

将引领一生的西方智慧大作

# 叔本华：意志和表象的世界

YIZHIHEBIAOXIANDESHIJIE

叔本华 著 译文新 译



中国文联出版社

本馆受中国文联出版社授权

将引领一生的西方智慧大作

# 叔本华：意志和表象的世界

YIZHIHEBIAOXIANDESHJIE

叔本华 著 译文新 译



中国书店 出版

叔本华：意志和表象的世界

# 叔本华：意志与表象的世界

叔本华 著 许文妍 译

 中国学术出版社

图书在版编目 ( CIP ) 数据

叔本华：意志与表象的世界 / ( 德 ) 叔本华 ( Schopenhauer, A. ) 著 ; 许文妍译 . —北京 : 中国画报出版社 , 2012.1

ISBN 978-7-5146-0331-6

I . ①叔... II . ①叔...②许... III . ①叔本华 , A. ( 1788~1860 ) —哲学理论—研究 IV . ①B516.41

中国版本图书馆CIP数据核字 ( 2011 ) 第259915号

叔本华：意志与表象的世界

出 版 人：田辉

责任编辑：卓娜

出版发行：中国画报出版社

( 中国北京市海淀区车公庄西路33号，邮编：100048 )

电 话：88417359 ( 总编室兼传真 ) 68469781 ( 发行部 )  
88417417 ( 发行部传真 )

网 址：[http://www. zghbcbs. com](http://www.zghbcbs.com)

电子信箱：[cp-ph1985@126.com](mailto:cp-ph1985@126.com)

印 刷：三河德利印刷厂

监 印：敖 晔

经 销：新华书店

开 本：700mm×1000mm 1/16

印 张：16

版 次：2012年1月第1版第1次印刷

书 号：ISBN 978-7-5146-0331-6

定 价：19.80元

如发现印装质量问题，请与承印厂联系调换。

版权所有，翻印必究；未经许可，不得转载！

# 目 录

导 读

卷一 世界作为表象初论

第一层面 属于充足理由原则的表象：即经验与科学的对象

卷二 意志世界

第一方面 意志的客观化

卷三 表象世界

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

第二方面 达到自觉状态时，生活意志的肯定和否定

后封

## 一、写作背景

亚瑟·叔本华（Arthur Schopenhauer，1788~1860年）德国哲学家。他继承了康德对于现象和物自体之间的区分。不同于他同时代的费希特、谢林、黑格尔等取消物自体的做法，他坚持物自体，并认为它可以通过直观而被认识，将其确定为意志。意志独立于时间、空间，所有理性、知识都从属于它。人们只有在审美的沉思时逃离其中。叔本华将它著名的极端悲观主义和此学说联系在一起，认为意志的支配最终只能导致虚无和痛苦。他对心灵屈从于器官、欲望和冲动的压抑、扭曲的理解预言了精神分析学和心理学。他文笔流畅，思路清晰，后期的散文式论述对后来哲学著作的诗意化产生了较大影响。

《作为意志与表象的世界》是叔本华阐明其意志主义哲学的最主要的著作。他认为：世界的一切都为主体而存在，世界与人的关系是表象和表象者的关系。而表象的世界是“现象”的世界，在它之外还有一个世界即被作为“自在之物”的意志世界。意志的客体化就是理念，而理念的显现就是现象。人的认识是生而为意志服务的，但人也可以作为纯粹认识主体摆脱认识为意志服务的桎梏，而进入无我（即失去了意志）的审美境界。作者还认为：人生是痛苦而悲惨的。为了免于空虚和无聊而达到解脱，最好自行禁食而死，或实行严格禁欲，彻底否定意志。可以说，叔本华哲学是从德国古典理性主义向现代非理性主义过渡的最后一环，也是现代西方人本主义哲学的开端。





《作为意志和表象的世界》商务版

## 二、内容概要

这本书的主旨是作为表象但最终作为意志的世界，而不是将两者并列的。在这本书中，叔本华试图解决康德哲学遗留下的难题。和费希特、谢林、黑格尔等人取消物自体的做法不同，叔本华保留了物自体，并将其定义为意志。所以这整部书都是为了阐述这一思想的，他从写下这本书到去世为止，坚信自己已经解决了世界之谜。这本书分为四个部分：第一部分重新诠释了充足理由律，解释为什么现象世界必须通过充足理由律来了解；第二部分提供了意志显现的细节，它是一种既不满足又不停止、盲目的冲动，要求人从自身存在本质即欲望之中解放出来；第三部分试图通过对自然和生命的审美即艺术中，获得一种短暂的慰藉；第四部分以伦理学和禁欲主义的形式提供一种可能获得拯救的方式。





伊曼努尔·康德 ( Immanuel Kant , 1724年4月22日~1804年2月12日 )



费希特



黑格尔

## 第一部分：充足理由律

按照叔本华的意思，理解《世界是意志和表象》的前提条件是理解《充足理由律的四重根》、《纯粹理性批判》，以及他对康德哲学的批判。这不但是叔本华本人所强调的，而且实际上也是如此。从时间上来说，它也是通向这部主要著作的前阶。这并非是巧合，主要原因是由于一个令人瞩目的有机的思想体系的创造者，在他着手继续扩充这一体系之前，想对他的读者们详细地阐述一下他的思维活动的科

学规律。叔本华反问道，“除了充足理由律，还能有什么东西把一个体系的各个环节联系在一起呢？每一种科学的认识总是从另一种，即其理由而来的，而这也正是科学优于那种纯粹的杂烩的地方。”叔本华“根据客体的不同种类”，把理由律分为四种不同的“形态”：存在的理由律，变化的理由律，行为的理由律和认识的理由律。这就是思维次序的模式，对现实的把握根据的就是这种思维次序，而这种思维次序就以叔本华主张的“某些并不需要加以证明的真理”说出了它的全面的自我表述：“世界是我的表象”。但是现在并不能用从主体是出发点这一思想获得的定义来否定“经验的现实性”；这一现实性作为客体是由设想它的主体所决定的，这一点并不能否定这样一个相反的事实：就主体作为主体这一方面而言，是由客体所决定的。因此世界“不止只是”表象。只要它是表象，它就“服从理由律”。



## 第二部分：意志世界

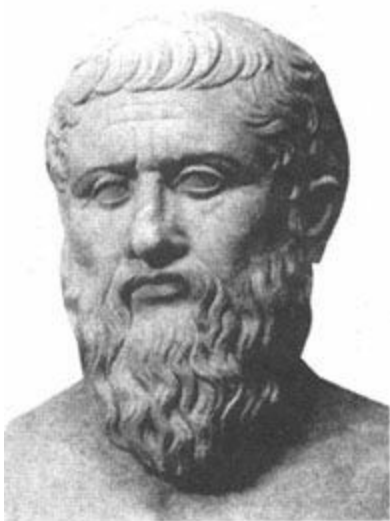
对于叔本华而言，世界分为两部分：一方面是表象，一方面是意志。主体是认识一切而不被任何事物所认识的，是世界的支柱，我们每个人正是这样一个主体。而客体则是我们通过先验的时空范畴去认识的事物，比如我们的身体。主体和客体共同构成作为表象的世界，故而是不可分的。叔本华认为人们的先天认识只有时间、空间和因果律，而这些东西都只在表象间发挥作用、形成联系，和意志本身无关。感性、知性和意志之间不存在因果关系。所以一切表象的存在都是意志的客体化。他认为一切表象的存在源于两种完全不同的形式，其一是感性和知性，其二是意志。

人的一切行为是由意志活动和行为活动两方面构成的，在叔本华看来两者是具有同一性的。这里好像他犯了个错误，即我们通常认为想做某件事和去做某件事有着不可逾越的鸿沟，是完全不同的两码事，这是曲解了叔本华关于意志的定义。在叔本华看来，意志活动不是感性和知性，即思考过程的那种活动，因为这种活动属于表象和物自体，即与意志无关。意志只在行为活动中使自己现身。事实上它应该被理解为某种无法抑制的冲动，确切地说是盲目的冲动，某种非理性的欲求。我们所有的行为都是这种盲目的冲动，一切表象中的活动只是使我们感觉自由的假象。意志是一种不能被克服的东西，我们每一种行为都是意志的现身。

对于那些非生命体——纯粹物理的对象，意志似乎并不存在，但叔本华驳斥了这种观点。他认为在无机的自然中，意志在普遍的自然力中使自己获得客体化。就像人类行为一样，意志就在那往下掉落的石头中使自己现身。这样，作为意志最终呈现的问题被解决了，这一形而上学的概念就在无处不在又漫无目的永不满足的力中使得自己现身。意志实质上在叔本华那里就是控制我们所处的表象世界的外在因素。

### 第三部分：美学思想

叔本华是个涉猎广泛的美学家，他对音乐、绘画、诗歌和歌剧等等都有研究。他把艺术看作是解除人类存在痛苦的一个可能途径。在《作为意志和表象的世界》的第三部分，他对柏拉图表示了敬意，在这里他讨论了艺术以及艺术的积极意义。他认为艺术是独立于充足理由律之外的表象，所以它能摆脱意志无处不在的诉求。而这种艺术的表象和柏拉图的理念论有相似之处。



柏拉图

柏拉图的理念论是为了解释这样一个问题：我们遇到的各种事物中，有些事物与另一些如此相似，如果不是因为它们的个体性就几乎分辨不开。于是就有了共相和殊相的问题，在柏拉图看来，只有理念是永恒的，而经验世界是处在不断变化中的。叔本华意识到柏拉图的理念论和康德的物自体有异曲同工之妙，康德认为知识只是在认识表象而不是自在之物，柏拉图认为我们认识的经验世界不是真正的认识对象，只有理念才有意义。

叔本华借鉴了他们两者的思想。康德的物自体不能被完全认识但能被直接认识。意志作为自在之物，不从属于时间、空间和因果律，因此不是个体化地被认识。柏拉图的理念则可以在作为意志的客体化的对象中被找到。所以，一切艺术就是对理念的直接把握，是理念的一个具体显示。这种把握和显示同样具有一种绝对的普遍性和超时间或空间的本质，所以它就具有这样一种能量，能将人类从永不休止的欲求中解脱出来。于是美也就具有了极高的价值。艺术家作为天才，可以把握殊相中的共相，通过理念把现象和意志相分离，这种能力的价值是不言而喻的。

叔本华认为艺术品具有一种超时间的本质，而音乐同时具备超时间和超空间的本质，所以音乐不只是对理念的复制，它还更接近意志其本身。所以它也就具有一种更高的价值。对叔本华来说，音乐和表象世界几乎是并列的存在。但这种美都只能使人们从意志那里得到暂时的解脱，因为这种对于美的诉求只能使人陷入意志其本身的陷阱中去，所以它仍然具有一定的局限性。

## 第四部分：伦理学

叔本华认为伦理学是很简单的一门学科，他从人类行为的动机出发探讨人类道德的基础。叔本华认为人类行为的动机可以分成三种：希望自己快乐，希望他人痛苦，希望别人快乐。他将这三种动机分别概括为利己、恶毒、同情，其中利己和恶毒是非道德的推动力，只有基于同情是真正的道德行为。

在叔本华看来，真正的道德是非常稀有的，真正道德的人也是万中无一。他说我们会对那些道德行为产生敬意正说明了那些道德行为与众不同，是不可思议的。他引用卢梭的话说，人们不会与比自己幸福的人产生同感，而只会与比我们不幸的人感同身受。即我们的直接同感只局限于对他人的痛苦，而不是安逸。因此，同情实质上是对他人痛苦的感同身受，也就是将他人与自己视为一体。从同情出发，直到高尚无私，慷慨大量，一切对于美德的赞美词汇都出于此而没有其他。

叔本华将从同情出发的伦理学基本原则定为：不伤害别人，尽量帮助每一个人，其对应的两大基本美德是公正和仁爱。公正表现了同情的否定性质，即不能忍受他人的痛苦，迫使自己至少不去伤害他人。而仁爱则表现为同情心的肯定作用，它比公正更高一个级别，即看见他人痛苦，就像自己受苦，从而使自己去帮助每一个人。叔本华认为这两者都是极端罕见的，但又是确实存在的，即便再没有道德的人也无法否认公正和仁爱这两者的存在。

由于一切行为的动机都出于利己、恶毒、同情这三者，所以一个人的道德程度就可以看成这三者在他的性格中的比例。同情在这三者中所占比例越大，则一个人的道德程度越高。叔本华认为这三者的比例在一个人的性格中无法改变，他对这个观点的论证是从人类的普遍态度出发的。对于一个过去犯过错的坏人，人们就对他永远不抱有信任的态度；一个被认为是好人的人，无论做了什么错事总能受到人们信任；攻击对方时，我们都攻击他人的性格而不是事件本身，因为性格被认为是无法改变的东西，正如常说的：江山易改，本性难移。叔本华认为一切事物都是先有本质，再有本质的发挥，所以一切行为都是出自我们个人的自由，这被他认为是绝对不可能的事情。

叔本华认为对于道德基础，也就是同情心的起源论证是最困难的问题。由于同情心的本质是对他人痛苦的感同身受，也就是认为人、我其实本无差异。在利己和痛苦主义者看来，他人和自我之间存在一种绝对的差别，这是他们和富有同情心的

人根本上的不同。所以道德的起源也就是看透他人和自我间的无差异性，这既是同情的基石，也是道德的基石。展开而去，就是认识到万物间的无差异性，这里叔本华对道德起源的论证存有一种神秘主义倾向（万物一体），和中国的庄子的齐物思想本质上有共同之处。



瓦格纳



莫泊桑



王国维



《人间词话》

叔本华的伦理学大致可以用这样的逻辑来描绘：万物间无差异→人、我间无差异→对他人痛苦的感同身受→同情心的油然而生→公正和仁爱思想的建立→道德的建立。

《作为意志和表象的世界》一书中，叔本华旨在论证这样一个观点：我们所在的表象世界背后有一个纯粹意志的真实世界。他的整本书以及之后的几乎全部作品都试图使他的读者们相信存在这样一个意志的世界。但这样的世界观存在两个基本问题：一是他的世界是由充足理由律建立起来的；二是他是以一种人本主义的观点来建立世界的。这样，他的悲观主义世界观就是建立在一种主体客体两分的基础之上。意志世界和表象世界，事实上正是世界的主体和客体两方面，而人只是一种作为世界主体的被造物，也就是纯粹的客体。这样他所描绘的世界就不是以一种超越人性的观点所建立起来的，而只是从人性本身对世界所作的诠释。

此外对于早期的叔本华来说，一种更高维度的、关于物自体的知识是可能的，但随着他的年龄增长，他也慢慢变得康德式了。在接触了印度哲学以后，他更倾向

于透过一种神秘主义经验来通达关于物自体的知识，它不再是通过一种理智直观，而是通过某种所谓的顿悟。

### 三、影响和评价

叔本华的悲观主义、形而上学和美学思想影响了哲学、艺术和心理学等诸多方面。他是少数维特根斯坦阅读并欣赏的哲学家之一。影响了尼采、萨特等诸多哲学家，开启了非理性主义哲学。尼采十分欣赏他的作品，曾作《作为教育家的叔本华》来纪念他。瓦格纳把歌剧《尼伯龙根的指环》献给叔本华。莫泊桑称他为“人类历史上最伟大的梦想破坏者”。国学大师王国维的思想亦深受叔本华的影响，在其著作《人间词话》中以叔本华的理论评宋词；还曾借助其理论发展了红学，成就颇高。



# 卷一 世界作为表象初论

# 第一层面 属于充足理由原则的表象：即经验与科学的对象

## 1

“世界是我的表象”——这句话表述的是一个真理，这个真理适用于一切有生命和有认识能力的生物，不过只有人类才能将之纳入反省和抽象的意识中进行思考。如果人类能在反省和抽象意识中思考这个真理，那么，他便达到了哲学的智慧。因此，人类会了解，当自己认知太阳和大地时，所看到的并非太阳和大地本身，而只是可以见到太阳的眼睛和能够触摸大地的手而已；他周围的世界只是表象，只是和意识有关的东西，只是和人类有关的东西。假如世上有所谓先天真理的话，那这句话就是先天真理：因为它表现的是一切可能的和可以想象的经验的最普遍形式，而这种普遍形式比时间、空间或因果关系更普遍，因为时间、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，这种共同形式也是产生或想象任何抽象或直觉、纯粹或经验观念的唯一形式。所以，没有任何真理比这个真理更确实，更独立于所有其他真理之外，也没有任何真理比这个真理更无须证明。即是说，对于认识上而存在的一切，即使这整个世界，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、未来都可以这样说，对最遥远的东西和眼前的东西，也可以这样说；因为时间、空间本身就是这样的，而所谓过去、未来、遥远、眼前等区别只有在时空中才会产生。凡是属于或可能属于这世界的东西，必然都以透过主体为条件，也只相对于主体存在。因此，世界即是表象。

“世界是我的表象”是叔本华美学思想的一个核心。



现实世界与精神世界的水墨表象

他认为，这是一个真理，对于任何一个生活着和认识着的生物都是有效的真理，不过只有人能够将它纳入反省的、抽象的意识罢了。



现实世界与精神世界的水墨表象

前面在注释中我们说过，只有人能够将“世界即是表象”纳入反省的、抽象的意识。这里，反省和抽象意识即是哲学的思考。一个人只要进行哲学的思考，他就会清楚而确切地明白，他不认识什么太阳、什么地球，而认识的永远只是眼睛，是眼睛看见太阳；永远只是手，是手感触着地球。所以，人所认识的这个世界，并不是独立于主体之外的客观存在，而是作为“表象者”的“表象”而存在着的，是与主体发生联系的客体，是以主体为条件，为主体而存在的。

这个真理根本不是新颖的。它早就隐含在作为笛卡儿哲学出发点的“怀疑”思想中。不过，贝克莱却是第一个明白地提出这个真理的人，尽管他哲学中其余部分没有永久性价值，但是这一点使他对哲学作出了永久的贡献。而康德的主要错误就在于忽略了这个原则。威廉·琼斯爵士在他最后一篇论亚洲哲学（《亚洲研究》，卷

四，第284页）的论文中指出：很早以前，印度的智者就认识了这个真理，并使之成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并非否认物质的存在，亦非否认固体性、不可入性和具有外延性形体的存在（否认这些东西的存在，将是不智之举），而是改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的看法；存在和可知觉性是同义语。”这些话充分说明了经验的实在性和先验的观念性的共存。

因此，在本卷中，我们只从表象方面来看世界。如果任何人内心不愿把世界只当作自己的表象，他便会了解，不管这观点如何真实，也只是片面的，只是因为某种任意的抽象作用而引发出来的；然而，这一假定又是他永远无法摆脱的。这个观点的不健全，我们将在下一章用另一种真理来改正。这另一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，只能通过分开相异者和结合相同者的方式，才能获得。这个真理即使不使所有人类都感到不同寻常，也必然是很重要和使人印象深刻的，因为这个真理告诉我们：世界是我的意志。

不过，在本卷中，我们只打算考虑把我们当作出发点的那一面：也就是它可知的一面。因而，我们必须毫无保留地把一切显现出来的对象，甚至我们自己的身体（不久，我们会更详细地说明这一点），只当作表象。这样，我们便暂时把意志撇开了；意志成为了单独构成世界另一面的东西。正如世界一面完全是“表象”一样，另一面便完全是“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（在康德手上，所谓物自体正不幸地渐渐变为这种东西），这种东西便是梦想。接受这种梦想，在哲学上即是令人走入歧途的原因。

这里所谓“意志”，“是没有认识的，只是不能遏止的盲目冲动”。这种冲动的根本欲求是生命，一是维持自身的生存，二是繁衍后代，延长自己的生命，因而意志也就是“生命意志”。

在叔本华看来，包括人在内的世界万物都不过是与主体发生关系的客体，都是直观者的直观。因此，“世界是我的表象”是一个无需证明的“真理”。而“我”的本质是“意志”，所以从本质上说，世界也是我的“意志”。

叔本华意志表象论有一个主体核心的支柱，即世界上的一切以主体为条件，主体与对象世界构成一种关系，主体是世界存在的根据，主体是根据律的

前提条件，它使世界成为意志和表象的世界。

以主体为世界的转移点，显然是主观唯心主义。叔本华认为客观世界是由主观产生的，这必然导致对真实世界的虚无主义观念，与佛学讲的“实相无相”合流，就是说凡是有象的东西都不是“实相”，没有形象的东西是最真实的，有形象的东西是最不真实的。这就是叔本华所说的现实世界是假象，之所以是假象是因为它不是永存的，它是随时间而变化的，是浮尘和泡影，随时都可能消失。

## 2

能认识一切事物而本身不为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，都只能是相对于主体而存在的东西。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，他才是主体；如果成为认识的对象，便不是主体了，而是客体。由于人的身体是人的对象，因此，我们也将身体称之为表象。因此身体是许多对象中的一个对象。同时，尽管它是直接客体，但也要受到客体法则的限制。像所有知觉对象一样，它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。相反的，永远作为被认识者却永远不能被认识的主体，则不属于这些形式，反而是这些形式总要以它为先决条件。因此，主体既无杂多性，也无统一性。我们从来不认识主体，然而，只要知识可能成立，它就永远是能知者。

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），以及透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，因为在所有知觉者中，主体是当下的、完全的和未曾分化的。因此，任何一个知觉者与对象共同构成整个表象世界。但是，如果这个知觉者消失不见了，那么，整个表象世界也将不存在了。所以，不单在知觉上，即使在思想上，这两半也是无法分开的，因为这两半中的任何一半只有相对于另一半才能存在、才有意义，另一半也是如此；这一半出现，那一半也出现，这一半消失，那一半也消失；两者又互为限制，在客体开始出现的地方，主体便终止。这限制的普遍性可以从下述事实中看出，即一切客体对象的主要和普遍形式——空间、时间和因果关系，即使我们对客体对象没有认识，也可以由对主体的考虑来发现而完全认识。用康德的话来说，空间、时间和因果关系先天地存在于我

们意识之中。康德发现了这一点，并成为他的主要贡献之一，而且是伟大的贡献。不过，我更进一步认为，充足理由原理是我们先天认识对象所有这些形式的普遍表现：并且认为，纯粹先天认识的一切东西，只是这原理的内容及由此而衍生的内容，一切先天确定的知识都是借助此表现出来的。在我讨论充足理由原理的论文中，曾经详细表示过一切可能对象如何归属于这原理之下；就是说，如何与其对象发生必然的关系，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，所有客体对象的存在，就其只为对象、表象而言，完全可以溯源于它，它们之间的关系也只依赖它，事实上，只是相对；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于其他形式中，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；正确的分类就是借助这些形式来考查的。

叔本华说：“意志既然是自在之物，是这世界内在的涵蕴和本质的东西；而生命、这可见的世界、现象，又都只是反映意志的镜子；那么现象就会不可分离地伴随意志，如影不离形；并且是哪有意志，哪就会有生命，有世界。”他认为，世界万物都是意志的客观化，而人则是意志客观化到高级阶段的产物。人的整个身体及其活动，都是客观化了的即已成为表象化了的意志及其活动。

叔本华认为，客体和主体同样完备地构成这作为表象的世界，如果主体消失了，作为表象的世界也就没有了。所以主体和客体是共存共亡的。双方又互为界限，客体开始之处就是主体中止之处。这界限就是先天存在于我们意识之中的，一切客体所具有的普遍形式，即空间、时间和因果性。

### 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。世上所有的动物中，只有人类才具有抽象概念的能力。使人类和其他动物有所不同的进行概念活动的的能力，通常叫做理性。以后，我们会谈到这些抽象概念本身，但是，现在，我们只讨论“知觉表象”。知觉表象包括整个可见世界或经验总体及其可能性的种种条件。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，

也可加以抽象的思考，还可加以直接的知觉；同时，这种知觉或直觉并非产生于经验中经常出现的幻想，而是完全独立于经验之外的。因此，我们应该说后者是基于它的，因为空间和时间的种种性质，就其在先天知觉或直觉方式不被认知时，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，在我讨论充足理由原理的论文中，也讨论过空间和时间的问题，因为，我们感觉空间和时间是纯粹的，是没有内容的，是一种特殊而独立的观念。康德所发现的这种直觉的多种普遍形式的性质，即这种普遍形式可以离开经验而就其本身加以认识的性质，亦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，当然是非常重要的。可是，空间和时间的另一种性质也应该说明，即把经验限制为因果法则和动机法则，并被当作判断基本法则的充足理由原理，这里是以一种完全特殊的形式出现的，我曾经给这特殊形式一个名称，即“存在者的基础”。在时间方面说，这是时间中个个瞬间的相互继起；在空间方面说，这是空间各部分的位置，彼此永远相互决定。

任何人，只要他根据前面的引论而了解在充足理由原则下所有不同形式的内容是完全相同的，一定会相信认识这些形式中的最简单的构成形式是相当重要的，因为这使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，这每一刹那才是它的产生者，而它本身也会很快地又为另一刹那所消灭。过去和未来（离开它们内容的结果去考察）像梦一样的空幻，现在是唯一不能分开的，也是它们之间的短暂界限。而在充足理由原理的所有其他形式中，我们会发现同样的空洞性，也会了解，不但是时间只有相对的存在，而且，空间及时间的内容，即所有从原因和动机产生的东西也只有相对的存在，也只是借助另一和本身相似者而存在。这个看法是古已有之的：当赫拉克利特叹息万物永远流转时，便是在表达这个看法；当柏拉图把客体对象贬为永远变动不居而非永不变者时，也是在表达这个看法；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，表达的也是这个看法。康德把这样被认识的（一切）作为现象和物自体相对立。最后，古代印度哲人的智慧告诉我们：“这是魔耶，它是骗人的障幕，它是人类眼睛看不到的，使人类看到一个自己无法说它存在或不存在的世界的：因为它像梦幻；它像照在沙上的阳光，使远处的旅人误以为水；或像随便抛掷在地上的草绳，被别人误以为蛇。”（在《吠陀》经典和《布兰纳》经典中，一再提到这些比喻。）但是所有这些话的意义以及它们所表示的，只是我们刚才所说的即服从充足理由原则的表象世界。

叔本华指出，任何一个可能的个体都服从这一定律，也就是处于同其他客体的必然关系中。并且，客体既按其可能性而分为不同的类别，那由根据律普遍表示出的必然关系也相应的出现为不同的形态，从而又反过来保证了那些类别的正确划分。

叔本华把根据律分为四种类型，即存在根据律、变化根据律、行为根据律和认识根据律。他认为，根据律只是一切客体的本质的形式，也即客体之所以为客体的普遍方式。一切客体均服从于根据律。然而主体，作为认识着而永不被认识的东西，则不在这些形式中。相反，这些形式却是以主体为前提条件的。



赫拉克利特





在纯粹时间中，充足理由原则得以表现，而同时，一切计算活动都建立在这一充足理由原则上，凡是认识充足理由原则形式的人，就完全把握了时间的本质。作为充足理由原则某些形式的时间，没有其他意义。先后“继起”是充足理由原则在时间上的形式，而继起又是时间的整个本质。并且，凡是当充足理由原则透过纯粹空间而表现时，能认识此一充足理由原则的人，便完全把握了空间的整个本质，空间的本质是指空间各部分彼此相互决定的可能性。空间各部分，指的就是我们平常所说的位置。至于详细讨论这一点，并用抽象概念来表达由此产生的结果以便于应用的，则属于几何学的主题。与此相关，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，也就是说，凡是认识物质的人，就完全把握了物质的本质。之所以这么说，是因为物质不是别的，只是因果关系；一个人只要稍加思考，就可以立刻明白这一点。物质的真正本质就是它的活动，至于它是否还有其他意义，我们目前还没有发现。只有在活动时，它才充塞于空间和时间中；物质只存在于知觉中，而它对直接对象（本身也是物质）的作用，决定了人的知觉。任何物质对象对其他物质对象作用的结果被我们认识是有一定条件的，这个条件就是当后者以不同方式对直接对象发生作用，而且这个条件是唯一的。因此，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。

（关于这个问题更详细的讨论，可见拙著《论充足理由原则》论文中21节第77页）。所以，一切物质性东西的本质，在德文中，可以称为“现实”这两个字比“实在”两字含意更深。同时，物质总是被动的，因此，物质的存在和本质全在做有秩序的变化，这一部分变化带来另一部分变化。物质的存在完全是相对的，就像时间与空间情形一样，这是根据一种只在本身范围以内才有效的关系来看的。

时间和空间，如果各自独立来看，即使没有物质作为中介，也可以被直观地加以表象，亦即其本身都可以离开物质而在心理上表现出来。可是，物质却不行，它不能离开时空而同样在心理上表现出来。原因在于，物质是和其形状是分不开的，而只要是形状就都是以空间为先决条件，因此，作为物质存在方式的活动，往往都暗含变化的意义在其中，换句话说，也就是往往含有时间因素。但是，时间和空间不但是物质的先决条件，同时，两者的结合还构成物质的本质；原因在于，我们知道，这全是活动，也就是一种因果关系。凡是我们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之中，它们彼此或者不相限制，或者可相互继起于无穷的时间而彼此不相妨碍，总结来说：这些现象彼此间的必然关系以及根据这关系而支配这些现象的法则是根本不需要的，实际上也是不能适用的。因此，我们可以说，如果空间中的一切共同存在和时间中的变化都保持自身的状态和过程，而与别的形式毫无关联的话，那么便不会有因果关系；同时，由于因果关系是构成物质的主要本质，所以，也不会有物质。但是，因果律只有在上述情形下才有意义，才有必然性，即变化的本质不仅存在于在事物的单纯变化，更显现于下列的事实中，即：空间的同一部分，有时候为某一东西所占据，有时候又为另一东西所占据；而同一时刻中，这里存在的是这东西，那里存在的又是另一东西。而定律也只是因为这种时空相互限制才具有意义和必然性。变化的产生总是根据定律的。所以说，因果法则所决定的，除了时间中事物的相续，还有关于某一确定空间的同一相续；同时，不仅是某一特定空间中事物的存在，而且也是不同时刻中同一空间中事物的存在。变化的改变是依据因果法则的，而其往往同时含有一部分确定的空间 and 一部分确定的时间，这两者彼此结合在一起。在这种情况下，因果关系实现了对空间和时间的连接。不过，我们意识到，物质的整个本质在进行因果作用；因此，时间和空间也必定和物质结合在一起，换句话说，物质必定同时具备时空两种不同性质，不管物质彼此之间的差异有多大，也必须把两者独立时无法发生的现象，即时间的快速过程和空间的严密不可变的持续性结合在自身。物质从时空二者中获得无限的可分性。因此，我们发现，共存关系不可能只存于没有并列的时间中，也不可能只存于没有过去、未来和现在的空间中；共存关系的产生最先是由于物质。但是，事实上，许多物的同时存在，又构成实在的本质。因为，由于它才能产生永久性；因为，只能在某种与永久事物同时表现的东西的变化中才可以发现永久性。而在另一方面，也只有透过某种和变化事物同时表现的东西，后者才可以得到变化的特殊性质，即实体永久性中性质和形式的变化，亦即物质中形式和性质的变化。如果世界只在空间中，便是僵死的，缺乏相续和变化，也没有活动；但是，我们知道，物质观念最初是和活动连在一起的。再者，如果世界只在时间中，则一切都是变化不居，没有并列性，没有共存现象，最后，也没有永久性；而在这种情形下，自然也不会有物质。物质的得到，只有通过空间与时间的结合，才可以实现。物质是一种共存的可能性，由于这种可能性，才有永久性；由于永久性，物质便是本身各状态变化中实体持续的可能性。由于物质是空间和时间的结合，所以，物质自始至终都具有两者的痕迹。物质的根源在空间，一部分是由于和它分不开的形式，但特别是由于它的持续性（实体）。因此，物质的先天确定性完全可以从空间的先天确定性

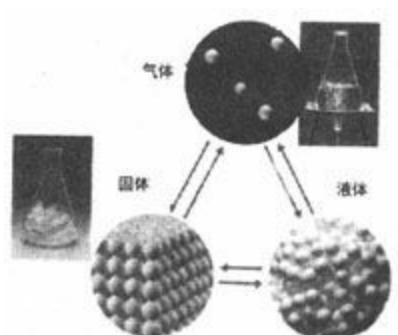
中演绎出来（因为变化只属于时间，但是，如果只在时间中，如果只对时间存在，则一切东西都不是持续的）。物质显示，它是由于偶然性质而从时间中产生的，如果没有这种性质，便永远无法存在。显然，这往往是因果关系对其他物质所发生的作用，因此，也是一种变化，一个时间概念。不过，这个活动的法则往往同时基于空间和时间，也只有这样，才具有意义。因果关系的正常作用完全限于确定什么东西应占住这个时间和这个空间。我们先天地认识物质的无法改变的特性，这个事实乃是基于这种从先天认识的知识形式中得来的主要性质。



时间



空间的抽象



但是，从一般的意义上来说，同表象一样，客体只是相对于主体而言的；这类似于所有特殊种类的表象，他们也是只相对于主体中同样特殊性质而言的。我们往往把这种特殊性质称为知觉能力。作为和主体相关的东西，时间和空间本身只是空洞的形式，这在康德那里被称为纯粹感性。我们是可以暂时保留这种说法的，因为康德是第一个讨论这一问题的人。但是这种说法并不是非常准确，原因在于我们知道感性的先决条件是物质。因为物质方面或者因果作用方面和主题相关的东西是相同的，因此，二者都只能是悟性。悟性的唯一能力，也就是它的功能是认识因果关系；这一能力用途是非常多的。与之不同的是，一切因果作用，也就是说所有物质和整个实在世界，都只是无形的对象，都只是在悟性之中的。悟性的最初、最简单的例子是实际世界的知觉，这也是一个永远存在的例子。这种结论的得出是从结果推到原因所得出来的知识，所以，知觉都是理智的。但是，有一种情况悟性是无法达到这一知觉的，那就是不曾直接认识某种结果并以之作为出发点。不过，这还是动物本身的情识。一直到现在，动物身体一直是主体的直接对象；所有其他对象的知觉存在的依据都是它。每个动物身体所经历的变化都是直接被感觉的，或者说，直接被认知的，如果立刻追溯这些结果的原因，那么就会产生对作为客体对象的知觉。这一关系的获得是直接的、必然的和确定的，它并不是抽象概念作用的结果，也不是来自反省思考，更不是任意的。这种认知方法是纯粹悟性的方法，它的存在，是知觉得以可能的必要条件。否则，我们仍然只有一种像草木一样的迟钝的意识，以一种完全没有意义的方式彼此相续。改变这一情况，只有它们对意志具有某种意义，不管是痛苦还是快乐。对于悟性来说，却非常容易，就像太阳升起，可见世界便呈现出来一般，只是由于它的简单作用，悟性便一下子把迟钝无意义的感觉变成知觉。作为感官的眼睛、耳朵和双手所感觉到的，只是知觉材料。这些知觉材料，或者说世界，由于从结果到原因的悟性，开始表现为知觉，转变中变化的只是形式，物质方面是不变的。原因在于，时间和空间被物质结合于物质观念之中，也即结合于因果活动之中。因为表象世界只有透过悟性才存在，所以，它也只有对悟性才存在。

概念是理性的对应物，悟性和感性是表象的对应物。悟性的唯一功能是直接认识因果关系，理性的唯一功能则是形成概念。总之，在叔本华看来，我们关于表象世界，即现象的知识是以直观为根源，以理性为条件的。这是他的现

有一种严重的错误是我们应该防范的，那就是单单的因为知觉产生于对因果关系的认识就武断地认为主客关系便是因果关系。原因在于，主客关系只存在于直接和间接被知对象之间，所以，他们往往只存在于对象与对象之间。如果这一错误出现，那么便会在外界的实在性方面产生一种愚笨的争论；在这争论中，独断论和怀疑论互相对立，而前者有时候表现为实在论，有时候又表现为唯心论。实在论把客体看作原因，把主体看作结果。至于唯心论，我们以费希特为例，他把客体归之于主体的结果。不过，根据充足理由原则，主客之间没有绝对关系。因此，这两种理论都是没有办法证明其可靠性的。所以，怀疑论对他们的驳斥才能够成功。现在，正如因果律先于知觉和经验，是知觉和经验的条件，因而不能从知觉和经验中得来一般（如休姆主张的）；同样，客体和主体先于一切知识，因此也先于充足理由原则，是充足理由原则的第一条件。原因就在于，这个原则只是一切客体的形式，只是它们现象存在的整体性和可能性。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与果的关系。我在论充足理由原则的论文中所实现的工作就只是这一点。关于外界实在性问题的争论，主要是产生于错误地把充足理由原则的效力扩及主体方面。这是不可能了解自身的。一方面，由于实在主义的独断论把表象看作是客体的结果，因此打算把表象和对象分开。其实，二者是一个东西。同时，实在主义独断论还要假定一种和表象完全不同的原因，换句话说，假定一种完全不可思议的、独立于主体之外的客体本身。原因在于，即使作为客体，也必须先假定主体；因此，这东西仍然是它的表象。怀疑论和这个理论相反。它也作了同样的错误假设，认为在表象中只有结果，绝对没有原因，所以也绝对没有实际的存在物，我们往往只能认识客体的活动。但是，却假设这个客体和它的结果没有任何相似之处，而且可能还错把它当作原因；理由是因果律先要从经验中获得，然后使经验的实在性建筑在它上面。因此，这两种观点都要加以修正：第一，客体等同于表象；第二，知觉对象的真正内容是它本身的活动。这就是物的实在性，如果要求主体观念之外有一客体的存在以及与其活动不同的实物的本质，是绝对没有意义的，也是一种矛盾。关于任何被知对象本质的知识，就其为对象而言，即就其为观念而言，即是阐述这对象本身，因为除此以外没有其他东西可以被知。到现在为止，空间和时间中那个只以因果作用表现于我们之前的被知世界是完全实在的，也完全像它所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。另一方面，一切因果关系只在悟性中，也只对悟性存在。整个实际世界都是由于悟性活动而促成的：除此以外，便一无所有。不过，这不是彻底否定独断论者对外界实在性的看法的唯一理由。如独断论者认为外界实在性独立于主体之外。我们也否定这种看法，因为，离开主体就无法想象客体，否则便会产生矛盾。整个客体世界都是表象，也永远是表象，因此，完全由主体决定，也永远为主体决定。换句话说，客体世界具有超越的观念性。但是，它并不因此而成为幻相或纯粹外相：它表现为自身本来相状，即表象，也就是一系列的表象，他们之间的共同联系便构成了充足理由原则。这是根据悟性完全无法了解的最内在的意义，并以一种为悟性完全不了解的方式表达出来。只有过分精细的人，才会争论外界的实在性问题，而这种讨论往往起于对充足理由原则的错误应用。须知这定律固然将一切表象，不管是哪一种表象，互相联系起来，却并不将表象和主体联系起来，也不是同那既非客体又非主体而只是根据那种客体的东西联系起来。后者原是一个不成话的概念，因为只有客体才能是根据，并且又总是另一客体的根据。如果人们更仔细一些追究这外在世界实在性问题的来源，就会发现，除了根据律误用于不在其效力范围的事物之外，还要加上这定律各形态间一种特有的混淆情况；即是说这定律原只在概念上或抽象的表象上而有的那一形态被移用于直观表象上，实在的客体上了；是向客体要求一个认识根据，而事实上是客体除了变易根据之外，不能有任何的其他根据。根据律原来是以这样一种方式支配着抽象的表象，支配着联结成判断的概念的，就是说每一判断所以有其价值，有其妥当性，有其全部存在，亦即这里所谓真理，仅仅只能是由于判断同其自身以外的什么，同它的认识根据这一关系而来的，所以总得还原到这认识根据。与此相反，根据律在支配着实在的客体或直观表象时，就不是作为认识根据律而是作为变易根据律，作为因果律而有效的每一客体，由于它是变成的，也即是作为由原因所产生的结果，就已对这定律尽了它的义务了（满足了这定律的要求）。所以，在这儿要求一个认识根据，那是既无效又无意义的；这要求只能对完全另一种类的客体提出。所以，只要是就直观表现说话，它在观察者的心里既不激起思虑，也不激起疑义；这儿既无所谓谬误，也说不上真理，正误两者都是圈定在抽象的范围内，反省思维的范围内的事。在这儿，这世界对感官和悟性是坦然自呈的；它是什么，就以素朴的真相而显现它自己为直观表象；而直观表象又是规律地在因果性这韧带上开展着的。



休姆•大卫Hume•David：（1711~1776年）英国哲学家和历史学家，他认为人类认识的唯一来源是感觉经验。他的作品包括《人性论》（1739~1740年）和《政治论》（1752年）。

在探求世界的本质时，叔本华是从主体入手，通过对主体的分析去探讨自然界中其他现象的本质。

叔本华指出，认识的主体即由于它和身体的同一性而出现为个体，所以这身体对于它是以两种方式而存在的：一种是表象，另一种则是意志。身体无非是客体化了的，即已成为表象的意志，因为身体的各部分完全和意志所宣泄的各主要欲望相契合，例如牙齿、食道、肠的输送就是客体化了的饥饿等等；同时我们身体的每一变化都要直接影响我们的意志。

什么是主体？叔本华认为传统的理性派把人看成是一个单纯的认识着的主体，是一个“长着翅膀的没有身躯的天使”，这是不现实的，这样的主体是不能把握世界本质的。实际上，作为主体的人，他本身是植根于这个世界之中的，他在这个世界里是作为“个体”而存在的。尽管他的认识是作为表象的整个世界以之为前提的支柱，但这种认识毕竟是以一个身体为媒介而获得的。因此，结合在一个身体上的心灵不是一个实在的真实主体。

不过，在本卷中，我们把一切东西都看作表象，都看作主体的对象。在我们对世界的知觉中，自己的身体是每个人的出发点；像对其他客体对象一样，我们也是从身体的可知性方面来看身体。从这方面看，身体也只是表象。固然，每个人的意

识都要反对这种说法；在将其他一切客体说成仅是表象时，人们已经有反感，如果说他们自己的身体也仅是一个表象，那就更要反对了。人们所以要反对，是由于“自在之物”，当它显现为自己的身体时，是被每个人直接了知的；而当它客体化于直观的其他对象中时，却是被间接了知的。不过，我们这探讨的过程使得对于本质上共同存在着的東西，做出这样抽象的、片面的断定，这样强制地拆散，确有必要。因此，人们就只好以一种期望暂时抑制这里所说的反感而安定下来，也就是期望下续的考察就会补足这目前的片面性而使我们完整地认识到世界的本质。

就这里说，身体对于我们直接的客体，也就是这样一种表象：由于这表象自身连同它直接认识到的变化是走在因果律的运用之前的，从而得以对因果律的运用提供最初的材料，它就成为主体在认识时的出发点了。如前所说，物质的全部本质是在它的作用中。作用的效果及原因又只是对悟性而言的，悟性也就是原因。效果在主体方面的“对应物”，而并不是别的什么。但是，悟性如果没有另外一种它所能出发的东西，就绝不能应用。这样一种东西就是单纯的官能感觉，就是对于身体变化直接的意识；身体也是借此成为直接客体的。据此，我们发现认识直观世界的可能性是在乎两个条件：客观地说，第一个条件是物质间彼此作用的力量，是彼此间产生变化的力量，如果所有身体间没有共同性质，则知觉便不可能，甚至借助动物身体的感性能力也不可能。如果用主观方式来表达这个条件，我们可以说：悟性首先使知觉存在。因为因果律中因果的可能性只来自悟性，也只适用于悟性；所以，知觉世界只对悟性而存在，也只由于悟性而存在。可是第二个条件就是动物性身体的感性，也就是某些物体直接成为主体的客体这一属性。这些单纯的变化，这些由感觉器官通过特别适应于感官的外来影响所感受的变化，就这些影响既不激起痛苦，又不激起快感，对于意志没有任何直接的意义而仍被感知，也就是只对认识而存在说，固然已经要称为表象，并且我也是就这种意义说身体是直接认识的，是直接客体；然而，客体这一概念在这里还不是按其本来意义来体会的，因为由于身体的这种直接认识既走在悟性的应用之前，又是单纯的官能感觉，所以身体本身还不得算作真正的客体，而只有对它起作用的物体才是真正的客体。这里的理由是：对于真正的客体的任何认识，亦即对于空间中可以直观的表象的任何认识，都只是由于对于悟性而有的，从而就不能走在悟性的应用之前，而只能在其后。所以，身体作为真正的客体，作为空间中可以直观的表象，如同一切其他客体一样，就只能是间接认识的，是在身体的一部分作用于另一部分时认识的，如在眼睛看见身体、手触着身体时，应用因果律于此等作用而后认识的。从而，我们身体的形态，不是



由普通的肉体感觉就可了知的，却只能通过认识，只能在表象中，也就是在头脑中，自己的身体才显现为“在空间”展开的、肢体分明的、有机的“体”。一个先天盲人就只能逐渐地、通过触觉所提供的材料，才能获得这样的表象。盲人而由于没有两手将永不能知道自己的体形，最多只能从作用于他的其他物体逐渐地推断和构成自己的体形。因此，在我们称身体为直接客体时，就应该在这种限制下来体会。

按照叔本华的看法，他所主张的悟性直观认识具有下列特征：首先，它是“直接的了知”。它不需要运用概念、判断、推理等逻辑形式，仅凭借根据律，便直接认识个别表象，以及它与其他表象之间的因果联系。其次，它是“整体性”的认识。它不像理性认识那样先对对象的部分进行认识，然后再通过综合把握整体，而是一下就“完整”、“深入”、“详尽”地认识整个对象。它不仅能认识对象与其他对象共同具有的属性，还能认识其独有特性；不仅能把握对象的重要部分，还能洞悉它的一切细节。再次，它是“突然的顿悟”，而“不是抽象中漫长的推论连锁的产物”。它是在偶然的机会有出现，立即一下把握认识对象的。

那么，在其他方面，根据我们所说的，一切动物的身体都是直接对象，即经常从事认知活动，因而其对世界的知觉乃是以从不被知的主体作为出发点。因此，动物生活的显明特征是知识以及因动机而产生的活动，这种活动为知识所决定，正如因刺激而来的活动是植物生命的显明特征一样。不过，无机的物质，除了由那狭义下所谓原因所产生的活动以外，没有任何其他活动。关于这点，我在讨论充足理由原则的论文第20节《伦理学》中第一篇论文第三段，有过彻底的讨论，同时，在我讨论（光线和颜色）的著作第一节中，也提到过，大家可以以之为参考。

叔本华的悟性与康德的悟性根本不同，这种认识在本质上属于非理性的直觉认识。当然，这种认识中也包含某些理性的因素，例如，它需要依靠某些先天的认识形式才能进行，但是这不影响其非理性的本质。

在叔本华看来，身体和意志不过是同一事物的不同表现方式：从外在观点看，主体是身体，是表象；从内在观点看，主体就是意志。意志是对身体的先验认识，身体是对意志的后验认识。如果把我的身体是我的表象置之不论，那

么我的身体还就只是我的意志，总之：我们对于自己意志的认识是和我们对自己身体的认识分不开的。

根据上面所说的，我们能够得出这样的结论：一切动物，即令是最不完善的一种，都有悟性，因为它们全都认识客体，而这一认识就是规定它们的行动的动机。悟性，在一切动物和一切人类，是同一个悟性，有着到处一样的简单形式：因果性的认识，由效果过渡到原因，由原因过渡到效果的认识；此外再没有什么了。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，这只是对直接对象和影响它的对象之间的因果关系的认识——换句话说，由于把某个因透过身体所获得的感觉转为我们知觉间接认识的对象，因而感觉这因乃是空间的对象，这是一种属于因果关系中的较高知识。上面所说的是因果关联扩展到自然界中最复杂因果系统的悟性。因为，甚至这种高等知识仍然是悟性的工作，不是理性的工作。理性的抽象观念只能帮助我们接受悟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，最先必须为悟性直接认识，在变为理性的抽象意识之前，必须透过知觉来把握。胡克发现引力法则，以及许多重要现象能还原到这一法则，然后是牛顿用算式证明了这些法则，这些都是通过悟性而有的直观的、直接的认识。可与此等量齐观的，还有拉瓦西耶发现氧及其在自然中的重要作用，还有歌德发现物理性色彩的产生方式等，也都是如此。所有这些发现都只是从结果追溯原因的适当过程。同时，接着便是承认在所有同样原因中所表现的自然力量的观念性。而这个完整的知觉只是悟性简单作用的一个例子。由于悟性作用，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，都是悟性的作用，都是当下的直觉，因此，都是刹那间的工作，都是最初的观照，都是知觉上的闪光。

## 7

就我们此前的全部考察来说，还有下列事项应该说明一下。我们既不是从对象出发，也不是从主体出发，而是从表象出发。表象是包括主客两者的，也以两者为先决条件，因为主客相对是它主要的、普遍的和根本的形式。所以，作为这种形式的主客分立是我们首先考察过的，然后（尽管有关这问题的主要事项，在这里还是援引那篇序论作说明的）是次一级的其他从属形式，如时间、空间、因果性等。这些从属形式是专属于客体的，但这些形式对于客体之为客体是本质的，而客体对于

主体之为主体又是本质的；因此又可从主体方面发现这些形式，即是说可以先验地认识它们。所以，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，我们可以把它们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，即充足理由原则，正如我们在引论中所说的。

意志是世界的本质，表象可见的世界只是意志反映。把意志看作世界的本质，这就是叔本华的唯一意志主义本体论。其实，意志只是人的心理现象，属于精神范畴。而叔本华却把人所持有的这一精神现象绝对化，使之成为世界的本质，并用意志去解释毗界的一切事物，这就表明他的意志哲学仍然从属于唯心主义，当然也就不可能如同他宣称的那样已经超越唯物主义和唯心主义这对哲学范畴。

上述这一做法，是我们这种考察方式和一切已往哲学之间的根本区别。因为所有那些哲学，不从客体出发，便从主体出发，二者必居其一，从而总是要从客体引出主体，或从主体引出客体，并且总是按根据律来引申的。我们相反，是把客体主体之间的关系从根据律的支配范围中抽了出来的，认为根据律只对客体有效。人们也许有这种看法，说产生于我们现代而已为众所周知的同一哲学就不包括在上述两种对立的哲学之中；因为它既不以客体，又不以主体作为真正的原始出发点，而是以一个第三者，一个由“理性直观”可认识的“绝对”为出发点的。“绝对”既不是客体，又不是主体，而是两者的二合一。我虽是由于完全缺乏任何“理性直观”，而不敢对这可尊敬的“二合一”或“绝对”赞一词，可是我仍须以“理性直观”者们自己对任何人、对我们这些不敬的异教徒也摊开着的纪录为根据，而指出这种哲学并不能自外于上列两种互相对峙的错误。因为这种哲学，虽说没有什么不可思维而却是可以“理性直观”的同一性，或是由于自己浸沉于其中便可经验到的主客体同一性；却并不能避免那两相对峙的错误，只不过是把两者的错误混合起来了。这种哲学自身又分为两个学科，第一是先验唯心论，这就是费希特关于自我的学说，这学说告诉我们，客体是由主体产生的，或是根据充足理由原则从主体演化而出的。第二是自然哲学，这种哲学告诉我们，主体是由客体一步一步慢慢产生的，产生的方法叫做“结构”（construction），它是根据充足理由原则不同形式而产生的一个过程。我否认那“结构”所包含的深刻智慧，由于我完全缺乏“理智的直觉”，所以，对我来说，以它为先决条件的一切解释永远是莫名其妙的。说也奇怪，这种情形非常真实，因此，在这种深刻智慧的学说中，除了恶劣而令人讨厌

的大话以外，无法发现别的东西。

从客体出发的那些哲学体系，总是把整个知觉世界及其构造当作问题：然而，它们当作出发点的客体往往并非这整个知觉世界，也不是它的基本要素——物质。相反的，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。据此，就可以说：从第一类客体或从现实世界出发的是泰勒斯和伊翁尼学派，是德谟克利特、伊壁鸠鲁、约旦·普禄诺以及法国的唯物论者；从第二类或抽象概念出发的是斯宾诺莎（即是从纯抽象的，仅于其定义中存在的概念——实体出发）和更早的爱利亚学派；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的意志活动，一种无中生有的创造，意志活动则为知识所引导。

在所有从对象出发的哲学系统中，最能保持前后一贯的，最有发展的是唯物论哲学。它们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，唯物论抓住因果律作为前进的线索，把因果律当作事物的现成秩序，当作永恒真理。这就跳过了悟性，而因果性本是只在悟性中，只对悟性而存在的。于是，唯物论就想找到物质最初的、最简单的状态，又从而演绎出其他一切状态；从单纯的机械性上升到化学作用，到磁性的两极化作用，到植物性，到动物性等等。假定这些都做到了，那么，这连锁中的最后一环将是动物的感性，即知识。因此，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，如果我们已明白地看清唯物论思想的话，那么当我们接触到它的最高点时，将会突然感到无法抑制的好笑。好像从梦中醒来一样，我们会立刻了解，它的最后结果，即它辛勤所获得的知识被假设为它的出发点，这为物质不可或缺的条件。而当我们认为自己在思想物质的时候，其实我们所想的只是知觉物质的主体；见到物质的眼睛，触摸物质的手，认识物质的悟性。于是，“以解决问题为论据”的情形便不知不觉地表现出来了。因为，突然间发现这最后的一环是出发点，这连锁是循环的，而唯物论者则像冒险家孟希浩森。当孟希浩森骑在马背上在水中游泳时，把马腿倒伸在空中，他自己也用发辫倒挂在空中。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后根据，不管这客观的东西是抽象的物质（当它被思考时）或是经验所予（在它采取具体形相以后）——换句话说，或是实体即化学元素及其种种关系；它认为这种东西绝对存在、独立存在，以便从这种东西中演化出有机自然及认知的主体，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，早就透过各种认知方式以种种形式为认知主体所决定，并以这些认知方式为先决条件。因此，如果人们撇开主体，一切客体事物便完全消失。所以唯物论的企图是从间接给予的来说明直接给予的。凡是客体的、广延的、起作用的事物，唯物论即认为是它作说明的基础；以为是如此巩固的基础，一切说明只要还原到它（尤其是在以作用与反作用为说明的最后出路时），便万事已足、无待他求了。其实，所有这些事物，我说，都仅是最间接的、最受条件制约的给予，从而只是相对地出现的事物；因为这一切都是通过了人脑的机制和制作的，也即是进入了这机制、制作的时间、空间、因果性等形式的；这一切也唯有有赖于这些形式使得呈现为在空间中广延的、在时间中起作用的事物。现在唯物论竟要从这样一种给予来说明直接的给予，说明表象（其实，那一切也都在表象中），最后还要说明意志。事实上应该反过来说，所有那些在原因后又有原因的线索上，按规律呈现的一切基本动力都只能从意志得到说明。对于认识也是物质的模式化的说法，也另有一相反的说法，常有同等的权利与之分庭抗礼，即是说一切物质，作为主体的表象，倒是主体的认识之模式化。但是一切自然科学的目标和理想，在根本上仍完全是彻底的唯物论。唯物论显然不可能，这是在我们往后的考察里自会得到的结论；在这里还有一个真理也证实“我们”这一见解。原来一切狭义的科学，也就是我所理解的，以根据律为线索的有系统的知识，永远达不到一个最后的目标，也不能提出完全圆满的说明；因为这种知识永达不到世界最内在的本质，永不能超出表象之外；而是除了教导人们认识一些表象间的相互关系以外，根本再没有什么了。

叔本华认为，这个世界的存在完全只是就它对一个其他事物的，一个进行表象者的关系来说的。这个进行“表象者”就是人自己。他这是认为现实世界存在是我的一种意志，也是我的一个表象，即根基在我自身，我的意志是在这个世界之前存在着，这个世界的存在是来自于我的意志。这就把物质和精神的关系完全颠倒了。

“没有一个客体无主体”就是使一切唯物论永不可能的一条定律。太阳和行星没有眼睛看见它们，没有悟性认识它们，虽然还可用字句加以言说，但是这些字句对于表象来说，只是不曾见过的“铁树”。另一面，因果律和根据此律而对大自然所作的观察和探讨又必然地导引我们到一个可靠的假定，即是说在时间中，物质的每一较高组织状态总是跟着一个较原始的状态而来的，动物就先于人类，鱼类先于

陆栖动物，植物又先于鱼类与陆栖动物，无机物则先于一切有机物。从而那原始的混沌一团必需经过好长一系列的变化，才得到有最初的一只眼睛张开的时候。然而，这整个世界的实际存在都有赖于这第一只张开的眼睛，即使这只是属于一只昆虫的眼睛；因为有赖于眼睛即有赖于认识所必需的媒介，而世界是只对认识、只在认识中存在的。没有认识，世界就根本不能想象；而这又因为世界干脆就是表象；以表象论，它需要“认识”的主体作为它实际存在的支柱。因此，表象世界并非存在知识之先。但是，如果没有那只眼睛，换句话说，如果离开知识之外，也就没有所谓“以前”，没有所谓时间。因此，时间没有起始，但所有起始都在时间之中。可是，由于它是可知者的最普遍形式，而一切现象都是透过因果关系连结在普遍形式中，所以时间及其无限的过去和未来出现在知识的起始中。我们必须认为，“第一个现在”中充满着的现象在因果关系上是和一连串现象连在一起的，也是基于这一连串现象的，这一连串现象则无限地延伸到过去，而这过去本身也确为这第一个现在所限定，正如相反情形下这现在为过去所限定一样。因此，产生第一个现在的过去，也像它一样，有赖于认知的主体；如果没有认知主体，便没有过去。不过，这第一个现在必定不会自己表现为第一，只是表现为时间的起始。相反的，根据时间中的存在原则，却表现为过去的结果。同样，根据因果律，这第一个现在中的现象则常显示成为过去时间中较早现象的一个结果。喜欢作神话式解释的人可能把那最年轻的泰坦巨人柯罗诺斯（Kronos）的出生当作这里所说的瞬间象征，时间就出现于这一瞬间，虽然实际上并没有起始；因为，柯罗诺斯杀死了他的父亲，所以，由于他，天地之间的原始产物没有了，诸神和人类遂出现在世界舞台上。

这里的叙述是我们跟着从客体出发最彻底的哲学体系唯物论进行探讨所得的结果。这一叙述同时也有助于使主体客体间的联系，显而易见还有不可分的相互依赖性。在不能取消主客相互对立的同时，这一认识所导致的后果是人们不能再在表象的两个因素中的任何一个里，而只能在完全不同于表象的东西中去寻求世界最内在的本质，寻求自在之物；而自在之物是不为那原始的、本质的，同时又不能消解的主客对立所累的。



费希特著作选集

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中引出客体。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，而且是最最近的，那就是费希特的“现象哲学”（philosophy of appearance）。所以，在这方面，我们应该对它加以研究。这个学说并没有多大真实的价值或内在的意义；其实，大部分还是谬见，只是这个学说是以最热诚的姿态提出来的，提出的人带着昂扬的语调和昭烈的情怀，同时以最高的辩论技巧攻击反对的人，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，维护真理的真正热情永远是不变的，是永远不变的目标，也不受任何外来的影响，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，关心着当时的问题。在他的处境下，的确也不得不如此。人所以成为一个哲学家，总是由于他自求解脱一种疑难。这疑难就是柏拉图的惊异怀疑，他又称之为一个富于哲学意味的情绪。区别哲学家的真伪就在于此：真正的哲学家，他的疑难是从观察世界产生的；冒牌哲学家则相反，他的疑难是从一本书中，从一个现成体系中产生的。这就是费希特的情况，他是在康德的“自在之物”上成为哲学家的。要是没有这“自在之物”，以他修辞学上的天才去干些别的行当，他很可能有大得多的成就。《纯粹理性批判》这本书使康德成了哲学家。正如经院哲学所主张的，充足理由原则不是永恒的真理——换句话说，充足理由原则，在这世界之前，在这世界之外，在这世界之上，并非有绝对的效力。充足理由原则是相对的和有限的，只适用于现象范围，因此，可能是空间和时间的必需连结，或是因果法则，或是知识

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，因为，充足理由原则引导我们到达的，都不是独立存在的，都是相对的，只是现象，不是物自体。并且，它与主体无关，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，客体也必须和主体同时存在；因此，主体和客体彼此之间不可能立于一种因果的关系中。但是，有关这种思想的一切，在费希特那儿是一点气味也没有。在这件事上，他唯一感兴趣的是从主体出发。现在康德选择这个方法来说明前此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，而且透过这些体系来看，还必须把客体当作自体。费希特却把从主体出发当作唯一有关的一回事；并且有如一切模仿者之所为，以为他只要在这一点上比康德走得更远些，他就超过康德了。他在这个方向所重犯的错误，也就是以往独断论在相反的方向所犯的错误。正是后者招致了康德的批判。费希特的这个哲学思想，只有当作古老唯物论的反面表现，才能使我们对它发生兴趣，否则便没有一提的价值。因为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，而费希特思想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，就是，由于肯定了客体，便也假定了主体的存在。费希特也忽略了一个事实，就是，由于肯定主体的存在（不管他如何称呼它）便也假定了客体的存在。因为，离开客体，主体是无法想象的。此外，他忘记了，所有先天的演绎，即所有普遍性的证明，必定基于某种必然性，而所有必然性则基于充足理由原则；因为，所谓必然，所谓遵从特定理由，是两个可以互相调换的概念。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，但在客体之前和之外便不适用；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，含有同样的错误，它是从假定它所希望演绎出来的东西开始，即是从它出发点的必然相关者开始。







纯粹理性批判

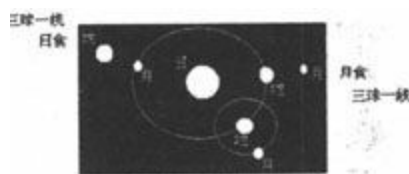
我们的办法是在种类上完全不同于上述两种相反的谬见的，我们既不从客体，也不从主体出发，而是从表象出发的。表象是意识上最初的事实，表象的第一个本质上所有的基本形式就是主体客体的分立。客体的形式又是寓于各种形态内的根据律；如已指出，每一形态又是如此圆满地支配着所属的一类表象，以至随同该形态的认识，整个这一类表象的本质也就被认识了。这是因为这个类别（作为表象）除了是该形态的本身之外，便无其他；譬如时间本身除了是时间中的存在根据外，即先后继起外，便无其他；空间除了是空间中的根据律外，即部位而外，便无其他；物质除了是因果性外，便无其他；概念（如即将指出的）除了是对认识根据的关系之外，便无其他。作为表象的世界有它十足的、一贯的相对性，或按它最普遍的形式（主体和客体）看，或按次一级的形式（根据律）看，如上所说，都为我们指出世界最内在的本质只能到完全不同于表象的另一面去找。下一篇即将在一切活着的生物同样明确的事实中，指出这另外的一面。

目前还有专属于人类的那类表象尚待考察。这类表象的素材就是概念，而它在主体方面的对应物则是理性，正和前此所考察的表象以悟性和感性为主体方面的对应物相同；不过悟性和感性却是每一动物所具有的罢了。

## 8

正如从太阳的直接光线到月亮的反射光线一样，我们从直接知觉表象（直接知觉表象是独立自存的）到反省思维，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，则一切都是明显的、稳固的、确实的；既没有问题，也没有疑惑，也没有错误。我们不想再进一步，也不能再进一步；我们依靠知觉活动，也安于此。知觉是自足的，所以，纯

粹从知觉来的东西也是自足的，而且是永远属于知觉的，例如，真正的艺术永远不会假，虽然经过长远的时间，也永远不可能被怀疑。因为真正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，则在理论方面会出现怀疑和错误，在实际生活方面会出现忧虑和悲哀。在知觉表象中，错觉时常取代真相的地位。但是，在抽象思想范围中，错误可能延续千百年之久，可能支配世界上的所有国家，可能扩及于人类最高尚的本能。同时，由于受它役使和欺骗的人所推动，可能束缚那些原先无法被欺骗的人们。它是各时代最有智慧的人们所反对的敌人，只有他们战胜这个敌人而得的结果，才是人类的收获。所以，当我们一踏上这块土地，就要立刻留心它。人们常常说，即使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，就是：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，而所有错误都有毒害。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，那么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的安慰而言，我不禁要说，只要真理不见，错误就会出现，就像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东边天际的太阳，也不愿看到曾经为我们所认识和完全表达的真理再度消失不见，而使过去的错误再次支配它的广大王国。这是真理的力量，它的征服是缓慢而费力的，但是，如果一旦获得胜利，就永远不会再被打倒。



三球一线

到这里为止，我们所考察过的表象，按其构成来看，如从客体方面着眼，就可还原为时间、空间和物质；如从主体方面着眼，就可还原为纯粹感性和悟性（即因果性的认识）。除了这些表象之外，在生活于地球的一切生物之中，独予人类还出现了一种认识能力，发起了一种全新的意识。人们以一种冥悟的准确性而很恰当地把这种意识叫做反省思维。诚然，这种意识在事实上是一种反照，是从直观认识引申而来的；然而它有着完全不同于直观认识所有的性质和构成，它不知道有属于直观认识的那些形式；即令是支配着一切客体的根据律，在这儿也有着完全不同的另一形态。这新的、本领更高强的意识，一切直观事物的这一抽象的反照，在理性的

非直观的概念中的反照，——唯有它赋予人类以思考力。这就是人的意识与动物意识的区别。由于这一区别，人在地球上所作所为才如此的不同于那些无理性的兄弟物种。人在势力上超过它们，在痛苦上人也以同样的程度超过它们。它们只生活于现在，人则同时还生活于未来和过去。它们只满足当前的需要，人却以他机巧的措施为将来作准备，甚至为他自己看不到的时代作准备。它们完全听凭眼前印象摆布，听凭直观的动机的作用摆布；而规定人的却是不拘于眼前的抽象概念。所以人能执行预定计划，能按规章条款办事，可以不顾一时的环境，不顾当前偶然的印象。譬如说，人能够无动于衷为自己身后作出安排，能够伪装得使人无法看出破绽，而把自己的秘密带进坟墓去。最后，在为数较多的动机中他还有真正的选择权。因为只有在抽象中，这些动机同时并列于意识中，才能带来这样一个认识：动机既互相排斥，就得在实力上较量一下，看谁能支配意志。在较量中占优势的动机，也就是起决定作用的动机，这就是经过考虑后的意志的抉择，这一动机便是透露意志的本性一个可靠的标志。动物与此相反，是由眼前印象决定的。只有对当前强制力的畏惧才能控制它的欲求，到这种畏惧成为习惯时，以后便受习惯的约束，这就是施于动物的训练。动物有感觉，有直观；人则还要思维，还要知道。欲求则为人与动物所同有。动物用姿态和声音传达自己的感觉和情绪，人则是用语言对别人传达思想或隐瞒思想。语言是人理性的第一产物，是理性的必需工具，所以，在希腊文和意大利文中，语言和理性是用同一个词来表示的：在希腊文是“逻戈斯”（*λογος*），在意大利文是“迪斯戈尔索”（*ildiscorso*）。在德语，理性“费尔隆夫特”（*vernunft*）是从“理会”“费尔涅门”（*vernehmen*）来的，而这又和“听到”（*Hören*）并非同义词，而有了解语言所表达的思想的意味。唯有借助于语言，理性才能完成它那些最重要的任务，例如许多个人协同一致的行动，几千人有计划的合作，例如文明，国家，再还有科学，过去经验的保存，概括共同事物于一概念中，真理的传达，谬误的散布，思想和赋诗，信条和迷信等等。动物只在死亡中才认识死亡，人是有意识地一小时一小时走向自己的死亡。即令一个人还没认识到整个生命不断在毁灭这一特性，逐步走向死亡有时也会使人感到生命的可贵。人有各种哲学和宗教，主要是由于这个原因。但是在人的行为中，我们有理由给予某些东西高于一切的评价，如自觉的正义行为和由心性出发的高贵情操；这些东西究竟是不是可以称为哲学或宗教的后果，那是并不明确的。与此相反，肯定是专属于哲学、宗教这两者的产物的，肯定是理性在这条路上的出品的，却是各派哲学家那些离奇古怪的意见，各教派僧侣们那些奇奇怪怪的，有时也残酷的习俗。

在叔本华看来，理性的本性是女性的，它只能在有所取之后，才能有所予，而且，在生命的发展过程中，理性只是扮演一个旁观者或目击者的角色。仅就它自身说，除了它用以施展的空洞形式外，它是什么也没有的。另一方面，叔本华又承认理性是人高于动物之处，是理性使人对整个生命有全面的概览。

每个时代，每个国家，大家都有一个普遍的看法，就是，这些多方面成就都产生于一个普遍原则，都产生于那明显属于人类而叫做理性的那种特殊智力。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，不难分别什么是合理的，什么是不合理的，最后，我们不难指出，即使最敏感的动物，由于缺乏理性的缘故，有些东西是无法从这些动物身上预期的。我们可以说，所有各时代的哲学家们，在这种一般性的理性知识方面，都是一样的，同时，他们指出了理性知识一些非常重要的表现：诸如情绪和激情的控制，作结论和形成普遍原则的能力，甚至像一切先验真理等等。

悟性只有一个功能，即直接认识因果关系这一功能。而真实世界的直观，以及一切聪明、机智、发明的天才等等，尽管在应用上是如此多种多样，很显然都是这单一功能的诸多表现，再不是别的什么。和悟性一样，理性也只有一个功能，即构成概念的功能。从这单一的功能出发，上述区别人的生活 and 动物生活的一切现象就很容易说明了，并且是完完全全自然而然地说明了。而人们无论何时何地所说的“合理”或“不合理”，全都意味着应用了或没有应用这唯一功能。

## 9

虽然概念和知觉表象根本不同，但是，概念却与知觉表象有着必然的关系，如果没有这种关系，概念便不会存在。因此，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知觉世界的摹本或复制品，可是，却是一种内容完全不同的特殊摹本。因此，概念可以称为表象的表象。这里，充足理由原则也是一种特殊形式。现在我们已经知道，充足理由原则出现于某类表象中的形式，就其包含表象而言，往往构成并综括了这类表象的整个本质。因此，时间完全是相续，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，或抽象观念之类，只是充足理由原则在其中表现的关系。同时，由于这是对知识基础的关系，所以，抽象观念的整个本质便只是对另一观念的关系，这是它的

知识基础。第一，的确，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；但许多知识基础的连锁并不无限地扩延；最后，它一定会产生一个基于知觉知识的概念。因为整个反省思维的世界建筑在知觉世界之上，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观念的关系，但在抽象观念情形中，却需要对另一类中另一表象的关系。

叔本华把人的表象能力分为四种：直观表象能力、思维表象能力、感性想象表象能力、独立表象能力。由此产生四类表象，充足理由律也由此有四种表现形式。第一类是直观的、经验的表象，即主体按照时间、空间及因果性等先天的感知形式所构成的关于物理世界的对象。这类对象由生成的充足理由律支配（物理理由）。第二类是由抽象概念构成的表象，其相应的联系形式为判断，即概念的综合，它们由认识的充足理由律支配（逻辑理由）。第三类是时空的纯直观的表象，它们是数学的对象，其相应的充足理由律形式为定律（数学理由）。第四类对象只有一个，即作为意愿的源泉和主体的自我，支配它的充足理由律为动机律（伦理理由）。

正如我们刚才指出的，和知觉世界没有直接关系，只透过某一概念或几个概念为媒介的那些概念，被称为抽象概念，而那些直接基于知觉世界的概念，则被称为具体概念。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：因为它们往往只是抽象概念，而不是知觉表象。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，即概略地称为具体概念的例子，我们可以指出“人”、“石”、“马”等等。如果不嫌太生动因而太荒谬不合理的话，我们可以称后者为反省思维的基层建筑，而称前者为反省思维的上层建筑。

## 10

在性质上，理性是女性的，它只在“受”了以后才能“给”。从它本身来看，它一无所有，只是一种作用的空洞形式。除了我所归属于逻辑真理的四个原则之外，没有绝对的纯粹合理知识：同一律，矛盾律，排中律和知识的充足理由律。因为，即使逻辑的其余部分也不是绝对的纯粹合理知识。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表象之后，同时，由于它们的

整个本质完全是它们和知觉表象的关系，所以，显然的它们须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，从整个看来，逻辑可以看作纯粹理性科学。在所有其他科学中，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、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悟性，即来自因果法则及其与空间、时间的纯粹直觉或知觉之关联的先天知识。在其他所有科学中，凡不是产生刚才所说那些起源中的一切东西，都属于经验。一般说来，所谓合理认识就是借助心灵能力（并能随意重复产生）产生判断，而这种判断的充足知识基础是本身以外的东西，即真实的东西。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，即使它们对这东西能有记忆力，即使它们也有想象力。我们说它们有意识，虽然这个字来自动词的“合理认识”，但意识概念总和任何一种表象符合。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，是理性概念中永久具有的，是用另一种方式来认知东西的概念中永久具有的。

叔本华认为，理性认识是一种间接的认识，它缺乏直观认识所具有的直接性、鲜明性。同时，它也是一种普遍的、僵硬的认识。普遍的、僵硬的概念与具体的、个别的表象之间存在差距，它“永不能下达个别事物”，永远不能“精当地”表现个别事物在性质上的千差万别，这就好像“嵌合的碎片”永远不能毫无痕迹地从一个颜色过渡到另一个颜色一样。

## 11、12

上面我已说明“感”这概念和“知”这概念正是反面的对称，而“知”呢，已如上述，就是抽象的认识，亦即理性认识。但是理性不过是把从别的方面接受来的东西又提到认识之前，所以它并不是真正扩大了我们的认识，只是赋予这认识另外一个形式罢了。这也就是说，理性把直观的、在具体中被认识的再加以抽象的、普遍的认识。可以这样说，这一点比不经意地初看时重要得多，因为意识上一切可靠的保存，一切传达的可能性，以及一切妥当的应用认识于实践，都有赖于这认识是一种知，有赖于它已成为抽象的认识。直观的认识总只能对个别情况有用，只及于眼前最近的事物，因为感性和理智在任何一时刻，本来就只能掌握一个客体。所以

每一持续的、组合的、计划的行动必须从原则出发，也就是从抽象的知出发，循之进行。例如：由悟性得到的因果关系的知识，比任何可用抽象方式来思考的东西完整得多、深刻得多，也彻底得多。只有悟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，才认识拱门的固定不移等等。但是，由于我们刚才所说到的知觉知识的特殊性，它只能用到直接表现的东西上面：单纯悟性永远不能使我们建造机器或房子。这里，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、双曲线和螺线的本质及构造的纯粹知觉中，我们也具有完整的知识。但是，如果我们想把这个知识加以实际的应用，就必须先变成抽象知识，由此，一定会失去它的直觉或知觉性；在这一转变中，损失了的是直观的形象性，而赢得的却是抽象的知的妥当性和精确性。所以一切微分计算法并没有扩大我们对曲线的知识，并没有比单纯直观所包括的有所增益；但是认识的种类变更了，直观的认识变为抽象的认识了。这一转变对于认识的应用有着最大限度的功效。

概念有一种性质，由于这种性质，概念便好像镶嵌的石块；由于这种性质，知觉永远和它们近似。这种性质就是使概念不能在艺术中创造好作品的理由。如果歌唱家或音乐名家想拿反省的思维来指导自己的表演，他会永远唱不出来。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，这方面是属于科学的。我们将在第三卷中更详细地讨论为什么所有真正艺术都是从感性知识而绝非从概念而来的原因。其实，关于人类行为方面也是一样，在压制自私和兽性的显著表现方面，概念只有消极的价值，所以，文雅的态度是它良好的产物。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，并非来自概念；而彬彬有礼就是概念的产物，值得赞美。但是风度翩翩、雍容华贵、令人倾慕的举止，情意缠绵、友谊洋溢的格调就不可能出自概念了，否则“人们感到了你的意图，人们就灰心丧气了。”一切伪装的虚情假意都是思索的产物，但是不能继续持久而不露破绽。“没有人能够持续不断地伪装”，这是辛乃加在《仁慈论》那本书中说的，伪装多半是要被看穿而失效的。在生活的紧急关头，需要当机立断，敢作敢为，需要迅速和坚定地应对事故时，虽然理性也是必要的，但是如果理论占了上风，那反而要以心情迷乱妨碍直觉的、直接的、纯悟性的洞见和正确地掌握对策，从而引起优柔寡断，那就会很容易把全局弄糟。

在叔本华看来，理性认识的作用远不及直观认识。它不是真理的源泉，它

没有真正扩大我们的认识，而只是赋予认识另外一个形式。它的作用不过是帮助我们知识记忆在脑中，或传达给别人，或借以思考、制定计划，以进一步运用知识。许多事情不用理性知识而用直观知识可以完成得更好。例如，“发明复杂灵巧的机器”的人往往不是拥有大量理性知识的学者，而是具有丰富直观知识的能工巧匠；另外，在紧急关头的当机立断，对于各种阴谋诡计的识破，往往靠的也是直观认识。

艺术究竟是什么？叔本华的回答和我们的理解距离比较远。他认为艺术是一种特殊的表象方式，即理念的意志的直接而恰如其分的客体的复制。叔本华所说的理念，实际上还是他所讲的意志，即艺术是对意志的复制。他说：“艺术复制着由纯粹观察而掌握的永恒理念，复制着世界一切现象中本质的和常在的东西；而按用以复制现实的材料是什么，可以是造型艺术，是文艺或音乐。艺术的唯一源泉就是对理念的认识，它的唯一目标就是传达这一认识。”“我们可以把艺术直称为独立于根据律之外观察事物的方式。”

在艺术审美的天才问题上，叔本华后面有多处论及，他只是说天才人物是多数人中的少数，是“罕有的”，“屈指可数的”，在“无数千万人中不时产出一两个的天才”，在认识能力上，“在普通人，是照亮他生活道路的提灯；在天才人物，却是普照世界的太阳。”叔本华却也承认普通人“遵循根据律的理性的考察方式”，只是他们与“独立于根据律之外观察事物的方式”的天才的考察方式不同。

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。关于这方面的说明属于本书另一部分。不过，这里我可以说，有关伦理学的信条，在世界所有国家所有人类的理性中，都是一样的，但每个人的行动则不一样。反之，亦是如此；我们认为，行动受感情支配——换句话说，行动不受概念支配，只受伦理的性格支配。信条占住无益的理性。但行动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，这种格言的表现就是整个人本身。所以，不管各个国家宗教信条如何不同，然而，在所有国家中，良善行动总会跟随着无法形容的满足；而邪恶行动之后，总是跟随着无限悔恨。任何嘲笑无法使前者动摇，任何教士的赦罪也无法为后者解脱。话虽如此，但我们也不能因此就否认美德懿行的实现仍有应用理性的必



要，不过理性不是德行的源泉罢了。理性的功能是次一级的，就是帮助人固执已有的决心，经常把规范置于人们的座右，以抗拒一时的意志薄弱，以贯彻行为的始终。最后，理性在艺术上也有同样的功能：在主要的方面，理性固然无能为力，但可以支持艺术工作的进展；因为人的天才是不能随时随刻招之即来的，而一件作品却要一部分一部分地完成才能圆满地结束整个的工程。

### 13~15

至于各种科学的内容，事实上，往往是世上种种现象彼此之间的关系，也就是根据充足理由原则在“为什么”三个字的意义之下种种现象彼此之间的关系。这种关系只在充足理由原则之下才有意义和效力。平常我们所谓的“解释”（explanation）就是建立在这个关系上。所以，除了在充足理由原则（这个原则支配这里所说的两个表象所属的同类表象）特有关系中显示的两个表象以外，“解释”永远无法有更进一步的表示。如果我们这样做，就不能再问自己为什么。因为，我们所证明的关系就是那个绝对无法想象为别的关系的关系。换句话说，它是一切知识的形式。所以人们并不问为什么二加二等于四；不问为什么三角形的内角相等也就决定边的相等；不问为什么在任何一个已知的原因之后必继以其后果；不问为什么前提的真实性使结论也有自明的真实性。任何一种说明，如果不还原到一个不能再问“为什么”的关系，就只能止于一个假定的隐秘属性。可是任何一种原始的自然力也都是这种属性。任何自然科学的说明最后必然要止于这样的隐秘属性，也就是止于漆黑一团。自然科学中每一解释的最后结果都是这种特质的神秘性，因此，也是晦涩不明的。它必定不会解释一块石头的内在本性，正如不会解释人类的本性一样；它无法说明前者的重量、内聚力、化学性质等，正如无法说明后者的认知能力和行动一样。例如，重量是一种玄秘的性质，因为，它是不能用思想来解决的，也不是必然从知识的形式而来。反之，惰性法则的情形便不同，因为它是随因果法则而来；因此，根据那个法则，便对它加以充分地解释了。有两种东西是完全无法解释的——换句话说，也就是最后无法达到充足理由原则所表示的关系。这两种东西是：第一，四种形式的充足理由原则，因为它本身是所有解释的原则，只有和这原则有关时，“解释”才有意义；第二是根据律达不到而使一切现象中本有的东西所从出的自在之物，对于自在之物的认识根本就不是服从根据律的认识。自在之物不可得而理解，在这里只好听之任之，但在下一篇中我们重新考察科学可能的成就时，就可以理解了。但是在自然科学，一切科学要止步的地方，也就是不仅是说明，甚至连这说明的原则——根据律也不能前进进一步的地方，那就是

哲学把问题重新拿到手里并且以不同于科学的方式来考察的地方。在《根据律》第51节我曾指出根据律的这一形态或那一形态如何分别是指导各种科学的主要线索。——事实上按这种办法也应该可以做出最恰当的科学分类。不过按每一线索而作出的说明，如已说过，永远只是相对的，总是在相互关系中说明事物，总要留下一些未说明的东西，而这也就是每个说明预先假定了的东西。例如，在数学中，这个没有解释到的东西是空间和时间；在机械学、物理学和化学中是物质、各种性质、自然的原始力量和法则；在植物学和动物学中，是种属和生命本身的差别；在历史学中，是人种及其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，把一切东西都看作外在的，把一切东西都当作问题看待。这里所谓一切东西不但包括现象之间的关系，而且包括现象本身，甚至包括其他科学用来解释一切东西的充足理由原则。哲学有一个特点：它不假定任何东西为已知，而是归一切为同样的陌生都是问题；不仅现象间的关系是问题，现象本身也是问题，根据律本身也是问题。别的科学只要把一切还原到根据律，便万事已足；对于哲学，这却是一无所获，因为一个系列中此一环节和彼一环节在哲学上都是同样陌生的。此外，这种关联自身和由此而被联结的东西也同样的问题是问题，而这些东西在其联结被指出以前又和被指出以后同样也还是问题。总之，如已说过，正是科学所假定的，以之为说明的根据和限度，就正是哲学应有的问题。由此看来，那些科学到此止步的地方，也就正是哲学开步走的地方。它不能建立在种种证明上面，因为它们从既知的原则达到未知的原则；但是，对哲学来说，一切东西都是未知的和外在于的，没有任何原则可以解释世界及其所有现象最初产生的原因，所以，不可能像斯宾诺莎所希望的那样，去建立一种证明“首先肯定原则”的哲学。哲学是最普遍的理性知识，因此，哲学的原则不能从另一更普遍的原则中得来。矛盾原则只建立概念之间的一致，但它本身却不产生概念；充足理由原则解释现象之间的关联，但并不解释现象本身，所以，哲学不能基于这些原则去寻求关于整个世界的“生成因”或“终结因”。至少，我的哲学不以任何方式期望认识这世界存在的原因或理由，只想认识这世界的本相。但是在这里，理由或原因附属于实相，即“为什么”附属于“什么”，因为它早已属于这个世界，只有透过它种种现象的形式，即只有透过充足理由原则，它才会产生、才有意义和效力。人们固然可以说，世界是什么，这是每人无须别的帮助就认识到的问题，因为人自己就是认识的主体，世界就是这主体的表象。这种说法在一定限度内也是对的。不过这种认识是一种直观的认识，是具体中的认识；而在抽象中复制这些认识，把先后出现的、变动不居的直观，根本把捉这个广泛概念所包括的一

切，把只是消极规定的非抽象、非明晰的知识提升为一种抽象的、明晰的、经久的知识，这才是哲学的任务。因此，哲学必须是关于整个世界的本质的一个抽象陈述，既关于世界的全部，又关于其一切个别部分。但是为了不迷失于无数的个别判断，哲学必须利用抽象作用而在普遍中思考一切个别事物，在普遍中思考个别事物所具的差异，从而它一面要分，一面要合，以便将世界所有纷纭复杂的事物，按其本质，用少数的抽象概念概括起来，提交给知识。哲学以抽象概念把握世界的本性，透过这些概念，必定认识一切个体和普遍共相，所以，关于两者的知识，必定紧密地连在一起。从事哲学思维的能力就是柏拉图所讲的能够获得“多中之一”的知识和“一中之多”的知识。所以，哲学将是普遍判断的总和，它的知识基础是整个世界本身，没有一样是例外的，也包括将在人类意识中发现的一切东西；它好像是用抽象概念对这世界所作的一种完整的概述，一种反省的思维，而这种反省思维，只有把某一概念的不相同的东西联结起来，把不同东西归于不同类别时，才可能产生。

世界各方面、各部分，由于其同属一整体而有的相互一致性也必须重现世界的抽象复制。因此在那些判断的总和中，此一判断可在某种程度内由彼一判断引申而来，并且也总是相互引申的。不过在相互引申中要使第一个判断有可能，这些判断都必须齐备才行，也就是要事先把这些判断作为直接建立在对这世界的具体认识上的判断确立起才行，正如所有直接证明比间接证明更为确定一样，它们彼此之间有着一致性。由于这种一致性，它们共同结合在同一思想之下。这种一致性来自知觉世界本身的一致性和统一性，是它们共同的知识基础。所以，我们不必运用这种一致性来建立知觉世界的一致性和统一性，不要把它看作先于它们的東西，只是加以用来肯定它们的真实性。这个问题，只有等到解决时，才会明白。

## 16

人由于有理性而超过动物的地方，就是他能对整个生活有全面的概览。这种概览可以比作他一生过程的草图，犹如几何学那样抽象的、未着色的、缩小了的草图。由此，人和动物的差别就好比一个航海家和一个无知水手的差别一样。前者借海上地图、罗盘、象限仪而能准确地认识航程和每次当前的所在地；后者则只看见波涛与天空而已。因此，值得注意，也值得惊奇的是：人除了在具体中过着一种生活外，还经常在抽象中过着第二种生活。在第一种生活中，人和动物一样、任凭现实的激流和当前的势力作弄，必须奋斗、受苦、死亡。人在抽象中过的生活则不

同，当这种生活出现在他理性的思考之前时，乃是第一种生活的无声的反映，是他生活于其中的世界的反映，也正是上述缩小了的草图。在前一种生活中，人是现实生活中暴风雨的牺牲品，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，因为面对自己的理性自觉，所以是前者静寂的反省思维：我们所参考的，就是那简单的图形或计划。在这安静思虑的范围中，他觉得，过去彻底支配他并强烈影响他的，是冷漠无趣的东西；同时，目前也是和他无关的，他只是旁观者。关于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，也曾置身在观众之中直到他要重新走上舞台为止，他静静地观察，看看有什么事情要发生，即使是迎接自己的死亡，但是，后来，他再度走上舞台，在那里活动、受苦，就像他所必须做的一样。和动物的无思无虑显然不同的是人的这种毫不在意、无动于衷的宁静，这种宁静就是从人的双重生活而来的。因此，一个人，按自己的考虑，按作出的决断，或是看清楚了必然性，就可以冷静地忍受或执行他生命上最重要的，有时是最可怕的事项，如自杀、死刑、决斗、有生命危险的各种冒险举动以及人的全部动物性的本能要抗拒畏避的一切事项。从这里可以看到人的理性如何是动物性本能的主宰，并可大声地对坚强的人说：“你真是铁石心肠。”（《伊利亚德》）这里，我们真可以说，理性在实际中表现出来，因此，在行动受理性指导的地方，动机便是抽象的概念；在我们不为特殊知觉表象决定，也不为支配动物的一时印象所决定的地方，实践理性便表现出来。

叔本华说，人是行而上学的动物，人的形而上学的追求是人与动物的根本区别。

斯多葛学派中所说的理想，是真正意义上实践理性的最完美发展，这是人类运用自己的理性所能达到的最高峰。人兽之别在这最高峰上最为显著——是在斯多葛派智者身上作为理想表现出的东西。原来斯多葛派的伦理学在发生上、本质上根本就不是讨论道德的学说，而只是理性生活的指南；他们的目标是通过心神的宁静而得到幸福。美德的行为好像只是偶然地作为手段而不是目的，才夹杂在理性生活中的。因此，斯多葛派的伦理学，从其全部本质和观点说，根本不同于直指美德懿行的那些伦理学体系，如吠陀的伦理学说，柏拉图、基督教和康德的伦理学说。然而，斯多葛哲学却告诉我们，只有透过内心的平和与精神的宁静才能确实达到幸福生活的境界，而内心平和与精神宁静又只能透过德行才能达到，这是所谓“德行乃

最高的善”的真义。但是，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，而表示对自己幸福生活完全不同的兴趣的方式来谆谆教诲德行，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、那直接所知或所谓被感觉的真理，使我们回到那违反三段论推理的方法。例如这在斯宾诺莎的《伦理学》中就看得很清楚，他这种伦理学就用显而易见的诡辩从自利心的“追求个人本身利益”中引申出纯粹的道德学说。按我对斯多葛派伦理学的精神所理解的，这种伦理学的渊源在于这样一个思想：人的巨大特权，人的理性，既已间接地由于计划周密的行动及行动所产生的后果减轻了生活的重负，使得生活轻松了，那么是否还能直接地，即是说单是由于认识就能使人立即完全或几乎完全地解脱那些充满人生的痛苦和折磨呢？人们认为一个具有理性的生物既能通过理性而掌握，而综览无穷的事物与情况，却仍然要由于这短促、飘忽、无常的生命的有限岁月所能包罗的瞬间、当前和各种事故，而陷入“贪求”与“规避”的激烈冲动所产生的如许剧烈痛苦、如此沉重的忧惧和苦楚之中，这是和理性的优越地位不相称的，并且认为适当地运用理性应该使人超脱这一切，使他不可能为这一切所伤害。所以，雅典哲学家安蒂斯兹尼斯说：“如不领悟，便只好上吊。”就是说，生命充满了烦恼。因此，我们必须借助正确的思想来超越生命之上，或是脱离生命。我们知道，需要和痛苦并非必然直接来自缺乏，而是来自希望获得而没有获得；所以，这种希望有所得的欲望、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，只有对某种需求的东西抱着期望时，才会产生欲望并滋长欲望。所以，人类所共有的许多无法避免的灾祸以及无法获得的幸福，都不会使我们不安或烦恼，只有那些无关重要又是我们能够避免或获得的东西，才会使我们不安或烦恼。其实，不但无法绝对避免或获得的东西完全不会使我们受到困扰，而且那些只相对地无法避免或获得的东西，也是如此。因此，或是一经附着在我的个性中便再也丢不掉的各种恶，或是在我的个性上已必然不容问津的诸善，我们对之便一概漠不关心。由于人的这种特性，如果没有“希望”在供应养料，任何愿望很快的就自行幻灭了，也就再不能产生痛苦。从上述这一切可得出如下的结论，即是说一切幸福都建立在我们可能要求的和实际获得的两者之间的比例关系上。至于这关系中前后两项的或大或小，构成的幸福并无二致，或缩小前项，或扩大后项，都同样地构成这一关系。并且，一切痛苦都是由于我们所要求与所期待的和我们实际所得到的不成比例而产生的，而这种不成比例的关系又显然只在人的认识中才能有，所以有了更高的解悟就可以把它消除。所以，克里西帕斯说：人活在这个世界上，应该适当了解世上万物的短暂性。因为，每当人们失去自制力，受不幸打击或生气、胆怯时，

他便时常觉得，他所发现的事情和他所期望的不一样；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为无生命的机遇与目的的敌对以及他人所阻扰。所以，他或是不曾运用自己的理性获得有关生命这种特征的一般知识，或是缺乏判断力。这里，他没有在特殊具体事物中认识自己普遍所知的，因此而感到吃惊，而失去自己的自制力。所有深深感到的快乐都是错误和幻想。因为没有一个已达成的愿望能够使人满足，经久不衰，因为任何财产，任何幸福都只是偶然获得，为期难定，说不定随即又要被收回去。任何痛苦都是由于这种妄念的幻灭而产生的。痛苦和妄念都以错误的认识为根源。所以欢愉和痛苦都不能接近智者，没有什么事故能扰乱智者的“恬静”。



斯宾诺莎



斯宾诺莎《伦理学》中译本

总体说来，斯多葛派的伦理学事实上是一种很可宝贵的，也是很可敬佩的尝试，企图用这样一个指示——“看你怎样打算使自己的一生近乎中庸：不让贪欲，不让恐惧和琐细的企望来激动你、烦恼你——永远一无所有的人。”来达到一种重要而有益的目的，借助上述格言使人类超越一切生命所面对的痛苦不幸。

因此，使他充分享有和其他动物不同的理性动物所具有的尊严。虽然在其他意义下，我们无法谈到这种尊严，然而，在这个意义上是可以谈到的。由于我对斯多葛哲学伦理体系的想法，所以，这一点要在本书中讨论“理性是什么以及能做什么”部分来加以解释。尽管斯多葛派的那种目的，在一定限度内由于运用理性或仅是由于一种合理的伦理学就可以达到，尽管经验也指出那些纯粹是合乎理性的人物——人们一般称为实践哲学家的人物。这种称呼也是有理由的，因为本来的，也就是理论的哲学家是把生活带到概念中去，而这些实践哲学家却是把概念带到生活中去——就是最幸福的人们；然而，如果说用这种方式就能达到什么完美的境界，如果说正确使用理性就真能使我们摆脱人生的一切重负和一切痛苦而导致极乐，那就差得太远了。应该说既要生活而又不痛苦，那根本就是十足的矛盾。因此，通常说的“幸福的人生”也含有这种矛盾。凡是了解下面所解释的人，就会完全明白这一点。因此，在这个纯粹合理的伦理体系中，就显示出这个矛盾。所以，斯多葛学派哲学家不得不在他们有关达到幸福生活（因为那是他们伦理体系经常保持的）之道的理论中加上自杀之道（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一般），当那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且无法挽救时，便以自杀来解决。斯多葛学派的唯一目的即追求幸福生活，便终归无效了；除了死亡以外，没有其他方法来避免痛苦。在这种情形下，死亡必然是自愿接受的；正如我们自愿接受任何其他医治方法一样。在这里，我们便在斯多葛哲学的伦理体系和上面所说的那些伦理体系之间，发现了一种显著的对立情形：一面是斯多葛派的这种伦理学；一面是前文论及的一切其他伦理学要把美德自身直接作为目的，不管痛苦是如何沉重，也不要人们为了摆脱痛苦就结束自己的生命。可是在这些人中，没有一个能说出反对自杀的真正理由，他们只是艰苦地搜集了一些各种各样的，似是而非的，表面上的理由。反对自杀的真正理由在本书第四篇中自会随同我们考察的进展而显现出来。斯多葛派的伦理学实质上只是一种特殊的幸福论，它和以美德为直接目的的那些学说常在结论上不谋而合，而且有外表上的类似关系，然而刚才指出的那个对照既暴露了、又证实了双方之间有着本质的、原则上的根本区别。至于上述那个内在的矛盾，甚至在基本思想上就附在斯多葛派伦理

学中的矛盾，还在另外方面有其表现，即是说这种伦理学的理想，斯多葛派的智者，即令是在他们自己这种伦理的陈述中也绝不能获得生命或内在的、诗意的真理。这个智者仍然是一个木雕的，僵硬的，四肢拼凑起来的假人；人们既不知道拿它怎么办，他自己也不知道怀着满腔智慧往哪里去。他那种完全的宁静、自足、极乐恰好和人生的本质相矛盾，不能使我们对之有什么直观的表象。和斯多葛哲学家比起来，那些征服世界的人以及印度哲学中所描写的和实际产生的自愿隐者显得多么不同；或者说，基督教的圣者，那种充满着强烈生命、充满着最大真实性和最大意义的特殊者，虽然处在极度痛苦之下，却以完美的德行、神圣和崇高的姿态出现在我们面前。和斯多葛哲学家比起来，这种人显得多么的不同！



## 卷二 意志世界

## 第一方面 意志的客观化

### 二

17

在第一卷中，我们只把表象看作表象，换句话说，就是透过表象的一般形式来看表象本身。的确，虽仅是透过抽象观念或概念来看，我们在表象的内容方面，也可获得与其有关的知识。至于抽象的表象，亦即概念，它只是由于和直观表象有着相应的关系，它才有一切内蕴和意义，否则便无价值、无内容。就这点说，我们也是按它的内蕴而认识它的。不过既然完全要指靠直观表象，我们现在就也要认识直观表象的内容、它的详细规定和它在我们面前表现出来的形式。而我们特别关心的则是对于它本来的真正意义，否则仅只是从“感到”的意义获得理解。借助于这种真正的意义，出现于我们面前的这些景色才不至于完全陌生地、无所谓地在我们面前掠过——不借助这种意义那就必然会如此，而是直接向我们招呼，为我们所理解，并使我们对它产生一种兴趣，足以吸引我们的全部本质。

我们之所以留意数学、自然科学和哲学，因为这些学问使我们抱有一种希望，希望它们带给我们如自己所期望的一部分解释。首先，让我们看看哲学，则我们会觉得，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，在我们现在所讨论的问题方面，亦即在知觉表象的意义方面，它们并不是完全不同的。因为，除了怀疑主义者和唯心论者以外，其他大部分人，在构成表象的基础以及在整个存在和本质上与表象不同的外物方面，看法大多是一致的。虽然他们有这样一致的说法，却不能对我们有什么帮助，因为我们根本不知道如何把客体与表象区别开来，而只发现彼此是同一事物，是一体两面。既然一切客体总是，并且永远是以主体为前提的，因而也总是表象，无可更改；同样，我们也已认识了“是客体”乃是表象的最普遍的形式，而这形式又正是客体和主体的分立。此外，人们在谈到客体时引以为据的根据律，在我们看来也只是表象的形式，即是此一表象与另一表象间有规律性的联系，而不是整个的、有尽的或无穷的系列的表象和一个并非表象的什么、一个不得成为表象的什么之间的联系。至于怀疑论者和唯心论者的说法，我们在上面谈到外在世界实在性的争论时就已谈过了。

叔本华把意志看成是世界的本体，他认为，宇宙间的一切都是表象，都是生存意志的表现，宇宙的一切都是生存意志的外化或者表现。包括我们的身体的行为也不过是客观化了的意志活动，不仅身体的行为是意志的表现，他还认为身体就是一致的客观化。

叔本华在建立自己的哲学时像康德那样，也把世界分为现象世界和自在之物世界。现象世界通过表象的形式显现自在之物世界。他认为，宇宙万物乃现象，其内在的本体是意志。现象界的一切事物的生成，就在于意志的活动。意志是内在的创造力，事物是其呈现形式，物质只是构成元素。

叔本华哲学的立足点是自我，由自我而有作为表象的和作为意志的两个世界，这两个世界又是统一的，即二者都是自我的客体化。但两个世界并非平等的，意志处于支配性的、本原的地位。正是意志对自我的主宰作用，形成了人生的各种痛苦的根源。

如果我们转向数学中去寻求我们对知觉表象所期望的更完备的知识（到现在为止，我们对数学所了解的，只是一般性的，只是它的形式），便会发现，只有当这些表象占据时间和空间时，换句话说，只有当这些表象属于量的范畴时，数学才讨论它们。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，只是一个表象和其他许多表象的比较，而且只是在量方面的比较，因此，这也不是我们主要追求的知识。

最后我们如果再看看自然科学广泛的，分成许多部门的领域，那么我们首先就能区别其为两个主要部门。自然科学要么就是形态的描写，要么就是变化的说明，我则分别称之为形态学和事因学。前者考察不变的形式，后者按形式转变的规律而考察变迁中的物质。虽不甚恰当，但前者在其整个范围内就是人们称为自然史的科学；特别是作为植物学和动物学，它教我们认识各种不同的个体，尽管无止境地相互替换不变的、有机的、从而是硬性规定的那些形态。这些形态构成直观表象内容的一大部分，形态学把它们分类，加以区分，加以统一，按自然的和人为的系统加以排列，置之于概念之下而使概括和认识所有的形态成为可能。此外，形态学还在整个的或部分的领域中指出一种贯穿一切形态的、差别无限细微的类似性（设计的统一性），借此类似性，这些形态就好比是围绕着未经入谱的主旋律的繁复变调似的。物质变为这些形式的经过，换句话说，即个体的原始，并非自然科学中的特别

部分；因为，每一个体都是由于生殖关系从同类产生出来的。这种生殖关系是一普遍的神秘，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，我们只认识了一少部分，这少部分属于我们所谓病原论的那一类自然科学。虽然矿物学主要是属于形态论方面的，可是，也有趋于病原论的倾向，尤其当矿物学成为地质学时，这种倾向更为确切。病原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”（explanation）。这一部分中的主要科学是机械学、物理学、化学和生理学。

可是如果我们一味信任这些科学的教导，我们随即就会发现事因学和形态学一样，都不能在我们追究的主要问题作出答复。形态学把无数的、变化无穷的、却是由于一种不会看错的族类相似性而相近的众形态摊开在我们面前；在这种方式下，这些形态对于我们永远只是些陌生的表象；如果仅仅是这样去考察，这些形态也就等于摊开在我们面前不同理解的象形文字一样。与此相反，事因学教导我们的是物质的这一个一定状态按因果法则引出那一状态，这就把状态说明了，就算尽了它事因学的职责了。其实，它也并没有做什么，只是指出一种有规则的排列，物质的种种状态遂根据这种排列在空间和时间中表现出来，并在一切情形下告诉我们，在特定时间和特定空间中必然会产生什么现象。于是，它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是从经验中获得的，但是，我们觉得它的普遍形式和必然性仍然是独立于经验之外的，而它根本没有提供我们关于这些现象中任一现象内在本质的知识。吾人称此为自然力，这种自然力是无法用因果关系解释的，它称这种经常的一致性（每当它们被知的情况表现出来时，这种自然力便显现出来）为自然律。不过，自然律这些条件、这种表出就一定的地点和一定的时间来说，也就是事因学的说明所知道的、能知道的一切了。而自行表出的自然力本身，按那些规律而发生的现象的内在本质，对于事因学却永远是一个秘密，不管现象是最简或最繁，永远是完全陌生的和未知的东西。因为事因学直至现在为止，虽已在力学方面最圆满地，在生理学方面最不圆满地达到了自己的目的，然而一颗石子借以落到地上或一个物体借以撞走另一物体的力，从其内在本质说，对于我们，其陌生和神秘并不亚于促使动物运动、促进动物生长的力。力学假定物质、重力、不可透入性、由撞击而来的运动的可传递性、形体固定性等等为不可穷究的，称之为自然力；而自然力在一定条件下必然的、规律性的表出又称为自然律，

这然后才开始力学的说明工作。只有经过这样之后，它的解释才开始，才完全是真实地以数学精确性指出每一力量如何表现出来，在什么地方、什么时候表现出来，才完全是把一切表现出来的现象归之于这些力量当中某一力量的作用。物理学、化学和生理学也以同样方式在其各自范围内进行，只是它们的假设比较多而完成的却比较少而已。因此，对整个自然作彻底的病原论解释，永远只是列举那些无法解释的力量，以及对法则的可靠陈述，而万有现象就是根据这法则出现于时间和空间中，继续存在以及彼此相生的。但是，这样表现出来的力量的内在本质，仍然没有得到解释。因为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了扩充。在这种意义上，事因学的说明就可和大理石的横切面相比拟，因为这种横切面虽然现出许多平头并列的纹理，但无从认识这些纹理是如何从大理石的内部达到这横切面的。如果我可以因为太巧合而容许自己再举一个有玩笑意味的例子，那么，对于整个自然界完成了事因学的说明之后，在一个哲学研究者看来必然是这样一种滋味，就好比一个人自己不知道怎么的闯进了一个他全无所知的社交团体，这里的成员们依次向他介绍了一个又一个，说某人是他的朋友，某人是他的中表，也算够详细的了；但是他自己在每次有人作介绍时，虽然总是向人表示他很高兴认识这些新交，可是每次都有一问题到了口边上：“在这群人中，我究竟算得上哪一号人物呢？”

因此，我们知道，在只当作自己观念的现象方面，病原论绝不能给我们带来更进一步的知识。因为，尽管它作了种种解释，然而，对我们来说，仍然是陌生的，仍然只是表象，我们不了解它们的意义。因果关系只能告诉我们经常发生的惯例以及因果在时空中出现的相对次序，并不能带给我们有关何以如此出现的更进一步的知识。而且，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。于是，因果律和客体本身一样，总要关联到主体，是在条件之下存在的；所以因果律，正如康德教导我们的，既可以从主体出发，也即是先验地去认识，也可以从客体出发，也即是经验地去认识。

不过现在推动我们去探求的，正是我们不能自满于知道我们了解表象，知道表象是如此这般的，是按这个那个规律联系着的，知道根据律就是这一些规律的总形式等等。我们正是不能以此自足，我们要知道那些表象的意义，我们要问这世界除了是表象之外，是否就再没什么了；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，我们会把它看成像空虚的梦幻或无端的幻想一样，是不值得注意的。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，我们可以断定，我们所追求的这种东西，在整个本质上，必定和表象完全不同，所以，表象的形式和法则必定与它完全无关。并且，我们不能在那些只连结客体、观念并成为充足理由原则之形式的种种法则引导下从表象来了解它。

在这里我们已经看到，从外面来找事物的本质是绝无办法的，无论人们如何探求，所得到的除了作为比喻的形象和空洞的名称之外，再没有什么了。这就好比一个人在自己绕着一座王宫走而寻不到进去的入口，只落得边走边把各面宫墙素描一番。然而这就是我以前的一切哲学家所走的路。

## 18

事实上，如果这个探讨的人单纯得只是一个认识着的主体（长有翅膀而没有身躯的天使），此外就不是什么了，那么，要追求这个世界，仅是作为我的表象而与我对立的世界的意义，或是发现从这个世界只是作为认识主体的纯粹表象的世界如何过渡到它除了是表象之外还可能是的那个什么，那就绝对做不到了。但是，他本身存在于这个世界却是根深蒂固，而成为这个世界中的一个个体，换句话说，他的知识（这是整个观念的必要支持者）往往是透过某一身体的媒介而获得的。我们曾经说过，身体的虚饰行为是对这世界的知觉中的悟性的起点。对纯粹认知主体来说，他的身体是一种表象，像其他表象一样，是许多客体中的一个客体。他以其他知觉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解释它们的意义的话，会一样对它们感到陌生和无法了解。在其他情况下，他会发现自己的行动像自然律一样的经常随着特定的动机而来，正如其他客体随着原因、刺激或动因而起一样。而对于动机的影响，除了对主体显现的任何其他后果与其原因之间的联系外，对这主体也不会有进一步的了解。它会把自己身体的那些表现和行为的内在的、它所不了解的本质也任意叫做一种力、一种属性或一种特质，但是再没有更深入的见解了。可是实际上，这一切看法都是不对的，而应该说这里的谜底已是作为个体而出现的认识的主体所知道的了，这个谜底叫做意志。这，也唯有这，才给了主体理解自己种种现象的那把钥匙，才分别对主体揭示出了其本质、其作为和行动的意义和内在动力。认识的主体由于它和身体的同一性而出现为个体，所以这身体对于它是以两种方式而存在的：一种是悟性的直观中的表象，作为客体中的一个客体，服从这些客体的规律；同时，身体有时候表现为知觉中的表象，表现为服从客体法则的许多客体中的一个客体。有时候又以完全不同的方式表

现出来，为每个人直接当下所知，而用“意志”两个字来表示。他意志的一切真正活动，毫无例外地，也是他身体的活动。意志活动和身体活动，从客观上看，并不是以因果连结成一体的两个不同东西，两者之间的关系不是因果的关系，两者是一样的，可是以不同方式表现出来——当下直接的，又表现于悟性的知觉中。身体的活动只是客观化的意志活动，亦即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，不但那些由动机而起的活动如此，由刺激而起的非意志活动也如此。我在第一篇和《根据律》那篇论文中，曾按当时有意采取的片面立场（表象的立场）把身体叫做直接客体，这里在另一层意义中，我又把它叫做意志的客体性。因此，在某种意义上人们也可以说：意志是认识身体的先验认识，身体是认识意志的后验认识。

## 19

在第一卷中，我们把人类身体看作认知其主体的单纯表象，像知觉世界中所有其他客体一样。但是，现在我们明白，使我们在意识上能够把自己身体与其他客体加以分别的，乃是我们的身体以另一种与表象出现方式完全不同的方式出现于人类意识之中，我们称此为意志；同时，使我们对自己身体有所了解的，使我们对身体活动以及身体借助外来印象而应验的东西有所了解的，总而言之，使我们了解身体到底是什么，为何不是表象而是表象之外的东西？一句话，给了我们理解身体在不作为表象时，而是在表象以外，它自在的本身是什么的钥匙。这不是我们对于一切其他实在客体的本质、作用和所受的影响直接能有的理解。

认识着的主体正是由于这一特殊的关系对这么一个身体的关系才是个体。当然，如不在这特殊关系中看，身体对于认识着的主体也只是一个表象，无异于其他一切表象。可是认识着的主体借以成为个体的这个关系就正是因此而只在每个主体和其所有一切表象中的唯一的一个表象之间，所以主体对于这唯一的表象就不仅是把它作为表象，而是同时在完全另一方式中意识着它，也就是把它作为意志而意识着它。可是，如果他不曾注意那层特殊关系，如果他不曾注意那同一东西的两方面以及完全不同的知识，那么，这个表象，即身体，就只是一个像其他表象一样的表象。为了了解这个问题，认知的个体必须假定，使这一表象和其他表象不同的，只是下述事实：在这两重关系下，他的知识只和它相符；或者必须假设，只有在这知觉对象的情形中，他才可以同时有两种不同的识见，并且，我们不应以这个客体和其他客体不同之处来解释这点，应该以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。然而这可不是以这个客体和其他一切客体之间的区别来解释的，而是以他的认识对这一客体的关系不同于他对一切其他客体的关系来解释的。要么是必须假定这唯一的客体在本质上不同于其他一切客体，在一切客体中唯独它同时是意志和表象，而其余的则相反，仅仅只是表象，也就只是些幻象；所以他的身体是世界上唯一真实的个体，亦即是唯一的意志现象和主体的唯一直接客体。——至于其他客体仅仅作为表象看，是和他的身体相同的，亦即和身体一样充塞空间（只是本身作为表象才可能有的空间），在空间中起作用。这固然是可以从对于表象有先验妥当性的因果律得到确实证明的，而因果律是不容许存在一个没有原因的后果的，可是如果撇开从后果根本只推论到一个原因而不是推论到一个相同的原因这一点不谈，那么人们以此就总还是在单纯的表象范围之内，而因果律就单是对表象有效的，不过它绝不能越雷池一步。至于在个体看来只是作为表象而认识的诸客体是否也和他自己的身体一样，是一个意志的诸现象，这一点，如在前一篇已经说过的，就是外在世界的真实性这问题的本来意义。否定这一点便是“理论上的自我主义”。由于这个缘故，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（practical egotism）在实践上所指的完全一样。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。理论上的自我主义绝不能加以明白的驳斥。然而，在哲学上，除了当作怀疑的诡辩即借口以外，从来没把它当作其他用途。在另一方面，若当作重要的信念来说，只能在疯人院中见到它，因此，它需要治疗而不需驳斥。在这方面，我们不必进一步对抗它，只要把它看作只是怀疑主义的最后堡垒，这堡垒永远是不稳的。我们的认识永远是束缚在个体性上的，并且也正是因此而有其局限性。真正说起来，正是这局限性才产生了我们对于哲学的需要。如果我们这种认识必然带来的后果是每人只能是“一”却能认识其他一切，那么，我们正是因此而努力以哲学来扩大知识领域的我们。就会把在这里和我们作对的，理论上的自我主义所提出的那个怀疑论点当作一个小小的边防堡垒看待；尽管永远攻它不下，好在它的守备人员也绝对冲不出来，因此人们大可以放心走过去，把它留在后方并没有危险。

每个人对自己身体的本性和活动所具有的双重认识（以两种完全不同的方式而获得的），现在已经明白了。因此，我们将对它作更进一步的运用，把它看作了解自然界一切现象之本质的主要关键所在，并将根据自己身体的类似之处，去判断非属自己身体，因而不以双重方式显现于我们意识之中而只作为表象的客体。由此，我们将假定，一方面它们都是表象，完全和我们的身体一样，从这方面说，它们和



我们身体类似；另一方面，如果人们把它们的存在原是主体的表象这一面放在一边，那么，还剩下的那一面，就其本质说，就必须和我们在自己身上叫做意志的东西是同一回事了。原来，我们还能以另一种的存在或实在性附置于其余的物体世界之旁吗？到哪里去找我们构成这样一个世界的因素呢？除了意志和表象之外，根本没有什么我们能知道、能思议的东西了。这个物体世界直接只存在于我们的表象中，如果我们要把我们所知道的一种最大的实在性附置于这个物体世界之旁，那么我们就给它每人自己身体所有的那种实在性，因为身体对于任何一个人都是最实在的东西。但是，现在，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，那么，除了意志以外，便一无所有了，它的实在性完全在此。所以，在任何地方，我们都不能发现我们所能赋予物质世界的另一种实在。如果我们认为物质世界不只是我们的表象，那么，便须说，除了当作表象之外，从它本身以及根据它的内在本质来看，它是我们自己身上直接发现的东西，亦即意志。这里，我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，便可以把它与不属于它本身而只属于它外在种种表现的东西区分清楚。这种只属于它种种表现的东西有许多等级，这就是知识所以产生的情形，也是知识所限制的种种动机的决定。我们在后文中就会看清楚这些东西并不属于意志的本质，而只是属于意志作为动物或人那些鲜明的现象。因此，我如果说促使石子降落到地面上来的力，就其本质说，在它自在的本身之上，在一切表象之外，也是意志，人们就不会对这句话有这种怪诞的想法，即认为这石子也是按照一个认识了的动机而运动的，因为在人身上意志是这样显现的。——可是从现在起，我们就要更详尽地，更明晰地证实前此初步地、一般地阐述过的东西，并指出其根据而加以充分的发挥。

叔本华作为唯意志主义的创始人，突破性地从“身体”出发，将身体诠释为客体化了的，已成为表象的意志，并最终将意志从主体的、现象的拔高成为客体的和本体的范畴。此外，他推崇直观，贬抑理性，认为只有直观才能最终达到绝对的真理。

我们已经说过，意志主要地表现于我们身体的意志活动中，是身体的内在本质，是那除了当作知觉对象以外还成为别的东西的表象。因为这些意志活动就是个

人种种意志活动可见的一面，个人种种意志活动直接符合这可见的一面，也和它相同，只有透过它们外在的表现以及唯一类似被知的知识形式即观念形式，才有分别。

但是，这些意志活动的基础或缘由往往存在于其本身以外的种种动机中。然而，这些动机除了决定我在“此”时“此”地以及“此”种情形下所意欲的东西以外，绝不能决定其他的东西，绝不能决定我普遍意欲的东西，换句话说，绝不能决定我的意志作用普遍特性的那些公理。因此，我的欲求并不是在其全部本质上都可以以动机来说明的，动机只是在时间的某一点上规定这欲求的表出，只是促成我的意志把它自己表出的一个契机。意志本身则相反，它是在动机律的范围以外的，只有它在时间的任何一点上的显现才必然是动机律所规定的。唯有在假定我的验知性格之后，动机才是说明我们行为的一个充分根据。如果把我的性格撇开，然后来问我为什么要这而不要那，那就不可能有一个答复，因为服从根据律的只是意志的现象，而不是意志本身；在这种意义上说，意志就要算是无根据的了。

现在，如果我身体的每一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于这个具体表现之中，那么，意志的具体表现一定是每一活动的必然条件和先决条件。因为，它的具体表现的这一事实，不能建筑在下面所说的某种东西上面，即本身并不直接存在，只能透过意志而存在，因而对意志来说只是偶然现象。同时，由于这偶然现象，意志的具体表现也将只是偶然现象。现在，我们知道，那条件正是这整个身体。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，换句话说，必然和我鲜明的性格相关（身体在时间中的现象是我的经验性格）。所以这身体本身必然已是意志的现象，并且这身体对于我的整个的意志，亦即对于我的悟知性格——我的“悟知性格”表现于时间即我的验知性格——必须和身体的个别活动对于意志的个别活动为同一的关系。所以，只要身体是直观客体，是第一类表象，整个身体就必然是我的，已成为可见的意志，必然是我的可见的意志本身，而不能是别的什么。——作为这一点的证明是前文所已说过的事实，亦即我的身体每次受到外来的作用，这个作用也立刻而直接地激动我的意志，在这意义上这就叫做痛苦或快适，或程度轻微些就叫做适意的或不适意的感觉；并且反过来也是一样，意志的每一剧烈激动，也就是感动和激情，都震撼着身体，阻挠身体机能的运行。——尽管事因学能够对于我身体的发生作出一点很不完善的说明，对于我身体的发育和保存作出更好的说明，而这种说明也就正是生理学；但是，生理学只以动机解释行动的方式来解释它的主旨。因此，对于身体种种

活动作生理学的解释，对哲学真理（这个身体的整个存在，及其一切活动作用，只是根据动机而表现于外部行为中的那种意志的客观化）的贬损很少，就像透过动机而确立个人行动，以及从动机而来的行动必然产生结果，与所谓行动，只是本身并无理由之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，即直接意志活动归之于有机体中的原因的话——例如，如果生理学把肌肉活动解释为流体出现之结果，甚至假定它真能作这种彻底解释的话，便绝不会否定下述的直接确实真理，即，每一自发活动都是某一意志活动的具体表现。同样，生理学对于繁殖生长着的生命（自然的机能、生命的机能）的说明，尽管如何发展，也不能取消这整个的，如此发展着的动物生命本身就是意志的现象这一真理。如上所述，任何事因学的说明除了指出个别现象在时间、空间中必然被规定的地位，指出现象在这儿必然出现的固定规则而外，绝不再指出什么东西；另一面，在这种途径上，任何现象的内在本质总是无法探究的，事因学的说明只有假定这种本质的存在而仅仅是以“力”、“自然律”这类名称来标志它，而如果所说的是行为，就用性格、意志这类名称来标识它。所以尽管每一个别的行为，假定性格是固定的，必然要随已出现的动机而发起；尽管动物的成长、营养过程和动物身体内的全部变化都按必然地起作用的原因（刺激）而进行；然而这整个系列的行为，从而每一个别的行为，并且还有行为的条件，执行这些行为的整个身体本身，从而还有身体存在于其中，由之而存在的过程等等，这些都不是别的，而只是意志的现象，是意志的成为可见，是意志的客体化。这就是人和动物的身体所以根本和人与动物的意志完全相适应的理由，正和故意制造的工具与制造者的意志相适应一样，不过更远远地超过这种相适应的关系罢了。换句话说，对身体的目的论的解释，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的表现。牙齿、咽喉、肠子是客观化的饥饿；生殖器是客观化的性欲；抓东西的手和疾走的足符合于它们所表现的较为间接的欲望。正如人类身体的形状往往符合人类的意志，同样，个人身体结构也符合个别有限的意志，符合个人的性格，所以，身体的整体和各部分都是特殊而富于表情的。

所谓意志的客体化就是意志先验地或后验地进入主客体关系，成为主体的客体。意志成为表象就是意志的客体化，而意志的客体化换个角度说也是意志的主体化，因为意志只有在为我关系中才能客体化而显现为表象，而意志只有客体化为表象才能进入为我关系中成为主体的表象。所以，世界的二重性也在于：一方面，世界是“我”的意志；另一方面，世界是“我”的表象。

谁要是由于现在所有这一切考察也在抽象中，从而明晰地、妥当地获得了每人在具体中直接具备的认识；也就是作为感性的认识，从而认识到他自己的现象的本质就是他自己的意志，而他自己的现象既是由于他的行为，又是由于这行为的不变底本——他的身体，作为表象而对他展示出来的，认识到意志构成他意识中最直接的东西，但作为这种最直接的东西，它并没有完全进入表象的形式——在表象的形式中，客体和主体是对峙的——而是在一种直接的方式中——在此方式中人们不十分清楚地区别主体客体——把自己透露出来的；并且也不是整个地透露出来的，而仅仅只是在其个别活动中使个体本身得以认识它而已；如果谁要是和我一同获得了这个信念，那么，这个信念就会自动地成为他认识整个自然的最内在本质的钥匙，因为他现在可以把这信念也转用到所有那些现象上去了。因为，现在他不以吾人用外在直接或间接知识来认识自己的存在现象一般去认知意志。他将认识我们现在所说的这种意志，不但在那些和他自己类似的存在现象，即人类和动物身上，认识这个意志且把它看作是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，形成结晶体的力量，使磁针指向北极的力量，两种不同金属接触时所感到的震动力量，物质中电的排斥和吸引力量，分解和结合力量，最后，甚至那遍布整个物质界的强大万有引力，那吸引石块落地以及地球为太阳吸引的万有引力——我想，它只会在存在现象方面，把这些力量看成不同的，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，从它最明显的具体表现方面看，这东西叫做意志。只有运用这种反省思维，才使我们不再停在现象界，而达到物的自体。现象就叫做表象，再不是别的什么。一切表象，不管是哪一类，一切客体，都是现象。唯有意志是自在之物。作为意志，它就绝不是表象，而是在种类上不同于表象的。它是一切表象，一切客体和现象，可见性，客体性之所出。它是个别事物的，同样也是整体大全的最内在的东西——内核。它显现于每一盲目地起作用的自然力之中。它也显现于人类经过考虑的行动之中。而这两者的巨大差别却只是对显现的程度说的，不是对“显现者”的本质说的。

叔本华是唯意志论的创始人，他提倡生命意志论。

这个自在之物（我们将保留康德这一术语作为一个固定的公式）既已作为自在之物，便绝不再是客体，因为一切客体已经又是它的现象而不是它自己了。因此，它不可能是客体。但是，为了要当作悟性的线索，除了成为它一切具体表现中最完整的表现以外，换句话说，除了成为最明显的和直接为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，由此，透过这个意志概念获得了前所未有的更大的扩充。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，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，五花八门的现象只是同种的不同类属表现，而被当作不同的而已。因此，没有一个字可以表示这个“种”的概念。因此，我就按最优先的种来称呼这个属，而对于这个种的直接的、近在眼前的认识又导致对其他一切种的间接知识。但是对于意志这概念，这里是要求把这概念扩大，谁要是不能做到这一点而对于意志这个词仍然要把它理解为单是用这一词汇来标志的一个种，也就是在理性的指导之下——而自行表出的意志，那么，他就会自陷于无止境的误会中；因为理性指导下的这种意志，已如上述，只是意志最鲜明的一个现象而已。我们必须在思想中把我们对于这一现象直接认识到的最内在本质纯净地提出来，然后把它转用于同一个本质所有一切较微弱、较模糊的现象，这样我们就满足了扩大意志这一概念的要求。从另一观点来看，任何人，如果他认为不论我们用“意志”或其他字眼来表示一切现象的这一内在本性，最后都是一样的，那么，就同样地误解了我的思想。如果我们只是推想物自体的存在而间接地以抽象方式认识物自体，那么，情形就是如此。这样，我们便可以随便说它是什么，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展示于我们面前，根本不是一个未知数，根本不是可以只凭推想而认识的东西，它是浑全而直观的，我们对它非常熟悉，以致我们对意志的了解远超过对其他任何东西的了解。过去人们总是把意志这概念包括在力这一概念之下，我则恰好反其道而行之，要把自然界中每一种力设想为意志。人们不可认为这是字面上的争论，也不可认为这是无所谓、可以漠不关心的事情，却更应该说这是有头等意义和重要性的事情。原来力这个概念，和其他一切概念一样，最后是以客观世界的直观认识，即现象，亦即表象为根据的，力的概念也就是从这里产生的。它是从因与果支配着的领域内提出来的，所以也是从直观表象中提出来的，从而正是意味着原因之为原因，也就是在这原因之为原因不能在事因学上再有进一步的说明反而正是一切事因学的说明不可少的前提这一点上，它意味着原因之为原因。与此相反，在一切可能的概

念中，意志这个概念是唯一的一个不在现象中，不在单纯直观表象中而有其根源的概念，它来自内心，出自每人最直接的意识。在这意识中，每人直接地，没有一切形式，甚至没有主体和客体的形式，就在本质上认识到他自己的个体，认识到他同时也就是这个体，因为在这里认识者和被认识者完全合二为一了。所以，如果我们将力量概念归于意志概念，事实上等于把认识不太清楚的东西归于认识非常清楚的东西；就是归于我们真正直接而彻底认识的东西，同时，也大大地扩充了我们的知识。相反的，如果我们把意志概念归属于力量概念之下，像人们一向所做的一样，便抛弃了自己对这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，因此，我们永远无法透过这个概念而超越出现象界之外。

在叔本华看来，意志的本质是盲目的欲望和永不疲倦的冲动，其基本点就是求生存、求生命，正是这种生存意志、生命意志构成了世界的本质。世界上的一切事物都决定于这种非理性的、偶然的、不可捉摸的意志，并且只有作为自在之物的意志本身的行动才是自由的，而人直觉到自己作为意志本身的唯一的行动就是否定意志这个行动。换言之，生命本质上就是痛苦，而摆脱痛苦的唯一方式就是禁欲，即否定意志，达到“无欲”境界。这样，叔本华另辟蹊径，首先实现了意志论研究的非理性主义转向。

叔本华的哲学有三个来源，即康德、柏拉图和印度佛教哲学。他把康德的“现象世界”和“自在之物”改造成“表象”和“意志”，认为“一切客体都是现象。唯有意志是自在之物”。意志的直接客体化是理念，它通过理念才间接地客体化为各种表象。意志是世界的本质，表象是世界的存在方式，理念则是意志和表象的中介。

叔本华继承并企图超越康德关于现象世界和自在之物世界的分立以及意志高于知识的思想，他的独特之处在于要求超越以主客分立为特征的认识论方式去探索自在之物世界的奥秘，结果认定自在之物是非理性的意志。他赋予意志以本体意义，即“一切表象，不管是哪一类，一切客体，都是现象。唯有意志是自在之物。”叔本华把理性置于意志的统辖之下，认为人的理性是完全服从意志的。只有把人的本质看作意志，“才给了这主体理解自己这现象的那把钥匙。”

当作物自体的意志和它的表面现象完全不同，不具备外在现象的一切形式，当意志表现出来时，首先便变为这种形式，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成为某一主体之客体的形式，也和它无关；附属于这种形式和充足理由原则中那些普遍表现的形式，更不必说了。我们知道，时间和空间就是属于这种形式，杂多性也是属于这种形式，杂多性只有透过这些形式才存在，也唯有透过这些形式才能存在。所以时间和空间是“个体化原理”，是经学院派伤透脑筋和争论不休的对象。苏阿内兹搜集了这些材料（《争辩集》第五节，第三分段），可以参阅。由上所说，意志作为自在之物是在具有各种形态的根据律的范围之外的，而简直就是无根据的，虽然它的每一现象仍然是绝对服从根据律的。并且，在时间、空间中，它那些现象虽不可数计，它却独立于一切杂多性之外，它本身是单一的一，但又不同于一个客体之为一。客体的单位性只是在和可能的杂多性的对比上显现出来的。这句话的意义不同，因为概念的统一性只产生于杂多性的抽象作用：意志的单一性则表示它在时间和空间之外，表示它在“个别化原理”即杂多可能性之外。只有当我们透过对现象和意志不同的具体表现的考察而彻底明了一切情形时，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，只是认知的形式。

在意志最明显表现出来的地方，如人类的意志，的确使我们认识了意志的无原因性，这种无原因性称为自由、独立。但是，由于意志本身的这种无原因性，使我们忽略了意志具体表现所普遍服从的必然性，使我们把意志活动看作自由的。其实，意志活动并不自由。因为从动机对于性格的作用中产生出来的每一个别行为都是以严格的必然性而发起的。一切必然性，如前所说，都是后果对原因的关系，并且绝对不再是别的什么。根据律是一切现象的普遍形式，而人在其行动中也必然和其他任何现象一样要服从根据律。不过因为意志是在自我意识中直接地，在它本身被认识的，所以在这自我意识中也有对于自由的意识。可是这就忽视了个体的人，人格的人并不是自在之物的意志，而已经是意志的现象了，作为现象就已被决定而进入现象的形式，进入根据律了。这就是一件怪事的来源，其所以怪的是每人都先验地以为自己是完全自由的，在其个别行为中也自由，并且认为自己能在任何瞬间开始另外一种生涯，也就是说变为另外一个人。可是，由于后天的经验，人类发现自己并不是自由的，而是要服从必然法则：尽管人有许多决心和反省的思想，却无法改变自己的行为，从生到死，都要实现自己所咒骂的性格，并且似乎扮演自

己所担当的角色，一直到死为止。目前，我无法在这个题目上多作讨论，因为它是伦理问题，而伦理问题属于本书的另一部分。现在，我只想指出，本身并无原因之意志现象，仍然服从必然法则，即服从充足理由原则，所以，在自然界许多现象彼此相随的必然性中，我们不曾发现任何东西足以使我们无法在自然现象中认识意志的具体表现。

在此以前人们只把某些变化，除开一个动机外，亦即除开一个表象外，没有其他根据的变化看作意志的现象。因此，在自然界中，人们仅仅只认为人类有意志，最多还承认动物也有意志，因为认识作用、表象作用，如我在别的地方已提到过的，当然要算作动物界真正的、专有的特征。但是在没有任何认识指导它的地方，意志也起作用，这是我们在动物的本能和天生的技巧上最容易看得出来的。这里根本谈不上它们也有表象、认识，因为它们就是这么一直向前奔赴这种目的的，如果说这目的就是它们认识了的一个动机，那是它们完全不明白。因此它们的行为在这里是无动机而发生的，是没有表象的指导的，并且是最先最清楚地给我们指出了意志如何没有任何认识也还有活动。一岁大的鸟对自己做巢来保存的卵，没有观念；小蜘蛛对自己结网来捕捉的捕获物也没有观念；蚁狮对自己为群蚁所挖掘的战壕也没有任何观念。鹿角虫的幼虫在树上挖洞，要在洞中等待变形，如果它将要变为雄鹿角虫，所挖的洞就要比变为雌鹿角虫时的两倍大，这样，便有容纳角的地方。可是，对于这些，鹿角虫本身却毫无观念。在这些动物的这种活动中，像其他活动中一样，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随之而起，但不受知识的引导。现在，如果我一旦了解，作为动机的表象并非意志活动的必要和根本条件，那么，我们会更容易认识那不太明显的意志活动。例如蜗牛背负着的“住宅”，就不能归之于一个与蜗牛不相干的，然而是由认识来指导的意志；这就犹如不能说我们自己盖的住宅是由于别人的，而不是我们自己的意志才树立起来的；相反，我们会把这两种住宅都认为是在这两个现象中把自己客体化的意志的产品。这意志在我们人是按动机而起作用的，而在蜗牛，却还是盲目的，是作为指向外界的营造冲动而起作用的。就在我们人，这同一意志在好多方面也是盲目地在起作用，在我们身体中的，没有认识指导的一切机能中，在一切生机的、成长的过程中都是如此，如消化作用、血液循环、分泌、成长、再生作用等等。不仅是身体的活动，还是调动整个身体全部，如前已证实过的，都是意志的现象，都是客体化了的意志，具体的意志。因此，身体中所发生的一切现象，都是透过意志而进行的。不过这里所说的意志未受知识导引，只是根据原因的盲目活



动，在这种情形下，所谓原因便是刺激。

从最狭义的含义上说，我所谓的原因是指一种事实状态，即当它必然带来另一状态时，本身遭受的改变和它所影响的东西一样大；所谓“活动和反应是相等的”这个法则，便表现了这一点。并且，在一般所谓原因的情形下，结果和原因同比例地增加，因此，反应也是一样。所以，一旦知道了作用的方式，结果的程度便可以从原因的强度中测度出来。反之，原因的强度也可以从结果的程度测度出来。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，在一切无机物体的变化中发生作用。与此相反，我又以刺激称呼某种原因，这种原因自己不经受与其作用相当的反作用，并且它的强度也不和后果的强度成比例，所以后果的强度也不能从原因的强度测量出来，反而是在刺激方面极小量的加强可以在后果方面促起很显著的加强，也可以反过来把早先的那个作用完全取消，如此等等。属于这一类的是对于有机体的所有一切作用，所以动物身体中一切真正有机的变化和生物生长的变化都是在刺激之下而不是在单纯的原因之下发生的，不过刺激根本和任何原因一样——动机也是如此——除了决定任何力的表出在进入时间空间时的那一瞬、那一点之外，断不决定其他，不决定自行表出的力的内在本质。这种内在的本质，根据我们前面的引申，就是我们认作意志的东西，所以我们把身体内有意识的和无意识的变化一概都归之于意志。刺激居两者之中，形成那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，我们总可以把它和两者加以区别。例如，植物中引起汁液是由于刺激而来，也不能只用单纯原因加以解释，也不能根据水力学法则或毛细吸力加以解释；可是，这些的确对它有帮助，并且很接近纯粹因果变化。可是，在另一方面，毛毡苔和含羞草的活动，虽然还是随着单纯刺激而来，但是，却很像随动机而来的活动，并且，几乎像要变为随动机而来的活动似的。当光线加强时，眼睛瞳孔的收缩是由于刺激，但是，却变为由动机而产生的活动。因为，它之所以发生，是由于太强的光线引起视网膜痛的感觉，为了避免这种痛的感觉，我们便收缩瞳孔。生殖器勃起的导因是一个动机，因为这导因本是一个表象，可是这导因仍然是以刺激所有的那种必然性在起作用，这即是说这种导因是不可抗的，而是要使它不发生作用就必须去掉它。那些使人心恶欲呕的污秽事物也有同样的情况。就在前面，我们已把动物的本能看作刺激之下的动作和按认识了动机而发生的行为两者间的一个真正中间环节。人们也可被误导还把呼吸也看成这一类的又一中间环节。原来人们已经争论过呼吸是属于有意的还是无意的动作这问题，也即是争论呼吸究竟是在动机之

下还是在刺激之下产生的，因此，呼吸也许可以解释为两者间的中介物。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，因为它一部分受大脑自动的影响，一部分受脊骨非自动的神经的影响。可是，最后我们不得不把它看作由动机而产生的许多意志表现之一。因为，其他动机亦即单纯观念，能够影响意志去控制它或使它加快，同时，像所有其他自动活动的情形一样，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而使其压制这种呼吸空气的欲望时，是可以这样做的。由于某些理由，戴奥吉尼斯真用这种方式结束他的生命。据说有些黑人也这样做。如果真是这样的话，便给我们一个很好的例子，证明抽象动机的影响力，换句话说，证明理性的意志胜过单纯动物的意志。因为，所谓呼吸至少一部分受大脑活动影响的说法，由下面所述的事实显示出来了，即氰酸所以毒死人，第一步是麻痹脑部，然后间接妨碍到呼吸，但是如果用人工呼吸不使人气绝，到脑部的麻醉性过去了，则并不至于发生死亡。同时，在这里呼吸还给了我们一个最明显的例子，即动机和刺激与狭义的原因一样，也是以同等的必然性起作用的，也只能由相反的动机才能使它失去作用，犹如压力之由反压力失去作用一样，因为呼吸和其他在动机之下产生的活动相比，容或予以停顿的可能性要小得多。这又是因为在呼吸这种场合，动机是很紧迫而急促的，很接近的，而动机的实现，由于执行的肌肉不知有疲倦又是很容易的，所以一般是没有阻碍的，并且整个的还是由个人最悠久的习惯所支持的。然而一切动机本来都是以同样的必然性而起作用的。认识了必然性是动机之下的活动和刺激之下的活动所共有的，就会使我们易于理解有机体中因刺激而完全有规律地运行的东西，在其内在本质上仍然还是意志。意志自身虽然绝不服从根据律，但是意志的一切现象是服从根据律的，即是服从必然性的。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关于万物基本性质的这种直接认识扩充到植物方面。现在，我们可以说，植物的一切活动也是随刺激而来。由于知识的缺乏以及随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，我们认为是意志，并且是构成我们现象存在的基础，正如我们种种活动中所显示的，也如我们身体本身整个存在中所显示的。

叔本华一向是将无机界和有机界、生物界和人类社会的本质等而视之的：以高级的意志形式阐明低级的，以低级的“验证”高级的，从而达到对看

似毫不相关的各种现象的统一，也就是对于每一现象隶属于这一整体或链条的必然性和本质性的揭示，人与其生命当然不能例外。

这就只剩下最后要走的一步了，我们还要把我们的考察方式扩充到自然界中所有按普遍不变的规律而起作用的那些力上去。所有一切的物体，完全没有器官，对于刺激没有感应，对于动机没有认识的物体，它们的运动都必须遵守这些不变的规律。所以我们必须拿理解事物本质自身的钥匙——这是只有直接认识我们的本质才能获得的——来了解无机世界的现象，这也就是一切现象中离我们最远的现象。如果我们以研究的眼光观察这些现象，当我们看到水以强大的不可阻拦的冲力流入深渊；磁针总是固执地指向北极；铁器驰向磁铁的迅速，电极重新结合的急切情形，以及像人类欲望一样急切随着阻力而增加的情形；如果我们看到结晶体以非常规则的结构迅速而突然地形成，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解放出来时，它们在彼此排斥和吸引、结合和分离方面的选择；最后，如果我们直接感到我们身体的重压如何因地心吸力不断压迫着身体而使它倾向于地面的情形；如果我们观察所有这些现象，便不需多丰富的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，乃是透过知识而追求它的目标。

然而，无机自然界的种种现象与意志之间外表上的微小绝对差别，主要是由于一类现象完全服从法则而另一类现象则显然自由。因为在人类身上，我们强烈地感到人有个性，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，这由于在个人广大的知识领域中，存在着许多为人所不知的情境，而此种情境是每个人都不同的。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，如精确地认识个人的性格以及随性格而来的知识。与此相反，那些自然力的现象在这里表现出另外一个极端，它们是按普遍规律而起作用的，没有例外，没有个性；按照公开摆出来的情况服从着准确的预先规定，同一自然力是以完全相同的方式而把自己表出于千万个现象中的。为了把这一点解释清楚，为了指出一个不可分割的意志在它一切不同的现象中、在最微弱的和最显著的现象中的同一性，我们首先必须考察作为自在之物的意志对于现象的关系，也即是作为意志的世界对作为表象的世界的关系，由此将为我们开辟一条最好的途径，以便我们更深入地探讨在这第二篇中所处理的全部题材。

我们从伟大的康德处知道，时间、空间和因果关系的全部结构以及它们所有形式的可能性，呈现于我们意识中，与出现于它们之中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，同样地可以了解它们。所以，我们可以同样精确地说它们是主体的直觉或知觉的形式，或者说它们是客体（康德称之为现象）对象的种种性质，换句话说，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的无法消除的界线。因此，所有客体都必须存在于它们之中，然而，独立于现象客体之外的主体，却完全控制和监督它们。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的话，它们便必须涉及某物，即必须成为某种非对象和表象的东西，即必须成为某种并非只与主体所对的相对存在，不依赖和它相对而作为它存在条件的任何东西，也不依赖这种东西的各种形式，换言之，这东西已不是表象，而是一个自在之物。因此，人们至少可以问，那些表象、那些客体，除了它们是表象，是主体的客体，把这撇开不谈，还能是什么吗？如果还能是什么，那么，在这种意义上，它又是什么呢？它那完全不同于表象的那一面是什么呢？自在之物是什么呢？就是——意志，这是我们对于这些问题的答复，不过目前我暂时还不提这个答复。

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（后来，我们发现这些都是充足理由原则的形式，是现象种种形式的一般表现）不是它的属性，只是后来加在它身上的。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。因为，由于主体完全基于自身而认识和构成它们，与一切客体对象都没有关系，所以，它们必须基于那种表象的存在，而不基于那成为表象的东西。它们必须是那种表象的形式，而不是那采取这种形式的东西。它们必然赋有单纯的主客相对（不是当作观念而是当作事实）。因此，它们必然只是一般知识形式的。于是凡是在现象中，客体中的东西——这又是被时间、空间和因果性所决定的，因为这些东西只有借时间、空间和因果性才能加以表象——也就是由并列和继起所决定的杂多性，由因果律所决定的变更和持续，以及只有在因果性的前提之下才可表象的物质，最后又还有借助于物质才能表象的一切一切——这一切在本质上整个的都不属于那显现着的，那进入表象的形式的东西，而只是自己附着在这形式上的。反过来说，那在现象里面而不为时间、空间和因果性所决定的东西，不能还原为这些，不能以这些来说明的东西，也就正是那显现着的東西，正是自在之物直接自行透露于其中的东西。根据这一点，认识所以为认识而具有的东西，亦即认识的形

式，就会获得最完整的认识之可能，即最高度的清楚、明晰和穷究一切的彻底性，但这不是那本身不是表象，不是客体，而是要先进入这些形式之后才可认识的东西，亦即成为表象，客体才可认识的东西所能有的。换句话说，已变为表象、对象。因此，只有那完全成为知识对象的东西，只有那完全以一般表象而存在的东西（不是由于被知而成为表象的东西），只有因此而毫无分别地属于一切被知者的东西，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可以毫无保留地带给我们一种充分完整的认识，一种彻底明显的认知。但是，这种认知所包含的，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之外，便一无所有。现在，我们知道，在知觉知识（我们目前所讨论的，就只是这种知觉知识）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，完全是基于这些形式。所以只有在这些科学中人的认识才碰不到漆黑的疑团，碰不到不可根究的东西（无根据的，即意志），碰不到无法再引申的东西。在这种意义上，像以前说过的那样，康德也要在逻辑之外，首先甚至单独把这些知识称为科学。但是在另一面，这些知识告诉我们的除了空洞的关系，除了此一表象对彼一表象的关系之外，就没有什么了；所告诉我们的只是形式，没有任何内容。这些知识所得到的每一内容，填充那些形式的每一现象，都已包含着一些在其全部本质上不可完全认识的东西，不能由于别的东西而可加以根本说明的东西，亦即无根据的东西；而认识就在这一点上立刻丧失了自明的依据，而且把完整的明晰性也牺牲了。这个躲避根究的东西却正是自在之物，是那本质上非表象、非认识的客体的东西；是只有进入那些形式才可认识的东西。形式对于它，最初原是不相干的，它也决不能和形式完全融合为一，决不能还原为赤裸裸的形式，而形式既然就是根据律，所以它也就是不能彻底加以追究的了。如果一切数学在现象界的量、方位、数方面，总之在时间和空间关系方面，供给我们详尽的知识；如果在现象借助以出现于时空中的适当条件方面，病原论给我们完全的说明；可是，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，那么，显然的，我们永远无法依靠这些科学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，但往往为先决条件的：种种自然力量，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，那种不依赖现象形式即充足理由原则，与这个形式毫无关系，然而却采取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外像，不决定它所显现的东西，只决定如何显现，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，告诉我们重力、刚性、流性、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。不过这些力自身，不管人们是如何装模作样，依然是些潜伏不明的性能隐秘属性。因为这正是那自在之物。在它显现时，在它展出为现象时，它自身和现象是完全不同的，虽在其现象中完全服从作为表象形式的根据律，它自身却决不能还原为这些形式，从而也不能在事因学上获得最后的说明，没有彻底根究的可能。在它进入那形式之后，即在它是现象时，它固然是完全可以理解的，但是在它内在的本质，却并不因这种可理解就有了丝毫的解释。因此，一种认识愈是带有必然性，愈多一些根本不容有别的想法或表象法的东西，——例如空间的那些关系——，这些关系愈是明晰和充足；就愈少纯粹客观的内容，或者说其中愈少真正的实在性。反过来说，认识中愈多一些必须纯粹偶然来理解的东西，愈多一些作为单是经验上的已知而对我们涌现的东西，则这种认识里就愈多真正客观的东西，实际的东西；不过同时也就更多一些不可解释的东西，即更多一些不能再从别的什么地儿引申得来的东西。

的确，不管病原论的真正目的如何，病原论者总想把一切有机生命变为化学作用或电力：就是说，把一切化学作用，再变为机械作用（被原子的形状所决定的活动），有时候，又把机械变为动力学的对象，即时空的结合，这时空的结合产生运动；有时候则变为纯粹几何学的对象，即空间的位置（我们以同样方式，从距离的曲尺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，由于算术只有一个次元，所以，在充足理由原则的一切形式中，是最易于了解的，也是最容易研究的。这里概括地指出的方法有下面这些例证：德谟克利特的原子（论），笛卡儿的漩涡（论），勒萨琦的机械物理学。勒萨琦在接近上世纪末的时候，曾企图机械地以作用与反作用解释化学的亲合力以及引力；关于这一点，在《牛顿的卢克瑞斯》中可以看到更详尽的论述。雷尔以形式和混合作为动物生命的原因也是这种倾向。最后，完全属于这一类的是目前在十九世纪中叶又旧梦重温的，由于无知而自以为新创的粗鄙的唯物主义。这种唯物主义，首先在笨拙的否认生命力之后，要从物理的、化学的一些力来解释生命现象，再又认为这些物理化学的力是从物质的、位置的、梦想的原子的形态和运动的机械作用产生的。这就是要把自然界的一切力还原为作用与反作用，而这些就是它的“自在之物”。但是现象的一切内容也要消失而只剩下空洞的形式了。那显现着的什么就要还原到它是如何显现的，而这如何就必须也是先验可认识的东西，从而也就是完全有赖于主体的，从而仅仅是对于主体而有的，从而到底只是幻象，只是表象，始终是表象的形式。要问自在之物，是不可能的。假定这样说得通，那么，按这种说法，整个世

界就真是从主体引申出来的了，并且是在事实上完成了费希特在表面上想用他的乱吹牛来完成的東西——可是这样是行不通的，在这种方式之下，人们建立的是幻想，是诡辩，是空中楼阁，而不是科学。自然界各色各样的力量，带来了真正的进步。有几种力量和性质，本来以为是不同的，现在发现它们彼此相生，因此，它们的数量也减少了（例如，磁力从电力而来）。如果病原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，即其种种现象借助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，那么，病原论将会达到它的目的。可是，有些原始力量将永远保持原来的情形，因此，那些不能归之于它们所具形式，因而不能根据充足理由原则以别的东西来解释的现象的内容，将是永远无法解决的。在自然界的万物之中，有一种永远没有理由、无法解释也找不出究竟原因的东西。这是它的活动特性，亦即它的存在本质。因为在自然界的每一事物里面，总有些东西是绝对说不上根据的，要解释也是不可能的，是没有原因可求的：这就是每一事物独特的作用方式，也即是它存在的方式，它的本质。事物的每一个别作用虽然都可指出一个原因，由此得出它必须恰好在此时，在此地起作用；但绝不能得出它之所以根本有作用和恰好是如此起作用。即令这事物没有其他属性，即令它是日影中的一颗尘埃，那么，那不得而根究的东西至少还是要以重力和不可透入性显示出来的。我说，这不可根究的东西之于尘埃，就等于意志之于人，并且和意志一样，在其本质上是服从任何解释说明的；是的，这不可根究的东西，它本身和意志就是同一的。对于意志的每一表出，对于此时此地的意志的每一个别活动，人们固然得以指出一个动机，并且在个人性格的前提之下，意志还必须随这动机而起作用。可是，没有任何理由证明人类具有这个性格，没有任何理由证明他有意欲，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他的意志。在一切有机体的情形下，以动机解释其活动时所假设的人类所具有的无法明白的性格，是它的确定性质——它的活动方式，这个活动方式的种种具体表现，是由于外来印象而产生的，相反的，它本身却不为任何本身以外的东西所决定，因此也是无法解释的。唯一使它为人发现的特殊具体表现，是服从充足理由原则的，本身是没有理由的。

以为最经常的、最普遍的和最简单的那些现象就是我们最能理解的现象，这种说法是一个既巨大而又流行的错误，因为这些现象不过是我们最常见的，我们对于这些现象虽然无知，但已习以为常而不再求理解了。其实一颗石子往地下掉和一个动物的运动是同样不可解释的。前面已说过，人们曾经以为从最普遍的自然力（例

如引力，凝聚力，不可透入性）出发，就可从这些常见的自然力说明不经常而只是在复合的情况下起作用的那些力（例如化学性能，电力，磁力），然后又从这些力来理解有机体和动物的生命，甚至于要由这些力来理解人的认识和意欲。人们默无一言地安于从许多隐秘属性出发，而如何弄明白这些属性则已放弃，因为他们所想要的是想在这些属性上面进行建筑，而不是从下面来探讨这些属性。这种做法，如已说过的，是不会成功的。但是如果离开这个，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？我们对于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，都是不可了解的，因为它没有理由的，因为它既然是内容，而现象就是这内容，同时，这内容是永远无法归于形式、归于方法、归于充足理由原则的。但是，我们心中希望的不是病原论而是哲学，就是说，不是有关这世界真正本质的相对性知识而是无限性知识，所以，我们采取相反的途径，我们的出发点是直接而为我们完全认识的东西，也是我们充分而完全相信的东西——是和我们最接近的东西，我们的目的是了解自己只能间接认识的东西。我们要从最强烈、最显著、最清晰的现象出发，以求了解那些较不完备的，较微弱的现象。除了我自己的身体以外，我对一切事物所知道的只是一面，表象的一面；而其内在的本质，即令我认识其变化所从出的一切原因，对于我依然是不得其门而入的，是一个深藏的秘密。只有比较一下，当动机推动我而我的身体发出一个动作时，在我自己里面所发生的事情，比较一下哪是我自己的，被外在根据所决定的变化之内在本质的东西，我才能对无机体如何随原因而变化的方式获得理解，这样才能体会它的内在本质是什么；而对于这本质所以显现的原因的知识，则只能展示给我其进入时间空间的规律而已，此外再没什么别的。我之所以能作这样的比较，那是因为我的身体乃是那唯一的客体，即我不但认识其一面——表象的一面，而且还认识其第二面——叫做意志的那一面的客体。因此，我不认为只要我能把它们归于由电力、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、我的认知和意欲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病原论，所以，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，所有自然物体中所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，只是在程度上有些许差别。这就是说，在讨论《充足理由原则》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，借助诱导法则之助，我定能逐渐了解因果法则的内在意义。



斯宾诺莎说（《书札》第62封），那一掷而飞入空中的石子如果有意识的话，将认为它是由于自己的意志而飞行的。我只补充说，那石子或许是对的。投掷这动作之于它，正如动机之于我；在它作为凝聚力、重力、恒存性而显现于上述状态中的东西，在内在本质上也就和我在自己里面认作意志的东西是同一物，并且如果石子也有了认识，这也就是它要认作意志的东西。斯宾诺莎在说这话时，他注意的是石子所以飞的必然性，并且要把这种必然性移作一个人个别意志活动的必然性。他这样做也是对的。另一方面，我把这唯一真正必然性（即某种原因的结果）带来意义的内在本质视为它的先决条件。在人类身上，这叫做性格，在石头上，这称为性质，但在两者之中如果直接认识它，便叫做意志。在石头中，意志最不容易看到，客观性最少；在人类身上，则最容易看得见，客观性最大。

## 25

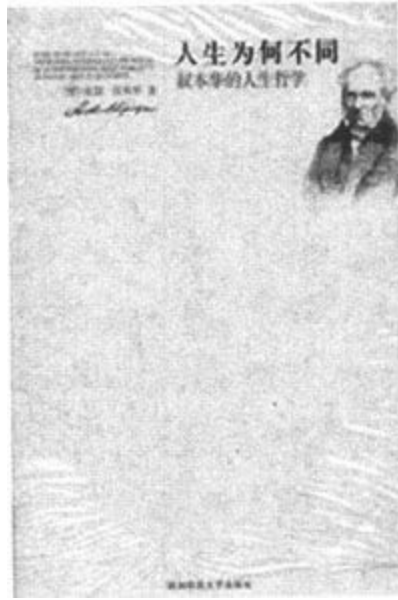
意志客观化的最低阶段，表现于最普遍的自然力量中，这些自然力量一部分出现于一切物质中，如重力和不可入性，一部分则出现于特定物质中，因此，某些自然力量支配某一类物质，另外一些自然力量则支配另一类物质，而形成它的特殊不同性，如刚性、流性、弹性、电力、磁力，各种化学物性和性质。它们都是意志的直接具体表现，正如人类的活动一样；这样，它们也像人类的性格一样，是没有根据的。它们自身既不能叫做后果，也不能叫做原因，而是一切原因后果先行的，作为前提的条件。它们自己的本质就是通过这些原因后果而展出而呈现的。因此，要问重力的原因、电气的原因，那是没有意思的。这些都是原始的力，它们的表出虽然按因和果而进行，乃至它们的个别现象都有一个原因，而这原因又是这样的一个个别现象，决定着该力的表出必须在时间和空间中发生；但该力本身却不是一个原因的后果，也不是一个后果的原因。因此说“石子所以下落，重力是其原因”，也是错误的；其实这里更应说地球处在近边是石子落下的原因，因为是地球吸引着石子；如果把地球挪开了，石子便不会掉下，尽管重力依然存在，力本身完全在因果锁链之外。因果锁链以时间为前提，只能就时间说才有意义，而力本身却是在时间之外的。个别变化总有一个同类的个别变化为原因，而不是以该力为原因，力的表出就是个别的变化。因为，凡是使原因有效的，都是自然力量。因此，它是没有理由的，也就是说，它在因果锁链之外和一般充足理由原则的范围之外，从哲学上来看，叫做意志的直接客观性，这是整个自然的“本体”（in-itself），但从病原论看，即从物理学看来，被认为是一种原始力量，即玄奥性质。

我们发现，意志客观性的最高阶段，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，亦即整个人格，表现于非常明显的个人外在的面相，这影响整个身体的外形。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，其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。越到下等动物，个性的痕迹越是淹没于种属的一般性格中，这些种属也就只有单一的相貌。在动物的种属中，人们知道一个种族的生理特征，就能对每一个个体事先做出精确的判断，与此相反，在人这个物种，每一个体都得个别的研究，个别的探讨，因为人有了与理性俱来的伪装的可能性，所以要有几分把握事先来判断人的行径是极为困难的。人类和其他一切物种的区别也许和这一点有关，即是说大脑皮层在鸟类是完全没有褶叠皱纹的，在啮齿类皱纹也还很微弱，即令是在高等动物也比在人类的要左右两边匀整些，并且每一个体的相似性和人相比也更少变化。此外，可以作为区别人禽有无个性特征的一个现象是动物在寻求“性”的满足时没有显著的选择，而在人类这种选择固然是在独立于任何反省思维之外的、本能的方式之下进行的，竟强调到这种程度，以致选择转进为强烈的激情了。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。愈是离开人往下看，这种个体性格便变得愈是模糊，因此，除了可以根据土壤、气候和其他偶然因素有利或不利的外来影响而解释的以外，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，只有结晶体应当视为个别的。结晶作用所决定的固定各方面倾向的统一，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，如某一观念连在一起，正如树是所有叶脉、所有树叶、所有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，即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。但是同类结晶体中的个体，除了外在偶然性带来的区别外，不能更有其他区别；人们甚至可以任意使任何一类成为或大或小的结晶体。可是个体作为个体来说，亦即具有个别特征形迹的个体，在无机自然界是绝对找不到的。无机自然界的一切现象都是普遍自然力的表出，也就是意志客体化的这样一些级别：这些自然力的客体化完全不借个性的差别，如在有机自然界那样，——这些个性是部分地表出了整个的理念——，而仅是表出于种属的；这种属又是完整地、毫无任何差别地表出于每一个别现象的。时间、空间、杂多性和由

于原因而来的规定既不属于意志，又不属于理念（意志客体化的级别），而只属于它们的个别现象，那么，在这样一种自然力的，——如重力的，电力的——千百万现象中，自然力作为自然力就只能以完全同样的方式表出，而只有外来情况才能够改变一个现象。自然力的本质在其一切现象中的这种统一性，这些现象发生时的不变常规，在因果性的线索下只要有了发生的条件，就叫做一个自然律。如果一旦从经验中得知这种自然律，那么，这种自然力量的现象以及其中所表现和确立的特性，便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各种现象的法则，使它们获得一种与较高阶段即其意志客观化较显明阶段中，在动物和人类及其行动中虽出于同样意志而现象不同的一面，在这里，个体特性或强或弱的影响，以及因其存在于知识中而使观察者往往无法发现的对刺激的感受性，使得这两种现象内在本质的相同性，一向都完全被人忽视了。

如果我们从殊相的知识出发，而不从理念的知识出发，那么，在自然法则的绝对统一性中，便会发现令人惊奇的东西，有时候甚至会发现可怕的东西。人们可能感到诧异，大自然竟一次也不忘记它自己的规律，例如只要是符合一条自然律而在一定条件之下，某些物质在遇合时就会产生化合作用，放出气体，发生燃烧；所以只要条件齐备，不管是我们的设施使然或者完全是出于偶然（由于原非意料所及，准确性就更可诧异），则立刻而无延宕地就会发生一定的现象，今天如此，千年之前也是如此。我们对于这种可惊异的事实有着最鲜明的感觉是罕有的，只在极复杂的情况下才出现的现象中——不过是在这些情况下预先告诉了我们出现的现象——，例如说某些金属带有酸化了的水分，一种接着另外一种交互相间而互相挨着时，把小小一片银箔放在这一串金属的两端之间，这片银箔一定会突然地自行焚毁于绿色火焰之中，或是在一定条件之下，坚硬的钻石也要把自己化为碳酸。自然力好像有一种无所不在的心灵似的，这才是使我们惊异的东西，而日常现象中并不引起我们注意的事，我们在这里都看到因果之间的关联原来是如此的神秘，实和人们在符、咒和鬼神之间虚构的关联无异，说鬼神是在符篆的召唤之下必然出现的。另一方面，如果我们获得了哲学的知识，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，也就是说，是我们视为自己内在本质的某一确定阶段，这个意志，如果就它本身来说，如果把它和它的种种现象及现象的形式分开，便是在时空之外。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，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，不是事物本身性质之说的内在意义，那么，我们将会了解，这种对某一自然力量服从自然法则和正确运行的惊奇，这种对自然力量千千万万现象的相同性及其必然出现的惊奇，实际上，和小孩第一次从多面镜中看花而对自己所见无数花朵的完全相同所感到的惊奇是一样的。



亚瑟·叔本华的代表作

所以每一普遍的、原始的自然力，在其内在本质上并不是别的，而只是意志在最低级别上的客体化。每一个这样的级别，我们按柏拉图的意思称之为一个永恒的理念。而自然律则是理念对其现象的形式之关系。这形式就是时间、空间和因果性，而三者又有着必然的、不可分的联系和彼此的相互关系，理念通过时间和空间自行增殖为无数现象，但是现象遵循并得以进入多样性的形式的那个秩序都是由因果律硬性规定的。因果律好比是各个不同理念的现象之间的临界点的限额，空间、时间和物质就是按此限额而分配于那些现象的。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盈一无限空间。由于所有这些永久观念的现象都指向同一物质，它们的出现和消失，必定有一法则；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性，而空间也只是在各种对立状态下同一物质永久化的可能性。因此，在前卷中，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性中偶然因素的变化，因果关系和“生成”（becoming）是这种变化的普遍可能性。因此，我们曾说，物质完全是因果关系。因此我们在前一篇里曾把物质解释为时间和空间的统一；这种统一又表现为偶然属性在实体恒存时的变换，这种变换普遍的可能性就正是因果性或变易。因此我们也说过物质自始至终是因果性。我们曾把悟性解释为因果性在主体方面的对应物，并说过物质（即作为表象的整个世界）只是对悟性而存在的，悟性作为物质必需的对应物是物质的条件，是物质的支点。这里说这一切，都只是为了顺便回忆一下第一篇所论述过的东西。要完全理解这一、二两篇，就要注意到这两篇之间内在的一致，因为统一于真实世界不可分的两面，意志和表象，在这两篇里是把它们割裂开来了，而所以这样做，乃是为了以便分别孤立地、更明晰地认识世界的这两个方面。

马尔布兰奇说得对：“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（in - itself），而整个看得见的世界则是它有等级的客观化。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。这是无法适用充足理由原则，无法也无理由的意志。世上没有一样东西的存在具有普遍性充分原因，只有存在于此时此地的原因。一块石头时而显示重力，时而显示刚性，时而显示电力，时而显示化学性质，这完全是由于原因不同，由于外来的影响不同。但是，这些性质以及其中所含的因，皆是以前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，一般地说，它存在——我认为所有这些都没有理由，只是没有理由的意念的可见现象。所以说一切原因都是偶然原因。我们既在无知的自然界发现了这一点，那么，在那些已非原因和刺激而是动机决定着现象出现的时间和地点的场合，也即是在人和动物的行为中，也正是如此。因为在这些场合和在自然界，都是那唯一的同一的意志在显现，这意志在其显露的程度上差别很大，在各程度的现象中被复制了；而就这现象说，那是服从根据律的，它自在的本身却独立于这一切之外。动机并不决定人的性格，而只决定这性格的显现，也就是决定行动：只决定生命过程的外在形相，而不决定其内在的意义和内蕴。这二者来自人的性格，而性格是意志的直接表出，所以是无根由的。为什么这个人坏，那个人好，这是不以动机或外来作用，如什么箴诫或说教为转移的，而是在这种意义上简直就无法解释。但是，一个坏人是否在不义的行为、卑怯的诡计以及他狭小环境范围内所做的恶行中表现他的坏，或者，如果他是一个征服者，是不是把整个世界都陷入悲叹之中，是不是使成千上万的人们流血，这是他具体表现

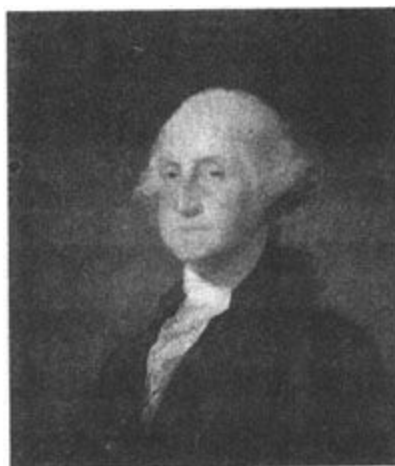
的环境，由于四周的一切，由于外来的影响，由于动机。然则，他基于这些动机而产生的决心永远无法据此来解释一切，它产生于意志，而这个人就是这意志的具体表现。关于这一点，我们将在本书第四卷中讨论。性格展示种种性质的方式与无意识自然界一切物体展示种种性质的方式是很相似的。水或是作为宁静的湖而反映着湖边的风物或是作为泡沫从岩石上倾泻而下，或是由于人为的设施而向上喷出如同一根长线，——这些却有赖于外因；而或是这样或是那样，对于水来说都是同样自然的，不过按情况的不同，它的表出也有这样那样的不同；对于任何可能的情况它都处于同样准备状态，并且在每一情况下它都忠实于自己的性格，总是只显示这个性格。同样每个人的性格也会在任何情况下显示出来，不过由此产生的现象如何，则将各随其情况而定。

## 26

如果，基于以上对种种自然力量和现象的考察，我们渐渐了解基于原因的解释可以达到什么程度，以及这种解释如果不想使它成为徒劳无益地将一切现象内容化为单纯形式的企图时所应该止步的地方，那么，我们就可以用一般性名词来决定整个病原论应该需要的东西。它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于自然界种种原始力量。它必须在不同力量产生不同现象与不同环境产生不同现象两种情形之间，加以区别；同时，它还要注意避免将不同环境下同一力量的表现误作不同力量的表现；反之，避免将本来属于不同力量的表现误作同一力量的表现。原来物理学要求的是原因，而意志可决不是原因。意志对现象的关系完全不遵循根据律，而是就其自在的本身说原是意志的东西，在另一方面又是作为表象而存在的，也即是现象。作为现象，它服从那些构成现象的形式的规律。譬如说，每一运动尽管它每次都是意志的显现，却仍必须有一个原因，就这运动对一定时间、地点的关系说，亦即不是在普遍性上，不是在它内在的本质上说，而是作为个别的现象说，这运动就是由这个原因来解释的。这个原因，在石头是力学原因，在人的行动是动机，可是决不能没有这个原因。在另一面，那一般的東西，某一类，也即一切现象所共同的本质，也就是不假定它，则从原因来的解释就会无意义的那东西，这个东西就是普遍的自然力。在物理学中，这种普遍的自然力量必然是一种玄奥的性质，因为病原论的解释在此结束，而形上的解释在此开始。然而，因果链决不会因其必须诉诸的原始力量而破坏。因果连锁把它视为第一环而回到这种力量，但是，最近的一环和最远的一环却以这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，前后相续的现象是由它引导的。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性及其各环间的关联。病原论和自然哲学决不会彼此破坏，而会彼此携手并进，从不同观点来看同一目标。病原论解释那些必然产生需加说明的特殊现象的原因。事因学论证那些必然导致个别的、要说明的现象的原因，指出那些普遍的、在所有这些原因后果中起作用的力作为事因学一切说明的基础，并精确地规定这些力，规定它们的数目，差别；然后规定每一种力各按情况的不同而分别出现于这些情况中的一切作用。每一种力又都是遵循它特有的性格而出现的，这个性格又是它按一个从来不失误的规则展出的，这规则就叫做自然律。物理学一直在每一点上都完成了这一切任务，达到了它的圆满境界，那么，在无机的自然界中就不会还有不知道的力了，也再不会有什么作用还没有被证明为那些力中的某种力在一定情况之下，遵循一个自然律的显现了。不过自然律仍然只是从观察自然界记下来的规则，只要一定的情况出现，大自然每次就遵循这规则办事，因此人们很可以对自然律下这样一个定义：自然律是一个普遍表出的事实，是“一个一般化了的，概括起来事实。”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，是没有什么可说的，因为这是生殖关系（有关生殖的理论是一单独问题）。只在极少数的情形中是偶然发生的关系。但是，严格说来，意志客观化所有较低阶段亦即物理和化学现象个别出现的方式，属于最后方面，病原论的工作，就是指出这种出现的条件。与此相反，哲学在任何地方，所以也在自然界，所考察的只是普遍的东西；在这里原始的力本身就是哲学的对象。哲学将这些原始力认作意志客体化的不同级别，而意志却是这世界的内在本质，这世界自在的本身；至于这个世界，哲学如果把本质抛开不论，就把它解释为主体的单纯表象。——可是现在如果事因学不为哲学做些开路的工作，用例证为哲学的学说提供应用的可能，反而以为它自己的目标就是把一切原始的“力”都否定掉，直到只剩一种，那最普遍的一种，例如不可透入性，这也就是它自以为能够彻底了解的，因而蛮横地要把一切其他的力还原为这一种；那么它就挖掉了自己的墙脚，它提出的就只能是谬论而不是真理了。自然的内容为形式所取代，一切都归于从外界发生影响力的环境，没有东西归于事物的内在本质。如果这种方法可以成功的话，那么，像我们早先说过的一样，算学中的一个问题便足以解决宇宙之谜。但是，这个方法是下面所说的那些人所采取的方法，这些人认为，所有生理上的结果都应化为形式与结合，也许形式与结合又应化为电力，而电力又化为化合作用，化合作用又化为机械作用。笛卡尔和所有原子论者的错误就是属于最后所说的这一种。他们

把地球的运动归因于流体的冲击，而把物质的各种性质归因于原子的关系和形状，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的具体表现。尽管一般已经从这些说法回过头来了，可是在我们今天，那些电气的、化学的、力学的生理学家们仍在依样画葫芦，他们仍顽固地要从有机体组成部分的“形式和化合作用”来说明整个的生命和有机体的一切功能。人们在麦克尔编的《生理学资料汇编》1820年第五卷第185页上还看得到这种说法，认为生理学的解释，目的在于把有机生命还原为物理学所考察的那些普遍自然力。拉马克在他的《动物哲学》第二卷第三章中也宣称生命只是热和电的作用；他说：“热能和电的物质完全足以共同组成生命的那个本质的原因”（《动物哲学》第16页）。依此说来，热和电就得算作自在之物，而动物界和植物界就是这自在之物的现象或显现了。这种说法的荒唐性在该书306页上已暴露无遗。大家都知道，在最近期间所有那些屡被推翻的说法又再次狂妄地招摇过市了。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合在一起，并产生自然界畸形的有机体，此外便没有其他的意义。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，换句话说，并非意志在某较高阶段的直接客观性，而是在这种有机体中，将意志具体表现于实力、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。不过我们也就会看到，在何种范围之内把物理化学的说明方法应用到有机体上还是可以容许的，有用处的，因为我就要阐明生命力固然使用着，利用着无机自然界的一些“力”，却不是由这些“力”所构成的，正如铁匠不是锤和砧构成的一样。因此，即令只是最简单的植物生命，也决不能以毛细管作用和渗透作用来说明，如果是动物的生命那就更不必说了。讨论这一点是相当困难的，下面的考察可以为我们铺平道路。





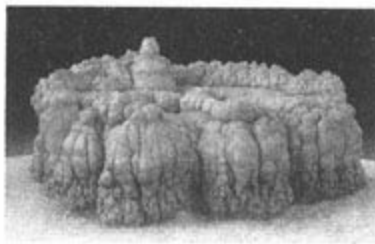
亚瑟·叔本华



“进化论之父” 拉马克



拉马克：生物的电作用



钟乳石“万佛朝宗” 曾锦能藏



人形云

从以上所说的，我们知道，如果自然科学想要将意志客观化的较高阶段归因于意志客观化的较低阶层的话，确是一大错误，因为，未能认识或否认自然界原始的自然力量，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，换句话说，如果我们希望从下述这种人那里了解草叶，那将是荒谬无稽的，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（idea），换句话说，其中没有直接显示较高和特殊阶段的意志，只和出现于无机界中的许多现象一样，而且也是偶然以这种形式出现的。那些无论如何也不会容许这种说法的经院学派，他们的说法就会完全正确，他们说这是整个儿否定了本质的形式，把本质的形式贬低为偶然的形式了。原来亚里士多德的本质的形式正是指我所谓意志在一切事物中的客体化的程度而言。——可见在另一方面也不要看漏了，在一切理念中，也就是在无机自然界的一切力中，在有机自然界的一切体型中只是同一个意志在那里显示着自己，而显示它自己也就是进入表象的形式，进入客体性。因此，意志的单一性也必然地可从意志的一切现象之间的一种内在的亲属关系上看得出来。这种亲属关系在意志客体性的较高级别中，在那儿整个现象也较为明晰些，也就是在植物界和动物界中，通过普遍贯穿着一切形式的类似性，通过在一切实象中重现的基型把自己显示出来。这种基型也因此已成为卓越的、在本世纪由法国人首创的动物学体系的指导原则了，并在比较解剖学中作为“设计的统一性”、作为“解剖学的因素的齐一性”已获得了最完整的证明。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，他们确有相当功劳，只是他们寻求自然界的类似性希望有很多变为纯粹幻想而已。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，化学吸力和引力之间等。他们特别注意一个事实，即两极性（polarity），亦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。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，这种知识早就普遍，因为中国人相信阴阳对立的说法。正因为世界的一切事物都是那同一个意志的客体性，从而在内在本质上本是同一的；所以必然的不只是在事物之间有着不可忽视的类似性，不只是在较不完备的事物中已经出现了高级较完备的事物中的痕迹、迹象、粗胚，而且因为所有那些形式都只属于作为表象的世界，所以甚至可以承认即令是在表象的最普遍的形式中、在现象的世界特有的这基本间架——空间和时间——中，已经可以找到，可以指明充塞这些形式的一切事物的这个基型，这种迹象，这种粗胚。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方面，我们也发现他们有几个目的（虽然这些企图相当不好），他们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。



牛顿



现在，虽然我们不至于看不到现象和物自体之间的差别，因而也不至于把所有理念中客观表现的意志同一性曲解（因为它的客观化有许多不同等级阶段）为表现意志的特殊理念的同一性，例如决不可把化学的或电力的吸引还原为重力的吸引，虽然它们内在的类似性已被认识而可以把前者看作是后者更高一级次的存在；同样，一切动物身体的构造有着内在的类似性也决不可以作为理由把物种混淆起来认为是同一的，不可把较完备的物种解释为较不完备的物种的变种；最后，尽管生理机能，也绝不可还原为化学和物理过程，然而在一定的限制内人们还可承认下列事实有很大的概然性而为上述这种做法辩护。

如果在意志客体化的较低级别上，也就是在无机体中，意志的现象中有几种现象陷入相互冲突中，这时每一现象都在因果性的线索上争着要占据眼前现有的物质。于是，从这冲突中产生的是其中一个更高级一些的理念的现象，这现象把原先所有的一切较不完备的现象都降服了，并且是在降服它们之后仍容许它们的本质在一个较低级的状态中继续存在，这时战胜的现象就从它们那里吸收了一种和它们类似的东西了。这个过程只有依赖表现于一切理念中以寻求更高客观化的意志的同一性才可以了解。例如，在骨头变硬的作用中，我们看到一种类似结晶作用的情形，虽然“硬化”决不应化归结晶作用。这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，在这情形中，化学定律仍然有效，只是居于次要地位，它的改变很大，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，仍能从它所超越的一切理念中把某种加强的类似物吸收到自己身上来因而获得一种完全新的特性。意志以更明显的方式将自己客观化。最初是透过偶然发生；后来，通过同化于特定种子，以体液、植物、动物、人类的方式出现。所以那较高现象是从一些较低现象的相互冲突中产生的，它吞噬了这一切现象然而又在较高的程度上实现了这一切现象的向上冲动。所以这里就已经是“蛇不吃蛇、不能成龙”这一条规律在支配着。

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，却绝不能基于这些痕迹去解释有机体；因为，有机体根本不是由于这种力量联合活动偶然产生的现象，而是一种以超越的同化作用超越这些低等理念的高等理念。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，便抛弃客观化的各个低等阶段以便出现于高等阶段中，以便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超越低等理念才能表现出来，它容忍这些低等理念，而这些低等理念虽被超越，但仍然不断力求自身独立且完全的表现。把一块铁吸上来的磁石就不断地在和重力进行着斗争，因为重力作为意志最低级的客体化，对于这铁的物质有着更原始的权利。在这个不断的斗争中，由于抗拒力好比是在刺激着它做出更大的努力似的，这磁石也使自己更坚强了。和磁石一样，每一意志现象，包括在人类有机体内表出的意志现象，也在对许多物理的、化学的力进行着持续的斗争；而这些力作为较低级的理念，对于有机体中的物质也有着先人为主的权利。所以人的手臂，由于克服了重力而把它举起一会儿之后，仍会掉下去。因此健康的舒适感虽然表现着一种胜利，是意识着这舒适感的有机体的理念战胜了原来支配着身体浆液的物理化学规律，可是这舒适感是常常被间断了的，甚至经常有一种或大或小的、由于那些物理化学力的抗拒而产生的不适感与之相伴，由此我们生命中无知地运行着的部分就已经是经常的和一种轻微的痛苦连在一起了。因此，消化作用也会减弱动物机能，因为消化作用需要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，消化作用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，由于环境之助，从那因经常胜利而感到疲惫的有机体夺回失去的物质，并使其存在达到毫无阻碍的表现。所以，我们可以说，只有当我们减去它消耗在抑压和竞争物质的低等理念时的部分力量以后，有机体才表现它所反映的理念。这似乎是波梅心中所想的，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（自然力量是意志客观化的低阶段）成功的大小，来决定它表现本身的理念到什么程度；换句话说，来决定它比较接近理想还是离开理想——类中的美的理想。

这样我们在自然中就到处看到了争夺、斗争和胜败无常、转败为胜，也正是在这种情况中我们此后还要更清楚地认识到对于意志有着本质上的重要性的自我分裂。意志客体化的每一级别都在和另一级别争夺着物质、空间和时间。恒存的物质必须经常更换自己的形式，在更换形式时，机械的、物理的、化学的、有机的现象在因果性的线索之下贪婪地抢着要出现，互相夺取物质，因为每一现象都要显示它的理念。在整个自然界中都可跟踪追寻这种争夺，是的，自然之为自然正就只是由于这种争夺：“因为如果冲突争夺不存在于事物中，一切就会是‘一’，有如恩培多克勒所说。”（亚里士多德：《形而上学》B.5）整个自然界都可以看到这种争

斗；其实，也只有透过这种争斗，自然才能存在。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，野兽都以另一野兽为食物和牺牲品，每个动物只能借助不断毁灭其他动物才可以维持自己的生存。因此，生活意志到处自我伤害，而且在不同方式下成为自身的滋养品，最后到了人类，由于人类压服其他动物，所以把自然界当作为自己所利用的工厂。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显示出这种争斗，显示出意志和自身的差异冲突，同时，我们也发现人都是一头狼。我们在意志客体性的较低级别上也看到这同一的斗争，同一的一物降一物。许多昆虫（尤其是膜翅类昆虫）把蛋下在别种昆虫的蛹的表皮上，甚至下在蛹的体内，而这些蛹的慢性毁灭就是新孵出的这一幼虫做出来的第一件工作。枝生水螅的幼虫从成虫中长出，好像树之有枝一样，后来才和成虫分离；在幼虫还牢固地长在成虫身上时，已经在和成虫争夺那些自己送上来的食物，竟可说是互相从口中抢夺这些东西（春百烈Trembley：《百足动物》II，第110页，IV，第165页）。而澳洲产的一种牛头大蚁是这方面最显著的例子。如果把它切成两半，头部和尾部之间便开始斗争，头部用牙齿咬住尾部，而尾部则刺头部以自卫：这种斗争可能维持半个小时直到对方死亡或被其他蚂蚁拖走为止。此种斗争，屡试不爽。在密苏里河两岸，有时可以看到一种巨大橡树，树身和树叶为粗大野藤缠绕、束缚和交错，使得橡树像窒息一样枯萎凋谢。在意志客观化的最低阶段中，也显出同样的情形。例如，当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，便发生这种情形；产生动物分泌物的情形中，也发生这种现象，这时，化学力量只为附属的活动方式。甚至在最低的一些级别上也可看到同样的情况，例如通过有机的同化作用，水和碳就变为植物浆液，植物或面包又变为血液；并且，只要是一些化学的力被限制为低一级的作用而动物分泌又正在进行的场合，到处也都有这样的变化。其次是在无机自然界也有这种情况，例如正在形成的结晶体互相遭遇，互相交叉而互相干扰，以至无从表出它们完整的结晶形式，以至任何晶簇几乎都是意志在其客体化那么低的级别上冲突着的摹本。或是磁石把磁性强加在铁上时，磁石要在铁中显出它的理念，或是化学的放电作用制服了各种化学的亲合力，把牢固的化合物分解了而如此严重地抑制着化学的规律，以致在阴极被分解的一种盐类的酸不得不奔赴阳极，却又不得和它中途必须通过的碱类相结合，即令只是把中途遇着的石蕊纸变成红色也不可能。这种情形大规模地表现于恒星和行星之间的关系中，因为，虽然行星依靠恒星，然而，正像有机体内的化学力量一样，却往往抗拒恒星；因此，便在向心力和离心力之间产生经常的紧张状态，

这种紧张使地球运行，这就是我们现在讨论的意志具体表现普遍冲突的实例。由于所有物体都应视为意志的具体表现，而意志又必然表现为斗争，所以，形成球体的一切行星的最初状态，不可能是静止的，而是运行的，在无限空间中一刻不停也毫无目的地向前奔行。



藤缠树

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，表现为模糊不清的冲动，且不容易直接认识。这是意志客观化最简单和最微弱的方式。不过在整個无机的自然界，在一切原始的“力”中，意志也是作为这种盲目冲动和无知的奋斗而显现的。物理化学所从事的，就是找出这些原始“力”和认识它们的规律。这些原始“力”中的任何一种都是在百万次完全相同的，合乎规律的现象中，把自己表出于我们之前，毫不露出一一点个性特征的痕迹，而只是被时间和空间，亦即被个体化原理所复制罢了，有如一个图片被棱镜的许多平面所复制一样。

意志也在植物界发生作用，虽然从一个阶段到另一个阶段客观化愈来愈明显，可是，在植物界中，还是缺乏意识，只是一种模糊的奋进力量，在植物界中，意志是各个现象之间的联系物，不再是原因而是刺激；最后，意志也体现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决定于刺激。意志客观化不断升进的各阶段，最后使我们到达一个地步：这时候，表现理念的个体，不再透过由刺激所产生的单纯活动吸收食物来消化。因为这种刺激必须待其自来，而在这里，营养品都是特殊规定的，在现象愈来愈复杂的时候，拥塞混乱的情况就更加剧了，以致这些现象互相干扰起来，于是单是由刺激发动的个体必须从偶然的机会来等待食物，那就太不利了。因

此，动物在卵中或母体中是无知地成长着，从它脱离卵或母体那一瞬开始，食物就必须是搜寻来的，拣选来的。由于这个缘故，行动就必须按动机而发，而为了这些动机又必须有认识；所以认识是在意志客体化的这一级别上作为个体保存和种族延续所要求的一种辅助工具，一种“器械”而出现的。大脑或大规模的神经中枢代表这种情形，正如客观化的意志的其他方面为器官所表示一样，换句话说，即具体表现为一种器官。但是，由于这种协助的工具，表象世界及其一切形式、客体、主体、时间、空间、杂多性和因果关系，便一下子产生了。到现在为止一直暗中地遵循着本身趋势的意志，在这里，则燃起一道光亮作为工具，要避免因种种具体表现的众多和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。在此以前，意志所以能在无机的和单纯植物性的自然中以一种绝不失误的妥当性和规律性起作用，那是因为只有它独自在它的原始本质中，作为盲目冲动，作为意志在活动，没有别的援助，可是也没有来自第二个完全不同的世界，来自作为表象的世界的干扰。作为表象的世界虽然只是它自己的本质的写照，但却是完全另一性质，现在却要插手在它那些现象的联系之中了。于是，它那些现象的绝不失误的妥当性就从此告终了。动物就已经不免为假象、幻觉所迷惑。动物还只有直观的表象，没有概念，没有反省思维，因此它们是束缚在“现在”上的，不能顾及将来。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，动物所具有的有关悟性的知识是不够的，这种知识的材料是感官供给的，这种知识只能产生限于直接出现者的知觉。那种复杂的、多方面的、具有想象力的动物——人类及其种种需要，要想存在的话，便应受双重知识的引导：应具有比知识知觉更高的能力，也应具有理性，以形成抽象概念。与理性俱来的是思考，囊括着过去和未来的全景，从而便有考虑、忧虑，有事先筹划的能力，有不以当前为转移的行为，最后还有对于自己如此这般的意志决断完全明晰的意识。假象和幻觉的可能性既已随单纯的直观认识而俱来，于是，前此在意志无知的冲动中的可靠性就被取消了，因此本能和制作冲动，作为无知的意志之表出而夹在那些由认识指导的意志之表出中，就必须出而助以一臂之力；所以说和理性出现的同时，前此意志之表出的那种可靠性和准确性（在另一极端、在无机自然界，甚至现为严格的规律性）就丧失殆尽了。本能既几乎完全引退，势欲取一切而代之的思考（如在第一篇里论及的）就产生了摇摆不定和踟蹰不决，于是谬误有了可能，并且在好些场合还以行动妨碍着意志恰如其分的客体化。因为，虽然意志倾向于性格，当意志活动受动机影响时，便永远根据这种倾向而发生；然



而，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，这些假想的动机使他从事一种于特定环境中以不同方式直接与意志相反的活动。亚加曼依杀死自己的女儿，守财奴施舍别人，完全基于自私，希望有一天能获得百倍的偿还。

因此，一般地说，理性知识和单纯感性知识，本来都是从意志产生，属于意志客观化各高等阶段的内在生命，为维持个体和种类的一种工具，正如肉体上的器官一样。作为这种工具，认识原是属于意志客体化较高级别的本质的。认识本来是命定为意志服务的，是为了达成意志的目的的，所以它也几乎始终是驯服而胜任的，在所有的动物，差一些在所有的人，都是如此的。然而在本书第三篇我们就会看到某些个别的人，认识躲避了这种劳役，打开了自己的枷锁；自由由于欲求的一切目的之外，它还能纯粹自在地，仅仅只作为这世界的一面镜子而存在。艺术就是从这里产生的。最后在第四篇里，我们将看到这种自在的认识当它回过头来影响意志的时候，又能发生意志的自我扬弃，这就叫做无欲。无欲是人生的最后目的，它是一切美德和神圣性的最内在本质，也是从尘世得到解脱的一种方式。

## 27

我们已经讨论过意志用以客观化的各色各样现象，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，根本不包括在多样性和变化之中。柏拉图式理念的变化多端，即客观化的各个阶段，每一客观化阶段借助以表现的个体的众多形式的竞争的物质内容——这些都与意志无关，只是意志客观化的方式，也唯有透过这个，才和它发生间接关系，因此它属于观念方面意志性质的表现。正如幻灯表现许多不同的画面，其实只是同一光线造成的，同样，充塞宇宙间的各种各样彼此相续的现象中，所表现的是同一意志，一切东西都是这意志的可见性、客观性，而在这个变化中，意志始终未动，而那一切一切则是它的可见性、客体性。唯有它是自在之物而一切客体都是显现，用康德的话说，亦即都是现象。——意志作为（柏拉图的）理念，虽在人类中有其最明显的和最完美的客体化，然而单是这一客体化还不能表出意志的本质。人的理念，如果要在应有的意义之下显露出来，就不可孤立地、割裂地表出，而必须有向下行的各级别，经过动物的一切形态经过植物界直到无机界的自然才行。只有这一切才能使意志的客体化达到完整的地步。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，人类则是塔的顶端。如果你喜欢用比喻的话，也可以说，它们的具体表现必然随着人的具体表现而来，正如光天白日之后必然是逐渐暗下去，最后慢慢地消失于黑暗之中；或者，我们可以称它们是人的回声，因此，我们说，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，并了解由高音符、快音符所形成前后一贯的曲调在某种意义下如何地视为表现那种以思想连在一起的人的生命和成果，而形成那完全所必需的和声的下连贯补充音符和缓慢低音如何代表无知的动物界和整个自然界以后，才会了解这个比较的全部真实性。关于这点，听起来本来不会这样矛盾不合理。可是我们也看到了意志现象所以要排成级别的内在的、和意志恰如其分的客体性分不开的必然性，在所有一切意志现象中都是由一种外在的必然性表现出来的。由于这种外在必然性，人为了自己的生存就需要动物，动物又因而依次需要另一种动物，然后也需要植物；植物又需要土壤、水分、化学元素、元素的化合物等，需要行星、太阳、行星的自转和公转、黄道的倾斜度等等。归根结底，这都是由于意志必须以自身满足自己的欲求而产生的，因为除意志以外，再没有什么存在的东西了，而它呢，却是一个饥饿的意志。人世的追逐、焦虑和苦难都是从这里来的。



康德

只有关于那作为物自体之意志统一性的知识，在无穷无尽的杂多现象中，才能使我们能够真正解释自然界万物的奇妙类似，并且由于这种奇妙的类似，我们可以把自然界万物视为同一不定主题的变化。同样，透过那明显而彻底的对和声的认识，透过世界所有各部分的主要关联，透过我们刚才所讨论的它们渐变的必然性，我们对自然界一切有机物无可否认的目的的内在本质和意义，将会获得一真正的真理性认识，其实，当我们讨论和探究它们时，已预先假定了它们。

这个目的性有双重的性质，一面是内在的，也就是一个个别有机体所有各部分间有如此安排好了的相互协调，以致该有机体及其种族有了保存的可能。因而这就表现为那种安排的目的；另外一面，这目的性又是外在的，一般说来这根本是无机自然界对有机自然界的一种关系，不过有时也是有机自然界各部分之间相互的一种关系，这种关系使整个有机自然界，同时也使个别物种有了保存的可能，因此，这关系对于我们的判断是作为达到这一目的的手段而呈现的。

如果，自然界一切形式的变化及个体不属于意志本身，只属于意志客观表现的形式，那么，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，（柏拉图的）理念彼此不同，然而，意志是整个地出现于一切具体表现中的。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，因此也是时间、空间和多样性中这些活动的具体表现。一个这样的意志活动（或理念）在客体性的最低级别上也在现象中保有它自己的统一性，而如果在较高的级别上，为了显现出来，这种活动就需要时间上的整个一系列的情况和发展，所有这些情况和发展结合起来才能完成它的本质的表出。例如，在任何一种普遍自然力中显示出来的理念，不管它这个表出按外在情况的变化是如何的有差别，它总只有一个单一的表出，否则就根本不能指出这表出的同一性，而指出这种同一性正是由剥落那些从外在情况发生的差别性来完成的。结晶体正是这样才只有一次的生命表现，那就是它的结晶活动。这个生命表出随后就在僵化了的形式上，在它一瞬息的生命的遗骸上有着它完全充分和概括无余的表现。不过植物并不透过简单具体的表现一下子便表现理念（植物是这理念的现象），而是以它各种器官在时间中的相续发展来表现理念。动物以同样方式，以彼此不同的许多形式来发展它的有机体，但是，这个形式本身，尽管已是这阶段意志的客观表现，然而并没有充分表现出它的理念。这个表现必须透过动物的种种活动来完成，它所具有整个类的经验特性，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（其实，我们在本书第四卷中将会看到，由于整个意志的屈从，甚至达到了完全取代类的性格的地步）。那由于时间上必然的发展，由于以此发展为条件的分散为个别行为而被认为是“验知性格”的东西，在抽去属于现象的这时间形式时，就是康德术语中的“悟知性格”。康德指出了这一区别和阐明了自由与必然之间的关系，实际上也就是阐明了自在之物的意志和意志在时间中的现象两者之间的关系，在这些指示中特别辉煌地显出了他不朽的功绩。

所以这悟知性格是和理念，或更狭义些说是和显露于理念中的原始意志活动相一致的。那么，在这个范围内说，就不仅是每个人的验知性格，而且是每一动物种属的，每一植物种属的，甚至无机自然每一原始力的验知性格都要作为悟知性格的——也即是一个超乎时间、不可分割的意志活动的——现象看。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如此令人发生兴趣的缘故。如果你想借助某一动物的理念来认识这个动物，便必须观察它的活动过程。至于人，必须加以彻底的研究和考验，因为理性使他能作高度的掩饰。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，我们看到生活意志比在人身上表现得更为赤裸裸，可是，在人类身上，却蒙上许多知识的外衣，而且，由于人有掩饰的能力，所以生活意志隐而不露，因此，只有靠偶然的机会才能看到它的真正本质。植物显示它全部的本质，是一览无余的，是完全天真无邪的。这种天真无邪，并不因一切禽兽的生殖器官都在隐蔽的部位，而植物却顶而戴之以供观赏，便有所损失。植物的天真无邪基于它的无知无识。邪恶并不在意欲中，而是在带有知识的意欲中。每一植物首先就吐露了它的故乡，吐露这故乡的气候和它所生长的土壤的性质。因此，即令是一个没有学习过的人也容易识别一种异乡的植物是热带地区的还是温带地区的，是生长在水里的、在沼泽地的、在山上的还是在荒地上的。此外每一种植物还表达了它种族的特殊意志而说出用任何其他语言不能表示的东西。但是，我们要把所说的应用到关于有机体目的论的考虑方面，因为涉及它的内在目的。如果，在无机界中，到处被视为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显示出来，那么，我们可以说，在这里，经验性格直接参与可理解者的统一中，似乎与它一致，所以，这里不可能显出任何内在目的；相反的，如果所有有机体都透过一连串发展来表现它们的理念，受许多共存部分所限制，那么，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相续并不破坏所表现的理念的统一，并不破坏自我表现的意志活动的统一；相反的，这种统一性，根据因果法则，表现于发展各部分和各阶段彼此之间的必然关系和关联中。因为在整个理念中显出有如在活动中显出的，是那整个不可分因而完全一致的意志，所以，尽管它的具体表现分散为许多不同的部分和情况，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。实际上，倒反而是这个统一性在那些部位和发展按因果律而有的必然关系与必然链锁上获得了它的表现。把自己显出于一切理念中的，亦如显出于一个意志活动中的，既然就是那唯一的、不可分的，因而完全和自己相一致的意志，那么，意志的现象虽然分散为不同的部位和情况，仍然必须在这些部位和

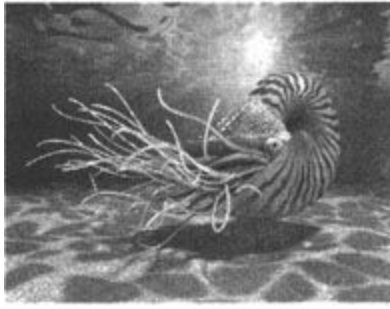
情况一贯的相互协调中显出那统一性。这是由于所有一切部分间的必然相关和相互依存而后可能的，由此即令是在现象中也恢复了理念的统一性。据此，我们现在就可把有机体的那些不同部分和不同功能看作相互之间的手段和目的，而有机体自身则为一切目的的最后目的。从而一面由自身单一的理念分散为有机体杂多的部位和情况，另一面是理念的统一性又由于那些部位和功能的必然联系作为互相依存的因和果，手段和目的而得以恢复；无论哪一面对于显现着的意志之为意志，对于这自在之物，都不是特有的、本质的东西；而只是对于意志在空间、时间和因果性（都是根据律的一些形态，现象的一些形式）中的现象，这两面才都是特有的、本质的东西。它们属于表象世界而不属于意志世界，属于意志成为客体的方式，亦即属于意志客观化阶段中的表象。凡是了解这个讨论——这个讨论也许有些困难——之意义的人，都会彻底了解康德的学说，根据康德的看法，认为有机世界的目的和无机世界的服从自然律只是我们的悟性带来的，因此，两者只属于现象界，而不属于物自体。我们前面所说的对于无机界绝对服从自然律所产生的惊奇与对有机界内的目的所引起的惊奇根本是一样的；在这种情形中，我们感到惊奇的只是看到理念的原有统一性，对现象来说，这个统一性已采取杂多和差异的形式。

至于第二种目的性，外在的目的性——按前面所作的分类——那是在有机体的内部生活中看不到的，而只是在有机体从外面，从无机的自然获得的，或是从别的有机体获得的支援和帮助中看得到的。就这一目的性来说，它同样可在上面确立的论点中获得一般的说明，因为这整个世界，连同其一切现象都是一个不可分割的意志的客体性，而这理念对一切其他理念的关系又有如谐音对个别基音的关系，那么，在意志所有一切现象相互之间的协调中，也必然可以看到意志的那种统一性。但是，如果我们稍微进一步密切地观察那外在目的论的具体表现以及自然界各部分彼此之间的一致，那么，这种识见便更为清楚明白了，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情况以充分地完成这个目的。

只要每个人的性格是彻底个人的且非完全包含在所属类的性格中，便可以视为一特殊理念，便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睿智性格，而他的经验性格又将是睿智性格的具体表现。经验性格完全由可理解者决定，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（现象的形式）一样。验知性格必须在一个生活过程中构成悟知性格的摹本，并且除了悟知性格的本质所要求的外，不能有别的作为。不过这种规定只对如此显现的生命过程的本质方面有效，对于非本质的方面是无效的。属于这非本质方面的

就是经历和行为的详细规定，而经历和行为就是“验知性格”借以显现于其中的材料。经历和行为是由外在情况规定的，外在情况又产生动机，而性格则按其本性而对动机起反应。因为外在情况可以大不相同，那么“验知性格”由之而显现的外在形态——亦即生活过程中某些实际的或历史的形态——必须适应外在情况的影响。这种形态可以很不相同，尽管这现象的本质方面和现象的内容保持不变。例如，一个人的博弈是为了好胜还是为了荣誉，这无关重要，真正重要的是他到底是欺骗还是公平，后者决定于睿智性格，前者则决定于外在环境。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，都必然正确地将睿智性格客观化，因为后者将它的客观化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，亦即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的话，那么，我们就必须假设外在环境对生命（在主要各方面，生命是受性格决定的）的影响相类似的东西。如果我们愿意想一想，意志在它客体化的那一原始活动中是如何决定着它把自己客体化于其中的不同理念，——而这些理念也就是各种自然产物的不同形态——且意志的客体化既分属于这些形态，所以这些形态在现象中也必然有着相互的关系；那么，我们现在就得假定一种和外在情况对于在本质方面被性格决定的生活过程所发生的影响相类似的东西。我们必须假定在一个意志所有一切的那些现象之间都有着普遍的相互适应和相互迁就；不过，我们就会看得更清楚，在这里应将一切时间上的规定除外，因为理念原是在时间之外的。因此，每一现象都必须和它所进入的环境相适应，不过环境也得和现象相适应，虽然在时间上，现象所占的地位要晚得多。于是我们到处都能看到这种“自然界的协调”。所以，每一植物都适应生长地的土壤和气候，每一动物都适应本身的组织成分和将成为食物的牺牲品，而且在某种范围以内，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透过的媒介物的变化，骆驼胃中的水囊适应非洲沙漠的干燥，鹦鹉螺的帆状物适应吹它小船的风，以此类推，一直到最特别和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性的关系，因为，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，也应回过头去使用这种解释。同时，我们不但要承认，每个类都适应特定的环境，而且也要承认，在时间上先于这类的环境本身也要同样地重视那将要来到这环境中的东西。这是因为，在整个世界把自己客体化的只

是一个同一的意志；它不知有什么时间，因为根据律的这一形态既不属于它，也不属于它原始的客体性——理念，而是只属于这理念如何被自身无常的个体所认识的方式和方法，也即是说只属于理念的显现。因此，就我们目前对于意志的客体化如何把自己分属于各理念的考察来说，时间顺序是全无意义的，而有些理念也并不因为它们的现象按因果律——作为现象是服从因果律的——而先进入时间顺序就对另外一些理念，其现象进入时间顺序较晚一些的理念有什么优先权；反而是这后进入时间的现象正是意志的最圆满的客体化，那些先进入时间顺序的现象必须适应这些后进入的，犹如后者必须适应前者一样。因此，行星的运行，运行的轨迹倾向于椭圆形。地球的自转，水陆的分布，大气、光、温暖以及所有这种现象，在本质上相当于和声中的低音，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，自然界各部分彼此相应，因为在各部分表现的是同一意志，但时间历程与其最初及唯一适当客观化（这句话将在下卷中加以说明）即理念是完全无关的。即使到现在，当生物的种类只维持原有状况而不再产生新种时，我们还到处看到自然界这种扩及未来并可能脱离时间过程的预筹现象，这是已经存在者对尚未存在者的自动适应。所以鸟儿要为幼雏筑巢，而它还并不认识这些幼雏；海狸要造窝，而它也并不知它的目的何在；蚂蚁、土拨鼠、蜜蜂要为它们所不知的冬季贮存粮食；蜘蛛、蚁狮好像是以熟虑的妙算要为将来的、它们所不知道的捕获品设立陷阱；而昆虫总是把蛋下在未来的幼虫将来能找到食物的地方。并蒂螺旋藻的雌花本来是被它那螺旋的花茎留在水面之下的，可是在花事期间，它却把这螺旋径直而上升到水面，恰好同时，那水底下长在一根短茎上的雄花也就自动从这茎上脱落下来，不惜牺牲生命而浮于水面，以便在飘游中找到雌花；而雌花一经受精之后，又由螺旋茎的收缩作用而回到水底，然后在那里结成果实。这里我不得不又一次想到鹿角虫的雄性幼虫，它们为了将来的形变，在树木里咬出的洞要比雌性幼虫所咬出的要大一倍，以便为将来的两角留出余地。所以动物的本能，根本就给我们提供了最好的解释以说明自然界的其他目的性。因为，由于本能是一种活动，有如受目的概念所引导的活动，但却又完全没有目的；所以，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的，正如在内在目的论中一样。在外在目的论中，在任何情形下，我们应该视为手段和目的的东西，是“自身彻底一致、唯一意志统一性的具体表现”，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。



鹦鹉螺



骆驼



鸟儿筑巢

可是，从这个统一性而产生的各个现象之间的相互适应和自动适应，消除了前面所说自然普遍冲突中出现的以及意志所必需的内在矛盾。这种和谐性只达到使世界和其中一切存在物可以继续存在的地步，如果没有这种和谐性，世界及其一切存在物早就会消灭了。因此，在物种和普遍自然力借那种协调与适应各自分别在有机界和无机界并存不悖，甚至互相支援的时候，与此相反，经过所有一切理念而客体化了的意志，它的内在矛盾也分别显出于每一物种个体之间无休止的毁灭战中和自然力的现象之间相互不断的搏斗中，一如前文所述。这斗争的校场和对象就是物质，互相要从对方夺过来的就是物质以及空间和时间，而空间和时间由于因果性这形式而有的统一才真正是物质，这是在第一篇里已阐明了的。



这里，我结束所作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，使读者彻底认识，我们生活的以及诞生我们的这个世界，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，那么，剩下来的是什么？答案一定是这样的，即，就与表象完全不同来说，这剩下来的东西，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意志，他也发现，他是认知的主体，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。

意志是世界的本质，表象是世界的存在方式，理念则是意志和表象的中介。那么，作为“自在之物”的意志究竟是什么呢？叔本华说，“意志自身在本质上是没有任何目的和一切止境的，它是一个无尽追求”。这就是说，意志是一种盲目的、永无止境、永不停息的欲求与冲动，其基本特点就是求生存。因而叔本华的唯一意志论又被称为“生存意志论”或“生命意志论”。

叔本华师承了康德的实践理性高于理论理性的观点，更重要的是“善良意志”所彰显的主体哲学。他所谓的意志即行为的主体，不是贝克莱的感知主体，也不是康德的知性主体。如果我们审视内心，立刻便可体会到行动的意愿，这就是意志（Will）。但是，他不仅认为人有意志，而且认为世界也是由意志决定的，即世界的本体是意志。

## 卷三 表象世界

## 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

29

在第一卷中，我们仅仅把世界解释为表象，解释为主体的对象。在第二卷中，我们看世界开始从另外一个方面入手，在这方面，我们发现世界是意志，这个世界除了作为表象以外，便只是意志。唯有意志是这世界除了是表象之外还是什么的东西。在此以后，我们就根据这一认识把这世界不管是从全体说还是从世界的部分说，都叫做表象，叫做意志的客体性。由此说来，表象或意志的客体性就意味着已成为客体——客体即表象——的意志。只有透过时间和空间才能想象这种个体的杂多性，只有透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，一切个别存在的终极原则，也是表象表现于个体知识中时的普遍形式。相反的，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。当那表现柏拉图理念的个体数量无限而不断生灭时，柏拉图理念仍然没有变化，仍然是一致的，而充足理由原则对它毫无意义。由于这主体是一切知识所归属的形式，因此，如果主体以个体方式从事认知活动，那么，柏拉图理念便完全在它的知识范围之外。所以，如果柏拉图理念要成为知识的对象，唯有超越能知主体的个体性之外，这种情形才能发生。现在我们所注意的，就是对这点加以更精确和更详细的解释。

叔本华的“理念”是意志客体化的不同级别，是意志的最完美的客体化。理念在意志之下，是由意志而来的，理念是一类特殊的表象。

30

当我们在谈论这一点的时候，下面这个要注意的主要事项是我们必须要提前注意的。我希望我已在上一篇里成功地缔造了一种信念，即是说在康德哲学里称为自在之物的东西，在他那哲学里是作为一个如此重要却又暧昧而自相矛盾的学说出现的。尤其是由于康德引入这个概念的方式，也就是由于从被根据决定的东西推论到

根据的方式，这自在之物就被认为是他那哲学的绊脚石，是他的缺点了。我更希望，根据我们所说的，毫不犹豫地承认意志客观化的明确等级（这是世界的内在实在）为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，同时也是他哲学系统中暧昧和矛盾、不合理的独断见解，也是许多世纪以来，很多具有各种不同天赋才能的人所思想和争论、嘲笑和崇敬的对象。

叔本华认为理念虽是本质的客观性的存在，但它却必须落入按根据律存在的各级形态，因此在按直观现象显现的偶然形式符号中才能找到理念的客体性，意志的形式性。叔本华为此举出自然界的许多现象形式，并追寻其理念的本质，如浮云飘荡的形象与作为有弹性的蒸汽为有冲力的风所推动的本质；滚滚流动的溪水之旋涡、波浪、泡沫形相与随引力而下的无弹性的透明液体的水的本质，叔本华都认为是在直观形式中表现着理念的本质。他的这种分析逻辑是用属于他的主观性的“理念”取代了决定现象的自然力的本质，所以其理论意义不在于他的逻辑判断，而在于他的现象的发现与审美力学的开发。可以说，我们在此才真正找到了关于自然界的形式美的内容本质的解答。这是对于自然美的内容所在的一种空前的论析。

在我们看来，既然意志是自在之物，而理念又是那意志在一定级别上的直接客体性，那么，我们就发现康德的自在之物和柏拉图的理念——对于他理念是唯一“真正的存在”，西方两位最伟大哲人的两大晦涩的思想虽不是等同的，但却是很接近的，并且仅仅是由于一个唯一的规定才能加以区别。这两个伟大理论的主旨及一切内在一致的关系，由于这两位哲学家个性的显著不同而很不一样，以致两者是彼此最好的解释，因为它们好像殊途同归的两条道路。这一点很容易理解。康德所说的主旨大概如下：“时间、空间和因果关系不是物自体的特殊表现，只属于它的现象存在，因为时间、空间在因果关系只是知识的形式。不过，由于只有透过时间、空间和因果关系才能产生杂多现象和生灭现象，所以，我们知道，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，所以，它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，并非根据它本身的可能情形。”这是康德学说中重要一面的意义和内容。可是柏拉图却说，“世界上由我们的官能所觉知的事物根本没有真正的存在。它们总是变化着，绝不是存在着的，它们只有一个相对的存在，只是在相互关系中存在，由于相互关系而存在，

因此人们也很可以把它们的全部相互依存叫做‘非存在’。从而它们也不是一种真正的认识的对象，因为只有对于那自在的，自为的而永恒不变样的东西才能有真正的认识。它们与此相反，只是由于感觉促成的想当然的对象。我们既然被局限于对它们的觉知，我们就等于是黑暗岩洞里的人，被牢固地绑着并坐在那里，连头也不能转动，什么也看不见；只有依赖于在背后燃着的火光，才能在对面的墙壁上看到在火光和这些人之间出现着的真实事物的一些影子。以至于这些人所互相看到的，包括每个人所看到的自己也只是那壁上的阴影而已。而这些人的智慧就是能预言他们从经验习知的那些阴影前后相续成系列的顺序。与此相反，与这些影子相应的原型，即永恒理念，亦即万物最初的形式，才可以说是真正的存在，因为它们是永恒的，既不生也不灭。它们不具多数性；因此从本质上看，每一理念只有一个，即同类事物的原型，以理念为名的同类特殊具体事物则是理念的摹本或影子。它们既不生也不灭，因为它们是真正的存在，不像匆匆流动不居的影子那样生生灭灭。（在这两个消极的规定中必然包括这样一个前提，即是时间、空间和因果性对于原象并无意义和效力，原象不在这些形式中。）因此，只有对于这些原象才能有一个真正的认识，因为这种认识的对象只能是永久和从任何方面看（即是本身自在的）都是存在的东西，而不能是人们各按其观点，可说既存在而又不存在的东西。”——这就是柏拉图的学说。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，只有透过其中所表现的东西才具有意义和外来的实在（上面所谓其中的“其”字在康德学说中表示“物自体”，在柏拉图学说中表示“理念”）。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，也与这具有真正存在性的物自体或理念完全没有关系。为了否定这些形式，康德甚至以抽象名词直接表达它们，而且明白地把时间、空间和因果关系看作现象的形式而不把它们看作属于物自体。另一方面，柏拉图则没有完全表示出来，他只明白地否认这些形式属于他所谓的理念，他否认那种只透过这些形式才能存在的东西，同样的杂多以及生灭现象属于他所谓的理念。形象化一点说：假如在我们面前有一个动物正在充满生命力的活动中，那么，柏拉图就会说：“这个动物并没有什么真正的存在，它只有一个表面的存在，只有不住变化，只有相对的依存。这种依存既可以叫做一个存在，同样也可叫做一个‘非存在’，而真正存在着的只是把自己复制于这动物中的理念或该动物自在的本身。这种动物自在的本身对于什么也没有依存关系，而是自在和自为的；不是生出来的，不是有时而灭的，而是永远存在一个样儿不变的。如果就我们在这动物中认识它的理念来说，那就不管在我们面前的是这一动物或是它活在千年前的祖先，不管它是在这里或是在遥远的异乡，

不管它是以这一方式，这一姿态，这一行动或那一方式，那一姿态，那一行动而出现，最后也不管它是它那种族中的这一个个体或任何其他一个体，反正全都是一样而不相干了，因为这一切都是虚无的而只同表象有关。唯有这动物的理念才有真实的存在而是真正的‘认识’的对象。”——这就是柏拉图的理念。康德大抵会要这样说：“这个动物是时间、空间和因果性中的一现象；而时间、空间和因果性全都在我们认识能力以内，是经验所以可能的先验条件，而不是自在之物的一些规定。因此，这一动物，我们在这一定的时间，在这已知的地点，作为在经验的关联中——也即是在因果的锁链上——必然发生，同样又必然消灭的个体而被觉知的动物，这样，它就不是自在之物，而只是相对于我们的认识来说才可算是的一个现象。如果撇开时间，空间和因果性中的一切规定，单就这一动物自在的本身方面来认识它，那就需要在我们通过感性和悟性的这一唯一可能的认识方式以外，寻求一种别的认识方式。”

在康德，与经验之内的自然概念（纯粹理智概念）相应，理念即纯粹理性概念；知性以概念统一杂多的对象，理性以理念统一杂多的概念。纯粹理智概念的使用使经验获得了现实性，纯粹理性概念的目的则是寻求可能经验集合的统一性和整个经验世界的完整性，但这个完整的统一体不可能在经验里有相应地表现。康德的理念超出了经验的范围，无法直观得到。正是在这一意义上，康德的理念不为叔本华所取。

为了让康德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力的安排，由于这种安排，唯一真正存在的每种东西中的一个东西，在我们面前表现为同样东西的一种杂多现象，它们不断地出现和消失在无穷的相续过程中。透过这种安排以及根据这种安排对事物所得的理解，是内在知识；相反的，对这情形真实状态的知觉，是超越知识。超越知识是透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，这是我在本卷中所力求解释的。

通过我们以前对这一问题的讨论，我们认识到，尽管在康德和柏拉图之间有着一一种内在的一致，尽管他们的目的相同，或者说，尽管唤起他们从事哲学思维的关于世界的概念相同，然而在我们看来，理念和自在之物并不是同一个东西。依我们

看来，倒是应该说，理念只是自在之物的直接的、因而也是恰如其分的客体性。而自在之物本身却是意志，是意志，——只要它尚未客体化，尚未成为表象，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，他没有先考虑那作为主体对象的形式，这只是他这方面的错误（如附录中所表示的）。因为，它是一切现象即一切表象最原始和最普遍的形式，所以，他应该明白地否认所谓物自体的客观存在性，这会使他避免一种很快被发现的矛盾不一致。另一方面，柏拉图的理念必然是客体对象，必然是一种被知的东西，而且在那方面说，是和物自体不同，不过，只有在那方面是如此的。它只保留了现象的种种附属形式，所有这些都包括在充足理由原则之中，或者说得更正确一点，还获得它们；但是，它保留了最先和最普遍的形式，即一般表象的形式，即作为主体对象的形式。正是这些附属于此的形式（它的表现是充足理由原则）使理念在特殊具体短暂个体中扩充，它的数量多少，对理念来说，是完全无关紧要的事。充足理由原则又是理念表现于个别主体的知识中所采取的形式。因此，根据充足理由原则而表现出来的特殊物，只是物自体的间接客观化（即意志的间接客观化），即为在它和物自体之间的理念，成为意志的唯一直接客观性，因为它没有采取哪种知识的任何特殊形式，除了作为普遍表象的形式以外，即除了作为主体对象此一形式以外。所以，只有它才是意志或物自体可能的最适当客观性。的确，它是整个物自体，只是以表象的形式表现出来而已。而这就是柏拉图和康德两人之间所以有巨大的一致理由。虽然，最严格地说起来，这两个人所说的还并不是同一回事。个别事物并不是意志的完全恰如其分的客体性，而是已经被那些以根据律为总表现的形式弄模糊了。可是这些形式却是认识的条件。是认识对于如此这般的个体之所以可能。——如果容许我们从一个不可能的前提来推论，假如我们在作为认识的主体时不同时又是个体，——这即是说如果我们的直观不是以身体为媒介，而这直观就是从身体的感受出发的，身体本身又只是具体的欲求，只是意志的客体性，所以也是诸客体中的一客体；并且作为这样的客体，当它一旦进入认识着的意识时，也只能在根据律的形式中进入意识就已假定了，并由此引进了根据律所表述的时间和其他一切形式；——事实上我们就会根本不再认识个别的物件，也不会认识一桩事件，也不会认识变换和杂多性，而是在未被模糊的认识中只体会理念，只体会那一个意志或真正自在之物客体化的那些级别；从而我们的世界也就会是“常驻的现在了”。时间却只是一个个体的生物对这些理念所有的那种化为部分、分成片断的看法，理念则在时间以外，从而也是永恒的。所以柏拉图说“时间是永恒性的动的情境”。

就作为个体来说，我们只能服从充足理由原则的知识，除此，再无其他，而这种知识却不包括理念。因此，我们可以说，如果我们可以离开关于特殊具体事物的知识而达到关于理念的知识，这种情形发生的情况只有一种可能，即主体中发生一种变化，而这种变化必须类似并相应于客体整个本质的大变化，由于这种变化，就主体认识某一理念来说，主体已不再是个别的了。

我们从前一篇还记得认识作用本身根本是属于较高级别上的意志的客体化的，而感性、神经、脑髓，也只是和有机生物的其他部位一样，都是意志在它客体性的这一级别上的表现；因此通过这些东西而产生的表象也正是注定要为意志服务的，是达到它那些现在已复杂起来的的手段（机械工具），是保存一个有着多种需要的生物的手段。因此，从根本上以及根据它的本质来看，知识完全是属于意志的，像那由于应用因果法则而成为它出发点的直接对象一样，根据充足理由原则而来的一切知识，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许多对象客体中的对象客体，它是根据充足理由原则与所有这些客体相关联的。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对象与身体发生这个关系。同时，由于与身体的关系，也与意志发生这个关系，所以，服从这个原则的知识的目的是找出种种客体彼此之间由于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。只有由于这些，个人才对客体“发生兴趣”，换句话说，才与意志相关。所以为意志服务的“认识”从客体所认取的也不过是它们的一些关系，认识这些客体也就只是它们在此时此地，在这些情况下，由此原因，得此后果而言；一句活，就是当作个别事物而认识的。如果把所有这些关系取消了，对于认识来说，这些客体也就消逝了，正因为“认识”在客体上所认取的除此而外本来再没有什么别的了。——我们也不容讳言，各种科学在事物上考察的东西，在本质上同样也不是什么别的，而就是事物的这一切关系，这时间、空间上的关系，自然变化的原因，形态的比较，发生事态的动机等等，也就是许许多多的关系。科学有所不同与通俗常识的只是科学的形式是有条理的系统，是由于以概念的分层部署为手段而概括一切特殊为一般所得来的知识之简易化，和由此而获得的知识之完整性。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，实际上也只是这一点；它们之间的关系，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——都只是关系。科学和普通知识不同的地方，只是它的系统化形式，借助概念的运用将一切具体事物



概括在普通共相下而产生的知识便利，以及因此而获得知识的完整性。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属于同一事物的东西；所以，时间中的每一现象也是不存在的，因为，使其始末分开的只是时间，从根本上看，这只是匆匆即逝的、间断的和相对的东西，这里被称为绵延。但是，时间是服从意志的知识中一切科目的最普遍形式，也是它的其他形式的原型。

照例，认识总是服服帖帖为意志服务的，认识也是为这种服务而产生的；认识是为意志长出来的，有如头部是为躯干而长出来的一样。在动物，认识为意志服务的常规根本是取消不了的。在人类，停止认识为意志服务也仅是作为例外出现的，这是我们立刻就要详加考察的。人兽之间的这一区别在形体的外表上是由头部和躯干两者之间的关系各不相同而表现出来的。在低级动物，头和身还是完全长在一起没有接榫的痕迹。人与动物之间的这个差别，明显地表现于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，头是向着地的，这里是它意志目的物所在地；甚至在高等动物中，头与身体的关系，和人类比较，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不为身体服务似的。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，无拘无束地位于他的双层之上，眼睛凝视着远方，似乎完全摆脱了身体的束缚，不再受制于它的顾虑。

### 33

前面已说到从一般地认识个别事物过渡到认识理念这一可能的，然而只能当作例外看的过渡，是在认识挣脱了它为意志服务的这一关系时，突然发生的。这正是由于主体已不再仅仅是个体的，而已是认识的纯粹而不带意志的主体了。这种主体已不再根据律来推敲那些关系了，而是栖息于、浸沉于眼前对象的亲切观审中，超然于该对象和任何其他对象的关系之外。

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彼此间的关系（其最后目的往往是对他自己意志的关系）；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；相反地，把全部精神力量贯注到知觉上，让自己整个意识完全沉思默想不呈现于面前的自然物体，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（借

用德国一个有意义的成语），换句话说，甚至忘记自己的个性、意志，只继续作为一纯粹主体，作为反映外物的明镜。这样，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，因为整个意识中充满着唯一感觉的印象。如果这对象因此便在这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具体之物；这个时候，它只是“理念其只是一永恒形式，只是这阶段中意志的直接客观性。”人在这时，用一句有意味的德国成语来说，“就是人们自失于对象之中了”，也即是说人们忘记了他的个体，忘记了他的意志；他已仅仅只是作为纯粹的主体，作为客体的镜子而存在；好像仅仅只有对象的存在而没有觉知这对象的人了，所以人们也不能再把直观者其人和直观本身分开来了，而是两者已经合一了；这同时即是整个意识完全为一个单一的直观景象所充满，所占据。所以，客体如果是以这种方式走出了它对自身以外任何事物的一切关系，主体也摆脱了对意志的一切关系，那么，这所认识的就不再是如此这般的个别事物，而是理念，是永恒的形式，是意志在这一级别上的直接客体性。并且正是由于这一点，置身于这一直观中的同时也不再是个体的人了，因为个体的人已自失于这种直观之中了。他已是认识的主体，纯粹的、无意志的、无痛苦的、无时间的主体。这一点，本身是相当明显的（我很清楚，证实了汤玛斯·奎因的话，从高尚到荒谬只是一步之差，以后会慢慢更清楚明白），更不会令人感到惊奇。当斯宾诺莎说，当心灵从永恒向纵观事物时它才是无限的时，他心中所想的，就是这个。在这种沉思默想中，那特殊具体事物立刻成为它所属类的理念，而那知觉的个体则成为纯粹知识主体。这样的个体只认识特殊具体事物；而纯粹知识主体则只认识理念。因为个体在关于意志特定具体表现方面是知识的主体，也属于这具体表现。因此，这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。而这种知识也永远只含有对客体的一些关系。这样认识着的个体和为他所认识的个别事物总是在某处，在某时，总是因果链上的环节。而知识的纯粹主体和他的对应物——理念——却是摆脱了根据律所有那些形式的；时间、空间，能认识的个体，被认识的个体对于纯粹主体和理念都没有什么意义。完全只有在上述的那种方式中，一个认识着的个体已升为“认识”的纯粹主体，而被考察的客体也正因此而升为理念了，这时，作为表象的世界才能完美而纯粹地出现，才能圆满地实现了意志的客体化，因为唯有理念才是意志恰如其分的客体性。理念中同样地包括个体和主体，因为它们都是它的一种形式。但在理念中，它们的重要性绝对相等；这里像别的地

方一样，由于客体只是主体的表象，完全自失在被知客体中的主体本身也因而变成这个客体，因为整个意识只是它完全明白的印象（picture）。现在，这个意识构成整个表象世界，因为，当柏拉图理念或意志客观性各阶段在意识连续通过时，我们想象柏拉图理念或意志客观性各阶段的整体。所有时间和所有空间的特殊具体事物只是透过充足理由原则（上面所说那种个体所具的知识的形式）而形成了许多理念，因此，它们的纯粹客观性便被蒙蔽了。当柏拉图式理念出现时，柏拉图理念中，主体和客体再无分别，因为，柏拉图理念，意志的充分客观性，真正的表象世界，只有当主体和客体彼此完全透入时才会产生。与此相同，此时能认识的和所认识的个体，作为自在之物，也是不分的。因为我们如果抛开那真正作为表象的世界，那么，剩下的除了作为意志的世界以外，再没什么了。意志乃是理念的自在本身，理念把意志客体化了，这种客体化是完美的。意志也是另一事物以及认识这一个别事物的个体的自在本身，这些物与人也把意志客体化了，但这种客体化是不完美的。作为意志而在表象和表象的一切形式之外，则在被观审的客体中和在个体中的都只是同一个意志，而这个体当他在这观审中上升时，又意识着自己为纯粹主体。因此被观审的客体和个体两者在它们自在本身上是并无区别的，因为它们就“自在本身”说都是意志。就作为意志来说，它是表象及其一切形式之外的，在被观想的对象以及尽情观想而自觉为纯粹主体的个体中，这都是一个东西。所以，这两个东西本身并非不同，因为，从它们本身看，都是自觉的意志：而杂多和差别性则是这知识发现（come to）意志的方式，换句话说，由于它的形式即充足理由原则的关系，只存在于现象中。

这段话指的是审美直观的一种表现，凸显的是主体“自失”于对象之中，是直观者与直观合一。我们今天如果能把艺术审美中的“自失”限定在一定程度上，那是非常有意义的，因为“自失”是艺术创作和艺术审美中非常突出的一种状态。所谓“自失”，是审美主体或创作主体在接触对象时的忘己境界，这是艺术创作和艺术审美当中非常普遍的现象，叔本华抓住了这一特点。

叔本华的艺术天分非常高，对艺术规律的把握也非常到位。叔本华讲“自失”，实际是讲主体客体的关系。艺术家进行创作，从现实当中提炼素材，表现为形象，脱离这些是没办法进行创作的。艺术家要把客观对象化为艺术，必须入乎其中。艺术创作者对对象要有体悟，思维要进入到对象当中，中国古代的艺术美学就这一点讲得非常多。如“登山则情满于山，观海则意溢于海”，

把自身投入表现对象。清代的袁枚的“鸟啼花落，皆与神通；人不能悟，付之飘风”，说的就是这个道理。《红楼梦》中黛玉葬花就是“自失”于花，所以她对宝玉的到来没有一点察觉。

在叔本华看来，对理念的直观认识非但不为意志服务，意志完全就是进行这种直观的障碍。意志使人心有旁骛，不能专心致志于直观。故要直观认识理念一定要竭力克制自己的意志、欲望，乃至达到完全忘记意志、忘记自己的地步，使主体成为“纯粹的、无意志的、无痛苦的、无时间的主体”，主体完全“作为客体的镜子而存在”，“整个意识完全为单一的直观景象所充满、所占据”，“自失于对象之中”。

主体融入客体，是从主体的角度来说。反过来讲，艺术创作也是客体融化主体。主体是能动的主体，自觉地创造。客体融化主体，是表明自身具有磁性，它能把创作主体吸引进来，召人入境。叔本华曾引用拜伦的诗来说明，“难道这群山、波涛和诸天不是我的一部分吗？”成了我的对象就成了我存在的一部分；万物皆备于我，“在我之外任何其他东西都是不存在的”，结果还是归于世界是我的意志表象。叔本华的错处在于他的意志起点和意志结点，不在于艺术审美表现的主体向对象的自失性地“栖息于，沉浸于眼前对象的亲切观审中。”

这个意志就其自在本身，亦即在表象之外来说，和我的意志是同一个意志；只是在作为表象的世界中，由于表象的形式至少总有主体和客体这一项，我们——这意志和我的意志——才一分为二成为被认识的和能认识的个体。如果把认识，把作为表象的世界取消，那么除了意志，盲目的冲动之外，根本就没剩下什么了。至于说如果意志获得客体性，成为表象，那就一举而肯定了主体，又肯定了客体性，而这客体性如果纯粹地、完美地是意志的恰如其分的客体性，那就肯定了这客体是理念，摆脱了根据律的那些形式，也肯定了主体是“认识”的纯粹主体，摆脱了个性和为意志服务的可能性。

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继续成为纯粹认知主体，那么，他就会在这种方式之下直接意识到，他是这世界及其一切客观存在物的条件或支持者；这世界及其一切客观存在物，现在都表示要依赖他的存在。他把自然摆进自己内心，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，正如我会是它们的一部分吗？”

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，和不灭的自然相反呢？这种人的心里勿宁是充满了吠陀经典《奥义书》中所表示的想法：“我是一切创造的总合，在我之外，一无所有。”

## 34

为了对世界的本质获得一个更深刻的理解，人们就不可避免地必须学会把作为自在之物的意志和它的恰如其分的客体性区分开来，然后是把这客体性逐级较明显较完整地出现于其上的不同级别，也即是那些理念自身，和显现于根据律各形态中的理念的现象，和个体人有限的认识方式区别开来。这样，人们就会同意柏拉图只承认理念有真正的存在的做法，与此相反，对于在空间和时间中的事物，对于个体认为真实的世界，则只承认它们有一种假象的、梦境般的存在。我们将了解，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个体观察中的方式，并且认为前者是根本的而后者是非根本的。现在，我们从那些最不重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，云所现出的形状不是根本的，对云来说，是无关紧要的；只是被风的力量压缩在一起，吹飘、散开或吹裂的气体而已：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、泡沫是无关紧要的和非根本的，只表示它遵循重力的吸引，而它的活动是没有伸缩性的，完全是移动不居的，没有形状的和清澈的流体：这是它的本质；如果从感觉中去认识它，这是它的理念；这些偶然的形状只是我们个别观察它们时所表现出来的。只对于我们，当我们是作为个体而在认识着的时候，才有那些漩涡、波浪、泡沫。窗户玻璃上的薄冰按结晶的规律而形成结晶体，这些规律显示着出现在这里的自然力的本质，表出了理念；但是冰在结晶时形成的树木花草则不是本质的，只是对我们而有的。在浮云、溪水、结晶体中显现的已是那意志最微弱的尾声了，它若出现于植物中那就要完满些，在动物又更完满一些，最完满是在人类。但是只有意志的客体化所有那些级别的本质上的东西才构成理念；与此相反，理念的开展——因为理念在根据律的诸形态中已被分散为多种的和多方面的现象——对于理念却是非本质的东西，这只在个体的认

识方式以内，并且只是对这个体才有其实在性的。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，许多的事情，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具体表现，不属于理念本身（只有在理念中，才有意志的充分客观性），只属于在个体知识中出现的现象，这个现象，对理念来说，是毫不相关的、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，是毫不相关的、非根本的以及无关紧要的一样。

谁要是掌握好了这一点，并且懂得将意志从理念，将理念从它的现象区分开来，那么，世界大事对于这人来说，就只因为这些事是符号，可以从而看出人的理念，然后才有意义；而不是这些事自在的和自为的本身有什么意义。他也就不会和别人一样，相信时间真的产生了什么新的和重要的东西；相信根本有什么绝对实在的东西是通过时间或在时间中获得具体存在的；或甚至于相信时间自身作为一个完整的東西是有始终、有计划、有发展的，并且也许要以扶助活到三十岁的最近这个世代达到最高的完善（按他们的概念）为最后目标。他不会像荷马一样以奥林帕斯诸神来支配时间中的许多事件，正如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，只是关于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，他只有把理念视为永久不变的和根本的，在理念中，生活意志所得到最彻底的客观性，也在人类的种种才能、爱好、错误和特别的优点中表现它不同的各面：在利己、憎恨、喜爱、悲惧、勇敢、轻浮、愚鲁、狡诈、机智、天才等等中，所有这些合在一起结合在成千成万的形式（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，都是一样的。最后这人还发现在人世和在戈箕的杂剧中一样，在所有那些剧本中总是那些相同的人物，并且那些人物的企图和命运也总是相同的，尽管每一剧本各有其主题和剧情，但剧情的精神总是那么一个；同时，这一剧本的人物也一点儿不知道另一剧本中的情节，虽然他们自己是那一剧本中的人物。因此，尽管在有了上演此前各剧的经验之后，登场人物班达龙并没变得敏捷些或者慷慨些，达塔格利亚也没变得严谨老实些，布瑞格娜没有变得胆壮些，而哥隆宾涅也没有变得规矩些。

假设我们有机会更清楚地看到可能的世界以及整个因果链条，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所消灭的最伟大人物、世界的启发者及英雄们，然后又告诉我们那些将改变世界历史并带来最高

文化和启蒙时期、但一开始便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时代充实富足但由于错误或势所必然而无益地浪费在没有价值或没有结果的东西，甚或浪费在游戏上的伟大人物所具有的伟大才能。如果我们看到了这一切，我们也许会战栗而为损失了的旷世珍宝惋惜叫屈。但是那地藏王菩萨会要微笑着说：“个体人物和他们的精力所从流出的源泉是取之不竭的，是和时间空间一样无穷无尽的，因为人物和他们的精力，正同一切现象的这两种形式一样，也只是一些现象，是意志的‘可见性’。那无尽的源泉是以有限的尺度量不尽的。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，任何尚未成熟即被消灭的事件或作品，永远总有重来的机会。在这个现象世界中，真正的损失和真正的收获是一样的少。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事件。”

## 35

历史是沿着追踪大事的那根线索前进的。如果历史是按动机律来引申这些大事的，那么，在这范围之内历史是实践性的。而动机律却是在意志被“认识”照明了的时候决定着显现的意志的。在意志的客体性较低的级别上，意志在没有“认识”而起作用的时候，自然科学是作为事因学来考察意志现象变化的法则的，是作为形态学来考察现象上不变的东西的。形态学借助于概念把一般的概括起来以便从而引申出特殊来，这就使它的几乎无尽的课题简易化了。最后数学则考察那些赤裸裸的形式，在这些形式中，对于作为个体的主体的认识，理念显现为分裂的杂多，所以也就是考察时间和空间。所有这些（它们的共同名称是科学）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，现象的法则、关联，以及由它们而来的关系。但是，哪一种知识涉及那所有关系之外而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？涉及那没有变化因而在任何时间都有同样真实性的东西呢？总之，哪种知识涉及理念呢？涉及物自体即意志直接和充分客观性的理念呢？我们的回答是“艺术”，即天才的作品。艺术复制着由纯粹观审而掌握的永恒理念，复制着世界一切现象中本质的和常驻的东西；而各按用以复制的材料是什么，可以是造型艺术，是文艺或音乐。艺术的唯一源泉就是对理念的认识，它唯一的目标就是传达这一认识。——当科学追随着四类形态的根据和后果两者无休止、变动不尽的洪流而前进的时候，在每次达到目的之后，总得又往前奔而永无一个最后的目标，也不可能获得完全的满足，好比人们向前疾走以期达到云天

和地平线相接的那一点似的。可是，相反的，艺术却处处达到它的目的。因为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。这个特殊具体物对艺术来说，成为全体的代表，一种和空间、时间中无数东西的相等物。所以，它停在这个特殊具体物上，时间的进行停止了；对它来说，种种关系消失了，只有那根本的东西，只有那理念成为它的对象。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，与根据那原则而产生的以及成为经验科学方法的观察方式相反。后一种考察方式可以比作一根无尽的、与地面平行的横线，而前一种可以比作在任意一点切断这根横线的垂直线。遵循根据律的是理性的考察方式，是在实际生活和科学中唯一有效而有益的考察方式，而撇开这定律的内容不管，则是天才的考察方式，那是在艺术上唯一有效而有益的考察方式。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吹弯，都使它摇动，也把它刮走；第二种方法像寂静的阳光，穿过暴风，完全不受它影响。第一种方法像无数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，天才的本质就在从事这种观想的卓越能力。据此，天才的性能就是立于纯粹直观地位的本领，在直观中遗忘自己，而使原来服务于意志的认识现在摆脱这种劳役，即是说完全不在自己的兴趣、意欲和目的上着眼，从而一时完全撤销了自己的人格，以便在撤销人格后剩下了为认识着的纯粹主体，明亮的世界眼。并且这不是瞬间的事，而是看需要以决定应持续多久，应有多少思考以便把掌握了的东西通过深思熟虑的艺术来复制，以便把“现象中徜徉不定的东西拴牢在永恒的思想中”。这就是天才的性能。因此也是暂时完全抛弃自己人格以便成为纯粹认知主体的能力，清楚地观察世界的能力；同时，这不但是偶然地，而且是相当长时间地并且充分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“把心中浮动的印象固定于永久的思想中。”当天才出现于一个人身上时，落到他命运上的，似乎是比较为个别意志役使所需要的更大的知识能力；而这种过多的知识，由于摆脱了束缚的缘故，已经变成除去了意志的主体，变成了反映世界内在本质的面明亮的镜子。这一点说明了天才人物的活动，眼前的东西很难使他们满足，因为眼前的东西不是他们所注重的。这一点带给他们那种永无休止的希望，那种对新奇事物不断的欲求以及对思想高超事物的欲求，也带给他们那种难以满足的渴望，即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们的渴望；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，所以喜欢天才所没有的日常生活中的特殊满足。

叔本华指出，对理念的认识也必须是直观认识，但是，不论从认识对象、认识内容、认识方法上看，对理念的直观都不同于对个别表象的直观。叔本华把对于理念的直观认识称作艺术直观（艺术观审），指出“艺术的唯一源泉就是对理念的认识，它唯一的目标就是传达这一认识”。而艺术之所以与认识理念有关，是因为理念所追求的美“即存在于这些理念中”。

按照叔本华的观点，理念作为同类表象的标准模式，“圆满地实现了意志的客体化”，是以“美而纯粹”的形式出现的表象，所以它体现了“美”。但是，叔本华又指出，现实存在的只是个别表象，只有通过个别表象，才能认识理念，把握其内在的美，而这就是艺术观审所要实现的任务。

在天才的问题上，叔本华研究了天才的一般表现，他所讲的都是艺术家必须具有的充分条件。如创造者必须执着追求，永不满足，因为艺无止境。大艺术家都认为自己还有没有做到的地方，不满足已取得的成就。创造者还必须有想象力，想象力的水平决定着艺术家的表现能力。没有想象力，则无法创造艺术。天才都是不断探索，不断前进，他所达到的境界，能使自己成为照亮世界的太阳，天才的眼神是坚定而活泼的。

人们曾认为想象力是天才性能的基本构成部分，有时甚至把想象力和天才的性能等同起来。前一种看法是对的，后一种是不对的。既然天才作为天才，他的对象就是永恒的理念，是这世界及其一切现象恒存的、基本的形式，而认识理念却又必然是直观的而不是抽象的；那么，如果不是想象力把他的地平线远远扩充到他个人经验的现实之外，而使他能够从实际进入他觉知的少数东西构成一切其余的事物，从而能够使几乎是一切可能的生活情景——出现于他面前的话，则天才的认识就会局限于那些实际出现于他本人之前的一些客体的理念了，而且这种认识还要依赖把这些客体带给他的一系列情况。并且那些实际的客体几乎经常只是在这些客体中把自己表出的理念的很有缺陷的标本，所以天才需要想象力以便在事物中并不是看到大自然实际上已构成的东西，而是看到大自然努力要形成，却由于前一篇所讲述的它那些形式之间的相互斗争而未能竟其功的东西。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准在质、量两方面都超越实际接触的对象。所以，产生了特殊的想象能力，而特殊想象能力也确是天才的必要条件。可

是，我们不能反过来说，因为想象能力并不表示天才；相反的，没有天才的人，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，即完全客观的方式，亦即天才把握理念的方式，或普通的方式，即仅从此一实际对象与其他对象及自己意志的关系而根据充足理由原则来看此一实际对象的方式，便也可以用这两种方式来看想象的对象。用第一种方式看，此实际对象是获得理念知识的工具，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则常易使人感到迷惑和暂时满足；因此，所知的只是相连幻象之间的种种关系，以此为乐的人是梦想者，容易把那种自慰孤寂的幻想与现实相混，因而不适于现实生活。也许他会把它们写下来，而我们也将会看到普通描写种种情形的小说，它使那些和他相像的人及一般读者引以为荣，因为读者想象自己处在主角的地位，而觉得故事使人愉快。

叔本华谈天才，与柏拉图、康德的观点不同。叔本华能看到天才的缺点，他认为天才人物不注意根据律，所以厌恶数学和逻辑的方法；天才容易被印象挟持，冲破凡俗罗网，怀有莫名痛苦和殉道精神；好直观而不求合理性，总是不假思索，而陷于激动和情欲的深渊；天才好自言自语，类似疯子，经常进入疯癫状态。叔本华过分地评论了天才的价值：“天才们最珍贵的产物，对于人类中迟钝的大多数必然是一部看不懂的天书。”他也说了些对错难分的话：“只有真正的杰作，那是从自然、从生活中直接汲取来的，才能和自然本身一样永垂不朽，即常保有原始感动力。因为这些作品并不属于任何时代，而是属于人类的。”

叔本华将人分为三种：普遍的人性、各个不同的个性、天才。他认为普通人的意志实际上不是自己的意志，而如同乌合之众，处于从众状态，个人是社会的牺牲品，当个人有所觉察时，就必然陷入痛苦；个性状态下的人虽有自己意志，但是因为欲望常常不能满足，所以处于无尽的悲观中，只有放弃生命意志才能实现真正解脱；只有天才的意志才是最高级的意志，天才已经看破红尘，达到涅槃状态。

这种普通人，大自然的产物，每天出生数以千计的这种普通人，如上所说，至少是断不可能持续地进行一种在任何意义之下都完全不计利害的观察——那就是真正的静观——；他只是在这样一种范围内，即是说这些事物对他的意志总有着某种

关系，哪怕只是一种很间接的关系才能把他们的注意力关注到事物上。就这一方面说，所要求的既然永远只是对于关系的认识，而事物的抽象概念又已足够应用，在大多数场合甚至用处更大，所以普通人就不在纯粹直观中流连了。普通人不会在纯粹知觉上停留很久，不会把他的注意力长时期放在一个对象上，只会在他匆匆感觉的东西中寻求概括这一切的概念，正如懒人寻找椅子一样，然后再也不能使他有兴趣。这就是为什么他那么快对艺术品、自然美，以及所有生活情景作真正有意义观想的缘故。他不会停留，只想知道自己生活中的道路以及随时可能成为自己道路的一切东西。因此，他只做最广泛的注意，而不会浪费时间在思考生活本身。可是，另一方面，有天才的人，他过多的知识能力时常使它摆脱意志的役使，所以，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，他常常忘记思考自己的生活方式，因此，他过的生活大部分令人不解。对普通人来说，他的知识能力是一盏照亮道路的明灯，可是，对有天才的人来说，他的知识能力是照耀世界的太阳。这两种如此不同的透视生活的方式甚至还可在这两种人的相貌上看得出来。一个人，如果天才在他的腔子里生活并起作用，那么这个人的眼神就很容易把天才标志出来，因为这种眼神既活泼同时又坚定，明明带有静观、观审的特征。这是我们可以从罕有的几个天才，他们的头部画像中看得到的。与此相反，其他人们的眼神，纵令不像在多数场合那么迟钝或深于世故而寡情，仍很容易在这种眼神中看到观审态度的真正反面，看到“窥探”的态度。可是，在另一方面，在普通人的情形中，他观想的真正对象，他寻求的东西，如果他的眼光不像平常那样呆滞茫然的话，也容易从他的眼光中看出来。所以，天才在脸上的表现是这样的，那就是，从脸上可以看到知识盖过了意志，因此，也在脸上显示出一种和意志毫不相关的知识，换句话说，即显示出一种纯粹认知。相反的，在普通人的脸上，却表现出意志的优势；并且，我们看到，只有在意志的推动之下，知识才发生活动，因此，知识只受意志支配。

可见，叔本华虽然认为天才有超人性，但他不仅有其限制性，也有与常人的共通性，这比之于后来尼采的超人论，更易于为人所理解。

根据我们的论述，虽然要说天才所以为天才是在于有这么一种本领：他能够独立于根据律之外，从而不是认识那些只在关系中而有其存在的个别事物，而是认识

这些事物的理念；能够在这些理念的对面成为这些理念在主体方面的对应物，亦即不再是个体的个体而是“认识”的纯粹主体。然而这种本领，就一般人来说在程度上虽然要低一些并且也是因人而异的，却必然地也是一切人们所共有的，否则一般人就会不能欣赏艺术作品，犹如他们不能创造艺术作品一样，并且根本就不能对优美的和壮美的事物有什么感受的能力，甚至优美和壮美这些名词就不能对他们有什么意义了。因此，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个性（personality）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知识能力比普通人大得多，也能保持得更长久而已。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。透过艺术品，他将自己所把握的理念传达给别人，而一无变更。因此，不论美感快乐是因艺术品而产生，还是因直接观想自然和人生而产生，其结果都是一样的。通过艺术品，天才把他所把握的理念传达于人。这时理念是不变的，仍是同一理念，所以美感的愉悦，不管它是由艺术品引起的，或是直接由于观审自然和生活而引起的，本质上是同一愉悦。艺术品仅仅只是使这种愉悦所以可能的认识较为容易的一个手段罢了。我们所以能够从艺术品比直接从自然和现实更容易看到理念，那是由于艺术家只认识理念而不再认识现实，他在自己的作品中也仅仅只复制了理念，把理念从现实中剥离出来，排除了一切起干扰作用的偶然性。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，即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，抹去一切干扰的偶然因素。艺术家让我们透过他的眼光来看世界。他具有这种眼光，他认识事物的内在本质而摆脱它们的关系，这是天才的禀赋，这是天生的；但是，他能给我们这种禀赋，他能让我们用他的眼光去看世界，这是后得的，也是艺术中属于技术的一面。因此，我在前文既已在最粗浅的轮廓中托出了美感认识方式的内在本质，那么我就要同时讨论现在接下去的关于自然中和艺术中的优美壮美两者更详尽的哲学考察，而不再在自然和艺术之间划分界线了。我们将首先考察一下，当优美或是壮美使一个人感动时，在他内心里发生了什么变化。至于这个人是直接从自然，是从生活，或是间接借助于艺术而获得这种感动，却不构成本质上的区别，而只是一个表面上的区别。

天才的主要表现即艺术和哲学。因为意志，不是通过感官，而是通过心灵在艺术过程中被认识的。艺术形象是意志向心灵的显现，心灵的瞬间感受和意

志的创造是同一的；艺术的本质是意志对自身的直观，即“自失”。那永远寻求而又永远不可得的安宁在转眼之间自动光临，而我们也达到了十足的愉悦。

### 37

在美感观想的方式中我们发现两个无法分开的构成部分——对象和知识，这里所说的对象不是个别事物而是柏拉图式观念，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知识主体。这两个成分经常合在一起出现的条件就是摆脱系于根据律的认识方式，后者和这里的认识方式相反的，是为意志和科学服务唯一适用的认识方式。——我们将看到由于审美而引起的愉悦也是从这两种成分中产生的；并且以审美的对象为转移，时而多半是从这一成分，时而大半是从那一成分产生的。

叔本华认为天才与普通人的两点是一致的：一是一般人物比之于天才人物认识理念和表现理念的本领“在程度上虽然要低一些并且也是人各不同的，却必然地也是一切人所共有的；否则一般人就会不能欣赏艺术作品，犹如他们不能创造艺术作品一样。”“天才所以超出了一切人之上的只是在这样认识方式的更高程度上和持续的长久上”，并能把冷静的观照能力别出心裁地表现在作品之中。

天才和普通人的第二个差别是天才在认识方式上有间歇性，是天才的超人性“只是周期地占有个体”，他在浸沉于天才意识的方式时“是天才性的”，但绝不是说天才的每一瞬都在这种情况中，因为摆脱意志而掌握理念所要求的高度紧张虽是自发的，却必然又要松弛，并且在每次紧张之后都有长时间的间歇。在这些间歇中，无论是从优点方面说或是从缺点方面说，天才和普通人大体都是相同的。

一切意欲都是由于需要，因此都是由于缺乏，也都是由于痛苦。某一愿望的满足便能够结束这个意欲，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，也很少能够估量得出来。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

而已。在欲求已经获得的对象中，没有一个能够提供持久的，不再衰退的满足，而是这种获得的对象永远只是像丢给乞丐的施舍一样，今天维系了乞丐的生命以便在明天又延长他的痛苦。——因为这个缘故，所以说如果我们的意识还是为我们的意志所充满，如果我们还是听从愿望的摆布，加上愿望中不断的期待和恐惧；如果我们还是欲求的主体；那么，我们就永远得不到持久的幸福，也得不到安宁。至于我们或是追逐，或是逃避，或是害怕灾祸，或是争取享乐，这在本质上只是一回事。为意志的不断需求而操心，不论出于何种形式，需求总是继续占住和支配我们的意识；但是如果没有平静，就不会有真正的幸福。因此，意欲活动的主体，就像永远缚在“地府转轮”上一样，白费气力，好像永在期望的坦达拉斯。

但在外来因素或内在情调突然把我们从欲求的无尽之流中托出来，在认识甩掉了为意志服务的枷锁时，在注意力不再集中于欲求的动机，而是离开事物对意志的关系而把握事物时，所以也即是不关利害，没有主观性，纯粹客观地观察事物，只就它们是赤裸裸的表象而不是就它们是动机来看而完全委心于它们时，那么，在欲求的那第一条道路上永远寻求而又永远不可得的安宁就会在转眼之间自动的光临，而我们也就得到十足的愉悦了。这是伊壁鸠鲁赞为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，保持着意欲活动苦役囚禁的安息日，那地府的转轮停止不动了。

叔本华认为对于理念的艺术直观，在人的心理上能产生特别的作用。由于他把人的意志看作人生痛苦的根源，而在进行艺术直观时意志被加以克制，因此这时人能摆脱痛苦。“在欲求的那一条道路上永远寻求而又永远不可得的安宁就会在转眼之间自动的光临，而我们也就得到十足的愉悦了。”当然这种摆脱是暂时的，随着艺术观审的中止，痛苦又会重新袭来。由于艺术能使得“人生中最令人愉快和唯一纯洁无罪的一面”得到“上升、加强和更完美的发展”，在这个意义上，叔本华把艺术称作“人生的花朵”。

这正是我在前面所说的为获得理念知识所必需的境界，纯粹观想的境界，完全贯注于知觉，贯注于对象，忘却个体性，抛弃那遵循充足理由原则并只了解关系知识的境界。由于这个境界，被知觉的特殊具体事物，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知识主体，这样，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，都是一样的。

内在的情调，认识对欲求的优势，都能够在任何环境之下唤起这种心境。那些杰出的荷兰人给我们指出了这一点。他们把这样的纯客观的直观集注于最不显耀的一些对象上，而在静物写生中，为他们的客观性和精神的恬静立下了永久的纪念碑。审美的观众看到这种纪念碑，是不能无动于衷的，因为它把艺术家那种宁静的、沉默的、脱去意志的胸襟活现于观审者之前；而为了如此客观地观审如此不重要的事物，为了如此聚精会神地观察而又把这直观如此深思熟虑地加以复制，这种胸襟是不可少的。同时，由于画面使欣赏者能够分享这种境界，所以，他的感情往往因这种心境和他所处的那种为强烈意欲活动扰乱的不平静心态间的对比而更为丰富了。在同样精神之下，风景画家，尤其是罗伊斯达尔往往画些非常无意义的乡村情景，这种画甚至产生更适意的同样效果。

艺术胸襟的内在力量完全单独地能有如许成就，但是这种纯粹客观的情调还可以由于惬意的对象，由于自然美欲动人去鉴赏，向人蜂涌而来的丰富多彩而从外面得到资助，因此更轻而易举。自然的丰富多彩，在它每次一下子就展开于我们眼前时，为时虽只在一瞬间，然而几乎总是成功地使我们摆脱了主观性，摆脱了为意志服务的奴役而转入纯粹认识的状况。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突然之间振作、愉快和恢复原状的理由：激烈感情、欲望和恐惧的压力以及一切意欲活动的苦恼，立刻在一种神奇方式下平静下来而得到满足了。因为，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，便进入了另一个世界，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。认识这样获得自由，正和睡眠与梦一样。能完全把我们从上述一切解放出来，幸与不幸都消逝了。我们已不再是那个体的人，而只是认识的纯粹主体，个体的人已被遗忘了。我们只是作为那一世界眼而存在，一切有认识作用的生物固然都有此眼，但是唯有在人这只眼中才能够完全从意志的驱使中解放出来。由于这一解放，个性的一切区别就完全消失了，以致这只观审的眼属于一个有权势的国王也好，属于一个被折磨的乞丐也好，都不相干而是同一回事了。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在其中呢？一旦我们意识中重新涌现了些微与自己意志相关的事物，即使是纯粹观想对象的关系事物，那么，这个不可解释的力量便没有了；我们重新回到为充足理由原则所支配的知识，我们不再认识理念，只认识特殊具体事物，只认识自己所属链条中的一环，我们又重新为悲痛忧患所苦。大多数人，由于他的完全缺乏客观性，也就是缺

乏天才，几乎总是站在这一立足点上的。因此他们不喜欢独自和大自然在一起，他们需要有人陪伴，至少也要一本书。这是因为他们的认识经常是为意志服务的，所以他们在对象上也只寻求这对象对于他们的意志有什么关系；在所有一切没有这种关系的场合，在他们的内心里，好像通奏低音似的，就会发出一种不断的、无可奈何的声音：“这对于我毫无用处。”因此，在他们看来，在寂寞中即令是面对最优美的环境，这种环境也有一种荒凉的、黯淡的、陌生的、敌对的意味。

最后，我们可以说，这种没有意志的知觉所带来的快乐使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，当我们回想过去生活在某一遥远地方的日子时，像现在一样，那时候带有无可奈何忧伤的，只是幻想所忆起的东西，不是意志的主题；但是，现在它们被遗忘了，自从过了那时候，它们经常为其他东西所替代。这意志的主体在当时怀着不可消灭的痛苦，正和今天一样，可是这些痛苦已被遗忘了，因为自那时以来这些痛苦又早已让位于别的痛苦了。于是，如果我们自己能做得到，把我们自己不带意志地委心于客观的观赏，那么，回忆中的客观观赏就会和眼前的观赏一样起同样的作用。所以还有这么一种现象：尤其是在任何一种困难使我们的忧惧超乎寻常的时候，突然回忆到过去和遥远的情景，就好像是一个失去的乐园又在我们面前飘过似的。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，那客观存在的东西过去是纯粹的，也未为意志的任何关系所扰乱，正如现在它的影像正呈现于我们幻想中一样。可是，实际上，对象与我们意志间的关系，彼时所带来的痛苦正如现在所带给我们的一样。每当我们对对象作纯粹客观的观想时，就能透过现在的对象使自己从痛苦中解脱出来，正如透过遥远的对象使自己解脱痛苦一样，这样，我们便可以产生一种错觉，觉得只有这些对象是现前的，而自己却不是现前的。

## 38

所有这些考察都是为了突出审美的快感的主观方面，就是说这快感和意志相反，是对于单纯的、直观的认识本身的喜悦。——现在要接上这些考察的，与此直接相关的，就是下面这一说明，说明人们称为壮美感的那种心情。

我们早就说过，当对象势将转变为纯粹知觉状态时，换句话说，当它们因本身多种多样但却明确的形式而易于变为它们理念的代表时，便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知觉状态。这种性质主要是属于自然美，自然美使最迟钝的人也可以得到短暂的美感满足。的确，植物界很能引起吾人审美的观察，因此我们可以说，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，因此需要外来有智性的个体使它脱离盲目意志世界而进入表象世界，它们渴望进入表象世界，它们至少可以间接地获得直接得不到的东西。我这一大胆的，也许近乎痴语的思想可以根本存而不论，因为只有对于自然作极亲切的、一往情深的观察才能引起这种思想，才能为这种思想提出理由。所以，把我们从服务于意志的、只是对于关系的认识转入美感观审，从而把我们提升为认识的不带意志的主体时，如果就是自然界这种迎上来的邀请，就是自然界那些形式的重要意味和明晰性，——而在这些形式中个别化了的理念得以容易和我们招呼——那么，对我们起作用的也就只是美，而被激起来的也就是美感。但是，如果这些对象（它们的主要形式使我们作纯粹观照活动）和人类一般意志发生敌对的关系，如果它们和意志对立，因此意志受到它们无法抗拒的优势力量所威胁，或面对它们无比的伟大性因而退为无关重要者；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，有力地使自己离开意志及其种种关系，并且，由于全神贯注于知识，所以静静地观想那些使意志感到可怕的对象，只去了解它们的理念（与一切关系无关）。结果，这观察者正是由此而超脱了自己，超脱了他本人，超脱了他的欲求和一切欲求，——这样，他就充满了壮美感，他已在超然物外的状况中了，因而人们也把那促成这一状况的对象叫做壮美。所以壮美感和优美感的不同就是这样一个区别：如果是优美，纯粹认识勿庸斗争就占了上风，其时客体的美，亦即客体使理念的认识更为容易的那种本性，无阻碍地、因而不动声色地就把意志和为意志服务的、对于关系的认识推出意识之外了，使意识剩下来作为“认识”的纯粹主体，以致对于意志的任何回忆都没留下来了。另一方面，在壮美的情形下，只有借助有意和强行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的超越意志及与意志相关的知识，才能够达到那种纯粹知识状态。

作为对象存在的壮美，叔本华的观点认为这种壮美对于人的意志有一种敌对关系，它具有战胜一切阻碍的优势而威胁着意志，或者意志在这种对象的无限大之前被压缩至于零，但观察者却能以强力挣脱对人的意志的威胁力量，宁静地、超然物外地观赏着那些对于意志非常可怕的对象，超脱了自己，超脱了欲望，乐于在对象的观赏中逗留，这样他就会充满壮美感，“促成这一状况的

对象就叫做壮美”。

这种超脱不仅必须以意识获得，而且要以意识来保存，所以经常有对意志的回忆伴随着，不过不是对单独的、个别的欲求的回忆，如恐惧或愿望等，而是对人的总的欲求的回忆，只要这欲求是由其客体性——人身——普遍表示出来的。如果由于对象方面有真实的、及于人身的迫害与危险，而有实际的、个别的意志活动进入意识，那么，这真正被激动的个人意志就会立即赢得上风，观审的宁静就成为不可能了，壮美的印象就会消失，因为这印象让位于忧虑。个体人在忧虑中挣扎自救，把任何其他念头都挤掉了。如果我们举几个实际的例子，对于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，也会使我们明了这种壮美感的各种不同程度。一般而论，它和美感相同，和纯粹无意志的认知以及必然随之而来的关于理念的知识（这种关于理念的知识是在一切被充足理由原则所决定的关系之外）也相同。它和美感的区别，只是由于对外来性质的反应不同，它能够使这外来的性质超乎观想对象和一般意志间的敌对关系。那么，分别按这一补充规定或是强烈鲜明的、迫近的或只是微弱的、远离的，只是示意而已，就产生了壮美的各级程度，产生了从优美到壮美的过渡。我认为在说明上更适当的是首先把这种过渡和程度较微弱的壮美印象用例子显示出来；虽然那些对于美的感受力根本不太强而想象力又不生动的人们只会了解后面那些有关程度较高、较明晰的壮美印象的例子。他们本可以只注意后面那些例子，对于这里要先举出的那些有关程度极微弱的壮美印象的例子，却可以听之任之。

正如人一方面是盲目的意志冲动（其中心点在生殖器），另一方面又是纯粹认知的永久、自由的主体（其中心在大脑）；同样，和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，因此也是最使人愉快者的条件，另一方面又是“温暖”的来源，是生命的第一条件，换句话说，是一切高等意志现象的条件。所以，温暖之对于意志正如光之对于知识。光是“美”的王冠上最大的宝石，光对一切美的对象知识，具有显著的影响。因此，温暖之于意志，就等于光之于认识。所以光就正是“美”的王冠上一颗最大的钻石，对于每一美的对象的认识是最有决定性的影响的。光根本就是美的不可少的条件，而在有利的角度光还能使最美的东西更美。不过尤其显著，和其他一切不同的是建筑艺术，建筑的美可以由于光的资助而增高，即令是最不值一顾的东西也可由此而成为最美的对象。在严冬时候，当整个自然冰冻而没有生气时，如果我们看到落日余晖从一块块的石头上反射出来，虽然照着大地却无温暖之感，因此，只有利于最纯粹的知识，无利于意志，

以观想光对这些石块的美的效果，就像自己的美一样，使我们进入一种纯粹认知状态。在这个情形下，如果要能使我们进入纯粹认知状态，便需要超越意志的关切，因为吾人很少会去想到这些光线中没有温暖，换句话说，很少想到缺乏生命原理；只有些许阻碍他停留在纯粹认知状态，只有些许阻碍他摆脱一切意欲活动，此即为从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力量的。

假如我们进入一个很寂寞的地区，一望无际，在完全无云的天空下，树木和植物在纹丝不动的空气中，没有动物，没有人，没有流水，只是最幽静的肃穆。那么，这种环境就等于是一个转入严肃、进入观赏的号召，随而挣脱了一切欲求及其需要。可是单是这一点就已赋予了这只是寂寞幽静的环境以一些壮美的色彩了。这是因为这个环境对于这不断需要追求什么和达成什么的意志不提供任何对象，不管是有利的或不利的对象，所以就只剩下纯粹观赏的状况了。谁要是不能作这种观赏，就会以羞愧的自卑而陷入意志无所从事的空虚，陷入闲着的痛苦。就这一点说，这个环境提供了测验我们自己的智慧有什么价值的机会，对于这种价值，我们忍受或爱好寂寞的能力到了什么程度根本就是一个好的标准。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，由于整个纯粹认知状态的缘故，混合着对那需要不断活动之意志的依赖性和贫乏性的回忆。这是属于宏壮的一类，北美内陆无垠大草原的情景之所以有名，就是因为这个缘故。

关于壮美，叔本华特别强调主体在对象面前“要先通过有意地、强力地挣脱该客体对意志那些被认为不利的关系。”这也就是主体在可怕的力量面前保持自己主体的客体条件，成为“整个世界的肩负人”。这是说人要在强大对象面前有意志自信力。叔本华是生命意志论者，他要人在强力对象面前，有效地调动人的生命意志，在生命受到困扰的时候，要张扬生命力，因此要战胜困境，主体由敌对而挣脱这种危险的关系。

现在让我们把这样一个地区的植物也去掉，只看到赤裸裸的岩石，那么，由于完全缺乏我们保持生存所必要的有机物，意志简直已感到威胁。这块荒地获得了一种可怕的气氛，我们的心情也变得更更有悲剧意味了。这里上升至纯粹认识是经过更坚决的挣脱意志所关心的利害而来的，在我们坚持逗留于纯粹认识的状况时，就明显地出现了壮美感。

下述的处境可能产生更高一等的这种感觉：大自然因暴风雨而震撼了，天空因雷霆万钧的乌云而黑暗下来了，巨大惊人的光秃秃悬崖遮住了视线，汹涌的急流，荒凉的沙漠，吹过岩石隙缝的风声等。我们的依赖，我们与敌对自然的争斗，我们在冲突中破灭的意志，现在清清楚楚地摆在我们眼前了。然而只要不是个体的危急焦虑占了上风，而是我们仍继续着美的观赏，那么，认识的纯粹主体的视线还能透过大自然的斗争，透过被摧毁了的意志那副形象而宁静地、无动于衷地、不连同被震撼不关心地就在威胁着意志的、为意志所恐惧的那些对象上把握理念。壮美感就在于这种可怖的环境和宁静的心境两者之间的对照中。

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由于倾泻而下的流水声音所掩盖而听不见自己的声音；或者，如果我们身在有暴风雨的海面上，那里巨浪起伏，冲击着险峻的崖石，浪花飞上天空，暴风怒号，海水奔腾，电光从乌云中闪出，隆隆雷声淹没了暴风和海水的声音，那么，这种印象就变得更强烈了。这时，在大胆的观看者方面，他意识中的双重性质便表现得最明显。一方面，他觉得自己是个体，是脆弱的意志现象，只要些许这种力量就可以完全毁灭他，面对自然的巨大力量，他是无助的，他是依赖的，是偶然因素的牺牲品，面对巨大惊人的力量时变得非常渺小；于是，在观察这一幕景象而不动心的人，他的双重意识便达到了明显的顶点。他觉得自己一面是个体，是偶然的意志现象，那些自然力轻轻一击就能毁灭这个现象，在强大的自然之前他只能束手无策，不能自主，生命全系于偶然，而对着可怕的暴力，他是近乎消逝的零。而与此同时，另一方面，他又是永远宁静地认识的主体，作为这个主体，它是客体的条件，也正是这整个世界的肩负人；大自然中可怕的斗争只是它的表象，它自身却在宁静地把握着理念，自由而不知有任何欲求和任何需要。这就是完整的壮美印象。这里是由于看到威胁着生存的、无法比较的、胜于个体的威力而造成这个印象的。

宏壮的印象也可以用另一种完全不同的方式产生，即只要表现空间和时间中的无量无际，就可以产生这种印象；它无法估计的巨大性，使个人变得渺小不堪。如果我们使用康德的术语和精确分类，可以称第一种是动态的宏壮，而第二种则是数学式的宏壮，虽然我们不同意他对这种印象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”（*hypostasis*）。

当我们沉溺于观察这世界在空间和时间上无穷的辽阔悠久时，当我们深思过去和未来的若干千年时，或者是当夜间的天空把无数的世界真正展出在我们眼前，因

而宇宙的无边无际直印入我们的意识时，那么我们就觉得自己缩小几至于无物，觉得自己作为个体，作为活的人身，作为无常的意志现象，就像是沧海一粟似的，在消逝着，在化为乌有。面对着自己这种虚无的幽灵，面对着这种并非真正不可能的事情，我们会立刻感觉到，所有这些星辰的存在，只是我们的表象，只是纯粹认知活动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，一旦当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。过去使我们不安的这种世界的广大无垠，现在则全赖我们自己。过去我们依赖它，现在它依赖我们。不过，所有这些现象并没有立即进入我们的思想中，只是一种感受到的自觉，觉得在某种意义（只有哲学能解释它）上来说，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，并不觉得是压力，反而使我们精神昂扬。这是那感到的“意识”意识到了吠陀教《邬波尼煞昙》在各种讲法中反复说过的东西，尤其是意识到上面已引用过的这句话：“一切无生之物总起来就是我，在我之外任何其他东西都是不存在的。”这就是超然于本人的个体之上，就是壮美感。

我们透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，但却可以直接为我们所察觉，它的三个向度具体地摆在我们面前，使我们觉得自己的身体几乎是无限地渺小。空虚无物的空间永远无法这样感觉的，宽广的空间也永远不能这样感觉的，只有那种可以借助其周围界限而从它各个向度去知觉的空间，才可以这样感觉的。例如，像罗马圣彼得教堂或伦敦圣保罗教堂那种很高的圆顶。这里所以产生壮美感是由于人们在一个广阔的空际之前感到了自己躯体渺小近于零；另一方面又意识到这种空际不过是我们表象中的东西，而我们作为认识的主体又正是这表象的负荷人。所以这里也和到处一样，壮美感的产生是由于两方面的对比，一方面是我们自己作为个体，作为意志现象的充关重要和依赖性；一方面是我们对于自己是认识的纯粹主体这一意识。如果不假思索只作观想的话，甚至繁星的苍穹也产生这种宏壮感，并且和感到巨石时的方式并无二致，而这种感觉的兴起，其实只是由于它的外表，并非由于它的实际范围。我们知觉的某些对象在我们内心引起宏壮的感觉，不但由于空间的广大，也由于年代的久远，换句话说，也由于时间上的绵延，使得我们面对它们时，相形之下自己变得非常渺小，然而却非常喜欢观想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。

我们这一考察的进度使我们在这里有必要插入一段壮美的讨论，其实在这里关于优美的讨论还只完成了一半，只完成了主观一面的讨论。可是区分壮美和优美的东西恰好只是这主观方面所规定的一种特殊状态。这就是说任何审美的观赏所要求的，以之为前提的纯粹而无意志的认识状况究竟是在客体邀请、吸引人们去观赏时，毫无抵抗地、仅仅是由于意志从意识中消逝自然而然出现的呢，或者是要由于自愿自觉的超脱意志才争取得来的呢，并且这时这观赏的对象本身对于意志本有着一个不利的、敌对的关系，惦念这一关系，就会取消审美的观赏。——这就是优美和壮美之间的区别。从对象方面看，它们并没有根本的不同，因为在每个情形中，美感观想的对象都不是个别事物，而是力求在个别事物显现的理念；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的它的必然相关者是纯粹认知主体；正如特殊具体事物之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。

当我们称一个对象为美的时候，我们的意思是说这对象是我们审美观赏的客体，而这又包含两方面。一方面就是说看到这客体就把我们变为客观的了，即是说我们在观赏这客体时，我们所意识到的自己已不是个体人，而是纯粹而无意志的认识的主体了；另一方面则是说我们在对象中看到的已不是个别事物，而是认识到一个理念。而所以能够这样，只是由于我们观察对象不依靠根据律，不追随该对象和其自身以外的什么关系（这种关系最后总是要联系到我们的欲求的），而是观察到客体自身为止。因为，理念和纯粹知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，所有时间上的差别便消失了，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；它们可以和虹或者与太阳相比，它们与滴落水珠的不断运动及相续无关。所以，我以审美的，也即是以艺术的眼光观察一棵树，那么，我并不是认识了这棵树，而是认识了这树的理念；至于所观察的是这棵树还是其千年以前枝繁叶茂的祖先，观察者是这一个还是任何另一个在任何时间任何地点活着的个体，那就立即无足轻重了；这时个别事物和认识着的个体随着根据律的取消而一同取消了，剩下的除理念与“认识”的纯粹主体外，再没有什么了；而这两者合起来便构成意志在这一级别上恰如其分的客体性。理念不但无需时间，也无需空间，因为理念不是呈现于我们面前的这个特殊形式而是它的表现，它的纯粹意义，它的内在生命，它展现在我眼前，也引起我的兴趣，同时，尽管它外在形式的种种空间关系不一样，然而，它的表现可能完全一样。

叔本华认为美是人的生命意志在呈现为对象的表象时，具有两种意义：一方面意志在每一事物中显现为其客体性不同级别，虽级别不同却都是一种理念的表现，这时可以说任何表现理念的事物都是美的；二是意志表象为特别纯洁和在类别上完善地体现理念的客体，这时“一个客体特别美的那种优点是在于从客体中向我们招呼的理念本身，它是意志客体性很高的一个级别。”

结合前一个注释我们可以知道：叔本华是把表现理念的客体的程级不同而尤其是与人的远近及关系轻重不同而区分为不同的美的形态。

既然一方面我们对任何现成事物都可以纯客观地，在一切关系之外加以观察，既然在另一方面意志又在每一事物中显现于其客体性的某一级别上，从而该事物就是一个理念的表现，那就也可以说任何事物都是美的。——至于最微不足道的事物也容许人们作纯粹客观的和不带意志的观赏，并且由此而证实它的美，这在上面就这一点而谈及荷兰人的静物写生时就已证实了。但是，一个东西比另一个东西更美，是因为它使这种纯粹客观联想更容易，是因为它帮助这种纯粹客观联想，甚至使我们不得不作这种客观联想，因此，我们说它很美。这种情形，有时候是因为它借助自身各部分间的明显的、划分清楚的和主要的关系来表现自身所属类的理念，也透过自身所属一切可能表现的完整性而显示出那个理念，所以，它使观赏者容易从个别事物过渡到理念，因此也过渡到纯粹观想状态。另外一面一个客体特别美的那种优点是在于从客体中向我们招呼的理念本身、它是意志的客体性很高的一个级别，所以是非常有意义的，含蕴丰富的。因此，人比其他一切都要美，而显示人的本质就是艺术的最高目的。人的体态，人的表情是造型艺术最重要的对象，犹如人的行为是文艺的最重要对象一样。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所借助以客观化的理念，好像它们表示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。风景园艺和建筑艺术除了帮助岩石、建筑物、流水等明晰地、多方面地、完备地展出它们独特的属性，为它们提供机会以便纯洁地表示它们自己之外，不能有所作为，不过它们由此得以邀请人们对它们作审美的鉴赏，减轻了鉴赏的困难。与此相反，不好的建筑和景物，或是大自然所忽略了的或是被艺术所糟踏了的，就很少或没有这种功效，不过大自然的普遍基本理念就在它们那里也不可能完全消失掉。然而，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，如果细心观察将也可以看到它们，甚至坏的建筑物以及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观想，只会阻碍美感观想。制造晶也有助于表现理念，只是不是制造晶的理念，而是获得这人造形式内容的理念。在经院学派的语言中，这一类可以很方便地用两个字来表示，即是说在工艺品里表出来的是其实体形式的理念，而不是其偶然形式的理念；而后面这一形式并不导向什么理念，而只是导向这形式所产出的一个属于人的概念。不言而喻，我们这里所谈的工艺品明明不是指造型艺术的作品而言。此外，经院学派在实体形式这一词中所理解的，实际上就是所谓意志在一物中客体化的程度。我们立即就会在考察美术的建筑学时回头来讨论材料的理念这一词。

关于建筑艺术，叔本华认为建筑艺术，是理念或意志客体化的最低级别，它表现的“是重力和固体性之间的斗争”。

关于造型艺术，叔本华把园艺、雕刻、风景画、人物画都看成是造型艺术。在叔本华时代就是这样分的。在现代，园林艺术已经独立出来，这和人们在园林建造方面的追求分不开。

## 40

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知对象的理念。然而美感快乐的来源有时候多半在对于被知表象的了解中，有时候又多半在那摆脱一切意欲活动，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。而且，是美感的这一成分还是那一成分取得优势都要以直观地领会到的理念是意志客体性的较高还是较低级别为转移。所以在无机物、植物和建筑艺术中鉴赏自然美（实物的鉴赏或通过艺术的鉴赏），由纯粹无意志的认识而来的美感就会占优势，因为这里领会到的理念只是意志客体性的下层级别，从而也不是意味深长和含义丰富的现象。一方面，如果动物和人类是美感观想或美感表现的对象，这种快乐便在了解这些表现意志最明显的理念上，因为它们表现现象的最复杂形式、最深刻和最丰富的意义，并且完整地向我们显示意志的本质，无论是意志的强烈、可怕、满足或乖离（后者是悲剧情景中发生的）。或意志的改变和基督教绘画中特别主题的顺从，为完整知识所启发意志的



理念是一般史画和戏剧的对象。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完整性和显明性。

如果我们现在把建筑艺术只当作美术来看，撇开它在应用目的上的规定，——因为在这些目的中它是为意志而不是为纯粹认识服务的，按我们的说法也就不再是艺术了；那么，除了使某些理念——这些都是意志的客体性最低的级别——可加以更明晰的直观以外，我们不能指定建筑艺术还有其他的目的。此最低级别的客体性就是重力、内聚力、固体性、硬性，即砖石的这几个最普遍的属性，意志的这几种最原始的、最简单的、最冥顽的可见性，大自然的一些基本通奏低音，以及最后的东西——光，从许多方面看，这是和它们相反的东西。甚至在意志客观性的低阶段中，我们也看到它的本质不和谐地表现出来；正确地说，重力和刚性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方式明显地表现出来。借助剥夺这些无法破坏力量获得满足的最短途径来解决这个问题，并借助间接迂回道路把它们引向它，所以，冲突被延长了，而两种力量的无限奋力（efforts）也在不同方式下显现出来了。建筑物的整个质量，如果全委之于它原来的趋向，那就只会成为整整一大块的东西，尽可能紧贴在地面上；而这里意志既显为重力，这块然大物就会不停地向地面挤去；这时固体性，它也是意志的客体性，却在抵抗着。然而正是这一倾向，这一冲劲，建筑艺术就不许它有直接满足而只许以间接的满足，通过迂回曲折的满足。譬如说横梁就只有借助于直柱才间接地落到地面上，圆顶则必须自己负载自己，并且只有借一些桩子才能满足它指向地球的冲劲，如此等等。然而正是在这被强制的间接途径上，正是由于这种阻碍，隐藏于顽石中的那些自然力才得以最明晰地、多样化地显露出来，除此以外，建筑术也就不能再有什么纯艺术的目的了。所以，无论如何，一幢建筑物的美不在于它各部分明显的适应外在的人类目的（到现在为止，这工作属于实用建筑），而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间有必然的关系，如从整体中拿去任何一部分，整体便会瓦解。因为各部分所负担的不能超过所能负荷的能力范围之外，而每一部分必须维持在应该所在的地方，所以便展开了这种对立，便可以看到石块中构成生命即意志表现的聚力和重力间的冲突，而最低级的意志客观化也明白地显示出来了。同样，每一部分的形式也决不是随便决定的，而是因其目的及与整体的关系来决定的。

叔本华认为，从应用目的来说，不应承认建筑是艺术。因为从艺术的非功

利目的来说，建筑不是艺术，它具有功利的存在，对这种存在如果不从应用目的来看，而把它作为审美直观对象来看，则是理念和意志客体化的最低的级别。在别的形式中，可以更多地表现人的理念和意志。因为建筑艺术提供的是实物，其他艺术都是媒介物。在这个对象物中，它所含的意志和理念是最少的。

建筑艺术有一个非常的特点，它的重力向地面挤压，存在于地面上，它自身必须有一种力量承担这种挤压。建筑艺术提供的不是实物的拟态，而是实物自身。建筑艺术提供的是实用空间，但也要在实用对象身上达到审美目的。叔本华因建筑艺术承担的意志少而将其列为低等，与黑格尔把自然美因所含理念浅近而将其列为低级美是一个逻辑出发点。

根据这里所说的，对于一座建筑物如果要获得理解和美感的享受，就不可避免地要在重量、固体性、内聚力几方面对于建筑材料有一直接的直观认识，如果有人透露消息说这建筑材料是浮石，那就会立刻减少我们对于这建筑物的欣赏。因为这样一来，这个建筑物就像是一种假屋似的。如果我们原来假定是岩石建筑，却有消息说这只是木头的，这消息几乎也会产生同样的效果，因为在木质房屋中那些自然力的表出既然要微弱得多，这就把固体性和重力的关系，从而建筑物所有一切部分的意义和必然性都改变了更动了，所以以木材为材料尽管也可有各种形式，却不能成为艺术的建筑，而这一点是完全只能由我们的理论得到说明的。

因为由于建筑艺术而进于明晰直观的这些理念是意志客体性最低的一些级别，从而建筑艺术展出于我们之前的东西，它的客观意义也就相对地微小；所以人们在看到一个美丽的，适当照明了的建筑物时，欣赏的享受与其说是在于把握了理念，毋宁说是在理念的、随把握理念而起的主观对应物方面，即是说欣赏的享受主要是在于鉴赏者在看到建筑物时，摆脱了为意志服务的，服从根据律的个体的认识方式而上升为纯粹的，不带意志的“认识”的主体了；也即是在纯粹的，从欲求和个性的一切痛苦解放出来的观赏本身中。——就这一点说，那么和建筑对立的那一极端，各种艺术排成系列的另一极端就是戏剧了。戏剧能使那些最重要的理念进入认识的领域，因此在戏剧的欣赏中客观的那一面就占有压倒的优势了。

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所知的理念。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，并明白而彻底地表现个别实际对象的本质以便于观看者对理念的了解。

诗歌和小说、戏剧等，当时被叔本华称为文艺艺术。叔本华特别看重文艺的表现力，他说了一段非常正确的话：“是天才把那面使事物明朗化的镜子放在我们面前，在这面镜子里给我们迎面映出是一切本质和有意义东西都齐全了，都摆在最明亮的光线之下；至于那些偶然的、不相干的东西则都已剔除干净了。”

建筑艺术的作品，和艺术的其他作品不一样，很少是纯粹为了审美的目的而完成的。审美的目的反而是附属于其他的，与艺术不相干的实用目的之下的；所以建筑艺术家的大功就在于审美的目的，尽管从属于不相干的目的，仍能贯彻、达成审美的目的，而这是由于他能够巧妙地、用多种的方式使审美的目的配合每一实用目的，能够正确地判断哪一种建筑艺术的美适宜于用在庙宇上，哪一种适宜于宫殿，哪一种适宜于武器陈列馆等等。严酷的气候越是加强了满足特殊需要的要求，功用的要求，越是呆板地规定了这些要求，越是不容更改地指定了这些要求，那么，美在建筑艺术中也越少活动的余地。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，建筑便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，这便受到严格的限制。这里所需要的是船形渠门、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，因此不得不借助外来的雕刻装饰来补偿建筑本身所受的限制，哥特式建筑物即是如此。

## 41

最后直接地、直观地把这种理念，即意志可以在其中达到最高度客体化的理念表达出来乃是故事画和人像雕刻的巨大课题。在这里欣赏的客观方面绝对占着上风，而那主观的方面则已引退到后台去了。此外要注意的还在比这低一级的级别上，在画动物时，特征和美完全是一回事；最能表出特征的狮、狼、马、绵羊、犏牛也总是最美的。其原因在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；种族的特性叫做美（完全从客观的意义上看）。后者则仍然保留性格或表现单一的名，于是产生新的困难，即如何同时而完整地在同一人身上表现两种特性。

人的美是一种客观的表现，这种表现标志着意志在其可被认识的最高级别上、最完美的客体化上，根本是人的理念完全表出于直观看得到的形式中。在这里尽管是美的客观方面如此突出，然而那主观方面依然是这客观方面永久的搭档。并且正因为没有一个对象能够像美人的容貌和身段那样迅速地把我们移入审美的直观，在一看到这种容貌和身段时，我们立刻就为一种说不出的快感所控制，使我们超然于我们自己，超然于一切使我们痛苦的事物之上，所以这种情况的可能就仅仅在于意志可加以最明晰、最纯洁的认识的可能性也能最轻易地、最迅速地把我们移入纯粹的认识状态；在这状态中，只要纯粹的美感还在，我们的人格、我们的欲求及其经常的痛苦就都消失了。所以，歌德说：“一个注视人体美的人，不可能怀有邪念，因为他感到与自己及整个世界合一了。”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那一切属于它具体表现的材料。再进一步说，在较高级别上的意志现象在其形式上总是有多种多样的。一株树已经是无数重复着的、成长着的纤维的一个有系统的组合体，这种组合到愈高的级别愈是有增无减。而人体就是极不相同的部分组成的最复杂的系统，其中每一部分都有着一个从属于整体的，然而又是独特的生命。至于所有这些部分又恰好是在适当的方式下从属于整体，在适当的方式下互相配合，为了整体的表现而和谐地同谋协力，不多出一点，也不委屈一点，——这一切就是这样一些罕有的条件，就是说它的后果就是美，就是完全刻画出来的种性。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之方式产生美。但是，如果艺术家不在经验之前预知美的话，如何能认识那要被模仿的完美作品而把它与失败的作品区别呢？此外，自然曾产生过各方面都属完美的人吗？因此，曾经有人认为艺术家应当在许多不同人们之间找出美的部分，然后用这些部分来建造一美的整体，这真是错误而愚昧的看法。因为这里又要问艺术家从哪里识别恰好这一形式是美的而那一形式又不美呢？——我们不是已看到那些古代德国画家摹仿自然吗？然而在美的领域内他们又走了多远呢？请看他们的裸体画像罢！——纯粹从后验和只是从经验出发，根本不可能认识美，美的认识总是，至少部分地是先验的，不过完全是另一类型的先验认识，不同于我们先验意识着的根据律各形态。这些形态只管得着现象作为现象论，它们的普遍形式以及这些形式如何根本就是认识的可能性的基础，只管得着现象的普遍的无例外的如何，譬如数学和纯粹自然科学就是从这种认识出发的。但是，这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，不是现象的如何形成而是现象的实际情形。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而言，便不同了，他对人体美的认识非常透彻，他可以从未见过人体美而表现人体美，并在表现中超越自然。这种情形之所以可能，只因为我们自己即是意志，我们以此思考和发现意志在最高阶段的充分客观化。只有这样，我们才能真正预知自然界（这正是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，他可以在具体特殊事物上认识理念，于是，了解“自然只说出一半的语言”且明白地显示出自然所模糊显示的东西。他把形式的美，在大自然尝试过千百次而失败之后，雕刻在坚硬的大理石上。把它放在大自然的面前好像是在喊应大自然：“这就是你本来想要说的！”而从内行的鉴赏家那边来的回声是：“是，这就是了！”——只有这样，天才的希腊人才能发现，人类体形的原始典型，才能确立这典型为人体雕刻这一艺术的教规。我们所有的人也只有借助于这样的预期，才可能在大自然在个别事物中真正成功了的地方认识到美。这个“预期”就是理想的典型。只要理念，至少有一半是先验地认识了，并且在作为这种理念从先验方面来补充大自然后验地提供出来的东西，从而对于艺术具有实践的意义时，理念也就是理想的典型。艺术家对于美所以有这种先验的预期以及鉴赏家对于美所以有后验的赞赏，这种可能性就在于艺术家和鉴赏家他们自己就是大自然自在的本身，就是把自己客体化的意志。正如恩皮多克里斯所说的：“唯有英雄才能识得英雄，唯有自然才能了解自己，唯有自然才能探测自己，也唯有精神才能了解精神。”

审美是直观的有非功利的超然性。叔本华强调直观的感觉是超然的感觉，是一种幻觉，是一种无功利的行为。

在直观的过程当中，审美经验与理性是什么关系？理性有没有发生作用？就审美主体来说，他自身在接触对象之前，他已经有自己的审美趣味，有理性，有感情，在他接触对象时，他虽然没有直接调动理性和情感，做出判断，但原有积淀的东西还是发挥了作用，这种发挥是使前理性自然而然地被调动起来，主体虽没经过直接判断过程，而是完全出自于主体的原有的内在积淀，却在主体原有的理性与情感的统一机制下实现了必然的结果。

从上文我们可以看出，即使在审美过程中，是对对象的直观接受，但直观当中却不仅仅是直观，其中还有理性的渗透，这与直接调动理性所发生的作用是一样的。这是艺术理性发生作用的一个特殊点，也是审美主体接受艺术的一

个特殊点。

上面我们把人体美解释为最高阶段的意志充分客观化，它透过形相表现出来。这只有表现于空间，它不像运动，与时间没有必然的关联。那么，现在我们可以说，透过纯粹空间现象的意志充分客观化，便是客观意义下的美。植物，除了单是意志的这种空间现象之外，再不是别的什么，因为要表现出植物的本质无需运动，从而也无需时间关系（撇开植物的发育不谈），单是植物的形态已表现出了它全部的本质，已把它的本质揭露出来了。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——构成美丑的就是这个——意志在时间上的客体化，亦即行为，并且是直接的行为，也就是身体的动作，也能纯洁地、完美地契合在动作中客体化了的意志，没有外来的掺杂物，没有多余的或不足的地方，而恰好只是表出每次一定的意志活动；可以和这一切相反，即或有余或不足等等。在前一情况，动作的完成是有仪态的，在下一情况则没有。正如美是借助其纯粹空间表现的意志充分表现，优美则是借助其时间表现的意志充分表现。也就是说，是透过运动和位移等动作使意志活动客观化后，而能确切适当的表现出来。由于运动和位置须先假定身体的存在，所以，温克尔曼的话非常对，他说“优美是运动者对动的关系”。结果自然是，我们固然可说植物有美，但不能说植物有优雅，如果要这样说，也只能是拟人的意义。动物和人则两者兼而有之。根据上面所说的，有优雅就在于每一动作和姿势都是在最轻松、最相称和最安详的方式之下完成的，也就是纯粹符合动作的意图，符合意志活动的表现。没有多余，多余就是违反目的的、无意义的举措或别扭难看的姿势；没有不足，不足就是呆板僵硬的表现。优雅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，优雅永远有某种程度的人体美。两者是意志客观化最高阶段的最明显表现。

关于优美，叔本华认为人与动物可以有优美。

优美的本质在于人对于这种对象毋庸斗争，意识就占了上风，因而意识成了认识的纯粹主体。但从身体角度发论，他不承认植物的优美，“我们固然可以说植物有美，但不能说植物有优雅。”他以人为例说明，“有优雅就在于每

一动作和姿势都是在最轻松、最相称和最安详的方式之下完成的，也就是纯粹符合动作的意图，符合意志活动的表现，没有多余，多余就是违反目的的、无意义的举措或别扭难看的姿势；没有不足，不足就是呆板僵硬的表现。优雅以所有一切肢体的匀称，端正谐和的体形为先决条件，因为只有借助于这些，在一切姿势和动作中才可能有完全的轻松的意味和显而易见的目的性。所以优雅绝不可能没有一定程度的体型美。优雅和体型美两者俱备而又统一起来便是意志在客体化的最高级别上的最明显的显现。”叔本华认为优美的对象“迎合纯粹的直观”，“好像是赖着要人欣赏似的”。

## 42

如果我们现在顺着我们前此对于艺术的一般考察而从造型艺术转到文艺方面来，那么，我们就不会怀疑文艺的宗旨也是在于揭示理念——意志客体化的各级别——，并且是以诗人灵魂用以把握理念的明确性和生动性把它们传达于读者。理念本质上是直观的。所以，在文艺中直接由文字传达的既然只是些抽象概念，那么，文艺的宗旨显然还是让读者在这些概念的代替物中直观地看到生活的理念，而这是只有借助于读者自己的想象力才可能实现的。但是为了使想象力帮助我们完成这目的，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，使它的范围能不再停留在抽象普遍性而能够彼此相互贯通；但是与此相反，一种可以知觉的典型，呈现在想象之前，这往往还受诗人根据自己意向所用文字的影响。正如化学家将清晰透明的流体合在一起以获得固体沉淀物一样，诗人似乎也知道如何用自己结合概念的方法从概念的抽象和明晰普遍性中沉淀具体、个别而可以知觉的表象。这是因为理念只能直观地被认识，而认识理念又是一切艺术的目的。诗人在文艺中的本领和化学家在试验室中的本领一样，都能够使人们每次恰好获得他所预期的那种沉淀。诗文里面的许多修饰语就是为这目的服务的，每一概念的一般性都由这些修饰语缩小了范围，一缩再缩，直到直观的明确性。荷马几乎是在每一个名词的或前或后都要加上一个定语，这定语的概念和名词概念的含义圈交叉就大大的缩小了这含义圈。这样，名词概念就更接近直观了。例如：

叔本华认为造型艺术是表现理念和意志客体化的最高级别，因为雕刻和绘画可以直接把人的内在精神再现出来，没有间隔。在讲绘画时，他说到绘画艺术和自然的关系，绘画用具象的形象来表现存在，它和自然离得最近，但如果

仅仅停留在对象身上，是不够的，必须超越。所以在绘画上，他强调要表现理想典型，要运用理念。理想来自于理念，来自于先验的预期，把大自然未说完的话，以作者的体会说出来，他认为希腊人就是这样做的。他认为不能期望大自然创造出十全十美的人。

文学有写出事态演变的可能，它是时间的艺术，语言和文字是和时间同时存在的。

叔本华认为诗是更高一级的理念的客体化。因为诗是直接表现人的情感，是人的内心的直接表现，比造型艺术更能体现意志的客体化。

“从蓝色天空吹来、微风轻啸的地方，

桃全娘静静地，月桂树高高地耸立着。”

用少数几个概念，在想象力之前，回想起南国宜人的气候。

对诗歌来说，韵律和押韵都是特殊的帮助。除非说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，便无法作其他解释。这样看起来，韵律和押韵一方面是保持我们注意力的工具，因为我们欣然随着所读的诗章走；另一方面又在我们心中产生盲目的相应，对于所读的东西，不经任何判断便发出共鸣，这给予诗章一种惊人的说服力，与一切理性无关的说服力量。

由于文艺用以传达理念的材料普遍性，亦即概念的普遍性，文艺领域的范围就很广阔了。整个自然界，一切级别上的理念都可以由文艺表现出，文艺按那待传达的理念有什么样的要求，时而以描写的方法，时而以叙述的方法，时而又直接以戏剧表演来处理。如果是处在意志客观性低阶段的表现中，则造型和绘画艺术通常都会超越它，因为没有生命的自然界甚至动物界，几乎都在适当时刻显示出它的整个存在；相反的，人却不同，人不只以形体和表情来表现自己，而且透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。在这方面说，没有其他艺术可以和诗歌相比，在这里，造型或绘画艺术中所无法表现的进行或运动，却正合乎诗歌的目的。



那么，显示意志的客体性到了最高级别的这一理念，在人的挣扎和行为环环相扣的系列中表出人，这就是文艺的重大课题。——固然还有经验，还有历史也教导我们认识人，不过那多半是教我们认识人们而不是教我们认识人。即是说经验和历史偏重于提供人们互相对待上的一些事实的纪录，而很少让我们深刻地看到人的内在本质。然则，正如历史上或自己经验中所展示给我们的，往往是人类的本质一样，同样，我们也常常用艺术家的眼光，换句话说，即根据理念而非根据现象，就内在本质上而非就种种关系上了解我们的经验，历史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，两者所说的都是语言的字典。但是，历史对诗歌的关系，有如人物画对史画的关系：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；一个拥有关于现象的真理，因此能从现象世界去证实它，另一个则拥有关于理念的真理，这种真理无法在任何特殊现象中发现，然而也是基于它们全体方能表现出来的。诗人要通过自己的选择和意图来表出紧要情况中的紧要人物，历史家却只看这两者是如何来便如何秉笔直书。是的，他不得按情节和人物内在的、地道的表示理念的意义，而只能按外在的、表面的、相对的、只在关节上、后果上重要的意义来看待和选择情节与人物。他不得对任何自在和自为的事物按其本质的特征和表现来观察，而是对一切都必须按关系，必须在连锁中，看对于随后发生的事有什么影响，特别是对于他本人当代的影响来观察。所以他不会忽略一个国王的行为，尽管这行为并无多大意义，甚至行为本身庸碌不堪，那是因为这行为有后果和影响。相反，个别人物本身极有意义的行为，或是极杰出的个人，如果他们没有后果，没有影响，就不会被历史家提到。历史家必须准确地根据现实生活来把握特殊具体事件，如在时间中种种因果链锁中所展开的。可是，他不可能拥有这方面的所有资料，他不能看到一切和发现一切。他随时会背离他所叙述的本来面目，或者说，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，假的东西多过于真的东西。相反的，诗人却从应该表现的确定一面去认识人的理念，对他来说，其中客观表现出来的是他自己的自我本质。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，而且不可能背离他；他在心境中向我们显示很纯粹而明确的理念，而他对理念的描画以致最微不足道的特殊具体事物都像生活一样的真实。所以古代那些伟大的历史家在个别场合，当他们无法找得资料时，例如在他们那些英雄们如何谈话的场合，也就变成了诗人；是的，他们处理材料的整个方式也就近乎史诗了。可是这样做正就是赋予他们的叙述以统一性，使这些叙述保有内在的真实性；即令是在这些叙述无法达到外在的真实性

时，甚至是出于虚构时，也是如此。我们在前面既已以历史比肖像画，以文学比故事画，两两相对照，那么，我们看到文克尔曼所说的肖像应该是个体理想的典型这句格言也是古历史家所遵守的，因为他们描写个体是使人的理念在个体中显出的那一方面突出。现代的新历史家则相反，除少数例外，他们大抵只是提供“垃圾箱和杂物存放间，最多也不过是记载一个重要的政治活动”。——那么谁想要按人的内在本质——在一切现象中、发展中相同的本质——按人的理型来认识人，则伟大的、不朽的诗人们的作品就会让他看到一幅图画，比从来历史家所能提供的还要真实得多，明晰得多；因为最优秀的历史家作为诗人总还远不是第一流的，何况他们也没有写作上的自由。在这方面看，历史家和诗人间的关系，可以用下述的比较加以说明。只根据资料来写作的单纯历史家，好像是一个对数学毫无认识，却用测量方式研究偶然所发现某些图形间关系的人。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。相反的，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，画图的目的就是要使我们的感官容易认识理念。所以，席勒说：

“从来在任何地方也未发生过的，

这是唯一决不衰老的东西。”

就认识人的本质说，我甚至不得不承认传记，尤其是自传，比正规的历史更有价值，至少是以习惯的方式写成的，历史比不上的。原来一方面是传记、自传等和历史相比，资料要正确些，也可搜集得更完整些；一方面是在正规的历史中，与其说是一些人，不如说是民族，是军队在起作用；至于个别的人，他们虽然也登场，可是都在老远的距离之外，在那么多亲信和大群扈从的包围之中，还要加上僵硬的礼数或使人不能动作自如的重铠；要透过这一切而看出人的活动，就真太不容易了。与此相反，个人在一个小圈子里的身世要是写得很真实，则可使我们看到一些人的形形色色的行为方式，看到个别人的卓越、美德，甚至神圣，看到大多数人颠倒是非的错误，卑微可怜和鬼蜮伎俩；看到有些人的肆无忌惮和无所不为。另一方面，当我们真真实实描述在某一狭窄范围内的个人生活，都将显示人类各式各样的行为，例如少数人的卓越、德行，甚至神圣，多数人的邪恶、平庸和奸诈，以及某些人不道德的放荡不检。此外，在我们现在所讨论的方面，亦即在现象世界的内在意义方面，不管行动所涉及的对象，相对看来是重要的还是微不足道的，是农家或

王国，都是完全一样的：因为所有这些东西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。只有透过它对意志的关系，动机才有意义，而把它当作一个东西看时，它与其他同样东西之间的关系，则与我们无关。正如直径一寸的圆和直径四千万里的圆具有同样几何性质一样，同样，一个村庄中所发生的事件与历史上一个王国内所发生的事件和历史，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去认识人类。还有人们认为各种自传都充满着虚伪和粉饰，这也是不对的。倒是应该说在自传里撒谎（虽然随处有可能）比在任何地方都要困难。在当面交谈中最容易伪装。听起来虽是如此矛盾，可是在书信中伪装终究又要困难些。这是因为人在这时是独个儿与自己为伍，他是在向内看自己而不是向外看，而别人离开我老远的情况也很难挪到近处来，因而在眼前就没有衡量这信对别人发生什么印象的尺度了；而这位别人却相反，他悠然自在，在写信人无法知道的心情中浏览这封信，在不同的时间又可重读几遍，这就容易发现写信人隐藏了的意图。因此我们从某一作家的书中，也将很容易认识作者这个人，在这里，所有环境情况的影响作用变得更强烈和更久。在自传中，这是很不容易掩饰的，因此，从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为真实。叙述自己生平的人，把自己的生平当作一整体来看，使得特殊具体的变成小的，近的变成远的，远的又变成近的，影响着他的动机萎缩了；他处在自白的地位，而且这样做是出于自愿；说谎的心理是不容易支配他的，因为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，这种倾向占着特别有力的地位。传记和民族史之间的关系可以从下面这个比喻看得更清楚。历史使我们看到人类，好比高山上的远景使我们看到自然一样：我们一眼就看到了很多东西，广阔的平原，庞然大物，但是什么也不明晰，也无法按其整个的真正本质来认识。与此相反，个别人生平的记事使我们看到人类，就好比邀游于大自然的树木、花草、岩石、流水之间而认识大自然一样。同样地，艺术家让我们以他们的眼光来看自然的风景画时，我们将更容易认识理念，更容易达到无意志的纯粹认知状态。所以，在表现三种情形下所追寻的理念方面，诗歌远优于历史和传记。因为在这里天才也向我们展示那魔镜，透过魔镜，一切根本的东西都集中呈现在我们面前，并且非常清楚，而那偶然和无关紧要的东西则被忽视了。

表出人的理念，这是诗人的职责。不过他有两种方式来尽他的职责。一种方式是被描写的人同时也就是进行描写的人。在抒情诗里，在正规的歌咏诗里就是这样。在这儿，赋诗者只是生动地观察、描写他自己的情况。这时，由于题材的关

系，所以这种诗体少不了一定的主观性。并且，要加以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。在民歌中，某种范围以内，诗人仍然透过全体的语调和比率来表达自己的境况，所以，尽管比抒情诗有较多的客观性，却仍然具有某种主观的东西。这种情形在牧歌中比较少见，在传奇诗篇中更少见，在史诗中几乎完全不见了，在戏剧中甚至只剩下最后的痕迹。戏剧是最客观的，并且，从好几方面看，是诗歌的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，甚至一个并不有名的人，如果因外界的强烈刺激，再经某种灵感提高他的心理能力的话，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在情感波动时的状况。在传奇的民歌中，由于整个的色调和态度，作者还写出自己的一些情况，所以虽比歌咏体客观得多，却还有些主观的成份。在田园诗里主观成分就少得多了，在长篇小说里还要少些，在正规的史诗里几乎消失殆尽，而在戏剧里则连最后一点主观的痕迹也没有了。戏剧是最客观的，并且在不止一个观点上，也是最完美、最困难的一种体裁。抒情诗正因为主观成分最重，所以是最容易的一种诗体。并且，在别的场合艺术本来只是少数真正天才的事；然而在这里，一个人尽管总的说来并不很杰出，只要他事实上由于外来的强烈激动而有一种热情提高了他的心力，他也能写出一首优美的歌咏诗；因为写这种诗，只要在激动的那一瞬间能够对自己的情况有一种生动的直观就行了。证明这一点的有许多歌咏诗，并且至今还不知是何许人的一些作品，此外还有德国民歌，——《奇妙的角声》中搜集了不少好诗——，还有各种语言无数的情歌以及其他民歌也都证明了这一点。因为，把握一时的心情并将这种心情具体表现于歌曲中，乃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，由于这些境遇不断的重现而使其像人一样成为永久性的，并且将永远唤起同样的感觉，所以，真正诗人的抒情作品，虽历经数千年后，仍然是真实的、有力的和新鲜的。但是，如果诗人永远是世界性的人，那么，曾经影响过人心的一切东西，在任何境遇中曾经自人性中所产生过的一切东西，任何人类心胸中所具有和孕育的一切东西——都将是他的主题和材料，而自然界所有其他东西也都将是他的主题和材料。所以诗人既能歌颂感性的享乐，也能歌颂神秘的境界；可以是安纳克雷翁，也可以是安琪路斯·席勒治乌斯；可以写悲剧，同样也可以写喜剧；可以表出崇高的情操，也可以表出卑鄙的胸襟，——一概以当时的兴致和心境为转移。因此任何人也不能规

定诗人，不能说他应该是慷慨的、崇高的，应该是道德的、虔诚的、基督教的，应该是这是那；更不可责备他是这而不是那。

关于性格和美的关系，叔本华讲到了《拉奥孔》，莱辛在分析拉奥孔时，认为雕塑家没有用人物张大嘴来表现痛苦，而是用全身的动作来表现痛苦，是出于自然的情形；叔本华则认为这是雕塑艺术的疆界限制，并且是出于美的表现的需要。

他是人类的一面镜子，使人类意识到自己的感受和营谋。

在较客观的文学体裁中，尤其是在长篇小说、史诗和戏剧中，文艺的目的，亦即显示人的理念，主要是用两种办法来达到的，即正确而深刻地写出有意义的人物性格和想出一些有意义的情况，使这些人物性格得以发展于其中。化学家的职责不仅在于把单纯元素和它们的主要化合物干脆地、真实地展示出来，而是也要把这些元素和化合物置于某些反应剂的影响之下，因为在这种影响之下，它们的特性就更明晰可见了。和化学家相同，诗人的职责也不仅在于像自然本身一样那么逼真而忠实地给我们展出有意义的人物性格，而在于他必须为了我们能认识这些性格，把那些人物置于特定的情况之中，使他们的特性能够在这些情境中充分发挥，能够明晰地、在鲜明的轮廓中表现出来。因此，这些情境就叫做关键性的情境。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、淹没和隐藏在那些不重要的境遇中。境遇的意义应当像重要人物的安排和选择那样地彻底将小说、史诗、戏剧和现实生活分清楚。不过，在两者之中，绝对真理是其结果的必要条件，同时，诗歌中人物的缺乏联贯性，人物本身的矛盾或一般人类本质的矛盾以及不可能性，或事件中的或然性，甚至附属品中的或然性，其令人感到不快的程度，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。这是因为我们要求的，不论是诗是画，都是生活的、人类的、世界的忠实反映，只是由于艺术的表现手法使之明晰、由于结构配搭使之有意义罢了。一切艺术的目的既然只有一个，那就是理念的表出；不同艺术间的基本区别既然只在于要表出的理念是意志客体化的哪一级别，而表出时所用的材料又按这些级别而被规定，那么，尽管是距离最远的两种艺术也可用比较的办法使彼此得到说明。例如，要想彻底了解水的各种理念，如果只在不流动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使水有机会彻底显示它的一切性质。这就是为什么当它滚动、冲击和起泡沫，或喷向空中，或在瀑布或浪花中泻下时我们发现它美好的缘故，或者说，这就是为什么我们用人为方法限定它让它从喷泉中喷出时发现它美丽好看的缘故。水在不同情况下有不同的表现，但总是忠实地保有它的特性。或是向上喷出，或是一平如镜地静止着，对于水都同样地合乎自然；只看是哪种情况出现、这样做或那样做，水，它无所谓可否。于是，园艺工程师在液体材料上所施为的，建筑师则施之于固体材料，而这也正是史诗和戏剧作家施之于人的理念的。使在每种艺术的对象中把自己透露出来的理念，在每一级别上把自己客体化的意志展开和明显化是一切艺术的共同目的。人的生活最常见的是实际中的生活，正好比最常见的水是池沼河流中的水一样。但是，在史诗，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使所具有特性都能展现出来的环境里，人类的内心深处显示出来了，并且可以在一些特别和非常有意义的行动中看出来。

无论从效果之大或完成的困难方面看，悲剧都应视为诗歌艺术的极顶，事实上也被视为诗歌艺术的极顶。诗歌方面这个最高成就的目的是在表现人生可怕的一面，这一点对我们整个思想系统是很重要的，也是值得加以仔细观察的。这里向我们表示那无法形容的痛苦、人类的悲伤、邪恶的胜利、机会的支配以及公正和天真无邪者的没落，并且，这里也有着关于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。在这里，这种斗争在意志的客体性的最高级别上发展到了顶点的时候，是以可怕的态度出现的。这种矛盾可以在人类所受的痛苦上看得出来。这痛苦，一部分是由偶然和错误带来的。偶然和错误在这里是作为世界的统治者出现的。并且，由于近乎有心为虐的恶作剧已作为命运之神而人格化了。一部分是由于人类斗争是从自己里面产生的，因为不同个体的意向是互相交叉的，而多数人又是心肠不好和错误百出的。在所有这些人们中活着的和显现着的是一个同一的意志，但是这意志的各个现象却自相斗争，自相屠杀。意志在某一个体中出现可以顽强些，在另一个体中又可以薄弱些。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；在某个人身上比较服从理性，并由于知识关系变得比较缓和，在另一个人身上则不太服从理性。最后，在某一情形中，痛苦本身净化和强化了这种知识，使它达到了现象即魔耶的障幕不再欺骗它的地步。它看透了现象的形式“个体化原理”，建筑在这个原理上的自我主义因它而消灭了。所以，过去非常有力的动机，现在已失去了力量，代之而起的是

关于世界本质的完全知识，这种知识对意志具有一种平静化的效果，产生忍受顺从。不但舍弃生活，也舍弃生活意志。所以我们在悲剧里看到那些最高尚的人物或是在漫长的斗争和痛苦之后，最后永远放弃了他们此前热烈追求的目的，永远放弃了人生一切的享乐；或是自愿的，乐于为之而放弃这一切。这样的悲剧人物有加尔德隆剧本中刚直的王子，有《浮士德》中的玛格利特，有哈姆勒特——他的挚友霍内觉自愿追随他，他却教霍内觉留在这浊世痛苦地活下去，以便澄清他生平的往事，净化他的形象——，还有奥尔良的贞女，梅新纳的新娘，他们都是经过苦难的净化而死的，即是说他们的生命意志已消逝于先，然后死的。在伏尔泰的《穆罕默德》中，最后的结语竟把这一点形诸文字。临终时的帕尔密蕾对穆罕默德高叫道：“这是暴君的世界。你活下去吧！”另一方面，所谓悲剧需要劝善惩恶则完全建筑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中根本没有这种扬善惩恶的表示。实际上莎翁戏剧中缺乏这种情形也是很显然的，因为，奥菲利亚、德丝底莫娜或考狄丽亚有什么地方要受责难呢？但是，只有那愚笨的、浅薄的、理性主义的基督新教徒或犹太教徒其对人生的看法才需要劝善惩恶，并在劝善惩恶中获得满足。悲剧的真正意义是更深层的领悟，英雄们所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。

叔本华认为痛苦是生命意志的本质，人要用生命意志克服生命存在的苦难，所以悲苦在叔本华的生命意志中是核心，而悲剧所表现就是直接显现人生悲苦的文艺方式。



叔本华对悲剧的肯定和评价，和其他美学家有很大距离。他讲悲剧的前提，是因为人的生命存在是一种痛苦的存在，由于人的生命是在痛苦中生存，因此人生有非常可怕的一面，而悲剧写的都是人物的死亡，人活得怎样的悲苦。“文艺上的这种最高成就以表现出人生可怕的一面为目的，是在我们面前演出人类难以形容的痛苦、悲伤，演出邪恶的胜利，嘲笑着人的偶然性的统治，演出正直、无辜的人们不可挽救的失陷；是因为此中有重要的暗示在，即暗示着宇宙和人生的本来性质，这是意志和它自己的矛盾斗争。”

加尔德隆率直地说：

“人的最大罪恶

就是：他诞生了。”



《浮士德》

“生命意志”是叔本华人生哲学的出发点。





伏尔泰

43

我们在前此各节里既已在符合我们的观点的那种普遍性中考察了所有一切的美术文艺，从建筑的美术起，直到悲剧才结束了我们的考察。建筑的目的作为美术上的目的是使意志在它可见性的最低一级别上的客体化明显清晰。意志在这里还是显现为块然一物顽钝的、无知的、合乎规律的定向挣扎，然而已经就显露了意志的自我分裂和斗争，亦即重力和固体性之间的斗争。——最后考察的是悲剧。悲剧，也正是在意志客体化的最高级别上使我们在可怕的规模和明确性中看到意志和它自己的分裂。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，因为在前后联贯的解释中，这种艺术没有适当的地位——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存在事物任何理念的摹本或重复。然而，对人类内在影响很深刻的就是这种伟大而高雅的艺术，同时，人类内心深处深深地了解这种艺术是普遍性的语言，它的明显性甚至超越感官世界。因此，在这种艺术中，确有更多的东西供我追寻，不仅仅是莱布尼兹所谓下意识的运算而已。不过音乐所以吸引莱布尼兹的就是这种“算术练习”；如果只从音乐直接的、外表的意义看，只从音乐的外壳看，莱布尼兹也并没有错。然而音乐如果真的只是这么一点而已，那么音乐给我们的满足必然和我们在得出一个算式的正确答案时所能有的满足一般无二，而不能是我们看到自己本质的深处被表现出来时所感到的愉快。因此，在我们的观点上，我们注意的既然是美感的效果，我们就必须承认音乐还有更严肃的、更深刻的，和这世界、和我们自己的最内在本质有关的一种意义。就这意义说，音乐虽可化为数量关系，然而数量关系并不就是符号所表出的事物，而只是符号本身。然而音乐和世界

之间有可比较的地方，音乐和世界的关系好似摹本和原件之间的关系，不过这方面是非常模糊的。各种年龄的人都会音乐，可是都无法解释这个，如果能够直接了解它，大多数的人便感到满意了，而对这种直接了解的本身，根本不想获得有关的抽象概念。



莎士比亚

在说到悲剧成因时，叔本华没有从历史社会的原因来分析，这正是他历史唯心史观的必然结果。他认为人的生命受到阻碍，是生命本身造成的；而实际上悲剧的根本原因是社会历史的矛盾斗争所致。

关于音乐艺术，叔本华认为其完全不依赖现象世界，无视现象世界的存在。音乐是全部意志的直接客体化和写照，直接复制意志，没有理念根据，不描写生活和生活过程本身。音乐并不表达人的这种那种具体的欢乐、抑郁、痛苦、惊怖，而是抽象地表达情感自身，是抽象的，表现“形而上”和“自在之物”的艺术。这与嵇康的“声无哀乐论”有许多相似之处。

当我把自己的精神完全贯注在音调艺术的印象中之后，也不管这种艺术的形式是如何多种多样，然后再回到反省，回到本书所述的思想路线时，我便已获得了一个启发，可从而理解音乐的内在本质以及音乐对世界的那种关系，按类比法必须假定的，反映世界的关系是什么性质。这一启发对于我自己固然是足够了，就我探讨的目的说，我也满意了，那些在思想上跟我走到这里而赞同我的世界观的人们也很可能同样的明白了这一点。然而，我承认，从根本上看，这个解释是不可能证明

的，因为这个解释先假设音乐当作观念与那本性上不可能成为观念的东西有某种关系，同时，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，我没有别的可做，只能陈述我觉得满意的解释，同时，我要让音乐本身以及本书中所表达的思想系统对读者所产生的影响来决定别人是否接受我的看法。此外，我认为人们如果要以真正的信心来赞同这里对音乐的意义要做出的说明，那就必须经常以不断的反省思维来倾听音乐的意义，而要做到这一点，又必须人们已经很熟悉我所阐述的全部思想才行。

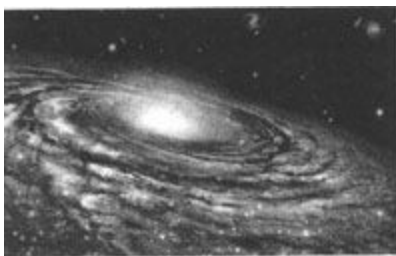
（柏拉图）理念是意志的充分客观化。用表现特殊具体事物（因为艺术品本身永远是表现特殊具体事物）的方式来产生或提示这种理念的知识，是各种艺术的目的，不过，只有在认知的主体方面也产生相应的变化才能达到这个目的。因此，所有这些艺术只是借助理念来间接把意志客观化；同时，世界只是理念在杂多现象中的具体表现，尽管它们受“个别化原理”的支配（个体可能拥有的知识的形式）。那么音乐，因为它跳过了理念，也完全是不依赖现象世界的，简直是无视现象世界。在某种意义上说，即令这世界全不存在，音乐却还是存在，然而对于其他艺术却不能这样说。音乐乃是全部意志的直接客体化和写照，犹如世界自身，犹如理念之为这种客体化和写照一样；而理念分化为杂多之后的现象便构成个别事物的世界。所以音乐不同于其他艺术，决不是理念的写照，而是意志自身的写照，尽管这理念也是意志的客体性。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的缘故，因为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虽然其表现方式完全不同，但却是同一个意志，在音乐和理念（理念在杂多现象中的具体表现以及理念的不完全性便是这可见的世界）之间，虽然没有直接的相似，却必然有可以比较的地方，亦即必然有类似之处。确立这种类似可以使我們容易了解这个解释，由于主题的不明，这种了解是相当困难的。



莱布尼兹

我在谐音的最低音中，在通奏低音中好像又看到了意志客体化的最低级别，看到了无机的自然界，行星的体积。大家知道所有那些高音，既易于流动而消失又较速，都要看作是由基低音的谐振产生的，总是和低音奏出时轻微地相与共鸣的。而谐音的规律就是只许那些由于谐振而真正已和低音自然而然同时出声（低音的谐音）的高音和一个低音合奏。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的物质团块逐渐发展而成的；行星的物质团块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，便听不到声音。这一点符合下述事实，即如果没有形式和性质，如果没有表现一种不能进一步解释而能借助以表现理念的势力，便无法认识物质，说得更普遍一点，任何事物都不可能完全没有意志的。所以在我们看来，在谐音中的通奏低音就等于世界上的无机自然，等于是最粗笨的体积；一切皆基于此，一切都从此中产生发展。现在更进一步，在低音和主导的、奏出乐调的高音之间是构成谐音的一切补助音，在这一切补助音中我好像看到理念的全部级别，而意志也就是把自己客体化在这些理念中的。这就是说，较近于低音的音等于意志客体化的那些较低级别，等于那些还是无机的，但已是种类杂呈的物体；而那些较高的音，在我看来，就代表植物和动物世界。音阶上一定的间距和意志客体化的一定级别是平行的，和自然中一定的物种是平行的。音阶的固定音程相当于意志客观化各固定的等级，相当于自然界固定的种类。由于调率或所选主调关系所产生的音程违反数学上的正确性，相当于个人违反所属种类的类型。事实上，甚至那不产生固定音程的非完全不协和音也可以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拍调进行，它

只在变调和急奏中急速而轻快地进行，而所有其他的，则只是缓慢的进行，每一部分都没有关联。低沉的声音进行最缓慢，这代表最粗糙的物质。除非它是因双重对位法而转回的低音，否则，它的起落只借助三度音程、四度音程、五度音程等大音程而表现出来，从来下借助全音程来表达。这种缓慢的变化也是这低音在物理上本质的东西。在沉低音中而有迅速的急奏或颤音，那是无法想象的。较高的补助音要流动得快些，然而还没有曲调的连贯和有意义的前进，这和动物世界是平行的。所有一切补助音不连贯的音段和法则性的规定则可比拟于整个无理性的世界，从结晶体起到最高级的动物止。这里没有一事物有一种真正连续的意识，——而这意识才能使它的生命成为一个有意义的整体——；没有一样是经历过一串精神发展的，没有一样是由教养来使自己进于完善的；所有这一切在任何时候都是一成不变的，是什么族类便是什么族类，为固定的法则所规定。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，我发现了智性生活和人类的力量。因为人类赋有智性，所以，只有人类才能不断地在其实际生活的途径上及其无数可能情形中瞻前顾后，因此，产生了智性的生活，而且，这习性生活前后相关成一整体，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，调子记载着智性开化的意志历史。在现实世界中，这个意志表现为一连串的意志行为；但是曲调讲述的还不止于此，还讲述着意志最秘密的历史，描绘着每一激动，每一努力，意志的每一活动；描绘着被理性概括于“感触”这一广泛的、消极的概念之下而无法容纳于其抽象性中的一切。因此，所以人们也常说音乐是表达感触和热情的语言，相当于文字是表达理性的语言。柏拉图已把音乐解释为“曲调的变化摹仿着心灵的动态”（《法律论》第七篇）；还有亚里士多德也说“节奏和音调虽然只是声音，却和心灵状态相似，这是怎么回事呢？”（《问题》第十九条）。



风光无限的宇宙

人的本性是这样的：他的意欲永远向前奋进，一个意欲满足了，又产生另一个新的意欲，永远这样地下去。的确，他的快乐和幸福只在从希望到满足希望那过渡

的一刹那，以及从满足到希望产生的过渡一刹那。因为，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，不但转为三度而有力的协和音程，而且还转为所有各种全音程，转为七度音程及多余度数的音程；然而，总是回到原来的主调音。在所有这些道路上都是曲调在表出意志的各种复杂努力。不过由于最后重返谐音的一阶梯，尤其是重返主调音的阶梯，曲调也经常表示满足。曲调的发明，在曲调中揭露人类欲求和情感的最深秘密，这是天才的工作；而在这里天才的作用比在任何地方更为明显，远离着一切反省思维和意识着的任何企图，这就可叫作一个灵感。概念在这里，和在艺术中的任何地方一样，是不生发的。作曲家揭露世界的内在本质，用理性所不能了解的语言表达最深刻的智慧，像在被催眠状态下的人可以说出自己清醒时毫无所知的事物。所以，在作曲家身上所表现的作者本人与作为艺术家之间的完全不同情形，比任何其他艺术家为甚。甚至在解释这个奇妙的艺术时，概念也显出它的贫乏和有限，即用概念不容易解释这个奇妙的艺术。然而我还想继续贯彻我们的类比说明法。——从愿望到满足，从满足到新愿望的迅速过渡既是幸福和顺遂，那么急促的曲调而没有多大的变音便是愉快的；缓慢的，落到逆耳的非谐音而要在许多节拍之后才又回到主调音的曲调则和推迟了的、困难重重的满足相似，是悲伤的。新的意志激动迟迟不来，沉闷，这除了受到阻挠的主调音外不能有其他表现，而这种主调音的效果很快就使人难于忍受了，与此接近的已是很单调的，无所云谓的那些曲调了。快板跳舞音乐短而紧凑的音句似乎只是在说出易于获得的庸俗幸福；相反的是轻快庄严调，音句大，音距长，变音的幅度广阔，则标志着一个较巨大的、较高尚的、目标远大的努力，标志着最后达到目标。缓慢的调子表现那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！半音程的变化，引入三度音程的小调替代大调，立刻而无可避免地使我们产生焦急和痛苦的感觉，而大调又立刻使我们摆脱这种感觉，这是多么令人惊奇的事！短调慢板延长最尖锐痛苦的表现，甚至变成一种令人震撼的哀泣。短调舞曲似乎显示出我们应当轻视的那种微不足道幸福的缺陷，似乎表示辛苦所换来的卑下目的。可能的曲调变化无穷无尽，这又和大自然在个人，在人的相貌和身世上的变化无穷无尽相当。从一个调过渡到完全另一调，完全中断了和前面的联系，这就好比死亡。不过这一比喻只是就死亡告终的是个体说的；至于在这一个体中显现过的意志又显现于另一个体中，那是不死的；不过后一个体的意识与前一个体的意识则无任何联系，相当于曲调的中断。

我们不要忘记，我曾在研究这些对比时指出，音乐和它们没有直接的关系，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，只点出现象的自体，即意志。因此，音乐并不表现这个或那个特殊具体的喜悦，这个或那个特殊具体的忧愁、痛苦、恐怖、快乐、欢乐或内心的平静，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，从这些抽出的精华上，我们完全了解它们。由于这个道理，所以我们的想象力是这么容易被音乐所激起。想象力既被激起，就企图形成那个完全是直接对我们说话的，看不见而却是那么生动地活跃着的心灵世界，还要赋予骨和肉，也就是用一个类似的例子来体现这心灵世界。这就是用字句歌唱的渊源，最后也是歌剧的渊源。——因此歌剧中的唱词绝不可离开这一从属的地位而使自己变成首要事项，使音乐成为只是表示唱词的手段。这是大错，也是严重的本末倒置。因为音乐往往只表现生命的精华及其过程中的大事，而绝不是这些东西，它们的区别永远不影响它。正是它特有的这个普遍性及其最大的确实性，使音乐具备了很高的价值，音乐的此一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，便是想表达一种非本身所有的语言。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，它根本不需要文字，只有用乐器演奏时，才显出它的完全效果。

吉尔伯特和库恩对叔本华的音乐理论有确当的评论：“他概略地叙述了一种假设的艺术。这种艺术宣扬自然力在步步高升，但是这种艺术至今还不存在。与建筑艺术相类似，这是一种关于水的艺术，关于地的艺术。人工洒水、瀑布、平静的湖面和整齐的小溪，都在有意识地描绘着流度与强度的关系。”这正是意志客观化的极端确证，是强调人的生命意志可以支配一切存在，表现为一切客观的存在形式。

根据这一切，我们可以把这显现着的世界或大自然和音乐看作同一事物的两种不同表现，所以这同一事物自身就是这两种表现得加以类比的唯一中介，而为了体会这一类比就必须认识这一中介。准此，音乐如果作为世界的表现看，那是普遍程度最高的语言，甚至可说这种语言之于概念的普遍性大致等于概念之于个别事物。音乐这种语言的普遍性却又绝不是抽象作用那种空洞的普遍性，而完全是另一种普遍性，而是和彻底的、明晰的规定相联系的。从这方面看它好像几何上的图形和数

字，几何上的图形和数字是经验上一切可能对象的普遍形式，可以先天地应用到它们身上，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性的，总是纯粹形式的，没有内容，它所依据的总是物自体而不是现象。总是只按自在的本体而不按现象来表现，好比是现象的最内在的灵魂而不是肉体。还有一点也可以从音乐对一切事物的真正本质而有的这一内在关系来说明，即是说如果把相应的音乐配合到任何一种景况、行为、过程、环境上去，那么音乐就好像是为我们揭露了这一切景况、行为等等的最深奥的意义；音乐出现为所有这些东西的明晰而正确的注解。下面所说的确是实际情形，即凡是专心倾听交响乐的人，便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，如果他反省思考一下，却无法发现音乐与心中所发生的事情之间有何相似性。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，或者说得更正确些，不是意志的完全客观性，而是意志本身的直接摹本，因此，表现为形下世界万物的形上本体，也表现为每一现象的物自体。我们可以称这世界为具体化的音乐，正如我们称它为具体化的意志一样；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，便显得更是如此。人们所以能够使一首诗配上音乐而成为歌词，或使一个直观的表演配上音乐而成为哑剧，或使两者配上音乐而成为歌剧，都是基于这一点。人生中这种个别的情景虽可被以音乐的这种普遍语言，却绝不是以彻底的必然性和音乐联在一起的，也不是一定相符合的；不，这些个别情景对于音乐的关系，只是任意的例子对于一般概念的关系。个别情景在现实的规定性中所表出的即音乐在单纯形式的普遍性中所表出的。这是因为曲调在一定范围内，也和一般的概念一样，是现实的一种抽象。这现实，也就是个别事物的世界，既为概念的普遍性，同样也为曲调的普遍性提供直观的、特殊的和个别的東西，提供个别的情况。从某方面看，这两种普遍性是彼此对立的，因为所含的特殊具体事物，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（abstract），相反的，音乐则表现先于一切形式的最内在中心或事物中心。这个关系很可以用经院学派的术语来表达，说概念是后于殊相之共相，但音乐则表现先于殊相之共相，而现实世界则为内在于殊相中之共相。对配上诗的调子的普遍意义来说，很可以配上这首诗中所表达的其他同样任意选取的共相的实例。所以，同一曲子可以适用许多诗歌，这也是使歌舞轻喜剧可以存在的原因。不过在一个乐谱和一个直观的表出之间所以根本有互相关联的可能，如前已说过，那是由于



两者都只是同一世界的内在本质的两种完全不同的表现。如果在个别场合真有这样一种关系存在，而作曲家又懂得如何以音乐的普遍语言说出意志的激动，亦即构成任何一件事的那一内核，那么歌词的曲谱、歌剧的音乐就会富有表现力。但作曲家在两者之间所发现的类似，必然是从为理性所不知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，音乐便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》，还有他的《创世纪》中的许多节，是直接模仿外界的现象，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。

结合吉尔伯特和库恩的评论，应该说作为景观艺术的自然生态的建设与审美，这是“人化的自然界”，“人化”是对客观对象的“人化”，“自然界”本身的物质客观性是存在的前提，只是人在自然身上进行了实际的和想象性的创造。可惜，由于叔本华他不承认自然界的客观实在性，而只把自然当作意志的表象，自然界对于他的哲学来说仍是自在的，他看不到人可以实践地外化地进行创造，包括对于自然界，因此，自然也表现不出更深刻丰富的见地了。

一切音乐这种不可言说的感人至深，使音乐像一个这么亲切习见的，而又永久遥远的乐园一样掠过我们面前，使音乐这么容易充分领会而又这么难以解释，这都由于音乐把我们最内在的本质所有一切的动态都反映出来了，然而却又完全不着实际而远离实际所有的痛苦。同样，把可笑的东西完全排除在音乐的直属范围以外的，是音乐本身的严肃性，这是从音乐的客体不是表象这一事实来说明的。唯有在表象中误认假象，滑稽可笑才可能，但音乐的客体直接是意志，而意志，作为一切一切之所系，在本质上就是最严肃的东西。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，但文字语言作品中的同样情形便使人不能忍受，在音乐中，却是非常恰当的，为了要完全了解它，我们是应当听两次的。

叔本华的生命意志论也渗透到他的所谓“距离最远的艺术”，即音乐当中。

如果我在阐明音乐这一整个讨论中努力要弄清楚的是音乐如何用一种最普遍的语言，用一种特有的材料——单是一些声音——而能以最大的明确性和真实性说出

世界的内在本质，世界自在的本身——这就是我们按其最明晰的表出在意志这一概念之下来思维的东西——，如果再进一步按照我的见解和努力的方向说，哲学的任务并不是别的，而是在一些很普遍的概念中全面而正确地复述和表出世界的本质，——因为只有在这样的概念中才能对那全部的本质有一个随时足够的、可以应用的概览；那么，谁要是跟上了我而把握了我的思想方式，他就会觉得我在下面要说的并不很矛盾。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作完全而确切的重复或表现，只有这样才能看到那到处适宜而可以应用的整个本质。如果我们完全正确而彻底地解释音乐，甚至扩及特殊具体事物，这也是以概念来表示的世界的充分重复解释，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，都不会认为这是矛盾不合理的。但是再进一步说，由于莱布尼兹那句话的真理性已得到多方的证实，音乐，丢开它美感的或内在的意义而只是从外表、完全从经验方面来看，就不是别的，而是直接地在具体中掌握较大数量及复杂的数量关系的手段，否则我们就只能间接地以概念中的理解来认识这些数量和数量关系。既然如此，那么，我们现在就能够由于综合上述关于音乐的两种极不相同却又都正确的意见，而想到一种数理哲学的可能性。毕达哥拉斯和中国人在《易经》中的数理哲学就是这一套。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，如毕达哥拉斯的数的哲学，然后从这个意义上来解释恩皮里卡斯所引毕达哥拉斯学派的话——所有事物都类似于数学。最后，如果我们用这个观点来解释上面所说的和声和调子，我们将会发现，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，就好似没有和声的单纯调子，一如卢梭所期望的；反过来说，如果只有物理学和形而上学而没有伦理学，便等于没有调子的和声。在这一附带的考察之后，请容许我还加上几点和音乐与现象世界两者间的类比有关的看法。在前一篇里我们已发现意志客体化的最高级别，即人，并不能单独地、割裂地出现，而是以低于它的级别为前提的，而这些较低级别又总是以更低的级别为前提的。同样，音乐也和这世界一样，直接把意志客体化了，也只在完整的谐音中音乐才是圆满的。乐调的领导高音要发生完整的印象，就需要所有其他音的伴奏，直到最低沉的低音，而这种低音又要作为一切音的源泉看。乐调本身是作为一个组成部分而掺入谐音的，犹如谐音也掺入乐调一样。既然只有这样，只有在诸音俱备的整体中，音乐才表现它预定要表现的东西，那么，那唯一而超时间的意志也只在一一切级别完整的统一中才能有其全部的客体化，而这些级别就在无数程度上以逐级有加的明晰性揭示着意志的本质。我们在本书上一卷中看到，尽管所有意志现象在其种类方面彼此间相互适应而构成它们的目的，然而，在这些个别

现象之间，仍然有着不断的矛盾冲突，这种矛盾冲突在每一阶段都可以看得到，而且使世界成为同一意志所有具体表现的不断斗争场所，因此可以见到此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，从算学上看也是可能的。表现声音的数字有着无可避免的不合理性。在任何音阶中，所有五度音程都不会和2—3主调音有关，所有大调三度音程都不会和4—5主调音有关，所有小调三度音程都不会和5—6主调音有关，以此类推。这是因为如果这些音和基音对准了，则这些音相互之间就再也对不准了。例如第五音对于第三音必须是小音阶第三音等等，因为音阶上的音可比作一个演员，时而要扮演这一角，时而要扮演那一角。因此，完全准确的音乐就是要设想也不可能，更不要说制成乐谱了。由于这一缘故，任何可能的音乐都和绝对的纯洁性有距离，而只能把不谐音分配到一切音上，也就是以离开音差的纯洁性的变音来掩藏它本质上存在着的不谐音。关于这些，人们可参阅席拉特尼的《声学》第三十节和他的《音响学概论》第12页。

按叔本华的哲学，意志作为终极实在，是无法认识的，唯有作为其客体化的理念，才是认识的对象。

我还可以说明人类察觉音乐的方式，也就是说，人类只有在时间中才能察觉音乐的存在，只有透过时间才能察觉音乐的存在，此与空间无关，也不受因果知识的影响，因此，无所谓悟性理解问题；因为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了，或对某些事项讨论太多了。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，如果那整个可知的世界只是意志的客观化，只是反映意志的镜子；同时，又如果作为表象的这世界，要是人们把它和欲求分开，孤立地加以考察，仅仅只让它来占领全部意识，就是人生中最令人愉快和唯一纯洁无罪的一面；——那么，我们都要把艺术看作这一切东西的上升、加强和更完美的发展；因为艺术所完成的在本质上也就是这可见的世界自身所完成的，不过更集中、更完备而具有预定的目的和深刻的用心罢了。因此，在不折不扣的意义上说，艺术可以称为人生的花朵。如果作为表象的整个世界只是意志的可见性，那么，艺术就是这种可见性的明朗化，是更纯洁地显出事物，使事物更便于概览的照相机，是《汉姆雷特》一剧中的戏中戏，舞台上的舞台。

上面的注释我们说过，按叔本华的哲学，意志作为终极实在，是无法认识的，唯有作为其客体化的理念，才是认识的对象。而“艺术的唯一源泉就是对理念的认识，它唯一的目标就是传达这一认识”，这就是说，艺术是以理念为对象的。而且，艺术活动对理念的认识，不是一般意义上的感性认识或理性认识，而是一种完全独立于因果律之外的纯粹“直观”，它能使人在表象世界中直观到理念这个意志的直接客体性，因而能够避免为意志服务的劳役。这种对理念的直观就是审美。同时，在审美观照中，由于作为观照主体的个人暂时忘记了自己，忘记了自己的意志，或者说忘记了自己的欲望和烦恼，而仅仅作为纯粹的主体，作为客体的镜子而存在，因而也就达到了对人生痛苦的暂时忘却，进入一种独立自足的境界。叔本华称这种审美境界为“自失”，即主体“自失”于对象之中。也就是说，审美观照中的主体，已不是原来意义上的个体，而是与客体对象混为一体，在客体中忘却自己，成为丧失了自身的纯粹主体。这种主客体水乳交融的认识活动，也就是所谓的审美“观审”。生活中的痛苦可以为艺术审美的愉悦所淡忘，艺术的神奇力量正在于此。因而，艺术是“人生中最令人愉快和唯一纯洁无罪的一面”，是“人生的花朵”。

作为人的本质的意志，是一种盲目的欲求和为满足欲求而进行的“追求挣扎”，这是导致人生痛苦的深刻根源。因为一切追求挣扎都是由于缺陷、由于对自己的状况不满而产生的，而缺陷、不满就是痛苦。同时，追求挣扎到处都受到阻碍，到处在斗争中，因此追求挣扎也就是痛苦。在追求挣扎中，欲望一天得不到满足就痛苦一天，即使得到了满足，那么难以忍受的空虚和无聊又会来袭击。“所以人生是在痛苦和无聊之间像钟摆一样的来回摆动着；事实上痛苦和无聊两者也就是人生的两种最后成分。”由于追求挣扎没有最后的目标，所以痛苦也是无法衡量的，没有止境的，是非常恐怖的。

在叔本华看来，人生不仅是空虚的，无价值的，而且是痛苦的，“人生即痛苦”。

我们从美的事物所感受的快乐，艺术所带来的对人生的慰藉，艺术家的热情——后者是天才比普通人有利的一点，天才的意识愈明，他所感受的痛苦也愈多，此一有利之点乃是对天才的报酬补偿，也是对不同种族的人们间枯寂的补偿——这些都是由于下述的事实，即生命的本质、意志、人生，是不断的愁苦，一方面是不

幸的，另一方面则是可怖的；相反的，如果只有纯粹观想的表象，如果只有为艺术摹写的表象而摆脱了痛苦的话，便在我们面前呈现一幕充满意义的戏剧。世界的此一完全可知面，任何艺术中的世界摹本乃是艺术家的要素。观看意志客体化这幕戏剧的演出把艺术家吸引住了，他逗留在这演出之前不知疲倦地观察这个演出，不知疲劳地以艺术反映这个演出。同时他还负担这个剧本演出的工本费，即是说他自己就是那把自己客体化而常驻于苦难中的意志。对于世界的本质那种纯粹的、真正的、深刻的认识，在他看来，现在已成为目的自身了：他停留在这认识上不前进了。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解脱境界；它没有使他永远摆脱生命的烦恼，只获得暂时的解脱，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观想而增加，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。

## 卷四 意志世界

## 第二方面 达到自觉状态时，生活意志的肯定和否定

### 四

44

我们希望前三篇已导致了这样一个明晰而确切的认识，即是说，在作为表象的世界中，已为意志举起了一面反映它的镜子，意志在这面镜子中得以愈益明晰和完整地认识到它自己。明晰和完整程度最高的就是人，不过人的本质要由他行为的有连贯性的系列才能获得完全的表现，行为上自身意识的连贯才使那人常在抽象中概观全局的理性有可能。

叔本华认为，人用理性所能把握的只是事物的表象，而这些表象的内在来源和动力（即意志），就像康德的物自体一样，是理性永远无法测知的。想要察知意志的活动，只能依靠直觉。

从意志本身来看，意志是不自觉的，只是一种不断的盲目冲动，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属于生物部分中所看到的一样，这种盲目冲动的意志，透过表象世界的附加物而获得有关本身意欲活动及其所意欲者的知识。这不是别的，就是表象世界，就是生命。因此，我们曾把这显现着的世界称为反映世界的镜子，称为意志的客体性。并且意志所要的既然总是生命，又正因为生命不是别的而只是这欲求在表象上的体现；那么，如果我们不直截了当地说意志而说生命意志，两者就是一回事了，只是名词加上同义的定语的用辞法罢了。

我们固然看到个体有生灭，但个体只是现象，只是对局限于根据律和个体化原理中的认识而存在着的。对于这种认识说，个体诚然是把它的生命当作礼物一样接收过来的，它从“无”中产生，然后又为这礼物由于死亡而丧失感到痛苦并复归于“无”。但是我们正要从哲学，也就是从生命的理念来考察生命；而这样来考察，我们在任何方面就都会看到凡是生和死所能触及的既不是意志，不是一切现象中的那自在之物，也不是“认识”的主体，不是那一切现象的旁观者。如果愿意的话，也可以说，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

亡现象归于象征破坏之神（如三位一体神中最罪恶最低下的婆罗门象征创造生殖，毗湿奴象征保存）来表示这种情形，就是说，不但以骷髅项链作宇宙破坏者湿婆的象征，也以男性生殖器作他的象征，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，两者相互冲淡、相互抵消。促使古代希腊人和罗马人恰好也是这样来雕饰那些名贵棺槨的，也完全是这同一心情。现在我们还看得到棺槨上雕饰着宴会、舞蹈、新婚、狩猎、斗兽、醇酒妇人的欢会等，都无非是描写着强有力的生命冲动。古代希腊人和罗马人不仅在这种寻欢作乐的场面中为我们演出这种生命的冲动，甚至还可见之于集体宣淫，直到出现那些长着羊足的森林神和母羊性交的场面。这里的目的是显而易见的：目的是以最强调的方式在被哀悼的个体死亡中指出自然界不死的生命；并且虽然没有抽象的认识，还是借此暗示了整个自然既是生命意志的显现，又是生命意志的内涵。这一显现的形式就是时间、空间和因果性，由是而有个体化。个体必然有生有灭，这是和“个体化”而俱来的。个体只是生活意志的特殊表现，但个体的生灭对生活意志的影响并不大过个体死亡对整个自然的损害。因为“自然”所关心的不是个体而是族类，自然尽量保存族类，自然供给族类丰富的种子和生殖冲动的巨大力量。相反的，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，也在这些无限杂多的可能个体中。所以，自然让个体毁灭，不但有千千万万的方式使个体因偶然事故而遭受毁灭，而且也注定如此，自然在完成保存种族的目标时，就使个体具有趋向毁灭的命运。自然只表现下述伟大的真理，即只有理念才有实在性，个体是没有实在性的，换句话说，只有理念才是意志的彻底客观表现。于是，人既然是大自然本身，又在大自然最高度的自我意识中，而大自然又只是客体化了的生命意志，那么，一个人要是理解了这一观点并且守住这一观点，他诚然可以由于回顾大自然不死的生命，回顾他自己就是这自然而有理由为他自己的和他朋友的死获得安慰。因此，挂上棱迦的僊华就应该这样来理解，那些古代的棺槨也应该这样来理解。那些古代棺槨似乎是以它们那些灼热的生命情景在高声对伤感的参观者说：“大自然是哀怨不能入的。”



毗湿奴神





湿婆

我们要特别认清，意志现象的形式，生命或实在的形式，只是存于现在，不是未来，也不是过去。后者只存在于概念中，如果遵循充足理由原则的话，只存在于知识的关联中。没有人曾生活于过去，也没有人会生活于未来，“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，两者永远固定而不动摇，好像瀑布上空的虹一样。因为，生命固定于意志之中，而现在则固定于生命之中。诚然，如果我们回想已经过去了的几十个世纪，回想在这些世纪中生活过的亿万人们，我们就会问这些人又是什么呢？他们已变成了什么呢？——不过我们对于这些问题只能回忆我们自己过去的生活，只能在想象中生动地重温那些情景，然后再问：这一切是什么呢？我们过去的生命变成了什么呢？——和这一样，那亿万人的生命也是如此。难道我们应该认为这种过去，由于死亡已给贴上了封条就获得了一种新的生存吗？我们自己的过去，即令是最近的过去，即令是昨天，已经就只是想象的虚空幻梦，那些亿万人的过去当然也是同样的东西。过去的是什么呢？现在的又是什么呢？反映生命的意志，和摆脱意志的知识，知识在生命的镜子里清晰地看到意志。凡没有认识这点的人，或不愿意承认这点的人，一定要在上述关于过去许多世代人类命运问题之外，提出下述问题：为什么这问话的人如此幸运，能够认识这宝贵的、匆匆即逝的和唯一实在的现在，而过去许多世代中千百万人甚至英雄和哲学家却陷入黑暗中而归于无物；只有他，只有他无足轻重的自我才实际存在呢？或者更简单地说，为什么这现在，他的现在只是现在而不是长久以前呢？当这提问的人问得如此奇特时，他是把他的生存和他的时间作为互不依存的两个对象来看，是把他的生存看作是投人在他时间中的。实际上他是假定了两个现在，一个属于客体，一个属于主体，而又对两个“现在”合到一起的

幸遇感到惊奇。事实上却只有（如在论根据律那篇论文中已指出的那样）以时间为形式的客体和不以根据律的任何一形态为形式的主体，两者的接触点才构成现在。但是就意志已变为表象来说，则一切客体便是意志，而主体又是客体的对应物。可是真实的客体既只在现在中有之，过去和未来只含有概念和幻象，所以现在是意志现象的基本形式，是和意志现象分不开的。唯有现在是常在而屹立不动的。从经验上看，形上观察力（看到经验知觉形式以外的能力）把一切短暂事物中最短暂的事物看成唯一持久的东西，其内容的根源和支持者是生活意志或物自体——人类本身就是生活意志。凡是不断变化和消灭的事物，凡是过去或现在存在的事物，由于种种产生生灭现象形式的缘故，都属于现象界。因此，我们应该想，过去是什么？是现在的玩艺儿；将来是什么？是过去那玩艺儿。对意志来说，生命是确定的；对生命来说，“现在”是确定的。每个人都可以说：“最后，我是‘现在’的主人，它会像我的影子一样永远随着我。所以，它从哪里来，为什么正是现在，对于这些，我并不感到惊奇。”我可以把时间比作一个永远转动着的圆圈：那不断下沉的半边好比是过去，不断上升的半边好比是将来，而正上面那不可分割的一点，亦即水平切线和圆周接触之处就好比是无广延的现在。切线不随着圆圈转动，现在也不转动。现在是以时间为形式的客体和主体的接触点。主体没有任何形式，因为它不属于可认识的一类，而是一切事物得以被认识的条件。也可以说：时间好比是不可阻遏的川流，而现在却好比是水流遇之而分的礁石，但水流不能挟之一同前进。意志作为自在之物，它不服从根据律也不弱于认识的主体；而认识的主体在某种观点下最后还是意志自身或其表出。并且，和生命、意志自己的这一显现，是意志所稳有的一样，现在，生命的这唯一形式，也是意志所稳有的。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，要认识这表现意志的形式。现在不会摆脱开意志，意志也不会摆脱开现在。所以，如果生命真能令人满足，那么，凡是以各种方式肯定生命的人，都可以认为生命是无限的，除去对死亡的恐惧，把死亡当作幻象，原来幻象使他变得愚笨地畏惧那可能永远剥夺他的现在而预示没有现在的时间；这是时间方面的幻象，与空间方面的幻象相似，由于空间的幻象，每个人都以为自己在地球上所占的位置在上，而其他所有地点则在下。与此相同，人们都把现在紧扣在自己的个体性上，认为一切现在都是随个体性的消灭而消灭的，好像过去和将来都没有现在似的。可是事实上在地球上到处都是上面，与此相同，现在也是一切生命的形式。为了死亡将剥夺我们的现在而怕死，并没有比人们以为他幸而是向上直立在圆圆的地球上，却怕从地球上滑跌下去更聪明些。现在这形式对于意志的客体化是本质上必需的。“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。像没有凄冷夜晚而永远的日正当中一样，太阳似乎将沉入黑夜的怀抱，其实是不断地燃烧着。所以，如果一个人恐惧死亡，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！我落入永久的黑夜。”相反的，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，但却憎恶生命的痛苦尤其是无法再忍受艰苦命运的人，将无法从死亡期求解脱，也无法以自杀来改进自己。冥府的凄冷阴影诱惑着他，成为现在安息之所的虚假外表。地球自转，从白昼到黑夜；个体也有死亡；但太阳自身却是无休止地燃烧着，是永远的中午。尽管那些个体，理念的那些现象，是如何像飘忽的梦境一样在时间中生灭，生命意志总是稳保有生命的，而生命的形式又是没有终点的“现在”。——在这里，自杀行为在我们看来已经是一种徒劳的，因而也是傻瓜的行为；在我们的考察往前推进得更远时，自杀行为还要处于更不利的地位。

叔本华认为，人不应该自杀，而应该弃绝生命意志，其目的又是什么呢？叔本华认为，就是参透摩耶之幕，意识到宇宙万事万物都是意志的幻象，并为自己身处其中而能冷静、清晰地发现并观察这些幻象且获得一种解脱，进而感到由衷的狂喜。叔本华说：“一个彻底否定求生意志的人，从外表看起来，他的确是贫穷、一无所有、既无欢乐亦无生趣的人，但心灵则是一片清澄，充满宁静和喜悦。”不仅如此，叔本华还认为，这种清澄、宁静和喜悦的境界是“比一切成就更卓越的东西”，是人生的理想境界，只有达者、贤者才能进入。

人之存在是痛苦的，但痛苦却肯定并升华了这种存在的意义，所以，叔本华并不赞成自杀。在这个前提下，叔本华提出人如何对待自我生命的问题。他有一句名言：自杀，“完全是无目的的和无意义的行为”，是出现在我们面前的最丑恶世界中具有健全思维的人所采取的徒然的及疯狂的行为。为什么呢？叔本华说，首先，自杀的愚蠢之处不在于它导致了死亡，而在于不能承受痛苦，这种痛苦就是生存。其次，自杀不能证明是识破摩耶的虚幻之幕后的清醒之举，而是作为生命意志自相矛盾的最嚣张的表现，也是摩耶的杰作。最后，自杀仅仅中止了生命，并不因此而中止了欲望；它不仅与否定生命意志毫不相关，而且是对于后者的肯定。生命意志在这种情况下表现为死的欲望，死的欲望的表现即是自杀。由此可见，意志的否定完全不在于摆脱痛苦，不在于对生

活的不满足，而在于鄙视生活的享乐，做到无欲，而不是自杀。

至于我们现已在意识上弄明确了的，如意志的个别现象虽然在时间上起，在时间上止，但意志自身，作为自在之物，和时间上的起止是不相涉的；如一切客体的对应物，亦即认识着而永不被认识的主体，也是和时间上的起止无关的，又如有生命意志便稳有生命等等，这些都不能算到死后有继续的存在那类学说里去。这是因为意志作为自在之物看，和认识的纯粹主体这永恒的造物之眼一样，既说不上什么恒存，也说不上什么消逝；因为恒存与消逝都只是在时间上有意义的规定，而作为自在之物的意志和纯粹的主体都是超乎时间以外的。从我们以前所表现的观点来看，个人的自我主义（认知主体所启发的特殊意志现象）不能为他永远存在的愿望带来满足和慰藉，正如他无法因知道在自己死后那永恒世界仍将继续存在而感到满足和慰藉一样，知道自己死后这世界仍将继续存在，这一点正是那由客观看来同一观点的表现，也是从时间上看来同一观点的表现。只有当作现象时，个人才是短暂的，但是，在作为物自体时，则是超时间的，是无限的。但是他也只是作为现象才有别于这世界的其他事物；作为自在之物他仍是显现于一切事物中的那意志，而死亡又消除那隔离着人我各自的意识的幻觉：这就是死后的继续存在。只有作为自在之物，每人才是不为死亡所触及的。在现象上，他的不为死亡所触及则和其余的外在世界的继续存在合一了。由于这一点，所以那种内在的、只是感到的意识，意识到我们刚才使之上升为明确认识的道理，固然如前所说，即令是对于有理性的生物也能防止死亡这个念头毒化他的生命，因为这种意识原是生命有勇气的根基，即是说只要这生物是面对着生命，全神贯注着生命，这股勇气就能维系一切有生之物屹立不坠，使之朝气蓬勃的活下去，好像没有死亡这回事似的；然而，这并不是说当死亡个别地在现实中或只是在想象中出现于他眼前而不得不加以正视的时候，有了这种意识就能防止个体不为死的恐惧所侵袭，不去想方设法逃避死亡。正如只要他认识那种生命时，便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，即时间中的特殊现象在时间中的终结。我们在死亡中感到恐惧的根本不是痛苦，因为痛苦显然是死亡以前的事，并且，我们时常借助死亡来逃避痛苦，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。因此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，由于个人是生活意志的特殊客观化，所以它的整个本性都在与死亡搏斗。现在，当我们的感情使自己感到无助时，我们的理性便加入进来，而且大多是克服了不利影响，因为理性使我们达到更高层次，从这较高层

次，我们所想的不再是特殊的东西，而是全体。因此，对于世界本质的这种哲学上的认识本身，既已达到我们这考察现在所达到的这一点，不过还没再向前进的时候，站在这较高立场上就足以克服死的恐怖了。至于克服到什么程度，则随反省的思维在既定个体中对于直接的感受能占有多大的优势而定。要是一个人把前此阐述过的那些真理都已吸收到他的思想意识中去了，同时又并没有由于自己的经验或什么更深的见解而任一切生命基本上都是持续不断的痛苦，却是在生活中有了满足，在生活中过得十分如意，在他平心静气考虑的时候还希望他的一生又如他所经历的那样无限延续下去或重复又重复；他还有那么大的生活勇气，以致为了生活上的享受宁愿且乐于附带地忍受一切烦恼和痛苦；那么，这样一个人就是以“坚强的筋骨”屹立在搓得圆圆的、永恒的地球上了，他也没有什么要怕的东西了。他会怀着我们给他的知识，漠然、无动于衷地等待即将来临的死亡。他会把死亡看作是虚假的幻象，看作是没有力量的幽灵，这些可以使弱者感到害怕，对他却毫无力量，因为他知道自己就是那具体表现整个世界的意志，他永远相信生命，也永远相信那意志现象唯一特殊形式的现在。他不会因无限的过去或将来而感到可怕，他会把过去或未来当作魔耶之网的空虚幻象。因此，他对死亡不会感到恐惧，就像太阳不会恐惧夜晚一样。在《婆诃华•佉多》中被克利希纳置于这一立场上的是他未经考验的门徒阿容。阿容看到大军（类似克赛尔克斯的大军）准备接战，忽为哀感所乘，踌躇欲罢战以免万千军士生灵涂炭。克利希纳当即以上述立场教导了阿容，于是万千军士的战死沙场再不能阻止阿容了，他发出了战斗的命令。——歌德的《普罗米修斯》也意味着这一立场，尤其是在普罗米修斯这样说的时候：

“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，  
看不到你们  
欢乐、享受。”



被啄食肝脏的普罗米修斯

叔本华哲学是在继承并批判康德、柏拉图，尤其是在五体投地地皈依印度哲学之后形成的。其中既渗透着对于人生痛苦的烦恼，同时也隐含着勘破人生之谜后悠然自在的达观精神，因而特别能让人警醒。

意志肯定它自己，这就是说：当它自己的本质已完全而明晰地在它的客体性中，亦即在世界和生命中作为表象而为其所知悉的时候，这一认识毫不碍于它的欲求，反而是这样被认识了的生命正是作为这样的生命而为其所欲求；不过此前是没有认识的，只是盲目的冲动，现在却是有了认识，是意识的，经过思考的了。如果，获得这种知识时意志力终结了，那么，生活意志的否定便表现出来了，因为，所知的特殊具体现象不再是意欲活动的动机，但那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；经过这样自由化以后，意志自行抑制了。这些不常见的概念，如果用一般方式来表示，是很难了解的；但是，我们希望透过即将提出对现象的解释，尤其是关于行动方面的解释，来了解这些概念，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，不是从那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。在我们这里，这种指望也是必要的，因为在这里要把我们的这单一思想分为若干部分来考察虽是传达这一思想的唯一方式，但在思想本身上这并不是本质上重要的东西，而仅仅只是一种方便的手法。——把这单一思想分在四篇里作为四个主要观点，把相近似的、性质相同的东西细心连在一起，这会有助于减轻论述的困难和理解这一论述的困难。不过这一题材根本不容许像写历史那样直线前进，而是要迂回错综地来阐述的，这就使本书有重复阅读的必要了。也只有这样，每一部分与其他部分之间的联系才会明显，然后全书所有各部分才会交相辉映，才得以完全明白。

所谓意志是自由的，这种看法是下述事实的结果：即根据我们的观点，意志是物自体，是一切现象的内容。另一方面，我们认为一切现象都是绝对服从充足理由原则的四种形式的。同时，由于我们知道必然性和特定理由的结果是完全相同，且是可以彼此通用的概念，所以一切属于现象的东西，换句话说，一切成为个别认知主体的对象，一方面是理由，另一方面又是结果；同时在最后性能方面，是以绝对必然性而决定的，所以在任何方面，都不能和现在情形有异。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是可以证明的，我们一定可以找出产生它的理由。这是不容有任何例外的，是随根据律的无限妥当性而俱来的。但是另一方面，在我们看来，这同一个世界在它所有的一切现象中都是意志的客体性，而这意志自身既不是现象又不是表象或客体，而是自在之物，所以也不是服从根据律的，不服从一切客体所具有的这个形式，所以不是由一个原因所决定的后果，所以不知有什么必然性。这就是说意志是自由的。因此自由这概念其实是一个消极的否定的概念，因为这概念的内容只是必然性的否定，也就是根据律上后果对其原因这一关系的否定。现在，我们明显地看到解决自由和必然性合在一起时所产生这个大矛盾的方法。近来常常有人讨论这个问题，不过，就我所知，他们的讨论绝对是不清楚、不充分的。就作为现象，作为对象来说，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决定于那不容间断的因果链锁。但是，这个对象的普遍性存在和特殊本质，亦即对象中显示的理念，或者换句话说，对象的特性，是意志的直接具体表现。换句话说，这客体的特性直接就是意志的显现。如果只就意志的自由这一面说，这客体根本就可以不进为现实存在，或原来就可以在本质上完全是些别的什么，那么，这整个的因果链，它自身既然也是这意志的显现，而这客体又是它的一个环节，也就会是另一个因果链了。但是这客体既已存在，既已育了它，它就已经进入因果系列了，就在这系列中永远被决定为必然的了；从而它既不能再成为别的什么，即是说不能临时又变，也不能再退出这个系列，就是说不能又化为乌有了。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影响时便以一定方式发生反应并形成本身的特性一样，人也有性格，甚于他的性格，种种动机必然导致种种的行动。他的经验性格表现于这个行为方式中，他的睿智性格即意志也表现于这个行为方式中。人是意志最完全的现象表现，同时，像我

在本书第二卷中所解释的，人需要高度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不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。所以说在一个人身上，意志能够达到完整的自意识，能够明确而彻底地认识到它自己的本质以及这本质是如何反映在整个世界中的。真正具备了这样高度的认识，如我们在上一篇里所看到的那样，乃是艺术所从出的源泉。不过在我们全部考察的末尾，当意志把这一认识应用到它自己身上时，在它最完善的现象中还可出现意志的取消和自我否定的可能性；于是，原来在现象中绝对看不到的，只是自在之物所专有的自由，现在也出现于现象之中了。当这“自由”取消了现象所有的那本质，而现象却还在时间上继续存在的时候，就造成了现象和它自己的矛盾，由此又恰好表出了神圣性和自我否认的事象。可是所有这一切只能到本章的末尾才能完全理解清楚。刚刚所说的，只是从下述事实中概略表示人如何和意志的其他一切现象不同。这里所谓的事实是指：自由，换句话说，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，也可能表现于现象中，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，因而和其他一切东西不同，人也是如此。只有透过将要跟着发生的一切才能了解应该如何去了解这点。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，换句话说，认为动机的力量不像原因的力量那样确定，或者说，不像从前所提出的结论那样确定。作为自在之物的意志的自由，如已说过，要是不计入上述那种只是例外而有的情况，绝不直接转入现象；即令这现象已达到最高度的明显性，即是说即令是在具有个性的有理性的动物，在具有人格的人身上，意志的自由也不转入现象。这人格的人尽管是自由意志的一个现象，他却绝不是自由的，因为他已是被意志的自由欲求所决定的现象了。并且当人格的人进入客体的形式，进入根据律时，他固然是把意志的单一性发展为行为的多样性了，但是由于欲求自身超时间的单一性，行为的多样性仍然以一种自然力所有的规律性自行表现出来。不过，既然在人格的人和他的全部行事中所显现出来的究竟是那自由的欲求，而这欲求对全部行事的关系又等于概念对定义的关系，那么，人格的人的每一个别行动也就要算在自由意志的账上了，个别行动直接对于意识也是这样表出的。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，意思是说，在每一特定情况下，对他来说，每一行动都是可能的，他只是从经验和基于经验的思想中了解，自己的行动绝对必然地产生于性格动机的一致。我们发现，没有受过教育的人，因为只受感情的支配，所以在种种特殊行动中显然主张完全的自由，可



是，所有各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。如果一个人明白了解，人的整个本质是意志，人本身只是这意志的现象，同时，即使从主体来看，这现象也是以充足理由原则为其必然形式，这里，充足理由原则是以“刺激法则”的方式出现的——那么，这种人会认为，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，那是荒谬不合理的，就像我们怀疑任何三角形之三角等于两直角一样。

在叔本华看来，个人意志决定着人的性格，决定着他一生的欲求是追求正义、善良，还是喜爱邪恶、偏私，用一句通俗的话来说，是想做一个好人还是做一个坏人。

“每一个人都是由于他的意志而是他”。但个人意志所决定的性格终其一生都不会改变，这也就是说，仅仅根据个人意志，无从发挥道德的作用。不幸的是，个人意志决定大多数人总是自私的。

原来意志作为真正的自在之物，实际上是一种原始的独立的东西，所以在自我意识中必然也有一种原始性的，独断独行之感随伴着这里固已被决定的那些意志活动。抛开这一点不论，单是从第二卷第十九章，特别是第三点所述智力对意志所处的那种分立而又从属的地位中，也产生一种经验的意志自由（不是专属于意志的超验的意志自由）的假象，亦即个别行为也有自由的假象。原来人的智力只在事后从经验上才获悉意志所做出的决定，因此正在选择未定的当时，对于意志将如何决定，智力并无判断的资料。这是因为悟知性格并不落到智力的认识中来，而在动机已经具备时，由于这悟知性格的性能就已只能有一个决定了，从而也就是一个必然的决定了。只有验知性格，由于它的个别活动，才是智力所以次第认识的。因此，在这认识着的意识（智力）看来，在一个当前的场合，意志似乎有同样的可能来做出相反的两个决定。这种说法正等于一根竖着的杆子在失去平衡而开始晃动时，人们说：“这杆子可以向右，也可以向左倒下。”但是这个可以只有一种主观的意义，实际上只是说，“从我们所知的资料看”，杆子可以向左或向右倒下；因为在客观上这杆子一开始倾斜的时候，下跌的方向就已必然的被决定了。因此，一个人意志的决定，只有旁观者看来是不确定的，只有自己的理智看来是不确定的，对认知的主体来说，则是相对的和主观的。另一方面，从它本身客观地来看，遇到任何需做选择的情形时，它的决心便是确定而又必然的。但是，只有透过决心才能

认识这个决定。的确，当我们处在一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，我们便获得一种经验的证明，这个时候，我们什么也不能做，只要保持被动。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。在一些可能的抉择中，一般是理性上有远见的考虑会要为某一决心多说些帮衬的话，而直接的嗜欲好恶又要为另一决心多说些好话。当我们还在被迫采取消极观望态度时，看起来很像理性方面会要占优势似的；不过我们也能预见到当行动的机会到来时，另外那一方面将有多大的吸引力。在这机会未到来以前，我们使劲用赞成和反对的冷静思考把双方的动机放在光线最强的焦点上，以便每一方面的动机都能以它全部的威力影响意志，以便时机一到不致由于智力方面考虑的不周而误导意志于歧途，不致使意志做出倘是在一切动机平衡地起作用时不会做出的决断。但是这样明确地把方向相反的动机展示出来已经就是智力在做选择时所能做的一切了。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，这个决定完全属于理智范围之内，是这问题的最后结果，它是个人意志与种种特定动机相冲突因而也与必然性冲突时，其内在本质、睿智性格所产生的。除了彻底显示这些刺激动机的本质以外，理智更无别的事可做了，它无法确定意志本身，因为意志是很难为理智接近的，也是无法加以研究的。

叔本华认为，意志的表现即世界的表象，“一切客体都是现象，唯有意志是自在之物”。意志这一物自体虽然是可知的，但却是不可控制的；虽然是连续的、同质的，但却有等级高低之别。

主张经验的意志自由，主张不受制于内外动机的绝对自由，这和人们把人的本质放在灵魂之中有着密切的联系。这种灵魂似乎原本是一个认识着的东西，真正说起来还要是一个抽象地思维着的东西，并且是因此然后才也是一个欲求着的东西。这样，人们就把意志看成第二性的了，而其实呢，认识倒真是第二性的。意志甚至于被看作一个思维活动而等同于判断，在笛卡儿和斯宾诺莎那里就是这样的。根据这种说法，任何人之所以是他，是由于他的认识然后才成为他的。他是作为道德上的零而来到这世间上的，是在世上认识了事物之后，然后才做出决定要成为这、要成为那，要这样做、要那样做的。他还可以由于新的认识又抓住一种新的行为方式，也就是说又变为另一个人。并且，他先要知道某个东西好，然后才欲求它，并不是先欲求它，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，知识只是加在意志之上的，是属于意志现象的工具。所以每个人之所以成为什么样的人，是因为他的意志的缘故，而他的性格是最先的，因为意欲活动是他所具本性的基础。透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，换句话说，他了解自己的性格。由于他意志的本质以及根据意志的本质，他认识了自己，并不是由于他的认知活动以及根据他的认知活动，来从事意欲活动。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。所以旧说的旨趣实际上是在说：在认识之光的照耀下，人是他自己的创造物。我则相反，我说：在有任何认识之前，人已是他自己的创造物，认识只是后来附加以照明这创造物的。因此，人不能做出决定要做这样一个人，要做那样一个人，也不能再变为另一个人；而是他既已是他，便永无改易，然后，逐次认识自己是什么。在旧说，人是要他所认识的东西；依我说，人是认识他所要的东西。

确定性格或行为具体表现的刺激活动，透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加以矫正，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已被改变了。人实际上所欲求的，他内在本质的奋斗以及根据这奋斗而追求的目的，这些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，否则的话，便可以改变人了。辛乃加说得很中肯：“意欲是教不会的”。斯多葛派倡导“德性是可以教得会的”，但在这问题上辛乃加宁可把真理置于他所推崇的斯多葛派之上。从外面来的只有动机能够影响意志，但是这些动机绝不能改变意志本身，因为动机只在这人本来是怎样的便是怎样的这个条件之下才能对他发生力量。所以动机所能做的一切一切，充其量只是变更一个人趋赴的方向，使他在不同于前此的一条途径上来寻求他始终一贯所寻求的东西罢了。因此，教导、纠正了的认识，也就是外来影响，固然能告诉他是在手段上弄错了，从而使他又在完全不同于前此的途径上，甚至在完全不同于前此的另一对象上来追求他按自己的内在本质曾经追求过的目标，但绝不能真正使他要点什么不同于他前此所要过的。前此所要过的保持一贯不变，因为他原就只是这个“要”，这欲求本身，否则就必须取消这欲求了。不过，前者，即知识的可能改变性，以及因知识而来的行为的可能改变性，所能达到的程度，以意志所要达到它不能改变的目的为限，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，它的意志活动却永远是一样的。

要使动机发生作用，不仅需要动机已经具备，而且要求这动机是被认识了：因为依前面曾提到过一次的经院学派一个很好的说法，“动机不是按其实际存在，而是按其被认识的存在而起作用的。”譬如说：要使某人的利己心和同情心的相互关系显露出来，单是这个人拥有些财富，看到别人的穷困，那是不够的，他还必须知道用他的财富可以为自己，又可以为别人做些什么；不仅是只要别人的痛苦出现在他眼前而已，他还必须知道什么是痛苦，当然也得知道什么是享受。当这个人第一次碰到这种机缘时，也许还不能如在第二次的时候那么透彻知道这一切。如果现在是机缘相同而他前后的做法不同，那么，尽管看来似乎前后都是那些情况，其实是情况已有所不同了，即是说有赖于他对此机缘的认识那一部分情况是已经不同了。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上如此，而且普遍如此。例如，如果一个人相信一良善行动会使他在来生获得百倍的报偿，那么，这种信心对他的影响正如远期票据一样，他可能基于自私心理来布施。他不曾改变自己，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，也使性格的种种不同特征一点一滴地表现出来。所以，生活的不同时期，它的表现便各不相同，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。特别是性格上的恶将要随年龄而更显著有力，不过有时候青年时代所沉溺的情欲后来又自动被驯服了。但这不过是因为后来又在认识上出现了相反的动机罢了。也是因为这一点，所以我们大家在“人之初”的时候都是天真无罪的，而这也不过是等于说我们自己和别人都不能在那时看到自己天性上的“恶”罢了。天性上的“恶”是有了动机之后才现出来的，而动机又是随着岁月的增长而被认识的。到我们年高在最后认识自己时，那已完全是另外一个自己，不同于我们先验地所认为的那个自己了，因而我们往往要为此自己愕然一惊。

作为刺激动机媒介物的知识对意志在行动的表现而非对意志本身所发挥的影响，也是人类行动和动物行动间主要不同的原由，因为人类和动物的认知方法不同。动物只有感觉知识，而人类因有理性的关系，所以也有抽象观念，即概念。虽然人类和动物都同样必然地受各自的刺激动机所决定，然而，人与动物不同，人有

完全的自由选择，这种完全的选择，尽管只是几个动机之间可能有的对立冲突，其中最强烈的必然会决定这种选择，但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，因为，实际上，只有透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对立相反理由。动物则只能在直观地出现于眼前的动机之间进行选择，因此这选择也是局限于它当前直观觉知的狭窄范围之内的。所以由动机决定意志的这一必然性——这是和原因决定后果的必然性相同的——只在动物才可以直观地直接表达出来，因为在这里旁观者也直接目睹这些动机及其作用。在人可不是这样，动机几乎总是抽象的表象，是旁观者看不到的，甚至在行为者本人，动机起作用的必然性也是隐藏在动机间的冲突之后的。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，相信他的意欲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它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。人们可以在《伦理学的两个根本问题》（第一版第35页起，第二版第33页起）中看到我已详细论述过这种熟虑的权衡能力和由此引起的人禽意向的不同，因此我在这里指出这一段作为参考。此外，人的这种熟虑权衡能力又是属于使人的生存比动物的生存更为痛苦的那些东西之内的，因为我们最大的痛苦根本不是作为直观表象或直接感受而存在于当前的东西，却是作为抽象的概念，恼人的思虑而存在于理性之中的东西。至于逍遥于这些之外的则是只在当前“现在”中生活的，从而也是在可羨的无忧无虑中生活的动物。



笛卡儿

使笛卡儿和斯宾诺莎把意志的决心与肯定及否定能力（即判断的能力）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乃依赖抽象思想功能，因而也依赖判断和推论能力的那种说法。基于这种说法，使笛卡儿产生一种看法，那就是，根据他的观点，意志是自由的，是罪恶的原由，也是一切理论上错误的原由。斯宾诺莎又和他相反，认为意志必然被决定于动机，有如判断的必然被决定于根据。后面这一说法本来有它的正确性，却又是作为前提错误、结论正确的推理而出现的。

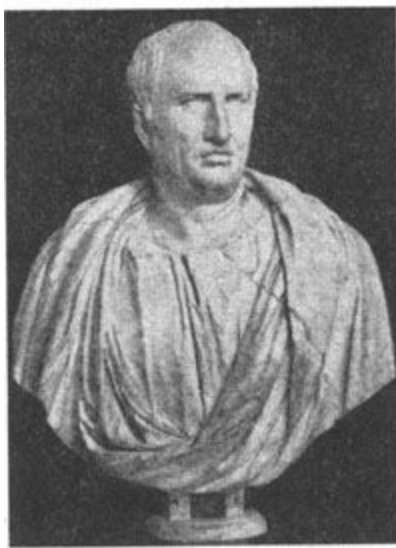
前文已指出人禽各自为动机所推动的方式不同，这种差别对于人禽双方的本质所发生的影响都很深远，而且双方的生存所以彻底而又显著的不同也大半是这一差别所促成的。当动物总是只从直观表象而具有动机时，人却努力要完全摆脱这种动机的作用而只以抽象表象决定自己。人由此得利用他理性上的特权以取得最大可能的优势；他摆脱了现在，他不是趋避眼前随即消逝的苦乐，而是考虑苦乐双方的后果。除开一些根本无多大意义的行动外，我们在绝大多数场合都是被抽象的，从思想中产生的动机所决定而不是被眼前印象所决定的。所以，短暂的困乏对我们来说，是比较轻易的，而自制则相当艰难；因为前者只涉及短暂的现在，而后者则涉及未来，而且其中还包括无数艰辛。我们痛苦或快乐的原因，大部分不在实际的现在，只在抽象的思想中，使我们无法忍受的往往就是这些——使我受折磨，与这比起来，动物的一切痛苦都是很小的，因为，当它们出现时，即使自己肉体上的痛苦也感觉不出来。的确，在极度心理痛苦之下，甚至故意使自己肉体上受苦以便使注意力从前者转移到后者。这就是为什么人类在内心极度苦闷时扯头发、抓脸皮、挝胸顿足、在地上打滚的缘故，所有这些动作为的只是使我们的注意力从那无法忍受的思想中分散出来的激烈方法而已。正因为精神痛苦比肉体上的痛苦要大得多而能使后者不被感觉，所以绝望的人或是被病中苦恼所折磨的人，即令他从前在舒适状态中一想到自杀这一念头就要颤栗退缩，现在却很容易濒于自杀。同一个道理，忧虑和伤感，也就是思想上的一些玩意儿，比肉体上的创痛更容易伤身，损害身体也更为严重。据此，厄披克德特说得对：“使人烦恼的不是事物本身，而是人们对于这事物的信念或意见。”塞尼加也说：“使我们恐惧的多过于直接压迫我们的，我们常在观念上受折磨。”尤伦斯皮吉尔（Ulenspiegel）对人性的讽刺嘲弄也很透彻，他嘲弄人往上爬时便笑而往，不走时便哭。受伤的孩子往往不是因痛苦而哭，而是当别人安慰他们时使他们想起痛苦而哭。行为和生活方面这种巨大的差别起于

动物和人类认识方法的不同。并且，明显而确定的个人性格之出现，人与动物之间的主要区别（这只是类的性格）取决于那只能透过抽象概念才能从事的几种动机之间的选择。因为，只在做了某种选择以后，因人而异的种种决心才表示每个人不同的性格；但是动物的行动只依赖印象的出现或不出现，认为这个现象是它所类属的动机。因此，就人来说，无论是对自己或对别人，最后唯有决断而不是单纯的愿望才是他的可靠标志。不过无论是就自己或就别人说，决断也只有通过行动才会固定下来。愿望则只是当前印象的必然后果，不管它是外来刺激的印象或内在情愫的飘忽印象，所以愿望是直接必然而未经考虑的，是和动物的动作一样的。因此，愿望也和动物的动作一样，只表现种性而不表现个性，即是说只提示凡是人可能做出什么，而不是说感到这愿望的这个人可能做出什么。实际行动既是人的行为，就总需要一定的考虑；又因为人一般都掌握着自己的理性而有冷静的头脑，即是说人是按思考过的抽象动机才做出决断的；所以唯有实际行动是他行为上可悟知的最高规范的表现，是他最内在的欲求的结果，对于他的验知性格所处的地位等于一个字母对于一个词的关系；而他的验知性格又只是他的悟知性格在时间上的表现。所以，在健全的心理状态下，只有行为才会使良心负重荷，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做出来的行为，在某种范围内说，是单纯愿望和决心之间的中间物。所以，这种行为为另一种行为所消灭，像一根画得不对的线，从那构成我们生活方向的意志图形中涂去一样。这里，我可以插一段话来比较一下，即愿望和行为之间的关系与蓄电和放电间的关系，具有纯粹偶然但却准确的类似。

对于意志自由和与此相关的问题作了这一整套的考察之后，我们随之而发现：自在的意志本身在现象之外固然是自由的，甚至可以说是万能的，但是这意志在它个别的，为认识所照明的那些现象中，亦即在人和动物之中，却是由动机决定的；而对于这些动机，每一个别的性格总是以同样的方式做有规律而必然的反应。至于人，我们看到他借后加的抽象认识或理性认识而以抉择力超出动物之上，可是这种抉择力只是把人变成了动机相互冲突的战场，却并没有使他摆脱动机的支配。所以，这个选择确是个人性格得以完全表现的条件，但是不应视为特殊意欲活动的自由，换句话说，不应视为独立于因果法则之外，因为因果法则的必然性广及人类和所有其他现象。理性或由理性所构成的知识所带来的人类意欲活动和动物意欲活动之间的差别，只达到我们所指的那一点，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有关特殊事物的知识，而只借助自己的理念知识去透

视“个体化原理”，那么，情形便完全不同了，可能产生在动物界完全不可能的一种人类意志现象。这时作为自在之物的意志专有的自由就有真正出现的可能了，由于意志自由的这一出现，现象就进入自我否定这一词所标志着的某种自相矛盾了，最后现象的本质自身也自行取消了，——意志本身的自由也在现象中有这种特有的、唯一直接的表现，这是在这里还不可能说清楚的，而是要到最后才是我们考察的对象。

不过，我们由于当前的剖析，既已明确了验知性格的不变性，它只是超乎时间的悟知性格的开展；又已明确了行为是从悟知性格和动机的融合中产生的这一必然性之后，我们首先就得排除一种为了有利于邪恶嗜欲而很容易从这里引申出来的推论。所以，我们可以说，如果要改进一个人的性格，那是白费心力，最好聪明一点，心甘情愿去接受无法避免的东西，欣然接受每一倾向，即使是不好的，也加以接受。但是，这正与所谓“疏懒的理性”即最近所谓“土耳其人的信仰”的一种无法避免的命运的理论相同。它的真正反驳已为西塞罗在其著作《命运论》第十二章第十三节中加以解释过。



西塞罗

虽然一切都可以看作是命运注定的，不容更改的，这也不过是由于原因的锁链而如此。因此没有一个场合可以肯定后果是没有它的原因而出现的。所以并非干脆就是这事态本身，而是这事态作为先行原因的后果，才是被决定的。所以命运所决定的不单是这后果而是还有那些中介物，即这后果注定是作为它们的后果而出现的



中介物。那么，如果这些中介物不出现，则这后果肯定也不会出现。两者总是按命运的注定而出现，不过我们总要到事后才体会到这种注定罢了。正如许多事件都是因命运而发生，换句话说，都是因无穷的连锁原因而发生的，同样，我们的许多行动往往也是根据我们的睿智性格而发生的。但是，正如我们事先不知道前者一样，同样，我们也没有先天地认识后者，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。如果睿智性格含有下述意义，即我们只能在和不良倾向经过长时期冲突以后才能够做成良善决定，那么，便要等这种冲突发生，思考性格无法改变的本质，思考我们所有行动根源的统一性，不应误使我们要求性格的决定有利于这一边或那一边；在继之而来的决心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。从这里正可说明我们用以回顾以往生活历程的满意或内疚情绪。两者都不是从那些过去的作为还有什么实际的存在而来的，那些作为是过去，是往事了，现在已不存在了。那些作为对于我们之所以还有着巨大的重要性是从它们的意义上来看的，是从那些作为是性格的写真，是反映意志的镜子，我们看这面镜子就认识我们最内在的自我，认识意志的内核这些事实上来的。因为这不是我们事先，而是事后才能经历到的，所以我们就得乘时挣扎斗争，以便使我们在看到我们用自己的作为织成的这幅写照告成时，会有最大可能的安慰而不是使我们惶恐悚惧。不过这种心安理得和内疚的意义，如已说过，还要在本文后面好远的地方才能探讨。在这里还有下列一个独立自成章节的考察。

除了睿智性格和经验性格之外，我们必须指出第三种性格，这种性格和前两种性格都不同，这种性格称为后得性格，后得性格的养成是一个人在其生活过程中与世界接触而得来的，当我们说某人有性格或某人没有性格时，便是指的这种性格。当然，我们可以假设，由于经验性格的无法改变，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，人类往往要表现一致和前后一贯，他不必要得到一种透过经验思想等方式而后方能获得的性格。可是事实却不如此，尽管人可以经常是他自己，但他并不是时时刻刻都了解自己的，而是直到他在一定程度上获得了真正的自我认识为止，每每是把自己认错了的。验知性格作为单纯的自然冲动，其自身是非理性的。并且验知性格的外露还要受到理性的干扰，人越是有冷静的考虑和思维能力，干扰越是巨大。这是因为考虑和思维总是责以人作为种性根本应具有的是什么，责以人在欲求和事功中根本可能的是什么。这样一来，就使这人要借自己的个性而理解他从一切事物中唯一欲求的是什么，唯一能做的是什么，增加了困

难。他发现自己具有从事各种活动的能力和各种生涯的因素，但是由于缺乏经验的关系，不明白自己个性中这些因素各自程度的差别。同时，如果他从事那唯一适合自己性格的生涯，他仍然会感觉到相反的倾向，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阻扰的话，便应该完全压制它们。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，便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的话，便是误想把我们的路线扩大为面；最后我们会像在一条弯弯曲曲的路上奔跑，像鬼火一样的来回跳动，其结果乃是一无所成。或者另外用一个比喻：按霍布斯的法学所说，人对任何一物原来都有一份权利，但又是对任何一物都没有独占的权利；可是一个人仍可由于他放弃一切其他事物而获致一些个别的事物。别的人则又相反，他从这个人既已选定了什么这一方面出发也是同一个取一舍万的做法。在实际生活中就正是这样。我们在生活中也只有放弃一切不相干的要求，对一切别的东西弃权才能真正严肃地、幸运地追求任何一个一定的企图，不管所追求的是享受，是荣誉，是财富，是科学，是艺术或是美德。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，只有这个时候才会显示其性格，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。从整个看起来，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。他会徘徊犹豫，脱离正轨，转回头去，为自己累积悔恨和痛苦。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大大小小的东西，却不知这些东西中哪一部分才适合他，哪一部分可以为他所完成，哪一部分可以为他所享有。因此他会为了某种地位和境遇而羡慕一些人，其实这些都只是和那些人相称而不是和他的性格相称的，他果真易地而处，还会要感到不幸，甚至要忍耐下来也不可能。和鱼只有在水中、鸟只有在天空、鼯鼠只有在地下才感到舒适一样，人也只能在他相适应的气氛里感到舒适，例如宫廷里的那种空气就不是每一个人都能呼吸的。由于对这一切缺乏足够的理解，有些人就会去做各种终要失败的尝试，在个别场合对自己的性格施加压力，而整个的又仍必然要服从自己的性格。而他如此费力得来的东西不会为他带来快乐，他如此这般地认识的东西仍然是没有生命的，甚至在伦理道德方面，如果某种行为太过高尚不适合他的性格，不是由于直接冲动而是由于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，因为由于自私的立场，事后他会懊悔的。“意志活动是不能教导的”。只有从经验中我们

才能认识另一性格的刚强不挠，一直到现在为止，我们都幼稚地相信可以借合理观念、祈求、恳求、例证和心地高洁来说服任何人离开自己所走的路，改变他的行为方式，脱离他的思想方法甚或扩大他的能力，我们自己的情形也是一样：我们总要通过经验才体会到别人的性格没有可塑性；可是直到具有这体会之前，我们还幼稚地相信可以用合理的表象，用请求和祈祷，用榜样和高贵的品质随意使一个人背弃自己所属的类型，改变他的行为方式，脱离他的思想路线，甚至“增益其所不能”。同样，我们还相信对于自己也可以这样做。我们必须从经验学会认识我们欲求的是什么和我们能做的是什么。在没有认识到之前，这些是我们所不知道的，我们也就说不上有性格而常常要由外界的硬钉子把我们碰回到我们自己原来的轨道上来。——如果我们最后终于学会了认识这些，那么我们就已经具有世人所谓品格的获得性格了。因此，具有获得性格就不是别的，而是最大限度完整地认识到自己的个性。这是对于自己验知性格的不变属性，又是对于自己精神肉体各种力量的限度和方向，也就是对于自己个性全部优点和弱点的抽象认识，所以也是对于这些东西的明确认识。这就使我们现在能够通过冷静的思考而有方法地扮演自己一经承担而不再变更的，前此只是漫无规则地揣摩使之同化于自己的那一角色，又使我们能够在固定概念的引导之下填补自己在演出任务中由于任性或软弱所造成的空隙。

## 46

这种自由，这种全能，整个可见世界的存在，以及根据那知识形式法则的发展都是它的表现，现在在它最完全的具体表现中对自身本质获得最彻底认识的时候，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，在整个情形和特殊情形中都一样，知识永远是它的动机刺激，或是相反地，这种知识已成为意志之火的熄灭者，缓和并压抑一切意欲活动。这就是上面我们用一般名词所表示的生活意志的肯定和否定。在说到个别行为时，就作为意志的普遍表现而非特殊表现来说，它并不阻碍和限制性格的发展，也不表现于特殊行动之中，而是或借助一向遵循的行动方式更明显地表现，或用完全压抑的方法，以生动方式表达意志根据本身所获知识其自由采取的那些格言。要更明确地阐述这一切，亦即说明最后这一篇的主要任务，由于中间插入了有关自由、必然性、性格等等的考察，我们现在就容易多了，也更有准备了。在我们再次推迟了这一任务，首先考察了生命本身之后，那就会更容易，更有准备，而要不要生命正是大问题的所在。并且我们将这样来考察生命本身，即是说我们将争取概括地认识这无论何时都是生命最内在的本质的意志本身，由于它的肯定究竟会怎样？这肯定是

以什么方式，在什么程度上满足意志的？何以能满足意志？一句话，意志在它自己的，怎么说也属于它的这世界里的处境，一般地本质地应该看作什么？

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——这段话是我们遇到关于意志最后目的的问题所引起的。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。意志永远在追求，追求是它唯一的本质，任何已经达到的目的都无法中止这种本质。所以，它无法获得最后的满足，只能为障碍所阻，然则它本身却会永远继续向前。这是我们在最简单的自然现象中，在重力上，就已看到过的。重力不停地向一个中心挤去，即令宇宙已缩成了一个球也不歇止，而真达到这中心就会是重力和物质的毁灭。这也是我们在别的简单自然现象上看到的：固体或由于熔化或由于溶解总是向液态挣扎，唯有在液态中固体原有的化学性能才能自由，因为固体性是这些性能的牢狱，这些性能是被低温关闭在这牢狱中的。液体又总是向气态挣扎，只要解除了各种压力，立刻就会发生液态转气态这一转变，没有一个物体没有亲和力，亦即没有挣扎的趋向，亦即雅各·丕姆将要说的：没有乞求和贪欲。电就在无尽地传导着它内在的自我分化，尽管地球的质量吞噬了这一作用。化学发电也只要电源金属柱还活跃，同样是一种没有目的而不断重复着的自我分化和中和的作用。植物的生存正是这种没有止息的，永不满足的奋发，正是一种透过不断上升方式的不止息的倾向，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、没有止息的地方。在本书的第二卷中，曾说明了许多自然力量和有机形态到处彼此争夺本身希望借助以表现出来的物质，因为每种力量或形态都只拥有从别的力量或形态争夺过来的东西。因此，自然界便发生一种毁灭性的血战，由于这种血战而产生一种阻力，且由于这种阻力，使那构成万物内在本质的奋力完全受阻，一切奋斗都徒劳无功，然而，由于本质的关系，又无法除去这种奋斗。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的位置和物质。

我们早已把构成每一物自在的本身及其内核的挣扎和最明晰地、在最充分的意识的光辉照耀下在我们身上把自己表出的，叫做意志的东西认作是同一回事。然后我们又把意志，由于横亘于意志及其当前目标之间的障碍，所受到的阻抑叫做痛苦。与此相反，意志达到它的目的则称为满足、安乐、幸福。我们也可将这些称谓移用于无认识界那些在程度上较弱，在本质上相同的现象。我们看到这些现象也无

不经常在痛苦中，没有持久的幸福。因为一切努力都是由于缺陷——由于对自己地位的不满——如没有满足，便是痛苦；但是，任何满足都不是持久的，相反的，往往只是新的努力起点。我们知道，奋力在许多方式之下到处受阻，到处处在矛盾冲突之中，因此也处在痛苦之中。如果奋力没有最后目的，痛苦也就没有限度了。

意志的本质是欲求，在个人意志的驱策下，很多人不择手段来满足欲求：“把自己当作世界的中心”，“都想一切为自己，要占有一切，……控制一切，而凡是抗拒他的，他就想加以毁灭。”他指出，这种利己主义造成了“一切人对一切人的战争”，造成贪婪、冷酷、残忍、奸诈、欺骗等“恶事恶行”。另外，个人意志还是造成人生痛苦的根源。个人意志具有欲望，欲望没有满足前内心痛苦；为实现欲望要遭遇各种困难，会带来许多痛苦；欲望满足之后，空虚无聊就会袭来，这又是一种痛苦；于是又产生新的欲望，接下去上面所说的各种痛苦又一一重复出现。因此叔本华说，“痛苦是生命本质上的东西”，人生的痛苦是“无法衡量的，没有终止的”。

在无认识的自然界只有加强注意力，很费劲地才能发现的这种情况，然而一旦到了有认识的自然界，到了动物生活中，那就很明显地摆在我们面前了，也很容易指出它的经常的痛苦了。不过我们不在动物界这一阶段逗留而是要立即转向别的地方，转向人的生活。在人的生活中，上述一切都被最明晰的认识照明了，所以也看得最清楚。原来随着意志的现象愈臻于完美，痛苦也就日益显著。在植物身上还没有感性，因此也无痛感。最低等的动物生命——纤毛动物和海星——只感到最轻微的痛苦，甚至在昆虫中，感受力和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，智力愈发展，感受痛苦的程度便愈高。因此，根据知识所达到的明晰程度，根据意识所达到的明显程度，痛苦也增加，所以，在人类身上便达到最高程度。而在人类身上，我们更发现，人的认识愈清楚，人的智力愈高，他的痛苦便愈多，赋有天才的人，在所有人类中所感受的痛苦最大。我是在这种意义上，亦即根本是就认识的程度而不是就单纯的抽象知识来理解和引用柯赫勒特那句话的，他说：“谁在知识上增加了，就在痛苦上增加了。”——哲人画家或画家哲人迪希拜因曾经很巧妙地把意识程度和痛苦程度之间的精确比例关系用直观的、一望而知的形象表现在他的一幅画中。他画中的上半部描写女人，她们的孩子被偷走，她们一群一群地以种种姿态、用种种方式表现出母性深深的痛苦、焦急和绝望。画的下半部则描写被偷走小羊后的母羊。下半部的安

排组合和上半部完全一样；上半部的每个人，每个人的姿态，在下半部则以动物代替。因此，我们明显地看到迟钝的动物意识中所有的痛苦如何和极端的忧伤有关，只有透过明显的知识和清晰的意识才会产生这种忧伤。

## 47

在每一被知识启导的阶段中，意志表现为一种个体。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，简直接近零数。他被投掷到时空里，而由于时空的无限性，使他在时间中只有相对的存在而没有绝对的存在，因为，他在无穷无边的时空里只占着有限的一部分。他真正的存在只是现在，他的无限奔向过去则是不断的跃向死亡，是不断的消逝。个体的以往的生命，除开对现在有某些后果，除开在过去铭刻了有关该个体意志的证据不论，既已完全了却，死去，化为乌有了，那么，在合理情况下个体就必然要把过去置之淡然，不管那过去的内容是苦是乐了。可是在个体手里现在又不停地变为过去，将来则全不可捉摸，并且总是短促的，所以单从形式方面看，人的个体生存已经就是现在不停地转入逝去的过去，就是一种慢性的死。如果我们现在从形体方面来看个体生存，那么很显然，和大家知道我们身体的走着走着只是经常被拦阻了的未即跌倒一样，我们肉体的寿命活着活着也只是不断被拦阻了的未即死亡，只是延期又延期了的死亡。最后，我们心灵的活动，同样也是不断延迟的倦怠。我们所吸的每口气都是抵挡那不断降到自己身上的死亡。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，每次防寒保暖，都是经过较长时间竭力来和死亡搏斗。最后，死神胜利了，因为，我们出生即受他的支配，在他吞噬牺牲品以前，只有极短暂时间戏弄着牺牲品。不过，我们怀着极大的兴趣和悬虑尽可能地延长我们的生命，就像尽可能地将肥皂泡吹得大吹得时间长一样，虽然我们明知肥皂泡终必胀裂。

“欲求和挣扎是人的全部本质”。欲求意味着缺陷和不满足，也就是痛苦。对于完全在欲求支配下的众生，生命整个儿地就是痛苦，人生整个儿地就是延期了的死亡。但叔本华并未停留于单纯的悲观主义，既然个体主体在本质上是意志的个别客体化，那么只要个体化了的意志能从肯定自身转向否定自身，主体回复本质自身就是可能的。

我们既已在无知无识的自然界看到大自然的内在本质就是不断的追求挣扎，无目标无休止的追求挣扎，那么，在我们考察动物和人的时候，这就更明显地出现在

我们眼前了。欲求和挣扎是人的全部本质，完全可以和不能解除的口渴相比拟。但是一切欲求的基地却是需要、缺陷，也就是痛苦；所以，人从来就是痛苦的，他的本质就是落在痛苦的手心里的。另一方面，如果因为太容易得到满足而使它没有欲求的对象，便会产生可怕的空虚和无聊感，换句话说，它的生命和存在本身便成为无法忍受的负担。因此，它的生命像钟摆一样的在痛苦和厌烦之间来回摆动着。这一点也必须以这个方式表现出来；在人类将一切痛苦和烦恼归之于地狱以后，那么，天堂所剩下来的除了厌烦以外便一无所有了。

那不断的追求挣扎构成意志每一现象的本质，其所以在客体化的较高级别上获得它首要的和最普遍的基地，是由于意志在这些级别上显现为一个生命体，并附有养活这一生命体的法则，而赋予这法则以效力的又恰在于这生命体就是客体化了的生命意志本身而不是别的。据此，人作为这意志最完善的客体化，相应地也就是一切生物中需要最多的生物了。一般说来，占住整个人生的，是担心如何在那日新月异、难得满足的需要品之下维持生命的存在。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，他受到各方面极不相同的危险和威胁，需要不断地注意避免这些危险。他小心翼翼地以焦急的眼神环顾自己周围来找寻他的道路，因为有无数意外事件和敌人在等待着他。对他来说，没有安全的地方。

有诗为证：

“在这样黑暗的人生中，  
在如此之多的危险中；  
只要此生还在延续，  
就是这样、这样度过！”  
( 路克内兹：《物性论Ⅱ》 )

大多数人的生活只是一种不知不觉的生存竞争，并且相信最后会在竞争中失败。但是，使他们继续这个令人厌烦的战争的，与其说是对生命的爱，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，随时都可能落到他的头上。生命本身就是满布暗礁和漩涡的海洋。人是最小心翼翼地，千方百计避开这些暗礁和漩涡，尽管他知道自己即令历尽艰苦，使出“全身解数”而成功地绕过去

了，他也正是由此一步一步接近那最后的、整个的、不可避免不可挽救的船沉海底，并且是直对着这结果驶去，对着死亡驶去。这就是艰苦航行最后目的地，对他来说，这目的地比他回避过的所有暗礁还要凶险。

叔本华的“痛苦”概念与我们习惯使用的语义是有出入的。作为一位追求理论普适性的哲学家，叔本华既主要将“痛苦”用于描述有神经作用的动物和人类的一种感受，又不放弃它对于无神经作用的其它生物体甚至是一切物质形式的适用性。他对“痛苦”的定义是这样的：“我们把意志因横亘于它与它当前目标之间的一个障碍而遭到的阻挫称为痛苦；与此相反，达到这一目标则称为满足、安康和幸运。”

在这里，叔本华真正的独创在于以罕有的方式渲染了哲学悲观主义：整个杂多的表象世界对于每个认识和欲求的主体而言都是充满着欲望、充满痛苦的世界。在他看来，世界的主体是在时空中个体化了的主体。个体主体是带身体的主体，而身体不是别的，就是向自我显示其存在的直观中的意志，就是无止境的欲求和冲动。

现在，值得注意的是，一方面，生命的痛苦和不幸可能增加到使那整个人生都在逃避的死亡变成人们追求的目标，我们自愿早点死亡；另一方面，一旦摆脱了痛苦和困乏，厌烦又立刻接近他，使他不得不需要娱乐消遣。生存竞争是使一切生物忙碌不息和继续活动的原因。但是，当生存一有了确保以后，它们却不知道应该做些什么。于是，使他们继续动个不停的另一件事是努力摆脱生存的重担，是设法不感到生存的重担，是“消磨时光”，换句话说，是逃避厌烦感。这样，我们就看到几乎所有无虞困乏和无忧无虑的人们在他们最后丢了一切其他包袱之后，现在却以他们自己为包袱了。现在是把消磨了的每一小时，也就是从前此全力以赴，尽可能延长的生命中扣除了一分，反而要算作收获了。可是空虚无聊却不是一件可以轻视的灾害，到了最后它会在人的脸上刻画出真正的绝望。它使像人这样并不怎么互爱的生物居然那么急切地互相追求，于是它又成为人们喜欢社交的源泉了。并且，基于政策的动机，到处采取公共预防的方式来预防它的发生，就像预防其他普遍性的灾难一样。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，甚至使犯人自杀。正如困乏



是人们不断的祸患一般，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，一星期其他六天则代表困乏。

归纳、总结叔本华的哲学思想，可以由下面几句话来描述：人生即意欲（或称之为意志）之表现，意志又是无法满足的渊藪；而人生却又总是去追求这种无法满足的渊藪。所以，人生即是一大痛苦。

于是任何人生彻底都是在欲求和达到欲求之间消逝的。愿望在其本性上便是痛苦。愿望的达到又很快的产生饱和。目标只是如同虚设，占有一物便使一物失去刺激，于是愿望、需求又在新姿态下卷土重来。要不然，寂寞、空虚、无聊又随之而起，而和这些东西做斗争，其痛苦并不少于和困乏作斗争。

希望和满足便这样彼此相随，既不太快也不太慢的这一事实减少了痛苦并构成快乐的生活。如果使我们变为一个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——即与一切意欲无关的纯粹知识、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。而就是在这些少数人身上，这也只是作为过眼烟云来享受的。并且这种较高的智力又使这些少数人所能感受的痛苦要比那些较迟钝的人在任何时候所能感受的都要大得多。此外还使他们孤立于显然与他们有别的人物中，于是连那一点美的欣赏也由此而抵消了。至于绝大部分的人们，他们可无法获得这种纯粹智力的享受，他们几乎完全无力享受纯粹认识中的愉悦而是完全在欲求的支配之下的。因此，如果有什么要赢得他们的关心，使他们感兴趣，就必须（这已包含在兴趣这个字义里）在某种方式上激动他们的意志，即令只是遥远地，只在可能性中关涉到意志都行，但绝不可没有意志的参与，因为他们在欲求中生存远过于在认识中生存，作用和反作用就是他们唯一的生活要素。我们可以在许多微不足道的小事以及日常生活中所见的事情中看到这种情形。例如，他们把字写在自己到过的地方，以便影响这个地方，因为这地方没有影响他们。当他们看到一只珍奇动物时，亦不能只在旁边自制地观看，而一定要逗它、弄它，和它玩玩，他们的目的只是去体验行动和反应。意志的这种需要刺激的特征，在牌戏现象中表现得非常特别，这是人类不幸一面的非常特别的表现。

但是，不管自然和命运所能完成的什么，不论一个人是什么样的人，不论他拥有什么，那构成生命本质的痛苦都是无法除去的。正是：

“柏立德斯正浩叹，  
举眼望苍天。”

又：

“虽是克罗尼德，宙斯的宠儿，  
也不免，真正的忧伤，忍痛没完！”

不断的努力除了使痛苦改变表现的方式以外，无法做到其他的了。从根本上  
看，痛苦就是缺乏、欲望、希望保全生命。如果我们能够（事实上很难的）用这种  
方法除去痛苦，它会随着年龄和环境的不同以其他千千万万的方式出现，诸如色  
欲、热爱、嫉妒、羡慕、焦虑、野心、贪欲、疾病等等。最后，如果它找不到其他  
出路，会以厌倦、忧伤的方式表现出来，然后我们又以种种方法摆脱厌倦。即令后  
来又把无聊撵走了，那么，在撵走无聊时就很难不让痛苦又在前述那些形态中跨进  
来而又从头开始跳那原来的舞，因为任何人生都是在痛苦和空虚无聊之间抛来掷去  
的。尽管这一考察是这么使人沮丧，我却要引起人们注意这考察的与此并列的另一  
方面，人们从这另一方面可以获取一种安慰，是的，甚至可以获得一种斯多葛派的  
满不在乎以对付自己眼前的不幸。原来我们对于不幸的不耐烦之所以产生，大半是  
由于我们把这不幸看成是偶然的，看成是一串可以轻易更换的原因锁链所促成的，  
因为我们经常并不为直接必然的、完全普遍的不幸，如年龄日增的必然性、死亡的  
必然性以及其它日常的不如意等而自寻烦恼。其实更应该说，使人感到刺目的，是  
看到正在给我们带来痛苦的那些情况具有偶然性。但是，如果我们知道，那种痛苦  
是无法避免的，也是生命中的主要现象，如果我们知道，除了此种方式以外没有东  
西是依赖偶然机会的，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，在根本方面看，命运能够影响我们的少之又少。这种想  
法，如果变成了活的信念，可能产生相当程度的斯多葛式的内心平静，也会大大减  
少我们对自己幸福的焦虑。但是，事实上，理性对直接感到的痛苦的这种有力控制  
的情形很少出现甚或绝不出现。

除此以外，透过这种对痛苦必然性的看法，透过所谓另一痛苦替代这一痛苦，以及因前一痛苦的消逝而带来新痛苦的看法，可以使人达到那矛盾但非荒谬的假设，即在每个人身上，他所必然具有的痛苦的限度决定于他的本性，不论痛苦的形式如何变化，但痛苦的限度既不可能是全无，也不可能忍受不了。依此说来，人的痛苦和安乐根本就不是从外面而恰好只是由于这种天禀所决定的，这种天禀虽然也可在不同的时期由于生理状况的变化而经历一些增减，但整个却是一成不变的。并且这也不是别的，而就是被人们称为他的性情的东西，或更精确些说，就是一种程度，在这程度上他如柏拉图在《共和国》第一卷所说的，或是情绪昂扬或是情绪低沉。支持这一假设的不仅有大家知道的这一经验：即巨大的痛苦使一切较小的痛苦完全感觉不到了，相反，在没有巨大痛苦时，即令是一些最琐细的不舒服也要折磨我们，使我们烦躁；而且经验还告诉我们，如果有一巨大的不幸，平日我们只要一想到它就会战栗，现在果然真的发生了，我们这时的情绪，整个说起来，只要忍过了第一阵创痛，以后也就没有什么很大的变化了。反之，在获得预期的快乐以后，从整个和长久方面来看，我们并不会感到自己的景况比以前好得很多，也不会感到处境比以前更适意。只有产生这些变化的时刻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，因为它们是在幻想错觉上面。它们不是来自于当下的快乐或痛苦，而是来自于它们之中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作证明。人类的快乐和沮丧显然不是决定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。还有，促成自杀的那些动机也是如此的极不相同，我们不能举出任何一个够大的不幸，可以勉强假定它会在任何性格都要引起自杀，却能举出少数的不幸，小得和自杀全不相称却又促成了自杀。如果我们欢欣和愁闷的程度并非在任何时候都是一个样，那么按这一看法说，这就不能归之于外在变化，而只能归之于内在情况——人身的生理情况。这是因为我们的欢欣若真正是在高涨时，尽管经常只是一时的高涨，甚至高涨到快乐的程度，这种高涨也惯于在没有任何外来成因时就发生的。我们固然常看到自己的苦痛只是从某一外在情况中产生的，看到我们显然是为这情况所压抑所困苦，于是我们就以为只要解除了这一情况，必然就会有最大的满足随之而来。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所决定的，而忧愁的动机也和那种情形有关，正如身上一个脓疱关系整个身体一样。那个时期以内我们本性所必然具有因而无法摆脱的痛苦，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挂虑方式表现出来，因为我们忍受痛苦的能力早就为那将一切痛苦集中于一点的主要的不幸灾祸所占满了。和这现象一致的还有另一观察：如果一种沉重的、压抑我们的忧虑，最后由于幸运的结局而从我们胸怀中撵走了，那么随即又有另一忧虑取而代之。其实后一忧虑的全部成分早已存在，其所以尚未能作为忧虑而进入我们的意识，只是因为我们的意识已没有容纳它的多余容量了，因此这些忧虑成分只得作为未被觉察的阴暗雾团而停留在它地平线最远的尽头处。可是现在既已空出了位置，这个现成的成分立即走向前来并占住当日统治者的（起支配作用的）忧虑的宝座。如果它的内容比起那已经消失了的忧虑更为明白的话，便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，完全占住它的位置。

过分的喜悦和刻骨的痛苦往往发生在同一个人身上，因为它们彼此互为条件，也都决定于非常的心灵活动。像我们刚刚看到的一样，两者的产生都不是由于现在所有的东西，而是由于对未来的期望。但痛苦既是生命本质上所不能少的，并且在程度上又是被主体的天性所决定的，那么突然的变化，因为它总是外在的变化，实际上就不能改变痛苦的程度，所以过分的欢乐和痛苦总是基于错误和幻觉的。因此这两种情绪的过分紧张都可以由于真知灼见而得以避免。任何一种过分的欢乐（狂欢，乐而忘形）总是基于这种幻觉，以为在生活中找到了其中根本不可能碰到的东西，也就是以为折磨着人而自身又不断新生的愿望或忧虑已经有了持久的满足。人们在事后必然不可避免地要从这类任何个别的幻觉回过头来，并且，幻觉的发生带来了多少欢乐，在它消灭之后就要以多少的痛苦来抵偿。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坠下，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事物，始终不要给予它们以我们所希望它们具有的种种特色，那么，就可以避免它们。斯多葛学派伦理学的主要目标是使心灵摆脱一切妄念及其种种结果，也是使心灵获得一种无法扰乱平静。就是这种洞察力使贺拉斯在下述诗歌中表现他的灵感——

“当你时运不济，  
不可一日忘怀：  
坚持不要动心。  
你如幸运多福，  
同样不得乱来：

避免欢乐无度。”

可是，大体说来，我们不愿意接受那种可比苦药的知识，即痛苦是生命中的必然现象，因此不是从外面加在我们身上的，而是每个人的内心都带有这种痛苦的永久性泉源。相反的，我们却不断寻找外在的特殊原因，寻找一种解释何以痛苦永远随着我们的理由，正如自由自在的人把自己当偶像以便有一主人似的。原来我们不倦地从一个愿望又奔向一个愿望，尽管每次获得的满足给我们许下那么多好处，但到底是并未满足我们，反而多半是不久就要出现令人难堪的错误，可是我们仍然看不透我们是在用坦奈伊德的穿底桶汲水，而总是急奔新的愿望：

“因为我们所追求的，一天还未获得，  
在我们看来，它的价值便超过一切，  
可是一旦已拿到了手，立刻又另有所求。  
总是那一渴望紧紧掌握着我们，  
这些渴求生命的我们。”  
(路克内兹：《物性论》Ⅲ)

因此，它或是永远继续向前进行，或是变得更为希奇，假设以某种性格的力量为先决条件，直到我们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，似乎发现了某种能够归咎为自己痛苦来源的东西，而没有发现自己的本性。于是，虽然我们和自己的命运相左，然而却使自己的生存感到满足，因为我们又完全不知痛苦是生存本身中必然的现象，而真正的满足是不可能的。最后这样发展的后果是一种有些忧郁的心情，是经常忍受一个单一的巨大创痛和由此而产生的，对一切琐细苦乐的轻视。因此，这和不断追逐一个又一个幻象相比，已是更为庄严的一个现象了，不过追逐幻象是更为普遍些。

一切满足，或普通所谓的幸福，从事实和根本上看，只是消极的，不是积极的。不是自动落到我们头上的原始满足感，永远是对某一愿望的满足。愿望即某种需要，是所有快乐的先决条件。但是，由于满足的关系，愿望和快乐便不再存在

了。满足或快乐只是痛苦的解除，只是需要的满足；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，事实上也是使我们觉得生命是一种负担的厌烦之感，是要达成一点什么，要贯彻一点什么，又是那么艰难；每一种打算都有无穷的困难和辛苦和它作对，每走一步之后，前面又堆积着障碍物。不过，即令是最后一切障碍都克服了，目的达到了，那么，所赢得的除了是人们从某种痛苦或某种愿望中获得解放之外，也就是除了回到这痛苦、这愿望未起之前的状态外，绝不会还有别的东西。——直接让我们知道的永远只有缺陷，缺陷即痛苦。满足和享受则是我们只能间接认识的，由于回忆到事前的，随享受的出现而结束的痛苦和窘困然后才间接认识的。因此，我们可以说，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，只会把它们当作一件当然的事实，因为它们只是消极地使我们避免痛苦。只有当我们失去它们的时候，才会感到它们的价值；因为欠缺、贫乏、忧愁才是积极的，才是我们直接感受到的。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，这是享受目前快乐的唯一方法。因此，回忆我们克服了的窘困、疾病、缺陷等等也使我们愉快，因为这就是享受眼前美好光景的唯一手段。同时也不容否认，在这一点上、在自私自利这一立场上说，——利己即是欲求生命的形式——眼看别人痛苦的景象或耳听叙述别人的痛苦，也正是在这种路线上给我们满足和享受；譬如路克内兹在第二卷篇首就很美而坦率地说出这一点：

“海中狂风怒涛，岸上人安稳逍遥。  
眼看扁舟危急，且自快乐兴豪。  
何以他人有难，偏自意气飞扬？  
只因早已知道，岸上安全无恙。”

因此，我们知道，所有的快乐只属于消极性质，不属于积极性质，正因为这个理由，所以，它不是持久的满足或快乐，只会使我们摆脱某种痛苦或那必然带来新痛苦的或懈怠、空虚的向往和厌倦感的欲望。我们可以在真正反映世界和人生的艺术中，特别是诗歌中证明这一点。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，决不能表现持久而完全快乐的本身。史诗中描写的英雄人物，要经过千辛万苦、历尽险阻才能达到目标，而一旦达到了目标，便立即落幕。因为，现在，除了表示英雄所期望寻求那种幸福的辉煌目标，最后只有使他失

望而已，而幸福达到以后也并不比往日更好，除了重复往日的事没有其他的事可做。因为真正的常驻的幸福不可能，所以这种幸福也不能是艺术的题材。田园诗的目的固然正是描写这样的幸福，可是人们也看到田园诗够不上担当这个任务。田园诗在诗人手里总是不知不觉地变成了叙事诗，那也就只是一种极无意味的史诗，只是由琐细的痛苦，琐细的欢乐和琐细的奋斗所组成的，这是最常见的情况。田园诗或者是不知不觉地变成了单纯写景的诗，描写大自然的美。这本来就是纯粹的不带意志的认识，事实上这诚然也是唯一的纯粹的幸福，事前既无痛苦和需求，事后也不必懊悔、痛苦、空虚、烦躁继之而起。但是这种幸福并不能充满整个生命，而只能充满整个生命的一些瞬间。同样，我们在音乐中也发现在诗歌中所发现的东西。也就是说，在普遍表现自觉意志内在历史、神秘生命、期望、痛苦和快乐的曲调中，也发现诗歌中所发现的东西：人类内心的起伏。曲调总是从主调音出发，经过无数的变化，甚至变化到最不和谐的程度，最后又重新回到那表现意志之满足和平静的主调音，不过，这时，这个主调再也不能完成别的了，如再延长主调也将变为一种令人讨厌和无意义的单调音。

在理论理性领域，叔本华提出了两条暂时摆脱欲求和痛苦的道路：一是哲学沉思。沉思使人看穿个体化原理，摆脱根据律诸种形式，认识到恒同的世界本质即理念。对理念的认识反过来成为每一欲求的“清静剂”，于是，沉思者的意志“掉过头来”，不再肯定自己，从而使沉思者达到“真正无所为和完全无意志的状态”。二是艺术观审。所谓艺术即“独立于根据律之外观察事物的方式”。在艺术观审中，个别事物的杂多性即刻消失而成为理念，而理念一旦成为主体的直观对象，主体就停止了作为个体主体的存在，挣脱了为意志服务的关系，完全“自失于对象中”，成为意志的纯粹的镜子，成为“纯粹的、无意识的、无痛苦的、无时间的主体”。这两条道路是完全一致的，都是“天才”把自己从作为个体的认识主体提升为纯粹的认识主体、在直观中与理念融为一体而超越人生痛苦的道路。

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：客观化为具体人生的意志，是一种没有目标或目的的奋斗的向上之力。我们还看到在意志的总现象所有的各部分上都打上了这种无止境的烙印。从这些部分现象最普遍的形式起，从时间和空间的无尽起，直到一切现象中最完善的一种，到人的生命和挣扎止，都是这

样。——在理论上人们可以承认人生有三种极端，而把这些极端看作现实人生的基本因素。第一，是强有力的意欲，是那些巨大的激情（开展的激情气质）。这出现在伟大的历史人物身上，是史诗和戏剧中所描写的。不过这也是在狭小的生活圈子里看得到的，因为目标的大小在这里不是按外在情况而是按这些目标激动意志到什么程度来衡量的。第二，是纯粹认知活动，即理念的把握，以知识摆脱意志的役使为条件：如天才的生命。第三，也是最后一个，是意志的彻底倦怠，也是属于意志知识与空虚向往的完全止息。个人的生命并不永久固定于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，大部分只是稍微靠近这一面或那一面，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，是没有意义和缺乏重要性的，如果从内面去感觉它，又是晦暗和不曾受理智之光所引导的。那是一种朦胧的追慕和苦难，是在梦中徜徉，是在一系列琐屑思虑的相伴中经过四个年龄阶段而到死的，这些人好像钟表机器似的，上好发条就走，而不知道为了什么要走。每有一个人诞生了，出世了，就是一个“人生的钟”上好了发条，以便一句又一句，一拍又一拍地再重奏那已演奏过无数次，听得不要再听的街头风琴调子，这些调子即令有些变化也微不足道。——于是每一个体，每一张人脸和这张脸一辈子的经历也只是一个短短的梦了，是无尽的自然精神的短梦，常驻的生命意志的短梦；只不过是一幅飘忽的画像，被意志以游戏的笔墨画在它那无尽的画幅上，画在空间和时间上，让画像短促地停留片刻，和时间相比只是近于零的片刻，然后又抹去以便为新的画像空出地位来。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形相，这些空幻的幻想，生活意志还必须在所有活动中为它付出代价，要遭遇许许多多刻骨铭心的痛苦，最后终不免接受那经长时间恐惧而终于来临的痛苦死亡。这就是为什么当我们见到死尸时会突然涌现一种非常冷酷感觉的缘故。

如果我们从整个以及一般立场去看，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，则具有喜剧性。因为每天的作为和苦恼，时刻不停的烦躁，一星期的欲望和恐惧，每个小时的不幸之事，都是偶然而来的，这些永远倾向于滑稽可笑性，有喜剧的倾向。可是那些从未实现的愿望，虚掷了的挣扎，被命运毫不容情地践踏了的希望，整个一辈子那些倒霉的错误，加上愈益增高的痛苦和最后的死亡，就经常演出了悲剧。这样，命运就好像是在我们一生的痛苦之上还要加以嘲笑似的。我们的生命已必然含有悲剧的一切创痛，可是我们同时还不能以悲剧人物的尊严自许，而不得不在生活的广泛细节



中不可避免地成为一些猥琐的喜剧角色。

由于最广泛的考察，由于对人生主要的和基本特性的探讨，到现在为止，我们先天地相信着，从整个人生的层面来看，人是无法得到真正快乐的，透过对它本质的了解，人生只是种种不同的痛苦罢了，自始至终都是下行的。而且，如果我们在后天方面注意一些较确切的实例，实际来印证我们的想象，以及用实例来说明各方面经验和历史所带给我们无法形容的不幸，我们的内心就能更生动地唤起这种看法。不过，如果真要是这样做，这一章书就会没有完结的时候了，就会使我们远离哲学上基本不可少的“一般性”的立场。此外，人们还容易把这样的描写看作只是对人生苦恼有意的叫嚣，犹如过去屡屡有过的叫嚣一样。何况这种描写既是从个别事实出发的，人们还可以加以片面性的罪名。我们关于不可避免的、基于生命本质的痛苦所做的论证既完全是冷静的哲学的，从一般出发的和先验推论出来的，这样的责备和嫌疑就加不到我们头上来了。不过如果要后验地证实这个信念却是到处都容易办到的。任何一个从青年的幻梦中清醒过来的人，只要他注意过自己和别人的经验，在生活中，在过去和当代的历史中，最后是在伟大诗人的作品中作过多方面的观察的话，那么，如果没有什么不可磨灭的深刻成见麻痹了他的判断力，他就很可能认识到下面这个结论，即是说：这人世间是偶然和错误两者的王国，它俩在这王国里毫无情面地既支配着大事，也支配着小事。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，它很少以引人的方式显现出它自己，也很少为人所注意。一切显发出来，为我们所注意的，在思想方面常只是荒谬和错误，在艺术方面则只是了无趣味而不引人的，在人类行动方面，只成为邪恶和欺人的东西，只有这些东西得到优势的地位，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有永久留存价值的作品所描写的话，那么，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，像陨石一样的被保存着，是从那些与现在流行者不同的东西中产生出来的。至于个人生活，则任何一部生活史也就是一部痛苦史，因为任何人的一生按规律说都是一连串不断的大小不幸事故，尽管人们要尽可能隐瞒，也是徒然。而人们所以要隐瞒，又是因为他们知道别人在想到这些恰好是他现在得以幸免的灾难时，必然很难感到关切和同情，而几乎总是感到满足。——不过也许断没有一个人，如果他是清醒的，同时又是坦率的，会在他生命终了之日还愿意重复经历此生

一遍。与其这样，他宁可选择压根儿不存在，在《汉姆雷特》一剧中有一段世界著名的独白，把这独白的基本内容概括起来就是：人生的处境是如此的不幸，使我们祈求绝对的寂灭。如果自杀真能带给我们解脱，那么，“生或死”的选择便摆在我们面前，因此，我们无疑会选择自杀为“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，死亡不是绝对的寂灭。同样，历史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。他说，凡是活在世上的人没有一个人不是再三希望第二天不要再活下去。根据这个说法，人们所经常悲叹的短促生命中的可能是生命所具有的最好性质。最后，人们如果还要把那些可怕的，他的生活敞开门无法拒绝的痛苦和折磨展出在每一个人的眼前，这人就会被恐惧所笼罩而战栗。如果人们还要带领一个最死硬的乐观派去参观正规医院、战地医院、外科手术室，再去看监狱、刑讯室、奴隶禁闭处，看战场和刑场，然后给他打开一切黑暗的、疾苦的所在地，那儿，在你去看时，痛苦在冷酷的好奇眼光之前爬着躲开了，最后再让他看看邬戈林诺的饿牢，那么，他在最后一一定也会看出这可能的最好世界究竟是怎么回事了。但丁写他的《炼狱》若不是取材于我们的现实世界，还到哪儿去取材呢？然而，他把这世界看作一彻底的地狱。可是，另一方面，当他要描写天国和天国的快乐时，就面临极大的困难，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贝雅翠丝以及其他圣者告诉他的话以外，没有旁的可做，他并没有描写天堂的喜乐。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，像所有不好的器物一样，人生的表面也盖上一层假的光彩：人生所遭遇的往往隐而不现；另一方面却公然嘲弄任何人所能获得的光辉，他愈是得不到内心的满足，便愈是希望别人认为他活得幸福：这种情形甚至于达到愚昧的程度，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。可是即令是在这一切骗人的戏法之前，生命的痛苦还是很容易如此激增——而这是每天都发生的事——，以致人们在平日怕什么也比不上怕死，现在却渴望求死了。是的，命运如果真使出它全部的阴险时，那么，受苦的人连最后这一条退路也会要被截断，会要留在无情的敌人手里忍受着残酷的慢性的折磨，不可救药。这时，受折磨的人要向他的神灵呼救也不中用了，他只得留在命运的掌心里得不到恩赦。但是，这个不可救药正是反映他意志不可驯服的一面镜子，而意志的客体性就是他本人。——正和外来力量不能改变这一意志或取消这一意志一样，任何异己的力量也不能为他解脱痛苦，痛苦是从生命中产生的，而生命又是那意志显出的现象。人总得回头来依靠自己，既在任何一件事上是如此，在主要的大

事上也是如此。完全徒劳的是人为自己制造一些神邸，以期向它们求情献媚而得到唯有自己的意志力可以获致的东西。《旧约》把世界和人看作上帝的作品，但《新约》却说，为了使大家知道神圣和拯救脱离现世的忧患只能来自于这世界本身，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，生活意志已自动压抑下去了，甚至他们对意志现象的缓慢消灭也不愿意。至于其他，我不得不告诉大家，我觉得乐观主义如果不只是一种没有思想的话题的话，那么，它不但是一种荒谬之谈，而且是一种真正不怀善意的思想方式，是对人类无法形容的痛苦难堪的嘲笑。大家不要认为基督教倾向于乐观主义，相反的，在（福音书）中，世界和罪恶几乎是用作同义词的。

## 50

我们既已完成必须插入的两个分析，亦即分析了意志自身的自由和意志现象的必然性，然后又分析了意志在反映着它本质的世界里所有的命运，而意志在认识了这世界之后就得肯定或否定它自己，那么，我们现在就能够使我们在上面只是一般地说到和解释过的这种肯定，否定本身获得更高度的明确性，因为我们现在就要论述意志的肯定和否定唯一得以表现的行为方式，并按其内在意义来进行考察。

意志的肯定乃继续不断的意欲活动，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一个人身上时，甚至人的身体也是意志的客观性。因此，时间中展开的意欲活动似乎是他身体意义的解释，似乎是它整体和各部分意义的解释：这是显示同一物自体（身体是物自体的现象）的另一方式。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殖。可是各种不同的动机就由此而间接获得影响意志的力量并产生那些复杂的意志活动。每一个这样的活动根本只是这里显现着的意志的一个样品，一个标本。至于这样品是哪一种，以及动机所有的和赋予这样品的是什么形态，那都不是重要的，而只是根本有所欲求，以哪种强烈的程度而有所欲求，才是这里的问题。意志只能在动机上看得出来，犹如眼睛只在光线上表现出视觉能力一样。动机站在意志面前，根本就好像是有变化神通的海神普罗托斯一样：永远许以完全的满足，许以解除意志的烦渴。可是如果目的达到了，它立即又出现于另一形态中，又在这一形态中重新推动意志，并且总是按意志

的激烈程度和它对于认识的关系两者来推动，而这两者又正是由于那些样品和标本而显出为“验知性格”的。

自从最初的意识出现以后，人就发现自己是个意欲活动的动物，通常，他的知识总是和他的意志保持着不断的关系。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和手段。现在，他知道自己应该做什么，通常，他并不追求其他知识，他进行活动，他的意识使他直接而主动地永远在设法完成意志的目标，他的思想则放在动机的选择方面，这几乎是所有人类的生活。他们希望知道自己所希望的东西，他们追求这个东西，在使自己不会绝望这方面，得到充分的成功，可是，在使自己摆脱厌烦感及其种种结果方面，则相当地失败。从这一点产生了某种内心的平静，至少产生了一种冷漠之情，贫富都不足以影响它，因为富人和贫人都没有享受他们所具有的东西。我们曾经说过，它的作用完全是一种消极方式，他们所享受的，只是他们希望以自己努力来获得的东西。他们以相当的热情，亦即以严肃的态度向前挤去，小孩子们也用这种方式游戏。这样一种生活过程如果受到干扰，那总是一个例外，那是由于认识不为意志服务而独立，根本只注意世界的本质。从这一认识中要么是产生了美感上观赏的要求，要么是产生了伦理上克制自己的要求。大多数人都是被困乏鞭策着过一辈子，不让他们有深思的机会。不但不能深思，意志往往炽热到远远超过肯定人身的程度，这是在剧烈的情欲和强烈的激情上看得出的。个体在意志炽热到这种程度时，就不止是肯定自己的生存而已，而是遇着别人的生存有碍于他的时候，就要否定或取消别人的生存。

身体的维护如果是由于它自己的力量，那是意志肯定的程度有如此轻微，即是说如果意志真愿意这样的话，则我们可以假定在人身中显现的意志是随身体的死亡而熄灭的。可是性欲的满足就已超出了本人生存的肯定。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，冲动的强烈，告诉我们，在这种活动中，表现出最确定的生活意志的肯定，纯粹而不带任何附带的东西（任何对别人的否定）。现在，由于这种活动的结果，在时间和因果系列中即自然中产生一个新的生命，被生者出现于生产者之前，从现象方面看，两者不同，可是，从他本身看，换句话说，根据理念来看，和他是相同的。所以，使各种生物和所属连在一起并永远延续下去的就是这种活动。对生产者来说，生殖只是他生活意志坚决肯定的表现或象征；对被生者来说，生殖不是出现于他身上的意志之原因，因为意志本身不知原因也不知结果，而像所有的原因一样，只是这个意志出现于此时此地的一个偶然原

因而已。作为自在之物，生之者的意志和被生者的意志并没有什么不同，因为只有现象而不是自在之物才是服从个体化原理的。随着超出本人身体的那一肯定，直到一个新体的形成，附属于生命现象的痛苦和死亡也一同重新被肯定；而由最完善的认识能力带来的解脱的可能性，在这儿却被宣布无效了。在这里，人们对于生殖行为的害羞有着深远的根由。——这一见解在基督教教义中是以神话表述出来的，即是说对于亚当的陷于罪（这显然只是性欲的满足）我们一切人都有份；并且由于这次罹罪，我们就活该有痛苦和死亡。宗教教义在这里已超出了按根据律进行的考察而认识到人的理念；理念的统一性则由于联结一切的这根生殖的纽带，而从散为无数个体的分化中恢复过来了。一方面，它把所有个人都看作和亚当亦即生命肯定之代表者相同，因此，必然是有罪（原罪）的，必然要受苦和死亡的；另一方面，人的理念知识使它把所有个人看作和救世主即生活意志之肯定的代表者相同，就作为分担他的牺牲者来说，由于他的功绩而得救，并且解脱了罪恶和死亡的桎梏，换句话说，即解脱了这个世界（《罗马书》第五章第12~21节）。



歌德

另一以神话方式解释我们所谓性的快乐为超越个人生命之外的生活意志之肯定，为达到一种最初用这方法来产生生命的看法的，是关于地狱之后普洛丝派妮（Proserpine）的希腊神话。根据希腊神话说，如果普洛丝派妮未食地狱的果子，她可以从地狱再回来，但因她吃了地狱中的石榴，所以完全属于地狱了。在歌德对于这个神话无与伦比的描写中，非常明显地表现这个意义，尤其是当她吃过石榴以后那命运之神看不见的合唱队唱出下面的歌词时为然——

“你是我们的人了！  
你要清醒点回转来；

尝过一口石榴，  
使你成为我们的人了！”

值得注意的是克利门斯·亚历山大（《诗文杂抄》第三卷第十五章）用同样的形象和同样的语言指出这一问题：“那些为了天国而割舍自己一切罪恶的人们，他们是幸福的，清醒地不为尘世所污”。

性冲动也是生命的坚决而最强烈的肯定，因为事实告诉我们，对于处在自然状态的人而言，就像动物一样，性冲动是最后的目的，是生命的最高目标。自我保存是他第一个努力的目标，当他一旦完成了这个准备工作时，便只有致力于种族的繁殖：就作为单纯自然物而言，他不可能有其他要求。以生命意志本身为内在本质的自然，也以它全部的力量在鞭策着人和动物去繁殖。在繁殖以后，大自然所求于个体的已达到了它的目的，对于个体的死亡就完全不关心了。因为它和在生命意志一样，所关心的只是种族的保存，个体对于它是算不得什么的。——因为大自然的内在本质，亦即生命意志，在性冲动中把自己表现得最强烈。所以，那古代诗人和哲学家——海希奥德和帕米尼底斯——说得很有意义，爱是产生万物的原则，爱是最先的，爱是创造者。

生殖器比身体上任何其他部分更加为意志支配，而根本不受知识的影响。的确，这里，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。生育只是产生新个体的生殖，它是二次乘方的生殖，正如死亡只是二次乘方的分泌一样。依据这些话，我们知道，生殖器是意志集中之处，也是和代表知识的大脑处在相反的地位，换句话说，是世界的另一面，即表象世界。性器官是维系生命，在时间上保证生命无尽的原则，因为它有这样的属性，所以希腊人在“法卢斯”中崇拜它，印度人在棱迦中崇拜它，从而这些东西都是意志的肯定的象征。认识则相反地提供取消欲求的可能性，由于自由获得解脱的可能性，超脱和消灭这世界的可能性。

我们在这第四篇的开始，就已详细考察过生命意志在它的肯定中应如何看它对

死亡的关系，也就是这样看：死亡并不触犯它，因为死亡本身原已包含在生命中，并且是作为附属于生命的东西而有的；而死的反面，生，又完全和死保持着平衡，并且尽管个体死亡，还是永远为生命意志捍卫着、保证着生命。为了表示这一点，古代印度人将男性生殖器看作死亡之神湿婆的属性。我们也在本卷开头处详细解释过一个彻底自觉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，我们在这里不再多做描述了。大多数人并不明白自觉地采取这种立场，并继续肯定生命。这世界的存在，就是这种肯定的反映，在永远终结的生育和死亡之间，有无数的个人活在无限的时间和空间中，有无穷的痛苦。然而从任何方面看，关于这一点，都不应再有任何抱怨，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。世界就是那个样子，因为意志（世界是意志的具体表现）就是那个样子，因为意志就是那样地欲求。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相抵消了，那便是意志也带有痛苦。这里就给我们在整个上看到了永恒公道的一点端倪，我们往后在下面还要在个别情况中更详细更明确地认识它。不过首先还必须谈一谈有时间性的或人世间的公道。

## 51

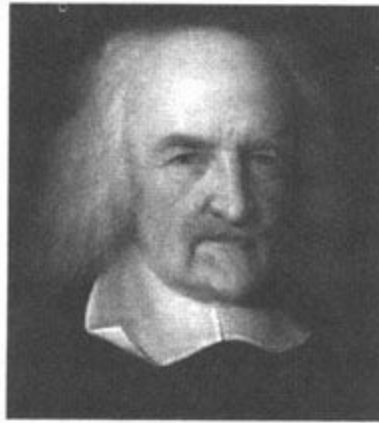
我们从第二篇里还记得，在整个自然界，在意志客体化的一切级别上，在一切族类的个体之间，必然是一场不间断的斗争，而生命意志和它自己的内在矛盾也就正是由于这斗争表现出来的。在客体化的最高级别上，这一斗争现象，和其他一切现象一样，也表现得更为明确，因而还可继续加以阐发。为此目的，我们首先要从源头来探讨利己主义，它是一切斗争的出发点。

我们曾称时间和空间为“个别化原理”，因为，只有透过时间和空间，也只有时间和空间中，性质相同的东西才可以分化为杂多现象。它们是自然知识即从意志而来的知识的主要形式。所以，意志到处表现于杂多的个体中。但是，这个杂多性和作为物自体的意志无关，只和意志的现象有关。在这些个体的每一个体中，意志都是当下的、整个的和未分化的，同时，在它四周看到它自己本质的无数重复出现的影像；但是，它只直接在它的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，而任何和此相反的，就要加以破坏。加之在那些认识着的生物，个体便是认识的主体的负荷者，而认识的主体又是这世界的负荷者；即是说这个体以外的整个

自然，从而一切其他个体都只在这个体的表象中存在。这个体永远只是把其他个体当作它的表象，也即是间接地，作为依赖于它的本质和生存的东西而意识着的。因为这世界对于它，必然是随同它的意识一起消灭的，亦即它的意识消灭时，这世界的存在或不存在对于它就会是同一个意义而不能加以区别了。所以每一认识着的个体在实际上是，也发现自己是整个的生命意志或这世界自身的本体，而作为表象它又是补足这世界的条件，从而个体是一个小宇宙，是要和大宇宙等量齐观的。到处永远都是率真的大自然本身，不依赖一切反省的思维，自始就已简单地、直接确实地赋予了个体这一认识。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，亦即，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，视自身的存在和幸福重于一切。的确，从自然的立场看，打算牺牲一切其他东西来达成这个目的——打算消灭世界以使自己能够稍微活得长久一点，以保存这沧海中之一粟来使它稍微活得长久一点。这种倾向就是自我中心主义，这是自然界一切东西的必然现象。然而，正由于这种自我中心主义使得意志本身的内在自我矛盾冲突表现到可怕的程度，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“个别化原理”为形式，透过“个别化原理”，意志以同一方式表现于无数个体中，并且整个而完全地表现于每一个体的两方面（即意志和表象）。所以一面是每一个体自己都是作为完整的意志和完整的意象者或表象的表面出之者而直接被知的，一面是其余的个体就得次一步只是作为它的表象而被知，因此，对于这一个个体，它自己的本质及其保存就要放在所有一切之上了。对于自己的死，人人都视为世界的末日似的；对于他的那些熟人的死，如果他本人不一定参与丧事的话，就只当作一件蛮不相干的事听听罢了。在已上升到最高度的意识里，在人的意识里，利己主义的自私自利也必然和认识、和苦乐一样达到了最高的程度，而以利己主义为前提的个体斗争也必然会以最可怕的形式出现。这一点是我们到处看在眼里的，是在大小事情中都看的到的，不过有时是在可怕的方面，在无道的暴君和恶人们的生平中，在为祸全世界的战争中看到，有时又在滑稽的方面看到。在滑稽的方面，这一点是喜剧的题材，并且特别是出现为自高自大和虚荣。罗杰福柯特（Rochefoucault）对这方面的了解比任何人都更清楚，他用抽象方式把它表现出来。我们在世界历史和自己经验中看到它。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，那么，便会立刻以最明显的方式表现为霍布斯在其《国家论》第一章中所描写的“二者自相抗衡的战争”。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，便如何地不惜破坏全体的幸



福或另一个人的生命。这是自我中心主义最彻底的表现，这方面的种种具体表现，只有那些冷漠无情地希望看到别人创伤和痛苦而毫不利己者的邪恶才会超过。



霍布斯

上面我们已发现痛苦在一切生命中都是本质的，不可避免的。痛苦的一个主要来源，只要痛苦一旦是实际地而且是以一定的形态出现的，就是那纷争之神埃瑞斯，也就是一切个体的斗争，就是附着在生命意志之中，由于个体化原理而看得见的矛盾的表现。举行人兽搏斗就是直接而露骨地使这矛盾形象化的残酷手段，在这原始的分歧对立中，尽管人们对此采取了措施，仍然存在着痛苦所自来的一个不竭的源泉。我们现在立即就来进一步考察这个源泉。

## 52

我们早就解释过，生活意志最初和最简单的肯定，只是对于人类自己身体的维护，换句话说，如果身体的体形方面显示出空间中的同样意志而更无其它的话，只是意志透过时间中种种活动的显示。这个肯定便是借助它自身种种力量的运用来保全身体。性冲动的满足和它有直接关系，其实，就是属于它，因为生殖器属于身体。所以，没有任何动机会自愿放弃这种冲动的满足，否则便是生活意志的否定，是由于那使意志之火熄灭的知识介入而自愿的对生活意志加以自我压制。因此自愿的，完全不基于动机而放弃性冲动的满足已经就是生命意志的否定了，是生命意志在既已产生而起着清静剂的作用的认识上自愿地取消它自己。由此，这样的否定自己身体就成为意志和它自己的现象之间的一个矛盾了。这是因为在人的身体上，性器官虽然是繁殖这一意志的客体化，可是现在不想要繁殖了。正是因为这一点，也就是因为否定自己的身体就是生命意志的否定或取消，所以这样的放弃性欲是一种困难的和痛苦的自我克制。不过关于这一点且到后面再谈。但是，由于意志在无数

个体之间显示人类自身的那种自我肯定，由于他们共同所具有的自我中心主义的关系，在一个个体身上，便会很容易超越这个肯定而达到那出现于另一个体身上之同一意志的否定。前者的意志突破另一个体意志肯定的界限，因为不是这个体破坏或损害另一身体本身，正因为它迫使别的身体的力量为它自身的意志役使，而不是迫使那表现于别的身體中意志为它自身的意志役使。因此，如果它将这个身体的种种力量从那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，那么，它会借助着否定那出现于另一身体中的意志而肯定自身的意志以超过自己的身体现象。这样侵入别人的意志之肯定的范围，从来就是人们清楚地认识到了的，而这种侵入的概念便是用“非义”这个词儿来标志的。因为非义的施受双方固然不是像我们在这里有着明确的抽象的认识，但在感情上都是立即认识到这问题的。承受非义的方面由于自己的身体被别的个体所否定，就感到侵入他的身体的肯定的范围是一个直接的精神的痛苦，而这种痛苦和此外由于实际的动作而感到的肉体痛苦和由于物质的损失而感到的懊丧是不同的，完全分立的。另一方面在施行非义的方面就有这样一种认识，他在本体上，和同时也在对方身体中显现的意志是同一个意志，不过这意志在它的一个现象中是那么强烈的肯定自己，以致它由于超出自身和自身力量的范围之外而成为其他现象中的同一意志之否定，于是这意志作为它本体自身看，就正是由于它的强烈而在和自己斗争，在自食其肉。并且，这种知识立刻表现于他面前，不是以抽象的方式，而是以模糊感觉的方式，这就叫做悔恨，或者，在这个情形中说得更正确一点，这叫作非义之举的自觉。

非义（我们刚才已用最普遍而抽象的方式分析过它的概念）以具体方式，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，这是意志在客观化最高阶段即人类中最大的自相矛盾冲突时的可怕情景。在仅次于吃人行为的凶杀中，随着凶杀的实行之后，我们刚才抽象地、干巴巴地指出其意义的良心责备立即以可怕的明确性随之而出现，并且在精神的安宁上留下一辈子也治不好的创伤；因为我们对于已犯的凶杀发抖，和对于行将要犯的凶杀战栗退缩一样，都是和人们对生的无限留恋相符的。而一切有生之物，正是生命意志的显现，所以都是为这种留恋所渗透的。此外我们还要在后面一点更详尽地分析随非义和恶毒行为而起的那种感情或良心的不安，并使之上升到概念的明确性。要看作本质上和凶杀相同，只在程度上和凶杀有别的，是故意使别人的身体残废或只是受到伤害，以及任何打人的行为。——非义还表现于束缚别的个体，表现于强制他为奴隶，最后还表现于侵占别人的财产。如果财产是别人劳动的果实，那么侵占别人的财产和奴役别人在本质

上就是相同的，两者之间的关系也等于单是伤害之于凶杀。

53

我们知道，在国家中占有重要地位的“暂时公理”是报复和惩罚，我们也看到，这“暂时公理”只有透过未来发生关联时才成为公理。因为，如果没有这种关联，那么，一切惩罚和报复都是一种没有理由的迫害，实际上只是另一种恶行而已，没有什么意义可言。可是“永久公理”（eternal justice）则完全不同，“永久公理”我们前面已提到过，它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，不是欺人的，不是摇摆不定和有错的，而是绝对可靠、固定和确定的。报复这概念本身就包含时间在内，因此永恒的公道不能是一种报复性的公道，所以不能像报复性的公道那样可以容许推延和限期而只借时间以恶果抵消恶行那样需要时间来实现。在这里惩罚和过失必须是这样的联系着，以至于两者是一个东西。

“难道你们相信，  
罪恶振翅轻飞，  
飞抵上天诸神？  
那儿纪录有人，  
罪恶无分大小，  
宙斯簿内载明？  
一经宙斯垂鉴，  
皆作无罪判定？  
果然簿内载明，  
昊天尚恐太小，  
何能容尽罪行？  
检阅已属不能，  
遑论依罪议刑。  
不，不，不，  
你们如愿看取，  
这儿便是处分。”

（ 欧瑞彼德斯原作。转载于斯多帕乌斯《希腊古文分类选录》第一卷第四章。 ）

凡是掌控我们展开的整个思想的人，会立刻明白，这种“永久公理”事实上是在世界的本质之中。

世界各部分和形式的杂多现象都是那同一生活意志的具体表现、客观化。存在本身以及存在的种类，从集合的整体和所有各部分两方面看，都是从那唯一的意志而来。意志是自由的，意志是万能的。意志出现于一切东西之中，正如它在自身中和时间之外决定自己一样。世界只是这个意欲活动的反映；而这世界中一切有限的东西，一切痛苦，一切不幸，都属于意志所欲求者的表现，都是那个样子，因为意志是如此欲求的。依此说来，每一生物根本都是以最严格的公平合理在担负着一般的生存，然后是担负着它那族类的生存和它那特有个体的生存；并且完全要看它的个性是如何的，它所在的环境是如何的，所在的世界是如何的，它就是如何的担负生存，也就是为偶然和错误所支配，是有时间性的，无常的，永远在痛苦中。凡在它身上发生的，凡能够在它身上发生的，对于它都是活该的，公平的。这是因为意志本是它的意志，而意志是怎样的，这世界也就是怎样的。只有这个世界本身才能担负自身存在和自然的责任——没有其他能够担负。因为，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，哪一种人是值得生存的，只要我们看看他们的命运就可以了。这是欲望、沉沦、痛苦、灾难和死亡。“永久公理”支配一切，如果他们都不会如此悲惨。从这个意义上看，我们可以说，世界本身就是这世界的裁判。如果我们能够把世界上一切痛苦不幸放在天平的一端，而把这世界的一切罪恶放在天平的另一端，指针一定会指向中央。

不过，为意志所用而发展的个体的知识，所认识的世界并不如此，因为，探究这世界者最后发现这世界是那唯一生活意志的客观化，而他自己就是这生活意志。这即是意志自己的客体性：模糊着未经训练的个体的视线，好像印度人所说的摩耶之幕一样。对于这样的个体，呈现出来的不是自在之物，而只是在时间和空间中，在个体化原理中，在根据律其他形态中的现象。在他有限的认识的这个形式中，他看不到事物的本质，那是唯一无二的，而只看到这本质的现象是特殊的、分立的、数不尽的、极不相同的，甚至是相反的。于是，在他看起来，狂欢是一回事，痛苦又完全是另一回事，这一个人是制造痛苦的，是杀人犯，那一人是承受痛苦的，是

被害的牺牲者；恶行是一回事，恶行所肇的祸又是一回事，他看到这一个人生活在快意、富饶和狂欢之中，而在这人的朱漆门前同时有另一个人因饥寒而痛苦地死去。于是他就要问：公道到哪儿去了呢？而他自己则在强烈的意志冲动中，——那就是他的起源和本质——，紧紧抓住生活中那些狂欢和享受不放，却不知道他正是由于他意志的这一活动同时也在抓着，紧紧拥抱着在生活上他见而生畏的一切痛苦和折磨。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生活意志具体表现的不同面而已，他把它们看作不同的、对立的，并且时常想借助邪恶行为即使别人受苦以避免自身的不幸灾祸，避免自己的痛苦，因为他聚精会神于“个体化原理”为魔耶的障幕所惑。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，随着汹涌的海浪起伏；同样，个人借助着“个体化原理”或以个人认识现象事物的方式默默地待在这个充满忧患的世界里。这无边的世界，在无限的过去和无限的未来，到处充满着痛苦，对他来说，这个世界是陌生的，其实只是一个虚构的世界；他短暂的生命，他瞬息的现在，他一时的满足，对他来说，只有这些才是最真实的；只要他的眼光没有因更深刻的认识而打开的话，便会尽力保持这些。在这一天未到来之前，仅仅只是在他意识的最深处有那十分模糊的冥悟在活跃着，亦即悟到所有那些痛苦终究并不是那么陌生的而是和他有关联的；在这种关联之前，个体化原理也不能庇护的。一切人（也许还有聪明的动物）所共有的，无法消除的一种恐怖就是从这种冥悟中产生的。人们如果由于某种偶然发生的事而在个体化原理上给弄糊涂了，也就是因为根据律在它的某一形态中好像是碰到了例外。譬如有个什么变动好像是无缘无故发生的，或是一个死去的人又来了，或是某种过去或将来的事出现在眼前了，辽远的变近了，这种恐怖就会突然把人们摄住。对这种事情的恐惧感是由于下述事实，即他们突然之间对那唯一使他们的个性和世界其余东西分开的关于现象知识之形式感到困惑。但是，甚至这种分离也只在现象方面，而不在物自体方面，而永久公理就建筑在这一点上面。事实上，一切暂时的快乐都依靠那逐渐损毁的基础，而一切智虑也都是由这基础产生的。他们使身体不受偶然事故的影响，并使它获得快乐。但人的身体只是现象，而它和其他个体的区别以及他们所受痛苦的避免只基于现象的形式，即个体化原则。从事物的真正本质看，每个人都把这世界的一切痛苦当作自己的痛苦。事实上，只要他是固定的生活意志，换句话说，只要他全力肯定生命，每个人都必须把一切可能的痛苦看作自己实际的痛苦。对于看穿个体化原理的认识，幸福生活在时间中，或是“偶然”机会相送的，或是借聪明从偶然争取来的；而这种幸福夹在无数别人的痛苦中，毕竟只是乞丐的黄粱一梦。在梦里乞丐是国王，但他必然要从梦中醒过

来而体会到使他暂时和他生活的痛苦隔离的只是一个飘忽的幻象。

对于局限于服从根据律的认识中的眼光，局限于个体化原理中的眼光，永久公理是避不露面的，如果不是用什么捏造来装点门面的话，这种眼光里就根本没有什么永久公理。它看到坏人在多行不义和种种残忍行为后还活在幸福之中，不让他受到惩罚。它看到被压迫的人苟延残喘地过着充满痛苦的生活，最后也不见因果报应出现。但是，只有在那超越充足理由原则引导之下所产生的限于特殊事物之知识的人，只有那认识理念，看透个体化并了解现象的形式不适用于物自体的人，才会把握和理解永久公理。而且，由于透过同样知识的关系，只有他才能了解德行的真正本质，因为，虽然这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。但是永恒的道，也只有一个人使自己超出了那在根据律的线索上前进的，束缚于个别事物上的认识而认识到理念，看透了个体化原理而体会到自在之物不能加以现象的形式之后，才能理解，才能领悟。也只有这样一个人借助于这同一认识，才能懂得美德的真正本质，而这是在和当前这考察相关的范围内不久就会给我们表述出来的，不过美德的实践却并不要求这种抽象的认识。因此，谁获得了上述这种认识，他也会明白：意志既然是一切现象的自体，那么，尽管那些现象——其中表出的时而有这，时而有那——都是作为完全不同的个体而存在着的，甚至是被长距离的时间和空间所隔开的，然而加于别人的痛苦和自己经历的痛苦，恶行和所肇的恶果则经常只触及那同一的本质。他将体会到制造痛苦的人和不得不承受这痛苦的人两者间的区别只是现象而不触及自在之物。这自在之物就是活跃在这两人中的意志，这意志在这儿被那注定要为其服务的认识所蒙蔽而错认了它自己，而在它的一个现象中寻求激增的安乐，在它的另一现象中制造巨大的痛苦。它就是这样在强烈的冲动中以自己的牙咬入自己的肉，而不知它永远只是在伤害着自己，其为伤害则是由于个体化这媒介暴露了原来藏在它内部的矛盾。痛苦的制造人和承受人是一而非二。前者的错误在相信自己不是分担痛苦的人，后者的错误则在相信自己不是分担罪恶的人。如果把两者的眼睛放亮，那么，使人受苦者就会知道，自己原来也是活在这世上受苦的人当中，同时，即使赋有理性，但是，如果他问这世界为什么为这巨大的痛苦而产生，为什么不知其本身应得的惩罚，也只是徒劳无功罢了。而受苦的人也会知道，这世上现在和过去所作的一切恶都是来自构成自己本性的意志，也出现在自己身上，他还会知道，透过这个现象及其肯定，只要他是这个意志的化身，就已把这意志所产生的一切痛苦承受下来，把它们当作

自己应得的东西。基于这种认识，诗人喀尔得隆在其《生命是一个梦》（Life is a Dream）中说——

“因为一个人最大的罪过

就是：他已诞生了。”

在永恒的规律之下，“生”的结局既然就是死，怎么能教“生”不是一种罪过呢？迦尔德隆不过是用他那诗句说出基督教中那原罪的信条罢了。



吠陀正义神伐楼拿浮雕

关于永久公理的知识，关于那使惩罚的恶和被惩罚的恶结合在一起的均衡的知识，需要彻底超越个体性及其可能性的原则。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，这种知识和它关系密切，我们将要加以说明。经由概念和语言所能了解的以及他们那种永远生动而史诗般的说明方法所允许的，明智的古代印度人在吠陀经典（只有改造过的三个阶级中的人才允许读吠陀经典）或他们秘密教义中表达了这种情形；但在群众的宗教中或教外的说

教中却只用神话来传达这认识。《吠陀》是人类最高的认识和智慧的成果，经义的核心是在《邬波尼煞昙》中作为本世纪最大的礼物终于传给了我们的。在《吠陀》的经文中我们看到那种直接的说法是用好几种方式表达出来的，尤其特别的是这一方式：世界上所有一切存在物，有生命的和无生命的，都依次放到门下弟子的面前而——对各物说一句已成公式而叫做摩词发古亚（大乘）的大咒语：“达吐姆斯”，更正确些是“塔特•都阿门•阿西”，即是说“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，那伟大真理被认为是充足理由原则所产生的一种知识。事实上，从它本质上看，这种知识完全无法彻底了解那真理本身，甚至和它矛盾。然而，若以神话方式表示，却会得到一种代替品，这代替品是足够作为行为指南的。因为，神话能使知识方法依据充足理由原则而借助象征的描述去了解行为的道德意义，但这道德意义本身是永远和它无关的。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那种理智未开的人们所无法了解的真理。在这种意义上也可用康德的语言把这一印度神话称为实践理性上的一个标准。作为这种标准看这神话倒有这么个优点，即是说，除了现实世界眼前的事物外，神话并不要包含什么别的因素，因而神话的一切概念都可用直观的事物来印证。这里所指的是轮回这个神话。这种神话倡言人们在这一世中所加于其他人或物的痛苦，都必然要在来世，并且还是在这个世界上恰好以同样的痛苦来抵偿。这种说法竟至于以为谁所杀的虽只是一只动物，他在无尽的未来总有一次也要出生为这样一只动物而遭到同样的死法。神话说：恶行将在事后注定来生在世上变为受苦的、被鄙视的人或物。根据这种说法，人就可以转生于较低等的种姓之中，或转生为女身，为禽兽，为巴内亚贱民或长陀罗贱民，为麻疯病者，为鳄鱼等等。它透过那些不知自己为何遭受不幸的受苦动物，从现实生活的感觉来证实神话所预示的一切痛苦，并且，它不需透过任何悲惨世界的情形来提醒它这些痛苦。另一方面，就果报而言，它使人觉得有重生的希望，觉得自己有变为婆罗门智者或圣者等比较高贵人物的希望。这种最高的果报须待最高尚的行为和最彻底的自我牺牲，这种最高的果报也给予那位七世以来都自愿死在丈夫火葬柴堆上的女人，也同样给予那口齿清静、从来没有说过谎话的男人——神话只能消极地用这世界的语言来表示这种果报，让他们有一个希望，就是，使他们永远不再来到这个世界，“你将不再有现象的存在”；或者是如既不承认《吠陀》又不承认种性制度的佛教徒所说的：“汝当入涅槃，涅槃之为状，其中无四苦，生、老、病与死”。



从来没有一个神话，将来也绝不会有一个神话，还能比这个最优秀、最古老的民族的这一上古教义更能紧密地配合这一如此少数的人所能问津的哲学真理了。尽管这民族现在分裂成许多片段了，然而这上古的教训，作为普遍的民族信仰，在今天仍有支配作用，对于生活仍然有决定性的影响，并不亚于在四千年以前。因此毕达哥拉斯和柏拉图就已惊奇地发觉而理解了，尊敬而应用了这无以复加的超级神话教义，不过他们可能是从印度或埃及接受过来的，并且，他们自己在我们无从知道的某种程度上也曾信仰过这种教义。相反的，现在，我们派遣英国牧师和信奉新教的亚麻布织造者去纠正他们的信仰，并且告诉他们，他们是从无中创造出来的，应该怀着感恩的心情去接受这个事实。但是，这正像我们向悬崖绝壁放枪一样，我们的宗教信仰绝不会在印度生根。人类古代的智慧不全为加利利（Galilee）发生的事情所取代。相反的，印度哲学思想流回欧洲，会在我们的知识和思想中产生根本的改变。

## 54

在前面对人类行为所做的许多研究观察中，我们一直进行着，渐次达到最后的研究，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超升为抽象和哲学明晰性，以及成为我们中心思想中一分支的工作。

我们今天哲学界的作者非常奇特地把善和恶两个概念当作简单的，也就是不能再加分析的概念来处理。但是我首先要这两个概念还原为它们本来的意义，以使人们不为一个模糊的什么幻觉所束缚而以为这两个概念比实际上所含有的还包括着更多的什么，以为这两个概念本身良足地就已把这里应有的一切都说尽了。这是我能做得到的，因为我自己前此既未在美或真这些字的后面找个藏拙的地方，现在在伦理学里我也同样不打算在善这个字后面去找这种藏拙之所以使用一个加在这字后的什么性，——这办法在今天似乎有一种特别的灵验，在好些场合可用以解围——，以使用一副庄严的面孔使人相信我在说出真、美、善这三个字时，我所做的还不只是用以指三个不着边际的、抽象的，因而内容一点也不丰富的，来源和意义又各不相同的概念而已。谁要是熟知当今的文献，而不得不千百次看到每一个最没有思维能力的人是如何都相信，只要用一张大嘴和一副热情的山羊面孔说出那三个字，就算他是说出了什么伟大的智慧了，那么，在看到这些之后，尽管那三个字原来所指的是那么高贵的东西，可是现在在事实上，谁又不认为已变成了肉麻的东西呢？我们早在《论充足理由原则》一书第五章第29节及其以后各节中解释

过“真”这个概念。在本书第三卷全篇中则对“美”这个概念作过适当的解释。现在，我们希望发现“善”这个概念的意义，达到这个目的，没有什么困难。从根本上看，这个概念是相对的，意指“一个东西符合意志的任何确定努力”。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，但都是透过“善”这个概念而想到的。因此，一切一切，只要是迎合意志的，就不管意志是在它自己的哪一种表出中，只要满足意志的目的，也不管这些东西在其他方面是如何的不同，就都用善（好）这一概念来思维。因此我们说好食品、好路、好天气、好武器、好预兆等等；总而言之是把一切恰如我们所愿的都叫作善（或好）；所以，对于这一个人是善的（或好的），对于另一个人又可以恰好是相反。善（或好）这概念又分为两类，也就是好受的和有益的（两类）。——至于和这相反的概念，如果所说的是指没有认识作用的事物，就用坏这个字来标志；比较少用而更抽象的是用弊害一词，不过都是指不迎合意志每次要求的一切。同其他能够和意志发生关系的一切事物一样，人们也把恰好是对（自己）要求的目​​的有利，有帮助而友好的那些人称为好的，这和称其他事物为好的是同一意义，并且总是保有相对的意味；像所有能和意志发生关系的东西一样，在同样意义之下以及所谓“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，凡是有助于达成期望目的的人，凡是促进并协助这些目的的人，都称为好的。无论如何，那些本性不喜欢阻难别人而喜欢帮助别人的人，那些一向助人、仁慈、亲切和慈悲的人都称为好人，因为他们的行为和一般人的意志有着这个关系。在有意识的生物（动物和人类）的情形中，近百年左右，在德文和法文中，表示相反概念的字，是和用来表示无意识存在者不同；德文中用böse：法文中用mechant；可是，几乎在所有其他语言中，这区别并不存在；Kakos、malus、cattivo、bad这些字，用在人类身上就像用在与确定意志之目的相反的无生命东西上一样。所以说，这考察完全要从善的消极方面出发，以后才能转到善的积极方面，才能不再要在行为对别人的关系上而是在对行为者他自己的关系上来探讨所谓好人的行为方式。这时尤其要尽力从两方面做说明，一方面是这行为显然在别人心里所唤起的纯客观的敬意，另一方面是这行为显然在他自己心里唤起的一种特殊的满足，因为这两方面甚至都是他以另一种牺牲为代价换取来的。也还要说明这两者的反面，说明内心的痛苦。尽管坏心肠为那些有此心肠的人带来那么些身外的好处，坏心肠总是和内心痛苦相连的。哲学的以及由宗教信仰所支持的伦理体系，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连在一起，前者不是借助矛盾原则就是借助充足理由原则，因而往往认为幸福与德行同一或将幸福看作德行的结果；后者则除了唯一能为经验所知的世界以

外还肯定其他种种世界的存在。相反的，在我们的体系中，德行不会是追求快乐的努力，即追求幸福和生命的努力，而是另一种方向完全不同的努力。

根据以上所说的，我们知道，根据善的概念来看，善是“属于相对性质的某物”；因此，从根本上看，所有的善都是相对的，因为善的本质在它对于某一欲求意志的关系。由此，绝对善就是一个矛盾：最高善、至善都意味着矛盾，也就是意味着意志最后的满足，此后再无新的欲求出现；意味着一个最后的动机，实现了这一动机就有了一种不再破灭的意志的满足。根据我们在这第四篇里前此所做的考察，这类事情都是不可想象的。犹如时间不能有起止一样，意志也同样不能由于任何一种满足而停顿，而不再重新有所欲求。一个持久的，完全而永远使意志冲动宁静下来的满足是意志所没有的，意志是坦奈伊德的穿底桶。对于意志并没有什么最高善、绝对善，而是永远只有一时的善。可是，如果我们因习惯关系不想抛弃善的一向表现方式而希望给善的表现方式以一种光荣地位的话，我们可以称意志的彻底自我消除和否定，意志的真正湮灭（只有这样才会平息意志的斗争，才能使人获得那种决不会再被阻挠的满足，才能使世界得救，而我们现在在整个探讨结束时立刻会考虑到这一点）——为绝对的善，——并且将此视为病害的唯一彻底治疗，所有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，希腊的ελοζ及拉丁文finis bonorum更符合这东西。我们对善这个字说得太多了，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，又无外力限制他的话，我们称他为恶的。按我们对于非义的解释，这就叫做这个人不仅是按生命意志在他身上显现的程度肯定这意志，而且是在这肯定中竟至于否定了那显现于别的个体中的意志。而这又表现于他要求别人的各种力量为他服务；如果别人和他的意志的趋向对抗，还表现于他要消灭别人。高度的利己主义是这里的最后根源，而利己主义的本质是前面已分析过了的。这里立即可以看到两件事：第一，在这种人心里透露出一种过分强烈的，远远超过肯定他自己身体的生命意志；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，他不能超越后一原则在自身和别人之间所显示的区别。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存在之间有一条鸿沟隔离着，其实，他看别人只是一种没有实在基础的面具。这两种性质就是构成邪恶性格的要素。

意志的这种强烈性，成为了痛苦的永久来源。第一，这是因为一切欲求作为欲

求说，都是从缺陷，也即是从痛苦中产生的。（所以一切欲求在刹那间的沉寂，就已正是审美的愉悦中的一个主要因素。从第三篇里还可回忆欲求的这种暂时沉寂，是我们作为认识的主体，纯粹而不具意志，即理念的对应物，每次聚精会神于美的观审时就会出现。）第二，由于事物的因果关联，我们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，强烈的意欲作用便带有强烈的痛苦。因为一切痛苦都只是未得满足的和受阻的意欲作用，甚至我们身体受到损伤或毁坏时所感到的痛楚，只有透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欲作用不能分开，所以，坏人脸上的表情中便常带有内心痛苦的痕迹：甚至当他们获得了一切外在的快乐，如果不因短暂的狂喜而心旷神怡并且也不隐藏掩饰的话，那么他们看起来也是不快乐的。从这种内在的痛苦中，从完全直接是他们本质上的痛苦中，最后甚至还产生一种不是从单纯的自私出发，而是对自己没有好处单是基于别人的痛苦的快意，这就是真正的恶毒。恶毒又可再进而演变为残忍。就恶毒说，别人的痛苦已不再是自己意志达到目的的手段，而就是目的本身。下面是对于这一现象更详细的说明：因为人是被最清晰的认识所照明的意志现象，所以他总是拿现实的、他的意志所感到的满足去和“认识”给他指出的、仅仅只是可能的满足较量长短。由此就产生妒嫉：自己的每一缺陷都会由于别人的享受而显得无限地加强了，相反由于知道别人也忍受着同样的缺陷，则自己的又将为之减轻。所有人类所遭受的那种与人生无法分开的不幸灾祸，不会使我们感到困扰，正如那些属于气候方面，属于整个国家方面的不幸灾祸一样。想到比我们痛苦更大的痛苦时，会解除自己的痛苦，看到别人的痛苦会减轻自己的痛苦。现在，如果一个人内心充满着意志的强大压力——如果他热切地期求积聚一切东西以解除他的自我中心主义的渴望，因而他必然感觉到，所有的满足只是表面的，达到了的目的决不会满足所求东西给予我们的希望，当这种希望得到满足时，它只是改变一种方式而已，而现在又以新的方式来折磨他。的确，如果一切愿望都完了，意志的压力仍然是没有任何自觉的动机，使他痛苦地认识它是可怕的孤独和空虚感。如果从这一切一切之中，那在一般激烈程度上的欲求只是比较轻微地被感到，也就只产生一般程度的忧郁感。而在另外一人，他已是到了显著恶毒程度的意志现象，则必然产生一种过强的内在痛苦，永远的不安，无可救药的创伤。那么，他就要间接来寻求他无力直接获得的慰藉，也就是要以看到别人的痛苦景象，同时还认为这痛苦是他的势力起了作用的表现，来缓和自己的痛苦。对于他，别人的痛苦现在已是目的自身了，已是他可以称心饱看的一幅景色了。真正的残忍现象，嗜血现象、就是这样产生的。这是历史上屡见不鲜的，如在涅罗、多密迁这些

皇帝，非洲那些觐师，罗伯斯庇尔这类人，都可看到。

复仇的愿望是和邪恶密切相关的。它是以怨报怨，并非涉及未来，这是属于惩罚性质，是因为已经发生的事情，已经过去了的东西，这样，便不是一种手段，而是一种目的，因为想要在报复者加于侵犯者的折磨中得到快乐，报复与纯粹邪恶不同的地方是在于公理正义的表面现象。因为，如果当作报复的行为是根据法律而做的，换句话说，是根据以前决定和公认的规则而做的，并且是在认可这规则的社会中做的，那么，这个行为便是惩罚，因此，也是公理正义。

除开那已描写过的，和恶毒从同一根源、从极强烈的意志中产生的，因而和恶毒分不开的那种痛苦之外，现在还要加上一种与此完全不同的，特殊的痛苦与恶毒相连在一起。这就是干任何恶毒行为时都可感到的痛苦，不管这行为是出于自私的单纯非义或是真正的恶毒，而按这痛苦持续的久暂，就可分别叫做良心不安或良心责备。现在，凡是没有忘记本书第四卷前半部内容的人，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，良心的责备不可能有其他意义。或者，抽象地说，它的内容如下面所述，其中区别为两部分，不过，又彼此一致，并且应视为完全结合在一起的。

不论魔耶的障幕如何笼罩坏人的心灵，换句话说，不论他多么全心全意注视个体化原理，然而，根据这方面，他认为自己因为一条鸿沟而与其他的人绝对不同也互不相关。这里所谓的鸿沟是指他全力秉持的一种知识，因为唯有这种知识才适合和支持他的自我中心主义，所以，知识几乎为意志所败坏，然而在他内心深处却产生一种奥秘的表示告诉我们，事物的这种秩序只是现象的，它们的真正性质却是完全不同。尽管这样，可是在他意识的最深处仍然有一种潜伏的冥悟在蠕动着。所悟到的是：事物这样的一种秩序只是现象，在本体上可完全是另一回事。也就是说时间和空间虽是这样把他和其他个人以及这些人所忍受的无数痛苦，甚至是由于他而忍受的痛苦分开来，把这些显示为和他全不相干的东西；然而在本体上，除开表象及其一些形式不论，显现于所有他们那些个体中的仍然是同一个生命意志，这生命意志在这里误认了它自己，拿起自己的武器对付自己。并且当这意志在它的某一现象中寻求激增了的安乐时，就正是以此把最大的痛苦加于它的另外一些现象时；而他，这恶人，又恰好是这整个的意志自身，因而他就不仅是加害者，同时也正是受害人了。他不但是痛苦的给予者，也是痛苦的忍受者，只是由于幻梦的关系而使他和自己的痛苦分开并且避免这种痛苦，这个幻梦的形式即是空间和时间，不过它会

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，远和近只是个人的知识认为如此，只是由于个体化原理的关系，而并非本身如此的话，那么，他认为可能的一切痛苦，其实和他的生活意志是相关的。这就是以神话方式亦即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，那模糊感觉到却又使人觉得安慰的痛苦叫做悔恨。这也来自于第二种直接知识，这种知识和第一种知识密切相关——这种知识是关于生活意志在邪恶者身上肯定自己力量的知识，是关于那远超越他自己个人现象而否定别人身上同一意志之力量的知识。所以，一个恶棍对于自己的行为那种内心的，要向自己隐瞒的厌恶和痛恨，除了是模糊地感到个体化原理和由此树立的人我界限这两者的虚无性、表面性之外，同时包括有对他自己意志的激烈性、暴力的认识；这种激烈性也就是他用以把握生命，将自己紧紧吸住在生命上的。正是这生命，它那可怕的一面就是恶棍在被他压迫的人们的痛苦中所看到的，然而这恶棍又是那么紧密地和这痛苦交织为一体，以致恰好是由于这一点，然后作为他更充分地肯定他自己的意志的那手段才是由他自己发起的最残酷的事。他发现自己就是生活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除去可能者和现实者之间的区别，将他所知的一切痛苦变为实际体验的痛苦。千百万年一代一代不断的产生，但像整个过去和未来一样，只是在想象中而已，实际占住的时间即意志现象的形式只是现在，并且对个人来说，时间是不断更新的：人似乎永远觉得自己在不断新生。因为生命不能离开生活意志，而生命的唯一形式是现在。死好比是太阳的西沉（请原谅我又重复使用这一比喻）。太阳只是看起来好像被黑夜吞噬了，其实它是一切光明的源泉，不停地在燃烧着，给新的世界带来新的日子，无时不在上升，无时不在下沉。起和止都只涉及个体，是借助于时间，借助于个体这现象的形式为了表象而有的。在时间以外的就只有意志，亦即康德的自在之物，和意志的恰如其分的客体性，亦即柏拉图的理念。因此自杀并不提供什么解脱：每人在他内心的最深处欲求什么，他就必须也是这个什么，每人是什么，他就正是欲求这个什么。——所以说把良心刺痛了的，除开那仅仅是感到的认识，认识到使个体分立的表象之形式的表面性和虚无性之外，还有对于自己意志及其强烈的程度的自我认识。生活过程编织着验知性格的肖像，这肖像的蓝本则是悟知性格。生活过程刻画出经验性格的影像（经验性格的根本是睿智性格），这个影像使邪恶者感到恐怖可怕。不管这影像是在大的特征中刻画出来因而由这世界分担他的恐惧，或在小的特征中刻画出来因而只有自己才可以看到它，因为它只直接关系着

一个人，然而，他还是一样的感到恐惧。如果性格没有摆脱时间的影响也不可能受时间改变的话，那么，只要它不否定自己，则过去的将是无关重要的事。所以，早已过去的事情，对良心仍然有着压力。譬如这恳祷：“求主不要使我受试探”，就等于是说“不要让我看到我是什么人”。——恶人在他用以肯定生命的暴力上，在从他加于别人的痛苦中对他显现出来的暴力上，他估计着和他距离有多远的就正是这意志的放弃或否定，放弃或否定生命意志也就是对于这世界及其疾苦唯一可能的解脱。他看到自己依附于这暴力的程度，看到自己是如何牢固地被束缚在这暴力上。在别人身上认识到的痛苦将不能使他无动于衷，他只是掉在生命和感到痛惜的手心里。而这一点能否摧毁而克服他意志的激烈性，则尚在未定之中。

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，那么，对于“恶”的意义及其内在本质所做的解释便是悔恨的内容，如果我们对那当作人类意志一种属性的“善”加以同样的考虑，如果我们对绝对的忍受顺从和神圣（当“善”达到最高阶段时，从“善”中所产生的）加以同样的考虑时，那么，这种解释就会更为明白和完全。这是因为相反的对立面总是互相阐发的，斯宾诺莎说得非常好：“白昼既显示它自己，同时也显示黑夜。”

## 55

一个不具理由的道德训条，也就是单纯的道德说教，是不能起作用的，原因是它不成为动机。但一个有动机作用的道德训条，它之所以能起作用，也只是由于它对人的自爱起了作用。凡是从自爱产生的可就没有什么道德价值。因此，任何真正的德行都不能从道德理论或普遍抽象知识产生，这种德行必须产生于那种从别人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，但不是产生于能够透过语言文字表达的抽象知识，如果这样的话，德行便是可以教导的，而用抽象语言表示本质以及作为基础的知识，就会使人在道德方面有所改进。但是，实际的情形并非如此。相反的，伦理上的课程和说教不会造成一个有道德的人，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。原来概念对于美德的真正内在本质是不生发的，而且对于艺术也是如此。概念完全是次要的，只能作为工具而为实现或保存从别的方面认识到的，已成定论的东西服务。“欲求是教不会的。”事实上，抽象的教条对于美德，

也就是对于心意上的善，是没有影响的。错误的教条并无害于美德，正确的也难加以促进。假如人生的首要大事，他伦理上的、永远有意义的价值，果然有赖于教条、宗教教义、哲学理论之类的东西，而获得这些东西又是那么出于偶然，那可真的太糟了。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，这个非自私行动的本质，他自己也不了解，只是因此缘故使理性惯于满足自己。

的确，教条，也像习俗和惯例一样，对人的行为，人的外在活动发挥很大的影响力（后者之所以能够发挥很大的影响力，是因为普通一般人不相信自己的判断力，他知道这方面的弱点，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。一切抽象的认识都只提供动机，而动机则如上述，只变更意志的方向，决不变更意志本身。但一切可以传达的认识都只是作为动机才能对意志起作用。所以不管那些教条是如何指引意志的，一个人真正欲求的，在根本上欲求的是什么，他也永远仍然是欲求那同一个东西。他只在如何获得这东西的途径上得到了一些别的想法。并且幻想的动机也能和真实的动机一样的引导他。所以说，例如一个人或是以莫大恩德施于穷苦无告的人，而坚信在来世可以回收十倍于所施的总数，或是把同一金额用于田产的改良上，则将来获利虽迟一点，却会更可靠，更可观。为了正统而烧死异教徒的人，就像为了财物而教人放火的强盗一样，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，那么，这个人也是谋杀者。因为这些人只顾自己，只顾自己的自私，就像强盗一样，他们和强盗唯一不同的地方是他们所用方法的荒谬性。我们曾说过，从外面看，只能透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一。”

有些善良行为每引教条以为其实施的根据，人们在这儿就必然经常区别那教条果真是动机，还只是我们在前面说的，是表面上的托词交代而不是别的。那人为了来自另一来源的一件好事而企图以这种交代来使他自己的理性不要见怪。这件好事是他做的，因为他是好人，但他不懂得如何作恰当的解释，因为他不是哲学家而偏要为这件事想出点什么理由，于是他就引教条为依据了。可是这一区别很难找到，因为这是深藏在心情内部的。因此，在道德上我们几乎绝不能正确地判断别人的行动，也很少能正确地判断自己的行为。一个人和一个国家的所作所为，透过教条、惯例和习俗可有很大的改变。然则从它们本身看，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同时，这种性情倾向可能完全一样。虽然两个人的邪恶程度完全一样，可是，一个人可能死于轮下，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、压制和各种细密的谋略中，可是，其内在本质则永远一样。我们可以想到，人们坚信死后得到报应的看法，可以防止一切罪行，政治上可能因此大有收获，在道德上，却会一无所获，只有生活中意志的表现会受到限制而已。

因此，居心的纯善、无私的美德和纯洁的慷慨仗义都不是从抽象的认识出发的，但仍然是从认识出发的，是从一种直接的直观的认识出发的。正因为这种认识不是抽象的，所以也是不容转达的，必须由各人自己领悟；在言语中不能求得它真正适当的表现，而是完全只能求之于人的作为、行动和生平事迹之中。我们在这里是找美德的理论，因而就得抽象地表达美德所依据的认识的本质，可是我们并不能在这一论述中提出这认识本身，而是只能提出这认识的概念。这时，我们总是从行为出发，也唯有在行为中才可以看到这认识，并且总是把行为指为这认识唯一恰当的表现，我们只是对这表现加以阐明和解释而已，也就只是抽象地谈出这究竟是怎么回事。

## 56

我们已知道公理正义如何以较低的程度产生于个体化原则的贯彻之中，又知道如何以较高的程度从个体化原则产生性情的善良，而这种性情的善良是对他人纯粹的即公正无私的爱。当后者达到完美境界时，将他人及其命运与本身及自身的命运放在同一水平上，也不能比这更进一步，因为，没有任何理由使它喜欢别人的个体性而不喜欢本身的个体性。不过其他个体如果是多数，如果他们全部的幸福或生命受到了危险，则在份量上又很可以超过个别人对自己的幸福的考虑。在这种场合，那已达到最高善和有了完人心境的当事人就会为了其他多数人的幸福而整个的牺牲自己的幸福和生命。这样死去的有柯德罗斯，有奈翁尼达斯，有雷古陆斯，有德西乌斯·纓斯，有阿诺尔德·冯·文克尔瑞德。任何人，只要是志愿地、有意识地为了他的亲人、乡邻，为了祖国而不避一死，就都是这一类人物。站在最高善这一级的还大有人在，每一个为了坚持那些造福全人类的，为全人类所应有的东西，也就是为了坚持普遍而重大的真理、消灭重大的错误而甘愿承担痛苦和死亡的人都是。苏格拉底和布鲁诺以及很多为真理被教士们烧死在火刑柱上的英雄们便是这样死的。

现在，关于上面所说的矛盾不合理的话，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，所有的愿望都来自缺乏、需要、痛苦，所以，一切的满足都只是痛苦的除去，不能带来积极的快乐；欢乐欺骗我们的愿望，表现为积极的善，但是实际上，欢乐只具有消极性质，只是恶的终结。所以，善、爱和高尚等有助于他人的地方，也只是减轻他们的痛苦而已，能够促使他们从事善良行为以及爱别人的，只是对别人痛苦的认识，这是直接从自己痛苦中了解的，也和自己的痛苦同等看待。从这点我们可以知道，从本质上看，纯粹的爱就是同情心。因此，康德正相反，他认为只有从抽象的非有中，并且是从义务和绝对命令这些概念中产生的一切善和美德才是真正的善、真正的美德，而人们感到的同情是脆弱，并不是美德。和他正相反，我们说，单是概念对于真正美德，和对于真正的艺术一样，是不生发的，一切真纯的爱都是同情，而任何不是同情的爱就都是自顾之私。自顾之私就是希腊文的“自爱”，而同情就是希腊文的“博爱”。这两者的混合情绪也是常有的。甚至真纯的友谊也常是这种混合。自顾之私表现在乐于和个性相投的朋友相处，这是混合中的较大部分，而同情则表现于对朋友的哀乐有真挚的关怀，表现于人们对朋友所作的忘我牺牲。为了证实我们的矛盾命题，我们可以说，语言的声调和用字以及纯粹爱的抚慰，和同情的语调完全一致；而我们也可以说，在意大利文中，同情心和真正的爱是用同一个字来表示的，这个字就是pietà。

现在，我开始讨论有关行动的伦理意义，我的目的是表示，产生善、爱、德行和高尚性格的同一根源，如何产生了我所谓的生活意志的否定。

以前我们说过，憎恨和邪恶产生于自我中心主义，而自我中心主义则构筑在个体化原理中的知识系缚上面。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。只有看穿这个原理，由于这样而取消了人我个体之间的区别，才使居心的全善直至无私的爱，直至为别人做出最豪侠的自我牺牲成为可能，才解释了这一切。

可是，如果这样看穿个体化原理，这种直接认识到意志在它一切现象中的同一性，都已达到了高度的明确性，那么，这两者立即就会对意志显示更进一步的影响。就是说如果那摩耶之幕，个体化原理，在一个人的视线之前揭开了这么宽，以

致这人不再在人我之间做出自私自利的区别，而是关心其他个体的痛苦，在程度上和关心自己的痛苦一样；因此他就不仅是在最高程度上乐于助人而已，而且是准备着牺牲自己的个体，只要一旦可以由此而拯救其他一些个体的话。于是这样一个人，他在一切事物中都看到自己最内在的、真实的自我，就会自然而然把一切有生之物的无穷痛苦看作自己的痛苦，也必然要把全世界的创痛作为自己所有的创痛。对他来说，任何痛苦都是切切相关的了。他所看到和很难减轻他人的一切痛苦不幸，他直接认识的一切痛苦不幸，甚至他只认为可能的痛苦不幸，对他内心的影响就像自己的痛苦不幸。他不再像自我中心主义时一样，心中只关心个人的欢乐和忧愁。由于他看透了个体化原理，所以，一切都离他不远。他认识整体，了解它的本质，并且发现，它就是不断的消逝，徒劳无益的奋斗，内在的斗争，和不断的痛苦。每当他看到痛苦的人们时，便看到受苦的万物以及逝去的世界。但是现在他关心这一切，正如利己主义者只关心他自己本人一样。对于世界既有了这样的认识，那么，怎么教他用不停的意志活动来肯定如此这般的生命，由此而更紧密地把自己束缚在这生命上，总是更紧紧地抱住这生命呢？所以说，如果一个人还局限于个体化原理，局限于利己主义，只认识到个别事物和这些事物对他本人的关系，于是这些事物就成为他欲求的一些总是花样翻新了的动机；那么，相反的是上述对于整体大众的认识，对于自在之物的本质的认识，就会成为一切欲求的，和每一欲求的清静剂。意志从此便背弃生命：生命的享受现在使他战栗，他在这些享受中看到了生命的肯定。这时这个人便达到了自动克制欲求、与世无争的状态，达到了真正无所为和完全无意志的状态。如果体验自己的痛苦或认识别人的痛苦时，我们就要消灭欲望的刺激，封闭一切痛苦之门，以完全和最后的自我克制来净化和神化自己；然而，现象的虚幻又立刻系缚着我们，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”带给我们的媚惑，快乐带给我们的甜蜜，他命中注定的幸福，在受偶然机遇和错误所支配的痛苦世界的悲叹中，使我们重新回到它，又重新系牢我们的桎梏。所以耶稣说：“富人进入天国比锚缆穿过针眼还要难些。”

如果我们把人生比作灼热的红炭所构成的圆形轨道，轨道上有着几处阴凉的地方，而我们又必须不停留地跑过这轨道，那么，被拘限于幻觉的人就以他正站在上面的或眼前看得到的阴凉之处安慰自己而继续在轨道上往前跑。但是那看穿个体化原理的人，认识到自在之物的本质从而更认识到整体大全的人，就不再感到这种安

慰了。他看到自己同时在这轨道的一切点上而毅然跳出这轨道的圈子。他的意志作了一百八十度大转变，不再肯定自身的本质（这本质在现象中反映出来），反而否定它。显示此一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的为他人打算还是不够的，他内心对那表现自己现象存在的本质产生一种恐惧，也就是说，他内心对生活意志，对那被认为充满痛苦不幸的世界之中心和内在本质产生一种恐惧。所以他否定自己心中早已透过身体表现出来的此一本质，而他的行动也证实他的现象存在是虚假的，也以和它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，他不再欲求任何东西，他不让自己的意志执着任何东西，他想在自己心中印证那对任何东西的彻底漠不关心。性冲动是他的身体——这身体既健康又强壮——通过性器官表示出来的，但是他否定意志而惩罚这身体哄骗人：在任何情况之下，他也不要性的满足了。自愿的、彻底的不近女色是禁欲或否定生命意志的第一步。戒淫以不近女色而否定了超出个体生命的意志之肯定，且由此预示着意志将随这身体的生命一同终止，而这身体就是这意志的显现。大自然永远是笃实无欺而天真的，它宣称如果这条戒律普及了的话，人种就会绝灭。而按第二篇所说一切意志现象的关联，我认为还可以假定随同最高的意志现象，人的消灭，意志那些较弱的反映，动物界也会消逝，犹如半明半暗的光线将随同充分的光线的消逝一起消逝一样，随着“认识”的彻底取消，其余的世界也自然消灭于无有，因为没有主体就没有什么客体。这里，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，供奉意志即忍受顺从，而自然其余部分必须为那同时为僧侣和供奉者寻找拯救之道。的确，我们要注意，在那可敬而深不可测的西利西斯一首题名为（人把一切归于上帝）（Man brings all to God）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；在你周围的是大量的群众。万物都归向你，因此，它们都可以到达上帝。”但是，还有一位更伟大的神秘主义者艾克哈特，由于Erantz Pfeipfer图书公司的出版，他伟大奇妙的著作终于问世了（1857年），他完全用这里所解释的意义表达相同的思想（459页）：“我为耶稣基督的话作见证，‘我若从地上被举起来，就要吸引万人来归我。’”（《约翰福音》第十二章32节）所以好人也应这样把一切事物，在这些事物最初方生之际就送呈上帝。大师们为我们证实这一点，说一切造物都是为人而设。验之于一切造物，都是互相为用：如草之于牛，水之于鱼，空气之于鸟，森林之于野兽。而一切造物也是这样有益于

这好人：一个好人把一物连一物带给上帝。”在这里埃克哈特是要说：人，为了在他本身中解脱，又和他本身一起，也把动物解脱，所以他才在这世间利用这些动物。——我甚至认为《圣经》中艰深的一段，《给罗马人的信》第八通第21至24句，也得以这种意味来解释。

在佛教里也不乏有关这问题的说法，例如世尊还在当婆提萨陀华太子时，为了最后一次备马逃出他父亲的寝宫前往荒野，他对马说出这一偈语，“汝在生死中，历劫无已时。自从今日后，不再驮与拽。仅止此一次，坎达坎纳兮，驮我出此地。我若悟道时（成佛时），不忘汝功德。”（《佛国记》，亚倍尔·雷缪莎译，第233页。）

禁欲主义更表现于自愿和故意的贫乏中，这种自愿和故意的贫乏不是起于偶然，因为把财物拿来施舍本是为了减轻别人的痛苦，而且，在这里，贫穷本身就是目的，是用来当作意志的不断苦修，所以，愿望的满足、生活的快乐，不应再激起意志的活动，面对着意志，自觉地把它当作极度憎恶的对象。达到这个地步的人，就作为生物体而言，作为意志的具体表现而言，往往还感觉到各种意欲作用的自然倾向。但是，他故意压制这种倾向，因为他强迫自己不要去做自己喜欢做的一切事情，也强迫自己去做自己不喜欢做的一切事情，即使除了当作意志的苦修以外没有其他目的。由于他否定自己身上表现的意志，所以，如果另一个人也否定他的意志，换句话说，如果另一个人对他有不利行为时，他也不会抗拒。因此，他会欢迎任何外来的，由于偶然或由于别人的恶意而加于他的痛苦。他将欣然接受任何损失，任何羞辱，任何侮辱，他把这些都当作考验他自己不再肯定意志的机会，来证实他是欣然站到意志现象——即他自己本人——的任何敌对的方面去了。因此，他能以无限的耐心和柔顺来承受这些羞辱和痛苦，他毫无矫情地以德报怨，他既不让愤怒之火，也不让贪欲之火重新再燃烧起来。——和抑制意志本身一样，他也抑制意志的可见性，意志的客体性，也就是抑制他的肉身。他很菲薄地赡养着这躯壳，不使它丰满地成长和发达，以免它重新又使意志活动起来，更强烈的激动起来；因为身体乃是这意志的单纯表出，是反映意志的镜子。他实行斋戒绝食，甚至用鞭打和折磨自己的方法，以使他可以因经常的贫困和痛苦而更加瓦解和破坏意志，因为他讨厌意志，认为意志是自身痛苦生存和世界的根源。最后，如果死亡来临，死亡使意志的这一具体表现终结，这里，意志的存在早就因自动的自我否定而消灭了，唯一的例外是意志的微弱残留者，这残留者即是身体的生命。死亡是最受欢迎的，

他们欣然接受死亡，把死亡当作长久期望的解脱。这里，像许多情形中一样，和死亡一块终结的，不只是意志的具体表现，而且，内在本质也被消灭了，那内在本质本身只存在于具体表现之中，现在，这最后的脆弱的桎梏也突破了。对于这样死去的人来说，世界也终结了。

我在这里既不善于辞令，又只是以一般的表现方式所描写的，倒并不是什么独自杜撰出来的哲学童话，也不是今天才有的。不，这是那么多圣者们和高贵心灵的可羡慕的生活。基督教徒中就有这样的人，在印度教和佛教徒中更多，其他教派中也不是没有。尽管注入他们理性中的教条是如此大不相同，然而一切美德和神圣性唯一能够从而产生的那种内在的、直接的直观认识却都是以同一方式，通过他们的生平事迹表现出来的。在这里，也显示出直观知识和抽象知识之间的巨大区别，这种区别在我们整个讨论中占有主要的地位，也普遍地应用到，可是向来都被人所忽视了。关于世界本质的知识方面，两者之间有一条鸿沟，只能借助哲学之助才能跨越这条鸿沟。从直觉上或具体上看，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，哲学不应做旁的事。

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，在这里开始不受神话因素束缚而以抽象方式表现为生活意志的否定，这生活意志的否定是在它本质的纯粹知识成为一切意欲作用之寂灭者以后出现的。与此相反，一切圣者和禁欲主义者都是直接认识到这一点的，并且是通过行动来表出这一点的。在内在的认识上他们都相同，却各按他们原来在理性中所接受的信条而各自说着一种极不相同的语言。他们各按这些信条，印度教的、基督教的、喇嘛教的圣者们必然地各有一套理由来解释他们的行为，但在事情的本身上，这些都完全不相干。一个圣者可以有满脑子最荒唐的迷信，或者相反，也可以是一个哲学家：两者的效果完全一样。唯有他的行动才显示他是圣者，因为他的行动，在道德方面说，不是从抽象的，而是从直观的理解直接认识到世界及其本质而产生的，只是为了满足他的理性才由他用某种教条加以解释。所以，圣者不必是哲学家，正如哲学家不必是圣者一样；正如一个完美的人不必是个伟大雕刻家，或伟大雕刻家不必是个完美的人一样。一般说来，如果我们说，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，这对道德家便是一种奇怪的要求。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久性概念来蓄积这本质反映出来的意象观念，这就是哲学，除此哲学没有别的了。

但是，前面我对生活意志的否定，美丽灵魂的行为，忍受顺从而自愿赎罪的圣者等所作的描述只是抽象和一般的，也是冷漠的。意志之否定所生出的认识既然是直观的而不是抽象的，那么这种认识也不能在抽象概念中而只能在行为和事迹中有其完整的表现。因此，为了更充分地理解我们在哲学上所说的生命意志之否定，人们还得从经验和实际中熟悉一些范例。人们当然不能在日常的经历中碰到这些例子，斯宾诺莎说得好：“因为一切卓越的东西既难能又稀少”，所以，除非碰到特殊的幸运，否则，我们便要接受对这种人的生活所作的描述。印度文学（像我们从少数译本中所了解的）中充满了对圣者、悔罪苦修者、沙门或苦行主义者、托钵僧以及其他名称的描述。有一种人的行为是这方面最好的和唯一适当的说明，世界史对这种人将一无所述，也必定一无所述，因为世界史的材料是完全不同的，实际上与此相反。它不是生活意志的否定，而是生活意志的肯定，及其在无数个体的具体表现，而在这些个体中，生活意志客观化最高阶段中的自我矛盾非常明显地表现出来，它所带到我们眼前的，有时候是个体因智虑而获得的超升，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，是整个努力的虚幻和空洞。但是我们，因为我们在这里并不追求现象在时间上的线索，而是作为哲学家在探讨行为的伦理意义，并且是拿这一点作为唯一的准绳来衡量我们认为有意义的和重要的东西，所以我们就不会因畏惧庸俗和平凡总是多数人的属性而被阻止，不去坦白承认世界上所能出现的最伟大、最重要、最有意义的现象不是征服世界的人而是超脱世界的人，——事实上也就不是别的什么，而是后者这样一个人静悄悄的、不为人所瞩目的生平事迹。这样一个人由于上述那种认识使他茅塞顿开，他根据这认识放弃了，否定了充塞一切、在一切事物中推动着、挣扎着的生命意志。意志的这一自由直到这里才仅仅在他身上出现了。由此，他这个人的行动才恰好是一般的行动的反面。所以对于哲学家来说，圣者们，否定自己的人的那些传记尽管写得那么坏，甚至是混杂着迷信和荒唐而写出的，但因为题材的意义重大，故仍然要比普禄达尔克和利维乌斯重要得多，教育意义丰富得多。

如果我们考虑那种带有这个目的，且为那些充满这种精神的人所告诉我们的道德教训，那么，在我们以抽象和普遍方式根据自己的解释方法所表现为生活意志之否定者，以获得更确定和彻底的知识方面，它对我们将更有帮助。而这一点也会显示出我们的看法多么陈旧，虽然它的纯粹哲学表现方式可能是很新的。我们最熟悉的这种教训是基督教，基督教伦理学完全是上述精神，不但使我们达到最高程度的人类爱，而且也使我们能够克己自制。这最后一方面的根源显然在《使徒书》

中，只是以后才获得充分的发展和表达。我们发现使徒们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，抗拒感情上的欲望，如果可能的话，要把这些通通做到。这里，我们早已看到了最初的禁欲主义或意志的否定。否定意志这一词所说的正就是福音书里所讲的否认自己，扛起十字架。（《马太福音》第十六章24、25两段；《马可福音》第八章34、35两段；《路加福音》第九章23、24两段。第十四章26、27、33、3段。）这一倾向不久就愈益发展而成为忏悔者、隐士和僧侣的缘起了。这本来是纯洁而神圣的，然而也正是因此而完全不能适合于大多数人，所以，这种倾向既在许多人中间流行起来，由此而发展出来的就只能是伪装的虔诚和可怕的丑行了。这是因为“滥用最好的即是最坏的”。在后来建成了的基督教里，我们才在基督教圣者和神秘主义者的著作中看到那种禁欲的萌芽发展成为茂盛的花朵。这些人的布道除了讲求纯洁的仁爱外，还讲求彻底的清心寡欲，自愿的彻底贫困，真正的宁静无争，彻底漠然于人世的一切，讲求本人意志的逐渐寂灭和在上帝中再生，完全忘记本人而沉浸于对上帝的直观中等等。但是，基督教这种发展的精神表现得最彻底和最有力量的，莫过于在德国神秘主义者的著作中，莫过于艾克哈特和他有名的作品《德国神学》之中。关于后者，马丁·路德在为该书所作的序言中说，关于上帝、基督和人到底是什么的问题，除了《圣经》和圣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。其中确立的教训和教义是最完全的解释，产生符合我所谓意志之否定的内心深刻信念。泰勒的《基督徒灵的延续》和他的《心灵深处的呼吸》都是在这种可佩的精神下写成的，虽然这两本书的价值不能完全和前面所说的那一本相比。我认为这些真诚基督教神秘主义者的说教比之于《新约全书》，就好比是酒精对酒的关系一样。或者这样说，凡是我们在《新约全书》中像是透过一层轻纱或薄雾看到的東西，在神秘主义者的著作中却是毫无遮拦地、充分清晰明确地摆在我们眼前的，最后人们还可把《新约全书》看作第一次的超凡入圣，把神秘主义看作第二次的超凡入圣——“小神秘和大神秘”。

可是我们在上古的梵文著述里就看到我们所谓生命意志之否定已有了进一步的发展，已有更多方面的说法和更生动的描写，这些都是基督教和西方世界所不能及的。至于人生的这一重要伦理观点所以能在印度获得更进一步的发展和更坚定的表现，主要原因可能是由于这儿完全没有外来因素的局限，不像犹太教之于基督教。像基督教受犹太神学之限制，基督教神学的创造者要适应犹太神学，一部分是有意



的，一部分则可能是无意的。因此，基督教是由两个不相同的部分构成的，我要特别称纯粹伦理的一部分为基督教的，并将这一部分与犹太教条主义加以区别。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，那么，我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偶然原因合在一起的。在这种情况下，基督教的解体可能是势所必然的。不过在解体之后，基督教的纯伦理部分仍可永保不受损害，因为这是不可能毁灭的部分。——尽管我们所知道的文献还很不充分，我们现在就已看到在《吠陀》、《普兰纳》中，在诗歌、神话、圣者轶事、语录和生活戒律中，已从多方面有力地表出了印度教的伦理。在这种伦理中，我们看到有这样一些训诫：要完全否定一切自爱以爱亲邻，慈悲不仅以人类为限，而要包括一切友情、施舍，要散尽每日辛勤的所得；对一切侮辱我的人要有无边的容忍，不论对方如何恶劣，要以仁德报冤仇；欣然甘愿忍受一切羞辱；禁各种肉食；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，或者活埋掉，或者悬身于巨大车轮之下。甚至到现在，这些渊源于四千年以前的教训还在实际生活中实行着，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，那么，这种宗教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者的生活和印度圣者的生活，便无法怀疑自己在两者之间所发现的一致性。在各有着基本不同的信条、风尚和环境的同时，双方的追求和内在生活却完全相同。双方的训诫也是相同的。例如陶勒谈到彻底的贫苦时说：人们应该自求贫苦，而办法就是完全散尽一切可从而获得任何安慰或获得人世间任何满足的东西。显然，这是因为这一切东西总是给意志提供新的营养，而这里的目的是要这意志完全寂灭。在印度方面，我们在佛的戒律里看到与此相对应的说法，这些戒律禁止忏悔者拥有住所和任何财物，最后还禁止频频在同一棵树下栖息，以免对此树又发生任何亲切或爱好之感。基督教的神秘主义者和吠值多哲学的布道人还有一点是相同的，他们都认为一切外在的善行和宗教作业对于一个已经功德圆满的人都是多余的。在如此不同的时代和民族中有这么多一致性，这是一个实际的证明，证明我这里所说的，并非如乐观主义的无知者所喜欢断言的，是一种心灵的古怪和固执，而是人性根本的一面，这一面如此的难以见到，只是因为它的优越性。

现在，我们已经指出那可能使我们获得一种关于表现生活意志之否定的现象的直接知识。从某几方面看，这是我们整个工作中最重要的一点，然而，我只是对它做过完全一般性的解释，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。

我只想在一概地指出这种状态的本质以外，稍微多说几句话。我们在前面已看到恶人由于他欲求的激烈而受着经常的、自伤其身的内在痛苦，最后在一切可欲的对象都已穷尽之后，又以看到别人痛苦来为顽固的意志的馋吻解渴，那么，与此相反的是那已经领悟生命意志之否定的人。从外表看尽管他是那么贫苦，那么寡欢而总是缺这缺那，然而他的心理状况却充满内心的愉快和真正天福的宁静。这已不是那个不安的生命冲动，不是那种鼓舞欢乐了。欢乐是以激烈的痛苦为事前、事后的条件的，譬如构成贪生的人们一生的那种欢乐，这里不是欢乐而是一种不可动摇的安定，是一种深深的宁静和内心的愉快。这种境界如果出现于我们眼前或出现在我们的想象之中，那是我们不能不以最大的向往心情来瞻仰的。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对我们呼唤着，清醒吧！因此，我们觉得，从这个世界所获得的种种愿望的满足，只像是乞丐从今天生活中获得的施舍物，也许明天又会挨饿，相反的，克己自制则像继承的财产，使财产拥有者永远无忧虑之虞。

我们从本书第三卷中知道，欣赏美的东西时所得到的美感快乐，大半是由于下述事实，即在进入纯粹观想状况中时，我们暂时超越一切意志活动之上，换句话说，超越一切愿望和一切忧虑之上：似乎解脱了自己。我们不再是一种本身只是为意欲活动所役使的人，不再是特殊事物相关者（对这相关者来说，客体对象就是动机），而是消除了意志的永久认知主体，是柏拉图理念的相关者。我们也知道这些瞬间，由于我们这时已摆脱了狠心的意志冲动，好比是已从沉重的烟雾中冒出来了似的，是我们所能知道的一切幸福的瞬间中最幸福的一瞬。由此我们就可以想象，要是一个人的意志不只是在一些瞬间，如美感的享受，而是永远平静下来了，甚至完全寂灭，只剩下最后一点闪烁的微光维持着这躯壳并且还要和这躯壳同归于尽，这个人的一生必然是如何的幸福。一个这样的人，在和他自己的本性做过许多艰苦的斗争之后终于完全胜利了，他所剩下的就只是一个纯认识着的东西了，就只是反映这世界的一面镜子了。再没有什么能使他恐惧，能激动他了，因为他已把“欲求”的千百条捆索，亦即将我们紧缚在这人世间的捆索，作为贪心、恐惧、嫉妒、盛怒，在不断的痛苦中来回簸弄我们的捆索，通通都割断了。现在，他安静而含笑

地回顾这世界的迷妄，这迷妄曾经影响和困恼过他的精神，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妆舞会衣服一样。现在，生命和生命的种种形式像匆匆过眼的幻想，像半醒半睡时易醒的梦一样，现实世界的光早已照破了它，因此，它再不能欺骗我们了，同时，像晨梦一样，最后，它们完全消失而没有任何剧烈的变化。

不过，我们不要以为，当生活意志的否定，由于一种使意志活动停止的知识而一旦出现时，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可靠财富一样的依靠它。应该说，生命意志的否定是必须以不断的斗争时时重新来争取的。这是因为身体既是意志本身，不过是在客体性的形式中，或只是作为表象世界中的现象而已。那么，这身体要是一天还活着，整个的生命意志就其可能性说也必然还存在，并且还在不断挣扎着要再进入现实性而以其全部的炽热又重新燃烧起来。因此，我们认为在那些神圣人物的传记中描写过的宁静和极乐只是从不断克服意志这种努力产生出来的花朵，而同生命意志做不断的斗争则是这些花朵所由孳生的土壤，因为世界上本没有一个人能够有持久的宁静。因此，我们看到圣者们的内心生活史都充满心灵的斗争，充满从天惠方面来的责难和遗弃，而天惠就是使一切动机失去作用的认识方式，作为总的清静剂而镇住一切欲求，给人最深的安宁敞开那条自由之门的认识方式。所以，我们也看到一些人一旦否定了生活意志以后，便用种种方法，如抛弃一切、严格苦行生活及选择自己不喜欢的东西等，尽全力来保存这种方法以克服不断更生的意志。最后，由于他们早已认识了解脱的价值，所以，他们希望小心谨慎地保全难得的幸福，顾虑一切天真快乐的良心，人类一切倾向中最不可变动的、最有力的和最愚昧的倾向。我经常用到的苦行主义一词，所指的是它的比较狭窄的意义，就是放弃一切令人愉快的事物，并选择一切令人不愉快的事物而故意地破灭意志，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，他为了使自己继续停留在这种状态之下而否定了意志，那么，忍受痛苦，有如命运所加于人的痛苦，根本就是达到这种状态的第二条道路（第二条最好的途径）。是的，我们可以认定大多数人都是在这一条道路上达到意志之否定的，还可认定把彻底的清心寡欲带给人的，最常见的是本人感到的痛苦而不是单纯被认识了的痛苦，并且往往是临近将死的时候。这是因为只能在少数人那里，单纯的认识，——因看穿个体化原理而后产生心意上的至善和普泛的博爱，最后让这些人认识到人间一切痛苦即是他们自己的痛苦——，就足以导致意志

的否定。即令是在那些接近这一点的人们，他本人的舒适情况，刹那间的诱惑，希望的招引，和经常是一再要自荐的意志之满足，亦即快乐，几乎都是否定意志的经常障碍，都是重新肯定意志的经常诱惑。所以，在这方面，所有这些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破灭意志。这样，我们便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，然后又突然间回到自己，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、幸福和高尚的境地，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活意志的精华，这就是解脱。有时候，我们甚至看到那些本来非常邪恶的人，因愁苦而被净化到这种境地，他们变成拥有了新的生命，彻底改变了。所以，他们以往的过错不再啮噬着他们的良心，然而，他们仍然愿意以死亡来补偿他们的过错，也乐见意志具体表现的终结，如今，意志和他们无关了，也被他们憎恶了。

意志愈是激烈，则意志自相矛盾的现象愈是明显触目，而痛苦也愈大。如果有一个世界和现有的这世界相比，是激烈得无法相比的生命意志之显现，那么这一世界就会相应地产出更多的痛苦，就会是一个人间地狱。

因为一切痛苦，对于意志既是压服作用，又是导致清心寡欲的促进作用，从可能性上说还有着一种圣化的力量，所以由此就可说明何以大不幸、深创巨痛本身就可引起别人的某种敬重之心。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，只有当受苦者因见自己的生活为一连串的忧患或悲叹，某种巨大而无可挽救的不幸，而真正看不到那使其生活陷于痛苦的环境的特殊结合，也不停留在自己遭遇的大不幸时，才会真正成为敬重的对象。因为，当他这样做的时候，他的知识仍然是遵循充足理由原则，而不离特殊具体现象；他仍然欲求着生活，只是不在以往发生的情况下进行而已；只有当他的眼光从具体特殊现象转到普遍共相时，只有当他视痛苦只是全体的例证，而由于天生的道德情操使其视个例代表千千万万现象时，他才真正值得敬重，因此，被视为痛苦的整个生命使他弃绝现实世界的生活。

我们想，一种极高超的人物性格总带有几份沉默和伤感的色彩，而这种伤感决不是什么对于日常不如意的事常有的厌恶之心（这会是一种不高尚的气质，甚至还令人担心是否存心不良），而是从认识中产生的一种意识，意识着一切身外之物的

空虚，意识着一切生命的痛苦，不只是意识着自己的痛苦。但是，必须由于自己本人经历痛苦，尤其是一次巨大的痛苦，才能唤起这种认识，例如彼得拉克就是那么一次没有满足的愿望竟使他对于整个一生抱着那种无欲无求的伤感态度。他的著作透露这种哀伤，非常动人，原来他所追求的达芙妮不得不摆脱他的追求以便为他留下诗人不朽的桂冠来代替她自己。如果意志由于这样重大不可挽回的损失而被命运伤到一定的程度，那么，在别的方面几乎就不会再有什么欲求了，而这人物的性格也就现为柔和、哀怨、高尚、清心寡欲了。最后，当愁苦没有固定的对象时，便扩及整个人生。于是，在某种程度以内，便回到本身了，这是意志的退却，是意志的渐渐消失，是在暗中摧毁那意志可见的具体表现，即身体，所以，这个时候，人便觉得羁绊自己的束缚物松弛了，淡淡地预尝到一种在肉体 and 意志要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着这愁苦而来，我相信，这就是世上所有最忧伤民族所谓的“愁苦的喜悦”。但是，这里也有着伤感的危险，这种伤感表现在两方面：一是人生本身，另一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。我们这样地失去一切，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，才是值得崇敬的。就这一点说，我们在看到任何一个大不幸的人物时，可总感到几分敬意，和美德高风令人起敬相仿佛，同时，我们对于自己的幸福状态也觉得有点儿惭愧似的。我们不免要把每一痛苦，不管是自己感受的或别人的，至少是当作可能接近美德和神圣性的阶梯看，相反，对于享受和人间的满足则要看作与此相去愈远。甚至还可以进一步这样看，即是说每一个在肉体上或精神上担负着巨大沉重痛苦的人，乃至任何一个人，在完成一项最费劲的体力劳动之后，汗流满面，显然已精疲力竭，却耐心地忍受着这一切而无怨言。我说，每一个这样的人，如果我们仔细观察他，我们就觉得他活像一个病人在接受一种痛苦的治疗似的，他甘愿甚至是满心欢喜地忍受着由治疗引起的痛苦，因为他知道所忍受的痛苦愈大，则致病的因素被消灭的也愈多，因此眼前痛苦的大小就是衡量他病愈的尺度。

根据以上所说的，生活意志的否定（即所谓绝对而完全的舍弃或神圣）往往来自于意志的寂灭者，而意志的寂灭者则是在一切生物痛苦中所表现的，关于内在矛盾和根本空虚的知识所变成的。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，并借助个体化原则的贯彻而自由运用的，还是因个人直接感受的痛苦所造成。真正的解脱，真正的摆脱生活和痛苦，如果没有完全否定意志，甚至连想象也不可能，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，一种不断而徒劳无益的奋斗，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知道，生命永远是对生活意志的保证，而它的唯一真实形式是“现在他们永远摆脱不了生活意志，因为支配现象世界的是生生死死。印度神话是用这么一句话来表示这一点的，神话说：“众生皆入轮回转生”。性格在伦理上的巨大区别有着这样的意义，即是说：坏人要达到意志之否定所由之产生的那种认识，还有无限远的距离；所以在生活中有可能出现的一切痛苦，他却在事实上真正的面临这些痛苦了；因为他本人眼前的什么幸福状况也只是一个借助于个体化原理而有的现象，只是摩耶的幻术，只是那乞丐的黄粱梦。他在他意志冲动激烈而凶猛时所加于别人的痛苦就是衡量他自己那些痛苦的尺度，而这些痛苦的经验并不能压服他的意志，也不能导致最后的否定意志。一切真正的、纯洁的仁爱，甚至于一切自发的公道则相反，都是从看穿个体化原理而产生的。个体化原理的看穿如果发挥充分的力量就会导致完整的神圣性和解脱；而神圣和解脱的现象就是上述清心寡欲无企无求的境界，是和清心寡欲相随伴而不可动摇的安宁，是寂灭中的极乐。

禁欲的最终目的是要导致意志的“寂灭”。叔本华认为，意志寂灭之后，一切因意志的冲动而产生的痛苦、恐惧和令人激动的永不死心的希望也都同归寂灭了。取而代之的将是那高于一切理性的心境平和，那古井无波的情绪，那深深的宁静和不可动摇的自得和怡悦。叔本华把这种彻底否定意志的人所达到的境界称之为“无”。随着意志的否定、取消，作为意志客体化的表象世界也都取消了，于是剩下的只有无。从唯意志主义走向悲观主义，又从悲观主义走向虚无主义，这就是叔本华意志哲学的归宿。

消灭个人意志表现的自杀行为，与生活意志的否定完全不同，自杀显然是一种具体表现的自由意志行为，因此，正如阿斯玛斯所说，也是一种超越的改变。后一点我们在本书中曾经彻底地讨论过。自杀与意志的否定相去很远，自杀是强烈地肯定意志，因为，所谓“否定”的本质在于远离生命的喜悦而不是远离生命的忧患。自杀是生活意欲的表现，只是不满意自己生活的情况而已。自杀的人根本不是舍弃生活意志，他所舍弃的只是生命，因此，他消灭了生活意志在个人身上的表现。他要生命，他要这身体畅遂无阻的生存，要肯定这身体，但是错综复杂的环境不容许这样，这就给他产生了巨大的痛苦。生命意志本身觉得自己在这一个别现象中被阻

拦到这种程度，以致它不能开展它的追求了。于是意志就按它自己的本质自身来做出决定，即是说这本质自身是在根据律的那些形态之外的，所以它并不在乎任何个别现象，因为本质自身不与一切生灭相涉，而是一切事物的生命中内在的东西。原来前述牢固的，内在的，使我们一切人经常在死的恐怖中生活的那种确定不移之理，亦即意志决不会少了它的现象这一确定不移之理，在自杀这事上也支持这一行动。所以说，生命意志既显现于这自表其生的僥华中，也显现于“自我保存”的毗湿拿的舒坦状态中和生殖婆罗摩的淫欲中。这就是印度神话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而已。自杀与意志否定之间的关系，就像个别事物与“理念”之间的关系。自杀所否定的只是个人，不是种属。我们早已了解，因为生命永远是生活意志的保证，因为生命永远离不开忧患，所以，那种自愿毁灭现象存在的自杀，是一种徒劳无益而愚笨的行为。但是，除此以外，它还是魔耶的杰作，是生活意志自我矛盾最显明的例子。我们在意志最低等表现的情形中发现此一矛盾现象，在自然界所有势力的永久争斗及所有有机物体争取物质、空间和时间的形式中，也发现此一矛盾现象；并且，在意志客观化的较高阶段，这种对立的形式更形显著。同样，在意志客观化的最高阶段，在人的理念阶段，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。而这时个体用以追求生命和抗击生命的障碍与痛苦的激情竟至于使个体来毁灭自己；也就是那个体的意志在痛苦尚未摧毁意志之前，先自以一次意志活动来取消这身体，而身体就只是意志自己的成为可见罢了。正是因为自杀者不能中止欲求，所以他停止活下去，而意志在这里就正是以取消它的现象来肯定自己，因为它此外已再无别法来肯定自己了。但是正因为它所逃避的痛苦，作为压制意志的作用，可能导致它自己的否定，可能导致解脱，所以自杀者在这方面就等于一个病人，在一个痛苦的、可能使他身体完全变好的手术已开始之后，又不让做完这手术，而宁愿保留病痛。痛苦已来到面前，并且作为痛苦也就开辟了到达意志之否定的可能性，但是他，由于毁灭意志的这现象——身体，以保留意志不被扼杀，他把痛苦撵走了。这就是所有宣扬伦理者（包括哲学和宗教的）虽然只能提出牵强附会的理由，却都斥责自杀行为的缘故。但是，如果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面所说的：“我不会为了结束那不幸的生活意志所加强对世界真实本质的认识，而使它可以成为意志的最后寂灭者，来获取我永远的自由。”

我们可以假设，对于我所谓意志之否定的整个解释，与以前对必然性的解释是互相矛盾的，必然性之属于诱发动机正如属于充足理由原则之其他形式一样，根据必然性，动机像原因一样，只是偶发的原因，性格是基于这必然性而展开的它的本质，并以自然律的必然性将它显示出来，由于这种必然性的关系，我们绝对否定自由是“不受任何限制的”。这里根本不是要取消这一点，我反而是要人们回忆这一点。事实上，意志只是作为自在之物才能有真正的自由，而自由亦即独立于根据律之外。至于意志的现象，它的基本的形式无论在什么地方都是根据律，都是必然性手心里的东西，那是没有这种自由的。可是还有这么唯一的一个情况，直接在现象中也能看出这种自由，那就是这样一个情况：这自由在给那显现着的东西办最后结束时，因为这时那单纯的现象，就它是原因锁链中的一环来说，亦即就它是被赋予生命的身体来说，仍然还在只充满现象的时间中继续存在着，所以那以这现象自显的意志，由于它否定这现象透露出来的东西，就和这现象处于矛盾的地位了。在这种情形中，虽有健全的生殖器官（性冲动的可见表象），然而，在最内在的意识中，并不希望得到肉体的满足。同时，尽管整个身体只是生活意志看得见的表现，然而，与此意志相应的种种动机便不再有影响了，的确，这个时候，所期望的便是肉体的解脱，个人的沽灭以及这种情形不自然意志的最大抑止。一方面，我们透过动机而肯定意志决定的必然性，另一方面，我们又肯定完全克服意志因而使动机毫无力量的可能性，这两种肯定之间的矛盾，只是由于毫无必然性的意志本身自由且直接侵入意志具体表现之必然性范围，因而产生的此一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，即那使性格从动机势力退却的状态并非直接产生于意志，而是产生于一种变型的知识。如果这种知识只是包含在个体化原则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。但是这里却有统一这些矛盾的钥匙在，即是说性格得以摆脱动机的支配力的那种情况不是直接从意志，而是从一个改变过了的认识方式出发的。也就是说，如果人的“认识”还是局限于个体化原理，干脆服从根据律的认识，而不是其他的认识，那么动机的巨大力量就还是不可抗的，但是，假使个体化原理被看穿了，那些理念，亦即自在之物的本质作为一切事物中的同一意志，又直接被认识了，而从这认识又产生了欲求的普遍可用的清静剂，那么个别动机就失去效力了，因为和动机相呼应的认识方式已被完全不同的又一认识方式所遮没而引退了。因此，性格固然永远不能有局部的变更，而必须以一种自然规律的守恒性个别地执行意志的所欲，而性格整个地又是这意志的显现。然而正是这个“整个”，这性格自身，又可以由于上述认识的改变而完全被取消。这种性格的取消，如前已引证过的，就是阿斯穆斯对之惊异



而称之为罗马正教的，超绝的转变的东西。在基督教教会中，这叫做“新生”，由此而产生的知识叫做“恩典的感动”。所以，这不是“改变”问题，而是性格的完全抑制，尽管经验此种抑制的性格比以前如何不同，此后，它们在行为方面将会表现极大的类似性，虽然每个人依据自己的观念和教条而其所表达的仍然不同。从这种意义看，以往哲学上关于意志自由的学说（不断有人提出新的学说，也不断有人提出反对的看法）不是没有理由的，教会在“恩典的感动和新生”方面的教条也不是没有意义的。现在，我们不期然地看到两者结合在一起，我们也可以了解马尔布兰奇所谓的“自由是个神秘”是什么意思，也知道马尔布兰奇这句话是正确无误的。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。只有意志获得它本质自身的认识，又由这认识获得一种清静剂而恰是由此摆脱了动机的效力，才会出现意志的自由。至于动机则在另一种认识方式的领域内，这认识方式的客体就只是些现象而已。——所以自行地表出自由的可能性是人类最大的优点，动物永远不可能有这种优点，因为理性的思考力不为眼前印象所局限而能通观生活的全盘乃是这一可能性的条件。动物不自由，没有自由的一切可能性，甚至也不可能有一个真正的、经过考虑的选择作用，因为真正的选择要在事前结束动机之间的冲突，而动机在这里又必须是抽象的表象。因此，那饥饿的狼就会以石子要落到地面上来的那种必然性一口咬入山鸡和野兔的肉，而不可能认识到它既是被扑杀的对象，又是正在扑杀的主体。必然性是大自然的王国，自由是天惠的王国。

我们知道，意志的自我抑制来自于知识，而所有知识都是无意的，意志的否定，自由的获得，都不能借助意向或计划而勉强得到，而是来自人类内心知与意的内在关系，所以是突然而来的，好像是从外面自然产生的。这是为什么教会称它为“恩典的感动”的缘故；而且，它仍然视其与天惠的接受无关，这一点符合下面所说的事实，即寂灭者的结果，最后是意志的自由行动。并且，由于这种“恩典的感动”的结果，人的整个本性都改变，而且根本变过来了，因此他不再欲求过去强烈欲求的东西，他好像变成了另外一个人，教会称“恩典的感动”的此一结果为新生。原来教会所谓自然人，是他们认为没有任何为善的能力的，这就正是生命意志。如果要解脱我们这样的人生，就必须否定这生命意志。也就是说在我们的生存后面还隐藏着别的什么，只有摆脱了这世界才能接触到这个“什么”。

不是依根据律看，不是朝个体看，而是朝人的理念、在理念的统一性中看，基

基督教的教义在亚当身上找到了大自然的象征，即生命意志之肯定的象征。亚当传给我们的原罪使我们一切人都得分受痛苦和永久的死亡。原罪也就是我们和亚当在理念中的统一，这理念又是由生生不已这根链带而在时间上表出的。在另一面，教义又在人化的上帝身上找到了天惠的、意志之否定的、解脱的象征。这人化的上帝不带任何罪尤，也就是没有任何生命意志，也不能像我们一样是从坚决肯定意志而产生的，不能像我们一样有一个身体，——身体彻底只是具体的意志，只是意志的显现——，而是由纯洁的童贞女所生，并且也只有一个幼体。后一点是多西特（Docetae）的主张，很多教会神父们在这方面看法都是一致的。阿柏莱斯（Apelles）的看法尤其如此，特都利安曾著书反对阿柏莱斯及其信徒的主张。但是，甚至奥古斯丁也说：“神打发他的独生子佯作有罪的肉体。”他在他的著作《不完整的事奉》中又告诉我们，原罪是罪恶，又是惩罚，早就存在新生的婴儿身上，只是要在以后才表现出来。然而，此罪的根源应归于犯罪者的意志。这犯罪者就是亚当，但是，我们都由他所生；亚当是不幸的，由于他的关系，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，剩下来的只是对此真理的解释，只是附属品。据此，人们就该永远在普遍性中理解那耶稣基督，就该作为生命意志之否定的象征或人格化来理解他；而不是按福音书里有关他的神秘故事或按这些故事所写的，臆想中号称的真实把他作为个体来理解。因为从故事或史实来理解，无论是哪一种都不容易完全使人满足。这都只是为一般群众过渡到上述这种理解的宝筏，因为群众他们总要要求一些可捉摸的东西。——至于基督教在近代已忘记了它的真正意义而蜕化为庸俗的乐观主义，在这里不与我们相干，也就无庸赘述了。



亚当和夏娃



奥古斯丁

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。同时，马丁·路德清除错误和重建基督教的主要目的也是如此，他在他的著作《见证》中明显地表示，意志是不自由的，根本离不开罪恶的倾向。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”，根本不需我们合作，是自外而来的。

不仅是上面提过的那些信条，就是最后这一地道的福音的教义也在现代那种粗犷庸俗的看法所认为荒谬而加以拒绝或讳言的范围之内。因为这种看法，虽有奥古斯丁和路德在前，仍然信服伯拉奇乌斯派那种家常的理智——这正是今日的理性主义——，恰好废止了那些意味深长的、狭义的基督教所特有的本质上的教义，反而因为是保留了渊源于犹太教而遗留下来的，只是在历史的过程中和基督教纠缠在一起的那些信条，并把这些信条当作主要事项。

基督教的教义本身和哲学并无关系，我所以要把这些教义扯到这里来，只是为了指出从我们整个考察中产生的，和这考察所有各部分既完全一致又相联贯的这种伦理学，虽在措词上是崭新的，闻所未闻的，但在本质上却并不是这样，而是和真正基督教的信条完全一致的，在主要的方面甚至已含蕴在这些教义中，是教义中已经有了的东西，正同这种伦理学和印度的神圣经典在完全另一形式下提出的教义和伦理规范也完全相符合一样。同时，记住基督教教会的教义可以帮助我们解脱于当动机出现时，人性（character）所表现的一切必然性（自然王国）与自我否定，

及动机必然态势与其泯灭人性的意志自由之间的明显矛盾之中。

59

现在，我要结束对伦理学以及所要宣扬思想的一般说明。这里，我不想隐藏别人对我最后一部分说明的反对看法，相反的，我要指出，这种反对之说对于问题的本质，是根本无法消除的。这个责难说：在我们的考察终于达到了这一步之后，即是说我们完善的神圣性中所看到的就是一切欲求的否定和取消，也就是由此而解脱一个世界，其整个存在对我们表现为痛苦的世界，那么，在我们看起来，这似乎就是走向空洞的无了。

通常我们认为积极正面的、所谓实在的，只是表象世界，我以前说过，表象世界是意志的客观存在和镜子。而且，人类也就是此一意志的化身，这个世界也是此一意志的化身，一般表象都属于它们而成为它们的一面。表象的形式是空间和时间，从这个观点看，凡是实在的东西，一定占住某一空间和时间。意志的否定、消灭和转变也是这世界的消失。如果我们从这面镜子（世界）中不再发觉它，问它到哪里去了也没有用，因为它不再在任何空间了，也不再在任何时间了，只好说它归于无物。

一个倒转过来的立足点，如果在我们也有这种可能的话，就会使正负号互换，使我们认为存在的变为“无”，而这“无”则变为存在的。不过我们如果一天还是生命意志本身，那个无就只能在否定的方面被我们所认识，只能从否定的方面加以称呼；因为恩培多克勒说的那句老话：“同类只能被同类所认识”，恰好把我们在无这方面的认识剥夺了。相反，我们一切真实的认识的可能性，亦即世界作为表象，或者是意志的客体性，最后也正是基于这句老话的。因为这世界就是意志的自我认识。

不过，如果我们坚持对哲学应当只能以消极方式表现为意志否定者以获得积极正面知识的话，便不得不指出所有完全否定了意志者所体验的那种境界，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，这种境界是不能称为知识的，因为它没有主体和客体，而且，也只能在个人经验中体会到，是不能传给别人的。

可是我们，完全站在哲学观点上的我们，在这问题上就不能不以反面的消极的

认识自足，达到了正面的积极的认识门前一口界碑就算满足了。我们既然认为世界的本质自身是意志，既然在世界的一切现象中只看到意志的客体性，又从各种无知的自然力的不带认识的冲动起直到人类最富于意识的行为止，追问了这客体性，那么我们也决不规避这样一些后果。即是说，随着自愿的否定，意志的放弃，则所有那些现象，在客体性一切级别上是无目标无休止的，这世界由之而存在并存在于其中的那种不停的熙熙攘攘和蝇营狗苟都取消了，一级又一级的形式多样性都取消了。随意志的取消，意志的整个现象也取消了；末了，这些现象的普遍形式也即时间和空间，最后的基本形式（主体和客体）也都取消了。没有意志，没有表象，没有世界。

摆在我们面前的只有空虚。但是，使其变为空虚的，正是生活意志，我们自己的身体和生活所在的世界都是这生活意志的表现。我们憎恶毁灭，然而，这种憎恶只是强烈欲求生命的另一表现，也就是此一意志，而且，除了意志以外，没有别的。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，由于意志已达到完全自觉的境地因而能自由地自我否定，所以，意志及由意志而产生的肉体都消失了。那么，我们就不再无休止地争斗奋发，不再不断地追求希望的满足，不再时喜时忧，不再追求那构成人生永远无法满足的希望，且将看到那超乎一切理性之上的平和境界，那精神的完全寂静，那深深的平静，那无法破坏的信心和沉静。只有知识存在，意志则消失了。但是我们则以深沉而痛苦的倾慕心情来看这种境界，而我们自己那种充满烦恼而不幸的状况与此并列。由于两相对照，就昭然若揭了。然而这一考察，当我们一面已把不可救药的痛苦和无尽的烦恼认作是意志的现象，这世界，在本质上所有的；另一面在意志取消之后又看到世界消逝而只剩下那空洞的无在我们面前的时候，终究还是唯一能经常安慰我们的一个考察。于是，在这种方式上，也就是由于考察圣者们的生平及其行事。要在自己的经历中碰到一个圣者诚然是罕有的事，不过他们那些记下来的史事和具有内在真实性这一图记为之保证的艺术却能使他们历历如在目前，我们不应该怕它如同孩子怕黑暗一样，我们应该驱除我们对于无所有的那种阴森森的印象，而不是回避它，我们甚至不像印度人借助神话和无意义的文字如婆罗门或佛家所谓涅槃那样逃避它。相反地，我们要承认，意志完全消灭以后所留下来的，对那些仍然充满意志的人来说，当然是空无一物；同时对那些否定了意志或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所有的太阳系和银河系——都是空无一物的。

《意志和表象的世界》，能帮助我们看透很多人生和世界的真相，探求人生痛苦的根源。

人生就像钟摆，在痛苦和无聊之间来回摆动。人在各种欲望不得满足时处于痛苦的一端，得到满足时便处于无聊的一端。这就是著名的叔本华钟摆理论。

“婚姻是披着文明外衣的奴隶制”，毋庸讳言，爱因斯坦对待女性的看法，确实受到过德国哲学家叔本华思想的深刻影响。

尼采形容阅读叔本华的著作犹如抵达了“一处森林高地——在这里，我们深深呼吸着清新的空气，整个人感觉耳目一新，重又充满了生机”。

叔本华的带有浓厚悲观色彩的意志主义哲学，不但影响了王国维的学术思想，而且影响了他的的人生观。老舍依据叔本华悲观主义哲学塑造了骆驼祥子。

# Table of Contents

[封二](#)

[书名页](#)

[版权页](#)

[目录](#)

[导 读](#)

[卷一 世界作为表象初论](#)

[第一层面 属于充足理由原则的表象：即经验与科学的对象](#)

[卷二 意志世界](#)

[第一方面 意志的客观化](#)

[卷三 表象世界](#)

[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](#)

[第二方面 达到自觉状态时，生活意志的肯定和否定](#)

[后封](#)