

哲学经验论述要

1834

F . W . J . Schelling , *Darstellung des philosophischen Empirismus* , in *ders . Sämtliche Werke* , Band X , S . 225-286 .
Stuttgart und Augsburg 1856-1861.

最高认识以经验为中介，而经验本身只能是一种哲学经验（philosophische Erfahrung），换言之，这种经验只能是一个通过哲学探索而得到的结果。在笛卡尔以来的各种哲学体系里面，老派的形而上学之所以没有实现自己的目的，就是因为它太不重视经验，太迷恋于单纯的普遍概念，与此同时，另外一些体系（尤其是斯宾诺莎的体系）最终说来仅仅是立足于一个事实，一个它们错误地以为是真正事实或最高事实的东西。既然如此，我们可以说，所有这些体系所从事的工作，都仅仅是——直接地或间接地——去探究或者勘察这个真正的事实，而哲学的任务就是要解释这个事实，因为人们一旦发现这个事实，就再也不会对于本原本身抱有任何怀疑。就此而言，人们可以把哲学（自笛卡尔以来）的早先的全部探索工作比拟于自然科学里面的那些实验。

哲学必须解释**事实**（Tatsache）。诚然，乍看起来，还有什么比列举事实更为简单容易的事情吗？但请你们注意，即使在自然科学里面，为了掌握一些极为具体的现象里面的真正事实，人们也付出了多少辛劳努力。人们说：“哲学应当解释世界上的事实。”但在这个世界上，什么才是真正的事实呢？真正的事实在任何时候都是某种内在的东西。比如，在一场获胜的战役里，“事实”既不是指那些具体的列队进攻或炮火袭击等等，也不是指任何在事情那里单纯以外在的方式而被知觉到的东西。真实的、真正的事实仅仅存在于那位统帅的精神里面。就一本书而言，字母和字句的排列是一个赤裸裸的、纯粹外在的事实；但是，什么是这本书的**真正**的事实，则只有那个读懂了它的人才知道。仅就外表而言，一部充满了智慧和思想的著作和一部肤浅的或完全空洞无物的著作没有任何区别。因此如果一个人单纯拘泥于外表，那么他根本不会知道，在一部充满了智慧的著作那里，真正的事实是什么。通过这个例子可以得知，在一切可能的研究工作里面，对

于纯粹的、真正的事实的探究乃是第一位的、最重要的事情，但同时也是最困难的事情。我们为什么尤其觉得自然界的个别事物里面包含着如此之多的完全谜一般的东西呢？那是因为我们还不知道其中的真正原因。现在，如果说探究自然界里面的事实是自然研究者的任务，而探究历史里面的事实乃是历史研究者的任务，那么对于世界上的伟大事实的探究就仅仅是哲学的任务。是的，哲学因此也获得了“世间智慧”（Weltweisheit）的名称，但这个名称仅仅适合于哲学的一个方面，因为哲学还包含着一个比世界更为广大的内容。

哲学史里面的第一件事情，换言之，哲学在历史上做出的第一个努力，就是去探究，**在这个世界上**，什么是真正的、纯粹的事实；就此而言，如果我们指出，早先的那些体系仅仅是一系列实验，以便把那个事实以愈加清楚和愈加纯粹的方式凸显出来，使那个事实脱离一切笼罩着它的遮蔽者，那么这绝不是一种贬损的说法。这绝不是一种谴责，即使那些体系本身另有所图，并不认为自己仅仅是一些实验。恰恰相反，正因为每一个体系都是一个实验，并且越来越接近于那个事实，所以这些体系才全都获得了一个公正的地位。没有任何一个体系是徒劳无益的。哲学精神对于它曾经停留的每一个层次都不会感到羞愧。真正说来，这些体系并不是一些不同的哲学，而仅仅是一些不同的尝试，即去探究并理解把握那些事实；每当一个早先的尝试把事实放下，一个后起的体系就在那里把事实接管过来。既然如此，整个直到我们这个时代为止的哲学研究的结果，就无非是那个最终的、完全纯粹地呈现出来的事实。

毫无疑问，自然哲学比任何早先的哲学的都更为深刻地领会把握到了那个事实。这本来就是一件不言而喻的事情，因为自然哲学**面临着**所有别的尝试，随之也**面临着**一个通过所有早先的体系而赢得的经

验。从根本上来说，自然哲学和早先的那些体系的差别仅仅在于，自然哲学以一种更为纯粹和更为完满的方式探究了这个事实，甚至可以说，正是自然哲学才首先陈述出了世界上的真正事实——哲学的任务就是要解释这个事实——因此它比任何一个早先的体系都具有一个更为开阔的经验基础。这个纯粹的事实在于什么地方呢？我们可以这样陈述这个事实：整个自然界的创生（Genesis）⁽¹⁾都是仅仅基于主体相对于客体而逐步获得的一个优势地位（Übergewicht），这个优势地位会到达一个点，在那里，即在人类意识里，客体完全成为主体。

那被设定在意识**之外**的东西，就本质而言，与那被设定在意识**之内**的东西是同一个东西。因此整个自然界构成了**唯一的一条**贯穿始终的直线，这条直线一方面向着占据优势地位的客观性延伸，另一方面一直发展到主观东西对于客观东西的最终征服，但在这个终点处，客体并不是被完全消灭了，因为它始终是那个已经完全获得主观性的东西的基础。毋宁说，在这个终点处，客观东西仅仅是相对主观东西而言而退回到隐蔽状态中，仿佛已经潜伏起来，这就好比一个透明的物体之所以是透明的，并不是因为阴暗物质已经消失了，而仅仅是因为阴暗物质已经转变为一种清澈的东西。在整条直线里，无论任何地方，都不会只有主观东西或只有客观东西；即使在那个末端的点，亦即在那个虽然对我们而言尚且不可认识、但却是通过占据最大优势地位的客观性而设定的实在东西里，客观东西也表明自己已经包含着主观东西，而同样的情形也出现在与之相对立的另一个末端的点那里，亦即主观性完全占据压倒优势的地方。即使在这里，客观东西就**实体**而言也没有被扬弃，毋宁说，只有同一个东西，它之前被设定为纯粹的客观东西（B），如今则被设定为纯粹的主观东西（A），但在这个过程中，B始终是A的基础，因为A不是一个单纯的A，而是一个从B出

发并且克服了B的A，而在这种情况下，尽管它作为A存在着，但始终都在自身内包含着B，并且以之为前提。

当人们觉察到这种首次被揭示出来的贯穿始终的主观性——客观性，马上欣喜地拿这种关系与自然界里面的贯穿始终的**极性**相比较。也就是说，正如在一块磁石里，相互联系的潜能阶次处于一种同性相斥和异性相吸的对立关系，正如对于对立面的不离不弃乃是自然界里面的生命的第一个标志，同样，人们断定，具体东西或实在东西之所以存在着，之所以维系着自身，原因仅仅在于，它既不是纯粹的主观性，也不是纯粹的客观性，毋宁始终是一个仿佛牵扯着主观性的客观东西。诚然，就**大的方面**和就**整体**而言，宇宙一方面是一种占据优势的客观性，另一方面又是一种占据优势的主观性，而在正中心——在人类意识里面——则是一个无差别之点。但我们不能这样想象这种情形，仿佛在某一个点那里，在道路的某一个部分那里，只有主观东西或只有客观东西，毋宁说，正如每一条磁性直线（不管这条直线的长短如何）在整体上都仅仅包含着三个点，亦即两个极点和一个中点（所谓的无差别之点），同样，在整条磁性直线里，虽然只有这三个点存在着，但是直线的每一个部分就其自身而言又包含着三个点，而这每一个点，从不同的角度来看，既可以是北极，也可以是南极，还可以是无差别之点——也就是说，正如在这里，每一个点的规定都仅仅是一个相对的规定，同样，在整个宇宙里，没有任何东西是绝对主观的或绝对客观的，毋宁说，**同一个东西**既能够相对一个东西而言是主观的，也能够相对另一个东西而言是客观的。一切可认识的东西都已经是一种包含着主观性的客观东西。从一方面（即所谓的僵死的自然界）来看，客观东西尚且占据着统治地位；但在活生生的有灵自然界里，客观东西已经表现为一种居于从属地位的东西，仿佛服务于主观东西，直到它在人类意识里面作为客观东西潜伏起来，成为主观东

西的单纯的**根据**。如果有人认识到，通过费希特所坚持的那个僵硬对立，主观东西与客观东西已经处于怎样一种割裂状态，他就会理解到，自然哲学的这个形象的比喻比一切单纯的概念规定都更能帮助时代超出那个对立。就此而言，人们乐于看到，有些人在把握到事情的关键之后，会欣喜地认为自己找到了一些更好的表述方式。无论如何，我们可以用这个在最初的发展过程中所使用的类比来证明，整个这一切原本只是基于一个幸运的知觉，而这个知觉之所以有其价值，原因在于，那些曾经增添进来的虚假成分早就已经被重新清除出去，并遭到抛弃。

自然哲学所带来的纯粹收获，首先仅仅是一种**对于事实的洞见**，对于这个洞见，我们可以一般地表述如下：通常的世界进程的基础，乃是主观东西相对于客观东西的一个不断进步的、同时（或许甚至在自然界之内）始终遭到抵抗的胜利。——“从客观东西到主观东西的进步”这个说法就好像是科学所必须呈现出来的那个普遍运动的秘诀。从客观东西到主观东西的进步恰恰是事情的关键之所在，因为如果沿着相反的方向，那么无论进步还是科学都是不可能的。——尽管如此，自然哲学在其自身内部也看到了一个局限，一个它不能立即加以克服的局限。

自然哲学的这个局限在于什么地方呢？一言以蔽之，在于如下这个情况，即从根本上来说，自然哲学同样不能超越**单纯的**事实。在纯粹的事实里，真正说来无非只是包含着这样一个情况，即世界进程的基础是主体相对于客体而逐步获得的优势地位——至于这个优势地位究竟是从一个自我生产着、自我实现着的本质的本性那里必然派生出来的呢，还是通过一个自由的原因性而被创造出来的或被授予的，这是单纯的事实所不能裁定的。一切超出纯粹事实而增添进来的东西，

都仅仅是一个推论的产物。然而任何单纯的推论本身就已经是某种可疑的东西，原因在于，我们始终不能排除这样的可能性，即任何推论的基础都只是一个在某种程度上对于事实的领会把握，而在这种情况下，一个更完满的、更为深入的领会把握就会导致另一个**完全**不同的推论。因此无论在什么情况下，我们都必须回溯到事实。除了上述原因之外，我们也必然考虑到了这个情况，即“事实”这个说法在根本上是很不确定的。为了陈述出事实，我们使用了“主体”和“客体”概念，但直到现在为止，我们都仅仅是把这些概念当作历史上传承下来的和众所周知的东西而加以接纳。对于真正的事实，惟有通过一个科学的发展过程，不是从任何早先的体系出发，而是从每一个开始进行哲学思考的人所置身的立场出发，我们才能够指望给这个事实带来完整的内容和最终的决定性规定。

因此从现在起，我们开始对事实作出一种纯粹的科学阐述，通过这种阐述，任何一种自以为已经开始发言的哲学才真正能够开始发言。

在这里，看起来最自然的事情莫过于认为，每一种哲学都是开始于自身反思：既然哲学必然会意识到，它所从事的是一种认识活动，那么说它从一开始就试图探究它的这种独特的认识活动的方式和本性，这看起来同样是一件自然的事情；这样一来，哲学就不得不考察**一般意义上的**认识活动的本性。假若是这样的话，康德的那个主张就是正确的了，即哲学必须以认识能力的批判为开端，这个批判虽然绝不可能产生出科学本身，但毕竟能够产生出一种关于哲学的预备知识（Vorwissenschaft）——产生出那种通过寻求开端而获得的预备知识。问题只在于，这种对于认识能力的批判真的如此轻易吗？尤其是

那个计划，即以一种抽象的方式来考察认识者，真的是可以实施的吗？

人们确实可以想象，当进行批判的时候，不妨把自己限定在单纯的认识活动上面，这样就可以首先把**存在**排除在外，不予考察；因为认识活动相比存在而言与我们更为亲近，所以人们就相信，对于认识活动的考察是一件更为轻松和更为简单的事情，在这之后，或许可以从认识活动出发，找到一条通往存在的道路。然而这种抽象的方式恰恰是站不住脚的。因为，这样做的目的是什么呢？答复是：为了对认识活动进行认识。但这样一来，我已经把认识活动本身当作是一个对象，随之宣称它是一个有别于其他存在者的存在者。于是从第一个反思开始，认识者和存在者之间的对立或者区分就失去了意义，也就是说，虽然我希望回避甚至逃避**存在**（就好像逃避一个敌人一样），但是我根本**不能**做到这一点。无论是认识者，还是那被认识的东西，都是一个存在者，而恰恰在这种情况下，二者看起来已经融为一体，换言之，二者看起来具有一种共通性，即它们都是**存在者**。

此外不可避免的是，如果一个人从单纯的认识活动出发，那么他会认为，认识者是一种仿佛具有优先地位的存在者，同时还会认为，那不是认识者的东西，要么仅仅具有一种无关紧要的存在，要么最终说来**根本**不具有任何存在。这就是笛卡尔的做法。他第一个把哲学的方向扭转到认识原则上面，第一个怀疑思维之外的一切存在，同时又承认那与思维同一的、现成地包含在思维之内的存在是某种存在。他说，*Cogito ergo sum* [我思故我在]。我思考，我怀疑，因此我存在；但在笛卡尔看来，思维并不仅仅是指认识主体的那个特殊的表现或行为——总的说来，**我们**仅仅把这个表现或行为称作思维。笛卡尔所说的思维是指认识主体的每一个功能，在这种情况下，他把各种感

性表象，甚至把各种感觉都统统纳入到思维的普遍概念里面。我的意思是，当笛卡尔赋予认识者以第一位的存在，他马上就发现，必须要怀疑认识对象的实在性或现实存在，尤其必须要怀疑物体世界的存在；尽管他随后宣称，对于物体的现实存在，他已经获得了一个主观信念，但他始终认为，物体仅仅具有一种第二位的存在，仅仅具有一种间接的（亦即以上帝为中介的）存在。**既然如此**，要把认识者与存在割裂开来就是不可能的，如果谁企图作出这个尝试，就会不可避免地得出如下结论：首先，**不可**否认，认识者本身具有一种存在，与此同时，单纯的认识对象却不具有任何存在；其次，无论什么地方，除了认识者之外，没有任何东西存在着，精神性的东西和一切非精神性的东西都仅仅存在于心灵的表象之内——这些情况在唯心主义的各种体系里面已经大量出现了，比如在紧跟笛卡尔的马勒布朗士和后来的贝克莱那里就是如此。贝克莱认为，除了上帝和有限心灵之外，没有任何别的东西，只有通过上帝的作用，有限心灵里面才产生出形体事物的表象。

然而人们必须承认，这种摆脱困境的方式（即否认物体世界的存在）是一种有悖协议和有悖约定的做法。因为在一位哲学教师和他的学生之间，有一个默认的协议，即前者应当为后者解释世界；但是，如果前者的解释从一开始就宣称世界的绝大部分是不存在的，这就损害了那个协议；好比一名外科医生，他不是努力医治患者肢体的病痛，而是一上来就采取截肢的办法，理由却是，这是一个最为简便的让患者摆脱肢体疼痛的方法。所幸的是，那些通过否认物体世界的存在来摆脱困境的主张，在我们这个时代根本找不到任何附和的声音，而这就以一种显著的方式证明，普遍的知性具有强大的力量，人类的精神经验也已经达到了某种**成熟度**。公正地说，在这个问题上，自然哲学尤其应当被看作是一个转折点：因为，**只要**自然界和精神的内在

同一性还没有被认识到，还没有被建立起来，那么唯心主义就会一直威胁着我们，比如在我们这个时代的不久以前，唯心主义在费希特那里就达到了一个最终的爆发。

因此，如果人们想要以一种正直的方式开始哲学思考，那么他们必须承认，世界上的那个没有进行着认识的部分也具有一种存在；当然，这不是说，那个部分和认识者是在同样的意义上存在着，但无论如何，它绝不是完全不存在或根本不存在。对于那个不是在一种强调的意义上存在着的東西，也就是说，对于那个不是像**意识**那样存在着的東西，我希望使用这样一个表述：**相对于**意识而言，或者说比较于意识而言，那个東西是“**非存在者**”（das nicht Seyende），但这始终只是一种相对的非存在，因此它同样可以包含着这样的意思，即那个東西就其自身而言或与自身比较而言并不是“无”，毋宁确实是某个東西——亦即确实存在着。**在这个意义上**，希腊哲学家以某种看来自相矛盾的方式谈到了 $\mu\eta\ \acute{\omicron}\nu$ [非存在]，也就是说，当他们谈到“非存在者”的时候，就跟谈论一个存在者一样。然而普鲁塔克已经解释了这个自相矛盾，他在某个地方说道：人们必须区分 $\mu\eta\ \epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ [非存在] 和 $\mu\eta\ \acute{\omicron}\nu\ \epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ [非存在者]。在希腊人那里，“非存在者”仅仅意指这样一个東西，它虽然不是存在者，也就是说，它虽然不是那个在卓越的和优先的意义上存在着的東西，但它绝不是一个完全不存在或根本不存在的東西。在这个意义上，如果人们承认，“非存在者也存在着”，那么这就向着真正的认识迈出了第一个步伐。

古代的智慧师已经发现，为了达到混淆真理和谬误的目的，必须预先设定一条公理，即“非存在者”无论如何都不存在；从这个公理出发，有些人推论到，既然谬误属于“非存在者”这个范畴，那么谬误无论如何都不存在。进而言之，如果谬误不存在，那么真理也不存在；

如果谬误不是一种肯定的东西，那么同样不会有什么肯定的真理。有鉴于此，柏拉图在一篇以“非存在者”概念为讨论对象的对话录里面通过各种方式表明，“非存在者”也存在着，而且，如果不承认“非存在者”也具有一种存在，那么真理和谬误根本就没法区分开来。借此机会，我向在座各位听众优先推荐柏拉图的这篇对话录，即《智术师》。柏拉图的这部著作将会让你们确信：每一个人，在他打算在哲学里面提出某种**普遍的东西**之前，都必须坚守一种真正的哲学的基本信条，而这些基本信条之一，就是必须承认，那个较低类型的存在者同样也是一种独特的存在者。

如果这一点得到承认，那么接下来的要求就是去规定，这个较低类型的东西——为简便起见，我们暂且采用这个称呼——**以何种方式**存在着。因为，假若“非认识者的存在”或“不是认识者”这个规定被推进到一个极端程度，以至于我们自认为有理由作出一个宣言或断言，即绝不可能有**任何**先于认识原则的东西，以及认识原则与那种类型的存在绝不可能有任何关系，那么很显然，那个较低类型的东西无论如何绝不可能存在着，或者说它就绝不可能是一个存在者了。然而我们毕竟已经把它规定为一个存在者。但是，一方面说它是一个存在者，另一方面却说它缺乏一个规定和限制（惟有借助于这个规定和限制，存在才被设定在那个东西之内），这是不可想象的。限制和规定不可能来自于一个**受到**限制和**受到**规定的东西，因此这个东西在本性上就需要一个限制，或者说它本身是一个不受限制的东西，而这就意味着，限制不可能来自于**存在**，毋宁说，一切规范和界定——惟有通过它们，每一个东西才是一个存在者，才是可认识的——只能来自于那个与存在**相对立**、且正因如此限制着存在的本原。这个本原与那个本身不受限制的存在相对立，它在世界上的那个没有进行着认识的部分里面至少创造出了认识对象的形式，就此而言，它恰恰是认识对象的

原因；不仅如此，它同时也是认识者的原因，确切地说，这个本原虽然不是认识者的实体上的原因，但却是认识者**之所以是**认识者的原因。同一个原因，在世界上的可认识部分里面产生出认识对象，在世界上的进行认识的部分里面产生出认识者。一切可认识的东西，尽管本身不是认识者，但却必须在自身内包含着认识者的印记，亦即包含着知性和理知的印记。反过来，认识者本身与单纯可认识的东西之间的区别仅仅在于，前者并不是像后者那样在自身内包含着知性的形式，毋宁说它就是知性，因此就是认识者本身。

对于以上所说的情况，我们也可以换作如下方式来表达：那在认识对象那里制造出知性的印记的东西，只能是知性本身。现在，如果知性在存在那里仅仅把这个印记或形式当作某种异于存在的东西制造出来，那么在这种情况下出现的，就是单纯的认识对象，但是，如果知性把存在完全吸纳在自身之内，那么在这种情况下出现的，就是认识者。在这个世界上，单纯的认识对象（亦即那个不是认识者的东西）既不是单纯的存在，也不是认识者，但是它本身必然也存在着。假若只有一个**单纯的**（亦即缺乏规范和限制的）存在，那么认识对象和认识者就会同时被取消。因此**二者**以完全**相同的方式**不但预设了一个本身不受限制、且恰恰因此缺乏知性的存在，而且预设了一个针对这个不受限制的东西发挥着相反作用的原因。

其实从笛卡尔开始，那个与存在相对立的东西就已经被规定为知性。斯宾诺莎从自己的概念出发，把那个本身不受限制的、无限的存在规定为一个无限的广延实体，与一个无限的思维相对立。本来，通过广延实体与思维实体的对立，斯宾诺莎已经获得了一个工具，可以用来解释广延实体的各种变异。然而他并没有利用这个工具。在他看来，思维和广延就跟在笛卡尔那里一样，完全是一种相互隔膜的东西。

西。在斯宾诺莎看来，思维和广延实体的各种变异毫不相干，他没有注意到，如果没有思想，那么规定、限制、变异等等都是不可想象的。广延实体的存在是一种本身缺乏思想的东西——人们可以说，“广延”是那种离于自身之外、无力掌控自身的存在的一个形式，正因如此，这种存在不可能自己给予自己以限制，而在这种意义上，它的“无限性”就不是一个优点，而毋宁是一个缺陷。因此，如果广延实体其实是一个盲目的、缺乏思想的东西，那么我们可以认为，是无限思维（亦即那个与广延实体相对立的潜能阶次）扬弃了那种离于自身的存在，并且把那种离于自身的东西恢复到它原本的位置，亦即使其回到自身之内。但是，上述情况之所以会发生，只能以如下情形为前提，即必须制造出广延实体的各种变异，不仅制造出一般意义上的变异，而且制造出那些把外在性愈来愈加以内化的变异——简言之，制造出一种不断增强的内在性，直到那种完全的自身内化（亦即意识）通过这种方式得到解释和理解。可惜，正如我们已经指出的，斯宾诺莎并没有利用这个通过他所谓的属性的对立而呈现于面前的工具——在他看来，广延物不是通过无限思维**作用于**广延而产生出来的，而他之所以认为无限广延发生了各种变异，只因为事实上就存在着各种物。按照斯宾诺莎的原则，说什么世界上有一些通过其他方式产生出来的物，这是不可能的。

在莱布尼茨那里出现了一个进步，即他承认了一切变异的必然的主观性，也就是说，一切变异都必然依赖于认识原则；一切发生变异的、且正因如此可认识的东西都必然在自身内包含着认识原则。这个观点体现在他的那个独特的学说里面，即一切事物就其内核或就其本质而言都是单子、表象力、精神性本质。在莱布尼茨看来，形体本身仅仅是一个现象，或者说在根本上仅仅是一个假象，这个假象只是通过单子的模糊表象才产生出来的。因此莱布尼茨把广延物完全丢在一

边，当然，他并没有像后来的唯心主义那样**否认**有在我之外存在着的广延物，而是认为，在我之外确实存在着广延物，只不过它们仅仅是一种精神性东西。每一个单子本身都是无形体的，然而许多单子一起构成了一个整体，在其中，某个单子相对于另一个单子居于从属地位，然后在所有单子之上，最终凸显出唯一的一个具有统治地位的单子。上帝在事物里面看到的仅仅是单子，但是我们并没有处在上帝所在的那个中心位置；通过这种方式的偏移，产生出了一个模糊表象，随之又产生出形体广延物的假象，就此而言，形体广延物并不比彩虹之类东西具有**更多的**基本实在性，毋宁说它们都仅仅是现象。在莱布尼茨看来，一切事物的内核都是**自我性**，只不过处于不同层次而已，比如所谓的僵死的或无机的自然界是一个沉睡着的单子，活物世界或动物世界是一个做梦的单子，而人则是一个清醒的单子。就此而言，莱布尼茨是一个纯粹的理智主义者，因为他根本不承认有什么非理性的、与理智相对立的本原，而且，由于他断定，一切事物原本都是**精神性的**和单子性的（亦即封闭的），所以他很难解释，既然在这个世界上，一切事物都仿佛是主体，那么为什么一个事物会相对于另一个事物成为客观的，亦即成为另一个事物的认识对象。因此莱布尼茨不得不把那样一个体系当作避难所，按照那个体系，没有任何单子会作用于另外的单子，毋宁说每一个单子都是仅仅借助于一个前定和谐来表象其他单子，表象那些在其他单子里面发生的变化。但这样一来，他的体系就掺杂了某种类似于狂热迷信的东西。

康德的贡献在于，他首次以清楚的意识宣称，一切应当成为认识对象的东西，如果要成为认识对象，都必须在自身内包含着知性的印记或规定。与此同时，康德把一切认识对象的materia ultima [最终质料] 设定为一个不可认识的东西，然而对于这个不可认识的东西，他事实上又使用了“自在之物”这一极为笨拙的说法。但是，要么这个自

在之物**是**一个物，也就是说，要么它是一个存在者，而在这种情况下，它就必然是一个可认识的东西，随之不是**自在的**——在康德的意义上——因为康德所理解的“自在”是指摆脱了一切知性规定。要么这个自在之物确实是一个自在体（An-sich），亦即一个不可认识、不可表象的东西，而在这种情况下，它就不是一个**物**。同样，当康德又把自在之物称作Noumenon [可思维的东西]，这仍然是一个很合适的说法，因为按照康德自己的概念，毋宁说自在之物是Anoumenon [不可思维的东西]，一个绝不可能通过知性而得到理解把握的东西，因为一切可以理解把握的东西都必须在自身内包含着知性的印记。关于康德，需要指出的第二点，就是他虽然把知性规定放置在客体里面，但却是仅仅放置在**我们的表象**的客体里面。至于那个不可认识的东西，即他所说的自在之物，虽然已经沾染上了这些规定，但却仅仅是在我们的表象之内——而不是在我们的表象之外——沾染上这些规定。因此这些规定是完全主观的，这里根本不能提出一个客观的、在事物自身之内存在着并且作用着的知性。那在我们之外的，并不是这些事物，而仅仅是所谓的自在之物，一个绝对不可认识的东西，这个东西只有在我们的表象里面才接受了那些对于认识对象的规定。但是，按照我们之前已经作出的解释，**我们**又不可能放弃知性规定的客观性，因为否则的话，我们将不得不同时放弃感官世界的实在性。**我们说**：确实存在着一个第一位的东西，一个就其自身而言不可认识的东西，一个就其自身而言缺乏规范和缺乏规定的存在，但是自在之物是不存在的。一切作为我们的客体的东西，本身就已经是一种沾染了主观性的东西，也就是说，是一种已经在某种程度上被设定为主观的东西，而在这种情况下，就是一种接近于我们所说的认识者的东西。那些出现在表象里面的东西，或者用康德的很难得到普遍理解的话语来说，那些出现在统觉的先验综合里面的东西，全都是以一种客观的、不依赖于我们的方式而出现的。恰恰通过这些主观的规定，物才

是**真正的**物，因为假若人们拿走这些规定，那么就根本不会有任何物。

费希特作为康德的后继者，其首要的失误在于，他总是以不确定的方式谈论一般意义上的客体，而不是谈论一个现实的客体，而且他没有想到或没有看到，这个所谓的客体本身就已经包含着如此之多的主观东西。在康德那里，那个不可认识的东西尚且被看作是认识对象的基础，但在费希特这里，那个东西就被完全清除了。于是费希特把一切东西都转化为**单纯的**主观性，换句话说，他**仅仅**保留了认识者。但是这样一种极端的唯心主义是绝不可能长期坚持下来的。我们无须理睬康德哲学的所有这些非自然的因素（它们在费希特哲学那里的表现更是变本加厉），就会发现，认识对象和认识者之间的唯一差别就是刚才已经指出的那个差别，即认识对象本身仅仅包含着知性的印记，随之包含着一个对它而言陌生的知性——在这种情况下，那个本身就缺乏知性的东西，那个与知性相抵触的东西，虽然已经接纳了知性的形式，并因此从属于知性，但它作为一个本身就缺乏知性的东西毕竟不同于知性——在这种情况下，单纯的对象可以把知性当作一个对它而言陌生的东西区分开来，而我们首要所称的认识者本身已经完全转化为知性，而且这个转化在一种自然的方式下只能是逐步发生的。

尽管如此，在这个逐步发展的序列里，基体始终是同一个基体。在这里，我们希望和在自然哲学那里一样，用B来标示那个与主观性相对立的东西，亦即那个**单纯的**、且正因如此**盲目的**客观东西。在整个序列里，这个B越来越主观，越来越趋近A，但是，即便是最终的A或最高的主观东西，亦即我们首要所称的**认识者**，始终也还是B，只不过这是一个被设定为A、已经转化为A的B。也就是说，从**那个**单纯

的认识对象（亦即那个几乎无法加以认识的东西）开始，到那个已经较多地接纳了认识规定的东西，最终**直到**认识者本身，在这整个过程中，实体，亦即id quod substat [那个立于根基处的东西]，始终是同一个东西。在整条直线里，我们始终只有B，但是这个B在不同的程度上同时也是A，或者说同时也是主观的。始终只有一个**转变者**，从未有一个**存在者**——在这个意义上，确实只有那个最终的东西（即完满的自我意识）才算得上是存在者。这是一个始终**飘移在**存在和非存在之间、肯定和否定之间的东西；因为“作为A而存在”对B而言意味着否定；在“作为A而存在”里，B消失了，或者像德语所巧妙表述的那样，所谓的“消失”（geht unter）其实是指“走向根基”（geht zu Grunde）。但是，虽然有这种二重性，换言之，虽然在任何一个点那里都没有纯粹的B，而是始终只有一个介于B和A之间的东西，但自在地看来，或从它自身出发来，B本身仅仅是B。

就此而言，现在我们必须以明确的、比迄今为止更为确定的方式区分两个东西：一个是那个仅仅**接纳**了B，仅仅被设定在B之内的主观性，另一个是主观性的真正意义上的**本原**。主观性的本原不是那个已经转化为A的客体，主观性的**本原**只能是B的原因——至少是B之所以发生转化的最近的、直接的原因。因此这里有两个本原：1）一个是B，它逐步转变为A，但在根本上始终保持为同一个东西，一个本身就盲目的、野性的、不受限制的存在，即柏拉图所说的ἄπειρον [无定]；2）另一个是A，这不是指那个被设定为A的B，不是指那个通过B而产生出来的A，而是指这样一种意义上的A，它本身没有沾染B，而是与B彻底相对立，而且它唯一的意愿就是要把B设定为A，因此这就是一般意义上的A，是B之所以转化为A的**原因**。

我想指出，即使在这里，我们仍然是始终立足于一种单纯的事实性的东西（das Faktische oder das Tatsächliche）。迄今为止，我们仅仅是通过经验而认识到，B是通过另外那个与B相对立的本原的作用而转化为A，但正因如此，我们还没有**理解把握**到这个作用。我们暂时还不知道，那个本原为什么以及**如何**作用于B。简言之，通过一种持续的分析，我们被导向本原的二元性，被导向一种二元论，但这里我仅仅是在一种**最一般的意义上**使用“二元论”（Dualismus）这个词语，因为现在还完全无法确定，这两个相互对立的本原是否能够以及如何能够通过一个更高的统一体而重新达成和解，或者根本就不能达成和解。我们当前能做的事情仅仅是去研究，而不是去作出断言或提出一个最终的明确概念。简言之，我们暂且承认有两个本原：1）一个盲目的、本身就不受限制的、因此也缺乏知性的存在——我们不妨称之为**实在**本原；2）一个与前者相对立的东西，它是前者之所以获得限制、获得规范、且正因此而成为认识对象的原因，一言以蔽之，是前者的主观化的原因——我们不妨称之为**观念**本原。你们愈是以纯粹的方式思考这两个本原之间的对立，即每一方作为本原都是从一开始就把对方从自身那里排除开（而在后来的产物里面，二者当然已经交织在一起），你们就会愈是清楚地理解我接下去要说的东西。至于我们最终**通过何种方式**而理解把握到这个对立，并且将其重新消融在一个统一体里面，这里暂时不用去关心。我们尚且不能作出解释，我们暂时只能抓住这个有待解释的东西。

总体而言，我们在这里所处的立场和毕达哥拉斯学派早先所处的立场是完全一样的，后者教导到，一切事物都是从“无定”（ἄπειρον）和“规定者”（το περᾶν）那里产生出来的，并且基于二者而存在。确切地说，正如该学派的一些更进一步的规定所表明的那样，他们是在一种和我们类似的意义上教导这个学说，比如他们同时也说道，“无

定”并不是绝对不可认识的，由此出发，他们也把“规定者”称作τὸ εἰδοποιούν [创造形式者] ——众所周知，“εἶδος”意指形式和形态，但同时也意指概念——也就是说，毕达哥拉斯学派认为，是“规定者”使得“无定”成为一种**可以理解把握的东西**，亦即使其能够获得一个概念。但毕达哥拉斯学派之所以和我们达成一致，首要的原因在于，他们把“规定者”和“无定”的对立表述为μονάς [一] 和δυάς [二] 的对立；确切地说，他们认为，“一”和“二”合在一起产生出万物，“二”是母亲，而“一”则是父亲；除此之外，他们在谈到“一”和“二”的关系的时候，其方式也和我们已经提出的那些概念相类似。

尽管如此，人们不可产生这样的想法，仿佛我们仅仅是从古人那里径直拿来这类概念。假若人们只需要从古人那里轻松借用这些概念就万事大吉，那么每一个人都会理解它们了，但经验表明，那些本身不进行哲学思考的人（比如**单纯的**古典语文学家）对于这些概念的解释是多么的不充分。人们必须通过亲自研究而回溯到这些概念，这样才能理解并且公正地评价它们在古人那里的意义，而不是像人们惯常的那样，把它们仅仅看作是一些结论。歌德说，如果一个人不能设身处地站在古人的立场来理解他们，那么绝不可能理解和享受任何一本好书。一个有见地的人能够比一个初学者在古人的著作那里看到多得多的东西。比如，毕达哥拉斯学派所说的δυάς [二] ——后来的著作家几乎总是给它补上ἄοριστος [不定的] 这个修饰语——究竟是什么意思呢？无论如何，ἄοριστος δυάς [不定的二] 不是像近代某些人所解释的那样，仅仅意指一种单纯的经验杂多性，或者说仅仅意指事物的一般意义上的差异性。因为，哪里有差异性乃至杂多性，那里也就**有**界限和认识对象，而且不只是唯一的一个对象，而是许多千差万别的对象，也就是说，这里已经**预设**了那些本来应当通过μονάς [一] 和δυάς [二] 而加以解释的东西。假若δυάς [二] 是事物本身的一种

普遍杂多性，毕达哥拉斯学派如何可能会说，事物是从μονάς [一] 和 δυάς [二] 那里**产生出来**的呢？

“二”不是某种**普遍的东西**，它是一个确定的、本身就思考着的本原；它只能是我们所说的B，这个东西虽然本身**仅仅**是B，但却能够接受那个在它那里通过相反原因而进行创造的A，也就是说，能够接受那个在它那里通过观念本原而进行创造的主观性；就此而言，δυάς [二] **尤其**可以被看作是一种阴性的东西——即一种接受性或可能性，能够本身就产生出主观性的各种规定。就其自身而言，或者说就其作为本原而言，纯粹状态下的B只能**接受**各种主观规定——但在现实中，它始终在某种程度上同时也是A，因此这是一个双重化的东西，这个东西作为B同时也是A，作为A同时始终也是B。这个不再纯粹的、受到侵袭的B恰恰**就是**那个不确定的、飘移在A和B之间的、因而无规定的东西，它始终是它自己，同时又不是它自己；甚至在精神性的顶点那里，人即使已经达到了精神性的极致，但在某种程度上总还是非精神性的，即使已经达到了自我意识的极致，但在某种程度上总还是无意识的——这不仅是指人在睡眠的时候，而是指人甚至在清醒的时候也是如此，因为就像某些哲学家（比如笛卡尔、莱布尼茨等等）所主张的那样，那些不清晰的、无意识的表象在分量上总是大于清晰的和有意识的表象，就此而言，根本没有任何人能够宣称自己始终具有同样清晰的意识。这就是一切有限者的宿命，即它们并不完全是它们所是的那个东西，而是能够在某种程度上不是那个东西，并在这个意义上飘移在存在和非存在之间——就像希波克拉底⁽²⁾所说的那样：“εἶναι καὶ μὴ εἶναι [既存在又不存在] 乃是一切有限事物的特性。”以上所述就是毕达哥拉斯学派所说的δυάς [二] 的意思。

与此相反，那个与“无定”相对立的本原却是现实的μονάς [一]。因为它始终仅仅指向“一个东西”——它的始终一致的（至少从它自己那个方面来看是如此）、明确的、无可怀疑的作用**只有**一个目标，即为B划定界限，然而，除非它使得B同时在自身内成为主观的，并在B那里制造出认识对象的各种形式，乃至最终（这是它的最终作用）把B转化为认识者本身，否则这个目标是无法实现的。但我们已经说过，我们尚且不知道这一切是怎么发生的，目前这仅仅是一个事实。因此**这个**本原始终是一种统一性，一种纯粹的自身一致性；与此相反，另一个本原亦即B始终是一种二元性或二重性，既不是纯粹的B，也不是纯粹的A，而是一个介于A和B之间的东西。惟有从这个认识出发，才可以解释那个就我所知迄今为止都还没有得到解释的问题，即毕达哥拉斯学派为什么会主张，δυάς [二] 只有通过分有μονάς [一] 才成为δυάς [二]。因为我们所说的B，就其自身而言，实际上也是一种统一性——一种**纯粹的**同一性——确切地说，它是纯粹的B，而且，假若没有一个与之相对立的本原，假若那个本原不去打扰它，那么它将始终保持为一个纯粹的B；它仅仅是δυάς [二]，因为那个与之相对立的本原不允许它保持为纯粹的B，而是把它设定为一个同时也是A的B。

关于那两个相互对立的本原，即“无定”和“规定者”，我们暂时就说这么多。

毫无疑问，正因为毕达哥拉斯本人和他的学生们用“一”和“二”来指称那两个最初本原，所以他们才会提出那样一种学说，即一切事物的最初本原乃是数，或者说最初本原相互之间的关系如同数与数之间的关系；但是，反过来不能说，数是一切事物的最初本原（而亚里士多德恰恰是这样来理解毕达哥拉斯学派的学说）——对于这个观点，

亚里士多德当然可以提出许多完全合理的反对意见。但是柏拉图已经毫不犹豫地采纳了毕达哥拉斯学派关于最初本原的学说，采纳了该学派由此出发对于转变活动的解释，并且在这些学说的基础上创作了他的最重要的对话录之一，即《斐勒布》。

因此，通过对于“认识者”和“认识对象”这两个概念的简单分析，我们初步获得的结论是：**存在着两个相互对立的本原，通过它们的共同作用，才产生出认识对象和认识者**。我当然知道，一旦我宣称存在着这两个本原，立刻就会引发出一大堆问题。尽管如此，我们应当小心翼翼地不要急于回答这些问题，因为我们根本不确定我们是否已经完整地掌握了事实。通过迄今为止的探索，可知那个**纯粹的**事实是立足于如下情形：一切可认识的存在，就和认识者自身一样，都是通过一个演进过程而产生出来的，而如果不是存在着两个本原，那么这个演进过程是不可想象的；第一本原在演进过程里相当于质料或基质（即载体），虽然它本身是一个不受限制的存在，但是逐步成为主观的东西，并恰恰因此获得界限，成为一个可以被理解把握的东西；第二本原表现为原因，因此是它给予第一本原以规范，规定着第一本原，换言之，是它在第一本原那里制造出主观性。我们暂时可以假定（虽然我们还不能加以解释），这两个本原不是通过一个纯粹偶然的纽带而相互捆绑在一起的，不能摆脱彼此；我们对于这个情况是不确定的，**正如我们也不确定**，伴随着这两个目前已知的本原，我们是否已经认识到了转变活动的全部本原。如果你们仔细考虑下面的内容，就会清楚地意识到，我们确实有理由去怀疑这一点。

在转变活动的演进过程中，就我们对于这个演进过程的了解而言，可以说第一本原是一个持续的有待克服的对象；在这个意义上，演进过程本身就表明，第一本原是一个不应当存在的东西（das nicht

seyn Sollende），是一个没有资格存在的東西；这不是指它在任何地方都不应当存在，而是指它至少作为**这样一个**处于演进过程中的東西（即B）不应当存在。我承认，对第一本原来说，作为主体，作为A而存在，这是允许的；因为演进过程本身的目标就是要将第一本原设定为A。现在，既然第一本原作为B乃是一个不应当存在的東西（这里我们顺便指出，假若没有某种不应当存在的東西，或至少是，假若没有某种不应当像现在这样存在着的東西，那么也不会有任何演进过程），既然第一本原是整個演进过程的前提和ὕποκείμενον [载体]，那么从这里本身就已经可以得出一个结论，即它就其自身而言也是一个纯粹偶然的存在者，而不是一个有着自己的目的的存在者。

因此在第一本原那里，我们看到的是一个纯粹偶然的存在者。至于第二本原——现在我们把这个之前已经想到、但还没有陈述出来的概念陈述出来——很显然，它是一个否定着第一本原的潜能阶次，虽然它没有完全彻底地否定第一本原，但却否定了第一本原之作为B的存在。换言之，第二本原虽然没有完全彻底地扬弃和否定第一本原，但却扬弃和否定了作为B的第一本原。看起来，第二本原已经必然地、不可避免地被设定下来，就和B已经被设定下来一样，也就是说，**如果B**存在，那么第二本原就是一个必然存在者。然而这恰恰表明，第二本原仅仅是一个**有条件的**或**假定的**必然存在者——就此而言，它和第一本原一样，都不是一个**有着自己的目的**的存在者，都不是一个**自在的**必然存在者。看起来，它之所以**存在着**，并不是以**它自己**为目的，而**仅仅**是为了去否定第一本原，而这意味着，它仅仅是一个中介，或者说仅仅发挥着中介作用。但是，如果开端是一个不是有着自己的目的的存在者，而中介则是一个将其扬弃的东西，那么这里必然也会有一个作为目的的**终点**；尽管第一本原就其本性而言是一个不应当存在的東西，但除非有另一个东西**取代它**而存在，否则它并不

是必然会遭到否定。假如没有某个**应当**存在的东西，那么我们根本不必去关心，那个不应当存在的东西是否存在着。那个不应当存在的东西之所以遭到否定，之所以必然遭到否定，只有一个原因，那就是它阻碍了一个应当存在的东西，而这个应当存在的东西不可能**先于**它而存在——顺带说一句，所谓“先于它”（vor ihm），用拉丁语来表述就是“prae eo”，而德语的“vor”的多重含义在这里是值得注意的。如果我们已经确定，第一本原在演进过程中遭到否定，并被宣布为一个不应当存在的东西，那么我们同样可以确定，在演进过程中也有一个应当存在的东西（das seyn Sollende）。这个应当存在的东西不可能是**第二**本原，因为很显然，第二本原之所以**存在着**，仅仅是为了去否定第一本原，仅仅是为了发挥一种中介作用，以便作为一个潜能阶次，通过否定那个不应当存在的东西而为一个应当存在的东西作出铺垫。因此这个应当存在的东西**必然**是第三本原或第三个潜能阶次，一个同样隶属于演进过程的潜能阶次。如果说第一本原提供了**契机**，并因此表明自己是整个演进过程的开端，而第二本原则表现为中介，那么可以说第三本原就是目标或终点，而“目标”或“终点”与“应当存在的东西”完全是同样的意思。

因此如果我们没有认识到**第三**本原，那么还不能说我们已经完整地认识到各个本原——但是像现在这样仅仅一般地认识到第三本原，即知道它是目标或终点，是一个应当存在的东西，这仍然是不够的。因为在这种情况下我们始终都还不知道，第三本原**真正说来 或就其自身而言**究竟是什么东西。

现在，为了规定这个第三本原，我们暂且可以做一些单纯的形式上的工作。刚才我们已经说到，第一本原是**开端**；而在这之前，我们已经把它规定为ὕποκείμενον [载体]，规定为演进过程的基质或质

料。我们也可以说，第一本原是演进过程中的真正的**实体**，即id quod substat [那个立于根基处的东西]。关于第二本原，我们也已经指出，它在演进过程中表现为原因，亦即B之所以转化为A的原因。除此之外我们还指出，第二本原不是出于它自己的目的而存在着，而仅仅是为了去否定那个不应当存在的东西，并通过这个方式而为一个应当存在的东西作出铺垫。有鉴于此，我们可以说：第二本原在演进过程中始终只是作为**原因**而存在，而不是作为实体而存在，因此它对于自主存在和实体性没有任何诉求。总的说来，前面两个本原分别表现为实体和原因，前者仅仅是实体，后者仅仅是原因。既然如此，第三本原又能是什么东西呢？答案是：它只能是一个既是实体（自主存在者）也是原因的东西——**换言之**，同一个东西不只是原因，而且同样也是实体（自主存在者）。——顺带需要指出的是，你们可以看到，这里的推进过程和康德那里的推进过程是不一样的，虽然康德也把“实体”设定为第一个范畴，把“原因”设定为第二个范畴，然后把“交互作用”设定为第三个范畴，但真正说来，“交互作用”根本不能算作是一个范畴。与此同时，你们也可以发现，如果一个人仅仅依据一些现成的概念而勾勒出一个概念体系，那么他必然会走到康德的这个地步。但真正的推进过程应当是这样的：1）**实体**；2）**原因**；3）**实体和原因的统一**。

现在的问题是，这究竟是什么意思？

第二本原**仅仅**是原因，因为它不是出于它自己的目的而存在着，而仅仅是为了**发挥作用**而存在着——而且不是按照一种自由的方式，而是按照一种必然的方式去发挥作用——也就是说，一旦那个缺乏界限和不受限制的存在被设定下来，第二本原就**必须**发挥作用，就好像义无反顾地完全迷失在对于第一本原的否定中，因此它是完全不由自

主的。但是第三本原就**不仅仅**是原因：1)因为它是一个有着自己的目的的存在者，而这又是因为，我们已经把它规定为一个应当存在的东西；2)因为它在发挥作用的时候并没有离开自身，而是同时也在自身之内，是一个自己掌控着自己的原因。诚然，第三本原也是原因，但却是一个停留在自身之内的原因，因此它同时也保持为**实体**；它就是**精神**，就此而言，我们也可以这样规定这三个本原：第一本原是非精神性东西，第二本原克服了非精神性东西，因此为精神作出铺垫；第三本原恰恰就是精神，虽然不是一个独立的精神（因为它仍然处于演进过程之中），但毕竟也是精神。

通过对于认识活动这一事实的简单分析，我们已经获得了转变活动的三个本原，只有从现在起，我们才能够去陈述那个真正的、包含在一个普遍的转变运动（亦即演进过程）中的事实。因为很显然，在这个演进过程中，观念本原总的说来占据着优势地位。（请你们回想一下，我们所说的“观念本原”是什么东西。）诸本原之一必须占据**某种**优势地位，因为假若这里处于一种完全的平衡状态当中，就不会有任何运动了。只有当某一方占据优势地位，才会出现运动。总的说来，现在是观念本原占据着优势地位。但事情的**关键**恰恰在于，我们要认识到这个优势地位是一个纯粹的**事实**，而我们确实可以想象，这个优势地位是不言而喻的、必然的、不能不如此的。或许我们可以通过如下方式来表明这一点。“无定”显然是一个不应当存在的东西，虽然人们不能直接把它等同于恶，但至少不可否认的是，相比“规定者”，它与恶更具有相似性。因为恶的本性就在于，既不能坚持规范，也认识不到界限。与此相反，“规定者”或“提供规范和界限者”显然更接近于善，与善更具有相似性。相对较好的东西（请容许我们暂时使用这个表述）统治相对不太好的东西，换言之，相对不太好的东西接受相对较好的东西的统治和限制，这是自然的，也是必然的。

以上论证包含着两个前提。第一个前提是：“无定”是一个相对不太好的东西，而“规定者”是一个相对较好的东西。然而我们凭什么在这里就已经把“好”（“善”）和“相对较好”这两个概念搅和在一起呢？站在**我们**人类的立场上来看，不可否认，给予“无定”以规范和目标乃是一件**相对较好的**事情。从同样的立场出发，也可以说那个设定了目标的本原是一个相对较好的东西。假若有一个东西，离了它我们就不能存在，那么我们就说它是相对较好的，因为我们当然会认为，在“我们存在”和“我们不存在”之间，前者是一件相对较好的事情。但从根本上来说，这仅仅是一个门户之见。毫无疑问，就事情**现在**的样子而言，第一本原或“无定”表现为一个不应当存在的东西。但这个观点仍然只是表达了一个事实。诚然，在这个现在已经展开的演进过程中，第一本原或“无定”已经**作为**一个不应当存在的东西而被设定下来；但由此并不能得出，它**就其本性而言**就是一个不应当存在的东西，毋宁说，它仅仅在事实上是一个不应当存在的东西。然而问题恰恰在于，为什么它在事实上被设定为这样一个东西呢？假若这两个本原的**本性**里面包含着一个根据，本身就使得第一本原从属于第二本原，那么这个根据只能是，第一本原在本性上相比第二本原而言具有较少的存在。而这是荒谬的。因为就自然的情况来看，只能说相对较弱的东西从属于相对较强的东西。如果在这个关系里确实有一个差别，那么人们可以说，对于存在，“无定”仿佛拥有最初的直接的权利，而“规定者”拥有接下来的权利。看起来，“无定”能够无须“规定者”而存在，反之后者离了前者却不能存在。后者是一个超越了前者、并且攀附在前者身上的东西（即τὸ ἐπελθός [后来居上者]，这是阿那克萨戈拉对于努斯的称呼），但如果说到力量上的差别，那么看起来正好相反，即“无定”是相对较强的，因为它是一个直接出于自身、无须前提的存在者。现在，如果我们设身处地站在“无定”的位置来思考，就会觉得“规定者”对于它的约束和限制是一件完全不公正的事情。单纯从“**无定**

”的立场来看，它反而有理由把“规定者”称作是恶，因为它感到它的存在遭到了后者的攻击和否定。由此可知，从这个立场来看，“善”和“恶”的概念完全是相对的，因此人们在使用这些概念之前，必须提升到一个更高的立场。

到目前为止，我们只能通过“**存在**”这一概念来作出判断。正如过去我们已经区分了相对而言的存在者和相对而言的**非存在者**，并且把世界的一部分（即那个没有进行认识的部分）放在 $\mu\eta\ \delta\upsilon$ [非存在] 一方（意指它不是真正意义或真实意义上的存在者），把世界的另一部分（即进行认识的部分）放在与之相对的一方，把它称作一种更高意义上的**存在者**；同样，由于我们在这里谈论的不是具体事物，而是本原，所以我们可以说，“无定”就是 $\mu\eta\ \delta\upsilon$ [非存在]，而“规定者”则是 $\delta\upsilon$ [存在]，或者说“无定”和“规定者”的关系就好比“非存在”与“存在”的关系。然而恰恰在这里，古人（尤其是柏拉图）的那个学说再度呈现出它的有效性（而且是最高意义上的有效性），即“非存在者”就存在而言绝不比我们通常所说的“**存在者**”更缺少哪怕一点点存在。对于这个立场，你们在我刚才提到的柏拉图的那篇对话录里面也会找到完全相同的观点。“无定”在演进过程中表现为 $\mu\eta\ \delta\upsilon$ [非存在]，因为它在演进过程中被当作单纯的基质，就好像被当作物质或质料来对待，但正因如此，它本身也是 $\mu\eta\ \delta\upsilon$ [非存在]。它在演进过程中显现为一个不应当存在的东西，显现为一个不正确的东西，因此毕达哥拉斯学派在给予它许多名称的同时，也把它称作“左”，而把它的对立面称作“右”⁽³⁾；但是它并非自在地就是“左”，正如动物的**心脏**也不是自在地就位于左边，毋宁说，正如心脏是慢慢转移到左边的（通过比较解剖学我们得知，伴随着动物的越来越高的等级，心脏才逐渐转移到左边），同样，“无定”，作为实在本原，也是在**演进过程**中才转变为“左”。不考虑这一点的话，虽然我们不能说“无定”和“规定者”是处于

一种平衡状态之中（因为这是一个模糊的说法），但却可以说，二者是相互均衡的，处于一种势均力敌的状态之中。

之前的论证本来是希望表明，观念本原必然会取得一个优势地位。但现在看来，这个论证的第一个前提就是错误的。也就是说，它把第一本原称作一个相对不太好的东西，而把第二本原称作一个相对较好的东西，而这一点在演进过程之前和之外都是根本不成立的。

第二个前提是：“规定者”更像知性，而“无定”更像知性的对立面。但即便如此，也不能说前者因此就有权利取得优势地位。因为，首先，人们无论如何不能回避这样一个问题：为什么是理性**存在着**，为什么不是非理性存在着（warum ist denn Vernunft, warum ist nicht Unvernunft）？诚然，乍看之下，再没有比这更讨巧的做法了，即从一开始就把理性设定为普遍实体，设定为一个**必然存在者**。但实际上，理性的存在本身仅仅是某种有条件的东西，仅仅是某种肯定的东西。如果站在一个绝对的立场上，为什么不能说理性的对立面同样也是一个必然存在者呢？其次，从另一个方面来看，**从一开始**就把理性设定为一个普遍存在者，这反倒是一个很不讨巧的做法。因为，假若理性已经是这样一个东西，它还有什么必要**继续前进**呢？事情已经完结了嘛！在这种情况下，为了制造出一个运动和一个演进过程，我们必须断定，理性根本就不需要任何理由（虽然我们应当假定理性从一开始就包含着这些理由），而仅仅是为了打破它的单调的永恒性——真正说来，理性仅仅是为了**制造出时间**（pour faire du temps, Zeit zu machen），才过渡到它的对立面；而且，理性仅仅是为了享受一种满足感，才过渡到非理性，过渡到它的对立面，然后返回到自身之内，重建自身。

这样看来，观念本原的那个优势地位只是作为一个单纯的事实而得到承认。于是我们就得到了第四个概念，即“**绝对原因**”（Ursache κατ' ἐξοχήν）。所谓“绝对原因”，就是指这个原因本身不能再被看作是一个本原，也就是说，它不再是作为本性，不再是仅仅按照一种内在的必然性来行动。诚然，一个本原也可以叫做“原因”，这是指它按照其本性而言就是某个东西的原因，比如“规定者”就是一切事物里面的界限或规定的原因。但反过来，那个首要意义上的原因，那个自由的原因——在这个意义上，毕达哥拉斯学派也称之为 *causa causarum* [原因之原因]——却不能被称作是“本原”。在达到“绝对原因”的这条道路上，毕达哥拉斯学派始终都是我们的同路人，至于这方面的证据，部分体现在毕达哥拉斯学派的真实残篇里面，部分体现在柏拉图的《斐勒布》这篇对话录关于“绝对原因”概念的时不时的讨论里面。很显然，柏拉图的那些讨论完完全全是毕达哥拉斯式的，因为他把那个与 ἀπειρον [无定] 相对立的“规定者”称作 πᾶρας [规定]，把二者的共同产物称作第三个东西（这个东西在毕达哥拉斯学派那里被称作 πέπερασμένον [到达边界者]），然后把第四个概念——之所以是“第四”，恰恰因为他把前面二者的那个共同产物也算了进来——设定为原因，并且称之为 νοῦς [努斯]。⁽⁴⁾（这确实是一件值得惊叹的事情，即我们从近代哲学的最深根基出发而得出的结论，竟然与那些最古老的、而且是受到一切人们最为崇敬的哲学家的结论完全契合，就好像他们的这个结论在近代重新获得了生命一般。）

柏拉图把原因称之为 νοῦς [努斯]——对于这个词，单凭我们德语的“知性”一词是无法充分翻译出来的，因为它还包含着一个特定的概念，亦即意指一个**有着意愿的**知性或一个有着知性的**意志**。至于“理性”这个词，则是一个更加不合适的译法。就此看来，柏拉图著作的那位德译者⁽⁵⁾虽然无愧于一切赞誉，但令人遗憾的是，他在任何地

方都把“νοῦς”翻译为“理性”，甚至在那个著名的谈到宙斯的“νοῦς βασιλικός”的地方，也是将其翻译为“君王理性”。然而理性是一种平民化的东西，与卓越性或君王没有任何关系；单就理性而言，君王相比任何其他人都没有什么卓越之处——反之，如果我们将其翻译为“君王知性”，那么每个人都会理解到其中的卓越意味。理性是人类的“普遍平等性”的本原，而知性则是人类的“不平等性”的本原。所以理性属于人民群众一方。人民群众能够展示出许多理性，但人民群众作为人民群众却从来不能展示出任何知性。所以知性首要地属于另一方，属于君王一方。正是在这个意义上，柏拉图说，知性归属于“原因”这个种属，也就是说，知性归属于“原因”这一普遍的种属概念。而这无非意味着：知性不是一个单纯的本原（而理性确实是这样一个本原），毋宁说它是“**并非必然**存在者”的原因；只有对于“**并非必然**存在者”，才有一个真实的原因，才有一个真正意义上的原因；反之，只有对于“必然存在者”，才有一个本原。“原因”概念是“实体”概念的对立面。但理性完完全全只是一个实体性本原。关于这一点，我们已经说得足够充分。

现在，通过那个纯粹事实——这当然不是指通常意识以为的那种事实，而是指哲学意识所认识到的事实，它本身仅仅是一个从科学经验里面提炼出来的结果——我们已经得到了“绝对原因”概念。**这个原因**不可能是不为人知的，因为显而易见，它乃是一切现实存在的真实原因。因此它必定在每一种语言里面都拥有一个名称。在我们看来，在各种语言里面，现成地就有唯一的一个名称，它本身就意味着**主观东西**之超越于客观东西的优势地位，因此是与“绝对原因”概念相契合的。这个名称就是“**上帝**”。只要在“绝对原因”概念的进一步的展开过程中，没有什么东西与“上帝”这个名称相抵触，我们就有权利使用这个名称。我们并不用“上帝”这个名称来衡量任何东西，我们并不预先

假定任何东西；我们仅仅把“上帝”称作是一个原因，是它以一种普遍的方式赋予主观性以超越于客观性的优势地位，至于这个原因的事实上的存在，我们已经通过唯一可能方式予以证明。因此在使用“上帝”概念的时候，我们既没有引入一个新的概念，也没有引入一个未经证明的概念；我们所说的“上帝”仅仅是我们通过一个必然的秩序而已经认识到的那个东西，即这样一个原因，它以一种普遍的方式、而且在整个世界演进过程中，首先保障了主观东西相对于客观东西的胜利，进而保障了观念相对于实在的胜利。

无疑，我们对于“上帝”这个词语的界定比一切普通的界定都更为可靠，而且包含着更为丰富的内容。在这里，我们和柏拉图再度达成共识，因为他说：上帝不是“好”的原因，而是“更好”的原因。我们既然已经认识到了那个凌驾于一切事物之上的原因，那么站在当前的立场上——站在人类的立场上——我们可以认为，所谓“更好”就是指精神性东西相对于非精神性东西的优势地位；只不过我们不可以以一种抽象的方式（亦即在演进过程之前和之外）断定，各个本原本身就是相互对立的。无论如何，柏拉图的那个界定的独特之处，不是在于他把上帝创造出的东西**笼统地**称作“更好”，而是在于他特意区分了“好”和“更好”这两种情况，而后面这种情况包含着一个已经得到克服的对立面。也就是说，如果人们宣称上帝仅仅是“好”的原因，那么一切事情都完结了，人们就无事可做了——或更确切地说，甚至上帝都无事可做了。

通过这个解释（虽然这始终只是一个暂时性的、亦即远远没有全面展开的解释），我们同时能够认识到，究竟在什么意义上，我们也可以把上帝称作是主观和客观的绝对同一性或观念与实在的绝对同一性。也就是说，上帝不是那个单纯实体性的东西，不是那个不确定

的、作为ἄοριστος δύος [不定的二] 而飘移在主体和客体之间的东西；毋宁说上帝作为主观东西和客观东西的统一体乃是一个**原因**，而且这个原因同时具有一个明确的规定，即上帝必须确保这个统一体里面的一个本原相对于另一个本原取得优势地位。无限和有限的同一性也是同样的意思，只要人们把无限理解为ἄπειρον [无定]，把有限理解为一个**设定**有限性和界限的东西，就像柏拉图所理解的πέρας [规定] 那样。这里所指的**不是**无限与有限的那种实体性同一性（这种同一性仅仅出现在两个本原的共同产物里面），而仅仅是指一种作为原因的同一性。但是，只有当我们把无限和有限的同一性规定为一个**设定着两个本原**的原因——它不但设定着存在的“无定”，而且设定着存在的“规定”——我们才能理解这种作为**原因**的同一性。

这样一来，过去那两个本原之间的对立就被设定在原因自身之内。同一个原因设定了**二者**，设定了“无定”和“规定”。——这样一来，我们才上升到一个最高立场，但这个立场在当前的这个研究里面同时也是一个最为值得谨慎对待的立场。

任何一个人，如果他有能力以一种不拘一格的眼光来观察存在，那么他一早就会发现，一切有限事物的存在都是基于一个对立，都是处于无规定的客观性和有规定的主观性的正中间。人们必然也会立即认识到，在一切存在里面，“无定”（或者说肯定的东西）和“规定”（或者说否定的东西）总是以某种方式凝聚或联系在一起。这是一个先行于**事物**、作为**事物**的前提的统一体，而事物本身则是这个统一体的单纯变形或具体呈现。现在，人们可以要么把这个统一体看作是一个单纯实体性的、亦即否定的统一体，要么把它看作是一个现实的、因果性的、亦即肯定的统一体。一个单纯否定的统一体大概是通过如下方式产生出来的：当“无定”作为这样一个东西出现之后，它确实和

“规定”形成对立，反过来，“规定”也和它形成对立，二者之间是肯定和否定的关系，或者说是“是”和“否”的关系；因为“规定”乃是对于“无定”本身的否定。但是，如果人们把“无定”看作是一个尚且处于非现实状态，尚且处于可能性状态或潜能状态的东西，那么在“无定”和“规定”之间是没有矛盾的；二者尚且交织在一起，并通过它们的这种交织存在产生出纯粹的无，而这个无就好像是一切现实存在的零数（Null）。

现在，假若这个先行于现实存在的统一体意味着对立的纯粹非存在或纯粹零数（在这种情况下，你们可以把它称作是一个否定的统一体），那么我们就不知道，对立是通过何种方式产生出来，并且成为一个现实的对立。在这种情况下，在对立的非存在和对立的存在中间就没有一个中介，因此这个对立是没法解释的，而这个过渡也将是一个绝对偶然的过渡了。或许人们可以尝试把事情反转过来，并说到，其实统一体才是一个偶然的東西——我们仅仅在某一瞬间需要统一体，以便通过这个必要条件，使对立**产生出来**；说到对立的产生，总是以对立的非存在为前提。但是，如果这个先行于对立的统一体意味着对立的纯粹非存在，那么在**随后的**一个现实的对立里，这个统一体就不可能再保留下来，毋宁说它完全消失在对立里面，变得无影无踪。因此对立一旦**产生出来**，就是一个完全缺乏统一体的对立。这又分为两种情况。要么人们根本不知道，那两个本原如何还能够相互扶持，而不是脱离彼此并完全分道扬镳。要么人们想说（尽管人们还不能解释这一点，而只是想**说**），那两个相互对立的**本原**是被强迫着厮守在一起，而在这种情况下，对立就是一个缺乏统一体的对立，亦即这样一个对立，它没有能力去重新规定或限制它自己——作为这样一个对立，它本身就重新成为一个缺乏规定、不受限制的对立，因为“无定”恰恰只是想要作为“无定”而存在，而“规定”同样也是无条件地只想

要提供规定；这是一个完全盲目的、不服从任何知性引导的斗争，由此产生出来的东西是完全偶然和随机的。人们很容易在某种类型的自然哲学里面发现这个观点，这种自然哲学公开地把零数当作是本原，然后让“正”（肯定的东西）和“负”（否定的东西）从零数那里产生出来；因此这个观点导致一个充斥着盲目的、完全无意义的产生活动的体系。或许人们还想说，那两个本原相互之间是一种轮流坐庄的关系，就好像在波斯的宗教体系里，奥穆德和阿利曼达成了一个协议，前3000年由前者来统治，随后的3000年由后者来统治；⁽⁶⁾在这种情况下，如果人们不希望某一方的统治会导致另一方的完全毁灭，那么就**必须**表明，有两种完全不同的创造活动处于不断的更替之中；当其中一方进行统治的时候，另一方的创造活动必须消失。由此可见，把否定的统一体当作是一个纽带来思考，这是毫无意义的；统一体**必须**是一个肯定的统一体。

虽然“无定”在演进过程中是一个**不应当**存在的东西，但是它毕竟已经存在着；如果它的使命不是在于**就这样**存在着，而仅仅是在于被克服，那么很显然，“无定”只能是通过这样一个原因而被设定的，这个原因能够意愿某个东西是一个单纯的手段（正如**在这里**，“无定”显然只是一个手段）。没有什么东西能够意愿**自己**仅仅是一个手段。一切东西都意愿自己尽可能是一个目的。假若“无定”是一个独立的本原，并且在出现的时候消灭了任何先行的统一体，那么它不会容许自己被当作一个手段来对待。但实际上，“无定”在演进过程中仅仅是一个手段，亦即一个相对而言的非存在者，同时毕竟又存在着——**这件事情**表明，“无定”是通过这样一个原因而被设定的，这个原因掌握着全部手段和目的，它能够意愿它真正说来**不**意愿的东西（这个东西是一个手段），并且能够忍受这个矛盾（即意愿它真正说来不意愿的东西）——简言之，它是一个自由的、按着目标来行动的原因，且正因

此是那两个本原的**肯定的** 统一体，这个统一体在两个本原的对立和矛盾之中 坚持着自身，始终保持为两个本原的主宰。同一个原因，既是存在的无规定性的原因，也是存在的规定性的原因。我们**不得不** 把这个矛盾放到那个最高原因里面，单是这个矛盾就已经表明，最高原因不可能是一个单纯**实体性的** 本原。因为一个单纯实体性的本原只能做一些适合自己的本性的事情，它不能做**别的** 事情，不能意愿那些事情的对立面——比如，“无定”只能意愿自己作为“无定”而存在。至于那个既能够意愿规定，也能够意愿这个规定的对立面的原因，只能是一个超实体性的原因或一个绝对自由的原因。

我们既然已经达到这个认识，就必须推进到一个新的反思。

原因 是自由的，也就是说，它既可以把存在设定为无规定的，也可以把存在设定为有规定的。因此在演进过程中，原因首先**设定** 存在的规定性，然后在进一步的发展中**设定** 存在的规定性。我们说，原因首先设定了存在的无规定性。我们没有说（请你们注意这一点），原因设定了一般意义上的存在，而只是说，原因首先设定了一个无规定的存在。但是，为了设定一个无规定的存在，并且把它当作自己的手段，原因**必须** 原本就占有这样一个存在，这个存在虽然**尚未获得规定**，而且不能通过自身而获得规定，但却能够**通过** 原因本身而获得规定。——但是，我们不能认为这个存在是通过原因的一个行动或**行为** 而获得规定，因为真正说来，如果原因有什么行动或行为，那么这个行为只能是让存在**摆脱** 限制，把存在设定为一个无规定的东西。原因仅仅被规定为**演进过程** 的原因，而演进过程的开端恰恰是这个无规定的存在本身。因此原因的**第一个行为** 乃是设定这个无规定的东西，就此而言，原因不是通过一个行为，**而是基于自己的本性** 原本就占有存在——因为行为的对立面恰恰就是**本性**。

因此原因（亦即上帝）基于自己的本性就占有并且规定着存在。除此之外，他什么都**不是**。到目前为止，我们还没有任何理由继续前进或假定更多的东西。在使用这个方法的时候，我们必须提醒自己不要忽略或跳过任何一个可能性——我们是在哲学经验论的领域里面运动，而哲学经验论的本质完全是在于观察，而不是在于玄想。无论如何，当我们认识到，上帝基于自己的本性原本就是**存在的主宰**（Herr des Seyns），原本就占有并且规定着存在，除此之外什么都不是，那么这个概念本身就已经是一个巨大的收获。关于上帝，“存在的主宰”这个概念要高于另一个概念，即认为上帝仅仅是**存在本身**（τὸ ὄν），仅仅是一个普遍的本质；无论如何，上帝按照这个概念乃是 ὁ ὄντως ὢν [存在之存在]，在这个意义上，上帝不是一个单纯的存在者，而是一个“超存在者”（überseyend）。

但是，如果我们认为，上帝原本就和一个存在有关，而且上帝的自由在于他既可以使这个存在获得**限制**，也可以使它摆脱限制（这是第一个呈现在我们面前的可能性），如果上帝原本只能被规定为存在的主宰，那么我们同时也就承认，这个存在是上帝的一个**必然的**关联物，因为上帝看起来只有作为这个存在的主宰才能够存在。“**主宰**”概念必然包含着某个东西，这样才可以说，上帝是**这个东西**的主宰，而这个东西就是他的必然的关联物。按照这个观点，恐怕上帝就不是一个自在的东西，而仅仅是一个与存在相关联的东西了。这样一来，上帝本身似乎也被规定为一个单纯的关联物，只能在一个关联中——哪怕这是一个永恒的关联——得到思考，但通常说来，我们所思考的上帝是一个绝对独立的上帝，是一个完全的绝对者，亦即一个摆脱了任何关联的自由者。对于这个指责，我们不妨作出以下回应。

人们或许会说：**自在地看来**，上帝真的不是任何东西；**他是一种关系，且完全是一种关系，仅此而已**，因为他仅仅是一个主宰；除此之外，我们附加在他身上的任何东西，都只会让他成为一个单纯的实体。也就是说，上帝真的只能作为存在的主宰而存在着，仅此而已。上帝是唯一的一个不是与自身打交道的本性，毋宁说他是一个摆脱了自身、因而绝对自由的本性；与此相反，一切实体性的东西都仅仅与自己打交道，完全束缚在自身之内。惟有上帝才不是与自身打交道，他是sui securus [对自己毫不操心]，亦即一个对于自身有确定的把握、因而摆脱了自身的东西，所以他**只能**与其他东西打交道——也可以说，上帝完全**出离了自身**，亦即摆脱了自身，而正因如此，他才能够解放一切别的东西。上帝是我们这些被束缚和被挤压的人类所寻求的东西，是一个促成普遍解放的本原，这就好比一个民族把一个个体摆在自己的顶端位置，这个个体不会为他自己谋求任何东西，他不是为了他自己，而完完全全是为了他的民族而存在。

对此我只想指出一点，在一切关于“神性本质”（这是人们采用的称呼）的惯常定义里，《圣经》不会单单认可其中的一个，毋宁说，关于“上帝”，《圣经》（以及基督教）唯一认可的一个概念，就是作为主宰的上帝。正因如此，令人尊敬的牛顿爵士——如果我们拿他的哲学与他的英国追随者的哲学，甚至与莱布尼茨的哲学来比较，那么公正地说，他的哲学要比他的物理学理论的某个部分（比如他的光学理论）高出一个档次——在他的《自然哲学的数学原理》的那个著名的总释里，勇敢地宣称道：Deus est vox relativa et ad servos refertur [上帝是一个有所关联的声音，是对于仆人的回应]——关于“对于仆人的回应”，我后面还会谈到这一点。牛顿接着说：Deitas est domonatio Dei [神性就是上帝的统治权]——也就是说，上帝之所以是上帝，乃是基于他自身内的**神性**，而神性就是我们通常所说的上帝

的**本质**，这个神性不是表现为上帝的实体，而是表现为上帝的统治权，表现为上帝的统治行动。随后牛顿补充道：Deitas est dominatio Dei non in corpus proprium, sed in subditos [神性作为上帝的统治权，不是针对单纯的物体，而是针对那些不公正的人] ——这就与另一个观点相对立，在后面这个观点看来，上帝仅仅作为世界灵魂而与世界发生关系，而如果联系到另外一些体系，我们也可以说，上帝的统治权不可能表现为他仅仅是这样一个主宰，即能够亲自把自己输入到一个存在之中，或亲自给予自己一个存在，因为假若这样的话，他就是一个与自身打交道的本性，而不是一个摆脱了自身的本性。最后，牛顿以这句斩钉截铁的话作为结尾：Deus sine dominio, providentia et causis finalibus nihil aliud est quam Fatum et Natura [一个缺乏统治权、预见和目的因的上帝不是别的，仅仅是命运和本性]。所谓“预见”⁽⁷⁾和“目的因”，就是那些在自然界里面得到实施的意图，而它们全都是统治权带来的后果。一个缺乏统治权的上帝，或者说一个缺乏荣耀的上帝——“荣耀”（Herrlichkeit）是我以后会使用的一个表述，因为这个词表达出了“统治权”的真正的和原本的意思⁽⁸⁾——就是单纯的命运或单纯的本性。至于牛顿所说的“仆人”，有可能仅仅指灵魂，但很有可能也指物体，但无论如何，**这个**统治权显然已经以一个被创造出来的世界为前提。但是，既然一个**缺乏**荣耀的上帝只能是命运，那么上帝不可能在创造世界之后才是主宰，毋宁说，**只要上帝存在着，他必定已经是主宰**，也就是说，他必定已经在某个关系中作为主宰而存在着。**这个**命题在任何情况下都是确定无疑的，而为了接下来进一步规定这个问题，我们必须断定，只要上帝存在着，他就是作为主宰而存在着。

我们既然到达这个地步，恐怕很难回避人们的一个评价，说我们的这个观点是一种二元论，或至少会导致一种二元论。但如果你们仔

细考虑一下，就会立即发现一个更具体的规定，即我们所说的上帝不是一个脱离了存在的上帝，而恰恰是一个作为存在的主宰的上帝，也就是说，就上帝包含着存在而言，亦即绝对地看来，上帝仅仅是“存在的主宰”与“**存在本身**”的统一，因此他是一个完全封闭在自身内、终结在自身内的东西，并在这个意义上就是绝对者（不再是一个相对的东西），尽管“存在的主宰”和“存在本身”不可能因此就是同一个东西。因此这不是一种单纯的二元性，而是一种包含在统一体之内的二元性，而且这个统一体是一个活生生的、必然运动着的统一体。总的说来，这里的最大困难不是在于上帝一方，而是在于存在一方，而存在也不是无，而确实是某个东西，是一个存在者。但很显然，它仅仅是我们已经指出的那种在“μὴ ὄν”意义上的“非存在者”。

这里又出现了一个立场，我们在这个立场上认识到，必须承认“**非存在者**”的存在，因为假若没有这个东西，那么我们也不可能认识到存在者。确切地说，这个立场是柏拉图赞誉有加的那种知识的最高立场。因为那个**单纯**本质性的存在者恰恰不是一个肯定的存在者，而仅仅是一个不能不存在的東西，是我们虽然不想设定，但却不得不设定下来的一个东西，换言之，我们不是把它当作我们所意愿的对象而有意识地设定下来，而仅仅是不情不愿地、无意识地把它设定下来。也就是说，我们有意识地设定下来的仅仅是存在的主宰，但在这种情况下，我们必须也设定存在本身，只不过我们对此是不情不愿的，并且意识到这是一个不能不设定下来的、并在**这个**意义上必然的东西，而这个必然的东西和那种纯粹偶然的、以他者为契机、而不是为着自身的缘故而存在着的東西是一回事。既然这个存在并不是无，而是存在的一个根基，那么我们可以把它重新规定为一种纯粹的“能够存在”（Seynkönnen）。

但“能够存在”就其本性而言却是模棱两可的或语义双关的。当它保持在自身内，没有过渡到存在，它是“能够存在”；但如果它过渡到存在，它就不再是“能够存在”，不再是本质；现在，它是一个**曾经能够**存在和**曾经能够**不存在的东西。在那个单纯的本质里面，有一个可能性，亦即潜伏着一个仅仅尚未出现的他者存在。因此那个原初地受到上帝的限制的东西就是**最高**意义上的“二”。在早先的阐述中，我们仅仅认识到“二”是“无定”，亦即一个通过它自身而设定下来的B，但与此同时，它始终是被规定或被设定为一个主观的东西，亦即A。作为B，它同时也是A，就此而言，它是natura anceps [一个模棱两可的本性]，是“二”；同理，作为A，它同时**能够作为B而存在**，因此这同样也是一个模棱两可的、不确定的、可疑的本性。之前我们已经通过另外一些概念（比如“μὴ ὄν”）把握到了这个本性，并且发现它在各个层次的观察里面始终伴随着我们，总是通过一个更高的形态一再地呈现出来；“二”这个概念也是同样的情形。那个单纯实体性的存在在自身内包含着另一个存在的可能性——所谓“另一个存在”，不是对于它自己而言（因为它是一个不认识自己、不知道自己、因而单纯实体性的存在），而是对于上帝而言。因此在它和上帝的关系中，它对于上帝而言是“二”，而上帝本身则是最高意义上的“一”。

按照以上的两个规定，“能够存在”相对于上帝而言是“**非存在者**”或“二”。但即便如此，关于这个东西与上帝的原初的关系或**联系**，我们始终还没有获得一个真正意义上的、肯定的概念。如果说它相对于上帝而言是一个“**非存在者**”，那么在这种情况下，它恰恰就是上帝的**主体**。这个身份仿佛是它的一个荣誉，当然这个荣誉不是来自于它自己，而仅仅是来自于它与上帝的关系。如果一个东西在与存在者的关系中是“**非存在者**”和主体，那么它对于存在者而言就是一个认知者。认知者在其自身也是一个存在者，但在与那个真正意义上的存在者的

关系中，它表现为一个不能与之相提并论的存在者。我们曾经说过，这个东西不是一个为了它自己而存在着的東西，因此它也不是认知着**它自己**。但由于它只能是一个认知者，所以它就是上帝的认知者——但在这种情况下，它也完全只是**这样一个**认知者，就好像一个完全失去自控的东西，或更形象地说，就像一个完全沉迷于上帝的东西（根本没有考虑到它自己），就此而言，它不是一个认知着认知的东西，而仅仅是一个不动的、实体性的认知着上帝的东西。如果它应当有意识地去认知上帝——这是可以预料的——那么它必须首先从上帝出发，这样才能够在返回到上帝之内的时候成为一个现实地认知着上帝的东西。

因此在这种情况下，这个认知着上帝的东西表现为上帝的主体。“主体”在这里显现出它的真正意思，即subjectum [载体]。我们还能**再进一步**；对于这个完全缺乏自主性的存在者（它**仅仅**是上帝的主体，此外不是任何别的东西），我们可以在某种意义上说，它是上帝。因为，按照系动词（copula）的真正意思，说“它是上帝”就等于说“它是上帝的主体”。当我们说，“A是B”，意思是指：A本身不是什么東西，它仅仅是B的承载者，亦即B的主体。在阿拉伯语里，“**是**”（ist）是通过“能够”（kun）这个动词表述出来的，如果人们考虑到另外那些（尤其是在各种方言里面）与这个词语联系在一起的意思，那么可以说，它和我们德语的“**能够**”（Können）是完全契合的——类似地，这个词在希伯来语里写作“kun”，而我们德语的“Können”原本写作“kunnen”。这不仅仅是**读音**上的相同，因为我们知道，这个词也意味着“本质”或“实体”，意味着ejus quod substat [一个立于根基处的东西]，所以它也意味着“固定者”“根基”等等。正如我们已经指出的，存在就其**单纯的**本质而言就是那个“**能够存在**”，反过来，一切“能够”在本性上都是一个本质性的东西，而不是一个现实的东西。除此之

外，在阿拉伯语里，当那个词语被当作“是”来使用的时候，它的用法和所有别的语言里的用法都相反，即是说它的后面是第四格。这就表明，那个词语就是我们德语的“能够”，而在所有语言里面，“能够”这个词的后面都是第四格，比如人们说：posse aliquid [能够某个东西]。

在这个意义上，关于那个单纯本质性的存在，说“它是上帝”就是指“它能够上帝”（*es vermag Gott ; potest Deum ; est Dei potens*）——它是一种潜能，或者说是一种权力——如果我们允许自己更进一步的话，我们甚至可以说，它是上帝的魔力；众所周知，“魔力”（*Magie*）这个词来源于波斯语，但它本身不再包含着一个可以由之推导出来的动词，所以它的词根是保留在德语的“可能”（*Mögen*）这个词里面。在这些问题上，我们不需要进行任何辩解，因为每一个人都知道，德语和那个如今仅仅支离破碎地存在着的波斯语有着巨大的亲缘关系。也就是说，“魔力”和德语的“权力”（*Macht*）根本就是同一个词语。至于德语的“可能”这个词，它在许多习惯用法以及德国的一些方言里几乎都是既意味着“能够”，也意味着“意愿”（*Wollen*）。现在，既然我已经作出这番语言学的评论，我在这里也想请大家注意到“能够”和“知识”（*Wissen*）这两个概念的同一性。原本说来，“认识”（*Kennen ; nosse*）这个词只是通过后来的一种区分才在发音上不同于“能够”（*Können*）。当人们说“能够某个东西”，也包含着“知道或理解某个东西”的意思。既然如此，如果人们更进一步的话，也可以说，那个单纯实体性的存在，作为一个实体性的东西，就好像是一种吸引并束缚着上帝的魔法（*Zauber*），在这种情况下，假若上帝不能摆脱这种魔法，那么他就不再是上帝，不再是存在的**主宰**——不再是一个独立于存在的东西。通过这样的方式，以上观念同时也提供了一条直接过渡到行为、过渡到现实事件的途径。

通过这样的方式，我们几乎已经规定了存在与上帝的关系。存在的原初规定恰恰在于，相对于上帝而言，它是一个“非存在者”，是一个单纯的实体、单纯的本质、单纯的主体；它不是认知着自己，而是仅仅认知着上帝；它不是一个独立的存在者，而仅仅是上帝的存在。

如果说我们必须超越这个首先呈现出来的观念，那么原因仅仅在于，我们已经不可能从这个观念出发更进一步或继续向前推进。但我们刚才已经表明，按照这个观念，假若上帝不能独立于存在（尽管我们必须坚持认为他在本质上是一个独立于存在的东西），假若上帝不能重新消除存在的那种魔法，随之让这个存在发生转变，那么这个观念本身就意味着，上帝必须走向超越（我们不可能像某些古人以及最近的某些人一样，假定存在自身发生了一种堕落，因为在这种情况下，上帝恰恰就不再是存在的主宰了）。诚然，人们可能反驳道，假若存在发生了堕落，那么上帝会亲自剥夺它的原初极乐，让它品尝那种异化的（亦即脱离了上帝的）存在的一切痛苦，让它忍受那种循环往复的煎熬，而通过这个方式，存在必定会重新回到上帝那里，因为它不可能始终位于上帝之外，始终与上帝相分离。要答复这个反驳是不难的。也就是说，一方面，我们不能认为一种无意识的乃至绝对无意识的“极乐”是一种极乐，另一方面，我们可以说，对于那个并非上帝的东西来说只有两种情况；**要么**它根本就不能分享上帝的欢乐，**要么**它只能通过痛苦而走向欢乐，通过磨难而走向辉煌。

诚然，那个本质（且不管它现在是什么情况，以及应当如何称呼）所经历的是一条痛苦之路，它活在自然界里面，贯穿着整个自然界。对此的证据就是痛苦在整个自然界的面貌上、在动物的脸庞上留下的痕迹。但是，如果说生命的伟大肇始者的全部目的在于通过极乐

而把那个异化的东西带回到自身之内，那么相比这个极乐，那些磨难又算什么呢？当那个异化的东西回归的时候，它不再是一个无意识的认知者，而是一个有意识的认知者，因此它不再是盲目的，就像受控于一种单纯的神性宿命（θεία μοίρα）一般，而是自由地、有意识地、心甘情愿地在生命的肇始者之内存在着，同时发出这样一个胜利的宣言：现在我认识到了我曾经被认识到的情况。因为，刚开始的时候，作为一个从上帝那里外化（异化）出来的东西，它在和上帝的关系中不是表现为一个认识者，而是仅仅表现为一个被认识者；但现在它已经重新转向内核并走向上帝，因此它不再是一个**被认识者** 或一个**纯粹客观**的东西，不再是一个非现实的、单纯实体性的东西，而是成为一个现实的东西；现在，它是一个现实的东西，同时也是一个认知者，在存在**之内** 非存在着，在非存在**之内** 存在着——这是一种最高程度的极乐，能做到这一点的，只能是一个并非从本性出发就存在着的本质。在这个无可辩驳的意义上，一位机智的著作家曾经说到，被造物的真正极乐在于一种围绕着存在的自由，在于一种交织着存在和非存在的双重狂喜，也就是说，一方面享受存在中的**非存在**的狂喜，另一方面享受非存在中的存在的狂喜，而反过来，一方面的痛苦也在另一方面的痛苦里遭到扬弃：存在的痛苦在非存在里面遭到扬弃，非存在的痛苦在存在里面遭到扬弃。总的说来，无论存在还是不存在，无论承担还是不承担存在的各种束缚，这两种情况都是痛苦的，尽管绝大多数人更难理解前一种情况。

在五十多年前的法国，人们曾经嘲笑哲学家达朗贝⁽⁹⁾，因为他谈到了malheur de l'Existence [存在之不幸]，但达朗贝在说这句话的时候，或许真的有着一种深刻的感受。我只想提醒大家注意，印度人也有类似的关于“一切存在的不幸”的观念。但是，当存在作为非存在而被人们感受到，存在的这种不幸就恰恰因此遭到扬弃，因为人们努力

追求一种尽可能摆脱存在的自由。这就是真正的哲学所展示出来的那种真正的自由。站在另一个立场上来看，有限性的这个宿命——即无论如何只能在非存在中享受存在——恰恰显现为一种更高层次的、但也更高贵的悲伤情感的对象；这种悲伤情感就是“沉郁”（Schwermut），通过沉郁，艺术在它的那些最高作品里为它的创造活动加冕。这种崇高的沉郁的根据和真实意义在于，它把古典造型艺术的那些最高贵的作品——比如我们的巴伐利亚国王收藏的一座还不太为人所知的琉克忒娅⁽¹⁰⁾雕像——重新提升到有死的人类的宿命之上，因为这些作品仿佛把有死的人类的存在和非存在都同样活生生地呈现在人们眼前。古典艺术绝不是像最近某些孤陋寡闻的浪漫主义者所鼓吹的那样，是一种完全开朗和完全乐观的东西。包含在古典艺术中的痛苦比那些日常生活中的泪水要深刻得多，后者只能激发起一些无关痛痒的感伤。就此而言，亚里士多德关于悲剧的一个观点——即悲剧把人们从普通的畏惧和普通的痛苦那里解放出来⁽¹¹⁾——尤其也适用于造型艺术。而且这个观点也适用于哲学，因为，如果一个人已经理解把握到了普遍生存的痛苦和整体的伟大命运，他怎么可能对于飘忽不定的一生中的那些普通的和屡见不鲜的不幸事件感到烦闷呢？

关于我们应当如何思考那个永恒的、必然的关联物与上帝的原初关系，就说这么多。这里有一个前提，即我们必须止步于这个首先呈现在我们面前的观念。看起来，温和的柏拉图，甚至在他之前的毕达哥拉斯，都是在这里驻足不前。很显然，关于那个问题（即那个关联物与上帝的原初关系），我们迄今都不知道，在古代哲学家里面，甚至在那些在整个古代都受到最高尊重的哲学家里面，有谁提供了一个可靠的答案。

现在只需要表明，**演进过程**的哪一个形态能够从这个观念里面推演出来，换言之，按照那个关系，应当如何理解演进过程的三个本原。假如我们认为上帝与一个存在有着原初的关联，那么不难看出，这个存在与上帝之间有可能是一种三重的关系。也就是说，存在首先呈现为一个在上帝之内存在着、包含在上帝之内、受到上帝限制的东西——但这个限制并未排除一个可能性，即存在有可能被设定为一个不受限制的东西；就此而言，我们可以把存在规定为一个尚未现实地受到限制的东西，一个能够不受限制的东西。但正因如此，我们必须承认存在与上帝的第二种关系，在这种关系里，存在是一个现实地不受限制的东西。但我们除此之外已经预先规定，存在将会通过演进过程本身而摆脱起初的不受限制的状态，重新返回到原初的界限之内。既然如此，我们在这里就必须思考存在与上帝的第三种关系，即存在不再作为一个单纯受到限制的东西，而是作为一个从不受限制的状态返回到限制状态的东西，在上帝之内存在着。如果我们把限制看作是存在的一个否定状态，把不受限制看作是存在的一个肯定状态，那么站在一个绝对的立场上看，存在就是一个无差别状态，而且是三个状态的共同主体。如果我们把存在称作“A”，那么它在那个原初的限制状态下是“-A”，在不受限制的状态下是“+ A”，在回归的状态下是“+ - A”。也就是说，在第三个状态下，它不再是纯粹的或单纯的“-A”，而是一个以“+ A”为根据的“-A”。

对于存在的这种情况，我想把它叫作“三形一体”（Trimorphie）。正是通过这个三形一体，通过这三个形态（存在是它们的共同的可能性），存在成了上帝之内的三重差别的设定者。存在本身能够呈现出三个形态，而这又与上帝之内的三个面貌相契合。当我说“存在是上帝之内的三重差别的设定者”，我希望大家不要误解我的意思，仿佛我把设定者看作是一个原因；实际上，我所说的设定者是指那个作为上帝

的主体、从属于上帝的东西。就此而言，我们可以一般地把存在称作“设定上帝者”，因为存在是上帝的基础，就好像是上帝的基座，是一个抬高和拔高上帝的东西。既然我们必须认定，存在是上帝的设定者（亦即上帝的基座），同时处于那三个环节或状态之下，那么我们也必须认定，在上帝自身之内有一个三重差别，而这个三重差别当然只有在演进过程中才会出现。也就是说，如果我们认为上帝真的拥有一种独立于存在的自由，那么上帝无疑是最初的（*primo loco*）主宰，即是他能够把存在设定在界限之外。尽管如此，虽然上帝作为主宰能够把存在设定为一个不受限制的东西——其实更好的说法是，上帝在存在之内设定了一个不受限制的东西（因为存在就其自身而言既不是不受限制的，也不是受限制的）——但由此并不能得出，上帝仍然是这个如此**设定下来的东西**的主宰。存在一旦被设定在界限之外，也就脱离了上帝的掌控（因为按照我们的规定，上帝作为主宰暂时只能设定一个不受限制的东西），正如人虽然在行动之前是他的行为的主宰，但一旦作出一个行为，他就不再是这个行为的掌控者。

当然，人们可能会说，**既然**上帝是主宰，**那么**他始终都有权力把那个设定下来的东西重新收回。然而上帝不会做任何反悔的事情，他不像人那样，经常想要撤回这个或那个行为。在上帝那里没有任何反悔的事情，上帝也没有反悔的自由，毋宁说上帝的行事方式就是有能力把已经开始的东西贯彻到底。人们也许会说，假若上帝不是同时掌控着一个被设定为不受限制的东西和一个尚未受到限制的东西，那么上帝就不是存在的绝对主宰，上帝就不能自由地去设定或不去设定存在。但实际上，上帝不可能**以同样一个方式**既是一个不受限制的东西的主宰，也是一个原初地受到限制的东西的主宰。因为他之所以是后面这个东西的主宰，就是为了把它设定为一个不受限制的东西，而他之所以是一个不受限制的东西的主宰，却仅仅是为了把它重新纳入到

界限之内。**这个** 设定了不受限制的东西的上帝，和**那个** 对这个东西加以限制的上帝，不可能是同一个上帝（亦即不可能是同一个主宰）。因此这种情况下的上帝不同于那种情况下的上帝，这个把存在设定在界限之外的上帝不同于那个把存在重新纳入到界限之内的上帝。

不过我们必须立即补充道，上帝在两种不同的情况下不可能成为另一个**上帝**。上帝之所以是上帝，仅仅因为他是存在的**绝对** 主宰。而如今，假若他作为主宰只能够把存在设定在界限之外，却没有能力把它重新纳入到界限之内，那么他就不是存在的绝对主宰。我们很容易发现，**这种情况下** 的上帝和**那种情况下** 的上帝不是同一个东西，而只能是另一个东西。但我们不能因此竟然得出一个结论，认为那种情况下的上帝是另一个**上帝**。因为假若是这样的话，那么就会有**两个上帝**了，而且这两个上帝都不是存在的**绝对** 主宰，毋宁说，其中一个上帝作为主宰只能够把存在设定在界限之外，另一个上帝作为主宰只能够把存在重新纳入到界限之内。也就是说，这两个上帝其实都不是真正的上帝，因为我们从头到尾都认定，“上帝”概念是和“存在的绝对主宰”这个概念联系在一起的。

因此，如果说第一个主宰（他在存在之内设定了一个不受限制的东西）是**上帝**，那么这并不是指他作为**这个** 主宰就其自身而言就是上帝，不是指他单凭设定了B就是上帝，就是存在的绝对主宰，毋宁说，只有当他重新把B设定为A，他才是上帝；换言之，只有当他和另一个主宰**在一起**，与其**形影不离**，他才是上帝。但是，如果第二个主宰作出了自己的行为，如果那个最终东西——B在它那里完全复制自身并升华为A——已经出现，这个如此设定下来的存在就脱离了上帝的掌控吗？换言之，谁是这个被重新收回的东西的主宰呢？那个设定了B的主宰只能无休止地设定B，他**必须** 永恒地设定B。恰恰**因为** 他仅

仅设定了B，所以当B升华为A，他就不可能是现在的这个B的主宰。同样，那个把B重新纳入到A之内的主宰也永远只能是这样一个主宰，他不能做别的事情。因此那个最终东西的统治者既不是第一个主宰，也不是第二个主宰，而只能是第三个主宰，但最后这个主宰同样不能说是第三个**上帝**，因为“上帝”仅仅指那个作为存在的**绝对**主宰的上帝。假若他不是那个脱离异化而重新返回的存在的主宰，他就算不上是存在的绝对主宰。这样看来，无论第一个主宰还是第二个主宰，单单就其自身而言（亦即就其离开第三个主宰而言），都不是上帝。

由此可见，相应于存在的那三个形态，我们必须在上帝之内设定一个三重差别，就好像我们必须认为，唯一的一个神性具有三个面貌。现在你们已经看到，那三个原因（我们首先或最初仅仅认识到它们是一切派生事物的三个本原）相互之间是什么关系，这些本原与绝对原因自身之内的三个差别又是什么关系，以及它们在何种情况下完全合理地捍卫了“原因”这个名称。第一个原因设定了存在，以便把它转交给第二个原因，而第二个原因是提供限制的，所以，除非它获得了一个不受限制的东西，否则它不会产生作用。第二个原因又把这个东西转交给第三个原因。我们简直可以说，存在是在三个原因之间手把手地传递下来的，就好像是希腊人的那个著名的圣火传递神话⁽¹²⁾里的火炬，至于这个神话的真正意义，在我们看来，就连哲学家卢克莱修都已经不怎么了解了（按照罗马时代的诗人的解释，圣火传递象征着生命之火在人类的不同种族之间传承，而且种族之间的传承是直线式无限延伸下去的，并没有回归到开端；按照这个解释，那些火炬就必然是以直线的方式手把手地传递下去，而我认为这是不可能的，因为这样一种未完成的东西，这样一种processus in infinitum [无限推进过程]，并不符合希腊人的观念。因此我推断，无论如何，如果那个圣火传递不是一个循环式的过程，那么它至少是一个有着特定目标

和终点的过程)。存在按着顺序充当那三个统治者的基座，而在那三个统治者里面，每一个都把存在当作基座让渡给后来者（比如第一个统治者把存在当作基座让渡给第二个统治者，如此等等）。但最终说来，存在是所有统治者的共同的基座，因为在最终的统一体里，三个统治者再也不分彼此。

三个原因或三个统治者的辉煌应当在最终的被造物那里显现为一个完全相同的、共同的辉煌，正因如此，这个最终的被造物——不消说，它就是人，但或许不是现在这个样子的人，而是那种立足于自己的原初本质的人——不应当像所有别的被造物那样，仅仅存在于一种实体性的神性之内，而是应当存在于**真正意义上的**神性之内。人类和其他被造物之间没有什么特殊的统治关系，毋宁说它仅仅和真正意义上的神性之间有这样一种关系，而真正意义上的神性恰恰是一个统一体。正因如此，**只有**人类才应能够把上帝当作上帝来加以认识。**正因为**神性仅仅在人类里面才会达到自己的目标，并且安静下来，所以神性在人类身上耗费了如此之多的心血，为人类做了如此之多的事情，而如果我们看看神性施加于人类的恩惠，看看神性是**如何**照料着人类（这是整个历史已经证明了的），我们就会知道，神性对于人类的责任心将会保留下来，而且人类绝不可能完全脱离上帝。如果有谁真实并且全面地考虑到这些情况，那么他肯定会赞成一个法国人曾经大胆作出的宣言：Dieu est fou de l'homme [上帝痴迷于人类]——当然，这句话再用德语来复述一遍就没什么意思了。上帝为人类倾注了全部心血，他**不能**放弃人类，因为人类是神性统一体的纽带，而在**这个**意义上，说真正意义上的上帝不是存在于整个世界之内，而是仅仅存在于人类之内——确切地说，仅仅存在于那个真实的、处于其原初状态中的人类的内核之内——这就是完全正确的。同样，当拉兰德⁽¹³⁾宣称，他在整个宇宙架构里都找不到上帝，这也是完全可以理解的。因

为真正意义上的上帝不是存在于世界上的各个紧张对立的力里面，而是仅仅存在于这样一个东西里面，在这个东西那里，一切紧张关系都被扬弃了，三个原因共享一个完全相同的、共同的辉煌。

只有当人类本质与真正意义上的神性处于这种至为亲密的、仿佛交融在一起的关系之中，我们才能够解释某些持续出现的、普遍的人类观念。比如，所有宗教都坚定不移地认为（这个看法即使在一个最蒙昧的宗教里面也是有迹可循的），**祈祷**是有效的——荷马笔下的那些英雄也会祈祷，比如阿喀琉斯在极为困窘的处境中就发出了那个著名的叫喊：Ζεῦ ἄνα Δωδωναῖε [噢高高在上的多多那的宙斯]。[\(14\)](#) 祈祷，确切地说，一种内在的祈祷，不是一种通过嘴唇而说出来的东西，不是一种人们能够看见的东西。一位使徒曾经这样劝诫人们：为了达到目标，你们应当不停地祈祷，因为内在的祈祷无非就是不断地去重新确证那种关系，凭借那种关系，人类成为神性本身的纽带，而在这种情况下，一个心无杂念的人**确实**会获得一种甚至凌驾于神性之上的力量（当然，最后这一点在通常的观念看来是很困难的，甚至是不可能的）。

现在，在这个迄今已经勾勒出来的观念里，如果我们进行一番更为细致的考虑，难道不能找到某种虽然有可能存在、但毕竟甚为遥远的东西吗？我们提出的这个理论最终说来是基于一个假定，即上帝与存在之间有一个关系，这个存在虽然在永恒性和独立性方面不能和上帝**相提并论**，但毕竟同样也是一个永恒的和独立的东西。也就是说，诚然，惟有存在的主宰才是自在地、并且通过他自己就永恒存在着；但由于我们不能想象这个主宰与存在没有任何关系，所以我们必须把存在一同设定下来。虽然存在不是**自在地**就永恒存在着，但它至少是一个和上帝一样永恒的东西，或者说它至少具有一种第二位的永恒

性。同样，虽然它不是一个有着自己的目的的存在者（这样一个存在者只能是存在的主宰），但假如我们不同时设定存在，那么我們也不能设定存在的主宰。诚然，存在仅仅是和上帝一同被设定下来的，换言之，只有当上帝存在着，存在才存在着；就上帝存在着而言，存在乃是一个不能不存在的东西，但正因如此，存在毕竟也以某种方式存在着，而在这种情况下，存在就拥有一个独特的、不同于上帝的存在的存在。

然而我们想要的“上帝”概念是一个绝对独立的、不以自身之外的任何东西（*nihil praeter se*）为前提的概念。正是在这里，经验论里面掺杂进来了唯理论的一个旨趣，因为唯理论有权利要求一个**最高的、绝对独立**的概念。⁽¹⁵⁾不管我们怎样规定那个关联物，至少有一点是确定的，即它始终是一个不依赖于最高原因本身的存在。这并不是说，它能够**无须**上帝或“在上帝外面”（*extra ipsum*）真正存在着——它当然不是在这个意义上不依赖于上帝。但是，鉴于它就其纯粹实体而言不是通过神性因果性的一个行为而被设定下来的，在这个意义上，确实可以说它不依赖于上帝，尽管除了实体之外，它身上的一切规定都仅仅以上帝为原因。是上帝把存在设定为一个原初地受到限制的东西，是上帝把它设定为一个不受限制的东西，是上帝让它摆脱不受限制的状态，并把它重新纳入到界限之内（让它获得它的第三个形态）。存在就好像是一个中心，一切事物都围绕着它旋转，正因如此，它就不依赖于神性因果性，而在这个意义上，它是一个真正的无，因为它所获得的全部规定——通过这些规定，它才是**某个东西**，比如一个受到限制的东西或一个不受限制的东西——都是仅仅来自于神性因果性；它就好像是一种质料，虽然能够接纳任何规定，但本身却缺乏或者说被剥夺了这些规定，因此可以说它是神性自由的一个纯粹的游戏。不管怎样，我们已经断定，根本没有什么不依赖于神性因

果性的东西。按照我们的意愿，上帝既是他的行动的质料，也是他的行动的形式或形态。但早先的分析已经表明，我们迫切需要一个不受限制的存在，需要ἄπειρον [无定]，这样才能理解把握一个处于演进过程中的转变活动。我们唯一剩下的办法，就是去设想，上帝在那个本原之内——在那个不受限制的存在之内——使自己成为B，成为ὑποκείμενον [载体]。因为只有通过这种方式，上帝才同时把他的行动的**质料**给予自己。当然，在通常的观念看来，这是一个极为强硬的设想。但我们不得不如此设想。如果上帝使自己成为B，随之成为质料，成为一切存在的基础，那么自在地看来，上帝早在他的一切行动之前就已经是这个不受限制的存在着的潜能阶次。通过这种方式，上帝不仅一般地能够成为一个盲目的存在，而且能够在现实中（即存在的演进过程中）成为一个现实的盲目存在者——成为一个宇宙论本原，这个本原是万物的基础，万物都是从它那里（ex quo）转变而来的。那么，还有什么比这个观念更令人抵触的东西吗？

尽管如此，我还是请求大家仔细考虑如下内容，而这些内容是从早先的观点里面推导出来的。如果说上帝是一个盲目的存在或B，那么他的目的并不是要作为这样一个东西存在着，而是要克服这个东西，把它重新纳入到界限之内（亦即纳入到他自身之内），并通过这个否定而把他自己设定为精神。于是我们在这里获得了神性存在的三个形式：1）上帝是B或一个盲目的存在；2）上帝是这个盲目的存在的否定者；3）上帝是一个被设定为精神的东西。当然，上帝并非**仅仅或专门**是这三个形式中的某一个，而与另外两个形式毫无关系——毋宁说，上帝仅仅是一个贯穿着这三个形式的行为，是那个贯穿着这三个形式的演进过程的坚定不移的统一体。反过来，由此也可以得出，B或宇宙论本原无论如何不能被称作是“上帝”，因为上帝仅仅是一个在三个形式中发挥着作用、坚定不移地持存着的统一体。无论B、B的

否定者、还是那个被设定为精神的东西，都不是上帝，毋宁说这三个形式里面的那个坚定不移的生命才是上帝。

在这种情况下，就主要事务而言，我们就回到了之前的那个发展过程的结果——我们仅仅排除了一个作为上帝的永恒的和必然的关联物的存在（在这个关联物这里，我们首先发展出了神性本性的三位一体），我们仅仅排除了这个存在。现在我们要讨论的，既不是“**在上帝的**外面”的任何东西，也不是“**除了上帝之外**”的任何东西，而仅仅是**上帝**。按照这个观点（它其实只是早先观点的一个**更高阶段**），演进过程在整体上仍然是我们之前曾经呈现出来的那个样子。在这里，只有一个问题变得更加清晰。也就是说，我们还没有解释（本来这就很难给出一个清楚明白的解释），上帝既然在自身之内包含着一个原初地受到限制的存在，他又是以何种方式把这个存在设定为一个不受限制的东西？在这里，困难消除了，在这里，上帝本身作为一个不受限制的存在出现，而为了做到这一点，无疑他只需要他的**意愿**，此外不需要任何别的东西。如果不受限制的存在是神性存在本身的一个形态，那么上帝在作出一切行为之前（同样也在他的一切**意愿**之前）就是表现为这样一个东西，这个东西能够直接成为一个不受限制的存在。也就是说，上帝作为这样一个东西，作为不受限制的存在的**直接的**潜能阶次，为了成为一个现实的存在者，除了他的**意愿**之外不需要任何别的东西；反过来，那个不受限制的存在就是一个通过上帝的单纯意愿而被设定的东西。请你们回想一下，即使在那些通俗流行的创世理论里面，也以某个通过上帝的单纯意志就存在着的東西为前提——这个东西就是一切转变活动的最初质料或最初物质。不受限制的存在是通过一个意志而被设定的，但这个意志在这里并不是像人们最初想象的那样是一个超越性的意志，一个推动着自身之外的存在的意志，毋宁说它是一个内在性的意志，一个仅仅**推动着它自身**的意志。

无论是按照早先的观点，还是按照现在这个已经达到更高阶段的观点（这个观点已经摆脱了存在，亦即摆脱了上帝的那个必然的关联物），我们都可以很好地理解把握**演进过程**。是的，当前的这个观点甚至具有一个决定性的优点。因为，如果人们断定，第一本原在演进过程中是一个将会被第二本原克服的对象，那么他们还没有解释清楚，为什么第一本原会有这个遭遇？第一本原在演进过程中所获得的限制，绝不仅仅是一个量的限制，而是一个质的限制。这个限制的根据在于，那个曾经是盲目客体的东西如今部分地成为主体，就此而言，也可以说那个东西在某种程度上成为了一个包含着自身和占有着自身的东西。在某种意义上，就连一个无生命的物体也是一个包含着自身的东西——因为否则的话，它根本就不能作为这样一个东西保存下来。但是，只有当我们把那个盲目的存在者作为一个意志来思考，我们才能完全清楚地理解，为什么这个盲目的存在者在被克服之后就成为主体。正如惟有意志才真正能够进行抵抗，同样，惟有意志才真正能够遭到克服。如果一个意志能够从自身出发，作为一个意愿表现出来，那么它同样能够重新回到一种无意愿的状态，甚至可以说，它能够最终被设定为一个**纯粹的**无意愿——亦即**重新**被设定为一个安宁的意志或一个纯粹的潜能阶次。

也就是说，通过当前的这个观点，我们甚至能够更好地理解把握演进过程。尽管如此，早先的观点至少**在一般的意义上**也完全能够解释演进过程。但早先的观点所关注的是演进过程，而当前的这个观点所关注的是**概念**。早先的观点的缺陷不是在于它对演进过程作出的那些解释，而是在于它缺乏一个概念。但我们还不能满足于这个概念，因为按照这个概念，最高原因仍然包含着某个虽然不是“**在它的外面**”（extra se），但毕竟是“**除了它之外**”（praeter se）——我们说的“之外”是在**后面**这个意义上来理解——的东西，而在这种情况下，它就

立即不再是一个不以自身之外的任何东西为前提的绝对原因。诚然，我们现在已经把上帝理解为绝对原因，我们几乎可以说已经达到了我们的目标。但恰恰在这里，正如当达到一个最近的目标之后，总是产生出一个新的任务，同样这里也产生出一个新的问题：“绝对原因”这个概念是否自在地、而且**通过**它自身就是一个最高概念？假若它是一个最高概念，那么人们就可以在这里停顿下来，并把这个概念当作是一个绝对的**开端**——而我们的最终目标，就是通过这整个研究而始终指向并获得这个概念，以便能够由之出发开启一种绝对的科学。

现在请你们仔细考虑“**原因**”这一概念，而且你们必然会注意到，这个概念始终包含着一个关联或一个关系——它虽然不是与某个已经现实存在着或某个被设定下来的东西相关（就像我们在存在的第一个观念里已经想到的那样），但毕竟是和一个**可能的东西**相关。正因为“原因”最终说来是一个相对的概念，一个包含着关系的概念，所以这就表明，“**绝对原因**”概念也不是一个绝对的最高概念。诚然，当初我们在展开第一个观念的时候曾经说过：“上帝最终说来仅仅是一个与他者相关联的上帝”，而且我们也赞成牛顿的那个说法：Deus est vox relativa [上帝是一个有所关联的声音]。但是由此首先只能得出，“上帝”这个**名称**标示着一个本质，而且站在某个立场上来看，我们已经把上帝思考为一个处于关联中的东西；当然，这里的意思既不是指我们无论如何**只能**把上帝思考为一个处于关联中的东西，也不是指对于那个本质没有一个更高的概念。**对我们而言**，只有当上帝被思考为处于一个关联之中，被思考为造物主、万物的主宰，上帝才是上帝。然而“造物主”这个概念本身同样已经包含着一个关联。无疑，任何一个概念，如果我们**不能够**借助于它而把上帝思考为造物主，那么它就是错误的。但反过来，“造物主”概念本身并不因此就是一个最高的可能概念。上帝的更高概念，进而言之一般意义上的更高概念，并不是因

果 概念，虽然我们已经把上帝规定为一个绝对的（不以自身之外的任何东西为前提的）原因。换言之，即使是一个绝对的原因，其本身也总是已经包含着一个关联。上帝的最高概念，进而言之一般意义上的最高概念，只能是这样一个概念，上帝通过它而被规定为一个绝对独立的東西。而这就是“**实体**”**概念**，通过这个概念，上帝被规定为一个完全基于自身而存在着的上帝，一个已经返回到自身之内的上帝。

现在我们要问，通过这个最终的展开过程（亦即通过第二个观念的展开过程），我们是否已经掌握了上帝的这样一个概念，借助于这个概念，上帝也可以被规定为一个**实体**？

为了回答这个问题，我们必须首先知道，通过那个最终的（最后展开的）观念，我们获得了怎样一个关于上帝的概念。

用最为直截了当的话来说，我们现在已经获得的概念是这样的：上帝在本质上，或者说上帝就其本性而言能够作为一个不受限制的东西（B）而存在——如果我们把这一点从上帝那里排除出去，就必然会剥夺他的一切作出**自身开端**的权力和能力；因为正如我们已经看到的，一切开端都是包含在B之内。然而“不能作出任何开端”乃是一种最高程度的无能，这一点甚至在日常语言里面也有所暗示，比如，当人们说一个人“不能作出任何开端 [做不了任何事情]”，这要么暗指他在任何事情上都是完全无能的，要么暗指他在某一件事情上是无能的。那种唯理论的或有神论的纯粹主义，最终就是导致这种完全的无能。但我们不可以受到这种错误观点的误导，而是必须勇敢地宣称：上帝也能够直接地作为B（这里的B是在这个概念的完整意义上来理解的）而存在。上帝在本质上**能够**作为B而存在，但正因如此，他就不是作为B而**存在着**。上帝绝不可能在本质上作为B而存在着——当前这个观点与那种粗糙的泛神论的差别就在于此；比如在斯宾诺莎看

来，上帝在本质上就作为一个广延实体而存在着。上帝绝不可能在本质上作为B而存在着，他只能**现实地**作为B而存在着，也就是说，他只能**通过意愿**才作为B而存在着。就上帝能够作为B而存在而言，我们可以说，他仍然是A，仍然是一个纯粹精神。然而上帝并不是**只能**作为B而存在，别无选择，毋宁说他在本质上同样也是对于这个B的否定。“他**能够**作为B而存在，但不是作为B而**存在着**”和“他是对于B的否定”这两个说法并不矛盾，因为只有当B被设定为一个现实的东西，上帝才能够在现实中否定B，才能够表明自己是对于B的否定。也就是说，上帝在本质上同样也是对于B的否定，而这句话仅仅意味着：他是“B之否定”这一潜能阶次（因为这里还没有谈到现实）。但是，上帝之所以会否定作为B的自己，只是为了把自己设定为A，随之**作为A**或**作为精神**而存在着。但在目前的情况下，上帝仅仅是在本质上被设定为精神，也就是说，它仅仅是“设定自身为精神”这一潜能阶次，随之也是“作为A或作为精神而存在着”这一潜能阶次。只要那个**最初的A**（那个能够作为B而存在的东西）仍然是A，还不是一个现实的B，那么它本身也仍然是**精神**——也就是说，在此**之前**（*prae hoc*），第三个东西不可能**作为精神**而被设定。为了作为精神而被设定，它必须首先和最初的A区别开来，将其排除出去，但这种情况直到现在都还没有发生，因为最初的A本身也仍然是精神，而不是一个“非精神”（*Ungeist*），或者说它只有作为B才是一个“非精神”。

现在我们还有什么答复呢？看起来，我们现在已经知道，那些通过经验分析而找到的本原是上帝之内的一些**潜能阶次**。但即使是这样，我们对于上帝本身始终还缺乏任何概念。我们说，上帝在本质上能够作为B而存在，如此等等。但这个“本质”是什么东西呢？上帝究竟是借助于怎样一个本质，既能够作为B而存在，也能够对B加以否定？假若我们能够说出这个本质，那么我们也就能够说出上帝本身。

只要我们是单凭那些潜能阶次来规定上帝，上帝就始终只是获得一个相对的（即处于关联中的）规定。现在我请求你们更仔细地关注这件事情。我们并没有说：上帝仅仅是“作为B而**存在**”这一潜能阶次；我们也没有说：上帝仅仅是“B之否定”这一潜能阶次；我们说的是：他**在本质上**是所有这一切。然而“在本质上”是什么意思呢？当我们说“在本质上”的时候，是把这与“**现实地**”对立起来的。因此按照最后这个概念，真正说来，上帝不是**现实地**能够作为B而存在，不是**现实地**作为B的潜能阶次而存在。他仅仅在本质上是一个潜能阶次，也就是说，他仅仅**能够**作为某一个潜能阶次而**存在**。但是，除了认为他的**这种“能够”**是依赖于他的意志之外，人们还能思考别的什么情况呢？因此，说“上帝**在本质上**能够作为B而存在”，意思仅仅是：**如果上帝愿意作为B而存在**，那么他能够作为B而存在。我们绝不能认为，虽然上帝**不愿意**作为B而存在，但他还是能够作为B而存在。换句话说，真实的情况应该是：上帝亲自把自己**设定**为一个能够作为B而存在的東西。

现在让我们更仔细地考察那个最后建立起来的概念，那个能够与经验论衔接起来的概念，至于另一个概念亦即“关联物”概念（这是我采用的一个简明称呼），则是在此之前就已经被我们掌握了。现在，我们发现，即使**按照这个最后的概念**，那些潜能阶次同样不可能作为潜能阶次而在上帝之内**存在着**——它们当然能够存在于上帝之内，但却不是**作为**潜能阶次（亦即不是作为一些实体性的、本身就存在着的、**无须最高原因的意志**就**自在地**存在着的東西）而存在于上帝之内。从另一方面来说，这件事情也是很清楚的。如果我们把未来的（尚未存在着的）存在的本原作为一些**潜能阶次**（作为未来的存在的可能性）设定在上帝之内，那么通过这些潜能阶次，上帝已经与一个未来的（一个暂时还只是**可能的**，但毕竟已经是**可能的**）存在有所关

联。但是，即使我们首先根本不去考虑那个基于实体概念而提出的要求（即我们**仅仅**想要一个作为造物主的上帝），但对于一个最高概念，我们还是必须提出这样一个要求，即它应该是这样一个概念，其本身就能表明，上帝在创造世界的时候具有一个**绝对的**自由。然而我们只能在一种情况下认为这个自由是一个绝对的、无条件的自由，即上帝不是直接借助于他的**概念**就已经是一位造物主，毋宁说，应当有另外一个关于上帝的概念，这个概念根本没有包含着任何与一个可能的创世相关联的东西。假如上帝在自身之内**拥有**另一个存在（而且这是一个不依赖于他的意愿的存在）的潜能阶次，那么在这种情况下，因为他无论如何不能闲置这些潜能阶次，而是必须利用它们来作出某种开端，所以——我是这么认为的——在某种意义上可以说，他是不得不使用这些本原来创造一个不同于他的存在。除非上帝之内的另一个存在的**可能性**仅仅是一个由他设定、并且他所意愿的可能性，否则我们不会认为上帝是绝对自由的，不会认为他完全不依赖于世界并且摆脱了世界。创造世界或是不创造世界，这是上帝的绝对自由，但这里有一个前提，即上帝的行动不是仅仅限于把那些预先已经存在着的、并且呈现在他面前的潜能阶次转化为一种现实的东西（使其发挥作用）——假若那些潜能阶次已经作为**潜能阶次**存在于上帝之内，那么上帝的行动就会限定在这个方面了。上帝只有在这种情况下是绝对自由的，即他不仅使那些本原（亦即潜能阶次）发挥作用，而且把那些潜能阶次作为潜能阶次而加以设定，以至于它们不再是一些与他的意志无关的潜能阶次（亦即另一个存在的可能性）。——现在你们看到了一个新的提升！既然我们已经摆脱了一种作为永恒必然的关联物的存在，那么那些作为潜能阶次的潜能阶次至少也应当消失。

如果你们回想一下，公开的宗教实际上也在教导一种“出自于无的创世”，那么你们就会清楚地认识到上述提升的价值和意义。与这个概

念相对立的，不仅有那个关联物理论，而且还有第二个理论（这个理论把转变活动的本原作为潜能阶次设定在上帝之内）。无论如何，“出自于无的创世”（*creatio ex nihilo*）只能是这样的意思，即 *creatio absque omni praeexistente potentia* [无须一切预先存在着的潜能阶次的创世] ——也就是说，这个创世不需要任何预先已经存在着的、不是通过造物主本身的意志而被设定的潜能阶次。诚然，对于“出自于无的创世”这个概念，人们可以提出不同的反对意见。或许人们首先会说：“虽然‘出自于无的创世’是一个得到普遍信仰、且唯一得到公开教导的观点，但由此并不能得出，这个观点对于哲学的立场来说也是一个真理。”这是对的。但这个观点的存在本身就已经表明，除了那两个人们迄今认为唯二可能的立场之外，还有第三种可能性，也就是说，我们能够摆脱一个在某种意义上预先存在着的潜能阶次的概念——至于这个潜能阶次的**类型**，在这里是完全无关紧要的。无论如何，人们对于这第三种可能性至少不应当完全置之不理。诚然，人们也可以寻找另外一些答案，并且指出，我们的整个学说最终说来不过是立足于“非存在者”这个术语的模棱两可性——但这种模棱两可性是我们本来就反复指出了的，也就是说，当人们公开教导说，上帝从“无”创造出一切，这里的“无”既可能指“**不存在的东西**”，也可能指“**非存在者**”，既可能指 $\mu\eta\ \acute{\omicron}\nu$ [非存在]，也可能指 $\omicron\acute{\omicron}\kappa\ \acute{\omicron}\nu$ [不存在]。

关于这两个否定小词的区别，语法学家们看起来并不具有完全清楚的认识。而我为了搞清楚这个差别，最终还是得求助于我的哲学概念。**以下**就是我按照我的哲学概念作出的解释。“ $\mu\eta\ \acute{\omicron}\nu$ ”是一个仅仅不是作为存在者而存在着、但毕竟**存在着**的东西，在它那里遭到否定的，仅仅是一种现实存在着的**存在**，尽管如此，它仍然包含着一个可能性（即能够作为存在者而存在），也就是说，因为它仍然把存在当作一个可能性，所以它虽然不是**存在者**，但这并不意味着它不可能作

为存在者而存在。与此相反，“οὐκ ὅν”是一个在任何意义上都完完全全**不**存在的东西，换言之，在它那里遭到否定的，不仅是存在的**现实性**，而且包括存在的可能性，在它那里，任何存在都被否定了。在前一个意义上，或者说通过“μὴ ὅν”这个术语，仅仅是存在的**肯定**或现实设定遭到否定；而在后一个意义上，或者说通过“οὐκ ὅν”这个术语，却是存在的否定得到**肯定**和设定。这就是那两个否定小词的真正区别和普遍区别，对此我还可以拿出最后一个证据，即在各种命令式里面，人们总是使用“μὴ”这个词，比如当人们谈到一件不确定的、仅仅尚未发生（因而未被设定）、但却可能发生的事情的时候，就是如此。当我说“不要这样做”的时候，我的意思仅仅是：不要让那个行为得到肯定；也就是说，我仅仅否定了对方灵魂里的那个行为的肯定或现实性，但同时又以那个行为的可能性为前提，否则我不会对他提出这一禁令。再举一个例子！如果某个人打算作出一个危害别人的行为，但还没有实施这个计划，那么我可以用古希腊语简单地断言：μὴ ἐποίησε [他还没有做]，因为他只不过**还没有做**这件事情，因此我所否定的，仅仅是行为的实施和肯定，仅仅是一个现实的事件。但是，如果一个罪行已经发生了，人们虽然不知道是谁干的，但对于一个在这方面根本没有嫌疑的人，人们必然会说：οὐκ ἐποίησε [他没有做]，因为在他这里，人们**也**否定了事情的可能性。

人们或许会认为，所谓的“出自于无的创世”其实是通过误解古希腊语的“μὴ ὅν”一词而产生的，因为这个词不是意指“无”（亦即一个真正**不存在**的东西），而是仅仅意指一个**非存在者**。即使这个看法是可以接受的，我也不能表示**认同**。因为，1）按照人们在主张“出自于无的创世”时所依据的文本，那里确实写着“οὐκ ὅν”，而不是“μὴ ὅν”；2）我并不认为，这个概念（还有另外一些基本的基督教概念）仅仅是从某些个别的文本那里推导出来的；假若这个概念不是属于基督教思

维方式的**整体**，那么它根本就不是从那些通常得到认可的文本那里推导出来的。即使我们承认，这个概念归根结底是通过一个错误的对于“ $\mu\eta\ \delta\upsilon$ ”的翻译而产生的，但这里的关键问题不是在于概念的最初起源，而是在于概念本身，而这个概念所带来的决定性的后果，就是这样一个观点，即一个完全自由的创世根本就不应当以任何东西为前提，甚至不应当以那个“ $\mu\eta\ \delta\upsilon$ ”（即那个**非存在者**）为前提，不应当以任何**潜能阶次**为前提，正如我们不当把一个位于造物主**之内**的潜能阶次看作是一个位于他**之外**的潜能阶次。

人们或许还会补充道，比如在法语里面，**真正意义上的“无”**（亦即“ $\text{o}\acute{\upsilon}\kappa\ \delta\upsilon$ ”）是通过一个特殊的词语“rien”来表达的，而单纯的“非存在者”则是通过另一个词语“le Néant”来表达的。但如果人们因此就认为，“出自于无的创世”的意思是含混不清的，那么我的答复是，这里的意思并不是含混不清的，因为“上帝从无（de rien）创造了世界”和“上帝从非存在者（de Néant）创造了世界”这两种情况都有可能是正确的。甚至可以说，按照通常的观念，这两个意思**都是**正确的。因为，即使是那些捍卫“出自于无的创世”的人也断定，世界是出于一种直接的质料而被创造出来的，而这种质料就是materia informis [无形式的物质]，是那些经过塑造而获得形式的被造物的基础，而这恰恰就是“Néant”。我们可以把这个“Néant”称作“无有”（das Unseyende），它同时意指一个不应当存在的东西，因为恰恰是这个盲目的、不受限制的存在应当通过创世而遭到持续不断的驱逐。

通过这个方式，我们得到三个概念：1）“ $\text{o}\acute{\upsilon}\kappa\ \delta\upsilon$ ”，即一个**不存在的**东西，真正意义上的“无”；2）“ $\mu\eta\ \delta\upsilon$ ”，即单纯的“**非存在者**”；3）一个虽然存在着、但却**不应当**存在的东西，亦即一个应当遭到否定或已经遭到否定的东西，这个东西在德语里面可以称作“无有”——这个

“无有”就是我们所说的B，我们仅仅怀疑，它究竟能否被看作是上帝之内的一个潜能阶次，但我们并不怀疑，它作为质料（随之作为一个物质性的潜能阶次）必须服务于一种现实的创造活动。无论如何，作为现实的创世的单纯的**前提** 或 ὑποκείμενον [载体]，这个盲目的存在尚且不是**某个东西**，它不是一个特定的、受到限制的东西，不是一个真正的**存在者**，而是一个没有自控能力的存在；它仅仅通过它的对立面才获得**持存**，只有当它持续地得到克服，并在这个过程中受到限制或者说被重新导向内部，它才是**某个东西**。就此而言，真正的关于“出自于无的创世”的学说当然也认识到了这个“非存在者”（Néant），但是这个学说把“非存在者”看作是一个从“无”（de rien）产生出来的东西；这个学说认为，“非存在者”是现实的存在的直接的可能性，但它并不认为，这个潜能阶次预先就以某种方式实际存在着。

就此而言，我们很难拒斥那个“出自于无的创世”的观念。只不过它必须得到**解释**。如果我们接受了“出自于无的创世”，那么潜能阶次就不可能是上帝的**概念** 所产生出来的后果，而只能是上帝的意志所产生出来的后果。即便如此，这也只是表明，那些**潜能阶次** 不是作为一些原初地就不依赖于上帝的意愿的潜能阶次而存在于上帝之内。反之另一种情况则是可能的，即它们作为非潜能阶次，作为一般意义上的**差别** 而存在于上帝之内，只是因为上帝乐意如此，所以上帝才心甘情愿地把它们看作是潜能阶次（亦即另一个存在的可能性），并把它们当作潜能阶次来对待。是上帝把它们**造成** 潜能阶次，它们本身并不是潜能阶次。

如果我们承认，它们仅仅不是作为**潜能阶次** 而存在于上帝之内，那么就会出现一个问题：它们究竟是**如何** 存在于上帝之内？现在的问题是，经验论是否还能对此提供一个答案。无论如何，经验论只能告

诉我们：反正它们不是作为潜能阶次，不是作为**另一个**存在（亦即一个位于上帝之外的存在）的可能性而存在于上帝之内，因为只有另一个存在的可能性才可以被称之为潜能阶次。现在，由于那另一个存在只能被思考为一个处于转变中的存在，所以我们也可以说：既然它们不能作为一种**转变活动**的潜能阶次而存在于上帝之内，那么它们只能作为一个**存在**的规定而存在于上帝之内，确切地说，这个存在是一个当下的存在，是上帝自己的存在，因此它们只能作为一些纯粹内在性的（与上帝自身相关联的）规定，而不是作为一些**超越性的**（与上帝之外的某个东西相关联的）规定而存在于上帝之内。假若是这样的话，我们会扬弃上帝与外界的一切关联了，上帝也就会是一个绝对地仅仅在自身之内存在着的東西了，而这个完全退回到自身之内的东西，作为最高意义上的实体，乃是一个完全缺乏关联的东西。但是当我们把这些规定看作是一些纯粹内在性的、与上帝之外的任何东西都毫无关联的规定，就会面临一个要求，即我们应当从**上帝**出发来理解这些规定，也就是说，把上帝理解为它们的前提，随之在一般的意义上理解为绝对前提。因此在这种情况下，经验论本身的最终结果就把我们推向那种超越经验的东西。

(1) 这里需要指出，我不是像康德那样从一个认识着的**主体**出发，而是从**自然界**出发，而且我所赋予自然界的这种优先性在任何情况下都已经通过如下这个事实而得到捍卫，即一个认识着的主体必然以一个可认识的客体为前提。——谢林原注

(2) 希波克拉底（Hippokrates von Kos，前460-前370），古希腊著名医生，被认为是西方医学的奠基人。——译者注

(3) 在德语（以及其他欧洲语言）里面，“正确”（“公正”“正当”等等）和“右”是同一个词，即“recht”。——译者注

(4) 参阅柏拉图《斐勒布》（*Phil.* 23c-e）。——译者注

(5) 指德国神学家和哲学家施莱尔马赫（Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher，1768-1834），他翻译的《柏拉图全集》（1804年至1828年陆续出版，不包括《蒂迈欧》《克里提亚》《法律篇》和《书信》）迄今一直被誉为柏拉图著作的最经典的德译本。——译者注

(6) 在波斯宗教（琐罗亚斯德宗教）的神话里，光明之神奥穆德（Ormuzd，即Ahura Mazda）和黑暗之神阿利曼（Ahriman，即Angra Mainyu）以3000年为界，轮流掌管世界。——译者注

(7) “预见”（providentia，Vorsehung）通常亦翻译为“神意”或“天命”。——译者注

(8) “荣耀”（Herrlichkeit）的词根就是“主宰”（Herr），这个在中文翻译里面很难反映出来。——译者注

(9) 达朗贝（Jean-Baptiste le Rond d'Alembert，1717-1783），法国数学家和物理学家，法国启蒙运动的领袖之一，和狄德罗一起主编《百科全书》。——译者注

(10) 琉克忒娅（Leukothea），古希腊神话中的海洋女神。——译者注

(11) 参阅亚里士多德《诗学》第六章（1449b24 ff.）。——译者注

(12) 圣火传递（Fackellauf）是一个起源于雅典的宗教仪式，人们为了祭拜灶神赫斯提亚（Hestia），点起火炬，在夜间进行长跑竞赛，优胜者就是那最先到达终点并且保持火炬不熄灭的人。这项活动后来扩大到所有对于奥林波斯山诸神的祭拜和节庆之中。古希腊的奥林匹克竞赛本身并未包含圣火传递的活动。从1936年的柏林奥林匹克运动会开始，人们才把圣火传递当作是奥运会的一个必要组成部分。——译者注

(13) 拉兰德（Jerome Lalande，1732-1807），法国天文学家和数学家。——译者注

(14) 见《伊利亚特》第16卷，第233行。“多多那”（Dodona）是宙斯的神庙所在地，宙斯在这里颁布的神谕和阿波罗在德尔菲神庙颁布的神谕是整个古代希腊世界最具有影响力的神谕。——译者注

(15) 人们可以从一个双重的视角出发来考察那个观念：1）考察这个观念与通常的、亦即普遍的宗教情感之间的关系；2）考察这个观念与科学认识的关系。普遍的宗教观点之所以会抵触这个观念，原因在于，这个观念至少在某种意义上为一种二元论打开了后门。当然，这并不是指这个观念在上帝之外——这里的“之外”是在拉丁文的“extra”亦即“外面”的意义上理解的——设定了一个他者。普遍的宗教情感已经习惯于这样一个信念，即不管是“在上帝的**外面**”（extra Deum）还是“**除了上帝之外**”（paeter Deum），都没有什么原初地存在着的東西。然而那个存在——或按人们的简单称呼，那个他者——毕竟是“除上帝之外”的另一个东西，它尽管不能与上帝相提并论，但毕竟在某种意义上存在着。我之所以说“宗教情感已经习惯于这样一个信念”，乃是因为这个流行的观点仅仅起源于一个传统记载，而不是起源于一种反思；其实在这个问题上的第一个反思就给宗教情感带来了混乱，因为，一方面，宗教情感认为，上帝必然与一个**在某种意义上**独立于他的东西完全没有关系，另一方面，当宗教情感坚持这个观点的时候，它就必然把上帝实体化了。正因如此，人们经常从一种经历了科学反思的普遍宗教情感那里过渡到泛神论，而泛神论乃是一切以超越那种二元论为目标的神秘学

体系或神智学体系的不可抗拒的归宿（虽然这些体系**试图**对此加以抗拒）。现在，当我们置身于那种（虽然不是实在层面上的，但却是观念层面上的）二元论和那种与之相抗衡的宗教情感之间，就会认识到，对于上帝之内的**任何原初关联**——这里谈论的仅仅是原初关联——的扬弃都会导致上帝的实体化，而这种扬弃就其自身而言不但违背了我们的科学概念，而且同样也违背了宗教情感。**只要**那个最初的情感是有效的，我们就不可能作出决断，因为在这里有一个点，人们在这里清楚地看到，只要宗教情感在某种程度上陷入到科学反思之中，它**本身**就不可能到达终点，而是必然要面临一个令人窘迫的两难选择，要么选择一种二元论，要么选择一种泛神论，而这个情况在雅各比那里尤其突出。因此我们暂时只能把目标对准那个观念里面违背了科学意义的东西，而且我们必须努力澄清这个要点，因为通常说来，只要我们对于一个观念的缺陷具有了正确的和基本的认识，就会直接过渡到一个更好的观念。也就是说，那个观念的错误只能包含在一个缺陷或一个不完整的发展过程里面，而一切在这个发展过程里明确无误显现为真理的东西，都必须在一个更高的发展过程里面重新呈现出来。（来自于一份较早的写于1827年的手稿。）——原编者注