



经典天天读·哲学经典

台湾经典译本首次引进 宝岛畅销40余年

作为意志和表象的世界

[德]叔本华◎著 [台]刘大悲◎译



哈尔滨出版社
HARBIN PUBLISHING HOUSE

目录

封面

插图

叔本华的生平及哲学

译者的话

英译者序言

卷一 表象世界初论

第一层面 遵循充足理由原则的表象：经验与科学的对象

卷二 意志世界初论

第一方面 意志的客观化

卷三 表象世界再论

第二层面 与充足理由原则无关的理念 柏拉图的理念：艺术对象

卷四 意志世界再论

第二方面 达到自觉状态时，生命意志的肯定和否定

叔本华年谱

本书由 “ePUBw.COM” 整理 , ePUBw.COM 提供最新最全的优质
电子书下载！！！！

封面



经典天天读·哲学经典

台湾经典译本首次引进 宝岛畅销40余年

作为意志和表象的世界

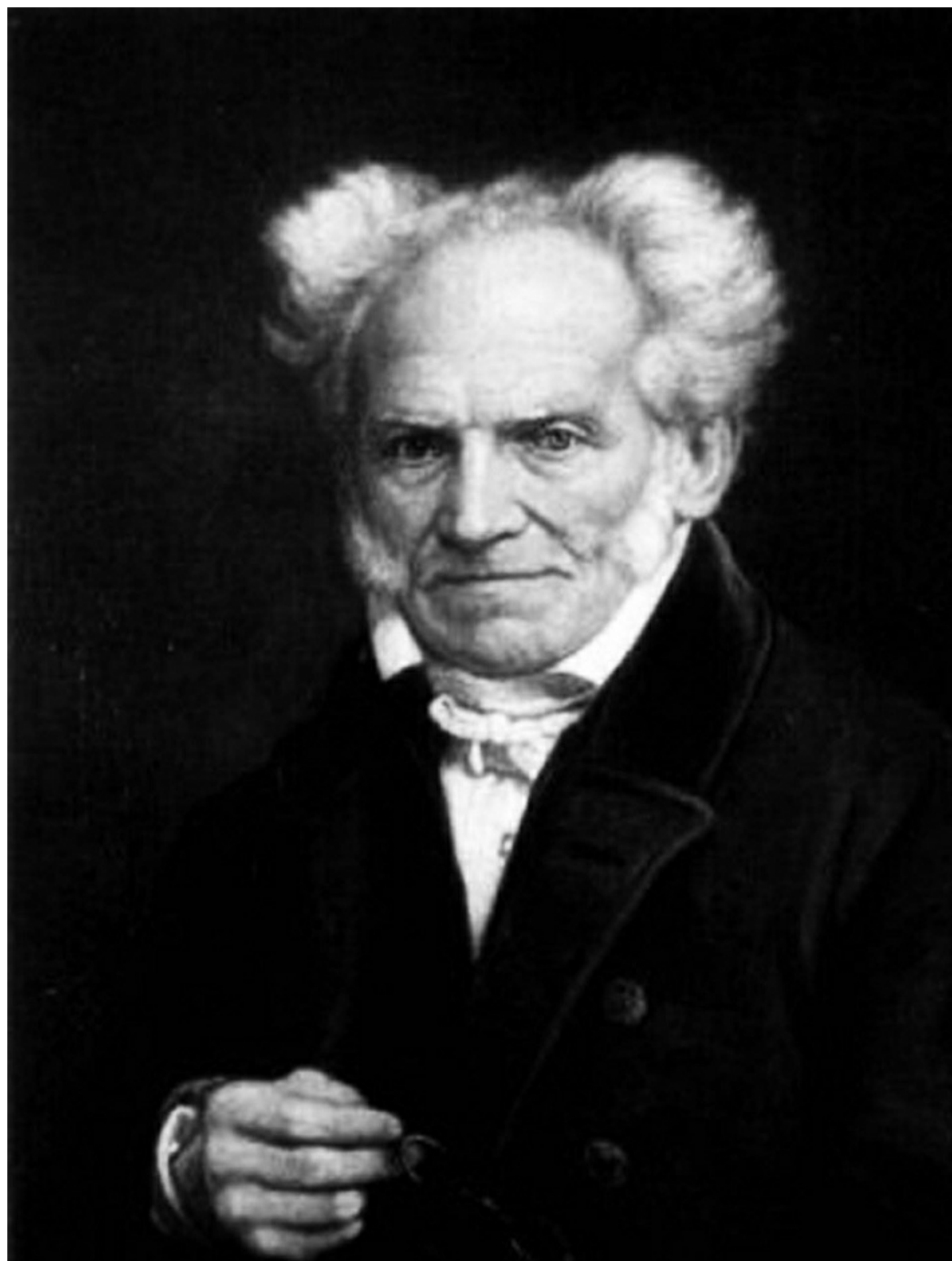
[德]叔本华◎著 [台]刘大悲◎译



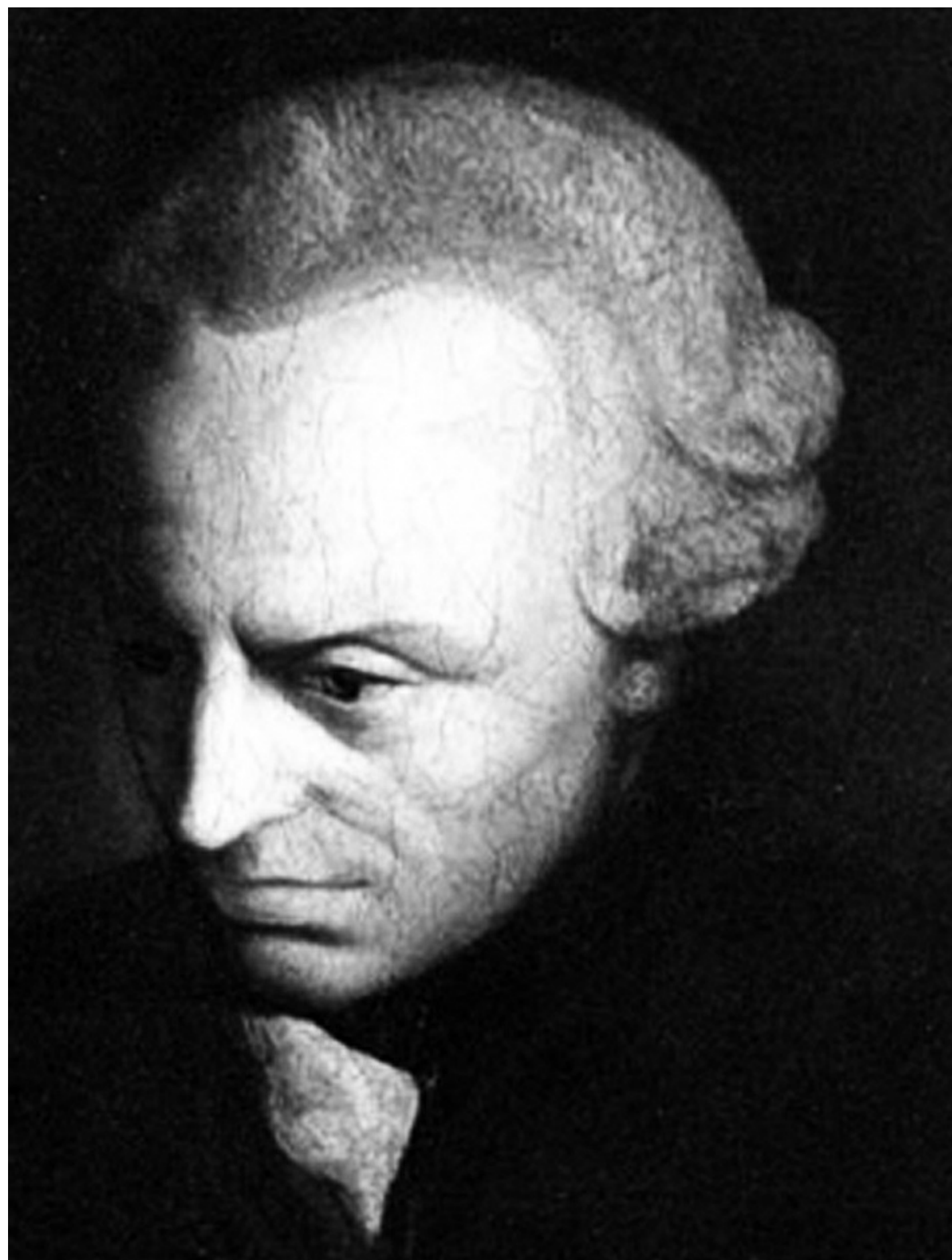
哈尔滨出版社
HARBIN PUBLISHING HOUSE

本书由 “ePUBw.COM” 整理，ePUBw.COM 提供最新最全的优质
电子书下载！！！！

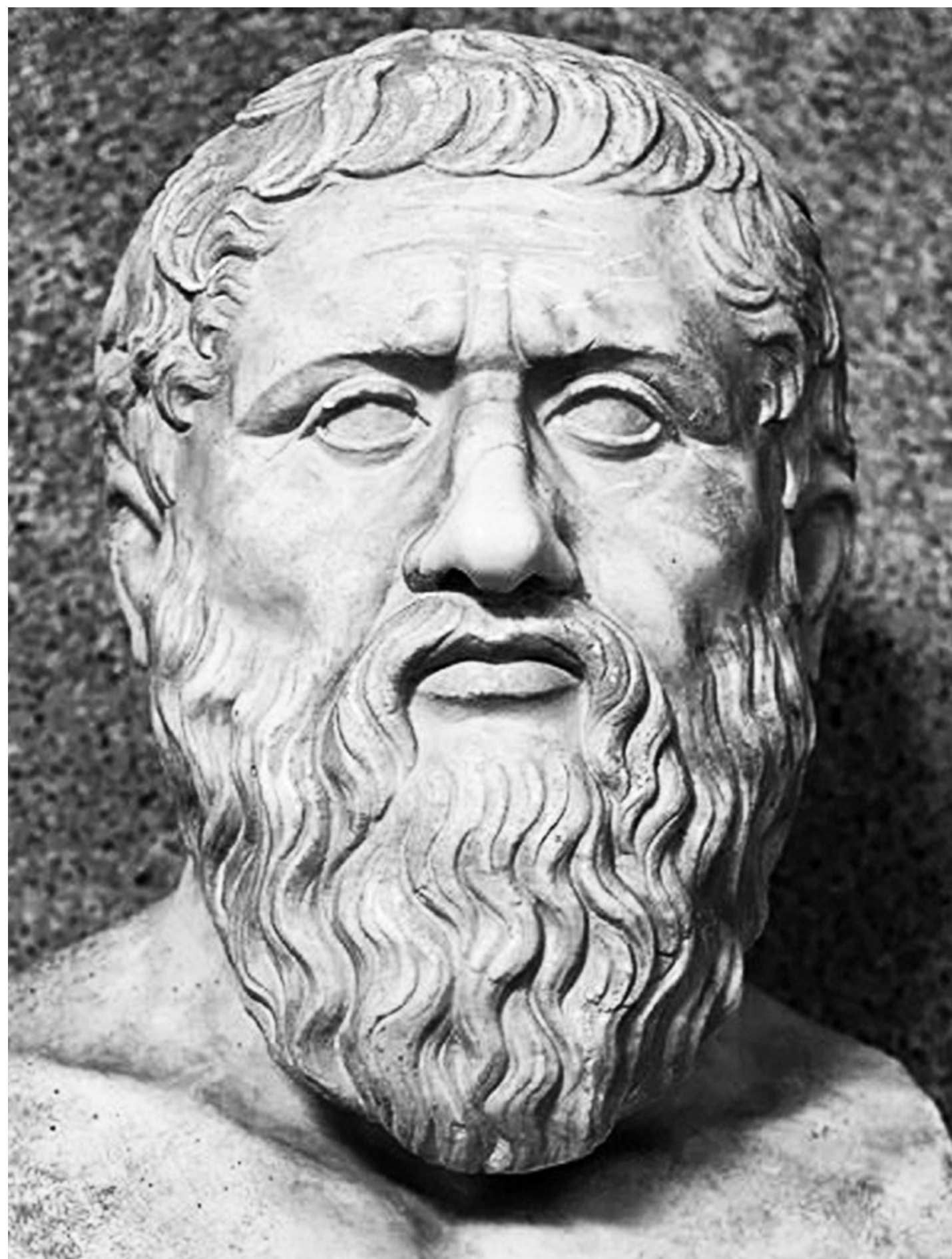
插图



德国哲学家叔本华 (1788 ~ 1860)



叔本华思想来源之一：德国哲学家康德（1724～1804）



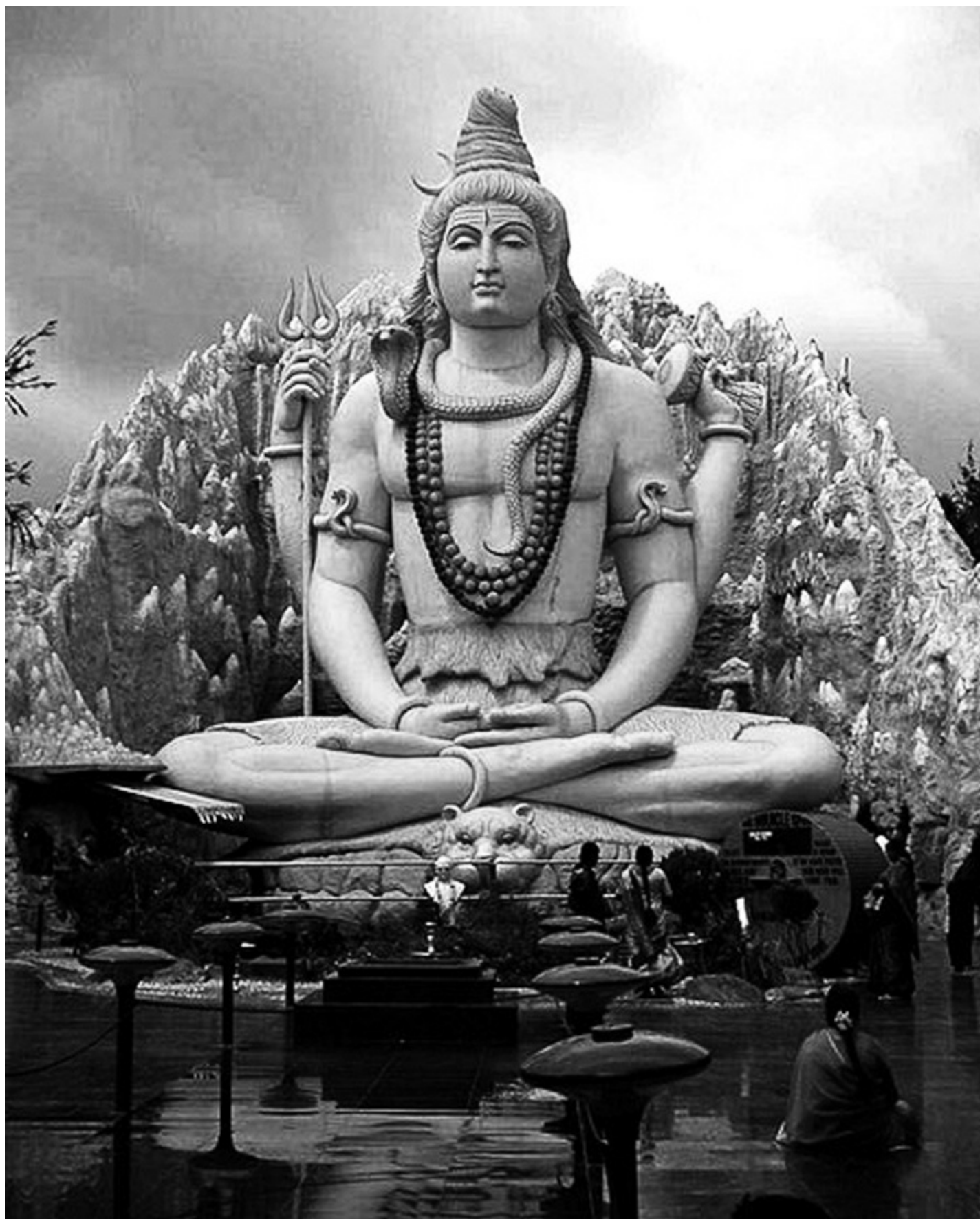
叔本华思想来源之一：古希腊哲学家柏拉图



完成《作为意志和表象的世界》第一部时的叔本华



印度教创造之神：梵天。叔本华用之比喻他哲学思想的“理智”概念



印度教毁灭之神：湿婆。叔本华用之比喻他哲学思想的“意志”概念



印度教守护之神：毗湿奴。叔本华用之比喻他哲学思想的“表象”概念

本书由 “ePUBw.COM” 整理，ePUBw.COM 提供最新最全的优质电子书下载！！！！

叔本华的生平及哲学

想一个自己从未深入思考的问题是危险的，我们读书是别人替我们思考，我们不过是在重复作者的精神过程而已。所以一个人如果整日读书，他将逐渐失去思考能力。

——叔本华

叔本华（1788～1860）在世时，他的哲学整整沉寂了三十多年，最终，他像一个从一场长期艰苦的战争中凯旋的英雄，顿时名噪全欧，誉满天下。各国人士络绎不绝地去拜访他，全国的报章杂志不断登载他的名字；他的信徒们，三番五次替他做肖像画、做雕塑，当神一样供奉在屋中顶礼膜拜，说来令人难以置信，竟然有两位太太也曾去造访。我们这位素来被称为极忧郁、极悲观的哲学家，最后，“乐观”地躺在沙发上溘然长逝。

近代，很多思想家、文学家、艺术家，如尼采、克尔恺郭尔、瓦格纳、托马斯·曼等，无不直接或间接地受叔本华哲学的影响。其中尤以尼采所受的影响最大。这位狂傲不羁的存在主义先驱，在回忆购买叔本华的代表作《作为意志和表象的世界》的情景时，这样写道：

一个不知名的幽灵，悄然对我说：赶快把这本书带回去！我一回到家，随即把我的宝贝翻开。我屈服在他那强力、崇高的天才魔力之下了。

他花了十四天的工夫，几乎是废寝忘食地沉浸在那本书中。他又说：

我像热爱叔本华的所有读者一样，刚读第一页，便恨不得一口气把全书读完。而且，我感觉到，我是很热心地、专注地倾听他吐出的每一个词每一句话。

叔本华的哲学为何有如此深远的影响？有如此魅力？当然，首先得归功于他独树一帜的“意志哲学”，此外，他超群的语言才华也功不可没。华莱士在《叔本华的一生》中这样写道：

当读者翻开《作为意志和表象的世界》这本书的瞬间，最先获得的印象就是他那独特的语言。这里面没有像谜团一般的康德式术语，没有黑格尔诡异的辩证法，没有斯宾诺莎的几何学：一切都既清楚而又有次序，全部美妙地集中于对主要概念——意志世界、斗争、痛苦——的论述上。

何等直率坦诚！何等生动有力！何等坚强刚直！他的前辈们，曾以种种理论对那不可见的意志提出抽象的解释，然而这些理论很少能清楚明白地揭示世界的真相，而叔本华，作为一个商人的儿子，在叙述、举例和推论方面都很详尽，甚至还富有幽默感。

叔本华1788年2月22日诞生于波兰格但斯克，他父亲名叫海因里希·弗罗里斯，母亲名叫约翰娜·亨利德。两人在1785年结婚，当时海因里希38岁，约翰娜19岁。

叔本华的先祖原是荷兰人，在他的曾祖父时代才移居格但斯克。他们一家，素来就是有钱有势的地方望族，俄皇彼得大帝和皇后凯瑟琳到格但斯克游览的时候，他的

家就作为俄国皇室的专用招待所。家业传到他祖父手中，他祖父把事业扩展，又置了许多产业，家庭声势更加浩大。

他的父亲个性刚愎而且暴躁，但天资甚高，长袖善舞具有商业头脑，并且，早年曾旅居英、法多年，英、法文学知识相当丰富，对法国启蒙思想家、哲学家伏尔泰尤为偏爱。他在政治上主张自由民主的共和政体，爱好自由，尊崇独立。他很欣赏英国的政治和家庭制度，因此家庭布置及家具等都是仿照英国的风格。叔本华之所以对英国独具好感，大概就是因为他在幼年时期耳濡目染，受到父亲潜移默化的影响。

叔本华一生对自己的祖国——德国，有轻蔑的偏见，他比较尊重外国的思想家，他每天都读《泰晤士报》，但从来不看德国报纸，假如后来不是因为德国报纸登载关于他的新闻，他也许永远不会过目。此外，海因里希还抱有世界主义的理想，他企图把叔本华教育成“世界公民”，之所以为叔本华取名“阿瑟”，就是因为此名可适用于欧洲各国。

据说，叔本华的父亲，相貌长得可令人不敢恭维。他身体矮胖，广阔的脸上嵌着一双突出的眼睛，鼻子粗短朝天，嘴巴又宽又大，并且，从小耳朵就不太灵光。

叔本华的母亲约翰娜，旧姓叫特罗志内尔，她的父亲是格但斯克市议员。她，聪明美丽，富有文学才华，曾出版不少小说和游记，是当时很有名气的女作家，外语也说得很流利。她和丈夫，性情本来就不甚相合，所以，经常借娱乐活动来减少摩擦，旅行更是他们的家常便饭，就这样，叔本华小时候不时随着父母出游。

叔本华说：“性格（或意志）遗传自父亲，而智慧遗传自母亲。”这大概就是他自己的现身说法。如果这句话可以成立的话，叔本华在先天上已经播下“怪

僻”和“天才”的种子。1793年，格但斯克被普鲁士占领，失去了自由，并改称为但泽。此事对一向以“自由、独立、共和”为理想的海因里希来说，是无法忍受的，因此，叔本华一家举家迁往汉堡，因为汉堡是自由市。

1797年，叔本华当时九岁，随父母游历，途经法国，在巴黎近郊勒阿弗尔滞留一段时间，海因里希为了使孩子彻底学会法语，把他托付到一位商业朋友古列佛埃尔家中，然后夫妇偕同回到汉堡。叔本华在此地总共住了两年，和古列佛埃尔的孩子安狄姆同受私塾教育，这一时期，是叔本华一生中最愉快、最值得回忆的欢乐时光。

1799年，叔本华返回汉堡，进了学校，但他的教育完全是为了适合将来从事商业的需要，是他父亲的刻意安排，他父亲一心想让他继承自己的衣钵。他在法国受教两年，法语异常娴熟，对自己祖国的语言反倒几乎完全忘却，因此，在家里又同时勤修德语。

他的父亲是商界名人，母亲和当时文艺界人士大半都有往来，很多名人雅士经常到他家做客。也许是在这种两相比较之下，他开始厌恶商业生活的庸俗和那种市侩味，心里从此埋下学术的种子。

不知为什么，叔本华在这种十四五岁的小小年纪，学校的老师居然也发现他有哲学的天赋。从这事看来，我们不难了解，叔本华除了惊人的才华外，个性上也必有某些特殊的地方，诸如孤独、缄默、沉思之类。说他是天生的“哲学坯子”，亦无不当。

叔本华曾向父亲要求转入普通中学，一开口就遭到严词拒绝，后来，他父亲也渐渐察觉叔本华的请求并不是小孩子一时天真的瞎想，他父亲开始意识到事态严重了。不过他父亲并不是那么冥顽不灵，也不是存心要扼杀独子的兴趣，只是文人命蹇的

观念让他始终不愿意轻易放弃原有的计划。商海的经验阅历让他很懂得人的心理，他知道此时此刻采取高压手段，是最愚不可及的事。于是他绞尽脑汁想出了两个方案，让叔本华任择其一。一是顺其本意走学术研究之途，进入高等学校就读；二是加入他们夫妇出游旅行的行列。

1803年春天，叔本华在双亲的陪同下，开始周游欧洲各国，三人一行经荷兰远渡英国，再转到法国、意大利、奥地利、瑞士等国，历时近两年，才折回汉堡。即使在游历期间，他的父亲也命他进修英语、法语，母亲嘱咐他写日记，对他的教育丝毫未尝放松。

1804年秋天，叔本华与父母回到但泽，在玛丽教堂接受了基督教的“坚信礼”。翌年初，遵照父子间的事先约定，叔本华开始过商业生活。首先，在他父亲某挚友的店中实习，但他对这种行业始终提不起兴趣，经常偷闲看书或耽于沉思。晚年，他曾回忆说，他恐怕是最差劲的店员。

几个月后，叔本华的父亲忽然去世了，尸体在他家谷仓旁的运河上浮出水面，是不慎失足，还是跳河自杀？原因无法证实。不过一般风评，认为是后者。有人说，他父亲因不堪经济上的损失，从但泽迁居汉堡约损失总财产的十分之一，在汉堡生意情况又远不如以前，所以自杀。但这点理由似乎不够充分。不过，据说在他死前几个月，精神好像已经失常，经常忧形于色，性格愈加暴躁，稍不顺意，立刻大怒，行为也愈加乖张怪异。附带说明一下，叔本华的祖母和一个叔父都曾罹患疯癫症。

孀居的约翰娜，原本就不喜欢汉堡的商人社会，和叔本华的个性也格格不入，于是她在整理完亡夫的遗产后，即同其女阿德莱，移居魏玛。当时魏玛人杰地灵，堪称文人荟萃之地，德国文学巨擘歌德以及席勒、威兰、格瑞蒙、迈尔等诗人才子，均会集于此，一时传为美谈。

约翰娜携带为数不少的钱财，转到魏玛后不久，即与这些文人雅士订交，过从频繁，书信来往密切，过着奢华放浪的生活。当时，叔本华仍信守当时的约定，独自留居汉堡，继承父亲的遗志，不过他对商业生活的憎恶与厌烦，却是与日俱增。那段时间，是他一生最暗淡悲惨的岁月，据说他当时情绪忧郁、处境恶劣，几乎到了绝望的地步。他曾数度致书其母，祈求让他辞去这个工作。所幸母亲也能谅解他的苦衷，终于应允下来。这个意外的好消息，使叔本华感动得落泪。从此，他才从囚徒般的生活中解脱出来，踏上学术研究之途。这是他父亲死后的第三年，叔本华十九岁。

自此之后，到1813年完成博士论文《论充足理由律的四种根源》为止的六年间，他都是一连串的学习研究，这是叔本华之所以成为叔本华最重要的因素。我们这位“智力异常丰沛”的哲学家，此时充分表现出他惊人的学习能力。

1807年7月，他到科塔补习古典语文，在短短的半年内，获得教授们众口称誉，一致预料他“将会成为出色的古典文学学者”。后来，由于他在公开场合公然讥评某位教授，传到这位教授耳中，教授气愤之余，就利用私人关系，唆使叔本华的老师停止补习。在这种情形下，叔本华为维护个人荣誉，最终提前离开科塔前往魏玛。

在魏玛，叔本华并没有和母亲住在一起，而是另租房子，他在这里心无旁骛，又埋首书中两年，取得大学旁听学历，然后进入格丁根大学，后转到柏林大学。

这六年间，他狂热地学习，他的脑子成了知识的大杂烩，叔本华成了最渊博的作家。语言、文学方面他最拿手，从他的作品对古典语言文化的一再推崇，我们不难推断，他的希腊文、拉丁文造诣高深，他的英语，简直让英国人误以为他是老乡。他听课时有记笔记的习惯，然后再整理，同时附注自己的批评，一丝不苟，再加上独特的个性和见解，从不人云亦云、盲从附和。如果教授和他的意见不相同，他会

立即不客气地指出他们的错误，他的哲学系统就是这样逐渐树立起来的。

难怪叔本华曾经自豪地说：“这就是我能够有权威、很光荣地讨论一切的原因。人类的问题不能单独研究，一定要和世界的关系联系起来研究——像我这样，把小宇宙和大宇宙联合起来。”

这是一个奇异的哲学坯子。以叔本华家的财富，他原本可以像花花公子一样，流连歌台舞榭，沉迷脂粉丛中，尽情享受，商业环境也尽是这样的机会，他却偏偏选择学术研究；以叔本华横溢的才华，钻研任何学科，都可崭露头角，光耀门楣，他却唯独爱上哲学，终生“无母、无妻、无子、无家”，千秋万世赢得“忧郁、多疑、孤独、暴躁、厌世、悲观、愤世嫉俗、仇视轻蔑女人、诽谤爱情”的名声。这一切的一切，岂非天意？

叔本华与众不同的性格，世所罕见。一般研究者都认为叔本华愤世嫉俗的怪僻性格和悲观的哲学，是由于他的著作未能为世人所了解和接受，失望之余而产生的变态心理。但是他特异的性格来自天性，至少按照叔本华自己的解释应是如此，他说过“性格遗传自父亲”。叔本华的父亲个性暴躁、刚愎，他也如此。他的父亲崇尚自由独立，因普鲁士进袭格但斯克，不惜损失十分之一的财产，迁居汉堡，叔本华一生也始终坚守他心目中的真理。

叔本华转到柏林大学，本来是受到费希特的感召，希望能从他那里汲取哲学的精华，但他失望了。叔本华素来就喜欢条理清晰、合乎逻辑的文章，所以对费希特神秘的巧辩和傲慢的态度大为反感。他虽然不佩服费希特，但仍然继续听讲，他一心一意地寻找费希特的错处，与之争辩。他的笔记，充满了尖酸刻薄的批评。

就这样，叔本华感觉柏林大学不是他修取学位的地方，他的博士论文是送到耶拿大

学评审的。《论充足理由律的四种根源》一文讨论世界事物的因果关系。他主张，因果观念不是建立在一个单独的公理，或者一个简单、必然的真理上，它的来源极其复杂，归纳起来，可分为四类。第一是“现象”，即感官的对象。第二是“理智”。第三是在时间、空间支配下的“存在”。第四是人类的“意志”。读者阅读此论文时，不难察觉出叔本华的全部哲学系统，此时已经奠定扎实的基础了。

这本书出版后，叔本华回到魏玛，并送给母亲这本著作，他母亲不仅不感兴趣，反而讥诮说，他的书根本卖不出去。叔本华也不甘示弱地反唇相讥：“你的著作，连堆破烂儿的屋子都不藏一本的时候，我的著作还会有人读它。”彼此针锋相对，争吵愈烈，最后，母亲气愤地把他推到楼梯下，于是我们的哲学家尖刻地对他母亲说的她只会因为有这个儿子而留名后世这些话，果然都应验了。

1814年夏，他离开魏玛，到德累斯顿住下来。因为那里交际太频繁，当然也为了逃避“女演员的诱惑”，他就此永远离开了他的母亲，虽然母亲此后又活了二十四年，但直到他母亲的晚年，彼此才恢复通信。

叔本华在他的著作中，几乎把女人批评得“体无完肤”，但他还是有过一次如痴如狂的恋爱，若非他及时挥起慧剑斩断情丝，叔本华的后半生恐将完全改变。那个令他疯狂的女人，是当时宫廷戏院最有名的女演员，名叫“卡罗琳·耶格曼”，她长得娇小白皙，曾经是魏玛公爵的情妇。叔本华认识她的时候，公爵已去世。

叔本华离开魏玛之前，开始和歌德有了比较密切的交往。这两位名垂千古照耀世界文坛、哲学界的巨星，似乎都有洞察英才的慧眼。叔本华平素自视甚高，许多名家学者都被他批评得一无是处，唯独敬爱歌德，只要歌德飘逸的风姿出现在他家的客厅，叔本华整个心神立刻就会被吸引。歌德对这位年轻的哲学家也非常器重，在耶拿，有一则故事可以证明。

某一天有一个聚会，大家围着一张茶几闲聊，唯独这位年轻的哲学博士，独自退到窗边，神情很肃穆地在沉思，几个女孩子便开叔本华的玩笑，歌德刚好走进来，问大家有什么好笑的事情，众人一齐指着叔本华，歌德责备道：“不要取笑这位少年，将来他会比我们都更了不起。”

长期的孤独和抑郁让他的性格越来越暴躁和乖僻了，他常被恐惧和邪恶的幻想所困扰。他在睡觉时身边放着实弹手枪，他更不放心把自己的脑袋交给理发匠的剃刀。只要听到传染病的传言，他便吓得往外飞奔。在公共场所宴饮的时候，他都随身带着皮质杯子，以免被传染。他把票据藏在旧信封里，把金子藏在墨水瓶底下。

就学术研究的条件而言，叔本华是得天独厚的幸运儿，他继承了丰厚的遗产，不必为衣食奔波忧心，除了教两年书外，一生中再也不曾从事其他的职业。他天生又是“哲学坯子”，“从小就觉得自己属于整个世界，而不仅仅属于自己，既然自认为命中注定是为公共福祉而生活，平常的闲暇和自由，就不能独享了”，所以，他对财富和遗产，又有一套奇特的见解。他曾经写道：

我并不认为，留心处理既得遗产有什么不应该。因为一个没有生计忧虑的人，一开始就有这样多的钱，正可以无忧无虑地过真正独立的生活，这是解除人生穷困忧愁的特权， he 可以从人类宿命般的奴隶生活中求得解放。唯有获得了这种好运气的人，从降生之日起才是一个真正自由的人，因为他能够主宰时间，每天早上， he 可以说“这一天是我的”。

遗产若能遇到一位有高尚品性的主人，便可发挥其最大效用，因为他能从事不同于一般“为糊口而生”的工作，这样就能各得其利，就他个人来说，虽有独享安逸生活的闲适心情，但他能创造对社会有价值的东西，能以百倍的代价来偿还对其他人的亏欠。

反之，假如一个人不能帮助别人，徒然接受遗产，便该遭到唾弃。所以，这种机会应当替天才保留，只有天才能够在艺术、哲学、文学方面表现他深刻的观察力。因此，这类人才迫切需要没有干扰的自由，他不仅欢迎寂寞，闲暇则更是他最大的幸福。

我们几乎可以确定，在叔本华决定以哲学为终身职业之日起，他就认为自己是天才，是杰出的哲学家。这种心理上的优越感，造成他孤独乖僻的个性，他蔑视“俗人”，拒绝世俗社交，深恐被凡俗的“恶德”所玷污：他瞧不起一般学者，认为他们只是为了牟利，只知道迎合世俗的要求，不是为学术而学术。这样的生活，也经常让叔本华内心感到寂寞和痛苦。但他自我勉励：

不要忘记你是一个哲学家，上苍叫你从事这种工作，切不可心有旁骛，也不要走别人的路子。要保持高尚的心志，培养超俗的见地，痛苦和失败也是必要的，正像一艘船，必须要有压舱货一般，否则，船就成了风的玩具，很容易倾覆。

痛苦是天才灵感的泉源。假如在生活中处处都能随心所欲，过得舒坦，莎士比亚、歌德的诗剧又怎么会诞生？柏拉图还会有哲学思想、康德还会有《纯粹理性批判》传世吗？

他的自负，使他极为重视个人声誉，他自信自己的成就应当凌驾黑格尔之流之上，事实上，他所得到的却是冷遇、漠视和被遗忘，在大发牢骚之余，又自我安慰道：

这种遗忘，证明我不配我的时代，或者我的时代不配我。在这两种情形之下，我只能保持缄默。在康德和我之间，根本就没有哲学，只有那些在大学里大言不惭的凡夫俗子，读这些拙劣的著作，真是浪费时间。我不想加入现在的哲学的争辩。人生过得很快，而了解得却很慢，因此，我不会活着看到自己赢得世俗的声誉。

叔本华虽然愤世嫉俗，但对人类并没有失去同情心。他很善于经营他的财产，到临终时，财产几乎增加了一倍。虽然他认为挥霍比贪婪更可恶，但生活中的叔本华却并不吝啬。许多贫苦的亲朋、穷困的邻居找他帮忙，他从不推辞，他还是德国“爱护动物”的提倡者。同时，叔本华的遗嘱中也指明，他的财产继承人是1848年革命后，组织救助“残废军人和孤儿寡妇”的协会。此外，用人和狗都得到一笔丰厚的财富。由此可见，叔本华宅心仁厚。

1854年，瓦格纳送他一部《尼伯龙根的指环》（瓦格纳伟大歌剧之一），并且称赞叔本华的音乐哲学。人们从各地来拜望他，1858年，他七十岁生日时，贺函从世界各地四面八方向他涌来。随着声誉日隆，他的为人也日渐和蔼可亲了。

他又活了两年，享受他迟到的盛誉。

1860年9月21日，叔本华起床洗完冷水浴后，独自坐着吃早餐时还好好的，一小时后，用人进来，发现他倚在沙发的一角，去世了。

每一次想到德国哲学家尼采的话，“我一生只喜欢读用血泪完成的著作”，就不能不让人联想到叔本华。尼采，这位在思想史上最受争议的思想巨人，这位曾自称哲学史将来会以“尼采以前，尼采以后”作为分水岭的狂人，这位认为自己和海涅是德语写作巅峰的人，在回顾自己的阅读经历时，提到最让他震撼的三本书是：

叔本华的《作为意志和表象的世界》、司汤达的《红与黑》、陀思妥耶夫斯基的《罪与罚》。

进入21世纪，人类纵然已经登陆月球，科技飞跃的美丽新世界，究竟带给人类多少幸福？寄托心灵的乌托邦近在眼前，还是遥不可及呢？这正是一个让人着迷又让人困惑的课题。

本书由 “ePUBw.COM” 整理，ePUBw.COM 提供最新最全的优质电子书下载！！！！

译者的话

观自在菩萨，行深般若波罗蜜多时，照见五蕴皆空，度一切苦厄。

——般若波罗蜜多心经

“叔本华哲学是19世纪思想的‘悲怆交响曲’。”

这是《作为意志和表象的世界》英译者在其序言中对叔本华哲学的评语。从这句话，我们可以看出叔本华哲学所彰显的意义。

我们都知道叔本华是个伟大的悲观主义哲学家，每个时代都有悲观主义思想家，但像叔本华那样，用形而上的思维方法为悲观主义倾向注解的思想家，绝无仅有。要了解叔本华的思想，先要了解叔本华那个时代德国形而上学所探讨的问题，以及叔本华个人的生活经历和背景，尤其是从这位哲学家个人人格中发展而来的一些决定因素。

《作为意志和表象的世界》并不是稀奇古怪的东西，其思想内容还是旧瓶装新酒。而其中真正全新的东西，是他对人格与形而上学关系的探讨。表面上看来，叔本华所关心的是形而上学的问题，可是，我们发现，经过叔本华深思熟虑而产生的形而上学体系，竟然不是为了形而上学本身，而是为了别的东西。

他创造了一种新的形而上学体系，并建构一种新的世界模式，十分直白地表明自己

的悲观主义倾向，以证明生命是不幸的，意志是邪恶的，因此必须否定生命的意志，以求寂灭。

那么，是什么样的生活让他产生如此悲观的反应呢？

叔本华一家本是荷兰人，他的父亲海因里希·弗罗里斯·叔本华是一个典型的荷兰人，一个喜欢文化和时尚生活的商人。他母亲是个与他父亲完全不同类型的人，她的兴趣与生活圈子里的人也与他父亲完全不同。她的性格相当随和，喜欢参加集会，附庸风雅，有艺术涵养，但是有点文化势利小人的味道。

但大体说起来，她还是一个比较令人喜爱的人。她的丈夫海因里希·叔本华之死，对她来说是一种解放。她结束了在叔本华家的生活后，与自己唯一的女儿移居魏玛，魏玛是当时德国古典文学之都。在魏玛，她从事文学工作并经营一家沙龙，歌德和许多知名人士时常出现在她的沙龙里。

叔本华于1788年2月22日在格但斯克出生，他出生时双亲感情不合，叔本华便这样继承了两种几乎不能兼容的性格。他的早年生活相当幸福。海因里希·叔本华打算让叔本华继承自己的家业，所以，叔本华便是在他父亲这种想法下长大的。

可是，叔本华却对文学表现出强烈的兴趣，最后甚至整个人沉浸其中。父亲也知道，这与经营家业是不相关的。于是，叔本华必须在两种方案之中选择其一：或者继续追求文学，或者从事商业。他选择了后者，便被送到一个名叫詹尼斯克的商人那里当办事员。

父亲去世后，房子卖掉了，母亲和妹妹搬到魏玛，他则留在詹尼斯克公司里。这时，他内心感到绝望。他痛恨办事员的工作，憎恨整个商业界、资本主义世界，尤其是资本主义世界的中心。

商业世界对年轻人来说，没有任何帮助，年轻人的天性与商业需要背道而驰，尤其与办事员工作的需要背道而驰。哪个年轻人肯向财富低头？哪个年轻人愿意献身于自己厌恶的事业呢？可是，对大多数人而言，为了活下去，也不得不忍受这种痛苦和厌烦。

当时，叔本华心中充满的就是这种感觉。当生命不能为我们带来希望，当生命失尽了光辉而未来似乎也是一片灰暗时，这种感觉就会出现。这两年实际的生活经验与事务的痛苦体验造成的生命态度，成为他性格中永恒不变的部分，成为对生命的永久态度。那时，他所缺乏的是如何表达这种态度。所以一旦让他得到方法，他就会立刻抓住，充分运用。

1809年，他进入格丁根大学求学，开始研究医学和科学。

一年之后他转攻哲学，立刻发现了真正的自己。这时，他开始酝酿《作为意志和表象的世界》一书的哲学思想；半个世纪后，《作为意志和表象的世界》成为现代人崇拜的哲学经典。

《作为意志和表象的世界》分为四部分。

第一部分讨论表象世界，所谓“表象”是受充足理由原则所支配的经验科学的对象。

第二部分讨论意志世界，论述意志的客观化。

第三部分讨论表象世界的另一面，这个世界不受充足理由原则的支配，是柏拉图式的理念，即艺术的对象。

第四部分讨论意志世界的另一面，论述我们达到自觉阶段时，对意志的肯定或否

定。

前面我们说过，想了解叔本华哲学，必先了解德国传统形而上学问题，若能了解德国传统形而上学问题，就可以了解叔本华哲学的来龙去脉。若能把握康德哲学以后本体世界和现象世界的问题，以及康德批判哲学中所谓“物自体”和“现象”的说法，就能把握住叔本华思想的中心观念。

叔本华自认继承了康德思想，为康德哲学中未曾解决的问题找到了答案。康德在《纯粹理性批判》中发现人类理性能力有限，只能解决现象世界的问题，无法解决本体世界的问题，也就是说，知性能力无法接触到本体世界。于是，康德另辟蹊径，转而从意志世界探索现象世界的本源，开拓了道德形而上学之路，也许从道德、意志世界，可以敲开本体世界之门。

黑格尔仍旧遵循理性之光，继续探索康德所开拓的哲学路线。在叔本华看来，这简直是一条烦琐无用之路。所以，叔本华看不起黑格尔。于是，叔本华从意志方面着手解决康德的形而上学问题。他的《作为意志和表象的世界》一书，就是在讨论这个问题。所谓的“表象世界”相当于康德所谓的“现象世界”，所谓的“意志世界”则相当于康德所谓的“本体世界”或“物自体”。

在哲学产生以前，在一切合理思想产生以前，就已经有实体世界和现象世界分裂的说法。公元前六世纪左右，两个世界的观念，已深深烙印在人类意识之中，即使崇尚经世致用的孔夫子，也假定两个世界的存在。印度的佛陀、波斯的琐罗亚斯德以及巴勒斯坦的以赛亚，也都不断宣扬这种看法。

古希腊哲学家一开始大都认为，世界由某种根本元素构成，如泰勒斯认为“一切东西，实际上都是水”；赫拉克利特说“实体”是“永远燃烧的火”等。这种说法表

明：知觉世界的特性是杂多，但杂多不可能是根本的。从根本上看，世界是统一体。于是，在哲学萌芽时期，就认定有两个世界的存在，即“现象世界”和“实体世界”。前者是感觉所及的世界，后者则神秘不可知。

只有从这个观点才能解释柏拉图哲学。大家都知道柏拉图的洞穴比喻，这个比喻告诉我们，人类好像坐在黑暗的洞穴中，背朝洞口看见洞内对面墙上影子活动的囚徒。影子就是“世界”，而光线来自“实体”。因此，在柏拉图思想中，物质宇宙降级为墙上的影子。

近代哲学始于笛卡儿，笛卡儿回应这种二元世界观，认为宇宙间只有两种实体：心灵和物质。这两种实体就是人类的两个世界。可是斯宾诺莎认为心灵与物质都不是实体，宇宙间只有一个实体，即上帝。但斯宾诺莎所说的上帝，并不是基督教所指的上帝，而是泛神论的，非人格化的上帝。心灵与物质，是实体的两个样态，笛卡儿与斯宾诺莎之间的关系，类似于洛克与贝克莱之间的关系。通过反思这条思想路线，那个伟大的问题才被叔本华最后解决。

以上我们说过，叔本华自认继承康德思想。

康德发现英国经验主义者休谟的错误，他的解决方法成为德国形而上学的基础，成为叔本华形而上学的直接背景。康德的哲学事业对人类心灵做出新的描述。他说人类心灵分为两部分：知觉活动与思想活动。知觉活动接受从感官而来的印象，康德称这种印象为“殊相”；思想活动是知性的机制，康德称知性的对象为“共相”，即“概念”。将概念应用于殊相，就构成“综合判断”。

什么是综合判断呢？

康德先将判断分为两种：分析判断和综合判断。所谓分析判断，是指谓词包含在主

词中的判断，如果否定谓词，就会自相矛盾。所谓综合判断，是指谓词不包含在主词中的判断，如果否定谓词，并不自相矛盾。

综合判断也有两种：后天的和先天的。后天综合判断，是真假取决于经验的一种判断；先天综合判断，是独立于经验之外的一种判断。先天综合判断如何可能呢？他的答案是：先天综合判断，是心灵添加在客观世界上的认知结构。

心灵将某种结构添加到客观世界上来认识客观世界，必须先假定客观世界独立于心灵之外，一定有某种东西存在于心灵之外，才能让我们把认知结构添加上去，康德称这种独立于心灵之外的东西为“物自体”。而感官知觉的对象，康德则称之为“现象”。最后，康德归结出两个世界的存在：“实体世界”（物自体）和“表象世界”（现象世界）。

叔本华认为，只有他才真正了解康德思想。

他先用贝克莱的观点解释康德，认为康德所谓的现象，等于贝克莱所谓的“心中的观念”；就其被知觉而言，世界是知觉者创造的。这就像佛家所谓的“万法唯识”。他认为，康德证明了这一点，因此，他在《作为意志和表象的世界》里，开篇就说“世界是我的表象”。

所谓“我的”两字怎么解释？具有这个观念的“我”又是怎样的？叔本华认为，这个“我”的存在是绝对必要的，这个“我”就是现象世界的基础。如果我们对自身有所认知，如果我们具有对这个“我”的知识，这种知识就与其他任何知识都不同。其他各种知识，都是人与表象之间建立的关系，可是，对自身的认识，则是直接的实在的知识。

我们可以客观地认识自己，把自己看作在时空中展现的对象，也可以主观地认识自

己。我们对自己的存在，具有内在的意识，同时我们还有感情和欲望。叔本华称这个内在世界为“意志”。他说：“我的身体和我的意志是同一个东西。”我的身体是我的意志的现象型态，而我的意志则是身体的本体形态；我的身体是“现象”，我的意志则是“物自体”。

对我的身体可以这样说，对其他一切身体也可以这样说，对一切现象都可以这样说。

人类知道自己是意志和表象，草木则不知道，这是我和草木之间唯一不同的地方；草木的躯体和意志也是同一个东西，只是草木的意志还没有达到自觉的程度。我的身体与草木的躯体都是意志的客观化现象。我的手指灵敏，是因为我有抓东西的意志；我的牙齿坚硬，是因为我有吃东西的意志。时间、空间以及世界在时空方面的分化，只属于现象层次，本体或物自体的“实体世界”则是单一、不可分的。因此，草木的意志和我的意志就是同一个意志。

于是，世界就是二元并存的：“表象世界”是外在的物质世界，是时间、空间、因果和向外表现出来的世界，也就是康德的现象世界；“意志世界”是内在的主观世界，是不受时空支配的世界，是统一体，也就是康德所谓的本体世界或物自体。

每个人都是意志的化身，而意志的本性，是力求生存，意志因此就成了生命意志。从根本上看，每个人都是一个以自己为中心的自我。这种自我带来普遍的冲突。冲突争斗的结果导致人间成为杀伐的战场。因此，受苦是生命中不可避免的现象。同时，意志的本性是恶性循环的，欲望得不到满足，就会痛苦，而偏偏不如意事又十有八九，所以，人生大多数时候是痛苦的。

其次，纵使欲望得到满足，满足感也无法长久维持，其结果不是产生新的欲望而带

来新的痛苦，就是造成厌烦感。所以，人生永远在痛苦和厌烦之间徘徊，所谓快乐只是暂时现象，只是痛苦的间歇：因此，快乐是消极意义上的。

如何解脱人生的痛苦呢？叔本华提出两种解脱之道：一为暂时的解脱，一为永久的解脱。艺术的创造和欣赏可以达到忘我之境，忘我就能摆脱意志的束缚。但艺术的忘我之境，只是暂时的，人最终还是要再回到现实世界来；一旦回到现实世界，又为意志所束缚。因此唯有彻底否定意志，才是永久的解脱之道。

自觉的智慧能使我们获得这种解脱力量，因为智慧能了解意志的本质和结果，也能奋力挣脱意志的束缚。从根本上说，唯一真正有效的方法是寂灭。了解知觉世界，认识“表象世界”是空幻的，自觉地承认寂灭为生命之病的唯一出路，承认寂灭的价值，彻底熄灭意志的火花。

《般若波罗蜜多心经》有言：“观自在菩萨，行深般若波罗蜜多时，照见五蕴皆空，度一切苦厄。”佛家以无上智慧，照破邪魔的障幕，窥见万法皆空，破我法二执，达到究竟涅槃，与叔本华哲学有异曲同工之妙。

叔本华哲学虽是19世纪的产物，但对20世纪的人来说，却如暮鼓晨钟，发人深省。20世纪的人类身受两大劫难：外来的威胁和恐怖；内心的空虚与苦闷。

19世纪拿破仑战争让欧洲变成人间的屠场，战后黑死病流行，成千上万的人失去生命。叔本华身处战乱之际，眼看意志的恶魔蹂躏人类，怎能不对意欲横流痛加挞伐呢？20世纪的情形，比19世纪有过之而无不及。今天，权力意志和生命意志已到泛滥的地步，随时有溃决肆虐的危险，我们今天身处核武器威胁之下，迟早会遭受无情的毁灭。

然而，内心的空虚比外来的恐怖更可怕。

机械文明发展到今天，人类创造了大量的财富，带来了极大的物质享受，然而祸是福，却难有定论。资本主义商业文明带来了极度的功利主义思想，如今人们只知追求财富、追求物质享受，不知过去的美德为何物。今天的人们似乎对真、善、美的价值，不屑一顾。什么生活的情调，什么高贵的情操，差不多成了历史名词。

我并不主张复古，可是，我总觉得18、19世纪的人们，过的是比较合乎人性的生活。尽管那时没有电影、没有飞机，但他们的生活可不比现代人差多少。住在现代化的建筑物里，我常常憧憬小时候故乡的矮小平房，憧憬夕阳西下，两三个朋友在田野间漫步的情景，甚至憧憬着犯错时被母亲责罚时的情景。然而，今天我们的物质享受虽然比以往好得多，可内心的厌烦空虚，却比任何时代都严重。

难道我们不该反省一下？重估叔本华哲学的价值，对我们会有莫大的帮助。即使不能像叔本华所说的那样以艺术的审美达到忘我之境，然而，在我们的生活中加进一点美感的意味，总会增添一点快乐。这些新的浪漫主义成分，会使我们的生活更有人情味儿。

最后我需要声明，本书英译中将原作第9、10、11、13、14、15、16、25、40、43、44、46、47、48、49、50、53、64、68等节从略，所以在节次上出现间隔现象。

1974年8月 译者于台北

本书由 “ePUBw.COM” 整理，ePUBw.COM 提供最新最全的优质电子书下载！！！！

英译者序言

我们很容易解释，叔本华为什么获得了那么广泛的声誉，为什么他会赢得那么多学院以外的读者。其中一部分原因是他文章的生动华丽。他是德国伟大的散文作家之一，即使在译文中，也可以看到文字的尖锐和强烈的讽刺意味。此外，还有其他原因。一般人都觉得他的文字能触及内心的本质，发现人生的悲剧意味。他的哲学不是派别的论辩，他的哲学代表古雅而引人入胜的生命智慧。

一般人都承认，在叔本华哲学中，可以发现自己长久感受到却无法表达的东西。他的哲学是客观观察的结果，令人警觉，一半忧伤，一半讽刺。所以，年轻人刚从梦中觉醒，发现叔本华哲学很合他们的胃口。

叔本华哲学是19世纪思想的“悲怆交响曲”。

不过，像有名的音乐一样，它也自有它的限制。任何学哲学的人都可以指出这些，任何批评浪漫气质的古典批评家也都可以指出这些。叔本华哲学中，有对哲学上受人尊敬的知名人物的无情攻击，也充满了对哲学专家和古典主义文学家绝望的悲叹。但是，除了修辞技巧、讽刺、怜悯之外，还有高度的、无瑕疵的和无可驳斥的洞察力与深刻洞见。

西方世界找不出更完满的哲学，不会有人比叔本华解释得更好，尤其是解释那些活在欲望中的人；叔本华哲学让我们认识到，欲望无法完全满足，产生欲望的生命却终归要幻灭，这种人生悲剧迟早会来临。

叔本华不像其他哲学家那样把这种令人不快的感觉化为平和虚幻的和谐，相反，他直面这种真切的感觉，建立他的哲学思想。凡是那些对大多数哲学体系都抱有盲目

乐观主义的人，对这种生动真实的描述，会有非常深刻的印象。

笼统地看，哲学家的传记和他的生平似乎没有多大关系。某人所说的以及这种说法所表明的，只是哲学批评家的成见。从深一层的意义看，为什么一个思想家要说出自己所做的事，为什么他选择自己特有的方式来说出自己所做的事，这些都不是由思想家个人就能决定的事情。然而，对叔本华而言，他的生平就说明了他的学说，他的哲学就是他本人一生经历的表现。

悲观主义、坏脾气，充满远见和让人有深刻感触的警句，对性的困恼，对学院派哲学家的呵骂等，似乎都是叔本华所过的生活以及他本人性格的表现。

叔本华于1788年2月22日生于格但斯克，他是在富有的商人家庭中长大的。他父亲有些神经质，死在汉堡一条水沟中，似乎是自杀的。叔本华的性格敏感易怒，非常容易焦虑紧张，也非常喜爱自由。所以，当格但斯克自由市于1793年落在波兰人手中而丧失独立时，他离开格但斯克去了汉堡。叔本华的母亲是当时一位有名的小说家，在叔本华的父亲去世之后，迁居魏玛，在魏玛经营一个沙龙，她的沙龙成为当时知识分子和文人聚会之所。

叔本华和母亲相处得不太好，在一次口角中，母亲将儿子推下楼，叔本华就离开魏玛，此后再也没有见过他的母亲。

父亲死后，叔本华进入高等学校就读；之后获得母亲的资助，入大学就读。在他接受教育期间，所过的只是普通人和小市民阶级的生活。他受费希特的影响，加入对抗拿破仑战争的运动中，可是却认为“拿破仑只是无限地表现了比较柔弱的人所感受到却又尽量掩饰的那种对生命更加无节制的肯定和欲求”。

叔本华以《论充足理由律的四种根源》一文获得博士学位，该文于1813年问世，是

他整个思想体系的基石，也是他的代表作《作为意志和表象的世界》的理论根据。这篇论文，从物理、逻辑和形而上学的立场，分析因果律原则。叔本华这部杰作的

第一版，知道的人相当少。1838年，《论处于自然界中的意志》出版，1844年，《作为意志和表象的世界》问世。他最后的两部著作为1841年出版的《伦理学的两个基本问题》及两巨册论文集。

叔本华的学术生涯为期短暂，而且在那时也不太光彩。

1820年，他受聘为柏林大学讲师。他选择与当时哲学泰斗黑格尔在同一时间授课，他的教室中，常常没有学生听课。他愤而辞职，不久，为了逃避柏林发生的霍乱传染病前往法兰克福，其后，终生定居此地。七十二岁时在此地去世。

他的生活主要靠他父亲商业机构的利息收入维持，他曾小游意大利。可是，一生中的大部分时间，他都在寄居的房间中度过，只有一条小狗为伴。尽管大学不重视他，他的哲学却使他获得名声，尤其是得到普通大众的热烈赞赏。瓦格纳赞美他的音乐哲学，尼采赞美他的意志哲学。七十岁时，他成了世界知名人物。

1860年9月21日，七十二岁高龄的叔本华，悄然离世。

观其一生，没有什么值得人钦佩的事迹。

他过的是尖刻、自负的隐士生活，早年追求的是性，晚年追求的是声誉。晚年，他更瞧不起当时的学院派人物。他对毒药和暴乱的恐惧，对女人的嬉笑怒骂，对人生一切丑恶方面的讽刺，还有近乎孤僻无情的性格，让他成为一个不太可亲的人物。

可是，在事业方面，他对形而上问题有着真正的热情，狂热地献身于自己的真理观，而且极有浪漫派诗人的丰富感情。

叔本华哲学仿效康德哲学，他的思想方法差不多都来自康德。

康德在哲学上成就了“哥白尼式的革命”，他说，自然的表面结构是现象的结构；知性形式，构成事物的表面秩序。对于这一点，叔本华同意康德的看法，并以自己独特的方式表达了出来。“天地之间的一切器物都是现象，充足理由原则决定现象的形式，充足理由原则有四种形式，知性借此四种形式理解事物”，知性理解事物时，就构成现象世界。表面稳固的整个物质世界，只是时空中现象物的联结，这个联结只是因果律的别名，是知性必然造成的形式。

我们不必赞同叔本华对充足理由原则种种形式的分析。了解他的理论，以探寻他对知觉、概念及两者间关系的分析，不一定是多余的。讨论这些问题的整个第一卷，虽然对数学问题的分析值得怀疑，其他地方的论述则明确无疑。但是，它的目的只是建立一个基点。它是讨论实体世界的逻辑开端，是对人类心灵的理智结构的分析。

它是对由知识显现的世界的批判。

客观世界的确如此。客观世界是主体的对象，其客观性取决于主体可能具有的知识本质。唯物论者宣扬的物质构成的整个宇宙，的确是物质形态的。但物质本身只是因果的另一名称：因果是空间和时间的联结，空间和时间则是知性的形式；除了成为主体的知识通路以外，没有物质。

对每个人来说，世界是他的“表象”。

“实体”不应到“表象世界”中寻找。

从一般意义上看，“实体”不可知，凡是可知的，只是现象秩序。整个外界是理智

的结构，而理智只是内在“实体”的工具，我们每个人都体验到这个“实体”是欲望，我们从自己的身体、无意识的冲动以及意志中，认识这个“实体”，认识这个我们唯一直接认识的意志，在自然中也可以发现这个“实体”——自然界中的意志。从重力和形成晶体的情况来看，从星球的运动到人类自觉到生命意志看，事物的内在本质不是理智所认识的世界，而是人在自己盲目冲动中所体验到的，以及在自然内在过程中大规模外显的意志。

康德发现“实体”不可知，也许从实践理性的行为或信仰中可以把握“实体”。叔本华认为“实体”是产生知识的那种意志，是盲目冲动的意志，理智被意志役使时，就产生了一个实际呈现出来却虚幻的世界。意志没有合理的目标。意志是盲目的生命冲动。在人类身上，意志披上理智和理性的外衣。在动物不自觉的本性上，意志赤裸裸地显现出来，表明它自身是盲目的。

斯宾诺莎说：“如果抛在空中的石块有意识的话，它也会认为自己在空中的运动出于自由意志。我想，石块是对的。石块的冲力相当于人类的动机，石块的凝聚力、重力和硬度，从本质上看，与人类的意志相同，如果石块有知识的话，也会觉得自身的这些性质是意志。”

在普遍的意志方面，叔本华认识到几项重大的事实：一个是内在目的论，完成某一目标的各种机理和谐一致；另一个是各种短暂个体身上可知的表征和谐一致。个体因时空而不同，个体，是表现普遍一致的意志永久不变、客观化程度的变量和实例。

叔本华从下述事实中发现悲观主义的两个存在理由，即盲目冲动的意志是自然的内在“实体”，也是生命的本质。悲观主义用这两个理由来解释意志，总显贫乏。意志总是向前突进的，它没有得到满足。

其次，即使意志获得满足，这个满足还是要归于幻灭。人类意志永远在痛苦和厌倦之间徘徊，叔本华对此发出忧郁的悲叹。人生一半是失望的痛苦，另一半是厌倦的痛苦，浪漫主义者讽刺这个世界，对不能满足意志需求的世界产生厌恶之情，叔本华神化了浪漫主义者的讽刺。

因此，叔本华认为，除了寻求解脱之道以外，别无他途。快乐是不可能的，因为每当人以为要得到快乐时，总是发现只有不快。人的最高期望只能是寂静主义的补救，在艺术世界的片刻宁静中，这是可能的。叔本华在本书第三卷中说，艺术世界是柏拉图式的理念世界。

在观照艺术和天才创作的片刻之间，人类意志可以发现其本身不变的本质，这些不变的本质正是使意志摆脱变化、时间、痛苦和幻灭的原型。

专心致志观照人的本质摹本时，可以摆脱自己内心不息的冲动与无穷的幻想。在体会抒情诗中表达的永恒的爱时，人可以摆脱自己短暂的爱与人生悲剧的痛苦和失望。在音乐的旋律中，意志发现本身永恒不息的生命。如果造型艺术和文艺表现世界的永久形式，在音乐中表现的就是意志本身。因此，叔本华认为音乐是最完美、最成功的艺术，它直接显示意志。

但艺术所提供的只是暂时的解脱。

从变化和纷乱的时间世界，暂时逃避到超时间世界，也可以产生艺术观照的无意志束缚的假象。科学和实际知识被部分需要、个人欲求、意志的暂时纷乱所束缚。在艺术中，人可以摆脱虚幻世界，摆脱知识世界，也可以摆脱痛苦和幻灭世界，即摆脱意志世界。

不过，这只是暂时的解脱，仍旧会带着更大的痛苦回到现实世界，再度遭受欲望的

压迫。如果人类想要解脱的话，必须有更彻底的解脱方法。叔本华哲学中提出的方法不是艺术的暂时解脱，而是禁欲主义者的永久解脱。由于产生一切痛苦和厌倦感的世界本身，就是意志的客观化，因此，如果人否定意志，就是否定世界。

彻底的禁欲是到达平和及涅槃的途径，彻底否定世界，就从世界中解脱出来了。否定了意志，世界就被毁坏。印度佛陀的发现，使这种彻底的否定变得可能。当我们因移情式的领悟而明了自己的痛苦就是普遍痛苦的一部分，而普遍痛苦是对肯定盲目意志的惩罚时，就明白了自己反抗“他人意志”是没有用的，自然也就明白了肯定意志所带来的痛苦。

领悟产生同情，而同情产生理智的清醒。

艺术家和禁欲主义者摆脱现实世界，进入艺术永恒寂静短暂的乐土。圣者的解脱则是根本否定自己的盲目意志，舍弃盲目意志，修成圣者，处在平和的境界之中。

一般人可能认为自杀是最直截了当的方法，可是，叔本华却指出自杀根本不是解脱之道，自杀只是一种更强烈的肯定意志的方式。自杀是肉体的崩解，而肉体只是意志客观化的一个简单表现；自杀并不能否定作为痛苦源泉的普遍的盲目意志。叔本华告诉我们两条解脱人生痛苦和幻灭的道路：一条是艺术的短暂道路，一条是圣者的永久道路。

《作为意志和表象的世界》一书当然是叔本华的不朽杰作，但是，他的《论文集》也极具说服力、诠释力和吸引力，一般的学院派哲学家是无法做到这些的。有些论文，是因特殊的讽刺而颇负盛名，如《论女人》；有些论文，是因对知识方法或概念的敏锐观点而有名，如《论历史》。不过，最能引起人们兴趣的，还是他的主要著作。

尽管书中有过分夸大之处，他仍然说出了这些人的想法，即终生期望幻灭而又明白经验事实，却希望自己并不这么悲惨。作为形而上学家，他的地位并不太高，他的唯心论是二手货，主要来自康德，尽管炫耀逻辑工具，但前后并不总是一致。他对永远无法获得所期望、永远无法遂心如意的浪漫意志的困境描写，在思想史上，至今还无人能超越。他对天才灵感与美感特质的描述，对音乐方面的许多见解，对那构成圣者生活的怜悯和否定意志的生动诠释，使他获得永恒不朽的地位。

在思想史上，他是第一个强调意志重于理智，强调理智只是工具的人。

他所开启的思想运动，对詹姆斯、柏格森和杜威的影响不小。他在著作中把三种完全不同的人格因素结合在一起：世俗之人、思想家和文人。从而产生了哲学史上无与伦比的伟大艺术作品：《作为意志和表象的世界》。这是具有诗人想象力和写实主义者精密论证的作家所写的一部哲学文艺作品。

他的想象力，让他能借用康德唯心论材料创造一种高度浪漫主义的形而上的世界；由于他的写实作风，他对人生的痛苦、不平和幻灭的感受力很强。这两种特质结合在一起，让他拥有了对生命力旺盛的青年人和冷静的中年写实主义者的极大吸引力。

在欧洲思想史上，他是非常伟大的思想家，也是一种创造了自我剖析心境的解释家。叔本华内心本是伊壁鸠鲁派甚至是犬儒主义者，竟然能成为美学家和精神上的禁欲主义者，这倒是一件奇怪而让人不得不深思的事。不论人们对他的哲学多么不赞同，但其散文式的哲学作品还是能永远使人信服。

艾文·艾德曼

1928年5月于纽约

本书由 “ePUBw.COM” 整理，ePUBw.COM 提供最新最全的优质
电子书下载！！！！

卷一 表象世界初论

第一层面 遵循充足理由原则的表象：经验与科学的对象

—

1

“世界是我的表象”——这是一个真理，虽然只有人类才能在反省和抽象意识中思考这个真理，然而，却适用于一切有生命和有认识能力的人。如果人类能在反省和抽象意识中思考这个真理，他就获得了哲学的智慧。因此，人类就会明白，当自己认知太阳和大地时，认知的并非太阳和大地本身，而是见到太阳的眼睛和触摸大地的手；他周围的世界只是表象，只是和意识有关的东西，和人类有关的东西。

假如世上有所谓先天真理的话，这就是先天真理：它表现的是一切可能的和可以想象的经验的最普遍形式，这种普遍形式比时间、空间或因果关系更普遍，时间、空间或因果关系都以它为先决条件。我们知道，时间、空间和因果关系只是充足理由原则的各种不同样态，每种样态只能适用于某类特殊表象；而客体和主体的对立，则是所有这些表象的共同形式，也是产生或设想任何抽象、直觉、经验、观念的唯一纯粹形式。

所以，没有任何真理比这个真理更准确、更真实，它独立于所有其他真理之外，也没有任何真理比这个真理更加不证自明。凡是在知识上存在的东西，包括整个世界，也只是与主体相关的客体，只是知觉者所具有的知觉：总而言之，只是表象。

显然，对过去、现在、未来可以这样说，对最遥远的东西和最切近眼前的东西，也可以这样说。时间、空间表明了如下这一点：过去、未来或遥远、目前等的区别，只有在时空中才成立。凡是属于或可能属于这个世界的东西，必然都以通过主体为条件，也只对主体存在。因此，世界即表象。

这个真理并不新鲜。早在笛卡儿哲学的怀疑思想中就隐含着。不过，贝克莱却是第一个明确提出这个真理的人，他为哲学提供了永久的贡献，尽管他哲学中的其余部分没有永久价值。而康德的主要错误就是忽视这个原则。

威廉·琼斯爵士在他最后一篇《论亚洲哲学》（亚洲研究，卷4，第284页）的论文中指出：很久以前，印度的智者就认识到这个真理，并把它作为吠檀多哲学的基本论旨。他在这篇论文中说：“吠檀多学派的基本论旨，不是否认物质存在，也不是否认物体是固体、不可入和具有外延的（否认这些东西，不明智），而是纠正一般人对物质的观念以及主张物质不具有独立于心灵知觉之外的本质；存在和可以知觉是同义语。”这些话充分说明了实际经验和超越的观念是一致的。因此，在本卷中，我们只从表象方面来看世界。如果有人打心眼儿里不愿把世界只当作自己的表象，自然地就会了解到，不管这个观点如何如何真实，也只是偏执一词，只是任由意识的抽象作用而导致的谬误；然而，这种观念，却难以摆脱。

这种不健全的观点，我们将在下章用另一种真理来改正，那种真理不像这里所说的真理那样直接、确定，只能靠更深一层的研究和更严格的抽象作用才能获得，只有借助“同类相聚，异类相离”的方式才能获得。这个真理，即使不让所有人都感到

不同寻常，也必然给人深刻印象。

这个真理告诉我们：世界是我的意志。

不过，在本卷中，我们只打算考虑我们当作出发点的那一面，也就是可以认知的一面，表象世界的那一面。我们必须毫无保留地把一切显现出来的对象，甚至我们的身体，也只当作表象。这样，我们就暂时把意志放到一边了，因为意志形成世界的另一面。

世界一方面完全是“表象”，另一方面也完全是“意志”。

如果一种东西，既不是表象，也不是意志，只是独立存在的对象，如康德所谓的“物自体”，这种东西就只能是虚构的，接受这种虚构，哲学就会走入歧途。

2

能认识一切事物，而本身不被任何东西所认识的，是主体。

因此，主体是世界的支持者，是一切现象、一切对象的条件。在整个经验过程中，都必须具备这个条件。因为凡是存在的东西，都只能借助主体方能存在。每个人都发现自己是主体，不过，只有在从事认识活动的时候，他才真的是主体；如果成为知识的对象，就不是主体了。

可是，他的身体却是他自己的对象，因此，身体就是表象。身体是许多对象中的一个对象。尽管它是直接对象，也还是要受对象法则的限制。像所有知觉对象一样，身体也存在于知识的普遍形式，即空间和时间之中；空间和时间，是构成杂多现象的两个条件。

相反，永远作为认识者，而不成为被认知者的主体，不属于这些形式，主体反倒是这些形式的先决条件。因此，主体既无杂多，也不统一。我们从来不认识主体，然而，只要知识还能成立，主体就永远是认识者。

我们现在所考虑的一面，即表象世界，具有根本的、必然的和无法分开的两半。

一半是客体，客体的形式是时间和空间，以及通过空间和时间而产生的杂多现象。

另一半是主体，主体不在空间和时间中，在所有知觉者中，主体是当下的、完全的和未曾分化的。

因此，任何一个知觉者都与对象共同构成整个表象世界，就像现存千百万人所能做到的那样完美。但是，如果这个知觉者消失不见，整个表象世界也将不复存在。所以不只在知觉上，甚至在思想上，这两半也无法分开，这两半中的任何一半只有借助另一半才有意义，也只有对另一半才有意义、才存在。这一半出现，那一半也出现，这一半消失，那一半也消失，两者互为限制。

客体出现的地方，主体便消失。

这种普遍限制可以从下述事实中看出，一切客体对象的主要的普遍形式，如空间、时间和因果关系，即使我们对客体对象没有认识，也可从主体的角度来发现并完全认识。用康德的话来说，空间、时间和因果关系先天地存在于我们的意识之中。康德发现了这一点，这是他的伟大贡献。

不过，我进一步认为，充足理由原理是所有先天认识对象形式上的普遍表现，纯粹先天地认识到的一切东西，只是这个原理的内容或衍生的内容，一切先天确定的知识都是借此表现出来的。在讨论充足理由原理的论文中，我曾经详述，一切可能对

象如何归结到这个原理之下；就是说，如何与对象发生必然关系，一方面当作决定者，另一方面又当作被决定者。

这个原理应用的范围非常广，因此，所有客体对象，就其只是对象、表象而言，完全可以回溯到这个原理，客体间的关系也只依赖这个原理。事实上，客体间的关系只是相对的；不过，更为直接。我还表示过，充足理由原理普遍表现的必然关系，出现在其他形式中，这些形式与客体对象按其可能情形分化的种种类别是一致的，正确的分类就是借这些形式的考验得来的。

3

我们所说的表象之间的主要区别，是知觉表象和抽象表象之间的差别，抽象表象只有一种，即概念，世上所有动物只有人类才具有抽象概念。人类和其他动物有所不同的概念活动能力，通常叫理性。以后，我们会谈到这些抽象概念，但是现在，我们只要讨论“知觉表象”。

知觉表象包括整个可见世界或经验总体及其种种可能的条件。

我们早已说过，这是康德最重要的发现之一，我们也早已说过，这些条件、这些可见世界的形式，知觉中的绝对普遍要素、所有现象的共同属性、空间和时间，即使离开它们的内容而就其本身去了解，也可以抽象地思考，还可以直接地知觉。同时，这种知觉或直觉，并非产生于经验的幻想，而是完全独立于经验的；空间和时间的种种性质，就其在先天知觉或直觉方式下被认知时，对一切可能经验都是有效的，就像它本身必须遵循的规则一样。

因此，在讨论充足理由原理的论文中，我也讨论过空间和时间的问题，我们感觉空间和时间是纯粹的，没有内容，是一种特殊而独立的观念。康德发现的这种直觉的

种种普遍形式的性质，这种普遍形式离开经验而就其本身加以认识的性质，即这种普遍形式可以视为表现数学基础的那些法则的性质，当然非常重要。

可是，空间和时间的另一种性质，也应该说明，把经验限制为因果法则和动机法则，并作为判断基本法则的充足理由原理，以一种完全特殊的形式出现。我曾经给这个特殊形式一个名称，即“存在者的基础”，就时间方面来说，是时间片断的连续；就空间方面来说，是空间各部分的位置彼此限定。

任何人只要从前面的引论了解到，在充足理由原则下，所有不同形式的内容完全相同，一定会相信认识这些形式中的最简单形式也相当重要，这就让他体验到自己内在的本性。这个原理的最简单形式就是时间。在时间中，只有后一刹那排除前一刹那时，每一刹那才是它的产生者，而它本身也会很快地又被另一刹那所消灭。

过去和未来，像梦一样空幻，现在唯一不能分开的，是它们之间的短暂界限。在充足理由原理的所有其他形式中，我们会发现一些枯燥空洞的东西，也会了解，不但时间只有相对的存在，空间及时间的内容，所有从原因和动机产生的东西，也只有相对的存在，它们都只是通过另一个和本身相似的东西而存在。

这个看法古来有之：当赫拉克利特叹息万物永远流转时，就是在表达这个看法；当柏拉图把客体对象贬为永远变动不居而非永远不变的恒定者时，他也在表达这个看法；当斯宾诺莎提出所谓唯一存在、永久实体的偶然性质的说法时，还是在表达这个看法。

康德把现象和物自体对立。古代印度哲人的智慧告诉我们：“人类眼睛看到的的是一个自己无法说存在还是不存在的世界，它是摩耶，是骗人的障幕；它像梦幻，像照在沙上的阳光，让远处的旅人误以为是水，或把草绳误当作蛇。”但是，所有这些

话的意义以及它们所表明的，只是我们刚才所说的服从充足理由原则的表象世界。

4

充足理由原则表现在纯粹时间中，一切计算活动都是建立在充足理由原则上，凡是认识充足理由原则的人，就完全把握了时间的本质。时间，就是充足理由原则的某些形式，除此之外，再无其他意义。

相续是充足理由原则在时间上的形式，也是时间的整个本质。

凡是能认识以纯粹空间的方式来表现充足理由原则的人，就完全把握了空间的整个本质；空间的本质，只是空间各部分彼此的相互限定。这里所说的各部分，就是平常所说的位置。

详细讨论这一点，并用抽象概念来表示结果以便应用，是几何学的主题。同样，凡是认识因果法则的人，认识充实这些形式（空间和时间）使其成为知觉对象中的充足理由原则的人，凡是认识物质的人，就完全把握了物质的本质。因为物质不是别的，只是因果关系；只要一个人稍加思考，立刻就能明白。

物质的真正本质就是它的活动，我们无法想象它还有其他意义。

只有在活动时，物质才充塞空间和时间；物质对直接对象的作用决定了人的知觉，而物质只存在于知觉中。任何物质对象对其他物质对象作用的结果，只有当后者是以不同方式对直接对象发生作用时，才被我们认识。

原因和结果构成物质的整个本质；它的真正存在就是它的活动。（对这个问题更详细的讨论，可见拙著《论充足理由律的四种根源》第77页，第21节）一切物质的本质，这个“本质”在德文中，就是“真实”的意思，这两个字比“实在”两字含意

更深。并且物质总是被动的，物质的存在和本质都在有秩序地变化，这一部分变化带来另一部分变化。像时间与空间情形一样，根据一种只在本身范围内才有效的关系来看，物质的存在完全是相对的。

时间和空间本身都可以离开物质而在心理上表现出来，可是，物质却不同，物质不能离开时间和空间而在心理上表现出来。物质不能离开空间，作为物质存在方式的活动，往往含有变化的意义，因此还含有时间，也不能离开时间。但是，时间和空间两者不但是物质的先决条件，两者的结合还构成物质的本质。

这是活动，即因果关系。

凡是可以想象到的一切现象和状态，都可以同时存在于无限的空间，彼此不相限制，在无穷时间内连续不断，互不妨碍。因此这些现象间的必然关系，以及根据这种关系而支配这些现象的法则，根本不需要，实际上也不能适用。所以，我们可以说，空间中的一切共同存在和时间中的一切变化，如果都保持自身的状态和过程，与别的形式毫无关联，就根本不会有因果关系；而由于因果关系构成物质的主要本质，因此，也就不会有物质了。

但是，只有在下述情形下，因果律才有意义，才有必然性，即变化的本质不仅在事物的单纯变化中，更在下列事实中显现：在空间的同一部分，有时被某一东西所占据，有时又被另一东西所占据；同一时刻，此地存在的是这样东西，那里存在的又是另一样东西。也只有这种时空相互限制，才使定律具有意义和必然性。

产生变化，必然是根据定律而达成的。

因此，因果法则所决定的，不仅是时间中事物的相续，而且是某一确定空间的同一相续；不仅是同一时刻某一特定空间中事物的存在，而且是不同时刻同一空间中事

物的存在。根据因果法则而发生的改变，往往同时含有一部分确定的空间和一部分确定的时间彼此之间的结合。这样，因果关系便联结了空间和时间。

但是，我们发现，物质的整个本质在活动，在进行因果作用；因此，时间和空间也必定结合在物质中，物质必须同时具备时空两种不同性质；不管它们彼此如何不同，也必须把两者独立时无法发生的现象，即时间的快速变化和空间的严格不可变的持续结合到物质本身之中。

物质从两者中获得无限的可分性。

正因为这种无限的可分性，我们发现，共存关系不可能只存在于时间中。时间没有连续性，也就不可能只存在于空间中。因为空间没有过去、未来和现在；共存关系，最先由物质产生。但是，事实上，许多物质同时存在，构成实在的本质。唯有共存，才能产生永久性；只能在某种与永久事物同时表现的变化之物中，才可以发现永久性。

而另一方面，也只有通过某种和变化事物同时表现的东西，才有可能得到变化的特殊性质，即实体的性质和形式的变化，也就是物质中形式和性质的变化。如果世界只在空间中，世界必定僵硬不动，没有连续，没有变化，没有活动；但是，我们知道，物质观念最初是和活动联系在一起的。再者，如果世界只在时间中，则一切都变动不居，没有持续性，没有共存现象，更没有永久性。因此，在这种情形下，也就不会有物质。

只有通过空间与时间的结合，才可以让物质存在下去。

物质是一切可能的共存，正是因为有了这种可能，物质才有永久性；正是这种永久性让物质成为本身各状态虽有变化但仍保有持续性的实体。由于物质是空间和时间

的结合，物质自始至终都具有两者的痕迹。物质的根源在空间，一部分是由于和空间有不可分割的形式，尤其是由于物质的持续存在，它的先天确定性完全可以从空间的先天确定性中演绎出来，因为变化只属于时间，可如果只在时间中，只对时间来说才存在，那么一切东西就都不是持续的了。

物质显示它自身是由偶然性质从时间中产生的，如果没有这种性质，也就永远无法存在。显然这是因果关系对其他物质产生的作用，因此也是一种变化，是一种时间概念。不过，这个活动的法则基于空间和时间，也只有这样才有意义。因果关系的正常作用，完全限于确定什么东西应该占据这个时间和这个空间。

我们先天地认识到，物质具有某些无法改变的特性，这个事实的根据在于，这种从先天知识形式中得来的主要性质，决定了物质的性质。

但是，一般说来，客体像它的表象一样，只是对主体而言的；所有特殊种类的表象，也只是对主体中同样特殊的性质来说才存在的。这种特殊性质称为知觉能力。

时间与空间这两种和主体相关的东西，本身只是空洞的形式，康德称之为纯粹感性。我们可以保留这种说法，康德首次讨论了这个问题，不过不太正确，因为他忽略了：感性必以物质为先决条件。在物质方面或因果作用方面和主体相关的东西，是相同的，两者都是知性，也只能是知性。认识因果关系是知性的功能，是知性的唯一能力；同时，知性是一种伟大的能力，它内涵丰富，用途众多。不过，在它所有的表现中都是一样的。

相反，一切因果作用，也就是所有物质或整个实在，只是知性的对象，只是通过知性才真的存在，也只在知性之中才有讨论的意义和必要。知性最初、最简单和永远存在的例子是实际世界的知觉，这完全是从结果推到原因的知识，所有知觉都是理

智的。可是，如果不曾直接认识某种结果并把它作为出发点的话，知性就永远无法达到这个知觉。但是，这还是动物本身的情况。

到现在为止，身体一直是主体的直接对象；所有其他对象的知觉都因身体而存在。每个身体所经历的变化都是直接知道的，换句话说，都是被知觉的，由于这些结果立刻回溯到它们的原因，于是产生对客体对象的知觉。这个关系不是抽象概念作用的结果，不是来自反省思考，也不是任意的灵光一现，而是直接、必然和确定的推论。

这是纯粹知性的认知方法，如果没有这个方法，就不可能有知觉，也就只能发现直接对象的变化，只有草木一样迟钝的意识，以一种完全没有意义的方式彼此连续；除非它们对意志具有某种意义：痛苦或快乐。

但是，正如太阳升起，可见世界就呈现出来一样；同样，由于它的简单作用，知性就把无意义的粗糙的感觉变成灵敏知觉。眼睛、耳朵或双手所感到的不是知觉，而是知觉材料。知性从结果推导到原因，世界就表现为在空间中展开的知觉，在形式方面有变化，可是在物质方面始终没有变化；因为知性把时间和空间结合于物质观念之中，结合于因果活动之中。

表象世界只有通过知性才存在，因此也只对知性才存在。

5

如果我们认为，知觉产生于对因果关系的认识，因此主客关系便是因果关系，这就错了。

我们应该避免这种严重的错误。

因为这种关系只存在于直接感知和间接感知的对象之间，因此往往只存在于对象与对象之间。这个错误假设，在外界的实在性方面产生一种愚蠢的争论；在这个争论中，独断论和怀疑论互相对立，前者有时候表现为实在论，有时又表现为唯心论。

实在论把客体看作原因，把主体看作结果。

费希特的唯心论认为客体产生于主体。

可是，根据充足理由原则，主客之间并无关系。因此，这两种理论都无法证明。所以，怀疑论能成功地驳斥它们。因果律先于知觉和经验，是知觉和经验的条件，因而就不能从知觉和经验中得来；同样，客体和主体先于一切知识，也先于充足理由原则，是充足理由原则的第一条件。

这个原则只是一切客体的形式，只是客体显现了自身存在的全部本性。

但客体往往以主体为先决条件，因此，两者之间不可能有任何因和果的关系。我在《论充足理由律的四种根源》的论文中论证的就是这一点。这篇论文把这个原则的内容解释为每一个对象的主要形式，解释为：所有客观存在的普遍本质，就属于那种对象。但是，这种对象往往假定主体是它的必然相关者；所以，主体永远在适用充足理由原则的范围之外。

关于外部对象实在与否的争论，错把充足理由原则的效力扩展到主体方面。从这个错误出发，它永远无法了解自身。一方面，实在主义的独断论把表象看作是客体的结果，因此就把表象和对象分开了。其实两者是一个东西。实在主义独断论还要假定一种和表象完全不同的原因，一种独立于主体之外的客体本身，一个完全不可思议的东西。

即使作为客体，也必须先假定主体。因此，这个完全独立于主体之外的“客体”仍旧是主体的表象。

和这个理论相反的是怀疑论。怀疑论也做了同样的错误假设，认为在表象中只有结果，没有原因，所以也就没有实际的存在物，我们只能认识客体的活动。假设这个客体和它的结果没有任何相似之处，即便如此，怀疑论还是把客体当作原因。要从经验中获得因果律，本身就暗含着经验必须事先建立在因果律之上。

因此，这两种观点都要加以修正。

第一，客体和表象是一样的；第二，知觉对象的真正内容是它本身的活动。

物质的实在性就在这里，如果要求主体观念之外还有一种客体，还有一种与活动不同的本质，就没什么意义了，而且还是一种矛盾。了解、认识某个对象的本质，就是阐述这个对象究竟是什么。

到现在为止，空间和时间中被感知到的世界是完全实在的，也完全像它表现出来的那个样子；并且它以表象方式毫无保留地表现出来，根据因果律而结合在一起。这是它的经验实在。

另一方面，一切因果关系只存在于知性中，也只对知性才存在。

整个现实世界，都是由知性活动造成的；除此以外，一无所有。不过，这不是彻底否定独断论者“外界是实在”的看法，如独断论者认为，实存的外部世界独立于主体。我们也否定这种看法，离开主体无法想象客体，否则就会矛盾。

整个客体世界都是表象，也永远是表象，因此，完全被主体决定，也永远被主体决定。换句话说，客体世界几乎就是一种超越的观念。但是，状态并不因此就是幻想

或纯粹的外部表现；它表现为自身本来的客体世界，即表象，表现为一系列的表象，这些表象间的共同联系就是充足理由原则。

它是无法仅仅根据知性就能完全了解的最内在的意义，它以一种知性完全不了解的方式表达出来。只有因过分精细而违反常规的人，才会争论外界实在与否的问题，而这种讨论往往源自错用充足理由原则。

充足理由原则本是联结所有观念的，根本不联结表象和主体，也不把表象和一种既非主体也非客体的所谓基础者联结在一起；这是荒谬的，只有客体本身才是客体的基础，只有客体本身才永远作为客体的基础。如果我们更进一步考察关于外界实在与否问题的根源，便会发现，除了把充足理由原则错用到它的有效范围之外，它的种种形式也特别混乱，只在概念或与抽象的表象之中有意义的形式，反倒被人用到被知觉的表象与实在的客体方面了。

认知的基础需要客体对象，而它们除了存在物的基础以外，不可能再有其他基础。在抽象的表象之间，联结判断的概念之间，充足理由原则以下述方式出现，即每个抽象表象或概念都有它的价值、效用和存在，完全因为判断和判断之外某种东西的关系，因为它的知识基础，最后回到了这个基础之上。

另一方面，在客体对象之间、在知觉观念之间，充足理由原则并不是认知的主要原则，只是存在物的主要原则，即因果律。一切客体，如果要存在，都不能离开充足理由原则，换句话说，所有客体都必须表现为某种原因的结果。

因此这里不需要认知基础，也没有任何意义。

如果观察者仍然与知觉世界保持接触，对观察者而言，知觉世界就不会产生任何疑问。这里既没有错误也没有真理，所谓错误和真理只属于抽象表象的范围，即思想

范围。世界一旦摆在感官和知性之前，世界就以本来面目呈现出来，以知觉表象的方式呈现出来，知觉表象则根据因果律来展开。

6

不过，在本卷中，我们把一切东西都看作表象，都仅仅看作主体的对象。

在我们对世界的知觉中，身体是每个人的出发点，像对其他客体对象一样，我们也是从身体可以感知这方面来看待身体的。从这方面来看，身体也只是表象。现在每个人的意识都和客体的解释相反，尤其是和对自己身体的解释相反；就意识表现为身体来说，每个人都是直接认识者的认识主体；就意识客观化在知觉对象中来说，意识又只是间接地被认识的对象。

这种抽象作用，这种片面讨论，只能拿来满足我们的论证；因此我们要压制和除去对这种抽象作用和片面讨论的厌恶感，只希望以后的讨论改正这种片面论述，我们对世界本质的认识也有望达到完满的地步。

所以，目前对我们来说，身体就是直接对象，换句话说，身体是形成主体知识出发点的表象。身体及其直接感知的变化先于因果律的应用，并对因果律提供最初材料。我们已经知道物质的整个本质在于它的因果活动，原因和结果只对知性存在，只是主体的相关者。

不过，如果没有别的东西让知性激活认知机制，知性就无法活动。

这是单纯的感觉！对身体变化的直接意识，决定了身体成为直接对象。因此，认识知觉世界基于两个条件。

客观地说，第一个条件是物质彼此作用的力量，彼此间产生变化的力量。

如果所有身体之间没有共同性质，知觉就不可能发生，甚至凭借动物身体的感性能力也不可能发生。如果用主观方式来表达这个条件，我们可以说：知性首先使知觉存在。因果律中因果只可能来自知性，也只适用于知性；所以知觉世界只对知性而存在，也只由于知性而存在。

第二个条件是动物身体的感性能力，或身体所具有的某些能成为主体对象的性质。

感觉器官通过它们的特殊情况而受到外界变动的影响。这里可以称为表象，如果这些情况既不产生痛苦，也不产生快乐，就是说，对意志没有直接意义，然而又被知觉到了，只对知识存在，身体就是直接被感知的，是直接对象。但是，此时我们不要从对象的整个意义上了解对象的概念，通过这种先于知性作用而又仅仅是对身体的单纯感觉，我们的身体并不是以对象的方式存在的。

最初是影响它的物质对某一对象的一切知识，对空间中被知觉的某一表象的一切知识，只由于知性而存在，也只对知性存在。所以，只存在于知性活动之后。像其他所有对象一样，因果律应用到身体各个部分，我们直接认识的首先是身体，在空间中感觉到的首先是观念。例如，当我们的眼睛看到身体或手触摸身体时，感受就是如此。

由此可知，通过单纯的感觉，不能认识身体的形状，除非通过知识，通过表象；换句话说，只能通过我们的大脑，才能认识自己身体的外延，以及与身体相连的和有机的一切。

一个天生目盲的人，只能通过触觉了解表象。一个没有手的盲人，永远无法知道自己的身体形态，充其量只能一点一滴地从别人身体和自己身体接触中推想它是什么样子。由上可知，如果我们把身体称为直接对象，读者应该了解其中是有所保留

的。

一切动物的身体都是直接对象，它们从事认知活动，知觉世界是从主体出发的。因此，动物生活的明显特征，是因动机而产生的认知活动，这种活动由知识决定，正如因刺激而来的活动是植物生命的明显特征一样。不过，无机的物质除了原因产生的活动以外，没有任何其他活动。关于这一点，我在讨论充足理由原则的论文第20节，《伦理学的两个基本问题》中第一篇论文第三段，都有过彻底的讨论；同时，在我《论视觉与颜色》的著作第一节中，也提到过。

所有动物，甚至最低等的动物都有知性，它们都能认识对象。

这种知识决定它们的活动，并成为活动的动因。所有动物身上和人类身上的知性都一样，到处是一样的简单形式，是因果知识，从果到因，从因到果，此外没别的了。但是，它的正确程度、它的知识所及的范围，却变化很大，从最低的算起，有无数等级，这只是对于直接对象和影响它的对象之间具有怎样的因果关系的认识。

换句话说，由于把某个由身体所获得的感觉，转化为我们知觉的间接认识的对象，因而感觉到这个知觉对象就是空间的对象，这是因果关系中的较高知识。

上面所说的是：因果关系扩展到自然界中最复杂因果系统内的知性。

这种高等知识，仍然是知性的工作，而不是理性的工作。

理性的抽象观念，只能帮助我们接受知性直接认识的客观关联，只能使它们永远对思想存在，只能使它们彼此关联；但理性永远不能给我们直接知识。所有的自然力量和法则以及这种力量和法则的所有实例，必须先被知性直接认识，变成理性的抽象意识之前，必须由知觉来把握。

胡克发现引力定律以及许多重大现象与这个定律的关联，这是知性直接把握的工作；而牛顿以数学计算的证明，拉瓦锡发现酸性及在自然界的主要作用，歌德发现物质具有颜色的原因和条件等，也都是知性的工作。

所有这些发现都只是从结果追溯原因的正当过程。

同时，接着就是承认在所有同样的原因中所表现的自然力量的观念性。而这个完整的洞见只是知性简单作用的一个例子。由于知性作用，动物感觉到影响自己身体的原因是空间的一个对象，而这种知觉只有程度上的不同。因此，正如知觉一样，这些伟大的发现，都是知性的作用，都是当下的直觉，因此，都是刹那间的工作，都是最初的观照，都是见闻知觉上的闪光。

7

我们既不从对象出发，也不从主体出发，而是从表象出发。表象包括主客两者，也以两者为先决条件，“主客相对”是认识主要的、普遍的和根本的形式。所以，我们首先考虑这个形式，然后考虑时间、空间和因果关系的次要形式。后者只属于对象；然而，由于时间、空间、因果律是上述对象所必需的，而对象是这种主体所必需的，因此可以从主体去发现它们。换句话说，可以先天地认识它们。到目前为止，我们可以把时间、空间、因果律视为两者的共同限制。但是，所有这些形式都可以归于一个普遍的表现：充足理由原则。

这种方式使我们的哲学方法和以往所有的哲学系统都不同。

以往所有的哲学系统不是从对象出发，就是从主体出发，都想用这个来解释那个，用那个来解释这个，解释无不根据充足理由原则。相反，在主客关系方面，我们却否认这是个有效的原则，只把它限定在客体对象方面。人们可能认为，我们这个时

代，大家都知道的“同一哲学”不属于这里所谓的两种思想方式的任何一种，它既不从主体出发，也不从客体出发，而是从通过“理智的直觉”所认识的“绝对”出发。这个“绝对”既不是客体，也不是主体，而是两者的“同一”。

我不敢谈论这个可贵的“同一”和“绝对”，我发现自己根本没有“理智的直觉”，更难以赞同还存在“理智直觉者”，所以这种哲学不能避免上述两种错误。尽管它认为主客同一，却认为主体只在“理智上能直觉”。

它把主客结合在一起，就等于承认了，主客曾经是分离的。

第一是超越唯心论，这就是费希特的“自我”学说：客体由主体产生，或根据充足理由原则从主体演化出来。

第二是自然哲学：主体是由客体一步一步慢慢产生的，产生的方法叫作“结构”，它是根据充足理由原则的不同形式而产生的一个过程。我否认那个“结构”所包含的深刻智慧，我完全缺乏“理智的直觉”。所以，对我来说，以“理智的直觉”为先决条件的一切解释永远是莫名其妙的。说来也怪，在这种深刻智慧的学说中，竟然遍布恶劣而令人讨厌的大话。

从客体出发的思想系统，总是把整个知觉世界及其构造当作问题；然而，把它们当作出发点的客体，往往并非整个知觉世界，也不是它的基本要素——物质。

相反，基于我们在引论中所说的四种可能对象，我们可以把这些思想系统分为几类。这样一来，泰勒斯和爱奥尼亚学派、德谟克里特、伊壁鸠鲁、布鲁诺和法国唯物论派，可以说是从第一类对象出发，从实在世界出发。斯宾诺莎和早期的埃利亚学派则从第二类对象出发，即从抽象概念出发。毕达哥拉斯学派和中国哲学是从第三类对象出发，即从时间出发，因而也是从“数”的观念出发。最后，经院派则从

第四类对象出发，经院派告诉我们一个无所不在的人格意志活动，一种无中生有的创造，意志活动则由知识所引导。

在所有从对象出发的哲学系统中，最能保持前后一贯的，最有发展前景的是唯物论哲学。

唯物论认为物质以及和物质分不开的时空，是绝对存在的，并忽视所有物质、时间和空间唯一赖以存在的主体关系。然后把因果律当作指导原则或线索，认为因果律是事物的秩序或排列，是永恒的真理，因此没有把知性包括进去。

其实因果关系只存在于知性之中，也只对知性存在。因果律寻求物质最原始和最简单的状态，然后想从这种最简单的物质状态发展出一切：从单纯的机械作用到化学活动、两极性、植物和动物世界。如果我们假定这些都完成了，最后一环就是动物的感性，感性将表现为由因果关系所产生的物质的一种变化或状态。现在，如果我们已彻底看清唯物论思想，当我们接触到它的最高点时，突然会感到无法抑制的可笑，好像从梦中醒来一样，我们立即明白，它的最后结果，它辛勤收获的知识，被假设为它的出发点，假设为物质不可或缺的条件。

而当我们认为自己在思考物质的时候，其实我们思考的只是知觉着物质的主体、见到物质的眼睛、触摸物质的手、认识物质的知性。于是，“以待决问题为论据”的情形，不知不觉地便表现出来了。因为，突然间发现最后一环是出发点，这条看似理所当然的因果链是循环的，而唯物论者则像冒险家闵希豪森那样，骑在马背上在水中游泳，水中的倒影却是另一幅景象：马腿倒伸在空中，他自己也好像用发辫倒挂在空中。

唯物论荒谬不合理的地方是，它从客观出发，并把客观的东西当作解释的最终根

据，不管客观的东西是抽象的物质还是经验所与的实体，也不论它们是不是化学元素及其种种关系。唯物论认为这种东西绝对存在、独立存在，从这种东西演化出有机自然、认知的主体，并用这种东西来充分解释有机自然和认知的主体。其实所有客观的东西早就以种种形式通过各种认知方式被认知主体决定，并且以这些认知方式为先决条件。

最后，如果我们在思想中把主体抛弃，唯物论就完全消失不见了。唯物论想用间接的所得来解释直接的所得。一切客观、外延和活动的东西，一切物质，都能通过唯物论的解释得到完全的说明。但是，所有这些间接得来的东西都是被决定的；因此，也只是相对表现的对象。它们经过大脑组织和结构，遵循着空间、时间和因果关系的形式。大脑组织的关系，它首先表现为空间中的外延和时间中的永恒运动。

唯物论想根据这个间接所得的对象来解释直接所得的对象、表象，甚至意志；所有在原因支配下根据法则表现出来的基本力量，都要用意志来解释。对所谓“思想乃物质变化”的说法，我们也同样可以反驳，因为物质只是认知主体的变化，只是认知主体的观念的变化。所有自然科学的目标和理想，从根本上讲都是唯物论。这里，我们明确地认定这种思想系统不可能成立。这就产生了另一种真理，这真理在我们解释的过程中出现，它告诉我们，所谓的科学，充足理由原则支配之下的系统化知识，永远无法达到其目标，也不能提供完整充分的解释。

它没有涉及世界的内在本质，无法越出表象之外。的确，它所告诉我们的，实际上只是某一表象和另一表象之间的关系。

“没有主体之前，客体已经存在”，这句话使一切唯物论永远不可能成立。行星和恒星，如果没有人类的眼睛去观看它们，如果没有知性去认识它们，即使用文字描述它们，对表象来说，这些文字仍旧说明不了什么，它们没有意义。另一方面，因

果律以及基于因果律对自然所做的讨论和探索，必然让我们得到一种结论：在时间过程中，每一种比较高等的物质有机状态都是从较低等的状态而来的。

所以，低等动物先于人类存在，鱼类先于陆地动物存在，植物先于鱼类存在，无机物先于一切有机物而存在。

因此，混沌初开的世界必须经过一连串长久的变化，才能打破最初的混沌。然而，整个世界的存在却永远有赖于最初打开的那双眼睛，即使是昆虫的眼睛。因为眼睛是产生知识的必需条件；整个世界只存在于知识中，也只对知识来说才存在。如果没有知识，甚至连简单的想象都不可能。

世界完全是表象，正因为是表象，所以它的存在需要认知的主体来支持。

这个长远的过程充满无数变化，在这个过程中，物质经过种种变化，直到最后才产生第一个有知觉能力的动物。而整个这段时间，也只有通过有机体的意识才能想象。时间就是意识观念的连续，就是意识认知的方式。离开有机体的意识，时间的意义就全部失去，根本不存在了。

因此，一方面，我们看到世界的存在必然有赖于最初萌发的意识，不管这种意识如何低等；另一方面，有机意识又必然依赖先它存在而本身仅是小小一环的长远因果链条。这两个相反的观点，我们也可以说它是人类能力的一种矛盾现象。客观世界、表象世界，并不是世界唯一的一面，只是世界外在的一面；世界还有完全不同的另一面，内在本质的一面，它的中心是：物自体。

我们将在下卷中讨论这一点，我们根据它最直接的客观表现，称它为意志。但是，我们在本卷中唯一涉及的表象世界，只随着第一只眼睛打开才出现。如果没有这个认识媒介，表象世界不可能存在，因此，表象世界并非存在于知识之先。但是，如

果没有那只眼睛，如果离开了认识，也就没有所谓的“以前”，时间也就不存在了。

因此，时间没有起点，但所有起点都在时间之中。

可是，由于它是可知者的最普遍形式，而一切现象都是通过因果关系联结在普遍形式中，因此时间及其无限的过去和未来出现在知识的起点上。

我们必须认为，“第一个现在”中充满的现象，在因果关系上是和一连串现象联系在一起的，这一连串现象无限地延伸到过去，而这个过去也是被第一个现在所限定，正如相反情形下，现在被过去限定一样。因此，产生第一个“现在”的“过去”，也像“现在”一样，有赖于认知的主体；如果没有认知的主体，就没有过去。

不过，第一个现在必定不会成为第一，只是表现为时间的起点。

相反，时间中的存在原则，却表现为过去的结果。同样，根据因果律，第一个“现在”中的现象，总是显示为过去时间中较早现象的一个结果。喜欢神话式解释的人可能把最年轻的泰坦巨人克洛诺斯的出生，当作这里所说的“瞬间”的象征，时间就诞生于这一瞬间，虽然实际上并没有起始。

因为，克洛诺斯杀死了他的父亲，天地之间的原始产物没有了，诸神和人类出现在世界舞台上。根据以对象为出发点的哲学中一贯的观点，唯物论所得到的这个解释，让我们明白了主体和客体不可分离、相互依赖，同时也明白了两者之间必然对立。这种认识使我们寻求世界的内在本质，寻求物自体，它不是构成表象的两个要素之一，而是与此完全不同的另一种东西，这种东西不会受到上面所说的无法解决的矛盾的阻挠。

从客体出发的哲学思想，想从客体中引出主体，我们已经解释过这种思想体系。

和这种思想体系相反的，是从主体出发的思想体系，这种思想体系想从主体引出客体。第一种体系在哲学史上经常出现，可是第二种体系，我们只发现一个例子，那就是费希特的“现象哲学”。

所以，我们应该对它加以研究。这个学说并没有多大价值，大部分还是谬见，只是这个学说是以最热忱的思想态势提出来的，提出者带着昂扬的语调和热烈的情怀，同时以最高的辩论技巧攻击反对者，以维护这个学说的立场，所以能够表现出光辉的外表，看起来好像有点内容。

但是，维护真理的热情永远不变，也不受任何外来影响，这种热情，费希特是完全没有的，他像所有关心当时实际问题的哲学家一样，关心当时的问题。在他的处境下，的确也不得不如此。一个人之所以成为哲学家，是因为他为某种问题所困扰，而他又能从这个问题中摆脱出来。这就是柏拉图所谓的“惊奇”，他称之为一种很有思想的情绪。

但是，区别假哲学家和真哲学家的标准却是：后者的困扰来自对世界本身的观感，而前者的困扰则来自摆在他面前的某一著作或某一哲学体系。费希特属于假哲学家一类。他之所以成为哲学家，是因为康德物自体的学说；如果不是这个缘故，他很可能从事其他行业，也可能更有成就，他确实具有修辞方面的才能。但只要稍微深入一点去了解让康德成为哲学家的著作，即《纯粹理性批判》的意义，就会知道，关于人心方面，《纯粹理性批判》的主要意旨其实就是对复杂人性的“惊叹”以及试图全面认识的学术雄心。

正如经院哲学所主张的，充足理由原则不是永恒的真理，充足理由原则在这个世界

之前、之外、之上，并没有绝对的效力。充足理由原则是相对的和有限的，只适用于现象范围，因此，它有可能是空间和时间的必要联结，或者是因果法则，或者是知识基础的法则。

在这个原则的支配之下，永远不能发现世界的内在本质，永远不能发现物自体。充足理由原则引导我们到达的，都不是独立存在的东西，而都是相对的东西，只是现象，不是物自体。并且，这些现象与主体无关，只是客体的形式。因此，这些客体也不是物自体。主体必须与客体同时存在，客体也必须与主体同时存在。因此，主、客体之间不可能存在一种因果关系。但是，费希特根本没有接受这一点。

对于这个问题，真正让他感兴趣的是这个体系是从主体出发的。

现在康德选择这个方法，来显示此前从客体出发的许多哲学体系的谬误，这些哲学体系不但从客体出发，而且从这些体系来看，还必须把客体当作自在之物。可是，费希特却把这种从主体出发的情形，看作真正重要的事情，并且自以为比康德更进一步而凌驾于康德之上。

费希特的这种哲学思想，只有被当作古老唯物论的反面表现时，才会让我们对它有兴趣，否则就不值一提。唯物论是从客体出发的所有哲学体系中最一贯的思想体系，而费希特哲学则是从主体出发的一切思想体系中最一贯的思想体系。唯物论忽略了一个事实：肯定了客体，也就假定了主体是存在的。费希特也忽略了一个事实：肯定了主体，也就假定了客体是存在的。离开客体，主体无法想象；反之亦然。

此外，他忘记了非常重要的一点，所有先天的演绎，即所有普遍的证明，必定基于某种必然，而所有必然又基于充足理由原则。必然和遵从特定理由是两个可以互相

替换的概念。但充足理由原则，正是这种对象的普遍形式。

所以，充足理由原则是在客体中，在客体之前和之外就不适用。它首先产生客体，并使客体符合它的支配原则。我们发现，从主体出发的思想体系，和从上面所说客体出发的思想体系，包含同样的错误：从假定它希望演绎出来的东西开始，把预想的结果当成前提。因而，是一个循环论证。

我们的思想体系所用的方法，和这两个相反的错误完全不同，我们既不从客体出发，也不从主体出发，而是从表象出发，把表象看作意识的第一个事实。它的主要形式是主客相对。客体的形式又表现为各种不同形式的充足理由原则。

我们知道，这些形式中每个形式在其本身的同类表象中占据绝对优势。因此，当我们认识了支配各种表象的充足理由原则的特殊形式时，也就认识了整个类的本质。所有类型的表象就是充足理由原则的形式本身。

所以，时间前后相续；空间就是位置；物质就是因果关系；概念只是对知识的主要关系。

我们以前说过，以表象世界的普遍形式为根据的形式，就是充足理由原则，表象世界的这种彻底和一贯相对性，让我们知道了应该在与表象世界完全不同和完全分离的一面去寻求世界的内在本质。在本书第二卷中，我们将在一个事实中发现这一面：这个事实和表象一样，是所有生物彼此直接接触的那个层面。

但是，我们先要考虑只属于人类的那类表象。这些表象的内容是概念，而与主体相关的是理性，正如我们早已讨论过的，与作为表象的主体相关的是知性和感性，不过，知性和感性也是所有低等动物共同具有的。

正如从太阳的直接光线到月亮的反射光线一样，我们从直接的知觉表象到反省思维，再到理性的抽象演绎概念。理性抽象概念的内容来自知觉知识，也是与知觉知识相关的，只要我们继续从事知觉活动，一切都明显、稳固、确定；既没有问题，也没有疑惑，更没有错误。我们不想再进一步，也不能再进一步；我们依靠知觉活动，也安于“现在”。知觉是自足的，所以纯粹从知觉来的东西也是自足的，而且永远属于知觉。例如，真正的艺术品永远不会被假冒，虽然经过很长时间，也永远不可能被怀疑。

因为真正的艺术品所表现的不是意见，而是事物本身。但是，对抽象知识来说，对理性来说，在理论方面会出现怀疑和错误，在实际生活方面也会出现忧虑和悲哀。在知觉表象中，错觉时常取代真相。

但是，在抽象思想范围中，错误可能会延续千百年之久，还可能支配世界上的所有国家，更有可能扩展到人类最高尚的本能之上。同时，受它役使和欺骗的人所推动，可能束缚那些原先无法欺骗的人。它是各时代最有智慧的人所反对的敌人，只有他们战胜这个敌人而获得的结果，才是人类的收获。

所以，当我们一踏上这块土地，就要留心它。人们常常说，即使在真理中看不到实际效用，也应该遵循真理，因为它可能有间接效用，这种间接效用可能出现在人类最不期待它的时候。我要加上一句话：即使在某种错误中看不到任何有害之处，还是应该尽力发现和拔除错误。因为它的害处可能是间接的，可能在我们不注意它的时候突然出现，而所有错误都有可能携带致命的危害。

如果心灵使人类成为创造的主人，如果知识使人类成为创造的主人，那就不可能有

无害的错误，更不会有值得尊重的错误。而对那些无时无刻不在献身于克服错误的
神圣战斗者而言，我不禁要说，只要真理隐没，错误就会出现，就像太阳落山之后
猫头鹰和蝙蝠在夜间出现一样。

但是，我们宁愿看到猫头鹰和蝙蝠驱走西沉的太阳，也不愿看到我们曾经认识和完
全表达出来的真理再度消失不见，过去的错误再次支配广大的知识王国。这是真理
的力量，它的征服历程，缓慢费力，但是，一旦获胜，就永远不会再被打倒。

我们现在所讨论的表象，根据它们的构成，可以总结成时间、空间和物质三类，如
果我们从客体方面来考虑，或是从纯粹感性和知性，从因果关系的知识方面来考
虑，从主体方面来考虑，另一种知识能力就出现在人类身上，这是一种全新的意
识，这种意识可以称为“反省思维”。

事实上，反省从知觉而来，也是知觉反思出来的表象。

但是，从根本上来看，反省却获得了一种完全不同的本质。知觉的种种形式不会影
响反省，它反而支配了一切客体的充足理由原则，也具有完全不同的一面。人类之
所以能够思想，让自己的意识与低等动物的意识完全不同，也让处世行为与其他没
有理性的动物完全不同，就是因为有这种新意识，就是因为这种与知觉无关的理性
概念对所有知觉着的主体都存在抽象的反作用。

人类的能力远优于这些没有理性的低等动物，人类的痛苦也比它们更多、更敏感。

它们只活在现在，但人类除了活在现在之外，还活在过去和未来。它们只求满足当
下的需要，人类却以最大的思虑为将来做准备，而且为不可预知的未来日子做准
备。它们完全依赖当前的印象，依赖可以觉察到的动机；人类则常被与现在无关的
抽象概念所决定。所以人类遵循预先决定的计划，他的行为基于某些准则，和他的

环境及当前的偶然印象无关。例如，人类可以安详地为自己的死亡做准备，他可以隐藏过去，把秘密带到坟墓里去。

最后，他在许多动机中选择某一种动机。因为，同时出现于意识中的这些动机，只有在抽象方式中，才能表现出它们自身的知识，其中一个动机排除其他动机，因而在其对意志力的支配力方面能够相互调整。最占优势的动机，即决定待解决问题的动机，是意志深思熟虑的决定因素，也是意志特性的确切表现。

相反，动物则局限于当前的印象，只有对眼前威胁的恐惧，才能抑制其欲望；直到最后，习惯了这个恐惧，并接着受另一种恐惧决定。动物只能感觉和知觉，人除了感觉和知觉外，还能思想和认知；但两者都有意志或欲望活动。

动物以姿势和声音表达它的感情和倾向，人却用语言向别人传达自己的思想，如果他愿意，还可以隐藏自己的思想。语言是人类理性的第一个产物，也是必需的工具。所以在希腊文和拉丁文中，语言和理性是用一个词来表示的：理性一词是从“先天地听”这个含义引申来的，它不是动词“听”的同义词，而是对语言传达的思想所具有的意义的意识。

唯有通过语言，理性才能完成它最重要的功能：几个人的联合行动、许多人有计划的合作、文明、国家；还有科学、经验的储备，共同性质联结在一个概念上，真理的传达、错误的传播，创作思想和诗歌，区分教理和迷信。

动物在死的时候才认识到死亡，人类却在活着的时候已经无时无刻不在死亡的阴影下忙碌。这种情形甚至使未认识到人生不断消减的特性的人，也感到生命并不完美。虽然我们不能确定我们最赞许的人类行为，如自发的行为和高贵的情操是不是哲学或宗教的结果主要是由于上述这些理由，人类才创造了哲学和宗教。我们可以

说，各派哲学家的惊人看法与宗教教士的冷酷习性不同，这些哲学观点都是理性的产物。

每个时代，每个国家，都有一个普遍的看法，这些诸多方面的成就都产生于一个普遍原则，都产生于明显属于人类理性的特殊智力。此外，我们不难发现这个能力的种种表现，在理性表现与人类其他能力和性质不同的地方，不难区别什么是合理的，什么是不合理的。最后，我们不难指出，即使最敏感的动物，只要缺乏理性，就无法从这些动物身上获得预期的东西。

我们可以说，所有时代的哲学家，在理性知识方面都一样，同时，他们指出了理性知识的一些非常重要的表现。诸如控制情绪，疏导激情，推断结论，形成普遍原则，论证先验真理，等等。

知性只有一个功能，即直接认识因果关系。但是，对实在世界的知觉以及一切常识、睿智和创造力，不管它们的应用如何五花八门，都只是这个功能的不同表现。同样，理性也只有一个功能。一切使人和其他动物生命具有的理性表现，也都用这个功能来解释。运不运用这个功能，就是合理或不合理。

虽然概念和知觉表象是根本不同的，但是概念却与知觉表象有必然的关系，如果没有这种关系，概念就不会存在。这个关系构成概念的整个本质和存在。反省思维是表现最原始的知觉世界的摹本或复制品，却也是一种内容完全不同的特殊摹本。因此，概念就是表象的表象。

谈及概念，充足理由原则也就变成了一种特殊形式。现在我们已经知道，充足理由原则出现在某类表象中的形式，往往构成并综括了这类表象的整个本质。因此时间完全连续，没有别的；空间完全是位置，没有别的；物质完全是因果作用，没有别

的。同样，概念的整个本质或抽象观念只是充足理由原则在其中表现的关系。

同时，由于这是对知识的主要关系，因此抽象观念的整个本质只是对另一种观念的关系，这是它的知识基础。

第一，这可能是一个概念，一个抽象观念，也可能只有一个同样的抽象知识基础；但许多知识基础的联系链条并不是无限扩展。最后，它一定会产生一个基于知觉知识的概念。整个反省思维的世界建立在知觉世界之上，以知觉世界为它认识的基础。因此，在这方面，抽象观念的类和其他的类是不同的；在后者中，充足理由原则往往只需要一种对同类表象中另一种观念的关系，但在抽象观念中，却需要具备和另一种表象的关系。

正如我们刚才指出的，和知觉世界没有直接关系，只通过某一概念或几个概念为媒介的那些概念是抽象概念，而那些直接以知觉世界为基础的概念是具体概念。但是后一名称只是概略地应用于那些用此名称指谓的概念。它们往往只是抽象概念，却不是知觉表象。

第一种概念的例子，即完全抽象概念的例子，我们可以指出“关系”“美德”“研究”“起始”等等。第二种概念的例子，即可以笼统地称为具体概念的例子，我们可以指出“人”“石”“马”等等。如果类比恰当的话，我们可以把具体概念称为反省思维的底层建筑，而把抽象概念称为反省思维的上层建筑。

在性质上，理性是女性的，它只在“接受”了以后才能“给予”。

从其本身来看，它一无所有，只是一种作用的空洞形式。除了我总结的逻辑真理的四个原则，没有绝对的纯粹合理知识：同一律、矛盾律、排中律和知识的充分理由。即使逻辑的其余部分也不是纯粹的合理知识。它以各种概念的种种关系和结合

为先决条件。但是，一般概念只存在于经验知觉的表象之后，同时，它们的整个本质完全是它们和知觉表象的关系。

所以它们以知觉表象为先决条件。不过，不必先假设特殊内容，只假设一般内容的存在就够了。所以整个看来，逻辑可以看作纯粹理性科学。在其他科学中，理性从知觉表象中获得内容；数学从表现于一切经验之前的直觉或知觉中，从空间和时间的种种关系中获得内容；在纯粹自然科学中，即我们所谓先于任何经验的自然过程中，科学的内容来自纯粹知性，来自因果法则及其与空间、时间的纯粹直觉或知觉相关联的先天知识。

在其他所有科学中，凡不是产生刚才所说的那些起源中的一切东西都属于经验。

一般说来，所谓合理认识就是凭借心灵能力产生判断，而这种判断的充足的知识基础是本身以外的东西，是真实的东西。因此只有抽象的认识才是理性知识。所以它是理性的结果。因此我们不能确切地说，低等动物也能合理地认识任何事物，即使它们能认识知觉中表现出来的东西，即使它们对这些东西有记忆力，即使它们也有想象力。

我们说它们有意识，虽然这个词来自动词“合理认识”，但意识概念总和任何一种表象相符合。因此我们说植物有生命，但没有意识。所以理性知识是抽象意识，是理性概念中永远具有的，是用来认知的概念中永远具有的。

9

因此，理性知识是一种抽象知识，是理性所特有的而与知性不同的知识。

现在，对知识来说，由于理性只以复制的方式来获得所需要的东西，因此，实际上

它并没有扩充我们的知识，只是给予另一种形式。我们可以用抽象方式概括地认识原先以具体方式在感官知觉中所认识的东西。但是这一点比初看时重要得多。因为它完全基于一个事实，知识已变为理性的或抽象的，它可以保留下来，可以传给别人并广泛应用于实际事物上。感官知觉形式的知识只适用于特例，只涉及最接近的东西。

到现在为止，感性和知性在同一时间内，只能理解一个对象；因此所有持久的，经过安排的和有计划的活动，必定来自种种原则，来自抽象知识，也必定依据这些原则而实行。例如，由知性得到的因果知识，比任何可用抽象方式来思考的东西要完整得多、深刻得多，也彻底得多。只有知性才在知觉中直接而完整地认识杠杆、滑轮或齿轮效果的本质，才认识拱门固定不移等等。

但是由于我们刚才所说的知觉知识的特殊性，它只能用到直接表现的东西上面，单纯知性永远不能教我们建造机器或房子。理性必须拿抽象概念来代替知觉表象，并把抽象概念作为活动的指南。如果它们正确无误的话，预期的结果就会出现。

同样，在对抛物线、双曲线和螺旋线的本质及构造的纯粹知觉中，我们也具有完整的知识。可如果我们想把这个知识实际地运用出来，就必须先变成抽象知识，由此，一定会失去它的直觉性质或知觉性质。但在另一方面，却获得了作为抽象知识的确定和精确。微积分实际上没有扩充我们关于曲线的知识，它所包含的都是早已在这条曲线的纯粹知觉中的。但是，它改变知识的种类，它把直觉改变为抽象知识，这种抽象知识在应用方面相当重要。

概念有一种性质，这种性质、概念好像镶嵌的石块，这种性质、知觉永远和它们近似。就是这种性质，使得概念不能在艺术中创造出好作品。

如果歌唱家或音乐家想拿反省思维来指导自己的表演，那么永远也唱不出来。这种情形对作家、画家和诗人也一样。在艺术中，概念永远得不到结果。概念只能在技术方面指导艺术，只有这样才是科学的。我们将在第三卷中，更详细地讨论为什么真正的艺术都是从感性知识而来而绝非从概念而来。

其实，人类行为方面也是一样，在压抑、克制自私和兽性的显著表现方面，概念只有消极的价值：所以，文雅的态度是自我压抑、自我克制的良好产物。但是，行为方面一切动人的、仁慈的、可爱的表现，一切亲切和友谊，必定不是来自概念。如果来自概念，“我们就会觉得是故意的，很不正当”。所有人性的伪装，都是反省思维的结果，但是，它不能经常保持连续性。

塞涅卡在他的著作《论美德》中说：“没有人可以永远戴着面具，伪装和矫饰总会露出马脚。”通常，我们也发现确实如此。当人类为生活所迫，需要当下直接的结论、大胆的行动、迅速和确切的了解时，理性是需要的；但是，如果理性占据优势，就会破坏其他一切。同时，由于困惑混乱，理性会阻碍直觉的、直接的发现以及基于单纯知性的正确把握。因此，也将造成踌躇不定。

最后，美德和神圣不是从反省思维而来，而是从意志的深处来的，也是从意志对知识的关系来的。对这方面的说明属于本书另一部分。不过，这里我可以这样说，有关伦理学的信条，在世界上所有国家的人类理性中都一样，但每个人的行为方式则不一样。反之，行为方式的差异也没有造成理性上的伦理信仰的差异。

我们认为，行为应该受感情支配，不应该受概念支配，因此只应该受伦理类型的支配。信条完全占据了无益的理性。但行为最后却循着它自身的路线，与信条毫无关系。一般地说，不是根据抽象的规则，而是根据非言说的格言更能恰当地表现人格，这种格言的表现就是人的全部性格。所以，不管各个国家的宗教信条如何不

同，在所有国家中，良善行动总会伴随着无法形容的满足；而邪恶行动总是附带着无限的悔恨。

任何嘲笑无法使善行动摇，任何教士攫取的赦免权也无法让他从恶行中解脱。尽管如此，我们还是必须承认，为了追求有德行的生活，理性的应用还是需要的；理性不是德行生活的渊源，而只有附属的功用：就是保持决心，提供能支持脆弱的格言，使行动前后一致。在艺术中，概念所担任的角色也是一样，和它的主要内容也没多大关系，有助于艺术品的完成，因为天才不会随意产生，各个部分都必须结为一体。

至于各种科学内容，往往是世俗现象之间的关系，也就是：根据充足理由原则，在“为什么”三个字的驱使之下种种现象之间的关系。这种关系只在充足理由原则之下才有意义、才有效力。平常我们所谓的“解释”就是建立在这个关系上。所以除了在充足理由原则中显示的两个表象以外，“解释”永远不能有更多的表示。

如果我们这样做，就不能再问自己为什么。因为我们所证明的关系，绝对无法想象成别的关系；换句话说，它是一切知识的形式。所以我们不问为什么二加二等于四，也不问为什么三角形中三个角相等决定三个边相等，不问为什么结果随着既定的原因而来，更不问为什么结论真前提就一定真。

凡是没有得到不需任何“理由”的解释，都只能算是一个被认识的神秘特质。但是，这是每一种自然力量的原始特性。自然科学的每一种解释的最后结果都是这种神秘特质，因此都显得晦暗不明。

它不能解释一块石头的内在本性，也不能解释人类的本性；它无法说明石头的重量、内聚力、化学性质等，也无法说明人类的认知能力和行动。例如，重量是一种

十分神秘的性质，因为它是不能用思想来解决的，也不是仅仅从知识的形式就能推论出来的。反之，机械规律的法则的情形就不同，它是伴随因果法则而来的；因此，只需根据因果法则，就能把它充分解释清楚了。

有两种东西是完全无法解释的，它们都无法归结到充足理由原则所表明的那种关系之中。这两种东西是：第一，四种形式的充足理由原则，它们是所有解释的原则，只有和这些原则有关，“解释”才有意义；第二，物自体，这些原则没有涉及物自体，物自体却能作为一切现象的根源。关于物自体的知识向我们证明：物自体不服从充足理由原则。

目前，我们不必了解物自体，通过下卷的讨论才能认识物自体。在下卷中，我们将继续讨论各种科学的可能成就。但是由于自然科学及其他一切对万物的解释不会超越某一界限，甚至解释的原则即充足理由原则也不能超越某一界限，自然科学及其他一切科学对许多现象都无法解释。

于是，哲学便接手科学的工作，用本身特有的方法来处理这些用科学无法解释的东西；这种方法和科学方法完全不同。

我们说过，从这条线索得到的每一种解释都只是相对的，它在彼此关系上解释了许多现象，却没解释某些先决条件。例如，在数学中，这个没有得到解释的东西是空间和时间；在机械学、物理学和化学中，没有得到解释的是物质及其各种性质、自然的原始力量和法则；在植物学和动物学中，没有解释种属差别和生命；在历史学中，没有解释人种及一切思想和意志的属性。

在所有这些科学中，充足理由原则的形式是每一种科学都可以应用的。只有哲学不以任何所知的东西为先决条件；它把一切东西都看作是外在的，把一切东西都当作

问题看待。这里所谓的一切东西不但包括现象之间的关系，也包括现象本身，甚至包括其他科学用来解释各种现象的充足理由原则。

在哲学中用这种说明不会得到任何结果，对哲学来说，与它联结在一起的模糊关系，都是一种问题。这种模糊的关系，在解释了“连接”是怎么回事以前和以后，都是个问题。科学所假设的、当作解释基础和限制的，正是哲学的问题。所以，我们可以说：科学停止的地方，就是哲学开始的地方。

它不能建立在种种证明之上，这些证明从已知原则推导到未知原则；但是，一切东西仍旧是未知的和外在的。没有任何原则可以解释世界及其所有现象产生的原因，所以，不可能像斯宾诺莎希望的那样，去建立一种证明“第一原则”的哲学。

哲学是最普遍的理性知识，哲学的原则不能从更普遍的另一种原则中得来，矛盾原则只是建立了概念之间的一致，却并不创造概念。充足理由原则只是在解释现象之间的关联，并不解释现象。所以哲学不能基于这些原则去寻求关于整个世界的“生成的原因”或“终结的原因”。至少，我的哲学不会用任何方式认识世界存在的原因或理由，只想认识世界的本相。

但是在这里，理由或原因隶属于真相，“为什么”隶属于“什么”，因为“为什么”早已存在于这个世界，通过种种现象形式，只有通过充足理由原则，“什么”才会产生，才有意义与效力。其实我们可以说，每个人都无须帮助就认识世界是什么，他自己就是认识主体，而世界只是知识的表象，主体足以认识任何表象。

至此我们就能明白，这是真实的。但是，那种知识是经验的、具体的。哲学的任务，是以抽象方式重新创造这种知识，把不断变化的知觉和感觉这个广泛概念下所包含的，把消极的东西解释成非抽象、显明和合理的知识，并让它们变成永恒的合

理知识。

所以它必须含有抽象陈述，必须含有关于整个世界本性的解释，必须包含整体，也必须包含所有部分。因此，为了不让自身消失在特殊判断的无限杂多中，它必须运用抽象作用，并用共相来思考一切个别的東西，也用共相来思考一切个别东西之间的区别。

所以，它必须一方面是分离的，另一方面又是联合的，哲学的这种双重性就是为了借助抽象概念，根据自身本性所了解的整个世界的摹本，将之表现在合理知识之前。哲学用抽象概念决定世界的本性，通过这些概念，必定认识了一切个体和共相。所以关于这两者的知识必定紧密地联系在一起。

从事哲学思维的能力，就是柏拉图所谓的能够获得“多中之一”的知识和“一中之多”的知识的能力。

所以，哲学是普遍判断的总和，它的知识基础来自整个世界本身，包括在人类意识中发现的一切；哲学就是用抽象概念对这个世界所做的一种完整概述，一种反省思维，而这种反省思维只有在它把某一概念之下相同的东西联结起来，把不同东西归结为某一类时，才可能出现。

正因为世界的各个部分属于同一整体，各个部分之间趋向一致，世界的摹本也一定存在着这种一致。所以整体系统的种种判断可以从其中的各个部分里推演出来。要产生第一个判断，各个部分必须整个地出现在我们对世界的具体认识中，先包含在具体知识中。正如所有直接证明比间接证明更确定一样；各个部分同时出现要比依次出现更确定、清晰。

这种一致让世界的各个部分共同结合在同一种思想之下。这种一致，来自知觉世界

本身的一致和统一，是它们共同的知识基础。所以我们不必运用这种一致来建立知觉世界的一致和统一，不要把知觉看作先于世界各个部分，知觉只是用来肯定世界各个部分的真实、明确的认知能力。这个问题，只有等到解决时，才能让人彻底明白。

与低等动物不同的人类，由于有了理性，对整个生命生发的多样观点，可以和现实生活的几何的、无趣的、抽象的、简单的计划相比。所以，他和低等动物的关系，就像航海家和没有受过教育的水手之间的关系，航海家借助航海图、罗盘和四分仪随时随地准确地知道自己的航线和海上的位置，而水手只能看波浪和天际来预估。

因此，除了具体的生活，人类时常过着一种抽象生活，这很奇妙，也非常值得注意。在具体生活中，人是现实生活风暴的牺牲品，也是眼前势力的牺牲品。他必须奋斗、受苦，然后像动物一样死去。然而他的抽象生命，正因为面对自己的理性自觉，所以是对具体生活静寂的反省。我们所参考的就是那简单的蓝图或计划。

在这种安静思虑的环境中，一个人觉得过去彻底支配了他，强烈影响了他的只是枯燥无趣的东西，当下和他也无关：他只是旁观者。这种从现实生活退到反省思维中的情形，可以和演员相比。演员曾在舞台上扮演一个角色，也置身在观众之中，在重新走上舞台之前，静静地观察，看看有什么事情要发生，即使是迎接自己的死亡也是反省的状态；但是只要他再度走上了舞台，在那里活动、受苦，就像他过去所必须做的一样，没有反省，只有直接的体验。

从这种双重生活中产生了人类所特有的恬静心境，但和动物的无思无虑完全不同。根据以往的反省思维或既定的决断或公认的必然性，这种恬静让人在冷漠的心情之下遭遇或完成他们认为最重要的东西：自杀、死刑、决斗，一切危及生命的行动。

总之，完成他的整个动物本性所反抗的东西。

在这种环境之下，我们看到理性支配动物性达到什么程度，而我们对强者说：“你真是铁石心肠。”（《伊利昂纪》）我们正可以说，理性在实际中表现出来的，在行动受理性指导的地方，动机成了抽象概念；在我们不被特殊的知觉表象决定，也不被支配动物的一时印象所决定的地方，实践理性表现出来了。

斯多亚学派中所说的理想，是实践理性的最完美发展，是人类运用理性所能达到的最高峰。

在实践理性方面，人和动物之间的差别最明显。

从根本上说，斯多亚伦理学不是道德学说，而只是达到理性生活的指导，它的目的是通过内心的平静来求得幸福的生活。其中的道德行为只是偶然的，不是目的，只是手段。所以，斯多亚的道德理论，与那些直接重视德行本身的伦理体系，如吠陀的伦理学说，柏拉图、基督教和康德的伦理学说，是有着根本不同的。

然而，斯多亚哲学却告诉我们，只有通过内心的平和与精神的宁静才能真正达到幸福生活，而内心平和与精神宁静又只能通过美好完满的德行才能达到；这是所谓“德行就是至善”的真谛。

如果目的渐渐消失于手段之中，同时以一种与幸福生活过于矛盾，以一种完全不同的德行教诲方式来促成自己的幸福生活。那么，这正是上面所说的那些矛盾之一，即在任何体系中，由于这些矛盾或直接知道的真理，我们就回到违反三段论推理的方法上。例如，我们在斯宾诺莎伦理学中看到，斯宾诺莎伦理学用诡辩从自我中心的功利主义推演出一套纯粹的道德学说。

根据斯多亚伦理学和精神，人类的伟大特权，借助有计划的行动而使生活负担大大解放的理性也不能直接解除生命的不幸。换句话说，不能借助单纯的知识而完全解除生命的不幸。借助理性来认知和思想的无限事物和周遭环境，因短暂人生中的偶然事故，竟然遭受来自强烈欲望和憎恶的剧痛、焦虑和痛苦，他们认为这和理性的特权不符；同时他们认为，理性的适当应用应该使人类摆脱痛苦。

所以，古希腊哲学家安提西尼说：“如不领悟，只好上吊。”就是说，生命充满了烦恼，我们必须借助正确的思想来超越生命、脱离生命。我们知道，需要和痛苦不一定直接来自匮乏，而是来自求而不得。所以，这种求而不得是唯一使“未得”成为缺陷而产生痛苦的必然条件。人类也从经验中了解到，只有对某种需求的东西抱有期望时，才会产生欲望、滋长欲望。

所以，人类共有的许多无法避免的灾祸、无法获得的幸福，都不会让我们不安、烦恼，只有那些无关紧要而我们又能避免的东西，才会让我们不安、烦恼。其实，不但无法避免的东西完全不会使我们困扰，那些仅仅相对地无法避免的东西也是如此。

所以，曾经和我们的个性关联在一起的不幸，或我们必然得不到的幸运，都一样，或逃避或渴求，都是符合人性的；如果不因希望而培养，每一种欲望都会很快消失，不能再产生痛苦。从这些话我们就可以知道，幸福快乐往往和我们的所得成正比关系；不论量的大小如何，都一样；而增加快乐既可以通过减少我们的欲求，也可以通过增加所得之物来达到。

同样，我们也可以说，一切痛苦都来自我们所要求、所期望的东西和实际得到的东西不成比例。现在，这种不成比例显然只存在于知识方面；通过更完满的洞见，可以完全消除这种缺陷。所以，克里西帕斯说：人活在这个世界上，应该适当了解到

世上万物倏忽即逝。

因为每当人们失去自制力，遭受不幸的打击或为此而生气、胆怯时，就时常觉得，他所发现的事情和期望的不一样；他陷入错误之中，不认识世界和生命，不知道个人的意志到处都遭到生命机运的敌对、他人的干扰等等。

他不曾运用自己的理性获得生命的一般知识，因而缺乏判断力。他没有在具体事物中认识自己所知晓的东西，因而感到震惊，失去了自制力。所有深深感到的快乐都只是错误和幻想。因为任何得来的希望，都不能维持长久的满足，而且一切所得和快乐都是偶然得来，能够维持多久也不一定，可能很快又失去了。所有的痛苦都来自这种迅速消逝的幻想；两者都来自有缺陷的知识。

所以，有智慧的人远离欢乐和忧愁，任何事情都不能扰乱他的心情。

事实上，整体地看来，斯多亚哲学的伦理体系是一种很有价值的思想规划，运用人类专有的伟大理性来达到一种有益的目的，使人类超越生命所面对的痛苦不幸。

因此使他充分享有和其他理性动物不同的尊严。虽然在其他意义下，我们无法谈到这种尊严，然而在这个意义之下却可以谈到。

我对斯多亚哲学伦理体系的看法，要在本书讨论“理性是什么以及能做什么”那部分来解释。但在某种范围内，通过理性运用，通过纯粹合理的伦理学体系，也许可以达到这个目的，虽然经验告诉我们最幸福的人往往是具有实践理性的哲学家。

理论哲学家把生活概念化，而实践哲学家却把概念生活化。然而，实际情形并非如此。这种方式无法达到完美境界，而适当运用的理性实际上也无法让我们解脱生活的负担和忧愁而达到幸福的境界。相反，如果你想没有痛苦地活下去，就会陷

入“幸福生活”这个名词暗含的矛盾中。凡是明白下面解释的人，就会完全理解这一点。因此，在这个完全遵循理性的伦理体系中就看不出这个矛盾。

所以，斯多亚学派哲学家不得不在幸福生活之道中，加上自杀之道；正如东方专制君主的华丽服饰中，往往藏着贵重的毒药瓶子。当无法借助任何原则或三段式推理，而以哲学思想来排遣的肉体痛苦达到极点却无法挽救时，便以自杀来解决。斯多亚学派的唯一目的就是追求幸福生活，但终归无效；除了死亡，没有其他方法来避免痛苦。在这种情形下，必然只有自愿接受死亡这种选择；正如我们自愿接受任何其他医治方法一样。

如此一来，我们在斯多亚哲学的伦理体系和上面所说的那些伦理体系之间发现显著的对立。

因为上面所说的伦理体系直接以德行本身为目的，也不允许人类为了避免痛苦而结束生命。可是在这些伦理体系中，没有一个体系可以提出反对自杀的真正理由，他们只是尽力从各面搜集虚假的解释。真正的理由将在本书第四卷中提出来。

虽然斯多亚哲学的幸福学说和上面所说的其他伦理体系结果一样彼此相似，但在基本原则却根本不同。上面所提到的那个内在矛盾，即斯多亚哲学伦理体系在基本思想上也受其影响的内在矛盾，决定了斯多亚哲学家永远无法获得生命的内在真相，因而只是呆滞的人体摹本，只是无法产生任何生机的人体模型。

他不能运用自己的智慧，而他内心的完全平和、满足和幸福也直接和人性相矛盾，并且我们对他这种无欲无心之人不能形成任何具体明确的观念。和斯多亚哲学家比起来，那些征服世界的人以及印度哲学中所描写的隐修士显得多么不同；基督教的圣徒，那种充满强烈的生命真实意义的独行者，虽然处在极度痛苦之下，却以完美

的德行，以神圣和崇高的姿态出现在我们面前。和斯多亚哲学家比起来，这种人才是真正的超凡脱俗！

本书由 “ePUBw.COM” 整理，ePUBw.COM 提供最新最全的优质电子书下载！！！！

卷二 意志世界初论

第一方面 意志的客观化

二

10

在第一卷中，我们只把表象看作表象，只是通过表象的一般形式来看表象本身。的确，通过抽象观念，我们在表象的内容方面也获得了有关知识。只有在知觉表象方面，它本身才具有内容和意义，如果没有知觉表象，表象的内容便没有价值。因此，我们的注意力集中于知觉表象，目的在于获得知觉表象的内容、精确定义以及它所表现出来的形式方面的知识。

知觉表象会使我们特别想寻找对它的特殊意义的解释。如果不这样，这种特殊意义就只能被感觉到，而不能得到解释。但正是这种特殊意义，才使人觉得这些印象情景完全生疏，没有意义。相反，它们会直接显现在我们面前，同时被我们所了解。

我们之所以留意数学、自然科学和哲学，是因为这些学问让我们抱有一种希望：它

们能带给我们如自己所期望的那样的解释。首先，让我们看看哲学，哲学好像一种多头怪物，每个头都说出一种不同的语言。的确，我们现在讨论的问题方面，亦即在知觉表象的意义方面，它们并不是完全没有差别。因为，除了怀疑主义者和唯心论者以外，其他大部分人在构成表象的基础方面，在与表象的存在形式和本质有所不同外物方面，看法大多一致。但是这对我们并无帮助，因为我们根本不能区别这个外物和表象。

我们发现，外物和表象是一而二、二而一的；所有外物总是以主体为先决条件，所以仍然是表象。因此，我们发现客观性是表象的最普遍形式，讲到客观性，就等于说主客分立。我们借以支持这个学说的充足理由原则只是观念的形式，只是一个表象与另一表象有规则地结合，但不是整个有限或无限的表象系列与不能在知觉里表现出来的东西的结合。

上面我们所说到的怀疑主义者和唯心论者，他们所争论的只是外在世界实在与否的问题。

如果我们转向数学，去寻求我们对知觉表象所期望的更完备的知识，就会发现只有当这些表象占据时间和空间时，只有当这些表象进入量的范围时，数学才能够讨论它们。数学会以最大的精确度告诉我们量的多寡，但由于量的多少往往只是相对的，换句话说，由于量来自一个表象和其他许多表象的比较，而且只是在量的方面的比较，因此这也不是我们追求的主要知识。

最后，如果我们转向广泛的自然科学范围，首先就可以把自然科学大略分为两大部分：对形式的描述；对变化的解释。前者我称为形态论，后者我称为事因论。形态论讨论永恒的形式，事因论讨论变化的物质，根据物质从一种形式转变为另一种形式的法则来讨论变化的物质。

形态论是自然史是整个范围。它告诉我们个体不断变化的过程中各种永恒的、有机的，以及确定的形式，尤其是植物学和动物学，而这些形式构成知觉表象的大部分内容。在自然史中，根据自然的和人为的系统，把它们归类、划分、结合、安排，并把它置于通过一般观察产生的全体知识的概念之下。而且在这些形式的全体和部分两方面建立一个非常完满的模拟以贯穿全体。

因此在一个不特定的题目上，它们可以和无数变化做比较。物质变为这些形式的过程，即个体的起源发展，并不是自然科学中的特殊部分；因为每一个体都是因生殖关系从同类产生出来的。这种生殖关系是一种普遍的神秘，到现在为止还没有成为确定的知识。在生理学中，关于这个问题我们只认识了很少的一部分，这很少的一部分是事因论那类自然科学。

虽然矿物学主要是形态论方面的，可是也有事因论倾向，尤其当矿物学成为地质学时，就该用事因论来研究。事因论本身包括所有重视原因和知识的自然科学。这些科学根据不变的法则告诉我们，物质的某种状况如何必然地产生其他状况，某种变化如何必然地限制和产生其他变化：这种学问称为“解释”。这部分中的主要科学是机械学、物理学、化学和生理学。

可是，如果我们仔细考察一下这门学问立刻就知道，事因论和形态论一样无法给我们提供所要求的知识；事因论不会比形态论更能满足我们的基本愿望。形态论告诉我们无数不同的形式，这些形式因类似关系而彼此相关。对我们来说这些就是表象，而当我们只以这种方式讨论它们时，就永远无法认识它们，而且会觉得它们像象形文字写成的文章一样无法了解。

另一方面，事因论则告诉我们根据因果法则，物质的某一特殊状况产生其他特殊状况，这样，事因论似乎已经对物质做出某种解释；其实什么也没做，只是指出一种

有规则的排列，物质的种种状态就根据这种排列在空间和时间中表现出来，并告诉我们在特定时间和特定空间中必然会产生什么现象。

于是根据某种法则决定现象在时间和空间中的位置，这种法则的特殊内容从经验中获得，但是我们觉得它的普遍形式和必然性仍然是独立于经验的，而它根本没有给我们提供任何一种现象的内在本质知识。这种内在本质就是自然力，自然力无法用因果关系解释，现象所保持的长久一致就是自然律。但是这种自然律以及在特定空间和时间中的各种情况和诸多现象，永远能被认知。

自发显示出来的势力永远无法知道根据这些法则而表现出来的现象的内在本质，因为这些本质是在最单纯情形下完全的未知东西。到现在为止，虽然事因论在机械学方面彻底达到了它的目的，可是在生理学方面却收效甚微。然而解释石头落地的力量与解释某个物体排斥另一物体的情形一样，就其内在本质来说和促使动物活动及生长的原因一样陌生、不可思议。

机械学先要假设物质、重量、不可入性、借冲力而传达运动的惰性等是基本事实，这些都是自然力，这些自然力有规则地出现就成为自然律。只有这样分析，解释才开始，才完全是真实地以数学精确性指出每一种力量如何表现出来，在什么地方、什么时候表现出来，把一切现象归于某一种自然力的作用。物理学、化学和生理学也以同样方式在各自范围内进行，只是它们的假设比较多，而完成的却比较少。

因此对整个自然做彻底的事因论解释，永远只是列举无法解释的力量，以及对法则的可靠陈述，而一切现象就是根据这条法则出现于时间和空间中，继续存在、彼此相生。但是这样表现出来的力量的内在本质仍然没有得到解释。这种解释法只限于现象及现象的排列，它所遵循的法则缺乏扩充。

在这方面，它可以和大理石相比。大理石上有许多纹路，一条挨着一条，但是不能从大理石的内部找出来。

哲学的探索者对整个自然所做的彻底的事因论解释，和下面所说的这个人具有的感觉相比：这个人不知为什么被带入一群自己不认识的人当中，每个人轮流向他介绍另一人，说是他的朋友和亲戚，因此也都是很熟的。可是这个人自己呢？每当被介绍的时候，都表示出高兴的样子，然而嘴里总是说：“在这群人里，我究竟算哪一号人物呢？”

因此我们知道，在只当作自己观念的现象方面，事因论决不能给我们带来更进一步的知识。尽管它有种种解释，然而我们对事因论仍然很陌生，仍然只把它当作表象，我们并不了解它们的意义。因果关系只能告诉我们惯例，只能说明因果在时空中出现的相对次序，却不能带给我们任何可以运用的解释。因果律本身也只能适用于观念，也只能适用于某类特定客体，只有当它以特定客体为先决条件时才有意义。

因此，因果律像这些客体一样往往只涉及主体。因果律是有条件的，如果我们从主体出发，也可以同样认识它，换句话说，如果我们以先天的方式，也可以同样地认识它，就像以客体或后天的方式一样。事实上康德就是教我们这样做的。

但是，现在促使我们从事探索的原因是下面的情形：我们不甘心只知道自己具有这种观念，只知道它们是如此如此的一种表象以及根据某些法则而彼此相关，也不甘心只知道它们的普遍表现就是充足理由原则。我们希望知道这些表象的意义；我们想知道这个世界是否只是表象。在这种情形下，我们会把表象看成空虚的梦幻或无端的幻想，因而认为不值一提。

我们想知道，是否还有别的东西，是否还有表象以外的东西；如果有的话，是什么？因此可以断定，我们所追求的这种东西，从整个本质上来看，必定和表象完全不同。所以，表象的形式和法则必定与我们追求的东西完全无关。并且我们不能单纯地依靠只联结客体和观念的充足理由原则，更不能在充足理由原则的引导之下，仅从表象来了解与表象明显不同的东西。

我们早已知道永远不能从外面了解万物的真正本质。不论我们如何研究，除了有关事物的名词之外，什么都不能了解。我们好像一个绕着堡垒行走的人，有时候虽能绘出堡垒的正面，却不能了解其内部是什么样子。然而这却是在我之前所有哲学都遵循的方法。

11

事实上，如果探求者本身只是纯粹的认知主体，就很难找到在表象世界中所应寻求的意义，更找不到表象世界以外的所有可能世界应当寻求的意义，尽管这两种世界都从认识主体的观念世界转变而来。但是他的“身体存在于这个世界”却是一种根深蒂固的观念，正因为如此，某个认知主体才仅仅成为世界中的一个个体，他的知识作为整个观念的必要支撑往往是通过身体这个“个体”的媒介才获得的。

我们曾经说过，身体上矫饰伪装的行为是知觉活动的知性起点。

对纯粹的认知主体来说，身体是一个表象，像其他表象一样，身体也是一个客体。认知主体以和感知其他对象变化的同样方式认识身体的移动和活动，如果不用一种完全不同的方式对他这个认识主体解释表象的意义，势必会有陌生之感，无法了解。在其他情况下，主体会发现自己的行动像自然律一样，经常随着特定的动机而来，正如其他客体随着原因、刺激或动机而出现一样。

但是他对动机影响力的了解不会比对因果关联的了解更多。

他会随意地把自己身体方面这些表现和行动的内在本质称为力量、性质或性格，对于这一点，他不会有更深的认识。可是所有这些都与实际情形不符；的确，解答这个难题是以个体身份出现的知识主体的任务。

这个解答便是：意志。

唯有这个解答让他认识到自己的存在，唯有这个解答才对他有意义，也唯有这个解答才向他显示出存在行为、存在活动的内在结构。身体以两种完全不同的方式，展示在知识主体之前，知识主体只有把自己与身体合一才能成为一个个体。身体有时表现为知觉中的表象，表现为服从客观法则的许多客体中的一个客体。有时又以完全不同的方式表现出来，每个人当下就能知晓，即“意志”。

一个人意志的一切真正活动，也是其身体的活动。

从客观上看，意志活动和身体活动并不是以因果链条结成一体的两个不同东西，两者之间的关系不是因果关系，两者同时发生，却以完全不同的方式表现出来。身体上当下直接的活动又表现在知性的知觉之内。

身体的活动只是客观化的意志活动，只是变为知觉的意志活动。

以后我们会说到，身体的一切活动都是如此，不但那些有动机的活动如此，由刺激驱使的活动也是如此。其实，整个身体只是客观化的意志：换句话说，意志是身体的观念表达。本卷将会证明这一点。所以从某一方面说，我要把身体称为意志的客观表现：正如前一卷以及论充足理由原则的论文一样，根据我在该处采取的观点，身体就是直接对象。于是从某一意义上看，我们也可以说，意志是身体的先天知

识，而身体则是意志的后天知识。

12

在第一卷中，我们把人类的身体看作认知主体的单纯表象，像知觉世界中所有其他客体一样。但是现在我们明白，我们之所以能在意识上把自己的身体与其他客体区分开，就是因为我们的身体以一种与其他表象完全不同的方式出现在人类意识中，这就是意志。

正是意志使我们对自己的身体有所了解，使我们对身体活动、对身体借助外来印象而经验的东西有所了解，总而言之，使我们了解身体到底是什么，让我们明了身体为何不是表象而是与表象完全不同的东西。

换句话说，意志让我们了解到身体的本质到底是什么，让我们明白：身体是表象，也是意志。这个结论只能从意志而不能从其他实在物体的本质、活动和经验方面得知。

正因为这种对某一身体的特殊关系才使认知主体表现为个体。

如果不从这个关系上去看，身体就只是表象而不是意志了。但是使认知主体表现为个体的这种关系也正因为主体表现为个体而成为一种只存在于主体与其所具有的特殊表象之间的关系。所以主体对这一表象的感觉，不只是当作表象，更把它当作意志。可是，如果不曾注意那种特殊关系，如果不曾注意同一东西的两个方面以及完全不同的知识，身体就只是一个像其他表象一样的表象。

为了理解这个问题，认知的个体必须假定使身体和其他表象不同的只是下述事实：在两重关系下，主体的知识只和意志相符；只有在知觉对象的情形中，才可能同时

有两种不同的视角，并且我们不该用这个客体和其他客体的差异来解释这一点，应该用他的知识和这个客体之间的关系，以及这个客体和其他客体的关系来解释这一点。否则就必须假定这个客体在本质上与其他客体不同；在所有客体中，只有这个客体是意志而同时又是表象，其余的客体却只是表象，只是幻象。

因此他必须假定，他的身体是世上唯一实在的个体，是唯一的意志现象和主体唯一的直接对象。

只被当作表象看待的客体和一个人的身体一样，占据空间；也像其身体一样，在空间中活动。从先天适用于表象而不容任何无因之果的因果法则来看，这个事实的确可以得到证实。但我们若只能大概地从结果推到原因，而不是推到根本的原因，就仍然停留在纯粹表象的范围内，因果法则只有在这个范围内才有效，越过这个范围就无效了。

像我们在第一卷中说过的，只被当作表象的客体是否像自己的身体一样也是意志的表现？这是关于外界实在性问题的正确追问。否定这一点便是“理论上的自我主义”。

因此这种“理论上的自我主义”把自己意志之外的一切现象都看作幻象，就像“实践上的自我主义”在实践上所指出的完全一样。因为在这方面，人把自己当作人看待，而把其他的人只当作表象看待。理论上的自我主义决不能彻底地驳斥。然而在哲学上，除了被当作怀疑的诡辩，被当作借口以外，自我主义从来没当作其他用途。

另一方面，若当作重要的信念，只能在疯人院中见到，因此“自我主义”需要治疗而不需驳斥。在这方面我们不必对抗自我主义，只要把“自我主义”看作怀疑主义

的最后堡垒，并判定堡垒并不永远稳固。因此就和个性连在一起，受这种情形限制的知识带来某种必然现象：我们每个人只能是“单一体”，可是每个人却都能认识一切。

这种限制产生了对哲学的需要。因此企图借哲学来扩充知识的人，像军队对付堡垒一样对付我们所遇到的“理论上的自我主义”的怀疑论证。这个堡垒无法彻底攻克，但守卫的士兵决不能从里面出来，我们可以毫无危险地经过它却没有后顾之忧。

每个人对自己身体的本性和活动所具有的双重认识现在已经很清楚了。

因此我们将对它做更进一步的运用，把它看作了解自然界一切现象的本质的关键，并根据自己身体的类似之处判断不以双重方式显现于意识之中而只作为表象的一切客体。由此我们假定，一方面，这些客体都是表象，完全和我们的身体一样；另一方面，当我们把这些客体当作主体的表象时，从它内在的本质上看，除了以往客体所留下来的东西之外，必定和我们所谓的“意志”一样。

因此对物质世界的其他部分，我们应当赋予哪种存在或实在呢？我们从什么地方得到构成这个世界的元素呢？除了意志和表象以外，我们一无所知，除了意志和表象以外也无法想象其他的东西。

如果我们想将最重要的实在归于只直接存在于我们表象中的物质世界，实际上就给了身体所具有的那种实在；那是每个人都认为最实在的东西。如果我们在把它当作表象的这个事实之外来分析身体的实在及活动，除了意志之外一无所有。身体的实质完全在于意志。

所以在任何地方，我们都不能发现我们赋予物质世界的另一种实在。如果认为物质

世界不只是我们的表象，那么除了当作表象之外，只从它本身以及根据它的内在本质来看，它就仅仅是我们自己身上直接发现的东西，即意志。

我在这里是根据它的内在本质而说的：但是我们先要正确地认识意志的真正本质，这样就可以把它与自身其外在的种种表现区分清楚。这种外在的表现有许多等级，正是这些等级创造了层次分明的知识，而这些层次也限制了我们如何决定生发知识的那些动机。以后我们会看到，这不属于意志的真正本质，只是它在动物或人类身上的明显的具体表现。

所以，如果根据它的本质，根据它本身而抛开一切表象来看，石头落地的力量来自意志，我并不认为是石头根据某种已知动机而自己推动自己，而只因为这是意志表现于人类身上的方式：意志通过人对石头落地的认知来表现自身。目前我们仅做笼统的暂时说明，以后会更清楚地和详细地证明、确立和充分展开。

13

我们已经说过，意志主要表现于我们身体的意欲活动中，是身体的内在本质，是除了知觉对象以外的东西的表象。因为这些意欲活动就是个人种种意志活动可见的一面，个人的种种意志活动直接符合可见的一面，只有通过它们外在的表现以及唯一类似被认知的知识形式即观念形式，意志与它在人身上的个别表现才有分别。

这些意志活动的基础或缘由往往存在于本身之外的种种动机中。

然而这些动机除了决定我在“此”时“此”地此种情形下所意欲的东西外，决不能决定其他的东西，决不能决定我普遍意欲的东西，决不能决定我的意志所作用的具有普遍特性的那些公理。所以这些动机不能解释我的意志作用的内在本质，它只在某一特定时刻决定我的意志作用的具体表现，因而只是我的意志表现的时机。

但意志本身却在就激性的法则的范围之外，应激性的法则所决定的只是意志在每一时刻的外在显现。只有在我的经验性格的假定之下，动机才是解释我的行动的充分理由。但是，如果我不注意我的性格，而问自己为什么想要这个而不想要那个，就无法得到回答，因为只有意志的具体表现才服从充足理由原则，意志本身并不服从充足理由原则，从这方面来看，意志本身是没有根据、没有理由的。

现在，如果我身体的每一种活动是意志活动的具体表现，我的整个意志、性格在既定动机下表现在这个具体现象中，意志的具体表现一定是每一种活动的必然条件和先决条件。因为它的具体表现不能建立在本身并不直接存在的东西上，这种东西只有通过意志而存在，对意志来说只是偶然现象，意志的具体表现也就成了偶然现象。

现在，我们知道那个条件正是整个身体。

因此身体本身必定是意志的具体表现，同时必然和我的整个意志相关，必然和我明显的性格相关，身体在时间中的显象是我的经验性格，正如身体的特殊活动和意志的特殊活动相关。整个身体必然只是我的可见的意志，这种可见的外在显象的根源必然是意志本身。我们早已提出这一点来证实下面的观点，我身体上的每个印象立即直接地影响我的意志，从这方面来看，每个印象似乎都能叫作痛苦或快乐，叫作舒服或不舒服；同时意志的每一种激烈活动，每一种情绪或激情都改变了身体并妨碍身体活动的种种正常过程。

的确，我们也可以对自己身体的来源做事因论的解释，虽然这种解释很不完美，不过我们还可以对它的发展和保存做更好的解释，而这正是生理学的内容了。但是生理学只以动机解释行动的方式来解释身体的主要实质。因此对身体种种活动做生理学的解释，对哲学真理的贬损很少，就像通过动机而确立个人行动以及从动机而来

的行动的必然结果与所谓行动，与意志的具体表现这一事实相冲突的地方很少一样。

可是如果生理学想把这些外部活动，把直接的意志活动归于有机体中的原因，如果生理学把肌肉活动解释为流体出现的结果，甚至假定它真能做出这种彻底解释，就决不会否定下述的直接的确真理，每一种自发活动都是某一意志活动的具体表现。现在，不论我们对植物生命的生理学解释得多么精细，这种解释都无法否定下述真理：如此发展的整个动物生命就是意志的具体表现。

一般看来，任何事因论的解释，除了根据固定法则必然地决定某一特殊的具体表现，即决定现象在时间中的位置以外，我们不能有更多的理解：但是以这种方式表现的一切东西的内在本质仍然是无法解释的，也是所有事因论解释的先决条件，同时，只为名称、势力或自然法则所显示，或者如果说到行动的话，只为性格或意志所显示。

因此在确定性格的假设之下，虽然每一种特殊活动必然伴随着特定的动机而来，虽然生长、发育过程以及动物身体的一切变化都是根据必然的有效原因而发生的，但是，一切活动都只是意志的具体表现，都只是“意志的客观化”。

人类和动物的身体之所以能完全适合人类和动物的意志，就是因为这一点：完成某一目的的工具和制造工具者的意志是契合的，然后超越上面所说的适合性，但两者相似；换句话说，对身体的目的论解释也是基于这一点。

所以身体的各部分必定完全符合意志赖以表现的主要欲望；必然是这些欲望的可见表现。牙齿、咽喉、肠子是客观化的饥饿；生殖器是客观化的性欲；抓握东西的手和疾走的足符合它们所表现的间接欲望。正如人类身体的形状往往符合人类的意志

一样，个人的身体结构也符合有限的个别意志，因此符合个人的性格。

所以身体的整体和各个部分都是特殊的，充分表现了意志的。

14

人类的意志是人类存在现象的真正内在本质，而存在现象则以表象形式表现在他的种种活动以及这些活动的永久基础即身体中。虽然他的意志没有完全变为让主客相互对立的表象形式，只以一种不能让他明显区别主体和客体的直接方式表现出来，而且并非整个地表现出来，只是以种种特殊活动表现出来，然而他的意志却是他意识中最直接的东西，凡是基于上面这种解释而获得抽象知识的人，凡是因此而明确了解每个人的直接而具体认识的东西（如感情）的人；我是说，凡是和我一样获得这种信念的人都会发现，意志会给他一把打开整个自然内在本质的知识的钥匙。

因为现在他并不像我们用外在的直接或间接知识来认识自己的存在现象一样去认知意志。

他认识我们现在所说的这种意志，不但在那些和自己类似的存在现象即人类和动物身上认识这个意志，把意志看作一切存在现象以及人类和动物的内在本质，而且这个反省思维的过程会使他认识植物中生殖和成长的力量；形成晶体的力量；磁针指向北极的力量；两种不同金属接触时的震动力量；物质中电的排斥和吸引力量；分解和结合力量。最后，甚至包括了遍布整个物质界的强大万有引力，吸引石块落地以及地球被太阳吸引的万有引力。

我想，他只会在存在现象方面把这些力量看成各有差别的，但是在内在本质方面会把它们看成相同的，会把它们当作自己亲身认识以及比任何东西都认识得更清楚的东西，从它们最明显的具体表现方面来看，这个东西叫作意志。

只有运用这种反省思维，我们才不再停在现象界而达到物自体。

存在的现象只是观念，没有别的。

一切表象、一切客体都是对存在的显现，只是现象，只有意志才是物自体。

就作为物自体、物的自在存在来说，它根本不是表象，与表象完全不同；一切表象、一切客体只是意志的外显，只是意志可见的一面，只是意志的客观化。而意志则是每一种特殊东西的内在本质或中心，也是整个宇宙的内在本质或中心。它出现在每一种有目的的自然力量中，也出现在人类预想的活动中；这两种表现方式之间的最大区别只是表现的程度问题，不是所表现的东西本身的性质问题。

15

现在，如果我们想把物自体当作客体来看待，就必须替它找一个准确表达客体的概念、名称，物自体永远不是对象，所有客体只是物自体的具体表现。因此它不可能是客体。但是为了要成为知性的线索，除了它一切具体表现中最完整的表现以外，换句话说，除了最明显的和直接被知识所启发的东西外，不可能成为别的东西。现在，我们知道这就是人类的意志。

不过，这里我们最好说，无论如何我们只运用后天的命名，借此这个意志概念获得前所未有的扩充。不同现象中相同者的认识，相同现象中不同者的认识，像柏拉图常常说的那样，是哲学的先决条件。但是一直到目前为止，人们都没有认识自然界各种活动的力量在本质上是和意志相同的。

所以不知道五花八门的现象只是物自体的不同类属的表现被当作各有差别的现象了。

因此没有一个字可以表示这个“种”的概念。所以我根据“种”的主要类属为这个“种”定名，这些主要类属的知识比较接近我们，并且使我们获得有关其他类属的间接知识。但是凡是能够把这个概念加以必要扩充的人仍旧会陷入永久的误解中。

因为对“意志”一词的了解，只是把它当作一向用来表示的类属，也就是被知识所指导的意志，而这种意志的具体表现只是随着动机而来，并且是随着抽象动机而来，因此也只产生于理性指导之下。我们已经说过，这只是意志具体表现中最明显的例子。

现在，我们要在思想中清楚地分辨直接认识的、这个具体表现的内在本质，把它转移到具有同样性质却比较微弱的具体表现上，这样，我们对意志概念就能稍做必要的扩充。从另一观点来看，任何人如果认为不论我们用“意志”或其他字眼来表示一切现象的内在本质最后都一样，那么就同样地误解了我的思想。如果我们只是设想物自体的存在而以抽象方式认识物自体，那么情形就是如此。

这样，我们就可以随便谈论它是什么。

名称只是某一未知数的象征。

但“意志”两字却像魔力一样将自然界每样东西的内在本质都展示在我们面前，这就根本不是一个未知数，根本不是只凭推想就能认识的东西，它是浑然一体而又直观可见的，我们对它非常熟悉以至于我们对意志的了解远远超过对其他任何东西的了解。

到现在为止，一般人都把意志概念附属于力量概念之下，但是我却把这种情形完全改变过来，我要将自然界一切力量都视为意志，我们不要以为这只是文学上的遁

词。在力量概念的基础上，最后都产生有关客观世界感官知觉的知识，换句话说，最后都产生有关现象或表象的知识。这个力量就是由这种知识构成的。

它是从因果支配的范围中抽象出来的，是从知觉表象中抽象出来的结果，只涉及由原因构成的因果自然，这时的因果自然不能用事因论来解释，却是事因论解释方法的必要的先决条件。

相反，意志这个概念是一切可能概念中唯一不是来自现象界的概念，唯一不是来自知觉表象的概念，是自内而来的概念，是从每个人直接意识中而来的。通过这个概念每个人都根据自己的本性而直接认识自己的个性，离开一切形式，甚至离开主客形式。同时，意志概念就是个性，知识的主体和客体就是同一个东西。

所以，如果我们将力量概念归结为意志概念，事实上就等于把认识得不太清楚的东西归结为认识得非常清楚的东西；就等于是归结为我们彻底认识的东西，同时也大大地扩充了我们的知识。相反，如果我们把意志概念归结到力量概念之下，像人们一向所做的那样，就等于抛弃了自己对世界内在本质所具有的唯一直观力量，因为我们让它消失在一个从现象界抽象出来的概念中，也就永远无法通过这个概念而超出现象界之外。

16

作为物自体，意志和它的表面现象完全不同，它不具备外在现象的任何形式；当意志表现出来时，首先就变为这种形式。所以这种形式只涉及意志的客观表现，与意志本身毫无关系。甚至所有表象的最普遍形式，即某一主体的客体形式也和意志无关；附属于这种客体形式和充足理由原则的普遍表现形式就更不必说了。我们知道，时间和空间就是这种形式，杂多也属于这种形式，杂多只有通过这些形式才存

在，也唯有通过这些形式才能存在。

关于最后一点，时间和空间就该被称为“个体化原理”，这是从过去经院派借用的一个名词，我希望大家注意这个名词。唯有以时间和空间为媒介，在本性和概念上都属于“同一种”的东西才会表现为极不相同的，表现为同时存在的杂多现象和许多前后相续的现象。时间和空间便是“个体化原理”，这是经院派哲学家之间一个十分微妙却又争论不休的问题。

根据以前所说的，我们知道，虽然意志的一切具体表现完全服从充足理由原则，然而作为物自体的意志却在各种形式的充足理由原则范围之外，因此完全没有根据。并且意志在时间和空间中的具体表现是无限的，然而意志本身并不包含杂多的现象。意志本身是单一的，不过这里所谓的“单一”与所谓的“客体是单一的”这句话中的“单一”不是同一个意思；一个客体的统一只能从与杂多相反的方面去了解；也和所谓的“概念是单一的”这句话中的“单一”意义不同。

因为概念的统一只产生于杂多的抽象作用；意志的单一本性则表明它在时间和空间之外，表明它在“个体化原理”、在杂多无序的诸多可能之外。只有当我们考察清楚了现象和意志不同的具体表现时，才会完全了解康德关于时间、空间和因果关系的学说，康德认为时间、空间和因果关系不属于物自体，只是我们的认知的形式。

在意志表现得最明显的地方，如人类的意志，我们的确认识到意志毫无缘由，这种毫无缘由就是自由的、独立的。但是意志本身的这种毫无缘由使我们忽略了意志的具体表现所普遍服从的必然法则，并让我们把意志活动看作自由的；其实，意志活动并不自由。

因为每个人的行为都严格地跟随着影响性格的动机而来。

我们早已说过，一切必然法则都是因果之间的关系，此外没有别的。充足理由原则是一切现象的普遍形式，而人在行动上也像其他现象一样，必须服从充足理由原则。但是自觉中的意志直接被我们认识。所以在自觉意识中也有自由意识。可是我们忽略一个事实：人并不是作为物自体的意志，而只是意志的表现和外显；个体或人属于现象并遵循充足理由原则。

于是就产生一个奇妙的事实：每个人都相信自己生而完整的自由，即使个人行动也是如此，并且以为自己可以随时开始另一种生活方式，也就是说，可以随时变成另一个人。可是由于后天的经验，人类发现自己并不自由，而是要服从必然法则；尽管人有许多决心以及反省的思想，却无法改变自己的行为，从生到死，无时无刻不在表现、显示着自己所厌恶的性格，并且似乎扮演自己不得不担当的角色，至死方休。

目前，我无法在这个题目上多做讨论，它是伦理问题，而伦理问题属于本书的另一部分。现在我只想指出，本身并无原因的意志的现象或表现仍然服从必然法则，服从充足理由原则。所以在自然界许多现象彼此相关的必然法则中，我们还没有发现任何东西足以让人无法在自然现象中认识意志的具体表现。

只有单一动机产生的变化才被视为意志的具体表现。

所以，从本质上看，意志是人类独有的，动物也有意志，但与人相比很微弱。从知识的角度来看，表象才是动物生活独有的特色。但是在动物的本能中，我们立刻发现，在没有知识引导的地方意志也在起作用。动物具有表象 and 知识，这一点无关紧要，因为它们根本还不知道自己确切追求的目标。

所以，在这种情形下，它们的行动没有动机，不受表象引导，同时，明确告诉我

们，完全没有知识时意志也是可以活动的。

一岁大的鸟对自己筑巢保存的卵并没有表象；小蜘蛛对自己结网来捕捉的捕获物也没有表象；食蚁兽对自己为群蚁挖掘的战壕，也没有任何表象；但这并不妨碍它们的生存活动。鹿角虫的幼虫在树上挖洞，在洞中等待变形，如果它要变为雄鹿角虫，挖的洞就要比即将变为雌鹿角虫时的大两倍，这样就有容纳角的地方。可是对这些似乎早有预估的活动，鹿角虫却没有任何表象。

在这些动物的生命活动中，像在其他活动中一样，意志显然也发生作用，只是这种活动是盲目的活动而已，这种盲目活动实际上也有知识与之伴随，但不受知识的引导。一旦了解到作为动机的表象并不是意志活动的必要和根本条件，我们就更容易认识那不太明显的意志活动。例如，我们会了解，人类所造的房子不是因为自己具有意志之外的另一种意志，同样，蜗牛造窝也不是由于它具有和其本身毫无关系的意志；但是我们在两者之中会发现：这两种现象中客观化的意志作用。

在人类身上，这种意志是根据动机而发挥作用的，可是在蜗牛身上，这种意志仍旧是一种向外的盲目的自我塑形冲动。在人类身上，这种意志在许多地方也只是盲目的活动；我们的身体上未受知识指导的一切活动，即身体的一切生长过程包括消化、循环、分泌、壮大、生殖等都带有这种盲目性。不但身体的活动是意志现象、是客观化的意志、是具体的意志，而且整个身体也是意志的具象化产物。

因此，身体中所发生的一切现象都是通过意志而进行的，不过，这里所说的意志未受知识引导，只是根据原因的盲目活动，在这种情形下，所谓原因就是刺激。

从最狭隘的意义上说，原因是指一种事实状态，当这种状态必然带来另一种状态时，本身遭受的改变和它所改变的东西变化一样大。所谓“作用和反作用是相等

的”这个法则就表达了这一点。并且在所谓原因的情形下，结果和原因同比例地增加，因此作用和反作用也是一样的。

所以，一旦知道作用的方式，结果的强度就可以从原因的强度中推测出来；反之，原因的强度也可以从结果的程度推测出来。正确地说，这种原因在一切机械化学等现象中发生作用。总之，在一切无机物的变化中发生作用。相反，我们所谓的“刺激”是指一种并不产生与结果成比例的反作用的原因，原因的强度并不和结果的强度直接成比例地变化，所以，结果无法从原因推测出来。刺激方面微小地增加，可能导致结果方面很大的增加，或者反过来说原因上巨大的变化只导致结果微小的变化。所有在有机体上产生的结果都是这一种。

所以，动物身体上一切适当地生长变化有机的行为都应归于刺激，不应归于单纯的原因。但是像所有原因和动机一样，除了决定所有力量具体表现将要发生的时间和地点外，刺激不会决定其他的东西，同时，刺激也不决定所表现出来力量的内在本质。基于以前的探讨，我们知道这个内在本性就是意志。所以我们将身体的不自觉和自觉的变化都归于意志。刺激是伴随知识而来的因果关系的动机和最狭义的原因之间的过渡。

在特殊情形下，有时候接近动机，有时候接近原因，但是我们总可以把它和动机、原因区别开来。

例如，植物中汁液活动是因刺激而来，也不能只用单纯原因来解释，也不能根据水的力学法则或毛细吸引力来解释。可是这些的确对解释刺激有帮助，并且很接近纯粹的因果变化。可是，另一方面，毛毡苔和含羞草的活动，虽然还是随着单纯刺激而来，却很像是伴随动机而来的活动，并且几乎要变为随动机而来的活动。

当光线加强时，瞳孔收缩，这是由于刺激，但是，却变为由动机而产生的活动。它之所以发生是因为太强的光线引起视网膜刺痛，为了避免这种刺痛视神经就收缩瞳孔。应激反应来自一种动机的刺激，它是一个观念，然而它的作用却像刺激一样带有必然趋向，换句话说，是无法抗拒的，但是我们必须把这个观念放到一边，不让它再影响我们。

消化东西的情形也是一样的。消化引起呕吐的欲望，因此我们把动物的本能看作随刺激而来的活动与随某一已知动机而来的活动之间完全不同的实际联结。人们也许要我们把呼吸也看作这种联结。人们在争论呼吸到底属于自发的活动还是非自发的活动；换句话说，它到底是随刺激而产生还是随动机而产生，也许我们应该把呼吸解释为自发活动和非自发活动之间的东西。贺尔（在《论神经系统的疾病》第293节）把它解释为一种混合作用，呼吸一部分受大脑的影响，这是自发的影响；一部分受脊髓神经的影响，这是非自发的影响。

可是最后我们不得不把它看作由动机而产生的许多意志的表现之一。

因为其他动机作为单纯观念能够影响意志去控制这种自发活动或使这种自发活动加快，同时像所有其他自发活动的情形一样，我们可以完全停止呼吸而自愿闷死。事实上，如果其他动机强烈地影响意志，使意志胜过这种呼吸空气的欲望时，呼吸就变成完全自发的。

由于某些理由，第欧根尼真的用这种方式结束了他的生命。据说有些黑人也这样做。

如果真是这样的话，我们就得到一个很好的例子，证明抽象动机的影响力，证明理性的意志胜过单纯动物层次的意志。所谓呼吸至少一部分受大脑活动的影响，比如

因氰酸而死亡，主要原因是造成大脑麻痹，间接地限制了呼吸；但是，如果用人工方法维持呼吸直到大脑的麻痹消失为止，死亡就不会发生。

我们也可以说，对下述事实，“呼吸”可以给我们提供最明显的例子，即动机和刺激完全一样，两者的作用都具有必然趋向；动机和最狭义的原因完全一样都具有必然趋向，只有相反的动机才能缓和它们的作用。在呼吸这种情形下，所谓“可以随意停止”这种错觉远比其他随动机而产生的活动情形更强。在呼吸中动机是非常强大的，而满足这个动机也是很容易的，完成这种活动的肌肉永远不会疲劳，通常没有什么东西可以阻止它，而整个过程也为个体牢不可破的习惯所支持。

可是所有动机的作用都带有同样的必然趋向。伴随动机及刺激而来的活动都具有必然性，这种认识使我们更容易了解，那种根据刺激及服从法则而在我们身体组织内发生的活动仍然是意志，虽然意志本身决不服从充足理由原则，然而它的一切具体表现都服从充足理由原则，换句话说，都服从必然性。因此我们并不以承认下述事实为满足，即从动物的活动和整个生存、动物身体的结构和组织上来看，动物是意志的具体表现；我们还要将人类特有的对万物基本性质的这种直接认识扩展到植物方面。

现在，我们可以说，植物的一切活动也是伴随刺激而来的；由于知识的缺乏以及因知识所限制的动机而来的活动构成动物和植物之间唯一基本的差别。所以凡在表象方面表现为植物生命、单纯生长、盲目推动力的，根据它的内在本性可以认定是意志，并且构成我们的现象存在的基础，正如我们种种活动中所显示的那样，也如我们身体本身整个地存在所显示的那样。

只有我们采取最后步骤，将我们看万物的方式扩展到自然界依据普遍不变法则而活动的那些力量，那些根本没有器官，因而也没有接受刺激能力及作为动机的必需条

件的认知物体的活动，它们的诞生是符合那些力量的。因此我们要把了解万物内在本性的钥匙应用到离我们最远的无机世界的现象上去。

如果我们留心考察，比如河水匆匆注入海洋的那种强大且延绵不息的冲力，磁针永远指向北极的持久力，磁铁对铁器的吸引力，电极重新结合的聚合力，以及像人类欲望一样阻力越大越急切的那种情形；如果我们看到结晶体以非常规则的结构迅速形成，而这种规则的结构显然只是结晶作用所获得和保存的不同方向的冲力。

如果我们观察物体稀释于流体状态，并从紧密结合状态中分解出来时，它们在彼此排斥和吸引、结合和分离方面的选择；最后，如果我们直接感到让身体疲倦的重压如何因地心引力而不断压迫身体，使身体倾向于伏在地面。如果我们观察所有这些现象，不需要多少想象力就可以认识我们自己的本性。

我们人类身上的这种力量是通过知识而得以认识的目标；但是在最微弱的具体表现中，这种力量只以片面和生硬的方式盲目而默默地奋进，然而在两种情形下（意志的强烈表现和微弱表现），都应属于意志，因为它到处都一样，正如早晨第一道晨曦曙光和日正当当中的光线都应视为阳光一样。因为意志这个名称表明了这个世界万物的内在本性以及一切现象的中心。

然而无机自然界的种种现象与意志之间外表上的细微差别主要是由于一类现象完全服从法则，而另一类现象则显然是比较自由的。在人类身上，我们强烈地感受到人有各自迥然不同的个性，每个人都有他自己的性格；所以，同样的动机对每个人的影响并不一样。由于在个人广大的知识领域中存在着许多人不明了的情境，而此种情境每个人都不同。所以，我们不能只根据动机而预先决定活动，因为缺乏其他因素，比如精确地认识个人的性格以及伴随性格而来的知识。

另一方面，自然力量的许多现象则说明了相反的情形。

它们根据普遍法则活动，没有变化，没有明显地符合环境的个性；同样的自然力量以相同方式反复出现在无数现象中。为了说明这一点，为了证明在所有不同的现象中意志的不可分与同一性；为了证明出现于最微弱现象也出现于最强烈现象中的不可分的意志是同一种意志，我们首先要考察作为物自体的意志对其种种现象之间的关系，换句话说，即意志世界和表象世界之间的关系。因为这能让我们用最好的方法对我们在本书第二卷中讨论的整个问题进行更彻底的研究。

17

我们从伟大的康德那里知道，时间、空间和因果关系的全部结构及其呈现于我们的意识中所有可能的形式，与在它们之中呈现并构成其内容的客体完全无关；换句话说，如果我们从主体出发，就像从客体出发一样，同样地了解时间、空间和因果联系。所以，我们可以同样精确地说，时间、空间、因果关系是主体的直觉或知觉的形式；它们是客体对象或按康德的说法是现象对象的种种性质，也就是表象的各种性质。我们也可以把这些形式看作客体和主体之间无法消除的界线。

因此，所有客体都必须存在于时间、空间和因果关系之中，然而独立于作为现象的客体之外的主体却完全控制和监督着这些客体。如果要使出现于这些形式中的客体不成为空洞的幻想而具有意义，就必须放置在主体的视野之内才有可能。它们必须涉及某种东西，必须成为某种非对象的、表象的东西，必须成为某种并非只就主体来看才正确地相对存在，不依赖和它相对并作为它存在条件的任何东西，也不依赖这种东西的任何形式，简言之，必须不是表象而是物自体。

因此，我们至少可以问：这些表象，这些客体，除了成为主体的表象或对象以外，

是否还是别的东西？在这种意义下，它们会是什么？在与表象完全不同的一面，它们是什么东西？什么是物自体？我们曾经回答过这个问题，说它是意志，但在目前，我要暂时把这个答案摆在一旁。

不论物自体是什么，康德的结论是对的，康德说时间、空间和因果关系决不是物自体的属性，只是由认识主体附加在物自体身上的。这就是说，它们只属于物自体的现象存在，不属于物自体本身。由于主体完全凭借自身而认识世界尤其是认识构成空间、时间和因果关系，与一切客体都没有关系。所以它们必须以表象的存在为根据，而不能以东西表象的具体表现物为根据。

它们必须是那种表象的形式而不是采取这种形式来呈现自身的东西。

它们必然先天秉有单纯的主客相对的本性，不是作为观念而是作为事实，因此，它们必然只是一般知识的形式。现在如果以现象方式或对象方式表现的东西只能通过时间、空间、因果关系而成为表象，即通过共存和相续而成为杂多，通过因果法则而成为不断变化或者永恒的东西，这种以现象或对象方式表现出来又受时间、空间和因果关系限制的东西，只能在因果关系的假设下才能成为表象的物质，最后所有只凭借这些而成为表象的东西实际上都不属于呈现出来的东西，也不属于已变为表象形式的东西，而只属于这个形式。

反之，不通过时间、空间和因果关系而受限的、以现象方式表现的东西，不能归因于时间、空间和因果关系，准确地说，不能根据时间、空间、因果关系来解释的、以现象方式表现的东西，正是“物”借以表现即物自体借以表现自身的东西。由此我们知道，被感知的全部意义究竟指向哪里；换句话说，最明断的、清楚明白的知识和彻底的解释，必然是符合充足理由原则的，但不属于本身既非表象又非对象却只因进入这些形式中就成为知识的东西，成为表象、对象。

因此只有完全成为知识对象的东西，只有完全以表象而存在的东西，不是因被感知而成为表象的东西，只有因此而毫无分别地属于一切被感知者的东西，以及只有因此而使我们从主体出发和从客体出发同样可以发现的东西——只有这种东西可以毫无保留地带给我们一种充分完整的知识，一种彻底明显的知识。但是这种知识所包含的，除了我们先天所认识的以及可以普遍表现为充足理由原则的一切现象的形式，便一无所有了。

现在，我们知道，在知觉知识中出现的这个原则的种种形式是时间、空间和因果关系。

所有先天的纯粹数学和自然科学完全基于这些形式。所以只有在这些科学中才可以发现明确的知识 and 那种并非无法了解的东西，即意志的知识，也就是那种并非不能再从其他东西推论出来的东西。我们以前说过，就是因为这个理由，康德想把“科学”这个名称专用于这些知识和逻辑上面，甚至只用在知识和逻辑上面。

可是另一方面，这些知识所告诉我们的，除了表象之间的单纯关联和没有任何内容的形式外，一无所有。它们所获得的一切内容占据了这些形式的一切现象，包括那种在本性上无法再完全认识的东西，无法再凭借别的东西而来解释的东西，以及没有任何理由就让知识失去明确性而不再完全清晰的东西。

可是无从研究的是物自体，它根本不属于表象，也不是知识对象，只是成了具备那个形式的可知之物。形式本来和它毫不相关，而物自体也永远无法与它完全一致，永远不能归于单纯的形式，同时，由于这个形式是充足理由原则，因此也不能达到完全的解釋，如果数学在现象界的量、方位、数方面，总之在时间和空间关系方面，给我们提供一切详尽的知识；如果现象表现其自身的时空在适当条件方面让事因论给予完全的说明，却又除了告诉我们为什么在某种情境下，这种特殊现象必然

出现于此时此地而没有告诉我们其他东西的话，我们就永远无法依靠这些科学而深究事物的内在本质。

总有一种东西是任何解释都不敢触及的，但往往成为先决条件；种种自然力量和事物运行的确定方式，所有现象的性质和特性，那种没有理由的东西，那种不依赖现象的形式即充足理由原则与这个形式毫无关系，然而却采用这个形式并且根据这个形式的法则而表现出来的东西。

不过，这里所说的法则只决定表现于外的现象，不决定它所显现的东西；只决定如何显现，并不决定所显现的东西；只决定形式，不决定内容。机械学、物理学、化学告诉我们不可入性、重力、刚性、流质性、内聚力、弹性、热、光、亲和力、磁力、电力等力量是活动时所根据的法则。这就是说，只告诉我们这些力量在进入时空关系时所遵循的法则。但是，不管我们如何认识，这些力量本身永远充满玄奥的性质。

因为只有物自体才显露这些和物自体本身完全不同的现象，因为物自体是通过这些现象而显现的。的确，在物自体的显现中，是完全服从充足理由原则的，但是，它本身永远不能归结为这个形式，因此在事因论上也是不能完全解释的，也是永远无法彻底明白的。

只要它采取这种形式，只要它是现象，当然可以完全了解，然而它的内在本质却根本无法解释。所以任何一种知识，愈是具有必然趋向，其中愈含有那种不能以其他方式在知觉中表现的东西——例如，空间关系——因此，愈是显著就愈是具有不纯粹的客观内容，或者说，其中所具有的实在性质就愈少。反之，其中愈是具有单纯随机的东西，愈让我们觉得它只是从经验中得到的，在这种知识中就有愈多完全客观和真正的实在，同时也有愈多无法解释的东西，有愈多无法从别的东西演绎出来

的东西。

的确，不管事因论的真正目的是什么，事因论者总想把一切有机生命还原成化学作用或电的作用，就是说把一切化学作用再还原成机械作用，又把机械还原成动力学的对象，让时空的结合产生运动，有时候则转变为纯粹几何学的对象，即空间的位置，比如：借助几何工具正确地推出结果的大小，或以纯粹几何方法推出杠杆理论；几何学最后可以变为算术，由于算术只有一元，因此在充足理由原则的一切形式中，最易了解也最容易研究。

我们可以指出德谟克里特的原子，笛卡儿的运动，雷萨吉的机械物理学是这里指明的普遍方法的实例。在19世纪末期，这种方法曾试图用冲力和压力来解释化学亲和力与重力，正如在牛顿的《发现》一书中所能看到的一样；里尔所谓形式与结合是动物生命缘由的说法也倾向于这方面。

最后，甚至产生于19世纪中叶，现在仍然被用到的朴素唯物论显然也属于这一类。唯物论愚笨地否认生命力，尤其是试图以物理和化学力量解释生命现象，又以物质的机械效果想象原子的位置、形状和运动来解释物理和化学力量，因而想把一切自然力量都还原为物自体的活动和反应。

不过我们要将这种误把各种自然力量彼此转化的看法暂时停下来，因为对这个问题目前已经说得太多了。如果这个理论正确，一切就都可以解释和确立，最后都变为算术上的问题，算术问题就会成为智慧殿堂中最神圣的东西；最后，充足理由原则会适当地把我们引向这个问题。但是现象的一切内容将会消失，留下来的只有单纯的形式。

所谓“什么东西出现”将会归结为“如何出现”，而这个“如何”是先天可知的，

因而完全依赖主体也只对主体而存在，最后，完全成为幻想，观念的形式；于是不能要求任何物自体。如果这是正确的，整个世界就将从主体产生，事实上，这完成了费希特想要以空洞大话所要完成的理论。但是，这是不可能的，用这种方法可以产生幻想、诡辩、空中楼阁，但决不能产生科学。

自然界各种各样的力量带来了真正的进步。有几种力量和性质本来看似不同，实则彼此相生，它们的数量也减少了。例如，磁力从电力而来。如果事因论承认自然界所有这些原始力量，把这些力量如实地展示出来并确立它们的活动方式，即其种种现象凭借因果关系在时空中出现而决定彼此相互关系位置时所根据的法则，事因论就会达到它的目的。可是有些原始力量将永远保持原来的情形。因此那些不能归于它们形式的就不能根据充足理由原则，用别的东西来解释的现象的内容将是永远无法解决的物。

在自然界的万物之中，有一种永远没有理由、无法解释也找不出最终原因的东西。这是它的活动特性，也就是它的存在本质。在物的每一个特别结果中，都可以指出一个原因，从这一点我们可以知道，物的活动必定在此时此地；但是永远找不出解释物的一般活动及实际的特殊活动的原因。纵使它没有其他性质，甚至只是阳光中的一粒微尘，可是至少展示了这个无法明白的东西具有重量和不可入性。

可是，我认为，这粒微尘的关系正如人的意志对于人的关系；并且像人类的意念一样，它的内在本性是无法解释的，甚至更进一步说，它本身和这个意志是同一的。的确，在意志的每一种具体表现、特定时空中，意志的每一种活动之上都可以发现一个动机，在人类性格的前提下，意志必然伴随着这个动机而产生。可是，没有任何理由证明人类具有这个性格，没有任何理由证明人在用意志表达自身，没有任何理由证明，在许多动机之中只是这个动机而非其他动机推动意志。

在一切有机体中，以动机解释其活动时所假设的人类具有无法明白的性格，这实际上是它的确定性质、活动方式，这个活动方式的种种具体表现是由外来印象而产生的，它本身不为任何本身以外的东西所决定，因此也就无法解释。它唯一为人发现的具体表现是服从充足理由原则，本身是没有理由。

有一个更大和更普遍的错误：认为我们了解最清楚的现象是最常见的现象与最普遍、最简单的现象，然而这些也是最常见也最容易忽略的现象。石头为什么会落在地上，动物为什么会自己移动，都同样无法解释。像我们前面所说的，我们一直假设以最普遍的自然力量，如重心、内聚力、不可入性来解释只在复杂情形才发生作用的更稀少的力量，例如化学性质、电力、磁力。最后，根据这些去了解有机体和动物生命，甚至人类认知和意志活动的本质。

人们总是从单纯的深奥难解的性质出发，完全抛开对它的说明，他们希望以之为依据而不想探究它们。我们早已说过，这种想法不可能实现。但是如果离开这些依据，这种结构会永远不确定。最后我们要问：与最初问题同样不知者的那些解释，到底有什么用途？我们对这些普遍自然力量的内在本质的了解是不是多于对动物内在本质的了解？是不是两者都是我们所不了解的？是的，我们都不了解，因为它没有理由，只是内容，而现象就是这个内容；同时，这个内容永远无法归结为形式或方法或充足理由原则。

但是我们心中希望的不是事因论，而是哲学；我希望的不是有关世界真正本质的相对知识而是无限知识。所以我们采取相反的途径，我们的出发点是我们直接完全认识的东西，也是我们完全相信的东西，因此是和我们最接近的东西，我们的目的是：掌握只能间接认识的东西。

我们想从最有力的、最重大的和最显著的现象去了解那些不完全的和比较微弱的现

象。除了我自己的身体以外，其他一切东西，我只能从一个方向去认识，即从观念方面去认识。即使我认识了使其发生变化的所有原因，然而它们的内在本质依然不可知，仍然是一大秘密。

当我受某一动机影响而从事某种活动时，我身上发生一种现象，唯有和这种现象比较时，唯有和外在规定所决定的自身变化的内在本质比较，我才能真正了解在原因的影响之下这些无生命物体变化的方式，由此了解它们的内在本质是什么。因为对这个内在本质具体表现的原因的知识只告诉我们它出现于时间和空间的法则，此外没有别的了。

我之所以能做这个比较，那是因为我的身体是唯一对象，我不仅认识身体观念的一面，而且也认识它的意志的一面。因此我不认为，只要我能把它们归结为由电力、化学和机械原因所产生的运动，就能更了解自己身体的组织、我的认知和意志活动以及由动机而产生的活动，由于我所追求的是哲学而不是事因论，因此我必须知道如何根据自己随动机而产生的运动去了解我在原因之后所见到的无机体最简单、最普通运动的内在本质。

我必须承认，所有自然物体中表现的不可思议的力量在种类上和自己身上的意志是一样的，只有在程度上有些许差别。这就是说，在《论充足理由律的四种根源》一文中所举的第四类观念必然是了解第一类观念内在本质的关键，同时借助诱导法则我必定能逐渐了解因果法则的内在意义。

斯宾诺莎说：“如果一块抛在空中的石头有意识的话，它也会相信是它自身的意志力量使它运动。”对这句话我只补充一点：石头是对的。给予石头的推动力量和石头的关系正如动机与我的关系，而在石头上所表现的内聚力、重力、刚性，从内在本质上来看，和我们身上发现的意志是一样的，如果石头有知识的话，在石头上所

发现的也应当称为意志。

在前面所指出的那段话中，斯宾诺莎想到了石头在空中飞行的必然规律，他希望把这个必然规律变为人类特殊意志活动的必然规律。另一方面，我把这唯一的必然规律给意义所带来的内在本质看作先决条件。在人类身上，这叫作性格，对于石头来说这就叫作性质，但两者的本质都是一样的。如果直接认识它，就叫意志。在石头中，意志最不容易被看到，因为客观性质最少；在人类身上，最容易被看见，因为客观性质最多。

18

意志客观化的最低阶段表现在最普遍的自然力量中，这些自然力量一部分出现于一切物质中，如重力和不可入性，一部分则出现在特定物质中。因此某些自然力量支配某一类物质，另外一些自然力量则支配另一类物质，因此形成特殊差异，如刚性、流质性、弹性、电力、磁力等各种物理化学性质。

它们都是意志的直接具体表现，正如人类的活动一样；这样，它们也像人类的性格一样是没有根据的。

只有它们具体的特定表现才服从充足理由原则，就像人类的特殊活动一样。另一方面，它们永远不能成为结果或原因，而只能叫作“展开并显现本质的因果关系的先决条件”。因此希望重力或电力有一个原因，是没有意义的，它们都是原始力量，在它们之后不会再有什么东西能作为原因。

其实，它们的种种表现是根据因果法则产生的，每一种特殊表现都有一个原因，而这个原因同样又是一种特殊表现，特殊表现确定这个力量必须由此表现出来，必须出现在空间和时间中；但力量本身根本不是某一原因的结果，也不是某一结果的原

因。所以，如果我们说“重力是石头落下的原因”，这就是一种错误。在这种情形下，倒不如说原因是接近地面，地面吸引石头。如果没有地面，虽然重力仍在，石头也不会落下。

这个力量完全在因果链条之外，时间是它的先决条件，只在与时间发生关系时，它才有意义，但力量却在时间之外。

个别的变化往往起因于另一种同样的个别变化，而不是起因于它所表现的力量。凡是使原因有效的都是自然力量。因此，它是没有理由的，它在因果链条之外和一般充足理由原则的范围之外，从哲学上来看，叫作意志的直接客观呈现，这是整个自然的“本体”、自然的自在，但从事因论看，从物理学看来，物自体是一种原始力量而且带有浓重的神秘性质。

我们发现，意志客观化的最高阶段中个性占有非常重要的地位，尤其在人类身上，它是个人性格之间的巨大差别，整个人格表现在非常明显的个人外在的面相上，这影响了整个身体的外形。

可是在动物方面则不同，虽然在高等动物身上也有个性的迹象，但这种个性在任何方面都没有达到这样高的程度，原因在于类的特性完全掩盖了个体的特性，所以，它们几乎没有个体的面相。我们越往下看就越能发现个体特性的所有痕迹越来越消失在类的共同性中，剩下的只有类的面貌了。

我们认识类的生理特性，基于类的生理特性我们确切地知道从个体身上可以看到些什么，相反，在人类中如果我们想要确实地预测其活动，对每个人都应该加以个别的研究和探讨，由于最初行为的表现可能富含的隐藏性，这种研究和探讨就变成一件非常困难的事情。

鸟类身上完全缺乏、啮齿类动物身上也非常微弱的大脑“折层”和“脑回”，甚至在高等动物身上大脑两边对称的情形也远比在人类身上明显，而且在每一个体身上所表现的相似程度，也远比在人类身上明显，这种情形可能与人类和其他所有动物之间的差别有关。

在动物身上，性本能的满足没有任何明显的选择对象，可是人类则不同，在人类身上这种选择虽以完全本能的方式与一切思想无关，却能达到满含强烈感情的地步，这种情形更应该视为使人类与所有低等动物具有不同的个体性格的现象之一。因此每个人都应视为特定的以及具有特性的意志现象，同时在某一范围以内也应视为一种特殊理念，可是在动物身上却缺乏这种个体性格，因为只有类才具有特殊意义。

离人越远而越靠近更低的生物层次，这种个体性格就越模糊。

因此，除了根据土壤、气候和其他偶然因素有利或不利的外来影响而解释以外，植物没有其他的个别性质。最后，我们知道在无机界中，所有个体性都消失了。在某一范围以内，只有结晶体应当被看作个别的。结晶作用所决定的各方面倾向的统一使这种倾向的痕迹永久化，同时也是它原始形状累积的重现，如某一类观念联结在一起，正如树是所有叶脉、树叶、枝叶中表现的同种发育纤维质的集合体一样，这种纤维质反复出现，而且在某种范围以内使这些东西好像是从比较大的身上吸取养分的寄生者。所以，像结晶体一样，虽然只有整体才是个别理念的完全表现，因而也是意志客观化特定阶段的完全表现，可是树是许多小植物的集合体。但是，同类结晶体内的个体，除了由外来偶然因素所产生的差别以外，没有任何其他差别。的确，我们可以随意虚构各种结晶体，不过，这种具有个性痕迹的个体并不存在于无机自然界。

它的一切现象都是自然力量的普遍表现，以集体方式来表现整个理念的个体差别将

让自然力量把自身客观化并且只在类中表现出来，同时，整体来看每一个特殊例子中没有任何变化的那些意志客观化阶段的表现，如时间、空间、杂多现象以及受原因限制的存在物都不属于意志或理念，也都不处在意志的客观化阶段，而只属于特殊现象。所以这种自然力量，例如重力或电力必然以在万千现象中进行表现的同样方式表现出来，而且只有外在环境才能限制这些表现。

无论什么时候，只要在因果关系的引导之下，这些情形必然会出现所有现象中本质的统一，这些无法改变的现象唯一遵循的就是自然律。如果一旦从经验中得知这种自然律，这种自然力量的现象以及其中所表现和确立的特性就可以精确地预测和计算出来。

但是，正是这种符合意志客观化较低阶段的法则使它们获得一种与较高阶段，与意志客观化比较明显的阶段近乎同等程度的表现；在动物和人类的行动中，虽出于同样意志而显现出有差别的一面，在这里显现的对个体特性或强或弱的影响都存在于知识中的、观察者无法发现的对刺激的感受，这些感受都使这两种现象的内在本质趋向一致，可这种趋向倾向却完全被忽视了。

如果我们从个别的知识出发而不从理念的知识出发，在自然法则的绝对统一性中就能发现令人惊奇的东西，有时候甚至会发现可怕的东西。可能使我们感到惊奇的是：大自然从来不会忘记她的法则。

例如，根据自然法则，凡是在某种特定条件下把某些物质放在一起时就会产生某种化合作用，或放出气体或持续着火。如果满足这些条件的话，不论是人为干预还是完全因为偶然，一千年以前和今天完全一样会立刻产生上述现象。在稀有现象中的这种神奇的事实使我们得到最生动的印象，这种事实只有在非常复杂的情形下才会发生，我们以前知道如果满足这些条件，这种现实就会产生。

例如，如果我们把某些金属置于酸性液体中，使其互相接触，两极的银片会突然发生蓝色的火焰；在某些条件之下，坚硬的金刚钻会变为碳酸。在这些情形中，我们感到惊奇的是自然力量像幽灵似的无处不在，我们要注意日常现象中不再使我们感到惊奇的东西，要注意因果之间的关联如何与在魔法召唤时必然出现的幽灵一样神秘莫测。

另一方面，如果我们获得了哲学知识，如果我们了解某种自然力量是意志客观化的某一确定阶段，是我们视为自己的内在本质的某个确定阶段，这个意志就它本身来说，如果把它和它的种种现象及现象的形式分开，就是在时空之外了。

所以受时间和空间所限的杂多现象不属于意志，也不属于意志客观化的阶段，而只属于理念的现象。如果我们记得，只有和时空相关时因果法则才有意义，因为它决定那些显示意志的不同理念的杂多现象的位置，支配它们必然出现的次序；我是说，如果在这种知识中完全把握康德伟大学说的内在意义，即康德所谓时间、空间和因果关系不属于物自体只属于现象，只是我们知识的形式而不是事物本身性质的内在意义。

那么，我们将了解到，这种对某一自然力量服从自然法则和正确运行的惊叹，这种对千篇一律的自然现象必然出现的惊奇，实际上和小孩第一次从多面镜中看到与自己所见的无数花朵完全相同时的惊叹是一样的。

因此，每一种普遍原始的自然力量只是意志客观化的较低阶段，我们称这种阶段为“柏拉图意义下的永久理念”。

但是，自然法则是理念对具体表现的形式两者间的关系。

这种形式是时间、空间和因果关系，三者必然彼此相关联。通过时间和空间，理念

在现象中变得杂多，但是观念杂多化时所遵循的次序则取决于因果法则；这个法则似乎是不同理念的限制标准，时间、空间和物质根据这个标准而回溯到理念，即回溯到意志。所以这个标准必然和物质集合体的同一性相关，这是所有不同现象的共同基础。它们可能在无限的时间中同时填满无限的空间。由于所有这些永久观念的现象都指向同一种物质，它们出现和消失必定遵循一种法则：因为如果没有的话，就不会为彼此开路。因此因果法则和实体永久性法则是连在一起的。并且，时间和空间也以同样方式和它们相关联。

因为时间只是同一物质对立状态的可能，而空间也只是在各种对立状态下同一物质永久化的可能。因此，在前一卷中我们曾经把物质解释为空间和时间的结合，而这个结合表现为实体永久不变的偶然因素的变化，因果关系和“生成”是这种变化的普遍可能。因此我们曾说，物质完全是因果关系。

我们曾把知性解释为因果关系的主观相关物，并把物质即整个观念世界界定为只对知性而存在：知性是物质的条件，是它的必然相关物的支撑。我一再重复这一点，只是要大家不要忘记，我在第一卷中所证明的理论，如果想完全了解这两卷，就必须看到它们之间的内在一致，现实世界中根本无法把意志和表象完全区分开，在这两卷中已经把它们分开了，把它们分开只是为了更明白两者的意义。

马勒伯朗士说得对，“对它们加以分别的了解。”每个自然原因都只是偶然原因，只使一种看不见的意志有具体表现的机会，这种看不见的意志是万物的本体，而整个看得见的世界只是意志各等级的客观化。原因所带来的只是此时此地的现象，只是可见的现象，不是整个现象，也不是它的内在本质。

这无法适用于充足理由原则也无法适用于无理由的意志。

世上没有一样东西具有来解释自身存在的充分原因，只有存在于此时此地的个别原因。一块石头时而显示重力，时而显示刚性，时而显示电力性质，时而显示化学性质，这完全是由于原因不同和外来的影响不同。但是这些性质以及其中所含的原因就以上述种种方式来具体表现出整个石头的内在本质。总之，石头就是那个样子，一般来说，它存在这件事只是没有理由的意念的可见现象。

因此，每一种原因都是一种偶然原因。我们在自然界发现的情形如此，这是没有知识的，当动机而非原因或刺激决定现象出现的时间时，在动物或人类行为中的情形也是一样的。因为在两种情形中所出现的是同一个意志。尽管在其具体表现的阶段上大不相同，这些阶段的现象也非常复杂，同时，在所有这些方面都服从充足理由原则，但是它本身却摆脱了这些千差万别的现象。

动机不决定人的性格，只决定性格的种种现象人的活动；只决定他生活的外在方式，远不是动机的内在意义和内容。因此，这些来自意志的直接具体的性格是没有理由可言的。说某人不好某人好，不是根据动机或外在影响力如教导和劝导，从这个意义上看，这个道理是无法完全说明的。

但是，一个坏人是否在不义的行为、卑怯的诡计以及狭小环境范围内所做的恶行中表现他的坏，如果他是一个征服者，是不是让整个世界陷入悲叹之中，是不是使成千上万的人流血。这是他具体表现的环境，由于四周的一切变化，或者外来的影响，或者动机；然而，他基于这些动机而产生的决心永远无法据此来解释一切；它产生于意志，而这个人就是意志的具体表现。关于这一点，我们将在本书第四卷中讨论。

性格展示性质的方式与无意识自然界一切物体展示性质的方式很相似。无论是反映湖岸静静的湖水，还是描绘山岩上飞瀑而下的水花或者人为的喷泉，水和它固有的

性质永远是一样的。上述种种情形取决于外来原因，每种情形对水来说都是自然的，在同样环境下，它永远表现出同一种情形；各种情形表现出的机会都是相等的，但每一种情形都符合它的特性，时时刻刻都只显示这一点。在一切环境下，人类性格也是这样显示出来的，但是它所产生的现象永远符合环境。

19

基于对自然力量和现象的种种考察，我们渐渐了解用原因所做的解释可以达到什么程度，这种解释如果不想成为徒劳无益的抽象解说，就必须用简明的名词来解释整个事因论所需要的东西：必须找出自然界所有现象的原因。

因此它必须把不同环境下各种不同形式的杂多现象归结为自然界种种原始力量。它必须在不同力量产生不同现象和不同环境产生不同现象两种情形之间加以区别；同时，它还要避免将不同环境下同一力量的表现错当作不同力量的表现；反之，也要避免将本来属于不同力量的表现误认作同一力量的表现。

物理学需要原因，而意志绝非原因。

它与现象的整个关系不是根据充足理由原则。从本身看来像是意志的，从另一方面看又是以表象的形式存在，即现象。这样就服从构成现象形式的法则。例如，虽然每一类运动往往是意志的具体表现，却必须有一个应就特定时间和空间来对它解释的原因。而不是就其内在本质来解释，而是视它是否表现为特殊现象来解释。就石头的情形而言，这是机械原因；就人的活动情形而言，这是动机；但在任何情形下，内在本质这个角度都不可缺少。

另一方面，某一特殊种类中一切现象的共同本质是普遍的自然力量，在物理学中这种普遍的自然力量必然具有一种神秘的性质，因为事因论的解释在此结束而形而上

的解释在此开始。然而因果链条决不会因其必须诉诸的原始力量而遭到破坏。因果关系没有环环相扣，并不能让普遍的自然力量成为第一环，但是最近的一环和最远的一环却以原始力量为先决条件，否则就无法解释任何东西。

一连串的因果可能是种种不同力量的具体表现，前后相续的现象由它引导。但是，不能彼此互变的这些原始力量根本不会破坏一系列原因的统一及其各环节之间的关联。事因论和自然哲学决不会彼此破坏，而是携手并进，从不同观点来看待同一个目标。

事因论解释那些必然产生需加以说明的特殊现象的原因。

显示这些因果中有效的普遍力量是它所有解释的基础。

它精确地界说、列举和区别这些力量，指出每一种力量所显示的不同结果，这些结果受到种种不同环境的支配，往往和力量自身的特性一致，是服从自然律不变法则的每一力量所展示的。若物理学彻底完成了这个工作，就是完全的了，而它的工作也将完成。因此在无机界中不会存在任何没被我们证明的未知力量或结果，自然也就不存在特定环境中属于这些力量之一且与某种自然法则一致的具体表现。

然而，自然律只是被遵循的法则，每当某种确定情形产生时，自然现象就根据这个法则运行。所以某一自然律可以视为普遍表现的事实。因此，列举所有自然律只是全部事实的记载。对整个自然的考察就在形态学中完成了，形态学列举、比较和整理有机自然的所有持久形式。

在个别动物出现的种种原因中，没有什么可说的，因为这是生殖关系，只在极少数的情形中才会偶然发生。但是，严格说来，意志客观化的所有较低阶段，即物理和化学现象个别出现的方式属于最后方面即事因论的工作，就指出了这种出现的条

件。另一方面，哲学所牵涉的只是普遍，自然界的情形和所有其他地方一样。

这里，各种原始力量是它的对象，它在这些原始力量中发现意志客观化的各个不同阶段，这是世界的内在本质和本体；当它撇开意志看世界时，只是把世界解释为主体的表象。如果事因论不替哲学做准备工作并以实际应用取代理论，而是假设它的目的是否认所有原始力量的存在，只承认一种最普遍力量的存在而且还自认为彻底了解了，因而勉强将其他一切力量归结为这种唯一力量，这就背离了本身的范围，只能带来错误而不能带来真理。

自然的内容被形式取代，一切都归结到从外界发生影响力的环境，没有东西归结为事物的内在本质。如果这种方法可以成功的话，算术学就足以解决宇宙之谜。但是，这个方法是下面所说的这些人所采取的方法，这些人认为，所有生理上的结果都应还原为形式的结合，也许形式的结合又应还原为电力，而电力又还原为化合作用，化合作用又得还原为机械作用。

笛卡儿和所有原子论者的错误就是最后所说的这一种。他们把地球的运动还原为流体的冲击，而把物质的各种性质还原为原子的关系和形状，因此，他们尽量把自然界的所有现象解释为不可入性和内聚力。

虽然这种说法现在已被扬弃了，然而我们这个时代以电力、化学和机械作用解释生理现象的生理学家正犯着同样的错误，他们坚持根据“形式的结合”来解释整个生命现象和有机体的一切作用。

在米克尔的《生理学的建树》（第185页）中，我们仍然发现他认为生理解释的目的是将有机生命还原为物理学所讨论的普遍力量。拉马克在他的《动物学哲学》中，也把生命解释为热力和电力的结果，热力和电力可以说是生命的基本原因（第16

页)。根据这种说法，热力和电力是“物自体”，而动植物界则是它的现象。这种荒谬的看法在该书第306页和以后的几页中非常明显地表现出来。

我们都知道，这些时常被人驳斥的看法最近以新的姿态再度表现出来。如果我们仔细研究一下这些观点的基础，将会发现它们都含有一种假设，认为有机体只是物理、化学和机械力量种种现象的集合体，这些现象偶然在这里聚合在一起，并产生自然界畸形的有机体，此外，再没有其他的意义。

所以，如果从哲学观点看，动物或人类有机体不是某一特别理念的表现，不是意志在某一较高阶段的直接客观性，而是在这种有机体中将意志具体表现于力、化学作用和机械作用中的理念。

因此有机体只是这些力量同时出现时偶然造成的，与白云和钟乳石偶然形成人类和动物的形状完全一样，因此有机体本身不会比它们引起我们更大的兴趣。不过，我们立刻会知道，将物理和化学的解释应用在有机体身上时，应当受些什么限制。我认为，生命力的确运用了无机界种种力量，但是这些力量不会构成生命力，正如锤子和铁砧不会形成铁匠一样。

所以，即使最简单的植物生命也永远不能借助毛细作用和内渗透作用解释，动物生命更不用说了。下面的讨论将为这种困难的问题预先铺路。

从以上所说的，我们知道，如果自然科学想将意志客观化的较高阶段归因于意志客观化较低阶段，必会成为一种错误；因为未能认识或否认自然界原始的自然力量，这是不对的。因此，康德说得对，如果我们希望从牛顿这种人那里了解草叶，如果我们希望从下述这种人那里了解草叶，那是荒谬的。这种人认为，草叶是物理化学力量的具体表现，是这种力量的偶然产品，因此只是自然界的畸形物，其中没有特

殊的理念，没有直接显示较高和特殊阶段的意志，和出现于无机界中的许多现象一样，只是偶然以这种形式出现的。

不承认这种说法的经院派哲学家会说，这完全是否认真实的形式，把实质形式贬为偶然的形式。亚里士多德所谓的实质形式表示的正是我们所谓“物”的意志客观化的阶段。另一方面，我们不应该忽视，在所有理念中、在一切无机力量和有机界的一切形式中所表现的是同一个意志，换句话说，意志具备表象形式，而变为客观表现。所以它的统一性也必然可以通过它所有现象之间的内在关系而得到认识。

现在，这个统一性在意志客观化较高阶段中表现出来，整个情形更为明显了，因此，由于一切形式的普遍类似和所有现象中的基本形态，这种统一也出现于动植物界。所以，这就成了本世纪首创于法国的动物学体系的指导原理，而在比较解剖学中更是被确立为解剖要素的一致性。

谢林派自然哲学家的主要目的就是发现这种基本形态，在这方面，他们的确有相当大的功劳，只是他们寻求自然界的类似性希望，有很多却蜕变成纯粹幻想而已。不过，他们曾经表示，这种普遍的关系和类似性也存在于无机界的表象中。例如，电力和磁力之间后来证明两者是相同的；化学吸附力和引力之间都是一样的。

他们特别注意的一个事实是两极性，即某一力量分化为两个性质不同而力求重新统一的相反活动，几乎是自然界所有现象的基本形态，从磁铁、结晶体到人类，莫不如此。这种两极性也出现于空间，成为方向相反的分散现象。然而，在中国这种知识早就普及了，因为中国人相信阴阳对立的说法。

其实，宇宙万物都是同一意志的客观化，所以从它们相同的内在本质上看，不但彼此之间必然类似，它们所表现出来的每一现象的发展则有接近它们的较高现象的痕

迹、暗示和计划，而且所有这些形式都属于表象世界，我们可以想象，甚至在最普遍的表象形式中，在现象世界的特殊架构即在空间和时间中，也可以发现和建立充实形式的基本形态、暗示和计划。这似乎是犹太教神秘学和毕达哥拉斯学派数理哲学以及中国易经哲学思想的渊源。

在我们前面所说的谢林学派中，从他们致力于寻求自然现象间相似性这一方面我们也发现他们有几个目的：想从纯粹空间和时间法则中推出自然法则。不过，我们无法知道，一个天才人物究竟会把这两个愿望实现到什么程度。

现在，虽然我们不至于看不到现象和物自体之间的差别，也不至于把所有理念中客观表现的意志同一性曲解为表现意志的特殊理念的同一性，甚至我们知道化学或电的吸引力和万有引力之间的内在相似，尽管前者可以视为后者的较高力量，然而决不能将化学或电的吸引力等同于万有引力，就像一切动物身体结构的相似性不能保证我们能把所有动物都混为一类，也不能保证我们可以把高等动物解释为低等动物的变种。最后，虽然生理作用决不应化为化学或物理过程，然而，在某种范围以内，为辩护这个方法，我们可以接受下述的观察。

如果意志客观化的较低阶段中，无机界的几个现象在因果关系的支配下企图获得特定的物质内容而彼此冲突，那么从这种冲突中就产生一种更高理念，这个现象盖过一切早已存在但并不发达的现象，只是它盖过这些现象的方式让它们的本质继续以附属方式存在，这个现象把粗糙的现象之中类似于本身之处接纳到自己身上来。

这个过程只能通过一切理念中以寻求更高客观化为目的的意志才可以得到了解。

例如，在骨头变硬的现象中，我们看到一种类似结晶作用的情形，虽然“硬化”决不应归结为结晶作用。这种类似情形以较低程度表现于变硬的肌肉中。动物身上体

液和分泌物的结合也类似于化学的结合和分裂。其实，在这种情形中，化学定律仍然有效，只是居于次要地位，它的变化很大并为更高理念所支配。

所以，有机体之外的单纯化学力量决不会产生这种体液。但是，由于这种超越某些较低理念或意志客观化而产生的更高理念，能从它所超越的一切理念中把某种加强的类似物接纳到自己身上来，因而获得一种全新特性。意志以更明显的方式将自己客观化。最初是偶然发生的；后来以同化于特定种子并且有体液，以植物、动物、人类的方式出现。

因此，高等现象产生于低等现象之间的争斗，高等现象吞没一切低等现象，在高等阶段中实现所有低等现象的趋势。因此这里早已应用了此种法则。

根据以上的观点，我们知道，化学和物理作用方式的痕迹的确在有机体中发现，可是却决不能基于这些痕迹去解释有机体；因为，有机体根本不是由这种力量的联合活动偶然产生的，而是一种以超越的同化作用高居这些低等理念之上的高等理念。因为在一切理念中，客观化的意志往往会再寻求最高的客观化，因此在这种情形下，经过一次冲突之后，就抛弃客观化的各个低等阶段，以便出现于高等阶段中，出现于更有力的阶段中。

没有冲突竞争，就没有胜利；高等理念或意志客观化只有在超越低等理念之后才能表现出来，它容忍这些低等理念，而这些低等理念虽被超越却仍然不断力求自身独立完整的表现。吸附了铁片的磁铁继续和引力争斗，就作为意志的低等客观化来说，磁铁对铁的物质具有优先权；而在不断争斗中，磁铁变得更强，对立的刺激使磁铁获得更大的力量。

同样，意志的所有具体表现，包括人类有机体的表现在内，不断对抗许多物理和化

学力量，这些物理和化学力量作为低等理念，对那种物质具有优先权。因此，我们伸出去的手臂虽然暂时克服了重力，可是终究要垂下来；健康的愉快感觉，虽然表示自觉有机体的理念克服了物理和化学法则，虽然本已控制了体内的体液，但是却时常被阻碍干扰。这是由于这些力量的阻力及由此引起的局促所致，所以生命中不活泼的部分也经常有轻微疼痛。因此，消化作用也会减弱动物的机能，消化作用需要一个必要条件：整个生命力借助吸收作用来克服自然的化学力量。

因此，一般来说，也产生物质生命的负担、睡眠的需要甚至死亡的需要；最后，这些被抑制的自然力量，由于环境之防，从那些因为经常胜利而感到疲惫的有机体身上夺回失去的物质，并使存在活动能毫无阻碍地表现。所以我们可以说，只有当我们消除它消耗在抑制和对抗物质的低等理念后，有机体方有机会表现它所反映的理念。

这似乎是伯麦心中所想的，因为他曾说，所有人类和动物的身体，甚至所有的植物实际上是半死的。根据有机体内克服自然力量的大小，来决定它表现本身的理念达到什么程度；换句话说，来决定它是接近理想还是远离理想——这种理想是美的理想。

因此，我们看到自然界到处都是争斗、冲突和此消彼长的胜利，同时我们也会渐渐认识产生于自身的那种差异或冲突，对意志来说这种差异或冲突非常重要。意志客观化的每一阶段都争夺其他阶段的物质、空间和时间。持久的物质必须经常改变其形式。在因果关系的支配之下，机械的、物理的、化学的和有机生命的现象，因急于表现出来，彼此间互相争夺物质，每一现象都想显示自身的理念。整个自然界都可以发现这种争斗；其实，也只有通过这种争斗自然才能长久存在。

然而，这种争斗本身，只是意志所需要的那种和自身的差异冲突。

在动物界中，这种普遍的冲突变得很明显。因为动物总是把植物当作食物，甚至在动物界本身范围以内，野兽都以另一种野兽为食物和牺牲品；每个动物只能不断毁灭其他动物才可以维持自己的生存。

因此，生命意志到处自我伤害，而且在不同方式下成为自身的滋养品，最后提升到人类，因为人类压服了其他动物。所以，把自然界作为自己利用的工厂。然而，我们在本书第四卷中将会看到，甚至人类也在自己身上明显地表现出这种争斗，显示意志和自身的差异冲突，同时我们也发现每个人都是一头狼。

在意志客观化的低等阶段中，也看到这种争斗，这种征服。许多昆虫，尤其是蜂后，在皮上产卵甚至在其他昆虫的幼虫体内产卵，新生幼虫的第一个工作就是慢慢毁灭产卵的皮以及任何生命体，比如昆虫幼虫的身体。水螅幼虫的生长是一个新的芽蕾从其他芽蕾长出然后分离，当它还和原来水螅母体连在一起时就已经在争夺为母体供给的食物。而澳大利亚产的一种牛头大蚁则是这方面最显著的例子。如果把它切成两半，头部和尾部便开始斗争。头部用牙齿咬住尾部，而尾部则用尾刺攻击头部以自卫；这种斗争可能会持续半个小时，直到对方死亡或被其他蚂蚁拖走为止。此种斗争屡见不鲜。

在密苏里河两岸，有时可以看到一种巨大橡树，树身和树叶被粗大野藤缠绕、束缚和交错，橡树像窒息一样枯萎凋谢。在意志客观化的最低阶段中也有同样的情形：例如一旦水和碳变成植物汁液或植物，或食物因机体吸收作用变成血液时也会发生这种情形；产生动物分泌物的情形中也有这种现象，这时化学力量就只是附属的活动方式了。

这种情形也发生于无机界中，例如，当形成中的结晶体彼此相遇互相渗透以致无法获得完全的结晶形体时，就表现出如下情况：几乎所有结晶体都成了意志低级客观

化时造就冲突的影子；当磁铁对铁块发生引力或斥力作用以便在铁中表现它的理念时也属于类似情形；再如，当化学作用产生的电力压倒了化学亲和力，分解了最密切的结合，化学法则不再发生作用，负极上分解的盐酸性跑到正极上来根本未与碱性结合，或使其接触蓝色试纸变为红色，也是这种情形。

这种情形大规模地表现在恒星和行星之间的关系中，虽然行星亲近恒星，然而正像有机体内的化学力量一样，行星也往往抗拒恒星。因此在向心力和离心力之间便产生经常的紧张状态，这种紧张促成地球的运行，这就是我们现在讨论的意志具体地表现普遍冲突的实例。

由于所有物体都应被视为意志的具体表现，而意志又必然表现为斗争，因此形成球体的一切行星的最初情况不可能是静止的，而是一直运行的，在无限空间中一刻不停、毫无目的地向前奔行。

在这里我们会看到意志在客观化最低阶段中表现为盲目的奋进或模糊不清的冲动，不容易直接认识。这是意志客观化最简单和最微弱的方式。

但是它在整个无机界中表现为这种盲目和无意识的奋进，在原始力量中表现为这种盲目的奋进，每种原始力量都在千千万万相同而有规律的现象中表现出来，没有表现出个体性格，只是通过空间和时间表现了一幅杂多不均的景象，正如一幅图画如果从多面棱镜去看则变成许多图画一样。

意志也在植物界产生作用，虽然从一个阶段到另一个阶段的客观化愈来愈明显，可是在植物界中还是缺乏意识，只存在一种模糊的奋进力量，在植物界中意志在各个现象之间的联系物不再是原因而是刺激。

最后，意志也在动物现象中的植物部分，也在动物的生殖和成长以及维持其内部活

动中发生作用，在这种现象中意志的具体表现还是取决于刺激。意志客观化不断跃升的各个阶段，使我们最后达到一个层次：表现理念的个体不再通过由刺激所产生的单纯活动吸收食物来消化。因为这种刺激需要等待，而现在食物已渐渐特殊化，同时个别现象不断增加、拥挤和混乱，它们彼此干扰，仅受刺激推动而必须等待食物个体的机会也不太多。所以动物从卵中或母体中诞生以后，就必须到外面寻找食物。为了达到这个目的，由刺激而产生的活动和意识就是必需的了，因此它表现为一种行动者，这是意志客观化在这个阶段为保全个体的繁殖所必要的。

大脑或大规模的神经中枢代表这种情形，客观化的意志的其他方面由器官来表现，即具体表现为某一种器官。但是由于这种工具的协助，表象世界及其一切形式，客体、主体、时间、空间、杂多和因果关系等等，一下子就产生了。

到现在为止一直暗中地遵循着本身趋势的意志，在这里却闪耀出一道光亮作为工具，要避免因种种具体表现的众多复杂性所带来的不利，这种工具是不可少的，同时这种工具会自然增加，以便各种具体表现达到最完美的地步。

它在无机界和植物界赖以发挥作用的绝对正确的规则建立在下述事实上，即就作为盲目的强力意志来说，它是自然界最初唯一发生作用的力量，并未得到表象世界的协助，也未受到表象世界的阻挠，其实，它只是本身内在存在的影子，但是却属于另一种性质，而现在侵占与它的各种现象相关的整体。因此，它不再绝对可靠。动物容易犯错和受骗。不过，动物只有知觉观念，没有概念、没有思想，因此它们囿于现在，不能展望未来，似乎这种知识不足以达到它的目的。

最后，当意志达到了客观化最高阶段时，动物所具有的知性知识是不够的，这种知识的材料是感官提供的，这种知识只能产生受限于直接出现者的知觉。那种复杂的具有想象力的动物、人类及其种种需要，要想存在的话，就应受到双重知识的引

导，应该具有比知性知识更高的能力，也就是具有理性并形成抽象概念。

因此产生了思想，综观未来和过去，结果产生深思熟虑，这是一种与目前无关的事先计划行动的能力，最后，明白地意识到对自身深思熟虑的意志活动。如果只有知性，就有产生错误的可能、受骗的可能，这样，意志的盲目奋进前此所具有的绝对正确性就失去了。

所以，表现无意识意志的机械作用及其他本能必须协助自觉的本能，因理性介入意志的各种表现，几乎完全失去了确定的特征；本能消失不见，取代其他一切的深思熟虑反而产生犹豫不定。因此错误就可能产生并在许多情形中阻碍行动中意志的充分客观化。

因为，虽然意志倾向于性格，当意志活动受动机影响时就会永远只凭借这种倾向而发生。然而一些错误可以曲解它的表现，因为它带来虚幻的动机，例如，当迷信使人具有假想的动机时便是如此，这些假想的动机让他从事一种在特定环境中以不同方式直接与意志相反的活动。阿伽门农杀死自己的女儿，守财奴施舍别人完全是因为自私：希望有一天能获得百倍的偿还。

因此，一般地说，理性知识和单纯的感性知识本来都是从意志产生出来的，是意志客观化的各个高等阶段的内在生命，是维持个体和种类的一种工具。本来是意志用来完成目的的，现在却仍然被意志所用；在所有动机及所有人类中，情形都是如此。

然而，我们将在本书第三卷中看到，在某些人身上知识如何摆脱这个束缚，挣脱它的桎梏，摆脱意志的一切目的，纯粹为自身而存在，而且只作为这个世界一面明亮的镜子，因为明亮的镜子正是艺术的起源。

最后，在本书第四卷中，我们将看到，如果这种知识对意志有所反应，即如何产生舍己为人的情形。这是一切美德和神圣的最后目的，也是它们的最内在本质，同时也是从这个世界里彻底的解脱。

20

我们已经讨论过意志借以客观化的各种各样现象，也看到了它们彼此之间永无休止和难以平息的争斗。

然而根据到目前为止的整个讨论来看，作为物自体的意志本身，根本不包括在多样的变化之中。柏拉图式的理念变化多端，即客观化的各个阶段，每一个客观化阶段借以表现的众多个体，竞相追求形式的物质内容。这些都与意志无关，只是意志客观化的方式，也唯有通过客观化，才有可能和意志发生间接关系，因此个体是观念方面意志性质的表现。

幻灯片表现许多不同的画面，其实只是由同一光线造成的；充塞宇宙的各种各样的现象彼此相续的事件中，所表现的是同一个意志，一切东西都是意志的可见的、客观的外显，而在这个变化中意志始终未动；唯有意志是物自体，所有客体只是意志的具体表现，或用康德的话来说：“一切客体，只是现象。”

虽然在人类身上意志客观化最明显也最完全，但若只有人类，也不能完整地表现出生命。为了具体表现意志的全部意义，人的理念必须出现，并且还不能和其他一切孤立地分开，而是前后相续保持着一定节奏的连续阶段，从人类开始经历各种动物、植物一直到无机物。所有这些在意志的完全客观化中彼此补充，它们是人的理念的先决条件，正如树叶、树枝、树干、树根是花的先决条件一样；它们状如金字塔，而人类则是塔的顶端。

如果你喜欢用比喻的话，也可以说，自然界各阶段的具体表现必然随着人的具体表现而来，正如光天化日之后必然是暗夜骤临，最后慢慢没入黑夜之中；我们可以称它们是人的回声，因此动物和植物都是人以下的低五度和三度，无机界则是低八度。最后，只有当我们在下卷中彻底明白音乐的深刻意义，才会明白自然界各个阶段的客观化其道理何在。这就要求我们明了由高音符和低音符形成的前后一贯的曲调，在某种意义下，如何把这些曲调视为表现那种以思想连在一起的人的生命和成果；形成和声的不连贯补充音符与缓慢低音如何重现了无知的动物界和整个自然界。

这一点听起来本来不会这么费解。可是我们发现意志的种种具体表现渐变的内在必然性与意志的充分客观化无法分开，也同样由这些具体表现整体的外在必然性所再现。由此，人类需要动物的支持，动物在它们各个阶段中彼此支持，也有植物的支持；而植物又需要水土、化学元素及元素结合的支持，也需要行星、地球绕太阳的公转和自转、椭圆形曲线运动的支持。

最终我们可以从下述事实知道：意志必须依靠自己存在，在意志之外一无所有，意志又是一种渴望。因此，必定产生热烈的追求、焦急和痛苦。

只有从作为物自体的统一意志的知识角度出发，方能在无穷无尽的杂多现象中真正解释清楚大千世界的奇妙；由于这种奇妙，我们可以把自然界万物视为同一个不定主题的变化。同样，通过对和声的透彻认识，注意世界所有各部分的主要关联，尤其是我们刚才所讨论的渐变的必然态势，我们就能对自然界一切有机物无可否认的内在本质和意义获得一种真正的洞见，其实当我们讨论和探究它们时，已经预先假定了它们。

这个目的有两种意义：有时指内在目的论，某一特定有机体各部分和谐一致，可以

维持个体和种类的存在。可是，有时又有一种外在目的论，这是无机界对有机界的一般关系或有机界特殊部分彼此间的关系，这种关系可以维持整个有机界或特定动物的存在，因此我们认为是达到这个目的的手段。

如果自然界一切形式的变化及个体不属于意志，只属于意志客观表现和客观形式，我们必然看到，意志是不可分的，尽管意志客观化的各个阶段，或者说，柏拉图式的理念彼此不同，然而意志是整个地出现在一切具体表现中的。为简单起见，我们可以认为这些不同理念本身就是意志的个别和具体活动，而在意志活动中多少表现出它的本质。

可是，个体也是理念的具体表现，是时间、空间和多样性中的具体表现。现在在意志客观化的最低各阶段，这种活动、这种理念保持在具体表现中的统一；可是，为了在较高阶段中出现，就要经过时间中的许多状态和发展，这是集体地整个表现它的本质。例如，在任何普遍的自然力量中出现的观念，往往只有一种表现，尽管根据当前种种外在关系而有不同的表现；否则就无法证明是同一个意志，而只是把仅从外在关系而起的变化差异抽离出来。

同样，结晶体的寿命只有一种表现即结晶作用，以后则获得严格方式下充分而彻底的表现：短暂生命的尸体。不过植物并不通过简单具体的方式一下子表现理念，而是以各种器官在时间中的连续发展来表现理念。动物不但以同样方式，也以彼此不同的许多形式来发展有机体，但这个形式本身尽管已是这个阶段意志的客观表现，却并没有充分表现出它的理念。

这个表现必须通过动物的种种活动来完成，它所具有的这个类的经验特性，在这个表现中具体表现出来，只有这样，才是理念的充分显现，这是特殊有机体当作先决条件的一种显现。

在人类身上，经验性格是每一个体所特有的。

所谓经验性格通过时间内的必然发展以及受其限制的各个特殊活动的划分，从这个具体表现的短暂形式中抽象出睿智的性格，这是根据康德的观点。康德在确定这个区别和解释自由和必然，即解释作为物自体的意志和意志在时间中的具体表现之间的关系方面，确有不朽功勋。因此，可理解性和理念是一致的，与其中所表现的意志的原始活动是一致的。

到目前为止，不但每个人的经验性格应该视为某种可理解性的具体表现，即应该视为超时间的、看不见的意志活动的具体表现，所有各类动植物甚至无机界的一切原始力量，也应该视为意志活动的具体表现。这里，我要特别注意所有植物借以表现和揭露自身简单形式中整个特性的质朴。这就是为什么植物的外貌让人如此感兴趣。

如果你想通过某一动物的理念来认识这个动物，就必须观察它的活动过程。至于人，必须彻底研究和考察，因为人能通过理性做高度的掩饰。动物比人更为质朴，正如植物比动物更为质朴一样。在动物身上我们看到生命意志比在人身上表现得更为赤裸裸，可是在人类身上却披着许多知识的外衣，而且由于人有掩饰的能力，所以生命意志隐而不露，只有靠偶然的机会才能看到它的真正本质。

在植物身上，它的表现相当赤裸，但是比较起来，也更显得微弱，只是没有目的或目标的盲目求生。植物的整个生命一眼就被人洞穿了，完全率直，所有动物的生殖器官都长在最隐秘的部位，但植物的生殖器官却暴露在表面，这并没有让植物受到困扰。植物出现这种情形，是由于它完全无知。

罪恶不在于意志，而在于自觉主动的意志。

对所有植物来说，我们最先知道的是它的产地、气候和生长所在地的土质。所以，即使没有实地经验的人也容易知道某种外来植物属于热带还是温带，长在水中、沼泽地带还是山地。不过，除此以外，所有植物都表现了所属种类的特别意志及某种无法用语言表示的其他东西。但是，我们要把所说的应用到有机体目的论方面，因为涉及内在目的。

如果在无机界中单纯意志活动的理念也在一种永远一致的单纯具体表现中无法显示出来，经验性格就直接参与到可理解者的统一中，似乎与它一致，所以这里不可能显示出任何内在目的。相反，如果所有有机体都通过一连串发展来表现它们的理念，受到许多共存部分限制，只有经验性格各种具体表现的总数集体构成可理解性格的表现。这种各部分的必然共存以及发展各阶段的连续并不破坏所表现的理念统一，并不破坏自我表现的意志活动的统一；相反，这种统一根据因果法则表现在发展的各个部分和各个阶段彼此的必然关系和关联中。

在整个理念中显现出有如在活动中显现出的不可分的完整意志，所以，尽管它的具体表现分散为许多不同的部分，然而都必然再在所有这些部分和情况的前后一致中显示这种统一性。这是由所有各部分彼此的必然关系和相互依赖而产生的，通过这种必然关系和相互依赖在具体表现中重新建立起这种理念的统一。

根据这一点，现在我们认为，有机体这些不同部分和机能彼此相关、互为手段和目的，不过有机体本身是最后目的。因此，理念分化为有机体的许多部分以及由于各部分和机能彼此的因果关系、手段和目的关系而重新建立的统一，都不是表现出来的意志所特有的和必要的，也不是物自体所特有的和必要的，只是意志在空间、时间和因果关系中的具体表现所特有的和必要的。

它们属于表象世界而不属于意志世界，属于意志成为客体的方式和意志客观化阶段

中的表象。凡是了解这个讨论意义的人都会彻底了解康德的学说，根据康德的看法，有机世界包含有目的的设计和无机世界必须服从自然律，这只是我们的知性带来的，因此两者只属于现象界而不属于物自体。

我们前面所说的对无机界绝对服从自然律所产生的惊奇，与对有机界内在目的所引起的惊奇，从根本上看是一样的；在这种情形中，我们感到惊奇的只是看到理念的原有统一，对现象来说这个统一已经采取杂多和差异的形式。

根据外在目的论，这个统一不是表现于有机体的内在简化形式中，而是表现于它们从外界得来的支持和协助中，表现于从无机界以及彼此得来的支持和协助中，它的一般解释应当在我们刚才所做的说明中去找。整个世界及其一切现象都是不可分的意志，即理念的客观表现，这个理念与其他所有理念的关系正如和声与单音符的关系。

所以意志的那种统一也表现于它所有具体表现的一致中。但是，如果我们稍微进一步密切观察外在目的论的具体表现，以及自然界各个部分彼此之间的一致，那么这种洞见就更为清楚明白了，而且这个探究也会使我们更明了上面的说明。我们将考察下述的类似以充分完成这个目的。

只要每个人的性格是彻底个人的，没有完全包含在所属种类的性格中，那么这种性格就可以视为一种特殊理念，就可以视为和意志客观化某一特殊活动对应的特殊理念。因此这个活动本身将是他的理智性格，而他的经验性格又将是理智性格的具体表现。经验性格完全由可以理解的东西决定，这是没有理由的，换句话说，就像物自体不服从充足理由原则这种现象的规则一样。在生活过程中经验性格必定使我们对可以理解的东西具有明白的印象并且只能成为后者本性所需要的那种性格。

但是，这个属性只适用于它所应用到的生活过程中主要的东西，而不适用于次要的东西。被当作表现经验性格材料的详细事件和活动都属于次要的东西。这些取决于外在环境，这些外在环境带来性格根据自身本性而加以反应的动机，同时由于它们可能很不相同，因此经验性格具体表现的外在形式，生命过程确定的历史形式，将要适应它们的影响。

现在，这个形式可能很不相同，尽管具体表现所必需的东西其内容仍然一样。

例如，一个人的博弈是为了好胜还是为了荣誉，这无关紧要，真正重要的是他到底是欺骗还是公平，后者取决于理智性格，前者则取决于外在环境。同一主题可用许多不同的变化方式表现出来。同样，同一性格也可以用许多不同的生命表现出来。

但是，无论外来影响如何不同，在生命过程中表现的经验性格，无论采取什么形式，都必然正确地将理智性格客观化，因为性格将它的客观化折兑成适应实际环境的既定事实。现在如果我们希望了解在意志具体表现的最初活动中，意志如何决定那些将其客观化的不同理念、如何决定各种不同形式的自然物，而意志的客观化就分布在这些自然物之间。

因而在具体表现中，这些自然物彼此之间必然具有某种关系，我们必须假设外在环境对生命产生类似的影响。我们必须假设在单一意志这些具体表现之间，有一种普遍而相互的适应，可是我们不久会更明白，所有时间上的决定都应当排除，因为理念在时间之外。根据这一点，所有具体表现必适应本身进入的环境，而这种环境也必已适应这种具体表现，尽管这种具体表现在时间中所占的地位很迟，并且我们到处看到这个自然的交感作用。

所以每一种植物都适应栖息地的土壤和气候，每一种动物都适应自身的组织成分、

觅食并为身体提供养分，在某种范围之内以某种方式加以保护使其不受自然敌人的侵害，眼睛适应光线和光的折射，肺和血液适应空气，鱼的气囊适应水，海豹的眼睛适应向外看时必须通过的媒介物的变化，骆驼胃中的水囊适应非洲沙漠的干燥气候，鹦鹉螺的帆状物适应推动它前进的风，以此类推一直到最使人惊奇的种种外在适应。

不过，这里我们必须离开一切短暂关系，这些关系只能涉及理念的具体表现而不涉及理念本身。

因此也应回过头使用这种解释，我们不但要承认每一种生物都适应特定的环境，而且也要承认在时间上先于这一类的环境本身，还要重视将要在环境中显露的东西。在整个世界中客观化的是同一个意志，对意志来说无所谓时间，充足理由原则的这个形式不属于时间范围，也不属于它的最初客观性，即理念，只属于本身短暂的、个体认识这些理念的方式和理念的具体表现。

因此意志客观化在理念之间如何分布，从时间上来看没有意义，因为时间不起任何作用。同时，根据现象服从的因果法则，其具体表现较早进入时间中的理念并不胜过进入时间中较迟的理念，甚至相反，进入时间较迟的理念反而是意志最完全的具体表现，较早的具体表现必须适应较迟的具体表现。

因此，行星的运行轨迹倾向于椭圆形，地球的自转，水陆的分布，大气、光、气温以及所有这种现象，在本质上相当于和声中的低音，必须预先适应将要产生的生物，它们将是这些生物的维护者和支持者。同样，土地适应植物的营养，植物适应动物的营养，动物又适应其他动物的营养；反过来，它们都适应土地的营养，自然界各个部分彼此相洽，因为各个部分表现的是同一个意志，但时间历程与其最初及唯一适当客观化的理念是完全无关的。

即使到现在，当生物的种类只维持原有状况而不再产生新物种时，我们还到处看到自然界这种延伸到未来并似乎脱离时间过程的现象，这是已经存在者对尚未存在者的自动适应。

鸟类为自己未来的小鸟做巢；河狸造坝而不知目标到底是什么；蚂蚁、土拨鼠和蜜蜂贮备食物准备过冬，而事实上它们从来没有体验过冬天究竟怎样；蜘蛛用缜密技巧建造陷阱准备捕捉未知的牺牲品；昆虫选择将来可以养育幼雏的地方产卵。

春天，雌雄异体的雌花解开茎上的螺旋状物，由于螺旋状的关系，在没有解开以前一直长在水底；解开以后，升到水面了。就在这个时候，长在底部短茎上的雄花突然脱开，拼命浮达水面游来游去寻找雌花。找到之后，就收缩它的螺旋叶而重新回到水底，果实就在水底生长。这里我还要说到雄鹿角虫的幼虫，幼虫在树上钻洞，准备变为雌虫那样大时以便有空间容纳生长出的角。

一般动物的本能对自然界还保留着目的论的最好说明。由于本能是一种活动，有如受目的概念所引导的活动，但又完全没有目的；因此自然界的整个结构类似于受目的概念引导的结构，然而也是完全没有目的。正如在内在目的论中一样，在外在目的论的任何情形下，我们应该视为手段和目的的东西都是自身彻底一致的唯一意志的具体表现，就我们认知的方式来说，这具体表现在时空中采取多样的形式。

可是从这个统一产生的各个现象之间的相互适应和自动适应消除了前面所说的自然的普遍冲突中出现的以及意志所必需的内在矛盾。这种和谐只达到使世界和其中一切存在物可以继续存在的地步，如果没有这种和谐，世界和一切存在物早就消灭了。所以它只达到保持生物种类的持续存在和生命的一般条件为止，不会达到保持个体的存在。

如果由于这种和谐的适应，有机界生物的种类和无机界的普遍力量彼此共存且彼此互相维护，可是另一方面，在所有这些表象中客观化的意志的内在矛盾，都表现在这些种类的个体之间永无止息的两败俱伤的斗争以及这些自然力量具体表现在彼此之间连续不断的竞争中。

这个竞争的场所和目标是物质，它们彼此都想从对方夺取物质，空间和时间也是竞争的场所和目标，事实上，借助因果关系产生的时空结合就是物质，我们在本书第一卷中曾经说明过这一点。

21

这里，我结束所做说明的第二种主要划分，希望在一种全新思想的可能情形下，让读者彻底认识我们生活的以及造就我们的这个世界从本质上看完全是意志，同时也完全是表象。

所谓这个表象早已假设一种形式，客体、主体的存在这一事实是相对的；同时，如果我们要问，一旦我们除去这个形式以及所有附属于这个形式，并表现充足理由原则的其他形式，剩下来的是什么，答案一定是这样的：就与表象完全不同来说，这种剩下来的东西，除了意志之外，什么都不是，因此它是物自体。

每个人都发现自己就是这个意志，世界的真正本质就是这个意志，他也发现自己认知的主体，整个世界是他的表象，世界只对他的意识而存在，他的意志是世界所必需的支持者。因此从两方面来看，每个人本身就是这整个世界，就是小宇宙；这两方面在人身上都是完整存在的。真正属于他自己生命的东西也概括了整个世界的生命——大宇宙。因此像人类一样，世界完全是意志，也完全是表象，此外不可能是任何其他东西。

所以我们发现探讨大宇宙的泰勒斯哲学在这方面和探讨小宇宙的苏格拉底哲学融合在一起了，两者的目标都一样。但是本书前两卷中所表达的知识在后两卷中将会更彻底因而也更可靠，在后两卷中希望在我们讨论过程中明显产生的几个问题也会得到充分的解答。

同时，这种问题需要更特别的考察，因为只有当一个人没有完全了解前面所说明的意义时才产生这个问题，同时到目前为止，也可以当作对它的说明。这个问题可以说明如下：每个意志都是追求某种东西的意志，都有一个目标或一个意欲的目的。因此我们要问，最后目的是什么，或表现为世界主体的意志所追求的是什么。泰勒斯对待世界本源的问题像对待许多其他问题一样，断定水是万物的本源。这个问题建立在将物自体 and 具体表现相混淆的前提上。

充足理由原则只涉及具体表现而不涉及物自体。只能为现象界的个别事物找出理由，决不能为意志本身找出理由，也不能为充分客观化的理念找出理由。因此对自然界每一种特殊运动或任何一种变化都应找出一种原因，换句话说，都应找出一种必然产生它的情况，但是决不能给无数现象中表现的自然力量找原因；如果要找出重力、电力等的原因，那一定是欠考虑而产生的误解。

只有当我们用某种方式表示重力和电力不是自然界原始的特殊力量而只是早已知道的一种更普遍力量的具体表现时，才可以寻找使这个力量产生重力或电力现象的原因。我们在前面详细说明过这一点。同样，有认知能力的个体本身也只是作为物自体的意志具体表现出来的。每种特殊的意志活动，必然有一个动机，如果没有动机，意志活动便不会产生。

正如物质原因只是决定在这个时间、这个地点、这个物质内，在这个或那个自然力量必然产生，同样，动机也只决定这个时间、这个地点、在这些情况下，认知者的

某一意志活动是一种特殊活动，根本不决定认知者渴望的东西，却是他理智性格的表现，像意志、物自体一样，这没有理由，因为它在充足理由原则之外。

所以每个人都有引导自己行为的永久目的和动机，同时往往能对自己的特殊活动做出说明解释；但是，如果有人问他，有没有意志，或者问他为什么意志存在，他答不出来，而这个问题对他来说也确实没有意义；这只是他下述自觉的表现：他自身不是别的，只是意志，他的意志活动独立存在，而且只有在他每一时刻的个别活动中才需要动机更特殊的决定。

事实上，摆脱目的一切限制的自由属于意志的本质，这是一种无限的争斗。前面指出离心力的地方，早就接触到这个问题。它也在意志客观化的最低阶段，如重力中就展示出最简单的形式，虽然它不可能有任何最后目的，但是我们却看到它在不断努力。如果根据它的意志，所有现存物质都集成一个巨大的质量，可是在这个质量中，不断倾向中心的重力却仍然和不可入性或弹性互相冲突。

所以物质的倾向只能限制，决不能完成或满足。

但这正是一切意志活动、一切倾向的情形。每个达到的目的，也是新的追求过程的开始，而且永远这样继续下去。植物从种子经过枝干和叶子到花果促成它的具体表现，这又是经历同样过程的新种子、新个体的开始，也永远继续下去。动物的生命，情形也是这样。生殖是它的顶点，在完成生殖以后，第一个个体的生命就或迅速或缓慢消落下去，而新生命便保证自然界中生物种类继续存在而且永远重复同一个现象。

的确，每个有机体中物质不断更新，也应视为只是不断受压和变化的具体表现，而现在的生理学家们也不再认为它是运动中耗费物质的必然补偿，生命机制的破损实

际上需要它不断从营养中接受补助。永恒的变化、无限的流动，是意志内在本质显现时的特征。最后，在人类的企图和欲望中也表现了同一种东西，这个东西往往欺骗我们，让我们误以为这些欲望的满足就是意志的最后目的。

一旦我们满足这些欲望，它们就不再以同样姿态出现，而是立即变为陈腐的、被遗忘的，虽然没有明显地被否定，也往往被摆在一旁当作消亡的幻想。如果还有东西让我们希望、追求也算够幸运了，我们可以继续保持从希望到满足，以及从满足到新希望的过程，如果这个过程快速就叫幸福，如果缓慢就叫忧伤，同时我们也不会陷入麻痹生命的可怕倦怠停滞不振，不会失去确定目标，更不至于陷入死一般的沉寂。

根据所有这些讨论，我们知道，当意志被知识启发时，往往知道自己此时此地期求什么，却很难知道一般情况下渴求的东西。意志的每一个特殊活动都有它的目的，但整个意志却没有目的；正如自然界每一个特殊现象，就其出现于此时此地来说，取决于一个充足理由，但其中表现的力量却没有一般的原因，它属于物自体 and 没有理由的意志。

整个意志自觉的实例，是整个表象和整个知觉世界。

它是意志的客观化，是意志的镜子，是意志的显现。

意志在其中所表现的东西将是我们进一步考察的主题。

本书由 “ePUBw.COM” 整理，ePUBw.COM 提供最新最全的优质电子书下载！！！！

卷三 表象世界再论

第二层面 与充足理由原则无关的理念 柏拉图的理念：艺术对象

三

22

在第一卷中，我们只把世界解释为表象和主体的对象。在第二卷中，我们从另外一个方面看世界，发现世界是意志，这个世界除了是表象以外，就只是意志。根据这种认识，我们称表象世界的全体和各个部分为“意志的客观化”。所以这就表明意志变为客体性的对象，即变为现象。

并且我们曾发现这种“意志客观化”有很多确定等级，在这些等级中，客观化程度渐渐地变得明显、完全，意志的本性出现于表象中，换句话说，意志表现为客体性的对象。在这些等级中，我们早已认识柏拉图的理念，因为这些等级正是确定的类属或一切有机和无机自然物的原始不变形式和性质，也是根据自然律而显现出来的普遍的自然力量。

因此，这些理念整个地表现于无数个体和殊相中，与个体和殊相的关系正如原本和抄本的关系。只有通过时间和空间才能想象这种杂多的个体，只有通过因果关系才能想象个体的生灭，而在所有这些形式中，我们只能认识充足理由原则的不同样态，充足理由原则乃一切有限事物和一切个别存在的终极原则，也是表象表现在个体知识中时的普遍形式。

相反，柏拉图的理念不受这个原则的支配，因而既无杂多性，也无变化。当表现柏拉图理念的个体数量一直涌现而又不断生灭时，柏拉图的理念仍然没有变化，充足理由原则对它毫无意义。理念是一切知识所归属的形式，如果主体以个体方式从事认知活动，柏拉图的理念就完全在它的认识范围之外。

所以，如果柏拉图的理念要成为知识的对象，唯有超越认知主体的个体性之外，这种情形才能发生。现在我们应该对这一点做更精确和更详细的解释。

23

可是，首先我们要注意下面一段非常重要的话。我希望在前一卷中已经让读者相信，康德哲学所谓的“物自体”是一种很重要但也很暧昧和矛盾的学说，尤其是康德提出这个学说反而把它当作一种从结果推导原因的方式。这是康德哲学中脆弱的一面，如果我们用达到这一点的完全不同的方式来达到物自体，就是用我所表达的方式扩展和解释那个概念范围时，“物自体”只是意志。

我更希望毫不犹豫地承认意志客观化的明确等级是柏拉图所谓的永恒理念或不变形式；这个学说被视为他哲学系统中的主要思想，同时也是暧昧和矛盾的独断见解，也是许多世纪以来很多具有不同天赋才能的人所思考和争论、嘲笑和崇敬的对象。

如果现在我们把意志看作物自体，而把柏拉图式的理念看作意志在某一明确阶段的直接客观呈现，我们就会发现，康德的物自体和柏拉图的理念，西方两个最伟大哲学家的这两个最暧昧的矛盾说法，的确不同，不过关系很密切，只有在客观环境下才能加以区别。这两个伟大理论的主旨及内在的一致，因这两位哲学家个性而显著不同以至两者是对彼此最好的解释，就好像是殊途同归的两条道路。

康德物自体学说的大旨如下：

时间、空间和因果关系不是物自体的特殊表现，只是物自体的现象存在，时间、空间中的因果关系只是知识的形式。不过，由于只有通过时间、空间和因果关系才能产生杂多现象和生灭现象，因此它们也只属于现象界，而不属于物自体。

但是，由于知识受这些形式所限，我们的所有经验只是关于现象的知识，不是关于物自体的知识。因此经验的法则不能适用于物自体。这种情形甚至可以适用于我们的自我，而我们也把自我认作现象。

这是康德学说中重要一面的意义和内容。

柏拉图理念学说的大意如下：

我们感官所知觉的这个世界的万物，没有真正的存在；它们总在变化，永远不固定；它们只有相对的存在，只存在于彼此的关系中，也只有通过彼此的关系才存在；所以它们的整个存在可以说是虚幻的。

它们是真知的对象，真知只是关于自然存在者的知识，而自然存在者的存在方式则永远一样，它们只是根据感觉而产生的意见的对象。如果我们囿于这些知觉，就像生在黑暗洞穴中的人，处身洞中，手脚不能伸展，不能转头，看到的只是经过我们及背后燃烧火光的影子，火光将影子照在我们对面的墙上；甚至我们自己及彼此之间所看到的也只是照在墙上的影子。

因此，我们的智慧是从经验中学得如何预言影子的次序。与这些影子相应的原型，即永恒理念，才是万物最初的形式，才可以说是真正的存在，因为它们是永恒的，不生不灭。它们不是多数的，因此从本质上看，每个理念只有一个，即同类事物的原型，以理念为名的同类具体的特殊事物则是理念的摹本或影子。

它们不生不灭，是真正的存在，不像来去匆匆流动不居的影子那样生生灭灭。

不过，在这两个消极定义中，要先假定时间、空间、因果关系对这些理念没有意义或效力，它们不存在于时空及因果关系中。只有对这些理念才有真正的知识，这种知识的对象是无时无处不存在的东西，不是随着我们注意力的变化而生灭变化的东西。

这是柏拉图的说法。

显然，这两个说法的内在意义完全一样，两者都把可见的世界看成外在的表现，本身一无所有，只有通过“物自体”或“理念”方能得到表现的东西，也才具有意义和外来的实在。根据这两个学说的看法，现象世界的一切形式，甚至最普遍的和最根本的形式，也与真正存在的物自体或理念完全没有关系。

为了否定这些形式，康德甚至用抽象名词直接表达它们，而且明确地把时间、空间和因果关系看作现象的形式而不把它们看作物自体。另一方面，柏拉图没有明确地否认这些形式属于他所谓的理念，他否认的是只通过这些形式才能存在的东西、杂多的生灭现象属于他所谓的理念。

我想举一个实例来说明这个明显重要的一致之处，也许这是多余的，但是我还是要这样做。假设在我们面前站着一只活生生的动物，柏拉图会说，这只动物并不真的存在，只是表象式的存在，是不断的变化因而是一种相对的存在，这种相对的存在固然可以称为存在，但是虚幻的存在。

唯有在这只动物身上表现的理念才是真正的“存在”，才是动物的本体，这种本体不依赖任何东西，只存在于自身之中，也因自身而存在；它没有变化，也不会有终止，永远以同样的方式存在。

现在，如果我们在这只动物身上认识它的“理念”，那么，不论摆在我们面前的是这只动物还是千年以前这只动物的祖先，不论它在眼前还是在遥远，不论它以这种方式、位置或活动表现于我们面前，还是以那种方式、位置或活动表现于我们面前，不管它是同一种属中的哪种个体，都一样，都没有多大关系；所有这些都只涉及现象；只有动物的“理念”才具有真正的存在，才是知识真正的对象。柏拉图会这样解释。

康德所说的也差不多：

这只动物是时间、空间和因果关系中的现象，时间、空间和因果关系整个地构成经验可能的先天条件存在于我们知识的能力中，并非物自体确定的特殊形式。所以正如我们在这一特定时刻、特定地点对它的知觉一样，这只动物乃是经验关联中的一个个体，是因果关系链条中的一个个体，它在这个世界中产生，也必然在这个世界中消失，它不是物自体，只是相对于我们的认识而存在的一个现象。

要想认识它的本来面目，换句话说，要想认识独立于时间、空间和因果关系中一切决定之外的它的本来面目，便需要另外一种知识，这种知识和我们通过感官及知性而得到的知识不同。

为了使康德的表现方式和柏拉图的表现方式更接近，我们可以说：时间、空间和因果关系是我们理智的安排，由于这种安排，唯一真正存在的东西在我们面前表现为同样东西的一种杂多现象，在无穷的连续过程中不断生灭。

通过这种安排以及根据这种安排对事物的理解，是内在知识；相反，对这种真实状态的知觉，是超越知识。后者是通过纯粹理性批判抽象地获得的，可是在特殊情形下也可能直觉地表现出来，这最后一点是我自己加进去的，这是在本卷中我力求解

释的。

24

从我们对这个问题的讨论来看，理念和物自体并不完全相同，尽管康德和柏拉图之间有着内在的一致，尽管他们的目的相同，尽管唤起他们从事哲学思维的世界概念相同。我们觉得理念是物自体比较直接的，也是比较适当的客观呈现，不过，物自体就是意志，是还没有客观化的意志，是还没有变为表象的意志。

即使根据康德的说法，物自体一定脱离与认知有关的一切形式，在这些形式之中，他没有先考虑主体性的对象的形式，这是他的错误，因为主体性的对象是一切现象即一切表象最原始和最普遍的形式。所以，他应该明确地否认所谓物自体的客观存在，这样才会使他避免一种很快被发现的矛盾。

与此相反，柏拉图的理念却必然是客体对象，是一种被认识了的东西，是一种表象，正因为如此它才和物自体不同，不过，只有从这个角度来看才如此。它只保留了现象的种种附属形式，我们把所有这些都包括在充足理由原则之中，但是它保留了最先和最普遍的形式，即一般表象的形式，或更准确些说，作为主体性的对象的形式。

正是这些附属形式使理念在特殊的、具体的短暂个体中扩充，理念的数量多少对理念来说完全无关紧要。充足理由原则又是理念表现于主体的个别认识中所采取的形式。因此根据充足理由原则表现出来的特殊事物只是物自体的间接客观化、意志的间接客观化，在特殊事物和物自体之间的是理念，是意志唯一的直接的客观呈现，因为它除了作为普遍表象的形式和主体性的对象以外，没有采取那种知识的任何特殊形式。

所以，只有依据充足理由原则的事物才是意志或物自体最适当的客观表现。的确，它是整个物自体，只是以表象的形式表现出来而已。这里便是使柏拉图和康德思想相当一致的原因所在，虽然严格地说，他们的说法并不一样，但是特殊事物的确不是意志的适当客观化，在特殊事物中意志被那些表现充足理由原则、但被个体知识实例的形式所掩盖。

如果我们可以基于某一不可能的假设来做结论，事实上我们就不会再认识特殊事物以及事象、变化、杂多，只能去了解理念，只会以完全明确的知识了解唯一意志、物自体客观化的各个阶段；因此我们的世界就变成“永恒的现在”了。

如果不是那样，那么对认知主体来说，我们也是个体，我们的知觉是因身体的媒介而获得的，是从感情而来的，我们的知觉从感情出发，而这感情本身只是具体的意志活动；意志客观化的结果是产生许多客体，客体通过充足理由原则的种种形式，以客体进入主体意识的唯一方式进入主体意识之中，因而早已预设并产生时间以及充足理由原则所表现的其他一切形式。

时间只是个人对“理念”所具有的片断观念，而理念则在时间之外，因此是永恒的。所以，柏拉图说时间是永恒的影像。

25

个体除了服从充足理由原则就没有任何不包括理念的知识，如果离开关于特定的具体事物的知识而达到理念知识，这种情形只能借助主体中发生一种变化才有可能，而这种变化必须对应于客体本质的整体变化，这种变化让主体认识某一理念时主体不再是个别的了。

在前卷中，我们记得，一般说来知识属于较高阶段的意志客观化的层次，而感觉

力、神经和大脑，正如有机体中其他各部分一样，都是意志客观化这个阶段的表现，所以通过它们而表现的表象，同样也不得不为意志服务，并成为意志维持生命多方面需要且具有复杂目的的工具。

从知识的本质来看，知识完全属于意志，直接对象由于应用因果法则而成为出发点，同样，根据充足理由原则而产生的一切知识永远和意志保持或远或近的关系。因为人发现自己的身体就是一种客体性的对象，它是根据充足理由原则与所有这些客体相关联的一种对象。一切关于这些关系和关联的研究都回到他的身体上来，也回到意志上来。

由于充足理由原则使种种客体性的对象与身体产生这种关系，同时由于与身体的关系，也就与意志产生这种关系，因此服从这个原则的知识目的将找出种种客体彼此之间通过这个原则而发生的种种关系，也是它们在空间、时间和因果关系中的无数关联。正因为这些，个人才对客体“产生兴趣”，也才与意志相关。

所以，服从意志的知识只了解客体之间的关系，同时，只有当它们存在于此时、此地，在这些情况下，基于这些原因，在产生这些结果的范围以内，我们才能认识种种客体。

总而言之，客体之间的关系是作为特殊的具体事物，并且如果除去所有这些关系，客体也会因此而消失不见，它所认识的除了这些关系以外，就没别的了。我们不要隐藏下述事实，即在万事万物中各种科学所考察的，实际上也只是事物之间的关系，包括时间和空间的关联，自然变化的原因，形式的类似、行动的动机等等，都只是一种关系。

科学和普通知识不同的地方在于它的系统化形式，凭借概念的运用将一切具体事物

概括在共相之下而产生的知识以及因此获得的完整知识。

一切关系本身只有相对的存在，例如，时间只是使相反的决定能够共属于同一事物的东西。所以时间中的每一种现象也不是真实存在的，因为，让各类现象前后区分开的只是时间，从根本上看，这只是匆匆即逝的、间断的和相对的东西，这里称为绵延。但时间是服从意志的知识种类中最普遍的形式，也是它的其他形式的原型。

知识往往是为意志服务的，的确，知识产生、累积就是为意志服务的，正如头脑是为身体服务一样。在动物中，这种知识服从意志的现象永远无法去除。在人类世界中，只有在特殊情形下，才能去除这种现象。这一点，我们很快就会更细致地考察。人与动物之间的这个差别明显地表现出头部和身体之间关系的不同。

在低等动物身上，两者都是不成形的；在一切动物身上，头是贴近地面的，因为地面是它意志指向的目标的所在地；甚至在高等动物中，头与身体的关系，和人类比起来仍然疏远得多，人类的头似乎无拘无束地摆在身体上，好像是由身体带着头脑，而头脑却不为身体服务。人类这种优越性在阿波罗身上表现得最为明显。这位文艺之神的头，无拘无束地立于他的双肩之间，眼睛凝视远方，似乎完全摆脱了身体的束缚，不再受制于它的顾虑。

26

离开关于具体的特殊事物的一般知识达到理念的知识，这种转变，虽然可能，但还仅仅是例外，现在这种转变突然产生了；因为主体不再只是个体，知识摆脱了意志的束缚，主体因此成为完全没有意志的认识主体，不再根据充足理由原则去发现事物之间的关系，只是沉思默想所面对的对象，摆脱这个对象和其他一切对象之间的关联而完全进入对象之中。

如果由于精神力量的关系，一个人放弃自己平常观察事物的方式，放弃在充足理由原则指导之下追寻事物关系、事物对自己意志的关系；如果他不再考虑事物的时间、地点、原因、结果，只看它是什么；如果更进一步，他不让抽象思想，不让理性概念占住他的意识，相反，却把全部精神力量贯注到知觉上，让自己的整个意识完全沉浸在当下呈现于面前的自然事物上，无论是风景、树木、山岳、建筑物或其他任何东西都可以。只要他沉醉在这个物体里面，甚至忘记自己的个性、意志，只继续作为一个纯粹的主体和反映外物的明镜，这样一来，好像只有这个对象存在，没有任何人感觉到它，而他也不再把知觉者和知觉作用分开，两者合为一体，整个意识中充满唯一感觉的印象。

如果这个对象因此就在这个范围内脱离对自身以外其他物的关系，而主体又脱离对意志的关系，那么这种认知的东西便不再是特殊的具体之物；这个时候，它只是“理念”，只是一种永恒形式，只是这个阶段中意志的直接客观性。

所以全神贯注于这个知觉的人不再是个体，因为个体已经沉醉在这种知觉中；他只是纯粹的，没有意志的，没有痛苦的，超时间的知识主体。这一点，本身是相当明显的，正如托马斯·潘恩的话，从高尚到荒谬只是一步之差。当斯宾诺莎说：当心灵从永恒理念综观事物时，它才是无限的，他心中所想的就是这个。在这种沉思默想中，特殊的具体事物立刻成为它所属种类的理念，而知觉的个体则成为纯粹的知识主体。

这样的个体只认识具体的特殊事物；而纯粹的知识主体则只认识理念。因为个体在关于意志的具体表现方面是知识的主体，意志的特殊具体表现服从充足理由原则的一切形式。所以和它有关的一切知识也遵循充足理由原则，除了那种往往只包含对客体关系的知识以外，对意志来说，其他任何知识都是没有用的。上面所说的那种

认知的个体，以及他所认知的具体的特殊事物，总是在某个地方在某一时间并且是因果关系链条中的两环。

纯粹知识主体及其相关者的理念脱离了充足理由原则的一切形式：时间、空间、认知的个体以及被认知的个体等，对它们来说没有意义。如果某一个别能知者以上述方式成为纯粹知识主体，同时也把被观察的对象变为柏拉图的理念，表象世界就表现为完全的、纯粹的，而意志的完全客观化也就产生了，因为唯有柏拉图的理念是意志充分的客观表现。

理念中同样包括个体和主体，它们都是理念的一种形式。但在理念中，它们同等重要；由于客体只是主体的表象，完全消失在被感知客体中的主体本身也因而变成这个客体，整个意识只是完全清晰的印象。现在，这个意识构成整个表象世界，因为当柏拉图的理念或意志客观化的各个阶段在意识中连续通过时，我们想象柏拉图理念或意志客观化各个阶段的整体。

所有时间、空间的具体的特殊事物只是通过充足理由原则才形成了许多理念，因此它们的纯粹客观性就被蒙蔽了。当理念出现时，主体和客体再无分别，因为理念或意志的充分客观化即产生真正的表象世界，只有当主体和客体彼此完全相互融洽时才会产生。同时，像物自体一样，能知和被知的个体不会被明确地区分开来。

如果我们完全离开表象世界去看，剩下来的就只有意志世界。意志是完全客观化的柏拉图理念的“本体”，也是具体的特殊事物和认识具体的特殊事物的个体的“本体”。作为意志，具体事物是表象及其一切形式，在被观想的对象以及因尽情观想而自觉为纯粹主体的个体中，具体事物都是一个东西。所以这两个东西本身并没有什么不同，因为从本身来看，它们都是自觉的意志；而杂多和差别则是知识发现意志的方式，换句话说，它的形式即充足理由原则的关系只存在于现象中。

现在，如果没有“我”这个知识主体的话，被认知的东西就不是对象，不只是意志、盲目的冲动，就像没有对象没有表象时我是一个认知主体而不只是盲目意志一样。这个意志，从它本身来看，或者从表象之下去看，和我的意志是同一个意志；只是在表象世界中，它的形式至少总是主客形式，我们总是被分开为被知者和能知者。

一旦除去知识和表象世界，除了意志或盲目的冲动以外，什么也没有。它应该获得客观性，成为表象，同时假设主体和客体；但是，这应该是纯粹的、完全的和充分的意志客观性，假设对象为柏拉图理念，摆脱充足理由原则的一切形式，并假设主体为纯粹知识主体，摆脱个体性和对意志的服从。

现在，无论什么人，只要他以上面所说的方式沉醉在对自然的知觉中，以致只是继续成为纯粹的认知主体，那么他就会在这种方式之下直接意识到他是世界及一切客观存在物的条件或支持者。世界及一切客观存在物，现在都表示要依赖他的存在。他把自然融入自己内心，所以他觉得这只是他自己生命的偶然现象。

拜伦就是在这种意义之下说——

山、河、天空不是我和我灵魂的一部分，而我却是它们的一部分。

但是一个人既然感觉到这一点，怎么会把自己看作绝对短暂的，并且还和不灭的自然相反呢？这种人的心里充满吠陀经典《奥义书》中所表示的想法：

我是一切创造的总和，在我之外，一无所有。

为了对世界的本质有更深入的认识，我们必须知道如何区别物自体的意志和意志的适

当客观化，也要知道如何区别那些越来越明显地和完全地表现意志的各个不同阶段，即理念和个体在严格的方法即充足理由原则的支配之下如何展现这些理念的纯粹现象存在。

因此，我们同意柏拉图的看法，柏拉图认为只有理念才是真正存在于时空中的事物，个体所认识的现实世界只有虚伪的梦幻般的存在。我们将了解到，同一理念如何在众多现象中表现出来，如何一点一滴地一面一面地向个体显现它的本质。我们也将区别理念本身和理念表现于个体视野中的方式，并且认定前者是根本的，而后者是非根本的。

现在，我们从无关紧要和最重要的东西中，举些例子来考察这一点。当天空的云移动时，云显现出的形状不是根本的，对云来说，无关紧要；只是被风的力量压缩在一起，随风飘散的空气，这是它的本质，是表现这些形状的力量的本质，是理念；云的实际形状只是个别观察者所感觉的形状。对流过石头的溪流来说，河中的漩涡、浪花、泡沫都无关紧要，只表明它遵循重力的吸引，而它的活动是没有伸缩性的，完全变动不居、没有形状的清流体，这是它的本质。

如果从感觉的角度去认识它，这是它的理念；这些偶然的形状只是我们个别观察所表现出来的。玻璃窗上的冰根据结晶法则形成结晶体，这些结晶体在这里表现出来的自然力量的本质就是理念；但冰在玻璃上留下树和花的形状不是根本的，只是我们感觉到的。在云中、溪流中和结晶体中所表现的是在植物中充分表现出来，在动物中更充分表现出来，而在人类身上意志的最微弱反映。

但是只有意志客观化所有这些阶段中根本的东西方可构成理念；另一方面，由于在充足理由原则中分裂为许多方面的现象，因此意志的展开或发展，对理念来说不是根本性的，只在于那种属于个体以及唯一对这个具有实在性的知识。对意志最彻底

客观性的那种理念的展开，情形也必然是一样的。

所以，人类的历史，许多重大事件或者时间的变化，不同地区和国家各色各样的人生，所有这些都只是理念的具体表现，不属于理念本身。只有在理念中才有意志充分的客观表现，只属于在个体知识中出现的现象，这个现象对理念来说毫不相关，只是非根本的以及无关紧要的，正如云的形状对云来说，河水漩涡和水沫的形状对溪流来说，或者水留下的树和花的痕迹对冰来说毫不相关、无关紧要一样。

凡是彻底了解这一点并能区别意志和理念或理念及其具体表现之间的差别的人都会知道，世界上的许多事件只有当它们成为表达人的理念的媒介，而不是从它们本身并把它们本身当目的来看时才有意义。

他不会和一般人一样，认为时间可能产生某种全新而有意义的东西，认为通过时间或时间中可能有一种绝对真实的东西存在，或认为整个时间本身有始有终、有计划和发展的，并在某种方式之下以人类最后一代的最大完美为最后目的。他不会像荷马一样以奥林匹斯诸神来支配时间中的许多事件，不会像奥西安一样把云的种种形状看作个别的实际存在物。因为我们曾经说过，两者所具有的意义只是其中所表现的理念方面的。

在各色各样的人生以及事件的不断变化中，只有把理念视为永久不变的和根本的，在理念中生命意志所得到的最彻底的客观性，也在人类的种种才能、爱好、错误和特别的优点中表现各方面的诸多不同：在利己、憎恨、喜爱、悲惧、勇敢、轻浮、愚鲁、狡诈、机智、天才等等之中，所有这些合在一起结合在成千成万的个体中，继续创造大世界和小世界，在大小世界中无论它们怎样，其本质都是一样的。

最后他会发现，在世界中和在高齐的戏剧中一样，在高齐的所有戏剧中出现的是同

一种人，有同样的想法和同样的命运。每部戏中的动机和事件当然不同，但事件所表示的精神却是一样的；一部戏中的演员虽然也在另一部戏中演出，可是对另一部戏中发生的事件却一无所知。所以尽管在前几部戏中有了许多经验，可是潘达隆并没有变得更活泼或慷慨，塔达格利亚并没有变得更正直，布列格拉并没有变得更勇敢，而哥伦陵也并没有变得更谦逊。

假设我们有机会更清楚地看到可能的世界以及整个因果关系链条，如果世界精神出现并在一幅画面上告诉我们，所有在完成他们作品以前就被偶然因素消灭的最伟大人物、世界的启发者及英雄，然后又告诉我们那些行将改变世界历史并带来最高文化和启蒙时期一开始就被最隐秘的偶然因素、最不重要的偶然事故所阻碍的伟大事件，最后告诉我们那些将使历史上各个时代充实富足，但由于错误或势所必然的阻碍而无益地浪费在没有价值或没有结果的东西上，甚或浪费在游戏上的伟大人物所具有的伟大才能上。如果我们看到所有这些情形，那么当我们一想到世界各个时代所失去的宝藏时，就会战栗而叹息。

但世界精神却会嗤笑：“个体及其能力所由来的根源像时间和空间一样无穷无尽。因为像现象的这些形式一样，它们也只是现象，也只是意志的可见性。任何有限的量度都无法概括那无限的根源。所以任何尚未成熟就被消灭的事件或作品总有重来的机会。在现象世界中，真正的损失和真正的收获一样匮乏。唯一存在的是意志，意志是物自体，也是一切现象的根源。意志的自觉及其肯定或否定是唯一根本的事件。”

历史是一连串事件的结果，就其根据动机法则即根据意志把知识所启发出来的自我表现推论出来而言，历史是实用的。在意志客观性的最低阶段，意志的活动仍不自

觉时，自然科学在事因论形式下讨论自然现象的变化法则，而在形态学形式下讨论其中永久的东西。这个几乎没有止境的工作因有概念之助而变得比较轻松了，因为概念使我们了解普遍的东西并让我们从普遍的东西中推论出特殊的东西。

最后，数学讨论纯粹形式，比如时间和空间，在数学中分化成多数的理念对主体的知识来说表现为个别的。科学是根据各种不同的充足理由原则而产生的，它们的主要题材往往是现象，包括现象的法则、关联以及由它们而来的关系。

但是哪一种知识涉及所有关系之外、与关系无关的东西呢？

哪种知识涉及世上唯一根本的东西呢？

涉及没有变化因而在任何时间都同样真实的东西呢？总之，哪种知识涉及理念呢？涉及物自体，涉及意志直接和充分客观化的理念呢？我们的回答是“艺术”，即天才的作品。

艺术使那些通过纯粹观想而把握的永恒理念再现出来，让世界所有现象中根本的和永久不变的东西再现出来。同时根据再现的材料如何来确定它是雕刻还是绘画，是诗歌还是音乐。

它的唯一根源是关于理念的知识，它的唯一目的是传达这种知识。因为科学是种川流不息的理由和结果，也是每一个目的的结果，所以科学更往远处看，同时决不能达到最后目的也不能获得完全的满足，正如我们不能到达海天相接的地平线一样。可相反的是，艺术却总能达到它的目的。艺术从川流不息的世界中采摘它所观想的对象，并将这观想的对象孤立在自己面前。这个特殊的具体物对艺术来说成为全体的代表，即成为一种和空间时间中无数东西对等的东西。

所以它停在这个特殊的具体物上，时间行进停止了。对它来说种种关系消失了，只有根本的东西，只有理念才成为它的对象。所以，我们可以把艺术解释为一种和充足理由原则无关的观察事物的方式，与根据原则而产生的以及成为经验科学方法的观察方式相反。

后一种思考事物的方式可以和一条在水平方向无限延伸的直线相比，而前一种方式则可以和一条在任何一点与之相切的垂直线相比。根据充足理由原则而产生的观察事物的方法是合理的方法，在现实生活和科学中也只有这种方法才有效。看起来和这个原则的内容不同的方法是天才的方法，这种天才的方法只有在艺术中才有效。

第一种方法是亚里士多德的方法；第二种方法是柏拉图的方法。第一种方法像强烈的暴风，向前直冲，没有起始，也没有目的，碰上任何东西都把它破坏殆尽；第二种方法像寂静的阳光，穿过暴风，完全不受影响。第一种方法像高悬倾泻而下的瀑布中的水花，这些水花不断地变化，没有片刻止息；第二种方法好像天空的虹，静静地挂在这片猛烈急流之上。只有经过前面所说的那种完全止于对象的纯粹观想才能了解理念；天才的本质就在于从事这种观想的卓越能力。

现在，由于需要完全达到忘我境界并忘却处身其中的一切关系，天才只是完全的客观性，换句话说，天才只是内心的客观倾向，与主观倾向是相反的，主观倾向让一个人只倾向自己。准确地说，是倾向于意志。天才是持续处在纯粹知觉状态中的能力，是使自己沉醉于知觉的能力，也是把那原来只被意志役使而存在的知识借来帮助我们达到这种目的的能力。

这就是说，天才是一种完全不顾及自己利益、愿望和目的的能力，也是暂时完全抛弃自己人格以便成为纯粹的认知主体的能力和清楚地观察世界的能力。同时，这不但是偶然的，而且也是相当长时间的并且充分的意识，这种意识使人能够以深思熟

虑的艺术再造如此了解的东西，并能“把心中浮现的印象固定于永久的思想中”。

当天才出现在一个人身上时，在他命运上表现出来的似乎是被个别意志役使所需要的更大的认识能力；而过多的知识由于摆脱了束缚随即变成被剥离了意志的主体，变成了反映世界内在本质的一面明亮的镜子。

这一点说明了眼前的东西很难满足天才人物的活动，眼前的东西不是他们的关注点。这一点给他们带去永不满足的希望，对新奇事物的不断欲求以及对思想高超事物的欲求也带给他们难以满足的渴望：对具有同样性质和同样心智状况而能接受他们思想的那种人的渴望；而完全满足于眼前一般东西的普通人却仅止于此，同时因为到处看到和他一样的人，所以普通人容易沉溺在天才人物根本瞧不上的日常生活中的特殊满足中。

想象力被认为是天才的基本要素，有时候，人们甚至把想象力和天才看成一个东西，但是这种看法是错误的。

由于天才的对象是永恒的理念，是世界的永久的根本形式以及此形式的一切现象，同时，由于理念的知识必然从知觉而来，而不是抽象的知识，因此天才的知识只限于实际上他所感觉的对象的理念，也有赖于他感觉的这些对象的环境，如果他的想象力不能突破个人实际存在的情况进而扩展认知范围以使所有可能的生活情景通过自己意识的话，天才的知识将受到局限。

并且，实际对象几乎永远是其理念不完全的摹本；所以有天才的人需要想象力来观察事物的内部，这里所谓的事物不是从自然界实际产生的，而是自然界力图创生的东西，然而由于自然界种种事象间的矛盾冲突，终究无法产生。我们将在讨论雕刻时再回到这个问题上来。

因此想象力使天才的心智水平在质量两方面都超越实际接触的对象。所以就产生了特殊的想象力，而特殊的想象力也的确是天才的必要条件。可是，我们不能反过来说，因为想象力并不表示天才；相反，没有天才的人仍有可能富于想象力。因为我们既然可以用两种相反方式来看某一实际对象，即运用完全客观的方式、天才把握理念的方式，即仅从这个实际对象与其他对象及自己意志的关系的角度并根据充足理由原则来看这个实际对象的方式，也可以用这两种方式来看想象的对象。

用第一种方式看，实际对象是获取理念知识的工具，传达此种知识的是艺术品；在第二种情况下，以想象的对象来建造适于自我中心主义的空中楼阁及个人幻想，自我中心的空中楼阁和个人幻想容易使人感到迷惑和暂时满足；因此所知道的只是相连幻象之间的种种关系，以此为乐的人是梦想者，容易把那种自我麻醉的幻想与现实相混淆，不适合于现实生活。也许他会把它们写下来，而我们也将看到描写种种情形的普通小说，它使那些和他相像的人及一般读者引以为荣，读者想象自己处在主角的地位而觉得故事使人愉快。

我们说过，普通人的观察在任何意义下都不能像感官知觉那样完全不带私欲，至少不能持续如此。只有当事物和他的意志有关时才能把他的注意力转向这些事物。在这方面，除了有关的知识根本不需要其他知识，事物的抽象概念就够了，普通人不会在纯粹知觉上停留很久，更不会把注意力长时间放在一个对象上，而只会在匆匆感觉到的东西中寻求概括这一切的概念，正如懒人寻找椅子一样，然后就再也没什么兴趣。

这就是为什么他那么快对艺术品、自然美以及所有生活情景做真正有意义设想的缘故。他不会停留，而只想知道自己生活中的道路以及随时可能成就自己道路的一切东西。因此他只做最广泛的注意，而不会在思考生活上浪费时间。可是另一方面，

有天才的人，他过多的知识能力时常使其摆脱意志的役使，所以经常注意对生命本身的思考，力求了解每样东西的理念而非了解与其他东西的关系。这样一来他常常忘记思考自己的生活方式，因此过的生活大部分也令人不解。

对普通人来说，他的认知能力是一盏照亮道路的明灯，可是对天才来说，他的认知能力是照耀世界的太阳。

我们很快就可以发现，天才和普通人看待生命方式的巨大差别。天才与受天才影响的人，从眼光就可以分辨出来，天才的眼光锐利而坚定，带有知觉和思想的确切象征。从大自然在无数人中挑选产生的少数天才的类似之处很容易看到这一点。

可是，另一方面，在普通人的情形中，他思考的真正对象和寻求的东西，他的眼光若不像平常那样呆滞茫然的话，仅从他的眼光中容易看出来。所以，天才在脸上的表现是这样的理智多于意志，因此也在脸上显示出一种和意志毫不相关的理智，换句话说，显示出一种纯粹的理智认知的面相。相反，在普通人脸上却表现出明显的意志痕迹。只有在意志的推动之下理智才活动，因此理智只受意志支配。

29

根据我们的解释，天才是一种能力，它可以离开充足理由原则认识个别事物的理念，也可以自己成为与这种理念相关者的理念而非仅仅存在于其关系中的个别事物，这样一来，天才不再是个体而是纯粹的认知主体。然而这种能力每个人都有，只是程度不同，没有天才人物所具有的那么明显、强烈而已。因为若不是每个人都有的话，不但不能创造艺术品，就是欣赏艺术品也不可能，对优美的或壮美的东西也就不能接受了。的确，这些话对他们而言不会有任何意义。

我们必须假设每个人身上都有这种认识事物中理念的能力，因此也都有暂时超越自

己的个别性的能力，除非确有一些完全不能产生美感快乐的人。天才和普通人的差别只是天才所具有的这种认识能力比普通人大得多也能保持得更长久。在这种知识的影响下，他能够在作品中重现他在这种方式下所认识的东西，这种重现就是艺术品。

他将通过艺术品把自己所掌握的理念传达给别人，而且不做任何改动。

因此不论美感快乐是因艺术品而产生，还是因直接审视自然和人生而产生，结果都一样。艺术品只是使我们易于得到这种快感所在的知识工具。所谓从艺术品比从自然和现实世界更容易了解理念的说法是由于下述事实：只认识理念而不认识现实事物的艺术家在他的作品中重新创造了纯粹理念，把纯粹理念从现实事物中抽离出来，抹去一切有可能产生干扰的偶然因素。

艺术家让我们通过他的眼光来看世界。具有这种眼光，让他认识事物的内在本质而摆脱事物间的关系，是天才的禀赋，这是天生的。但是他能给我们这种禀赋，让我们用他的眼光去看世界，这却是后天习得的，也是艺术中比较突显技术的一面。

所以在前面几页中我用最简单的方式对美感知识的内在本质加以说明以后，下面对优美和壮美的事物所做更精确的哲学讨论会解释自然和艺术中的优美或壮美的事物而不把两者再分开。首先我们将考虑一个人对优美或壮美的事物有所感觉时内心所发生的是什麼，而不论这种感情是不是直接来自自然、人生或艺术的媒介，这只是外在的差别。

在美感联想的方式中，我们发现两个无法分开的构成部分。对象的知识，这里所说的对象，不是个别事物而是柏拉图式的理念，换句话说，是事物整个类的永久不变

的形式，以及认知者的自觉，这里所谓的认知者不是个体，而是纯粹没有意志的认识主体。

我们发现这些构成部分共同出现的条件是抛弃与充足理由原则相连同时又被意志所役使只对科学才有价值的那种知识的认知方法。我们将了解，审视美的事物时所产生的愉悦感是由这两部分得来的，有时候这部分的原因多，有时候那部分的原因多，完全看美感的对象到底是什么。

一切意志都是由于需要，因此都是由于缺乏，也都是由于痛苦。某一愿望的满足便能结束这个意志，然而对一个已经满足了的愿望来说，至少还有别的愿望没有得到满足。并且欲望能保持很久的时间，其需要是无穷的；而满足却是短暂的，也很少能够估量出来。但是即使最后的满足也只是表面的；所有满足了的愿望立刻带来新的愿望，两者都是幻象；一个已经发现如此，另一个还没有如此。

任何达到的愿望都不能给人长久的满足，只是一种匆匆即逝的快乐；像是丢给乞丐的施舍品，固然可以让他今天活下去，可是他的痛苦会延续到明天。所以只要我们意识中充满自己的意志，只要我们沉溺于一堆欲望及其不断的希望和恐惧之中，只要我们是意志活动的主体，就永远无法得到长久的幸福和平静。

无论我们是追求或逃避，恐惧伤害或寻求享乐，根本上都是一样的；为意志的不断需求而操心，不论出于何种形式，需求总是持续占据并支配我们的意识；但是没有平静，就不会有真正的幸福。因此，意志活动的主体就像永远捆绑在“地府转轮”上一样，白费气力，好像永远在期望的坦达拉斯。

但是当某种外来原因或内心倾向使我们突然离开无限的欲望之流时，知识摆脱了意志的役使，我们的注意力不再指向意志活动的动机，而能了解那些摆脱了意志的事

物，因而在观察它们时不带个人的利害关系，没有主观性，完全以客观态度把它们当作表象来看而不是当作动机来看。那么，因不断追求而逃离我们内心的平静，突然就自动进入我们心中了，而且能让我们中意。

这是伊壁鸠鲁盛赞的最高的善和诸神境界的无痛苦状态。因为现在我们摆脱了意志的痛苦斗争，保持意志活动苦役囚禁的安息日，冥界的转轮不动了。

这正是我在前面所说的为获得理念知识所必需的境界，纯粹静观的境界，完全集中于知觉，集中于对象，忘却个体性，抛弃遵循充足理由原则并只了解关系知识的境界。这个境界让被知觉的具体的特殊事物无法分别地提升为所属类的理念，而认知的个体则提升为没有意志的纯粹认识主体，这样一来两者都脱离了时间和其他一切关系。因此无论我们的生活顺利不顺利，最终结局都一样。

内心的倾向这样分布：认知的胜过意志的，在任何环境之下都可以产生这种境界。那些可敬的荷兰艺术家表现了这一点，他们把这种纯粹客观的知觉活动放在最不重要的东西上面，在静物画中建立客观性和内心平静的永久标志，如果没有感情，艺术欣赏者是看不到这个标志的。

因为欣赏者向艺术家表现了那种摆脱意志束缚的平静心境，这种心境客观地审视这种最不重要的事物，专心致志地观察它们，而且明智地重新表现知觉所必需的平静心境。同时，由于画面使欣赏者分享这种境界，所以他的感情往往因这种心境和所处的那种被强烈意志活动扰乱的不平静心态间的对比而显得更丰富了。在同样精神之下，风景画家，尤其是雷斯达尔往往画些没有非常意义的乡村情景，这种画甚至产生更适宜的同样效果。

所有这些只有通过艺术家的内心能力才能完成。但是纯粹静观客观倾向是借外界适

当对象之助而获得的，是借引起静观活动的丰富自然美之助而获得的，甚至是自发地来到我们身上的。每当它突然展开在我们眼前时，总能使我们摆脱主观性和意志的奴役，虽然只是暂时的，但也总能让我们达到一种纯粹认知的状态。

这就是为什么当一个人被激情或欲望或焦虑所苦时，只要他随意看看大自然就能振作、愉快和恢复原状的理由；激烈的感情、欲望和恐惧的压力以及一切欲望的苦恼，立刻在一种神奇方式下，平静下来并得到满足了。当我们全神贯注于完全没有意志作用的认知活动而摆脱了意志束缚的时刻，就进入另一个世界，在这个世界里一切影响我们意志以及由于意志而强烈改变我们的东西都不见了。

知识的这种自由化让我们完全离开那些东西的情形，就像睡眠和做梦一样，快乐和不快乐都消失不见了，我们不再是个体，个体被忘却了，我们只是纯粹的认识主体，只是认知动物观看外在世界的唯一眼睛，唯一眼睛只有在人类身上方有可能摆脱意志的役使。因此一切个性的差别完全消失了，不论感觉的眼睛属于有权势的国王，还是可怜的乞丐都一样，因为喜乐和怨恨都不能越过那个界线。

离我们不远的地方总有一个世界，在这个世界里，我们离开了所有苦难不幸；但是谁能够长时间继续停留其中呢？一旦我们的意识中重新涌现了些微与自己意志相关的事物，即使是纯粹的静观的对象的关系事物，这个不可解释的力量就没有了。我们重新回到由充足理由原则所支配的知识，我们不再认识理念，只认识特殊事物和自己所属的因果链条中的一环，我们又重新被悲痛忧患所苦。大多数人几乎永远停留在这个处境里，完全缺乏客观性，没有天才。

所以即使当他们独个儿面对自然时，也没有任何快乐之感，他们需要同伴，至少需要一本书为伴。他们的知识永远服从意志的支配，所以他们在事物中所寻求的只是与意志之间的某种关系，每当他们看到任何不具有这种关系的东西时，心中就发出

一种无可奈何的叹息：

这没有什么用，独处之时即使处在最美丽的环境中，其感觉也只是凄凉、黑暗、陌生和敌对的表现罢了。

最后，我们可以说，这种没有意志的知觉所带来的快乐让过去和遥远的东西都带有迷人的魔力，并借助自欺的方法把它们呈现在我们面前。当我们想起很久以前的日子时，回想过去生活在某一遥远地方的日子时，那时候带有无可奈何忧伤的只是幻想重新拾起的东西，远远不是意志的主题。

但是，现在它们被遗忘了，自从过了那个时候，它们经常被其他东西所替代。现在，如果我们受它影响，如果因它而摆脱了意志的束缚，那么客观知觉的活动就涉及被记忆的东西，正如涉及现在所表现的东西一样。

因此便发生下面的情形，尤其是当我们比平常更受某种欲望的扰乱时，这种对过去情景的回忆就像失去的乐园一样突然在我们心头掠过。幻想所记起的只是过去客观存在的东西，不是个人主观想象的东西，同时我们认为客观存在的东西过去是纯粹的，也未被意志的任何关系所扰乱，正如现在它的影像正呈现于我们的幻想中一样。可是，实际上，对象与我们意志之间的关系恰恰带来了痛苦。正如让人不满的现在所带给我们的一样。

每当我们对对象做纯粹客观的思考时，就能通过现在的对象使自己从痛苦中解脱出来，正如通过遥远的对象让自己摆脱痛苦一样，我们产生一种错觉，以为只有对象是现在的而自己却不是现在的。因此，就作为纯粹认知主体而摆脱了痛苦的自我来说，我们和这些对象完全合一，现在，我们的欲望和自己毫无关系，正如和它们毫无关系一样。剩下来的只有表象世界，意志世界消失不见了。

所有这些考察的目的是要明白美感快乐的主观部分，换句话说，是要明白那种只包含在知觉知识中而与意志对立的愉悦感。同时也就是明白了与此直接相关的自然对美感倾向或心境提供的一种解释。

我们早就说过，当对象势将变为纯粹知觉状态时，当它们因本身多种多样但明确的形式变为理念的表现物时，就容易发生过渡到纯粹知觉状态的现象，客观意义下的美便是这种纯粹的知觉状态。这种性质主要属于自然美，自然美让最迟钝的人也能得到短暂的愉悦感满足。的确，植物能引起人审美的观察，这种情形和下述事实有关，即这些有机体不像动物的身体，本身不是知识的直接对象因此需要外来有理智的个体帮助它脱离盲目的意志世界而进入表象世界，它们渴望进入表象世界，至少可以间接地获得直接得不到的东西。

但是，我大胆提出这个近乎过分的暗示，完全停留在未定状态，只有亲切而专心地考察自然才能促成或证明它。只要让我们服从意志的关于单纯关系的知识过渡到美感审视，我们就能成为摆脱意志束缚的认识主体，如此一来，理念借以表现在我们面前的那种自然也就具有更清晰的适当性，自然种种形式的意义也更明确。

那么，影响我们的便只有美，而引起的则是对美的事物的感觉。

但是，这些对象和人类意志若产生敌对的关系，和意志对立，意志受到它们无法抗拒的优势力量的威胁，或面对它们无比的伟大因而变为无关紧要者。可是，如果观赏者不注意这种意志的敌对关系，而尽量去认识它、承认它，却能够有力地脱离它，有力地使自己摆脱意志及其种种关系，并且全神贯注到知识之上，所以静观那些使意志感到可怕的对象，只是去了解它们的理念。

所以他乐于流连在对它的静观活动中，超越自己的意志及其他一切意志。在这种情形中，他内心充满了壮美之感，现在处于精神高亢的境界，因此产生这种状态的东西，叫作壮美。

壮美感和优美感的区别如下：在优美感的情形下，纯粹知识毫不费力地占据了优势，因为对象的美使其本身的理念知识易于获得的那种属性，已将意志与服从意志的种种关系的知识毫无阻力地从意识中去除，留下来的只是纯粹的认识主体，根本不会想到意志。另一方面，在壮美的情形下，只有借助有意和强制的力量突破同一对象与意志之间种种不利的关系，只有借助自由而有意地超越意志及与意志相关的知识，才能达到那种纯粹的知识状态。

这种精神的超升不但应当是自觉获得的，而且也应该是自觉保留的，所以接着就是不断唤起意志。可是，所唤起的不是某一特殊的意志活动，如恐惧或欲望，而是人类的一般意志活动，如果它是普遍地表现于客观性及人体中的话。

如果某一实际的意志活动要通过实际的个人压力与来自对象的危险而进入意识，受到如此影响的个体意志会立刻获得优势，平和的静观就不可能了，壮美的印象就失去了，因为焦虑取代了它的地位，而在焦虑中，个体改正自己的努力就被其他思想所淹没了。如果我们举几个实际的例子，对我们说明壮美的理论将大有帮助，并且也会消除这方面的一切疑虑。同时也会使我们明了壮美感的各种不同程度。

一般而论，它和优美感相同，与纯粹无意志的认知以及必然随之而来的关于理念的知识也相同，它和优美感的区别只是对外来性质的反应不同，它能够外来的性质超乎静观的对象和一般意志间的敌对关系。因此壮美有各种不同的程度，从优美到壮美，根据外来性质到底是强烈、明显、急迫、接近、遥远，还是仅仅作为一种象征而定。

虽然那些审美能力不是很强、想象力也不是特别灵活的人，只了解我们以后所举的关于壮美印象的显著例子，他们只注意到这些例子，而忽略那些应该先举出来的较低程度的例子，我仍然要举出一些关于这些转变以及壮美印象各种较低程度的实例，我认为这才比较符合我讨论的最初计划。

正如人一方面是盲目的意志冲动（以生殖器为动作中心），另一方面又是纯粹认知的永久、自由的主体（以大脑为动作中心）。同样，与这种对比的情形一样，太阳一方面是光的来源，是最完美知识的条件，也是最使人愉快的条件，另一方面又是“温暖”的来源和生命的第一条件，换句话说，是一切高等意志现象的条件。所以，温暖之于阳光正如意志之于知识。

光是“美”的王冠上最大的宝石，光对一切美的对象的知识，具有显著影响。光的出现是美不可或缺的条件，它的有利倾向增加了最美东西的美感。适当的光比其他任何东西更能增加建筑的美，甚至最不重要的东西由于光的影响也会变得更美。

严冬时节，当整个自然因冰冻而没有生机时，如果我们看到落日余晖从一块块的石头上反射出来，虽然撒满大地却无温暖之感，因此仅仅有利于最纯粹的知识却无利于意志；静观光对这些石块产生的美的效果，就像自己的美一样，我们立刻就进入一种纯粹的认知状态。

在这种情形下，如果我们进入纯粹的认知状态就需要超越意志的关切，因为我们很少会想到，这些光线中没有温暖，换句话说，很少想到缺乏生命的原理。只有些许阻碍他停留在纯粹的认知状态和阻碍他摆脱一切意志活动，这就是从优美感转变为壮美感的实际例子。

在美的事物中只有最微弱的壮美，而美本身的确表现得很少。

下面所举的例子也是同样没有说服力的。现在我们假设自己被带到一个非常寂寞孤独的地方，四周一望无际，在万里无云的天空下，树木和植物在完全不同的空气里，没有动物，没有人类，没有流水，只有死一般的沉寂。这种环境似乎需要庄严和静观，离开一切意志和它的种种期望；但这正是把一点儿壮美感安置到这种死寂的情景之一。

由于它没有替那不断争斗和攫取的意志提供任何对象，所以只留下纯粹的静观状态，而凡是不能做到这一点的人都将陷入未曾满足的意志空虚和无聊倦怠的痛苦中。到现在为止，这是对我们理智价值的一种试验，一般说来，我们在孤独之中停留久暂的能力或对孤独的喜爱程度是这种试验的最好标准。

因此我们所描画的这个情景是低等宏壮方面的实例，在这个情景中，由于整个纯粹的认知状态混合着对意志的依赖和贫乏的回忆。这是宏壮的一类，北美内陆无垠大草原的情景之所以有名，就是因为这种审美与认知的完美融合。

现在我们假设一种没有植物只有光秃秃岩石的情景，完全不存在生存必需的那种生命，所以意志立刻变得惶恐不安，出现可怕荒漠的情景，我们的心情冷寂凄凉，一下子超升到纯粹的认知状态，更确切地说脱离了意志的关切；同时由于我们仍旧停留在纯粹的认知状态中，所以宏壮感就明显地表现出来。

下述的处境可能产生更高一等的感觉：大自然因暴风雨而震撼；天空因雷霆万钧的乌云而黑云压城；光秃秃的悬崖壁立千仞，遮挡了视线；汹涌的急流，荒凉的沙漠，迅速钻过岩石缝隙的疾烈之风，似鬼哭狼嚎。我们可怜的依赖，与敌对自然的争斗，在冲突中破灭的意志，现在清清楚楚地摆在眼前了。

然而只要个人的压力未占优势，我们还停留在美感的静观中，纯粹的认知主体便坚

定不移并漠不关心地看透自然争斗，看透意志破灭的情景而静静地领悟理念，甚至领悟到意志发现的威胁和那些可怕的东西的理念。宏壮感便兴起于这种差别对比之中。

当我们眼前呈现这种自然势力的大规模争斗时，如果我们在这种情景中因倾泻而下的流水声而听不见自己的声音；或者如果我们身在暴风雨呼啸的海面上，巨浪起伏，冲击险峻的崖石，浪花飞上天空，暴风怒号，海水奔腾，电光从乌云中闪出，隆隆雷声淹没暴风呼啸和巨浪拍岸，这种印象就更强烈了。这时在大胆的观看者方面，他意识中的双重性质表现得最明显。

一方面，他觉得自己是个体，是脆弱的意志现象，只要一丁点力量就可以完全毁灭他，面对自然的巨大力量，他是无助的，依赖性很强的，是偶然因素的牺牲品，面对巨大惊人的力量时就变得非常渺小。可是，另一方面他又发现自己是永久的、心平气和的认知主体，是对象、客体的条件，因此是整个世界的支持者。自然的可怕争斗只是它的表象，这个认知主体本身摆脱了一切欲望和必然的限制，平静地了解理念。这是所谓宏壮的印象。在这里他看到了一种无可比拟的力量，这种力量超乎个人之上，有毁灭个体的强劲态势。

宏壮的印象也可以用完全不同的方式来创造，只要表现空间和时间的不可计量，就可以产生这种印象。它无法估计巨大的数量，个人因而变得渺小不堪。如果我们使用康德的术语和精确分类，可以称第一种是力学式的崇高，而第二种则是数学式的崇高，虽然我们不同意他对这种印象的内在本质所做的解释，也无法在其中分享道德反省或经院哲学所谓的“实在”。

如果我们全神贯注地静观时空中宇宙的无限辽远，沉思过去数千年或未来数千年的无限连绵；如果夜晚的天空有无数星辰显现在我们眼前，我们感到宇宙无边无际，

觉得自己非常渺小；作为个体，作为生物，作为意志的短暂现象，我们觉得自己像海中的水滴一样消逝，不留一物。

面对自己这种虚无的幽灵，面对这种并非不可能的事情，我们立刻感觉到所有这些星辰的存在只是源自我们的表象，只是纯粹的认知活动的永久主体变化出来的，这里所谓的纯粹认知活动的永久主体是一切星辰必需的支持者，而且永远是它们存在的条件，一旦我们忘却自己的个体性，就会发现自己是这种认知活动的主体。过去让我们不安的世界广大无垠而无法把握，现在却只能依赖全赖我们自己；过去我们依赖它，现在它反而依赖我们。

不过，所有这些现象并没有立即进入我们的思想中，只是一种下意识的自觉：只有在哲学能解释，我们与世界合为一体，因此，世界的这种无边无际对我们来说并不是压力，反而使我们精神昂扬。吠陀《奥义书》中一再以不同方式表达的，就是这种自觉。前面所举的一段话中说得很好：

我是一切创造的总和，在我之外，一无所有。

这就是超越自己的个体性的宏壮感。

我们通过一种空间直接得到这个印象，与整个世界比起来这种空间的确很小，但却可以直接被我们所察觉，空间的三个向度具体地摆在我们面前，我们觉得自己的身体几乎是无限渺小。空虚无物的、宽广的空间永远不能这样来感觉，只有借助周围界限从各个向度去知觉的空间才可以这样来感觉。例如，圣彼得大教堂或伦敦圣保罗大教堂的圆顶。

在这里，产生宏壮感是由于我们面对一种巨大高耸的东西而感到自己身体的渺小空虚，其实从另一观点来看，这种巨大的东西只存在于我们的表象中，作为认知主体

我们是它的承载者。因此这种崇高的东西产生于两种对比之间：我们作为个体、作为意志的现象和作为纯粹的认知主体之间的对比，让我们显得渺小。

如果不假思索只做静观，甚至繁星的苍穹也产生这种崇高感并且和感受巨石的方式没有差别，而这种油然而起的感觉其实只是由于它的外表而不是因为它的实际范围。我们知觉的某些对象在内心引起崇高的感觉，不但因空间广大，也由于年代久远，换句话说，由于时间绵延不尽，于是当我们面对它们时，反衬出自己非常渺小却非常喜欢静观它们时所产生的快乐。高山、埃及金字塔以及远古的巨大废墟，都属于这一类。

32

虽然我们对美的讨论只完成了一半，只考虑主观的一面，但讨论进行到此，我们不得不在这里加上一段对崇高的讨论。因为美和崇高的不同之处仅仅在于美是主观一面的特殊变形。我们发现这个差别取决于下面所说的情形，即达到那种为一切美感静观所预设和必要的纯粹无意志的认知状态，对象使我们势必把意志从意识中消除；或者是否只通过自由自觉的超越意志而达到。被静观的对象与意志有一种不利的关系甚至具有一种敌对的关系，如果我们受意志支配的话，意志会完全破坏静观的活动。

这就是美和崇高之间的区别。

从对象方面看，它们并没有根本的不同，在每个情形中美感静观的对象都不是个别事物，而是力求在个别事物中显现的理念。换句话说，是某一特定阶段中意志的充分客观表现，像它本身一样独立于充足理由原则之外，它的必然相关者是纯粹的认知主体；正如具体的特殊事物的相关者是认知的个体一样，这两者都在充足理由原

则范围之内。

当我们说某个东西美，就因此而肯定，它是我们美感静观活动的对象，并且有两重意义：一方面是说，看到这种东西我们就变成“客观的”，或静观它时，我们不再觉得自己是个体而是完全没有意志的认识主体；另一方面是说，我们在对象中所认识的不是具体的特殊事物而是理念。

只有当我们对它的静观活动不服从充足理由原则，不是对象和对象之外任何东西的二者关系，因而不会落到对我们自己意志的种种关系上来并且完全是基于对象本身时，这种情形才会发生。

因为理念和纯粹的认识主体往往同时在意识中显现为两个必然的相关者，它们一出现，所有时间上的差别就消失了，两者与各种形式的充足理由原则全无关系，也在充足理由原则所带来的一切关系之外。它们可以和虹、太阳相比，却与水珠滴落的连续运动无关。

所以，举例来说，如果我们以审美的、艺术的眼光去看一棵树，我们所认识的其实不是树而是树的理念，不论这棵树是生长在千年以前，不论观察者是这个人还是活在任何地方任何时间的其他人，都无关紧要，具体的特殊事物和认知的个体随充足理由原则消失了，剩下的只是理念和纯粹的认知主体，这两者共同构成这个阶段意志的充分的客观活动。

理念不但无须时间也无须空间，理念不是呈现于我们面前的某个特殊形式而是理念的表现，它的纯粹意义、内在生命展现在我们眼前，也引起我们的兴趣；同时，尽管理念外在形式的种种空间关系并不一样，然而它的表现可能完全一样。

一方面每个特定事物以纯粹客观的态度以及脱离一切关系去观察，另一方面则意志

在客观性的某个阶段表现于一切东西之中，所以一切东西都是理念的表现。因此我们可以说，一切东西都是美的，甚至最微不足道的东西也容许纯粹客观和没有意志的静观，因而让这些东西都表现出美的一面，我们前面提到荷兰画家静物画时，曾表达过这个看法。

但一个东西比另一个东西更美是因为它使这种纯粹客观的静观更容易，因为它帮助这种纯粹客观的静观，甚至使我们不得不做这种客观的静观，所以我们说它很美。这种情形有时候是因为它借助自身各部分之间明显的、界限清楚的主要关系来表现自身所属的类的理念，也通过自身所属的一切可能的完整表现而表现那个理念，所以它让观赏者容易从个别事物过渡到理念，也过渡到纯粹的静观状态。

有时候，一个对象中拥有这种特殊的美是由于下述事实：引起我们兴趣的理念本身是较高阶段的意志客观化活动，因此非常重要也富有意义。所以人比其他东西更美表明人的本质是艺术的最高目的。人的形态和表情是造型艺术最重要的对象而人的活动则是诗歌的重要对象。然而每样东西都有它自身所特有的美，不但个人整体中所表现的所有有机体如此，就是一切无机的和无形的东西也是如此，甚至所有制造品也是如此。所有这些都显示意志在最低阶段借以客观化的理念，好像它们都表现了自然界最深沉的共鸣。重力、刚性、流体性、光等等，都是石块、建筑物、流水中表现的理念。

田园风景或建筑除了明显地、充分地 and 各有差别地展开它们的性质以外，更没有别的可做了。只能通过它们才有表现自身的机会，因此它们有助于美感的静观并使美感的静观更容易实现。相反，自然所忽视的或艺术所破坏的较低级建筑物以及难看的东西发挥这个作用的程度非常低，甚至根本不发挥这个作用；即使在它们身上，这些普遍基本的自然理念也没有完全消失。

在这里，如果细心观察也可以看到即使毁坏的建筑物或者类似的东西也能加以审美的考察。它们内容的最普遍属性的理念仍然可以在它们身上发现，只是它们所获得的人为形式无助于美感的静观，只会阻碍美感的静观。制造品也有助于表现理念，但并不是制造品的理念，而是获得人造形式的理念。

这可以用两类话语来表达，其中一类即用经院派哲学家的话来表达：制造品表现它的实质形式的理念而不表现偶然形式的理念。偶然形式并不引导我们达到理念，只引导我们达到足以使之产生的人的概念。我们不要说，所谓制造品不是指造型艺术品。事实上，经院派哲学家所谓的实质形式就是我所谓的某一东西中意志客观化的程度。当我们讨论建筑时再回到内容的理念上来，当然也会讨论另类话语。

33

现在我又回到说明美感印象这个题目上来。美的知识，是同时不可分地假定纯粹认知主体和被认知的对象的理念。

然而美感快乐的来源多半在对被感知表象的了解中，有时又在那儿摆脱一切意志活动，因而也摆脱一切个体性以及由个体性而来的痛苦与纯粹认知主体的快乐和精神宁静之中。的确，美感体验中哪一部分较占优势取决于直接把握的理念到底是意志客体性的较高阶段还是较低阶段。在无机界自然美的美感的静观，在实物或通过艺术媒介的美感的静观中，或在建筑物中纯粹无意志认知的快乐将占优势，因为这里所了解的理念只是意志客观性的较低阶段，不是深刻意义和丰富内容的具体表现。

如果动物和人类是美感的静观或美感表现的对象，这种快乐便在了了解这些把意志表现得最明显的理念上。因为它们表现现象的最复杂形式，最深刻和最丰富的意义，并且完整地向我们表现意志的本质，无论是意志的强烈、满足或背离，或意志的改

变和基督教绘画中特别主题的顺从；被完整知识所启发的意志的理念是史诗和戏剧的一般对象。现在，我们将一个一个地遍历所有美术，这将为我们所提供的美的理论带来明显的完整。

现在，如果我们只把建筑视为艺术而忽略它也是被意志役使的，而不是被纯粹知识役使的实际应用，因而就不再是艺术；那么，除了使人更清楚地认识某些被意志客观活动表现的最低阶段的表象以外，我们不能说它还有其他目的。诸如重力、内聚力、刚性、硬度，石块所本有的普遍性质，意志最初、最含糊的具体表现，自然的低音以及最后的东西——光，从许多方面来看，这是和它们相反的东西。甚至在意志客观性的低阶段中，我们也看到意志的本质不和谐地表现出来。

正确地说，重力和刚性之间的冲突是建筑的唯一美感材料，问题是如何使这种冲突以不同的方式明显地表现出来。借助对这些无法破坏的力量的剥夺获得满足的最短途径来解决这个问题，并经过间接迂回道路把这些性质引向美感，所以冲突延长了，而两种力量的无限期较量也在不同方式下显现出来了。

建筑物的全部质量，如只就其最初倾向来说，只是显示一堆物质，尽量和地面紧紧连在一起，这里表现意志形式的重力不断压向地面，而同样作为意志客观化产物的刚性则和地面对抗。但是这个倾向、这个对抗，因建筑的关系而没有得到直接满足而只以迂回方式获得间接的满足。例如屋顶只能通过柱子压着地面，圆拱必须维持自身固定，而且只能通过柱子的媒介满足倾向于地面的情况，余此类推。但就是靠这些增强的偏离或者说限制，粗糙石块中的力量才以最明显的种种方式展开；而建筑的纯粹审美目的，除此以外就没别的了。

所以，无论如何，一幢建筑物的美，不在于它各部分明显地适应外在的人类目的，而是直接适用于建筑物整体的稳定，各部分的位置、大小和形式与整体的稳定、必

然的关系，从整体中拿去任何一部分，整体都会瓦解。各部分所负担的不能超过负荷的能力，而每一部分必须维持在应在的地方，所以就造成了这种对立，也就可以看到石块中构成生命即构成意志表现的聚合力 and 重力之间的冲突，而最低级的意志客观化也明确地显示出来了。同样，每一部分的形式也决不是随便决定的，而是由其目的及与整体的关系来决定的。

既然因建筑而明了理念是最低级的意志客观化，因此建筑对我们所显现出来的理念的客观意义也就相对地小了。从适当角度看，美丽的建筑物所带来的快乐，与其说在于观念的了解，不如说在于随这种了解而来的主观矫正者，即观看者摆脱了个人的被意志役使而遵从充足理由原则的知识，观看者超升到不受意志束缚的纯粹的认知主体的地位。

那么，这种快乐主要在摆脱意志及个体性一切痛苦的纯粹的静观。从这方面来看，与建筑相反并且和其他艺术又极端不同的戏剧会让人认识到最重要的理念。所以在戏剧所带来的审美快乐中，自始至终只有客观的一面。

建筑与造型艺术及诗歌不同的地方如下：建筑给予我们的不是摹本而是物的本身。建筑不像造型艺术及诗歌那样重复早已熟知的理念。所以艺术家注意观看者，但艺术家只在注意中把对象提供给观看者并明确而彻底地表现个别的实际对象的本质以便于观看者对理念的了解。

建筑物与其他艺术品不同，建筑物很少是为纯粹的审美目的而完成的。一般说来，完成建筑物是为了其他和艺术本身无关的实用目的。这样一来，尽管建筑物是为了其他和艺术本身无关的实用目的，然而建筑家的伟大价值仍然在于：达成纯粹的审美目的。

他巧妙地用种种不同方式让建筑物适用心中的种种观念，正确地判断哪种建筑美可用于庙宇，哪种建筑美可用于宫殿，哪种建筑式样可用于监狱，余此类推。越严酷的气候越是增加实际需要和用途的要求，也就越对这些需要的用途具有决定性的影响力量，在建筑中就越不能自由地表现建筑之美。

在印度、埃及、希腊、罗马的温和气候下，实际需要的要求不太严格，建筑可以发挥最大的自由来追求美的目的。但在北方严寒天气下严格的限制导致这里所需要的是舱形渠门、尖顶和尖塔，因此建筑只能在非常有限的范围内表现建筑之美，不得不借外来的雕刻装饰来补偿建筑本身所受的限制，哥特式建筑就是如此。

34

历史画和历史雕刻的大问题是如何直接、具体地表现意志的客观化程度最高的理念。

在这里，美感所带来的快乐完全是客观的一面，主观的一面反而消失不见。我们还要知道，比历史画低一级的动物画特色所在即为美的所在，最有特色的狮子、狼、豹、马、羊或牛往往也是最美的。原因在于动物只有种类的特性，没有个性。可是在表现人体时却不同，对人而言，种族的特性和个性是不同的；种族的特性叫作美，后者则仍然保留性格或表现单一的名，于是就产生新的困难：如何完整地在同一人身上同时表现两种特性。

人体美，是一种客观的表现：最高程度的意志充分客观化；人的一般理念完全表现在可感的形式中。可是不论这里所表现的客观美如何丰富，主观的一面仍然随之而来。正因为没有东西能像最美的人体和相貌那样迅速地使我们达到纯粹审美的观点，所以一看到人体之美立刻就获得了无法形容的满足，我们忘记自己的一切烦

恼；这种情形只有在以最明白、纯粹的意志知识迅速地把我们超升到纯粹的认知状态时才有可能，在此状态下只要纯粹审美的快乐继续存在，个人的人格，心理上的人格、意志及其不断的苦痛便消失了。所以，歌德说：

一个注视人体美的人，不可能怀有邪念；因为他感到的是：与自己及整个世界的完美融合。

我们应以这种方式解释自然界产生美丽人体的事实。这是意志在个体身上最高的客观化，由于环境及其本身的力量，它完全克服了低级现象的一切阻碍和对立。这些都是自然界的势力，意志永远要先从自然界夺回具体表现的一切材料。而且高级意志现象往往有许多形式，即使树木也只是无数重复生发的纤维质的有规则累积。

在较高形式中这种结合更复杂，人体是各个不同部分非常复杂的组织，每一部分都存在特有的生命并附属于整体。既然所有这些部分都属于整体而各部分又彼此合作，既然所有各部分共同合作以表现全体，没有东西是多余的，没有东西受限。所有这些产生美的珍贵条件，都是种类特性的完全表征。

自然界的情形也是一样。但艺术方面如何呢？有人会以为，艺术以模仿自然的方式产生美。但是，如果艺术家不在经验之前预先感知到美，如何能认识被模仿的完美作品并与失败的作品区别开呢？

此外，自然曾产生过各方面都完美的人吗？曾经有人认为艺术家应当在许多不同的人之间找出美的部分，然后用这些部分来建造一个美的整体，这真是错误而愚昧的看法。有人会问，他怎会知道这些形式美而那些形式不美；我们也看到以往德国画家以模仿自然来创造美时获得了什么。试看他们赤裸的人像就知道了。

不可能有纯粹后天的美的知识，不可能有单纯从经验得来的美的知识，虽然种类上

完全不同，然而美的知识往往是先天的，往往是先天认识、先天形成的充足理由原则的种种形式，至少一部分如此。

这些形式关系着现象的普遍形式，因为现象的普遍形式构成一般可能的知识，构成所有现象的普遍方法，从这种知识再产生数学和纯粹的自然科学。但是另一种可能表达美的先天知识所涉及的不是现象的形式而是现象的内容，不是现象如何形成，而是现象的实际情形是怎样的。

当我们看到人体时，都认识人体之美，可是这种情形在真正艺术家看来就很不同了，他对人体美的认识非常透彻，可以做到从未研究过人体美却能表现人体美并在表现中超越自然；这种情形之所以可能，只因为我们自己就是意志，我们凭借这种思考和发现的意志在最高阶段实现充分客观化。只有这样我们才能真正预知自然界以及构成我们存在的意志所力图表现的东西。

在真正的天才身上，随着这种先见而来的是高度的睿智，因此他可以在具体的特殊事物上认识理念，了解“自然只说出一半的语言”，并且明晰地显现出自然模糊地显现的东西。

他用坚硬的大理石表现出自然无法产生的抽象的人工雕琢之美，他将这种美呈献给自然，好像对她说：“这就是你希望表现的东西！”凡有判断能力的人都会回答说：“是的，这就是的。”

只有这样，古代希腊天才才能发现人体美的典型并作为雕刻的标准；当自然在具体的特殊事物上完成美的时候，我们也只有借助这个先见才能真正认识美。这个先见是“理念”。它是先天而知的理念，对艺术而言它变成实用的，因为它完成并对应于经过自然的后天培养而得来的东西。

艺术家这种先天预知美的可能与批评家后天认识美的可能是由于艺术家和批评家作为自然的“本体”，是自然的自在、“在其自身”，更是自我客观化的意志。正如恩培多克勒所说的：

唯有英雄才能识得英雄，唯有自然才能了解、探究自然，也唯有精神才能了解精神。

上面我们把人体美解释为最高阶段的意志的充分客观化，它通过形相表现出来；这只能表现于空间，因为它不像运动，与时间没有必然关联。现在我们可以说：通过纯粹空间表现出来的意志的充分客观化是客观意义上的美。

草木只是这种纯粹空间内的意志的现象，因为它本质的表现中没有运动，所以和时间也没有关系，它的单纯形相就能表现它的整个存在而且将它完全展露出来。为了完全显示动物和人类身上所表现的意志，动物和人类更需要许多行动，因此人类和动物身上表现的意志与时间有直接的关系。所有这些早已在本书卷二中解释过，这些与我们用下述方式所讨论的有关。

正如意志的单纯空间表现可以在每一阶段把意志完全或不完全地客观化，意志在时间方面的客观化即行动、直接、运动，可能与其中客观化的意志相符，纯粹、充分而没有外来的混杂、多余、缺陷，正确地表现在每一种情形下的意志行动，也许与此情形完全相反。

在第一种情形下，运动中带有优美的成分，而在第二种情形下则没有优美的成分。

正如艺术是借助纯粹空间表现的意志的充分外显，优美则是借助时间表现的意志的充分外显；也就是说，是通过运动和位移等行为使意志活动客观化后，而能确切适当地表现出来。由于运动和位置须先假定身体的存在，所以文克尔曼的话非常对，

他说“优美是运动者对动的关系”（《著作集》第一卷，第258页）。

因此草木显然只有艺术感而没有优美的外形，除非用比喻的意义；但动物和人，既有艺术感也有优美的外形。根据我们以上所说的，优美是以最轻松、适宜、方便的方式，表现在人的每一运动及所占据的位置中，所以，是意向或意志活动纯粹而充分的表现。优美须以四肢的真正配合及对称姿态为先决条件，只有靠这些才能产生位置和运动的自在安逸及显明的适切。所以，优美永远有某种程度的人体美。优美和艺术感，是意志客观化最高阶段的最明显表现。

35

现在，如果我们根据对一般艺术的解释，从造型和绘画艺术转到诗歌方面，将会看到诗歌的目的也是显示理念，意志客观化的各个阶段以及用诗意了解它们传达给读者。理念在本质上是认识的；所以，诗歌中直接表达的只是抽象概念，它的目的仍然是让听者认识这些代表典型概念的生命之理念，而造成这种情形，唯有靠他自己的想象力。

但是为了使想象力帮助我们达到这一目的，诗歌和枯燥无味的散文等直接材料的抽象概念，要适当安排，它不再停留在抽象普遍性上，而是彼此能够相互贯通；可与此相反，一种可以知觉的典型呈现在想象之前，往往还受诗人自己的内心意向以及习用文字的影响。正如化学家将清晰透明的流体合在一起并获得固体沉淀物，诗人似乎也知道如何用结合概念的方法从抽象概念和普遍的明晰中让具体、个别而可以知觉的表象沉淀下来。

因为只能借助知觉认识理念，而理念的知识则是艺术的目的。名家的技巧，无论在诗歌或化学中都一样，往往能使我们得到自己想要得到的沉淀物。在诗歌中，靠许

多描写特性的名词、形容词或词组来达到这个目的，因此每个概念的范围愈来愈小，一直让我们达到可以知觉的东西为止。荷马几乎在每个名词之后都加上一个形容词，把形容词的概念穿插进去，缩小名词概念的范围，使名词概念大大接近知觉。例如：

蓝色天空，吹来一阵细细微风，

山桃伫立，月桂高耸，寂静无声。

用少数几个概念，就让人想象出南国的宜人气候。

对诗歌来说，韵律和押韵都是特殊辅助。除非我们的知觉能力已从它们密切相关的时间中获得某种性质，而由于这种性质，我们内心好像和每个循环出现的声音相应，否则对韵律和押韵所具有的难以置信的效果就无法做其他解释。这样看起来，韵律和押韵一方面是保持我们注意力的工具，让我们欣然随着诗章走，另一方面又在我们心中产生盲目的相应，对所读的东西不经任何判断就产生共鸣，这给诗章一种惊人的说服力，并且是一种与一切理性无关的说服力。

从材料的一般性质来看，从诗歌用以表达理念的概念来看，它的范围很大。整个自然，所有阶段的理念都可以借助它来表现，因为它的进行是根据需要表达理念的，所以它的表现方法有时用叙述的方式，有时用说故事的方式，有时又用戏剧的方式。如果是处在意志客观化的较低阶段，造型和绘画艺术都会超越诗歌，没有生命的自然界甚至动物界几乎都在适当时刻表现出它的整个存在；相反，人却不同，人不只以形体和表情来表现自己，还通过一连串行动以及随行动而来的思想和感情来表达自己，从这一点来看，人是诗歌的主要对象，没有其他艺术可以和诗歌相比，造型或绘画艺术中无法表现的运动却正合乎诗歌的目的。

因此，意志客观化活动中最高阶段理念的显现如何以一连串相关的思想行动展现于我们面前，这是诗歌中的大问题。

的确，经验和历史教我们怎样认识人；然而所认识的大多是人类方面的，个人方面的比较少，历史给予我们的大多是人与人之间彼此相处所作所为的经验解释，基于这种解释我们可以建立自己行为的准则，至于深刻认识人的内在本质的机会则比较少。不过，也不是完全没有；然则，正如历史上或自家体察出来的经验中所展示的往往是人类的本质一样，同样我们也常常用艺术家的眼光，根据理念而不根据现象，不在种种关系上了解我们的经验，历史学家也以同样态度了解历史。

了解诗歌像了解历史一样，我们自己的经验是不可缺少的条件；可以说，历史与诗歌都是语言的字典。但是历史对诗歌的关系有如人物画对历史画的关系：一个给我们关于个人的真实情形，另一个则给我们关于一般人的真实情形；一个拥有现象的真理，因此能从现象世界去证实它，另一个则拥有理念的真理，这种真理无法在任何特殊现象中发现，然而也是基于它们的全体方能表现出来。诗人基于深思熟虑的选择以表现重大情景中的重大人物，历史学家则就两者的本来情形去了解。

诚然，他要注意选择环境和人物，而他的注意和选择不是根据表达理念真正的重要性的内在的重要性，而是根据关系和结果方面外在的、表面的和相对的重要性。对任何东西都不应只从它本身的基本特性和表现方面去看，而要从它种种关系、关联，对以后的影响尤其是对当时的影响去看。所以他不会忽略一位国王的行动，即使这种行动无足轻重，即使这种行动本身非常普通，因为这种行为有结果，有影响力。

可是杰出的人所从事的最有意义的行动，如不能使这些行动产生结果，也就不会被记载下来。因为他的处理方法遵循充足理由原则并且把握这个原则形式的现象。诗人则了解理念，了解超乎一切时间之外、离开一切关系的人的内在本质，了解最高

阶段物自体的充分客观化；甚至在历史学家所必须处理的方法中，现象的内在本质和意义，这些外表的中心，也决不会完全失去。

无论如何，凡是寻求它的人都可以发现它和认识它。然而我们在诗歌中比在历史中更正确清楚地发现本身重大而非关系上重大的东西，即发现理念的真正展开，所以不管听起来多么矛盾不合理，然而实际上真正的内在真理应该归于诗歌而不归于历史。历史学家必须准确地根据现实生活来把握特殊事件，如在时间中种种因果关系链条中所展开的。可是他不可能拥有这方面的所有资料，也不能看到和发现一切。他随时会背离他所叙述的本来面目，不真实的叙述代表了事实的真相，这种情形经常发生。

因此我觉得我们可以假定，在整个历史中假的东西远多于真的东西。

相反，诗人却从应该表现的确定的一面去认识人的理念，对他来说，其中客观表现出来的的是他的自我本质。正如我们在前面讨论雕刻时所说的，他的知识一半是先天的；他心中的理想坚定、明确，而且不可背离。他向我们显示纯粹而明确的理念，而他对理念的描画以至最微不足道的具体的特殊事物都像生活一样真实。所以古代伟大的历史学家都是诗人。的确，他们处理材料的态度接近史诗。

他们的记述具有统一性，同时，即使当外在真理无法得到或杂有虚假的东西时，他们也能够保持内在真理，当我们拿历史和与诗歌不同却与历史画一致的人物画相比时，我们发现古代历史学家遵循文克尔曼的名言，即人像应该是人的理想，因为他们用一种能够让人的观念明确显示出来的方式来描画个人。相反，除了少数例外，一般说来，近代历史学家只给我们“垃圾箱”和堆置杂物的房间，充其量也只给我们一堆主要政治事件的编年史。

所以，凡是想认识在一切现象和发展方面都具有相同的内在本质的人，凡想根据理念去认识的人都会发现，伟大人物的作品和不朽诗人给予我们的比历史学家所能给予我们的要真实得多，明白得多。即使最好的历史学家，也绝不如诗人传情达意入木三分；历史学家反而还笨手笨脚。

从这方面看，历史学家和诗人间的关系，可以用下述的比较来说明。

只根据资料来写作的单纯历史学家，好像是一个对数学毫无认识，却用测量方式研究偶然发现某些图形关系的人。因此根据经验来解决的问题，当然受到所绘图形一切错误的影响。相反，诗人则好像数学家，他在纯粹知觉中先天地建立这些关系，并且在表现它们时并非就所画图形中的实际情形来表现，而是就理念中的本来情形来表现，画图的目的就是要让我们的感官容易认识理念。

所以席勒说：“只有在任何地方都没有发生的东西，才永远不会变老。”的确，关于人的本质的知识，传记有较大的价值，尤其是自传；历史在这方面就不行，至少在以一般方式处理它时是这样。一部分是因为传记比历史更准确和更完整地收集资料；一部分是因为在历史中活动的，与其说是人类，不如说是国家和英雄，而历史中出现的个人似乎总不发生作用，他们被四周的情况和环境包围，被紧紧地禁锢在國家的外衣或重重甲冑之下，因此很难突破这些去认识人的活动。另一方面，当我们真实地描述在某一狭窄范围内的个人生活都将表现出人类各式各样的行为，例如少数人的卓越、德行，甚至神圣，还有多数人的邪恶、平庸和奸诈以及某些人不道德的放蕩不羈。

此外，我们现在所讨论的问题在现象世界的内在意义方面，不管行动所涉及的对象是重要的还是微不足道的，小到一户农家大到一个王国，都没什么差别；因为所有这些事情的本身都是没有意义的，只有意志受它们影响时，它们才有意义。只有通

过它对意志的关系动机才有意义，而把它当作一个东西来看待时，它与其他同样东西之间的关系却与我们无关。

正如直径一寸的圆和直径四千万里的圆，具有同样的几何性质一样，一个村庄中发生的事件与一个王国内发生的事件，从根本上看也是一样的；我们可以研究如何在这两种情形下认识人类。如果我们认为自传中充满欺骗和掩饰，这实在是一种错误。相反，这里也许比别的地方更难说谎。

在单纯的会谈中，掩饰才最容易。的确，虽然听起来好像矛盾，可是实际上比起写信来，在一封信中想要掩饰某些谎言，很不容易。写信的话，写信的人是单独一个人，他只是观察了自己而没有观看外面的世界，遥远陌生的东西不容易接近他。但是，收信的人却在一种写信人不了解的心情下静静地细读它，在不同时间内一再读它，这样才更快地发现其中隐藏的意向。

所以我们从某一作家的书中也很容易认识作者这个人，因为在书中，所有情况的影响都变得更强烈持久，在自传中却不容易掩饰。因此，整个看来，也许没有一本自传不比曾经记载下来的历史来得更真实。叙述自己生平的人，把自己的生平当作一个整体来看，使特殊的变成细小的，近的变成远的，远的又变成近的，影响他的动机萎缩了。他处在自白的地位，这样做是出于自愿；说谎的心理不容易支配他，每个人身上都有一种对真理的倾向，每当他说谎的时候，首先就要克服这种倾向，同时这种倾向占据特别有利的地位。

传记和国史之间的关系可以借下述比较看得清清楚楚。

历史让我们认识人类的境况就好像是从高山上展望能使我们认识自然的外貌一样：我们在一时之间看到很多东西，绵亘的空间，硕大的岩石，但是，在它的特有性质

方面，却了解得不多，什么也没认识。另一方面，个人生活的描述却让我们认识这个人，正如当我们走在自然界的树木、花草、岩石和流水间认识自然一样。

同样地，艺术家让我们以他们的眼光来看自然的风景画时，我们更容易认识理念，更容易达到无意志的纯粹认知状态。所以在表现理念方面，诗歌远优于历史和传记。因为在这里，天才也向我们展示魔镜，通过魔镜一切根本的东西都集中呈现在我们面前，并且偶然和无关紧要的东西也被忽视了。

在这里，我们能完成诗人的工作并表现人的理念。因此被表现者也就是表现者。抒情诗和歌曲中的情形就是这样，在抒情诗中，诗人只是生动地感觉自己的情况并描写它。从对象的本质来看，对这种诗而言某种主观性是必要的。并且要表现的东西和表现的人可能完全不同，像其他各种诗歌中的情形一样，在这种诗歌中，诗人多少把自己隐藏在他的表现背后，最后完全消失不见了。

在民歌中，诗人仍然通过全体的语调和比率来表达自己的境况。所以尽管比抒情诗有更多的客观性却仍然有某种主观的东西。这种情形在牧歌中比较少见，在传奇诗篇中更少见，在史诗中几乎没有，在戏剧中也只有一点痕迹。戏剧是最客观的，并且从几个方面看都是诗歌最完全和最困难的形式。

因此抒情诗是诗歌中最容易的，虽然艺术只属于真正有天才的人，而这种人很难见到，但是甚至一个并不知名的人，如果因外界的强烈刺激再经某种灵感提升他的心理能力的话，也可以创造美丽的诗歌。

因为做到这一点所需要的只是生动地感觉自己的情感波动。这种情形可以从下述事实中得到证明，许多诗歌的诞生只是偶然的，在其他情形下，这些诗歌的作者并不知道。尤其是德国民歌，在《魔笛》中有些美妙的民歌，从无数情歌以及其他各民

族不同语言的歌曲中也可以得到证明。因为把握一时的心情并将这种心情具体表现于歌曲中，就是这种诗歌的整个成就。

然而整个人类的内在本质都在真正诗人的抒情诗中反映出来，而过去、现在、未来的千千万万人在不断重现的同样境遇中所发现的，或将发现的一切也都在它们中确切地表现出来。同时，由于这些境遇不断地重现，这些境遇也像人一样永久不变并且唤起同样的感觉，因此真正的诗人的抒情作品虽历经数千年，却仍然真实、有力和鲜活。

但是，如果诗人永远是具有世界视野的人，影响过人心的一切东西，在任何境遇中净化人心，创造伟大作品；人类心胸孕育的一切伟大思想都将是他的主题和材料，自然界的所有存在物也都将是他的主题和材料。

所以，诗人歌颂神秘，也歌颂安逸，可以是阿那克里翁，也可以是西利西斯，可以写出悲剧，也可以写出喜剧，可以表现宏壮，也可以表现普通心灵，这要看他看重个人心境还是秉承天赋神命。没有谁可以限定诗人应该是什么样的人。高贵的，宏壮的，道德的，虔诚的，这种人或那种人，比如基督徒，更不能因为是这种人而不是那种人就大加责难。

诗人是整个人类的镜子，他们把感受带到所有人的意识之中。在比较客观的几种诗歌中，尤其在小说、史诗和戏剧中，要表现人的理念这个目的，主要是用两种方法达到的：一种方法是真实而深刻地描述重要的人物，另外一种则是创造一种情境使这些人展现自己。正如化学家不但应当显示纯粹的简单元素、化合物，而且也应使它们受那种明显表现其特性的催化剂的影响。同样，诗人不但应当像自然一样忠实地向我们表现那些重要的人物，而且，为了使我们能够认识他们，还应当擅长写简朴而讽刺的诗，把他们安排在那些完全展示了他们特性，并且明显将特性表现出来

的境遇中。

所以，这里所说的境遇，称为重要的境遇。在现实生活和历史中，偶然机遇很少带来这种境遇，它们孤立、淹没和隐藏在那些次要境遇中。境遇的意义应当像重要人物的安排和选择那样彻底将小说、史诗、戏剧和现实生活分清楚。不过在两者之中绝对真理是必要条件，同时诗歌中的人物缺乏连贯性，人物本身的矛盾或一般人类本质的矛盾或事件中的或然性，甚至附属品中的或然性，令人不快的程度正如绘画中画得不好的图形错误的远近配合或不适当的光线明暗一样。在诗歌和绘画中，我们要求对生活、人、世界的忠实反映，只是借描述来让它更清楚，更有意义。

因为所有艺术只有一个目的，就是表现理念；它们之间的主要区别只在于理念下意志客观化的不同阶段。这个区别也决定表现中的材料。因此相隔最远的各种艺术也可能彼此相通。例如，要彻底了解水的各种理念，如果只在没有活水的水池和无波的河流中去看它，那是不够的；只有当水出现在各种不同情况下并受到各种阻碍时，水的种种理念才会完全展示出来。各种不同情况和阻碍的结果让水有机会彻底表现它的一切性质。

这就是当它滚动、冲击、起泡，或喷向空中，在瀑布或浪花中倾泻时，我们会觉得它很美好的原因；也是我们用人方法限定它，让它从喷泉中喷出时发现它美丽的缘故。因此在不同情况下水会有不同的表现，然而它永远保持本身的特性；向高处喷涌或静如镜面地躺着，对水来说这都很自然，在什么情况下，它就表现出什么样子。

现在我们知道，工程师借水的流质性而完成的，建筑师借石材的刚性而完成的，正是史诗或戏剧诗人借人的理念而完成的。展现每种艺术对象中的理念，以及每一阶段中客观化的意志的理念是所有艺术的共同目的。

在现实世界中表现出人的大部分生活，好像我们平常在池中和河中所看到的水一样；但是在史诗，在描写英雄故事的小说或诗歌和悲剧中，被选择的人物安排在那些能让特性展现出来的环境里，人类的内心深处显示出来了并且可以在一些特别有意义的行动中表现出来。

无论是从效果还是从完成的困难方面来看，悲剧都应被视为诗歌艺术的巅峰，事实上也应被视为诗歌艺术的巅峰。诗歌方面这个最高成就的目的是表现人生可怕的一面，这一点对我们整个思想系统来说都是很重要的，也值得仔细观察。这里向我们表现出来的是那种无法形容的痛苦、人类的悲伤、邪恶的胜利、随机性的支配以及公正和天真无邪者的没落；并且也有世界和人生本质方面的暗示。

这里明显表示出来的是，在意志客观性最高阶段所展示的意志的自我争斗。我们现在所叙述的人类痛苦时常可以看到这种争斗，一部分是由于支配这个世界的偶然机遇和错误，这种偶然机遇和错误在人类身上所表现的便是命运，由于它们的险恶，看起来甚至像是有计划似的；一部分是从人本身产生出来的，由于少数人自我禁欲的企图以及多数人的邪恶和错误。他们身上所具有和表现的是同一个意志，但意志的种种现象却彼此对立、彼此破坏。它会在某个人身上表现得很有力，却在另一个人身上表现得比较微弱；在某个人身上服从理性，并由于知识关系而得到缓和，在另一个人身上则不太服从理性，在某一种情形中，痛苦本身净化个体的自我强化了这种知识，作为个体的自我掀开摩耶之幕不再蒙受欺骗。

这就是看透现象的形式“个体化原理”。建立在这个原理上的自我主义消灭了，所以过去非常有力的动机现在却失去了力量，代之而起的是与世界本质有关的完整知识，这种知识对意志具有一种平静化的效果：忍受顺从。不但舍弃生活，也舍弃生命意志。因此我们在悲剧中看到最高贵的人经历长期的矛盾冲突和痛苦后，放弃曾

经热烈追求的种种目的，并且永远放弃人生快乐，自由自在并欢欢喜喜地舍弃生活本身。

卡尔德隆作品中坚定不移的王子如此；《浮士德》中的格蕾琴如此；莎士比亚笔下的汉姆雷特如此，汉姆雷特友人贺瑞修愿意随他而去，但汉姆雷特要他多留一会儿，要他痛苦地活在这个令人厌恶的世界上，去告诉世人关于汉姆雷特的故事并除却他所记得的东西；同样，《奥伦斯的女仆》、《梅西纳的新娘》也是这样；他们都在被痛苦净化以后离开人世。换句话说，在他们心中曾经具有的生命意志消逝以后，自我的价值也终结了。

在伏尔泰的《穆罕默德》中，这种情形真实地表现在快要死去的帕尔米拉对穆罕默德所说的最后遗言中：

这个世界是为暴君而造的，但还是要活下去！

另一方面，所谓悲剧需要劝善惩恶则完全建立在对悲剧本质的误解上面，亦即对世界本质的误解上面。我们在约翰生批评莎士比亚的几部戏剧中很明显地看到这种要求，因为他非常天真地惋惜莎士比亚戏剧：剧中根本没有这种劝善惩恶的表现。实际上莎翁戏剧中缺乏这种情形也很显然，奥菲利亚、德丝蒂莫娜或考狄丽亚有什么地方要受责难呢？只有那种愚笨的、浅薄的、理性主义的基督新教徒或犹太教徒对人生的看法才需要劝善惩恶并在劝善惩恶中获得虚假的满足。

悲剧的真正意义是对更深一层的领悟，英雄们所救赎的不是他们自己的罪恶，而是原始的罪恶，即生存本身的罪过。

“人类的最大罪过是：他出生了。” 卡尔德隆所表达的就是这一点。

现在我们已经用符合我们观点的方式讨论过所有艺术，最初讨论建筑及其目的是说明意志在最低阶段的客观化，在这种讨论中意志是质量依据法则定律的无意识倾向，不过在显示重力和刚性间的冲突中意志本身的统一被破坏了。

最后我们讨论悲剧，悲剧告诉我们，意志客观化的最高阶段中，这种极为明显的自相冲突；我们发现另一种艺术，在我们以前的讨论中没有讨论到这种艺术，也不应讨论这种艺术，因为在前后连贯的解释中，这种艺术没有恰当的地位。我所谓的这种艺术是指音乐。音乐与众不同，完全在其他种种艺术之外。在音乐中，我们所认识的不是世上现存事物任何理念的摹本或重复。

然而，对人类内在影响深刻的就是这种伟大、高尚的艺术，同时人类内心深处深深地了解这种艺术是普遍语言，这种语言浅白明晰的程度超过感官世界的敏感度，因此在这种艺术中，的确有更多的东西供我追寻，不仅仅是莱布尼茨所谓的算术运算。但是他也不完全正确，因为他只考虑到音乐的外在意义或音乐的形式。可是，如果音乐仅仅如此，它带给我们的满足感，就会像求出算术答案时的那种满足，我们不会看到自我本性的豁然展现，自然也不会有强烈的快乐。

所以，从我们的立场来看，我们应当给音乐赋予更严肃深刻的意义，与世界及我们自己内在的本质相关，算术上的比例甚至转化的结果，包括艺术上的比例都和自我的内在本质有关，不过只是以符号的形式来表现。从某种意义上说，音乐应当和世界有关，正如表现和被表现的东西有关一样，或者说摹本和原本有关一样，我们可以借鉴其他艺术间的类似来推断结论，其他的一切艺术都具有这种特性，整个看来也和它一样地以同样方式影响我们，只是音乐的效果更强烈、更迅速、更迫切、更可靠。

并且它对世界的再现关系必定非常深刻，绝对真实准确，每个人都能立刻理解，同时，它有种可靠的外表，它的形式可以还原为以数字表现的完全确定的规则，正因此它也就无法脱离这些规则，如果脱离的话就不是音乐了。然而音乐和世界之间可以有互相比较的地方，音乐和世界的关系好似摹本和原本之间的关系，不过非常模糊。各种年龄段的人都懂点音乐，可是都无法解释这个现象，如果能够直接了解它，大多数人自会满意了，而对这种直接了解却根本不想获得有关的抽象概念。

过去，我的整个心思都放在各种音乐的印象方面，然后又回到本书所说的反省思维和思想系统上来，我对音乐的内在本质及其对世界的模仿关系就获得一种解释。从两者的类似上看，这是必须假设的。这种解释，对我本人来说已经足够了，也满足了我研究工作的要求，并且毫无疑问，对那些一直相信我并同意我对世界看法的人，都是显而易见的。

然而，我承认，从根本上看这个解释不可能得到证明，这个解释先假设音乐与本性上不可能成为观念的东西有某种关系，还要把音乐当作本身不可能直接表现为观念的原始摹本。

所以，在本卷结束时，我只能陈述一下满意的解释，同时我要让音乐本身以及本书思想对读者产生的影响来决定别人是否接受我的看法。并且为了切合我对音乐意义方面将要提出的解释起见，我认为下述的情形是必要的：我们应该时常听音乐，不应该只考虑我这方面的理论，更要了解我的整个思想系统。

理念是意志的充分客观化。用表现得比较具体的特殊事物，即用艺术品长久以来的表现方式来产生或预示这种理念的知识，是各种艺术的共同目的，不过，只有在认知的主体方面也产生相应的变化方能达到这个目的。因此所有这些艺术只是凭借理念来间接地把意志客观化；同时，由于世界只是理念在杂多现象中的具体表现，尽

管它们受“个体化原理”的支配，但是由于音乐忽视这些理念，完全独立于现象世界之外，完全忽视现象世界，因此即使世界不存在，在某种范围以内音乐仍旧能存在，对其他艺术来说，不可能有这种情形。

音乐也像世界本身一样，是整个意志的直接客观化或摹本，甚至像理念一样其种种具体的表现也构成了个别事物的世界。音乐根本不像其他艺术，它不是理念的摹本，而是世界本身的摹本，而理念则是意志的客观化活动。

这就是为什么音乐的效果要比其他艺术有力得多和透彻得多，其他艺术只表达事物的影子，而音乐则表达事物本身。不过，理念和音乐中客观化的意志表现方式虽然完全不同，但却是同一个意志，在音乐和理念之间虽然没有直接的相似，却必然有可以比较的地方，必然有类似之处。确立这种类似，可以使更容易明白这个解释，由于主题不明，这种理解相当困难。

我们在低沉的和声中，在低音中，发现意志客观化的最低阶段，无机自然及行星的物质团块。大家都知道，所有迅速发声而消失迅速的高音都接近低音方面的震动。当低音发声时，高音往往发生微弱的反应，和声学上有个规则，只是那些由于低音震动而与低音同时发声的高音才可伴随低音而运动。这与下述事实相似，即宇宙间所有物体及自然结构都应视为由行星物质逐渐发展而成；行星物质是宇宙万物的支持者和根源，同样的关系也存在于高音和低音之间。低音有一定的限制，超出这一限制就听不到声音。

这一点符合下述事实，即如果没有形式和性质，如果没有一种进一步解释才可以表现理念的势力，也就无法认识物质，说得更普遍一点，任何事物都不可能完全没有意志。就像某一声音高低度无法和音符分开一样，意志表现的某一阶段也无法和物质分开。因此，我们认为低音在和声学上的地位，正如万物赖以存在，万物借以产

生和发展的无机自然在宇宙中的地位。

再者，我们在构成低音和表现调子的主音之间的和声的整个补充部分中，发现意志借以客观化的每个层次的理念。接近低音部分的是低等的理念，仍然是无机的，却是能感知到的现象物；较高的理念则代表动植物界。音节的固定音阶相当于意志客观化各种固定的等级，相当于自然界固定的种类。由于主调关系而产生的音阶违反精确的数学规律，相当于个人违反所属种族的型态。事实上，甚至不产生固定音阶的非完全不协调的和音，也可与因不同种类动物或人和动物相交所产生的巨大畸形相比。

可是对所有这些低音及构成和声的补充部分来说，却缺乏那种只属于表现调子高音的连续进程，它只在变调和急奏中急速、轻快地进行，其他的却只是缓慢的进行，每一部分都没有关联。低沉的声音最缓慢，代表最粗糙的物质。除非它是因双重对位法而转回的低音，否则它的起落只借三度音阶、四度音阶、五度音阶等大音阶而表现出来，从来不借全音阶来表达。

这种徐缓的进程对它来说也是相当重要的；低音部分的急奏或颤音，甚至都不可能想象。相当于动物生命的较高的补充部分，进行得比较快，却没有和声的关系以及重大的进展。所有补充部分的不连续进程及其因规定法则而产生的规律相当于下述事实：在整个无理性世界里，从结晶体到最完美的动物，没有一样具备让生命变成有意义整体的相关意识，没有一样经历过前后相续的心理发展，更没有一样达到了文化的完美阶段，一切存在物都依据本身的法则并被固定的法则所决定。

最后在调子中，在引导整个曲子而以无限自由进展的主音中，在自始至终表现整体不间断的同一思想的重大关联中，我发现了最高阶段的意志客观化，我发现了理智生活和人类的力量。因为人类秉有天赋理智，所以只有人类才能不断地在实际生活

的途径上、在无数可能的情形中瞻前顾后并产生理智生活，理智生活前后相关、连成一体，乐曲中的调子与此相当，调子自始至终具有相当的意向关系。所以调子记载着理智开化的意志的历史。

在现实世界中，这个意志表现为一连串的意志行为；可是调子所表现的还不止于此，调子记载着这个理智开化的意志的最秘密的历史，描写这个意志的所有兴奋、努力、活动，以及所有归属于理性中消极的感情观念而无法借抽象概念来进一步了解的一切东西。

所以，我们常常说，音乐是感情和激情的语言，就像文字是理性的语言一样。柏拉图说，音乐是灵魂被激情感动时模拟出来的旋律运动，亚里士多德也说：

虽然节奏和旋律只是声音，它和灵魂却有着怎样的类似呢？

人的本性是这样的：意志永远向前奋进，一个欲望满足了，又产生另一个新的欲望，如此循环不已。

的确，他的快乐和幸福只存在于从希望到满足希望过渡的一刹那，以及从满足到希望产生新的希望的过渡一刹那，得不到满足是痛苦，空等新希望则是烦闷倦怠。调子与此相当，调子的本质是以种种方式不断地从主调音转为其他音，不但变成三度而有力的协和音阶，而且还转为所有音阶，成为不悦耳的七度音阶及多余度数的音阶；然而，却总是能回到原来的主调音。

在所有这些转调中，调子表现出种种意志活动，但是意志的满足也往往是由于最后重新回到一种协和的音阶，尤其是回到主调音。调子的产生及调子中人类意态及感情的展露才是天才的工作，这里天才的活动比其他任何地方更明显，远离一切反省思虑和自觉意向，天才的活动可称之为灵感。这里像艺术中的其他地方一样，这个

概念是没有用的。作曲家让世界的内在本质表露，用理性不能了解的语言表达最深刻的才智，像处在催眠状态下的人说出自己清醒时毫无意识的事物。

所以在作曲家身上所表现的与作为艺术家所表现的差异完全比其他任何艺术家之间的差别更明显。甚至在解释这个奇妙的艺术时，概念也显现出它的贫乏和有限，用概念不容易解释这个奇妙的艺术。不过，我要尽力完成我们的类比推论。正如从希望到满足以及从满足到新希望的过渡的刹那才是人类感到快乐和幸福的时候，同样没有多大转调的快速调子也令人愉快；表现让人痛苦的不协和音而只借许多小节回到主调音的徐缓调子就相当于延滞而难于得到的满足一样，令人忧伤。除了始终保持的主调音以外，没有其他的音能够表现意志造成的延滞、厌倦，这样的结果会很快使人觉得不可忍受，单调而无意义的调子就是这个结果。

快速舞曲简短分明的主题所表现的似乎只是容易获得的一般快乐。另一方面，细密进行、变调多的活泼快速的庄严调子表示追求一个更远的目的，完成更壮大更高尚的活动。缓慢的调子表现轻视一切微末幸福的、伟大高尚活动的痛苦。可是，小调和大调的效果多么奇妙呀！半音阶的变化，引入三度音阶的小调替代大调，立刻就让我们产生焦急和痛苦的感觉，而大调又立刻让我们摆脱了这种感觉，怎能不让人惊奇？

短调慢板延长最尖锐痛苦的表现，甚至变成一种震撼的哀泣。短调舞曲似乎显示出我们应当轻视的、微不足道的幸福的缺陷，似乎表示辛苦换来的不过是卑下目的。调子无穷无尽相当于自然界个人、相貌和生活过程上的差别无穷无尽。从某一主调转变为另一种完全不同的主调，彻底破坏了与过去事情的关联，就像是死亡让个人终结于此。可是此人身上表现的意志却一仍其旧出现在其他个人身上，不过这个人的意识与前一个人的意识毫无关系。

我们不要忘记，我曾在研究这些对比时指出，音乐和现象没有直接的关系，只有间接的关系，因为音乐从不表现现象，只点出现象的内在本质、现象的本身，即只点出意志。因此音乐并不表现这个或那个具体的喜悦，这个或那个具体的忧愁、痛苦、恐怖、快乐、欢乐或内心的平静。音乐只以抽象方式，在某种程度以内表现喜悦、忧愁、痛苦、恐怖、快乐、欢乐或内心的平静本身，表现它们的主要本质而并不表现附属的东西，也不表现它们的目的。然而从这些抽取出的精华上，我们完全了解了这些情绪。

因此，我们的想象力很容易被音乐所激起，我们希望将直接接触的看不见的主动的精神世界具体地表现出来，让它有血有肉，用类似的实例把这个精神世界具体地表现出来。这是歌词的起源，也是歌剧的起源，因此它决不应舍弃附属地位让音乐只成为表现精神世界的工具，这是很大的误解，也是很不合理的事情；音乐往往只表现生命的精华及其过程中的大事，而决不是这些永远都不能影响主观精神的东西。

正是主观精神特有的这个普遍、确实的特征，让音乐具备很高的价值，音乐的这种价值是我们一切忧伤的万灵丹。因此，如果音乐与文字的关系太密切，如果音乐想要根据实际发生的事件而表现出来，就是想表达一种非本身所能有的语言。没有人能像罗西尼那样避免这种错误。所以他的音乐非常明显而完全地表现本身特有的语言，根本不需要文字，只有用乐器演奏时才显现出它的全部效果。

根据以上所说的，我们可以把现象世界或自然界与音乐视为同一东西的两种不同表现，它本身是它们之间模拟的唯一媒介物，因此，我们需要一种知识来了解这个模拟。如果把音乐视为世界的一种表现的话，就是最高级的普遍语言，与普遍概念的关系，很像与具体的特殊事物的关系。不过，它的普遍性并非抽象观念的那种普遍性，而完全是另外一种普遍性并且还具有完全明晰的确定性。

从这方面来看，音乐就像几何图形和数字，是经验上一切可能对象的普遍形式，可以先天应用到经验对象上，然而又不是抽象的而是可以知觉的，也是完全确定的。意志的一切可能活动、兴奋和表现，人类心中所发生的一切思想，理性所包括的一切，消极的情感观念，都可以用无数可能的调子表达出来，但是调子的表达方式总是普遍的，总是具有纯粹形式的，但没有内容，它所依据的总是物自体，而不是现象。

音乐是现象最内在的灵魂，并且看似没有“肉体”。音乐与万物真正本质间的这种深刻关系也说明了下列事实：任何情景、行动、事件或环境的适当配乐似乎展示出最内在的意义，也像是最正确最明显的解释。下面所说的确是实际情形，即凡是专心倾听交响乐的人似乎可以看到生命中一切可能的事情及其内心世界所发生的一切现象，然而如果他反省一下，却无法发现音乐与心中所发生的事情之间有何相似。

我们曾经说过，音乐与其他艺术都不同，音乐不是现象的摹本，不是意志的完全客观化，而是意志本身的直接摹本。因此，表现为形而下世界的万物的形而上本体，也表现为每一现象的物自体。我们可以把形而下的世界称为外显的音乐，正如我们称它是具体化的意志一样；所以音乐使现实人生和世界的每一情况、每一情景都富有意义，如果音乐的调子类似于特定现象的内在精神，就更是如此了。

考虑到这种音乐成为意志的直接客体化的情形，我们可以把一首诗放进音乐中而成为歌曲；或将明白易见的图画摆进音乐中成为哑剧；或将两者放入音乐中而成为歌剧。这种人生情景配合音乐的普遍语言，决不是因为和音乐有必然关系或有必然相应的关系；歌剧中的歌曲与主观精神的关系只是随意选取的实例与普遍概念之间的关系。从现实的确定方面来看，它们所表现的就是音乐以纯粹形式的普遍性所表现的。

因为在某种范围以内调子也像普遍概念一样，是从现实中抽象出来的。那么，这个现实世界，这个具体事物所在的现实世界，为概念和调子的普遍表达提供知觉对象和具体事例。从某方面来看，这两种普遍彼此对立；因为所包含的具体的特殊事物只是最初从知觉中抽象出来的形式，好像是事物分离的外壳。严格说来，它们是抽象物；相反，音乐则表现在先于一切形式的最内在的事物中心。这种关系可以用经院派的术语来表达，概念是后于个性的共性，但音乐则表现先于个性的共性，而现实世界就是内在于个性中的共性。

对配上诗的调子来说，配上这首诗中所表达的其他同样任意选取的共相的实例，同一曲子可以适用许多诗歌，这也是歌舞轻喜剧可以存在的原因。我们曾经说过，一般而论，乐曲与可见图画之间只有根据下述事实才能发生关系，两者只是世界同一内在生命的不同表现。现在，在此类特殊情形下，一旦有了这种关系，作曲家用音乐的普遍语言表现构成事件中心的意志的感情时，歌曲的调子、歌剧的音乐就有意义了。

但作曲家在两者之间所发现的类似必然是从理性所不知道的有关世界本质的直接知识中得来的，必然不是借助概念作用而有意产生的模仿品，否则的话，音乐就没有表现意志的内在本质，而只是不完全地模仿意志的现象。所有特意模仿的音乐都是这样完成的，例如海顿的《四季》，还有《创世记》中的许多章节都直接模仿外界现象，还有他所有的战斗曲子也都是如此。

我们要彻底排除这种音乐。所有音乐无法形容的深度浮现在我们的意识之中，成为一个我们深深相信却远离我们的天堂幻影，虽然完全了解却无法解释，这种无法形容的深度来自下述事实，即音乐储藏了我们内在本质的一切感情，却完全缺乏现实性而远离感情的痛苦。音乐需从它直接的特殊范围内排除荒谬的现象，也应以下述

事实来解释：它的对象不是唯一产生欺骗和荒谬的观念。它的对象是意志，而这是最重要的，因为这是一切所依赖的。

我们从反复唱奏中见到音乐语言的内容如何丰富、如何富于意义，但文字作品中的同样情形却不能让人忍受，在音乐中却是非常恰当的，为了要完全了解它我们应当听两次。

在对音乐的这种解释中，我一直希望明白表示，音乐是以完全普遍的语言以同样的材料、单纯的声音力求用最大的确定性和真理来表现世界的内在本质或表现世界的本体，我以观念来思考这个本体，意志是世界内在本质的最明显的表现。再者，根据我的观点和主张，哲学只是以非常普遍的概念对世界本质做出完全而确切的重现，只有这样才能看到那到处适宜并且可以应用的整个本质。

如果我们可以完全正确而彻底地解释音乐甚至扩展到具体的特殊事物，这也是对以概念来表示的世界的充分解释，因此它将是真正的哲学，凡是同意我的看法而采用我的思想方式的人都不会认为这有什么矛盾之处。

上面所引的莱布尼茨的话可用下列方式表达以适合我们对音乐的较高观点：音乐是一种下意识的形而上的运算，心灵在运算中不知不觉地进行着哲学的思考。

所谓认知往往是表示已用抽象概念确定下来的东西。但是由于种种方式而证实的莱布尼茨所说的话，如果谁用音乐的审美或内在意义来看，或者只从外在的纯粹经验的立场来看，音乐就只是直接以具体数字及数字之间的复杂关系来对世界进行理解的工具，否则我们只能用抽象概念来间接认识它们。所以如果把这两种对音乐的观点合起来，我们可以得到一种数的哲学，就像毕达哥拉斯的数的哲学，然后再从这个意义上来解释塞克斯都·恩披里柯引用的毕达哥拉斯学派的话。所有事物都类似于

数字，也都遵循一些数理规则。

最后，如果我们用这个观点来解释上面所说的和声与调子就会发现，对自然未加解释的纯粹道德哲学如苏格拉底所希望建立的道德哲学，就好像没有和声的单纯调子；反过来说，如果只有物理学和形而上学而没有伦理学就等于没有调子的和声。现在我要在这些粗略的观察之外再对音乐与现象世界的类似方面略加说明。

我们曾在本书第二卷中发现，意志客观化的最高阶段是人，但“人”是不可能单独出现的，要假设人以下各个阶段都存在，而这些阶段之下又要假设更低阶段的存在。同样，直接使意志客观化的音乐正如世界一样，只有在完全和声时才是完美的。

为了获得最完美的效果，调子的主音需要伴以其他声音，甚至包括被视为一切声音之源的最低音。调子成为和声的一部分，只有当和声在完全和谐的整体中融入乐曲时，音乐才表现出它所希望表现的东西。因此超越时间的唯一意志只有在上升等级中显示其本质，在所有阶段的完全结合中才能完全客观化。

下面所举的类似也是非常明显的。我们在本书上一卷中看到，尽管所有意志现象在种类方面彼此适应并构成各自的目的，然而在这些个别现象之间仍然有不断的矛盾冲突，这种矛盾冲突在每一个阶段都看得到，而且使世界成为同一意志所有的具体表现不断斗争的场所，因此可以见到同一意志的内在自我矛盾。

在音乐中也有相似的情形，完整、纯粹、和谐的音乐不但在自然法则上是可能的，从算术学上看也是成立的，表现声音的数字有其自身的合理性。在任何音阶中，所有五度音阶都不会和2~3主调音有关，所有大调三度音阶都不会和4~5主调音有关，所有小调三度音阶都不会和5~6主调音有关，余此类推。因为，如果它们和主

调音有正确的关系，彼此之间便不再有这种关系。例如，五度音阶必定是小调三度音阶到三度音阶等。音阶上的音符可以比之于舞台上的演员，演员时而要扮演这个角色，时而要扮演那个角色，音符也是如此。

所以，我们无法想象确切的音乐结构，更无法将之制造出来。因此所有的音乐都不是完美无瑕的，只能将它所必要的不协和音分散在所有音符之间，也就是说，只能借助调率来隐藏这些不协和音。关于这一点，请看克拉尼的《声学》与《音响学概论》。

我还可以说明人类察觉音乐的方式，人类只有在时间中，只有通过时间才能察觉音乐的存在，与空间无关也不受因果知识的影响，因此无所谓知性理解的问题；声音使我们产生美感印象，并不像知觉情形下那样强迫我们追究它们的原因。不过，我不希望把我的讨论拉长，在本卷中，我对某些问题也许已经说得太过详细，或对某些事项讨论太多。

但是，我的目的使我不得不如此，如果我们不想忽略那很少被人充分认识的艺术的重要性和高度价值的话，人们便不会反对我这样做。根据我们的看法，如果整个可知的世界只是意志的客观化和反映意志的镜子；如果在我们单独审视表象世界而摆脱一切意欲的束缚，只让表象世界占据我们的内心时，表象世界是人生中最使人快乐和唯一天真无邪的一面。

我们应当把艺术视为人生这一面的更高阶段，也视为人生这一面更完美的发展，因为艺术所完成的主要是可知世界本身所完成的，只是更为集中、完美，也更加具有目的和睿智，因此可以说是生命的花朵。如果整个表象世界只是可见的意志，艺术品就是要使这可见的意志更明显。艺术品是暗箱，可以使对象更清楚，我们观察对象时能更清楚的了解，就好像是《汉姆雷特》里的剧中之剧，舞台上的舞台。

我们从美的事物中感受快乐，艺术带来对人生的慰藉和艺术家的热情。天才对艺术的感受比一般人敏锐，天才意识愈明显，感受的痛苦就愈多，这个优势是对天才的报酬补偿，也是对不同种族的人际枯寂的补偿，这些都是由于下述的事实，生命的本质、意志，人生是不断的愁苦，既不幸又恐怖。相反，如果只有纯粹静观的表象，如果只有为艺术摹写的表象而摆脱痛苦，就在我们面前呈现出一幕充满意义的戏剧。世界可知的一面让任何艺术中的世界摹本成为艺术家的要素。

艺术家不得不静观意志客观化的一幕戏剧，他置身于外，永远不厌倦于静观此剧，也永远不厌倦于摹写它；同时，他担负起创作戏剧的一切代价，他本人就是客观化的意志，永远处在痛苦中。现在，对世界内在本质的纯粹、真实和深刻的认识对他来说已成为一种目的：他就停留在此。

所以，对他来说，这种认识不会成为意志的寂灭者，不像第四卷中所看到的圣者那样达到放弃一切的超脱境界；戏剧没有使他永远摆脱生命的烦恼，只是获得暂时的解脱，对他来说，不是人生解脱之道，只能从其中获得一时的慰藉，直到他的力量因此种静观而增加，最后对此幕戏剧感到厌倦时而抓住真相为止。拉斐尔的圣西塞里亚可以视为这种过渡的代表。那么，现在为了把握世界的真相，我们要转入第四卷了。

本书由 “ePUBw.COM” 整理，ePUBw.COM 提供最新最全的优质电子书下载！！！！

卷四 意志世界再论

第二方面 达到自觉状态时，生命意志的肯定和否定

四

37

我希望前面三卷已使读者明确了解表象世界完全是意志的反映、再现，在表象世界中，意志的自觉一步步趋向明显和完整，最高阶段是人类，不过，人类的本性只有通过一套相互关联的行动才能获得彻底的表现。理性可以使这些行动达到自觉的境地，让人类不断以抽象的方式综观全体。

从意志本身来看，意志是一种不自觉的、连续的盲目冲动，正如我们在无机界和植物界及其法则中所看到的一样，也像我们自己生命中的生物部分一样，这种盲目冲动的意志通过表象世界的附加物获得有关本身意志活动及所欲求的东西。这种东西不是别的，就是表象世界，就是生命。

所以我们说现实世界是意志的反映，是意志的客观表现。由于意志所欲求的往往是生活，而生活又是观念的表现，所以如果我们不说“意志”而说“生命意志”的话，那是同语反复了。

意志是物自体，是内在的内容、世界的本质。

而生命、可见的世界、现象，却只是意志的反映。

所以，生命因意志而起，与意志如影随形。如果意志存在，生命、世界也就存在。所以生命就是确保生命意志，只要我们满怀生命意志，就不必对自己的生存感到恐惧，即使面对死亡时也应镇定。诚然，我们看到个体的生生灭灭，但个体只是现

象，它只在充足理由原则和个体化原理分不开的知识上才存在。当然，对这种知识来说，个体由此获得生命而把生命当作一种赐予，但实际上个体来自无，因此死亡让这种赐予丧失了，最终化归于虚无。但是我们希望从哲学的观点来看生命，换句话说，就是根据生命的理念来看生命，在这个范围内我们将发现，意志、一切现象中的物自体、知觉这些现象的认知主体根本不受生死的影响。

生死只属于意志的现象，因此也只属于生命；意志现象必定表现在生生灭灭的个体上，并成为时间形式中出现的无常现象。这种现象背后的东西本身根本不知道时间的存在，但必须以我们所说的方式表现出来，以便使它的特性客观化。生死都属于生命，是两个彼此相互平衡的现象，或者说，生死是生命现象的两极。

在所有神话中最富于智慧的印度神话把死亡现象归结为破坏之神，如三位一体之神中最罪恶、最低下的湿婆神象征创造生殖，毗湿奴象征维护保存；就是说，不但以骷髅项链作为宇宙破坏者湿婆的象征，也以男性生殖器作为他的象征来说明生死现象，男性生殖器是生殖的象征，这是表示与死亡对立。这告诉我们，生殖和死亡是两个根本相关的现象，两者相互冲突、相互抵消。

同样的感情促使古代希腊罗马人装饰他们昂贵而雕刻精美的石棺，正如我们现在所看到的一样，这些石棺上雕刻着飨宴、舞蹈、结婚典仪、狩猎、狂歌热舞等；这样他们表现着生命的热情，不但借这种狂欢和运动把生命的热情摆在我们面前，而且还借肉体的逸乐来表现，甚至表现人羊神和山羊的性交。

显然他们的目的是用最动人的方式来让人忘却个人死亡的悲伤而显现出自然的不朽生命，因此虽没有抽象的知识却告诉我们整个自然都是生命意志的现象和完成。这个现象的形式是时间、空间和因果关系，这些个体化作用而带来一种结果：个体必将生生灭灭。个体只是生命意志的特殊表现，但个体生灭对生命意志的影响并不比

个体死亡对整个自然的损害更大。因为“自然”关心的不是个体而是族类，自然尽量保存族类，自然给族类提供丰富的种子和生殖冲动的巨大力量。相反，对“自然”来说，个体既无价值也不可能有价值，因为自然王国是无限的时间和空间，也包括这些无限杂多的可能个体。所以自然让个体毁坏，不但有千千万万的方式使个体因偶然事故而遭受毁灭，而且注定如此，自然在完成保存种族的目标时，就使个体陷入趋向毁灭的命运。

自然只表现下述伟大的真理：只有理念才是实在的，个体没有实在性，换句话说，只有理念才是意志的彻底客观的表现。现在既然人就是自然，就是达到最高意识阶段的自然，而自然又只是客观化的生命意志；凡是了解而持有这个观点的人，一旦想到自己和友人的死亡时，把目光转向自然的不朽生命就可以自我安慰，因为他自己就是自然。这就是具有男性生殖器象征的宇宙破坏者湿婆的意义，也是古代雕刻着光辉生命情景的精美石棺的意义。

我们要特别认清，意志现象的形式或者说生命或实在的形式只存于现在，不是未来也不是过去。生命的形式只存在于概念中，如果遵循充足理由原则，就只存在于知识的关联中。没有人生活在过去，也没有人会生活在未来；“现在”是生命的唯一形式，也是永远不能从生命中拿走的可靠财富。“现在”永远和它的内容同时存在，两者永远固定、决不动摇。

生命固定于意志之中，而“现在”则固定于生命之中。当然，如果我们想想过去数千年，想想这数千年中千百万的人，我们会问，他们是什么样的人？他们变成了什么？但是另一方面，我们只要回想自己过去的生活，并想象、回忆过去的情景，然后再问问，过去的整个生活情景是什么？它变成了什么？过去的生活对我们来说是怎样的，对千百万人的生活也是怎样的。我们是不是应该假设，因“过去”被死亡

所决定，所以我们才能够获得新的存在呢？我们自己的过去，过去中最近的一段时间甚至昨天，在现在看起来只是空虚的幻梦，千百万人的过去也都是如此。

过去是什么呢？现在又是什么呢？反映生命的意志和摆脱意志的知识，通过知识在生命的镜子里清晰地看到意志。凡没有认识这一点的人，或不愿意承认这一点的人，一定要在上述关于过去许多世代人类的命运问题之外提出下述问题：为何这位提问者能得此大幸，认识这种宝贵的、匆匆即逝的和唯一实在的现在？

当那好几百代的人，那些世代英雄和哲人都在过去的黑夜里湮没无闻、化为乌有、无人知晓的时候；可是他，他那渺小的我，为什么还存在着呢？当然还可以这样问：为什么这个现在，他的现在，到目前还能存续不断，为何没有随着时间流逝而消失殆尽呢？

当提问的人问得如此奇特甚至有些怪诞时，他是把生存和时间作为互不依存的独立存在物来看待的，是把他的生存看作投入在他时间之中的实存活动来看待的。实际上，他是假定了两个现在：一个客体，一个主体，并把两个“现在”合到一起。事实上，却只有以时间为形式的客体和不以充足理由原则的任何一种形态为形式的主体，这两者的接触点才构成现在。

但是就意志已变为表象来说，一切客体皆是意志，而主体又是客体的对应物；可是真实的客体既然只在现在中才有，过去和未来只含有概念和幻象，所以现在意志现象的基本形式和意志现象分不开。唯有“现在”是久居不动的。在经验的体会中比一切存在物都缥缈虚空的现在，一旦不能放在直观经验的视角中来审视，非要借助什么形而上学的眼光，现在就不再流动而是变成僵硬停滞的时间坟墓。

“现在”的内容是什么？这要看内容的来源。促生这种内容并承载内容的就是：生

命意志，或者说自在之物。但生命意志、自在之物，除了是我们自己，还能是什么？不管说“我们自己”，还是“自我”，不都是生命意志、物自体、自在之物的同义词吗？

凡是在已经过去或尚待出现之际生生灭灭的东西都是借自现象的，使生灭有可能的形式都属于这种现象。“过去是什么？过去就是现在。将来是什么？将来就是过去。”人们说这些话，严肃而恭谨，不是当作比喻而是就事论事来理解的。生命是意志牢牢把握的，而“现在”又是生命牢牢把握的。

所以任何人都能说：“我始终是‘现在’的主人，它将和我的影子一样永远伴随着我；我从不惊讶‘现在’究竟从何而来，为何恰好处身当前。”我可以把时间比作一个永远转动的圆圈：不断下沉的半边好比是过去，不断上升的半边好比是将来，而水平切线和圆周接触之处就好比是没有延展痕迹的现在。切线并不随着圆圈旋转，“现在”是客体和主体相接的点，它不是可知现象，却是一切可知现象的条件。时间像永不止息的河流，而“现在”则是河水流过的石头，但河水没有把石头冲走。作为物自体的意志和认识主体一样不受充足理由原则的支配，认识主体就是意志本身以及意志的表现。

对意志来说，生命是确定的，生命的现象是确定的，同样，“现在”也是确定的。所以我们不必探讨出生之前的过去，也不必探讨死亡之后的未来；我们要认识“现在”，要认识这个表现意志的形式。

现在不会摆开意志，意志也不会摆开现在。所以，如果生命真能令人满足，凡是以各种方式肯定生命的人就都认为生命是无限的，除了对死亡的恐惧并把死亡当作幻象，幻象可能剥夺“现在”，让他变得愚笨、畏惧；这是时间方面的幻象，与空间方面的幻象相似，空间幻象让每个人都以为自己在地球上所占据的位置居上，而其

他所有地点则都处下。同样，每个人都把现在和自己的个体连在一起，以为整个现在完全在此并且也以为过去和未来是没有“现在”的。

但是正如地球表面每一个地方都是向上一样，整个生命的形式也都是现在，因死亡夺去我们的现在而害怕死亡，正如害怕自己可能从地球表面滑倒一样愚蠢。

“现在”是意志客观化最重要的形式。“现在”把时间分割，从两个方向无限地延伸，好像数学上的点一样，并且固定不动；像没有凄冷的夜晚而永远处在正午时刻一样，太阳似乎将沉入黑夜的怀抱，其实是不断燃烧。所以，如果一个人对死亡恐惧，以为死亡是自己末日的话，就好像他以为太阳会在夜里大叫：“伤心呀！我沉入了永久的黑夜。”

相反，凡是背负着生命重压的人，凡是对生命抱着希望并肯定生命却憎恶生命的痛苦，尤其是无法再忍受艰苦命运的人，无法从死亡期求解脱，也无法以自杀来改进自己。冥府的阴森凄冷诱惑着所有人，并成为安息之地的虚假外表。大地夜以继日地转动，人一个一个地死去，但太阳依旧照耀着，永远日正当中。

对生命意志来说，生命是确定的，生命的形式是无穷的现在，尽管个体、理念的现象在时间中生生灭灭，像瞬息即逝的梦幻，从不长久。因此，纵使 we 早已知道自杀是一种徒劳无益的愚蠢行为，但是当我们进一步探讨时，更会觉得自杀是一种可耻的行为。

这一点，我们已经认识得很清楚，虽然意志的特殊现象在时间上有起始有终结，但作为物自体的意志本身却并未受到影响，与一切对象相关而不被认知的主体也没有受到影响。对意志来说，生命永远是确定的。这一点不应算是不朽论，因为永久并不比短暂更需要意志或认知主体，也并不更需要世界的灵魂之窗。两者都是只在时

间中才有效的属性，而意志和纯粹的认知主体却在时间之外。

从我们以前所表现的观点来看，个人的自我主义，这种由认知主体所启发的特殊的意志现象不能为他永远存在的愿望带来满足和慰藉，正如他不会因为知道自己死后永恒世界仍存在而感到满足和慰藉一样，知道自己死后这个世界仍旧存在，这一点正是客观视角的同一观点，也是时间视角的同一观点。

只有在当作现象时个人才是短暂的，但是在作为物自体时个体则是超时间的、无限的。但只有当作现象时，个人才和世界上其他的东西不同；如果作为物自体，就是出现于一切东西中的意志，死亡打破了把意识和其他意识分开的错觉：这就是不朽。长生不死只属于物自体，对现象来说，朽灭是必然的命运，无处可逃。

因此又产生了下述情形，我们自认为的不朽不灭的意识作为明白清晰的知识，的确让我们想到死亡时却不会毒害理性的生命，因为只要它面对生命并注意到生命，这个意识便是一种对生命的爱，这种爱维持万物生存并使万物生生不息、长存不朽，然而却不会使人避免死亡恐惧的侵袭，而当某种特殊情形刺激人联想到遭遇死亡的威胁时逃避死亡的种种方法，他就是在考虑死亡。正如只要他认识那种生命时就不得不承认生命中的不朽一样，当他面对死亡时也不得不承认死亡的事实，即不得不承认时间中的特殊现象在时间中的终结。

我们在死亡中所恐惧的根本不是痛苦，痛苦是死亡以前的事，我们时常借死亡来逃避痛苦，正如有时候在相反情形下，虽明知死亡即将来临却只为暂时逃避死亡而忍受极大痛苦一样。我们把痛苦和死亡区别为两种完全不同的灾祸。我们在死亡中所恐惧的是个人的终结，同时，由于个人是生命意志的特殊客观化，个人的整个本性都与死亡搏斗。

现在，当我们的感情陷入无助迷茫之时，我们的理性就参加进来，克服不利影响从而让我们达到更高层次，从这个较高层次来看，我们所想的不再是特殊的东西而是全体。所以在这个观点之下获得本书已达到而过去未曾超越的关于世界本质的哲学知识也能克服对死亡的恐怖，克服的程度则视个人思想力量比感情力量大到什么程度而定。

如果一个人彻底了解我们早就提出的真理，但未从本身经验或更深一层的领悟中认识痛苦乃生命的必需，如果他在生命中寻求满足自己所希望的一切东西，能平静而审慎地希望自己的生命像向来所了解的一样，永远存在而且不断更新，如果他对生命的爱非常强烈，强烈到足以让自己愿意接受为了追求快乐而带来的一切艰苦和不幸。

这种人定会无所畏惧。他会心怀知识无动于衷地等待即将来临的死亡。他会把死亡看作虚假的幻象、没有力量的幽灵，这些使弱者害怕，对他却毫无力量，他知道自己就是具体地表现整个世界的意志，他永远相信生命，也永远相信意志现象唯一特殊形式的现在。他不会因为无限的过去或将来而害怕，会把过去或未来当作摩耶之幕的空虚幻象。

因此他对死亡不会恐惧，就像太阳不会对夜晚恐惧一样。在《薄伽梵经》中，当有修将军看到成列的军队时深感良心不安，灰心丧气地希望放弃战争以避免成千上万的人死亡时，克里修那便提醒这位弟子坚定意志。克里修那使他认识到不必为死之忧而拒绝战争，成千上万人的死亡不能再阻止他了；于是，也发出战争信号。在歌德的《普罗米修斯》中，尤其是当他说下面这段话时——

我坐在这里，用自己的形相

塑造人类，

一种像我自己的种族，

受苦，哭泣

像我一样，

你们看不到

欢乐、享受的美好愿景。

所谓“意志的自我肯定”，意思是说，在意志的客观表现中，在意志客观化于现实世界和生命的过程中，意志所具有的本质使它明显地成为表象，这种认识根本没有阻碍生命的意志力；但是具有这种认识的意志却自觉而深思熟虑地欲求生命。如果获得这种知识时意志力终结了，生命意志的否定倾向就表现出来了，因为具体现象不再是意志活动的动机，但因认识理念而形成的关于世界本质的知识，即意志的反映却成为意志之火的熄灭者。经过这样自由化活动以后，意志自行抑制了客观化。

这些不常见的概念，如果用一般方式来表示就很难了解；但是我们希望通过即将提出的对现象的解释尤其是关于行动方面的解释来理解这些概念，这些对现象的解释一方面表现意志各个阶段的肯定，另一方面又表现各个阶段的否定。因为两者都是从知识来的，不过不是从以语言文字表达的知识来的而是从活的知识来的，这种活的知识只是以行动和行为表示的，也是不受独断见解影响的。

我的目的只是显现两者并使两者成为清晰的理性知识的对象，不是规定这个或规定那个，这样不但显得笨拙也没有用；因为意志本身是绝对自由和完全自决的，也无任何法则可循。在我们继续前面所说的解释以前，先要解释并确切界定这种自由及

其与必然之间的关系。而且生命问题应该与意志及其对象有关。通过这些我们更容易了解现在所追求的知识的内在本质，更容易了解行动方法的道德意义的内在本质。

38

所谓意志是自由的，这种看法来自下述事实：根据我们的观点，意志是物自体，也是一切现象的内容的实质。一切现象也都是绝对服从充足理由原则的四种形式的。同时，必然性和特定理由的结果，完全相同，彼此通用，所以，一切属于现象的东西，换句话说，成为个别认知主体对象的一方面是理由，另一方面也是结果；同时在性能方面，是由绝对必然性来决定的，所以在任何方面都不能和现在的情形有异。因此自然界的全部内容，一切自然现象完全是必然的，而每一部分、每一现象、每一事件的必然性都可以证明，我们一定可以找出产生它的理由。这一点没有例外，因为充足理由原则具备无限有效的结果。

不过，另一方面，对我们来说，同一个世界中的一切现象都是意志的客观表现。而意志不是现象，也不是表象或对象，而是物自体，因此不服从一切对象形式的充足理由原则。因此不是任何理由所决定的结果，也没有必然性，换句话说，是自由的。正确地说，自由概念是个消极的概念，它的内容只是对必然的否定，对结果和理由之间根据充足理由原则产生的关系的否定。

现在，我们明显地看到，解决自由和必然之间的矛盾的方法，近来常常有人讨论这个问题，不过据我所知，他们的讨论不清楚、不充分。就作为现象或对象来说，一切东西都是绝对必然的；本体是意志，而意志则是彻底自由的。现象、对象必然无法改变地取决于不容间断的因果关系链条。但是这个对象的普遍存在和特殊本质就是对象中显示的理念、对象的特性，是意志的直接的具体表现。

因此和意志的自由一致，对象可能根本不存在，从根本上看，对象可能是和实际情形完全不同的东西，不过在这种情形下，作为其中一环并为同一意志具体表现的整个关系链条也会完全不同。但是如果一旦存在，就一定会进入因果关系链条中并永远取决于关系链条，既不能变为别的东西，不能改变自己，也不能脱离这个关系链条，更不能消灭；像自然界其他部分一样，人也是意志的客观表现；所以，我们所说的一切也可以用在人身上。

正如自然界一切东西都有其力量和性质，而当这些力量和性质受到外来因素的影响时就以一定方式发生反应并形成本身的特性一样，人也有性格，种种动机必然导致种种行动。他的经验性格表现在这个行为的方式中，他的理性让意志也表现于这个行为方式中。人是意志最完全的表现，同时像我在本书第二卷中所解释的，人需要较高程度的知识的帮助来保存自己，在这种知识中，我们可以看到在一种表象形式下，关于世界本质完全充分的摹本，这是对理念的了解，是世界的明镜，像我们在本书第三卷所认识的。因此在人类身上，意志可以达到充分的自觉，也可以明确而彻底地了解自身的本质，就像在整个世界中反映出来的一样。

在前卷中，我们知道，艺术产生于这种知识的实际显现；而在全书最后结束时，我们更会看到，由于这种知识的关系，意志可能表现出彻底的自我否定的倾向。在其他情形下，决不能表现于现象中的自由，在这种情形下却表现在现象中了，同时由于废除现象基础中的本质而后者却仍然存在于时间中，这就产生了现象的自我矛盾并在这种方式下表现出神圣和自我牺牲的现象。

但是只有在本书结束时才能充分了解这一点。刚刚所说的只是从下述事实中粗略地表现人如何与意志的其他一切现象不同，这里所谓的事实是指：自由只属于物自体、意志，和现象相矛盾的那种独立于充足理由原则的情形在人类身上也可能表现

在现象中，不过它必然表现为现象的自我矛盾。在这个意义上说，不但意志可以称为自由的，人也是自由的。

只有通过将要发生的一切才能明白应该如何去了解这一点，目前我们要完全离开这一点。因为，首先我们要认清一个错误的看法，即认为个人行动并没有必然性，认为动机的力量不像原因的力量那样确定，不像从前所提出的结论那样确定。如果离开前面提到的特殊情形，意志的自由根本不会直接涉及现象，甚至在现象达到最明显地步的情形中也是如此，因此也不会涉及具有个性的理性动物，更不会涉及人类身上。

虽然人是一种自由意志的现象，但是人决不自由；人是由意志决定的现象，同时由于人受对象形式即受充足理由原则的支配，人在许多行动中的确表现了意志的统一，但是由于意志活动本身超时间的统一，许多行动显示出和某种自然力量的法则一致。

不过，可以在人身上及其所有行为中看到的就是自由意志活动，自由意志活动和人之间的关系就像概念和定义之间的关系，人的每一种个别行动应该归因于自由意志并在意识中直接显示。所以像本书第二卷中所说的，每个人都先天地认为自己的个别行动是自由的，每一次行动都是可能的，他只是从经验和基于经验的思想中了解到自己的行动绝对必然地产生于一致的性格动机。

我们发现，没有受过教育的人由于只受感情的支配，所以在种种特殊的行动中显然主张完全的自由，可是所有时代的伟大思想家和比较有深度的宗教教义却都否定这一点。如果一个人明确地了解，人的整个本质是意志而人本身只是意志的现象，同时即使从主体来看，现象也是以充足理由原则为其必然形式，充足理由原则是以“动机法则”的方式出现的。当某一特定性格得到动机时，如果我们怀疑某一行

动的必然性质，就显得太荒谬，就像我们怀疑任何三角形的三角之和等于两直角之和一样。

从理智的态度来看意志，就会在意志的经验的比较自由方面产生错误，也在意志特殊活动的自由方面产生错误，这与事实不符。事实上，作为物自体的意志，原始、独立，并且当我们感觉到它的原始、绝对以后，随之而来的必然是它的自觉活动，不过它们早就被决定了。理智只是从经验中认识意志的最后决定；所以当遇到需做选择的情形时，理智没有任何数据也可以预知意志将做出何种决定。

因为理智只会通过意志的活动来认识经验性格，却不会认识理智的性格，根据理智性格，当遇到几种刺激时只能有一个选择，因此也必然只有一个选择。所以，对理智来说，在某一特定情形下，意志似乎可以做两种完全相反的决定。但是这种情形好像我们看到一具失去平衡两边上下起落不定的天平时，说“它可能落到右边，也可能落到左边”一样。这一点只能具有主观的意义，实际上也是指“就我们所知的数据而论”。从客观立场看，一旦失去平衡，下落的方向必然确定。因此一个人意志的决定，只有在旁观者看来是不确定的，只有从自己的理智来看是不确定的，对认知的主体来说却是相对的和主观的。

另一方面，客观地来看，当认知的主体遇到任何需做选择的情形时，其决心是确定而又必然的。但是只有通过决心才能认识这个决定。的确，当我们处在一种尚未到来而只是希望的情况下，面对任何困难和重要选择时，我们就获得一种经验的证明，这个时候我们什么也不能做，只能保持被动。

现在，我们想想，当某些情况中意志给我们自由活动和选择的机会时，我们会怎样做。一般地说，理性深思熟虑的远见要我们做出某一决定，可是我们的直接意愿却倾向其他决定。只要我们保持被动，理性的一面似乎希望保持优势；但是当行动的

机会来临时，直观如何强烈地影响我们。到那时候，我们会很冷静地思考正反两面以便彻底看清两方面的动机刺激，当时机来临时每个动机都会尽量影响意志，如果一切动机都对意志有适当的影响力，理智方面的错误就不会使它做出不适当的决定。

两种相反动机刺激明显表现出来是理智唯一有益的选择。理智被动地并且带着好奇心等待实际的决定，好像是外来的似的。从它的观点来看，两种决定似乎都是可能的，这就是意志在经验自由方面的错误。当然，从经验上看，这个决定完全是理智范围之内的事情，是意志在经验方面运用的最后结果；它是个人意志与种种特定的动机相冲突因而也与必然性冲突，是其内在本质、理智性格所产生的。除了彻底显现这些刺激动机的本质以外，理智更无别的事情可做，它无法确定意志本身；意志很难从理智的角度接近因而也就无法研究。

肯定意志的经验自由、绝对自由正符合那种把人类内在本质置于“心灵”中的说法，心灵本是一种认知活动，一种抽象思维能力，也正因为如此才是一种意志的能力。这种说法把意志看作次要的性质，其实，知识才是次要的。过去有人把意志看成思想活动，认为意志和判断相同，尤其是笛卡儿和斯宾诺莎都主张这种说法。根据这个说法，每个人只需通过自己的认识成为什么样的人；他必然来到这个世界，像一个在道德上没有价值的人，去认识这世上事物并由此决定成为这样的人或那样的人，做这样或那样的事，他也可以通过新知识而获得新的行动路线，从而变成另外一个人。不过，他先要知道某个东西好，然后才欲求它，而不是先欲求它，然后才说它好。

根据我的看法，这种说法真是把关系颠倒了。意志是最先的、最根本的，知识只是附加在意志之上的，是意志的工具。所以每个人成为什么样的人，取决于他的意

志，而他的性格是最先的，欲求活动是他本性的基础。通过加在意志上的知识，他可以在经验过程中渐渐认识自己是什么样的人并了解自己的性格。正是因为他意志的本质以及根据意志的本质，他才认识了自己，而不是因为他的认知活动以及根据他的认知活动来从事意志活动。

根据后一种看法，只要他想一想自己喜欢成为什么样的人就会成为什么样的人，这就是所谓意志自由的说法。这种看法的实际意义是：人是自己根据知识而创造的产物。

相反，我却认为，人在一切知识之前已经由自己创造出来了，人的知识只是后来加上去以便引导人们认识创造结果。所以，人不能决定自己成为这样的人还是那样的人，也不能变为另外一种人；他一旦成为什么样的人就是什么样的人，而人是在经验过程中才认识自己是什么样的人。根据前一种说法，人欲求自己所知的东西；根据后一种说法，人认识自己所欲求的东西。确定性格或行为具体表现的刺激活动，通过知识的媒介影响性格或行为的表现。但知识是可以改变的，而且常常在真理和错误两方面游移不定，可是通常会在生活过程中不断矫正，虽然矫正的程度有很大的差别。所以一个人的行为可能有明显的改变，然而却不能说他的性格改变了。

人实际上所欲求的以及他内在本质的奋斗以及根据这种奋斗而追求的目的是我们永远无法用教育方式以外的影响力来使它发生变化的，否则，就可以改变人了。塞涅卡说得好，意志活动是不能教导的；所以，他宁愿要真理也不要他的斯多亚派哲学家，这些哲学家向人说教：美德可以接受。意志只能受外来刺激的影响。但是这些决不能改变意志本身；因为外来刺激只在意志愿意接受的情况下方能影响意志。

这些动机刺激唯一能做的就是改变意志的活动方向。换句话说，就是使意志觉得应该用另一种方式来追求它不断追求的东西。所以，进步的教育知识和外来的影响，

的确能让意志知道所用的方法有错，因此也能使意志知道，根据自身内在的本质坚决追求的目的应该在另一条与过去完全不同的道路上去追求，也应该在与过去完全不同的某种对象上去追求。但是却永远无法使意志欲求与一向欲求之物完全不同的东西，这一点仍然无法改变，因为意志只是欲求活动本身。

不过，前者即知识可能会改变，因知识而来的行为也可能改变，而这种改变所能达到的程度以意志所能达到的目的为限，例如追求穆罕默德的天堂，有时在现实世界中用这种方法，有时在想象世界中又用那种方法。因此，在第一种情形中运用智虑、势力和欺骗的方法；在第二种情形中则运用禁戒、正义、施舍和麦加朝圣等方法。但是它的活动并没有因此而有所改变，意志本身更不会改变。尽管它的活动在不同时间有不同的表现，然而意志活动永远是一样的。

对那些引起行动的动机刺激来说，它们不但应该表现出来也应该为人所知：根据经院派哲学家的一句名言，即终极原因并不依据它的真正“存在”发挥影响力，所依照的只是被认知的“存在”。例如，要使某人身上自私与同情之间的关系表现出来，光是拥有财富并看到别人的贫乏是不够的，还要他知道能用自己的财富为自己和他人做些什么事；不但要让他看到别人的痛苦，还要让他知道所谓痛苦和快乐到底是怎么回事。

也许，他对这种情形的了解，第一次不如第二次清楚；如果在同样情形下，他的行为有不同的表现，那只是来自下述事实的结果，即他所认知的那部分环境，虽然表面看来一样，实际上却是大不相同的。正如忽略实际存在的种种情况会使其失去影响力一样，另一方面，想象的情况，也可能表现得像真实情况一样，不但在特定的欺骗情形下如此，而且在一般情况下也如此。例如，如果一个人相信一个良善行动会使他在来生获得百倍的报偿，这种信心对他的影响就正如远期票据一样，可能是

基于自私心理来布施的。

一个人不曾改变自己，因为意志活动是不能教导的。在意志仍然不能改变的时候，就是由于知识对行动的这种巨大影响力而使性格发展的，也使性格的不同特征一点一滴地表现出来。所以，生活时期不同，它的表现就各不相同，同时，在冲动、放荡的少年时期以后，接着来的可能是沉着、冷静的壮年时期。尤其是性格中恶劣的部分往往会随着时间的推移而表现得更强烈，然而有时候，少年时期支配着人的情绪，在以后反而会自动地受到约束限制，只有这时才能认识与此相反的刺激动机。

我们都知道，每个人最初都是纯洁的，而这只是表示人都不知道自己本性的邪恶；本性的邪恶只有通过动机才表现出来，而动机也只在时间中才于知识中出现。最后，我们所认识的自己和当初想象的完全不同，因此时常对自己产生一种愤恨之感。

作为动机刺激的媒介物的知识，对意志在行动上的表现而非对意志本身所发挥的影响，是人类行动和动物行动之间主要差异的原因，人类和动物的认知方法因而不同。动物只有感觉式的认知，而人类有理性，所以才有抽象观念即概念。

虽然人类和动物都同样必然地受各自的动机刺激所决定，然而人与动物不同，人有完全的自由选择，这种完全的选择尽管只是在几个可能有对立冲突的动机之间，但其中最强烈的动机必然会决定这种选择，但这种最强烈的动机却时常被看作特殊行动中的意志自由。

因此，动机必须采取抽象思想的形式，只有通过这些采取抽象思想形式的动机才能产生深思熟虑即权衡行动的相互对立的两个理由。动物只能在自己面对的知觉的动机刺激中加以选择，因此选择的范围有限，只限于当前的感官知觉。

所以，像原因决定结果那样，动机决定意志这一点只能在动物身上体现出来，在这里，旁观者也直接面对与其结果完全相同的动机刺激；而在人类身上则不同，动机几乎都是抽象观念，这些抽象观念没有传达给旁观者，甚至对行动者本人来说其结果的必然性也隐藏在矛盾冲突背后。因为只有在抽象方式中，几个观念诸如判断和一连串结论才能同时存在于意识中，因此不受时间的决定，彼此对立，直到较强烈的观念压倒其余观念而决定意志为止。

这是人与动物的不同，且特别具有的完全选择或深思熟虑的能力，由于这种能力，人类才被认为具有意志自由，相信他的意志活动只是理智作用的结果，并不当作基础的确定倾向，可是，事实上动机只有在基础上以及假设他具有确定倾向的情形下才发生作用，在人类身上，这个基础是性格。

我们将在《伦理学的两个基本问题》中对这种深思熟虑的能力以及这种能力所带来的人类和动物选择间的区别做更详细的解释。人类所具有的这种深思熟虑的能力是使人比动物更加不幸的许多原因之一。

一般说来，我们最大的痛苦不在当下的知觉表象或直接感觉中，而是在抽象观念的理性中，在痛苦的思想中，动物则完全不受这种思想的支配，动物只活在当下，只活在令人羡慕的无忧无虑之中。使笛卡儿和斯宾诺莎把意志的决心与肯定及否定能力看成一个东西的原因，似乎是我们所谓人类深思熟虑的能力对抽象的思想功能的依赖，因而也依赖判断和推论能力的那种说法。基于这种说法，笛卡儿产生一种看法：意志是自由的，是罪恶的原因，也是一切理论上错误的原因。另一方面，斯宾诺莎则认为，意志必然取决于动机，就像判断取决于理由一样。从某种意义上看，后一种说法才正确，不过，却好像是从假前提得出的真结论。

我们在动物和人类各自受动机影响的方式方面所做的区别，对两者的本质有很大的

影响，并且与两者生存方式的不同有极大的关系。虽然在一切情形下，知觉观念都是决定动物的动机，然而人类却想彻底排除这种动机刺激，并想完全以抽象观念来决定自己。他尽量运用自己理性的特权。他不受当下环境的影响，既不选择目前的快乐或痛苦，也不避免目前的快乐或痛苦，只考虑两者的结果。

在大多数情形下，除了不重要的行动以外，我们都是取决于抽象的思想动机，而非取决于当下的印象。所以，短暂的困乏对我们来说是比较轻易的，而自制则相当艰难；因为前者只涉及短暂的现在，而后者则涉及未来，而且其中还包括无数艰辛。我们痛苦或快乐的原因大部分不在于实际的现在，而只在于抽象的思想中，无法忍受的往往就是这些让人备受折磨的东西；因为它们出现时，即使自己肉体上的痛苦也感觉不到。

的确，在极度的心理痛苦之下，甚至故意使自己肉体上受苦以便让注意力从精神煎熬转移到肉体折磨。这就是为什么人类在内心极度苦闷时扯头发、抓脸皮、捶胸顿足地在地上打滚，所有这些动作为的只是让我们的注意力从那无法忍受的思想中宣泄出来的激烈方法而已。只因为心理的痛苦远比肉体的痛苦更大，因此我们感觉不出肉体的痛苦，对一个身处绝境的人或因沮丧而消沉的人来说，自杀是很容易的，尽管以前身处顺境时连想也不敢想。同样，忧虑和激情总比肉体劳苦更容易让身体精疲力竭。根据这一点，爱比克泰德说道：

使我们烦恼的不是事物，而是我们对事物的看法。

塞涅卡也说：

让我们恐惧的东西远多于直接压迫我们的东西，在观念上我们常受折磨。

尤伦施皮格尔对人性的讽刺嘲弄也很透彻，他嘲弄人往上爬时，笑；往下走时，

哭。受伤的孩子往往不是因痛苦而哭，而是当别人安慰他们时才想起痛苦而哭。行为和生活方面这种巨大的差别，起因于动物和人类认识方法的不同。并且，明确的个人性格之出现，人与动物之间的主要区别取决于那只能通过抽象概念才能从事的几种动机之间的选择。因为只有在做了某种选择以后因人而异的种种决心才表现出每个人不同的性格；但是动物的行动却只取决于印象出现还是不出现，这种印象往往就决定了它所隶属的动机。

最后，在人类身上，对他自己和别人来说，性格的有效表现只是他的决心而不是单纯的愿望：对他自己和别人来说，只有行为才使决心成为事实。愿望只是当前印象的必然结果，不管结果是外来的刺激，还是内心的目前心境；因此愿望也像动物的行动一样，是直接必然的、缺乏考虑的，并且只表现类的性格而不表现个人的性格，换句话说，只表现一般人能做些什么，而不表现体验这种愿望的个人能做些什么。

只有执行经过深思熟虑的、理性检省的行动，才够格成为由动机决定的行动。这才是一个人行事的睿智格言，才是他内心意志活动的结果，所以在健全的心理状态下，只有行为才会让良心背负重荷，愿望和思想都不会；只有行为才会向我们显示自己意志的反映。完全不经考虑而在盲目热情下实施的行为，在某种范围内说，是单纯愿望和决心之间的中间物。

所以这种行为被另一种行为所消灭，像一根画得不对的线，从构成我们生活方向的意志图式中抹去一样。这里，我们可比较一下，即愿望和行为之间的关系与蓄电和放电之间的关系，存在虽是偶然却比较贴切的类比。

从对意志自由的讨论中我们发现，虽然离开现象而从意志本身来看，意志是自由的甚至是万能的，然而在为知识所启发引导的具体现象中，如在人类和动物身上，意

志却被动机刺激所决定，特殊性格永远而必然地对这种动机刺激产生反应，而且往往通过同一种方式。我们知道，由于人类具有抽象或理性知识，因此人与动物不同，人类可以自由选择，而正是自由选择让他成为许多动机矛盾冲突的场所。

所以，这个选择的确是个人性格完全表现的条件，但是不应视为特殊意志活动的自由，换句话说，不应视为独立于因果法则之外的自由，因为因果法则的必然性广及人类和其他所有现象。理性或由理性构成的知识所带来的人类意志活动和动物意志活动之间的差别，只达到我们所能指明的那一点，却没有扩展到更远的范围。

如果人类完全不顾那种服从充足理由原则的特殊事物的知识，而只借自己的理念知识去透视“个体化原理”，那么情形就完全不同了，可能产生在动物界完全不可能的一种人类的意志现象。那么，作为物自体的意志，它的真正自由才能表现出来，由于这种真正自由，现象便会发生一种像“自我牺牲”所表现的自我矛盾。最后它的“本体”就抑制了自身。意志自由在现象中的这个唯一实在和直接的表现，这里不能解释得更明白，但将构成本书最后部分的主题。

既然在这些讨论中，我们已明确表示经验性格无法改变的本质以及行动与动机的必然接触，在不良倾向的影响之下很快就会预料到一种能轻易得到的结论。我们的性格应视为一种短暂、看不见和无法改变的意志活动的展开或理智性格。这一点，应当决定我们生活中行为所需要的一切东西，换句话说，必然决定它的伦理内容，这必定在其表面现象，即在经验性格上表现出来，而只有其中次要的东西即生活的表面形式才依赖动机的表现方式。

所以，如果要改进一个人的性格，那是白费心力，最好聪明一点，心甘情愿接受无法避免的东西，欣然接受每一种倾向，即使不好也得接受。但是这与所谓“疏懒的理性”以及最近比较流行的“土耳其人的信仰”有一种极为相同的命运理论。对这

种理论的真正反驳，西塞罗已在《论命运》第12章第13节中解释过。

虽然我们可以认为，一切东西都无法挽回地被命运预先决定，然而只有通过一连串原因的叠加作用，命运方能如此。所以在任何情形下，我们都不能确定某种结果可以没有原因而出现。它不但是预定的事件而且也是先前种种原因的结果；命运不只决定结果，也决定预定结果的方法。我们相信，如果缺乏某种方法结果也不会出现；每个结果往往都是根据命运的决定而出现的，但是不到事后，我们是决不会知道这一点的。

正如许多事件都是因命运而发生的，都是因无穷的连续原因而发生的，我们的许多行动往往也是根据我们的理智性格而发生的。但是正如我们事先不知道事件一样，同样我们也没有先天地认识行动，只是从经验中后天地去认识自己，正如以同样方式认识别人一样。如果理智性格含有下述意义，即我们只能在和不良倾向经过长期冲突以后才能做成良善决定，就要先等这种冲突发生并思考性格无法改变的本质和我们所有行动根源的统一，不应误使我们要求性格的决定有利于这一边或那一边；在继之而来的决定中，我们会看到自己是那种人，也在自己的行动中反映出自己。这是对我们赖以回顾过去生活历程的心灵满足或苦闷所做的解释。

我们之所以能够体验这两种感情并非因为过去的行为仍然存在，它们早已过去了，仅仅曾经存在过，可是现在已经不再存在了。但是，对我们来说，它们的重要性在于它们的意义，在下述事实即这些行为乃性格的表现和意志的反映，我们可以借这种表现或反映认识内在的自我，意志的中心。因为我们并非事前体验到这一点，而是事后体验到，所以我们应当在时间中奋发追求，这样我们借由自己行为所产生的记忆印象便可以使我们静观它时尽量冷静而不会厌烦。我们曾经说过将进一步探讨这种心灵的安慰或痛苦的意义，但是这里我们只探讨了心灵自身。

除了理智性格和经验性格，我们必须指出第三种性格，这种性格和前两种性格都不同，这种性格称为后天性格。后天性格的养成是一个人在其生活过程中从与世界的接触而得来的，当我们说某人有性格或某人没有性格时，指的就是这种性格。当然，我们可以假设，由于经验性格无法改变，同时像所有自然现象一样，也是自相一致和前后一贯的，因此人类往往要表现得前后一贯而不必得到一种通过经验思想等方式才能获得的性格。

但是，实际情形却并非如此，虽然人永远一样，然而他并不了解自己，常常误解自己反而直到他在某种范围内获得真正的自觉为止。就作为单纯的自然趋势来说，经验性格本身是不合理的，甚至它的表现也被理性干扰，一个人愈是拥有理性和思想能力就愈会被理性干扰。因为理性和思想能力经常让一个人看到一般人的情形以及自己意志和行为中可能完成的东西。这使他更难看到从事和完成意志活动的力量究竟有多大。

他发现自己具有从事各种活动的能力和开拓各种生涯的因素，但由于缺乏经验，不明白自己个性中这些因素各自程度的差别；同时，如果他从事唯一适合自己性格的生涯，他仍然感到相反的倾向，尤其是在特殊时刻和特殊心情时为然，不过这些生涯和原来的生涯无法连在一起，如果他想过原来的生涯而不受干扰的话就应该完全压制它们。

正如我们在地球上的自然之道往往只是一条线，没有扩大为面，同样在生活过程中如果我们想要把握和拥有某个东西，就必须放弃和搁置其他东西。如果我们不能下定决心，而像市集上的小孩一样看到任何东西都想要，就是错误地把我们的路线扩大成面；最后我们会像在一条弯弯曲曲的路上奔跑，像鬼火一样来回跳动，最终只能是一无所获。

根据霍布斯法哲学的看法，每个人对每种东西都享有原始权利，但是对任何东西都没有独占的权利，不过却可以放弃自己对其余东西的权利而对某些特殊东西享有独占权，所有人对他们所选择的東西也都可以这样做；同样，生活中也是如此，在生活中只有当我们放弃和自己的追求无关的一切要求时，只有当我们放弃别的一切无关紧要的东西时才能一心一意追求某一确定的目标，无论是快乐、荣誉、财富、科学、艺术或德行。

因此，仅有意愿和能力是不够的，一个人还要知道自己想要什么，还要知道自己能做什么；只有这个时候才会突显性格，也只有这个时候才能完成某项目标。虽然经验性格是前后一贯的，但是在他达到那个地步以前，他还是没有性格的。整个看起来，虽然他仍然忠于自己，而且走完该走的路，然而他的路不会是直线而是崎岖不平的坎坷之途。他会徘徊犹豫，脱离正轨，转回头去为自己累积的悔恨和痛苦而自怨自艾。

所有这些情形都是因为他在自己面前看到那些一般人所能获得的大大小的东西，却不知这些东西中哪一部分才适合他，哪一部分可以由他完成，哪一部分他能享有。

所以，他会羡慕别人占有某种地位和环境，这些地位和环境只适合别人的性格而不适合他自己的性格，同时在这种地位和环境里，如果他真的发现可以永久保持，他会非常不快。正如鱼只能活在水中，鸟只能在空中飞行，鼯鼠只适合活在地上一样，每一个人也只是活在适合自己的环境才会舒适。

例如，并非所有的人都能活在宫廷生活的气氛中，如果对这些缺乏正确的认识，许多人就会做出毫无结果的企图，会在许多具体的事物方面破坏自己的性格，又要重新忍受无聊烦闷的困扰，而他如此费力得来的东西却不会为他带来快乐，他如此这

般地认识的东西仍然没有生命气息甚至在伦理道德方面。如果某种行为太过高尚而他的品性达不到，不是由于直接冲动而是根据概念教条而产生的话，那么即使从他自己的立场看起来，这个行为也会失去一切优点，因为自私他事后会懊悔。

“意志活动是不能教导的。”只有从经验中我们才能认识另一种性格的刚毅坚韧，一直到现在我们都幼稚地相信可以借助合理观念，祈求、恳求、例证和心地高尚来说服任何人离开自己所走的路，改变他的行为方式，脱离他的思想方法，增强其思维能力；我们自己的情形也是一样。我们先要从经验中知道自己希望什么以及能做什么。在此之前，我们一直不知道这一点，我们是没有性格的，时常因遭受外来的打击而不得不回到自己的路上去。但是我们若认清了这一点，就具备所谓的习得性格，即后天性格。

因此这只是关于我们自己个性的最完全的知识，关于我们所具有的经验性格无法改变的种种性质的抽象知识，也是关于我们身心能力的大小和方向的抽象知识，因此也是关于我们自己个性的力量和弱点的抽象而明确的知识。这一点使我们处在一种地位，可以谨慎而严格地完成我们的任务，并在确定概念的引导下去充实那因缺乏理性、欲望肆虐所产生的裂缝。

39

这种自由的全方位的视野让我们发现整个可见世界以及知识形式法则都是意志的表现，如今在其最完全的具体表现中获得对自身本质最彻底认识的时候，能在两种方式之下重新表现出来。在达到自觉的最高峰时，或是只欲求过去盲目欲求过的东西，这样的话，在一般情形和特殊情形中都一样，知识永远是意志的动机刺激，或者相反，这种知识已成为意志之火的熄灭者，缓和并压抑一切欲求的或意志的活动。这就是上面我们用一般名词所表示的生命意志的肯定和否定。

说到个别行为时，作为意志的普遍表现而非特殊表现，这种个别行为并不阻碍和限制性格的发展，也不表现在特殊行动之中，而是借一向遵循的行动方式更明显地表现，或用完全压抑的方法以生动的方式表达意志获取的知识，揣摩由此得到的一些隽永的格言。我们刚才对自由、必然与性格所做的种种解释已经使本书最后一卷的主要问题更容易展开。但是，如果我们已将注意力转向生活本身，已经尽力找出意志、找出这个生活的内在本质，肯定了生命意志，生活会怎样？在什么方式下，在何种范围内，生命意志能得到满足？

总之，一般地看来，在它自己的世界中，意志的地位应该是什么。

首先，我希望读者回想一下，我们在本书第二卷中最后所说的一段话，这段话是我们遇到意志的最后目的的问题时而产生的。在意志各阶段的具体表现中，从最低阶段到最高阶段，摆在我们面前的不是这个问题的答案，而是意志如何抛弃最后目的。意志永远在挣扎，挣扎是它唯一的本质，任何已经达到的目的都无法中止这种本质。所以意志无法获得最后的满足，只能被障碍所阻，但是意志仍旧会永远向前。

我们在最简单的重力现象中看到这种情形，重力永远压向数学上的中心位置，即使整个宇宙坍缩成一个奇点，也不停歇；可是永远不会达到最终状态，因为一旦达到，重力和物质就都会消灭。在其他简单的自然现象中，我们也看到这种情形。固体因溶解或分解关系而变成流体，唯有这样，固体的化学力量才会释放出来；刚性是因冷却所维持的一种状态。流体容易变成气体，一旦把所有压力撤去，流体就立刻变成气体。正如伯麦所言，没有任何物体能够脱离关联，没有任何物体缺乏希求和欲望。

虽然地球的质量吞噬了放电效果，电却无限地传导其自身的自我分化作用。只要电池有效，由化学作用所产生的电就造成斥力和引力的一种无目的、不断重复的活

动。植物的生存正是这种没有止息的、永不满足的奋发活动，正是一种不断上升永无止息的倾向，直到最后种子又重新成为新的起点，这种情形无限地重复，没有终结，没有最后的满足，没有终止之时。

在本书的第二卷中，曾说明许多自然力量和有机生命到处展开你死我活的争夺，希望表现在物质上，因为每种力量或形态都只拥有从别的力量或生命形态争夺过来的东西。因此自然界就发生一种极具毁灭力的血战，这种血战产生一种阻力，这种阻力使构成万物内在本质的意志之力完全受阻；一切奋斗都徒劳无功，然而由于本质的关系，又无法去除这种奋斗。艰苦的工作继续进行，直到这种现象消灭为止，可是，这个时候，别的力量又急切地夺取它先前的位置和物质。

很久以来，我们就认为构成万物中心和“本体”的这种奋力挣扎和人类身上所谓的意志是相同的，只不过在人类身上，这种生命的中心因为彻底自觉的关系，表现得最为明显。那种使它不能达到目的的阻力和障碍，我们称为痛苦，另一方面，达到了目的我们便自认为满足、幸福、快乐。我们也可以把这种名词用到无意识界的现象，虽然在程度上比较弱一点，然而在本质上却是一回事。

我们发现无意识界的种种现象也陷于持久的痛苦中，毫无生活的快乐。因为一切努力都由于缺乏，由于对自己当下处境的不满，如果没有满足便深感痛苦，但是任何满足都不持久，相反往往只是新的意志较量的起点。我们知道，生命的冲力在许多方式之下到处受阻，处在矛盾冲突之中，因此也处在痛苦之中。如果生命的冲力没有最后目的，痛苦也就没有限度了。

但是我们借助敏锐的观察，在无意识的自然界所发现的东西，在心智世界的动物生活中，明显地呈现在我们面前，动物长期的痛苦很容易得到证明。然而我们不必停留在这些中间阶段，而是要直接转向人生方面，在人类生活中痛苦表现得最明显，

我们对痛苦的认识也最清楚；当意志现象完全表现出来时，痛苦也最明显。

在植物中还没有感觉能力，所以也没有痛苦。最低等的动物生命，比如纤毛生物和海星，只感到最轻微的痛苦；甚至在昆虫中，对外界的感受力和向内的感受力尤其是感觉痛苦的能力还是有限的。痛苦的高度表现最初出现在有完整神经系统的脊椎动物身上，智力发展越完善，生物感受痛苦的敏感度就越高。因此，根据知识所达到的明晰程度和意识所达到的明确程度来看，痛苦会随着意识、认知等能力增加，所以在人类身上就达到最高程度。

而在人类身上，我们发现，人的认识越清楚，人的智力越高，他的痛苦就越多；赋有天才的人，在人类中感受的痛苦最大。我在这个意义下，在关于一般认识的程度而非单纯的抽象理性认识的意义下来理解并运用传道书上的话：知识越多，痛苦越多。

那位哲人画家提斯齐宾在一幅画中用显著的方式表现意识程度和痛苦程度之间的关系。他画中的上半部分描绘女人，孩子被偷走，她们以种种姿态、表情，用种种方式表现出母亲深深的痛苦、焦急和绝望。画的下半部分则描绘被偷走小羊后的母羊同样痛苦、绝望的眼神、姿势。下半部分的安排组合和上半部分完全一样：上半部分的每个人的姿态，在下半部分则以动物的形象重现一次。因此我们明显地看到迟钝的动物意识中所浮现的痛苦与极端的忧伤与人的痛苦忧伤互相对应，只有运用明确的知识清晰的意识才会产生这种忧伤。

我们希望用这种方式考察人生中意志的内在命运。每个人都很容易看到，在动物的生命里，也以各种不同程度表现出同样的命运，只是程度比较弱而已，同时人从动物世界的痛苦中也可以寻找到些许安慰，因为对一切生命来说，痛苦才是根本的。

在每一个被知识启示的阶段中，意志都表现为一个体。人类发现自己是无限时空中的有限个体，因此和无限的时空比起来，人类的规模近乎一个行将消亡的数量。人被投掷到时空里，而由于时空无限因而在时间中只具有相对的存在而没有绝对的存在，在无穷的时空里只占据有限的一部分。人真正的存在只是现在、当下，而无限地奔向过去则是不断地跃向死亡，是悄无声息的慢性死亡，这是生存的真相。

除了造成现在的可能结果以及其中所表现的意志以外，过去的生命已是完全过去了的，没有生命的，不再存在的生存态势；所以在理论上，不管过去生命的内容是痛苦还是快乐，对他来说都无关紧要。但是现在的生命永远在他手上成为过去，未来又完全不定也永远短暂易逝。因此即使我们只考虑形式的一面，人的生存也只是迅疾地从现在奔向没有生命的过去，因此也只是一种永恒的消逝。

如果我们从肉体方面来看，走路显然只是防止倒下的持续运动，同样，我们身体的生命也只是不断地防止消逝的有机活动，也只是一直在延迟的死亡。最后，我们心灵的活动同样也是不断延迟的倦怠。我们所呼吸的每一口气都是抵挡那不断降临自己身上的死亡。我们用这种方法时时刻刻和死亡搏斗，并且我们每吃一次饭，每睡一次觉，每做一次防寒保暖，都是经过和死亡较长时间的竭力搏斗。

最后，死神胜利了，自出生之时我们就在死神的支配之下，在吞噬牺牲品以前，死神只想用极短暂的时间戏弄牺牲品。不过我们怀着极大的兴趣和忧虑尽可能地延长生命，就像尽可能地把肥皂泡吹得大、吹得时间长一样，虽然我们明知肥皂泡终必破裂。

无意识的自然的内在生命是一种没有终结、没有休止的追逐、挣扎，而当我们考虑

到动物和人的本质时，这种情形就更为明显。意志和挣扎是动物的整个生命情形，这种情形可以和口渴的情形相比。但是一切意志的基础都是“需求”、匮乏，因此也是痛苦。从生命的角度来看，动物和人的本质总是受痛苦支配的。

另一方面，如果因为太容易获得满足而使它丧失欲求的对象，就会产生可怕的空虚和无聊，换句话说，它的生命和存在本身就成为无法忍受的负担。因此它的生命像钟摆一样在痛苦和厌烦之间来回摆动。这一点也必须以这个方式表现出来，在人类把一切痛苦和烦恼都当作是人间地狱之后，天堂所剩下来的，除了厌烦以外，就是无聊了。

但是构成意志每一种具体表现的内在本质不断挣扎，在客观化的各个较高阶段中，获得最主要和最普遍的基础，事实上，意志在这里表现为生物体，时刻都需要滋养；而使这个需要获得力量的正是下述事实，即这个生物体仅仅是客观化的生命意志本身。作为意志最彻底的客观化的人类，在同样程度之下，是所有生物中最贫困的；他是具体的意欲和需要，是由无数需求凝结起来的。他随身携带这些需求活在世界上，依赖自己的需求以维持生存，除此之外，对任何东西都不相信。

一般说来，占据整个人生的是担心如何在日新月异、难以满足的必需品之下维持生命。还有一种需要，直接和这个需要有关，即类的繁殖。在同一时间内，受到各方面极不相同的危险的威胁，需要不断地注意避免这些危险。他小心翼翼地以焦急的眼色环顾周围，寻找道路，因为有无数意外事件和敌人在环伺待机。对他来说，没有安全的地方。

大多数人的生活只是一种无知无觉的生存竞争，最后也多半会在竞争中失败。但是，他们继续这个令人厌烦的战争与其说是因为对生命的爱，不如说是对死亡的恐惧。现在死亡必将来临，隐藏在看不见的地方，随时都可能从天而降。

生命好像一片海洋，充满着暗礁和漩涡，人类小心翼翼地避过这些暗礁和漩涡，虽然他知道，即使拼尽全力使尽技巧而通过，然而还是一步一步地接近那最大的、无法避免的以及无法挽回的暗礁——死亡。我们正向着它航行，这是历尽艰辛航行的最后目标，对他来说这比逃过一切暗礁更糟糕。

现在，值得注意的是，一方面，生命的痛苦和不幸可能增加到让整个人生都在逃避的死亡变成人们追求的目标：我们宁愿早点死亡；另一方面，一旦摆脱了痛苦和困乏，厌烦又随之而来，因而不得不需要娱乐消遣打发无趣的让人备受折磨的时光。生存竞争是一切生物忙碌不停和持续活动的原因。但是当生存有了保障以后却又不知道应该做些什么。于是他们持续不停的另一件事是：努力摆脱生存的重担；设法消除对生存的重担的直接感受；“消磨时光”；逃避厌烦感。

因此，几乎所有摆脱困乏和忧虑的人，虽然最后抛掉了一切重担，可是无聊和厌烦又成为一副重担了。因此他们认为能够消磨每个时刻是一种收获。从前他们运用所有力量尽量保持长久的生命，现在却认为每少一刻就是一种收获。厌烦是一种不应轻视的灾祸，它在人们脸上刻画出真正的绝望。厌烦让那些彼此不相爱的人热切地彼此追求并就此成为社交的来源。并且基于政策的动机到处采取公共预防的方式来预防其发生，就像预防灾难一样。

因为这种灾祸使人变得毫无节制，正如与此相反的饥荒一样：人们需要规矩节制。费城严格的感化制度只用“厌烦”当作唯一的惩罚手段，他们所用的方法是单独禁闭和闲暇，人们发现这种方法非常可怕，甚至导致犯人自杀。正如疲倦是人们不断的祸患一样，厌烦则是现代世界的祸患。在中产阶级的生活中，星期日代表厌烦，其他六天则代表疲倦。整个人生完全在欲望和满足欲望之间交替。

从本质上看，希望就是痛苦，达到希望立刻带来满足感；这个结局只是表面的，占

有得来的东西很快失去吸引力，希望、需求以新的方式表现出来；若希望、需求不以新的方式表现出来，接着而来的就是绝望、空虚、厌烦，对抗这些东西的争斗与对抗困乏的争斗一样困苦不堪。

希望和满足就这样彼此相随，既不太快也不太慢，确实减少了痛苦并构成快乐的生活。如果我们变为超越现实存在且漠不关心的旁观者，则我们用诸多方式称之为生命中最美部分的，即与一切意志无关的纯粹知识、美感快乐、艺术中的真正乐趣，将只是少数人所赋有的，因为这需要稀有的才能，而对这些少数人来说只是短暂的梦。甚至这些少数人因较高的理智能力的关系，也比那些比较迟钝的人更容易感受痛苦，同时由于一种与他人不同的本质，也不得不处在寂寞的孤立状态中。

但是，对大多数人来说，纯粹理智上的快乐不容易得到。他们几乎完全不能获得纯粹知识的快乐。他们完全沉溺在意志活动中。所以如果要他们对任何东西都产生同情感，如果要他们对任何东西产生兴趣，就要用某种方式刺激他们的意志，即使只通过遥远的以及不可靠的关系：不要将意志排除在这个问题之外，因为他们的生存大多靠意志，根本不是依靠“认知—行动”这种模式，生命意志的规则是“刺激—反应”，这才是决定他们生存的唯一因素。

我们可以在日常生活中许多微不足道的小事中随处见到这种情形。例如他们把字写在自己可能到过值得一看的地方以便影响这个地方，这个地方没有什么能影响他们。看到一只珍奇动物而不能自己，一定要逗弄它，和它玩玩，他们的目的只是去经历刺激和反应：意志需要这种刺激，在牌戏现象中表现得非常特别，这是人类不幸的一面非常特别的表现。

但是不管自然和命运能完成什么，不论一个人是什么样的人，不论他拥有什么，构成生命本质的痛苦都无法去除。不断地努力除去痛苦，除了让痛苦改变表现的方式

以外，就无其他了。从根本上看，痛苦就是匮乏、欲望、渴求保全生命。如果我们能够用这种方法去除痛苦，它会随着年龄和环境差异以各种方式出现，诸如色欲、热爱、忌妒、羡慕、憎恨、焦虑、野心、贪欲、疾病等等。

最后，如果找不到其他出路，这些满载着意志的负面情绪会以厌倦、忧伤的方式表现出来，然后我们又得用种种方法摆脱厌倦。即使我们最后能够驱走厌倦，也是有代价的，因为我们很难驱走厌倦而又不让痛苦重新落到我们头上，因此意志的把戏又从头开始，整个人生都在厌倦和痛苦之间来回摆动。人生观既然如此抑郁，我会把注意力转到可以让人生得到安慰，甚至斯多亚学派那种对自己眼前的不幸漠不关心的心性伦理观上面。我们之所以不能忍受这些，大半是我们认定痛苦是由一些比较复杂的原因造成的。

一般说来，我们不会对那些必然而普遍的不幸感到丝毫悲伤。例如老年和死亡必将来临以及许多日常生活中的不如意处，我们大可不必介怀。我们感到忧伤的是：环境多变，世事无常。但是我们若能认识到，那种痛苦是无法避免的，也是生命中的常见现象；如果我们能认识到，除了此种方式以外没有东西依赖偶然机会，即使没有现在的忧伤，也会有另一种现在还没有出现的忧伤来占住它的位置。所以，在根本方面，命运能影响我们的少之又少；这种想法，如果变成了活的信念就可能产生相当程度的斯多亚式的内心平静，也会大大减少我们对自己幸福的焦虑。但是，事实上，理性对直接感受到的痛苦这种有力控制的情形很少出现甚至决不出现。

除此以外，通过这种对痛苦的看法以及所谓的另一痛苦替代这一痛苦；因前一痛苦的消逝而带来新的痛苦的看法可以使人达到矛盾但并不荒谬的假设，即每个人身上必然具有的痛苦的限度取决于其本性，不论痛苦的形式如何变化，痛苦的限度却既不可能是完全没有，也不可能强烈到忍受不了。

因此他的痛苦和快乐根本不是受外来因素决定的，只是在某种限度下由某种自然倾向所决定的，而这种限度这种自然倾向，由于物质环境的关系，在不同时间的确可以感到某种程度的增加或减少，然而整个看起来却永远是一样的。

这个假设不但为下述大家熟知的经验所支持，即巨大痛苦使我们不再能感受到细微的不幸，反之，解脱了大痛苦则使最微不足道的不如意之事也会折磨我们，并且让我们心情不佳。而且经验还告诉我们，如果巨大的不幸真的落在我们头上，一旦克服它最初的痛苦，那么我们的性情大体上就不会改变；反之，在获得预期的快乐以后，从整个人生的长久方面来看，我们并不会觉得自己的境况比以前好多少，也不会感到处境比以前更适宜。

只有在产生这些变化之时才会对我产生极大的影响，如深忧和狂喜，但两者很快就消逝，因为它们是建立在幻想和错觉上面的。它们不是来自当下的快乐或痛苦，而是来自预期的新未来的开启。只有借未来之助，痛苦或快乐才能反常而暂时增加。

基于上面提出的假设，我们可以说，大部分痛苦感和快乐感都是主观的和先天决定的，“认知”的情形就是如此，我们可以加上下面一段话以做证明：

人类的快乐和沮丧显然不是取决于外在环境如财富或地位，因为我们在家人当中，见到的愉快面孔，至少和在富人当中见到的一样多。

引起自杀的种种动机是非常不同的，对任何动机我们都不能说它强烈到足以导致自杀，甚至也不能说它很可能导致自杀，也没有什么动机微弱到一定不会引起自杀。现在虽然我们心情开朗或忧愁的程度不是和往常一样，然而由于这个看法，我们不会把它归因于外在环境的改变，只会归因于内在情况的改变，如身体状况的改变。

因为当我们的的心情渐趋平静，甚至达到喜悦的程度时，这种情形的发生就没有任何

外来的因素。诚然，我们时常发现自己的痛苦只是由某种确定的外在关系而产生的，显然我们也只因这种外在关系而抑郁悲伤。因此我们相信，只要去除外在关系必然产生最大的满足。但是，这是幻想、错觉。

整个地看来，根据我们的假设，痛苦和快乐的限度时时刻刻都是主观决定的，而忧愁的动机也和那种情形有关，正如身上一个脓包关系整个身体一样。在那个时期以内，我们本性所必有而无法摆脱的痛苦，在没有遇到外来确定原因的情形下会化分为许多细碎的项目，并且以现在完全没有注意的许多小小烦恼和忧虑的方式表现出来，我们忍受痛苦的能力早就为将一切痛苦集中于一点的主要的不幸灾祸所占满。

这种情形也和下述观察结果相符，即如果一个巨大、急迫的忧虑因幸运而从心中拔除了，另一个同样的忧虑立刻会取代它的位置，整个事实早就在那里了，只是无法进入意识之中形成忧虑，因为没有形成忧虑的余地，所以这个忧虑的事实还不明显，它隐藏在意识深处没有被人发现。但是现在既然有了表现的余地，这个已经存在的事实就立刻表现出来并且占据原有忧虑的地位。如果它的内容比起那已经消失了的忧虑更为明白的话，就会知道如何把自己弄小一点以便在大小上和原来的忧虑相等，像原来的忧虑一样完全占据它的位置。

过分的喜悦和刻骨的痛苦往往发生在同一个人身上，它们彼此互为条件也都取决于非常的心灵活动。像我们刚刚看到的一样，两者产生都不是由于现在所有的东西，而是由于对未来的期望。但是，由于痛苦乃生命的必然现象，而痛苦的程度也取决于主体的本性，外在突然的变化总是外在的，这就无法真正改变痛苦的程度。在极端喜悦或忧伤的基础上往往存在着错误和谬见，在这里，两种心灵上的过分紧张必须借助知识来避免。

所有过分的喜悦往往建立在错误的想法上，即一个人在生命中发现决不应该发现的

东西：一种令人烦恼的欲望和需求以及时时须应付这种欲望和需要。而后他必然会从这种错误的想法中回过头来，此时就必须为它付出剧烈痛苦的代价，这种对痛苦的感受也如此前的喜悦那样深刻。

所以必须避免它们，而所有突然产生的过分悲伤却像是从高处骤然落下，因此这种错误想法的消失也为它所限制。如果我们充分控制自己，冷静地就全体及其关系方面去看待事物，始终不让它们给予我们奢望拥有的种种特色，就可以避免痛苦和无聊的反复折磨。

斯多亚学派伦理学的主要目标是使心灵摆脱一切妄念及其种种不幸的恶果，也是使心灵获得一种无法扰乱的平静，正是这种洞察力使贺拉斯在下述诗歌中表达他的灵感：

我们要经常记住，

身处逆境应保持平静，

身处顺境也不可过分喜悦。

可是，大体说来，我们不愿意接受那种堪与苦药相比的知识，即痛苦是生命中的必然现象，因此不是从外面加到我们身上，而是每个人的内心都带有这种痛苦的永久泉源。相反，我们却不断寻找外在的特殊原因，寻找一种能解释为什么痛苦总是跟随我们的原因，正如自由自在的人把自己当偶像。我们不停地追求，从一个愿望到另一个愿望；虽然所有的满足不管能给我们多大希望，一旦我们想到它反倒不能感到满足了，只会成为让人羞耻的错误，然而我们却不知道自己是白费气力，仍旧执迷于新的欲望。

因此它永远继续向前进行，变得更为稀奇，假设以某种性格的力量为先决条件，直到最后达到一种不曾满足也无法放弃的愿望为止。在那种情形下，我们似乎发现了自己所要寻求的东西，似乎发现某种能够解释自己痛苦来源的东西却没有发现自己的本性。

于是，虽然我们和自己的命运相左，自己的生存状态还是容易满足的，因为我们完全漠视这一事实：痛苦是生存本身中必然的现象而真正的满足是不可能的。这种结果多少有点令人悲伤，是不断地忍受一种巨大的痛苦以及忽视由此而来的一切较小的忧愁或快乐；因此也是比那不断地抓住日新月异的错误想法较为高尚的现象。

41

一切满足或一般所谓的幸福，从事实上和根本上看，只是消极的而不是积极的；不是自动落到我们头上的原始满足感，而永远是对某一种个别的愿望的满足。愿望即某种需求是所有快乐的先决条件。但是由于满足的关系，愿望和快乐就不再存在了。满足或快乐只是痛苦的解除，只是需求的满足；因为这种东西不但是明显的忧愁，也是我们内心不胜其烦的欲望，事实上也是我们觉得生命是一种负担的厌烦感。

可是我们却很难获得或完成任何东西；任何目标都会碰到无谓的困扰而每一步都有许多阻碍。最后当我们克服并获得了一切时，除了解除忧愁或欲望，什么东西也不能得到，我们发现自己所处的地位还是与忧愁或欲望出现之前所处的地位完全一样；甚至我们直接得到的一切也只是需求，自然也是痛苦。我们只能间接地从回想先前的痛苦和需求中认识满足和快乐。

因此可以说，我们并没有确切地意识到现在实际拥有的快乐和便利，也不会重视它

们而只会把它们当作一件理所当然的事实，因为它们只是在消极的意义上使我们避免痛苦。只有当我们失去的时候才会感受到它们的价值。欠缺、贫乏、忧愁才是积极的，才是我们能够直接感受到的。当我们回想过去的困难时光、疾病、欠缺以及其他类似情形时也会感到快乐，这是目前享受快乐的唯一方法。

我们无法否认，在这方面以及基于这种自我主义的立场，听到别人提及他人的痛苦时，也会以卢克莱修在本书第二卷开头处所坦白表现的同样方式为我们带来满足和快乐——

我们得不到的，就觉得珍贵，

一旦得到，又觉得索然无味；

类似的渴求让我们疲于奔命，

我们执迷于生命、眷恋生命。

因此，所有的快乐只具有消极性质而不具有积极性质，正因为这个理由，所以，它不是持久的满足或快乐，只会在我们摆脱某种痛苦或必然之后又带来新的痛苦、倦怠、空虚和厌倦；我们可以在真正反映世界和人生的艺术中，特别是在诗歌中证明这一点。所有的史诗和戏剧诗只能表现人类追求快乐幸福的一种竞争、努力和奋斗，决不能表现持久的快乐。

史诗中描写的英雄人物要经历千辛万苦才能达到目标，而一旦达到了目标，生命也随即落幕。因为除了表示英雄所期望寻求那种幸福的辉煌目标，最后只有让他失望而已，而幸福达到之后也并不比往日更好，除了重复往日的事再也没有其他的事可做。真正持久的快乐是不可能的，这不可能是艺术的题材。当然，田园牧歌的目的

是描写这种快乐，但是我们也知道，这样的田园牧歌是无法传之久远的，而且诗人往往发现，田园牧歌不会成为纯粹的叙事诗。

在前一种情形，一种比较次要的史诗所描写的题材只是一些微不足道的忧愁、快乐和努力；在后一种情形下，则是描写自然之美，换句话说，是描写摆脱意志束缚的纯粹的认知活动。当然，就事实而论，这是纯粹的快乐，既无先前的痛苦或欲望，也无必然随之而来的悔恨、忧愁、空虚或满足；但是这种快乐不能概括生活全部，而是只有在偶然的时刻才能如此。

同样，我们在音乐中也发现了在诗歌中所发现的东西。在普遍表现了自觉的意志的内在历史、神秘生命、期望、痛苦和快乐的曲调中，也发现存在于诗歌中的东西：人类内心的起伏波转。曲调总是从主调音出发，经过无数变化甚至变化到最不和谐的程度，最后又重新回到表现意志满足和平静的主调音。这时，这个主调再也不能完成别的了，如果再延长主调也将变为一种令人讨厌和无意义的单调噪音。

在这些研究中，我们想要明了的东西，即无法获得持久的满足以及一切快乐的消极性质，在本书第二卷最后结束处所说的话中找到了解释：客观化作为人生的具体意志，是一种没有目标或目的的生存活动。我们在意志具体表现的所有各部分中发现这种深刻的无目的性，从最普遍的形式即无限的时空一直到所有现象中最完美的现象，即直到人类的生命竞进的活动为止。在理论上说，我们可以假定三种极端不同的人生态度作为现实人生的构成。

第一种是强有力的意志即强烈的情感的态度。这表现在伟大的历史人物身上，并为史诗和戏剧所描写。但是这也能表现在小世界中，因为对象的大小是以它们影响意志的程度来度量的，而不是根据它们的外在关系。

第二种是纯粹认知活动的态度，强调理念的把握以知识摆脱意志的役使为条件：如天才的生命活动。

第三种也是最后一种即意志的彻底倦怠，也是意志知识与空虚幻想的完全止息。个人的生命并不是永久固定在这些极端情形中的任何一种情形，很少接触到其中任何一个，大部分只是稍微接近这一面或那一面，只是一种对微不足道琐细东西的贫乏欲望，不断地重复出现因而避免厌烦之感。

极大多数人的生活途径，如果从外面去看就没有意义；如果从内面去感知却又是晦暗不明的，不曾接受理智之光的引导。这种生活途径是令人生厌的渴望和抱怨，是一轮轮的生死死：经历幼年、青年、壮年、老年四个阶段，像梦幻似的踌躇，以及一连串的琐细念头。这种人就像钟表的发条一样，被绞紧了以后，自己运行着，也不知道为了什么。人时刻都在新生，人生的钟表也重新绞紧了一再地重复着过去无数次所玩的老把戏，一段一段的千篇一律很少有变化。

每一个体，每一个人及其生活途径只是无限自然精神的另一种短暂梦幻，只是持久的生命意志的另一种短暂梦幻；只是自然在其无限时空中不经意地描画出的另一种匆匆即逝的生存可能；允许存留的时间如此短促，因此和时间、空间比起来几乎等于零，然后又消失不见，让后来者接下去。

然而生命严酷的一面就在这里，这些匆匆即逝的形相中每一种形相都沾染了空虚的幻想，生命意志还必须在所有活动中为此类幻想付出代价，要遭遇许许多多刻骨铭心的痛苦，最终不免接受经长时间恐惧而终于来临的痛苦的死亡。这就是为什么当我们见到死尸时会突然涌现一种非常惊悚的感觉。

如果我们从整个以及更一般的立场去看，如果我们只强调最重要的特性，的确每个

人的生命往往是一个悲剧，但是如果我们仔细去体认则具有喜剧色彩。因为每天的作为和苦恼，一刻不停的烦躁，一个星期的欲望和恐惧，每个小时都可能发生的不幸之事都是偶然而来的，这些永远都显得滑稽可笑并且具有喜剧倾向。

但是那永远没有满足的期望、挫败的努力、被命运无情地粉碎的希望，整个一生的不幸错误以及不断增加的痛苦和最后的死亡却往往是一个悲剧；好像命运捉弄我们生存的不幸似的，我们的生命中必须含有悲剧的一切忧患，然而我们甚至无从维护悲剧人物的尊严，却只在生命的广大范围内不可避免地成为可笑的喜剧人物。

42

从最广泛的考察即从对人生主要特性的探讨，或者更准确地说，从整个人生的层面来看，我们先天地相信，人无法得到真正的快乐，通过对其本质的了解我们得知人生只是种种不同的痛苦罢了，自始至终都是不幸的，而且如果我们在后天方面更注意一些较确切的实例来印证我们的想象，来说明各方面经验和历史带给我们的无法形容的不幸，我们的内心就更能认同这种看法。

但是这部分不会终结，并且会让我们远离哲学所必需的普遍立场；而且这种描述很容易被人当作一种对人生不幸的单纯辩护，所以成为片面的认知，因为它从特殊的事实出发。我们对生命本质中不可避免的痛苦所做的完全冷静而哲学式的研究，不用担心遭受责难和怀疑，因为它从普遍者出发并以先验方式来处理。

但后天的证实很容易在每个地方发现。如果每一个人从少年时期最初的梦中觉醒过来，如果考察了自己和别人的经验，并在人生中在过去以及自己所处时代的历史中，最后在伟大诗人们的作品中仔细观察人自身，而他的判断又没有被难以磨灭的成见扭曲的话，他一定会得到一个结论：人类世界是满布随机事件和错误的王国，

无情地支配一切大大小小的事物，而愚昧和邪恶也挥舞着它的鞭子。

因此，我们可以说，任何较好的东西只有经过困苦的奋斗才能得到：高尚而智慧的东西通常是不可见的，它很少以主动的方式显现自己，也很少为人注意。一切显现出来为我们所注意到的东西，在思想方面总是荒谬和错误，在艺术方面了无趣味，在人类行动方面则一直自欺欺人，只有这些东西才能得到优势的地位，而高尚与智慧则否。另一方面，特别好的东西往往只是例外，只是千百万事例中的一个特例，如果这个特例是由一部具备永久留存价值的作品所描写的话，当同时代的其他作品湮没无闻而它还继续留存时，这个特例便处在孤立状态中，像陨石一样被保存着，是从那些与现在流行者不同的东西中产生出来的。

就个人的生命而论，每个人的生命史都是一页痛苦的历史，所有的生命都是一连串大大小小连绵不断的忧患，对这些不幸和忧患每个人都尽量隐藏起来，因为他们知道他人很少会表示同情或怜悯；相反，当他们看到别人遭遇自己目前所没有遭遇的忧患时，反而感到幸灾乐祸的满足。

因此在生命的终点时，如果一个人诚挚而富有才能的话，决不希望再过这种生活；相反，他会祈求绝对的寂灭。《汉姆雷特》剧中有名的一段独白足以说明这一点了：

人生的处境是如此不幸，我们怎能不祈求绝对的寂灭。

如果自杀真能带给我们解脱，那么“生或死”的选择便直接地摆在我们面前，因此我们无疑会选择自杀，最终了结“全心全意希望完成的东西”。但是我们内心却有某种东西告诉我们，事实并非如此：

自杀不是终结，死亡更不是绝对的寂灭。

同样，历史学之父希罗多德所说的话自他开始一直到现在还没有人否认过：

凡是活在世上的人，没有一个人希望第二天再活下去。

根据这个说法，人们经常悲叹的生命短促可能是生命所具有的最好性质。如果我们让一个人清清楚楚地看到自己生命经常遭遇到的可怕痛苦和不幸的话，他会感到恐惧；如果我们把那些坚定的乐观主义者带到医院、疗养院和手术室去看看，看看监狱、刑房和奴隶的蓄养场，看看战场和执行死刑的地方，他若看到一切不幸的黑暗角落，看到乌谷利诺的饥饿地狱，最后他也会深刻理解“所有可能世界中的最好世界”的本质。因为除了我们这个现实世界以外，但丁描写地狱的材料，从什么地方来的呢？然而他把这世界看作一个彻底的地狱。

可是，另一方面，当他要描写天国和天国的快乐时，就面对极大的困难，因为我们这个世界根本没有供给这方面的材料。所以他除了重复描写他的前辈比阿特丽斯以及其他圣者告诉他的话以外，没有别的东西可供仿效了，他并没有描写天堂的喜乐气氛。从这一点我们就相当清楚这个世界究竟是一个怎样的世界。的确，像所有低劣的器物一样，人生的表面也装饰上一层虚假的光彩：人生所遭遇的往往隐而不现。

另一方面，他却公然嘲弄任何人所能获得的光辉，越是得不到内心的满足，便越是希望别人认为他活得幸福；这种情形甚至达到愚昧的程度，别人对我们的看法是每个人努力的主要目的，尽管事实上这是毫无意义的事，因为几乎在一切语言中“虚荣”两字所指的本来就是空无的含义。

在所有这种虚假的表演之下，生命的不幸可能大大增加，而这种情形每天都在发生，因此使得人们反而热切抓住那一向让人感到恐惧的死亡。的确，如果命运极端

恶劣的话，受苦者甚至连这种安慰也得不到，同时在被激怒的敌人手中可能还要遭到无法补救的可怕折磨。受苦的人求助于神也没有用，仍然要面对自己无情的命运。而这种无法补救只是他自己意志难以克服之本质的反映而已。正如任何外在力量很难改变或压抑这个意志，同样任何外来力量也无法让它摆脱从意志现象之生命而来的种种不幸。在主要问题方面像在所有别的东西方面一样，人往往被带回到自己的生存情境中。他想为自己向创造神祈祷和奉承以获取那些只能靠自己的意志力量才会完成的东西，可是没有丝毫作用。

《旧约》把世界和人看作上帝的作品，但《新约》却说，为了让大家知道，神圣和拯救脱离现世的忧患只能来自这个世界本身，这位神必须成为人。对他来说，一切东西所依赖的仍然是人的意志。宗教的狂热主义者、殉道者、所有宗教方面的圣者都是自愿而欣然忍受痛苦的折磨，在他们身上生命意志已被压抑下去了，他们甚至对意志现象的缓慢消灭也不能接受，而是追求彻底的寂灭。

至于其他，我不得不告诉大家，乐观主义如果不是一种没有思想的话题，就是一种荒谬之谈，而且是一种不怀善意的思想方式，是对人类无法形容的痛苦的嘲笑。大家不要认为基督教倾向于乐观主义，实际上在《福音书》中世界和罪恶几乎是用作同义词的。

43

现在我们已经完成了两种解释：意志是自由的，意志现象却是遵循必然规则的；对意志反映自身本性并借助知识以肯定或否定自身世界中的命运所做的解释。所以现在我们可以进一步认识这种肯定或否定的本质。我们会表示唯一显示它的行为以及从内在意义上去看待并达到这个目的。

意志的肯定乃连续不断的意志活动，当一般人的生活中充塞着意志时是不受任何知识阻碍的。因为当意志出现于这个阶段和这个个体身上时，人的身体就成了意志的客观表现。因此时间中展开的意志活动似乎是对身体意义的解释，似乎是它整体和各部分意义的解释；这是显示同一物自体的另一种方式。所以我们可以说“肯定身体”而不说“肯定意志”。

意志各色各样活动的基本主题或题材是那与健康身体之存在无法分开的种种欲望的满足，它们早就表现在健康的身体上并且可能关系到个体的保存和种族的繁衍。但是各种极不相同的动机在这种方式之下间接地获得了支配意志的力量，并且带来了极不相同的意志活动。这些活动中的每一活动只是普遍表现出来的意志的一个特例，这个特例属于什么性质，这个动机具有什么形式，以及这个特例采取什么形式，这里最重要的是有些东西普遍地被欲求，这种东西被欲求的强烈程度反映了意志对身体支配的强度。

意志只能在动机中表现出来，正如眼睛只能在光线中表现它的视力一样。一般说来，动机以各种不同的方式表现于意志之前。它经常使人心存满足欲求的希望，使人有熄灭意志渴求的希望。但是每当人们获得满足，动机立刻以另一种方式出现并重新影响意志，往往是根据这个意志的强烈程度及其与这些特例中表现为经验性格的知识的关系而重新影响意志的。

自从原始意识出现以后，人就发现自己是受意志活动支配的动物，通常知识总是和意志保持着比较密切的关系。他先要彻底知道希望得到的东西是什么，然后要知道获得这些东西的工具、手段。现在，他知道自己应该做什么，通常他并不追求其他知识，而是展开意志的活动；他的意识使之直接而主动地永远在设法完成意志的目标，而其思想则放在动机的选择方面，这几乎是所有人的生活面貌。他们希望知道

自己所希望的东西，追求这个东西并让自己不会绝望，可是在让自己摆脱厌烦感及其种种不良后果方面则相当失败。

从这一点就产生了某种内心的平静，至少产生了一种冷漠之情，贫富都不足以对其影响；因为富人和穷人都没有享受他们所具有的东西。我们曾经说过，愉悦的作用完全是一种消极方式，他们所享受的只是他们希望自己努力来获得的东西。他们以相当的热情、严肃的态度向前挤，小孩子们也用这种方式游戏。

如果事实上因一种不受意志役使并指向世界普遍本质的知识产生审美上的静观，或伦理上的主动放弃而使这种生命受到阻断，那么这总是一种例外情形。大多数人一生都离不开欲望，根本没有醒悟的时候。相反的是，意志往往活泛到超过维护身体的程度，因此表现出激烈的情绪和感情，在这种情绪和感情中，个人不但维护自己的生存，而且当别人的生存对他有所妨碍时还要否定并力求销蚀别人的生存。

通过自身力量来保存身体是意志肯定的一种很低的程度，如果它自发停留在这个程度，我们就可以说，身体死亡，出现于身体中的意志也接着消灭。但是甚至性欲的满足也不只是维护自己的生存，性欲的满足的时间非常短暂，却在个人死亡后无限地维持着生命。

自然界永远向我们显示出生殖活动的内在意义。我们自己的意识、强烈的冲动告诉我们，在这种活动中表现出最确定的生命意志的肯定，纯粹而不带任何多余的东西。现在由于这种活动，在时间和因果系列中，即自然中产生一个新的生命；被创造的东西出现于创造者之前，从现象方面看两者不同，可是从其本身来看，根据理念来看，又不相同。

所以使各种生物和其类属连在一起并永远延续下去的就是这种活动。对创造者来

说，生殖只是生命意志坚决肯定的表现或象征；对被创造的东西来说，生殖不是他身上的意志的原因，意志本身不知原因也不知结果，这个意志出现在此时此地只是一个偶然的事件。

作为物自体，创造者的意志和被创造者的意志并非完全不同。因为服从“个体化原理”的只是现象，物自体不遵循个体化原理。由于这种超越自己身体之外的肯定以及新个体的产生，生命现象的痛苦和死亡就被重新肯定了，因知识的完整能力而来的解脱的可能此时也无疾而终。有关生殖过程的害羞心理，其原因就在这里。

基督教神学的教条中也以神话方式表达这个看法，基督教神学认为，所有人都带有亚当的原罪。很显然这只是性欲的满足。因此人类因自己的罪恶而痛苦、死亡。在这个神学教条中，超越了根据充足理由原则来考虑事物的角度并且认识了人的理念，从人的理念、从人类结合在一起的生殖联系而分化为无数个体并重新建立理念对无数个体的绝对支配和统一。

一方面，理念把所有独立的个人都看作和亚当这位生命肯定的代表者相同，因此必然是带有原罪的，必然要受苦和死亡；另一方面，人对理念的粗浅认识又让人自信地认为，理念促成了所有独立的个人和这位肯定生命意志的救世主之间的一种救赎与得救的契约。一旦某个人分担救世主的牺牲者的角色，他就获得功绩并因而得救，摆脱罪恶和死亡的桎梏，换句话说，从这个世界解脱出来（《罗马书》第五章第12～21节）。

另外一种对神话的解释，这种看法提出我们所谓性的快乐实际上只不过是超越个人生命之外对生命意志的肯定，希腊神话中讲到的进入地狱之后的普洛丝派妮的经历可以证明这种观点。根据希腊神话，如果普洛丝派妮没有吃地狱的果子就可以从地狱再回来，但她吃了地狱的石榴所以完全属于地狱了。

在歌德对这个神话无与伦比的描写中，非常明显地表达了这层意思，尤其是当她吃过石榴以后，命运之神看不见的合唱队唱出下面的歌词：

你，是我们的！

如果你没吃东西，就能回去；

而你吃了石榴，你就是我们的了！

性冲动也是生命最坚决、最强烈的肯定，事实表明处在自然状态的人就像动物一样，性冲动是最后目的、唯一目的，是生命的最高目标。自我保存是第一个努力的目标，一旦完成这个工作就只致力于种族繁衍。作为单纯自然物，人不可能有其他要求。自然的内在本质就是生命意志，因此自然也尽量使人和动物生息繁衍。

因此自然借个体完成了自己的目的，而对个体的死亡却漠不关心。作为生命意志，自然只关心种族的保存，个体是不是保存下来是无关紧要的。生命意志在性冲动中表现得最强烈，在这自然的内在本质中表现得最强烈，所以古代诗人和哲学家，如赫西奥德和巴门尼德都认为：

爱是创生万物的原则，爱是最先的，爱是创造者。

生殖器比身体上任何其他部分更直接地受到意志的支配却根本不受知识的影响。的确，意志的表现几乎完全独立于知识之外，几乎是在那些只根据刺激而活动的促进植物生命和生殖的部分中。在这些部分中，意志的作用是盲目的，正如无意识的自然界一样。生育只是创造新个体的生殖，它是二次乘方的生殖，正如死亡只是二次乘方的分泌一样。

据此不难看出生殖器是意志的集中之处，和代表知识的大脑处在相反的地位，因此

是世界的另一面，即表象世界。生殖是保证在无穷生命的时间中维护生命的原则。在这方面，古希腊酒神祭仪时阴茎图腾中所崇拜的，古印度婆罗门教象征湿婆神的男性生殖器像中所崇拜的，都是意志肯定的象征。相反，知识则使我们超越意志活动，因自由自在而得解脱，并征服和消灭这个欲求过载的意志世界。

在本书第四卷开始的时候，我们早就详细地讨论过，应该怎么“肯定生命意志”和死亡的关系。我们知道，死亡不会给生命带来困扰，因为死亡包含在生命之中也是属于生命的。它的反面，即生育则完全对立；同时尽管个体死亡却保证生命意志永久存在。为了表达这一点，古代印度人将男性生殖器看作死亡之神湿婆的象征。

我们也在本卷开头处详细解释过，一个彻底自觉地采取肯定生命立场的人如何毫无恐惧地等待死亡的来临。所以关于这一点我们在这里不再多说了。大多数人并不明白自觉地采取这种立场并继续肯定生命。世界的存在就是这种肯定的反映，在永远终结的生育和死亡之间，有无数人活在无限的时间和空间中，身陷无穷的痛苦之中。

然而从任何方面来看都不应对此再有任何抱怨。因为意志牺牲自己来导演伟大的悲剧和喜剧，同时也是它自己的观赏者。世界是那个样子，因为意志是那个样子，意志就是那样欲求、挣扎的。痛苦的理由是这样的，即在这个现象中，意志也自我肯定；而这个肯定也为下述事实所证明和抵消：意志也带有痛苦。

从这里，我们窥见了全部的永久公义；以后我们会认识得更确切和更明白，也会在特殊事物中非常具体地认识。但是首先我们要考虑人类的公义法则。

本书第二卷中讲到，在整个自然中在意志客观化的各个阶段，即在个体和种类之间

有一种必然的和经常的冲突；并且在这种方式之下，也表现出生命意志本身的内在矛盾。在意志客观化的最高阶段，这个现象像其他现象一样会更明显地表现出来，因此也更容易解释。有了这个目的，下一步我们就要追溯自我主义的来源以作为一切矛盾冲突的起点。

我们曾经把时间和空间统称为“个体化原理”，因为只有通过时间和空间，也只有时间和空间中，性质相同的东西才分化为杂多现象。它们是自然知识，是从意志而来的知识的主要形式。所以意志在杂多的个体中表现出来。但是这个杂多和作为物自体的意志无关而只和意志的现象有关。

在所有个体中，意志都是当下的、整个的和未分化的，同时在四周看到它自己本质的无数重复出现的影像：但是它只直接从内在自我中发现这个本质，发现这真实存在的东西。所以，每个人都为自己欲求一切东西，都想拥有一切东西，至少想要控制一切东西，而任何与此抵触的东西就要被破坏。

在这种具有知识的情形下，我们要加上一句话，即个体乃认知主体的支持者而认知主体又是世界的支持者。认知主体之外的整个自然界以及其他所有个体只存在于认知主体的表象中；认知主体只把自然界以及自然界中的万事万物当作自己的表象，只当作依赖自身本质才存在的东西。由于认知主体的意识，世界必然因它而消失不见，自然是存在还是不存在对认知主体来说无关紧要，因为自然的存在与否全由主体的意识来决定。

因此所有认知的个体都处于真理之中，发现本身是整个生命意志或这个世界的内在本质，也是表象世界的补充条件，是一个和大宇宙具有同样价值的小宇宙。真实的自然界随时随地都给予这种原始的和一切思想之外的简单而确实的知识。现在基于我们所提出的这两个必然属性，这个事实可以做如下的解释：每一个个体尽管在这

无限的世界里渺小得几乎等于零，然而却都把自己看作世界的中心，把自身的存在和幸福看得重于一切。

的确，从自然的立场看，打算牺牲其他东西来达成这个目的，打算消灭世界让自己活得长久一点，保存沧海一粟以便渺小的自身活得长久一点。这种倾向就是自我中心主义，这是自然界万事万物的必然现象。

然而正因为这种自我中心主义使意志本身的内在冲突达到可怕的程度；因为这个自我中心主义产生并继续存在于小宇宙和大宇宙之间的对立或下述事实中，即意志客观化以“个体化原理”为形式，通过“个体化原理”，意志以同一方式表现于无数个体中并且完全地表现于每一个体的两方面：意志和表象。

因此每一个体都直接感觉自己完全是意志，是表象的主体，可是却感觉到其他个体只是表象。所以每个个体都认定，保全自己的生命比保全其他个体的生命更重要。每个人看自己的死亡，就如看到世界末日一样。可是如果对他毫无影响，他看自己相识者的死亡就像是无足轻重的事情。在达到最高阶段的意识中，在人的意识中，自我中心主义和知识、痛苦、快乐也一定达到了最高限度，而被它所限制的个体的冲突也必以最可怕的方式表现出来。

的确，在大大小小的事件中，这种情形随处可见。我们在专制暴君和大恶棍的生活中看到它可怕的一面，在惨绝人寰的战争中也能看到这一面。它荒谬的一面尤其表现为自欺和虚荣。罗杰福柯特对这方面的了解比任何人都更清楚，他用抽象的方式把它表现出来。

我们在世界历史和自己的经验中经常能见到它。当一群人脱离一切法律和秩序时，这种情形表现得最为明显。而且立刻以最明显的方式表现为霍布斯在《论国家》第

二章中所描写的“一切人对抗一切人的战争”，“人对人是狼”的状态。我们不但看到每个人想从别人手中夺取自己希望得到的东西，也看到一个人为了增加自己一点点的幸福和快乐，如何不惜破坏全体的幸福或毁灭另一个人的生命。这是自我中心主义最彻底的表现，这方面的种种具体表现只带有那些希望冷漠无情地旁观别人的创伤和痛苦的自私之徒的邪恶。

我们在前面发现一切生命现象无可避免的痛苦的主要来源以某种确定方式表现出来时，就是希腊神话破坏和谐的冲突女神艾丽斯所代表的力量，这种力量是一切个体中的冲突，是矛盾的表现。这种矛盾在其内在自我中让生命意志受到影响，同时“个体化原理”也促使这种矛盾更明显地暴露出来。

野兽间的争斗是直接、生动地表现出这种矛盾的最残酷的方式。尽管我们已经采取种种方式来避免，然而在这个原始冲突中产生痛苦的来源却无法被彻底消灭。因而在这一方面，我们需要更为细密谨慎的考察。

45

我们早就解释过，生命意志最初、最简单的肯定只是对人类自己身体的本能的保护，如果身体的体形方面显示出空间中同样的意志，那也只是意志通过时间中种种活动的显示。这个肯定就是借助对它自身种种力量的运用来保全身体。性冲动的满足与其有直接关系；其实性冲动就属于意志，因为生殖器属于身体。

所以没有任何动机自愿放弃满足这种冲动，否则就是生命意志的否定，就是让意志之火熄灭的知识对生命意志的压制。这种对自己身体的否定便是一种由于意志而带来的矛盾。在这里虽然身体也在生殖器上把延续种族的意志客观化，然而这不是有意的欲求。

因为它是生命意志的否定或压制，正因为如此这种放弃才是一种困难而艰苦的自我克制。但是由于意志在无数个体之间显示人类自身的自我肯定，由于他们共同具有的自我中心主义，在一个个体身上很容易超越这个肯定而达到对同一意志的否定。

前一个体的意志突破另一个个体意志的界限不是这个个体破坏、损害另一身体，它迫使别的身体被它的意志役使而不是别的意志迫使它自身的意志遭受役使。因此如果它将这个身体的种种力量从表现为另一身体的意志中收回并使自身意志所役使的力量增加到超过自己身体的力量，它就会借着否定其他身体的意志而肯定了自身的意志并超过自己的身体所显现的力量。

我们往往明确地认识到，这种突破另一个人的意志肯定的界限是“不义”的。因为两方面都认为，这个事实不是我们以明确的抽象作用就能认识的，而是感情所认识的。凡是犯错的人都觉得因另一个体对它的否定而侵犯到自己身体的自我肯定范围，这是一种直接的和心理的痛苦，这种痛苦与那种因行动或损失而引起苦恼时体验到的身体上的痛苦完全无关，也完全不同。

另一方面，对不义的人来说，现有知识告诉我们，在他身上也是出现在那个身体上的同一个意志，这同一个意志非常强烈地在某一现象中表现出来，由于逾越自身的身体及其力量的界限，所以就扩展到否定另一现象中的同一种意志。因此如果把它本身看作意志，这种强烈的自相冲突就会迅速转变成自相分裂。并且这种知识立即在他面前表现出来，不是以抽象的方式而是以模糊感知的方式表现出来。这就叫作悔恨，因而是对不义之举的自觉反省。

不义以非常具体的方式，在残忍野蛮中彻底、特别和明显地表现出来。这是它最明显的型态，这是意志在客观化的最高阶段，即人类中最大的自相冲突的可怕情景。其次，在谋杀行为中也表现得最为明显。所以谋杀之后悔恨不已，它抽象而明晰的

意义，会在我们平静的内心留下一道伤痕，终生无法修复。

因为我们对谋杀行为的恐惧也像不敢从事这种行为一样，相当于那一切有生命者如生命意志现象所洞见的、对生命的无限执着。残害身体或许只是伤害另一身体，一切打击从本质上看都应视为和谋杀一样，只是程度上不同而已。并且，不义表现在对另一个人的支配中，表现在让他人成为奴隶的做法中，最后表现在掠夺他人财货的行为中，只要这些财货是辛勤劳作的结果。掠夺他人财货的行为和使他成为一个奴隶的行为完全一样，同时它与后一种情形的关系正如仅仅伤害身体和谋杀之间的关系。

46

我们知道，在国家中占有重要地位的“暂时的公义”是报复和惩罚；我们也看到“暂时的公义”只有和未来发生关联时才能成为公义。因为如果没有这种关联，一切惩罚和报复就都蜕变为一种没有理由的迫害，成了事实上的另一种恶行，不能为人类提供任何意义。

可是“永久公义”则完全不同，我们前面已提到过，“永久公义”所支配的不是国家而是整个世界，它不依赖人类的制度，不是偶然的、欺人的、摇摆不定的、有错的，而是绝对可靠的、固定的和确定的。

所谓的报复观念含有时间概念，所以“永久公义”不可能是报复。不像“暂时的公义”那样能够容许中止和迟延，也不像“暂时的公义”需要时间来取得胜利，更不是只能通过时间造就的恶果来报复恶行。在这里，惩罚和犯罪必须关联在一起以至两者合二为一。凡是把握我们一向展开的整个思想的人，就会明白这种“永久公义”事实上是永存于世界的本质之中的。

世界各个部分和形式的杂多现象都是同一生命意志的具体表现、客观化。存在本身以及存在的种类从集合的整体和所有的各个部分的两方面来看，都是从唯一的意志而来。意志是自由的、万能的。意志出现于一切东西之中，它在自身中和时间之外就能决定自己。世界只是这个意志活动的反映，而世界中一切有限的东西，一切痛苦和不幸都是意志求而不得的表现。

因此所有的东西都已经拥有全部的权利以维持一般的存在，也有权利维持所属种族及其特有个性的存在，完全保持本来面目也完全处在原有的种种环境中，处在一个由偶然机遇和错误所支配的、短暂的以及不断痛苦的本来如此的世界中；在生命个体所经验或能经验到的一切东西中往往得到应得的东西。因为意志属于这种生命个体。同时，意志怎么样，世界也就怎么样。

只有这个世界本身才能担负自身存在和自然的责任，没有其他什么东西能够担负得了。另一个世界能用什么方法担负这个责任呢？如果我们想知道从道德方面看哪一种人值得生存，只要观其命运就可以了。这是欲望、不幸、痛苦、灾难和死亡。

“永久公义”支配一切。如果他们都不这么悲惨，仅从这个意义上看，我们可以说世界本身就是对这个世界的裁决。如果我们能够把世界上所有的痛苦不幸放在天平的一端，而把一切罪恶放在天平的另一端，指针一定会指向中央，痛苦与罪恶之间存在严格的相关性。

不过为意志所用而发展的个体知识所认识的世界却并不是这样，因为探究这个世界的人最后发现这个世界是唯一的生命意志的客观化，而他自己就是生命意志。但是像印度人所说的，不开化者的视力被摩耶之幕所掩盖。他看到的不是物自体，而是空间、时间、“个体化原理”以及充足理由原则以其他种种形式表现出来的现象。

在他这种有限的认识方式下，他所看到的不是事物的内在本质而是现象，事物的本质是统一的，而事物的现象则是分裂的、无数的、不同的以及互相对立的。对他来说，快乐是一回事而痛苦则完全是另外一回事；一个醉心于折磨虐待的人是谋杀者，受其折磨的人却是殉道者和牺牲者；邪恶是一回事，而灾祸又是另一回事。

当你看到某个人活在欢欣、富裕和快乐之中，而另一个人甚至因饥寒交迫而可怜地暴尸街头，这怎能不让你产生疑问，因果报应究竟在哪里？在意志的强烈压力下，你抓住生命中的快乐和享受，紧紧地把握住它们却并不知道正是意志让你紧紧抓住那些令人恐惧的痛苦和忧患。

他看到不幸的灾祸也看到世上的邪恶，但是根本不知道两者只是同一个生命意志具体表现的不同方面而已，人们把这些具体表现看作不同的、对立的，并且时常想借助邪恶行为让别人受苦以避免自身的不幸灾祸，避免自己的痛苦，因为聚精会神于“个体化原理”从而被摩耶之幕所迷惑。正如坐在孤舟上的水手，在暴风雨的海洋中凭借着一叶孤舟，没有方向地随着汹涌的海浪起伏；同样，个人依赖“个体化原理”或以个人认识现象事物的方式默默地在这个充满忧患的世界里苦挨日子。

这个无边的世界在无限的过去和无限的未来，都是到处遍布痛苦，对他来说，这个世界是陌生的，甚至可以说只是一个虚构的世界；一个人短暂的生命，瞬息即逝的现在，一时的满足，才是最真实的。只要他的眼光没有因更深刻的认识而变得更开阔，就会尽力保持这些短浅的自满自足。

直到此时为止，在意识深处人只有一种非常模糊的预感，觉得所有那些现象终究是陌生的，虽然可能和人自身有关联，而“个体化原理”无法使他摆脱这种关联。从这个预感产生了所有人甚至包括最敏感的动物在内共有的那种根深蒂固的敬畏之情，如果偶然因充足理由原则而使他们对“个体化原理”感到困惑，这种敬畏之情

就会突然让他们震惊。

例如，如果在没有原因的情形下发生某种变化或某个已死之人重新出现，或者说过去或未来以任何方式变为现在或远的变成近的。对这种事情的恐惧源自下述事实，即他们突然之间对唯一使他们的个性和世界其余东西分开的关于现象的知识形式感到困惑。但是甚至这种分离也只在现象方面而不在物自体方面，而“永久公义”就建立在这一点上面。

事实上，一切暂时的快乐都依靠逐渐损毁的基础，而一切智虑也都是由这个基础产生的。他们使身体不受偶然事故的影响并获得快乐；但人的身体只是现象，人的身体与其他生物个体的身体的区别以及避免他们所受痛苦只基于现象的形式，即只基于个体化原理。

从事物的真正本质看，每个人都把这个世界的一切痛苦当作自己的痛苦，事实上，只要他是固定的生命意志，只要全力肯定生命，每个人都必须把一切可能的痛苦看作自己实际的痛苦。对那种看透“个体化原理”的知识而言，显现在无数他人忧患中的一种快乐生活、偶然机会所赐或因智虑而获得的东西就只是乞丐的梦，在梦中他是国王，但是他总要从梦中醒来，也总会从经验中得知使他和自己生活中的痛苦分开的只是一场短暂的幻梦。

在“个体化原理”中，伴随充足理由原则而来的知识所包含的观点中“永久公义”不见了，除非以某种想象的虚构方式为之辩解，否则这个观点便会完全失去这种公义。坏人在多行不义和种种残忍行为后还活在幸福之中从未受到惩罚；被压迫的人苟延残喘地过着充满痛苦的生活，最后也不见好人好报出现。

但是只有在超越充足理由原则引导之下所产生的限于特殊知识的人，或者说只有认

识理念看透个体化并了解在现象的形式下如何认识物自体的人，才会把握和理解“永久公义”。而且因为同样的知识所产生的几无差别的后果导致只有他才能了解德行的真正本质，因为虽然抽象知识根本不需要实践德行，然而我们很快就会看到它和我们现在的探讨有关。

凡是获得上述知识的人都会明白，由于意志是一切现象的本体，因此别人所遭遇的以及自己所体验到的不幸——不道德的和邪恶的事情，尽管在现象界中两者显示为完全不同的个体，也被时间和空间所分开，却往往只和那永远不变的内在本质有关。他知道，使别人受苦与必须忍受痛苦之间的区别，只是现象意义上的并且也与物自体无关。因为正是两者之中的这个意志受知识的欺骗而毫无意识，同时由于想在某一现象中寻求增加的快乐却反而在另一现象中产生巨大的痛苦。

所以，在强烈的压力之下，他往往是在自我戕害，他并不知道只会损害自己，通过个别的媒介而以这种方式显示它内在本质中所具有的自我矛盾。使人痛苦和受苦的，实际上就是一个人。

那些让人痛苦的人，其错误在于相信自己不是分担痛苦的人；忍受痛苦的人，其错误则在于相信自己不是分担罪恶的人。如果把两者的眼睛放亮，那个使人受苦的人就会知道自己原来也是活在这个世上受苦的人当中，即使赋有理性，可一旦追问世界为什么从这种巨大的痛苦中产生，为什么不知道本身应得的惩罚只是徒劳无功。而受苦的人也会知道，这世上现在和过去所做的一切恶都是来自构成自己本性的意志，他还会知道通过这个现象及其肯定，他作为这个意志的化身就已经把意志所产生的一切痛苦承受下来并把它当作自己应得的东西。

基于这种认识，诗人卡尔德隆在其《生命是一个梦》中说：

人类最大的罪行，
就是被抛到这个世界上。

根据一种永久的法则，死亡是生之结果，因此为什么生不是罪行呢？卡尔德隆在这几句话中所表达的只是基督教的“原罪说”而已。

关于永久公义的生动的知识和使惩罚的恶和被惩罚的恶结合在一起的、均衡的生动的知识需要彻底超越个体及其一切可能的原则。所以大多数人往往无法得到这种知识，关于所有德行本质的纯粹知识情形也是一样，这种德行的知识和永久公义关系密切，我们要说明一下。

经由概念和语言所能了解的以及被那种永远生动而史诗般的说明方法所允许的知识已经由明智的古代印度人在吠陀经典和他们的秘密教义中表达出来了；但是在民众宗教和秘密教义中他们却只用神话式的语言来表达。我们在吠陀经典中所发现的直接解释人类最高知识和智力成果的中心论题，让我们认定：《奥义书》是本世纪最伟大的赐予。

它以各种方式表现出来，特别是使世上一切有生命和无生命的东西持续不断地闪过学者的眼前，对其中每样东西都宣示那个已成公式的几个字：“汝在此处”；说得更正确一点，是“此即汝”。这几个字的意思是说“这就是你”。

但是对一般人来说，就他们在有限条件下所能了解的而言，伟大的真理是充足理由原则所产生的一种知识。事实上，从本质上来看，这种知识完全无法彻底了解真理本身，然而若以神话方式表达却会得到一种代替品，一种足以作为行为的指南代替品。因为神话能使知识方法依据充足理由原则并凭借象征的描述去了解行为的道德意义，但道德意义本身永远和神话无关。

这是一切宗教体系的共同目的，因为整个说来，它们都是用神话的外表去表达理智未开化的人所无法了解的真理。从这个意义上看，康德的话很能说明这一点，这个神话可以称作：实践理性的一种假设。但是，如果这样去看待便有最大的好处：它所包含的东西，除了实际经验过程中摆在我们眼前的以外，再也没有其他因素，因而能够维持一切概念和知觉。这里所指的是关于轮回果报的神学信条。

这个信条告诉我们，一个人在世时给别人带来的一切痛苦，来生一定要得到报偿，也一定会遭受同样多的痛苦；这种说法甚至认为，仅仅杀了一只动物的人，未来必然会投生为同样的动物并且遭受同样的死亡。这个神学信条告诉我们，邪恶的行为会使人一辈子痛苦不堪，让人变成备受轻视的动物，因而会重新投生在下层阶级，比如成为女人甚至成为动物；成为最低阶级的民众比如屠户；成为麻风病患者甚至成为爬虫等等。

一个人正是通过那些不知自己为何遭受不幸的受苦动物并且从现实生活的感觉中来证实神学信条所预示的一切痛苦，并且不须通过任何悲惨世界的当下体验来提醒他这些痛苦。

另一方面，就果报而言，神学信条使人心怀重生的希望，幻想自己有变为婆罗门智者或圣者等比较高贵人物的希望。这种最高的果报必须用最高尚的行为和最彻底的自我牺牲方能换取，这种最高的果报给予那位七世以来都自愿死在丈夫火葬柴堆上的女人，也同样给予谨守口德从来没有说过谎话的男人。

宗教只能消极地用世界的语言来表现这种果报让他们有一个希望，就是让他们永远不再来到这个世界，“你将不再有现象的存在形式”，或者像既不承认吠陀经典也不承认阶级存在的佛教徒所说的“你应涅槃”，从而达到一种境界，在这个境界里，生、老、病、死不再存在，一切都归于最纯粹的寂静。

过去，从来没有一种宗教将来也不会有一种宗教能比这最高贵和最古老民族的这种原始认知更有资格成为那只有少数人才能了解的哲学真理的一部分。尽管这个民族现在已四分五裂，然而这个神学信条仍旧是一般人民的共同信仰，对今天的生活还是具有决定性的影响的，这种情形和四千年以前一样，变化不大。

所以毕达哥拉斯和柏拉图大为赞赏，并且从印度和埃及接受宗教和神学的思想材料，既重视又加以改造、利用，可是我们不知道他们为何会相信这些宗教教义和神学观念。相反，我们派遣英国牧师和信奉新教之人去纠正他们的信仰，并且告诉他们，人是从无中创造出来的，应该怀着感恩的心接受这个事实。但是，这正像我们向悬崖绝壁放枪一样，我们的宗教信仰决不会在印度生根。人类古代的智慧不可能全为加利利发生的事情所取代。相反，印度哲学思想流回欧洲一定会在我们的知识和思想中产生根本的变革。

47

在前面对人类行为所做的诸多研究观察中，我们一直不懈努力逐渐达到最后的研究，并且在相当范围内减轻那种将人生所谓善恶行动的特殊道德意义提升为抽象的哲学明晰性，并使之成为我们中心思想的一个分支工作。

不过，首先，我想从被现代哲学家当作简单概念因而不能分析的那些善恶概念追溯其实在意义；读者不必再专心于无意义的谬见，即认为这些善恶观念包含了比实际更多的内容，也可以就这些观念本身来表达这里所必需的一切。

现在，我要做这个工作，在伦理学上我打算不再像过去借助“美”和“真”两个字一样再借助“善”这个字，这样我就可以在今天具有所谓“庄重”的因而在各种情形下都有帮助的符号上，再加上一个表示性质状态的符号以及采取严肃的态度而归

纳出下述信念，即说出三个这样的字，我所做的就不止表示三个来源及意义均不相同的广泛、抽象且空洞的概念了。

今天，有谁能认识我们这个时代的作品呢？有谁在千百次看到那些最没有思想能力的人相信自己只需大声而装作有智慧似的说出这三个字就可表示最大智慧之后而不对这三个字感到厌恶呢？

我们早在《论充足理由律的四种根源》一书第五章第29节及以后各节中解释过“真”这个概念。在本书第三卷全篇中则对“美”这个概念做过适当的解释。现在我们希望发现“善”这个概念的意义，达到这个目的实际上没有什么困难。从根本上看，这个概念是相对的，它指的是“两个符合意志的任何确定努力的东西”。

凡是和意志任何表现一致、并完成意志目的的一切东西，尽管在其他方面如何不同，但都是通过“善”这个概念而想到的。因此我们常常说到好吃、好路、好天气、好武器、好预兆等等；总之，我们说一切合乎自己希望的东西是好的东西。所以在这个人眼里认为好的东西在另一个人眼里反而可能认为不好。

“善”或“好”的概念分为两部分，一部分是意志作用的当下直接满足，另一部分则是意志的间接满足，这种间接满足涉及未来与合意的和有用的东西。如果我们说到无意义的存在，相反的概念是用“不好的”几个字来表示，如果用比较少用的方式或抽象方式表示，则用“不善的”三个字，这恰好表现与意志的任何努力不符合的一切东西。像所有能和意志发生关系的东西一样，在同样的意义之下，以及在所谓的“我发现这是好的而你却没有”这句话中所表示的相对限制之下，凡是有助于达成目的的人，凡是促成这些目的的人，都应该称得上“好”、“善”之谓。无论如何，那些本性不喜欢为难别人而喜欢帮助别人的人，那些一向助人、仁慈、亲切与慈悲的人都称为好人，他们的行为和一般人的意志之间存在这种关系。

在有意识的生物（动物和人类）的意识中，近百年来德文和法文中表示相反概念的词和用来表示无意识的存在者的词相同：德文中用**böse**；法文中用**méchout**；可是几乎在其他所有语言中，这种有意识和无意识之间的区别并不存在：**Kakos**，**malus**，**cattivo**，**bad**这些词用在人类身上就像用在与确定意志目的相反的无生命之物上一样。

由于我们完全从被动方面出发而达到善，因此以后我们的研究只能转到主动方面，也只能研究所谓好人的行为，不再涉及其他东西只涉及人；尤其专注于从事两方面的解释工作：一方面解释这种行为在他人身上所产生的纯粹客观的一面；另一方面则解释这种行为在自己身上产生的一种对自身的特定满足，因为他牺牲另一种满足来得到这种满足，而且另一方面还解释伴随恶劣的性情而来的内在痛苦。

哲学的以及由宗教信仰所支撑的伦理体系就是从这个来源产生的。两者不断想以种种方式把幸福和德行组合在一起，前者不是借助矛盾原则就是借助充足理由原则来认知，因而往往认为幸福与德行同一或者把幸福看作德行的结果；后者除了唯一能为经验所知的世界以外，还肯定其他各种世界的存在。相反，在我们的体系中德行不会是追求快乐的努力，即不是追求幸福和生命的努力，而是另一种方向完全不同的努力。

从以上所说我们知道，根据“善”的概念，善是“属于相对性质的某物”，所以从根本上看，所有的善都是相对的，因为善的本质在于它对某一欲求对象的意志局面的关系。所以绝对的善是名词上的自相矛盾；最高的善实际上指的是同一个东西，即意志的最后满足，在满足之后不可能有新的欲望产生，即不会终止于一种最后的动机，更不会因为完成了这个动机意志就获得持久的满足。

但是根据我们在第四卷中研究的结果，这种成就是无法想象的。意志不能因为某种

特殊满足而停止欲求的活动，正如时间不能存在明晰的结束或开始一样；对意志而言，根本没有所谓永久满足这样的东西。这是白费气力，对意志而言，没有最高的善，没有绝对的善，只有暂时的、相对的善。

可是如果我们因习惯而不想抛弃善的一贯表现方式，反而希望给善的表现方式以一种光荣地位的话，就可以把意志的彻底自我消除和否定看成意志的真正消失。只有这样才会平息意志的斗争，让人获得那种决不会再被阻挠的满足并让世界得救，而我们现在在整个探讨结束时立即就会考虑到这一点。

绝对的善将此视为病害的唯一彻底的治疗，其他的治疗只是减轻病情的药物和止痛剂而已。从这个意义上看，希腊文的“终结”以及拉丁文的“了结”更符合这种彻底的治疗的含义。我们对“善”讲得很充分了，现在要看看事物本身。

如果一个人一有机会便想做不义之事而又无外力限制，他就是恶的。根据我们对“不义”所持的看法，这种人不但肯定自己身上的生命意志而且这种肯定甚至使他否定他人身上表现的意志。这一点可以从下述事实中看出来：他希望别人的能力被他的意志役使并且当别人妨碍他的意志行动时，还倾向于破坏他们的生存意志。

这个事实的最后根源是强烈的自我中心主义，关于自我中心主义的本质，我们早已说明。这里有两件事很明显：

第一，一种强烈的生命意志表现在这种人身上的程度远超过他身体的自我肯定所能承载的范围；

第二，他那完全服从充足理由原则并全心全意注视“个体化原理”的知识，固执地守着由此原理在他本人和所有其他人之间所确定的全部区别。

所以他只追求自己的幸福而不顾别人的幸福，别人的存在和他完全无关，在别人的存在与他自己的存在之间有一条鸿沟横亘其中，其实他把别人只是看成一种没有实在基础的面具。这两种性质就构成邪恶性格的要素。

意志的这种强烈感成为痛苦的永久来源。

第一，因为意志作用都来自匮乏。换句话说，意志作用都是痛苦的。所以本书第三卷中所说的所有意志中止是我们欣赏艺术时获得快乐的主要原因之一，每当我们全心全意从事美感静观艺术而成为完全没有意志的认识主体和理念的相关者时，就会发生这种意志作用中止的现象。

第二，由于事物的因果关联，我们的大部分欲望必然未获满足，而意志受阻的时候又多于满足的时候。所以强烈的意志作用就带有强烈的痛苦。一切痛苦都只是没有得到满足的和遭受阻碍的意志作用，甚至我们的身体受到损伤或毁坏时所感到的痛楚只有通过下述事实才可能如此，即我们的身体只是客观化的意志。

由于剧烈的痛苦和剧烈的意志作用不能分开，因此坏人脸上的表情时常带有内心痛苦的痕迹，甚至在获得了一切外在的快乐之时，如果不因短暂的狂喜而心旷神怡，并且也不隐藏掩饰的话，他们看起来也不是那么快乐。

内心的折磨是他们无法避免的，这种内心的折磨让他们产生一种幸灾乐祸的心理：别人越痛苦，自己越快乐。这种情形下，只是自我中心主义产生的一种漠不关心的、彻底的邪恶，最后甚至能达到残忍的程度。正因为这个，别人的痛苦不但没有成为达成自身意志目的的工具，别人的痛苦本身反而就成了意志的目的。

下面是对这个现象更确定的解释：由于人是被最清楚的知识所开化的意志具体地表现，因此往往把意志实际感到的满足与知识所告诉他的可能的满足相比。于是就产

生妒羨；所有的匱乏都因別人的享受而無限加重，變得更迫切，可如果知識告訴我們別人也遇到同樣的匱乏，這種匱乏的急迫感就減輕了。

人類所遭受的那種與人生無法分開的不幸災禍，不會使我們困擾，正如那些屬於氣候方面和整個國家方面的不幸災禍一樣。想到比我們痛苦更大的痛苦時，自己的痛苦會消失；看到別人的痛苦也會減輕自己的痛苦。

如果一個人內心充滿意志的强大壓力，如果他想通過熱切地欲求一切東西以減輕他的自我中心主義的渴望，他必然感覺到所有的滿足都只是表面的，達到了目的決不會滿足所求之物給予我們的希望，當這種希望得到滿足時也只是改變一種方式，而現在又以新的方式來折磨欲求者。的確，如果一切願望都滿足了，意志的壓力仍然沒有任何自覺的動機並且他還痛苦地陷入可怕的孤獨和漫長難熬的空虛。

由於這些，在意欲作用的一般程度下，只是稍微感覺到，也只產生一般程度的忧伤，如果通過特別邪惡的意志來表現，這個人的內心必然分外痛苦、長久不安、無可挽救的懊惱；他間接欲求自己直接得不到的安慰，希望通過看到別人的痛苦而減輕自己的痛苦，同時他認為這種現象是自己力量的表現。

對他來說，別人的痛苦本身就是目的，也是他快樂的來源。因此就產生徹底的殘忍現象，徹底嗜殺的現象，這種現象在歷史上表現在尼祿和杜米提安時代，表現在非洲的達伊斯，羅伯斯比爾以及其他類似的人物身上。

復仇的願望是和邪惡密切相關的，作為暫時的公正，復仇在一個社會中或許有其倫理習俗上的一席之地。它是以冤報冤並且唯有著眼於未來，如果不着眼於未來，那麼給一種罪過施加的懲罰和報復就無法自圓其說，報復者在施加於受罰者的折磨中得到快樂會讓報復變質成為純粹的懲罰從而喪失公正，而報復與純粹的邪惡不同的

地方在于它披上了公正的外衣。如果报复行为是根据法律而实施的，换句话说，是根据以前决定和公认的规则而做的，并且是在认可这条规则的社会中做的，这个行为就是惩罚，因此也是公正。

除了上面所述的以及因来自同一起来源，即来自过分强烈的意志不能与邪恶分开的痛苦之外，另一种与此完全不同的特殊的痛苦也和邪恶有关，在所有劣行中都能感到这种特殊的痛苦，不论这种行为是从自我中心主义而来的不义还是纯粹的邪恶，都根据它的持续时间的长短而称为良心的自责或悔恨。

凡是没有忘记本书第四卷前半部分内容的人，尤其是没有忘记本卷开头所解释的真理的人一定会发现，除了下述的意义之外，良心的自责不可能有其他意义；或者抽象地说，它的内容如下面所述可区别为两部分，但是两部分又彼此一致并且是完全结合在一起的。

不论摩耶之幕怎样笼罩坏人的心灵，不论这种人多么认真地关注“个体化原理”，他自己却总认为有一条鸿沟让自己与其他人绝对不同也互不相关，这里所谓的“鸿沟”是指他坚持遵循的一种知识，因为唯有这种知识才适合和支持他的自我中心主义，所以知识几乎被意志所败坏，然而在他内心深处却有一种秘密的暗示：事物的秩序只是现象的，它们的真正性质却有可能完全不同。

他有一种模糊的预感，即不论时间和空间如何把他和别人及其遭受的无数的不幸灾祸分隔，不论时间和空间怎样显示这些不幸灾祸与他完全无关，然而从它们本身来看，除了表象与其形式以外，就是表现在这些不幸灾祸中的唯一的意志，没有认识自身而对抗自己，同时，因为想只从一个现象上得到更多的快乐，因此就把更大的痛苦施加到另一个现象上。

他模糊地看到自己就是这整个意志。他不但是痛苦的给予者，也是痛苦的承受者，只是由于幻梦的关系才和痛苦分开并且避免这种痛苦，这个幻梦的形式就是空间和时间，不过这种幻梦最终会消失。实际上他必须为快乐付出代价，如果时间和空间中所谓的可能和现实、远和近只是就个人的认知得出的结论，只是由于个体化原理而得来的观念，他就会认为一切痛苦和他的生命意志是相关的。

这就是以宗教寓言的方式，用在充足理由原则因而变为现象形式的方式，在灵魂转生中所表现的真理。然而它有最纯粹的表现方式，没有外来的杂质，在这种表现方式中模糊感觉到却又使人安慰的痛苦叫作悔恨。这也来自第二种直接知识并且也与第一种知识密切相关。这种知识是关于生命意志在邪恶者身上肯定自己力量的知识，是关于超越他这个个体的个别现象而否定别人身上的同一意志力量的知识。

因此，邪恶的人企图掩饰内心对行为的恐惧，这除了表明他精神上的空虚以外，也表明了个体化原理的虚幻不实，并且是个体化原理在这个邪恶的人和别人之间所表明的区别的虚幻不实；也是对他自己意志的强烈认知，他甚至从那些受他压制的痛苦中看到可怕的一面，却仍旧和它紧紧结合在一起，正因为如此，完全有可能从他本人身上产生极大的暴虐感，并把这种暴虐的情绪当作肯定自己意志的工具。

他发现自己就是生命意志集中的具体表现，他感到自己总是屈服于生活之下，因此也屈服于生活中必然出现的痛苦之中，因为它有无限的时间和空间来消除可能和现实之间的区别，将他所知道的一切痛苦变为可以实际体验到的痛苦。千百万年一代一代不断产生，但像整个过去和未来一样，只是在想象中延续而已；实际占据的时间即意志现象的形式只是现在，并且对个人来说时间不断更新，人似乎永远都觉得自己在不断新生。

因为生命不能离开生命意志，而生命的唯一形式仅仅是“现在”。死亡好似太阳下

山，只是表面上被夜色吞没，实际上太阳本身始终是一切光的来源，不断地燃烧并为一切新的世界带来新的光明，永远在升起、隐没；隐没、升起。只有通过时间，通过表象所感到的现象的形式，个人才与时间的始末有关。在时间之外只有意志，只有康德所谓的物自体以及物自体的充分客观化，即柏拉图的理念。

所以，自杀是不能逃避意志的。每个人内心所欲求的必然是他现在的当下需要，而每个人的当下需要就是他内心所欲求的。除了对分开每个人的表象形式的虚幻和空虚的认知以外，使良心感到痛苦的实际上是自己意志的自觉程度。生活过程刻画出经验性格的影像，这个影像使邪恶者感到恐惧、害怕。不管这种影像是在宏观的特征中刻画出来因而让这个世界分担了他的恐惧，或在微观的特征中刻画出来因而只有自己才可以看到它，因为它只直接关系到一个人，然而他还是一样感到恐惧。

如果性格没有摆脱时间的影响也不可能受时间改变的话，性格只要不否定自己，过去的事无关紧要。所以，早已过去的事情对良心仍然有压力。这正是祈祷文所说“不要让我受诱惑”，“不要让我知道自己是那种人”的含义。

当一个人借用坏人肯定生命的力量来说明意志对人的作用之大时，他实际上要说的是：用坏人施加给别人的痛苦所表现出来的力量去度量自己与意志的否定的距离到底有多远；并度量唯一从这个世界及其痛苦不幸解脱的可能性到底有多大。一个人若知道自己从属于意志的程度到底有多大，也就知道自己怎样受它约束；别人的痛苦并没有力量改变自己，完全受生活和生活中的痛苦所累的人对别人的痛苦也是漠然的。我们还不知道这个意志是否打破和克服了自己意志的强烈倾向。

如果只当作感觉看待，换句话说，如果当作明白、抽象的知识看待，对恶的意义及其内在本质所做的解释就是悔恨，如果我们对作为人类意志的一种属性的“善”做同样的考虑，如果我们对绝对的忍受顺从和神圣也做同样的考虑时，那么这种解释

就会更为明晰、完整。因为对立的東西往往彼此促进，正像斯宾诺莎所说的那样，白天不但显示了它本身也显示了黑夜。

48

一种无法证实的、纯粹说教的道德理论不可能有任何结果，因为它不是作为动机，不是作为动机的道德理论，只在影响自爱时才有结果，由此产生的东西没有道德价值。因此任何真正的德行都不能从道德理论或普遍的抽象知识中产生，这种德行必须产生于那种从别人的个性中认识自己身上同样本性的直观知识。

因为，德行确实产生于知识，但不是产生于能够通过语言文字表达的抽象知识，否则，德行就可以教导，而用抽象语言表示本质以及作为基础的知识就会让人在道德方面有所改进。但是实际情形并非如此。伦理课程和说教不会造就一个有道德的人，正如亚里士多德以来所有美学体系没有造就一个诗人一样。对德行真正的内在本质来说，概念是没有用的，正如概念在艺术中没有用一样，概念只处于次要地位。因此，概念能够作为一种工具去保存以其他方法获得的结果。但是，意志本身并不是一种习得的能力，所以说：

意志活动是不能教导的。

事实上，抽象教条对德行是没有影响力的，换句话说，它对性情向善的本能是没有影响力的。错误的教条不会阻挠德行，真实的教条对德行也很少有什么帮助。事实上，如果人生的重要财富，比如道德价值，或者说那种永久价值所依赖的任何像教条、宗教教义和哲学理论那种偶然成就的东西，那么这些偶然的東西对于永久价值就了无意义。

道德上的教条只有下述价值：如果一个人由于另一种知识而变成有德行的人，这个

人便在道德教条方面拥有一种公式，根据这个公式向他自己的理性来解释自己的非自私行动，这种非自私行动的本质连他自己也不了解，仅仅是让理性习惯性地满足自己。

的确，教条也像习俗和惯例一样，对人的行为，对人的外在活动发挥很大的影响力，习惯之所以能发挥很大的影响力，是因为一般人不相信自己的判断力，他知道自己这方面的弱点，可是却只遵循自己或别人的经验，但人的性情倾向并不是以这种方式改变的。所有的抽象知识只会带给我们动机；但是我们前面说过，动机只能改变意志本身。

不过，所有可以表达的知识只能影响作为动机时的意志。因此当意志受教条引导时，人真正欲求的仍然是一样的，他只接受种种关于获取方式的不同思想，而想象的动机和实际的动机一样起着支配作用。例如在伦理价值方面，无论是他大量施舍给穷人而相信自己来生会获得十倍的报偿，还是花费同样多的财物来促成一种地位以备将来获得更大的利益，其结果都是一样的。

为了正统而烧死异教徒的人就像为了财物而放火的强盗一样，都是谋杀者；如果在圣地屠杀土耳其人的人也像烧死异教徒的人一样，其目的只是为了身列天国，这个人也是谋杀者。这些人只顾自己及自己的私利，就像强盗一样，他们和强盗唯一不同的地方是方法很荒谬。我们说过，从外面看，只能通过动机才能达到意志，而动机又只能改变意志表现的方式，决不能改变意志本身。

“意志活动是不能教导的。”可是，在善良行为的情形下，从事善良行为的人诉诸教条，我们要辨别这些教条是否真是促成善良行为的动机，或者像我们前面所说的，是否只是在某一善良行为方面行为者用来满足自己理性动机的骗人理由。这里所谓的某一善良行为实际上是从完全不同的来源诞生的，他之所以从事这种行为是

因为善良，虽然不了解如何做出正确的解释，却希望考察与之有关的东西。但是很难判断这两者的区别，因为都存在于人的内心。

所以，我们很难对别人的行动做出正确的道德判断，也很少对自己的行动做出正确的判断。一个人和一个国家的所作所为，通过共同观念、惯例和习俗可有很大的改变。但从它们本身看，所有的作为都只是空洞的形式，只有导致这些作为的性情才赋予它们道德意义。可是当它的外在具体表现不一样时，这种性情倾向却可能完全一样。虽然两个人的邪恶程度完全一样，但一个人可能死于非命，另一个人则可能寿终正寝。

同样程度的邪恶，在某个国家可能表现于谋杀和残忍的粗鲁特性中；在另一个国家则可能表现于宫廷阴谋、暗杀和各种细密的权谋中。可是其内在本质却永远一样。我们可以想到，人们坚信死后得到报应的看法足以防止一切罪行，在政治上也可能因此大有收获，在道德上却终将一无所获，生活中意志的表现也因此受到限制。

因此，性情倾向的真正善良，不偏不倚的德行以及彻底的高尚不是产生于抽象的知识。然而，它们的确是产生于知识，但这种知识是当下的直观知识，既不能用理性来推翻这种知识，也不能用推理方式获得这种知识，正因为它们不是抽象的，所以不能表达，而只能产生于每个人的内心，只能由自己体验到，不能为他人所知；它们的真正表现，不是通过语言而是通过我们的所作所为，正是行为和人的生活过程让直观的知识得以产生。

我们寻求德行理论，因此也要抽象地表现道德理论基础的知识本质，然而我们却无法用这种方式来表达那种知识。我们只能表示这种知识的概念，因此往往从那种唯一能使直观知识表现于外的行动出发，同时也指出行动是唯一适当的表现。我们只能说明和解释行动，换句话说，我们只能用抽象的方式来表达其中真正发生的东

西。

49

我们已知道公理正义如何以较低的程度从个体化原则的贯彻之中产生，又知道如何以较高的程度从个体化原则中引申出善良性情，而这种善良性情是对他人纯粹的、公正无私的爱。当善良性情达到完美境界时，将他人及其命运与自身的命运放在同一水平上也不能比这更进一步，因为没有任何理由使他喜欢别人的个体性而不喜欢自己的个体性。然而其幸福处在危险中的个体在生命的分量可能比重视自己的特殊福利的分量更重。

在这种情形下，已达到至善和完全高尚的性格将会牺牲自身的福祉甚至生命去完成多数人的福祉。柯德拉斯、列奥尼达、里格拉斯、狄修斯以及温克里德都是为此而死的。每个为朋友和国家主动自觉地迎接死亡的人也都是这样死的。他们和那些为了维护整个人类的幸福而自愿接受痛苦及死亡的人处于同一个精神层次；和那些为了维护普遍真理的人也处于同一个精神层次。苏格拉底和布鲁诺以及很多为了真理而被教士们烧死在火刑柱上的英雄，就是这样悲壮献身的。

现在，关于上面所说的矛盾之词，我要提醒读者注意，以前我们发现痛苦是生命中的必然现象，也是和生命无法分开的。我们也知道，所有的愿望都来自匮乏、需求、痛苦，所以一切的满足都只是除去痛苦，却不能带来积极的快乐；欢乐欺骗我们的愿望虽然表现为积极的善，但是实际上，欢乐只具有消极性质因而只是恶的中断而不是终结。

所以，善、爱和高尚等有助于他人的地方，也只是减轻痛苦，能够促使他们从事善良行为以及关爱别人的，只是对别人痛苦的认识。这是直接从自己痛苦中了解到

的，也与自己的痛苦一样让人刻骨铭心。

从这一点我们可以知道，纯粹的爱就是同情心。所以，我们会毫不犹豫地反对康德的说法，如果真正的善和德行来自抽象的思想、义务观念和范畴命令；如果真如康德所说，只有这种真正的善和德行才能成立，而同情心只是弱点根本不是德行，那么我们如何区分自愿的行为和强迫的行为？所以我反对康德的看法，对真正的德行来说，纯粹概念是没有用的，正如纯粹概念对真正的艺术没有用一样；所有真正纯粹的爱都是同情心，而所有不含同情心的爱都是自私。这两者经常相伴相生。

的确，真正的友谊往往是自私和同情心的混合物。“自私”是朋友出现时所感到的快乐，朋友的个性契合我们自己的个性；“同情心”则表现在诚心诚意地分享他的欢乐和忧愁以及为朋友做毫无私心的牺牲。为了证实我们的矛盾命题，我们可以说，语言的节奏的韵律和遣词用字以及纯粹爱的抚慰和同情的语调完全一致；而在意大利文中，同情心和真正的爱是用同一个词表示的，这个词就是“怜爱”。

现在，我开始讨论有关行动的伦理意义，我的目的是想表明：产生善、爱、德行和高尚性格的同一根源是怎样产生了生命意志的否定。

以前我们说过，憎恨和邪恶产生于自我中心主义，而自我中心主义则建立在个体化原理的知识关联的基础之上。因此我们曾发现，个体化原理的贯彻是公理正义的来源和本质，如果再向前推进一步甚至推到极点的话，又是爱和高尚性格的来源和本质。只有贯彻个体化原理，消除自我的个体化活动和他人的个体化活动之间的区别才能产生完善的性情，也才能解释性情为何能臻于完善，甚至提升为没有私心的爱以及为他人而自我牺牲的大公精神。

可是，如果这种个体化原理的贯彻以及意志的所有具体表现中相同的直接知识明确

地表现出来，就会立刻显示出对那扩展得更远的意志的影响力。如果人们看不到摩耶之幕、看不到个体化原理，因此不再自私地比较自身和他人，关心别人的痛苦就像关心自己的痛苦一样，不但有高度的慈悲心肠，甚至每当牺牲自己的个体活动就能拯救他人时就会慨然牺牲自己的个体化活动，很显然，这种从一切存在者认识自己内在的真正自我的人也必定会把受苦者的无限痛苦看作自己的痛苦，并自己主动承担整个世界的痛苦。

对他来说，任何痛苦都是息息相关的。他所看到听闻的他人的一切痛苦不幸，直接认识到的一切痛苦不幸，甚至可能的痛苦不幸，对他内心的影响就像自己亲身经历的痛苦不幸。他不再固守自我中心主义，即不再心中只关心个人的欢乐和忧愁；由于看透了个体化原理，因此一切都如在眼前、历历可数。他认识整体，了解其本质并且发现它就是持续不断的消逝、徒劳无益的奋斗、内在的斗争和不断的痛苦。每当他看到痛苦之人时，就像看到受苦的万物以及日渐逝去的世界。

但是，而今所有这些就在他身边，就像自己身体在自我中心主义的观念中亲身感知一样。现在，有了这种对世界的认识，为什么还要通过不断的意志活动来肯定这个生命呢？为什么更紧紧地执着于这个生命，使生命更紧紧地隶属于他呢？仍然跳不出个体化原理，跳不出自我中心主义的人，只认识具体的特殊事物及其对自身的关系，而这些又不断地成为他意志活动的新动机。但是另一方面和整体的知识，关于物自体的本质的知识让一切意志活动都停下来了。

现在，意志转变方向，离开生命，意志一看到认识生命的肯定时所感到的快乐便震惊战栗。而今人达到了一种自愿克己、忍让、真正无动于衷和完全无意志的境界。如果体验自己的痛苦或认识别人的痛苦时、反省对人生虚幻和悲苦的认识时，我们也就接近那些仍然被摩耶之幕蒙蔽的人，我们就要消灭欲望的刺激，封闭一切痛苦

之门，以完全的自我克制来净化和神化自己；然而虚幻的现象又立刻束缚住我们，而它的刺激又重新影响意志，无法使自己解脱出来。

希望带给我们的诱惑、“现在”带给我们的魅惑、快乐带给我们的甜蜜、命中注定的幸福让我们在受偶然机遇和错误所支配的痛苦世界的悲叹中，我们重新回到意志，意志又重新变成束缚人的桎梏。所以耶稣基督说：“骆驼穿过针眼，都比富人进入天国容易。”

如果我们把生命比作一条需要不断经过的道路，一条铺满炽热煤层的路，在这条路上也只有很少几处凉爽的地方；陷入迷惑妄想中的人对自己现在所处的或附近看到的几处凉爽地方感到安慰而且准备走完全程。但是看透个体化原理并认识物自体真正本质因而认识整体的人就不再感到安慰；因为他发现自己同时处在不同的地方并且向后退却。

他的意志一百八十度大转变，不再肯定自身的本质反而否定这种本质。能表现这个改变的现象是从德行过渡到禁欲主义。就是说，对这种人而言，只像爱自己一样爱他人以及只像为自己打算一样也为他人打算，这还不够。他内心对那种表现了自己现象存在的本质产生一种恐惧，也就是说，对生命意志、对充满痛苦不幸的世界中心和内在本质产生一种恐惧。所以他否定自己心中早已通过身体表现出来的这个本质，而他的行动也证实其现象层面的存在是虚假的，并且以一种和本质明显矛盾的方式表现出来。

从根本上看，除了意志的具体表现以外，没有别的东西能让人执迷地扩张欲求，不让自己的意志执着于任何东西，清除自己心中的一切欲念，竭力表现出对任何东西彻底漠不关心的样子。健康而强壮的身体通过生殖器来表现性的冲动，但是否定意志的人千方百计要证实身体是虚幻的，而且在任何环境下都不要感官上的快乐。

在禁欲主义或生命意志的否定中，自觉而完全的贞洁是第一步。

因此，它否定越出个体生命之外的对意志的肯定，并且保证，由于这个肉体生命的意志之火熄灭了，永远淳朴饱含本真的自然界向我们郑重声明：这条格言一旦普遍化，人类就会渐渐消亡；根据本书第二卷讨论意志所有具体表现的关系时的假定，意志最高的具体表现较弱的反映也会消失，正如矇眊的光线随着天色渐亮而消失一样。随着知识彻底消解，世界的其余部分也会自动消失；因为，如果没有主体也就没有客体。

我想引用吠陀经典中的一段话：“就像世上饥饿的婴儿抱住母亲一样，一切东西都等待着神圣的奉献。”（《亚洲研究》卷八：柯尔布洛克论吠陀经经典，沙摩吠陀摘要；也见柯尔布洛克杂论卷一第79页）一般说来，供奉意志就是忍受顺从，而自然的其他部分必须同时给僧侣和供奉者寻找拯救之道。的确，我们要注意，在让人尊敬却深不可测的西利西斯的一首题名为《人把一切归于上帝》的短诗中也表达出这种思想，这首诗说：

人啊！一切事物都在爱你。

在你周围，是无数的生灵。

万物都归附你，

它们都可以到达上帝。

但是，还有一位更伟大的神秘主义者爱克哈特，由艾兰茨·普菲普福图书公司出版了他伟大奇妙的著作（1857年），他完全用这里指明的意义表达相同的思想（第459页）：

我为耶稣基督的话做见证，

我若从地上被提升起来，

就吸引万人来归附我。（《约翰福音》第12章第32节）

因此，善良的人也应吸引万物超升到上帝，回归到万物最初所来自的地方。

大师们向我证明：万物都是为人而造。一切造物都在事实上证明了这一点，因为一切造物互相利用：牛利用草、鱼利用水、鸟利用天空、野兽利用森林。这样，一切造物都对良善的人有用。良善的人将他物中的一个造物归结于上帝。他的意思是说，人在此生利用动物，他也在自己身上拯救它们。《圣经》中难解释的那些话，如《罗马书》第八章第22～24节，应该从这个意义上去解释。

在佛教中，也不乏这种真理。例如，当释迦牟尼佛还是菩萨的时候，最后一次把马鞍套在马背上准备离家出走时，他对马这样说：

你已历经生死，但是，现在你不要再载运拖拉。

只让我骑一次，离开这里，

成佛时，我不会忘记你。（《法显传》雷繆萨特 译本，第233页）

禁欲主义更表现在自愿和故意的匮乏中，这种自愿和故意的匮乏不是偶然的，因为把财物拿来施舍本来是为了减轻别人的痛苦，而且在这里贫穷本身就是目的，是用来克制意志的持续苦修。所以，满足愿望，生活快乐的人就不应再激起意志的活动，面对意志，人应该自觉地把它当作极度憎恶的对象。

达到这种地步的人，就作为生物体和作为意志的具体表现而言，往往还感觉到各种

意志作用的自然倾向；但是故意克制这种倾向，强迫自己不要去做让人惬意的一切事情，也强迫自己去做自己不喜欢做的一切事情，即使除了意志的苦修以外没有其他目的。

由于否定自己身上表现的意志，所以如果另一个人也反过来否定这个人的意志，并对他有不利行为时，他也不会抗拒。所以，由于偶然机会或别人的邪恶而从外面施加在他身上的一切痛苦都是他所欣然接受的，一切伤害、恶行、侮辱也是一样。他欣然接受这一切并把这看成一个机会，不再肯定意志，而且还欣然袒护意志的一切具体表现的敌人。所以，能以无限的忍耐力和温顺来忍受这种恶行和痛苦的人，以德报怨并且尽量压住心中怒火，不让欲望之火燃起。

否定意志的人不但磨炼苦修意志本身，而且也折磨意志的可见形式，折磨意志的客观化即身体。他并不保养身体，以免身体过分旺盛的精力更强烈地促发意志的活动，身体只是意志的表现和反映。他斋戒绝食，甚至用鞭打自己的方法，包括用经常的贫困和痛苦来更有力地瓦解和破坏意志，这些都是因为对意志的厌恶，认为意志是自身痛苦的生存状态的根源。

最后，如果死亡来临，死亡使意志的这一具体表现终结，意志的存在早就因自发的自我否定而消灭了，唯一的例外是意志的微弱残留：肉体的生命。死亡是最受他们欢迎的，所以他们欣然接受死亡并把死亡当作长久期望的解脱。这里讲到的情形，像许多情形一样，是和死亡一块儿终结的，而不只是意志的具体表现，而且，内在本质也被消灭了，内在本质只存在于具体的表现之中，现在连最后的脆弱桎梏也突破了。对这样死去的人来说，世界也终结了。

我在这里所描述的东西，不是自己创造的哲学寓言，而是今日这个时代的寓言。不，它是基督徒、印度教徒和佛教徒以及其他宗教信徒、圣徒和美丽灵魂才拥有的

令人羡慕的生活。不论影响他们理性的教条如何不同，唯一产生德行和神圣的内在、直接的直观知识还是会以同样方式在生活行为中表现出来。

在这里我们也能发现直观知识和抽象知识之间的巨大差别：这种差别在我们整个讨论中占有主要的地位，也普遍地得到应用，可是一直以来都被人忽视了。关于世界本质的知识方面，两者之间有一条鸿沟，只能借哲学之助才能跨越这条鸿沟。从直觉上或具体的事项上看，每个人都意识到一切哲学真理，但是要把这些真理带到抽象知识和思想之前则是哲学的工作，除了这一点以外，哲学不应再做别的事情。

因此，我们可以说，神圣、自我牺牲、自我意志的苦修、禁欲主义等的内在本质，在这里不受神话因素的束缚，而以抽象方式表现为生命意志的否定，这种生命意志的否定是在它本质的纯粹知识成为一切意欲作用的寂灭者之后出现的。

另一方面，圣徒和苦行主义者直接认识它，也在现实生活中实现它，他们根据理性的信条，运用各不相同的语言来表达它，因此，印度教徒、基督教徒或喇嘛法师对他们的行为必定给予不同的理由，然而他们都有同样的内在认识。一位圣徒可能满怀可笑的迷信，也可能是位哲学家，其间没多大差别。

只有他的行为证明他是圣徒，因为，从道德方面看，出现圣徒是由于这世界及其本质的知识，这种知识不是用抽象方式能了解的，而是用直观方式，同时也只是他以满足自己理性的信条来表达的。所以，圣者不必一定是哲学家，正如哲学家不一定是圣者一样：正如一个完美的人不一定是位伟大的雕刻家，或伟大的雕刻家不一定是个完美的人一样。

一般说来，如果我们认定道德家除了宣扬自己所具有的德行以外不应宣扬其他德行，那么这就是对道德家的一种奇怪的要求，以抽象、普遍概念来描述世界的整个

本质，因此以永远服从理性命令的永恒概念来蓄积这个本质反映出来的观念；这就是哲学，除此无他。

但是前面我对生命意志的否定，美丽灵魂的行为，忍受顺从而自愿赎罪的圣者等所做的描述只是一般意义上的，也是枯燥空洞的。因为产生意志否定的知识是直观的，不是抽象的，所以它的最完全表现不是借助抽象概念而是借助行动和行为。所以，要充分了解我们在哲学上表现为生命意志的否定者，就要从经验和实际生活中去认识实例。当然，我们不应在日常经验中发现这种实例。斯宾诺莎说得好：

所有优秀卓绝的东西，不易得到，又极为稀罕。

所以，除非十分幸运，否则，我们就要接受对这种人的生活所做的描述。印度文学充满了对圣徒、悔罪苦修者、沙门或苦行主义者、托钵僧的描述。有一种人的行为是这方面最好的和唯一适当的说明，世界史对这种人只字不提，也必定只字不提，因为世界史的材料是完全不同的，实际上与此相反。

世界史不是生命意志的否定而是生命意志的肯定，是意志在无数个体上的具体表现，而在这些个体中，生命意志客观化的最高阶段中的自我矛盾非常明显地表现出来，它带到我们眼前的，有时候是个体因心智的思虑而获得的超升，有时候是多数人因其数量众多而产生的力量，有时候则是人格化为命运的偶然机遇的力量，总之是对整个虚幻不真、空洞不实的反映。

可是，我们并不跟随时间中的现象盲目顺从，作为哲学家就要研究行动的伦理意义，并且以这一点作为我们的唯一标准，来判断哪些东西有意义，哪些东西非常重要。我们不会因为害怕粗鄙无知的优越而不承认世界所能显示的最伟大的事物，最重要和最有意义的并不是做这个世界的征服者，而是做这个世界的控制者。

某个人默默无闻没有引起人的注意，而这个人由于获得某种知识而扬弃和否定散布在一切东西中，在一切东西中奋发努力并且只有在他身上才得到自由的生命意志，因而使他的行为和别人的行为相反。所以，在这方面，对哲学家来说，对神圣、自我舍弃者的这些生活记载，尽管一般看来都写得不好，尽管把它们和无意义的迷信相混淆，却比普卢塔克和李维的作品更重要也更有意义。

如果我们考虑否定生命意志，把它当成一种目的并且从充满这种自我否定精神的人口中听来，虽然看似道德说教，但我们以一种极为抽象的普遍方式，并根据自己的解释方法表现为否定生命意志的人，因而获得更确定彻底的认识；这种认识并不新鲜，只是我们从未意识到，也没怎么当回事。

我们最熟悉的是基督教的说教，基督教伦理学完全就是上述精神，不但让我们达到最高程度的爱，也使我们克己自制。最后这方面的根源显然在《使徒书》中才获得充分的发展和表达。我们发现使徒要我们像爱自己一样爱我们的邻人，要我们仁慈、以德报怨、忍耐、谦和、忍受一切可能的屈辱而不加抵抗，节制食物以压制欲望，抗拒感情欲求，如果可能的话就要把这些通通做到。

我们从这里看到最初的禁欲主义或意志的否定。最后一句话表示《福音书》中所谓的舍己和背起十字架（《马太福音》第16章第24～25节；《马可福音》第8章第34～35节；《路加福音》第9章第23～24节，第14章第26～27节，第33节）。这种趋势很快便发展得愈来愈明显，并且成为隐遁和修道生活的来源。这个来源本身是纯洁的和神圣的，但是正因为如此，也是大众的、流俗的。所以，从这个来源发展出来的东西只能成为虚伪和邪恶，因为“最坏的东西就是对最好的东西的滥用”。

在经过更深入的发展的基督教中，我们看到禁欲主义的种子在基督教圣徒和神秘主义的著作中盛开花朵。这些著作除了宣扬纯粹的爱以外，还宣扬彻底的忍耐、遁

世、自愿而绝对的贫乏、真正的内心平静，对世俗事物彻底不关心，熄灭自己的意志之火而重新活在上帝心中，完全忘我并潜心于对上帝的沉思默想。关于这方面的充分解释将在费纳隆的《圣徒灵修讲话训解》中看到。

但是，基督教发展出来的这种精神表现得最彻底和最有力量的，莫过于德国神秘主义者的著作，莫过于爱克哈特和他有名的作品《德意志神学》，关于后者，马丁·路德在为该书所做的序言中说，关于上帝、基督和人到底是什么的问题，除了《圣经》和奥古斯丁的著作以外，没有一本书比这本书给他更多的认识。

这些确立的信条和教义是最完备的解释，产生于一种深刻的信念：对意志的否定。泰勒的《基督徒精神的延续》和他的《心灵深处的呼吸》都是在这种令人敬佩的精神下写成的，虽然这两本书的价值不能完全和前面所说的那一本相比。

这些真正的基督教神秘主义者的教义和《新约》中的教义比起来，就好像酒精和酒相比，或者说《新约》明晰直白的教义，在神秘主义者的著作中会让我们觉得好像是一层没有掩饰或伪装的面幕和迷雾。最后，《新约》教义可以视为原版，神秘主义者的教义可以视为对原版的模仿。

可是，我们发现生命意志的否定在古代梵文作品中比在基督教会和西方世界中有更充分的发展，表现得更为多彩多姿，也描写得更为生动。生命的伦理观照在这里可能获得更完全的发展以及更明确的表现，也许主要是由于下述事实：这个观点不受与此毫无关系的因素所限制，像基督教受犹太神学的限制，基督教神学的创造者或无意识地或自觉地要适应犹太神学。

因此，基督教是由两个不相同的部分构成的，我尤其要把纯粹伦理的部分称为基督教的，并将这一部分与犹太教条主义加以区别。就像我们时常所害怕的，尤其是现

代这个时代所害怕的一样，如果那最好的和有益的宗教竟然没落的话，我就只会在下述事实中找理由，即这个宗教所包含的不是一个因素而是两个根本不同的因素，这两个因素只由于历史上的偶然原因合在一起。

在这种情形下，这种宗教的瓦解必定是因为两种因素的分裂，而这两种因素的分裂则是来自它们对这个时代进步精神的不同关系和反应。但是，即使这样瓦解以后，纯粹伦理的那部分一定永远保持原状，因为它是不能破坏的。我们对印度文学的知识仍然不完备。然而，正如我们发现他们的道德说教以各种下同方式有力地表现于吠陀经典、印度古史传、诗歌、神话、圣者的传统、格言和箴言中一样，我们知道，道德说教谆谆告诫我们要爱邻人还要克制自私的自我怜爱。

这是一种普遍的爱，不只是爱人类，还爱一切有生命的东西。仁慈到甚至施舍出终日劳苦得来的薪资，无限的忍受力要忍受所有侮辱自己的人。无论多么卑鄙、邪恶，都要以德报怨，自愿而欣然忍受一切恶行；禁食肉类、彻底的贞洁以及追求真正的神圣，弃绝一切感官快乐。

抛弃一切财富，放弃所有住所和亲戚；深深的、连续不断的孤独把时光消磨在沉思默想上，为了意志的绝对苦修而自己惩罚自己，慢慢地折磨自己，甚至自愿饿死，或者自己投身鳄鱼口中，或悬身喜马拉雅山的断崖，或者被活埋，或者投身于巨大车轮之下（印度教徒相信，让装有印度教神祇扎格纳特神像的车轮碾过，能迅速获得拯救）。甚至到现在，这些渊源于四千年以前的信条还在实际生活中起作用，在某些情形中甚至还达到极点，尽管事实上印度民族已经四分五裂。

如果一种宗教需要付出极大的牺牲，在一个有亿万人口的国家中现在还在实行，这种宗教就不可能是随意产生的迷信，一定是基于人性。除了这点以外，如果我们看看基督教苦修者或圣徒的生活和印度教圣徒的生活，就无法怀疑自己在两者之间发

现的一致。在这种根本不同的教义、习俗和环境的情形下，两者的内心生活和人生目的却是一样的。因为他们两者所规定的行为规范中也有某种一致。甚至，泰勒也曾说过人应该追求绝对贫困，这种贫困是完全放弃和除去那些让人舒适或享受世俗快乐的一切东西，显然是因为这些东西不断地给意志提供新的刺激，而意志又是要彻底加以毁坏的。

在印度也有与此相当的说法，我们在佛教的戒律中发现，和尚应当没有住处也没有财产，最后还要求他不要总是在同一棵树下停留，免得他总喜欢停在它的下面而不喜欢停在其他树下。基督教神秘主义者和吠檀多哲学论师在这方面也是一样的，他们都认为如果一个人达到了圆满的境界，一切外在工作和宗教训练就都是多余的。

在如此不同的时代和民族中有这么多一致，这是一个切实的证明，证明我这里所说的，并非如无知的乐观主义者所喜欢断言的那样，是一种古怪的心智和固执的性格，而是人性最根本的一面，这一面如此难以发现，只是因为它极善于隐匿。

现在，我们已经指出让我们获得一种关于表现生命意志的否定的直接知识。从某几方面看，这是我们整个工作中最重要的一点。然而，我只是对它做过一般程度的解释，因为我们最好注意那些基于自己经验而表达的人，不要一味重复他们所说的话来增加本书的篇幅。

我只想在一般地指出这种状态的本质以外，稍微多说几句话。通过前面的叙述，我们知道，邪恶的人由于他的强烈的意志作用而遭受令人憔悴的内心痛苦，如果意志活动的一切对象都享用尽了，就以欣赏别人的痛苦来消除他的自我意志的渴望。相反，如果一个人达到了生命意志的否定，不管从表面看来他的处境如何贫乏、没有欢乐、充满贫困，然而其内心却充满喜悦，达到真正天国的平静。

在生命喜爱者的经验中，前后都有剧烈痛苦的不是那生命的无休止的奋力拼搏，不是那狂喜的快乐，而是一种不能动摇的心灵的平和，一种深刻的安静和内心的安宁状态，如果没有最大的渴望的话，当它呈现在我们眼前或出现在想象中时，我们就无法看到它，因为我们认为它是唯一正确的东西，无限地超越所有别的东西，我们灵魂最好的部分呼唤着我们：清醒吧！

因此，我们觉得从这个世界所获得的种种愿望，只是如乞丐从今天生活中获得的施舍物也许明天又会挨饿的情形一样；克己自制，则像继承的财产，财产拥有者永无忧虑。

我们从本书第三卷中知道，欣赏美的东西时所得到的愉悦感，大半是由于下述事实，即在进入纯粹静观状况中时，我们暂时超越一切意志活动之上，超越一切愿望忧虑之上，似乎解脱了自己。我们不再是一种本身知识被意志活动所役使的人，不再是受特殊事物限制的人，而是消除了意志的永恒认知主体，是柏拉图理念的模仿者。

这些时刻是我们所经验的最快乐时刻，在这些时刻中，我们摆脱了意志激烈的紧张，似乎从大地沉闷的气氛中摆脱出来了。如果一个人的意志活动被压抑下来了，不只像欣赏艺术那样暂时地压抑下来，而是除了保持身体存在并和身体一起消灭的最后火花以外，整个意志的永久挣扎彻底消灭的话，这个人一定非常幸福。

这种人在和自己的本性苦斗以后，最终完全胜利了，因此，他持续存在下去，作为纯粹认知的主体，作为世界的明显反映者。没有东西能再使他烦恼，没有东西再能改变他，因为他已切断了意志的一切线索，而这些线索则是使我们和世界紧紧系在一起的同时又是使我们陷入痛苦中的东西。

现在，他安静而含笑地回顾这个世界的迷妄，迷妄曾经影响和困扰过他的精神，可是现在摆在他面前却完全和他无关，像棋局结束以后的棋子一样，或是像早晨所脱掉的昨夜狂欢大会中使他烦躁不安的化装舞会衣服一样。现在生命和生命的种种形式像匆匆而过的幻想，像半醒半睡时的晨梦一样，现实世界的光早已照破了它，因此，它再也不能欺骗我们了。同时，像晨梦一样，它最后完全消失而没有任何剧烈的变化。

不过，我们不要以为，当生命意志的否定由于一种使意志活动停止的知识一旦出现，它决不会动摇或摇摆不定，我们也不要以为自己能够像依靠财富一样依靠意志，意志必定会借助不断的斗争而永远更新。

因为肉体即意志，只是客观形式或在观念世界的一种投射，只要肉体存在，整个生命意志就可能存在，而且不断地力求实现，重新燃起一切的热情。所以我们只发现圣者生命中的平和及幸福只是他克服意志的不断胜利所开出的花朵，而这花朵生长的原因就是与生命意志不断的争斗，因为没有人能在土地之上享有永久的平和。

我们发现圣者的内心生活充满了精神的冲突、诱惑，缺乏温雅的德行，缺乏那种使一切动机失去力量的洞识，这种洞识就像是寂灭论者消灭一切意志那样为我们带来最大的平和，并打开自由之门。我们也看到，一些人一旦否定了生命意志以后使用种种方法如抛弃一切、严格苦行生活及选择自己不喜欢的东西等来尽全力保存这种方法，克服不断涌现的意志。

最后，由于他们早已认识了解脱的价值，因此他们期望小心谨慎地保全难得的幸福，顾虑一切天真快乐的良心等这些人类一切倾向中最不可变动的、最有力的和最愚昧的心理倾向。我经常用到的“苦行主义”一词是比较狭窄的意义，就是放弃一切令人愉快的事物，并选择一切令人遭罪的事物而故意地销蚀意志，这是为了继续

制止意志而自愿选择的苦行和自我惩罚。

我们知道有人实行这种方法是为了使自己继续停留在这种状态之下而否定意志；但是一般的痛苦是由命运带来的，所以是这种意志否定的次要方式。的确，我们可以假定，大多数人只用这种方式否定意志，我们也可以假定，最能产生完全弃绝现世生活的是个人亲身体验的痛苦，不是肤浅意义上的痛苦。

因为，只有在很少的情形下，纯粹的知识才会因为看透个体化原理而先产生完美的善良倾向，再产生对人类普遍的爱，最后将世界所有的痛苦视为自己的痛苦；只有在很少的情形下，这种知识才足以产生对意志的否定。即使对那些达到这种地步的人来说，事情几乎还是一样，他的肉体的一般情况、希望、迷惑及意志的满足永远是意志否定的障碍、重新肯定意志的诱因。

因此在这方面，所有幻相都人格化而成为恶魔了。在大多数情形下，在意志的自我征服出现以前应以个人最大的痛苦来消解意志。这样我们就发现他以最激烈的抵抗力经历日益加剧的一切痛苦，最后到达绝望的边缘，然后突然间回到自己，认识自己和世界，改变自己的整个本性，超越自己和一切的痛苦，痛苦似乎使他净化和神圣化，最后达到无法破坏的平和、幸福和高尚的境界，自愿抛弃过去全力祈求的一切而欣喜地面对死亡。这是从痛苦的炼狱火焰突然而来的否定生命意志的精华。这就是解脱。

有时候，我们甚至看到那些本来非常邪恶的人正是因为愁苦而被净化到这种境界，他们拥有了新的生命，彻底改变了。所以以往的过错不再反噬他们的良心，然而他们仍然愿意以死亡来补偿过错，也乐于见证意志具体表现的终结，如今，意志和他们无关也被他们憎恶了。

意志越强烈，意志具体表现的矛盾也越明显，因此痛苦也越大。如果一个世界比它表现的生命意志更强烈，这个世界就会产生更大的痛苦。因此成为地狱。

痛苦来自对欲望的抑制，它是引起弃绝现实世界的原因，所以痛苦潜藏着神圣的力量。这可以解释下面所说的事实，即所有的大不幸和深刻都引起一种敬畏之情。但是只有当受苦者发现自己的生活只是一连串的忧患或悲叹，只是某种巨大而无法挽救的不幸，同时看明白使生活陷于痛苦的诸多原因，并且不局限在自己遭遇的大不幸中自伤自怜才会真正成为被人敬重的对象。

当他这样做的时候，他的知识仍然遵循充足理由原则，而不脱离特殊的、具体的现象。他仍然欲求生活，只是不在以往发生的情况下进行。只有当他的眼光从具体现象转到普遍共相时，只有当他把痛苦只看作全体的例证，而天生的道德情操让他认为个例代表千千万万的现象时，他才真正值得敬重，因此所谓痛苦的生命才真正让他弃绝现实世界的生活。

我们时常想象一种非常高贵的性格，这种性格带有一点不太显眼的忧伤，而这种忧伤决不是对日常烦恼的焦急这种卑劣的特质，而是一种自觉：认识到一切财富的空幻，认识到整个人生的痛苦，而不仅仅是哀叹自己个人的痛苦。但是，个人对痛苦的亲身体验尤其是对深深的愁苦的体验更可以唤起这种认识，像未曾实现的愿望将彼特拉克带入一生的低潮，他对人生充满了忧伤，他的作品描写自己生命的黯淡，我们读来有身临其境之感，深切地体会到其中的丝丝哀伤；他所追求的达芙妮化身为月桂树，悄然离去。

当我们借这种命运的否定而在某种范围以内破坏意志的束缚时，几乎就毫无所求了，而我们的性格也温和、正直、高贵和顺从。最后，当愁苦没有固定的对象而扩展到整个人生时，在某种程度以内就回到了本身，这是意志的退却、渐渐消失，也

的确在暗中摧毁意志可见的具体表现即身体。所以，这个时候人就觉得羁绊自己的束缚松弛了，淡淡地尝到一种在肉体 and 意志同时消灭时可能带来的死亡滋味。所以暗地里有种快乐的滋味伴随着愁苦，这就是世上最忧伤的民族所谓的“愁苦的喜悦”。

但是，这里也存在着伤感的危险，这种伤感表现在两方面，一是人生本身，另一个是诗歌中所表现的人生。这个时候人总是在悲叹而没有勇气达到弃绝现实世界的境地。我们就这样失去一切，只得到无趣的感伤。只有当痛苦以纯粹知识的形式出现并作为意志的寂灭者而带来舍弃的精神时才值得崇敬。

在这些方面，当我们看到伟大的受苦者时就会产生一种敬意，这种敬意很像因性格高贵和德行所引起的感情，也像是对自己安享幸福处境的羞惭和自责。我们不禁把所有的忧伤包括自己的和他人的忧伤，至少在暗中增进了人的德行和神圣；相反，快乐和世俗的满足则使人离开德行和神圣。这种情形甚至达到了下面所说的处境：每个在身体上或精神上忍受痛苦的人，每个从事某种需要极大力量而满脸汗水却极力忍受不出怨言的人，如果我仔细地看看他们就会觉得每一个这样的人都像是力求让痛苦痊愈的病人，他们自愿甚至带着满足的心情忍受痛苦，因为感受的痛苦越多致病原因越容易找到，所以眼前的痛苦是限定痊愈的尺度的根据。

根据以上所说的，生命意志的否定即所谓绝对完全的舍弃或神圣，往往来自意志的寂灭者，而意志的寂灭者则是在一切生物痛苦中所表现的因内在矛盾和根本空虚的知识变成的。我们所谓两种途径的不同，在于那种知识到底是因单纯认识的痛苦所造成的并凭借个体化原理的贯彻而自由运用的，还是因个人直接感受的痛苦所造成的。

想真正解脱，真正摆脱生活和痛苦，如果没有完全否定意志，连想象解脱也不可

能。到此时为止，每个人只是这个意志，它的具体表现是一种短暂的生存，一种徒劳无益的奋斗以及我们所说的充满痛苦的世界。

因为我们从上面所说的已经知道，生命永远是对生命意志的保存，而它的唯一形式是“现在”，因此人们永远摆脱不了生命意志，支配现象世界的是生生死死。印度神话中有句话表示这种情形：“他们还会出生。”

性格的伦理差别就是指这一点，坏人永远得不到否定意志的知识，因此他要遭受人生一切的不幸；即使他目前的处境不坏，也只是个体化原理所产生的现象，是摩耶之幕造就的幻想，是乞丐的快乐幻梦。他在自己意志的热情中把痛苦的尺度施加在别人身上，而他在自己身上所感到的痛苦不能让他意志受挫且显然使其自我否定。另一方面，所有真正而纯洁的爱甚至所有自由正义都产生于彻底贯彻个体化原理，如果这种情形表现出完全的力量就会产生彻底神圣和解脱，上面所说的舍弃情形就是这种现象，随着这种舍弃而来的平和以及对死亡的极大欢悦都是这种现象的表现。

50

消灭个人意志表现的自杀行为与否定生命意志完全不同，自杀显然是一种具体的自由意志行为，因此正如阿斯玛斯所说，自杀是一种超越的改变。我们在本书中曾经彻底地讨论过这些。

自杀与意志的否定相去很远，自杀是强烈地肯定意志，因为“否定”的本质在于远离生命的喜悦而不是远离生命的忧患。自杀是生活意志的表现，只是不满意自己的生活而已。自杀的人根本不是舍弃生命意志而是舍弃生命，因此仅仅消灭了生命意志在个人身上的表现。欲求生命、欲求肉体的无限存在，即肯定意志，但是复杂的

环境不容许人们做这种无限的肯定，痛苦随之而来。

在这种特殊的表现中，生命意志遭遇很大的阻力，因而无法发挥力量。因此，生命意志的决定与其本质相符，这个决定是在充足理由原则条件之外的，如果它本身不受一切生灭现象的影响而变为万物的生命，则一切具体表现都会千差万别，因为即使在自杀情形下，那种使我们摆脱死亡恐惧的坚定的自信，那种使现象的存在永远不缺乏意志的信心，正是这种信心支持了我们的行动。

因此，在自杀行为（在印度教中，湿婆神代表这种对生命的破坏，如“自杀”，但世人总以为“自杀”是“救赎”）中表现的生命意志，与在自保（在印度教中，毗湿奴代表这种维护宇宙、救济生灵的神）的满足中所表现的，在创造（在印度教中，梵天代表这种创造万物的神）的快乐中所表现的，是一样的程度，但在不同等级的生物个体上各有差别。

这就是印度教中三位一体的内在意义，这完全表现在每个人身上，只是有时候表现在这方面，有时候又表现在那方面。

自杀与意志的否定之间的关系就像个别事物与“理念”之间的关系。自杀所否定的只是个人，不是整个人类。我们早已了解，生命永远是生命意志的保证，生命永远离不开忧患，所以自愿毁灭的自杀是一种徒劳无益而愚笨至极的行为。但是除此以外，它还是摩耶之幕的杰作，是生命意志“自我否定却又肯定”这种矛盾的最明显的例子。

我们在意志最低等表现的情形中发现这个矛盾现象，在自然界所有势力的永久争斗及所有有机体争取物质、空间和时间的情形中也发现这个矛盾现象；并且在意志客观化的较高阶段，这种对立的情形更加显著，同样在意志客观化的最高阶段即人的

理念阶段，不但表现同一理念的个人彼此对抗，甚至同一个人也对自己宣战。

意志既欲求生命又对抗生命，使它达到自我破坏的地步。因此，个人意志凭借自己的行为为了具体表现这个意志的肉体也不愿让痛苦来破坏意志，就是因为自杀并不放弃欲求，只放弃生活。任何个体即使了结了表现意志的身体，实际上也在自我肯定，因为找不到其他方式来肯定自己。

不过，能够使意志自我否定从而获得自由的正是它如此规避的痛苦，在这方面，自杀者像是一个病人，他让能使自己痊愈的痛苦半途而废，而宁愿陷于自戕的处境让病况持续下去。痛苦为否定意志提供了可能，但最终意志否定了痛苦，于是痛苦就破坏肉体、破坏表现意志的肉体，以便意志不受破坏。这就是所有宣扬自爱伦理的人（包括哲学的和宗教的）虽然只能提出牵强附会的理由，却都斥责自杀行为的原因。

但是，如果单纯以道德的理由教人不要自杀，那么这种自我征服的最深刻意义便如下所说：

痛苦让我对这个世界的本质认识得更清晰透彻。

这种认识将成为意志的清醒剂，让我永久解脱。

我们可以假设，对我们意志否定的整个解释与以前对必然法则的解释是互相矛盾的，必然法则属于诱发动机，正如属于充足理由原则与其他形式一样，根据必然法则动机像原因一样只是偶发的原因，性格基于必然法则而展开其本质，并以必然的自然律将它表现出来，由于这种必然法则的关系，我们否定自由不受任何限制。

但是，我不会隐瞒这一点，我会记住真正的自由不受充足理由原则的支配，只属于作为物自体的意志，不属于意志的表现者，意志表现者的根本形式一直处在充足理由原则的范围以内。但是能在具体表现中直接看到自由的唯一情形是那种不再表现本身的情形，同时由于意志的单纯表现，由于存在于时间的身体继续存在，通过抹杀肉体这个现象而表现自己的意志就与其自身相矛盾，因为它否定了能表现意志的唯一的肉身。

在这种情形中，虽有健全的生殖器官（性冲动的可见形象）；然而在最内在的意识中却并不希望得到肉体的满足。同时，尽管整个身体只是生命意志看得见的表现，然而与此意志相应的种种动机就不再有影响了，的确，这个时候所期望的便是肉体的解脱，个人消亡以及这种情形下对自然意志的最大可能的克制。

一方面我们通过动机而肯定意志决定的必然法则，另一方面我们又肯定完全克服意志以使动机毫无力量，这两种肯定之间的矛盾只是由于意志本身直接侵入意志的具体表现的必然规律范围，因而产生这个真正矛盾哲学思想中的重复。但是解决这些矛盾的关键在于下述事实，即让性格从动机退却的状态并非直接产生于意志而是产生于一种变形的知识。如果这种知识只是包含在个体化原理中的知识而且只遵循充足理由原则的话，动机的力量便无法阻挡。

但是，当我们彻底了解个体化原理时，当我们直接认识理念，即认识物自体的内在本质就是一切现象中的同一意志时，同时因此种知识而产生意志的普遍寂灭者时，特殊动机就没有力量了，因为它们相应的那种知识被另一种知识所遮蔽而消失了。所以性格决不能部分改变，只会因自然法则而恒久不变，而必然规律在特殊事物中实现它整个表象的意志。但是，这个整体使得性格可能因上述知识的改变而遭到抑制或自行消灭。

前面提到的使阿斯玛斯感到惊异的普遍的超越变化就是这种抑制或消灭；在基督教会中，这叫作“新生”，由此产生的知识叫作“恩典的感动”。所以，这不是“改变”问题而是性格被完全抑制了，尽管经历了此种抑制的性格与以前不同，此后它们在行为方面将会表现出极大的类似，虽然每个人依据自己的观念和信条而使意志的表达仍然不同。

从这种意义看，以往哲学上关于意志自由的学说似乎很有理由，教会在“恩典的感动”和“新生”方面的教义也不是没有意义。现在，我们不期然而然地看到两者结合在一起，我们也可以了解马勒伯朗士所谓的“自由是个奥秘之物”是什么意思，也知道马勒伯朗士这句话是正确的。因为基督教神秘主义者所谓的“恩典的感动”和“新生”对我们而言，正是意志自由的直接表现。

只有当意志认清了自己的本性并且从此种认识中得到寂灭者时，这种情形才会出现，因为通过寂灭者动机的力量被剥夺了，寂灭者属于另一种知识范围，它的对象只是现象。如此表现的自由的所有可能处境是人的最大特权，此种特权是动物永远不可能拥有的，因为产生此种特权的条件是理性的思考，唯有理性的思考方能让人不受眼前印象的局限，做到综观生命的全体。

动物根本没有任何自由可言，同样，动物在种种动机互相冲突时，也没有适当选择的可能。所以，饥饿的狼撕扯肉时，就像石块落地时那样自然而然，丝毫没有意识到自己就是被毁灭者和毁灭者的矛盾集合体。

必然性支配着自然的王国，自由则驰骋于天启的王国。

我们知道，意志的自我抑制来自知识，而所有知识都是无意的，意志的否定和自由的获得都不能借助意向或计划而勉强得到，而是来自人类内心理智与意志的内在关

系，所以是突然而来的，好像是从外面自然产生的。这是教会把它称为“恩典的感动”的原因；而且它仍然把自身看作与天启的恩受无关，这一点符合下面所说的事实，即寂灭者的结局最终需要意志的自由行动。

由于这种“恩典的感动”，人的整个本性都改变了而且根本地改变了，因此他不欲求过去强烈欲求的东西而且好像变成了另外一个人，教会宣称“恩典的感动”的结果是“新生”。教会所谓的自然人（教会认为自然人没有为善的能力）就是生命意志，如果我们要摆脱这样的人生，就应当看看在我们的人生背后还有没有别的东西存在，这个东西是只有当我们摆脱这个世界以后才能得到的东西。

基督教神学所探讨的不是依据充足理由原则的个体，而是所有个体的理念，因此基督教神学在亚当身上表现生命意志的肯定，我们继承了亚当的罪，也就是说，我们在理念上与他的结合让我们得以分享痛苦和永恒的死亡。另一方面，基督教神学以神的化身象征天启、意志的否定、解脱，神的化身摆脱了一切罪恶、一切生活欲求，因此神的化身不像我们的肉身来自意志明显的肯定，也不像我们那样具有一个完全表现为具体意志的肉体即表现意志的肉体；神的化身是纯贞的处女所生，因此神只拥有想象的肉身。后一观点是多西特的主张，教会很多的神父在这方面的看法都是一致的。阿佩莱斯的想法尤其如此，特都利安曾著书反对阿佩莱斯及其信徒的主张。但是，甚至奥古斯丁也说：

神派遣他的独生子假装成一副本有罪的肉体。

他在他的著作《不完整的侍奉》中又告诉我们，原罪是罪恶也是惩罚，早就存在于新生的婴儿身上，只是在以后才表现出来。然而原罪的根源应归结为犯罪者的意志。这个犯罪者就是亚当，但是我们都由他而生；亚当的不幸，也让我们都变得不幸。

当然，原罪说（意志的肯定）与拯救说（意志的否定）是构成基督教本质的两大真理，其他的只是对真理的解释，只是附属品。所以无论我们根据《福音书》上神迹的记载还是根据真实的历史，都应当以普遍的观点来看耶稣基督；应当把他视为否定生命意志的象征或化身，决不当把他视为人。他只是那些永远要求表达这个观念的实际工具。近来已忘记他的真正意义而变为愚昧的乐观主义。

奥古斯丁同意教会领袖们的看法，他反对英国皮拉吉斯派的主张，他所维护的也是基督教的原罪说和福音说，而马丁·路德清除错误和重建基督教的主要目的也是如此，他在《见证》中明确地表达了这样一个意思：意志是不自由的，根本无法脱离罪恶的倾向。根据这个说法，意志的种子永远是有罪的和不完美的，而且决不能满足正义的要求。最后，这些工作决不能拯救我们，而信仰并非产生于决心和自由意志，信仰产生于“恩典的感动”，根本不需要我们合作，而是从外部世界而来的。

上面所说的教义是一种无知和愚昧的主张，荒谬可笑，而且最后所提到的追随福音也是荒诞不稽的。尽管奥古斯丁和马丁·路德的看法如此，却仍然坚持通俗的皮拉吉斯派的主张，即今天所谓的理性主义，而且把那些严格意义下成为基督教的本质而基督教所特有的教义看作陈腐落伍的东西；另一方面，始终坚持从犹太教接受过来而与基督教只有历史关联的教义，而且认为只有这种教义才是基督教的主要内容。

我在此处已经介绍了这些基督教神学的教义，这些教义本身和哲学没有什么关系，只是为了表明从我们整个研讨中所产生的伦理学说与基督教的教义完全一致；从本质方面来看就包含在基督教的教义之中，也和印度教圣书中的伦理观完全相同，只是表达的方式不同而已。基督教教会的教义可以帮助我们从动机出现时解脱，人性所表现的一切必然性（自然王国）与自我否定以及动机的必然态势与销蚀了人性的意志自由之间的明显矛盾之中。

现在，我要结束对伦理学以及所要宣扬的思想的一般说明，我不想隐藏别人对我最后一部分说明的反对看法；相反，我要指出，根本无法从本质上来消除这些分歧。这就是当我们的探讨工作使我们面对神圣时，所有意志的否定和舍弃与从痛苦世界的解脱对我们来说，就好像进入虚无之中。

通常我们认为积极正面的、实在的东西，只是表象世界，我以前说过，表象世界是意志的客观外显和镜子。而且，人类就是意志的化身，这个世界也是这个意志的化身，一般表象都属于意志而成为表现意志的一个侧面。表象的形式是空间和时间，从这个观点来看，凡是实在的东西，一定占据某一空间和时间。

意志的否定、消灭和转变，也就是这个世界的消亡。如果我们从这面镜子（表象世界）中不再发现意志，它就不再存在于任何空间了，也不再存在于任何时间了，只好说它归于无物。

如果可能的话，一种相反的观点会把这种表达颠倒过来，而且断定：实者为虚，虚者为实。但是，如果我们自己就是生命意志，那就只能从消极的立场来认识和了解为何虚者为实。因为恩披里柯所谓的“唯有同类者才能认识同类者”足以使我们失去一切知识；相反，我们所有的实际知识都呈现在表象世界，最后都建立在表象世界上面：因为世界是意志的自觉。

不过，如果我们坚持对哲学只以消极方式表现的意志否定来获得积极的正面知识的话，就不得不指出所有完全否定了意志体验的那种境界，我们用种种不同的名称如狂醉、狂喜、与上帝合一等来表示这种境界。不过，这种境界不能称为知识，因为它没有主体和客体，而且也只能在个人的经验中体会到，所以不能传给别人。

我们采取哲学的观点，一定对消极的知识十分满意，也一定满意达到积极知识的最大限度。我们认识了意志世界的内在本质，也认识了世界的一切现象只是意志的客观外显；从自然界的一切无名力量的无意识作用，到人类完全的意识活动，我们都能追寻这种客观表现。

所以，我们不应逃避下面所说的结果，即由于意志的自由否定和舍弃，所有这些现象也随之消亡，一切无休无止的势力，形成世界的意志客观化的各个阶段，意志整个表现的普遍形式，空间和时间以及它最终的基本形式主体和客体，一切都消亡了。

没有意志，就没有表象，也就没有世界。摆在我们面前的只有虚无。但是，使其变为虚无的，正是生命意志，我们自己的身体和生活所在的世界都是这个生命意志的表现。我们憎恶毁灭，然而，这种憎恶只是强烈欲求生命的另一种表现，除了意志别的什么都没有。如果我们抛开自己贫乏困扰的处境，去看看那些征服了这个世界的人，在他们身上，意志已达到了完全自觉的境地，因而能自由地自我否定。

所以，意志以及由意志产生的肉体都消失了；那么我们就不再无休止地奋力争斗，不再不断地追求希望的满足，不再时喜时忧，不再追求构成人生永远无法满足的希望，而且还会看到超乎一切理性之上的平和境界，精神完全寂静，深深的平静，无法破坏的信心和沉静。只有知识存在，意志才会消失。

我们心怀深刻而迫切的钦慕之情仰视这种境界，与该境界相比，我们的一切不幸和痛苦都很明显。然而当我们一方面发现无法补救的痛苦和无限的不幸就是意志表现的本质、就是这个世界的本质，而另一方面又发现世界因意志的消灭而殒逝，我们面前只留下虚无时，这种安宁平和的境界是唯一的安慰。

因此，我们以这种方式静观人生及圣者（在我们自己的经验中，不容易遇到这种圣者，但是我们可以关于他们的历史中见到）的行为，我们必定可以驱除一切德行和神圣所追求而自己却如孩童害怕黑暗那样所害怕的虚无；我们甚至不像印度人借助神话和意义难解的文字如婆罗门或佛家所谓的“涅槃”那样逃避虚无。相反，我们要承认，意志完全消灭以后所留下来的东西，对那些仍然充满意志的人来说当然是空无一物；然而对那些否定了意志或者其意志已经转变了的人来说，这个世界、这个如此实在的世界及其一切可能存在的太阳系和银河系，都是空无一物，都是“虚无”。

本书由 “ePUBw.COM” 整理，ePUBw.COM 提供最新最全的优质电子书下载！！！！

叔本华年谱

1788年

2月22日诞生于波兰的格但斯克。

1793年

普鲁士军队占领格但斯克（改称为但泽），叔本华一家举家迁往汉堡。

1797年

叔本华的父母旅行途经巴黎，让叔本华寄居于友人古列佛埃尔家中。其妹阿德莱诞生。

1799年

返回，接受正规学校教育，奠定法语语言文学的基础。

1802年

确立研究哲学的志向。

1803年

与其父约定，放弃学术研习，参加他父母的长期的长途旅行。此次旅行，从当年春天开始，历时近两年，足迹遍历比、法、瑞士、英等国。旅行期间曾滞留英国教会学校三个月。

1804年

秋天，旅行结束，回到但泽，接受基督教的坚信礼。

1805年

春季，投身商界。父亲过世。

1806年

母亲迁居魏玛。

1807年

经母亲同意，放弃商业生涯。7月赴科塔，延聘费尔士指导一般功课，并聘请私人教师补习希腊文、拉丁文，兼习德语，研究文学。秋季，因写诗嘲笑某教授，被迫离

开科塔，回到魏玛。此后，专心埋首书本，研究希腊拉丁数学、历史等，历时两年。

1809年

9月进格丁根大学医学院。第一年学习医学、历史、物理、植物学，第二年转入哲学院专研柏拉图、康德及亚里士多德、斯宾诺莎，并旁听天文学、生理学、法学等。

1811年

夏末转至柏林大学，除哲学外，还研究自然科学。

1813年

完成博士论文《论充足理由律的四种根源》，荣获耶拿大学哲学博士学位。11月，回魏玛与歌德订交，受歌德宠信，邀为座上客，并受重托研究色彩学的理论。

1814年

夏季，离开魏玛。赴德累斯顿，结识浪漫诗人梯克。确立哲学系统。

1816年

出版《论视觉与颜色》。

1818年

春季，出版《作为意志和表象的世界》。9月赴意大利旅行，目的是搜集哲学资料，共花费时间两年。

1819年

主要著作寄赠歌德。歌德致信其妹，大赞叔本华的天才和文章的风格。

1820年

3月赴柏林任教。

1821年

8月，与女房客发生诉讼案。

1822年

5月离开柏林，重游意大利。

1823年

因病，右耳失聪。

1824年

回德累斯顿。准备翻译休谟作品，未果，只写了一篇序言。

1825年

重回柏林，为诉讼案奔走。

1826年

5月，法院判定叔本华须供养女房客一生。

1826年

7月，重回柏林大学讲课，再度失败。闭门读书，翻译西班牙作家格瑞显的著作。

1831年

霍乱袭击柏林，叔本华逃离柏林。

1832年

定居法兰克福。

1836年

用科学的研究结果推证他的核心理论，写成《论处于自然界中的意志》一书。

1839年

参加挪威皇家学会征文比赛入选，题目为：《意志自由与哲学中的必然性理论》。

1840年

报名丹麦皇家学会《道德责任的根据》论文比赛，落选。

1841年

收集两篇比赛论文，出版《伦理学的两个基本问题》。

1843年

增补“主著”，完成《作为意志和表象的世界》全部哲学系统，致信书局老板出

版，初被拒，再以“性爱的形而上学”的名义，卒获允。

1844年

《作为意志和表象的世界》增订版发行。

1846年

与佛劳因斯特订交，彼此或面谈或通信，交往频仍。

1850年

完成《论文集》，致信佛劳因斯特，要求设法找寻出版商。

1851年

出版《论文集》。

1854年

瓦格纳题献给叔本华一部歌剧《尼伯龙根的指环》，并称赞他的音乐哲学。

1855年

声誉大著，在法兰克福举办“叔本华油画像展览会”。

1856年

身体仍健壮，但左耳听力渐差。

1860年

9月21日猝然逝世。