

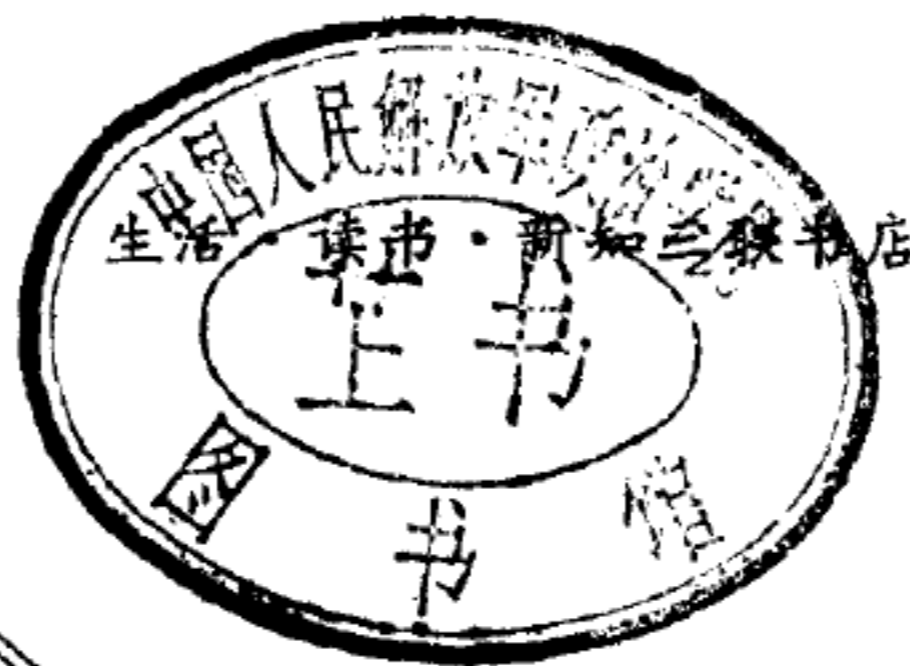


狄慈根哲学著作选集



# 狄慈根哲学著作选集

杨东莼译



**狄慈根哲学著作选集**

杨东莼译

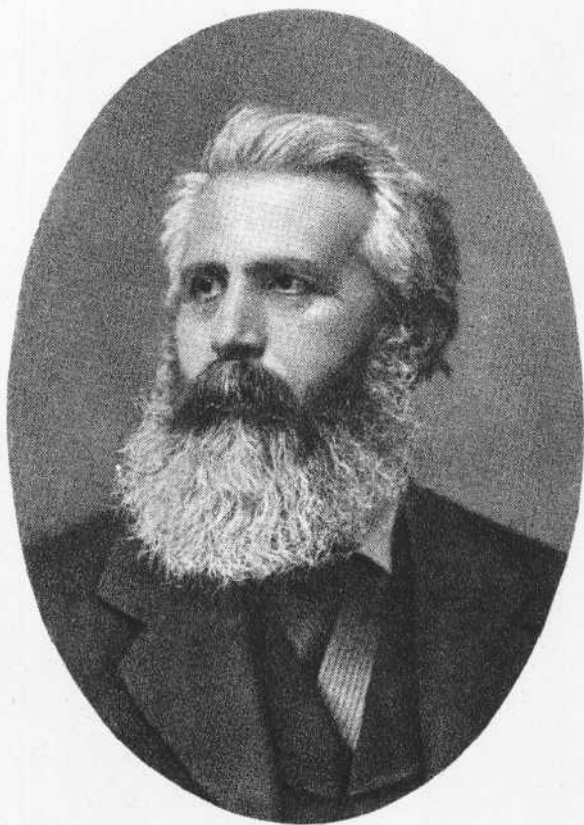
生活·读书·新知三联书店出版

新华书店发行

北京新华印刷厂印刷

850×1168毫米32开本 12.75印张 300,000字  
1978年12月第1版 1978年12月北京第1次印刷  
印数00,001—30,000

书号2002·226 定价1.85元



*J. S. Pitzman*

6.11 205 1

## 译者说明

只受过中等教育的德国制革工人约瑟夫·狄慈根，是一位自学成功的工人哲学家。他于1828年生于德国科伦，1888年在美国逝世。狄慈根是在马克思和恩格斯关怀帮助下成长起来的。1868年9月12日，狄慈根从圣彼得堡把他写的《人脑活动的本质》的手稿寄给马克思，要求指教。马克思看完手稿后，立即把它寄给恩格斯，请他提出意见。1868年11月7日，马克思写信给恩格斯说，“狄慈根的论述，除去费尔巴哈等人的东西，一句话，除去他的那些来源之外，我认为完全是他的独立劳动。”（《马克思恩格斯全集》第32卷第185页）恩格斯对手稿的意见是：狄慈根的著作，“其中也有辩证法，但多半是象火花一样地闪耀，而不是有联系地出现。关于自在之物是想象之物的描述，如果能够肯定这是他自己的创造，那末这种描述应当说是很出色的，甚至是天才的。他这本著作中有许多地方很机智，而且，尽管文法上有缺点，但是表现了出色的写作才能。总的说来，他有一种值得注意的本能，能够在这样缺乏科学修养的情况下得出这样多正确的结论。”（《马克思恩格斯全集》第32卷第183页）恩格斯还曾指出，“值得注意的是，不仅我们发现了这个多年来已成为我们最好的劳动工具和最锐利的武器的唯物主义辩证法，而且德国工人约瑟夫·狄慈根不依靠我们，甚至不依靠黑格尔也发现了它。”（《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》《马克思恩格斯选集》第

4卷第239页)这里可以看出马克思、恩格斯对狄慈根的高度评价以及狄慈根的不足之处。

列宁为了捍卫狄慈根免遭形形色色的论敌的歪曲,对狄慈根的著作钻研很广很深。他对狄慈根评价也很高,肯定狄慈根是一位辩证唯物主义者,是各种唯心主义如僧侣主义、神秘主义、信仰主义、新康德主义、不可知论、马赫主义以及机械唯物主义的敌人,同时也指出了狄慈根的弱点。列宁在《纪念约瑟夫·狄慈根逝世25周年》中写道:“狄慈根的作用在于:他表明了工人可以独立地掌握辩证唯物主义,即掌握马克思的哲学。狄慈根并不认为自己是某一学派的创始人,这一点对于评价工人出身的狄慈根是非常重要的。”“工人们要想成为有觉悟的人,应该读一读约·狄慈根的著作,但任何时候也**不要忘记**,他对马克思和恩格斯学说的阐述并不总是正确的,只有从马克思和恩格斯那里才能**学到哲学**。”(《列宁全集》第19卷第61—62页)

我们今天所处的时代跟狄慈根完全不同。我们生活在社会主义社会里,有很好的学习条件,有大量的马列著作中译本,有集体的学习方式,不担心生活问题,能够做到学用一致。从这方面说,我们将比狄慈根学得更好些,将会产生出许多比狄慈根更好的马克思主义哲学家。我移译这本《狄慈根哲学著作选集》,就是为了向读者介绍狄慈根的主要著作,供同志们参考。

本书收入狄慈根的四篇代表作:《人脑活动的本质》、《论逻辑书简》、《一个社会主义者在认识论领域中的漫游》、《哲学的成果》,都是我在1932年翻译的,现又重加译校。马克思、恩格斯和列宁都指出狄慈根论文的缺点:如措词不当,用语不确切,有些混乱的概念和过多的重复等。此外有些地方在文法上还有缺点。凡此,都对译者增加不少困难。在这次重新译校中,还发现

---

原文个别地方可能有误漏。为了便于读者阅读，对这些都作了必要的订正，并加了译者注。

这四篇译稿，经马巨同志、马元德同志大力核对，对此我表示感谢。他们核对后，虽经我重校三遍，但错误和不准确之处仍然难免，希望读者予以指正。

杨东莼 1977年6月10日

## 目 录

### 人脑活动的本质(一个手工艺人的描述)

纯粹的和实践的理性的再批判 .....	1—98
前言 .....	1
第一章 绪论 .....	5
第二章 纯粹理性或一般思维能力 .....	15
第三章 事物的本质 .....	30
第四章 自然科学中理性的实践 .....	48
第一节 原因和结果 .....	51
第二节 精神和物质 .....	59
第三节 力和质 .....	62
第五章 “实践理性”或道德 .....	69
第一节 聪明、合理 .....	69
第二节 道德上的正义 .....	76
第三节 神圣的东西 .....	86

### 论逻辑书简

特别是民主主义的一无产阶级的逻辑 .....	99—214
第一集[1880—1883] .....	99
第一封信 .....	99
第二封信 .....	102
第三封信 .....	106



第四封信 .....	110
第五封信 .....	115
第六封信 .....	120
第七封信 .....	126
第八封信 .....	130
第九封信 .....	136
第十封信 .....	140
第十一封信 .....	145
第十二封信 .....	149
第十三封信 .....	154
第十四封信 .....	159
第十五封信 .....	163
第十六封信 .....	167
第十七封信 .....	172
第十八封信 .....	177
第十九封信 .....	182
第二十封信 .....	186
第二十一封信 .....	192
第二十二封信 .....	196
第二十三封信(甲) .....	200
第二十三封信(乙) .....	205
第二十四封信 .....	210
一个社会主义者在认识论领域中的漫游 .....	215—296
前言 .....	215
第一章 “创造出来的精神不能认识自然界内部” .....	218
第二章 绝对真理及其自然现象 .....	228
第三章 反唯物主义的唯物主义 .....	239

---

第四章 达尔文和黑格尔 .....	257
第五章 认识之光 .....	280
哲学的成果 .....	297—389
前言 .....	297
第一章 作为专门对象的认识 .....	301
第二章 认识能力和宇宙密切相连 .....	305
第三章 智力的有限性和无限性的程度如何 .....	309
第四章 自然的普遍性 .....	314
第五章 认识能力怎样是人类灵魂的一个片段 .....	318
第六章 不仅求知的一般能力或可能性属于先天的意识， 有关整体自然的普遍性的意识也是先天的 .....	325
第七章 关于精神和自然的联系，又称精神和自然的同一性 .....	330
第八章 认识是物质的 .....	335
第九章 逻辑学四基本原则 .....	339
第十章 宗教领域中的认识作用 .....	348
第十一章 原因和结果的范畴是认识的工具 .....	355
第十二章 精神和物质哪个是第一性的，哪个是第二性的？ .....	361
第十三章 对于获得明白认识的可能性的怀疑有几分过时了 .....	368
第十四章 再论可疑的认识与确切的认识之间的区别 .....	376
结语 .....	383
人名索引(包括文学作品和神话中的人物) .....	390—400

# 人脑活动的本质

(一个手工艺人的描述)

纯粹的和实践的理性的再批判

## 前 言

关于著者个人同本文的关系，我谨在此向善意的读者和恶意的批评者作几句说明。我预先想到的第一个非难，是说我不学无术，这种不学无术不仅直接流露于这篇小小的著作本身，而且更多地间接流露于本文的字里行间。我反躬自问：你还没有弄通你的著名先辈们的一切著作，就敢以那些科学英雄们如亚里士多德、康德、费希特、黑格尔等所研究过的同一题目发表你的著作吗？你最多不就是想重复前人早已做过的事吗？

我回答说：哲学在科学的土壤中播下的种子早已萌芽成长，并已结出果实。历史的产物，总是历史地发生、发育、生长和灭亡，为的是以一种更新的形式永存下去。最初的行动、创始的工作，只有同产生它的时代的各种条件和情况相联系才会有成果；但是，它最终仍将变成一个空壳而把它的果核交给历史。凡属过去科学所产生的积极的东西，都不再生存在它们的著者的文字之中，已经超出精神而成为现在科学中的肉和血。例如，要了解物理学的成果，进而在物理学中创造新的成果，就不必先去研究这门科学的历史，不

必从根本上去探讨那些迄今已经发现了的法则。相反，进行历史的探讨，说不定只会妨碍解决某个一定的物理问题，因为集中精力必然会比分散精力取得更多的成就。就这种意义而言，我缺乏其他方面的知识反而于我有利，因为由此才有助于我更坚决地献身于我的专题研究。我在研究这个题目和学习当代关于这个题目所认识到的一切东西时，都认真地干过一番功夫。我从小就想如何能满足我对于一种彻底的、系统的世界观 (Weltanschauung) 的渴望，我相信终究会在对人类思维能力归纳地理解中得到这一满足，哲学的历史在我的个性发展中的重演基本上就是这样。

再者，使我满足的东西和我打算在此加以阐明的东西既不是表现形式多样的思维能力，也不是表现思维能力的各种方式，而是它的最一般的形式、它的普通性质。因此，我的题目极其简单和专门，并绝对单一化，以致我很难作种种不同形式的阐述，而且难免一再重复。同时，关于精神 (Geist)<sup>①</sup> 的本质的问题是个通俗的题目，它不仅为专业的哲学家所研究，而且也为一般的科学所研究。因此，科学史对于探讨这个题目所作的贡献也就必然普遍存在于现代的科学观中。我对这个源流是感到满足的。

是的，我会承认：虽然我是本文的作者，但我不是哲学教授，而是一个职业手工业者。因此，如果有人拿那句陈旧的训戒来呵斥我说：“鞋匠，管你自己的事吧！”那么，我就要用卡尔·马克思的话来回答说：“手工业智慧的这一‘顶峰’，在钟表匠瓦特发明蒸汽机，理发师阿克莱发明经线织机，宝石工人傅尔顿发明轮船以来，已成为一种可怕的愚蠢了”。<sup>②</sup> 我根本不想挤入这些大人物的行列，我

<sup>①</sup> Der Geist一字，在本书中，有时译为精神，有时译为心，视行文的方便而异，但二者的意思是一样的。——译者注

<sup>②</sup> 见《资本论》第1卷人民出版社1975年版第535页。——译者注

只是把这些先驱当做我的榜样。此外，我所研究的这个对象的性质也很能说明我所属的阶级，我这样说，虽不算是自以为荣，也可算是自以为乐吧。

在本文中，我是把思维能力当作一般性(das Allgemeine)的器官来研究的。只有当统治阶级由于他们特殊的阶级利益而不便承认这种一般性时，被压迫的第四阶级，即劳动者阶级才成了这一器官的真正具有者。当然，这种限制首先涉及人与人的关系的世界。但是，只要这种关系还不是一般的人的关系，而是阶级的关系，人们对于事物的看法就不得不为这种局限的阶级立场所支配。客观的认识以主体有理论上的自由为前提。哥白尼在发现地球运转、太阳静止以前，必须摆脱他的现世的立场。因为一切关系都是思维能力的对象，所以要纯粹地或真正地理解思维能力本身，就必须摆脱一切关系。因为我们只有通过思维才能理解一切事物，所以要认识纯粹的、一般的思维，就必须摆脱一切事物。只要人类还为某一局限的阶级立场所束缚，这个任务就难以完成。只有当历史的进程发展到能解决统治阶级和隶属阶级的最后对立时，才能消除偏见，去真正地或明白地理解一般的判断(Urteil)、认识能力和人脑活动(Kopfarbeit)。只有当历史发展到能重视群众的直接的普遍自由的阶段——对此诚然有许多被十分误解的历史条件——只有当第四阶级的新时代抛弃对幽灵的迷信时，才能把一切幽灵的祖师爷，把纯粹的精神彻底揭露出来。第四阶级的人是最后的“纯粹的”人。这种人的利益不再是阶级的利益，而是群众的利益，即人类的利益。各个时代群众的利益总是与统治阶级的利益连在一起，尽管一贯受到犹太的族长、亚细亚的征服者、古代奴隶主、封建王侯、行会师傅、特别是近代资本家以及资本大王等的压迫，而且正因为受到这些人的压迫，人类才得到不断的“进步”；这个事实

行将结束。过去的阶级关系，对于一般的发展来说是必要的。现在这一发展已经到了群众自觉的阶段。以前，人类是通过阶级对立而发展的。现在，人类已到了要直接地发展自己的地步。各个阶级的对立都是人类的现象(Erscheinung)。劳动者阶级要消灭阶级对立，从而使人类成为一个实在(Wahrheit)。

正象宗教改革是以十六世纪的现实状况为条件一样，人脑活动理论的创立也如同电报的发明，是以十九世纪的现实状况为条件的。从这一点来看，这篇小小的文章的内容并非个人的成果，而是历史的产物。如果容许我使用神秘的词句，那么我说，此时我觉得我本身也不过是一个思维的器官罢了。陈述这一问题的权利是属于我本人的，对此我请善意的读者多多谅解。我还要请求读者，不论是无声的还是有声的非难，都不要针对贫乏的形式，不要针对我说话的方式，而要针对我要说的内容。我希望读者不要拘泥于文字而误解我的本意，而应从精神方面，从总的方面去求得理解。即使我在阐述这种思想方面无所成就，即使我的声音将因此而在我们汗牛充栋的书市中湮没无闻，但我所坚信的事业却一定会找到一位更富有才干的辩护人。

制革匠 约瑟夫·狄慈根

1869年5月15日于锡格堡(Siegburg)

## 第一章 绪 论

系统化是科学全部活动的实质和总的表现。科学不过是为我们的头脑把世界上的事物分门别类、建立体系而已。例如，要科学地认识某种语言，就必须把这种语言划分成一般的门类或整理出一般的规则。又如，农业科学不仅要使马铃薯生长茂盛，而且要在栽培方式和方法上找出一个系统的规则，以便我们能够凭藉这种知识进行预知其结果的栽培。一切理论的实际结果，都在于使我们精通这一理论的对象的方法和系统，从而使我们能够预知其结果地在世界中活动。为了做到这一步，不用说，经验是必需的条件，但只有经验还是无济于事。只有从经验中提炼出来的理论——科学，才能够使我们从偶然(Zufall)的支配下解放出来。科学使我们能够自觉地支配事物和绝对可靠地处理事物。

一个人不可能知道一切。正象一个人双手的技巧和力气不能充分生产他所需要的一切一样，一个人的脑力也不足以知道必要的一切。人有必要相信别人，可是仅仅应当相信别人所知道的东西。科学象物质生产一样，也是一种社会的事业。即“一人为大家，大家为一人”。

但是，正象肉体上的某些需要是每个人都能够而且必须亲自求得满足的一样，有些科学上的对象也是人人都应当知道的，因而不属于任何专门科学。

人的思维能力就是这样一个对象。认识(Erkenntnis)、理解(Verständnis)及其理论，是不能让给任何专门的行业的。拉萨尔

说得很对：“在这个分工的时代，思维本身已成为一种专业，而这一专业落到了最卑劣的人的手中——落到了我们的报纸撰稿人的手中”。因此，他叫我们不要再满足于这种使用，不要再顺从这种大放厥词的舆论，而要重新获得自我思维(Selbstdenken)。我们可以把知识和科学的某些研究对象委托给专家，但是，一般的思维乃是任何人都回避不了的普遍的事务。

如果我们能够把思维活动建立在科学的基础上，寻求出一种关于思维活动的理论，如果我们能够发现理性究竟怎样产生认识的方式和方法，或者可以用来产生科学真理的方法，那么，我们就会在一般的知识领域中为我们一般的判断力(Urteilkraft)获得确实的成果，如同在专门的领域中科学早已获得的成果一样。

康德说：“如果各个合作者在怎样达到共同目的的方法上不能一致，那么可以断言，我们就绝不能使这项研究走上科学的康庄大道，而只能在暗中摸索”。

在今天，只要环顾一下科学界，我们就可以发现有许多科学，尤其是自然科学，已符合康德的要求，以可靠的意识和不矛盾的一致，坚持它们已经获得的知识，并且把这些知识更向前推进。正如李比希所说：“什么叫做事实、结论、规则、法则，关于这些，我们都知道了。对于这一切，我们都已有了任何人在发表他的工作成果之前，都必须加以利用的试金石。不论是用诡辩坚持某一观点，或是企图使别人相信未经证明的某一事物，都会立即被科学精神(die wissenschaftliche Moral)所戳穿。

与此相反，在人们离开具体的事物，转入抽象的所谓哲学的对象，如：一般世界观和人生观问题，事物的始与终、假象(Schein)与本质(Wesen)的问题，是原因还是结果，是力(Kraft)还是质(Stoff)、是强权还是公理的问题以及处世哲学、道德、宗教和政治



的问题等的领域中，我们就发现那里没有“确凿的经过证明的事实”，而只有“坚持诡辩”，那里没有可以信赖的知识，而到处只能在相互矛盾的意见中摸索。

自然科学大师们谈到这些问题时没有一致的意见，这恰恰表明他们不过是哲学的门外汉。因此，所谓科学精神，即人们所自夸的掌握严格区分知识和推测的试金石，不过是基于一种本能的实践，并非基于明了的认识和真正的理论（förmliche Theorie）。在今天，虽然科学通过人们孜孜不倦的研究而大有进展，但是意见纷纭反过来证明了科学运用知识还不善于预定其结果。否则，误解从何而来呢？人对理解（Verstehen）有了理解就不会产生误解。天文计算的绝对可靠恰恰证明这种计算的科学性。凡是会计算的人，都至少能够验证他的计算是对的还是错的。同样，我们对于思维过程的一般理解也必定有这样一块试金石，借以一般地、毫无疑问地去区别理解和误解、知识和臆测、真理和谬误（Irrtum）。谬误是人为的，不是科学的。可是科学是一件人为的事情，所以谬误也许会永远存在；但是正象对数学的理解能够使我们免除错误的计算一样，对思维过程的理解也能够使我们不致把谬误当作科学真理而提出或甚至普遍地接受。如果一个人了解区别真理和谬误的一般规则如同了解区别名词和动词的语法规则一样正确，那么，在这两种情况下，他都可以同样正确地进行区别，这种说法似乎是背理的，但其实是真实的。真理是什么呢？学者和文人对这个问题向来就感到困惑。它几千年来成了主要问题，特别是哲学的主要问题。这个问题象哲学本身一样，终于因为对人类思维能力有了认识而得到解决。换言之，一般真理的标准是什么这个问题与怎样区别真理和谬误的问题是同一的。哲学就是要解决这个问题的科学；并随着解决这个谜，它最后通过对思维过程有了最终的明确认

识也解决了自己本身的问题。因此我简单地谈谈哲学的本质和发展,正好可以用作我们论题的绪论。

因为哲学一词用时含有种种意义,所以我们要说明,这里所说的哲学只限于所谓思辨哲学 (spekulative Philosophie)。我们也要略去叙述所依据的许多引文和出典,因为我们这里叙述的内容是十分明显和毫无矛盾的,用不着这些学术上无关紧要的东西。

如果把上述康德提出的标准用到思辨哲学上去,便可看出:与其说思辨哲学是一种科学,还不如说它是个意见纷歧的游戏场。哲学著名人士和古典哲学权威,对于哲学是什么和哲学的目的是什么两个问题,从来就没有一致的答案。所以,为了不至于因为加上我们个人意见而增加意见纷歧的程度,凡是自称为哲学的一切,我们都一律把它看做是哲学,并仅从汗牛充栋的哲学文献中寻求共同的或一般的东西,而不为各自独特的东西所惑。

此外,根据经验的方法,我们首先发现:哲学本来不是同其他科学并列或协作的一门独特科学,而是全部知识的统称,一切知识的总体 (Inbegriff),正象艺术是种种不同的艺术的总体一样。因此,凡是以知识和脑力劳动为主要职业的人,每一个思想家,不论其思想的内容是什么,本来都不失为哲学家。

但是,随着人类知识的累进的增加,个别的专门科学便跟一切智慧之母分离,尤其是自从现代自然科学兴起以后,哲学已经不再以其内容,而是以其形式为标志了。其他一切科学都通过其各自不同的对象而相区别,然而哲学却以其独自的方法为其特征。当然,哲学也有一个对象、一个目的;哲学要理解“普遍的东西”(das Allgemeine)、理解作为整体的世界 (Welt)、理解宇宙 (Kosmos)。但是,作为哲学特征的不是这个对象,不是这个目的,而是达到这目的的方式和方法。

一切别的科学从事于研究个别的事物或对象，就是在它们研究万有 (All)、研究宇宙时，也总是仅仅研究与个别的部分或要素——它们构成宇宙万有 (Weltall)——的关系。亚历山大·冯·洪堡在其所著《宇宙》(«Kosmos»)一书的绪论中说：他在这一著作中只限于经验的观察，只限于通过多样性 (Mannigfaltigkeit) 以求认识同一性 (Gleichartigkeit) 或统一性 (Einheit) 的物理研究。这样，一般说来，归纳科学只有根据它专门研究的个别的、独特的、可感觉的事实，才可以达到一般的结论或认识。因此，这些科学都自以为：“我们的结论是以事实为基础的”。思辨哲学的方法则相反。思辨哲学虽然也以某种特殊的题目为其研究对象，但是它却不从特殊 (Besonderes) 之中去探究其对象。思辨哲学把从感觉得到的证据，从耳、目、手、脑得到的肉体经验当作虚妄现象而予以排斥，把自己局限于“纯粹的”、排除一切前提的思维，从而采取相反的方法，借人类理性的统一性认识宇宙万有的多样性。例如，在我们现在讨论的哲学是什么这一问题上，思辨哲学并不从它的现实的、可感觉的形态出发，并不从木制书皮的和皮制书皮的开本哲学书籍出发，并不从哲学的大小论文出发，来达到哲学这一概念。恰恰相反，思辨哲学家只是从事于内省，只是在他们的精神深处去寻求哲学的真实概念；并且以此为标准来判断感觉所给与的样本是真的还是假的。思辨的方法从来就不从事于研究可以感触的对象 (Objekte)，当然，如果承认一切使世界充满妄想的非科学的自然观 (Naturanschauung) 中的方法也是哲学的，那又另当别论。诚然，在科学的思辨初期，曾经研究过太阳和地球的运行。但自从归纳的天文学在这方面有了较大的成果以后，思辨就完全只限于探讨更抽象的问题了。不论是在这个领域中，还是在一般的领域中，思辨的特征就在于由观念或概念产生其结果。

对于经验科学,对于归纳方法来说,由经验得来的各种各样的东西是第一性的,而思维是第二性的。反之,思辨要求不借助经验而产生出科学的真理。哲学的认识不应以变化无常的事实为基础,而应当是绝对的、超越时间和空间的。思辨哲学不想成为形而下学<sup>①</sup>,而想成为形而上学。正如我们按照语法规则从某一已知字的字根来推出这个字的各种形式一样,思辨哲学的任务就在于纯粹从理性(Vernunft)出发,不借经验之助,来发现一个体系、一种逻辑或科学理论;从而逻辑地或系统地推演出值得知道的一切。形而下学的前提是:我们的认识能力,借用大家所熟知的比喻,象一块柔软的蜡块,接受从外界来的印象,或象一块空白的石板,经验都写在上面。反之,哲学以先天的观念为前提,这种观念可以凭藉思维由精神深处吸取和产生。

思辨科学和归纳科学之间的区别,是以幻想和常识之间的区别为基础的。常识依赖外部世界、依赖经验产生它的概念,而幻想则从精神深处,从自身内部得到它的产物。但是,这种生产的片面性仅仅是表面上的。正如画家不能虚构超感觉的图画和超感觉的形象一样,思想家也不能思考在经验领域之外的、超感觉的思想。正象幻想人和鸟结合创造出天使,或女人和鱼结合创造人鱼一样,其他一切幻想的产物无不如此,即使表面上是从幻想本身产生的东西,事实上也不过是将外部世界的印象加以任意的安排而已。理智(Verstand)、理性受经验的多少、时间、次序和数目的约制,而幻想却毫无约束地以任意的形式使经验再生。

在缺乏经验和观察而不能用归纳的方法来认识自然现象和生命现象的时代里,对于知识的追求使得人们从人类的精神,即从思

<sup>①</sup> 形而下学(die physischen Wissenschaften)是对形而上学而言。它可以译为物质科学。——译者注

辨来说明这些现象。那时，人类企图以思辨补救经验之不足。后来，在经验丰富的时代，人们普遍认为以前的思辨乃是一种错误。但是，虽然如此，一方面因为经历了几千年间多次反复的失望，另一方面因为归纳的方法取得了大量的辉煌成就，人类这才能够放弃思辨的偏好。

诚然，幻想也是积极的能力，通过类比(Analogie)得出的思辨猜想往往先于经验的归纳认识。只是我们必须对什么是揣测、揣测的成分有多少、什么是科学，科学的成分有多少，具有明确的认识。有意识的猜想可以促进科学研究，相反，似是而非的科学却对归纳的研究关上了大门。对思辨和知识之间的区别获得明白的认识，乃是一个历史过程，这一过程的始末，也就是思辨哲学的始末。

在古代，常识和幻想，归纳方法和思辨方法，都协同地、不可分割地在活动。对于这二者的讨论，是人类认识到许多错觉时才开始的，直到近代以前，不够熟练的判断，仍受这些错觉的欺骗。但人们并不认为产生错觉是因为理解力的缺乏，而认为是由于感觉的不完善；把感觉称为欺骗者，说感觉到的现象并不真实。谁没有听到过说感觉不可信赖这种陈腐的悲叹呢？对于自然界及其现象的误解，最先导致与感性(Sinnlichkeit)势不两立的冲突。人们自己欺骗自己，却以为受了欺骗。对感觉的不满一变而为对感觉世界的全面轻视。正象人类以前毫无批判地相信外观是真实的东西一样，现在也毫无批判地完全不相信感觉的真理。于是，研究离开了自然界，离开了经验，开始以纯粹的思维来从事思辨哲学的工作。

然而并不如此！科学决不容许它自己离开常识的道路、离开感觉世界的真理。自然科学立即就踏上了这条道路，并且它的光辉成果使人们认识到归纳方法是非常有效的；而另一方面，哲学并

不具体研究，不用感觉经验和观察，而仅靠理性来探求一个体系，借以阐明重要的、普遍的、值得知道的知识。

我们现在所有的这类思辨体系简直是太多了。如果我们应用上面所说的一致性这个标准去衡量这些思辨体系，就会发现哲学的一致只表现在一个普遍的不一致上。因此，思辨哲学的历史并不与其他科学的历史相同，它不是在认识的逐渐积累中形成的，而是在一系列没有结果的尝试中形成的，这些尝试不借助于对象或客观的经验，而靠纯粹的思维力(Denkraft)来寻求解决自然和生命一般的谜。在本世纪初，黑格尔完成了最大胆的尝试、最巧妙的思想结构。用一句流行的话来说，黑格尔知名于学术界正象拿破仑知名于政界一样。然而黑格尔的哲学却没有经得起时间的考验。正如海姆(在他所著的《黑格尔及其时代》(«Hegel und seine Zeit»)一书中)所说：“这哲学被世界的进步和生动的历史抛掷在一边了。”

到那时为止，哲学的成果宣告哲学本身是站不住脚的。但是我们不能忽视几千年来那些最优秀头脑从事活动中含有某些积极因素。而事实上，哲学的历史并不仅仅是一系列失败的尝试，而且也是一个生动的发展过程。但是，伴随着哲学历史发展而发展的不是它所研究的对象，也不是它所寻求的逻辑的世界体系，而是方法。

任何实证科学都有可感觉的对象，都有存在于外界的一定出发点，都有作为它的认识基础的前提。任何经验科学都以可感觉的材料、一定的对象为其基础，因而它的知识是有依赖性的，是“不纯粹的”。思辨哲学寻求一种纯粹的、完全的、绝对的知识。它既不要材料，也不要经验，只从“纯粹的”理性出发进行认识。它是由相信认识或知识有超越感觉经验的优越性这样一种狂热的意识产生

的。因此，它完全抛弃经验，企图获得一种完全的、纯粹的认识。它的对象就是真理，但并非关于这个或那个事物的个别真理，而是一般的真理、是真理“本身”(an sich)。思辨的体系寻求一个无前提的起点，一个独立自在、无可置疑的出发点，以便从这一点来决定一般的、无可置疑的东西。思辨的体系自认为是完全的、封闭的(abgeschlossene)<sup>①</sup>、建立在自足性的基础上的体系。但是，后来人们认识到思辨体系的完整性、自足性和无前提性不过是一种空想，它同其他认识一样，也是由外界由经验决定的，它并不是一个哲学体系而是一个相对的经验认识，这时每一思辨体系就都开始完结。结果，思辨转化为下述的科学，即：知识本身或一般知识是不纯粹的，哲学的器官即认识能力倘若没有一定的起点就无法开始发挥作用，科学并非完全地优于经验，只有当科学能把许多经验组织起来时才优于经验，只有当人们能够由既存的个别认识或真理来刻画，认识一般的认识或真理时，一般的、客观的认识或真理“本身”才能成为哲学的对象。要言之，哲学把自己还原为经验认识能力的非哲学性科学，还原为理性的批判。

现代的有意识的思辨是从区别假象和真理这一经验出发的。为了不为假象所欺骗，为了要凭藉思维来发现真理，它否认一切可感觉的现象。结果，后来的哲学家总是发现他们的前辈运用上述方法所获得的真理并非如前辈们所自负的那样，他们的积极成果仅限于促进了关于认识能力、思维过程的科学。由于哲学否认感性，并且由于它致力于使思维与一切感官的知觉相分离，同时也就与它的自然外衣相分离，哲学比其他任何科学更能进一步阐明精

<sup>①</sup> “abgeschlossene”来自动词“abschliessen”，有孤立、关闭、排他之意；此处译为“封闭的”，亦即意味着不需要添加其他任何东西之意，或译为完满无缺亦可。——译者注

神的结构。因此，哲学愈是成长，在历史进程中愈加发展，它的任务的这个核心就表现得愈加典型、愈加明显。哲学自从反复地创造出大的妄想之后，就转化为积极的认识，认识到纯粹的、哲学的、排除任何内容的思想，亦即没有内容的思想、没有现实性的思想，只能产生妄想。思辨的欺妄过程和科学的反欺妄过程，一直继续到最近；终于随着路德维希·费尔巴哈所说“我的哲学不是哲学”这句话开始了整个问题的解决、思辨的终结。

这个关于思辨活动的冗长故事，最后归结为对理智、理性、精神的认识，归结为对我们称之为思维的那种神秘活动的揭示。

对于认识的真理怎样产生的方式和方法的秘密的无知，对于任何思维都必须有一个对象、一个前提这一事实的无知，是造成哲学史上那种思辨谬误的原因。就是在今天，我们在自然科学家的言论和著作中还每每会碰到许多思辨的谬误和矛盾，其原因依旧是这同一个秘密。诚然，知识和认识已大有进步，然而这一进步也仅限于具体事物的范围。一旦遇到其他任何抽象的论题时，我们便看到以“坚持诡辩”代替“经过证明的事实”，因为人们只是特殊地、直观地，而并非一般地、有意识地、从理论上知道什么是事实、结论、规则和真理。自然科学的成就在于教导人们本能地运用知识的工具——精神。但是，他们却缺乏在从事活动时能够预知结果的那种系统的认识。他们对于思辨哲学的成绩是不理解的。

现在，我们的任务就在于简明地叙述哲学经过长期探索和大部分是无意识的活动，产生积极的合乎科学的性质，达到自觉活动，换言之，就在于阐明思维过程的一般性质。我们将看到：对这一过程的认识会使我们掌握方法，科学地解决自然和生命所有一般的谜；由此还可看到：思辨哲学长期梦寐以求的那种系统的世界观和那种根本的立足点是怎样取得的。



## 第二章 纯粹理性或一般思维能力

当我们一般地谈到食物，并在谈话中可以把果物、谷物、粮食、蔬菜、肉类、面包等等当作同义语使用时，我们可以不顾它们彼此间的不同而把它们都列在食物这一概念之下，同样，我们在此也可以把理性、意识、理智、表象能力（Vorstellungsvermögen）、概念能力（Begriffsvermögen）、区别能力、思维能力或认识能力看成是同义的事物。我们现在所要讨论的是思维过程的一般性质，而不是它的各种不同的部门。

一位现代的生理学家说：“现在，没有一个有常识的人会象古代希腊人一样在血液里寻求精神力量的所在，或者象中世纪的人一样在松果腺里寻求精神力量的所在。我们都会一致同意在神经系统中枢内寻求动物有机体精神作用的有机中心”。不错，思维是脑的机能，正如写字是手的机能一样。但是，正象对手的研究和对手的解剖不能解决什么叫写字一样，脑的生理学研究也不能帮助我们解决思维是什么的问题。我们可以用解剖刀绞杀心（Geist），但不能发现心。思维是脑的产物这一认识使我们接近我们的对象，因为这一认识把思维从幽灵常住的幻想中拿出来，放到了现实的光天化日之下。于是，精神就从一种不可理解的非物质实体（Wesen）变为一种肉体的活动。

思维是脑的活动，恰如行走是脚的活动一样。我们由感觉可以感知行走、痛苦和感触，同样，我们由感觉也可以感知思维、感知精神。思维是作为主观的、内在的过程而被我们感觉到的。

就思维的内容而言,这种过程是因时因人而异的;但就思维的形式而言,则处处是相同的。换言之,在思维过程中同在其他过程中一样,我们可以区分特殊的或具体的过程和一般的或抽象的过程。思维的一般目的就是认识。我们以下将会看到:最单纯的表象(Vorstellung)、任何概念都与最完全的认识具有同一种本质。

不含内容的思维和认识是没有的,没有对象、没有足以引起思维或认识的其他事物的思维也是不存在的。思维是一种活动,同其他活动一样,必须具有的一种加工的对象。比如说:我做事,我工作,我思考,这类说法一定伴随着关于内容和对象的问题:你在做什么事?在做什么工?在思考什么问题?

每一特定的表象,每一实在的思维,都同其内容是一致的,但并不与其对象一致。我的书桌,作为我的思想的内容,和这个思想是同一的,不是不同的。但是,在我的头脑之外的这张书桌是我的思想的对象,它和我的思想迥然不同。内容只有当作思维的一部分,当作思维的一种活动,它与思维才能有所区别,而对象与思维的区别乃是绝对的或本质的。

我们要区别思维与存在(Sein)。我们要区别可感觉的对象与它的精神概念。但是,非感性的表象(unsinnliche Vorstellung)也是感性的、物质的,即现实的。我感觉到我的书桌这一思想,正象感觉到书桌本身一样,都是物质地感觉到的。当然,如果人们只把可触到的东西叫做物质的,那么,思想就是非物质的。但是如果这样,那么蔷薇的香,火炉的热也都是非物质的。因此,称思想为可感觉的也许更好些。如果有人反对,认为这是用词错误,因为语言已明确地区分可感觉的东西和精神的東西,那么,我们可以不用这个词,而称思想为现实的。精神象可触到的桌子、可看见的光线、可听到的声音一样,都是现实的。虽然思想与这些事物并不相同,

但是因为它是现实的，正如其他东西是现实的一样，所以它又与这些东西有共同之处。精神和桌子、光、声音之间的差别，并不比这些东西彼此之间的差别大。我们不否认这样的不同，我们不过是强调这些不同事物的共同性质而已。但愿从此以后，当我称思维能力为一种物质能力、一种可感觉的现象时，读者不致误会我的意思。

每一种可感觉的现象都需要一个把自己表现出来的对象。热如果要成为现实的，就一定要有一个被加热的对象，一定要有其他东西。没有被动，就不会有主动。没有视觉，可见的东西就不会成为可见的东西；没有可见的东西，视觉也就不会成为视觉。思维能力是在表现(erscheint)，但它象一切事物一样，决不是在表现自己和为自己表现(an und für sich)，而是始终与其他可感觉的现象结合起来表现。思想象每一个现实的现象一样，表现一个对象、并与一个对象在一起表现。脑的机能是“纯粹的”活动，与眼的机能、花的香、火炉的热或桌子的外观是“纯粹的”活动完全一样。桌子被人看到、听到和触到这一事实，桌子是现实的或有作用的这一事实，既是由于桌子本身的作用，同样也是由于与(mit)桌子有关的另一事物的作用。

但是，思维以外的每一活动却都受各自特有对象的限制。眼的机能专在司视，手的机能专在司触，步行则在于以它所通过的空间为对象。而思维则以一切事物为对象。一切事物都是可认识的。思维不为任何特殊的对象所限制。每一现象都可以是思维的对象，也都可以是思维的内容。当然，一般说来，我们所认识到的一切事物只有当成为我们头脑活动的对象时，才可以为我们所认识。一切事物是思维的对象，也是思维的内容。思维能力可以普遍地及于一切对象。

我们在上文说过，一切事物都是可认识的，现在我们说，只有可认识的事物才可以被认识，只有可知的事物才会是科学的对象，只有可思考的事物才是思维能力的对象。因为思维能力不能代替读、听、触以及感觉世界其他一切无数的活动，所以就这一点而言，思维能力也是受限制的。我们固然认识一切对象，但是没有有一个对象我们可以完全认识、完全知道或完全理解。也就是说，对象还没有变成认识。对于“看”来说，必须有可以看见的东西，亦即除去我们看之外，还要有别的东西。对于“听”来说，必须有可以听到的东西。对于“思维”来说，必须有一个可以引起思想的对象，亦即除我们的思想之外，除我们的意识之外，还有别的东西。我们怎能知道我们看到、听到、触到、想到的是对象<sup>①</sup>，而不是主观的东西呢？关于这一点，我们下文再谈。

我们通过思维可以从两方面来认识全部世界：外在的现实(Wirklichkeit)和内部的思想、表象。外在的事物跟头脑中的事物完全不同，这一点是容易看出来的。外在的事物在进入我们的头脑时，不能保持in optima forma(最高的形式)和本来的广延。头脑不能容纳事物本身，而仅能容纳事物的概念、表象及其一般的形式。在表象中、思维中的树永远只能是一般的树。现实中的树则总是一棵有别于其他树的树。即使我把这棵个别的树纳入脑中，这棵内在的树与外在的树仍象普遍(das Allgemeine)与特殊一样有所不同。事物的无限的多样性及其无数的丰富的性质，在我们的头脑中没有容身之地。

<sup>①</sup> 狄慈根在此处本来用的是 Objekte，而不是 Gegenstand，如直译则为客体，而不能译为对象。要之，狄慈根采用的哲学术语从来就不一致，所以我们翻译时，只能就整个句子的意义选择其译法。因为书中象这样的情况很多，所以在里预先说明一下。——译者注

我们从具体的、感觉的、多种多样的形式和抽象的、精神的、统一的形式这样两个方面来认识“从外界观测自己的世界”，即自然界和生命的现象。对我们的感觉来说，世界是多种多样的。头脑则从共同点上把世界理解为统一的。对于世界是如此，对于每一特殊的部分也是如此。一种由感觉得来的统一是不存在的。就是一滴水的原子或某种化学元素的原子，只要它是现实的，就是可以分割的，而分割开来的各个部分也是彼此不同的、各色各样的。A不是B。但是，概念、思维能力却把每一个可感觉的部分当成一个抽象的整体，并且把每一可感觉的整体看成是抽象统一世界(Welteinheit)的部分。为了全面地理解事物，我们就应该既从实际方面又从理论方面，既靠感觉又靠头脑，既从肉体上又从精神上去把握事物。我们用肉体只能把握肉体的东西，用精神只能把握精神的东西。因此，物也具有精神。精神是物的，物是精神的。精神和物只有联系起来才是现实的。

我们能够看见物吗？不能，我们只能看见物对我们的眼睛所起的作用。我们尝不到醋，只尝到醋与舌的关系。其结果就是酸味的感觉(Empfindung)。醋仅对舌起酸的作用，对铁则使之溶解，遇寒则变为固体，遇热则变为液体。它根据与它结成时间关系和空间关系的对象之不同，作用也不同。正如一切事物都无一例外地在表现，醋也在表现；但是醋决不能表现自己和为自己表现，而永远只有与别的现象相联系、相接触、相结合时才能表现。任何现象都是主体(Subjekt)和客体(Objekt)的产物。

一种思想要能表现出来，单靠头脑或思维能力是不够的，除此之外还需要一个引起思想的客体或对象。由于我们的论题有这种相对性，当我们讨论这个论题时就不能“纯粹地”限于这个论题。因为理性或思维能力不能自为地(für sich)表现，而必须始终与其他

事物相结合才能表现，所以，我们就不得不从思维能力进而转入它的对象，将二者结合起来研究。

正如视觉看不到树而只能看到树的可见之处一样，思维能力也不能容纳对象本身 (selbst) 而只能容纳对象可认识的精神方面。由此产生的思想是脑机能与某种对象结合而生之子。思想所表现的，一方面是主观的思维能力，另一方面是对象的精神性质。一切精神作用都以引起那种精神作用并构成精神内容的某种对象为前提。从另一方面来说，这种内容是由某种对象产生的，这种对象是外<sub>在</sub>的、可以用某种方式感觉到的、或者是可以看到、听到、嗅到、尝到或触到的，简言之，是可以经验到的。

如前所述，视的对象限于可见的东西，听的对象限于可听到的东西，等等；至于思维能力或认识能力则以一切事物为对象，这就是说：一切对象除具有无数的、但可以感觉到的特殊性质外，还具有引起思维、理解或认识的一般的精神性质，简言之，它们是我们的思维能力的对象。

对一切对象的这种形而上学的论断，也适用于思维能力本身，适用于精神。精神是一种肉体的、可感觉到的、有种种表现的<sub>活</sub>动。它就是在不同的时间内、在不同的头脑中、由不同的对象而感性地产生的思维。象一切别的事物一样，我们可以把这种精神当作特定的思维活动对象。作为思维对象的精神是多种多样的、可以经验的事实，这些事实与一种特殊脑机能相接触时就产生出作为这种特殊思维活动内容的精神的一般概念。思维的对象不同于思维的内容，正象一切事物不同于它们的概念一样。由感觉经验到的各种各样的途径构成思维的对象，因而思维的内容中有了途径的概念。认为任何一个感觉的对象的<sub>概念</sub>都有父母，也就是说，这种概念是由我们的思维依靠被经验过的对象而产生的，这种说法

比三位一体说(Dreifaltigkeit)更加容易理解,更加明白,所谓三位一体说就是说:我们现在的思想由它本身的经验产生它自己的概念。这种说法仿佛是在兜圈子。而对象、内容和活动似乎是合而为一了。理性依然是理性,理性以自己为对象,并由此对象获得其内容。但是,区别依然存在,虽然不如在其他场合那样明显,却如同在其他场合一样实在。只是由于我们惯于把可感觉的东西和精神的东西看成是截然不同的东西,我们才忽视了这个真理。因为有必要区别,我们才处处区别可感觉的对象和它的神的概念。因为我们对思维能力本身也不得不如此,所以,我们必须把一个名叫“精神”的对象称为可感觉的。这类不易懂的说法,在任何科学中都是难以完全避免的。不拘泥词句而寻求其意义的读者会懂得:存在与思维之间的区别,同样适用于认识能力,即:认识、理解(Begreifen)、思维等这种事实与对这种事实的理解是有区别的。由于对这种事实的理解反过来又是一种事实,我们可以称一切精神的东西为实际的或“可感觉的”。

由此可见,理性或思维能力并不是产生各个思想的神秘对象。恰恰相反,正是各个被经验到的思想的事实构成这个对象,它在与头脑作用相接触时就产生了理性概念(Vernunftsbegriff)。理性象我们所知道的一切事物一样,具有两重存在(Existenz):一种是在现象或经验中的存在,另一种是在本质或概念中的存在。任何对象的概念都以此对象的经验为前提,思维力的概念也是如此。但是,因为每一个人都能 per se(自己)思维,所以每一个人都为自己创造这种经验。

到此为止,我们已经说明:企图不要经验而只从精神深处产生认识的思辨方法已由于对象的可感觉性而自己变成了归纳方法;与此相反,专靠经验得到结论、概念或认识的归纳却由于对象同时

也具有精神性而变成了思辨。现在，我们必须通过思维来分析思维能力或认识能力、理性、知识或科学的概念。

产生概念和分析这个概念本来是一件事，因为二者都是头脑机能，理智活动。二者具有共同的性质。但二者也有区别，正象本能与意识存在着区别一样。人类思维的产生首先并非由于人类愿意思维，而是由于人类必须思维。概念是本能地、不知不觉地产生的。为了明确地理解概念，为了使概念从属于知识和意志，我们必须对概念加以分析。例如，我们由步行的经验而产生步行的概念。所谓分析步行的概念，就是要解决这个问题：就一般意义而言，什么叫做步行？步行的普遍性质是什么？我们也许会回答说：步行就是由某地到另一地的一种有节奏的运动。这样，我们就把本能的概念提高到有意识的、经过分析的概念。只有通过分析，才能概念地、明确地或理论地理解事物。我们想知道步行这个概念是由什么因素组成的，并发现：有节奏的运动就是我们通常称为“步行”的那种经验的普遍性质。在经验中，步幅有长有短，有的步幅两英尺，有的还要长些，有的步行如钟表的摆动，有的如机器的转动，简言之，步行是各种各样的。在概念中，步行只是一种有节奏的运动，而正是这种概念的分析，才使我们对这一事实具有有意识的理解。光的概念，远在科学对这种概念进行分析以前，远在大家知道以太的波动是构成光的因素<sup>①</sup>以前，早就存在了。本能的概念有别于经过分析的概念，正象日常生活中的思想有别于科学的思想一样。

对某一概念的分析，和对引起这个概念的对象或事物的理论

<sup>①</sup> “以太的波动是构成光的因素”这个理论早已过时，为上世纪七十年代麦克斯韦(Maxwell)的光的电磁学说所代替。狄慈根的本文写于1869年，虽有此语，不足为病。——译者注



分析是同一件事。每一个概念都相应于一个现实的对象。路德维希·费尔巴哈曾论证说：就是上帝和永生的概念也是现实的、可感觉的对象的概念。为了对动物、光、友谊、人类等概念进行分析，就必须对动物、友谊、人类和光的现象等对象进行分析。正象光这个概念的对象不是个别光的现象一样，要分析动物概念的对象也不是个别的动物。概念包括种属、包括一般事物，因此，关于动物、光、友谊是什么的问题或分析，不在于把某个特殊的东西（Besonderes），而在于把普遍的东西，把种属分为它的元素。

看起来对概念的分析和对概念对象的分析所以好象是两回事，这是因为我们能够把对象进行双重分析，即进行实践的、可感觉的、手摸得到的、具体的分析，和理论的、精神的、依靠头脑的、一般的分析。实践的分析是理论的分析的前提。可感觉的、个别的动物是分析动物概念的材料或前提；个别的、经历过的友谊是分析友谊的材料或前提。

每一概念相应于一个对象，这个对象在实践中可以划分为许多个别的部分。因此，对概念进行分析就等于从理论上分析它在实践中已经分析过的对象。概念的分析就在于认识它的对象的特殊部分的共同性质（das Gemeinschaftliche）或普遍性质。各种步行的共同性质，即有节奏的运动，构成步行的概念；各种光现象的共同性质构成光的概念。化学工厂为了获得化学药品而分析对象，科学则为了分析对象的概念而进行分析。

我们的特殊对象，思维能力，同样也与它的概念有区别。但是想要分析概念，就务必要分析对象。并非一切都属于化学；思维能力就不能用化学方法进行分析，而要理论地或科学地进行分析。如前所述，一切对象都属于科学或理性。但是，科学想概念地加以分析的一切对象，必须先经过实践的分析，要依照各个对象的特性，

或多方处理、或细心考察、或注意倾听，简言之，就是要彻底地进行经验。

人们能够思维，即具有思维能力，乃是一个可通过感觉而经验的事实。事实提供原因或对象，我们以此为材料本能地形成概念。所谓分析思维力的概念，就是在当下对现实各个不同的、个人的、一定时间的思维活动中探求共同性质或普遍性质。用自然科学的方法来进行这样一种研究，既用不着物理仪器，也用不着化学试剂。任何科学和任何认识都不可缺少的感觉观察，这时仿佛是先天(a priori)地给与我们的。我们研究的对象，思维力及其经验，存在于每一个人的记忆自身之中。

如前所述，无论是本能的概念还是对这种概念的科学分析，在任何场合都是从可感觉的、特殊的、具体的事物中发展出抽象的或普遍的东西，换言之，就是：一切个别的思维活动的共同性质，在于从它的在可感觉的具体方面呈现为形形色色的对象中寻求普遍性质、寻求一般的统一。各种动物、各种光的现象具有的普遍性质，就是一般动物概念和一般光概念的组成元素。普遍性质是一切概念、一切认识、一切科学、一切思维活动的内容。由此可见，对思维能力的分析表明：所谓思维能力就是从特殊中探求普遍的能力。眼探求可见的东西，耳接受可听的东西，我们的头脑则接受普遍的东西，接受可知的或可认识的东西。

我们已经看到：思维与其他任何活动一样，需要一个对象；继而又看到：思维在选择其对象时是不受限制的，一切事物都可无限制地成为思维能力的对象；这种对象在感性方面是呈现为形形色色的，而思维活动便在于：通过从这些现象中抽象出类似、相似或普遍性质而使之变为单一的概念。如果我们现在把关于思维能力的一般方法的这种已认识的经验或已经验的认识运用到我们

所研究的问题上去，我们就会明白，我们的问题已经得到了解决；因为我们所探求的正不外乎思维能力的一般方法。

如果理性用以促进认识的一般方式和一般方法是从特殊中发展普遍，那么，我们由此就可以充分明白：理性就是从特殊中得出普遍的能力。

思维是肉体的活动，它象其他一切活动一样，没有材料就不能存在或不能活动。为了思维，我需要可供思维的材料。这种材料是自然现象和生命现象提供给我们的。它们都是我们称之为“特殊”的东西。当我在上文说，一切或一切事物都是思维的对象时，我的意思是说，思维活动的材料、理性的对象都是无限的，即在数量上是无尽的和在质量上是无限的。构成我们的思维能力的材料，象空间一样无限，象时间一样永恒，象时空两种形态的内容一样绝对的多种多样。思维能力所以是普遍的能力，正因为它与万有、与一切材料、一切事物、一切现象发生联系，亦即产生思想。但是思维能力不是绝对的东西，因为它只有以现象世界、以物质为前提才能存在、才能起作用。物质是精神的界限；精神不能超出物质的界限。物质为精神达到理解程度而提供了基础，但物质并没有消融在认识之中。精神是物质的产物，但物质却不止是精神的产物，物质也可通过五官而被我们感知，因而物质也是我们的感官活动的产物。只有这种通过感官同时又通过精神使我们认识到的产物，我们才称之为现实的、客观的产物，称之为事物“自身”(an sich)。

理性只有在它可感知时才是一真实的、现实的东西。理性的可感知的作用既表现在人类头脑以内，也客观地表现在外部世界之中。理性借以改变自然界和生命的作用不是很明显的吗？我们用眼可以看到科学的成果，用手可以触到科学的成果。当然，知识或理性不能单靠本身而产生这样的物质效果。必须有感性世界，

必须有外在对象。但是，有什么东西在“自在自为地”(an und für sich)起作用呢？光为了发光，太阳为了发热和在其轨道上运行，需要有空间和被照耀、被温暖、被通过的其他东西。要我的桌子有颜色，就必须有光线和眼睛，此外这桌子具有其他一切性质，只是因为它与另一些事物相联系，因而它的存在的复杂程度正象这些联系、这些关系的复杂程度一样。这就是说，世界只存在于相互联系之中。一切事物只要失掉这种联系，便不再存在。事物只因为与其他事物有关，只因为起作用或表现，才成其为自己。

如果我们把世界看作“自在之物”(Ding an sich)，那就容易了解：“自在”世界和显现在我们面前的世界、即世界的现象之间的相互差别，不过是整体和部分之间的差别。自在世界不过是它的各种现象的总和。这个道理也适用于我们称之为理性、精神、思维能力的那一部分世界现象。虽然我们把思维能力与它的现象或作用区别开来，但思维能力“自身”、“纯粹”理性却只有在其现象的总和中才实地存在着。“视”是视力的肉体存在(Existenz)。我们只有用整体的各个部分才能构成整体；象其他事物一样，我们只有用个别的思想，用理性的作用才能构成理性。如前所述，在时间的顺序上，并非先有思维能力而后有思想。恰恰相反，思想由可感觉的对象产生，而思维能力的概念则是以思想为材料而产生的。正象对天体运动的理解使我们知道并非太阳围绕地球旋转一样，对思维过程的理解使我们知道并非由思维能力构成思想，而是相反，由个别的思想构成思维能力的概念。正象视力只有通过我们的各种视的总和才是实际的一样，思维能力只有作为我们的思想的总和时才是实际的。

这种思想、这种实践理性是我们的头脑产生纯粹理性概念的材料。理性在实践中必然是不纯粹的，也就是说，理性必然会同某

个特殊的对象相结合。纯粹理性，即没有特殊内容的理性，不过是特殊理性活动中的普遍。这种普遍具有双重意义：其一是不纯粹的、实践的、具体的、作为现实的现象的总和；另一是纯粹的、理论的、或抽象的、在概念中的。理性的现象有别于理性本身，正象活的动物，即可感觉的现实的动物有别于一般的动物概念一样。

每一现实的理性活动或认识活动都以另一现实的现象为对象，这对象依照一切现实东西的本性，也是千差万别的。思维能力从这些千差万别的对象中抽出共同的或普遍的东西。鼠和象在共同的、普遍的动物概念中失去了它们的差异性。概念把杂多的东西概括为统一，从特殊中发展出普遍。既然概念是由一切理性活动的共同的或普遍的东西组成的，那么，我们就可知道，一般理性或思维能力与认识能力的一般的本质，就在于从某个已知的、现实的、可感觉的现象中抽出本质、抽出普遍性或共同性，抽出精神的或一般的東西。

由于理性没有对象就不能成为现实的，就不能发生作用，我们仅能在实践中认识“纯粹”理性或理性“本身”。理性与对象接触而产生，如果没有对象，我们就无从发现理性，正象没有眼睛就无从发现光一样。这些对象是形形色色的，同样，理性的现象也是形形色色的。理性的本质从来就不表现出来。恰恰相反，我们是从现象形成本质的概念、理性本身或纯粹理性的概念。

精神的思维活动只有与其他现象，与可感觉的现象相接触才能表现出来。因此，这种思维活动本身又成为可感觉的现象，这些现象同脑机能相接触便产生“思维能力本身”（Denkvermögen an sich）的概念。如果我们分析这种概念，就会发现理性“纯粹地”在于从既存的材料——其中包括所谓非物质的思想片段——中产生

一般的概念的活动。换言之，理性就是这样一种活动：从多样性中产生统一性，从差别中产生类似，并消除一切对立。以上所述，不过是用不同的词句来说明同一个道理，希望读者通过这些叙述能够从一般的本质上掌握活的概念和形形色色的对象，而不是记住空洞的词句。

我们说，理性纯粹地在于由特殊发展出普遍，由具体的或可感觉的对象发现一般或抽象的东西的过程。这就是理性、认识、知识、意识的纯粹的和全部的内容。但是，所谓“纯粹的”和“全部的”，仅指各种思维活动的共同内容而言，仅指理性的普遍形式而言。象一切事物一样，理性除去这种普遍的、抽象的形式之外，也还有它的通过经验可直接认识的具体的、特殊的、可感觉的形式。由此可知对意识的全部知觉就在于它的感觉经验，亦即在于它的肉体的可感觉性和它的认识。认识就是一个事物的普遍形式。

意识就这词的本义而言，含有存在的知识之意。因而它是一种形式、一种特性，它之所以异于其他的存在的特性，就在于它是意识的。性质不能说明，但可以被经验出来。我们从经验得知，在意识中，在存在的知识中，含有主观和客观的区别，含有思维和存在、形式和内容、现象和本质、偶有性和实体、特殊和普遍之间的区别、对立和矛盾。意识的这些内在矛盾表明了意识的矛盾名称的来由，根据那些名称，一方面可称意识为“普遍”的器官，为概括能力或统一能力，另一方面也同样有理由称意识为区别能力。意识概括相异，区分一般。意识的本性就是矛盾，它的本性矛盾到如此程度，以致它同时具有媒介、说明和理解的性质。意识概括矛盾。它表明：全部自然界、全部存在，都生活在矛盾中；一切事物只有与另一事物，与其对立物相互作用时，才能显露其本性。正象一切可以看见的东西，若没有视觉就不可见，反之，仅有视觉，若没有可以

---

看见的东西也不可见一样，必须承认矛盾乃是统治思维和存在的普遍的东西。思维能力的科学通过概括矛盾以解决一切特殊的矛盾。

### 第三章 事物的本质

既然认识能力是一个物质的对象，对于这种能力的认识就是一门物质的科学。但是只要我们借这种能力来认识一切事物，这种科学就成了形而上学。如果对理性所作的科学分析推翻了关于理性本质的通常看法，那么，这种特殊的认识必然会推翻我们的全部世界观。由于对理性的本质有了认识，我们就获得了人们长期以来所寻求的对于“事物的本质”的认识。

我们希望从本质上而不是从现象上知道、理解、领悟、认识一切。科学就是通过现象以寻求真实的东西、寻求事物的本质。每一特殊事物都有其特殊的本质，不过这一本质并不显现于眼、耳、手，而是显现于思维能力。正象眼探求一切可以看见的东西一样，思维能力探求一切事物的本质。正象我们可以在视觉的理论中发现一般的可见的东西一样，我们可以在思维能力的理论中发现一般事物的本质。

当我们在此说事物的本质不显现于眼等，而显现于思维能力时，这话听起来仿佛与现象的对立物(das Entgegengesetzte)即本质是表现出来的这种说法相矛盾。但其实我们在此称本质是一种现象，与我们在前一章称精神的東西可以感觉一样，是就同一种意义而言的。往后我们将详细阐明：每一存在都是一种假象，每一假象也多少是本质的存在。

我们已经说过：思维能力为了发挥作用，为了成为现实的，就需要一个对象、一个实物(Stoff)<sup>①</sup>、一个材料(Material)。不论我



们按狭义的、即古典的意义，还是按广义的，即认为科学包括一切知识的意义，来理解科学这一术语，科学中总表现出思维能力的作用。科学的一般对象或实物是可感觉的现象。我们知道，可感觉的现象是一种无限的物质变化。世界和世界上的一切都是由空间上同时并立的、时间上前后继起的物质变化构成的。感觉世界或宇宙在任何时间和任何地点都是有特点的、新的、前所未有的。世界在我们面前生而复逝、逝而复生。任何一个事物都不是固定不变的，而是变化无常的，而且其变化也是各不相同的。在时间与空间的任何一点上都产生新的变化。诚然，唯物主义者相信物质的永存、永恒与不灭。唯物主义者认为：就是一丝一毫的物质也从未在这个世界上消失过，物质 (Materie) 只是不断地变化它的形态，至于它本身则永存不灭。但是，虽然唯物主义者承认物质本身与其可灭的形态之间的不同，在另一方面，他们却比其他任何人更倾向于强调物质与其形态的同一性。如果一个唯物主义者用讽刺的口吻谈到无形态的物质和无物质的形态，但随后又谈到不灭物质的可灭形态，那么，这就表明他的唯物主义和唯心主义一样，并不清楚形态和内容、现象和本质的关系。我们到哪里去寻找永恒的、不灭的、无形态的物质呢？在感觉的现实中，我们始终只能碰到有形的、可灭的物质。物质当然无处不在。哪里有物质消失，哪里就有物质产生。但无论在什么地方，人们也不曾实际发现过这种一致的、形态永远不变的物质。就连一个不可分解的化学元素，在它可感觉的现实中也不过是一个相对的单位；随着时间的延长和空间的扩展，它就会发生同时并存的和前后继起的变化，这种变化正象任何有机体一样，仅变化其形态，而本质，即普遍的东西则始终

① Stoff(实物)、Material(材料)、Materie(物质)三词是同义的；“Stoff”一词有时仅仅译为“质”。——译者注

不变。我的身体的肌肉和骨骼以及一切属于身体的东西都在不断地变化着，但我的身体却仍是原来的身体。这个与其变化的现象有别的身体是怎样形成的呢？答案是：是由整体、由将身体种种形态概括为一个统一（Einheit）的总和而组成的。永恒的物质、不灭的物质，事实上或实际上不过就是它的可灭的现象的总和。所谓物质是不灭的，不过是说：不论何时何地都存在物质而已。正象我们可以说：变化发生在物质之中，物质是不变的，只有变化是可变的；反过来我们也可以说：物质存在于变化之中，物质是变化着的，而且只有变化是不变的。由此可见，物质的变化和变化着的物质不过是不同的说法而已。

在感觉世界中，在实践中，没有永存的东西，没有相同的东西，没有本质的东西，没有“自在之物”<sup>①</sup>。一切事物都是转化（Wechsel）、都是变化、或者说，都是幻影。一个现象紧接着另一个现象。康德说：“即使如此，事物总还是某种东西自身，否则就会出现不合理的矛盾，即：有现象而没有某种在显现的东西。”其实不然！现象和显现者之间的差别，正象一条路十里德市长和这条路本身之间的差别一样，或者，如刀同刃和柄的区别一样。至于刀，我们可以区别刀刃和刀柄，但是我们知道，刀离开了刃和柄就不成其为刀了。世界的本质是绝对的变化。现象在显现着——Voilà tout（这就是一切）。

“自在之物”、本质与其现象之间的矛盾，会在完全的理性批判中、在下述认识中得到完全的解决，这种认识是：人类的思维能力把每一无数可感觉的形形色色概括为精神的统一体、概括为一种本质，把特殊或相异看成是相似或普遍，并且把它所面对的一切看

<sup>①</sup> 原文“Ding an sich”，有时也译为“物自身”；但由于它是同“Ding für sich”即“为我之物”相对立的，故仍以译“自在之物”为好。——译者注

成是一个更大的整体的个别部分。

换言之，感觉世界的绝对相对的、转眼即逝的形式，就是我们头脑活动的材料，在我们的意识上，通过抽象，把这些材料依据类似或一般的特点加以系统化，加以整理或条理化。无限的、形形色色的感觉世界都要经过精神、即主观的统一性，而精神则把“多”组合为“一”、把部分组合为整体、由现象组合出本质、由可灭的东西组合出不灭的东西、由偶有性组合出实体。实在、本质或自在之物是一种观念上的精神产物。意识知道如何把不同的东西总合为统一。这种总合的数量是任意的。宇宙的一切多样性在理论上都构成一个统一。另一方面，每一个小的抽象的统一在实践中又被分解为一种感觉现象的无限多样性。在头脑之外，我们到哪里去寻找实际的统一性呢？ $\frac{2}{2}$ 、 $\frac{1}{4}$ 、 $\frac{8}{8}$ 以及无穷的各个部分就是理智用以形成数学上的“1”的材料。这本书、或它的页子、它的文字或它的章节是统一体吗？我从何处开始呢？又在何处结束呢？我同样有理由把藏书万卷的图书馆、把房屋、把农场、最后可把世界叫作一个统一体。每一事物难道不都是一个部分，每一部分难道不都是一个事物吗？树叶的颜色不也和树叶本身一样是一个事物吗？也许有人认为颜色不过是属性，而称树叶为物质或实体，因为无颜色的树叶是可以有的，而无树叶的颜色则不可能有。但是，如果我们将砂堆中的砂子全部取走，则砂堆就不再存在，同样，如果我们将树叶的属性全部取走，则一切实物或这个实体最后也将消失。正如同颜色只是光线、树叶和眼的一种概括的转化作用一样，树叶的“其余的实物”也不过是种种转化作用的总和而已。正象我们的思维能力将树叶的颜色这一属性抽出而把它单独看成一个“自在之物”一样，我们也可以进而抽出树叶的任意数目的属性，但也就逐步取走了树叶的“实物”。颜色就其性质而言，也跟树叶

一样，同样是实物或实体；而树叶也象颜色一样，同样是一种纯粹的属性。正象颜色是树叶的属性一样，树叶是树的属性，树是地球的属性，地球是宇宙的属性。只有宇宙才是本来的实体，才是一般的实物，对它来说，一切个别的实物都不过是属性。但是由这个宇宙实物(Weltstoff)可知：与现象有别的本质或自在之物不过是一种思想上的事物而已。

精神总是致力于从偶有性达到实体、从相对达到绝对、超越假象达到真理、达到事物“自身”；这一努力的结果最后表明：实体乃是由思想所结集的偶有性的总和，因此，精神或思想便是那唯一实体的存在(substanzielle Wesen)，它从感觉的形形色色创造了精神的统一，把世界的易变的事物或属性结合起来，当作一个独立的本质“自身”、当作一个绝对的整体看待。如果精神不满足于属性而不断向前追求实体，舍弃假象而追求真理、本质、自在之物，最后把这一实体的真理(substanzielle Wahrheit)当作一切虚伪的非真理的总和、当作现象的整体表达出来，那么，精神就证明了它自己是实体的创造者。但是，精神并非无中生有，而是从偶有性产生实体，从现象的表现产生真理。

唯心主义观点认为在现象后面隐藏着产生现象的本质，我们的观点与此相反，我们认为：这个隐藏着的本质并不存在于外界，而是 apart (单独)存在于人脑之中。因为头脑只有根据感觉经验才能区别假象和本质、特殊和普遍，所以，在另一方面，我们也不能否认这种区别是有根据的，被认识到的本质并不存在于现象的背后，而是借现象而存在，是客观地存在着的，我们的思维能力就是一种本质的、真实存在的能力。

事物并不作为“自身”而存在于本质之中，而是仅在与其它事物的联系中、仅在现象之中作为事物而存在。这种说法不仅适用

于物质的事物，也适用于精神的事物，并且形而上学地说来也适用于一切事物。就这种意义而言，事物不是存在着的，而是表现着的，它的表现现象在空间中和时间上与之相接触的其他现象一样，其多样性是无限的。但是，为了避免误解，在“事物不是存在着的，而是表现着的”这个命题上应该补充这么一句：“凡是在表现着的都存在着”，但这只是就表现的范围以内而言。科白教授在一本论物理学的著作中写道：“我们不能感知热本身，我们不过从热的作用推知自然界中存在这种能源而已。”在实践中通过对事物的作用进行辛勤的归纳研究以追求对事物的认识的自然科学家作出这样的推论。但是，由于他缺乏逻辑学的理论，他思辨地相信存在隐蔽着的“自在之物”。反之，我们从热本身的不可感知性推论出自自然界中这种能源的不存在性(Nichtvorhandensein)和非自在存在性(Nicht-ansichsein)，我们认识到热是物质材料的作用，而人类头脑由这种材料构成“热本身”的概念。因为科学可能还不能够分析这一概念，所以，科白教授说我们不能真正把握热概念的对象。热的种种作用的总和就是热本身，就是全部的热和唯一的热。思维能力把热的种种作用在概念中概括为统一。归纳科学的任务就在于分析这种概念，就在于发现被称为热的种种现象或作用的共同性质或普遍性质。但是，离开了热作用的热，正象没有柄和刃的李希腾伯格<sup>①</sup>的小刀一样，不过是一个思辨的东西而已。

思维能力与感性现象相接触就产生事物的本质。但是，正象眼、耳及其他感官不能没有对象而产生它们的印象一样，思维能力

---

<sup>①</sup> 李希腾伯格(Georg Christoph Lichtenberg, 1742—99)，德国路德派神学家。在其《杂录》(《Vermischte Schriften》)中有这样的句子：“Ein Messer ohne Klinge, bei dem der Stiel fehlt.”(一把无刃刀，刀上缺刀柄)其意若曰：这是无物或非物(Unding)。——译者注

不能独自地、无根据地或主观地产生事物的本质。我们所看见的和所触到的并非事物“本身”，而不过是事物对我们的眼和手等的作用。头脑的作用从不同的视觉印象中抽出共同性质，使我们能够区别一般的视觉与特殊的视觉。思维能力是把个别的视觉作为一般的视觉的对象来进行区别的，思维能力进而区别主观的视觉现象和客观的视觉现象，客观的视觉现象不仅是个别的眼可以看到的，而且是一般的眼都能看到的。就是看见幽灵的人的幻觉，或因充血作用而使闭着的眼睛可以看见的闪光和发光的圆环等主观印象，也是批判的意识的对象。在数德里之外明朗的太阳光下闪闪发光的对象，就其性质而言，也与视觉上的任何幻觉一样，是外在的和真实的。尽管没有铃声，耳鸣者也总听到某种声音。每一感觉现象都是一个对象，而每一个对象又都是一个感觉现象。一个主观的对象是一个瞬间即逝的现象，而每一个客观的现象也仅是一个瞬间即逝的主观(Subjekt)。客观的对象可以是外在的、比较遥远的、比较稳定的、比较一般的，但它却不是一种本质，不是一个“自在之物”。它不仅可表现于我的眼前，而且也可表现于别人的眼前；不仅可表现于视觉之前，而且也可表现于感觉、听觉、味觉等等之前；不仅可表现于人类之前，而且也可表现于其他对象之前；但是它仅仅在表现。它随时随地都在变化。<sup>①</sup>每一种现有的存在(Dasein)都是相对的，都与其他现有的存在相关联，都在不同的关系中发生前后继起的和同时并起的变化。

每一个感觉的印象，每一个现象，都是一个真实的、本质的对

---

<sup>①</sup> 这句话的原文是：“So wie hier ist er nicht dort, wie heute nicht morgen.”直译则为“它在这里是这样，在那里便不是这样；在今天是这样，到明天便不是这样。”这样译，可能使读者觉得有些晦涩，反不如意译为“它随时随地都在变化”之较为明白。——译者注

象。真理是可感觉的，一切存在着的东西都是真实的。存在和假象仅仅是关系，但不是对立；一般说来，一切对立在我们的概括能力或思维能力之前都消失了，因为这种能力在一切对立中为中介（vermittelt）、在一切差异中寻求同一。“是”（ist）的不定式“存在”（Sein）、一般的真理，是思维能力的一般的对象或一般的材料。这种材料借助于感官形形色色地表现于我们面前。感官给予我们宇宙材料（Stoff des Weltalls）的绝对的性质，也就是说，感觉材料的性质对于思维能力来说是绝对地多种多样的；但是，这种多样性不存在于普遍中，也不存在于本质中，而仅是相对地存在于现象中。数量、本质、事物、真实的认识或已认识的真理，是由感觉的现象与我们的思维能力的关系和接触产生的。

“本质”和“真理”是表达同一事物的两个名词。真理或本质是属于理论性质的。如前所述，我们是用感觉的和精神的、实践的和理论的这两方面来认识世界的。实践给我们以事物的现象，理论给我们以事物的本质。实践是理论的前提，现象是本质或真理的前提。同一个真理，在实践中进行同时的和前后继起的表现，而在理论上则作为一个完整的概念而存在。

实践、现象、感觉世界是绝对地定性的，换言之，是在时间和空间上没有界限的、没有定量的东西，但是它们的性质却是绝对地多种多样的。正象一个事物的各部分是无限的一样，事物的性质也是无限的。反之，思维能力和理论的作用却是绝对地定量的，可以根据愿望产生无限的数量，并把感觉现象的每一性质都当作数量、当作本质、当作真理来理解。每一概念都以一个定量的感觉现象为其对象。每一个对象只有作为定量的事物、作为统一体、作为本质或真理时，才能为思维能力所把握、所理解。

概念能力与感觉现象接触，就产生出表现的东西，产生出本质

的东西、真实的东西、共同的或普遍的东西。概念最初只是本能地完成这一工作，而科学的概念则是有意地反复进行这一工作的概念。当科学的认识想要认识一个对象，例如热的时候，它的目的不在于现象，不在于听到或看到热怎样在这里熔化铁又在那里熔化蜡，如何时而为福又时而为祸，怎样使蛋变成固体又使冰变成液体；也不在于分别动物的热、太阳的热和火炉的热。在思维能力看来，这一切都不过是作用、现象和属性。思维能力所追求的是事物(Sache)、是本质，即从看得见、听得到、触得着的事物之中寻求概括的、一般的法则，寻求简明的科学的要领。事物(Ding)的本质不可能是可感觉的、实践的对象。事物的本质是理论、科学和思维能力的对象。对于热的认识在于从我们称之为热的现象中认识其共同性质、普遍性质，认识本质或真理。热的本质，在实践中存在于热的现象的总和之中，在理论上存在于热的概念中，在科学上则存在于这一概念的分析中。所谓分析热的概念，就是发现热现象的一般性。

一般的存在是真实的存在，一般的性质是事物的真实的性质。当我们下雨的定义时，我们说雨是湿的比说雨是肥沃的更为正确，因为雨湿润的地方更大，更普遍，而只有在一定的时间、一定的地点，雨才有肥沃作用。我真正的朋友是我的永远不变的朋友，他对我的友情是终生不渝的，昨天如此，明天仍将如此，对我抱着一般的友谊。但即使如此，我们仍不能相信有一种完全一般的、绝对的友谊，正如我们不能相信有其他任何绝对的真理一样。完全真实的、完全一般的东西只有一般的存在，只有宇宙万有，只有绝对的数量。反之，现实的世界是绝对地相对的、绝对地可变的、无穷的现象，是一种无限的性质。一切真理都只是这个世界的组成部分、即部分的真理。假象和真理，象硬和软、善和恶、正和邪一样，



是辩证地相互渗透的，但并不因此而丧失其区别。即使我知道没有什么“自身”肥沃的雨，没有什么“自身”真正的朋友，但我还是能够就雨同某种收获的关系而说雨是肥沃的，我还是能够多少区分我的真正的朋友。

“普遍”就是真理。“普遍”就是普遍地存在着的东西，亦即现有的存在、感觉世界。存在是真理的普遍的特征，因为真理以普遍的东西为其特征。但是，存在并不以普遍的形式而存在，这就是说，“普遍”仅以特殊的方式和方法存在于现实或感觉世界之中。感觉世界的真实的、可感觉的现有的存在，存在于自然和生命的变化无常的、形形色色的现象之中。因此，一切现象都表明是相对的真理，一切真理都表明是特殊的、暂时的现象。实践中的现象是理论上的真理，反之，理论上的真理则在实践中表现着。对立面(Gegensätze)相互约制：真理和谬误象存在和假象、死和生、光明和黑暗一样，象世界上的一切事物一样，只是通过比较才显出差异，只是在度量上、容量上或程度上有所不同。毫无疑问，世界上的一切事物都是属于世界的，因而也是同一物质、同一本质、同一种属、同一性质。换言之，可感觉的假象的每一个容量，与人类的思维能力相接触而形成一个本质、一个真理、一个“普遍”。对于我们的意识来说，不论是一粒灰尘、一块灰尘、还是乱七八糟一大堆土，一方面它们都是本质的“自在之物”，而另一方面却仅仅是绝对的对象暂时假象，仅仅是宇宙的暂时假象。在万有之中，不同的现象都可借助于我们的精神而根据目的任意地予以系统化、概括化。化学元素以及有机的细胞，象全部植物界一样，是一个多方面的系统。不论是最小的生物还是最大的生物，都可以分为个体、种、科、纲等等。这种系统化，这种概括化，这种生物的生殖，向上连续到进入整体的“无限”(Unendlichkeit)，向下延续到进入部分的“无限”。对于

思维能力来说，一切属性都成为本质的事物，而一切事物都成为相对的属性。

每一事物、每一可感觉的现象，不论是怎样主观的、怎样暂时的，都是真实的，都是真理较小或较大的定量。换言之，真理不仅存在于一般的存在中，而且每一个个别的存在也有其个别的普遍性或真理。每一个对象，不论是瞬间的观念，是挥发性的香气，还是具体的物质，都是形形色色现象的一个定量。思维能力把形形色色看成一个定量，从相异中认识相同，从多样性中认识单一性。精神和物质至少在两者都存在着这一点上是共同的。有机物和无机物至少在都是物质这一点上是一致的。当然，人、猿、象以及固定在地上生长的腔肠动物(Pflanzen- und Tierwelt)之间有极大的差别，但是，即使是更大的差别也可以在有机体这个概念下归于一致。不管石头和人类的心脏有着多么大的差别，思维的理性也能在两者之中找到无数的相同之点。它们至少在具有物质材料的性质这一点上是一致的，两者都是有重量的、都是可以看得见的、都是可以感触到的等等。它们的相异性有多大，它们的一致性也就有多大。所罗门说得对：“日光之下并无新事”。<sup>①</sup>席勒说得对：“世界变老，又再变少”。<sup>②</sup> 哪有一个抽象的事物、本质、存在和普遍性在其可感觉的存在(Existenz)中，不是各种各样的呢？不是个别的呢？不是有别于

① 《旧约圣经》《传道书》第一章第9节：“已有的事，后必再有；已行的事，后必再行；日光之下并无新事。”——译者注

② 见席勒(Friedrich Schiller, 1759—1805)的诗《希望》(«Hoffnung»)的一节：

“Die Welt wird alt und wird wieder jung,  
Doch der Mensch hofft immer Verbesserung.”  
（“世界变老，又再变少，  
人却希望，好而更好。”）

——译者注

其他一切的呢？甚至没有两滴水是彼此相同的！现在的我完全不再是一小时以前的我，而我同我兄弟的相似仅在数量上和程度上大于牡蛎同表的相似或类似。简言之，思维能力是绝对的概括能力，它无限地把形形色色的事物置于一个项目之下，无一例外地概括一切事物，而感性则使一切绝对地显现为不同的、新的和个别的事物。

如果我们把这种形而上学应用到我们的论题，认识能力上去，那么，认识能力的机能也就象其他一切事物一样，属于可感觉的现象，这些现象就其本身而言，全都同样真实。一切精神表现，一切思想、意见、谬误等等，其中一定含有真理，一切都具有一个真理的内核。正象画家必然要从感觉世界中借取他的作品的一切形象一样，一切思想也必然是真实事物的肖像，是真实对象的理论。只要认识是认识，那么，通过一切认识都必定会认识某种东西。只要知识是知识，那么，通过一切知识都必定会知道某种东西。这根据的是同一律： $a=a$ ，或矛盾律：100不是1,000。

一切认识都是思想。也许有人会反驳说：正相反，一切思想都是认识。也许会有人把“认识”定义为特殊的思维方式，定义为同想象、信仰或幻想有别的真正的客观思维。但是，不可忽视：一切思想固然有其无限的差异，但都具有一个共同的性质。思维象其他一切事物一样，在思维能力的法庭面前统一。不管我昨天的思维跟今天的思维怎样有别，不管不同的人 and 不同时间的思想怎样不同，不管我们怎样严格地区分理念(Idee)、概念、判断、结论、表象等等，只要所有这一切都是精神的表现，它们就都具有一个相同的、共同的、一致的本质。

由此可见，正确思想和错误思想之间的不同，认识和误解之间的不同，象一般的一切不同一样，只有相对的价值。一个思想本身

既不是正确的，也不是错误的。只有当它与一个一定的、已知的对象发生关系时，才是正确和错误二者之一。思想、概念、理论、本质、真理在属于对象这一点上是一致的。我们已经知道：一般说来，对象是形形色色的感觉世界，即“外部世界”的一定量。如果根据概念的语言用法预先规定或限定了应当认识、理解或了解的对象，即存在的定量，则真理就在于发现这种已知的、可感觉的定量的普遍性质。

可感觉的定量、世界的事物，除去其外表 (Schein) 之外，还具有真理或者现象背后的本质。正如感觉世界随空间与时间可以无限地划分一样，事物的本质也是无数的。现象的每一小部分，都有它特有的本质，每一个特别的外表都有它的一般的真理。现象因与感觉接触而产生，本质或真理因与我们的认识能力接触而产生。因此，在我们讨论事物的本质时，不得不讨论思维能力；反之，在我们讨论思维能力时，不得不讨论事物的本质或真理，这就是我们在这里面临的课题。

我们在一开始就说过：理性的标准包含在真理的标准之中。真理象理性一样，在于从感觉世界某个已知的定量中产生普遍、产生抽象的理论。因此，一般的真理不是一个正确认识的标准，而那种产生真理，即产生某个一定对象的普遍性质的认识却是真实的。真理必须是客观的，这就是说，它必须是它的一定对象的真理。认识本身不能是真实的，只能是相对地真实的，只有与某个一定对象发生关系时，只有以外界事物为依据时才能是真实的。认识的任务在于从特殊产生普遍。特殊是普遍的尺度，是真理的尺度。一切存在的事物，不论多少，都是真实的。只要事物是存在的，那么，它的一般的性质就会是真理。较大的普遍和较小的普遍之间的区别，存在和假象之间的区别，真理和谬误之间的区别，都有一定的限

度,都以与某个个别对象的关系为前提。认识是否真实,并不是由认识本身,而是由认识本身规定的或外加的问题的范围决定的。只有在一定范围之内才可能有完善的认识。一个完善的真理总是意识到自己不完善性的真理。一切物体都有重量,这完全是真实的,因为预先已规定了物体这个概念为有重量的东西。在理性由不同的重量形成一般的物体概念以后,确信物体有一般的、不可缺少的重量,就不足为奇了。如果我们仅从飞翔的动物抽出鸟的概念,那么,我们就可以保证,一切的鸟,不论是空中的、地上的、还是其他地方的,都会飞翔,而不必相信那种以必然性和严格的普遍性为标记而有别于经验认识的先天认识。真理只有在一定条件之下才是有价值的,而在一定条件之下谬误也是真实的。只有在天空无云的前提下,说太阳照耀着才是真实的认识。直棒在流水中变弯曲,这同样也是真实的,如果我们仅把这一真理限制在视觉方面的话。在可感觉的现象的某已知范围内,普遍就是真理。在可感觉的现象的某已知范围内,把个别或特殊当作普遍就叫谬误。真理的反面谬误,一般说来是由于思维能力或意识不假思索地、近视地、没有经验地给予现象以超过感觉或感性所证实的一般范围造成的,例如,轻率地把想象的、形式的存在(Existenz)加在现实的、真实的视觉存在上面。

错误的判断是一种偏见。真理和谬误、认识和误认、理解和误解,都共存于思维能力之中,共存于知识器官之中。一般说来,思想是感觉所经验的事实的一般表现,其中包含谬误。但是,谬误因为把一定的事实——谬误是它的表现——夸大为比感觉经验所感知的存在更大、更广、更一般的存在而有别于真理。夸大乃是谬误的本质。只有在把玻璃珠夸大为珍珠时,玻璃珠才是假的。

施莱登在论述眼睛的时候说:“在激动的血液使血管扩张,使

神经受到压迫时，若这种情况发生在手指上，则我们感到疼痛，若发生在眼睛上，则看到闪光。因此，我们就确凿地证明了：我们的表象乃是我们精神的自由的创造物，我们不能如实地理解外界，外界对我们的作用只是引起一种特殊的精神活动，这种精神活动的产物往往同外界有某种合理的联系，但也往往毫无联系。我们揉擦眼睛就看见一个光轮，但其实并不存在发光体。——不难看出，这就是一个引起各种谬误的大的并且危险的根源。从朦胧月色下看到的迷人胜境，到见鬼的人看到的可怖幻影，其间存在着一系列的幻觉，这些幻觉完全不是自然界和自然界的严格规律性的产物，而是自由的、因而不免是谬误的精神活动范围内的东西。在精神抛弃并完全抑制它固有的一切谬误之前，需要高度的谨慎和多方面的教养。就‘读书’一词的广义而言，它似乎十分容易，但其实是一种困难的艺术。我们只是逐步地学会哪些神经的报告是可信的，并根据它来形成概念。在这方面，就是科学家也常常陷入错误，他们愈是不知从何寻找错误的根源，就愈加陷入错误……若是我们仅考察光线本身，则光线不是明亮的、不是黄的、不是蓝的、也不是红的。光线是十分纤细的、无处不在的物质即以太的运动。”<sup>①</sup>

呈现出光明和光泽、颜色和形态的美丽世界，并不是我们对实际存在的认识。“从茂密葡萄叶缝隙中射下来的日光，在恬静快适的树荫下辉映。你以为看见了光线本身，但你其实只是看到许多细小尘埃而已。”光和色的实质乃是“以一秒钟四万德里<sup>②</sup>的速度穿过以太而继续不断地突进的波动”。光和色的这种真实的物质性是很难看出来的，所以“想要揭示光的这种固有性质，甚至需要伟大思想家敏锐的观察力。……我们发现：我们的每一种感官都只能

<sup>①</sup> 参看第22页注①。——译者注

<sup>②</sup> 1德里(Meile)=7.42公里。——译者注

接受一定的外界影响，而每一感官的刺激在我们心灵中唤起完全不同的表象。因此，处于科学阐明的那个外在无心灵的世界（以太波动）和我们在精神上所处的那个美丽的（真实的、感觉的）世界之间的，就是作为媒介的感觉器官”。

施莱登给我们举的这个例子表明：我们今天对这两个世界的理解仍然是疑难重重，人们依然徒劳地探索着由以太波动所代表的思维能力、知识或科学世界与由眼睛或现实的明亮的、有色的光所显示的我们五种感官世界之间的媒介。他同时还给了我们一个例子表明：思辨世界观传统的残余还如此奇怪地出自现代自然科学家之口。对这种状况的混乱说法使“我们在精神上所处”的“科学的物质世界”显得突出。精神和感觉、理论和实践、特殊和普遍、真理和谬误之间的对立，虽被意识到，但仍未解决。人们知道要追求什么，但不知从何处去追求，因而陷入混乱。

克服思辨、排除非感觉的科学、拯救感觉、以经验为基础，这些是本世纪伟大的科学成就。要从理论上承认这些成就，就要理解谬误的根源。哲学认为精神发现真理，感觉带来虚幻，而我们的看法则与这种哲学的看法正相反，我们认为应当通过感觉去寻求真理，应当在精神中去寻找谬误的根源。如果相信只有神经的某种报告是可靠的，人们只消逐步地理解它，而不用指明辨别它的特殊标准，这就是一种迷信。我们要大胆地相信一切的感觉证据。它并不是有别于真东西的假货。如果非感觉的精神胆敢超越感觉，如果只应解释感觉的非感觉的精神夸大它的陈述，如果它对一无所知的事情喋喋不休，那么，它就只是一个欺骗者。当激动的血液或外界的压力使眼睛看到闪光和光环时，眼睛象它观察任何其他外界现象一样，并没有犯错误。谬误仅在于我们的意识先天地把主观的事件当作客观的事物。看见鬼的人如果没有宣称他个人的视觉

是一般的视觉、一般的现象，如果没有过早地宣布他尚未经验过的事情为经验，那么，他并没有犯错误。谬误是一种违反真理规则的过失，这种规则对我们的意识作了如下的规定：意识不可忘记前提，根据这一前提就知道范围，该范围内的一种认识是真实的，亦即普遍的。谬误使特殊成为普遍，把宾辞 (Prädikat) 当作主辞 (Subjekt)，将现象看成事物。谬误进行先天的认识，与此相反，它的对立面真理，则进行后天的 (a posteriori) 认识。

先天的认识和后天的认识这两类认识的相互关系，正如哲学和自然科学的相互关系一样，这里所说的自然科学，是就其最广泛的意义而言的，即指一般的科学。信仰和知识的对立重现于哲学和自然科学的对立中。思辨哲学象宗教一样，靠信仰为生。现代的世界已将信仰转变为科学。如果政治上的反动头目要求科学走回头路，那就是想恢复信仰。信仰的内容是一种不劳而获的果实。信仰主张先天的认识。科学则依靠后天的劳动获得认识。抛弃信仰就是抛弃懒汉。把科学限于后天的认识，就是使科学具有现代的标志，具有劳动。

施莱登否认光和色的现象是现实和真理，而认为它是精神自由地创造出来的幻影，这种说法不是自然科学的成果，而是一种哲学的恶习。当他把“以一秒钟四万德里的速度穿过以太而继续不断地突进的波动”作为光和色的现实的真实性质，以与光和色的现象对立起来时，是对哲学思辨的迷信使他忽视了归纳的科学方法。当他把眼中的物质世界叫做一个“精神的造物”，把那由“伟大思想家敏锐观察力”所阐明的以太波动叫做“物质的性质”时，这种不合理就变得显而易见了。

科学真理和感觉现象的关系，象普遍和特殊的关系一样。光波，即所谓光和色的实质，只有在作为明亮的、黄的、蓝的等等不同



现象的普遍性时，才代表光的“固有的性质”。精神的或科学的世界要在感觉世界中寻求其材料、前提、证据、出发点和界限。

如果我们不但明白了：事物的本质或实质并不存在于其现象的背后，而仅借现象而存在；并不是“它自身存在”，而是与认识能力联系在一起，仅对理性才是存在着的或现实的；只有依靠概念才能区别本质与现象；而且另一方面也明白了：理性并非从自身（aus sich），而是在与现象相接触时才作出概念；那么，我们就可以明白，对“事物的本质”所进行的这一讨论证明了思维能力的本质是我们从感觉现象得出的一个概念。如果我们认识到，思维能力在选择其对象时虽然是普遍的，但仍是有限制的，即：一般说来，它要与一个已知对象相联系；正确的、真实的思维活动，即具有科学成果的思想和非科学思维的区别，仅在于它是有意识地与外界已知的对象相联系；真理或普遍并不能“独自地”（an sich）认识，而只有借一个已知的对象才能认识，那么，我们就可以看出：这个有种种说法的命题中包含着认识能力的本质。我在各章末尾都再次重复这个命题，因为一切特殊真理、特殊章节都仅仅应当以说明讨论一般真理的一般章节为其任务。

## 第四章 自然科学中理性的实践

虽然我们知道理性是与可感觉的物质、与自然对象相联系的，因而科学绝不可能超出自然事物的科学范围，但是，按照普通流行的看法和习惯说法，物理学是与逻辑学和伦理学分开的，它们被区别为三种不同的科学。因此，仍须说明：物理学、逻辑学、伦理学都一样，凡是普遍的或精神的认识都仅以特殊的事实，亦即以可感觉的事实为其实践基础。

从物质产生思想、从感性产生认识、从特殊产生普遍，这种理性的实践虽然在对自然进行研究中得到了一般的承认，但仅仅是实践上的承认。人们用归纳法处理事物，并意识到这种方法，但是，人们并没有认识到自然科学的本质就是知识的本质、就是一般理性的本质。人们误解了思维过程。人们由于缺乏理论而往往和实践的步调不一致。对于自然科学来说，思维能力始终是未知的、秘密的、神秘的本质。自然科学时而唯物地混同机能和器官、精神和大脑，时而又唯心地相信思维能力是位于其领域之外的、非感性的对象。我们看到：现代研究者在研究物质事物时大多都以坚定的、一致的步调向目标前进，而一旦遇到这些事物的抽象关系时，他们就是盲目地“暗中摸索”了。归纳法为自然科学在实践中所采用，并因其成果而赢得名声。另一方面，思辨的方法却因其没有结果而失去了人们的信任。但是，人们对于这些不同的思维方法还远没有有意识的理解。我们看到，研究自然科学的人，一旦走出他们的专门领域而遇到一般问题，就把思辨的产物当作科学的事实

加以辩护。虽然他们在特殊的研究中只凭借可感觉的现象以得出结论,但他们却相信能从自己的精神深处创造思辨的真理。

让我们来听听亚历山大·冯·洪堡在其所著《宇宙》一书绪论中论述思辨的话吧:“因此,有意义的物质研究最重要的成果就在于它从多样性中认识一致性;把新近发现给我们提供的一切个别事实概括起来,严格区分细节而不被细节之繁多所压倒;牢记人类崇高使命,掌握隐藏在现象幕后的自然的精神。在这条道路上,我们的努力越出了感觉世界狭隘的界限,由于我们理解自然,所以能够仿佛以观念来支配经验观察的原材料。对于一般宇宙志(Weltbeschreibung)的科学论述,我认为问题不在于从少数由理性而来的基本原理推论出一致性,而在于思维地考察由经验产生的现象,把它们看成一个自然整体。凡属于我外行的领域,我不敢踏进一步。因此,我不要求将我称之为物质的宇宙志的东西列入合理的自然科学一类。……我以前的著作和我的工作方法都忠实地贡献给事实的实验、测量和研究,在本书中,我也仅限于经验的观察。这是我能够比较保险地从事活动的唯一园地”。洪堡用同样的口气说道:“如果没有最强烈的愿望去认识个别细节,那么,一切伟大的和一般的世界观就仅是一个空中楼阁而已”。他又说,与他的经验科学相反,“对宇宙的合理理解和思维(应当说思辨的)认识将表明是一个更崇高的目的。”“我决不想非难那些我从来不曾参加的努力,因为直到今天,那些努力的成绩依然是可疑的。”(第1卷,第68页)

在自然科学中,理性的实践仅在于“从多样性中认识一致性”,这是自然科学同洪堡一致的看法。但在另一方面,虽然自然科学不那么彰明昭著地宣称相信思辨,相信“合理的认识”,但由于它在处理所谓哲学问题时运用思辨的方法:在哲学问题上,它以为要从

理性而不是从形形色色的感觉现象去认识一致性，由于它在这个问题上意见完全不一致，而且不知道不一致是非科学的，可见它大大误解了科学的实践，并相信在自然科学之外还存在形而上的科学。现象和本质、结果和原因、力和质<sup>①</sup>、物质和精神之间的关系，其实都是物质的关系。然而科学在这方面又教给我们什么一致的东西呢？所以知识或科学是一种劳动，正象农民的经营一样，它仅是实践地，而不是科学地，不是预知其结果地进行的。认识，即认识的实践在自然科学中得到充分的理解，这有谁会否认呢？但是这种认识的工具，即思维能力，却被误解了。我们发现自然科学不是科学地应用理性，而是用它来试验。这是为什么呢？因为自然科学忽视了理性的批判、忽视了科学的理论或逻辑。

正象刀柄和刀刃是刀的一般内容一样，我们也可以认为理性的一般内容就是一般本身，是普遍。我们知道这个内容并不是出自本身，而是从既存在的对象产生出来的，并且我们认识到这个对象是一切自然物或物质的总和。这个理性的对象是不可测量的、无限的、绝对的定量。这个无限的定量表现为种种有限的量。在处理自然的比较小的那些量时，人们便充分意识到理性的本质、知识或认识的方法。此外，我们所应论证的问题，在于用完全相同的方法来认识宏大的自然关系；对这种关系的处理至今仍存在着争论。原因和结果、精神和物质、力和质都是这样一些宏大、广阔、一般的物质对象。我们将要阐明的问题是：理性和它的对象之间最一般的对立提供我们解决许多大的对立的一把钥匙。

---

<sup>①</sup> 原文“Kraft und Stoff”，毕希纳(Büchner)有一本著作，即以此命名。此处的Stoff可以译为物质、元素、实质、实体、要素等，但Stoff是材料，是原料，故以译“质”为妥。——译者注

## 第一节 原因和结果

F·W·柏塞尔说：“自然科学的本质在于它不把现象看作独立存在的事实，而去寻求所以造成这些现象的原因。这样，对自然界的认识就被归结为最少数的事实。”但是，早在自然科学时代以前，人们就已经在寻求自然现象的原因了。所以，自然科学的特征与其说在于寻求原因，还不如说在于它所寻求的原因的特殊本质或性质。

归纳的科学从根本上改变了原因的概念。它保留了这个词，但是这个词现在的意义已经与思辨哲学中所谓的原因完全不同了。自然科学家在其专门的领域以内所理解的原因完全不同于在这个领域之外的原因；在这个领域之外，因为自然科学家仍然仅仅从个别而不从一般去理解科学和科学的原因，所以往往陷入思辨之中。非科学的原因是超自然的东西，是自然之外的精神、神、力或大大小小的妖怪。最初的原因概念是拟人的概念。在无经验的情况下，人类用主观的尺度来衡量客观，以自身作标准来判断世界。正如人类是有目的地创造事物一样，人类也以人类的方式加给自然界，以为正象人类本身是他自己的创造物的原因一样，感觉世界的现象也有一个外在的、具有创造力的原因。这种主观的方法使人类长期追求客观认识的努力一无所获。非科学的原因是一种思辨，一种先天的知识。

如果把认识一词保留在主观的认识这个意义上，那么，客观的、科学的认识同它的区别就在于前者不是根据信仰或思辨，而是依据经验、依据归纳，不是先天地而是后天地去寻求其原因。自然科学不是在现象的外面或背后，而是在现象中或借助现象追求原因。现代的研究不是在原因中去寻求外在的创造者，而是去寻求内在

的系统，寻求在时间上依次发生的现象的方法或一般方式。非科学的原因是“自在之物”，是独立地产生结果并隐藏在这些结果背后的小小的神。反之，原因的科学概念仅要求结果的理论、现象的一般的东西。因此，所谓寻求原因就是概括有关的现象，把种种经验概括于一个科学的法则之下。“这样，对自然界的认识就局限于最少数的事实”。

某一固陋的、幼稚的迷信不同于某一整个时代的历史的迷信，正如最普通、最平凡的日常知识不同于最高的、最罕见的、最新发现的科学知识一样。所以，顺便说一句，我们的例子都属于日常范围，而不是所谓高深的生僻科学中的例子。在科学发现应用归纳方法以追求更高的目的以前，人类的常识早已在应用归纳的、自然科学的原因了。然而一旦常识超出其最近范围，它就完全象自然科学家一样，信仰思辨理性的神秘原因了。因此，如果要坚定地站在真实知识的基础之上，那么，任何人都必须认识归纳的理性用什么样的方法和方式来确定它的原因。

为此，让我们简单地回顾一下对理性本质的研究所获得的结果。我们知道认识能力并不是事物本身，不是独立的现象，因为认识能力只有同其他某一对象相接触才成为现实的。但是，我们知道这个对象，并不仅仅依靠这个对象，同时还要依靠理性能力。意识同其他一切存在一样，都是相对的。知识就是种种事物的联系。有了知识，便有了区别，有了主体和客体，有了统一性中的多样性。于此，前者 and 后者互为因果。思维不过是整个现象世界中的一个个别的定量、一个形式，而整个现象世界却是一个无处不有始和终、本质和现象、原因和结果、普遍和特殊，又无一处有始和终、本质和现象、原因和结果、普遍和特殊的绝对的圆圈。整个自然界最后是一个唯一的、普遍的统一体，对它而言，一切个别的统一体成为殊

多；因此，这同一个自然界就是客观世界、感觉世界，或者，象我们通常称一切现象或结果的总和那样，是最终原因，而与此相对，其他一切原因都降格为结果。但是，我们在此决不可忽视，这个一切原因的原因，不过就是一切结果的总和，既不是别的，也不是更高级的。每一个原因都产生结果，每一个结果都成为原因。

原因与结果是同体而不可分离的，正象可见物与眼睛，味与舌，以及一般说来，正象普遍与特殊是不可分离的一样。但是，思维能力仍能将它们区别开来。我们现在应当知道，这种区别仅是理性的形式作法 (Formalität)，但是，为了达到理性或意识阶段，为了科学地行动，这种形式作法是必要的。知识的实践或科学的实践在于从普遍导出特殊，从自然导出自然事物。但是，凡是从内部观察思维能力的人都会明白，恰恰相反，普遍是由特殊推导出来的，自然概念是由自然事物推导出来的。知识或科学的理论告诉我们：发生在前的事物是由发生在后的事物认识到的，原因是由结果认识到的；虽然对于我们的实践知识来说，发生在后的事物是发生在前的事物的结果，结果是原因的结果。对于思维能力，即对于普遍器官来说，其对立物即特殊的、具体的东西以及其它的东西，都是第二位的；而对于理解本身的那种思维能力来说，这个对立物却是第一位的。但是，认识的实践不应也不能因其理论而发生变化，不过因此而将意识提高到可靠的水平而已。科学的农民之所以异于实践的农民，不在于他具有理论、具有方法——其实二者都具有理论和方法——而在于他知道理论，而实践的农民则是本能地运用理论。

现在我们言归正传。一般说来，理性从既存的、形形色色的事物中产生普遍真理，从时间上的种种不同，即从变化之中产生真正的原因。正象空间的性质是绝对的多种多样一样，时间的性质也

是绝对的变化无常的。时间和空间的每一部分都是新的、原始的、从来不曾有过的。思维能力使我们能够对付这种绝对的变化无常，是因为它既通过主要事物来概括空间的多样性，同样也通过主要原因来概括时间上的变化。理性的全部本质就在于概括感觉的东西，就在于从特殊中认识普遍。凡不能借认识而充分理解理性即普遍器官的人，都忘记了理解需要一个存在于概念之外的既存的对象。这种能力的存在象一般的存在一样是难于理解的。或者，不如说：只有当我们就存在的一般性来理解存在时，存在才是可理解的。通过理性所认识到的并不是现有的存在，而是存在的一般性。

现在我们举例来说明理性在理解 (begreift) 一个它从不理解的事物时所经历的过程。假定在某种混合物中，未加入任何别的东西而突然发生了一种奇异的、即意外的、从未经验过的化学变化。再假定以后屡次发生这种变化，直到经验使我们认识到这种混合物不可解释的变化每当与日光接触就发生。这就已经理解了这个过程。我再进而假定，更进一步的经验使我们认识到其他许多物质也具有一与日光接触立即发生同样变化的性质。于是我们就把这种未被认识的现象和许许多多的同类现象列为一类，这就是说，我们已有了更广、更深和更完全的理解。最后，假如我们发现日光的某一部分或混合物的某特别的元素促成这种变化，那么，我们就已完全地概括了这种经验，或者说，完全经验了这种概括；也就是说，理论已经完备，理性已经解决它的问题；但即使如此，也不过仅仅是好象把动物界和植物界区分为科、属、种等等而已。确定某事物的种、属、类，就叫做理解了它。

理性通过同样的方法确定既存的变化的原因。原因不是通过视、听、触，不是通过感觉认识到的。原因是思维能力的产物。当



然，它并不是思维能力的纯粹的产物，而是思维能力与感觉材料相结合的产物。这种感觉材料使这样产生的原因成为客观的存在（Existenz）。正如我们要求真理必须是一种客观现象的真理一样，我们也要求原因必须是现实的原因，必须是一个客观地存在着的结果的原因。

对于某一个特殊原因的认识，以对它的材料的经验的考察为条件，反之，对于一般的原因的认识，则以对理性的考察为条件。在认识特殊原因时，材料或对象每次各不相同；但理性却是持久的或一般的。一般原因是一个纯粹概念，它以特殊原因认识的多样性或特殊原因多样性的认识为材料。因此，要分析这种概念，我们就必须回到它的材料，回到对特殊原因的认识。

当落入水中的石头引起圆形波纹时，石头固然是波纹的原因，但另一方面，水的液体性也同样是波纹的原因。如果石头落在固体物质上，就不会产生波纹。只有在落下的石头与液体相接触时，只有在两者共同作用时，才会引起波纹。原因本身就是结果，而当波纹运动将水面上的软木塞推到平地时，结果也就变成了原因。这时，同别种情形一样，原因仅是一种共同作用，即波纹和软木塞轻轻性质的共同作用。

落到水中的石头并不是一般的原因或原因本身。正如上面所说的那样，只有在思维能力以特殊的原因作为材料、再从这种材料产生一般的原因的纯粹概念时，我们才达到这样的原因。落到水中的石头，仅对继起的波纹运动来说才是原因，只有以波纹一般说来必定继石下落而起这个经验为前提，才是原因。

人们称一般说来发生在既存现象之前的事物为原因，称一般说来继起的事物为结果。只因为无论何处，石头落到水中便起波纹，所以我们才认为石头是波纹的原因。但在另一方面，往往没有

先发生石落的现象，却也引起了波纹运动，一般说来，这时波纹的发生便另有原因。水的弹性因为是一般说来存在于波纹运动之前的普遍性质，所以也是波纹的原因。圆形波纹——波纹运动的一个特殊部分、一种形式——一般说来可能有落下物体发生在先，因此，这一落下的某物体就成了圆形波纹的原因。原因常常随着所观察的现象的定量而发生变化。

我们既不能单凭理性来确定原因，原因也不是从头脑中想出来的。要确定原因，必须有物质、材料和感觉现象。某一定的原因需要某一定的物质，即一定量的感觉现象。在自然界的抽象统一性中，物质的相异就成了自然定量的相异。一个这样的定量表现为有时间性的、有先后的、或先起的和继起的东西。人们称先起的普遍事物为原因，称继起的普遍事物为结果。

当风吹动森林时，森林的可动摇性象风的吹动力一样，也是这一情况的原因。某一事物的原因，就是这一事物同其他事物的相互关系。同样的风，可以吹动树木，但岩石和墙壁却屹然不动，这就表明：原因与结果并无质的区别，而仅是共同作用。即使知识或科学查明某一变化，即某一相继现象亦即特殊的某物是原因，这一原因也不再是外在的创造者，而仅是一般的方式与方法，即相继现象内在的方法。只有在我们能限制或规定应查明其原因的那种变化的范围、系列或数量时，只有在我们能限制或规定量时，我们才可以查明一个一定的原因。在相继发生的现象的既存范围内，一般先发生者就是原因。

吹动森林的风除非是一种普遍的作用，除非它能在这里怒号，在那里飞沙走石，无处不能起作用而尤能动摇树木，否则，它就不能表明自己是有别于其结果的原因。至于在吹动树木这一特殊情况下，风只因为一般发生在森林动摇之前，才是原因。但是，与此

相反,因为岩石和墙壁的固定性乃是一般发生在风之前的现象,所以这种固定性就成了抵抗风的吹动力的原因;当然,在一个更广泛的暴风现象范围内,则微风又成为上述对象的固定性的原因了。

原因的名称随着既存的对象的数量或数之不同而变化。例如,有一群人在散步时因疲乏而返回,发生这种变化的原因既可归于步行,也可归于步行者身体羸弱。这就是说,现象本身中没有与这一现象相分离的原因。表现在这一现象中的一切,都促成这一现象:如步行者的种类、状况和体质以及步行或道路的种类、状况等都与疲乏现象有关。如果理性想要在特殊中去确定上述变化的原因,那么,只有从这种变化的种种因素中去查明那个最足以引起疲乏的因素。象一般情况一样,在上例中,理性的活动在于由特殊发展到普遍,具体来说,就是从若干疲乏感觉中选择那个普遍出现于疲乏以前的东西。假若他们绝大多数人或全体都感觉疲乏,那么,步行就是引起疲乏的原因;如果只有个别人感觉疲乏,那么,这些个别人的体质羸弱便是一般地发生于现象以前引起疲乏的原因。

再举一个例子。如果枪声把鸟惊走,那么,这是枪声和鸟胆怯的共同结果。如果多数鸟被惊走,则枪声是原因,如果少数鸟被惊走,则胆怯是原因。

结果是继起的现象。由于自然界中的一切事物都是陆续继起的,由于一切事物都具有一个先起的事物,即都是一个继起的事物,因此,我们可以把自然的东西、感觉的东西、现实的东西称为绝对的结果,在这里不存在原因本身,除非我们的思维能力通过原因调查将既存的材料系统化。原因就是可感觉的变化的精神的概括。人所想象的原因与结果的关系是无中生有的奇迹。因此,它过去是、现在是、永远是思辨的对象。思辨的原因创造出它的结果。但在事实上,结果是材料,头脑或科学从这些材料形成原因。原因是

精神的产物,但不是纯粹的精神产物,而是精神与感觉世界结合后的产物。

每一个变化都有其原因,这个命题是我们不能经验的先天的知识,因为任何人都不可能经验一切变化,但是,显然每一个人都确信这个命题是必然的和普遍的真理。康德是这么想的,而我们现在则认为这个命题仅仅表明了这样一种经验:我们所说的理性这个现象,从多样性中认识一致性,或者,说得更明确些,由特殊发展到普遍就叫做理性、思维或精神。每一个变化都有其原因的说法并不比我们是有思维的人类这句话更可靠。我思故我在(Cogito, ergo sum.)。我们虽然不能科学地分析我们的理性的本质,但是我们能够本能地去经验它。正象我们确信每一个圆(Kreis)都是圆的(rund), $a=a$ 一样,我们也确信理性能力能够从任何既存的变化中查明一个原因。我们知道,普遍的东西是理性的产物,是理性与某个即是说与每一个既存的对象接触后产生的。因为一切对象都是有前有后的、有时间性的,或者说,是变化的事物,所以在我们这些理性的主体(Wesen)面前发生的一切变化,就必须有一个普遍先行的东西,即有一个原因。

英国怀疑论者休谟已经注意到真正原因与想象原因的本质区别。休谟认为,原因概念的内容不过就是一般地先行于某一现象的经验。反之,康德正确地指出,原因和结果的概念表明是一种比松散的偶然的连续关系紧密得多的关系;原因概念包含作为必然性和严格普遍性(Allgemeinheit)的有关结果;因而必有某种完全不能经验的、超越一切经验的东西先天地存在于理智之中。

对于否认精神的一切自主作用(Autonomie),认为只能从经验中寻找原因的唯物主义者,我们的答复是:作为因果关系的前提的必然性和普遍性,表明是一种不可能的经验。反之,对于唯心主

义者，我们的答复是：如果理智要寻求经验所无能为力的原因，那么，这种寻求不能先天地而只能后天地进行，只能以经验的既存的结果为基础。虽然只有精神才能发现那种不可感觉的、抽象的普遍性，但是，这只有在某一既存的感觉现象范围以内才有可能。

## 第二节 精神和物质

认识能力一般须依靠物质的、感觉的前提，这种理解将使客观实在恢复它那长期以来为观念和思想所否认的权利。自然界的形形色色的具体现象曾被哲学的和宗教的幻想逐出人类的注意之外，而现代自然科学的发展则把它一个一个地逐步地从科学的角落里拖了出来，现在又通过对脑机能的认识，在一般的理论形式上得到了承认。不过，直到今天，自然科学还是仅选择特殊的物质、特殊的原因、特殊的力作为对象，而在一般的所谓自然哲学问题上，自然科学对于一般的原因、一般的物质、一般的力仍显得无知。这种无知的真实明显表现，就是象一根红线一样贯穿在科学著作中唯心主义与唯物主义之间的极大对立。

“我希望能在这封信中确立这样一种信念，即：作为独立科学的化学，对于较高的精神文化来说，是一个最有力的手段；研究化学的用途不仅在于增进人类的物质利益，而且在于它使我们得以洞察与我们现有的存在、与我们的存续(Bestehen)、与我们的发展有着极密切关系的创造的奇迹”。

李比希的这段话表明了当时流行的那种认为物质利益与精神利益相对立的想法。这种区分之没有根据，就是上述这位这种思想方法的辩护士本人也已隐约地表达出来了，因为他把物质利益跟与我们现有的存在、与我们的存续、与我们的发展有着极密切关系的精神洞察对立起来。而物质利益除去是我们现有的存在、存

续和发展的抽象表示外，还能是什么呢？难道我们的现有的存在、存续和发展不就是物质利益的具体内容吗？这不是等于说，对创造的奇迹的洞察会促进物质利益吗？或者，反之，我们的物质利益的促进不需要对创造的奇迹的洞察吗？究竟怎样区别物质利益和精神洞察呢？

李比希和自然科学界的观点一致，认为高尚的事物、精神、理想与物质利益相对立，其实它们不过是物质利益的一个特别种类；精神洞察和物质利益的区别，象圆和方的区别一样，二者虽是对立的，但同时又不过是更一般形式的不同类别而已。

特别是从基督教时代以来，人们惯于轻蔑地谈论物质的、感觉的、肉体的等可腐坏的东西。虽然对于可感觉的现实的反感早已从思想上和行为上消失，但是人们今天依然继续走这条老路。到了自然科学时代，基督教所谓灵与肉的对立在实践中已被克服，不过，我们还缺乏理论上的解决、媒介和证明，以表明精神的东西就是感觉的东西，感觉的东西就是精神的东西，从而扫除那些对物质利益的诬蔑。

现代科学一般指自然科学。一种科学只有在还是自然科学时，才一般地称为科学。这就是说，只有以现实的东西、感觉的东西、自然的东西为意识的对象的思维才叫做知识(Wissen)。因此，科学的辩护者和崇拜者就不可能(unmöglich)对自然界或物质抱敌视的态度。事实上，他们也并非如此。但是单单科学的现有的存在就已经表明：这种自然界，这种感觉世界，这种物质或材料是不够的。以物质的实践或存在为对象的科学或思维，其目的不在对象的完整性，不在它的可感觉的、材料的性质，因为这种性质已经存在。如果科学的目的在于此，如果科学不希望新的事物，那么，科学就是无用的了。只因为科学给物质、材料加添新的元素，

科学才得到特别的赞扬。科学的问题不在于材料而在于认识，而在于对材料的认识，在于物质的普遍性质，在于真实与一般，在于“转眼即逝的现象中静止的极点(Pol)”。超越多样性，由特殊上升到一般，上升到普遍，正是这一点，宗教力图以它和尘世的东西相对立，科学力图以它和物质的东西相对立，当作一种较高尚的、神圣的、精神的東西。

更高尚的精神利益和物质利益之间并没有 *toto genere* (绝对的)、质的区别。现代唯心主义的积极的方面，不在于节制饮食，克制对世俗财富和女性的欲望，而在于除此之外还承认其他的物质享受，例如，耳目的享受、艺术和科学的享受，简言之，在于它使整个人取得了进展。你不应该沉湎于物质的欲望，也就是说，你不应该偏重某一方面的欢乐，而要注意到你的一般的存续、全部的发展，要在你的存在的整个一般范围内来考虑你的存在。唯物主义原理之不足在于它没有认识到特殊和普遍之间的区别，而把二者等同起来了。它不承认精神在量上优于物质的感性世界，而且有明显的独创性。另一方面，唯心主义则忘记了，在量的相异之上存在着质的统一。它是浮夸的，它使相对的区别变成了绝对的区别。这两个阵营的矛盾，是由于两者都误解了我们的理性与它的既存对象或物质之间的关系。唯心主义者认为理性是一切认识的唯一源泉，而唯物主义者认为可感觉的既存世界才是一切认识的源泉。只有把这两种认识的源泉看作相互约制，才能解决这个矛盾。对于肉体和精神、现象和本质、内容和形式、质和力、肉欲的东西和道德的东西，唯心主义只看到它们的不同之点，唯物主义只看到它们的统一性；然而这一切区别都将在特殊和普遍的区别中找到它们的共同种属。

彻底的唯物主义者是不讲科学的纯粹实践家。但是，不管人的

党派意识(Parteibewußtsein)如何,知识和思维实际上是人类所具有的,所以纯粹的实践家是不可能存在的。如前所述,即使以经验法则为依据的“实践本领”(Experimentierkunst)也只在量或程度上与以理论原则为依据的科学实践有所不同。另一方面,正象纯粹的实践家不可能存在一样,彻底的唯心主义者也不可能存在。唯心主义者所希望的是无特殊的普遍、无物质的精神、无质的力、无经验或无材料的科学、无相对的绝对。以现实、存在或相对的东西为对象的思想家,即自然科学家怎么会成为唯心主义者呢?他们仅在他们的专业之外是唯心主义者,在其内则绝不是。现代的精神,即自然科学的精神,只有在它包含着一切物质时才是非物质的。天文学家梅特勒认为一般人的期待,即期待我们的精神力量从其“物质羁绊中解放”之后具有本质的增大,并不可笑,因此,他相信不可能存在比这更好的事情,并想进而规定“物质羁绊”为物质引力。当人们还把精神当作一种宗教幽灵时,希望从物质羁绊中解放出来以增强精神力量的期待,与其说是可笑的,不如说是可悲的。但是,如果我们把精神看成科学的现代精神,看成人类的思维能力,那么,我们就能有更好的科学说明以代替传统的信仰。这时,物质羁绊就不再被认为是重力(Schwerkraft),而被认为是感觉现象的多样性了。当其多样性被克服时,物质就不再是精神羁绊了。由物质羁绊中解放精神,就在于由特殊发展普遍。

### 第三节 力和质

以上我所陈述的主导思想,在下文中还要加以说明;凡是理解这些思想的读者会预料到,力和质这个问题将在对于普遍和特殊的关系的理解中得到解决。抽象东西对具体东西的关系是怎样的呢?这是相信能在精神的力(Kraft)中和相信能在物质的质



(Stoff)中发现世界的冲动、事物的本质、科学的 non plus ultra(极致)的两派人用不同的语言来陈述的共同问题。

李比希特别喜欢脱离他的归纳科学而去进行思辨，他象唯心主义者一样说道：“力是看不见的，我们不能用手抓住它。要认识它的本质和特性，就必须研究它的作用。”如果唯物主义者回答说：“质就是力，力就是质，不存在没有力的质，不存在没有质的力”，那么，这就清楚地表明了唯物主义者和唯心主义者都是消极地确定它们的关系的。在一年一度的庙会上，主角问丑角：丑角，你在哪里？我同其他的人在一起。其他的人在哪里？同我在一起。正象这两个答案讲的是同一个内容一样，我们看到这两派人用不同的语言彼此争论着一个没有争论余地的问题。他们争吵得越是认真，就越发显得这个争论的可笑。唯心主义者把质和力区别开来，但他并没有因此就否认力的现实现象是与质不可分割地结合在一起的。唯物主义者认为不存在没有力的质，不存在没有质的力，但他并没有因此就否认反对者所主张的力和质是不同的这个论点。

这个论争的产生是有其充分理由的，并且也有其对象，不过这个对象在论争中并没有显示出来。这个对象被这两派人本能地隐蔽起来了，因为如果把它显示出来，双方就不得不承认自己的无知。每一方都想充分地证明对方的解释不充分。毕希纳在其著作《力与质》(«Kraft und Stoff»)的结论中承认：根据经验的材料不足以对超感觉的问题作出确定的答复，不能对这些问题作出肯定的答复；但是，他进一步说，“它足以对这些问题作出否定的答复，并清除假说。”换言之，唯物主义者的科学足以充分证明它的反对者是什么也不知道的。

唯灵论者(Spiritualist)或唯心主义者相信力具有精神的即虚幻的、不可说明的性质。唯物主义者不相信这一点。不论相信

不相信都没有科学的证据。唯物主义的优点在于它不在现象背后，不在质以外去寻求先验的东西、本质、原因和力。但是，唯物主义忽视了质和力的区别，否认这个问题，就是它不及唯心主义之处。唯物主义者认为质和力事实上是不可分离的，认为这种区分只有一个“外部的、由我们的精神系统化要求所产生的根据”。毕希纳在其著作《自然与精神》(«Natur und Geist»)第66页上写道：“依我看，力和质的相互分离只不过是一种思想上的事物，一种幻想，一种不现实观念，一种假设，这些东西对于健全的自然研究来说根本不存在，因为这种分离会使自然界的一切现象立刻变成一团漆黑而不可理解。”然而，如果毕希纳用有结果的方法从事于任何专门科学，而不是玩弄“自然哲学”的词句，那么，他的实践会立即证明质和力的分离并非“外部的”，而是内在的，即本质的必然性，只有如此，我们才能够解释和理解自然现象。尽管《力与质》的作者选用“现在我想要的是事实”作为他的格言，但是我们可以保证，这句格言与其说是一种严肃的意见，不如说是一句没有思想的话。唯物主义并没有粗陋到只要事实 (pur um Tatsachen) 的地步。自然界提供无限丰富的事实。毕希纳所寻求的那些事实决不会因为他的要求而打上特别的标记。唯心主义者也同样要这样的事实。自然科学家不是追求假说的人。科学的一切栽培者所共同寻求的东西不是事实，而是对事实的解释或认识。甚至唯物主义者也不否认：科学，也包括毕希纳的“自然哲学”，所着重不是有形体的质，而是精神的力；对于科学来说，质不过是通过它以发现力的次要的东西。力和质是“由我们的精神系统化要求而产生的”。这完全正确！但是，整个科学也是由我们的精神系统化要求而产生的。

自从存在唯心主义和唯物主义的对立以来，就存在力和质的

对立。这种对立最早的调和(Vermittlung)是由一种幻想实现的,这种幻想相信存在一些精灵,而这些精灵就是一切自然现象的神秘的、原因的本质。近来,由于科学用科学的、即一般的说明代替了幻想的怪物,许多这种特殊的精灵被驱除了。如果我们能够对纯粹的精灵这个怪物作出解释,那么,我们就不难通过对本质的一般的认识来驱除力的特殊的精灵,从而科学地调和(vermitteln)唯灵论(Spiritualismus)和唯物主义的对立。

就科学的对象、即精神的对象而言,力和质是不可分离的。在具体的感觉世界中,力就是质,质就是力。“力是看不见的”。十分正确!视觉本身就是纯粹的力。视觉是眼的作用,同样也是其对象的作用,是一种双重作用,而作用就是力。我们看不见事物本身,但是看得见它对我们的眼睛的作用,即我们看得见事物的力。力不仅可以让我们看到,而且可以让我们听到、嗅到、尝到、触到。谁会否认他能够感觉到热的力、冷的力、重量的力呢?在前面我们曾引用科白教授的这句话:“我们不能感到热本身,我们不过从热的作用推知自然界中存在这种能源而已”。换言之,我们所看到的、听到的、触到的,并不是事物,而是事物的作用或力。

说我感到质而感不到力,这种说法和说我感到力而感不到质这种相反的说法同样真实。如前所述,在事实上,力和质在对象上是不可分离的。但是,我们仍然能够靠思维能力在同时并起和前后继起的现象中区别普遍和特殊。例如,我们能够从我们的视觉的各种现象中抽象出一般的视觉这个一般的概念,并把它作为视力以别于视觉的特殊对象或材料。我们借理性的作用从感觉的多样性中发展到普遍性质。水的种种现象的普遍性质,就是有别于水的水力(Wasserkraft)。如果长度相同而材料不同的杠杆具有同样的力,那么,显然,在这里力与质的不同仅在于它显示出不

同的质的共性(das Gemeinschaftliche)。马无力便不能拉车,力无马也不能拉车。在事实上,在实践中,马就是力,力就是马。但是,尽管如此,我们还是能够把牵引力看成某种特别的东西以别于马的其他性质;或把马的种种功用中的共性看成一般的马力而分离出来;由此可见,当我们区别太阳和地球时,我们无须乎作出其他的假说;虽然事实上,不存在无地球的太阳,也不存在无太阳的地球。

我们靠意识才知道感觉世界的存在,但意识无疑又以感觉世界为前提。从意识的角度来看,自然界是一个绝对的统一体,从感觉世界的角度来看,自然界又无限地多样化,因此,自然界既是无限地联合在一起的,又是无限地分离的。统一性和多样性都是真实的,但只有在一定的前提下才是如此,即二者都是相对的;是随我们从普遍的立场或特殊的立场出发,随我们用精神的眼睛或肉体的眼睛去观察而转移的。如果用精神的眼睛去观察,则质就是力;如果用肉体的眼睛去观察,则力就是质。抽象的质就是力,具体的力就是质。质是手的对象、实践的对象;力是认识的对象、科学的对象。

科学并不局限于所谓科学界。科学超越一切特殊的阶级,而属于生活的全部广度和深度。科学属于具有思维的全人类。质和力的区别也是如此。只有极其愚蠢的热情才会在实践中不懂这一点。聚积金钱而不丰富其生活方法的守财奴忘记了金钱有价值的因素在于有别于其质的力。他忘记了努力占有金钱的合理性(vernünftig)不在于这种财富,不在于毫无价值的银的材料,而在于它的非物质内容,在于它具有购买生活资料的那种内在性能。每一个科学的实践,即每一个具有一定的预期效果的、具有已知材料的行为,都证明质和力是分离的,即使这种分离是靠思想形成

的，因而是思想上的东西，那也不是虚构的幻想和假说，而是一个十分实在的观念。当农民对其土地施肥时，他所关心的是纯粹的肥力，而并不关心肥料的质是牛粪、是骨灰，还是海鸟粪。在秤量商品时，问题不在于砝码的质，不在于铁、铜或石，而在于显示重量的重力。

当然，没有无质的力，也没有无力的质。无力的质和无质的力都是不存在的。如果唯心主义自然科学家相信力有一种非物质性的存在，仿佛在质之中的幽灵显现，我们虽看不见，也在官能上感觉不到这些力，但必须相信它们是存在的，那么在这一点上他们就不是自然科学家，而是思辨家，即看到幽灵的人。但是，在另一方面，唯物主义者称力和质在知识上的区别只是一种假设也同样是沒有头脑的。

为了恰如其分地评价这种区别，为了使我们的意识既不象唯灵论者那样将力夸大，也不象唯物主义者那样否认力，而能科学地认识它，我们必须理解一般区别能力或区别能力本身，即要认识区别能力的抽象形式。智力(Intellekt)如果没有感觉的材料就不能发生作用。为了区别力和质，就应当在感觉上有这些事物，就应当经验这些事物。根据经验，我们认为力是有质的，质是有力的。因此，可感觉的对象应当被理解为一个力的质(Kraftstoff)；因为一切对象在其具体的现实中都是一个力的质，所以，区别能力所能完成的区别，就在于人脑活动的一般方式和方法，就在于由特殊发展到普遍。要言之，质和力之间的区别，就是具体和抽象之间一般的区别。否认这种区别的价值，就是否认一般区别的价值，否认一般智力的价值。

如果我们称感觉的现象为一般的质的力，则这个统一的质不过就是抽象的普遍性。如果我们把感觉世界看成种种不同的质，

则包括、支配或贯穿这种多样性的普遍就是造成特殊的力。无论称之为质还是称之为力,这种感觉不到的、科学须凭头脑而不是靠手去寻求的东西,即本质的东西、原因的东西、观念或较高级的精神,就是包含着特殊的东西的普遍性。

## 第五章 “实践理性”或道德

### 第一节 聪明、合理

对知识的理解方法,对精神的理解,其任务在于解决全部宗教和哲学问题,在于彻底地说明大的或普遍的谜,从而使研究完全恢复其职能,即对经验细节的认识。如果我们明白理性的活动需要感觉材料、需要一个原因,这是理性的原则,那么,关于最初的原因或普遍的原因的问题就成为多余的了。因此我们就会认为人类的理性是一切特殊原因的最初和最后的原因。如果我们明白理性的活动必然需要某种既存的对象,理性的活动必然需要一个起点,这是一个原则,那么,关于最初的起点的问题就没有什么意义了。如果我们知道,理性从具体的多样性中发展出抽象的统一性,从现象形成真理、从偶有性形成实体,把一切事物只看成是整体的部分、看成是某一种属的个体、看成是某一事物的性质,那么,关于“自在之物”的问题,关于独自作为现象的基础而存在的实在的问题,都是无谓的问题了。简言之,对理性的依存性的理解能够使我们认识到要求独立的认识是不合理的。

即使形而上学的主要对象,如一切原因的原因、一切起点的起点、事物的本质等等,对我们的现代科学不成为问题;即使目前的需要已经远远胜过思辨;这样在实践中排除思辨还是不足以消除它的后果的。在人们理解每一个实践中的理性都需要一个感觉的既存的对象这一理论原则以前,决不可能扫除那些无对象的思想,那种不与可感觉的对象相接触就想产生认识的思辨哲学的恶习。

我们的自然科学家从他们的具体对象进入抽象的对象时，就明显地暴露出这个缺点。有关处世哲学和道德问题的争论，有关聪明、善良、正直、丑恶等问题的争论，表明人们已经到了科学的一致性的边缘。最严谨的科学研究者一旦遇到有关社会生活的问题，就放弃了他们的归纳方法，而迷失在哲学的思辨之中。正如他们在物理学方面相信有不可感觉的物理的真理、相信有“自在之物”一样，在这方面，他们相信存在合理“自身”、聪明“自身”、正直“自身”和丑恶“自身”，相信存在绝对的生活关系，即无条件的制约。正是在这里，我们需要运用已经获得的成果，纯粹理性的批判。

因为我们承认意识、知识的存在、精神的活动(按其一般的形式而言)是从特殊的東西到一般的普遍的東西的发展，所以，如果我们说理性借对立面来发展其认识，这就是一种改述(Umschreibung)。在范围大小不同和延续时间久暂不同的种种既存的现象中，借假象以认识本质，借本质以认识假象；在各种不同紧急程度的需要中，借较为不太紧急的需要来区别本质的、必要的东西，反之，借必要的需要来区别非本质的需要；在种种大小不同的一定范围以内，借小的以测量<sup>①</sup>大的，借大的以测量小的；简言之，把世界的对立面互相加以比较，通过分析使之统一，这就是精神的本质。日常用语本能地称认识也是判断。测量需要一定的尺度。正如我们不能认识“本身”是大的还是小的、是硬的还是软的、是明的还是暗的对象一样，正如这些宾辞表示一定的关系而需要假设一个尺度为进行测量的前提一样，理性为确定某一事物是合理的也需要一个尺度。

如果我们认为其他时代、其他民族或个人的行为、制度、概念、

---

<sup>①</sup> messen, 有“比较”之意。——译者注



原则不合理,这只是因为我们应用了不同的标准,因为我们忽视了他人的“合理”异于我们的“合理”这一事实所依据的那些前提和条件。人们在自己的精神判断上、在对事物的认识上会彼此不同,正如列氏、摄氏两种温度计的不同一样,一个把沸点定为八十度,另一个定为一百度。不同的标准是不同的结果的原因。在所谓道德的领域内,缺乏象在物理方面所具有的那种科学的意见一致,就是因为道德领域内缺乏自然科学久已建立起来的一致标准。人们想不经验、不借助于经验而思辨地去认识合理、善良、正直等等。思辨追求一切原因的原因,无限度的原因;追求真理“自身”、无前提的真理、无限度的真理;追求无限度的善良、无限度的合理等等。无限度就是思辨原理,随意乱想,即意见不一致就是它的实践。如果某种宗教的信徒们在道德问题上能取得一致的意见,那么他们要为此感谢教义、教条和戒律为他们的理性所制定的积极的标准。在另一方面,如果我们想从纯粹理性来认识事物,那么,不纯粹的、即个人的认识证明,纯粹理性依赖于某一标准。

感觉世界是真理或一般科学的标准。外部世界的现象是物质真理的标准,具有种种需要的人类是道德真理的标准。人类的行动是由其需要来决定的。渴使人饮,困窘使人祈祷。南方的需要是南方式的,北方的需要是北方式的,需要支配时间和空间、民族和个人,它使野蛮人肆力于狩猎,使贪食者耽溺于口腹。人类的需要给理性以判断善良、正直、丑恶、合理等等的标准。凡是符合需要的东西都是好的,反之都是坏的。人类的肉体感觉是道德判断的对象,是“实践理性”的对象。道德判断自相矛盾,是因为人类的需要是自相矛盾的。由于封建时代的行会会员在限制竞争之下而昌盛,而现代工业家在自由竞争中繁荣起来,由于他们的利益相反,他们的观点也相反。同一个制度,在一方认为是当然合理的,

在另一方却认为是不合理的。如果某人的理性企图完全由本身来纯粹地确定合理与否,那么,它便无异于用它自己来做一般人类的标准。如果有人认为理性本身就具有足以发现道德真理的源泉的能力,那么,他便陷入了不要感觉世界,不要对象而企图产生认识的那种思辨的谬误。认为人类隶属于理性的权威,认为人类必须服从理性的指示的看法,也来源于这同一种谬误。这种思想是要把人类变为理性的属性,然而事实恰恰相反,理性是人类的一种属性。

人类依靠理性还是理性依靠人类这个问题,与公民为国家而生存还是国家为公民而生存的问题正相类似。根据最终的、最高的判断,公民居首位,国家依据公民的要求而改变其形式。但是,一旦最高的、占主要地位的利益取得国家的权威时,公民又的确是依附于国家的了。换言之,人在次要的事情上受较重大的事情支配。为了重大的、全局的、一般的事情,人们牺牲不重大的、次要的、个别的事情;人们的奢侈欲望要从属于根本的、迫切的需要。教导人们不要过度享乐而推崇一般幸福的,并不是一般的理性,而是孱弱身体的理性或空乏钱包的理性。感性需要是理性用以形成道德真理的材料。理性的任务在于从不同程度、不同范围的感性既存需要中区别根本的、真实的需要与个人需要,在于发展普遍需要。表面合理和真实合理的区别归结为特殊和普遍的区别。

我们在前面已经讲过:理性为了存在、活动和能够一般地认识,就要以感觉世界为前提,就需要一个被认识的既存的对象。存在是一般认识的条件或前提。正象认识真实的存在是物理学的任务一样,认识合理的存在是智慧的任务。正如物理学要认识什么是真实的,智慧要认识什么是合理的一样,一般的理性要认识什么是存在的(Was ist)。正象可以用普遍的来解释真实的,用合适的

来解释合理的一样，可以称真实的合理的为普遍的合适的<sup>①</sup>。如前所述，感觉世界的现象并非就“本身”(an sich)而言是真实的，而只是相对地真实的；只有在与其它普遍性较差的现象发生关系时，它才被称为真实的或普遍的。同理，在人类的生活中，一个行为不能就其“本身”而言是合理的或合适的，只有在与其它用较不合适的，即不合适的方法追求同一目的的行为发生关系时，它才堪称为合适的。正象真实和普遍要取决于跟特殊的对象和既存的一定量的现象的关系，取决于一定的界限，仅在这种范围内才是真实的和普遍的一样，合理或合适也要以既存的关系为前提，仅在这种前提下才是合理的或合适的。所以说这个词本身就说明了：目的乃是合适的标准。只有根据既存的目的才可以确定是否合适。首先要有目的，然后把最充分地、最一般地实现这一目的的行为叫做合理的，与此相比，其他一切较不合适的行为都是不合理的<sup>②</sup>。

一切认识、一切思维都与感觉的对象、与感觉世界的一定量有关，这种从纯粹理性的分析得出的原则使我们知道：区别能力所区别出来的一切都不过是一种定量，因而一切区别都仅是量的、而不是绝对的区别，仅是程度不同、而不是本质的区别。不合理与合理之间的区别，亦即暂时的或个别的合理与绝对的合理之间的区别，也象其他区别一样，也只是纯粹量的区别；由此可见，一切不合理的事物在一定条件下可以是合理的，而只有无条件的合理才是不合理的。

---

① 这几句话很难译得恰当，因其中有个最重要的动词 *übersetzt*，直译之则为“翻译”。我在意译中把“合目的的”译为“合适的”，把“翻译”这个动词改译为“解释”。两种译法，谁优谁劣，我只好请求读者从精神实质上体会之。——译者注

② 在这几句话中，有两个 *zweckmäßig* 和一个 *Zweck*，跟上文联系起来译，所以我把前两个译为合适的，后一个译为目的。——译者注

如果我们懂得，认识一般都需要一个外界的对象，一个外界的标准，那么，我们就不会再想去认识无限的或绝对的合理。我们必须象在其他场合一样，仅限于从特殊中寻求合理。要想使认识得到确定的、精确的、可靠的、一致的结果，全靠对问题有明确的规定和对要认识的感觉的定量有精确的限制。如果指明某一时期、某个人、某一阶级、某一民族，同时又知道其根本的需要，普遍的、主要的目的，那么，就不难回答什么是合理的或合适的了。当然，我们也可以知道什么对人类来说是完全普遍的合理，不过这时我们所取的标准就必须是普遍的人类，而非某个个别的部分。科学不仅能认识个人的身体构造，而且能认识人类身体的普遍形态，但是，只有在对认识能力提供普遍材料而不是个人材料的条件下，才有可能办到这一点。如果自然科学把全人类分成四五个人种，似乎确定了人相学法则 (physiognomisches Gesetz)，但后来在现实中却发现某个人或某民族，依然身体的奇异的特征，无法将其列入任何已定的人种中去，象这种例外的存在，决不能归咎于它违反了自然的世界秩序，而不过证明我们的科学分类还没有达到完善的地步罢了。反之，如果占统治地位的观点把某种行为看成是普遍合理的或不合理的，而在生活中碰到矛盾，这种观点却自以为可以不假思索地在道德的世界秩序中剥夺反对者的公民权。这些人不从相反的事实中认识自己的原则的适用性限度，反而漠视相反的事实，以求保全这个原则的一钱不值的绝对性。这是一种教条的否定态度，是一种把对象当作不合适的而不予理睬的消极作法，而不是积极的认识，不是通过矛盾的解决 (Vermittlung) 以显示出自己的聪明的认识。

如果我们的任务在于确定人类的绝对合理，那么，我们不过是指那种对一切人、在一切时代和一切情况下毫无例外地都是合适

的(zweckmäßig)的行为;从而,这就是一个毫无矛盾的,因而也就是毫无意义的、不确定的普遍性。就物理而言,整体大于部分;就道德而言,善良优于丑恶;这些都是非常一般的,因而是无意义的非实践的知识。理性的对象是普遍,然而是一个特殊对象的普遍。实践的理性是要处理个别的东西、特殊的東西,是要处理普遍的东西的对立面,即一定的特殊认识。在物理方面,我们想知道什么是全体和部分,就需要既存的现象或对象。在道德方面,我们想知道什么是可取的善良和什么是丑恶,就要以人类需要的一定的、既存的、特殊的定量为前提。普遍的理性及其普遍的永恒真理是无知的幻想,它把个性的权利束缚在无法摆脱的锁链之中。现实的、真实的理性是个别的,它只能产生个别的认识,这种认识并不比它的普遍的物质基础显得更一般。只有为每一理性所承认的,才是普遍合理。如果某一时代、某个阶级或某个人的理性称另一时代、另一阶级或另一个人认为不合理的事物为合理的,如果俄国贵族称农奴制度、英国资产阶级称其劳动者的自由为合理的制度,那么,二者都不是绝对合理的,每一方都只是相对合理的,只在比较有限的范围内才是合理的。

以上所说并不否认我们的理性的重要性,这一点是用不着再次声明的。虽然理性不能绝对地、独立地发现思辨所研究的对象、道德世界的对象,如真、美、正直、丑恶、合理等,但是,它仍能借感觉的既存的关系之助,知道相对地区别普遍和特殊、存在和假象、必不可少的需要和奢侈的欲望。虽然我们也不相信有本身合理的东西,从而知道没有绝对的和平和友谊,但考虑到当代或全体平民的和平利益,我们仍然可以说战争是不可宽恕的罪恶。只有放弃那种追求绝对真理的徒劳无益的探索,我们才会知道去寻找有空间性和时间性的真理。只有意识到我们认识的相对有效性这一点

才是最有力的前进杠杆。信仰绝对真理的人，他们的观点中只有善良人和合理制度的单调图式。因此他们对于不适合他们的准则的一切人的和历史的形式一概反对，然而现实却不管他们臆想出来的准则居然出现了这样的形式。绝对的真理乃是固陋褊狭的根源。反之，对“永恒真理”的有限价值有所认识，就会持优容包涵的态度。对于纯粹理性的理解，即对精神的一般依存关系的认识，乃是通向实践理性的正道。

## 第二节 道德上的正义

就本质而言，我们的研究限于证明：纯粹理性是不存在的，理性是个别认识的概括，仅在想象中是纯粹的，亦即普遍的，而实际上必然永远是实践的，亦即特殊认识的概括。我们已经研究过以纯粹认识或绝对认识的学问自命的哲学。倘使哲学的发展表现为一连串的失望，那它的目的就是浮夸的，从而证明了无条件的或绝对的体系实际上是受时空限制的。我们的论述已经指明：永恒的真理只有相对的意义。我们认识到理性依赖感性，真理在任何情况下都受一定界限的必然的约制。尤其是在论及处世哲学 (Lebensweisheit) 时，我们认清了所谓“纯粹的”认识能力的既得知识，在实践中须通过知识或理性依赖感性的既存关系才能得到确证。如果我们把这个理论进而应用于狭义的道德，那么我们也能借助于科学的方法，在这个仍然充满正义 (Rechte) 和邪恶 (Schlechte) 之争的领域里达到科学的一致。

异教徒的道德不同于基督徒的道德。封建道德和现代资产阶级道德的区别在于前者尚勇，后者尚支付能力。简言之，时代不同，道德也不同；民族不同，道德也不同；这是十分明显的，不用详细地 (en détail) 说明。我们必须懂得这种变化是必然的，是人

类的特征，是历史的发展，从而排除统治阶级所据以制定他们自私自法律的那个“永恒真理”的信仰，而代之以科学，科学认为一般的正义乃是我们借思维能力从各种个别的正义抽出来的纯粹概念。一般的正义的意义和任何一个种属名词，例如一般的头的意义一般无二。每一个现实的头都是个别的头，不是人类的头就是动物的，头，不是宽的头就是长的头，不是扁的头就是圆的头，即它具有特别的或个别的性质。但是，每一个个别的头也有一般性质，即为一切的头所共同具有的性质，例如，头是身体的主宰这一性质。当然，每一个头既有许多共性，也有许多特性；既是个人的，也是共同的。思维能力从个别的、现实的头抽出普遍性质，从而形成头的概念，即一般的头。正如一般的头代表着一切头的共同性质一样，一般的正义也代表着一切正义的共同性质。二者都是概念而不是事物。

每一个现实的正义都是特殊的正义，只有在一定的情况下，只有对于一定的时代，只限于这一民族或那一民族，才有正义可言。例如，“不可杀人”这句话，在和平时期为正义，而在战争时期则为非正义；我们的社会中的大多数人为了社会的主要需要知道克制情绪无常，上述这句话在他们看来是正当的，而在野蛮人看来则是非正义的，因为野蛮人还没有进化到尊重和平的社会生活的阶段，所以他们觉得“不可杀人”这句话之为正义，就是对他们的自由的非正义的限制。又如，就爱护生命而言，杀人是罪不可道的野蛮行径，但就复仇而言，杀人又成为高尚的豪举。同样，例如抢劫，盗贼视之为正义，被盗者则视之为非正义。在这种场合，所谓一般的非正义，只具有相对的意义。这种行为仅因为一般地为人所厌恶，所以才是一般的非正义。我们今天大多数人以行劫为非正义，因为我们这一代人从事资本主义工商业经营比从事大路上的冒险有更大的利益。

如果某一原则、某一教训、某一行为是绝对的正义，一般的正义，那么，它们就应该在一切条件下和一切时代中符合一切人的幸福。可是这样的幸福是随人、随人的情况、随时代的改变而改变的。某一事件在我看来是好的，在别人看来却是坏的；在一般情况下是有利的事情，在例外场合却可能是有害的。某一时代是有益的行为，另一时代则起阻碍作用。要想使某一原则成为一般的正义，就必须任何人和任何时候都不反对它才行。任何道德、任何义务、任何无上命令(kategorischer Imperativ)、任何善的观念，都不能向人类昭示：什么是善、什么是恶，什么是正义、什么是邪恶。凡是合乎我们需要的，就是善；而违反我们需要的，就是恶。但是，什么是一般的善呢？一切都是，一切都不是。直的木材不能说是好的，弯的也不能说是好的。没有什么东西是好的，同时样样东西都是好的，这要看我是否需要。因为我们需要一切东西，所以从每件东西中都能获得好的方面。我们不限于任何一件东西。我们是无限制的、普遍的、需要一切的。因此，我们的利益是无量度的，多得说不完的；因此，每一原则都不是十全十美的，因为它在含意上往往只指特殊的幸福，个别的利益。因此，没有一个正义是正义的，或者说，任何正义都是正义的：你不应该杀人，或者说，你应该杀人。

好的需要和坏的需要、正义的欲望和邪恶的欲望的区别，正如真理和谬误、合理和不合理的区别一样，在普遍和特殊的区别中得到解决。理性不能从它本身发现积极的正义，绝对的道德准则，正如它不能从它本身发现任何其他思辨的真理一样。理性只有在它所需要的感觉材料已经存在的时候，它才能从数量上去测度普遍的东西和特殊的东西，从程度上去测度主要的东西和次要的东西。对于正义的或道德的东西的认识，象一般的认识一样，要求普



遍。但是，只有在一定的范围内，作为特殊的、既存的、感觉的对象的普遍时，普遍才有可能成为普遍。如果有人把某一准则、某规则或正义，当作正义“自身”、当作普遍的正义，那么，他就忘记了这个必要的限制。普遍的正义首先是一个空洞的概念，在它被理解为一般人类的正义时，它才获得一个模糊的内容。不过，道德或正义的规定，都有一个实践的目的。如果我们把一般人类的、没有矛盾的正义作为道德上的正义，那么，这就必然会失去实践的目的。普遍认为、即到处都认为是正义的行为和行动，用不着法律上的规定，因为它会“毛遂自荐”。<sup>①</sup>只有适合于一定的人、阶级、民族，适合于一定的时代和情况的规则，才有实践的价值；而规则越明确、越固定、越精密，普遍性越小，则实践性越多。

最普遍、最广泛地为人所承认的正义或需要，就其性质而言，并不比暂时的、最小的正义或个人暂时的需要更正义、更好、或更有价值。尽管我们知道太阳之大以千万英里计，但我们仍能自由地把它看成不过一个盘子大。尽管我们从理论上或一般地承认道德的戒律是好的和神圣的，可是在实践上我们也有自由把它当作坏的和无用的东西而暂时地、部分地、个别地予以摒弃。甚至最高的、最神圣的、最普遍的正义，也只有在一一定的范围内才有价值；并且在一定范围内，最严重的非正义，也会成为有价值的正义。诚然，在想象的利益和真实的利益之间，在情欲和理性之间，在根本的、主要的、普遍的、合理的需要和好尚，和偶然的、从属的、特殊的嗜好之间，存在着一个永久的区别。但是，这个区别并不是两个分离的世界——一个善的世界和一个恶的世界。这个区别并不是积极的、普遍的、固定的、绝对的，而只是相对的。这个区别，正如美和

<sup>①</sup> “毛遂自荐”乃 *empfehl*t sich selbst 的意译。——译者注

丑的区别一样，是依进行区别的人的个性为转移的。在某处是真实的、必要的需要，在另一处就是次要的、从属的、被排斥的嗜好。

道德是极其多种多样的、相互矛盾的道德规则的总的概括，这些规则的共同目的在于调整人们对于自己和对于他人的行为方式，使之既注意现在，又注意将来，既要注意自己，又要注意别人，既注意个人，又注意种族。一个单独的人总感到自己有欠缺、不完满、有限制。他需要别人、需要社会来补充，并且为了自己的生存，必须也让别人生存。由这种相互需要而产生的种种顾虑，就是我们所称的道德。

一个单独的人不完满、彼此有协同的必要，这乃是关心邻人的基础和原因，也就是道德的基础和原因。既然有这种需要的人总是个别的人，既然人总是个别的人，这种需要也一定是个人的，程度多少随时而异的。既然我的邻人必然跟我不同，必要的顾虑也必然不同。具体的道德属于具体的人。正如一般的人性是抽象的和无内容的一样，一般的道义也是抽象的和无内容的；人们要从这种模糊观念得出的道德规则，也是不实际的和无用的。人是一个活生生的个人，他的幸福和目的表现在他自身之中，他同世界的媒介只是他的需要和他的利益；不论什么规则，只要跟他的利益相抵触，他便毫无服从这个规则的义务。个人对道德所负的义务和责任决不能超越他的利益。唯一超越这些利益的，就是超越特殊的普遍的物质的力。

如果我们规定理性的任务在于确定道德的正义，那么，就必须在下述条件下才能产生一致的、科学的结果：我们关于人或情况，关于范围首先取得一致，然后，在这个范围之内去规定一般的正义；换言之，我们不是追求正义本身，而是追求一定前提下的一定的正义；也就是说，我们先精确地确定问题。给道德下的矛盾的定

义,解决这种矛盾的纷歧的意见,都是因为对这个问题的误解而产生的。不根据既存的量的感觉材料,不根据有限的材料去追求正义,就是自以为能不借助于感官而研求正义的一种一般自然研究的思辨行为。希望从纯粹认识活动或纯粹理性中得出肯定的道德规定,表明是对先天认识的哲学信仰。

马可莱在其所著《英国史》(«Geschichte Englands»)中论述反抗残酷而违法的詹姆士二世统治的暴动时说:“想要精确地确定正当的和不正当的反抗之间的分界线无疑是不可能的。这种不可能性是由正义和非正义之间的区别的性质的性质造成的,它反映于伦理学各部分之中。善行和恶行的区别不如圆形和方形的区别那样精确。德行和恶行的界限是彼此混淆的。谁能在勇敢和卤莽、慎重和怯懦、慷慨和浪费之间精确地划出一条界线呢?有谁能够确定对罪犯的宽大究竟应以什么为分寸,越过这个分寸就不再是宽大而是有害的软弱呢?”

不能精确地规定正义和非正义之间的界线的原因,不在于马可莱所说的,这种正义和非正义之间区别的本质,而在于一种偏见,相信无限的正义、肯定的德行和恶行,而未能进而理解所谓善良、勇敢、正义、邪恶始终只有和进行判断的主体发生联系时才有意义,而就对象本身而言则毫无意义。勇敢,在拘谨自守的人看来就是卤莽;慎重,在勇敢的人看来就是怯懦。对现政府的反抗始终只有在反抗者看来才是正义的,而在被攻击的人看来则永远是非正义的。没有一个行为能够是普遍的正义,绝对的正义或绝对的非正义。

人类的同样一些品质往往随着人类的需要及其运用,随着时间和空间的变化,或认为善,或认为恶。此处贵乎耍手段、诡计和滑头,彼处却贵乎讲忠实、笃厚、直爽。此地通过慈善和宽宏,彼

地却以残酷无情的严厉来达到其目的，增进其幸福。德行和恶行之间的区别是由人类品质的量即有多少益处来确定的。

理性对于正义和非正义以及善和恶的区别，仅限于它所能测量的品质、规则或行为的正义的分量。任何无上命令和道德戒律都不能成为现实的、实践的正义的基础。相反，道德是以现实的感觉对象的正义的存在(Rechtsein)为基础的。就一般理性而言，直爽并不是比狡猾更好的个性。我们之所以宁取直爽而不取狡猾，仅由于直爽在量上，即更经常地、更普遍地优于狡猾。由此可见，只有以实践当作论述正义的科学前提，这门科学才能指导实践。科学所能给予实践的，不能多于它起初从实践中得来的。理性只能经验着现实，而不能预料着现实；因为每个人、每种情况都是新的、原始的、独创的、不曾存在过的；因为理性只可能限于后天的判断；所以，理性不能预先决定人的行为。

普遍的正义或正义自身乃是想象中的正义，是思辨的愿望。科学的普遍的正义，需要既存的感觉的前提，以此前提为根据，来规定普遍。科学不是武断的论断，所以它不能说：这个或那个是正义的，因为这个或那个只是被认为是正义的。科学为了它的认识，需要一个外界的根据。科学只能把是正义的事物认为正义。存在是科学的材料、前提、条件和根据。

上面的论述向我们提出了这样的要求：我们对于道德要用归纳的或科学的研究代替思辨的或哲学的研究。我们不能希望认识绝对普遍的正义，而只能希望认识相对普遍的正义；只有那种根据预先规定的前提的正义，才能规定为理性的道德问题。因此，对世界道德秩序的信仰，就会化为人类自由的意识。理性、知识或科学的认识，包含着对于一切道德准则的有限有效性的认识。

凡属人类深感有益的、有价值的、神圣的东西，都被人类当作

最可尊敬的至宝陈列在信仰的神殿之中。埃及人礼拜猫，基督教徒崇信神意。所以，当人类的需要最初引导人类去过一种井然有序的生活时，法律的益处就引起了人类对它的尊重，以为它有一个高尚的来源，于是人类就把自己手创的东西看成神的赐予。捕鼠器或其他有益的新事物的发明，把猫从它的高贵地位驱逐下来了。人类一旦成为自己的主人，自己保护自己，照料自己，任何其他天意就成为无用的东西了，并且随着人类的成年，人类开始厌烦一位更高的监护人了。人类是妒嫉的！人类毫无顾忌地使一切从属于自己的利益，连神和神的命令也不例外！某个法规，由于它的忠实服务而赢得了古老而崇高的权威，然而一旦出现和它相抵触的新需要，神圣的训示就会被贬为人间的法令，昔日的正义就会成为今日的非正义。希伯来人把以眼还眼、以牙还牙这种昭示惩罚的威胁手段看成道德行为的保护者而予以极高的崇敬；基督教徒却十分轻易地扫除了这种崇敬。基督教徒领略心气和平之福，把恭顺的容忍带入圣地，用温和的训诫来点缀那空虚的神殿，以至右脸挨了打之后就把左脸转过去再让人打。但是，在我们这个信基督教其名、行反基督教其实的时代，早已把向来尊敬的容忍抛到九霄云外去了。

每一种信仰都有它的特殊的神，同样，每个时代也有它特殊的正义。在这个限度内，宗教和道德及它们所礼拜的神圣的东西还能保持其和谐一致。但是，这些合作者后来妄自尊大起来，因为它们夸大了自己的地位，因为它们以为能使一时的，在一定的情况下才是神圣而正当的东西作为无比的、绝对的、永恒的东西而加之于一切更广泛的情况，因为它们把那只能治疗特殊疾病的治疗法宣布为一切疾病的治疗法，因为它们得意到了忘其所以的地步。某种法律本来只是为了适应某个个别需要而产生的，可是有朝一日，

具有多方面需要的人却会在这条法律的一根细细的绳子上跳起舞来。本来只认为确实好的才是正义的，到后来却宣布只有法定的正义才是确实好的。我们不能容忍这样的事实：人制定的法律不满足于只对那个时代、那个民族或国家、那个阶级或阶层来说是正义的，而要支配全世界，要成为绝对的正义，正象某种药丸要成为万应灵药，可治百病，既可治痢疾，又可治大便秘结一样。排除这种狂妄的干扰，从雄鸡身上拔掉孔雀的羽毛，这就是进步的使命，这一使命要引导人类越过人制定的法律所规定的界限，扩大人类的世界，为人类受压制的利益重新夺回被剥夺的自由。从巴勒斯坦移居到虽吃猪肉但不生癩的欧洲，就把我们的天赋自由从那种从前认为神圣而现在认为毫无意义的束缚中解放出来了。但是，进步的目的并不是除下某个神或正义的金饰带而将它挂在另一个神或正义身上：这只是交换而不是获得。发展并不是把流传下来的神圣东西驱逐到国外去，而只是迫使这些东西从所占据的普遍地位退回到特殊的范围以内。发展是先取出小孩，然后倒掉澡盆中的水。猫虽然失掉了头上的光轮，不再是一个神，但它仍旧能捕鼠；犹太人按时沐浴的戒条虽然早已被人遗忘，但爱清洁的习惯仍然是要受尊重的。只因为经济地管理过去的利得，我们才得到现代文明的财富。发展既是革命的，同时也是保守的，并且在任何规则中，既有正义也有非正义。

当然，信仰义务的人可以看出道德的正义和法律的正义之间的区别，但是，由于他们仍有自己的利益上的偏见，看不出：每一种法律本来都是道德的，每一种一定的道德随着发展的进程都会下降为单纯的法律。他们能够理解其他时代和其他阶级，就是不理解自己的时代和自己的阶级。从中国人的和拉帕兰德人（Lappländer）的法律可以看出中国人和拉帕兰德人的需要。然而资产阶

级社会的规程却被看成是更崇高得多的东西！我们现代的制度和道德概念，不是被视为自然或理性的永恒真理，就是被视为纯粹良心的永恒的神谕的启示。仿佛野蛮人不具有野蛮人的理性；仿佛土耳其人不具有土耳其人的良心，希伯来人不具有希伯来人的良心；仿佛人必须听从良心的指挥，而不是反过来，良心是以人为转移的！

如果有人把人类的目的只限于敬爱上帝和供奉上帝，以求未来的永远的幸福；那么，他就可以把传统的道德规则作为权威来信仰，从而奉为处世的方针。反之，如果有人把发展、教养和现实的幸福作为人类的目的，那么，他无疑会怀疑这些道德条文的优越性。只有对个人的自由有所认识，才能使我们不顾他人所规定的规则，而这对于大胆的前进来说是必不可少的；这种认识使我们不去追求一个虚幻的理想，一个绝对的极乐世界，而使我们回到这个时代或个人的明确的、实际的利益。同时，它会使我们同现存的世界相协调，我们再也不会认为这个世界是一个未能达到其应有状况的现实，而会认为它是能够达到的世界秩序。世界始终是正当的。凡是存在的，都是应当的；在它没有变为别的东西以前，它就不应当是别的东西。哪里有现实，哪里就会有力，也就会有正义，也就是说，有正义的表现。实际上，软弱无力之所以为正义，仅因为其先努力取得优势，以便而后使其以前被人拒绝承认的要求受到尊重。对于历史的理解，不但使我们明白过去的宗教、习俗、制度和见解的消极的、可笑的、陈旧的一面，而且也使我们明白它们的积极的、合理的、必要的一面。例如，礼拜动物只是极力叫人认识那种动物的益处，同样，对于现在的理解，不但使我们认识到现存事物秩序的不足，而且也使我们知道这个秩序是以前历史前提的合理的、必然的结果。

### 第三节 神圣的东西

目的使手段神圣化这句著名的格言，是现存道德理论的实践表述。这句格言，语义双关，既是对我们的责备，也是对耶稣会士的责备。耶稣会的支持者力图表明这句格言是对他们的被保护者的一种恶意的毁谤。我们且不参与这个争论的任何一方，我们的讨论只对这个论题本身，证明这句格言是真实而合理的，使它在舆论中恢复名誉。

手段和目的都是极其相对的概念，一切特殊的目的都是手段，而一切手段又都是目的，只要充分理解这一点，便足以调解对这句格言极其普遍的反对了。正如在大和小，正义和非正义，善行和恶行之间不存在肯定的区别一样，我们也不能肯定地区别手段和目的。如果把个别行为当作一个整体，那么，每一行为都是它自己的目的，而各个不同的环节都是它的手段；即使是最短暂的行为也可以这样划分为不同的环节。而每一个特殊的行为，当它与其它行为协同合作而致力于一个共同目的时，它就成了一个手段。行为自身既非手段，也非目的。任何事物也不是自在自为的。一切存在都是相对的。事物只有在其联系中和凭借其联系，才真实地存在着。环境改变事物。只要每一行为同其他行为相依存，则每一行为都是手段，它的目的在它自身之外，存在于共同之中；但是只要每一行为只限于自身之中，那么它就是目的，并在自身中包含自己的手段。我们为活而食，但是只要我们在食时活着，我们就是为食而活。目的和它的手段的关系恰如生命和它的机能的关系。正象生命不过是一切生命机能的总和一样，目的是它的一切手段的总和。手段和目的之间的区别仍旧要归结为特殊和普遍之间的区别。因为抽象能力或区别能力都要归结到区别特殊和普遍



的能力上,所以,一切抽象的区别都要归结到这一区别。但是,这个区别必须以它借以表现自己的材料、既存的事物、感觉现象的一个范围为前提。如果这个范围在行为或机能的领域中,换言之,如果预先规定的一定数目的种种不同行为是对象,那么,我们就把普遍的东西叫做目的,把范围或大或小的每一部分,把每一个特殊的机能叫做手段。要判断某一定的行为是目的还是手段,要看我们是把这一行为看成整体,即把它和构成它的各个环节关联起来看,还是把这一行为看成部分,即注意它和其它行为的共同关系而定。一般说来,如果从把人类的一切行为看作整体、以人类的行为全部作为对象的观点出发,则仅存在着一个目的,即人类的幸福。这种幸福是一切目的的目的,是最终的目的,是根本的、真正的、普遍的目的;其他一切特殊的目的,和它相比就全都只成了手段。

由此可见,目的使手段神圣化这一主张,只在谈绝对的目的时,才是绝对适用的。但是,一切特殊的目的都是有终结的、有条件的。只有人类的幸福是绝对的、无条件的目的;这个目的使一切规定和行为,使一切手段都神圣化,只要它们都从属于这一目的;一旦这一切不为目的的服务而各行其是,目的就要痛骂它们。无论就字面来说,还是就实际情况来说,幸福(Heil)都是神圣(Heiligen)的起源和基础。致福这件事情在任何场合都是神圣的。我们不应误认为,一般的幸福,使一切手段神圣化的那种幸福,只是抽象的东西,而它的实际内容是随追求幸福的时代、民族或个人的不同而异。应当注意:决定神圣或幸福是需要一定的条件的;没有一个手段、一个行为,就其本身而言是神圣的,只有借既存的关系才能使之神圣化。并不是一切目的,而是神圣的目的,使手段神圣化。但是,因为每个现实的、特殊的目的都只是相对神圣的,所以它只能使它的手段相对地神圣化。

对我们这句格言的反对意见，与其说是针对格言本身的，不如说是针对这一格言的误用。人们否认目的使手段神圣化，人们相信所谓神圣的目的只容许用有限的手段，因为在这信念背后隐藏着这样一种意识：这个目的只具有有限神圣的意义。在另一方面，我们拥护这句格言，并不是说称为神圣的种种手段和目的之所以是神圣的，是因为某种权威、某本经典、某个良心或理性的箴言称这些手段和目的为神圣的，而只是因为这些手段和目的是符合一切目的和手段的共同目的、符合人类幸福的。我们的目的论决不宣扬我们应该为了神圣的信仰而牺牲爱和忠诚；反之，也决不要求我们应该为了爱和忠诚而牺牲信仰。我们的学说只是说明这样的事实：至高无上的目的是通过感性倾向（Disposition）或环境确立起来的，则凡是与这目的相反的一切手段都是坏的；反之，一般的坏手段，如果有助于一时的或个人的幸福，那么，就一时而论或就个人而论，也可以是神圣的。当和平在事实上作为致福的目的而为人们所尊重时，战争就是坏手段；反之，当人们在战争中寻求幸福时，杀人放火就是神圣的手段。换言之，我们的理性为了有效地决定神圣的东西，需要一个既存的、感性联系或事实做前提；理性不能一般地、先天地、思辨地决定神圣的东西，只能具体地、后天地、经验地作出决定。

如果认识到人类的幸福是一切目的的目的，它使一切手段神圣化，并进而把这一幸福的一切特殊规定或一切个人想法抛在一边，而承认这一幸福事实上是随环境变化的，那么，同时就会明白：在一切情况下，一般的手段并不比目的更神圣。没有一个手段或行为是绝对神圣的或致福的。一切都要依环境和联系而定，所以，同一个手段，有时是好的，有时又是坏的。一个事物只因其作用、其结果、其目的是好的才是好的。说谎和欺诈只在其结果对我们有害

的范围内，只在我们不愿受骗和受欺的范围内，才是坏的。反之，当有利于神圣的目的时，依仗说谎和欺诈的手段，那就被称为谋略。如果有人坚决相信贞操之所以为善行只是由于神命，那么，同这样的人我们没有什么可争论的。但是，如果有人为德行而尊重德行，为恶行而憎恨恶行，这就是说，尊重和憎恨依结果的好坏而定，那么，他同时就会为健康的目的而牺牲肉体的欲望，换言之，目的使手段神圣化。

基督教的世界观以为它的宗教戒律是无条件地好、绝对的好，是行诸万世而皆准地好，其所以这样好，是因为基督教的启示明白宣称它们是好的。这种世界观并不知道，例如基督教的最高的 (par excellence) 善行，即节制这一特殊的基督教善行，只有在它和腐败的异教徒的放纵相比时，才有它的价值；而跟合理的、经过考虑的享乐相比，它就不成其为什么善行了。它认为有些手段不是因为与目的相联系而是好的，也有些手段不是因其与目的相联系而是坏的。正因为如此，这种世界观坚决反对现在讨论的这个格言。

但是，现代的基督教，现代的世界，在实践上早已抛弃了这些信仰。虽然它在口头上称灵魂为上帝的肖像，称肉体为臭皮囊；但是在行动上却表明它并没有认真地履行宗教的告诫。它并不关心那个较好的部分，而是把全部感受和服饰都加于所诅咒的肉体上。他们衣著华丽、饮食甘美、保养周到、坐卧柔软，他们如此利用科学和艺术以及各地一切产品为了自己的荣华富贵。他们尽管把地上生活跟天上永远的生活相比时，对地上生活表示鄙弃，但是在实际上，一个星期中就有六天沉湎于无休止的享受，而对于天堂却仅在星期日给予短短一小时的漫不经心的注意。所谓基督教世界用同样无头脑的自相矛盾的话在口头上来反对我们的格言，但在实际

上，他们却为了自己的幸福的目的把最卑劣的手段也神圣化了；例如以“对人论证”(argumentum ad hominem)的方式，甚至以国家的权力来宽容(toleriert)卖淫制度。当现代代议制国家的国会靠军事裁判和放逐来镇压资产阶级秩序的敌人，而以公众幸福为根据来为这种对平素大肆赞扬的“己所不欲勿施于人”的箴言的破坏行为辩解时，或以个人幸福为根据而称赞其离婚法时，我们可从中看出：资产阶级在事实上是承认目的使手段神圣化的。即使资产阶级(Bürger)把他们拒绝的权利授予国家，在我们的反对者看来，那也无非是国民所放弃的自己的权利。

当然，如果有人<sup>在资产阶级世界中</sup>用说谎和欺诈作为致富的手段，即使他的其他目的之一在于以此推行慈善事业；或者如圣克利斯宾(der heilige Krispinus)①一样，为了替穷人做皮鞋而盗窃皮革；这些情况都不能使其手段神圣化，因为在这些情况中，目的并不是神圣的，或者说，只在名义上或一般说来是神圣的，而在所提及的这种特殊情况中，即上述情况中却不是神圣的。因为慈善事业只是一个次要的神圣目的，就资产阶级秩序这一主要目的而论，它又是一个手段；在它同这个使命相违反时，慈善事业也会丧失其作为善良目的的意义。如前所述，在一定条件下才是神圣的那种目的，只能够在同样的条件下使其手段神圣化。一切善良的目的所不可缺少的条件是幸福；这种幸福可用基督教的方式去寻求，也可用异教徒的方式去寻求，可用封建的方式去寻求，也可用资产阶级的方式去寻求；然而不管怎样，都始终要求使非根本的、或较不重要的考虑从属于根本的或重要的考虑。但在上述情形中，更值得尊重的正直和资产阶级的诚实却为较不值得尊重的慈

① 圣克利斯宾是罗马传说中鞋匠的守护神。——译者注

善事业而牺牲。“目的使手段神圣化”这句格言，换句话说就是说：在伦理学上和在经济学上一样，利润一定要能替投资辩护。如果有人把使不信教的人信仰宗教叫做善良的目的，而把警察的强制处置叫做恶劣的手段，那么，这并不表明是反对这句格言的真理，而仅表明是对于这句格言的误用。这个手段不是神圣的，因为目的不是善良的，因为强制的信教不是什么有益的目的，而是个有害的、伪善的目的；因为这样信教不值得称为信教，或因为强制在这里是一种不配称为手段的手段。如果我们认为强制的信教和木制的铁是同样荒谬的事物，那么，我们又怎能用这种毫无思想的话、用这种无意义的歪曲、用这种强辞夺理的方式、用诡辩家的巧计，来反对一个事实上为一般所承认的真理呢？耶稣会士所用的手段，如诡计和阴谋、毒药和杀害，在我们看来，都是非神圣的，因为耶稣会的目的，例如为本教团扩张势力、谋求财富、歌功颂德，都是些次要的目的，虽然它们能有利于圣洁的教坛，但不是一个绝对的、至善的目的，而只有为了最高的（à tout prix）目的，我们才会同意那种会剥夺我们的更重要的目的的手段，例如，剥夺公众安全和肉体安全的手段。杀害和屠戮，在我们看来，是不道德的个人行为，因为这些行为不是用以达到我们的目的的手段，因为我们不喜好复仇或掠夺、不喜好裁判官的专断和任意裁判，而更喜好合法的裁判和国家更公正的判决。但是，如果我们做了陪审员，用绳索和刀斧使危险的犯人不能做有害的事情，那么，这不是清楚地说明了目的使手段神圣化吗？

还是这批人，他们夸耀几百年前已把亚里士多德抛弃，也就是说，抛弃了对权威的信仰，从而用自己认识到的活真理代替了传统的死真理；但是我们却在上述事例中发现了与他们的企图完全相反的情况。在人们听到某一希奇的事件时，尽管叙述这一事件的

人是一个最可信赖的目击者，但人们仍可忠于良心自由的原则，这就是说，即使叙述事情的人说这件事是滑稽的和希奇的，但听者仍可认为是件严肃的和愉快的事。人们懂得区别故事和这一故事产生的主观印象；这个主观印象宁可说表示出叙述者的特性，而不是表示出他的对象的特性。但是，一旦遇到关于好的目的和坏的手段的问题时，人们反而不注意对象与其主观规定之间的区别，这在其它场合正是一切批评的目标。象慈善事业和使不信教的人信教这类的目的，因为在其他场合曾经是善良的和神圣的，所以人们就轻率地、先天地、不假思索地称这些目的为善良的和神圣的；虽然现在就上述这类情况而论，这些目的活生生的印象说明是恰恰相反的，事后人们才惊讶起来，知道不正当的称呼带来不正当的特权。

目的本身是幸福的手段，是一切目的的目的的臣仆，是幸福的臣仆，在实践上，只有这样的目的才称得上是善良的或神圣的。当人们在资产阶级社会中，在商品的生产 and 买卖中，在安全地占有私产中去寻求幸福时，便运用“不可偷盗”这一戒律来防止盗窃。反之，例如在斯巴达人中，认为战争是至高无上的善，狡猾乃优秀武士所不可缺少的品质，从而利用欺诈来训练狡猾，承认盗窃为达到目的的手段。谴责斯巴达人不是诚朴的市井俗物而是武士，就是忽视现实，就是忽视这样的事实：我们的头脑的任务不是代替世界现实状况，而是理解一个时代、一个民族、一个人始终是一定环境中能够是的样子，因而也始终是应当是的样子。

我们用“目的使手段神圣化”这句格言来驳斥流行的见解，并不是因为我们好发表个人的、可以非难的奇论，而是应用哲学的科学的必然结果。哲学起源于相信神和世界、灵魂和躯体、精神和肉体、头脑和感觉、思维和存在、普遍和特殊之间二元论的对立。调解

这一对立就是哲学的目的或哲学研究的总结果。哲学在如下认识中解决了这个问题：神圣的东西是现世的，现世的东西是神圣的，灵魂和躯体、精神和肉体、思维和存在、理智和感觉的关系，都完全象统一性和多样性、普遍和特殊的关系一样。哲学从错误的前提出发，由当作第一位的一推出二、三、四、乃至一系列多样性。它最终导致了这样一种认识：真理或现实将这个前提首足倒置，多种多样的现实界、感觉上的多样性和特殊才是第一位的，人脑机能从这里出发，后来才得出统一性或普遍性的概念。

没有一种科学的成果在花费聪明才智方面能与这个小小思辨的结果相比。但是，任何一种科学的新学说在获得承认以前也不曾遇到这样的根深蒂固的障碍。一切不熟悉哲学成果的头脑，都为一种陈旧的信仰所支配，即相信现实界有真正的、真实的、一般的幸福(Heil)，这种幸福一经发现，那些非真正的、外表的、个别的幸福(Heiligtümer)就都化为泡影。但是，思维过程的认识却告诉我们：人们所寻求的这种幸福是人脑的产物，正因为它应当是一般的、即抽象的幸福，所以它就不能是感觉的或现实的，即个别的幸福。相信真假幸福有绝对的区别，就是不懂头脑活动的实际作用。毕达哥拉斯认为数是事物的本质。如果这位希腊哲学家认识到事物的这一本质是人脑或理性的东西，并进而认为数是理性的本质、是一切精神活动共同的或抽象的内容，那么，此后所有的那些以绝对真理的各种形式或“自在之物”为中心的争论就不会发生了。

空间和时间是现实的普遍形式，或者说，现实明显地存在于空间和时间之中。因此，每一现实的幸福都是空间和时间的，而每一空间和时间的幸福都是现实的；各种各样的幸福，如果它是致福的，就只能按照它的长度和宽度、它的广延的量、它的数而予以区别。每一幸福，不论是真实的还是想象的，对于我们来说，都不是

借理性，而是借感性知觉、借实践而存在的。但是，在各种不同的人中，在各种不同的时代中，实际上存在着许多极其相反的、但都被认为是致福的事物。在这里是幸福的东西，在那里却是灾难，反之亦然。对于这个问题，认识或理性所负的任务不过是根据通过感觉印象得到的幸福的不同的人和时间的，或根据这些幸福所既存的不同的强度，将它们一一列举，并区别其大小、根本性与非根本性、普遍性与特殊性。理性并不能武断地给我们规定真实的幸福，它只能从一定数量的、感觉到的幸福中，按照数的关系来列举最频繁的、最大的或最一般的幸福。但是不要忘记：这样认识或列举的真理是有其一定的既存前提的。因此，企图寻求真实和普遍的幸福是徒劳无益的！只有满足于认识一定个人的一定幸福的研究才是切实的、有益的。普遍仅在一定的界限内才是可能的。在我们对幸福作种种规定时，有一点是不变的，即：无论何处，小事要为大事而牺牲，非根本性的事要为根本性的事而牺牲，这样总是致福的；而不是相反：大的为小的、根本性的为非根本性的而牺牲。只要这个标准是正确的，那么，我们就有理由为了大的幸福的善良目的而运用或容忍为害小的坏手段，这就又一次说明了目的使手段神圣化。

如果人们可以充分宽宏大量地任凭每人各自选择形式(façon)以寻求幸福，那么，反对我们的见解的人便容易接受这一真理了。但是人们并不如此，他们沿着通常的浅见之路，把他个人的见解看成是普遍的。人们把自己的幸福叫做唯一真实的幸福，而认为其他民族、其他时代和其他条件下的幸福是错误的，正如艺术上的每一个派别都把主观的好尚称为客观的美而忽视了统一性仅是观念上的、思想上的东西，而现实的事物是千差万别的。现实的幸福是形形色色的；真实的幸福只是主观的选择，在某甲认为是真实的幸



福,在某乙看来可能是非真实的,正如可笑的故事对于另外一些人就产生另外一种印象一样。如果康德或费希特或其他某个哲学家对于人类的命运进行了详细的讨论,他们自己和他们的听众都十分满意地认为解决了这个问题,在今天我们却也明白地知道:人们固然可以用思辨的研究法来规定他们关于人类命运的概念,但不能用这个方法发现未知的和暗中存在的对象。思想、理智都需要一定的对象,它的工作是判断和批评;虽然它能区别真实的和虚伪的幸福,但它必须牢记自己的界限,必须牢记自己是个人的,所以由它决定的区别也是个人的,并不比别人由同一对象得出的相同印象的意义更深更广。

人类是一个观念,而人则始终是个别的人,仅在其一定环境中有其特殊的生活,所以,他只能出于个人的动机而服从普遍的规则。道德上的牺牲同宗教上的牺牲一样,只是表面上的自我否定,而达到合理的利己目的,都只是为了获得较大的利益而支出。值得称为道德而不是毋宁称为服从的那种道德,只有由于认识了它的价值、有益和效用才会为人所遵奉。各种党派的分立是从利害不同而来的,各种手段之不同是从各种目的的不同而来的。在比较不重要的问题上,就是主张绝对的道德的代表者,也证实了这一事实。

梯也尔在他的《法国革命史》(«Geschichte der französischen Revolution»)中谈到1796年的特殊局势,当时爱国者掌握了国家权力,而王党却在进行革命的煽动。在这种局势下,应该主张无限自由的革命派反而要求采取镇压措施,而暗中倾向王政的反共和的反对派却投票赞同无限制的自由。梯也尔的结语是:“各政党为其利害所支配到了如此厉害的地步”,仿佛这只是一个变态,而不是世界的自然的、必然的、不可避免的道路。反之,如果涉及资产

阶级秩序的根本法则，则统治阶级的道德方面的代言人就会否认他们的利害是和这些法则有关的，而会说这些法则是永恒的、形而上学的世界法则，说支持他们的特别统治支柱是人类的永恒支柱，说只有他们的手段才是神圣的手段，他们的目的才是最终的目的。

如果某一时代或某一阶级把它自己的特殊的目的和手段看作是人类的绝对的幸福，那么，这是十分有害的欺骗，是对人类自由的侵犯，是企图停止历史的发展。人们本来是用道德来代表利益的，正象时装反映好尚一样，到了后来，人类的行为就要符合道德的规定，正象服装要符合一定的式样一样。在这一过程中，权威为了维持自己的生命就必然会使用强力，并迫使反抗者服从。虽然利益和义务不是完全的同义语，但两者有极其密切的关系。两者都溶化在幸福这一概念之中。利益更指具体的、目前的、明显的幸福；反之，义务则指更为广义的、着眼于将来的、一般的幸福。利益只考虑眼前的、明白的、现钱交易的幸福；反之，义务则不仅要我们注意到幸福的某一部分，也要注意幸福的全体；不仅注意到现今的、眼前的幸福，也注意到长远的、未来的幸福；不仅注意到肉体的幸福，而且注意到精神的幸福。义务考虑到心情，考虑到社会需要，考虑到将来，考虑到精神的幸福；简言之，考虑到全面的利益，并且为了到达和确保必要的利益，义务还要求我们放弃多余的利益。由此可见，你的义务就是你的利益，而你的利益就是你的义务。

如果应当使我们的观念适合于真理或现实，而不是反过来使真理适合于我们的观念或思想，那么，我们就要承认正义的、神圣的和道德的东西都有可变性，并且这当然是必然的和真实的。而且，在理论上我们也必须让个人有其自由，这种自由原是实际上所不能剥夺的；并承认个人在已往和今后都同样有自由按照其需要

来制定其规则，而不是按照模糊的、非现实的、不可能的抽象的东西，如正义或道德来制定法律。什么是正义？正义是人们认为正当的东西的总和，是个人的概念，这种概念因不同的人而具有不同的形式。在现实中只有个别的、一定的、特殊的正义；正如人们从各种各样的木材中抽出一般的木材这个概念一样，或者正如从许多物质的事物中抽出物质这个概念一样，人们也从许多正义的东西中抽出正义这个概念。认为物质的事物是由物质的概念或借物质的概念组成的这种看法，即使是最流行的，也是不正确的；同样，认为道德的规则或民法是从正义的观念产生的这种信仰也是不正确的。

由于我们的现实主义的、或者也不妨说唯物主义的道德观而给道德造成的损失，并不如外表看来那么大。我们用不着害怕会因这一概念而使社会性的人类变成无法无天的、吃人的野蛮人或隐士。自由和守法由于协同合作的需要而有着密切的联系，因为我们必须让周围的人也能生活。如果有人因为他的良心或其他精神—道德的 (spiritualistisch-sittlichen) 动机而没有违法行为——在这里，违法一词是广义的——那仅是由于诱惑的力量太弱，或者是由于他的性格过分纯良，因而自然的和法律的责罚足以充分地将他限制在预定的界限以内。如果惩罚失效，道德也就会成为无力的工具。那时，对宗教信徒来说，就必须有一种暗中的约束力量，其效果和舆论对不信教者所起的作用相同才行，但事实上，信教的小偷却比不信教的强盗多。社会在口头上高度评价道德的社会价值，事实上则同意我们的这种看法，这一点可由下述事实得到充分的证明：社会对于刑法 (code pénal) 和警察的注意超过对于道德的注意。而且，我们的斗争并不是针对道德的，甚至不是针对道德的某一特殊形态的，而只是针对那种把一定形式的道德当作绝对

的道德、一般的道德的傲慢态度。我们可以把道德看成是永远神圣的，只要人们考虑到自己和其他人都为着共同幸福担负责任。但是，如何去决定这一考虑的方式和方法、程度，则属于个人的自由。在这种情形下，统治权力、统治阶级或多数，不可避免地会把他们的特殊要求当作规定的正义来主张，正象衬衫必然会比外衣更贴身一样。但是，把规定的正义提高到绝对的正义的地位，并且变成人类所不得逾越的界限，在我们看来，对于未来进步所需要的动力来说，不但是十分多余的，而且是有害的。

# 论逻辑书简

特别是民主主义的——无产阶级的逻辑

## 第一集<sup>①</sup>

〔1880—1883〕

### 第一封信

亲爱的欧根！你现在已经到上大学的年龄了。在大学里，不论学生选择的专业是法学，是医学，是神学，还是哲学，都照例要先上逻辑教程（Collegium Logicum）。逻辑学几乎是大学各科的基础知识。我亲爱的，你知道学校和生活是分离的，成为两种不同的事物。我想要告诉你的是二者之间的联系；不仅学校中有生活，而且生活中也有学习。我很想把你横渡大西洋之行看成是你进入生活的高等学府，而我呢，就来充当你的逻辑学教授吧。

我觉得我能够胜任这种工作，虽然我几乎没有受过拉丁文和希腊文的教育，但是我仍然相信我能够比一个受过最标准高等教育的现任德国大学教授更深入地向你介绍逻辑学这门学问。你会明白这种可能性；因为仅有一点知识的人总是能够比脑子装满了官办学府指定学问的人更容易把他仅有的那一点知识彻底讲

<sup>①</sup> 狄慈根写给他儿子欧根·狄慈根的信共两集，第一集属于哲学范围，第二集属于政治经济学范围。这里仅译出第一集。——译者注

清楚。

我的孩子，既然你有幸在德国七年制学校中读了七年书，而且你的老师在你毕业时发给你成绩优异的文凭，想必你不仅有资格在美国进入生活的高等学府，而且能够清楚地理解我的关于高级经院哲学方面的讲课。

但是为了使你这个受过教育的学生不致轻视我这个自学的老师起见，我想指出这样一个事实：一个人即使博学多闻，也必然在某个问题上是个可怜的外行；而一个在许多方面都一无所知的人，却未始不能在某个问题上有比迄今科学所得出的认识更加高明的认识。你要知道，关于我这里要谈的问题，我自认为我已获得的知识超过我在其他专门文献中看得到的知识之上，而且，亲爱的欧根，我说这样的话是十分谦虚的，并非为了吹嘘我自己，只是为了使我为师的职位具有一定的权威，使学生产生一定的信任而已。

是的，我是重视信任的。如果你已经知道我是一个毫不尊重权威的民主主义者，那么，你同时也应当把我看作一个辩证法的哲学家，当他倒掉洗澡水时，他会抱住澡盆中的小孩，不会让水把他带出去。对于儿童或早期民族来说，权威是不可缺少的；至于一个老师，则不论他教的是儿童还是大人，都不可缺少使学生对他产生一定信任的威望。学生必须首先相信老师的学识，从而使自己注意听讲和虚心受教，这两点都是必要的；然后，他对于事物的知识，他的认识能力，就会使一切权威成为多余的了。象权威这种极其崇高的东西也是受时间的破坏潮流、受历史的进程支配的。

人以往经常被先入之见引入歧途，去崇拜暂时的事物，不仅对一般的权威，而且更坏的是，对某些特定的权威，如一个王位，或一个教坛，也企求免受时间的破坏。暂时的事物和非暂时的事物之间的关系时常受到严重的误解。由于逻辑是整顿理智的科学，我

们以后将多次谈到对于时间和永恒的一般误解。

人们责难最有名的逻辑学者，说他们所用的文体呆板，所作的解说不能。甚至语言学家，我也听到他们埋怨逻辑学中惯用一些费解的外来语。有许多这种外来语可归咎于逻辑学的对象太隐晦，几千年来一直使人感到棘手，无法将它充分揭明；也有一部分是由于学者好使用学术行话的恶习；但是，人们抱怨逻辑学费解，这主要还是怪学生思想懒惰，不肯动脑筋。不付出脑力劳动就学不到新东西；如果你考虑你的继续深造，你就会认识到基督教对于劳动的诅咒是错误的。劳动不会起源于罪恶，因为它是一种幸福；你总会有过亲身体验，随着有成果的体力或脑力劳动而产生的感情是极为愉快的。

如果不费劳力，科学领域中只能产生一些罗嗦的老生常谈。

如果你愿意从事必要的脑力劳动，我答应你我要尽可能把这门课程讲得容易些。我很愿意这样做，因为，老实说，我写给我儿子的这些信还有一个目的，将来通过出版的方式传播给更多的读者。

现在我提一提我在篇名下加的副标题。你也许这样想或者这样说：逻辑应是一个有价值的科学对象，而民主主义-无产阶级的特定逻辑只可当作党派的东西来讨论。但是，正如这种或那种学科中的特定成就，这个或那个国家中的特定进步显然同样也是文明的进步，无产阶级的逻辑思想显然并不是党派的思想，而是逻辑的结果。你也许反驳说：即使一个中国人的特定思想非常符合逻辑和前后一致，你也不能称他的逻辑为中国人的逻辑。这个回答也可能是十分正确的，但是它却没有怎么击中争论的要点。

无产阶级要求所依据的思想，即凡是人都一律平等的思想，亦即这种最近的无产阶级思想——假若我可以这样说的话——由最

近对一向十分混乱的逻辑问题的透彻认识找到了充分根据。既然这种思想统治着人类，它总比中国的某种思想更有道理。而且，工业的发展已使一切情况如此一致，如此简单，或如此明白，因而我们现在越来越容易用清晰的眼光来洞察逻辑的秘密了。最后，逻辑也应得到无产阶级的这个别号，因为要想理解逻辑，就要克服维护资产阶级世界的一切成见。

人民的事业不属于一个党派，而是一切科学总的目标。

作为最终目标的人民事业和作为最基本、最抽象、最终的科学的逻辑之间的关系，实际上象植物和植物学，或者法律和法律学的关系一样密切。民主主义的利益和无产阶级的利益也是密切联系的。如果在美国的人尚未认清这一点，那么，与其说这足以证明美国民主主义的科学性，远不如说它足以证明美国幸运的状况。广阔的原始森林和草原为穷人提供了无数家园，从而“掩盖”了、或真的掩盖了劳资之间，资本主义民主与无产阶级民主之间的对立。你可能还缺乏无产阶级经济学的知识，因而不能明确地看到：正是在美国这块实行共和制的土地上，资本主义正在大踏步前进，使得它的双重任务——首先奴役人民，然后来解放他们——随着时间的推移愈来愈明显。

## 第 二 封 信

在写了主要当作引言的第一封信之后，我现在可以从容地谈及我的主题了。

逻辑的目的在于使人类智力明白它自己的一切活动，在于整理我们的内在头脑。逻辑的研究对象是思维，是思维的性质和正确程序。

人类的头脑(Der Menschenschädel)在执行思维的任务时，正



象肺执行呼吸的任务一样，是不知不觉的。但是，我们靠意志能够使呼吸停止片刻，能够随意加快或减慢呼吸速度。同样，意志也能控制思想；我们可以任意择取对象作为我们思维的题材，可是也不难看出：意志的力量和精神的自由并不比肺的自由大。

虽然逻辑的目的在于整理我们的头脑，但逻辑本身却必须承认头脑已经由自然界整理过了。

逻辑学的知识，象其他科学知识一样，来自平凡经验的神秘源泉。例如，农学的目的在于教会农民怎样耕种田地，但是早在任何农学院开始讲课之前就已经有人在种地了。同样，人类在没有听到所谓逻辑之前就已经会思维了。但是人通过运用增进了天赋的思维能力；他们在进步，并且随着时间的推移学会了更好地使用这种能力。正如农民创造了农学一样，思维者创造了逻辑，产生了对思维能力的明确意识，并且掌握了使用思维能力的技巧。

我的这番议论具有两个目的：第一，你不应对逻辑评价过高，仿佛靠逻辑就能整理混乱的头脑；第二，反之，你不应过于轻视逻辑，把它看成是迂腐的词句游戏和无益的烦琐辨义（Tüfteln）。不仅在一切科学中，而且在日常生活中，我们都必须借助思想来采取行动，所以认识思维的本质无疑是极有价值的。

逻辑学象其他科学一样，当然也有它的历史。逻辑学的公认创始人是马克思称之为“希腊大思想家”的亚里士多德。

在古代的古典文明沉埋于后来的野蛮状态之中后，近代初期出现了一个第一流哲学家培根。他的最出名的著作是《新工具》（《Novum Organum》）。他所说的新工具是指一种新的研究方法。它与当时仍极为流行的冥想（Grübeleien）相反，以经验为基础。后来，笛卡尔或卡特修斯——这是笛卡尔在书中自称的名字——写了他的更加有名的著作《方法论》（《Über die Methode》）。再往

后，我要提出康德的《理性批判》（《Kritik der Vernunft》）和费希特的《知识学》（《Wissenschaftslehre》），最后要提出的是黑格尔，一位传记作家<sup>①</sup>曾说黑格尔在学术界的名声同拿破仑在政界的名声一样卓著。

黑格尔一再说他的主要著作是《逻辑学》（《Logik》），并且把他的整个体系建立在“辩证法”之上。现在你只消看看这些哲学名著的书名就很容易看出：所有这些著作都是以与我们相同的论题，以理智的研究，以认识之光作为对象的。各个时代的大哲学家都从事寻求真正的方法，反映真实的方法，探讨靠理智和理性获得知识的方式。

我只是想指出逻辑学具有光辉的历史，并不打算详细叙述它的历史。我不讲宗教狂热加给它的那些压制与迫害，也不一一说明那些个人的见识怎样一代又一代逐渐发扬光大。叙述逻辑学的历史会使我们陷入掺杂着错误的、徒劳无益的争论，而这只会使初学者大伤脑筋而已。

如果一个工科教师在向你讲授蒸汽机时，首先解释它最初不完善的发明，然后，追述它逐渐改善的历史，直到最后，讲到它今天的高级形式，这当然是一种方法，但这是一种罗嗦的方法。我要根据至今各时代和各民族对于逻辑的论述，直接用最透彻的讲法来阐明我的逻辑。倘若此举成功，那么将来你在阅读任何作者的著作时，就容易区分小麦和秕糠了。

我无须引用什么名言警句来证实我陈述的论题，也无须说明它的确是社会文明的产物，因为我们讨论的是最普通、最普遍的对象，它本身已说明关于它所讲的或所写的每一句话。如果一个人

---

<sup>①</sup> 指海姆(Rudolf Haym)，著有《黑格尔及其时代》（《Hegel und seine Zeit》）一书。——译者注

谈到遥远的时代和可惊的事情，那他就必须拿出证据。我所要作的论述听起来往往也是可惊的，因为它与通常的偏见相矛盾。但是要证明我的话是真实的，只需要学生虚心，敢于抛弃一切成见，单靠检查自己的经验来找寻全面证据。

同样可惊的是：近在咫尺的对象并没有老早就受到普遍的认识，经过了数千年的研究之后，它至今仍有许多值得研究和值得说明的地方。但是，你也知道，正象小事物往往是大的，大事物往往是小的一样，最近的事物往往是最隐秘的，最隐秘的事物往往是最近的。

亲爱的欧根，我起先曾答应你我将在这第二封信中由引言谈及本题。但是我现在却一直踌躇不前，你可能要不耐烦了，因此我必须来证明一下我的方法是合适的。使我可能受到这样非难的是我们考察的对象的一种特性；思维的一个明显特性是：它永不本身保持不动，而总是向其他思维转移。我应当把握住的论题是思维，但使人不能把握住这个论题的正是思维的本性。思维是一个充满矛盾的事物，是一个辩证法之谜。

我知道我在这里说了一些你难于马上明白的话。但是，这难道不是司空见惯的事吗？当你在六年级开始学拉丁文时，你不可能立即明白变格的全部意义。你当然会知道你在做什么，但是你却不理解它，不完全理解它。直到后来，你对那种文字的结构有了更深的了解时，你才会明白你最初学到的东西的意义和目的。由此可见，你现在除了暂时尽可能地消化我所讲的话以外，也别无其他方法；当你以后有了更广博的认识时，你才会从头到尾完全理解我的意思。所以，当我阅读我不懂其内容的著作时，我的方法总是首先求得对内容有一肤浅的理解，浏览许多篇章，最后再从头读起，通过多次反复求得完善的理解。对于对象愈熟悉，认识的能力

也就愈强，最后，它的开头也就会明白起来。这就是我能介绍给你的唯一正确方法。

在结束这封信时，我还想顺便指出：介绍研究逻辑的正确方法不仅算是一个引言，正如我已讲过的那样，这也是逻辑学本身的原有题材。

### 第 三 封 信

亲爱的欧根！我讲授逻辑学的任务要求我具备双重身分：逻辑学家和教师。

后一种身分要求我用动听的形式阐述逻辑学内容。因此，我不妨把讲课的体裁和报章文艺的体裁结合起来。现在我们就来穿插一段古斯塔夫·兹·普特利茨的小说：

一个乡村管风琴乐师<sup>①</sup>躺在临终的床上。前一天，他在弹一首赞美歌时用尽了他最后的气力；在演奏结束后就在不省人事的状态中被抬出了教堂。他演奏了一首杰作(Meisterstück)，但那也是他的最后一曲(Endstück)。一个受人轻视的女戏子用夜莺般的声音伴唱。但不论是演奏者还是演唱者都未能博得愚蠢乡民的称赞。

这老人环顾他的小小房间，他首先盯住他的忠心的钢琴，他的终生伴侣和朋友。他向钢琴伸出手去，但因虚弱无力而垂了下来。他本来也没有想去摸那钢琴。他向它伸手就好象遥向远方的朋友伸手。然后他望着窗外，仿佛在想现在是什么时刻，仿佛他又完全清醒了。随后他转向跪在他脚下的那个女孩子。

“可怜的孩子！”他开始说道，“昨天你的自尊心受到严重的打

---

<sup>①</sup> 原文 Dorfororganist, 指在乡村教堂中演奏圣乐的管风琴乐师。——译者注

击。当我知道这一点时，起先我很痛心，但是后来我在整夜都听见的、至今仍然听见的乐声中领悟了一切。孩子，你受到无情的冷遇也应当高兴，因为受到这种待遇是为了圣乐，而它报答给它的殉道者的是足以抵消一切痛苦的喜悦和幸福。我终生不曾交过较好的运气，如果我要感谢上帝到目前所给与我一的一切赏赐，那么我将首先最衷心地感谢他赐与世界以音乐这一恩惠，这是他在我最痛苦的时刻，以最神奇的方式向我启示的。

“我一生为音乐而饥寒交迫，但是，放弃了那些可怜的现世赌注，我换到了多么宝贵的利益和多么崇高的荣誉呀！

“我的父亲是东佛利斯兰(Ostfriesland)一个小市镇上的管风琴乐师。他的父亲就在同一教堂中担当他的前任。而且我想，他的父亲的父亲也是搞音乐的。音乐是我家世代相传的传家宝，而且也是独一无二的传家宝。我继承了它，并且终生高举它的旗帜。就象我此刻呆在你面前这样，当上帝召唤我离去的时候，除了这架旧钢琴和完全是我亲手写的这些乐谱之外，我别无遗物，因为直到目前我始终一贫如洗。事实上，我本可以不致如此，小菲利宾(Philippine)也常常责怪我，但她根本不解音乐中的幸福。我并不想因此而责备她，她之所以如此是由于上帝塞住了她的灵魂的耳朵，正象上帝塞住了其他许多人的灵魂的耳朵一样。可怜的人们，如果音乐不在他们的人生路上撒下它的花朵，如果音乐不把它的光辉注入他们的头脑，他们的生活将是多么空虚和黯淡啊！但是，他们的耳朵终究会打开的，上帝会在天上补偿他们在地上欠缺的东西。

“我们这班音乐的信徒在这尘世中就已尝到了一部分永恒的幸福，因为那展开一切和弦的和声是永恒的生活，而它已鼓动两翼进入这尘世事物中……

“你看，我，而且只有我完全知道，当灵魂解脱这个会灭亡的躯体而飞到苍穹的歌曲中时，那将是怎样的……”

“姑娘，你不懂我的话，但是你别用忧愁，你将来总会理解的。我只打算对你讲这些话，这些话在现在和将来你受到世人的冷遇时可以成为你的慰藉。正象我对你讲的那样，我们全都心怀崇高的旋律进入生活，不论我们是贫困的还是富有的，不论我们是安卧在柔软的丝褥之上还是艰难地躺在粗糙的藁草之中。我们一息尚存，拍子就伴随着我们。它是我们胸中心声的拍节。我们激动的感情时常搅乱拍子的严格节拍，这时，那旋律似乎离开了我们，但是在与世长辞的时刻，我们又重新找到了它，于是我们又在这生活的道路上感到十分安适。”

这个管风琴乐师把音乐当作他的偶像。

但是，对情操具有这种力量的不仅是音调的和谐，色调的和谐及各种艺术和科学都有同样的力量。连最普通的手艺和最乏味的散文，以及猎取财富，都能令人神魂颠倒，使人的全部灵魂在其中找到一个偶像。诚然，并非人人都这么富于狂热的感情，就是富于狂热感情的人也只有特殊的热情冲动的瞬间才会如此。再者，我们也不能否认：艺术家、发明家和学者所崇拜的是最有价值和最令人神往的东西。我还认为：如果一个人不把他的全部心灵用在某一件事情上，他就不可能有什么大的成就。

但是你要知道：凡是能占据一个人灵魂的事物势必与一切事物共享它的崇高和伟大，因此，它同时也是一个平凡的事物。假若意识不经过这样的辩证法提炼，那么一切崇拜就都成了偶像崇拜(Fetischdienst)。

一切事物都能成为人的偶像，从这一实际经验你应当最清楚地认识到，除万有之外，没有什么东西是真正的上帝即真理和

生命。

这里说的究竟是逻辑学还是神学呢？

既是逻辑学也是神学。假若你看得更真切些，你就会看出：一切伟大的逻辑学家都往往研讨众神和上帝；反之，一切诚实的神学家也都想将神学建立在逻辑系统之上。逻辑学就其全部本质而言是形而上学的。

但是，也有一种逻辑学家企图否认神的领域和理智的领域之间存在着不可避免的联系。其中有一部分人抱这种态度是由于过分重视宗教感情，不愿使这个最崇高的事物受到分析批判；另一部分人是因为太讨厌宗教的恶习，以致完全不愿意再听到有关宗教的话；这两种人都是所谓“形式逻辑”的信徒。

形式派好比是这样一个陶匠，他主张他的业务可以局限于盘子、壶和罐子的形式，而与材料毫无关系，可是他却无法避免必须以物体来表现形式，也必须按一定形式来塑造物体。这种事情只能在言语上加以区分，而在事实上是分不开的。正象形式与物体之难于区分一样，有限的范围与无限的，所谓神的范围，形而下的与形而上的也是难于区分的。

逻辑学研究的是思维，然而真实的思维；所以它势必面向真理。那么究竟真理是在天上，还是在地上，抑或无处不在呢？这就是逻辑学家不得不同牧师打交道的一个问题。假若由于同情或厌恶而企图避免打这种交道，那都是与科学精神背道而驰的。

形而上学的逻辑要将其范围直推至无限，要使逻辑系统适用于天上，要解决直至“一切知识的最后问题”，而形式逻辑则局限于一个有限的领域，满足于研究物质世界的逻辑系统。这两种逻辑的区别，我劝你特别注意，因为我们的来往信札的核心就隐藏在其中。

确定一个范围使自己不致漫无着落，不致去做那些无法完成的事情，这是一个实用的方法。但是你要明白：实用的界限对于你来说并不是理论的界限，它不是一般界限或对别人不是界限。虽然你不能在天上飞翔，而且因实际的理由可以不去考虑一切飞机，你也不能否认即使在航空事业中，人们在理论上也有无限努力的自由，而且你也不会胸怀狭隘到放弃那种观念：我们人类有形而上学的、即无尽的发展能力。

#### 第 四 封 信

亲爱的欧根！我在第一封信中向你说明了我的目的；在第二封信中稍微谈了一下本题，以便让你有一个大概印象；在第三封信中指出它不可能不带有宗教色彩。现在让我向你接着讲下去。

迄今为止，无论在什么地方，广大人民群众总是受少数上层分子的奴役。这一点在古代的奴隶制国家，如埃及、希腊和罗马表现得最为明显。在中古的封建和行会制度中，人民群众的被奴役状态也是显而易见的。在今天，这种情形在东欧、俄国、土耳其、保加利亚、匈牙利和东普鲁士等地比西方的工业国更为明显。这种情况最不明显的地方是美国，所以那里的人民还几乎觉察不出他们受着奴役。在那里，许多上层富翁是由下层分子中上升而成的，而且，工业巨头靠辛苦的劳动来奠定其基础的现象也远远多于欧洲。因此，眼光短浅的观察家很容易因同情他们开始时的艰辛而忘掉了他们最后的残酷，并幻想每一个受剥削的被奴役者都能靠勤劳和机智成为幸运的大富翁。

你一定会问：这与逻辑、与思维术<sup>①</sup>有什么关系呢？耐心点

---

<sup>①</sup> 原文 Denkkunst.为逻辑学的旧名称。——译者注



吧！你总会承认：使各国人民摆脱苦役、不幸和贫困是人类精神奋斗的最高目的。你也不会否认：思想是达到这个崇高目的的最主要的工具。思想成就可以从文化成果中显示出来。现在的无产阶级，甚至包括俄国、土耳其和东普鲁士的无产阶级，都分享了这些思想的成就。这不仅是指头脑受到更多的教育，有了更高的教养，而且是指他们的衣、食、住也随着知识的进步而更加文明——你看到了吧，人民事业与思维能力是密切关联的；而思维能力的本性可以用文明发展的实例来说明，正如一只怀表的复杂机件也足以用来揭明语言中用精神、智力、认识能力、理性等许多名称所指的那种东西的本质。只有一点是应该牢记的：这种神秘的东西，我并不能纯粹从它本身来表明它，总要和其他事物，如文明发展或怀表联系起来，才能表明它。不过这一点并无矛盾：通过文明史的机件能够比通过任何精细图画这种思想产物更有力、更宏伟地表现智力的活动。

当我们寻求事物的联系时，我们总是力求弄清联系的方法、联系的方式和联系的程度是怎样的。不过我们目前暂且不去管世界上各事物之间及事物与思维之间的联系是怎样的，只讨论思维与存在、自然与精神之间的有机联系。世界上各事物之间存在联系，这一事实是与无知的偏见相矛盾的。无知的偏见带来了这样一种观念：以为地球、地上的树木和地球上空的云和太阳这一切都是各不相干的东西。但是，一个事物依另一事物为转移，地球、树木、云和太阳只在相互联系之中，在整体宇宙联系之中才成为它们各自的状态，这种观念要求我们有受过训练的思维方式，而要想在普遍范围内认识这一点，就要求有逻辑训练。我记得某一本德国教科书中有一篇选自《费希特》的文章，它以最明白的方式指出：如果我们把一个不关紧要的对象混入思维，那么就会招致全部世界史的

混乱感。大家都知道，一个不懂国民经济学的人会忽视商人不仅是各自为谋私利而做生意，而且都是社会关系中的成员这一事实；他不知道一切劳动除了是个人的活动外，还是共同劳动的一个有机组成部分。正如一个不懂经济学的人会忽视经济上的世界联系一样，一个不懂逻辑的人会忽视逻辑上的世界联系。

我们来看看一滴水吧，它依与它相联系的事物的不同而异。有一定的温度，它就不成其为水。依温度的变化，它会变成冰或者汽；在脂肪中，它依然如故；但在盐中，它就分裂成无限多微滴；它通常由上往下流，但在脂肪(Fett)<sup>①</sup>中由下往上升；依它所接触的液体的比重不同，它或者上浮，或者下沉。如果与地球，与地球的温度、重力都没有联系，那这滴水以及所有的水滴都会落入无底的深渊而化为乌有。<sup>②</sup>事物依它的联系的不同而变化其形式，而它之所以是它，只因为它是整个现有的存在(Gesamtdasein)的一部分。

水滴如此，一切事物，一切力和物质也是如此，我们的思想也如此。人类的精神只有在与其他方面的物质世界相联系时才存在、才活动——而对于一切现有的存在有机统一的这种认识就构成了我的逻辑核心。

旧形而上学逻辑学过分迷恋于它的对象，以为由平凡的世俗事物产生的东西、与之相类似的东西、以及与之相联系的东西，对于绝妙的精神来说太粗俗了。他们以为逻辑是夸大的<sup>③</sup>，因而它所选定的对象也必然与一个夸大的世界相联系。虽然这种逻辑也相

<sup>①</sup> 欧根·狄慈根整理的原本为 Fett,而 1962 年的原本,则为 Zuckerhut,应译为锥状糖块。——译者注

<sup>②</sup> 照原文直译是：“都会在无底的东西(das Bodenlose)中消失，不具有现有的存在(Dasein)”。——译者注

<sup>③</sup> 原文为 überschwenglich,书中出现几十次,大多是这样译的。这一译法及其含义可参阅《列宁全集》第 38 卷第 411 页。——译者注

当科学，认为最初的有灵的人<sup>①</sup>为上帝呵气而成的说法只是一个寓言，但是它仍然非常固执地认为智力具有特别的本质，数千年来一直不死心，总希望在智力中找出一个足以证明其夸大性的根据。形式逻辑虽然现在已不再期望产生一个幻想的世界，但是它并不认识精神世界与一般世界之间的自然关系，它把思维工具孤立起来，没有确定这种工具究竟是有一种自然的联系，还是有一种超自然的联系，抑或根本不存在联系。它没有认识到：正如逻辑是现实的一样，现实世界也是逻辑的。它也没有看出：通过信仰而达到天堂的非逻辑境地的那条退路应受到科学的嘲笑。

思想、智力的确存在，它的现有的存在作为整体现有的存在的一部分，与整个世界的联系是一样的（*einartig*）。——这就是真正的逻辑学的主要论点。

卡特修斯的名言“我思故我在”已经表明：思想是同世界上其他事物一样的现世的材料，是普通自然界的片段，并不是夸大的精神（*Essenz*）。

这位哲学家说，我的思维证明了我的现有的存在。为了确切地知道真理和谬误，他起初对一切都抱有普遍的怀疑，后来他说，他不能怀疑他的思想的现有的存在。这样，他就把精神放在肉体现有的存在的基础之上，从而摆脱了精神是夸大的这种说法，而他的不朽的功绩就在于此。

其实，思维与存在之间不可分开的关系不仅得到卡特修斯的证明，你自己的经验也证明了这一点。你的思想难道不是随时随地与世界的或实在的内容联系在一起吗？如果你能将二者分离而考察思想，那是因为你它已经有了解，而它仍是与某种世界的内

<sup>①</sup> 《旧约》《创世记》第二章第7节：“耶和华上帝用地上的尘土造人，将生气吹在他鼻孔里，他就成了有灵的活人。”——译者注

容相联系的。当然，你很可能想到希腊的众神、宅神(Heinzelmännchen)<sup>①</sup>和人鱼(Seeweibchen)。不过你既是绘画的爱好者，必定很熟悉精神当中称作“幻想”的那一部分。因此你会承认，正象那个放纵无羁的部分不仅因其活动而属于现实，而且它的一切产物都与现实密切相联一样，就连想入非非的涡线(Schnörkel)<sup>②</sup>和奇形也都是实在的写照。

为什么我要用这种累赘絮烦的话三番五次地说明思想是现有存在的，而且是整体存在(Gesamtsein)的同本质的一部分呢？答复是：因为很早以来，逻辑学就极为混乱，这种风气使得人们一方面把人类的精神捧得高高在上，另一方面却又断然否认思想与任何事物、任何实在的事物、任何真实的事物之间的联系。简言之，因为人们素来把实在的东西与仅是人想象的东西划分得极为清楚，而这个区别又被夸大为好象那种只在头脑中活动的想象的东西，它根本就不存在，根本不是现实的。

为了使你能够理解世界的联系，我必须警告你不可犯上述夸张的毛病，而且要向你证明：智力是与整体或现实联系在一起的一个确实的现有的存在。以植物为研究对象的植物学不仅告诉我们植物分成纲、目和科，而且还进一步告诉我们植物在整个自然界中的地位，植物怎样有别于无机矿物，又怎样有别于有机动物界。形式逻辑不仅把整个思维能力分成许多部分——例如表象、概念、判断、结论，而且再划分，把表象划分成种种，把概念划分为抽象的和具体的，把判断分成好几种，并且标出三四种或多种不同的结论形

---

① 民间传说中的一种善性的小妖精，常于夜间帮助农家打谷、洒扫等。——译者注

② Schnörkel 可以译为螺旋或螺旋线，也可以译为涡形或涡卷模样，还可以译为花押，我译为涡线，亦即奇形怪状之意。——译者注

式——但是它不敢谈论普遍的精神与世界有何关系，与整体现有的存在怎样相联，它是整体现有的存在一部分还是出于夸大的来源这样的问题，而这正是最有趣味的部分，是智力和关于智力的学问与一切别的学问和事物发生逻辑联系的部分。

逻辑将教会我们区别事物，但不是区别金与铁板，或者灵猫与狗，这是专门学问的任务。逻辑学要教会我们的是一切学问〔专门学问亦如此〕共同需要的区别能力，即：怎样认识真理与谬误，幻想与现实。为此，我必须劝告你不可忽视，谬误和幻想也属于那个无限地或绝对地相联系的唯一现实。为区别真正幻想的现实与实在的现实以及现实的真实，必须记住：正如黑面包和乳酪饼同属于“烘烤品”的范畴一样，幻想与真理，思想与现实是具有同一本质的两种东西。

这封信的内容可总结如下：它首先指明智力与人民的发展的联系，最后进而说明了精神与整体现有的存在的联系。

### 第五封信

一个未受过逻辑训练的人之所以头脑混乱糊涂，是由于他缺乏一元的思考方法。一元的(monistisch)这个词与系统的、逻辑的或统一的同义。

如果你称乳酪饼为珍馐，称黑面包为食品，而没有认识到每种食品都是珍馐，每种珍馐都是食品；如果你没有认识到两者虽有差别却仍属同一范畴，并且彼此有关联，那么你就缺乏逻辑。无论在什么地方，如果你不懂得：世界的一切部分、物质、力或性质毫无例外都是同本质的片段，都是空间上无限、时间上无穷这唯一真理和现实的有限部分，那么你就缺乏逻辑。

昆虫、鱼、鸟和其中的鸣禽构成同一个动物界，这是逻辑本能

已经缝好的一件旧衣。<sup>①</sup>达尔文不仅增进了自然科学的知识，而且对于逻辑也有极大的贡献。当他证明两栖类怎样通过进化变为鸟类时，他就在至今固定不变的分类法中打开了一个缺口（ein Loch）；他把变动（FluB）、生活和精神引进了动物学这个泥潭。

如果你对达尔文著作的了解还不足以理解我的提示，那么我愿意再讲几句话来作进一步的说明。动物学家向来知道一切动物都属于动物界；但他们对动物的分类是十分机械的。

《物种起源》（«Die Entstehung der Arten»）证明动物的分类不是不变的，而是完全可变的，具体说明由一种动物变为另一种的过程，它同时也说明：一切动物种类总括为唯一的动物界，这不仅是逻辑上的体系，而且也是活生生存在的事实。在达尔文以前，人们认为动物从最小的到最大的总括为一个动物界仅是由思想产生的秩序，仅是思想上的秩序，在达尔文之后，才把它看作是自然界的秩序。

动物学者对动物界所做的事，逻辑学者对一般现有的存在，对无止境的宇宙也要做；他必须指出：整个世界，一切形式的现有的存在，包括精神在内，都是逻辑地或者说一样地（einartig）联系在一起，都是关系密切地结合起来的。

有某种浅陋的唯物主义，以为只要证实思维和头脑相联系就万事大吉了。

我们依靠解剖刀、显微镜和实验还会发现许多东西，但这并不会使逻辑的任务成为多余的。诚然，思维与头脑是联系在一起的，其关系之密切正如头脑之与血液，血液之与氧气等一样；但是思维与一切现有的存在之间的一般关系也象整个物理世界的联系一样

<sup>①</sup> 喻已经得出的老讲法。——译者注

密切。

苹果不仅靠果柄吊在树上，而且也要依赖日光和雨水，事物并非单方面相联系的，而是全面相联系的，这就是逻辑将特别教给你的关于精神和思想的知识。

当一个到过非洲的旅行者报告一种新发现的动物时，他当然不用特别声明其现有的存在，因为那是不言而喻的。即使他说的是<sup>一种变态的存在 (abnormes Dasein)</sup>，我们也知道这种变态 (Abnormität) 仅是渐变的异常，而不会超越现有的存在的一般范围——但人类的智力比非洲内部最希奇的动物还要新奇。

你是认识我的聪明朋友昂格兰德的，当我告诉他说我要写一篇关于人类精神的论文时，他劝我不要白费脑筋。关于这个问题，没有任何人稍有认识。而当你也认识的那位博学的欣茨想要证明宗教信仰之不可缺少和一切科学之不足时，他总要提出这样一个伤脑筋的问题：“意识是什么？”而且他说这话时的神气仿佛是在呈献一本奥妙难懂的天书。我不想把逻辑学教授说成是这一类所知有限的人，但是确实有许多人，其中包括不少博学的人，完全不知道蓝天和绿树的现有的存在与我们的智力的现有的存在不过是同一事物的不同部分而已。

因此，其所以需要特别证明智力是存在的 (da ist)，它象其他事物一样是现有存在的 (Dasein hat)，乃是因为这一点既为那些以为精神是一种高级的现有存在的人所否认和误解，也为那些认为只有真实的思想内容实在存在而思想本身并不存在的人所否认和误解。这的确是一件非常难解的事，所以我以为你一定还在怀疑思想内容是否有两种，一种是真的实在的，另一种是实在的不真的。

早在两千年前，逻辑学就提出了这样的说法：思想必须是具有一种真实内容的形式。真的思想应“与现实相符合”。诚然，在这

句话中有一点有见解的看法,但是它遭到无见解的理解。同时,逻辑的这样一个要点也被人忽视:不仅每一思想要有真正的内容,而且为了能够区别真实的和不真实的思想或见解,还必须认识到思想无时无地不是现实和真实的一部分,即使它包含最希奇的幻想和谬误。

正象家猫与豹虽不同类却同属于猫种一样,真实的和不真实的思想尽管有种种差别,却仍同属于一类,属于真实的一类。真理如此广大,它必然包罗万象(alles)。真理、现实、世界、万有、无限和绝对是同义字眼。要想懂得逻辑,就必须对真理有一个明白的概念,即使我把逻辑的精髓,它的支点、基点、要点或特点放在与世界相结合的精神上,或者放在一致的世界概念、现实概念或真实概念上,那也不过是用不同的词来说明同一事物而已。莱辛的一句名言无疑最能使你对真理有一个明确的认识。他说,假若上帝右手拿着真理,左手拿着不断追求真理的动力,我一定谦卑地握住他的左手说:主啊!把动力给我,因为真理本身只是留给你自己的!这句话有些夸张和神秘,而且莱辛无疑多少有些神秘的想法,不过在这句话中还是有一种十分明确和非常中肯的切实的意思。

“真理本身”是万有,是无穷,是无尽。它的每一部分是无限的一个有限部分,因而既是有限的,又是无限的,既是有穷的,又是无穷的;它的每一部分都是与整体不可分离地联系在一起的一个分离部分。人类的精神也是这样的一部分。

整个现有的存在或真理是人类精神的对象,是它的无尽的对象。当人类精神在逻辑学中把自己当作对象时,学逻辑的学生必须首先认识到:这时主体同客体一样是与其他事物相同的一个事物,是真理的一部分,是自然的现有存在的一部分。

“真理本身”不是全部而仅是部分地进入人类头脑。因此,我



们只具有不断追求真理的动力；而概念与认识也永远不能与真实相符合，只能是真实的片段。

现在我们来讲几句不象高深的逻辑而象平常想法的话。如果你想到任何真实的对象，不论是一个教堂尖塔还是一个顶针，这对对象就存在两次，一次在表象中，一次在现实中。而任何幻想的东西仅有一次的、幻想的存在(Dasein)。这种平常的想法显然是对的。可是它没有认识到一切存在形式正象家猫与豹一样，都属于同一种，因而头脑中的存在(Sein)与头脑外的天上的、地上的或一切地方的存在虽是各式各样，却仍是同一存在，而这时它才具有逻辑意义；只在这一点上平常的想法才是错的。一种存在(Dasein)若不具有一切存在的一般性质，那就是一种不合逻辑的、荒谬的存在。

现在，假若我对你说：表象中的教堂尖塔与现实中的教堂尖塔不是两种教堂尖塔，思想与现实本是同一存在的两种形式，我想你会大致明白我的意思。

旧逻辑学有一枚纪念章，上面铭刻着：思想要与现实相符合。

我们现在可以在它的背面写上：1. 思想本身是现实的一个片段；2. 现实远远超出思想，它的最小的片段也可以不包括在思想中。

旧格言对我们有什么用处呢？特别是因为它并没有告诉我们怎样达到、认识和衡量这种要求的符合。

亲爱的欧根，如果你听了这些话之后不但不明白反而更糊涂，那么，你就应当耐心地想到：逻辑学要解释的东西起初总是难懂的。如果我使你开始怀疑有关的平常说法，并使你明确地认识到思想与现实之间的符合这个动听的观念是混乱的和不完全的，那么我就已经觉得成绩不错了。

诚然，思想应当象画像一样与其对象相符合。但是特别嘱咐

画家注意这一点会对他的工作有什么用处呢？

你曾看见过一张画像或一幅复制品完全不象它的真人吗？我相信你没有看见过。同样你也没有看见过一张与其对象完全相象的画像。你的经验已足以使你明白这不过是个程度多少的问题。你要特别注意思考一切相等、类似和一致本质上是相对的。绝大多数人完全没有想到这一点。一个没有受过逻辑训练的头脑很难看出两滴水或一对孪生子，正象男人与女人、黑人与白人一样，其相似与相异不过是多少的问题，也很难看出整个现有的存在既是相似的也是相异的。

思想家和画家一样，他们都寻求现实与真理的肖像。正象在绘画中一样，在认识中也有优秀的和拙劣的作品。我们可以区分真的和假的思想，但你也必须知道：拙劣的画像也有相似之处，而相似的画像也远远达不到与其对象完全相似的地步。

现实、真理、整个自然界站在讲台上说：“我是主，是你的上帝，你不要塑造任何用于崇拜的偶像”。不论画像画得多么维妙维肖，你也不要以为画家或思想家能把真理画在图画中，你要把真理想得更崇高些。

总之，如果我们把人类的智力看作现实的真实和真实的现实的一个片段，那么我们同时就可看到不可分割的现实，一切现有存在的总和是包罗万象的绝对真理。真实的与错误的思想，好人与坏人，天堂与地狱，以及一切其他事物都不过是包罗万象的宇宙的片段，即都不过是同一种类的衣料或同一口径的炮弹。

## 第 六 封 信

我亲爱的儿子！我的第三封信告诉你逻辑的主题带有宗教色彩，以后的两封信则努力表明逻辑的主题是与整个现有的存在相

联系的，思维能力是现实的真理不可分割的一部分。用神学的术语来说，我的上两封信说明人类的精神是活的、真正的上帝的一部分。

基督教教导人们：上帝是灵<sup>①</sup>，谁要崇拜他，就必须在精神和真理中对他崇拜。

我们的逻辑教导人们：精神是整个现有存在的一个片段，谁要是崇拜精神，谁就是一个偶像崇拜者，因为他崇拜一个片段而没有认识到整个真理。真理本身与整个现有存在同义，与世界同义，而一切事物都不过是世界的形式、现象、宾辞、属性或暂时状态（Vergänglichkeit）。我们可以称这个整个现有存在为神性的，因为它是无限的，是始与终<sup>②</sup>，它包罗一切事物作为个别真理；而智力也是这样一个被神圣的真理包含的部分，这个神圣的真理我们毫不突出地、直截了当地称之为世界。

毫无疑问，每一种科学，每一种职业和手工艺都可以说它的对象是真理的一部分。蓝天和绿树是神性的片段。一切事物都相互联系在一起。但如果因此而不对事物加以区分，那么每一种分科和每一篇论著的内容就会漫无边际。

但是逻辑学以一切真理的宇宙总和为其研究对象，因为它的目的在于一般地启发人类的头脑；而关于真理的一般知识远比专门知识之和更能使人达到这一目的。

逻辑学要启发智力以进行一种技术思维，它所讨论的与其说是真的概念，不如说是普遍的绝对真理概念，后者是与一般的对

---

① 这里的“灵”和下面的“精神”原文是同一个字“Geist”。——译者注

② “始与终”的原文为“das Alpha und Omega”，语出《圣经》，中文本则音译成“阿拉法”与“俄梅戛”。见《新约》《启示录》第二十二章第13节：“我是阿拉法，我是俄梅戛；我是首先的，我是末后的；我是初，我是终。”——译者注

象,与无限的整个现有存在最密切地联系在一起。

如果你想学会技术地思维,那么你首先就要努力找到明白的概念。即使你的头脑对于日常事物非常明白,它离一般的思想清楚还是差得很远。仅通过积累其他专门知识也达不到这一目的,因为即使你的知识终生与日俱增,知识的源泉、宇宙却是永不枯竭的,而你的头脑在某种程度上依然浑沌、不明如故。甚至世界的最小部分也的确是无穷无尽的,就是最聪明的人也不能获得最细小的对象中蕴含的各种知识。用最高倍数的显微镜也不能看到一滴水中的一切,最聪明的人也不能察知制鞋中的一切。

你由此可以看出:通过积累专门知识仅能使我们在那个专门领域中善于运用我们的智力。同样,如果某个逻辑学家告诉我们在智力中包含多少种概念、判断和结论,那是不够的。这些是逻辑学的专门知识。逻辑研究者首先需要做的并不是积累真实的概念,而是阐明真理的一般概念。

专门知识可以启发我们的智力。而一切专科在一个单子(Monas)或一个单元——亦即真理本身——中联系起来的认识使我们具有一种一般的了解,这种了解虽不能代替详细的研究,却可以成为一切研究的基础,因此我们可以称它为一种基本启发。

顺便告诉你,未受过训练的人之所以觉得逻辑科学难于理解,是因为他们仅按最狭窄的习惯意义来理解词和概念,而逻辑学却不断地引导我们进入最广阔的范围。

当我说到世界的部分时,你不要想到地理上的部分,而要想得远些,要想到星星和砖头,想到力和物质,想到世界的一切部分都是世界的部分。

逻辑学的困难主要在于人们不熟悉最广阔的范畴。你必须明白:思维与存在,现象与真理等等都是最广大的概念。你也许觉得

不易区别真实的概念和真理的概念；然而这种区别正象一般的草木类和各类草木之间的区别一样。熟悉象真理、现有的存在、万有等最广泛的概念是澄清知识的捷径。

你也许反对一种以概念能力为对象的科学脱离它的对象而与别的事物，例如与现有的存在或真理拉上关系。但一种限于分析思维能力的逻辑学较之说明思维能力活动的逻辑学，就显得是一种狭隘的逻辑学了。如果眼科学仅研究眼睛的各个部分而不注意与眼睛有关的机能和其他事物，不注意光线和对象，简言之，不注意眼睛的视觉，那么它其实是眼睛解剖学而不能称为眼科学。总之，不仅论述主观的视觉能力，而且论述与之不可分割的客观的视觉能力、论述眼睛活的功能的眼科学能够给我们以更广博的知识，使人的头脑得到更大的启发。

我觉得逻辑学应以思维能力的目的和对象，以思维能力的培养(Kultur)，而不以对知识主题的分析为其任务；而思维能力的培养，不是通过智力本身，而是通过智力与真理的世界相结合，通过它与整个现有的存在的联系，才做到的。

如果一种逻辑仅仅区分分析和综合的思想，仅仅讨论归纳的和演绎的以及其他种种认识方法，而不说明思维和认识与真理的关系，不说明神是谁，神在哪里，我们怎样到达神那里，那么这种逻辑能有多大的成就呢？典型的怀疑主义者彼拉多耸耸肩膀；牧师把这些当作不可理解的秘密；自然科学只管真实的概念而不管真理的概念；而专以研究概念为务的形式逻辑则想把它的责任推给哲学或世界智慧(Weltweisheit)。

我曾指出，哲学名著的书名已经表明全部哲学的中心问题是怎样启发我们的头脑，我们的头脑怎样才能认识真理。自然科学家回答说：通过掌握专门知识就能办到这一点。他们时常反对和

轻视主要以一般真理为其对象的哲学研究。如果你想到：例如一部整个的机器或一个整个的有机体多少总有别于它的各部分的总和，那么你就会明白这种态度是多么荒谬了。

不管你对每一部分知道得多么透彻，你仍然远不能理解这个机器或有机体。宇宙并不是一堆杂乱的碎块，而是一个活生生的过程，我们不能仅从它的部分来理解它，而必须把它看作一个整体来理解它。至于星星是否来自银河，星星是否会变成与地球相似的天体，上面生长着植物、动物和有理性者，这些我们可以暂且不论而继续进行研究；但有一点是明显的：一般的发展在进行，整个自然界在演进，世界是一个无止境的、由无数片段组成的整体，它是一个往复运动，是一个永远的变化，它总是同它自己一致，总是同一个世界。如果没有我们的眼睛和耳朵，没有赖以运用眼睛和耳朵的智力，整体将会成为什么样子呢？“自在的”世界（die Welt “an sich”）是什么呢？思索这些，都是毫无意义的过分的空想。

逻辑这门科学只研究实际的世界，这个世界是与我们的思想不可分割地联系在一起的。

我们听到、看见、嗅着，并且在其中生活着、呼吸着的世界，是真理的世界或真实的世界。这是一个事实。这一点难道还要我去证明吗？怎样来证明一个事实呢？怎样证明桃子是好吃的水果呢？我们吃它就会知道的。同样，你也进入生活（当然是按合理方式）去享受生活吧！我相信你自己对于生活的爱会向你证明世界是一个真理，是一个真实的世界。

但是在这个真实的世界中间却有十分混乱的事情，有曲解逻辑的一种人。他们惑于自己特有的低落情绪和忧郁心情，毁谤这个世界的宝贵真理，热衷于在哲学的形而上学或宗教的幻影——两者是同样货色——之中寻求“超验的”真理。对这些把世界真理

当成空虚阴影和悲惨世界的乖僻厌世者，我们也许还必须从逻辑上证明活生生的世界是真实的和唯一的世界。

这并不困难。但是我们在这里却易于陷入错误的循环之中；总是象一条咬自己尾巴的蛇。我要从逻辑上证明世界与真理是同一个事物，而我们尚未统一对于逻辑的真理或真实的逻辑的理解。然而自然界帮了我们的忙，自然的逻辑是真实的逻辑。借助于此我们就能统一认识，这无非需要一个在其他方面稍受过训练的头脑就行了。

比如有两个人站在你面前争论真理。一个说：它是这样的；另一个说：它是那样的。由此可见他们争论的是它是什么。这个“是”乃是“存在”(sein)这个动词的一种形式。如果人们争论那遥远的星云是一块砖还是一颗彗星，是雄的还是雌的，那不过是在争论现有的存在的形式。一切争论都以存在形式(Seinsformen)为其中心，而现有的存在本身是无可争辩的真理。

现在还需要我证明一切存在属于同一个范畴吗？有没有一块不属于岩石范畴的石头呢？或者有没有一块铁的木材呢？如果这样的问题都可以谈，那么哪里还存在理性和语言呢？然而幻想还是有很多的。

现在我已经向你证明了宇宙万有是真理，但是还剩下一个特殊问题：幻想、谬误和不真在哪里？如果万有是真理，那么一切都应当是真的，因而在真理或世界之中存在谬误和不真就似乎是矛盾的事情了。关于这一点，我下面即将论述。我现在只想附带指出：莠之属于草并无任何矛盾。

最后，你应该注意：真理的学说具有明显的无产阶级的特性。它使人民得到逻辑上的根据去断然否认一切教士主义(Pfafferei)和神秘主义(Mystizismus)，在神圣的真理所在的同一世界中谋求

自己的解放。

## 第七封信

语言学家严格区别普通语言学 (Wissenschaft der Sprache) 和具体语言学 (Wissenschaft der Sprachen)。后者论述埃及语、亚述语、希伯来语、希腊语、拉丁语、英语、法语等语言,而前者则研究一切语言的共同特性,对语言进行一般的研究。

哲学的逻辑与其他科学的关系也是如此。其他科学告诉我们各种真理,而逻辑则研究一般的真理。有些过分聪明的人说一般真理不过是各种真理的集合名词,这些人是见树不见林的人。赫德、威廉·冯·洪堡、麦克斯·弥勒、施泰因塔尔等语言学权威对于语言学可以阐述许多议论,而懂得许多种语言的学者对于这些议论甚至想都不曾想过。

语言学除从事许多有益的研究之外,也研究一个难题,倘若没有逻辑的帮助,它就解决不了这个题目。这个题目是:啾啾呀呀之声与有意义的语言之分界线在哪里?人类的言语也时常因缺乏意义而受到正当的谴责。但是其实每一句话多少都有一种意义;连动物的叫声也不是毫无意义的。麻雀会互相交谈,雄鸡会呼唤同伴,当一个生人走进狗的主人的住宅时,狗会清楚地叫喊。不仅是滑稽大家,就连严肃的研究者也会说到动物的语言,说到手势语言 (Zeichensprache),也会认为人不仅通过词汇,而且通过含混的声音和态度来讲话。诗人甚至说风暴、雷和风会讲话。人们想澄清这种混乱的情况,想详细地知道:语言是什么?它发源于何处?众所周知,各种语言始于巴别塔 (babylonischer Turm)<sup>①</sup>;但是

<sup>①</sup> 典故出于《圣经》,见《旧约》《创世记》第十一章第1—9节。——译者注



为了探索语言，我们必须或者从上帝、或者从逻辑寻找事物的起源。

你知道这个难人的老问题：是先有鸡还是先有蛋？然而只有浅薄的人才会把这个问题仅仅当作笑话而不注意它的重要性。始和终的问题显然是一个逻辑问题，对于这个问题的明确解答不仅会揭示语言的真相，而且也会揭示人类头脑的一般真相。

因此，我们再来探讨一下“语言的起源”这个问题。当我们的祖先研究这个题目时，他们以为语言一定是上帝赐与的，或者是由一个天才发明的。他们认为它起始于某一个时刻。近代人才想得较为深刻一些。他们知道，语言不是完成了的、固定的事物，而是变动的事物，它由粗陋的起始逐渐上升至光辉的顶点。我们不能预见它未来的终点，同样也不能回顾它的起点。因此人们就不再寻求其时间上的起源，而去寻求其概念上的起源（参见施泰因塔尔的著作）。人们想有一个固定的界标，从此可以说：到此为止，啾啾呀呀之声只算与语言类似，而音节分明之声，即堪称“说出的言语”，则从此开始。

还有一个因素使这个问题变得更为复杂，这就是：语言不仅包括声音和词汇，而且也包括连接而成的句子；它要涉及意义和理智。这一点对于说话者和听话者都是适用的。语言以理智为前提。

因此，在语言中发展的、由语言中发展的、通过语言发展的智力也就不是固定的事物而是流动的进程了。一方面好象是精神产生语言，另一方面则相反，好象是语言产生精神、产生理智。那么，始和终在什么地方呢？怎样在相互联系之中找出次序来呢？

我们研究的不是语言而是精神，在此，我们对于语言可以下这样一个结论：不仅词汇，而且声音、语调和态度等等一切都有一

意义，都表达一个意思。在我们具有精神者所到之处，我们都可找到精神。不仅语言，而且世界也与精神相联系、与思想相联系。但是思想与语言的联系是一个十分恰当的实例，足以表示世界与思想的联系并说明头脑的性质。

在我们这个讲理性的世纪里，语言依然与精神分享荣誉，即使没有被奉若神明，至少与一般的事物相比，已被捧得高入云霄了。因此，你必须象以前对待精神那样确认语言是存在的 (da ist)，它是与普遍的无限的现有的存在联系在一起的。现在我可以向你指明：一个名称就足以表示万有，这一事实非常明显地证明了一切存在的统一。诚然，语言用许多名称来称呼这个世界的统一 (Welt-einheit)，但这其实是一种浪费。用某一个名称来称呼万有是必要的、合乎逻辑的，或者说，对于理智来说是必要的，因为一切不仅是无穷尽地多种多样，而且也是无穷尽的唯一，是一个一元体。

水无疑有许多不同的种类，但是一切水必然有一种一般的水的性质。不具备这种水的性质的就不是水，也就不能称它为水。同样，油也有许多种，例如橄榄油、煤油、菜子油等等，而且每一种油还可以再细分类；但是，凡是具有同一名称的就是同一种单元。

现在，请你注意：事物的名称正象水中投入一块石头一样，也构成那样一个圆圈。水的名称是一个圆圈，油这个名称也是一个圆圈，而流体这个名称就构成一个包括水和油的更大的圆圈，其次，物质这个名称就构成一个更大的圆圈，其中包括固体和液体，直至最后，存在或万有把精神和物质、一切力和质、连同天堂和地狱一起都包括在一个圆圈中，包括在一个一元体之中。

这个普遍的统一性表明高的东西与低的东西、流动的东西与固定的东西，简言之，表明宇宙万有是由同一物质构成的。在这个

统一性的基础之上，任何有想象力的人都能证明动物的语言与人类的语言是一体，因为否则就不能统称二者为语言；他可以名正言顺地认为，由于说话是有声的，它就是一连串声音；语言和一连串声音是一体。语言发声，一连串声音便是说话。这样，语言就既无起源，也无尽头；它终于与一切事物合而为一。于是整个宇宙就成为一种难于说明的、难于理解的、难于表达的语言之浑沌。

常言道：当一个人夸大事物的时候，他是在夸大他的见识。人们愈是超越限度地夸大某一事物，该事物的界限就愈加明显。毫无疑问，语言需要用一个名称来称呼万有；但它也需要用无数的名称来区分万有。由于语言不过是现有的存在的一部分，这一部分就应当有一个界限，而你应当特别注意，在确定这种界限时，人类的自由是多么没有界限。词汇并不只是空洞的词汇，而是宇宙某部分的名称，是宇宙的波状圆圈的名称。语言，或不如说与语言相联的精神想用语言来确定无界限的东西的界限。语言的自然惯用法很随便地执行这种任务，有意识的科学则以精密的方式执行这种任务。正如它在温度的领域中决定什么叫冷、什么叫热一样，它还以同样的自由在声音的领域中决定语言的名称起于何处，止于何处。因此，语言问题的结论是：我们已经确定马力（Pferdekraft）的意义，但未确定语言概念的意义；它的意义虽然通过使用而多少有些规定，但是规定得很不充分。这样就表明了一个道理，即：世界的事物，包括精神和语言在内，是一条无头无尾的河流的相互联接而混融的水波。

我再一次直率而明白地告诉你：我所教授的逻辑和逻辑的对象思维，是世界的部分，是无穷世界的部分，而每一部分本身既是无穷中的片段，也是个无穷的片段。每一个片段都具有整体的无穷的性质。因此，你不可期待我详尽无遗地论述我的内容无尽

的论题。我只打算讲关于“一与多”的逻辑的一章。

我只想阐明：现有的存在的各种形式无疑都是同一种本质，而这种唯一本质又分成为各种不同的形式。世界是相互联系的，而联系又分成许多部分。如果我们认识到语言、精神和一切世界的部分都是如此，那便是对人类头脑的普遍的启发。

我再说一遍：没有听过逻辑学课程的人也能逻辑地思维，正象没有农学知识的人也会种马铃薯一样。没有研究过区别能力的人也能发明温度计，也能正确识别色彩和音调以及许许多多其他的事物；但是要想阐明最抽象的区别，象始与终，字面与字义，肉体与灵魂，人类与动物，力与质，真理与谬误等等之间的区别，就要先逻辑地阐明我们的智力的相互联系。

## 第八封信

亲爱的欧根！逻辑学与经济学有着完全相同的命运。资本主义时代的经济学者只谈增进利润或剩余价值的手段和方法；他们只讨论利润的相对大小，其增多或减少，而不讨论利润和剩余价值本身的起源和由来。他们把利润是通过给予工人一日工作的报酬少于一日工作的产值的方法从劳动力中榨取而来的这一事实不声不响、斯斯文文地忽略过去。这些先生们只谈论“国家富有”，而不谈论“国家贫困”。起初是由于他们无知，后来则是由于心怀诡计。

当形式逻辑学家仍旧依照传统的方式把智力或思维当作孤立的事物来研究，而将它们与真实的，即与经验的世界的必然联系排除在逻辑这门学科之外时，既是由于他们无知，也是由于心怀诡计。由这种联系可以判明真理与谬误，有意义与无意义，神与偶像，而这对于那些教授先生们来说是很不利的。因此他们把这个

棘手的问题交给神秘的学科，交给形而上学和宗教去处理，使这些官方哲学的古老支柱继续执行自己的职务。

我在第一封信中已经表明：我的论题的核心在于区别形式逻辑与我们所说的无产阶级的逻辑。形式逻辑学家把智力当作“自为的”(für sich)事物来研究，而我们却用各种方式证明：它并不单独存在，而是与一切事物和万有联系在一起。

形式逻辑学家无疑有一种狂热的素质，有时想把音乐，有时想把语言，有时想把他们自己，有时想把别的什么偶像从这种联系中抽离出来。但是研究思维活动的科学却告诉我们，内省的头脑得出一条经验：一切命题与反命题，断言与否定都属于那个唯一全能的世界自动机(Weltautomat)，它把它们全都“扬弃地包括进去了”。毫无疑问，它就是真理与生命。人类的头脑既然与这个自治的世界存在为同一本质，并与之联系在一起，因而逻辑同时也就是宗教、形而上学和世界智慧。<sup>①</sup>

形式逻辑告诉我们：我们的智力只能区分而不能混淆一切事物。它在这一点上是对的，但它未达到一种明确的世界观的目标，因为它让这种狂热的素质夸大差异和区别的重要性，而忽视了事物的自相矛盾的(paradoxe)或者说辩证的性质，即：事物不仅是分开的，也是联系在一起的。我们应当理解：一般说来，世界的分类仅是一种形式。我们当然可以区别上与下，左与右，始与终，金与铁皮，好与坏，但是我们也必须认识到：多样性即单一性，变化是固定的，固定是变化的。形式逻辑的名称本身是不妥的，形式逻辑不是形式的，而是夸大的；它也有普通的偏见，以为宇宙间存在着矛盾

---

<sup>①</sup> 狄慈根在这里说的是：逻辑必须研究宗教和形而上学所研究的对象，亦即研究普遍的存在。就狄慈根看起来，逻辑是反宗教的，反形而上学的，因为他反对宗教和形而上学对于这个对象的解释。——译者注

的事物即矛盾，也就是基本差异，这种差异之间不存在联系，不存在桥梁，不存在共同之处。它一方面认为不可能存在矛盾，另一方面却因始终认为存在着不可调和的矛盾而陷入矛盾之中。它告诉我们：自相矛盾是不可设想的，是不现实的，从而表明它不明了矛盾的形式，不明了真正的无矛盾和普遍的真理。金子不是铁皮——这是非常正确的。谁把金子叫做铁皮，或者把铁皮叫做金子，谁就自相矛盾。在真理的世界中，二者是分离的；但这种分离并不意味着金与铁皮不具有一种共同的、称作金属性的性质。金与铁皮是不同的金属，但它们具有金属的相似性。相似者也是相异的，相异者也是相似的，不论在什么地方，这都不过是程度不同和形式不同的问题，“形式”逻辑忽视了这一点，凡是在某种逻辑模式或某种偶像中，而不在一个不可分割的世界的永恒的、普遍的现有的存在中寻求真理的人，也都忽视了这一点。

我们的逻辑所研究的是真理或者说宇宙万有，宇宙万有包含最高尚的神和最卑下的魔鬼，换言之，一切都包含在其中。在世界真理中包含着谬误、假象和谎言，正如死亡也生活在其中一样。也就是说，谬误、假象和谎言以及死亡都不过是暂时的、形式的，不过是灭亡的、微不足道的东西。它们同万物的事物 (Ding aller Dinge)——它是存在，是真理，是生命——相比就不成为事物了。

活的世界真理包含所谓矛盾，因而特别难理解。举例来说：某一事物终止之处就是另一事物开始之处。某一事物的终止就是另一事物的开始。每一个开端同时是一个终点。二者互相包含，但在概念上又有始与终的区别。我们无处不看到始与终，我们也无处看到始与终。假如你观察空间，那么你看不到界限，但是你的视力却只能达到有限的距离。你的视野是有界限的，但你却看不到一个界限。或者，只要你观察生命，你马上就会看到死亡；但是再

仔细观察，你就会看到死亡不是死亡：“废墟中产生新的生命”（Neues Leben blüht aus der Ruinen）。世界本是永恒的生命，它不知有死。如果说死亡在生活，那是一句矛盾的话；但是这矛盾是可以解决的，只要认识到：生与死之间的差异不管多么大，终究不过是形式上的差异，它也象其他差异一样被无尽的宇宙生命压低为相对的、微不足道的差异。

还有一个流传得很广的学派——如果学派这个名词可以用来表示未受过训练的人们的话——它声称：对于我们的思维的系统化，或对于我们的精神的启蒙需要有耐心。这些人不再期待一种神秘的启示，却寄希望于自然科学，以为自然科学既然已经说明了许多事物，最终也会揭示“一切知识的最后问题”。不过我可以轻而易举地使你相信：人们往北极的探险发现了新的大陆、新的植物、新的动物和爱斯基摩人；爱迪生在电学方面还会有许多发明，老练的天文学家对于日、月和彗星还可以有种种经验，这些发现和发明对于科学和生活都作出了极宝贵的贡献，但是它们在正确并一般地使用我们的智力或一般地启发人类的头脑方面却只有很少的贡献。反之，阐明矛盾是什么，矛盾意味着什么，却能照亮幻想当中最偏远的角落，照亮天堂和来世，照亮整体的现有的存在和一切事物的统一与不同。

真理与虚假之间的对立是说明矛盾的正确意义的最明显并且最有教益的例子。这两个极端之间的距离也许比南北极之间的距离还要远；但二者之间的联系却也象南北极之间的联系一样密切。你不能期望通常的逻辑学会事先指出象真理与虚假之间的那种表面上如此相反的统一。因此，假若我先通过别的例子——我看就以日与夜的对立为例吧——来证明这一点，你会谅解的。假定日夜各为十二小时。日与夜的对立是：是日便不能是夜，但日与

夜却构成一个二十四小时的一日，在这一日中，日与夜和睦地相处在一起。真理和虚假的关系也是如此。世界是真理，而谬误、假象和谎言都包含在其中，它们是真实的世界的部分，正象夜是日的部分一样，并不混淆逻辑。我们可以于心无愧地说真正的假象和真实的谎言而不陷于矛盾之中。正如无知中包含有知一样，真理总不免包含虚假，因为真理是万有，是无所不包的。

“矛盾不能存在”。但是，充满着矛盾的混乱的头脑却依然真实地存在着。没有刀柄和刀身的刀，其间没有山谷的两座山，诸如此类的毫无意义的说法存在于语言之中。矛盾有两种：一种是无意义的，另一种是极有意义的。不错，整个世界就是一个无穷无尽的矛盾，其中包含无数最有意义的命题和反命题；这些命题永不消亡，但可以借助于时间和理性而趋于统一。

有一种众所周知的观点，以为思想与其对象的一致和不存在矛盾是真理的形式标准。这种标准完全没有批判和解释，或仅有无知的和欺骗性的批判和解释。

自从先知但以理(Daniel)在神殿中撒灰，揭露了拜巴力的人(Baalsdiener)以来，<sup>①</sup>其他偶像拥护者们继续鼓动人去献祭，他们好在夜间去盗窃带来的祭品。这种不断的卑劣行为和屡次的被揭发使人们减少了服从真理之心，因而有许多人成了轻浮和淡漠的人。这种无赖逻辑——这里不含有无知的成分——鼓励轻浮的人和淡漠的人不信神而背离真理。它戴着博士帽，站在讲台上宣称：对于真理的研究空洞而不足。它把这些话不作为教义而当作逻辑科学大事宣传，它想用智力来证实智力太有限，不能理解真理和证实真理，从而自己陷入了无意义的矛盾。

<sup>①</sup> 《旧约》《列王纪下》第二十三章第4—15节记述了约西亚命除偶像，以及撒灰之事，但不是但以理，而是约西亚，可能狄慈根引用这个典故时有笔误。——译者注



逻辑的研究在其历史的进程中的确有一个时候出于至诚得出了这样的结论。那便是康德的名著《理性批判》中的结论。这部著作因对于世界真理的阐述有极大贡献而享有盛名，于是我们的狡猾的蒙昧主义者就企图利用它的名声，凭借这种根据讲人类知识的限度不超过康德的立足点之外。

康德详细地阐明一般的真理象我们用以寻求真理的头脑一样是经验的。他明确指出：我们的眼睛和耳朵是与精神和总的世界真理不可分离地联系在一起。但是，夸大性的顽固精神或夸大的精神这一传统信念——二者本是一回事——使他误认为在人类精神之外或人类精神之上，在世界真理之外或世界真理之上，神秘地存在着一种不可思议的奇异的精神和一个幻想的超真理。

康德的理性批判没有认识到真理的普遍性。它仍然主张有两个不统一的世界，有两个不统一的真理。正象对罪恶的诅咒产生罪恶一样，由这种主张推论出两种智力：1. 人类的可怜而渺小的奴仆理智；2. “上帝”的莫大而异样的精神，这种精神可以理解不可理解的东西，可以象击碎榛子一样击碎最无意义的矛盾。

真理——它是万有，是宇宙真理或普遍真理——会使你认识到这种关于两种精神的二元论中所包含的异常卑屈的矛盾。哲学家康德当然比彼得·辛柏尔<sup>①</sup>有更高的智力，但是一切精神都有一种共同的精神本质，没有一种智力能够超越或低于这种本质而不致失去其名称和意义。如果我们不想从逻辑堕入荒谬，我们就不可能说另有一种比通过经验认识到的人类思维能力更高的思维能力。动物也具有某种类似智力的东西，这一点是无疑的；我们可以用某个专门名词，例如用“本能”来区别动物的精神与人类的精神

<sup>①</sup> 这是个虚拟人名，“辛柏尔”的原文“Simpel”意为“头脑简单的人”。——译者注

神，这一点也是无疑的；我们的理性是通过教化逐代提高的，这一点也是无疑的。但是认为在某时某地存在一种处于世界联系之外的思维能力却是一个完全无意义的概念和一种莫名其妙的看法。正如一切水必须具有同一种湿性一样，每一种智力和思维都必须具有一般的思维本质，依理都必须是唯一的、普通的、经验的世界的一个确定的部分。

### 第 九 封 信

亲爱的歌根，重复是学习之母！

逻辑教会你怎样使用智力——不仅教会你怎样在这个或那个领域中使用智力，而且也教会你怎样在真理的普遍领域中使用智力；它的结果是下面这条定律：决不可以忽视一切事物的整体联系。

为了稍微说明这条原理，需要指出：在经院哲学时代，人们靠冥想进行思维，而没有考虑到思维与世界的其他部分的联系。在现在的自然科学时代已经产生了比较好的方法。但是自然科学的方法至今尚不能完全适用于法律、道德、政治、心理和哲学的领域，这是因为唯一的、不可分割的世界真理的全部联系缺乏逻辑的明显性(Klarheit)；因为真理的概念还处在暧昧不明的状态，而特权阶级对这种暧昧不明又极感兴趣。

因此，真正的思维方法还需要人来阐明。例如，社会主义者受到攻击，说他们鼓动人民；说他们的许诺超过其能力，从而在人们心中播下了斗争的种子。那些按照一般的意义来进行这种攻击的人割断了和平与斗争二者之间的应有联系。但事实上，和平与斗争总是相处在一起的。如果一个民族的和平之中不掺杂着或混合着对立的斗争，那么这个民族一定是个懒惰的民族。感谢上帝，由

于人们心中存在斗争，各民族有奋斗和进取的精神；进取是世界的精髓，而如果人类缺乏欲望，那么就不能设想会存在进取的民族。为了发展或文化，一个民族的愿望必须超过它能够立即实现的水平。另一方面，仅有欲望并不够。人不能使他的期望高于他可能得到的，也不能使他的许诺高于他所能实现的。因此，逻辑的社会主义者同时也要看到：即使在将来的国家中，树木也不会长得高入云霄，而我们所期望和争取的和平也始终是与斗争混在一起的和平。未来的音乐即使比现在的音乐更加和谐，也必将永远残留着不和谐的成分；世界上没有完美，因为只有整个世界是完美的，只有宇宙是完美本身，是唯一的和单独的。

如果我们过分夸大和平，并且把和平与斗争分开，那么诚如战士所说，永久的和平只是幻想。而那个希望炮声和刀声永不断绝的战神之子假若不是什么更坏的东西，至少也是幻想。只有战争中的和平与和平中的战争是永久的——旧派逻辑学家认为这毫无意义。因此，就连不可避免的战争随着时间的推移也会愈来愈和平和人道。战争的野蛮形式不是永远存在的，除非你说的永远是指牧师所说的非逻辑的永生，他们是通过离开现世的方法打开永生之门的。

因此，假如我拥护社会斗争，你不要以为大家所说的战争与和平这种概念或事情之间隔有一道万里长城。

一切事物都相互联系、相互依赖。既然贪婪和憎恶可以被夸大，和平当然也可以被夸大。但是请注意：夸大永远只指过分。应受谴责的不是煽动而是过分的煽动。如果各个政党认识到和平与战争的逻辑关系，那么彼此的争执就有较多可讨论的余地了。问题就不再是贪婪与知足的重大差异问题，而是这个比较容易取得一致的问题：二者各占多少。

正象战争与和平交杂在人类胸中一样，所有的各种各样的事物一般地都交杂在统一世界之中。在埃伯尔斯著的小说《我是人》（«Homo sum»）中，修道士保罗在鞭打他自己的肉体时初步尝到了天堂的幸福，他说：我衷心地相信在地球上找到没有幸福的痛苦与没有痛苦的幸福是同样困难的。而梯尔·欧楞施皮格尔说登山者若想到下山时的轻松就能减少上山时的困难，由此可见，他已经是个懂得辩证法的人了。逻辑认为一切事物，甚至完全相反的事物都具有同一本质，正象说夜属于日、莠属于草一样有理。

为了使这些小例子不致混淆我们的思想起见，需要指出：这些例子主要在于阐明精神与肉体，思维与存在之间的大矛盾，而一切小矛盾都包括并消失在这个大矛盾之中。

为了按事物的真正联系进行思考，你不可把任何事物看作独立的事物，而应把一切看作一个实体的流动的性质，而那个实体就是一切事物的事物，是世界，是真理，是生命。

因而，我们的逻辑就是真理论。这个真理不在天上，也不在地上，不在耶路撒冷，也不在耶利哥（Jericho）<sup>①</sup>，不在精神之中，也不在肉体之内，而是无所不在。

我们的逻辑是认识论。它教导人们不要通过沉思的方法，而要从事物与经验的联系的角度，从整体联系的角度来探索认识。

由于人类依靠经验也犯过错误，因此，千百年来科学的问题一直是：真理与经验是不是两件事，我们的全部经验是不是感官的戏法。卡特修斯回答说：不，我们对于最完善、最真实的存在者的信仰使我们无法相信有这种欺骗。如果我们用真理的概念代替神的概念，那么我们就能再次确信：经验的世界不是幻像，而是绝对真

---

<sup>①</sup> 巴勒斯坦古城名。——译者注

实的现实。

虽然伟大的康德因不能摆脱夸大的信仰，即对夸大的真理的信仰，而称世界真理为一种现象，但是我们今天仍然明确地知道：已经形成的一切区别不过稍稍侵蚀了真实的、普遍的统一世界（Welteinheit）。正象一切烤的面包点心都是烤制食品一样，天与地以及和天地相关联的一切，都是不可分割的真理的片段，这个真理也被称为：自然、万物、宇宙、神和经验。语言给它所钟爱的真理取了各种各样的别名，正象一个非常快乐的母亲用小猫、小宝贝、小天使等无数的名字称呼她的心爱的小孩一样。

费尔巴哈这样推论：“假若上帝不是一个异于自然和人类的特殊人物，那么他就是一个完全多余的存在物……上帝这个词的使用时常与一个特殊而异常的存在物的概念联系在一起，使用这个词是一个扰乱人心的恶习。如果你要作一个自然主义者，就不必作一个有神论者，如果你要作一个有神论者，就不必作一个自然主义者。离开这个矛盾吧！上帝与自然，或者说自然与上帝合而为一，混淆一起，那就既不是上帝也不是自然，而是一个神秘的两栖两性物。”

上帝这个名称引起了不少麻烦，费尔巴哈说的这句话是对的。但是真理也因为人的否定和轻浮态度而遭到诽谤。上帝、真理、自然不过是同一事物的各种名称，有了这种恰当的认识，我们就可以玩弄名词而不致把事物弄混。这种玩弄名词倒能够弄清事物。

但是逻辑要求我们把真理看作绝对，看作权力、力量和伟大，它包括一切逻辑的和非逻辑的区别以及被区别的事物，还要包括区别能力本身。

这种对绝对的认识，这种世界智慧不会使你骄傲自满，因为你已经知道这种观点，它不过使你开始非常一般地认识到你关于真

理的认识既是上天的，又是尘世的而已。因此，到现在你才有了真理的定义。我并不想否认定义很重要，很有教益。但我要告诉你的是：比如说，假若你把天文学看作星球学，那么你对天文学的知识真少得可怜。因此，不管我向你把真理说得多么清楚明白，你仍然要充分理解细节，理解一切科学的全部细节，而这个任务对于我和你以及其他任何人来说，都太繁重了。

正如我们的视力无论如何也看不尽可看见的东西，正如眼睛虽然看着它的对象却看不透它的对象一样，智力不能彻底了解或彻底领悟这个绝对的万有，这个真理或这个上帝；我们所能理解并领悟的是现世的真理，是一般真理的片段。但是我们的认识所认识的虽不是真理本身，却仍是真正的认识。

### 第十封信

亲爱的欧根！我以前几次讲课所教给你的是一个非常平凡的事实，即：思想是世界的一部分。当我从部分谈到整体时，我仿佛是从河口逻辑地或顺序地向河源前进。宇宙是智力之母，正象它也是万物之母一样。

我想，你或者其他读者可能会指责我的论逻辑书简缺乏逻辑。这些次讲课似乎没有按照严格的次序系统地阐述论题。请原谅这有一部分是因为采用书简形式的缘故。这种形式不仅要求把全部内容系统地加以排列，而且要求每一封信讲完一个段落。此外，这是因为我所研究的题目不是已经完成的，不是别人已经完成而传授给我的；在这里，我不仅是一个叙述者，而且也是一个在已经经过许多人的研究但仍然不明的领域中摸索的探险者。

我在上一封信结尾详细说明了用上帝这个名称来表示万有，对于这个名称，既有赞成的理由，也有反对的理由。但是具有绝对

的特性的宇宙显然十分类似雅克布·波默——哥利兹(Görlitz)的鞋匠出身的著名哲学家——所说的无穷尽的存在，他说道：“它既不是光明，也不是黑暗，既非爱，亦非恶，而是永恒的一……因此，一切力都不过是一种唯一的力。”

宇宙之外不存在任何事物，或者说，一切实在和幻想的存在(Existenzen)都包括在万有之中；万有的一切既不是甜的，也不是酸的，既不大，也不小，而恰好就是一切——这个命题象同一律  $A=A$  这个老生常谈一样明显。

万有是无所不能、无所不在和无所不知的。最后一个宾辞可能引起人的怀疑，因为宇宙不是一个大头大脑的怪物；的确称宇宙为上帝是不恰当的，正是因为上帝这个名词总使人把它当作一个人物。万有不过是借人类的头脑来思维的，因此无所不知并不比人类的共同知识更多。你、我和其他任何人当然所知很有限；但是我们很可以指望我们所不知道的是别人已经知道的或后人将发现的，因此，人类的精神就知道能够知道的一切。我们不能看见一切可看见的东西，因为有些动物有更好的视力。但是因为最聪明的动物也谈不上有最高等的智力，也谈不上有理性和知识，所以除人之外没有任何东西是有知的，因而人类是无所不知的。但由于人类的全部知识都仅是由世界得来的，所以人类不过是形式上的持有者。而事物(Sache)则属于一切事物的源泉，属于永恒的自然之母。我们的全部智慧是它的，是世界智慧。假定存在月亮人和其他星球人，他们知道我们所不知道的事物，情况又会是怎样呢？首先，迄今为止这不过是不值一谈的幻想；其次，宇宙的无所不知或无所不知的宇宙并不会因此而受到丝毫影响。按照合理的语言用法来看，人类的知识是唯一的知识，是无所不知，正象自然界中湿的水是唯一的水一样。我同意普罗塔哥拉的格言：人是万物的尺

度。谁要是运用另一种尺度，那就是运用一种非人的、夸大的尺度。

因此，假若我说一切现有的存在的宇宙总和是无所不能的，你不要以为我指的是铸造无刀身刀柄的刀的无意义的魔力，也不要以为我用的无所不知这个词含有任何夸大的意义。

无所不知显然属于逻辑的内容，因为知识和智慧的器官是逻辑研究的对象；而且必须指出：人类的精神远胜于动物的精神，也是一切精神的 Non plus ultra (极致)。但是请记住：这种精神只有当它与神圣的宇宙——也可以称之为世界的神圣——联系在一起时，才能够如此。世界的神圣这个名称是合适的，因为它使我们知道：第一，没有奇异的精神统治世界；第二，自然万有并不是一切事物的总和，而是真理和生命。

当然，说宇宙万有就是宗教所说的万军之主(Gott Zebaoth)①只是一个比喻，而比喻总是不完美的。我们也可以巧妙地用一盏长明灯来比喻日，用一盏终夜灯来比喻月，用一个管家来比喻德国大臣。

逻辑将教给你的是：凭借区别能力可加以区别的一切都属于同一种类，一切都是普通东西，但是超越一切平凡事物的整体却是个无上崇高者。仅有启蒙运动者所提出的那种轻浮的无神论是不够的。直截了当地否认上帝屡次造成某种偶像崇拜。如果我们想彻底铲除偶像崇拜，就必须积极地理解神圣的世界真理。

逻辑必须从至高无上者、无穷或绝对开始。一切合乎规则的，亦即相互联系的思维必须以此为出发点。对于有限的原因，对于孵化为鸡的蛋，对于下蛋的鸡，对于按照达尔文所说的自然淘汰和

---

① 耶和华的别名。——译者注



适应而发展成鸡的类似生物的研究，这种所谓自然科学的研究是极有价值的，没有这种研究我们就不能理解世界的进程；但是这类知识一定不能使有思想的人满足。逻辑要求每一个人去寻求至高无上者，去寻求一切原因的原因。凡是需要使自己的意识合乎逻辑程序的人就一定要知道有穷与无穷，相对与绝对，特殊真理与普遍真理是相互包含的。

科学所要求的逻辑思维，不过是认识到一切思想的最低层的基础和绝对的后盾。这个后盾就是宇宙，而外部的和内在的人类头脑是它的一个附属品。因此，唯物主义者和唯心主义者数千年来争论的问题成了这样一个问题：精神是世界的还是世界是精神的。我们的回答极为明白：二者联系在一起，结合起来成为一个事物，成为一切事物的事物。精神与自然界是同一本质的两种属性。我们可以将它们比做鱼和肉，据拉扎·盖格说，非洲土人十分恰当地称鱼为“水肉”(Wasserfleisch)。精神与自然界正象鱼和肉一样，虽然是不同的，但仍属同一类。

我记得曾在一份幽默报纸上看到这样一个问题：什么是领年金者？回答是：领年金者是有钱的懒汉，而懒汉是没有钱的领年金者。这两种人本质是相同的，仅在金钱这种不重要的附属品上有差别；同样，我必须告诉你：不存在什么本质的差别，一切差别都是一个世界实体的属性和附属品。从终结的角度来看，区别是逻辑将教给你的，科学地实践的终结；从事物的联系上区别事物是一种功能，而认识、知晓、了解和理解不过是它的不同名称。当你看出这种功能属于人，而人及其区别能力也属于自然界时，你就会认识到：一切区别和一切被区别物都附属于无区别的一体，都附属于绝对；对比之下，一切事物都不过是相对的事物，亦即附属物。

我尽力说明：要想进行正确的区别，就要意识到唯一至高无

上的普遍自然。你不可象达尔文以前的人看待动物界那样机械愚蠢地看待一切现有的存在的这个总和，而要把世界当作活的有机单元，而区别能力也象其他一切事物一样，是从其中发生的。动物的各种类，按照思想褊狭者的逻辑来看，是截然分开的，没有活的关系，而按照达尔文的科学论证来看，则是一支统一的支配力量，是形形色色的创造物中相互交杂的生命。这个著名动物学家发现的物种交流可以作为逻辑的世界之流 (Weltfluß) 的实例，在逻辑的世界之流中，一切区别都不过是起伏的波浪。这个“不分的、一体”(das ungeteilte Eine)必然构成我们的一切区分的基础。

我们已经说明：智力划分、区分或分析至高无上的普遍自然；我们已经知道：普遍自然、宇宙不仅是智力的工作原料，世界也把智力的机构作为附属品包含在它的总机构之中，精神的活动不过是自然的活动的特殊类型。

世界不仅是认识的对象，也是认识的主体，它借人类的头脑认识、分析它自己的繁杂的内容。我们的认识即智慧就以下两点来说是世界性的：1. 世界被认识，被区分，被分析；2. 世界借我们的智力进行认识、区分，等等。当我称人类精神为世界精神，为至高无上者的精神时，我希望别人不要以为其中含有任何神秘的意思，我不过是想说明：思维或智力只有在世界联系之中才能起作用，说明思维或智力不是异常的、夸大的事物，而是同其他事物一样的事物。

你不要把精神看作真理的创造者，看作一个小神，而要把它看作一种手段。真正的神，神圣的真理以我们的智力为其宾辞。我们的智力并不产生真理，只产生对真理的认识；它只产生真理的图画，这些图画与真理多少有些相似。我们所绘出的真理的图画的好坏，是逼真的或是错误的，自然不是无关紧要的事，但毕竟还

是一件次要的事情。在这里最主要的是要知道：真理、自然的真理或自然真理胜过一切图画千万倍，然而仍是由一些片段和部分组成的，那些片段和部分总合起来便构成绝对。

### 第十一封信

亲爱的欧根！约翰内斯·施尔在发表于《花园报》（«Gartenlaube»）上的题为《穆罕默德及其事业》（«Mohammed und sein Werk»）的文章中说，神经错乱的空论家寻求不信宗教的人民。文章说：“这并没有成功，虽然宗教感情的火花在接近于动物水平的民族中是暗淡的。”“但是，”文章继续说，“这种（宗教感情的）表现是兽类与人类的分界线。在高度文明中，宗教是有限的东西对于无限的东西的感受。在低级的和最低级的文明中，人类已有一种蒙眛的冲动，要把他们的特殊性与普遍性联系起来，并使二者调和。这就是唯心主义，就是唯心主义的欲望。十分明显，这就是人民无论何时何地都只能在宗教中寻求其唯心主义欲望的满足的原因。对此我必须声明”——这位狡猾的观察家机敏地说——“我这里所说的人民，当然不指那些所谓浮动的居民，他们十分可悲地与自然状况失去了一切联系，我指的是‘定居的’、‘固定的人民，真正的人民’。”

上面所引的这段话使我们看到一个“真正的人民”的辩护士怎样反对真正的逻辑。如果把“人民”分为固定的和浮动的，就应当逻辑地以这样的意识为其基础：一切阶级都包含在同一个人民部类之中；推而广之，人类、猿类、蚁类和其他种类都是同一类的诸分子；直推至人与动物，现实与想象，以及一切信教者与不信教者相互结合以构成统一世界，而永不可能失去“与自然状况的一切联系”。

一切区别都应当逻辑地以绝对的、宇宙的统一性的意识，以万物相互联系的意识为其基础。因此，那些以为一切生物生存于神中，活动于神中的信神者比那些在思想方法中不存在联系的、象约翰内斯·施尔之流的自由思想家还合乎逻辑一些。信神的人的思想比轻浮的人的思想合乎逻辑，他们以神为起点，以神为终点。但是他们仍不能完全合乎逻辑地思维，因为他们不能把祸害、魔鬼、疾病、悲痛、罪恶，简言之，不能把可恶的和暂时的东西同他们的永恒的、完美的天主合理地联系起来。

单一的自然(Die Ein-Natur)，无尽的自然逻辑的精髓。不论是(就狭义而言的)自然科学，还是形而上学和形式逻辑，都不能说明这“事物的事物”，只有这样一种逻辑学，即认识到精神与自然界，一切对立和矛盾都是“万有唯一”(das All-Eine)的形式的逻辑学才能办到这一点。一个与浮动的居民广大群众关系紧张的人，怎么能感觉到自己是一个与整体联系在一起的人呢？谁要是把某一特殊阶级的人当作真正的人民，谁就无一般人民的概念，也无绝对普遍性的概念。

无产阶级的逻辑不仅告诉我们一切人都平等，而且告诉我们宇宙的相同。注意：这种相同与差异之间的矛盾就象容器与各种壶和罐之间的矛盾，和同为点心的各种纽酥和面包卷之间的矛盾一样微不足道。

当反对民主主义发展的人攻击“自由与平等”时，他们指出：自然界是形式繁多的，人类当中个人之间是有差异的，强弱、智愚和男女是有区别的，要把大自然造成的不同的东西搞成平等的东西是专横的。他们不懂得：相似的东西是相异的，相异的东西是相似的。他们受困于阶级逻辑，这种逻辑只看到多样性，看不到统一性，看不到一切阶级的相互关系。

阶级逻辑以为：矛盾的东西不能存在，同一件事物不能既是真的又是假的。这种阶级逻辑对于存在的概念十分褊狭，它仅看到自然界有许多事物，而它的锐利眼光却忽视了这许多事物也有一种共同的性质。而我们却看出了：每一件事物，每一个人都是无限的世界的一个片段，都具有它的无限的性质的一部分，都既是永恒的，又是会灭亡的，既是真的，又是假的，既是大的，又是小的，既是单方面的，又是多方面的，因而都是矛盾的。

在苏格拉底以前和以后，人们通过哲学和宗教寻求纯正、合法、真、善、美而一直未能取得一致的结果。但是不可否认，这个问题千百年来一代比一代更加清楚。毕达哥拉斯、苏格拉底、柏拉图、亚里士多德、卡特修斯、斯宾诺莎、莱布尼兹、康德、黑格尔这些伟大的名字是这个研究进程的里程碑。这个发展是不可忽视的，但是精神的发展与物质的发展之间的关系，尤其是精神的发展与经济的关系，却大大为人所忽视。人们没有发现精神与肉体之间的桥梁。哲学的发展至今仍被看作是一二十个著名的思想家接连所做的纯精神劳动。我要告诉你的是：无产阶级的逻辑是以前探求纯正、真、善、美的继续。它告诉我们应当怎样逻辑地思考这些理想，这种学说是从整个的宇宙发展中产生的，而不是某个天才的头脑创造出来的。

哲学家在世界的物质发展的推动下才发展了逻辑思维法(logische Denklehre)<sup>①</sup>。你要把人类的头脑只看成是无限的总杠杆的次要杠杆，而无限的总杠杆不仅是纯正的、真的、善的、美的，而且就是真、善、美之本身，是世界，或者说，是绝对。

现代教授们的智慧想把对于绝对——它有时被称为“可爱的

<sup>①</sup> 即逻辑学。——译者注

上帝”，有时被称为“无神的世界”，亦即自主的宇宙(selbstherrlicher Kosmos)——的认识逐出逻辑学的范围，贬入“形而上学”这个特殊学科。这种分工并不是想增加研究的成果，而是想使形而上学变得神秘难解。那些对青年学生讲授形式逻辑的教授们把古代关于真、善、美的研究撇在一边，企图使科学之光不照亮这些理想，让它们能够在信仰的圣殿中保存下去而不<sub>变</sub>。

对他们进行这样的攻击似乎不太公道，因为那些有学问的先生们毕竟在形而上学的领域中为真、善、美的研究留下了一席之地。但是他们的这种行为是有它特有的条件的。伟大的康德特别用文字提出这个问题：“形而上学可能成为一种科学吗？”回答是：不能！形而上学所追求的夸大的真理等等——在基督教的术语中称之为上帝、自由和永生——是凭借任何理性也找不到的。但是这个大哲学家还是受时代的束缚，对夸大的真理作了小小的让步。

他说：尽管夸大的真理在科学上无法发现，然而相信有夸大的真理的宗教信仰还是十分有益的。我们在当代对这种拯救论考虑得清楚一些了。我们很愿意把一切夸大逐出科学之外。“真正的人民”的代言人想把这些为人所称颂的真理、自由和永生藏在圣殿的帷幕之后，而我们却把现实世界的绝对的真、善、美拉到逻辑的光天化日之下。

逻辑既然是正确思维的学说，就不能限于任何一个对象，也不能把任何一个对象——不论是天上的还是地上的——排除在它的领域之外。现代学术的巨大的光明一定会使作为逻辑对象的智力和作为形而上学对象的绝对真理并驾齐驱，而不使其中之一从属于另外一个。

但是两个事物互相并列而不从属于一个更高的第三者是不合逻辑的，满足于这种情形的头脑是混乱的。逻辑真理无论如何必

然是绝对真理的片段，是一般真理的片段，而我们的任务就在于把真理从形而上学中，从夸大的领域中分离出来，移入和人类的精神构成不可分割的单元的现实世界中。

把苏格拉底以前和以后对真、善、美的研究继续下去是无产阶级的任务，关于这一任务我们就谈这些。但是请注意：因为它不过是针对真正的善、美的问题，因此在一般的真理之中会包括它的一切真正的详细说明。正象红、蓝、绿必然包含在虹中一样，伦理学的善、美学的美和绝对的完善的问题必然包括在一般真理的问题之中，但仅仅是抽象地包括在其中。

我们的逻辑以真理，以世界真理为对象，这种逻辑是宇宙的逻辑，是普遍的逻辑或世界观。它告诉我们：一切事物的联系构成真理和生命，构成纯正、合法、善和美。一切使人心向上的高尚事物，一切沁人心脾的甘美事物，都是大自然或宇宙。但是，否定、丑恶、罪恶在哪里呢？谬误、假象、停滞、疾病、死亡和魔鬼在哪里呢？这个难解的问题依然存在。

诚然，世界是无常的，是罪恶的和悲惨的；但是这些不过是偶然的现象，不过是世界的外形和装饰。它的永恒和真、善、美是本质的、实在的和积极的。它的消极的东西是黑暗，却是歌颂光明的黑暗，歌颂光明战胜黑暗，变得更加光辉灿烂。

统治阶级的代言人不接受这种高尚的乐观主义，因为他们有一种悲观的反面任务，要使贫困和奴役永世长存。

## 第十二封信

逻辑，正确思维的科学，首先要求真正的，即合理的思维。逻辑研究的是理性和真理。

人们赋予这二者一种神秘的性质，而其实它们显然是同整个

世界及其明白性联系在一起。理性和真理并不是与其他事物分离的事物，它们不是孤立的事物。孤立的事物是不存在的。那些用手遮住眼睛，靠在人类头脑深处进行沉思来寻找孤立事物的哲学家走错了路。无产阶级的逻辑与一般逻辑的差别就在于：它不在圣殿的帷幕后，也不在博学者的头脑中，而在世界的活的联系中寻找并发现理性和真理。

教士、教授、法官和市长是施尔达 (Schilda) 的主要人物，<sup>①</sup> 而我们既然是在他们的影响下长大的，所以很难摆脱这些家伙的胡思乱想的逻辑。

我们有比较高明的见识，往往要感谢哲学中的著名人物。他们无疑也有许多夸张的想法，但是总的来说，他们都还是明白道理的人，他们多半只在理论上主张感官是不可靠的，相信内在的理性和真理。在实践中，他们是张开眼睛和耳朵行事的。因此，正确的逻辑还是一代一代地传给了我们，虽然其中混杂着离奇观念。教士、教授、法官、市长和施尔达的市民们死抱住这些离奇观念，而我们则非常大胆地抛弃掉这些观念。

我们现在不仅认识到理性和真理与世界联系在一起，而且认识到世界整体就是至高无上的理性和真理。或者说，是宗教与哲学追求已久的存在，就是柏拉图称之为真、善、美，康德称之为上帝、自由和永生，黑格尔称之为绝对的最完善的存在。

如果说认为在任何个体中都找不到完善性的人是无神论者，那么我就是一个无神论者。如果说相信存在“最完善的存在”——不仅神学家，而且卡特修斯、斯宾诺莎也致力于对它的研究——的人是信神者，那么我也是上帝的嫡系子女中的一人。

<sup>①</sup> 施尔达，德国一城市名，其居民以愚蠢闻名。“施尔达的主要人物”以及下文“施尔达的市民们”均比喻愚蠢的人。——译者注



由于崇高的感情和高尚的词句常被用来推动暴行，使许多人产生了恶感，以致不愿再听热心的说教。凡是散发出宗教气息的东西都遭到憎恨。但是我不得不告诉你，如果我们不能亲自——按比喻的意义来说——清楚地认识至高无上者，认识理性和真理，那么，我们就永不能摆脱偶像崇拜。

“认识”是一个神秘的词，而明晰的认识论与逻辑学即思维术的理论结合在一起给认识的神秘带来了光明。

我不妨用照相机来比喻认识能力。依靠这种能力你想得到一张世界真理的照片。你可以看出，给这个对象我们只能拍摄一张十分模糊的照片。这个对象无边无际，无限崇高和伟大，以致我们无法模写它。但是我们可以接近它。虽然我们得不到真理的清楚照片，我们还是能够把世界真理的照片搞明白，那就是说，我们可以逐步地模写无限的东西。你可以依靠你的理智，通过局限去认识无限。

绝对的真理以相对的现象呈现给我们。完善的存在是由不完善的部分组成的。施尔达的市民可能把这句话当作毫无意义的矛盾。但是，我们可以把臂、腿、头和躯干分开，每一样不过是尸体的一部分，然而联合起来就完全有生命能力。活的东西是由死的东西组成的，最完善的存在是由不完善的片段组成的。世界真理包括一切，它是完善的存在，是包括完善的，也包括不完善的整个现有的存在。错误、苦恼、邪恶和丑恶都包括在真、善、美之中。这个构成绝对真理的整体现有的存在是由相对的东西组成的，整体是由片段，由现象，或者说，由外观组成的。就连我们的认识或我们的思维工具也是完善的存在的不完善的片段。对于绝对，它只能提供模糊的、不完整的照片，但是对于世界真理的一切部分，它都能提供极好的照片，虽然不过是照片，却是极好的照片。

思想和认识有好的，也有坏的，有合适的，也有不合适的，有真实的，也有错误的，但没有绝对合适的。一切表象和概念都是最完善的世界存在的不完善的照片，而这个最完善的世界存在不论在大的事物中，还是在小的事物中，不论在整体中，还是在一切部分中，都是无穷无尽的。自然的每一片段都是无限的自然片段。

我再说一遍：世界的一切部分或事物除具有不完善的部分性而外，也具有绝对的存在的世界性；它们是不完善的完善。我们的智力也不例外。人类的精神是唯一称作理性的精神，是可能有的最完善的精神；同样，尘世的水是一切水的 *das non plus ultra*（极致）。相信存在某种特别性质的理性，某种异样的精神，就象相信存在一种不具有水的性质而绕着茨翁城（*die Burg Zion*）<sup>①</sup>流的天上的水一样，属于夸大的范畴。就连最完善的精神也不过是，也只能是绝对的世界存在的一个不完善的片段。

一个学习逻辑的学生首先需要学会辨别错误的和正确的思想，但他决不可夸大区别。一切区别都只能是相对的。糟糕的相片和出色的相片属于同一类，而一切类最终都属于绝对，都是万有唯一的分子。

要想区别正确的与错误的思想，必须记住：正确的思想不过是一个片段的真理，亦即真理的片段，它不夸大自己的重要性，而从属于绝对。下面的例子可以说明这一点。

当天文学家告诉我们地球每日绕它的轴心旋转，同时又绕太阳旋转，并且说太阳固定不动的时候，他们知道：太阳的不动只是一个相对真理，因此，从某个更高的角度来看，太阳是同地球一道旋转的。只有认识到这种相对的妥当性时，太阳不动说才是正确

<sup>①</sup> 指耶路撒冷。——译者注

的。反之，当农夫看见地球是不动的，而太阳每日东出西落时，他的错误仅在于他把他的眼睛所看到的当作整个真理，在于他把他的农夫的角度当作绝对的角度。只有对于绝对的认识使你能够正确区分并认识真理和谬误。假若一个人以为太阳绕地球旋转，同时认识到这种旋转不过是真理的片段，那么他并没有任何错误，他的见解是很正确的。对于绝对真理的认识使我们明白错误，也明白正确的思维方法；而正确的思维方法使我们能够灵敏、谦虚、宽容地作出判断。

“世界上最聪明的人”<sup>①</sup>十分谦虚地认识到他一无所知。他的榜样今天仍然是可取的。虽然从他那时以来，我们又有了许多的知识，但是较之一切知识的永不枯竭的源泉，较之慈母般的自然界，我们仍然几乎是一无所知。我们天天学习，但是永远学不完。苏格拉底相信真理，确信真理的存在，相信并确信人类智力的任务就是对真理进行研究。这些是他受人尊敬的地方。

反之，智师派<sup>②</sup>则对于一切都争论不休，他们十分轻浮地鄙视一切真理和研究。在今天，这种轻浮性仰赖着康德的余荫。康德受当时的偏见的束缚，把真理移交给一个神秘的世界，而称我们的真实的世界为“现象的世界”。与此相反，我们的逻辑认为：世界的一切现象无例外都是一个真实的世界的片段，而逐步的研究是认识的正当方法。

智师派认为一切都可以辩驳和否认，这种主张和我们的观点

---

① 这是指苏格拉底。——译者注

② 原文“Sophisten”，这里当然是指公元前五世纪左右即与苏格拉底同时代的“Sophisten”派。旧译为诡辩派与原意不合。Sophist 用于贬义时，以指后世的诡辩者，尚可。此处我们译为“智师派”，是用目前的习用译名。Sophisten 本义是哲学和修辞教师，译为智师派较好。按“智”字是根据“Sophisten”的字源希腊字“Sophia”而来，而“Sophia”正与德文的“Weisheit”同义。——译者注

有些相似。我指的是这样的观点：万有就是真理，一切部分是真理的片段，因此烟和雾，理智和想象，梦幻和现实，主体和客体都是世界的正确的划分——虽不是真理，但都是真的。所以你必须注意区别诡辩思考法和逻辑思考法。苏格拉底同时代的那种人今天还是有的，他们大讲上帝而自己毫无信仰；而我们则认为真理是平常的、明显的、平凡的和神圣的。

### 第十三封信

亚里士多德在他的《灵魂三论》(«Drei Bücher über die Seele»)中详细地探讨了这样一个问题：人类的灵魂有五种感官呢，还是有更多的感官，或者只有一种感官？该书的评注者，《哲学丛书》(«Philosophische Bibliothek»)的编辑J. H. 冯·岂尔希曼在第172号注解中说人有六种感官。他把触觉分为纯粹的触觉和活动的触觉。根据这种观点，五种感官的说法和过时的四元素说属于一路货色。现在，你、我及其他任何读者都不必再深究这个问题：一切感觉可以概括为一种感官呢，或者如亚里士多德所说的有五种感官，还是如冯·岂尔希曼所说的有六种感官，或者尚缺乏一种能感觉神秘的第七感官——乐观主义者预料这种感觉器官会随着人类的发展而趋于完善。我们在此只管这个问题与逻辑的基本问题有关的部分，即：整个世界究竟只是一个事物呢，还是无限多的事物的混合物；所谓事物究竟是独立的主体和客体呢，或者一切都不过是一个世界主辞的宾辞。

我从窗子里看到外面的河流和街道，桥梁、房屋和树木。每一个东西是一个独立事物，同时一切事物又都不可分割地彼此联系在一起。世界的本性被理智当作主体；但是这理智的主体也应知道：它的行为和活动，它的区别和认识是绝对的一种形式，是绝对

的一种形式分割，而绝对尽管这样划分，却仍是不分的整体。

要想掌握思维术，就必须首先明白：事物仅在名称上是事物，其实是世界的本性，也就是说，是相对的事物或绝对的宾辞。这样你就会认识到我们在思维和讲话中有权把一把椅子，它的背，它的面，它的四条腿当作一件事物，同样我们也有权把椅子当作六件事物。那么你就会懂得：亚里士多德讲的五种感官并非永恒的真理，而是一种永远在变化的分类。区别就是分类。

我很明白，我在这里说的是不寻常的话，这些话是不很容易详细地证明的。因此你不要以为我能够立即用几句话说明我的意思。这不仅受到一般偏见的阻碍——这种偏见把智力的职能（区别、认识、理解、领会是同一智力职能的不同名称）弄成世界上最神秘和最不可思议的事物——而且事实上这种事物虽然随时间的推移而逐渐明朗，目前仍是十分隐晦的。

关于这一点，自由教会的教士希罗尼米写道：“现代最著名的自然科学家，象杜勃瓦-雷蒙等人，同时也是思想家，他们已经承认：他们并不知道什么是感觉、生命和自我意识，也不知道它们是怎样发生的。这种无知对于真理和宗教的价值远远超过那种臆测的知识。因此，我们继续信仰，我们通过信仰对宇宙表示赞美、惊叹和不理解……这个更高的现有的存在，这个自我意识是我们不理解的，因而它仍是一种奇迹，是唯一的、永恒的、绝对的奇迹。”

对于自然界一无所知，唯以赞美和惊叹为职务的教士是这样认为的，而我们所要求的是理解和认识。我们想理解神秘，因而我还可以再写几封论逻辑的信，而你则可以再学习下去。

我想试用一个平常的例子来说明理解或区别依赖于分类的程度。

假定你在天刚亮时就醒来，看见卧室的角落里有一样神秘的

东西在运动，但无法辨认是什么在运动。仅知道有个“外形”<sup>①</sup>是不够的，因为“外形”这个概念可以指一切，指一切自然的和非自然的事物，指一切善的和恶的精灵。即使你的明了程度足以使你知道它是某种自然的东西，这也没有什么用处，因为“自然”不过是一切的别名而已。但是只要你一确定做那种神秘运动的东西是死的还是活的，是帷幕还是衣服，是人还是动物，那么你对于它就明白得多了，或者说认识得更清楚了——你由此可知，理智的解释不过就是把这种神秘的东西归入某类或列入某个项目之下而已。将真理和生命的现象分门别类就是认识，就是使用智力，就是启发头脑。

现在仍有一个问题要考虑，即：为了找到一个使我们的认识完全明白和精确的纲目，分类应进行到怎样的程度。假定在上述例子中，我们已经认识到那种运动是由一只猫引起的，那么探索的说明能力还没有达到它的极限。它还会问：是自家的猫还是邻居的猫；是黑猫还是白猫，还是灰猫；是小猫还是大猫；当你最后认出它是雄猫欣茨(Hinz)时，你需要记住，认识的主体象被认识的对象一样，是绝对的片段，也是绝对的、无限微小的片段，永不让人看透的、永不能够尽悉<sup>②</sup>的片段。

请注意：当我们谈到一个神秘的东西时，我们指的不是欣茨或昆茨(Kunz)，而是智力；我们想认识智力，以便正确地运用它。我称它为神秘的，是因为它十分难于认识。当我在上一封信中将它比

① “Erscheinung”通常译为现象，此处由于作者在此词上加了“ ”这个符号，更为重要的是，由于这一段所描写的事件有个脉络一致之处，所以改译为“外形”，或者改译为出现亦可。但如直译为现象，则跟作者的用意不合。——译者注

② 原文 erschöpfen，本为汲尽、汲干之意，而在这里则为知悉一切之意，其前面有 nimmer 一词，所以译为永不能够尽悉的。——译者注

做照相机时，它的任务当然是照相，而现在我却把它说成是一种通过分类来区别事物的工具，你大概不会因此感到困惑不解吧。分类是智力摄影必不可少的辅助手段。这里我再说一次我常重复的话：认识能力象其他事物一样不是自在自为的事物，只有在整体联系中才能有所作为。在上述例子中，现象属于雄猫大类中特称作欣茨的那样一个。如果你以前对于鼠敌的种类和所说的那一种中的个别个体不熟悉，那么对于上例的那种认识就根本不成其为认识。只有和你以前的认识联系起来，你的判断，即：雄猫和那神秘的运动乃是一种存在，或者说属于同一范畴，才是一种真实的解释，一种认识，一种理解。

路德维希·费尔巴哈说：聪明的作家之所以成名，是因为他假定读者也有智慧，不象迂腐的教师那样，把主题阐明得详尽无遗。但是我却以为人们也可能估计过高，所以我在这里采取教师的方法，因为我考虑到这个题目对你来说总是陌生的，有许多值得你思考之处。

我想用一个通俗的例子来证明：什么是认识和理解，怎样通过它们使陌生化为熟悉，使隐晦化为明显。诚然，精神之光是旧知识发出来的，但是你所求的是新的知识；为了靠这种光求得更多的新光，你要知道这种光是怎样发生的。但一切新事物都具有辩证的尾巴，它同时又是陈旧的事物。只有借助于旧的认识才能得到新的认识。这就是说，新的与旧的，以及我这里尽力解释为分类能力的认识，仅在与整体现有的存在的联系中才存在。

以前有一种流行的偏见，以为人象积蓄钱一样积蓄知识；你一定要排除这种偏见。这种说法虽然可能有助于理解，但是对于逻辑思维来说是不适用的。一种知识属于另一种知识，而一切知识又和整个现有的存在一起同属于一类。由此可见，从你幼年时

代起，你的知识并不是突然开始有的，而是不知不觉地产生的。人类的历史也象你的历史一样，人类在初期并不具有理智。诚然，人类有本能。但是，野兽、昆虫和有知觉的植物不是也具有本能吗？简言之，知识和认识之光就其泛泛的字义而言并不是新东西，而是与旧事物、与全部世界相联系的，并属于同一种类。我们的一切知识必须合在一起，构成一种知识，一个系统，一个领域，即现实的领域，真理的领域和生命的领域。

逻辑或思维术的任务是分类，是系统地分类。分类的首要条件就是要有不可分割的万有的意识，要有宇宙及其普遍的单一性的意识。换言之，就是要意识到一切科学的分类仅有形式上的意义。

全部世界的统一性是真实的，是唯一的真理。这个唯一的世界真理充满差别，既是绝对相同的，又是绝对相异的，但是这与合理的统一和相同并不矛盾；正象鸱枭虽有各种不同的面孔，仍然只有同一种鸱枭的面孔一样。

亚里士多德把感官分成五种，人类学家把人种分成五种，物理学家把空间分成三度(drei Dimensionen)。问题在于你要认识到：这样的分类虽然既真实也适当，但仍然决不是真理和正确，而不过是一种分类。逻辑的首要问题就在于按智力的作用如实确定科学的分类。分类是智力的任务，是智力的特征，它与不可分割的真理没有丝毫矛盾。

以前的聪明人认为：明理的人不可自相矛盾。这是一种聪明的，但十分狭隘的见识。黑格尔主张：世界上的一切都是合理的，矛盾也如此。在这个保守的外表下面隐藏着十分革命的认识，而“破坏性的”思想家就利用这种认识断然反对那些聪明人，及其固定的、毫无生气的、紊乱的、不能容纳任何矛盾的体系。



理性通过存在于宇宙的相互联系之中的合理分类使一切矛盾和对立化为和谐。“一切都有其时间和空间。”如果理性不想被称为非理性，它就必须认识到它的对立面，即圣经中说的“骸骨”，不过是一种形式上的对立面；必须认识到：上帝与世界，灵魂与肉体，生命与死亡，动与静，以及二元论者所称呼的其他名称，都是二而又永远是一的。人们最终会看到：保守者是真正的革命家，由于他们糊涂地固守“旧的好制度”，使无产阶级陷于绝境，不得不起来推翻那个世界。反之，被谴责的革命者是真正的保守者，因为他们作为恭顺的奴仆从属于运动，而运动不论在过去、在现在、还是在将来，都是永恒的。

这些次讲课中的要点是：思维工具象一切普通事物一样，是世界整体的片段或末节；它首先属于存在的一般范畴，其次也是一种通过对范畴进行分类或区别以产生人类经验的精确照片的工具。为了正确地使用这种工具，必须明确地认识到：统一世界是各种各样的，而各种各样又是一个一元体。

古代埃利亚派哲学之谜 (Das Rätsel der alten eleatischen Philosophie) 就是：一怎样包含在多之中？多怎样包含在一之中？<sup>①</sup>

#### 第十四封信

制鞋和种甜菜象物理学、化学和天文学一样，是一种科学。读、写、算被称为基本知识，我并不否认它们对精神的培养有基本作

---

<sup>①</sup> 《列宁全集》第38卷《黑格尔逻辑学一书摘要》：“第193页……‘有一句古话：一即多，特别是多即一’……第195页……‘一和多的差别被规定为二者的相互关系的差别，这种相互关系又分为两种关系：排斥和吸引’……”（见第117页。）

又，《五经会元》是佛家禅宗的书，其中也有“一即六，六即一”的说法，这同黑格尔相似都是从唯心主义观点出发的，但其中都含有辩证法的内核。——译者注

用，但是我的确遇见过既不会读也不会写而知识却很丰富的人——我想通过这个例子告诉你：知识和科学的程度固然有高低之分，但是这种差别只有暂时的或局部的、相对的、主观的意义，一切事物在绝对中是同样的。

你多半时常听到人说在绝对的黑夜中，一切猫都是灰色的，一切女人都是漂亮的。这种讥笑不会阻止我们对于我再三称之为逻辑的主题的绝对反复进行研究。不过请你绝不要以为它是神秘的。绝对就是过去、现在和将来的一切事物的总和。

一切科学的主体和对象都属于这个通常称为“世界”的绝对。

其他一切科学都以有限的片段，以相对事物为其研究对象，而精神的科学却研究那称为无限的一切对象。我常常声明这一点，因为不这样就极可能弄乱我的论题。我所讲授的是关于智力的学问，所研究的是万物，是宇宙，因为我要论述的不是精神在制鞋或天文学中的活动状况怎样，而是精神的一般活动状况怎样。我应当说明精神的一般活动状况，它必然导致普遍，导致绝对。我们要学习的逻辑，不是这个或那个领域中的逻辑，而是一般的世界逻辑。

智力象其他科学的或实践的对象一样，是宇宙的一个特别部分。但是它不满足于它是部分，它知道自己和一切个体是绝对的主辞的属性或宾辞，知道自己和万物处于世界联系之中。

人类的精神也被称为自我意识；用这样的名字来称呼无限的工作者，称呼无穷的开拓者，称呼你、我以及其他任何人对于世界和现有的存在的意识，实在是太狭隘了。

智力究竟是具有先天的观念呢？还是如同一张白纸一样，通过经验把知识印上去呢？几百年来人们对这个问题有很多论述。这就是认识的起源问题。理性是从哪里来的？我们从何处得到我们的观念、判断和结论呢？是从头脑内部的深思中来的呢？还是

从启示或经验来的呢？我想当我叫你思考下述问题时，你会很快地断定：我们所经验的一切以及从事经验的智力是绝对的启示。我们所知道的一切事物都是经验。假使精神是一张白纸，那么对于写字来说，这张内在的纸和书写时提供手、笔和墨水的外部世界一样重要；也就是说，一切认识起源于世界联系。智力中固有的不是知识，而是意识，是世界意识。它 *per se*（自身）所具有的意识不是对于个别事物的意识，而它自身便了解普遍，了解一般的存在，了解绝对。

智力的科学历来受到一个意想不到的事实的阻碍。它发现有从外界进入精神的知识，即所谓经验知识；但它也发现精神固有的知识，即所谓先天知识。两山之间必有谷，金子不是铁皮，部分小于整体，三角形三内角之和等于一百八十度，圆是圆形的，水是湿的，火是灼热的等等，我们知道这些不管在天堂还是在地狱都必然如此，在将来任何时候也当如此，虽然我们还没有经验过那种时间和地点。这显然表明我们的头脑中有一个秘密，而好弄玄虚的人就利用这种秘密使人相信他们关于上帝和高级当局的利己哲学同样属于永恒的、固有的真理。因此，对于无产阶级来说，解决这场关于认识起源的争论的意义尤为重大。

我们的逻辑问题是：智慧是从人头脑内部神秘地产生的呢？还是象一切经验一样从外部世界来的呢？——我们把来自天上的说法排除在外。

回答是：知识、认识、理解、思维属于内部与外部，主体与对象，头脑与世界。真理既在这里也在那里。它的确有些神圣的意味，它是无所不在的和绝对的。

但是怎样解释那超越一切经验的神奇的先天知识呢？回答是：智力不仅有一般了解的能力，而且也有把整体分成部分并按名称

确定其意义的能·力。它仿佛切碎东西，但是它不象制腊肠工人那样把一切都看成腊肠。世界不是一个单调的单元而是一个多种多样的单元，这一点你从你自己的经验和我多次重复的话里都可以看出。这个混乱的谜通过智力的划分，通过分门别类而逐渐明显，得到说明。在绝对中一切既是相似的，又是相异的。但智力也从相异中抽出共同点。例如，当我们表达矿物的概念时，我们不管金子和铁皮的差异；当我们在对矿物进一步的分类中把金的和铁的当作不同种类时，我们才清楚地知道金和铁是具有同样矿物性质的不同种类。我们知道名称的意义是什么，而且只要名称保持自己的意义，我们就知道不论在天堂还是在地狱，金子就不是铁皮，铁皮就不是金子。水和火来自宇宙，按照名称而构成特别的类。名称具有它特别的意义，我们确信凡是讲意义而不是讲无意义的地方，火就燃烧，水就是湿的，圆就是圆形的，一切三角形的三内角之和都等于一百八十度。这些难道值得惊讶吗！

这是些十分浅显的例子，但是我觉得它们已经清楚地表明先天的知识和经验的知识之间的差别仅仅是形式上的差别。你会认识到这两种不同的知识其实是属于同一类的，认识到二者都是内部的东西与外部的东西的混合物。如果我们认识到先天的知识和后天的知识同来自每次靠智力的协助而形成的经验，我们就不会再把先天的知识当作奇迹了。由此可见，和世界联系在一起的智力是一切真理的根源，而外部的自然界如同我们的内在理解力一样，都是构成真理和绝对的整体自然的片段。

诺瓦利说：“只有逐渐的、缓慢的、连续的发展才能使有思想的人摆脱大惊小怪的哲学病”。

认为世界整体(或整个世界)是一个事物的辩证法或逻辑是绝对的进化说。拉扎·盖格说：“在一切自然物的整个组织中，没有

什么东西比逃避我们的视线，永远退向遥远的地方而使人无法观察的超自然的事物更为神奇了。理性在幻想产生的莫名其妙的奇异场合加上齐一性和转化 (Gleichmäßigkeit und Übergang)”。

我们补充说：理性科学或逻辑认为全部世界是单一的自然界，同时也认为一切事物都是齐一的，也都是神奇的，或者说只有一种事物是神奇的，那就是一般的现有的存在，就是绝对，换言之，一切都是神奇的，一切都不是神奇的。

当我证明了差别最大的事物，如冷和热以及一切显然的对立，不过是简单的区别，是唯一的自然界的形成时，我就证明了连续而平凡的转化和绝对的渐次变化，事物的相互混合。

我在这封信中想阐述知识的种类，并举了一些平常的实例，因为这种实例具有通俗化的效果。为满足更高的要求，我马上就要讨论不可思议的因果关系。万物必有原因这个无可辩驳的命题，尤其被人看作最奇妙的先天知识，并经常被误用而引起逻辑上的混乱。<sup>①</sup>

## 第十五封信

我的孩子，假如我旅行归来，想告诉你一些我根本没有看见过的东西，你完全有理由怀疑我的感觉是否正常。当一个人叙述新奇的事物时，常识要求他用肯定的而不是否定的态度来叙述。假如

---

<sup>①</sup> 狄慈根在这封信中讨论的是辩证法的对立统一的规律，他是从相互关联中，从相互依存中，去看待万事万物的。只是由于他所使用的术语，如Übergang, Ineinanderfluß der Dinge 等等，并不能十分正确地表达对立统一规律的思想，这可能在读者中引起混乱。例如Übergang本可译为过渡，其实也可译为转移，这就接近于转化的意思。所以我们把它译为转化。又如Ineinanderfluß der Dinge，也应译为事物的相互转化，或译为事物的相互交流亦无不可，但意义究竟不如“转化”恰当。——译者注

这句话是对的，那么，当我以否定的态度说到智力，企图普遍地证明它并不神奇，并非不可思议的智囊时，我岂不犯了错误吗？我回答说，没有。直到今天为止，智力仿佛还是一个产生炽热的人的磷火。为了认清这个磷火，要把“炽热的人”排开，要在逻辑上证明理性并不神奇，并不是不可思议的智囊。在这种事例中，消极的方法在程序上是积极的。任何一个事物，只要它被偏见所掩蔽，那么，我们就必须首先扫除这些偏见，然后才能使真相大白。

康德问道：“先天的知识怎样是可能的？”我们怎样得到关于不可能经验的事物的知识呢？他的回答是：智力不能创造这种奇迹。他以十分令人钦佩的智慧详细地证明了这个答案。但是他还是在汤中留下了一根齷齪的头发。

他发现我们的理性仅能解释现象。真理和现象的混乱是旧时的一个缺点，传给了他。他孜孜不倦地谋求将它解决，但是仍然留下了一些工作给他的后继者。对于超自然的事物的研究和对于自然事物的世俗的研究，最初是密切混杂在一起的。从自然科学的结论还十分浅显时起，人们就逐渐同意把超自然的事物留给信仰，而科学则限于研究自然现象。仿佛人们已经越过现象和真理的矛盾，而进入了以实际为务的阶段。但是人类精神固有的逻辑不能满足于把信仰 and 知识截然分开，它要求一个一元的体系，它不将信仰的原始森林彻底开发决不罢休。

逻辑的文化冲动驱使康德继续(主要是由)苏格拉底开始的工作。苏格拉底以前的哲学从外界寻求真理。我们的逻辑学认为一切是真的，真理是万有。而爱奥尼亚的自然哲学家<sup>①</sup>似乎把事物

---

<sup>①</sup> 爱奥尼亚(Ionia)是古时小亚细亚半岛西部沿岸地区。“火的崇拜者”指赫拉克利特；崇拜教的哲学家指毕达哥拉斯、泰勒斯及这二人都是爱奥尼亚人。——译者注

当作一种偶像。泰勒斯把水尊崇为事物的事物，另一位是火的崇拜者，还有一位则崇拜数。这种偶像崇拜是真理崇拜。这是从误解出发追求理解事物。从宗教的文化到科学的文化是一个进步，但不是一个飞跃。当苏格拉底沉思内省，并用他的“认识你自己”开始批判人类灵魂这位神童时，这个问题就取得了第二个重要的进步。

众所周知，那位“最聪明的人”并不关心空气、水，不关心狭隘的自然科学，而关心真、善、美，关心人文（狭义的），关心精神的领域，关心灵魂。他对这些关心到崇拜的地步，这实在不聪明，因为他对这一部分的关心使他忽视了另一个物质部分。歌德有句名言：“一件事情不是对一切都适合”，由此看来，苏格拉底并没有做错。苏格拉底和以后的所有大哲学家都研究智力，他们所缺少的是现在才萌芽的这种认识：思维能力不是神奇的工具，而是整个自然界的一个特别而又是普通的部分。他们总是在某种美好事物中寻求真理，而你现在应当在一切事物的相互联系中认识真理。

科学向来目的在于扫除奇迹和对奇迹的信仰。这种工作只能逐步地完成，因为逻辑学家多少也有些偏见。伟大的康德也不例外。他寻求最高的真理，为了它而研究智力。他受到人的颂扬，因为他清楚地说明了这种智力不负有解释夸大的事物的责任，智力只能理解现象，理解自然现象。但是他仍旧让夸大的残余存留下来。

康德认为：我们对事物的知觉是它的外表，而不是“自在之物”；但是我们必须相信有一个神秘的真相构成外表的基础，因为否则就会陷入不合理的矛盾，即：没有被表现的内容却存在着现象。他认为智力仅能在经验的领域中发生作用，因此它应当放弃对于夸大的事物的无尽无休的冥想。但是我们应在理性的大厦中

留出一个小房间，一个信仰的小房间，在这里可以越过经验而认识到那种保持着上帝和戒律的神秘的真理。

以后的哲学，尤其是黑格尔的哲学，不同意把现象划归智力去研究，而把绝对、把无限划归信仰去崇拜的这种划分法。但是他们没有做到彻底掌握这个问题，没有完全做到彻底弄清认识的来源和真理的单一本性，所以今天的反动势力还能够重新大呼“回到康德”的倒退论调。大家都知道莱辛曾抱怨他那个时代的人把斯宾诺莎当作一条“死狗”，而马克思则一针见血地指出：“现在的黑格尔是一条比莱辛时代的斯宾诺莎更死的死狗”。人民的敌人也是发展的敌人，那些人希望保持他们觉得安适的现状和美好的旧时代。

因此，继续逻辑的工作是无产阶级的任务。我们的任务是明确指出：被康德当作自然现象的对立面，不能由智力得出的超感觉的真理，不过是形而上的东西，换言之，不过是一种夸大的东西。

我们的逻辑认为：宇宙是真理，一切事物都参与其中。事物的相互联系证明这种真理是逻辑的，这种逻辑是真实的，因此这个学说适用于科学也认为合理而真实的一切事物。

为了使你理解绝对的一般奇迹，使你的思想摆脱一切个别的奇迹，我在这里引用一段康德的《纯粹理性批判》（《Kritik der reinen Vernunft》）。他认为：我们的智力只有在与其它自然现象结合起来时才能成为认识的源泉。不过他的批判仅限于奇迹源泉的因果关系的范围内。这表明他在逻辑上还只是一个角力者，而不是支配者。有现象就一定存在某种被表现的东西，这种因果论当然是正确的，但是康德却以为那种东西具有夸大的或形而上的性质；认为有现象就必然有某种十分异样的、独特的、离奇而神秘的东西，这却是一个完全错误的结论。

康德认为绝对的真理与假象分离而隐藏在假象的后面，这种



从现象论断绝对真理的推理基础是对真理的偶像般的认识。世界的共同本质是真理，这种认识乃是运用推理能力得法的首要条件。

每一个现象都必有一个本质，每一个结果都必有一个原因，这种说法是与我以前的信中讨论的“因果关系”相符合的。关于这个问题也可以这样说：凡是有宾辞的场合就必然有以它为宾辞的主辞。为了使人不致误解我的意思起见，我再明确地说一遍：我根本不否定这种推论是高明的、正确的，我只否定对它的 *à la Kant*（康德式的）形而上的运用。康德对它的运用和教士这班上帝的仆人们想证明他们的神学是理性中固有的东西时惯用的伎俩如出一辙。

我们的逻辑要证明：一切因果都是同种的材料，我们的思维能力是一种平凡的事物，其中不容有任何神秘和形而上的东西。

### 第十六封信

今天我回过来讨论因果关系。我们知道一切事物都有其原因，知道这个真理在月亮上和天王星上也是适用的，虽然我们不能经验这一点。所以，智力仿佛是个贮藏先天知识的神秘的柜屉，在这个柜子中也藏有，例如一切白马是白的，一切黑马是黑的这样的知识。在未知的地方，马的颜色是不详的；但是黑马和白马无论在什么地方，即使在我们没有去过的地方，我们也认得。由此可见，我们的智力是超越经验的工具。因此，很难看出这种神奇的启示的贮备何时用尽，而这种超越经验的智力将引导我们进入一个怎样神秘的世界。

为了使人类的精神力不致显得是超越的，以便确定它在自然力的一般范畴中的位置，我们就要研究它与因果关系和先天知识的关系是怎样的。

请你首先注意：一个事物经过解释后仍和以前一样神奇。科学的解释不能，也不应消除我们对事物的惊讶，却可以使惊讶减低到合理的程度。智力依然可以是一件神奇的事物或主体，只不过其神奇性应减低到一切事物的一般程度，事实上一切事物都是同样神奇的。当水被“解释清楚”时，当你知道它是由两种化学元素组成的并且详细知道它的一切性质时，它依然是一种神奇的、神圣的液体。

“万物皆有其因”——“万物”是谁呢？“万物”是什么呢？它是万有唯一的附属物。理智先天地知道：世界是一个事物，一切事物不仅属于某个主体，而且属于一个主体。智力就其本质而言是绝对的统一能力。它 per se(本身)知道：一切事物是联系在一起的，因果关系的意识不过是对世界联系的意识。我认为，我们头脑中所固有的关于全部世界联系在一起的知识，在你认识到它是象其他一切事实一样的<sup>一件事实</sup>，是和其他任何现象具有同样一般性质的现象时，它就被“解释清楚”了。

我们的意识中固有某些种知识，或不如说，固有某种知识，这是一个无可辩驳的事实。问题仅在于怎样解释这一事实。因此请注意，关于“解释”、理解、认识等，流行一种夸大的观念。其实通过“解释”，事物并不是象糖在水中一样被溶化，只是被分类而已。

当你认识到蛋的孵化过程属于整个一类同样的过程时，蛋的孵化过程就被解释了。因此，如果你能纠正关于解释的流行的幻想观念，你就一定能看清：只要意识先天具有普遍地认识事物的联系的特性，那么这种问题就象水的湿，物体的重量，黑马的黑一样是自然的，明白的，不用解释的。

智力及其逻辑即使是在被理解或被解释之后，依然是一个神

奇的主体。正象粘土本来就是不透明的和韧的，玻璃本来就是透明的和脆的一样，一切事物都有先天的本性，因此意识也有一个独特的本性；知识不仅通过经验进入智力，智力本身同时也仿佛是一个知识的仓库，然而是一个仓库，假若其中没有经验，就象有眼睛而没有光线一样。

为了说明我们的论题的困难，我简要地复述一下它的复杂性。我们想学会有意识地使用智力或意识。为此我们来研究它至今神秘地隐藏着的本性。如果我们把这种本性捧得高入云霄，我们就不可能理解它。所以我们的学说的第一段讲：智力同万物一起属于同一范畴，属于世界事物一类。

第二段讲：如果我们把人类精神发出的思想分为两类，即先天的，如因果关系，和由经验产生的，那么我们就应当知道：这种划分仅当我们认识到思想虽然依据一个深刻的矛盾而如此分为两类，其实仍是一类时才是正确的。先天的知识和后天的知识虽然盛放在两个碟子里，却出自一个普遍的世界之锅。

由此可见，关于因果关系的知识虽然适用于世界万物，但不适用于宇宙。如果一切智慧都是世界智慧，那么我们就不能带着因果概念飞出世界之外。

这就是争论的焦点所在。

一切事物是一个事物，一切事物联系在一起，彼此处于因与果的关系、根据与结论的关系、种类与范例的关系。一切事物都有其原因，即：一切事物都有一个母亲。既然每一个母亲又有她的母亲，那就归结为一个世界母亲或母亲世界，即归结于绝对。这个绝对自身绝对没有母亲，却通过“扬弃”把一切母亲包含在自身之中。

因是母亲，果是女儿。每一个女儿不仅有一个母亲、祖母和曾祖母，而且还有一个父亲、祖父和曾祖父。女儿的本源或家族关系

不是单方面的，而是多方面的。同样，事物也不是有一个因，而是有许多的因，有无数的因，这些因聚合而成为总因。

既然你的智力中有万物皆有其因的先天知识，那么你的智力就会接受这种学说：世界的一切因包含在绝对的世界之因中并被世界之因所吞没。逻辑的精髓在于不仅要确定智力的正确概念，而且要用智力去阐明世界真理的概念，阐明宇宙的概念。

万物皆有其因，但是如果要求世界母亲也应根据逻辑原则有一个母亲，那就是滥用逻辑并误解智力及其思维术了。

如果你认识到认识能力是现有的存在的片段，那么你就不会惊讶它是一个神奇的片段了。现有的存在是神奇的；它的各片段是相互产生的，即一部分由另一部分产生；它们全都有先辈和原因，但是相对的片段虽然如此，绝对的整体却不然。

我是我父亲的儿子，又是我儿子的父亲，我一个人既是父亲又是儿子。同样，一切事物既是因又是果。虽然父与子是两个人，但是父的身分与子的身分仍是一个人的两种关系；因与果虽然被区分为两种事物，却仍是一个事物的两种关系。人与事物，因与果不是独立的事物，而是相对的独立体，即绝对的相互联系或关系。

智力是我们固有的，通过它，依靠它而有了对于存在的意识，但它虽是固有的，却也如同小孩的牙齿一样，是出生后才长成的。我们意识到的每一片段，都是万有唯一的片段。如果这一点是神奇的，那么因果关系的意识就是不可思议的了。但事实上，关于一切事物的因果依存的知识，如同关于一切白马和黑马的颜色的知识一样，是一种先天的知识。但是我们必须注意：正象每一种先天的知识都有一部分是后天的一样，每一种后天的知识也有一部分是先天的。于是这两种知识互相融合而构成一个范畴。

我的全部阐述在于使你确信：一切事物都是世界事物，因果

的依存关系不过是它的别名，正如法文的 pain（面包）就是德文的 Brot 一样。因此，毫无疑问，如果天堂里有 pain，天堂里就有 Brot，如果有事物，就一定有因果或与现有的存在的一元体的联系。

我们也可以用别的话来解释因果关系的神秘性。下面就是一种说法：我们具有无疑的、超越一切经验的知识，即我们知道凡是发生变化的地方必然先有另一变化。我们确实具有在无穷的多样性中认识单一，在单一中认识无穷的多样性的能力。多样性，变化和活动——谁想把它们分得一清二楚？——谁要作出精确的区别呢？智力是无穷的活动和变化，即所谓“世界”的摄影机。它是世界变化的意识，而且具有世界变化的意识。如果它知道事物是相互联系的，知道世界没有一部分是独立自存的，世界的变化和活动没有一个片段是独立自存的，知道一切事物都互相渗透，互相依存并依存于万有，这有什么奇怪呢！因为这种理解在某种程度上是理智的先天的理解，因此它知道只存在变化，只存在无穷的、连续继起的变化，而且如果它从中取出某一片段，它知道在此之前必然已有变化，而在此之后也必有相继的变化。

简言之，我们不要对自然界的任何片段表示惊讶，也不要对智力这个自然片段表示惊讶，而应当对宇宙表示惊讶，这样，拜物主义最终就会消失，而真正的崇拜，对于世界真理的崇拜就会产生。

亲爱的欧根，艺术，思维术并不十分容易，因此，我必须时时警告你不要产生误解。我上面的这些话不是劝你不要对自然或艺术的任何片段，例如一个风景或一座雕像表示钦佩。我的目的仅在于使你想到整个世界多么神奇，一切多么美妙，一切丑恶不复存在，从而减低惊讶和钦佩的程度。美和丑的区别不过是相对的。如果我说，只有在偶像崇拜停止时，真正的敬神，对真理的崇拜才

会开始，你要懂得如何理解我的话，而不要曲解我的意思，说我忽视过去的科学的教益，或憎恨偶像崇拜直到忘记了我多次强调的话：偶像崇拜也是神崇拜，谬误是通向真理的道路上一块铺路石。最小的事物是大的。一切是真、善、美，因为万有、宇宙是绝对的真理，是美，是善。最后，让我引用 Fr. v. 沙勒特的一段话作为结尾：

明朗的世界观  
是最高的恩典，  
它为我们创造  
最高的艺术。  
但是任何一个乡巴佬都不以为  
它会突然降临到他头上。  
正象金黄的丰硕的果实  
需要先经过春天的风雨，  
才能迎来夏天的成熟；  
只有经过斗争和分裂，  
它才会缓慢地到来。

### 第 十 七 封 信

亲爱的欧根，我的论题是最简单的，但是要想让人彻底理解它，却需要用各种方式来论述。因此，我的每一封信实际上都不过是同一论题的复述。叔本华说：“我们不难看出：苏格拉底以前的哲学中屈指可数的几个主要论题被反复论述……我们也可以看出：在近代人的著作中，例如在笛卡尔、斯宾诺莎、莱布尼兹、甚至康德的著作中，他们的哲学中的几个基本命题也一再重复。这一点值得我们注意。”

现在请你考虑我最初的几封信中已经说过的话：哲学的主要著作的书名表明哲学的任务是研究逻辑，是研究智力及其思维术的。这样你就会认识到我的叙述所以缺乏一定的系统，是题目本身造成的。它根本没有头也没有尾，因为它的对象——智力是与世界整体联系在一起的，而这个世界整体是无头无尾、无前无后、无上无下的。

你可以反驳说：智力与全部世界的联系并不是智力所特有的，而是普遍的现象——这是不错的。

但是不难看出：逻辑学与世界智慧是符合的。虽然普遍的联系是一切事物和论题都有的，对它的探讨则特别属于逻辑学，逻辑学的任务是概括地研究一切思维对象。

因此，虽然我的论题不过是一个特别的题目，却可以从任何地方开始讲起。所以我常常可以结合我正在读的书来谈。今天我读的是著名教授特伦德伦堡写的《逻辑的研究》（«Logische Untersuchungen»）。这是一部很厚的书，但你不必担心我会详尽地谈书中的细节来麻烦你。对于二三流的哲学著作，我向来只拜读序言、导论或开头几章，这样我至少可以大致了解以后的内容。有些概论本身并无新的见解，但是它把我们的研究领域中的历来的研究工作所获得的成果讲得十分明白。这种事是屡见不鲜的。为了使儿子不把父亲当作唯一可信的人——这反而会造成不信任——今天我把我的观点和特伦德伦堡的相同的观点结合起来谈。

这位作者在《第二版序言》中谴责黑格尔狂热在德国遗留下“令人昏愤的头痛”。他然后说：

“哲学在赢得持续性之前不能重新获得它旧有的力量；但它不能持续，除非它采取和其他科学的发展方式相同的方式生长，除非它不断地发展，除非它不再被人认为新奇的东西，而随后又把它丢

弃,而是历史地研究问题并继续前进。

“必须抛弃德国人的这种偏见;好象还必须为将来的哲学发现一个新规定的原则。哲学的原则早已为人发现;它就在柏拉图和亚里士多德所奠定的有机的世界观之中。”

这位教授是对的,但他忽视了:哲学家,包括现代的哲学家,并非“各自独立地开始”,并非“自有其独特的原理”,或者,就算他们有吧,这种“错误的独创”也不过是逻辑的历史发展的无足轻重的附属物,而逻辑的历史发展则使逻辑的对象,使真正的思维术一代比一代更明了地传下来。

我再三强调这些话;因为我觉得为了使你和高贵的读者们明白我提出的这种仿佛矛盾的观点不是我个人创造出来的,而是自古以来就为人们所讨论的问题,这是一种合适的教授法。我也鼓励你重读哲学名著,那些著作可以使人深受教益,看到人类精神的最优秀的典范怎样努力由黑夜走向光明。

为了使你不致因有糠秕而看不见当中的麦粒,我尽力阐明哲学的历史发展的成果,并且进一步澄清哲学的对象,这里我再引几句特伦德伦堡的话:

“哲学研究法的独特之处在于从整体认识个别,并默然假定整体来自确定部分的思维;反之,经验研究法的特点在于在分散中寻求个别,最多是把个别聚集起来,联合起来,并默然假定每一点都具有自己的特色,因而应当单独地研究。”

“人类的一切认识总有一种冲动,想通过一种进行模拟的思维来解释神创世的奇迹。如果我们从个别着手这项工作,那么就必須由此及彼,因为一切事物都用它们来自根本时所具有的那同一个力量返回根本。”

我引的这段话说明我们要解答的问题是:我们究竟应当哲学



地使用智力呢，还是应当经验地使用智力？我们想了解一与多，这就意味着我们要寻求系统的世界观或辩证法。

我们必须首先确认：每一种思维，不管是哲学的还是经验的，都是同一种；在这两种形式之中包含着同样的内核。玫瑰是不同于石竹的一种花，但它们都具有花的性质；同样，哲学的思考方法和经验的思考方法也都具有思维的性质。进行区别无疑是正确的，但决不可忽视同一性。

“这就是说，哲学家想从整体认识个别，经验家则在分散中寻求个别。”两种研究法是同一种类的不同典型；若忽视二者之间的联系，它们就都成了片面的研究法。如果在分散中寻求个别的经验家把他的个别的研究当作对整体的贡献，那么他就采取了哲学的作法；如果想从整体认识个别的哲学家同样正确地把一切个别看成整体的附属物，那么他就采取了经验的作法。

但是，特伦德伦堡并没有把他的话说得十分清楚。如果我们片面地运用这两种方法，那就是完全没有懂得思维方法。如果哲学家以为智力是认识和真理的唯一源泉，他就错了；智力不过是世界的一个小片段，必须以世界的其他部分作为它的补充。如果经验家只在世界的其他部分中寻求真理和认识，而不考虑使他们获得知识的精神工具，那么他也错了。事实上，这种片面的哲学家和经验家仅在理论上是存在的，那就是说，有这样的哲学家和经验家：他们认为真理能够是片面的，而在实践中，无论如何一切都证明精神和肉体，内部和外界是必然联系在一起的。在智力的实际运用中，全部世界都证明：个别在整体中发挥作用，而整体则通过个别而活动。

我们先天地知道：世界整体是整个的东西。整个现有的存在只能看成是一种性质的。以为有某种东西可以不具备一切现有的

存在的普遍性质，这种思想不是一种思想，只是一种无意义的思想，是谬妄。世界整体是 *être suprême* (至高无上者)，我们对它的确只有一个模糊的概念。我们并没有它的详细的、“正确的”概念；虽然这种概念在科学的进程中逐渐成长，但它永远不能完成，因为细节是分不尽的，而绝对的存在又是一个无穷无尽的生成。

那么个别如何呢？我们对它知道得详细些，但仍然不算详细，因为就连无限的最小部分也是无限的。一切科学仍在徒劳地寻找原子<sup>①</sup>。我们的认识所能知道的始终是真理的宾辞或现象；然而却是真实的现象，我们对这种现象有真实的认识。

我着重指出一切思维方法和一切认识的不足，是为了反对那些把科学当作偶像的人。我着重指出一切认识的真实性的不足，是为了反对那些认为我们不能探求真理，只想对真理表示惊叹的一无所知的人。认识的理论，智力的学说指明：理智、理性和思维术并不是能使我们明了一切的智慧宝库。它们是理论的分类，在实践中，它们只有在事物的整体联系中才有效用。认识、了解、判断或区别和推理等不能产生真理，只能通过逻辑的区分和分类使经验变得明显和清楚。因为人在进行工作之前总要先有一个计划，所以哲学的研究法“假定整体来自思维”，这个拟人的假定经过进一步的考察表明是根本错误的。我们在工作时的计划是自然原物的摹本，而且仅在一一定的意义上是“精神的自由作品”。艺术家非常清楚他们的思想和想象来源于自然。把世界当作思维的产物是一种本末倒置的逻辑；认为智力及其产物是世界主体的属性，是合理的、民主主义的逻辑的首要条件。

---

<sup>①</sup> 狄慈根说：“一切科学仍在徒劳地寻找原子。”这并非说原子是不可知的。只要看一下这句话的上文，就明白了。——译者注

## 第十八封信

在政治史中，进步与反动交替出现，在经济中，繁荣时期之后便是萧条时期，同样，在文化界，哲学倾向与反哲学倾向也是相间产生的。

在黑格尔彻底激起知识界的狂热之后，接着就是一个冷淡时期，这个不久前几乎被奉为偶像的思想英雄遭到了攻击和诟骂。大约十年前，哲学的微风又重新吹动。逻辑的论题、认识的理论又成了各方面注意的对象。自然科学领域中的重大发现，如罗伯特·迈尔的热当量的发现，达尔文的物种起源的发现等，激起了这股风气。自然科学和哲学好比是两个矿工，分别从两端开凿一条隧道，中间即将打通，灵敏的耳朵已经能听到对方的铁锤敲打声和工具撞击声了。

这个比喻含有许多真理，但也容易引起误解。生理学通过解剖青蛙和兔子，通过凿开脑袋，不能探索精神。没有什么显微镜和望远镜能发现理性和真理的本质，或显示识别的方法。

在语言学中，拉扎·盖格、麦克斯·弥勒、施泰因塔尔和诺瓦利同样也不能靠任何原始语言的协助解决“一切知识的最后问题”。

但是我并不否定这些先生们的有价值的协作，我只想指出这个隧道的比喻是极不恰当的。马克思关于经济形式所说的话也可以用于逻辑的形式，他说：“对于这种分析，显微镜和化学试剂都无效，一定要用抽象能力来取代这二者”。

隧道一定会打通，但这并不是由于双方各自向前挖掘，而是因为这两个矿工下工后要会面彼此交换经验。哲学家仍不失为决定性的一方，因为他们是逻辑专家，凡是可用的东西，不管它来自哪

一方，他们都打算加以利用。相反，自然科学家另有专业，促进逻辑学的发展对他们来说是比较次要的、无意之间所做的事。

自然科学有它自己的“一元论”，这种一元论和哲学的—民主主义的一元论有本质的区别。这种一元论不懂得尊重哲学研究的历史成果。诺瓦利是自然科学的一元论的一个代表人物。他把他的一部著作取名为《一元的思想》(«Der monistische Gedanke»)。但这本书却反映出他是个暧昧的二元论者。他谈到“因果关系的二重性”，并认为精神除了按照“机械的”因果关系起作用外，还按照另一种他称之为“感觉的”因果关系起作用。

根据他的看法，世界只有两种属性：“运动和感觉是世界的唯一真实和客观的本性”。……“运动是真实的客观存在……它当然仅能使我们知道现象”。“感觉构成事物的内在本质”。“每一个主体，不论是人还是原子，都直接具有这两种属于一切事物的本性，即：运动和感觉”。

于是，我在诺瓦利的著作中仔细地查考，想弄清为什么事物的本质应分成外部的和内在的两部分？为什么不能把感觉也看成一种运动？但是除“一元的”科学研究的二元思维法之外，我再也找不出什么别的根据了。

正象叔本华把他所说的“意志”加给整个世界一样，诺瓦利把“感觉”加给整个世界。

康德及其“批判的哲学”向他那个时代宣称：我们的智力仅能认识自然现象，然而神秘的因果律表示有一个隐秘的本质，这个本质是不可知的，只可信仰；我们应当尊重它，但决不可用科学来干扰它。叔本华是康德的一个聪明的后继者，他虽然颇有才华，但未给哲学带来多大的进步。他以他的发现使因果关系问题神秘化了。他的发现是：意志是世界的本质。康德和叔本华的这种学说，

在今天主要靠诺瓦利而穿上了新装，并与自然科学的最新发现混在一起了。但是，谢林和黑格尔的成就却完全遭到忽视；他们的成就就在于明白地批评康德对假象和本质，因和果的划分是不合逻辑的。

如果有人问：歌德和席勒相比，莎士比亚和拜伦相比，哪一个更伟大的诗人呢？你当然知道这个问题提得很蠢。因此，你也不要以为我想把黑格尔抬得高于康德，或者想把康德抬得高于黑格尔。他们好比是转动的历史巨轮上的两个轮齿。如果第二个齿压碎第一个齿已经压坏的东西，那么根据次序的观念就能很自然地解释这一点。

自然科学也是解决世界问题的一个有力的协作者，但这并不是因为它直接参与挖掘逻辑的隧道的工作，也不是因为它旁及哲学和形而上学的领域，而是因为它用“自然力的统一”或“物种的统一”这种内容广大的对象阐明了逻辑的专门对象——精神，并使之具体化。但是，要科学地说明这个对象，就需要一个配备哲学史的全部武器的头脑。

现在你不要以为我想把我这个渺小的人物捧成真正的哲学家。我很明白我的自学的缺陷。但因为我从小就诚恳而无偏见地追求理解这个高尚的对象，所以我觉得颇有把握解决这个问题。但另一方面，我也知道我学识浅陋，因而不能把在科学中经过大量探讨的人类精神的本性恰当地表述出来，使表述的形式和强调的程度都和这个高尚的对象相称。然而，我还是经常要发表见解，对此我可以用这句话来原谅自己：至今救世主尚未出现，他将在我之后到来，而我愿意做他的施洗约翰<sup>①</sup>和先驱。

<sup>①</sup> 救世主即 Messiah，指的就是耶稣；约翰则为耶稣在约旦河施洗礼。——译者注

亲爱的欧根,当我一再陷入灵感的狂热中时,你要十分冷静地理解我的话,并通过思考把加重语气的话降低到适当的程度。你知道,我不是一个崇拜偶像的人。虽然一切研究都不过是个人的精神的产物,可是每一个人的精神也不过是全体精神的一个片段,而知识就是由全体精神产生的。因此,我的每一封信的目的都在于表明:产生知识的智力无疑是人的一部分,但它更是世界的一部分,它是普遍的世界精神,是属于绝对的理性,是绝对的理性。

研究这种精神——我指的不是在制鞋业中,在解剖学中,在天文学中的精神,我指的是在一切领域中,在无限中,在绝对中的精神——是使你获得思维术的方法。当然,无限要靠有限的各部分才存在,你不能直接理会这无限,而且就是在你理会某个部分时,你也只能把它描写为在整体联系中无头无尾地流逝<sup>①</sup>。不过你随时都要意识到:每一个部分都是无限的宇宙的无限部分。

诺瓦利在他的《一元认识论的导言和论据》(«Einleitung und Begründung einer Monistischen Erkenntnistheorie»)中,在列举了该书将要阐述的新观点之后,以轻蔑语气着重说道:他“不可能对绝对作新的说明”。正因为这个缘故,我可以对你说,他的“一元论”是无价值的、浅陋的,它仅仅具有一元论的名称,而没有一元论的概念。

恩斯特·海克尔教授对这个问题的理解要高明一些。在埃森

---

① 最后这个子句的原文是:“Wie es anfang- und endlos verfließt im Gesamtzusammenhange”。这里用“描写”一词,是跟上文的“理会”一词和这个子句中的“wie”联在一起来译的。问题在于“verfließt”这个词的直译为“流逝”,其实这个词也可译为“混合”或“融合”。而直译为“流逝”,则是就“无头无尾地”这个副词而译的;若从在整体联系中来看,则译为“混合”或“融合”较为妥当,因为只有整体联系中才能说明部分,而部分又融合在整体联系中。所以要正确地理解这个子句,就必须跟上文和下文联系起来体会。——译者注

纳赫(Eisenach)第五十五届自然科学者会议上，他发表了一篇演说，称一元的自然论为“一种伟大的泛神论”。他说，一切宗教的核心建立在“一切事物有一个最终的、明白的、普遍的因这种信仰之上”。他接着说：“承认我们的头脑的现有组织不能认识一切现象的最终因，在这一点上批判的自然哲学和独断的宗教走到了一起”。有些自然哲学家认为人类的智力太有限，因而不能理解“一切事物的明白的(从而已有些认识到的)、普遍的因”。海克尔教授本人是否也是其中之一呢？我们不清楚，甚至这位著名的自然科学家自己可能也不清楚。因为他说：“我们的自然科学知识愈进步，我们就愈接近那个不可到达的根本的因”。并且接着说：“一元的最单纯的信仰形式的顶点就是确信上帝与自然是一体的。”

我要问：如果自然、“可爱的上帝”和绝对的真理是一回事，那么不是已经对那种“根本的因”略有所知了吗？我们为什么还要过分贬低人类的认识，象黑格尔所说的那样，认为它只管微不足道的小事呢？

你可以看出，海克尔比不想知道绝对的自然、诺瓦利对绝对的自然有较为崇高的概念。我要使你相信的既非海克尔的，亦非诺瓦利的概念。我认为，一般说来，“自然科学”不直接开凿那条使我们明白认识的限度和根本的因的隧道。反之，我们的逻辑把智力当作自然的片段，它却栽培一种自然科学，这种自然科学包括那个带引号的“自然科学”，正象二十四小时的绝对的一日包括十二小时的日和夜一样。

带引号的“自然科学”主要以可感觉的东西为其对象。构成眼和耳的对象的光和声在它的领域之内，嗅和尝的对象就站在它的分界线上了。而所谓精神科学，诸如语法学和政治学，国民经済学和历史学，伦理学和法律学，尤其是逻辑学则根本不包括在其中。

这种限制如果是一种形式的限制，就是有意义的，是可以理解的。但是不要忽视把带引号的“自然界”和普遍的、无限制的自然界连通的桥梁。

自然科学的一元论对宇宙抱有一种过于有限制的概念。它所谓的“一切是运动的”和所罗门所谓的“一切是空虚的”意义相同。一切事物既是直的又是曲的，既是大的又是小的，既是暂时的又是永恒的，一切事物都是真理和生命。但是这并未说清世界中怎样存在区别，运动中怎样存在静止，不理解中怎样存在理解。

要想逻辑地进行区分，就必须知道：一切=一切；万有、宇宙或绝对既是自己的因，也是一切事物的因，它使一切区别，包括因果关系的区别以及精神和自然界的区别，都“被扬弃而包括在其中”。

### 第 十 九 封 信

黑格尔说：“哲学必须当心不要启发人的信仰”。这句话的意思是：宗教的感情决不是科学的思想。但这句话也有一个相反的意思，即：思想如果没有达到认识一切事物的相互联系、可以启发信仰的高度，不论由于轻浮或由于褊窄而局限于某个特别的部门之内，这种思想就决不是有世界智慧的哲学。

我在以前的一封信中已着重说过：上帝的概念——如果你允许我使用上帝这个可恶的字眼的话——或绝对的概念是逻辑的世界观所不可缺少的。现在我希望提出更为有力的证明。

你知道，在我的语言中，一切宗教和教派的神都被称为“偶像”。这种称呼是正确的，因为它们都不过是“雕成的像”。不崇拜世界整体就会崇拜微不足道的片段。

宗教通过其偶像崇拜，科学常常通过其不启发信仰的冷漠态度，表现出自己不懂得逻辑，不懂得智力及其辨别术。



世界整体是个众所周知的寻常概念，似乎没有什么可说。但事实上，它是一切概念的概念，一切本质的本质，是它自己的因，除它之外，它没有别的因，没有别的本质。世界的一切都包括在世界整体之中，这似乎是十分明显的，因而你可能觉得奇怪，我为什么要浪费这许多话来谈这个明显的事实。但是，当你想到人们曾不断地从世界之外寻求世界之因、世界之始和夸大的真理时，你就会看出：他们不理解世界整体的概念，不懂得宇宙；而你同时也就认识到，证明它是一切因的因，一切始的始，一切真理的真理并不是一件多余的工作了。

你也许会反驳道：想立刻就理解宇宙，理解无限，是狂妄的表现。就此话的某种意义而言，这个反驳是有道理的。可是我希望我也有理由说明这里所说的不是个别地理解万有，而是普遍地理解万有，不是理解各个事物的差异，而是概括地理解万有。只有启发信仰的世界整体的概念能使你理解人类精神、思维及思维术。我们想理解概念，但不是这个或那个概念，而是整个概念，整体的概念。你将不再迷信理解能力或思维能力是世界联系之外的事物。我料想你已经很懂得思维术，不会认为世界的任何事物没有相互联系了。如果谁以为一根木材或一块石头是一件单独的东西，与日光、空气、地球、月亮和太阳没有联系，那么他对于这个世界的事物的认识肯定是十分粗陋的。

我认为人类理解力的认识及理解力的使用方法是与世界概念分不开的。我不是说，不应区别内部的精神和外部的世界，我只是想说明：这二者不过是本质上无区别的绝对的世界整体的形式区别。

由分析这个真正的神的概念或神圣的真理的概念即普遍真理的概念可知：它包括逻辑学的个别真理及其它一切个别真理。主

要包括逻辑学的真理，因为逻辑学不能象其他学科那样限于个别对象，它就其目的和本质而言必然是普遍的世界智慧。

因此，所谓理解宇宙，就是明确地认识到：这个一切本质的本质在它自己以外，除它自己之外，没有始，没有因，没有真理，没有理性，一切都在它之中，都与它在一起。所谓理解宇宙，就是认识到：如果一个人超越世界的无穷而进入空想的先验之中，那么他就是非逻辑地使用了如始和终，因和果，存在和不存在等等所谓逻辑-形而上学的范畴，就是误用了智力，就是彻底地无信仰。

下面这首问答形式的诗恰到好处地描写了这种在范畴上误用思维能力。

“当我死了以后，  
我将变成什么呢？  
傻瓜！你的‘以后’没有任何意义，  
以后只存在于尘世上。”

如果你想懂得宇宙的意义，你就要力求理解：宇宙包括一切相对的事物，然而就整体而言，它是绝对或启发信仰的神的化身。

如果你想成为一个哲学家，你就要明白：一般称为对立或矛盾的那种事物与偶像崇拜者的逻辑所幻想和宣传的情况大不相同。偶像崇拜者的逻辑认为：上帝与世界，灵魂与肉体，真理与谬误，生命与死亡等等是不能调和的对立面，是相互排斥的，在概念上是不可能统一的，必须根据永恒的理性的法则加以区分。这种关于矛盾的命题的学说是完全狭隘的不顾全局的理论，它不会使头脑清醒，反而会使头脑混乱。诚然，死与生，短暂与永恒，黑与白，曲与直，大与小是相异的和相反的。谁会蠢到否认这种普通事情的地步呢？但是，即使完全对立和绝对矛盾的事物也可以象母胎中的双生子那样容易地归入一类，一族或一种。既然男女可以同巢而

宿，那么，差别最大的事物尽管有矛盾也可以是同一的，换言之，是同一性质的两个事物。现在的你和童年时代的你，既是同一个欧根，又是完全不同的欧根。生理学家甚至想计算出，例如一个六十岁的人的肌肉、骨骼、皮肤和毛发一生更换几次。因而，尽管老人与他出世时的那个婴儿为同一个人，却从来不曾是同一个人。

由此例可见，一切区别具有一个本质，即普遍的、至高无上的、无限的、绝对的、神圣的本质，而这个绝对的世界存在者是极度启发信仰性的，因为它包括其他一切存在，并且是一切事物的始与终。

这个亲爱的世界上帝是不是一个空洞的概念呢？不是的，它就是真理和生命！十分有趣的是，所谓“上帝存在的本体论的论证”与我在逻辑的圣殿中所宣称的世界真理是完全相符的。这个论证是由坎特伯雷的博学的安瑟伦最先提出来的。无论如何，它无疑得到了笛卡尔和斯宾诺莎的名声的支持。他们认为：“最完善的存在者”必然有存在，因为否则它就不可能是最完善的存在者。

笛卡尔在《论正确地思维的方法》（«Über die Methode richtig zu denken»）的第四章中说：“我十分明白，根据三角形的假定就知道它的三内角之和必然等于一百八十度。但是并没有任何东西使我确信这样一个三角形的存在。不过，根据我对最完善的存在者所具有的概念，我看出：存在与它是联系在一起的，正象根据三角形的概念就可以知道它的三内角之和必然等于一百八十度一样……所以，关于上帝之为最完善的存在者和构成最完善的存在者的论证至少与几何学中的任何论证一样可靠。

我认为这种证明就象日光一样明白，应使你绝对相信——不是相信夸大的偶像的现有的存在，而是相信绝对完善的世界存在者是真理。如果你反驳说：这种完善性并不伟大，因为它有许多明

显的缺点；那么我请你不要钻牛角尖，而要清醒地认识到：这种世界缺陷之属于完善性，就象邪恶的欲望之属于美德一样合乎逻辑。邪恶的欲望只要被克制就成为美德，完善性如果不需要克服缺点，那就是一个幼稚的完善性概念了。

现在，我用几句道歉的话来结尾，因为我不断地混淆世界整体和世界整体的概念。我时常把一件事物的概念说成宛如其本身。但是，你看！当你看到一个不相识的人的相片时，你难道不问：这是谁？这样，你不是就把相片和人混为一谈而并无妨害和误解吗？概念和事物的关系就象相片和本人的关系一样。这一段话同时也是针对敌人，针对一种错误的逻辑而发的，那种逻辑仅知道概念和事物的区分，理性和它的对象的区分，而没有认清这样的区分的形式性(Formalität)，没有认清整个世界的统一，没有认清能启发信仰的、至高无上的真理和至高无上者的真理。

亲爱的欧根，这封信替启发信仰辩护，不过，它仅仅替包括启发信仰的反面，即包括非启发信仰的启发信仰辩护，而只有那种启发信仰才是明达的启发信仰。如果有人称这种世界观为泛神主义，那么我要请他注意：这不是感情的、狂热的泛神主义，而是常识的泛神主义，是一种带有无神论意味的神的崇拜。

## 第二封信

亲爱的欧根！今天我象学校的老师教课那样精确地对你讲授我的主张。

白甘蓝的概念包括过去的和将来的一切白色的甘蓝。

甘蓝的概念包括白的、红的和许多种别的甘蓝。蔬菜的概念更为广泛，植物的概念还要广泛一些，而有机体的概念则更加广阔，直至最后，世界的概念包括我们知道的和不知道的一切，我们

找不到它的终了，因而称它为无限。

如果我们这样回溯，马上就可以看出：万有概念首先分为世界和概念两部分。这样我们就会看到：世界是可理解的，概念是世界的；看到这两部分联系得如此密切，每一部分既是另一部分的主辞，又是另一部分的宾辞；不论从左边或从右边来看，总看到概念在世界中，世界在概念中。

诚然，我们的研究对象是概念，或更精确地说，是概念能力，而不是它以外的世界。我顺便告诉你：概念能力不过就是各种概念的集合名称，因而不过就是概念的别名。但是，我反复申述的是：我们不能以那种与世界的其他部分分离的概念作为我们的研究目标，因为它是一个空洞的抽象概念，只有通过世界性的联系，例如芜菁或某个其他个别的概念，它才具有内容。

白甘蓝和甘蓝的概念，蔬菜和植物的概念等等既是个别的概念，同时又是一般概念。它们都不过是相对的。甘蓝的概念与它所包括的不同种类相比，是一般的或抽象的；与蔬菜的概念相比，它就是个别的和具体的了。一切概念都如此，它们既是具体的，又是抽象的；只有最后的概念，只有世界的概念才既不是具体的，也不是抽象的，而是绝对的；它是属于绝对的概念，是逻辑的认识所不可缺少的概念。

刚才我们看到：绝对的世界概念首先是由世界和概念两部分组成的。同样，化学家告诉我们，水也是由两种元素组成的，两种各有其特性，并不是水，但是很奇妙，它们化合而成的第三者就是纯净的水。其实，我们本用不着找这么生僻的例子。如果用我的桌子的各部分另按无意义的方式做成一样东西，那么它的形式一定会与这张桌子目前的形式有所不同。

因此，世界的概念是一个比构成它的一切部分高级得多的主

体。为了使这一点明确起见，我将给这个由世界和概念组合而成的主体以一个尊敬的头衔，称它为“宇宙”，以明显地区别于它的各部分。

现在我可以不怕任何诡辩家的歪曲而宣称：包罗世界的思想或宇宙是绝对，它包括一切，而世界和概念虽是它的部分，但仅代表分类与相对的东西。

我们想认识思想，但不是想认识空洞的思想，而是想认识一般的、包罗世界的思想，具有哲学意义的思想，这种思想不仅是思想，而且是活的真理，是宇宙，是绝对或至高无上者。

宇宙和它的各部分象一架集光轮相互交错的望远镜，我们的思维工具就是一个集光轮，一个使我们看到整体影象的特殊集光轮。我们关心的不是这个造形艺术家——我在以前的信中把它比作摄影师——本身，也不是照片，而是原物，普遍的世界是我们研究的目标。这正象一个人买弗里德里希大帝的相片一样，无论他怎样关心那张相片，他其实不过是在关心这位老战士。同样，思维术讨论的是绝对，是世界真理，但它的目的不是真理，而是包括真理的世界。

如果我仅谈到世界而不详细地讲世界概念，那么我就可以删减这个冗长的讨论。但那样做就会达不到我的目标，我的目标在于阐明：人类精神是世界的一部分，而概念的分离——它把这种精神看成是有别于世界的其他部分的特殊部分——也要求用一个包罗万象的名字来称呼总体或绝对。

绝对的概念是属于绝对的概念，是属于至高无上者的概念；它不仅适用于人们用来称道亲爱的上帝的一切真、善、美，而且也是使一切思想具有必要的逻辑、稳定性和形式的本质。

柏拉图是一个关于思维术虽然并未有所启发，却作了极好的

说明的哲学家。他在对话《高尔吉亚篇》（《Gorgias》）中假托苏格拉底说了下面这段话：

“你以为人是为了从事某事而从事那件事呢？还是为了从事那件事的目的而从事那件事呢？举例来说，你以为那些被医生吩咐吃药的人是为了吃药而吃药呢？还是为了他们吃药的目的，即治病而吃药呢？”

“同样，那些航海做买卖的人并不乐于从事他们干的行当；谁愿意航海、冒险、受苦呢？他们愿意做到的是航海的目的，即发财，他们是为了发财才航海的。”

因此，柏拉图说：人的直接目标并不是目标而仅是为了最终目标，为了幸福或“善”而采取的手段。于是他继续说道：“如果我们去，我们是为了求善而去，因为我们以为去更好，而如果我们不去，那也是为了同一个善”。

我们现在比苏格拉底和柏拉图更进了一步。正如人类行为的真正目的不在于直接目标而在于一般的目标，在于幸福，正如正当的伦理行为只能从人类全体的幸福找到根据，同样，我们不能在最近的地方，而应在无限宽广的宇宙中寻找世界上一切事物的原因。那萌芽、生长、终于葱茏一片的草木并不象农人所想的那样，来源于埋在地下的种子，而是来源于地球、太阳和风以及气候，简言之，来源于包括种子在内的整个自然界。

如果我们把这种见解应用于我们的特别对象——思维能力——那么我们就可以看出它既不是人类的有限的力量，也不是夸大的力量，而是宇宙的普遍力量。据荷马说，永生的神用不同于短命的人所用的名称称呼事物。如果你现在已经理解了绝对的概念，那么你就能懂得神的语言，并且明白智力本身不过是一个重要的小分子，但是它和宇宙联系起来就成了一个无限的、绝对的组

成部分，就成了属于绝对的一个组成部分。

一切事物都有两重性，一切事物都是无限的、无穷的、未知的东西的有限部分。正象一切事物既是小的又是大的，既是短暂的又是永恒的一样，包括人类精神在内的一切既是可知的又是不可知的。我们不应崇拜理解能力，但是也不应忽视它的神圣的本性。人类应当谦虚，但也不应象狗一样向现世之外的精神吠叫，而要怀着一种骄傲的意识前进，这种意识就是：人的精神是真实的，是普遍真理的精神。

通过眼睛——包括鹰眼——可以看到一切。正象眼睛是视觉工具一样，智力是概念工具。正如眼镜和放大镜等各种镜是眼睛的视觉工具一样，感觉、经验和实验是智力的概念工具。配备了这种工具，智力就能把一切装入它的概念之中。它理解一切，但是这个“一切”也仅是相对的。我们理解一切正象我们花钱买一切一样。我们自然只能买到通常出售的东西。理智和日光是用钱买不到的。同样，我们用眼睛可以看见一切，然而也不能看见一切，声音和气味是看不见的。正象一切事物既是大的又是小的一样，一切事物既是可知的、可理解的，又是不可知的、不可理解的。究竟是哪一种情况，要看“一切事物”这个词在神的语言或人的语言中的意义而定。这个词有两重意义，它既可指每一分子，又可指宇宙。人类精神是宇宙的，但不过是宇宙的一分子。

你看那色彩鲜艳的石竹。你注视着整个花，但你仍没有看到它的全部，你看不到它的香味和重量。在人类语言中，“整个”是一个相对的整体，它同时又是一个片段。宇宙的每一分子都具有这样的两重性，但在神的语言——哲学所说的语言——中，只有绝对的宇宙是整个。

如果论题不是智力而是别的世界部分，例如眼睛，那么绝对的



普遍概念就不那么重要，因为视觉能力与金融能力一样，不大可能有在形而上学上被滥用的危险。

我们知道，如果说眼睛可以看见墙角的四围，可以看透木板或看到石竹的香味，这种说法是和白的黑马同样没有意义的。但是我们看不见不可看见的东西这一点并不妨碍我们的眼睛成为能够看见一切（一切可看见的东西）的普遍工具。

如果你明白这一点，你也就能明白那些教授们的可怜的知识，那些教授们象卫理公会<sup>①</sup>教徒那样俯卧在地上忏悔，象他们大喊：呵，上帝！呵，上帝！那样跟着杜勃瓦-雷蒙大喊“不可知论”。诚然，人类精神就某种意义而言是无知的。我的意思是说：它不断地在学习，因为自然界中有无穷的材料供它学习。正象每一株石竹都有些看不见的东西一样，自然界的每一片段中也都有些不可理解的东西。但是，某些无知者很难理解人类精神，因为他们头脑中有一个超现世的奇异的精神；就他们所指的意义而言，一切事物或某个事物的奇异的不可理解性仅对偶像崇拜者来说才存在。这些偶像崇拜者不了解真正的精神，正象他们不了解真理的精神一样。

正如我们肯定知道：天上不存在没有刀身和刀柄的刀，不存在白的黑马，我们同样肯定知道：认识能力无论何时何地都不能成为绝对，它始终只能是一种特殊的能力。认识的概念象刀的概念一样仅限于一种特定的工具。刀可以有多种，智力也可以有多种，但一旦它越出自身范围之外，或者说离开它特定的概念范围，便不再存在。

---

<sup>①</sup> 卫理公会(Methodism)，又译美以美会，是基督新教的一个派别。它发源于英国牛津大学的约翰·卫斯理(John Wesley)等人在1729年所成立的一个宗教小组。——译者注

你可以借这一点去认识那种狂妄地梦想无限思维能力的人的愚蠢思想。他们对于精神和宇宙，对于理解和不理解都没有正确的认识，否则他们就不会毫无意义地谈论“认识的限度”了。你也可以知道，只有通过绝对的概念才能理解理性的相对有限性和无限性。

## 第二十一封信

民主主义-无产阶级的人民的逻辑寻求至高无上者。人民知道这个至高无上者是供使用的，但是他们问自己：它供谁使用<sup>①</sup>呢？是供巴力（Baal）使用呢，还是供纳布曷多诺梭（Nabuchodonosor）使用呢？那个包括一切并使我们的思想和行动系统化、一致而有逻辑的至高无上者在哪里呢？它是谁呢？是什么呢？首先人民还要问自己：我们怎样认识它？既然夸大的启示无济于事，剩下的路只有两条，即：理性和经验。

有一种流行的错误看法，使得人们把这两条路分开，但它们其实是一条路，是一条共同的路，这条共同的路通过经验的理性或理性的经验使我们认识到：至高无上者是供一切使用的，它不是个别事物，不是部分或分子，而是包括一切部分的宇宙本身。

我们为健康而服药，为发财而劳作。但无论健康或财富都不是目的本身。当我们没有东西吃时，健康有什么用呢？如果一个人不健康，那么有克罗苏斯的一切财宝又有什么用呢？因此，健康和财富必须结合起来。但这样仍然不够。在我们身体中有一种驱使我们前进的精神；还有别的宝物和需要，“满足”一定是其中之一。但是世界的驱使精神是非常不知足的，无限的，不得到“一切”

<sup>①</sup> “dienen”一词此处译为“使用”，实则为“服务”之意。——译者注

绝不罢休。一切，即整个世界总合起来，才是真正的和最终的目的。

我在前一封信中提到苏格拉底及其学派。他们在脱离经验的理性之路上徘徊，以期求得至高无上者，即他们所谓的真、善、美。柏拉图的对话对真、善、美作了一番非常壮丽的描写，他认为它们不是健康、不是财富、不是勇敢、也不是对“至善”的笃信，而是象一切事物一样仅依人们的理解与应用而定。照这种说法，它们有时是好的，有时是坏的，它们不过是相对的善。爱与忠、信与真无疑是善的，但它们并不是善；它们不过具有善的“部分”，而我们所寻求的是在一切场合都是绝对的真、善、美的东西。

当苏格拉底问到善或合理时；他的学生总是列举一系列善的和合理的行为，于是老师只好不断地告诉他们：这根本不是他问的目的。他们列举的是个别的美德，而他想知道的是什么是一般的美德；他们列举的是善的事物，而他寻求的只是善，纯粹的善；可是善的事物具有恶的性质，只在一定的场合才是善的。

于是苏格拉底派就发现：唯有认识或智力能发现通向绝对的道路。他们以为认识、人类精神、哲学是神圣的，因此他们得出了他们的名言：“认识你自己”。按照他们所指的意义，这句话是：进入自我之内去沉思。但这并不是打算象后来的基督教哲学家那样把智力当作圣谕来使用，而且也未能做到这点；后来的基督教哲学家更换这一研究的对象的名称，用上帝、自由和永生来取代真、善、美。

人们在历史的过程中给过逻辑的对象以许多名字，为了对付因此而引起的混乱，必须记住：不论是异教还是基督教的研究，都把他们的对于绝对的探求建立在理解至高无上者这一先天的欲望之上。一切思维与行动都应以这个至高无上者为支柱。多神教必定

有一位主要的神，不论它的名字叫宙斯<sup>①</sup>还是叫丘必特<sup>②</sup>。因为有这种统一的必要，所以许多永生之神最后势必被一个神所取代。哲学家和神学家的区别仅在于：前者更多地是在现实的而不是在幻想的领域中寻求世界的支点。

古代哲学经过两千多年的中间环节的传递，终于产生了今天的民主主义-无产阶级的逻辑，这种逻辑认识到，理性是认识至高无上者的工具，但必须附上这样的条件：它不要沉思，要走出自身之外和全部世界联系在一起。构成至高无上者，构成永恒的、无穷的真、善、美和理性的就是这种联系。其他一切事物，用柏拉图的话来说，“仅参与其中”。

虽然苏格拉底学派往往受一些幻想的枝节的影响，但他们仍然是在最正确的道路上向真实的逻辑前进，因为不论是健康还是财富，不论是其他任何善或美德都不能使他们满足；他们想知道的不是真理的现象，而是真理本身。真理是宇宙，如果人类想要合理地使用自己的理性，就必须把真理看成宇宙，看成是唯一的真理。“合理地”一词在这里用的是它的至高无上的古典意义。

举世的人都在谈论逻辑，谈论思维应当符合逻辑。但是，我的孩子，如果你想做一个有思想的人，需要不仅在惯用语中生活，而且也精确地知道那些词句表达的是些什么思想，那么你就很难找到一本对逻辑的论题作了充分阐述的书。就某种意义而言，最好的著作可能就是《圣经》；我的意思是说，如果你所问的是始与终，目的与命运，以及什么会给予你和一切事物以扶助，如果你所问的是一切都随之而转移的中心，那么，《圣经》告诉你的并不是某一轶事的开始，而是一切历史的绝对的始与终，是一切现有的存在

① 宙斯(Zeus)是希腊神话中的主神。——译者注

② 丘必特(Jupiter)是罗马神话中的主神。——译者注

的一般命运和一般目的。这就是我所说的逻辑。

宗教的神话不能使自由思想家满足，他们希望通过自己的研究给他们的头脑带来联系或逻辑。柏拉图和亚里士多德在这方面的成绩十分卓著。近代的哲学家，如笛卡尔、斯宾诺莎、康德在这方面的贡献也十分重大。他们共同受到的主要阻碍是一种固执的成见，这种成见认为：人类的理性就在人的头脑之中。即使理性在人的头脑之中，它也不是合理的理性。囿于头脑之中的智力并不如古代的哲学家们所想象的那本身含有真理，因此真理不能通过沉思而产生。黑格尔说：理性居于头脑之中，它是在世界万物之内，“一切都是合理的”。他的话是正确的。我再说一遍：万有就是“真实的雅各布”<sup>①</sup>。

你想必不致误解“沉思”一词。我并不反对深思熟虑，我只是想表明：人们把思想与看、听和触分开，把精神与肉体分开是错误的。哲学家想从理性和认识与世界其他部分的联系之外，从经验之外寻求理性和认识，这和基督教从肉体之外寻求得救是一样的。尤其是对于智力的性质的研究，他们认为必须爬入智力之中去研究。

谁想对星有些知识，就要望天；谁想增进他关于植物的知识，就要去收集植物；谁要研究精神，就不应沉思，不应用解剖刀来解剖脑袋。这样固然可以找到脑，但找不到精神，找不到理性。

而且头脑也不象过分狂热的唯物主义者所想象的那样容易打开。研究头脑本质的解剖学家十分清楚：这种本质既不在彼得的头脑中，也不在保罗的头脑中，而在无限多的头脑中；必须仔细研

---

<sup>①</sup> 原文“der wahre Jakob”，其中Jakob(雅各布)本为古代犹太人的祖先之名。在德国有一句谚语为“Das ist der wahre Jakob”(那是真实的雅各布)，本为反语，而狄慈根在这里是从正面用它的。并参看《一个社会主义者在认识论领域中的漫游》第三章第235页上注<sup>①</sup>。——译者注

究许多头脑才能找到我们要寻找的一般的头脑，这种头脑无疑有别于彼得和保罗的头脑。你由此可以认识到：你的头脑不仅是你的，它也“参与”世界头脑；并从而断定：你的理性也很难说是仅属于你自己的。黑格尔说得对：不仅人类是合理的，“一切都是合理的”。

诚然，那些最腐败的制度可以用这句格言来做护身符。所以有人骂这位伟大的逻辑学家不是人民的哲学家，而是普鲁士国家的御用哲学家。我不想诽谤他，不想替他洗白，也不想忽视：他把逻辑的伟大主题留在了阴暗、神秘的条件之中。但是，应当认识到：即使最坏的偏见，最可恶的道德、法律和制度，在它们产生的时代和条件下也有其合理的基础。反之，最合理的事物随着时间的推移也要变成错误的和不合理的。“善”不是一个特别的制度，它就存在于全部世界的相互联系之中。只有绝对是绝对的善。因此，不仅柏林的《柏林十字报》（«Berliner Kreuzzeitung»）的保守的编辑们，史塔尔、李奥、革拉赫是十足的黑格尔派，而且《共产党宣言》的革命的起草人也是十足的黑格尔派。

## 第二十二封信

亲爱的欧根！苏格拉底说：当我们行走的时候，走并不是我们的目的；当我们站立的时候，站也不是我们的目的；我们总是有更远的目标。依此推论，到最后可知我们的一切行为的真实目标是全体幸福，即“善”。如果你作进一步的观察，你就会看到：你个人的善或幸福，即所谓利己主义的善或幸福是远远不够的。

你不仅与父母、兄弟姊妹、亲戚和朋友有关系，而且与社会或国家也有关系，并无疑与整个人类有着世界性联系。他们的幸福才是你的幸福，只有整个人类的幸福才是你的幸福。

我很知道眼光短浅的人的眼界并不比他们从教堂顶上所能看到的范围更宽广。他们以这样一句拙劣的格言为思维的准则：衬衣比外衣更贴身。如果我必须作出抉择，或穿衬衣或穿外衣，我宁可穿外衣而不愿光穿一件衬衣而成为大家取笑的对象。如果一个老人种一棵树，而预计他活不到树结果的时候，那么他就不是一个眼光短浅的人，因为否则他就会撒下当年夏天就能结实的种子了。

在这里，我们必然会想起苏格拉底派，他们以善的名义去寻求绝对，但仅从道德的、专属于人类的角度，而终究未能从宇宙的角度来考虑这个问题，就这一点而言，他们是浅陋的。正如健康和财富是联系在一起的，而且这二者远不能使人幸福，此外还需要一切社会美德和政治美德，同样，善并不包括在全体人类的联系之中，而是超过这种联系，与全部世界联系在一起的。没有世界联系，人类就不存在。没有光线，人就没有眼睛；没有声音，人就没有耳朵；没有物理，人就没有伦理。人并不是万物的尺度，而人与万物的多少有些广泛而密切的联系倒是全体人类的尺度。狭隘的道德不是最高意义的善，不是绝对的善、纯正、真、美，不是理性；宇宙，至高无上者才是最高意义的善，才是绝对的善、纯正、真、美，才是理性。

在前一封信中，我提到普遍的合理性，说不仅人的头脑是合理的，而且山和谷、森林和田野以及傻瓜和恶棍都是合理的。你一定知道《谁从山上来？》这首流行的歌，知道在这首歌中，一切都是皮革做的。其中有一座皮革的山，一个皮革的车夫，一封皮革的信，甚至连爸爸、妈妈和姊妹都是皮革做的。我提到这首歌，是为了说明我很清楚：如果不想引起语言的混乱，我们就应当说皮革是不合理的和理性不是皮革的；这种混乱的语言与不合理的咿咿呀呀的乱叫没有区别。语言仅当它以名称来区分世界，以不同的名字来辨别事物时才是合理的。

这一点不难理解。但是那些未受过逻辑训练而乱用理性的人夸大区别而忽视联系的错误却不易看出来。一切事物不仅是分开的，而且也是相联的。然而逻辑至今没有努力阐明一切事物的这种联系，这是它应该受到指责的地方。理性科学常常把理性和经验当作两件有区别的、不具备共同性质的东西。因此我必须强调，正象没有经验就没有理性一样，没有理性也就没有经验。

那些大肆争论理性和语言究竟谁先谁后的语言学家都同意理性和语言是联系在一起的。我们不能进行没有理性的演说和没有意义的谈话，因为咿咿呀呀和唧唧喳喳绝不是语言。反之，不用名字区分世界上的事物，不辨别皮革与小姐、理性与经验，也不会出现理性。

当然皮革的小姐的说法不过是一种幼稚的滥用，可是它很适于用来说明一切名称与事物、一切主辞与宾辞的辩证交流（Ineinanderfluß）；从而表明，按照正确的理解，理性仅存在于人类的头脑之中，但如果不明白和不坚持人类的头脑和一切头脑联系在一起，理性和全部世界联系在一起，因而整个现有的存在按“合理的”一词的最高意义而言是合理的，并且只有整体是合理的，那么，认为理性仅存在于人类的头脑之中就是错误的理解。

如果你想在研究一切对象时都能合理地运用你的理性，那么你就要知道：全部世界是同一性质的，连皮革和姊妹也如此。皮革和姊妹之间显然有极大的距离，但二者都受同样材料和力量的主宰，正象黑马和白马都受同一种马性支配一样。因此在歌中唱皮革的姊妹和姊妹的皮革并无错误。当然，这种话听起来十分离奇，但我必须说得如此夸张，以便充分强调一切现有的存在的唯一的——自然，因为它是合理地应用理性的不可缺少的基础。

现在我们举一个悬而未决的时事问题作例子。在群众政治运



动中，目前有两股潮流得势。一股潮流称为行动的宣传，这种宣传在俄罗斯和爱尔兰是以甘油炸药、火药和子弹来进行的。另一股潮流鼓吹语言的宣传、投票的宣传和合法的煽动宣传。如果人们在争论这两种方式的优劣时不从对于谁、怎么样和在什么地方这种方式或那种方式是合适的这个角度出发而从党派的狂热出发，那么每一方都会把自己的相对真理当作绝对真理。如果你已经懂得一些应当怎样思考真理的方法和正确的思维方法，那么你就会在这里或在今天支持这一党，而在明天或在那里支持那一党，并且会认识到条条道路通罗马。如果有些同志偶然得的票数超过你，你仍要把这些对手当作朋友，而你的斗争，即使是肉搏的斗争，也仍然不过是相对的斗争，不过是通过理性来使用短刀。

我们的人民逻辑是宽宏大量的，不是狂热的。人民逻辑既非无感情的理性，亦非无理性的感情。它并不抹杀朋友和敌人、真实和虚伪、理智和非理智之间的区别，可是平息那种夸大区别的狂热，它的最高命题是：只有一个绝对，一个万有。

你必须记住：如果认为万有之外或万有之上还有任何别的东西，那么这种万有概念就是比木的铁更加不合理的概念。因此，你同时要认识到：一切区别都具有一种共同的性质，它不允许两种事物或两种意见之间存在不可逾越的鸿沟。因为宇宙是唯一最高的本质，所以一切区别以及一切意见的区别都是极非本质的。

由于你学习的是逻辑，我请你时常把本质的区别明确地当作你的思考对象，并且在这件事上利用你日常有机会获得的思考经验。

我们通过我们的逻辑学会了神的语言，而在这种语言中，只有一个事物，即普遍存在或一般存在。反之，在人类语言中，却称这个事物的每一细小部分为一个“事物”，这样的事物自然只能是相

对的事物。

麦田中的每一个麦穗，牛皮上的每一根牛毛，甚至麦穗和牛毛上的每一细小部分都是一个相对的事物。但是相对的事物同时也是非本质的事物或无关紧要的、无意义的东西。因此，世界上各细小事物之间的一切区别既是本质的又是非本质的，换言之，它们具有相对的本质，它们仅构成至高无上者的部分，而与至高无上者相比，它们就是绝对非本质的。你是一个好人还是一个坏人，你的祖国是繁荣的还是贫困的，是自由的还是受压迫的，这对你和我来说是重大的，但是对于伟大的绝对整体来说却是无关紧要的。在宇宙的历史中，一个民族的命运并不比我头上的一根头发有更大的意义，我的头发并非一一约略计算而是全体总计的。由此可见，把一切事物孤立起来便毫无意义，而一切事物在相互联系之中就成了一个必要的、合理的、有意义的、神圣的分子。

现在我们就得出了历史的教训。逻辑研究的专门对象人类的理性参与一般存在，它不是孤立的事物；如果它是孤立的，那么它就毫无价值，根本不可能产生任何认识。智力不仅与物质的头脑联系在一起，而且也与普遍的宇宙联系在一起；只有在联系中，智力才是活的、才能活动。不是头脑在思维，而是整个人在思维；思维不仅需要人，而且还需要宇宙联系。理性不能显示出真理。借理性之助而显示的真理是一般存在的启示，是绝对的启示。

我的孩子，如果你这样来考虑理性，那么你对于世界的思考就是合理的，你的思想就是哲学的、逻辑的和得法的。

## 第二十三封信

(甲)

虽然我们知道并不存在真正的开端，因为我们生活在无头无

尾的宇宙中，但是我们这些世间人的事情总有一个起点。因此，我一开始回顾了从柏拉图到黑格尔为止的逻辑史，当然在柏拉图以前和黑格尔以后也还有许多别的哲学思想。但这两个名字是两个发光点，它们照耀着位于这两点之间的一切。

前人的错误给我们的教益不亚于他们的积极的成就给我们的教益。其实教益更多，因为错误构成那通向普遍世界观的楼梯的梯级。我们在楼梯上走上走下可能有些不适宜，但如今英国公园中的曲折的道路比那种笔直的法国式的林荫道更为人所爱好。

苏格拉底-柏拉图派的成就在于它不在个别的善中寻求善，而在善类中寻求“纯粹的”或绝对的善；不探讨各种美德，只探讨美德本身。过分夸大个别与类之间的区别，是使他们陷于失败的一个错误。根据柏拉图的见解，在地面的道路上奔跑的是白马和黑马，但是在他的“理念”中，在柏拉图式的理想之雾中奔跑的是一般的马，它既不是棕色的，也不是黑色的，又不是白色的；既不象赛马那么瘦长，也不象拉车的马那样粗大。他的观点缺少现在的——你也许愿意称它为将来的——人民逻辑所阐述的对于一切事物的相互联系的一般认识：事物虽然的确有区别和不同，但仍作为同一类的不同种而联系在一起。“种”与“类”之间的逻辑关系在高贵的柏拉图的头脑中是颠倒的或是宗教式的。

他生活在一个和我们今天的时代很相似的时代，当时神的世界象今天的基督教世界一样正在分崩离析。希腊神话对世界的合理的解释不能使柏拉图满足正象基督教的神话不能使我们满足一样。柏拉图打算不依据传说故事，而象一切哲学那样科学地得出一般的真理。这种愿望是好的，但无力的肉体不能胜任这项需要千百年才能完成的任务。

我刚才说，影响哲学家柏拉图的是宗教对“种”与“类”之间的

关系所持的颠倒的见解。现在我进一步说明这种宗教的颠倒见解是什么。

风、潮、日光是化学力，物理力，总之是各种自然力。它们是一般的自然力的诸种。希腊人以相当冷静的眼光看待这些“种”，而“类”则被当作高坐在奥林匹斯山<sup>①</sup>上的宙斯。希腊人也很熟悉美的事物，但是却把美描绘成一个不可接近的女神阿弗罗蒂特<sup>②</sup>。诚然，哲学家的思想已超出神界以外，但他依然抱有偏见，把“类”神秘化为“理念”。柏拉图的“理念”象异教的神一样，是普遍或“类”的神秘化的结果。柏拉图虽然十分懂得区分道德与道德的事物，美与美的事物，真与真的事物，但他未能进而看清一切“类”都扬弃在万有-唯一这个一般的、绝对的“类”之中，因而真、善、美是合而为一的。这表明柏拉图是一个多神教的苗裔。对于绝对的研究在得到基督教的一神教义的协助之后才成为一元的。由此你可看出宗教和哲学有着共同的一章，这一章以一切“类”的“类”为主题，信仰与科学的差别在于后者不再听凭想象及其器官——牧师——的指挥，而力求靠精确的思维，靠智力进行研究。所以科学和信仰有一部分混合在一起，这是十分自然的。

柏拉图笔下的苏格拉底说：“如果一个女人是强壮的，那么所谓她强壮难道不是按照同样的概念、同样的‘强壮’而言的吗？我用‘同样的’这个词所指的是：‘强壮’不论在男人还是在女人都是没有区别的。”

这段话引自柏拉图的《美诺篇》（《Menon》）<sup>③</sup>，你由此可以看

① 奥林匹斯山(Olymp)是希腊最高的山，为希腊神话中诸神栖居的地方。——译者注

② 阿弗罗蒂特(Aphrodite)是希腊神话中司爱情和美的女神。——译者注

③ 《美诺篇》（《Menon》）是柏拉图的一篇对话，全名《美诺篇，或论道德》——译者注

到：柏拉图研究的是“类”，而在这一例中具体研究的是强壮类，强壮在男人和女人，在牛和驴、在欣茨和昆茨身上都是一样的。凭借“类”我们才知道黑马和白马都是马，狗和猿都是动物，动物和植物都是有机体，而最后整个世界的形形色色都是联系在一起的，或者说是“同一的”。柏拉图的同一（das Einunddasselbe）的观念仅限于强壮、理性、美德等。然而，无限的一切（unbeschränkt alles）都是“同一的”，每一“种”也是一“类”，而每一个别的“类”相对地说也不过是一“种”，认为不仅观念是而且事物也是，不仅灵魂是而且肉体也是“同一的”，这种认识却留待激进的人民逻辑来发现。

柏拉图对于“类”的理解是狭隘的，因而他的认识论或知识学也是狭隘的，他对智力及其职能的理解是错误的。众所周知，苏格拉底的柏拉图和柏拉图的苏格拉底都称认识为“回忆”(Erinnern)。因为他们要赞扬认识，所以叫我们不要象教士一样抱有信仰，而应该用理性进行研究。但是他们告诉我们的仍是错误的研究法、浅陋的思维术。

在上文提到的《美诺篇》中，研究的对象是美德。苏格拉底在那里并不想充当老师。他知道人们称他为最聪明的人，可是他在这个著作中说，别人都以自己的知识自豪，而他的智慧却在于他谦虚地知道他一无所知。他并不想讲论什么是美德，却想鼓励他的学生们同他一起去寻求美德。但是他的研究中包含着混乱的观念。

他过分夸大了永生的事物与可灭的短暂的事物的区别，并为灵魂属于永生的事物。“永生的灵魂”死而复生，永久长存，无所不知，但必须“回忆”。因此，在他看来，研究和思考是沉思、是回忆或思辨。他不走自然科学的道路，不在世界的联系中寻求知识，却通过沉思在人脑内部寻求认识。

为了最清楚地说明他的回忆说，在《美诺篇》中苏格拉底叫来

一个没有知识的奴隶，开始教他几何学的基本命题。那个无知的人起初的回答是错误的，但通过巧妙的提问，他不久就知道把事实引入回忆。这就表明人的头脑中具有先天的知识。但是苏格拉底—柏拉图的逻辑忽视了知识需要概念，而概念只有通过内部与外界的联系才会印入记忆。这种所谓具有先天知识的永生的灵魂在以往很长时期内给世界带来了许多麻烦。

你不要以为我这样批评柏拉图就表明我轻视他，恰恰相反，我十分欣赏他的神圣的不朽著作。“尊重苏格拉底、尊重柏拉图、尊重亚里士多德，但更尊重真理。”我也想使你相信我是一个极为推崇自然科学的人，但我还要使你认识到自然科学效忠于一种狭隘的思维方法。

热功当量的天才的发现者罗伯特·迈尔证明了：重力、电力、汽力、热力等等不过是一个力的不同种，不过是自然力的不同种。呵，不，并非如此！他确定的是那些力相互转换时的数学的、数量的或数值的关系。逻辑的认识根据这一点进一步说明：个别的力与一般的自然力在形式上有区别，在本质上是“同一的”。达尔文的《物种起源》的成就与此相似。但不论是迈尔还是达尔文都没有对统一世界作出逻辑所要求的一般的表述。如果你想懂得逻辑，你就要进一步认识到一切都是力的形式，个别的动物和物种是动物本性的变异，而且要毫无例外地、绝对信服地、象相信你的存在那样无疑地、象知道即使在月亮上部分也小于整体、燃烧的东西也是热的那样肯定地相信：只有一个现有的存在，它是无穷的、神圣的，除它之外不存在神，而一切力、质和变化都包含在其中。

这就是一种先天的知识，其他一切先天的知识都是它的推论，你必须首先唤醒它，首先把它“引入回忆”。

因此，我们的人民逻辑或民主主义的知识学教你不要象古代的哲学家那样沉思，不要把感官当作欺骗者而不靠眼睛、鼻子和耳朵去寻求真理，但也不要象许多自然科学家那样相信人可以看见、听到、嗅出认识而不需要精神。

误用智力所造成的错误是一件“渎犯圣灵之罪”。苏格拉底—柏拉图的回忆说构成这种罪的一个极端，它的另一端是我们的科学，那种科学想只从外部寻求真理，只把可秤、可触的东西当作真理。

由于这一封信和下一封信的关系比一般要密切，我将它们合为一个标号而以甲、乙区别之。

### 第二十三封信

(乙)

我的儿子，今天我们仍是柏拉图的客人。我想告诉你：虽然在这位哲学家的时代，自然科学尚未长出它的第一根羽毛，但是他已经预感到了它的顽固的浅陋性。诚然，柏拉图的理性的局限性并不小于所谓精密科学的理性今天仍部分存在的局限性，但是它有眺望至高无上者的优点，而浅陋的自然主义则局限于细节的范围内。因此我希望你同我一起，有兴趣在下文中进一步考察在柏拉图的思辨的羽翼之下，真理、普遍的真理怎样显露出来。

苏格拉底在《斐多篇》(《Phaedon》)①§45中说：“那么，克柏斯②，请听听我的话吧！我年轻的时候曾十分致力于人们称之为

---

① 《斐多篇》(《Phaedon》)是柏拉图的一篇对话，全名《斐多篇，或论灵魂》。——译者注

② 克柏斯(Kebes)，公元前五世纪时希腊哲学家，《斐多篇》中的人物。——译者注

自然科学的那种科学，因为我认为知道一切事物各自产生、灭亡和存在的原因是万分重要的，我转换过许多方向，每次我首先都这样想。动物是不是如有些人所想的那样产生于冷热分解之时呢？使我们能思维的是血呢？是空气呢？还是火呢？或者，不是这些而是头脑使我们产生一切知觉，如看、听和嗅，并由这些知觉产生记忆和表象，而当回忆和表象停止之时就由其中产生认识呢？而每逢我考虑这一切的经过和天上与地上的变化时，我最后总是觉得我没有能力从事于这整个研究。这已经足够向你表明：通过这种研究我竟在我原来很熟悉的领域中变得如此盲目，以致忘记了我相信我原已知道的许多别的事物，例如：关于人靠什么生长的问题。我以前相信这个问题人人都知道，是靠饮食，因为通过饮食，可变为肉的变为肉，可变为骨的变为骨，别的部分的情况也是如此。物质由少逐渐变多是很自然的，人由小到大也是如此。你不认为这很合理吗？……

“再进一步想一想。我确信：一个人如果站在别的小东西旁边就显得高大，仿佛高了一头。一匹马在别的马旁边也是如此。更明显的是：我觉得十比八多，因为多余二，二尺的东西比一尺的东西大，因为它多出一倍。”

于是克柏斯问道：“你现在对此是怎样想的呢？”

“宙斯为证，我仅相信我离知道任何事物的因还很远。我甚至不承认一加一等于二是因为一与一相加。因为我不懂何以当它们未相加之前，每一个都应是一不是二，而它们相加却成了它们变为二的原因。同样，我也不能相信：如果减去某一个一，那么减就是构成二的原因，因为这是与构成二完全相反的因。”

“但是 (§46)，有一次我听一个人朗读一本据他说是阿那克萨哥拉的书，书中说：指挥一切的是理性，理性是一切的因。我很喜



欢这个因……现在如果有人想寻求每一事物发生、灭亡和存在的原因，那么他只消找到它们怎样能最好地维持其生存……由此可见，人们询问任何别的都是不合适的，因为对于自己象对于其他一切事物一样，当你探求最好的时候，也就必然知道了较坏的，因为对于这二者的认识是相同的。想到这一点我很高兴，因为我能相信关于事物的原因我找到了一个老师，我指的是阿那克萨哥拉，他对于事物之因的理解与我的见解正相合，他首先告诉我地球是扁的还是圆的，而当他对我说了这一点时，他同时举出较好的证据以向我表明它的必然性及其原因，并向我指出：地球如此，对它是比较好的。当他说明地球位于中心时，他会向我解释何以它位于中心较好，而当他向我作了明白的解释时，我就决意不再去寻求其他的因了。同样，我决意寻求太阳、月亮和其他星球等等的因……因为我决不相信，在他一旦宣称一切由理性安排之后，除去说一切之所以如此是因为这样最好之外，他还会引入任何其他的理由。”

(§47) “但是当我继续读到和看到人们并不用理性创造什么，当他们整顿事物时也不引用什么证据，而是引用空气、以太和水以及许多十分奇怪的东西时，我不得不放弃我的奢望。”

“我认为他也象别人一样，首先说苏格拉底凭借理性做他所做的一切，但是，然后当他引证我所做的每一件事的理性时，首先，他说我坐在这里，是因为我的躯体是由骨和筋组成的，骨是坚硬的并通过关节分开，而筋的功能在于使骨能够伸缩等等。同样，当谈到我们的谈话时他一定要引证其他类似的因，引入声音、空气、听觉以及许多类似的事物，但全然不引证真正的因，即：给我判罪更能讨好雅典人，而我依然坐在这里对我似乎也更好，我忍受他们判的刑罚也是比较公正的。因为如果我不是觉得听从国家的判刑比逃走更公正、更美好，至少我相信我的骨和筋早已被狗送到麦加拉

(Megara)①或伯欧齐亚人(Böotier)②那里去了。”

“所以举出那类因是很不合理的，但如果有人说没有这些(骨、筋以及我所有的其他东西)我就不能完成我想做的事，那是对的。但是如果说我是因此而做我所做的事，而不是出自对于至善的自由选择，那么就说得也太肤浅了。这表明他未能认识到：每一件事物都以另一事物为其因，而另一事物又以每一事物为其因，如果不如此，则因便不成其为因。我觉得用一个不合适的名称称呼大部分事物，仿佛它们本身是因，是愚昧的。因此有人以为在天上有一股旋风环绕地球，因而地球能够继续站住；而另一些人则以为地球位于空气之上，象一个宽阔的槽安放在一个脚架上一样。”

虽然这位哲学家的话显得有些过时，我仍然请你仔细通读几遍。我所引的话的确是相当冗长，但我相信我有理由只作很少的删减。

我在以前的信札中所阐述的论点与这段引文大体相合。根据苏格拉底的见解，我们的一切行动和行为都有一个较远大的、较一般的目标，他称之为“善”；所以我们甚至为了善而做坏事。犯罪总是以求得个别的幸福为目的。罪恶是错误的、误解的善。把这种理论应用于自然科学，可以说自然科学误解了它的一切美好的发现的相互联系。这种指责就是在今天也还是恰当的。虽然人们对自然科学上的相互联系的认识日益广泛，但是对绝对的联系，尤其是对理性与物质事物的联系或理想与现实的联系始终没有认识。自然科学的教导类似《约翰福音》③的这种说法：亚伯拉罕生以撒，

① 麦加拉(Megara)是古希腊的一个城市。——译者注

② 伯欧齐亚(Böotien)是古代希腊中部的一个地方，其居民以愚笨著称。——译者注

③ 原文误引，应作《马太福音》。见《新约》《马太福音》第一章第2节。——译者注

以撒生雅各，等等。但是它忘记了说明这些祖宗毕竟不是祖宗，而是老耶和華<sup>①</sup>生的创造物。希腊的自然科学十分浅陋，所以使苏格拉底产生这种轻视的想法。我们则相反，我们今天很有理由重视自然科学，而正因为如此我才用它的明显的例子向你说明：若忽视普遍的思想，人的世界观必然是狭隘的。

自那时以来，自然科学获得了更加丰富的经验，因而今天的自然科学知识比阿那克萨哥拉时代的自然科学知识精确得多了，因此当它告诉我们“每一事物怎样产生、灭亡和存在”时，我们可以比老苏格拉底高兴得长久一些。但是你必须通过逻辑学进一步认识到：一切生长、形成、发生、灭亡和生存都不过是形式的变更。自然科学的因其实并不是因而是宇宙之果，是理性的合理之果，而理性不是单独存在的而是与宇宙联系在一起的一个普遍的片段。我再说一遍我多次重复的话：我们的智力不是我们私有的，它不属于人类而与人类一起属于宇宙。理性和世界，真、善和美连同上帝——你不要崇拜它，而要在精神中和世界中，在真理中和现实中去认识它——一切都是一个事物，一个存在，不论在什么地方它们都永远是“同一的”。

苏格拉底表现出他对于“至善和善”和对于理性所抱的概念仍不过是一种狭隘的、拟人说的（anthropomorphistisch）概念，而不是宇宙的概念。他受一种成见的支配，以为理性比世界其余部分更古老，理性是起支配作用的，是先行的计划制定者。这种成见今天依然支配着那些没有知识的信神者。反之，我们的理性论知道我们头脑中的精神不过是宇宙精神的发射。但是你不要把宇宙精神看作虚无飘渺的怪物，看作怪物的精神，而要把它看作现实

<sup>①</sup> 耶和華(Jehovah)是希伯来文中“上帝”一词的转音，实际上是个错误转音，但沿用已久，正确的转音形式应为“亚威”(Javeh)。——译者注

的宇宙，这个宇宙虽有种种改变和变化，但仍然永远是同一的、真实的、善的、合理的，是现实极致(das Allerwirklichste)和至高无上者。

## 第二十四封信

我的儿子，我们寻求的逻辑学不是纯粹的、单纯形式的理论，而是一种与实践相结合的实用的理论，一种理论的实践。它不是一件孤立的事物，不是一件“自在”(an sich)的事物，而是与一切事物联系在一起的；它具有一种普遍的联系。因此我们的逻辑正象我多次说过的那样，是哲学、宇宙智慧、形而上学。因为它不排斥任何事物，连夸大的事物也不例外，所以它是形而上学。这种逻辑认为：夸大也象一切事物一样，如果具有意识和必要的限制，发生在合适的时间和地点，例如在忏悔节时在科隆(Köln)，就是一种十分合理的最快乐的事情。

一切著名的大哲学家都寻求并实践这种思维艺术、生活艺术和世界艺术，虽然也有些哲学家追求孤独和禁欲。一个人隐居茅庐能认识世界吗？

也能也不能：你最好先出外游历许多地方，然后退居你的斗室之中，整理你所得到的印象以思索正确的生活方式。这种与世隔绝的思想是一个真正的救世主；这是就“与世隔绝”一语的相对意义而言，也就是说还是与观察和经验，享乐和生活保持联系和接触。肉体 and 灵魂是联系在一起的，如果把它们分开，就必须知道：这种分开、区分和再区分不过是形式，而其实它们仍是一个事物，是一个实体的偶有属性。这个实体是无限广大的，以致一切别的实体都是它的附属装饰品。

辨别术无限地区分无限，同时也知道实际上一切是无区别地

联系在一起，是一个东西。

不仅外行，连大哲学家也忽视了这条真理（因而忽视了一般的真理）。数千年来，关于肉体 and 灵魂的根深蒂固的二元论特别妨碍人们认识宇宙的相互联系。全部哲学史不过是对心身（Geist und Bein）二元论的搏斗的历史。哲学只是逐渐地走向一元的终点。

在苏格拉底-柏拉图-亚里士多德这个光辉灿烂的三角星座熄灭以后，哲学的天空就罩满了乌云。异教徒退出了舞台，基督教及其教会的教义统治着人的逻辑，直到近代初期，处处出现了科学之光时为止。最早引人注目的登场人物是笛卡尔和斯宾诺莎，他们自然只能困难地和相对地解放他们的思想。犹太血统的斯宾诺莎的反对狭隘的精神和维护普遍的精神的斗争尤其有意义。他写了一本题为《论理智的改进和借理智正确地认识事物的最好途径》（«Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes und über den Weg, auf dem er am besten zur wahren Erkenntnis der Dinge geführt wird»）的著作。他和我们一样，寻求最好的途径，正确的途径和真理的途径。他和我们一样，想研究和实践最好的思维术。

他开始说：

“经验告诉我：日常生活中所显示的一切都是空虚无常的，而且我看出：我所恐惧的一切，其中包含的善与恶只随心情的感受而定，因此，最后我决意研究是否存在真正的善……是否存在一种东西，如果发现它和到达它就能永远获得一种恒定的和最高的欢悦（Heiterkeit）……生活中最常碰到的、人视为至善的东西，可归纳为三种，即：财富、名声和感官的快乐。”

随后，斯宾诺莎揭示出这些通常被称为善的东西的阴暗和空虚的方面，他说它们“就本质而言是不固定的”，而他寻求的是“恒

定的善”，“这种善的不固定性仅表现在它达到的程度上，而不表现在它的本质上”。

但是怎样找到它呢？

“在这里我只想简单地说明，我所说的真正的善指什么意思，同时什么是最高的善。要想正确地理解它，就一定要记住：善和恶不过是相对而言的，因此同一件事物根据关系的不同既可以叫善的，也可以叫恶的；完美和不完美也是如此。”

预先确定了研究计划的斯宾诺莎，发现“统一的认识”是真正的、至高的和永恒的善，在这种认识中，灵魂与整个自然界合在一起。他接着说：“这就是我所寻求的目标……”。

“要想达到这个目标，我们必须研究道德、哲学和儿童教育学，并结合全部医学，因为健康大大有助于达到这个目标。我们也不可忽视机械学，因为有许多困难事情可以通过技术来简化。但最主要的是要找出一条改进理智的途径。”

我亲爱的学生，我们又一次谈到了我们的论题的核心。智力是谁？智力是什么？它从哪里来？它到哪里去？回答是：它是一束光，它不向自身之内而向自身之外照亮整个世界。因此，以思维能力为对象的科学，虽然是一种有限的学科，但也是一种普遍的学科，或者说是普遍的宇宙知识。

但是，它既是一种专门的学科，又是一般的宇宙知识，这难道不矛盾吗？说一切知识，一切专门科学都包含在一般的宇宙知识之中岂不更好吗？为了具有真正的宇宙知识，我难道不必认识一切吗？个别的头脑怎能那样狂妄，想获得一切认识和知道一切呢？解答是：你没有能力认识一切；但是你不难看出：你的和一切别的特殊的知识是一般的知识的一部分，这些部分组合而成一个相对的整体，而这个相对的整体与全部世界联合起来就构成了绝对的事

物。这种理解是一种纯粹逻辑的理解，同时也是一般的理解，是对于一般事物的理解。

你要明白：当苏格拉底寻求美德和“至善”，斯宾诺莎寻求恒定的和最高的欢悦时，这种知识仅限于人类生活的狭小范围内而没有如此正确地达到普遍的世界。他们力求达到他们的目标时所使用的的手段和工具是智力。显然，使用智力的研究必然导致对智力进行研究，导致“理智的改进”、“理性批判”和“逻辑”，而最终必然导致这种认识：思维能力是一元的宇宙的不可分割的部分，是绝对的不可分割的部分，而宇宙、绝对给一切思维以根据、意义和理解。

我觉得斯宾诺莎在研究改进理智时说的一句话特别值得注意，他说：如果我们寻求改进理智的途径，那么为了能够找到这种途径，我们难道不是必须预先改善理智以便能够找到通向更好的理智的途径吗？如此推论下去岂不没有尽头？“为了锻铁，我们必须有一把锤，而为了有一把锤，就必须做一把锤，但这就需要另一把锤和其他工具，而要获得这些又必须有其他工具，这样直推至无穷。我们不能由此证明人没有能力锻铁。应当说，在开始时，人凭借本身天生的工具仅能困难地、不完善地完成简单的工作。不久，他们便能用较少的劳动完成较困难的工作，而且做得较好。这样他们逐步地由最简单的劳动达到使用工具。”

我最赞赏的是这种思路的独创的认识，即：不象那些未受过思想训练的人的想法，把锤子当作限定的工具。那种人认为锤子不是钳子。斯宾诺莎认为：当我们敲打东西时，拳头就是锤子，石头或棍棒就更不用说了。当我们用钳子钉钉子时，钳子就变成了锤子，而当我们用锤子来拔钉子时，锤子就变成了钳子；拳头或棍棒，理智或非理智，一切都是一个，换言之，事物虽是分开的，但从未分开得象幻想家所想象的那么远。正象锤、钳、锯、锉是工具的部分

或组成部分一样，世界上的一切事物是“唯一”(das Eine)的组成部分，是绝对的组成部分。亲爱的欧根，你要由此而认识到：相对与绝对之间并非有一条鸿沟，无法逾越，以致可以把一个捧上天而把另一个骂得一钱不值。你应该知道：一切事物都是辩证地联系在一起，因而无限、永恒、神圣仅能生活在无常和个别之中，反之，世界的部分仅能生活在整体中，生活在绝对中。简言之，你要把你的概念提高到宇宙的概念，但并非要你崇拜这个至高无上者，而是要你在一切部分中认识它。



## 一个社会主义者在认识论 领域中的漫游

### 前 言

以下各篇论文的题目似乎与社会民主主义无关，所以在这些论文收入《社会民主主义丛书》时，有必要作几句说明。

这篇《漫游》所讨论的认识论是论述我们头脑中思维工具的性质的问题。我们每个人为了判断、区别和认识我们周围的自然环境和人类环境，必须使用这一工具。

每个人都具有和每个人都使用的工具，当然也是民主主义的工具。智力是全人类所共有的。因此，它是与集体或社会有关的事 (Angelegenheit)，是一个社会民主主义的工具，是一个与社会民主主义有关的事。如果俾斯麦用不同于社会民主主义者的方式使用他的这一工具，那么，我们可以断言：他歪曲地使用了他的智力。

诚然，完全的一致是根本达不到的；但是，事态正朝一致的方向前进却是显然的。因此，认识论也决不能毫无遗漏地包罗它的对象和使我们毫无错误地使用我们的精神力量；但是我们不能因此而放弃改善它的想法。社会民主主义者热衷于使头脑趋于一致，正因为如此，一种妥善的认识论便能够与他们发生关系。

我已经说过，认识论所论述的问题是我们的思维工具的性质。

我们用这种理论研究这个工具，同时研究对这个工具的使用。虽然我们可以说某一物的性质和对它的使用是“两个问题”，但我们也可以把它们归结为一个问题。依我看，只有善于拉小提琴的人才完全懂得小提琴的性质；只有他才知道小提琴中蕴涵着什么，和必须怎样做，才能把它引出来。

毫无疑问，人们没有认识论已经能够运用认识工具妥当地判断、正确地思考和精确地识别。农民虽然没有学过农艺学，也会种植马铃薯；但是我们不能忽视：科学可以使农民的目的更明确。科学教导农民按预期的结果从事他的耕耘。虽然农民依然要受风雨支配，但科学可以使他在许多方面获得解放。他当然不可能有绝对的自由；学习和思考对他的帮助不能是无限的，但肯定是有所裨益的。虽然我们不是奴隶，但我们却必然永远是自然的仆从。认识只能使我们得到可能的自由；这种自由同时也是唯一合理的。

因此，下面的论文就讨论这个思维工具的特性，这个工具是每一个人在每一场合都使用的东西。在人类世界中，没有任何活动比认识、理解、判断、区别等等更具有一般性和普遍性。因此，认识论乃是象识字课本一样的基础科学。这当然是就更高的意义而言的。一种受过训练的理智当然要超过阅读和写作的技术。著名的斯宾诺莎给我们留下了一本可惜没有完成的著作《论理智的改善》（«Über die Verbesserung des Verstandes»），我们的《在认识论领域中的漫游》，其目的也正在于改善这个工具。

凡是想做一名真正的社会民主主义者的人，就必须改善他的思维方法。公认的创始者马克思和恩格斯能使社会民主主义达到科学的地步，达到如今的水平，主要是依靠对改善思维方法的研究。人类思维方法的改善也象其它一切改善一样，是一个没有止境的问题，完全解决这个问题是根本不可能的，但我们决不能因此

而停止作更进一步的努力。

唯一的和现实的方法在于增进我们的专门知识。虽然认识论为了要点燃一切光明之本的灯，从根本上着手进行人们所期待的人类头脑的开化，我们仍须十分虚心地承认：尽管有这样一种十分完善的理论，仍然是不够的。虽然一切专门知识都有助于此，但头脑通过哪一种专门知识也不能获得更普遍的光明。这一目的只能逐步地达到，因此，如果知音的读者认为这篇《漫游》对于科学的一般目的稍有贡献，那我们就感到十分满足了。

约瑟夫·狄慈根

1886年12月15日 于芝加哥

## 第一章 “创造出来的精神不能 认识自然界内部”

这句话恰好表明连“永恒的真理”也会因时间的破坏力而失效。但这句经常被人引用的诗人箴言却至今仍有许多信徒。因此，我们更加有理由要尽力向古老名言遗训的信仰者说明，分析一切的批判取得了哪些进步。

“创造出来的精神”是名为“哲学”这一专门科学的特殊研究对象。这个名称的意义经历了若干变化。在古希腊时代，哲学家指的是知识的一般爱好者，而在今天，一般的文明进展已使人们认识到：一般的爱好不可能有多大收获。凡是想寻求知识的人，都必须依赖科学，而科学的结果不是从空洞的一般知识中，而是从种种专科中取得的。就连哲学也成了专门的东西，并有它专门的研究对象，这个对象是同“创造出来的精神”一致的。

尤其是自康德以来，哲学开始认识到它往昔的努力几乎无异于少年时代的幻想，认识到它也象其它各门科学一样，要想一般地达到某一目的，就必须确立一个一定的目的。于是哲学从此便逐渐现代化，并终于变成认识批判的科学。

天生存在于人类头脑中的创造出来的精神或精神工具，从来就被看成神秘的东西而叫人烦扰。如果我们认识到一切自然现象和事物只要是未经探索的，都是神秘的，那么我们就理解这个神秘了。人类对它们的认识越清楚，它们的神秘性就越小。创造出来的精神也不例外。自从哲学有意识地、明确地以它为对象以来，

这个神秘的东西就逐渐变得明白，并开始具有一种完全不同的面貌。

正象拜物教使最普通的东西，如石头和木片神圣化一样，“创造出来的精神”也被神圣化和神秘化；这种神圣化和神秘化起初是宗教式的，后来是哲学式的。宗教所谓的信仰和超自然的世界，就是哲学所谓的形而上学。但是，我们不应忽视：哲学具有使自己研究的问题成为一种科学这个正确目的和意图，而哲学最终也达到了这个目的。隐藏于其后的是由形而上学哲学中产生出来的朴素的认识论这一专门学科。

但是，我们也不能给哲学家以过多的荣誉，因为创造出来的精神并不是只靠哲学家的头脑才获得科学解释的，自然科学的研究者对于它的阐明至少作出过间接的重要贡献。因为自然科学使头脑明白了其它对象，所以它准备了智力，提供了从认识论上阐明的可能性。在哲学能够看破创造出来的精神的奥妙之前，必须由自然科学通过实践的证明向它指出：人类的精神工具的确具有能够认识自然界内部的令人难以相信的能力。

物理学家并不拒绝这样一种谦虚的观点，即：存在许多未知的世界。但是，许多物理学家都认识到：未知的事物并不是完全不认识的和神秘的。就连最未知的世界和最隐秘的事物也同一切已知的领域和对象一起属于同一个范畴，即普遍的自然联合体(Naturverband)宇宙的概念事实上存在于人类头脑之中，人类的头脑通过宇宙的概念先天地知道，即仿佛有一种与生俱来的知识，知道一切事物和天体都存在于宇宙之中，都具有宇宙的、普遍的性质。创造出来的精神也不能越出这条科学的准则。

古代宗教的概念范围阻碍我们认识到：自然界不仅是名义上的、而且也是实际上的单子(Monas)<sup>①</sup>，在这个单子之上，之中，之

旁既不存在其它的东西，也不存在非创造出来的精神。对于非创造出来的、奇异的、宗教的精神的信仰，妨碍人们去认识：人类的精神是自然界本身所创造、所产生的，是自然界的亲生子，自然界不可能对它格外冷淡。

但是自然界仍是难于接近的；我们既不能一次就了解它，也不能完全地了解它。因为它的赠品是无穷的，所以它不可能全部地赠予。但是，创造出来的精神这个自然之子却是一盏明灯，它不仅能照亮自然界外部，而且也能照亮自然界内部。对于在物质上无穷无尽的、唯一的自然界而言，所谓外部和内部都是陈腐的概念。同样，如果把“创造出来的精神”理解为一种非创造出来的、伟大的、奇异的、形而上学的、高居云端的精神，那么它也就成了陈腐的概念。

诗人贬低人类精神的地位，否认它具有认识“自然界内部”的能力，而宗教的“伟大的精神”正是贬低人类精神的原因。同时，这个非创造出来的、奇异的精神不过是创造出来的自然精神的一个幻想的形象(Abbild)。认识论在达到它的最高发展阶段时可以从根本上证明这一点。

认识论告诉我们：创造出来的精神的全部表象、思想和概念都是由自然科学称之为“物质”世界的一元世界得来的。“创造出来的精神”就是这个世界的自然之子。慈母大自然使它继承了她的一些无穷尽性。大自然敞开怀抱，无限亲切，同样她的儿子在认识方面也是无限的和无穷无尽的。只有相对于无限的母爱，儿子才

---

① Monas 为 Monade (单子) 的希腊语形式。单字一词主要是莱布尼兹哲学的用语，然而狄慈根的 Monas 一词的涵义跟莱布尼兹所谓的“单子”不同。前已酌译作“一元体”，但此处我们并未这样改译，因为读者只要仔细连接上下文来读，就不难明了狄慈根所用 Monas 的意思。——译者注

是有限的；也就是说，它不能享尽她的无穷无尽之爱。

创造出来的精神借助它的科学一直进入自然界最内部，但是它不可能向外超越，这并不是因为它是有限的精神，而是因为母亲是一个无限的自然，一个自然的无限(Unendlichkeit)，它以外没有任何东西。

这个奇异的母亲使她的自然之子继承了意识。创造出来的精神出生时即带着一种素质，能意识到自己是慈母大自然的儿子，她赋予儿子正确地描绘她的其他子女，即儿子的兄弟姊妹的图像的能力。因此，“创造出来的精神”具有空气、水、土以及火等等的图像，即表象或概念；它同时还意识到它所作的这些图像是正确的、真实的图像。它通过经验认识到自然之子是可以变化的，并知道比如水是由各种不同的水组成的，其中没有一滴水与另一滴绝对相同；但是，它由母亲继承的气质使它出自本身地(aus sich)、先天地知道：除非水已不再成其为水，否则水不能改变一般的水性；因此，它可说能够预知：不论事物怎样改变，事物的一般性质、一般本质总是不能改变的。创造出来的精神永不能知道：对于它的非创造出来的母亲来说，到底什么是可能的，什么是不可能的；但是，创造出来的精神由它的先天素质却无疑地知道：水在一切情形下都是湿的，精神即使在云端，它的一般性质也是不能改变的。创造出来的精神既是大自然之子，便有一种天生的性质，知道理智必定是合理的，大自然必定是自然的，水必定是流动的，非创造出来的精神必定是奇异的。

以上所说的似乎是些没有证明的论断。但在每位读者头脑中都有关于这些事实的证据，因此我就不必再费力提供其他证据材料了。人们可以反问自己的头脑是否预知：假若月亮上竟有一种理智，那么这种理智当然可以大于或小于彼得或保罗的理智；但是，

虽然它可能有种种变化，它的大小和力量却必然限于一定的合理范围之内。

千百年来哲学科学关于“创造出来的精神”所积累的知识归结为这样一个理论：这种精神象重力、热力和光、电等一样，是一种力，一种自然力；并且完全象其他的力一样，除去其一般性质而外，还具有一种表现出它的独特性的、因而与其他力相区别的特殊性。如果我们进一步考察“创造出来的精神”的特殊性质，就会发现它天生有一种可说“奇异的”特性：能够毫不犹豫地、最确切无疑地认识到两山之间不会没有谷，部分小于整体，圆不是四边形，熊不是象。创造出来的精神的这种奇异特性的确值得注意，因为由此还产生了实际的知识：知道那种认为除已知的人类精神之外还有别的精神的想法，认为超出一切已知的精神这类精神以外还有一种精神的想法，是一种反常的想法、一种思想反常。

大自然这个母亲赋予创造出来的精神一种随着经验而发展的能力，这种能力使它能够对其他自然物进行分类，加以区别，规定名称。它就这样来区分山毛榉和榉、熊和象，把世界分门别类，并确信这种分类是正确的、真实的、明白的、确切的。这种分类往往有发展以及适度的变动和有限的变化，但这并不改变、也不违反这样一个事实：总的来说，这种分类，这种由人类精神产生的分类是不可动摇的、稳固的和不变的。由此可知：在柏林叫 Brot(面包)的东西在巴黎可以叫 pain，虽然面包的名称改变了，但面包无论何时何地仍是面包。同样，面包可以有多种类、形式和颜色，可以用不同的面粉烘制而成，但是形式不能改变它的本质。榉树可以有多种不同的种类，但它们不能越出榉种的范围。熊也是一样：熊有大小之别、黑褐之分，但是不存在越出熊属的熊，也不存在脱离熊类的熊。



这种认识是我们通过对“创造出来的精神”进行客观的研究而获得的。

我们引证这些事实，是为了表明在这一点上，不论就精神而言，还是就面包、椰树和熊而言，我们同样确信不疑。在别的星球上也许存在着许多我们不知道的精神，但是总的来说，按种类讲它们不外乎我们今天认识到的“创造出来的精神”，不仅不能超越出这一名称，而且也根本不能超越出这个概念。无限的精神是一个幻想的概念。

如果有人认为有一个不让“创造出来的精神”认识其内部的自然界，那么这种自然界概念同样也是空想的。自然界就是无限。凡是理解这一点的人也都理解：关于自然界，不能谈始和终，上或下，外部或内部。这一切提法不适用于一般的自然界，因为自然界是绝对，而只适用于自然界的部分、自然界的产物、自然界之子，即个别的事物。

我们用手只能抓到可触的东西，用眼只能看到可见的东西，如此等等；但是，我们用概念却能够掌握整个自然界、掌握宇宙。可是概念能力并不是因此就有理由夸大自己，蔑视感觉为有限的东西。如果没有智力的帮助，眼不能见，耳不能闻，手不能触；同样，人脑中固有的概念能力若没有五官的帮助，也不能构成任何概念。正象整体依存于个体一样，一切个体也都依存于整个自然界。

如果我们想对自然界及其创造出来的精神有正确的观念，我们首先必须说明：不可象从前那样，把创造出来的精神幻想成一种超自然的、自然界之外的精神而使它凌驾于其母亲之上。只有在我们对于自然界的普遍性有了明确认识的时候，我们才能够对人类精神有一种正确的概念，这种概念既不过分地重视、也不过分地轻视这个自然界片段，而是恰如其分地看待它。于是我们看出：人

们以为它具有的那种神秘天性本是一种幻想；我们能够看出并经验到：普遍的大自然怎样公开地活动。我们的精神是大自然自己的产物。大自然让我们的精神继承了认识自然及其一切现象的能力和使命。我说“一切”是就这个词的合理的意义而言的，并没有忽视自然界在产生其现象方面的无穷性，也没有忽视：“创造出来的精神”虽然在理解方面有其普遍性，但因为它是自然界的一个片段，它只能是一个有限的自然物。

我们不是具有感知一切可触知的东西的触觉吗？也许有那么一种动物，它的触角比人类皮肤的神经还敏感。我们是否因此便有理由对我们的有限感觉或自然的不够完善抱怨呢？满可能是，自然界没有给予我们一种精神，其敏锐性足以提供一种工具，我们靠这种工具能够发觉最敏感的触角都感觉不到的微小事物。

简言之，凡是考察自然科学结果的人，都不会怪自然界神秘难解，而凡是考察哲学结果的人，都不会忽视人类精神有能力解决一切可解之谜。至于不可能的事物，它既无意义，也无理智，因而不应是我们观察和研究的对象。

我们说了些什么呢？不可能的事物既无意义又无理智吗？！我们能够假定除人类头脑之外，还有什么别的东西有理智吗？难道我们人类不是具有独一无二的精神、理性、理智和认识能力吗？这种问题恰恰适合于本章专论的内容。

正象视觉能力和光及色之间、或主观的触觉能力和客观的可触知性之间有着密切的联系一样，创造出来的精神和自然之谜也有着密切的联系。如果没有外部世界可理解的事物，头脑内部就不可能存在理智。忽视了事物之间的这种联系，是那些过时的认识论者的错误，那些人对精神和自然界的观点极为模糊，以致他们不得不向上天求救。

认为精神不能理解自然界内部，这是对精神的过分轻视；认为自然界内部是不可理解的，这是过分夸大了自然界的神秘性；这两种观点都出自一种自然而然地统治人类足足达数千年之久的思想方法，而哲学的努力终于做到了使人类今后反过来去支配其思想方法，至少使人类懂得更加合理得法地解决交给他们解决的谜。

哲学发现了思维术 (Denkkunst)；它同时对最完善的本质 (Wesen)，对神的概念，对斯宾诺莎的“实体”(Substanz)，对康德的“自在之物”(Ding an sich)和黑格尔的“绝对”(Absolute)，进行了极多的研究，其正当理由就在于作为万有唯一 (All-Einen)——在它之上、之旁、之外毫无所有——的宇宙的合理的概念是发现一种巧妙而一贯的思维术 (Denkweise)的首要条件，这种思维法知道它本身以及一切可能的和不可能的对象都属于我们称之为万有、自然界和宇宙的一个永存的、无限的联合体。

我们相信这样就证明了，除了人类的精神之外，不可能存在更高级的精神。我的精神和你的精神都是有限的精神，因为它们只是全体人类精神的部分或片段。人类的精神相互联系，这一个补足那一个，那一个向这一个学习，正是这种联系形成了渐进的、自我发展的人类精神。“在人类之树上百花齐放！”至于这棵树还会长多高，这是我们不知道的；但是，它不会长得高到天上，这是我们先天地、肯定地、确切无疑地知道的。

因此，我们一方面认为我们不知道自然界究竟可能做什么。它最终可能创造出比大胆的幻想所能想象的事物更令人惊讶的事物。另一方面，我们认为我们确切无疑地知道什么是不可能的。

那么，关于可能和不可能的这种矛盾的知识究竟是怎么回事呢？

很简单，我们认为不可能存在一种奇异的、非创造出来的精

神，这种确切无疑的知识以理性的批判为依据，理性的批判又称认识论。这门学科以经验的精神为其专门研究对象，并得出这样一种经验，即：这种经验的精神包括关于自然界的普遍性的确切无疑的信念，关于唯一、无限和不可测度性的信念至少是它的先天的素质。

牧师确信他的神圣的全能上帝是没有恶意和不会做坏事的。那么，我们为什么不可相信全能的自然界，人类理智的创造者不能创造出不可理解的或不合理的东西呢？自然界的确存在一些不可理解的东西，即存在比较的或次要的非理智；但是，那种夸大的、*toto genere*（绝对的）、*toto coelo*（完全）脱离其种属的、我们不能想象的东西，大自然不允许我们的思维能力予以承认；自然界把这样一种信念传授给我们的精神：自然界不可能是不可理解的和不合理的。

全能的大自然创造了理智，并使理智认识到：大自然的全能是一种可理解的力量，这种力量不可能那么荒谬，竟创造一种比大自然的全能更全能的精神或造物物（*Geschöpfe*）。每一个事物必定在其种类之中，种类固然可以变化，但不可能超出一般种类，超出自然种类以外，这就是自然的逻辑和逻辑的自然的一条定理。因此，不存在这样一种精神，它能够极深地深入内部，以致仿佛可以把自然界折起来装入囊中。

自然界赋予我们的这种信念是奇妙的信念吗？具有思维能力的自然片段由它母亲那里获得一种信念，相信大自然的全能是可理解的全能，这一点是难于解释的吗？如果女儿竟然认为她母亲的全能和无所不在是不可理解的，那么这不是更大大难于解释吗？

不错！从一切方面来看，大自然都是奇妙的，不论我们从表

---

面上去看它还是深入它的内部观察，都是如此。但是，自然的奇妙总是一种可理解的奇妙。更为奇妙的倒是人类，因为人类梦想到一种非常奇妙的智力，使大自然的无限奇妙竟变成平凡无奇的东西。

## 第二章 绝对真理及其自然现象

不记得是歌德还是海涅说过这样一句话：只有乞丐是谦虚的。<sup>①</sup>那么我就免去一切乞丐式的谦虚，因为我相信自己对科学的伟大事业还能作出小小的贡献。1886年5月号的《新时代》增强了我的这个信念。在这一刊物上，功绩卓著的弗里德里希·恩格斯在一篇论路德维希·费尔巴哈的文章中称赏了我的努力。<sup>②</sup>在这种场合，事物与个人的关系是极为密切的，以致过分的谦虚会成为事物前进的障碍。

我在这里要论述的内容是我十七年前发表的一篇著作<sup>③</sup>中已经讲过的，但当时讲得十分浅陋，因而鉴于这个题目十七年来所取得的进展，再次重新来谈谈。黑格尔在他的《精神现象学》（«Phänomenologie des Geistes»）的序言中十分正确地指出：“最容易的事情是判断具有内容和实质的事物，理解就要难一些，而最难的事情是把二者结合起来，即进行说明。”我十分相信这句话，因而也就不打算充分说明我们面临的大题目，只试图尽可能简明扼要地说明我心中对有关头脑的问题（Kopfangelegenheit）所持的主要看法。由于这样一个任务，我或许有理由为了阐述我的论题起见，先略谈

① 引自歌德的《答辩》（«Rechenschaft»）一诗。——译者注

② 恩格斯在《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》中说：“而且值得注意的是，不仅我们发现了这个多年来已成为我们最好的劳动工具和最锐利的武器的唯物主义辩证法，而且德国工人约瑟夫·狄慈根不依靠我们，甚至不依靠黑格人也发现了它。”（《马克思恩格斯选集》，第四卷，第239页）——译者注

③ 即《人脑活动的本质》。——译者注

一谈我是怎样产生这种观点的。

反动派、宪政主义者、民主主义者和社会主义者无所不有的1848年，<sup>①</sup>在我当时的青年情感中激起了一种不可克制的欲望，要求获得一种批判性的确实的、无疑的观点和一种肯定的判断，以决定在这一切相同的和相反的见闻记载之中，什么是完全真正的和明确的真、善、公正。由于当时我对天堂中上帝持正当的怀疑态度，对宗教毫无信仰，为了获得正确的观点，我陷入了极大的困惑之中。正当我在摸索的时候，我认识了路德维希·费尔巴哈，在他的帮助之下，在经过热心的研究之后，我取得了很大的进步。更促进我的求知欲的是《共产党宣言》，这个宣言是在科伦共产党人案审判时我在报纸上看到的。我最大的进步要归功于1859年发表的马克思著作《政治经济学批判》，这本书是我在乡居期间，在翻阅了许多无聊的哲学旧书之后看到的。该书在序言中说：人谋生的方式和方法，一代人据以进行体力劳动的文明观，决定他们的精神观点，即决定他们怎样思考和必须怎样思考真、善、公正、上帝、自由、永生、哲学、政治和法律的方式和方法。——我这里引述的原理大致是这样说的。

我一生中所阅读和研究的一切，都有关一个我一心一意要解决的问题：你怎样获得肯定的、无疑的认识，即“真”和“公正”的判

<sup>①</sup> 1848年，是欧洲各国资产阶级革命运动达到高潮的一年。是年2月22日，巴黎发生二月革命，打倒了基佐。不久，法国二月革命的潮流几乎波及全欧：英国有宪章运动，荷兰、撒丁尼亚和丹麦有立宪运动，瑞士解散了旧教七区的联合而巩固了联邦共和国的基础。最大的风暴则起于奥皇室哈布斯堡家族统治的范围以内，这时奥皇室的势力除直接控制其本国外，还有匈牙利、德意志及意大利半岛。在十九世纪前期，德意志（日耳曼）同意大利一样，只能算一个地理名词。1848年二月革命的消息传来以后，普鲁士即掀起三月革命运动，其目的在于德意志的统一。但这次运动失败了；直到1871年1月18日，普鲁士王威廉一世在凡尔赛离宫即帝位，历史上才正式有德意志帝国，德意志统一运动告成。——译者注

断标准。上面引述的原理指出了—个正确方法，使我们懂得人类认识和绝对真理与相对真理是怎样一回事。

我刚才作为个人经历所叙述的情况，是人类千百年间也有过的经验。假若我是第一个关于绝对真理泛泛地提出这些问题和这种要求的人，那么我就会也是永远在等待答案的蠢货了。但是我并没有成为这样的蠢货，而且获得了令人满意的答案，这要感谢事物的历史发展，使得我能够在这样一个时代提出问题：许多世代以来，最优秀的人就对这些问题进行了研究，并能够提出象前文所说的，我从费尔巴哈和马克思那里接受的那样的解释。我这话的意思是说：这些人所给与我的，不仅是这些人个人的产物，而且是比有历史记载的时代还要古老的文明运动的共产主义的产物。

从表面上看，从希腊的泰勒<sup>斯</sup>至普鲁士波恩的尤根·波纳·迈尔，在这些探索绝对真理的前辈们中间，的确很少有一致的观点。但是，凡是对此作过仔细观察的人，必定注意到有那样一个主要脉络，一代又一代传下来，这个主要脉络愈来愈明显。至今仍有许多有雄心壮志的人妄想在他们的头脑内部寻求哲学的说明，这是因为对历史事物的意义缺乏感受力；知识渐进的过程在数千年当中有了一些结果，要获得哲学的说明，应当多少带着历史观点，从这些结果中去寻找。

现在我们言归正传。关于什么是真理，什么是绝对真理的问题，彼拉多会耸耸肩膀，仿佛他要说：这个问题对我来说太高深了；去问大祭司<sup>①</sup> 该亚法吧。该亚法的话和牧师们今天说的话一样：上帝是真理；它是超尘世的和超自然的。在十九世纪末叶，就已经没有必要去反驳这种答复了。但是彼拉多派却在科学的引导之下颇

<sup>①</sup> 原文 Hohepriester 指犹太教的大祭司。——译者注



为盛行,因而是对这个问题作出合理说明的极大障碍。

要想对绝对真理的性质有精确的认识,首先需要排除一种根深蒂固的偏见,这种偏见认为绝对真理是精神性的。事实并非如此。绝对真理可看见、可听见、可嗅到、可触到,当然也可以认识;但是它并不能化为认识;它并不是纯粹的精神。它的性质既不是肉体的,也不是精神的,既不是这样,也不是那样,而是无所不包,即既是肉体的又是精神的。绝对真理没有特殊性质,只有普遍性质。或者,为了排除一切神秘,我们可以说:一般的、自然的大自然就是绝对真理。不存在两个自然界,一个肉体的、一个精神的;只有一个自然界,一切肉体 and 一切精神都包含在其中。

宇宙就是自然,就是万有,就是绝对真理。自然科学把自然界分为种种部分、种种领域和种种学科;但是它知道或觉察到:这种划分仅仅是形式上的,自然或万有不管如何划分,却总是不可划分的,尽管具有一切差异和多样性,却总是一个不可划分的、普遍的 and 一般的自然界、世界或真理。

只有一个存在,一切形式都是唯一的普遍真理的样态(Modi)、种类或相对真理,这个普遍真理何时都是绝对的,何地都是永恒的和无限的。人类的认识象其他任何事物一样,是无限的一个有限的片段,是现有的存在或普遍真理的一种样态、一个种类。

因为人们向来认为真理的性质是精神的,而真理好象是一个仅存在于认识中的事物,所以对人类认识的研究属于我们的论题,属于绝对真理和相对真理及其关系的研究。

人类的精神世界,亦即我们所知道、相信和思考的一切,构成普遍的一般世界(Generalwelt)的一个部分,这个一般世界只有在它的绝对的相互联系中,在它的整个存在(Gesamtexistenz)中才具有一个无限的、完全的、绝对的现有的存在,才具有就“真正的”一

词的最高意义而言的一个真正的现有的存在，但是它还要借它的部分、样态、种类、问题或现象才具有无限多的存在 (Existenz)，这一切存在全体是真的，但较之整体而言，就仅仅是相对的真理了。

人类的认识本身也是一个相对的真理，它使我们知道绝对的现有的存在的其他现象或相对性。认识能力，进行认识的主体与客体当然有区别，但是这种区别必定是一种有限的、相对的区别，因为主体虽然与客体有别，但它们都是称为宇宙的普遍存在 (Generalwesen) 的片段或现象，在这一点上是同一的。我们在自然和自然的部分、自然的类别或自然的现象之间划出界限，但其实这些部分、类别或现象是不可分割地与整个存在 (Gesamtwesen) 交流在一起的，是显现和隐没于整个存在中的。自然离不开它的现象，而现象也离不开整个自然 (Gesamtnatur)，离不开绝对。我们的认识为获得对事件的观念而进行划分，进行精神上的分析。意识到自己的一切行动的认识应当知道：在精神上被划分的、有区别的事物，在现实中是交流在一起的，是与现实交流在一起的。

我们所认识的是真理，是相对真理或自然现象。自然本身，即绝对真理是不可认识的，我们不能直接地认识它，只能借助于它的现象来认识它。那么，我们是怎么知道现象背后存在着一个绝对真理，一个普遍自然的呢？这难道不是一个新的神秘说吗？

的确如此。因为人类的认识不是绝对，而仅是为真理作出真实的、实在的、正确的和逼真的图像 (Bild) 的艺术家，所以图画当然不能画尽对象中的一切，画家当然赶不上他的模特儿。关于真理和认识，几千年来最流行的逻辑是这样说的：真理就是我们的认识与其对象的一致。从来没有什么话比这更蠢的了。图画怎么能同它的模特儿“一致”呢？当然，近似是可以的。哪幅图画不近似地与它的对象一致呢？每一张肖像都多少是逼真的。但是，所谓

十分传真的合适和十分出色却是一种病态想法。

我们只能相对地认识自然界及其部分；因为每一个部分虽然只是自然的一种关系，但也具有绝对的性质，也具有认识能力不能全部了解的自然整体自身的性质。

那么，我们是从哪里知道在自然现象的背后，在相对真理的背后，存在着一个普遍的、无限的、绝对的、不可能对人类完全开放的自然的呢？我们的视力是有限的，我们的听力、触觉等等，以及我们的认识能力都是有限的，可是我们却知道这一切事物都是无限的有限部分。这种知识是从哪里来的呢？

这种知识是我们天生的；是伴随着意识产生的。人的意识就是关于作为人种、人类和宇宙的一个部分的个人本身的知识。所谓知道便是借意识构成观念：观念是关于事物的观念，观念和事物共有一个母亲，观念和事物由其中产生，又返回其怀中。这个母怀就是绝对真理，它是十分真实的，却又是神秘的，换言之，它是认识的一个无尽的源泉，因而也是不可能完全理解的东西。

在世界之中关于世界所获得的认识，即使十分真实和妥当，也永远只是一种被认识的真理，因而是一种经过修改的真理，是真理的一种样态或部分。如果我说关于无限的、绝对的真理的意识是天生的，是一种、并且是唯一的先天的知识，那么连经验也证实了这种天生的意识。我们由经验知道：每一个始和每一个终都只是一个相对的始和一个相对的终，靠一切经验都不能穷尽的东西，即绝对，就是其基础。我们由经验知道：每一经验都是康德所谓的超越一切经验的东西的一个部分。

神秘主义者也许会这样说：那么，毕竟还是存在什么超越物质经验的东西了。我们回答说这话也对也不对。就旧形而上学家的夸大的意义而言，并不存在这样的东西。就自知其本质的认识的

意义而言，每一个细小的微粒，不论是由尘埃、由石头还是由木头取得的，都是一个不可彻底认识的东西，即每一个细小的微粒对于人类的认识能力而言，都是一种不可穷尽的材料，因而都是一种超越经验的东西。

如果说关于物质世界的无始无终性的意识，是一种天生的意识，不是由经验获得的意识，是一种先天存在的、先于一切经验的意识，那么，我还必须补充说明：这种意识最初仅是以一种胚芽状态存在的，通过生存斗争的经验，依靠雌雄淘汰才发展为目前这种样子。

就这一点而论，对作为绝对真理的整个世界的认识也是这样一种经验知识，它和一切其他的知识和一切其他的事物一样，是以胚芽状态先天存在的，是由无限产生的。由此可见，明确地认识到普遍真理与其自然现象的关系的人类头脑，不再过分地区别经验到的知识和获得知识、认识等的天生的能力。

这种神秘说并不是下述那种暧昧的、不健康的東西。有那么一种说法，认为人类的认识能力太小了，不足以认识绝对真理；人类的理解能力太小了，不足以无遗漏地彻底认识绝对的整个世界及其某一微粒。但是，因为不可穷尽性 (Unerschöpflichkeit) 或无限性是一个毫无例外地适用于一切事物、从而也适用于我们的认识能力的宾辞，所以象过去那样在这一点上大作文章乃是一种欺骗。

这种不健康的神秘说对相对真理和绝对真理作了不科学的区分。它把显现着的事物和“自在之物”，即现象和真理当作两个毫不相同的，并且不“相扬弃地包含”(aufgehoben enthalten) 在一个共同范畴之内的范畴。这种暧昧的神秘说把我们的认识和我们的认识能力搞成了“代用品”(Surrogaten)，这种代用品预示在超越

的天堂中存在着一种真牌货(der wahre Jakob)<sup>①</sup>,即一种非人的、神奇的精神。

谦逊对人类来说总是相宜的。但是说人类没有能力认识真理这句话却有双重的意义,一种意义是与人类相称的,一种是不相称的。我们认识到的一切,一切科学成就,一切现象,都是正确的、真实的、绝对的真理的片段。虽然这个真理是不可穷尽的,虽然认识或图像不能对它作出完善的描绘,但是科学给它所能作出的图像,按精致一词的相对意义来说,却是很精致的。我在这里提出的这些主张也一样,如果有人对它任意曲解和误解,那么它就既具有又不具有一种正确的、可理解的意义。

我们承认真理是不可彻底认识的,但是真理绝不会象那些低劣的神秘主义者所想象的那样远离我们的认识,这批人不满足于人类的精神,因为他们头脑中有一个神奇的精神。

科学的认识不应当追求绝对真理,因为绝对真理既可通过感觉,又可通过精神直接给予我们。我们所想要认识的东西是现象,是一般已知的真理的特殊性质。这种真理通过其特质自发呈现在我们面前。我们的认识必须关心的是精致的图像,认识的图像。这里只谈得到相对的精致或完善。人类的理智不应有更多的要求。但这并不是僧侣所鼓吹的那种自动放弃。我们确实能够认识真理;真理自发向我们开放。我们不会急不可耐地去认识真理,这本是十分自然的。存在着一些抱有那种目的、对超验的哲学或宗教狂热入迷的人,这或许也是自然的。他们对于另一种绝对真理的热望,是一个已被人类的认识的历史所打破的迷梦;反之,以

<sup>①</sup> 原文 Der wahre Jakob, 这是一个俗语,一个成语。狄慈根多次使用。它意为“真正本人”,也有“真正本物”之意,所以酌译为“真牌货”,以别于“冒牌货”。——译者注

认识相对真理为满足的谦虚态度被称为理性的教养。

斯宾诺莎说：只有一个实体，它是普遍的、无限的或绝对的。其他一切有限的所谓实体都来自这个实体，在其中显现，并消失在其中；它们只具有相对的、暂时的、偶然的的存在。斯宾诺莎认为一切有限的事物根本只是无限的实体的样态；现代自然科学也完全证明了物质的永存性和力的不灭性，即这一原理：一切有限的事物都是无限的实体的样态。只在某一点上，却是在十分重要的一点上，下述的哲学必须纠正斯宾诺莎的见解。

斯宾诺莎认为无限的、绝对的实体具有两个属性：它是无限广延和进行无限思维。思维和广延是绝对实体的两个斯宾诺莎式的属性。这种见解是错误的，尤其是绝对的思维纯属无稽之谈。就是绝对的广延也不值得一提。世界或绝对或自然或宇宙，或象人们所说的实体的实体 (das Ding der Dinge)，唯一而无限的东西，确实在时间和空间中有无限的广延；但是，空间的每一小部分，时间的每一小段，也象空间和时间中包含的其他一切事物一样，都是个别的、可变的、暂时的、有限的事物，而思维对于这种局限性 (Beschränkenheit) 和有限性 (Endlichkeit) 也不例外。

我们今天关于思维和思想的知识在明了性和确切性方面比斯宾诺莎要高得多。我们现在知道，思维或意识并不是真理的神秘贮藏所，相反，就思维或意识的真实本性而言，除一切事物共有的自然性质外，它也不具有其他任何性质。这种自然性质既神秘又平凡，它虽然是研究的一个无限的对象，但是并不比其他一切个别物质和其他一切力更无限。

斯宾诺莎称之为无限的实体，我们称之为宇宙或绝对真理的东西，跟我们在宇宙中碰到的那些相对真理、那些有限现象是同一的，正好象树林跟它的那些树木是同一的，或一般说来属跟它的那

些种是同一的。相对与绝对的区别并不象名叫宗教的蒙昧的无限之感向人们描述的那样过分。就连一向称作思辨哲学那种研究，也没有摆脱宗教的习气，也是由于无知，误解了人类精神和绝对真理的相对关系而产生的。致力于为进行认识的精神作一明确图像的研究，不仅在最初，就是在我们最近的经典哲学家之中，也仍然受困于夸大的见解；这种见解忽视了：一切相对的东西，包括进行思维的人类的认识能力，全都包含在绝对之中，正象——我重复这个比喻——树木包括在树林中一样；它忽视了一切逻辑的精髓：即一切个别事物都无一例外地包含在一个属之中，一切属又包含在宇宙中的一个普遍的属之中，而宇宙才是绝对的真理。

哲学象宗教一样，相信有一种夸大的、绝对的真理。要想解决这个问题，就需要有这样的认识：绝对真理不过就是一般化的真理；绝对的真理不存在于精神之中，至少精神之为绝对真理之家不超过任何其他地方，而是存在于精神的对象之中，我们用一般的名称“宇宙”来称呼这个精神的对象。

宗教和哲学称之为上帝的超验的、绝对的真理，是人类精神神秘化的产物，人类精神用这种空想的图像使自己神秘化。从事批判我们进行认识的精神能力的哲学家康德发现：人类不能认识超验的、绝对的真理。我们要补充说：人类也不能超验地认识普通的对象。但是，如果人适当地使用他的能力，如果他象人们在一切情况下必须相对地处理事情那样，按相对的方式使用他的能力，那么，一切就对他都是开放的，任何事物都不会向他关上大门，而他也就能够认识和理解一般真理了。

我们的眼睛能看见一切，而即使借眼镜的帮助又不能看见一切，因为它既不能看见音调，也不能看见气味，总之，它看不见不可见的东西；同样，我们的认识能力既能认识一切，也不能认识一切。

它不能认识不可认识的东西。但这也是过分的，或者说是一个过分的愿望。

如果我们认识到宗教和哲学在夸大的或超验的领域内寻求的绝对真理实际上是作为活生生的宇宙现存着的，人类精神仅是普遍真理一个活生生或实际的或现实的或能动的部分，一个负有为普遍真理其他部分作出真实的图像的部分，那么，我们就能完全解决有关有限和无限的问题。绝对和相对不是截然分离的，而是相互联系的；因此，无限是由无穷个有限组成的，每一个有限的现象本身都具有无限的性质。

\*                     \*                     \*

至于以上的论述与本文一开始所引的马克思的话，与政治和社会生活中的真、善、公正有什么联系，有怎样的联系，我暂时不得不留给读者去自行解释，因为更进一步的说明会占去过多的篇幅。也许我还找得到机会再来论述这个问题。



### 第三章 反唯物主义的唯物主义

弗里德里希·恩格斯说：“了解以往的德国唯心主义的完全首足倒置（Verkehrtheit），这就必然导致唯物主义，但是要注意并不是导致十八世纪的纯形而上学的唯物主义。”<sup>①</sup>

这种从德国唯心主义的完全首足倒置发展而来的，弗·恩格斯本人为其主要共同创建人的新唯物主义，目前还很少为人理解，虽然它是德国社会民主主义最根本的理论基础。因此，我们需要比较详细地叙述这种唯物主义。

这种明显的德国唯物主义，或者说社会民主主义的唯物主义，同十八世纪形而上学的、完全机械的唯物主义相对比最能表现出自己的特色；它本身是由德国唯心主义的首足倒置发展而来的，如果我们进一步拿它同后者进行比较，那么，社会民主主义的基础的特点就必定十分明确地表现出来，这种基础因它的唯物主义的名称而容易被人误解。

第一个问题是：为什么恩格斯称十八世纪唯物主义为“形而上学的”？形而上学家是那些不满足于物质的或自然的世界，头脑中始终有一个超自然的、形而上学的世界的人。康德在他的《纯粹理性批判》的序言中把形而上学的问题归结为三个词：上帝、自由和永生。现在我们知道这个可爱的上帝是一个精神，是一个超自然

---

<sup>①</sup> 参看《社会主义从空想到科学的发展》：“了解以往的德国唯心主义的完全荒谬，这就必然导致唯物主义，但是要注意，并不是导致十八世纪的纯形而上学的、完全机械的唯物主义。”（《马克思恩格斯选集》，第三卷，第422页）。——译者注

的精神，这个精神创造了自然的、物理的、物质的世界。十八世纪著名唯物主义者决不是这种圣经中的历史的盟友和礼拜者。关于上帝、自由和永生的问题，只要是涉及一个超自然世界的，就与这些无神论者毫无关系；他们牢牢守住物质的世界，就这一点而论，他们不是形而上学家。

恩格斯的话是另一个意思。

上世纪法国和英国的唯物主义者差不多完全与第一位的、伟大的、高居云端的上帝断绝了关系；但是他们却不得不讨论第二位的人类精神。唯物主义者 and 唯心主义者的区分是依对这个精神及其性质、来源和情况的对立解释而定的。唯心主义者认为人类精神及其观念是一个超自然的、形而上学的世界之子。但是他们并不满足于简单地相信这种遥远的来源，从苏格拉底和柏拉图以来，他们就真诚地希望科学地证明、论证、说明他们的信仰；正象我们证明和说明可触的世界的物质事物一样。唯心主义者通过这种途径把有关人类精神的性质的知识从夸大的、形而上学的范围引入了现实的、物理的、物质的世界，这个世界表明自己是一个具有辩证的素质的世界，在这个世界中，精神和物质既是两个东西，又是一个东西，它们是出于同一血统、同一母亲的兄弟。

唯心主义者本来承认宗教上的假定，假定有一个精神创造世界，但他们在这一点上又发生了首足倒置，因为他们自己努力的结果竟反而表明自然的、物质的世界是根本的东西，它不是由精神创造的，相反，它本身倒是人类及其智力的创造者。从而表明非创造出来的高等精神不过是人类头脑中随头脑一同生长起来的自然精神的一个幻想的肖像。

唯心主义因这样一种假定而得名：观念和人脑产物各种观念，无论按时间还是按次序来说，都在物质世界的前面。这种唯心主

义是以十分狂热和十分形而上学的姿态问世的，但是，随着它历史的发展，狂热性逐渐减少，从而愈来愈合于理性，因此哲学家康德对他给自己提出的问题：“形而上学怎么能成为科学呢？”便作了这样的回答：形而上学不可能成为科学；另一个世界，即一个超验的世界，人只能信仰和预感它。由此可见，唯心主义的首足倒置是被逐渐克服的东西，而现代唯物主义乃是哲学和一般科学发展的产物。

因为唯心主义的首足倒置最后的著名人物(Ausläufer)，特别是康德、费希特、谢林和黑格尔等人的唯心主义的首足倒置，完全是德国的，所以这种首足倒置的产物，辩证唯物主义，也主要是德国的产物。

按宗教的讲法，伟大的灵<sup>①</sup>运行在水面上，要想有什么，只需要说“要有”什么就行了。唯心主义依照宗教的先例，由精神派生物质世界。这种唯心主义的派生是形而上学的。但是，如前所述，德国唯心主义最后的著名人物都是很温和的形而上学家。他们基本上已经摆脱了现世外的、超自然的、天上的精神的束缚，但依然未摆脱对现世的、自然的精神的狂热迷信。众所周知，基督教徒把精神作为神物崇拜，而这种崇拜竟然也深入到了哲学家的心目中，以致他们不能放弃这个主张：我们的智力是物质世界的创造者或制造者，虽然他们研究的严格对象已经是物质的人类精神了。为了阐明我们的精神表象与被形成表象的、被形成概念的和被思维

---

<sup>①</sup> 指《圣经》中所说的“上帝的灵”，即上帝。参照《旧约》，《创世记》第一章第2、3两节。其原文为“……und der Geist Gottes schwebte über den Wassern. Und Gott sprach: Es werde Licht! Und es ward Licht.”中文本《圣经》译文：“上帝的灵运行在水面上。上帝说，要有光，就有了光。”原文“伟大的灵”，其出处在此。——译者注

的物质事物之间的关系，他们陷入无尽的劳苦之中。

我们这些辩证的或社会民主主义的唯物主义者认为，精神的思维能力乃是物质的大自然的一个发展产物，而德国唯心主义的观点跟我们正相反。因此，恩格斯才谈这种思维方法的“首足倒置”。对精神的狂热迷信是旧形而上学的残渣。

上世纪英国和法国唯物主义者是狂热迷信的所谓激进反对者。这种激进性妨碍他们从根本上摆脱狂热迷信。他们因过于激进而陷入相反的首足倒置。正象哲学唯心主义者迷信精神和精神的东西一样，他们迷信物质和物质的东西。唯心主义者迷信观念，旧唯物主义者迷信物质，两者都是迷信者，因而两者都是形而上学家，两者都过分地进行区别。两者中无论哪一方都没有认识到自然的统一性和唯一性、一般性和普遍性，自然并非或是物质的或是精神的，而是既是物质的也是精神的。

上世纪形而上学唯物主义者及其现在残存的追随者，过分轻视人类精神及关于人类精神性质的研究和关于人类精神的正确运用的研究，而唯心主义者则过分重视这些。例如，唯物主义者把各种自然力(Naturkräfte)解释为可触实物的性质，特别把精神力量，即思维力(Gedankenkraft)解释为头脑的一种性质。物质或物质的东西，即可称量的东西和可触的东西，在他们眼中是世界的根本，是第一性的东西或者叫做实体，反之，思维活动象其他一切不可触的力一样，仅是第二性的性质。换言之，旧唯物主义者认为物质是崇高的主辞，而其余一切都是从属的宾辞。

这种思维方法过分重视主辞，过分轻视宾辞。他们没有认识到主辞和宾辞之间的关系是一种完全可变的关系。人类的头脑有充分理由认为：一切宾辞都可成为主辞，反之，一切主辞都可转化为宾辞。雪白色虽然是不可触的，但它也象白色的雪一样是实体

的。认为物质是实体或根本，认为物质的宾辞或性质仅是次要的附属物，这是一种陈旧的、浅薄的思想方法，这种思想方法没有看到德国辩证法家的成绩。今天，我们必须懂得，主辞正是由宾辞组合而成的。

正象胆汁是肝脏的一种分泌物一样，思想也是头脑的一种分泌物或一种产物，这种说法是无可争议的；但同时我们不可忽视：这种比喻是非常不恰当的、不完善的比喻。肝脏，即这种知觉的主体，是某种可触的和有重量的东西；胆汁，即被断言的肝脏的产物或结果，同样也是某种可触的和有重量的东西。在这个例子中，不论是主辞还是宾辞，不论是肝脏还是胆汁，都是有重量的和可触的，这种情形掩盖着唯物主义者实际上想说的话，即把胆汁作为结果，把肝脏作为居上位的原因区别对待。因此我们必须强调：在这个场合的确无可非议的东西，在头脑和思维活动的关系中却断然没有参考价值。也就是说：胆汁与其说是肝脏的一种结果，不如说是整个生命进程的一种结果。在人类的自然本性的生命进程中，以及在自然的宇宙的宇宙生命进程中，肝脏和胆汁具有同样的资格，同样都是隶属的，同为原因，同为结果，同为主辞，同为宾辞。

就是认为胆汁是肝脏产物的唯物主义者也丝毫不会否认、丝毫不应否认胆汁和肝脏这两个对象是科学研究的价值相同的研究对象。反之，如果说意识，思维能力是头脑的一种性质，那么，应当只有可触的主辞是唯一有价值的对象，从而精神的宾辞应当是一个已经解决的问题。

我们称机械唯物主义者的这种思维方法为一种浅薄的思维方法，就是因为它把可触的、有重量的东西说成了一切其它属性的主辞和具有者，这就忽略了在世界整体中，这种受到过分赞美的明显的东西也象普遍—自然 (General—Natur) 的其他一切下级的主辞

一样，只起着从属的宾辞的作用。

主辞和宾辞的关系既不说明物质也不说明思想。但是，要阐明头脑和思想活动的关系，就必须阐明主辞和宾辞的关系。

如果我们选择一个别的例子，选择一个主辞属于物质的范畴，但宾辞至少不能肯定属于物质的范畴，或者属于精神的范畴的例子，这样也许更为切题。如果是这样的例子，如腿走路、眼看东西、耳听声音，那么就会产生这个问题：究竟主辞和它的宾辞是同属于物质的范畴呢？还是被看见的光、被听见的声音和由腿迈出的步子是一种物质的或某种非物质的呢？眼、耳、腿是可触的、有重量的主辞，但是宾辞：视觉及其光线，听觉及其声音，步行及其步子（不计跨步的腿）却既不可触，又无重量。

物质的概念有多大呢？或者说有多小呢？究竟色、光、音、空间、时间、热和电应属于这一概念呢？还是它们必须为自己另找一个范畴呢？这样，我们就无法完成区别主辞和宾辞，事物和性质的工作。当眼睛在看时，可以触到的眼睛当然是主辞。但是我们同样有理由颠倒这种措词方法，说无法秤量的视觉、光力和视力是基本的东西，是主辞，说物质的眼不过是工具、从属物、属性或宾辞。

物质不比力更重要，力也不比物质更重要，这是非常明白的。给予物质以优越的地位，牺牲力而迷信物质的那种唯物主义是浅陋的。凡是把力当作物质的属性或宾辞的人，都没有看到实体和属性之间的区别的相对性和可变性。

物质的概念和物质的东西(das Materiale)的概念至今还是一个十分混乱的概念。法律学家关于胎儿在母体中的生命第一天的问题不能取得一致的意见，语言学家们在争论语言的起点，鸟儿的呼唤和求偶鸣声算不算语言呢？表情语言和手势语言是否同属于一类语言呢？旧机械唯物主义者也象他们一样在争论什么是物质；

究竟是只有可触的、有重量的东西才属于物质呢？还是可见的、可嗅的、可听的东西，直至整个自然都是研究的材料，从而一切，乃至人类的精神都可称为物质的呢？因为人类的精神这个问题也是认识论的材料。

我们看到，上一世纪机械唯物主义者和因为借鉴于德国唯心主义学派而变得聪明的社会民主主义唯物主义者之间的区别在于：后者把仅限于可触的物质的概念扩大为指一切存在的物质。

我们并不反对极端的唯物主义者把有重量的或可触的东西与可嗅的和可听的东西，或完全与思想世界区别开来。我们仅仅指责他们把这种区别搞得太过分了，仅仅指责他们忽视了事物或性质的相似性和共同性，“形而上学地”或 *toto coelo*（完全地）把有重量的物质和可触的物质与其他事物区别开来，因而看不到包括着对立面的、具有普遍性的类别的意义。

旧唯物主义者象首足倒置的唯心主义者一样，在不可调和的对立中从事工作。二者都把认识和认识的材料划分得差别太大；他们很不自然地夸大了对立，因此恩格斯称他们的思维方法为“形而上学的”。死亡虽是生命的结束，但它仍是生命的一个行动，因而和生命一起同属于一个联合体；同样，在言语和行动的对立中，只须稍加思索便会明白：言语也是一个行动，因为言语是已体现的概念，“形而上学的”区别是不存在的。一般惯用的思维方法却忘记了上述情况，这种思维方法便可以作为说明形而上学的思维方法的实例。

现代自然科学直到今天仍然往往处于上世纪唯物主义者的地位。自然科学到今天仍将其研究范围限于机械的东西，即可握的、可触的和有重量的东西，以此而论，那些唯物主义者就是自然科学的一般的理论家，或者说自然科学的哲学家。诚然，自然科学早已

开始越过这一点；化学已经摆脱了机械的限制，关于力的形式转换，关于重力变为热、电等的变化的新认识也都摆脱了机械的限制。但是自然科学仍旧停留在浅陋的认识之中。对于人类精神的研究以及对通过人类精神而反映到人类生活上的一切情况，诸如政治的、法律的、经济的以及其他种种情况的研究，摆脱了自然科学，陷于以往的迷梦中，认为精神是某种形而上学的东西，是另一世界之子。

自然科学被指责为狭隘的知识，并不是因为它把机械的、化学的、电工的等等知识区分开，划分为各种专门学科，我们谴责它停留在“形而上学的”思维方法中，只是因为它把区别搞得过分了，因而忽视了精神和物质之间的联系。只要它没有看到政治、逻辑、历史、法律和经济，简言之，没有看到一切精神关系是自然的和自然科学的关系，那么它就同机械唯物主义者、同德国唯心主义者一起陷于“形而上学”之中，亦即陷于夸大性中。

区别唯物主义者 and 唯心主义者的标准不是人们对于星星、动物、植物或石头的想法；唯有肉体和精神之间的关系才是说明问题的关键。

德国唯心主义不想排除这种看法，即认为精神是创造或产生一切可触、可见、可嗅等物质的形而上学的至高无上者；了解德国唯心主义的完全首足倒置必然导致社会主义的唯物主义，这种唯物主义之所以获得“社会主义的”这个称号，是因为社会主义者马克思和恩格斯最先明确地指出：人类社会的物质状况、特别是经济状况是基础，每一个历史时期的宗教的、哲学的和其他的思想方式以及法律和政治制度的整个上层建筑，都由此而得到最终的说明。人类的存在从来都是由人类的意识来说明的，现在我们却反过来由另一种存在，特别由经济状况，由谋生的方式和方法来说明



意识的存在。

社会主义的唯物主义并不认为“物质”仅限于有重量的和可触的东西，而是认为一切真实的存在都是物质。一切都包含在宇宙中，万有和宇宙不过是同一事物的两个名称；这种社会主义的唯物主义懂得把宇宙中包含的一切都纳入一个概念，一个名称，一个类别之中，不论这个普遍的类别称为真理、现实、自然还是物质。

我们这些新唯物主义者没有那种狭隘的思想，认为有重量的和可触的物质是 *par excellence* (真正的) 物质；即使是花香、音响和气味，我们都认为是物质。我们并不认为力是物质的一个单纯的附属物，是物质的一个纯粹的宾辞，也不认为物质、可触的东西是支配一切性质的“事物”(Ding)。我们民主地对待质和力。二者具有相同的价值；一切个别的事物都不过是大自然一整体 (*großes Natur-Ganze*) 的性质、附属物、宾辞或属性。因此，头脑并不是主人，精神作用并不是随从的当差。不是这样的；我们现代唯物主义者认为：作用象可触的脑髓或其他任何物质的东西一样，是一个独立的事物。就是思想、思想的来源和思想的性质也同样是真实的物质，是象任何事物一样具有研究价值的材料。

因为我们没有把精神看成“形而上学的”怪物，所以我们是唯物主义者。我们认为思维力象重力或土块一样，都不是“自在之物”。一切事物都不过是大宇宙联系中的联系，只有大宇宙联系才是永恒的、真实的、不变的，才不是现象而是唯一的“自在之物”和绝对的真理。

因为我们社会主义唯物主义者对于物质和精神有一个相联系的概念，所以在我们看来，即使是所谓精神的情况，如政治、宗教、道德等的情况，也都是物质的情况；我们仅在下述的意义上把物质

的劳动及其材料和肚子的问题<sup>①</sup>视为一切精神发展的支柱、前提和基础：即就时间而言，动物性的东西先于人性的东西，但这不妨碍高度和更高地评价人类及其智力。

社会主义唯物主义的特点在于：它既不象旧唯物主义者那样轻视人类精神，也不象德国唯心主义者那样过高地评价人类精神，而是对它进行适当的评价，并以批判的-辩证的眼光(wit kritisch-dialektischen Auge)把机械主义(Mechanismus)和哲学同视为不可分离的世界过程和世界进程的联系。

\*                     \*                     \*

恩斯特·海克尔在他著的《一般形态学》(«Generelle Morphologie»)中说：

“由于林尼对动植物的分类学知识的卓越贡献，动物学和植物学获得了普遍的和迅速的飞跃，于是导致了这样一种错误：认为分类本身是科学的目的，认为要对动物学和植物学有永久性的贡献，只须用尽可能多的新形态丰富分类的内容。因此便产生了一大批可怜的博物馆动物学家和标本室植物学家，他们能够给上千种的种类命名，但是，关于这些种类的组织形态，无论巨细一无所知，对于它们的进化和生活史以及它们的生理解剖情况也毫无了解……。但是我们在此必须指出一种奇妙的自我欺骗，如果近代生物学把对内应的、细致的、尤其是在显微镜下才能见到的形态所作的简单、轻率的描述吹捧为科学的动物学和科学的植物学，如果它十分傲慢地与以前曾占绝对优势的、对外部的、粗糙的形态所作的单纯描述——这就是所谓分类学家所从事的工作——相敌对，那么，它就正陷在这种自我欺骗之中。只要这两个极端敌视的派别以描述为其目的（不论这种描述是关于外部形态的还是关于内部

<sup>①</sup> 肚子的问题(Magenfrage)，意译就是吃饭的问题。——译者注

形态的，也不论是关于粗糙形态的还是关于细致形态的)，它们就具有同等的价值。如果它们双方致力于说明形态和使之归于一定的法则，它们才是科学。我们深信：针对那种完全片面、狭隘的经验主义迟早必然会出现的反击，事实上已经出现。1859年，查理斯·达尔文发表了生存竞争中的自然淘汰理论，这一人类求知欲的最伟大的发现已经在堆积的生物学事实的黑暗混乱状态中投下了极其明亮的光辉，使得此后哪怕是最顽固的经验主义者，只要他们一般地说来是愿意与科学并进的，也不再能拒绝由此而产生的新自然哲学。”

我们引用当代最著名的自然科学家之一海克尔的这段话，是为了说明他对于科学是什么这个老问题的看法。为了理解、认识和说明石头、植物、动物、人类和人类活动，我们必须做些什么呢？人类头脑中有一种管说明问题的活动。这种活动也可以称为精神、智力、理性、概念能力；对这种活动所持不同的意见、观念和看法使新旧唯物主义和唯心主义划分为不同的阵营。这些派别对于精神，对于精神成为科学的方式和方法，对于真正的科学应当怎样的观点都不相同。

在自然科学中的确少有关于这种问题的争论，但我们在海克尔那里还是听到了许多关于什么是科学，什么不是科学的争论。然而在所谓“哲学的”学科中，这种争论却成为典型的争论，这种“哲学的”学科是关于宗教学者、政治家、政治学家、法律学家、社会学家、经济学家等的学说和生涯的学科，是关于人类社会的最重大的利益的学科。因为情况开始表明：人们对于精神的看法和想法有重要意义，而一种实质的思想方法或关于这种思想方法的一种理论对于人类社会有多么重大的影响。

毫无疑问，自然科学懂得怎样使用人类精神，并且用它的成果

证明了这一点。但是，这些自然科学家有时也是宗教、政治、社会主义等问题的争论者；而这时候我们可以看到：他们虽然在自然科学方面懂得使用他们的头脑，但是在其他领域中，这种惯用的使用方法就不足以同样有成效而一致地解决既定问题了。因此，我们相信这个事实已经证明了我们有正当理由可以继续研究思维能力的性质和正确、有效地使用思维能力的方法。

旧唯物主义者认为智力是头脑的一种属性，所以他们相信可以充分地说明智力。但是我们跟旧唯物主义者意见不一致，因而我们不能用解剖刀去切割我们的对象——人类的精神。思辩的方法，就是在头脑内部通过沉思以理解精神的性质的方法，也不是我们的方法，因为唯心的思辩家通过这种方法一无所获。这样，海克尔及其关于科学的正确方法的说明就正合我们的要求了。海克尔考虑人类精神所起的历史作用，我们认为这是正确的方法。

每一自然产物都有其独特的性质：石头固定在某一个地点，风从一个地方吹到另一个地方。就是精神也不是能够在某地被抓住的东西；我们感到它在头脑中活动，但是它并不停留在头脑里，而是奔向广阔的世界；而且，虽然它不是化学的东西，但它事实上却是同普遍的自然界的一切对象结合在一起的。正象我们不能把风同空气分离一样，我们也不能把我们的精神同其他自然对象分离开来，因为它除了出现在与那种自然事物的精神的结合体中，不在任何别的地方出现。如果不存在与其他材料构成的自然结合体，就不存在精神。精神不大可能是能以纯态 (rein) 出现的化学元素。为什么一切都必须是化学的呢？

因此，精神知道许多关于动植物的事情。植物学和动物学是精神的结合体。在自然科学中，以及一般说来在我们肯定知道的一切知识中，人类的智力都与有关的自然事物在精神上相结合，而

且，只有在这种结合中，人类的智力才是可理解的、可表述的。

海克尔向我们这样谈到博物馆动物学家和标本室植物学家这班可怜之辈，说他们把精神同动植物相结合时采用的方法是不正确的。海克尔认为后来的学者们虽然利用显微镜研究更细致、更内在的结构，但他们全都局限于对他们的对象进行“描述”，所以也不懂得阐明主观和客观、精神和物质之间的正确结合。直到1859年达尔文发表生存竞争中自然淘汰的发现之后，才开始出现一种真正的精神结合。但我们对此却有异议。

亲爱的读者请不要误会。我们并不是对达尔文和海克尔用正确的方法把他们个人的精神和动植物界科学地相结合并创造出纯净的认识的结晶有何异议，我们只是想说明新的辩证唯物主义特点，这种唯物主义认为：达尔文和海克尔的功劳虽然很高，但他们都不是懂得创造这种结晶的最早的人和唯一的人。就连那些“可怜的”博物馆动物学家和标本室植物学家也给我们留下了一些正确的知识。根据已发现的特征把动植物的秩序列为类、属、种，虽然不过是一种“简单的描述”，但也是精神和物质之间的一种十分有价值的科学的结合。如果没有思想，那是不可能办到这一点的。的确，达尔文的成就更大一些；但也只是更大而已；他在以往的光明之中增添了新的光明；但是达尔文的光并不是林尼的光之外的另一种光。达尔文利用了“堆积的生物学事实”，并使之增添了新的内容；他描述了胚胎学，描述了变异怎样通过淘汰而遗传，遗传的变异怎样通过生存竞争而增强，从而产生变迁和新种。新的光明是通过对事实的观察、搜集和描述而获得的，或不如说，以往的光明是通过这种途径而增大的。达尔文的功劳的确是伟大的，但是并没有伟大到使海克尔有理由把“科学”当成是比人类精神和物质的事实的日常结合体更高级的某种东西的地步。

我们在本文第一章已经指出，狭隘的唯物主义不仅把人类精神当作头脑的一种属性（谁也不会反对这一点），而且由这种关系直接地或间接地推导出这样的看法：对头脑有所断言的宾辞理解能力或认识能力不是研究的实质对象，反之，对物质的头脑所作的研究倒是可以充分说明精神的性质。与此相反，我们的辩证唯物主义却证明了，对于这个问题我们应当按照斯宾诺莎的指示，以宇宙的眼光，“在永恒的形式下”来进行考虑。也就是说，过时的旧唯物主义者所谓的物质，亦即可触的物质，在无穷的宇宙之中并不比任何其他自然现象具有更为充足的，即更为直接、更为明显或更为确实的特权。

如果我们考虑到，不论是物质的头脑主辞还是它的精神宾辞，不论是头脑还是精神，都不过是绝对的主辞即自然的大自然的性质、现象或变化，而在这个大自然之旁、之上、之外不存在其他的自然，那么，我们的认识就取得了本质的进展。这种进展把夸大性抑制下去了，这种夸大性使唯物主义者把他们的物质，唯心主义者把他们的头脑作用捧上了狂热迷信的九重天。

那种把可触的物质看成实体，把不可触的头脑作用看成单纯的偶有性的唯物主义者过分轻视了头脑的作用。要想对这种作用有一种合适的、正确的看法，就必须首先回到这样的事实上去，即：它们是同一个母亲之子，是两个自然现象，当我们描述它们的时候，当我们把它们划分为类、种、亚种的时候，我们对它们就明白了。

如果我们说物质是一种自然现象（谁也不会反对这种说法），并且说人类的精神作用也是一种自然现象，那么，无论我们对此二者知道得多么少，我们也十分清楚它们二者是两兄弟，谁也不能把它们作过分的区别；谁也不能在它们二者之间作出绝对的、截然不

同的区别。

例如我们现在想要进一步了解物质，我们必须象以往的博物馆动物学家和标本室植物学家那样去做，我们必须力求知道、研究和描写它的种种不同的类、科、种，及其发生、灭亡和彼此转化。这就是关于物质的科学。凡是希望超过这一点的人，凡是向往超验的东西的人，就不懂得什么是知识；就既不懂得知识的器官，也不懂得知识器官的使用。当旧唯物主义者研究特殊的物质的时候，他们的作法是十分科学化的；但是，当他们研究抽象的物质及其一般概念的时候，他们却显得对概念学（Begriffswissenschaft）一无所知。唯心主义者的功劳在于他们至少促进了对于抽象和一般概念的研究，从而使新的社会主义的唯物主义终于能够知道物质和概念都是普通的自然产物，知道不存在、也不可能存在根本不属于自然界这个唯一的无限范畴的事物。

我们的唯物主义的特征在于它对精神和物质的共同性的特殊认识。当现代唯物主义把人类精神作为研究对象时，它所做的工作，也象对任何其他的研究材料一样，也象博物馆动物学家、标本室植物学家和达尔文派一样，对其对象进行经验和描写。分类显然已经使人获得了上千种光明；当然这是一种有缺陷的光，达尔文使它增大到以更大的强度照亮了本源；但是以往的命名家在能够进行分类之前，肯定已有所“认识”，而达尔文式的认识也不过就是一种在发展的概念之下带来的命名法，这种命名法通过对自然过程的描述，为搜集的事实作出了更加精致的模写。

以往的动物学家和植物学家当然都是些浅陋的解释者：他们只根据同时并存的多样性来说明动物界和植物界，而忽略了说明先后继起的多样性。把历史的变化加入他们的研究之中，主要是达尔文的功劳。我们不可忽视，是达尔文的学说首次使博物馆动

物学家所获得的成果受到了正确的光的普照。而新的自然科学也必然会有同样的遭遇，未来的发现将扩大现已获得的发现，并不断使之具有更大的价值。没有任何事物，也没有任何人是独善其身的，绝对的一切都必须以宇宙的眼光来看待。

因此，唯物主义认识论认为：人类的认识器官不能产生任何形而上学的光明，它只不过是一个自然的片段，一个描写其他自然片段的片段，当我们对其他的自然片段进行描写的时候，它本身的艺术家的性质就显露出来了。这样的描述要求认识论者或哲学家象动物学家对动物那样极为严格地对待他们的对象。如果有人指责我说我没有立刻办到这一点，那么，我就会指出：罗马不是一天建成的。

明智的自然科学家能够十分正确地理解：永恒的自然运动通过适应、遗传、淘汰和生存竞争等，由原生质和软体动物发展出象和猿；但是他们却拒不理解：精神也是以同样的方法发展而成的。这是件颇为可怪的事情。为什么骨头能够做到的事情，理性却做不到呢？不过说实话，有一点骨头做不了，理性也做不了；使现存的事物能够产生的，是宇宙的实质的力，骨头和理性都参与这种力；而人类精神所能做到的，不过是描写宇宙的这种力的渐次的、合乎规则的、合理的作用。为什么人类的精神希望做更多的事情呢？人类的精神若是一个夸大的家伙，它才会有这种愿望。

如果我们不仅说理性是合理的，而且也说其他的本性是合理的，那么我们就不会想把合理的本性及其作用解释为一种空想的理性预先设想的和要求的结果。能够发展人类理性的本性是一个极其令人惊讶的本性，它可以不需要中枢器官(Zentralorgan)就能进行合理的发展。这个可惊的本性决不会因为我们的“认识”、“理解”、“说明”而丧失其可惊性，但是，比较精确的描写或一种精致的



模写却肯定可以把它从一切夸大性和一切神秘性中解放出来，因此，只有当我们对这种精神作用不形成夸张的观念，而形成明智的概念时，我们才能够说明它和理解它。

正象博物馆动物学家通过对动物分成的类、种、科所作的描写来认识动物一样，人类的精神也是通过对这个精神的不同种类进行考察而得到研究的。每一个人都有他自己的智力，一切智力联合起来构成一般的精神之花。这个一般的人类精神象个人的精神一样，其发展有一部分在它本身之前，有一部分在它本身之后；它经历过种种不同的变化，如果我们追溯这种变化至人类之初，那么我们会到达这样一个阶段：那时灵性降为兽性。那种兽性的人类精神构成了通向真正的动物精神的桥梁，这样我们就到达了植物精神、森林精神和山岳精神。也就是说，我们获得了这样一种观点：在精神和物质之间，正象在普遍的自然的一切部分之间一样，存在着渐次的变化，存在着一种可消除的、仅仅是渐次的而非形而上学的区别。

因为旧唯物主义不理解这一事实，因为它不知道把物质和精神这两个概念看成具体事物的抽象图像，因为虽然它在宗教方面没有偏见，虽然它蔑视神明的精神，但是它对于自然的精神却一无所知，而因为这种无知，它就不可能克服形而上学，正因为这样，弗里德里希·恩格斯称这种不懂概念学的唯物主义为形而上学的唯物主义，而称社会民主主义的唯物主义为辩证的唯物主义，社会民主主义通过在它之先的德意志唯心主义得到了更好的教益。

对于这种唯物主义来说，精神是精神现象的集合名称，正象物质是物质现象的集合名称一样，二者都属于自然现象的概念和名称之下。这就是新认识论的思想方法，这种方法影响一切个别的科学，影响一切个别的思想，并立下了这样一个原则：应“在永恒的

形式下”，以宇宙的眼光来看待世界的一切事物。这个永恒的宇宙和它的瞬间的现象如此密切地融合在一起，以致一切永恒都是瞬间的，一切瞬间都是永恒的。

于是，社会民主主义的这种有力的思维方法就用新的光明照亮了唯心主义深感为难的问题；这些问题就是：人们怎样真实地思维呢？人们怎样区别主观的思想与客观的思想呢？回答是：你不应当作过分的区别；就是最正确的观念，最真实的思想也只能向你提供宇宙的多样性的图像，而这个宇宙的多样性则发生在你之中、在你之外。区别真实的图像与幻想的图像并不那么困难，任何画家都懂得如何作最精确的区别。幻想的观念是由现实得来的，而关于现实的最正确的观念则必然带有幻想的气味。最正确的观念和概念能出色地为我们服务，这是因为它们不具有理想的正确性而仅具有适度的正确性。

我们的思想不能够、也不可能同它的对象达到就夸张的、形而上学的意义而言的“一致”。我们仅希望、仅向往、仅能够获得关于现实的近似的观念。因此，现实也只能同我们的理想相近似。在观念之外既不存在数学上的点，也不存在数学上的直线。一切直线实际上都包含着充满矛盾的曲性(Krümtheit)，正象最高的公正也必然常常包含着不公正一样。真理并不是观念中的东西而是实际的东西；它是唯物主义的；能够抓住真理的不是思想，而是眼睛、耳朵和手，真理不是思想的产物，恰恰相反，思想倒是普遍的生命产物。活的宇宙才是真正的真理。

## 第四章 达尔文和黑格尔

众所周知，哲学家往往预先早就提出所谓远见，到后来才会得到精密科学的证实。笛卡尔在物理学家中间，莱布尼兹在数学家中间，康德在考察天体起源的研究者中间都是这样的名人。总之，哲学家至少应该享有这样的荣誉，因为他们的天才之光对科学的进步起了富有成果的影响。因此，我们想首先指出：哲学和自然科学之间并不是相距太远。在这两种科学中以同样的方法从事活动的是同一的人类精神。自然科学的方法更为精密；但只是程度的不同，而没有本质的区别。在任何认识中，包括自然科学的认识在内，多少都含有明白的或物质的“材料”以及一种不明白的、神秘的“材料”，即认识材料（Erkenntnisstoff），尽管或正因为我们的哲学家最高天才之光具有神秘的性质，它也是“自然的”东西。达尔文和黑格尔的共同功绩就在于成功地研究了自然和精神的某种中介。

我们要正式承认差不多被人忘记了的黑格尔是达尔文的先驱。莱辛<sup>①</sup>当时称斯宾诺莎为一条“死狗”（toten Hund）。虽然黑格尔的传记作者海姆认为黑格尔当时在文化界的地位象拿破仑第一在政治界的地位一样重要，但如今黑格尔也同样是死的了。斯宾诺莎久已由“死狗”复活，黑格尔也要在后世得到应有的承认。如果他现在已失去了这种承认，那只是时代潮流的一个错误。

---

<sup>①</sup> 1911年由狄慈根的儿子欧根·狄慈根编辑的、由柏林狄茨（Dietz）出版社出版的《约·狄慈根全集》，此处为 Mendelssohn，而非莱辛。现按1965年柏林 Akademie Verlag 本，改为莱辛。——译者注

谁都知道，黑格尔曾经说过：在他的为数众多的弟子中，只有一个理解他，而误解他的也正是这一个。造成这种普遍误解的原因主要是黑格尔的学说晦涩难解，而不是弟子的无知，这是毫无疑问的。黑格尔是无法完全理解的，因为他也不完全理解自己。虽然我们可以说黑格尔是达尔文进化论天才的先驱，我们也可以同样正确地合理地反过来说：达尔文是黑格尔认识论天才的完成者。这种认识论是这样一种进化论：它不仅包括一切动物生命的物种起源，而且包括一切事物的起源和进化；它是一般的宇宙进化论。达尔文不能因为没有彻底阐明他的“物种起源”而受到责难，同样，黑格尔的理论在他那个时候就存在着晦涩之处，也不是哲学家个人的责任。

质言之，谁要是解释了一切，谁就是什么也没有解释。虽然黑格尔学派差不多把黑格尔捧上了天，但其实这位伟大思想家是离这种空想的欲望很远的。黑格尔许多弟子当时真的相信：只要他们张开口，他们的老师就能把认识的救世主放到他们的舌头上。但是我们也看到这个学派的其他成员在这块祖传的园地上热心地继续进行耕耘，并使科学之树结出了美好的果实。

我们对于神、对于一切人以及黑格尔和达尔文都持批判的态度。达尔文的进化论有不可磨灭的功绩。谁能否认这一点呢？但是却有一个在伟大的哲学家们的影响下成长起来的德国人，注意到伟大的达尔文要比他的学说渺小得多。他多么小心谨慎地避免得出必然的结论啊！任何人对谨严的研究不论如何高度地评价也不算过分，但是，谁要是不懂得：谨严的研究即使不伴随着一个进入无穷的飞翔，也必然由无穷的飞翔，由不停的振动陪伴着，谁就不懂得谨严的、经验的研究的全部价值。

我们虽然不能说发展学说是由黑格尔解决的，但的确是由黑

格尔提出来并使之进步的，首先由达尔文在动物学方面作了一次极有价值的、正确的说明或专门研究。但是应当注意，专门研究的价值并不超过一般化，而一般化正是黑格尔所擅长的；没有专门研究就不可能有一般化，没有一般化也不可能有什么专门研究。自然科学家将这二者结合起来，而没有一个哲学家，只要他称得上哲学家，放弃这种结合；自然科学和哲学在这方面的区别只是程度的不同。的确，专门研究的必要性有时最杰出的哲学家竟忘了，或者这种必要性根本没有在他们的意识中明确地出现过。但是，精密科学同样也常常忘记它的问题中的一般因素；而且，那些在思想上有时飞往超越云端的人，在严格研究领域内的确并非最蹩脚的研究者。读者应由自然科学时而云端飞翔和哲学家严格的闪耀之光看出：一般与特殊是调和在一起的。

一切的人为(Kunst)都是自然的人为，尽管人们把人为和自然看成是毫不相干的；因此，一切科学，包括哲学，都是自然科学。就是思辨哲学也有它的严格对象：“认识问题”。但是如果我们说哲学家解决了他们的问题，那么我们就是对哲学家过奖。其他学科、狭义的自然科学专家，对此也起了作用；因为，一般说来，一切方面、一切民族、一切时代的科学是一个密切联系的整体结果。哲学家促进自然科学家，自然科学促进哲学，二者相互促进，直到今天使认识这个问题得到这样的发展，得到明确的说明，得到充分的衡量。

医生和天文学家所研究的对象应当叫什么名称是无可争议的，但是哲学的对象从一开始就引起激烈的争论；因此甚至可以说：哲学家不知道他们希求的是什么。经过几千年不断的哲学发展之后，直到今天一般人才公认：“认识问题”或“知识论”(Wissenschaftslehre)是哲学研究的对象和结果。

要想说明黑格尔和达尔文之间的关系，我们就不得不接触知识的最深奥和最不明白的问题。特别必须接触哲学的对象。达尔文的对象是明确无疑的；他知道他的对象，但这里必须指出：知道自己的对象的达尔文还想要研究这个对象，因此他并不通晓这个对象。达尔文研究了对象“物种起源”，但并没有研究完结。也就是说：一切科学的对象都是无穷的。无论你想充分测量无穷还是想充分测量原子，你总要跟一个不可测量的东西打交道。大自然不论就它的整体还是就它的一切部分而言都是研究不透的，即不可穷尽的，不可彻底认识的，它既无始也无终。

对于这种平凡的无穷性的认识是科学的成果，但是平凡的无穷性却是从一种夸大的宗教的或形而上学的无穷性发展出来的。

达尔文研究的对象，象黑格尔的对象一样，是无穷的和研究不透的。前者探求物种的起源，后者探求人类的思维过程。但二者的结果都是发展学说。

关于这个问题我们必须涉及两个十分伟大的人物和一个十分重大的事件。我们要努力证明：这两个人并不是分道扬镳，而是在同一条路上向着同一个目标前进的。他们都把一元论的世界观提高到一个顶峰，并用前所未闻的确实发现来支持这种观点。

达尔文的进化论限于动物的种类；它使宗教世界观在生物的种类之间造成的鸿沟化为乌有。达尔文把科学从这种宗教的种类观中解放了出来，并在这个个别问题上把上帝创造说从科学中清除出去。他在这个问题上用平凡的自身进化论（Selbstentwicklung）取代了超越的创造说。为了说明达尔文的学说不是从天上掉下来的，我们需要回想起拉马克，众所周知，拉马克在谁先倡导进化论的问题上是达尔文的竞争者。但这并无损于达尔文的功绩，因为拉马克仅有哲学的闪耀之光，而达尔文则作出了详细具体的

证明。

把自然界的自身进化论建立在包罗万象的基础之上，按最一般的方式把科学从种类观中拯救出来，这是我们的黑格尔的功劳。达尔文从动物学方面批判了传统的种类观，黑格尔则一般地批判了传统的种类观(Klassenanschauung)。

科学从黑暗走向光明。以说明人类思维过程为任务的哲学也步步向上；哲学只是比较本能地探讨它的特殊对象，这种情况到黑格尔的时代已十分明显了。

哲学研究的主要问题是“方法”，是对理性的批判使用，是知识论或真理论(Wahrheitslehre)，是人类进行思维和使用其头脑时应采取的方式和方法。人们希望知道这个特殊的世界片段，这个片段是照亮世界的工具。

在我们致力于照亮世界而同时也照亮我们借以照亮世界的灯时，我们特别注意二元论和二重论战(Zwieschlacht)。这个二重论战是造成哲学研究上的混乱的主要原因。科学从说明宇宙的愿望出发，但它开始时并不知道究竟应从整体去理解宇宙，还是应渐次地和片段地理解宇宙。科学在还没有规范化的时候，就已多次踏上实践的道路。直到黑格尔的时代这个问题仍然十分不明，但确实也做了重要的准备工作。尤其是康德放弃了对整个哲学的直接努力研究，首先特别致力于探讨思维过程这个世界片段。依传统的观点来看，这个部分从根本上说完全属于夸大的事物的形而上学的类别。康德通过其批判作了充分的努力，想把智力从这种低劣的类别性中解放出来。假如康德此举获得了完全成功，假如他一清二楚地向我们说明：理性是和其他一切事物属于同一个自然序列的一个事物，那么，他就象达尔文一样坚决地打击了夸大的分类法，勇敢地攻击了宗教。勇敢的康德的确做到了这一点！但他没

有彻底割掉马勒古(Malchus)的耳朵<sup>①</sup>，而是把一个小耳尖留给了他的追随者。

黑格尔是康德的一个著名的后继者。如果我们把两人相提并论，那么他们就可相互说明，并且两人都可说明达尔文。康德选择理性作为他的特殊对象。当他研究理性时，他不得不把其他对象也引进他的考察范围。他考察了理性在有效地阐明其他科学时怎样活动；他结合理性同世界其他部分的关系中对理性进行了考察，并多次告诉我们：理性局限于经验，即局限于一个既暂时又永恒的不可分割的世界。读者由此可以看出：在康德的学说中，一般的哲学是和特殊的理性批判密切联系在一起的。

康德关于人类理性的经验局限性的发现，既是哲学的自然科学又是自然科学的哲学，这是一目了然的。达尔文关于“物种起源”的学说也是如此。他在这个问题上从自然科学方面证明了世界是自身发展的，并非如哲学家所说“超验地”自天而降。达尔文是一位哲学家，虽然他并没有以此自居。对一元的世界观既作出了确切的或特殊的贡献，又作出了一般的贡献，这种二重性不仅见于康德和黑格尔，而且也见于达尔文及其著作。

黑格尔倡导进化论；他指出：世界不是创造的，不是造物，不是不变的存在，而是一个自身创造的生成(Werden)。正象达尔文认为动物类是相互混融的一样，黑格尔认为世界上的一切种类：无(Nichts)和有(Etwas)，存在和生成，量和质，时间和永恒，意识和无意识，进步和停滞，都不可避免地混融在一起。他指出：区别无论何处都是存在的，但是任何地方也不存在过分的、“形而上学

<sup>①</sup> 这里的比喻借用一个圣经典故。《新约》《约翰福音》第十八章第10节记述捉拿耶稣时的情况：“西门彼得带着一把刀，就拔出来，将大祭司的仆人砍了一刀，削掉他的右耳；那仆人名叫马勒古。”——译者注



的”或夸大的区别。黑格尔认为“本质上”相互区别的事物是不存在的。本质的和非本质的之间的区别只能按相对的阶段去理解。只有一个绝对的本质(Wesen)，这就是宇宙，而其中、其上、其周围的一切都是一般本质(Generalwesen)（即黑格尔所说的绝对）的流动的、暂时的、可变的形式、偶有性或属性。

任何人也不会说这位哲家用最明确的、完善的方式完成了他的工作。他的学说象达尔文的学说一样，并不是已圆满到不需要再发展；但是它的确给整个科学和整个人类一个推动，一个极有影响的推动。黑格尔在达尔文之先，但不幸达尔文并不知道他的黑格尔。这个“不幸”不是指责这位伟大的自然科学家，而仅是告诉我们，专家达尔文的工作会因伟大的一般家<sup>①</sup>黑格尔的工作而更完善，而获得更大的明确性。

我们已经讲过，黑格尔的哲学十分晦涩难解，以致这位大师说他的最优秀的弟子也误解了他的意思。不仅他的后继者哲学家费尔巴哈和其他黑格尔派哲学家致力于阐明这种晦涩难解的学说，就是世界上整个科学的、政治的和经济的进展也都是对它的说明。如果我们特别注意到达尔文的发现和最新的“力的转化”，那么可以知道，文化生活三千年来使最优秀的头脑忙于对付的东西最终一定会明白的，即：世界不是由永恒不变的种类构成的，而是一个流动的统一体，是实际的绝对，它永远在发展，而且只因为人类精神想要获得概念的图像才被划分为类别。

\*                     \*                     \*

最有功绩的研究者、查理斯·达尔文的学生恩斯特·海克尔，1882年9月18日在埃森纳赫(Eisenach)发表过一篇演说，后来由

<sup>①</sup> 一般家(Generalist)是直译的，是和专家(Spezialist)相对而言的，似指黑格尔所研究的对象无所不包。——译者注

耶那(Jena)的古斯塔夫·费舍出版社印刷出版；他在这篇演说的前言中说：“魏尔啸今天对达尔文主义的立场跟他五年前在慕尼黑采取的立场完全不同。他在那次人类学者会议上紧接着鲁卡博士之后发言，他(魏尔啸)不仅反对鲁卡博士的根本主张，恰当地表示了对达尔文的高度景仰，而且甚至还明确地承认：达尔文的最重要的学说是逻辑的公设(Postulat)，是人类理性无法拒绝的要求”。“不错”，魏尔啸说，“我从未否认过偶然发生的说法是人类精神的一种一般要求……认为人类是由低等动物的行列中经过缓慢的、渐次的进化而产生的观点也同样是一种逻辑的公设”。

海克尔的学说后来又称：“经过精炼的自然认识仅能知道自然的显现，这种显现在每个人都能读的‘自然’这本大书中明白记载着，任何具有健全的判断力和健全的理性的、没有偏见的人都能从这本书中知道这种自然的显现。由此便产生了那种一元的、最纯粹的信仰形式，那种信仰形式最终到达了信仰神与自然的统一，它早在我们的伟大诗人和思想家的泛神论的自白之中就得到了最完善的表现。”

我们的伟大诗人和思想家具有一元的、最纯粹的信仰形式”的倾向，致力于获得一种物质的自然观，这种自然观使一切形而上学不可能存在，并进而把一切奇迹及超自然的上帝逐出科学界以外；这些海克尔说得都不错。但是当他热情地告诉我们，说这种倾向“早就得到了最完善的表现”时，他实在是犯了一个极大的错误，甚至是犯了一个关于他自己和他自己的信仰自白的错误。就连海克尔自己也不会一元地思维。

我们马上就要说明这种非难的理由，但是在此之前，我们还得说明：这种非难不仅是针对海克尔的，而且也是针对我们现代自然科学的整个学派的，因为这个学派忘记了两千五百年来哲学研究

的成果,在这种成果的背后是一段长久的、经验的历史,这段历史既不多于也不少于经验的自然科学。

在上面引用的海克尔演讲的第45页上,有这样一段话:

“在此我们要特别强调我们的发生学自然观调解和调停的作用,在我们反对者不断地致力于破坏和瓦解这种作用时,更要突出这种作用。这种破坏倾向不仅反科学,而且也反宗教,从而一般说来也反我们文化生活的最重要的基础。这样严厉的指责只要真的基于确信,而不是仅以诡辩的谬论为依据,那么仅能够由对于真正宗教的真实核心的一个严重误解获得说明。这个核心并不以信仰信条和信仰告白的特殊形式为基础,而是以对于一切事物的一个最终的、无疑的、共同的根本原因的批判的确信为基础的。”

“我们的头脑的现有组织不可能认识一切现象的最终原因,批判的自然哲学承认这一点,而在这种承认上它与独断的宗教不谋而合。”

海克尔的信条的内容可分为三点,这三点使我们相信:“一元的世界观”甚至在它在自然科学中最激进的代表者身上也还没有得到完善的表现。

1. 海克尔想清除自然科学受到的“破坏倾向”的指责。自然科学是经过精炼的科学,它只认识一种自然的启示,而神与自然的合一便是它的宗教或信仰形式。

2. 它并不破坏性地反对立足于非自然或超自然的启示之上的流行的宗教。这个非自然的宗教应当具有一个真正的核心,这个核心是为自然的或自然科学的宗教所承认的,即它是一切事物的一个共同的原因。

完全正确!对于信仰超自然的、不可描述的、不可理解的精神或神秘这一人格化的神的旧信仰来说,存在着一个一切存在的共

同原因。海克尔式的新宗教相信自然界中存在一个一切事物的共同原因，自然就是旧名称所说的神。两种信仰形式都具有共同的原因。不同之处仅在于自然科学的原因是日常的自然，这个自然诚然是神秘的，但是这种神秘只包含自然科学着手解决的那种哑谜。由海克尔加以神化而受到崇拜的自然也是一个神秘，但它仅是一个自然的、日常的神秘，而超自然地显现的神在有关它的一切陈述中都具有一种无法形容的、语言表达不出来的性质。或者，因为人们除去用人类的词汇描述可爱的宗教的神之外别无他法，所以不言而喻此时这些名称和词汇失去一切人间的意义。例如，如果我们拿宗教的神和海克尔式的自然神相比：两者都是全能的；一切被创造出来的东西都是由自然创造的；但这只是就自然的日常意义而言的。天上的可爱的神也创造了一切，但不是自然的创造，而是非自然的创造，其意义及方式和方法是不可言传的。也就是说，这个可爱的神是一种精神，不是在古堡中显现的那种精神，<sup>①</sup>也不是存在于人脑中的有限的精神，它是一个不似精神的精神，一个奇异的精神；人们根本不可能用言语表述它的性质。

在我们进而说到“最纯粹的信仰形式”的第三点之前，还需要更仔细地研究已经详述过的那两点；因为这样便于我们谈完第三点即最后一点，把全部三点最后合成一点。

日常的自然显现、宗教和神与非自然的显现、宗教和神之间的区别，物质的显现、宗教和神与形而上学的显现、宗教和神之间的区别非常大，因而达尔文派的海克尔所主张的经过精炼的自然观当然有理由抛弃旧的名称和天启的神的宗教，并借这种一元的世界观“破坏性地”与之对抗。但海克尔并没有做到这一点，这正

<sup>①</sup> 精神的原文是 der Geist，亦作“幽灵”(Gespenst)解。——译者注

好说明了达尔文主义的进化论的偏见。只要海克尔想成为一元论者，他就只会物质地而不会形而上学地观察自然界；他一定从大自然看出一切事物的原因，但不是神秘的原因，诚然这个原因是未经研究的，但不是神秘的；不是形而上学所说的神秘的。

但是，海克尔这个自然科学一元论最进步的代表仍旧骑着二元论之马，这一事实深刻地反映在他的第三点，即他认为一切现象的最终原因是“我们的头脑的现有组织”所不可能认识的。

什么叫做不可能认识呢？

使用了这个说法的那些句子的整个关系，明白地表示出这位自然科学家陷入形而上学中不能自拔。没有一个事物，没有一个原子是可以彻底认识的。每一事物既是不灭的和不可毁坏的，同样其秘密也是不可穷尽的。但是我们每天都能深悉事物，并且知道在事物之中不存在不向我们的精神开放的东西。人类的精神对神秘的揭示是无限制的，它提出新的说明的能力是无穷尽的，同样，无穷尽的东西和不可彻底认识的东西无论就个体还是就整体而言，都是无限制地和公开地让人类精神认识的。

“旧信仰”的过错在于词语具有两面的意义，一面是自然的、相对的、日常的意义，另一面是夸大的、形而上学的意义。读者要注意与形而上学混融在一起的自然科学的双重作用；它包含神秘，并通过揭示神秘而传播这种观点：原来是神秘的东西可以通过研究而变为一种普通的、日常的关系。自然充满神秘，这些神秘对于研究它们的精神来说根本是普通的日常的东西。大自然蕴藏的科学问题是无尽的。我们研究自然，但不能结束这种研究。如果健全的人类理智认为世界或自然界是深不可测的，这是完全正确的看法，如果它认为形而上学的世界不可知论是过分的愚昧，是迷信而予以排斥，这也是十分正确的态度。我们不能结束对自然的研

究,但是,自然科学在研究中愈向前进,情况就愈明显:在无尽藏的自然神秘之前,它丝毫也用不着惊慌,用黑格尔的话来说就是:“不存在抗拒它的东西”。由此可见,“一切事物的”无尽藏的“原因”的确可以用我们的认识工具每日汲取,这个认识工具在研究能力方面的普遍性或无穷性丝毫不少于自然界在日常神秘事物方面的无穷的丰富性。

“我们的头脑的现有组织”!的确如此!我们的头脑通过雌雄淘汰和生存竞争将获得巨大的发展,并越来越善于逐步认识自然的原因。如果是这种意思,那么我们完全同意。但是那位陷入形而上学中的达尔文的门徒说的却不是这种意思。他认为人类理智太渺小了,不足以透彻地研究世界,从而相信还有一个“更高的”、奇异的精神,并不受到“破坏性的”抵制。

达尔文虽有极大的功绩,却是一个最谦虚的人,他满足于专门的研究。每个人都应当这样谦虚;但并不是每个人或所有的人都应当满足于这种专门的学科。科学应不仅研究动植物的形态学,而且还应当观察不可知的东西怎样变成可知的东西,并且不应把一切存在和生成的最终原因从它的研究范围排除出去。

黑格尔的发展学说要比达尔文的发展学说普遍得多。但我们并不因此而认为这一个人优于另一个人或低于另一个人,而是认为他们相互补足。如果达尔文告诉我们:两栖类和鸟类并不是永远分离的种类,而是既各个产生又相互混融的生物,那么黑格尔就告诉我们:一切种类象整个世界一样,是一个在何处也没有固定界限的、有生命的存在(Lebewesen),从而既是可知又是不可知,既是物质又是形而上,相互混融,绝对不可理解的东西是不属于一元的世界观而属于宗教的、二元的世界观的东西。

“我们至少需要上溯二十五世纪,即上溯至太古时代才能发现

以明确的意识追求达尔文的目标的那种自然哲学的最早萌芽，这个目标就是指出自然现象的自然的原因，从而排除对超自然的因果关系的信仰，排除对不可思议的事物的信仰。认识的这种真实基础的最初奠定者和最早企图认识一切事物的自然的共同原因的人，是公元前六世纪和七世纪的希腊自然哲学的创始人。”（见《海克尔演讲录》第24页）

如果现在这位功绩卓著的研究家抛弃了“自然的”原因，而代之以十分不可思议的，以致我们不可能认识的“形而上学的原因”，即使我们与宗教发生联系，不得不信仰的、不可思议的、神秘的原因，那么他岂不是违背了达尔文的共同目标和他的批判的自然哲学吗？

根据我们的一元论，自然就是一切事物的最终原因；它也是我们的认识能力的原因，但是根据海克尔的见解，这种能力太渺小了，还不足以认识这个最终的原因。怎样才能调和一致呢？自然被认识为最终的原因，或竟是“不可认识的”？

象海克尔这样坚决的进化论者，都担心破坏性的倾向；他离开了他的理论，停留在这样一种信仰中：人类的精神必须以自然的现象为满足，人类的精神不能达到真正的自然真理；最终的原因不是自然科学的对象。

黑格尔在他的《精神现象学》的序言中说：“这种接受上的知足或给予上的吝啬不适应于科学。”他进一步指出：“凡是只寻求启示的人，凡是给现世的种种生活和思想罩上烟雾、向往着这种不明确的神性的不明确乐趣的人，尽可注视他将在什么地方找得到这种东西；他自己会很容易地找出方法，喋喋不休、神气十足。但是哲学却必须警惕不要想成为启发信仰的东西。”

达尔文的最著名的学生，把达尔文的目的作为一种哲学目的

叙述为：证明自然的原因，排除对超自然的因果关系的信仰和对不可思议的事物的信仰。但是，一切事物的共同原因的不可思议的不可理解性，以信仰的妥协为目标的人类精神的不可思议的局限性却依然残存。

我们对达尔文的门徒海克尔的谴责是：他没有看到二千五百年来哲学发展的成果，所以他虽然可能十分清楚“我们现有的头脑组织”的状况，但是他却完全忽略了与此不同的认识过程的状况。至少，这些引文可以说明：海克尔关于自然的和非自然的东西的判断，关于不可思议的和可知的东西的判断，以及关于神性的大自然的观念都不是一元的，而是依然陷在极其陈腐的二元论之中。

关于我们的最伟大的诗人和思想家们的泛神论信条，那种最终确信神与自然合一的泛神论信条，黑格尔留给我们一个具有特色的学说。根据这个学说，我们不仅不知道事物的统一，而且也不知道事物的区别。尖耳狗象狮子狗一样，也是一条狗，但是这种统一性并不妨碍相异性。自然的确有许多与可爱的上帝相似之处：它也永远享有支配权。因为我们的精神是它的工具，是一个自然的工具，所以自然知道一切被知道的东西；自然是无所不知的，但是，自然的智慧和上帝的智慧却极为不同，因而彻底排除上帝、宗教和形而上学的破坏性倾向，只要是采取合理的方法进行排除，就具有充分的科学根据。混乱的观念曾经存在过，而且还将永远存在。

甚至黑格尔的门徒也仅是科学地反对宗教，而不是非妥协地反对宗教。我们欣然承认宗教是一种自然现象，它在当时的时代和环境下具有存在的充分理由，它完全象一切现象一样，象木和石一样，在暂时性的壳中具有一个永恒之核。黑格尔所没有做到的，或者说黑格尔所缺乏的，他的学生费尔巴哈做到了，他充分说明了



这个核，他指出：燃烧的木头并没有化为乌有，而是变成了灰，从而经历了这样一种变化，这种变化使它不再能使用旧的名称。由木到灰的变化是一个发展；由宗教到科学也经过了同样的发展。但是，如果达尔文的门徒仍有一种痼疾，使原因之中仍包含某种不发展的、不能发展的、神秘的和形而上学的东西，那么，这就表明他未能在进化论的普遍性上认识进化论，因而对他来说，使逻辑学取得了进展的伟大的黑格尔就成了一条“死狗”。

\* \* \*

我们不妨从外表上看一看达尔文的工作。他的对象是一般的动物，是动物性，是就类而言的动物生活。在达尔文以前，我们只知道活的个体，而以为一般的动物仅是一种抽象观念。但是在达尔文之后，我们知道了不仅个体，而且一般的动物也是一个活的实体。动物性是存在的，而且在流动和变化，它有一段历史经历，是一个分门别类的有机体。达尔文以前的动物性分类是由我们确定的模型；我们把它分为鱼类，两栖类，昆虫类，鸟类等等。达尔文使这种模型具备了生命；他告诉我们：动物性并不是毫无生气的抽象观念，而是一个流动的过程，我们对这一过程的认识迄今为止是很不够的。如果对动物的旧的认识十分贫乏，而达尔文的新学说给我们带来了更充实、更完善、更正确的认识，那么由我们的认识产生的收获就不仅限于动物生活。我们同时也就获得了关于我们的认识能力的认识，即：我们的认识能力不是一个超自然的真理源泉，而是反映自然事物或世界事物的镜子一样的工具。

达尔文是个口是心非的形而上学家；也许他没有意识到这一点，并且没有想这么做，但无论如何，是他使形而上学，使不可思议走上了绝路；他把非自然的分类从动物学中排除出去，并使对人类认识器官形而上学的不可思议性的虔诚信仰遭到致命的打击，这

个打击使哲学、理性批判或知识论获得了本质的阐明。

如果不是达尔文自己说过，那么至少也是他的弟子海克尔告诉我们：他的老师是一个反形而上学的光荣战士。这是他与黑格尔以及一切哲学家相一致的一点。他们全都致力于阐明，尤其是阐明形而上学的夸大性，虽然他们自己或多或少仍陷在这种夸大性之中。

黑格尔与号称“晦涩”(Der Dunkle)的老赫拉克利特有许多相似之处。他们两人都认为：世界上的事物不是固定的，而是流动的，即进化的；他们两人都获得了“晦涩”的称号。为了使黑格尔的晦涩产生一点光明，我们必须简略地回顾一下哲学的发展。

科学的生涯与其说是从自然科学开始的，还不如说是从哲学开始的。也就是说，在开始的时候，科学宁可说是在形而上学的夸大性之中生活，而不是在真正的自然中生活。虽然我们最现代的自然科学家仍然常常墨守陈腐的哲学，但人类却早就在推动自然科学迅速地向前发展。但是，我们却可以正确地说古代的科学培育者是哲学家，而现代的科学培育者是自然科学家。最后解决现在终于接近了，或者说终于出现了。今天，问题在于建立一个具有完整体系的自然世界观，在这个世界观的前后都不存在超自然的东西，不存在“可引起信仰的东西”，不存在形而上学的东西。

从希腊古典哲学家的时代起，即从泰勒斯、德谟克利特、赫拉克利特、毕达哥拉斯、苏格拉底和柏拉图起，人们一直力求解决自然之谜。用什么样的方式和方法来进行研究呢？是从内部世界还是从外部世界才能解决问题呢？是只有在物质之中，还是只有在精神之中才能解决问题呢？对此人们的意见总是摇摆不定的和不明朗的。甚至到近代，在经过上千年的黑夜之后迎来了一个新的、科学的白日的时候，在这个问题的研究者重新接受了古代先辈

的成绩的时候，在培根、笛卡尔和莱布尼兹的时代，人们仍然争论发现真理的正确“工具”和“方法”问题。事物是十分可疑的，尤其是人们必须探求的真理的性质，和人们必须解决的谜，无论是自然的还是超自然的谜；一切都如此可疑，以致众所周知笛卡尔认为怀疑是研究的首要条件和基本美德。

但是科学不能在这里停滞不前，它必须向确实性前进；尤其在笛卡尔和所有哲学家都认为重要的问题上更是如此。

人们为了获得与确实性相等的科学真理，必须用什么方法进行研究呢？科学就要求方法上的确实性。与此同时，自然科学已经开始在实践中使用哲学家尚在寻求的方法。天才的卡特修斯<sup>①</sup>，即一般称为笛卡尔的人，一方面也算是个自然科学家，在哲学方面他已走到这一步；他把上述“方法”当作他的主要著作的明确主题。

现在，问题越来越清楚了。形而上学的东西，不可知的东西，神秘的东西应当而且必须被逐出科学的大门之外，而迎来确实性、无疑的确实性。情况在最顺利地发展。哲学家取得了巨大的进展，而自然科学家向他们提供了巨大的帮助。

因此，伟大的康德就提出了他的问题：“形而上学怎样才能成为科学呢？”

我们要明确地知道这位科尼斯堡(Königsberg)的老人所说的“形而上学”想要指什么意思。他认为形而上学的特点是不可思议、神秘和不可知，从而用传统的、神学的、显然是由他说出的名称“上帝、自由和永生”来概括形而上学。

康德说，关于这一点，你们早已反复说过多次了。因此，我想弄清楚由此是否可能得到一些知识。他于是选择哥白尼作为榜

<sup>①</sup> 原文 Cartesius, 为笛卡尔(Descartes) 这个姓的拉丁文形式。——译者注

样。天文学很久以来一直认为太阳围绕地球运转，因而不能正确地向前发展，哥白尼反转了这种方法，他作了这样的尝试：如果认为太阳是静止的，地球是运转的，那么天文学能否更好地前进呢？直到康德的时候为止，人类一直试图借认识能力来解释伟大的形而上学的东西，解释世界奇迹的存在。这位著名的理性批判者将问题反转来，他决心依靠自然对象——人类感到它在自己的头脑中点燃起照明之灯——关于它到当时为止已经获得了许多经验；他想知道人们用这盏灯是否也能照亮伟大的海蛇（Seeschlange），自基督教时代以来，它一直被称为上帝、自由和永生，它也就是古代哲学家所谓的真、善、美。

这个古典的名称很容易使我们产生误解。严格的科学日常培养的那种真、善、美的特性，的确是有别于伟大的海蛇的，这条海蛇是古人研究那些抽象概念时浮现在眼前的东西。就问题的现阶段而言，康德用来表示夸大的、形而上学的怪物的这个基督教名称正好可用来突出地表明物理学和形而上学之间，可感觉的自然物和无意义的或非感性的彼岸之间的区别。

但是另一方面，如果我们的眼光专注意海蛇的宗教色彩，那么我们会忽略海蛇的重要意义。它的腹部是黄色的，闪耀着上帝、自由和永生之光；但是它背上却是它周围自然界的颜色，宛如白兔在雪上一样，因而它可以逃避我们的注意。但是如果我们走近仔细一看，我们就可看到在灰色的背脊上，印着几个色调模糊的古希腊字：“真、善、美”。如果我们想用一个词来概括这条哲学-神学-形而上学海蛇腹背上的题词，那么我们就可以至当不移地用古希腊字在这个动物身上刻上“真理”这个美名。但是我们却不可忽略“真理”这两个字的双重含义。海蛇-真理是夸大的。但是它却建立在自然的基础上，建立在自然的真理的基础上，而自然的真理和

夸大的东西是有区别的。自然的真理是科学的真理；它既不需要热情地凝视，也不需要“信仰地”凝视，而只须冷静地观察，它是如此地一般或普遍，以致一切现实事物，甚至铺路的石头都属于它。海蛇真理是人类幼稚时代的一种迷误，反之，平凡的真理却是一个概括的名称：不论是真实的幻想还是真实的铺路石，它都用一个概念将它们概括起来。

康德提出这个问题：形而上学，即对夸大的事物的信仰，怎样才能成为科学呢？康德回答道：这种信仰不是科学的。在他研究了智力的作用之后，他得出这样一个结论：人类的精神只能作出自然现象的图像，它在科学中对另一个“真正的”精神一无所知，也不愿意过问。虽然发表这种过激宣言的时机尚未完全成熟，但是康德的研究归结为：理性——它被看成我们的智力的努力的最高限度——只能认识事物的现象，这一点已是众所周知的了。

关于海蛇的问题经哲学家康德之手已经转化为科学的平凡的问题，转化为这样的问题：人类精神是什么样的事物？人类精神是什么样的灯？可以用它来照亮什么？但是，康德本人还没有能完全摆脱这种尴尬的混乱局面，即：他究竟是应向这个形而上学的怪物挑战呢？还是应批判理性？抑或必须同时处理这两件事？他的继承者费希特、谢林、黑格尔不得来解决这个问题。通过对人类精神的研究，头脑将粉碎海蛇的观念，这是毫无疑问的；因为科尼斯堡的哥白尼<sup>①</sup>已经开拓了道路。但是，我们不可因醉心于他的伟业而忽视了他和他的继承者思想中仍有有害的形而上学，仍有对高于自然真理的真理的信仰。与其说他们认识了这个怪物，不如说他们揣测了这个怪物，他们只是在逐步地接近胜利。

<sup>①</sup> 指康德。康德是科尼斯堡(Königsberg)人。他在《纯粹理性批判》第二版的序言中自比哥白尼，说他在哲学中完成了一个哥白尼式的革命。——译者注

康德这样论证：虽然我们的理性仅限于认识自然界的现象，虽然我们不可能知道得比这更多，但我们却不得不信仰某种神秘的、更高级的、形而上学的东西。康德的结论是：在现象背后必定存在某物，“因为现象所在之处，必定有显现的某物”；这个结论仅仅是貌似正确。如果认为自然现象在显现，除自然本身外，在自然现象背后不存在夸大的东西和不可知的东西，这种说法难道不能令人满意吗？不过，关于这个问题，我们就说到这里。康德至少从形式上把形而上学同科学分开了，并把它降到了信仰之中。

这种事情在他的继承者，尤其是我们的黑格尔看来，简直是画蛇添足。康德留下来的对有限的人类精神的信仰，和他为科学研究确定的界限，在这位大思想家眼中，真是太渺小、太狭隘了；他力求深入到宇宙之中，“在那里并不存在抵抗他的东西”。他想摆脱形而上学的禁锢，到新鲜的物理的空气中去；但是不要以为黑格尔本人已获得精神的自由，他只是想帮助别人获得自由。不是这样的，这位研究者自己也有偏见，也需要别人指正；他的精神、他的火焰不过是普遍之灯的一部分，而这盏普遍之灯则在每一个人之中点着，它要照亮一切，而且能够照亮一切，但它也只是在逐步地照亮。

因为这件事情的性质多少有些复杂，所以我们的叙述也不能不随之而复杂化。我们想说明旧哲学家和他们的“最后的骑士”之间，黑格尔、达尔文和整个科学之间的关系；因此，我们的插曲时前时后。

要想说明黑格尔的学说和达尔文的学说的关系，必须首先考虑到一切科学的迷乱人心的二重性。每一个研究家，包括达尔文在内，都不仅阐明了他有意识研究的专门对象，他的专门的贡献势必还同时起到阐明人类精神和整个世界的关系的作用。这种关系最初是奴隶式的、宗教的、非人道的。人类精神把它自己和世界看

作一个谜，看作一个不能用科学之灯照亮的谜，幻想地惊叹为一个占有绝对优势的形而上学之物。自有民族生活以来的每一个科学贡献都在放松这种人类天生带有的奴隶枷锁。不论是哲学家还是自然科学家都带着这种枷锁，因而求解放就成了共同的事业，并直到今天一直在十分可喜地发展着。不过在这方面，自然科学家却毫无理由蔑视他们的伙伴哲学家。自然科学家——达尔文是其中登峰造极的人物——目光直盯着他们所选定的特殊对象，而睥睨世界之谜。虽然达尔文公开宣称科学与海蛇毫不相干，从而将这个问题回避开，或象康德那样，将它移至信仰之中，但这不过是主观方面的限制或不安，对于个人来说是可以原谅的，它却不能束缚人类的普遍本性。不可这里讲知识，那里讲信仰；问题在于解决一切疑惑，因此凡与此相反的学说，都会被其后继者视为怯懦而予以排斥。

我们在上文说：自然科学家大胆地凝视他们的专门对象，而睥睨奇异的不可思议的世界。现在我们要再补上一句：哲学家虽然把他们的智慧之灯的光直射到伟大的海蛇身上，但是他们却显得如此混乱，以致反而回头睥睨自己的光。双方的二重论战——事物的进展已经产生了这种认识——通过这种发现而告终，即：照亮事物的人类精神或灯与被它照亮的事物具有相同的性质，属于相同的种类。

康德把过分谦虚的见解留给了他的继承者，他认为人类认识的小灯太小了，不足以照亮这种伟大的不可思议的动物。其实，它并不太小，我们的光的不可思议性既不大于也不小于，既不多于也不少于被照亮的事物的不可思议性；当我们证明了这一点时，对奇迹的信仰，即对海蛇的信仰和形而上学就被消灭了。这样，人类就不再过分谦虚；我们的黑格尔对此作出了极为重要的贡献。

要想对事情有根本的认识，就需要逐步地和详细地了解过程的历史情况。但我们只略述一个梗概就够了，因为今天一般的教育程度已有极大的进展，对此有兴趣的读者可以很容易地自己十分细致地画完这幅未完成的图画。

达尔文和黑格尔的工作，虽有极大的区别，但是在反对形而上学，反对非感性的无意义的东西这一点上却是一致的。因为我们既要说明这两位研究者的区别，又要说明他们的共同点，所以我们有必要认真地讨论伟大的海蛇。但是，历史上给这个怪物所取的繁多的名称，给此事带来了困难。什么是形而上学呢？顾名思义，它是一门科学的学科；它曾经是一门学科，它的影子至今还存在。它寻求什么？它想要什么呢？当然是进行说明啰！但是，说明什么呢？说明上帝、自由和永生；这在如今的确有牧师的气味。即使我们用这几个词的古代名称真、善、美来称呼它们的内容，我们仍然十分有必要对自己和读者说明形而上学家想要寻求什么；否则，我们就既不可能对达尔文，也不可能对黑格尔，既不可能对他们已经做过的工作，也不可能对他们遗留下来、应由后人来承担的工作进行充分的说明和评价。

因为海蛇具有许多名称，所以，用一个合适的名称来称呼它是根本不可能的。海蛇来自人类历史之初，而比较语言学一致认为：在太古的时候，事物具有许多名称，而名称又表示许多事物，因而产生了一种大混乱，近代研究了它，并把它看成神话的源泉。

举例来说，我们可以读一读麦克斯·弥勒在他著的《德意志工场的碎片》(«Chips of a German Workshop»)一书中对此所作的叙述。我们在书中可以看到基督教徒和异教徒的神话和寓言并不是混乱不堪不可理解，而是语汇的自然发展。原始人的诗才由他们的语言中迸发而出。虽然我们今天已经头脑非常现实，但我们



仍然在说：“他杀害了他的时间”<sup>①</sup>。对诗和夸大性特别神往的祖先们就用这种有意趣的比喻装饰了形而上学的神奇世界。名称不论何时都是代表真实事物的符号。凡是忘却了这一点而把夸大性附加到文字上去的人，就是搞形而上学；形而上学是一切寓言的集合概念。诗人是自觉的寓言家，寓言是人所不觉的诗。由此可见，当我们说到神奇世界的时候，重要的是伴随着我们的话的意识。如果我们只是借此发表实际的感受，那么，存在着的一切都是不可思议的、天国的、上帝的、不可描述的和不可理解的。但是没有人敢于明确地宣称：存在着的一切就是海蛇，它是与一种非自然的真理或形而上学的信徒所说的上帝、自由和永生之类的东西联系在一起的。

人类的教育事业就是保存诗歌而剔除无意义的夸张的东西，一切科学工作者都在部分有意、部分无意地参与这一事业。

---

<sup>①</sup> 意为“他消磨了他的时间”。——译者注

## 第五章 认识之光

从何处获得光明呢？摩西从西奈山(Berg Sinai)带来了光明；但是，摩西的人民在祈祷了三千多年“不可偷盗”<sup>①</sup>的启示之后，他们今天仍象乌鸦一样在偷盗；也就是说，启示没有被证实。接着又来了哲学家，他们想从头脑内部，先天地——他们是这样说的——想出这种光明。但是，这一位主张的，正好是另一位摈弃的。自然科学于是采取了第三条路线，即采取归纳的方法；它通过观察获得知识，并终于获得了真正的、现实的、永恒的知识，即为全世界人承认的、无人争议的、无人可争议的知识。由此可毫无疑问地明确地得出下述结论：我们必须按照自然科学的道路去寻求光明。

但是，还有许多人，许多所谓“上流社会”的人和受过高等教育的人，不以这种光明为满足。他们谈论“形而上学的要求”，创造一种奇特的文化，并不断地致力于证明：自然科学的一切说明和认识，虽然在个别的领域中是有成效的，但就全体而言却是不够的。他们认为：“物质的本质(Wesen)毕竟是不可知的；一切对自然界的机械说明仅涉及这一不可捉摸的基体上所见到<sup>2</sup>的变化，而根本不能使我们对因果关系的要求得到满足。”

尤利乌斯·弗劳恩施泰特说：“叔本华将形而上学的要求与一个人的要求进行了比较。这个人进入一个他根本生疏的社会中，而这个社会中的成员却依次向他表明是他的朋友和表兄弟，同他

<sup>①</sup> 此句是“十诫”之一，见《旧约》《出埃及记》第二十章第15节。——译者注

结识。但是我怎么能认识这整个社会呢？这是一个专门的哲学问题。自然科学的终点就是哲学的起点。”弗劳恩施泰特又说：“虽然两者的对象是同一个东西，即整个世界、宇宙，但是自然科学是从合于规则的现象方面来考虑对象的，而哲学却是从内在的本质来考虑的。”不过，对此我们须立刻补充一点，即：哲学的考虑并未获得任何结果，它从自然的内部本质中一无所获。

众所周知，自然仅仅呈现现象或变化；一切都在流动着、生成着和消灭着。而从事哲学的人们却希求实质的东西(Substantielle)、本质的东西(Wesenhaftes)或杜林所谓的“永恒真理”。可是这东西并没有被找到，于是他们当中大部分人中止了继续寻求，转而仿效康德，离开哲学而转向“批判的哲学”，也就是说，他们把不能发现本质的、不变的怪物的责任推到我们认识能力贫乏上，认为这种认识能力对于更高的东西无能为力，而仅能拙劣地摄取生锈的和霉坏的宝藏。

甚至直到今日，我们依然象几千年前一样，悬在天地之间。摆脱这种无聊废话者固然不少，但仅限于实际的方面。因为宗教和形而上学不会得出肯定的东西，于是旧唯物主义者满足于撇开超自然的鬼话，去研讨自然科学。施迪柏林说：“只能从自然科学设营的一岸架起一座桥梁；它当是一座浮桥。一切新的事实、观察和发现按照适当顺序一个一个地连接起来，一直到达远方烟雾中的彼岸；直到这时，而不是在以前，我们才能得出真正的体系。”

但是另一方面，现在又有极有权威的研究家证明：这种方法不仅大大延宕了问题的解决，而且毫无希望解决问题，因为自然科学彼此前后连接而成的桥梁或浮舟并不能靠近彼岸。比如，叔本华说：“一个人就是踏遍了全部恒星的全部行星，他也还没有迈入形而上学中一步。”不仅已故的哲学家这么说，现存的自然科学家也

这么说。杜勃瓦-雷蒙提出了“自然认识的界限”，并证明：存在着我们的认识、理解和说明等不能接近的自然事物。在魏尔啸和荷尔村多夫所编的《通俗演讲丛书》（«Sammlung gemeinverständlicher Vorträge»）的第 271 册中，一位脱普斐尔博士说：“当然，我们知道不能用原子假说来解释物质的本质；但自然科学家根本没有把解释物质的本质作为他的任务：他依赖已知事实，并谦虚地承认：存在着人类精神所不能超越的界限。”

在现代文献中，主张在一般的自然认识与形而上学的要求之间存在着绝对的鸿沟的话俯拾即是，也就是说，从何处获得光明的问题充满着无限的混乱。但是混乱的真正典型要推 F.A. 朗格的《唯物主义史》（«Geschichte des Materialismus»）。这部著作有许多附带的优点，著者与社会主义党派保持着民主的关系，这些都是我们所诚恳地承认的；撇开这些不谈，朗格的哲学立场是我们已经看到的形而上学圈套中最可怜的惶恐不安的表现。这部著作的重要性恰好正是这种无穷的徘徊与苦闷，因为这虽然不能解决问题，不能获得结果，但是问题已被阐述得如此明白，因而最终的解决不可避免地临近了。

但是对这种看法，又有象吉登、史皮克尔博士这样的反对者（《哲学与自然科学的关系》（Über das Verhältnis der Naturwissenschaft zur Philosophie）），他指出这种惶恐不安的表现，为了在毁谤朗格的同时诋毁唯物主义，他滥用他的正当的批评。所以，不仅永恒的、形而上学的要求，而且现在的现实的要求，都渴望我们超越实践的唯物主义者。他们置本质的问题、实体的问题或“认识界限”的问题于不顾，继续建造他们的自然科学的浮桥，而没有或不愿意看到：虽然人们能顺流而下，却不能到达形而上学的蛊惑所寄寓的彼岸。

懂得在实践上很好地认识和说明种种不同的科学题材的唯物主义，迄今为止一直放弃了说明认识的题材的打算，因此，就是与它意气相投的历史学家也不能使它在唯心主义的废墟上获得最后的绝对优势。认识能力或说明能力是世界中唯一仍旧神圣化的现存力量。这种力量存在于世界之中，但不是现世的、不是物理的、不是机械的。那么，它是什么呢？形而上学的！这样就没有人能够说明它到底叫什么。我们所下的一切定义都是否定性的。形而上学的东西不是物理的、不是可触摸的、不是可理解的。那么，除去得天独厚的唯心主义者到处传播而又不知其所在的感觉之外，它还能是什么别的呢？

人类想知道一切，但是仍有些东西是人类不知道的、不明白的、不理解的。于是人们就打消了这种念头，并指出人类的精神工具的局限性。朗格说：“有两个地方是精神必须止步的。我们不可能理解原子，我们不可能由原子及其运动说明哪怕是最细微的意识现象……我们可以随心所欲地更改物质及其力的概念，但我们却始终要遇到最终不可知之物……由此可见，杜勃瓦-雷蒙认为我们对自然界的整个认识实际上并不是什么认识，而只是一种说明的代用品(Surrogat)的主张并无错误……机械世界观的使徒和体系制造者十分粗心地滑过去的一点是：对自然认识的界限问题。”(见A.朗格：《唯物主义史》第二卷第148页至150页。)

这些按日期和章节所引的精确的引文的确是多余的，因为这些词句都是大家熟知的。不仅朗格这么说，尤根·波纳·迈尔和冯·济贝尔也这么说，谢弗勒和萨姆特在论及此事时也是这样讲的；凡是比卡普茨教团<sup>①</sup>进步的整个上层社会都是这样讲的。但是朗格并不十分了解社会民主主义者，否则，他应当知道：就这一点而言，机械世界观也是由他们补充完善的。

我请读者稍微考虑一下：如果我们的知识和认识，如果近数百年来为科学所使用而获得了极其伟大成果的精神工具不过是个“代用品”，事情将会发展到什么样的地步。那么，真牌货（der wahre Jakob）在哪里呢？即使我们翻遍一切哲学典籍，也找不到有关这个问题的肯定陈述，因为正是哲学家破坏了对人格化天地主宰的信仰。非哲学的、宗教的世界事实上在更高的地方具有真正的头脑，它使肮脏的泥土具有一丝气息，从而使之有资格去区别神圣的精神与尘世的精神、真正的实体与其代用品。但是，这样的区别怎么会由那些把伟大的宇宙精神（Allgeist）和原始精神（Urgeist）委弃予烧炭夫的人来辩护呢？这是不可解的。

朗格说：“与康德相比，黑格尔的大退步在于他完全丧失了那种与人类认识方法相对而言、对事物更为一般的认识方法的思想。”这句话是惋惜黑格尔没有看到超人类的认识。对此，我们回答说：现在从各个方面响起的“返回康德”（auf Kant zurück）的反动叫嚣，是由一个奇怪的倾向引起的，这种倾向要倾覆科学，并使一种“更为一般的认识方法”凌驾于人类认识之上。他们想重新废弃人类迄今为止所获得的对自然界的支配权，他们从废物堆房中拿出王冠和王笏献给破旧的泥塑菩萨，为的是重新树立迷信的支配权。现时代的哲学潮流，是一种反动力量，它有意或无意地反对显著增长着的人民群众的自由。

贯穿朗格名著的各章、并为同时的博学多闻之士反复申述的“认识的界限”这一形而上学的思想，我们只要对它的内容稍加思索就马上可以看出它是一种没有思想的空谈。“原子是不能理解

---

① 卡普茨教团（die Kapuziner）是天主教圣芳济会的一个支派，教规严格，1526年意大利人马蒂奥（Matteo di Bassi）创立；因该团的成员一律着尖顶“卡普茨”（Kapuze，连衣兜头软僧帽）而得名。——译者注

的、意识是不能说明的”。但是整个世界都是由原子和意识、由物质和精神构成的。如果这两者都是不可理解的，那么，还留下来什么供理智说明和理解呢？朗格是对的，他认为根本没有什么东西是可说明和可理解的。我们的所谓理解据说其实不是理解，而仅是代用品。说不定我们一般称之为驴的灰色动物也不过是驴的代用品，而真正的驴则要到更高级的有机体中去寻求。我在别处已经指出：寻求昏乱的真理乃是哲学的特征。如果有人开始怀疑语言，并认为事物之所以具有错误的名称，其责任在语言，那么，昏乱无疑就会出现。大家不妨看看《唯物主义史》第二卷第99页：“我们应怎样定义真、善、现实等概念呢？是只把对人类来说是如此的东西称为真的、善的、现实的呢，还是应当认为人类这样认为的东西对于一切存在的和可以存在的有思想的生物来说都无不如此呢？”

对此，我们直截了当地回答说：凡语言称之为愚蠢的东西，就是真正的愚蠢，同样，如果认为真的、善的、现实的存在或有思想的生物的性质，可以异于我们的语言称之为真、善、现实的存在或有思想的生物的性质，那么这就是错乱的想法。就是形而上学的水也必然是湿的，因为不是湿的东西就不能得到水这个名称。诚然，我们不知道在非洲内部还会发现多少奇怪的树木，但是，我们怀着明白的康德式的确信知道：假如树木可以生长在火星或木星上，由树锯下的木板所引起的触觉和嗅觉也决不会同于牛肉。请大家原谅这种激烈的议论，因为当形而上学的要求开始混淆语言的时候，人就无法容忍了。

我们的经验、观察或“现象”由概念能力和语言加以分类，附上名称。只要未来的变化是**非本质的**，也就是说，只要性质的流动限于概念和语言规定的范围，一切就都照旧。但是，一旦未来的变化

或现象(万一)超出了这种范围而真、善、具有思想的生物以及木板、牛肉或认识已显得本质上不同,那么,这些东西就变成别的事物了,而我们就需要用别的词汇来表示它们的名称了。

认识之光使人类成为自然界的主人。借认识之助,人类能够在夏季制造冬天的冰,在冬季有夏天的花朵和果实。但是这种支配力总是有限的。人们所能办到的一切,只有在自然的力量和物质的协助之下才能够办到。只有幻想家才会设想仅仅凭借语言、凭借一句“要有”就能无限地支配自然。正象小孩和原始民族想无限地支配一样,我们的幼稚学者也想无限地认识。朗格声称:“满足于已知世界的体系是违反理性的统一倾向的,是违反艺术、诗歌和宗教的,在艺术、诗歌和宗教中有一种跳出经验限制的冲动。”虽然艺术和诗歌是美好的、可尊敬的幻想,但它们仅仅是幻想,这一点是众所周知的,而宗教和形而上学的冲动如果不比它们更是幻想,也至少是属于一类的东西,这一点是任何有理解力的人也不会反对的。只要认清超越一切界限而乱动的形而上学的冲动是一种非科学的冲动,那么人可以有这样的冲动。理性之光象一切事物、象木和藁,技术和理智一样,具有它的界限,具有合理的界限;任何部分,只要他不想充当一名蠢货,就必须具有这种界限。

正象人类能创造一切一样,人类也能认识一切,不过须在合理的界限以内。我们不能象由虚无创造出世界的可爱上帝那样进行创造。我们必须依靠已有的事物,依靠现存的力和质,并必须考虑它们的特性;控制它们、引导它们、构成它们,就是我们所说的创造;对现存物质按顺序和规则予以概括或分类,抽引出自然变化的数学公式,就是我们所说的认识、理解和说明。

由此可见,我们的整个精神照明是一个形式的历史,一种机械的科学。正象在技术生产中,自然现象在现实地变化着一样,在科



学中，自然变化在精神中显现着。正象生产最终不能满足过分的创造要求一样，科学或者说“自然认识”最终也不能满足过分的因果要求。但是，正象明理的人并不以我们必须有材料才能创造、不能从无和虔诚愿望产生东西为可悲一样，凡懂得认识的性质的人都不想超越经验。正象创造需要材料一样，认识或者说明也需要材料。因此认识不能说明材料由何而来或从何开始。现象世界或材料是既无始终又无来由的原始物或实体。材料是现有的，现有的存在是材料的（就广义而言），人类的认识能力或意识是材料的现有的存在的一部分，这一部分象其他部分一样，只能起到一定的、有限的作用，即对自然的认识。

当叔本华“介绍”整个社会的时候，他并没有想到：介绍仅是一种仪式，而任何一种介绍仪式都需要一个未经介绍的社会。正象“介绍”只适应于人类世界一样，“认识”只适应于经验世界。形而上学的冲动想颠倒这种顺序，想借认识超越认识的性质，这就好比一个人想从皮肤中出来，或如闵希豪生(Münchhausen)那样，揪住头发想把自己从泥沼里拔出来一样。<sup>①</sup>只有宗教的永远不断的笛声和大提琴声还在耳边鸣响的人，只有对世界的可变性毫无兴趣的人，才会有此绝望的幻想。

朗格正确地指出：名称和事物之间的关系，即定义，是使哲学家陷入无限烦恼的问题；但是他却没有看出他自己正在这个圈套中不断挣扎。词汇或名称总是标志出存在着差异的整整一代的特征。黑人与白人，俄罗斯人与土耳其人，中国人与拉帕兰人(Lappländer)都包括在人类这一名称之内。但是，一旦差异超出了种类，一旦差异不仅仅表现在形式上，这一名称就终止了。因此，没

<sup>①</sup> 德国人拉斯泊伪托闵希豪生(Münchhausen)之名写了一本游记(1785年)，书中多荒诞不经之谈。——译者注

有任何事物能超越其一般性质、超越其定义。智力为什么要与众不同呢？难道智力或认识不再属于现象、不再属于世界的事物吗？只有认为存在两个世界：一个可感觉的、日常的世界，一个“更高的”、宗教的或形而上学的世界，人们才能坚持意识的性质或由来是更高的这种观点。但是这样仍然缺乏理由限制更高的无意义的冲动。为什么白铁板、木板和牛肉不能象认识一样神圣化呢？激进派的任务就是要证明：哪怕是“某种更高的东西”最后的微不足道的形而上学的残余，也应当和最荒唐无稽的迷信一起送进同一间废物堆房里。

\*       \*       \*

世界表现出形式、变化或可变性。但是，凡是象宗教所说的那样在星星上面，或象哲学所说的那样在现象背后寻求永恒的人，才认为这太微不足道了。可是“批判的”哲学家却已隐约地看到了：他们所寻求的，正是教育应从人脑中排除的妄想。因此，“批判的”哲学家放弃对实体的研究，而把注意力转到研究的工具上，即转到认识能力上。他们以完全批判的态度进行了这项工作。如果说以前在一切丛林和灌木深处都存在“某种更高的东西”，那么在今天，它们至少在主要领域中已被排挤至最后的秘密中、排挤到尚待发现的原子和更为秘密的意识之后了。

这里就是“我们的认识的界限”，这里也就是妄想隐伏之所。由这里解放出来是件颇不容易的事，因为劳动阶级一提出要求，我们的御用文人就不得不追随保守的、反动的政策。现在他们不知悔改，想使这种祸害成为慢性病而退到康德之后。就已故的朗格而言，作这种天真烂漫的徘徊还说得过去；但是许多后继者却是邪恶的无赖，他们利用前人的工作当作反对新社会的巧妙手段，因此我们必须从根本上实行理性批判。

新康德派声称，我们只能通过意识的眼镜去感知我们感知到的一切。我们看到、听到和触到的一切必须通过感觉的媒介，通过心(Seele)才能达于我们。因此，我们不能纯粹地、真实地感知事物，而只能感知事物对主观性(Subjektivität)的显现。用朗格的话来说，就是：“感觉就是材料，由这种材料可建立真实的外部世界。”“特别涉及的论点(第二卷第98页)可以十分明确地叙述出来。那仿佛是康德之后的‘人的堕落’<sup>①</sup>中的苹果；即在认识中主观与客观之间的关系。”

于是他们就把自己的罪过归咎于康德以后的哲学。我们不妨听听朗格的说法：“依康德之见，我们的认识是由二者(主观与客观)的相互作用产生的，这是一句极为简单而且常常引起误解的话。”朗格继续说：“由此可见，我们的现象世界不单纯是我们的表象的产物，而是客观印象与主观形成印象的产物。康德严格地称之为客观的东西，是整个人类通过其感性或理智不得不如此认为的那些东西，而不是某个人凭偶然的心情或有缺点的机体组织如此认为的那些东西。只要我们限于经验的范围，康德就认为是客观的；反之，如果我们把这种认识用之于‘自在之物’，即绝对地、独立于我们的认识之外而存在的事物，那么，就是超验的，换言之，就是错误的。”

我们在这里看到了经过无数次重新加热的茶。如果这种茶象其外表一样是家制的，那么它或许还有些香味。如果我不知道在对超验的客观的信仰背后隐藏着一切迷信的根源，那么，我在“人类通过其感性和理智不得不如此认为”的一般客观性与“自在之物”的更高客观性之间，就不用长久徘徊，把那种“独立于我们的认

<sup>①</sup> 指《圣经》所记亚当与夏娃在伊甸园中吃苹果后被逐出伊甸园的故事。参看《旧约》《创世记》第三章。——译者注

识之外而存在的事物”置之不理，直到它们引起我的认识的注意。但是现在我却知道在上面的话中还潜伏着超越一般客观而到达对超验的客观的信仰的倾向，我却明白地尝出在这茶的底层部分仍存在着神圣的真理与世俗的真理之间的陈腐区别。在世界现象背后存在着某种更高超的神秘东西，它太高超了，我们的理性理解不了，相对于它的高超来说，我们的智力太渺小了，以致获得对它的“形式上的”认识都不可能，虽然它不是可信仰的宗教的东西，至少也是哲学上先验地神往的东西。

但是，迄今为止唯物主义者的确忘记了考虑我们认识的主观因素，而毫无批判地盲目地相信感官的对象。这个错误应予纠正。

我们认为世界是康德所说的主观与客观的混合物；但我们坚持认为：整个世界是一个混合物，即一个统一体；我们还坚持认为：这个统一体是辩证的，即由它的对立、由混合或杂多性 (Vielheit) 组成的。在世界的杂多性中存在着象木、石、树和粘土块等物，毫无疑问，我们称它们为对象。(我说的是“称”，而不是说它们是对象。)还存在着如色、热、光、霜等物，这些物的客观性早已成为问题；更有甚者，还有象腹疼、爱情的欢乐和春意之类的显然是主观的东西<sup>①</sup>。最后，还存在着更主观的和最主观的对象，它们是比较级和最高级的东西，如偶然的心情、梦、幻觉之类。这样，我们就接触到问题的关键。如果我们必须承认梦虽然名为主观的，却是一种真实的、有影响的事情，那么唯物主义就获得了胜利。因此，我们同意“批判的”哲学家的这种观点：木和石，以及一切我们明确地称之为对象的物，也需要借我们的视觉和触觉为媒介，因而不是纯粹的对象，而是主观的事情。我们欣然同意：相信有纯粹的物或

<sup>①</sup> Ding 直译为事物，为行文便利计，有时译为物，有时译为东西。——译者注

“自在之物”的思想是一种有偏见的思想，这种思想用不正常的眼光巴望着另一个世界的另一次出现。

主观和客观的区别是相对的。二者属于同一类。它们是同一本质的两种形式，同一属的两个个体：一切宾辞的主辞就是自然过程、现实、经验或现有的存在。谁能否认他的偶然的心情是象布朗峰(Montblanc)一样真实的现有的存在呢？也就是说，即使布朗峰的存在比仅就个人的意识而言是“现有的”(da ist)心情更普遍地被人理解，这两者的现有的存在的性质也是共同的。心情确实是现有的，而且和一切现有的存在一起属于同一个范畴。凡是想更详细地论证其主观性的客观现有的存在的人，都会投靠笛卡尔，众所周知，笛卡尔把最确切无疑的现有的存在归于“我思”(cogito)，归于意识。唯心主义以及把认识的主体作为其专门研究对象的全部近代哲学，认为智力或有意识、有思维的存在是一切明证中的最明确者。拉札鲁斯在《心灵的生活》(«Leben der Seele»)中说道：“自我感受(Selbstgefühl)和自我意识(Selbstbewußtsein)对于生理学家来说是最困难的概念，对于每一个人来说，却的确是由内部经验产生的最确实、最确定的东西。”因此，若精神是一个经验的对象，那么我们就无疑具有内部的或外部的经验。

“我们的理性的统一倾向”要求神学家和哲学家承认“某种更高的东西”或不可理解之物。对于我们，它则要求我们把天和地、躯体和心灵、原子和意识看成一个本质的种种现象，一个种类的种种形式，一个主辞的种种宾辞。哲学的晦涩的不可知或不可知的晦涩，要在主辞和宾辞之间的语言关系中才会获得其最完善的说明。语言学家早已高唱精神和语言的统一。语言由每一个宾辞创造一个主辞，又由每一个主辞创造一个宾辞。颜色属于树叶，即颜色是树叶的宾辞，树叶属于树，树属于地球，地球属于太阳，太阳属

于世界,最后,世界是最后的本质或主辞,是唯一的种类或实体,它只属于自己,不再是宾辞,而且没有什么超越它的。在语法学家的术语中称为主语的东西和谓语的东西,在别的地方就是所谓物质(Materie)和形式。石头是一种物质;玄武岩、桂石或大理石是一些形式。但是,石头这种物质又是无机物的一种形式,而无机物又是现有的存在的一种形式。世界就是并非形式的本质、物质或“自在之物”;与世界相比,一切事物和每一事物,包括思维或认识,都是宾辞、现象或主观性。所以,主辞和宾辞的概念,物质和形式的概念,本质和现象的概念,可上升为最大的东西,也可下降为最小的东西。我们用我们的理解能力去认识的东西,应被认为是整体的部分,并且是一个自成整体的部分。懂得这种辩证法就能充分说明企图在假象背后去寻求真理,即在每一个宾辞背后去寻求一个主辞的形而上学的冲动。只因为不懂得辩证的认识作用(Begriffsoperation),这种冲动才会向往在宾辞之外去寻求主辞,在现象之外去寻求真理。批判的认识论应把经验工具本身作为经验来认识,从而排除讨论超越一切经验的可能性。

如果以这位唯物主义史的作者为首的现代的哲学家们走来说道:世界呈现现象,这些现象就是对自然界认识的对象,对自然界认识虽然要研究变化,但我们仍须寻求一种更高级的认识或永恒的、本质的对象,那么显然可见他们是不以沙丘的全部颗粒为满足,而想在一切颗粒背后另找一个没有颗粒的沙丘的无赖或傻瓜。

与现象世界的尘世如此格格不入的人,不妨带着不死的灵魂乘一辆火车到天国去。但凡是留在这个世界上,并信仰对自然界科学认识的幸福的人,就需要弄通唯物主义的逻辑学。唯物主义的逻辑学认为:

#### 一、智力的范围以现世界为限。

二、我们称之为认识、理解、说明的作用，只应也只能把感性的、相互联结的现有的存在的世界分门别类，它只应也只能进行形式上对自然界的认识。除此之外，不存在其他认识。

但是，这里又出现了形而上学的冲动，它不以“形式上的认识”为满足，而想要认识，但自己也不知道怎样认识。在这些人看来，用理智把经验分门别类显然是不够的。自然研究称之为知识的东西，在他们看来不过是一种代用品，一种不足的、有限的知；他们向往无限的精神作用，以便纯粹地理解事物。为什么这个可爱的冲动没有看到它不过是在提出一种过分的要求呢？世界不是由精神产生的，而是正相反。存在不是智力的一种，智力却是经验的现有的存在的一种。现有的存在是无所不在的、永恒不灭的绝对；思维仅仅是它的一个特殊形式。

如果哲学家曲解这个事实，那么他自然会把世界看作一个谜。因为他们头脑中思维和存在之间的关系与事实相反，所以他们必然受困于“思维的矛盾”。反之，凡是把理智当作其他各种现象当中的一种现象而一并归入自然事物之列的人，就不会在“形式上的”知识之外去寻求一种更高级知识的蠢想法；他们不会把认识，而会把生命、把经验的、物质的生命作为事物的本质。知识或认识并不能代替生命，生命不会也不可能溶化于知识之中，因为生命是更广的东西。因此，依靠认识或说明不能支配事物。任何事物都不能被完全认识，樱桃是如此，感觉也是如此。即使我依据科学的一切要求，从植物学、化学、生理学等各方面研究并理解了樱桃，我也只能在同时经历、经验、看见、触到和咽下它之后，才能有真正的理解。读者不要忽略：我们所说的认识和真正的认识之间的区别与形而上学家所说的意义完全不同。我们能够区别学校中所讲的离开生命的认识与活的认识，这种认识是在经验的材料之中并由

经验的材料发展起来的。知识以生命为前提，以经验为条件。这就是所谓合理（Vernunft）。凡是以其他方法寻求合理的人，凡是想不根据前提而进行认识的人，同样也能去寻求有四个角的圆，铁的木或其他无意义的东西。当他们想超越某件事的自然界限时（认识这件事也不例外），他们就超越了语言的界限，超越了一切理智，从而使黑变为白，合理变为不合理（Unvernunft）。

现在流行的可鄙的哲学批判认为人类理智是只能说明事物的表面现象的可怜虫；它不能做到真正的说明，不能说明事物的本质。对此，我们不妨提出几个问题：是否每一事物都具有一个特殊的本质？是否本质无限之多？抑或整个世界仅是唯一的本质？由此就不难看出我们的头脑有一种把一切都联系起来的能力，把一切部分总括起来的能力和把一切总括划分开来的能力。智力使一切现象成为本质，并把一切本质看成伟大的一般自然物的现象。现象和本质之间的矛盾不是矛盾，而是一种逻辑作用，一种辩证的形式。宇宙的本质是现象，而它的现象又是本质的。

因此，在一切现象背后寻求本质的冲动，这种形而上学的要求至多也只能存在于这样的条件之下：它承认“形式上的对自然界的认识”是唯一合理的科学实践。企图超越现象以达到真理和本质的冲动是一种神圣的、天国的，即科学上的冲动。但是它不能发狂；它必须认清它的界限。它应在尘世的变化无常之中寻求神圣的东西、天国的东西，它不能把它的真理和本质同现象分离开来；它仅能研究主观的对象、研究相对的真理。

在最后这一点上，新旧康德派是同意的；我们只是不同意那种可悲的听天由命、那种对于更高的世界的错误观点，而这些正是伴随着他们的学说的东西。我们不同意凭借信仰一种无限的理智而使“认识的界限”重新返于无限。他们的理性说：“凡有现象之处，



必有某种在显现的超验的东西。”而我们的批判说：凡是显现的东西本身就是现象。主辞和宾辞属于同一种类。

人类用认识之光照亮了世界上的一切事物。为了正确地使用认识之光而且任何人也不能用它来欺瞒哄骗，必须认识到：认识之光是象其他事物一样的一个事物。达尔文的物种起源说，即一个种来源于另一个种，在这一点上也适用。狭义的自然科学家的一元世界观是不完善的。即使海克尔十分完善地证实了“原生质小体的外生(Peregenesis)”，即使有机物是由无机物产生的这一点得到了非常明白的说明，形而上学的小后门也依然存在，这就是精神和自然之间的巨大对立。我们的观点靠唯物主义的认识论才成为一元的论点。只要我们一般地理解主辞和宾辞之间的关系，那么就不再会忽视我们的智力是经验事实的一种形式或种类。诚然，唯物主义早已提出了这个基本原理，但是它还仅是一个纯粹的判断，一个预想。要证明这一点，就需要一般的观点，这种一般的观点认为：除对感性的观察分门别类之外，科学根本不想有也不能有其他的任务。整理或经过整理的统一是它的全部愿望和力所能及之事。

对于其他的对象，如果我们能够证明它属于自然事物之类，那么当然对它用不着多作讨论，但应知道更特殊的东西，例如这个对象是有机的还是无机的，是质还是力，是植物还是动物等等的问题；不言而喻，这些都是自然的东西。但是，至于精神，至于数千年来被神圣化，人们不知道应如何超越地去安排它的精神，如果我们能明确地认识到它仅是自然的一个种类、一种形式或一个宾辞，以及它必须如此，因为词和意义的语言统一只允许有一个自然，这讨论得就够了。正象水必定是湿的一样，具有本性的任何事物——不具有本性的事物是不可想象的——都必定具有同一个自然的本

性。词及其意义不允许有第二种本性。

野蛮人把太阳、月亮和其他的东西当成他们的偶像。文明人以精神为上帝，以思维能力为偶像。偶像在新社会必须废除。在新社会，个人必须生活在辩证的整体之中，统一之中有杂多性(Vielheit)；而认识之光也必须安于是其他工具中一个工具的本分。但同时却产生了一个要求，即：存在的东西就是真实的东西。人类的认识没有理由赞成慕尼黑大学教授奈格利和魏尔啸所赞成的那种一钱不值的信仰。他们诡谲地谈论认识的界限，因为“更高级的”无限认识的鬼火使他们落入了形而上学的深渊。

# 哲学的成果

## 前 言

作者就象父亲关心其子女一样关心其作品。我也许可以再次强调一下这本小册子的内容的意义，并以我的思想成长经历来说明这一点。

虽然我出生于1828年，但是直到二十年后，在所谓“疯狂的年代”的1848年，我才踏进自己的世界。当我从《科隆日报》(«Kölnische Zeitung»)上看到柏林的群众怎样制服普鲁士国王并赢得了“自由”时，我正在我父亲的作坊里学习父亲的手艺。这个自由最初成了我冥想的对象。那时的党人，如“抱怨派”(Heuler)和“煽动者”(Wühler)就这个自由喊来喊去，大言不惭。我越听越不禁热中于此，可是这个概念愈来愈模糊、暧昧和混乱，简直“象一个磨盘一样”在我头脑中旋转。心理学家早就指出：热中于一件事情与了解这件事情是根本不同的。请看看那些对拉丁文一窍不通的信奉天主教的农民在晚祷时是多么热忱地歌唱吧！

什么是政治的自由呢？它的起点在哪里？终点又在哪里？对于这些问题，你从哪里获得，又怎样获得一个肯定无疑的认识呢？在中间党派中，如在“立宪派”(Konstitutionellen)以及资产阶级“民主派”(Demokraten)中，当时也存在着无休止的论战。但我们不能指望从他们那里得到什么。在他们那里，如同在新教中，任何

一位都是圣经的无懈可击的诠释者。

但极端派的报纸，如新普鲁士的《为了上帝、国王和祖国》报（«Für Gott, König und Vaterland»），以及与此对立的民主派机关报《新莱茵报》（«Neue Rheinische Zeitung»），却使我感到：对于自由来说，也存在着某种实质的基础。

在以后反动的年代中，我在村居生活中得有闲暇去追踪这场风暴。对我有所帮助的人分两方面，一方面是革拉赫、史塔尔、李奥之流，另一方面是马克思和恩格斯。

虽然共产党人和十字报派（Kreuzzeitungsleute）的结论大不相同，但是我觉得并从字里行间看出这两个极端党派对于各自的要求都有一个基本的前提。他们两派都有一个起点和一个终点。他们知道自己想要的是什么；而且它可以归结到同一种哲学上。普鲁士的容克地主们依靠在历史过程中所获得的有形的皇家武力，依靠白纸黑字肯定下来的、由穿黑制服的宪兵所支持的圣经中上帝的启示，创设了国防军十字，并以它作为帽徽。同样不可争辩的、确切无疑的和具体有形的，是共产党人的出发点：肩负着与前者对立的无产阶级利益的、逐渐成长起来的人民群众的优势，以历史过程中所获得的劳动生产力为其基础。双方阵营的精神都渊源于哲学的成果，首先是渊源于黑格尔学派。双方都以本世纪的哲学成果为武器，而且都不是简单机械地搬用这些成果，而是把它们当作有生命的东西，用新的营养加以培育。

当时，正当五十年代初，出版了号称十字佩戴者史塔尔著的一本小册子：《反对彭森》（«Wider Bunsen»）。这个彭森是当时普鲁士驻伦敦的公使，是当朝的普鲁士王弗里德里希-威廉四世的心腹朋友。姑置他的其他方面不论，他是一个信口开河侈谈自由主义的人，对政治上的和宗教上的宽容颇感兴趣。

十字骑士史塔尔著的这本小册子反对这种倾向，并正确地指出：这种宽容只能是出自一位糊涂的无神论者的说教，对于宗教和祖国来说，是无所谓的东西。而宗教的信仰本身是一种真理，它具有真实的力量，必定能够排山倒海。这种信仰决不可能是宽容的和无所谓的，而必定热中于用火与剑来进行宣传。

史塔尔为容克地主的利己的信仰辩护，哲学家费尔巴哈则为无信仰的革命者辩护。他们两人都是《共产党宣言》的二重唱——或说得更确切些，三重唱——的演唱者，因为以后自由不再是雾中的幻景，而是有血有肉的东西了。

当我体会到这一点的时候，我就逐渐意识到：由哲学发展出来的概念——这次指的是自由的概念，具有如下的性质：自由至今仍是一种抽象观念。要实现自由，它就必须取得一个具体的、特有的形式。

欠明确的一般政治自由是不存在的。“立宪派”或“自由主义”的空幻理想之下所包藏的，是钱袋的自由。他们当然希冀一个以普鲁士为首的德意志统一体，或一个以某大公为领袖的共和国。同样，容克地主们希冀普鲁士的容克地主的自由，这也是理所当然的，而共产党人更是有充分理由这样做：他们争取无产阶级的自由，这种自由使人民大众有吃有喝，使物质的生产力得到充分发挥。

这种经历和结果说明：真正的自由和最好的正义是由相互矛盾的种种自由和正义组合而成的，这并非是不可想象的。由此可以容易地得出本书下文论证的思维理论，即：头脑不必进入超越的境界就可以在充满矛盾的、现实的世界中有正确的认识。

我由政治到哲学，由哲学到认识论的经历已在1869年出版而早已绝版的著作《人脑活动的本质》中公布于众。但尔后关于一般

认识能力的研究又使我个人的认识有所进步，因此，我想与其再版我的早先的著作，不如新瓶装旧酒。

下面所谈的知识，就其范围而言十分狭隘，但其结论却具有更深的基础和十分重大的意义。因此，我觉得也颇有理由以不同的形式多次提出相同的主张。至于我限于谈一个小问题，那是无须乎辩解的。一个人未完成的工作正是其他人的责任。

至于这本《哲学的成果》的内容有多少出自作者，多少出自前人，也会引起一些争论。其实这一点是无法确定的，那样做完全是不智之举。只要小牛从井里拖出来就行了，至于是谁把它拖出来的，那又有什么关系呢？不过，本书全部都是讨论事物的联系与交流的，这倒是与“我的和你的”的问题有着密切的和明显的关系。

约·狄慈根

1887年3月30日于芝加哥

## 第一章 作为专门对象的认识

我们今天称之为科学的东西，古人称之为智慧，这个名称在当时听来极为可敬，甚至崇高到了极点，但其中多少含有一些令人不快的幼稚的意味。随着时代的前进，智慧转变为科学，而这就是哲学的成果，值得我们详细讨论它的内容。

“前人”这个概念是一个很不确定的概念。它既包括三千多年前的活人，同时也包括仅在一百来年前才被埋葬的死人。不错，一百年前明智的人还是受尊敬的，而今这个头衔却总是多少含有嘲弄、讽刺的意思了。

古人的智慧年代极为遥远，简直叫人无法追溯它的起点；它的起源象语言的起源一样，湮没在人类由动物进化成人类的年代里。按照语言的习惯用法，我们可以至当不移地称明智的古人为哲学家，由此可见，智慧始于古希腊人。这个神奇的文化民族产生了第一批哲学家。

哲学家这个词到底指爱智慧的人或指爱科学的人，这种区别在今天关系不大，在当时则根本没有意义。

我们需要记住：对于希腊人来说，不论一个哲学家是个数学家还是天文学家，也不论他是医学、以雄辩术，还是以处世哲学为研究的对象，都根本没有区别。这些学科在当时并无差别，还没有划分，尚未发展，还相互包含，象在孕育中的胚胎一样。当人类的知识不多的时候，一个人就可以成为智者，但在今天，由于探索的领域内容太丰富，一个人必须要有专业，必须刻苦钻研某一专门的

科学。于是，哲学家不再是智者，而只是专学者了。

星星是天文学的对象，动物和植物分别属于动物学和植物学。那么，哲学的对象是什么呢？对于专家来说，回答只消一个字就够了，但是对于只受过一般教育的人来说，事情却颇棘手。

当我知道制鞋业是制鞋的以后，我对于制鞋业究竟有多少了解呢？当然，我对它已经有了一般的了解，但不是个别的、特殊的了解。我们用简单几个字不能向旁人说明制鞋业，向有学问的人也不能说明；同样，我们也不能用简单几个字来说明哲学的对象。人们可以用一个词来称呼它，但不能用一个词来说明它，不能用一个词使它变得可以让人理解，不能用一个词带来认识。

在这里，“认识”这个词出现了。认识就是哲学的对象。

现在，我们必须请读者注意这个答案是含糊的。认识、理解，是一切科学的对象；它不是特别的东西。任何一门研究都致力于启发头脑。而哲学毕竟要成为一门科学，并不想再退回到古代，成为一般的智慧。哲学以认识为对象这个答案是泰勒斯、毕达哥拉斯或柏拉图之类的人当初也会提出的答案。高傲的哲学迄今还毫无所获吗？它的成果在哪里？它的成果是什么？这就是我们要谈的问题。

今天，哲学仍旧以认识为它的对象；但是不再是不确定地想认识一切，而是——我应当怎样说才能通俗一些呢？——哲学选择了认识本身、认识的方法作为它的对象，它想认识怎样做到借理智之光来认识其它对象。说得更明白些：这种认识不再象苏格拉底时代的认识那样想知道一切，而是以理智为专门的对象，即思维能力或认识能力成为哲学的研究对象。

如果结局不过如此，如果哲学家除终于找到研究对象而外并未做进一步的工作，那么，无疑这不过是微不足道的成果。但事实



并非如此，结果要丰硕得多。今天，认识论已成了一门真正的科学，很值得加以普及。例如，古人按照苏格拉底和柏拉图的方法，蔑视外界经验，仅在人脑内部去寻求认识。他们相信通过沉思可以发现真理。“光荣属于苏格拉底，光荣属于柏拉图；但是更大的光荣属于真理！”

亚里士多德已经比较注意外部世界。但随着古代文明的消沉，古代哲学也衰落了，直到几百年前，在近代初期，它终于又一次获得了新生。

不久以前莎士比亚引起了人们的纷纷议论，因为有人说已发现那些著名的剧本和悲剧的作者并非莎士比亚而是他同时代的人，英国的大法官维鲁拉姆男爵培根。莎士比亚可以保持他的荣誉，培根的声名却也够伟大的；他被公认为近代哲学的里程碑。

可以说，从亚里士多德到培根，哲学一直在沉睡，至少是没有什么显著的成果；不可否认，一般说来，哲学从古希腊开始直至我们今天，它一直在一种非常神秘的云雾中摇荡，因而在许多有学问的、正直的人的眼中失去了信任。但是对此，哲学所应负的责任还是小于其对象的隐晦性所应负的责任。人类的认识随着整个文明取得了巨大的进展，在今天，学术的一切分科都放射出智力之光，哲学才会找到它的专门对象，从而从过去的混乱中取得其成果。

如果把古希腊的智慧与现代的科学作一对比，那么，哲学的成果较之科学的成就就显得十分渺小了。然而，不论科学的总的成就的价值多么大，它总是由个别的价值累积而成的，每一片段都值得十分注意；因而，在研究的方法、途径、形式上，和精神本身一样，也有了有价值的、实际的创造。精神从无知到今天的知识渊博的过程中，不仅累积了大量的知识，而且也改进了方法，使得以后科

---

学的建立得以更迅速地进行。谁也不会看不出，物质生产今天制造产品的方法是它已获得的一件珍宝，其价值和国家所积累的财富相比也不可低估。哲学成果和科学财富的关系与此正相类似。

## 第二章 认识能力和宇宙密切相连

真理之路或真实的道路不是沉思，而是我们的思维与现实的、感觉的、物质的生活的结合，这就是通过发展而成熟的哲学理论的精髓。但是问题离完全解决还很遥远。正象我已经说过的那样，当我知道了鞋匠是制鞋的人的时候，我还远远谈不上知道他所做的一切，因为在他所做的事情中，最重要的是他操作的详细方式和办法。由此可见，需要作更详细得多的、专门的论证，才能把由整个文明产生的、有关精神和物质的关系的理论作为哲学或认识论的成果来理解。如果我们极其直率地提出成果，它一定就等于哥伦布的鸡蛋：人们不知道为什么会对此特别看重；可是，如果人们力图知道鞋之成为鞋是由于什么细节，那么，这不仅会鼓励我们敬服哲学界的名人，而且他们的著作也会表明是广泛的专门认识的宝贵源泉。

一切科学都紧密地联系在一起。一门科学的进步为另一领域中的进步作好准备。没有数学和光学，天文学是不可想象的。每一个科学领域，都是从非科学出发，在积累零星知识的过程中达到多少比较精确的、系统的知识形式。没有一门科学已经尽善尽美；更进一步的努力作为成果来看就算是尽善尽美。哲学的情况决不更好；而如果我们能够证明哲学的情况并不比其它学科更坏，只要我们有办法说明哲学有了成果和何种成果，那么，我们倒相信我们在反对一种根深蒂固的成见方面稍有成就。

“分工”是取得成就必不可少的条件，这在今天的人类社会中

是一种明白的、毫不含糊的观念，而这就是一种哲学的成果。今天的哲学家不再象古人那样在虚无飘渺中求真善美。真善美在今天仍是一切科学的目标，但科学已由专门的途径去寻求它们，这就是一种文明的成就，而对这种情况的明确的意识正是一种哲学的意识。

如果一个人要想有所收获，他就必须给自己限定范围，这种认识就属于认识论。这是对运用人的健全理智的一般要求，而那些最初期的沉思者却始终没有认识到运用人的健全理智。你不要闭上眼睛，也不要呆望，而要时刻睁开眼睛，开放感觉，来进行思考。这个道理属于思维学。我们并不是说人类不曾经常凭感觉进行思考，我们只是说，人类不曾从原则上这样做；人们以前不知道这条原则，否则，人们对于感觉认识不可靠的陈旧感叹和对感觉误人的责难就不会那么历史悠久；对于内在精神就不会存如此高的奢望，对于抽象思维就不会如此颂扬，仿佛它是一个更高的世界和门第的唯一之子。我并不反对抽象能力应得的荣誉，我仅想申明：捏成亚当的那块泥土的神圣性过去不亚于，现在也不亚于那股使它初次获得生命的灵气。我也并不想说，唯有哲学告诉人们不要在渺茫的普遍性中追求“认识”，而应遵循分工的途径，凭藉感官的感觉致力于专门的问题。这种认识技术作为哲学的成果得到整个文明运动的发扬。整个文明运动帮了哲学家的忙。

不可否认，迄今为止哲学对于科学的向往和爱好大于对世界智慧的向往和爱好。世界智慧至今还是很肤浅的。无论有教养者还是无教养者，对于人生哲学所有的问题，都没有一致的意见，这就是一个生动的证明。诸如什么是道德？什么是正义？什么是道义的与合理的之类的问题，今天的哲学教授所能作的答复可能还不如苏格拉底在雅典集市上，柏拉图在其对话中所作的说明。自

从康德极其卓越地主张，人们从专家们的一致意见便可认清，什么是科学，什么是无聊的瞎扯之后，人生哲学的极度混乱性已显然可见，它尚待转变为科学。

我们已经说明了认识就是哲学的专门对象，现在我们来谈谈迄今为止在这方面所作的研究有些什么成就。

首先，对于阐明哲学对象来说最为重要的是：人们有意识地用不同的名称称呼这同一个事物。认识或认识能力也称为智力、理智、精神、理性、理解能力、区别能力、表象能力、判断能力(Urteilsvermögen)和推理能力(Schlußvermögen)。人们不断地致力于分析或划分认识，并用名称使其被划分的部分专门化；逻辑学当然尤其善于作这种划分，说什么是表象，什么是概念，什么是判断，什么是结论。而且，这些细目还被进一步划分，使每一个含有许多小类，以致一位有素养的逻辑学家能够指责我说坚持保留智力的不同名称是一种无知；事实上，这些名称仅在民众口语中相互替换，被当作同义词在使用，而在科学上，它们早已有条不紊地被用来代表智力各个特殊的部分。

这种断言应予反驳，因为从亚里士多德起，后来许多形式逻辑学家都在这个学科中作过十分精细的观察和卓越的整理，但后来表明这些观察和整理是为时过早或不够充分的，因为古代的精神问题研究者们所根据的观察太贫乏。这种对智力所作的和借智力所作的观察的贫乏性使人类过久地停留在朦胧神秘的偏见中，因而人类最先进的英才也无法在这种模糊不清的材料中作更深入的探索。认识或智力、理性、理智等等，究竟是什么？作了些什么？分哪些部分？有什么样的性质？哲学史在解决这些问题上进行了虽非徒劳无益但毕竟是辛酸的斗争。这些问题一天不解决，问题的提出者就有权无视智力对象的分类和细目，而把各个部分

和各种名称看作异名同义。

通过解决这一问题而获得的最突出的成果，是我们今天愈来愈明确这样一个认识：人类智力本性和整个自然界属于同一种，属于同一类或同一族。认识论为了能够表明这种观点，它当然必须或多或少地摆脱专门科学的特性而从事研究一般性质，从而仿佛成为宇宙进化论(Kosmogonie)。

我们现在明确地、详详细细地知道了人类的精神是无限的宇宙或自然界的确定而有限的一个部分，这主要属于哲学的成就。

一块榑木有两重性，除去它的榑木特性之外，它不仅分有普遍的木材性，而且也分有整个自然界的无限普遍性；同样，智力也是一个有限的特殊体，它在具有特殊性的同时，作为宇宙的一部分，本身也是普遍的，并意识到自己的和一切事物的普遍性。无限普遍的、宇宙的本性存在于智力之中，既存在于人类的智力中，也存在于动物的智力中；既存在于榑木之中，也存在于其他一切木材中，存在于一切材料和力之中。这种既短暂又永恒、既有限又无限、既特殊又普遍的世界的、一元的自然界存在于一切事物之中，一切事物存在于这自然界之中。认识或认识能力也不例外。

宇宙既是有限的又是无限的，它的无限本质和永恒真理表现为变幻无常的现象，正是宇宙的这种两重性给人类认识能力的理解带来了困难。这种错综的两重性在宗教上被描绘在两个不同世界的想象图景中，但是宗教不明智地断然区分了永恒与短暂、无限与有限。反之，今天，眼前的物质的不灭和平常的力的永恒在自然科学上是家喻户晓的。

认识到宇宙-本性(Universal-Naturell)的两重性怎样或以怎样方式在人类认识上起作用就是哲学的成果。

### 第三章 智力的有限性和无限性的程度如何

认识赖经验而变得明智，它不再沉思普遍的自然，而是通过专门的研究获得关于普遍的自然的知识。哲学也是如此，近三百年来——开始时半自觉地，后来则明确地——提出了专门的问题，想找出“认识的限度”。

这个哲学任务最初带有论战性质。它与宗教的教条处于对立的地位，后者以为人类精神是无限上帝精神的一个渺小的、从属的、有限的分支，这个尘世的分支太有限，因而不能理解和探索天上的事物根源。现在，对“认识的限度”的研究已从这个教条下解放出来，但解放得还不够彻底，因而还时而有一个难解的秘密笼罩着认识和智力，尤其是笼罩着下面这个问题。究竟人类的理解力只能了解某些个别事物，而其余的东西必须留在信仰和想象的最不能透彻了解的暧昧领域中呢，还是它可以勇敢地、毫不犹豫地深究物理和化学的宇宙的无限性呢？

我们愿意把以下一点作为哲学的成果来谈谈：哲学最终明确地认识到，就宗教意义而言，所谓“无限的”精神只是一种奇谈的、非科学的幻想。人类的认识能力就其本义而言，既具有普遍性，却又具有极寻常的有限性。它有它的限度，为什么不应该有限度呢？只是我们应排除这样一种幻想：在这种限度之中存在着一个弄不清的秘密。

认识是一种和其他事物并存的能力，而一切事物都受与其并

存的其他事物的限制。我们能够认识一切，但我们也能触到、看到、听到、感到和尝到一切；我们也有能力四处漫步，还有其他许多类似的能力。一种技术限制着另一种技术，但每一种技术在自己的范围内仍是无限制的。人类种种不同的能力集合起来，共同构成人类的财富。切不可把认识能力和其他自然能力区分得过甚！当然多少要有些区别，因为它正是我们研究的专门对象，但必须时时记住：这种区分仅有理论上的意义。

正象我们的视力能看见一切一样，我们的理解能力能理解一切。

让我们进一步来考察一下这个主张。

我们怎么能看见一切呢？从一个观点来看是办不到的。因为视力非常有限。但是，因距离远而看不见的，走近些就看得见了；这只眼睛看不见的，另一只眼睛可以看见；肉眼看不见的，望远镜、显微镜可以让我们看见。但是视觉仍然是有限的，即使是最好的视觉加上一切可能有的装备。甚至当我们把过去和将来的人类所有的眼睛当作一个总的人类视觉器官时，视觉能力也仍是有限的。但是，没有一个人会因为他的眼睛看不见声音，耳朵听不到光线而抱怨人类的局限性。

人类的理解力是有限的，正象视觉是有限的一样。眼睛能够透视玻璃片而不能透视木片，但谁也不会认为不能透视木片是某只眼睛的局限性。这个有力的比喻是合时宜的，因为现在正有些有学问的先生们带着天下最有深思熟虑者的表情把手指放在鼻尖上，对我们的智力的局限性发表高见，认为在这个地球上，科学实践中的认识只是一种名义上的、而根本不是实际的知识和认识。这样，人类智力就被贬低为某一个“更高级的”智力的“代用品(Surrogat)”，而那个“更高级的”智力虽然不曾在宅神的小头脑里



和全能导演者的大头脑里发现过，却是应当“信赖的”。但是，有谁能使我们相信一只伟大的、万能的眼睛能透视木片，使它变成玻璃片一般呢？认为存在一个认识能力无限的精神工具的想法同样荒唐。无限的事物、无限的实体是完全没有意义的东西（Unding）；我们应将无始无终、无边无际的整个世界当作一个唯一的实体和事物，当作一元体来考虑。在这个世界内部，一切都在变化，但没有任何东西能超出其类而不失其原有的名称和特性。有种种不同的火，但没有不燃的火，没有不具备这一般火性的火；也没有不具备一般水性的水；当然，也没有超乎精神一般状况以上的精神。在我们今天这个概念明确的时代，浮夸的倾向已被当作狂想。

只要稍微相信有某种更高级的思维能力或认识能力，都不仅是非科学的，而且是妄想的。人们可以同样相信有一种更高级的马，它有八条、十六条或一千六百条腿，驮着骑手在一种更高级的空气中，以一种更高的速度，象风速或光速一样飞奔。

哲学使我们知道，如果我们不想陷入那种境地：有山而无谷、生产李希腾伯格的小刀、各种认识论都欠缺理智等，我们只可以按有限的、可理解的、平常的意义上使用一切概念，毫无例外；这一点便属于哲学的成果，属于正确的思想方法，属于思维术或辩证法。

当然，一切事物以及我们的一切能力都是可以改进的。一切都在发展，为什么精神就不应发展呢？但是，我们先验地知道：正如我们的眼睛决不可能锐利到透视木片的程度，智力也必然是有限的，当然不是就白痴那种可鄙的意义来说的。每一个人的头脑都是有限的，但是人类却有一种理智，它的力量之大比得上天地间任何可以想象的、必需的和可能找得到的东西。知道这一点也是哲学发展史上的一项成果。

我们断言：迄今为止的哲学有了一项成果，它给我们留下了一

份财产，这份遗产在于明确地揭示了我们应当怎样使用我们的智力的方法以产生符合自然及其现象的映象。

为使读者熟悉这种方法，熟悉哲学的遗产，让我们来进一步介绍这个用来发掘全部科学宝藏的工具的性能。我们特别感兴趣的问题是，我们用来寻求真理的这种工具是一种有限的万能工具，还是无限的万能工具。人们很喜欢贬低人类理智的能力，以便使它服从高踞青云的形而上学预言家。因此不难看出，关于我们的认识能力的性能的问题和另一问题有密切联系，甚至相等。这个问题就是：我们应当怎样使用人类理智，究竟是仅用它来探索有界限的、有限的、有终结的事物，还是也用于研究永恒的、无止境的、不可测量的事物。

这里，我们要向贬低人类精神的倾向进行辩论。大约一百年前，哲学家康德发现有必要跟认为人类精神无边无际的人，跟所谓形而上学家进行一场斗争。这些人把思维工具当作一个怪物，当作一个神奇的东西。现在，为了说明哲学的成果，我们必须向读者指明：这个工具在它这一类中是可能有的最好的、最完善的，但同时它并未超出它所属的种或类。人类的认识能力认识得十分完善，但对这种完善性不应作任何过分的想象，正象一只完善的眼或耳，尽管可以完善之极，但我们总不可想象它能看见草的生长或听见跳蚤的咳嗽一样。

《圣经》说：上帝是精神，上帝是不可度量的东西。如果不可度量的东西是精神，一个象人类所具有的精神、智力、理智一样的精神，那么，人们应当相信：人类理智也必是不可度量的东西，或者说上帝的精神和装在人脑中的精神一般无二。现代哲学的对象即智力仍是一个秘密，人们过去一向就因为这个概念上的混乱而苦恼。我们现在把智力看成一个有限的、有界限的自然现象、力或潜力，

它不是不可度量的，而是象其他一切力和物质一样，是不可度量的东西的一部分、永恒、无限的一部分。

撇开一切宗教狂想不谈，无尽、不可度量、永恒并不是人性的，而是物性的，也就是说 Ewige（永恒）之前不要再象从前那样冠以阳性冠词 der，而冠以中性冠词 das。永恒还有许多别的名称，如：万有、宇宙或世界。为了明确地理解我们头脑里的精神是世界的有限的一部分，我们必须进一步弄清无限的永恒的世界。在我们的物质世界之旁、之上、之外，不可能还有别的世界，因为它是万有。万有中还有许多世界，但这些世界全都属于一个宇宙，宇宙无论在时间上还是在空间上都是无始无终的。宇宙包括“天上地上和一切地方”的一切时间和空间。

我根据什么对它知道得象我所说的那么肯定和确切呢？回答是：关于万有、无限的认识，既来自经验，也来自先天。这种认识的本质是先天的，正象语言的本质是先天的，即处于胚胎状态一样，而经验以否定的方式显示无限；我们从来不曾在任何事物上和任何地方经验过始和终。反之，经验向我们肯定地表明：一切想象中的始和终都依存于无终结的、不可度量的、无穷尽的、不能彻底认识的万有。和宇宙的丰富多彩相比，智力不过是一个贫乏的可怜虫，但这并不妨碍它又是能够以最明白、最确切的方式反映无限自然物的有限现象的最完善的工具。

## 第四章 自然的普遍性

哲学的成果关系到阐明人类精神的本性。它告诉我们，这种精神的特殊本性并不占有任何特殊的地位，而是和整个自然联成一体。为了说明这一点，哲学就不能把人类精神当作一个孤立的对象，而必须从它的普遍本性的角度加以说明。因为我们的智力的普遍本性和其他任何对象的普遍本性是同一本性，所以，普遍本性或万有或宇宙既然三者是同一的，它们就是关于人类精神本性的专门研究中一个不可避免的对象。

我们已经说过，今天的明智的认识已不再对宇宙本性进行冥想，而是从专门的研究中去寻求关于它的认识。当然，这并不是否认对特殊事物的研究能给一般本质带来光明，因为每一特殊事物都只是一般本质的一部分。

人类的智力是一般本质或自然的一部分，而且是这样的一部分：它有必要也有愿望将其余一切部分反映出来，不仅如此，而且还要将一切部分从联系上、从全体（即整体和无限）上加以反映。这样就说明了一件为人所熟知的事情，即：为什么哲学家向来致力于探讨最真实、最完善的本质。这个本质虽然时而被称为可爱的上帝，时而被称为实体，时而被称为理念、绝对、自然界、物质，但今天却不应妨碍我们明确严谨地将它归之于无限的自然界，从而由此获得一个生动的图景：人类的智力不是什么神秘的东西，而是同一自然界的有理解力的部分，这个自然界在它的其他一切部分中都合理地 and 可以理解地存在着。

那种不明智的区别能力，没有理解自己的作用，因而不免将无限及其各个有限现象之间的差别作过分的区别。哲学的经验表明：普遍的本性也如同人类智力的特殊本性仅能作出适度的、有限的区别，从而也就指明：不可度量的、最完善的、永恒的事物是由许多有限的、可度量的、非完善的暂时性的事物组合而成的，因而这种一般本质不仅具有一切完善性 (Vollkommenheit)，同时也包括一切非完善性 (Unvollkommenheit)。这种充满矛盾的一般本质，这种可同时使用一切矛盾的宾辞的自然，沉重地打击了那种认为“任何一个宾辞都不可能既断言又否定同一主辞”的陈旧理论。

自然界包括一切，它本身就是万有。理解与不理解、存在与不存在 (Nichtsein)，一切矛盾都包括在其中。自然界之外既无肯定 (Spruch) 亦无否定 (Widerspruch)。人类的精神要永远往来于肯定与否定之间才可得到自然的一个明确的图景，因而它对于不可度量的对象有着不可度量的工作。

自然的矛盾须由我们的头脑来解决。人的头脑既然有这么多自知之明，知道自己对于普遍的自然来说并非例外，只是材料（虽然它自称为“精神”）相同的一个自然的片段，那么，它就知道，并且必须知道它的明确性和自然的浑沌之间，谜和谜的解决之间的区别仅是相对的。

矛盾只能通过相对的区别加以解决，只能通过认识论上的这种知识加以解决：过分的、根本的区别不过是夸大。

人类的区别能力在早期缺乏修养的阶段倾向于夸大，把精神看成是与另一方面的自然的、物质的和有力的东西有天渊之别的東西；这是无修养的传统的残余。

如果我们在此把哲学建立的关于智力使用法的明确理论当作哲学的成果来谈，那么，这种有修养的使用法就在于这样一条原

则：事物之间只有渐次的区别，而没有过分的区别，没有toto coelo（根本的）区别，没有所谓“本质的”或绝对的区别。要明白这一点，我们就必须理解：只有一个本质，其余一切所谓本质都应视为一般本质的非本质形式，一般本质又被称为自然或万有。

因为人们向来习惯于夸大区别，所以把人类的认识能力当成另一种自然的本质，即存在于智力之外的自然物性质。但是现在我们应当认识到：自然的每一片段都是“另一种”个别的自然片段，并进而认识到：每一个另一种性质不同的个别部分同时又不是另一种个别部分，而是一般本质的性质的片段。情况是相互的：普遍的自然本质依存于无限多的个别特殊体，而这些特殊体又仅存在于、依存于普遍的宇宙整体本质之中。

被人类的理解力分为东西南北，分为成千上万有名字的部分的自然，其实是一个不可分割的整体；对于这个整体，我们完全可以断言，它有无数个始与终，反之，它又是无始无终的、真正的无限。大家都知道：太阳之下没有新鲜事；没有事物出现，没有事物消失，但是有永恒的变化！

人类的头脑有左有右，有上有下，有前有后，有内有外。这种头脑的内部还有两面或两种性质，即物质性和精神性。它们的区别极小，因为人类的头脑这个词具有两重意义；在习惯用法中，时而指头脑的肉体，时而指它的精神作用。我们现在仅谈论它的精神的一面，但同时不言而喻地承认它与肉体的联系。

物质的头脑和精神的头脑是两个头脑；它们又结合为一个头脑。同样，两个、三个、四个以至无限多个事物同时又是一个事物。自然使人类的概念能力将世界的无穷的杂多性归结为一元体，归结为一个概念。世界的统一性和杂多性同样真实而实在；多即一，一即多，这并不荒唐而是一种矛盾，熟悉哲学的成果就会彻底明白

这种矛盾。

不熟悉这种哲学方面的文化产物的读者，依习惯会认为精神和肉体有所不同。这种区分是十分合理的，但这种区分的合理性不应被夸张，我们应想到这样的事实：这种读者在其他地方却根据习惯把各不相同的事物，如斧、剪、刀当作同一家族之子而列入切断工具这一共同的概念之下。哲学的科学成就要求我们用同样的方法处理我们的专门对象，人类的精神。我们今后不能对它寄予过高的期望，必须将它的力量和一切其它物质力量，无论其能否触知，当作同一家族之子看待，而这个家族的永生的祖宗就是宇宙。

宇宙之无穷不仅是就空间和时间而言，而且也在于其产物之多样性。它所产生的人类的头脑，无论其内外，也都有无穷的多样性，但是这并不妨碍它构成一个具有共性的群，自成为一类。

将自然现象，将宇宙之子，依类、依种、依族分群，为说明自然现象而进行相应的分群，是认识的工作，是具有认识力的人类头脑的工作和性能。认识不过就是象植物学之于植物，动物学之于动物那样，通过类似的分群而构成一幅宇宙的产物和过程的既普遍又尽可能最详细的图景。显然，我们既然是无限的有限之子，只能把我们的任务完成到有限的程度。

但是，人类认识的这种自然的、物质的局限性完全不同于夸大的、形而上学的要求硬说它具有的贫乏性。不可穷尽的宇宙对于人类的认识并无保留。它的深处的大门对我们的概念能力和区别能力完全敞开。我们的智力既然是不可穷尽的东西的一部分，当然也就具有它的不可穷尽的本质。名叫智力的那个自然的部分，仅就部分小于整体而言才是有限的。

## 第五章 认识能力怎样是人类灵魂的一个片段

人类智力或认识能力是整个哲学的专门对象，它是人类灵魂的一部分，对于我们来说，它是其最重要的部分。

一位消逝于文坛的人物古斯塔夫·特奥多尔·费希纳在当时曾提出并试图解决灵魂的问题。他把从前的哲学成就纳入一种独特的形式，这种形式从表面看来带有充分的幻想色彩。他认为哲学上的成就仅是个人的产物，而且，由于他对旧名称，如“永生的灵魂”、“上帝”、“基督教”过分虔诚，所以他丝毫不肯摒弃它们，虽然他对内容的处理十分公正。

费希纳把灵魂的占有权分给人类，分给动物，分给植物，分给石头，分给天体，简言之，分给整个世界。

这一来实际就可以说，人类的灵魂与其他一切自然物具有同样的本质。这就是说，一切自然物和人类，其灵魂在本质上是一样的。不仅动物，而且石头与天体也有着与我们的灵魂类似之物。

费希纳其实并不是一个幻想者，可是他的幻想气味十分浓，他说：“一个春天的早晨，我走出户外，庄稼碧绿，群鸟和鸣，露珠晶莹，烟霏渐起，时有行人出没，一种灿烂的光辉笼罩在这一切之上，这仅是大地的小小的一隅，也只是它的现有的存在的短短的一瞬，但是，当我展眼四望之际，呈现在我眼前的景色不仅如此美丽，而且如此真实而分明，它就是一个天使，他极其富丽、皎洁和灿烂地升上天空，他的生气焕发的面孔完全向着天上，我不禁自问：人类



的看法怎能发生如此之大的变化,以致在地上仅寻求干燥的土块,而到大地之上或者说大地之旁,到天空中去寻找天使,可是处处找不到。然而这种观感却被称为幻想”。

“地球是一个球体,至于除此之外它还是什么,那就应在自然博物馆中去寻找了。”费希纳谈了这些。

没有任何理由反对人们将美丽的大地和上界的星辰与天使相比拟。热恋中的人完全有权称其所爱为上帝的天使。

地球、月亮和星星在费希纳的词汇中是天使级的、有灵魂的东西,是上帝与人之间的媒介。他自己很清楚,这只是一种比拟,只是一种用语。他的思想是最好的无神论者的思想,但是,对于古老可尊的名称的崇拜和虔诚使他将灵魂授予物质的世界,并在这个伟大的、无穷尽的世界灵魂之前冠以神的头衔。

如果我们撇开费希纳的宗教的木马<sup>①</sup>,那么,剩下的就是按非常象征性的意义来使用词汇和名称的癖好。古老的诗歌修词法称恋人的蓝眼睛为天上的星星,称蓝天上的星星为美丽动人的眼睛,使乳房化作雪堆,使风化为十八姨,使泉水变作龙女,使古柳化作魔王。这种方法使整个世界充满各种善神与魔鬼、水精、仙姬和魑魅魍魉。

这种方法并不坏,尤其是在人们象诗人那样自知其所为,明白作比喻时更是如此。费希纳当然仅有几分明白,他的头脑中有几分混乱,为了由其中看到哲学的成果,我们应揭露其混乱。费希纳并不知道他的普遍的灵魂说至多也不过反映了迄今为止的哲学工作所积累的成果的一半,另一半,即使得整体成为可以理解的那一半,是已经认识到:不仅一切一般的事物都有灵魂,而且一切灵魂,

<sup>①</sup> 喻宗教上的兴趣嗜好。——译者注

包括人类的灵魂，都是一般的事物。

哲学不仅将世界神化并赋予以灵魂，而且也使神和灵魂世界化了。整体才是真理，每一个部分仅是一个片段。

除了研究个别人的灵魂的心理学区外，近百年来还有了“民族心理学”(Völkerpsychologie)这门学问，将个别人的灵魂当作普遍的人类灵魂的片段来加以研究，而且是当作整体灵魂(Gesamtseele)的个别片段来加以讨论，这整体灵魂完全有别于一个简单的数字总和。民族心理学所讨论的灵魂与个人灵魂之间的关系正象现代国民经济与私人经济之间的关系。财富的积累与个人钱包的充实是完全不同的两个课题，所讨论的内容也根本不一样。如果民族灵魂(Volksseele)较之个人灵魂，已经有了根本不同的另一性质，那么，把狮、虎、蝇、象、鼠的灵魂考虑在内的一般动物灵魂会是怎样呢？推而广之，我们不妨把心理学推广至植物界、矿物界，乃至个别天体、我们的太阳系，最后直到宇宙。除去简单的扩展之外，谁还能从中看到什么别的呢？

普遍化(Verallgemeinerung)还不够。其片面性的发展必然流于幻想。那样，人们就可把一切看成一切。普遍性必须具体化，然后我们才可以知道象与跳蚤、鼠与虱子之间的区别；但是不可忘记特殊与普遍之相互隶属。这种疏忽的错误是博物馆动物学家和标本室植物学家常犯的，而费希纳之流的哲学灵魂探索者则陷于与此相反的普遍的深渊之中。

把普遍性纳入其特殊的形式之中，同时把特殊的形式作为普遍的自然的部分纳入它们的共同关系之中，这种理论就是迄今为止的哲学研究的成就的抽象轮廓。当然，这样一个抽象的轮廓说明不了多少成就。想要具体地理解其成就，就必须深入研究其详细情况和这种理论的细节。

康德为他的专门研究所定的名称“理性的批判”，也是整个哲学研究的一个妥当的总名称。理性的批判这一哲学的研究使人类灵魂中最重要的部分——理性——成为心理学的最重要的部分。

但是，为什么要说这部分最重要呢？难道物质世界及其认识不如以研究这个世界为任务的理性或智力重要吗？重要性所指的意思完全不是这样。我之所以说智力是灵魂的最重要的部分，灵魂是世界的最重要的部分，只因为它们是一切研究的前提，而这种研究、这种研究的普遍性目前正是我的专门对象和目的。至于我的目的究竟是要说明这种研究的普遍性还是要寻求智力或认识论，那仅是名称不同的同一个问题。

现在我们再回过头来谈费希纳的世界灵魂论。他那么广泛地授予一切事物以灵魂，他所说的植物灵魂、石头灵魂、星星灵魂等等，都有助于我们证明：称为理性、智力、精神、认识能力的那种灵魂片段的一般本质，与石头和木头的一般本质的区别并不如古代唯心主义者和唯物主义者所想象的那么过分。

我们说过，费希纳是个诗人；诗人可以看到严谨的头脑所看不到的相似，可是我们必须承认：处处只能看见差别的严谨的头脑是一个十分贫乏的头脑。以前的哲学家告诉我：一个好的头脑，在看到差别的同时能看到相同，在一切事物的相似之中能看到差别。严谨的诗意化和具有诗人的能力、具有包含着无所不包的普遍性的严谨与区别，这是好头脑的标志。但是，毫无疑问最贫乏的头脑与最天才的头脑都具有一般的头脑本质，能够使认识能力从不同中认识相同，从特殊中认识普遍，反之亦然，这便是认识能力的特征。二者不可偏废，必须始终联系在一起。

如果人和石头之间的区别并不是大得异常，因而象费希纳这样的天才头脑能够有十足权力赋予这二者以共同的灵魂，那么，肉

体和灵魂之间的区别也就同样不会大到毫无相似之处，毫无共同之点的地步，费希纳却忽略了这一点。空气和香气不都是一种挥发性的“体”么？

理性同时也被称为区别能力，而迄今为止的哲学成果之一就是比以往更明确地知道这种区别能力不能、绝不能作过分的区分。换言之：一切事物是如此之相似，以致一个优秀的诗人能够把一切看成一切。自然科学是否也能如此呢？嘿！这些先生们也是最成功的。他们能使固体液化，使液体气化，把重力变为热，把热又变为机械力。不过，他们没有忘记事物有区别，而我们的费希纳则忽略了这一点。

仅知道肉体是有灵魂的，灵魂是有肉体的是不够的，仅知道一切事物都有一个灵魂是不够的，必须把人类的、动物的、植物的、……的灵魂按其细况和特性适当地分门别类，所要小心的只是不要使区别过分从而失去意义。

继续细谈世界灵魂论不是我们的任务。费希纳自己说过：“自始便应当承认整个灵魂的问题是、而且将继续是一个信仰问题。”“比喻不是严格的证明。”“任何证明某个灵魂的现有的存在的证据都同时也是它的反证。”

自从卡特修斯以来，至少在哲学界已确认，关于人类灵魂的现有的存在的意识是人类灵魂所知的最确实的事情。关于世界的最肯定的知识，是进行思维的灵魂对自身的经验知觉。这个主体就是最明显的对象，而对称为意识或认识能力的这种灵魂片段的生存与活动所作的妥当描写，就是哲学的成果。

如果认识能力是人类灵魂的一片段，灵魂又是一般现有的存在的明确无误的一片段，那么，这个现有的存在的一切部分，如木头和无处不有的石头，也都与所说的灵魂有着血肉相联的关系。个

别的人类灵魂、民族灵魂、动物灵魂、木头、石头、天体都是兄弟姐妹，都是同一个普遍的、无穷尽的自然之子。子女们如此众多，以致必须按纲、目、科、属等将它们分类，以便识别。灵魂因相似而联系在一起，肉体也因相似而联系在一起，而每一个联系而成的组合又须进一步分类。这样，我们最后得到人类灵魂构成一个单独的类，这些灵魂都合起来具有一个整体特性。工业制造家知道：十个工人的共同产品多于单独一个劳动力的产品，而且质量也有所不同。同样，共同的人类灵魂或任何一个国家的共同民族灵魂也有别于各个个别灵魂之总和。而且，一个人个别的灵魂在不同的地点，不同的时间，也有差别，所以，个别的灵魂与一个国家或一个民族的灵魂一样，本身也是五彩缤纷，成分极为复杂的。

“人类有一个灵魂，就类似的意义而言，植物有一个灵魂吗？地球有一个灵魂吗？这就是问题的所在。”费希纳是这样提出问题的。正象我今天的灵魂与我昨天的灵魂相似一样，我的灵魂也与我兄弟的灵魂有些相似，依此类推，与动物、植物、和石头的灵魂也有些相似，由此可见一切事物多少都有些相似之处。羊群近似天上的一堆小朵的白云，因而诗人有理由称天上的小朵的云彩为小羊。就这种意义而言，费希纳的世界灵魂论是十分合理的。

但是，难道我们不必区别诗境与实况吗？我的灵魂与我兄弟的灵魂的确相似，灵魂一词在此用的是它的本义，但是石头灵魂呢？这只是一个比喻罢了。

我想提醒各位读者注意，我是向你们解释哲学的成果，我们不应十分轻率地越过一个词的本义和比喻之间的界线。

词汇是名称，它们只应当、只要求、也只能够象征事物。我的、你的、以及其他任何人的灵魂仅就比喻而言是相同的本质。

如果我说克利斯多夫·普菲范戴克尔象你我一样有一个灵

魂,我要说的和能够说的,只是他有一样就你我以至一切人来说都相似的东西。他的灵魂是我们的灵魂的一幅肖像。但是,我们应当使肖像的概念停止在什么地方呢?一般说来,什么不算肖像呢?具体说来(in concreto)什么超乎比喻之上呢?

实况和诗境之间不存在 *toto coelo* (根本的) 区别,不存在过分的区别。诗人常说真话,真实的认识有许多出自诗人。

哲学真实地认识了灵魂,尤其是真实地认识了我们在此主要讨论的这个部分,即理性或认识能力。这种工具的任务是使我们的头脑产生一幅关于世界中的事件的图景;描述存在着和进行着的一切,从而把宇宙万有,甚至奇迹,连同其一切现象描绘为一个在空间和时间上无穷无尽地分化组合的(*geliederten*)过程。

如果能借世界灵魂论(*Allerweltsseelentheorie*)实现这一点,那么费希纳就会成为空前伟大的哲学家。但他缺乏这样的认识:一方面智力必须而且应当把一切事物结合为共同的一组,另一方面,它还必须开出详细说明书。这当然不是哲学家所能办到的,而必须是全部科学努力的目标,但作为科学理论的哲学必须认识到这项工作。

## 第六章 不仅求知的一般能力或可能性 属于先天的意识，有关整体自然 的普遍性的意识也是先天的

在哲学的历史过程中，特别是关于我们的认识是怎样完成的问题，存在着不少的争论。究竟认识是否先天的(angeboren)<sup>①</sup>？其中什么是先天的呢？什么是通过经验得来的呢？如果没有先天的能力，即使有一切经验，也无从积累认识，而若没有一切经验，就是最好的能力也必然是一无所获的。因而，一切领域中的成熟知识都是主观与客观相互作用的结果。

若不存在可见的客观物(etwas Objektives)，就不存在主观的视觉能力。所谓具有视觉能力，同时就意味着视觉功能的实际运用。人如果不看见东西，也就没有看见的能力。二者的确可以区别，但仅在理论上有所区别，在实践中区别是不存在的；而理论上的划分正是、而且应当是伴随着这种意识；划分出的能力仅仅是由运用得来的一种概念。能力与运用相互衬托，相互隶属。

人类先有一种求知的意识、求知的能力，然后才有所知，而这种力量随着运用而增长。

读者当会记得，我们曾当作哲学的成果之一说我们现在知道不能对自然的现象作过分的区别；同样，我们也不能过分区别先天的意识能力和后天的(erworbenen)<sup>②</sup>知识。

① 原文 angeboren 或译为与生俱来的亦可。——译者注

② 原文 erworbenen 或译为获得的亦可。——译者注

对于有智力的人类来说，虽然世界上并没有两件划分开的事物，人却具有智力的自由将世界和它的事物为了认识的目的而进行无穷的划分，即分类；这是已发现的一条普遍规律。

当我们现在称宇宙的概念是一个先天的概念的时候，读者不要误以为我们又继承了过去的偏见，把人类的理解力或理性比作一个满盛关于真、善、美等等概念的盒子。我的意思并非如此。我的意思是：智力的概念、表象、判断等必须有外部世界提供材料才能通过生产自动产生；但是这种生产要以先天的能力为其前提。必须先有意识、先有对存在的认识，才能进行其他的专门认识。意识就是对存在的认识，至少是有这样一种朦胧的认识：存在是普遍概念(Universalbegriff)。存在就是一切；存在就是一切的总括；在它之外便一无所有，任何事物都不可能存在，因为它就是宇宙，即无穷。

意识 *per se* (本身) 就是关于无边无际 (*das Grenzenlose*) 的意识。人类的先天的意识是对无限的现有的存在的知识。当我知道我在的时候，我就知道我是现有的存在的一片段。当我用一种明智的思维工具分析存在的概念时，我才能发觉我与其他分子一样为其一片段的这个现有的存在，这个世界，应是一个无限的世界。如果读者用这样一种工具从事这种工作，他必定会立即发现，无限的概念是他的意识先天固有的，没有这个概念的概念能力是不可设想的，也是不可能有的。概念能力、认识能力、思维能力首先是指形成普遍概念的能力。若没有对宇宙的表象或概念作为多少有些模糊的或明确的基础，智力就不能产生任何概念或表象。 *Cogito ergo sum* (我思故我在)。我所表象的是存在的，至少在表象中有现有的存在。表象中的存在与实际上的存在当然有别，但差别决不会超出普遍的现有的存在的范围之外。幻想的生物与实际的



生物的差别不会非常之大，以致不再同属于现有的存在的总类。存在的方式、方法、形式可以各不相同；宅神存在于幻想或图画中，波兰籍犹太人的存在可直接验知，但两者都存在。普遍存在(Generalexistenz)包括精神和肉体，图像和实际，宅神和波兰籍犹太人。

普遍的、先天的思维作用的产生，对于我们的思维能力来说，并不比圆是圆形的，两山之间必有谷，水必流，火必燃等更难理解。一切事物 per se (本身)都具有某些性质。这难道还需要说明吗？植物生长到一定的时候就开花，人长到一定年龄就有力量和知识，这些并不比先天的特性更容易说明；先天的特性也并不比后来获得的特性更神奇。最好的说明能够不抹煞自然奇迹中的自然的现实。当人们把寓于人脑中的说明能力当作对自然的奇迹的信仰的扰乱者时，人们对它的看法是十分错误的。以这种说明者及其说明的性质为专门对象的哲学，超过这班旧巫医之上，普及了一个好得多的新见解。它于是破除了对形而上学的奇迹的信仰，因为它指出，物质的自然如此普遍，以致把其它一切都当作自然的存在(Existenzen)而排除在现有的奇迹世界之外。

我和多数读者一样知道我们头脑里存在着一种现实的意识，即：智力为其一小片段的整体自然是无穷的、无限的自然。我称这种关于普遍性(Universalität)的概念为“先天的”，虽然它也是获得的。我极力向读者表明：人们通常在先天的和获得的属性、能力和所有物之间所划的界限并不那么过分，以致先天的就不需要获得，而获得的就不以一种先天的本性为前提。这种对立只存在于对哲学的成果一无所知的头脑中。他们不知道怎样合理地进行区分，因而进行过分的区分。他们不理解普遍自然所包含的一切区分与对立的统一和一切矛盾的解除。

哲学一向致力于认识智力。我们论述哲学的成果时须说明哲学的认识和其他认识一样，并非出自孤立的认识能力，而是出自整体自然。我们不应仅在人脑中，而应在整体世界中去寻找我们的知识和认识的起源。所谓整体世界，不仅名义为万有 (Univer-sum)，事实上也无所不包 (Universal)。为说明这一点，我要指出这样一个事实：无穷这个概念，这个意识，在发达的智力中表现为仿佛先天的形式。有些读者也许会指责我，说我搅混了先天的能力和获得的认识，那么请想一想，我的任务是在于指明：智力所完成的一切划分事实上、实际上是在一个不可分割的万有的未划分各部分上完成的。从而表明：人所叹赏的神秘的智力并不是秘密和奇迹，至少不是什么超乎自然的整体奇迹的一切其它部分之上的别的秘密和奇迹。自然的整体奇迹等于无限神奇的整体自然。

人们喜欢把意识看作一种超自然的事物，喜欢无限度地区分思维与存在，思想与实际。专以意识为对象的哲学发现这种对立是过分的，不符合事实的，不是实际和真实情况的逼真反映。

为了要理解哲学在使用有区别作用的智力方面有何成就，必须注意：在纯粹的思想事物与所谓实际的事物之间，只有一种完全有限的、仅仅是渐次的区别。

在幻想的产物的现实性与任何其他可验证的现实性之间作过分的区别，既为我们的思维能力的天然性质所不允许，也违背整体自然的普遍性。同样，不区别这两种现实性也为寻求明确图像的科学要求所不允许。不错，在语言惯用法中，总是把单纯的和纯粹的幻想产物与自然和现实彼此对立起来。但是，迄今为止的语言习惯不能阻止这样一种更广泛的认识，即：万有或整体自然是如此的无限，因而它可以统一这种有限的对立。狗与猫固然是对立的，但动物学却将它们看成家畜中的嫡系兄弟。

人的意识首先是个人的。每个人都有他独特的意识。但是，我的、你的、以及其他任何人的意识的特性却是：它不仅是那某个人的意识，而且也是万有的总意识，至少从其任务和角度来看是如此。但并非每个人都认清了整体自然的普遍性，否则，混乱的二元论自何而来呢？为什么会需要大部头的哲学书来告诉我们：普遍世界之外的一种范围、一事物或一个世界是无意义的思想，是为道理和理智所不容的思想呢？因而，我们可以肯定地作出如下的解释：我们的意识，我们的智力，仅仅“仿佛”是我们的，而实际上，事实上是一种属于普遍世界或整体自然的意识或智力。

如果我们不否认日、月、星辰都是无穷的、不可度量的世界的附属物，那么，我们也不应当否认我们的意识具有这种特性。既然这种理智能力属于不可度量的范围，是不可度量者之子，我们当然不会对此感到奇怪：这种属于普遍性的概念能力给世界带来了普遍概念的可能性。凡不再对此感到奇怪的人当然就会、而且一定会明白：意识的这种真相已经大白。

揭示神奇的东西正是认识和智力的全部任务。当我们揭穿了绝对或无限的概念、宇宙的概念存在于有限的人类精神之中这一事实的神奇性之后，我们就说明了这个事实，并从而证明了，这个事实的说明可归结为在头脑中对它有一幅真切的图像。

意识的本质、活动、生存及目标可总结如下：它是关于无穷的存在的知识，它试图对无穷的存在获得一幅真切的图像以说明其神奇性。这还不足以说明它的全部生存与目标。我们愿意并且能够借语言的全部力量，唤起我们对这个对象的不可穷尽性的一点粗略的观念。谁想知道得更多一些，请进一步求助于观察和思考。我所谈的要点是：这个对象并不比整体-神秘 (General-Mysterium) 的其他任何部分更神秘。

## 第七章 关于精神和自然的联系， 又称精神和自然的同一性

“有这样一条关于类似性的自然法则，它说明：组合成宇宙的一切事物都属于同一个家族，它们通过那种调和各样个体差别而本身又不致被极端差距所勾销的相互联系联合在一起。”如果我们理解这句话的最终结论，那么我们就认识迄今为止的哲学的成果。它教给我们如何运用智力以获得宇宙的真切图像。

智力也称为区别能力。如果我们在认识这种能力的力量时采取迄今所得出的自然观点，那么我们就明确地认识到：在宇宙中没有夸大的差别，没有绝不相似的极端。无穷与有穷联系在一起。一切发生的、暂时性的事物却都是非暂时性事物的分支，都是永恒的宇宙的分支。整体自然与其具体的部分不可分离地交织在一起。一切有名称的事物都与任何其它有名称的事物无根本的区别。

在我们深入讨论这些主张并推出其最后结论之前，这些主张几乎不存在反对意见。一切事物联系在一起，一切毫无例外都是宇宙的分支，因此，精神与物质也应是同一种质料的两码织品；同样，人类的认识与人类的其他作用或自然的作用之间的区别也不应被夸大为过分的、夸张的、*toto coelo*（根本的）区别。

为正规地学会区别，请读者想一想，只有那种不懂得一切现实性的联系的人才会信鬼。他们相信有现实的鬼，其现实性想必属另一类，完全另一类，和别的现实性 *toto coelo*（根本）不同。这种差别是夸大的，凡是相信这种差别的人就不懂得区别，就不善于

使用他的区别能力。

语言把人为与自然对立起来，因而陷入了一种Lapsus(错误)，忘记了人为仍属于自然，正象夜是日的一部分一样；同样，在信鬼者的语言中就不知理智与木头、精神与物质虽有种种区别，仍是同一事物的两个部分，仍是同一个普遍现实的两种现象。一切都是现实的、真实的，因为归根结底，万有、世界整体或宇宙是唯一的真实，唯一的现实。我认为，与人为的自然和自然的人为相对而言，再谈一种自然的自然，或与幻想的现实相对而言，仅能以同义反复的方式表示现实的现实，那是一种 Lapsus linguae(语言错误)。语言应另有一个名词专门表示十二小时的一日与表示二十四小时的一日并存，这样，人们就可以更明白地了解日与夜并不存在根本的不同，而不过是一把叉子上的两个叉枝。

正象儿童的思维能力由先天得来而随着他的发育而成长一样，人类的思维能力也在成长着，它迄今为止表现在这样一种语言中：这种语言对精神的性质及作用和活动仅仅从本能上作了说明。语言的构造不过在相当程度上说明了人类精神的性质，迄今为止，人类精神对自身的所知还是很不够的。我们可以通过阐明思维过程时所获得的进步认识到我称之为 Lapsus linguae (语言错误)的那种语言贫乏，但我们目前仍可以把语言贫乏当作阐述和论证已知说明的一种优秀工具。

精神要为人类画出一幅世界的图像，语言就是精神的画笔。语言借其结构把本章开头所揭示的一切事物的普遍联系描绘出来，它是这样描绘的：不仅给每一事物以名，而且还给每一事物以姓，以标明其家族，然后在姓氏上再标明种、属、类，最后给出一个总名称，它表明一切事物都是称为世界、宇宙万有、现有的存在、万有、宇宙的同一的、不可分割的一元体的部分。

这种形式的语言结构为我们提供一个关于事物的逐步联系的影像,以及关于人类的精神产生其认识或影像的方式的影像。

我们认为哲学努力的目的在于说明人类的思维过程。由于上述普遍关联存在着不可避免的理解,这项工作变得极其困难。首先,夸大论者始终不愿把思维及其产物即思想归入众所周知的物理,归入物质的自然,而认为它是另一种自然的产物,用一个神秘的名称“形而上”来称呼那种自然。语言的结构,通过按上述方式把一切密切结合起来的的标准形式,特别通过我们称之为错误的变态形式,证明了这样一种自然和这样一种知识既不合乎自然,也不合乎逻辑,既不可能,也不现实。

标示出哲学的成果的语言错误是指:常有些属于同一范围的事物或现象,在其范围之内,各个个体、族、种、属等之间的区别没有充分表现出来,例如,说到“猫属”的时候,我们就不知道是指家猫还是指老虎,因为这个名称包括一大群动物,家猫是猫属中 *par excellence*(出类拔萃的)一种。

为了揭示那种使我们得以正确解释哲学成果的语言错误,这个例子也许并不好。让我们再找一个更好的例子来更明显地揭示语言由局部到整体的过渡所造成的含糊的意义。

贫乏的语言结构的又一个更好的例子是鱼和肉之间的区别。根本不存在一个表示一般肉类的名称,一般肉类中,水产动物为一种肉,陆栖动物为另一种肉。

现在,请亲爱的读者将这种语言讨论移到物理<sup>①</sup>与形而上或思想与现实的区别上。我们缺少正确地表示其间存在的联系的一个名称。思想其实都是现实的思想。当然,我的思想中有一百元与实际上,即钱包中有一百元存在着显著差别。但这个差别不容

① 原文 *Physik*, 也就是形而下。——译者注

夸张，不容说得过分。画着的和想着的、想象的钱也是现实地想着的钱。这就是说，语言缺乏一些词以在“一·体”（Einheit）的范·围·内明确地表示不同的现实。

理解语言的这种事实，有利于传播我们对人类头脑中点着的那盏照亮世界事物的神秘的灯的理解和说明。认识论的对象，理性的批判，对于明察一切事物来说，有着基本的意义。这并不是说，我们这里所谈的哲学，这门专门科学，就几百年来的老意义而言是一种一般科学。它之成其为一般科学，是就这样的意义而言的，即：科学初步（abc）和其它基本学科都是一般科学。每个人都须运用理智，因此，每个人都在尽力认识理智。这种认识虽然并未使其它方面的努力成为多余的，却也说明了许多概念，说明了每个人都在使用，并且象狗纠缠乞丐一样，常常不安地纠缠着人的概念本质。

阻碍以褊狭的唯心主义者为一方，以同样褊狭的唯物主义者为一方之间达成意义深远的和解的困难，正来自上述语言错误的一个例子。我们缺乏正确的名称以表示精神的自然现象，如以我们的表象、概念、判断、结论及其他许多事物为一方，以可感触、可衡量、可测度的事物为另一方之间的联系（Verwandtschafts-verhältnis）。所以缺乏名称，当然是因为理解的不完善，因此，争论远不止是字面上的争论，只有改善术语才可以取得调和。

毕希纳在他的名著《力与质》中，象一切旧唯物主义者一样，忽视了这一点，因为他们片面地热中于他们的“物质”，正象唯心主义者片面地热中于他们的“观念”一样。争论和辩驳造成纠纷，和平才能带来光明。物质与精神的对立在哲学成果中得到了调和（Versöhnung），哲学的成果告诉我们：一切区别都须适可而止，因为不论是我们的思维工具还是作为另一方的自然都不允许作夸大的划分。想给争执带来光明，只需要理解：自然使人脑产生的观念

虽不是为我的手准备的材料，却无疑是为我们的认识准备的材料。化学致力于认识物质，物理学致力于认识力，哲学则一向同样唯物地致力于认识和概念，连现在也仍如此。

我们对于物质、力、观念、表象、概念、判断、结论、知识、认识，应根据哲学所得出的说明，把它们视为一个一元的属类的诸种。这些事物的区别并不与统一对立，正象统一并不与区别对立一样。达尔文扩大了“种”的概念，给动物学带来了更高明的理解。哲学把种类的概念拓展到比达尔文的概念更广的地步，因为哲学把种类当作小的属类，而把最大的属类，把绝对或宇宙当作万有-唯一，当作无所不包的种。

想要把蠕虫和象，最低级的和最高级的动物，植物性的东西和动物性的东西，无机物和有机物意义深远地看成是一个种或属的各成员而联合在一起，就必须顾及自然的渐进性，自然的阶段排列，尤其要注意过渡阶段，中间事物和中间概念。胚胎学指出了最高级动物的动物生命怎样经历动物种属的阶梯，尤其有助于使人理解一切动物的共同的种。

“事物的自然阶段的连续性是全面的，因为其中不存在不被表现和不被代表的阶段，因为不同的阶段之间不存在自然法则不以中间物来填充的不同……自然界中不存在没有中间事物的不同，世界秩序中没有形而上的跳跃，没有空白，没有间隙；没有真空。”一位著名的近代作家这么说。我不举出他的名字，因为我所引的话本身就能说明他是谁，而且我的论述并非基于名字，而是基于众所周知的事实。

达尔文对于动物界所作的结论是：动物界中不存在根本不同的种，哲学对于宇宙也作了同样的结论。阻碍对宇宙的认识的，是在物质与精神之间作过分的区分的习惯。



## 第八章 认识是物质的

无论我们说哲学以认识为研究对象，还是说哲学研究的是我们为了获得真实、正确、妥善的客观认识应当用什么样的主观认识的方法，究竟不过是同一事件的不同说法。不管我们把我们的专门科学的对象称为一事物，还是称为一种活动，这种区别并不成为问题；问题倒在于理解区分事物与其活动在这里是没有什么重要意义的。

根据近代自然科学的说法，整个现有的存在都可以转化为运动。岩石就不是静止的，而是始终在运动着，有生有灭。这是勿庸多言，早已众所周知的事实。

认识、智力象日照、水流、生长的树木、受风化的石头或任何其他自然现象一样，是一种活动的对象，一种作为对象的活动。在人类头脑中进行的认识、思维，不论是自觉的还是不自觉的，都是一种知觉，一种象物质性最强的知觉一样确实无疑的知觉。虽然我们知觉认识活动、思维活动、智力活动时，靠的是内在的感官而不是外在的感官，但这丝毫不能动摇我们关于事物的可感知性的主张。尽管石头的存在是外在的，思维是内在的，但是这个细微的差别难道可以改变这两种知觉同为一种，即一种感官知觉这个无可争辩的事实吗？为什么思维活动与心脏活动不应同属于一类呢？心搏的颤动是内在的，莺叫时舌的颤动是外在的，但是有什么东西能阻止我们把这两种如此不同的颤动联系起来纳入自然的或物质的进程这一更高的单位呢？心脏的机能既然可以荣获物质机能的

称号，脑的机能为什么就不可以呢？障碍在于语言习惯。我们应当看到：每一种科学在继续前进的过程中都不断地与语言习惯相冲突。植物界和动物界的每一个新发现都使发现者觉得有必要在术语上作创新或修改。关于物质的概念至今还没有明确的意义，而只有一种多少还在变动着的意义。现在为了具体实际地掌握头脑的机能，就有必要把它从夸大的或形而上学的部门中分出来，纳入与物质的事物共同的部门中去；至于应当给这个联合统一物取什么名称才恰当，尚待解决。物质和精神二者都是同一属中的两种。应当怎样称呼这个种？又应当怎样称呼这个属呢？为了要求清楚起见，必须有三个不同的名称；对于每一个种要有一个名称，还要有一个共同的总名称。就目前而论，我们多涉及阐述方面而极少涉及名称方面；可是没有名称自然难于阐述，因此我们只好作罢，不武断地坚持认识是“物质的”这一主张。心脏的活动和脑的活动固属于一个共同的种类，指出这一点已足够了，至于这一类究竟应称为物质的、现实的、还是物理的或任何其他名称，则均无不可。因为目前尚未为此固定明确的语言习惯，这些名称都同样明显，也都同样隐晦。

把认识论和其他一切理论归入同一部门之内，这是哲学成果的顶峰；阐述哲学的成果，由于存在着与先天的语言混乱联系在一起的同时先天的概念混乱而相当困难。在手工的专门行业中，以及在各专科的科学的脑力工作中，都有一套有条不紊的术语，可是在一般的生活和一般的学问方面却为混乱所统治，其概念上的混乱程度并不大于借以表达这些棘手的概念的名称在语言使用上的混乱。

只要认识明确，语言也必定明确。对于制鞋业没有知识的人对于制鞋业的术语也必然无知。但这并不是说，对于某专业的知

识等于对于该专业的说法的知识，这只不过是表明二者之间的真实联系而已。

只要读者可以设想，为了说明我们今天所知道的这一点点认识，哲学两千年来的工作是多么巨大，那么，我们在叙述当中与语言上的困难进行斗争时，就不致感到大为惊讶。

头脑的作用和心脏的作用同样是物质的。心脏有别于它的作用，但二者仍有着这样的联系：无其一则无其二。人们可以部分地感知作用。人们可以感知心的跳动和脑的工作。心脏的工作甚至可以触知，脑的工作却无法触知。但是，如果以为认识到心脏的作用可以触知就已完全掌握了关于心脏作用的学问，那是一个绝大的错误。一旦人们摆脱对事物作过分的区别的习气，从而注意到一切事物虽有差别，同时也不可分割地联系在一起，就容易理解：关于心脏的作用的学问是一种无穷的、与其他一切学问联系在一起的学问。没有血液，心脏就不能工作；没有营养，血液就不能工作，而营养又与空气、植物、动物、太阳、月亮联系在一起。

同样，头脑的工作连同其产物认识，也与普遍性 (Universalität) 不可分离。由头脑工作产生的富于知识的学问，象由心脏活动维持的血液健康一样，都是一种物质的现象。

虽然我们把认识的物质性的理论当作哲学的成果，但这并不是把主要自十八世纪传播开来的狭隘的唯物主义当成哲学的胜利。正相反，这种机械唯物主义完全认错了它所讨论的问题。它认为思维活动是头脑的一种属性，头脑是研究的对象，而属性，即思维活动不过是属性而已。这种唯物主义如此爱好机械力，以致把它捧到了神圣的地位，不是把它当作世界的一部分，而是把它看成是吞没了整个宇宙的唯一实体。原因是它完全误解了事物与属性、主辞与宾辞之间的关系，而根本没有考虑到：正是这种它顺其

自然地，却完全没有科学地加以对待的关系，可以成为一个有价值的研究对象。旧唯物主义学派太粗率，因而不能把认识的属性当作一个值得以特别的科学专科来研究的事物。在这一点上，我们却遵照了老斯宾诺莎的指示，他要求哲学家“sub specie aeternitatis”（“在永恒的形式下”）去观察一切事物，从而发现，一方面象头脑等可触知的事物是自然的属性，而另一方面，臆测的属性也是自然的事物，是宇宙的本质部分。

不仅可触知者是“事物”，日光、花香也属于这同一范畴，认识也有资格成为其中之一员。但是，一切这种“事物”都是相对的事物，因为它们不过是唯一（das Eine）和绝对的属性，而唯一和绝对才是事物，才是自在之物，它的众所周知的名称是万有或宇宙。

## 第九章 逻辑学四基本原则

因为本书应当阐述哲学的成果，所以读者大可责问作者，有什么理由可以不谈上千年的工作的精华，不引用任何一个哲学家，甚至作者本人的著作。

答复是：摘录或引用著名哲学家的著作只会不必要地增加我的著作的篇幅而不会说明什么问题，因为某一位作者的话常常会跟另一作者的话相矛盾。

而且，不论是康德、费希特、谢林，还是黑格尔，他们在著作中某处所谈到的事，在同一著作中别处即使没有完全否定，也常有很大的变化。我在此所谈论的哲学成果是怎样得出的，由谁得出的，并无重大关系；至于它是否是哲学的成果，则只能由专家来断定，而任何判断当然都只能是主观的。

因此，我作为著者必须认为我的判断同其他任何人的判断的价值相同，因而读者应当满足于我的论断。至于这里的说法，那是我的对象所特有的，其价值读者应独自地、凭借其经验来加以考虑，而无须把其他作者牵涉进来，他只有必要的思维训练，就可以自己判断我的陈述是否妥当。如果我们不能逐字逐句地相信某个非洲内陆旅行家的叙述，我们必然会借其他旅行家的话来对证。但是，我在逻辑学方面所讲的话，我预料会在每一位读者头脑里的逻辑学中得到证明。

作为哲学的专门对象的认识论，只是、也只能是推广的逻辑学。这个领域中的许多实用的法则和定律自亚里士多德以来就已

被认识并得到公认。但是,关于究竟是有一个世界,还是有两个世界,即一个自然的世界,一个非自然的或(象大家所喜欢说的那样)超自然的世界的问题,仍是一个塞在哲学的胃里的问题,它一天不解决,逻辑学的健康就受损一天。

维也纳教育学院院长弗里德里希·笛特斯博士发表过一本重版过多次的《教育学教程》(«Schule der Pädagogik»),其中予逻辑学以极高的重视。笛特斯以其著作而扬名,是一位有贡献的教育家。他的《教程》中的论述仅限于最为人公认、最确凿无疑的内容。作为一个主要面向初级教师的实践家,他虽有能力却不愿谈论哲学成果的顶峰。他仅限于谈已成定论的内容,这种东西距今天的争论极其遥远,但是对于我们目前来说,却正是可以对哲学的成果作最高级的、最新的研磨的砾石。

他在第一章开始就说:“我们的表象和表象的对象一样繁多。许多事物之间可以有较多的或较少的,或至少一个共同的特点;但它们也可以彼此完全不同。”

最后一点,即可以有彼此“完全”不同的事物,这是努力追求哲学成果的科学决不同意的。自然的事物不可能彼此“完全”不同,因为它们都必须共同具有自然的标志,即“自然的”宾辞。

说自然界没有不自然的事物,这仿佛是标准的老生常谈。自从烧死了最后一个巫婆之后,所有的人都确信了这一点。但是这并没有推出自然的一元论的结论;诚然,自然科学(指狭义的)在这方面十分努力;但在“精神科学”方面却加深了分歧,而我们今天只有从一种有证据的认识论来进行补救,认识论告诉我们:自然不仅是绝对的自然,而且也是属于“绝对”(Absolute)的自然。由这个理论必然推出下述结论:一切事物都不是孤立的,互不相涉的事物,而是联系紧密的一类,是一元的统一世界的“宾辞”、相互依赖

之子。

笛特斯说：“人类精神的根源是知觉……至于知觉是否已反映了事物的真实本质，还是仅表现了事物的现象，这不是逻辑学研究的问题。”这位只致力于儿童头脑训练，或至多只关心那种训练儿童头脑的教师的实践教育家说得不错，有了传统的亚里士多德式的旧形式逻辑就足够了。但是，对于训练成年人的头脑来说，这种逻辑学就不够用了。因此，哲学家开始提出这样的问题：作为“人类精神的根源”的知觉究竟是真实可靠的根源，还是虚妄的根源？我们现在所阐明的哲学研究的结果表明：逻辑学家在这个“根源”问题上完全错了。旧逻辑学的一个根本错误是它误以为知觉是人类精神汲取认识的最后根源；其实，最后的根源是自然，我们的知觉只是中间媒介，而最终的产物，即被认识的真理，也并非真理本身，而是真理的形式图像。普遍的自然才是根源，它是永恒的、而非暂时的真理本身。我们的认识象普遍的现有的存在的任何其他片段一样，只是绝对自然的一种属性，一个分子。逻辑学探讨的是人类精神的本质；人类精神象其他任何事物一样，不是独立的事物，而是一种现象，一种自然现象或自然宾辞。

把真实的认识或被认识的真实与普遍真理，与全部真理的 Non plus ultra(极致)混同起来，等于是认麻雀为鸟类，认某一个文明时期为文明，从而关闭了继续发展之门。

从培根开始到黑格尔为止的新哲学一直在与亚里士多德式的逻辑学进行不断的斗争和格斗。这种斗争的结果，即哲学的成果，并不是否定传统逻辑学的旧规律，而是在现有的逻辑认识领域之外增加一个新的、显然更高级的逻辑认识领域。为了便于理解，我们用一个特殊的称号，用“认识论”这个专门名称来称呼这个新领域，“认识论”亦即众所周知的“辩证法”。

为了在众所周知的逻辑学基本法则的基础上来衡量和说明这种哲学成果的基本内容，我必须再次引证逻辑学初级教师、初级逻辑学家笛特苏。

他在《判断的基本法则》(«Grundsätzen des Urteilens»)中说：

“象一般思维一样，判断为的是认识真理，因此，我们找寻了规律，以便依此能达到这个目的。以下四条是思维的普遍适用的规律、基本法则或定律：

1. 自同律(同一律)，
2. 矛盾律，
3. 排中律，
4. 充分根据律。”

由于这四条“基本法则”，很多东西已烦琐化了，以致我很难愿意更进一步举例说明。但是因为我的目的是说明哲学的成果，而哲学的成果在于重新弄清这四条定律所包含的逻辑学，所以我仍有必要揭示其核心。

第一条基本法则是说， $A$  等于  $A$ ，或用数学术语表示为：每一数量等于自身。简言之，即：一事物是什么，它就是什么；任何事物若不是什么，就不是什么。“凡被某一概念所排斥的特征，不应加到这概念上。”四角形为圆的概念所排斥，因此，不应把“四角的”这一宾辞加之于圆。同样，一条直线不是曲的，谎言不是真理。

这条“思维律”在日常生活方面远较在其他方面更为适用。在日常生活中，人的接触范围有限；一事物是什么，它就是什么；右不为左；百不为千；叫做彼得或保罗的人，一辈子都是彼得或保罗。

我说在日常生活中是如此。如果我们从宇宙的整个生命的历史的更广的角度来看，则这条著名的思维律就只能是逻辑上的一种迁就，这种迁就是为人类相互理解而设的，并不与事物的本质



相符。莱茵河左岸不是右岸，只是因为确定河岸名称时面向河口，背向河源向河口望去，依照这种定位确定河岸左右之分的。只有在这种局限的观点同时伴有对其局限性的意识的情况下，这种方式的区别、思维、判断才是正确的和实用的。但迄今为止的情况并非如此。这种确定的逻辑学忽视了：由其法则带来的认识并非真理，并非实际世界，而不过是勾勒了一幅世界的理想的、多少还真切的图画。根据同一律毕生都是那么两个人的彼得和保罗其实每一天、每一小时都是另外两个人；同样，世界上的一切事物都不是恒量，而是彻头彻尾的变量。数学上的点，直线、圆，都是理想物。事实上，每一个点都有大小，每一条直线若用放大镜来看，都必定有无穷的弯曲，而最圆的圆，正如数学家告诉我们的那样，是无数条直线联结而成的。

逻辑学的同一律，或如笛特斯所说的“自同律”，认为彼得和保罗自始至终是那么两个人，或认为西森林，只要还存在，始终是那个西森林。但哲学的成果，认识论或辩证法却告诉我们，不论是人，是森林，还是花岗岩，其自同性与其对立面，与无穷的变异不可分割地联系在一起。旧逻辑学把认识的对象即事物当作凝结的冰柱，而由哲学拓展的逻辑学则认为这种处理方法仅适用于日常生活。请读者不要误解我的话而拘泥于文字。凝结的概念这种逻辑的日常使用应当而且必然会扩展至整个科学的领域。把事物看作“自同”是一种绝不可缺少的处理方法，但同时注意到事物不仅是自同而凝结的，而且也在变化流动，是十分有益的。这是一个矛盾，但并非没有意义。这个矛盾迷惑了一般有思想的人，对哲学家也起了大得惊人的影响。解决这个问题，阐明这个自然的真相，就是哲学的成果。

现在我已经说明了：逻辑学至今尚未意识到由它的基本法则

所导致的认识并未把我们引向真理，而只给了我们关于真理的、多少还真切的图像。我还认为：哲学所留下的成果已将人类精神的肖像从根本上深刻化。逻辑学应是“思维的定律及形式的科学”，它也应是哲学留下来的遗产——辩证法。辩证法的第一项就说：产生真理的不是思维而是存在；思维仅是存在的片段，它的任务在于取得真理的图像。随之而来的是一个使读者易于迷惑的事实，即：给我们留下了逻辑学的辩证法和辩证法的逻辑学的哲学，不仅要说明思维，而且要说明思维由之取得图像的根源。

传统的逻辑学的第一定律如果是告诉我们事物等于其本身，那么，辩证法的第一项就是告诉我们事物不仅等于其本身，不仅自始至终同一，而且同一事物还具有矛盾的本质，它既是同一的，又是彻头彻尾地多样的。由此可见，它是这样一条思维律：我们通过思维可以获得事物的可能最真切的图像，我们必须由此思维律看到：一切事物、历程、经过无一例外地并非事物，而是象丝绢的色彩，这种色彩虽然与自身相同或自同，但因变换不同的明暗也十分不同。事物，包括进行思维的事物即人类智力，其自始至终的自同性是如此之小，以致它事实上不可能有始有终，只是作为自然现象，作为无穷的自然的现象，它才仿佛有始有终，而其实它不过是时而由无穷中涌现，又在无穷中消失的变化而已。

无始无终的自然的真实或真实的自然之结构如此之矛盾，以致它仅表现为现象，而现象却又是完全真实的。旧逻辑学认为这种矛盾没有意义。它坚持着它的第一、第二、第三三条定律，坚持着它的自同性、无矛盾性，坚持着它的排中性，即：不为曲必为直，不为冷必为热，而排斥一切中间状况。这是对的！在日常生活中，思想和语言必须如此分明。但哲学的成果却告诉我们：它并不那么精确，那么理想，这也是合适的。逻辑学定律十分正确地考虑了

思想及其形式和应用，但它没有彻底阐明思维及其所产生的思想的正确性；它缺乏对一切自然的创造物的无穷性的意识，而逻辑学的对象，人类的认识能力正属于此。这个对象不是从天上掉下来的，而事实上是无穷中具有矛盾性的一个有穷的部分，在这个对象的特殊的逻辑的本质之中、之间、之上，存在着超出一切逻辑的普遍的自然本质。

由以上对前三条“逻辑学基本法则”的批判可知：人类的认识能力不仅处处自同，而且在每个个体上都有多种多样的特性，有历史的发展。我们象对待任何其他能力一样，把这种能力单标出来，确定一个诞生的日期，无疑是合乎逻辑地正确的。人类的起点就是认识的起点，就是思维进程的起点。但我们也不乏哲学的或辩证的资格，甚至是有义务知道：认识能力象具有认识能力的人类一样，并无开始，虽然我们为它假定了一个起点。如果我们追溯人类和认识这二者的历史发展的源流，那么我们会到达其动物转变时期，那时特殊性质流入一般性质。追溯个人的精神的发展，也会得到同样的结果。儿童的意识究竟起于何时？在出生之前、之时，还是之后？意识由其对立面——无意识而生，又消失于其中。因此，我们宣称无意识是实体，而意识为其宾辞或属性；至于我们对自然实体的个别分子或现象形成的固定概念，我们则把它当作说明自然的必要手段，但我们必须通过辩证法看到：一切固定概念都漂浮于一种流动的元素之中。无穷的自然实体是一种彻底易变的元素，一切固定者都由其中涌现，又在其中消失。因此，即使存在某个暂时的固定事物，但归根到底仍是不存在固定者。

现在我们来简单谈谈逻辑学的第四条定律，根据这条定律，一切都必须有其充分的根据。这条定律无疑应受到重视和尊重；但是，对于我们应当怎样考虑世界，对于最发达的思维能力本身情况

如何的问题来说,它仍是很不够的。今后的答案应当是:其中的一切都有其充分根据的世界以及意识或思维能力,既是一个无始无终的本质,也是一个无根据的本质,即所谓自己为自己(in sich und durch sich)建立根据的本质。充分根据律只适用于人类形成图像的过程。在我们的合乎逻辑的世界图像中,一切都必须具有充分根据;但其所据的原本,即普遍的宇宙却是无根据的,它本身既是根据又是推论,既是原因又是结果。要言之,一切根据都出自无根据,这是一条重要的辩证法的知识,是它首次对必须有充分根据这条法则作了合理的阐述。

就形式而言,一切都必须有其原因和根据,事实上,每件事物都不仅有一个根据,而是有无数的根据。我的存在的原因与根据不止我的父母,还有祖父母、外祖父母、曾高各辈,以及他们呼吸的空气,他们赖以营生的营养,他们居住于其上的地球,照耀地球的太阳等等。没有一个事物、一个过程、一个变化,是另一事物、另一过程、另一变化的充分根据,相反,一切都靠绝对的宇宙为自己建立根据。

哲学当初的目的是想了解世界,随后它很快就发现这个目的通过有限的专门研究才能实现。当它把认识或思维活动这种特殊能力作为其研究对象时,它又把这个特殊物与整体现有的存在分开得过远。它的逻辑把思维与其他存在对立起来,忘记了对立的联系,忘记了思维仅仅是属于存在这一类中的一个形式,一个种类,一个个体,正象鱼之属于肉,夜之属于日,人工之属于自然,语言之属于行动,死之属于生一样。它没有为它自身而去研究思维,却想发现人们必须怎样正确而真实地研究和思维的规律。只要它还把真理过分理想化,使真理毫无节制地凌驾于现象之上,它就不能得出这种预期的规律。一切自然现象都是真实的片段,真理的

部分。谬误和谎言与真理的对立并未达到旧逻辑学所夸大的程度，旧逻辑学认为：两个矛盾的宾辞不可同时加在一个主辞上；任何一个命题或为真实或为虚假，不存在第三种可能。这种断言出于对真理的一种完全的误解。真理是一切过去的、现在的、未来的现象与现有的存在的绝对的、普遍的总和。真理是不排斥谬误与谎言的真正的万有。警句、巨人和宅神、谎言和谬误既然在人的头脑中是实际存在的，也就是真实的，它们都应纳入一切现象的总和中。但它们并不是全部真理，并不是无穷的总和，即使是最完全的认识也不过是某些片段的真切图像。思想图像及其原物一同为真理的片段。一切谬误，一切谎言都是真正的谬误和真正的谎言，所以，它们距真理并没有如此遥远，以致一个应升入天堂，而另一个应受地狱的永罚。让我们保持人性吧！

由于旧逻辑学因其四条定律而过于浅陋，由它的发展必定产生辩证法，即哲学的成果。这种经过推广的逻辑学把万有看作真正的普遍(Universale)或无穷，而其中的一切矛盾都酣眠于统一这个母亲的膝上。至于新逻辑学是否应与旧逻辑学叫同一名称，还是应另称为认识论或辩证法，这只是字面上的争论，可以简单地相机而定。

## 第十章 宗教领域中的认识作用

我们从哲学寻求“认识”这个特点出发。它所获得的第一个重要部分是，不向笼统的普遍性去寻求其对象这一认识。凡想获得认识者必须限定某个个别事物，但在作限定时不可损害使自己看到普遍性、看到无穷的尺度与目标。

“启蒙”这个论题与我们的题目即认识论有着明显的关系；一位著有《我对启蒙的看法》(«Gedanken über Aufklärung»)的现代心理学家说：“实在的和真正的说明不过就是由宗教的动机出发的东西。”按我们的用语这就是说：每一个真正的认识，每一个真实的概念或理解，必须以对宇宙、对无穷的明确意识为根据。

认识与真实的说明等同。《我对启蒙的看法》中称：“每一说明都通过被告知者和被说明的事物的本性而演变为一场斗争，但是这场斗争不是针对宗教而是为了宗教而进行的。”这位作者——拉扎鲁斯教授——在其《绪言》中告诉我们：不要根据个别的断章只字来评论他的著作。“每一个句子的价值都是经得起考验的，但我对宗教和说明的整个看法不能由此来认识。”

我们不妨认为这个要求是十分合理的，这样，关于他对说明所作的心理学处理，我们就多少有了一个保证人。现在让我们按照他的愿望，试按整体而不按个别来理解他对说明的宗教性的论述吧。

我们比拉扎鲁斯教授更远走一步，把他关于说明所说的话引申到认识上，即：真正的知识和认识多少总必须从宗教的动机出

发。不过,关于什么是“宗教的”动机,我们却有些异议。据我看,拉扎鲁斯所理解的宗教是“理念”(die Ideen)和理想,而我们则据哲学的成果,认为所谓宗教和宗教的乃是一切事物的普遍联系。

冷与热之间的界限无疑是人类自由确定的。人类选择了水结成冰的这个点。显然,人们也可以选择任何其他的点。正象自然之冷热没有固定的界限一样,宗教和非宗教之间的界限显然也是完全不固定的。没有什么学院,也没有什么语言习惯在这二者之间划过界线,就连教皇在这个问题上也不是学术权威。

特别是由于所谓历史学派的流行,对于一事物不仅要知其现在,还要知其来源与去向。由此看来,什么是宗教和宗教的呢?是拜物教,是动物崇拜,是对理想的创造精神的崇拜,还是对现实的人类精神的信仰?从哪里开始?至何处结束?既然古代德意志人可以把大橡树看成是神圣的和宗教的,为什么近代德意志人就不可以把艺术和学问变成宗教的呢?就这种意义而言,拉扎鲁斯教授是对的。以法国的伏尔泰和百科全书派与德国的莱辛和康德为领袖的“启蒙运动”,标榜为了理性而对宗教进行斗争的“启蒙运动”,其实也不是对宗教而是为宗教而斗争。人可以把一切当成一切,但必须先学习,从而知道我们的概念本质需要整顿,不仅一切是一切,而且每一事物都必须有其具体的位置。

一个象“启蒙运动”的时代那样的反宗教的斗争却同时能成为为宗教的利益而进行的斗争,我们愿意来说明这种可能性,并说明它是与明确的概念相容的。我们也愿意说明人们想取消宗教却反而维持了宗教。

若我们记得上文多次提到的辩证法法则,这就很容易理解了,根据那些法则,我们的认识不应在两个事物之间作过分的区别。我们不应认为宗教的和世俗的领域之间存在着 *toto coelo*(根本的)

区别。宗教的领域当然在天上，而世俗的领域自然在凡间的万有中。可是人们却察觉到，宗教的幻想、它的天堂、它的创造精神，尽管具有假想的夸大性，却仍是世俗的想象。由此可见，宗教陷入世俗的领域，那么，这个自然的领域俨然也就是宗教的了。宗教的无穷性与世俗的无穷性的共同之处至少可以使我们把宗教这个未确定界限的名称用于自然的或尘世的无穷性之上。

我们这位心理学教授十分恰当地说：“一切文明，人类或某一民族的每个阶段，在历史上都有其根源，但也有其束缚”。根据敕令“必须为人民保存”的宗教，在历史上是否也应有过束缚呢？既然宗教属于无穷，它是否会永远存在下去呢？为了让历史解除它的束缚，哲学的成果就必须依据并证明：除无穷本身之外，不再有什么无穷的东西，而无穷本身具有两面性，即：它与暂时的自然现象也不可分割。自然整体是永恒的，但它的个别现象却不是，而这个非暂时性的整体却又是由暂时性的个体组成的。

稳定的自然整体与其变幻不定的现象之间的关系，普遍与组成普遍的特殊之间的关系，我们要对此有恰当的观念就必须对人类精神、对精神为我们提供的认识与说明有恰当的观念。这个精神除非象它已经做的那样，对其他特性作出说明，否则就不能说明它自己的特性。由此可见，只有当它把宗教的现象作为永恒不变的、自然的世界存在(Weltdasein)的整体现象的一个瞬息、一个变种时，它能够说明宗教的现象。由此可见，既永恒又暂时的自然本性正是宗教本性之母。子女也具有母亲的性质。宗教从历史上讲是由自然产生的，但确定这个特定物出世的日期则是任人类自便的事，正象确定冷热的分界点一样。产生各种特殊物的自然的一般运动在无穷的时间中进行着。其变化极为迂缓，以致每一个确定的点都可被看成是一个任意的动作，任意的，然而必要的，对



于想有这种观念的人类来说是必要的。因而，关于宗教的恰当的观念便触及问题的核心，即宗教表现出它的特点之处，亦即可称为凝固点之处。冷热在此高度上区分开来，宗教也如此。举例来说，若我们说宗教是一种超自然的，统治自然的精神，而读者认为这种描绘颇为恰当，那么，我们关于哲学在辩证法的或认识论的领域中所取得的成果的叙述就证明了：这种宗教观念在能由经验产生逻辑图像的人类精神的世界中是不牢靠的。

把宗教视为应为人民保存的、具有精确界限的事物，是违背一切逻辑的，即所谓不识时务。但是，按拉扎鲁斯的说法，把宗教与自然的无穷或无穷的自然的观念等同看待，也同样是合逻辑的，因为这只能助长精神的混乱。

哲学研究所获得的思维法则则是给予我们关于无穷的物质性过程的明白的说明；这个过程的本质十分崇高，因而我们可用宗教的眼光来看待它，但它同时也十分特别和平常，因而我们可用自然的清晰性来洗蒙眬的眼睛。

我们在前一章已经讲到：指定河岸的左右必须先有一致的立足点。对宗教进行斗争又同时为大众保存它也是一样。人们不过是应把他们的概念推广应用于无穷而已。斯宾诺莎称之为实体，莱布尼兹称之为单子，康德称之为自在之物，黑格尔称之为绝对的无穷的概念，对于不仅要由充分根据的四倍，而且要由其无穷次方来认识任何事物来说，当然是必要的。由此我们就共同认识到：所谓“说明”，即我们所说的认识，不仅是针对宗教进行的斗争，也是为了宗教而进行的斗争。由哲学获得的认识论包含着对宗教的彻底铲除。我们同意拉扎鲁斯的这句话：“应当弄清，说明的力量和目的不在于否定，不在于人所不信的内容，而在于说明人所相信、所崇敬、所捍卫的东西。”但是，每一个被说明的认识，每一个与认

识有关的说明，却都是一个否定。对此我们可以认识为例来说明，为了说明认识是一个自然的现象，我们就必须否定宗教的成分是上帝的高级精神的假定，而认为它是人类精神的第二手的拓本。又如为了说明宇宙是一个真实的、普遍的宇宙，我们就必须否定一切“更高级的”世界，因而也就要否定宗教的世界。如果我们愿意这样来说明宗教，使它不仅遭到否定，而且仍可保存，那么，我们就必须把它的来源从一个非逻辑的、另一世界更换成自然的、合乎逻辑的来源。这样，宗教才会是自然的，而自然才会是宗教的。

若礼拜仅限于对太阳或猫的礼拜，则这件事情的虚幻性是人所共知的。若礼拜限于对伟大的、全能的精神的礼拜，那么这种礼拜的虚幻性就只有明确地认识到渺小的人类精神的人才会看出来。若把宗教的崇拜扩展到人类曾经崇拜过和未来将崇拜的一切事物上，若把宗教的概念扩展到整个世界，那么，它当然就会具有极其广泛的意义。

正象我们能够随意扩大或缩小概念一样，一切事物也都具有如此之多的相似的本质，以致它们可以联合为一个事物，表现为一个本质；以致一切幻想、一切善神与恶魔以及鬼魂，虽然被想象得极不合乎自然，却仍是自然的，这就是宗教的说明的本质。

就哲学所获得的说明的意义而言，重要的事情及为此而应采取的行动，是不要为了认识、说明、科学等等而从事于认识、说明、科学等等，而要使它们为人类的进化服务，为人类的物质利益而提供一幅自然过程的真切的精神的图像。

这一章我们选择了宗教思想为对象，因为它可以作为一个例子，一般地说明思想的本质。我们要考虑哲学的成果，就必须揭示这种本质。

我们在这里谈到拉扎鲁斯教授是再好不过的了。这位先生的

头脑很好，他彻底明白哲学家们的理论，又不过分偏袒某一学派，而且和我们阐明的认识不过相距一步之远；但是，这就足以表明我们的认识优于他的缺点，这个优点证明：我们对于人类精神的那个从事思维工作的部分的理解至少优于这位著名心理学家的理解一步。

“承认没有一个作为结果的现象不以另一现象为原因这一规律，并致力于为每一个结果寻求其唯一的原因，致力于认识它的错综复杂的程度，就它的一切部分，就它的相连续的排列去认识它，这就是说明行为。”

用这样的话来描写人类头脑所执行的思维工作是相当不错的，不过还应作一点小的补充，即：思维活动象其他现象一样，不仅有其特殊原因，也有其一般原因。被宗教当成它的崇拜物的一切原因之原因，应当而且必须由科学的崇拜加以所谓的尘世化，因此，上述拉扎鲁斯的关于说明的定义应修改为：

一切结果的唯一而真实的原因是宇宙或一切事物的整体联系。说明不足以知道这一点，远远不足以知道这一点。拉扎鲁斯说得很中肯；还有必要“就它的一切部分，就它的相连续的排列去认识它”。对此，我们要加上一句：对于共同的、普遍的原因，不仅要就它的“相连续的”排列，而且要就它的相并存的排列去认识它；这样，认识或说明才会完善。因此，我们看到：原因与结果之间的一般关系，普遍真理与其自然现象之间的关系，绝不是那么断然的，而只是相对的。

“说明涉及精神生活的各不相同的一切领域。在其中，人们尤其早已懂得宗教的方面。人们当然会如此，而且因许多理由会如此；这主要是因为它是最重要的和最根本的，但也因为它是争论得最多的。”

由此可见，宗教的认识是普遍的、宇宙的说明的一个部分。限于“精神生活的一切领域”的普遍的、宇宙的说明是一种混乱的措辞。我们相信，如果我们说：说明涉及一切领域，不仅涉及精神的领域，而且涉及把物质的和精神的领域当作一个领域而包括于其中的宇宙的领域，那么，就会说明问题。对这个领域分门别类就是我们的认识的全面的任务和全面的定义。

## 第十一章 原因和结果的范畴是认识的工具

任何手工劳动在没有供制作用的材料时都谈不上由这种材料制成的产品；任何劳动都不能在没有劳动对象时“纯粹地”进行；同样，我们也不能不顾客观的成绩而纯粹地研究人类精神劳动的主观性质。

旧逻辑学遗留下来的、阻碍着它的不幸的缺点是：它把事物在形式上从其相互联系中分离了出来，因观察个别事物的必要性而忽视了必不可少的统一。

在人类头脑中产生思想和认识的工具不是孤立的事物，也不是孤立的属性。它不仅与脑及神经系统联系在一起，而且也与灵魂的一切属性联系在一起。诚然，思维与触觉或感觉有所不同，但它也是一种触觉，一种感觉，象快乐与悲哀一样。人们以为思维是不可理解的，心是难于揣测的，而理解和揣测不可理解者和难于揣测者正是科学的任务，是思维及其思想的任务。

正象思维和认识是灵魂的一部分一样，灵魂也是有肉体有灵魂的人体的一部分。随着作为个体和类别的人的肉体的发展，灵魂也在发展，同样认识论所研究的那一部分即思想或思维也如此。但是，不仅肉体的发展是精神的发展的原因，反之，认识对物质世界也起着原因的作用。不存在一个是原因，另一个是结果的情况。这种已经过时的范畴不可能使我们理解相互联系的关系。我们必须承认，前文引的拉扎鲁斯教授的《我对启蒙的看法》中有一点已经十分接近于阐明了，为澄清对因果关系的一个严重误解，几乎不

需要再置一词。

自从亚里士多德以来，人们都称这种关系为一个“范畴”。我们已经知道：启蒙运动时代的特征是把关于原因和结果的范畴——或者还是让我们称它为观点吧——搞成了占统治地位的观点。别的时代则把它的认识、它的思维放入另外的范畴。关于原因和结果的观点早已为古希腊人所知，但是那时它离成为他们为科学的认识所作的努力中占统治地位的观点还很远。与我们今天把一切都视为前面有一原因的结果相反，他们宁可认为每一事物，每一过程，每一现象之中都存在着一个预先有一目的的手段。目的与手段的范畴在希腊人看来是最重要的。苏格拉底敬佩阿那克萨哥拉的自然科学，它能够说明太阳、月亮和星辰的一切；但是，因为阿那克萨哥拉没有向他进而揭示自然动力的理性目的，他也就不十分重视这样的科学。在当时，目的和手段是理性的尺度、精神的关键、认识的范畴；而在今天，这一切都已属于原因和结果。

在希腊文化的光辉时代与现代科学的时代之间的，是所谓中古的黑暗时代，即迷信的时代。当时如果你某次出门先碰见一个老太婆，那么半路就会出乱子。瓦伦斯坦率兵出征之前要先算一算命。当时人们由鸟的飞翔，由动物的叫声，由星宿的位置，由遇见老太婆等获得“认识”；当时的认识范畴是预兆与其后果。

拉扎鲁斯说，相信这些人并不是些浅陋之辈。“我举一个大家都敬服的人吧。开普勒就象他以前的和与他同世纪的成千上万的人一样相信占星术，相信‘预兆与其后果的范畴’。占星术在好多世纪当中被视为科学，人同时研究占星术与天文学……由同一人研究。”

在这段话中，用“科学”表示预兆与后果的范畴是值得注意的。“这种用法在今日的科学中不再占有位置”。

我们现代的观点，我们今天的科学据以作出判断的范畴，原因和结果的范畴，是否也是昙花一现之物呢？

古人相信“目的”并未能阻止他们获得永久性的科学成就，中世纪人虽然迷信其“预兆”，迷信他们的占星术和炼丹术，也还多少给我们留下了一些宝贵的科学产物。对于现代科学最尊崇的人也不会否认现代科学之中混杂有各样的冒险成分。

手段与目的，预兆与后果这两个范畴至今依然存在而有效地使用着，并且跟原因与结果并存在一起。原因与结果的范畴在科学中仅是历史性地、暂时地占据领导地位，这种认识属于哲学的成果，而进步的拉扎鲁斯教授在这一点上稍微落后了几步。

要知道原因和结果的关系预计是不会消失的，消失的仅是它的主导地位。

那些易受生活风波之牵连的随波逐流者，当他们看到我们把一切认识的柱石，把我们的原因和结果的范畴放在算命者和占星者曾站过的，同一个暂时性的立足点上时，必定会觉得挨了当头一棒。人们总是喜欢把别人的信仰贬斥为迷信，而把自己的迷信尊称为“科学”。

一旦我们明白了，我们的智力的唯一目的是对宇宙过程得出一个人所认识的图像，它对自然的内部的深入不过是、也不可能不就是它的认识、说明、概念、理解等等，它的神秘性、夸大性和形而上性就会立即消失。同时也就看出：那个推动云层，从虚无创造了世界的，高高在上的伟大的圣灵，可以成为一种十分出色的说明论(Erklärungstheorie)或理解的手段。原因和结果的历史是这样一段历史：它是进行说明的一个十分优秀的手段，但不能满足一切时代的前进的要求。

认为位于云端的伟大圣灵是渺小的人类精神的随意创造物的

观点如今十分流行，以致超出范围而进入日常生活中。

这样就使我们面临如下一个问题：现代科学常常讨论的“原因”是否也是随手制造结果的所谓微型制造者 (Miniaturschöpfer) 呢？这种不适当的观念如今正占优势。

石头掉入水中，那么石头是波纹运动的原因；但石头并不是波纹运动的创造者，而只是一种辅助因素，水的流体性、弹性既起到原因的作用，又起到结果的作用。当那颗石头掉入奶油中时，它最多只能引起一个波纹，而当这位石头创世主碰到硬地皮时，它的波纹创造技术也就完蛋了。这就表明：原因并不是创造者，反之，结果才是。结果并非被产生，而是自我产生。

原因和结果的范畴可以成为一种很好的说明论，但必须同时具备这样的哲学意识：整个自然是一个充满变化的、无边无际的海洋，它既非由一个伟大的创造者，亦非由许多渺小的创造者创造而成，而是自我创造的。

一位有名的哲学著作家说：“在婴儿初生的若干周内，他对外部世界、他自己的肉体、他的灵魂都一无所知，因此，他的感觉还不伴随有由这三个因素交互作用而产生的意识；他对原因当然一无所知。”让我们看看吧：灵魂、肉体、外部世界被称为感觉的三因素或三原因。请注意：这三个原因或因素中的任何一个，都仿佛是无数的原因或因素的仓库，它们共同引起婴儿的感觉。灵魂是由许多灵魂的部分构成的，肉体也是由无限多的肉体的部分构成的，至于外部世界，假使真能够存在比无限多还要多的部分，那么它就是由比这更多若干倍的部分组成的。

毫无疑问，婴儿的感觉或其他任何一种感觉都不是单独存在的，而是与灵魂，与肉体，与外部世界联系在一起。这样就导出了无疑问的、普遍的联系。在自我运动的宇宙的浑沌之中，因果性



的范畴起着判明的作用，因为我们的精神可以它为手段整理出前因和后果。若石落在前，则跟着就有水中的波纹；若灵魂、肉体 and 外部世界先在，则随后就会产生感觉。

我们的哲学的成果丝毫不否认因果范畴的贡献，它仅仅反对在人们——包括“有科学教养”的人——思想中与因果范畴连在一起的神秘的成分。因果范畴不是不可思议的事物，而是自然现象先后出现时的一种所谓机械排列或机械分类。只要水是水，只要它还保持着富于弹性的流体性，只要石头还是石头，还是一个重家伙，那么，以猛力把它投入水中时，我们就可以绝对肯定振荡运动是石头碰撞的必然结果。只要灵魂、肉体 and 外部世界还保持着它们的合乎经验的性质，它们就必然会产生感觉。十分确凿地知道一切经验的后果，也象因果性范畴一样不值得惊异。唯一值得惊异的是事物的性质，而关于这种可惊异性，一切事物都是共同的，因此，人类的认识，因果性的范畴或其它任何范畴都不比任何别的性质更值得惊异。唯一的奇迹是宇宙，而它因为是一个普遍的奇迹，所以它同时也是最平凡的。什么能够比共同或一般更普通呢？

人类的头脑由于有因果观点而对自然现象有所了解。因果观点可以为明了世界服务。

这种明了发生的样式和方式、方法是我们的专门对象。不可否认因果性是其中的一种手段，但只是个别的手段。如果我们把它作为普遍的手段使用（经常如此），那么就给了它以过分的尊崇。我们已经说过，以前别的观点或思维形式也曾有过贡献；今天也还存在别的观点，它们在将来很可能比因果性更适用。因果性特别能说明前后继起的事物，但并存的自然现象也须说明。这时，属种范畴就担负起说明的任务。海克尔以傲慢的口吻谈论“博物馆动物学家和标本室植物学家”，因为他们仅将动植物按属种分类。现代

的动物学家和植物学家不但注意并存的种种动物和植物，而且还从时间的顺序上研究它们的变异与变化，因而获得了动植物界的生动得多的图像，这个图像不仅说明它们的现存状态，而且也说明它们的生成、来历和消失。博物馆动物学家和标本室植物学家的知识无疑是沉闷的、呆板的、机械的，新的科学对真理与生命的描绘无疑更加完满。但这并不说明因果的研究法值得过分称颂。原因和结果的范畴补足了属种范畴。因果性有助于说明；它在思维过程中起协助的作用，但它不能使其他的思维形式成为多余。

对于认识论来说，重要的是把新旧时代的个别的思维形式当作具有共同性质的个别事物来认识。思维过程、认识过程或说明过程的这种共同性质是普遍世界过程的一个片段，与世界过程没有极大的差别。

原因的概念部分地说明了现象的世界，但目的的概念、种的概念，乃至一切概念都能办到这一点。

在宇宙中一切部分都是原因，而一切部分又都是被引起、被产生、被创造的，然而，却不存在创造者、引起者、不存在原因。普遍产生特殊，特殊又通过相互作用而产生普遍。

普遍和特殊的范畴，宇宙及其部分的范畴，是把其他一切思维形式“扬弃地囊括于其中”的范畴。要说明思维过程，就要把它作为整体过程的部分加以说明。不论是就神学的意义还是就唯心的意义而言，它都不是创造世界的原因，它也不象前些世纪的唯物主义者对这种关系所说的那样，仅是脑物质的作用。思维过程及其认识是普遍宇宙中的特殊分子。这种关系正象普遍之于特殊一样，是一切范畴当中的明确无误的范畴。

我们也可用下列别的名称来陈述这件事：一与多，本质与其形式，实体与其偶有性，事实与其现象等等。名称是无所谓的；重要的是认识与理解。

## 第十二章 精神和物质哪个是第一性的， 哪个是第二性的？

使认识过程摆脱神秘性正是哲学的成果。因果性多少还带有些神秘成分；如果不认识它和与它并存的许多其他思维形式一样，不过是这样的思维形式：它们的共同特点是通过一种由概念图式组合而成的符号为人类的头脑阐明宇宙的过程，那么就不可能看清它，说明它。

哲学专门致力于说明认识；它十分深入地说明了它的专门对象，因而它认识到认识是普遍的万有的一个片段，这个片段的专门任务在于对现象世界及其更小的范围作这样的排列：它们依相互关系而联系在一起，依时间顺序而演变。这样的排列绘出了一个科学的世界图像。逻辑学者们惯用的著名的概念图式是用一个大圆圈象征性地表示普遍，在大圆圈中画许多相含、相并、相交的小圆圈以表示作为较小的范围的特殊，这对于说明认识能力怎样获得认识，怎样达到科学水平的方法来说，是个很合适的工具。一般的科学是一切个别知识的总和，它与这些个别知识的差别就象是人体与组成人体的各器官之间的差别，人体的任一器官都不可能越出皮肤，同样，任一种个别知识也不能位于一切科学的普遍性之外。就这种意义而言，形而上学是不可能存在的。

正象我们非常确凿地知道两山之间不能没有山谷一样，我们也非常确凿地知道，天空中或地面上，或任何其他所在，在普遍的

事物范围以外不再存在事物。现世的世界之外不存在别的小世界；合乎逻辑的人类的思维能力不可能有别的想法；凭经验或在经验中发现这样一个现世外的小世界同样不可能，因为思维不能脱离经验，而没有思想，也根本不可能获得经验。一个躯干上有一颗头的人——没有头的人是不存在的——不可能经验非现世的世界，形而上的世界。包含思维能力和认识能力在内的经验能力(Erfahrungsvermögen)是一种完全以经验为准的能力。确信万有之为一元(Einheit)<sup>①</sup>是一种先天的逻辑。世界一元是最高的、最普遍的范畴。更进一步的观察会立即看出：它的对立面，无穷的众多，孕育在它的心底和怀中。

这是一个比喻，比喻总是不恰当的。母亲除了母亲身分之外还有别的性质；而万有或绝对的普遍却仅是一切特殊事物的拥有者，一切个别事物的原因。

它是“纯粹的”母亲身分，它不可能没有子女而存在，正象子女不可能没有母亲而存在一样。同样，也不存在没有结果的原因。一种原因没有结果，我们不谈这个！子女固然是作母亲这件事的结果或产物，它同样是其原因。如果世界一元不孕育着许多个别的子女，那么它就不可能存在，也不可能想象。

如果思想打算对一切原因的原因有一个了解，有一个观念或概念，那么，不管愿意不愿意，它都必须以结果为依据。固然思想可使原因和结果二者分离，但是若不认识到它作的分离与区别仅是一种形式，则不能正确地思维。表象、理解、知识、认识都是一种形式。

哲学是从相反或倒置的观点出发的，它把认识、理解、表象

---

<sup>①</sup> Einheit 亦可译作统一，在这里因为与下文的“众多”相应，所以译为“一元”。——译者注

当作真正的原物 (der wahre Jakob), 它不认为知识是一种形式, 没有把它当作多少是第二性的事物而置于一种本质、一种原因、一种目的、一种更高的根据之下, 而是从非逻辑的、不恰当的思想出发, 以为精神的特性(即认识、理解、判断、区别), 以为这种逻辑的元素是第一性的、最高的、原始性的和自足的。就是在关于思维过程提出许多有启发性的见解的黑格尔的逻辑中, 对于什么是原本, 什么是复本的这种误解, 也是酿成一种不易探知的神秘主义的机缘。

对于我们的唯心主义哲学家来说, 真理之源不是自然而而是知识。“真实的概念”当时还胜于一切。黑格尔使这个“概念”跳跃回旋, 仿佛它不是自然之子而是一条形而上的龙。但我们不可否认, 正是黑格尔式的龙和回旋使概念的性质暴露了它的特征和全部弱点。

根据黑格尔的神智学的 (theosophischer) 意见, 我并非在物质的交际上和亲身的来往上发现我的真朋友; 一个真实的朋友的黑格尔式表征不是他在生活中的证明, 而是他“与他的概念相符”。在唯心主义者看来, 真实的友谊的“概念”是友谊的真实性的尺度, 正象在柏拉图看来, “理念”、那种仿佛从另一世界传来的国家或菜锅的理念是典型, 而这个红尘世界的国家和菜锅的理想性或真实性应以它来衡量。

人类的头脑具有构成理想的能力, 这当然是自然赐予的珍宝之一; 但是, 想要发挥这个也引起了许多混乱的礼物可贵的力量, 就必须首先认识到: 理想是由真实的素材构成的。缺乏这种认识, 人类就不能切合实际地运用它的理想能力。真正的友谊这一美好的理想, 会激励我们竞争; 但认识到它只是一个理想, 实际上常含有一点虚伪的成分, 这种认识乃是一种不可忽视的对幻想的解毒

剂。真正的友谊是如此，一切真理也都如此；真正的自由，真正的正义，真正的平等，真正的博爱等等无不如此。

追求理想的志愿是很好的，但理想的实现向来要夹杂着它的对立面，有这种意识和敏锐见识也是无损的。莱辛是怎么说的？他说：“如果上帝左手给我志愿，右手给我真理，我会握住他的左手说：主啊，你保留着真理吧，它只属于你。”

哲学的任务不是为我们提供世界的真切的思维图像。它没有这种能力，任何专门学术也没有这种能力，只有学术总体才可以办到这一点，但也只能近似地办到这一点。在那种情况，志愿也是较知识更高的真理，它有着比知识更高的价值。所以我们要再重复一遍：哲学的专门任务不是提供世界的真切的思维图像，而是提供人类精神在形成世界图像时所需的方法和道路。它的工作是记述这条道路，而本书的任务是为它作出草图。

草图的性质就决定了它是一件不精确的工作。因此，我想要求免除这样的指责，说我把世界、宇宙、万有、自然这些名称，或概念、判断、结论、思想、精神、智力等名称混在一起当作同义词使用，而这些名称中的大部分在学术的概念排列中已有其固定的位置。但是，我们的责任正是要阐明科学或思维活动的方法具有两面性，它既是固定的，又是流动的。

科学不仅要确定什么是什么，而且要说明它是怎样运动的，怎样发生、消失，而又继续的；怎样既是确定的又是流动的。整个科学所要研究的真正的存在，亦即万有，不仅是现存的，而且也是过去曾存在和未来将存在的，它不仅是这个和那个，而是一切，是每一个。甚至无(Nichts)也是属于整体生命的某物(Etwas)。

这种辩证的论述对于非哲学的意识来说是格格不入的。在这种意识看来，无和有(Etwas)不仅彼此分离，而且彼此间的距离比

牧师所说的天上的极乐和人间的灾难之间的距离还大。牧师是一个夸大的逻辑学家，而把无认为是绝对的无也同样是夸大。无可否认，它至少也是一个概念或一个词，因而多少总是某物。我们能够由存在，由世界一元拔出的东西要比闵希豪生抓住他自己的发辫能够从泥里拔出来的东西更少。

一个绝对的无是不能存在的，因为绝对等于万有，而其他一切都只是相对的。无也不例外。它的意思不过就是说它不是主要的事。“那没有什么”意思是说：那不是此时此地的重要的事。“那个人不算什么”仅表示：他不是重要分子，而他无可争辩地仍是个什么(etwas)。

在健康而无修养的人的理解中，一切范畴都是固定的，存在与无的范畴象一切范畴一样，其实都是某种活动的东西，它的两极端相互重合融混，它们的区别并非 *toto-coelo-Unterschied* (天壤之别)，因而它为我们提供了一个由其对立面、由多(*Vielheit*)组合而成的，运动的世界一元的例子。

世界是多样性的，而就其共同的世界性的本质而言，多样性是同一的，这种认识是哲学成果的顶峰。科学必须依这个矛盾的方式表示其对象，因为一切事物实际上都生存在这个矛盾中。博物馆动物学家和标本室植物学家依动植物界的空间领域排列的东西，达尔文主义者把它们当作该领域的多样性的多样性而予以承认；两方面都在确定范畴、划分类别、建立系统。化学家对于力与物质是这么做的，黑格尔对于存在与无，量与质，实体与偶有性，事物与属性，原因与结果等范畴关系也是这样处理的。黑格尔让一切彼此融混、生成、流通、运动，他这样做是很对的。整个世界都是运动的和相互依存的。

黑格尔所欠缺而我们应补充的，是这样一种更深入的观点：以

上所举各思维范畴内的流通和可动性仅是一切思想和概念的必须的运动和相互流通的一例，而思维与概念本身又仅是而且应是普遍生命的一例和一个图像。

在这种最后的专门认识上作出过一切根本性的贡献的唯心主义的哲学家们都多少还陷于这种偏见，以为思维过程是真实的过程，而真实的原物，即自然或物质的宇宙却是第二性的现象。我们现在应当懂得：现象的宇宙联系，普遍的有生命的世界才是真理和生命。

世界是一个表象吗？它是一个概念吗？我们可以对它产生表象和概念；但是它不止于此。在过去、在现在和在将来，它都超出我们的表象，超出我们的概念；在质与量两方面它都同样地无穷。我们怎么知道呢？我们一口气地说：我们并不知道在这个世界中已经过去、正在过去和将要过去的一切，我们没有理解全部，我们愿意理解全部，这个世界整体不是空洞概念，而是一个绝对，是一个远远不止于思维或意识的东西，是一个现实，一个真实，一个无穷。我们怎样解决这个矛盾呢？

关于不论是个人还是一般人类的智力的局限性的知识与普遍概念等同，普遍概念即：对于人类智力来说，知道自己是绝对的宇宙的一个有限部分，这乃是它的先天的性质。我们的智力的这种性质的自然性与原始性并不亚于夏绿的树木和结网的蜘蛛的性质。智力虽然是无限的一个有限部分，意识虽然也同属于无限，但是智力获得知识、形成概念、作出判断的本领却是普遍的。思维工具是自然先天赋予人类的，我们既不可能有也不可想象有比它更有能力的智力。我们当然可以想象一个巨人为思想巨人，但是走近一看，任何人都会认识到，如果这个巨人思想不是一个幻想造物，那么它就不可能来自习惯所称的思想者的行列。



思维、知识、理解是普遍的。我可以几乎象能够见到一切铺路的石头那样认识一切事物。我可以全都看见它们，但我却不能看见一切，例如：它们是重的，具有重量，这我就看不见。由此可见，一切事物都可认识，但并非它们的一切都可以认识。它们不能化为认识，这就是说，认识只是完全可以认识的万有的一部分，而对万有——我们的智力正属于它——的认识却并非全体。

一切都可以认识，但认识并非一切。每只哈巴狗都是一只狗，但并非每只狗都是一只哈巴狗。在属与其下级的种之间的分离上反映了唯心主义与唯物主义的分歧。彻底的唯心主义者认为一切事物都是思想，而我们则希望赞赏这样的观点：思维的事物与物质的事物是同一属的两个种，我们应当依其共同的本质和为了逻辑正确起见，在个别名称之外，再取一个共同的科名或总名。一旦有了这种认识，唯心主义者与唯物主义者的斗争便降低为语言的论争了。

一切都是大的，一切都是小的，一切都是空间的，一切都是时间的，一切都是原因，一切都是结果，一切都是完整的，一切都是分裂的，因为一切便是一切事物的总体，一切包含在万有之中，一切都是相关的、相连的、相依存的。绝对的内容是由无穷多的相对构成的；作为这种绝对的万有的概念、作为表现为各种现象的普遍真理的万有的概念是概念学的基础。

### 第十三章 对于获得明白认识的可能性的怀疑有几分过时了

耶那(Jena)的一位与我们同时代的哲学教授库诺·费舍说：“新哲学的问题是对事物的认识”。其实这个问题不仅属于新哲学，而且也属于老哲学。它无疑属于一切世界。一切世界，即人类世界，尤其是科学界，都在追求对事物的认识。我这样说不是想指责教授先生，我承认他是一位颇有贡献的哲学家。如果我愿意查阅他的著作，我肯定可以在某些地方找到对哲学问题的更加妥善、更加具体得多的叙述，即：哲学不是无头绪地去追求认识“对事物的认识”，而是追求认识对个别事物的特别认识，这种认识具有“认识”这个专门的名称。高度发展后的哲学所追求的是对认识的认识。自从有历史记载以来，它就在认真地为解决这个问题而努力。

我们已经对事物的始与终，及其不灭作了些说明，因此，我们就容易理解：就是我们称之为认识的这个事物也没有历史的起点。认识从不认识产生，意识从无意识产生。就是我们今天欣然培养着的意识，也仍是一种不发达的、一种无意识的意识。但这问题已经相当发展，以致我们知道认识在多大程度上是一种反宗教的东西。尤其是对认识的认识，即哲学的成果，具有一种公开反宗教的、就某种意义而言是“破坏性的”倾向。然而，不要因破坏一词而作夸大的想象。天地间什么被破坏、什么被摧毁，都会有“新的生命由废墟中发生”。理解这一点属于宇宙概念，属于基本概念，这种概念要求对概念的概念产生概念，对认识的认识有所认识。

哲学的历史始于异教的崩溃，新哲学的历史始于基督教的崩溃。既然基督教 *ex officio*（由于职务）还必须为大众保留，有职位的教授们自然不能是哲学成果的确切叙述者。因而，不管斯宾诺莎、莱布尼兹、康德和黑格尔有多么伟大的贡献，康德学派和黑格尔学派仍毫无研究上的自由；库诺·费舍之流虽然已十分接近真相，但他仍不免停滞在以概念和认识故弄玄虚的阶段。职业阻碍着判断。

这位教授说：“自然适于作第一位的认识对象，作根本要素，其余的一切都由此导出。在这方面，新哲学是自然主义的。必须首先假定自然的可认识性或认识事物的可能性。在作这种假定上，新哲学是独断的……康德的哲学在认识的可能性上不是独断的，而是批判的。”以上见库诺·费舍的《逻辑学和形而上学的体系》（*«System der Logik und Metaphysik»*），第二版，第104页和109页。教授们对于这后一阶段，批判的阶段十分热心。批判家们至今仍抓住这种问题：惊叹吧，啊！世界！认识怎么可能呢？！

首先，根本没有什么值得惊异的。“自然主义的哲学”为什么不前后一贯而把它的专门对象即认识当作自然的对象来认识呢？

事物是可以认识的，这个“假定”并非什么假定，也不是什么“独断”。

哲学家们应当放弃用他们的“三段论法”来进行证明的老癖好。人们今天不是用言语，而是用行为、用事实来证明事情。目前各部门科学十分有力，从而无可怀疑地证明了“认识的可能性”。

但是，聪明得能听见草在生长的批评者却对我们说：精密科学目前所揭明的认识也能算是认识吗？它难道不仅仅是些冒牌货（*Surrogat*）吗？这种科学只认识事物的现象，认识真理的那种认识在哪里呢？

我们愿意把它交给他们。你们是自然主义者啊。那么，自然就是真理。或者，你们是要把真理与现象作形而上的分离的心灵主义者(Spiritist)吗？你们喜欢自称为唯心主义者；不过这种小节无关大局。认识就是区别与判断。我们应当辨别假象与真理，但是不可过分。我们必须坚持这种看法：最坏的假象也是一种自然的现象和最高的真理，因为它是一个自然的真理，也只能以现象来表现。

但是，旧逻辑学不容忍矛盾。假象与真理是矛盾，因此在旧逻辑学中不能调和。但是这种不调和根本仅在于人们在这个一元的世界中怀有一些想法，那些想法是 *toto coelo*(根本)不同的。在旧逻辑学中不存在不把认识及其思维能力捧上天，而满足于把思维能力视为一种十分重要、但仍是自然的性质这样一个折衷的思维方法。

旧逻辑学不能提出确实的思维规律，因为它对思维本身作了夸大的想象。它认为思想不仅是一种属性，一种方式，真实的自然的一个片段，它把真理的本性精神化，使之成为一种心灵的本质。它不是给精神的概念装上肉与骨，而是用概念来解除肉与骨。如果这种解谜除象征化的意义之外别无其他意义，这倒是十分动听的。

旧逻辑学包括关于真理的证明的冗长的篇章。真理应与概念“符合”，应当用概念来“证明”。如果他们始终知道概念和认识对真理的第二性的关系，那么这一点倒是对的；但是，旧逻辑学不知道这种关系。恰恰相反！它的意识歪曲了这种关系；它把精神当作 *Primus*(为首者)，把真正的肉与骨当作 *Ultimus*(最末者)。

“我们可以通过某一概念的对立面的不可能性来证明该概念之必然性；可由其不可能性驳斥某个概念。这种不可能性可以这

样证明：证明某物既为 A，同时又为非 A，或证明其既非 A，亦非非 A。第一种证法叫做二律背反 (Antinomie)，第二种叫做两端论法 (Dilemma)。”

在这种逻辑证明的叙述中，多次谈到“某物”(Etwas)，并说到某物不能同时直而曲、真而伪、明而暗。不难看出这种理论确实性，因为人们会看出：“某物”的概念根本不是一个固定的，而是一个可变的概念。如果一条直线是一个某物，一条曲线是另一个某物，如果能把这两个“某物”区别为两个相互对立的东西，那么上述逻辑就是关于世界的无可非议的逻辑。但是，谁能对我们说：不存在许多其实有弯曲部分的直线，不存在许多直一段之后而最终是一个弯的直线呢？谁能对我们说：什么是一条线呢？一条线可以有 10、20、30……段，而每一段也是一条线。

必须首先谈到整体与其部分、宇宙与其分支的关系如何，然后才能对逻辑学定律说些妥当的话。必须把旧神学关于神性与其创造物的问题，旧形而上学关于一与多、真理与其现象、前因与后果等等的问题，简言之，关于形而上学的范畴的问题结束了，然后，我们才可以正确地说明认识的次要性，说明形式逻辑的问题。

谁是某物呢？什么是某物呢？牧师会回答说：只有亲爱的上帝是某物，其他一切什么也不是！而我们则说：只有万有是某物，万有中的一切都是动荡的、转换的、不稳定的、流动的、可变的现象或相对的东西。

迄今为止，神学家们所说的废话太多，对认识所作的贡献太少，因此现在人们一提到上帝的概念，就不免感到恶心。但是，为了对人类认识本质有基本的了解，我们就不可避免要指明上帝的概念和普遍概念或关于宇宙的概念都是相似的概念。近代哲学的第一代权威笛卡尔、斯宾诺莎、莱布尼兹关于上帝的概念多有所论

述，这不是没有道理的。他们发展了证明上帝的存在 (Dasein) 的所谓**本体论**的论证。把这种论证法用于万有，就证明了万有的拟神性。形而上的舞台换景人 (Wolkenschieber)① 与形而下的宇宙都是**最完善的本质的概念**的原始对象。不论我是说万有的概念，宇宙的概念，还是说最完善的本质的概念，对人类来说是先天的，这种差别都无关紧要。如果这种概念不存在，那它就缺少了对于完善来说必不可少的主要部分。因此，必定存在最完善的本质。而有了它，万有就存在了 (ist da)，而一切都属于万有的存在。没有什么在它之外，至少认识是在它之内。认识不仅是可能的，而且是一个事实，我们还可以通过最完善的本质的概念来证明这一点。

这一定会帮助我们克服批判家的怀疑，尤其是康德的批判哲学，或说得更确切些即他的二元论。康德接受认识是可能的这个信条，并非出自盲目，而是经过研究的。他发现：如果我们把认识限于一般的经验的领域，即物质的万有，而不将它引入形而上的天国，那么，我们可以正确地认识。但他没有认识到：他劝人不要进入的那个形而上的、天上的区域，在我们的时代已成了废弃的东西。

他同意这种夸大的可能性还是存在的，他固然劝人不要把认识引入那里，但他却没有劝人使**想象 (Ahnung)** 远离那里。康德在“作为现象的事物”与“自在之物”之间旋转。前一个是尘世的，可以让人认识，后一个是超越人的 (übermenschlich)，只能信仰和想象。他用这种理论使认识 (新哲学的对象) 又成为一个可疑的东西，于是我们就不得不对此作进一步的哲学论述。

已往的情况如此，而哲学的成果在于“明确地”知道，并对于“认识”认识到：认识不仅是这个现象世界的一个片段，而且是普遍

① 在这里喻操纵全局者，指上帝。——译者注

真理的一个真实片段，普遍真理之上和之旁不存在其他真理，它就是最完善的本质。

当希腊人的神的世界化为幻影时，他们经历了一场关于什么存在 (was ist)，什么不存在 ((was)nicht ist) 的混乱纷争，即宗教的幻灭，这场纷争就是哲学的起点。人类总是向往肯定的、固定的、不含糊的、稳定的认识。但在这个世界上，稳定与流动、暂时与永远，总是这么混杂在一起，简直不可分开。然而我们的智力常常受困于分划与区别。它无须对此感到神秘吗？由此必然而且可理解地会产生认识论的问题；产生哲学的专门问题：“怎样才能获得无疑的、‘明白而确切’的认识？”

希腊哲学的顶峰是同亚里士多德的名字分不开的。亚里士多德是个讲究实际的人，不愿游荡到善所在的遥远的地方去。他不多追问认识的来源。认识出于理想世界这个柏拉图式的认识的来源对他来说在本能上已不甚适宜；他这就最顺手下手，只拣正好碰上的最肯定的知识加以分析。希腊的科学，亚里士多德时代的知识还不太发达，所以他的验证逻辑的尝试未能带来最终的结果。但当时人们已经发现：由确定的命题可以导出进一步的推论，得出肯定的结论。

亚里士多德坚持着这些。他明白而确切地，有根据而中肯地指出，为了获得肯定的认识，人们应当怎样推理，怎样作结论。一切狗都是机警的；我的哈巴狗是一条狗，所以它是机警的。还有比这更明确的吗？既然我们可以沿这条形式的精确推理的道路获得无可置疑的知识，我们为什么还要对上帝、对自由、对永生进行哲学论述呢？

在这里，亚里士多德忽视了，或由于他的讲究实际性而有意忽视了某些东西。他的推理所依据的前提，一般的狗的机警性，是个

人云亦云的老说法，大家出于信任而承认它。这个前提站得住脚吗？能否有缺乏机警性的狗呢？我们的哈巴狗能否不管一切精确的推理而终究不可信任呢？哈巴狗的问题当然无关紧要；但是世界的始与终的问题以及众神的问题呢？在亚里士多德看来，希腊众神的问题已解决了。

逻辑学和一般的哲学的历史因基督教和古代世界的衰亡而中断，直至宗教改革才开始一个新时代。天主教会曾按它的方式从根本上解决了关于事物的本质，关于始与终、原因与结果的这些大问题，但是随后天主教会连同基督教就走向崩溃，而哲学家们头脑中的怀疑又开始提出了那个老问题：我们在哪里获得确定而真实的认识呢？在当时确定性(Festigkeit)与真实性(Wahrheit)同义。

培根和笛卡尔是哲学研究的推动者。他们两人对于亚里士多德及其形式逻辑，尤其是对经院哲学派由此而作的烦琐诡辩厌倦了。由承袭的前提及精确地由此推出的推论来获得肯定的认识已不能使这些新时代的人感到满足，因为他们是激进派，是时代的创造者。新哲学和旧哲学追求的目标都是无可置疑的认识。培根仍留恋手边的事物。他的历史作者说：“我们不应反复地说培根从经验出发，对此没有什么值得一说，或至多不过如说哥伦布是个航海者，但重要的是他发现了美洲……培根想为新生活找出一种与之相适应的新逻辑……富于创造性的人类精神在这个新时代发明了指南针、火药、印刷术……他想要建立一种与创造性的精神相适应的新逻辑。”他，“这位论发明创造的哲学家”，是一位通晓世故的人，是英国的大法官。“不仅他本人，而且还有他的学问，都追求名誉、爱好作为、对现世界有深刻的感受，因而不可能湮没无闻。”这是哲学家的荣誉，但也是专门任务的障碍，是新逻辑学的障碍。他只是一般地认识了这个任务的意义，而他的同时代的人，他的继承



者笛卡尔则是更彻底、更专门地理解这件事情。

虽然在近代，人类的精神在自然科学中，尤其是通过创造，明白无疑地表现出具备积极的认识本领，但是人类的精神在涉及事物的本质和人类的本质、涉及古代所谓的“真、善、美”、涉及宗教的不可信性的那些大前提上，仍不免有偏见。笛卡尔为了使他的怀疑止于某一步，举出了根本的怀疑当作一切认识的原理和出发点。他当时当然没有怀疑他至少是在追求真理。根本不信认识、不信科学、不信发明的人，仍不能否定追求认识的欲望。这是颠扑不破的。Cogito ergo sum(我思故我在)是一条不可动摇的前提。至于其他，笛卡尔认为我们可作(亚里士多德式的)推理。

这种思想使这位近代的哲学家重新陷入了老错误，即以为：靠逻辑的手续可以得出某种肯定真实的东西。我不妨说，他对在他头脑中振荡着的思想的感觉，他的肉与骨以他所寻求的证据使他相信他的存在的真实性。

这个事实一直被人误解。人们都说，笛卡尔只能明显地确认他的精神的存在，他的思维的存在。其实不然，我的触觉、我的视觉、听觉等等对于我也象我的思维一样明显。听觉和视觉还与所见到的和所听到的联系在一起。主体与客体的分离只可能是一种形式。

笛卡尔的主张被歪曲为：对于人来说，只有他自己的主观观念才是明显的，并在观念论方面走得如此之远，以致称整个世界为一个幻影似的观念。老笛卡尔毕竟还需要上帝来向他保证他的观念不曾欺骗他。

为了证明我们今天已不再要这种多余的手段，我们还要再写一章。

## 第十四章 再论可疑的认识与确切的认识之间的区别

我们把文化史分为两个时期。第一时期成就较少，以可疑的认识为主，第二时期则以确切的认识为主。我们对寻求确切认识的正确途径的专门研究在第一时期已经开始，那时，可疑的知识——也被称为谬误——居主要地位。在那个时期，众神统治着天界，幻想统治着地上。

摆脱可疑的认识，就是从根本上摆脱众神和天界。这个理想世界是形而上学的根源。形而上学在其领域中从事对超自然的研究，它的目的是为了阐明人类精神；因此，它的问题从一开始就具有两面性：它要阐明自然的思维过程，而这个过程时时被一种超自然的思潮所夸大，所以它一开始就憧憬于理想世界。

随着人类智力的严谨化，“形而上学”这个词的意义也逐渐严谨。我们同时代的形而上学家们不再象旧形而上学家那样谈论极夸大的事物；在今天，只有从事于那种抽象事物，比如某物(Etwas)和无(Nichts)，或存在和生成，力和质，真理和谬误以及诸如此类的工作才被称为形而上学。

但形而上学的研究尤其是指我们在此提出的关于分辨可疑的、错误的和明确的或真实的认识的研究。

因此，形而上学的名称具有两种意义：一种是“夸张的”，一种是严谨的。我们的严谨的任务是叙述哲学的成果，正是后者使认识获得了严谨性；我们的任务与夸张的形而上学也有关系，这种形

而上学随着时间的推移而趋于严谨，并转化为它的对立面，转化为纯粹的、现实的、质朴的形而下学。<sup>①</sup>

神性的东西已成为人间的，夸张的东西已成为严谨的。在历史的进程中，认识总是愈来愈确切无疑。

想要理解认识的问题，就必须避免把眼光放在个别的意见、思想、知识或认识上，而应从整体上来看待认识过程。这样，我们就可以看出认识由谬误到正确所经历的由可疑到确切的过程，但也可以看出对正确与谬误的对立抱有极其夸大的观念是多么幼稚。

凡想追求真实而明确的认识的人，都不能在耶路撒冷，在耶利哥找到它，也不能在精神中找到它；它在任何个别事物中也找不到，而在万有中找得到。

认识是由不认识逐渐地、逐步地产生的，因此，它根本无起点可言；它生成，成长，一半错误一半正确，越来越明确；但从来既没有绝对错误的认识，同样也不可能绝对正确的认识；只有世界整体，而非特殊的部分，才能是绝对的、固定的、不变的、不动摇的。

想要妥当地描述认识，可将它与不认识区别开来，但不可作过远的、过大的区别，否则，事情就被夸大了。狭隘的形式逻辑告诉我们：对于同一事物，不能既肯定又否定；肯定与否定是矛盾地对立着的。但是这种逻辑也太狭隘了；草不是莠；莠是草的否定，但莠其实也是一种草。错误的认识是真实的认识的否定，谬误不是真理，但它却是一个真实的片段。没有绝对的谬误，同样，也没有本身便是真理的认识。一切认识都是，而且将永远是真理的象征或映像。

我们并不愿意混淆谬误与真理，使之乱作一团，我们愿意区别

<sup>①</sup> 原文 *Physik*，即通常所谓物理学。——译者注

它们。只有把它们彼此对立起来,当成矛盾的对立面的人,才会制造混乱。我们不妨首先想想由此而产生的一个小错误。将谬误与真理对立起来就等于做人所不愿做的和不知道的事。人们愿意使错误的认识对立于正确的认识。人们把谬误与错误的知识等同看待,这是无可争议的;但是,如果我们想在这种问题上获得明白确切的结果,就应当区别正确的知识与真理。如果我们精确地提出这样的问题:怎样区别错误的与正确的知识或认识,那么我们就已经向所希求的明白与确切靠近了两倍于距太阳的距离。由此可见,谬误与认识不是相互排斥的,而是同一类的两个种,是同一种的两个个体。

2 乘 2 不仅等于 4,它之为 4 是一个局部真理;它还等于 4 乘 1, 8 乘 1/2, 1 加 3, 16 乘 1/4 等等。谁首先说太阳每天绕地球转一周,谁就犯了一个错误,但同时也有了一个正确的认识。太阳每日转动的真实现象是这个认识的实质部分,这个认识说明了太阳与地球之间的运动关系。没有简单的真理,真理总是由无穷多的局部真理组成的。假象与真理并不按字面所夸大的意义那样矛盾地对立着,假象属于真理,正象一切谬误属于正确的认识一样。因为一切认识都有局限性,所以它们都是谬误,都只是局部真理。正确的认识首先需要有这样一种仿佛在它背后的意识:认识是无限的万有的有限的部分。

想要明确认识人类的认识的性质,就要考虑整体与其部分,普遍与特殊的宇宙关系。

不可因为研究认识或知识、思维、理解、了解的目的而使它们脱离其他现象孤立起来。当然,作为研究对象的每一事物在一定程度上来说是孤立的。我说“在一定程度上”,是指研究对象与其他自然对象或世界对象之间的区别应被理解为有限的、不夸大的

区别。为研究智力的缘故而将智力和其他对象或主体区别开来必须伴随着这样的意识：这种区别不是无限的而仅是形式上的。如果我为了认识一片木板的性质而把它与其他木板和其他事物分开，而发现它是黑的，那么，这仅表明这片木板只在整个自然关系或世界关系中才是黑的；它之为黑，并非因为它本身，而是因为光线、眼睛以及它所属的整体联系。由此可见，每一个个别的认识都是整体认识的阶段序列中的一个成比例的小片段，而整体认识又只是普遍存在(Universalleben)中的一个成比例的小片段。

意识、理性、常识告诉有教养的人们：明确的普遍存在不是假象，不是幻象，不是空洞的观念，而是真理。它们曾多次对人类撒谎。它们这次对人类讲的是真理，这一点不需要逻辑，不需要三段论法的证明。

但是，进行这种证明还是很重要的，因为这种证明揭示了我们的智力这个对象的特有性质；研究智力活动的方式是哲学的专门对象。

对于万有就是普遍真理的证明，哲学首先是间接进行的，那末，哲学在徒劳地寻求一种夸大的、形而上学的真理。

哲学家康德最明确地把认识的运用限制于经验的领域。我们今天把这个领域视为普遍的领域，因此我们意识到：康德臆想的这种限制根本不成其为限制。人类的精神是一个普遍的工具，它的专门产品全部属于普遍真理。如果我们想要区分不确定与肯定，那么，哲学成果告诉我们：这种区分不是无限的，而必须暗含着这样一种意识：一切证据都是由盖然性(Wahrscheinlichkeit)、由真理的现象、由局部真理组合而成的。

思维着的认识——我们的哲学的成果这样说——并不比其他事物更确切，也不能由自身，而只能由现有的存在，由普遍的现有

的存在获得其明证。思维由普遍的现有的存在获得其认识，认识由其中获得其说明，这个普遍的现有的存在并不仅存在于(dalton)笼统的普遍中，也存在于无穷的多种多样的特殊之中，而且，事物的概括，事物的系统，要言之，它的数目与大小，其无穷性并不大于个体化或个别化。正象树林中的每一棵树一样，砂堆中的每一粒砂一样都是一个个别的、分离的、有别于其他的颗粒，而且，这个颗粒的每个部分也是个别的，独特的，也是一个个别部分。自然的无穷尽的个体化的推进是如此之无穷宽广，以致每一个人类个体每天、每小时、每一刹那，都是另一个个体，颗粒状的砂的个体也如此，即使它的变化在几千年以后通过堆积的变化才可让我们识别。把这个具有矛盾性的，既无限地一般又无限地个别与特殊的自然按时间和空间的关系，分纲、分属、分科、分种、分目、分亚目，就叫做理解和认识。

在万有中，每一个群体都是一个个体，每一个个体也是一个群体。自然的同一性(Einerleiheit)并不大于它的多样性，两者都是无穷的。我们按时间和空间分群。每一瞬间都是由许多瞬间组成的。时间的最小部分和最大的总体同样无法定立名称，因为在无穷中，在万有中，无论是时间上还是空间上，都不存在最小和最大。原子也是群体。它仅在思想中为最小的部分，而且这样在化学上作出了卓越的贡献。意识到它不是有形的事物而是思想上的事物，并不会减少而只会增大它的贡献。

划分、分类、分群，是人类智力的本质。我们把世界分为四方，把它分为精神的与自然的两界，又将自然界再分为无机的与有机的，或三分为矿物、植物、动物。简言之，科学是通过划分力求说明和理解万有的。于是就产生了这样的问题：什么是正确的、恰当的、真实的、妥善的分类？我们的知识的变化，其来回动摇将在何

处停止？认识什么时候会最后固定下来？

读者请注意：事物，即认识的对象，不是固定的，而是可变化的对象；整个万有是一个运动着的、进化着的万有；尤其是人类精神一世纪比一世纪、一年比一年更加丰富；因此，科学不仅应是固定的，也应是永远流动的。就是固定与流动，在科学中也不容作过分夸大的区别，因此，明证不仅是明确的，也是相当动摇的。

人类及其认识是一种前进的事物，因此，它也必须带着它的划分、概念和科学一起根据经验而前进。

固定的、颠扑不破的、所谓必然的认识，严格说来，都只是同义反复式(Tautologie)。依据大家同意的语言习惯，只有有重量的或可触知的，才可以称为物体，因此，一切物体都是有重量的和可触知的这一点就是颠扑不破的。若汽、水和冰这三个概念不论就日常生活习惯而言，还是就科学而论，都应限于同一物质的三种不同的聚集状态，则我们可以确凿地知道甚至星星上的水，以及一切将来的水都是流动的这一点也不足为奇。这就是说，我们称之为固定的东西就是固定的，我们称之为流动的东西就是流动的。但这并不能改变这个事实：我们的概念能力或认识能力只以自然过程的近似映像(Abbild)为目的，而在自然过程中，运动与非运动既非对抗的，亦非对立的，而是象正数和负数一样，彼此融混在一起。

哲学家们反复推敲，直至最后才对真理的概念作出十分中肯的说明，因而他们对认识提出了一个高超的概念。但是这个“十分中肯”仍是就有限的、相对的意义而言的，不容许夸张。真理作为无穷，作为一切事物与性质的总和，“自身”(an sich)是十分高超的，但它不可能被精确地复制，通过精神的手段，即理性或认识也不行。手段小于目的，隶属于目的。同样，我们的认识能力也只是隶属于真理、隶属于万有的侍从。万有是绝对确切、真实、无疑和肯

定的。假象、谬误的世界固然附带有不真实，但这丝毫无损于它的崇高。恰恰相反！无罪过就无道德，无谬误就无认识与真理。纠正否定、弱小、罪过和谬误，才使真理显示出它的荣耀。万有、普遍真理是一个前进的事物。它是绝对的，但这不是就某一固定的时间或某一固定的空间而言，不是就某一天或某一地而言，而是仅就一切时间与空间的包罗万象的统一性而言。

它的确是太伟大了，我们的智力不能掌握它。我们的智力当然不能把它纳入自己的范畴，自己的基本概念之内；只有把无限的、无定的、无穷的真理的范畴捧得高高在上。如果这还不够“明确”，那么我们可由此懂得：人类精神的明确的理解范畴有着这样的界限：它认识到自己是一个从属的自然研究者。

这种对认识的认识，这种隐藏在日常意识后面的更高的意识，助长了一种骄傲的谦虚，一种谦虚的骄傲，它与僧侣式的悲哀，跟上帝与世界、被创造者与创造者之间的夸大的对立充分地形成对照。这里，被创造的精神并不是那种无知的奴隶，对它来说非被创造的神性的怪物精神的意旨是不可思议的。通过哲学而受到启发的，有着自知之明的人类精神，是绝对的自然的一个片段，一个部分。这个精神不仅是有限的人类精神，而且也是无限的、永恒的、全能的万有的精神，万有赋予人类精神以认识一切可认识的事物的能力。但是，如果这种精神希求绝对地认识一切的能力，它就是希求知识便是一切，它就会变为夸张和恬不知耻，就误解了科学与无限的这种关系：无限大于科学，无限是科学的对象。



## 结 语

哲学家赫尔巴特宣称：“如果一个词的意义随应用它的各人的用法而定，那么，形而上学这个词的意义就是最暧昧不明的了，简直叫人无法了解。谁要是想知道以往遗留给我们的这个名称的意义是什么，他就要披阅前代的形而上学著作，从亚里士多德直到沃尔夫，及其学派。他会发现：关于存在者(das Seiende)的概念、存在者的性质的概念、原因及其结果的概念、时间和空间的概念处处都成为这门学问的对象……人们曾尝试逻辑地整理它们，人们为此而进行了一切形式的争论。这些争论……确定形而上学的概念”。

我们给这段话加上简短的批判，来概述哲学的成果是十分合适的。

形而上学始终是哲学中最主要的部分。我们引征的那位赫尔巴特在他的《哲学入门教程》(«Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie»)的第一句中，把哲学定义为“哲学即概念研究”。因此，形而上学应当是研究上述关于存在者的概念等专门概念的。但是，需要注意：存在者的概念与其说是一个专门概念，不如说是一个普遍概念，它包括一切概念、一切事物。一切都属于存在者，而要理解一切却是形而上学所不能胜任的。因此，形而上学必然导致纷争。而且，就连我们的证人也说：形而上学的概念与其由它所作的工作来决定，不如由“争论”来决定。在研究存在者的概念方面，形而上学一向无所作为，只是进行了逻辑的尝试，结果就陷入纷争，

根本未能成为一种科学。康德在他的《纯粹理性批判》的前言中说：我们只能从一致认出科学，不能从纷争认出科学。

哲学即概念或概念本质的研究者，它已得出一种上文中力求述明的明白而确切的认识论，从而把形而上学的争论排除在哲学之外。

理解，理解的能力，是由迷信的祖先当作另一世界的事物传留给现代人的。但是，“另一世界”的幻想，是一种形而上学的幻想，它使存在者的概念陷入纷争。

哲学的成果向我们保证：世界只有一个，这个世界就是一切存在的总集，这个现有的存在无疑有无穷多的种类，但一切种类都来自一个共同的自然的自然。这样，哲学就使存在者的概念成为一个一致的概念，并排除了形而上学的纷争和形而上学。

普遍的存在只有一个性质，即普遍的现有的存在的物质性。但这种性质同时也是一个个别的性质的总集。正象草的概念包括一切草以及莠一样，存在者的概念不仅包括一切存在的东西，而且也包括不存在的东西，包括曾经存在的东西以及未来将存在的东西。

把“存在者的概念”从形而上学的纷争中解放出来，这对于那些过高地评价逻辑学的最高定律的人来说，是一件难事。那条定律称：“一个主辞只能在两个根本不同的宾辞中选择一个，因为它不能同时为A又非A”。

迄今为止的全部概念学的关键根本在于这条定律。这条定律固然也有其确实性，但它更为误解打开了方便之门。只有当我们意识到概念学的工作到底有何成绩，只有哲学的成果在背后支持它时，这条人们如此坚定主张的、却又引起反复争辩的定律才可以借必要的限制以保持其一定的确实性。

首先，“一个主辞”不是固定不变的，而是一个彻头彻尾可变的

概念。正象上文充分说明的那样，归根结底只有一个唯一的主辞，即普遍的主辞，它处处“根本不同”，也无处“根本不同”。

古老的、历史悠久的亚里士多德式的逻辑的最高基本定律告诉我们：一个人，即一个主辞，如果是跛的，就不能灵便地来回跳。但是我有一位朋友，曾完全跛了，今天却在灵便地跳，这两点并无矛盾；但是，若我把这位跛足朋友的事告诉第三者，在叙述当中让这位跛足的主辞立即跳过了椅子和凳子，那么这就完全“不可想象”了，而我也就自相“矛盾”了。这种矛盾与一切逻辑相抵触，但并不是因为跛与灵便是两个不应属于同一主辞的根本不同的宾辞，也不是因为这种矛盾着的、不可想像的事情根本不能存在。存在者充满着矛盾，但并不如此立即、如此直接。合乎逻辑的语言和陈述不能漠视中介（die Vermittlung）。中介可以解除一切矛盾。哲学的成果便在于这种理解。

在纷乱的形而上学中，存在（Sein）与不存在（Nichtsein）是对立面，是彼此对抗、彼此排斥的对立面或根本不同的东西。究竟一般的存在也就是一种真正的存在，并非仅是一种虚假的存在呢？或者，在其他地方，在奥林匹斯山，在仙境中是否还有一种根本不同的存在呢？对于这些问题，形而上学是弄不清楚的。但是，哲学终于弄清楚了：虚假的存在，甚至最虚假的存在，也应当用这样一种断然的方式肯定下来：每一个否定由于存在的虚假性和暂时性而附在存在之上都这样为积极的肯定所克服；每一个否定总是在任何事物它也看不透的虚弱状态下归于灭亡。存在与肯定存在是绝对的，而否定与不存在只是相对的。存在无处不在，无时不在，它居于这样一种支配地位，即：根本没有不存在。虽然我们可以说这个或那个是空无所有，我们心中却应当明白：我们称之为“空无所有”的一切，依然是很突出的某物，是某个十分肯定的东西。即使我们还

有许多不知道，也谈不上无知；不存在不属于草的莠；不存在不能转变为好事的坏事。过去有过，未来将有，现在正有的东西就是一切。不存在是没有的。只要提到它，它至少就是一个词，哪怕是一个言之无物的词。世界和我们的语言的性质就是十分肯定的，以致一个言之无物的词也说了些什么。无(Nichts)是说不出来的。

有一种迷信，认为存在另一个“真实的”世界，它统治着这个现象的世界，或者可能藏在它的背后，这种迷信对于逻辑学来说是极其有害的，以致使得人们难于将纷乱的形而上学的“存在者的概念”逐出人脑。对于根本不同者的信仰不会减弱。尤其困难的是证明思想中的事物与现实的事物都来自同一个自然，二者都属于现实的自然。

思想中的事物是图像，是真实的图像、现实的图像。就连一条假想的龙的全部肢体也是由自然模仿来的形状。这种假想与已认识到的实际的区别，仅在于幻想的拼凑。依照已知秩序去联合自然和人类生命，这就是认识的全部任务。除通过区分或描述亦即模写分类的经验过程之外，知识、思维、理解、说明什么也不能作、什么也不应作。著名自然科学家海克尔只是以轻蔑的口吻把这类事情称作“博物馆动物学”和“标本室植物学”，但是这正好说明他没有认识到智力的秘密，而只是象前人一样，发出形而上学的惊叹而已。

达尔文由“物种起源”和有机生命的演变与进化所证实的事情，正是博物馆动物学的一种极有价值的推广。凡是期待从各种智力本领中产生什么别的东西的人，就是没有认识到哲学的成果，没有从徒劳的惊叹和与此相联的虔诚中清醒过来，在虔诚之中，人类智力的神奇性必然会取代本来的无知。

认识迄今为止对本身一直弄错了，因此，它在正确记载自己的

亲族、自然和生命的现象方面做得很不好。但是，随着文明的前进，它也受到锻炼，并不断向前，作出愈来愈好的成绩。它的错误绝不是无价值的，而它的正确性也绝不会令人十分满意。这并非因为我们的智力的性质有缺陷，而是由于存在者是无穷的，自然的丰富是不可名状的。

有自我意识的、受过哲学训练的认识和智力还能知道：一切研究的正确性都是有限的，它的一切成果终将成为谬误，就这点来说，仅是片段不全的工作。凡以这种认识论为后盾的科学，都可以同它的局限性取得和解，而把局限性变成一种“先贤祠”，有自知之明的局限性意识到它自己在绝对的世界完整性中也占一份。

因哲学的成果而丰富的、有自我意识的智力，知道它自己就深刻的形而下学的意义而言，能够理解整个世界，即能够记载整个世界。“没有什么能够抵抗它。”但是，就夸大的形而上学的意义而言，我们的认识根本不值得称作认识。但正因为此，这样一种形而上学从谨严的理智角度来看，才是纯粹的幻想。

由幻想的理想，由矛盾，尤其是由存在与假象之间的矛盾出发的形而上学，在文明的进程中缓慢地改变信仰，转变为哲学，而哲学自己又象其他科学一样，在逐步前进。

哲学最初充满一种蒙眛的愿望，追求一般的世界智慧，最终才转变为对认识论的明白的专门研究。

这种理论是心理学即心灵论的一部分，而且是最重要的部分。新的心理学者们虽然没有认识到，但已经感觉到人类心灵不是形而上学中的事物，而是一种现象。

正象海克尔教授对于博物馆动物学家和标本室植物学家不满，新心理学家对于在这门科学中占统治地位的呆板的记录也颇为不满。人类心灵是无数的“能力”构成的，如认识能力、感受能

力、感觉能力、灵魂能力等等无穷无尽；但是，生命是怎样开始的呢？联系止于何处呢？

在人类心灵中有美的概念与感觉。美又分为艺术的美和道德的美。这两种美又分为许许多多的亚种。和美并列的还有妩媚、妖冶、优美、典雅、威仪、高贵、华丽、堂皇、凄怨、悲壮。心理学还要对付可笑的事情，如戏谑、诙谐、讽刺、讥消、幽默，以及成千上万的细目与区别，对此心理学忙于在它的领域内进行概念上的划分，正象植物学、矿物学、动物学一样，每一门科学在各自的领域内都无不如此。

对所有人来说，存在者就是对象。形而上学还要什么呢？它只能在头脑中放一个有别于专门知识的、夸大的存在，这样才使我们的康德把他的一切研究归结为一个总问题：形而上学怎样才能成为科学？

证明了形而上学只可能是幻想，这就是哲学的成果。

用夸大性来处理存在者是形而上学的事情，按标本室植物学的分类整理存在者是专门科学的工作。在植物界已有整然的秩序，没有它，植物学专家就无法从事植物分类的工作。

但是，植物界的客观的秩序，其多样性远远大于植物学所能作出的主观配置。植物学若与当时的科学进步一致，则总是正确的。凡是想追求绝对的植物学或绝对的心理学的，或任何一种其他的绝对的科学的人，都既误解了绝对的一般的自然本性，也误解了人类概念能力的相对特性。

信赖自己的历史成果的哲学，把存在者理解为生命和科学的无限的素材，这素材由各门专科来划分整理。

它在进行专科和概念的划分时告诉专科学者心中要有这样的意识：一切个别的东西都是有机地联系在一起。在生存中，不象

在科学中那样截然有别，而是相互流通的和转变的。

于是我们的概念学终于以这样一条定律而到达登峰造极的地位，即：你应当把普遍概念、关于万有的概念精确地分而又分为从属的概念，直至无穷，但你心中应有这样的意识：这种概念的分类是人们研究经验的一种形式；你还应当记住你有人类的自由，能够通过变化的分类法不断改进你的说明，以说明随着时间的前进而不断充实你的经验。

事物是概念，概念是名称，事物、概念和名称都是会不断改善的。

固定的运动和运动的固定，这就是在统一着的矛盾，它能使一切矛盾趋于统一。

# 人名索引

(包括文学作品和神话中的人物)

## A

- 阿佛罗蒂特 (Aphrodite) —— 希腊神话中司爱情和美的女神。——第 202 页。
- 阿克莱, 理查 (Arkwright, Sir Richard 1732—1792) —— 产业革命时期的英国资产阶级企业家和技师, 初为理发匠, 1769 年发明经线织机; 占有他人在英国的许多发明专利权。——第 2 页。
- 阿那克萨哥拉 (Anaxagoras 公元前 500 左右—428) —— 古希腊唯物主义自然哲学家; 在雅典讲学三十年, 学生当中可能有苏格拉底; 因被指控犯不敬神罪, 不得不终生离开雅典。他的著作《论自然》的残篇传留下来。——第 206、207、209、357 页。
- 埃伯尔斯, 盖奥尔克·莫里茨 (Ebers, Georg Moritz 1837—1898) —— 德国的埃及学家, 小说家, 莱比锡大学教授 (1870—1889); 1873 年在埃及发现公元前十六世纪的埃及古文医学书 (后通称“埃伯尔斯古抄本”)。著有《埃及和摩西五书》(1868), 小说《一个埃及公主》(3 卷, 1864) 和《我是人》(1878) 等。——第 138 页。
- 爱迪生, 托马斯·埃尔瓦 (Edison, Thomas Alva 1847—1931) —— 美国发明家。——第 133 页。

安瑟伦 (Anselm von Canterbury 1033—1109) —— 神学家, 哲学家, 坎特伯雷大主教; 原籍意大利, 出身于伦巴底亚的贵族。主要著作: 《论道篇》, 《独白篇》。——第 185 页。

昂格兰德 (Engländer) —— 第 117 页。

## B

- 巴力 (Baal) —— 巴比伦人和腓尼基人所崇拜的日神。参看《旧约》《列王纪上》第十八章, 第十九章。——第 134、192 页。
- 拜伦, 乔治·戈登 (Byron, George Gordon 1788—1824) —— 英国浪漫主义诗人; 《唐璜》(1819—1824)、《恰尔德·哈洛尔德游记》(1812—1818) 的作者。——第 179 页。
- 保罗 (Paulus) —— 埃伯尔斯的小说《我是人》中的人物。——第 138 页。
- 彼拉多, 庞提乌斯 (Pilatus, Pontius 死于公元 39 年?) —— 犹太的罗马总督 (26—36); 据新约圣经, 他是判处耶稣死刑的人, 详见《马太福音》第二十七章。——第 123、230 页。
- 俾斯麦, 奥托 (Bismarck, Otto 1815—1898) —— 公爵, 普鲁士和德国国家活动家和外交家, 普鲁士容克(地主)的代表; 曾任驻彼得堡大使 (1859—1862) 和



- 驻巴黎大使(1862);普鲁士首相(1862—1872和1873—1890);北德意志联邦首相(1867—1871)和德意志帝国首相(1871—1890);以反革命的方法实现了德国的统一;工人运动的死敌,1878年颁布了反社会党人非常法。——第215页。
- 毕达哥拉斯(Pythagoras 公元前571左右—497)——古希腊唯心主义哲学家,数学家;认为数是万物的本源,无著作传世。——第93、147、164、272、302页。
- 毕希纳,路德维希(Büchner, Ludwig 1824—1899)——德国资产阶级生理学家和哲学家,医生,庸俗唯物主义的代表人物;杜宾根大学讲师(1854),因发表《力与质》(1855)一书而惹起争论,辞职回故乡行医。其他著作:《自然与精神》(1857),《达尔文主义与社会主义》(1894)等。——第50、63、64、333页。
- 波默,雅科布(Böhme, Jakob 1575—1624)——德国手工业者(鞋匠),神秘主义自然哲学家,他阐述了一系列关于世界辩证发展的思想。——第141页。
- 柏拉图(Plato; Platon 约公元前427—347)——古希腊唯心主义哲学家,奴隶主贵族的思想家,自然经济的拥护者;苏格拉底的学生,亚里士多德的老师。重要著作:《国家篇》,《斐多篇》,《蒂迈欧篇》,《泰阿泰德篇》,《高尔吉亚篇》。——第147、150、174、188、189、193、194、195、201—205、211、240、272、302、303、306、365、375页。
- 柏塞尔,弗里德里希·威廉(Bessel, Friedrich Wilhelm 1784—1846)——德国天文学家,物理学家,数学家;1813年起为柯尼斯堡天文台主任;数理物理学和天文学中应用的柏塞尔函数的创造者。著有《恒星自体运动的可变性研究》(1844)。——第51页。
- ## D
- 达尔文,查理·罗伯特(Darwin, Charles Robert 1809—1882)——伟大的英国生物学家,科学的生物进化论的奠基人。主要著作:《物种起源》(1859)。——第116、142、144、177、204、249、251、253、257—263、266、268—272、276—278、295、334、335、388页。
- 但以理(Daniel)——圣经中的人物,“先知”;详见《旧约》《但以理书》——第134页。
- 德漠克利特(Demokrit; Demokritos von Abdera 约公元前460—370)——伟大的古希腊唯物主义哲学家和自然科学家,原子论的创始人之一。——第272页。
- 狄慈根,欧根(Dietzgen, Eugen)——约瑟夫·狄慈根的儿子。——第99、112、257页。
- 笛卡尔,若内(Descartes, René; Cartesius 1596—1650)——著名的法国二元论哲学家、数学家和自然科学家,近代哲学的创始人之一。主要著作:《方法论》(1637),《沉思录》(1642)。——第103、172、185、195、211、257、273、291、373、376、377页。
- 笛特斯,弗里德里希(Dittes, Friedrich 1829—1896)——进步的资产阶级教育家,维也纳教育学院院长。著有《教育学教程》——第341—344页。
- 杜勃瓦-雷蒙,埃密尔(Du Bois-Reymond, Emil 1818—1896)——德国生理学家,物理学家,以其电生理学方面

的著作闻名；机械唯物主义的代表，不可知论者。主要著作，《动物电研究》(2卷，1848—1860)，《自然认识的界限》(1872)。——第155、191、281、283页。

杜林，欧根·卡尔 (Dühring, Eugen Karl 1833—1921) ——德国折衷主义哲学家和庸俗经济学家，反动的小资产阶级社会主义的代表；在哲学上把唯心主义、庸俗唯物主义和实证论结合在一起，是个形而上学者；在自然科学和文学方面也有所著述；1863—1877年为柏林大学讲师。著有《国民经济学与社会主义批评史》(1871)，《力学一般原理批评史》(1872)，《哲学教程》(1875)。——第281页。

## E

恩格斯，弗里德里希 (Engels, Friedrich 1820—1895) ——第216、228、239、240、245、246、255、298页。

## F

费尔巴哈，路德维希 (Feuerbach, Ludwig 1804—1872) ——马克思以前德国最杰出的唯物主义哲学家，德国古典哲学的代表人物之一。主要著作：《基督教的本质》(1841)，《未来哲学原理》(1843)，《唯心主义与唯物主义》(1866)。——第14、23、139、157、228—230、263、270、299页。

费舍，古斯塔夫 (Fischer, Gustav 1845—1910) ——德国出版业者；1878年后将1661年在耶拿建立的宫廷印刷所发展成为一个重要的出版社。——第264页。

费舍，库诺 (Fischer, Kuno 1824—1907) ——德国哲学史家，耶拿大学教授；初

从黑格尔派立场出发，后转为新康德派。著有《近代哲学史》(6卷，1852—1877)，《逻辑学和形而上学的体系》(1852)。——第370、371页。

费希纳，古斯塔夫·特奥多尔 (Fechner, Gustav Theodor 1801—1887) ——德国心理学家，哲学家，医生；实验心理学的创始人之一，韦伯定律的一个独立发现者。主要著作：《心理物理学要义》(1860)。——第318—324页。

费希特，约翰·哥特利勃 (Ficht, Johann Gottlieb 1762—1814) ——德国古典哲学的一个代表人物，主观唯心主义者，十八世纪末至十九世纪初德国唯心主义的代表人物。主要著作：《全部知识学的基础》(1794)，《知识学导言》(1797)，《告德意志国民》(1807—1808)。——第1、95、104、111、241、340页。

伏尔泰，弗朗索瓦·玛丽 (Voltaire, Franç-Marie 1694—1778) (真姓：阿鲁埃 Arouet) ——法国自然神论哲学家，讽刺作家，历史学家，十八世纪资产阶级启蒙运动的著名代表，反对专制制度和天主教。著有《哲学书简》(1734)，《形而上学论》(1734)，《哲学词典》(1764)。——第350页。

弗劳恩施泰特，尤利乌斯 (Frauenstädt, Julius 1813—1879) ——德国哲学家，叔本华的弟子和友人，编最早的叔本华全集(6卷，1873—1874)，又著有《叔本华词典》(2卷，1871)，《关于叔本华哲学的书简》(1854)。——第280页。

弗里德里希大帝 (Friedrich der Große 1712—1786) ——即弗里德里希二世，普鲁士国王(1740—1786)。——第188页。

弗里德里希-威廉四世 (Friedrich-Wilhelm IV 1795—1861) ——普鲁士国王(1840—1861)。——第 298 页。

傅尔顿, 罗伯特 (Fulton, Robert 1765—1815) ——美国工程师, 制造第一艘可使用的蒸汽船(1807), 并发明潜水艇和鱼雷。著有《论运河航行之改善》(1796)。——第 2 页。

## G

该亚法 (Kajaphas) ——据圣经记载, 他是参与处死耶稣的犹太大祭司。参看《马太福音》第二十六章。——第 230 页。

盖格, 拉扎 (鲁斯)(Geiger, Lazarus) 1829—1870) ——德国语言学家; 著有《人类的语言和智力的起源与发展》(第二版, 1889)。——第 143, 162, 177 页。

哥白尼, 尼古拉 (Kopernikus, Nikolaus 1473—1543) ——伟大的波兰天文学家, 宇宙的太阳中心说的创始者。主要著作: 《天体回转论》(1543)。——第 3, 274, 275 页。

哥伦布, 克里斯多夫 (Kolumbus, Christoph 1451—1506) ——发现美洲的杰出的航海家; 热那亚人, 在西班牙供职。——第 305, 376 页。

歌德, 约翰·沃尔夫冈 (Goethe, Johann Wolfgang 1749—1832) ——伟大的德国作家和思想家; 也以自然科学方面的著作闻名。主要作品: 《浮士德》(上卷 1806, 1808; 下卷 1830, 1832)。——第 165, 179, 228 页。

葛拉赫, 恩斯特·路德维希 (Gerlach, Ernst Ludwig 1795—1877) ——普鲁士法学家, 保守派政治家; 保守党和《十字报》的创始人之一。——第 196,

298 页。

## H

海克尔, 恩斯特·亨利希 (Haeckel, Ernst Heinrich 1834—1919) ——杰出的德国生物学家, 达尔文主义者, 自然科学中的唯物主义的, 无神论者; 提出了确定系统发育之间的相互关系的生物发生律; 反动的“社会达尔文主义”学说的创始人和思想家之一; 耶拿大学教授 (1865—1909)。主要著作: 《有机体的一般形态学》(2卷, 1866), 《宇宙之谜》(1899), 《自然创造史》(1868)。——第 180, 181, 248—251, 263—267, 269, 270, 272, 295, 360, 388, 389 页。

海姆, 鲁道尔夫 (Haym, Rudolf 1821—1901) ——德国资产阶级文学史家, 哲学著述家, 政治评论家, 哈莱大学德国文学史教授; 创办《普鲁士年鉴》并任主编 (1858—1864); 著有《黑格尔及其时代》(1857), 《浪漫主义派》(1870)。——第 12, 104, 257 页。

海涅, 亨利希 (Heine, Heinrich 1797—1856) ——伟大的德国革命诗人。主要作品: 《歌集》(1827), 《德国, 一个冬天的童话》(1844)。——第 228 页。

霍尔村多夫, 弗朗茨 (Holtzendorff, Franz 1829—1889) ——德国法学家, 研究国际法和刑法, 主张废除死刑; 编有《法学百科全书》(1870—1871); 从 1866 年起, 和魏尔啸共同刊行《通俗科学演讲丛书》。——第 282 页。

荷马 (Homerus) ——半传说中的古希腊叙事诗人, 《伊利亚特》和《奥德赛》的作者。——第 189 页。

赫德, 约翰·哥特弗利特 (Herder, Jo-

- hann Gottfried 1744—1803)——德国历史哲学家, 宗教哲学家, 文学家, “狂飚突进”和德国古典的重要理论家; 主要哲学著作: 《关于人类历史哲学的思想》(1784—1791); 并著有《论语言的起源》(1772)。——第126页。
- 赫尔巴特, 约翰·弗里德里希 (Herbart, Johann Friedrich 1776—1841)——德国哲学家, 心理学家, 教育学家; 著有《哲学入门教程》, 《心理学教程》(1816), 《一般教育学》(1806)。——第385页。
- 赫拉克利特 (Herakleitos; Heraklit 约公元前540—480)——杰出的古希腊哲学家, 辩证法的奠基人之一, 自发的唯物主义者。他的著作《论自然》的残篇留传下来。——第164, 272页。
- 黑格尔, 盖奥尔克·威廉·弗里德里希 (Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1770—1831)——德国古典哲学的最大的代表, 客观唯心主义者, 最全面地研究了唯心主义辩证法, 德国资产阶级思想家。主要著作: 《逻辑学》(1812—1816), 《精神现象学》(1807)。——第1, 12, 104, 147, 150, 158, 166, 173, 177, 179, 181, 195, 196, 201, 225, 228, 241, 257—263, 268—272, 275—278, 284, 340, 342, 352, 365, 367, 371页。
- 洪堡, 威廉·冯 (Humboldt, Wilhelm von 1767—1835)——德国自由主义政治家, 政治理论家, 艺术理论家, 语言学家; 柏林大学的创立者。著有《爪哇岛上的古爪哇语》(1836—1840)。——第126页。
- 洪堡, 亚历山大·冯 (Humboldt, Alexander von 1769—1859)——博通各科的德国学者, 在各个方面促进了自然科学的研究; 威廉·冯·洪堡之弟。他到

美洲和亚洲的旅行成为科学旅行的范例; 对发展柏林大学和普鲁士科学院有功绩; 《宇宙》(6卷, 1845—1862)这一名著的著者。——第9, 49页。

## J

- 基佐, 弗朗斯瓦·比埃尔·吉约姆 (Gizot, François Pierre Guillaume 1787—1874)——法国资产阶级历史学家和国家活动家, 1840年至1848年二月革命期间实际上操纵了法国的内政和外交, 代表大金融资产阶级的利益。主要著作: 《英国革命史》(6卷, 1826—1856), 《近代史教程》(6卷, 1828—1830)。——第229页。
- 济贝尔, 亨利希·冯 (Sybel, Heinrich von 1817—1895)——德国资产阶级历史学家和政治活动家, 1867年起是民族自由党人; 主张在普鲁士霸权下“自上”统一德国的思想家之一; 普鲁士国家档案馆馆长; 所谓小德意志历史学派的代表人物; 他的许多著作充满着反动的普鲁士主义和沙文主义气味, 例如《德意志王权的产生》(1844), 《威廉一世创立德意志帝国》(7卷, 1889—1894)等。——第283页。

## K

- 卡特修斯 (Cartesius)——即笛卡尔, 见笛卡尔。——第113, 138, 147, 150, 273, 322页。
- 开普勒, 约翰内斯 (Kepler, Johannes 1571—1630)——杰出的德国天文学家, 在哥白尼学说的基础上发现行星运动的三定律(开普勒定律)。主要著作: 《新天文学》(1609)。——第357页。
- 康德, 伊曼努尔 (Kant, Immanuel 1724

- 1804)——德国古典哲学的创始人,唯心主义者,德国资产阶级思想家;也以自然科学方面的著作闻名。主要著作:《纯粹理性批判》(1781),《实践理性批判》(1788),《判断力批判》(1790)。——第1、6、8、32、58、95、104、135、147、148、150、164—167、172、178、179、195、218、225、233、239、241、257、261、262、273—277、281、284、285、288—290、307、312、321、340、350、352、371、374、381、386页。
- 科白,卡尔(Koppe, Karl 1844—1910)——德国布劳恩士威克工科大学的大地测量学教授。——第35、65页。
- 克柏斯(Kebes 公元前五世纪)——古希腊哲学家,柏拉图的对话《斐多篇》中的人物。——第205、206页。
- 克罗苏斯(Krösus)——最末一代吕底亚王(公元前561—546),以其财富闻名。——第192页。

## L

- 拉马克,让·巴蒂斯特·比埃尔·安都昂(Lamarck, Jean Baptiste Pierre Antoine 1744—1829)——杰出的法国生物学家,生物学上第一个完整的进化论的创立者,达尔文的先驱。主要著作:《动物哲学》(2卷,1809),《无脊椎动物志》(2卷,1815—1822)。——第260页。
- 拉萨尔,斐迪南(Lassalle, Ferdinand 1825—1864)——全德工人联合会创始人之一;支持在反革命普鲁士的霸权下“自上”统一德国的政策;在德国工人运动中创立了机会主义的派别。《爱非斯的晦涩哲人赫拉克利特的哲学》的作者。——第5页。

- 拉斯泊,鲁道尔夫·埃利希(Raspe, Rudolf Erich 1737—1794)——德国矿物学家;《闵希豪生男爵在俄国的奇异的周游与战役》一书的作者。——第287页。
- 拉扎鲁斯,莫里茨(Lazarus, Moritz 1824—1903)——德国哲学家,民族心理学家;柏林大学教授(1873—1896);《民族心理学语言学杂志》创办者之一(1860),《心灵的生活》(2卷,1856—1857)的著者。——第291、349、350、352—354、356—358页。
- 莱布尼兹,哥特弗利特·威廉(Leibniz, Gottfried Wilhelm 1646—1716)——伟大的德国数学家,唯心主义哲学家,外交家。主要著作:《单子论》(1714),《人类理智新论》(1704),《辩神论》(1710)。——第147、172、220、257、273、352、373页。
- 莱辛,哥特霍尔德·埃夫拉伊姆(Lessing, Gotthold Ephraim 1729—1781)——伟大的德国作家,批评家和哲学家,十八世纪著名的启蒙运动者之一。主要作品:《明娜·冯·巴恩赫姆》(1767),《拉奥孔》(1766),《爱米丽雅·迦洛蒂》(1771)。——第118、166、257、350、366页。
- 朗格,弗里德里希·阿尔伯特(Lange, Friedrich Albert 1828)——德国资产阶级哲学家,新康德主义者,唯物主义和社会主义的敌人;《唯物主义史》(1866)一书的著者。——第282—289页。
- 李奥,亨利希(Leo, Heinrich 1799—1878)——德国历史学家,普鲁士容克(地主)的理论家之一;柏林大学教授(1825)。主要著作:《意大利各邦史》

- (5卷, 1829—32), 《世界通史教程》(6卷, 1835—1844)。——第196, 298页。
- 李比希, 尤斯图斯(Liebig, Justus 1803—1873)——杰出的德国化学家, 在化学的各个领域中都有重大贡献, 农业化学的创始人之一; 著有《农业化学及生理学中应用的有机化学》(1840), 《化学书简》(1844)。——第6, 59, 60, 63页。
- 李希腾伯格, 盖奥尔克·克利斯多夫(Lichtenberg, Georg Christoph 1742—1799)——德国物理学家, 艺术批评家, 作家, 著名的箴言作者; 格廷根大学教授。著有《箴言集》(5卷, 1902—1908)。——第35, 311页。
- 林尼, 卡尔(Linné, Karl 1707—1778)——杰出的瑞典生物学家, 植物和动物分类法的创立者; 著有《自然体系》(3卷, 1766—1768), 《植物哲学》(1751)。——第248, 251页。
- 鲁卡, 约翰·克里斯提安·古斯塔夫(Lucae, Johann Christian Gustav 1814—1885)——德国动物学家, 人类学家。——第264页。
- ### M
- 马可莱, 托马斯·巴宾顿(Macaulay, Thomas Babington 1800—1859)——英国资产阶级历史学家和政治活动家, 辉格党人, 议会议员; 在任印度总督所属参事室参事期间(1833—1838)曾编有印度刑法典, 该刑法典于1860年被批准为法律。著有《英国史》(5卷, 1848—1861)。——第81页。
- 马克思, 卡尔(Marx, Karl 1818—1883)——第2, 103, 166, 177, 216, 229, 230, 238, 246, 298页。
- 马勒古(Malchus)——圣经中的人物, 详见第262页注①。——第262页。
- 迈尔, 尤根·波纳(Meyer, Jürgen Bona 1829—1897)——德国哲学家, 康德主义者。著有《康德的心理學》(1869), 《人生哲学问题》(1887)。——第230, 283页。
- 迈尔, 尤利乌斯·罗伯特(Mayer, Julius Robert 1814—1878)——杰出的德国自然科学家, 最先发现能量守恒和转化规律的科学家之一。——第177, 204页。
- 麦克斯韦, 詹姆斯·克拉克(Maxwell, James Clerk 1831—1879)——伟大的英国物理学家, 经典电磁场理论的创始人。——第22页。
- 梅特勒, 约翰内斯·亨利希(Mädler, Johannes Heinrich von 1794—1874)——德国天文学家。——第62页。
- 弥勒, 麦克斯(Müller, Max 1823—1900)——英国语言学家, 东方学家, 生于德国; 编有《东方圣书》(49卷, 1879—1910), 《梨俱吠陀》(6卷, 1849—1873)——第126, 177, 278页。
- 闵希豪生, 卡尔·弗里德里希·希罗尼姆斯·冯(Münchhausen, Karl Friedrich Hieronymus von 1720—1797)——德国军人, 在俄国抗土耳其人的战役中充任军官, 立下战功; 以夸张个人的历险和功勋而闻名, 后来成为吹牛夸大者的典型。——第287, 367页。
- 摩西(Moses)——据圣经传说, 摩西是先知和立法者, 他带领古犹太人摆脱了埃及的奴役并给他们立下了约法。——第280页。
- 穆罕默德(Mohammed 约570—632)——伊斯兰教的创立者, 生于麦加。

——第145页。

## N

纳布曷多诺梭(尼布甲尼撒)(Nabuchodonossor; Nebukadnezar)——巴比伦的两个国王的名字:(1)一世(公元前1146—1113;在位:公元前1138—1114);伊新朝国王;(2)二世(在位:公元前605—562);新巴比伦国王。参看《旧约》《列王纪下》第二十四章第一节以下。——第192页。

拿破仑第一(拿破仑·波拿巴)(Napoléon I Bonaparte 1769—1821)——法国皇帝(1804—1814; 1815)——第12、104、257页。

奈格利,卡尔·威廉(Nägeli, Carl Wilhelm 1817—1891)——著名的德国植物学家,生于瑞士;反达尔文主义者,不可知论者和形而上学者。慕尼黑大学教授(1858)。著有《进化论的力学-生理学理论》(1883)。——第296页。

诺瓦利,路德维希(Noiré, Ludwig 1829—1889)——德国哲学著述家,著有《一元认识论的导言和论据》(1877),《一元论思想》(1875),《语言的起源》(1877)。——第162、177—181页。

## O

欧楞施皮格尔,梯尔(Eulenspiegel, Till 约1300—1350)——德国布劳恩士韦克的滑稽家,农民出身;在1500年左右出版的通俗文学书中,他是下层人民反抗中世纪阶级制度的象征人物。——第138页。

## P

培根,弗兰西斯(Bacon, Francis; Baco

von Verulam 1561—1626)——杰出的英国哲学家,英国唯物主义的创始人;自然科学家和政治家。主要著作:《新工具》(1620),《崇学论》(1605)。——第103、273、303、342、376页。

彭森,克里斯提安·卡尔·约济阿斯(Bunsen, Christian Karl Josias 1791—1860)——普鲁士外交官,神学家,语言学家,驻伦敦公使(1842)。著有《基督教与人类》(7卷,1855)——第298页。

普菲范戴克尔,克利斯多夫(Pfeifen-deckel, Christoph)——第323页。

普罗塔哥拉(Protagoras 公元前485左右—415左右)——古希腊著名的智师派哲学家,奴隶民主派的政治活动家;在对于自然的看法上具有朴素唯物主义的倾向,他有一句名言:“人是万物的尺度”。著有《论神》和《论真理》,现仅存残篇。——第141页。

普特利茨,古斯塔夫·兹(Putlitz, Gustav zu 1821—1890)——德国文人,《森林所述》(1850)的作者。——第106页。

## Q

岂尔希曼,尤利乌斯·赫尔曼·冯(Kirchmann, Julius Hermann von 1802—1884)——德国法学家,政治学家,哲学家;1868年创办《哲学丛书》。——第154页。

丘必特(Jupiter)——罗马神话中的主神。——第194页。

## S

萨姆特,阿道尔夫(Samter, Adolf 1824—1883)——德国经济学家,银行家。

- 第283页。
- 沙勒特, 弗里德里希·冯(Sallet, Friedrich von 1812—1843)——德国作家。——第172页。
- 莎士比亚, 威廉(Shakespeare, William 1564—1616)——伟大的英国剧作家, 诗人。——第179, 303页。
- 圣克利斯宾(der heilige Krispinus 公元三世纪)——基督教圣徒, 殉教者; 被奉为制鞋匠的守护神。——第90页。
- 施迪柏林, 盖奥尔克·克里斯提安(Stiebeling, Georg Christian 1830—?)——德国医生。——第281页。
- 施尔, 约翰内斯(Scherr, Johannes 1817—1886)——德国文学史家, 文化史家; 民主党领袖之一, 曾在1848年革命中起过作用。著有《文学通史》(2卷, 1851), 《德国文化伦理史》(3卷, 1852—1853), 《宗教史》(1855—1857)。——第145, 146页。
- 施莱登, 马提阿斯·雅科布(Schleiden, Matthias Jakob 1804—1881)——德国大植物学家, 1838年曾提出从旧细胞产生新细胞的理论。著有《科学植物学纲要》(2卷, 1842—1843)。——第43, 45, 46页。
- 施泰因塔尔, 海曼(Steinthal, Heymann 1823—1899)——德国语言学家, 柏林大学教授(1863); 1860年同拉扎鲁斯创办《民族心理学与语言学杂志》; 著有《语言的起源》(1851), 《语法学, 逻辑学, 心理学》(1855)。——第126, 127, 177页。
- 施洗约翰(Johann der Täufer)——圣经中的人物, 为耶稣施洗, 详见《马太福音》第三章。——第179页。
- 史皮克尔, 吉登(Spieker, Gideon)——《哲学与自然科学的关系》一书的著者。——第282页。
- 史塔尔, 弗里德里希·尤利乌斯(Stahl, Friedrich Julius 1802—1861)——德国极反动的法学家, 政治学家; 普鲁士上院议员。主要著作:《法哲学》(2卷, 1830—1837)。——第196, 298, 299页。
- 叔本华, 阿尔图尔(Schopenhauer, Arthur 1788—1860)——德国唯心主义哲学家, 唯意志论、非理性主义和悲观主义的鼓吹者, 普鲁士容克(地主)的思想家。主要著作:《世界之为意志与表象》(2卷, 1819)。——第172, 178, 280, 281, 287页。
- 斯宾诺莎, 巴鲁赫(别涅狄克特)(Spinoza, Baruch(Benedictus) 1632—1677)——杰出的荷兰唯物主义哲学家, 无神论者。主要著作:《伦理学》(1677, 死后出版), 《神学政治论》(1670, 匿名出版), 《论理智之改善》(1677, 死后出版)。——第147, 150, 166, 172, 185, 195, 211—213, 216, 225, 236, 252, 257, 258, 339, 352, 371, 373页。
- 苏格拉底(Solkrates 公元前469左右—399左右)——古希腊唯心主义哲学家, 贵族奴隶主思想家。被希腊的奴隶主民主政府处死。柏拉图是他的学生。——第147, 149, 153, 154, 164, 165, 172, 189, 193, 196, 197, 201—205, 207—209, 211, 213, 240, 272, 302, 303, 306, 375页。
- 所罗门(Solomon 公元前971左右—932左右)——古以色列王; 据圣经记载, 他以智慧闻名。——第40, 182页。

## T

泰勒斯(Thales von Milet 约公元前



- 624—547)——古希腊哲学家,自发唯物主义的米利都学派的奠基人。——第164,165,230,272,302页。
- 特伦德伦堡,弗里德里希·阿道尔夫(Trendelenburg, Friedrich Adolf 1802—1872)——德国哲学家,黑格尔的反对者,批评黑格尔的辩证法。著有《逻辑的研究》(1840),《伦理学基础上的自然法》(1860)。——第173—175页。
- 梯也尔,阿道夫(Thiers, Adolphe 1797—1877)——法国资产阶级历史学家和国家活动家,奥尔良党人,内务大臣(1832—1834),首相(1836,1840);第二共和国时期是制宪议会和立法会议员;政府首脑(内阁总理)(1871),共和国总统(1871—1873),镇压巴黎公社的刽子手。主要著作:《法国革命史》(10卷,1823—1827),《执政官统治史和法兰西帝国史》(20卷,1845—1862)。——第95页。
- 脱普斐尔,赫尔曼(Töpfer, Hermann 1834—1915)——德国桑德豪森的中学数学、物理学教师。——第282页。

## W

- 瓦伦斯坦,阿尔布雷希特·文策尔·奥伊泽毕乌斯·冯(Wallenstein, Albrecht Wenzel Eusebius von 1583—1634)——三十年战争中德意志皇军的统帅,被部下谋杀。——第357页。
- 瓦特,詹姆斯(Watt, James 1736—1819)——杰出的英国发明家,第一架可使用的蒸汽机(1769)的发明者。——第2页。
- 威廉一世(Wilhelm I 1797—1888)——普鲁士亲王,摄政王(1858—1861),普鲁士国王(1861—1888),德国皇帝(1871—1888)。——第229页。
- 魏尔啸,鲁道夫(Virchow, Rudolph 1821—1902)——著名的德国病理学家,人类学家,资产阶级政治活动家;细胞病理学的奠基人,近代人类学的创始者之一,达尔文主义的反对者;进步党的创始人和首领之一;1871年以后成为反动分子,社会主义的激烈反对者。从1866年起,他与荷尔村多夫共同刊行《通俗科学演讲丛书》;主要著作:《病理学讲义》(1862—71)。——第264,282,296页。
- 卫斯理,约翰(Wesley, John 1703—1791)——英国牧师,卫理公会的创始人。——第191页。
- 沃尔弗,克里斯提安(Wolff, Christian 1679—1754)——德国唯心主义哲学家,形而上学者,数学家;发展并普及莱布尼兹的哲学。著有《理性哲学》(1728),《理性心理学》(1734)。——第385页。

## X

- 西门彼得(Simon Petrus)——圣经中的人物,详见第262页注①。——第262页。
- 希罗尼米,威廉(Hieronymi, Wilhelm 1809—1884)——德国迈因茨自由教会的教士。——第155页。
- 席勒,约翰·克里斯多夫·弗里德里希(Schiller, Johann Christoph Friedrich 1759—1805)——伟大的德国作家。主要作品:《瓦伦斯坦》(1799),《威廉·退尔》(1804)。——第40,179页。
- 夏娃(Eva)——据圣经传说,上帝创造的第一个女人。——第289页。

谢弗勒,阿尔伯特·埃伯哈特·弗里德里希 (Schäffle, Albert Eberhard Friedrich 1831—1903)——德国庸俗经济学家,社会学家;著有《国民经济学》(1861),《社会团体的组织和生活》(4卷,1876—1878)。他在《社会主义精髓》等著作中鼓吹放弃阶级斗争,要求建立资产阶级与无产阶级的合作。——第283页。

谢林,弗里德里希·威廉 (Schelling, Friedrich William 1775—1854)——德国古典哲学的代表人物,客观唯心主义者;后来成为科学的凶恶敌人,宗教的拥护者。著有《关于一种自然哲学的思想》(1797),《超越唯心主义体系》(1800),《哲学与宗教》(1804)。——第179、241、340页。

辛柏尔,彼得 (Simpel, Peter)——第135页。

休谟,大卫 (Hume, David 1711—1776)——英国哲学家,主观唯心主义者,不可知论者;资产阶级历史学家和经济学家,重商主义的反对者,货币数量论的早期代表人物之一。主要著作:《人性论》(1739),《人类理智研究》(1748),《英国史》(1754)。——第58页。

## Y

亚伯拉罕 (Abraham)——据圣经传说,是古犹太人的族长。——第208页。

亚当 (Adam)——据圣经传说,上帝创造的第一个男人。——第289、306页。

亚里士多德 (Aristoteles 公元前384—

322)——古希腊的伟大思想家,在哲学上摇摆于唯物主义和唯心主义之间;奴隶主阶级的思想家;按其经济观点来说是奴隶占有制自然经济的维护者,他最先分析了价值的形式。他的关于逻辑学的著作总名《工具篇》。——第1、91、103、147、154、155、158、174、195、204、211、303、307、340、342、357、375—377、385页。

雅各 (Jakob)——圣经中的人物,参看《马太福音》第一章,第2节。——第209页。

耶和华 (Jehova)——犹太教中的主神;并参看第209页注①。——第209页。

耶稣 (Jesus)——传说中的基督教创始人。——第179、262页。

以撒 (Isaak)——圣经中的人物,参看《马太福音》第一章,第2节。——第208、209页。

约翰 (Johann)——见施洗约翰。——第179页。

约西亚 (Josia)——圣经中的人物;犹太王;详见《列王纪下》第二十二章,第二十三章。——第134页。

## Z

詹姆士二世 (James II 1633—1701)——英国国王 (1685—1688)。——第81页。

宙斯 (Zeus)——希腊神话中的主神。——第194、202、206页。

[ G e n e r a l I n f o r m a t i o n ]

书名 = 狄慈根哲学著作选集

作者 = 杨东莼

页数 = 400

SS号 = 10285510

出版日期 = 1978年12月第1版