运动在我们心中产生蓝或黄等等的观念。但是，在另外一种场合，即在一个物体作用于另一个物体而改变其性质时，我们却清楚地发现，所产生的性质和物体中产生这种性质的某种东西通常是没有什么相似之处的，因而我们就认为这种性质只是某种能力的效果。虽然我们从太阳获得热和光的观念时，我们很容易认为它是太阳里面这样一种性质的知觉和肖像，但是当我们看见一块蜡或一张白皙的面孔被太阳改变了颜色时，我们却不能以为那是太阳里面什么东西的感受或肖像，因为我们在太阳本身里面找不到这些不同的颜色。因为我们的感官能够在两个不同的外物里面观察到某些可感觉的性质的相似或不相似之处，于是我们在引起某种可感觉的性质的物体中找不到这样一种可感觉的性质时，我们就十分轻率地断定，某种可感觉的性质之在某一主体里面产生，只是某种力量的效果，而不是起作用的物体中真实存在的某种性质传递到了另一物体。但是，由于我们的感官不能发现我们心中所产生的观念和产生它的物体的性质之间的有任何不相似之处，所以我们就惯于以为我们的观念是物体里面某种东西的肖像，而不是某种存在于物体的第一性的质的变形中的能力的效果，我们心中所产生的观念与这些第一性的质并没有相似之处。

（洛克：《人类理智论》，第二卷，VIII, 23—25）

§ 35.06 [复杂的观念是心灵用简单观念任意造成的] 4

（1）我们以上所考察的观念，都是心灵被动地获得的，都是由

前面所说的感觉和反省两种途径得来的简单观念；心灵不能替自己制造任何一个这样的观念，心灵所具有的观念也没有一个不是由这些简单观念组成的。但是，心灵虽然在获得它的简单观念时完全是被动的，它却也起它自己的一些作用，从而以简单观念为材料和基础来构成其他的观念。心灵使用自己的能力于简单观念时，它所起的作用主要有这三种：

1. 把若干个简单观念结合成为一个复合的观念；所有的复杂观念都是这样造成的。2. 第二种是把两个观念——不论是简单的或复杂的观念——放在一起，并列起来，以便同时考察它们，不过并不把它们结合成为一个观念；由这种方法，心灵获得了它的全部关系观念。3. 第三种是把一些观念与其他一切在事实上和它们同时存在的观念分开来，这叫做抽象；心灵的全部一般观念都是这样得来的。这就表明：人的能力和这种能力的作用方式，在物质世界和理智世界里是很相同的。因为，既然这两方面的材料都是人力既不能制造也不能毁灭的，人所能做得到的就只是：或者把它们结合起来，或者把它们并列起来，或者把它们分开来。在这里，在考察复杂观念时，我将先谈这些作用中的第一种，以后在适当的地方再谈其他两种。既然人们看见简单观念是一组一组地结合在一起，心灵就能够把若干结合在一起的简单观念看成一个观念；这不仅仅是说，这些简单观念在外物中是结合的，而且说，心灵自己就已经把它们结合在一起了。像这样由若干简单观念结合而成的观念，我就称之为复杂观念——例如美、感激、人、军队、宇宙等等；虽然这些观念是由许多简单观念构成的，或者是由简单观念所构成的复合观念构成的，但是人心可以任意把它们中间的每一个看成一个完整的東西，并且用一个名称来称呼它。

(2) 心灵在这种使自己的观念重复和联结在一起的能力里，

有很大的力量使自己的思想对象发生变化、繁多起来,远远地超出感觉或反省所供给它的东西;但是,这一切仍然限于心灵从那两个来源所得到的那些简单观念的范围以内,简单观念乃是心灵的一切组合的最终材料。因为简单观念全都是从事物本身来的,关于这种观念,心灵所具有的不能够多于它所接受的,也不能够异于它所接受的。心灵不能具有别的可感觉的性质的观念,只能具有它凭借感官从外界得到的;它也不能具有一个思维实体的任何别种作用的观念,只能具有它在自己本身之内所发现的。但是,心灵一旦得到这些简单观念之后,它就不单单局限于观察,局限于外界供给它的那些东西了;它可以凭借自己的力量,把它所具有的那些观念结合在一起,造成新的复杂观念,像这样结合起来的复杂观念,它以前是从未接受过的。

(洛克:《人类理智论》,第二卷,XII,1—2)

§ 35.07 [直觉的知识和证明的知识] 4

(1) 既然像我说过的那样,我们的全部知识就在于心灵对它自己的观念的知觉,而这种知觉,乃是我们用我们的能力、以我们的认识途径所能获得的最大的见识和最可靠的东西,所以,略为考察一下知识的明白的程度,也许并不是不适当的。我们知识的清楚的程度不同,我觉得就在于心灵知觉自己的任何观念的符合或不符合的途径不同,因为我们如果愿意反省一下我们自己的思维方式,就会发现有时候心灵直接从两个观念本身,不必插入任何别的观念,就觉察到这两个观念的符合或不符合;这种知识,我想我们可以称为直觉的知识。因为在这种情形之下,心灵不必辛辛苦苦证明或检视,而是像眼睛知觉到光那样去知觉到真理,只要对着它就行了。例如心灵知觉到白不是黑,一个圆形不是一个三角形,

三大于二而等于一加二。像这一类的真理，心灵只要对那些在一起的观念一看，单凭直觉，不必插入任何其他的观念，就觉察到了。这一类知识是人类脆弱的能力所能得到的最清楚最可靠的知识。这一部分的知识是不可抗拒的，就像耀眼的阳光一样，只要心灵向它一看，它就立刻迫使心灵知觉到它；它丝毫不为犹豫、怀疑或检视留余地，立刻以自己明亮的光辉充满了心灵。我们全部知识的可靠性和明确性都依靠这种直觉；每个人都发现这种可靠性非常之大，简直无法设想、因而也无法要求更大的可靠性；因为谁也不能设想自己还能办到什么更可靠的事，有过于认识到自己心中的任何一个观念就是自己知觉到的那样，以及认识到自己发觉有区别的两个观念是相异的和不完全相同的。要求比这更大的可靠性，就是要求自己并不知道的东西，只不过表明想做一个怀疑主义者却做不到而已。可靠性完完全全依靠这种直觉，因此在下面一个等级的知识——我称为证明的知识——里面，必须有这种直觉来觉察一切中间观念的联系，没有它，我们就不能得到知识和可靠性。

(2) 下面一个等级的知识，就是心灵知觉到某些观念的符合或不符合，但不是直接知觉到。——心灵之所以不能总是当下就知觉到两个观念是否符合，是因为这两个要研究是否符合的观念不能以这样的方式由心灵放在一起，从而显示出符合或不符合。所以，在这种情形之下，当心灵不能以这样的方式把两个观念放在一起，从而凭着对这两个观念的直接比较以及互相对照或互相应用来知觉它们的符合或不符合时，心灵就不得不凭着插入另一些观念（一个或多个，随情况而定）来发现它所寻求的那种符合或不符合；这就是我们所谓推理。例如，心灵要想知道一个三角形的三个内角在大小方面是否与两个直角符合，就不能凭着直接观看和对

它们进行比较来办，因为不能把一个三角形的三个内角一次拿来和任何一个或两个角^①比较；因此心灵对于它们是否符合就没有直接的知识，就没有直觉的知识。在这种情形之下，心灵就必须找出某些与一个三角形的三内角相等的别的角来，发现了那些角等于两个直角，也就认识到这三个角等于两直角。

(洛克：《人类理智论》，第四卷，II，1—2)

§ 35.08 [人类知识的范围] 4

既然如上所说，知识就在于对我们任何两个观念是否符合的知觉，因此可以断言：

第一，我们具有知识不能越出我们具有观念的范围。

第二，只有当我们能知觉到观念符合或不符合的时候，我们才能有知识。这种知觉或者是：(甲)凭直觉或直接比较两个观念而得来；或者是：(乙)凭理性、凭插入某些别的观念来考察两个观念的符合或不符合而得来；或者是：(丙)凭感觉知觉到特殊事物的存在而得来；由此也可以推出：

第三，我们不能有一种直觉的知识，可以达到我们的一切观念以及我们关于这些观念所想知道的一切。因为我们不能凭借把这些观念加以对照或加以直接比较，从而考察它们，知觉到它们彼此之间的一切关系。例如，我们有一个锐角三角形的观念和一个钝角三角形的观念，这两个三角形底边相等，并且处在两条平行线之间；我能够凭直觉的知识知觉到这个三角形不是那一个三角形，可是我并不能以这样的方式认识它们的面积是否相等，因为它们在等积这个方面是否符合，是不能凭直接加以比较而知觉到的。形状的不同使我们不能把它们各个部分精确地直接地一一加以

^① 指直角。——编者

比较;因此需要用某些插入的性质来测量它们,而这就是证明或理性知识了。

第四,从上面所说的又可以推出,我们的理性知识也不能达到我们的观念的整个范围,因为在我们要考察的两个不同的观念之间我们并不是总能找到这样一些中间观念,在推理过程的每一步中都能借直觉的知识把它们互相联结起来。在缺乏这种中间观念的地方,我们就不能有知识和证明。

第五,既然感性知识的范围不能超出实际呈现于我们感官的事物存在,所以比起前面两种知识来,它的范围就更狭窄了。

第六,从上面所说的一切,可见我们的知识的范围不仅谈不上像事物的实在范围那样广阔,而且连我们自己的观念的范围也比不上。虽说我们的知识只限于我们的观念,而且不论在范围方面或完善程度方面都不能超出我们的观念;虽说我们的观念的范围和全部存在^①的范围比起来是极为狭窄的,而且也远比不上那种我们可以有理由想像为存在于某些也是被创造出来的理智^②里面的东西——这些理智所接纳的,并不限于通过少数敏锐的、像我们的感官那样的知觉途径而获得的那种暗淡贫乏的报告——,可是,假如我们的知识和我们的观念范围一样大,假如在我们的观念方面没有许多我们没有解决而且我相信在这个世界也不会解决的问题,那我们就很好了。——我们有一个正方形、圆形、相等这三个观念,但是,我们也许永远不能发现一个圆形等于一个正方形,并且确知它们是相等的。我们有物质和思维这两个观念,但是很可能永远不知道一个仅仅是物质的东西是否能思维;因为单凭思考

① 指宇宙,亦指全知全能的上帝。——编者

② 指天使;据基督教的说法,只有上帝不是造物而是万物的创造者,天使高于人,但也是造物。——编者

我们自己的观念,没有天启,我们就不可能发现究竟全能的上帝是把一种知觉和思维的能力赋予了某种配置适当的物质体系,还是把一个思维的、非物质的实体联接在、固定在配置适当的物质上面;因为就我们的概念而言,我们既可以设想,上帝如果高兴的话,就能够把一种思维能力加到物质上,也同样可以设想,上帝能够把另一种能思维的实体加到物质上;因为我们不知道思维究竟寄托在什么东西里面,也不知道全能之主高兴把这种能力赋给哪种实体,这种能力是仅仅由于造物主的善意和恩典才得以存在于被创造的东西里面的。——谁要是考虑一下,在我们的思想中,感觉是如何难于和有广延的物质协调,或者存在是如何难于和根本没有广延的东西协调,谁就会承认离开确知自己的灵魂是什么还远得很。这一点在我看来是超出我们认识的界限以外的,谁愿意让自己无拘无束地思考,并且洞察每种假设^①的暧昧的、混乱的部分,谁就会发现他的理性很难替他决定坚持赞同或反对灵魂的物质性。因为不管他对灵魂持何种看法,把它看作一种无广延的实体也好,把它看作一种在思维的有广延的物质也好,他都会发生理解上的困难;如果他的思想中只有其中一种看法的话,这种理解上面的困难就会迫使他走到相反的看法上去。这是某些人所采取的一种不公平的办法;这些人由于在一种假设中发现了某种无法理会的成份,就粗暴地投身到相反的假设方面去,虽然这个相反的假设在不具偏见的理智看来也是同样不可理解的。——但是有一点不容置辩,那就是:在我们心中有某个在思维的东西;我们怀疑这个东西究竟是什么,这个怀疑本身就证实了它的存在的可靠性,虽然我们必须安于不知道它属于哪一种存在。对这件事采取怀疑态

^① 指把思维直接和物质联起来的假设,或在思维和物质中间再加上一个思维实体的假设。——编者

度是毫无用处的,这正如在大多数别的场合下,我们由于不能了解一件事物的本性就坚决否认它存在一样,是不合道理的。因为我还不知道,究竟有哪一种实体存在,其中并不包含某些显然非我们所能理解的东西。——现在还是回到我们所提出的论点上:我说,我们的知识不仅限于我们所具有的、作为我们认识对象的贫乏而不完善的观念范围之内,甚至连这个范围也达不到。

(洛克:《人类理智论》,第四卷,III,1—6)

36. 马勒伯朗士

马勒伯朗士[Nicolas Malebranche], 1638—1715年,法国教士。著作有:《真理的探求》[Recherche de la vérité],《关于形而上学的对话》[Entretien sur la Métaphysique]等。

著作选录

§ 36.01 [感性和理性各有各的用处,应当分清] 1

我这部书一开头,就在灵魂这个不可分割的单纯实体里辨别出两个部分,一个部分是纯粹被动的,另一个部分是既被动又主动的。第一个部分是心灵或理智;第二个部分是意志。我指出心灵有三个职能,因为它是以三种方式从造物主那里获得它的各种变形和各种观念的。我把它称为官能,因为它有时从神那里获得了一些与感觉混在一起的观念,也就是说,它面对着对象的时候,由于感觉器官里发生了某些运动,因而获得了一些感性的观念。我也把它称为想象力和记忆力,因为它有时从神那里获得了一些与

形象混在一起的观念,这些形象造成了一种软弱无力的感觉,心灵之所以得到这类感觉,只是由于精气的流动在头脑里产生了,或者唤起了若干迹象。我又把它称为纯心灵或纯理智,因为它有时从神那里获得了那些关于真理的观念,十分纯粹,丝毫不夹杂任何感觉和任何形象;这并不是凭着它与肉体相结合,而是凭着它与神的道或睿智结合在一起;并不是因为它处在物质性的感性世界里,而是因为它生存在非物质性的灵明世界里;并不是为了认识一些适于保全肉体生命的易变事物,而是为了参透一些为我们保全精神生命的不变真理。

我在第一卷和第二卷里说明了:我们的感觉官能和我们的想象力,用来认识外界物体与我们身体的关系,是非常合适的;心灵通过肉体获得的那些观念,全都是为了肉体的;感觉官能和想象力所获得的观念,是不可能使我们明确地发现任何真理的;那些混乱的观念,是只能把我们捆绑在肉体上,并且通过肉体把我们捆绑在各种感性事物上的;如果我们要避免错误,那是决不能信任它们的。我也同样得出结论说:通过心灵的纯观念,大概不可能认识外物与我们身体的关系;为了知道一只苹果或一块石头能不能吃,决不应该根据这些观念来推理,应该尝尝它;尽管可以用我们的心灵模模糊糊地认识外物与我们身体的关系,最可靠的还是用感官。我现在再举一个例子,因为把这些如此根本、如此必然的真理印在心里越深越好。

比方说,我要看看,对我最有利的是做正派人还是做有钱的人。如果我睁开肉眼,我就觉得正派是个幻影,我看不出其中有什么吸引力。我看到一些正派人倒霉,没人理睬,受迫害,无保障,缺少安慰,因为我的眼睛看不到安慰他们、支持他们的人。总之,我看不出正派和美德能有什么用。可是如果我睁开眼睛看看财富,我

就看到它闪闪发光,看得眼花缭乱了。势力、地位、享受以及一切感性的利益都随着财富而来,我觉得毫无疑问:要幸福就得有钱。同样地,如果我竖起耳朵,我就听到所有的人都说富好,人们只谈生财之道,人们对有钱的人不断地赞扬、恭维。所以,听觉和其他的一切感官都告诉我:要幸福就得有钱。假如我闭上眼睛,堵上耳朵去询问我的想象力,它会向我不断地描述我的眼睛看见过、读到过,我的耳朵听到过的那些说明有钱好的事情。不过它是采取一种与我的感官完全不同的方式向我描绘的,因为想象力总是要扩大那些有关肉体的、受人喜爱的事物的观念。所以,如果我听任想象力驰骋,它会立刻把我领进一座仙宫,同诗人和小说家描绘得天花乱坠的那种宫殿差不多,我会在那里看到种种无法描述的华美景象,它们会使我深信只有住在那里的财神才能使我幸福。我的肉体能够说服我的就是这个,因为它是只替自己说话的,为了它的利益,想象力就必须拜倒在荣华富贵面前。

可是,如果我考虑到肉体是无限地低于心灵的,是不能当心灵的主宰的,是既不能教给心灵真理,也不能在心灵里产生光明的;如果我抱着这种看法反躬自问,或者(因为我不属于自己,既不是自己的主宰,也不是自己的光明)去找神,完全不用感官、心平气和地向神请教;我究竟应当宁要财富不要美德,还是宁要美德不要财富,我就会听到一个清楚明白的答复,告诉我应当怎样做;这个答案是永恒的,过去、现在、未来永远是这样说的,也不需要我来解释,因为尽人皆知,不管他读不读这本书;它既不是希腊语,也不是拉丁语,也不是法语,也不是德语,然而所有的民族都能懂;它安慰了贫困的正派人,也安慰了富有的罪人。我会理解这个答案,对它始终深信不疑。我会嘲笑我的想象中的幻相和我的感官中的错觉。我心中那个内在的人会耻笑我身上那个动物性的、尘世的人。

最后,这新人是会长大的,那旧人是会消毁的,只要我永远听从那一位^①在我理性深处向我十分清楚地告诉我的话;——他是为了照顾我的软弱和堕落,为了通过那给予我死亡的东西^②来给予我生命,才采取感性的方式,用一种非常有力、非常生动、非常亲切的语言,通过我的感官,也就是说,通过他的福音的讲道,向我说话的。假如我在一切形而上学问题、自然问题、纯粹哲学问题上,都和解决道德问题时一样,向他请教,我就会永远有一位决不欺骗我的忠实导师,我就会不仅是基督徒,而且是一位哲学家了;我就会思想正确,就会爱好好的东西了;总之,我就会凭着天恩、凭着本性走上正道,得到我所能做到的全部完善了。

所以,从以上所说的一切,必须作出结论说:为了使我们的灵魂的各种机能,即我们的感官,我们的想象力,以及我们的心灵,得到最好的使用,我们应当把它们仅仅应用在它们所适应的事情上。应当把我们的感觉和想象仔细地与我们的纯观念分开,根据我们的感觉和想象来判定外物与我们身体的关系,而不用它们去揭示那些它们永远弄不清楚的真理;应当用心灵的纯观念去揭示真理,而不用来判定外物与我们身体的关系,因为这些观念始终有一定的限度,不能把那些关系向我们不折不扣地描绘出来。

人们在某次生病的时候,决不能充分认识自己身体和血液的细微部分的一切形状和运动,以及某一只苹果的细部,因而知道这只苹果与自己的身有一种适应关系,吃了它病就会好。所以,只有我们的感官对保持健康最有用处,它比经验医学的规则有用,经验医学又比理论医学有用。但是,理论医学虽然非常尊重经验,而且更加尊重感官,却是最优越的,因为我们必须把这些东西统统联结

① 指神。——编者

② 指肉体。——编者

到一起。

我们可以把自己的理性用于一切事物，这是理性高于感官和想象力的特权，后者是仅限于感性事物的；不过理性的使用也要有规则。因为理性尽管是我们的主要部分，使用过分也常常造成错误，这是由于它用多了就会疲劳，也就是说，它不能有充分的认识来下正确的判断，然而人们却要求下判断。

(马勒伯朗士：《真理的探求》，第三卷，第二部分，XI)

§ 36.02 [感官虽然有用，但不能认识真理] 1

我们的感官非常忠实、非常准确地向我们报导我们周围的一切物体与我们的身体的关系，但是它们并不能告诉我们这些物体本身是什么；为了恰当地使用它们，就只能把它们用来保持我们的健康和生命，当它们意图把自己抬高到压倒心灵的时候，就只能充分地藐视它们。这就是我们在整个第一卷里希望大家记牢的主要之点。大家要深刻地理解到，我们之所以有感官，只是为了保全我们的身体；这个思想大家要坚持到底；为了摆脱自己的无知，要在感官提供给我们的帮助之外，再寻求其他的帮助。

如果有一些人(这种人是不会太少的)听了我们前面的论述以后，并不因此相信以上的几点主张，那我们就对他们再降低要求。只要他们对自己的感官有几分不信任就行了；假如他们不能完全摒弃感官的报导、以为虚妄不实，那就只要求他们对这些报导持严肃的怀疑态度，不要以为它们是完全真实的。

我觉得我们前面的论述确实足以使那些可以理喻的人心里产生一点疑虑，从而迫使他们不要像以往那样运用自己的自由；因为他们如果能够稍稍怀疑到自己感官的报导未必真实，也就比较容易保留自己的同意，从而避免陷入以往所犯的错误的了。要做到这

一点,只需要想想本书开头的那条规则:我们表示完全同意的,只能是那样一些事情:那些事显得一清二楚,我们决不能拒绝同意,而有十足的把握认为,如果不同意,那就是误用了自己的自由。

此外,也不要以为单单学会了怀疑并没有什么了不起的进步。知道用心灵和理性怀疑,并不是人们所想的那种小事;因为在这一点上我们应当说,怀疑与怀疑有很大的不同。有人由于激怒、粗暴而怀疑,由于盲目、恶意而怀疑,总之,是由于异想天开、由于生性多疑而怀疑。可是也有人由于谨慎、不轻信而怀疑,由于智慧、由于心灵洞察而怀疑。学园派和无神论者是以第一种方式怀疑的,真正的哲学家是第二种方式怀疑的:第一种怀疑是漆黑一团的怀疑,决不能把人引到光明,只能把人引得越来越离光明越远;第二种怀疑是由光明产生的,反过来又以某种方式帮助产生光明。

那些只能用第一种方式怀疑的人不懂什么叫用心灵怀疑;他们讪笑笛卡尔先生在《形而上学的沉思》第一篇里教导的那种怀疑,因为在他们看来只有异想天开的怀疑,只有一般地说说我们的本性有缺陷,我们的心灵充满盲目性,必须小心翼翼地破除自己的成见,如此等等。他们认为只要这样就不再受感官的诱惑,不再犯任何错误了。光说心灵软弱是不够的,必须让它觉察到自己的弱点。光说心灵会犯错误是不够的,必须给它揭明它的错误何在。

(马勒伯朗士:《真理的探求》,第一卷,XX)

§ 36.03 [心灵通过与神结合才认识真理] 1

人的心灵,从本性上说,可以说介乎它的创造主和各种有形造物之间;因为按照圣奥古斯丁的说法,它以上只有神,它以下只有形体。但是,它虽然大大地超乎一切物质事物之上,这并不妨碍它与物质事物相结合,甚至以某种方式依附一部分物质;同样,最

高本体与人的心灵之间的距离虽然无限大，也并不妨碍两者直接结合，紧密无间。后一结合使人的心灵高于万物；就是凭着这一结合，它才得到了它的生命、它的灵明，以及它的全部幸福；在圣奥古斯丁的著作里就有无数处谈到这一结合，认为这是心灵最自然、最本质的结合。与此相反，心灵与形体的结合则无限地贬低了人；这就是今天人类一切错误、一切苦难的主要原因。

我觉得，普通人或异教哲学家们只考虑灵魂与肉体的关系和结合，看不出灵魂与神的关系和结合，这是没有什么奇怪的；奇怪的是有些人身为基督教哲学家，本该认为神的圣灵高于人的心灵，摩西高于亚里士多德，圣奥古斯丁高于某个诠释一位异教哲学家著作的卑微注解者，竟把灵魂宁可看成肉体的形式，而不认为灵魂是按照神的形象造的，是为了神的形象造的，也就是象圣奥古斯丁说的那样，是为了真理造的，是唯独与真理直接结合在一起的。灵魂虽说与肉体结合在一起，天然是肉体的形式，但它也同样与神结合在一起，而且结合得紧密得多，是本质上的结合。它与它的肉体是可以没有这种关系的，然而它与神却有非常本质的关系，我们根本无法设想神会创造一个没有这种关系的心灵。

很明显，神的行为只能是为了神自己，神创造心灵只能是为了让人们认识神，爱慕神，神决不能给予心灵任何不是为了认识神的知识，也决不能在心灵中印下任何不是向往神的爱；但是神当初却可以不把那些现在与肉体结合在一起的心灵结合到肉体上。所以说，心灵与神的关系是自然的、必然的、绝对不可缺少的；而我们的心灵与我们的肉体的关系，虽然对我们的心灵来说是自然的，却并不是绝对必然的，也不是绝对不可缺少的。

我们在这里还不能把所有的权威、所有的道理一一列举出来，使人们相信我们的灵魂与神结合比与肉体结合更合乎它的本性；

这样做就牵涉得太广了。要把这个真理说明白，就必须摧毁异教哲学的那些主要的基础，讲清罪恶的种种颠倒混乱，克服人们错误地称为经验的那个东西，一步一步地推理，把各种偏见和感官的幻觉肃清。所以，我们不打算在一篇序里使普通人完全明白这个真理，因为太难了。

然而，要向一些专心的、学过真正的哲学的人证明这一真理，却并不是难事。因为只需要提醒他们，既然是神的意志安排着万物的本性，那么心灵通过对真理的认识、通过对善的爱慕而与神结合在一起，当然要比与肉体结合在一起合乎它的本性；因为刚才说过，神创造心灵肯定是为了让人们认识神、爱慕神，而不是为了给肉体赋予形式。这个论证可以首先使那些心里有点见识的人一震，让他们仔细思考，然后把他们说服；有些人的心是血肉一团，只认识可以感觉到的东西，用这类推理大概不可能使他们信服。对这种人必须说一些粗浅的、感性的道理，因为凡是不能在他们的感官上造成印象的东西，在他们看来都不可靠。

第一个人所犯的罪^①，大大地削弱了我们的心灵与神的结合，因此这种结合只有心地纯洁、性灵不昧的人才能感觉得到；因为凡是盲从感官判断和激情冲动的人，都觉得这种结合是虚无缥缈的。

另一方面，它又大大地加强了我们的灵魂与肉体的结合，以致于我们觉得自己的这两个部分无非是同一个实体；甚至于可以说，它大大地给我们施加了压力，迫使我们听从感官和激情的摆布，以致于居然相信我们的肉体是我们的两个组成部分中间主要的部分。

我们考察世人所从事的各种活动时，完全有理由相信他们对自己的看法是十分卑下、十分粗俗的。因为他们全都喜爱生活上

^① 指人的始祖亚当所犯的所谓“原罪”。——编者

的幸福美满。他们的所作所为只是为了使自己更幸福、更美满；我们看到他们几乎总是忙于那些与肉体有关的事情，几乎从来不想那些为改善心灵绝对必须的东西，岂不是应该断定他们重视自己的肉体 and 肉体上的好处，甚于自己的心灵和心灵上的好处吗？

绝大多数人辛辛苦苦地劳动，只是为了维持贫困的生活，为了给子孙留下一点必需的东西，帮他们保全肉体。

有些人由于幸运，或者由于出身好，根本没有谋生的必要，可是他们的所作所为并没有清楚地告诉我们，他们是把自己的灵魂看作自己最高贵的部分的。打猎、跳舞、赌博、吃喝是他们的日常事务。他们的灵魂是肉体的奴隶，贪恋着这一切与灵魂完全不相称的娱乐，以为至宝。因为他们的肉体与一切感性事物联系在一起，所以他们的灵魂还不仅是肉体的奴隶，它通过肉体，由于肉体，同时也是一切感性事物的奴隶。因为他们是通过肉体与他们的亲戚、朋友、乡土、职位和一切感性利益结合在一起的，在他们看来，保全这一切，是和保全自己的生命同样必要、同样值得重视的。所以，引起他们更大的注意的是关心自己的福利，要求把它扩大，追逐名誉和权势，而不是改善自己的灵魂。

就连那些有学问的、自命有才的人，也是把大半生耗费在纯粹动物性的活动上，要不就是耗费在那样一些活动上，使人想到他们重视自己的健康状况、福利和声誉有过于灵魂的改善。他们的研究多半是为了在别人的想象中造成一种虚幻的威望，而不是为了使自己的心灵得到更大的力量、更广的境界；他们把自己的头脑当作旧家俱仓库使用，在其中不分好坏、不分等次地堆放着一切带有某种博学标志的货色，也就是说，塞进一切可以显示罕见不凡、引起别人羡慕的东西。他们以类似这种古玩铺于自豪，其实他们的货色没有一样是贵重的，也没有一样是结实的，其价值仅仅在于满足幻

想和癖好，投合一时的好奇心。他们几乎从来不下工夫使自己的心灵正直，使自己的情绪得到节制。

但是尽管如此，毕竟不能说人们完全不知道自己有一个灵魂，这灵魂是自己生命的主要部分。他们也曾多次被理性和经验说服，相信短短几年的声望、财富和健康并不是什么了不起的好处，而且一般地相信，一切肉体的利益，以及通过肉体、由于肉体而获得的利益，都是虚幻的、易毁的利益。人们知道与其富有不如正直，与其博学不如明理，与其身体灵便不如头脑犀利。这些真理在他们心里是抹不掉的，他们只要心里想一想，就会万无一失地发现的。例如，荷马赞美他书中的主人公跑得快，可是只要他愿意想一想，就能够觉察到这个赞语该是加在马和猎犬身上的。亚历山大是历史上赫赫有名的大掠夺者，可是有时候也在理性深处听到凶手和盗贼所受的谴责，连周围的一片阿谀声也掩盖不了。凯撒渡过卢比孔河，决心为自己的野心牺牲祖国的自由时，也不禁流露出这种不寒而慄的内心谴责。

灵魂尽管与肉体结合得非常紧密，却仍然不失为与神结合在一起。它通过肉体获得那些为欲望所唤起的强烈混乱的情绪，同时也从那指导它的心灵的永恒真理里认识到自己的职责和自己的放肆。当它的肉体欺骗它时，神使它醒悟；当肉体逢迎它时，神触痛它；当肉体赞美它、向它拍手叫好时，神在它的内心里给予沉痛的谴责，向它发布一项比它所遵循的肉体法则更纯粹、更神圣的法则来处罚它。——

心灵与神结合得越紧密，也就越纯粹，越光辉，越强大，越恢宏，因为正是这一结合造成了它的全部完善。反过来，它与肉体结合得越紧密牢固，也就越腐化，越盲目，越软弱，越萎缩，因为那种结合造成了它的全部不完善。所以，一个人如果根据自己的感官

判断一切,事事顺从情欲的冲动,只看见自己感觉到的东西,只喜爱使自己满意的东西,那就处在极其可悲的精神境界中了;在这种状态中,他离开真理、离开自己的幸福真是太远了。可是,一个人如果只根据心灵的纯粹观念判断一切,小心避开尘世的杂乱喧嚣,返回自己的内心,倾听最高主宰的声音,在感官与情欲沉寂无声的状态下,就不可能陷入错误了。

(马勒伯朗士:《真理的探求》,第一卷,序)

37. 莱布尼兹

莱布尼兹[Gottfried Wilhelm Leibniz],1646—1716,德国人。著作有:《单子论》[Monadologie],《人类理智新论》[Nouveaux Essais sur l'Entendement Human],《神正论》[Théodicée],《新系统》[Système Nouveau de la Nature des Substance]等。

著作选录

§ 37.01 [单子是自然界的真正原子]^① 1

1. 我们这里要说的单子不是别的,只是一种组成复合物的单纯实体;单纯,就是没有部分的意思。

2. 既然有复合物,就一定有单纯的实体;因为复合物无非是一群或一堆单纯的东西。

3. 在没有部分的地方,是不可能广延、形状、可分性的。这

^① 这是作者1714年写的一篇无题手稿,共90节,1840年版《莱布尼兹哲学文集》,编者 Erdmann 代拟了《单子论》这个标题。这里选录的是全文。——编者

些单子就是自然的真正原子,总之,就是事物的原素。

4. 也根本不用害怕它们会分解,根本就不能设想一个单纯的实体可以用什么方式自然地消灭。

5. 根据同样理由,也根本不能设想一个单纯的实体可以用什么方式自然地产生,因为它是不能通过组合形成的。

6. 因此可以说,单子是只能突然产生、突然消失的,这就是说,它们只能通过创造而产生、通过毁灭^①而消失,至于复合物则是通过部分而产生或消失的^②。

7. 也没有办法解释一个单子怎样能由某个别的造物在它的内部造成变化或改变^③,因为在单子里面不能移动任何东西,也不能设想其中可以激起、引导、增加或减少任何内部运动,这在复合物中是可以的,那里有部分之间的变换。单子并没有可供某物出入的窗户。偶性不能脱离实体,不能漂泊在实体以外,象过去经院学者们的“感性形相”^④那样。因此不论实体或偶性都不能从外面进入一个单子。

8. 然而,单子一定要有某种性质,否则它们就根本不是存在的东西了。单纯的实体之间如果没有性质上的差别,那就没有办法察知事物中的任何变化,因为复合物中的东西只能来自单纯的组成部分,而单子没有性质就会彼此区别不开来,因为它们之间本来没有量的差别。因此,既然假定了“充实”^⑤,每个地点在运动中就只会接受与它原有的东西等价的东西,事物的一个状态就无法

① 指上帝的创造世界和毁灭世界。——编者

② 指通过部分的聚集而产生,通过部分的分散而消失。——编者

③ 指质变。——编者

④ 经院哲学认为物质性的性质抛出一个非物质性的形相,进入知觉主体,构成该性质的观念。——编者

⑤ 即充实的空间,与虚空相反。——编者

与另一状态分清了。

9. 而且,每一个单子必须与任何一个别的单子不同。因为自然界决没有两个东西完全一样,不可能在其中找出一种内在的、基于固有本质的差别来。

10. 我还认为毫无疑问,一切创造出来的东西都有变化,因此创造出来的单子也是这样,而且这种变化在每个单子里都是连续的。

11. 根据以上所说的看来,单子的自然变化是来自一个内在的本原,因为一个外在的原因不可能影响到单子内部。

12. 但是除了变化的本原以外,还要有一个变化者的细节,这个细节,可以说,造成了各个单纯实体的特异性和多样性。

13. 这个细节应当包含着单元或单纯物里面的繁多性。因为既然一切自然变化都是逐渐的,就有的东西变,有的东西不变;因此在单纯的实体中一定要有多方面的牵涉和关系,虽然它并没有部分。

14. 这个包含着、代表着单元或单纯实体里的繁多性的过渡状态,无非就是知觉;我们应当把知觉与统觉或意识仔细分开,这是下面就会看到的。就是在这一点上,笛卡尔派有非常严重的缺点,他们认为觉察不到的知觉是不存在的。也就是因为这个缘故,他们认为只有心灵才是单子,既没有什么禽兽的灵魂,也没有什么别样的“隐德来希”,他们同普通人一样把长期的昏迷与严格的死亡混为一谈,而且陷入经院学者的偏见,以为灵魂完全与肉体分离,甚至赞同那些思想乖谬的人的意见,主张灵魂有死。

15. 使一个知觉变化或过渡到另一个知觉的那个内在本原,可以称为欲求;诚然,欲望不能总是完全达到它所期待的全部知觉,但它总是得到一点,达到一些新的知觉。

16. 当我们发现自己所觉察到的最细小的思想也包含着对象中的多样性时,我们就在自己身上经验到单纯实体中的繁多性了。因此,凡是承认灵魂是单纯实体的人,都应该承认单子中的这种繁多性;贝尔先生也不应当在这一点上发现什么困难,象他在《辞典》里的“罗拉留”条中所写的那样。^①

17. 此外也不能不承认,知觉以及依赖知觉的东西,是不能用机械的理由来解释的,也就是说,不能用形状和运动来解释。假定有一部机器,构造得能够思想、感觉、具有知觉,我们可以设想它按原有比例放大了,大到能够走进去,就象走进一座磨房似的。这样,我们察看它的内部,就会只发现一些零件在彼此推动,却找不出什么东西来说明一个知觉。因此,应当在单纯的实体中,而不应当在复合物或机器中去寻找知觉。因此,在单纯实体中所能找到的只有这个,也就是说,只有知觉和它的变化。也只有在这里面,才能有单纯实体的一切内在活动。

18. 我们可以把一切单纯实体或创造出来的单子命名为“隐德来希”,因为它们自身之内具有一定的完满性(ἔχουσι τὸ ἐντελές),有一种自足性(αὐτάρκεια)使它们成为它们的内在活动的源泉,也可以说,使它们成为无形体的自动机。

19. 如果我们愿意把一切具有我刚才所说明的一般意义下的知觉和欲望的东西都统统称为灵魂的话,那么,一切单纯的实体和被创造出来的单子就都可以称为灵魂;可是,既然感情是一种比一个单纯的知觉为多的东西,所以我同意认为“单子”和“隐德来希”这两个一般的名称对于单纯的实体是足够了,单纯的实体仅仅是有知觉的,而我们只是把那些具有比较清晰的知觉而且有记忆伴

^① 贝尔[Pierre Bayle],1647—1706,法国哲学家,著有《历史的、批判的辞典》,在“罗拉留”[Rorarius](意大利16世纪人)条中批判了莱布尼兹的预定谐和说。——编者

随着的单纯实体称为灵魂。

20. 因为我们在自身之内经验到一种状态,在这种状态中,我们什么都不记得,也没有任何清楚的知觉,像我们陷入昏迷或酣睡而无梦时就是这样。在这种状态中,灵魂与一个单纯的单子并无显著的区别,不过这种状态不是持久的,所以当它摆脱这种状态时,它仍然是一种较高的东西。

21. 但是不能因此就说,那时单纯实体是没有任何知觉的,根据以上所说,这是决不可能的;因为单纯实体是不能消灭的,它也不能没有特殊状态而存在下去,特殊状态不是别的,就是它的知觉。可是当我们有许多细微的知觉,而其中一个清楚的也没有时,我们就是昏迷了;譬如当我们向同一方向继续旋转若干次,便发生一阵晕眩,可以使我们不省人事,使我们什么都分辨不出。死亡可以使动物在一个时间内处在这种状态中。

22. 既然一个单纯实体的任何现在状态都自然地是它以前状态的后果,那么,现在中就包孕了未来。

23. 因此,既然我们从昏迷中醒来时觉察到自己的知觉,所以我们在觉醒之前应当是有知觉的,虽然我们一点也没有觉察到;因为一个知觉只能自然地从一个知觉而来;正如一个运动只能从另一个运动而来一样。

24. 由此可见,我们的知觉中如果没有什么特出的,可以说高级的和有较高趣味的东西,我们就总是处在昏迷状态之中。这就是一切赤裸裸的单子的状态。

25. 我们也见到,自然给予了动物一些高级的知觉,特别关怀它们,给它们配备一些器官,可以收集很多光线或很多空气波动,以便使它们凭着结合作用而具有更大的效能。类似的事情也发生在嗅觉、味觉和触觉中,甚至发生在我们并不知道的大量其他官能

之中。我在下面即将说明，如何灵魂中所发生的事就代表着这些器官中所发生的事。

26. 记忆供给灵魂一种连接性，这种连接性与理性相仿，但是应当与理性分开。我们就曾见到，动物遇到某个东西刺激它，而它对这个东西在过去又有过相似的知觉，它就凭借着它的记忆中的表象，期待着过去那个知觉中所遇见过的事，并且怀抱着与当时相似的情绪。例如，当我们拿棍子比着狗时，狗就想起棍子给它造成的痛苦，叫着跑了。

27. 刺激并推动动物的那种强列的想像，或者是由于过去的知觉的巨大而产生，或者是由于过去的知觉众多而产生。因为一个强烈的印象每每立刻造成一种效果，和长期的习惯或许多反复出现的知觉所造成的一样。

28. 人们的知觉的连接，只是根据记忆的原则而造成的；就这一点说，人的活动是和动物一样的，很象经验派的医生，只有单纯的实践而没有理论，我们在四分之三的行为上，只不过是经验派。例如，当我们期待明日有白天时，就是经验派的做法，根据的乃是一向总是如此。只有天文学家才用理性来对这一点作出判断。

29. 使我们与单纯的动物分开，使我们具有理性和各种科学，将我们提高到认识自己和上帝的东西，则是对于必然和永恒的真理的知识。这就是我们之内的所谓“理性灵魂”或“精神”。

30. 也是凭着关于必然真理的知识，凭着关于这些真理的抽象概念，我们才提高到具有反省的活动。这些活动使我们思想到所谓“我”，使我们观察到这个或那个在“我们”之内；而由于我们思想到自身，我们也就思想到存在、实体、单纯物或复合物、非物质的实体和上帝本身，理解到在我们这里是有限的东西在上帝那里则是无限的。这些反省的活动给我们的推理提供了主要的对象。

31. 我们的推理是建立在两个大原则上,即是:(1)矛盾原则,凭着这个原则,我们判定包含矛盾者为假,与假的相对立或相矛盾者为真。

32. 以及:(2)充足理由原则,凭着这个原则,我们认为:任何一件事如果是真实的或实在的,任何一个陈述如果是真的,就必须有一个为什么这样而不那样的充足理由,虽然这些理由常常总是不能为我们所知道的。

33. 也有两种真理:推理的真理和事实的真理。推理的真理是必然的,它们的反面是不可能的;事实的真理是偶然的,它们的反面是可能的。当一个真理是必然的时候,我们可以用分析法找出它的理由来,把它归结为更单纯的概念和真理,一直到原始的真理。

34. 数学家们就是这样用分析法把思辨的定理和实践的法则归结成定义、公理和公设。

35. 最后,有一些单纯的概念,我们是不能给它们下定义的;也有一些公理和公设,总之有一些原始的原则,是不能够证明的,也不需要证明。这就是“同一陈述”,其反面包含着显然的矛盾。

36. 但是充足理由也必须存在于偶然的真理或事实的真理之中,亦即存在于散布在包含各种创造物的宇宙中的各个事物之间的联系中;在创造物的宇宙中,由于自然界的事物极其繁多,以及物体可以无穷分割,所以对特殊理由的分析是可以达到无穷的细节的。有无数个现在和过去的形相和运动,构成了我现在写字的动力因,也有无数个现在和过去我的心灵的倾向和禀赋,构成了目的因。

37. 既然这全部细节本身只包含着另外一些在先的或更细的偶然因素,而这些因素又要以一个同样的分析来说明其理由,所以

我们这样做是不能更进一步的。充足的理由或最后的理由应当存在于这个偶然事物的系列之外,尽管这个系列可以是无限的。

38. 所以事物的最后理由应当在一个必然的实体里面,在这个实体里,变化的细节只是卓越地^①存在着,和在源泉中一样,而这个实体就是我们所谓上帝。

39. 这个实体乃是全部细节的充足理由,而这种细节也是全部联系着的;只有一个上帝,并且这个上帝是足够的。

40. 我们也可以断定,这个唯一、普遍和必然的最高实体,既然没有任何东西在它以外独立存在,既然是从可能有的存在物得出的一个单纯结论,就应当不可能有任何限制,并且应当包含着全部可能有的实在性。

41. 由此可见,上帝是绝对完满的,完满性不是别的,就是严格意义下的最高量的积极实在性,它排除有限制的事物所具有的限制或限制。在没有限制的地方,就是在上帝之中,完满性是绝对无限的。

42. 由此可见,造物有它们由于受上帝影响而得来的完满性,但是它们也有由于它们自己的本性而来的不完满性,所以不能没有限制,因此造物与上帝的区别就在这一点上。〔这些造物的原始的不完满性的一例,就是物体的自然惰性。〕^②

43. 同样真实的是:上帝不仅是存在的源泉,而且是本质的源泉,是实在事物的源泉,也同样是处在可能性中的实在事物的源泉。这是因为上帝的理智乃是永恒真理的所在地,或永恒真理所依赖的理念的所在地,因为如果没有上帝,就没有任何处在各种可

① 经院哲学名词,与“形式地”相对,意即存在于上帝之中;亦即原因大于结果。
——编者

② 这一句是作者校阅后加上的。——译者

能性中的实在的东西,不仅没有任何实存的东西,而且没有任何可能的东西。

44. 然而应当说,如果在本质中或可能性中,或者在永恒真理中有一种实在性,则这种实在性便是建立在某种存在的和现实的事物中,因而也就是建立在必然实体的存在中。在必然的实体里面,本质是包含着存在的,换句话说,在必然的实体中,凡是可能的都是足以成为现实的。

45. 所以,只有上帝(或必然的实体)有这种特权,即是:如果它是可能的,它就应当是存在的。既然没有任何东西能够阻碍那不包含任何限制、任何否定、因而也不包含任何矛盾的东西的可能性,那么,仅仅由这一点便足以先天地认识上帝的存在了。我们也曾经用永恒真理的实在性证明过上帝的存在,我们在上面也曾后天地证明过上帝的存在,因为偶然的事物是存在的,而这些偶然事物只有在必然的实体中才能得到它们的最后理由或充足理由,必然的实体则是从自身而具有其存在的理由。

46. 然而不能象有些人那样想像,以为永恒的真理既是依赖上帝的,所以是任意的,是依赖上帝的意志的,象笛卡尔似乎就是这样主张,以后波瓦雷先生也是如此。这种看法只不过对于偶然的真理说是正确的,偶然真理的原则是“适宜”或“对最佳者的选择”,至于必然的真理,则只是依赖上帝的理智,乃是上帝的理智的内在对象。

47. 因此只有上帝是原始的统一或最初单纯实体,一切创造出来的或派生的单子都是它的产物,可以说是凭借神性的一刹那的连续闪耀而产生的,神性是受到创造物的容受性的限制的,对于创造物说,有限乃是它的本质。

48. 在上帝之中有权力,权力是万物的源泉,又有知识,知识

包含着观念的细节,最后更有意志,意志根据那最佳原则造成种种变化或产物。这一切相应于创造出来的单子中的主体或基础、知觉能力和欲望能力。不过在上帝之中这些属性是绝对无限或完满的,而在创造出来的单子或“隐德来希”(赫尔谟劳·巴尔巴鲁^①译作 perfecti habies[具有完满性者])中,则只是按照具有完满性的程度而定的一些仿制品。

49. 造物之被称为对外活动,是就它具有完满性而言;它之被称为受另一物影响,是就它的不完满而言。因此说单子具有能动性,是就它具有清晰的知觉而言;说它具有被动性,是就它具有混乱的知觉而言。

50. 说一个造物比另一个造物更完满,意思就是说,我们发现这个造物中有一种成分,可以用来先天地说明另一造物中所发生的事情的因由;就是因为这一点,我们才说它对另一造物起作用。

51. 但是在单纯的实体中,只有一个单子对另一个单子所发生的理想的影响,它只是通过上帝为中介,才能产生它的效果,因为在上帝的观念中,一个单子有理由要求上帝在万物发端之际规范其他单子时注意到它。因为一个单子既然不能对另一个单子的内部发生一种物理的影响,那就只有靠这种办法,一个单子才能为另一单子所依赖。

52. 因为这个缘故,在造物之间,能动与被动是相互的。因为上帝比较两个单纯实体,发现每一个中间都有使它适应于另一个的理由,因此就某个方面说是能动的,从另一个观点看来则是被动的。说它能动,是由于我们清楚地知道其中有一种成分,可以说

^① Hermolaus Barbarus, 十五世纪意大利学者,以翻译亚里士多德著作著名。

明另一个中间所发生的事情；说它被动，是由于其中所发生的事情的因由在另一个我们清楚地知道的成分中。

53. 既然在上帝的观念中有无穷个可能的宇宙，而只能有一个宇宙存在，这就必定有一个上帝进行选择充足理由，使上帝选择这一个而不选择另一个。

54. 这个理由只能存在于这些世界所包含的适宜性或完满性的程度中，因为每一个可能的世界都是有理由要求按照它所含有的完满性而获得存在的。

55. 其所以最佳者存在，理由就在于智慧使它为上帝所认识，上帝的善使上帝选择它，上帝的权力使上帝产生它。

56. 这种一切事物对每一事物的联系或适应，以及每一事物对一切事物的联系或适应，使每一个单纯实体具有表现其他一切事物的关系，并且使它因而成为宇宙的一面永恒的活的镜子。

57. 正如一座城市从不同的方面去看便显现出完全不同的样子，好象因观点的不同而成了许多城市，同样情形，由于单纯实体的数量无限多，也就好象有无限多的不同的宇宙，然而这些不同的宇宙乃是唯一宇宙依据每一个单于的各种不同观点而产生的种种景观。

58. 这就是获得最大可能的多样性和可能最大的秩序的方法；也就是说，这就是获得最大可能的完满性的方法。

59. 也就是这个假设（这个假设我敢说已经得到了证明），恰当地表扬了上帝的伟大。这一点贝尔先生在他的《辞典》中（“罗拉留”条）提出各种反驳时也是承认的，他在《辞典》中甚至倾向于认为我加给上帝的太多，比可能加的还要多。但是他不能提出任何理由来说明何以不可能有这样一种普遍的和谐，使每个实体凭借着它与其他一切实体的关系确切地表示出其他一切实体。

60. 此外我们还看到,在我方才所说的话中,有一些先天的理由说明何以事物不能是别样的;因为上帝在规范全体时注意到每一个部分,特别是注意到每一个单子。单子的本性既是表象,所以任何东西都不能限制单子只表象事物的一部分,虽然这种表象确乎在整个宇宙的细节方面只是混乱的,而只能在事物的一个小部分中是清晰的,就是说,只能在那些对于每一个单子说或者最近或者最大的事物中,才是清晰的;要不然单子就会是一个神了。单子之受到限制,并不是在对象方面,而是在认识对象时所采取的方式方面。单子都以混乱的方式追求无限,追求全体,但是它们都按照知觉的清晰程度而受到限制和区别。

61. 复合物在这一方面乃是单纯实体的象征^①。因为既然全体是充实的,因而全部物质是连接的,既然在充实中所有的运动都按距离的比例对远处形体发生影响,因而每一个形体都不仅受到与它相接触的形体的影响,并以某种方式感受到这些形体中所发生的事件的影响,而且还以这些事物为媒介,感受到与它所直接接触到的这些事物相接触的事物的影响:——所以,这种传达一直达到一切遥远的距离。因此一切物体都感受到宇宙中所发生的一切,因而观看全体的人能够在每一个物体中看到各处所发生的事,以至过去或未来所发生的事,在现在中观察到在时间上和空间上甚为遥远的事;希波格拉底^②曾说过:“σύμπνοια πάντα [万物一致]”。但是一个灵魂只能在自身中看到清晰地表象于其中的东西,而不能一下发挥出它的全部奥秘,因为这些奥秘是趋于无穷的。

62. 所以,虽然每个创造出来的单子都表象全宇宙,它却特别

① 意即:复合物在这一方面情形是与单纯实体相仿的。——编者

② Hippocrates, 古希腊医生,西方医学之祖。——编者

清晰地表象着那个与它关系特别密切的、以它为“隐德来希”的形体：这个形体既是以“充实”中的全部物质的联系来表现全宇宙，灵魂也就以表象这个以一种特殊方式附属于它的形体来表象全宇宙。

63. 形体既然附属于一个单子，而这个单子乃是它的“隐德来希”或灵魂，所以它与“隐德来希”一起构成所谓生物，与灵魂一起构成所谓动物。一个生物或动物的形体永远是有机的，因为每一个单子既是一面以各自的方式反映宇宙的镜子，而宇宙又是被规范在一种完满的秩序中，所以在表象中，亦即在灵魂的知觉中，应当也有一种秩序。因此在形体中也应当有一种秩序，而宇宙是随着形体而被表象于灵魂中的。

64. 因此每个生物的有机形体乃是一种神圣的机器，或一个自然的自动机，无限地优越于一切人造的自动机。因为一架由人的技艺制造出来的机器，它的每一个部分并不是一架机器，例如一个黄铜轮子的齿有一些部分或片断，这些部分或片断对我们说来，已不再是人造的东西，并没有表现出它是一架机器，象铜轮子那样有特定的用途。可是自然的机器亦即活的形体则不然，它们的无穷小的部分也还是机器。就是这一点造成了自然与技艺之间的区别，亦即神的技艺与我们的技艺之间的区别。

65. 自然的创造主之能够行使这种神圣而且无限神奇的技巧，是因为物质的每一部分不仅如古人所承认的那样无限可分，而且实际上被无限地再分割，部分更分为部分，这些小部分中的每一个都有其固有的运动，否则便不可能说物质的每个部分都能表象宇宙了。

66. 由此可见，在物质的最小的部分中，也有一个创造物、生物、动物、“隐德来希”、灵魂的世界。

67. 物质的每个部分都可以设想成一座充满植物的花园，一个充满着鱼的池塘。可是植物的每个枝桠，动物的每个肢体，它们的每一滴体液，也是一个这样的花园或这样的池塘。

68. 虽然花园中植物与植物之间的泥土和空气、池塘中鱼与鱼之间的水并不是植物也不是鱼，然而却包含着植物和鱼，不过常常极为细微，是我们觉察不到的。

69. 因此宇宙中没有任何荒芜的、不毛的、死的东西，根本没有混沌，根本没有混乱，而只是看起来如此。这有点象远处池塘中所显示的情况：人们在远处可以看见池中的鱼的一种混乱的运动和骚动，而分辨不清鱼本身。

70. 由此可见，每一个活的形体有一个统治着的“隐德来希”，这就是动物中的灵魂，但是这个活的形体的肢体中又充满了别的生物、植物、动物，其中的每一个又有其统治着的“隐德来希”或灵魂。

71. 但是不可以像某些误解我的思想的人那样想，认为每个灵魂有一块或一份物质，永远为它所固有或附属于它，并且认为它因此便拥有另外一些低级的生物，注定永远为它服务。因为一切形体都在一个永恒的流之中，好像河流一样，继续不断地有些部分流出和流进。

72. 因此灵魂只是逐渐地和逐步地更换其形体，在动物中经常有形态的改变，而绝无灵魂的更替，绝无灵魂的轮回；更没有完全与形体分离的灵魂，也没有无形体的精灵，只有上帝才完全没有形体。

73. 也就是由于这个道理，从来没有完全的生，也没有严格意义下的绝对的死存在于与灵魂的分离之中。我们所谓生乃是发展与增大，而我们所谓死乃是隐藏和收斂。

74. 哲学家们曾经对形式、“隐德来希”或灵魂的起源十分迷惑。但是如今人们由于对植物、昆虫和动物所作的精确的研究,已经知道自然界的有机形体绝不是混沌或一种腐化作用的产物,而总是由于精子;在精子中无疑地已经有某种预存的形构,人们判定不仅有机的形体在受胎之前已经存在于其中,而且还有一个灵魂在这个形体里面。总之,已经有了动物本身,而凭着受胎的方法,这个动物仅仅是被安排来迎接一个巨大的变形作用,以便变成一个完全另一种的动物。人们还在生殖作用之外见到近似的事情,例如当蛆虫化为苍蝇和毛虫化为蝴蝶的时候。

75. 动物中有一些凭借着受胎的方法而上升到大动物的等级,这些动物可以称为精子动物,但是其中那些仍然保持原来的种类不变的,亦即其中的大部分,也和大动物一样诞生、繁殖和消灭,而只有极少数特选的^①才走上一个更大的舞台。

76. 但是这只是真理的一半。所以我曾经判定:如果动物从来不自然地发生,它也就决不自然地终结;不仅不会有产生,也根本没有严格意义下的完全毁灭。这些后天地作出来的、从经验中引申出来的推理,是与我以上先天地推演出来的那些原则相一致的。

77. 因此可以说,不仅灵魂(反映一个不可毁灭的宇宙的镜子)是不可毁灭的,动物本身也是不可毁灭的,虽则它的机体常常部分地销毁,常常脱去或取得有机的皮壳。

78. 这些原则给予我一种方法,来自然地说明灵魂与形体的结合或一致。灵魂遵守它自身的规律,形体也遵守它自身的规律,它们的会合一致,是由于一切实体之间的预定的和谐,因为一切实体都是同一宇宙的表面。

^① 指人类。——编者

79. 灵魂依据目的因的规律,凭借欲望、目的和手段而活动。形体依据动力因的规律或运动而活动。这两个界域,动力因的界域和目的因的界域,是互相协调的。

80. 笛卡尔曾经承认灵魂不能给予形体以力量,因为在物质中永远有着同样数量的力。然而他认为灵魂可以改变形体的动向,不过这是由于在他的时代人们还不知道一条自然律,即物质中的全部动向本身也是守恒的。如果他知道了这条规律,他是会投入我的预定和谐体系的。

81. 这个体系使形体好像(自然这是不可能的)根本没有灵魂似的活动着,使灵魂好像根本没有形体似的活动着,并且使两者好像彼此互相影响似的活动着。

82. 说到心灵或理性灵魂,虽然我发现归根结蒂一切生物和动物情形是一样的,象我们方才所说的那样(即动物和灵魂只是与宇宙一同发生,也只是与世界一同终结),——然而在理性动物中却有特殊之处,就是它们的处在精子状态中的小动物当仅仅是精子时,只是具有普通的灵魂或感性灵魂,但是当那些可以说特选的小动物凭借实际的受胎作用而获得人性时,它们的感性灵魂就上升到了理性的等级,进而取得心灵的特权。

83. 普通灵魂与心灵之间的其他一些区别,我已经指出过一部分。此外还有一种区别,就是:一般的灵魂是反映创造物的宇宙的活的镜子,而心灵则又是神本身或自然创造主本身的形象,能够认识宇宙的体系,并能凭借建筑模型而模仿宇宙体系的若干点;每一个心灵在它自己的范围内颇像一个小小的神。

84. 就是这个道理,使精神能够以一种方式与上帝发生社会关系,上帝对于精神的关系,不仅是一个发明家对于他的机器的关系(如同上帝对其他创造物的关系),而且是一位君主对他的臣民

的关系,甚至是一个父亲对他的子女的关系。

85. 由此很容易得出一条结论,即是:一切精神总合起来应当组成上帝的城邦,亦即最完善的君王统治之下的尽可能最完善的国家。

86. 这个上帝的城邦,这个真正普遍的王国,乃是自然世界中的一个道德世界,乃是上帝的作品中最崇高和最神圣的部分。就是在这个王国中真正包含着上帝的荣耀,因为如果上帝的伟大和善不为精神所认识和崇拜,就根本没有上帝的荣耀可言。也正是由于对这个神圣的城邦的关系,上帝才特别具有着善,至于上帝的智慧和权力则是无处不表现的。

87. 既然我们在上面已经在每个自然界域之间,亦即动力因与目的因之间,建立了一种完满的谐和,我们现在就应当指出另一种谐和,存在于自然的物理界与神恩的道德界之间,亦即存在于建造宇宙机器的上帝与君临精神的神圣城邦的上帝之间。

88. 这种谐和使事物通过自然的途径本身而引向神恩,例如,当精神的政治要求毁灭和重建地球以惩罚一些人和奖励另一些人时,这个地球就通过自然的途径本身而得到毁灭和重建。

89. 我们还可以说,作为建筑师的上帝,在一切方面都是满足作为立法者的上帝的。因此罪恶必然凭借自然的秩序,甚至凭借事物的机械结构面带来它的惩罚;同样地,善良的行为则通过形体方面的机械途径而获致它的报偿,虽然这是不能也不应当经常立刻达到的。

90. 最后,在这个完满的政府之下,决不会有善良的行为不受报偿,也不会有邪恶的行为不受惩罚,一切都应当为了善人的福利而造成,亦即为了那些在这个伟大的国家中毫无不满的人,尽责而后听任天命的人,适如其分地爱戴和模仿全善的创世主,遵从真正

的纯爱的天性而在观照上帝的完满性中怡然自得的人。这种纯爱,可以使人从所爱的对象的幸福中取得快乐。就是这个道理,使贤明有德的人为那看来合乎预定的或先行的上帝意志的一切而工作,然而却满足于上帝凭借其秘密的、一贯的和决定的意志所实际带来的一切,而承认,如果我们能够充分了解宇宙的秩序,我们就会发现宇宙实在超出了所有贤明的人的愿望,并且承认,如果我们归附那创造一切的创世主,不但象归附那位建筑师和那个使我们存在的动力因那样,而且象归附我们那位应当作为我们意志的全部目的、并且唯一能造成我们的幸福的主宰和目的因那样,那么,这个宇宙秩序就是不可能比现在更好的了,不但一般地对全体说是如此,就是特殊地对我们本身说也是如此。

(莱布尼兹:《单子论》全文)

§ 37.02 [人心并不象洛克说的那样是一块白板] 2

我们的差别^①是关于一些相当重要的问题的。问题就在于:心灵本身是否像亚里士多德和《理智论》作者所说的那样,是完全全空白的,好像一块还没有写上一个字的板(Tabula Rasa〔白板]);是否在心灵上留下痕迹的东西,都是仅仅从感觉和经验而来,还是心灵原来就包含着一些概念和学说的原则,外界的对象只是靠机缘把这些原则唤醒了。我和柏拉图一样持后面一种主张,甚至经院学派以及那些把圣保罗(《罗马书》,第2章,第15节)说到上帝的法律写在人心里的那段话用这个意义来解释的人,也是这样主张的。——由此就产生了另外一个问题:究竟是一切真理都依赖经验,亦即依赖归纳与例证,还是有些真理更有别的基础。因为如果某些事件我们在根本未作任何试验之前就能预先见到,

^① 指莱布尼兹和洛克在天赋观念问题上的意见分歧。——编者

那就显然是我们自己对此也有所贡献的。感觉对于我们的一切现实认识虽然是必要的,但是不足以向我们提供全部认识,因为感觉永远只能给我们提供一些例子,亦即特殊的或个别的真理。然而印证一个一般真理的全部例子,尽管数目很多,也不足以建立这个真理的普遍必然性,因为不能因此便说,过去发生过的事情,将来也会同样发生。例如希腊人、罗马人以及地上一切为古代人所知的民族,都总是指出,在24小时过去之前,昼变成夜,夜变成昼。但是如果以为这条规律无论在什么地方都有效,那就错了。因为到新地岛^①去住一下,就看到了相反的情形。如果有人以为至少在我们的地域内,这是一条必然的、永恒的、永远不变的真理,那还是错了,因为应该说地球和太阳本身也并不是必然存在的,也许会有一个时候,这个美丽的星球和它的整个系统不再存在下去,至少是不再以现在的方式存在下去。由此可见,像我们在纯粹数学中、特别是在算术和几何学中所见到的那些必然的真理,应该有一些原则不靠举例便可以得到证明,也不依靠感觉的见证,虽然没有感觉我们是不会想到它们的。这一点必须辨别清楚,欧几里德就很懂得这一点,所以他对那些凭经验和感性形相就充分看出的东西,也常常用理性来加以证明。逻辑和形而上学在一起形成了神学,和伦理学在一起形成了法理学,这两种学问都是自然的,都充满了这种真理,因此它们的证明只能来自所谓天赋的内在原则。诚然我们不能想象,在心灵中,我们可以像读一本打开的书一样读到理性的永恒法则,就像在“揭示牌”上读到裁判官的法令那样毫无困难,毫不用探求,但是只要凭感觉所供给的机缘,集中注意力,就足可以在我们心中发现这些法则。实验的成功也可以用来印证理性,颇有点像算术里演算过程很长时可以用验算来免除演算错误那

^① 现属苏联,在北极圈内,夏天整天有昼无夜,冬天整天有夜无昼。——编者

样。这也就是人类的认识与禽兽的认识的不同点。禽兽纯粹凭经验，只是靠例子来指导自己，因为就我们所能判断的来说，禽兽决达不到提出必然命题的地步，而人类则能有证明的科学知识。——因此，证明有必然真理的内在原则的东西，也就是区别人和禽兽的东西。

也许我们这位高明的作者意见也并不完全和我不同。因为他在用整个第一卷来驳斥某种意义下的天赋知识之后，在第二卷的开始以及以后又承认那些不起于感觉的观念来自反省。而所谓反省不是别的，就是对于我们心里的东西的一种注意，感觉是并不提供我们那种我们原来已经有的东西的。既然如此，还能否认在我们心灵中有许多天赋的东西吗？因为可以说“我们”就是我们自己天赋的。难道还能否认在我们心中有存在、统一、实体、绵延、变化、行为、知觉、快乐以及其他许许多多我们的理智观念的对象吗？这些对象既然直接呈现于我们的理智之前，而且永远呈现（虽然由于我们的分心和需要，它们不会时刻被我们明白知觉到），那么为什么因为我们说这些观念和一切依赖于这些观念的东西都是我们天赋的，就感觉惊诧呢？我也曾经用一块有纹路的大理石来作比喻，而不把心灵比作一块完全一色的大理石或空白的板，即哲学家们所谓 *Tabula rasa*。因为如果心灵像这种空白板那样，那么真理之在我们心中，情形也就像赫尔库勒的像之在一块大理石里一样了，这块大理石本来是刻上这个像或别的像都完全无所谓的。但是如果在这块石头上本来有些纹路，表明刻赫尔库勒的像比刻别的像更好，这块石头就会更加被决定用来刻这个像，而赫尔库勒的像就可以说是以某种方式天赋在这块石头里了，虽然也必需要加工使这些纹路显出来，加以琢磨，使它清晰，把那些阻碍这个像显现的纹路去掉。同样情形，观念与真理是作为倾向、禀赋、习性或

自然的潜在能力而天赋在我们心中，并不是作为现实作用而天赋在我们心中的，虽然这种潜在能力永远伴随着与它相适应的，常常感觉不到的现实作用。

我们这位高明的作者似乎认为在我们心中没有任何潜在的东西，甚至没有任何不为我们现实地觉察到的东西。但是这意思不能太严格地去了解，否则他的意见就太奇怪了，因为虽然得来的习惯和我们记忆中所储存的东西并非永远为我们所明白知觉到，甚至当我们需要的时候也不是招之即来，但是我们确实常常一有小小的机会就可以很容易地在心中唤起它，例如我们常常只要听到第一句就记起一首歌。作者又在别的地方限制了他的论点，说在我们心中没有任何东西不是我们至少在过去知觉到了的。但是除了没有人能单凭理性确定我们过去的察觉能达到什么地步——这些过去的统觉我们可能已忘记了，特别是按照柏拉图派的回忆说：这个学说虽然像个神话，但是至少有一部分与单纯的理性并无不相容之处——，除了这一点以外，我说，为什么一切都必须是我们由对外物的察觉得来，为什么从我们本身之中什么也发掘不出来呢？难道我们的心灵就这样空虚，除了外来的影像，它就什么都没有？这（我相信）不是我们明辨的作者所能赞同的意见。况且，我们又到哪里去找本身毫无变异的板呢？因为绝对没有人会看见一个完全平整一色的平面。那么，当我们愿意向内心发掘时，为什么就不能从我们自己心底里取出一些思想方面的东西呢？因此使我相信，在这一点上，既然他承认我们的认识有“感觉”和“反省”这两重来源，他的意见和我的意见或者毋宁说和一般人共同的意见归根结蒂是并无区别的。

我不知道这位作者是否能那样容易就和我们以及笛卡尔派意见一致，因为他主张心灵并不是永远在思想的，特别是当我们熟睡

无梦时，心灵就没有知觉。他反驳说，既然形体可以没有运动，心灵也当然可以没有思想。但是在这里我的回答和通常有点两样。因为我认为在自然的情况之下，一个实体不能没有行动，甚至没有一个形体没有运动。经验也证明了我的主张是对的，只要去看一看波义尔先生反对绝对静止的著作，就可以深信这一点了。但是我相信理性也可以证明我这个主张，而这也是我用来驳斥原子说的证明之一。

此外还有千千万万的征象，都使我们断定任何时候在我们心中都有无数的知觉，但是并无察觉和反省；换句话说，心灵本身有种种变化我们是觉察不到的，因为这些印象或者是太小而数目太多了，或者是彼此联结得太紧密了，以致不能彼此区别开来；但是和别的印象联结在一起，每一个也仍然都有它的作用，并且在总体中也至少以混乱的方式使人感觉出它的作用。譬如我们在磨坊或瀑布附近住过一些时候，由于习惯就不注意磨子或瀑布的运动，就是这种情形。并不是因为这种运动不再继续不断地刺激我们的感官，也不是因为心灵中没有与这种运动相应的东西出现——因为心灵和形体是谐和的；而是因为这些在心灵和在形体中的印象已经失去新奇的吸引力，不足以吸引我们的注意和记忆了，我们的注意力和记忆力是忙于应付比较显著的对象。因为一切注意都要求记忆，当我们没有警觉或者没有得到提示来注意我们自己当前的某些知觉时，我们就毫不反省地让它们过去，甚至根本不觉得它们；但是如果有人事后突然告诉我们，例如让我们注意一下刚才听到的一种声音，我们就回忆起来，并且觉察到刚才对这种声音有过某种感觉了。因此这种我们没有直接觉察到的知觉是有的，察觉的出现，只有在经过某种间歇之后——不管这间歇是如何短促——，得到提示的情况之下。为了更好地判定我们不能在大群

之中辨别出来的这种微小知觉，我常常用我们在海岸上听到的波涛或海啸的声音来作例子。我们要像平常那样听到这声音，就必须听到构成整个声音的各个部分，换句话说，就是要听到每一个波浪的声音，虽然每一个小的声音只有和别的声音在一起合成整个混乱的声音时，也就是说，只有在这个怒吼中，才能为我们听到，如果发出这种声音的波浪只有一个，就听不到。因为我们必须对这个波浪的运动有一点点感受，不论这些声音多么小，也必须对其中的每一个声音有点知觉；否则我们就不会对成千成万波浪的声音有所知觉，因为成千成万个零合在一起，是不会构成任何东西的。我们也从来不会睡得那样沉，连任何微弱混乱的感觉都没有；即令是世界上最大的声音，如果我们不是先对它开始的小的声音先有所知觉，也不会把我们弄醒，正如世界上最大的力也不能把一根绳子拉断，如果它不是被一些小的力先拉开一点的话，尽管这些小的力所拉开的程度是很不显著的。

因此这些微小知觉就后果来看，效果是比人所想象的大得多的。就是这些微小知觉构成了这种难以名状的东西，构成了这些趣味，这些合起来很清楚的、分开来很混乱的感觉性质的影象，这些环绕着我们、包含着无限的物体给予我们的印象，以及每一件事物与宇宙中其余事物之间的这种联系。甚至于可以说，由于这些微小知觉的结果，现在孕育着将来，并且满藏着过去，一切都是协同一致（如希波格拉底所谓 *σύννοια πάντα*），只要有上帝那样能看透一切的眼光，就能在最少的实体中看出宇宙间事物的整个系列。——

我也就是用这些感觉不到的知觉来解释心灵与身体之间的这种奇妙的预定谐和，甚至一切单子或单纯实体之间的预定谐和。这种预定谐和代替了各个单子彼此之间的那种站不住脚的影响，

并且照那位最优美的《辞典》的作者^①的看法，把那种神圣圆满的
伟大性大大的提高到了超乎人从来未曾设想过的程度之上。此外
我还要补充一点，我说就是这些微小知觉在许多场合之下决定了
我们，而我们并没有想到这一点，并且它们又常常显出半斤八两、
毫无区别的样子欺瞒了普通人，好像我们向（例如）右转或向左转
完全没有区别似的。在这里我也不需要如在本书中一样指出，这
种微小知觉也是一种不安的原因，我指出这种不安是在于某种东
西，它和痛苦的区别，只是小和大的区别，可是它常常构成我们的
欲望，甚至构成我们的快乐，而给它某种刺激。同样地，也是由于
我们感觉得到的知觉中的意识不到的部分，在颜色、热及其他感觉
性质之间才有一种关系，并且在和它相适应的身体运动之间有一
种关系。相反地，笛卡尔派和我们这位作者虽然观察透辟，却把我
们对这一切性质的知觉看作武断的，就是说，好像上帝并不管知觉
和它们的对象之间的本质关系，而任意地把这些知觉给了心灵似
的。这种意见使我大为惊讶，我觉得这是和造物主的尊严大不相
称，造物主无论造什么东西，都是不会不和谐不合理的。

总之，这种感觉不到的知觉之在精神学上的用处，和那种感觉
不到的分子在物理学上用处一样大；如果借口说它们非我们的感
觉所能及，就把这种知觉或分子加以排斥，是同样不合理的。任何
事物都不是一下造成的，这是我的一条最大的准则，并且是完全证
实了的准则：“自然从来不飞跃”。我最初是在《文坛新闻》上提到
这条法则，称之为连续律；这条法则在物理学上的用处是很大的。
这条法则主张，我们永远要经过程度上和部分上的中间阶段，才能
从小到大，或者从大到小；并且从来没有一种运动是从静止中直接
产生的，也不会从一种运动直接就回到静止，而只有经过一种较小

^① 指著《历史的、批判的辞典》的贝尔。——编者

的运动才能达到，正如我们决不能通过一条线或一个长度而不先通过一条较短的线一样，虽然到现在为止那些建立运动法则的人都没有注意到这条法则，而认为一个物体能一下就接受一种与前此相反的运动。所有这一切都使我们断定，那些令人注意的知觉是一步一步从那些太小而不令人注意的知觉来的。如果不是这样想，那就是不认识事物的无限精微性，这种精微性，是永远并且到处都包含着一种实际的无限的。

我也曾经指出过，由于那些感觉不到的变异，两个个体事物不会完全相像，并且应该永远不只是号数不同，这就摧毁了“心灵的空白板”，“没有思想的心灵”，“没有行动的实体”，“空虚的空间”，“原子”，甚至物质中实际上不可分割开的微粒，“绝对的静止”，“一部分时间、空间或物质中的完全齐一”，“从原始的正立方体产生的第二原素的正球体”，以及其他数以千计的哲学家的幻想。这些幻想都是由他们的不完全的概念而来的，是事物的本性所不容许的，而由于我们的无知以及对感觉不到的事物的不注意，就让它们通过了。

（莱布尼兹：《人类理智新论》，序）

§ 37.03 [笛卡尔派的交感论和机缘论是不妥的] 2

请设想有两个钟或两个表走得完全一致。有三种方式可以做到这一点。第一种方式是这两个钟相互影响；第二种方式是有一人小心地看守它们；第三种方式是它们本来都准确。第一种方式，即相互影响，曾经由已故的惠更斯^①先生作过实验，使他大为惊奇。他把两个大钟的摆固定在一块木头上；这两个钟摆的连续摆动把类似的振动传给了木头的微粒；可是，除非两个钟摆互相一

^① 惠更斯[Christian Huygens], 1629—1695, 荷兰数学家、物理学家。——编者

致,这些不同的振动是不能完全保持它们原有的常态的,总不免互相干扰,然而发生了一种奇怪的现象:即使有意地把它们的摆动搅乱,这两个钟摆也立刻恢复一同摆动,简直象两根和弦一样。

第二种使两个哪怕很坏的钟永远走得一致的方式,可以是用一个熟练工人老看着它们,随时随刻把它们拨得一致,这就是我称为协助的那种办法。

第三种方式就是一起头就把这两个钟摆做得十分精巧,十分精确,可以保证它们以后摆得一致;这就是预定契合的办法。

现在用灵魂和形体来代替这两个钟。它们的一致或交感也会以这三种方式之一发生的。相互影响的办法是流俗哲学的办法;可是我们无法设想,物质性的微粒,以及非物质性的“属”或性质,怎样能从这两种实体中的一种过渡到另一种,所以我们不得不放弃这种见解。协助的办法是机缘论哲学的办法;可是我认为这是在一件自然的、通常的事情上请来 *Deus ex machina*[救急神],而在这种事情上,神的介入按理只该采取它维持其他一切自然事物的那种方式。因此只剩下我那个假设,即预定谐和的办法;这种谐和是由神的一种预先谋划制定的,神一起头就以十分完美、十分规整的方式,以十足的精确性,造成了这些实体中的每一个,因此它只遵守自己固有的那些与它的存在一同获得的规律,却又与别的实体相一致,就好像有一种相互的影响,或者神除了一般的维持以外还时时插手于其间似的。

(莱布尼兹:《新系统的解释之三》)

38. 巴 克 莱

巴克莱 [George Berkeley], 1685—1753 年,爱尔兰主教。著作有:

《人类知识原理》[Principles of Human Knowledge], 《视觉新理论》[A New Theory of Vision], 《希勒斯和斐洛诺斯的三篇对话》[Three Dialogues between Hylas and Philonous]等。

著作选录

§ 38.01 [人类知识的对象是各种观念] 18

在任何一个观察过人类知识对象的人看来,显然这些对象或者是实实在在由感官印入的观念,或者是由于注意人心的各种情感和作用而感知的观念,最后,或者是借助于记忆和想象——即混合、分解或简单地表象那些由上述方法而认识的原始观念——而形成的观念。借着视觉,我可以有光和颜色及其不同程度与差异的观念。借着触觉,我可以感知到硬和软、热和冷、运动和阻力以及它们在数量上或程度上的大小深浅。嗅觉供给我以气味,味觉供给我以滋味,听觉则可以把各种不同曲调的声音传入我的心中。

由于这些观念中有一些是一同出现的,我们就用一个名称来标记它们,并且因而就把它们认为是一个东西。因此,例如某种颜色、滋味、气味、形相和硬度,如果常在一块儿出现,我们便会把这些观念当作一个单独的事物来看待,并用苹果的名称来表示它。另外一些观念的集合,则构成一块石头、一棵树、一本书和其他类似的可以感觉的东西。这些东西,又因为是适意的或不适意的而引起爱、憎、悲、乐等等情感来。

(巴克莱:《人类知识原理》,I. 1)

§ 38.02 [存在就是被感知] 18

(1) 不过,除了所有这些无数的观念或知识对象以外,同样还

有“某种东西”知道或感知它们，并对它们进行各种活动，如意志、想像、记忆等；这样一个能感知的主动实体，就是我所谓的心灵、精神、灵魂或自我。我用这些词并不是指我的任何一个观念，而是指一个全然与观念不同的东西。观念只存在于这个东西之中，或者说，被这个东西所感知；因为一个观念的存在，就在于被感知。

(2) 我的思想、情感和由想象力构成的观念，都不能离开心灵而存在，这一点是每个人都会承认的。而且，印在“感官”上的各种感觉或观念，尽管混杂，尽管结合在一起（即不管组成甚么对象），也不能不在感知它们的心灵中存在，这一点在我看来，似乎也是同样明显的。只要一个人注意一下存在一词用于可以感觉的事物时的意义，我想，凭直觉就可以知道这一点。我说我写字用的桌子存在，这就是说我看见它，摸到它。假若我走出书房以后还说它存在，这个意思就是说，假若我在书房中，我就可以感知它，或者是说，有某个别的精神实际上在感知它。有气味，就是说我嗅到过它；有声音，就是说我听到过它；有颜色或形相，就是说我用视觉或触觉感知过它。这就是我用这一类说法所能够了解到的一切。因为所谓不思想的事物完全与它的被感知无关而有绝对的存在，那在我是完全不能了解的。它们的存在[esse]就是被感知[percipi]，它们不可能在心灵或感知它们的能思维的东西以外有任何存在。

(3) 诚然，在人们中间奇特地流行着一种意见，认为房屋、山河，一句话，一切可感的东西，都不必被理智所感知而有一种自然的或真实的存在。不过，不论一般人用怎样大的信心和满意来采纳这个原则，但是，任何人只要留心研究一下这件事，就可以看到（假如我没有看错），这里其实包含一个明显的矛盾。因为，除了我们用感官所感知的事物之外，还有甚么上述的对象呢？并且，在我们自己的观念或感觉之外，我们究竟能感知甚么呢？那么，要说是任何一

个观念或其结合体不被感知而存在,那岂不明明白白是背理的吗?

(4) 假若我们彻底考察一下这个主张,我们就可以发见:它或许归根结底是基于抽象观念的学说,因为,把可感物的存在与它的被感知分离,以为它们不被感知而存在,这不就是一种最精巧的抽象作用吗?光和色,热和冷,广延和形状,——一句话,我们看到和感触到的东西——它们除了就是一些感觉、意念、观念或感官上的印象外,还是甚么呢?并且,即使在思想中,我们能把它们与感知分离开来吗?就我来说,我诚然可以很容易把一个东西与它自身分割开来,我诚然可以在我的思想中把那些或许从未经感官感知其为如此分割的东西分割开来,或设想它们是互相分离的;例如,我可以想象一个人的身躯没有四肢,或不用想到玫瑰花本身而单单设想玫瑰花的香气。在这个范围内,我并不反对我是可以抽象地来思想的,如果这可以叫做抽象作用的话。但是,抽象作用所设想的范围,仅仅限于那些真正可能分开存在或实实在在被感知为分开存在的事物。然而,我的想象能力并不能超过真实存在或感知的可能性以外。所以,正如我不能离开了对于一个东西的实实在在的感觉而能看见它或感触到它一样,我亦不能在思想中设想任何可感物可以离开我对于它的感觉或感知。真正讲来,对象和感觉是同一个东西,因此,两者是不能彼此分离的。

(5) 有些真理对于心灵非常密切和非常明显,所以一个人只要张开眼睛,就可以看出它们来的。我认为下面就是这样一个重要的真理,那就是,天上的一切星宿,地上的一切陈设,总之,构成大宇宙的一切物体,在心灵以外都没有任何存在;它们的存在就是被感知或被知道;因此,如果它们不是实际上被我所感知,或者不存在于我或任何别的被创造的精神的心中,那么,它们不是根本不存在,就是存在于某种“永恒的精神”的心中。说事物的任何一部

分有一种独立于精神之外的存在,那是完全不可理解的,并且包含着抽象作用的全部荒谬。读者只要反省一下,试试看在自己的思想中是否能把一个可以感觉的东西的存在与它的被感知分离开来,就可以相信这一点了。

(8) 从上面所说的看来,显然,除了“精神”或感知者以外,再也没有任何别的“实体”。但是,为了更充分地证明这一点,我们还应当认识到:一切可以感觉的性质,都只是颜色、形相、运动、气味、滋味等等,也就是说,都只是被感官所感知的观念。既然如此,那么,说观念存在于不能感知的东西中,那就是一个明显的矛盾;因为具有一个观念和感知完全是一回事。因此,颜色、形状以及类似的性质在哪一个东西中存在,那一个东西就必须感知它们。所以,显然那些观念不能有不思维的实体或基质。

(9) 不过,你可以说:虽然观念本身并不离开心灵面存在,但仍然可以有与观念相似的东西,而观念只是它们的摹本或肖像;这些东西则是可以离开心灵而存在于一个不思维的实体之中的。我答复说:观念只能与观念相似,而不能与别的东西相似;一种颜色或形状只能与别的颜色或形状相似,而不能与别的东西相似。如果我们稍微考察一下我们自己的思想,我们就会发现,只有在我们的观念之间,才可能设想有一种相似关系。再者,我还可以问:所假设的那些为观念所描绘或代表的“原本”或外物,本身究竟是能被感知的呢,还是不能被感知的?如果是能被感知的,那么,它们就仍然是些观念,这正表示我的主张胜利了;但是如果你说它们是不能被感知的,那么,我可以诉诸任何人,看看断言颜色与某种不可见的东西相似,硬或软与某种不可触知的东西相似,这种说法是有意义的吗?其余的性质也是如此。

(巴克莱:《人类知识原理》,I. 2—8)

§ 38.03 [物质或有形实体是矛盾的概念] 18

(1) 有些人^①把性质分为第一性的与第二性的两种,前者是指广延、形状、运动、静止、坚实性或不可入性以及数目而言,后者是指其他一切感性性质,如颜色、声音、滋味等等而言。他们承认,我们对第二性的质所具有的观念,并不是任何存在于心外或不被感知的事物的肖像;但他们却认为,我们对第一性的质所具有的观念,是存在于心灵以外的事物的摹本或图象,这些事物是存在于他们所谓“物质”的一种不能思维的实体之中的。因此,所谓“物质”,我们了解为一种被动的、无感觉的实体,而广延、形状和运动正是存在于这个实体之中。但是,从我们已经指出过的看来,显然,广延、形状和运动仅仅是些存在于心中的观念,并且一个观念只能和观念相似,不能与别的东西相似;因此,不论它们或它们的原型,都不能存在于一个不能感知的实体之中。所以很显然,所谓“物质”或有形体的实体这个概念,本身就含着一个矛盾在内。因此,我认为无需花很多时间来揭露它的荒谬;不过,因为“物质”存在的信条在哲学家们的心中似乎已经根深蒂固,并且还连带引起许多不良的后果,所以,我宁可让人们说我噜嗦和令人厌倦,还是要说一说可以有助于揭露和根绝这个成见的话。

(2) 那些主张形状、运动及其他第一性的质存在于心外不能思维的实体中的人们,都同时承认颜色、声音、冷热及这一类的第二性的质是不存在于心外的;他们告诉我们说,这些都是只在心中存在的感觉,这些感觉依存于微细的物质粒子的不同大小、组织和运动,并且是由它们所引起的。这一点,他们认为是可以毫无例外地加以证明的、无可置疑的真理。好了,如果的确那些原初的性质

^① 指洛克。——编者

是与其他感性性质不可分离地连结在一起，并且即使在思想中也不能把它从它们中抽象出来的话，那么，显然那些原初的性质也就只能在心中存在了；但是我希望任何人想一想，试试看是否他能够借思想的抽象作用来设想一个物体的广延和运动而不涉及别的感性性质。就我自己来说，显然我是没有能力来构成这样一个有广延和运动的物体观念的，除非我同时给它一些颜色或其他感性性质；而这些性质是大家都公认为仅仅存在于心中的。总之，广延、形状和运动，离开了所有别的性质，都是不可想像的。因此，这些其他感性性质在甚么地方存在，第一性的质也必定在甚么地方存在，也就是说，它们只存在于心中，而不能存在于别的地方。

(3) 再者，大家都承认：大小、快慢是不能外于心而存在的，它们完全是相对的，并且依感官的构造或位置的变化而变化。因此，要说广延是外于心而存在，则它既不能说是大，也不能说是小，运动也既不能说是快，亦不能说是慢；换言之，它们就根本不是任何东西了。不过，你会说：它们是一般的广延，和一般的运动。但是，这样，我们就正可以见到：谓有广延和能运动的实体存在于心外的主张，是多么依靠奇怪的抽象观念的学说了。这里，我不能不指出：现代哲学家们根据他们自己的原则对于物质或有形实体所作的含糊不定的描述，是如何接近那个陈腐的、为人非笑的（如在亚里士多德及其信从者那里所遇到的）原始物质[materia prima]的观念了。离开了广延，坚实性是不可想像的；我们既已说过，广延不能存在于一个不能思想的实体中，因此，同样，对于坚实性也可以这样说。

(4) 纵使 we 承认别的性质是在心外存在的，但数目却完全是心的产物；任何一个人只要注意到，同一个东西可以因我们观察方面的不同而有不同的数目的称谓，就会明白这一点。因此，同一

个广延,可以因我们按照一码、一英尺或一英寸来观察它而为一或三或三十六。数目显然是相对的,并且是依人的理智为转移的;一个人如果以为它离开了心而有一个绝对的存在,那真是一种奇怪的想法。我们说:一本书、一页、一行等等;虽然它们中间有一些是包含着另外一些的,但它们都同样是些单位;而在每一个例证中,显然,单位是指人心所武断地纠集在一起的一些观念的特殊集合体。

(5) 我知道,有些人一定会认为单一乃是一个简单的或不混杂的观念,它伴随着所有别的观念进入心中。不过,我并未发见我有任何这样一个与单一一词相应和的观念。而且,假使我的话,我想,我不会找不到它;相反,它应该是为我的理智所最熟悉的;因为据他们说,它是伴随着所有别的观念而来的,并且是经由感觉和反省的一切途径而被感知的。不用多说了吧,它实际上还是一个抽象观念。

(6) 我还要进一步加述一点:依照现代哲学家们证明某些可感的性质不存在于物质中或人心以外的方法,同样的,我们也可以证明所有别的任何可感的性质,都是如此的。譬如,他们说,热和冷仅仅是心中的一些变化,而全然不是真实事物的摹本,它们并不存在于引起它们的有形实体之中;因为同一个物体,对于一只手是冷的,而对于另一只又可以表现为热的;那么,为甚么我们不可以同样说,形状和广延也不是存在于物质中的性质的摹本或肖像呢?因为同一个眼睛在不同的地位,或不同结构的眼睛在同一个地位,其所看到的形状和广延都是各不相同的。所以,它们都不能是任何存于心外之确定的事物的图象。此外,人们还证明过,甜并非真正存在于有滋味的东西中,因为同是一样的东西,而甜却可以变为苦,例如在患热症或因其他原因而败味时的情形就是这样的;那

么，为甚么我们不可以同样合理的说，运动也不是在心外存在的呢？因为大家都承认，如果心中的观念的连续过程变得快一些，则外物虽然不变化，而运动却会显得慢起来。

(6) 总之，任何一个人只要考究一下那些被认为显然足以证明颜色和滋味只能在心中存在的论据，他就会发见，这些论据都可以同样有力地用来证明广延、形状和运动也是只能在心中存在的。当然，我们亦承认这种论辩的方法只是证明了我们不能借感官知道何者为物象的真正广袤或颜色，而并不足以证明在外物中没有广延或颜色。不过，前述的那些论据已经明白指出：任何颜色或广延或其他一切可感的性质都不可能存在于一个心外不思想的实体中，或者实在说来，根本不可能有任何所谓外物这样的东西。

(7) 且让我们稍微考究一下传统的意见吧。据说：广袤是物质的一种情况或偶性，而物质则是支持它的基质。那么，我希望你对我解释一下，所谓物质支持广延，是甚么意思？你可以说：我没有对物质的观念，因此我不能解释。不过，你虽然没有对物质的绝对观念，但是，假设你的说法是有意义的话，你至少一定会有一个相对的观念吧；即使你不知道它本身是甚么，你总该知道它和诸偶性间的关系和它支持它们的意义吧。显然，支持一词，在这里不能当作通常的或字面的意义来解释，如同我们说柱子支持一个建筑物一样。那么，它究竟应当作何解释呢？就我来说，我是完全不能发见有任何意义可以用得上的。

(8) 如果我们研究一下最精确的哲学家们所谓物质的实体的意义究竟何在，我们就会发见，他们承认他们在那些声音上除了附加一个一般的存在观念并连带一个它支持诸偶性的概念外，并未附加甚么别的意义。而在我看来，一般的存在观念，乃是最抽象、最不可思议的。至于所谓它支持诸偶性，这一点，正如我刚刚已经

说过的，是不能照普通的意义来解释的，它必须有某种另外的意义；然而，这个另外的意义究竟是甚么，他们并没有解释。所以，当我一考究物质的实体这几个字义的两部分以后，我就相信它们并没有明确的意义。但是，我们又何必多费精神来讨论这个所谓形状、运动以及其他可感性质的物质的基质或支柱呢？要讨论这个，那岂不是已经假设了它们在心外还有存在吗？这不是一个明显的矛盾和不可想象的吗？

(9) 不过，纵使坚实的、有形状、能运动的实体可能存在于心外，并且与我们对物体所具有的观念相应，我们又如何能知道这一点呢？我们要知道的话，必定或者是通过“感官”，或者是通过“理性”。说到我们的感官，我们通过它们只能知道我们的感觉、观念或者那些为感官直接感知的东西，你随便怎样称呼它们都可以；但是它们并没有告诉我们说：事物存在于心外，或者不被感知，却又与我们所感知的东西相似。这一点，就是唯物论者自己也是承认的。——那么，如果我们还能知道外物的话，那就必定是靠理性从感官直接感知的东西来推断它们的存在了。但是（我看不出），有甚么理由可以使我们根据我们所感知的来相信心外之物的存在呢？因为就是主张物质的人们自己，也并没有妄称在外物与我们的观念之间有任何必然的联系。我可以说，人们都承认（在睡梦、癫狂以及其他类似的情况之下所发生的事实，也可以使这一点无可争辩），即使外界没有相似的物体存在，我们也一样有可能为我们现有的一切观念所影响。所以很显然，观念的产生，并无必要假设外物的存在；因为大家都承认，即使没有外物的协助，观念有时也产生出来，而且可能常常是按照我们目下所见到的秩序产生出来的。

(10) 不过，虽然我们可能离了外物，仍然有一切感觉，但是人

们也许会认为：我们如果假设有与它们相似的外物存在，也许比没有这种假设更容易一些设想和说明观念产生的方法；因此至少我们可以推想有外物这样的东西，来在我们心中引起对它们的观念。然而这种说法也是不行的，因为，即使我们承认象唯物论者所说的外物，可是他们也自认他们并不能因此而更切近地知道我们的观念是如何产生的，因为他们承认他们自己并不能了解物体如何作用于精神或者它如何可能在心中印上任何观念。所以，显然，我们不能因为我们心中有观念或感觉产生就以此作为理由来假设有所谓物质或有形的实体存在；因为他们亦承认，无论有没有这个假设，观念的产生是一样不可解释的。因此，纵使可能有物体在心外存在，但如我们主张它们就真是如此，那就未免是一个很没有根据的意见，因为这样就等于毫无理由地假设上帝创造的无数事物都是全无用处和全无目的了。

(11) 总之，假如有外物的话，则我们不可能知道它；假如没有的话，我们亦可以有同样的理由相信我们仍会有现在所有的观念。假设——没有人能否认这是可能的——一个有智慧的东西，他可以不借助于外物，亦可感受你所感受的同样一串感觉或观念，而且那些感觉或观念印在他心中的秩序和活跃程度是和你心中一样的；那么，我就要问：是否这个有智慧的东西没有你所可能有的一切理由来同样相信有形实体的存在，来同样相信这些有形的实体可以在他心中引起观念并为那些观念所代表呢？这一点，是毫无问题的。任何有理性的人，只要对这点稍加考究，就会怀疑他所持以相信心外物体存在的论据的力量了。

(12) 在说了以上这些话以后，假如还需要举出更进一步的证明来驳斥物质的存在，那我尚可以举出这个主张所引起的一些错误和困难（且不提褻渎）。这个主张曾经在哲学上引起无数的辩难

和争论，而在宗教上更引起了不少有关紧要的争辩。但在这里我不预备详细论述它们，一方面因为我在后面还有机会来讨论，另一方面也因为我觉得我在这里已经先天地充分证明了（假如我没有看错）的道理，无需再用后天的论据来证实。

（13）我恐怕这里或者会使人感觉到我把这个题目讲得太冗长了；因为对一个稍能反省的人，用一两行文字就可以非常明确地表白出来的道理，何必要反复申论呢？其实，只要你仔细研究一下你自己的思想，并且试试看你是否可能设想一个声音或形相或运动或颜色，可以外于心或不被感知而存在，你就会见到，你所争执的不过是一个明显的矛盾。所以，我愿意把所有上面所说的话这样结束：——只要你能设想一个有广延、能运动的实体，或一般地说，任何一个观念或任何类似观念的东西，能够不在认知它的心中存在，那我可以马上放弃我的主张。至于你所坚持的那个由外物拼凑起来的系统，我亦可承认其存在，即使你既不能说出你相信它存在的任何理由，又不能指出，假设它存在，它又会有甚么用处。我想，只要你的意见有一点点真实的可能性，我都可以认它是一个说明外物存在的论据。

（14）不过，你会说：要我想象一个公园里有树，或者一座壁橱里有书，而不必有人在旁边感知它们，这确乎是最容易不过的事。我的答复是：你的确可以这样想，这并没有困难；但是，我请问你，你这不就是在你心中构成了某些你所谓书和树的观念吗？你不过是在构成它们的同时，忽略了构成感知它们的任何人的观念罢了。但是你自己不就在同时感知或想到它们吗？因此，你这种说法是枉然的：这种说法只足以表示在你心中有想像或构成观念的能力；却不足以表示你能设想你的思想的对象可以在心外存在；为了证明这一点，你必须能设想它们不被设想或想到而能存在；而这是一

个明显的矛盾。当我们尽力设想外物的存在时，我们仍然只不过是在设想我们自己的观念而已。不过由于心灵不曾注意到它自己，便误以为自己能够设想物体可以不被想到而存在或者存在于心灵以外，并且误以为自己在这样设想，虽然那些物体同时是被心灵所了解的，或者是存在于心灵之中的。任何一个人，只要稍微注意一下，就会发现我在这里所说的话是真实而且明白的。因此，无需再提出任何别的证明来驳斥物质实体的存在。

(巴克莱:《人类知识原理》, I. 9—23)

§ 38.04 [观念的原因只能是能动的精神实体] 18

(1) 我们的一切观念、感觉、概念，或者我们所感知的东西，不论我们以甚么名称来分别它们，它们显然都是被动的，它们并不包含甚么有能力或主动作用的东西在内。所以，一个观念或者思想的对象，是不能产生或改变另一个观念或思想对象的。我们要相信这个真理，只需要观察一下我们的观念就够了；因为，既然观念和观念中间的每一部分都只能在心中存在，可见观念里面没有什么东西是不被感知到的；不论甚么人来考察他的观念，感官的观念也好，反省的观念也好，都不会在观念里而感知到任何能力或动作；所以观念里面不包含这样的东西在内。我们只要稍微注意一下，就会发现，一个观念的存在包含着被动或迟钝；所以一个观念是不可能发生任何作用的，或者严格地说，不可能成为任何东西的原因，并且正如第 8 节中所说明的，它也不可能是任何能动体的肖像或摹本。由此可以明显地看到，广延、形状和运动都不能是我们感觉的原因。因此，要说这些感觉是物质微粒的形状、数目、运动和大小所生出来的能力的结果，那的确是虚妄的。

(2) 我们会感知到一连串的观念，其中有的是重新引起的，有

的会变化或完全消失。那么,这些观念必有某种原因,为它们所依存,并且产生和改变它们。从上节看来,显然这个原因不能是任何性质或观念,或者观念的结合体;因此,它必定是一个实体;但是我们已经说过,并没有什么有形体的实体或物质实体;那么,我们就只能说:观念的原因是一个无形体的、能动的实体或“精神”。

(3) 精神乃是一个单纯的、不可分的能动体,——就其感知观念言,可称之为理智,就其产生或从别的方面作用于观念言,可称为意志。因此,我们不能对一个灵魂或精神构成任何观念;因为不论甚么观念,都是被动的、迟钝的(见第 25 节),它们并不能借影象或相似把能动的东西给我们表象出来。任何一个人只要稍微注意一下,就会明白:我们对于观念运动变化的能动“原则”,就连近似的观念也是绝对不可能有的。精神或能动体本身,除了仅仅通过它所产生的结果,是不能被感知的,这乃是精神或能动体的本性。假若有人怀疑我这里所说的真理,那么,就请他反省一下,试试看是否他能够构成任何能力或能动体的观念,是否他对于意志和理智两个名称所标示的两个主要能力能构成彼此分明的观念,是否他对于实体或一般的存在能构成一个第三种观念及其支持上述那些能力——即上面用灵魂或精神两名称所表示的能力——的一个相对的概念。有些人的答复是肯定的,但就我所知,所谓意志、理智、心、灵魂、精神这些名词,并不代表一些不同的观念,或者根本不代表任何观念;它们所代表的东西,与观念完全不同,并且它因为是一个主动体,就不能与任何观念相似或为任何观念所代表。不过,我们同时亦必须承认,我们对于灵魂、精神及人心的诸作用如意志、爱憎之类,——既然我们知道或了解这些名词的意义——仍可有某种理会。

(巴克莱:《人类知识原理》,I. 25—27)

§ 38.05 [假定心外有物,是怀疑论的根源] 18

(1) 从我们已经建立的“原则”看来,可见人类的知识可以很自然地分为两类:——关于观念的知识和关于“精神”的知识。我将依次对每一类加以讨论。

首先说到观念或不能思想的事物。我们对于这些东西的知识是很暧昧而混杂的,并且由于我们假设了感觉的两重性的存在——为可以了解的或在心灵中的,一为真实的和在心灵以外的——,我们陷入了很危险的错误中。由于这种假设,人们便以为不能思想的事物可以不被精神感知而有一种独立的自然的存在。这个见解(假如我没有看错),我已经表示过,乃是一种最无根据、最荒谬的见解,它正是“怀疑主义”的根源;因为只要人们认为真实的事物存在于心灵以外,并且认为他们的知识只有在“符合于真实的事物”时,才是真实的,那么,他们就不能确定,他们能有任何真实的知识;因为,我们如何能知道被感知的事物符合于那些不被感知的事物或在心灵以外存在的事物呢?

(2) 颜色、形状、运动、广延等等,如果仅仅认为是心中的许多感觉,那么它们完全是可知的;因为其中没有东西是不被感知到的。但是如果把它们看成是指示存在于心灵以外的事物或原型的符号或图象,那么,我们就完全堕入了怀疑主义。我们只看见事物的现象,而看不见它们的真实性质。任何事物的广延、形状或运动真实地和绝对地或本身是什么,我们也不可能知道;我们所能知道的,只是它们与我们感官间的比例或关系。事物仍旧,而我们的观念变化着;并且它们中间究竟哪一些观念,甚至是否有任何观念,是代表真实存在于事物中的真正性质的,这也不是我们所能决定的。如此,则就我所知,一切我们看到的、听到的和触到的,就都只

是些幻景和空想，而完全不符合于依照自然法则存在的真实事物了。整个这种怀疑主义渊源于我们假设了事物与观念之间的差异，假设了前者在心灵以外或不被感知而存在。我们本来很容易阐发一下这个题目，并指出古今怀疑论者的论据如何依存于外在对象的假设。不过，这一点已经非常明显，用不着我们赘述。

(3) 我们已经指出过，关于“物质”或“有形实体”的学说，是“怀疑主义”的主要支柱；同样，一切“无神论”和“不信宗教”的渎神的企图，也是建立在这个基础之上的。不仅如此，由于认为很难设想“物质”由无中产生，所以古代最著名的哲学家们，甚至主张有一位神存在的那些哲学家们，都认为“物质”不是被创造的，而是与神同长久的。物质的实体从来就是“无神论者”的至友，这一点是无需多说的。他们的一切古怪系统，都明显地、必然地依靠它；所以一旦把这块基石去掉，整个建筑物就不能不垮台。因此，我们也用不着特别去考察每一个可鄙的无神论派别的荒谬之点。

(巴克莱：《人类知识原理》，I.86—87,92)

39. 休 谟

休谟[David Hume], 1711—1776年，英国人。著作有：《人性论》[A Treatise of Human Nature]，《人类理智研究》[An Enquiry concerning Human Understanding]，《道德原则研究》[An Enquiry concerning the Principles of Morals]，《自然宗教对话录》[Dialogues concerning Natural Religion]等。

著作选录

§ 39. 01 [我们的一切观念都来自感觉] 19

每个人都不难承认，当一个人感觉到灼热的烫痛或温暖的舒适时，和当他事后在记忆中重新唤起这种感觉或在想象中预感到这种感觉时，在心灵的这两种知觉之间，是有很大的差别的。回忆和想像虽然能摹写这些感性知觉，但是永远不能完全达到原来的感觉那样有生气和有力量。关于回忆和想像，即使当它们非常有生气和有力量时，我们最多只能说：它们是那样生动地代表着它们的对象，以致我们几乎可以说感到或看到这个对象了。但是，除非我的心灵为疾病或精神错乱所侵扰，无论如何，它们总达不到那样生动活泼的程度，以致这两种知觉完全不能区别开来。诗文不管怎样丰富多彩，总不能把自然事物描写得同真的景致一样。最生动活泼的思想还是抵不上最迟钝的感觉。

我们在心灵的其他一切知觉之中，也可以观察到同样的差别。一个正在发怒的人与一个仅仅想到发怒的人在态度上是很不同的。如果你告诉我有人沉溺于恋爱之中，我很容易了解你所说的是什么意思，并且对这个人所处的境况形成一个正确的概念；但是，我们决不可将这种概念与这个人在恋爱中的实际上的神魂颠倒等同起来。当我们回想我们过去的感情和情绪的时候，我们的思想是一面可靠的镜子，是能忠实地摹写对象的，但是它所采取的色彩，与原来的感觉所具有的色彩比较起来，却总是暗淡的。我们无需乎用细密的辨别能力或形而上学的头脑，就能看出这两种知觉之间的区别。

因此，我们可以将心灵中的一切知觉分为两类，这是依照其有

力的生动的程度来辨别的。那比较微弱和不生动的一类，通常称之为思想或观念。另外的一类在英语和大多数其他语言中还缺少一个适当的名称，我推测这是由于除了在哲学上以外，还不需要给它定一个一般的名称，因此我们可以随便一点，姑且称之为印象；不过我们应用这个词的时候，意义与平常所应用的稍为有点不同。所谓印象，我所指的是一切较生动的知觉，就是指我们听见、看见、触到、爱好、厌恶或欲求时的知觉而言。印象与观念有别，观念是较不生动的知觉，我们是在回想到上述各种感觉或运动的时候才感觉到这些观念的。

乍看起来，似乎人的思想是最无拘束的，它不仅超出人类的一切力量与权威，而且还能不受自然和实际的限制。例如，形成怪物的观念，以及将各种离奇的形象或现象联系在一起，对于想像来说，所费的力气并不比设想最自然最常见的事物多。我们的身体是限制在一个星球上，我们是在这个星球上痛苦而困难地徘徊着，然而我们的思想却能在一瞬间将我们运送到宇宙间极其遥远的地区去，甚至超出宇宙之外，投入无涯的混沌之中，自然被认为整个是纷乱的。我们所没有见过的东西，所没有听到过的东西，都是可以设想出来的；除了包含着绝对矛盾的东西以外，没有任何东西是超出我们的思想力量以外的。

但是，虽然我们的思想似乎具有这样无边无际的自由，如果我们加以比较切实的考察，则将发见它实际上是限制在一个狭隘的范围之内；人的精神所具有的创造力量，不外乎是将感官和经验提供我们的材料加以联系、置换、扩大或缩小而已。例如当我们想到金山的时候，我们只是将已经熟知的“金”和“山”这两个合理的观念连缀起来。又如我们能够想到一匹有德性的马，是因为我们能够从自己的感觉中想到德性，而又可以把它与我们熟知的马那种

动物的形象结合起来。简言之,所有的思想原料,如果不是来自我们的外部感觉,就是来自我们的内部感觉。心灵和意志只是将这些原料加以混合,加以组合而已。或者用哲学的语言来说,我们的一切观念或比较微弱的知觉,都是我们的印象或比较生动的知觉的摹本。

(休谟:《人类理智研究》,II.11—13)

§ 39. 02 [因果性理论的基础是经验] 19

(1) 人类理性或研究的全部对象,可以自然地分为两类,即:观念的关系和事实。属于第一类的有几何、代数、三角、算术等科学。简言之,任何一个命题,只要由直观而发现其确切性,或者由证明而发现其确切性,就是属于前一类的。例如“直角三角形斜边的平方等于其余两边的平方之和”这个命题,便是表达这些图形之间的一种关系。又如“3乘5等于30除2”这个命题,便是表现这些数目之间的关系。这类命题,只凭思想的作用,就能将它发现出来,并不以存在于宇宙中某处的任何事物为依据。纵然在自然中并没有圆形或三角形,欧几里德所证明的真理仍然保持着它的可靠性和自明性。

(2) 人类理性的第二种对象——事实,则不能用同样的方式来加以确定;它们的真理性不论有多大,在我们看来总不能与前一类的真理性同样明确。各种事实的反面仍然是可能产生的,因为它并不会包含任何矛盾,而且可以同样轻易明晰地被心灵设想到,正如那符合实际的情况一样。“太阳明天将不出来”这个命题和“太阳明天将要出来”这个肯定,是同样易于理解的,同样没有矛盾的。因此,我们要想证明前一个命题的错误,终属徒劳。如果我们由证明而发现它的错误,那它便是包含着矛盾,便是不能为心灵明确地

了解的。

(3) 一切关于事实的推理,似乎都建立在因果关系上面。只要依照这种关系来作推论,我们便能够超出我们的记忆和感官的见证以外。如果你问一个人何以会相信一件不在眼前的事实,例如他的朋友在乡下或在法国,他就会对你说出一个理由来,这个理由是另外一些事实,例如他接到他的朋友的信,或者知道这个朋友先前的决定和预告。一个人如果在荒岛上发现一只表或其他的器械,他就会断言这个荒岛曾经有人到过。一切关于事实的推理都是这种性质的。在这里,我们通常总是想假设有一种联系存在于眼前的事实和由此推出来的事实之间。如果没有东西将它们联系起来,推论就会完全不可靠。例如我们在黑暗中听到一些有节奏的声音和有内容的谈话,就会相信必然有人在那里。这是什么缘故呢?因为这些声音和谈话是由人造成的,是与人分不开的。如果我们分析一切具有这种性质的其他推论,我就不难看出,它们是建立在因果关系上面的,而且这个因果关系不是接近的,就是遥远的,不是直接的,就是同时的。热和光是火的同时的结果,一种结果是可以正确地 from 另一种结果推论出来的。

(4) 如果我们要想使自己满意那种向我们保证事实真实的见证的本性,我们就必须去研究我们是怎样得到原因与结果的知识。

(5) “原因与结果的发现,是不能通过理性,只能通过经验的”,这个命题,如果就我们记得曾经有一个时候完全不为我们所知的那些事物来说,是很容易被人接受的;因为我们必须意识到,我们那时候是绝无能力预言,从那些事物中将产生的东西是什么。拿两块平滑的大理石放在一个完全没有自然哲学常识的人面前,他决不会发现这两块石头会粘合在一起,而且粘合得如此坚牢,以

致从纵的方向将它们分开来费力很大，但是从横的方向对它们加压力所遇到的阻力则很小。这些事件与自然中经常发生的事件很少类似之点，所以我们很容易明白，只有通过经验才能认识这些事件。没有人可以想像，火药的爆炸或磁石的吸引可以用先验的论证来发现。同样地，如果假定某种作用是以复杂的机构或各个部分间的秘密结构为依据的，我们就不难将关于这种作用的知识归之于经验。谁敢断言他能提出最后的理由来说明牛奶或面包只是人的适宜营养品，而不是狮子或老虎的适宜营养品呢？

但是这个真理乍看起来，似乎并没有我们有生以来就熟悉了的那些事件那样明显，那些事件与整个自然过程非常类似，是被认为以那些并无任何部分间的秘密结构的事物的简单性质为依据的。我们很容易想像，我们单凭我们理性的活动，不靠经验，就可以发现这些结果。我们心里以为，假如我们突然来到了这个世界上，我们立刻就可以推论出，一个弹子撞上另一个弹子后，就会把运动传给那一个弹子；而且以为，我们不必等到这件事出现，就可以确定地宣布这件事一定会发生。这是受了习惯的影响。习惯到了最深的程度，不但掩盖了我们天生的无知，甚至隐蔽了习惯本身，好像没有习惯这回事似的，这只是因为习惯已经达到了最高的程度。

(6) 要使我们相信所有的自然规律和所有的物体活动都毫无例外地仅仅为经验所认识，作下面的这些思考大概也就够了。如果有一件事物呈现在我们面前，如果我们必须说出从这件事物中将要产生的结果，而不要诉诸过去的观察，那么，我要问你，心灵应当以什么方式来进行这种活动呢？它必须拟想或想像出一个事件，把它当作那个事物的结果；很明显，这种拟想一定是完全任意的。心灵就是用最精密的考察，也决不能在所假定的原因里面找

出结果来。因为结果是与原因完全不同的东西，所以我们决不能在原因里面发现结果。第二个弹子的运动是一件与第一个弹子的运动完全不一样的事件；在前者中间也没有任何东西指点出后者的丝毫迹象。一块石头或一块金属抛到空中，如果没有任何东西支持它，便立刻会落下来。可是，假如先验地来考虑这件事，我们在这种情况下，是不是可以发现一种东西能够使我们得到石头或金属降落的概念，而不是上升或者别种运动的概念呢？

既然在一切自然事物的活动中，对于一种特殊结果所作的最初的想像或拟想乃是任意的，在其中我们是不诉诸经验的，那么，我们也必须认为，我们在原因与结果之间所假定的那种连锁或联系，亦即将原因与结果结合起来，使那个原因的活动不可能产生出别的结果的那种联系，也同样是任意的。例如，当我们见到一个弹子循着直线向另一个弹子运动时，纵然可以偶然地假定第二个弹子的运动乃是作为与第一个弹子接触或相撞的结果，难道我就不能设想成百种不同的事件会同样地从这个原因中产生出来吗？这两个弹子就不会完全静止下来吗？第一个弹子就不会循着直线向后退，或者从第二个弹子跳到其他的线或方向去吗？所有这些假定都是不矛盾的，可以设想的。何以我们偏想采用那个并不比其余的假定更不矛盾、更可以设想的假定呢？我们的一切先验的论证是永远不能指出这种偏爱有任何基础的。

总之，每个结果都是一件与它的原因不同的事件。因此，结果是不能从原因中发现出来的，我们对子结果的先验的拟想或概念必定是完全任意的。即使呈现了结果之后，结果与原因的联系也还是同样任意的；因为还有许多其他的结果，依照理性看来，也同样是不矛盾的、自然的。因此，我们如果没有经验和观察的帮助，要想决定任何个别的事情或推出任何原因或结果，那是办不到的。

(7) 但是,我们开始提出的问题,到如今还没有得到任何差强人意的答复。每一个答复还能产生新的问题,而且从对它的答复来说,和以前的问题是同样困难的,于是又使我们继续往前研究。如果有人问:我们对于事实所作的一切推论的本性是什么?适当的答复似乎是:这些推论是建立在因果关系上。如果再问:我们关于因果关系的一切理论和结论的基础是什么?就可以用一句话来回答:“经验”。但是如果我们再进一步追根到底地问:由经验得来的一切结论的基础是什么?这就包含了一个新问题,这个问题将更难于解决和解释。我说:纵使 we 经验了因果的作用之后,我们从那种经验中得到的结论,也不是建立在推论或任何理解过程上的。这样的答复,我们必须努力加以说明和辩护。

(8) 我们确乎必须承认,自然使我们与它所有的秘密保持一个很大的距离,它只让我们认识事物的少数表面性质,至于那些为事物的影响完全依靠的力量和原则,它是掩藏起来不让我们看见的。我们的感官只告诉我们面包的颜色、重量和硬度,至于面包所具有的那些适于营养和补益人的身体的性质,无论感官或理性都是不能告诉我们的。视觉或触觉固然可以将物体的真实运动的观念传达给我们,但是有一种奇妙的能力或力量,使运动的物体在连续的位移中一直前进,物体除了把它传达给别的物体以外,从来不会失掉它。对于这种力量,我们是不能形成一点观念的。但是,我们虽然不能知道自然的能力和原则,当我们看到同样的感性性质时,却总是假定它们也具有同样的秘密能力,而且还期待它们产生出与我们过去经验到的结果相似的结果。如果有一件物体摆在我们面前,它的颜色和硬度和我们所吃过的面包相同,我们就会毫不踌躇地重复以前的实验,并且预先断言,它将给我们与以前同样的营养和补益。这一个心理过程或思想过程,我很愿意认识它的基

础。从各方面来看，我们都必须承认，在感性性质和秘密力量之间，并没有前面所说的那种联系；因此，心灵通过对于它们本性的任何认识，也不能作出这样一种结论，认为它们中间有恒常的、有规律的联系。至于过去的经验，我们可以承认，只是提供出关于一定事物以及认识这些事物的一定时间的直接、确定的报告。但是，何以这种经验可以扩张到未来，扩张到以我们认为仅仅在表面上相似的其他事物上面呢？这正是我要想追问的主要问题。我以前吃过的面包固然给了我营养，就是说，一个具有这样一些感性性质的物体，在那个时候，是带有那样的秘密能力的，但是，我们是不是可以由此推出，别的面包在别的时候也一定对于我有营养，而且相似的感性性质总是一定带着相似的秘密能力呢？这个结论看来决不是必然的。至少我们必须承认在这里有一种由心灵推出的结论，有一定的步骤，有一种思想过程和一种推论过程，需要我们加以解释。下列的两个命题决不是一样的：一个命题是：“我曾经见到这样一个事物经常有这样一个结果跟随着”，另一个命题是：“我预先见到别的表面上相似的事物也会有相似的结果跟随着”。我承认一个命题可以从另一个命题里正确地推论出来，而且我知道事实上它经常是这样推论出来的。可是，如果你坚持这个推论是由一串推论作出来的，我希望你将这个推理提示出来。这两个命题之间的联系并不是直觉的。如果这个结论真是由推理和论证推出的，便需要一个中介，心灵只有通过这个中介才能作出这样的推论。这个中介是什么呢？我必须承认，这是我所不能了解的。

(9) ——一切推理可以分为两类：一类是证明的推理，亦即关于观念之间的关系的推理；另一类是或然的推理，亦即关于事实与实际存在的推理。在这种情况下，似乎显然没有证明的论证，因为自然过程可以变化，而且一事物纵然和我们曾经经验过的事

物似乎相似,但也可以产生出不同或相反的结果,这些都是并不包含矛盾的事。难道我不可以明白清楚地设想一个从天上落下来的物体,从别的方面来看虽然与雪类似,但是其味如盐,其热如火?——凡是理解、可以清晰地设想的东西,都不包含任何矛盾,都不能用任何证明的论证或抽象的推论先验地驳倒。

因此,如果我们具有一些使我们相信过去经验的论证,并且将它们作为判断未来的标准,这类论证就必定只是或然的;按照我们上边的分类来说,它们必须是关于事实 and 实际存在的论证。但是,如果我们对于这类推理的解释是可靠和令人满意的话,那不用说这一类的论证是没有的。我们已经说过,一切关于实际存在的论证都是建立在因果关系上面,我们对于这种关系的知识是完全从经验中得来的,我们的一切经验结论都是从“未来将符合过去”这一假设出发的。因此,我们如果企图应用一些或然的论证或关于实际存在的论证来证明刚刚提到的那个假设,那分明地是在兜圈子,而且是将整个问题的焦点当作不成问题的。

(10) ——如果有一个具有相似的感性性质的新事物产生了,我们便期待它具有相似的能力和力量,同时也期待它得出一种相似的结果。我们见到一个与面包的颜色和硬度相似的物体,便期待它具有与面包相似的营养和补益作用。可是这当然是一个心理过程或步骤,是需要说明的。如果有人说:“我在所有过去的实例中,曾经见到那些感性性质与那些秘密能力结合在一起”,并且说:“相似的感性性质将经常与相似的秘密能力结合在一起”,他并没有犯同语反复的错误,这两个命题在任何方面都不是同样的。你说一个命题是从另一个命题推论出来的,可是你必须承认这个推论既不是直观的,也不是证明的。那么它的本性是什么呢?说它是经验的,那是犯了以悬而未决的问题为论证的错误。因为一切从经验

而来的推论都是以假定未来与过去相似，而且假定相似的能力将会伴随着相似的感性性质为其基础的。如果对这些推论有所怀疑，认为自然的过程是会变化的，过去并不能作为未来的法则，那么，所有的经验就都成了无用的东西，我们就再也不能从中作出推论或结论来了。因此，我们决不可能应用从经验得来的论证来证明过去与未来相似，因为所有这些论证的基础，都是假定有那种相似性。即使承认自然事物的过程过去一直是这样有规律，但是只凭这一点，而没有什么新的论证或推论，并不能证明将来会继续是这样。你想从你过去的经验得知物体的本性，那是徒劳的。因为纵使它们的感性性质没有任何变化，它们的秘密本性仍然会有变化，因而它们的结果和作用也会有变化。在有些时候，对于某些事物来说，是如此的。那么为什么就不能在一切时候、对于一切事物都如此呢？你能用什么逻辑、什么论证过程来反驳这个假定呢？你说，我的实践驳倒了我这种怀疑。但是，你这样说就误解我提问的意思了。作为一个实践的人，我是完全同意这种说法的；但是作为一个哲学家，有几分好奇心——我且不说怀疑主义——，我就想追问追问这个推论的基础了。到如今靠读书和研究还不能解除我的困难，或者使我对一个这样重要的问题得到满意的答复。我除了将这个困难向大家提出之外，还有其他更好的办法吗？虽然如此，我对于解决这个问题的希望还是很小的。我们这样做，纵然不能增进知识，至少可以明白自己的无知。

（休谟：《人类理智研究》，IV.20—25,28—30,32）

§ 39.03 [习惯是人生的伟大指南] 19

（1）假定有一个具有最强的理性能力和反省能力的人，突然来到这个世界上，他一定会马上觉察到事物不断地在继续出现，一

件事跟着一件事在发生；可是此外他就不能进一步发现其他的东西了。他首先就不能凭借任何推理而得到因果的观念。因为一切自然活动所依据的那些特殊能力从来不在他的感官面前呈现出来；而且我们也不能仅仅因为某一事件在某一实例中先于另一事件发生，就断定前者是原因，后者是结果。事件的结合可以说是任意的、偶然的。可以说并没有任何理由从一个事件的出现推论出另一事件的存在。总之，这样一个人，如果没有更多的经验，是决不能对事实运用他的猜测或推理，或者确信任何直接呈现于他的记忆和感觉之前的东西以外的东西的。

再假定这个人已经得到了更多的经验，并且在世界上生活了那么久，因而观察到许多习见的事物或事件经常结合在一起，这样，他会从这种经验中得到什么结论呢？他可以从一件事物的出现立刻推论出另一事物的存在。然而他尽管有这些经验，对于一件事物借以产生另一事物的那种秘密力量，却没有得到任何观念或知识；而且他作出这种推论，也并非通过任何推理的过程。但是他仍然认为自己必须作出这样的推论。他虽然也会深信他在作出这种推论的时候并没有用自己的理智，但是他仍然要继续这样的思想过程。还有另一个的原则决定了他作出这样一个结论。

(2) 这个原则就是习惯。因为任何一种个别的动作或活动重复了多次之后，便会产生一种倾向，使我们并不凭借任何推理或理解过程，就重新进行同样的动作或活动。我们经常说，这种倾向就是习惯的结果。不过我们虽然应用了习惯一词，却并不认为自己已经将这种倾向的最后原因揭示了出来。我们只是指出一种大家普遍承认的人性原则，这个原则是因它的结果而为人所熟知的。也许我们并不能把我们的研究更推进一步，或者将这个原因的原因揭示出来，然而我们必须满足于这个人性原则，把它当作我们所

能认定的、一切由经验得来的结论的最后原则。我们能做到这一步田地就充分满足了，不必因为我们的各种能力不能使我们更进一步，就对它们的窄狭性表示怨恨。我们在这里至少的确提出了一个可以理解的命题——如果不是真的命题的话——，就是我们可以说，根据两件事物经常联系在一起，例如火与热，重量与固体，我们仅仅由于习惯就会由这一件事物的出现而期待那一件事物。这个假设看来甚至是唯一能够说明下列困难的假设。这个困难就是：我们何以能从一个千个实例中得出一个推论，这一个推论却不能从一个实例中得出来，而这个实例从各方面看来都与那些实例并无不同？理性是不能有这样的偏差的。例如它由观察一个圆圈而得出的结论，就与观察宇宙中的一切圆圈而得出的结论是同样的。但是决没有人仅仅见到一个物体被另一个物体推动后便运动起来，就能推断其他一切物体受同样的冲击以后也会运动起来。由此可见，一切从经验而来的推论都是习惯的结果，而不是运用理性的结果。

因此，习惯是人生的伟大指南。只有这个原则才能使我们的经验对我们有用，使我们能期待将来出现一连串的事件，与过去出现的事件相似。如果没有习惯的影响，我们除了直接呈现于记忆和感觉的东西而外，对于其他的事实就会一无所知；我们就会根本不知道如何使手段适应目的，或者运用我们的自然力量来产生效果；一切行动就会立刻停止，思辨的主要部分也会停止了。

（休谟：《人类理智研究》，V，35—36）

§ 39.04 [“必然联系”这一观念只是心灵的习惯] 19

(1) 当我观察我们周围的外在事物，考察原因的作用时，我们根本不能在个别的实例中发现任何“力量”或“必然联系”，不能发

现任何一种性质将原因与结果结合起来，使这一个成为另一个的必然结果。我们看到的实际上只是这个东西总归跟随着那个东西。一个弹子撞上另一个弹子，就有另一个弹子的运动随之而来。我们的外在感觉所见到的只是如此而已。心灵从对象的这种前后连续中得不到什么感觉或内在印象；因此在任何个别的、特殊的关于原因与结果的实例中，并没有任何东西能给人们以“必然联系”或“力量”的概念。

我们决不能一看到一个对象就立刻预料到它将产生什么结果。但是，如果我们的的心灵是可以发见任何原因的“力量”或者“能力”的，那么我们即使没有经验，也能预见到结果，并且一开始就能单靠思维和推理确定地将它宣布出来。

实际上，任何一部分物质都不能靠它的可以感觉的性质揭示出任何“力量”或“能力”，或者使我们有理由想像它可以产生出任何东西，或者有任何我们可以称之为结果的其他的東西随之而来。体积、广袤、运动等性质都是自身完备的，根本不能指出任何其他事件可以由它们产生出来。各种宇宙景象是在不断的变化之中，一个事物随着另一个事物产生，形成一个不间断的连续；然而那种推动整个机器的力量是完全不为我们所知的，我们决不能从物体的任何可以感觉的性质发现它。我们知道，实际上，热是火的经常伴侣；可是它们中间的联系是什么，我们是无法猜想或想像的。因此，我们是不可能从物体作用的个别实例中凭着对于物体的思索而得出力量的观念的，因为任何物体都不能揭示出任何可以作为这个观念的来源的力量。

(2) 即使我们在个别的实例或经验中见到某一特殊事件继另一事件而发生，我们根据这个实例，也没有资格建立一个普遍的规则，或者预言在同样的情形之下行将发生什么事件。个别的经验

无论怎样精确可靠，我们也不能以它为根据来对整个自然进程有所断定，这样做完全可以说是一种不可原谅的粗率行为。但是，如果某一特殊事件在所有的情况之下，总是与另一事件集合在一起，我们就可以毫不踌躇地预言，在这一事件出现之后将产生另一事件，并且这是唯一可以向我们保证任何事实和存在的推论方法。于是我们将一个对象称为原因，另一对象称为结果。我们在它们之间假设有某种联系；并且假设在一个对象中有某种能力，这个对象可以借这种能力毫无差错地产生出另一对象来，并且以最大的确定性和最严格的必然性活动着。

看来事件之间的“必然联系”这个观念，乃是由于这些事件在许许多多类似的实例中经常集合一起而产生的；我们从一切可能的观点和立场加以观察，也不能就那些实例中的任何一个指出这个观念的存在。但是许许多多的实例并没有与每个单个实例不同的地方，每个单个的实例都是被假定为确切相似的。只不过是在相似的实例反复出现若干次以后，心灵为习惯所影响，于是在某一事件发生之后，就期待经常继它之后而发生的事件发生，并且相信后一事件是会存在的。因此，我们心中所感觉到的这种联系，我们的想像从一个对象进到经常伴随的对象的这种习惯性的推移，就是我们据以形成“能力”观念或“必然联系”观念的那种感觉或印象。事情就只是如此，没有什么别的了。你就是从各个方面对这件事详加考察，也决不会为这种观念找到任何别的来源。这就是单个的实例与许许多多类似的实例不同的地方；我们从单个的实例中并不能得到这个联系观念，而一大堆类似的实例却可以将这个观念指示出来的。一个人第一次见到冲击所引起的运动的传递，例如两个弹子相撞，他并不能宣称前一事件是与后一事件相联系的，而只能说它们是集合在一起的。当他见过若干次这种性质

的实例以后,他就宣称它们是相联系的了。究竟发生了什么变化,因而使这个人有了这个“联系”的新观念呢?只不过是他现在感觉到这些事件在他的想像中是相联系的,并且能够轻易地从这一事件的出现预言另一事件的出现。因此,当我们说一个对象与另一个对象相联系时,意思只是说它们在我们的思想中得到了一种联系,因而达到一种推论,根据这种推论,这两个对象可以互相证明对方的存在。这个结论多少有些特别,然而似乎具有充分明确的根据。纵然对于理智一般地不加信任,对于每一个新的特别的结论存着怀疑主义的犹疑,也是不会减轻这种结论的明确性的。最投合怀疑主义的结论的,无过于揭发人的理性和能力的软弱和狭隘了。

(休谟:《人类理智研究》,VII. 50,59)

§ 39. 05 [宗教迷信的浮夸是危险的,应当加以怀疑] 1

在人生的各样事情上,我们还是应当一概保持怀疑主义的态度。如果说我们相信火能加温,水能生凉,那只是因为不那么想就要吃大亏而已。可是,如果我们是哲学家,那就只能是基于怀疑主义的原则,出于一种爱好,觉得自己倾向于以那个方式去努力了。道理只要说得生动活泼,而且带着某种倾向性,那就应该同意;如果不是这样,那就决不会有资格对我们起作用。

因此,当我倦于娱乐和交往,蛰居室内,或者独步河边,一意沉思的时候,我感到自己的思想完全集中在内心深处,很自然地倾向于把我的眼光放到平日读书交谈过程中所遇到的一切争论很多的问题上。我不禁怀着一种好奇心,要想弄清道德上善和恶的原则,政治的本性和基础,那些驱使我、支配我的情感和倾向的原因。想到自己平素赞成某件事而不赞成另一件事,把某件东西称为美而



把另一件东西称为丑,判定真实和虚妄、有理和荒谬的时候,并不知道自己根据的是什么原则,我感到于心不安。当前学术界对这些方面一概无知,我很为这种可怜状态担心。我感到雄心勃勃,有志于对教育人类作出自己的贡献,并以自己的发明和发现取得声名。这些想法在我当前的心情中很自然地涌现出来;假如我设法把心思放到其他的事业或消遣上,从而驱散这些想法,我感到自己在愉快上会损失根大。这就是我研究哲学的来由。

而且,即使这种好奇心和雄心不把我带进日常生活领域以外的思辨中去,单单由于感到自己的缺点,我也必定要走到进行这类研究的路上来的。确实,在构造体系、提出假设方面,迷信要比哲学大胆得多。哲学满足于把新的原因和原则归给出现在可见世界的各种现象,迷信则开辟一个自己的世界,给我们送来一些全新的景象、事物和对象。所以,既然人的心灵几乎不可能象禽兽的心灵一样,停留在日常谈话和行动的题材上,不出那个狭隘的圈子一步,我们就只该慎重考虑如何选择自己的向导,应当挑选最可靠、最称心的。在这方而,我大胆地推荐哲学,而且要毫不犹豫地肯定哲学胜于各种各样的迷信。因为迷信是从人类的流行意见中自然地、轻易地产生的,所以比较有力地抓住人心,常常干扰我们对生活和行动的安排指导。而哲学则相反,它如果是正确的,就只能向我们提供温和适中的见解,如果是错误的、夸大的,它的意见也只是冷静的、一般的思辨的对象,很难达到阻碍我们那些自然倾向的程度。犬儒派是哲学家中间的一个特例,他们从纯哲学的推理闯进了行为上的高度放肆,像世界上曾经有过的各种僧侣和托钵僧一样。总的说来,宗教上的错误是有危险性的,哲学上的错误只不过可笑而已。

(休谟:《人性论》,第一卷,第四部,Ⅶ)

封面页
书名页
版权页
正文