

目 录  
第二版序言

这篇关于基础哲学的论文，最早出版于 1813 年，当时它使我获得了博士学位，后来成了我整个体系的基础。因此，这本书不该脱销，只是对于这一情况，4 年来我一无所知。

另一方面，再次把这样一本幼稚的作品付诸于世，保留着它所有的缺点和瑕疵，似乎又是不合理的。因为我知道，完全修订在时间上是不可能的；而且，这段时间一过，我真正产生影响的时期就要到来，我相信这种影响会持续很久，因为我对塞涅卡的断言十分信赖：“即使嫉妒曾使你同时代的人都保持沉默，也总会有人出来公正地作出中肯的判断的。”<sup>①</sup>因此，我已尽我所能，完善我青年时代的这部著作，而且，就人生的短暂和飘忽而言，能够在 60 岁时修改我 26 岁时的作品，已足以使我感到荣幸。

①塞涅卡：EP. 79

不过，在做这一工作时，只要有可能，我打算宽厚地对待年轻时的自我，允许他讲话，甚至让他自由地道出他的思想。但是，对于错误的东西或多余的话，甚至遗漏掉的最精彩的部分，无论在什么地方出现，我都不得不打断他的思路。这种情况会时有发生；也正因为确实经常发生，以致读者也许会认为这是在听一个老年人大声朗诵一个青年人的作品，而他经常要放下书本打岔，谈论对本题的看法。

显而易见，本书是在经历过很长的时间间隔后修订的，因此，它达不到那些一气呵成的作品所具有的统一性和整体性。它在风格和表达上存在着巨大的差异，任何老练的读者都拿得准到底是老年人还是青年人在讲话。因为两者之间的对比非常明显，一方面是青年人温和而又谦逊的谈话方式，他信心十足地提出自己的观点，虽然仍显幼稚，却十分严肃地相信，他们的所有追求都是为了哲学、真理，而且唯真理为贵。因此，无论是谁，只要促进了真理，都会赢得他们的尊重；另一方面则是老年人固执而又生硬的谈话方式，说话的口气总带有点严厉，他最后必然已经发现了那伙唯利是图、随波逐流的高贵者们的真正本性和实际目的，然而却又不得不陷入其中。现在，那些自诩为视真理为唯一追求的人，实际上却在忙于研究有势力的权贵们的意图，而且“上帝是可以用任何一种材料来塑造的”甚至也被扩大到最伟大的哲学家中，而像黑格尔这样一个愚蠢的骗子竟也心安理得地被称作大哲学家，我们难道还不明白会有什么样的后果吗？对于这种情况，如果书个偶尔发泄不满，公正的读者是能够谅解的。我们确实看到德国哲学在忍受屈辱，成为别国的笑柄，被真正的科学驱出门外，就像妓女一样，为了肮脏的交易不得不日复一日地出卖自己；当今这一代学者的头脑被黑格尔的胡言乱语搞乱了：思维无力，粗俗又混乱，成了低劣的唯物论的战利品，这种唯物论则是从蛋壳里爬出来的蛇怪，一瞪眼或一吐气即能致人于死地。还是不谈这些，言归正传吧。这样，读者将不得不原谅书中格调的差异，因为在这里不能像在我的代表作中那样，以附录的形式加以补充。另外，区别我在 26 岁时写的和 60 岁时写的东西之间有什么不同，这是无关紧要的，唯一真正重要的是，凡是希望通过基本原理而找到一条进入整个哲学研究之路的人，并以此获得可靠的立足点和清楚的认识的人，应该从这本小册子中得到某些本质的、可靠的和真实的东西，而这正是我所希望的。对于某些部分的扩展，现在已成为一个关于整个认识能力的简明理论，这一理论通过严格地把自身限制在充足根据律的研究范围内，从一个新颖而又奇特的侧面来解释认识能力；但是，只有在《作为意志与表象的世界》第一卷、第二卷的有关部分，以及《康德哲学批判》中，才能找到它的完整阐述。

阿图尔·叔本华

于美茵河畔的法兰克福 1847 年 9 月

《第二版序言》

第一章 引论

## 第1节 方法

神圣的柏拉图和惊人的康德同声高呼，向世人介绍一个法则，说这个法则可以作为所有哲学探索也可以作为所有其他科学的方法<sup>①</sup>。他们告诉我们，有两个准则应一视同仁，绝不可厚此薄彼。它们是：统一律和分解律。统一律引导我们通过观察事物的类似性和一致性，把事物综合为类，再由类到种、由种到属，如此等等，直到最后达到最有概括性的概念为止。这个先验准则，即我们理性的本质，应理所当然地认为，自然是与它相符合的，这个假设用古代的习语表达就是：“如无必要，切勿增加实体的数目。”至于分解律，康德则表达为：“不要轻率地减少实体的多样性。”就是说，它要求把同属于一个综合概念的种与另一个种的不同明确划分出来；同样要求不要混淆来自同一个属中的较高的种和较低的种；我们一定要小心谨慎，不要漏掉任何一个，而且不要再给直接属于属概念的次级的种分类，个体更是如此：每个概念都允许再行划分，不过没有一个会成为纯粹的直观。康德教导我们这两个准则都是先验的，是我们理性的根本原则，这就设定了事物与它们之间先天的一致性。当柏拉图谈及这些法则是由普罗米修斯盗取了天火而从诸神的居所掷给我们的时，似乎是以他自己的方式表达了同样的思想。

①柏拉图：《斐力布斯篇》第219～223页。《政治篇》第62、63页。《斐德罗篇》第361～363页；康德：《纯粹理性批判》中的“先验辩证法附言”；F. M. 米勒英译本第551页及以下各页。

## 第2节 现有情况下本方法的运用

尽管这类主张很有分量，然而我发现这两个准则中的第二个几乎丝毫都没有在整个认识的一个根本原则，即充足根据律中被运用。这是因为，虽然这一原则很久以来就在一般的意义上经常得到解释，但是，这种解释并没有对这一原则的两种完全不同的运用作出充分的区别，使之获得新的含义，所以就看不到各种思维能力的起因何在。如果我们把康德哲学与在他之前的所有哲学体系加以比较，我们就会看到，恰恰就在对思维能力的观察中，前人许多难以逃避的错误正是由于运用统一律而忽视与此相反的分解律所造成的，然而分解律业已产生了重大且富足的成果。因此，请允许我引用康德的一段话，这段话特别强调在我们的认识根源中运用分解律，因为这段话对我现在的努力给予了支持：——

“把各种各样的认识分离出来是至为重要的，就各种认识的性质和根源而言，它们是互不相同的，因为出于实际的目的，它们一般是结合在一起的，因此，要特别小心谨慎，以免它们互相混淆。化学家在物质分析中、数学家在纯粹数学中所从事的工作，对一个哲学家来说尤其必要，因为这有助于使他在对悟性不加以区别的运用中，明确地界定那属于一类特殊认识的部分，以及它的特有价值和作用。”<sup>①</sup>

①见康德《纯粹理性批判》，第一版第842页。

## 第3节 本探索的用处

如果我成功地表明形成本探索之主题的这一原则，不是从我们的理智中的一个本初概念产生的，反而一开始就是从几个概念中产生的，那么我就能得出：作为一个牢固确立的先天原则，它所产生的必然性在任何情况下都不可能是完全一样的，而是相反，其必然性同这一原则本身的来源一样是多重的。因此，任何一个把结论建立在该原则基础上的人，都应该明确指定是以哪一个必然根据为基础得出的结论，并用一个特殊名称为这一根据命名，譬如我即将建议的方法。我希望这是促进哲学探索更加清晰精确的一个办法；因为我主张，要得到高度的清晰，就要对每一必不可缺的单一表述加以准确规定，这样做既是为了避免错误，也可防止有意的蒙蔽，还可以作为一种手段，保证我们在哲学范围内持久不变地把握每一个新获得的概念，毋庸担心此后可能因为发现误解或歧义而被遗弃。真正的哲学家确实总是想方设法获得明晰清楚的表述，使之像瑞士的湖水一样——透过平静的湖面望下去，愈深处就愈是清澈，湖的深度与清澈相得益彰——而不像浑浊湍急的山洪。瓦文纳格斯侯爵<sup>①</sup>说：“清晰是哲学的有效保证。”与此相反，冒牌哲学家所使用的语言，事实上不是像塔列朗<sup>②</sup>那样用来遮盖自己的思想，而是用来掩饰思想的匮乏、这种人总是把读者不理解他们体系的责任推给读者，其实，真正的原因应归咎于他们本身混乱的思维。这就可以说明，为什么某些作者——例如谢林——的调子经常由教导转为责备，甚至读者会因为作者事先把他们设想为缺乏理解力而遭非难。

①瓦文纳格斯侯爵（Vauvenargues, 1715. 8—1747. 5）法国道德学家和散文家。

②塔列朗（M. de Talleyrand, 1754. 2—1838. 5）法国政治家和外交家。

#### 第 4 节 充足根据律的重要性

由于充足根据律堪称为整个科学的基础，所以，其重要性是显而易见的。因为通过科学我们才能理解一个概念系统，即一个互相联系的概念整体，而非缺乏联系、完全分离的概念集合。但是，把这个系统的各个部分连接起来的如果不是充足根据律，又是何物呢？每门科学之所以不同于一个纯粹的集合，就在于科学的概念是从它们的根据出发一个跟一个地衍生出来的。这一点柏拉图早就观察到：“即使观点正确也只有等有人通过一个原因加以证明，使它们联系起来时，才有价值”。<sup>③</sup>

③柏拉图：《曼诺篇》第 385。

而且，几乎每门科学都包含着从原因即可导出结

果的概念，并且同样包含着从根据必然得出结论的概念，这一点将从本探索中看到。亚里士多德把这一思想表述如下：“一切思辨认识或具有某种思辨成分的认识，都离不开原因和原则。”<sup>①</sup>正是由于先天假定一切事物都一定具有根据，才使我们在任何地方都要追问“为什么”，因此，我们才有充分的把握称“为什么”为一切科学之母。

①参见亚里士多德：《形而上学》第一卷。

#### 第5 节 这一律之本身

我们打算进一步说明充足根据律是几个先天概念的共同表述。同时，这一原则又必须以这一或那一公式表达。我认为沃尔夫的表达最具概括性：“任何事物都有其为什么存在而不是不存在的理由。”

### 第二章 迄今为止有关充足根据律的最重要的观点概述

#### 第 6 节 有关这一原则以及它的两种意义之区别的最早论述

关于整个认识的这样一个如此根本的原则之或多或少较为确定的抽象表达，肯定在很早的年代即已出现，因此难以确定这种表达最早始于何时，不过话说回来，即使能够确定也没有多少必要性。虽然柏拉图和亚里士多德经常把它作为不言自明的真理而提起，但他们谁都没有正式地把它表达为一个主要的根本法则。因此，同我们所处时代的批判研究形成鲜明对比，柏拉图更崇尚与善恶之认识相对立的天真状态，他以一种质朴的口吻说：“所有的生成物都是由于某一原因才产生的，这是必然的；因为，如若不然，它怎么可能产生呢？”<sup>①</sup>然后，他又说：“一切生成物必定出于某种原因而产生，因为任何东西都不可能没有原因而产生。”<sup>②</sup>普鲁塔克在其著作《论命运》的结尾部分，从斯多葛者的主要命题中引述如下：“看来尤其重要的原则应该是：没有事物无因生成，而且（任何事物）都要依据先前的原因。”

①参见柏拉图：《斐力布斯篇》第 240 页。

②参见柏拉图：《蒂迈欧篇》第 302 页。

亚里士多德在其《后分析篇》i. 2 中，一定程度地论述了充足根据律，他是这样说的：“我们认为我们完全理解了一个事物，只有在我们认为知道了该事物赖以生存的原因的时候，而且，只有这一原因才使该事物存在，否则就是不可能的。”而且在其《形而上学》中，他已经把原因或者说把原则划分为不同的类<sup>①</sup>，他认为有 8 类。但是，这种划分既不深刻又不准确。不过，下面的话很有道理：“一切原则的共同之处在于，它们是事物或由其存在，或由其生成，或由其被认识的初始之物。”在接下来的一章里，他把原因区分为几类，显得肤浅混乱。在其《后分析篇》II. 11 中，他以一种较令人满意的方式论述了 4 类原因：“有四种原因：首先，物自身的本质；其次，存在物所必定具有的条件；第三，物质运动的第一推动力；最后，物质的目的或目标。”这就是被经院哲学家普遍采纳的把原因划分为质料因、形式因、动力因和目的因 4 种的根源，我们从《苏阿茨形而上学争论录》中可以看到这种划分——

经院哲学的真实概要。甚至霍布斯仍要引用、解释这种分法<sup>②</sup>。我们还可以从亚里士多德书中的另一段文字中找到更清楚全面的论述《形而上学》I. 3) 而且在《梦与醒》第二章中也有简要的阐述。不过，说到根据和原因之最为重要的区分，亚里士多德无疑在《后分析篇》I. 13 中透露出某些近似于概念性的东西，他在书中细致地表明了认识和验证一件事物的存在完全不同于认识和验证它“为什么”存在：后者要说明的是对原因所进行的认识；至于前者则是关于根据的认识。然而，假如他确实非常清楚地认识到它们之间的不同，他就绝不会忽略这一点，并且肯定会把它渗透到他的作品中。但是，事实并非如此。因为，正如在上文已提到过的那些段落中一样，即使他竭力想把各种原因彼此区分，然而，对他来说，再也不可能想到刚才提到的那一章中还包含着一个尚未解决的本质区别。而且，他不加区分地把“aitiov”这个术语当作每一种原因来使用，确实经常用来称呼认识的根据，有时甚至称呼结论的前提为“aitias”，例如他在《形而上学》IV. 18中就是这样说的<sup>③</sup>；但是在《后分析篇》中特别明显，在这里他把一个结论的前提简单地称为结论的原因。使用同一个词表达两个相近的概念，无疑地表明这两个概念之间的区别未被认识，或者至少未被彻底地把握；因为对两个大不相同的事物，偶而以含义相近的词加以称谓，应另当别论。然而，他的这一错误在他对诡辩的说明中表现得最为明显，在《诡辩论的反驳论证法》一书的第 5 章中，他是这样解释诡辩的：把并非原因之物当作原因来进行推理。他在这里把“aitiov”完全理解为认识的理由，前提，也就是认识的根据；因为这一诡辩就在于正确地证实某物的不可能性，尽管证据与所讨论的命题毫无关系。无疑，这里跟自然因无关。在现代逻辑学家的手中，“aitiov”这个词仍炙手可热，专门用来说明在语言的基础上产生的误解，把因似是而非的原因而产生的谬误解释为对自然因的确定，而实际情况并非如此。例如，赖马鲁斯是这样认为的，舒尔茨和弗赖斯也是这样认为的——我所知道的所有的人都是这样认为的。正确说明这一诡辩的第一本著作是特魏斯吞的“逻辑学”，而在所有其他的科学著作和争论中，对于“因似是而非的原因而产生的谬误”的指责通常概指插入了一个错误原因。

塞克斯都·恩披里柯<sup>④</sup>给我们提供了又一个例子，有力地说明了古人是怎样极其普遍地易于把认识根据的逻辑律同自然界中因果的先验律相混淆，总是把其中一个当作另一个。

在《反数学家》第 9 卷即《反物理学家》这本书的第 204 节中，他在着手证实因果律时指出：“断言不存在原因的人，他的断言或者没有原因，或者有一个原因。如果是前者，他的断言本身就自相矛盾，毫无真理可言；如果是后者，那断言本身即证明存在着一个原因。”

①《形而上学》IV. c. 1。

②参见霍布斯：《论物体》第 2 部分第 10 章，第 7 节。

③参见《植物学》I. 第 816 页。

④塞克斯都·恩披里柯（Sextus Empiricus，活动期约为 3 世纪初）哲学家、历史学家。

由此我们可以看到，在寻找一个根据作为一个结论的依据和追问一个真实事件产生的原因之间，古人尚不能正确地加以区分。至于后来的经院哲学家们，因果律在他们看来是无可怀疑的公理，苏阿茨就说：“我们并不研究原因是否存在，因为没有任何东西是确实自在自为的。”<sup>①</sup>同时，他们忠实地坚持前面引述过的亚里士多德的分法。但是，至少就我所知，他们同样没能对我们这里所谈的这种区分的必然性有一个明确的认识。

①参见苏阿茨：《苏阿茨形而上学争论录》争论 12，第 1 节。

## 第 7 节 笛卡尔

即使卓越的笛卡尔，这位由于给予主观的反思以第一推动力，因而成为现代哲学之父的人，我们发现他也不免陷入难以解释的混乱之中；我们很快就会看到，这些混乱对于形而上学造成了什么样严重和可悲的后果。在《第一哲学沉思录》中“对第二组反驳的答辩”<sup>①</sup>里的公理 1 中，他说：“没有任何一个存在着的東西是人们不能追问根据什么原因使它存在的。因为即使是上帝，也可以追问他存在的原因，不是由于他需要什么原因使他存在，而是因为他本性的无限性就是原因或是他不需要什么原因而存在的理由。”他本应该说：上帝的无限是一个逻辑根据，从而上帝不需要原因；然而，他混淆了根据和原因而且完全没有意识到它们之间的区别。不过，公正地说，正是他的意图损坏了他的悟性。因为凡是因果律需要一个原因的地方，他都用一个根据加以替代，这是由于使

用后者不会直接导致超出它之外的东西，前者则不然。因此，靠这一公理，他为通向本体论证明上帝存在扫清了道路。这确实是他的首创，安瑟伦不过是以一种综合的方式提出了这种证明。紧跟在这些公理之后（我引述的只是其中的一个）就开始对本体论证明进行了正式的、非常严肃的论述，事实上，这个证明已经包含在公理之中，如同小鸡已经包含在经过一定时间孵化的鸡蛋之中一样。因此，在他物需要存在因时，无限就已经包含在神的概念中——神是通过宇宙论证明介绍给我们的——足以代替原因，或者，按照证明本身已表明的：“在一切圆满本质的概念中就包含有它的存在。”<sup>②</sup>这样，它就成为魔术师熟练的把戏，正是由于这个缘故，充足根据律的两个主要含义的混淆才得以直接表现在“上帝的崇高荣誉”之中，甚至连亚里士多德也不例外。

然而，如果我们不带任何偏见地仔细考察这一著名的本体论证明，就会发现这一证明确实是一个颇具魅力的玩笑。在这种或另一种场合中，在所构想出的一个概念中，把各类属性都塞入其中，在所有这些属性中，无论如何要包括本质的现实性或存在，不管

采取公然声明的形式，还是碍于面子隐藏在其它属性中，如至善、无限，或者类似的东西。然后，就是众所周知的事了——从一个给定的概念中，概念的这些本质属性（即没有这些属性，概念就无从想象）以及对于这些属性自身仍为本质的属性，可以通过纯粹的逻辑分析而得出，因而是逻辑真理，即它们的认识根据就在这个给定的概念中。因此，现实性或存在这一属性现在就可以从这一任意的思维概念中得出，与之相应的客体也就立即被假定为是独立于这一概念之外的真实存在。

①参见《第一哲学沉思录》，商务印书馆 1986 年版，庞景仁译。

②《第一哲学沉思录》公理 X，有所改动。

“思维若非如此锐敏，岂  
不被人呼为愚蠢？”<sup>①</sup>

①参见席勒的《华伦斯坦三部曲·小短笛》第 2 幕第 7 场。终究，对这类本体论证明最简单的答复是：一切都依赖于由之得出的概念的根源：假如它是从经验中得来的，一切都好说，因为在这种情况下，它的客体存在毋庸进一步证明；倘若相反，它就是从你的头脑里生出的，它的所有属性都归为无用，因为它是一个纯粹的幻想。不过，神学为了在哲学的领地上立足，就需要籍助于这类证明，虽然与哲学并不相干，但它总想打人，因此，我们就对神学的主张形成一种令其不快的成见。但是，哦，我们不禁要对亚里士多德那深具预见的智慧惊叹！他虽然从未听说过这种本体论证明，然而，他似乎能够通过黑暗正在降临的阴影察觉到这一学术骗局，因而急切地要切断通往这一骗局的道路，他严肃地表明<sup>①</sup>，解释事物和证实事物的存在不同，两者永不相合；因为我们一个是用来说明它要说明什么，另一个用来知道存在着这样一个事物。他郑重地宣告，好像是对未来的预言，意思是说：“存在永远不可能属于事物的本质”。另一方面，我们可以明白谢林先生 1809 年的《哲学著作》第一卷第 152 页中在对本体论冗长的注释里所表现出来的崇敬是多么超乎寻常。我们甚至可以从看到某些仍然非常具有启发性的东西，即德国人是多么容易由于冒失和狂妄自大的自吹自擂而欺哄自己。但是，对于像黑格尔这样一个十分可怜的家伙，他的冒牌哲学不过是极度扩张的本体论证明，让他承担捍卫本体论证明而反对康德的任务，本体论证明本身应该为拥有这种同盟感到羞愧，无论其表现程度多么轻微。对于这些给哲学带来耻辱的人，怎么能让我稍具敬意地同他们讲话呢？

①参见亚里士多德：“后分析篇”第 7 章。

## 第 8 节 斯宾诺莎

虽然斯宾诺莎的哲学主要在于否定了由他的老师笛卡尔确立的上帝与世界以及灵魂与肉体之间双重的二元论，但是，在混淆和互换根据和推论之间以及原因和结果之间的关系上，斯宾诺莎仍秉承着他的老师的特点。在建构他自己的形而上学时，他从这种混淆中所利用的东西甚至超过了笛卡尔，因为这种混淆构成了他整个泛神论的基础。

一个概念内在地包含着它的所有属性，以致这些本质属性可以明显地通过纯粹分析判断而得到：这些本质属性的总和就是这个概念的定义。因此，这个定义只是在形式而非内容上与概念本身不同；因为它由之而构成的判断都包含在这个概念之中，所以，就这些判断表现这个概念的实质而言，这些判断在这个概念中都有自己的根据。

这样，我们就可以把这些判断看作为这一概念的推论，这一概念则被看作为这些判断的根据。一个概念与建立在它之上并且可以轻易藉助于分析从中得出的判断之间的这种关系，恰恰就是斯宾诺莎所言称的上帝与世界的关系，或者说，是独一无二的实体与它的无数的属性之间的关系（神，或实体，具有无限多的属性——神，或者神的一切属性）<sup>①</sup>。因此，这就是根据对推论的认识关系。而真正的一神论（斯宾诺莎的一神论只是名义上的）假定原因与它的结果有关，在这种关系中，原因不同于而且与推论相区别，这不仅表现在我们考察它们的方式上，而且从其本质方面考虑也确实如此，因此，就它们本身而言，永远也不相同。因为上帝这个词，其合理的用法应当是眼前这样一个世界的原因，不过，已经使其人格化了。相反，非人格化的上帝是自相矛盾的。然而，即使如此，按照斯宾诺莎的说法，他还要保留上帝这个词以用来表达实体，并且明确地把它称为这个世界的原因，因此，他除了通过彻底地把这两种关系相混淆、把认识的根据律和因果律搞混乱之外，别无它法。我们只要留心下列几段话即可证实这一说法。

“（三）应该注意，凡任何存在的东西，必然有所赖以存在的一定的原因。（四）最后必须注意，一切事物所赖以存在的原因，不是包含在那物本性或界说之内（这是因为存在属于那个事物的本性）必定包含在那物自身之外。”<sup>②</sup>在最后的论辩中，他说的是一个“能产生结果的原因”<sup>③</sup>，而其本身则从结果中显现出来，但是在开始的时候，他说的却是一个纯粹的认识根据的问题。然而，在他看来两者是一样的，用这一办法，他就可以进而把上帝和世界视为同一，这才是他的目的。这已是他惯用的方法，禀承于笛卡尔。他用一个不依赖于它物的原因替代了在某一给定概念中的一个认识根据。”从神的本性的必然性，无限多的事物在无限多的方式下（这就是说，一切能作为无限理智的对象的事物）都必定推得出来。”<sup>④</sup>

①参见斯宾诺莎的“伦理学”第一部分，命题 11，参照《伦理学》中译本，商务商书馆，1960 年出版，贺麟译，第 10 页。

②参见斯宾诺莎：《伦理学》第一部分，命题 3，附释 3。参照《伦理学》中译本，同上，第 8 页。

③贺麟先生译为“致动因”，拉丁文为“causa efficiens”参见《伦理学》中译文，第 18 页“绎理——由此推出，第一：神即是凡能为无限理智的对象之一切事物的致动因（causa efficiens）”

④参见斯宾诺莎“伦理学”第一部分，命题 16，中译本第 17~18 页。

同时，他称无所不在的上帝为世界的原因。“一切存在的事物莫不以某种一定的方式表示神的力量，而神的力量即是万物的原因。”<sup>①</sup>“神是万物的内因，而不是万物的外因。”<sup>②</sup>“神不仅是万物的存在的致动因，而且是万物的本质的致动因。”<sup>③</sup>“从任何一个概念，必然有某种结果随之而出。”<sup>④</sup>以及“一物如果没有外因，是不能被消灭的。”<sup>⑤</sup>证明。“任何物的界说都肯定该物的本质而不否定该物的本质。这就是说，它的界说建立它的本质，而不取消它的本质。所以，只要我们单注意一物的本身，而不涉及它的外因，我们将决不能在其中发现有可以消灭其自身的东西。”<sup>⑥</sup>这意味着，如果一个概念不包含任何与它的定义，即与它的所有属性的总和相矛盾的东西，那么，一个存在也不可能包含任何会成为其毁灭之原因的东西。这一观点在命题 11 之第二十略显冗长的证明中达到顶点。在这里，他把足以破坏或消灭一个存在的原因与包含在它的定义中并因此毁坏了这个定义的矛盾相混淆。他在这里混淆原因（cause）和根据（reason）的要求变得如此迫切，以致他永远不可能单独说“causa”或“ratio”，而总是觉得有必要表达“ratio”或“causa”<sup>⑦</sup>。因此，在这同一个页码上，这种情况的出现竟有 8 次，这不是为了遮掩又是为何呢？当然，笛卡尔在对待上而所提到的公理时，也不可能有别的妙法。

①同上、命题 36，证明，中译本第 33 页。

②同上，命题 18，中译第 21 页。

③同上，命题 25，中译本第 25 页。

④同上，第三部分，命题 1，证明，中译文第 91 页。

⑤同上，第三部分，命题 4，中译本第 97 页。

⑥参见斯宾诺莎：《伦理学》第 1 部分，命题 4，证明，中译本第 97 页。

⑦原文是“causa ratio”“ratio causa”相当于英语中的“or causa”相当于英语中的“cause”，“ratio”，相当于英语中的“reason”

这样我们就可公正地说，斯宾诺莎的泛神论不过是笛卡尔本体论证明的实现。首先，他采用了笛卡尔本体论



的神学命题，这一点我们在上面曾提到过，“正是上帝本性的无限性，才是他不需要任何原因而存在的原因或理由”，①一开始就总是用实体代替上帝；然后，他以“实体不能为任何别的东西所产生；所以它必定是自因”②结束。因此，正是笛卡尔用来证明上帝的同一个论据，被斯宾诺莎用来证明世界的存在，——因此，这个世界不需要上帝。在命题 8 的第 2 个附释中，他更加显明地进一步表露了这一思想：“正因为存在属于实体的本性，所以它的定义必然包含它的存在，因此只就实体的定义，就可推出它的存在。”③但是，我们知道，这个实体就是世界。他在命题 24 的证明中表达了同样的意义：即在它的定义中“因为一件事如果就其本身来看其本身就包含存在，那么它就是自因。”

①参见斯宾诺莎：《伦理学》第一部分，命题 4，中译本第 5 页。

②参见斯宾诺莎《伦理学》第一部分，命题 7，中译本第 6 页。

③参见斯宾诺莎的《伦理学》第一部分，命题 8，附释二，中译本第 9 页。

因此“*causaorratio*”可理解为“原因或根据”，“*ratioseucausa*”可理解为“根据或原因”。

对于笛卡尔仅从观念的和主观的意义上阐述过的东西，即对我们来说只具有认识的目的——在这种情况下是为了证实上帝的存在——斯宾诺莎却采取了实在的和客观的意义，用来说明上帝与世界的实在关系。在笛卡尔看来，上帝的存在包含在上帝的概念中，因此，它就成为现实存在物的理由；在斯宾诺莎看来，上帝本身就包含在世界之中。这样，在笛卡尔看来只是作为认识根据的东西到斯宾诺莎那里就变成成为事实根据。假如前者在本体论证明中说明了上帝的存在是上帝本质的衍生，后者则把此转化为自因，而且鲜明地以“所谓自因，我理解为这样的东西，它的本质〔概念〕即包含存在。”作为他《伦理学》的起句，而对亚里士多德的警句存在绝非本质充耳不闻！这样，他就把根据和原因完全混为一谈了。如果新斯宾诺莎主义者（谢林主义者，黑格尔主义者，等等）经常对自因表现出过分严肃的不切实际的敬慕，因为他们惯于把言语当作思想，而在我看来，自因完全是自相矛盾的，是让我们把“前”与“后”不分，这无异于强求我们任意割断永恒的因果锁链——简言之，这就酷似那个奥地利人的做法，由于够不着紧戴在头上的平顶筒状军帽上的扣子，要把扣子扣上就爬到椅子上去系扣子。我们以闵希豪生男爵①作为自因的标签是最合适不过的了：骑在马背上的闵希豪生男爵正往水里下沉，为了把他自己和马从水里拉出就用腿夹紧了马，用自己的辫子往上拉。其原理就是这个格言：自因。

①闵希豪生男爵（BaronMüchhausen，1729. 5—1797. 2）德国乡绅，以擅讲故事闻名。

最后，我们来看一下《伦理学》第一部分命题 16。我们在这里可以找到斯宾诺莎从这个命题中得出的结论：“从任何一物的定义里，理智都可以推出这个定义事实上必然推出的许多性质，无限多的事物的无限多的样式是来自神的本性的必然性。”①因此毫无疑问，上帝与世界的关系就同概念与它的定义关系一样。这一推论，“神是万物的致动因”，就与此直接相关。这已经把根据和原因混淆到极点，造成的后果也最为严重。这倒反而表明了眼前这篇论文的重要性。

在把这种混淆推向高潮的第三步中，谢林先生确实起到了一点推波助澜的作用。过去两个伟大的心灵之所以陷入到这些谬误是因为思维不够清晰。笛卡尔在面对不可抗拒的因果律的要求时，以根据代替他所需的原因，以便把问题解决，免除他的上帝所面临的困窘；斯宾诺莎则从根据中找到一个实在的原因，即自因，从而他的上帝成为世界本质：现在谢林却要使根据和推论在上帝本身中分离②。这样，他通过把问题提高到根据和推论之实在的、实体的这一高度，并且通过引向上帝中的某些东西，使此混淆具有更强的一致性，他说“此物不是上帝本身，而是他最初的根据，或者是根据（abyss：深渊）之外的根据”。这真是一种当之无愧的赞赏。——我们知道，谢林所有的无稽之谈都来自雅各布·博姆的《对地球和天体之谜的总诠释》，但是，在我看来较为鲜为人知的是博姆这种谬论究竟来自何处，以及所谓“深渊”的真正诞生地又在何方。因此，我现在冒昧地谈一谈：它是“*βυθός*”，即“*abyssus*”，*vorago*”，无底洞，瓦伦丁尼安信徒③之根据之外的根据，在寂静中——与深渊共本质——产生智力和世界，如伊伦诺斯的下列文字所述：“因为，据他们说，在那看不见的无名高处，就有一个先在的以安（Eon）他们又把它称之为先前本原、始祖和深渊。——它存在着，无形无整、不可理喻，且不生不灭，在绝对的静谧肃穆中逝去了无尽的长世；思想与他同在，他们又把思想称之为典雅和寂静。这一深渊曾想到从自身抛射出万物的本原，把被抛之物——他一意要抛出的——送入与自己同在的寂静之中，就像精子进入子宫一样。寂静纳入精子后受孕，产生理智，跟抛射物相像且相等，唯独它能神领父亲的伟大。他们又将理智称为唯一的生成者，万

物的本原。”

①参见斯宾诺莎《伦理学》第一部分，命题 16，中译本 18 页。

②参见谢林：《关于人的自由的论文》。

③瓦伦丁尼安信徒（valentinians）二世纪时的宗教异端。

这肯定是雅各布·博姆设法从“异端史”中所了解到的，而谢林先生又未加思索地从他那里承袭了这一看法。

## 第 9 节 莱布尼茨

莱布尼茨是第一个正式把充足根据律当作整个认识和科学的一个主要定律加以论述的人。在他的著作中，到处可见他对这一定律所作的浮夸的说明，他洋洋自得，仿佛是他发明了这一定律。然而，他对根据律的所有说明，概言之无非是：任何事物之所以如此必有一个充足的根据，否则就不存在。或许在他之前就已经有人发现了这一定律。毋庸讳言，他偶尔也提到了它的两种主要含义之间的区别，然而，他并没有对此特别地强调，或者在别处加以贴切的解释。对这一定律涉及最多的是他的《哲学原理》第 32 节，但在法文本名为“单子论”中的解释要好一些：“按照充足根据律，我们认为如果没有一个充足的根据，任何东西都不会是真实的；表述得明白点，充足根据律就是物之所以是此物而非别物的原因。”①

①参照莱布尼茨：《神正论》第 44 节，以及第 125 节中给克拉克（Clarke）的第五封信。

## 第 10 节 沃尔夫

第一个明确区分这一定律的两个主要含义并且详尽论述它们之间的不同的人沃尔夫。然而，像现在的习惯做法那样，沃尔夫没有把充足根据律放在逻辑学，而是放在本体论中。他确实第 71 节中力陈莫把认识的根据律和因果律混为一谈的必要性，但他也确实没有弄清楚它们的区别何在。把它们之间的区别搞颠倒了不是别人，正是他自己；因为他在“充足的根据”这一章的 70、74、75、77 节中，为了证实充足根据律，引用了一些关于因果方面的例子，如果他真的希望保持这种区别，就该在这本书的“原因”这一章中引用这些例子。在我们所谈到的这一章中，他又一次提出一些完全类似的例子，而且又一次阐明了认识的理由（第 876 节，认识律）我们已说过这些例子肯定不适于这一部分，然而这些例子却有助于说明在第 881~884 节中可以直接得出的认识律和因果律之间清楚且确定的区别。他继续说道：“所谓充足根据律，也就是指它自身包含着另一事物的理由”；而且他划分为三类：1. 发生的理由（原因）定义为另一事物的现实性的理由；例如，当一块石头变热时，那么火或者太阳光线就是热存在于这块石头之中的理由；2. 存在的理由，定义为另一事物的可能性的理由，在上面的例子中，这种可能性的理由，就在于石头按照自身构成的本质或特征是能够吸收热的。这最后一个概念我是不能接受的。假如它有一点意义的话，就该是，可能性在于与我们先天认识的一般条件相一致，康德对此已经说得很清楚。从这些条件中，就沃尔夫所举的石头例子而言，我们知道，变化由于结果产生于原因而成为可能，即一种状态接着另一状态而产生，条件是前一种状态包含着后一种状态的条件。在这个例子里我们发现，作为结果，石头呈现出热的状态；作为原因，石头所居的状态是，石头在变热之前具有一定程度的热容量和与游离热量相接触。这种状态里，沃尔夫把先谈到的这一状态性质称之为存在的理由，后谈到的称之为发生的理由，之所以如此命名取决于下面事实所引起的一个错觉：就石头而言，这些条件持续的时间较长，因此，也就会更持久地等待着其他条件的发生。石头应该是这样的，即从化学构成上它具备这样一种素质，自身带有一定程度的特定热量，从而具有与它自身的特定热量成反比的热容量；另一方面，它一旦与游离热量相接触，成为此前一连串原因的后果，这些原因都是“发生的理由”；但是，这只是双方各种境遇的巧合，双方构成的条件是原因，依赖这一条件变热则是结果。所有这些都没有说明沃尔夫的“存在的理由”，因此，他的说明是错误的，我之所以要费一点神讨论得如此仔细，部分原因是我打算以完全不同的意义来使用这个词；另一部分原因是这一解释有助于推进对于因果律的理解；3. 如我们已说过的，沃尔夫划分出了一个认识的理由，而且还在致动因里使之与推动因，或决定意志的理由相关。



## 第 11 节 沃尔夫和康德之间的哲学家

鲍姆加登在他的《形而上学》第 20~24 节，以及第 306~313 节中重复使用沃尔夫的划分区别。

赖马鲁斯在他的《理智论》第 81 节划分为：1. 内在根据，与沃尔夫的“存在的理由”解释一致，如果不把仅运用于概念的东西转移到事物中的话，这种解释甚至可运用于“认识的理由”；2. 外在根据，即原因——第 120 节，以及之后诸节，他把“认识的理由”正确地界定为这一命题的一个条件；但是，在第 125 节的例子中，他却把它与原因混为一谈。

兰伯特在《新工具论》中，没提到沃尔夫的区分；然而，他表现出他已认识到认识的根据和原因之间的区别。

①因为他说，上帝是真理的“存在的理由”，真理是上帝的“认识的理由”。

①兰伯特：《新工具论》第一卷，第 572 页。

普拉特纳在他的《格言》第 868 节中说：“我们在认识中称作为根据和结论的东西，实际上是原因和结果。每一个原因都是一个根据，每一个结果都是一个推论。”因此，他认为原因和结果与我们思维中的根据和推论概念实际上是一致的；前者与后者有类似的关系，例如，本质与偶相跟主体与属性的关系，又如客体的特性与我们对此特性的感觉的关系，如此等等。我认为无驳斥此看法的必要，因为我们很容易看出判断的前提和结论相互间的关系与因果认识完全不同；虽然在个别情况下对于一个原因的认识可以成为用来说明结果的判断根据①。

①比较本书的第三十六节。

## 第12 节 休谟

在这个严肃的思想家之前，没有任何人怀疑过下列问题：以因果律出现的充足根据律是首要的，而且先于万事万物。因为它是一个“永恒的真理”，即它存在于上帝和命运之中，又通过自身而超越它们；而任何其他东西，例如，思考这一原则的知性，还有整个世界，以及任何可以成为它的原因的东西——原子、运动、创世者，等等——都要与这一原则取得一致，而且要依赖于它。休谟是第一个想到探究这一因果律何以有如此权威，它的根据何在的人。我们都知道他得出的结论：因果是指我们在时间中经验地直观到的事物和状态的继起，习惯使我们熟悉它们。这些结论的荒谬之处显而易见，也不难以批驳，但它的价值很值得一提，那就是问题本身为康德的深入研究起到了推动作用，从而成为康德研究的起点，由此形成了一种更加深刻彻底的唯心论观点，这是此前的所有唯心论，主要是以贝克莱为代表的唯心论无法比拟的。由此所导致的先验唯心论引发了这样一个信念，即世界作为整体依赖于我们，就如我们在细节上依赖于世界，两者在程度上是一样的。因为，康德提出这些如是的先验原理，使我们先天地即在一一切经验之前确立了某些有关客体及它们的可能性的要点，从而他证实了如果这些事物在向我们呈现自身时脱离开我们的认识，那么，这些事物就不可能存在。很显然，这无异于把这个世界比喻为一个梦。

## 第13 节 康德和他的学派

康德关于充足根据律的主要论述包含在一本被取名为《论允许我们省却整个纯粹理性批判的发现》这本小册子中的第一节A 中。他在这里极力强调“认识的逻辑（形式）原则‘每一个命题都必须具有根据’，和先验（内容）原则‘任何事物都必须具有原因’”之间的区别，他在与埃伯哈德的争论中提出这种观点，反对埃伯哈德把两者看作是同一的。——我打算在给出唯一正确的证明之后，专门找地方进一步批判康德关于因果律的先天证明以及由此引出的先验特征。

由于这些先决条件的引导，致使一批逻辑学家投入到康德学派中；霍夫鲍尔、玛斯、雅各布、凯斯维特，还有其他的人，都严格地明确了根据和原因之间的区别。特别是凯斯维特，十分令人满意地说道①：“认识根据不能与事实（原因）根据相混淆。充足根据律属于逻辑，因果律属于形而上学。②

①凯斯维特：《逻辑》第一卷，第 16 页。

②同上，第 60 页。

前者是思维的根本法则；后者是经验的根本法则。原因与现实事物相关，逻辑根据则只与表象相关。”康德的

论敌甚至更加强调这种区别。舒尔茨③对把充足根据律与因果律相混淆怨气十足。萨洛蒙·梅蒙④对人们奢谈充足根据律而不予说明表示遗憾。同时指责康德⑤不该从假设判断的逻辑形式中得出因果律。

③G. E. 舒尔茨：《逻辑》第 19 节，注释 1，以及第 63 节。

④Sal. 梅蒙：《逻辑》第 20～21 页。

⑤同上“序言”第XXIV 页。

雅可比说⑥，由于混淆了根据和原因这两个概念，幻象就产生了，因此而导导致各种错误的推测；随后，他以自己的方式指出了两者之间的区别。然而，我们在他这里发现，较之严肃哲学，他更多地喜欢使用自鸣得意的文字游戏，对他来说这是一贯的。

⑥雅可比：《关于斯宾诺莎学说的信》，附录 7 第 414 页。我们在谢林的《自然哲学导入格言》第 184 节中可以看到他如何最终把根据和原因区别开的，这一

思路展开在马库斯和谢林的《医学年鉴》第 1 卷第 1 册中。我们在这里知道，重力是万物的根据，光是万物的原因。我之所以在这里谈到这个问题只是出于好奇；因为这类随意的谈话本来不屑在真正严肃坦诚的探索者那里占据一席之地。

#### 第14 节 论根据律的各种证明

我们仍要记述对于充足根据律所进行过的各种证明之没有成果的尝试，这些证明大都含糊不清：例如，沃尔夫在他的《本体论》第 70 页中的证明，以及鲍姆加登在他的《形而上学》第 20 节中的重复，都是如此。我们没有必要在这里重复、反驳，因为很显然，这种证明是一种文字游戏。普拉特纳①和雅各布②尝试使用其它证明，然而，我们很容易看出证明所陷入的魔圈。我打算进一步论述康德的证明，这在前面已经说过。因为我希望在这篇论文里，指出我们认识能力的不同法则，而充足根据律则是这些法则的共同表述，这样，我们将会理所当然地得出一个结论：根据律是不能证明的，相反，亚里士多德的评论③：“他们寻求没有理由的理由，寻求不是证明的证明原则”可以同样地运用于所有的这些证明。因为每一个证明都与已被确立了的某些东西有关；而且假如我们又继续追求对这些东西的证明，无论这些东西是什么，最终我们会得到某些表达整个思维和整个认识的形式和法则的命题，因而也就是它们的条件、一切思维和认识就在于运用了这些形式和法则，其确定性就在于与这些条件、形式和法则相一致，因此，它们自身的确定性就不再通过其他的命题得到。在第五章中，我打算讨论这类真理，它们属于如是命题。

①普拉特纳：《格言》，第 828 页。

②雅各布：《逻辑学和形而上学》第 38 页（1794 年）

③亚里士多德：《形而上学》iii. 6，并与“后分析篇”i. 2 相对照。

寻求充足根据律的证明是件荒谬绝伦的事情，这种想法表现出了理智的匮乏。每一个证明都是对已被确定了的判断之根据的论证，此判断完全是凭着这一论证获得其属性的真。这样一种根据的必然性是由充足根据律确切表达了。假如我们寻求根据律的证明，或换言之，论证它的根据，那么，我们即已假定了它是真的，而且，我们的需要完全建立在这种假设上，因而，发现自身迷惑在我们需要证明的证明之魔圈中。

### 第三章 旧证明的不足和新证明的要点

#### 第15 节 不包含在这一原则所确定的旧含义之内的各种情况

从上一章的概括说明中，我们已经认识到充足根据律的两种截然不同的应用，虽然这种认识是一个渐进缓慢的过程，而且经常免不了掉入错误和混乱的泥潭。这两种应用是：一个应用于判断，如果判断成立，那么这个判断必具有一个根据；另一个应用于物质客体的变化，物质客体必恒有一个原因。我们发现，在这两种情况中，充足根据律具有一种促使我们追问为什么的本质特性。而且，它促使我们追问为什么的所有情况是否都被包含在这两种关系中？假如我问：为什么这个三角形的三边相等？答案是，因为三个角相等。那么，角相等就是边相等的原因吗？不，因为我们这里并不牵扯到变化，因此也就不跟必有一个原因的结果相关。——它仅仅是一个逻辑根据吗？不；

因为角相等仅仅是边相等的证据，判断的基础：仅靠纯粹的概念永远不足以解释为什么角相等边也必然相等；因为边相等的概念并不包含在角相等的概念中。因此，我们在这里所牵扯到的不是概念和判断之间的关系，而是边和角之间的关系。角相等不是直接的而是间接的根据，有了这个根据，我们就能知道边是相等的；因为它是一事物为什么之所以如此的原因（在这种情况下，边是相等的）角是相等的，边也必然相等。这里涉及的是角和边之间的必然联系，而不是两个判断之间的直接必然联系。——或者假如我又问为什么要发生的事件没有发生，而这决不会是问已发生的事件之不能发生，因此为什么过去是绝对不可挽回的，将来是不可避免的，这种情况既不允许凭藉纯粹抽象概念获得纯粹逻辑根据，也不属于因果中的任何一个，因为因果律只在时间中支配所发生的事件，而不是时间本身。此刻把在此之前的彼刻猛掷到过去的无底深渊中，这并不通过因果律，而是直接通过它的纯粹存在，而这种存在是不可避免的。依靠纯粹概念使之可解或更加明了是不可能的；相反，我们之认识它完全是直接的、本能的，这恰像我们认识左右之不同以及以此为基础的所有东西一样：例如，左边的手套不适宜戴在右手手，等等。

因此，正如充足根据律所应用的所有这些情况不能全都归结为根据和推论、原因和结果一样，以这样的分类来处理分解律也是不充分的。然而，统一律要求我们假定，这些情况不能有无限种不同，但是，它们可以归结为一定数量的种。在我们尝试这种分类之前，确定充足根据律在任何情况下所具有的特有特征是什么很有必要；因为属的概念总要在种的概念之前即已确定。

## 第 16 节 充足根据律的根

通过内外感性以及知性和理性表现自身的知觉，自身可分为主体和客体，除此之外别无所有。成为主体的客体和成为我们的表象是同一件事情。我们的一切表象在有规则的联系中相互依存，这种联系是先天决定的，正是这种先天性，才没有任何表象可以独立自由地离开整体成为我们的客体。这种联系正是在充足根据律的普遍性中得到了表达。虽然从前面的说明中可以推断，这种联系可以根据客体的不同种类而呈现为不同的形式，而这些形式又由充足根据律而获得不同的表述；但是这种联系仍不失为所有这些形式的共同表述，而且是由根据律以一种普遍抽象的方式表达的。它所依赖的这些关系就是我所称作的充足根据律的根，这些关系在本专论中将得到细致的阐述。从统一律和分解律的角度来看，如果深一步考察，这些关系可分为相互之间差异甚大的不同的种。不过，它们可以被归纳为四种，因为任何能成为我们客体的事物——即我们所有的表象——就分为四类。这些客体将在下面四章中得到说明和考察。

我们将会看到，充足根据律在每一类中会以不同的形式出现；但是，正因为它允许以上述形式加以表述，它将以同一的规律以及上述根的衍生物而在所有形式中表现自身。

## 第四章 论主体的第一类客体，以及在这类客体中起支配作用的充足根据律的形式（上）

### 第17 节 该客体总述

对于我们的表象能力而言，第一类可能存在的客体是直观的、完整的、经验的。相对于纯粹思维即抽象概念，它们是直观的；根据康德的划分，它们不仅包含有现象的形式，而且包含有现象的内容，所以它们是完整的；它们又是经验的，这一方面是因为它们不是从思维的纯粹联系中产生的，而是发自我们感觉机体中的触觉刺激，其根源显然与它们的实在须臾不离；另一方面是因为，由于空间、时间和因果律不可分离，它们都是连在一起的，在这种组合中，无始无终地构成我们的经验实在。然而（不过），按照康德的教诲，由于（这种）经验实在并未取消它们的先验理念，因此（在这里），当我们考察它们时只涉及表象认识的形式部分。

### 第18 节 经验实在的先验分析要点

这些表象的形式是内外感官形式；即时间和空间。但是，这些表象形式只有在被充满时才能是直观的。直观力就是物质，对此我还要在第二十一节进一步重述。假如时间是这些表象的唯一形式，那么，这些表象就不会共存，因此，任何东西就都没有永存和绵延。因为时间只有在被充满时才能加以直观，而且它的进程只有通过变化才能被直观，变化又只有在被充满的时间中才能发生。因此，一个客体的永恒性只有与变化相比较才能确认，而变化则是在与其共存的其他客体中进行的。但是，共存的表象不可能只在时间中；从它的完整性来看，它离不开空间的表象；因为，在纯粹的时间中，万事万物前后相继，而在纯粹的空间中，万事万物相互并置；因此，只有把时间和空间结合起来，共存的表象才能产生。

另一方面，假如空间是这类表象的唯一形式，那么这类表象就不会有变化；因为变化和改变是状态的继起，

而继起只有在时间中才有可能。因此，我们就可以把时间定义为在同一种事物中发生相对状态的可能性。

这样，我们就能看到，虽然无限的可分性和无限的广延性对于时间和空间两者来说是共有的，但是经验表象的这两种形式是完全不同的，因为对于其中之一是本质的东西对于另一个却没有任何意义：在时间中并列没有意义，在空间中继起没有意义。但是，属于有秩序的实在复合体的经验表象却发生在这两种形式的结合之中；而且这两者的内在结合是实在得以成立的条件，在一定意义上讲，实在是由于它们才产生的，这就像一个产品产生于其各要素一样。既然是悟性靠它自身的特殊功能导致这一结合而且以这样一种方式把这些异质方式联系起来，那么，经验实在——虽然只对悟性而言——从它们之间的相互渗透中产生，而且是作为集合的表象而产生的，集合表象形成的一个复合体通过充足根据律的形式组合起来，只是其限度仍是一个问题。属于该类客体的每个单一表象都是这一复合体的一部分，都在其中占有一席之地，这是由我们先天认识法则所决定的；因此，在其中存在着无数个共存的客体，因为实体，即物质是永恒的，尽管时间不断流逝，还因为其状态仍在变化，尽管空间固定不变。简言之，在这一复合体中，所有客观的、实在的世界是为我们而存在的。任何一个对此产生兴趣的读者从《作为意志与表象的世界》<sup>①</sup>第一卷第四节中可以找到对于这里概述的对于经验实在的分析的进一步阐述，在那里更详尽地说明了悟性实现这种统一并且进而为自身创造了经验世界的方式。读者还可以从附于同一本书第二卷第四章“时间、空间和物质的先天知性概念”中得到非常重要的帮助，我建议读者对此能给予足够的注意：因为它特别表明时间和空间的对比如何以因果律形式在作为其产物的物质中得以均衡的。

①《作为意志和表象的世界》第一版第一卷从第 12 页开始，第三版从第 9 页开始。

现在我们将着手对构成经验实在之基础的悟性功能进行一番细致的考察；不过，我们必须也以几个附带说明作为开始，以免与我所采取的基本的唯心论观点发生直接的矛盾。

## 第19节 表象的直接存在

尽管这种统一是在把物质表象化并由此产生一个永恒的外部世界的过程中，通过对内外感官的形式加以统觉才得以完成，但是，一切直接认识只能由主体通过内感官才能获得——外感官又是内感官的客体，因为外感官的直观又转而成为内感官所直观——因此，对于它的意识中的表象之直接存在，主体作为内感官的形式，只服从时间法则，其结果：在同一时间里只有唯一的一个表象呈现给它（主体）虽然这一表象可能很复杂。我们谈到表象是直接存在的时，我们意指，它们不仅是在由统觉——我们很快就会看到的一种直观能力——所实现的时间和空间的统一中为我们所认识，并且通过统觉才产生了经验实在的复合表象，而且是只有在纯粹的时间中作为内感官的表象才为我们所认识，正是在被称作为此刻的中间点上它的两个流向分开。上一部分里提到的这类表象直接存在的必然条件是指发生在我们的感官亦即有机体上的因果作用，当然有机体本身也属于这类客体，也要服从在其中起支配作用的因果律，对此我们即将加以考察。一方面，根据内外世界的法则，主体不可能在一个表象上突然停止；而且，另一方面，只有时间中是没有共存的：单一的表象必然总要消失，被其他的表象取代，这是我们先天确定的法则所不能决定的，但它依赖于我们很快就要提到的某些条件。想象和梦境可以再现表象的直接存在，这是众所周知的事实；然而，对这一事实的研究属于经验心理学的范畴。尽管在我们的意识中直接存在的表象本质上是暂时的、分离的，但是，正如上面所描述的，通过统觉的作用，主体所握有的是关于实在的综合复合体的表象；通过这种对比，我们就能看到从属于此复合体的表象与存在于我们意识中的直接表象有着显著区别。从前者的观点来观察，它们被称作为实在事物；单从后者的观点出发，它们就是纯粹的表象。这种普通的物质观点，我们可以从所谓的实在论中得到了解。随着现代哲学的兴起，唯心论即与实在论相对立，并且一直在逐步发展。马勒伯朗士和贝克莱就是这种对立的最初代表，康德创立了先验唯心论，强有力地推动了唯心论的发展，从此，事物的经验实在与它们的先验理念之共存成为可能，康德把这一观点表述如下：“先验唯心论要表明一切现象都只是表象，而不是物自身。”<sup>①</sup>又说：“空间本身只不过是纯粹的表象，因此，存在于其中的任何东西都肯定被包含在这种表象中。它只是在其中被表象，此外别无所有。”<sup>②</sup>最后说：“假如我们把思维主体抽掉，整个物质世界肯定消失；因为它仅仅是我们自身主体感性中的一种现象及其表象中的一类。”<sup>③</sup>在印度，唯心论甚至成为一种流行的宗教学说，这不仅指婆罗门教，而且包括佛教；只有在欧洲，它才变得似是而非，这是犹太教本质上不可避免的实在论所造成的。但是，实在论完全忽略了这样一个事实，即所谓的实在事物存在不过是指它们被彻底表象化，或者——假如一定要确切阐明的话，那么，我们可以说只有主体意识中的直接存在可以被称作为现实性上被表象的东

西——甚至仅仅是作为表象的东西而被表象的可能性。实在论者忘记了如果客体切除了与主体的关系就不成其为客体，而且如果我们抽掉了这种关系或者认为它不存在，我们就等于同时消除了一切客观存在。尽管莱布尼茨切实地感觉到主体是客体的必要条件，但他仍然摆脱不了这样一种看法，即客体是由自身而存在的，它与主体无任何联系，就是说它不是主体的派生物。因此，他原先设想客观世界与表象世界是一样的，两者并行不悖，没有直接的联系，唯一的是通过前定和谐发生外在联系；——很显然，这是最多余的一件东西，因为它不会进入直观，而进入我们直观的这个与之完全类似的表象世界却与它毫不关联。然而，当他需要进一步确定这些客观存在着的自在之物的本质时，他发现自己不得不主张自在之客体就是主体，而且，他这样立论，就为我们的意识只是为了认知，在理智——我们借以表象世界的工具——的范围内无力发现超出主体和客体、表象者和被表象者之外的任何东西，提供了最有力的论据；因此，假如我们把客体的客观性抽出，或者换言之，抽出它的被表象物，假如我们把它从作为客体的特性中取消，然而还希望保留点什么，那么，这个保留物就是主体。相反，假如我们要从主体中抽出主体性，还希望剩下点什么，这就会导致相反的结果，那就是唯物论。

①康德：《纯粹理性批判》，第1版第369页。

②康德：《纯粹理性批判》，第374~375页注释。

③同上，第383页。

斯宾诺莎从未彻底地探究过这个问题，因此也未得到关于这个问题的明晰概念，但他对主体与客体之间的必然联系却看得很清楚，他认为如果抛开这种必然联系，那么，主客体就是不可理解的；所以，他把它定义为在实体中认知与广延的统一。

注意——就与这一节有关的主要观点，我想借此机会说明一下。在这篇专论中，考虑到在这有限的篇幅里尽可能更加简明易懂，在任何情况下都该使用实在客体，以说明那些联接在一起形成经验实在复合体的直观表象，而经验实在自身总是观念的。

## 第20节 生成的充足根据律

在刚描述过的这类主体的客体中，充足根据律是以因果律的形式出现的，我把它称之为生成的充足根据律。有了生成的充足根据律，就我们所说的客体状态的出现和消失，即在时间之流中运动，形成经验实在的复合体而言，所有在我们表象的整个范围内呈现自身的客体就可以联系在一起。因而我们可以把因果律表述如下：当一个或几个实在客体进入一种新状态，某一其他状态肯定在这一状态之前存在，新状态就是从这一先前状态中必然产生的，只要先前状态出现。我们把这类衍生物称之为产生；把第一类状态称之为原因，第二类称之为结果。例如，当一种物质着火，在此燃烧之前肯定存在一种状态，即1. 靠近氧气；2. 与氧气接触；3. 给予相当的温度。因为燃烧状态必然产生于这种状态，而且因为它是刚发生的，这种状态不可能预先在那里存在的，而是相反，这种状态恰好是随着前一状态而产生的。这一伴随过程称之为变化。正是由于这个原因，因果律才只与变化相关而且也只能与它们相关。在任何情况下，每个结果的产生都是一个变化，正因为它不是抢先出现的，这就毫无疑问地表明在此之前有另一变化。当它与随之而来的变化——结果相关时，它称为原因，而当它与此前的第三种变化相关时，它又必然称为结果。这就是因果锁链。它必然不能有始端。因此，每一个紧随而生的状态肯定是从先前一个状态产生的：例如，在我们上面刚谈起的情况中，就是由于物质与游离热量接触才使温度得以上升；不过，这种联系又依赖一个先前状态，例如，阳光照在凸透镜上；这又依赖于云雾的移动未把阳光遮住；这又依赖于风；风又依赖于密度的不平衡；这又依赖于其它条件，以至无限。当一种状态除了一项条件外，包含着产生一种新的状态的所有条件时，这一条件的最终实现在一定意义上就可名副其实地被称为基本的原因，因为这是我们特别注意的最后的——在这种情况下起决定作用的——变化；但是，如果我们不这么考虑，那么在这一因果状态中就没有一个条件在整个的因果联系的决定性上胜过所有其他条件，因为它之所以成为最后一个完全是偶然的。因此，从上面云雾移动的例子中，燃烧的原因可以说是它发生在凸透镜把方向转到物体上之后；不过，也有可能是在云朵飘走之后才有氧气的参与，然后才着火：这样，从这方面来看，我们便知道，正是事物秩序的偶然性决定了谁才是原因。然而，我们进一步考察便会发现，正是这一整个状态才形成了随后发生的状态的原因，因此，对它所发生的每一个条件来说，时间顺序从所有的本质方面看都是无关紧要的。因此，在涉及一种具体情况时，一个状态最后出现的条件可被称之为基本的原因，因为它使这些必然条件得以满足，因而它的出现就成为一种起决定性作用的变化。然而，对于从总体上加以考察来说，只有整个状态导致其后继者产生，才能被视作为



原因。这些单一的必然要素联合在一起形成和构造了这一原因，即可被称作为因果要素或条件，因此，这一原因即可被再分为这些要素或条件。另一方面，把这些客体本身称之为原因而不是状态是非常错误的：例如，上述例子中有人把凸透镜称之为燃烧的原因；另外一些人又把云雾称之为原因；还有人任意地、无规则地把太阳或氧气等等称之为原因。但是，称一客体为另一客体的原因是荒唐的；首先，这是因为客体不仅包含着形式和性质，而且还有无始无终的物质；其次，这是因为因果律只与变化有关，即与时间中各状态的产生和消失有关，所以，因果律支配着这种特殊关系，在这种关系中，先出现的状态称为原因，后出现的称为结果，两者之间的必然联系即是一个从另一个产生。

我要在这里请善于思考的读者参照我代表作中所作的说明。<sup>①</sup>因为我们关于因果概念之真实确切的含义和它的有效范围应该具有明确和切实的认识：首先我们应该认识到因果律只与物质状态的变化有关而与其他无关；因此，当与因果律无关时，就不要使用因果律；这是至为重要的。因果律支配着在时间中发生的我们外部经验的客体变化；但是，这些客体都是物质的。每一变化都无例外地由另一个在它之前的变化所产生，这是法则所决定的，新的变化必然由先前的变化衍生出来。这种必然性就是因果锁链。

①《作为意志与表象的世界》第二卷，第四章，特别是第二版的第 42 页以后；第三版的第 46 页以后。

因此，无论因果律显得多么简单，在所有的哲学著作中，从古到今，我们发现对于因果律的表述悬殊甚大，即它越是具有概括性，就越抽象，因而也就越不确定。例如，我们在这本书里读到因果律是他物据以产生的规律，在另一本书里又读到它是产生另一事物或使之存在之物，如此等等。沃尔夫说：“原因就是另一事物的存在或现实性所依赖的原则”，<sup>①</sup>因此很显然，在因果律中，我们只有与处在不生不灭的物质形式中的变化相联系，而先前并不存在的东西突然跃入存在状态是绝对不可能的。无疑，缺乏思维的明晰性在大多数情况下都会对因果关系产生这类看法；但是可以肯定在有的情况下一个隐蔽的意图会潜藏在背景之中——出于神学的目的而轻浮地对待“宇宙论证明”，为此甚至不惜曲解先验的、先天的真理，这一人类理智的乳汁。我们在托马斯·布朗的一本 460 页的书《论因果关系》中，即可找到这方面的一个最为明显的例子，这本书在 1835 年已经出到第四版，而且此后可能还出了几版。这本书尽管令人讨厌，显得卖弄学问、杂乱无章且冗长，但还算抓住了主题。这个英国人正确地认识到，因果律必与变化相关，因此，每一个结果都是一个变化。然而，虽然很可能他已经认识到，但他不愿意承认每一个原因也是一种变化，因此，整个过程只是在时间中前后继起永不停歇的变化锁链。相反，他笨拙地坚持把原因称作为一个客体或实体，它是先于变化的，他明知这是错误的，却背着自己的良知在这本令人乏味的书中用这种完全错误的表述整个地歪曲了自己的思想，破坏了他要说明的所有内容，这都是为了使他的定义不至于给宇宙论挡道，以免后人因此加以责难。——但是，如若真理借此手段开辟道路，这样的真理能值几何呢？

①沃尔夫：《本体论》第 881 节。

自从康德在《纯粹理性批判》中给予宇宙论致命的一击以来，尊贵诚实的德国哲学教授们——这些视真理高于一切的先生们——为他们倍感亲切的“宇宙论”干了些什么呢？他们确实智穷计尽，因为——正如这些大人物众所周知的，虽然他们并未这样说——第一因就是自因，即使前一种表达较之后一种使用更广泛，但仍然是自相矛盾的。而且，他们在表述这种观点时，即使不说是郑重其事，也至少是很严肃的；甚至有很多人，特别是“英语国家的牧师们”，当他们煞有介事地特别提及这一自相矛盾的“第一因”时，他们昂首仰视，摆出一副诲人不倦的架势。他们知道，第一因就如同在一点上空间终结或时间开始一样是完全不可想象的。因为每一个原因都是一个变化，这就必然促使我们探究产生该变化的前一变化，如此下去，以至无限！即使物质的第一状态，一切后续状态由之而生，但现在它已不是物质的第一状态，这也是不可想象的。因为，假如这一状态自身是后继状态的原因，那么它们一定同样是从一个永存的存在中产生的，而且当下存在的实际状态就不可能只是刚刚产生。另一方面，假如第一状态只在某一特定阶段开始作为原因，那么总有某些东西使它发生变化，使它摆脱其惰性；但是，某些东西肯定已经发生，某些变化肯定已经发生；这又促使我们追求它的原因——即在它之前的变化；这样我们就又一次陷入因果锁链之中，驱使我们一步步地向前探索，越来越甚，直至无限！（这些绅士们无疑不会无颜对我谈论物质始于无！假如他们这么说，他们可供使用的推理是无限的。）因此，因果律不像出租车那样方便，要用时召之即来，到达目的地后挥之即去。相反，它倒像歌德诗中女巫所唤醒的那把魔法扫帚，一旦动起来，就不停地来回奔跑、打水，只有大巫师才有法力使它安定下来。然而，这些绅士们之中并没有大巫师这样的人物。那么，当哲学真理显现时，这些无时不警觉，以追求真理为己任的高贵者们做了些什么来宣告这于世有益的真理的降临呢？他们根本不可能从那



些徒有其表的人的著作中移开视线，而是对其谬误狡猾地加以忽视、卑鄙地加以掩饰，抢先承认它们的价值，这跟愚蠢宣称热爱至上的智慧有什么区别？他们帮助老朋友——已经痛苦不堪、行将就木的“宇宙论证”又做了些什么？噢，他们的手段可精着呢！“朋友，”他们说，“由于你必然会遇到寇尼斯堡那个固执的老人，因此，你才处境艰难，不过，你的兄弟本体论的和物理—神学的证明也步履维艰。请不要介意，我们不会抛弃你（你知道，我们拿钱就是干这个的）不过你得改名换姓——这是不得已的——因为，如果我们直呼你的真名，人们就会拔腿就走。相反，如果改名换姓，我们就能挽着你的胳膊，堂而皇之地再次步入社交界；只是，正如刚说过的，得用化名！这一招准行！首先，你的论据从此以后必须被称为‘绝对’。因为它有一个既新颖又壮严，而且高贵无比的光环；对付德国人就得摆架子，这一点谁也没有我们清楚。当然，所有的人都知道，而且会因此而洋洋自得。但是，你本人必须用省略三段论的形式乔装打扮一下。还有，那些演绎推理和前提，就是你以前用来吃力地把我们拖上长梯顶点的玩意儿，可一定得留下，因为每个人都知道它们是多么地毫无用处。板起面孔，摆出神气十足的样子，好像一个沉默寡言的男子汉，这样，你只要一跃，即可大功告成。大声呼喊（我们也会响应）‘该死的，绝对，要么就是绝对，要么就是什么都不存在！’这时，你还得用拳头狠敲桌子。‘绝对’从何而来？‘这是一个多么愚蠢的问题！难道我没告诉你这是‘绝对’的吗？’——这就成啦，绝对没错！这肯定能成！德国人习惯于用语言而不是用思维来满足自己。难道我们不是从摇篮起就这样训练他们的吗？不信只瞧黑格尔主义！除了空洞、虚伪、令人作呕的蠢话之外别无所有！然而，这个见风使舵的哲学贩子一生是多么辉煌！几个唯利是图的人只不过抢先吹捧了这种玩意儿，便立即得到无数个无知的蠢蛋的喝彩声——这种喝彩声不断地回荡，扩大——好不热闹！一个智力平庸的书生，一个普通的骗子一下子就成为卓绝的思想家。因此，振作起来！另外，我们的朋友和保护人，我们还要从其他方面保护你，因为说真的，没有了你，我们怎么谋生？一向吹毛求疵的老头康德，不是老在批判‘理性’，剪断它的翅膀？好吧，我们就创造一种新的‘理性’，一种前所未闻的‘理性’——不可进行思维，但可直接直观——可透察‘理念（一个夸张词，用来产生神秘感）透察实体；或者，直接领会你和其他人想方设法要证明的这个玩意儿；还可以说，对所有的这一切都有预示——这最后一点对于那些不肯大幅度地让步，但又很容易满足的人来说，可是很合胃口的。因此，让我们把从前经常使用的、流行的概念遮盖一下吧，这可是为了这种新的‘理性’的直接启示，也就是为了天赐的灵感。至于那个陈旧的‘理性’，既然已经在批判中名誉丧尽，我们不妨给它降职处理，称之为‘知性’，也算是适当地给它安排了一个工作。那么，真实存在着的‘知性’又是什么呢？我们究竟该将它置于何地？——你不置可否地微笑着；但是，我们了解我们的听众以及这些在场的人，我们看到这些人就坐在我们面前的学生坐椅上。维鲁兰男爵培根在他活着时就说过：‘年轻人在大学里要学会相信。’在这方面，他们从我们这里要学多少就能学到多少，我们手头上有许多关于信仰方面的文章。假如你还为任何疑虑所困扰，请记住我们是在德国，别的地方不可能的事情在这里却是不难办到：一个迟钝、无知、冒牌哲学家，他的难以言喻的空洞赘语彻底长久地扰乱了人们的头脑，一个劣等的作家——我所指的就是受人爱戴的黑格尔——不仅被实实在在地宣称为永远正确的深刻思想家，甚至引不起任何嘲笑，而且还为大家欣然接受：是的，这个虚妄的故事在过去30年中确实没有人置疑，而且到今天仍在相信的也大有人在！——因此，你一旦帮助我们获得‘绝对’，就会十分安全，还怕他康德及他的‘批判’。——这样，我们就可以用崇高的语调，通过最异质的演绎，不厌其烦地——顺便一提，这是它们唯一的相似点——从‘绝对’中推出‘宇宙’，并使之哲学化。我们把世界称为‘有限’，把‘绝对’称为‘无限’——使我们的胡言乱语悦耳动听——只谈上帝，解释如何、为什么和通过有意或无意的途径他就可以创造或造就这个世界，说明他是否在或不在这个世界中，等等，仿佛‘哲学’就是‘神学’，仿佛这是为了追求认识上帝的启蒙方法，而不是宇宙的！”

我们这里不得不牵扯到的宇宙论证，上文对此已有评论。现在的问题是，我们可以恰当地说，宇宙论证在于主张生成的充足根据律或因果律必然会导致一种摧毁并宣判它死刑的思想。因为第一因（绝对）只有通过延长了的无限系列不断地从结论到根据的上溯，才可抵达；但是，在没有宣布充足根据律的无效之前，就立即停留在第一因上，这是不可能的。

在扼要地表明了“宇宙论证”的彻底无用之后，由于我已在第二章中表明了“本体论证”的无效，赞同我的观点的读者也许希望我同样论证“物理—神学的证明”的无效，因为它似乎更加有理。然而，就其本性而言，它属于哲学的另一个不同的部门，因此，不宜在这里论证。请读者参考康德的《纯粹理性批判》及他的《判断力批判》，在那里他专门讨论过这个问题；同样，作为对康德纯粹否定过程的一个补充，请读者参考我本人的一本著作《自然中的意志》，这本书篇幅不大，但内容丰富、材料翔实。至于漠不关心的读者，尽可以把这本书及我的所有其他著作未经阅读就传给子孙后代。这对我来说无关紧要；因为我不是一代人著述的，而是为许多代人。

既然因果律是为我们先天认识的，因此是一个先验法则，适用于每一种可能的经验而无例外，这可以从第二十节中看到；而且，因果律决定了在某一确定的相对的第一状态之后，第二状态必然同样确定地根据法则即总是随后产生；因果间的关系是必然的，因此，因果律引导我们形成假设判断，表明自身是充足根据律的一种形式，所有的判断都以此为基础，所有的必然性也都以此为基础，对此将会进一步加以说明。

我把这种形式称之为生成的充足根据律，因为它的运用总是以产生新状态的变化为先决条件，因此是一种生成。它的一个本质特征是：在时间里原因总在结果之前（对照第四十七节）在因果这两种状态组成的密切相联的因果锁链中，只有据此我们才能获得唯一的最初标准来区别哪一个是原因，哪一个是结果。相反，在某些情况

中，我们要通过先前的经验才能认识因果锁链；但是，不同的状态依次更迭的速度如此之快，以致我们难以捕捉到状态发生的前后顺序。这样，我们须借助于因果律前后相继这种特性才能彻底明白，例如，我们可以推论火药的点燃在爆炸之前。<sup>①</sup>

①请读者参阅《作为意志与表象的世界》第二版第二卷第四章第 41 页，第三版第 45 页。

从因果和继起之间的这种本质联系来看，我们得知，“相关”这个概念严格地说没有意义；因为它假定结果又是它的原因之原因，即结果同时又是原因。在《康德哲学批判》中，作为对我的代表作的补充，我详尽地表明了这个受人偏爱的概念是不能令人接受的，请读者参阅。<sup>②</sup>我们可能注意到，作者求助于它恰恰是悟性每况愈下时，是由于这个原因它才被广泛使用的。特别是作用在其概念行将罄尽时，“相关”这个词较之别的更容易出现；事实上，它可被看作为一种预警枪，以此警告读者，作者已经到了山穷水尽的地步。另外值得注意，“Wechselwirkung”这个词从字面上应作“相关作用”解释——或者我们宁愿把它译为“相关”——这个词只能在德语中才能找到，其它语言中的日常用语找不到完全与之对应的词。

②同上书，第二版第一卷第 517~521 页，第三版第 544~549 页。

从因果律中必然可以延伸出两个结果，若把落脚点放在其根源上，这两个结果都被看作是先天即被确认的，因此也就被看作是毫无疑问的，且无一例外的。它们是惯性定律和物质不灭定律。前者表明，物质可能存在的每一种状态——就是说既是静止的又是运动的——如果没有什么原因意外发生，使之改变或取消，那么它将毫无变化地永远存在着，既不缩小也不膨胀。但是，后者则可用来证明“物质”的永恒性，它来自于这样一个事实：因果律只运用于物体的状态，像静止、运动、形式和性质，因为它统辖着存在状态的生灭变化；但是，它完全不能运用于承受这些状态的存在本身。我们把存在称为实体，这是为了确切地表明其自身是没有生灭变化的。“实体是永恒的”，意指它既不产生也不消亡，因此，在宇宙中它的存在量既不增加也不减少。我们是先天认识到这一点的，这可由不容置疑的意识来证明，虽然我们看到一个物体消失——无论是通过变戏法、不断的分割、燃烧、挥发，还是任何其他途径——但是，我们都坚定地相信，它的实体，即物质在量上恒定不变地存在于某处，尽管形式可能已经改变；同样，当我们发现某个位置突然多了一个物体时，那它一定是由某些组合在一起的不可见的微粒——例如，通过沉淀——产生或形成的，但是，它的实体不可能彼时才开始存在；因为这是完全不可能的，也是无从想象的。我们据以对上述现象预先（先天的）加以设定的确定性来自于这样一个事实：**我们的知性绝对不拥有任何可以知道物质起始的形式**。因为如前所述，因果律——我们能够认识变化的唯一形式——只运用于物体的状态，在任何情况下都绝不能运用于所有变化背后的存在：物质。这就是为什么我把物质不灭定律置于因果律的推论中的原因。而且，我们不能后天地获得“实体是永恒”的这样一种认识，一部分原因是在大多数情况下不能经验地确定；另一部分原因是任何经验认识都毫无例外地由归纳法而来，这种认识只具近似性，其结果是不确定的，因而不可能是绝对可靠的。因此，我们对于这一原则之信念的确定性在类别和性质上与对于从经验中获得的自然法则之精确性的信念相比是不一样的，因为前者与后者完全不同，前者的确定性深不可摇，根深蒂固。其原因是，这一原则表达了先验认识，即在一切实验之前决定和确立了我们整个经验范围内可能存在着的任何东西；而且，也正由此而把经验世界变为仅仅存在于我们大脑中的现象。在不具先验性的自然法则中，即使是那最具普遍性、最没有例外的——引力定律——法则，由于来源于经验，因而不能保证其具有绝对的普遍性；因此，对它的怀疑会时而产生，超出太阳系其有效性如何更令人生疑；天文学家认真地观察他们可能碰到的足以证明其为可疑的迹象，这就说明他们把引力定律看作为是纯粹经验的。当然，有人可能会提出这么一个问题，即引力定律在被绝对真空分开的两个物体间是否有效呢，或者它在太阳系的作用是否以某种以太为媒介呢，并且在恒星之间仍起作用呢？像这类问题只允许给予经验的问答，这就证明了这里与先验认识无关。另一方面，假如我们承认康德和拉普拉斯的假设是最为可能的，每一个太阳系都是从原始星云中不断凝聚发展而来，也绝不能设想那种原始实体可能会从无中产生：我们不得不假定，在某个地方它的粒子已先在，并以某种方式被聚集到一起，这正是由于物质不灭定律的先天本性决定的。在我的《康德哲学批判》<sup>①</sup>中，详尽地表明了实体只不过是物质的另一个代名词，实体这个概念离开物质就无从想象，因此它来源于物质。我还要特别指出，这个概念的形成是如何用于一个完全不可告人的目的。像许多其他的确定真理一样，物质的这种不朽性（被称为实体的永恒性）对于哲学教授来说是一枚禁果。因此，他们只是羞涩地斜瞟一眼就匆匆而过了。

由于无休止的因果锁链指导着所有的变化而从不超出它们的变化，因此还有两个存在着的東西未被触及，这正是由于它的作用范围是有限的：一方面是物质，我们刚说明过；另一方面是自然中原始的力。前者（物质）不受因果锁链的影响，因为它在所有变化的背后，或者变化在它身上发生；后者（原始的力）亦同，因为只有通过这种力变化或结果才成为可能；因为只有这种力才使因果转为原因，即一种操作能力，这种操作力对于原因来说完全犹如封邑里的臣民。原因和结果是发生在时间中由前后相继的必然性联系在一起的变化；任何一个原因都是借助于自然力才发生作用，而自然力是不变的；因此，在这种意义上，自然力不在时间之内，但是也正因为这样，它们无处不潜在、永不枯竭，一旦有机会就随时准备着在因果系列中表现自己。同结果一样，原因永远是一个单一的变化；而自然力却是普遍的，没有变化的，无时无处不充斥在时间中。例如，琥珀吸引线，现在看来是结果，它的原因是此前的摩擦和琥珀与线的接触；在其中起作用、掌握着这个过程的自然力就是电。在我的代表作①中对此也有说明，我阐明了在很长的因果锁链中差异最大的自然力如何相继在其中起作用。经过这种解释，瞬息万变的现象和在其中起作用的永恒形式之间的区别昭然若揭；而且有整个的一节（第二十六节）内容来说明这个问题，因此这里只须简单地概括说明即足矣。自然力借以在因果锁链中展示自己的法则——从而是把力与因果相联系的环节——是自然的规律。但是，自然力和原因之间的混淆时有发生，这对思维保持清晰是有害的。似乎还没有一个人在我之前真正搞清这些概念间的区别，尽管对这种区别的要求长久以来非常迫切。自然力不仅被表达为“电、重力等等，被作为某某的原因”，而且甚至也常常被那些探求“电、重力”等等的原因的人当作结果，瞧，多么荒唐。然而，把一种力归入另一种力，从而达到减少自然力数量的目的，这是一件完全不同的事情，例如，现在人们就把磁力归为电力。每一个真正的力，也就是确实是最初的自然力——而且每一种根本的化学性质都属于这种力——本质上都是超自然的质，即不能从物理上，而只能形而上学地加以解释，换言之，是一种超越现象世界的一种解释。在混淆原因与自然力或者说把它们视为同一方面，曼·德·比兰在他的《物理学与道德学新论》一书中可以说走得最远，因为这个问题是他的哲学的基本问题。另外值得注意，当他谈到原因时，他几乎不单独使用“原因”这个词，而是说成“原因或力”，这很像上面（第 8 节）我

们看到的斯宾诺莎在同一页里提到“理由或原因”多 8 次之多的情形。这两个作者显然地意识到，他们在把两个根本不同的东西等同起来，以便于根据不同的场合对它们随意使用；为了这个目的，他们要不断地在读者的脑海里呈现这种同一。

①见《作为意志和表象的世界》第二版第一卷第二六节第 153 页，第三版第 160 页。

因果律作为每一种变化的统辖者，以三种完全不同的形式在自然中表现自己：作为这个词之最严格意义上的原因，作为刺激，以及作为动机。无机物、植物和动物之间真正的本质区别正是以此为基础来划分的，外在的、结构的、更不用说化学的区别，都不能作为这种划分的基础。

狭义上的原因只是无机界变化的基础，就是说，这些变化构成了机械、物理、化学的主题。牛顿的第三基本定律：“作用力和反作用力大小相等方向相反”只对这种原因使用，确切地说，先在（原因）的状态经历一个变化与由此而生（结果）的状态是一致的。而且，只有在因果律的这种形式中，结果的程度才总是与原因的程度完全一致，这样才便于我们通过其中的一个精确地确定另一个。

因果律的第二种形式是刺激；它统辖着有机生命，也就是植物界以及无性繁殖的，或者动物生命中无意识的那一部分。这种形式的特点是缺乏第一种形式的显明标记，就是说，在这种形式中，作用力和反作用力不等，所产生的结果之强度无论如何都与原因的强度不一样；事实上，强化的原因反而可能产生相反的结果。

因果律的第三种形式是刺激。在这种形式中，因果律对严格意义上的动物生命起作用，即对所有动物有意识地选择完成外部活动起作用。动机的手段是认识，因此，需要理智对动机具有敏锐性。因此，动物的真实特征也就是具有一种认识、表象的能力。这样的动物，总是为了一定的目标和目的才去运动，而这一目标和目的是被它们认识了，就是说，目标和目的肯定呈现给它们已作为不同于它们自身的東西，而这些东西是他们能够意识到的。因此，动物的确切定义是：“有意识之物”；因为没有其他的定义可以更好地概括动物的特征，或者说更经得起推敲。没有认识能力就没有由动机产生的运动，剩下的就只有由刺激引起的运动，即植物生命。因此，敏感性和应激性是不可分的。显然，动物以一种不同于刺激的方式起作用。因为前者的作用是短暂的，就是说只须一瞬间，这



是因为它们在功效上不同于刺激，跟行动的持续时间、客体的接近等等无关。因此，一个动机只要被感觉到就会起作用；而刺激总要求外在的，甚至经常是内在的联系，而且毫无例外地需要一定的持续时间。

这里勾勒出因果律的三种形式已足矣。在我的获奖论文《论意志自由》<sup>①</sup>中有更加详细的论述。然而，我们仍有一个问题需要强调。原因、刺激和动机之间的不同很显然只是由于对存在物（beings）之各种不同程度的感受所造成的；感受力越强，影响力就可能越小：石头需要碰击，而人只需要使个眼色就会服从。这两者都是由一个充足的原因才运动的，因此，都具有同样的必然性。因为动机不过是带有认识的因果律；理智是动机的媒介物，因为它是最髙程度的感受性。然而，即使如此，因果律丝毫都未丧失它的严密性和确定性；因为动机是原因，动机的作用带有同样的必然性，因为这种必然性是原因本身所带来的。因为动物的智力比较简单，因此它们只局限在对此刻上的东西加以直观，因此这种必然性很容易看出。人的理智是双重的：不仅能够直观，而且能够抽象、认识，抽象和认识已不局限在此刻的东西上。人拥有理性；因此，可以在清醒的意识中施展选择决定的能力，即能够一个接一个地权衡相互排斥的动机的利害关系；换言之，他能让这些动机在他的意志中展示其力量。这样，最强有力的动机被他选中，他的行动必然随之产生，如同一个球受力之后一定滚动一样。意志自由意指（不是教授们的废话，而是）“一个具体的人在具体的环境中可以有两种不同的行为方式。”但是，如果认为一条真理在超出纯粹数学的范围之后，还能获得如同数学真理一样的确定性，且能获得清晰的证明，那是十分荒谬的。在我曾获得挪威学会奖励的论文《论意志自由》中，这一真理获得更加清晰系统彻底的论证，这是前人未曾做到的，特别是意识方面的事实，而无知的人却据此认为是在验证上述的荒谬观点。霍布斯、斯宾诺莎、普里斯特利、伏尔泰，甚至康德<sup>②</sup>的学说在基本的方面是一致的。当然，我们的职业哲学家们不允许这种学说妨碍他们对于自由意志滔滔不绝的论述，仿佛这是一个已被理解并且从来未曾被质疑过的问题。但是，这些先生们是否想过，自然恩赐，让上述这些伟人降临人世，究意是为了什么？难道是通过哲学使他们（教授们）获得生计？因为我在我的获奖论文中已前无古人地证实了这一真理，而且皇家学会已经通过把我的论文放进档案馆里，认可了这一点无疑地说明了这个证明的价值，就这些要人所持的观点而言，他们当然要对这一有害的学说，可憎的异端大加抨击，以最终驳倒它。不仅如此，由于在我的另一篇论文《论道德的基础》中，我已经证明了康德的实践理性以道德律为名冠以绝对律令是毫无根据的，但是，康德的观点仍为这些先生们作为他们浅薄的道德体系的基石，因此，他们的这种义务感显得更加迫切。我已经清澈如水、无可辩驳地表明了这是一种无用的设想，稍具判断力的人都不会再去相信这种虚构。——“咳，他们大概会这样做。”——哦，不！他们非常谨慎，没有在这种难以捉摸的根据上冒险！他们的本事就在于沉默；沉默就是他们唯一用来反对智力、诚挚和真理的本领。自1841年以来，他们出版的粗制滥造的无用作品中，没有一本书对我的《伦理学》——无疑这是60年来出版的关于道德哲学方面的一本最重要的著作——有些许的注意，而且，他们对我和我真理如此恐惧，以致几乎没有一本由研究机构或大学主办的人文杂志提到过它。ZittoZitto（安静，安静）为免除公众觉察出问题来，他们的整个策略就在于此。自我保护的本能无疑是这些狡诈的策略之根源。因为，这犹如一方面是一种以真理为其唯一目标、别无它求的哲学，另一方面则是一些微不足道的体系，这些体系的制造者在众说纷纭的大众舆论的影响下，他们的体系之所以被认可，那就是他们能很得体地处理公众的意见。如果哲学与这些体系相结触，那么，岂不是鹤立鸡群吗？他们对我的作品极端恐惧实际上是惧怕真理？毋庸置疑，主张所有的意志行为都具有彻底的必然性这一学说，跟他们心爱的按照犹太教的模式塑造出来的老太婆的哲学假设构成了针锋相对的矛盾。然而，经过严格检验过的这一真理，决不会因此受到破坏，它作为一个确定的事实和标准，作为一个真正的“给我一个支点”，证实了所有老年妇女哲学的无用，说明了迫切需要建立一种完全不同的、无比深刻的关于宇宙和人的观点；——至于这一观点与一个职业哲学家为官方所尽的义务是否一致，则不在考虑之列。

①见《伦理学的两个基本问题》第30~34页。

②“无论哲学家对意志自由会形成什么样的概念，出于形而上学的考虑、意志的现象、人类的行为，正如自然界中每一个其他事物一样，都是由自然界的法则所决定的”。（康德：《一般历史观念》，导论1）“人类的所有行为，就它们是现象而言，都是根据自然界的秩序，由其经验特征和其他伴随的原因所决定的；而且假如我们追根问底地审视他的意志的所有表现，我们就会发现没有任何一个单独的人类行为不可以从它之前的条件中作为必然性而确定地推测出来。因此，就这种经验特征而言，不存在自由，然而，只有考虑到自由意志，我们才能在观察时探究人类，从人类学的角度出发，设法弄清其生理上的动因。”《纯粹理性批判》，德文第1版第548页，第5版第577页，米勒英译本第474页）“因此，有理由认为，假如我们有充分的能力认识人类的思维方式，考察它在内部和外部行为中的表现，认识每一个甚至是信号最微弱的动机，而且以同样的方式认识在这些行为中的所有其他原因，那么，我们就有可能像对待日食和月食那样，精确地计算它的下一步行为。”——《实践理性批判》，罗森克

## 第21节 因果概念的先天特征经验直观的理智特征

我们哲学教授们的教授哲学，直至今日仍然教导我们，关于外部世界的直观是感觉的事情，然后这种哲学就开始详尽论述这五种感觉；但是绝不提直观的理智特征，即不择这主要是知性的事情，知性通过它自身固有的因果律形式，同由因果律设定的时间和空间这种纯粹感性形式一起，从感觉材料中创造和产生了最初的客观的外部世界。然而，它的主要特征，在我的这篇论文①的第一版中曾说明过，之后不久在我的论文《论视觉和色彩》（1816年）中作了更详尽的论述，罗莎斯教授对这篇论文表示赞赏，但剽窃了其中的内容②。但是，我们的哲学教授觉得不论是这一学说，还是任何一个其他确实伟大且重要的真理，尽管这些真理是我终生确立的目标，我为之始终努力加以探索，以保证它们能够成为我们人类的永恒财富，均不屑一顾。因为这不合他们的胃口，也不合他们的概念；既不会导发神学，更不适于为了更高的国家目的用来培养学生。简言之，职业哲学家不愿意从我这里学习东西，也不明白从我这里他们会学到多少东西，而这些东西却是他们的子孙将要从我这里学到的。他们宁愿坐下来进行无休止的形而上学空谈，各执一端，哗众取宠；无疑，如果手指拥有足够的资格，那么手指也会拥有这种哲学。马基雅维里按照在他之前的赫希俄德的看法说③：“有三类大脑：第一类是从事物本身获得认识和理解；第二类是通过别人的认识来接受真理；第三类，两者都不是。”④——这话说得多么有道理啊！

①1813 年第 53~55 页。

②若进一步了解情况，请见我的论文《自然中的意志》第一版第 19 页，第三版第 14 页。

③参见赫希俄德：《神谱》第 293 页。

④参见马基雅维里：《君主论》第 22 章。

一个注定要被诸神摒弃的人，肯定会设想有一个外在的、可感知的世界，充塞在三维空间中，同时又在不可逆转的、永不休止的时间中运动，每前进一步都由因果律支配着，无一例外，而且只要遵循因果律，我们就能在使用这些法则之前表明——像这样的世界，我们说，独立于我们自身，在我们之外真实地、客观地存在着，只须通过纯粹的感觉便可传递到我们的头脑，因而就有了一个好像是在我们之外却在我们之内的第二存在。然而，感觉终究是非常可怜的东西！即使我们器官中最高级的东西，也不过是一种狭隘的、具体的感觉，这种感觉即使遇到些微的变化也易受影响，就其自身而言，这种感觉总是主观的，因此，不可能包含客观的内容，以及任何如直观之类的东西。因为感觉是而且总是发生在我们有机体之内的过程，并且局限在我们的皮肤之内；因此，它不可能包含任何在这个范围之外，换言之，在我们之外的任何东西。一个感觉可以是合意的或不合意的——这预示着与意志的一种关系，——但是，在感觉中没有任何客观的内容。在感觉器官中，由于神经末梢的聚集，感觉得以升华，而且由于它们分布广泛，封闭它们的包膜灵敏，感觉很容易受外因因素的激发；另外，极易受到个别事物的影响，诸如光线、声音、气味，但是它仍不过是感觉，类似于我们体内的所有其他事物，因此，它本质上是主观的，我们只能通过内感官的形式即时间直接意识到它的变化，也就是继起。只有在知性开始起作用的时候——不是单一纤细的神经末梢，而是神秘复杂的结构在起作用，这个结构就是我们的大脑，重量不过 5 磅到 10 磅——只有当它开始运用它的唯一形式：因果律时，一种强有力的转化才会产生，主观感觉通过这种转化变为客观的直观。因为，根据它自身特有的形式，也就是先验的，即在任何经验之前（因为在此之前没有任何东西）的形式，知性构想出某一有形的感觉作为结果（这个词只有知性才能理解）从而有其果必有其因。同时，它求助于空间这一外感官形式，外感官的这种形式同样在理智（即大脑）之中，以便把原因从有机体里转移出来；因为只有这样，最初的外部世界才能产生，然而，只有空间才使之成为可能，因为，先天的纯粹直观必定为经验直观提供基础。在这一过程中，知性利用由感觉提供的各种不同的材料，甚至那些最细致入微的材料，目的是为了形成在空间上与这些材料相一致的原因。这一过程我们很快就能看得更清楚。这一理智活动（被谢林①和弗赖斯②直接否定）无论如何不可能以概念和语词用推论和反思的形式抽象地发生；而是相反，这种活动是直观的直接的过程。因为只有这样，充塞在实在的、客观的、有形的世界，才能在知性中而且只对知性而存在，根据同一个因果律，表现自身并进一步在时间中产生变化，在空间中产生运动。——因此，正是知性本身创造了客观世界；因为这个世界不可能以成型的

形式通过感官和感觉器官的通道从外面走进我们的大脑。事实上，感官只提供原始材料，知性当即按照法则，通过我们已论述过的简单形式：空间、时间和因果律，把这些材料加工成有形世界的客观映象。因此，我们每天所进行的经验直观是一种理智的活动，我们有权力这样说。德国冒牌哲学家把此解释为梦幻王国里伪装的直观，从而在这种直观里他们所偏爱的“绝对”得以演变。现在，我们将着手表明知觉与感觉之间的区别形成了一条多么宽的鸿沟，之所以得出这个结论是因为知性是在感觉提供的材料极为粗糙的条件下建立起一座富丽堂皇的大厦的。

①谢林：《哲学著作集》（1809）第一卷第 237、238 页。

②弗赖斯：《理性批判》第一版第一卷第 52~56 页，第 290 页。

确切地说，客观的直观只使用两种感官：触觉和视觉。只有这两种感觉为知性提供材料，知性以此为基础，通过刚描述过的过程建构客观世界。其他的三种感官则完全是主观的；因为它们的感觉在面向外因的同时，不包含任何可以决定其空间关系的材料。空间是所有直观即领悟的形式，确切地说，只有在空间这种形式中，客体才能呈现自身。因此，这另外的三种感官无疑可用来预示我们以其它方式已经知道了的客体的存在；但是，由它们所提供的材料，不可能形成空间建构，从而也就不能形成客观的直观。玫瑰的存在不可能以它的芳香为基础，盲人可以终生享用音乐，但不必对音乐家或乐器或空间的振动有些许的客观表象。另一方面，听觉作为语言的中介是至关重要的，正因为此，理性才有了意义。对于音乐，听觉具有同样的价值，我们只有在音乐这种形式中，才能既抽象又直接具体地理解数量关系；然而，乐声或乐调并不给出空间关系，因此，它无助于使我们靠近它的原因之本质；如果我们就在此停止，其结果便是知性没有材料去建构客观世界。只有触觉和视觉提供这种材料；因此，盲人即使没有手或脚，也能有条不紊地先天地为自己建构空间，尽管他只能得到客观世界的一个很模糊的表象。然而，由触觉和视觉所提供的东西无论如何算不上直观，至多可说是直观的原始材料。因为，直观绝不可能包含在触觉和视觉中，因此，这些感觉甚至与通过它们而向我们呈现自身的事物在本质上没有任何相似之处，这个问题我将马上论述。我们最好是在一开始就把属于感觉的东西与在直观中理智加工过的东西明确加以区分。在开始的时候，这是不易的，因为我们习惯于直接从感觉追问它的原因，所以，我们尚未来得及注意感觉与原因的不同，原因就把自身呈现出来，这样，好像是为知性作出结论提供了前提。

首先，触觉和视觉有它们各自所特有的优势；因此，它们可以相互帮助。视觉不需要触摸，甚至不需要靠近；它的范围是无限的，可远及星球。而且，即使是最微弱的光亮、影子、色彩以及透明物，视觉也敏感异常；所以，它能给知性提供大量非常确定的材料，通过实践（practice）对这些材料进行加工，就能得到物体的形状、尺寸、距离以及本性，并且同时在直观中呈现它们。另一方面，触觉无疑离不开触摸；它所提供的材料是如此多样可信，以致它是所有感觉中最具有探索性的一种。甚至由视觉所进行的直观，在其最后也离不开触觉；而且，视觉可以被看作为是一种最不完善的触觉，它利用光线作为长长的触角而伸向远方；正是由于局限在以光作为中介所具有的这些特性中，因此它才片面，易流于欺骗；而触觉可很直接地提供认识尺寸、形状、软硬度、粗细度、温度等方面的材料。触觉之所以有如此能力，部分是由于我们的手臂、手和手指的形状和移动性，知性根据它们感受到客体时的位置获得建构空间物体的材料，部分是由于肌肉的力量，它使我们知道物体的重量、强度、韧性或易损性，所有这些东西都极少有错。

然而，这些材料无论如何不会产生直观，直观从来都是知性的事情。我用手压桌子的感觉并不包含这一客体内部诸要素之间紧密相连的表象，也不包含任何类似于此的东西。只有当知觉从感觉追问到它的原因时，理智才为自己建构起一个具有强度、不可入性和硬度等特性的物体。假如在黑暗中，我把手放在一个光滑的平面上，或者抓住一个直径约三英寸的球，在这两种情况中，我的手中相同的部位都会感到一种压力；只有把手压在不同的位置，在这种或别种情况下，我的知性才能建构物体的形状，因为对于物体的触摸是感觉的原因，这可以从我更换手的位置中得到证实。天生盲人的手感，在感觉立方客体时，无论在哪条边还是哪个方向上，都是一样的：虽然只有手的很小一部分压在棱上，但所产生的感觉丝毫没有立体感。然而，他的知性从感觉到的阻力中可以得出一个直接的、直观的结论，即这一阻力必有一个原因，而这一原因就通过作为一个坚硬物体的结论表现出来；通过手臂的运动来感受客体，如果手感没有变化，他就能建构空间的立体形状，这种能力对他来说是先天的。如果原因的和空间的表象，连同它们的法则一起，对他来说已不存在，那么，关于立方体的形象就永远不会从他的手上的连续感觉中产生。如果一根绳子从他手中拉过，由他感到的摩擦和拉绳的持续过程的原因，他就可以建构一个长长的圆柱形物体，该物体在他手上一个特定位置始终朝一个方向运动。但是，借助于时间所进行的空间位置的变化，即运动的表象，永远不可能从他手上的纯粹感觉中产生；因为这种感觉既不包含也不可能只通过自身产



生任何此类事物。相反，正是理智在一切经验之前，在自身之中包含有空间和时间直观，以及与空间和时间同在的运动可能性的直观；理智还包含因果表象，以便从感觉——经验所给予的只是表象——追问感觉的原因，并把此原因构建为具有一定形态，在一定方向上运动的物体。因为手上的纯粹感觉跟因果表象、实体性以及时间中空间的运动之间的区别是多么悬殊啊！手上的感觉，即使触摸的位置和点是改变的，它所给予的材料却是始终如一地匮乏不堪，不足以从中建构具有三维特性的空间表象，以及具有广延性、不可入性、内聚力、形状、坚固、柔软、静止和运动的物体之间的相互影响的表象，简言之，客观世界的基础。相反，这一切之所以可能仅仅是因为理智是先于一切经验的，它自身中包含着作为直观形式的空间；作为变化形式的时间；以及作为统辖变化生灭的因果律。恰恰就是在一切经验之前的所有这些形式的先在，构成了理智。从生理学上看，这是大脑的一种机能，就像人的胃负责消化，或者肝脏分泌胆汁一样，这种机能不是在经验中学来的。不然就无法解释为什么很多天生的盲人能掌握关于空间关系的全面完整的认识，使他们在很大程度上弥补视力方面的缺陷，并且取得惊人的成功。例如，一百年前的桑德森，是一个天生的盲人，在剑桥讲授光学、数学和天文学<sup>①</sup>。这也是可以用来解释伊娃·劳科这种完全相反的情况的唯一方法，这个人生来缺臂少腿，然而仅靠视觉获得了关于外部世界的直观，而且不比别的孩子慢<sup>②</sup>。因此，所有这些都证明，时间、空间和因果律都不是通过触觉和视觉得到的，也不是任何外来的东西，而是内在的，因而是非经验的，它们只能起源于理智。从这里我们又可以知道，对于物质世界的直观，其本质是一个理智过程，这个过程由知性来完成，感觉只不过为理智在各种具体情况下的运用提供机会和材料。

①狄德罗在《谈盲人的信》中对桑德森作了详细的说明。

②参见《作为意志与表象的世界》第二卷，第四章。

我将要证明视觉也如此。这里唯一直接的材料是视网膜所经历的感觉。这种感觉虽然有许多变化，但可归结为光明与黑暗以及两者之间的程度变化，再就是各种色彩。这种感觉完全是主观的：它只存在于我们的有机体之中、皮肤之下。如果没有知性，我们永远不可能意识到这些变化，假若我们的眼睛在感觉时没作各种特别的调整，那么，这种感觉就跟在我们之外的客体的形状、位置、远近毫无共同之处。因为视觉只提供作用于视网膜的各种各样的影响，这正像画家调色板上充满了各种不同的颜料一样。假如知性突然被剥夺——譬如说是由于大脑性麻痹——这发生在我们正凝视富丽广阔的自然风光时的一瞬间，我们的意识里什么也没有留下，但是感觉却不改变，因为这就是知性刚才还以此建构直观的原始材料。

这样，知性就能够从譬如光线、形状和色彩这种有限的材料中产生可见的世界，在空间直观的帮助下，通过从结果追问到原因这一简单的功能，世界就能呈现出千姿百态、无穷无尽的景观，而这首先要依赖于感觉本身的帮助，感觉本身就在于：作为一个球面的视网膜能够容纳印象并置；其次，光线总是直线运动的，在眼睛里的折射也是直线的；最后，视网膜拥有一种直接判断印在它上面的光线来自何方的能力，也许这只能由光线穿过视网膜球面而进入其背后来加以说明。但是，由此我们得知，纯粹的印象可以立即显示它的原因的方向；即它直接顺着光的方向或反射的光而指向客体的位置。把这一客体作为原因之过渡无疑以因果关系以及空间法则的认识为先决条件；但是，这一认识恰好构成了理智的内容，这样，还是理智从纯粹的感觉中产生直观。现在，让我们更细致地考察它这样做的过程。

它做的第一件事情是正确地确立客体的印象，不过客体的印象在视网膜上是颠倒的。我们知道，最初的倒置是以下列方式产生的：因为可见客体上的每一个点都是以直线朝四面八方射出的，从最上面来的光线经由瞳孔狭窄的孔眼与从最下面来的光线交叉而过，这样，前者就落在底部，后者则落在顶部，同样，从右边来的落在左边，从左边来的则落在右边。眼睛的折射器官，由水状液体、晶体和玻璃体所组成，只用来集中来自客体的光线，以便它们在视网膜这个有限的空间里寻到立足点。假如视觉仅是感觉，我们应该直观到被倒立了的客体的印象，因为我们是这样接受它的；但是，在这种情况下，假如我们停止在这种感觉上，我们就会把它作为眼睛内的某种东西加以领悟。然而，事实上，知性会立即用它的因果律起作用，而且由于它从感觉中能够获得印在视网膜上的光线是从哪个方向来的这一材料，所以它能反沿着这两条线去追问其原因；以致这一次光线的交叉是在相反的方向发生的，作为原因的客体在空间中直立着呈现自己，即客体在它最初发出光线的位置上，而不是在它们抵达视网膜时的位置上。——这一过程中理智的纯粹本性，之所以排除了所有其他的、特别是生理的解释，还因为从下面事实可以得到验证：假如我们把头夹在两腿之间，或头朝下躺在一个小山上，我们看到的仍然是正位客体而非倒立着的；虽然视网膜上那一部分通常遇到客体位置较低的那一部分，现在所遇到的都是较高的那一部分。事实上，如果没有知性，一切都会是乱七八糟的。

知性在把感觉转化为直观所做的第二件事情是从双重的感觉中产生一个单一的直观；因为从我们所看到的客体那里事实上所接受到的印象，对于每一只眼睛来说都是独有的，跟另一只眼睛所接受到的印象无关；甚至在方向上也都稍有差异，但是客体却是以单一的形象呈现自己的。而这只能发生在知性之中，产生过程如下：除非我们是在看一个很远的客体，即物体在 200 英尺以外，否则，我们的双眼从来都不是完全平行的。另外，当我们看客体时，它们都会直接瞄向客体，由此双目的目光互相会聚，以使每一只眼睛里的视线投落在所寻求的客体上的一个准确的点上，这就形成一个角，这个角被称为视角；视线本身被称为视轴。当客体立于我们的正前方时，这些视线恰好印在视网膜的中心，有两个点在每只眼睛中是完全互相对应的。知性，其唯一的任务是找寻万物之因，立即把印象确认为来自外物的某一点，虽然此时感觉是双重的，并且知性把这种感觉归为一个原因，因此，原因便作为统一的客体呈现自身。我们直观到的一切，都是作为原因被直观的，即作为一个我们经历过的结果的原因，因而是在知性中。但是，因为我们双目所看到的不仅是一个点，而且包括客体上相当大的一个面，然而我们是把它作为一个统一的客体加以直观的，所以，我们很有必要进一步深入地加以解释。位于视角顶点那一面的客体上的所有部分所射出的光线不可能直接进入中心，而是来到每只眼睛里的视网膜的侧面；落点在两个侧面上的位置都是一样的。我们不妨以左边为例。这样，光线所印上的点彼此就完全对称，包括中心也如此——换言之，它们是同样的点。知性立即就理解了它们，并相应地使用上述因果直观法则对它们加以解释；结果，它不仅把印到每一视网膜中心的光线，而且把投到每一视网膜上所有其他相应对称的光线，都归结到所看的客体上的一个单一的光点上，**即它既看到了所有这些个别的点，也看到了完整的客体。**值得注意的是，在这个过程中，并不是一个视网膜的外侧与另一个视网膜的外侧以及一个内侧与另一个内侧相对应，而是一个视网膜的右侧与另一个视网膜的右侧相等，等等；所以这种对称性不能从生理学上来理解，而应从几何学上取得解释。关于这个过程以及与之相关的所有现象的许多清晰说明，可从罗伯特·史密斯的《光学》中找到，在凯斯特内尔的德译本中（1755 年）也可看到一部分。我只提供一个图，确切地说，这个图表现的是一个特例，对此我们还要谈到，但它可以用来说明整个物体，假如我们毫无疑问地放弃 R 点的话。根据这一插图，我们就能明白我们的双眼不变地盯向一个客体，以便两个视网膜上相应对称的地方可以接受来自相同点上的光线。当我们前后左右上下移动眼睛而环视四周时，以前印到每一视网膜中心点的客体上的点，现在每次都投在不同的位置上，但是在任何情况下，这个点在两个眼睛里的投入位置仍是左对左、右对右，如此等等。在考察一个客体时，眼睛上下滑动地注视，以便使客体上的每一点都不断地进入视网膜的中心，这样才看得最清楚：我们用双眼全面地审视它。因此很显然，我们仅用两只眼睛看事实上跟用 10 个手指摸物体过程是一样的，在不同方向上无论是每只眼睛还是每个手指都会有不同的印象：所有这些印象都是知性从一个客体中得到认识的，因此，是知性在空间中认识并建构了客体的形状和大小。这就是为什么盲人之可能成为雕塑家的原因。我们可以举约瑟夫·克兰霍斯这个著名的例子，他 1853 年死于提洛尔，从 5 岁起就是一个雕塑家<sup>①</sup>。因为无论直观以什么原因获得材料，直观总是知性的一种作用。

①法兰克福《论坛报》，1853 年 7 月 22 日对这个雕塑家介绍如下：——“盲人雕塑家约瑟夫·克兰霍斯 7 月 10 日卒于提洛尔的纳德斯。在他 5 岁时，由于天花而双目失明，从此以雕塑聊以自慰。普拉格（Prugg）给他指导，并给他提供模型，他 12 岁时雕了一个与人一般大的耶稣像。他曾在费根的尼斯尔工作室里短期停留过，由于他的优良素质和天赋，他作为一个盲人雕塑家很快家喻户晓。他的作品为数众多，种类齐全，仅他制作的耶稣像就约 400 个，这足以证明他的熟练程度，特别是对一个盲人来说。另外，他还制作了很多其他作品，而且就在两个月前，他还塑造了奥地利皇帝弗朗茨·约瑟夫（Franz Joseph）的半身塑像，这一塑像已送往维也纳。”

但是，假如我把手交叉着去摸球，同一个球对我来说似乎是两个——因为我的知性立即会根据空间法则，毫不怀疑地认为手指处在正常的位置上并且一定会产生两个半球的感觉，因为这两个半球与拇指和中指的外侧相接触，知性追究原因并建构它的结果一定会认为是两个球——在视角方面也同样会造成一个物体似乎是两个的感觉，假如我们的眼睛不是对称地把视角集中和围绕着客体的一个单一的点，而是两只眼睛各以不同的斜度对之进行观察——换言之，假如我斜着看。因为在这种情况下，从这一客体的某一点上发出的光线不是对称地印在我们大脑惯于接受的那些由于经验而熟悉的视网膜之相应对称的点上，而是落在我们眼睛对称位置上的那些完全不同的其他点上，本来只有不同的物体才会对这些不同的点产生这样的影响；因此，我之看到两个客体，正是因为直观是通过并在知性之中发生的。——即使并非斜视，这种情况同样会产生，例如，当我把目光固定在置于我

前面的两个距离不等的客体中较远的一个上，而且把视角完全转向它时；因为这时从较近的客体上发出的光线不会对称地印在视网膜相应的位置上，因此知性就把它们看为两个客体，即看到较近的客体为两个。相反，假如我把视角完全转向较近的客体，并且持续不断地注视它，较远的客体就会显出双重的特性。把一支铅笔放在离我们的双眼有两尺远的地方，交替地注视它以及在它之后的另一客体，便很容易验证我们的说法。

但是，最妙的是，这个实验完全可以反着做：当两个实在客体放在离我们很近的正前方时，如果我们把眼睛睁得很大，我们看到的客体就只有一个。这是用来说明直观只是知性的职责而无论如何不包含在感觉中的最有力的证明。把两个长约 8 寸、直径约 1.5 寸的卡片纸管彼此平行束紧，就像双筒望远镜，然后在每一个试管的尾部系一枚先令。如果我们用眼睛从另一端往筒子里看，那么我们只能看到一个筒子围着一枚先令。因为在这种情况下，眼睛只能完全平行地观看，从硬币上发出的光线安全注入两个视网膜的中心，而且，直接围绕它们的这些点就彼此对称地落在相应的位置上；因此，知性必然认为：当客体较近时，两条光轴通常集中的位置只允许把一个客体当作反射光线的原因。换言之，我们只能看到一个客体；所以在知性中，我们对于因果作用的理解是直接的。

由于篇幅所限，我们不能在这里逐一驳斥对于单一视觉所作的生理解释；但是，我们通过下面的考察，足以看出这种解释的谬误：——

1. 假如单一的视觉依赖于有机体的联系，那么这种现象赖以出现的视网膜上对应的点在有机体上应是一致的，但是，正如我们已经说过的，它们只有在几何学的意义上才是如此。因为从有机体的角度来说，一双眼睛的外眼角互相一致，内眼角也互相一致，其他部分也如此；但是，只有右视网膜的右侧与左视网膜的右侧一致，等等，才能形成单一视觉，我们刚描述过的现象无可辩驳地说明了这一点。正因为这一过程具有理智特征，因此只有最具理智的动物，如哺乳纲和猛禽——特别是猫头鹰——才有这种眼睛，其所处位置使它们能把两个视轴对准同一点。

2. 由牛顿<sup>①</sup>创导的假设，即视觉神经的会合或局部交叉在进入大脑之前，这种观点是错误的。道理很简单，因为如果事实如此，通过斜视就不可能看到一个物体有两个像。另外，维萨雷斯和凯萨庇努斯已经提出了解剖学上的例证，即主体只能看到单一的客体，虽然这时视觉神经没有出现会合甚至都没有发生接触。反对一个印象是混合的，这一假设所提出的一个主要证据基于以下事实：一旦紧闭右眼，而且左眼看太阳，鲜明映像的滞留总在左眼，不可在右眼，反之亦然。

①牛顿《光学》，第 15 个疑问。

#### 第四章 论主体的第一类客体，以及在这类客体中起支配作用的充足根据律的形式（下）

悟性把感觉改造为直观的第三个过程在于它从所得到的简单表面中建构客体——加入空间的第三向度。悟性通过因果律在空间的第三向度中估计物体的伸展情况——空间的第二向度是由知性先天认识的——即根据眼睛受客体影响以及光线明暗的渐变程度。事实上，虽然客体处在三维空间中，但是，它们在我们眼中只能产生两维的映像；因为眼睛这一器官的本性是：我们的视觉只是平面的而非立体的。直观中的立体感都是由知性产生的，知性的唯一材料是眼睛从何处得到印象、印象的限度以及明暗间的各种变化：这些材料直接表明它们的原因，使我们区别面前的东西是一个圆盘还是一个球。这一心理过程，同前面的过程一样，瞬息即过，以致我们只能意识到它的结果。正因为如此，透视图才十分难画，以致只能通过数学来解决而且要经过训练才能学会；虽然画透视图所做的只是再现视觉所见之物，这跟视觉向知性提供作为第三过程的材料是一样的：视觉仅是一个平面的展开，知性在看画和视物时，立即在此展开的两维以及其中所述的材料中增加上第三维。事实上，透视图同打印出的写作材料一样是一种易读的东西，但是，能写的人却很少；其原因就在于我们的理智在直观事物时只领会有助于找到原因的结果，只要一找到原因就立即忘掉了结果。例如，我们一旦看到椅子，就立即忽视它的位置；而描述一把椅子的位置则属于从知性的第三过程中进行抽象的艺术，这只是为了向观察者提供材料，让他自己去完成这一过程。如我们已看到的，如果我们从最狭隘的意义上看，这是一门透视画的艺术；从更广泛的意义上看，这是整个绘画艺术。一幅画就是根据透视的法则而把轮廓呈现给我们；明暗相间呈现出投光和形状的效果；最后是色彩的搭配，这是受教于经验中关于性质与密度的知识所决定的。观察者是通过对类似的原因还原到他们已习惯了的原因才看出和了解这一点的。绘画艺术就在于有意识地在记忆里储存视觉材料，这些材料即我们所说的处于第三理智过程之前的东西；对于我们这些不是画家的人来说，一旦出于上述目的使用过这些材料之后，就把它们搁置到一边，没有保留在我们的记忆中。现在我们通过说明第四个过程来加深对具有理智特征的第三过程的理解，第四



过程与第三过程有一种内在联系，因此有助于说明第三过程。

知性的第四种作用在于获得客体与我们之间的距离方面的认识，正因为这样，它才构成我们一直在谈的空间的第三向度。如前所述，视觉告诉我们客体所处的方向，而不是与我们之间的距离，即客体的位置。因此，只有知性才能发现这一距离；或换言之，距离纯粹是由因果关系的测定而推断出来的。这里面最重要的是视觉，即客体所对着的角；然而角本身也是模棱两可的，说明不了什么，正像一个有着双重意义的词，要在一种意义上理解它，只能从它与其它意义的联系中才能做到。面对同一个视角的客体，事实上它既可以离我们很近，也可以离我们很远，即可以很小，也可以很大；只有在我们预先确定了它的大小之后，才能通过视角知道它的距离。或者相反，通过已知的距离而确定其大小。直线透视以下列事实为基础：视角随距离增大而减小，其原则很容易在这里推出。我们的视力在各个方向的视程都是一样的，所以我们看实际存在的一切东西都仿佛是从凹陷的球面之内开始的，我们的眼睛就处于其中心位置。首先，无数个交叉的环由各个方向从球面中心穿过，由环划分测量出来的角都是可能的视角。其次，球面本身根据我们所给予它的半径的长度变更它的大小；因此，我们还可以把它设想为是由无数个同心的、透明的球面组成的。随着所有的半径向外分叉，这些同心球面就根据离开我们距离的远近而相应地变大，每一个切面环的度数也相应地增加，因此，客体的实际大小也就随着这种增大而增大。这样，客体的大小是根据它们在球面上所占居的相应部分的大小决定的——譬如说  $10^\circ$ ——无论这一客体占的  $10^\circ$  是在直径 2 英里球面上，还是在直径 10 英尺的球面上，其视角保持不变，所以可以不予考虑。相反，假如客体的大小已经确定，它所占据的度数将随我们作为参数的球面的扩大和距离的延伸而按比例减少，它的整个轮廓将以类似的比例缩小。由此我们就得出了整个透视的基本法则：因为，客体以及客体之间的间隔必然会随着客体与我们之间的距离的增大而按比例地缩小，它们的整个轮廓也会因此缩小，其结果是：距离越远，在我们上面的客体就降，在我们下面的客体就升，而周围的一切客体将一起向中心靠拢。只要我们眼前所看到的可见的、相互联系的客体的继起是不间断的，这种渐近的集中和直线式的透视就能使我们对距离作出估计；但我们仅靠视角还不能做到这一点，因为知性在这里还需要其它材料的帮助，在一定意义上，我们需要通过距离更加精确地表明这个角的大小，以便对于这一视角作出说明。这类材料主要有四种，我打算具体地加以说明。由于有了这些材料，即使没有直线透视的帮助，对于一个站在 200 英尺开外的人，较之站在仅 2 英尺远的人，所对视角要小 24 倍，但在大多数情况下，我仍然能正确估计出他的身材。所有这些情况再一次说明直观不仅是感觉的事情，而且也是理智的事情。——我要在这里补充一个特别有趣的事实，进一步证实我已谈到过的直线透视的基础以及整个直观的理智特性。当我不断凝视轮廓鲜明的有色客体时，——譬如说红色十字架——当它长到足以引起生理联想，致使我的眼睛里出现的是一个绿色十字架，我的目光所投的面越远，它就显得越大，反之亦同。因为联想本身在我的视网膜中所占的那一部分是不变的，即最初受到红色十字架影响的那一部分；因此当它被认为是外在的，或换言之，被看作为是外在客体的结果时，它就形成一个不变的视角，譬如说  $2^\circ$ 。在这种情况下，假如没有对视角作任何说明，就把它移到远处一个面上，这样，我必然会把它看作为是一个结果，十字架就会在远处从而是一个较大的球面上占据  $2^\circ$ ，因此它就显得大了。另一方面，假如我把联想投在一个较近的客体上，它将占据一个较小的球面的  $2^\circ$ ，因此它就小了。在这两种情况下，所产生的直观完全是客观的，很像是对外部客体的直观；由于它完全由主观的原因而生（从以一种完全不同的方式被引起的联想）因而证实了整个客观的直观的理智特征。——这一现象（我清楚地记得它第一次被我注意是在 1815 年）构成了塞根的一篇论文的主题，这篇论文 1858 年 8 月 2 日在《报告》上出版。这一现象在该文中被当作一个新发现，但被各类荒谬的解释歪曲了。那些著名的同行先生们决不放过堆积实验的机会，问题越复杂越好。经验是他们的格言；然而，就对所观察到的现象进行真实、合理的反映而言，那真是凤毛麟角，少而又少！“经验！”“经验！”，蠢才们跟着随声附和。

现在我们转回到用以说明一定视觉的辅助材料上，其中我们首先发现的是眼睛内部的变化，眼睛借助于这些变化使折射器官通过增大或减少折射而适应不同的距离。这些变化是由什么构成的，现在尚未清楚地加以确定。凸状体曾经是探索的对象，后来又探索过角膜和晶状体；但是最新理论在我看来应该是最有道理的，这一理论认为，看远外的东西时晶状体后移，看近处时则前移。在后一种情况下，侧面的压力使它更加突出；以致这一过程同看歌剧时用的望远镜没什么两样。然而，刻卜勒已经把这一理论的主要内容表述过了，这一理论在许克的小册子《晶体的运动》中可以看到。即使我们没有清楚地意识到眼睛内部的这些变化，无论如何也应该感觉到，并且由此来估算距离。这些变化的有效范围大约从 7 英寸到 16 英尺这个距离内，对于此范围之外的清晰视觉，这些变化并不发生，因此，知性只能在这一范围内运用这些材料。

不过，超出这一范围，另外一种材料就可以使用了：由两个光轴形成的视角，我们在谈到单一视觉时曾对光轴有过解释。很显然，客体越远，视角就越小，反之亦然。就知性利用感觉提供的材料直观地估算距离而言，两眼

相互之间的不同方向，必然会产生一种我们能够意识到的细微感觉。我们不仅可以利用这一材料认识距离，而且还可以利用眼睛的视差认识所看的客体的具体位置，所谓视差也就是在双眼看客体时方向上的细微不同；所以，如果我们闭上一只眼睛，就会感到客体似乎在动。因此，闭上一只眼睛就不易吹灭一支蜡柱，因为缺乏这种材料。但是，由于眼睛在客体的距离达到或超过 200 英尺时视线就开始平行，因而视角不再存在，因此这种材料只对说过的距离以内有效。

即使超出这种距离，知性还可以通过对大气层的透视估算距离，因为所有暗色客体前都笼罩着天蓝色，距离越远，各种色彩的模糊程度就越大（根据歌德完全正确和切实的色彩理论）而且所有的轮廓也越来越模糊。在意大利，大气层具有很高的透明度，这种材料就失去了效力，且很容易导致错误，例如，我们从弗拉斯卡蒂看提沃里时，提沃里就显得很近。另一方面，在雾中所有的客体都显得很大，这种材料就是反常的、夸大的；因为我们的知性假定了它们并非离我们这么近。

最后，还可以通过中介客体的大小（为我们直观所认识了）比如田野、树林、河流等等来估算距离。这种估算方式只适于事物没有间断的情况，换言之，只适用于陆地而非天上的客体。而且，在平面与垂直这两种情况下，相对而言前者比后者用得更多：200 英尺高的塔顶上放一个球较之放在 200 英尺远的平面上看起来要小得多；因为，在后一种情况下，对于距离的估算更加精确。以这种方式看人，由于在他们与我们之间有很多东西潜藏在我们的视觉中不起作用，所以人总是显得很渺小。

我们的知性假设，相对于垂直方向而言，平面方向所直观到的东西越远也就越大。这样一个假定的事实之所以成立，部分原因是由于我们是用最后一种方式来估算距离的，因为这种方式对水平方向和地球上的客体是有效的；部分原因还由于我们是用大气层的透视来估算距离的，这种透视处在相类似的条件下。这就是为什么月亮在地平线上之所以比在天顶上显得要大得多的原因，虽然它的视角可以精确地测量出来——月亮印在眼睛里的印象——实际上视角在一种情况中并不比在另一种情况中大；这也可以用来说明穹形天空为什么看起来似乎是平面的原因，就是说，为什么它看起来平面延伸大于垂直延伸。因此，这两种情况都纯粹是理智的或大脑的，而非视觉的。假如有人提出反对意见说，月亮即使在天顶时偶尔也显得朦胧，但看上去并不见得显得大了一些，我们回答说：它也没有像在地平时那样带有一些红色呀；因为这种朦胧是由于密度较大的水蒸汽造成的，因而与大气透视所说的朦胧不同。对此我可以把已经阐释过的再说一遍：这种估算距离的方式只适用于水平方向，而非垂直方向；另外，在这种情况下，其他的矫正措施也可以起作用。索热尔的一个经历与我们所谈的问题有关：他在勃朗峰时看到一个硕大的月亮正在升起，大的他竟认不出这是什么，结果被吓昏了。

另一方面，望远镜和放大镜的性质，取决于仅仅根据视角单独作出判断，即由距离判断大小、由大小判断距离；因为这里不包括其它四种估算距离的辅助手段。事实上，望远镜放大客体，但看来好像把它拉近了；因为我们凭经验已经知道它们的大小，因此我们这里是通过它们离我们的距离在缩短而说明它表面上变大的原因。例如，在望远镜里看到一幢房子，似乎房子被拉近了十倍，当然不是较之用肉眼看大了十倍。相反，放大镜并不是真正地放大，而不过是把客体与我们眼睛之间拉得近一些，这在其它情况下是办不到的；所以客体所显示的大小，跟不用放大镜时处于被拉近的位置上时的大小是一致的。事实上，由于我们眼睛的晶状体和角膜的凸起不足，在客体离我们眼睛的距离不到 8 至 10 英寸的情况下，我们就完全看不清客体；但是，如果我们用放大镜的凸面代替眼睛晶状体和角膜的凸面以增加光线折射，那么即使客体离我们的眼睛似乎只有半英寸的距离，我们也能获得客体清晰的图像。这样看到的客体离我们很近，其大小又与该距离相应，于是客体被知性转化为适合于我们很自然地看清客体的距离，即离我们的眼睛约 8~10 英寸，这样，我们就可以根据这一距离和给定的视角决定客体的大小。

我已详尽地阐明了视觉得以完成的所有不同的过程，这是为了更清楚、更无可非议地表明在这些过程中起决定作用的是知性。知性以空间和时间之基本的先天直观为基础，只从感觉中获得材料，然后通过把每一个变化构想为结果并进而由果求因，产生了客观世界的大脑现象。而且，知性要产生这种效果只能通过它自身的形式：因果律；因此，这是非常直接地、直观地完成的，并不借助于反思——通过概念和语言而来的抽象认识，这种抽象认识是第二类认识，即思维，因而是理性的材料。

毋庸理性参与而经过知性产生的这种认识甚至通过下面的事实即可表明：无论什么时候，当知性从一个给定的结果找到一个错误的原因时，而且确实认定就是这个原因，因此产生假象。我们的理性在抽象认识中无论把问题的真实情况看得多么清楚，都无法对知性有所帮助，尽管对原因的认识是错误的，假象却不受影响，仍然继续下去。上面提到的视觉和触觉产生双重表象的现象，是由于触觉和视觉的错位造成的，这种现象即可作为例子用来说明此类假象；同样，初生的月亮显得较大；在凹面镜的焦点上形成的图像却酷似空中漂浮的坚实物体；我们认为是真的，其实是

着色的浮雕；假如一艘船碰巧沿着堤岸或从桥下驶过，我们站在堤岸或桥上似乎觉得很明显地在动；由于峰顶周围的空气极其纯净，因而就没有大气透视现象，高耸入云的山峦就显得很近。在这些以及与之相似的大量事例中，知性必然认为存在着一个它很熟悉且能够立即直观到的惯常的原因，虽然我们的理性已经以不同的途径达到了真理；因为知性认识先于理性认识，理智得不到理性的指导，因而假象——知性的蒙蔽——仍然不可改变；尽管错误——理性的蒙蔽——被排除。——被知性正确认识的是实在；被理性正确认识的是真理，换言之，是一个拥有充足根据的判断；假象（直观错误）与实在相对，错误（思维错误）与真理相对。

经验直观的纯粹形式部分——空间、时间和因果律——先天地被包含在理智之中；但是，这些形式对于经验材料的运用却不是先天的，而是由知性通过实践和经验获得经验材料。因此，新生婴儿虽然无疑地能够感受到光和色彩，但从严格的意义上讲，它们还不能理解客体。他们出生后的最初几周毋宁说是在昏睡状态中度过的，此后，当他们的知性开始把自身的功能应用于由感觉提供的材料，特别是由触觉和视觉提供的材料时，他们才逐渐清醒，由此逐渐获得对于客体世界的意识。这种新生的意识，通过观察他们的眼睛所显示出来的日益增长的理解力以及他们的活动所表现出的一定程度的意图，特别是认出照顾他们的大人时所表现出的第一次微笑，我们可以清楚地认识到。甚至还可以观察到，他们一度用视觉和触觉来进行实验，以完善他们对在不同的光线下，不同方向上和不同距离外的客体的理解力：就这样默默地但却是认真地不断学习，直到他们成功地掌握我们已经描述过的关于视角的一切理智运用。后来动过手术的天生育人的情况更能说明存在着这一学习过程，因为他们能够陈述自己的印象，切塞尔顿①的盲人所提供的不是一个孤立的事例，我们还可从一切类似的事例中证实这么一个事实：天生的盲人在复明手术完成之后因得到视觉，无疑能够看到光亮、轮廓和色彩，但是直到知性学会把它的因果律运用于对知性来说是新的材料和变化中时，他们才有客体的客观直观。切塞尔顿的盲人在复明后第一次看到他的房间以及房内的各种客体时，仍然不能区别事物，而只是接受到所有片段的混成一体的总体印象，他把这一总体看作为一个斑驳多彩的光滑表面，而绝没有想到去认识以不同距离、前后分置的许多独立的客体。对于这类盲人来说，他们已经通过触觉认识了客体，但现在就要借助于触觉来引进视觉。开始，病人丝毫不解何为距离，而是用来乱抓。有个病人，当第一次从外面看到自己的房子时，想象不出看起来如此小的东西居然可以容纳如此多的房间。另一个病人在手术后的几个星期高兴地发现，在他的房间的墙壁上悬挂着的雕刻展现出了各种各样的客体。1817年10月23日的《晨报》上有一篇文章报道了一个生来就盲的年轻人，在他17岁时才获得视觉，他不得不学习理智直观，因为他第一次看到过去通过触觉认识了客体时，甚至都不认识。每一客体不得不通过触觉引进到视觉中。至于他看到的客体的距离，他没有一点正确的判断，而是不论远近，一概用手去抓。——弗朗兹对此有下列表述②：——

“距离、形态和体积的确定观念，只有通过视觉和触觉，并对由这两种感觉所产生的印象加以反思而获得；但是，要达到这一目的，我们就必须考虑到肌肉的运动和个体的随意移动。——卡斯帕·豪泽在这方面对自身的经验所作的详尽的说明中指出，当他刚从禁锢中解脱出来时，他无论何时透过窗子看外面的客体，譬如街道、花园等，对他来说仿佛有一个离他的眼睛很近的百叶窗，上面杂乱无章地涂着各种颜色，其中的任何一件东西，他都不能加以认识和区分。他进而说道，直到他走出门坎，过了一段时间才使自己相信在一开始即出现在他眼睛之前的杂色百叶窗，以及许多其他客体，实际上是一些很不相同的事物；最后，百叶窗消失，之后他看到并且以适当的比例认识到各种事物。若干年后通过手术才获得视角的盲人，有时想象着所有的客体都触及他们的眼睛，而且客体离他们的距离近得使他们担心会伤着眼睛；有时他们跳向月亮，以为能抓住它；有时它们跟在飞逝于天空中的云后奔跑，要抓住它们，或者做另外一些此类的荒唐活动。由于这些观念是通过反思感觉而得来的，在任何情况下，思维在运作过程中不受损失和干扰就更为必要了，因为这样才能从视觉中形成对于客体的正确观念。我们可以提供一个由哈斯拉姆③给出的与之相关的例子说明这个问题：一个男孩视觉并没有毛病，但由于缺乏知性，在7岁时尚不能察知客体的距离，更不说是高度了；他经常把手伸向天花板的钉子，或者伸向月亮，要抓住它。因此，只有判断才能纠正、澄清这种观念，或者对于可见客体的直观。”

①参见与本事例有关的《哲学学报》第35期中的原文。

②弗朗兹：《眼睛，一篇关于保持这一器官健康以及改进视力的论文》，1839年，伦敦，丘吉尔出版社版，第34～36页。

③哈斯拉姆（Haslam）《关于疯狂和忧郁症的观察》第二版，第192页。

直观的理智特征，正如我已经表明的那样，已经被弗劳伦斯①从生理学上确证如下：

——“感觉和理智之间区别甚大。一个结核结节的切除能导致感觉的丧失，如视觉感的丧失，视网膜变得没有感受性，虹膜变得僵滞不动。而大脑脑叶的切除却不妨碍感觉、感官、视网膜的感受性，也不妨碍虹膜的灵活转动，它破坏的仅仅是知觉本身。在一种场合下，只关系到感觉器官；在另一种场合下，却只关系到大脑；在一种情况



中是感觉的丧失，而在另一情况中却是知觉的丧失。知觉和感觉的区别还会引发出一个有巨大意义的结论，这将会是有目共睹的。通过大脑，我们有两种手段使视觉感丧失，第一种是通过结核结节的切除，使感觉和感受性丧失，第二种是通过脑叶的切除，使知觉和理智丧失。所以，感觉绝不同于理智，思维绝不同于感受，这个结论将把现行的哲学全然推翻。观念绝不是感觉。我们还有其他的论据说明现存哲学的根本缺陷。”在第 77 页，以“感觉和知觉的分离”为标题，又写道：“我们有经验可以清楚地表明知觉与感觉的分离。当我们给动物摘除了大脑的正常功能器官（脑叶或大脑半球）动物将丧失视觉感，但是，从动物的眼睛上看，没有发现什么变化，客体照样继续在视网膜上显示，虹膜依然能保持收缩的状态，视神经能感觉，并且具有无懈可击的感觉性，只是动物什么都看不见了，再也没有了视觉

（或‘看的能力’）尽管所有的感官都继续存在，（也就是说‘视而不见’再也没有了视觉（或‘看的能力’）因为不再有了知觉了。知觉而非感觉才是理智的最基本的因素。知觉是理智的一部分，通过切除同样的机体组织，例如脑叶或脑半球，知觉就和理智一起消失了，但感觉却不是理智的一部分，因为在丧失了理智和切除了脑叶以及大脑半球后，它还继续存在。”

①弗劳伦斯（Flourens）《论生活与理智》1852 年巴黎第二版，加尼尔兄弟出版社，第 49 页。

古代哲学家伊庇查谟斯的下列著名诗句证实了古人大体上已经认识了直观的理智特征：“万物皆聋盲，唯心有视听”。普鲁塔克引用了这段诗行，补充到：“若不与思维同在，我们耳目的属性就无法产生出知觉。”在此文之前他说：“自然科学家斯特拉特斯已经证明：‘不思考，便不能领悟。’”紧接在此引文之后他又说：“因此，一切领悟者都要思考，因为我们生来就是通过思维来领悟的。”伊庇查谟斯的第二行诗可能与此有关，第欧根尼·拉尔修引用如下：“聪明这个词不仅仅适合于我们，因为一切生物都具有理智。”波菲利同样设法详细证明所有的动物都有知性。

既然如此，那么从直观的理智特征中必然会得出如下结论：所有的动物，即使是最低级的，都会有知性——也就是因果认识，虽然这种认识在精细和清晰程度上极不相同；但是无论如何，它们必须拥有由感觉引起直观所要求的知性，因为如果没有知性，感觉不仅是无用的，而且成了自然给予的一种令人痛苦的能力。任何一个自身拥有智力的人，都不会怀疑它在高级动物中的存在。但是，它们对于因果律的认识确实是先天的，而非从观察一物接着一物的习惯中而生，这一点有时表现得非常清楚，甚至是无可否认的。例如，一只小狗不会从桌上跳下来，因为它能预见到跳下来会产生什么结果。不久前，我卧室里的窗子上挂着几条很大的窗帘，帘布一直挂到地板，用一根绳子可以把它们拉开。帘布挂上后的第二天早上，在第一次拉开窗帘时，我惊奇地发现我的那只聪明的长卷毛狗非常困惑地站在那里，上下左右地环顾着寻找这一现象的原因，即根据它的先天认识，寻找一定已经发生了的变化。第三天，依然如昨。——但是，即使最低级的动物也有直观——因此就是知性——下至水生的水虿，虽然它们没有明显的感觉器官，然而仍能在水生植物上从一个叶子游到另一个叶子上，把自己的触须贴在上面，寻找更多的光。

确实，人的知性和理性严格有别，但是，如果撇开这个问题不谈，在最低级的知性和人的知性之间，除了程度上的不同之外，就没有任何其他区别了。在最高级和最低级的知性之间尚有程度不同的知性为各种动物所拥有，其中最高级的如猴子、大象和狗，它们的聪明程度经常使我们感到惊奇。但是，无论怎样，知性的作用都必然是直接地理解因果关系。正如我们看到的，首先，是我们自身和自身之外的客体之间的关系，由此产生客观的直观；然后，是客体自身中的那些已被客观地直观了的物体之间的关系，如第二十节中所述，这种因果关系以三种形式——原因、刺激和动机——表现自己。世间的所有运动都是依据因果律的这三种形式而展开的，理智只有通过这三种形式才能理解运动。假如这三种形式之一的原因（我们从最狭隘的意思上来说）恰好成为知性研究的客体，知性就会产生天文学、力学、物理学、化学，还会创造不分好歹的机器；但是，在任何情况下，对于这种因果联系的直接的、直观的领悟最终都是所有这些发现的根据。因为知性的唯一形式和作用就是这种领悟，而不需要借助于康德的十二范畴这套繁琐的方法（我已证明了康德这套方法无效）——一切领悟都是对于因果联系的直接的、因而是直观的领悟，虽然这种领悟需要立即转化为抽象的概念以便确定。因此，计算不是理解，就计算本身而言，并不包含对事物的理解。计算只涉及数量的抽象概念，并决定它们之间的相互关系。通过计算，我们绝对无法得到对于物理过程中的哪怕是最简单的一点东西的理解，因为要理解这一过程，就要借助于对于空间关系的直观理解，由此生成原因。计算只具有纯粹实践的而非理论的价值。甚至可以说，计算的始处即是理解的止处；因为充满了数字的大脑沉溺在计算之中，即专心于纯粹抽象的数学概念中，已与物理过程中的因果联系完全分离。这样做的结果，只向我们表明有多少，而决不是什么。因此，“实验加计算”，法国物理学家的这类格言（对于彻底的领悟来说）无论如何都是不恰当的。——再说，假如刺激成为知性的指南，那么它就会产生植物和动物的心理学、治疗

学和毒理学。最后，如果知性致力于动机的研究，利用这些动机一方面从理论上可以产生伦理学、法学、历史学、政治学，甚至戏剧和史诗作品，另一方面从实践上或者仅仅驯服动物，或者可以达到使人随其音乐舞蹈这一更高的目的，只要发现一种特殊的牵线，一经拉动即可随意使人如木偶般地翩翩起舞。至于产生这种效果的功能，理智能否灵活地运用万有引力定律使之服务于理智在适当的时候所要求的目的，或者，它能否出于自身的目的使集体的或个人的嗜好得到满足，这是不十分重要的。在实际应用中，我们称知性为到微不足道的目的时，则称为淘气，如果只是用来伤害别人，称为诡计。在纯粹的理论应用中，我们只简单地称为知性，较高程度的称呼为敏锐、明智、辨识力、洞察；较低程度的称呼为呆滞、愚笨、憨傻等等。这些在程度上截然不同的知性是内在的，而非获得的；虽然如前所述，即使是在知性使用过程中的最初阶段，即经验直观阶段，实践以及对于知性施于其中的材料的认识，也是不可或缺的。所有的傻子都有理性——给他前提，他就能得出结论；而原初的、从而是直观的认识则由知性提供，区别就在这里。每一重大发现，每一重要的具有普遍的历史意义的计划之精髓，之所以是幸运时刻的产物，无非是由于内外环境的有利契合，某些复杂的因果系列，某些潜在的现象之原因虽然过去曾数千次地被看到，或者某些隐匿的前人未开辟过的思路，突然间把自身展现给我们的理智。——

通过前面对于视觉和触觉过程的解释，我已无可辩驳地表明，经验直观完全是知性的事情，感觉通过感官向知性提供的只是材料——整个说来，材料是很粗糙的。所以，事实上知性在充当艺术家的角色，而感觉只是把材料传递给知性的下手。但是，这一过程始终在于由果求因，方使原因通过这一过程把自身呈现为空间客体。在这一过程中，正是我们以因果律为先决条件这一事实，才完全证实了这一法则无疑是由知性本身提供的；因为我们永远不能从外面找到一条它得以进入理智的通道。它确实是整个经验直观的第一条件；但是，它也是整个外来经验得以向我们呈现自己的形式；既然它自身从根本上已被经验设定为先决条件，那么这一因果律又是如何从经验中来的呢？——正是由于这个问题是完全不可能的，并且由于休谟哲学废除了先验性，才使他否认了因果概念的所有实在性。并且，他已经在他的《人类理智研究》中的第7节中提到了两个错误的假设，最近这两个假设又被重新提出：一个是意志对于我们的身体各个部分的作用，另一个是外面客体由于我们所施压力而产生的抗力是因果概念的起源和原型。休谟以自己的方式并依据自己的思路对这两个假设进行了驳斥。我的观念则如下：意志的作用和身体的行为之间没有任何因果联系；相反，两者完全是同一个东西，只不过是从两个不同的方面来加以观察——一方面，从我们的自我意识或内感官方面来观察，就看作为意志的作用；同时，另一方面，从外在的、大脑的空间直观方面来观察，就看作为身体的行为<sup>①</sup>。第二个假设是错误的，正如我已详尽说明过的，首先是因为纯粹触觉还不能产生任何客观的直观，更谈不上产生因果概念，这一概念决不可能从由受阻的肌肉活动所形成的触觉中产生，而且这种阻碍经常是在没有任何外因的情况下出现；其次，由于我们触摸外物时必然具有动机，这就已经把对该客体的理解作为先决条件，而对客体的理解又以对因果的认识为先决条件。——但是，从根本上证明因果律独立于所有经验的唯一办法，如前所述，是要表明所有经验的可能性以因果概念为条件。在第23节我将要表明，康德以类似的意图所提供的证明是错误的。

①比较德文版《作为意志和表象的世界》第三版，第二卷，第41页《作为意志和表象的世界》第三版在这里包含一个补充材料，第二版的第二卷，第38页则没有。——第三版编者注。

说到这里，我们不妨把注意力集中到这样一个事实上，即康德或者没有清楚地认识到经验直观中因果律的中介作用——在所有经验之前已被我们所认识——或者是有意地回避提到它，因为这样做有悖于他的目的。例如，在《纯粹批判理性》中，因果和直观之间的关系不是在“原理论”中讲述，而是出人预料地出现在“纯粹理性的谬误”这一章中；况且，它出现在“对于先验心理学的第四个谬误的批判”中，而且仅在第一版中<sup>①</sup>。康德在其作品中对此内容如此安排这一事实说明，在考虑这种关系时，他总是毫无例外地设法从现象过渡到物自身，而不是直观本身的创生中。因此，他在这里说，外物的真实存在不是在直观中被直接给予的，而是在思维中加给直观的，从而是推理出来的。不过，在康德看来，谁若这样做，就会说明他是一个先验实在论者，因此，就会误入歧途。因为在这里，康德的“外部客体”所指的是物自身。

①康德：《纯粹理性批判》第一版，第367页及以下各页（米勒的英译本第318页及以下各页）

相反，先验唯心论者则完全停留在某些经验实在的直观中——即某些在我们之外的空间中存在的东西——而毋庸靠原因推理获得其实在。因为根据康德的看法，直观是在没有因果锁链的帮助下，因而也就是在没有

知性的帮助下，完全直接地完成的：他简单地把直观认同为感觉。以“关于外物客体的实在性，我一点都不必依赖推理”开始的这一段②，以及以“既然我们完全承认”③为开始的这个句子中，就可以找到我们这一说法的依据。从这些段落中可以很清楚地看到，康德认为在空间中对于外物的直观先于因果律的整个运用，因此，因果律不把直观作为它的一个要素和条件，对康德而言，纯粹的感觉就是直观。在先验的意义上，只是在我们追问在我们之外可能存在着什么，即当我们追求物自体时，才提到因果律与直观相关联。况且，康德只承认在反思中有因果的存在，不，仅仅是因果的可能性。也就是通过概念而来的抽象的明晰的认识；因此，他丝毫没有猜测到它的使用是在整个反思之前，特别是在经验、感觉直观中，这种情况尤为明显，否则，这种直观就不可能产生，对此我已在前面的分析中无可辩驳地证明过了。因此，康德不得不将对经验直观的起源束之高阁。在他看来，这只是感觉的事情，似乎是以一种不可思议的方式给予的，即与感觉相契合。我很希望善于思考的读者在康德的著作中查阅我指明的这些段落，这将有助于读者确信我对于这整个过程和联系的观点比康德的要精确得多。康德极端错误的看法时至今日仍可在哲学文献中看到，其原因很简单，那就是没有人大胆地对之发起攻击；因此，我发现很有必要开辟一条道路，明确地说明我们的认识机制。

②康德：《纯粹理性批判》第一版第 371 页（米勒的英译本第 322 页）

③同上，第 372 页（米勒的英译本第 323 页）

康德唯心主义的根本态度并没有失去任何东西，甚至由于我的这一纠正而有所得到。在我看来，他只要把因果律的必要性作为经验直观的产物而在经验直观中消融和取消，因此，不可能用来服务于关于物自体的这一完全超验的问题，这样，他的论述就合理了。一涉及到我前面的经验直观理论，我们会发现，它的第一手资料，感觉，绝对是主观的，是我们机体之内的一个过程，因为它就产生在我们的皮肤之下。洛克非常彻底地证明了，我们感官的感觉即使承认是由外因引起的，也不可能与这些外因在性质上有任何类似。例如，糖与甜没有任何类似，玫瑰与红也一样。但是，它们需要外因这一事实完全是建立在其根据显然就在我们大脑之内的一个法则上；因此，这一必然性同感觉本身一样，都是主观的。而且，即使是时间——任何可能发生的变化，因此也就是首先允许使用因果律的变化之初始条件——同样还有空间——唯它使原因的客体化成为可能，然后它仍就作为客体把自身呈现给我们——我们说，即使时间和空间也都是理智的主观形式，对此康德已有定论式的证明。这样，我们发现，经验直观的所有要素就在我们之中，而被包含在所有这些要素之中的任何东西都不能给予我们关于绝对不同于我们自身的任何东西即物自体的可靠征象。——但是，这并不是全部。我们认为“物质”这个概念是一种在其物体被剥去形状和所有的特定本质之后所剩下的渣滓，正是因为这个原因，这种渣滓才在所有的物体中是同一的。由我们抽象得来的这些形状和本质只是特别加以规定的这些物体的行为方式，正是这种方式构成了它们的不同。因此，假如我们不考虑这些形状和本质，那么，剩下的就只是一般的活动，这就是纯粹的行为、因果本身、客观的思想——即我们自身知性的反思，作为它的唯一功能的被外在化的形象；还有，物质是十足的纯粹的因果，它的本质就是作用①。这就是为什么纯粹的物质不能被直观而只能被思维的原因：我们把它赋予实在，以作为对实在进行思考的基础。因为纯粹的因果、纯粹的行为，如果没有任何确定的行为模式，就不能成为直观，因此，就不能进入经验之内。——这样，物质就只与纯粹知性具有客观关联；因为这正是因果而非别物，正如知性本身是对于因果的直接认识而非别物。这也正是为什么因果律不适用于物质自身的原因，就是说，物质不生不灭，生存不息。因为，一方面，这是由于因果律是物质的偶性（形式和本质）即存在的所有产生和消失之所有交替的必不可少的条件；另一方面，客观地看，这是由于物质就是这样的纯粹因果自身：它的能力不能施于自身，正如眼睛洞察万物却不能看到自身一样。因而“实体”和物质是同一的，我们可以称实体为抽象意义上的行为，把偶性即特殊的行为方式称为具体的行为。——这些都是真正的即先验的、唯心论所得出的结论。在我的代表作中我已经表明，物自体——就总体而言，即存在于我们的表象之外的无论什么东西——都不能由表象而获得，而是必须以与此完全不同的途径，把我们引导到万物的内部，仿佛是通过背信弃义才得以进入城堡，从而获得物自体。

①比较《作为意志和表象的世界》第二版，第一卷第四部分第 9 页和第二卷第 48~49 页（第三版，第一卷第 10 页；第二卷第 52 页。英译本第一卷第 9~10 页；第二卷，第 218 页）

但是，如果把我刚给出的真实的、深刻的、彻底的、并且证实了直观的要素都是主观的这样一个经验直观



分析与费希特的代数公式“自我”=“非我”相比；与他那种为了能够欺骗读者而有意使用的即使不是荒唐的、也是含糊其词的语言表达的虚假诡辩证明相比；与他那种从“自我”本身中编造“非我”的解释方式相比；简言之，与那些因对科学毫无所知而插科打诨相比；这只能是十足的诡计，如果还要把两者等同起来，那就更是令人发指。并且，我坚决反对与这个费希特有任何共同之处，正如康德特地在《耶拿文学报》的一则通告中公开强调的那样。黑格尔主义者以及那些同样的笨蛋尽可以继续滔滔不绝地侈谈康德——费希特哲学，但康德主义哲学是康德主义哲学，费希特主义骗术是费希特主义骗术，这是实际情况，而且将来还会如此，尽管在德国褒贬优劣者远较他国为多。

## 第22节 直接客体

因此，我们正是从身体的感觉中，接受了第一次应用因果律所需的材料，而且正是由于使用因果律，才产生了对这类客体的直观。这样，它们的本质和存在只是在理智功能发挥作用并得以运用时才能产生。

就它作为所有其他客体的直观之起点即中介者而言，我把人的机体称之为“直接客体”；然而，这不能从严格的字面意义上来看。因为，虽然我们身体的感觉都是直接被领悟的，但是，这一直接领悟仍然不能使我们的身体自身成为一个为我们所领悟的客体；相反，到此为止，一切都还是主观的，即感觉。作为这一类感觉之原因的对所有其他客体的直观就是从这一感觉开始的，然后这些原因作为客体把自身呈现给我们；但是，对身体而言情况就不一样了，身体只是为意识提供感觉。我们对这一身体的客观认识只能是间接的，即作为一个客体，同所有其他的客体一样，作为主观给定的一个结果——而且正是由于这个原因才成为客观的——之被确定了的原因，在我们的知性中或大脑中（两者是一样的）展现自身。这种情况只能发生在它自身的器官被它的各个部分所作用的时候，例如，当身体被眼睛看到或被手摸到时等等，大脑（或知性）立即以这些材料为基础把身体建构为空间中的形状和本质。——因此，在我们的意识中，这类表象的直接存在依赖于它们在因果锁链（所有的事物由此联结起来）中相对于主体（所有的事物由此而被认识）的身体（眼下的）所被确定的位置。

## 第23节 批判康德关于因果概念之先天证明的根据

《纯粹理性批判》的主要目的之一是要表明因果律对于一切经验的普遍有效性、先验性，以及作为这种先验性的必然结果，它对于可能经验的限制。不过，我不赞成给根据律以先天证明，这种证明实质上是：

——“通过想象给多样性以综合，（尽管这对一切经验认识是必需的）可给出继起，但还不是确定的继起，就是说，它还没有决定所感觉到的两个状态中哪一个是在先的，这不仅对想象来说是如此，而且对客体本身也如此。但是，继起的确定次序——只有通过它，我们的感觉才能成为经验，或者换言之，引导我们形成客观的有效判断——首先是由因果的纯粹理智概念引入的。因而，因果关系的法则是使经验成为可能的条件，正因为如此，它是先天给予我们的。”<sup>①</sup>

①康德：《纯粹理性批判》第一版第201页；第五版第246页（米勒英译本第176页）不过，这不是从字面上的引文。（英译者注）

既然如此，那么，变化在实在客体中相继产生的次序只有通过它们的因果关系才被我们认定为客观的。康德在《纯粹理性批判》中，特别是在“经验的第二类推”<sup>①</sup>，以及“第三类推”的结尾部分，对这一主张反复加以说明解释。我建议凡是想要弄懂我这里所要说明的问题的读者，都要研读这些段落。在这些段落里，他无处不证实了表象继起的客观性——他把它定义为与实在客体的继起相一致——只有通过它们彼此继起时所遵循的法则才被认识，这个法则就是因果律；

因此我的纯粹领悟并没有确定现象彼此互相继起的客观关系，因为我只是领悟了我自身表象的继起，但是，在我的领悟中，继起并没有引导我形成任何关于客体继起的判断，除非这一判断建立在因果律之上；而且，还因为我可能颠倒在我的领悟中这些直观彼此继起的次序，因为没有任何东西可以把它们确定为是客观的。为了说明这种主张，康德举出了房子的例子加以说明，他说在我们观察房子的各个部分时，我们可以随意以任何顺序来加以考虑，或从上到下，或从下到上；在这种情况下，前后顺序的确定完全是主观的，并不以客体为基础，因为我们是随意的。与这个例子相反，他举出了我们对顺流而下的船的直观作为例子。我们不断地看到这只船顺河越来越低地远去，船的位置不断变化所引起的直观却没有被旁观者所改变。因此，在后一个例子里，他从现象的客观结果中根据自己的领悟导出主观结果，因此他称之为一个事件。我的主张与此相反，这两种情况没有任何区别，两者都是事件，我们对这两者的认识都是客观的，就是说，是主体对于实在客体中的变化的认识。两者都是关于两个物体相对位置的变化。前者，物体之一是观察者自身机体的一部分，即眼睛，另一部分是指房子，眼睛不断移动即可看到房子的不同

位置。后者，船沿溪流不断变换位置，因此变化在两物体之间进行。两者都是事件，唯一的区别是：前者，变化以观察者自己的身体为起点，他的一切直观无疑都源于身体的感觉，但是，身体仍是诸客体中的一个，因此，还要服从客观物质世界的法则。对于观察者来说，作为一个纯粹的认识个体，他的身体的任何运动都是被经验感知的事实。假如观察者使船沿着溪流上行就像改变他自己眼睛的方向一样容易，那么，在第一种情况中颠倒变化继起的次序就如同第二种情况一样，这是完全可能的。因为康德推断，对房子的不同部分的直观顺序既不是客观的也不是一个事件，因为它依赖于自身的意志。但是，他的眼睛沿着从屋顶到底部的方向运动是一个事件，而沿着从底部到屋顶的方向运动则是另一个事件，这跟船的运动是一样的，这里不存在任何区别。在我从一队战士边上走过和一队战士从我身边走过之间，就它们是还是不是事件而言，没有任何差别。假如我们站在岸上把目光固定在一支正向岸边驶来的船上，我们立即就会感觉到，似乎船静止地停立在那儿，而岸却在运动。在这个例子中，由于我们没有找到正确的原因，因此，我们就把位置相对变化的原因搞错了；但是，在我们的身体与船的相对位置中，真实的顺序完全可以为我们正确客观地所认识。假如康德能记住他的身体也是诸客体中的一客体，他的经验直观的顺序依赖于他的身体从其他客体所获得的印象的顺序，因此是一个客观的顺序，即一个直接（假如不是间接）发生在诸客体之中并且独立于主体的意志的顺序，因此即使在不断地作用于他的身体上的诸客体之间没有任何因果关系，这种顺序也可以确定无疑地被认识，那么，他本人也会相信，这两者之间没有任何区别。

①同上，第一版第 189 页；第五版最为全面，见第 232 页（米勒英译本第 166 页）

康德说，时间不能被直观；因此表象的继起不能客观地被经验加以直观，即不能把它作为现象中的变化与纯粹主观表象的变化区别开。因果律作为各状态赖以有序产生的法则，是变化的客观性得以被认识的唯一工具。这样，康德之主张的结论就是：在时间中继起不能被我们客观地直观（因果除外）并且，直观中的现象之其它的继起，只有这样被确定，而非通过我们自身的意志。这种观点是与我必须要提出的一个观点相抵触的，即对于现象来说，即使它不是彼此接续而生，它也完全有可能生生不已。因果律并不因此而受到任何损失；因为每一个变化是另一个变化的结果，这是先天确立了的牢固法则，这一点仍然是确定的；不过，每一个变化不仅需要唯一的一个变化作为其原因，而且需要一切其他与这个原因一起同时发生但又不与这个原因发生任何因果联系的变化。它不能在因果接续之有规则的次序中被我准确地直观，而是在完全不同的次序中被直观的。不过，这个完全不同的次序并不因此而稍损其客观性，而且在很大程度上不同于建立在我的随意性基础上的任何主观顺序，例如我想象中的画面。在时间中，彼此没有任何因果联系的事件之继起正是我们所称作的偶然性。这正像我离开我的房子时，一块瓦片碰巧从屋顶上掉下来砸在我的身上。我出门和瓦片掉下来之间没有任何关系；然而，它们继起的次序——我在瓦片掉下来之前出门——在我看来是客观决定的，由不得我的意志，否则，如果由意志来决定，情况很可能会与此相反。在音乐作品中，乐音进行的次序同样是被客观而非由我这个听众的主观决定的；然而，有人想到过乐音的进行是由因果律决定的这种主张吗？无疑，甚至昼夜的更替也被我们当作客观的加以认识，但是，我们肯定不会把它们看作是互为因果的；就它们共同的原因来说，在哥白尼之前的认识都是错误的；然而，对于这种继起的正确认识并没有因为认识的错误而受到丝毫干扰。附带提一下休谟的假设：他的假设也因此而得到驳斥；因为昼夜更替——所有继起中最古老且最不易出现例外的一个——从来不会误引人们把它们当作互为因果。

康德还在别处主张，只有通过我们认识一个表象跟隶属于这一法则（因果律）的其他表象的必然联系以及它在我们所有表象的时间关系之确定次序中的位置，这一表象才反映实在（我概言之，实在意味着它与一个纯粹的大脑图像不同）但是，在因果锁链中，我们所能认识到的，通过因果律确定它们位置的表象是多么少啊！然而，我们从来没有对识别客观表象与主观表象——实在客体与想象客体——感到为难。当我们熟睡时，就不能对此识别，因为我们的大脑此时已与周围神经系统分离，因此也就与外界的影响分离了。所以，在梦中，我们把想像的东西当作实在的东西，只有在我们醒来时，即恢复了神经的感受性，而且外界通过感觉再次进入我们的意识时，我们才意识到自己的错误；即使我们仍沉睡在梦中，只要梦持续不断，因果律也仍然适用，只是通常的材料往往被不可能的材料所取代。我们在这里不禁想到，康德在写作我们引用的这段话时受到了莱布尼茨的影响，不管他的哲学在其他方面与莱布尼茨的哲学有多么大的不同；特别是当我们考虑到莱氏表达了完全类似的观点，这种影响就更为明显。例如，莱氏说：“感性事物的真实性仅在于现象之联系，它必须有原因，这就使它与梦有所区别——物质作为感觉之客体，其标准即现象之间的联系，对存在于我们之外的感性事物而言，它保证了其真实性。”①

显然，康德在根据变化的客观顺序只有通过因果律才为我们所认识并在此范围内因果律构成一切经验的一个条件这一事实，论证因果律的先验性和必然性时，犯了一个奇特的、非常明显的错误，对此我们只能这样来加以解释：就是假定他太专心于我们认识的先天部分，结果看不到在别人看来是一目了然的东西。我在本书第21节中所作的阐述是对因果律的先验性之唯一正确的说明。这种先验性在任何时候都可从我们深信不疑地期待经验与因果律相符合这一事实中得到证实，就是说，它具有我们认为是无可置疑的确定性，而且这种确定性不同于任何其他以归纳法为基础的确定性——例如，通过经验认识的自然法则之确定性——在经验世界里我们无法想象存在着可以独立于因果律之外的东西。例如，我们可能设想万有引力定律在一个例外的情况中不起作用，但是无法设想这种情况是没有原因的。

康德和休谟的证明所犯的错误正相反。休谟主张所有的推论只不过是一个序列；而康德则要证实所有的序列都必然是推论。纯粹知性确实只能构想推论（原因的结果）它既不能设想左右之间的不同，同样也不能设想单独的序列，左右之间的不同如同序列一样，只能用纯粹感性来把握。在时间中对于事件相继的经验认识确实恰好就像在空间中对于事物并列的经验认识一样，是可能的（康德在别处否认这一点）但是，事物在时间中总是前后相继的方式得不到解释，同样，一事物从另一事物中（作为一个原因的结果）产生的方式同样得不到解释：前者的认识是以纯粹感性为条件并由纯粹感性给予；后者则依靠纯粹知性。但是，在主张对于现象客观顺序的认识只有通过因果律获得这一方面，康德所犯的错误正是他所指责莱布尼茨的同样的错误：①“感性形式的理智化”。——我关于继起的观点如下。我们从时间这种形式中所得到的仅是关于继起的可能性的认识，这属于纯粹感性。实在客体的继起其形式就是时间，我们是经验地因而是作为实在的东西来认识其继起的。但是，只有通过知性，依靠因果律，我们才能得到两种状态（指变化的）之继起的必然性；即使是我们能够设想一个继起的必然性这一事实，也已经证明了因果律不是为我们经验地认识的，而是先天地给予我们的。充足根据律是对我们的所有客体亦即表象之间必然联系的基本形式的普遍表述，它就存在于我们认识能力的最深处：它是所有表象的共同形式，是必然性这个概念的唯一来源。必然性告诉我们：当根据都确定下来，推论就随之产生，除此之外它绝对不包含任何别的内容和另外的含义。为什么这一定律在时间中决定着我们正在研究的这类表象的继起次序，并且在这类表象中以因果律的形式出现，这是因为：时间是这些表象的形式，因此，必然联系在这里以继起的法则出现。在充足根据律的其他形式中，它始终要求的必然联系将以完全不同于时间形式的其他形式出现，因此，就不是继起的形式；但其必须联系的特征保持不变，隶属于这一规律的所有形式的同一律，或者说，以这一规律为共同表述的所有法则的根之统一，通过必然联系这一特征显示了自身。

①康德：《纯粹理性批判》第一版，第275页；第五版，第331页（米勒英译本第236页）

假如康德的主张是正确的（我对此持有异议）我们认识继起的实在性的唯一方式是通过它的必然性；但是，这就得事先假定知性同时掌握了所有系列的因果，因而也就是一个无所不知的知性。康德把一种不可能强加给知性，这只是为了尽量不使用感性。

康德一方面主张我们认识继起的客观实在性之唯一手段是通过原因一定产生效果之必然性，另一方面又主张①时间中的继起是我们判定两种状态中何者是原因何者为结果的唯一经验标准，我们怎样才能使这两种主张保持一致呢？这里显而易见的循环难道无人看到吗？

①康德：《纯粹理性批判》第一版第一卷，第203页；第五版第249页；英译本第178页。

假如我们通过因果律认识到了继起的客观性，那么就不能不把这种客观性视作因果律，从而也就是因果律。因为，假如它是别的什么，它就一定会有另外不同的据此可以被认识的特征；而这恰恰是康德否认了的。由此可见，假如康德是正确的，我们就不能说：“这一状态是另一状态的结果，因此它发生在后”；因为产生在后和作为结果应该是同一件事情；这一命题是同义反复。另外，假如我们排除因生和继生之间的所有区别，我们就会又一次同意了休谟的观点，他称：所有的推论都只是序列，因此同样否认了此区别。

这样，康德的证明就可被归结为：我们只能经验地认识继起的实在性，但是此外，我们在某些偶发事件序



列中认识到继起的必然性,甚至在所有的经验之前认识到每一可能的偶发事件必然在这些序列的某一个中具有一个固定的位置,我们当然会看出因果律的实在性和先天性,对于后者唯一正确的证明已在本书第21节中得到论述。

康德的理论主张是:只有因果锁链使客观继起成为可能,并使我们对它的认识成为可能;与之平行的另一个理论是:共存以及对它的认识只有通过相关性才是可能的。在《纯粹理性批判》中,康德是在“经验的第三分析”那一篇中对之加以论述的。康德在这里甚至这样说:“相互之间不存在相关作用、而是由一个完全空的空间分开的现象之共存,永远不会成为可能直观的客体。”<sup>①</sup>(顺便说一下,这倒可以是固定的恒星之间没有空的空间的先验证明)他还谈到“在我们眼睛和天体之间闪动的光”——这种表达暗含着这样一种思想:这种星光不仅作用在我们的眼睛上,而且也被眼睛所作用——“在它们和我们之间产生一个共同整体,而且证实了它们的共性。”即使在经验方面,这最后一种主张也是错误的;因为所看到的恒星的光无论如何也不能证实它与观察者同时存在,至多只能证明它存在于几年甚至几个世纪之前。另外,康德的第二个理论与第一个理论一样站不住脚,只是第二个更容易被识破;整个相关性概念之没有意义我已在第20节中表明。

①菲德尔:《论空间和因果关系》第29节。

我反对康德提出的证明可与从前由菲德尔<sup>①</sup>和舒尔茨<sup>②</sup>作出的两个诘难相比较。

①康德《纯粹理性批判》第一版第212~213页,英译本第185~186页。

②舒尔茨:《理论哲学批判》第二卷,第422页及以下各页。

我并非未经深思熟虑就贸然(在1813年)攻击一个已被当作证明过了的真理而为人们普遍接受、甚至在最近的出版物中<sup>①</sup>还不断得到重复的理论,况且这又是康德学说的一个主要观点,而我对康德本人的睿智又深怀崇敬和钦佩。我在很大程度上应归功于他,他的精神完全可以用荷马的话对我说:“我从你的眼睛里驱走了从前遮蔽着它们的黑暗。”

①例如,在弗里斯的《理性的批判》第二卷,第85页中。

#### 第24节关于因果律的误用

从前面所述中可以知道,因果律只适用于物质的、经验给予的世界中的变化,否则就是对它的误用。例如,把它应用到变化赖以产生的自然力上,这就是一种误用;或者,把它应用于变化发生于其上的物质;或者,应用于世界,在这里,独立于我们理智之外的绝对客观存在就属于世界;另外,确实还有许多其他的情况。请读者就这个问题参照我的代表作<sup>①</sup>。这类误用总是产生,部分原因是由于像对待许多其他形而上学和伦理学上的概念一样,把原因这个概念理解得太为宽泛;部分原因是由于我们忘记了因果律确实是带着我们进入这个世界的一个先决条件,正是由于它才使在我们之外的事物有可能被我们直观;而且,恰恰由于这个原因,我们才不能把这一规律延伸到独立于我们认识能力之外的范围,因为它的根源就存在于这一能力之中;我们也不能把它设想为是适用于宇宙和所有存在物的永恒秩序。

①《作为意志和表象的世界》第二版,第二卷第四章第42页及以下各页;第3版第二卷第46页及以下各页。

#### 第25节 变化在其中产生的时间

由于生成的充足根据律只适用于变化,因此在这里肯定不能省略不提古代哲学家就变化在其中产生的时间已经提出过的问题:变化既不可能产生在先前状态的存在之中,也不可能在新的状态继起之后。然而,假如我们认为变化产生于两种状态之间的一段特定的时间内,在这期间,物体就既不是第一种状态也不是第二种状态,例如,一个垂死的人,他既不是生者也不是死者;物质既不静止也不运动,这是荒谬的。由这一问题所引起的迟疑不安以及精巧的诡辩术在塞克斯都·恩披里柯的《反数学家》第九卷,第267~271页,以及《假说》第三卷第14章中可以找到汇总性的材料;这一问题格里尤斯也同样在第6卷第13章中涉及过——柏拉图<sup>①</sup>通过主张变化突然产生不

占有任何时间来处理这个棘手的问题，这显得有点轻率；他说，它们突然产生，他又把这称为一种奇怪的、无时间性的存在（然而它们在时间中）

①柏拉图：《巴门尼德篇》第 138 页。

因此，这就留待于亚里士多德的才智来澄清这一难点。他在《物理学》的第六卷第 1~8 章中深刻细致地讨论了这个问题。他的证明是：没有突然（柏拉图意义上的突然发生）产生的变化，而是任何变化都是逐渐发生的，因此都要占用一定的时间。这种证明完全是建立在对于时间和空间的纯粹先天直观基础上的；不过，这还是难以捉摸的。也许这冗长的证明其要义可以归结为下述命题。当我们谈到客体时说：客体之间是相互限制的，我们的意思是，两个客体有共同的边界；因此，只有两个持续的事物才能有共同的边界，而非两个单一的客体，因为这样它们就是一个——只是线，而不是纯粹的点，才可以有共同的边界。这样，他就把它从空间转移到时间。由于两点之间有一条线，因此在两个此刻中间就留有时间；这就是变化在其中产生的时间——一种状态处于第一个此刻，另一状态处于第二个此刻。这个时间，像所有其他的时间一样，是可以无限分割的；因此，无论是什么东西在变化，它总是在这一段时间内的无尽分割段中通过，正是在通过这些分割段的过程中，第二种状态逐渐从第一种状态中产生。——也许下列解释更易于理解这一过程。在两种我们可以感知到它们不同的状态之间总有一些中间状态，它们之间的区别不为我们所感知；因为，为了便于被感官加以直观，新生的状态肯定要达到一定的强度或规模，因此，在它之前就各有较小程度的强度或广延，新生的状态就是通过这较小程度的强度或广延而逐渐产生的。概言之，把这些较小程度的强度或广延组合起来就称作变化，它们所占有的时间就是变化的时间。假如我们把这一点运用于正在被推进的物体中，第一个结果便是它的内在部分的某种振动，内部的各个部分在把这一振动传递给其他部分之后，就产生了外在运动。——亚里士多德非常正确地从此无限可分的时间中得出结论：任何占有时间的事物，从而每一个变化，即从一个状态向另一个状态的过渡，都同样是无限可分的，所以任何事物的产生事实上都是把无数个部分汇合在一起的结果；因此，它的产生总是逐渐的，而决非突然。从这些规律以及每一运动随之逐渐产生的方面来看，在这一卷的最后一章中，他得出了一个重要的推论：任何单一的东西、纯粹的点都是不能运动的。康德把物质定义为：在空间中运动之物，与这个结论是完全一致的。因此可以看出，所有变化的连续性和渐生性法则则是亚氏第一个提出并加以证明的，我们发现康德有三次提到这种思想：在他的《论感觉界和理智界的形式和原则》第十四节，在《纯粹理性批判》①，以及最后在《自然科学的形而上学第一原理》②中。在所有这三个地方，康德的说明都很短，而且远不及亚氏彻底；不过，就其主要内容而言，他们的观点是完全一致的。因此，我们可以毫不怀疑地认为，无论是以直接的还是间接的方式，康德的这些思想是从亚里士多德那里引来的，尽管并未提到亚里士多德。亚氏的命题——“现在的片刻不是连接的”——可以发现是这样表达的：“两个片刻之间总有一段时间”，这个命题可能遭到如下驳斥：“即使两个世纪之间也什么都没有；因为在时间中就像在空间中一样，肯定总是有一个纯粹的界限。”——康德就这样在他的三个命题的第一个也是最早的一个中，设法使他的观点与莱布尼茨的连续性（Lexcontinuitatis）相一致，而没有提到亚里士多德。假如他们的理论确实是一致的，莱布尼茨肯定源于亚里士多德。莱布尼茨③首先在他给培尔的信中谈到这一连续性法则④。然而，在那里他把它称为普遍的次序原则，而且以此名义给出了一个非常笼统、模糊、主要是几何学上的论证，没有直接涉及到变化的时间，甚至连提都没有提到。

①康德：《纯粹理性批判》第一版第 207 页；第五版，第 253 页。

②康德：《自然科学的形而上学第一原理》中“关于力学的一般说明”的结尾处。

③根据他本人的主张，见爱德曼编的《哲学全集》。

④同上，第 104 页。

## 第 5 章 论主体的第二类客体以及充足根据律在其中起支配作用的形式（上）

### 第 26 节 对这类客体的说明

自古以来，人类种族和动物之间的唯一本质区别，一直被归结为有一种特殊认识能力只有人类才具有，即理性。这种区别以这样一个事实为基础：人类拥有任何动物所不能享有的一种表象，这就是概念。这种表象与直观的表象相对，因此是抽象的，但却是从直观的表象中产生的。其直接结果便是动物既不会说也不会笑；而人类所有那些与动物生命相区别的各种各样的重要特点则是它的间接结果。因为，抽象表象的产生现在已使动机的形成改变了它的特点。虽然人类行为的产生同动物行为一样要遵循严格的必然性，然而通过这种新的动机——这里就它存在于作出

可供选择的决定而产生的思想而论（即意识到动机的冲突）——根据计划和原则，与其他的東西协调一致，具有目的性并且是经过深思熟虑的，这种行为取代了纯粹是由此刻可直观的客体所产生的冲动；正是如此，它所带来的一切才使人类生活如此奢华，如此虚假，如此恐怖，以致西半球的白人，抛弃了远古时期他的第一发源地真实深切的宗教，现在再也不把动物看作是兄弟，而错误地认为它们与他根本不同，并且设法把它们称作畜生，以卑微的名称称呼人和动物都具有的重要功能，声称它们难以驯服，这都是为了证实这种错觉；这样他就铁了心地反对人和动物之间存在的同一性，但是，这同一性却总是不断地去烦扰他。

正如我们所言，整个不同仍然在于——除了在上章里考察的由动物分享的直观表象之外，另外还有一种从直观表象中派生出来的抽象表象，这种表象存在于人的大脑中，人的大脑之比动物的大脑大得多，主要就是这个原因。这类表象被称之为概念<sup>①</sup>，因为每一个概念都在自身或者更确切地说在自身之下包含着无数个体事物，因而成为一个复合体<sup>②</sup>。我们还可以把它们定义为从表象中获得的表象。因为，它们在形成的过程中，抽象能力把我们上章中所讨论的完整的、直观的表象分解为各个构成部分，以便于逐一思考事物的不同本质，或事物之间的关系。不过，通过这一过程，表象必然丧失其直观性；就像水一样，当被分解时，其流体性和可见性就消失了。因为，虽然每一性质被分离抽象出来有助于加以细致地思考，但我们并不能说，它可以单独地被直观。我们通过舍弃直观所给予我们的大量材料形成概念，以便于独立地思考其它的内容。因此，构想就是思考，而思考不及直观。假如，在我们考察了若干个直观客体之后，我们就舍弃属于每一客体的某些不同的东西，而保留所有客体共有的东西，其结果就将是那一种的类。这样，类的概念，在去掉所有不为每一个种所具有的概念之后，就成了包含于其下的所有的种的概念。由于每一个可能产生的概念都可作为一个类来看，因此，概念总是一般的，从而不是直观的。每个概念由于此因还要有自己的范围，作为可在它之下所思维的东西的总和。我们的思维进行抽象的程序越高，我们所舍弃的就越多，因而留给思维的东西就越少。最高的抽象，即最一般的概念，也就是最为空洞贫乏的，直至最后完全成为一个外壳，如存在、本质、事物、变化等等，就是这种概念。——顺便问一下，仅以这类概念编织出来的，仅以这种脆弱的思想外壳为其本质的哲学体系究竟有什么用处呢？它们必然是极端虚无、贫乏，因此，也就特别令人厌倦。

①德文为Begriff，指有理解力的思想，由 begreifen（理解）派生而来。

②德文为Inbegriff，指全体。

正如我们所说，表象通过升华和分解而形成了抽象概念之后，其直观性尽失，假如它们不通过任意赋予的符号而在感觉中被固定和存留下来，那么，它们将不会在思维过程中被加以使用，这样就会从我们的意识中消逝。当然，事实并非如此。我们这里所指的符号就是词。就它们构成辞典进而构成语言的内容而言，词总是可以标明一般的表象、概念，但永远不能标明直观的客体；因此，一本列举具体事物的词典，仅包含着专有名称，而不是词，因而或者是地理学辞典，抑或是历史学辞典，也就是说，它所列举的内容即可以由时间也可以由空间分开；如读者所知，因为，时间和空间就是个体化原理。只是由于动物被局限在直观表象中，不能进行任何抽象——因此不能形成概念——所以，即使它们能够清晰地发出单词的声音，我们也不会说它们有语言，但是，我们也得承认它们能领会专有名称。这一欠缺又使它们与笑无缘，这一点我已在我关于荒谬的理论中说明过。<sup>①</sup>

①见《作为意志和表象的世界》第一卷第13节，第二卷第8章。

分析一个未受教育的人连续说出的一段长话即可发现，在这段话中包含着大量的逻辑形式。从句、措辞、区别，各种各样的细微差别是通过语法形式，借助于词尾变化和句法结构，甚至靠在谈话中经常使用不同语气等等，正确地表达出来，所有这些情况都与法则相一致，这不能不使我们感到惊讶，并且我们不得不承认这是一种广泛的、首尾完全一致的认识。这种认识的获得自然要以直观世界为基础，而把直观世界的本质归结为抽象的概念则完全是理性的工作，且只能借助于语言才能完成。因此，在学会使用语言的过程中，理性的整个机制——即逻辑中一切本质的东西——被纳入到我们的意识之中。显然，如果没有大量的精神努力和注意力的集中是不能完成的，对于孩子们来说，学习的欲望可为此给予必不可少的力量。在此之前，只要这一欲望尚有可利用和必不可少的东西，它就是强有力的，但是，当我们把不适于孩子们理解的东西强加给他们时，它就显得没有活力了。这样，即使是一个未受过很好教育的孩子，在学习语言的措辞和细致差别的过程中，同其他的人一样，也可以通过自己的谈话，使理性得到发展，获得真正具体的逻辑。这种逻辑并不在于包含了多少逻辑法则，而是注重其运用是否适



当；这就很像具有音乐天才的人仅需要通过演奏钢琴便可晓得和谐的法则，而毋庸学习音乐或研究和声学。——通过学会说话来获得上述的逻辑训练唯独聋哑人不在其列，因此，假如他们不通过特别适合于他们学习的人工手段接受阅读教育，以便取代理性的自然学习过程，那么，他们几乎就像动物一样缺乏理性。

## 第27节 概念的作用

如我们所见，我们的理性和思维能力的根本本质是抽象能力，或者说是形成概念的能力，因此，正是这些概念在我们的意识中存在，才产生了令人惊异的结果。之所以能做到这一点，主要依靠以下根据。

正因为它们是从表象中来的，包含的内容少于表象，所以，概念较之表象更易表述。事实上，概念与表象的关系，几乎可以说类似于高级算术公式跟产生这些公式但又为这些公式所描述的精神活动之间的关系，或者类似于对数与它的数之间的关系。它们只包含从这诸多表象中所需要的一部分表象。这一部分表象是从这诸多表象中析出的；假如我们不这样做，而是设法通过想象回忆所有这些表象，这就好像是我们硬要把一大堆无关紧要的杂物来回拖动，这只能使我们困窘；反之，借助于概念，我们就只用思考所有表象中那些为达到每一单个目的所需的部分和关系，所以，我们可以把它们的使用比喻为多余负担的消除，或比喻为取其精华弃其糟粕——使用奎宁，而不是使用金鸡纳树皮。思维的合理称谓是什么，在它最狭窄的意义上应该是理智为概念所充满，即我们现在所讨论的这种表象在我们的意识中存在。我们还把它称为反思：这个词是个比喻，从光学中借来，同时表达了这类认识既是派生的、又是从属的特征。正是这种思维，这种反思，给人深思熟虑的能力，而这却是动物所缺少的。因为，由于（概念）使人能在一个概念的名义下思考许多事物，而且又总是这些事物中每一个本质部分，所以，这一概念就允许人们随意舍弃每一类区别，甚至是时间和空间的区别，这样，人们就在思维中不仅获得了把握过去和未来，而且还能把握现在的能力；而动物在任何情况下严格地说都被束缚在此刻。深思熟虑的能力也确实是人类在理论和实践上之所以取得成就的根本所在，它使人类较之动物具有重大的优越性；首先，他在前瞻的同时还能后瞩；然后，在于他所从事的一切事情中采取计划化、系统化和步骤化的程序，在于许多人为了一个共同的目标而合作，从而有了法律、秩序和国家等等。而且，概念的使用在科学中尤其重要；因为，严格地说，概念是科学的材料。确实，所有科学的最终目的是通过一般而转化为关于个别的认识；这只有通过包括了一切和无所不包的句子才可能，而这又只有通过概念存在才有可能。因此，亚里士多德说：“没有一般，就不可能有知识。”概念就是这些普遍性，概念的存在方式在中世纪构成为实在论者和非实在论者长期争论的主题。

## 第28节 概念的表象判断力

决不能把概念跟想象的画面相混淆，这些画面是直观的、完整的，因而是个别的表象，虽然它们不是由于感官印象引起的，因此不属于经验的复合物。即使在被用来表现一个概念的时候，想象的画面（幻象）也应该与概念相区别。当我们去把握产生概念的那一直观表象本身并使之与概念相符时，我们实际上是把幻象当作概念的表象使用，这在任何情况下都是不可能的；因为，没有一般意义上的表象，例如，一般意义上狗的表象，一般意义上色彩的表象，一般意义上三角形的表象，一般意义上数的表象，也没有任何想象中的画面与这些概念相一致。这样，就引起某个狗和另一个狗的幻象，这种幻象作为一个表象在任何情况下肯定是被决定了的，即它肯定有一定的大小、形状、颜色等等，即使通过它所呈现的概念没有这些所决定的性质。不过，当我们使用这些概念的表象时，我们总会意识到它们对所呈现的概念是不适当的，而且它们完全是武断地决定的。休谟在《人类的理智》第十二篇论文第一部分的结尾处表明他本人同意这种观点，卢梭在《论不平等的起源》中也表达了同样的观点<sup>①</sup>。相反，康德的学说与此完全不同。物质是一个只有反省和明净的反思才能决定的东西。因此，我们每一个人都要检验自身是否意识到在自己的概念中有“先天的纯粹想象力的交织”。例如，当一个人想到狗时，他是否意识到一个介于狗和狼之间的动物；或者，他是否如我们已讲过的：或者通过理性思考一个抽象概念，或者通过他的想象力把这一概念的表象展示为一幅明净的画面。

<sup>①</sup>见该书第1部分的中部。

在较广泛的意义上，整个思维，即一般说来精神的整个内在活动，或者必然需要语言或者必然需要想象的画面：如果两者不居其一，精神活动就无从进行。然而，并非两者同时具有，虽然两者可以在彼此支持中相互合作。在较狭隘的意义上，思维，即通过语言而进行的抽象思维，或者是纯粹的逻辑推理，在这种情况下，它严格地保持在自己的范围内；或者它涉足到直观表象的范围以便达到对表象的理解，这是为了把经验所提供并由直观所把握



的表象跟由清晰反思所产生的抽象思维联系起来，从而达到彻底的把握。因此，在思维中，我们或者探索概念，或者探索一个特定的直观所属的法则，或者探索证实了某一概念或法则的具体情况。就这一特性来说，思维是一种判断力的活动，在第一种情况下确定是一种反思，在第二种情况下是一种归纳活动。因此，判断力是直观和抽象认识之间或者知性和理性之间的中介。对大多数人来说，它只是初步的，甚至经常只是名义上的存在<sup>①</sup>；这样的人注定只能人云亦云，因而，如非必要，就不必跟他们多谈。

①任何一个认为这一主张可能显得夸张的人，请考察一下歌德的《色彩论》的结论，如果他还对我进一步巩固这一结论的发现表示惊奇，那么他就已经再一次证实了这一结论。

整个认识的真正核心是在直观表象帮助下才得以进行的反思；因为这样才能返回到一切概念的源头和基础。因此，它使真正独创的思想、所有主要的基本观点以及所有的发明得以产生，只要偶然性在其中不占据最大的成分。知性在这类思维中占优势，而理性则是纯粹抽象反思中的主要要素。在我们的大脑中长期游动的某些思想，即是这种反思：它们翻来覆去，一会儿穿着某类直观的衣服，一会儿又身着另一类直观的衣服，直到最终变得清晰，把自身固定到概念上并找到语言加以表达为止。确实有些思想找不到语言来表达，可惜这些正是最好的思想，如阿普留斯所言：“它们的声音更美好”。

然而，亚里士多德认为：如果没有想象的画面，反思就是不可能的。这未免就走得太远了。不过，他就这一点曾说过<sup>①</sup>：“没有想象（的帮助）精神不能思维。”还说：“无论观察什么事物，都有某些想象相伴随。”以及“没有想象就没有思想。”这些论述对15和16世纪的思想家产生了强烈的影响，因此，这些思想家经常深信不疑地重复亚里士多德说过的话。例如米兰多拉说<sup>②</sup>：“进行思考和思维的人，必定看到想象的必然显现。”梅兰希顿说<sup>③</sup>：“思维的人必定看到了想象的图画。”还有J.布鲁努斯说<sup>④</sup>：“亚里士多德说：谁想获得认识，就必须进行想象。”波旁那蒂尤斯也表达了同样的意思<sup>⑤</sup>。总起来说，以上所言都断言：每一个真实原初的概念，甚至每一个名副其实的哲学原理，都必须有某种直观图景作为其最内在的核心或根。这虽然还是一种短暂零散的东西，但它却会把生命和灵魂传递给整个分析，无论它是多么详尽无遗，——这就恰像一滴适当的试剂足以使整个溶液带上因它而产生的微粒的颜色。当一种分析具有这类核心，它就像一家银行发行的、以硬通货为其支持的钞票；而其他一切完全从抽象概念的组合出发的分析，则像一家银行发行的、仅以其他纸币为其支持的钞票。因而，所有的理性清谈能使某些概念取得更加清晰的效果，但严格说来，并不产生新东西。所以，这种清谈还是留给个人自己去做，而不要天天连篇累牍地充斥卷帙。

①亚里士多德：《论灵魂》，第3、7、8章。

②《想象》第5章。

③《论灵魂》第130页。

④《想象的构成》第10页。

⑤《论不朽》第54、70页。

## 第29节 认识的充足根据律

但是，即使是在较狭隘的意义上，在我们的意识中，思维并不仅仅在于抽象概念的存在，而宁可说在于从逻辑的判断论所揭示的各种各样的限制中把这些概念中的两个或更多个连接或分割开来。我们把清楚地思考和表述过的这种概念之间的关系称为判断。关于这些判断，充足根据律在这里还是同样适用，不过，其形式跟上一章所解释的不大相同；因为在这里它是作为认识的充足根据律而出现的。这一根据律主张，如果一个判断要表达某一类认识，那么它就必须有充足的根据：由于这一特性，它才获得宾词的真值。这样，真理就是一个判断跟区别于其自身的某种东西的关联，即跟其根据相关联，而根据，正如我们马上就要讨论的，其自身容许有大量的种类。然而，由于这一根据总是判断所依赖的某种东西，所以德文术语称它为Grund，是很合适的。在拉丁文及从拉丁文衍生出来的所有语言中，这个使认识的根据得以标示的单词，同样可以用来标示理性的能力：两者都被称作“ratio”，“ratiōne”，“ratiō”，即“根据”。从这里很容易看出，获得理性认识的判断从来就被认作为理性的最高功能，是它的责任。一个判断所赖以成立的这些根据可以分为四种不同的种类，通过判断所得到的真理也因此有所不同。它们将在下面得到讨论。

### 第 30 节 逻辑真理

一个判断可以以另一个判断作为自己的根据；在这种情况下，它就有了逻辑的或形式的真理。它是否还有物质的真理，这还是一个悬而未决的问题，有赖于它所赖以存在的判断是否有物质的真理，或者它所赖以存在的系列判断是否产生一个含有物质真理的判断。把一个判断建立在另一个判断上，总是在它们之间的比较中发生的，这种比较或者通过纯粹的换位法或换质位法，或者通过增加第三个判断而直接进行，这样，我们所要建立的判断的真理通过它们相互间的关系就变得很清楚了。这个过程是彻底的三段论。它或者通过对应法或者通过概念的小前提而产生。因为三段论是借助于第三个判断把一个判断建立在另一个判断之上的，它只与判断有关；而且由于判断不过是概念的组，概念又是我们理性的唯一客体，所以三段式的推论可以确切地被称为理性的特殊功能。整个三段论科学事实上不过是充足根据律判断间的相互关系的法则之总和；所以，它是逻辑真理的准则。

其真理通过思维的四个著名规律而变得清楚明白的判断，须同样被看作为以其他的判断为基础；因为这四个著名判断本身就是判断，从中即可得到他判断的真理。例如：“三角形乃是被三条边围绕起来的空”，这个判断就是以同一律为其最终根据，就是说，这一思想通过这一规律而表达。“没有广延就没有物体”，这一判断以矛盾律为其最终根据。还有“任何一个判断不能同真或同假”，这一判断以排中律为其最终根据。最后，“没有人会在不知其原因的情况下承认某东西为真”，这个判断以认识的充足根据律为其最终根据。在我们理性的普遍运用中，承认它们为真之前，我们不能把从四个思维规律中得来的判断归结到作为它们前提的最终根据上；因为大多数人甚至不了解这些抽象规律的存在。以这些抽象规律为前提的此类判断对于它们的依赖性并不会由此而减少，正如以第二个判断为前提的第一个判断对于前者的依赖性一样，并不会因为并非任何人必须懂得“地心引力”原理才能说“抽掉某物的支撑物，该物就会掉下来”这一事实而减少。因此，我对于逻辑学的下述观点不敢表示苟同，即迄今为止认为内在真理只有以思维的四个规律为基础的判断才具有，也就是说，这些判断的正确性是被证实的，这些内在的逻辑真理应该与外在的逻辑真理，即与属于以另一判断为其根据的所有判断的逻辑真理区别开来。每一个真理都是一个判断与在它之外的某种东西的关联，而内在的真理这个术语是一种自相矛盾的说法。

### 第 31 节 经验真理

一个判断可以建立在第一类表象即通过感觉而来的直观的基础上，因此也就是经验的基础上。如果是这种情况，那么，这样一个判断就包含物质真理，进而，假如这个判断直接以经验为基础，那么，这个真理就是经验真理。

当我们说“一个判断包含物质真理”时，我们总的含义是，它通过直观表象而被推导出来并根据直观表象的要求使其概念相互连接、分离、限制。获得这种认识是判断力的直接功能，判断力乃是直观和抽象或认识的推理能力之间的中介，换言之，乃是知性和理性之间的中介。

### 第 32 节 先验真理

存在于知性和纯粹感性中的直观、经验认识的形式，作为一切可能经验的条件，可以是某一判断的根据，在这种情况下，该判断即是一个先天综合判断。不过，由于这类判断包含物质真理，因此，它的真理就是先验的；因为该判断不仅以经验而且以存在于我们之中的一切可能经验的条件为基础。因为它是由决定经验本身的东西所决定的，即它或者是由我们先天直观的时空形式所决定，或者是由我们先天认识的因果律所决定。诸如下列命题：两条直线不能包容一个空；没有原因就不会有结果产生；物质既不产生也不消灭； $3 \times 7 = 21$ ，都是这类判断的例子。整个纯数学，同样还有我关于先验的值得赞许的文献<sup>①</sup>，以及康德在他的《自然科学的形而上学基础》中的大多数原理，确切地说，都可以用来证实这类真理。

①参见《作为意志和表象的世界》第三版，第二卷，第五章，第 55 页。

### 第 33 节 超逻辑真理

最后，一个判断可以以包含在理性中的整个思维的形式条件为基础；如果是这样一种情况，那么，它的真理依我看最好定义为超逻辑真理，这个表达与萨里斯伯材西斯在 12 世纪所写的《超逻辑学》没有丝毫关系，因为他在绪言中宣称“我把我的这本书称为《超逻辑学》，是因为我有责任为逻辑辩护。”然后就再也没有使用过这

个词。真正属于这类超逻辑判断的只有四个，它们在很早以前就被人们借助于归纳法而发现，并被称为整个思维的规律；虽然对于它们的表述，甚至数量还未达到完全统一的看法，然而，对于它们所表达的含义之内容，人们的意见是完全一致的。它们是：——

1. 主词等于它的谓词之总和，或  $a=a$ ；
2. 谓词不能同时既属于又不属于主词，或  $a=-a=0$ ；
3. 两个相反的、矛盾的谓词必有一个属于主词；
4. 真理是一个判断与在它之外、作为它的充足根据的某种东西的关联。

正是通过这种我要称之为理性的自我省察的反思，我们才知道这些判断表达了一切思维的条件，而且因此以这些条件作为它们的根据。因为，我们的理性在与这些规律相对立之后思维一无所获，所以就承认它们是所有可能思维的条件：这样，我们就证实，与这些规律的思维相反是不可能的，恰好就像要我们身体的各部分逆着关节的方向运动一样是不可能的。假如主体认识自身是可能的，那么，这些规律就会为我们直接认识，就不必把它们在客体即表象上进行实验。从这个方面看，它同具有先验真理的判断之根据完全一样；因为它们也不能进入我们的意识，而只有以具体的方式，依靠客体即表象。例如，尽力设想一个没有前因的变化，或者物质的生灭，我们能意识到这是不可能的；此外，虽然这种不可能性的根源就在我们的理智中，但我们还是把这种不可能性认作是客观的，因为我们没有别的办法可以通过主观的方法把它纳入到意识中。总起来说，先验的和超逻辑真理之间的酷似以及密切联系，表明它们都来自一个共同的根源。本章中，我们所见的充足根据律主要是作为超逻辑真理出现；而在上章中，它是作为先验真理而出现；在下一章中，我们将会看到它以另一种形式的先验真理再现。眼前的这篇论文，正是由于这个原因我才竭力把充足根据律确立为具有四重根据的一个判断；这并不是要表明四个不同的根据可能偶然地指向同一个判断，而是一个根据从四个方面来表现自己，这才是我所称作四重根。另外三个超逻辑真理彼此如此相似，以致在考察它们时，人们禁不住去寻找它们的共同表达，诚如我在我的代表作第二卷第九章所做的那样。另一方面，它们又完全不同于充足根据律。假如我们要从先验真理中寻找与另外三个超逻辑真理的类似物，我所选择的回答是：实体（我指的是物质）是永恒的。

## 第五章 论主体的第二类客体以及充足根据律在其中起支配作用的形式（下）

### 第34节 理性

因为我在本章中讨论过的表象只属于人类，而且因为把人类生活与动物生活截然区分并给予人类如此巨大的优越性的一切东西，诚如我表明过的，是以具有这种表象能力为基础的，因此，这种能力就当仁不让地构成了理性，远古以来它一直被尊奉为人类的特权。同样，无论在哪一个国度和朝代，人们所考虑的一切都被无可质疑地看作是理性的表现或作用之功能，理性又可称为理性的产物或表现的东西。显然，这一切也只有化为抽象的、推理的、反思的、间接的，以语词为条件的认识才有可能运用，而纯粹直观的、直接的、感觉的，即动物亦可分享的认识却截然办不到。西塞罗正确地把理性和说话放在一起<sup>①</sup>，把它们描述为“通过教导、学习、传达、磋商和判断，人们彼此成为朋友。”还有“如果愿意的话，被我称之为理性的东西，也可以用更多的词汇来称呼：精神、思考、思想和思索。”<sup>②</sup>以及“理性是使我们唯一能够优越于动物的东西，借助于理性，我们才有能力进行预见、论证、反驳、作出某种安排和决断”。<sup>③</sup>但是，在任何年代和国家，哲学家们总是在这种意义上表达他们对于理性的看法，就连康德本人，也把理性定义为原理和推理的能力；虽然不能否认他在作此定义后第一个提出了那些被曲解了的观点。在我的代表作，以及在《伦理学的两个基本问题》中，我曾详细地谈到过哲学家们对这一点以及对理性的真实本性的一致看法；与之相对的是那些被歪曲的概念，这可是本世纪的哲学教授们的功绩，岂敢不提。因此，这里不再重复已说过的话，还是集中讨论下述问题吧！<sup>④</sup>

①西塞罗：《论职责》I第16章。

②西塞罗：《论神的本性》II第7章。

③西塞罗：《论法律》I第10章。

④参见《作为意志和表象的世界》，第二版第一卷第八节，还有附录第577～586页（第三版，第610～620页）以及第二卷第六章；最后有《伦理学的两个基本问题》第148～154页（第2版第146～151页）

现在我们的哲学教授们认为应该废除那一直用来表达通过反思和概念而进行的思维和深思的能力的名称，思维和深思的能力把人和动物区别开来，它使语言成为必需，同时又使我们有资格去使用语言，通过语言人之运筹与人成之成就得以联系在一起。因此，所有国家甚至所有哲学家都据此表明对它的看法并在这种意义上表明对它的理解。我们的教授却不顾一切合理的趣味和习惯，认定这种能力从今以后应称为知性而非理性，一切从它派生而来的东西应称为理智的而非理性的，当然，围绕着它还有一个奇怪而又不和谐的光环，颇似音乐中的走调。因为在任何国家和朝代，知性，理智，敏锐，颖悟，精明等等，这些词一直被用来表示较为直观的能力，这在上一章中已讨论过：它的结果，特别不同于这里正在讨论的理性的结果，总是被称作为理智的、精明的、聪明的等等。因此，理智的和理性的总是相互区别，是两种完全彻底的不同的精神能力的表现。然而，我们的职业哲学家们考虑不到这一点；他们的谋术要求作出这一牺牲，在这类情况中他们的呼吁是：“走开，真理；我们还有更高的确定目标呢！快点让路，真理，为了上帝的崇高荣誉，这你早就学会啦！你能给酬金和养老金吗？走开，真理，赶紧走开，滚到该去的地方，就在墙角那里蹲着吧！”事实是，他们要用理性的地位和名义去表示他们自己创造和制造出来的一种能力，或者更加正确直率地说，是要表示一种纯粹虚构的能力，以便利用这种能力摆脱他们被康德所逼入的窘境；一种对于直接的、形而上学的认识能力，就是说，超越所有可能经验的这种能力能够把握自体和它们的关系的世界，因此，首先就是对于上帝的意识，即它能直接认识上帝，先天地解释上帝创造宇宙的方式，或者，假如这样听上去太平淡，那么就是上帝从自身中产生宇宙，或是通过在一定程度上多少是必需的过程产生宇宙，或再者——作为一个方便的作法，无论它显得多么滑稽可笑——按照君主们在作出圣谕后的习惯做法，叫它“退下”，自食其力并随意到什么地方。说真的，只有像黑格尔这种完全厚颜无耻、满口胡说八道的拙劣骗子才敢于迈出这最后一步。然而，正是这种俗气无聊的小玩意儿在最近五十年间大大地扩大，以理性认识之名出版了数百本书，成为如此众多的被作者称之为哲学著作而被另一些人捧为哲学著作的论据——叫人不禁啼笑皆非地想到——这种老生常谈早就叫人腻烦了。把所有的智慧都错误且鲁莽地归因到理性，并把它宣称作为一种“超感觉的能力”或“作为观念”的能力；简言之，是我们身上的一种玄妙深奥的力量，直接为形而上学设计的。然而，在最近半个世纪，这些行家们对一切超感觉的奇迹之直观方式所表现出来的意见却大相径庭。据一种最为大胆的说法，理性能够直接直观到绝对，或者说，甚至可以任意地直接直观到无限以及无限到有限的演变。另外一些较为保守的人则认为，获得这种信息的方式是听觉而非视觉；因为确切地说它只能听而不能看到“理想国”所发生的一切，然后把所获得的一切忠实地传递给知性，再被整理为教科书。根据雅可比的一个双关语，甚至德语中理性的名称“Vernunft”，亦是由“听”“Vernehmen”装扮而来的；很显然，它所来源的“Vernehmen”又是由语言来表达并以理性为条件的，这样，词和词意的清楚知觉就通过理性得到称呼，而与动物也具有纯粹感官上的听力相对应。然而，这种拙劣的文字游戏在半个世纪后仍然受到青睐；它被当作一种严肃思想，不啻如此，甚至被当作一个论据，一遍又一遍地加以重复。行家中最谦逊的人又主张，理性既看不见也听不到，因此接收不到所有这些奇观的画面和音响，只有完全模糊的“惩戒”（Ahndung）或对这些奇观的焦虑；但是，把这个词中的d去掉，即是“预感”，“预感”由此得到对愚蠢的独到感觉，此时智慧的使徒对之以温柔的目光相鼓励，这种感觉便步入殿堂，转而为知。

读者知道，我只在柏拉图的原始意义上承认观念这个词，并在我的代表作第三篇中详尽无遗地作了阐明。另一方面，法国人和英国人对单词“id é a”或“idea”肯定具有一种非常普通且又非常清楚、明确的理解；而德国人一旦听到“ideen”<sup>①</sup>这个词便失去了头脑，一切镇定荡然无存，感到似乎马上就要驾气球飘然而上。因此，这里对我们的行家们而言是理智直观活动的领域；这样他们中最厚颜无耻的人，众所周知的骗子黑格尔，竟毫不费力地把他关于宇宙和万物的理论称为“理念”（Idee），其中当然包括了他们要去把握的某些东西的全部思想。假如我们还要询问这些据称是以理性为其能力的观念的本质，那么所给予的解释通常空泛无物、用语混乱且冗长之至，读者劳神阅读即使没有在读到一半时就昏昏欲睡，合卷时也会迷惑万分，不得要领；他甚至会怀疑这些观念简直就像是妄想。与此同时，假如有人还想对这类观念进一步加以了解，那他受到的款待可就丰富了。先是经院哲学命题中的主要课题——我这里指的是上帝、不朽的灵魂、实在的客观存在的世界及其法则的表象——遗憾的是，诚如我在《康德哲学批判》中已表明过的，康德本人错误地把它们称之为理性的理想，而这不过只是为了证实不可能对它们进行论证以及它们之缺乏理论根据。然后，变一下花样，就只是上帝，自由和不朽；在其他时候，它将是绝对，我们在第二十节已对它有所了解，作为宇宙论证被迫隐姓匿名地传播；或者，它将是与有限相对的无限；因为，总起来说，德国读者倾向于以这种空洞的谈话来满足自己，而察觉不到他从中获得的唯一明净的思想是：“有目的而又一无所有之物”。而且，“善、真、美”作为所谓的理念得到易动情感和心肠柔软者的高度赞扬，虽然它们实际上不过是三个非常宽泛、抽象的概念，因为它们是从众多事物和关系中析取出来的；因此，



像许多其它的这类抽象概念一样，它们完全是空洞的。至于它们的内容，我在前面（第二十九节）已表明，真理就其特性来说只属于判断，即只具有逻辑特性；至于另外两个抽象概念，我建议读者一部分参阅我的代表作第一卷第六十五节，一部分参阅我的代表作整个第三卷。假如我们设想每次提到这三个贫乏的抽象概念时，都端出一副庄严神秘的姿态，眉毛也扬到额头上，青年人便由此很容易相信它们后面藏有某种奇特而又不可言说的东西，使它们有资格被称为理念，有资格被套到自称为形而上学理性的马车上胜利前进。

①叔本华在这里补充到，“特别是当被宣称为UedaDhen 的时候”。

因此，当有人对我们说我们拥有一种获得直接的、物质的（即不仅是形式的，而且是实体的）超感觉的知识（即超越一切可能经验的知识）的能力，一种专用于形而上学远见卓识的能力，这种能力是我们生来就具有的——我不得不冒昧地把它称之为一个十足的谎言。因为只要稍稍公正地自我审查一下，就足以确信我们身上绝对没有这种能力。而且，一切诚实且富有才能的权威思想家在任何时代所取得的成果，都会与我的主张完全一致。我的主张如下：我们整个认识能力中所固有的一切，因此是先天的且独立于经验的一切，都严格地被限于认识的形式部分，即被限于理智所特有的功能以及所起作用的唯一方式的意识之中；但为了给出物质的认识，这些功能全部需要从外界获得材料。因此，在我们自身内存在的是外在的、客观的直观形式：时间和空间以及因果律——作为知性的一种纯粹形式可以使它建构客观的、物质的世界——最后是抽象认识的形式部分，即这最后一部分存在于逻辑中并与之相关，因此，我们的前辈恰当地把它称为“理性理论”。但是，这种逻辑又教导我们，依据一切逻辑法则而形成判断并获得结论的概念，必须借助于直观的认识获得它们的材料和内容；这恰如创造直观的认识的知性要仰仗感觉获得材料并把内容给予它的先天形式。

这样，我们认识中的任何材料，即一切不能被还原为我们理智的主观形式、活动的具体方式及其功能的东西，——因此，它的所有材料，——都是从外界来的；即说到底是从形体世界的客观直观中来的，它的根源就在感觉中。正是这种直观，就其所涉及的物质内容而言，也就是经验认识，被理性——真正的理性——加工整理为概念，并借助语词从感觉上固定下来；然后这些概念为组成判断和结论的概念组合提供材料，这就构成了我们思维世界的纬纱。因此，理性绝对不包含物质的而只包含形式的内容，这该是逻辑学的课题，因此，在其思维过程中，它只包括形式和法则。在反思过程中，理性不得不完全从外界即从知性已产生的直观表象中获得物质内容。在形成概念的过程中，知性的功能首先运用于这些物质内容，对事物的各种特性进行取舍，然后把留下的几种特性连接成一个概念。然而，如我已表明过的，表象通过这一过程丧失了可以直观地被知觉的能力，同时，它们也变得更易于理解。因此，理性的功效就在于此，也仅在于此；但它永远不能从自身的来源中提供物质内容。——它除形式之外别无所所有，它的本质是阴性的；它只能受孕，但不能自孕。在所有的拉丁和日耳曼语言中，理性都是阴性的，并非纯粹的偶然现象；因而，知性必然是阳性的。

在使用诸如“健全的理性教导说”或“理性应该控制激情”这类表达式时，我们无论如何不是指理性从自身的材料中提供了物质认识，而是指理性反思的结果，即从某些原则所得到的逻辑推理，这些原则是抽象认识逐渐从经验中集中来的，我们由此才获得清楚全面的认识，这种认识不仅是关于经验中必然要发生的、因而在其发生时还可以被预见，而且甚至还是关于我们自身行为的根据和结果的。“合理性的”或“理性的”在任何情况下都与“始终如一的”或“合逻辑的”同义，反过来亦然；因为逻辑不过是由一个规则系统所表现出来的理性的必然过程本身；因此，这些表达（理性的和逻辑的）之间的关系就如同理论与实践之间的关系。严格地说也正是在这种意义上，当我们谈到理性行为时，我们指的是这一行为是始终如一的，因此又是从一般的概念中产生的，而非由当时转瞬即逝的印象所决定。然而，这种行为的品行绝没有因此而被决定：它可能是善的，也可能是恶的，与行为本身无关。详尽的说明在我的《康德哲学批判》①，以及《伦理学的两个基本问题》②中可以看到。最后，从纯粹理性中衍生出来的概念无论是直观的还是反思的，其来源都在我们认识能力的形式部分；因此，这些概念无须经验的帮助，即可先天地进入我们的意识。它们必然以拥有先验的或超逻辑的真理的原则为基础。

①《作为意志和表象的世界》第二版，第一卷第 576 页及以下各页；第三版第 610 页及以下各页。

②《伦理学的两个基本问题》第 152 页，第 2 版第 149 页及以下各页。

另一方面，有人主张理性本来就可从自身的资源中提供物质认识并且可以超越于可能经验的领域传递确定性的信息；须知理性要做到这一点，必然要包含有内在观念，而这种理性不过是纯粹的虚构，是由我们的职业哲学家们发明出来的，是由于惧怕康德的《纯粹理性批判》而编造出来的。我现在要知道，这些先生们是否知道有一个洛克，是否读过他的著作？也许他们在很久以前粗略肤浅地看过他的著作，而看的时候自以为屈尊纡贵，看不起这个伟大的思想家，也可能这与拙劣的德文翻译有关；因为在我看来，现代语言知识的增加与古代语言知识令人可叹的减少是不相称的。另外，现在除了几位长者之外，已几乎没人正确彻底地认识康德哲学，谁还顾得上去理会洛克这种唠叨老头？现在已经成熟的一代人，他们的青春当然必须花费在研究“黑格尔的庞大精神”、“卓越的施莱马赫”、“敏锐的荷伯特”上。哎呀！哎呀！这种学院英雄崇拜以及掌权的高贵同事和有希望的后继者对大学著名人士的颂扬所带来的严重危害，确切地说，就是把一些平庸的理智——完全是自然的产物——作为大师、人类的旷世奇才和荣耀介绍给判断力尚不成熟、既轻信又诚实的青年人。学生们即刻集中精力投入到这种庸才粗制滥造、枯燥无味、贫乏而又无休止的作品之研究中，因而把用来接受高等教育之短暂而又宝贵的时间浪费了，没有利用这段时间从极端稀少但名副其实、确实罕见的思想家的作品中获得健全的知识，这些作品的作者在历史进程中要经过相当的一段时间才能出现一个，因为自然在每一类中只创造一件，然后就“把模型毁坏”。这一代人中本来也会出现几个这样的奇才，可惜这些年青人遭受了极其有害的、智力平庸的吹捧者、庸才们的庞大同盟以及兄弟会成员的欺骗。今日如同昨日，这种同流合污的现象还是方兴未艾，他们仍高举旗帜，坚持与使其承受羞辱的那些真正名副其实的哲学家对抗。正是由于他们，才使我们的时代如此衰弱不振，以致我们的父辈这么多年来曾潜心研究、努力理解和认真应用的康德哲学，对当今这一代人来说，又成为陌生的东西，在康德哲学面前他们好像是“七弦琴前的蠢驴”，有时会愚蠢粗野地加以攻击——就像野蛮人对某些陌生的希腊神像投掷石块一样。既然如此，我就有义务建议所有那些主张理性可以直接知觉、领会和认识的人——简言之，主张理性从自身的资源中提供物质认识的人——重新去读这 150 年来在全世界备受赞美的洛克著作的第一卷，特别是第三章第 21~26 节中的内容，这些内容是直接用来反对任何内在观念说的。因为，虽然洛克否定一切内在真理并不十分恰当，他甚至把这种否定扩展到我们的形式认识中——这一点已被康德的卓识所纠正——但是，他对整个物质认识的正确看法则是不可否认的，即一切认识都是对于实体的。我已在我的《伦理学》中说过的这里还必须重复一下，因为这就像西班牙谚语所说的“蒙耳不听者最聋”，即假如理性是一种特别为形而上学设定的能力，一种提供认识材料并能显示它超越于一切可能的经验的能力，那么，如同数学问题的一致性那样，人们在形而上学和宗教问题（因为它们是一致的）之间就能取得完全的和谐，而观点与他人不一的人只能被看作为精神不正常。现在出现了完全相反的情况，正是在这些问题上分歧最大。自从人们第一次开始思考，哲学体系之间无一不相互对抗并争吵不休；事实上，它们之间经常是截然相反的。自从人们第一次开始信仰（这个历史就更为久远了）宗教之间就一直用火和剑、开除教籍和大炮进行战斗。而当信仰达到最癫狂的程度时，等待异教徒的不是精神病院，而是宗教法庭及其一切附属设施。因此，这里又一次绝对断然地驳斥了认为理性是一种直接领悟形而上学的能力，或者说得更明白一些，是一种来自于上苍的灵感的能力这样一种错误主张。现在到了给理性一个严格断语的时候了，因为说来可怕，这样一个经不起推敲、显而易见的谬误竟在半个世纪后仍然在德国到处散播，年复一年地从教授们的坐椅上游荡到学生们的座位上，又从学生的座位上荡回到教授席上，甚至在法国也确实找到了一些愿意相信的傻瓜，使之在那里得以传播。不过，在这个问题上法国人的常识将很快把先验的理论打发掉。

但这种谬误最初孕育在何处呢？这种虚构最先是如何来到这个世界的呢？我得承认，它最早起源于康德包括“绝对律令”在内的实践理性。因为实践理性一旦被承认，同至上的理论理性一样，进一步需要的，不过是增加一个类似的理性作为其对应物或孪生姐妹，用来宣布来自青铜三角祭坛的（extripode）形而上学真理。在《伦理学的两个基本问题》<sup>①</sup>中，我已描述了这一创造所取得的卓有成效的功绩，请读者参考。现在我虽然承认康德第一个提出了这一错误的构想，但我要补充说明，跳舞的人要找到一个流浪艺人是不必费很多时间的。因为就像对于人类的诅咒一样，由于一切腐败和邪恶的东西之间有着天然的亲合关系，这就使人们选择和钦佩卓越思想家著作中那些虽说不是完全错误、也是次等的部分，而对其中真正值得称颂的部分只是作为附属品才加以默认。在我们的时代，几乎没有什么人能认识到康德哲学所特有的深度和真实的崇高表现在何处；因为他们不再研究他的著作，所以他的著作必然不被理解。事实上，他们现在只是出于历史方面的目的，才去粗略地读康德的作品，他们错误地认为哲学已经前进，而不说始于康德。因此，我们很快就察觉到，尽管他们还在讨论康德哲学，但他们除了康德哲学之无价值的外表部分之外一无所知，他们也许在某处偶然地攫取到一个零星的句子或弄到一个粗略的梗概，但却从来没有探究过它深邃的意义和精神。在康德哲学中，这种人总是首先把主要精力用于二律背反，原因是因为其怪癖，而更多的却是包括“绝对律令”在内的“实践理性”，甚至是在其之上的“道德理论”，虽然康德对于“道德理论”从来

都不是那么认真的；因为只具有实践有效性的理论信条很像我们允许孩子们玩的木枪，不担心会出危险，确切地说，它与“把我的皮肤洗一下，但不要把它弄湿”同属一个范畴。至于“绝对律令”，康德从未说它是一个事实，相反，而是多次反对这种说法；他只是把它看作是各种思想之极端奇特结合的结果，因为他要为道德提供一个最后的靠山。然而，我们的哲学教授们从未把这个问题追究到底，以致在我之前似乎还没人彻底研究过这个问题。不但不去研究，他们反而急匆匆地把“绝对律令”作为已经牢固确立的事实加以信赖，并在他们的正统用语中把它称为“道德律”——顺便一说，这总使我想起比格尔的“Mam’ ZelleLaregle”；确实，他们从中制造了如同摩西训戒一样宏伟的东西并完全取而代之。在《论道德的基础》这篇论文中，我剖析了这同一个包含“绝对律令”在内的“实践理性”，所得出的清楚的结论是，它们绝对没有任何生命力和真理性，因此，我倒希望有人能有理有据地驳倒我，以此帮助“绝对律令”再次找到真正的根据。同时，我们的哲学教授们也不愿意就这样丢了面子。就跟他们离不开自由意志一样，他们也丝毫离不开“实践理性的道德律”，因为这一道德律可以作为一个方便的显示器，伦理学便以此为基础：这两者都是他们的老年妇女哲学的基点。不管我是否清除了这两个基点，对他们来说，这两个基点仍然存在，就像亡故的君主，出于政治上的原因，偶尔还允许他在死后继续统治几天。这些知名人士仍然采取传统的战术来对付我对这两个已过时的虚构所作的毁灭性打击：沉默，沉默；因此他们无声无息地从边上滑过去，佯装无知，使公众相信我以及我这类人不值得取信。无疑，他们的哲学感召来自于神职界，而我的只能来自于自然。说真的，我们最终也许会发现，这些英雄们的行为准则就如同不切实际的鸵鸟的做法，以为只要闭上眼睛就能躲开猎人。好吧！我们等待时机；到我去世后，他们可以随心所欲地裁剪我的作品之时，难道公众还是只相信那些无聊的废话、乏味得令人难以忍受的陈词滥调、“绝对”的任意构想以及这些先生们在幼儿园里用的道德说教？那我们就来看看吧！

①叔本华：《伦理学的两个基本问题》第 148 页及以下各页（第二版第 146 页及以下各页）

“即使在今天  
邪恶依然畅行无阻，  
那也不必担心，  
正义在明天，将受人拥戴。”①

①歌德：《东西诗集》第 97 页。

但这些先生们是否知道现在是什么时候了？一个被预言了很长久的时代已经开始；教会正在开始动摇，而且已经动摇到这样的程度，就连能否恢复它的重心尚是一个问题，因为信仰已丧失。启示之光也如同其他的光一样，需要一定量的黑暗作为它不可缺少的条件。具有一定程度和广度的知识者已大有人在，信仰已不适于他们。日益明显地露出桀骜不驯面目的浅薄的理性主义之得以传播就是明证。它暗中量布似地去衡量人们思索了若干个世纪的基督教义理，提出质疑，并认为自身十足地聪明。然而，正是基督教的精髓，有关“原罪”的信条，特别为这些头脑简单的理性主义者选出来作为笑柄；因为在他们看来，似乎任何东西都不及我们每个人自出生之日起开始存在更为确定，因此我们带着罪孽来到人世是最为不可能的事情。多么锐敏！恰恰就在贫困肆虐、警惕放松时，狼便开始在村庄出现；以致过去曾潜伏着的唯物主义在这种情况下与它的伙伴、被有些人称为人道主义的兽行主义，抬起头来并手挽手地冲到了前排。我们对知识的渴望由于我们不再信仰宗教而变得愈加迫切。整个理智的发展已达到沸点，一切信仰、一切启示和一切权威随之蒸发散失，人们主张有权作出自己的判断；这一权力不仅是教导出来的，而且是让人信服的。他已离开了他的婴幼儿时期，要求独立行走。然而对形而上学的渴望跟肉体的需求一样不能熄灭。这样，对哲学的想往变得日益迫切，人们乞求于那些已经脱颖而出的所有名副其实的思想家的灵魂。空话和已被阉割了的理智之软弱无能的努力就再也不能满足人类的要求；因此觉得需要有严肃哲学，由于这种哲学所考虑的并非薪金酬劳，因此它几乎一点都不关心是否能让内阁大臣或议员称心如意，是否合乎这类或那类宗教团体的意图；相反，这种哲学清楚地表明它的天职完全不是为精神贫乏的庸才谋得生计。

还是回到我的主题上来。通过略具冒险性的扩张，理论神谕就被添加到了实践神谕上，康德错误地把后者赋予理性。这一发明的荣誉无疑应归功于雅可比，职业哲学家们欢乐雀跃地感谢这一前辈留下的这一珍贵礼物，因为这一礼物可以作为一种手段帮助他们摆脱康德从前曾经把他们逼入的困境。冷静、自若、审慎的理性，曾受到康德无情的批判，从此以后被贬为知性并以此名称为人所知；而理性被设想为拥有丰富的、虚构的能力，仿佛能

够给我们提供一个眺望世外甚至是超自然的世界的小小窗口，通过这个窗口，我们就能获得所有现成的真理，而老派的、诚实且深虑的理性就这些真理长期争论、辩驳，结果是一无所获。作为这样一个纯粹想象的产物，这样一个彻底虚构的理性，这五十年来竟一直支撑着德国的冒牌哲学；首先，是作为“绝对自我”的自由建构和规划以及从自我中产生的“非我”；其次，是作为绝对统一或混沌未开的理智直观及其向自然的演化；或者，是作为上帝从他的黑暗的深渊中，或雅各布·波墨式地从无底洞里产生；最后，是作为纯粹的、独立思维的、绝对的理念，概念自我运动的芭蕾舞台——同时，还始终作为圣洁的、超感觉的、神的、真理的、美的以及这类东西的直接领悟，甚至纯粹是作为对所有这些奇迹的模糊的预感<sup>①</sup>。——因此，这就是理性，是吗？噢，不是，这不过是一出闹剧，我们的哲学教授们由于康德的致命抨击而痛苦地不知所措，想利用这出闹剧设法把他们国家业已确立的宗教课题继续进行下去，利用这出闹剧作为哲学答案，不管是对还是不对。

①这里是指前面所说没有“d”的“Ahnung”

对于所有的教授式哲学来说，首要的义务就是确立一种无可怀疑的学说并为之提供哲学基础，其学说是这样的，宇宙中有一个上帝、创世者和统治者，一个人格化的因而是个体的存在，它被赋予知性和意志，从无中创造了这个世界，并用无上的智慧、能力和善来统治它。然而，这一义务使我们的哲学教授在严肃哲学面前处于极其尴尬的境地。因为康德已现世，《纯粹理性批判》在六十多年前已写出，其结果是：在基督教时代已提出的关于上帝存在的证明（这些证明均可归为三种也只能有三种）没有任何一个能够完成预期的目的。而且，任何一个这类证明的不可能性以及由这种证明所建立起来的整个思辨神学的不可能性，终于得到了先天的说明，而不是用空话或黑格尔之正时兴的繁琐术语说明的，这些东西，坦率而严肃地说，只要你使用那种过时的老办法，就能说什么指什么；因此，无论它多么不适合很多人的趣味，60年来竟没能提出任何具有说服力的东西与之抗衡，结果，上帝存在的证明名誉扫地，再也不可信了。我们的哲学教授甚至已开始对之看不起并且明显地不屑一顾，认为这种举动无异于证明不言自明之物，实属荒谬又多余。咳！真可惜，这一点怎么没有早点被发现！不然的话，就不必好几个世纪费劲地去探求这些证明，康德也就完全不必对它们施加理性批判的压力并把它们碾碎了！有些人无疑会由于这一轻蔑而想起狐狸和葡萄的故事。但是，那些要看看这种无聊样本的人，可到谢林1809年的《哲学著作》第一卷第152页上去找。现在其他的人都在用康德的主张安慰自己，即证实上帝不存在同证实上帝存在一样是不可能的——好像这个爱说笑话的老头当然不懂得要证明的正是提出的论断的依据——雅可比令人赞美的发明解救了我们惊慌失措的教授们，因为这一发明给予了本世纪的德国学者这种过去闻所未闻的特殊理性。

然而，所有这些伎俩都毫无必要。因为证明上帝存在的不可能性无论如何都不会妨碍上帝的存在，这是由于它现在万无一失地建立在更加坚实的基础上。它确实是一个启示问题，此外，这也更加可靠，因为这一启示是只赐给一类人的，正是这个原因，这类人被称为上帝的选民。上帝作为世界人格化的统治者和创造者并尽善尽美地支配万物这个概念，只有在犹太人的宗教以及从中分化出来的两种信仰（从而在更广泛的意义上可称之为犹太教的宗派）中才能发现，通过这一事实，更能够看清这一点。这样一个概念我们在其他宗教中（无论古代还是现代的）都不曾发现其踪迹。无疑，因为还没有人梦想着要把这一万能的创造者上帝与印度教的梵混为一谈，梵就在我、你、马、狗之中——或甚至同以生死为接替方式及承担世界创造之罪恶<sup>①</sup>的婆罗门混为一谈——更不会同受骗的萨图耳努斯<sup>②</sup>那好色的儿子、勇敢的普罗米修斯曾预言他要垮台的朱比特混为一谈。但是假如我们最后把注意力集中到追随者最众的宗教上，那么就这一方面说，最重要的首推佛教，我们再也无法闭上眼睛忽视这样一个事实：正如它是唯心论的和禁欲主义的，它还是坚决彻底的无神论的；而且其思想程度达到了无论何时出现了十足的有神论都会引起它的僧侣的极端厌恶。因此，在阿瓦的佛教高僧递交给天主教主教的一份文件<sup>③</sup>中，对于“有一个创造世界和万物的存在，唯有他值得崇拜”这一教义，就被算作六个邪恶异端<sup>④</sup>之一。施密特，一个最优秀的学术权威，完全证实了这一点。在我看来，他理所当然是欧洲学者中佛教知识最丰富的人，在他的著作《论诺斯第教义和佛教的联系》第9页中指出：“在佛教文献中，没有一字一句表明它承认有作为创业本原的最高存在。无论这一问题在其论证过程中何时呈现出来，似乎总是故意避开。”又说：“佛教学说不知有永恒的、非创造的在时间之前即已存在并创造一切有形和无形之物的唯一存在。这种观念与佛教无关，在佛教典籍中看不到这种踪迹。关于‘创世’，我们能看到的也是如此。可见的宇宙确实不能没有开始，但它是按照始终如一、永不改变的自然法则生于虚空。假如我们设想任何东西——把这种东西称之为“命运”或“自然”——会被佛教徒奉为神圣的本原，那我们无论如何都是错误的；相反，恰恰由于虚空的发展，虚空猛然抛下或突然分为无限个部分，这才产生了物质，物质构成了宇宙在其内部的罪恶，或在宇宙的内外关系上构成宇宙之恶，从物质中



产生罪恶，或者是依照同一个恶建立起来的永恒不变的法则而进行的持续不断的变化。”然后又说⑤：“创造这种表达与佛教无关，佛教只讲宇宙起源说。”“我们一定理解圣源创世观念与他们的学说不相容的。”我能举出一百个这样确证的例子；但我只提一个，因为这个例子来源于官方，且广为人知。在深含启发意义的佛教典籍《大王统史》⑥第三卷中，有一段译文记载了大约 1776 年锡兰的荷兰总督对五大浮屠的高僧们分别依次进行的诘难。对话者之间差别甚大，彼此在领悟对方谈吐的意思方面又有很大的障碍，读来很是有趣。依照他们所信奉的学说，这些信徒对所有生灵都充满了爱心和同情，甚至对总督也不例外，他们在谈话中不遗余力地使总督满意。但是，尽管这些高僧们虔诚自制，他们那质朴天真的无神论还是跟总督那建立在犹太教基础上从小就接受熏陶的根深蒂固的赎罪说发生了冲突。这种信仰已成为他的第二天性；他一点都不明白这些高僧竟是无神论者，所以总是问起至高无上的存在，问他们是谁创造了世界等问题。于是他们答道，没有比佛陀释迦牟尼更高的存在了，他是全善全美的，虽身为王子，却甘愿乞讨，终生宣讲他的崇高教义，拯救人类，使我们从不断轮回的痛苦中解脱出来。他们认为世界不是任何人创造的⑦，而是自我生成的，自然把它展开又把它收回；正因为如此，有即是无，即它必然与轮回同在，而轮回则因我们的罪恶行径而生，等等。提到这类事实只是为了说明直至今日德国学者们仍然在以一种可恶的方式普遍坚持宗教和有神论是一样的；事实上，宗教之于有神论犹如类之于单一的关系，只有犹太教和有神论才是一致的。所以，我们就把各国一切既不是犹太教徒、基督教徒，又不是伊斯兰教徒的人统贬为异教徒。基督徒甚至因为三位一体的教义而受到伊斯兰教徒和犹太教徒的指责，因为在后者看来这还不是纯粹的有神论。因为无论反过来说什么，基督教的血管里流着印度人的血，因此它总想着要从犹太教中解脱出来。《纯粹理性批判》给予这种有神论以最严厉的抨击——这就是为什么我们的哲学教授们匆匆把康德搁置一边的原因；但假如这部作品出现在佛教流行的国家，无疑会被看作为一部富有启发性的著作，用来更为彻底地驳斥异端邪说，有益于证实正统的唯心论——主张呈现在我们感官的世界完全是表面的存在的学说。甚至在中国另外两种与佛教共存的宗教——道教和儒教——同佛教本身一样，也是无神论的；因而传教士们就不能把《旧约》首五卷的第一节译成中文，因为中文里没有上帝和创造这样的词汇。甚至传教士格茨拉夫在其《中华帝国史》第 18 页中都诚实指出：“（中国的）哲学家中竟无人在知识中翱翔到足以达到认识宇宙的创造者和上帝的高度，虽然他们已充分地掌握了自然之灵光。”戴维斯也从米尔恩为他《论语》（Shing-yu）的译本所写的序中引证了一段话，跟上面那段话非常一致，在谈到这本书时他说，我们从中可以看到所谓的“自然之灵光”即使得到异教哲学家所有智慧的帮助，也完全无力使之达到对于真正的上帝的认识和崇拜。”这足以证实：启示是有神论赖以存在的唯一基础这一事实；确实也必须如此，不然启示就是多余的了。这是一个很好的机会，可以用来说明无神论这个词本身就含有一个隐秘的假设，因为它把有神论当作一件理所当然的事情。如果用非犹太教来代替无神论，用非犹太教徒来代替无神论者，这种提法让人觉得更加诚实可信。

①“如果婆罗门不断地被用来创造世界，低级存在将何以取得平静？”《觉月初华》，泰勒译，第 23 页。——婆罗门也是三位一体神的一部分，这是自然之人格化；三位即生、存与死，其中婆罗门主生。

②萨图耳努斯，农神。

③参见《亚洲研究》第 6 卷第 268 页，以及桑格曼诺的《缅甸王国》第 81 页。

④见 I. J. 施密特：《中亚古文化史研究》，圣彼得堡，1824 年第 276 页。

⑤施密特：《在圣彼得堡科学院的讲演》第 26 页，1830 年 9 月 15 日。

⑥根据僧加罗译文，由 E. 乌普汉姆译，1833 年伦敦。

⑦赫拉克利特说：“世界既不是神也不是人创造的。”见普鲁诺：《灵魂的产生》第 5 章。

根据上文，既然上帝的存在属于启示，通过启示即可牢固地确立上帝的存在，那么，人类的任何证明就都是多余的了。然而，确切地说，要使哲学的企图只是无效且多余，那就要让理性——人类思维、反思、深思的能力——偶尔在孤独无依的情况下运用自己的能力，就像时而让一个孩子在草坪上没人牵着独自奔跑，测试一下他的气力，看看结果会怎样一样。这类测验和试验我们称为思辨；这一问题的本质在于，这一次它应把它置之度外，走自己的路，去追求最崇高最重要的真理。在这一基础上，假如它得出的结论同上面提到的康德所得出的结论完全一样，那么，思辨就无权因此而把诚实和良心搁置一旁，走上岔道，以便设法回到犹太教的领域，作为它的必不可少的条件；相反，它应该只遵循着理性之光的引导，沿着展现在眼前的道路脚踏实地追求真理，就这样，像一个忠于本行工作的人，镇静而信心十足地前进，不管路将通向何方。

假如我们的哲学教授就这一问题提出不同的看法，认为只要还没有把万能的上帝扶上宝座，就不能无功受

禄——就仿佛上帝真的需要他们一样——这就说明了他们为什么不喜欢我的作品，也解释了为什么我不是他们器重的人；因为我一点都不会经营这类文章，也不像他们，在每次莱比锡博览会上发布些关于万能上帝的最新报道。

## 第六章 论主体的第三类客体以及充足根据律在这类客体中起支配作用的形式

### 第 35 节 对这类客体的解释

构成我们表象能力的第三客体的，是彻底表象的形式部分，就是说，是先天赋予我们对内外感官形式即空间和时间的直观。

作为纯粹直观，这些形式是以其自身成为表象能力的客体的，而不以彻底的表象以及以确定这些表象最初加在这些形式上是空无的还是充满的为条件；因为即使纯粹的点和线也不能提供感性直观，而只是先天的直观，这恰如空间和时间之无限广延性和无限可分性只是纯粹直观的客体而与经验直观无关。在第三类表象中，空间和时间是纯粹的直观，在第一类表象中，它们相互联结在一起被感性地直观，两类客体的区别就是物质，因此，我一方面把物质定义为对于空间和时间的觉察力，另一方面把物质定义为具体化的因果。

相反，属于悟性的因果形式不能单独地以其自身成为我们表象能力的客体，我们也不能意识到它，除非它与我们认识中的质料相连。

### 第 36 节 存在的充足根据律

空间和时间的建构方式决定了它们所有的部分都是相互关联的，其中的一个是另一个的条件，又以其他一个为其条件。我们把在空间中的这种关联称为位置；在时间中的则称为继起。这些关联完全不同于我们表象中一切其他可能的关联，是很特别的；因此悟性和理性不可能纯粹靠概念来把握，只有先天的纯粹直观可使我们理解它们；因为仅靠概念不可能解释清楚上下、左右、前后、过去和未来。康德主张左右手套之间的区别，除直观能加以识别外别无他法，这样就正确地证实了这一点。时空各部分参照这两种关联（位置和继起）据以相互限定的规律，就是我所说的存在的充足根据律。我在第十五节中就这一关联举了一个例子，通过一个三角形边和角的关系，说明这种关联不仅完全不同于因果之间的关系，而且也不同于认识根据和推论之间的关系；因此，这里所说的条件可称之为存在的根据。当然，对存在的一个根据的深切领会是可以变为认识的一个根据的，这恰如对于因果律及其他在特殊情况下的应用的领会是关于结果的认识根据；但是，这并没有消除存在的根据、生成的根据以及认识的根据之间的根本区别。在根据律的一种形式看来是推理，而在另一种形式看来则是根据，这种情况时有发生。例如，根据因果律，温度表中的水银升高是热量增加的推论，而根据认识的充足根据律，它则是一个根据，是认识热量增加的根据，也是作出这一断言的判断根据。

### 第37 节 存在在空间中的根据

空间中每一部分与另一部分的位置，譬如一条给定的线——这同样适合于面、体和点——还完全决定了任何其他可能的线所处的完全不同的位置；所以后者与前者存在着推论与根据的关系。因为给定的这条线与其他任何一条可能的线的位置同样可以决定它与其他所有线的位置，也因为最初的两条线的位置本身同样可通过所有其他的线加以确定，所以把哪一条看作为首先被确定的、并确定其他线的位置这一点并不重要，即不必考虑把哪一条具体的线称为根据（ratio）并把其余的线称为推论（rationata）之所以如此是因为空间中并没有继起；因为正是通过把空间和时间联合起来形成复杂经验的联合表象，表象的共存才得以产生。因而类似于所谓的相关性的东西在空间中的存在根据中随处可见，对此我们将在第四十八节中加以阐述，更全面地研讨根据的相关性。既然每一条线由其它所有的线决定，同样地它亦可决定其他所有的线，那么，把任何一条线仅看作是起决定作用的而非被决定的，是很武断的，而且一条线与其他任何一条线的位置并不排除提出这样一个问题：在它相对于其他某线的位置上，这个第二位置必然决定了第一位置并使之得以确定。因此，在存在根据链条的环节系列中，找到前部的始端如同在形成根据的链条环节系列中找始端一样，是不可能的；我们也不可能发现任何后部的终端，因为空间是无限的而且在空间中的线也是无限的。一切可能的相对空间都是轨迹，因为它们是有限的；所有这些轨迹相互之间都有它们的存在根据，因为它们是相连的。因此，空间中一系列的理由如同一系列生成的理由，都是在无限中进行的；此外，不仅是单向的，而是像后者一样，是全方位的。

所有这一切都无法说明；因为这些法则的真理都是直接建立在先天赋予我们的关于空间的直观上的，是先验的。

### 第 38 节 在时间中的存在根据、算术

时间中的每一时刻都是以前一时刻为条件的。存在的充足根据作为推论的法则在这里之所以如此简单是因为时间只有一维性，因此它的关系不可能具有多样性。每一时刻以前一时刻为条件；我们只能通过它的前一时刻而达到：这仅就过去的时刻存在过并已消失，此刻才能产生而言。一切计数都依赖于可分的时间的连结，数字仅用来标志继起过程中的单一阶段；因此，整个算术同样依赖于它，算术所教给我们的只是计算的有条理的简略符号。每一个数都以作为其存在根据的先在的数为先决条件：我们只能通过十以前的所有数字才能达到十，只凭着这种认识，我才知道有十就必有八、六、四。

### 第 39 节 几何

同样，整个几何学依赖于可分的空间位置的连结。这样，几何学就是关于这种连结的认识；但是，正如我们所说，要达到这种认识仅靠纯粹概念或除了直观以外的任何其他办法，是不可能的，每一个几何学命题都一定要还原到感觉直观中，而证明不过是把所讨论的特定关系明确化；除此之外别无意义。然而我们发现，对于几何学的处理则与此大不相同。只有欧几里德几何学的十二个公理被认为是以纯粹的直观为基础的，更确切地说，甚至只有第九、十一、十二这三条公理被承认是以不同的直观为基础的；而其他的则被认为是以一种认识为基础，即认为在科学中跟在经验中不同，我们不涉及并置在一起、并受到无穷无尽的变化影响的自在真实事物，相反，我们处理的是概念，在数学中则是纯粹的直观，即数和形，它的法则对一切经验都有效，并把概念的综合性与单一表象的明确性结合起来。因为，作为直观的表象，它们的确切性极为精确——在这种情况下没有任何尚未确定的东西——但它们仍然是一般的，因为它们是一切现象的空洞形式，从而这些形式可应用于这些形式所归属的一切真实客体中，因此，柏拉图在谈到“理念”时所说的适用于概念，也适用于这些纯粹的直观，即使在几何学里也是如此，就是说，这两者不可能完全类似，不然的话，就没有形式和客体之分<sup>①</sup>。在我看来，它也适用于几何中的纯粹直观，若非如此，这些作为专有的空间的客体，即会由于空间排列上，即位置上的不同而彼此相别。柏拉图很早以前就说过这一点，正如亚里士多德所说的：“他进一步说，除可感事物和理念之外，在其中还有数学，其不同于可感事物，因为是永恒不动的，亦不同于理念，因为它们中的许多东西彼此相像；而理念则是绝对唯一的。”<sup>②</sup>

①柏拉图的“理念”最终可被说成为纯粹的直观，它们不仅适用于彻底表现中的形式部分，而且适用于物质部分——因此可以被表述为彻底的表象，它们完全是被确定的，但同时又包含许多事物，譬如概念——就是说，作为概念的体现，但完全适合于这些概念，请看我在第二十八节中作的说明。

②亚氏“形而上学”I. 6，比较X. 1。

既然位置的不同并没有取消其余的共性，那么我认为以这一认识来代替其它九个公理就更加符合科学的性质，因为科学的目的是通过一般认识特殊，那么，以同一个观念为基础分别表述九条公理这种做法就不那么适当了。而且，亚里士多德说过：“正是平等性构成了统一性”也能够适用于几何学的图形。

但是，时间中的纯粹直观，即数学，不存在空间排列上的区别，在这里，除了不同事物的同一性外无任何东西，同样属于概念，而不是其它：因为只有一个 5 和一个 7。我们也许还能在这里发现为什么  $7+5=12$  是一个先天综合命题的根据，诚如康德意义深远地发现，这个命题是以直观为基础的，而非同一律，如赫尔德在其形而上学批判中所说的。 $12=12$  则是一个同一命题。

因此，在几何学中，只有在对待公理时我们才借助于直观。所有其他公理都要加以论证，即给予一个认识的根据，其真理性要得到每个人的认可。这样即可表现出该定理的逻辑真理性，而不是它的先验真理性（参看第三十和第三十二节）由于后者存在于存在根据而非认识根据之中，因此，除了通过直观可以弄清楚之外别无它法。这就说明了为什么这类几何论证尽管明确地表达了已被证明的定理是真的这个信念，但却仍然没有说明为什么它所证明的定理之所以如此。换言之，我们没有找到它的存在根据，但通常这就会激起我们探求其存在根据的强烈愿望。因为通过表明认识根据所进行的证明只能产生信念，而非知识，因此也许可以更准确地把它称为索引而非论证，所以这就是为什么在大多数情况下，当它被直观时，由于完全缺乏认识而带来了一种不适感；而且在这里因为刚确切地知其然，要求知其所以然的欲望就变得更为强烈了。这种印象很像当某物从我们的口袋里变

进或变出，而我们却不知如何的感觉。在这类论证中，在没有存在根据的情况下所确定的认识根据，跟某些只提供现象但不能说明其原因的物理理论很相似，例如，莱登福洛斯特实验由于也可以在粗铂坩埚里获得成功；而由直观发现的几何命题的存在根据，就像我们获得的每一个认识，却能够让我们满意。一旦我们找到了存在的根据，我们就会把对于该定理的真理性的信念只建立在该根据上，而非由论证给予我们的认识根据上。例如，让我们看一看欧几里德第一卷中的第六个命题：——

“假如一个三角形的两个角相等，那么，对应边也相等。”欧几

里德的论证如下：——

“设  $abc$  为一个三角形，其中  $Eabc = Eacb$ ，那么，边  $ab$  肯定等于边  $ac$ 。

“因为，如果边  $ab$  不等于边  $ac$ ，那么两条边中必有一边大于另一边。假如边  $ab$  大于边  $ac$ ；从  $ba$  取  $bd$  等于  $ca$ ，连接  $dc$ 。这样，在  $Fdbc$  和  $Fabc$  中，由于  $db = ac$ ，而且  $bc$  是这两个三角形的公共边， $db$  和  $bc$  这两条边分别等于边  $ac$  和边  $bc$ ； $Edbc = Eacb$ ，因此，底边  $dc$  等于底边  $ab$ ， $Fdbc = Fabc$ ，较小的三角形等于较大的三角形，——这是荒谬的。因此， $ab$  不是不等于  $ac$ ，而是  $ab = ac$ 。”

在论证中，我们得到了该命题真理性的认识根据。但是谁会将对几何真理性的信任建立在这种证明上呢？难道我们不是把我们的信任建立在直观认识的存在根据上？依照存在根据（作为一种不必再行论证的必然性只承认通过直观提供的证据）从另一条线段的两个端点以相同的斜度画两条射线使之相交，其交点到线段两端的距离必然相等；因为这样产生的两个角实际上不过是一个，只是由于位置相对才显出是两个；因此没有根据说两条线会在靠一个终端近而靠另一个终端远的位置上相交。

正是对存在根据的认识向我们揭示了从其条件中而产生的被限定性条件的必然推论——在这个例子中，从等角中得出等边——即表明了它们的联系；而认识根据只表明它们的共存。而且我们甚至还主张，通常的证明方法只能在作为一个例子所给予我们的一个实际图形中使我们相信它们的共存，而不是无论如何总是共存的；因为，由于没有表明这种必然联系，我们对于这种真理性所得到的信任就只能依赖于归纳法，依赖于这样一个事实：我们发现它在我们所划的每一个图形中都是如此。存在根据并不是在任何情况下，都像在欧几里德第六定理这样一个简单的定理中一样显而易见，但我仍然相信在每一定理中都可使之明白易见，无论它多么复杂，命题总能还原到某一这种简单的直观。另外，我们先天地意识到空间的每一关系的这种存在根据的必然性，同我们先天地意识到每一变化之原因的必然性是完全一致的。当然，在复杂的定理中，要揭示存在根据是很难的，但这种研究不是对几何学研究而言的。因此，为使我所说的意义显得更明白，我现在将要把一个具有适当难度的命题之存在根据找出来，这个命题的根据不是十分明显的。作为一个不十分直接的定理，我以定理十六为例：

“在任何一个三角形中，延长一边，所成外角大于其他两个内角中的任何一个。”欧

几里德的证明如下：——

“假设  $abc$  是一个三角形；延长  $bc$  边到  $d$ ，那么，外角  $acd$  将大于任何一个与之相对的内角  $bac$  或  $cba$ 。作  $ac$  边中点  $e$ ，连接  $be$  并延长至  $f$ ，使  $ef = eb$ ，连接  $fc$ 。延长  $ac$  到  $g$ 。由于  $ae = ec$ ， $be = ef$ ；两边  $ae$ ， $eb$  分别等于两边  $ce$ ， $ef$ ； $Eaeb = Ecef$ （对顶角相等）因此底边  $ab =$  底边  $cf$ ， $Faeb$  全等于  $Fcef$ 。全等三角形中等边所对应的其余两角分别对应相等；因此， $Ebae = Eecf$ 。但  $Eecd > Eecf$ ，因此， $Eacd > Ebac$ 。”

“同样，假如  $bc$  边等分为二， $ac$  边延长到  $g$ ，可以证明  $Ebcg$ ，即对顶角  $acd > Eabc$  我对

于这一命题的证明如下：——

若要  $Ebac$  等于  $Eacd$ ，更不用说  $> Eacd$ ，线  $ba$  对于  $ca$

就要与  $bd$  一样在同一方向上（因为这就是两角相等的含义），即它必须与  $bd$  平行；就是说， $ba$  和  $bd$  必须永不相交；但是，要形成一个三角形，就必须让它们相交（存在根据）因而必定跟我们要证明的  $Ebac = Eacd$  所要求的条件相反。

若要  $Eabc$  等于  $Eacd$ ，更不用说  $> Eacd$ ，线  $ba$  必须对于  $bd$  与  $ac$  处在同一方向上（因为这就是两角相等的含义），即它必须与  $ac$  平行，就是说， $ba$  和  $ac$  必须永不相交；但要形成三角形， $ba$  和  $ac$  必须相交，这样就必定跟我们要证明的  $Eabc = Eacd$  所要求的条件相反。

我作了以上说明，并非有意提出一个数学论证的新方案，也不是要用我的证明取代欧几里德的证明，因为这一证明的本质并不适合于此，而且事实上它事先假定了平行线的概念，平行线的概念在欧几里德那里出现得较晚。我只是希望表明存在根据是什么，因而说明它与认识根据的不同，认识根据只产生确证，这与认识存在根据是完全不同的一件事。几何的唯一目的在于产生确证，正如我所说，在这种情况下，会给人留下一种不适感，丝毫无助于认识存在的根据——这种认识同一切认识一样，是令人满意愉悦的——这一事实，或许是



其他方面的杰出人物之所以如此讨厌数学的原因之一。

我不禁又要给出图，虽然它已在别的地方出现过：因为毋庸语言而只靠视觉，对于毕达哥拉斯定理的真理性的说服力就要比欧几里德的陷井式论证（反证法）强出十倍。

对本章有特别兴趣的读者在我的代表作《作为意志和表象的世界》第一卷第 15 节和第二卷第 13 章中，可以找到更详尽的论述。

## 第七章 论主体的第四类客体以及充足根据律在其中起支配作用的形式

### 第 40 节 总的说明

接下来要考察的相对于我们表象能力而言的最后一类客体，不仅相当特别而且非常重要。它仅由每个个体的一个客体所构成，即内感觉的直接客体，意志主体，它是认识主体的客体；因此它只在时间中展现自己（从不在空间中）我们将会看到，即使在时间中，也会受到极严格的限制。

### 第 41 节 认识主体和客体

一切认识都预先假定了主体和客体。因此，即便是自我意识也并非绝对单一，而是跟我们对所有其他事物的意识（即直观能力）一样，再行划分为被认识部分和认识部分。被认识部分绝对地、毫无例外地作为意志展现自身。

这样，主体毫无例外地把自己认识为意欲，而不是在认识的。因为表象客体的自我决不会自身变成表象或客体，这是由于它是一切相互间具有必然联系的表象的条件；《奥义书》所写的一段优美文字倒是很适合于它：“你看不到它，而它却看到一切；你听不到它，而它却听到一切；你不了解它，而它却了解一切；你无法认识它，而它却认识一切。除了去看、去听、去了解、去认识，它什么也不是。”<sup>①</sup>

因此，不可能有对在认识着的认识，因为这将意味着主体要与在认识着分离，而同时它又知道它在认识着——这是不可能的。

①见《奥义书》第一卷第 202 页。

有这样一种异议：“我不仅认识，而且认识到我在认识；”我对此的回答是：“你认识到你在认识仅在语言上区别于你在认识。‘我认识到我在认识’的意思不过是‘我认识’，而且假如它不被进一步确定，这又表明它不过是‘自我’。假如你在认识和你认识到你在认识是两回事，想方设法把它们分开，首先试一试在没有认识到你在认识的情况下去认识，然后再试一试你认识到你在认识而又不是你在认识。”无疑，撇开一切特殊的认识，我们最终就会得到“我认识”这个命题——这是我们所能作出的最后的抽象；但这一命题与“客体为我而在”是同一的，而这又与“我是主体”是同一的，在“我是主体”中除了包含一个直率的“我”这个词外别无什么。

既然如此，那我们仍然要问：假如主体不为我们所认识，属于主体的各种认识能力，诸如感性、知性和理性，又是如何为我们所认识呢？这些能力之为我们认识，并非由于我们的认识已成为我们的客体，因为假如这样的话，就不会有如此之多的关于它们的相互冲突的判断；它们是被推演出来的，或者更确切地说，它们是已确立了的各类表象的共同表述，这些确立了的表象总能在这些认识能力中或多或少地得到明确的划分。但是，关于作为这些表象之条件的必然联系，即主体，这些能力是从它们（表象）中抽象出来的，因此与各类表象的关系就像一般主体对一般客体的关系。诚如有主体即有客体（因为主体这个词本身没有别的意思）反之，有客体也即有主体——以致作为主体其意义完全等同于拥有客体，作为客体其意义同被主体所认识是一回事——当客体被假定为是•在某种特定方式中被决定的时，我们也假定主体正是在这种特定方式中去认识，同样如此。因此，无论我们是说客体是由这种或那种特别的内在方式决定的，还是说主体在这种或那种特别的内在方式中认识，这都无关紧要。无论我们是说客体被划分为某些个种类，还是说某些个不同的认识能力为主体所独有，这也无妨大局。从亚里士多德深入浅出的作品中，我们能够发现许多踪迹表明甚至他都认识了这一真理，在他的作品中也可以找到批判哲学的胚胎。他说：“从某种意义上说，灵魂就是一切。”<sup>①</sup>又说：“知性是形式的形式，感性是感知客体的形式”。因此，无论我们说：“感性和知性已不再存在，”还是：“世界已到尽头”，其实是一样的。无论是说：“没有概念”，还是：“理性已不复存在而只剩下动物了”，这也是一样的。

①亚里士多德，《论灵魂》第 3 卷第 8 章。

实在论和唯心论之争，最近一个时期在教条主义者和康德主义者之间进行，或者是以本体论和形而上学为一方跟以先验美学和先验逻辑为另一方之间展开的争论，这场争论的产生就是由于误解了这种关系而且误解了由我确立的第一类和第三类表象所造成的，这跟中世纪唯实论者和唯名论者的争论是由于误解第二类表象的这种关系一样。

## 第 42 节 意志主体

根据前述，认识主体永远不能被认识；它永远不会成为客体或表象。然而，由于我们不仅有外在的自我认识（在感性直观中）而且还有内在的自我认识；另一方面，由于任何认识就其本性而言都预先假定了一个认识者和被认识的对象，那么，在我们体内被认识的东西，不是认识者，而是意志行使者，即意志主体：意志。从认识出发，我们可以主张“我认识”是一个分析命题，与此相反，“我意欲”则是一个综合命题，而且是一个后验命题，即是由经验给予的——在这种情况下是由内在经验（即只在时间中）给予的。因此，意志主体就成为我们的客体。内省总是向我们显示出我们在意欲。不过，我们在意欲中，从最微弱的愿望到激情之间，有着无数的等级，我经常表明<sup>①</sup>：不仅我们所有的情感，甚至我们人的一切精神活动，也被归在情感这个广义的概念名下，看作是意志的状态。

①见《伦理学的两个基本问题》。

在意欲与认识主体是同一的，因此单词“我”这个词就包含和说明了这两者；再者，此同一性是宇宙的结，因此是说明不了的。因为我们只能搞清楚客体之间的关系；而且两个客体不可能是一个，除非是作为整体的部分。在这里，所牵涉的是主体，我们藉以认识客体的法则对主体不适用，而且，认识者与作为在意欲的被认识者事实上的统一——即主体和客体的统一——是直接被给予的。无论如何这种同一性是得不到说明的，谁要是清楚地认识到这一点，谁就会赞成我把它称为绝对的奇迹。

诚如知性是我们的第一类表象的主观联系，理性是对于第二类的，纯粹感性是对于第三类的，现在我们发现对于第四类的是内感官，或整个自我意识。

## 第 43 节 意欲动机律（目的因）

正因为意欲主体是在自我意识中直接被给予的，所以我们才不能进一步确定或描述在意欲是什么；确切地说，它是我们所拥有的最直接的认识，而且，这种直接性认识最终一定能使其他很间接的知识彰明昭著。

在我们自己作出一个决定时，或者我们看到别人作出决定时，我们认为自己应该问一下“为什么”。也就是说，我们假定某件事过去肯定发生过，而这一决定即由此而生，我们称这件事情为它的根据，或更准确地说，是随之而来的行为的动机。没有这样一个根据或动机，就像无生命物体不被推拉就能运动一样，这种行为对我们来说是不可想象的。因此，动机属于原因，在第二十节中我们已把动机作为因果律的第三种形式并论述了其特点。但是，整个因果律都只是充足根据律在第一类客体中的形式，即是外在直观所给予我们的有形世界的形式，在那里它形成一个环节把变化互相联系起来，从外部产生的原因则是构成每一变化的条件。相反，这类变化的内在本性对我们来说仍然是一个谜：因为我们总是驻足在外面。我们无疑能看到此因必产生此果；但实际上我们并不能知道此果是如何由此因产生的，或者说不知道内部所发生的事情。因此，我们明白机械的、物理的、化学的结果，也明白这些结果是由刺激引起的，每次都由于它们各自的原因而产生，但并不由此而彻底理解此过程，此过程的本质部分对我们来说仍是一个谜；因此我们就把它归为事物的本质，自然之力，或活力，但无论怎样，它们都是些难以理解的性质。假如我们未被赋予认识动物和人类的运动和行为这一过程之内在部分的能力，那么我们对这些运动和行为的理解也是同样地贫乏，因为在我们看来它们也是由原因（动机）以某种无法理解的方式所引起的；也就是说，通过我们自身的内在经验，我们知道这是由动机引起的一种意志行为，而动机就是纯粹的表象。因而，由动机产生的结果不同于由一切其他原因所产生的，这种结果不仅以一种完全间接的方式从外部为我们所认识，而且同时以一种非常直接的方式从内部为我们所认识，因此我们是根据它的整个的行为方式来对它加以认识的。在这里我们仿佛处在幕后，从原因产生结果之最内在的本质上，获知此过程的秘密；因为我们这里的认识是通过完全不同的途径和方法得到的。从这里就得出一个重要的命题：动机的行为（动因）是我们从内部看到的因果律。这样，因

果律在这里以一种完全不同的方式和媒介呈现自身，而且是作为另一种认识出现的；因此，它肯定以充足根据律的一种特殊形式出现，即呈现为行为的充足根据律，或简称为动机律。

为对我的整个哲学的理解提供一条线索，我补充如下：作为主体的第四类客体，即包含有在我们自身之内所领悟的意志的那类客体，它跟第一类客体的关系同动机律跟因果律的关系是一样的，我在第二十章中已明确过。这一真理是我整个形而上学的基石。

至于动机行为的方式和必然性，以及动机行为以经验的、个体特征为基础，甚至依赖于个体的认识能力，请读者参阅我的获奖论文《论意志自由》，这里的论述更充分。

#### 第44节 意志对理智的影响

意志对理智的影响完全不是以因果律为基础，而是依赖于认识与意欲主体的统一，如第四十二节所述。这种影响发生在意志迫使理智再现曾经出现过的表象，而且在总体上把它的注意力集中这一或那一方向并令人满意地产生一系列具体的思想的时候。在这种情况下，甚至意志都是由动机律决定的，同样它还按照动机律秘密操纵着我们所说的那种观念的联系，在我的代表作第二卷中我曾专门用了一章（第十四章）阐述这一问题。观念的联系就本身而言只是充足根据律的四种形式应用于一系列主观思维中，即应用于我们意识中存在着的表象中。个体的意志要求理智根据个人的兴趣（即个人的目的）与现存的表象一起回忆那些既可以在逻辑上也可以在类比上，或者是通过时间或空间上的接近而与它们有关的表象，才使这整个过程得以进行。然而，这里的意志行动太为直接，以致在大多数情况下我们对之不能有清晰的意识；太为迅速，以致有时甚至都意识不到表象产生的时刻。在这种情况下，仿佛某种东西不与任何别物发生任何联系就径直进入我们的意识；然而这是不可能的，而充足根据律的根即在于此，在我的代表作上面提到的那一章中对此作了全面阐述<sup>①</sup>。突然把自身呈现给我们想象力的每一幅画面，甚至每一个并非直接跟随前面的根据而来的判断，肯定是由具有动机的意志行为所引起的；虽然动机经常由于无关紧要而被直观所忽视，虽然这类意志行为由于轻而易举地产生，以致愿望和实现几乎同时产生而经常同样不被察觉。

①参见《作为意志与表象的世界》，第二卷，第十四章。

#### 第45节 记忆

表象呈现给认识主体越是经常，认识主体就能更加顺利地按照自己的意愿去重复这些表象，认识主体的这种能力——换言之，经过训练的能力——就是我们所说的记忆。我不赞同人们对记忆的传统看法：把记忆看作为一类贮藏室，我们在里面藏着永远归我们支配的现成的表象，只是我们并非永能意识到它们的存在。已经存在的表象由于习惯可以很轻松地随意再现，因此当一系列表象中的一个环节一旦出现时，就立即甚至经常是自然而然地唤醒所有其他的表象。假如我们为我们的表象能力这一特有的品质寻找一个比喻（譬如柏拉图把它比作为能吸收和保持印象的海绵）我认为最好的比喻是一块布，在褶皱处反复折叠几次后，这块布就好像是自动进入了此折叠状态。人体由于习惯而学会顺从意志，表象能力也完全如此。通常的观点把记忆设想为总是同一个表象，就仿佛我们一次又一次地把它从贮藏室里取出来；事实与此相反，每次都产生一个新的表象，只是习惯使它特别容易形成。因而就出现这样的情况，即我们以为是贮藏在我们记忆中的想象的画面，实际上已经有了细微的变化：我们在隔了很长时间后又看了我们所熟悉的客体，发觉它跟我们心中的形象并不完全一致，这时我们便有了这种体会。如果我们所保存的表象都是现成的，不再变化的话，就不会出现上述这种情况。也正是由于这一原因，假如我们对已获得的知识搁置不用，就会逐渐从我们的记忆中消失，这是因为它是运用习惯和技巧所得来的结果；因而，举例来说，大多数学者忘记了他们的希腊语，大多数艺术家从意大利返回后忘记了意大利语。这也就是为什么很熟悉的一个名字或一行诗，在多年未曾思及之后是多么难以再回想起来的原因；而一旦成功地回忆起来，一段时间内又能支配它，这是因为习惯又重新获得。因此，通几国文字的人，只要注意偶尔把每种语言坚持读一读，他就能确保对这一门语言的掌握。

这同样可以解释为什么我们童年时期的环境和往事在我们的记忆里留下了如此深的印迹；因为在孩提时代，我们几乎没有什么表象，即使有也主要是直观的：以致为了消遣我们还总是不断重复。几乎无能力进行创造思维的人终其一生就是这么做的（而且不断重复的除直观表象外还有概念和语言）因此，当理智的迟钝和呆滞不起妨碍作用时，有时他们还有异乎寻常的记忆力。相反，天才人物并不总是被赋予最好的记忆力，例如，卢梭所说的他本人的情况即是如此。或许这可以作如下解释，即他们总是富于新思想和新联想，因而无暇顾及再现它们。然而，总的说来，很少发现天才具有很差的记忆力；因为他们整个思维能力所具有的巨大能量和灵活性足以

弥补他们所缺乏的经常不断的习惯。我们决不会忘记，缪斯之母就是记忆力的人格化。因此，我们可以说，我们的记忆力受两种相互斗争的因素影响，一方面它受表象能力的能量的影响，另一方面又受占有这种能量的表象数量的影响。这种能力所包含的能量越少，表象亦越少，反之亦然。这就说明了习惯于读小说的人之所以记忆力减退，因为他们同天才人物一样：大量的表象一个接一个迅速飘逝而过，没有时间和耐心再现和重复它们；只不过在小说里，这些表象不是读者自己的，而是别人的思想和联想在飞快地接连发生，而读者本人也缺乏在天才身上跟重复相抗衡的新思想和新联想。另外，整个记忆都必须经过矫正，我们对感兴趣的东西记忆最深，对不感兴趣的东西则忘得最多。因此，伟人们容易在极其短暂的时间里遗忘日常生活中不足挂齿的事件以及微不足道的事务，还有与他接触的凡人，然而倘若事物本身是重要的而且对他们有重要意义，那他们就记得非常清楚。

不过，总的来说，不难理解为什么我们更容易记住由一根线索或上面所提到的根据和推论串在一起的这种系列的表象，而不太容易记住彼此无关、只通过动机律而跟我们意志相连的表象；就是说，那些随意聚集起来的表象。因为从前者来看，我们先天认识了的形式部分这一事实，已经解决了麻烦的一半；而且这也许促成了柏拉图的学说：任何学习都只不过是回忆。

我们要尽可能设法把我们将希望收编在我们记忆中的东西转化为一个可理解的印像，或者是直接的，或作为一个例子、一个纯粹的直喻，或者是一个类似物，实际上用任何其他方法都行；因为直观的认识较之任何抽象思维，更不用说较之纯语言，要牢固得多。这就是为什么我们能记住亲身经历的事情，而对读到的东西则不易记住的原因。

## 第八章 总述和结论

### 第 46 节 体系顺序

本篇论文所论述的充足根据律的不同形式之前后顺序，并不是系统化的；这样编排只是为了使论述更加清楚了，以便首先提出那容易认识且最少赖于别的为先决条件的形式。在这一点上，我们遵循亚里士多德的原则：

“有时，学习不能从实际上是首先发生的和有关事物的真正开端开始，而是从易学的地方开始。”<sup>①</sup>但是，不同种类的根据彼此所应遵循的体系顺序如下：首先应该是存在的充足根据律，存在律又首先应用于时间，作为只包含充足根据律所有其他形式的本质内容的一种简单图式，而且作为一切有限世界的范式。接下来要论述的是空间中存在的根据，因果律尾随其后；之后则是动机律，最后是认识的充足根据律；因为其他种类的根据都与直接表象相关，而这最后一类则与来自于其他表象的表象相关。

①亚里士多德：《形而上学》第 4 卷第 1 章。

上面所述的真理，即时间只是包含着充足根据律所有形式的本质部分的简单图式，说明了算术之绝对完美的清晰性和精确性，就这一点而言没有其他科学可与之媲美。科学既然是根据和推论的连接，因此都要以充足根据律为基础。数的系列是时间中存在的根据和推论之简洁和唯一的系列；正由于这种完美的简洁性——无一漏免，也不会剩下任何不确定的关系——这一系列在准确性、绝对的确定性和明晰性方面已达到无可挑剔的境地。一切其它科学正是在这一方面不及算术；甚至几何学也不例外：因为空间的三维中产生如此众多的关系，因此不仅对于纯粹的直观、甚至对于经验直观来说，要想综合地概括这些关系也是过于困难了；因此复杂的几何学问题只能通过计算才得以解决；这样几何学很快把自己分解为算术问题。至于其它科学中诸多不确定因素的存在，这里就更不予以指出了。

### 第 47 节 根据和推论间的时间关系

从因果律和动机律来看，根据在时间上必先于推论。这一绝对本质性的结论，我已在我的代表作中说明过，为了避免重复请读者参阅我的代表作<sup>①</sup>。因此，假如我们仅记住一事物不是另一事物的原因，而是一状态是另一状态的原因，我们就不会被康德所举的那种例子<sup>②</sup>引入歧途：火炉是房间变暖的原因，与结果同时并存。火炉的状态，即火炉较之周围的热导体其温度较高，火炉的这种热状态肯定先于把自身剩余的热量传递给热导体；现在由于每一层空气变热后即让位于流入的另一层相对较凉的空气，那么第一种状态是原因，随后的第二种状态是结果，原因和结果不断更新直到最后火炉和房间的温度持平为止。因此，我们在这里找不到永恒的原因（炉子）和永恒的结果（房间变暖）用来同时发生的事情，而只能找到一个变化锁链，即两种状态的不断交替，其中一种状态是另一种状态的结果。然而，从这个例子中我们可以很明显地看出甚至康德的因果概念也是多么混乱。



①《作为意志和表象的世界》第二版，第二卷第四章第 41 页，第一版第 44 页。

②康德：《纯粹理性批判》，第一版，第 202 页；第五版第 248 页。

另一方面，认识的充足根据律与时间无关，而只与理性有关：因此，在这里“在„之前”和“在„之后”没有意义。

在存在的充分根据律中，就它对几何学的有效性而言，也同样与时间无关，而只与空间有关，假如共存和继起这两个词有意义的话，那么我们所谈的空间是指所有事物的共存。在算术里与此相反，存在律只是确定的时间关系。

#### 第 48 节 根据的相关性

假设判断以充足根据律的每一种正确意义为基础，因为每一个假设判断最终确实要以根据律为基础，而且在这里假设推论的法则总是有效的，就是说：可以从根据的存在推出推论的存在，也可以从推论的不存在推出根据的不存在；但是，从根据的不存在推出推论的不存在，以及从推论的存在推出根据的存在则是错误的。然而在几何学中，我们差不多总能从推论的存在推出根据的存在，以及从根据的不存在推出推论的不存在，这种情况是独一无二的。如我在第 37 节中说过的，它发源于这样一个事实：由于每条线决定着其他线的位置，因此我们从何处开始就显得无关紧要，即把哪条线看作为原因，把哪条线看作为结果，是无关紧要的。通过统观整个几何学的所有定理就很容易使我们确信这一点。在我们不但要同形状打交道，即与线的位置打交道，而且要与独立于形状的平面打交道的地方，我们才发现在大多数情况下不可能从推论的存在推出根据的存在，或换言之，不可能通过使这一条件成为被界定条件而转化这些命题。下面这个定理可提供这种说明：两个三角形高和底相等，其面积也相等。这一定理不能转化如下：两个三角形的面积相等，则其高和底也相等；因为高和底是成反比的。

我在第 20 节中已表明，因果律不容许相关性，因为结果从来不可能是它的原因的原因；因此，相关性这一概念在其正确意义上是不可接受的。从认识的充足根据律来看，相关性只有在等值的概念之间才有可能，因为只有这些概念的外延才彼此相互包含。除此之外，只能产生恶性循环。

#### 第49 节 必然性

各种形式的充足根据律是一切必然性之唯一的准则和根据。因为必然性除了有根据必有推论之外没有别的真实和特别的含义。因此，任何必然性都是被界定的：绝对的，也就是无条件的必然性是自相矛盾的。因为必然性除了从一定的原因引出某东西之外没别的意义。另一方面，通过把它界定为“不可能不是”，我们就能下一个纯语词上的定义，而且把我们自己遮蔽在一个非常抽象的概念之后，以避免给这一事物下定义。但是，只要问一下，任何事物之不存在是如何可能的或者甚至是如何可想象的，就不难把我们从这个避难所里赶出来，因为任何存在都只能是经验给予的。从而，存在之唯一的可能性就是在某一根据或另一根据被确定或存在，然后它随之而来。成为不可避免的和从一个给定的根据产生这两个概念，是可以互相通用的，它们之间完全可以相互代替。因此，曾受到冒牌哲学家热烈拥护的“绝对必然存在”这个概念包含着一个矛盾：它通过一个述词“绝对的”（即“不被任何其他事情所限定”）取消了使“必然的”成为可以想象的唯一的规定性。我们这里又一次举出了抽象概念之误用的例子，揭露了如我在“非物质实体”、“总的原因”、“绝对根据”等等这类概念中已经指出的形而上学计谋<sup>①</sup>。我从来都不会如此坚决地主张，一切抽象概念都要接受直观的检验。

这样，与充足根据律的四种形式一致，存在着四重必然性：——

①比较《作为意志和表象的世界》第二版第一卷第 551 页及以下各页（第三版第 582 页及以下各页）关于“非物质实体”，本书关于“总的根据”，第五十二节。编者。

1. 逻辑必然性，根据认识的充足根据律，一旦我们承认了前提，那么我们必然绝对地承认其结论。
2. 物理必然性，根据因果律，只要出现原因，结果肯定毫无疑问地随之而来。
3. 数学必然性，根据存在的充足根据律，在正确的几何定理中所陈述的任何一种关系，都确实是该定理确定之关系，而且每一个正确计算也是不可辩驳的。

4. 道德必然性，根据这种必然性，每一个人，甚至每只动物，只要产生一个动机，就得被迫去做符合个体生来具有且不可改变的特征的事情。因此，现在由这一原因而来的行为就像所有其他的结果一样不可避免，虽然这里较之其他情况更难预测其结果是什么，因为很难揣摩和彻底认识个体的经验特征和认识所抵达的程度，这同弄清中性盐的化学成分以及预测它的反应确定是一件完全不同的事情。对此我必须反复强调，因为那些蠢货为了他们老太太哲学的利益，无视如此众多的优秀思想家们的统一认识，仍然蛮横无礼地坚持相反的主张。我不是哲学教授，当然就无需顺从他人的愚蠢。

#### 第 50 节 根据和推论系列

根据因果律，条件本身总是被限制的，而且被限制的同样也是条件本身，因此从“之前”的方面看，便产生了一个无限的序列。这同空间中的存在律完全一样：每一个相对空间都是一个图形，它有自身的限制，藉此而与另一个相对空间联系起来，这样的相对空间又是另外又一个相对空间图形的条件，由此可向各个方向推至到无限。但是，当我们就一个单一的图形本身加以考察时，存在根据的系列就是有限的，因为我们是从一个给定的关系开始的，诚如我们随意在任何一个特殊的原因上停下来，那么这一原因系列就会结束。在时间里，存在根据的系列可在前后两个方向上无限延伸，因为每一时刻都是由前一时刻决定的，而且必然要产生下一时刻。因此，时间无始无终。另一方面，认识根据系列——系列判断，其中每一个都会给另一个以逻辑真理——总要在某个地方终结，即终于或者是经验的，先验的，或者是超逻辑的真理。假如我们所达到的大前提的根据是一个经验真理，而且我们仍要继续追问“为什么”，那么所追求的就不再是一个认识根据，而是一个原因——换言之，认识根据系列已让位于形成根据系列。但假如相反，即为了便于它有个结尾，我们允许形成根据系列让位于认识根据系列，那么这不是事物本性所造成的，而总是由于一个特殊的用途：它因此是一个诡计，而且这就是大家所知的称作为本体论证明的诡辩论。因为当通过宇宙论证明已探得一原因并使该原因成为第一因，似乎有必要到此即停止不前时，我们发现，问题并非如此简单，因果不会停止不前，它还要继续追问“为什么”，因此它只能被搁置在一旁，而跟它略有想象的认识的充足根据律就被用来取而代之了；本来追求的是原因，现在给的却是认识根据——概念本身尚需论证，而从这个概念中而来的认识根据其存在仍然是一个问题，而且这一根据毕竟是个根据，现在却不得不作为一个原因。当然，这一概念本身事先即已为此而准备好了，出于面子上的需要，表面上显得并非很有价值的存在这时就安放其中，以便在发现它时能惊喜一番——正如我在第 7 节所说明的。另一方面，假如判断系列完全依赖于先验或超逻辑真理的规则，我们又仍然继续追问“为什么”，那我们根本就找不到答案，因为这一问题没有意义，即不知道所追问的是哪一类根据。

因为充足根据律是一切说明的定律，说明一事物即意味着把既定的存在或联系归结到充足根据律的某一形式中，而与此形式相符的存在或联系也必须是这样的存在或联系。因此，充足根据律本身，即由它的任何一种形式所表明的联系，不能再行解释；因为不存在一个可以用来说明一切解释之源的原则：正如眼睛能看到自身之外的任何东西，却不能看到自身。当然存在着各系列的动机，因为寻根究底的决心变成了决心使用一个完整的手段系列的动机；这一系列无疑仍然在属于我们前两类表象之一中的一个表象之前结束，动机就存在于其中，并且一开始就具有一种促使具体意志活动起来的能力。动机完成这种任务的事实，就是对我们认识这里所给出的经验特征所作的说明，但是这一事实不能回答为什么此一特殊动机作用于此一特殊特性这一问题；因为理智特性不在时间之内，而且永远不会成为客体。因此，类似这样的动机系列在某一个这样的终极动机中能够找到终点，而且根据这种终极环节的性质，会变为原因系列，或认识根据系列，即当终极环节是一个实在客体时变为前者；当终极环节是一个纯粹概念时变为后者。

#### 第 51 节 每一门科学都从充足根据律的各形式中选择最适用于自己的一种形式作为其引线

由于“为什么”这个问题总是需要一个充足的根据，也由于它依据充足根据律把它的概念联系起来，且正是充足根据律把科学从纯粹堆积的概念中划分出来，因此我们称这个“为什么”为整个科学之母（第 4 节）。况且，我们发现，在每一门科学中，都有一种根据律的形式居于主导地位，在该学科中起导向作用。因而，在纯数学中，存在律是其主要引线（虽然这些证明的解释只能从认识律而来）；在应用数学中，因果律则同存在律一同展现，但在物理学、化学、地质学中，因果律则完全处于支配地位。认识的充足根据律对整个科学都广泛适用，因为在整个科学中都是通过一般认识个别；而且在植物学、动物学、矿物学和其他分类科学中，它是其处于绝对支配作用的主要引线。当我们把一切无论什么样的动机和准则作为说明行为的材料来加以考察时，动机律（动因）就是历史、政治、实用心理学等的主要指南——而当我们从它们的价值和来源出发并使之成为探讨研究的对象时，动

机律就成为伦理学的指南。在我的代表作中，我根据这一原则对各科学进行了详尽的划分<sup>①</sup>。

①《作为意志和表象的世界》第二卷、第二版第 126 页（第三段第 139 页）

## 第 52 节 两个主要结论

在这篇论文里，我已尽力表明充足根据律是对完全不同的四种关系的共同表述，这四种完全不同的关系的每一种都以一个先天给予的特殊法则为基础（充足根据律是先天综合律）根据统一律，我们不得不假定根据分解律所发现的这四个法则，由于它们都在一个述语中被表述出来，因此这四个法则必然源自于我们认识能力中同一个原初的特性并以此作为它们共同的根，因此我们将不得不把这个根看作是我们意识之客体的彻底的依赖性、相对性、不定性和有限性——意识本身则局限于感性、知性、理性、主体和客体——或称之为世界有限性的最内在的起源，柏拉图则反复贬称这个世界为不断生灭，但事实上从不存在，这种认识不过是一个“凭借无理性知觉的观念”。而且基督教徒凭籍本能，按照根据律的这一形式（时间）正确地把它称之为暂存的事物。我已经把这种形式定义为所有有限物之最简单的范式和原型。充足根据律之一般意义，究其大概，可以概括为：每一无论于何地何时存在的事物，都是由于别物存在它才存在的。不过，各种形式的充足根据律是先天的，即它的根就在我们的理智中，因此它必然不适用于全部存在物（宇宙）包括它在其中展现自身的理智。因为这样一个世界，凭藉着先天形式展现自己，它只能是现象；因此，作为这些形式之结果而适用于现象的，却不能应用于世界本身，即在这个世界呈现自身的物自体。因此，我们不能说：“世界及其万物都是由别物的存在才存在的”，这个命题是典型的宇宙论证明。

如果这篇论文能够得出刚才表达过的结论，在我看来，任何一个欲把结论建立在充足根据律基础上的或确实谈到根据的思辨哲学家，都要指明他是指哪一类根据。人们或许认为，只要对一个根据有些疑问，就可以理所当然地要求这样做，然后一切混乱也就迎刃而解了。然而，我们不是常常发现，根据和原因这两个术语在不加区分的使用中被混淆了：就是听到人们以一种一般的、无明确定义的方式谈论基础和以„为基础、条件和以„为条件以及原则和根据原则的，或许因为有一个隐秘的意识，因此这些概念正在以一种未经认可的方式加以使用。因而甚至连康德也把物自身说成是现象的根据，而且说成是一切现象之可能性的根据<sup>①</sup>，现象可解性的原因，整个感觉系列之可能性的一个尚未被认识的根据，作为一切现象之根据的先验客体<sup>②</sup>以及我们的感觉为什么在所有的条件中须以此为决定条件的根据，等等。所有这些说法在我看来与康德下面所说的更有份量、更加深远、永垂青史的话<sup>③</sup>极不吻合，他说：“事物的偶然性<sup>④</sup>本身只是现象，而且只通向确定现象的经验的回归。”

①康德：《纯粹理性批判》第一版第 561，562，564 页，第五版第 590 页（M. 米勒英译本第 483～486 页）

②同上，第一版第 540 页，第五版第 641 页（英译本第 465 页）

③康德：《纯粹理性批判》第一版第 563 页，第五版第 591 页（M. 米勒英译本第 485 页）

④经验的偶然性在康德看来其含义是指，它表明它几乎要完全依赖于别物就这一点而言，请读者参阅我在《康德哲学批判》第二版第 524 页，第五版第 552 页中对康德的诘难。

因为自康德以来根据和推论，原则和根据原则等概念，一直是在一种更不明确甚至非常超验的意义上使用，而且现在还在这样使用，每个人都会知道最近几年出的哲学著作对康德是了解的。

下面是我对“根据”这个词以及与之相关的整个充足根据律不加区别地加以使用的驳斥；就本文的主题而言，本文所作出的是跟第一个结论密切相关的第二个结论。我们认识能力的四个法则，以充足根据律为其共同表述，由于它们的共同特点以及由于所有相对于主体而言的客体都在它们之间加以划分这样一个事实，表明这四个法则本身是由我们认识能力中同一个初始的本性和内在的特质所决定的，而我们的这种认识能力自身则表现为感性、知性和理性。因此，即使我们设想有可能出现第五种客体，在这种情况下我们同样不得不设定充足根据律还将以一种不同的形式在这类客体中出现。尽管如此，我们仍无权力谈论一个绝对的根据，一般的根据，正如一个一般的三角形，只是作为通过推论反思才得以成立的一个概念而存在，这个概念作为一个从另一些表象中得来的表象，只是一种以一指十的概括思维方法。诚如一个三角形或者是锐角、直角或钝角的，同时是等边的、等腰的或不等边的一样，每一个根据也同样属于我所指出的可能存在的四种根据中的一种。而且，既然我们只有这四类明确划分的客体，那么

每一个根据也只能属于这四个中的某一个，此外不可能还有别的客体，理性本身无论如何也只能名列其中；因为一但我们使用一个根据，就事先假定了这四种客体以及我们的表象能力（即整个世界）而且我们肯定把自己限定在这些范围内，从不超越它们。然而，若有他人以一种不同的见解看待这一点并且认为一般的根据不过是一个概念，这个概念源于这四种根据，并表达了它们共有的内容，那么，我们就得重温实在论和非实在论的争论，而我则会站在后者的立场上。