

汉译世界学术名著丛书

哲学史讲演录

第一卷

〔德〕黑格尔著



汉译世界学术名著丛书 出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从今年着手分辑刊行。限于目前印制能力，现在刊行五十种，今后打算逐年陆续汇印，经过若干年后当能显出系统性来。由于采用原纸型，译文未能重新校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，这一点也无需我们多说。希望海内外读书界著译界给我们批评、建议，帮助我们在这套丛书出好。

商务印书馆编辑部

1981年1月

开讲辞

——一八一六年十月二十八日在海得堡大学讲——

诸位先生：

我所讲授的对象既是哲学史，而今天我又是初次来到本大学，所以请诸位让我首先说几句话，就是我特别感到愉快，恰好在这个时候我能够在大学里面重新恢复我讲授哲学的生涯。因为这样的时机似乎业已到来，即可以期望哲学重新受到注意和爱好，这门几乎消沉的科学可以重新扬起它的呼声，并且可以希望这个对哲学久已不闻不问的世界又将倾听它的声音。时代的艰苦使人对于日常生活中平凡的琐屑兴趣予以太大的重视，现实上很高的利益和为了这些利益而作的斗争，曾经大大地占据了精神上的一切的能力和力量以及外在的手段，因而使得人们没有自由的心情去理会那较高的内心生活和较纯洁的精神活动，以致许多较优秀的人才都为这种艰苦环境所束缚，并且部分地被牺牲在里面。因为世界精神太忙碌于现实，所以它不能转向内心，回复到自身。现在现实的这股潮流既然已经打破，日尔曼民族既然已经从最恶劣的情况下开辟出道路，且把它自己的民族性——一切有生命的生活的本源——拯救过来了：所以我们可以希望，除了那吞并一切兴趣的国家之外，教会也要上升起来，除了那为一切思想和努力所集中的现实世界之外，天国也要重新被思维到，换句话说，除了政治的和其他与日常现实相联系的兴趣之外，科学、自由合理的精神世界也要重新兴盛起来。

我们将在哲学史里看到，在其他欧洲国家内，科学和理智的教养都有人以熟烈和敬重的态度在从事钻研，惟有哲学，除了空名字外，却衰落了，甚至到了没有人记起，没有人想到的情况，只有在日尔曼民族里，哲学才被当作特殊的财产保持着。我们会接受自然的较高的号召去作这个神圣火炬的保持者，如同雅典的优摩尔披德族是爱留西的神秘信仰的保持者，又如萨摩特拉克岛上的居民是一种较高的崇拜仪式的保存者与维持者，又如更早一些，世界精神把它自己最高的意识保留给犹太民族，俾使它自己作为一个新精神从犹太民族里产生出来。[我们现在一般地已经达到这样一种较大的热忱和较高的需要，即对于我们只有理念以及经过我们的理性说明了的事物才有效准。——确切点说，普鲁士国家就是这种建筑在理智上的国家。]但是像前面所提到的时代的艰苦和对于重大的世界事变的兴趣也曾经阻遏了我们深澈地和热诚地去从事哲学工作，分散了我们对于哲学的普遍注意。这样一来坚强的人才都转向实践方面，而浅薄空疏就支配了哲学，并在哲学里盛行一时。我们很可以说，德国自有哲学以来，哲学这门科学的情况看起来从来没有像现在这样坏过。空洞的词句，虚骄的气焰从来没有这样飘浮在表面上，而且以那样自高自大的态度在这门科学里说出来作出来，就好像掌握了一切的统治权一样。为了反对这种浅薄思想而工作，以日尔曼人的严肃性和诚实性来工作，把哲学从它所陷入的孤寂境地中拯救出来，——去从事这样的工作，我们可以认为是接受我们时代的较深精神的号召。让我们共同来欢迎这一个更美丽的时代的黎明。在这时代里，那前此向外驰逐的精神将回复到它自身，

括弧内这一段话据荷夫麦斯特考证，是黑格尔后来在柏林大学任教时期加在底稿边上的，是海得堡大学开讲词原稿所没有的。米希勒本第一版将这段话附在脚注里，而且放在一个不适宜的地方。兹据米希勒第二版英译本，把这段话加在正文里面。——译者

得到自觉，为它自己固有的王国赢得空间和基地，在那里人的性灵将超脱日常的兴趣，而虚心接受那真的、永恒的和神圣的事物，并以虚心接受的态度去观察并把握那最高的东西。

我们老一辈的人是从时代的暴风雨中长成的，我们应该赞赏诸君的幸福，因为你们的青春正是落在这样一些日子里，你们可以不受扰乱地专心从事于真理和科学的探讨。我曾经把我的一生贡献给科学，现在我感到愉快，因为我得到这样一个地方，可以在较高的水准，在较广的范围内，与大家一起工作，使较高的科学兴趣能够活跃起来，并帮助引导大家走进这个领域。我希望我能够值得并赢得诸君的信赖。但我首先要求诸君只须信赖科学，信赖自己。追求真理的勇气和对于精神力量的信仰是研究哲学的第一个条件。人既然是精神，则他必须而且应该自视为配得上最高尚的东西，切不可低估或小视他本身精神的伟大和力量。人有了这样的信心，没有什么东西会坚硬顽固到不对他展开。那最初隐蔽蕴藏着的宇宙本质，并没有力量可以抵抗求知的勇气；它必然会向勇毅的求知者揭开它的秘密，而将它的财富和宝藏公开给他，让他享受。

哲学史讲演录

在哲学史里，我们立刻可以看到，如果从一个恰当的观点去看它的题材，它自然会引起我们很大的兴趣，但是即使它的目的被了解错了，它仍然具有它的兴趣。甚且一般人对于哲学和哲学史的目的愈是看错，这种兴趣的程度好像反而愈益增加。因为从哲学史里人们特别可以推出一个足以证明哲学这门科学无用的理由。

我们必须承认这是一个正当的要求，即对于一种历史，不论它的题材是什么，都应该毫无偏见地陈述事实，不要把它作为工具去达到任何特殊的利益或目的。但是像这样一种空泛的要求对我们并没有多大帮助。因为一门学问的历史必然与我们对于它的概念密切地联系着。根据这概念就可以决定那些对它是最重要最适合目的的材料，并且根据事变对于这概念的关系就可以选择那必须记述的事实，以及把握这些事实的方式和处理这些事实的观点。很可能一个读者依据他所形成的什么是一个真正国家的观念去读某一个国家的政治史，会在这历史里面找不到他所要寻找的东西。在哲学史里尤其是这样，我们可以举出许多哲学史的著述，在那里面我们什么东西都可以找得到，就是找不到我们所了解的哲学。

在别种历史里，我们对于它们的题材有一个确定的概念，至少对于它们的主要特性我们是有确定概念的。我们知道它们是关于一个特殊国家、特殊民族或人类一般的历史，或知道它们的题材是数学、物理学或艺术、绘画等。但是哲学有一个显著的特点，与别的科学比较起来，也可说是一个缺点，就是我们对于它的本质，对于它应该完成和能够完成的任务，有许多大不相同的看法。如果这个最初的前提，对于历史题材的看法，没有确立起来，那么，历史本身就必然会成为一种游移不定的东西。只有当我们能够提出一个确定的史观时，历史才能得到一贯性，不过由于人们对它的题材有许多不同的看法，这样就很容易引起片面性的责难。

这个缺点只是由于从外面去考察历史的叙述才产生的。但是却另有一个较大的缺点与它相联结。如果对于哲学有了不同的概念，那就只有真的哲学概念，才能使我们理解那些根据哲学的真概念从事工作的哲学家的著作。因为在思想里，特别在思辨的思想里，把握哲学内容是与仅仅了解文字的文法意义，和仅仅了解它们在表象或感性范围里的意义很不相同的。因此我们可以知道许多哲学家的论断、命题或意见，我们可以很辛勤地去寻求这些意见的根据，或是去推究这些意见的后果，然而我们这样辛勤地所做的一切也许还没有得到主要之点——没有透澈理解那些命题的哲学意义。因此我们并不缺乏卷帙繁多、甚至学问广博的哲学史，在这些哲学史里，他们所费力寻求的关于哲学实质的知识反而没有。这样的哲学史家有点像某些动物，它们听见了音乐中一切的音调，但这些音调的一致性与谐和性，却没有透进它们的头脑。

上面所说的这些情况，使得在哲学史里，比在任何别的科学里，更必须先有一个导言，把需要讲述的哲学史的对象首先正确地加以规定。因为假如我们对于一个对象的名字虽很熟悉，但还不知道它的性质，我们怎能开始去研究它呢？像这样搞不清楚哲学的性质就来研究哲学史，除了在任何时候任何地方，凡是遇着有哲学这个名字的东西就去寻求并探取材料外，便没有别的指导原则了。但是事实上如果我们不采取武断的方式，而采取科学的方式

去规定哲学的概念，那么，这样一种研究也就是哲学这门科学本身了。因为哲学有这样一种特性，即它的概念只在表面上形成它的开端，只有对于这门科学的整个研究才是它的概念的证明，我们甚至可以说，才是它的概念的发现，而这概念本质上乃是哲学研究的整个过程的结果。

所以在这个导言里，我们同样地陈述了哲学的概念和哲学史的对象的概念。同时这个导言虽只涉及哲学史，但所说的话也同样适用于哲学本身。在导言里所说的并不是一些已经完成的定论，而只是必须通过研究哲学史本身才可以得到辩护和证明的原则。只有根据这样的看法，这些序言式的说明才可以不被放在武断假定的范畴之内。但是一开始就说出须经长篇证明才可达到的结论，其意义只能在于事先说出这个科学里面最一般性的内容的纲要。这种办法可以帮助我们撇开许多由于人们对哲学史的通常成见所引起的问题和要求。

导 言

关于哲学史的意义，可以有多方面的看法。如果我们要想把握哲学史的中心意义，我们必须在似乎是过去的哲学与哲学所达到的现阶段之间的本质上的联系里去寻求。这种联系并不是哲学史里面需要加以考虑的一种外在的观点，而真正表示了它的内在本性。哲学史里面的事实，和一切别的事实一样，仍继续保持在它们的结果里，但却各在一种特定的方式下产生它们的结果。——这些就是我们在这里需要加以详细讨论的。

哲学史所昭示给我们的，是一系列的高尚的心灵，是许多理性思维的英雄们的展览，他们凭藉理性的力量深入事物、自然和心灵的本质——深入上帝的本质，并且为我们赢得最高的珍宝，理性知识的珍宝。因此，哲学史上的事实和活动有这样的特点，即：人格和个人的性格并不十分渗入它的内容和实质。与此相反，在政治的历史中，个人凭藉他的性情、才能、情感的特点，性格的坚强或软弱，概括点说，凭藉他个人之所以为个人的条件，就成为行为和事件的主体。在哲学史里，它归给特殊个人的优点和功绩愈少，而归功于自由的思想或人之所以为人的普通性格愈多，这种没有特异性的思想本身愈是创造的主体，则哲学史就写得愈好。

这些思想的活动，最初表现为历史的事实，过去的东西，并且好像是在我们的现实以外。但事实上，我们之所以是我们，乃是由于我们有历史，或者说得更确切些，正如在思想史的领域里，过去的东西只是一方面，所以构成我们现在的，那个有共同性和永久性的成分，与我们的历史性也是不可分离地结合着的。我们在现世界所具有的自觉的理性，并不是一下子得来的，也不只是从现在的基础上生长起来的，而是本质上原来就具有的一种遗产，确切点说，乃是一种工作的成果，——人类所有过去各时代工作的成果。一如外在生活的技术、技巧与发明的积累，社会团结和政治生活的组织与习惯，乃是思想、发明、需要、困难、不幸、聪明、意志的成果，和过去历史上走在我们前面的先驱者所创造的成果，所以同样在科学里，特别在哲学里，我们必须感谢过去的传统，这传统有如赫尔德所说，通过一切变化的因而过去了的东西，结成一条神圣的链子，把前代的创获给我们保存下来，并传给我们。

但这种传统并不仅仅是一个管家婆，只是把她所接受过来的忠实地保存着，然后毫不改变地保持着并传给后代。它也不像自然的过程那样，在它的形态和形式的无限变化与活动里，仍然永远保持其原始的规律，没有进步。这种传统并不是一尊不动的石像，而是生命洋溢的，有如一道洪流，离开它的源头愈远，它就膨胀得愈大。

这个传统的内容是精神的世界所产生出来的，而这普遍的精神并不是老站着不动的。但我们这里所研究的，主要的也正是这普遍的精神。在个别的国家里，确乎有这样的情形，即：它的文化、艺术、科学，简言之，它的整个理智的活动是停滞不进的；譬如中国人也许就是这样，他们两千年以前在各方面就已达到和现在一样的水平。但世界精神并不沉陷在这种没有进展的静止中。单就它的本质看来，它就不是静止的。它的生命就是活动。它的

“论哲学与历史”，载“赫尔德全集”，第五部，第一八四——一八六页。（一八二八年施图加特和图宝根版）

活动以一个现成的材料为前提，它针对着这材料而活动，并且它并不仅是增加一些琐碎的材料，而主要地是予以加工和改造。所以每一世代对科学和对精神方面的创造所产生的成绩，都是全部过去的世代所积累起来的遗产——一个神圣的庙宇，在这里面，人类的各民族带着感谢的心情，很乐意地把曾经增进他们生活的东西，和他们在自然和心灵的深处所赢得的东西保存起来。接受这份遗产，同时就是掌握这份遗产。它就构成了每个下一代的灵魂，亦即构成下一代习以为常的实质、原则、成见和财产。同时这样接受来的传统，复被降为一种现成的材料，由精神加以转化。那接受过来的遗产就这样地改变了，而且那经过加工的材料因而就更为丰富，同时也就保存下来了。

这是我们时代的使命和工作，同样也是每一个时代的使命和工作：对于已有的科学加以把握，使它成为离我们自己所有，然后进一步予以发展，并提高到一个更高的水平。当我们去吸收它、并使它成为我们所有时，我们就使它有了某种不同于它从前所有的特性。在这种吸收转化的过程里，我们假定一个已有的精神世界，并把它转变成为我们自己的一部分，因此足见：我们的哲学，只有在本质上与前此的哲学有了联系，才能够有其存在，而且必然地从前此的哲学产生出来。因此，哲学史的过程并不昭示给我们外在于我们的事物的生成（Werden），而乃是昭示我们自身的生成和我们的知识或科学的生成。

对于哲学史的任务所存在着的一些观念和问题的说明与解答，皆依赖于刚才所提示的这种关系的性质。明了这种关系，同时就足以更确切地说明这样一个主观目的，即通过哲学史的研究以便引导我们了解哲学的本身。明了这种关系，更可以给我们以处理哲学史的一些原则，因此对于这种关系的更详细的讨论，就是本篇导言的主要目的。当然我们必须对于哲学的目的有一个概念，因为这是很基本的。像前面所提到的那样，这里尚不能对这个概念加以科学的发挥：我们目前的讨论，目的不在于详细说明哲学概念的生成，而只在于提出一个初步的观念。

哲学的活动并不仅只是一个机械的运动，像我们所想像的太阳、月亮的运动那样，——只是一种在无阻碍的时空中的运动。而在哲学史里，我们所了解的运动乃是自由思想的活动，它是思想世界理智世界如何兴起如何产生的历史。认为人之所以异于禽兽在于人能思想，乃是一个古老的看法，我们赞成这种看法。人之所以比禽兽高尚的地方，在于他有思想。由此看来，人的一切文化之所以是人的文化，乃是由于思想在里面活动并曾经活动。但是思想虽说是那样基本的、实质的和有实效的东西，它却具有多方面的活动。我们必须认为，惟有当思想不去追寻别的东西而只是以它自己——也就是最高尚的东西——为思考的对象时，即当它寻求并发现它自身时，那才是它的最优秀的活动。我们目前所研究的这种历史，就是思想自己发现自己的历史；而思想的情形是这样，即：它只能于产生自己的过程中发现自己；也可以说，只有当它发现它自己时，它才存在并且才是真实的。这样的产物就是各种哲学系统。思想藉以出发去发现它自己的这一系列的产生或发现，乃是一种有二千五百年历史的工作。

思想本质上既是思想，它就是自在自为和永恒的。凡是真的，只包含在思想里面，它并不仅今天或明天为真，而乃是超出一切时间之外，即就它在时间之内来说，它也是永远真，无时不真的。然而思想的世界如何会有一个历史呢？在历史里所叙述的都是变化的，消逝了的，消失在过去之黑夜中，

已经不复存在了的。但是真的、必然的思想——只有这才是我们这里所要研究的对象——是不能有变化的。这里所提出的问题，是我们首先想要加以考察的。其次，哲学之外还有很多重要的产物，这些产物也是思想的作品，但我们却必须排斥在我们的考察之外。这些作品就是宗教、政治史、法制、艺术、与科学。问题是：这些作品如何区别于作为我们研究的对象的这种作品？同时也是：它们彼此间在历史中的关系是怎样？就这两个观点而论，为了使得我们获得一个正确的出发点起见，指出我们这里所说的哲学史是什么意思，是对我们有益的。第三，在进入个别的事实以前，我们首先必须有一个一般的概观，不然，我们会只见部分而不见全体，只见树木而不见森林，只见许多个别的哲学系统，而不见哲学本身。我们愿意知道个别哲学与普遍哲学的联系。我们要求，对于全体的性质和目的有一个概括的观念，庶几我们可以知道，我们所期待的是什么。犹如我们首先要对于一个地方的风景加以概观，如果我们只流连于这风景的个别地方，我们就会看不到它的全景。事实上个别部分之所以有其优良的价值，即由于它们对全体的关系。这种情形在哲学里更是如此：在哲学史里也是如此。在历史里面，一般原则性的建立，比起在个别科学部门里面，好像没有那样的需要。因为历史最初好像只是一系列的偶然事变之相续。每一事实孤立着在那里，只有依时间才表示出它们的联系。但是，即使在政治史里面，我们对于这种外在联系，也就感觉到不满。我们要知道并预见它们的必然联系，在这种联系里，个别的事实取得它们对于一个目的或目标的特殊地位和关系，并因而获得它们的意义。因为历史里面有意义的成分，就是对“普遍”的关系和联系。看见了这“普遍”，也就是认识了它的意义。

所以在这个导言里，我只想对下列几点加以讨论：

第一，将考察哲学史的性质：它的意义、概念、和目的，从这里面就可以推究出如何处理哲学史。我们将要特别藉此对于哲学史同哲学这门科学本身的关系有所认识，这将是最好有兴趣的一点。这就是说，哲学史将不只是表示它内容的外在的偶然的事实，而乃是昭示这内容——那看来好像只属于历史的内容——本身就属于哲学这门科学。换言之，哲学史的本身就是科学的，因而本质上它就是哲学这门科学。

第二，哲学的概念必须加以严密规定，从哲学概念里，就可以规定各个民族精神文明的无限材料和诸多方面中甚么是必须排斥于哲学史之外的。例如宗教与宗教中所包含的思想和关于宗教的思想，特别是神话形式的宗教思想，由于它们的内容这样地接近哲学，又如别的科学（如关于国家、义务、法律的思想），由于它们的形式，也这样地接近哲学，以致哲学的历史显得似乎完全没有确定的范围。也许有人会以为，哲学史对于所有这些思想都必须加以考虑；——人们不是把任何东西都称为哲学和哲学思想了吗？一方面必须详细考察哲学和与它相关的领域，如宗教、艺术和别的科学以及政治史的密切联系，另一方面当哲学的领域已予以明确的规定时，我们就达到了什么是哲学的定义，和什么属于哲学的范围，这也就是哲学史的起始点，这个起始点必须与宗教观念和有思想意味的预感的起始区别开来。

从对象的概念本身（这概念已包含在上面两个观点之内），就会引导我们到第三点，即对于哲学史的概观，并将这种历史发展的过程，区分为若干必然的时期——这种区分将哲学史认作一个有机的进展的全体；一个理性的

联系，唯有这样，哲学史才会达到科学的尊严。[哲学是理性的知识，它的发展史本身应当是合理的，哲学史本身就应当是哲学的。] 这里我将不多费篇幅去考虑哲学史的用途和处理哲学史的其他方法。它的用途是很显明的。最后我愿意讲一下哲学史的史料来源，因为这是惯例。

甲、哲学史的概念

一提到哲学史，我们首先就会想到，这个对象本身就包含着一个内在的矛盾。因为哲学的目的在于认识那不变的、永恒的、自在自为的。它的目的是真理。但是历史所讲述的，乃是在一个时代存在，而到另一时代就消逝了，就为别的东西所代替了的事物。如果我们以“真理是永恒的”为出发点，则真理就不会落到变化无常的范围，也就不会有历史。但是如果哲学有一个历史，而且这历史只是一系列过去了的知识形态的陈述，那末这历史里就不能够发现真理，因为真理并不是消逝了的东西。

我们可以说：“这种一般的论证，将不仅适用于别的科学，也同样适用于基督教”，同时也会发现一个与此相矛盾的说法，认为“基督教史和别的科学的历史是应该有的，但进一步去研究这种论证却是多余的，因为这种论证业已被这些历史的存在直接推翻了”。为了对这种矛盾的意义加以较细密的考察，我们必须分别开一种宗教或一门科学的外在命运的历史与这种对象自身的历史。所以我们必须考虑到：哲学史由于它的题材的特殊性质，是与别种科学的历史不同的。我们立刻就可以明白看到，刚才所提到的这种矛盾，不能涉及外在的历史，而只能涉及内在的亦即内容自身的历史。譬如基督教便有它的传播史或它的信徒之命运的历史；因为它曾经把它的存在建筑在教会上面，而教会本身便是这一类的外在的存在，这种外在存在与多样的时间性的事物相接触，有了多样不同的命运，所以本质上具有一个历史。即就基督教教义本身而论，它诚然还是具有它的历史，但是它必然地不久便达到它的充分发展，而获得它的确实的解释。这种旧的信条，曾经被每个时代承认为权威，而且现在仍然将会被承认为不变的真理，——虽说这种承认只是虚假的，这些信条的文字只是口头上的空虚的公式。但是，基督教教义的历史，就广义来说，只包含着两方面：一方面是针对那原来的固定真理的多样性的附加和歪曲，另一方面是针对这些错误的门争，和把所遗留下来的原则从附加的成分中净化出来，并回复到原来的单纯信条。

像宗教所有的这种外在历史，别的科学，包括哲学在内，也是有的。哲学有它的起源、传佈、成熟、衰落、复兴的历史，它的教师、推进者和反对者的历史——这历史常常又与宗教、有时又与政治有外在关系。哲学这一方面的历史，同时引起了一些很有趣味的问题。譬如，有人问：哲学既是关于绝对真理的学说，为什么大体上它只是启示给少数的个人，给特殊的民族，并且只限于特殊的时代呢？同样，就基督教看来，——在这里面，真理比它在哲学的形式内表现得更为普遍，——我们曾遇着一个困难问题：这个宗教在时间上出现得这样晚，并且那样久甚至到现在还仍然只限于一些特殊的民族里，——这里面是不是包含一种矛盾呢？但这一类的问题是更特殊的细节的问题，而不仅属于刚才所提到的那个较一般的冲突。只有等到我们进一步讨论哲学知识的特有性质时，我们才可以更进而讨论关于哲学的外在存在和外在历史这一问题。

但是我们试把宗教史和哲学史的内在内容比较一下，便可以知道，在哲学里并不像在宗教里那样，自始就承认一个固定的基本的真理作为内容，这真理由于是不变的，因而就是独立于历史之外的。基督教的内容就是真理，

它本身是保持不变的，因此它就没有或者等于没有历史。因此在宗教里面，由于基督教的基本性质，刚才所提到的那种冲突是没有的。后人的附加和错误，并没有引起甚么困难。因为它们是变化无常的，而且性质完全是历史性的。

别的科学，依内容而论，诚然也有历史。这历史诚然也有一部分是关于内容的改变和前此所公认为有效准的原则的放弃，但另一部分，也许是它的内容的较大部分，则是关于有永久性的成分；而新兴的成分并不是从前所赢得的原则的改变，而只是对于固有的原则的增加或补充。这些科学通过一种增补过程而进步。诚然，植物学、矿物学之类的进步有许多地方是基于校正前此的成就，但绝大部分是保持原状的，这些科学只是由于新材料的增加而丰富其自身，却没有引起内在的变化。像数学这种科学，它的历史在内容方面大体上只是一种记载或列举新贡献的愉快工作而已。例如初等几何学自欧几里德创立以来，可以说是没有历史。

相反地，哲学的历史所昭示的，既不是毫无增加的简单内容的停滞不前，也不只是新的珍宝平静地增加到已有的基础上面的过程；因而有人会以哲学史所提供给我们的，颇像是一些不断地全部更新和变化的戏剧，而这些变化最后又不复有一个单纯的目的作为共同的联系。在这样的哲学史里抽象对象本身、理性知识既消失不见，则这个科学的建筑最后必成为空的架子，徒然分享着哲学的虚名和伪号罢了。

一 关于哲学史的一般观念

说到这里，立刻就会发生关于哲学史的一般肤浅的观念，必须提出来谈一谈并予以纠正。关于这些很流行的看法，诸位无疑地是很熟知的，——因为事实上这些看法乃是当人们最初对于哲学史加以粗率的思想时，就会浮现在头脑里的最直接的想法，——我将要简单地说明那需要说明的，而对于哲学派别之分歧的说明，将会更进一步引导我们到哲学的实质本身。

(一) 哲学史作为分歧意见之堆积

历史初看起来似乎只应该叙述各个时代、民族和个人的偶然事件，——这些事件是偶然的，一部分是就时间的次序来说，而一部分是就它们的内容来说。关于时间次序的偶然性，将在以后讨论。现在我们首先要讨论的乃是关于内容的偶然性的观念，亦即关于偶然的行为的观念。但是，哲学所有的内容不是行为，也不是外在的快乐和悲痛的事情，而是思想。偶然的的思想不是别的，只是意见，而哲学意见也就是关于较为特殊的内容和哲学特有的对象的意见，——关于上帝、自然和精神的意见。

所以我们就常碰到对于哲学史的很普通的看法，认为它应当是对于一大堆在时间中产生和表现出来的哲学意见的罗列和陈述。像这类的材料，我们客气一点可以称之为意见；而在那些自信可以下比较彻底的判断的人，也许会干脆叫这种哲学史为无意识的东西的展览，或者至少是单纯沉溺在思想和概念中的人们所犯的许多错误的展览。这种说法我们不只是在那些自己承认不懂哲学的人那里可以得到（他们自己承认不懂哲学，因为在一般人看来对于哲学的无知并不妨害他们对哲学随便下判断；正相反，他们每个人都自信能够对哲学的价值和性质下判断，虽说他们对于哲学毫无所知）；而且从那些自己在写哲学史和曾经写过哲学史的人那里也同样可以听到。哲学史照这样说来，既是各式各样的意见的罗列，那么，它将变成一个无聊的好奇的东西，或者我们也可以说只是一种博学的兴趣。因为所谓博学，主要地只是知道一大堆无用的东西，这就是说，除了对那些无用的东西具有一些知识之外，本身没有任何别的内在意义和价值。

然而有人却以为像这样学习别人的不同意见和思想也是有用的：有刺激思维能力、引起许多好的思想的好处，这就是说，有可以引起另一些意见的好处，于是哲学史这门学问的功用，就在于从一些意见引起另一些意见。

如果哲学史只是一些意见的展览——即使是关于上帝或关于自然事物和精神事物的本质的意见——，则它将是一种多余的无聊的学问，无论我们从这类的博学和思想活动里能够得到多少益处。还有甚么东西能够比学习一系列的单纯意见更为无用吗？还有甚么东西比这更为无聊吗？有许多著作就是这样意义下的哲学史，它们把哲学的理念只是当作意见一样来罗列、来处理，对于这些东西我们只须随便翻阅一下，就可以发现其中的一切是如何地空虚无聊，缺乏兴味。

一个意见是一个主观的观念，一个任意的思想，一个想像，我可以这样想，别人可以那样想；——一个意见是我私有的，它本身不是一个有普遍性的自在自为地存在着的思想。但哲学是不包含意见的，——所谓哲学的意见是没有的。一个人即使他本人是个哲学史的作家，当他说哲学的意见时，我

们立刻就可以看得出，他缺乏对于哲学的基本修养。哲学是关于真理的客观科学，是对于真理之必然性的科学，是概念式的认识；它不是意见，也不是意见的产物。

对于哲学史的这种看法，还有一个特有的意义，即：我们所知道的只是一些意见。着重点是在意见上面。与意见正相反对的是真理。在真理面前，一切意见都褪色了。但是，只在哲学史里面去寻求意见或以为在哲学史里面只能发现意见的人们，对于真理这个字是会掉头不顾的。哲学在这里曾经受到从两方面来的反对。一方面，如所熟知，注重虔诚信仰的人会公开宣称，理性或思维不能够认识真理：正相反，理性只会引导到怀疑的深渊，于是我们必须放弃理性和独立思想，必须使理性和思想屈服于盲目信仰的权威之下，才能达到真理。关于哲学的哲学史与宗教间的关系，下面还要讨论。另一方面，也是人所熟知的，所谓“理性”又只图坚持其自身的效准，否认信仰的权威，努力使基督教合理化；所以它认为要承认任何东西，只有完全信赖个人自己的见解和个人的信念。但这种对于理性的权利的肯定，却得出这样令人惊异的结果：理性不能认识真理。这种所谓理性，一方面用思维理性的名义和力量向宗教信仰斗争，而同时它也同样转而反对理性，是理性的敌人。它坚持本能和情感以反对理性，因而就把主观的东西当作真理的标准，——像每个人纯从主观出发任意独断所形成的个人信念那样。这类的个人信念不是别的，而只是一种意见，不过这种意见却被当作人们的至高无上的标准罢了。

如果我们从首先碰到的观念开始，则不得不提一下对于哲学史的这种见解。这种见解浸透了一般文化生活的信念，同时也是我们时代的成见，是人们藉以彼此互相了解互相认识的基本原则，——是一个被认为确定无疑的，作为一切其他科学研究的基础的前提。这一基本原则也就是时代的真正的标志。在神学里，教会的教条并不怎么代表基督教的教义，而是每一个人依照他自己的信念，或多或少地有他自己的基督教教义，而另一个人则依照他另一个信念也有他另一种基督教教义。我们常常看见，在历史上神学被迫去寻求各种不同的意见，以便引起对于神学的兴趣。而最初的结果之一，就是尊崇所有一切的信念，把它们认作只是每一个人必须自己解决的问题，——它的目的当然不在认识真理。

个人的信念，事实上就是理性或理性的哲学从主观性出发在知识方面所要求的最后的、绝对本质的东西。但是，我们必须区别开：甚么是基于感情、愿望和直观等主观的根据，一般地说，即基于主观之特殊性的信念，与什么是基于思想的信念，即由于洞见事物的概念和性质而产生的思想的信念。前一种形态的信念，只是意见。

意见与真理的对立，像这里所明确划分的，即在苏格拉底和柏拉图时代（希腊生活之坠落的时代）的文化生活里，我们已经可以看到，——柏拉图曾经把意见和知识对立起来。同样的对立，我们在奥古斯都和其后的罗马社会政治生活衰落的时代里也可以看到。在这时，伊壁鸠鲁学派以传播一种无所谓的态度来反对哲学。当基督说：“我是来到世间为真理作见证的。”彼拉多以蔑视真理的态度答道：“真理是什么东西？”这话是说得很高傲的，

意思是说：“真理这个观念已经是一个口头禅，我们已经对它很厌烦了。我们已经看穿了它是什么东西，现在已经说不上认识真理了。我们已经超出它了。”谁说这样的话，才真可算是“超出真理”——被摒于真理之外了。

如果一个人从这种观点出发来研究哲学史，则它的全部意义只在于知道别人的特殊意见，而每一个意见又不同于另一意见。但这些个别的特殊的意见，对于我是生疏外在的，在这里面，我的思维理性是不自由的，也是没有活动于其中的：它们对于我只是一堆外在的僵死的历史材料，一堆本身空疏的内容。只有自己主观空疏的人，才会满足于这些空疏的东西。

对于天真纯朴的人，真理永远是一个伟大的名词，可以激动他的心灵。对于认为真理不可知的说法，我们在哲学史里适当的地方还要加以详细的考察，现在只消提一句：如果我们承认真理不可知这个前提，像邓尼曼那样，那真是无法了解，为什么我们还要耗费精神来研究哲学。因为每一个意见都错误地自诩为具有真理。这就立即令我回忆起一个旧的信念：真理是在知识里，但我们只有在反省时，不是在走来走去时，才能认识真理；真理既不能在直接的知觉、直观里，亦不能在外在的感觉直观或理智的直观里（因为每一个直观作为直观，就是感性的）被认识，而只能通过思维的劳作才能被认识。

（二）通过哲学史本身去证明哲学知识的无用

上面这种对于哲学史的看法，从另一方面看来也可以有另一种结果，这结果，如果我们愿意，也可以把它看作或者有害，或者有利。我们看见如此纷歧的意见和如此繁多的哲学系统，于是就感觉到一种困惑，不知道应该接受哪一个。我们知道，许多伟大的人物都会对于那些足以令人向往——而哲学也声言要将关于它们的知识给予人们——的伟大事物，犯过错误，因而他们都曾遭受过别人的反对。“既然这样伟大的人物都曾走错了路，像我这样一个小人物，如何能够去下决定性的判断呢？”从哲学系统之纷歧里面推出来的这个结论，就是我们认为有害的一方面，但同时也有一种主观的用处。因为这种纷歧通常被许多人用作遁辞，——这些人装出很内行的样子，表示他们对于哲学很有兴趣——来掩饰他们对于哲学的忽视，即他们虽然好像是抱着一番善意，并且也承认有努力研究这门学问的必要，但事实上他们却完全忽视了这门学问。然而哲学系统的分歧，却远不只是一种被这些人用作忽视哲学的藉口。它还更可以被当作一种严肃的真实的论据，用来反对从事哲学研究所需的热忱，——用来作为忽略哲学的理由，并作为一个无可辩驳的例证，以表明努力达到对于真理的哲学认识，是徒劳无益之事。但假如我们承认，哲学应当是一种真正的科学，而且真的哲学只有一个，于是就发生了这个问题：哪一个哲学是真的哲学？我们如何可以认识这个真的哲学？既然每一个哲学自认为真的哲学，既然每一个哲学各自提出一些不同的标志和标准，作为认识真理的指针；——那么，一个头脑清醒的人于下判断时必会徘徊迟疑。

这一点，据说就是哲学史可以提供的进一步的意义。西塞罗（“论神的性质”第一章第十节以下）曾经杂乱地列举出关于上帝的许多哲学思想的历史。他假借一个伊壁鸠鲁派的学者的口气来说话，但他自认他不知道有比那更好的说法，所以那就代表他自己的见解。那个伊壁鸠鲁派的学者说，我们

尚没有达到确定的知识。对于哲学努力之为无用的证明，可以直接从这种对于哲学史通常的肤浅看法引伸出来：即认为哲学史的结果所昭示的，不过只是纷歧的思想、多样的哲学的发生过程，这些思想和哲学彼此互相对立、互相矛盾、互相推翻。这个不可否认的事实，似乎包含有可以把耶稣基督下面的一句话应用到哲学上面来的理由和必要：“让那死了的人去埋葬他们的死人；跟着我来。”——全部哲学史这样就成了一个战场，堆满着死人的骨骼。它是一个死人的王国，这王国不仅充满着肉体死亡了的个人，而且充满着已经推翻了的和精神上死亡了的系统，在这里面，每一个杀死了另一个，并且埋葬了另一个。这里不是“跟着我走”，按照这里的意思倒必须说，“跟着自己走”。这就是说，坚持你自己的信念，不要改变你自己的意见。何必采纳别人的意见呢？

这样的情形当然就发生了：一种新的哲学出现了。这哲学断言所有别的哲学都是毫无价值的。诚然，每一个哲学出现时，都自诩为：有了它，前此的一切哲学不仅是被驳倒了，而且它们的缺点也被补救了，正确的哲学最后被发现了。但根据以前的许多经验，倒足以表明新约里的另一些话同样地可以用来谈这样的哲学，——使徒彼得对安那尼亚说：“看吧！将要抬你出去的人，已经站在门口。”且看那要驳倒你并且代替你的哲学也不会很久不来，正如它对于其他的哲学也并不曾很久不去一样。

（三）关于哲学之纷歧的解释

无疑地，现在有着并且曾经有过许多不同的哲学，乃是一个有充分根据的事实。但真理只有一个，——这乃是理性的本能所具有的根深蒂固的直觉和信念。于是有人便因此推论说：“只能有一个哲学是真的，但由于有如此之多不同的哲学，所以其余的哲学都只能是错误的。但每一种哲学都确信、保证并证明它自身是那唯一的真的哲学。”这是通常的形式推论，而且从冷静思想看来，好像也是正确的见解。至于谈到思想之冷静——这个好听的名词，从日常的经验我们就可以知道冷静这个名词的意义，即当我们是冷静或空乏时，我们立刻或不久就会感觉饥饿。（译者按：“冷静的”——德文原作 nüchtern，此字有指饥饿时腹中杳然或空乏之意，复有冷静、空疏、抽象、枯燥的意思。黑格尔此处兼用这两层意义。）但冷静的思想却有一种本领和技巧，可以不让自己由于冷静或空乏而变成饥饿和渴求，而能使自己感到满足并安于满足。因此，用这种字眼所表示的这种思想，就是那僵死的抽象理智；因为只有僵死的东西才是冷静的，并且同时才是满足的，安于满足的。但无论物质生活或精神生活皆不会停留在满足于冷静或空疏中，而乃是一种冲力，它是饥渴地追求真理，追求对真理的知识，迫切要求对这种求真和求知冲力的满足，它决不会对这样的抽象思想加以饱餐并感到满足的。

但是，对于上面这种思想，有一点尚须更确切地说明一下，即无论哲学派别是如何地纷歧，却至少有一个共同点，即它们同是哲学。所以，如果任何人研究过或熟悉过任何一种哲学（只要它在任何意义下是一种哲学），则他就可以说是具有“哲学”。那提出一些抽象的论证或藉口、一味坚持哲学的纷歧性的人，由于他厌恶或害怕特殊性，不知道特殊性也包含普遍性在内，

见新约“路加福音”，第九章，第五十九、六十节。——译者

他是不愿意理解或承认这普遍性的，——在别的地方 我曾经把他比做一个患病的学究，医生劝他吃水果，于是有人把樱桃或杏子或葡萄放在他前面，但他由于抽象理智的学究气，却不伸手去拿，因为摆在他面前的，只是一个一个的樱桃、杏子或葡萄，而不是水果。

但重要的是对于哲学系统之纷歧性的意义，去进一步获得一个更深刻的见解。对于真理和哲学的性质，加以哲学的理解，这样我们就可以认识到，这种哲学系统的纷歧，绝不意味着真理与错误是抽象地对立着的。说明这点，就会使我们明瞭全部哲学史的意义。

我们必须讲明白：哲学系统的纷歧和多样性，不仅对哲学本身或哲学的可能性没有妨碍，而且对于哲学这门科学的存在，在过去和现在都是绝对必要的，并且是本质的。

由于这番讨论，就可以帮助我们认识，哲学的目的即在于用思维和概念去把握真理，并不是去发现没有东西可以被认识，也不是去发现我们不能认识真正的真理，而只能认识暂时的、有限的真理（这就是说，一种真理同时又是不真的真理）。此外并可以帮助我们认识，在哲学史里我们所研究的就是哲学本身。

我们可以在这里把重要之点单用“发展”这一概念来加以概括。如果我们明白了发展的意义，则所有其余部分都自会产生并引伸出来。哲学史的事实并不是一些冒险的行为，一如世界的历史并不只是一些浪漫的活动，换言之，它们并不只是一些偶然的事实，迷途骑士漫游事迹之聚集：这些骑士各自为战，作无目的的挣扎，在他们的一切努力里，看不出任何效果。哲学史同样也不是在这里异想天开地想出一个东西，在那里又主观任性地想出另一个东西，而是在思维精神的运动里有本质上的联系的。精神的进展是合乎理性的。我们必须本着对于世界精神这样的信心去从事历史，特别是哲学史的研究。

二 关于哲学史的定义的解释

上面所提到的“真理只有一个”那句话，还是很抽象很形式的。在较深的意义下，这话就是我们的出发点。哲学的目的就在于认识这唯一的真理，而同时把它当作源泉，一切其它事物，自然的一切规律，生活和意识的一切现象，都只是从这源泉里面流出，它们只是它的反映，——或者把所有这些规律和现象，依照着表面上似乎相反的路线，引回到那唯一的源泉，但为的是根据它来把握它们，这就是说，认识它们是从它派生出来的。所以，最要紧的倒是要去认识那唯一的真理并不只是一个单纯的、空虚的思想，而乃是一个自身规定的思想。

要得到这种知识，我们必须进入一些抽象的概念，这些概念是异常概括和枯燥的：这就是“发展”和“具体”这两个原则。思维的产物一般地就是思想；但思想是形式的，思想更进一步加以规定就成为概念，而理念就是思想的全体——一个自在自为的范畴。因此，理念也就是真理，并且唯有理念才是真理。本质上，理念的本性就在于发展它自身，并且唯有通过发展才能把握它自身，才能成为理念。

（一）发展的概念

发展是一个熟知的观念。但哲学的特点，就在于研究一般人平时所自以为很熟悉的东西。一般人在日常生活中，不知不觉间曾经运用并应用来帮助他生活的东西，恰好就是他所不真知的，如果他没有哲学的修养的话。对于这个概念的进一步讨论，属于逻辑学的范围。说理念是发展的，并且说它首先必须使它自己成为它自身，从理智看来，似乎是一个矛盾，但哲学的本质正在于消除理智的对立。

为了理解发展的意义，我们必须分别开两种不同的情况。第一，就是大家所知道的潜能、能力或我所谓的“潜在”(Ansichsein,拉丁文作 *potentia*,希腊文作 $\nu\epsilon\mu\omicron\tau\omicron\varsigma$)。发展的第二个意义，就是“自为自在”，亦即真在或“实在”(Fürsichsein,拉丁文作 *actus*,希腊文作 $\epsilon\upsilon\tau\omicron\chi\epsilon\iota\omicron\varsigma$)。我们说：人是有理性的，人的本性具有理性；是指人之理性，只是在潜能里、在胚胎里。在这个意义下，人一生下来，甚至在娘胎中，就具有理性、理智、想像、意志。小孩也是一个人，但是他只有理性的能力，只有理性的真实可能性；他有理性简直和无理性几乎没有什么差别，理性还没有存在在他里面，因为他还不能够作理性的事情，也还没有理性的意识。首先由于人是由自在(即潜在——译者)而成为自为(即实在——译者)，因此，也就成为自为的理性。所以人如果从任何一方面看来具有实在性，就是说，他真实地具有理性，这样他就是为理性而存在。

这究竟是什么意义呢？凡是自在的东西必定要成为人的对象，必定要进入人的意义，因而成为“为人”的存在。一个东西是人的对象，这就等于说它是人的潜在性；所以人由于有了对象，他才由自在成为自为，这样他就双重化了，他就保持着他自己，而没有变成另外一个东西。人是能思维的，他

这句话米希勒本意思不全，兹据荷夫麦斯特本第一 一页译出。这里所谓“理念首先必须使它自己成为它自身”，意指理念必须实现其自身的意思。——译者

就思维着思想。在思维里，只有思想才是对象；同样，理性产生合理的东西，理性也就是理性的对象。（思想也可以随入非理性，这还须进一步去考察。）一个自在地有理性的人，当他成为自为地有理性时，好像只是依然保持着他的固有的潜在理性，并没有甚么增加。但是这区别却非常大，虽说没有出现新的内容，但由自在而取得自为的形式，却有一个非常大的区别。世界历史的整个区别都建筑在这个区别上面。所有的人都是有理性的，由于具有理性，所以就形式方面说，人是自由的，自由是人的本性。然而，在许多民族里，曾经有过奴隶制度，甚至现在还有部分存在；而且这些民族还自安于这种制度。非洲人、亚洲人与希腊人、罗马人及近代人之间，唯一的区别只在于后者意识到他们是自由的，而前者虽说潜在地也一样是自由的，但他们却没有意识到，因而他们就不是自由地生存着。这一点便构成他们生活情况的重大区别。一切知识、学问、科学甚至于行为，除了把内在的潜在的性能加以发挥、并使它客观化其自身以外，就没有别的目的了。

潜在变成存在，是一个变化的过程，在这变化的过程里，它仍保持为同一物。它的潜在性支配着全部过程。譬如，植物并不消失其自身于单纯无规范的变化里。植物的种子也是如此。在种子里，最初甚么也看不出来。种子有发展它自身的冲力，它不能忍受只处于自在的情况。这冲力就是这样的矛盾：即它只是自在的而又不应当只是自在的。这冲力发挥其自身为存在。它可以产生出许多东西，但是这一切都早已潜伏在种子里，——当然尚未发展出来，而只是含蕴着并在抽象观念中。在完成这种发展过程之中，它趋向着一个目的。它的最高的外在化（即实现——译者）和先在的目的，就是果实，——这就是说，种子的长成或回复到最初的状况。种子要发展它自身，回复到它自身。它里面所含蕴的将要发挥出来，再回复到它所从出发的统一体。在自然事物里，情形诚然是这样的：一个东西藉以开始的主体和构成结果的存在——果实和种子——两者都是个体。这种两重性似乎会引起分裂为两个个体的结果；但就内容说，它们是同一之物。同样，在动物的生活里，母与子是不同的个体，然而，它们的本性是同一的。

在精神里，情形便不同。它是意识，因此它是自由的，在它里面，开端与终结是结合着的。在自然里，当种子变化成另一物之后，又回复到它自身的统一。同样，在精神里，凡是潜在的，当发展成为为精神时，它也就成为自为了。水果和种子就不会发展成为为最初的种子，但只是为我们；在精神里，自在和自为这两个阶段不只是本身同一的性质，而且是互为的存在，同时即是自为的存在。凡是为对方之物，即与对方是同一之物。唯有由于这样，精神才在它的对方里回复其自身。精神的发展是自身超出、自身分离，并且同时是自身回复的过程。

精神的这种内在性或自身回复，也可以说是它的最高的、绝对的目的。它所追求的只是这一点，没有别的。举凡一切在天上或地上发生的——永恒地发生的，——上帝的生活以及一切在时间之内的事物，都只是力求精神认识其自身，使自己成为自己的对象，发现自己，达到自为，自己与自己相结合。精神自己二元化自己，自己乖离自己，但却是为了能够发现自己，为了能够回复自己。只有这才是自由；[因为即使从外在的看法，我们也说：]

自由乃是不依赖他物，[不受外力压迫]，不牵连在他物里面。当精神回复到它自己时，它就达到了更自由的地步。只有在这里才有真正的自性，只有在这里才有真正的自信。只有在思想里，而在任何别的东西里，精神才能达到这种自由。譬如在直观里，在感觉里，我发现我自己是被决定的而不是自由的，但只要我对于我的感觉有了意识，那么我便是自由的。在意志里，人有一定的目的、一定的兴趣，一方面我诚然是自由的，因为这是属于我的，但这种目的或兴趣总是包含有另一个东西，或者对于我说，是我的对方，如欲望，嗜好之类。只有在思想里，一切的外在性都透明了、消失了；精神在这里是绝对自由的。由此，理念和哲学的兴趣都同时表达出来了。

（二）具体的概念

关于发展，我们可以问：什么东西发展着？甚么是它的绝对内容？人们总以为，发展只是一种形式的活动，没有内容。不过行为除了活动以外，没有别的性质，通过这种活动，那内容的普遍性格便被规定了。自在和自为（即潜在和实现——译者）就是活动的两个环节。行为就是包含这些不同的环节在内的活动。因此，行为本质上是一个整体，而整体就是具体的，不只行为是具体的，而且潜在，那开始活动的主体，也是具体的，那活动的产物，一如活动和开始活动，也同样是具体的。发展的过程亦即是内容、理念的本身。它是从其一，也是其他，二者合一，构成其三。因为其一在其他里面乃是回复其自身，并非外在于其自身。

普通成见总以为：哲学只从事研究抽象的东西和空洞的共性，并以为直观我们经验的自我意识、我们的自我感觉、生活感觉，反而是属于自身具体的和自身决定的领域。其实哲学属于思想的领域，因而从事研究的是共性，它的内容是抽象的，但只是就形式、就表面说才如此，而理念自身本质上是具体的，是不同的规定之统一。就在这里，便可看出理性知识与单纯理智知识的区别；而哲学的任务与理智相反，是在于指出：真理、理念不是由空洞的普遍所构成的，而乃包含在一种普遍里，这种普遍自身就是特殊，自身就是有决定性的。如果真理是抽象的，则它就是不真的。健康的人类理性趋向于具体的东西。理智的反省才是抽象的理论，不是真的，只是在头脑里是正确的，而且没有实践性。哲学是最敌视抽象的，它引导我们回复到具体。

所以理念就内容而论，是自身具体的，也是自在的，而它的兴趣（即目的——译者）即在于由自在发展为自为。把自在和自为两个观念结合起来，我们就得到具体事物的运动。因为自在的自身已经是具体的，我们只是发挥出已经潜伏在那里的成分，所以新形式的增加，那现在好像是有分别的，只不过是从前包含在原始的统一里面的。具体的必须变成自为的。它是自身分化的，——作为潜在、可能性，它是尚未分化的，尚在原始的统一里（这种统一是与分化、殊异相矛盾的）；它是简单的，却是有区别的。具体的东西，这种内在的矛盾本身，就是促进发展的推动力。因而就产生了区别。但同样给予这区别应得的权利。它这权利就是扬弃它自身的区别，再回复到统一；它的真理唯有在统一里。这种统一就是生命，既是自然的生命，又是包含在

理念、精神里面的生命。理念不是抽象的、不可言说的最高本质；这样的上帝是近代抽象理智的产物。理念是运动、过程，但里面也有静止；它也有区别，但这区别只是行将消失的，通过消除区别的过程才可达到充分的具体的统一。

我们可以举出一些感性事物为例，对于“具体”这概念作一较详的说明。花虽说具有多样的性质，如香、味、形状、颜色等，但它却是一个整体。在这一朵花里，这些性质中的任何一种都不可缺少，这朵花的每一个别部分，都具有整个花所有的特性。同样，金子在它每一小粒里，完整不可分地包含着它的一切特性。在感性事物里我们可以承认这些殊异的性质是凑合在一起，但在精神现象里，有区别的被认为是对立的。花的色和香虽然是相对的，却仍同在一个对象里，我们不把两者彼此对立起来，我们并不觉得这是矛盾或违反事实。但是理智和理智性的思想，却认为不同的东西摆在一起是不能容忍的。譬如物质是复合的，空间是连续不断的；但我们又可以把空间分成点。物质是联结着的，但人们也可以把它加以分裂，并分割至无穷。于是，人们又说，物质既是原子和积点所构成，因此不是连续的。于是这里我们就有了连续性和点积性两种特性的结合。但这两者理智却认为是不相容的，它以为“物质不是连续的，就是点积成的。”但事实上物质兼有两种特性。

或者我们说，人是有自由的，而他的另一特性却是必然。“如果精神是自由的，则它必不受必然性的支配。”反过来说：“它的意志、思想为必然性所决定，则它就是不自由的。”人们说“这两个性质是互相排斥的”。这里我们便认为这种区别，这种作为互相排斥的区别，是不能构成具体事物的。但是真理、精神是具体的，它的特性是自由和必然。所以较高的观点是：精神在它的必然性里是自由的，也只有在必然性里才可以寻得它的自由，一如它的必然性只是建筑在它的自由上面。但要说明精神的这种统一性，在这里较为困难。也有许多存在，片面地属于必然性；这就是自然事物。因此自然是抽象的，尚未达到真实的存在；——这倒并不是说抽象的东西根本不存在。譬如红色便是一个抽象的感性观念，当常识说到红色时，并不意味着它所指谓的是抽象物。但是一朵红色的玫瑰花，却是一种具体的红物，对这个具体的红物，我们是区别和孤立出许多抽象物的。同样，自由也可以是没有必然性的抽象自由。这种假自由就是任性，因而它就是真自由的反面，是不自觉地被束缚的，主观空想的自由，——仅仅是形式的自由。

发展的果实，那第三者，乃是运动的一个结果。就它只是一个阶段的结果而言，它是这个阶段的最后者，但同时它又是另一发展阶段的出发点和最先者。所以歌德在某处曾经很正确地说：“已受陶铸者自身不断地又将成为材料。”受了陶铸的材料有它的形式，它又成为另一个新形式的材料。精神向内反省，以自身为对象，它的思维的方向因此便给它以形式和思想的范畴。精神据以反省的概念也就是它自身，它的形式，它的存在；它重新把它自己与它的概念范畴分离开，把这概念作为对象，重新加以思考。这样，这种思维活动更加陶铸了前此业已陶铸过的材料，予以更多的范畴，使它更确定更发挥更深邃。这种具体的运动，乃是一系列的发展，并非像一条直线抽象地向着无穷发展，必须认作像一个圆圈那样，乃是回复到自身的发展，这个圆圈又是许多圆圈所构成；而那整体乃是许多自己回复到自己的发展过程所构成的。

（三）哲学是认识具体事物发展的科学

既已一般地说明了具体的东西的性质，关于它的意义，现在我愿补充几句，即：那自身决定的真理有一种冲力去发展它自身。只有那有生命的和精神的事物，才有自身冲动，自身发展，所以作为自身具体、自身发展的理念，乃是一个有机的系统，一个全体，包含很多的阶段和环节在它自身内。

而哲学就是对于这种发展的认识，并且作为概念的思维，哲学就是这种思维的发展。这种发展愈增进，则哲学便愈完善。

再者，哲学的发展并不是向外追逐，失掉其自身于外界，而它之向外发展同样也是向内深入。这就是说，普遍的理念始终是内在的根本，是无所不包的和永恒不变的。

哲学理念之向外发展并不是一种变化，从一物变成他物，而同样是一种进入自身的向内深入，所以哲学的进步在于使前此的一般的、不明确的理念，更加自身明确。理念的较高发展与它的更大的明确性乃是同一意义。在这里，外延最广也就是内包最深。[精神的内涵愈深，则它的外延亦愈广，因此它的领域也愈大。] 发展意义的外延，并不是各自分散，彼此外在，而乃是一种结合，发展的外延愈广、内容愈丰富，则这种结合也就愈深而有力。

这就是关于理念的性质和它的发展的一些抽象的命题。高度发展的哲学便是这样的理念构成的；——哲学系统是一个理念的全体和它的一切部分之发挥，好像在一个有生命的个体里，一个生命、一个脉搏跳动贯穿着所有肢体一样。在理念中出现的一切的部分和所有这些部分的系统结合，均由此唯一理念产生。一切特殊部分都只是这唯一生命的反映和摹本。它们只有在理念的统一里，才得到它们的实在性，而它们的区别或不同的特性，也只是理念的表现和包含在理念里的形式。所以理念是中心，同时也是边缘，是光明的泉源，在它的一切向外发展里并不走出它自身，而只是内在并现在于它自身。所以理念是必然性和它自身的必然性的系统，而理念的这种必然性同样又是它的自由。

三 哲学史的概念所产生的后果

由此可见，哲学是在发展中的系统，哲学史也是在发展中的系统；这就是哲学史的研究所需阐明的主要之点或基本概念。要说明这点，首先必须指出理念在表现的方式上可以发生的差异。在思想的进展里，不同阶段的出现，可以具有必然性的意识，每一继起阶段的派生及其所以仅具这种特性和形式，皆依此必然性而出；或者也可以没有必然性的意识，而只是采取一种自然的、好像是偶然出现的方式，在这种方式下，概念诚然仍内在规律地依规律产生效果，但这种规律却没有被明白表现出来：像在自然里，枝、叶、花、果的发展阶段，皆各自出现，而内在理念才是这种依次开展的过程之主导的决定的力量；又如儿童的体力，特别是他的精神活动依次出现，那样单纯而且自然，所以有些作父母的人，初次得着这种经验，会异常惊异，不知道这些原来内在而现在发展出来的能力是从那里来的，因为这些现象的整个系列只是采取在时间中相续的形式。

揭示出理念发展的一种方式，亦即揭示出理念各种形态的推演和各种范畴在思想中的、被认识了必然性，这就是哲学自身的课题和任务。但因为在哲学里所涉及的乃是纯粹理念，尚不是理念特殊化的形态——自然和精神，所以对于这些进展过程的发挥，主要地乃是逻辑哲学的课题和任务。然而理念发展的另一种方式，亦即理念的不同阶段和不同发展环节之出现在时间中，在变化的形态中，在某些特殊的地域中，在这个或那个民族里，在某些政治环境里，或在由政治环境而引起的错综复杂的关系里，——简言之，出现在经验的形式内——这就是哲学史所要揭示给我们的一幕一幕的戏剧。这种观点才是唯一配得上这门科学的观点。由于这门科学的性质，即可证明这观点本身就是真的，通过哲学史的研究，即可实际地表明这个观点的正确。

根据这种观点，我认为：历史上的那些哲学系统的次序，与理念里的那些概念规定的逻辑推演的次序是相同的。我认为：如果我们能够对哲学史里面出现的各个系统的基本概念，完全剥掉它们的外在形态和特殊应用，我们就可以得到理念自身发展的各个不同的阶段的逻辑概念了。反之，如果掌握了逻辑的进程，我们亦可从它里面的各主要环节得到历史现象的进程。不过我们当然必须善于从历史形态所包含的内容里去认识这些纯粹概念。[也许有人会以为，哲学在理念里发展的阶段与在时间里发展的阶段，其次序应该是不相同的；但大体上两者的次序是同一的。]此外一方面是历史里面的时间次序，另一方面是概念发展的次序，两者当然是有区别的。但是现在要充分地说明此点，就会离开我们的目的太远了。

我只须指出从上面所说的，即已昭示哲学史的研究就是哲学本身的研究，不会是别的。一个人研究物理学、数学的历史，当然也就是熟悉了物理学、数学本身。但是为了从哲学出现在历史上时所取的经验的形态和外形式里，去认识哲学的发展乃是理念的发展，我们必须具有理念的知识，犹如当我们判断人的行为是否正当和适宜时，我们必须具有“正当”和“适宜”的概念[作为标准]一样。不然，就像我们所看见的许多哲学史一样，只是把一堆毫无秩序的意见罗列在不知理念的人的眼前。给诸位阐明这种理念，并因而说明它的现象，就是讲授哲学史的人的任务。因为观察者必定业已具有

他所观察的事物的概念，才可以看见这概念在它的现象里，并且才能够真实地说明这对象，所以我们用不着感觉奇怪，何以会有这样多浅薄的哲学史，将一系列的哲学系统表现成一系列的单纯的意见、错误和思想游戏——这些思想游戏诚然炫耀了很大的聪明和理智的努力，并且就哲学系统的形式说来，也设计得尽美尽善，值得恭维。像这类缺乏哲学头脑的历史家，他们如何会有能力把握并表现理性思维的内容呢？

从上面所论理念的形式性质，足见只有能够掌握理念系统发展的那一种哲学史，才够得上科学的名称（也只有因为这样，我才愿意从事哲学史的演讲）；一堆知识的聚集，并不能构成科学。哲学史只有作为以理性为基础的现象的连续，本身以理性为内容，并且揭示出这内容，才能表明它是一个理性的历史，并表明它所记载的事实是合理性的。那一切通过理性而发生的事实，自身如何会不是合理性的呢？相信人世间的事变不是受“偶然”所支配，应该已经是一个理性的信仰，而哲学的任务，就在于认识哲学自己的表现虽这样地是历史，而它却只为理念所规定。

通过这些初步阐明的一般概念，我们现在就规定了哲学史的范畴了。我们必须考察这些范畴在哲学史上进一步的应用，这种应用，将可以使我们将得到哲学史上最有益的观点。（一）各种哲学在时间上的发展

关于哲学史的第一个问题，涉及刚才所提及的理念在表现上的差异。这问题是：哲学如何会表现为在时间上有发展而且有一个历史？对这问题的回答，就会牵涉到时间的形而上学。而我们现在的目的，只在于指出几个要点，以解答这个问题，我们不愿意离题太远，说得太多。

上面已经提到，精神的本质在于它的存在就是它的活动。反之，自然就它本身说来，它的变化因此只是些重复，它的运动只是一个循环的过程。更确切点说，精神的事业就是认识自己。我是一个直接的存在，但这只是就我是活的有机体而言；只有当我认识我自己时，我才是精神。“认识你自己”，这个在德尔斐的智慧庙上的箴言，表达了精神本性的绝对命令。意识在本质上包含着这样的意义：我是自为的，我是我自己的对象。根据这一绝对的判断，“我的”与我自身有了区别，精神使自身成为定在（或译“限有”——译者），把自身当作自身以外的东西；它建立其自身于外在性里，而外在性正是自然的、一般的有区别的存在方式。但是外在性的一种形式就是时间，这种形式在自然哲学和精神哲学里，将要予以详细的讨论。

这种“定在”（Dasein）因此亦即在时间中的存在，不只是一般个人意识的一个环节（个人意识本质上是有限的），而且也是哲学理念在思维领域内的发展。因为理念，若在它的静止中去思维它，当然是没有时间性的。在静止中去思维理念或在直接性的形象里去执着它，这意思即等于在内在的直观中去认识它。但有如上面所说，理念乃是具体的，乃是相异者的统一，本质上并不是静止的，它的定在本质上也不是直观。反之，理念是自身区别，因而是自身发展的，它实现它自身，外在化它自身于思维领域内。因此纯粹哲学表现其自身于思维中作为在时间中进展着的存在。但是这种思想成分本身是抽象的，是个人意识的活动。但精神并不仅是个人的有限的意识，而它自身乃是普遍的具体的精神。这种具体的普遍性包括着它自身一切发展出来的形态和方面，在这些形态和方面里，精神是并且将成为符合理念的对象。所以精神对于它自身的思维的认识，同时就是那充满了发展的全部实在的进

展。这种进展并不是通过个人思想，表现在个人意识里面的进展，而乃是具有丰富形态，揭示其自身于世界史中的普遍精神的进展。在这种发展的过程里，理念的某一形式某一阶段在某一民族里得到自觉；而这一民族在这一时间内，只表现这一形式，即在这一形式内它造成它的世界，它造成它的情况。反之，那较高的阶段，在许多世纪以后，又发现在另一民族里。

如果我们掌握住“具体”和“发展”的原理，那么“多样性”的性质就具有大不相同的意义了。而关于哲学派别的纷歧性的说法，就好像那多样性的学说是固定的、死板的、彼此互相排斥的，一下子就被打倒，而被安置在它应有的地位似的。这说法乃是有些轻视哲学的人自信为他们所拥有的用来反对哲学的不可征服的武器，而他们对于这些可怜的看法，还感到骄傲——真是一种乞丐式的骄傲——，正足见他们对所具有的这一小点知识，如关于哲学学说之纷歧和多样性的知识，他们还完全不知道其意义。但多样性或纷歧乃是人人都了解的范畴，这范畴乃是人人所熟知的，谁也不会感觉到了解它有什么困难。他们总以为他们充分了解它，可以随便运用它——它是一个自身明白，为他们明确知道的概念。但那些把“多样性”认作绝对固定的概念的人，对于它的性质和辩证发展却毫无所知。多样性是在流动中，本质上必须认作在发展运动中，是一个暂时的过渡的环节。哲学的具体理念是揭示出它所包含的区别或多样性之发展的活动。这些区别概指思想而言。因为我们这里是在说思想的发展。包含在理念里面的区别是被建立为思想的。这是第一点。第二点是：这些区别必取得存在，其一在这里，其他在那里。这些区别为了取得存在，它们必须成为整个、全体，必须包含理念的全体在内。唯有包含有区别在内的具体的东西才是实在的。所以区别须当作全体的形式来看。

像这样包括了多样性、区别于其中的完整思想，就是一种哲学。但这些区别各在其特定形式下包含了理念。也许有人说：形式是不相干的，惟有内容、理念才是主要的。当他承认不同的哲学仅在不同的形式中包含了理念，因而便说这些形式是偶然的时，他也许还自以为他这种看法相当公正。但须知形式是很关重要的。因为这些形式不是别的，只是理念自身的原始的区别。理念之所以为理念，只是因它在它的区别中；区别对于理念仍是本质的，并构成理念的内容。内容展开出来成为多，它就有了形式。但这种形式或范畴的多样性却并不是无规定的，而是有必然性的。这些多样的形式结合起来构成一个总的形式。它们就是那原始的理念的各个范畴，它们结合起来构成全体的形象。所以当它们彼此是外在的时，它们便没有结合在自身之内，而只是结合在我们、在观察者之内。

每一个哲学系统即是一个范畴，但它并不因此就与别的范畴互相排斥（或译“互相外在”——译者）。这些范畴有不可逃避的命运，这就是它们必然要被结合在一起，并被降为一个整体中的诸环节。每一系统所采取的独立的形态又须被扬弃。在扩张为多之后，接着就会紧缩为一，——回复到“多”最初所自出的“统一”。而这第三个环节自身又可以仅是另一较高发展的开端。这种进展的步骤似乎可以延至无穷。但它却有一绝对的目的。关于这点以后我们将有更多的认识。在精神解放自身达到自我意识的途中，须有许多曲折的道路。唯有这种观点才值得为哲学史所依据来观察那自觉的理性之庙宇。这座庙宇是那样合理地为一个内在的建筑师所造成，而并不是像犹太人或共济会员（Freimaurer）那样建造所罗门的庙宇。

使得哲学史令人感到有真实兴趣的伟大前提，即是认为在我们这边，在世界上所发生的一切都是符合理性的，——这种看法不是别的，实不过是相信“天道”之另一方式。世界上最有价值的东西，都是理性产生出来的，因此相信理性只在自然里，不在精神里，是很不适当的。一个人如果认为精神领域内的业绩——如各个哲学系统——仅仅是偶然性的，则他便是并非不真诚地信仰神圣的世界规律，而他对于“天道”的信仰也只是空话。

无疑地，精神曾经费了很长的时间去发挥出哲学来，而这时间之长初看起来是可惊异的，有点像天文学上所说的空间那样辽阔。就世界精神进展之缓慢而论，我们须知它有充分时间，用不着紧张忙迫。“在神的面前，千年如一日”。它有充分时间，即因它在时间之外，即因它是永恒的。那飘忽即逝的当日事变却没有充分时间去完成许多目的。（谁不是在他的目的没有完成以前就死去了？）它不只是有充分的时间，——要想达到一个目的，实现一个理想，所需的不只是时间，还需要许多别的东西。说它利用了许多民族，许多世代的人类来完成它寻求自我意识的工作，说它造成了万物生生灭灭的庞大展览，也还不够。它有充分富足的资源来作无限的展览，它大规模地进行它的工作，它有无数的国家，无数的个人供它使用。有一句流行的话：“自然采取最短的道路以达到它的目的”，这话是不错的，但殊不知精神的道路是间接的，是曲折的。凡有限生活里所须考虑的问题，如时间、劳力、费用，它都不在意。我们也不可太性急，以为某些见解直至现在还没有发挥出来，或这一真理、那一真理还不是业已在那里。在世界历史里，进步是很迟缓的。

（二）上节的理论之应用于哲学史的研究

从上面所说推出来的第一条结论就是：全部哲学史是一有必然性的、有次序的进程。这进程本身是合理性的，为理念所规定的。偶然性必须于进入哲学领域时立即排除掉。概念的发展在哲学里面是必然的，同样概念发展的历史也是必然的。这种发展的主导力量是各种多样性的形态之内在的辩证法则。有限的事物不是真的，尚没有达到它的“应如此”。它既有了存在（即成为“定在”——译者），因而也就有了它的局限性。但内在的理念摧毁了这些有限的形态。一个哲学若没有与它的内容相一致的绝对的形式，它必须消逝，因为它的形式并不是真的。〔在哲学史里，理念的这种辩证〕进展先验地是有必然性的。这点就是哲学史可作为范例予以证明的。

从前此所说可以推出的第二条原则就是：每一哲学曾经是、而且仍是必然的，因此没有任何哲学曾消灭了，而所有各派哲学作为全体的诸环节都肯定地保存在哲学里。但我们必须将这些哲学的特殊原则作为特殊原则，和这原则之通过整个世界观的发挥区别开。各派哲学的原则是被保持着的，那最新的哲学就是所有各先行原则的结果，所以没有任何哲学是完全被推翻了的。那被推翻了的并不是这个哲学的原则，而只不过是这个原则的绝对性、究竟至上性。例如，原子论的哲学曾经达到这样的原则，即原子是绝对者，原子是不可分的“单位”，这不可分的“单位”，深一层说，就是个体、主体。那单纯的单位仅只是抽象的“自为之有”，于是便认绝对为无限多的单

位。这种原子论的原则是被推翻了；我们都不是原子论者。照原子论说来，精神也是一“自为之有”的单位，原子。但这乃是一个空疏的说法，不能表达出绝对者的性格。但这个原则仍然是保持着的，不过它并不是绝对者的整个定义罢了。这样的否定表现在一切发展过程中。树的发展就是种子的否定，花的发展就是叶的否定，即由于它们都不是树的最高和最真的存在。最后花又被果实所否定。但如果没有一切较早的先行的阶段，就没有一个阶段可以得到真实存在。因此我们对于哲学的态度，必包含一个肯定的和一个否定的方面。我们必须对于一个哲学的这两方面有了正确的认识，态度才算公正。肯定的方面在生活 and 科学里是较迟才被认识的。因此否定比证明（即肯定——译者）更容易。

第三：我们特别限制于对原则的讨论。每一原则在一定时间内都曾经是主导原则。当整个世界观皆据此唯一原则来解释时，——这就叫做哲学系统。我们自然必须了解这全部解释。但如果这原则还是抽象的，不充分的，则它就不能充分地解释属于我们世界观内的各种形态。例如，空疏的“单一”（即原子——译者）这范畴便不能表达出精神的深度。譬如，笛卡尔的原则就只能很好地适用于解释机械性，而不适宜于解释别的东西。他对于别的界域的看法（譬如，对于植物性和动物性的解释），就很不充分，因此也就没有趣味。所以我们只讨论这些哲学的原则，但讨论到更具体的哲学系统时，我们又必须注意到这些原则的主要发展和应用。那些从低级原则出发的哲学每每是不联贯的；它们虽不无深刻的识见，但这些深刻的识见每每超出所据以出发的原则之外。譬如，柏拉图的对话“蒂迈欧”篇所讨论的是自然哲学，他对这个自然哲学的发挥，从经验来说，仍然是很贫乏的，因为他的原则尚未得到充分发挥。这篇对话所包含的深刻识见，我们并不是从他所根据的原则得到的。

第四：由此对于哲学史我们得到这样的见解，即：虽说它是历史，但它所研究的却并不是业已过去的东西。哲学史的内容是理性的科学成果。而科学的成果是不能消灭的东西。在哲学领域内劳作所得的成就乃是真理，而真理是永恒的，它不是这时存在，他时就不复存在的东西。伟大的灵魂——哲学史上的英雄们的身体，他们在时间里的生活（哲学家的外在命运），诚然是一去不复返了，但他们的著作（他们的思想，原则）却并不随着他们而俱逝。因为他们著作的理性内容并不是纯从幻想、梦想、揣想得来。哲学不是梦游者的呓语，而乃是清醒的意识。哲学家的工作只在于把潜伏在精神深处的理性，（这理性最初只是潜伏在那里的内在本性或内心本性）揭示出来，提到意识前面，成为知识——哲学的工作实在是一种连续不断的觉醒。因此哲学工作的产物并不是寄存在记忆的庙宇里，作为过去年代的古董，而它们现在仍同样地新鲜，同样地生动，如它们初产生时一样。哲学的著作和效果是不会为后继者所推翻和摧毁的，因为其中的原则不是业已过去的了；我们自己也是出现在其中的。它们不是以帆布，不是以大理石，不是以纸张，不是以图像和纪念碑作媒介以资保存。这些媒介本身就是变灭的，或者是变灭事物的基础。它们乃是用思想（概念），精神中不变灭的本质，作为媒介，这媒介是虫所不能蛀蚀的，贼所不能偷窃的。思维所创获的成果，就其为思想而言，构成了精神自身的存在。这种哲学的知识因此也并不是博闻强记——一种对于已死去了的、埋葬在地下的、腐朽了的事物的知识。哲学史所研

究的是不老的、现在活生生的东西。

(三) 哲学史与哲学本身的进一步比较

我们可以把那分布在时间内的全部财富变成自己所有，并指出一系列的哲学如何就是哲学这门学问之自身的系统化。我们也许会以为，哲学在理念阶段上发展的次序与它在时间上出现的次序是不一致的。但大体上这次序是相同的。在这里只须指出一个区别：那初期开始的哲学思想是潜在的、直接的、抽象的、一般的，亦即尚未高度发展的思想。而那较具体较丰富的总是较晚出现；最初的也就是内容最贫乏的。这种看法似乎与我们最通常的观念相违反。但哲学的观念常常正是通常观念的反面；而我们通常所假想的观念每每发现与事实不符。我们可以这样想：那最初出现的是具体的。譬如，当一个儿童的本性尚在原始的完整状态时，我们可以说他是较成人更具体的。成人受了限制，已不复有这种浑朴的完整性，我们会以为他过的生活较儿童生活更为抽象。成人的行为有一定的目的，没有全心全意去作一件事，而分裂成一些抽象的个别目标。反之，儿童、青年人却用全部心情去行动。在他们，情感、直观是第一的，思想是最后的。看起来似乎情感较之思想，较之抽象的、普遍性的活动又更为具体。但事实上恰好与此相反。感性意识一般地诚然是较为具体，虽说在思想方面最贫乏，但在内容方面却最丰富。因此我们必须把自然的具体性与思想的具体性加以区别，而思想的具体性方面却又最缺乏感性。儿童也可说是最抽象、最缺乏思想的人。与自然的具体性相比较，成人是抽象的。但就思想的具体性言，他却较儿童更为具体。成人的目的在处理一般事务时无疑地是抽象的，譬如维持他的家庭，履行他的职务，但他却在贡献他的力量于一个客观的有机的全体，应付这全体，推进这全体。而在儿童的行为里却只有一个幼稚的、一时的“自我”，所以在少年人的行为里，主要的原则只是主观的天性和散漫无目标。由此足见，科学[的思想]较[感性的]直观更为具体。

应用这种说法来看各种形态的哲学，第一个结论是：最初期的哲学是最贫乏最抽象的哲学。在这些哲学里面，理念得着最少的规定，它们只停滞在一般的看法上，没有充实起来。我们必须认清这点，才可不至于在古代哲学里面去寻找较多于所应找得到的东西。因此我们无须乎要求古代哲学具有一些属于较深刻意识的概念。譬如，有人提出这样的问题：究竟泰利士的哲学是有神论还是无神论呢？究竟他相信有人格的神，还只是持一个无人格的普遍的本质之说呢？这问题就涉及了最高理念之主观性格，上帝之人格性的概念。像我们所了解的这样的主观性，乃是个远为丰富，远为集中，也就是很晚出的一个概念，这在古代一般是找不到的。在幻想和表象里、希腊的诸神诚然是有人格的，一如犹太教所信奉的一神是有人格的。但是，想像里的表象是很不同于纯粹思想和概念的理解的。如果我们以较深的观念作为衡量基础，那么，无疑地古代哲学可以正确地说是无神论。但这种说法同时也是错误的，因为初期的思想还没有发展到我们现在所达到的阶段。深度似乎是指内涵而言。但精神的内涵愈丰，则它外延愈广，愈能发挥其自身于外。所谓

据荷夫麦斯特本，第一四一页增补。——译者

弗拉特：“论米利都人泰利士的有神论”，一七八五年图宝根版，第四页。

“较大的”这里是指对立、分离的强度而言。较大的力量方可克服较大的分离。

从上面这种结论就可看到，既然发展的推进即是更进一步的规定，而更进一步的规定即是深入理念本身，所以最晚出的、最年轻的、最新近的哲学就是最发展、最丰富、最深刻的哲学。在这里面，凡是初看起来好像是已经过去了的东西，被保存着，被包括着，——它必须是整个历史的一面镜子。开始的即是最抽象的，即因为它只是一种萌芽，它自身尚没有向前进展。由这种向前进展的过程所达到的最后的形态，作为一种进一步的规定而出现，当然是最具体的。首先须指明，这不是狂妄地对我们自己时代的哲学引为骄傲，因为这全部陈述的精神，就在于认识到：时间较晚的进一步发挥出来的哲学乃是思维精神的先行工作所获得的主要结果；它为较早的观点驱迫着前进，并不是孤立地自己生长起来的。

还有一点须记得的，即我们用不着迟疑去说出，这个看法的本质所包含的意思，即在最新的哲学里所把握着的和所发挥出来的理念将是最发展的、最丰富的、最深邃的。我提出这点来说，因为新哲学、最新的哲学、全新的哲学已经成为很流行的徽号。那些以为使用这些徽号能够表示某种意义的人，就随他们的高兴，可以很容易地，在许多哲学中，要贬斥谁就贬斥谁，要推崇谁就推崇谁，不仅把每一个流星，甚至把每一枝烛光都当作太阳来看待，或者把每一个通俗的空论，也高叫作哲学，因而以此为根据来证明：这里有这样多的哲学，每天都有一个哲学挤掉昨天的哲学。这样他们就同时寻得了一个大范畴，可以把一个似将获得重要性的哲学放进去，——凭藉这个大范畴他们立刻就把它处理了，他们把它叫做“时髦哲学”，而轻蔑地一概不予理会。

当人们的精神在不断地更新地严肃地追求更高的形式，
你却轻蔑地叫它做“时髦”。

第二条结论关涉到对于古代哲学的研究。上面这种对于哲学史的发展的看法，还可以使我们不要动辄去责备过去的一些哲学家，假如我们在他们的哲学里面找不着在他们的文化水平里尚没有出现的思想。同时复可以使我们不致妄加一些结论和论断给过去的哲学家，这些结论和论断他们从没有做过，也从没有想到过，虽说我们可以很正确地从他们的哲学思想里面推演出来。我们只须忠于历史去进行工作，对于过去的哲学我们只应归给它那些直接给予我们的材料。大多数的哲学史都在这一点上犯了错误。我们常看见有些哲学史家把一连串的形而上学命题归给一个哲学家，并当作历史事实引证出来，说是那位哲学家所作的论断，而其实对于这些论断，他从来没有想到过，也不知道一个字，在历史上也寻不出丝毫痕迹。譬如在布鲁克尔的巨著“哲学史”里面，关于泰利士及别的哲学家就列举了一系列的，三十，四十，甚或一百条哲学命题，其实在历史上谁也找不出这些哲学家曾有过关于这些命题的思想。他又从许多与他同类的著者的论证里面，提出了许多命题并引用许多话来支持他的解释，对于这些论证我们也实在没有那么多时间去研究。布鲁克尔的方法是这样的：他在一个古代哲学家的简单原则上面，附会进去这原则所可能有的一些结论和前提，这依照乌尔夫的形而上学的观念应

该是那个原则的前提和结论，这样就天真地建造一种纯粹的、空虚的幻象，而以为这是真实的历史事实。我们太容易倾向于拿我们的思想方式去改铸古代哲学家。但构成思想发展的进程的关键乃在这里，即：时间上、文化上、哲学上的区别正在于某些观念、某些思想范畴和某些概念的联系出现在意识里面与否，正在于一种意识是否已经发展到了某种阶段。哲学史所研究的只是这些思想之发展和发挥出来的次序。某些范畴是很正确地自某一原则推出的，但是这些范畴是否已经很明白地发挥出来，乃完全是另一问题。但把一个哲学所内在包含的内容发挥出来却是至关重要的。因此我们只须引用哲学家自己的字句，至于原字句之发展或引伸乃是进一步的思想范畴，尚不属于原哲学家本人的意识。譬如，亚里士多德说过，泰利士曾提出：一切事物的原则（ἀρχή）是水。但阿那克西曼德才是第一个用ἀρχή这字。所以足见泰利士还没有这一思想范畴。他认为 ἀρχή 是时间上的起始，但并不是内在的根据。泰利士哲学里还没有提出“原理”这一思想范畴，“第一原理”乃是更进一步的规定。有许多民族一直还没有“第一原理”这个概念。要具有这个概念还需很大一个阶段的发展。既然文化上的区别一般地基于思想范畴的区别，则哲学上的区别更是基于思想范畴的区别。所以，依布鲁克尔，泰利士曾经说过，“无中不能生有”，因为泰利士说过，水是永恒的，因此他也应算在否认从无中创造有的哲学家之内。但关于这点，泰利士——至少就历史事实看来——是无所知的。又如锐德教授（Ritter）很辛勤地写出的一部“伊奥尼亚哲学史”，大体上他很小心，避免掺杂外在材料进去，但他附会给泰利士的材料比历史上所证明的要多。他说：“因此，我们必须认为泰利士始终把自然看作是生动的。他认世界为一无所不包的有生命的动物，这动物与一切别的动物一样是从一个种子里发展出来的，这种子也与一切别的动物的种子一样是湿的，或水。所以泰利士的基本观点是认世界为一有生命的全体，是从种子里面发展出来的，依照动物方式靠一种合于它的生存的养料继续生活下去”。这个说法是与亚里士多德的话完全不同的。所有这些关于泰利士的话，古代的人都不会报道过。他这结论是易于引出的，但在历史上却得不到证据。我们不应该用这样的推论方法把一种古代哲学造成一些与原来不同的东西。

第三：一如在思想的逻辑系统里，每一思想的形态有它独自有效准的地位，并且通过进一步向前的发展而被贬降为附从的环节，同样每一个哲学在全部过程里是一特殊的发展阶段，有它一定的地位，在这地位上有它的真实意义和价值。必须依照这样的规定去认识它的特殊性格，必须承认它的地位，对于它才有正确合理的处理。也就因为这样，我们对于它的成就，不可要求并希望得过多。我们不要在它里面去寻求须于较高发展的知识里才可提供的满足。我们不必相信，我们思想上的问题，或现代世界感兴趣的问题，可以在古代哲学家那里去找到答案。我们现代的问题有了某些思想上的教养作为先在的条件。因此每一哲学属于它的时代，受它的时代的局限性的限制，即因为它是某一特殊的发展阶段的表现。个人是他的民族，他的世界的产儿。[他的民族和世界的结构和性格都表现在他的形体里。] 个人无论怎样为所欲为

“伊奥尼亚哲学史”，第十二至十三页。

参看该书第十六页。

据米希勒本，第二版，英译本增补。——译者

地飞扬伸张——他也不能超越他的时代、世界。因为他属于那唯一的普遍精神，这普遍精神就是他的实质和本质，他如何会从它里面超越出来呢？这同一的普遍精神就是哲学要用思维去加以把握的。哲学就是这普遍精神对它自身的思维，因此也就是它的确定的实质的内容。每一哲学都是它的时代的哲学，它是精神发展的全部锁链里面的一环，因此它只能满足那适合于它的时代的要求或兴趣。

因此一个较早时期的哲学现在不能令一个有较深邃较明确的概念活跃于其中的精神感到满意。这个概念已构成精神的存在之根柢和内在性格。精神在哲学里所要作的，就是寻求这个概念，把它作为思维的对象来把握。这样，精神所要求的实即是认识它自己。但理念在早期哲学里还没有很明确地出现。因此柏拉图、亚里士多德的哲学，和一切哲学，就它们的原理来说，尽管直到现在还存在着，但哲学已不复是在柏拉图和亚里士多德哲学的形式和阶段中了。我们不能够停留在他们那儿，他们已不能复兴了。因此我们今天不复有柏拉图派、亚里士多德派、斯多葛派、伊壁鸠鲁派。要复兴他们即无异于把更完善，更深入自身的精神带回到一个较早的阶段。但这样的事是没有的。这也是不可能的，甚至是极愚蠢的事，就好像一个成年人费尽气力要想退回到青年，青年要想回复到童年或婴儿时期一样，虽说成人，青年，孩童是那同一个人。十五和十六世纪所展开的文艺复兴时期、求知的新时代，其起始不只是复兴了古典文艺，而又是古典哲学之获得新生命。玛西留·费其诺（Marsilius Ficinus）是一个柏拉图派，科斯谟·美第奇（Kosmos Medicis）聘请了许多教授，建立了一个专门研究柏拉图哲学的学院，而以费其诺为领袖。于是也有纯粹的亚里士多德派，如滂波那齐（Pomponatius）。稍后，伽桑第（Gassendi）提倡伊壁鸠鲁哲学，用伊壁鸠鲁的观点来研究物理学。李普修（Lipsius）想要作一个斯多葛派，诸如此类的例子甚多。这时，对立的观点异常普遍。古代哲学与基督教（这时还没有真正的哲学从基督教中发展出来）如此对立，以致从基督教中不可能发挥出真正的哲学。这时的哲学，无论顺从或反对基督教，都只是某一派的古代哲学之重新恢复。但是把木乃伊带到活人里面去是不能在那里支持很久的。精神早就有其更充实的生活，早就对它自己具有一个更深邃的观念，因此它的思想也就有了较高的需要，而不会满足于那种袭取来的哲学。因此像这样的复兴只能被认作藉那有限的先行的形态以深入认识自身的过渡，或者被认作通过必要的文化进展的阶段把那业已过去的东西重新经历一遍罢了。像这样的模仿并复习那对于精神很生疏的原则的作风，只能作为一个转瞬即逝的阶段出现在历史上，而且也只是藉一种死文字作出来。这种模仿复习的成果只是些译品，而非原本；而精神只能于认识它自己的原始性里得到满足。

如果我们在近代，同样地想要提倡回复到古代哲学的观点，（特别是像我们竭力推崇柏拉图的哲学那样，）为了想要寻得一个工具，以拯救我们逃出这时代中的一切麻烦和困难，则这种回复也已经不像初次那样天真纯朴的景象了。这个谦逊的劝告，其来源颇有点像文明社会中人要求到北美洲森林里去回复那些野人的风俗习惯和相应的观念形态一样，也有点像费希特有一次推荐麦尔其塞德克的宗教，认之为最纯洁最简单而为我们所必将达到的境

“现代的基本特点”，第二一一、二一二页，比较“幸福生活的指针”，第一七八、三四八页。（这个小注据米希勒本，第二版，英译本增补。——译者）

界。一方面，无可否认，在这种回复里所追求的乃是在获得一原始开端和坚定的出发点，但这只能在思想理念本身内去寻求，而不能从外在的权威里去寻求。另一方面，那已经发展了丰富的精神要想回复到纯朴的境界——亦即回复到一种孤寂的，抽象的境界或思想，也只能被认作无可奈何的逃避；这表示着精神的无能，——无能去享受那摆在面前的高度发展了的丰富的材料（这材料要求我们的思想去克服它，并深入掌握它），因而对它（即材料——译者）探取逃避的方式而逃避到荒漠之野。

从上面所说，即可明白，何以有许多人，或者受了这种浪漫想法的特殊引诱，或者一般地受了柏拉图和古代的哲学的名声的吸引，去钻研古典哲学，为了从源头上去为创立自己的哲学找基础，而结果他们对于这种研究皆不感到满意，反而很不应该地索性就把它丢掉了。我们在古典哲学里只能得到某种程度的满足。我们必须知道我们要在古代哲学或每一特定时期的哲学中所要寻求的东西，或者至少必须知道，每一种哲学都代表一特定的发展阶段，在它里面只有在它那一阶段范围内的精神的形式和需要才被揭示出来。在近代精神里，沉睡着更深的理念，为促使这些理念得到明晰的意识，需要在古代的抽象的不明晰的晦暗的思想以外，去另觅一种环境和现状。例如，在柏拉图那里，关于自由的性质、罪恶的起源、神的意旨等问题均找不到哲学的解答。关于这些问题，我们当然一部分可以采纳通常的虔诚信仰的人的看法，或者一部分采取哲学的观点，决心把这些通俗的看法完全抛在一边，或者把罪恶、自由都仅认作一种消极的东西。但当这些问题，一旦成为精神研究的对象时，当自我意识的对立达到了一种强度，有了深入去解答这些问题的兴趣时，精神对于两种办法都不会感到满意。同样，关于知识限度，关于主体与客体对立的问题，在柏拉图时期也还没有提出。自我本身的独立性或自为性，对于柏拉图也是生疏的。人尚没有回复到他自己，尚没有建立他自己为一独立自主的人。主体诚然被认作一自由的个体，但他意识到自己的自由只在于与他的本质的合一里。雅典人知道他是自由的，正如一个罗马公民，一个出身贵胄的人也是自由的。至于说到一个人本身就是自由的，依照他的本质，作为一个人生来就是自由的，——这点柏拉图不知道，亚里士多德也不知道，西塞罗不知道，罗马的立法者也不知道，虽说惟有自由这一概念才是法律的泉源。只有在基督教的教义里，个人的人格和精神才第一次被认作有无限的绝对的价值。一切的人都能得救是上帝的意旨。基督教里有这样的教义：在上帝面前所有的人都是自由的，所有的人都是平等的，耶稣基督解救世人，使他们得到基督教的自由。这些原则使人的自由不依赖于出身、地位、和文化程度。这的确已经跨进了一大步，但仍然还没有达到认自由构成人之所以为人的概念的看法。多少世纪，多少千年以来，这样自由之感曾经是一个推动的力量，产生了最伟大的革命运动。但是关于人本性上是自由的这个概念或知识，乃是人对于他自身的知识，这却并不古老。

乙、哲学与其他知识部门的关系

讲哲学史这门科学，必须依时间次序对个别人物逐一加以陈述，因为哲学史的外表形象是由个别人物构成的。但这种陈述必须排除时间方面的外在历史，而只须揭示民族和时代的一般性格和一般情况。而事实上哲学史的确陈述了这种一般的性格，并且还陈述了它的最高点。哲学史和这一般的性格有着最密切的关系，而属于某一时代的一定的哲学形态，本身只是那个时代一般性格的一个方面、一个环节。由于这种密切的关系，一方面，我们必须详细考察一种哲学与它的历史环境有什么样的关系，而另一方面，也是主要的一方面，我们必须研究哲学史所特有的内容，当我们既已区分开一切与它有密切关系的东西之后，唯有这种特有的内容才是我们应该集中注意力去从事研究的。这种不仅只是外在的而是内在的联系，因此就有了两方面，我们必须予以考察。第一方面是纯属历史的联系，第二方面是实质的联系，如哲学与宗教的联系。通过对于哲学与宗教的联系的研究，我们对于哲学同时亦可得到一较深切的概念。

一 历史方面的联系

人们惯常说，我们必须考察政治局势和宗教等，因为它们对于哲学有很大的影响，而哲学亦同样对于政治、宗教有影响。如果我们满足于像“很大影响”这类的范畴，那么我们就是把两者放在一种外在的关系里面，并且以承认两者各自独立为出发点。但这里我们却必须用另一种范畴来考察，而不可用互相影响或相互作用等说法。主要的范畴乃是所有这些不同的形态之统一，即认为：只有一个精神显现于或表示在各个不同的环节里。

（一）支配哲学思想的外在的历史条件

首先必须指出的，即一个民族的精神文明必须达到某种阶段，一般地才会有哲学。亚里士多德曾说过：“首先要生活上的需要得到了满足，人们才开始有哲学思想”。因为哲学既是自由的与私人利益无关的工作，所以首先必俟欲求的逼迫消散了，精神的壮健、提高和坚定出现了，欲望驱走了，意识也高度地前进了，我们才能思维那些普遍性的对象。因此我们可以把哲学叫做一种奢侈品，如果奢侈品是指那不属于外在必需品的享受或事业而言。就这点看来无疑地哲学不是必需的。但这又要看“必需”是什么意思。从精神方面说来，我们正可以把哲学当作是最必需的东西。

（二）哲学研究的精神需要在历史上的起始

哲学作为一个时代的精神的思维和认识，无论是怎样先验的东西，本质上却也是一种产物；思想是一种结果，是被产生出来的，思想同时是生命力、自身产生其自身的活动力。这种活动力包含有否定性这一主要环节，因为产生也是消灭。当哲学自身产生出来时，是以自然的阶段作为它加以否定的出发点的。哲学是在这样一个时候出发：即当一个民族的精神已经从原始自然生活的蒙昧浑沌境界中挣扎出来了，并同样当它超出了欲望私利的观点，离开了追求个人目的的时候。精神超出了它的自然形态，超出了它的伦理风俗，它的生命饱满的力量，而过渡到反省和理解。其结果就是它攻击并摇动了现实的生活方式、伦理风俗和传统信仰。因而出现了一段破坏的时期。再进一步于是思想又集中向内。我们可以说，当一个民族脱离了它的具体生活，当阶级地位发生了分化和区别，而整个民族快要接近于没落，内心的要求与外在的现实发生了裂痕，而旧有的宗教形式已不复令人满足，精神对它的现实生活表示漠不关心，或表示厌烦与不满，共同的伦理生活因而解体时，——哲学思想就会开始出现。精神逃避在思想的空旷领域里，它建立一个思想的王国以反抗现实的世界。

所以哲学对于思想所开始破坏的世界要予以调和。哲学开始于一个现实世界的没落。当哲学带着它的抽象概念出现，用灰色的颜料绘灰色的图书时，青年人生命力的新鲜朝气已经消逝了。因此哲学所作的调和不是现实的调和而只是在理想世界里的调和。所以希腊哲学家大都逃避了国家的事务，而成为一般人民所称的偷闲者，因为他们退避到自己的思想世界里面。

这是保持在整个哲学史里的主要特点。当小亚细亚的伊奥尼亚城邦没落时，伊奥尼亚的哲学反而随之兴起。苏格拉底与柏拉图对于走向没落的雅典的政治生活再也不感兴趣。柏拉图很想在狄奥尼修那里实现一个较好的国家。于是在雅典，由于雅典民众生活的败坏，哲学兴盛的时期反而到来。在罗马，哲学之开始传播，乃在原来的罗马生活和共和国没落，罗马皇帝专制统治之时——在这段社会灾难严重政治生活没落时期内，传统宗教生活摇动，一切解体，而向往于新的生活。亚历山大里亚的新柏拉图派哲学家对于希腊古典哲学之高度辉煌的发挥，是与罗马帝国的没落——这样伟大、富庶、光荣，但灵魂已死的罗马帝国的没落——密切联系着的。同样在十五、十六世纪，当中世纪日耳曼人的生活获得了一种新的形式时，（因为在前些时候，政治生活仍然与宗教没有分开，或者国家虽在不断地与教会作斗争，但教会仍居于统治的地位）而且到了这时，国家与教会才正式分裂：因此，也开始学习哲学，虽说直到近代，哲学才达到独立的境地。所以哲学的出现只在于全部文化发展过程的某一时期内。

（三）哲学作为时代的思想

但人们在某一时代内并不只是作一般的哲学思考，而某一特定哲学之出现，是出现于某一特定的民族里面的。而这种哲学思想或观点所具有的特性，亦即是那贯穿在民族精神一切其他历史方面的同一特性，这种特性与其他方面有很紧密的联系并构成它们的基础。因此一定的哲学形态与它所基以出现的一定的民族形态是同时并存的：它与这个民族的法制和政体、伦理生活、社会生活、社会生活中的技术、风俗习惯和物质享受是同时并存的。而且哲学的形态与它所隶属的民族在艺术和科学方面的努力与创作，与这个民族的宗教、战争胜败和外在境遇——一般讲来，与受这一特定原则支配之旧国家的没落和新国家的兴起（在这新国家中一个较高的原则得到了诞生和发展）也是同时并存的。精神对它所达到的自我意识每一特定阶段的原则，每一次都把它多方面的全部丰富内容发挥出来，宣扬出来。一个民族的这种丰富的精神是一个有机的结构——一个大教堂，这教堂有它的拱门、走道、多排圆柱和多间厢房以及许多部门，这一切都出于一个整体、一个目的。在这多方面中，哲学是这样一个形式：什么样的形式呢？它是最盛开的花朵。它是精神的整个形态的概念，它是整个客观环境的自觉和精神本质，它是时代的精神、作为自己正在思维的精神。这多方面的全体都反映在哲学里面，以哲学作为它们单一的焦点，并作为这全体认知其自身的概念。

那在基督教内必然出现的哲学是不能在罗马找到的，因为全体的各方面都只是同一特性的表现。因此政治史、国家的法制、艺术、宗教对于哲学的关系，并不在于它们是哲学的原因，也不在于相反地哲学是它们存在的根据。毋宁应该这样说，它们有一个共同的根源——时代精神。时代精神是一个贯穿着所有各个文化部门的特定的本质或性格，它表现它自身在政治里面以及别的活动里面，把这些方面作为它的不同的成分。它是一个客观状态，这状态的一切部分都结合在它里面，而它的不同的方面无论表面看起来是如何地具有多样性和偶然性，并且是如何地互相矛盾，但基本上它决没有包含着任何不一致的成分在内。这个特定的阶段是由一个先行的阶段产生出来的。但揭示出一个时代的精神如何依据它自己的原则去铸造它的整个实在和时代的

命运，——用概念的方式去说明这整个结构，这却不在我们的范畴之内——这乃是一般的哲学的世界史（按即历史哲学——译者）所须处理的对象。我们这里所关切的只在于指出，其他各种文化形态如何在一个与哲学有内在联系的精神领域内去表现那同一的精神原则。

这就是哲学在各个文化形态中的地位。由此可以推知哲学与它的时代是不可分的。所以哲学并不站在它的时代以外，它就是对它的时代的实质的知识。同样，个人作为时代的产儿，更不是站在他的时代以外，他只在他自己的特殊形式下表现这时代的实质，——这也就是他自己的本质。没有人能够真正地超出他的时代，正如没有人能够超出他的皮肤。但另一方面从形式看来，哲学也可以说是超出它的时代，即哲学是封时代精神的实质的思维，并将此实质作为它的对象。就哲学是在它的时代精神之内来说，则这精神就是哲学的特定的内容，但同时哲学作为知识又超出了这内容，而与这内容处于对立的地位。但这种超出只是形式的，因为哲学除此以外更没有别的内容。这种哲学知识的本身无疑地就是精神的实现、精神的自我认识。所以这种形式的区别也就是一种真正的实际的区别。这种知识于是就成为产生一种发展的新形式的媒介。这些新形式只是知识的不同形态。通过这种知识，精神建立了知识与对象间的区别。这又包含着一个新的区别，因而就产生了新的哲学。这新的哲学已经是精神的一种较广的性格。它是此后即将实现出来的精神的内在诞生之地。关于这一点的具体情形，以下即将讨论到。于是我们将会看出：在希腊还只是哲学，而在基督教世界里就进入现实了。

二 哲学与其他相关部门的区别

其他部门的科学和文化的历史，特别是艺术和宗教的历史，部分地就它们所包含的成分，部分地就它们特有的对象说，都是与哲学的历史密切联系着的。也就是由于这种联系特别使得哲学史的研究有些麻烦。如果哲学史要包括进去一般的文化财产，特别是科学文化的财产，或甚至于要包括民间的神话，神话中所包含的哲学思想，或更进而要包括宗教思想（这些宗教思想是已经有思辨成分出现在内的思想），这样一来，则哲学史就没有边界，——一部分由于材料的繁多和搜集整理的烦难，一部分由于这些材料又与其他的部门有直接的联系，牵涉太广。但我们划分界限却不可任意随便，而须依据根本的性质予以规定。如果我们单看“哲学”这个名词，则所有这些材料都会属于它的历史。

关于这些材料我将从三个观点来说：即三个有关的方面均须确切地提出来，并与哲学分别开。第一方面为人们一般算作科学知识材料；这乃是理智思维的开端。第二部门为神话与宗教；这两者对于哲学的关系常常表现为敌对的，在希腊如此，在基督教时代亦如此。第三部门为抽象理智的哲学，即理智的形而上学。

（一）哲学与科学知识的关系

说到特殊科学，知识和思维诚然是它们的要素，正如是哲学的要素一样。但特殊科学的对象只是有限的对象和现象。把关于这种内容的知识聚积起来本身就不是哲学的任务。这种内容以及它的形式均与哲学不相干。如果它们是系统的科学，包含有普遍性的原则和定律，并根据这些原则和定律进行研究，则它们涉及的也只是有限范围的一些对象。它们所出发的根本原则正如它们所研究的对象一样都是假定的。外在的经验或内心的情感，出于自然或基于教育的法律观念和观念，就是构成这些科学的源泉。它们的方法假定了逻辑和一般思维的范围和原则。

通行于各种特殊科学之中、并构成其材料的最后支柱的思维形式，以及观点和原则，并不是它们所特有的，而乃是一个时代和一个民族的文化一般所共同具有的。这文化一般是由共同的观念和目的以及支配意识和生活的特定的精神力量所构成。我们的意识就以这些观念作为它的最后准则，并运用它们作为指导和联系的原则，但它却并不知道这些观念，也没有把它们作为考察的对象。试举一个抽象的例子：每一个意识都具有并运用那极其抽象的范畴——“有”（或译“是”[Sein]——译者），譬如说：太阳是在天上，这葡萄是成熟的，等等以至无穷。或者在较高的学术领域里，我们的意识进而又有了因与果的关系，力量于它的表现的关系等等，所有我们意识内的知识和观念都为这类的形而上学的观念所意识着，所支配着。这样的形而上学是一个网，网罗着或把握着人在实践和活动中所从事的一切具体材料。但这个网和它的结在我们通常意识里是沉没在多属性的材料之中，这材料包含着我们意识着的当前的兴趣和对象。但我们对于这些普遍的线索却没有抽引出来，明白地作为我们反省的对象。

我们德国人很少把一般的科学知识算作哲学。但也并不是没有这样的迹象。譬如大学中的哲学院，就包含有不是直接为了教会和国家目的的一切科

学。联系到哲学这一名词的意义的问題，现在在英国尚引起重要的讨论。在英国一个为汤姆生编的“哲学杂志”讨论到化学、农业（肥料）、农业经济、技术知识，有点像“黑尔谟布施泰特杂志”，并且报道于这些科目有关的许多发明。英国人并称物理学的仪器，如风雨表和寒暑表，为哲学的仪器。又如许多理论，特别是关于道德或伦理学的理论，一些从人心的情感和經驗得来的理论也被称为哲学，最后关于政治经济学的理论和原则亦被称为哲学。所以至少在英国，“哲学”这一名字是受到尊重的。前些时利物浦举行的欢宴财政大臣康宁的宴会上——在他的答谢词里，他祝贺英国，因为在英国管理政府的哲学原则业已付诸实施。在这里，至少哲学不仅是一个开玩笑的名词。在文明初启的时代，我们更常会碰见哲学与一般文化生活混杂在一起的情形。但是一个民族会进入一个时代，在这时精神指向着普遍的对象，用普遍的理智概念去理解自然事物，譬如说，去要求认识事物的原因。于是我们可以说，这个民族开始作哲学思考了。因为寻求因果与研究哲学一样，皆以思维为其共同内容。或者就精神方面看来，当关于伦理、意志（义务、人的主要关系）的普遍原则被说出来了，而说出这些原则的人就被称为贤人或哲学家。所以在希腊哲学起始的时候，我们就遇见了七贤和伊奥尼亚的哲学家。从他们那里传递给我们许多接近哲学命题的观念和发现。所以据说泰利士（据别的人说，不是泰利士，而是另一人）解释日蚀由于月亮或地球在中间隔开。这类的说法人们也叫做哲学思想。华泰戈拉发现了音调谐和的原则。别的哲学家对于天体有一些观念：认苍穹是为有孔隙的金属所构成，通过这孔隙我们可以看见那最高天，那围绕世界的永恒之火。像这一类的命题乃是理智的产物，不属于哲学史范围，虽说这些科学的命题业已超出了单纯感觉的直观，并同样超出了只是凭想像去表象那些对象。在这种方式下天和地都没有神灵居住了；理智把事物外在的自然特性与精神对立起来。在这时期我们又发现具有一般伦理内容的伦理训条和道德箴言，有如七贤所说的许多话。此外还有一些关于一般自然事变的一些命题。

在稍晚一些时候，文艺复兴时代，就这方面而论，亦值得注意。关于政治等等方而的一些普遍原则是说出来了，这些原则里面有其哲学的一面，霍布士和笛卡尔的哲学就是如此。笛卡尔的著作包含有哲学原则，但他的自然哲学和他的伦理学却只是经验的，反之斯宾诺莎的伦理学却包含有普遍的理念，关于神和自然的知识。虽然从前医学只是一些孤立的个别事实堆集，而且掺杂有通神论的成分，与占星术等相混合（而且即在不久以前，还有用神灵的遗物来治疗疾病的事），但与此甚相反，现在出现了一种考察自然的方式，人们根据这种方式去发现自然的规律和力量。依据宗教或经院哲学的形而上学、藉先验推理来观察自然事物的办法，这时人们已经放弃了。牛顿的哲学所包含的没有别的东西，只是自然哲学，亦即从经验、从知觉所产生的关于自然定律、力量、普遍性质的知识。这种知识虽显得与哲学的原则有些违反，但是两者有其共同之点，即两种知识的基本原则都是普遍性，再则，这经验是我所具有的，它存在于我的意识之内，因此它是属于我的。

这种形式的知识大体讲来是与权威相对立的，而它的出现特别是与宗教相对立，与宗教中的权威成分相对立。如果说在中世纪教会坚持它的教条作为普遍真理，那么现在恰好与此相反，人们是以自己的思想、情感、观念为

“我自己的思想”其实乃是重复的语句。因为每人必须为他自己思想，没有人可以替别人思想。

凭据，引起了对于教条的不相信。同样，这种主观的原则曾经转而反对当时公认的政治制度，进而寻求别的新原则，校正那旧的制度，因而普遍的政治原理也就建立起来了。又由于同样的观点，正如宗教是权威的，所以平民之服从权威，服从封建侯王的根据也同样是基于权威的。国王的即位是经过主的傅油仪式的，有如犹太的国君那样，他的权力据说是从上帝那里得来的，但只须对上帝负责，他的权威是上帝所赋予的。在这意义下，神学和法学大体上皆是固定的权威的科学，姑不论这权威是从那里来的。反思的作用就在于反对这种外在的权威。这样，特别在英国，国家法和民法的来源已不复仅来自上帝的权威，像摩西的法律那样。例如胡果·格罗丘曾著了一本关于国际法的书，把各民族历史上的东西，当作法律，把大众的公意看作法律中的主要环节。于是只能从别的方面去为国王的权威寻找根据，譬如国家的内在目的或人民的幸福等。这完全是真理的另一种来源，与那天启的，给予的和权威的真理来源，正相反对。这种于权威之外另寻别的根据来代替的活动，人们便叫做哲学思想。

所以这种知识就是关于有限事物的知识，这世界只被认作知识的内容。这内容既是通过自我的反省，来自人的理性，所以人就是主动的。这样的自己思维甚受尊重，曾被称为人的智慧或世界的智慧，因为它是以地上的事物作为对象，而且又是从世界本身之内涌现出来的。这就是哲学的意义。人们所以正确地称哲学为世界的智慧。哲学诚然研究有限事物，但依斯宾诺莎，是长存于神圣理念中的有限事物。而哲学与宗教还有着同一的目的。希雷格尔曾经使得哲学是世界智慧这徽号又活跃起来，他意在指出哲学必须脱离那些较高的领域，譬如说宗教。他这种说法得到很多赞同者。精神的主动活动在这里是属于哲学的完全正确的环节，虽说哲学的本质由于这种形式的定义，把它只限于有限的对象，尚没有充分发挥出来。对于这些现在与哲学也有区别的有限科学，教会早就加以排斥，认为他们足以引导人离开上帝，即因为它们只是以有限事物作为研究的对象。这些科学在内容方面的缺点，可以引导我们到与哲学相关联的第二个部门——宗教。

（二）哲学与宗教的关系

科学是通过形式的独立的知识一般地与哲学有关联，而宗教虽由于内容与科学相反，却通过内容与哲学相关联。宗教的对象不是地上的、世间的，而是无限的。哲学与艺术，尤其是与宗教，皆共同具有完全普遍的对象作为内容。艺术和宗教是最高的理念出现在非哲学的意识——感觉的、直观的、表象的意识中的方式。由于在文化发展的过程中，依时间次序，宗教的现象总是先行于哲学的出现，所以主要地必须对这种关系加以讨论。而且这与决定哲学的起始是密切关联着的，——因为哲学史必须指出那些属于宗教的成分，并把这些成分从它里面排除开，而哲学切不可从宗教开始。

在宗教里各民族无疑地业已表示出他们对于世界的本质，对于自然的和精神的实体，以及人与这本质的关系的看法。这里，绝对本质就是他们的意识的对象。这对象是外在于他们的，是超越于他们的，是或近或远、或友或仇甚或可畏的。在默祷或崇拜的仪式中，人就取消了这种对立，进而意识到他与这绝对存在——他的绝对本质——的统一，提高到对神的依赖之感或对神恩的感谢之忱，并感觉到神是可以接受人同它相和合的。像这种对神的观

念，例如像古希腊人那样，这种绝对的本质已经是对人非常友好，所以崇拜神灵的仪节愈成为对于这种神人合一的狂欢与享乐。这个绝对本质一般说来就是那独立自存的理性，那普遍具体的实体，那客观地意识到它自己的根源的精神。因此绝对本质不仅是对于一般合理性的观念，而又是对于普遍无限的合理性的观念。正如上面提到过的，我们首先必须认识宗教，像认识哲学一样，这就是说，必须确认并承认宗教是合理性的。因为宗教是理性自身启示的作品，是理性最高和最合理的作品。认为宗教只是教士们虚构出来以欺骗人民，图谋私利的东西，乃是可笑的说法。同样认宗教为出于主观愿望和虚幻错觉也是浅薄和颠倒事实的看法。教士们诚然常有滥用宗教的事实，——这种可能性乃是宗教的外在关系和时间存在的一个后果。由于它是宗教，它诚不免这儿那儿受这些外在联系的牵制。但本质上它是坚决地反对有限的目的和与之相关的纠纷，并形成一崇高的领域超出世俗目的之上。这种精神领域就是真理的圣地，在这圣地里，所有一切感官世界的幻觉，有限的观念和目的——意见和任性的场所皆消失了。

这种理性的成分既是宗教的主要内容，似乎可以抽引出来，并依历史次序排列成一系列的哲学命题。哲学与宗教站在同一基础上，有一共同的对象：普遍的独立自存的理性。但精神要使这对象成为自己的一体，譬如在宗教里就有默祷和体拜的仪式以期达此目的。但宗教与哲学内容虽同，而形式却异，因此哲学的历史必然与宗教的历史有区别。默祷只是虔诚地默念着那对象，而哲学便要通过思维的知识实现这种神人和合（Versöhnung），因为精神要求回复到它自己的本质。哲学通过思维意识的形式与它的对象相联系。宗教便不采取这种形式。但两个领域的区别又不可抽象地去看，好像只有哲学里才有思想，而宗教里却没有。殊不知宗教亦有表象和一般的思想。由于宗教与哲学是如此密切关联着，所以哲学史里有一个旧传统，常常列举出一个波斯哲学，印度哲学之类，——这个惯例一直尚部分地保持在整个哲学史里。因此有一个很流行的传说，说华泰戈拉的哲学是从印度和埃及传授过来的。这些民族的智慧是有古老的声誉的，而这智慧据了解是包括有哲学在内。又如在罗马帝国时期浸透了西方的东方思想和宗教仪式也得到东方哲学的名称。在基督教世界内，基督教与哲学是更明确地分别开的，反之，在古代东方，宗教与哲学是没有分开的，宗教的内容仍然保持着哲学的形式。由于宗教与哲学不分的看法流行，为了要使哲学史典宗教观念的关系有一更明确的界限，对于足以区别宗教观念与哲学思想的形式略加以确切考察，应该是很适合的。

宗教不仅有一般的思想作为它的内在内容，潜伏在它的神话、虚幻的想像、传统的历史里，对于这种内容，我们首先必须从神话里加以发掘，形成哲学思想；而且宗教又具有显明的思想的形式作为它的内容。在波斯和印度的宗教里有许多很深邃、崇高、思辨的思想被说出来了。我们甚至在宗教中还遇见显明昭著的哲学，譬如教父的哲学。经院哲学基本上是神学，在这里我们发现神学与哲学的结合，或者也可以说是混合，这很使我们烦难。现在我们的问题是：一方面，如何区别哲学与神学（作为对宗教的知识）或宗教（作为意识）？其次：在什么程度内我们在哲学史里面必须讨论到有关宗教的问题？要解答这后一个问题须分三层来说，第一，须讨论宗教的神话和历史方面，及其与哲学的关系；第二，须讨论哲学的和思辨的思想之明白表示在宗

教里面的；[第三，须讨论在神学中的哲学。]

第一：[哲学与宗教的区别]

考察宗教的神话方面，其中包括一般历史的传统的方面，是很有趣味的，因为从形式方面的区别看来即可以表明它的内容是与哲学相对立的。的确，就两者的关系看来，它们的对立简直到了好像不相容的地步。这种对立并不仅在我们的认识里面，而且甚至构成了历史的一特定阶段。哲学达到了与宗教相对立的阶段，反之宗教和教会亦仇视哲学、排斥哲学。因此我们不只要问，哲学史里面是否要涉及宗教，而这乃是既成的事实：哲学会涉及宗教，宗教也会涉及哲学。既然在历史上两者不是互不相干涉，所以我们也不能置两者的关系于不问。

哲学自然必须证明它的起始和它的认识方式的正确性。即在希腊，民众的宗教已驱逐了好几位哲学家，但宗教与哲学的对立在基督教教会里尤其剧烈。对于两者的关系，我们必须明确地、公开地、诚实地加以说明，像法国人称为“*aborder la question*”那样。我们用不着顾虑，好像这问题太微妙，亦用不着说空话塞责，更用不着规避躲闪，致使得后来别人不知所云。我们不可以装出对宗教不闻不问的样子。这种伪装没有别的，只不过想掩盖哲学曾经反对宗教这一事实罢了。宗教或神学家也装出不理会哲学的样子，但也不过是为了当他们作主观任性的抽象推论时，不致遭到哲学的反驳罢了。

这显得好像是宗教要求人放弃对于普遍对象的思维，放弃哲学，因为哲学的思维仅只是世间的智慧、人间的工作。这样人的理性就与神的智慧相反对了。在这里我们真是听惯了关于神圣的教训和法则与人的制作和智巧的区别，意思是说后者包括了一切从人的意识、理智和意志产生出来的现象，以及一切与神的知识和神圣事物（神的启示）相违反的东西。由这种对立所表示出来的对于人的一切贬抑，尚有更进一步的趋向，即包含在这样的看法中：认人的使命在于赞美上帝在自然中的智慧，——植物的种子、高山的雄壮、黎巴嫩的柏树的荣茂、枝头雀鸟的歌唱、动物神奇的技巧和自保的本能，皆可赞美为出于上帝的神功与擘划。不用说关于人生方面许多事物，也须归功于上帝之大智、大仁和大公，但人的建树、法律以及通过人的意志而创造出来的事业和世界进程方面却认作与上帝无关，反而说它所主宰的主要的乃在于人的命运，亦即外在于人的知识和自由意志的活动，换言之，偶然的事变方面，——所以这外在的偶然的方面却主要地被认作上帝的作为，而那本质的一方面，即根源于意志和良心而产生的活动，乃被认作人的作为。外在的关系、环境和事变与人的一般目的之谐和诚然是很高的境界，但这也只是因为这里所讲的谐和是指符合人的目的而言，而不是符合自然的目的，如一个麻雀寻觅食物而生活等等。如果认为上帝是自然界的主宰，为一切事物的顶峰，那么，什么是自由意志呢？难道它不是超出于精神世界的主宰，或者既然它自身是精神性的，难道它不是内在于精神世界的主宰吗？那种从自然事物本身，从树木、动物出发，而不从人生方面出发去赞美上帝，与古代埃及宗教，在崇拜红鹤，或在崇拜猫、狗中去寻求神灵有什么很大的区别呢？这

据米希勒本，第二版，英译本，第六十四页增补。——译者

同上。

有“接触问题”或“针对问题”的意思。——译者

又与那古代和近代印度人的可悲状况，有什么很大的区别呢？他们现在仍然崇拜母牛和猿猴，他们很虔诚和小心翼翼地饲养并保护这些牲畜，而让人去挨饿，人若由于避免饥饿而杀戮牲畜甚或分享牲畜的食物，就会犯罪！

这些贬抑人性的看法似乎认为人的行为与自然相比是渎神的，自然的产物是神的作品，而人的作品却是渎神的。但人的理性所产生的东西至少与自然有同等的贵重。不过像这样说来，我们还没有给予理性以应有的地位。如果动物的生活和作为都是神圣的，那么人的作为应远为较高，应在无限较高的意义下更为神圣。人的思维的优越性必须立即予以承认。关于这点，基督曾说过（“马太福音”，第六章，二十六至三十节）：“你们看那天上的飞鸟”——（这里面当然包括有红鹤和蜂鸟）——“……你们不比飞鸟贵重得多么？……野地里的草，今天还在，明天就丢在炉里，上帝还给它这样的装饰，何况你们呢？”作为上帝的肖像，人之优越于动物和植物是谁也承认的，但一问到在什么地方去寻求神性，去看见神性，于是像前面那些说法，却不从优越方面而从低极方面去求。同样，即就关于上帝的知识而论，最值得注意的，即基督不把对于上帝的知识和信仰放在对于自然产物的赞美上面，亦不放在所谓对自然的主宰的惊叹或对预兆与奇迹的惊叹上面，而乃放在精神的证验上面。精神是无限地高于自然；神性表现在精神里较多于在自然里。

但那自在自为的普遍内容藉以初次成为哲学的形式乃是思想的形式，亦即普遍者自身的形式。在宗教里这内容却通过艺术成为直接的外在的直观、表象和感觉的对象。它的意义是供性灵体味的，这意义是精神的见证，惟有精神才能理解那个内容。说得更明白一点，我们必须紧记着这一区别：我们的所是和所有，是区别于我们如何知道我们所是和所有的，这就是说，区别于在什么方式下我知道我之所是，并把它作为对象。这个区别有无限的重要性，它特别关涉到民族和个人的文化陶养，并且也包含着上面所说的文化发展阶段的区别。我们是人，并且有理性。凡是人的和理性的事物都在我们这里，在我们的情感、性灵、内心——一般地在我们的主观性里激起一种共鸣。通过这种共鸣，这种特定的激动，一个内容一般地便成为我们的并为我们所有了。这内容所包含的多样性就在内心里集中起来并蕴蓄起来了，——这是精神的一种不知不觉地在它自身中、在普遍的精神本质中交织的过程。所以这内容与我们自身的单纯抽象的确定性或自我意识是直接地相同的。但精神由于它是精神，它本质上亦同样是一个意识。那单纯地潜蕴在自身内的内容必须成为自己的对象，必须成为知识。就在精神的这种客观化的方式和形态里——亦即在意识的方式和形态里，存在着意识和文化在发展阶段上的整个区别。

这种方式和形态由蒙昧的感觉之单纯的表现伸张到最客观，或自在自为的客观，思想、精神。最单纯最形式的客观化表现在用一个名字或一句话来表示某种情绪或某种情调，譬如说：“默祷”，“祈祷”等等，或“让我们祈祷”，“让我们虔心默祷”等等，就只是单纯地令人回忆起某种感觉。但譬如说：“让我们思维上帝”，那就进了一大步。这就表示出那一充实的情感之绝对广包的内容了，也就表示出主观自觉活动形式的内容。但这对象虽说包括了整个充实的内容，它自身仍然是没有发挥出来的，完全没有确定性的。但发挥出它的内容，并把包含的各种关系掌握住、表示出、提到意识前面——这也就是宗教的起始、创造和启示了。这种发展了的内容，主观化其

自身最初所采取的形式乃是当下的直观，感觉的表象的形式，或者从自然的、物理的或精神的现象和关系中得来的较为明确的表象的形式。

艺术是表现这种意识的媒介，由于它能将这内容之客观化在感觉里的飘忽即逝的假象把捉住，并予以固定永久的形式。那没有形式的圣石，那单纯的地点，或任何与客观性的需要有密切联系的东西，都从艺术那里得到了形式、色彩、性格和确定的内容，这内容是可被意识到的，而且现在是作为对象呈现在意识前面。这样，艺术就成为人民的教师，譬如，“荷马和赫西阿德，他们是为希腊人制定神谱的人”，因为他们把所得来的（不管是从什么地方得来的）现成的混乱的与民族精神一致的观念和传说加以提高，加以固定，使之得到明确的意象和观念。他们所代表的不是那样的艺术，这艺术只是把一个在思想、观念和文字方面已经发挥完成了的宗教内容现在又弄到石头上、画布上或文字上去，像近代的艺术那样。当近代艺术家处理一个宗教题材，或处理一个历史题材时，都有了现成的观念和思想作为根据。他们所作的，只是把那已经完善地表现了的题材，再依他们自己的方式重新表现一番。这种宗教的意识是思维的想像产物，或者是思维的产物，这种思维只有通过想像的机能才能把握对象，也只有通过想像的形式才能得到它自身的表现。

如果无限思想、绝对精神曾启示其自身或正启示其自身于真正的宗教里，则它所藉以启示其自身的媒介就是内心、能表象的意识和有限个人的理智。宗教并不仅是一般地向着每一形态的文化而传播的——“福音是向着贫穷的人宣说的”——；但宗教既是宗教，必须明白地指向内心和性灵，打进主观性的范围，因而进入有限的表象方式的领域。在知觉的和对知觉加以反省的意识里，人对于绝对者的思辨的关系，他所能凭藉的只是一些有限的关系，惟有通过这些有限关系，他才能够（无论在完全真实的意义下或仅在象征的意义下）认识并表示出无限者的本性和关系。

在作为最切近地最直接地启示上帝的宗教里，表象的形式和反省的有限思维的形式并不是上帝存在于意识内的惟一形式，但是它却必须显示其自身于这种形式内，因为只有这种形式对于宗教意识才是可理解的。为了讲明白这点，必须说明一下什么叫做“理解”（Verstehen）。一方面，如上面所说，理解主要地就是内容的实质的基础，这基础出现在精神里就成为精神的绝对本质，激动了精神的最深处，即在这最深处引起了共鸣，而且即在这里面得到了关于精神的证明。这就是理解的第一个绝对条件。凡不是潜在于（即自在——译者）精神自身之内的对象，即不能自外进入到它里面，也不能使它实现出来（即自为——译者），换言之，这种内容就是无限的和永恒的。因为实体之所以为无限，即由于不受与它相关联的对象的限制，——因为若不然它就会被限制的而不是真正的实体了。精神不只是潜在的东西，不只是有限的、外在的东西。即因为凡有限的和外在于的东西便不复是潜在的东西，而乃是对方，为他物而存在，与他物相关联。但另一方面，既然真的和永恒的东西必应是被意识到的，换言之，必应进入有限意识，作为精神的对象：所以，为这真的永恒的事物所寄托的精神乃是有限的，而精神之意识到它的方式也只包含在对有限事物和关系的观念和形式里。这些形式是意识内最流行熟习的东西，也就是表达有限性的一般方式；意识掌握这些方式并运用这

“赫罗多德”，第二卷，第五十三节。

些方式使成为它表象有限事物的一般媒介，它必须把任何进入意识的事物，均归结到这种媒介，以便藉此保持它自身，并认识它自身。

宗教的态度是这样的：通过宗教而达到我们的真理，只是外在 地给予的。人们说：真理的启示是给予人的，他只须谦卑地加以接受就得了，因为人的理性是不能掌握真理的。宗教的真理是存在着的，但我们不知道它是从哪里来的。所以这给予的内容是高于理性、超越理性的。——这就是传统宗教的看法。真理的启示是通过不知什么地方来的先知或神圣的使者。他是一个个人；究竟这个个人是谁，对于宗教内容的本身是无关轻重的。譬如，塞雷斯 和特里普托勒谟 曾经介绍了农业和婚姻，他们就受到了希腊人的尊崇。民众对摩西和穆罕默德的感谢，也由于类似的情况。真理通过那一个个人启示出来，这乃是外在的历史事实，与绝对的内容不甚相干的。人身不是教义内容的本身。但基督却没有这样的特异之处：即这个人身，基督本人，他的作为上帝的儿子的使命，是属于神性的本身的。如耶稣基督对于基督徒只是一个教师，像毕泰戈拉、苏格拉底——甚或哥伦布那样，那么，这就不是普遍的神圣内容，不是神的启示，不是对于神性的教义了，而唯有这点才是我们在宗教里面所要寻得的教训。

真理无论在什么阶段，它进入人的意识首先必须在外在方式下作为感觉表象的、现前的对象；像摩西在烈火的丛林中瞥见了上帝，和希腊人用大理石雕像或别的具体表现使神显示在意识面前那样。不过另外一个事实就是，真理是不能停留，也不应停留在这种外在形式里的。——在宗教如此，在哲学亦是如此。这样的想像形态或历史内容（如基督）必应是为精神而存在的精神性的对象。这样他就停止其为一外在的存在了，因为外在的形态是没有灵性的。我们应当“在精神内并在真理内”认识上帝。上帝就是那普遍的、绝对的精神。人的精神与这绝对精神的关系，有下面这些特点。

人是要信奉一个宗教的。他信仰宗教的根据何在呢？基督教说：精神自身就是这种内容的见证。基督斥责那想要看奇迹的法利赛人；只有精神才可了解精神，奇迹只是精神的预感，奇迹是自然律的中断，只有精神才是逆着自然过程的奇迹。精神也就只是对于它自身的了解。天地间只有一个精神，普遍神圣的精神，——这并非仅因为它是无所不在。它不是散漫杂凑的多数独立个体之外在的全体或共同性，而是浸透一切事物，是它自身和它对方的假相的统一，它是主观性和特殊性的统一。作为普遍者，精神自己以自己为对象，作为特殊者，精神就是一个个体。但作为普遍者，它又超出了这个体性，统摄了它的对方，是它的对方和它自身的统一。真正的普遍者，用通俗的话说来，表现为普遍者自身和特殊者的结合。在精神理解其自身的过程中产生二元化，精神就是了解者与被了解者的统一。被了解的对象是神圣的精神；主观的精神即是能了解者。但精神不是被动的，被动性对于精神只能是暂时的；精神是一实质的统一。主观精神是能动的，但客观精神本身就是这种能动性。那能了解神圣精神的能动的精神，就其了解神圣精神而言，就是神圣精神的自身。精神的这种只是自己与自己发生关系就是绝对的使命。神圣的精神是生活于并显示于它的教团里。这样的了解就叫做信仰。这却不是历史的信仰。我们路德宗的人——我个人是属于路德宗并愿意继续属

司穀女神。——译者

希腊爱留西国王，传播农业。——译者

于这宗——只有那种本源性的信仰。这种统一性并不是斯宾诺莎式的本体，乃是在自我意识内能知的本体，这自我意识无限化其自身，并与普遍性相关联。侈谈人类思维的限制是浅薄无聊的；认识上帝是宗教的唯一目的。精神对宗教内容的证验就是宗教性本身。精神的证验是证明同时又是证明者。精神首先在证验中证明其自身。精神之被证明，只在于它自己证验、自己表示、自己显现其自身。

还有一点就是：这种精神的证验，亦即它自己内在的自我意识、它自身的交织、它在内心虔祷中的生活，乃是一种本身混沌朦胧的意识，这种意识还没有达到它真正的意识，因而也就没有达到客观化，因为规定主体与对象的区别还没有建立起来。但那自身浸透着并浸透了的精神现在便进入到表象里，上帝过渡到它的对方，而以它自身为对象。于是举凡给予了的和接受了的一切宗教上的观念，皆出现在神话里，宗教的一切历史方面和传统方面皆在这里有其适当地位。更确切点说，我们这时有了基督，他约略在两千年前就来到世界了。但他说：“我与你们在一起，直到世界的边缘，只要什么地方有两个人用我的名义，聚会在一处，我就与你们在一起。”如果我的肉身不复在你们前面，则“我的精神将会引导你们达到一切真理。”——外在的关系不是真正的关系，它将会被扬弃。

这里就指明了宗教的两个阶段：第一，默祷、崇拜的阶段，譬如圣餐的仪式。这就是在教团中倾听着神圣的精神，在教团中现在那亲临的、内在的、活的基督，作为自我意识，得到了实在性。第二为发展了的意识的阶段，在这阶段里宗教的内容成为对象。在这里亲临的内在的基督退回到二千年前，回到巴勒斯坦的一个小角落，他是远在拏撒勒或耶路撒冷历史上的一个人。同样在希腊教里，在默祷中的神变成了现实化的雕像和大理石或在画图中变成了画布和木片；——宗教达到了外在化的形式。圣餐在路德宗只是在信仰中、在神圣的欣赏中，并不当作圣饼来崇拜。所以对于我们一个圣灵的图像除了被当作一块石头、一件物品外没有别的。这第二个观点当然必须认作我们据以得到意识的开始。意识必须从这种形态的外在认识出发，被动地接受启示，保留所接受的于记忆中。如果只停留在这一阶段，则这种观点就是非精神的观点。停留在这第二观点——在这历史的死去了的遥远之处——就叫做摒弃精神。一个人欺骗了圣灵，他的罪恶是不能赎的。这种对圣灵的欺骗无异于说，圣灵不是普遍的，不是圣洁的，亦即认基督只是一分离的或孤立的，只是另一个人，只在犹太地方，或者他虽然现在还存在，但是在他界，在天上，在无何有之乡，而不是真实地亲临在会众里。一个只是说人的理性、只是说理性的限度的人，他是欺骗了圣灵。因为圣灵或精神作为无限的、普遍的、自己认识自己的存在，决不认识其自身于仅只有限的事物里，它与有限的东西不相涉，它只在它的无限性中自己认识自己。

有人说：哲学认识本质。这里主要之点在于本质并不是外在于现象。我的精神的本质即在我的精神之内，不在外面。同样，一本书的本质、内容也就没有了，如果我们抽掉了它的封皮、纸张、油墨、语言和千千万万的字母等。单纯普遍的内容，作为本质，并不在书之外。同样，定律并不在个体之外，反之，它是构成个体的真实存在。我的心灵的本质是我的真实存在、我

的实质，不然我就会是没有本质的东西。这种本质，我们可以说，是可以烧燃的材料，它是可以为那客观的普遍本质所引燃、所照明的。只要这种燐质或火种在人心内，则认识、着火、照明就是可能的。只有人心中对于神的情绪、预感、知识才是这样的火种。没有这一点，即使那神圣的精神也就不是自在自为的普遍性了。本质本身就是一有内容的实质，不是无内容的、不确定的。一如一本书尚有别的内容，同样在个人的心灵里尚有一大堆别的东西，只属于这个本质的现象。宗教就是认识到这本质的一种境界，而那为许多外在事物所围绕着的个人必须与这本质区别开。本质是精神，不是抽象的东西。“上帝不是死人的上帝，乃是活人的上帝。”真正讲来，是活生生的精神的上帝。

伟大的造物主感到孤独无友是它的缺陷，
于是它就创造出众多的精神，
作为它的圣洁性的圣洁表现。
那最高的本质是无对无双的，
从整个精神世界的盃中，
涌现出它本性的无限。

就知识形态在宗教和哲学中的不同而论，则哲学显得是对宗教的知识形态起了摧毁的作用，因为在宗教里这普遍的精神只是最初表现于外在的、客观形式的意识里。——从外在的仪式开始的宗教的崇拜，如前面所说那样，它就转而扬弃这种外在的形式，所以通过默祷与崇拜更可以证明哲学的作用了，因为哲学所作的，也就同崇拜一样，在于扬弃这种外在性。哲学所处理的约有两点：第一，哲学与宗教的崇拜一样，所要把握的同是实质的内容、精神的灵魂，第二，把这种内容提到意识前面作为对象，但具有思维的形式。被宗教所表象为意识的对象的东西，不论是想像的作品，或是历史的存在，哲学均加以思维、加以把握。在宗教意识里，对于对象的知识是属于表象的形式，多少包含有一些感性成分。在哲学里面我们不会说，上帝生下一个儿子，——这类从自然生活中借来作譬喻的关系。这种关系中的实质，当然在哲学里要予以承认。哲学既然思维它的对象，它便有了一种优点，即在宗教中两个不同的环节，在哲学中便是统一着的。在宗教的崇拜里，意识沉没在绝对本质里面。这两个阶段的宗教意识，在哲学思维里均合而为一了。

这两种形式，[表象和思想]是彼此不同的，因而好像是互相对立，彼此冲突似的。这是很自然而且也是必然的现象，即当它们以较明确的形式出现，且仅意识到两者间的区别时，则它们最初是会显得彼此互相敌对的。在现象里，那前一形式是一有规定性的自为的存在，与另一形式相对立。但只有在后一形式里，思维才具体地认识它自身，深入它自身，而精神之所以为精神才得到自觉。具体者就是有规定性的普遍者，因此包含有它的对方在内。在前一阶段里，精神是抽象的；受了抽象性的拘束，它只意识到它自己是相异于并相反于它的对方。当精神具体地把握住它的自身时，则它便不复拘束在规定性里面，只自知其区别并自安于区别了。但作为具体的理智，精神在与它相异的形态里面同样能把握住实体，精神只有把握住实体的现象，并转而反

这是从新约“马太福音”，第二十二章，第三十二节引用来的。——译者

这几行诗句是从德国大诗人席勒（Schiller）的一首有名的叫做“友谊”的诗中摘录出来的。——译者
据荷夫麦斯特本，第一一八页增补。——译者

对这现象，它才能在实体的真实内容里，在实体的内在核心里，认识它自身，而且才算把握它的对方，使对方受到公正的处理。

一般说来，这就是这种对立在历史上的过程：第一，思维之最初出现在宗教内是不自由的，是在个别的外在表现中。第二，思维坚强起来，感觉到自己是建筑在自己的基础之上，对于与它不同的形式，采取敌对的态度，而不能在对方中认识自己。第三，于是这过程就完成于即在对方之内认识到自己，[把对方认作它自己的一个环节。]

因此哲学必须从自己独立处理自己的事务开始，必须将思维从一切民间信仰里孤立出来，寻找完全另外的一个领域，把表象世界丢在一边。这样思维与表象便安静地彼此并列着，或者亦可以说，哲学一般地尚未达到反省它的对立者的阶段，也同样没有想到要把两者加以调解，因而对民间信仰予以解释和合理化，（因为民间信仰所表现的乃是同一内容，不过只通过另一外在形式而不是通过概念罢了。）——因而能反过来用民间宗教的形式以表示自由思维的概念。

所以我们看见，哲学最初受了束缚并局限在希腊的异教信仰范围内。等到它自己站稳了脚跟，它乃起来反对民间信仰，并对它取敌对态度，直到哲学把握住民间信仰的内在核心，并在其中认识到它自身时为止。所以最早的古代希腊哲学家大都尊崇民间宗教，至少他们不反对它，或不去反省它。后来，自塞诺芬尼起始，即已猛烈地攻击民间幻想，于是就出现了许多号称为无神论者。一如民间信仰与抽象思想之彼此对立，相安无事，我们还看到稍后一点的许多有教养的希腊哲学家，他们的思辨活动与崇拜的仪式，虔诚地祈求神灵，献祭等尚一起共存着，而没有丝毫虚伪勉强之感。苏格拉底被控诉，说他教导民间宗教以外的神灵，——无疑地，他的“精灵”是与当时希腊的伦理和宗教原则相违反的。但同时他却很忠诚地遵守他的宗教习俗，我们知道他最后的一句话，尚在嘱托他的朋友，请他们替他对爱斯库拉普（希腊药神——译者）献祭一只雄鸡。这个遗志是与苏格拉底对神的本质之一贯的思想，特别是与他的道德思想很不一致的。柏拉图剧烈攻击诗人和诗人所歌颂的神灵。等到后来，新柏拉图派才认识到为前期哲学所抛弃的民间神话中所包含的普遍内容，于是他们把这些神话改造成、翻译成思想所能够掌握的意义，于是神话就被用来象征地表示他们哲学思想的形象化的语言。

同样在基督教里，我们看见，思维没有独立性地与这种宗教形态相结合，并且只在宗教范围以内活动；这就是说，思维以宗教作为根据，且自基督教教义的绝对前提出发。后来我们看见所谓信仰与所谓理性的对立，及当思维的翅膀长得强而有力时，这个少年之鹰便独自飞向真理的太阳，但也像一个鸷鸟，它反对宗教，向宗教斗争。最后，哲学对于宗教内容通过思辨的概念予以合理的解释，亦即在思想面前予以正确公平的处理。由于这样，概念必须得到具体的掌握，并浸透在具体的精神活动里。这应是现时的哲学观点，这哲学是在基督教之内成长起来的，它除了以世界精神作为它的内容外，更没有别的内容。当世界精神在哲学中认识它自身时，则它也复是在前此与哲学相敌对的形态——宗教——中认识它自身。

因此宗教和哲学有一共同的内容，只是形式不同罢了。主要问题只在于概念的形式须完善到相当高的程度才能够把握住宗教的内容。真理正是人们

所谓宗教的神秘；真理也就是宗教的思辨成分。新柏拉图派把这种思辨成分叫做“进入秘奥”或从事于思辨概念的体认。粗浅地讲，一般人所了解的神秘是神奇不可知的意思。但在爱留西的神秘信仰里却没有不可知的东西，（在这意义下，所有的雅典人都已进入神秘的境界，惟苏格拉底没有进入。）说到这里，我要顺便提一下，那些考据家先生们也是这样，因为在考据学里也流行着这种保守秘密的观念。在生人面前公开使人知道秘密乃是惟一被禁止的事。在有些情形下洩漏秘密乃是犯罪的事。[宗教的神秘既然是神圣的，就不应该随便说出来。赫罗多德常常明白宣称（例如第二卷四十五到四十七节），他也愿意说出埃及的神灵和神秘信仰，除非这样说出是虔敬的。他知道很多东西，但完全说出来却是不虔敬的。]基督教的教条是被称为神秘的。这些教条就是人所知道的关于上帝的本性的东西。但教条也不是什么神秘的东西，而是为这个宗教的所有信徒都知道的，其所以与别的宗教的信徒的区别就在这。既然所有的基督徒都知道基督教的信条——神秘，足见神秘并不是什么不可知的东西。神秘作为思辨的内容，就它的性质说来，只是对于理智是不可知的秘密，而不是对于理性；从思辨的意义看来，神秘的正是那合理性的。理智不能把握思辨原则，思辨原则是具体的，而理智总是执着区别，认之为完全分离的；神秘却又包含了理智的矛盾，但同时又解除了理智的矛盾。

因此哲学对于新近神学中的所谓理性主义是持反对态度的。理性主义者口头上老是挂着理性，但实际上那只是枯燥的理智、抽象的思维，从它里面一点也认识不到具有自我思维成分的理性。这种理性主义，在内容与形式两方面，都是与哲学相反对的。它使得内容、使得天国空疏化，一切的一切都被它降低成有限的关系。即单就形式而论，它也是与哲学相反对的。因为它的形式只是抽象推理，不自由的抽象推理，而不是把握本质。宗教中的超自然主义是反对理性主义的，但就真实内容看来，它却与哲学很亲近，不过形式不同罢了。但当它变成麻木不仁毫无精神意味时，它便只知接受外在的权威以作支持。经院哲学家却还不是这类的超自然主义者。他们曾用思维、概念去认识教会的教条。当宗教以僵化了的抽象权威去反对思维，宣称“地狱的大门将不能战胜它”时，则理性的大门较地狱的大门更坚强，不过其目的不在战胜教会，而在于教会相调和。哲学作为把握宗教内容的思维，与宗教的表象比较起来，有一优点，即它能理解双方。哲学能理解宗教，它又能理解理性主义和超自然主义，它又能理解它自己，但反过来，宗教却不能这样。宗教从表象的观点只能理解与它处于同等地位的东西，却不能理解哲学、概念、普遍的思想范畴。所以我们从哲学出发去责备哲学之反对宗教，对于哲学常常还算不得不公平；但如果我们从宗教观点出发去责备哲学之反对宗教，对于哲学则常常是很不公平的事。

宗教的形态对于自在自为的精神是必要的。宗教是对任何人，对任何形态的意识皆真的真理形式。这种人类的普遍教化最初采取感性意识的形式，其次为普遍形式之渗入感性的现象，这就是反省。表象的意识，神秘的、传统的、权威的形式都属于理智的形式。那包含在精神的见证内的本质，只有

希腊北部民间信仰的一派，注重在群众性的狂欢里与神和合。开讲词中也曾提到这派，请参看。——译者

据米希勒本，第二版，英译本，第七十九页增补。——译者

当它表现在理智的形式内时，才能成为意识的对象。我们的意识必早已从生活中、从经验中熟习了这些形式。因此宗教必具有真理或精神性的意识，——必具有理性的形式。或换言之，真理的意识必具有宗教的形式。这就是宗教之所以有存在价值的一般理由；但这种[思辨性的]思维的意识并不是一切人[都共有的] 外在的一般的思维形式。

现在我们已说明了哲学与宗教的区别。此外尚有几点与研究哲学史有关，拟部分地根据上面所说的，略说一说。

第二：[宗教成分之必须从哲学史的内容里排出去]

对于其他与宗教有关材料，我们在哲学史里应如何处理呢？我们首先碰见神话。它似乎也可以被引入哲学史里面。神话是想像的产物，但不是任性（Willkür）的产物，虽说在这里任性也有其一定的地位。但神话的主要内容是想像化的理性的作品，这种理性以本质作为对象，但除了凭藉感性的表象方式外，尚没有别的机能去把握它；因此神灵便被想像成人的形状。神话可以为了艺术、诗歌等而被研究。但思维的精神必须寻求那潜伏在神话里面的实质的内容、思想、哲学原则，一如我们须在自然里面去寻求理性一样。新柏拉图主义者便是采取这种方式来处理神话的。近年来这主要地就是我的朋友克罗伊采尔所研究的象征学的任务。这种处理方式曾遭到许多人反对和指责：我们只须切实地去作历史工作，而这种掺杂哲理进入神话或从神话中糅释出哲理——这哲理是古代的人想也没有想到过的——的作风是反历史的。这话一方面是完全正确的，因为这只是克罗伊采尔的研究方式，也是古代亚力山大里亚的新柏拉图派所从事过的工作。在有意识的思维里古代人的确没有想到过那些哲理。也没有人这样肯定过；但说那些哲理的内容没有潜伏在神话中，却未免有些可笑。民间的宗教，以及神话，无论表面上如何简单甚或笨拙，作为理性的产物（但不是思维的产物），无疑地它们同真正的艺术一样包含有思想、普遍的原则、真理。理性的本能是它们所自出的基础。也就由于这样，当神话过渡到感性的认识方式时，总是掺杂有不少偶然、外在的材料。因为用感性的方式去表达概念总是包含有不相适合的成分的，在想像的基础上是不能很真实地表达理念的。这种基于历史的或自然的情况产生出来的感性形式，必须从各方面去予以规定。这种外在的特性必是或多或少地不能与理念相符合的。这些解释里面也可能包含许多错误，特别是从个别事例出发。在一大堆习俗、行为、工具、衣饰、祭品等等之中，总包含有一些与思想相类似和与思想有关系的東西；不过距离理念还很远，而且里面必夹杂有很多偶然的成分。但这里面包含有理性，本质上是我们必须承认的。而且采取这种方式去了解神话乃是一种必要的研究方法。

不过神话仍然必须从我们的哲学史内排除出去。其理由是：哲学史所研究的不是潜伏在某些表现里的一般哲理和思想，而是明白表示出来的思想，而且只研究明白表示出来的思想，——只研究这样的、已经进入意识取得了思想的形式的宗教内容。这表明了一种巨大的区别。譬如，小孩也具有理性，

据荷夫麦斯特本，第一九二页增补。——译者

据米希勒本，第二版，英译本，第八十一页增补。——译者

克罗伊采尔（Friedrich Kreuzer）著有“古代民族，特别是希腊人的象征和神话”一书，第二版改订本共四册，于一八一九年在海得堡出版。——译者

指潜在与实在的区别。——译者

但理性在小孩中仅是一种潜在的禀赋。哲学所研究的是形式，是内容发挥成为思想的形式。只有思想才是理念的绝对形式。潜伏地包含在宗教中的哲理与我们无关，必须这哲理取得思想的形式时，才是我们研究的对象。

在许多神话里面，诚然是有形象的，并且同时有关于形象的意义，或者形象自身就带有意义。古代波斯人崇拜太阳或火作为最高的存在。波斯宗教的本源为泽尔万·阿克仑（Zervane Akerene 按即无限的时间或永恒）。这个单纯的无限的存在具有“两个原则：奥尔牟兹德和阿利曼，主宰善恶之神”。普鲁泰克说：“它不是一个保持并主宰全体的存在，而是夹杂有恶在内的善，自然一般地绝不产生任何纯洁的和单纯的东西。所以它并不是一个授予者，像一个主人从两个瓶子中取出饮料来加以分配与混合。反之它乃是通过两个相反的敌对的原则，其中之一遵循正当的方向，而另一原则向着相反的方向进行，如果不是整个世界，至少这地球是在不平衡的情形下运动着。琐罗亚斯德曾经很好地把其一原则（奥尔牟兹德）解释为光明，而把另一原则（阿利曼）解释为黑暗；在两者的中间为米特拉，因此波斯人称米特拉为调解者。”于是米特拉又是本体、普遍的存在，也就是提高到全体的太阳。它不是奥尔牟兹德与阿利曼间的调解者，好像它要维持和平以便两者各自独立存在，而它乃是站在奥尔牟兹德一边，同它一起向恶斗争。米特拉并不是分有或兼有善恶的一种不吉祥的中间物。

阿利曼有时被称为光明所产生的第一个儿子，但只有奥尔牟兹德才长住在光明里。在创造这可见的世界时，奥尔牟兹德在地球上，在它的不可把捉的光明王国内，放置那坚固的苍穹，这苍穹高在天上，尚完全为那最初的原始光明所围绕着。在地的中间有一高山名阿尔波第，这山的山顶直达到原始光明。奥尔牟兹德的光明王国一直扩张到天上坚固的苍穹，到阿尔波第山上，且又到地上直至第三时代。这时前此只局限在地下的黑暗世界的阿利曼才冲进奥尔牟兹德的形体世界，与他共同主宰这世界。于是那介于天与地的中间才分割为光明黑暗两半。正如奥尔牟兹德前此只是一精神的王国，所以阿利曼也只是一黑暗的王国，但为了混合起来，他于创造地上的光明时复建立一地上的黑暗与它对立。从这时起这两个形体世界就彼此对立，一是纯洁而善的，一是不纯洁而恶的。这种对立贯穿了整个自然界。在阿尔波第山上奥尔牟兹德曾经创造了米特拉作为地上的调解者。创造形体世界的目的没有别的，只在于使从它的创造主那里堕落下来的存在，回复其地位，补偿其缺陷，因而使得恶永远消失。形体世界是善与恶斗争的舞台或战场。但光明与黑暗的斗争本身并不是一个绝对不可解决的对立，而是一过渡的阶段，奥尔牟兹德，光明的原则，将最后取得胜利。

我要指出，从哲学看来，这种二元论特别值得注意。有了这种二元，于是[统一这対立的]概念就成为必要了。概念在二元里乃直接是它自身的反面，但它在它的对方（即反面——译者）里复与它自身相统一。因此，就两者而论，只有光明的原则是本质，而黑暗的原则乃是虚无。因此光明的原则就与前此被称为最高存在的米特拉合而为一了。如果我们用这些和哲学有比较密切关系的观念来看这些对立的成分，我们就会发现这种看法中有一普遍的原则最有兴趣：一个单纯的存在，它的绝对的对立表现为它自身内在的对立和这対立的扬弃。这种对立表面上的偶然性因而被取消了。但精神原则与物质原则又不是分离的，因为善与恶同时被规定为光明与黑暗。这里我们就看见思想与现实的分裂，而同时又不是一种分裂，像只是在宗教里所发生的

那样，把超感官的东西重新表象为感性的、非概念的、分散的状态。而在这里感官世界之完全分散的状态已经集中为单纯的对立，而对立的运动过程亦同样单纯地表象出来了。这些看法很接近思想，它们已不仅是形象了。但这类的神话仍不属于哲学范围。因为在神话里，思想并不占第一位，主要的是神话的形式。在一切宗教里，都有摇摆于形象化的想像与思想之间的情形；这种夹杂不纯的东西仍属于哲学范围以外。

在腓尼基人中，桑柯尼亚顿¹的天地开辟说里也同样地说：“万物起源于混沌，在混沌中各种元素混同一起，没有发展出来，形成一种洪濛之气。这洪濛之气弥漫于混沌中，逐渐形成一种流质的泥浆，这泥浆包含有生命力及动物的种子在内。由于泥浆与混沌的材料之混合和由此发生的发酵作用，于是就化分为许多元素。火的元素高飞天空，形成了星球。由于星球对空气的影响，而产生了云，地球也因而能生长万物了。由于泥浆凝固过程中水与土的混合而产生动物，——不完全和没有感官。这种动物又产生别的较完全的有感官的动物。暴风雨中巨雷的震撼唤醒了最初沉睡在胎膜中的动物的生命。”

在迦勒底人中，倍洛苏说：“原始的神是贝耳和女神奥摩洛伽（海洋之神），在它们之外尚有许多别的神灵。贝耳把奥摩洛伽分割成两半，为了要从这两部分里构造成天与地。于是他砍下他自己的头，从他这神圣的血液的点滴里便产生了人类。创造了人之后，贝耳扫除了黑暗，分开了天地，形成了这自然形状的世界。他觉得地上个别的地区尚没有足够的人居住，他强迫另一个神打伤他自己，从他的血液中又产生了更多的人和更多种类的动物。最初人生活得野蛮而没有文化，直到一个巨灵产生（这个巨灵倍洛苏叫做奥安尼），把人们联合起来成一个国家，并教导他们艺术和科学和一般人的文化。这巨灵当太阳自海洋中升起时开始为这目的而工作，及日落后，他又隐藏在波涛里了。”

神话也可以自诩为一种哲学。也有许多哲学家利用神话的形式以使得哲理更接近想像；神话的内容是思想。但在古代神话中，神话并不仅是外衣；人们不仅是先有了思想，然后才用神话把思想掩盖起来。在我们反省的方式下，可以是这样；但原始的诗却不是从诗与散文的分离出发。如果哲学家运用神话，那大半由于他先有了思想，然后才寻求形象以表达思想。譬如，柏拉图有了不少美丽的神话，许多别的哲学家也常用神话的语言说话。又如耶可比用基督教的形式来处理哲学，也用宗教的方式来谈思辨的问题。但宗教形式并不是研究哲学的适当形式。思想既以自身为对象，则它的这种对象亦必须具有思想的形式，它自身亦必须提高到它自己的形式。柏拉图由于他的神话曾得到好评。这种诗的或神话的成分曾证明了他比别的哲学家有更高的天才。人们以为柏拉图的神话比抽象的表现方式较为美好。无疑地神话是柏拉图对话中很美的表现。但细究起来，一部分由于他不能够用纯粹的思想方式来表现他自己，一部分柏拉图只在导言中使用神话，及谈到中心问题时，他就采用别的方式来表达了。譬如，在“巴门尼德”篇里，只是单纯的思想

¹“桑柯尼亚顿残篇”，昆伯澜本，一七二——一七二八年伦敦版；德文本是卡塞尔（J.P.Kassel）所译，一七七五、一七七八年马德堡版（第一——四页）。——欧瑟比（Eusebius）的书（“福音之准备”，第一卷，第十节）中所载的这些残篇，是从一个文法学家比布罗人斐洛（PhiloausBiblus）由腓尼基文译成希腊文的“桑柯尼亚顿”里来的。斐洛生于卫斯巴先朝，他把桑柯尼亚顿归之于一个远古的时代。

范畴，而没有采用神话的语言。从表面看来，这些神话诚有用处：从思辨的高度降低一点，用较容易的形象化的语言来表达。但柏拉图的价值并不在于他的神话。如果思维一经加强了，要求用自己的要素以表达自己的存在时，就会觉得神话乃是一种多余的装饰品，并不能藉以推进哲学。人们常常只呆执着这种神话。所以亚里士多德被误解，由于他这儿那儿掺杂了不少的比喻。比喻不能完全适当地表达思想，它总附加有别的成分。由于缺乏能力把思想表达成思想，于是乃借助于感性的形式来表达。思想是不应为神话所掩蔽的。因为神话的目的乃在于表达、揭示思想。这种表达的方式和象征当然是有缺点的。谁把思想掩蔽在象征中，谁就没有思想。思想是自己显示其自身的，神话并不是表达思想的正确方式。亚里士多德说过：“对于那用神话的方式来谈哲学的人，我们是不值得予以认真看待的”。神话并不是传达思想的主要形式，只是次要的方式。

与神话相关联，另有一表现普遍内容的方式：即用数、线条、几何图形来表现。数、几何图形等是形象的，但又不像神话那样具体地形象化。譬如，我们可以说：永恒是一圆形，——一条自己咬着自己尾巴的长蛇，这是一个形象。但精神不需要这类的象征。它有语言作为它的表现工具。有许多民族仍停留在这种象征的表现方式里。但这类的表现方式并不能达到好远。许多极抽象的概念诚然可以用这种工具来表示，但进一步就会引起混乱。譬如，共济会会员们（中世纪的秘密结社——译者）有一些象征性的东西，被认为是深邃的智慧，——所谓深邃就好像一个不能看透底的深潭那样——，所以凡是掩蔽着的东西很容易被人们当作深邃，以为掩蔽在后面的东西就是深邃的。但须知，也很有可能那掩蔽着的后面却没有东西。共济会就是这样，不论对会外或对会内的人，一切都掩藏着，它里面实在没有东西，既没有特殊的智慧，也没有科学。反之，思想之所以为思想即在于它的表现。清楚明晰就是它的本性、它的自身。表现并不是一种可以存在，也同样可以不存在的情况，因而思想即使不表现出来仍然是思想。须知思想的表现就是它的存在。

从上面所说，毕泰戈拉学派所谓“数”，并不是把握思想的适合工具。试就毕泰戈拉所说的一、二、三、而论。是统一（或单一——译者）是区别，是单一与区别的统一。三等于一加二。但这类的相加已是很坏的结合。前两个数通过加法结合在一起。但这类的结合实在是最坏形式的统一。“三”以较深刻的形式表现在宗教里为三位一体，表现在哲学里为概念。但数乃是[表现思想的]坏的方式。[再则、如果以衡量空间的方式作为表示绝对的媒介，也应受到同样的反对。

有人提到中国的哲学，伏羲哲学，说其中也是用数来表达思想。但中国人对于他们的符号也还是加了解释的，因此也还是把它们所象征的意义说明白了的。普遍、单纯的抽象概念是浮现于一切多少有一些文化的民族里的。

其次，必须指出，即在宗教本身，以及在诗歌里实包含有思想。宗教不只是表现在艺术形式内，却包含有真正的思想、哲理。在诗歌里（诗歌是艺术，以语言为表现的要素）也还是要进一步而去表达思想，所以在诗人那里我们也发现深刻、普遍的思想。关于实在的普遍的思想，在各民族里都可找

“形而上学”，第三卷，第四章。

据米希勒本，第二版，英译本，第八十九页增补。——译者

米希勒本作“在各地”，兹据荷夫麦斯特本，第二一七页改为“在各民族里”。——译者

到。特别是在印度宗教里普遍的思想曾经被明白地表达出来。所以人们说，这个民族也有真正的哲学。但我们在印度的书籍里所遇见的有趣的普遍的思想，却局限在最抽象的观念里——局限在生灭的观念和生灭循环往复的观念里。譬如，长生鸟（Phoenix）的故事是大家所熟知的。这故事一般是来自东方。同样我们在古代人中也可发现关于生与死、由有到无这样的思想：死出于生，生出于死；在肯定的存在里已包含有否定在内。否定的亦同样地包含在肯定的之内；一切变化和生命过程都以此为基础。但这类思想只是有时偶然出现，还不可当作真正的哲理。只有当思想本身被认作基础、绝对、一切其他事物的根本时，才算得有了哲学。但在上述那些表达方式里却不是这样。

哲学并不是对业已存在于背后作为基质（Substrat）的某一对象的思想。哲学的内容即是思想，普遍的思想。惟有思想才是第一义；哲学里的绝对必是思想。在希腊宗教里我们发现“永恒的必然性”这一绝对的、普遍的关系或思想范畴。但这种永恒必然性的思想只表示一种相对的关系，除了必然性外还有[自由的]主体。这种必然性不能当作真实的、无所不包的存在。所以这样的方式也不是我们须加研究的对象。我们可以这样说，有优利披德哲学、有席勒哲学、有歌德哲学。但所有这些诗人的思想——对于真理、人的使命、道德等普遍的观念，一方面只是偶然顺便提出来的，一方面这些观念尚没有取得真正的思想形式，因为凡是根据真正的思想形式表达出来的，必应是最后的，构成绝对基础的东西。[在印度人那里，一切与思想相关联的东西互相贯穿在一起。]

第三：[宗教内的特殊理论]

我们在宗教里面发现的哲学亦与哲学史无关。不仅在印度宗教里，即在教父和经院哲学家那里，我们均可见得关于上帝性质的深刻的思辨的思想，熟悉这些思想，是研究教条历史的主要兴趣，但却不属于哲学史的范围。不过对于经院哲学家比起对于教父又须更加注意。教父们诚然是伟大的哲学家，基督教文明的形成，许多地方应该归功于他们。他们的思辨思想一部分应属于别的哲学，譬如柏拉图哲学。[这哲学自身有其独立的存在，在适当的地方将对它的最初形态予以考察。]这些思辨思想的另一部分系出自宗教的思维内容，这内容作为教会的教义是他们思想的基础，首先是属于教会信仰的范围。因此这些思想是建筑在一个前提上面的。它们算不得真正的哲学，这就是说，算不得建筑在自身上的思想，而是为了一个固定的观念或前提而活动，——或是反驳别的观念和哲理，或藉攻击别的观念和哲理去为自己的宗教教义作哲学的辩护。因此这种思想并未认识并发挥其自身为内容之最后的、绝对的顶点，亦未认识并发挥其自身为内在地自身规定的思想。内容本身业已被当作真理，但它不是建筑在思想自身上面。理智不能把握宗教的真理；当理智自称为理性（像启蒙思想那样），[要去讨论宗教和宗教的思辨内容]，并自己宣称为[这种内容的]主人和统治者时，则它就[把这内容弄成浅

东方神话中的一种神鸟，有人译作“凤凰”。相传这鸟活了五百年便积香木自焚，化为灰烬，从灰烬中跃出成为一个年轻的鸟，如是往复，永远不死。——译者

此句与上文不相连属，荷夫麦斯特本及米希勒本，第二版，英译本均没有，似是衍文。——译者

据米希勒本，第二版，英译本，第九十一页增补。——译者

米希勒本关于这句话意思欠明确，这里是根据荷夫麦斯特本，第二一八页译出。——译者

薄平庸]了。基督教的内容只有藉思辨的方法才能把握。因此当教父们在教会的教义范围内思想的时候，他们的思想本来是很有思辨意味的，但它的内容却没有通过思想本身予以证明，而这种宗教内容的最后的辩护亦只是依赖教会的教义。于是哲学就局限于固定的教条之内，而不是自由地从自身出发的思想。同样在经院哲学里，思想并不是凭藉自身形成的、而是依靠于一些前提。在经院哲学里，思想已愈越于自己建筑在自己上面，但并不与教会的教义对立。教义与思想二者应一致，也是一致的，但教会已经说明为真的真理、思想应该从自身出发予以证明。

这样我们就划分开那些与哲学相关联的部门了。但我们同时又要注意这些相关联的部门所包含的成分，哪些是属于哲学的概念，哪些是与哲学分开。这样我们才能够认识哲学的概念。

(三) 哲学与通俗哲学的区别

就上述两个与哲学相关联的领域而论：其一，那些特殊的科学，如果要算作哲学，就有了这样的缺点：它们是沉陷在有限的材料中的自己观察、自己思想，是主观能动地去认识有限事物，但缺乏内容（指无限的普遍的内容——译者），只代表形式的主观的那一环节。其二，宗教的领域：它与哲学有了共同的内容，代表客观的那一环节，其缺点在于自己思想不是中心环节，而其对象或内容也只是通过形象的形式或历史的形式表现出来。哲学所要求的是两个环节的统一与贯穿，它结合这两方面为一体：它结合了生活的休沐日和工作日，在休沐日，人谦卑地否定他自身于庄严神圣的上帝之前，在工作日，人立定脚跟，自己是自己的主人，为自己的利益而奋斗。另外有一领域似乎想兼备这两个方面，那就是“通俗哲学”。通俗哲学也研究普遍的对象，也对上帝与世界加以哲学思考。在这里思想也是能动地去认识这些对象。但这类的哲学我们仍须把它抛在一边。西塞罗的著作就可以算作这样的通俗哲学。那也是一种哲学思想，有它一定的地位，而且里面说了很多很好的话。他有了多方面的生活体验和性灵体验，及他观察了世事的变化后，他便体会到真理。他以教化人群的精神，去说出人生的重大问题，所以很为众人所喜爱。从另一方面看来，狂热者、神秘主义者也可以算作通俗哲学家。他们道出了他们深刻的宗教信念，他们在高尚神圣的领域里有了体验，他们能够说出最高的内容，而他们的文字表达也是很感人的。像巴斯喀尔的著作就是这样。他的“沉思录”（*Pensées*）一书中有最深刻的见解。

从哲学观点看来，这种哲学还有一个缺点。它所诉求的究竟至极的东西是植根于人的自然本性中的（近代的人也是这样看法）。这种看法，西塞罗也是很常有的。现在大家常说到“道德的本能”，但人们却称之为一种情绪。据说，现在宗教不应建筑在客观内容上而应建筑在宗教情绪上：人对于上帝的直接意识就是最后的根据。西塞罗常用“众心一致”（*consensus gentium*）这名词。这种诉说众心的办法在近代是或多或少被摒弃了，因为主体是应该建筑在自身上面的。他们首先抬高感情的地位，然后再为感情找根据，说理由。但这种根据和理由也只能在当下的直接性里去寻求。诚然这里所要求的

这三个括号内的译文，都是根据荷夫麦斯特本，第二一九页增补的，米希勒本语意不够明白充足。——译者

是自己思想，思想的内容也是从自身出发的。但这种思想形态我们也同样应予以排斥。因为思想内容所自出的本源仍与前面所讨论的第一领域（指科学——译者）是相同的。在第一领域里本源是自然。但在第二种领域（指宗教——译者）内，本源却是精神，不过在这里本源只是权威、外在给予的内容、只有在默祷中才暂时取消了这种外在性。[而在第三领域（通俗哲学）里，其权威的本源却是自然的内心的权威]。这本源是心情、冲动、天性、我们的自然存在、我对正义、上帝的感情。这内容只是在自然的形式中。在情感中[诚然]我有了一切，但神话的内容也包含一切。但无论情感或神话的内容都不是在真正的形式里。在[国家的]法律和宗教的教义里，这种无限的内容在一较确定的形式下达到了意识；而在感情里，主观的任性尚混杂在内容里面。

据荷夫麦斯特本，第二二二页增补。——译者

同上。

同上，第二二三页增补。——译者

三 哲学和哲学史的起始

哲学以思想、普遍者为内容，而内容就是整个的存在。这个普遍的内容我们必须予以规定。我们即将指出，对这内容种种不同的规定如何逐渐在哲学史里面出现。最初这些规定是直接的，进一步，这个普遍者就会被认作自己无限地规定着自己的存在。我们既已这样说明了哲学的性质，就可以问哲学和哲学史是从哪里起始的了。

（一）思想的自由是哲学和哲学史起始的条件

一般的答覆即根据前面所说：什么地方普遍者被认作无所不包的存在，或什么地方存在者在普遍的方式下被把握或思想之思想出现时，则哲学便从那里开始。这事何时发生？这事何时起始？这就是历史所要解答的问题。思想必须独立，必须达到自由的存在，必须从自然事物里摆脱出来，并且必须从感性直观里超拔出来。思想既是自由的，则它必须深入自身，因而达到自由的意识。哲学真正的起始是从这里出发：即绝对已不复是表象，自由思想不仅思维那绝对，而是把握住绝对的理念了：这就是说，思想认识思想这样的存在是事物的本质，是绝对的全体，是一切事物的内在本质。这本质一方面好像是一外在的存在，但另一方面却被认作思想。因此那为犹太人所当作思维对象的上帝（因为一切宗教均包含思维）的单纯的超感官的本质不是哲学的对象。但反之，譬如这样的命题：事物的本质是水、或火、或思想，则是哲学的命题。

这种普遍的规定，那自己建立自己的思想，是抽象性的。它却是哲学的起始，这起始同时是历史性的，是一个民族的具体的思想形态，这个思想形态的原则构成我们所说的哲学的起始。一个有了这种自由意识的民族，就会以这种自由原则作为它存在的根据。一个民族的法律的制定，和这民族的整个情况，只是以它的精神所制定的概念和所具有的范畴为根据。如果我们说，哲学的出现属于自由的意识，则在哲学业已起始的民族里必以这自由原则作为它的根据。从实践方面看来，则现实的自由和政治的自由之发苞开花，必与自由的意识相联系着。现实的政治的自由仅开始于当个人自知其作为一个独立的人，是一个有普遍性的有本质性的，也是有无限价值的时候，或者当主体达到了人格的意识，因而要求本身得到单纯的尊重的时候。这样，对于对象的自由思维就包含了对绝对的、普遍的、本质的对象的思维。所谓思维就是把一个对象提高到普遍性的形式。所谓自己思维或自由思维就是自己知道自己具有普遍性、自己给予自己以普遍的特性、自己与自己相关联。自由思维里即包含有实践的自由的成分。哲学的思想因此是两方面的结合：第一，就哲学思想之为思维能力言，它有一普遍的对象在它前面，它以那普遍者为它的对象，或者它把对象规定为一有普遍性的概念。在感觉意识内的个别的自然事物，它规定为一普遍者、为一思想、为一客观的思想——为一作为思想的客观东西。第二，在哲学思想里，我认识、规定、知道这个普遍者。只有当我保持或保存我自己的自为性或独立性时，我才会与普遍者有能知的认识的关系。一个对象尽管保持其为对象，并与我相对立，同时只要我在思维它，则它就成为我的了：虽说它是我的思维，但它对于我仍是一绝对的普遍者；我在它里面发现我自己，我保持我自身于这客观的无限的对象中，我对

它有了意识，我仍然站在客观对象的立场。

这就是政治自由与思想自由出现的一般联系。所以在历史上哲学的发生，只有当自由的政治制度已经形成的时候。精神必须与它的自然意欲，与它沉陷于外在材料的情况分离开。世界精神开始时所取的形式是在这种分离之先，是在精神与自然合一的阶段，这种合一是直接的，还不是真正的统一。这种直接合一的境界就是东方人一般的存在方式；故哲学实自希腊起始。

（二）东方及东方的哲学之不属于哲学史

关于上面这种东方意识的形态尚须有一些解释。精神是有意识的、有意志的、有欲求的。如果自我意识停留在这第一阶段，则它的表象和意志的范围是有限的。由于在这里理智既是有限的，则那种精神与自然的合一也不是完美的境界。它的目的也还不是一个具有普遍性的东西。如果我志在求正义、求道德，则我的意志是以普遍性为对象，且必以普遍性为根据。如果一个民族有了一个合乎正义的法律，则它的对象便是有普遍性的；这又以精神的坚强为前提。当它以普遍性为意志的对象时，则它便开始有了自由。普遍的意志包含着思维（主体的思维）与思维（普遍性）的关系，这也就是思维在自身之中。民族的意志要求自由，它调整它的欲望，使遵从法律；在未遵从法律以前，它所欲求的对象只是一特殊的存在。意志的有限性是东方人的性格，因为他们意志活动是被认作有限的，尚没有认识到意志的普遍性。在东方只有主人与奴隶的关系，这是专制的阶段。在这阶段里，恐惧一般地是主要的范畴。意志还没有从这种有限性里解放出来，因为思维本身也还不是自由的；因此意志可被认作是有限的，而有限的就可被假定为否定的。这种否定之感——感觉着某种东西不能长久支持下去——就是恐惧。反之自由却不是有限的，而是独立自在的，而独立自在的东西是不能被打倒的。人或是在恐惧中，或是用恐怖来统治人；二者是处在同一阶段。这差别只在于一方有了较坚强有力的意志，它能够走向前去奴役一切有限的意志使为一个特殊的目的而牺牲。

宗教也必然有同样的特性。宗教的主要环节是对于主的畏惧，更不能超出这点。“对主的畏惧是智慧的开始”，这话是正确的。所以人必须从畏惧起始——必须认识到有限目的具有否定的特性。但人必须扬弃有限目的以克服畏惧。只要宗教所给予我们的是满足，而这满足又是局限于有限事物里，则它所寻求的主要的与神和合的方式只是对于自然物象的人格化和敬畏。东方人的意识诚然超出自然的内容，提高它自身到一无限的对象。但它的主要的特性就是对于一个大力之畏惧，个人自知其在这大力面前只是一偶然无力的东西。这种个人对于无限大力的依赖可采取两个不同的形式，而且必然从一个极端过渡到另一个极端。其一极端为：意识的有限对象只能采取有限者的形式，[而与无限相隔绝]；另一极端则为：意识的对象成为无限的，但这无限只是一个抽象的东西。由意志的极端被动——奴役，过渡到（在实际上）意志力的极端主动，但这只是武断任性。同样，在宗教里我们发现有人以沉陷在最深的感性本身里为敬事上帝，也有人以逃避到最空虚的抽象里当作达到了无限。这就是出现在东方人、特别印度人里面的，屏绝一切的崇高境界；

他们自己折磨自己，走进了最深的抽象。譬如有的印度人费十年的长时间专事直视着自己的鼻尖，须赖周围的人养活他，不作别的事，更无别的精神内容。他们就只知道这样的抽象，其内容当然完全是有限的东西。这并不是自由的基地。这样一来，专制霸王可以随意所之，为所欲为了，——即使他作一点好事，也不是从法律出发，而是依据他的武断任性。

在东方精神诚然是在上升，不过在这阶段里，主体还不是人格，而只是作为消极的毁灭的东西、沉陷在客观的实体里，这实体一部分被表象为超感官的，一部分，甚至大部分，被表象为物质的。个人所能达到的最高境界——永恒的福祉，被表象为沉浸在实体中，为意识之消逝，因此实体与个体间就漫无区别了。既然最高的境界是没有意识的，于是一个毫无精神意味的境界就出现了。于是作为个体存在的人就与这实体对立着：实体是普遍的，个人是个别的。因此只要人没有达到永恒福祉的境界，则他便是与实体分离的，他就在天人一体的境界之外，他就没有价值，他就只是一个偶然的、无权利的、有限的存在。他认为他是为自然所决定了的——譬如印度的等级制。他的意志并不是实体的意志，而只是任性任意，受制于外在的和内在的偶然性，——只有实体才是肯定的。

这种东方人的境界，诚然并不是没有品格的高尚、伟大、崇高，但仅表现为自然的特性或主观的任性——而没有伦理和法律的客观规定：为全体所尊重，通行有效于全体，并且为全体所承认。这样，由于没有确定不移的准则，东方的主体或个人似乎有了[完全]独立的优点。对于他们没有任何固定的东西。东方人的实体是那样的不确定，所以他们性格也可以是那样不确定、自由、独立。我们所有的法律和伦理，在东方国家内也还是有的——不过是采取实体的、自然的、家长政治的形式，而不是建筑在主观的自由上。既没有良心、也没有内心道德，只是一种[僵化了的]自然秩序，让最高尚的东西与最恶劣的东西并存着。

由此得到结论：我们在这里尚找不到哲学知识。属于哲学的应是关于实体、普遍的东西、客观的东西的知识，——这种对象只要我思维它、发展它，它就保持其自身的客观性。所以，在实体中我同时仍保有我的特性，我仍肯定地保持着我自己。所以我对实体的知识不只是我主观的规定、思想或意见，而且即由于它是我的思想，它同样是关于客观对象的思想、实体的思想。

所以这种东方的思想必须排除在哲学史以外；但大体上我将对于东方哲学附带说几句，特别是关于印度和中国的哲学。在别处我曾经讨论过这点；因为新近有了一些材料，使得我们可以对这方面下判断。前些时我们对于印度的智慧曾大加惊叹赞美，其实并不知道它的底细。现在我们初步知道它了，才很自然地发现它并没有什么特异之处。

（三）哲学在希腊的开始

真正的哲学是自西方开始。惟有在西方这种自我意识的自由才首先得到发展，因而自然的意识，以及潜在的精神就被贬斥于低级地位。在东方的黎明里，个体性消失了，光明在西方才首先达到灿烂的思想，思想在自身内发

据荷夫麦斯特本，第二二八页增补。——译者

一八二五——一八二六年的演讲。——原注

光，从思想出发开创它自己的世界。西方的福祉有了这样的特性：即主体[在对象中仍]维持其为主体、并坚持其自身于实体中。个体的精神认识到它自己的存在是有普遍性的，这种普遍性就是自己与自己相联系。自我的自在性、人格性和无限性构成精神的存在。精神的本质就是这样，它不能是别的样子。一个民族之所以存在即在于它自己知道自己是自由的，是有普遍性的；自由和普遍性就是一个民族整个伦理生活和其余生活的原则。这一点我们很容易用一个例子来表明：只有当个人的自由是我们的根本条件时，我们才知道我们本质的存在。这时如果有一个王侯想要把他的武断的意志作为法律，并且要施行奴隶制时，则我们便有了这样的意识，说这是不行的。每个人都知道他不能作奴隶。睡觉、生活、作官，——都不是我们本质的存在，当然更不用说作奴隶了。只有自然存在才意味着那些东西。所以在西方我们业已进到真正哲学的基地上了。

当我在欲求时，我是依赖于另一个人或物，我的存在是特殊性的，我就是我存在着的这样，我与普遍性的我不一致。因为我就是我，完全是普遍性的，但为欲望所束缚。欲望是任性或形式的自由，以行动为内容。而真实意志的目的乃是善、公正，在这里面，我是自由的、普遍的，而别的人也是自由的，别人与我同等，我也与普遍的我一致，这样就是自由人与自由人的关系，因而这就建立了基本的法则，普遍意志的规定和合乎正义的政治制度，——我们第一次在希腊人里面发现这种自由，所以哲学应自希腊开始。

在希腊我们看见了真正的自由在开花，但同时尚局限在一定的形式下，因为有了奴隶制，国家也受奴隶制的支配。自由在东方、希腊、日耳曼世界的不同，可用下面的抽象看法粗浅地予以表明：在东方只是一个人自由（专制君主），在希腊只有少数人自由，在日耳曼人的生活里，我们可以说，所有的人皆自由，这就是人作为人是自由的。但在东方那唯一专制的人也不能自由，因为自由包含别的人也是自由的。而在东方只看见私欲、任性、形式的自由、自我意识之抽象的相等，我就是我。在希腊，自由仅属于少数人，所以雅典人、斯巴达人是自由的，而麦森尼亚人和黑罗德人是没有自由的。于是就要去为这少数人的自由寻找根据。这里就包含着希腊人世界观的特殊形态，对于这一点我们要联系着哲学史予以考察。当我们作这种区别时，这就无异于说，我们进入对哲学史的分期了。

丙、哲学史的分期、史料来源、论述方法

一 哲学史的分期

当我们科学地来进行哲学史的工作时，必须把这种时期的划分看成是有必然性的。一般说来，我们本来只应当把哲学史分成两个时期：希腊哲学和日耳曼哲学，像艺术[史]分为古代艺术和近代艺术一样。就日耳曼诸民族都信仰基督教而言，日耳曼哲学是基督教国家的哲学。信基督教的欧洲诸民族，就他们属于科学的世界而言，一般地都有着日耳曼文化；因为意大利、西班牙、法国、英国等国家都曾因日耳曼诸民族而得到一个新的面目。希腊文化也透入到罗马世界里面，我们应当来讲罗马世界基地上的哲学；但是[那介于希腊人和日耳曼人之间的]罗马人并没有产生过真正的哲学，正如他们没有产生过真正的诗人一样。他们只不过是接受，只不过是模仿，虽然常常模仿得很入神。甚至连他们的宗教也是从希腊宗教而来的。罗马宗教的特色，是和哲学与艺术并不接近，是比较非哲学非艺术的。如果现在哲学史的出发点可以说是：把上帝了解成直接的、尚未发展的普遍性，[像我们看见泰利士对“绝对”的规定那样]——而哲学史的目的（我们现代[这门科学]的目的），是要通过如此迂缓的世界精神二千五百年的工作，把绝对了解为精神，那么，从一个范畴，通过缺点的指出，推进到另一个范畴，在我们是很容易的，——但是在历史的历程中，这却是很困难的。[世界精神从一个范畴到另一个范畴，常常需要好几百年。]对于这两个主要的对立物，我们要作一些进一步的规定。希腊世界曾将思想发展到理念，而信基督教的日耳曼世界则将思想了解为精神；理念和精神是有区别的。这一个进程的进一步说明如下：由于那尚未规定的、直接的普遍者（上帝），“有”，那妒嫉地不容许任何东西和它并立的客观思想，乃是一切哲学的实质基础，而这基础并不改变，只是向自身深入，并且凭藉着发展一系列的范畴表现自身，达到对自身的意识：所以我们可以对这个发展的特性在哲学的第一期中作这样的描写，即：这个发展就是范畴、象征、抽象性质从简单根源中的自发的产生；这个简单的根源，本身就已经包含着一切。

据荷夫麦斯特本，第二三七页增补。——译者

据荷本，第二三七页作：“但是希腊文化透入到日耳曼世界里面；罗马人形成两者之间的联结点。我们应当来讲罗马世界基地上的希腊哲学；罗马世界里是接受了希腊文化。”语气比较明确。（重点译者所加）——译者

据荷本，第二三七——二三八页增补。——译者

据荷本，第二三八页增补。——译者

据荷本，第二三八页增补。——译者

据荷本，第二三八页作：“……世界精神在它由一个范畴进展到另一个范畴，以达到对于它自身的意识这件工作里，未免太迂缓了。由于现在这些范畴都已经摆在我们面前，所以从一个范畴（通过缺点的指出）推进到另一个范畴，是很容易的。”语气较明确。（重点译者所加）——译者

据同上处增补。——译者

据荷本，第二四一页作：“最初的普遍者就是直接的普遍者，也就是‘有’。因此内容、对象就是客观的思想，存在着的思想。思想是一个妒嫉的神灵，只宣称它自己是本质的，不容许任何东西和它并立。”（重点译者所加）——译者

在这个普遍基础上的第二个阶段，是把这些如此建立起来的范畴以主观的方式结合在思想的、具体的统一中。初期的那些范畴乃是一些抽象物，现在绝对被了解成为自身规定的普遍者，成为能动的思想，不再被了解为具有这种特定性的普遍者了。因此绝对便被规定为一切特定性的总体，成为具体的单一性了。在阿那克萨戈拉的心灵里，尤其在苏格拉底那里，便开始有一种主观的总体，在这个主观的总体中，思维把握到自身，这里思维的活动乃是基础。

第三阶段是：这个起初是抽象的总体，由于凭藉着能动的、作规定的、作分别的思想而得到实现，便表现其自身于它的那些有分别的范畴中，这些范畴是作为思想范畴而属于这个总体。由于这些范畴不可分地包含在统一里，因此其中每一个范畴也就是其他范畴，于是这些对立的环节也就提高到总体了。这种对立的最一般的形式是普遍与个别；另一种形式则是思维本身与外界的实在，感觉，知觉。概念是普遍和特殊的同一。这两者都在自身中表现为具体的，所以普遍在自身之内便是普遍与特殊的统一，特殊也是这样。这样，统一就建立在两个形式里了。因此，完全具体的普遍就是精神，完全具体的个别就是自然。抽象的环节只有通过它们的统一才能够实现其自身。于是现在便进入一个新的阶段：这些分别中的每一个都提高为一个总体的系统，彼此对立，像斯多葛派和伊壁鸠鲁派的哲学那样。在斯多葛派哲学里，纯思维便发展成为总体。如果把精神的对方，把自然存在、感性发挥成为总体，那么我们便得到伊壁鸠鲁派哲学。每一个范畴都发展成思维的总体，都发展成一个哲学系统。从自发的方式看来，这些原则在这个阶段好像本身都是独立的，是两种彼此冲突的哲学似的。真正说来这两者本是同一的，只不过自己做出彼此对立的模样；至于在这个阶段被认识到的理念，也只是存在于一个片面的规定中的。

更高的阶段乃是这些分别的联合。在怀疑派那里，这种联合是发生在这些分别的取消中；但这更高的阶段是肯定的，理念是与概念关联着的。概念是普遍者，普遍者是自身决定自身的，不过也在自身中保持其统一，并且存在于它那些不能独立的范畴的理想与透明性中。更进一步是概念的实在性，各种分别自身就发展成为总体。第四个阶段是理念的联合，这一切作为总体的分别也都同时融合在一个概念的具体统一中。这种总括，只是以一种一般的方式出现在普遍性的自发的环节中；这种普遍的理想是以自发的方式被把握的。

希腊世界曾经进展到了这种理念。它曾经培养出一个理智的世界，这便是亚历山大里亚派的哲学；在这一派哲学里，希腊哲学得到了充分的发展，达成了它的使命。如果我们要想用譬喻的方式表达出这个进程，那便是：甲、思维（一）一般地抽象的思维，如像普遍的空间；因此常将真空的空间当作绝对的空间。（二）其次出现了最简单的空间范畴；我们从“点”出发，进

据荷本，第二四一页作：“在这个阶段里，‘全体’、‘绝对’被了解成为自身规定的（它初次成为具体的概念），不再被了解成为在这个或那个范畴中的普遍者，而被了解成为自身规定（Sichselbstbestimmen）的总体，——具体的单一性。”辞意比较明白。（重点译者所加）——译者

据荷本，第二三九页作：“……思维把握到自身；的定义就是作思维活动。”辞意比较明白。——译者

到“线”与“角”。（三）第三步是“点”、“线”、“角”结合在三角形中，三角形虽然是具体的，不过还是包含在这种“面”的抽象成分中，——“面”还是最初的形式总体，还是有限制的总体；这个阶段与心灵相当。乙、进一步是：由于我们使包围三角形的每一条线都再成为一个面，都发展成整个三角形，发展成它所属的那个完整的图形，——这便是整体在各个方面的实现，像怀疑派、斯多葛派那样。丙、最后一步是：这些面，亦即边上的三个三角形，结合成一个体，一个总体。“体”才是完全的空间范畴，这是三角形的重叠；但若就三角形存在于“体”以外这一点来说，则这个例子并不合适。

希腊哲学在新柏拉图派那里所达到的结论，是一个完备的思想王国，福祉王国，是一个自在的理想世界，不过这个世界并不是实际上的，因为全体一般地只存在于普遍性的成分里。这个世界尚缺少真正的个别性，真正的个别性是概念的一个基本环节。实在包含着理念的两个方面的合一，那独立的总体也必须认为是具有否定性的。通过这个自为地存在的否定——这否定便是主观性、绝对的“自为之有”，——理念才提高到精神。精神是自己认识自己的主观性，不过也只是因为它知道它的对象——就是它自己——是总体，并且知道它本身也是总体，它才是精神。也就是说，三棱柱内的上下两个三角形不能是两个重复的三角形，而应该是存在于交互贯穿的统一中，——或者试以刚才所提到的“体”或物体为例，分别就发生于“中心”与其余的周围部分之间。真正的“物体性”对“中心”的这种对立，现在作为自发的对立而出现；而总体却是“中心”与“实质性”的结合，——不过并不是自发的结合，而是自觉地与“客观”对立，“主观性”与“实质性”对立。因此理念就是这种总体，而这种自觉的理念本质上是与主观性有分别的。主观性是被认作独立存在着，不过是如此地独立存在着，令人想到主观性本身就是自为的实质物。主观性起初只是形式的；不过它具有成为实质物和自身普遍者的真实可能性，它有实现自己、使自己与实体合一的使命。通过这个主观性，否定的统一、绝对的否定性、理想便不再只是我们的对象，而是它自己的对象了。这个原则在基督教世界里已经萌芽了。因此在近代哲学的原则里，主体本身是自由的，人作为人是自由的；与这个定义相关联，就发生了这样一个观念，认为人有使其自身成为实质物的无限天职，由于人的本性，人就是精神。上帝被了解成精神，这个精神自为地自己二元化自己，不过它同样要扬弃这个分别，自为地、自在地存在于这个分别中。整个世界的责任，是使它自身与精神取得协调，并在精神中认识自己。这种责任是日耳曼世界所要担负的。

这种责任最初开始出现在宗教中；宗教是对于这个原则的直观与信仰，早在进到认识这个原则之前，就把它当作一个实际存在的东西。在基督教里，这个原则多半是情感，多半是想像；在基督教里，人作为人是被规定为以永恒的福祉为目的，是天恩、天眷和神麻的对象，——也就是说，人是具有绝对无限的价值。这个原则更呈现在基督教的教义里，包含在基督启示给人的神性与人性的统一这一教条之中：人与上帝、客观理念与主观理念在这里是合一的。这个原则以另一个形式出现在关于原始堕落的古老故事里，照这个故事说，蛇并没有欺骗人，因为上帝说：“看哪，亚当也成为像我们之中的一个了，他知道什么是善，什么是恶。”这个故事所提示的也是主观原则与实质性的统一。精神的过程即在于单一的主体取消其直接方式，把自己提

高到与实质物合一。人的这样的目的被宣称为最高的圆满。由此足见，宗教观念与思辨并不是彼此距离得那么远，像人们通常所以为的那样。我引述这些宗教观念，为的是使我们不要以之为可耻，纵然我们还有着这些观念；我们在基督教前期的祖先们曾经对这些观念怀着高度的敬意，当我们超过了这些观念时，我们也不要以祖先为可耻。

第一个原则是：有两个总体，——这乃是本体的一种两重化，这种两重化有这样一种品性，就是两个总体不再彼此孤立，而是绝对地互相需要，处在不可分的关联中。如果早期的斯多葛派哲学与伊壁鸠鲁派哲学是独立发生的，——它们的否定是怀疑论，——而最后两者也都各自具有潜在的普遍性：那么，现在这些环节便被认作不同的总体，并应当在它们的对立中被建立为一了。我们现在有了真正的思辨理念，亦即有了具有各个范畴的概念；其中的每一个范畴都实现为总体，都在不可分的关联中。因此我们真正地具有两个理念，一个是作为认知的主观理念，另一个是实质的、具体的理念；这个原则的发展、发育、进到为思想所意识，便是近代哲学的意义所在。因为这些范畴比起古代的是更为具体。这种双方尖锐化的对立，这种被认为有无比普遍重要性的对立，便是思维与存在的对立，个体性与实质性的对立，——在主体本身中，主体的自由性重新套在必然性的圈子里，——主体与客体的对立，自然与精神的对立，就精神之为有限精神说，它才是与自然对立的。需要的是在它们的对立中认识它们的统一；这便是基督教中所兴起的哲学的基础。

希腊的哲学思想是朴素的，因为还没有注意到思维与存在的对立，这种对立还不是它所考察的对象。[在希腊哲学里，通过思想，作了哲学论证、思维和推理，但是在这种思维和推理里，却有一个不自觉的假定，认为被思维的也是存在的，并且是像被思想所认识到的那样存在着，因此便假定了思维与存在不是分离的。]我们也遇到希腊哲学的某些阶段，这些阶段似乎站在与基督教哲学同样的观点上面。我们在希腊不仅将会看到智者派的哲学，而且会看见新学园派与怀疑派的哲学，它们大都提出了真理不可知的学说。这几派哲学以为一切思想范畴都是主观的，凭藉这些主观范畴，我们对客观性不能得到什么结论，就这一点说，它们可能与近代哲学是一样的。不过本质上是有区别的。古代哲学说，我们只认识现象，因此一切都是包括在现象之内的，背后并不存在一个可以有所认知，但是不能以理智的、认识的方式认知的自在物，彼岸物。至于一般实践生活方面，新学园派与怀疑派都承认应该依照现象行事。然而把现象当作生活的规范、准绳，并依此来作正当的、道德的、理智的行为（例如按照医院治病那样），并不是一种对本质的认识；这只不过是拿现象作基础罢了。所以并不可因此就肯定这也是对真理的一种认识。而现代有些纯粹主观唯心论者还有另外一种知识，——一种不通过思维、亦即不通过概念的知识，一种直接的知识、信仰、直观，对于一个“他界”的仰慕（如耶可比）。古代哲学家并没有这样的仰慕，而是在确信“只有现象可知”这一点上得到完全的满足与宁静。就这点看来，我们必须严密地把这两种不同的观点弄明确，否则人们会因为结论相似，便以为古代哲学中不折不扣地有着近代主观性的特质。因为古代哲学有朴素的性质，认为现

象本身就是一个完备的范围，所以对于那面向客观的思想是不存有怀疑的。

近代是一个综合：一方面有着一定的对立，一方面有着双方本质上的结合。因此我们有理性与信仰的对立，有自己的见解与客观真理的对立，客观真理是没有自己的理性的，甚至于应该抛开理性加以接受，——用教会意义的信仰，或者近代意义的信仰，——也就是说，抛开与内心启示、直接确定性、直观、本能、自发的情感相对立的理性，加以接受。这种应该首先予以发展的知识有一种特殊的意义，因为这样一来它自身与那种自己在自己内发展出来的知识的对立，就形成了。两方面都肯定了思维、主观性与真理、客观性的统一；只是在第一种形式下，我们说自然人也认识真理，是像他所直接相信的那样，而在第二种形式下，诚然也是知识与真理的统一，但是同时主体却超出了感性意识的直接形式，而是通过思维才获得真理的。

[近代哲学的] 目的是把绝对理解为精神，理解为[自身决定的] 普遍；普遍是概念的无穷财产，在它的实在性中 把它的诸范畴自由地揭示出来，把自己完全印入及渗进它们里面，致使这些范畴一方面彼此外在漠不相关，或者彼此冲突斗争；而另一方面，由于这样，这些总体便是同一的，不仅是潜在地同一（这只是我们的抽象反思），而且是真实地同一，至于由它们的分别而产生的各个范畴，本身只是在观念里的[抽象的]东西。

所以整个说来我们有两个哲学：希腊哲学与日耳曼哲学。对日耳曼哲学我们应该分成哲学正式作为哲学而出现的时期，和形成与准备近代思想的时期。日耳曼哲学我们可以首先从它取得真正哲学形式的时候开始。在第一个时期与近代之间，有一个酝酿近代哲学的中间时期，这时期一方面只注重实质而没有达到形式，另一方面把思想发挥成一种假定的真理的单纯形式，直到思想重新认识其自身为真理的自由基础和来源。于是哲学史分为三个时期：希腊哲学，中古哲学，近代哲学；其中第一期是由一般思想规定的，第二期分裂为本质与形式的反思，第三期中则以概念为基础。——这种分法不能了解为第一期只包含着思想；它也含有总体与理念，——而最后一期也是从抽象思想开始，不过是从二元论开始。

第一期：从泰利士的时代（约基督降生前六百年）到新柏拉图派哲学（三世纪的柏罗丁）及其进一步的进展发挥（通过五世纪的普罗克洛），到哲学全部消失（这种哲学以后传进了基督教，基督教里有许多哲学系统是以新柏拉图派哲学为基础的）；——为时约一千年，它的结果与民族大迁移和罗马帝国衰亡同时。

第二期：是中古时期，包括经院派，从历史上说还要提到阿拉伯人与犹太人，不过这一期哲学主要是发生在基督教会之内；——为时约一千余年。

第三期：近代哲学，首先出现于三十年战争开始的时候，由倍根，雅各·波墨，笛卡尔开始（笛卡尔从“我思故我在”这个分别出发）；——为时二百

按这句话荷本第二四九页作“思想对于客观世界的怀疑还没有出现”。两者颇有出入，似以荷本较切当。——译者

按这句话据荷夫麦斯特本第二五页应作“不是教会意义的信仰，而是近代意义的信仰”，似较符合黑格尔的原意，所谓近代意义的信仰乃指耶可比、谢林等人强调直觉的神秘思想而言。——译者

据荷本，第二五页增补。——译者

同上。

按“在它的实在性中”意即“在它实现其自身的过程中”。这是黑格尔常有的用法。——译者

年，这种哲学还算是近代的哲学。

二 哲学史的史料来源

哲学史的史料来源和政治史不同。在政治史里，史料的来源是历史家，这些史料又以各个个人的言论事迹为其来源；——不从原始史料研究的历史家当然是从第二手史料中去汲取的。历史家业已把事迹写进历史，写成想像的形式；历史这个名词有这么一种双重意义：它一方面指事迹与事象本身，另一方面又指那些通过想像为了想像而写出来的东西。在哲学史中史料来源并不是历史家，而是我们面前的那些史迹；这就是哲学著作本身。这些著作本身就是真实的来源，如果我们要想真诚地研究哲学史，就应该去接触这些史料。若只是从原始史料去研究哲学史，这些著作确是一个极丰富的宝藏。有许多哲学家，我们研究他们时绝对需要借重作者本人。不过有许多时候，原始史料已经不复存在，譬如古代希腊哲学便是如此，这时我们就必须借重历史家，借重另一些作家了。还有一些时代，可以希望有一些人读过哲学家本人的著作，并且为我们作下一些摘要。有很多经院学者曾经留下了十六、二十四以至二十六巨册的著作，在这种场合就必须借重别人的作品了。有许多哲学著作很少见，非常难得。也有许多哲学家写的书大半是历史性质、文学性质的，我们蒐集材料的时候就可以限于包含哲学的部分。最值得注意的关于哲学史的著作有下面几种，关于详细书目，请参考文德从邓尼曼的哲学史所作的摘要，因为我不想列出详尽的文献。

(1)早期的哲学史中，只有一本可以读一读，就是斯丹雷的“哲学史”（*History of Philosophy by Thom. Stanley*。一六五五年伦敦版，对开本；一七一一年第三版，四开本；奥勒阿留译为拉丁文，一七一一年莱比锡版，四开本）。这本书已经没有什么人用了，只包含着古代的那些宗教式的哲学派别，——好像没有近代哲学存在似的。这本书以当时的流行观念为根据，认为只有古代哲学存在，哲学的时代到基督教便完结了。好像哲学只是个异教的东西，而真理只存在于基督教里面似的。他对真理作一种分别，把从自然理性里创获来的真理（古代哲学）与启示的真理（基督教里的）分开，于是在基督教里就不复有哲学了。在文艺复兴时代，还没有真正的哲学。斯丹雷的时代不用说也没有；不过真正的哲学还太年轻，老一辈的人还不能对新的哲学表示尊敬，承认它有其相当的价值。

(2)布鲁克尔的“批评的哲学史”（*Jo. Jac. Bruckeri Historiacritica philosophiae* 一七四二——一七四四年莱比锡版）；分四部分，或五册，四开本；因第四部分占有两册。第二版未加改订，但是加了一个附录，一七六六——一七六七年出版，四部分，四开本六册（第四部分订为两册，第六册是附录）。这是一部大规模的编纂书，所根据的材料并不纯是原始史料，而是依照当时的流行方式夹杂着议论编成的，叙述得非常不精确（参看本书第四十六页）。这种方法是彻底非历史的；而运用历史方法的重要，莫过于哲学史。所以这部著作是一个笨重庞大的无用物。从这部书作出的一篇摘要：“布鲁克尔哲学史概要”（*Jo. Jac. Bruckeri Institutiones Historiae philosophicae, usui academicae juventutis adornatae* 一七四七年莱比锡版，八开本）；一七五六年莱比锡第二版；第三版博恩编，一七九一年莱比锡出版，八开本。

(3)提德曼“思辨哲学的精神”（*Dietrich Tiedemann's Geist der Spekulativen Philosophie* 一七九一——一七九七年马尔堡版）；七册，八

开本。他在这书里把政治史讲得很冗长，但是一点生气也没有；文字僵硬而不自然。全书是个可悲的例子，说明如何一位终身从事研究思辨哲学的教授，却对思辨一点认识都没有。（他对茨威布鲁克版柏拉图对话所作的撮要也是这个样子）。他从哲学家的著作里作提要，只要是遇见有抽象的形式论证的材料，他就摘抄下来；但是一到有了思辨的哲学思想，他就发脾气不抄了，说这都是些空洞烦琐的东西：“我们知道得更好些”。他的功劳是从一些罕见的中古著作里——从中古的卡巴拉派和神秘主义著作里——作出了一些珍贵的摘要。

(4)布勒：“哲学史教程”和一篇哲学史的批评的文献。（Joh.Gottl. Buhle：Lehrbuch der Geschichte der Philosophie 一七九六——一八四年葛廷根版）；共分为八部分，八开本。古代哲学史是论述得很不相称地简短；布勒越到后面，写得越详细。他从罕见的著作里，例如布鲁诺的书里，作出了许多很好的摘要，这些书是葛廷根图书馆的藏书。

(5)邓尼曼的“哲学史”（Wilh.Gottl.Tennemann's Geschichte der Philosophie 一七八九——一八一九年莱比锡版）；共十一部分，八开本（第八部分经院哲学占两册）。各个哲学系统都写得很详细，近代哲学写得比古代好。近代各家的哲学是比较容易讲的，因为我们只消作一个提要，——翻译一下就行；近代的哲学思想是离我们很近的。古代哲学家情形便不同，他们站在概念的另外一个观点，因此比较难以把握。人们总是很容易把我们所熟悉的东西加到古人身上去，改变了古人；邓尼曼遇到这种地方，便简直要不得。譬如邓尼曼对亚里士多德便讲错得很厉害，他恰好把亚里士多德思想的反面说成是亚里士多德的思想。如果把邓尼曼认为与亚里士多德相反的那些思想加以接受，倒可以对亚里士多德的哲学有一个比较正确的观念。邓尼曼的态度忠实到把引用亚里士多德的许多句子或段落都一一注出原文，弄到原文常常与译文矛盾。邓尼曼认为重要的是历史家不应当有哲学。他自夸没有系统，但是骨子里他却有一个，——他是批判主义的哲学家。他赞扬哲学家，赞扬他们的研究与天才；但是在赞美歌的结尾处他却把他们都谴责了，说他们都有一个缺点，就是他们还不是康德派哲学家，还没有研究知识的来源，而这种研究的结论却是真理不可知。

关于编纂的书可以举出三种：（一）阿斯特的“哲学史纲要”（Friedrich Ast's Grundriss einer Geschichte der Philosophie 一八七年兰兹版，八开本；一八二五年二版）。这部书写得比较精心，大部分是谢林哲学，只是有点紊乱。他以一种有点形式主义的方式把哲学分成理想的与实在的两种。（二）文德教授（葛廷根大学）的“邓尼曼摘要”（Prof. Wendt's Auszug aus Tennemann 一八二九年莱比锡第五版，八开本）。我们觉得很奇怪，这部书里把什么东西都说成了哲学，毫无分别，不管有意义没有。天下最容易的事，莫过于随意依照一个原则去乱抓材料；因此人们总觉得自己讲出了一点新的、深刻的道理。这种所谓新哲学，简直像菌子似的，不断地从地里往外长。（三）李克斯纳：“哲学史手册”（Rixner:Handbuch der Geschichte der Philosophie 苏尔茨巴赫版）三册，一八二二——一八二三年初版，八开本，一八二九年增补再版是最应该介绍的；然而我还不想说他这书已适合了一部哲学史的一切要求。有许多方面是不应该称赞的，不过每一册后面的附录却特别有用，里面引用了许多主要的原始材料。文选是需要的，尤其是古代哲学家的文选；在柏拉图以前的哲学家方面，可供选录的材料并不很多。

三 这部哲学史的论述方法

关于外在的历史，我将只提到那些关乎通史的事情，只提到各个时代的精神、原则；同样，我也要讲一讲大哲学家们的生活情形。而在哲学方面所要提到名字的，只限于有推动性原则的系统，以及将哲学推进了一步的系统。因此有许多在博学的论著中可以列入，而在哲学方面价值却很小的名字，我将不在本书中提及。至于一种学说传播的历史，所遭遇的命运，以及那些只讲授别人的学说的人，以及如何从一个一定的原则发挥出整个的世界观的详情，我都略过了。

要求一个哲学史家没有系统，不把自己的意思加进历史，也不把自己的判断暗放进去，这是很对的。哲学史正应该表现出这种公正不倚的态度；单就是从哲学家著作中作摘要这一点而论，似乎也是相当成功的。一个人如果对于对象毫无了解，没有系统，只有历史知识，当然是会不偏不倚的。不过政治史与哲学史是应该分开的。写政治史我们虽不能只限于按照时间一年一年地去叙述事象，但也还是可以完全客观地去表达历史，像荷马的史诗那样；赫罗多德和图居第德也是如此。他们以自由人的态度，一任客观世界自由发展，丝毫不加进自己的意见，对于他们所叙述的行为，他们也不曾把它们拖到他们的审判案前面来受审判。

然而即使在政治史里，也还是有着它本身的目的。在李维的书中主要的东西便是罗马霸权。我们在他写的历史中看见罗马兴起，自卫，称霸；总目的是罗马，是罗马霸权的扩张，是罗马法制的建立等等。因此哲学史当然以自行发展的理性为目的，这并不是我们加进去的外来目的；这就是它本身的实质；这实质是个普遍的本源，表现为目的，各个个别的发展与形态都自动地与它相适应。因此如果哲学史也应该叙述历史事迹，第一个问题便是：什么是哲学中的事迹？是不是有哲学的事迹？在外在的历史中一切都是事迹，——当然有重要的有不重要的——而事迹却是直接呈现在表象里面的；在哲学中却不是这样。因此，论述哲学史是决不能没有历史家的判断的。

东方哲学

首先要讲的是所谓东方哲学。然而东方哲学本不属于我们现在所讲的题材和范围之内；我们只是附带先提到它一下。我们所以要提到它，只是为了表明何以我们不多讲它，以及它对于思想，对于真正的哲学有何种关系。当我们讲到东方哲学时，我们应该要讲到哲学；不过在这一点上应该注意到，我们所叫做东方哲学的，更适当地说，是一种一般东方人的宗教思想方式——一种宗教的世界观，这种世界观我们是很可以把它认作哲学的。在导言里，我们曾经区别开两种形态：一是真理保持在宗教形式里面，一是真理通过思想保持在哲学里面。东方哲学是宗教哲学，这里我们需要说出理由：为什么我们要把东方宗教观念也看作哲学。

罗马的宗教、希腊的宗教和基督教，我们并不把它们当作哲学，它们与哲学没有什么相似的地方。希腊的神和罗马的神，以及犹太人的基督和上帝，都是明显的人格化的形相。因此我们大体上这是说它们是宗教，不立即把它们当作哲学原则看待；要把这种神话式的或是基督教的人格化形相解释成、转化成哲学原则，乃是一种特殊的工作。在东方的宗教里，却正好相反，我们非常直接地感觉到哲学的概念，它是与哲学很接近的。其不同的理由是在于：个体性自由的原则进入了希腊人心中，尤其是进入了基督教徒心中。因此希腊的神灵立刻个体化而表现为人格的形态。反之，在东方那种主观性精神的因素并没有得到充分发挥；宗教的观念并没有个体（即人格——译者）化，而是具有着普遍观念的性格，因而这种普遍的观念，就表现为哲学的观念、哲学的思想。因为印度人的宗教观念是在普遍性的因素中，并且普遍性佔着优势。当然印度人的宗教也有个体化的形相，如梵天（Brahma），毗湿拿（Vi nu），和湿婆（Siva）三个神。但是这种人格化的个性只是表面的，而且表面到当我们以为我们必须讲到一个人格神的时候，人格化的形相便立刻又消失，扩张到无边无际去了。这种人格化的个性，因为缺乏自由，是不坚固的；并且在东方即使当普遍的观念也形成个别形相时，却仍只是表面的形式。

我们之所以觉得印度人的观念与哲学的思想相似，主要的根据便在此。我们从希腊人听到的乌拉诺（Uranos）神和克罗诺（Chronos）神是时间，不过已经个性化了，而我们从波斯人所见到的泽尔万·阿克仑（ZervaneAkerene）神，却是无限的时间。我们看到奥尔牟兹德（Ormuzd）[光明、善]和阿利曼（Ahriman）[黑暗和恶]，总不外是普遍的本质和观念，它们都表现为普遍的原则，这些原则与哲学有很密切的关系，甚至可以说本身就是哲学的原则。东方哲学这个名词，是特别用来指一个一定的时代的，在这个时代，这伟大普遍的东方观念曾激动了西方——那主观性的精神占优势，注重限度和节制的地方。特别是在基督教的最初几个世纪——一个重要

米希勒本作“并没有出现”，兹据荷夫麦斯特本，第二六六页，改为“并没有得到充分发挥”，似较恰当。——译者

据荷夫麦斯特本将“东方人”改成“印度人”，似更为恰当。——译者

括弧内的字据荷夫麦斯特本增补。——译者

括弧内的字据荷夫麦斯特本增补。——译者

米希勒本作 Weise（方式或形式），兹据荷夫麦斯特本改成本质（Wesen）。——译者

的时代——那些伟大的东方观念曾经深入西方，到了意大利，并且在知神派（Gnostik）哲学中，开始把那渺茫无限观念纳入西方精神。一直到教会成立，西方精神才重新占了上风，并且对神性予以明确的规定。

因此第一点是：“普遍”的这个固定性格，是东方特性中的基本特性。第二点则是东方宗教的较详内容。上帝、自在自为者、永恒者，在东方大体上是在普遍性的意义下被理解，同样，个体对上帝的关系也是被理解为掩埋在普遍性里面的。在东方宗教中主要的情形就是，只有那唯一自在的自体才是真实的，个体若与自在自为者对立，则本身既不能有任何价值，也无法获得任何价值。只有与这个自体合而为一，它才有真正的价值。但与自体合而为一时，个体就停止其为主体，[主体就停止其为意识]，而消逝于无意识之中了。这就是东方宗教中的主要情形。正相反地，在希腊的宗教和基督教中，主体知道自身是自由的，并且必须保持自身的自由。在这样的情形下，个体既然独立自主，思想要想从个体性中解脱出来，建立起它的普遍性，当然是还较困难。希腊人这种重个人自由的本身较高的观点，和这种更快乐更优美的生活，加重了思想工作的困难，思想工作在于使普遍性有真实效准。在东方，正相反地，在宗教中实体本身就是最主要的最本质的内容（个人的无权利和无意识是与此直接相结合的）；这个实体无疑是一个哲学的理念。对于有限个体的否定也是得到表现的，但那是在这样的情形之下，只有个体与实体合而为一时才能达到它的自由。在东方精神中，当反省和意识通过思想的作用而达到清晰的分辨和原则的规定时，这些范畴和明确的观念与实体即不能相结合。或者是取消一切特殊性而得到一个渺茫的无限——东方的崇高境界。或者是当认识到确定地自身建立的东西时，所得到的只是一个枯燥的、形式理智的、没有灵性的知解，这种知解并不能进而取得思辩的概念。这种有限的事物要达到真实的自体，只有没入自体才可能。若和本体分离，有限的就成为僵死的、干枯的。在东方人那里我们只看到枯燥的理智，像旧式的乌尔夫逻辑一样，单是范畴的罗列。这也像他们的祀神礼拜，只是完全没入于虔敬之中，此外便是无数的宗教仪式和宗教行为，而另一方面则是那渺茫无限的崇高境界，在这境界中一切事物都消逝于无形了。

我现在想要讲到的有两个东方民族，即中国和印度。

甲、中国哲学

中国人和印度人一样，在文化方面有很高的声名，但无论他们文化上的声名如何大、典籍的数量如何多，在进一步的认识之下，就都大为减低了。这两个民族的广大文化，都是关于宗教，科学，国家的治理、国家的制度、诗歌、技术与艺术 和商业等方面的。但如果我们把中国政治制度拿来和欧洲的相比较，则这种比较只能是关于形式方面的；两者的内容是很不相同的。把印度的诗歌和欧洲的相比较，也有同样的情形。它的确和任何民族的诗歌同样光辉、丰富和有文化。古代东方诗歌的内容，如果只看成一种单纯幻想的游戏，似乎在这方面最为光辉，但在诗歌中重要的是内容，内容要严肃。甚至荷马的诗歌对于我们也是不够严肃的，因此那样的诗歌在我们里面是不会发生的。东方的诗歌中并不是没有天才，天才的伟大是一样的，但内容却与我们的内容不同。所以印度的、东方的诗歌，就形式论，可能是发展得很成熟的，但内容却局限在一定的限度内，不能令我们满足。我们也感觉到无论他们的法律机构、国家制度等在形式方面是发挥得如何有条理，但在我们这里是不会发生的，也是不能令我们满意的，它们不是法律，反倒简直是压制法律的东西。当人们让他们自己为形式所迷惑，把东方的形式和我们的平行并列，或者还更爱好东方的形式时，内容不同这一点，在作这类的比较时，是值得普遍注意的。

米希勒本作 das Technische von K nsten，显然不对，荷夫麦斯特本（二六九页）作 das Technische und K nste，兹据荷氏本改正。——译者

[一 孔子] *

关于中国哲学首先要注意的是在基督降生五百年前的孔子的教训。孔子的教训在莱布尼兹的时代曾轰动一时。它是一种道德哲学。他的著作在中国是最受尊重的。他曾经注释了经籍，特别是历史方面的，[他还著了一种历史]。他的其他作品是哲学方面的，也是对传统典籍的注释。他的道德教训给他带来最大的名誉。他的教训是最受中国人尊重的权威。孔子的传记曾经法国传教士们由中文原著翻译过来。从这传记看，他似乎差不多是和泰利士同时代的人。他曾作过一个时期的大臣，以后不受信任，失掉官职，便在他自己的朋友中过讨论哲学的生活，但是仍旧常常接受咨询。我们看到孔子和他的弟子们的谈话[按即“论语”——译者]，里面所讲的是一种常识道德，这种常识道德我们在哪里都找得到，在哪一个民族里都找得到，可能还要好些，这是毫无出色之点的东西。孔子只是一个实际的世间智者，在他那里思辨的哲学是一点也没有的——只有一些善良的、老练的、道德的教训，从里面我们不能获得什么特殊的东西。西塞罗留下给我们的“政治义务论”便是一本道德教训的书，比孔子所有的书内容丰富，而且更好。我们根据他的原著可以断言：为了保持孔子的名声，假使他的书从来不曾有过翻译，那倒是更好的事。

译者增补。

据荷夫麦斯特本，第二七三页增补。——译者

“中国哲学家孔子或中国的学问”，耶稣会神父普罗斯配利·若内塔，赫尔特利希，卢热孟，古布累等译为拉丁文并注释，一六八七年巴黎出版。讲解多于翻译。

[二 易经哲学]

第二件须要注意的事情是，中国人也曾注意到抽象的思想和纯粹的范畴。古代的易经（论原则的书是）这类思想的基础。易经包含着中国人的智慧，[是有绝对权威的]。易经的起源据说是出自伏羲。关于伏羲的传说完全是神话的、虚构的、无意义的。这个传说的要点是说伏羲发现了一个有一些符号和图形的图表（河图），这是他在一只从河中跃起的龙马背上所看到的。[这龙马是一个奇异的兽，具有龙的身子，马的头。此外另有一些图形（洛书），是从龟背上得来的，与伏羲的河图联在一起。]这个图表包含着一些上下排列的平行直线，这些直线是一种符号，具有一定的意义。中国人说那些直线是他们文字的基础，也是他们哲学的基础。那些图形的意义是极抽象的范畴，是最纯粹的理智规定。[中国人不仅停留在感性的或象征的阶段]，我们必须注意——他们也达到了对于纯粹思想的认识，但并不深入，只停留在最浅薄的思想里面。这些规定诚然也是具体的，但是这种具体没有概念化，没有被思辨地思考，而只是从通常的观念中取来，按照直观的形式和通常感觉的形式表现出来的。因此在这一套具体原则中，找不到对于自然力量或精神力量有意义的认识。为了满足好奇心，我将详述那些原则。那两个基本的形象[按即两仪——译者]是一条直线（—，阳）和一条平分作二段的直线（--，阴）：第一个形象表示完善，父，男，一元，和毕泰戈拉派所表示的相同，表示肯定。第二个形象的意义是不完善，母，女，二元，否定。这些符号被高度尊敬，它们是一切事物的原则。再把它们重叠起来，先是两个一叠，便产生四个形象[按即四象——译者]：二、二、二、二，即太阳、少阳、少阴、太阴。这四个图象的意义是完善的和不完善的物质。那两个阳是完善的物质，并且第一个阳是属于青年和壮健的范畴；第二个阳虽是同样的物质，但属于老年和衰弱的范畴。第三个图象与第四个图象都以阴为基础，都是不完善的物质。它们也有老年和少年，壮健和衰弱的规定。

这些图形曾得到多方面的说明和注释，因而产生了易经。易经就是这些基本符号的发挥。易经的一个主要的注释者就是文王，生于基督前第十二世纪。他同他的儿子周公把易经弄成孔子所读到的那样情况。后来孔子曾经把这些注释加以综合和扩充。这一经书当秦始皇帝在基督前二一三年焚毁那一切与以前朝代有关的书籍时，显然是受到例外。始皇帝仅保留与他自己的统治与农、医等科学有关的书籍，不予焚毁，而易经却因其为中国人一切智慧的基础，也未被焚掉。他特别要消灭书经；但在很奇异的方式下，书经却仍被保存着。

这些基本的图形又被拿来作卜筮之用。因此易经又被叫做“定数的书”，“命运或命数的书”。在这样情况下，中国人也把他们的圣书作为普通卜筮之用，于是我们就可看出一个特点，即在中国人那里存在着在最深邃的、最

译者增补。

据荷夫麦斯特本，第二七三页增补。——译者

“关于中国人的追述”（巴黎一七七六年版），第二册，第一——三六四页，阿米欧神父“论中国的古代”（第二十、五十四页）。

据荷夫麦斯特本，第二七三页增补。——译者

据荷夫麦斯特本，第二七四页增补。——译者

据荷本，第二七四页增补。——译者

普遍的东西与极其外在、完全偶然的的东西之间的对比。这些图形是思辨的基础，但同时又被用来作卜筮。所以那最外在最偶然的的东西与最内在的东西便有了直接的结合。

把那些直线再组合起来，三个一叠，便得到八个形象，这些叫作八卦：
☰、☷、☱、☲、☴、☵、☶、☳。（再将这些直线六个一叠，便成了六十四个形象，中国人把这些形象当作他们一切文字的来源，因为人们在这些横线上加上了一些直线和各种方向的曲线。） 我将举出这些卦的解释以表示它们是如何的肤浅。第一个符号包含着太阳与阳本身，乃是天（乾）或是弥漫一切的气。（中国人所谓天是指最高无上者，在传教士中，对于应否把基督教的上帝称为“乾”，曾因此引起纷歧的意见。）第二卦为泽（兑）、第三为火（离）、第四为雷（震）、第五为风（巽）、第六为水（坎）、第七为山（艮）、第八为地（坤）。我们是不会把天、雷、风、山放在平等的地位上的。于是从这些绝对一元和二元的抽象思想中，人们就可为一切事物获得一个有哲学意义的起源。所有这些符号都有表示思想和唤起意义的便利，因此，这些符号本身也都是存在的。所从他们是从思想开始，然后流入空虚，而哲学也同样沦于空虚。

从那第一个符号的意义里，我们即可看出，从抽象过渡到物质是如何的迅速。这充分表现在那些三个一组的卦里，这已经进到完全感性的东西了。没有一个欧洲人会想到把抽象的东西放在这样接近感性的对象里。这些图形是放在圆形里面的。需要注意观察的是，哪些圆形与哪些别的图形相对立。譬如，三条不断的直线可以与三条中断的直线相对立；这就表示纯气，天与地对立，气在上，地在下，而它们彼此并不相妨害。同样，山与泽也是对立的，这是认为水、湿气蒸腾上山，而又从山上流出来成为泉源和河流。没有人会有兴趣把这些东西当作思想观察来看待。这是从最抽象的范畴一下就过渡到最感性的范畴。

在书经中也有了一篇讲到中国人的智慧。那里说到五行，一切东西都是由五行作成。这就是火、水、木、金、土，它们都是在混合着存在的。书经中论法则的第一个规条[按即“洪范”篇——译者]，举出五行的名字，第二个规条是关于前者的说明[按即“敬用五事”——译者]。这些东西我们不能认为是原则。在中国人普遍的抽象于是继续变成为具体的东西，虽然这只是符合一种外在的次序，并没有包含任何有意义的东西。这就是所有中国人的智慧的原则，也是一切中国学问的基础。

于是我们就进到不完善的物质的观念。八卦一般地是涉及外界的自然。从对八卦的解释里表示出一种对自然事物加以分类的努力，但这种分类的方式是不适合于我们的。中国人的基本质料还远不如恩培多克勒的元素——风、火、水、土。这四个元素是处于同一等级的质料而有基本的区别。而相

据荷本，第二七五页增补。——译者

米希勒本误作“四个”，据荷本，第二七五页改正。——译者

温地士曼（Windischmann）（“哲学在世界史上之进展”，第一卷，第一五七页。）说：“所有卦与卦之间的一切内部联系，发展为一个整体的循环，关于这一点，孔子说的很明白（在他的‘易辞’中）”，——里面一点概念也没有。

据荷本，第二七七页增补。——译者

“哲学在世界史上之进展”，第一卷，第一二五页。——原注

反地，在这里不同等的东西彼此混杂在一起。在易经这部经书里，这些图形的意义和进一步的发展得到了说明。

那是就外在的直观来说的。那里面并没有内在的秩序。于是又罗列了人的五种活动或事务：第一是身体的容貌，第二是言语，第三是视觉，第四是听闻，第五是思想。同样又讨论了五个时期：一、年，二、月，三、日，四、星，五、有方法的计算。这些对象显然没有包含有任何令思想感兴趣的东西。这些概念不是从直接观察自然得来的。在这些概念的罗列里我们找不到经过思想的必然性证明了的原则。

按这是指“书经”“洪范”篇所说的：“五事：一曰貌、二曰言、三曰视、四曰听、五曰思。”——译者

按这是指“书经”“洪范”篇所说的：“五纪：一曰岁、二曰月、三曰日、四曰星辰、五曰历数。”——译者

据荷本，第二七八页增补。——译者

[三 道家]还有另外一个宗派即“道家”。这一宗派的信徒不是官员，不与国家宗教有关，他们也不是佛教徒，也不是喇嘛教徒。这一派的哲学和与哲学密切相关的生活方式的创始人是老子（生在基督前七世纪末年），比孔子老，因为孔子曾经以颇有政治意味的派头往见老子，向他请教。老子的书，“道德经”，并不包括在正式经书之内，也没有经书的权威。但在道士中（遵从道理的人；他们的生活方式称为“道道”[Tao-Tao，译者按：可能是“道德”之误。]，意思即是遵从道的命令或法则），它却是一部重要的著作。他们献身于“道”的研究，并且肯定人若明白道的本原就掌握了全部的普遍科学，普遍的良药，以及道德；——也获得了一种超自然的能力，能飞升天上，和长生不死。另外还有需要提及的，就是中国哲学中另有一个特异的宗派，这派是以思辨作为它的特性，我们也可以把它叫做一种特殊的宗教。中国人有一个国家的宗教，这就是皇帝的宗教，士大夫的宗教。这个宗教尊敬天为最高的力量，特别与以隆重的仪式庆祝一年的季节的典礼相联系。我们可以说，这种自然宗教的特点是这样的：皇帝居最高的地位，为自然的主宰，举凡一切与自然力量有关联的事物，都是从他出发。与这种自然宗教相结合，就是从孔子那里发挥出来的道德教训。孔子的道德教训所包含的义务都是在古代就已经说出来的，孔子不过加以综合。道德在中国人看来，是一种很高的修养。但在我们这里，法律的制定以及公民法律的体系即包含有道德的本质的规定，所以道德即表现并发挥在法律的领域里，道德并不是单纯地独立自存的东西，但在中国人那里，道德义务的本身就是法律、规律、命令的规定。所以中国人既没有我们所谓法律，也没有我们所谓道德。那乃是一个国家的道德。当我们说中国哲学，说孔子的哲学，并加以夸奖时，则我们须了解所说的和所夸奖的只是这种道德。这道德包含有臣对君的义务，子对父、父对子的义务以及兄弟姊妹间的义务。这里面有很多优良的东西，但当中国人如此重视的义务得到实践时，这种义务的实践只是形式的，不是自由的内心的情感，不是主观的自由。所以学者们也受皇帝的命令的支配。凡是要想当士大夫、作国家官吏的人，必须研究孔子的哲学而且须经过各样的考试。这样，孔子的哲学就是国家哲学，构成中国人教育、文化和实际活动的基础。但中国人尚另有一特异的宗派，这派叫做道家。属于这一派的人大都不是官员，与国家宗教没有联系，也不属于佛教。这派的主要概念是“道”，这就是“理性”。这派哲学和与哲学密切联系的生活方式的发挥者（不能说是真正的创始者）是老子，他生于基督前第七世纪末，曾在周朝的宫廷内作过史官。他比孔子要年长些，孔子生于基督前五五一年，但孔子还认识他，并曾同他有过来往。据说孔子为了向他领教曾去拜访过他。老子的著作也是很受中国人尊敬的；但他的书却不很切实际，而孔子却更为实际，在一段时间内曾作过大臣。他的书也叫做“经”，但却没有上面所提到的那些官方的经典那样有权威。这书包含有两部分，道经和德经，但通常叫做道德经，这就是说，关于理性和道德的书。究竟这书当始皇帝大焚古书之时是否得到特许免焚，大家的意见尚不一致，不过人们揣想，始皇帝本人是关于道家的宗派的。

译者增补。

“关于老子生平与意见的追述”，雷缪萨著（巴黎一八二三年版），十八页以下；“阿米欧先生一七八七年十月十六日自北京发的一封信中的选录”（“关于中国人的追述”，第十五册）第二 八页以下。

“道德经”是这一宗派的主要著作。

据雷缪萨说，“道”在中文是“道路，从一处到另一处的交通媒介”，因此就有“理性”、本体、原理的意思。综合这点在比喻的形而上的意义下，所以道就是指一般的道路。道就是道路、方向、事物的进程、一切事物存在的理性与基础。“道”（理性）的成立是由于两个原则的结合，像易经所指出的那样。天之道或天的理性是宇宙的两个创造性的原则所构成。地之道或物质的理性也有两个对立的原则“刚与柔”（了解得很不确定）。“人之道或人的理性包含有（有这一对立）爱邻居和正义”。所以道就是“原始的理性，（l'intelligence），产生宇宙，主宰宇宙，就像精神支配身体那样”。雷缪萨说，道这个字最好用 来表示。但它的意思是很不明确的。中国人的文字，由于它的文法结构，有许多的困难，特别这些对象，由于它们本身抽象和不确定的性质，更是难于表达，中文的文法结构有许多不确定的地方，洪波尔特先生在最近给雷缪萨的一封信里曾有所说明。老子的信徒们说老子本人曾化为佛，即是以人身而永远存在的上帝。老子的主要著作我们现在还有，它曾流传到维也纳，我曾亲自在那里看到过。老子书中特别有一段重要的话常被引用：“道没有名字便是天与地的根源；它有名字便是宇宙的母亲，人们带着情欲只从它的不完全的状况考察它；谁要想认识它，应该不带情欲。”雷缪萨说，从它的最好的意义说，这段话可以用希腊人的 来表示。但是我们从这个教训里得到什么呢？

老子书中有很重要的一段常被引用。这就是第一章的开始。照法文的译本是这样的：“那可以理论的（或可以用言语表达的）原始的理性，却是超自然的理性。我们可以给它一个名字，但它是不可名言的。没有名字，它便是天与地的根源，但有了名字，它便是宇宙的母亲。人们必须没有欲望，才能观察它的庄严性；带着情欲，人们就只能看见它的不完善的状态，”（它的限度，它的边极。）“这些（它的完善性和不完善性）只是标志同一泉源的两个方式；而这个泉源可以叫做不可钻入的幽深；这个不可钻入的幽深包含着一切事物在它自身。”这整个说来是不能给我们很多教训的，——这里说到了某种普遍的东西，也有点像我们在西方哲学开始时那样的情形。

那常被古人引用的有名的一段话是：“理性产生了一，一产生了二，二产生了三，三产生了整个世界。”（有人曾想在这段话里去找一个对于“三位一体”的观念的暗合）。“宇宙背靠着黑暗的原则，宇宙拥抱着光明的原则。”（因为中文没有格位的变化，只是一个个的字并列着，所以也可以倒转译为“宇宙为以太所包围。”）

据荷本，第二七九——二八 页增补。——译者

按黑格尔这段话是引用易经说卦传“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义”，一段话的意思，而附会来解释老子的道。——译者

据荷本，第二八 页——二八一页增补。——译者

按老子这一段的原文如下：“道可道，非常道；名可名，非常名。无名，天地之始；有名，万物之母。故常无欲以观其妙；常有欲以观其徼。此两者同出而异名，同谓之玄。玄之又玄，众妙之门。”——译者。

据荷本，第二八二页增补。——译者

老子原文作：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”——译者

老子原文作：“万物负阴而抱阳”。——译者

雷缪萨，三十一页以下；“论中国人的性格书”（“关于中国人的追述”，第一册）第二九九页以下。

但为传教士们弄得很熟习的最有名的一段话是：“理性产生了一，一产生了二，二产生了三，三产生了整个世界”，宇宙。基督教的传教士曾在这里看出一个与基督教的“三位一体”观念相谐和的地方。这以下就很不确定了；下文是这样的：“宇宙背靠着黑暗的原则”，而黑暗的原则据法文译本的解释是当作物质的。老子的信徒究竟是否唯物论者是不能决定的。黑暗的原则又是地；这是与前面所提到的卦相关联的，在那里地是属于阴的。“宇宙拥抱着光明的原则”，气或天。但这话又可解释为“宇宙为光明的原则所拥抱”。所以我们可以颠倒过来，作相反的解释，因为中国的语言是那样的不确定，没有联接词，没有格位的变化，只是一个一个的字并列着。所以中文里面的规定[或概念]停留在无规定[或无确定性]之中。

这段话下面说：“温暖之气是由于谐和造成的”；或者“温暖之气使得它们谐和”；或者“温暖之气使它们结合起来，保持它们(事物)间的谐和”，这里就提出了一个第三者，结合者。“人们所畏惧的大都是作孤寡和忍受一切缺陷，而王公反以自称孤寡为荣”，这话是这样注释的，“他我是孤寡由于他们不知道事物的原始和他们自己的原始。因些事物的成长在于牺牲对方”(这又被解释成“世界灵魂”)；较好是这样，“它们增长由于减少，反之它们减少由于增加”，——这也是说得很笨拙的。

另外一段话是：“你看了看不见的名叫夷，你听了听不到的名叫希，你握了握不着的名叫微。你迎着它走上去看不见它的头；你跟着它走上去看不见它的背。”这些分别被称为“道的连环”[按 即道纪——译者]。当引用这些话时，很自然地人就会想到 和非洲人的王名 Juba (尤巴) 以及 Jovis (约维斯)。“夷”“希”“微”三个字，或 I-H-W 还被用以表示一种绝对的空虚和“无”。什么是至高至上的和一切事物的起源就是虚，无，惚恍不定(抽象的普遍)。这也就名为“道”或理。当希腊人说绝对是一，或当近代人说绝对是最高的本质的时候，一切的规定都被取消了。在纯粹抽象的本质中，除了只在一个肯定的形式下表示那同一的否定外，即毫无表示。假若哲学不能超出上面那样的表现，哲学仍是停在初级的阶段。

下面这一段也是从雷缪萨引来的：“你看了看不见的名叫夷，你听了听不到的名叫希，你握了握不着的名叫微。”下面又说，“这三个东西我们不能把捉住；它们合拢来只构成一个东西。在它们上面的较高者并不比它们更优美，在它们下面的东西并不比它们更低小(更暗昧)。都是一条没有折断的锁链，这个锁链人们是不能称说的；而这条锁链的根源是在那无存在者里面。”关于这三个东西在一起还说了许多：“那是没有形式的形式，没有形象的形象”，这个绝对的形式、绝对的形象就是“不可描述的本质。如果我们从它那里出发，则我们认识不到什么原则；没有什么东西是在它的外面。”或者这样说：“你当面遇着它，你看不见它的头；你走在它后面，你看不见

按这一句和下面所引的都是对老子第四十二章这几句话的了解：“冲气以为和。人之所恶，唯孤寡不穀，而王公以为称。故物，或损之而益，或益之而损。”——译者

据荷本，第二八二——二八三页增补。——译者

同上。

按老子原文作：“视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，搏之不得名曰微。近之不见其首，随之不见其后。”——译者。

雷缪萨自以为他在这三个字的音中就发现了耶和華 (Jehowah) 这个字。(米希勒本，第二版，英译者注)

它的背。一个人能够把捉原始的（古代的）理性，并且能够认识（把握）现在存在着的（现在围绕着他的东西），则我们就可以说，它具有理性的锁链。” 所以就用一条锁链来譬喻这个观念，藉以表达理性的联系。

到了这里现在还有两点需要提说一下。

第一：我曾引证了“三”，因为在那里面我们想要看出别的类似这种形式的发生和起源。那三个符号 I-hi-wei 或 IHV 据雷缪萨的陈述并不是中文原有的字形，在中国人的文学语言里也没有意义（这在他们是很显然的）；它们是从别的地方来的。一个注释者说，这三个符号 IHV 合起来是空或无的意思；但这乃是后来才出现的说法。而现在看来，这三个符号也出现在希腊文的雅威里，是知神派称上帝的一个名字，在非洲人的“尤巴”里，是毛里丹尼亚一个国王的名字，在非洲中部也许就是一个神的意思；此外在希伯来文里叫做“耶和華”而罗马人又叫做“约维斯”。这诚然是一种联系的标志，像我们在这类原始的概念里所常常见得那样。而对于这些符号加以博学的假定却是多余的。

第二点需要说明的，这个 IHV 是绝对的来源，是“无”。由此我们就可以说，在道家以及中国的佛教徒看来，绝对的原则，一切事物的起源、最后者、最高者乃是“无”，并可以说，他们否认世界的存在。而这本来不过就是说，统一在这里是完全无规定的，是自在之有，因此表现在“无”的方式里。这种“无”并不是人们通常所说的无或无物，而乃是被认作远离一切观念、一切对象，——也就是单纯的、自身同一的、无规定的、抽象的统一。因此这“无”同时也是肯定的；这就是我们所叫做的本质。

如果我们停留在否定的规定里，这“无”亦有某些意义。那起源的东西事实上是“无”。但“无”如果不扬弃一切规定，它就没有意义。同样，当希腊人说：绝对、上帝是一，或者当近代的人说：上帝是最高的本质，则那里也是排除了一切规定的。最高的本质是最抽象的、最无规定的；在这里人们完全没有任何规定。这话乃同样是一种否定，不过只是在肯定的方式下说出来的。同样，当我们说：上帝是一，这对于一与多的关系，对于多，对于殊异的本身乃毫无所说。这种肯定方式的说法，因此与“无”比较起来并没有更丰富的内容。如果哲学思想不超出这种抽象的开始，则它和中国人的哲学便处在同样的阶段。

近来我们又知道一些关于另外一个哲学家孟子的著作。孟子比孔子较晚，生于基督前第四世纪。他的著作的内容也是道德性的。孔子才是中国人的主要的哲学家。但他的哲学也是抽象的。

中国是停留在抽象里面的；当他们过渡到具体者时，他们所谓具体者在理论方面乃是感性对象的外在联结；那是没有[逻辑的、必然的]秩序的，也

按本段所讨论的是老子第十四章的全文。除了开首三句原文如前注外，其余的是：“……此三者不可致诘，故混而为一。其上不皦，其下不昧，绳绳不可名，复归于无物。是谓无状之状，无物之象。是谓惚恍。迎之不见其首，随之不见其后，执古之道以御今之有，能知古始，是谓道纪。”又括弧内的字，都是黑格尔的原文。——译者

据荷本，第二八三——二八四页增补。——译者

毛里丹尼亚在非洲西部，现在是法国的殖民地。——译者

据荷本，第二八四页增补。——译者

据荷本，第二八五页增补。——译者

没有根本的直观在内的。再进一步的具体者就是道德。

从起始进展到的进一步的具体者就是道德、治国之术、历史等。但这类的具体者本身并不是哲学性的。这里，在中国，在中国的宗教和哲学里，我们遇见一种十分特别的完全散文式的理智。——人们也知道了一些中国人的诗歌。私人的情感构成这些诗歌的内容。中国人想像力的表现是异样的：国家宗教就是他们的想像的表现。但那与宗教相关联而发挥出来的哲学便是抽象的，因为他们的宗教的内容本身就是枯燥的。那内容没有能力给思想创造一个范畴[规定]的王国。

乙、印度哲学

若是我们从前曾经满足于相信并尊重印度智慧的古老，但是我们现在由于熟悉了印度人更伟大的天文历法著作，才知道所有这些被引用的印度年历的庞大数字皆不正确。没有比印度人的年代纪载更纷乱、更不完全的。没有一种民族在天文学、数学等方面已经如此发达而对于历史学却如此之无能。在他们的历史中，年代既没有确定，也没有联系。大家曾经相信确定的年代在维诃罗摩提耶王时才有，他大概应该活在纪元前五十年左右。在他的统治时期，有“莎恭达拉”诗篇的作者诗人迦利达莎生存着。但是仔细的研究竟发现有六个维诃罗摩提耶，审慎的考察就把这个时代移后到我们的第十一世纪。印度人保存有帝王的世系——大量的人名，但一切都是不确定的。

我们知道印度的古代光荣如何受到希腊人高度的尊敬，以及希腊人关于裸形智者如何熟悉。这些智者都是虔诚的人物，虽然一般人并不如此称呼他们——他们献身于沉思的生活，与尘世隔离，成群地游行度日，和希腊犬儒派相同，禁绝一切世俗的欲望。犬儒派因为是哲学家，也特别为希腊人所熟知，因为哲学也被认为是这种抛弃一切世俗生活关系的遁世。这样的遁世是一种基本特点，我们想要特别加以注意和考察。

印度文化是很发达、很宏大的，但是它的哲学是和它的宗教合一的；所以他们在宗教中注意力所集中的对象和我们在哲学中所发现的对象相同。神话采取了化身的形式或个体化的形式，由此人们会以为这是与哲学的普遍性或理念方式是相反对的。然而化身的观念在这里并没有怎样确定的意义，因为几乎一切东西[神灵、著名的国王、婆罗门、瑜伽师、甚至动物]都被假定为[梵天的]化身，于是那似乎要规定自身为个体性的东西立刻就又消失在普遍性的云雾中了。印度人的宗教观念几乎与哲学有同样的普遍基础，因此吠陀圣典也成为哲学的一般基础。我们对于吠陀书知道颇多，它的内容主要是对于上帝的诸多形相的祈祷和关于祭祀仪式的规则之类。它们是由极不相同的时代产生出来的。许多部分出于古代，有的部分起源较晚，如祭祀毗湿拿神的诗篇就是一例。吠陀书是印度哲学的基础，甚至是无神论的印度哲学的基础；但印度的无神论哲学却并不缺少神灵，它们极其重视吠陀书。因此印度哲学存在于宗教里面，正如经院派哲学存在于基督教教义里面一样，以教会的信仰为基础，为前提。

确切点说，印度观念是这样的：他们认为有一个普遍的本体存在，它可以较抽象或较具体地被把握，一切东西都产生于本体。本体的产物一方面是神灵[英雄、普遍的势力、形态、现象]，另一方面是畜生、[植物]与无机的自然。人处在两者之间；人所获得的最高境界在宗教上和哲学上一样，都是在意识中使自己与本体合一，是通过礼拜献祭和严格的赎罪行为以及通过哲学，通过从事纯粹思想而获得。

直到近时我们才开始对于印度哲学获得一些确切的知识。大体上我们是把它了解为宗教的观念，不过在现代我们已经认识到真正的哲学著作了。特

据荷本，第二八九页增补。——译者

同上。

据荷本，第二九 页增补。——译者

同上。

别是柯耳布鲁克 给我们介绍了两部印度哲学著作的节要 这部书成为我们关于印度哲学的第一部著作。施雷格尔[在他的“关于印度人语言和智慧”一书中] 所说的印度人的智慧，只是取材于他们的宗教观念而已。他是第一批研究印度哲学的德国学者之一，但因他自己只不过看了看“拉玛衍拿”[按这是一部印度古代史诗——译者]的内容目录，他的工作并没有产生什么结果。按照前面所说的节要，“印度人保有若干古代的哲学系统，其中有一部分他们认为是正统的，特别是那些与吠陀契合的部分；其他部分别被认为外道，认为与圣典的教训不相合。”“真正是正统的一部分，唯一的目的只在于把吠陀经典解释明白，”加以注解，或者“从这些主要著作原本中推演出一种细心制作的心理学。”这一系统“名为弥曼差派哲学，从它又再分为两个学派。”和这些不同的还有其他的系统，其中二个主要的系统是“僧佉”和“尼耶也”。“僧佉（旧译为‘数论’——译者）又分成二部分”，但只是形式上的不同。“尼耶也（旧译为‘正理论’——译者）以乔达摩（或译‘瞿昙’——译者）为始祖，”是最发达的系统，“它特别举出推理的法则，可与亚里士多德的逻辑学相比。”柯耳布鲁克曾给这两个系统都作了节要，据他说“有许多论述这两个系统的古代著作，并且从这些著作中所引下来可供记诵的名句是流布甚广的。”

“英国皇家亚细亚学会会议纪录”，第一卷，第一部分，一八二四年伦敦出版，第十九——四十三页；（二、柯耳布鲁克著“论印度哲学”第一部分，一八二三年六月二十一日宣译。）——原注

[一 僧伽哲学]

“僧伽的创始人是迦毗罗。他是一位古代哲人。有人说他是梵天的儿子，是七位大圣人之一。又有人说，他和他的弟子阿修利一样都是毗湿拿的化身[又另有人说他是阿耆尼的化身，因而说]他就是火。关于“迦毗罗经(Sra des Kapi la[即真谛译‘金七十论’])的年代”，柯耳布鲁克没有提说到。他只说到“在其他”很古的书中“曾提到迦毗罗经”，在这件事上他没有把握说任何确切的话。

僧伽又分为不同的二派或三派，但他们只是在少数细节上彼此不同而已。它被认为“有一部分是外道的，有一部分是正统的。”“一切印度学派和哲学系统的真正目的，不论其为无神论或有神论，都是要指示人在生前和死后能获得永恒快乐的方法。吠陀经说，‘需要知道的是灵魂(按指 puru a, 旧译作“神我”——译者)，灵魂必须超出自然(按指 prak ti 旧译作“自性”——译者)，从此永远不再回来。“这个意思是说，灵魂解脱了轮回”，也同样解脱了肉身，所以它在死后即不再出现于其他的身体中。“这种解脱是一切无神论与有神论系统中所共有的根本目的。”僧伽经说，“智慧是真谛，由智慧才能得到这种解脱，世间求快乐的方法与舍离精神或肉体罪恶的方法都是不够的，即使是吠陀所提示的方法，——在举行吠陀规定的宗教仪式中所启示的方法，也不能为这个目的而达到有效的结果。”在这方面，僧伽是不承认吠陀的。以献祭为求解脱的方法“主要地必须牺牲动物”，在这方面，僧伽是反对吠陀的，“因为这要杀死动物，但僧伽的教义是不要杀死任何动物的。”“因此这种献祭是不清净的。”

其他解脱烦恼的方法是印度人所作的极端的苦行，苦行与一种禅定结合为一。梵天大体上是一个绝对不可感觉的最高本质，亦称理智。当印度人在虔敬时，他回返到他自己的思想中，精神凝聚，这种纯粹的精神集中的契机名为“梵”(Brahma)[在这种集中里，在这种虔敬地沉浸在自身里，在这种意识的单纯化和无知里，只作为无意识的境界而存在时，]于是他就是“梵”。印度人的宗教和哲学中都有这种方法。哲学通过思维达到幸福，宗教则通过虔敬。关于这种幸福，他们说这是最高的，即便诸天神也较低于这个境界。譬如因陀罗(Indra)是看得见的天上的天神，它的地位比较现世修行禅定的灵魂还低。“几千个因陀罗都灭尽了”，但是灵魂却离开一切的变化而长存。因此“幸福乃是一种免除一切烦恼的完全而永久的解脱”；照僧伽说，“达到这种解脱要通过真正的智慧。”所以僧伽与宗教不同的地方只是在于它有一个详明的思想学说，它的抽象作用不是归结到空虚，而是提高到一种确定的思想。正如他们说，“这种科学包含对于物质世界和非物质世界的各项原则的正确知识，不论各项原则可以外在地感觉到或不可以外在地感觉到。”僧伽系统分为三部分，即(一)认识的方法，(二)认识的对象，(三)认识原则时所用的一定形式。

(一)关于获得知识的方法，僧伽说“有三种确定的证明(按旧译作‘三量’)：第一是感觉的证明(指 pratyaksa, 旧译‘证量’)；第二是推理的证明(指 anum na, 旧译‘比量’)；第三是肯定的证明(指 pt gama, 旧译‘圣言量’)，这是一切其他证明的根源，如尊重 权威、谦虚的品

译者增补。

据荷本，第二九九页增补。——译者

性和传统，都是由肯定的证明而得。”感觉是无须乎说明的。推理是运用因果法则的一种推论，由于因果法则的运用，第一个概念就简单地转变为第二个概念。“这有三种形式：一、或是由因推果，二、或是由果推因，三、或是据因果的许多不同关系推得。例如人见黑云聚集，当知必有雨。如见山上冒烟，当知必有火。或者当人们看见月亮在不同的时间即在不同的地方时，就可推知月亮的运行。”这些都是由理智所产生的简单的、枯燥的关系。第三种是“肯定，包含传统、启示，例如正统的吠陀经典；由广义说，这还包含直接的确定，”或我的意识中的肯定。由狭义说，“经由口头传授或经由传统而得的确信也名为肯定。”这些是第三种认识方法。

(二) 关于知识的对象或“原则，僧伽系统举出了二十五种。”我要把它们讲出来，是为了表明其中缺少逻辑的次序。“一、自然(旧译‘自性’)。作为一切事物的根源的自然”据他们说“是‘普遍’，是物质因，永久的物质，细微不可见，也复不可分，没有部分，能产生而不能被产生，”是绝对的本体。“二、心智(指 buddhi，旧译‘觉’)。从自然最先产生心智，从心智产生其余的原则(指 dharma，旧译‘诸法’)，心智是不可分的，”他们说，“由于三种性质(指 triguna，旧译作‘三德’)的功效，心智能分别为三个神。三种性质是善良、不净或丑恶、晦暗(指 sattva, raja, tamas，旧译作‘喜乐’、‘忧苦’、‘闇痴’)，这三种性质形成一身与三神”，——亦称“三头”，——“三神为梵天(Brahma)，毗湿拿(Vishnu)，和摩诃首罗(Maheshvara)。三、意识、自我、信念(指 ahankara 旧译‘我慢’)。相信在一切实知与沉思中皆有我存在，相信感觉的和知觉的对象”和心智的对象一样，“皆与我有关，简单地说，相信有我存在。意识是心智所产生，从意识又产生以下诸原则。四至八、意识的五种基素(指 tanmatras 旧译‘五唯’)，即五种细微质，原质或原子。这些细质不是人的感官所能知觉，只有一种更高级的存在才能知觉到，五种基素由意识产生，它们自身又产生五种元素(旧译‘五大’)——即地、水、火、风与空。九至十九、其次十一个原则(指 indriyani，旧译‘十一根’)，即感觉器官，皆由自我所生。此中有十个外在感觉器官，包括五个感觉器官(旧译‘五知根’，即耳、皮、眼、舌、鼻)与五个行为器官(旧译‘五作根’)。五作根为嗓子(旧译‘口’)、手、足、肛门(旧译‘人根’)、生殖器(旧译‘大遗’)。第十一器官为内在的心。二十至二十四、空间里的气、风、火、水与地，是由前面所说的五种细微原质所产生的。第二十五是灵魂(旧译‘神我’)。”在这样极无秩序的形式中，我们只看见一切反思的开端，它们似乎被罗列在一起而作为普遍。但是这样的排列当然说不上有系统，乃是毫无意义的。

起初这些原则是彼此相分离和相先后的，后来在灵魂中才得到它们的统一。据他们说，“灵魂不是被产生的，也不是能产生的，它是个体的，所以有很多的灵魂；它是有感觉(旧译‘有情’)的，永恒的，非物质的，不变的。”柯耳布鲁克在这里把僧伽中的无神论与有神论分开，因为“有神论派

据荷本(第三一页)论推理的第三种形式为“类比的推理”，与这里所讲的略有出入，似较正确。(参看下面所谈到的乔达摩论比量或推论。)特附译出来以资参考：“第三根据一种关系、联系来推论，而这种关系又不同于因果的关系。譬如，根据某一次的经验来作类比(nach Analogie)。……例如，当人们嗅着一朵花的香味时，就推知那花的颜色，或当人们看见月亮在不同的时间即在不同的地方时，就推知月亮的运行；或从一部分海水就推知海洋的水全是咸的。”——译者

不但承认有许多个体的灵魂，而且还承认上帝（*vara* 旧译‘自在天’）为世界的统治者。”灵魂的认识仍为主要的目标。“从观察自然和超脱自然于是达到灵魂与自然合一，正如跛人与盲人为行动和引路的目的而合作——盲人是作为背负者和不识路者”（自然？），“跛人是作为被背负者和引路者”（灵魂？）。“由于灵魂与自然的合一，于是万有得创生，这是基于理智及其余诸原则的发展。”这种合一是宇宙万有的自在自为的依靠，也是宇宙万有赖以保持的依靠。这是一个伟大的思想。为了理解对象，思维中必须包含着对象的否定，这种否定的活动是必需的。这样的否定比那关于精神与自然的直接合一的许多话还较深刻。有一种见解以为东方人生活在与自然的合一中，这是浅薄而歪曲的话。因为灵魂的活动，精神，当然是与自然相关联的，并且是与自然的真理合一的。但这种真正的合一本质上是包含着否定直接合一的那个环节。那一种直接的合一只是动物的生活，只是感官的生活与知觉。但只有当精神独自存在于本身之内，同时把自然物予以否定的时候，精神乃与自然合而为一。

印度人所提出的观念是灵魂与自然的合一，这种合一便是创造。[论及万有创生，这种否定的作用还有进一步的意义。]他们说：“灵魂的欲望与目的是满足与解脱。为了这个目的，意识就被赋予一个精神的形体（按指 *suksma*，旧译‘细身’），其中包含着所有上述诸原则，但只在这些原则的初步发展之中。”在这个观念中有某种我们所说的抽象性或潜在性的观念存在着，正如花朵已潜在于花蕾中，但还不是现实的和真实的。这种潜在性的名称为“潜迦”（*Li gam* 旧译“相身”），表示自然物的创生力与活动力，在一切印度人的观念中占着很高的地位。“这精细的形体（按即‘细身’）然后变化为一个粗的形体，化装为多种形相”，哲学与思考被推荐为防止堕落为粗的形体的一个方法。

以上我们已考察了那些抽象的原则，以下将提到关于宇宙万有的具体现实性的创生。“形体的创造存在于灵魂中，被着粗身，包括高级的东西的八个等级（旧译‘天道八分’），和较低级的东西的五个等极（旧译‘兽道五分’），还有人单独一级（旧译‘人道一分’）。合共十四个等级，分为三个世界三个阶层。（旧译‘三界’，按即天道、兽道、人道。）第一组八个等级在印度神话中各有名称，即一、梵王（*Brahma*），二、世主（*Praj patis*），三、因陀罗（*Indra*）等等；他们是神也是半神。”在这里梵王自身被表象为被产生的。“低极的五等都是动物，即第一第二为四足动物（旧译‘四足生’），第三为鸟类（旧译‘飞行生’），第四为爬虫、鱼、昆虫（旧译‘傍行生’），第五为植物与无机物（旧译‘不行生’）。高级的八等住在天上，享有善行和德行，所以是幸福的（旧译‘喜乐’），不过还是不完善的，在转变中的。低级的五等住在黑暗糊涂（旧译‘痴暗’）的下界。人住在两者之间，在那里[永恒的烦恼]，不洁与情欲（旧译‘忧苦’）支配着。”

“僧伽论更在这三个属于物质创造的世界以外，设置了另一个心智的创造与它们对立，心智的创造包含理智能力与感觉在内。理智能力与感觉又分别为四类：为阻碍者（指 *viparyaya*，旧译‘疑倒’），令人无力者（指，旧译‘无能’），令人满足者（指 *tusti* 旧译‘欢喜’），令心智完善

据米希勒本，第二版，英译本，第一三二页增补。——译者

据荷本，第三 九页增补。——译者

者（指 *siddhi*，旧译‘成就’）。一、为阻碍者中又分为六十二种：乃是八种错误（指 *tamas*，旧译‘八分暗’），八种意见（幻觉）（指 *moha*，旧译‘八分痴’），十种情欲（极端的幻觉）（指 *mah moha*，旧译‘十分大痴’），十八种怨恨（郁闷）（指 *tami ra*，旧译‘十八分重暗’），十八种烦忧（指 *andhatami ra*，旧译‘十八分盲暗’）。”这些多少表示了一种经验的、心理学的和观察的方法。“二、心智的无力又分别为二十八种，乃指[上面提到过的十一种]器官的残废与缺陷等等。三、满足又分为内在的（旧译‘依内’）与外在的（旧译‘依外’）两种。内在的满足有四种（旧译‘四喜’）：第一是关于自然的（指 *prakrtitusti*，旧译‘自性喜’）”即关于整个普遍与实体的，“因为僧伽有一种意见，以为知识就是自然原则本身的一种变形，由于这种知识就引起期望通过自然的动作而产生一种解脱”，——认为在哲学知识中可以解脱自然。但真正的解脱不能希望是自然的动作，因为必须由灵魂通过其自身与其思想活动才能产生解脱。第二种满足（指 *up d ntusti*，旧译“取喜”）是相信各种苦行足以获得解脱（通过忍受苦难与悔罪受罚）。“第三种是关于时间的（指 *k latusti*，旧译‘时节喜’），以为解脱按时来到，不用修学。第四种满足（指 *bh gatusti*，旧译‘感得喜’），是藉运气观念而得的满足，以为解脱依靠命运。这些外在的满足（旧译‘依外喜’）是关于世间享乐的节制，不过只是节制出自世间肉欲的动机的享乐，如对贪得无止（财富方面的）的厌恶”，“和对世间享乐所生恶果的恐惧”等。四、令心智完善者（旧译“成就”）中又分为数种。此外还有一些使精神完善的“直接”心理的“方法，例如通过推理，通过友谊的谈论”等等，这些是在我们的实用逻辑中很容易找得到的。

关于僧伽的要义，还有一些须要讲到的。“僧伽与其他印度哲学系统一样，特别注重”绝对理念的“三种性质（*guan*，旧译‘三德’），三德被想像成三种本质，并被想像为自然的三种变形。”我们要注意，印度人在他们的观察意识中认识到凡是真实的与自在自为的就包含三个范畴，并且理念的总念是在三个环节中得到完成的。这个对于三位一体的高卓的意识，我们在柏拉图和其他人的思想中也再度看到。但这种三位一体的辩证思想，后来在抽象的思想领域中却失掉了，只有在宗教里面尚保存着，但是被认为属于一个超越的世界。以后抽象的理智跟着抬头了，宣布它（按指三位一体的思想）是无意义的。直到康德才重新打开理解它的道路。一切事物的总念之真实性与全体性，从其本质来看，都为三体合一的范畴所摄入。重新意识到这一真理，乃是我们时代的任务。

在印度人，这种三位一体的意识仅从感性的观察产生，他们把这三种性质定义如下：“第一和最高的性质是‘善’（指 *sattva*，旧译‘萨埵’亦为‘喜乐’），是崇高的，光辉的，与快乐和幸福相联结，德行在它里面支配着。在它里面火占优势，所以火焰上升，火花飞扬。假若它在人中旺盛，如在高级的八等（旧译‘天道八分’）那样，便是德行的本源。”它彻底是并且在各方面都是抽象形式的肯定的普遍性。“第三种亦即中间的性质是丑恶或情欲（指 *rajas*，*tejas*，旧译为‘罗闍’、‘忧苦’），”它是绝对盲目的，是不净的，有害的。“它是造作、暴烈和变动的，与罪恶和不幸相联系，在它里面里占优势，因为风纵横地吹动；它在生物里面，便是罪恶的原因。

第三种即最低一种性质是昏暗（指 *tamas*，旧译为‘多磨’、‘痴暗’）是沉重的，阻碍的，与忧虑、纯拙和虚妄相联系，地和水在它里面占优势，这是就水是下坠的和往下流来说；它在生物里面，便是愚笨的根本。”因此第一种性质（旧译“喜德”）是自身合一。第二种性质（旧译“忧德”）是坏意义的相异、欲望、相离的表现与原则。第三种性质（旧译“暗德”）则仅是否定，如在神话中具体表现为湿婆（*Siva*），摩诃提婆（*Mah deva*），或摩诃首罗（*Mahe vara*）。即是破坏或变化的神。在我们看来，重要的分别在于第三种性质并不回复到第一种性质，像精神，理念所要求的那样，藉着否定的“扬弃”与自身协调，并且回到自身。在印度人看来，第三种性质仍然是变化和生灭。

“三种性质被表象为自然的本质。僧伽说：‘我们说到三种性质，如同我们说到一个树林中的树一样。’”这是一个不恰当的譬喻。因为树林只是一个抽象的普遍，在普遍中各个个体是独立的。“在吠陀的宗教观念中”，——其中三种性质也表现为 *trimrti*（三头）——，“好像是三个连续的变形；所以说：‘一切首先都是黑暗，然后接受命令变异自身，于是取得冲动与活动的形相’——（但这是一个较劣的变形）——‘最后在梵天的再度命令之下，终获得善的形相’。”

心智在这三种性质方面，还有其他的规定，详述如下：“据说心智有八种，其中四种属于善，第一是德性（旧译‘法’）；第二是知识与学问（旧译‘智慧’）；第三是脱解情欲（旧译‘离欲’），或者出自外在的感性的动机，如喜静恶动、厌离劳作，或者基于精神的根据，起于觉悟到自然是梦幻，只是虚妄与欺骗；第四是力量（旧译‘自在’）。力量有八方面，”因此有八种特殊的力量存在（旧译“神通”）：“一、把自己缩成一个可以穿过任何物件的极小形体，（旧译‘微细极邻虚’）；二、能将自己变成一个巨大的躯体，（旧译‘遍满极虚空’）；三、能变得轻到可以乘日光而飞上太阳，（旧译‘轻妙极心神’）；四、具有无限的官能行动能力，所以用指尖可以触及月亮，（旧译‘至得如所意得’）；五、具有不可抵抗的意志力，可以潜入地中易如潜入水中，（旧译‘随欲坐一时能用’）；六、君临一切有生命无生命的事物，（旧译‘三世间之本主一切处胜他故’）；七、能改变自然的过程，（旧译‘不紧属他能令三世间众生随我运役’）；八、能随心所欲无事不成（旧译‘随意往’）”。

柯耳布鲁克说，“相信这种超凡的能力在人的生命中可以达到，并不是僧伽的特点，而是一切印度哲学系统及宗教观念的共同信仰。在印度人的戏剧和说部中，许多圣人和婆罗门教士都被认为享有此种能力。”感官的证明不足以反对此种信仰，因为在印度人看来，一般地说感官的知觉是不存在的，一切事物都采取想像的形式，一切梦境都被当成真理与现实。僧伽以为人只有当他藉着他的思想修养把自己提高到内心时，才有这种能力。“瑜伽经（*Yogas tra*）四卷中的一卷会列举许多修证的方法”，可以藉以获得这种能力：例如“深深的沉思（旧译‘禅定’），保持一个固定的位置，调整呼吸，使感官漠然不动。由此种修行，瑜伽行者能知道过去未来，能预测他人的心思，能得如象之力，如狮之勇，如风之速，能飞升入空，能游泳于水，能潜入地中，能于一时遍见一切世界，并能成就其他神异之事。但由甚深禅定而达到至乐的最捷方法乃是对于上帝的礼拜，礼拜时须口中常念上帝的密名‘唵’”。这个观念是一个最普遍的观念。

柯耳布鲁克进一步把僧伽系统中的有神论与无神论两派分开来说。在有神论中，“自在天（Ivara）是世界的主宰，被认为是与其他的灵魂有别的一个灵魂或精神。”在无神论的僧伽中，“迦毗罗不承认自在天是世界的创造主，凭自由意志而创造世界，因为他以为无法证明上帝的存在。感觉不能证明上帝存在，推论亦不能推出上帝存在。他只承认一个由自然产生的实体，这实体，就是绝对的心智，它是一切个别心智的泉源，也是一切其他存在的本源。一切其他存在皆由心智中一一发展而出。迦毗罗[把绝对的心智了解为万有的创造，于是关于世界创造主的问题他]极力指示说：‘这样一个“自在天”的真理已经证明。’”——“世界创造主的真理便在这个意义的创造中——但是”他说，“结果的存在依靠心智，依靠意识，并不是依靠自在天；一切事物皆由那个伟大原则产生，那便是心智。”个体的灵魂属于这个心智，由这个心智产生。

（三）关于僧伽的第三部分，特别考察到关于原则的知识的各种形式，所以我再说明一二，或者也有趣味。在以上所述各种知识中，推理的知识，由因果关系而推得结论的知识，始终是主要的知识，我将说明印度人是如何了解此种关系的。“理智和一切其他推出的原则都是结果，他们又由结果去推论它们的原因”；从一方面看，这与我们的推论很相似，但是从另一方面看却很不同。他们认为：“结果在原因发生作用之前就已经存在；因为本来不存在的东西不能由因果关系而变为存在。”（由此推出的结论是世界永远存在；因为这里包含有“无中不能生有”这个命题，柯耳布鲁克在这里也提起这个命题，这是与我们由无中创造世界的宗教形式矛盾的。）柯耳布鲁克说，“这个意思是，与其说结果是产生出的东西，不如说是抽出的东西。”问题正是：什么是产生出的东西呢？印度人认为结果已经先包含在原因之内。譬如“压芝麻出油之先，油已在芝麻内，从穀取米之先，米已在壳内，从母牛取奶之先，奶已在母牛乳房中。”“因与果的内容（本质或本性）是同一的”；“裁布为衣，衣与布本质上是没区别的”，印度人就是这样了解因果的关系的。如果我们说：无中不能生有，便同时应该说：上帝不是从无中创造世界，而是从他自身中创造世界；他自己的本性就是使世界存在。因和果的分别只是一个形式上的分别；这是理智把因果两者分开，并不是理性把因果两者分开。湿与雨是相同的。我们在力学中说到有不同的运动，然而运动在冲击以前和以后有同样的速度；——这个关系，常识上是把它完全分开的。因果之间并没有真实的区别。

印度人推论出“一个不能有分别的普遍原因。确定的事物都是有限的。”“因此必须有一个贯彻一切有限事物的原因。”甚至心智也是这个原因的结果；这个原因就是灵魂，当灵魂从自然分离而又在与自然合一中进行创造的时候。结果从原因产生。但是反过来说，结果并不是独立的，它要回到普遍的原因上去。三界的创立因而出现。随着所谓三界的创立就同时建立了普遍的毁灭。“正如乌龟伸出四足，然后再把四足缩回它的壳内，那构成三界的地、水、火、风、气等五个元素也随着一定时间所发生的万有的普遍毁灭和解体，在相反的程序中又再化为它们从最初原则中所产生出来的东西，因为它们一步一步回到它们的第一因，——那最高的不可分的原因，亦即自然。”所以善、情欲、黑暗这三种性质都归结到自然。这些范畴的详细情形也许很

有趣味，不过是很肤浅地被了解的：“因为自然据说是由三种性质的混合而起作用；每一事物自身中都包含有三种性质，有如三条河水合流为一。自然也由变形而起作用，正如水由树根吸收而被引入果实之中，获得一种特别的香味。”因此只有“混合”与“变形”的范畴。印度人说：“自然在其本身权力内有这三种性质作为它的形式与特性；其他事物之有这三种性质只是因为它们是这三种性质的结果。”

我们还要考察自然与精神的关系：“自然，虽然是没有灵魂的”，——（灵魂是本身并不是满足的对象，也不产生满足的对象）——因此“自然为灵魂的解脱执行准备的职务，正如牛奶——一种无感觉的物质——的功用是为养育小犊。”僧伽举出以下的譬喻：“自然好像一个乐妓，她向灵魂现身，有如向观众表演。她因为屡屡在观众粗鲁的眼前表现她的无耻而挨骂。”“但是等她表演够了，她就退场了；她退场了，因为她已经给人看够了；观众也退场了，因为已经看过她了。她对于世界没有更多的用处了。可是尽管如此，自然与灵魂的结合却仍然永远存在。”——[灵魂寻求对于自然的知识，只是为了从自然里解脱出来；灵魂需要自然，为了进而否定自然。]“由于对原则的研究获得精神的认识，于是那最后的、不可辩驳的、唯一的真理就被知道了，便是”：“既没有我（旧译‘无执’），也没有属于我的东西（旧译‘无我所执’），我也不存在（旧译‘无我执’）。”“亦即在印度人自我与灵魂尚未分别开来，而最后自我与自我意识一齐消灭”：“一切呈现于理智中、意识中的事物，都反映在灵魂里，不过它只是一个影像、并不蒙蔽灵魂的明澈，也不属于灵魂。有了这样的认识”，——（无自我性的）——“灵魂即能够静观自然，因而远离一切层出不穷的变化，解脱了理智的一切其他形式与作用，只保留着这个精神的认识。”这是对于间接的、精神化的内容的一种间接的、精神的认知，一种没有自我与意识的认知。“灵魂虽然有一个时期还住在身体里，但是这只像陶匠作瓶，当瓶已成时，由于以前所予动力的结果，他的模轮仍然在转动。”照印度人说，灵魂与肉体从此不再发生关系，因此它这种与肉体的联系乃是外表的结合。“但是当受了教育的灵魂最后脱离身体而自然与灵魂断绝时，那绝对的和最后的解脱就完成了。”这就是僧伽哲学中的主要环节。

[二 乔达摩与羯那陀的哲学]

乔达摩(Gotama)的哲学和羯那陀(Kanada)的哲学彼此有密切的关系。“乔达摩的哲学名为‘尼耶也’(Ny ya,即推理,旧译‘正理论’),羯那陀的哲学名为‘吠世师迦’(Vai eska,即特殊者,旧译‘胜论’)。前者是一种特别发达的辩证法,后者”则相反地“研究物理学,亦即研究特殊对象或感觉对象。”柯耳布鲁克说:“印度人最注意的学科莫过于尼耶也的哲学;尼耶也的研究产生了无数的著作,其中包括很著名的学者的作品。”

“乔达摩与羯那陀所考察的秩序在吠陀的一部分中曾有提示,认为那是寻求教育和学问的必由之路,便是:表达(旧译‘声义’)、定义(旧译‘诠义’)和研究(旧译‘思择’)。‘表达’是用一个事物的名字去指称这事物,立即用一个名词去标明这事物;而名词是由神的启示给与的;因为印度人认为语言是神所启示于人的。‘定义’是把构成一个事物的本质的特殊性质举出。‘研究’是研究定义是否适当和充分。依照这个方法,哲学大师们就提出科学的名词,再由名词进到定义,并由定义进到所提主题的研究。”用名字以指示观念。再把定义中所定的观念放在研究中,加以比较。

其次要论到的就是所要静观的对象。“乔达摩在这里引用了十六点(指 pad rtha 旧译‘句义’),其中证明(旧译‘证量’)——(形式的)——和所证明者(旧译‘所量’)是主要点;其余诸点对于认识真理和确定真理都只有辅助的作用。尼耶也在这里与其他心理学派是一致的,它预期快乐、优胜、解脱烦恼为充分认识他所讲的原则的果报。这些原则即是真理;意指相信那与身体分离的灵魂永久存在”,——即是自为的精神。所以灵魂本身是所要知道的和所要证明的对象。这需要更加详细说明。

第一个主要点是“证明的证据(旧译‘量’),分为四种:第一种是感觉(旧译‘现量’);第二种是推论(旧译‘比量’),推论又分为三种方式,即由果推因,由因推果,以及由类比推论。第三种证据是比较(旧译‘譬喻量’);第四种是确信(旧译‘圣言量’),包含传统和启示在内”。此四种证明在被认为是乔达摩作的古论中和在无数的注疏中,都同样有过许多的发挥。

第二个重要点是所证明的对象(旧译“所量”),亦即所要确证的对象,一共分为十二种。“第一种并且最重要的对象是灵魂,乃是感觉与知识所寓的处所,是与身体和感官不同的,是个体的、无限的、永恒的;——它的存在”[——它有实在性、它是现实的东西,——“是可由内心的官能去觉察,并可]由[它的诸特性]喜爱、厌恶、意志(旧译‘贪、瞋、痴’)去证明。灵魂存十四种性质,即是:数、量、特殊、结合、分离、理智、享受、痛苦、愿望、厌恶、意志、功绩、罪过与想像力。”我们在这里看到反思的开始,但只是罗列在一起,没有逻辑的次序,既没有彼此联系,也没有范畴的全面性。“第二个认识的对象是身体;第三个是感觉器官(旧译‘根’),这里就举出了五个外感官[眼、耳、鼻、舌、身]。它们并不是意识的变形(如僧

译者增补。

“英国皇家亚细亚学会会议纪录”,第一卷,第一部分,第九十二——一一八页(柯耳布鲁克著“论印度哲学”第二部分)。

据荷本,第三二六——三二七页增补。——译者
同上。

法所说)，而是由地、水、光、风、气五种元素（旧译‘五大’）所构成的物质。眼球并不是（他们说）视觉器官，耳朵也不是听觉器官；视觉器官是由眼发出到对象的一种光线，听觉器官是耳朵里的一种气，经过中间存在着的气的媒介与所听到的对象联接起来。这种光线平常是看不见的，正如光在中午时看不见一样，仅在某种环境中才可看见。味觉器官是一种液体（有如唾液）器官”诸如此类。我们在柏拉图的“蒂迈欧”篇中，也发见有些东西与这里关于视觉所说的相似。在歌德的形态学中，有舒尔兹的一篇文章，也对于眼的磷质作了很有趣味的提示。譬如说，有些人在黑夜能看见东西，所以说是他们的眼睛照见了所见的对象，这种例子举得很多；但是这种现象必须要有特别的环境才行。“第四种对象是感觉的对象。在这里羯萨吠（Keava，一位注解者）援用了羯那陀的范畴，这些范畴分为六种：第一种是实体（旧译‘实’），复分为九种，即地、水、光、风、气、时间、空间、灵魂、理智。”“羯那陀把物质实体”的基本因素“看作原始的原子的（旧译‘极微’），然后是原子的集合物。他认为原子是永恒不灭的：”并且讲到许多关于原子所结合的话，日光中的尘埃他认为也是由原子结合而产生的。”第二个范畴是性质，性质中又分为二十四种：(1)色、(2)味、(3)香、(4)触、(5)数、(6)量、(7)个体性、(8)结合、(9)分离、(10)前、(11)后、(12)重、(13)流动性、(14)粘性、(15)声、(16)理智、(17)享乐、(18)痛苦、(19)愿望、(20)厌恶、(21)意志、(22)德行、(23)过恶、(24)是一种能力，这能力又包含三种：即速度、弹性与想像力。第三个范畴是动作。第四种是共同性。第五种是区别。第六种是聚积。依照羯那陀的说法，聚积是最后的范畴。其他著作家还加上否定或缺陷为第七种”。这就是哲学在印度人那里所表现的形态和方式。

乔达摩的哲学在说明了证明与所证明者两个主要点之后，把“怀疑”（此即旧译之“似”，据荷夫麦斯特本三二九页，指“对于同一事物的不同观点”——译者）作为第三个主要点。另外一个要点是“合乎规则的证明”（旧译“因明”），即是形式的推理“或完全的三段论法（旧译‘五支论式’）（尼耶也），包括五个命题，即：(1)命题（pratiijā 旧译‘宗’），(2)理由（betu 旧译‘因’），(3)例证（udhaha-ranam 旧译‘喻’），(4)应用（upanaya 旧译‘合’），(5)结论（niga-mana 旧译‘结’）。举例来说，(1)此山有火；(2)因为山上冒烟；(3)凡是冒烟的东西都有火，如灶；(4)而现在此山冒烟；(5)所以此山有火。”这里所提出的论式有如我们的三段论法。但是在这里所采取的论式中，所以如此推论的论据是预先假定了的。我们则与此相反，要从普遍者开始。这就是一般所用的形式，我们举出这几个例已经足够了，不过我们现在还想把它总起来说一说。

我们已经看到印度人的[最后目的和]主要重点是灵魂的自返，灵魂上升到解脱境界，是为自身而提高其自身达到解脱或建立的思考。灵魂在极抽象的形式中的这种“自身回复”我们可以名之为“心智实体化”（intellectuelle Substantialität）。但是这里并不是精神与自然的合一，而恰好是反面。对于精神说，观察自然只是一种手段，只是思想的练习，这种练习以心灵的自由为目的。“心智实体化”在印度人看来，是最后的目的，但在哲学中一般说来它是真正的基础、开端；哲学的思考就是这种唯心

论：真理的基础[不是自然，不是物质，不是人的特殊主观性，而]是自为的思想。而印度人的“心智实体化”是与欧洲人的反思、理智、主观个性相反的东西。对于我们重要的是，我之所以有这样的愿望，有这样的认识，有这样的信仰，这样的意见，理由是我应该如此作，是根据我的意志；这一点是被认为有无限价值的。“心智实体化”是与此相反的另一极端，在这里面“自我”的一切主观性，[一切特殊性、一切主观的虚妄，]都消失了；对于自我的主观性，一切客观的事物都变成了虚妄，对于它根本就没有客观的真理、义务、权利，因此唯一剩下的只是主观的虚妄。重要的是寻求“心智实体化”的效用正在于把那种主观虚妄性和它的一切聪明计较与反思消融在其中。这就是这一个观点的优点了。

由于精神在这里是自为的，但它仅完全是抽象的自为。因此我们可以把东方式的思想叫做直观。这种有普遍性的直观有它一定的重要性，因为这种直观是那样的单纯、自我同一、独立不动（因而也还是不完全的）。但达到这种基地对于哲学却是很重要的。而在欧洲人思想里占主导地位却是完全不同的东西，是东方人这种实体的直观的反面：即反思的主观性。这种反思的主观性在我们这里占很高的地位。对于我们重要的是我有这样的意志，是我有这样的了解、信仰、知识，是我依据我所具有的某种理由、某种目的而有这样的行为。这就是欧洲人的主观性，这在宗教方面也曾被认为有无限价值。“心智实体化”是与此正相反的另一极端，在这里面，“自我”的一切主观性、一切特殊性、一切主观的虚妄，都消失了；对于自我的主观性一切客观事物都是虚妄的，在这里一切客观事物仅仅依据我的反思是真的，仅仅依据我的任性是有效准的。这种主观的虚妄性固然也运用普遍性、实体性这类概念，但关于这些只有一些偶然的意见，抽象的理由，形式的反思；而这些都只是紧于个体事物的特殊性的。自在自为的真理、义务、权利这些普遍规定都完全归结到主观性上面，而没有主观的活动就不会重任何东西、不接受任何东西。因为我对它有这样的意志、这样的意见，所以它就应该这样。因此唯一剩下的只是主观的虚妄。因此对于欧洲人的这种理智，东方人的心智实体化的重要之处是有一种效用，即把那种主观虚妄性和它的一切聪明计较一概消融在其中。——这就是东方观点的优点。但我们也须进一步看到它的缺点。

这种观点的缺点，在于当心智实体化被想像成主体的目标与目的时，一般地缺少客观性，而只是为了主体的利益，[只是为了个人的福祉]所必需而产生出来的一种境界。这种心智实体化虽然是最客观的，却仍然只是极抽象的客观；因此客观性的真正的形式在它是缺乏的。像这种停留在抽象中的心智实体化，只是以主观的灵魂为其存在；在这种心智实体化中，应该是一切都归消灭。正如在那仅仅剩下主观的否定能力的虚妄之中，一切都归消灭；同样情形，这种心智实体化只不过是一个遁入空虚无定的遁逃藪而已。这种心智实体化缺乏那种在自身之内范型一切的客观性；因此要作的事乃是迫使这个基础、这个范畴前进，——亦即推进我们称之为思想的那个无限形式，

据荷本，第三三三页增补。——译者

同上。

据荷本，第三三三——三三四页增补。——译者

据荷本，第三三四页增补。——译者

那种规定自身的客观性。这个思想首先是主观的，是属于“我”的（我，我的灵魂在思想）；但是第二步，它又成了包含着心智实体化的普遍性；到第三步思想便成了范型一切的活动，成了规定一切的原则。因此我们又有了第二种方式的客观性，这种客观性本身就是无限的形式。只有这种客观性才是真正的基础，必须准备的基础，这个基础范型自己，规定自己，并且以这种方式给予特殊内容一个地位，让它自由活动，把它保持在自己的范围之内。

在东方人的眼中，特殊事物是动摇不定的，是注定要消灭的；但是相反地，在西方人思想的基地上特殊事物却有它的地位。在思想里，特殊事物能植下根基，能固定下来；这就是欧洲人的坚硬的理智。这些东方的观念，目的是要取消这种理智的坚执性。但理智在思想的基地上却是流动的，它不应是独立自为的，而只应是整个系统中一个环节。在东方哲学中，我们也曾发见被考察过的确定内容，[如地、水、风等，感觉、推论、启示、理智、意识、感官等皆被一一考察]；但是这种考察是缺乏思想的，没有系统的，因为这种考察是站立在对象之上的，是存在于统一之外的。天上站立着心智实体化，于是地上就变得干燥而荒凉。对特殊事物的考察因此就只有死板的推理形式和推论形式，正如经院派哲学中所表现的一样。相反地，在思想的基地上，特殊事物可以得到它应有的权利；它可以被看为并且被理解为全部组织中的一个环节。在印度哲学中理念没有成为对象；所以外在的、客观的东西没有按照理念加以理解。这是东方思想的弱点。

真正客观的思想基础植根于主体的真实自由之中。普遍性、本体本身必须具有客观性。因为思想就是这个普遍性，就是本体的基础，并且同时也就是“我”，——思想是自在的，是作为自由的主体而存在着——：因此普遍性是有直接的存在着的；它不仅是一个应该达到的目的或境界，它的绝对性是客观的。这个特点，是我们在希腊世界中所发见的，这个原则的发挥将是我们以后所要考察的对象。普遍性起初是很抽象的，因此与具体的世界是对立的。但是它之所以有价值，乃在于它是两个方面的基础：一方面为具体的世界作基础，一方面又为自在者作基础。普遍性并不是一个超越的东西，现实的价值就在于“普遍”在“自在”之内，换句话说，“自在”、“普遍”乃是对象的真理。

译者附记：本篇所引“旧译”系根据中文大藏经中“金七十论”、“胜宗十句义论”二书。

第一部 希腊哲学

赞成他的这个政策，他写信回罗马，告诉他的朋友们说，非比阿由于胆小，踌躇不前。后来，非比阿有一个时机，匆匆回罗马去举行某种祭典的时候，军权到了密纽喜阿斯手中，他跟汉尼拔发生了一个小战；他认为自己在战斗中很处于优势，所以更加大胆地写信给元老院，责难非比阿，说他不战胜敌人；当非比阿回到军营里的时候，元老院通过，他的骑兵长官跟他平等地共掌兵权。

13. 因此，他们把军队分开，彼此驻扎得很近；他们两人各自坚持自己的意见：非比阿想以拖延的办法，消磨汉尼拔的力量，同时使自己不致受到汉尼拔的损害；而密纽喜阿斯则急于求得一个决战。不久之后，密纽喜阿斯和汉尼拔交战了，同时非比阿预料到它的后果，所以把他自己的军队列成阵势而不移动。这样，他才能够在密纽喜阿斯战败的时候，收容密纽喜阿斯而打退汉尼拔军队的追击。这样，非比阿减轻了密纽喜阿斯的灾难，并没有因为他的诽谤而怀恨他。于是密纽喜阿斯承认自己缺乏经验，放弃了他的兵权，把他手下的那部分军队交给非比阿；非比阿深信，只有在迫不得已的时候，才和绝顶的天才军事家作战。这句格言后来常常为奥古斯都所记住；奥古斯都不是太热中于作战，他宁可用计谋，而不愿用勇猛战胜敌人。非比阿和以前一样，监视汉尼拔，防止汉尼拔劫掠乡村。他不以全部队伍作战，而只截断他的散兵，因为他很清楚地知道汉尼拔不久就会缺乏粮食的。

[引 言]

一提到希腊这个名字，在有教义的欧洲人心中，尤其在我们德国人心中，自然会有一种家园之感。欧洲人远从希腊之外，从东方，特别是从叙利亚获得他们的宗教，来世，与超世间的生活。然而今生，现世，科学与艺术，凡是满足我们精神生活，使精神生活有价值、有光辉的东西，我们知道都是从希腊直接或间接传来的，——间接地绕道通过罗马。后一种途径，是希腊文化传给我们所取的较早的形式。此外它又通过昔时的普遍教会传来，这个教会本身也是导源于罗马的，就在今天它远保持着罗马人的语言。宗教的教训以及拉丁文的福音，来源都是教会神父。我们的法律，也以自罗马取得最完善的形式自夸。日耳曼人的粗犷性格，必须通过来自罗马的教会与法律的严格训练，受到磨练。通过这种训练，欧洲人的性格才成为柔韧，担当得起自由。所以当欧洲的人类返回自己的家中，正视了现在之后，他在历史中所受的外来成分才得以扬弃。人既已回到自己家中，享受自己的家园，也就转向了希腊人。我们且把拉丁经典让给教会，把罗马法让给法学，不去谈它。那更高的、更自由的科学（哲学），和我们的优美自由的艺术一样，我们知道，我们对于它的兴趣与爱好都根植于希腊生活，从希腊生活中我们吸取了希腊的精神。如果我们可以心神向往一个东西，那便是向往这样的国度，这样的光景。

我们所以对希腊人有家园之感，乃是因为我们感到希腊人把他们的世界化作家园；这种化外在世界为家园的共同精神把希腊人和我们结合在一起。在日常生活中，我们喜欢那些安于家室、自身满足而无求于外无求于上的人们与家庭，希腊人便是这样。他们常然多多少少从亚细亚、叙利亚、埃及取得了他们宗教、文化、社会组织的实质来源，但是他们把这个来源的外来成分大大地消融了，大大地改变了，加工改造了，转化了，造成了另外一个东西，所以他们和我们一样，所珍视、所认识、所爱好的那些东西，本质上正是他们自己的东西。

因此，在希腊生活的历史中，当我们进一步追溯时，以及有追溯之必要时，我们可以不必远溯到东方和埃及，即在希腊世界与希腊生活方式之内，就可以追寻出：科学与艺术的发生、萌芽、发达直到最盛的历程，以至衰落的根源，都纯粹在希腊人自己的范围里面。因为希腊精神的发展只需要外来的东西当作材料，当作刺激。他们在这些材料中自己意识到自己是自由的，并且有了自由的活动。他们加在外来的材料基础上的形式，是一种特有的精神气息——自由与美的精神；这个精神，从一方面看，可以说是形式，但是从另一方面看，事实上却正是更高的实质内容。

但是他们不仅像这样自己创造了他们的文化实质（并且毫不感激地忘掉了外来的来源，把它置于背后——也许是埋藏在他们自己也模糊不清的神秘仪式的蒙昧中），不仅使他们的生活畅适自足，而且珍视他们这个精神的再生，——这种精神的再生才是他们真正的诞生。他们不仅是曾经使用过享受过自己所产生所创造的文化的主人；而且对他们整个生活的这种畅适自足，对他们自身的根本和本源，是自己意识到的，并且是感觉到感激和愉快的，——并不是为了存在，为了占有，为了使用。因为希腊人的精神——作为从精神的再生中生出来的精神——正是自己意识到自己是属于他们自己的：

(一) 希腊人的精神就活动在希腊人的生活里, 并且(二) 意识到这种生活, 知道这种生活是精神自身的实现。他们把他们的生活想像成一个与他们分离的对象, 这个对象独立地产生出来, 独立地对他们有价值。他们认识到根本与本源之为根本与本源——不过这根本与本源是内在于他们的。因此他们给自己编造出一个他们所经历和体验过的一切事物的历史。他们不仅想像世界——亦即诸神与人类、地、天、风、山、河等等——的发生, 而且想像他们的生活的一切方面——譬如火的发明, 与火相关连的祭祀牺牲, 种子, 农业, 橄榄树, 马, 婚姻, 财产, 法律, 艺术, 崇拜神灵, 科学, 城市, 贵族等等, ——他们在一些美好的故事中, 想像这一切事物的来源, 并且说明这些事物与他们的关系。从这外在的方面, 他们把一切事物历史的起源, 都看作他们自己的事业和功绩。

在这种实际生活中的畅适自足中, 或者更可以说, 在这种畅适自足的精神中, 在这种表现为怡然自得的精神中, 在物质、社会、法律、道德、政治各方面生活上都怡然自得的精神中, 在这个自由优美的历史性品质中, 在“追忆女神”的品质中——(希腊人的历史经历, 在希腊人看来也就是“追忆女神”)——也就存在着自由思想的萌芽, 也就存在着哲学发生于希腊人中间的特色。

正如希腊人在生活上安于家园一样, 哲学也是畅适自足, 哲学上的畅适自足, 亦即人在精神上畅适自足, 怡然如在家园。如果我们对希腊人有家园之感, 就应该对他们的哲学特别有家园之感, ——不过哲学并不只是在希腊人那里有如故乡, 因为哲学本身正是人的精神的故乡; 我们在哲学里所从事的, 乃是思想, 乃是我们内在的东西, 乃是摆脱一切特殊性的自由精神。思想的发展, 在希腊人那里, 是从他们最原始的素质中启发出来, 发展出来的; 我们不必远求于外在的机缘, 便可研讨希腊哲学。要了解希腊哲学, 我们必须亲身流连于希腊人的精神生活之中。

但是我们必须对希腊人的性格与观点作更详细一点的规定。希腊人固然是从他们自身出发的, 但是同时他们也有一个前提。这前提是历史性的。从思想讲来, 这前提是精神与自然合一的东方式的“实体化”。这是自然的合一。而只是从自身出发, 处在自身之中, 则是那另一个极端的抽象主观性(纯形式主义)。当这主观性尚是空的, 或者变成了空的时候, 便是近代世界的抽象原则了。希腊人站在这两极端之间, 处于一个美好的中介地位, 所以这个中介是“美”的中介, 因为它既是自然的, 也是精神的, 不过精神性依然是主导的、决定的主体。沉没于自然之中的精神, 与自然共处在实质的合一里面, 当它是意识的时候, 则它主要是直观——是一般的没有尺度的东西; 就精神之作为一个主观意识而言, 它确乎是有范型作用的——不过没有尺度。希腊人以自然与精神的实质合一为基础, 为他们的本质; 并且以这种合一为对象而保有着它、认识着它, ——不过并非沉没在对象之中, 而是回复到自身之内, ——他们并没有退回到形式主观性的极端: 而是与自身为一体, 因此是自由的主体, 仍以那最初的合一为内容、本质、与基质, ——作为自由的主体, 将其对象陶铸为“美”。希腊人的意识所达到的阶段, 就是“美”的阶段。因为“美”是理想, 是从精神里涌出来的思想; 不过, 虽是这样, 精神的个性还没有独立自为, 成为抽象的主观性, 在自身中发挥其自身成为一个思想世界。然而希腊人的这种主观性本身还带着自然的、感性的色彩、不过这种自然的色彩是和东方的不同等极, 不同价值, 而且也不占优越地位。

在希腊，精神的原则居于首位，自然事物的存在形态不复有独立的效准，只不过是那照澈一切的精神的表现，并被降为精神存在的工具与外形。然而精神却尚未将自己当作媒介，在自身中表象自己，在自身中建立它的世界。

因此自由的道德能够在希腊得到地位，也必然在希腊得到地位，因为自由的精神实质是希腊人的道德、法律、制度的基础。因为其中还依然包含自然因素，所以国家的道德形式也还染有自然成分。国家是一些小的自然个体，这些个体并不能团结为一个整体。“普遍”不是独立自由地存在，精神也就依然有限制。在希腊世界中，自在自为地存在着的永恒事物由思想发挥出来，得到自觉；不过虽然如此，主观性依然具有偶然的性质与它相对立，因为基本上它还是与自然性有关连的。[在这里面，我们就可以解释上面所提到的事实，即在希腊只有少数人是自由的。]

东方无尺度的实体的力量，通过了希腊精神，才达到了有尺度有限度的阶段。希腊精神就是尺度、明晰、目的，就在于给予各种形形色色的材料以限制，就在于把不可度量者与无限华美丰富者化为规定性与个体性。希腊世界的丰富，只是寄托在无数的美丽、可爱、动人的个体上，——寄托在一切存在物中的清晰明朗上。希腊人中最伟大的便是那些个体性：艺术上、诗歌上、科学上、义气上、道德上的那些杰出人物。如果和东方人想像中的华美壮丽弘大相比，和埃及的建筑、东方诸国的宏富相比，希腊人的清妙作品（美丽的神、雕像、庙宇）以反他们的严肃作品（制度与事迹），可能都像是一些渺小的儿童的游戏：希腊所发展的思想，尤其是这个样子。这种思想对于个体性的丰富内容予以限度，和对东方的伟大予以限度一样，并且将这丰富内容追溯到它的单纯的灵魂，而这个灵魂本身却是一个更高的理想世界——思想世界——的丰富财产的源泉。

有一个古人曾说：“人啊，你从你的情感中取得了你的神灵的材料”，——譬如东方人（特别是印度人）便从自然原素、自然力、自然形相中取得他们的神灵；——我们可以补充一句：“你从思想中取得了构成上帝的元素与材料。”在这里思想乃是产生上帝的基地。并不是开始的思想便足以构成了解全部文化的基本原则。正好相反。开始的思想看起来非常贫乏，高度抽象，它的内容和东方人加在他们的对象上的内容对比起来，是很少的。思想的开始本身是直接的，是在自然性和直接性的形式之下的。希腊思想和东方思想都同有着这种自然性和直接性。但是希腊思想把东方的内容化成了一些完全贫乏的范畴，所以这些思想在我们看来，是不大值得注意的，因为它们还不是真正的思想，尚未具备思想的形式与范畴，而还存在着自然性。因此他们以思想为“绝对”，而又不是作为思想的绝对。这就是说，我们永远应当分开两个东西：“普遍”或“概念”，和这个“普遍”的“实在”，因为问题在于“实在”本身究竟是思想还是自然。起初的时候，“实在”还带着直接性的形式，只是潜在的思想：我们讲希腊哲学从伊奥尼亚学派的自然哲学讲起，理由便在于此。

从这个时代希腊的外在历史情况说来，希腊哲学开始于基督降生前六世纪，亦即居鲁士的时代，当小亚细亚伊奥尼亚诸自由邦衰落的时期。因为这个进入高度文化的美丽世界衰落了，所以发生了哲学。克娄苏[按系吕底亚王]与吕底亚人首先威胁了伊奥尼亚的自由，以后波斯的侵略更把它整个摧毁

了，因此多数居民另觅安居之所，建立了殖民地，特别是在西方。与这一次伊奥尼亚诸城邦衰落同时，希腊的另一部分脱离了旧贵族的统治。柏洛比德族（Pelopiden）与大部分别的外来王族 替了。希腊与外界发生了多方面的接触，希腊人也部分地在他们自己中间寻求一种社交联系。宗法生活过去了，多数城邦开始需要法规与制度——要求建立自己的自由。我们看见有许多伟大人物崛起，他们作了他们同胞的统治者，并不是凭着他们的门第，而是由于才能、想像、学识出人头地，受人尊敬。这些人物与他们的同胞们发生着种种不同的关系。他们中间有一部分是忠告者，——但良好的忠告每每是不为人所采纳遵行的；有一部人为他们的同胞憎恨与蔑视，——这些人就放弃公共事业而退隐了。另一些人则很桀傲强悍，几乎变成了他们同胞的残暴的统治者。另外一些人则是为了自由而创立法律的人。

[七 贤]

近代人从哲学史上排除出去的所谓“七贤”，便是上面所描述的那些人。因为他们可算作接近哲学史开始期的纪念碑，所以在哲学史的开端要把他们的性格简述一下。他们之所以这样著名，一部分是因为他们参加了伊奥尼亚诸城邦的战役，一部分是因为流寓域外，一部分也是因为他们希腊最有声望的人。这七个人的名字有各种不同的说法，通常是：泰利士，梭仑，柏连德，克娄布鲁，奇仑，比亚士，毕大各(Thales, Solon, Periander, Kleobulos, Chilon, Bias, Pittakos)。第欧根尼·拉尔修(Diogenes Laertius)说：“赫尔米波(Hermippos)提到十七个人，不同的人从这十七人里面以不同的方式选出七个人。”照第欧根尼·拉尔修说，有一个较早的人“第开亚尔可(Dicarchos)只举出四个人，这四个人大家一致认为在七贤之列，便是：泰利士，比亚士，毕大各与梭仑。”此外常说的还有：弥孙，阿那卡尔锡，阿古西劳，艾比美尼德，费雷居德等人(Myson, Anacharsis, Akusilaos, Epimenides, Pherecydes)。根据第欧根尼书中记载，第开亚尔可说：“他们既不是智慧的人，也不是爱智者，而是一些理智的人，一些立法者，”——有天才的人。这个判断成了普遍的判断，应该认为正确。他们生活在希腊社会的一个过渡时代——从王公的宗法制度过渡到一个法治的或武力统治的制度。这一些人之所以获得智慧之名，一方面是因为他们掌握了意识的实践本质，亦即掌握了自在自为的普遍道德的意识，把它当作道德格言，并且部份地当作社会法规说了出来，更使这些法规在国家中付诸实施；另一方面是因为他们用意义丰富的语句表示出了理论性的东西。这些话语里面，有一些不但可以看作有深义的或卓越的思想，而且尽可以看作哲学的和思辨的思想；我们可以看出这些话语具有一种概括的普通意义，不过这意义在这些话语自身内还没有发挥出来罢了。这些人基本上并没有把科学或哲学研究当成他们的目的；关于泰利士，人们明明说，他是到晚年才献身于哲学研究的。与政治有关系的事才是最常见最多的事。他们都是实践的人，都是事业家，不过这里所谓事业，其意义不同于我们现时所了解的，我们今天所谓实际事务，是指专门从事政务、商业、经济等特殊部门的工作而言，而他们则生在民主的国家里，是要分提一般性的管理和治理国家的劳烦的。他们也不是像米耳底亚德、泰米斯朵克勒、柏里克勒、德谟斯泰尼(Miltiades, Themistokles, Perikles, Demosthenes)等伟大的希腊人那样的政治家；而是另一个时代的政治家，在这个时代里，重要的事情是救济、保安、维持秩序与建立制度，——几乎全是关涉到国家生活基础的奠定工作，至少是典章制度的树立工作。

泰利士与比亚士对于伊奥尼亚诸城邦特别显得是像上面所描述的那样的 人物。赫罗多德讲到过这两个人。他对于泰利士曾说：“他早在伊奥尼亚人被征服之前（显系指为克娄苏所征服），就已经忠告过他们，教他们在伊奥尼亚诸邦的中心点德欧(Teos)建立一个最高议会，”——就是设立一个有

译者增补。

“第欧根尼·拉尔修”，第一卷，第四十二节。

“第欧根尼·拉尔修”，第一卷，第四十一节。

同上，第四十节。（译者按：希腊文“爱智者”即哲学家之意。）

“第欧根尼·拉尔修”，第一卷，第一六九——一七一节。

联合首都的联邦；但在这个联邦里面“各邦应当仍然保持其为各别的邦国。”然而他们并没有听从这个劝告。因为不听忠告，他们分化了，衰弱了，结果被征服了。对于希腊人，放弃个体性永远是一件很难的事。伊奥尼亚人也同样没有听从“普列尼(Priene)人比亚士的忠告”，“比亚士”后来——(当居鲁士的大将“哈尔巴古[Harpagus]——完成了征服伊奥尼亚人的工作——进迫他们的时候”)——“曾在他们集议于巴纽宁的紧急关头，给他们最有益的忠告说：他们应该组织一个联合舰队开往萨尔地尼亚岛(Sardinien)，在那里建立一个伊奥尼亚邦。这样他们可以免做奴隶，可以幸福，而且住在这个最大的岛上他们还可以征服别人；如果他们还留在伊奥尼亚，则他就认为他们不会有自由的希望。”赫罗多德很赞成这个谋略，他说：“如果他们听从了这个忠告，他们是会成为最幸福的希腊人的。”所以在这种情况下，一件事情的发生只是出于暴力，而不是出于自由意志。

我们在类似的情形中也见到另一些贤者。梭仑是雅典的立法者，因此特别著名。很少有人得到立法者这个崇高的地位的。只有摩西、吕古尔各、札留古、努马(Moses, Lykurgos, Zaleukus, Nu-ma)等人和他同享立法者之名。在日耳曼各族中，是没有人享有本族立法者的名誉的。在今日，是不可能再有立法者的了；典章制度在近代早已规模大备。再要做的事非常之少，立法家与立法会议所还能做的，只不过是增订一些细节，作一些很不重要的补充。它所从事的只是编纂、修订与补充个别的条目。而梭仑和吕古尔各所做过的，也只限于前者把伊奥尼亚的精神，后者把多里亚(Dorien)的性格提高到意识，提高到另一形式，把一时的混乱状况加以结束，又凭藉有效的法律将这种不良状况加以排除。

因此梭仑并不是一个完善的政治家；这一点可以见之于他的历史后果。一个宪法可以容许贝西斯特拉德(Pisistratus)即在梭仑自己的时代，自立为僭主。这个宪法简直是毫无力量，毫无有机性，以致不能防止自身的颠覆，——但是，凭藉什么力量[可以防止自身的颠覆]呢？——这表现出里面包含着——一个内在的缺点。看起来这是很奇怪的；一个宪法应该能够抵抗这样一种打击才是。可是，仔细看来，贝西斯特拉德到底是怎么办的呢？所谓僭主的实情，由梭仑与贝西斯特拉德的关系可以看得最清楚。当维护秩序的宪法与法律在希腊人中成为必要的时候，我们便看见立法者和摄国政者纷纷兴起，给人民立下法律，并根据法律来治理人民。法律是普遍的，但是当个人尚未认识法律，理解法律时，法律在个人看来便是暴力；——直到如今，法律还是被当作暴力的。首先是对整个民族如此，然后只是对个别的人如此。法律在最初的时候，必须是强制性的暴力，等到人们认识了法律，等到法律变成了人们自己的法律时，它才不是一个外来的东西。多数的立法者和治国者都自己担当起这种用暴力来强制人民的责任，作了人民的僭主。如果一个国家里的立法者和治国者不这样做，另一些有野心的个人还是要这样做的；这事本身是必然的。

我们发现，梭仑的朋友们曾劝他本人夺取政权，“因为如果他作僭主的话，人民是很喜欢的，”——“他拒绝了他们，并且尽力阻止这事，因为这时候他已经对贝西斯特拉德的居心发生怀疑。当他发觉贝西斯特拉德的企图

“第欧根尼”，第一卷，第四十九节：人民属意于他，很愿意他作僭主统治他们。

时，他便披着甲带着盾跑到人民议会去，”——这在当时是很不常见的事情——“向人民报告贝西斯特拉德的图谋。他说：‘雅典的人们！我比有些人智慧，比另一些人勇敢；我比那些看不出贝西斯特拉德的阴谋的人智慧，比那些虽然看出了却不敢说的人勇敢。’”“但是他的话一点效果也没有，他就离开雅典了。”依据第欧根尼的记载，当时贝西斯特拉德并且曾在梭仑在外的时候写了一封很有敬意的信给梭仑，请他回雅典来，和他住在一起，作一个自由的公民。这封信第欧根尼给我们保存了下来。信上说：“我并不是唯一自立为主的希腊人，自立为主于我亦无不当；因为我系出哥德鲁（Kodrus）贵族。雅典人曾有过盟誓，承认永保哥德鲁与其子孙的地位，但他们却背弃了这种盟誓，剥夺了这一项特权，因此，我只不过取回盟誓所许给我的权利罢了。我没有做过什么对不起神明，对不起人民的不义之事，你给雅典人立了法，我就努力使你所立的法在公民生活里实行；”——（他的儿子也是这样作的）——“这个情况比民主制度还更好些，因为我不许任何人做坏事。作为僭主，我并不因此向人民多取一分权威、荣誉和固定的贡赋（进项）像他们所贡献给前代的国王那样。每一个雅典人纳其什一之赋，并不是给我，而是供公共祭典的费用，此外并供公共事务和战争发生时的费用。我并不怨你揭发了我的企图，因为你这样做动机出于爱民，并非恨我；同时你那时还不知道我如何进行治理国家。如果你那时已经知道了这点，你就会满意这个政府，就不会逃走了。”梭仑覆信说他“对贝西斯特拉德并无个人仇恨，而且应该说他是僭主中最好的一个；不过回来对他是不合宜的。因为他曾使人人平权成为雅典宪法的本质，他本人是不承认僭主制度的。他如果回来就等于承认贝西斯特拉德所做的事了。”

贝西斯特拉德的统治使雅典人习惯了梭仑的法律，使它成为风俗；由于法律完全成了习惯，权威也就成为多余，当贝西斯特拉德的儿子们被驱逐出雅典之后，梭仑的宪法才站稳了。梭仑诚然立了法，但要使这个法制成为习惯，成为风俗，深入一个民族的生活，却是另外一回事。

立法与行法的工作在梭仑与贝西斯特拉德两人那里是分离的，我们发现，在哥林特人柏连德与米底勒尼人毕大各那里两者却结合为一了。

关于七贤的外在生活，上面已经说得很够了。此外他们更以留存下来的格言的智慧著名；不过这些格言在我们看来有一部分是很肤浅陈腐的。共所以如此，是因为在我们的思想中，普遍的命题是非常平常的；同样情形，所罗门的箴言中有许多对于我们也肤浅平庸。不过，第一次将这种普遍的话语放在普遍性的形式之下使人知晓，却是一件很不同的事情。今天还保存着的变行诗中，有许多被指为梭仑所作，这些诗句的特点，在于以箴言的方式表示出人对神灵、对家庭、对祖国的一般普遍义务。第欧根尼说，梭仑“曾说：法律有如蛛网，小的被它捉住，大的把它扯破；”……“语言是行为的

图居第德指出希腊人与变夷不同的一点，在于希腊人——其中最早的是雅典人——在和平的时候不善武装。

“第欧根尼”，第一卷，第四十九节。

同上，第五十节。

同上，第五十三——五十四节。

“第欧根尼”，第一卷，第六十六——六十七节。

同上，第五十八节。

影相”等语。这些言辞并不是哲学，而是一般的思想，道德义务的宣示，格言，基本论断。他们的智慧的格言，就是这一类的，多数无甚意义，而且有许多似乎比这些还更无意义。譬如奇仑就这样说过：“替人担保，灾祸不远”。从一方面说，这句话是一个很普通的生活谨慎的规条；可是怀疑派却给这句话一种很高的普遍意义，深信奇仑有这样一个意义，即：“把你紧系在一个特定的东西上，便会陷入不幸。”怀疑派孤立地引证这一句话，以为其中有着怀疑论的根据；怀疑派的原则是：没有一件有限的确定的东西是自在自为的，一切只是一个幻象，一个流转物，并不是常住不变的。克娄布鲁说：“节制是最好的”，另一个人说：“不必过度”。这类的话，在“限度”一概念里有着更普遍的意义。限度，亦即柏拉图用来与“无限度”相对立的限度，有限者乃是最好者，亦即与无规定者相反的自身规定者。所以在“有”中限度或尺度是最高的范畴。

在这些最著名的格言中，有一条是梭仑与克娄苏谈话中所说的，赫罗德曾用他自己的话将它很完全地给我们传述下来。这格言的结论是：“没有一个人在死前可以被称颂为幸福。这一段记载值得注意的地方，是我们可以从其中对梭仑时代的希腊人的反思观点认识得更清楚一点。我们知道，幸福或快乐是被假定为值得追求的最高目的，是被假定为人的目标的；在康德哲学以前，道德——快乐主义(Eud monismus)的道德——是建立在幸福这个范畴上的。在梭仑的话里，可以看出，幸福已经提高了一层，超过了只是满足感官享受的感官快乐。我们若问幸福是什么，对于反省的思想幸福包含着何种意义，即可见幸福无论如何总带有一种个人的满足，不管是哪种方式的满足，是由外在或内心的（身体上的或精神上的）享受而来的满足，达到这种满足的方法，是掌握在人手中的。不过进一步看来，并不是每一种感性的、直接的享受都可以拿来当作幸福，因为幸福里包含着一种对于环境之全部的反思；其中所包含的并不只是满足、愉快的原则，唯有全体才是原则，个别的享受应该看轻。快乐主义所谓幸福是为着全部生活的一个条件，它所提出的享受，是全体性的享受。全体性的享受是有普遍性的，是为个别享受作规范的，它不听任人沈溺在暂时的享乐里，只是约束欲望，在我们眼前树立一个普遍性的尺度。试把快乐主义拿来与印度哲学比较，便可见二者是相对立的。在印度哲学里，灵魂从肉体中解放出来乃是人的目的，灵魂是纯然自在的，是个完全抽象的东西。希腊正好与此相反，他们所讲的快乐也是灵魂的满足，不过并不由逃避、抽象、遁归自身而获得，而是由享受当前的事物，由具体享受周围一切事物中取得。我们在幸福中所见到的反思阶段，是处在一个中间地位，一方面是单纯的肉欲，另一方面是为公正而公正、为义务而义务。在幸福之中，内容是享受，是主体的满足，不过形式是普遍的，个别的享受是消失不见了；普遍性的形式存在于幸福之中，不过普遍者还并不是自为地出现。这就是克娄苏与梭仑的谈话所提出的问题。作为思维者的人不仅为当下的享受而努力，而且为将来的享受准备手段。克娄苏给梭仑指出这些手段，然而梭仑拒绝克娄苏的这个问题予以肯定的答覆。因为我们要赞许一个人是幸福的要等到他的死时，要看他的幸福是否维持到死时，并且还要看他死得是否虔诚，是否合乎较高目的。因为克娄苏的生命还没有完结，所

指梭仑，见“第欧根尼”，第一卷，第五十三节。——译者
第一卷，第三十——三十三节。

以梭仑不能称赞他幸福。克娄苏一生的历史，证明了没有任何一个一时的情况可以当幸福之名。这个动人的故事完全刻划出了当时的反思观点。

[分 期]

我们研究希腊哲学，现在应该进一步划分三个主要的时期：（一）从泰利士到亚里士多德；（二）罗马世界中的希腊哲学；（三）新柏拉图派哲学。

（一）我们从思想开始，不过是从完全抽象的、在自然形式或感性形式之下的思想开始，一直进到规定的理念为止。这一个时期表现着哲学思想的开始，直到哲学的发展，以及哲学之完成为一个自足的科学整体。这就是亚里士多德；这就是从前一切哲学的统一。柏拉图已经作了这个统一古代哲学的工作，不过并未完成；他的理念是一般性的。新柏拉图派曾被称作折衷派，而柏拉图则被认为曾完成了统一工作；但他们并不是折衷派，而是有意识地见到了统贯各派哲学的必然性与真理。

（二）具体的理念既已经达到了；于是这个理念就在对立中自行发展，自行完成。所以，第二个时期就是哲学进而为各种不同系统的时期。一个片面的原则被发挥成为一整个的世界观。每一方面对于另一方面都是一个极端，都自成一个全体，这便是斯多葛派与伊壁鸠鲁派的哲学系统；怀疑派则形成了对以上二派独断论的否定。其他的哲学都消逝了。

（三）第三个时期是肯定的，它撤除对立而入于一个理想的思想世界、神圣世界。在这里理念发展为全体，但缺乏主观性或无限的自为性。***

第一篇

第一期：从泰利士到亚里士多德

在这第一期中，我们将再分为三个段落：

（一）第一个段落是从泰利士到阿那克萨戈拉，——从直接被规定的抽象思想到自身规定的思想。本阶段的哲学是从绝对者和单纯者开始；这些最初的规定或范畴，在本阶段里一直到阿那克萨戈拉为止，显示出它们自己乃是规定的一些尝试，一些方式。阿那克萨戈拉把实在定义为心灵，当作是一种能动的思想；思想不再是被规定的，而是一种自身规定的思想。

（二）第二个段落包括智者派（Sophisten），苏格拉底和苏格拉底派。在这个段落里，自身规定的思想被了解为呈现在主体前面的具体的思想。那就是主观性的原则，虽然并不是无限主观性的原则；——思维主要是一部分表现为抽象原则，一部分表现为偶然的主观性。

（三）第三个段落是柏拉图和亚里士多德——希腊科学，在这里客观思想、理念自己形成为整体。在柏拉图哲学中，具体的、自身规定的思想还是抽象的理念，只是在普遍性的形式中；在亚里士多德哲学中，理念才被了解成为自身规定的，有它自己的实效性和能动性的思想。

第一章

第一期第一阶段：从泰利士到阿那克萨戈拉

因为我们对于这一期只保存有一些传说和残篇，所以我们可以先在这里说一说史料的来源：（一）第一个来源是柏拉图。他常常提到他以前的那些哲学家。因为他把以前各自独立出现过的各派哲学，都解释为一个理念的许多具体环节，而一旦把这些哲学的概念比较确定地掌握了，它们相互之间的距离也就并不那样远，所以柏拉图的哲学看起来往往像是各派古代哲学家学说的进一步发挥，因而招致了抄袭的责难。他曾经花了许多金钱去搜集古代哲学家的著述，由于他的精深研究，他的引证是相当重要的。不过在他的著述中，他自己从不以教师的姿态出现，而总是在对话中写出另一些人来谈哲学：所以他的文章里分不清哪些思想在历史上真正属于那些哲学家，哪些地方是柏拉图给他们的思想所加的发展。例如“巴门尼德”篇里讲的是爱利亚学派的哲学，但这学说的进一步的发挥却是属于柏拉图自己的。

（二）亚里士多德是最丰富的来源。他曾经专心而彻底地研究过古代的哲学家们，并且特别在他的“形而上学”开首，同样也在别处按照历史次序谈到过这些人。他是很博学的，哲学见地也非常高。我们对他是可以信赖的。要研究希腊哲学，最好是去读他的

“形而上学”第一卷。虽然有些自诩博学的聪明人诋毁亚里士多德，说他没有正确地理解柏拉图，我们可以反驳道：他和柏拉图本人相处甚久，以他的深邃而透彻的思想，大概没有人能够比他更好地认识柏拉图。

（三）我们在这里也可以想到西塞罗，虽然他只是一个模糊的史料来源。他的书里固然包含着许多资料，但是，因为他一般缺乏哲学头脑，所以他就只知道把哲学当作历史来讲。他好像并没有研究过原著，譬如他自己便承认：他并不曾了解赫拉克利特，同时因为他对古而且深的哲学不感兴趣，他也就没有多费力气去作深入的研究。他的报导主要是关于与他的时代相近的哲学家的，如斯多葛派，伊壁鸠鲁派，新学园派，逍遥派等。他把这些学派的哲学家当作媒介，通过他们去了解古代哲学家，特别是通过抽象推理的媒介，而不是通过思辨的媒介。

（四）塞克斯都·恩披里可(Sextus Empiricus)是一位晚期怀疑论者，由于他有“皮罗学说概略”(Hypotyposes Pyrrhon.)和“反数学家”(adversus Mathematicos)这两部著作而重要。因为他既是一个怀疑论者，一方面要和独断论的哲学门争，一方面又要引用其他的哲学作为怀疑论的论据(因此他的著述中绝大部分充满了别的哲学家的学说)，因此他以这种方式而成了古代哲学史的最丰富的来源。他为我们保存了许多有价值的残篇。

（五）第欧根尼·拉尔修。他的“名哲言行录”十卷(De vitis etc. Philos. lib. X, ed. Meibom. c. notis Menagii Amstel. 1692)是一部重要的编纂作品；他常常无甚批判地引用他的论据。我们是不能说他有哲学头脑的。他只是在一些外在的无价值的轶事里漫游。但是哲学家的生活处处都可以当作哲学问题看，所以他也很重要。

（六）辛普里丘(Simplicius)是一个晚期的希腊学者，生于六世纪中叶犹斯底年皇帝(Justinian)治下的西里西亚，在亚里士多德的希腊注释家中，他是最锐敏最博学的。他的多数著述都尚未刊行出来；我们应该感谢他的功劳。

对于史料来源，我不想再多陈述，因为可以毫不费力地在任何一本提纲里找得到。在叙述希腊哲学的发展过程时，人们从前总是依照一定的次序讲，犹如按照日常观念来表示一种外在联系一样，认为一个哲学家应当师承另一个哲学家；——这种师承联系便曾被表明为一支是从泰利士传下来的，另一支是从毕泰戈拉传下来的。然而这种联系一方面本身有缺点，另一方面也只是一种外在的联系。有这两大哲学派别中，人们把某一些哲学家归成一列，视为一系，——他们从泰利士传下来——在时间方面和精神方面都流传得甚为久远，与另一派分道扬镳。但是事实上没有任何一派是这样孤立进行的（甚至也没有只具有连续关系和师徒相承之外在联系的派别）；精神却另有一套程序。这些派系不仅在精神方面互相渗入，而且在确定的内容方面也是互相渗入的。

首先，我们从伊奥尼亚族的泰利士开始，雅典人便是属于伊奥尼亚族的；——也可能小亚细亚的伊奥尼亚人全是从雅典移殖来的。伊奥尼亚族很早就出现在伯罗奔尼撒出现了，似乎后来又从那里被排挤了出去；不知道究竟是哪些民族属于伊奥尼亚族，因为别的伊奥尼亚人甚至雅典人都把这个名字抛弃了。按照图居第德的说法，小亚细亚的伊奥尼亚殖民者，绝大多数都是来自雅典的。在小亚细亚沿海一带和希腊诸岛上，我们看到了希腊生活的最伟大的激动，与西方的希腊人的意大利（大希腊）遥遥相对，在这个民族里，通过内部的政治活动和与外族的商业贸易，我们看到它的环境的复杂性和多样性的形成，在这里面局限性去掉了，普遍性提高了。伊奥尼亚和大希腊这两个地点，是初期哲学史演出的两个场所，一直到这一时期的末了，哲学才在希腊本土树立成家。这两个地方也是早期的商业中心和文化中心，希腊本土成为商业中心和文化中心为时较晚。

因此，我们必须注意希腊有东西两方，哲学便从此分别为二派；一派是小亚细亚的各家哲学，另一派是西方的希腊人的意大利的各家哲学。从地理上，哲学分为伊奥尼亚哲学和意大利哲学；哲学的特性（内容）具有地域的特性。生长在小亚细亚以及附近诸岛这一边的有：泰利士、阿那克西曼德、阿那克西美尼、赫拉克利特、留基波、德谟克里特、阿那克萨戈拉和克里特的第欧根尼。另一方面是意大利人，有：生于萨摩斯而长于意大利的毕泰戈拉，和塞诺芬尼、巴门尼德、芝诺、恩培多克勒；以及一些大部分生活于意大利的智者。阿那克萨戈拉是第一个来到雅典的哲学家；他综合两极端成为一门合乎中道的科学，并使雅典成为这门学问的中心。这是地理上的区分；其次则是思想的叙述。在东方，是感觉的物质的一面占优势；而西方则是思想占优势，因为思想在思想形式里被当作原则。那些回到了东方的哲学家，都已经在一个自然范畴里认识了绝对；绝对之实在的规定便属于这一边。绝对之理想的规定则属于意大利那一边。在这时候，人们是能够满足于这些规定的。但西西里的恩培多克勒却更富于自然哲学家的色彩；而西西里的“智者”高尔吉亚则属于哲学的理想的一面。

这里我们要详细考究：（一）伊奥尼亚派的泰利士、阿那克西曼德、阿那克西美尼；（二）毕泰戈拉及其门人；（三）爱利亚派的塞诺芬尼、巴门尼德等；（四）赫拉克利特；（五）恩培多克勒、留基波和德谟克里特；（六）

赫罗多德：“希腊史”，第一卷，第一四三节。

第一卷，第二章、第十二章。

阿那克萨戈拉。

在这种哲学里，可以发现并显示出一个发展过程。最初的完全抽象的规定，是泰利士和其他伊奥尼亚学者所作的；他们曾经以自然范畴的形式，以水、空气来理解普遍。以后的发展必须是扬弃这种单纯而直接的自然范畴。我们在毕泰戈拉派里便遇到这种扬弃，他们说“数”是本体，是事物的本质。数不是感性的东西，也不是纯粹的思想，——而是一种非感性的感性事物。“一”是范畴的形式，但是它更分化为二、三、四等；对自在自为者的规定，就这样走向具体了。在爱利亚学派里，思想与感觉形式以及数的形式被勉强地、纯粹地分割开了；出现了纯粹的思想。从他们那里出现了思维的辩证运动，这个运动否定了有限的分别，只表示“多”不是真实的，只有“一”才真实。赫拉克利特指出：“绝对”就是这个过程本身，——按照爱利亚学派的说法，“绝对”只是一种主观的过程。赫拉克利特已经达到了客观的意识；在这里，“绝对”是运动着、变化着的东西。相反地，恩培多克勒、留基波和德谟克里特又走向另一极端，走向单纯的、物质的、静止的原则，——因此运动、过程与原则便区别开了——走向过程的基质。到了阿那克萨戈拉，绝对才成为运动的和自身规定的思想，才把这种思想认作本质；这是一个很大的进步。

甲、伊奥尼亚哲学

这里要提到古代的伊奥尼亚哲学。我们愿意尽可能简单地来讨论它：因为这些思想是很抽象很贫乏的，所以我们不难简单地说明。泰利士、阿那克西曼德、阿那克西美尼以外的人，只能在文献上略提一下。整个古伊奥尼亚哲学都是易于研究的，因为总共不过五六段材料。博学的考据对古代的材料固然可以大显身手；但是在人们知道得最少的地方，人们往往最可以卖弄博学。

一 泰利士

从泰利士起，我们才真正开始了我们的哲学史。泰利士的一生，是在克娄苏征服伊奥尼亚诸城邦的年代里度过的；由于克娄苏的覆亡（第五十八届奥林比亚赛会的第一年；即纪元前五四八年），表面上的自由曾经一度出现，但大多数的城邦，随即又被波斯人征服。在这个灾变之后，泰利士还活了几年。他是米利都人，他的家世据说是出于腓尼基的特利德族。他的出生日期，按照最可靠的推断是第三十五届奥林比亚赛会的第一年（纪元前六四一年）；但是按照迈纳斯的说法，却晚两届奥林比亚赛会（第三十八届奥林比亚赛会，纪元前六二九年）。

他是一个政治家，在克娄苏宫廷里，在米利都，都曾有过政治生活。赫罗多德曾经多次提到他，据他说，依照希腊的传统，当克娄苏为对抗居鲁士而前往战场，渡哈吕斯河（Halys）遭受困厄时，随军的泰利士就在阵营后面挖了一道半月形的渠，通过这道渠道河旁流，因此那道河就可以涉水而过了。第欧根尼更进而谈到他和他的祖国的关系，说他当克娄苏对抗居鲁士时，曾阻止米利都人与克娄苏联盟。因此，在克娄苏战败之后，其他伊奥尼亚城邦都被波斯人征服了，只有米利都人未受骚扰。

但是另外也有一种说法，认为他早就摆脱政治事务而专力从事科学了。

据说他曾旅行到腓尼基，但这只是根据一种不足信的传说。不过他晚年曾到过埃及似乎是无疑的。据说他在埃及精通了几何学；但是按照第欧根尼根据一个叫希罗尼摩（Hieronymus）的人转述的轶事看来，似乎多半不确；这轶事说：泰利士曾经教埃及人按照人身高度与人影高度的比率，由金字塔的影子去测量金字塔的高度。这个比例的事实是：塔影与塔高之比，等于人影与人高之比。如果这种知识对于埃及人还是一种陌生的东西，则他们在理论几何学方面将甚为落后。此外，据赫罗多德说，泰利士曾经预言过日蚀，这日蚀刚好在美迪人（Meder）和吕底亚人要交战的一天发生。另外还有一个关于他的天文学知识和工作的轶事被谈到：“他在仰望和注视星辰时，曾经跌到一个坑里，因此人们就嘲笑他说，当他能够认识天上的事物的时候，他就再也看不见他脚面前的东西了。”人们嘲笑这样的事只有这样一个好处，就是哲学家们不能使他们知道天上的事物，他们不知道哲学家也在嘲笑他们不能自由地跌入坑内，因为他们已永远躺在坑里出不来了，——因为他们不能观看那更高远的东西。他又表示，一个哲人如果愿意的话，是很容易得到

“第欧根尼”，第一卷，第二十二节。

同上，第三十七节。

“希腊史”，第一卷，第七十五章。

“第欧根尼”，第一卷，第二十五节。

“第欧根尼”，第一卷，第二十三节。

布鲁克尔：“批评的哲学史”，第一册，第四六页。

普鲁泰克：“诸哲学案”（de placit. philos.），第一卷，第三节。

“第欧根尼”，第一卷，第二十四节。

同上，第二十七节。

“希腊史”，第一卷，第七十四章。

“第欧根尼”，第一卷，第三十四节及梅纳鸠（Menagius）对这本书的注。

财富的。更重要的是他定三百六十五日为一太阳年。第欧根尼所述的关于金鼎（应给予最聪明者）的轶事，是很重要的，因为他会把关于这事的各种不同的说法搜集起来：金鼎先是给予泰利士或比亚士的，泰利士又把它给了另外一个人；金鼎这样循环一周，最后又回到泰利士手里；他（或是梭仑）判定阿波罗是最聪明的，应当把它送到狄底梅（或德尔斐）去。根据第欧根尼，泰利士死年七十八岁或九十岁，在第五十八届奥林比亚赛会时，根据邓尼曼，则在第五十九届奥林比亚赛会的第二年（纪元前五四三年），正值毕泰戈拉来到克罗顿的时候；据说，他是由于在赛会里因为又热又渴不支而死。

谈到他的哲学，大家一致公认他是第一个自然哲学家。但是我们关于这一点知道得很少，而我们却好像知道得很多。因为对于他的命题本身所能有的进一步的哲学发展和了解，我们知道都是来自后人的东西，却都被加到他身上了。虽然他的其他许多思想都散失了，但这些散失了的也并不是有甚么哲学思辨意义的东西。例如我们便听到赫罗多德说，他把尼罗河的泛滥归之于与河流方向相反的季候风将水吹回的缘故。这样的思想当然不是哲学的思想。我们从哲学上知道，他的思辨思想能有何等的哲学进展；但是，正如上面所说，这种进展是并不存在的。更进一步的哲学发展，在继起的哲学家们手里，造成了一个特殊的时代。这些哲学家正是以具有这种特性而著称的。因此[如果他还有另一些思想失传了，]也可以说实际上我们并没有失掉任何[有思辨价值的]东西。他的哲学并不表现为一个完成了的系统，这并不是由于缺少资料，而是因为最初的哲学还不能有系统。

我们没有泰利士本人的著作，也不知道他究竟是否曾经著述过。第欧根尼·拉尔修说他有两百节关于天文学的诗句和一些零星的格言，例如：“多言并不就表示理智的判断。”关于这些古代哲学家，我们必须听取亚里士多德的意见，他们对他们曾有过最综合的叙述。他在主要的一段里说：“在早期的哲学家中，大多数是把一切事物的原则认为是有物质性的东西——”（亚里士多德列举了四种基本原因：（一）本质和形式，（二）物质或基质，（三）致动因，（四）目的）“一切事物赖以存在者，一切事物所自出的最初根源，

同上，第二十六节。

同上，第二十七——三十三节。

“第欧根尼”，第一卷，第三十八节。

第一册，第四一四页。

“第欧根尼”，第一卷，第三十九节。

“赫罗多德”，第二卷，第二十节；塞内卡：“自然问题”，第四卷，第二节；“第欧根尼”，第一卷，第三十七节。

据米希勒本，第二版，英译本，第一七三页增补。——译者

据米希勒本，第二版，英译本，第一七三页增补。——译者

“第欧根尼”，第一卷，第二十三、三十四——三十五节。

“形而上学”，第一卷，第三章。

同上，第三节：显然我们是应该求得关于根本原因的知识的（因为只有当我们知道一个东西的根本原因时，我们才说我们知道它），这些原因可以从四种意义去讲。其中有一种我们认为本体，亦即本质（因为“为什么”最后是可以归结为定义的，最后的“为什么”便是一个原因与原则）；另一种是物质或基质，第三种是变化的来源，第四种是与此相反的原因，便是目的与“善”（因为这是一切产生与变化的目的）。

一切事物所灭入的最后归宿，乃是始终如一的本体，它只在它的各种变形中变化；这便是元素，这便是一切存在的原则。”那就是绝对的“在先者”（Prius）。“因此他们认为没有一个事物发生或消灭，因为事物总是永远保持其同一本性的。”譬如，“我们说，当苏格拉底变成美丽的或文雅的时，他是绝对没有变化，当他失去这些特性时，他也绝对没有消灭，因为这个苏格拉底的主体总是永远同一的。其他一切事物亦均与此相同。因为必须有一个或几个本体，由其中生成出一切其他事物，而它本身常住不变”；——这就是说，它的变化是没有真实性的。“对于这样一个原则的数量和性质，各个哲学家的说法并不相同。这种哲学”（即认定一种物质性的东西作为一切存在的原则和本质的哲学）“的创始人泰利士说：那原则是水。因此他又宣称，地球是浮在水上的；”因此，水就是基质，就是根源。按照塞内卡的解释，泰利士似乎认为水倒并不纯粹在地球内部，而乃是包围着地球、无所不在的普遍本质。

详细去说明这些原则的性质，对我们是没有兴趣的。唯一的兴趣就在于追问：说水是原则的这种哲学究竟到了甚么样的思辨程度。这种说法在我们看来还不是哲学的，而是物理学的；不过这种物质原则却有哲学的意义。首先我们可以从这里期待着说明：水是一切的本质，这一命题是怎样发挥出来的，是怎样说明的？在什么方式下，各种特殊形态可以从这个原则里推演出来？可是关于这一点我们要注意，尤其是对泰利士，我们除了熟知他把水当作原则，当作一切事物的神这一点以外，是别无所知的；同样，我们对阿那克西曼德、阿那克西美尼和第欧根尼等，也是除了他们的原则以外一无所知。

对于泰利士如何恰好得到水为万物的根本这一结论，亚里士多德曾提出一个推测：“泰利士之所以产生这种思想，也许是因为他看到一切的养料都是湿润的，而温度本身也由这种（湿润的）东西生成，生物皆藉湿润以维持其生存。但是为一切事物所从出的那种东西，就是一切事物的原则。因为这个缘故，同时也因为一切种子都具有湿润的本性，而水又是一切湿润物的本源，所以他得到了这种思想。”

亚里士多德继续写道：“也有一些人支持古代原始神学化的全部旧说，他们就是这样的了解自然。他们把奥克安诺（按系希腊神话中海洋之神）和德蒂斯（按系奥克安诺之妻）作成为一切存在之创造者，并且把被诗人称为斯底克斯（按系希腊神话中之冥河）的河，作为宣誓时的见证神灵。因为最古老的是最受尊敬的，而宣誓时作见证的神也是最受尊敬的。”人们在这种绝对坚定的神话面前才宣誓。

（一）本质是无形式的。这是关于泰利士的原则的要点。但必须注意，亚里士多德用一个“也许”所提到的那个促使泰利士把水当作一切事物的绝对本质的情况，——并未被当作属于泰利士本人所持的根据，而这种说法也并不能当作根据；亚里士多德所曾说明的，也不过如我们所谓“从实际看来”，

——我们现在再来求助于那些在我们以前曾经从事过对“有”的研究并对“真宝”作过哲学讨论的人。因为他们虽然也说过一些原则与原因；把他们的看法检视一遍，对于我们现在的研究是会有益处的，因为我们一方面是要找出另一种原因，一方面是要肯定我们现在所持的说法是正确的。

“自然问题”，第六卷，第六节：他认为整个地球由水支持着，浸在水里。

湿润性与水的普遍概念相符合罢了。比他较晚一点的人，如“伪普鲁泰克”就把它当作是泰利士的根据，并且是肯定的而不是“也许”。提德曼说得很好，普鲁泰克是把“也许”省略了。因为普鲁泰克这样说：“泰利士揣想，一切事物均由水发生而又复归于水，一、因为像一切生物的种子均以湿润为其原则一样，其他一切动物也同样以湿润为其原则；二、因为一切植物均由水而得其养料，由水而结果实，如果缺乏水，它们就要枯萎；三、因为甚至太阳与星辰的火，以及世界本身也都是由于水的蒸发而得到滋养的。”亚里士多德满足于“至少到处都有湿气”这种表面的说明。而普鲁泰克竟更确定地把它当作根据来引用，肯定水就是事物的单纯本质。这样就要看就事物之为单纯本质而论究竟是不是水了。一、动物；动物是单纯的实在物，或者是实际上的本质，未发展的实在性是动物的精液，——精液当然具有湿润的性质。二、说到植物，前面曾提到过植物的养料，水是可以被认作植物的养料的。但是养料之为事物的本质，乃是一种无形式的本质，要通过个性才得到个变化，也就这样，植物才获得它的形式；——植物的没有形式是客观的，正如动物的没有形式是主观的一样。三、日、月和整个世界像植物的养料一样，也要通过蒸发才能生成，这的确接近了古人的观念，古人还不承认日、月已达到这种独立性和存在，像我们的看法那样。

客观本质、“实在”应该提高为自身反映自身的概念，甚至建立为概念——（因为任何一个事物的感觉确定性都是在它的个体性中有效准）。因此哲学的开端便在于把世界认作水——一种有单纯的普遍性或一般的流动性的东西。在所谓根源里，具有存在的普遍形式。我们承认水的这种普遍效力，并因而称之为一种元素，但是当发现它是这种有效力的普遍者时，我们也同样发现这种“实在”并非到处都在，——此外尚有他种元素（如土、空气、火等）。因此，水并没有感觉的普遍性，却只有一种思辨的普遍性。然而思辨的普遍性必然要扬弃掉感觉性而使它自己成为概念。流动性的概念就是生命，——思辨的水是按照精神方式建立起来的，不是作为感觉的实在性而揭示出来的。于是就发生了水究竟是感觉的普遍性还是概念的普遍性的争执。要解决这问题，必须确定自然的本质，亦即把自然认作思想的单纯本质。这种单纯的本质正好是无形式的本质，这样的水是普遍（无形式的）概念和它的存在的矛盾。因为水不管怎样仍有其确定性或形式；在我们心目中仍浮现着水的观念。水被规定为与土、空气、火对立，被规定为没有形式的、单纯的本质，——土是没有连续性的，空气是一切变化的元素，火则是绝对自身变化的东西。但是水从直觉中消失而变为概念，也就不再是一个物体；有如我们说氢气、氧气时，坚持总有这么一个事物存在，——亦即消灭不了的观念中的物体性或物质原则。对象是：一、对我们是分离为二的，二、在其自身是自在的。在形式中，事物不复是作为感性对象的事物；在这个形式中，如果它不是像现在这样，只是表面的，它便更是概念中的普遍。自然哲学必须放弃这种感性的方式。我们习惯于说物质不是感性事物：物质是存在的，有客观的存在，但却是作为概念而存在；电气的、磁性的物质便是没有形相

“诸哲学案”，第一卷，第三章。

“思辨哲学的精神”，第一册，第三十六页。

据米希勒本，第二版，英译本，第一七七页增补。——译者

的，与感性物质相反的。

古代的传统是：一切都从水中产生，水便是誓言，——这一句话含有思辨的意义。最好东西是被当作证明的。有一个大家熟知的观念，认为诸神都凭着斯底克斯河发誓。誓言是：把确认的事、把我自己所确信的事当作对象说出来。如果有什么东西不能证明，那就是缺乏客观的方式，——如果我们确信的并不是客观真理，那它就对于证明没有帮助。付钱时确认的便是收条，凭据；行为要变成对象，——在众目睽睽之下的实践。然而，如果行为没有成为对象，而只是确认，那就必须发誓，宣称我所确认的是绝对真理。客观方式中的思想的本质，乃是最内在的东西，真理、实在便是水。意识在对象上有它的真理，这个对象、真理便是地下的水；我仿佛把我自己的这个纯粹的确认当作对象说了出来，——把上帝、纯思维当作对象。

泰利士的简单命题因此有两层意义：一、它是哲学，因为在这个命题里，感性的水并不是被当作与其他自然元素和自然事物相对待的特殊事物，而是被当作溶合和包含一切实际事物在内的思想，——因此水被了解为普遍的本质；二、它是自然哲学，因为这样“普遍”被认定为“实在”，——因而“绝对”被认定为思维与存在的统一。

“水是原则”这句话，是泰利士的全部哲学。它的重要性、思辨性究竟有多大呢？我们必须能忘掉，我们已经习惯于一个丰富具体的思想世界。在我们这个小孩听见说：“有一个上帝，住在天上，是看不见的。”这样一些范畴在这里[按指泰利士的时代]还是不存在的；思想的世界还待建立，纯粹的统一还不存在。人面临着自然：水、空气、星辰、天宇；人的观念水平就局限在这里面。想像之中虽然也有神灵，但是这些神灵的内容也是自然界的：即是太阳、土地、海洋。此外的东西（例如荷马的那些观念），也是思想所不能从其中得到满足的。在这种还没有意识到理智世界的阶段，我们当然必须说，必需具有一种很大的精神勇气，才能不承认自然界的这种丰满，而把它们还原到一个长存不变的单纯本体。说出这个不生不灭常存不变的本体（连诸神也有神谱，也是活动的，多样的，变化的），是勇敢的；这个本体，泰利士说，就是水。水因为有中立性，所以被当作“一”提了出来；同时它也有比空气更强的物质性。

泰利士说水是“绝对”，——或照古希腊人的说法，是“原则”；他这个命题，是哲学命题，哲学是从这个命题开始的，因为藉着这个命题，才意识到“一”是本质、真实、唯一自在自为的存在体。在这里发生了一种对我们感官知觉的离弃，一种对直接存在者的离弃，——一种从这种直接存在的退却。希腊人曾把太阳、山岳、河流等等看成独立的权威，当作神灵崇拜，凭着想像把它们提高到能够活动、运动、具有意识、意志。这种想法使我们想像到一种仅属幻想的影像，——无限地、普遍地予以生命和形象，却并无单纯的统一性。有了那个命题，这种狂放的、无限纷纭的荷马式的幻想便安定了，——无限多的原则彼此之间的这种冲突，这一切认定某一特殊对象为自为地存在的真实体、为独立自为高于其他一切的力量种种观念，都取消了；因此确定了只有一个“普遍”，亦即普遍的自在自为的存在体，——这是单纯的没有幻想的直观，亦即洞见到只有“一”的那种思想。这个“普遍”立刻与“特殊”、与现象界、与存在界处于直接的关系。

按“诸神也有神谱”意指诸神也有生灭，而常住不变的本体则高于有生灭的神。——译者

刚才所说的话，其中所包含的第一种关系就是：特殊的存在没有独立性，不是自在自为的真实体，而只是一种偶然事物，一种变形。而肯定的关系则是：一切其他事物均由这个“一”产出，因而“一”永远是一切其他事物的本体，特殊的存在只是由一种偶然的外在的规定而产生；同样地，一切特殊的存在都是变灭的，就是说，要失去“特殊”的形式而再变成“普遍”，再变成水。以“一”为真实，乃是哲学的看法。这就是假定了“绝对”与有限事物的分离，但是这种分离不可认为是说“一”在天上，有限世界在地上。有如通常对于上帝的看法那样；因为在那种看法里，世界被认为是固定的，——在那种看法里，人们常常假想有两重实在，有一个感觉世界，还有一个超感觉的世界，两者有同样的地位。哲学的看法是认为只有“一”才是真实的实在；并且这里所谓实在乃是就其较高的意义而言，——在日常生活中，我们是把一切都叫做实在的。

第二种关系是：古代哲学家所讲的原则首先具有一定的特别是物理性的形式。我们知道，水是一种元素，是万有中的一个环节，是一种物理上的普遍力量；然而说水也同样是一种特殊的存在，和其他一切自然物一样，这却是另外一回事。我们有这种意识，——统一的需要迫使我们这样，——承认各种特殊事物中有一种普遍性；但是水也同样是一种特殊事物。这是一个缺点；作为真实原则的东西，决不能有片面的、特殊的形式，而它的特点必须本身是有普遍性的。形式必须是形式的全体；精神原则的活动和高度的自觉，就是形式努力向上，以求达到绝对的形式，——这就是精神事物的原则。这是最深刻的原则，因而也就是最后的原则。以上所举的那些原则都是一些特殊的形态，而这就同时是有缺点的。从“普遍”过渡到“特殊”，乃是一个根本要点，这种过渡进入了活动的范畴；于是就有了对于这个范畴的需要。

（二）如果我们把这种无差别的东西放在第一位，则紧接着的问题，就是关于最初者[按即第一原理]的规定是什么的问题。“绝对”是一个自身决定者，这已经是比较具体了；其次就只是依据这规定一般地来看一看。

泰利士的水是没有形式的。形式是怎样建立在水上的呢？据说（据亚里士多德所说的，但是并非是直接讲泰利士）是由于见到一些特殊形体由水中发生：那种转变是由于凝聚和稀薄；说得更好一点就是：由于浓与淡，密度的大或小。更确定地说，稀薄了的水变成空气，稀薄了的空气变成火的以太，凝聚了的水变成泥，然后变成土。这种稀薄了的水或空气是原来的水的蒸发，以太是空气的蒸发，土、泥是水的沉淀。

因此变化有双重意义；一种是关于存在方面的，另一种是关于概念方面的。古人考察变化的时候，所研究的常常总是存在物里面的变化，例如便会研究水是否可以通过化学作用如热、蒸发等而变为土；有限的化学就局限在这一方面。但是一切古代哲学中所讲的则是关于概念方面的变化。这就是说，水并不变成空气或蒸馏器里的空间和时间等。而是，在每一种哲学思想中，这种由一个质到另一个质的过渡，亦即这种内在的联系，乃是呈现在概念里

邓尼曼（第一卷，第五十九页）引证“亚里士多德论生灭”，第一卷，第一节，那里既未说到凝聚和稀薄，也未说到泰利士；他又引证“论天体”第三卷第五章，那里只说到，那些承认有水或空气，或一种细于水和粗于水的东西的人，把差别规定为浓和淡；但是并没有说到说出这种差别的人是泰利士。提德曼（第一卷，第三八页）还引证了另一些证人的话。后来的人才认为是泰利士作了这种分别。（锐德：伊奥尼亚哲学，第十五页。）

的，根据概念，没有一件东西能够独立地存在下去，不依靠别的东西，因为自然界的生命之所以存在，是由于一件东西必然与别的东西关联这一事实。我们诚然在习惯上总是以为，如果把水去掉了，对于动植物当然会是不好的，但是对于石头并无影响；或者以为说到颜色，把蓝色去掉了，至少对于黄色或红色是无害的。只就经验中的存在物来说，可以很容易地指出，每一种性质都是独立存在的，但是在概念里，各种性质则是互相依存，依靠内在的必然性而存在。我们确乎在生物体中也见到这种情形，在生物体中事情是以另一种方式出现的，因为在那里概念是进到存在了；例如我们如果把心脏、肺脏去掉，其余的部分就统统瓦解了。同样情形，整个自然界只存在于其一切部分的统一中，正如脑子只能存在于与其他器官的统一中一样。关于概念方面的变化是单纯的二元化，是形式按照其对立的方面而二元化；这些对立的方面在概念中是有其共同的统一的。关于存在方面的变化是感性的变化，不是概念方面的变化；这是概念的二元化表现在意识里的现象。在这种自然哲学里首先是：一、一般量的差别。这种差别从概念说是没有物理意义的（没有在实际中的证实），内在的灵魂经常由这里面构成一种感性以外的东西；因此也不能说那些质料，亦即那些特质，具有感性的意义。这些差别正应该了解为概念中的“普遍”。我们应该把握这种感觉的同一性加以凝聚和稀薄化，——近代人就是这样实验的；拉瓦谢作过许多试验，看看是否水中生出土来。氧气和氮气是空气，但是氢气也是空气，而我们在空气中却找不到它；那是形式、特质的绝对转变，亦即一种感性以外的东西；感觉的同一性被寻找着。原则也不能说成是感觉事物；如果我说本质是氧气，我就需要加以证明。

二、形式的本质是同一存在的量的差别。近代自然哲学里也是同样的说法。只是这差别并不是事物本身的差别，绝对的差别，本质的差别，而是说成非本质的，通过另一个东西而建立的。如果一种东西被假定为无差别的，存在的东西，它便是与另一个东西有了差别，这是表现着量的差别，而非概念自身的内在差别。

水的凝聚和稀薄是造成水的差别的唯一形式。凝聚和稀薄是绝对差别的外在表现；不值得在这上面多费功夫。这种差别没有更大的意义，是完全不确定的，后面是没有东西的；这种差别是不重要的。

（三）这样就说出了形式的两方面，形式就不是自在自为的了。形式不可认作本质，而必须认作形式，绝对概念，无限者、形成者，统一；正如现在是过去与未来的单纯统一，或思维是单纯的形式。关于这一点，在亚里士多德是这样的，他说：“根据人们对于泰利士所讲述的话，泰利士好像是把灵魂当作一种运动的东西，因为他说到石头（磁石）时说，它有一个灵魂，因为它推动着铁。”第欧根尼·拉尔修更补上琥珀。这一点首先被大大地歪曲了，他说，“泰利士也认为无生命的东西有一个灵魂，”——在无生命

这一段是根据米西勒本第二版英译本第一八二页增补的，以补足下段文意不足之处。——译者

“论灵魂”，第一卷，第二章、第五章。

第一卷，第二十四节。

我们知道，泰利士已经认识了电气。另一种解释是：琥珀（Elektrum）通常是一种矿物。阿尔多布朗地尼（Aldobrandini）（注“第欧根尼·拉尔修”，第一卷，第二十四节）说，这是一种石头，与毒物极其敌对，因而一触毒物，便发出嘶嘶之声。

的东西里有一个我们称之为灵魂的东西。但是问题不在这一点上，而在于他对绝对形式是怎样想的，他是否说出了这样一个思想，即绝对本质是单纯本质与形式的统一，——他是否说出了灵魂的普遍意义。第欧根尼更进而引证了泰利士这句话：“世界是有生气的，并且充满着精灵；”以及普鲁泰克的话：“他曾把上帝称作世界的心灵。”但是所有的古代人——（特别是亚里士多德）——都一致把这句话首先归之于阿那克萨戈拉；他第一个说，万物的原则是心灵。

这些早一点和晚一点的主张，都不能证明可以认为泰利士曾经在确定的方式下把形式了解为“绝对”；相反地，以后哲学发展的历史与这一点是矛盾的。

我们看到，形式似乎的确被建立在本质上了，但是这种统一并没有得到进一步的发展。说磁石有灵魂，比起说磁石有吸引力要好一些；力量是一种性质，性质是被认为一种可以与物质分离的宾词的，——而灵魂则是磁石的这种运动，是与物质的本性同一的。泰利士的这种观念、偶然的妙悟孤立在那里，对他的绝对思想没有更进一步的密切关系；这种妙悟不愿说出进一步的话，它没有规定出什么有普遍性的东西。

事实上泰利士的哲学就包含在这几个简单的环节里：（一）他曾作出了这样一种抽象：把自然概括为单纯感性的实体，（二）建立了“根据”这一概念；一方面把它当作感觉的单纯物，另一方面又把它当作思维的单纯物，原则，——他所建立的这个概念，是无限的概念，没有比较明确的规定。思想的本质被认作实在的本质，被规定为水；而对于水的思想或概念只是量的差别，——未涉及对象的概念的差别。

这就是泰利士这个原则一定的局限性的意义。如果我们找出西塞罗的那句话“米利都人泰利士……说水是万物的根源，上帝就是那使一切由水造成的心灵”，对于确定泰利士的形式，是没有什么进一步的帮助的。泰利士很可能说到过上帝，但是说他把上帝了解为那个使一切由水造成的心灵，这是西塞罗加上去的。对于那些专门在到处发现上帝创造世界的观念的人，西塞罗这句话会使得他们很喜悦；而泰利士究竟算不算是一个承认上帝存在的人，这一点却是争论很多的。普鲁格（Plouquet）、弗拉特（Flatt）主张泰利士特有神论；也有人主张他是无神论者或多神论者，因为他曾经说，一切都充满着精灵。然而泰利士究竟此外是否还相信上帝，我们在这里不去管它；这里的问题不是假定、信仰、民间宗教。要研究的只是：——对绝对本质的哲学规定。至于他是否把上帝说成从那种水里造出万物的创造者，我们凭着这一点并不能对这个本质有更多的认识；我们对泰利士将会说许多非哲学的话。这些话将是没有意义的空话；因此我们只能提出思辨概念的问题。同样地，世界灵魂这个名词也是无用的；他还没有说出世界灵魂的存在。

第一卷，第二十七节。

“诸哲学案”，第一卷，第七章。

“神性论”，第一章，第十节。提德曼（第一卷，第四十二页）说，这段话也许错乱了，例如西塞罗在后面（第十一节）也认为下面这句话是阿那克萨戈拉说的：他认为……万物根源是……心灵的无限力量。

西塞罗曾使得那个伊壁鸠鲁派人“有信心地”这样说，“只是害怕他会表现出有令人怀疑的地方”。（第八节）——这话与以前和以后别的哲学家比起来是很笨拙的；所以这只是一个开玩笑的说法。——亚里士多德对这一点知道得很清楚，[我们必须听从他]（据米希勒本第一八四页增补——译者）。

二 阿那克西曼德

他也是米利都人，并且是泰利士的朋友。他的父亲名叫普拉克夏德。阿那克西曼德的生年不十分确定；他的生年被定为第四十二届奥林比亚赛会的第三年（纪元前六一一年），因为第欧根尼·拉尔修根据一个雅典人阿波罗多洛的记载说：“他在第五十八届奥林比亚赛会的第二年（纪元前五四七年）已经有六十四岁，而且以后不久就死了”，——那就是说，他大约死在泰利士死的时候，泰利士如果是九十岁死的，那么就on应该比阿那克西曼德大约年长二十八岁。阿那克西曼德据说曾在萨摩斯住在僭主波吕格拉底家里，毕泰戈拉与阿那克雷恩也都聚集在那里。据说他曾经第一个把他的哲学思想用文字写下：论自然，论恒星、地球，——及其他；他作成了一种像地图那样的东西，表达出陆地和海洋的轮廓；他并且作了另一些数学发明，例如他在拉栖代孟所造的日晷，他便以它作为仪器，测定了太阳的轨道和昼夜平分点，并且测定了一个天体。

他的哲学思想范围很小，没有达到明确的规定。“他以‘无限’（无定者）为原则和元素”；“他把‘无限’既不当作空气，也不当作水，也不当作与此类似的东西。”但是他对这个“无限”所作的规定是很少的：一、“它是一切生与灭的原则；无限个世界（神灵）由它而生，又消灭成为它。”这种说法，具有十足的东方情调。“他提出理由，认为原则应规定为‘无限’：因为‘无限’在继续产生方面决不会缺乏材料；”“它包含一切于其中，并且支配着一切，它是神圣的，不死的和不灭的；”二、“阿那克西曼德从‘一’中分出一些对立来，这些对立都是包含在‘一’中的，”像阿那克萨戈拉所做的那样：但是很不相同，照阿那克西曼德说，一切虽然都在‘一’中，却是不定的；“它的部分变化着，但是它自身是不变的。”三、他说“它从量上说是无限”，并不是从数上说；由于这一点，阿那克西曼德不同于阿那克萨戈拉、恩培多克勒及其他原子论者，他们认为“无限”是绝对分离的，—

西塞罗：“学院问题”，第四卷，第三十七节说：“泰利士……不能使阿那克西曼德信服……一切事物都由水构成”。

“邓尼曼”，第一卷，第四一三页。

布鲁克尔引证泰米斯丘（Themistius）（第一卷，第四七八页）；但又有另一资料说，比他老的费雷居德才是第一个有文字著作的人。

“第欧根尼·拉尔修”，第二卷，第一——二节。

“第欧根尼·拉尔修”，第二卷，第一节。

普鲁泰克：“诸哲学案”，第一卷，第三章；西塞罗：“论神的性质”，第一卷，第十节。

亚里士多德：“物理学”，第三卷，第四章。

同上，第一卷，第四章：“另一批人则认为对立者包含在‘一’里，通过分离作用而从‘一’中涌现出来，例如阿那克西曼德便是如此；凡是认为本体是‘一’和‘多’的人，例如恩培多克勒和阿那克萨戈拉，也是这样的；因为他们也是认为万物从‘混合’中藉分离作用而产生。”“形而上学”，第十二卷，第二章：“这就是阿那克萨戈拉的‘一’（一切都结合在一起）和恩培多克勒与阿那克西曼德的‘混合’。”就是说，一切都是潜在于“一”中；亚里士多德说：“不仅单一的事物可以从‘非有’中以偶然的方式产生出来，而且一切事物都是从‘有’中产生，不过是以潜在的方式而非以实在的方式。”

“第欧根尼·拉尔修”，第二卷，第一节。

辛普里丘注亚里士多德“物理学”，第一卷，第二节，第五页，b。

——而阿那克西曼德则认为“无限”是绝对连续的。

亚里士多德在引证中也屡次说到一个原则，这原则既不是水，也不是空气，而是“比空气浓厚又比水稀薄”的东西。许多人都把这个规定归之于阿那克西曼德；很可能这是他的规定。

把原则规定为“无限”，所造成的进步，在于绝对本质不再是一个单纯的东西，而是一个否定的东西、普遍性，一种对有限者的否定。无限的“全”比我所说的“原则是‘一’或‘单纯者’”更广。同时，从物质方面看来，阿那克西曼德取消了水这一元素的个别性。他的客观原则看来并不是物质的，我们可以把它当作思想看待。不过显然他所指的不是别的，就是一般的物质，普遍的物质。普鲁泰克对阿那克西曼德作了一种谴责，说“他没有讲出他的‘无限’是什么，究竟是空气，是水，还是土。”因为只要他的原则是物质的，他就马上从原则里去掉了性质了，“物质既不能存在，也不能有现实性”，除非它有一种性质。但是性质正是那种变灭的东西；被规定为“无限”的物质，就是建立各种确定的性质，并扬弃各种确定的性质的对立的那种运动。真正的、无限的“有”应当建立在这种运动中，——而不应当建立在否定的漫无界限里。然而这种普遍性、对有限者的否定，只不过是我们的运动。他在把物质描述成“无限”时，似乎并未曾说过这就是物质的无限性。

此外他更说过，相同的是由“无限”中分出来的。因此“无定者”是一个混沌，而在这混沌中，“有定者”——即规定——只是混为一团。分离的过程是这样产生的，即：相同的结合在一起与不相同的分开。然而这是一些贫乏的规定，只表示需要从无定者过渡到有定者而已；但是这种需要是以不能令人满足的方式在这里出现的。

至于进一步的规定，即无限如何在其分离过程中发展出对立，似乎阿那克西曼德也与泰利士一样，同持凝聚和稀薄这种量的差别的理论。后来的人们把这种从无限里分离出来的过程描述成“产生”：阿那克西曼德认为人类是由鱼变成的，从水中产生而到了陆地上。近来发生说又流行了。这种发生是一种时间上的先后连续，是一种单纯的公式，人们在采用这种公式的时候，常常以为自己是在讲一种了不起的东西；但是这里面并没有必然性，也没有包含思想，尤其是没有概念。

但是斯托拜欧在后来的记载里，把热（形态的分解）和冷的规定也归之于阿那克西曼德，到亚里士多德才把它归之于巴门尼德。欧瑟比曾从普鲁泰克一部已佚的著作中，给我们尽力辑出了一些关于阿那克西曼德宇宙构成论的材料，这些材料很晦涩，欧瑟比自己也许没有正确了解。意思大约是这样的：“从‘无限’中分出无限个天体和无限个世界，但是它们自身中却带

“形而上学”，第一卷，第八章。

斯托拜欧（Stobaeus）：“自然的牧歌”，第十三章，第二九四页；黑伦（Heeren）本。

辛普里丘注亚里士多德物理学，第六页，b。“在无限者里面，相同者与相异者分离开，而与相同者结合；因此，在全体中的金变成金，在全体中的土成为土，因此一切都已具备于全体‘无限者’中，严格讲来，没有东西产生”。

普鲁泰克：“宴会问题”，第八卷，第八节。

“自然的牧歌”，第二十四章，第五页。

“形而上学”，第一卷，第五章。

“论福音之准备”，第一卷，第八章；布鲁克尔：“批判的哲学史”，第一卷，第四八七页。

着它们的毁灭，因为它们只是藉着不断的分离而存在。”因为“无限”是本质，所以分离就是建立一种差别，也就是建立一种规定或一种有限者。“大地的形式是一个圆柱体，它的高是宽的三分之一。热与冷这两个永恒地孕育的原则，在地球产生时分裂了开来；以后一个火球形成了，包围着围绕地球的空气，正如树皮包围着树一样。当这火球爆裂时，它的破片结成一些圆圈，日、月、星辰就是这样生成的。”因此阿那克西曼德也把星辰称为“轮形的、充满着火的空气的包裹物。”

这个宇宙构成论简直就是地质学上关于地壳爆裂的假设，或者是毕封的太阳爆裂说，毕封倒转过来由太阳开始，认为行星都是由太阳迸裂出来的块片。古人把星辰都放在我们的大气范围之内，而我们与之相反，把星辰与地球分开，而且把太阳说成是地球的本质和产生地，因为古人是反转过来认为星辰是从地球发生的。星辰对于我们静止的，好像伊壁鸠鲁派所崇奉的神灵一样，对于我们完全没有比较密切的关系。在发生的过程里，太阳诚然下降为“普遍”，但是在性质上说，它却是一个较后的东西；地球是总体，而太阳是一个抽象的环节。

三 阿那克西美尼

剩下的还有阿那克西美尼。他生于第五十五届和第五十八届奥林匹亚赛会之间（纪元前五六——五四八年），也是一个米利都人，是阿那克西曼德的同时代人和朋友。他没有什么特出之处，我们对他知道得很少。第欧根尼·拉尔修很不经心而且矛盾地说：“据阿波罗多洛说，他生于第六十三届奥林匹亚赛会时，死于萨尔地被征服之年”（于第五十八届奥林匹亚赛会时被居鲁士征服）。

“他使用了简单朴质的伊奥尼亚方言。”

他以一个确定的自然元素，（具有一个实在形式的“绝对”），来代替阿那克西曼德的无定的物质；——不过不是泰利士的水，而是空气。他深知物质必须要有一种感性的存在，而同时空气却有一个优点，就是更加不具形式；它比水更加不具形体；我们看不见它，只有在它的运动中我们才感觉到它。“一切均由空气中产生，一切又都消失于空气之中。”他也规定空气是无限的。第欧根尼·拉尔修说：“原则是空气和‘无限’”，好像是有两个原则似的。只有辛普里丘明白地说：“他认为根本本质是‘一’，是一个无限的自然，正和阿那克西曼德的看法是一样的，所不同的只是阿那克西曼德的是一个不定的自然，而他的一个有定的自然，即是空气”，不过他似乎把空气理解成一种有灵魂的东西。普鲁泰克把阿那克西美尼的想法，即一切事物由空气产生而又消失于空气中的想法（这空气后来的人叫以太），更进一步规定如下：“正如我们的灵魂——灵魂就是空气——与我们结合在一起一样，整个世界也与一种精神（按即嘘气）和空气结合在一起；精神和空气是具有同等意义的。”

阿那克西美尼很明白地指出他的本质具有灵魂的性质；他仿佛标志着自然哲学之过渡到意识哲学，或原始本质之放弃客观形式。这个原始本质的性质，以前是以一种外在的、与意识相背的方式加以规定的；一、不论它的实在性是水，还是空气，二、还是“无限”，都是与意识不相干的东西。但是灵魂（空气亦然）却是一种普遍的中介，它是一大堆观念，是观念的生灭，但是统一性和连续性是不中断的；灵魂既是主动的，也是被动的，它把观念从它的统一中彼此分开，加以扬弃，并且在它的无限性里呈现于自身，——这是否定中的肯定意义。

说得更确切一点——不只是为了比较——，原始本质的这种性质，乃是阿那克西美尼的学生阿那克萨戈拉的学说。

我们且放下这些，进而讨论毕泰戈拉。毕泰戈拉是一个与阿那克西曼德同时的人；但是自然哲学的发展中的联系却需要把阿那克西曼德与阿那克西美尼放在一起讲。

我们见到，他们像亚里士多德所说的那样，把原始本质放在一种物质的

第二卷，第三节。

普鲁泰克：“诸哲学案”，第一卷，第三章。

西塞罗：“论神的性质”，第一卷，第十节：阿那克西美尼把空气……规定……为不可量的、无限的、常在运动中的。

——然而可以把 连起来当作主词，把 当作实词。

亚里士多德：“物理学”，第六页，a。

形式里：先是空气和水，然后是（如果阿那克西曼德的物质可以定义成这样的话）一种比水细而比空气粗的本质。不久就要讲到的赫拉克利特，第一个把原始本质规定为火；但是，像亚里士多德所说的那样，“从来没有人称土为原则，因为土好像是最粗糙的混合元素”。因为土看起来很像是许多个别元素的集合体。水则与土相反，是统一体，是透明体；我们很明显地看得出它表现着统一的形式，空气、火、物质等也是这个样子。原则应该是一个，所以必须在自身中具有统一性；如果它像土一样显示出多样性，那就不是自身同一体，而是杂多了的。

这便是我们对古代的伊奥尼亚哲学所要说的。这些贫乏的抽象思想的重要性就在于：一、理解到一切事物中有一个普遍本体；二、这普遍本体是无形的，不带着感性的观念。

对这一类哲学的缺点，没有人比亚里士多德知道得更清楚了。他对于这三种规定“绝对”的方式，提出了两点批评：“这些把原则规定为物质的人，是有多方面缺点的。一、他们所指的只是有形体的元素，不是无形体的元素，虽则事实上也有无形体的事物。”在研讨自然的时候，要指明自然的本质，研讨是需要周详的，并且所有的方面都必须注意。这是经验的阶段。亚里士多德认为无形体的是相反于有形体的另一类事物：那些哲学家的原则只是物质的，“绝对”决不能这样片面地加以规定。换句话说：他们没有把“无形体性”、把对象当成概念建立起来，而把物质性的东西与非物质性的东西对立起来了。物质本身诚然是物质的，——是进入意识的一种反映；然而他们并不知道他们所说出来的原则乃是一个意识的本质。所以第一个缺点是：“普通”被表示在一个特殊形态里。

二、亚里士多德所说的第二点是：“由这一切可以看到，原因（原始本质）只是被他们表示在物质的形式里。但是当它们这样继续进行时，他们的工作本身就为他们打开了更远的道路，使它们不得不往前探索。因为不管生和灭是从‘一’还是从‘多’而来的，都会发生这样的问题：这个东西是怎样发生的？它的原因是什么？因为本体（作为基础者）是不能使它自身变化的。”按照变化的原则，人们立即发生了问题。“我说，木头既不是木头变化的原因，铜块也不是铜块变化的原因，既不是木材作成一张床，也不是铜块作成一尊雕像，而是有另外一个东西作为变化的原因。然而去追求这个东西，也就是追求另一个原则，这个原则就是我们将要讲的运动的原则。”

亚里士多德说，从物质自身，从不能推动自身的水，是不能理解这样的变化的；因此他认为泰利士和别人一样，没有对绝对的本质作更进一步的规定，因为他只把它当作水或另一种无形式的原则。亚里士多德谴责古代哲学

“形而上学”，第一卷，第八章。

毕泰戈拉的老师费雷居德也应在这里略提一下。赫尔米亚（Hermias）在他的 *irrisione gentilium* 第十二章中（引法布里修引自塞克斯都·恩披里可著：“皮罗学说概略”，第三卷，第四章，第三十节）说道：“费雷居德断言宙斯或火、土和时间是世界的原则——他认为火是主动的，土是被动的原则，而时间是万物所赖以产生的原则”。阿波罗尼亚的第欧根尼、希巴索（Hippasus）和阿尔克劳（Archelaus）也都被称为伊奥尼亚的哲学家，但我们对于他们除了名字以外别无所知，他们只是附和这一个或那一个原则。

“形而上学”，第一卷，第八章。

同上，第三章。

这个批判现在还是有价值的，因为现在“绝对”被表象为唯一固定的本体。

家们，说他们没有探究、没有揭示这个运动的原则。因为他们没有提出推动的原则，并且也完全没有目的的概念；总之，他们一般地缺乏活动的范畴。亚里士多德在别的地方说：“当他们从事说明生灭的原因时，他们事实上是取消了运动的原因。他们不把这种单纯本质说成是运动的原因。因为他们把一种单纯的物体（土除外）当作原则，他们就不了解物与物之间的相互发生和变化：这里我是指水、空气、火（赫拉克利特所说的）、土而言。”他们不知道发生的本性。作为量的差别的凝聚和稀薄，是重复性的形式，并不是单纯性的形式。“这种发生应该认作分或合。”如果是一般地来谈发生，我们就进入了这样一个对立，即是“一个在先，另一个在后”，——不过并不是依时间的先后，而是依概念的先后。一个是单纯的“普遍”，另一个是“多”，是“个体”；“普遍”下降通过特殊而达到个体。发生的这种性质，是它们所采取的过程，——作为客观方式的概念的运动，“有”中的运动的发生与本性：个体是在后的，——在它自身中回到自身的概念——即“类”。“普遍”是水、空气、火。火似乎最适合于作这种元素，因为它最精细。“因此那些把火当作原则的人，最宜于表现这种发生的本性”（认识的、逻各斯的本性，他们是采取这条道路的）；“其余的人也是这样想的。因为若不如此，怎样会从来没有人把土当作元素，和普通人的想法一样呢？赫西阿德说，土是最原始的有形体的东西，所以这种想法是非常古老而普通的。[但是按生成说出现最后的东西，按性质说却是最先的]。”然而他们并没有把“按生成说较后的”当作“按本性说最先的”。生成这一过程完全支配了他们，以致他们不能再进一步扬弃生成；换句话说，他们不能认识那最初的、形式的“普遍”本身，也不了解那第三者，那作为本质的总体——物质与形式的统一。

亚里士多德说，根本原则，他们大都了解为物质、存在物，近代人则大都了解为“类”。本质与绝对没有被了解为自身规定者；它只是僵死的抽象物。

我们可以追寻出三个环节：一、原始本质是水；二、阿那克西曼德的“无限”，和把运动描述为简单地发生和回复到形式的两个简单、普遍的方面——凝聚和稀薄；三、与灵魂相似的空气。

现在需要的是：实在的一方面——在这里是水——要变成概念；并且“分离”的两个环节——凝聚和稀薄——，不要在概念上对立起来。这个进到毕泰戈拉的过渡，就是把实在的一面建立成思想的一面，就是把思想与感性的东西分开，就是思想上的东西与实在的东西的分离。

阿佛罗狄人亚历山大对这书的注。

据米希勒本，第二版，英译本，第一三九页增补。——译者

“形而上学”，第一卷，第六章；第三卷，第三章。

乙、毕泰戈拉与毕泰戈拉派

关于毕泰戈拉的生平的那些报道，是被许多后人的虚构歪曲了的。晚期的新毕泰戈拉派曾经给他作了许多大部的传记，特别是关于毕泰戈拉社团的报道写得格外详细。但是我们必须留意，不要把这些报道当作历史看待。

毕泰戈拉的生平，首先是凭藉着基督降生后最初几个世纪的想像方式的记载为媒介，在历史中出现在我们面前，在气味上多少有点像传说中的耶稣生平，是在通常现实的基础上，不是在一个诗的境界里；毕泰戈拉的生平表现为一些离奇古怪的故事的混合物，表现为东方观念和西方观念的混血儿。由于他的天才和他的生活方式，以及他教道给学生们的那种生活方式，是很特异的，所以人们才把他当成一个不做正当事情的人，一个魔术师，一个与一种道门里的鬼神往来的人。举凡对于巫术家的观念，非自然的東西的杂揉，令人作阴惨之想的神秘事迹，头脑紊乱的狂热，都结合在他身上。

他的哲学也和他的生平历史一样被损害了（柏拉图所受到的待遇便完全不同）；举凡基督教的悲观心情和寓言所想出的一切，都与他的生平和哲学结合了起来。把数目当作理念的表现，这种办法常被他采用；这种看法一方面似有深意，因为除了直接包含的意义之外，其中还含有另一种意义，这是一望而知的——（一就是二，三造成四：[有如歌德的“浮士德”中的]魔女的小九九）；但是其中究竟有好多意义，说出它的人既不知道，试求了解它的人也不知道。思想越昏乱，显得越深奥；主要的是，正好是把那最根本、然而最困难的一点——即用明确的概念表达——省略掉了。因此，他的哲学，由于是在这样的报道中流传而来的，也就只能显得好像是昏乱浅陋的头脑所产生的模糊不清的产物。

幸而关于他的哲学，我们从亚里士多德和塞克斯都·恩披里可那里很好地知道其理论的思辨的方面，这两个人在这上面花了不少工夫。虽然晚期的毕泰戈拉派因亚里士多德的阐述而诽谤亚里士多德，他是不因这种诽谤而有损分毫的；因此我们根本不必去管它。

后世有大批托名于他的伪书被制造出来。第欧根尼·拉尔修引用了他的许多著作以及一些托名于他籍以取得权威的著作。但是，第一点，我们并没有毕泰戈拉的著作，第二点，究竟是否有过毕泰戈拉的著作存在过，也是可疑的。我们有从他的著作中引证来的话，一些不完全的残篇；但是这并不是毕泰戈拉的，而是毕泰戈拉派的。哪些发挥和阐明属于古人，哪些属于近人，是不能确定地分开的。在毕泰戈拉和早期毕泰戈拉派手里，各个范畴还没有像以后那样得到具体的陈述。

关于毕泰戈拉的生活情形，根据第欧根尼·拉尔修，他的全盛时期大约是在第六十届奥林比亚赛会时（纪元前五四一年）。他的生日通常被定于第四十九或第五十届奥林比亚赛会时（纪元前五八四年），拉尔歇（Larcher）定得最早，在第四十三届奥林比亚赛会时（第四十三届第一年即

据米希勒本，第二版，英译本，第一九五页增补。——译者

第八卷，第六——七节。

“第欧根尼·拉尔修”，第八卷，第一——三节。

第八卷，第四十五节。

希腊历史家说明一个哲学家生平时所用的术语，约指四十岁左右。——译者。

纪元前六 八年)。因此他是和泰利士与阿那克西曼德同时的人。如果泰利士生于第三十八届奥林比亚赛会时，而毕泰戈拉生于第四十三届奥林比亚赛会时，那么毕泰戈拉只小二十一岁。他比阿那克西曼德(生于第四十二届奥林比亚赛会后三年)或者只差两岁，或者小二十六岁。阿那克西美尼大约比毕泰戈拉小二十岁至二十五岁。他的母邦是萨摩斯，因此他也是小亚细亚的希腊人，我们迄今把那里看作哲学的故乡。据赫罗多德说，毕泰戈拉是姆讷萨尔科的儿子，札摩尔克锡在萨摩斯曾经给他作过奴隶。札摩尔克锡获得了自由，得到了财富，作了格登(Geten)的君主，曾经宣称他和他的部属是不死的。他建造了一所地下住宅，在那里躲避臣民的眼睛，四年后重新出现。但是赫罗多德以为，札摩尔克锡多半要比毕泰戈拉老许多。

他的青年时代在波吕格拉底的宫廷里度过，在波吕格拉底的治下，当时萨摩斯不仅在财富上有成就，而且在文化和艺术上有成就；它在这个灿烂的时期中拥有一个有一百条船的舰队。他的父亲姆讷萨尔科是一个艺术家(石刻家)，然而各种说法所述互异，一如关于他的母邦的报道一样，有认为他的家庭原来在底仑(Tyrrhen)，毕泰戈拉生后才迁到萨摩斯。不管怎样，他的青年时代既在萨摩斯度过，他就是那里的土著，就是萨摩斯人。

费雷居德，一个叙鲁人，据说是毕泰戈拉的老师；这个人并不是生在叙里亚大陆上，而是生在居克拉德群岛之一的叙鲁岛上。传说他曾从一个泉水中汲水，便知三天之内将有地震；他又预言一只满帆的船要沉，那船立刻就沉了。关于这个费雷居德，泰奥邦波(Theopompus)说，他第一次给希腊人写下了关于自然和诸神(原文如此)的书。这话以前也曾加在阿那克西曼德身上；此书据说是用散文写的。从关于这件事的记载看来，此书显然是一个神谱，开头的几句话还保存到现在：“尤比德和时间与大地是同一的；”他也把爱神称作这个统一的最初推动者。下文如何，我们不得而知，不过没有多大重要，——没有多大损失。关于他是怎样死法的，有多种说法。有些人说他自杀了，另一些人说他死于虱病。

毕泰戈拉早年旅行小亚细亚的大陆，据说他并且在那里认识了泰利士。然后他又从那里旅行到腓尼基和埃及。小亚细亚的希腊人与这两个国家有许多商业上和政治上的联系；据说他曾经由波吕格拉底介绍给阿马西王。阿马西曾把许多希腊人引进他的国家；他拥有希腊人的军队和殖民地。那些说他还曾旅行到亚细亚内地去地波斯僧侣和印度人的说法，则似乎完全是无稽之谈。像现在一样，旅行是一种教育方法。因为他是抱着科学的目的去旅行，

“邓尼曼”，第一卷，第四一三——四一四页。

第四卷，第九十四——九十六章。

参阅马尔可(Malchus)：“论毕泰戈拉的生活”，第十四——十五节，及里特斯胡斯(Riltershus)的注释。

“赫罗多德”，第三卷，第三十九节。

“第欧根尼·拉尔修”，第一卷，第一一六节。

“第欧根尼·拉尔修”，第一卷，第一一九节：宙斯和时间与大地都是不死的。大地当宙斯使它呈现时，便得名为地。梅纳鸠对该书的注。

同上，第一一八节。

扬布利可：“论毕泰戈拉的生活”，第三章，第十三——十四节。

“赫罗多德”，第二卷，第一五四节。

所以据说他几乎领教了一切希腊人和外邦人的宗教秘法；同样地他也加入了埃及祭司的僧图或教派。

我们在希腊人中间所遇见的这些被当作大智慧所寄托的宗教秘法，在他们的宗教中对于宗教的关系，似乎正如宗教中教义对崇拜的关系一样。崇拜只存在于牺牲献祭和迎神赛会中。但是要 达到宗教观念，要进而意识到这些观念，我们知道在献祭和赛会中是找不到任何机械的。这些观念是在颂歌中保存而为传统。然而教训本身或现实的说教，则似乎是保存在宗教秘法里；因此不是像在我们说教时那样，只求对观念有所影响，而是要求对身体也有影响，——它使得人消失在整个环境里，因而使得他自以为他自身离弃了感性意识，他的身体也得到了净化与圣化。但是关于其中的哲学思想，却显然没有什么可说的。他们并没有什么秘密，就像我们所知道的这些共济会徒一样，他们在知识上、科学上、——尤其在哲学上，并没有什么特出的地方。

毕泰戈拉与埃及祭司等级的联系，曾给予他最重大的影响，这并不是说他从那里汲取了甚么高深的思辨智慧，而是说他在那里获得了实现道德意识、发挥和实现人类道德生活的观念；实现道德生活，就是他以后所实行的计划，这个计划，和他的思辨哲学同样是一种有趣的现象。祭司们组成一种特殊的阶层，受着特殊的训练，于是将一种独特的东西作为规范，通过整体保持道德生活。毕泰戈拉无疑地从埃及带回一种教派的观念，度一种为求知修养和道德修养的集体生活，终身进行着这种修养。

当时人们把埃及看成一个有高度文化的国家，这是与希腊对比起来说的。这一点已经表现在等级的区分中；等级的区分建筑在人们重要职业部门的分工，——技术、科学、宗教等方面的分工上面。此外人们就不必从埃及去寻找科学知识，也不必相信毕泰戈拉是从那里获得他的科学了。毕泰戈拉在埃及曾作长期居留；他是从那里回到萨摩斯的。但是他发现他的母邦内政紊乱，立刻又离开了。波吕格拉底曾经——并非以僭主身份——放逐了许多从萨摩斯来的公民，这些公民求助于拉栖代孟人，并且得到了支持，于是引起了一场内战。最初斯巴达人给予了他们帮助；于是人们便将废除独夫统治和恢复人民政权的功劳归之于他们。以后他们的行为适得其反，废除了民主政治而采纳了贵族政治。毕泰戈拉的家庭也必然牵涉在这种麻烦的关系中；这样一种内战的局面对毕泰戈拉是不利的，他对政治生活不再感兴趣，而把政治生活看成对他的计划不利的场所。他曾遍游希腊，并且从希腊到了意大利；在意大利的南部，曾由各个民族和由于各种机缘建立了许多希腊殖民地，兴起一些从事商业的、有力量的、人民众多物产丰富的城市。

他定居于克罗顿，进行独立自为的活动：——他之进行活动，从外在生活看来，既不是作为一个政治家或战士，也不是作为一个政治上的为民法

神圣的东西就不能讲。赫罗多德层次很明白地说，他愿意讲埃及的神灵和宗教秘法，只要讲它们时，还不亵渎它们的神圣性；此外他还知道许多东西，但是一讲它们，它们就不神圣了。

个人应当特别注意自己，看看自己在内外两方面是不是一个有价值的人，——是不是一个道德艺术品。

参阅亚里士多德：“形而上学”，第一卷，第一章：数学第一次出现在埃及，因为这个祭司的国度里有足够的闲暇。马尔可：“论毕泰戈拉的生活”，第六节；扬布利可：“论毕泰戈拉的生活”，第二十九章，第一五八节。

“第欧根尼·拉尔修”，第三卷，第三节。

“赫罗多德”，第三卷，第四十五——四十七节。

者；——而是作为一个以教师为业的公众教师，他的学说不仅以说服人为满足，而且要安排个人的整个道德生活。他可以被认作第一个民众教师。据说是他第一个用（爱智者）这个名词来代替（智慧者）；人们说这是谦虚，好像他的意思只是说，他并不是有了智慧，而只是努力追求智慧，把它常作一个达不到的目标来追求。然而智慧者同时也就是指一个既实际而又不只是为已的贤人，——要做到这一点并不需要智慧，每一个正直的、有道德的人都是做着适合自己的情况的事；所以爱智者特别和参与实际事务，亦即和参加公共的政治事务，有着相反的意味，——爱智慧不同于爱一件从事占有的东西，对于智慧的爱并不是对于可以占有的事物的那种尚未得到满足的欲望。爱智者的意思就是说：他对智慧的关系是把智慧当作对象；这种关系是反思，而不只是存在，——并且他还对智慧从事思想的工作。一个爱酒的人，要与一个喝足了酒的人、一个醉汉区别开来。“爱酒的人”难道只是对酒作无谓的追求？

毕泰戈拉在意大利的行为和活动，我们从后来的颂扬者那里得知的要比从历史家的叙述里面得知的为多。有一部马尔可（Malchus 按即新柏拉图派的波尔费留[Porphyrius]的叙里亚文名*字。——译者）所写的毕泰戈拉的历史，讲了许多奇特的事。引人注意的是新柏拉图派的洞见和他们所表现的奇迹信仰之间的这种对立。

如果说较晚的毕泰戈拉传记作者们对前期的毕泰戈拉已经讲了一大堆奇事，那么他们对他在意大利的奇事搜罗得更多。他们似乎和以后对待底亚纳的阿波罗纽（Apollonius von Tyane）一样，努力把他拿来和基督对比。他们所讲的关于他的奇迹，一部分和新约里的奇迹同一个味道，看来好像是对新约里的奇迹的一个改进；一部分则完全是胡说八道。例如他们便说他在意大利行了一件奇迹。这件奇迹的大略是：当他在克罗顿由塔仑丁海湾登陆时，在进城的路上遇到一些一条鱼也没捕到的渔夫。他叫他们重新撒一次网，预言网里将会有多少鱼。渔夫们对这个预言很惊异，便答应他如果预言证实了，他要他们做什么他们便做什么。预言是证实了，于是毕泰戈拉便要他们把这些鱼趁活着的时候再抛到海里去；因为毕泰戈拉派是不吃鱼的。附带还有一件事也被当作奇迹讲说着，就是这些鱼出水以后，当过数的时候，竟没有一条死去。给他作传记的人们附会在他的生活里的那些故事，就是这一类不近情理的事。他们认为他曾经对意大利的人心造成这样一种普遍的印象，就是所有的城市都改掉了它们放纵和腐败的风气，僭主们有一部分自动放弃了他们的权力，有一部分被驱逐了。但是他们在这些叙述中又弄出了这样一些历史事实方面的错误，例如把生活在毕泰戈拉以前很久的卡隆达和札留古说成是他的学生；同样地，又把僭主法拉里（Phalaris）的驱逐和死去归之于他和他的影响，诸如此类。除了这些寓言之外，还有一件他所作出的大事情是历史事实，就是他建立了一个学派，或者可以说是建立了一种教派，这个

“第欧根尼·拉尔修”，第八卷，第八节；“扬布利可”，第八章，第四十四节；第十二章，第五十八节。（译者按：“爱智者”即哲学家，“智慧者”即贤者。）

同上，第一卷，第十二节。

波尔费留：“论毕泰戈拉的生活”，第二十五节。扬布利可：“论毕泰戈拉的生活”，第八章，第三十六节。

“波尔费留”，第二十一——二十二节；“扬布利可”，第七章，第三十二——三十四节。

教派对意大利的多数希腊城市有巨大的影响，甚至可以说这些城市是由这个教派来统治的，这种统治保持了很久。

据说他是一个很美人，并且仪表庄严，既令人喜爱，同时又令人敬畏。

由于这种天生的威仪、高尚的道德、规矩的仪注，再加上他一些外在的特质，使他成为一个独特的，充满着秘密的人：在衣着方面，他穿着一件白麻布衣服，——并且禁忌某些食物。附加在这个外在的个性之上的还有伟大的辩才和深刻的见解，他不仅着手把这些见解传授给他的个别的朋友们；他还进而对公共的文化作出一种普遍的影响，在见解方面和在生活方式和伦理风化方面都发生了影响。他不仅教导他的朋友们，而且把他们结合在一种特殊生活里，为的是把他们培养成特殊的人，培养成干才和道德的人。毕泰戈拉的学说发展成一个包容了全部的生活的盟会。毕泰戈拉本人就是一件制成了一件艺术品，一个了不起的陶铸的天性。

关于他的社团的制度，我们从以后的人，特别是从新柏拉图派那里得到一些记载；他们详细地记载了这个社团的各项规则。这社团大体说来带着近代僧团的性质。志愿加入的人，要通过文化方面的测验，并且要受服从的训练。对他的行为、他的喜好和职业，都要加以调查。在这个盟会里，是过着一种完全合乎规律的生活，因此衣服、食品、工作、睡眠、起床等等都有规定；每一个钟点都有它的工作。

会员必须受一种特殊的教育。对于入会者的教育，是有一种区别的。他们被分为外团分子和核心分子。核心分子被教以最高的科学，因为政治对于这个教团也不是疏远的，所以他们也作政治活动。外团分子有五年的修炼。每一个人必须把自己的财产交给教团，但是在退出时即行发还。在这个学习时期，严令保持沉默（制止多言的义务）；[\(11\)](#)这一点，一般地可以说是一切教育的基本条件。人们必须从此着手，才能够把握别人的思想；这就是抛弃自己的观念，一般说来，这也就是学习、研究的前提。人们惯于说，理智是通过问题、辩论和解答等而培养起来的；但是事实上这样做并不能使理智培养好，而只是使它表面化。人的内心生活是在教育中扩充、获得的；通过教育，人才能有涵养，通过沉默，人在思想上、在精神活动上才不致贫乏。更可以说，通过沉默，人才学得理解的能力，才洞察到自己的主观想法、论辩才智之一无是处；——由于洞察这种主观想法一无是处的洞见的增长，人就弃绝这些主观想法了。

毕泰戈拉特别指出：（一）要把预备阶段的人与已入门的人分别开来，（二）要保持沉默。这很确定地表明：在他的盟会里，这两方面是比较正式

“扬布利可”，第三十二章，第二二——二二节。

“第欧根尼·拉尔修”，第八卷，第十一节；“波尔费留”，第十八——二十节；“扬布利可”，第二章，第九——十节。

梅纳鸠与卡骚滂（Casaubonus）合注“第欧根尼·拉尔修”，第八卷，第十九节。

“扬布利可”，第二十四章，第一八——一九节。

一般的特殊个性，以及外在的服装之类，在近代不再是如此重要的了。人们都听任一般的习惯（时尚）来规定自己，因为这彻底是外在的，不相干的，这里面并无自己的意志；人们对于生活上的偶然细节，总是听其方便，只是顺随着外表的合理性，——如统一性、共同性。

“扬布利可”，第十七章，第七十一——七十二节。

“扬布利可”，第二十八章，第一五节。

的规定；如果没有一个特殊的法律，大家共同遵守，徒众们是不会自然地就分为两等的，每个个别分子是不会自发地保持沉默的。然而还有一点，把它指出来也是重要的，就是毕泰戈拉是希腊第一个教师，或第一个在希腊传授科学学说的人。比他早的泰利士及其同时人阿那克西曼德，都没有作科学的讲授，而是把自己的思想传给朋友们。一般说来，在他们那里科学还不存在，既没有一种哲学，也没有数学，也没有法学，任何一种科学都没有；他们的学说里，只是一些个别的命题，个别的认识。他们所讲的是：使用武器，定理，音乐，荷马或赫西阿德的歌曲的唱法，关于三足几(12)之类的歌或其他艺术；这是以完全另外一种方式教授的。毕泰戈拉应该看成是第一个公共教师。如果像传说的那样，毕泰戈拉把科学学说传给了一个未受科学教育，但是并不鲁钝，倒是非常敏感，有自然素养而且天生善谈如希腊人这样的民族，那么，就这种学说的外部情况之应当说明的来说，以下二点是不可少的：一、他把那些丝毫不知道如何走向一门科学学说的人加以区别，使初学的人区别于业已入门而仍须传授的人。二、他们必须放弃那种谈论这类对象（他们的空谈）的非科学的方式，而首先接受科学。

但是，这种办法一方面固然显得比较形式，另一方面也必须把它弄得比较形式。正是因为这种办法不习惯，所以是必要的；因为毕泰戈拉的听众不仅是一大群人，而且是在一起过共同生活的，——团体生活便使一定的形式和纪律成为必要。

这种集体生活不但有课业的一面，而且还有实践的人生教育的一面。这种教育并不就是一种技巧，一种技能的训练，技能只是在人们不自由的客观生活中有其地位。而在这一方面所表现的，则是道德、行动；凡是与此有关的，就其在这一方面是有意识地思想到的而言，都是形式的。形式的就是普遍的，而普遍的东西对于个体说，是表面的或者正相反对的。不过，只是对于那种将普遍与个别加以对比，并对此二者作有意识的反思的人，才是这样的；对于过集体生活的人，这种分别是消失了，他们认为这就是习俗。

关于毕泰戈拉派在集体生活中所遵守的生活方式，以及他们的训练之类，是有足够而且详尽的记载的，但是其中有许多被认为出于后人的想像。首先我们所得到的这一方面的报道，是说他们因穿同样的衣服——一件白麻布的毕泰戈拉式服装——而与众不同。他们有一种很有定规的日常生活秩序。早上起身之后，就要回忆过去一天的历史，因为今天所要做的事情是与昨天所做的事情密切联系着的。真正的教育并不是把注意力贯注在自己身上，作为个人而从事工作，——这是虚荣心；而是忘掉自己，潜心事业，潜心普遍，——这是忘我精神。他们也要记诵荷马和赫西阿德的诗句。在早上，常常整天功夫也是如此，他们从事音乐，音乐是希腊一般教育的主要对象。角力、赛跑、投掷等等体育运动，也同样有规律地进行着。他们在一块吃饭，并且在吃饭的方面他们也有特别的地方；可是在这一方面的说法是不同的。据说蜂蜜和面包是他们的主食，水是最主要的、甚至是唯一的饮料。他们同样也必须禁绝肉食，他们禁绝肉食是与相信灵魂轮回联系在一起的；就是在

“扬布利可”，第二十一章，第一节。

“扬布利可”，第二十九章，第一六五节；“第欧根尼·拉尔修”，第八卷，第二十二节。

“波尔费留”，第三十二——三十三节；“扬布利可”，第二十九章，第一六三——一六四节，第二十章，第九十六节，第二十一章，第九十七节。

蔬菜食料中他们也有所分别，豆类是禁食的。由于他们崇敬豆类，常常被人嘲笑；当后来政治集团被解散时，许多毕泰戈拉派徒众誓死不让一块种豆子的地受到损害。

有两种情况：（一）当成了义务的频频反省自己（已经提到了，这是早课，也是晚课：省察一整天所作的事是对还是不对），——由于危险的，无益的张皇失措（对事情本身的冷静态度是更加必要的）会夺去自由，因此一切与道德有关的事便成为严肃的事；（二）庙宇中的多次聚会，献祭，一大堆的宗教仪式，——过着一种庄严的宗教生活。这是属于整个实践的方面的。

然而这个教团，这种真正的道德教育本身，这种人们的交往，存在得并不长久。还在毕泰戈拉活着的时候，他的盟会的命运应该就已经注定了；这个盟会树立了一些敌人，他们强暴地破坏了它。据说它招人妒忌。它被指控为“别有用心”（*arrière-pensée*）；这句话的实质就是说它不是完全属于本城邦的，——还属于另一个城邦。毕泰戈拉据说死在第六十九届奥林匹亚赛会时（纪元前五四年）一次人民反对这些贵族的起义的灾难中。他的死是不确定的，一说死在克罗顿，一说死在梅大邦；一说死于叙拉古人与阿格里根特人的一次战争中，——豆子给它带来了死。此外，毕泰戈拉学派的团结和成员之间的友谊还维持了一个时候；但是已经没有盟会的正式组织了。大希腊的历史一般说来我们知道甚少；但是到了柏拉图的时代，我们还遇到毕泰戈拉派分子居国家的高位，或作为一个政治势力出现。

毕泰戈拉社团，——不仅是志愿的僧团、讲学与教育的机构，而且有长期持续的团体生活，——这种分立的团体与希腊的政治公共生活和宗教生活并无联系，是不能在希腊人的生活中长期存在的。在埃及，在亚细亚，僧侣之另成集团，影响社会，是很自然的；但是在自由的希腊，则不容许有这种东方式的等级的分立。在希腊，自由是国家生活的原则，然而自由并未被规定为合法的，私人生活的原则。在我们，个人是自由的，因为个人在法律面前是平等的；因此，风俗习惯，政治关系，见解是可以存在的，而且必须在各个有机的国家中有所不同。在民主的希腊则相反，风俗习惯，外在的生活方式是保持在相同中的。相同的印记必须印在这些广大的阶层上。这些毕泰戈拉派分子不能参加自由公民的生活，都服从一个特殊组织的计划、目的[过

“第欧根尼·拉尔修”，第八卷，第十九、二十节；“波尔费留”，第三十四节；“扬布利可”，第二十四章，第一—七节。

同上，第三十九节。（译者按：第欧根尼这一段原文作：“毕泰戈拉就是这样死去的：他和他的徒众们逗留在米隆[按米隆是克罗顿的贵族首领——译者]家里，那时有一个因为这位哲学家没有收他做学生而心怀妒嫉，放火把这所房子烧了。人们往往责怪克罗顿人，说他们怕毕泰戈拉会作他们的城邦的僭主。那时这位哲学家逃跑了，跑到了一块种着豆子的地附近。他不肯从豆子地里穿过，宣称他宁愿被杀死也不愿把豆子踩在脚底下，并且说死掉比说话还要好些。“追他的人们把他和他的绝大多数同伴约四十人都统统打死了。”）

“波尔费留”，第四十节。

“邓尼曼”，第一卷，第四—四页。

“第欧根尼·拉尔修”，第八卷，第三十九—四十节；“扬布利可”，第三十五章，第二四八—二六四节；“波尔费留”，第五十四—五十九节。（参看第二—四页注——译者）

柏拉图：“蒂迈欧”篇，斯特方（Stephanus）本，第二十页（柏克尔 [Bekker] 本，第八页）。

一种排斥一切的宗教生活]，像他们的这种例外情形，在希腊是得不到地位的。这个团体的教育的结合诚然还保持到以后的时代，但是外在的形式必须消灭。

宗教秘法的保存，虽然属于优摩尔披德族，天生的专门侍奉神灵的家族：——但是这个家族并不是一个在政治意义上的固定等级，而是和别人一样的政治上的人，公民；祭司和女祭司也是一样，——一般讲来，那些主持祭祀的人，也就是昔时的酋长，王公，英雄。也不像基督教徒那样，宗教生活与政治分离隔绝，趋於极端。在没有毕泰戈拉的教育时，希腊人不是片面的，——而是政治上的人。他们有共同的国家生活。在希腊没有人能起来标新立异，持一些特殊的原则，以至宗教秘密，在外在的生活方式与服装上与众不同；而是有一种公开的结合和特徵存在于原则和生活方式的共同性中。无论是有益于公益的事还是违背公益的事，都要共同地公开地与他们商量。希腊人已经超出了这些细节，如：特别的衣服，固定的盥洗和起身的习惯，音乐的练习，洁净食物与不净食物的分别。而在毕泰戈拉，这样一种特殊的形式是很自然的，因为他是希腊破天荒第一次的一个教师，他着意于一个整体，包括了整个的人与人生，提出一个新的原则，以教育理智、心情和意志。但是关于生活细节，有一部分是特殊的个人的事，是他个人的自由的事，并无共同目的，有一部分乃是一般的共同的风俗习惯，对于每一个人都是一样的。

毕泰戈拉的年龄据说是八十岁或一百岁；关于这一点有许多争论。

[一 数的系统]

对于我们，主要的东西是毕泰戈拉哲学，但这不仅是毕泰戈拉个人的哲学，而且尤其是毕泰戈拉派的哲学。亚里士多德和塞克斯都都是这样说。试把归之于毕泰戈拉个人的学说和毕泰戈拉派的学说拿来比较一下，我们将可看到很多差别和不同之处。人们曾归罪于柏拉图，说他弄糟了毕泰戈拉学说，——他的哲学里吸收了毕泰戈拉的学说；但是毕泰戈拉哲学的力量正是在于进一步的发展，——它并不能老是保持它原来的状况。

这里首先要注意，必须一般地分别开毕泰戈拉本人的哲学，和他的门徒们进一步所达到的发展。这种工作有一部分是历史工作。据说有许多他的门徒，如：阿尔克迈恩、费罗劳作出了这一个或那一个结论。在许多别的叙述中，人们认为单纯的、没有发展出来的东西是与进一步的发展相对立的，而在进一步的发展中，思想是以有力的、更确定的方式出现。然而对于这种分别的历史考据，我们用不着深究，我们只能一般地来考察毕泰戈拉哲学。同样地，显然属于新柏拉图派和新毕泰戈拉派的东西也必须分开；关于这一点，我们有比这一个时期更早的史料来源，——我们在亚里士多德和塞克斯都那里所找到的详细叙述。

毕泰戈拉派的哲学形成了实在论哲学到理智哲学的过渡。伊奥尼亚学派说，本质、原则是一种确定的物质性的东西。跟着来的规定便是：一、不以自然的形式来了解“绝对”，而把它了解为一种思想范畴；二、于是现在必须建立起各种范畴，——最初者是完全不确定者。毕泰戈拉派哲学作了这两点。

（一）因此，毕泰戈拉派哲学原始的简单的命题就是：“数是一切事物的本质，整个有规定的宇宙的组织，就是数以及数的关系的和谐系统。”在这里，我们首先觉得这样一些话说得大胆得惊人，它把一般观念认为存在或真实的一切，都一下打倒了，把感性的实体取消了，把它造成了思想的实体。本质被描述成非感性的东西，于是一种与感性、与旧观念完全不同的东西被提升和说成本体和真实的存在。

而同时按照思维运动的必然过程，就要问：“什么是数”这句话应如何了解；——也就是说，既把数本身认作概念，又用数来表达它本身和存在的统一的运动。因为数对于我们并不直接是“一”；而且数在我们看来也不是概念。要理解一个事物的意义并加以证明，就在于理解事物自身的运动；理解并不是从我们主观目的出发的、在事物外面的偶然运动。

这个原则虽然在我们看来有奇怪和令人惶惑的成分，却包含着这个意思：数并不单纯是感性事物；于是数就立刻带来了规定，普遍的分别，对立。关于这一点，古人已经很好地意识到了。亚里士多德引证柏拉图说：“他已经指出，事物的数学性质存在于单纯的感性事物与理念之外，存在于二者之间。它与感性事物有别，因为它（数）是无限的（一种非感性的东西）和不动的（不变的）。它与理念有别，因为它包含着多，因而彼此能够相似；每

译者增补。

亚里士多德：“形而上学”，第一卷，第五章。

同上，第六章：再者，在感性事物和形式之外，他说还有一些数学的对象，占据一个中介地位：它们与感性事物不同，因为它们永恒的，不动的；它们又与形式不同，因为它们是多数的，相似的，而形式则在任何情形之下都是惟一的。

一个理念（普遍，类）对于自己都只是一”，——但是数是可以重复的。因此数不是感性的，但是也还不是思想。

在马尔可（波尔费留的名字）的毕泰戈拉传中对这一点有更详细的叙述：

“毕泰戈拉以一种方式来讲哲学，以便把思想从它的桎梏中解放出来。没有思想，就不能认识和知道任何真实事物。思想在它自身中听见和看见一切；别的（感觉）是跛而且盲的。毕泰戈拉用数学观念来达到他的目的，因为数学观念是介于感性事物与思想（普遍，超感觉的存在）之间的中介，是自在自为者的预备形式。”马尔可更引用一个更早的人（谟德拉特）的一段话：

“因为毕泰戈拉派不能清楚地通过思想表达‘绝对’和第一原则，所以他们求助于数、数学观念，因为这样范畴就容易表达了；”例如，用“一”来表达统一，相等，原则，——用“二”来表达不相等。“这种凭藉数的讲法，因为它是最初的哲学，由于其中捉摸不定的性质，所以已经消灭了。以后柏拉图、斯彪西波、亚里士多德等人用轻易的手法窃取了毕泰戈拉派的果实，”——建立便利的范畴、思想范畴来代替数。这一段话里有对于数的充分了解。

用数来作规定，是具有捉摸不定的性质的，这是癥结所在。我们必须分别开：（一）纯思想，作为概念的概念；（二）然后是实在性及由概念到实在性的过渡。算术的数一、二、三等是和思想范畴相应的。但数是：（一）一种以“一”为元素和原则的思想。“一”是一个质的存在的范畴，而且是自为存在的范畴，因此是自身同一的，排斥一切其他，——自身决定，对其他不相关；至于进一步的规定，则只是“一”的组合与重复，其中“一”的成分永远是固定的、而且永远是一个外在的东西。数是最死板的、无思想性的、漠不相干的、无对立的连续性。我们数着一、二，把每个一上加上，——完全是一种外在的，不关紧要的过程（和接合），这过程在什么地方中断，是没有必然性的，并且没有关联。因此数不是直接的概念，而是思想、概念的另一极端，是思想、概念在高度外在性中，在量的方式中，在不相干的区别方式中的表现。“一”是一个普遍的思想，然而排斥性的，自我外化的思想；因此它包含着：（二）直观的外在性的范畴，就此而论（有如康德的图式），它既有思想的原则，也还有物质性在其中，——具有感性事物的性质。数是固定的，自身外化的；所以一与二、三等一切形式都沾染了这种内在的外在性。它是思想的开端，不过是最坏的方式，它还不是思想，不是自为的普遍。有概念形式的东西，必须既是直接自在的，而又与其对方相关联，一个概念必须包含着这种简单的运动。例如正与反便各自直接连系在其对方上面。数不是如此，它是确定的，但是没有对方，是漠不相关的。在思想、在概念中则相反，其中有不同者的统一、同一，其中独立者的否定是主要范畴。反之，例如在三中永远是三个个体，每一个都是独立的，这就是它的缺点，就是捉摸不定之处，——三应该开始意味着一个思想。思想必须自行提高；但在数里面，许多关系都是可能的，不过完全不确定，依然是任意的、偶然的。

因此毕泰戈拉派并不以这种漠不相关的方式来讲数，而是把数当作概念。“毕泰戈拉派证明，原则心须是一种非物体性的东西。”——但是他们把数当成原始本质或绝对概念。他们如何达到了这一点，从亚里士多德的叙

述中，可以得到详细的说明：“他们曾经相信，在数中比在火、水、土中见到更多与现象界事物相似之点；因为公平就是一种一定的数的性质，亦即一种非物质、非感性的东西，“灵魂、理智、以及时间等等也是如此。因为他们更在和谐者中见到了数的性质和关系，——并且因为数，即尺度，“乃是一切自然物中的最先者：因此他们把数看成一切事物的元素，把整个天宇当作一个和谐与数。”

这就表明毕泰戈拉派要求两点：（一）数是不变的普遍理念；（二）数是思想范畴。亚里士多德谈到理念时说：“按照赫拉克利特，一切感性事物都在流动，因此不能有一种关于感性事物的科学；甚于这种思想，所以就提出了理念。苏格拉底是第一个用归纳法来规定普遍的人；在他以前，毕泰戈拉派只接触到少数事物，他们将少数事物的概念还原为数：例如什么是时间，正义或婚姻。”我们必须知道，我们须做的，乃是在他们的学说中，认识到理念的迹象，并且要知道他们有什么进步；在内容本身方面，我们看不出它可以有什么兴趣。

这就是毕泰戈拉派哲学的整个一般情况。在表达思想方面，这种原则的缺点已经说得很明显了。“一”只是完全抽象的“自为之有”，乃是对于自身的外在性；而其他的数则完全是这个“一”的外在的、机械的拼合。因为概念的本性是内在的，所以数最不适于表示概念的范畴。说数、空间图形能够表达绝对，乃是一种成见。

进一步要讲的是数的意义。数和尺度是基本范畴。数本身是事物的本质，并不是说好像一切之中都有数和尺度。如果我们说，一切都有量的规定和质的规定，那么量和尺度就只是事物的一种性质，一个方面了。这里的意义是：数本身是事物的本质；它不是形式，而是本体。

我们还要考察范畴、普遍的意义。在毕泰戈拉的体系中，一部分是数表现为思想范畴：首先就是统一、对立的范畴，以及这两个环节统一的范畴；一部分则是毕泰戈拉派把数的一般普遍的理想范畴认作原则：“他们认作事物的绝对原则的”，并不是有算术差别的直接的数，而是“数的原则”，亦即数的概念的差别。第一个范畴是一般的统一，另一个范畴是二元；我们见到对立是出现了。因此应该把（极其重要）形式与有限性的范畴的无限繁多还原成它们的普遍思想，作为一切范畴的原则（最简单的范畴）。这并不是事物彼此间的差别，而本身是普遍的本质差别。经验的对象因其外在形相彼此有别，这张纸与另一张纸有别，在于颜色的差异，人与人的不同，在于气质、个性的差别。但是这些使它们有别的范畴不是本质的，——虽然对它们的一定的特性说是本质的，然而并不是自在自为的：这整个的一定的特性，墨水瓶，这张纸并不是本质的存在——；只有普遍是本质的，自存的，实体的。最先的是普遍的对立，进一步是引申的范畴，变形，不同的形相，——本身只是那对立自身的一种凝聚。例如一与多，以及一与多的统一，就是量；量本身是位于一与多之下的，——量又有两种形式：广度的量和深度的量。

塞克斯都：“皮罗学说概略”，第三卷，第十八章，第一五二节：他们说，可以看见的东西，是由某种元素构成的，这种元素必须是单纯的，因而不但是看不见的，而且是非物体性的。“反数学家”第十卷，第二五——二五一节：说整体的原则是可以看见的东西，这话是不合理的。因此他们认为整体的原则是看不见的。

亚里士多德：“形而上学”，第一卷，第五章。

光的强度，一方面可以认作照明的深度，但同时也是广度性的，因为它使得广大的面积照亮。

毕泰戈拉就是从一、多、对立等概念出发。他把这些范畴大都认为是数；但是毕泰戈拉派并未始终保持这个立场，他们给数以更具体的规定，这些规定尤其是晚期的毕泰戈拉派所作的。在这里发展的必然性和证明是找不到的；对于二元之由统一中发展出来的理解是缺少的。普遍的范畴只是以完全独断的方式得到和固定下来的；所以都是枯燥的，没有过程的，不辩证的，静止的范畴。

（甲）毕泰戈拉派说，第一个单纯的概念是统一；不是算术的一，——不是绝对隔绝的、排斥性的、消极的一；而是有连续性、积极性的一，——一不是多数的，它只是一。它是整个的普遍本质。他们更说：每一个事物都是一，以及“事物由于分有了一而成为这个一；”一个事物的最后本质，或对一个事物的“自为有”的纯粹考察，就是一。那就是说，就它[指一]对一切其他事物来说，它却不是自在的，而是与他物相关联的；自在的有恰恰只是自身同一的有，换句话说，就是自身同一性本身，就是无形式者。这是一种值得注意的情况。一是枯燥的、抽象的一，事物比一有多得多的确定性。那么，整个抽象的一与事物的具体存在之间彼此的关系是什么呢？毕泰戈拉派用“模仿”表达了普遍范畴对具体存在的这种关系。我们在这里所遇到的同一困难，也存在于柏拉图的理念里。理念是类，与理念对立的是具体事物；跟着来的下一个范畴，自然就是具体对普遍的关系，这是重要的一点。亚里士多德把“分有”这一名词归之于柏拉图，柏拉图便是用“分有”“替换了”毕泰戈拉派的“模仿这一名词”。模仿是一个形相化的、幼稚的、粗糙的表达这种关系的名词；分有当然已经比较确定。但是亚里士多德说得对，这两个名词都是不够的：柏拉图在这一点上并没有进一步的发展，而只是建立了另一个名词；“这是一句空话。”模仿和分有只不过是同一关系的异名；起一个名字是容易的，了解却是另一回事。

（乙）其次是对立。一是同一，普遍性；第二个是二元，分别，特殊。这些范畴今天在哲学中还有价值；毕泰戈拉派第一个把它们带到了意识中。毕泰戈拉派也不能总是停留在起点上，把一、二、三说成原则；他们必须把它联系到进一步的范畴上，进一步的思想范畴上。于是随着二元便出现了对立。至于这个一对多，或自身同一性对“他在”是什么样的关系，可能有各种不同的说法；关于这一点，毕泰戈拉派也有过各种不同的表示，——即关于这最初的对立所采取的各种形式。二就是一一的对立物。亚里士多德讲述过毕泰戈拉派对这一与二的对立是如何理解的。数的元素，统一与二元，还不是数。“毕泰戈拉派曾说过：数的元素是奇和偶，”对立算在算术形式中更多，——“奇数是有限的”（或有限的原则），“偶数是无限的，”思想则是直接数的元素；“所以一本身由奇偶二者而来，而数则由一而来，”例如

塞克斯都·恩披里可：“反数学家”，第十卷，第二六——二六一节：一切数都归属于一；因为二是一个二，三也是一个三，连十也是一个最高的数。因此毕泰戈拉断言万有的原则是一，因为每一个事物之称为一，是由于它有了一。

“形而上学”，第一卷，第六章。

亚里士多德：“形而上学”，第十三卷，第五章。

同上，第一卷，第五章。

三就是三个一，三也是一。而一虽是原则，它本身还不是数，亦即不是总数。这完全是对的，因为属于数的是：（一）单元，（二）总数，（三）在一中此二者是同一的，因此在一中总数只有一种消极的意义。在这里，“一就是奇与偶。”因为他们说：“一加到偶数上便成奇数（ $2+1=3$ ），加到奇数上便成偶数”（ $3+1=4$ ）；——它[指一]有造成偶数的性质，所以它本身必须是偶数。因此单元本身包含着不同的范畴。无限（不确定）和有限（确定）不是别的，就是单元与一的对立；一是绝对的隔绝，亦即纯粹的消极，——单元则是自身同一性。

如果我们用第一种方式来追索绝对理念：则对立就是不确定的二元。或还不表示一之为为一；所以也还不表示二之为二。它只是一个二元，由于分有这个二元，一切可以数的数便产生出来。塞克斯都对这一点进一步规定如下：“在自身同一这一意义下的单元自在），就是单元。如果它把自己当作一个不同的东西附加在自己身上（抽象的多），那么就会变成不确定的二元；因为确定的或有限的数没有一个是这种二元，但是一切数要靠分有二元才能被认识，正如我们关于单元所说的那样。因此有两个事物的原则，”神灵，“最初的单元，由于分有这个最初的单元，一切数的单元才成为单元；以及不确定的二元，由于分有这个不确定的二元，一切确定的二元才成为二元。”这就说明了：（一）二元同样是本质的一环，或普遍的概念；（二）在对立中，如果用其他的范畴来了解，就可以把单元或二元都了解为形式和质料，——这两点都出现在毕泰戈拉派的学说中。（甲）单元是自身同一者，无形式者；但是二元是不相等者，分离与形式都属于二元。关于二元，他们说：一切由于分有二元而被确定，被限制；因此二元是确定者，有限者，是多。然而这个说法又转入别的叙述中去了。（乙）如果我们反过来把形式当成单纯的，——活动是绝对的形式——那么，一就是形式，活动者，决定者，二元就是多的可能性，未定的多（因此二元是单纯的未分别的思想，是质料）；于是二元就进到了最初的单元的地位。这是亚里士多德说的，他说这个说法属于柏拉图。亚里士多德把这个说法归之于柏拉图，说他把二元当作不确定者，把一当作确定者；然而这并不是我们所了解的限度，这里的意思是指限定者。一于是具有不同的意义：统一性与主观性。主观性、个体性的原则，当然要高于不确定者，无限者；相反地，不确定者乃是无规定的，抽象的，——主体，心灵是确定者，形式。因此柏拉图似乎把无限者，不确定者当作二元；所以二元被毕泰戈拉派称为不确定的二元。

这个对立的进一步的规定，毕泰戈拉派是彼此不一致的，它表示出范畴的一个不完满的开始；然而对立之被认作“绝对”的主要的一环，一般说来，是起源于毕泰戈拉派。正如亚里士多德从来那样，他们早就建立了一个范畴表（因此有人谴责亚里士多德从毕泰戈拉派那里剽窃了他的思想范畴），——把抽象的和单纯的概念加以进一步规定，虽然是以一种不合适的方式规定的；——表象与概念的各种对立的一种混合物，没有进一步的演绎或运动系统。亚里士多德把这些规定既归之于毕泰戈拉本人，又归之于阿尔克迈恩，

法布里丘注塞克斯都·恩披里可：“皮罗学说概略”，第三卷，第十八章，第一五三节。

“形而上学”，第一卷，第六章：但是他不把无限当作一，而建立了一个二元，从大和小中引出无限，这是他的特点。

同上，第五章。

“他还见到过毕泰戈拉；”所以“或者是他从毕泰戈拉的门徒们那里取得了一些规定，或者是他们从他那里取得了这些规定。”这些对立被定为十个（在毕泰戈拉派也是重要的数目），一切事物都可还原为十个对立：

- | | |
|---------|--------------|
| 1 限度与无限 | 6 静与动 |
| 2 奇与偶 | 7 直与曲 |
| 3 一与多 | 8 明与暗 |
| 4 右与左 | 9 善与恶 |
| 5 男与女 | 10 正方形与平行四边形 |

这是对思辨哲学观念在其自身中、在概念中作一个进一步发展的尝试。但是这个尝试似乎只是止于这种（一）混杂的解答，（二）简单的列举，而没有进一步。首先只要对普遍的思想范畴作了一番蒐集的工作（像亚里士多德所做的那样），这是很重要的。这是对于对立的详细规定的一个粗率的开始，没有秩序，没有深义，和印度人对原则和实体所作的列举近似。

我们在塞克斯都那里找到了这些范畴的进一步进展。他是针对属于晚期毕泰戈拉派的一个说法而说的。这是对毕泰戈拉派范畴的一个很好的、比较高明的说明，比较富于思想性。“毕泰戈拉派以各种各样的方式表示出，那两个原则就是全体的原则。”——就是说，普遍的范畴都应该还原成那两个用数来表示的单纯原则（单元与二元）。这个说法有下列的进程，——首先是内容本身，其次是对内容的反思。

第一：“事物有三种方式（基本规定）：第一是按照殊异，第二是按照对立，第三是按照关系。”这已经表示出一种比较高明的反思；这三种形式更有如下的详细说明。（一）“仅由单纯的殊异而被观察者，即是自为地被观察者；这便是主体，每一个都与自身相联系：如马，植物，土，空气，水，火。这种东西被孤立了起来，不被设想成与他物相联系；”这就是同一性，独立性的范畴。（二）“按照对立，一个东西被规定为与另一个东西完全相反：例如善与恶，公正与不公正，神圣与不神圣，静与动等等。（三）按照关系，对象”“是被规定为”独立于其对方，同时又与“其对方”发生“关系”，被规定为相对物；“如右与左，上与下，倍与半。其一只有从另一得到了解，——我如果不同时想到右，就不能想像左，”——但是每一个都被认作是各自独立的。“关系与对立的分别是：（一）在对立中，其一的发生即另一的消灭，反之亦然。当运动消失时，静止即产生；当运动产生时，静止即消灭。如果健康消失了，疾病便产生，反之亦然；”那就是说，如果一个作为对立面的对立面被取消了，——这就意味着建立了它的反面。“在关系中则相反，二方面同时生，同时灭。如果右取消了，左也就取消了；”如果有了其一，也就有了另一。倍与它的半是同时存在的；“倍如果消失了，半亦即消灭。”这里消失的不仅是对立，而且是存在；然而存在是不分的，无分别的，是元素。（二）“第二种分别是：在对立里，没有中介；例如健康与疾病之间，生与死之间，”恶与善之间，“静与动之间便没有第三者。在关系中则相反，是有一个中介的：在较大与较小之间便有相等，在太大与太小之间便有足够（充分）为中介。”纯粹的对立从无进到对立，正相反对

塞克斯都·恩披里可：“反数学家”，第十卷，第二六二节。

塞克斯都·恩披里可：“反数学家”，第十卷，第二六三——二六五节。

同上，第二六六——二六八节。

的两极端则存在于一个第三者中；纯粹的对立在中介里有它的实在性，统一性，——但是这样就不再是对立了。在这个说明里表示出注意到了普遍的逻辑范畴，这些范畴现在并且永远有最高的重要性；而且在一切观念中，在一切存在者中，它们都是重要的环节。这些对立的本性在这里虽然尚未加以考察，但是把它带到意识中来是重要的。第二：“因为现在这些范畴就是三个类，主体和双重的对立，所以必须有一个类在每一个对立上面，作为最先者，因为类是先于种的；”它是统治的，普遍的。“如果普遍消灭了，那末种也就消灭了，反之，如果种消灭了，类并不消灭；因为种依靠类，而类并不依靠种。（一）最高的类”（transcendens），最普遍者，或“一切被视为自在自为地存在者”（主体，殊异者）的本质，“毕泰戈拉派以之为一”。真正说来，这不是别的。只是将概念转化为数罢了。（二）“他们说，在对立中的东西，就属于相等与不相等这一个种。静是相等，因为它不能够多也不能够少；而动则是不相等。因此顺乎本性的东西是自身相等的，——一个不能再加强的顶点：违反本性的，则是不相等的；健康是相等的，疾病是不相等的。（三）在无关紧要的关系中的东西，属于过多与不足，多与少这一个种；”——量的差别，而在（二）项中所说的等与不等则是质的差别。第三：我们进而讨论两个对立。“这三个类：自为者的类，在对立中的类，在关系中的类，本身都必须归属于”一些更单纯的、更高的“类”（思想范畴）。“相等即归属于统一的范畴；”主体的类则本身就已经是这个统一的范畴。“但是不相等存在于过多与不足之中，而此二者又归属于不确定的二元；”这些便是不确定的对立，一般的对立。首先似乎有两个原则，统一和二元；而对立，多乃是单纯者，——纯活动，否定或界限乃是单纯的。不确定的二元是：不固定的对立，一般的纯活动。“于是从这一切关系中产生了最初的统一和不确定的二元。”我们发现毕泰戈拉派说，这些便是事物的普遍方式。“从这中间首先产生的是数目的一和数目的二；由原始的单元产生一，由单元和不确定的二元产生二；因为一的二倍是二。”因此一、二、三等都被认作从属的。“这样便产生了其余的数，因为单元向前运动，而不确定的二元则产生二。”这个由质的对立到量的对立的过渡是不明显的。“因此在这些原则之中，单元是活动的原则，”——形式，如以上所说（第二二五页）；“但是二元是被动的质料。这些原则既使二元中产生出数，也就产生了世界系统和世界上的一切。”过渡和运动正是这些范畴的本性。把普遍的思想范畴与一、二、三结合起来，把它们当作从属的数，并且反过来把普遍类当作最先者，乃是更高明的反思。

当我略谈对这些数的进一步追索以前，必须指出，这些数，像我们见到它们被表象的那样，乃是纯粹概念：统一、二元，以及作为限度的一与不确定的二元之间的对立；——普遍性只有与对立发生联系才具有本质性，换句话说，具有特殊性的普遍性才是本质性。就数之为数来说，三诚然只是三，但是无论它停留为数的范畴或向前发展为概念，对它都是一样的。统一和二元本身是一个东西；因为就二元之为二元、为多来说，它是单一的。我们知道有：（一）殊异的或质的对立，将单元（阴阳同体物）分解为二元，统一与纯粹多元的对立，亦即一扬弃其对方而同时在对立中有其本质的绝对的对

塞克斯都·恩披里可：“反数学家”，第十卷，第二七四——二七七节。

塞克斯都·恩披里可：“反数学家”，第十卷，第二七四——二七七节。

立；以及（二）量的对立，存在者的无差别性；（三）甲、由量的对立而得到个体的单元，主体，乙、由个体的单元而得到普遍的单元。无差别的事物或自为地存在的事物的多元，属于量的差异；它的最纯粹的特性或确定的本质是数。无机物的基本特性是比重；植物，动物由数而有单纯的特性。绝对单纯的本质分裂为单元与多元，分裂为殊异的对立，这种对立是同时存在的，因为纯粹的殊异是消极性的；而绝对单纯本质之回复到自身，也同样是消极的统一，个别的主体和普遍者或积极者两者的统一。

事实上这就是绝对本质的纯粹思辨理念，这就是纯粹思辨理念的运动；这也就是柏拉图所谓理念。思辨的理念在这里作为思辨的理念出现了。不认识思辨理念的人，不会明白用这种单纯的概念作为记号就可以表达绝对本质。一、多、相等、不相等、多、少都是琐屑的、空洞的、枯燥的环节。说在这些环节所组成的关系中就包含了绝对本质，就包含了自然世界与精神世界的丰富内容和组织：这在习惯于表象而不能从感性事物回归到思想中去的人看来，是不可能的。——这样的人看不出，用这些环节就能表达出思辨意义的上帝，在这些平凡的文字中就能表达出最庄严的东西，在这些熟知的平淡无奇的文字中就能表达出最深刻的东西，在这些贫乏的抽象概念中就能表达出最丰富的东西。

与普遍的实在（一般说来即是类）、与全部实在的普遍概念相对立的，首先就是单纯本质的分裂、构成和多元化，它的对立和对立的持续，就是量的差别。因此这个理念在其自身中便具有实在性；它是实在的本质的、单纯的概念，——是提高到思想，但不是逃避实在事物，而是在本质上表示出实在事物的本身。我们在这里发现了理性，它表示出了它的本质；绝对的实在直接就是统一自身。

关于这种实在，特出的一点是：没有思辨思想的人们感到各式各样的困难；——换句话说：这种实在对平凡的实在的关系是什么呢？这种情况，和柏拉图的理念的情况相似，柏拉图的理念是很接近这些数或纯粹概念的。随之而来的问题就是：“数在什么地方？它们是否离开空间居留在理念之天上？它们并不直接就是事物本身；因为一个事物，一个实体还是一个异于数的东西，——一个物体是与数毫无相似之处的。”（一）毕泰戈拉派所了解的数根本不是我们所了解的原型，好像事物的理念、法则与关系存在于一个创造的理智中，作为一个意识体的思想，神圣理智中的理念，与事物分离，犹如一个艺术家的思想与他们的作品分离一样。（二）他们所了解的数，更不是指我们意识中的思想，因为我们把绝对对立的观念当作说明事物性质的根据，数在我们只是主观的东西，只是在我们的思想中是如此的：——然而他们却把数规定为存在事物的真正本体，因此每一个事物其所以是最近的最好的存在物，本质上只是由于它的存在（一）是一，（二）它里面具有单元与二元及两者的对立与联系；因此每一个事物之所以是如此，正是由于它的存在是数的关系所构成。

这一点亚里士多德说得很明白，“毕泰戈拉派的特点，就在于认为有限和无限以及一不是另外的自然体，像火之类，一切事物都由这些自然体中出现、产生，而又回到其中，”——他们并没有给予这些自然体以一种独立于

亚里士多德反对那些把理念说成原型的人，说得很好（“形而上学”，第一卷，第九章）：说理念是原型，并且说事物分有理念，乃是说空话和用诗意的譬喻。

事物之外的实在性，“而是把无限和一之类的东西看成事物本身的本体，由无限和一等数来说明事物；数就是一切的本质。”……“他们并不把数从事物中分离出来；他们却把数当成事物本身。”……“数是事物的原则与原料，也是事物的性质与力量，”——因此它是作为本体的思想，或具有思想本质的事物。

后来这些抽象的范畴通过宗教观念（算术式的神学观念）比较具体地被规定了，——特别是由后来的人，扬布利可，波尔费留，尼各马可在其对于上帝的思辨中加以规定。他们企图提高民族宗教的特性，因为他们把这样一些思想范畴放了进去。他们所了解的单元就是上帝。他们把单元称作上帝，精神，阴阳同体物（本身包含两个范畴，如奇与偶），也称作本体，也称作理性，混沌（因为它是不确定的），塔尔塔鲁（Tartarus），尤比德（Jupiter），形式。他们也把二元称为：质料，不相等的原则，冲突，生殖者，伊西斯（Isis）等等。

（丙）于是三元特别成了一个很重要的数。在三元这个数中，单元达到了实在与圆满。单元通过二元向前进展，更在统一中与这个不确定的多相结合，就成为三元。一元与多元以最坏的方式在三元里面作为外在的结合而存在着。在这里三元虽然被如此抽象地加以处理，究竟还是一个最高的重要范畴。因而一般说来，三被认为是第一个圆满者。亚里士多德论到三元时说：“有形体的东西离开了三就没有体积了”——（也就是三度，有质的必然性的体积，体积是由三度空间决定的）；——“因此毕泰戈拉派更说，一切的一切都是由三元决定的”（这就是说，它有绝对的形式）。“因为全体的数有终点，中点和起点；这个数就是三元。”把一切都放在三之下，是浅薄的，正如近代自然哲学中的图式一样。“因此我们也从自然中采取这个法则（规定），把它应用在对神灵的崇拜中，”在对神灵的呼唤中；所以我们才相信，当我们在祷告中三呼神灵时，——神圣的三次——便把神灵完全感动了。“我们称二为‘双’而不为‘全’；说到三我们才说全。三所规定是全体”（或全）。这才是全体性。三分的东西，是圆满地划分的东西，在一里面只是有一些”（抽象的同一），“在二中只是有另一个”（只是对立），“但是三是全体。”换句话说，三元是圆满的；是持续的，自身同一的；可分为不相等的，其中包含有对立；并且有对立的统一，有这个区别的全体；一般的数都是如此，不过在三元中，这些特性是现实的。三是深刻的形式。

现在可以了解，为什么基督教徒曾经在这个三元中寻找而且找到了他们的三位一体。人们很肤浅地有时极不满意三位一体，好像三位一体超越了理性，是一个秘密似的，而有时又把它看得太高，像古人所做的那样，有时又看得太不值一文，——由于某种理由总不愿使它接近理性。如果三位一体是有某种意义的，那末我们就必须了解它。如果二千年来基督教徒所认为最神圣的观念是空洞无意义的，如果这观念是太神圣了，以致不能把它拉下[到理性范围]，——或者它早已经完全被抛弃了，因而要在其中寻找一个意义是

亚里士多德：“形而上学”，第一卷，第五章。

同上，第六章。

伊西斯是埃及的女神之一，即月神，希腊人、特别罗马人亦多信奉此神。——译者

“论天体”，第一卷，第一章。

据米希勒本，第二版，英译本，第二二二页增补。——译者

违背好的生活方式的，那么，事情是很糟糕的。我们所能讲的，也只是这个三元的概念，而不是关于圣父圣子等观念；——这种自然的关系，我们是并不涉及的。

这种三元是什么，亚里士多德说得非常确定；凡是圆满的，或具有实在性的，都是在三元中：开始，中间和终了。开始是单纯者；中间是它的变易（二元、对立）；统一（精神）是终了：终了是从开始的对方回到统一。每一事物都是：（一）有，单纯者；（二）殊异性，杂多性；（三）二者的统一，在它的对方中的统一。如果我们从它拿掉这个统一，我们便毁灭了它，把它弄成一个思想物，一个抽象的东西。

（丁）随着三而来的是四。因此四在毕泰戈拉派的学说中是有很高的位分的，因为它是三，然而更加发展的方式下的三。认为四具有这种完满性，一般说来，是很浅薄的；它在这里令人想到四种元素，化学原素，四个方位（自然中存在着四，四弥漫一切）；四就是在现在[的自然哲学中]也是同样被重视的。四之为数，乃是二的完成，乃是回到自身的统一，乃是二、对立的产物。二或对立自乘起来，回到自身同一性就是四。二只消进展到使自身得到规定，使自己与自己相等（即自乘），把自己放到统一中，就是四，四就是二的平方。至于四对三的关系，——是四包含在三中，三是（一）统一，（二）统一的对方，和（三）这两者的统一。殊异者，否定者，点，界限只算是一的环节；而它的实在性则是二，规定了差异便是二，一个重复。第三者是单元与两个相异者的统一；如果我们数一数这个，那就已经是四了，因此四随着三。

四是更确定地被了解为四元（Tetraktys），活跃的、活动的四（由 和 二字合成）；以后在晚期毕泰戈拉派的学说中四成为最著名的数。恩培多克勒原来是毕泰戈拉派，他的一首诗的残篇中说明了这个四元被看得多么高：……“如果你这样做了，

便会引你走上神圣德行的道路；

他 把四元给予了我们的精神：我们凭着他起誓，

四元本身中有永恒自然的泉源和根蒂。”

（戊）毕泰戈拉派由此便进到十，进到四的另一形式。正如四是三的完满形式一样，这个四元更是完满的，发展的，——四元的一切环节都被认作实在的区别，每一个环节被认作一个完整的数（以前每一个环节都只是一个）——十乃是实在的四。“四元叫做完满的数，由于其中包含着最初的四个数； $1 + 2 + 3 + 4 = 10$ 。”这些范畴是从实在性中取得的，但是实在性在这里却只是数的外在的、表面的实在性，并不是概念。在四中只有四个单元；不把四当作四个一，[而当作四个完整的数]，乃是一个伟大的思想。“因为十之为数又是最完满的数。”四元是就其为理念而言，并不是就其为数而言。“当我们进到了十的时候，我们便又把它看成单元，并且重新开始。四元，据说本身之中是具有永恒自然的根源与根蒂的，因为它是宇宙、精神界与物体界

据米希勒本，第二版，英译本，第二二三页增补。——译者

“格言诗人集”，第一卷，毕泰戈拉派金言，编者格兰道夫：残篇一，第四十五——四十八行；塞克斯都·恩披里可：“反数学家”，第四卷，第二节，及法布里丘对这书的注。

按指毕泰戈拉。

据米希勒本，第二版，英译本，第二二五页增补。——译者

的道 (Logos)。” 一个较晚的哲学家普罗克洛在一首毕泰戈拉赞诗里面说：
“神圣的数前进着”，

“直到从单元的不可亵渎的神圣性中
进到神圣的四，它产生了万物之母，
它怀抱了一切，乃是一切的永恒界限，
它并不转动，并不疲倦；人们称它为神圣的十。”

他们关于数的进一步进展的讨论是不能令人满意的。从其余的数中所找到的东西，是更不确定的，而且在这些数中是没有概念的。在数中，一直到五，还能是一种思想，但是从六起，就纯然是任意的规定了。

塞克斯都·恩披里可：“反数学家”，第四卷，第三节；第七卷，第九十四——九十五节。

法布里丘注塞克斯都·恩披里可：“反数学家”，第四卷，第三节。

[二 数之应用于宇宙]

然而这个单纯的理念及其中的单纯实在性是需要进一步加以发展的，这样才能达到更加结合、更加发展的实在性。毕泰戈拉派在这种情形之下，是怎样从抽象的逻辑范畴过渡到表明数的具体应用的形式呢？具体对象的规定，通过毕泰戈拉派所作成的数，对于空间性的事物和音乐性的事物还有更密切的联系；但是对于自然界和精神界的具体对象，数却成了一种纯粹形式的空洞的东西。

(甲)关于毕泰戈拉派如何“从数中建立宇宙机体”，塞克斯都给我们举了一个空间关系方面的例子，当然在这里必须与这些理想的原则相合。因为抽象的空间范畴是容易得到的；数事实上就是完满的空间范畴。如果我们在空间方面从点、从对于虚空的第一个否定开始：那么“点就与一相应；点是一个不可分的东西，是线的原则，正如一是数的原则一样。由于点就是单元，所以线就表示二元；因为二者均藉过渡而得到理解，——线是两点之间的纯粹关系，是没有宽度的。面是由三元而来的。而立体图形、体则属于四元，其中包含了三度空间。另一些人说，体由一个点（就是说，它的本质是一个点）而成立；“因为点动成线，而线动则成面，面动则成体。这些人不同于前面那些人的地方是：前面那些人以为首先从单元和不确定的二元中产生数，然后从数中产生点、线、面和体。而这一些人刚从一个点建立其余的一切。”一种人认为区别是固定的对立，固定的形式，是二元；另一种人则把形式当作活动看。“因此有形事物是在数的指导之下形成的，而确定的形体，水、空气、火，总之整个宇宙都由数形成，关于宇宙，他们说按照和谐而形成，——按照一种和谐，这和谐又只存在于数的关系中，数的关系构成绝对和谐的各种不同的和音”。

关于这一点我们必须注意，从点进展到实际空间（实在的空间，因为线、面都只是环节，抽象物）同时有充实空间的意义。因为一是本质，本体，质料。只是有空间与充实的空间的区别。构造过程是简单地进行的；它是运动或关系。线的概念是纯粹的点的关系；点是纯粹的一，——作为纯粹活动、纯粹关系的一就是线。面也是一样，面就是线的关系，自乘，产生，活动，连续性，普遍性；有形的空间亦复如是。它多半采取事变的形式，而发展就是采取运动或外在构造的形式。但是这样进行得还很好；相反地，由一般的充实空间过渡到确定：水，土等，——情形就不同，就比较困难了。或者说毕泰戈拉派并未作这种过渡，而是在他们看来，宇宙本身就具有这种思辨的单纯形式：亦即被表现为一个数的关系的系统。但是这样物理性的东西还是没有规定出来。

(乙)作为本质的数的范畴的另一种应用或表示，便是音乐关系，——在音乐关系中，数主要地构成了决定性的成分。在音乐中，音调的差别表现为不同的数的关系；数的关系是唯一规定音乐的方式。音调之间的相互关系，是建立在量的不同上，量的不同可以造成和谐，反之也可以造成种种不和谐。因此毕泰戈拉派把音乐当作教化精神的、教育性的东西。毕泰戈拉是第一个

译者增补。

“反数学家”，第十卷，第二七七——二八三节。

亚里士多德：“形而上学”，第一卷，第八章：按照他们的基本信条和学说看来，他们说到感官可见的

洞察到音乐关系的人，他洞察到这些可以听见的差别是可以数学来说明的，——洞察到我们对于协调和不协调的听觉乃是一个数学的比较。那主观的、在听觉中的简单的感觉，本身却是在关系中的东西，毕泰戈拉把它划归理智的范围，并且凭藉确定的范畴加以理智的说明。和谐的基本音调的发现，是属于他的，这些音调是建立在最简单的数的关系上。据说毕泰戈拉走过一个铁匠的工场，打铁时所发出的一种特别的和声引起了他的注意。于是他比较了发出一个一定谐音的锤子的重量，从而用数学确定了音调的关系；最后应用这个关系，在弦上作了试验。这个试验向他提供了以下的关系：八度音程，五度音程，四度音程。我们都知道，一根弦（或与此相似的东西，管乐器中一根管中的气柱）的音调为三种情况所决定：它的长度，直径与紧张的程度。如果现在有两根同样粗同样长的弦，则紧张程度的不同便产生音调的不同。所以我们只比较它的紧张程度；紧张程度可以由一个重量去测量，把一个重量挂在弦上，弦便紧张起来了。毕泰戈拉发现，如果一根弦负有十二磅的重量，另一根负有六磅的重量， $(1:2)$ ，便发出八音度的音乐谐音来； $8:12$ 或 $2:3$ 的比例，发出五音度的谐音； $9:12$ 或 $3:4$ 的比例，发出四音度。在相等的时间内，振动数目的不同决定着音调的高低；这个数目是与重量成比例的，如果弦的直径与长度不变的话。在第一种比例中，更紧张的那根弦振数比另一根弦大一倍；在第二种比例中，更紧张的一根当另一根振动二次时振动三次，如此类推。这里数就是决定差异的真实因素。音调只是一种振动，运动。诚然也有质的差别；但是一种乐器的各个音调彼此之间的真正的音乐关系——和谐便建立在这上面——乃是一种数的关系。音调只不过是一个物体的振动，——一个通过空间与时间的规定；因为除了数——一堆在时间中的振动——以外，不能有决定音调的差别的别的东西。可以藉数来作恰当的规定，无过于音乐了。

从这里起，毕泰戈拉派便对音乐理论进行进一步的陈述，我不跟着他们讲了。在数目关系中进展的先天规律和运动的必然性，是完全暧昧不明的东西，头脑不清的人会在其中弄得颠颠倒倒，因为处处都表现着对概念的暗示，与表面的彼此谐合，但是随即又归消失。

说到作为数的系统的宇宙的进一步发展，晚期毕泰戈拉派思想的混乱与模糊就大大地表现出来了。他们费了说不出的气力，用数的系统来表达哲学思想，并且去了解他们用来表达的那些观念的意义，这些观念是他们从别人那里找到的，并且赋予以一切可能的意义；——如果抛弃了概念的话，数就成为种种无聊肤浅的关系。但是关于这一方面我们从早期毕泰戈拉派那里只知道一些主要的环节。柏拉图给我们作了一个以宇宙为数的系统这种观念的试验；但是西塞罗和古人们总是把这些数称作柏拉图的数，好像这些数不属于毕泰戈拉派似的。关于这一点以后还要讲到的。数在西塞罗的时代已经成为谚语，成为模糊不清的东西了；其中只有少数是古老的成分。

（丙）毕泰戈拉派更用数建立了可见宇宙的各个天体。如果进一步应该过渡到更具体的东西上去的话，那么便立即可以看出数的范畴的贫乏与抽

物体和说到数学的对象时并没有什么区别。

波尔费留：“论毕泰戈拉的生活”，第三十节。

塞克斯都·恩披里可：“皮罗学说概略”，第三卷，十八，第一五五节；“反数学家”，第四卷，第六——七节；第七卷，第九十五——九十七节；第十卷，第二八三节。

象。亚里士多德说：“由于他们把数规定为整个自然界的原则：所以他们把天和整个自然界的一切范畴和部分都放在数以及数的关系之下。如果有些地方有不完全相合之处，他们便”以另一种方式“来弥补这些缺点，好造出一种一贯性来。例如因为他们认为十是完满的，包括整个数的本性：于是他们说，在天上运行的星球也是十个；然而他们只有九个可以看见，所以就捏造出一个第十个，即‘对地’。”这九个星球是：当时已知的五（七）个行星，（1）水星，（2）金星，（3）火星，（4）木星，（5）土星，——从及（6）太阳，（7）月亮，（8）地球，与（9）银河（恒星）。因此第十个是“对地”，至于“对地”，还不能决定他们究竟把它想成地球的反面，还是想成完全另外一个地球。

关于这些天体的更详尽的物理的规定，亚里士多德叙述道：“毕泰戈拉派把火放在当中，而把地球当作一个环绕这个中心体旋转的星；”因此地球是一个星球，并且是符合十数——圆形的数——的形体中之最圆满者。“并且他们安置了另一个地球与它相对。”这是合乎我们的观念的。这种说法里有某种与我们的太阳系相似的地方。不过他们并不把太阳当作那个火。亚里士多德说：因此“他们在这一方面是不依靠感觉现象而依靠根据的；”正如我们按照根据反对感觉现象一样。这一点也是我们来说明物自身异于其现象的第一个例子。“这个在当中的火，他们称为宙斯的卫士。”……“这十个星球和一切运动体一样，造成一种声音，而每一个星球各按其大小与速度的不同，发出一种不同的音调。这是由不同的距离决定的，这些距离按照音乐上的音程，彼此之间有一种和谐的关系；由于这和谐关系，便产生运动着的各个星球（世界）的和谐的声音（音乐），”——一个和谐的世界合唱。

我们必须承认这种思想的庄严，——一种有必然性的思想。其内容便是：天上的星球系统是一个这样的系统，其中一切均为数的关系所规定，这些数的关系本身具有必然性，也必须了解为必然性，——它也是一个关系的系统，这个系统必须构成听得见的东西、音乐的基础与本质。这里所了解的是一种世界构造系统——太阳系——的思想；只有这个思想对我们说是合理的，——相反地，其他的星辰并无位分。说星球唱歌，把这些运动看作音调，在我们看来，理解这一点，正有如理解太阳静止地球运动是一样的——这是与感官的报告相反的；我们听不见星球唱歌，而我们也看不见地球运动。在空间里设想一种普遍的沉寂，是很容易的，直接的反驳是：——因为我们听不见这个合唱；而举出理由来说明何以我们听不见这个音乐是很难的。他们说：“我们听不见这个音乐，因为我们本身生活在其中，”因为它属于我们的本体，与我们同一，“而不是与我们处于相反地位的别的东西；”因为我们是完全包括在这种运动之内。这个运动变得没有声音，因为天体间的关系并不像物体间彼此间的关系一样，因为纯粹的空间和时间（运动的环节）在有灵魂的物体中才发出独特的、并非弹奏出来的噪音，而运动在特殊的动物中才达到这种固定的、特有的个体性；声音则需要有一种物体的外部接触，弹奏（摩擦），——而一种暂时的个体性，即特殊性的否定，亦即否定真正的个体性的弹性，也同样发出声音：但是天体却是彼此独立的，——只有着一种

“形而上学”，第一卷，第五章。

亚里士多德：“论天体”，第二卷，第十三章。

同上，第九章。

见同上处（“论天体”，第二卷，第九章）亚里士多德所提出的理由。

一般的、非个体的、自由的运动。

我们可以把声音抛开，星球的音乐是一个伟大的幻想的观念，——对于我们并无真正的兴趣。但是把理念、运动说成尺度，说成数和数的关系的必然系统，则是必要的。因为差别、关系在这里只被规定为数、量，——这是存在的方式；因为范畴是在时间与空间的这种理想成分之中。这个思想就是认为：范畴是存在于必然的关系中，而这些关系是和谐的，——是合理的；但是一直到现在并无更进一步的发展。我们在某一方面是比较比毕泰戈拉进了一步。我们由刻卜勒知道偏心率等于距离与周行时间的比这一定律；但是藉以规定距离的和谐，——全部数学还不能给出一个理由来（进展的定律）说明。人们对经验的数目有足够的认识；但是一切看来都是偶然的，不是必然的。人们知道距离的一种大致的规则性，因而侥幸预见火星与木星之间还有一些行星，以后便在这地方发现了谷神星，灶神星，武女星等；但是天文学还没有在其中找出包含着理性、理智的前后一贯的推理过程。天文学甚至用轻视的态度不看这种推理过程的合乎规则性的叙述；但是这当然是一个最重要之点，是不应该忽视的。

（丁）毕泰戈拉派也曾把他们的原则应用在灵魂上；并且把精神事物规定为数。亚里士多德更告诉我们说，“他们曾以为灵魂是太阳光中的微尘；另一些人认为：灵魂是这些太阳光中的微尘的推动者。他们之所以达到这个结论，是因为这些微尘永远在运动，即使在完全没有风的时候也是如此；”因此它们必须有独特的运动。这并无多大意义；但是我们却从中看出，他们曾经寻求“灵魂中自动的范畴”。他们把数的概念进一步应用在灵魂上，[亚里士多德曾经]另一种方式叙述如下：“理智、思想是一，”是自为的，是自同一者；认识或科学是二，因为只有二（自为地）“是指着一的。平面的数则是观念，意见”（三），“感官感觉则是有形体的事物的数”（四），就是幂，如现在所称。“判断一切事物，或由理智，或由科学，或由意见，或由感觉。”这些规定仍须归之于晚期毕泰戈拉派，在这些规定中，可以找到合适的东西，因为思想是纯粹的普遍性，认识必须处理一些别的东西（知识进得更远，它给予自己一个规定，一个内容），感觉是根据其规定性而高度发展了的东西。“因为灵魂同时推动自己：所以它是自己推动自己的数。”我们发现他们并未把灵魂与单元结合起来讲。

这是一个对于数的范畴的简单关系。亚里士多德从“蒂迈欧”篇中引用了一个较复杂的说法（在柏拉图的“蒂迈欧”篇中，详细说出了这个概念）：“灵魂推动自己，因此也推动身体，因为它与身体结合在一起。”它由元素（数）构成，“并且按照和谐的数区分，因此它有感觉和一种直接内在的和谐。”他又说：“因此全体”有“一致的动力”（运动，方向）：“所以他”（蒂迈欧）“曾把直线”（和谐的线）“弯成一个圈，更由整个的圈再分出两个，在两方面”（在两点上）“结合的圈；并且”最后“再把这两个圈中的一个分成七个圈，因此，天的运动是怎样的，灵魂的运动也是怎样的。”这个意义可惜亚里士多德没有再详细说明。这些观念对全体的和谐有了深刻的理解。但是这些观念却依然是模糊不清的，因为它们是笨拙和不合适的；但它们总是包含着一种深刻的直观和有利的颖思，在差异和分别中，仍然坚

“论灵魂”，第一卷，第二章。

据米希勒本，第二版，英译本，第二三二页增补。——译者

持和表现着联合，——这里包含着—场与表象的材料斗争，犹如神话形式须和各种歪曲的材料斗争一样。除了思想本身以外，没有任何东西具有思想的柔韧性。值得注意的是他们把灵魂了解为一个系统，这系统是天体系统的一个摹本。在柏拉图的数中，也有这样一个观念，即认为一系列的数的关系围成一个圈等等。柏拉图也述说了一些更详细的数的关系（但不是他们的意义）；直到今天为止，人们还不能从其中得出任何特别有意义的东西来。因此数目的排列是容易的；但是深刻地说出其意义则是很难的，而且勉强去说出意义又始终是任意武断的。“他说灵魂是有体积的，这却说得不好。因为心灵是一，而且是同一的，正如思维一样，而思维则是思想。”

毕泰戈拉派关于灵魂还有一个说法也是值得注意的；这就是灵魂的轮回。西塞罗说：“毕泰戈拉的老师费雷居德最初曾经说过，人们的灵魂是不死的。”灵魂轮回的学说也远播于印度，无疑地这是毕泰戈拉从埃及人那里汲取来的；这一点赫罗多德说得很明白。他说了埃及人关于地下世界的神话之后，又补充道：“埃及人最先说人的灵魂是不死的，并且”在死后“身体入土时转变成另一个有生命的东西。当它”（不是作为惩罚）“遍历陆生动物，海生动物和鸟类之后”（轮回的总体）：“又占有一个人的身体；这样一个周期要在三千年内完成。这些观念也存在于希腊人中。有一些或早或晚地服膺这个学说的人，把这个学说说得好像是他们自己的一样。我完全知道他们的名字，不过我不愿写出来。”他的意思无疑是指毕泰戈拉及其门徒。

关于轮回，以后还有许多传说寓言，——愚蠢的故事：“毕泰戈拉本人据说曾断言过他还知道他前生是谁，黑梅斯使他对他生前的状况有所意识。

（一）他曾经投生为黑梅斯的儿子爱塔利德；（二）后来在特罗亚战争中投生为班妥斯的儿子欧弗尔布，他曾杀死巴特罗克鲁，而为梅讷劳所杀；（三）投生为赫尔摩底谟；（四）投生为狄洛的渔夫毕洛斯；——这一共二百零七年。梅讷劳曾把他的盾牌献给阿波罗神，毕泰戈拉来到神庙中，指出这破旧盾牌的一些标志，这些标志以前是没有人识破的，经他指出，人们就把这盾牌的来历认出来了。”对这些各式各样的寓言我们不想再多费时间。

关于毕泰戈拉从埃及祭司处探取了盟会的组织形式这一点，上面已经说过。我们也同样必须分别开这些东方的、从外国取来的、非希腊的观念，这些观念与希腊精神相去甚远，是站不住的，不能有发展的。灵魂轮回说在希腊是暂时的，并无哲学意义。在希腊人中，高度自由个性的意识太强，因而不能容许轮回观念将自由的人、独立存在的自在体转变到动物的形态中去。希腊人虽然也有人变成泉水、树木、动物等等的观念；但是这是以贬谪的观念为基础，这是一种惩罚，是犯罪的结果。

亚里士多德对所谓毕泰戈拉的轮回说偶然提到以下的话：“他们虽然认

“论灵魂”，第一卷，第三章。

第二卷，第一二第三章。

“灵魂的轮回”，参看：“第欧根尼·拉尔修”，第八卷，第十四节。

格登人也有灵魂不死的信仰，——赫罗多德称之为（第四卷，第九十三章）——因此勇敢。

“第欧根尼·拉尔修”，第八卷，第四——五节；“波尔费留”，第二十六——二十七节；“扬布利可”，第十四章，第六十三节。

“伊利亚德”，第十六卷，第八——八——八节；第十七卷，第四十五节以下。

“论灵魂”，第一卷，第二章。

为灵魂住在身体里面，但是丝毫没有指出，这是出于什么原因，灵魂与身体有什么关系。因为两者结合在一起，一方活动，一方即承受；灵魂运动，肉体即被推动，在这一点上，彼此之间毫无偶然的事件出现。”亚里士多德按照他自己的方式，以简捷的方式把轮回的观念取消了。他说：“按照毕泰戈拉派的神秘说法，偶然的灵魂占据偶然的身体；”因此身体的机体对于灵魂是偶然的的东西。“他们的意思似乎是说，灵魂之占据身体，一如建筑技术之于泥斗，因为技术必须使用工具，所以灵魂必须使用身体。”但是每种技术都有它自己的工具；“每一工具必须有它自己的形式。”肉体的形式对于灵魂的形式不是偶然的，反之亦然。轮回说中却包含有这种偶然性：人的灵魂也是动物的灵魂。亚里士多德对轮回说的驳斥是很充分的。

轮回的观念应该是一个全体性的观念，是一个内在的概念浸透在它的多种形式里，——这就是永恒的轮回，东方式的“统一”的观念，这种统一性在一切事物中形成其自身；正因为如此，这观念才是哲学的。但在毕泰戈拉派这里却并没有这个意义的轮回，——至多只能说在他们这里隐约闪烁着这样意义的轮回，然而不是理智的、确定的必然性。他们所了解的灵魂乃是确定的灵魂，一个事物，遍历一切的东西。灵魂应该是有自我意识的、能思维的，像这样的东西却不是我们所了解的灵魂。灵魂也不是一个像莱布尼兹的单元那样的事物，按照单元说，即是咖啡杯中的泡沫，也许会变成一个有感觉有思想的灵魂。这乃是一种抽象的、空洞的同一性。它对于灵魂不朽并无意义。

[三 实践哲学]

说到毕泰戈拉的实际哲学，这是与上面所讨论过的那些东西密切联系着的：关于这一方面的哲学思想我们所知甚少。亚里士多德谈到他说：“他第一个试图讲道德，但是并不以正确的方式讲；因为他由于把道德还原为数，所以不能建立真正的道德理论。”毕泰戈拉派和采取十个天体一样，也采取了十种道德。其中正义被认作“同次相等的数”（幂），——认作同样方式下自相等者。因此正义是一种数的规定：一个偶数，它自乘之后永远还是偶数（相等）。这种正义当然是自身同一的东西，——这乃是一个可以适合许多东西的完全抽象的规定；但是这种抽象的规定并不能充分说明具体的东西。

他们便是这样用数来规定自然的、伦理的东西；但是这里一切都是不确定的和表面的，因此也就没有达到概念。

在金言的名目之下，我们有一系列的六韵诗，这是一串道德格言，不但是可以把它们归之于晚期毕泰戈拉派的。这些格言是没有重要性的、一般的、熟知的道德规则；但是似乎却很古老。这些诗句开始是：必须“尊敬那些不朽的神灵，因为他们是按照法律而受到崇奉的；”并须“尊敬誓言，以及光辉的英雄们，”一个对于民族信仰的不朽神灵的对立物；“在上者”和“在下者”都结合在誓言中。此外更进到“尊敬祖先和血亲”等等，——毫无出色之处。在这些道德学说里面，道德的、本质的东西是以一种很庄严的方式说出的；但是这一类的学说是不能视为哲学的，虽然在文化发展过程中有它的重要性。

更重要的是从习俗伦理的形式到个人生活的内心道德的过渡。正如在泰利士的时代，国家的立法者和领导者同时出色地有着自然哲学，我们在毕泰戈拉的学说里发现也存在着实践哲学，作为一种道德生活的准备。在泰利士的时代，思辨的理念，绝对的本质，就其实在性说，乃是一个一定的感性存在；同样，道德生活中也存在着作为普遍的，作为一个民族的实际精神，一个民族的法律和政治，——道德也同样沉没在实际生活之中。反之，在毕泰戈拉的学说中，我们看到绝对本质的实在性在思辨中从感觉的实在性向上提升，本身被当作思想的本质说出，——不过还不是完满的；同样，道德本质也被他从实际生活中提了出来，——对于整个实际生活加上一个道德的规则，不过并不是对一个民族的生活，而是对一个社团的生活给予道德的规则。

一般说来，一直到最近，我们所见到的还不是真正的思辨性的实践哲学。毕泰戈拉盟会是任意的存在，任意的产生，并不像祭司制度那样是法制的一部分，为全体所批准、所承认。毕泰戈拉个人作为一个教师，和学者们一样，是孤立的。他的那些道德诫命，和十诫一样，和希腊的贤者的言语一样，和毕泰戈拉在其金言中及其他被作为他的象征的话中所说的言语一样，是不能当作思辨哲学或真正哲学看待的；另一方面，他所提出的那些自然概念和对因果关系之类的看法，也不是真正的哲学。同样地，他所提出的那些普遍的生活规则也不能当作思辨的东西看待，他并没有从歧异的东西中揭示出其绝对的对立，他所讲的道德中并不包含道德的对方，同时他也没有说出道德与

译者增补。

“大伦理学”，第一卷，第一章。

“格言诗人集”，第一卷，毕泰戈拉派金言，格兰道夫编残篇一，第一至四行。

其对立面的统一性。纯粹思辨的东西[按即理念]既不是一个纯粹在意识之中的结合，片面地与对象对立，也不是在自然中片面地与意识对立的東西，——后者乃是物理科学，前者乃是实践道德知识；——而是意识成分内部一个意识的行为对另一意识行为，不过已经是作为本体的统一了，——因此纯粹思辨的东西不是无关紧要的形式，不是尚须加以结合的独立的对方。道德意识就其是意识来说，基本上是在意识之内的，从而也就与自然、存在相对立；但是在意识内部，作为意识的道德意识又有其实在性或存在。民族、普遍的意识，一个民族的精神，乃是本体，本体的偶性就是个别的意识；——不过个别意识也是片面的。思辨的思想就在于认识到个别意识的本质是民族的精神，纯粹普遍的法则就是绝对个别的意识，——民族的精神在意识本身中有其本质：在思辨思想里两种不同质的、互相外在的东西被建立为一了。但是这两方面并不以对立的形式呈现于我们，像意识与自然那样，因为二者在我们都已经包括在意识范围之内。在道德中，我们才真正有意识的绝对个体性这一概念，自为地作一切行为。

但是毕泰戈拉基本上的确具有“道德的本体是普遍”这一思想，——关于这一点，我们可以从下面的话中见到一个例子，即“一个毕泰戈拉派分子回答一个父亲所提出的问题：怎样方能给他的儿子最好的教育？他答道：‘除非他成为一个治理良好的国家的公民。’”这是一个伟大的、真实的答覆。个人在家庭里受教育，然后在他的祖国里受教育，——通过建立在真正的法律上面的祖国的情况受到教育。在他的民族的精神中生活，一切其他情况都必须从属于这个大原则。相反地，现在的人们则要想教育与时代精神分离。孤立隔离的盟会在好的国家是不能存在的。人在国家中受教养；它是最高的权力。人不能脱离国家，虽然他想脱离，他仍然不知不觉地存在于这个普遍中。

便是在这个意义之下，毕泰戈拉的实践哲学的思辨成分，正在于道德理念应该实现为这个盟会。正如自然过渡到概念，上升到思想：思想，作为有意识的现实的思想，也进到实在，——思想作为一个团体的精神而存在，而个别的意识，并不作为实在的意识，只是在一个盟会中保有其实在性；所以他的生长或营养、自保正是在于在这样的本体里，并且与这本体相联系，然后它在本体里才成为普遍的意识。

我们看到，在泰利士的时代，伦理习惯变成为普遍的宪法，而伦理习惯的普遍原则也同样是一个普遍的实在的东西，在毕泰戈拉，理论原则部分地从现实生活中提高到思想，——数是一个中间物：伦理也同样地从普遍的有意识的现实生活中提了出来，变成一个盟会，一个社团，——普遍的现实的伦理习惯与个人自身为了他的伦理习惯而必须遵守者（道德）之间的中介，个人的道德是化为普遍精神了。当我们见到实践哲学出现时，将发现它是如此的。

为了对毕泰戈拉派的系统形成一个大概的观念，我们可以满足这一点。然而我还要简短地讲一讲亚里士多德对毕泰戈拉派的数的形式所作的批判

至于理论的知识是另一回事。作为本质的思辨是思想；真理存在于普遍意识与个别意识的这种抽象的对立之中。

“第欧根尼·拉尔修”，第八卷，第十六节。

“形而上学”，第一卷，第八章。

的要点。亚里士多德说的很对：“如果只把”（数或）“限度和无限、奇与偶作为基础，他们便说不出运动是怎样生成的，以及没有运动和变化怎样会有生和灭，或天体的情况和活动。”这个缺点是很重要的。一、二、三是僵死的、枯燥的形式；然而活动性、运动却是其中所缺少的另一种特质。因此这是一个完全抽象的贫乏的原则。其次，他说：“从数中不能了解物体的其他特质，如重和轻，”或作为完全不同的概念的范畴，——具体。用这种方式是不能作出从一个数到具体规定的过渡的。“他们说在天体的数以外是没有数的；”例如，一个天体和一种美德、伦理的品性或地球上的一种自然现象，便被规定为同一个数目。每一个最初的数都被用来表示每一事物或特性；数表示了事物的各个环节。但是就数应该表示一个更详尽的规定而言，这种十分抽象的量的差别完全是形式的；正如因为一种植物有五根雄蕊，便说它是五一样。至于用元素、氧气等，或用方位而建立的规定，也同样是形式的；一种形式的系统，正如我们现在想把电学、磁学、电流、凝缩和膨胀、男性和女性的图表和格式用到一切事物上是一样的，——数乃是一种纯粹空洞的规定方式，在哲学里应该讲的是实在。

此外有许多科学思想和发现被归之于毕泰戈拉及其学派，但是与我们不相干。据说他认识了“晓星和昏星是同一颗星；”“月亮自太阳取得它的光。”

关于音乐方面的，我们已经讲过了。然而最有名的是毕泰戈拉定理；实际上这是几何学上的主要命题，不可与任何一个别的命题等量齐观。据说毕泰戈拉发现这个命题时举行了一次百牛大祭；他已经看出了这个命题的重要性。他高兴极了，因而安排了一个大筵会，邀请了富人和全体人民参加，这件事也许是值得注意的；这辛劳是值得的。这是精神（知识）的欢度和祝典，——值得大宰其牛。

另外有一些观念，是毕泰戈拉派以偶然的方式毫无联系地提了出来的，并没有哲学意义（没有比人们所存的意见更不相干的了），稍微提一提就行了。例如“毕泰戈拉派假定有一个空的空间，为天所吸入，以及一个把自然体彼此隔开的空的空间，造成连续体与不连续体的分别；它首先存在于数中，分别数的性质。”第欧根尼·拉尔修 枯燥无味地（正如以后的人一般地接受外在的没有精神实质的东西一样）还讲了许多：“围绕地球的空气是不动的（不是自动的），和有病的，其中的一切都是有死的；但是最高层的东西则在永恒的运动中，是纯粹的、健康的”，——（换句话说，就是一团围绕着的火）——“其中的一切都是不死的、神圣的。太阳、月亮和其余的星球都是神灵；因为它们中间热占优势，是生命的原因。人与神灵是有关联的，因为人分有温热。因此神保佑我们……。从太阳里发出光芒，穿过厚的和冷的以太，使一切得到生命；他们称气为冷的以太，称海和潮湿为厚的以太。灵魂是以太的一个片断，一个屑片。”

“第欧根尼·拉尔修”，第八卷，第十四节。

同上，第二十七节。

同上，第十二节。

亚里士多德：“物理学”，第四卷，第六章。

第八卷，第二十六——二十八节。

丙、爱利亚学派

毕泰戈拉派哲学还没有达到用思辨的形式来表现概念。数虽是概念，但只是在表象、直观方式内的概念，——在量的形式内的区别，没有被表现为纯粹概念，而只是两者的混合体。把绝对本质表现为纯粹概念或被思维者，表现为概念或思维的运动，乃是我们所看见的必然要到来的次一阶段；而这就是我们在爱利亚学派里所见到的。在这个学派里，我们看见思想本身成为独立自由的了；在爱利亚学派所说的绝对本质里，我们看见思想纯粹地掌握其自身，并且看见思想在概念里的运动了。我们在这里发见辩证法的起始，这就是说，思想在概念里的纯粹运动的起始；因而我们就发见思维与现象或感性存在的对立，自在物与这一自在物之为他物而存在之间的对立，并且我们发见客观存在本身所具有的矛盾（真正的辩证法）。如果我们试预先反省一下纯粹思想形成的过程应该是什么样子，则我们就会得到：（一）纯思（纯有、太一、作为[本体]）直接地建立其自身在它的固定的单纯性和自身同一性里，而把其他一切当作空无；（二）那最初怯弱的思想，——当它后来变为坚强时，承认他物的存在并向它接近，——表明它那时还同样在他物的单纯性里理解他物，而即在这物的自身指出它的空无性；（三）它建立他物在他物的一般的规定之初多性里。这样我们就看到爱利亚派在历史里的形成了。爱利亚学派的这些命题对于哲学现在还有兴趣，是在哲学里面必须出现的必然的环节。

塞诺芬尼、巴门尼德、麦里梭和芝诺算是属于爱利亚学派。塞诺芬尼可看作这个学派的创始人，巴门尼德被称为他的学生，而麦里梭，特别是芝诺，又被称为巴门尼德的学生。事实上他们一起被认作爱利亚学派。后来爱利亚学派失掉其名称，叫做智者派，而讲学的地点也转移到希腊本土。塞诺芬尼所开始的思想，巴门尼德和麦里梭曾予以进一步发展，同样这两人的学说芝诺又加以完成。亚里士多德曾这样地述说前三人的特点：“巴门尼德似乎是把太一了解为概念，麦里梭把太一了解为物质；因此前者便说太一是有限的，后者则说太一是无限的。但塞诺芬尼在它们之中首先说出太一的命题（因为巴门尼德被称为他的学生），但没有明白的陈述”，关于太一也没有进一步的规定，“并且没有讨论到这些规定；而只是凝视着整个天空，”——（像我们说的，漫无目的地望着）——“说，神是太一。塞诺芬尼和麦里梭一般地似较为粗朴；巴门尼德较有深入的见解。”——并且他达到了较明确的概念。关于塞诺芬尼和麦里梭我们可以说的比较少；特别是关于后者我们只有一些片断和从别人那里得来的材料，尚在模糊不明的情况，对于他的概念我们有很少的知识。一般讲来哲学的语言和概念还很贫乏，在芝诺那里哲学才达到它自身的一个较纯粹的表现。

一 塞诺芬尼

他生活于什么时代是相当确定的，而这也就足够了，至于他生于哪年死于哪年是不确定的，那是无关重要的。他大概是阿那克西曼德和毕泰戈拉的同时代的人。关于他较详的命运只有这点是熟知的，即他从他出生的城市小亚细亚的科罗封（Kolophon）；逃避到大希腊（但不知道是什么原故），主要的居住在西西里的仓克勒（现在的墨西拿）和加丹纳（现在还叫此名）。至于说他曾经在爱利亚居住过，我在古代人的著作里找不到任何材料，虽说所有近代的哲学历史家都彼此那样抄袭着。譬如邓尼曼说的在第六十一届奥林比亚赛会（纪元前五三六）时他曾由科罗封转到爱利亚。但第欧根尼·拉尔修只引证说，他最盛的时期约在第六十届奥林比亚赛会时，并且曾作了二千句诗讲爱利亚的殖民地的开拓（历史）；由此人们就自然推想到，他也曾到过爱利亚。斯特拉波（Strabo）只是对于巴门尼德和芝诺才明白地这样说，而他把这两人叫做毕泰戈拉派的人。因此爱利亚学派之得名最初是从这两人而来。塞诺芬尼活了差不多一百岁，他还经历过美迪战争（第七十二、七十三届奥林比亚赛会，纪元前四九 年马拉松战役）。他曾是很贫穷的，没有资力埋葬他的小孩，只得亲手去加以埋葬。据一些人说，他没有老师，另一些人说他的老师是阿尔克劳，这就会与年代不合。

他写了一本书论自然，这是那时哲学的一般的题材和书名；关于论自然的一些个别的诗句保存下来了给我们，这些诗句还没有表示出论证的形式。波恩大学的布兰狄斯教授（Brandis）曾经把他这些诗句和巴门尼德及麦里梭的残篇搜集在一起。古代的哲学家们一般用诗句来写书；用散文则要晚得多了。辛普里丘所说的关于塞诺芬尼的话，都是从德奥弗拉斯特（Theophrastus）那里引证来的。由于塞诺芬尼的诗的语言之笨拙与含混，西塞罗称之为 *minus boni versus*（不很好的诗）。

就他的哲学而论，则塞诺芬尼首先规定绝对本质为太一：“一切是一”。他又称这一为神：“而神深植于一切事物内，并且它是”超感官的，“不变的”……“无起始、无中间、无终结”，是不动的。在塞诺芬尼的一些诗句里，有这样的话：“一个神在神灵和人们中是最伟大者，它与有死者既不在形体上相同，也不在精神上相同；”又：“它看见一切、它思维一切、它听闻一切；”——对这些话，第欧根尼·拉尔修还加上一句说：“一切是思维和理性。”我们曾看见，在自然哲学里运动被表象为客观的运动，为发生

“第欧根尼·拉尔修”，第九卷，第十八——二十节。

第一册，第一五一、四一四页。

第六卷，开首。

西塞罗：“学园问题”，第四卷，第四十二节。

“爱利亚派注释”，第一部分。（一八一三年阿尔顿版）

“学园问题”，第四卷，二十三节。

塞克斯都·恩披里可：“皮罗学说概略”，第一卷，第三十三章，第二二五节。

辛普里丘注亚里士多德：“物理学”，第五——六页；普鲁泰克：“诸哲学案”，第二卷，第四章。

亚历山大里亚的克雷门：“基本问题”，第五卷，第十四章，第七一四页，坡特本。

塞克斯都·恩披里可：“反数学家”，第九卷，第一四四节；“第欧根尼·拉尔修”，第九卷，第十九

和消减。毕泰戈拉同样很少反思到这些概念，但也惯于把概念的本质、数、当作流动的来使用。但现在由于变化在它的最高抽象里被认作虚无，所以这种客观的运动被转变成为一种主观的运动，走到意识这方面来了，而本质则成为不变者了。

这样一来，塞诺芬尼便否认了生灭、变化、运动等观念的真理性；这些规定只属于感性的表象。他的原则是：只有“一”，只有“有”。“一”在这里是纯粹思想的直接产物；在它的直接性里就是“有”。“有”这个范畴对于我们是熟悉的，平常的；“有”是文法里面的一个助动词；但当我知道了“有”和“一”，则我们便把它放在别的范畴旁边，作为一个特殊的范畴。反之，在这里它却包含有这样的意思：即一切别的东西都没有实在性，完全没有存在，只是幻象。在这里我们必须忘记我们的表象；我们知道，上帝是精神。但希腊人只有感觉世界在他们前面，只有这些在想像中的神灵；所以他们在感觉世界内没有较高的东西在他们前面，他们孤立地站立着。由于他们在那里找不到满足，他们便把感觉世界的一切抛弃开，而认之为不真的，因而达到了纯粹的思想。这是一个巨大的进步；而思想在爱利亚学派里才这样真正地第一次达到了本身的自由。

一如这种纯粹思想是最初的，而它也是理智最后所回复到的，——如在最近的时代，把上帝只认作最高本质，认作抽象的同——所证明的那样。关于上帝，如果我们说这最高的本质是在我们之外，在我们之上，除了说它存在外，我们对它一点也不能认识，那末它就是没有规定的东西。如果我们知道了规定，则这就是一种认识；但这样一来我们必须使一切规定都消失净尽。于是真理就只是：神是一，——这意思不是说，只有一个神（这是另一个规定），而是说，神只是自己与自己等同者。因为这里面除了爱利亚学派所说的外，没有包含别的规定。近代的反思诚然走过了较远的途程，不仅通过感性的认识，而且又通过对于神之哲学的观念和称谓，——才达到这个否定一切的抽象，但内容、结果是一样的。

爱利亚派的辩证法的论证是与他们那种抽象思维密切联系着的。他们这样进一步证明了无物发生和死灭。（这点的发挥主要的属于芝诺。）他们用下列方式去指明变化是不存在的或是自相矛盾的，这方式据说是塞诺芬尼提出的。这个论证出现在亚里士多德的关于塞诺芬尼、芝诺和高尔吉亚的残缺的而且个别地方损坏得很厉害的著作里。但由于这一著作的篇首所说的，谁的论证那一部分散佚了，于是就只有一些推测说是指塞诺芬尼。必须注意的是：究竟亚里士多德是不是讲的塞诺芬尼的哲学，惟有以这篇著作的题目来决定。这篇文字开首说：“他说；”并没有提名字。别的手抄本又有别的题目。根据这篇文字里提到塞诺芬尼时所采取的那种方式（一种对他的意见）看来似乎前面那个为亚里士多德所引证的“他”如果是指塞诺芬尼，那么他[亚里士多德]就会用另外一种方式来讲的。也可能“他”是指麦里梭或芝诺，像那篇著作里的题词所常表示的那样。那是一种较精致的辩证法，里面包含有较多的反思，从塞诺芬尼的诗句看来，他是不大可能有这种辩证法的。亚里士多德既然明白说过，塞诺芬尼还没有明晰地规定什么，所从这包括在亚

节。

“论塞诺芬尼、芝诺和高尔吉亚”，第一章。

同上，第二章。

里士多德著作内的精致的论证，很可以不认为是塞诺芬尼的。至少我们可以确知这么多，即塞诺芬尼本人还不知道把他的思想如此有条理地明确地表达出来，像这里所陈述的那样。现在试看那里所说的：

“如果有某物存在，则它就是永恒的”（超感觉的，无变化的，不变的）“永恒的”是不适宜的语词，因为这字立刻就令我们想到时间，把过去与将来搀入里面，把永恒当作一个无限长久的时间：但这里所说的这种或永恒乃是自身同一，纯粹现在，没有加进时间观念。它存在——发生和生成是被排除开的；如果它发生，则它或生于无，或生于有。“不可能有物自无发生。无论一切都是发生的，或仅仅并非一切都是永恒的，——在这两种情形下，皆是有物自无发生。因为如果一切都是发生的，则前此就会没有东西存在过。如果只有一些东西存在，其余的东西都是从这些东西里面发生出来的：则这个”作为其余的东西（现象）的起源的“一，将会多于和大于其余的东西。但这较多和较大者将会从它自身的无里发生；因为在较少者里既不包含多于它的东西，在较小者里也同样不包含大于它的东西。”……“也同样不可能有物从存在者发生；因为存在者本来就存在，它并不是从存在者发生的”，——我已经假定了存在者；这就没有法子过渡到不同者。“存在者既是永恒的，也就是无限制的，因为它没有所自出的起始，也没有它停止的终结。”邓尼曼说：“因为他发现发生是不可理解的；”——发生是没有真实性的，是不存在的。“那无限的全体是一；因为如果是二或多于二，则它们彼此将会互相限制，”因此就会有起始与终结；其一将会是另一之无，是从这个无来的。“这‘一’是自身同一的；因为如果不同的话，则它将不复是‘一’，而是多了。这‘一’同样是无运动的；因为它既然不过渡到什么东西里面，也就不运动。——但如果要过渡的话，它将必须进入充满者或空虚者里面：它不会进入充满者里，这是不可能的，——同样它也不会进入空虚者里，因为空虚者就是无。因此这‘一’是无痛苦的和健全的，没有地位或形态变化，也不与他物相混合。因为所有这些规定本身包含着不存在者发生，存在者死灭的说法；而这是不可能的。”因此这就揭示出了发生和死灭的说法的矛盾。

现在塞诺芬尼提出“意见”来与这个真实者和真理（指“一”——译者）相对立。那在本质上幻灭的变化和“多”出现在另一方面，在意识里，作为意见。我们有必要这样说，塞诺芬尼所坚持的——虽说只是消极的一方面，就是这些环节的扬弃，那无指谓的绝对。“在感性的直观里，[真实者的]反面出现在我们面前，——即是一堆的事物，和这堆事物的变化，生灭和混合。这样一来现在除了那第一种知识之外，有了第二种知识，这第二种知识在常识看来与第一种知识有同样多的确定性。”塞诺芬尼好像没有决定究竟赞成其一或其他；但是——游移于两者之间——他把真理的认识只限制于这上面，即一般说来在两个相反的知识之间宁选取那比较近似的意见，本身亦仅被看作较强的意见，而不被看作真理。亚里士多德²是这样传述他的。

从这些话里面怀疑论者就得出一切事物皆无确定性的看法。并且像这样

按黑格尔指出下面几段精致的辩证法论证不应属于塞诺芬尼，据后来的材料证明，是不错的。米希勒本第二版已将下面的论证，移植在讲麦里梭哲学一节内了。——译者

比较辛普里丘注亚里士多德：“物理学”，第二二页，b。

比较“第欧根尼·拉尔修”，第九卷，第十九节。

第一册，第一五六页。

意义的诗句，塞克斯都引证了好几次：

“从来没有人清楚地知道过，也决没有人会知道关于神灵的，我说，以及关于宇宙的事。因为即使有人幸而能够说出那最完满的东西，他自己也并不会知道，因为‘意见’沾染了一切。”

塞克斯都对这些话加以这样普遍化的解释说：“我们试想像，在一间房子里，存在着许多宝贵的东西，有很多人在夜间去寻找黄金：这样每个人都会自己以为找到了黄金，但即使他真正得到了黄金，他也还是不能确定地知道。同样，哲学家走进这世界，如像走进一间大房子一样，去寻求真理；即使他们获得了真理，他们也还是不能[确定]知道他们获得了真理。”

塞诺芬尼的不确定的言词也只能意味着谁也不知道他（塞诺芬尼）在这里所要说明的是什么。塞克斯都在反逻辑家卷一第一一节里这样解释说：“塞诺芬尼并不扬弃一切的知识，而只是扬弃科学的和正确无误的知识；但留下意见的知识。在‘意见沾染了一切’这话里，他说出了这点。所以依他看来[知识的]标准是意见，这就是说，是近似的，不是固定的和确定的知识。而他的朋友巴门尼德则诅咒这‘意见’”但是按照他关于“一”的学说推论，他在上面那些话里辩证地说出的乃是扬弃表象的知识，不过显然谁也不知道他这里所说的真理是什么；即使这种思想从一个人的头脑里走过，这人也不知道这就是真理，——意见沾染上了一切，对于这种人真的知识也只是一种意见。

这里我们看见塞诺芬尼有一个双重的意识：一个纯粹的意识或本质的意识与一个意见的意识；前者对于他是神的意识，并且这就是纯粹的辩证法，这种辩证法对于一切规定的东西取否定的态度，并予以扬弃。因此像他在反对感觉世界和有限的思想范畴时所解释的那样，他所说出的也是极其坚强地反对希腊人关于神灵的神话观念。在他所说过的话里，有这样的话：“如果牡牛和狮子都生得有手，也像人那样能作成艺术品，则它们也同样会描画神灵，并且也会给神灵一个像它们自己的形象一样的身体。”他又责斥荷马和赫西阿德关于神灵的观念道：“荷马和赫西阿德曾经赋予神灵以一些在人都感得羞耻和污辱的东西，偷窃，通奸和互相欺骗。”

一方面他把绝对本质规定为单纯者、存在者、浸透一切者、直接呈现于自身之内者，而另一方面他又对现象加以哲学思考，关于这方面留下给我们的一部分只是些片断，一部分关于物理的意见，对我们也没有多大兴趣；这些意见也本应没有更多思辨的意义，像我们的物理学家关于这方面的意见一样。关于这方面当他说：“一切出于土，一切归于土”时，他这话里并没有说“土”是本质（物理的原理）的意思，像泰利斯的“水”那样；因为亚里士多德会明白说过：没有人把土看作绝对的原理。

“论塞诺芬尼、芝诺和高尔吉亚”，第一章。

布兰狄斯：爱利亚派注释第一部分，第六十八页

塞克斯都恩披里可：“反数学家”第九卷，第一九三节。

同上，第十卷，第三一三、三一四节；辛普里丘注亚里士多德：“物理学”，第四十一页。

二 巴门尼德

巴门尼德在爱利亚学派中是一个出色的人物。据第欧根尼说，他生在爱利亚一个被尊敬和富裕的家族里。不过关于他的生平我们知道得很少。亚里士多德（“形而上学”卷一、第五章）只是作为一种传说提到过，他曾作过塞诺芬尼的学生。塞克斯都·恩披里可称他为塞诺芬尼的一个朋友。第欧根尼·拉尔修有较详的报导，“他曾经听过阿那克西曼德及塞诺芬尼的言论，但他似乎没有追随后者。（这意思似乎只是说他没有到他住的地方去。）但会与阿米尼亚（Aminas）和毕泰戈拉派的第奥开特（Diochtes）居住过，他追随后者比较多些，又受前者（不是受塞诺芬尼）的感动要过一个宁静的生活。”至于他生活的年代一般讲来是介于塞诺芬尼与芝诺之间，因而他与他们是同时代的，只不过是比前者年轻，比后者年长，这乃是确定了的。据第欧根尼说，他最活动的时候是在第六十九届奥林比亚赛会（纪元前五四——五一）期间。最重要的是他同芝诺往雅典的旅行，柏拉图描写过他们在雅典与苏格拉底进行谈话。大概讲来，这是可以接受的，不过历史的事实是否那样，却不能证实。在“泰阿泰德”篇里，柏拉图让苏格拉底对于人请求他考查爱利亚派的系统时说：“对于麦里梭和其他主张‘大全’是静止的‘一’的人，我都相当尊敬，但对于巴门尼德我更特别尊敬。因为就我看来，试用荷马的话来说，他乃同时是可敬和可畏的人，因为我曾经与这人有过接触，并且曾经听到过他的美好的演说，当时我还十分年轻，而他已经是很老的人。”并且在柏拉图的对话“巴门尼德”篇里，大家都知道，两个参加谈话的人物是巴门尼德和苏格拉底，在这篇对话里，关于他们聚会的历史情况还叙述得更为详细：“巴门尼德已经很老了，有了异常灰白的头发，美丽的仪表，大约六十五岁，芝诺约近四十岁。”人们设定这个旅行是在第八十届奥林比亚赛会（纪元前四六——四五七）。因为苏格拉底生于第七十七届奥林比亚赛会之第四年（纪元前四六九年），这样看来，他那时还太年轻，还不能进行像柏拉图所报导的那样的对话；——并且这个以爱利亚学派的精神写成的对话，其主要内容也是属于柏拉图本人。此外我们还知道一些关于巴门尼德的生活情形，即他在爱利亚受到他本邦的同胞的高度尊敬，他们的幸福生活主要地应归功于巴门尼德为他们制定的法律。我们又在克贝斯所著的一书里（在篇首）看见，“一个巴门尼德式的生活”在习惯语里已被用来表示一种道德的生活了。

须注意的是，柏拉图在那里明确地说到爱利亚学派，却没有提到塞诺芬尼，而只是提到巴门尼德和麦里梭。如果我们再将这种情况与已经引证过的

“反数学家”，第七卷，第一一一节。

第九卷，第二十一节。

第八卷，第二十三节。

“泰阿泰德”篇，斯特方本，第一八三页（柏克尔本，第二三六页）；“智者”篇，第二一七页（柏克尔本，第一二七页）。

“巴门尼德”篇，斯特方本，第一二七页（柏克尔本，第四页）。

“邓尼曼”，第一册，第四一五页。

“第欧根尼·拉尔修”，第九卷，第二十三节；及卡骚滂对该书的注。

按 是木简或表册之意，克贝斯是苏格拉底的学生，他这书是对人生作一寓言式的描述。——译者

一切材料加在一起，则那些附会给塞诺芬尼的东西，似乎实际上是应该归之于巴门尼德的。至于柏拉图在他的一个对话里给巴门尼德以主角的地位，藉他口中说出从来没有说过的最崇高的辩证法，——这问题还不属于这里。当塞诺芬尼凭藉无不能生有这一命题，一般地否定了发生以及与发生相联系的或可以归结到发生上面的东西时——则有与非有的对立在巴门尼德那里就来得更为明确了，虽说还不是自觉的。

塞克斯都·恩披里可和辛普里丘曾经给我们保存下来巴门尼德的诗中最有意义的一些残篇；因为巴门尼德也用诗来讲述哲学。那第一个长的残篇是他的论自然一诗的寓言式的导言。这个导言是雄伟的，揭示给我们当时的风俗，全篇中体现出一个坚强有力的灵魂，这灵魂在与本质搏斗，力求掌握它并说出它。我们最好是用巴门尼德自己的话来表达他的哲学。这导言说：

“载着我的驷马，这样为它们的勇敢所驱使，把我带到女神的著名的大道上，这女神指引求知的人去面对真理的王国。少女们（指诸感官）指出路径。那火热的车轴在车轮的毂臼中[旋转着]，发出[笛啸似的]声音，当太赐的女儿（这应指眼睛）迅速地走过，离去了黑夜之居宅；向着光明迈进，她用手揭去了面纱，因为那里就是白日和黑夜的大门。这些天上的少女们走近这两扇大门，这们的双副的钥匙是为司赏罚的公正之神所保管。她们用友好的言词和她说话，并且劝诱她立刻把大门的橡木横闩推开。于是这门就像打呵欠似地大开了；这些少女就把马匹和车辆由这打开了的大门赶进去。女神很亲切地接待我，用手握住我的右手，对我说了这番话：啊，你被不朽的向导和马儿引到这里我的住宅，是很受欢迎的；因为把你带到这条路径来的决不是坏运气（真的，这路径离开人们常走的大道是很遥远的），而乃是公正和正义之女神。你应该探究一切事物，既须探究那坚贞之心的感人的真理，又须了解那内中没有真知的、变幻无常的意见。但你必须保持你探究的思想使之远离意见的道路，不要让那外骛甚多的习惯逼使你顺从这条道路，顺从那轻率马虎的眼睛，和声音嘲杂的耳朵和舌头。你必须单用理性去考量我要对你宣示的多经证验的学说。光是欲望会使你迷失道路。”

于是女神就发挥了全部学说：把两方面的知识（一）思想的、真理的知识，（二）意见的知识作为这诗的两部分。在另一残篇里，曾经给我们保存下来这番教诲的主要部分。女神说：“听着罢，什么是知识的两条道路。一条路是，只有‘有’存在：‘非有’不存在，——这是确证的路径，真理是在这条路上。另一条路是，‘有’不存在，‘有’必然是‘非有’，——关于这，我对你说，这是完全非理性的道路；因为‘非有’你既不能认识，也不能达到，也不能说出。”事实上，“无”转变成某种东西，当它是被思维、被言说时，当我们想要思维“无”、言说“无”时，我们就是思维某物，言说某物了。

恩披里可，“反数学家”第七卷，第一一一节。

同上，第一一二节。

据伯奈特（Burnett）著：“早期希腊哲学”，第二七二页所译原诗补足。——译者

同上。

恩披里可：“反数学家”，第七卷，第一一三节。

普罗克洛注“蒂迈欧”篇第二十九页，b，（上引布兰狄斯书，第一一三页以下）；辛普里丘注亚里士多德：“物理学”，第二十五页，a。

“这样就是必要的，即：言说和思想是存在者；因为‘有’是存在的，而‘无’是毫不存在的。”这就是简短的规定，而且在这个“无”里包含着一般的否定性，在较具体的形式内，限度、有限、限制，“一切决定皆是肯定”是斯宾诺莎的伟大命题。巴门尼德说，无论否定的东西将取什么形式，它是毫不存在的。把“无”当作真的东西就是“错误的道路，在这条道路上那无知的二心的有死者徘徊着。他们心情上的困惑支配着那徬徨的感官。那把有与非有当作同一之物，而又不当作同一之物的人，是被驱赶着，像聋人和惊骇的盲人，像混乱的群众一样。”错误在于把它们[有与非有]混淆起来，给予它们以同等的价值，——或者对两者加以区别，好像非有是一般有限度者似的。“因此他们的一切道路都[引导他们]转回他们自身。”非有是一个永远自身矛盾、自身分解的运动，在人的表象里它时而被认作本质，时而被认作本质的反面，并且时而又被认作两者的混合，——这乃是一个经常的矛盾。

“但真理只是‘有’。这个‘有’不是被产生的，是不消逝的，完全的，自成一类的，不动的和无终结的。它无所谓过去、也无所谓将来，而只是现在，同时是全体，——一个结合体。因为你想要去为它寻求什么样的诞生呢？它如何并且从何处可以加多呢？如果说从非有来，我将不容许你那样言说，那样思维；因为说没有‘有’，是既不可言说也不可思议的。是什么必然性使得它在较迟或较早的时候从‘无’起始呢？因此它必须澈底地有，或者没有。也从来不会有什么信心的力量可以使得从‘无’中产生出某种别的东西来。”“所以产生是没有的，而死灭是不可信的。‘有’是不可分离的；因为它完全是自身同一的。它不在任何一处加多，不然它不会联系在一起；——它也不减少，因为全体充满了‘有’。全体是结合体；因为有与有是合流的。‘有’是不变的，自倚的，长住的，——它被保持在强大的必然性之坚固锁链的限度内。因此我们不能说它是无限的；因为它没有缺陷的，但‘非有’就没有这一切。”这“有”既然被保持在必然性的限度内，故不是“无规定者”（按亦可译作无限或无限度）。所以亚里士多德把“限度”归给巴门尼德。究竟他所探取的是哪一个意义的限度却不很确定。但巴门尼德的这种绝对的限度乃是纯粹自身规定的绝对必然性。重要的是他已经超出了关于无限者的空疏概念了。“思想与思想为了它而存在的东西__是同一之物。因为没有存在者并对之有所言说（或表现），你将寻找不到思想。因此在存在者之外，它[思想]是无物，也将是无物。”这是主要的思想。思想产生它自身，被产生出来的东西是一个思想；思想与它的存在是同一的，因为在存在之外，在这伟大的肯定之外，思想是无物。柏罗丁于引证这话时说，“巴门尼德掌握这个见解，只在于他并不把存在者认作感性事物。”

智者派由此推出：“一切是真理，没有错误；因为错误是非有，非有是

辛普里丘注亚里士多德：“物理学”，第十九页，a；第二十五页，a和b。

同上，第十七页，a；第三十一页，a。

同上，第三十一页，b。

“思想为了它而存在的东西”即指“有”或“存在”而言。——译者

德文原本缺“不”字，英译本亦误译作“你将寻找得到思想”，显有缺漏，兹据伯奈特著“早期希腊哲学”第一七六页加一“不”字。——译者

辛普里丘注亚里士多德：“物理学”，第十九页。

不可思议的。”真正的哲学思想从巴门尼德起始了，在这里面可以看见哲学被提高到思想的领域。一个人使得他自己从一切的表象和意见里解放出来，否认它们有任何真理，并且宣称，只有必然性，只有“有”才是真的东西。这个起始诚然还朦胧不明确；它里面所包含的尚不能加以进一步的说明；但把这点加以说明恰好就是哲学发展的本身，这种发展在这里还没有出现。与这点相联结，就引起了这样的辩证法，即：变化的东西没有真理；因为当人们把这些规定当作有效准时，他们就会遇着矛盾。

此外我们还有巴门尼德的形象化的阐述。如说到“有”的全体时，就会出现这样的形象：“因为‘有’之最极端的限度是完全的，所以从各方面看来，它类似一个圆球，从这个圆球的中心到各处均保持着平衡；因为它不可以这里大一点那里小一点。因为没有‘非有’阻止它进入到均等，”——达到和它自身的统一；“没有空无存在的存在者，没有这里多一点，那里少一点[的存在者]。因为全体是没有缺陷的，所以它的规定在各处是同样地均等的”。柏罗丁说，“他把‘有’比作一球形，因为它包括一切在自身内，思想亦不在‘有’之外，而是包含在它里面；”球形是自己均等地负荷自己的形状。并且辛普里丘说：“我们必须不要感觉奇异：由于诗的态度，他又采取了一种神话式的虚构”。这样一来立刻就会使人以为，球形是有限制的，（是在空间内的），因此必定有另一个东西在它上面。但球形的概念乃是保持不同的诸多方面的等同性，虽说这种无区别性[等同性]也应该表达出来。因此球形不是一个无矛盾的形象。

除了真理的学说外，巴门尼德还加上一个关于“人类意见”的学说，世界的虚幻系统。“人们在他们的意见里建立了两个形式，其中有一个形式是不应该存在的，他们在这个形式里迷失了[真理]。他们把这两个形式彼此对立起来，用彼此分离的形态和符号去区别它们。一方面是天空的火焰，这是十分精微的，完全自身同一的，但是不与他物同一，因为他物也是自为的。另一方面与此正相反对，是黑夜的或紧密的沉重的存在。”前者表示温暖、柔和、轻松，后者表示寒冷。“但是既然一切事物都叫做光明和黑夜，它们的各种特性属于这些事物，也属于其他事物；所以一切事物皆同时为光明和黑夜所充满，两者是均等的，因为没有东西不包含两者。”亚里士多德和别的历史家皆一致说，巴门尼德提出了两个原则来说明现象事物的系统，即热与冷，由于两者的联合，一切事物才有其存在。光明、火被规定为主动的、鼓舞生命的原则，黑夜、寒冷被规定为被动的原则。

巴门尼德又以毕泰戈拉的方式用下面的表象说话——如斯特拉波便曾称他为一个毕泰戈拉派的人：“有许多环相互缠绕着，这些环里面总是有些是为稀薄的质料构成，有些是为浓厚的质料构成；介于两者之间还有其他的

辛普里丘注亚里士多德“物理学”，第三十一页，b。

“普罗丁九章集”，第五卷，第一篇，第八章。

辛普里丘注亚里士多德：“物理学”，第七页，b；第三十九页，a。

据伯奈特“早期希腊哲学”第一七六页增补。——译者

“形而上学”，第一篇，第三章及第五章。

普鲁泰克：“论哲学案”，第二卷，第七章，欧瑟比，第十五卷，第三十八章；斯托拜欧：“自然的牧歌”，第二十三章，第四八二——四八四页；辛普里丘，同上，第九页，a；第七页，b。

环是为光明与黑暗混合而成。”……（“那些狭小的[地带]充满了纯粹的火，但在它们之外却充满了黑夜，火焰的力量向这黑夜放射。”）……“但把它们[这些环]维系在一起的是一个坚固的东西，像一道墙，在它下面有一个火的环。稀薄[地带]的中心又是一个火的环。但混合地带的中心是女神”（自然），“这女神统治一切，她是分配者，正义之神和必然性。……因为她是地上一切的创造和混合的原理（创始者）；这原理驱使着男性与女性混合，女性与男性混合。”……“她曾经接受‘爱’的帮助，”由“爱”产生了一切神灵。又说，“空气是地球的分泌物，太阳和银河是火的嘘气，月亮是空气和火混合而成”等等。

现在还剩下的就是指出巴门尼德如何解释感觉与思维的方法和方式；这初看起来无疑地似乎是唯物论。德奥弗拉斯特曾就这一点评论过：“关于这一点巴门尼德没有作任何较确切的规定，而只是说，既然有两个元素，知识的性质便依照这一元素或那一元素占优势而决定；因为思想的不同，每依热或冷占优势为转移；由于热思想可成为较好，较纯，但这也还需要某种程度的平衡。”

“因为在每个人的易陷迷误的 肢体中都存在着混合体，
而人的理智也是如此；因为
在人里面思维的，同时就是他的肢体的本性，
在个人和所有的人都是这样；因为那最多的 乃是思想。”

“因此他就把感觉和思维当作同一的东西；并且他认为由感觉和思维方面来的记忆与遗忘起源于混合体。但当它们在混合物体中是同等时，究竟这[均衡状态]是不是思想，以及这是什么样的状况，——他都没有明确地规定。至于他又把对立者本身归入感觉，乃是很明显的，因为他说过：死人感觉不到光，热和声音，因为他缺乏火；但死人却感觉得到冷、静和对立者，并且一般讲来，每一存在者都有某种知识。”其实，巴门尼德这种见解正是唯物论的反面；因为唯物论在于认灵魂为诸多部分、诸多独立的力量，——（感官的木马）——和合而成。

按德文本原作“不纯粹的火”（aus unreinem Feuer）有误，英译本亦误译作 impure fire，上下文意思显然不联贯。兹据伯奈特著“早期希腊哲学”第一七七页“不混杂的火”（unmixed fire）的正确译文，改正为“纯粹的火”。——译者

“分配者”据希腊字原意，含有“决定命运者”的意思。——译者

比较前引布兰狄斯书，第一六二页。

“论感觉”，第一页，斯特方本，一五五七年版（引自富勒博恩本第九十二页）。

“易陷迷误的”希腊文原字为 。

“最多的”在这里颇费解，注家有不同的解释。据我们了解“最多的”是指包含火的元素最多的或在混合体中火最占优势的东西而言。——译者

三 麦里梭

关于他很少可以说的。亚里士多德每提到他时，总是把他与巴门尼德一起提到，认为他的思想和后者相同。他被称为巴门尼德的学生，不过是否真的作过他的学生，还不很确定。也有人说他与赫拉克利特有过接触。他和毕泰戈拉一样，是萨摩斯人；此外，在本国人民中，他是一个受尊敬的政治家。普鲁泰克曾经引证到他，说他曾作过萨摩斯人的海军大将，在一次对雅典人的战役中曾获得胜利。他大约活跃于第八十四届奥林匹亚赛会时期（纪元前四四四年）。就他的哲学看来，可以说的很少。关于他论自然的散文著作，辛普里丘曾保存了一些片断，其思想和论证与巴门尼德相同，只是部分地有一些发挥。这里有一个问题，就是在亚里士多德的著作里所归给塞诺芬尼的论证，是否应属于麦里梭；在形式方面，那些论证看来是太精致了，不仅对于塞诺芬尼，甚至对于巴门尼德也是如此。

关于麦里梭与巴门尼德两人哲学上的区别，亚里士多德仅明确指出两点；第一，“巴门尼德似乎是把太一了解为概念，麦里梭则把太一了解为物质。”——前者把本质认作思想的本质，后者把本质认作物质。然而正是在纯本质、有、太一里，这个区别就消失了。纯思想和纯物质的区别（如果我要说这种区别的话），对于巴门尼德和麦里梭本人是不存在的，是被扬弃了的。区别只是在于他们的表达方式，因为其中的一人——用词较笨拙一些——才会显得好像有不同的看法。

其次区别在于“巴门尼德认太一为有限，而麦里梭认太一为无限。”如果巴门尼德真的把太一认作有限，则这种看法将会直接和他的哲学相矛盾；因为限度就是有之非有，这样，他就建立了“非有”。但是当巴门尼德说到限度时，我们一般地可以看出，他的诗意的语言是不完全确切的，而且限度，作篇纯粹的限度，本身就是单纯的、绝对的否定性。“有”，作为单纯的有，乃是所说的和所建立的别的一切东西之绝对的限制，这就是说，在“有”内，一切别的东西都被扬弃了。必然性也同样是这种纯粹的否定性，纯粹的自身运动（虽说作为思想的运动是不动的）——绝对地是它的反面，束缚在它的反面上。第三，区别在于巴门尼德同时提出了关于意见（或关于现实）的科学，因而作为思想的本质的“有”与意见处于更为反对的地位。

“第欧根尼·拉尔修”，第九卷，第二十四节。

“论柏里克勒”，第二十六章。

同前引辛普里丘书，第七页以下。

亚里士多德：“物理学”，第一卷，第二章。

四 芝 诺

芝诺的出色之点是辩证法。他是爱利亚学派的大师，在他那里，爱利亚学派的纯思维成为概念自身的运动，成为科学的纯灵魂，——他是辩证法的创始者。就是说，在前此的爱利亚派人中，我们仅看见这样的命题：“‘无’是没有实在性的，完全不存在的，于是一切有生灭的东西也就因而消失了。反之，在芝诺这里，我们看见的也诚然还是这一类的肯定论断——扬弃一切于这种论断矛盾的东西；但我们同时看见，并不是从这个肯定开始，乃是从理性开始，——理性自身从容不迫地对于那已建立为存在的东西，揭示出它的毁灭。巴门尼德肯定说：“一切是不变的，因为在变化里便肯定了存在者的非有；但是只有‘有’存在，在‘非有存在’这句话里，主词与实词是矛盾的。”另一方面，芝诺说：“假如你肯定变化；则在变化里就包含着变化的否定，或变化不存在”。这足见，对于前者变化是确定的、充实的运动；芝诺一说话就转而反对运动本身，或纯运动。

芝诺同样是一个爱利亚派人；他是最年轻的一个，他特别是与巴门尼德一起生活过。后者很喜爱他，收他为义子。他的亲生父叫做德娄泰戈拉。他不仅在为人方面在城邦内受到尊敬，而且他又是一般地很知名，特别是被尊为教师。柏拉图提到他，许多人从雅典和别的地方去见他，为了向他求教。有人说他有点骄傲自满，说他长久住在爱利亚（除了到雅典的旅行外），没有长时间生活在伟大和强盛的雅典，以便在那里获致声誉。有许多很不同的记载，叙述他灵魂的坚强使得他的死特别有名；据称，他曾经在下述的情形下牺牲他的生命：他曾去把一个城邦（我们不知道是他的祖国爱利亚还是一个在西西里的城邦）从它的僭主（僭主的名称也有不同的说法，但一般讲来，详细的历史联系是没有得到报道的）的统治下解放出来。即是说，他曾经参加一个密谋去推翻僭主，但这密谋泄漏了。当僭主在民众面前用尽一切方法折磨他，要逼他供出同谋的人，并问他谁是国家的敌人时，芝诺最初指出僭主所有的朋友作为同谋者，后来并称僭主本人为国家的瘟疫。于是，他的强有力的抗辩以及所遭受的酷刑和他的惨死激起了市民，提高了他们的勇气去冲击那僭主，把他杀死，并解放了他们自己。对最末一幕的情况——那猛烈愤怒的心情——特别有不同的叙述。据说他假装着对僭主还有几句话要靠近耳边说，于是他就咬下僭主的耳朵，并那样地紧紧地抱住僭主，一直到他被别人打死。另有人报称：他用牙齿咬了僭主的鼻子。又另有人说：当他由于他的答覆遭受着重大的酷刑时，他自己咬脱他的舌头，将舌头唾到僭主的脸上，为了表示给僭主看，他再也不能从他那里逼出什么口供；于是他就被放在一个石臼里捣碎而死。

（一）芝诺哲学的论旨，就内容说，完全与我们在塞诺芬尼和巴门尼德那里所看见的相同。只有这点区别，即芝诺把理论中的各环节和对立更多地作为概念和思想表达出来。在他的论旨里，我们已经看见进步；在对于各个对立和规定的扬弃里，他更进了一步。

他说：“如果说有物存在，有物发生，这是不可能的（他这里的‘物’

“第欧根尼·拉尔修”，第九卷，第二十五节。

比较柏拉图：“巴门尼德”篇，第一二六——一二七页，斯特方本（第三——五页，柏克尔本）。

亚里士多德：“论塞诺芬尼、芝诺和高尔吉亚”，第三章。

是指神而言)；因为它若不从相同者发生，必从不相同者发生，但两者皆不可能：因为相同者既没有权力产生相同者，也不会被相同者产生，由于相同者必然彼此都具有相同的规定。”一承认了相同性，则产生者与产生者的区别就消失了。“不相同者从不相同者发生也同样不可能；因为如果是从弱生强，或从小生大，或从劣生优，或反之从优生劣，那末从有就会生出非有：这是不可能的，因此神是永恒的。”这种说法从来被说成泛神论(斯实诺莎主义)，泛神论是建筑在“无不能生有”这一命题上面的。在塞诺芬尼和巴门尼德那里，我们得到了“有”与“无”的范畴。无就直接是无，有就是有；本来就是如此。“有”就是直接地说出来的“相同性”；反之，相同性，作为相同性，是以思想的运动和间接性、自身反思为前提。有与非有这样地彼此并立着，而没有把握到两者不同中的统一。这些不同的东西并不是作为不同的东西表达出来。在芝诺这里“不同”是与“相同”反对的另一环。

进一步他又证明神的统一性：“如果神是万物中最强有力者，则它应该是一；因为若是有了两个或更多的神，则神将会没有力量支配万物；而只要它缺乏力量支配其他的东西，则它就不会是神。因此假如有很多的神，则它们之间必会有一些较强，有一些较弱，那末它们就不是神；因为神的本性在于没有东西比它更强有力。假如它们是相同的，则神就不复具有最强有力者的性质了；因为相同者既不较坏也不较好于相同者”，——换言之，相同者与相同者是没有区别的。“因此如果神存在，而且是一个真正的神，则神便只有一个；假如有了许多的神，则神将不能为所欲为。”

“既然神是一，则它便处处相同，它能听一切，看一切，并感觉一切，因为假如不这样，则神的各部分中，这一部分将会较另一部分更强有力”(这一部分所在的那里，别一部分不在，这部分挤走了那部分，——这一部分有某种性质，而另一部分则没有)。“这是不可能的。神既然是一切方面相同，所以它是球形。因为它不是这里如此，那里不如此，而是到处如此。”再则：“神既然是永恒的，是一，是球形的，所从它既不是无限的(无限制的)，也不是有限的。因为(一)无限制就是非有；因为非有既无中间，也无起始，无终结，无部分，——这样的东西就是无限制者。但如果‘非有’存在，则‘有’就不存在。”无限制者就是不确定者，否定者；它是非有，是“有”的扬弃，而这样一来，它自身便被规定为一个片面的东西。(二)“假如有许多神，则它们就会互相限制；今既然只有一个，则它便是没有限制的。”芝诺又这样指出：“这太一是不动的，也不是不动的。因为不动的是(一)非有”——(在非有里没有运动发生，非有是被认作静止不动或空虚，不动者是否定的)；——“因为没有别的东西进入不动者里面，不动者也不进入别的东西里面。(二)但是只有多物才运动；因为一物必须进入他物，才有运动。”只有异于他物的东西才是运动的；这就假定了时间、空间的复多性。“太一因此既不静，也不是动的。因为它既不同于非有，也不同于多。在这一切里，神的情况就是这样；因为它是永恒的，是一，自身同一，是球形，既非无限制亦非有限制，既不静也不动。”由于没有东西可以从相同者或不相同者发生，亚里士多德便推出这一结论：“或者是在神之外没有东西，或者是一切共余的东西都是永恒的。”

在这种抽象论证的方式里我们看见了一种辩证法，这种辩证法我们可以叫做形而上学的抽象论证。同一律就是这种抽象论证的根据：“无就等于无，不能过渡到有，反过来也不行；因此没有东西可以从相同者产生。”爱利亚

学派的“有”、“太一”只是这种的抽象，这种沉没在理智同一性的深渊里。这种最古老的论证方式直至今天都还是很通行；例如在对于所谓上帝的统一性的证明里，便是这样。与这种证明相联系，我们看见另一样式的形而上学的抽象论证：先做出前提，例如由上帝的权力这一前提，加以形式的推论，就否认上帝有实词。这就是我们的抽象论证的最通常的方式。就它的特性看来，可以说，这种论证作为一个否定的论证是与一切肯定的真实的存在相距很远的。

我们从另外一条路走到这种抽象思想，用不着像爱利亚学派那样的辩证法；我们的途程是琐屑而细密的。我们说，上帝是不变的，只有有限事物才有变化——（这话同样可作为经验的原则）；于是在这种抽象的绝对统一性里，一方面是有限事物和变化，另一方面是不变性。也就由于这种分割，我们才只把有限者当作“有”；而这是爱利亚派已经驳斥了的。或者我们从有限事物出发到种、类，逐渐抛开那否定的[论证]；而认最高的类为上帝，上帝作为最高的本质，只是肯定的，但又没有任何规定。或者我们由无限过渡到有限，于是我们说，有限事物既是有限制的，它的根据必然是在无限者里面。在所有这些我们熟习的形式里，包含着在爱利亚思想中即已发生的问题的同一困难：规定是从哪里来的？在那把有限事物搁置一边的太一里，如何去了解规定？以及无限者如何展开其自身为有限事物？爱利亚派的思想与我们这种通常的反省思维的区别，在于他们是思辨地推行思维，——即思辨地认为，变化完全不存在。——并且他们曾这样指出，只要我们一假定了“有”，则变化就是自身矛盾的，不可理解的；因为从“一”，从“有”就排除了否定和“多”的规定。因此当我们在我们的表象里也承认有限世界的真实性时，爱利亚派则是很一贯地往前推论下去，说：只有太一存在，否定者完全不存在；——这种一贯性虽说使我们感到佩服，却仍是一个很大的抽象。

特别值得注意的，是我们在芝诺这里看见那较高的意识，即一个规定被否定，而这个否定本身又是一个规定，于是在那绝对的否定里，不是一个规定而必然是两个对立的規定被否定。最初，运动是被否定了，于是绝对本质被认作静止的；或者，有限的被否定了，所以绝对本质是纯粹无限的：但我们即将看到，这个无限者本身是一个规定，本身是有限的。“有”与非有相对，同样是一规定；我们立刻即可见到这一规定亦同样被扬弃。

绝对本质被建立为“一”或“有”，它是通过否定而那样建立起来的；它将被规定为否定者，因而被规定为无，同一的实词既可归给“无”，亦可归给“有”：纯有不是运动，它是运动的“无”。这点芝诺是预感到的；因为他预先看见“有”是“无”的对立者，所以他否认太一具有一切必然可以对“无”说的宾词。但同样的情形也必然会发生于其余的范畴。太一是最强有力者，由此即真正地可被规定为绝对的消灭者；因为它的力量正是对他物的绝对否定、空无。“一”同样是“多”之“无”；在“无”内，正如在“一”内，“多”是被扬弃了的。我们在柏拉图的“巴门尼德”篇中看到这种较高的辩证法。在这里，这种辩证法只在一些规定里透露了一点，还没有出现在“一”和“有”这些规定的本身。这较高的意识就是关于“有”之空无性的意识，即把“有”认作一个被规定者，与“无”相反对，这种意识部分地出现在赫拉克利特那里，后来又出现在智者派那里；在他们看来，“有”并没有真理，并不是自身存在者，而只是为他者，或者只是个人意识的确信和作为辩证法的反对方面或消极方面的确信。

(二)前面已经提到过，我们在芝诺这里同样看到真的客观的辩证法。

芝诺很重要的方面就是作为辩证法的创始人，究竟他之为辩证法的创始人，是在我们上面所说的那个意义下的呢，还是只不过是初步有那个意义，这一点是不确定的——因为他否定了正相反对的宾词。塞诺芬尼、巴门尼德、芝诺皆以下面这一原则为根据：无就是无，无完全没有存在，或相同者（如麦里梭）是本质；这就是说他们肯定对立的宾词中的一个作为本质。他们坚信这一点；当他们碰见了一个规定中有对立者时，他们便扬弃这一规定。但这一规定之被扬弃只是通过别一规定，通过我的坚执，通过我所作的区别，即认为一方面是真理，另一方面是空无，——（这是从一个规定的命题出发）；一个规定的空无性并不表现在它本身，并不是它自己扬弃它自己，这就是说并非它有了一个矛盾在它里面。例如运动：我坚执某物，说它是空无，我又按照前提指出它是在运动；因此就推出说，运动是空无者。但另一个人并不坚执运动说法。我宣称一个东西是直接地真的，另一个人也有权利坚执某种别的东西是直接地真的，例如运动。当一个哲学系统反驳另一个系统时，就常是这样的情形。人们每每是以前一个系统为根据，从这个系统出发，去向另一个系统作斗争。这样，事情似乎就容易办了：“别的系统没有真理，因为它同我的不相符合”；而别的系统也有同样的权利这样说。我不可通过别的东西去指出它的不真，而须即从它自身去指出它的不真。如果我只是证明我自己的系统或我自己的命题是真的，便从而推论说：所以那相反的命题是错的，——这种办法是无济于事的；前一命题对于这另一命题总是表现为一种生疏的外在的东西。错误的思想之所以错误，决不能说是因为与它相反的思想是真的，而乃是由于它自身即是错误的。

我们看见这种理性的识见在芝诺这里觉醒了。在柏拉图的“巴门尼德”篇里这种辩证法得到很好的描述。柏拉图在这篇对话里讲了这种辩证法。他让苏格拉底说：“芝诺所主张的基本上与巴门尼德相同，即一切是一，但由于绕了一个弯子就想欺骗我们，好像他是说了一些新的东西。譬如说，巴门尼德在他的诗里指出，一切是一，而芝诺便指出，多不存在。”芝诺答覆道：“他为这篇论文的目的乃在于反对那些力求使得巴门尼德的命题成为可笑的人，因为他们指出即从他的主张的自身就可表明其如何矛盾可笑，自己反对其自身。因此他是在向那些肯定‘多’是‘有’的人作斗争，藉以指出，从‘多’出发也会推出许多比起从巴门尼德的命题出发更加不通的结论。”

这就是客观辩证法的进一步的规定。在这个辩证法里，我们看见单纯的思想已不再独立地坚持其自身，而乃坚强到能在敌人的领土内作战了。辩证法在芝诺的意识里有着这个[消极的]方面；——但是我们也可以来观察辩证法的积极的方面。按照对于科学的通常观念，命题总是被认作由于证明而得的结果，证明就是理智的运动，就是通过媒介而达到的结合。这种辩证法一般是：（一）外在的辩证法，即运动的过程[内容]与对于这个运动过程的整个掌握[形式]是区别开的；（二）不仅是我们的理智的一种运动，而乃是从事事实自身的本质出发，这就是说，从内容的纯概念的运动出发去证明，前者是一种考察对象的方法：提出一些理由，指出一些方面，加以反驳，藉此使

第一二六——一二七页，斯特方本；（第六——七页，柏克尔本）。

据米希勒本，第二版，英译本，第二六四页增补。——译者

得通常当作固定不移的对象，都摇动起来。这些理由也可能是十分外在的，在智者派那里我们对于这种的辩证法将有更多的要说。但那另一种辩证法则是对于对象的内在考察；这是就对象本身来考察，没有前提、理念、应当，不依照外在的关系、法则和理由。我们使自己完全钻进事实里面，即就对象本身而加以考察，即依它自己所具有的那些特性去了解它。在这样的考察里，于是对象自身便显示出其自身[的矛盾]：即自身便包含有正相反的规定，因而自己扬弃自己；这种辩证法我们主要地在古代哲学家那里见到。那种从外在的理由去论证的主观辩证法是没有多大价值的，因为人们[只是]承认：“在正当的里面也有不正常的，在错的里面也有真的。”真的辩证法却不让它的对象有任何剩余，以致可以说，它只是就一方面看来好像有缺陷；而乃是就对象的整个性质看来，它陷于解体。这种辩证法的结果是空无，是否定；它里面所包含的肯定方面还没有出现。这种真的辩证法是与爱利亚派的工作分不开的。不过在他们那里[哲学]理解的意义和本质还没有得到广大的发展；而他们只是停留在那里，说：由于矛盾，所以对象是一个空无的东西。

芝诺关于物质的辩证法，直到今天还没有被反驳掉；我们还没有超出他的论证，而仍让这问题处在不确定的状况中。据辛普里丘说：“芝诺证明，如果‘多’存在，则它会又是大，又是小：如果多是大的，那末它在体积上（在一般的量上）就会大到无限”，——超出那作为无差别的限制的多，进而成为无限，而无限者即不复是大，不复是多，无限就是“多”的否定；“如果多是小的，那末它就会小到没有体积”；——而成为一个原子，非有者。“这里他指出，凡是既无体积，又无厚度，又无质量的东西，也就是完全不存在的东西。因为如果把它加在另一物上，而此物并不因之增多；因为它既没有体积，加上去，也丝毫不能增加他物的体积，因此所加者，将是‘无’。同样，如果把它减去，则他物亦不因而有所减少；因此它将是‘无’。”

“如果存在者是存在的，则它必然有体积和厚度（广袤），是彼此外在的，是彼此离开的。并且同样的道理也通用于其他的東西；因为这个东西也有体积，并且在它里面也有相互不同的东西。但对于某种东西说一次，和老是说它，乃是一样的；在它里面没有什么东西是最后者，也没有一个东西比另一个东西更不存在。如果‘多物’存在，则它们既是小又是大：是小则它就会小到没有体积；是大则它就会大到无限。”

这个辩证法的较详部分亚里士多德曾经给我们保存下来；芝诺对运动曾特别作了客观辩证法的研究。但像我们在柏拉图的“巴门尼德”篇所看见的那种详尽性，他还没有达到。我们看见在芝诺的意识里，那单纯的不动的思想消失了，而成为自身思维的运动。当他排斥感性的运动时，他承认了思维的运动。辩证法之所以首先向运动攻击，其原因即在于辩证法本身就是这种运动，或者运动本身就是一切存在者的辩证法。一个东西，作为自身运动者，具有辩证法于自身内，而运动就是：自己成为对方，扬弃自己。亚里士多德引证这点说，芝诺否定了运动，因为运动存在着内在矛盾。但这话不可以了解为运动完全不存在；像我们说“有象，没有犀牛”那样。至于说有运动，

辛普里丘注亚里士多德：“物理学”，第三十页，a。

同上，第三十页，b。

亚里士多德：“物理学”，第四卷，第九章。

说运动的现象是存在的，——芝诺完全不反对这话；感官确信有运动，正如确信有象一样。在这个意义下，芝诺可以说是从未想到过要否认运动。问题乃在于考察运动的真理性；但运动是不真的，因为它是矛盾的。因此他想要说的乃是：运动不能享有真正的存在。于是芝诺就指出，运动的观念里即包含有矛盾；他并且提出四个证明来反驳运动。这些证明建筑在空间和时间可无限分割上面。

（一）芝诺的证明的第一个形式是这样的，他说：“运动没有真理性，因为运动者在达到目标以前必须走到空间的一半。”亚里士多德对这点陈述得这样简短，因为他前此曾经详尽地研究并发挥这问题了。这话应当一般地了解，这是预先假定了空间的连续性。运动者必须达到某一目的地；这一途程是一个全体。为了要走完这全部途程，运动者首先必须走完一半。现在这一半途程的终点就是他的目的地。但这一半又是一个全体，这一段空间[或途程]也还是有它的一半；因此这运动者首先又须达到这一半的一半，如此递进，以至无穷。芝诺在这里提出了空间可无限分割的问题。因为空间和时间是绝对连续的，所以可以没有停顿地分割下去。每一个量——每一时间和空间总是有量的——又可以分割为两半；这种一半是必须走过的，并且无论我们假定怎样小的空间，总逃不了这种关系。运动将会是走过这种无穷的时点，没有终极；因此运动者不能达到他的目的地。

人们都知道，犬儒派人西诺卜的第欧根尼对这种关于运动的矛盾的证明会如何用十分简单的方法去反驳；——他一语不发地站起来，走来走去——他用行为反驳了论证。但这个轶事又继续说，当一个学生对他这种反驳感得满意时，第欧根尼又斥责他，理由是：教师既然用理由来辩争，他也只有用理由去反驳才有效。同样，人们是不能满足于感官确信的，而必须用理解。

这里我们看见[坏的]无限[或纯现象]初次出现了，在它的矛盾里发展了，——达到了对它自己的意识。运动，纯现象自身是对象，并且作为一个被思维的、就它的本质说是被假定的东西而出现：即（我们试从时点的形式来考察）在它的纯自身同一和纯否定性的区别里，——在它的点的区别里，与连续性相反对。对于我们，在表象里假定空间中的点，或假定在连续性的时间中的时点，或假定时间的现在作为一个连续性、长度（日、年），并没有什么矛盾；但它的概念是自相矛盾的。自身同一性、连续性是绝对的联系，消除了一切的区别，一切的否定，一切的自为性。反之，点乃是纯粹的自为之有、绝对的自身区别，并与他物没有任何相同性和联系。不过这两方面在空间和时间里被假定为一了；因此空间和时间就有了矛盾。首先就要揭示出运动中的矛盾；因为在运动中那从表象看来相反的东西也被建立了。运动正是时间和空间的本质和实在性；并且由于时空的实在性表现出来了，被建立了，则同样那表现的矛盾也被建立了。而芝诺促使人注意的就是这种矛盾。

空间的连续性，以及由二分空间而得的限度，均被假定为肯定的东西。但那由二分得来的限度，并不是绝对的极限或自在自为的东西，它是一个有限度的东西，而又是连续性。但这种连续性亦复不是什么绝对的东西，而乃是建立反对者于其内，——二分的限度；但这样一来，连续性的限度又没有

“第欧根尼·拉尔修”，第六卷，第三十九节；塞克斯都·恩披里可：“皮罗学说概略”，第三卷，第八章，第六十六节。

据米希勒本，第二版，英译本，第二六八页增补。——译者

建立起来，那一半还是连续性，如此递进，以至无穷。一提到“进到无穷”，我们就想像着一个“他界”，这是不能企及的，外在于表象，而为表象所达不到。那是一个无穷的向外驰逐，但却呈现在概念里——一种向外驰逐，由一个相反的规定到另一相反的规定，由连续性到否定性，由否定性到连续性；两者皆呈现在我们前面。这种无穷进程的两个环节中的一个环节，可以被肯定为主要的一面。现在芝诺首先这样假定了这种连续的无穷进程，以致有限的空间终究是不能达到的，既然有限的空间不能达到，因此就只有连续性了；换句话说，芝诺肯定了有限空间中的无穷进程。

对芝诺的矛盾，亚里士多德的一般的解答是：空间与时间并不是无穷分割了的，而只是可以分割的。但是既然时空是（潜在地，不是实在地）可分割的，似乎它们也就应该是实际上无穷分割了的；因为若不然，它们就不能被分割至无穷；——这是表象的看法[于反驳亚里士多德的解答时]的一般的答覆。因此贝尔（Bayle）说亚里士多德的解答是“可惜的”：

“承认这个学说是正确的实无异于对世界开玩笑；因为如果物质是可以无限分割的，则它必包含有无限数目的部分。那末它就不是一种潜在的无限，而是一种实在地、实际地存在的无限。但是即使承认这种潜在的无限会由于它的各部分之实际地被分割而变成无限，也不会失掉什么好处；因为运动是和分割具有同样性质的东西。运动接触空间的这一部分时，并不接触其另一部分，它是一部分跟着一部分地接触所有各部分的。这不就是把这部分实际上区别开来吗？一位几何学家在一块石版上画出一些线，把每半寸每半寸都一一指示出来，不就是这样做的吗？他并不把石版打碎成半寸半寸的，但他却是在上面做了一种分割，指出了各部分的实际区别；我相信亚里士多德不会否认：如果在一寸长的物质上画了无数条线，也就是作出了一种分割，把那种照他所说只是潜在的无限变成实际的无限。”这个“如果”真好！

从哲学看来，单纯的概念、普遍，乃是无限性的或纯粹现象的单纯本质，——无限性就是纯概念的运动。可分性、可能性[即潜在性]是普遍；它既是连续性也是否定性，“点”便在这里面假定了，但只是作为其中的环节，而不是作为自在自为的存在。我能对物质作无限分割，但也只是“我能”罢了；我并不实际地对物质作无限分割。正因为无限者的性质是这样，所以它的环节没有一个是具有实在性的。不会有这样的情形，即一个环节是潜在的，或实际地发生，——既不是绝对限度，亦不是绝对连续性，以致另一环节却老是没有发生。这是两种绝对相反的东西，但作为环节，这就是说，它们是在单纯的概念里或在普遍里，——也可以说，在思维里；因为在思维（一般的表象）里那被假定的东西同时存在而又不存在。那被表象的东西本身，或就它之为表象中的形象而言，并不是实物：它不是“有”，也不是“无”，所以普遍，不论在意识内或意识外，乃是一中立的[即非有非无的]单纯统一。空间和时间是限量，有限度的量，因此是可以经过[衡量]的。一如我既没有真实地无限地分割空间，同样在运动中的物体也没有真实地经过无限的空间；那一定的空间作为有限的东西呈现在那里，为那运动的物体而存在着。所以在运动中空间是作为一个普遍的东西为那运动者而呈现着。那被分割的空间并不是绝对的点积性[即非连续性]，而那纯粹的连续性也不是未被分割

据米希勒本，第二版，英译本，第二六九页增补。——译者

见贝尔著：“历史的和批评的辞典”，第四卷，芝诺条，附注 E。

的和不可分割的；同样时间也是普通的东西，不是纯粹的否定性、点积性，而也是连续性。两者皆表现在运动里：纯否定性表现为时间，连续性表现为空间。运动本身正是这对立中的实际的统一，这两个概念[即否定性和连续性]在运动里从表象看来得到了实在性，而且普遍在这运动里得到这两个概念的统一、作为统一的普通性的环节，和两者在统一中的相互分离，以及两者在相互分离中的统一。

时间和空间的本质就是运动，因为本质是普遍；理解运动即是在概念的形式内表达它的本质。运动作为否定性和连续性的统一，是被表达为概念、为思想；但在时空里，连续性以及点积性均不能单纯地认为本质。从表象看来这两个环节本身都是不可分离的。假如我们把空间或时间表象为可以无限分割，则我们因而就会得到无限数的点，但里面也同样存在着连续性，——这就是包括无限数的点的空间。但这种连续性作为概念即意味着所有这些点都是相同的；因此正确讲来，它们不是被当作点，被当作相互外在的“一”。

运动是作为时空对立之统一的无限者。这两个环节[时空]也同样表现为存在的东西；它们是那样的无区别，以致我们不假定它们为概念，而假定它们为存在。在作为存在的时空里否定性就是有限度的量，它们是作为有限度的空间和时间而存在着。而实际的运动就是通过一个有限度的空间和时间，并不是通过无限的空间和时间。

芝诺的其余的命题也可以从同样的观点去了解，不要把它们了解为反对运动的实在性的辩驳，像最初看来那样，而须把它们了解为如何规定运动的必然方式，但同时又须指出规定运动的方法应如何进行。推翻对方的反驳即意味着指出这些反驳的空无性，好像这些反驳必然会站不住，根本无须提出来一样。但我们必须像芝诺对于运动所曾思维过那样去思维运动，而使得运动的假定本身进一步向前运动。

说运动者必须达到一半，是从连续性，亦即分割的可能性，——单纯的可能性——出发而得到的肯定；因为这种分割的可能性无论在怎样可以想像的每一细小的空间里都永远是可能的。人们很自然地就承认必须达到一半：这样一来就必须承认一切，——承认达不到一半；一次那样说就等于说了无数次。反之，人们总以为，在一个较大的空间里是可以承认[达到]一半；但人们设想着必须来到这样的一点，在这里分割成两半已不复可能（亦即在我们不可能），——即必然会达到这样细小的一个空间，对它已不复能说一半：这就是说，来到一个不可分的，不连续的，没有[余地的]空间。但这个想法是错的，——连续性本质上是一个规定。当然空间内有最小的东西，这里面包含有连续性的否定，——但这是抽象的否定；但抽象地坚执着那假想的一半一半地分割，也同样是错的。当接受一半一半的分割时，就已经接受时空连续性的中断性了。我们必须说：没有一半一半的空间，空间是连续的；一本书，一块木头，我们可以把它劈成两半，但对于空间我们却不能这样作，——因为空间只存在于运动中。人们马上可以这样说：空间是无限多的点、亦即无限多的限度所组成，——因此是不能通过的。人们假想着可以从这样一个不可分割的点过渡到另一个点；但是这样他们便不能前进一步了，因为不可分的点是无限的多。连续性被分裂成它的对方，不确定的多，——这就是说，不承认有连续性，也就没有运动。人们错误地主张，以为达到一个没有连续性的东西时运动是可能的；殊不知运动就是联系。

因此当我们以前说，连续性是无限分割的可能性的根据时，则意思是说，

连续性只是假定，不过对这种连续性所假定的，乃是无限多的、抽象地绝对的限度之存在。

(二)“第二个证明”(这个证明同样以连续作为前提并假定了可分割性)叫做“阿基里斯”，那行走如飞的人。古代的哲学家喜欢使思想上的困难穿上一层感官表象的外衣。有两个往同一方向运动的物体，其中的一个走在前面，另一个与它有一定的距离，比它运动得更快，在追赶它，——我们知道，第二个是可以追得上头一个的。但芝诺说：“那走得慢一点的永远不会为那走得较快的所追赶上。”这一点他是这样证明的。追赶者需要(一定的)时间，才能“达到被追赶者于这一个时间开始时出发之处”。当第二个达到第一个动身的地方时，第一个已前进了一步，留下一段新的空间，这又需要第二个费一部分时间才能走过；依此递推，以至无穷。例如，乙在一小时内走两哩，甲在同样时间内走一哩。如果他们彼此相距两呎，则乙在一小时内就达到甲在这一小时的开始所在的地方。而甲所留下的这一段空间(一哩)，乙于半小时内就可以走过，如此以至无穷。较快的运动对于第二个物体为了走过那中间相距的一段空间毫无帮助；所需的那一点时间，那走得较慢者也永远可以利用，并且“因此他永远占先”。

当亚里士多德讨论这点时，他简略地这样说：“这个证明还是假定了同样的无限分割”，或假定了通过运动的无限分割。“这是不真的；因为走得快者将赶上那走得慢者，如果容许他超过那局限他的限度。”——这个答覆是不错的，包含了一切。就是说，在这种看法里承认了两个彼此分离的不同的时间和两个彼此分离的不同的空间，换句话说，它们是有限度的，它们彼此互为限制。反之，当人们承认时间和空间是连续的，则这两个时间点或两个空间点便是连续的、互相联系的：则它们同样是两个，也不是两个，而是同一的。(一)就空间而论：在同一段时间里甲走完距离 bc ，而乙走完距离 $ab + bc$ 。在表象里我们最容易解决这个问题：即因为乙走得较快些，他在同一段时间内比起那走得慢的人可以通过较长的距离；所以他可以走到甲出发的地方，并且还还可走得更远。(二)但这应该有的一段完整的时间，却可分为乙走过 ab 的一段时间和乙走过 bc 的一段时间。甲先有第一段时间以走过 bc ；所以甲到了 c 的时点，就是乙到了 b 的时点。照亚里士多德说，必须超出的那个限度，那必须通过的，就是时间；既然时间是连续的，所以要解除这困难就必须说：必须把那被区分为两个时段的时间认作是一段时间，在这段时间里，乙由 a 走到 b ，又由 b 走到 c 。在运动中，这两个时点当然是一个时点。当我们一般地说到运动时，我们总是这样说：物体在这一个地点，然后走向另一个地点。由于它在运动，它已不复在第一个地点，但是也还不在第二个地点；如果它在两个地点中的一个地点，则它就是静止的。人们说，它是介于两个地点之间，但这并没有说明什么；因为介于两个地点之间它还是在一个地点，因此这里还是存在着同样的困难。但运动的意思是说：在这个地点而同时又不在这个地点；这就是空间和时间的连续性，——并且这才是使得运动可能的条件。芝诺在他一贯的推理里把这两点弄得严格地相互反对了。我们也使空间和时间成为点积性的；但同样也必须容许它们超出限制，这就是说，建立这限制作为没有限制，——作为分割了的时点，但又是没有被分割的。



在我们通常的表象里，也有芝诺的辩证法所依据的同样的规定。我们很可以说——虽然并不愿意——：在一个时段里可以走过两个空间的量[即距离]；——但不说：那走得较快者把两个时段合成一个时段，而是假定一个确定的空间去说它。因此就那走得较慢者丧失他的优先而论，我们必须说：他失掉了一段时间的优先，也就是间接地失掉了一段空间的优先。

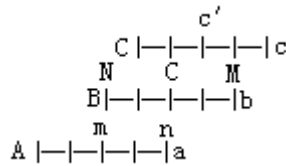
芝诺认为只是限度、分割、时间和空间的点积性的环节就其整个[抽象孤立的]特定性而言是有效准的；因此就发生了矛盾。造成困难的永远是思维，因为思维把一个对象在实际里紧密联系着的诸环节彼此区分开来。思维引起了由于人吃了善恶知识之树的果子而来的堕落罪恶，但它又能医治这不幸。这是一种克服思维的困难；但造成这困难的，也只有思维。

(三) 据亚里士多德说：“第三个形式就是‘飞矢不动’”，这是因为“那自身运动的东西永远在”自身同一的“此刻”，在自身同一的“此处”，是在“不可区分的東西内”。它是在此处，此处，此处。所以我们说，它永远是一样的；但我们不把这叫做运动，而叫做静止：凡是永远在此处在此刻的东西就是静止的。换言之，关于飞矢也同样可以说：它是永远在同一空间和同一时间内；它不能超出它的空间，它不能占据一个别的，亦即较大的或较小的空间。在这里变成他物的可能就被取消了；限度一般地建立起来了，但限度也同样只是环节。在此处、此刻本身内是没有区别的。在空间内，这一点和那一点同样是一个此处，这个是此处，这个是此处，而另一个又是此处……；而这个“此处”永远是同一的“此处”，它们彼此间完全没有区别。所以，在这里，“此处”的连续性，相同性就有效准地建立起来以与复多的“意见”相反了。每一个地点都是不同的地点，——因此也是同一的。复多性[不同性]只是意想的。真的客观的区别不出现在这些感性的关系里，而只出现在精神的关系里。

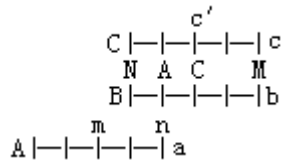
这种关系也出现在力学里；即关于两个物体中哪一个在运动的问题。这不止需要两个地点，至少三个地点，才能决定哪一个物体在运动。但至少这是不错的，即运动完全是相对的；在绝对空间里（例如眼睛）不论是静止的或运动的，都是完全一样的。或者按照牛顿的命题，当两个物体相互环绕运动时：于是就发生这样一个问题：究竟是一个还是两个在运动。牛顿想要用一个外在情况，用线的紧张情况来决定这点。当我在一个船上向着与船行的方向相反的方向走时，则我的这种行走，对船说是运动，对别的东西说是静止。

在前两个证明里，在前进中的连续性是占优势：没有绝对的限度，也没有被限制的空间，而是绝对的连续性，超出一切限度。而现在这里所坚持的恰好相反：即绝对的限度，连续性的中断，没有到对方的过渡。关于这第三个证明，亚里士多德说：“它起源于假定时间是此刻所构成；因为如果我们不承认这点，则这结论就站不住。”(四)“第四个证明是探取两个相等的物体，在一个场所，在一个相等的物体旁边，以相等的速度，彼此向着相反的方向运动，一个从这场所的一端出发，另一个从中间出发。由此就可以得出结论说，一半的时间是相等于它的两倍。这个结论的错误基于芝诺假定了在运动的物体之旁和在静止的物体之旁的东西在相等的时间内以相等的速度

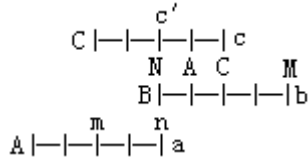
走过相等的距离；但这是错的。”



假如在一定的空间上，例如在一块平板上（Aa），有两个与它同长度并彼此同长度的物体，其一（Bb）以它的末端（B）放在平板的中心（m），另一（Cc）向着同一方向，只是接触平板的一端（n），——并且它们向着相反的方向运动，而前者（Bb）假定在一小时内就达到平板的一端（n）：于是就得到这样的结果，则其一（Cc）在一半的时间通过同一的空间（CN），而另一要在双倍的时间内才通过这空间（mn）；因此一半相等于双倍。这就是说，“这第二者（C'）经过了那整个第一者（Bb）。”在第一个半小时内 C' 从 M 走到 C：



在第二个半小时内经过了 A 到 N，——整个讲来由 M 到 N；因此是双倍：



这第四个形式讨论的是存在于相反的运动中的矛盾。对立在这里具有另一种形式：（一）但普遍者作为共同的东西又是完全属于每一部分，而每一部分单独只作它一部分的工作。（二）只有每一部分单独为自己所做的工作，才被认为是真实的（存在的）。这里一个物体所走的距离是两个物体所走过的距离的总和；犹如当我向东走两尺，从同一出发点的另一人向西走两尺，于是我们就有了四尺的距离，——这就是把两人所走的距离加起来，在两人的距离里，两者都是积极的。或者我向前走两步，向后退两步，我仍在同一地方，虽说我已经走了四尺远，但我却仍没有离开那地方。因此运动也是空无；因为由于向前走和向后走在这里是相反的[矛盾的]，而相反的东西必自己扬弃自己。这就是芝诺的辩证法。他曾经掌握了我们的空间和时间观念所包含的诸规定；他曾经把它们[即时空的诸规定]提到意识前面，并且在意识里揭露出它们的矛盾。康德的“理性矛盾”比起芝诺这里所业已完成的并没有超出多远。

芝诺的辩证法的普遍原则，爱利亚学派的普遍命题因此是这样的：“真理只是太一，一切其他的东西都不是真的”；正如康德哲学得到的结果：“我们只认识现象”。大体上他们的原则是相同的，即：“意识的内容只是一个现象，没有真的东西”；但两者也有一个区别。即芝诺和爱利亚派人是在这样的意义下说出它们的命题的：“感性世界以及它无限复多的形相本身只是现象；——这一方面本身没有真理。”康德的意思与此不同。他主张：“由

同上。

于我们面向着世界，应用我们的思维活动去规定外在世界”（对于思维，那内心给予的世界也是一个外在的世界），——“由于我们面向着它：我们把它造成现象；那是我们的思维的活动，它把如许多的范畴——感性的、反思的范畴等等——给予外界事物。因此只有我们的认识是现象，世界自身是绝对真实的。只是我们范畴的使用，我们的行为给我们摧毁了外在世界：凡我们所作的这一切，都毫无用处。外在世界成为一个不真实的东西，即由于我们投给它一套的范畴。”这是一个很大的区别。这种内容在芝诺看来也是空无的；但在康德看来，乃是因为它是我们的制作品。在康德看来，乃是精神的东西摧毁了这世界。照芝诺看来，这世界、现象界本身就是不真的。照康德看来，我们的思维，我们的精神活动是不好的东西；——这乃是精神的一种过度卑谦，把知识当作没有价值。在新约内基督说：“难道你们不比麻雀更好些吗？”作为能思维者的我们就是这样；作为有感性者的我们是与麻雀差不多好或坏。芝诺的辩证法的意义比起这种近代的辩证法还有较大的客观性。芝诺的辩证法还只限于形而上学；后来在智者派那里便得到一般的应用了。

我们现在结束了爱利亚派。爱利亚学派继续传播下去，一方面在留基波那里，一方面在智者派那里：——后者把爱利亚派的概念扩展到一切现实和意识对现实的关系上面；前者是爱利亚学派的学生，在时间上说较晚，进一步发挥了概念的抽象性，但是转向于与意识相对立的物理学问题。此外据称还有一些别的爱利亚派人，但是对我们已没有什么兴趣。邓尼曼说：“那样地出乎意料以外，爱利亚派系统会得到许多赞成者，而塞克斯都还提到一个叫做塞尼亚德的。”

丁、赫拉克利特

如果我们抛开那些尚未把“绝对”理解为思想的伊奥尼亚派，同时也抛开那些毕泰戈拉派，那末，我们就得到爱利亚派的“纯有”和否定一切有限关系的辩证法。[在爱利亚派看来]，思维便是[作出]这样一些现象的过程：“有”[疑误，似应作“变化”。——译者]、世界本身也不过是现象，只有纯有是真实的。芝诺的辩证法抓住了存在于内容本身中的那些范畴。这种辩证法也还只能称为主观的辩证法，因为辩证法只限于静观的主体一边，而那“一”是没有这种辩证法的，是没有这种运动的，是[孤立的]一，是抽象的同一。芝诺的主观辩证法更进一步的发展，就必然是主观辩证法变成客观辩证法，亦即把这种运动本身了解为客观的东西。亚里士多德谴责毕泰戈拉的数和柏拉图的理念，因为它们是本体的事物，事物分享它们——这是一种空谈，哪里有什么现实的东西呢？亚里士多德也谴责泰利士，说他抛弃了运动；在巴门尼德那里，我们看到“有”和当作在主体中的运动的辩证法。现在，赫拉克利特把绝对本身了解为这种过程——了解为辩证法本身。[于是]辩证法[就有了三方面]：（一）外在的辩证法，即达不到事物内在本质的反覆推论；（二）关于对象的内在的辩证法，但陷于主体的静观；（三）赫拉克利特的客观性，亦即认辩证法本身为原理。这是必然的进步，这也就是赫拉克利特所作出的进步。“有”是“一”，是第一者；第二者是“变”——赫拉克利特进到了“变”这个范畴。这是第一个具体者，是统一对立者在自身中的“绝对”。因此在赫拉克利特那里，哲学的理念第一次以它的思辨形式出现了：巴门尼德和芝诺的形式推理只是抽象的理智；所以赫拉克利特普遍地被认作深思的哲学家，虽说他也被诽谤。[像在茫茫大海里航行]，这里我们看见了陆地；没有一个赫拉克利特的命题，我没有纳入我的逻辑学中。

赫拉克利特在第七十届奥林匹亚赛会（纪元前五百年）时就有声誉了，他是爱菲索人，有一段时间是和巴门尼德同时的。从他起始，哲学家才从公共事务和祖国的利益分离，或撤退。我们看见：（一）希腊“七贤”都是政治家、统治者、立法者；（二）毕泰戈拉派的贵族联盟；（三）哲学——为学术而学术的兴趣。赫拉克利特则献身于学术，完全为了哲学而生活在孤寂之中。关于他的生平，除去他与他的家乡人——爱菲索人——的关系外，所知甚少。他与家乡人的关系，主要是下面这一点：他们都轻视他，但也更深刻地为他所轻蔑——这个关系，正如现今社会中每一个人都独自生活而轻视一切其他的人一样。我们知道赫拉克利特是远离群众的。在这个高贵的精神里其所以产生这种轻蔑，是由于他对于他的家乡人们的观念和日常生活之违反真理有着深刻的感觉；在不同际遇中所发出的有关这一点的个别词句还保存了下来。第欧根尼·拉尔修讲到，赫拉克利特曾说过这样的话：“爱菲索人中一切成年人都应该绞死，城邦应交给尚未成丁的人去管理。”——（正

据米希勒本，第二版，英译本，第二七八页增补。——译者

据米希勒本，第二版，英译本，第二七八页增补。——译者

“第欧根尼拉尔修”，第九卷，第一节。

“第欧根尼·拉尔修”，第九卷，第十五节。

同上，第三节。

第九卷，第二节；西塞罗：“杜斯古朗问题”，第五卷，第三十六。

如现在人们想的，只有青年人善于统治），——“因为他的家乡人曾驱逐了他的朋友赫尔谟多罗——他们当中最杰出的人物，至于他们这样做的理由是：在我们当中不应当有最杰出的人，谁若是这样杰出的人，就让他到别处去和别人居住。”在雅典的民主政治之下，也由于同样的原因，人们放逐了伟大的人物。普罗克洛说：“高贵的赫拉克利特骂他的人民愚蠢无知、没有思想。他说，他们有什么理智和深识远见呢？多数人是坏的，少数人是好的。”……“他的家乡人曾请求他参加公共事务的管理；但是他拒绝了，因为他不赞成他们的宪法、法律及国家机关。”第欧根尼·拉尔修继续说道：“安底斯泰尼引用一件事作为赫拉克利特心灵之伟大的证明，说：他把王位让给了他的兄弟。”

波斯国王大留士·希斯大斯比曾邀请赫拉克利特到他那里去，使他分享希腊的智慧，因为他（赫拉克利特）的著作“论自然”包含着世界理论的巨大力量，但是很多地方是晦涩的；请他去为国王解释那些需要阐明的地方。（这自然是不太可能的，虽然赫拉克利特具有东方的情调）——据说赫拉克利特在他的回信中，强烈地表现了他对人们当作真理和正义的东西的轻蔑。他写道：“那样多的世人生活着，对于真理与正义都是陌生的，他们由于可恶的愚昧而保持着无节制的和虚妄的意见。但是我呢，由于我已遗忘了一切罪恶，遗弃了跟随我的无度的嫉妒和居高位的傲慢，我将不来波斯，而满足于我的卑微并保持我的素志。”

他将他的著作（仅仅一种）放在爱菲索的第安娜（月神）庙里，这部著作有些人称之为“缪斯”（即艺术之神），有些人叫它作“论自然”。这部著作似乎在近代还存在着；我们所得到的残篇是收集在斯特方版的“哲学诗篇”（*Po sis philosophica*）一书中。史莱尔马赫也曾收集过这些残篇，并依独特的计划加以编排，名为“爱菲索人赫拉克利特——晦涩的人，按他著作的片断及古人的记述整理而成”，这本书收在伏尔夫和布特曼的“古代学术文库”第一卷第三一五至五三三页（一八七七年柏林出版）；计有七十三段。克罗依采尔曾企图以更多的批判和语言学知识来整理它。他作了更为全面的收集（特别是从语法学者那里）。但是由于缺少时间，他把这个收集交给一位青年学者来整理，但这人已经死了，所以这个收集没有问世。这一类收集一般都是很冗长的。它们包含着大量的博学材料，这些东西写起来比读起来还更容易。

赫拉克利特被认为是晦涩的；并因其晦涩而闻名。西塞罗在这里有如他习惯的那样，有一种不好的想法；他以为赫拉克利特是故意写得如此晦涩。但是这种说法是很肤浅的，西塞罗把他自己的肤浅说成是赫拉克利特的肤浅

法布里修注塞克斯都·恩披里可：“反数学家”，第七卷，第一二七节：“普克洛文集”，古桑(Cousin)编，第三册，第一一五——一一六页。

“第欧根尼·拉尔修”，第九卷，第六节。

“第欧根尼·拉尔修”，第九卷，第十三节。

同上，第十四节。

同上，第十二节、第六节。

第一二九页以下。

“论神的性质”，第一卷，第二十六章；第三卷，第十四章；“论目的”[或论至善]，第二卷，第五章；

“第欧根尼·拉尔修”，第九卷，第六节。

——即故意写得晦涩。赫拉克利特的晦涩使他得到“晦涩的人”的绰号，这乃是忽略语法及不完善的语言的结果；这也是亚里士多德的意见。他从语法的观点认为晦涩是由于缺乏标点断句：“人们不知道，一个字是属于前面呢，抑或是后面。”德梅特留（Demetrius）也是这样说。苏格拉底谈到这本书时说：“他[赫拉克利特]所了解的是深邃的，他所不了解而为他所信仰者，也同样是深邃的；但是，为了钻透它，就需要一个勇敢的游泳者。”但是这个哲学之所以晦涩，主要由于在它里面表现了一个深奥的、思辨的思想；这种思想对于理智永远是很深的、晦涩的：反之对于理智，数学倒是很容易的。概念、理念对于理智则是格格不入的，是不能为它所把握的。

柏拉图曾经特别勤勉地研究过赫拉克利特的哲学。在他的著作中我们看见很多地方引用它，并且无可争辩地他是通过赫拉克利特的哲学而获得他的早期哲学素养的，所以赫拉克利特能够称作柏拉图的老师。同样，希波格拉底也是赫拉克利特学派的哲学家。

赫拉克利特的哲学所报道给我们的，初看起来似乎是很矛盾的，但是可以用概念来打通它，我们发现了他是一个有深刻思想的人，他是前此[一切]意识的完成——一个从理念到全体性的完成，而这个全体性就是哲学的开始，或者说，这个全体性说出了理念的本质、无限的性质，[作为对立的统一。]

亚里士多德，“修辞学”，第三篇，第五章。

“论演说术”，第一九二节，第七十八页，史奈德（Schneider）编。

“第欧根尼·拉尔修”，第二卷，第二十二节；第九章，第十一——十二节。

按“意识”，米希勒本，第二版，英译本，第二八二页作“知识”。——译者依米希勒本，第二版，英译本，第二八二页增补。——译者

[一 逻辑原理]

这个勇敢的精神第一次说出了这样深刻的话：“有不比无多”，它是同样的少；或者：“有与无是同样的”，本质是变。真理只有被认作对立物的统一；我们看见在爱利亚派那里的抽象理智：惟有“有”存在。用我们的话来表达赫拉克利特的意思应说：绝对是有与无的统一。当我们听到“有不比无多”这个命题时，似乎它并没有产生多少意义，而只是一般的否定，毫无思想性。但是，我们还有另一种说法，它更确切地表明了他的原理的意义。赫拉克利特说：“万物皆流转，无物常住、亦无物永为同一之物。”关于赫拉克利特，柏拉图继续说道：“他把事物和一条河中的水流相比——人不能两次涉入同一水流”；因为水流动着；而人触到的是别的水了。他的后继者甚至说：“人一次也不能涉入”，因为水流当下变异着；它是什么，而马上已非什么。亚里士多德继续说，赫拉克利特提出“只有‘一’是常住的；一切别的都从这里改造出来”，变异出来，形成出来。“除此‘一’外，一切别的都流转着，无物是巩固的”，无物是持久的；这即是说，真理是“变”[即生成]：不是“有”——对于这个一般的内容，加以进一步的规定即是“变”。爱利亚学派认为，只有“有”是存在的，是真实的；“有”的真理是“变”——“有”是第一个思想，是直接的。赫拉克利特说，一切皆变；这个“变”就是原则。这个思想包含在这句话里：有不比无多；“变”存在而也不存在。绝对对立的范畴联成了一个东西；在里面我们发现了有，也发现了无。不仅发生属于变，而且消灭也属于变；二者不是孤立的，而是同一的。这些都这赫拉克利特所道出。有不存在，无亦不存在：无不存在，有亦不存在；这就是二者同一的真理。

这是关于从有过渡到变的伟大思想；它还是抽象的，但同时它也是第一个具体的思想，是相反的范畴的第一个统一。所从在这种关系里这些[相反的]范畴是不安宁的，因为生命的原则存在其中。因此亚里士多德指出的早期哲学所缺乏的就补偿起来——缺乏运动；现在这种运动在这里本身就是原理。这样，这个哲学就不是过去的哲学，它的原理是基本的，并且出现在我的“逻辑学”的开端中——紧接在讨论有与无之后。

人们能认识到：有与无都只是没有真理的抽象物，第一个真理只是变——这是人们在认识方面所得到的一个伟大的洞见。理智把二者孤立起来，认为单是一方即是真的和有效率的；与此相反，理性在他物中认识到此物，认识到在此物中包含着此物的对方——所以全、绝对应规定为变。

赫拉克利特又说：“对立面存在于同一东西中”，例如“蜂蜜是甜的也是苦的”，——这样，有与无是在同一物中。塞克斯都解释道：“和怀疑论者一样，赫拉克利特是从人的通常观念出发的；没有人会否认：健康的人说

译者增补。

亚里士多德，“形而上学”，第四卷，第七章（又“形而上学”，第一篇，第四章）。

同上，第三章。

柏拉图，“克拉底鲁”篇，斯特方本，第四二页（柏克尔本，第四十二页）；亚里士多德：“形而上学”，第一卷，第六章；第十三卷，第四章。

亚里士多德：“形而上学”，第四卷，第五章。

“论天体”，第三卷，第一章。

“皮罗学说概略”第一卷，第二十九章，第二——二一一节；第二卷，第六章，第六十三节。

蜂蜜是甜的，害黄疸病的人说它是苦的”，——如果它仅仅是甜的，那末它就不能因他物而改变它的性质，它就会无论何处甚至在害黄疸病的人那里都是甜的。芝诺开始废除对立的实词，而在运动上指出对立物来——运动是界限的设立，也是界限的废除；芝诺只是从无限的消极面（由于它的矛盾）来说无限是不真实的。在赫拉克利特那里我们看见说出了无限本身，或说出了无限的概念、本质：无限或绝对的存在是对立的统一——即一般对立的统一，纯粹对立的统一，有与无的统一。如果我们不把存在本身的观念认作充满内容的观念，那末，纯有不过是个简单的思想（在它里面否定了一切确定的东西），这就是绝对的否定；但是没有什么东西是同样的，或者说，没有什么东西恰恰是自身相同的；像这种绝对的过渡到对立物，芝诺还没有达到，因为他还停留在“无不能生有”这个命题上。在赫拉克利特那里，否定的环节是内在的；因而这里所处理的是整个哲学的概念。

首先我们看见的是有与无的抽象，即在完全直接一般的形式中的有与无；但是进一步我们看见赫拉克利特以较为确定的方式去把握这个对立。这个统一是实在的东西与思想的东西的统一，是客观的东西与主观的东西的统一；主观的东西只能是过渡到客观的东西的变化过程，否则它就没有真理性；客观的东西乃是过渡到主观的东西的变化过程。真实的东西是这种变化的过程；赫拉克利特曾经用确定的形式说出了这些不同的[对立的]东西变为自身合一的过程。例如，亚里士多德说，赫拉克利特一般地把“全体与非全体（部分）结合起来”——全体把自己变作部分，而部分的意义是变成全体——把“一致与冲突结合起来”，同样把“和谐与不和谐结合起来；从一切（对立物）产生一，而从一产生一切”。这个“一”不是抽象的东西，而是自我分化的活动；与我们在赫拉克利特这里看见的深度相对比，那种僵死的无限是一种坏的抽象。塞克斯都·恩披里可引证道：“赫拉克利特曾说过：部分是与全体不同的东西，而它也是与全体同一的东西；本体是全体和部分。”上帝创造世界，分化其自身，产生了圣子等等——这一切具体的东西都包含在这个范畴里。柏拉图在“会饮”篇对话中说到赫拉克利特的原理：“一与自身离异，复与自身合一”，——这就是生命的过程——“正如弓与琴的和谐一样”。然后他让“会饮”篇中的发言者爱吕克西马可（Eryximachus）批判这一点：“即和谐产生不和谐，或和谐从对立的東西中产生：因为和谐并不是从高音与低音（只要它们是不同的）中产生，而是由于音乐的艺术把它们统一起来。”但是这对于赫拉克利特并不是个矛盾，他正是这样想的。简单的东西、一种音调的重复并不是和谐。差别是属于和谐的；它必须在本质上、绝对的意义是一种差别。和谐正是相对的变或变化——不是变成他物，现在是这个，然后变成别的东西。本质的东西是：每一不同的、特殊的東西之与他物不同——不是抽象的与任何他物不同，而是与它的对方不同：它们每个只在它的对方本身被包含在它的概念中时才是存在的。变化是统一，是两个东西联系于一，是一个有，是这物和他物。在和谐中或在思想中我们承认是如此的；我们看到、思维到这个变化——本质上的统一。精神在意识中与感性的东西相关联，而这个感性的东西就是精神的对方。音调也是这样；各

“论宇宙”，第五章。

“反数学家”，第九卷，第三三七节。

斯特方本，第一八七页（柏克尔本，第三九七页）。

种音调必须互相不同，因为是这样地不同，所以它们仍能统一起来——而这
就是音调本身。属于和谐的是确定的对立及它的相互对立面，正如颜色的和
谐一样。主观性是客观性的对方，不是一张纸的对方——如果是后一种情形，
那就完全是无意义的事；它必须是它的对方，而在这当中恰恰有着它们的同
一性：这样，每一个都是对方的对方，也就是它的对方的对方。这就是赫拉
克利特的伟大原理，它可能显得晦涩，但它是思辨的；而思辨的真理对于理
智永远是晦涩的，理智坚执着有与无、主观与客观、实在与理想的分离。

[二 实在的形态]

赫拉克利特在他的阐述中并不停留在概念的说明，即纯粹逻辑的说明；而是在他用以论述他的原理的一般形式之外，赫拉克利特给了他的理念一个较富实在性的说明。这种实在的形态主要是自然哲学的，或者说，它的形式更加是自然的形式；因而他也被算作伊奥尼亚学派，并因此而使自然哲学活泼了。可是历史家们关于他的原理的实在形态有着不一致的说法。大多数说，他把存在着的本质认为是火，但另外一些人说是空气，还有些人说是蒸气，而不是空气；在塞克斯都那里甚至时间被称为最初存在的本质。问题是：如何来理解这种不同的说法？人们不能完全相信这些报道都是由于作者们的疏忽；因为这些见证人都是最优秀的见证人，如亚里士多德和塞克斯都·恩披里可。他们都不是偶尔提到而是确定地论及这些形式，但是没有注意到这些差异与矛盾。似乎我们在赫拉克利特文章的晦涩上可以找到一个较为接近的原因，这种晦涩由于表达的混乱是能够引起误解的，但是进一步考察，这种困难就没有了，这种困难只在人们仅仅表面地观察时才会出现。在赫拉克利特的具深刻意义的概念里就存在着超越这种障碍的真正出路。一般说来，赫拉克利特不能再像泰利士一样把水或空气之类的东西认作绝对的本质——不能再从一个最初的东西产生出其他东西的方式——因为他所思想的是有与无的同一或无限的概念。所以在赫拉克利特那里，存在着的绝对的本质不能作为一种现存的特质（如水）而出现，反之水是作为自身变化着的東西而出现，换句话说，水只是过程。

（甲）抽象的过程——时间。如塞克斯都所表明，赫拉克利特曾说：“时间是第一个有形体的本质。”“有形体的”是一个笨拙的词语。怀疑派常常选择粗糙的词语，也可以说，他们首先把思想弄得粗糙些，是为了可以对思想不去深加理会。有形体的，意即抽象的感性；时间是对于过程的抽象的直观，它是第一个感性的本质。因而时间是真正的本质。当赫拉克利特不停留在对“变”加以逻辑的说明，而要给他的原则以存在的形态时，那末，时间的形式必然首先呈现；因为正是在感性和直观中时间是最初作为变而呈现的东西，时间就是变的第一种形式。时间在直观中是纯粹的变。时间是纯粹的变化，是纯粹的概念，是从绝对的对立中和谐地产生的单纯之物。它的本质既是“有”又不是“有”，除此而外别无特性；——纯粹抽象的有和抽象的无直接在一个统一之中，而又有分别。不是说时间究竟存在或不~~存在~~；而是说时间是这样的东西：它在有中直接地不存在，在非有中直接地存在，时间是这种从有到非有的转变，是这种抽象的概念，但是就其对我们的关系而，言这种概念是在客观的形式中（即被直观的）。在时间中没有过去与未来，只有现在；现在存在是为了不存在，马上就消灭了，过去了，——这非有也~~同样~~转变为有，因为它是存在的。时间就是对于这种[由有到无，由无到有]的转变的抽象直观。假如我们要述说赫拉克利特认作本质的东西在纯粹形式

译者增补。

亚里士多德：“形而上学”，第一卷，第三章、第八章。

塞克斯都·恩披里可：“反数学家”，第九卷，第三十六节；第十卷，第二三三节。

“反数学家”，第十卷，第二六一节。

“反数学家”，第十卷，第二三一——二三二节。

中（他在这种形式中认识到本质）对于意识是如何存在的，那末，除去时间以外我们就不能指出别的东西了。因而，说时间是变的第一形式，乃是完全正确的；这是和赫拉克利特的思想原理一致的。

（乙）作为过程的实在的形态——火。但是这种纯客观的概念必然进一步实现它自己。在时间中有与无只是被认作消极地或直接地消失的两个环节。除此而外，赫拉克利特更以较详的物理的方式来规定过程。时间是直观，然而完全是抽象的直观。假如我们要以实在的方式来表象时间是什么，即是说，假如我们要说明这两个环节是作为一个独立的全体，作为一个现存的东西，那末，问题就是：什么样的物理的东西是相应于这个范畴的？带着这样的环节的时间就是过程；了解自然，就是说把自然当作过程来阐明。这就是赫拉克利特的真理，这就是真正的概念。因而对于我们是很明显的，赫拉克利特不能说本质是空气或水之类的东西；因为它们自身（这是首要的）不是过程。而火则是过程；因此他把火认作最初的本质，——这就是赫拉克利特的原理的实在形式，自然过程的灵魂和本质。正好在过程中诸环节区分开来，如在运动中：（一）纯粹消极的环节；（二）现存对立的环节——水和空气；和（三）静止的全体——土。自然的生命就是这些环节的过程：静止的全体——土——分裂为对立，这些环节的对立的建立——消极的统一，回复到统一，现存对立的燃烧。火是物理的时间；它是绝对的不静止，是长存性的绝对消失，——火是其他东西的消失，但也是它自身的消失，它是不停留的。因而我们了解（即是完全一贯的）赫拉克利特是可以把火称作过程的概念的，——这是从他的基本范畴出发的。

（丙）现在他进一步规定了火，继续发挥它，把它作为实在的过程；火自身就是实在的过程，它的实在性就是全过程，于是在这全过程中更进一步、更具体地规定了诸环节。作为有形体事物的变形者，火就是变化、确定东西的变易、气化、蒸发；因为在过程中它是那种东西的抽象的环节，而空气和蒸气却不是。赫拉克利特用一个完全特殊的字眼来称呼这个过程——气化（因太阳而产生的烟、雾）；这里气化只是表面的意义，——它更多的意义是：过渡。亚里士多德关于赫拉克利特的这方面说道：“灵魂是原理，因为灵魂是气化，是万物的源起”，而这个气化、变“是最无形体的东西，并且是永远流转的。”这也是适合赫拉克利特的基本原理的。

赫拉克利特进一步规定了实在过程的抽象环节，他把这过程区别出两方面来，“向上的路和向下的路”，——一条是分裂的路，一条是合一的路。它们必须这样本质地来理解：分裂是实现，是对立面的建立；另一面是：统一自身的反映，是这个现存对立的扬弃。与此相应，赫拉克利特提出下面这些进一步的特性：“敌对、仇恨、斗争和友谊、和谐”，——分割与合而为一（用神话的方式来说就是：爱等等）。“在这两方面中，敌对、斗争是差别发生的原理，——但导向燃烧的是统一及和平”。就人与人的敌对而论，就是一个人自认为独立，敌视另一人，或各人自为，——一般说这就是分裂、

“论心灵”，第一篇，第二章。

约翰·斐罗朋注亚里士多德：“论心灵”，第一篇，第二章，第二十页。

参看亚里士多德，“形而上学”，第一卷，第四章。

“第欧根尼·拉尔修”，第九卷，第八节。

实现；而团结与和平就是从自为存在沉落到无区别性或非实在性。任何东西都是一个三合体，是本质的统一；自然就是这种绝不静止的东西，万有都是从这个到那个，从分裂到统一，从统一到分裂的过渡。

他对这个现实过程的较详细的规定，有一部分是有缺陷的和矛盾的。在这方面，现在我们从关于赫拉克利特的记载中徵引一些材料，据说他会如此规定这个过程：“火首先转化（变化）为海；海的一半转化为地，另一半为闪电”——闪电就是跃出的火。这种说法是很一般性的，而且是很晦涩的。第欧根尼·拉尔修说：“火凝缩变为潮湿，到固定时它就变成水”，熄灭的（烧烬的）火就是水，就是过渡到冷淡的火，“但干硬的水变成土；而这就是下降的路。接着土又变成流质（被熔化），从它又产生潮湿（海）：从此潮湿又产生海的气化，从此气化而发生万物”，气之物再变成火，火作为火焰冒出来；“这就是上升的路”。因此这一切都是火的一般变形。“水自身分裂为黑暗的气化之物，变成为土——纯粹的、发光的变成火，在太阳系里它发起火来；火花变成殒星、行星和星辰。”它们并不被视为静止的、死的星体，而被视为在变中、在永恒的产生中的东西。这些东方式的、形相化的词句是不能从粗糙的感性的意义来了解的，亦即不能说这些变化是在外在知觉中出现的，反之，它们是这些原素的本性；土永恒地给自己制造着太阳和行星。

自然就是这样的圆圈。在这个意义上我们听见赫拉克利特说道：“宇宙并不是上帝造的也不是人造成的，它过去是、现在是、而将来也是一团永远活生生的火，它按照它自己的规律燃烧和熄灭”。我们可以理解亚里士多德所引用的话了，原理是灵魂，因为灵魂是气化——是世界的自己运动的过程；火就是灵魂。与此相联系的亚历山大里亚的克雷门还有另一种说明：“对于灵魂（有生命的东西）说来，死就是变成水；对于水说来，死就是变成土；反过来从土里产生出水，而从水中产生灵魂。”因此一般讲来这个过程就是熄灭的过程，对立回复到统一的过程，熄灭者重新甦醒的过程，从“一”中发生的过程。有几个人错误地把灵魂的熄灭、火的熄灭于水和最后产生的燃烧叙述成世界的燃烧。说赫拉克利特会讲到世界的燃烧，即在某一时间（有如我们观念中的世界末日）之后世界将在火里毁灭，这不过是幻想的表象而已。但是立刻我们从最确切的段落中看到，世界的燃烧并不是像他们所意谓的那样，而是持久的燃烧、友谊的生成，——宇宙的普遍的生命、普遍的过程。“赫拉克利特说，生命既像死亡一样交织在我们生活中，同样也交织在我们的死尸中；因为当我们生活时，我们的灵魂业已死亡并埋葬在我们身中；但当我们去世时，我们的灵魂又复活并生活起来。”

亚历山大里亚的克雷们：“基本问题”第五卷，第十四章，波特本，第七一二页（斯特方“哲学诗篇”，第一三一页）。

第九卷，第九节。

亚历山大里亚的克雷门，第五卷，第十四章，第七一一页。

“基本问题”，第六卷，第二章，第七四六页（斯特方“哲学诗篇”，第一三一页）。

“邓尼曼”，第一卷，第二一八页；“第欧根尼·拉尔修”，第九章，第八节。欧瑟比由：“福音之准备”，第十四卷，第三章。

参看斯托拜欧：“自然的牧歌”，第二十二章，第四五四页。

塞克斯都：“皮罗学说概略”，第三卷，第二十四章，第二三节。

关于赫拉克利特说火是有生命的，是灵魂，这话还有一种可能显得很奇怪的说明，即：“最干燥的灵魂是最优良的灵魂。”诚然我们不致把最湿润的灵魂认作最好的，但却可从另一方面说，最生动的灵魂是最好的；在这里干燥的意思即是火热的，所以最干燥的灵魂就是纯粹的火，而这个东西不是不生动的，它就是生动性自身。

这就是真实的生命过程的诸主要环节。我在这里要逗留一片刻，因为这里已一般地表述了对于自然的思辨考察（自然哲学）的整个概念。这种哲学自身就是过程，在这个概念中一个环节、一个原素过渡为另一环节、另一原素：火变为水，水变为土和火，关于元素的变化及与不可变性的争论是早已有的争论。在这个概念里分别开普通的感性的自然探究与自然哲学。从思辨的观点看来，单纯的本体自在地变形为火及其他原素；而从另一种观点看来，所有过渡都被取消了，水就正是水，火就是火，如此等等——没有概念，没有绝对的运动，仅有发生，即仅有业已存在的事物之一种外在的分离。如果说前一种观点主张变化，那末后一种观点就相信能够指出相反的一面来；诚然它也主张水、火等等不再是简单的元素，而是把它们分碎为氢气、氧气等等——但是仍主张它们的不可变性。它同时也公正地主张，从思辨的观点看来，自身应该是什么的东西，也必然还是具有实在的真理性；因为如果思辨的概念就是自然及其环节的本质的话，那末它也必然是现存的了。（人们想像思辨的概念只存在于思想或内心之中——这就是说，人们不知它在何处。）思辨的概念也是现存的；但是自然科学家由于他们狭隘的概念而闭眼不见它。

我们常听到他们[自然科学家]说，他们只是观察并说出他们所见的；这话并不是真实的，而[事实上]是：他们不自觉地通过他们[有限和呆板]的概念直接改变着所见之物。而这个争论也就不是观察与绝对的概念之间的对立，而是褊狭的固定呆板的概念与绝对的概念间的对立。他们认为变化，例如水变为土的变化，是不存在的。直到最近这种观点还被主张着，因为当水蒸发的时候，曾留下一点土的残余。拉瓦谢曾经作了一个正确的实验，把所有的盛水器都秤过；他得到一点土的残余，但是他从比较中得出结果，说这点残余是从盛水器来的。他们承认有一种表面的[变化]过程，这过程并不能克服[或改变]实体的性质：“水并不变成空气，而只变成蒸汽，同时蒸汽又永远凝缩成水。”但是在那里也跟在这里一样，他们只把片面的有缺陷的过程固定起来，并把它当成绝对的过程。当我说：“自然过程是各种条件的全体”时，意即如果这些条件缺少了几个，就要产生与具备所有条件时不同的东西。铁变成磁铁，并不是当我烧红它的时候，而是用某种方式使它们相互摩擦的时候；诚然也有这种情形，摩擦之后，铁还是一样的铁。机械的分割永远仅仅是可能的；——一座房子能分割成石与砖，这些东西是作为石与砖而存在着的。他们只是在这个意义上说及全体与部分的关系，而没有说及思想的环节；——他们得到这些环节，然而这些环节对于他们是自在的，不可见的，潜伏的，而不是积极的（作为环节），但是在这里这些环节还是被当作表象。但在实在的过程中，在自然过程中，他们有这种经验：融解了的结晶体成为水，而在结晶体中水则消失了，变硬了——成为“结晶水”；土的氧化并不以蒸汽的形式（就外表状态而言）出现在空气中，而是：空气始终

是完全纯洁的，亦即氢气在纯洁的空气中完全消失了。他们曾完全白费气力地在空气去寻找氢气。他们同样又有这种经验：在完全干燥的空气中，他们既不见潮湿，又不见氢气，而这种空气却转化为云雾和雨等等。这就是他们的观察，但是他们由于凝固的概念而败坏了对于变化的一切知觉；——这就是说，他们带来了关于全体与部分的固定概念，带来了从部分构成一件事物的概念，带来了关于一种表现正在发生的东西的已经预先存在的概念。结晶体分解产生水，他们就说：“那并不是发生了水，水在以前已经存在其中了”；水在过程中分解，产生了氢气和氧气：——“这些不是发生的，而是在以前就作为部分而存在了，水就是这些部分构成的。”但是他们既不能在结晶体里指示出水，也不能在水里指示出氢气和氧气来。他们对待“潜热”也是同样的。正如对于知觉和经验的一切表达一样，当一个人说话时，在他的话里就有一个概念，他是不能制止这概念在意识里再行产生的——因为在这一切里都常包含着普遍性和真理的微波。因为概念正是本质；但是只有对于有教养的理性，它才成为绝对的概念，而不像在这里一样限于规定性中。他们必然地达到他们的界限，这样，他们的苦恼就是在水里找不到氢气。温度计，从高地用气球带来的充满空气的瓶子，都不能给他们指示出氢气是存在的。结晶水不再是水了——变化了，变成土了。

回到赫拉克利特吧，他就是第一次说出了无限的性质的人，亦即第一次把自然了解为自身无限的，即把自然的本质了解为过程的人。哲学存在的开端必须自他始——这开端便是长存的理念，这个理念在所有哲学家中一直到今天还是同一的理念，正如它过去是柏拉图和亚里士多德的理念一样。

[三 过程之为普遍及其对意识的关系]

在他所讲的理念[过程]方面还缺少这点：即把理念[过程]的本质、理念[过程]的单纯性当作概念、当作普遍性来认识。人们可能觉得这里找不到亚里士多德所说的不变的静止的东西。过程尚未当作普遍来理解。赫拉克利特诚然说过：一切皆流转，无物常住，仅“一”常存。但这还没有表达出真理和普遍性；这是在对立中存在着的统一的概念，而不是自身反省的抽象的概念。这个与运动、与诸个体的过程相统一的“一”就是普遍、类、理智，或者就其无限性说，即作为思想的单纯的概念。作为这样性质的理念是尚待规定的——即阿那克萨戈拉的“心灵”。普遍是在对立中的直接的单纯的统一，是不同的东西回归到自身的过程。但是这在赫拉克利特那里也有了。赫拉克利特把这个普遍、这个在对立中的统一——有和无是同样的东西——叫作“命运、必然性”。必然性的概念正是这种概念：存在者作为被规定者，具有这样的性质（这性质构成它作为一个个体事物的本质），即它是什么，正由于它与它的对立物相联系；——这就是“贯穿在全体的存在中的绝对关系”。他把这绝对关系叫做“以太的躯体，万有变化的种子”。在赫拉克利特看来这就是理念，就是普遍本身，就是本质。这就是静止的过程，——如兽类是不变的东西，是接受自己的（回归自身的）单纯的过程。

除此以外，我们现在还必须来观察，赫拉克利特给本质（即世界，存在的东西）对意识、思想什么样的关系。就全体而言，他的哲学有一种自然哲学的形态；原理虽然是逻辑的，但是就其自然形态说它是被理解作一般的自然过程的。法则如何进入意识？它与个体的灵魂关系如何？这里我要详细加以说明；这是一种美丽的、天真的、纯朴的真实地谈论真理的方式——这儿谈到普遍、意识的本质和对象的本质的统一及客观界的必然性。

赫拉克利特关于认识所说的话现在保存有很多段落。从他的原理——万物存在，同时又不存在——直接出发，他解释道：感觉的确信是没有真理的。因为感觉的确信正是这样的东西，对于它那存在的东西好像是存在的、确定的——这就是说：这种感觉确信是这样的确信，对于它存在的东西实际上并不存在。这种直接的存在并不是真正的存在，而绝对的间接性、被思维的存在、思想才是真正的存在，在这里存在得到统一的形式。“我们在清醒时所看见的是死的东西，在睡眠中却是一个梦”，因为，只要是我们看见的东西，就是一个顽固的东西，就是固定的形象。赫拉克利特在这方面论及感性知觉道：“人的眼和耳是最坏的证人，如果它们有着粗野的灵魂的话。理性是真理的裁判者，但不是任意武断的，而是唯一神圣的、普遍的裁判者”，是尺度、是贯穿宇宙的实体的韵律。绝对必然性正是这种在意识中的真理；但是，这种东西并不是每一种关涉到个别东西的思想，也并不是每一种在其中仅有形式或表象的内容的关系。而是普遍的理智，对于必然性的已发展了的意识，

译者增补。

“第欧根尼·拉尔修”，第九卷，第七节；辛普里丘注亚里士多德：“物理学”，第六页；斯托拜欧：“自然的牧歌”，第三卷，第五十八——六十页。

普鲁泰克：“诸哲学案”，第一卷，第二十八章。

亚历山大里亚的克雷门：“基本原理”，第三卷，第三章，第五二页。

塞克斯都·恩披里可：“反数学家”，第七卷，第一二六——一二七节。

主体与客体的统一。“广博的知识并不能教导人的心灵；否则它就已经教导赫西阿德、塞诺芬尼和毕泰戈拉了。唯一的智慧是：认识统治万有的理性。”

塞克斯都进一步叙述了主观意识即特殊理性对普遍理性、对自然过程的关系。这种关系带着高度的物理形态；它有点像我们所了解的作梦的或疯了的人与清明意识状态的关系。清醒的人是以一般的方式，即适合于事物的方式，也即是其他的人用以对待事物那种方式来对待事物。塞克斯都像这样告诉我们有关这点的规定：“所有我们周围的东西都是合逻辑的、理性的”，——这就是必然性的普遍实质。普遍性有着清明意识的形式；客观的存在、客观性是合理的，但并不因此就是伴有意识的。如果而且只要我们是在这种清明意识状态和意识的客观性的客观合理的联系中，那末，虽然我是在有限中——作为一个有限者我是在外在的联系中，那末，不管在睡梦中 and 清醒时都是在这种联系的范围内；——但是只有当我们有了理解、清明意识和自觉，而不是在睡梦中时，我们才意识到这种联系的必然方式、客观性的形式——在有限性中的理念。

“如果我们经由呼吸而吸入这种普遍的本质，那末我们就变得理智；但只有清醒时我才是如此，在睡眠中我们就忘记了。”这种理解的形式就是我们叫做“觉醒”的东西。这种觉醒、这种对外在世界的意识是属于理智的范围的，不过是一种情况；而在这里却被当作理性意识的全体了。“因为在睡眠中”（据说）“感觉的通路关闭了，在我们之内的理智和周围的联系隔断了。而只有呼吸的联系保存着，就仿佛”（只是）这种联系（即清明意识的情况）的“一条根”，它在睡眠中也存留着——这并不是特殊化的，而是抽象的成分；因此这种呼吸和一般的呼吸是有别的，即与他物对我们之存在是有别的。人的理性就是这个与客观事物相联系的过程。因为我们不是与全体联系，所以我们只有做梦。“这样一隔离，理智就失去了它从前曾有过的意识的力量。”仅仅作为孤立的个别性的精神就失去了客观性；它不是在个别性中的普遍思想，也就不是那种把自身作为对象的思想。

“但是它（理智）在觉醒的人中，通过感觉的道路，像从窗户向外瞧一样，便与外界建立联系而获得逻辑的力量”——这是朴素的唯心论。“正如炭近火则燃烧，离火即熄灭一样，部分也是这样”——必然（见上）——“当部分[理智]与在我们身体中的环境相隔绝时，由于这种隔离，它差不多变成非理性的了”；——这种思想正与以为智慧是上帝在睡眠中、在梦游中给予的那些人们的意见相反。“但是在与无数通路的联系中必然性就同样与全体联系起来”。觉醒是实际的客观的意识，是对普通、对存在的认识；虽然里面还有自为的存在。“这个全体、这个普遍而神圣的理智——和它相结合，

“第欧根尼·拉尔修”，第九卷，第一节。

“反数学家”，第七卷，第一二七节。

塞克斯都·恩披里可：“反数学家”，第七卷，第一二九节：指使观念成为自己所有的力量；Mnemosyne（追忆女神），Mneme 并不就是我们的记忆力（Mnemosyne 是文艺女神之母），一般地是指一切的观念和意识。

塞克斯都·恩披里可：“反数学家”，第七卷，第一三节。

值得注意的是邓尼曼（第一卷，第二三三页）说，赫拉克利特说过：“思想的根据、思想力是在人之外。”这点他是引用塞克斯都·恩披里可：“反数学家”，第七卷，第三四九节。

我们就是逻辑的[有理性的]——，在赫拉克利特看来，就是真理的本质。因而那种对一切人显现为普通的东西，就有信念，因为它分享了普遍而神圣的逻各斯；但是那种属于个别人的东西，由于相反的原因，自身是没有信念的。赫拉克利特在论自然一书的开端说道：‘因为环境是理性（Vernunft， ），所以人们在他们听见以前和他们刚听之初都是无理性的。因为一切事物之发生既均系按理性而发生：当他们来研究我所指出（解说、叙述、阐明）的言论和作品时（这些言论和作品是我依照每一事件的性质去区别并解说其真实关系而指出——解说、叙述、阐明的），他们还是无经验的。但是其他的人并不知道他们清醒时所行的，亦如他们遗忘了在梦中他们所行的一样’。”

赫拉克利特继续说：“我们依照对神圣理智（*Verstand*， ）的分享而作一切事，想一切事。所以我们必须”仅只“遵从这个普遍的理性。但是许多人生活着，好像他们有一种自己的理智；但是，理性不是别的，只是对于宇宙的安排（结构）的方式（ 转折、变化， ）之阐明——（意识、阐述、洞见）。所以，只要我们分享关于它的知识，我们就是在真理中；但是，只要我们有特殊的”——（个人特有的东西）——“我们就是在错误中。”

多么伟大而重要的字句啊！人们不能比这更为真实、更为朴素地来表现真理了。意识只有作为普遍性的意识才是真理的意识；但是，个别性的意识和个别的行为，一种在内容或形式方面特别异样的创新，是非真理的，是坏的。因此错误只在于思想个别化——罪恶与错误是由于与普遍分离。人们通常认为，当他们思想某物时，则他们所想的必须是特殊的東西；这是一种错觉。

赫拉克利特尽管主张感觉知识中没有真理，因为一切存在的都流转着，感觉确信的存在当其存在时是不存在的；但他也同样认定在知识中客观的方法仍然是必要的。我所知道的合理的与真实的東西是既从对象性中，亦从感性中，从个别中，从确定和存在着的東西中回归[到普遍性]。而理性自身所知道的也同样是必然性或存在的普遍性。这就是思想的本质，亦即世界的本质。斯宝诺莎的真理观与此相同：“在永恒的形式下观看事物。”理性之自为存在并不是一个没有对象的意识、一个梦，而是一种自为的知识；但是这种自为存在是觉醒的，或者说是客观而普遍的，是对一切人都是同一的。梦是对某种唯我所知的東西的一种知识。幻想和幻想一类的東西正是如此的梦。同样，感觉是这种方式，即某物仅为我而存在，我有某物在我——作为主体——之中；感觉无论被说成如何高尚，但实际上它对于我——作为主体——乃是我所感觉到的，而不是离我独立的对象。而真正说来这个对象对于我是作为自身独立存在的東西，而我对于我自己说，是没有主观性的；同样，这个对象并不是一个幻想的对象，不是仅为我所造成的对象，而是本身普遍的对象。

除此以外赫拉克利特还有许多另外的残篇和个别的语句等等。例如：“人是有死的神，神是不死的人；对于前者死亡就是生，而生活就是死。”神之

塞克斯都：“反数学家”，第七卷，第一三一——一三二节。

塞克斯都：“反数学家”，第七卷，第一三三节。

“伦理学”，第二部分，命题四十四，绎理二（保罗本，第一一八页）。

法布里修注塞克斯都·恩披里可：“皮罗学说概略”，第三卷，第二十四章，第一八五页，附注C（赫拉克利德：“荷马寓言”[*Heraclides, allegoriae Homericae*]，第四四二——四四三页，加尔本；亚历山大里亚的克雷门：“教育论”，第三卷，第一章，第二五一页，波特本）。

死是生，神之生是死。神圣是那种通过思想而超越了单纯的自然性的提高；单纯自然性是属于死亡的。[在塞克斯都（“皮罗学说概略”，第三卷，第二十四章，第二三节）那里我们又读到：“赫拉克利特说，生与死都结合在我们的生活以及死亡里；因为当我们活着时，我们的灵魂是死的，并埋葬在我们里面，但当我们死时，我们的灵魂超升并活着。”]

关于赫拉克利特，在事实上我们可以说，苏格拉底曾说过的同样的话：赫拉克利特的还残留给我们的东西是优越的；但已遗失了的，我们必然设想，大概也是同样优越的。或者，如果我们希望命运是公正的，我们的后代永远保存最好的东西；那末关于赫拉克利特的残篇我们至少必须说：它是值得保存的。

戊、恩培多克勒、留基波、德谟克里特

在研究恩培多克勒时，我们同时研究留基波和德谟克里特。在他们那里出现了感性事物的理想性，同时也出现了普遍的规定性或到普遍的过渡。恩培多克勒是一个毕泰戈拉派的意大利人，他倾向于伊奥尼亚派，留基波倾向于意大利派。

一 恩培多克勒

恩培多克勒的残篇曾多次收集起来。（一）莱比锡的施图尔兹收集了四百余首诗歌：“阿格里根特的恩培多克勒；他的生平和哲学阐述，从古代纂述家搜集来的残余诗篇，施图尔兹整理、解说、并著导言和索引。一八五五年莱比锡（谷申版）出版，共七四页。”（二）派朗曾收集了恩培多克勒和巴门尼德的残篇：“恩培多克勒和巴门尼德残篇，派朗纂释。”一八一一年在莱比锡出版。在伏尔夫的“文录”（*Analecta*）有一篇锐德论恩培多克勒的论文。

恩培多克勒生于西西里岛的阿格里根特，而赫拉克利特则是小亚细亚人。于是我们又回到意大利，历史在这两个地方交替着，在作为中心的希腊本土，哲学还未出现。恩培多克勒大约在第七十届奥林比亚赛会诞生；成名于第八十届奥林比亚赛会（纪元前四六年）。据施图尔兹引多德威尔（*Dodwell*）的话：在第八十五届奥林比亚赛会的第二年巴门尼德已六十五岁，因之芝诺是生于七十五届奥林比亚赛会的第二年，因而他比他的同学恩培多克勒大六岁。恩培多克勒当毕泰戈拉在七十七届奥林比亚赛会的第一年或第二年死时只有一岁。按多德威尔的说法，恩培多克勒生于七十七届奥林比亚赛会的第一年（纪元前四七二年）。亚里士多德说：“按年龄他在阿那克萨戈拉之后，但按事业是在他以前。”他是否在时间上更早从事哲学思维是不确定的；但是他的哲学就概念的阶段说比阿那克萨戈拉的概念是早些，不成熟些。

在关于他的生活情况的记载中，看来他与毕泰戈拉一样是一个有异行的人和魔术师。当他活着的时候，他在国人中享有极大的名誉和光荣；他的声誉传播甚广。他死后人们在他故乡中为他建立了一座雕像。他并不像赫拉克利特那样离群索居；而是像巴门尼德之于爱利亚一样，对其国人及阿格里根特国家事务的管理有很大的影响。他有这样的功绩：在阿格里根特国王麦顿（*Meton*）死后，使阿格里根特有一部自由宪法，并使所有的公民皆有同等权利。同样他也摧毁了阿格里根特公民多次图谋夺权他的祖国政权的企图；——而当国人对他的尊敬到达要他做国王的高度时，他拒绝了他们，继续作一

“邓尼曼”，第一卷，第四一五页（“第欧根尼·拉尔修”，第八卷，第五十九节）。

施图尔兹原著，第九——十页。

“论毕泰戈拉年代”，第二二页。

“形而上学”，第一卷，第三章。

“第欧根尼·拉尔修”，第八卷，第五十九节。

“第欧根尼·拉尔修”，第八卷，第七十三、七十六节。

同上，第七十二节。

个受人尊敬的老百姓。

正如关于他生活中别的情况一样，关于他的死也有许多神话。在他的生活中，他的行动很出色，同样他也想通过他的死而得到尊重，要死得不平凡，证明他是一个不会死的人，他只是遁去了。一说在一次宴会之后他突然消失；一说他与朋友一道在艾特纳（Aetna）火山上，转眼他们就不见他了。他到底成了什么，由下面的事实洩露了出来：他的一双鞋从艾特纳火山中抛出来而为他朋友发现，由此就可清楚地证明，他已跳入火山，他以此方式逃避人们的视线，同时引起这种意见：他不是死了，而是超升于神灵之列了。这个虚构的起源和原因似乎单就在一首诗的一些诗句中便可说明他的僭妄。他说道：“啊！你们居住在黄色的阿克拉伽大城内的朋友们，你们忙于崇高工作的朋友们，我向你们致敬！对于你们我是不死的神，不再是有死之人。我四处周游，万人尊敬，献我以钻石之冕和绿色的花冠。当我来到繁荣的城市，同样为男女所尊敬。千万人追随着我，询问着解救之道，有些人需要预言，有些人索求着医治许多病症的福音。但是我何必絮絮叨叨于这些东西呢，好像我做了什么了不起的事情，我这样在这有死的终归毁灭的人群中逗留”。但是与这种自己夸赞相关的是：我为人高度尊敬，但这有什么价值呢。这诉说出他对于人们给他的光荣的厌烦。

恩培多克勒曾以毕泰戈拉派为师，并和他们交游，因而有时他也如巴门尼德和芝诺一样被算作毕泰戈拉派；但是除上面所指出的以外，是没有其他理由的。他是否属于毕泰戈拉盟会是可疑的；他的哲学并无毕泰戈拉派的模样。他也被认为是芝诺的同学。

关于他的哲学，对于我们说来诚然还保留了许多片断的自然哲学的思想和教训的言论；在他那里似乎思想更深入了实在性，而对于自然的认识有了更多的展开和广度。但是在他那里比起在赫拉克利特那里更少发现思辨的深度；而是愈益沉浸在实在的观点的概念——一种来自自然哲学的训练或对自然的观察。说到支配他的哲学并主要是在他的哲学中开始出现的确定的概念，那就是化合或综合。作为化合来说，就第一次呈现了对立物的统一。在这个思想（化合）把握住普遍以前，静止的对立物的统一（这个在赫拉克利特那里出现的概念）从表象看来，是被认作化合的。他是那些流传至今的通俗观念：火、空气、水、土四种物理元素的创始人。化学家把元素了解成一种化学上单纯之物；那末这四种元素也不再是元素了。

现在我想简短地说明他的思想；他的哲学并没有很多东西。我把所报道的许多个别之点综贯为一个有联系的全体。

亚里士多德简短地把他的思想这样总结起来：“恩培多克勒”在三种元素：火、空气、水（这些中的每一个在从前被这个或那个哲学家认作原理）之外“加上作为第四个原理的土”；并且说：“这些东西永远常在，并不变易，只是按多少不同而化合、而分离，总合为一，而又从一出来。”碳素、金属等等都不是那种常在而不变的独立存在物；所以它们并不意味着什么形

同上，第六十三——六十六节。

同上，第六十七——七十一节。

施图尔兹，上面引证过的书，第五三页。又见第三六四——三七六页。

“第欧根尼·拉尔修”，第八卷，第五十四——五十六节。

“形而上学”，第一卷，第三章；“论生灭”，第一卷，第一章。

而上的东西。依恩培多克勒看来情形是这样的：每一个东西之发生是由于四种元素的某种化合。如果我们把这四种元素当作普遍的元素来观察，那末对于我们的普通观念说，它们就不是那些感性的东西。因为从感性看来，还有许多别的不同的感性东西。例如，一切有机物都是属于另一类；再如，土作为简单的纯粹的土，是不存在的，而只有复杂的特殊性的土。当我们听到四种元素时，这里面就包含着由感性的观念提高到思想。

关于它们相互关系的抽象概念，亚里士多德继续说道，恩培多克勒（与赫拉克利特一样）“最初”并不只把四种元素作为原理使用，而且还有“友谊和仇恨”。仇恨[即敌对]我们在赫拉克利特那儿已见过了；不过马上我们可以看见，它们[即友谊与仇恨]是属于另一类的：因为正确地说它们是某种普遍的东西。在恩培多克勒看来，四种自然元素是实在的，而友谊与仇恨是思想的原则。我在这里引用亚里士多德所作的注解来说明。

（甲）“假如人们不只像恩培多克勒那样讷讷不清地说到这一点，而是在它应有的结论中并以理智为准绳来理解这点，那末人们就会看到，友谊是善的原则，而仇恨是恶的原则。以致人们在某种程度上能够说恩培多克勒第一次把善与恶建立为绝对的原则；因为这个善是一切善的原理，这个恶是一切恶的原理。”亚里士多德在这里指出了“普遍”的痕迹，因为研讨自在而且自为的原理这个概念，对于亚里士多德是必要的。但是这只能是这样一种概念或思想，它自身直接是自为的（自在的并不自为，而是为他，如有与无的形式统一）；这样的原理从前我们还未曾看见，而是在阿那克萨戈拉那里我们才第一次发现。亚里士多德在赫拉克利特那里找不到善的原理，因而他想在恩培多克勒这里去发现它。我们了解的善是指自在而且自为的目的，是指自身完全巩固的东西。我们曾多次表示，亚里士多德在以前的哲学家那里找不到运动这一原理；他说，人们不能从“有”去理解变化。现在我们在赫拉克利特那里在“变”[即生成]的运动中发现了这个原理。但是亚里士多德把一种更为深刻的原理叫作“为谁”、“目的”；善是那种为自身而存在的东西。目的是一种自在自为地稳固存在着、自己规定自己的概念；所以它是绝对自为的真理，一切其他的东西由于它而有其存在。如果我们把目的（善）作为真理来说明，那末它就还有行动的特征，自我实现的特征，自身目的的特征，自在自为的概念的特征——目的自为地规定着自己，并且同时就是产生自己的行为；这样，目的就是理念、概念，这个概念使自己客观化，而在它的客观性中与自己同一起来。亚里士多德在赫拉克利特那里找不到目的的原理、自我保持等同的原理、坚定不移的原理；所以他强烈地攻击赫拉克利特，因为在后者那里只有变异，没有回复，没有目的。他相信现在在恩培多克勒这里找到了它；但同时他说，恩培多克勒仅仅讷讷不清地说到它。

（乙）联合与分离这两个普遍的原理是十分重要的思想范畴。但是亚里士多德进而论及这两个原理的更进一步的关系和特征时，谴责“恩培多克勒既没彻底使用这些原理”，——友谊和仇恨——“也没有牢牢把握住它们内部的特性；因为在他那里友谊每每实行分离，而仇恨则实行联合。因为，如果宇宙的全体由于仇恨而分离为诸元素，那末由于这样火就联合为一，同样每一其他元素也是如此”。分离也同样必然是联合。被分离的东西，被分离而站在一边的东西，它自身就是一个内部联合的东西——由于这样，被分离

物就得到它的独立性。在“大全”中联合起来的诸元素的分离，就是每一元素诸部分自身间的联合。“但是，如果所有的东西由于友谊而再聚集为一，那末，必然从每一”独立物中“再分离出它的诸部分”。因为每一独立的东西都有多种（四种）元素，因此这些元素都是在不同的关系中；化而为一的东西本身就是一个复合体、被分离的东两，[是四种不同的元素在不同的关系中]，因而聚集同时也是分离，这是一般地一切特性的情形：它是它自身的对立物，而且它必然表现其自身为这样的对立物。一般说来没有分离的联合与没有联合的分离是不存在的——这是一个深刻的看法；同一性与非同一性就是这样的彼此不能分离的思想范畴。亚里士多德的谴责是抓住事物的内核的。亚里士多德注释说：“恩培多克勒是第一个”（其实恩培多克勒比赫拉克利特早些）“提出了这样原则的人，因为他不把运动的原理认为是一，而认为是殊异的互相对立的”。

（丙）我们已经说过，实在的环节是熟知的四种元素。但亚里士多德又说：“他”同样“不把它们当作四种”并列而不相干的东西——像我们所说四个相互没有关系的东西一样——“来使用，而是把它们分为两个对立面；他把火单独放在一面，而把其他的土、空气、水认作同一性质，[另放在一面]。”这种对于它们之间的关系的規定，恐怕是最有趣味的了。

（丁）关于两个观念性的环节——友谊与仇恨——的关系和四种实在的元素的關係（这是观念性的东西的自我实现），恩培多克勒正如亚里士多德所说的那样，是不清楚地论及它们。他没有适当地区分它们，而是把它们并列起来——就是说，不是一种理性的关系；以致在他的诗中出现了六种元素（如塞克斯都常常所说：恩培多克勒的六种元素）。亚里士多德和塞克斯都保存下来了这几行诗：

我们以土见土，以水见水，
以空气见神圣的空气，以火见永恒的火，
以爱见爱，以可悲的斗争见斗争。

于是我们就常常看见它们被认为是并列的，有着同等价值的；但是恩培多克勒显然也分别出两种方式——实在的和理想的——并且曾说出以思想作为它们之间的联系。

由于我们分享了它们，它们就变得是为我们的了。这里我们有了这个观念：精神、灵魂，它们本身就是这些元素的统一和这些元素的同一的整体，——灵魂自身，按土的原则与土相关联，按水的原则与水相关联，按爱的原则与爱相关联。当我们见火时，这个火就在我们之中，客观的火是为这个火而存在的，诸如此类。

我们已经说过，在这些实在的环节的关系方面，他把火放在一边，而把其他三个作为对立物放在另一边。他也提到这些元素的过程，但他并没有进

据米希勒本，第二版，英译本，第三一七页增补。——译者

亚里士多德：“形而上学”，第一卷，第八章；第三卷，第一章；第十二卷，第十章。

“反数学家”，第七卷，第一二节；第九卷，第十节；第十卷，第三一七节。

亚里士多德：“形而上学”，第三卷，第四章；塞克斯都：“反数学家”，第一卷，第三三节；第七卷，第九十二、一二一节。

亚里士多德：“论灵魂”，第一卷，第二章。

塞克斯都：“反数学家”，第一卷，第三三节；第七卷，第一二一节。

一步去把握它；特出的是他把它们的统一表象为一种化合。在这个综合的化合中——这是一种没有概念的表面的关系，一部分是相关的存在，一部分是不相关的存在——现在必然出现这个矛盾，一方面建立诸元素的统一，另一方面同样要建立它们的分离：这种化合不是普遍的统一，在这个统一中诸元素作为环节而存在，在它们的殊异性自身中直接为一，并且在它们的统一中直接相异；而是这两个环节——统一与殊异性——陷于彼此分离外在。联合与分离是完全不确定的关系。

亚里士多德引证道：（一）“它并不是一种性质，而只是混合与分离。它只是被人称作性质。”那就是说，组成某物（它由它的元素和部分组成）的那种东西，我们还不能叫做性质，而叫做这些元素、部分的确定的统一；例如：一种动物的性质是其常住的基本的特性、它的类、它的普遍性——是一种单纯的东西。但是恩培多克勒扬弃了这种意义的性质。因为在他看来每一个东西都是简单元素的化合；因此它就不是普遍、简单、自在的真理——并不像当我们叫它做性质时所表示的东西。亚里士多德所谓性质，是指某种按自我目的而自己运动的东西；——自然在近代这个观念已经消失了。

（二）因为诸元素如此简单地是自在之物，所以真正讲来，在它们中就不能有过程；因为在过程中它们仅仅是变灭的环节，而不是自在之物。如果是这样孤立自在，那末它们就是不变异的，换句话说，它们不能组成为一[或一物]；因为在一中恰恰扬弃了它们的存在（或它们的自在存在）。但是，这种一又恰恰为恩培多克勒所建立：事物由诸元素组成；——这里同时建立了诸元素的统一。亚里士多德正确地说道：“恩培多克勒和自己并和现象界矛盾。因为有时他主张没有一种元素是导源于他物的，而是一切他物均导源于诸元素；但同时他又通过友谊“让它们变成一个全体”，通过斗争“再从此一中分裂”。“所以由于一定的差别与性质，这个变成水，另一个变成火，等等。如果现在把这些一定的差别抽去（这些差别是可以抽去的，因为它们是发生的即非自在的）：则显然是水产生自土，反之亦然”。因为诸元素所产生的东西就其统一性说恰恰是水；而从此统一性中所产生的土就是从水中产生的。就这样说来，一不是一，而是水加土加空气加火；但这是不应有的，只有一存在。因为它们变为一，那末它们的特殊性——水因此特殊性而为水——就不是自在的，但这和主张它们是绝对的元素或者是自在的，是矛盾的。它们不是自在的；这就是说，它们是在过渡为他物；“因此恩培多克勒究竟是以一还是从多为本质，这点是不清楚的。”他把实在之物当作诸元素的一种化合来观察，但关于它们的起源，他又以为万物是由于友谊与仇恨而发源于一。一般说来这是综合的表象能力的本性；这种时而执着统一性、时而又执着复杂性，而不能把这两个思想聚在一起的情形，正是通常缺乏思想性的情形；——一被扬弃了，因而不是一。

这就是恩培多克勒的主要思想。恩培多克勒的诗人气质甚于一定的哲学

亚里士多德：“物理学”，第一卷，第四章。

亚里士多德：“论生灭”，第一卷，第一章。恩培多克勒的自然哲学残篇，第一卷，第一——五——八页（施图尔兹本，第五一七页）。

参看亚里士多德：“形而上学”，第三卷，第三章。

亚里士多德：“论生灭”，第一卷，第一章。

气质；关于他，我们并无大的兴趣。恩培多克勒的综合，是作为相互关系的一种补充而属于赫拉克利特的。赫拉克利特的思辨理念（作为过程）一般说来是有实在性的；但是个别的环节并不——是概念——并没有实在性。恩培多克勒关于综合的概念至今还有影响。

二 留基波与德谟克里特

留基波和德谟克里特更令人有兴趣些；他们继续了爱利亚学派。这两位哲学家是属于同一哲学系统的；说到他们的哲学思想时，我们应当把他们一起提出来，加以考察。留基波较年长。德谟克里特是留基波的学生和朋友；他完成了留基波所开始的工作；但是在这些工作中到底那些是属于他的，则很难分辨——在历史上是不能指明的。

在恩培多克勒那里，我们见到特殊性这个原理——分离的原理——的出现。差异性被提到意识前面，乃是一个重要的环节；但是这些原理一方面有着物理存在的特征，诚然另一方面也有观念存在的特征，但其形式还不是思想的形式。反之在留基波和德谟克里特那里，我们发现了更为观念化的原理——原子与虚空；思想的范畴更进一步地深入客观界——这就是关于物体的形而上学的开始；或者说，纯粹概念获得了物体性的意义，思想过渡到对象的形式。这个学说就全体而论是不成熟的，是不能令人满意的。

关于留基波的生活情况，我们完全无所知，甚至他生于何处也不知道。有些人说他是爱利亚人，另外一些人说他是阿布德拉人（因为他和德谟克里特在一起过；阿布德拉在爱琴海岸的色雷斯），一说是梅罗人（梅罗是离伯罗奔尼撒海岸不远的的一个海岛），或者如辛普里丘所说甚至是米利都人。关于他曾听过芝诺讲学，是芝诺的朋友这一说法较为确定；似乎他和芝诺以及赫拉克利特几乎是同时的。

留基波是那个受到恶评的原子论系统的建立者，在近代这个系统得到复兴，被认作理性地研究自然的原理。就这个系统本身而论，当然它是贫乏的，在其中找不出多少东西。但是留基波的伟大功绩在于他区分了物体的普遍性质和感觉性质，如在普通物理学中所说明的。从思辨的意义上说，普遍的性质是指他把物体凭藉概念加以规定，或实际上把物体的本质加以普遍的规定；留基波不是用肤浅的方式而是以思辨的方式来理解存在的特性。如果说物体有这种普遍的特性，例如形态、不可入性、重量，那末人们就以为这不确定的观念——物体——是本质，物体的本质是与这些特性不同的某种东西。但是从思辨的意义上说，本质正是这普遍的特性；换句话说，普遍的特性是本质的抽象内容和它的实在性。对于物体本身说，它的本质永远是纯粹的个别性——这就是本质的特性。但是物体是对立物的统一，而此统一——作为这些宾词的统一——组成了物体的存在；也就是说，这些谓语是普遍性的本质——普遍的概念是本质，或普遍的概念是自在的东西。

让我们回想一下，在爱利亚派的哲学里，“有”与“非有”是对立的，只有“有”存在，“非有”是不存在的；一切消极的东西都出现在“非有”这一边，如运动、变化、思想等：——这些规定都被扬弃了，因为只有“有”存在。“有”还不是正在回复到自身的和已回复到自身的统一，如赫拉克利特的运动和“普遍”。从区别、变化、运动之属于感性直接的知觉中这点看来，我们可以说，“只有‘有’存在”这个论断，是既与眼见的现象、又与

亚里士多德：“形而上学”，第一卷，第四章。

“第欧根尼·拉尔修”，第九卷，第三十节。

参看亚里士多德：“物理学”，第七页。

思想相矛盾的。因为爱利亚派所扬弃了的“非有”是存在的；爱利亚派提出了“有”与“非有”这两个环节，两者是各不相干的。但是在赫拉克利特的理念中，“有”与“非有”便是同一的，由此表明（如果我们从这个统一中分解出这种意义的话）：“有”存在，但是“非有”也是同样存在，因为“非有”既然与“有”相同一，则它也同样是存在的。或者说，“有”既是“有”的宾词，也是“非有”的宾词。留基波说出了这一点；在爱利亚派那里实际上已经包含着道理，留基波把它当作存在的说了出来。

但是“有”与“非有”二者是从具有对象性的规定来说明的，或者说，是以它们对于感性的直观的情况来说明的：这就是充实与虚空的对立。虚空是作为被建立的存在着的“非有”；但是与之相反，充实一般是被建立为对象（实在）的“有”。这就是万物的基本实质及产生——“为他之有”和“自身反射”[即自在之有]是仅仅感性地、而不是自在地被规定出来；因为和虚空一样，充实是自身相等的。

“充实”是不确定的，以原子为它的原理。绝对者是原子和虚空；这是一个很重要的规定，虽说是贫乏一点。因此这个原理是说，原子和虚空是真实者，是自在自为的存在。不是像我们所说的那样，只是单独原子这一个东西，譬如像我们想像的那样在风中浮游着，——在原子之间还同样必然地有“虚无”，他们把虚无规定为消极的东西，为“虚空”。所以这里就是原子论系统的第一次的出现。

关于原子这个原则本身，现在可以进一步指出下面的这些规定和意义。

（一）首先就是“一”、“自为之有”的规定；这样的规定我们还不曾有。巴门尼德的主要规定是“有”，抽象的普遍；赫拉克利特的规定是过程；“一”、“自为之有”的规定则应归诸留基波。巴门尼德说，“无”是完全不存在的；在赫拉克利特那里，有与无是在过程中；留基波则把积极者认作自为存在的“一”，而把消极者规定为“虚空”。

自为之有是一个基本的必然的思想范畴。原子论的原则并不是已经过时了，从这方面看来，它应当是永远存在的。“一”现在存在，永远存在，并且必然出现在每一逻辑的哲学里作为一基本的环节，但不是作为最后的环节。对于“一”、“统一”、“有”的较具体的规定，现在就达到这样的阶段，即“一”就是“自为之有”。“自为之有”就是“有”之作为单纯的自我关联的“有”。但是重要的是，自为之有也可加以较丰富的规定；“自为之有”是通过否定“其他之有”而达到的自我关联。当我说，我是自己为自己时，这并不是说只是我存在，而是在我里面否定一切他物，把只要显得是外在的他物从我里面排除开。自为之有就是对于其他之有的否定，——而其他之有又是对我的否定，所以自为之有就是否定之否定；而否定之否定我尝称之为绝对的否定性。我是自为的存在，因为我否定了其他之有，否定了那否定者；而这种否定之否定因此也就是肯定。所以这种在自为之有中的自我关联是肯定的，是“有”，这“有”又同样是结果，是通过他物作媒介而达到的结果，——但这也就是通过对于他物的否定；“自为之有”里面是包含着间接性[即媒介]的，但这种间接性也同样是被扬弃了的。

“自为之有”是一个伟大的原则。“生成”是从有到无和从无到有的转

亚里士多德：“形而上学”，第一卷，第四章。

黑格尔：“逻辑学”，第一卷，第二篇，第三章。

化，在这转化过程里，每一个都被否定了；但是建立一种理论，说两者[即有与无]都存在着，单纯地在自身内，这就是“自为之有”的原则，这原则在留基波这里得到自觉，并成为绝对的规定。“自为之有”是从“有”“生成”的进程。在逻辑发展进程里，诚然首先出现“限有”[或译“定在”]。但“限有”是表现着的，是映象。它属于现象界范围，因此不能成为哲学的原则。哲学在历史上的发展必须与逻辑哲学的发展相一致。但在这里我们必须指出，有些概念乃是在逻辑上有而在哲学史上却没有的。譬如，“限有”就是这样，假使我们把“限有”作为原则，于是我们在意识里将会具有这样一些想法：有许多东西，这些东西是相对的，它们是在那里，是有限的，并且它们相互间存在着某种关系；——这就是我们的无思想的意识的范畴。

在留基波那里我们现在看见了“一”、“自为之有”的原则；这是主要之点。“一”在留基波那里还是抽象的“一”。这个原则实际上还是很抽象的，虽说它是努力在使它自身具体化；但在这里还是很贫乏的。这个原则的主要的规定就是“一”与统一、“有”相对立；在另一形式中，单一性（原子是个体的、不可分割的、主观性的规定），——普遍性与个体性、主观性相对立。这原则是在一切事物中都涉及的，此其所以是伟大的规定；我们首先知道，在这些贫乏的规定里，我们所得到的是什么东西，即使在具体事物中，我们也认识到这些规定是主要实质。譬如，在自由、权利、法律和意志里，所涉及的便只是关于普遍性与个别性的对立。心灵也是原子、“一”；但作为自在之“一”，无限充实之“一”。

在留基波和德谟克里特那里，原子的原则（后来在伊壁鸠鲁那里出现）仍然还是物理的，但也可以出现在心灵方面。在意志范围内，我们可以提出这样的看法，说在国家内个人的意志可当作原子、绝对。这就是近代关于国家的理论，这些理论也有其实际的效率。国家必须建筑在普遍意志上面，——人们说普遍意志是自在自为地存在着的意志——或者建筑在个人意志上面；后者是原子式的，卢梭的社会契约论就是这样，所有这些说法都是从“一”这个思想范畴来的。

“一”的原则完全是观念性的，完全属于思想，即使我们也愿意说：原子存在。原子可以被当作是物质的，但它是非感觉的，纯粹理智的；留基波的原子并不是物理学上的“分子”（molécules）、细小部分。所以在留基波那里出现了这样的观念，即“原子是看不见的”。我们不能看见原子，“由於原子体积的细小”，——像人们在近代关于分子所说那样。但这只不过是一种方便的说法；我们不能看见“一”，因为它是思想的一种抽象，——我们不能用玻璃管和量尺指示出原子（同样也不能指示出原子在视和听方面的感觉性质），人们可以指出的，聚集而成的物质是永远存在的。所以，在近代，人们想要凭藉显微镜去研究有机体的内心——灵魂——想要进入、特别是看见或感觉到有机体的最深处。因此，“一”的原则完全是观念性的，但并不是说它好像只是在思想里、在头脑里；而是说，思想是事物的真实本质。留基波所了解的也是如此，所以他的哲学完全不是经验的。与此相反，邓尼曼是说错了：“留基波的系统是爱利亚学派的反面；他认为经验世界是唯一

黑格尔：“逻辑学”，第一卷，第一篇，第二章。

亚里士多德：“论生灭”，第一卷，第八章。

第一册，第二六一页。

客观实在的世界，物体是唯一种类的存在。”但原子和虚空并不是经验中的事物。留基波说过，我们藉以认识真理的，并不是感官；——这是较高意义的唯心论，不是主观唯心论。

（二）原子的译义是“个体”，只是一提到原子我们便立刻表象出一个具体的个体罢了。这些原则须加以高度注意，因为它们是一种进步；但只要我们进一步去探究，它们的不充分之处也就立刻出现了。[据亚里士多德所述]，留基波关于一切具体的，实在的东西的观念是这样的：“不过充实者不是单纯的东西，而是无限的多。这种无限的多，在虚空中运动；因为虚空是存在的。它们的联合”（聚集）“造成事物的产生”，——这就是说，造成一个为感官所能见的存在着的事物，——“它们的解散和分离，造成事物的灭亡。”一切其他进一步的范畴均包括在这里面。“原子的主动和被动在于它们的接触：但是它们相接触，并不使它们成为‘一’；因为真正的”（抽象的）“一，不能变成多，真正的”（抽象的）“多，不能变成一。”或者说：“原子事实上既不主动也不被动”，它们永远是为虚空所分离开的。因为如果原子能主动和被动，则它们将会有相互关系；——这就是说，它们是有相互关系的“一”，而不是绝对的“多”，换言之，不是自在自为地存在着的“多”。而在留基波那里，关联和分离、主动和被动的关系只有“虚空”，——一个本身纯粹否定的东西，亦即外在于原子的东西；它们的关系是它们以外的某种东西。譬如，当我数金钱，一块，二块，三块……，对这些块金钱来说，既不是主动，也不是被动；它们保持着它们的原样，它们之间并没有关联。因此，原子表面上好像联合在我们所谓“事物”里，但由于虚空而彼此分离开。这虚空也是运动的原则，因为原子在虚空中运动；而这虚空对于原子同样是一种引诱，引诱它们来充实这虚空，否定这虚空。这就是他们[原子论者]的一些原则。

我们看见，我们直接来到了原子论思想的极限；因为当我们一谈到关系时，我们便超出了这种思想。（一）第一，像已经提到过那样，有与非有是思维的对象，而从表象看来，作为在相互关系中的不同的东西（因为两者本身是没有差别的），就是充实与虚空，——亦即是为着意识而建立起来的有与非有。（二）但充实体亦同样具有否定性在自身内，作为自在自为的东西，它是一个自身排斥对方的对方；它是“一”，并且是无限多的“一”。而虚空是不排斥对方的，乃是纯粹的连续性；——“一”与连续性是对立的。（三）今两者既是如此固定，所以从表象看来，让原子浮游于存在着的连续性[即虚空]之中，——它们时而分离开，时而又合拢来——是最自然不过的了；所以原子的联合只是一种表面的联系，虽是一种综合，但这种综合却不是由被联合的东西的本性所规定，反之，在这种综合里，基本上这些自在自为的东西还是分离开的，——它们本身是没有联系的，它们是特殊化的。

但是这种关系乃是完全外在的关系，独立的東西与独立的東西相结合，彼此仍然是独立的；所以这只是一種机械的联合。照这种看法，一切有生命的、精神的……东西只是凑合起来的；变化、发生、创造因此也仅仅是一种联合。这里立刻就表明了整个学说的空疏性。又在近代，特别是通过伽桑第，这种原子论的观念又得到复兴。但主要的问题是，只要人们把原子、分子、

据米希勒本，第二版，英译本，第三 四页增补。——译者

亚里士多德：“论生灭”，第一卷，第八章。

细小部分等等认作是独立自存的东西，则它们的联合就只是机械的；被联合者总是彼此外在，它们的结合只是外在的，——一种凑合。

这个观念是如此地空疏，所以我们无需乎加上近代对于这个观念所部分地加上的东西，如说，在某一时间内曾经有这样一团混沌，一个为原子所充满了的虚空，这些原子后来就得到如此的联合和调整，由于这样，这个世界就从此产生出来了；因而现在还是如此，并且永远如此，那自在自为地存在着的东西就是虚空与充实。自然科学在这样的思想里所寻得的令人满意的方面也正在于这点，即在原子学说里，存在者是存在于它的作为被思想的对象和与它相反的被思想的对立中，由此便可以作为自在自为的存在者了。因此原子论者一般地总是反对认为世界的创造和保持是由于一个外来的本质的看法。自然科学在原子论里首先感觉到可以从世界没有本源的那个说法里解放出来。因为如果自然被表象为被另一个东西所创造和保存，则自然就会被表象为不是自在之物，它的概念在它自身之外；这就是说，它有一个外在于它的本源，它本身没有本源，它只有从另外一个东西的意志里才可得到理解，——就它本身来说，它是偶然的，没有必然性的，没有对自身的理解的。但是在原子论的观念里我们有了自然之自在性的观念，这就是说，思想发现它自身在自然之内；而这就是令概念感到愉快的事：恰好即在把握自然之时，就把自然建立为概念。自然在它的抽象本质中，只以其自身为根据，是单纯的、自为的。确定的感性存在，——与“一”相反对、或者作为与意识相反对的确定的[有限的]感性存在，必定有一个根据：它的原因就是它的对立物；它的根据就是这对立物的统一，——它自己的规定。原子与虚空正是这种单纯的概念。但我们也就不能在这个形式的说法里，——即提出一个极其一般性的简单原则：“一”与连续性的对立；思想在自然里发现其自身；成本质本身是一个被思维之物，——看见或发现更多的东西了。

如果我们从一个较广大较丰富的自然观出发，而要求根据原子论来说明自然，则人们立刻就会得不着满足，且立刻会看到原子论不彻底、不充分的地方，因而不能更有所进。但我们必须立刻超出这些思想。连续性与非连续性的对立就是[必须超出的]第一点。它们是纯粹思想的两个环节，是必须立刻超出的。因为这些否定的概念、“一”恰恰不是自在自为的；原子是不可分割的，自身等同的，换言之，原子的本质是被认作纯粹连续的，——它们可说是直接地结成一团。人们的表象当然可以把它们分离开，给它们一个感性的表象的存在；但它们是等同的，所以它们是纯粹的连续性，——还是仍然与虚空一样。

但凡是存在的都是具体的，有特质的。试问这些特质如颜色，形状是从哪里来的呢？[原子的联合]完全是某种外在的和偶然的的东西。在这里面我们找不到质的差别；“一”，作为自在自为的存在，失掉了任何特质。我们试假定不同的物质，电、磁、光，其分子是在作机械的旋转：则我们（甲）完全没有涉及到统一；（乙）关于现象的推移我们也没有说出一个理性的字句，——只是字句的往复循环。

（三）留基波和德谟克里特曾想要更进一步；所以才提出“联系”来，亦即扬弃原子的独立性和自在自为的存在。要解释一根植物，就得问：它的特性是从哪里来的？我们如何用原子论的原则去把握殊异性呢？（在政治方面，殊异性来自个人意志。）在留基波那里就有了比原子表面的联合与分离更为确切的区分的需要；他是这样去寻求解答的，即他给予原子以更多的规

定。因此原子也就被规定为非等同的，当然原子的差别也是无限的。留基波曾试图把“这种差别”更详细地规定为“三个方式”。亚里士多德引证说：“他曾经说过，原子是不同的，（甲）形状不同，如A别于N；（乙）次序（地位）不同，如AN别于NA；（丙）位置不同”，是直立的或躺着的，“如Z别于N。一切的区别都应是从这里来的”。我们看见，这些仍同样是外在关系、不相干的规定。形状、次序和位置乃非本质的关系，——是不涉及事物性质本身的关系，而它们的统一和联系只是在另一个东西里面；——这种联系是无质的差别的，不是通过概念、通过本质而联系起来的，仍是事物的无质的差别的存在。就本身而论，这种区别已经是矛盾的。原子既然是完全单纯的“一”，便说不上有什么形状、次序；它们相互间完全是等同的，是不能够有这样的差别的，因此它们的位置也是没有区别的。这些规定本身是很贫乏的。这就是把感性的东西归结为少数的规定；但感性的东西是被认作独立的，——在物质中的。

关于留基波，亚里士多德说过：“他想要把对于现象和感官知觉的思想弄得更细致一些”，由于他断言“无”与“有”一样，同是存在着的，而这种“有”与“无”同一的看法必然是在概念中的；“所以他认为运动、产生和消灭是自身存在的”，——生成，作为感性直观的对象，由于是原子的分离与联合，本身也是单纯的，自在自为的存在。不过这种分离与联合事实上并不在原子本身内，而乃是外在于原子的；因为原子是纯粹独立的东西，它们的本质不是过程。但是如果他现在更进一步，把原子认作是自身形成的东西，则他诚然是把原子的本质弄得如此地更接近感性直观了，却还是不接近概念。原子形成的过程还须向前进展，而从连续性与分离性的规定向前推进，还有一段很长的途程。

留基波把一切进一步的规定都限制在一点，即一切其他的区别都须从原子的这些规定去理解。所以我们看到他引用了形状这个规定。亚里士多德说：“德谟克里特和大多数别的古代哲学家，当谈到感性事物时，是很笨拙的，由于他们想要把一切可感觉的东西都弄成一种可以捉摸的东西；因为他们把一切东西归结到触觉”。一切感性的特质都“归结到形状”，归结到分子的不同联合，这种分子的联合使得某一东西成为“有味的”，有香臭的东西。白与黑是如此地不同，他们说是这样形成的：“黑色是粗糙的，白色是平顺的[原子形成的]”；——这种尝试也是近代原子论所作的。这种尝试表示理性的冲力，只是它的方式是错误的。这样一种分子的排列乃是毫无意义的、不确定的普遍性。这种物质的原则是机械的；从笛卡尔出发的法国哲学家是站在这一方面的。一切具体的东西只是外在的凑合，没有内在的性质，进一步到非机械规定的过渡也是没有的，即或有，这过渡也显得是贫乏的，浅薄的，空疏的。在这种哲学的这些规定里包含有本质的和非本质的——第一性和第二性——的性质的区别；与本质的性质相联系，就得出这样的结论：物质是独立的和物质是有重量的。

我们更进一步看到，留基波企图根据原子和虚空的原则来构造世界，这看起来好像很奇特。至于留基波如何用这些贫乏的规定进一步向前走，以及

“形而上学”，第一卷，第四章。

“论生灭”，第一卷，第八章。

“论感觉”，第四章。

由于他把这些思想当作是绝对的东西，因而不能从这些规定里超越出来，而他却想藉这些规定来表象世界的全体，——一个同样空虚的表象，——关于这点，第欧根尼·拉尔修曾给我们一个报道，这个报道看起来似乎十分没有意义，但事情的性质不容许有更好的说法了。它除了让我们确见留基波对于世界的表象的贫乏性外，再没有什么可作的了。

他的报道是这样的：“原子由于无限者的分离以不同的形状驱使其自身”（这里出现了原子的抗击）“进入太空”——“由于相互的抵抗和一个震撼的摇摆的运动”——；“在这里聚集起来，它们形成了一个旋涡，在旋涡中它们互相冲击，以多样的方式旋转着，于是相同的与相同的就分离开了。但假如它们处在平衡状态，由于它们的数量众多，他们便不能向着什么方向运动：所以那较精微的原子走入虚空的外层，有点像跳跃了出来，其余的原子彼此仍留在那里，它们纠缠在一起，互相冲撞，并构成第一个圆的系统。但这个圆的系统停留在那里好像一个壳，这个壳包着所有各种物体在它里面；由于这些物体向着中心逼近，形成一个旋涡运动：于是这个外包的壳变得很细薄，因为按照旋转的倾向，它们不断地聚集在一起。由于这样，地球便产生了，因为这些道向中心的物质停留在一起。这种如像一层壳那样的外围由于外面的物体结成一起又得到增加；由于它（外围）同样在作旋涡运动，它吸引一切与它接触的东西到它自身。一些物体的联合又形成一个系统，最初是润湿的和泥泞的，后来成为干的，并且在全体的旋涡中旋转；后来成为燃烧的，这样就完成了星球的性质。那最外的圈子是太阳，内圈是月亮”等等。

这是一个空洞的陈述。在这些对于圆周运动的沉闷的、混乱的表象里，和在后来叫做引力与抗力的观念里，是没有多大兴趣的，也不能从此更走多远。不同的运动在这里被假定为物质的本质；原子所藉以运动的原则是虚空，与肯定相反对的否定。这原则和它的进程是值得高度重视的；但一进到具体事物时，则对这些具体事物更进一步的规定便显得贫乏了。

德谟克里特可确定是阿布德拉人（在爱琴海岸的色雷斯），这个城市后来由于它的市民的愚蠢行为而有不好的名声。他大概是生于第八十届奥林比亚赛会（纪元前四六一年），或第七十七届赛会后第三年（纪元前四七一年）；有一些人说他是生于第七十一届赛会（纪元前四九四年）左右。第欧根尼·拉尔修指出，他比阿那克萨戈拉年轻四十岁（依这说法，他不生于第七十届赛会，而是生于第八十届赛会）；在苏格拉底的年代，他还活着，甚至比苏格拉底还年轻些。他与阿布德拉人的关系传说得很多；关于这点第欧根尼·拉尔修讲述了许多很坏的轶事。他是很知名的，因为他离群索居。他是很富的；他的父亲当泽尔士在希腊行军的时候曾作东招待过他。有人说他把他的大量财富都耗费在往埃及和深入东方的旅行方面；但后一点却不值得相信。他的财富据称有一百塔仑特之多，如果一个古希腊布塔仑特值一千到一千二百块德国银元的话，那末无疑地他将会有足够馀裕的金钱作旅行费用。至于他是

第九卷，第三十一——三十三节。

普鲁泰克：“诸哲学案”，第一卷，第二十六章。斯托拜欧：“自然的牧歌”，第二十章，第三九四页。

“邓尼曼”，第一册，第二七八页。

“第欧根尼·拉尔修”，第九卷，第四十一节；“邓尼曼”，第一册，第四一五页。

同上，第三十四节。

留基波的朋友和学生这一点，是一致的报道；但他们在何处聚会过，却没有报道。“当他结束旅行回到祖国之后，他过的是隐遁的生活”（他受到阿布德拉人尊重），“由于他的全部资财都消耗尽了，而他就接受他的兄弟的照拂。他在他的本国人中受到很高的尊敬”——并不是由于他的哲学，而是——“由于一些预言。按照法律，一个用尽父亲财产的人”死后得不到光荣的安葬，这就是说，“不得葬在祖宗的墓场。于是为了使得这种污辱和恶言”——好像他是由于放荡不检而浪费他的财产——“无存在余地，他在阿布德拉人面前宣读他的著作（“宇宙秩序论”）。于是阿布德拉人赠送给了他五百塔仑特，并且公开给他修造了一个雕像，当他大约活了一百岁而死以后，又很隆重地安葬了他。”至于要说这也是一种阿布德拉人的愚行，但就把这段故事传布给我们的人来说，至少他们是没有这种看法的。

我们已经提到过，德谟克里特整个接受了留基波的系统。他说过：“按照意见有热，按照意见有冷，按照意见有颜色、甜和苦；按照真理只有不可分割的[原子]和虚空。”无疑地，根据报道，他曾更多地发挥了留基波的思想；我们诚然还保存着一些他的思想，但这些思想没有值得引证的。

“灵魂是圆形的原子”。我们进一步看见，他已涉及到意识的关系：就中他涉及对于感觉的起源的解释；据他看来，表象起始于与事物相似的细微表面原子脱离出来，流入眼睛和耳朵等等。此外，——由于形状、次序和位置（一般的形态）既是自在之物的唯一的规定，——究竟这些环节是怎样作为颜色、不同的颜色等等而被感觉到的，——这一点他却并没有给予说明。在这里面，我们看不见什么别的东西，除了：（甲）实在在这里保持它的权利，不像别的人只谈说幻象；（乙）理性的努力真正地趋向于理解现象和知觉的事物。

由此我们看见，德谟克里特曾经对于自在和自为两个环节较明确地说出来了。因为在他看来，只有虚空、原子和它们的规定是自在的，而无关重轻的、不同的存在如热、冷等等，乃是为他物而存在的。但这样一来又同时为坏的唯心论打开了大门，这种唯心论对于与意识相联系的对象，便以为只消说一声那是我的感觉，那是我的，于是一切就完事了。照这样看法，感性的个别性诚然被扬弃为存在的形式，但个别性仍停留其为同一之多样性；这乃是建立一感性的无思想性的感觉的多样性，在这种多样性里没有理性，而这种唯心论更不能与理性有何关涉。

Valer.Maxim.VIII, 7; extern.4.

塞克斯都·恩披里可：“反数学家”，第七卷，第一三五节。

亚里士多德：“论灵魂”，第一卷，第二章。

普鲁泰克：“诸哲学案”，第四卷，第八章。

己、阿那克萨戈拉

这里有一道光芒开始放射出来（诚然它还是很微弱的）：心智被认为是原理。关于阿那克萨戈拉，亚里士多德这样说道：“那一个说生物和自然里面的理性乃是世界和一切秩序的原因的人，与前此那些胡乱说话的人比较起来，乃是一个头脑清醒的人。”亚里士多德说，阿那克萨戈拉以前的哲学家，“可以比作那一类击剑者（我们称他们为自然哲学家），他们在舞剑时虽亦常有些好的击刺，但却非出于他们的技术，这些哲学家也好像对于他们自己所说的话并无自觉的意识。”阿那克萨戈拉才初次具有这种自觉的意识，因为他说，思想是那自在自为地存在的普遍者，纯粹的思想就是真理。阿那克萨戈拉就像醉汉中间一个清醒的人；但是他的击刺有时也还是落空的。

我们已看到，曾经有人把“有”、“变”、“一”当作原理，这些乃是思想，是普遍的，非感性的，并不是幻想的表象；但是它们的内容，以及内容的各部分，却是取自感性事物的，所以这些乃是有某种规定的思想。现在阿那克萨戈拉说，普遍者并不是神灵、感性的原理、原素，也不是各种在本质上有定的思想（各种反思的规定），而是思想自身，是自在自为的，是没有对立的普遍者，在自身中包含着一切，这就是实体。这里我们不可把思想本身想像成主观的思想；我们想到思想活动时，总是立刻想到那种在我们自己意识里面那样的思维。反之，这里所指的却是完全客观的思想、普遍者、主动的心智；有如我们说宇宙中以及自然中有心智、理性，——又如我们谈到自然里面的类，这些类就是普遍者。犬是兽，兽就是犬的类，犬的实质；——犬本身就是兽。这个法则、这个心智、这个理性本身是内在于自然中，是自然的本质；自然不是从外面形成的，像人们制造椅子一样。桌子也是按照理性造成的，不过这是一个外在于木材的心智。而当我们一谈到心智时，我们就立刻想到这个外在的形式，仿佛这就是心智。在这里，心智所指的却是普遍者，普遍者就是客体自身的内在本性。这就是原理。在此以前，我们只见过各种思想，现在才见到思想自身被当作原理。

Novs（心灵）并不是从外面安排世界的思维实体；如果是这样，阿那克萨戈拉的思想就会完全被破坏了，就会失掉它的全部哲学意义了。因为如果“心灵”是一个外来的个体，一个个别的东西，则它就会完全陷于表象的地位，而二元论也就会产生出来。一个所谓思维实体，就不再是思想，而是一个主体。真正的普遍者并不是抽象的，普遍者（善、美、目的）正是这种在自身中而且从自身中自在自为地规定特殊者的东西，——不是外在的目的。

在谈他的哲学之前，我们必须先考察一下他的生平。随着他，哲学才出现于希腊本部，在他之前，希腊本部是没有哲学的，随着他，哲学才来到雅典；在此以前，小亚细亚和意大利是哲学的所在地。阿那克萨戈拉本人是一个小亚细亚人，大半时间却住在雅典。雅典是希腊最强大的城邦，同时也是艺术和科学的所在地和中心。

阿那克萨戈拉生活在希波战争和柏里克勒时期之间的伟大年代。他恰逢那希腊的雅典生活的最美丽的年代，并接触到它的衰落，——或毋宁说接触到它的衰落的开始，美丽的雅典生活死亡的开始。马拉松之役是在第七十二

“克拉左美尼人阿那克萨戈拉残篇”，邵巴赫（E.Schaubach）编，一八二七年莱比锡版。

“形而上学”，第一卷，第三章。

同上，第四章。

届奥林比亚赛会时；萨拉米之役是在第七十五届奥林比亚赛会时；在第八十一届奥林比亚赛会时（纪元前四五六年）阿那克萨戈拉来到雅典。

阿那克萨戈拉生于第七十届奥林比亚赛会时（纪元前五 年），较德谟克里特为早，就年纪说，也比恩培多克勒年长，但大体上他与他们及巴门尼德是同代的人；他和芝诺年纪相等。他的故乡是吕底亚的克拉左美尼，离科罗封和爱菲索不远，位于一条联结一个大的半岛和大陆的地峡上。

阿那克萨戈拉结束了我们所讲的这个时期，在他之后，开始了一个新的时期。依照那个被人喜爱的谱系递嬗的见解，即原理总是师徒相传这个见解，因为他是一个伊奥尼亚人，他就被当作伊奥尼亚学派的继续者，当作一个伊奥尼亚派哲学家；因为克拉左美尼的赫尔摩底谟是他的先生。为了支持上面这个见解，他还被弄成阿那克西美尼的学生，可是阿那克西美尼的生年却被放在第五十五——五十八届奥林比亚赛会之间，因此比他早了十五次奥林比亚赛会（即是早了六十年）。

他的生平可用下列的话来简述：他献身于科学的研究，避开社会政治生活，作了许多次旅行，而最后，有的说，在他三十岁时，但更可能是在四十五岁时，来到了雅典。他来得最合时，在这个城邦最灿烂的时候来了；柏里克勒正统治着雅典，把它提高到了最光辉的境地，当时可说是雅典生命中的黄金时代。柏里克勒结识了阿那克萨戈拉，并和他交往甚密。当时雅典已达到了它的美丽伟大的最高峰；特别是此时雅典与拉栖代孟[按即斯巴达]的对立最饶兴趣。雅典与拉栖代孟是两个竞争着执希腊牛耳的希腊国家。我们说到雅典就要注意到它与拉栖代孟的对立，——这两个有名国家的原则的对立。拉栖代孟人没有什么艺术和科学。而雅典之成为科学和美术的所在地，必须归功于它的制度和它的整个精神的特质。

拉栖代孟就它的制度来说，也值得给以很高的评价。拉栖代孟人以他们的一贯的制度统制了他们的严峻的多里亚精神[按即斯巴达精神]；——一个这样的制度，其主要的特点就是：个性、一切个人的特性都从属于普遍者，从属于国家的目的、国家的生命，或更确切点说，都为这些而牺牲：即是说，个人只有在意识到活动、生命、行为都是为了国家时，才意识到他自己的荣誉和价值等等。一个具有这样高度统一性的民族，在其中个人的意志真可以说完全消失了，于是形成了一种不可战胜的团结一致；因此拉栖代孟占据了希腊人的首位，执希腊的牛耳，正如我们看到特罗亚时代阿该亚人的情形一样。

这是一个伟大的原则，一个每个真正的国家必须有的原则，不过它在拉栖代孟人那里却停留在片面性中；这种片面性为雅典人所避免，因而雅典人就变得更伟大。在拉栖代孟，特性、个性是被轻视的，因此个人不能够有独立的自由发展和表现；——个性没有得到认可，因此也就没有获得与国家的共同目的契合一致，互相统一。这种共同的生活，这种特殊性、主观性的权利的摒弃，在拉栖代孟人那里发展得很厉害；我们发现这同一个原则在柏拉图的理想国里面也以其特有的形式出现。

但是普遍者之成为一种有生命的精神，却只有当个别意识作为个别意识

“第欧根尼·拉尔修”，第二卷，第六——七节。

亚里士多德：“形而上学”，第一卷，第三章。

第欧根尼·拉尔修”，第二卷，第七节；“邓尼曼”，第一册，第三 页。

而存在于其中的时候，——普遍者并不是构成个人的直接的生命和存在，单纯的实体，而是构成那有意识的生命。正如脱离普遍者的个体性是毫无能力的、会趋于毁灭的一样，片面共同的、现行的伦理习惯也同样不能抗拒个体性。拉栖代孟精神不考虑意识的自由，而它的普遍者又与意识的自由相隔绝，因此这种自由必然会迸发出来，而与普遍者相对立。虽则斯巴达人最初乃是作为使希腊摆脱其僭主的解放者而出现，连雅典也靠他们来驱逐贝西斯特拉德的后裔，但他们对其同盟者的关系，不久就变成一种庸俗的、卑鄙的武力压迫，而在内部，在本国中，也形成了一种暴戾的贵族政治，——同时固定的财产平等（或财产规定，即每个家族永远保持自己的遗产，并藉禁止私有货币、贸易和商业以防止发生财产不均的可能）也变成了一种贪婪，这种贪婪与普遍者相对抗，是残暴而卑鄙的。

特殊性这一重要环节，由于没有被吸收到国家里面，因此没有得到合法化，伦理化（首先是道德化），而是作为罪恶出现。理念的一切环节是存在于一个合理的有机组织中的；如果肝脏被孤立成为胆汁，它并不会因此而增多活动或减少活动，而会作为敌对的东西，表现为与身体、与身体组织相隔绝的东西。

反之，梭伦不仅使法律上的平等、精神的统一成为雅典人的制度，而且他也给予个体性以充分发挥的机会，把政权付托给人民（而非给民政官），雅典人民驱逐了他们的僭主之后，就自己掌握起政权，于是真正地成了一个自由的民族。个人自身之内有着全体，而个人的意识和行为又在全体之中；自由意识的发展，必须在全体里面才能找到。

在雅典人那里，也有民主，并且是比斯巴达更纯粹的民主。每个公民都感到实质上与法律、与国家处于和谐中；但同时却允许个体性、精神、个人的思想去自由选择、表现、发展。这样我们就看到，在这个原则里面，个体性的自由得到了伟大的表现。这个主观自由的原则，最初显得与希腊道德的一般基础、与法律的一般基础，甚至与神话还是相连结的；因而这个原则在它的发展之中，由于精神、天才能够自由产生自己的灵感，于是就产生出那些造型美术的伟大艺术品，和那些诗歌和历史的不可朽作品。主观性的原则，至此为止，还没有采取这样的形式，即认为特殊性本身应该得到自由，而其内容亦应是一个主观的特殊内容，——至少要与一般的基础、一般的伦理、一般的宗教、一般的法律有所区别。因此我们并看不到特殊化观念的表现，而看到伟大的、伦理的、坚实的、神圣的内容在这些作品中成为意识的对象，普遍地被提到意识前面。以后我们将看到主观性的形式将自由地实现出来，并进而与实体、伦理、宗教、法律相对立。

我们在阿那克萨戈拉那里看到了主观性这个原则的基础，——虽则还是完全一般性的基础。他生活于比苏格拉底稍早的时期，但他们还是相互认识的。他来到雅典的时候，雅典的原则就是上面所讲的那样。

在希波战争之后，雅典征服了希腊诸岛的大部分，以及色雷斯一群海权城邦，势力远达黑海。在这个高贵的，自由的，有教养的人民里面，作为国内第一人，——这幸运是属于柏里克勒的；这种情况在个性的评价方面，使柏里克勒的地位提高到很少有人能够与他匹敌。在人类的大事里面最伟大的事，莫过于统治具有一个共同意志的人们的意志，因为这个统治着的个性必须是最有普遍性而又最富有生命力的；——对于凡人，不会有比这更好的命运了。他的伟大个性，是既深刻又完整，既严肃（他从来不大笑）又勇毅而

沉着。雅典占据了他全部的时间。图居第德为我们保存了一些柏里克勒对人民的演说词，没有比这些演说词更好的了。在柏里克勒的统治之下，出现了伦理社会最高度的文化，这是一个交错点，在这里，个体性尚服从于共同性，并包含于共同性之中，不久个体性就要飞扬跋扈，它的活动就要走到极端，因为国家之为国家还没有独立地组织好。由于雅典国家的本质是共同的精神，而个人对共同精神的宗教式的信仰是他们的本质，所以当这种信仰消失了的时候，民族的内在本质也就消失了，因为对于他们，精神并不就是概念，和我们的国家中不一样。到概念的最速的过渡就是“心灵”，就是作为本质而折回自身的主观性，——而非抽象的东西。

雅典是艺术和科学的杰出人才荟萃之地。当最伟大的艺术家云集雅典的时候，最著名的哲学家和智者们都居住在那里：有爱斯基勒，索福克勒，阿里斯托芬，图居第德，亚波罗尼亚的第欧根尼，普罗泰戈拉，阿那克萨戈拉和其他小亚细亚人。小亚细亚本身则落于波斯人之手，而随同它的自由的丧失，他们的哲学也逐渐死去。

阿那克萨戈拉这个时期住在雅典，在柏里克勒从事政治之前，他是柏里克勒的朋友。但有人说，他后来弄得很窘迫，因为柏里克勒怠慢了他，——没有油供给阿那克萨戈拉点灯。

更重要的是，阿那克萨戈拉如同以后苏格拉底和其他一些哲学家一样，被控告为蔑视人民所信奉的神。理智的散文与诗意的宗教观点发生了冲突。有人确定地说，阿那克萨戈拉把太阳和星辰看作燃烧着的石块（另外有人说，他还犯了用自然的方式解释先知们认作奇迹——预兆——的事物的过失）；下列的事与这个说法亦很吻合，就是他预言在爱戈斯·波大莫之战那天，在雅典人对吕桑德交战而丧失他们最后的舰队的地方，有一块石头会从天上坠下来。

一般说来，泰利士、阿那克西曼德等人，可以说是把太阳、月亮、大地和星辰当作物体，用各种不同的方式来表象它们——对这些表象是不值得再作更多的考虑的；因为这一方面是属于一般知识的。所有他们关于这类对象的表象中，都包含着这样一个共同点，就是神被他们逐出了自然界。他们破坏了关于自然的那个诗意的观点，这个观点赋予一切本来被视为无生命的东西以一种独特的生命，以及一些感觉，并且人们还可以说，赋予它们以一种大体上犹如意识一样的存在。他们使这种诗意的观点降到散文的观点。太阳被当作是物质的东西，正如我们现在所认为的一样，不再是一个活的神；对于我们，这些东西只是单纯的物体，外在于精神，是没有精神的对象。人们可以从思维引申出事物来；思维所作的主要地就是：把这一类的对象，以及关于这些对象的可以称之为神圣的、诗意的观念，连同所有的迷信都一起驱除掉，——把它们降为可以称之为自然事物的东西。因为在思维里面，精神认识它自己是真正的存在、现实。思维就是它自身与存在的统一；对于精神，那非精神的、外在的东西在思维里面就自己降为物体，降为精神的否定物。

普鲁泰克：“柏里克勒传”，第五章。

同上，第十六章。

“第欧根尼·拉尔修”，第二卷，第十二节。

普鲁泰克：“柏里克勒传”，第六章。

“第欧根尼·拉尔修”，第二卷，第十节；普鲁泰克：“吕桑德传”，第十二章。

我们不必为这种观点的丧失引起悲伤，好像随着这种观点的丧失，那种与自然的合一，美丽的信仰，无邪的纯洁和精神的天然都消失了。这种观点很可能是无邪而天真的；但理性正是从天真和与自然的统一中走出来的。当精神把握了自己，实现了自己的时候，它就必须因此立刻把它自己的对方作为意识的否定物与自己对立起来，——就是说，把对方规定为非精神的、无意识无生命的东西，——然后才由这个对象折回自身。我们在古代人的神话里所遇见的，就是这种把运动的东西固定下来的办法。譬如他们就说，阿尔戈船上的水手把赫勒斯滂海峡的石岩固定了下来，这些石岩在以前是像剪刀一样运动着的。同样地，进步的文化也把以前被认为本身具有运动与生命的东西固定下来，并把它变成静止的东西。

这种神话观点向散文式观点的转变，在这里进入了雅典人的意识中。这种散文式观点的前提，即是人们在内心有了不同于以前所有的要求出现。在这种要求里面，就有着那种有力的、必然的转变的迹象。这些转变是由于思想能力的增强，由于自我的觉识，由于哲学而在人们的观念中引起的。

用主张无神论的罪名来加以控告，这种事情我们在苏格拉底那里还会更详细地来谈。在阿那克萨戈拉这里，这件事表面上是由于特殊的原因，很容易理解，这原因就是雅典人妒忌柏里克勒；就是那些人与柏里克勒争夺雅典的最高位置，而又不敢直接地（公开地）反对他，于是便在法律上攻击他的朋友；由于妒忌他，就企图通过控告他的朋友来伤害他。由于这个原因，有人还控告了他的女友阿斯巴西娅；而可敬的柏里克勒，为了救她免于判刑，就必须带着眼泪恳求某些雅典公民把她释放。雅典人民享有自由，可以要求自己授之以大权的那些大人物这样做，他们这样做了，也就承认了自己对人民的屈从；由于大人物拥有权势，于是人民就要向他们进行报复，使自己成为复仇女神，把自己放在与大人物平等的地位上：而这些大人物就必须表白自己对人民的依赖、臣服与无力之感。

关于阿那克萨戈拉被控诉的结果如何，传说互相矛盾而不确定；——至少柏里克勒是救了他免于被判处死。或者照有些人所说的，当柏里克勒把他带到人民面前，替他求情，而他自己也以他的老迈、憔悴和衰弱引起了他们的同情之后，仅被判处流放。另一些人又说，他藉柏里克勒的帮助逃出了雅典，被缺席判处死刑，但这个判决并没有执行。还有人说，他被免刑释放；但由于因这件控案感到烦闷，并且恐怕会再度被控，所以他就自原离开了雅典。大约当他六十或七十岁的时候，在第八十八届奥林比亚赛会时（纪元前四二八年），他在兰普萨克死去。

普鲁泰克：“柏里克勒传”，第三十二章。

“第欧根尼·拉尔修”，第二卷，第十二——十四节；普鲁泰克：“柏里克勒传”，第三十二章；梅纳鸠注“第欧根尼·拉尔修”，第二卷，第七节。

[一 普遍的思想原理]

他的哲学和以前的哲学的联击是这样的：在赫拉克利特的作为运动的理念中，一切环节都是绝对变灭无常的；恩培多克勒把这种运动集拢到统一里，但却是一种综合的统一，留基波和德谟克里特也同样是如此的，——不过，在恩培多克勒那里，这个统一的诸环节是火、水等实际存在的原素，而在他们那里，这些环节则是纯粹的抽象，自在地存在的本质、思想；但这样普遍性就是直接地被设定了，因为那些对立的原素再不以感性为依据了；统一从对立中回到它自身，成为有普遍性的统一（在恩培多克勒的综合里，对立者仍然与统一相隔离而孤立，思想自身并不就是存在）。——作为纯粹、自由的过程自身的思想，乃是自身规定的普遍者，与有意识的思想是没有分别的。在阿那克萨戈拉这里，则展开了一个完全不同的天地。

亚里士多德说：“阿那克萨戈拉首先开始了这些规定”，——因此他第一个把绝对本质表达为“心灵”或普遍者表达为思维（并非理性）。亚里士多德和其后的另外一些人引述了一件枯燥无味的事实，说是有一个叫赫尔摩底谟的，也是克拉左美尼人，首先提供了这个概念；但是“清楚地”规定了这个概念的，却是阿那克萨戈拉。这件事对这问题的解决很少帮助，因为我们关于这个赫尔摩底谟的哲学再没有听到什么别的；他的哲学思想不可能是很多的。另外有些人会对这个赫尔摩底谟作了许多历史的研究。这个名字另外还出现过一次：（一）据传说，毕泰戈拉在投生为毕泰戈拉之前，曾经投生为另外一些人，这个赫尔摩底谟就是那些人中之一。（二）我们还听到一个关于赫尔摩底谟的故事，说他具有一种特殊的禀赋，他的灵魂能离开他自己的肉体。但这件事最后弄得很糟糕；因为他和他的妻子发生了口角，而他的妻子很清楚这件事的实况，于是就对他们所认识的人们指出，这个为他的灵魂所离弃的肉体是死了，于是在灵魂回来之前，肉体就被焚化了，这一定会使灵魂大吃一惊。这个古代的故事究竟有什么根据，就是说，我们究竟应怎样看待这个故事，是不值得费神研究的；我们可以把它设想成一种出神的状态。我们还有一堆像这样的关于古代哲学家的故事，如关于费雷居德，艾比美尼德等人的；例如便说艾比美尼德——（一个懒虫）——曾睡了五十七年之久。

阿那克萨戈拉的原则，是他把（心灵）、思想或一般的心智认作世界的单纯本质，认作绝对。“心灵”的单纯性并不是一种存在，而是普遍性（统一性）。普遍者是单纯的，与自身有别的，——不过这种差别立刻就被扬弃了，同一性就被建立起来，自为地存在了；本质并不是一个自在的假象、个别性，——并不是自在自为地规定了反思。这个自为的普遍者，如果被隔离开来，就只是作为思维纯粹地存在着。普遍者也作为自然、作为客观的本质而存在着，——但是这样就不再是纯粹自为的，而是具有作为直接物的特

译者增补。

“形而上学”，第一卷，第三章。

塞克斯都·恩披里可：“反数学家”，第九卷，第七节。

普里尼（Plinius）：“自然史”，第七卷，第五十三章；“布鲁克尔”，第一册，第四九三——四九四页注。

“第欧根尼·拉尔修”，第一卷，第一九节。

殊性在它里面了；譬如空间和时间就是自然本身中最有观念性、最有普通性的东西。但是并没有纯粹的空间、时间和运动，而是这个普遍者本身内便直接具有特殊性，——一定的空间、空气、土等；我们不能指出纯粹的空间，正如我们不能指出纯粹的物质一样。因此思维就是普遍者，不过是纯粹自为的：我是我，我等于我。我把一些东西与我区别开来，但我却保持着纯粹的同—性；——没有运动，但有一种没有区别开来的差别，一种为我的存在。在所有我所想的东西里面，如果思维有一定的内容，则这内容就是我的思想，——我就是在这个对象中为我所意识到。

但是这个自为地存在的普遍者也同样与个体发生一定的对立，换言之，思想与存在相对立。这里，本来应该考察这个普遍与个体的思辨的统一，看看这统一是如何被建立为绝对统一的；但是这一点——即理解概念自身，——在古代人那里当然是找不到的。我们不应希望他们有这个纯粹的概念，即那个实现自身为一个系统、被组织为宇宙的心智。关于阿那克萨戈拉如何说明“心灵”，如何提出“心灵”的概念，亚里士多德进一步说道：普遍者有两方面：（一）作为纯粹的运动，和（二）作为静止的、单纯的普遍者。因此必须做的就是把运动的原理指示出来，指示出这就是那自身推动者，就是思维（独立地存在的思维）。因而亚里士多德说：“‘心灵’对于他”（阿那克萨戈拉）“是与灵魂同一的”。因此我们把灵魂区别为自身推动者，直接个别者；但是作为单纯者的“心灵”就是普遍者。思想是为了某物而运动的，目的就是那最初的单纯者（类就是目的），而实现自己为结果的，就是最初者；——在古代哲学家那里，善与恶就是作为肯定和否定的目的。

这个规定是一个很重要的规定，不过在阿那克萨戈拉那里，它还没有得到很详细的发挥。前此的一切原理（亚里士多德首先区别性质，[按指形式原理]，然后是物质和质料[按指物质原 籀]），除了赫拉克利特的过程是第三种原理即运动原理之外，都是物质性的：现在阿那克萨戈拉这里，出现了第四种原理，即理由、目的范畴以及“心灵”。目的就是那自身具体的东西。亚里士多德在上面（二一八页）所引的一段后面补充道：“照这些人的意见”（伊奥尼亚派等）“和照这一类的原因”（水、火等），“因为它们不足以产生出事物的本性，因此哲学家们就如上面所说的那样，为真理自身所迫，不得不进一步去寻求次一原理。因为，一方面一切都是善和美的，而一方面又有别的东西产生出来，——这一点土或其他的原理都不足以说明，而那些哲学家也似乎没有想到这一点，似乎也不宜把这种事情委之于机会和偶然。”善与美表达了单纯的、静止的概念，变则表达了运动中的概念。

随同这个原理，现在出现了下列的规定：（一）一般的心智乃是自身规定的活动性；在此以前，是没有这个规定的。赫拉克利特的“变化”只是过程，还不是独立自存的规定者。在自身规定的活动性中，同时也就包含着一个事实，就是：因为活动性造成过程，所以活动性保持自身为普遍者、自我等同者。火（依照赫拉克利特即是过程）是变灭的；它是到别的东西的过渡，不是有独立性的东西。火也是循环，复归于火；但火的原理并没有保持在它的规定里面。在这里被设定的，只是向对立物的过渡，——而不是那在两种形式中仍保持自身的普遍者。（二）在“心灵”里面存在着普遍性的规定，虽则这个规定还没有正式地表达出来；在这规定里面，普遍者保持在对自身

的关系中。在“心灵”中有着（三）目的、善。

我刚才在上面（三五九页——译本三二二页）曾谈到目的的概念。但我们却不可把目的设想成在我们里面、在意识里面的那种形式的[主观]目的。我们有一个目的；它是我的观念，它是自为的，可以实现出来，也可以不实现。在目的里面便包含有实现的活动：我们完成这个规定；产品必须合乎目的，——如果一个人不是笨拙的，则他所制造出来的东西里面必定不会不包含目的。这是一种从主观性向客观性的推移；我不满足于我的目的仅仅是一个主观的东西；我的活动就是要除掉目的中的主观性这个缺点，把它变成客观的。目的必须在客观性中保持其自身，譬如我有建造一座房子的目的，因此我就活动起来；房子就产生了，目的就在其中实现了。

但是我们不可停留在这种主观目的的观念上面，——在主观目的中，我和目的两者彼此独立地存在着，——像我们平常惯于做的那样。譬如说，作为智慧实体的神，乃是依照目的来统治世界的；这样一种看法就是认为目的独立存在于一个有表象能力、有智慧的实体中。目的的普遍者却在于：目的是一个自为的固定规定，然后这规定又为活动性的规定所设定，再向前活动从实现目的，给予目的以实际存在；但这实际存在是为目的所统制的，而目的又在这实际存在中保持着自己。这就是说，目的是真实的东西，是一个事物的灵魂。善给予自身以内容；因为善作用于这个内容，而这个内容又转向别的东西，所以在实在里面最初的规定仍保持着自己，没有什么别的内容产生。先前已经存在的，和以后在内容外在化之后存在的，两者乃是同一的东西；而这就是目的。

这方面最好的例子是生物；生物就是这样保持着自己，因为它本身就是目的。生物存在着，工作着，有欲求，这些欲求就是它的目的；它对于这些目的毫无所知，而只是单纯地生活着，——但这些目的乃是最初的规定，这些规定是固定的。动物工作着去满足这些欲求，就是说，去达到目的；它与外物发生的关系，一部分是机械的，一部分是化学的。但是他的活动的关系，却不是停留于机械的、化学的境地。产物、结果毋宁说就是动物自身，它乃是自身的目的，它只是在它的活动中产生出它自身；那些机械的以及其他的的关系在它的活动里面是被消灭、被推翻了。反之，在机械的和化学的关系中，结果乃是另外的东西；化学的东西是保持不住自己的。在目的里面则结果是开端，——开端和结局是相同的。自我保持乃是不断的产生，在这过程里没有什么新的东西发生，——活动由复归自身以产生自身，——永远只是那原有的东西。

因此，目的的性质就是这样。“心灵”就是这种活动，它把一个最初的规定作为主观的东西建立起来，却又把这个主观的东西变成客观的；这样一来，这个主观的东西就变成了它的对方，但这个对立又再被扬弃，致使那客观的不是别的而就是原来那个主观的东西。最普通的例子就能表明这一点。当我们满足我们的欲求时，我们是把主观的变为客观的，而后我们又把它取回来。这样，这个最初自己规定自己、既而又对对方动作的活动，便陷于对立中（自己建立对立），却又消灭了这对立，统治着这对立，在对立里面折回自身——这个活动就是目的，“心灵”，思维。心智是在自身规定中保持自身的东西。从这时开始，这些环节的发展就是哲学的任务。

如果我们更精确地考察这个思维的发展在阿那克萨戈拉那里达到了怎样的程度，——如果我们寻找“心灵”的进一步的具体意义，则我们就会发现，

除了这个自身规定自身的活动，这个建立了一个尺度、一个规定的活动之外，就没有别的东西了；他的发展并没有超过尺度这一规定。关于“心灵”，阿那克萨戈拉并没有给我们作出什么发展，作出什么更具体的规定；这还是待做的工作。所以，除了关于自身具体的东西的抽象规定之外，我们还没有得到什么更进一步的東西。

关于阿那克萨戈拉对“心灵”的更详细的规定，亚里士多德说道：“他并不是经常很明确地区别灵魂和‘心灵’。他虽然屡屡说到‘心灵’是美与公正的原因，——有某些美的和公正的东西存在着；但‘心灵’对于他常常不是别的，而就是灵魂。既然他或别的人说，‘心灵’推动一切，那末‘心灵’就只是推动者。”往后亚里士多德又引述阿那克萨戈拉的规定说：“‘心灵’是纯粹的，单纯的，没有痛苦的”，亦即不被什么别的东西从外面规定的，“不与他物混杂的，不与任何其他东西共处的。”这些乃是简单的、自身规定自身的活动的规定，这个活动只对自己产生关系，与自己等同，不与他物相同，它是那个在它的动作中保持与自身相同的活动；——这些宾词，也许说得不错，但就其本身说来，仍不免是片面的。

“论灵魂”，第一卷，第二节。

同上处；又“物理学”第八卷，第五节；参看“形而上学”，第十二卷，第十节。

[二 种 子]

以上是阿那克萨戈拉的原理的一方面。我们现在必须考察“心灵”进一步的发挥与发展。阿那克萨戈拉的哲学的这一部分，初看起来，会使我们为这个原理所引起的希望近于消失。另一方面，与这个普遍者对立的是“有”，物质（一般的“多”），——是可能性，与前者之作为（现实性）相对。因为既然善、目的也被规定为可能性，则普遍者也是可能性；不过普遍者作为自身推动自身者，也可以说就是自在地现实的，——自为的存在是与自在的存在、可能性、被动性相对立的。亚里士多德在一段重要的文章里说：“如果有人说阿那克萨戈拉采取了两个原理”，则这人乃是从阿那克萨戈拉自己的话推论出来的，虽然阿那克萨戈拉“自己在这方面并未清楚确定地说明过。”——这话听起来好像自相矛盾，因为一般人的见解都认为“心灵”就是阿那克萨戈拉的原理；但其实这话也完全正确。“阿那克萨戈拉说，最初一切都是混合的。在还没有什么东西被分开来的地方，也就不会有什么不同的东西存在；既没有什么白的，黑的，灰的，也没有其他的颜色，而是无色的：没有质，也没有量，也没有规定性。除了‘心灵’，一切都是混合的；因为‘心灵’是不混合和纯粹的。”这另外一个原理是以“种子”这个名字著称的；这就是说，存在的东西、个别的物质（如骨、金属、肉之类的东西）本身是由许多自身相同的部分组成的，这些部分同时都是非感性的。亚里士多德的表述中所用的名词，即相同的部分，以后就成为它的通行的名字（李美尔把 翻译成：“个别部分与整体的相似。”把 译成：“原素，原料。”作为部分的 似乎是较晚的名词）。如果我们把它拿来跟留基波和德谟克里特的观念加以比较，就会显得更确定些。作为客观实体的这种物质或绝对者，我们在留基波和德谟克里特那里，以及在恩培多克勒那里，已经看得很确定，即是，单纯的原子——在后者是四个原素，在前二者是无限多——只是被认为在形态上有所不同，原子综合、结集起来就是存在的万物。亚里士多德关于这一点更详细地说：“阿那克萨戈拉关于原素的说法，与恩培多克勒相反。”（但在别一段却说，跟恩培多克勒一样，在物质问题方面，阿那克萨戈拉“采取了许多原理”，而且可以说是“无限多的原理”）。在这方面他是和恩培多克勒相反的，就是：“恩培多克勒取火、空气、土、水为最基本的原素”，即四种单纯的、最基本的存在物，是不混合的，不变的，自在和自为地永存的。“通过它们的结合，就产生了万物。相反地，阿那克萨戈拉则这样来了解原素（实体底基本规定），认为”那存在的、多样的、性

译者增补。

亚里士多德：“形而上学”，第四卷，第四节；第十二卷，第六节。

“形而上学”，第一卷，第八节。

参看亚里士多德：“形而上学”，第一卷，第八章：由此便可推定，他必定是说原则是一（因为一是单纯而不混合的）以及另外的东西，这另外的东西具有这样一种性质，即当它被规定而分有某种形式之前，是无规定的。

塞克斯都：“皮罗学说概略”，第三卷，第四章，第三十三节。

“论天体”，第三卷，第三章：阿那克萨戈拉反对恩培多克勒关于原素的看法。恩培多克勒说火、土之类的物体是组成万物的最基本的物体；但是阿那克萨戈拉反对这个看法。他的原素是一些有相同部分的东西，如肉、骨之类。土和火是混合物，是由这些种子和其他一切种子组成的，每一种子包含着一堆有相同部分的物体，分开来是看不见的；这就说明了为什么一切其他物体均由这两种物体而生。

质上有定的、个体化的东西，“例如肉，乃是单纯的，最基本的东西；反之，如水、火”之类的东西（存在物的自在，或一般的原素），则完全是“这些最基本的原素的混合”，一切存在物的无限混合，这混合包含着无穷小的部分。肉是由许多小的肉的部分组成的，黄金是由许多小的黄金的部分组成的，诸如此类。如同对于爱利亚派一样，这个原则对于他也是有效的：相同的東西是从相同的東西产生出来的；任何向对立的東西的推移是不可能的，任何相对立的東西的联结是不可能的：“无中不能生有”。因此对于他，一切变化只是相同的東西的分离和结合；真正意义的变化，应该是从自身之无中产生出来的一种生成过程。“生成的東西，早已存在”，不过是不可见的、自在的。因此发生只不过是“从已经有和早已存在的東西出来的生成，不过这早已存在的東西因为它的微小而不被我们觉察到而已”。那些原素也只是从这混合的混沌中出来的；它们的一致性只是表面的。具体的東西的发生是这样的，即无限多的原素开始分离，——相同的東西从这混沌中分离出来，相同的東西找到了相同的東西。而这样也就等于从不同的東西分离出来。“没有什么发生和消灭；发生只是聚合，消灭只是分离。”（亚里士多德：“形而上学”，第一卷，第三章，前注引处）他在其作品的开端这样说：“一切都曾是混同的（ μ ）”——混同的当然是不确定的，——像在一个混沌中那样无区别；“然后‘心灵’把它分离开，从而造成了各种不同的形体。”“心灵”是推动者，把相同的结合在一起，而后又把它们分开。关于恩培多克勒和阿那克萨戈拉之间的不同，亚里士多德（“物理学”，第一卷，第四章）更补充说道：“前者认为这些情况有一种更替，后者则认为只有一次性的出现。”

阿那克萨戈拉的概念和德谟克里特的概念在这样的范围内是相似的，即两人皆认为一种无限的“多”是最基本的东西；但是在阿那克萨戈拉这里，最基本的原理的规定看来是：它包含着那种我们看作组合成的而完全不是自为地单纯者的东西。例如肉的部分和黄金的部分便被认作最基本的原理，——完全个体化了的原子，这些原子结集起来而形成看来是组合的东西。这比较接近普通的看法。人们便是认为食物包含着与血、肉同类的部分。消化不外就是分开同类的东西，予以吸取，并把不同类的东西抛开。营养只不过是增多；死亡就是与相同的東西分离，并与不同类的東西相混合。那把同类的東西从混沌中分开，把同类的東西集合起来，并且又把同类的東西再分解开的，就是“心灵”。“心灵”的这种活动是单纯的，是自己对自己发生关系的，纯粹的，形式的；因此本身是无内容的。

这就是阿那克萨戈拉的一般看法，它完全和在近代（譬如说在化学里面）占统治地位的看法相同。化学原素是：氧、氢、碳、相对单纯的金属等等。化学宣称：如果人们想知道肉、木、石等等真正是什么东西，人们就必须提出它们的单纯的组成部分；而这就是最后的東西。化学还补充说，许多东西

亚里士多德：“物理学”，第一卷，第四章：“认无中不能生有……”以下。

“第欧根尼·拉尔修”，第二卷，第六节；塞克斯都·恩披里可：“反数学家”，第九卷，第六节。

亚里士多德：“物理学”，第八卷，第一章：“万物在一个无限的时期中是混在一起而静止不动的，然后‘心灵’把运动加到上面并把它们分离开来”以下；“形而上学”，第一卷，第三章，结尾。

亚里士多德：“论动物的发生”，第一卷，第十八章：阿那克萨戈拉很合理地说，食物中的肉的部分加到肉上。

只是相对单纯的，例如白金就是由三四种金属组成的。人们后来把水和空气看作是单纯的东西，但现在化学已把它们拆开了。在这个化学的观点中，自然物的原理被视作性质上有定的东西，因此就是不变的，不移的。依照这种见解，人只是一大堆碳、氢、一些土、氧化物、磷等等。物理学家所喜欢的观念，是认水和空气为真正实有的氧、碳所组成，只消用分离方法就可以把它们弄出来。一切消化和生长都不是真正的同化作用，每一个内脏器官只是吸取它自己的特殊成分；肝脏等都有一种嗅觉，使得这个动物能从各种植物、物体等等中把它自己的成分吸取过来。

这完全是阿那克萨戈拉的哲学观点，即是认为那无限多性质上有定的东西乃是单纯的东西（肉我们当然已不再视为单纯的，而是由氢等所组成的），并且又假定其他的东西仅是由这些单纯的东西聚合而成的。当然，阿那克萨戈拉的这种看法与近代化学的看法还是不同的；我们认为是具体的东西，对于他乃是一种性质上有定的东西（最基本的东西）。不过，关于肉，他也还承认它的各部分并不全是相同的：它之被称为肉，乃是由于那些与别的东西混在一起的某种在数目上占优势的部分。是的，每种东西都包含着其他一切东西：水、空气、骨、果实……等等；反之，水也包含着真正的肉、骨……等等。因此，阿那克萨戈拉回到了无限多的原理。感性的东西首先是由所有的那些小部分堆积而发生的，这堆积中有一种小部分占了优势；因此在无论什么东西里面，都有其他的一切东西。在某种种子结集得最多的地方，就使得那个整体对我们显出是这种特定的东西。

这个见解是与泰利士和赫拉克利特的看法完全不同的，在他们那里，不单有那种从一物变为他物的可能性，而且根本上就有那种现实性。赫拉克利特的“过程”根本就是肯定这些同等的、性质上的差异能够互相转变为对方；这种变化乃是一个有意义的规定。变化应在两种意义下来理解，即就存在来说的变化和就概念来说的变化。如果谈到的是古代哲学家那里的变化，则人们通常总是惯于把所指的变化理解成存在来说的变化，并且就去研究，是否像水这样的东西能通过化学的处理，通过加热、过滤等，被变成为土；在这里，有限的化学是有它的限度的。另外一种却是就概念来说的变化；而这就是赫拉克利特的意义，和一切古代哲学里面所用的意义。譬如说，水是在时间空间本身里面，而不是在曲颈甌中进行转变，但这种从一种性质到另一种性质的推移，却就是在这些哲学里所指谓的。在每一种哲学里面都出现这样的意见，即认为水变成了空气，——就是说，概念中有这种内在联系：一种东西如果没有它的对方就不能存在，对方对于它是必要的，没有什么东西能够在这种联系之外独立地存在，——自然的生命就在于一物对他物发生关系。人们诚然习惯了这种看法：认为如果我们把水去掉，植物和动物就会很糟，——但石头却能依然存在；同样在颜色方面人们能够这样作，譬如说把蓝色拿掉，——绿色和红色却仍然存在。这种事人们可以在经验上很容易地指出来；人们说，每件东西在性质上都是独立的。但这只不过是就存在来说；

亚里士多德：“物理学”，第一卷，第四章：因此他们（但不仅限于阿那克萨戈拉一人）主张每一个东西都曾经混合在每一个东西里面，因为他们把每一个东西都看成从每一个东西里面出来的。但是，据他们说，事物看起来是彼此不同的，并且根据混合物内无数组成分子中在数目上占优势的小部分的性质而获得不同的名字。他们说，这是因为没有一个东西纯粹全部是白的、黑的或甜的，是骨或肉，一件东西的性质是因其中所包含的多数成分性质而定的。“形而上学”，第四卷，第五章。

就概念来说它们只是通过彼此才存在；这就是内在的必然性。在生物那里，人们一定已注意到这点；在那里情形是不同的，在那里概念已经存在：如果我们把心割去，则肺……等等也就会完结。自然只能在统一性中存在。正如脑子只能在与其他器官的统一中存在一样。

在阿那克萨戈拉把绝对的实体规定为普遍者的同时，我们看见，在这里，在客观的实体或物质中，普遍性和思想却离开了阿那克萨戈拉。自在的不是真正的感性存在。超出感性的东西的第一步上升乃是感性事物的否定，乃是非感性的东西，亦即看不见、听不见的东西，——这就是一般的自然哲学家所达到的最高的、非感性的东西，那对我们而存在的东西的单纯否定物。但那积极的方面却是：存在的实体自身乃是普遍者。那客观的是“心灵”，但是心灵的对方却是那些单纯的东西的一种混合，既非肉也非鱼，既非红也非蓝；但这个单纯的东西却并不是绝对单纯的，——就它的本质来说却是由种子组成的，不过这些种子是这样细小，以致不能被感觉到。然而它们的细小并不取消它们的存在，它们乃是被保持着的；所谓存在的东西，却正是那种可见、可闻……的东西。这些无限小的种子，在更精确的考察之下，却完全消失了；譬如肉是肉，但也是一切东西的一种混合，即是说，它不是单纯的。进一步的分析同样指出了这个观念的混乱；如肉，如果我们取掉了不是肉的东西，那末或者肉是变了，或者肉还是肉，而是不会变的。这样的一个观念必然会多多少少自身搞得很混乱：从一方面说，每一个组成的东西就其主要因素而言，是最基本的，而这些部分合起来又造成一个有形体的整体，——这个整体本身却必须包含一切。“心灵”则只是连结者和分隔者，只是划分者或安排者。这对我们来说就够了。我们很容易被阿那克萨戈拉的种子弄得混乱起来；但我们必须紧紧把握住这个主要的规定。

种子是一个特出的观念。这个观念和阿那克萨戈拉的另外一个原理是怎样联系的呢？如果我们拿这个观念跟“心灵”的原理参照着来看，则那些关于个体的观念，比它们初看起来的时候会更为一贯。因为“心灵”是自身规定自身的东西，所以目的就是内容——在与对方的关系里面保持自身；它不生也不灭，虽则它是在活动中。因此阿那克萨戈拉认为具体的原理永存着并且保持着自己，这个看法乃是一贯的。他取消了发生和消灭；只有变化，只有结合体的结集和分解。这些原理是具体的，充满内容的，它们是许多的目的；在所发生的变化中，原理是保持着自身的。变化只是外表的，——结合和分离；相同的東西和相同的東西走在一起。那混沌的混合当然也是不同的東西的共同存在；但那只是结集，不是一个不可分的有生命的组成的东西，——这后者却保持着自己，把相同的東西跟相同的東西连结起来。尽管这些看法还是粗糙的，但它们仍然真正与“心灵”相配合。

[三 两方面的关系]

至于“心灵”对这种物质的单纯思辨的关系，可以说两者都没有被思辨地设定为“一”。因为物质并没有被设定为“一”，概念并没有渗透在物质自身里。这里概念部分地成篇浅薄的，“心灵”是一切东西里面的推动的灵魂；“它在动物中是作为灵魂，——无论在大的或在小的动物里，在较好的或在较坏的动物里面，都是一样。”但是作为世界的灵魂，作为整体的有机的系统，——在阿那克萨戈拉那里，“心灵”对于现实的东西仍是一个空名。对于真正的生物，因为灵魂被理解为原理，所以古代哲学家就不再要求别的原理（因为灵魂是自己推动自己的），——但是，对于那作为整个系统的一个环节的动物的规定性，他们却又要求寻出这些规定性的普遍者。阿那克萨戈拉就称“心灵”为这样一种原理；——而事实上，作为单纯本质、作为在差异中自身相同者、分割自身者、建立现实者的绝对概念，也必须被认作这样的原理。但是，如果说阿那克萨戈拉曾在宇宙里面指出了“心灵”，或是曾把宇宙理解为一个合理的系统，——关于这些，不但找不出什么痕迹，而且古代哲学家们还明白地说过，他是不理会这些方面的；正如当我们说，世界、自然乃是一个伟大的系统，世界是被很聪明地安排了的，或世界是普遍合理的时，从这些话里，我们一点也看不出这个理性是如何实现的，也看不出这世界如何是可理解的。

阿那克萨戈拉的“心灵”还是形式的，虽则他已看见了原理和它的实现的同一性。亚里士多德就认识到了阿那克萨戈拉的“心灵”之不足之处：“阿那克萨戈拉在建立世界系统（ ）时诚然需要‘心灵’：当他要证明一件事情的必然性（即需要提出这种必然性的根据）而感到困难时，他就拉出了‘心灵’来；在别的时候，他就甯用‘心灵’以外的一切其他东西来说明。”

阿那克萨戈拉的“心灵”仍然是个形式的东西，这一点没有比柏拉图的“斐多”篇中那著名的一段表示得更清楚的了，——这一段之所以值得注意，是因为它陈述了阿那克萨戈拉的哲学。柏拉图作品中的苏格拉底很确定地指出，苏格拉底和柏拉图所关心的，是在他们看来绝对者是什么，以及何以阿那克萨戈拉不能使他们满足。我引述这个，是因为它最能引导我们认识古代哲学家们的哲学意识中的主要概念。苏格拉底对“心灵”有更密切的关系；“心灵”的规定是属于他的。柏拉图认苏格拉底在这里叙述出（这同时也是苏格拉底的雄辩的一个例子，因而是相当长的），他与阿那克萨戈拉所发生的关系是怎样的。在这里面，我们还看到那些出现在苏格拉底哲学里面的主要形式。“当我初次听见人家宣读阿那克萨戈拉的一个作品，说他说‘心灵’是世界的安排者和原因”，即那个自在自为的规定者，现实的实现者，“那时我就因为这个原因而高兴；并且我就认为，如果事情真是这样，即概念果然支配全部实在，则它必会把每件东西都安排得最好”，——目的会被表现出来。“现在，如果有人想要知道个体的原因，知道它如何生成，如何消灭，或者它是怎样的：那末他就必须去研求：每件东西如何在对它最好的状态中存在，或在某种方式上被动地或主动地存在。”“心灵”是原因，或一

译者增补。

亚里士多德：“论灵魂”，第一卷，第二章。

亚里士多德：“形而上学”，第一卷，第四章。

斯特方本，第九十七——九十九页（柏克尔本，第八十五——八十九页）。

一切都是被做得最好，这两者是同义的；如果拿它和相反的情形比较，就会显得更清楚。还有：“基于这个理由，一个人只要去考虑”（寻求，）“什么东西对他自己和对别人都是最好的和最完全的，这个人也就必然会知道什么是较坏的，因为关于这两方面的知识其实是同一种知识。我像这样思索着（论证着），感到很高兴，以为我可以相信自己已在阿那克萨戈拉身上找到了一位老师，可以依照我所认为对的意义，指出存在的原因”，——善的原因——因此“我相信他会告诉我，地究竟是平的还是圆的，而当他告诉我这个时，他又会对我说明这件事情的原因和必然性，他会对我指出这个或那个乃是更好的；而如果他们对我说，地是在中心，他就会对我说明，地处于中心是更好的”。——就是说，指出地的自在自为地规定的目的，而不是把“地在中心是有用的”指出来作为外在地被规定的目的。“而当他对我指出了这个之后，我就意料到，他不会再提出什么别种的原因了（那时我也不另外的原因）；我也会以同样方式指出太阳、月亮和其他星体的原因，指出它们相互间的速度和运转以及其他情况的原因了。因为他给个别的东西指出了其原因，并且给一切的东西指出了共同的原因，所以我想，他会给个别的东西提出对它最好的东西为原因，为一切东西提出对一切都是最好的东西为原因。”——即自由的、自在自为地存在的理念，绝对的最终目的，——“这个希望是无论用多少东西来跟我交换我也不肯放弃的，我非常迫切地抓住了他的著作，尽可能早点来加以阅读，以便尽早学会善和恶。但这最美好的希望现在消失了，因为我发现他根本不用思想（），也不用任何理由来构成万物，而是求助于空气、火、水和另外许多胡想出来的东西”。在这里我们看到，我们称为自然原因的那个东西，如何与最好者、依据“心灵”而存在者（对最终目的的关系）对立起来，如像莱布尼兹的哲学中作用因和目的因相对立一样。

苏格拉底临死前一小时，在监狱里又用下面这个方式解释了这点：“阿那克萨戈拉在我看来好像是这样：正如有人说苏格拉底做任何事都是出于理智，然后他进一步来对我所做的每一件事说明理由时却首先说，我之所以现在坐在这里，是因为我的身体是由骨头和肌肉组成的，骨头是结实的（坚固的）”，足以支持我的身体，“有接头”（关节）“把骨头联结起来，肌肉则是能够伸缩的，并且有皮和肉包住骨头（藉这种能力，即藉骨头可以在有能伸能缩的肌肉的关节的地方举起来运动我们的四肢，所以我现在坐在这里）：然后，如果他更进一步为我现在和你们在此谈话找寻相似的原因，他便提出声音、空气、听觉，和一千种其他的东西；而那真正的原因”（自己的自由的决定，单纯机械的外在的东西所从属的决定）“则漏掉不谈，那就是：雅典人认为把我判罪是较好的，而因此我也认为在这里坐着是较好的，认为留下来受雅典人所给我的处罚是较公正的”（我们必须记得，苏格拉底的一个朋友曾为他的逃走安排了一切，但他却拒绝了）：“因为，要不然的话，天晓得，这些骨头和肌肉早就已在麦加拉或波奥底亚了，要是它们听从那些人认为最好的劝告，要是我不认为不逃跑避开而受国家加于我的处罚要比较公道和美丽的话。”柏拉图在这里正确地把两种理由和原因对立了起来：即指出出于目的的原因和外在的原因（化学作用，机械作用等等）相对立，以说明此处由一个有意识的人的例子所表现出来的那种乖谬。阿那克萨戈拉好像要规定一个目的，并从它出发去说明事物；但他立刻又放弃了它，而走到完全外在的原因方面去。“但是称那种东西”（这样一些骨头和肌肉）“为

原因，是不妥当的”（错误的）。“如果一个人说，没有这种骨头和肌肉以及我所有的其他东西，我就不能作出我认为最好的事：那他是完全对的。但是，如果说我由于这种原因就作了我所作的事，并且作了我理智地作的事；如果说我不是出于选择最好的才做它们，——如果这样断言，这人就是表现了很缺乏脑筋；这就等于说：不了解怎样去区别出一个真正的原因，而另一个则仅是若没有它原因就不能起作用的东西”——只是条件。柏拉图评论阿那克萨戈拉的话，就是：“心灵”仅仅是形式的，而且始终是形式的。

这是一个很好的例子，它向我们指明：在这种说明方式中，我们感到看不见目的。而另一方面，这又不是一个好例子，因为它是从有意识的任意选择的范围内取来的，——这里是深思熟虑，而不是无意识的目的。（一）在这个对阿那克萨戈拉的“心灵”的批评中，我们大体上可以看到，它指出了阿那克萨戈拉未曾把他的“心灵”应用到实在里面。但是（二）苏格拉底的批评的积极的方面，从另一方面看来，我们认为也是同样不能令人满意的，因为它走到了另一个极端，即要求自然有一种好像不在自然之中，而在自然之外，落在一般意识之中的原因。因为善和美的东西，有一部分是意识本身的思想；目的和合乎目的的行为，首先就是意识的行为，而非自然的行为。或者说，当目的在自然里面被设定时，作为目的的目的却落在自然之外；作为目的的目的并不在自然本身中（它只是在我们的判断中），——在自然之中，只有我们称之为自然原因的东西，要理解自然，我们只须找寻并说出自然的内在的原因。依照这个见解，譬如说在苏格拉底这个例子中，我们就区别开了他的有意识的行为的目的和理由，与他的实际行为的那些原因；后者我们当然会在他的骨头、肌肉、神经……等等里面去找寻。既然我们驱除了那个依照目的——作为我们的思想，而非一种自然的存在——去考察自然的看法，我们也就从自然观中驱除了其他一些被人喜爱的目的论的看法；例如说，草生长是为了给动物吃，——而动物存在并吃草，是为了我们能够吃动物。树的目的是长出果子来给人吃，并供给我们木材来取暖；许多兽类有皮毛以供制作温暖的衣服；北方的海把木材冲到岸边，是因为在这些岸上没有木材生长，这样一来，居民就得到了木材……等等。像这样来理解，目的、善就在事物本身之外。一件东西的本性就被视为不是自在自为的，而是在与另外的东西所发生的关系中，而后者对于前者其实却是不相干的。树、草作为自然的存在物，乃是自为的；而这种目的性，如草之被吃，对于草本身乃是不相干的，——正如人们用动物的皮来给自己制作衣着这件事对于动物也是不相干的一样。

因此，苏格拉底就很可能在阿那克萨戈拉身上感到看不见这种自然观。不过我们很熟悉的这种善和目的性的意义，从一方面说，并不是唯一的意义，也不是柏拉图的意义，从另一方面说，却也是必要的。我们必须（甲）不要这样片面地来看善或目的，不要把它只放在能知觉的实体本身中，与存在对立起来；而要把它从这个形式中解放出来，就它的本质来看它，这样它就是普遍者、类、整个存在的理念了。理念是真正的原因，但却是复归自身的原因：目的，作为普遍者的目的，乃是自在地存在的最初者，运动是从它发生出来的，而它又变成结果，——目的不仅在实现之前先行存在于意想之中，而且也存在于实在里面。生成是运动，通过运动便生成一个实在和总体；在动物、植物里面，本质就是类，——类是使动植物开始运动和使动植物产生的东西。这个总体就是整体（植物，动物等），但这个整体并不是外面的东

西的产物，而是它自己的产物，它是一起头就存在的，是最初者、自身产生自身的东西；因此它叫做目的，它之为普遍者，正如它在它的生成中之为存在者。理念并不是一个特殊的事物，它除了以实在为内容外，不能有别的内容或显出别种样子。这个普遍者，（一）作为尚待实现的东西，普遍者，乃是目的：胚胎或种子、婴孩，乃是尚未实现的目的，——是作为普遍者的普遍者；（二）那产生出运动的东西和实现过程乃是同一物：那本来已经自在地存在的东西变成了——植物，动物。对立只是可能性与现实性的纯粹形式的对立；活动的、冲动的实质和产物是同一的。实现过程、运动一直贯穿着这个对立；普遍者中的否定者就是这个过程，运动自身。类、普遍者把自己建立为个体，而与个别和普遍相对立；在生物里面，类是在互相对立的两性的矛盾中实现它自己，而它的本质却是那普遍的种类。作为个体，它们就寻求自我保存、吃、喝等等；但它们由此带来的却是类。个体消灭了，只有类才是永远被产生出来的；植物只产生了同样的植物，——普遍者是根据。

（乙）依照这点，就要把那被胡乱称为自然原因者与目的因区别开来。如果我现在把个别性孤立起来，只把它看成运动和运动的诸环节，则我就指出了所谓自然原因；例如，这个生物是如何产生的？——是由于它的父母的生殖。这些果子的原因是什么？——是树，树的液汁如此分泌，恰好使果子产生出来。像这类的回答给出了原因；亦即与一种个别性相对立的个别性，——但它们的本质却是类。但自然不能把本质作篇本质表现出来。生殖的目的就是扬弃存在的个体性；但是自然虽然在存在中带来个体性的扬弃，却并不是用普遍者来代替个体性，而是代之以另外一个个体。骨头、肌肉等等产生出一种运动；它们是原因，但它们自身又是别的原因所引起的，如此以至无穷。而普遍者却把这些原因包含在它自身里面作为环节，这些环节在运动中确实是作为原因而出现的，——虽则这些部分自身的基础乃是那个整体。最初者并非是那些原因，倒是植物的液汁等等所变成的那个结果。正如在发生中这最初者只是作为产物、作为那构成开端和终点的种子而出现，——不过这些产物乃是不同的个体，而本质则是同一的。

（丙）这样一个类本身却仍不过是一个特定的类，本质上要与别个类发生关系，譬如植物的理念与动物的理念发生关系。普遍者是向前运动的。植物为动物所吃……等等，乃是外在的目的性；这是对于植物之为类的限制性。植物的类之实现绝对总体，是在动物里面，动物的类之实现绝对总体，是在有意识的实体里面，正如土之在植物里面实现绝对总体一样。这就是整体的系统；——每一个环节都是过渡的。这是双重的看法：（一）每一个理念自身就是一个圆圈，——植物，动物乃是它的种的“善”；（二）那普遍的“善”，——这就是说，每一个理念都是那普遍的“善”的一个环节。如果我把动物只看成外在地合乎目的性、为别的东西而被创造，这就是片面的；动物乃是本质，乃是自在自为的普遍者。但是如果这样来考察也是片面的：即认为植物只是自在自为地存在的、自然的产物，自身的目的，禁锢在自身里面，只回归到自身，——不是在这种被吃、被当作衣服穿的个体性中……等等。它是一个本身完整的圆圈，但它的完成同样又是到另一个圆圈的推移；——它是一个旋涡，它向着这个旋涡的中心回归，而这中心又是在一个更高的、吞没了它的圆圈的周线上。

因此那个普遍者就是目的（善）；它是善的，它的普遍者（那个共同的善）也同样是善的。苏格拉底总是讲至善、目的。目的这个形式，在苏格拉

底那里，正就是我们这里所谓“心灵”的表现。如果我们说，事物的本性必须依照它的概念去认识，则概念就是那自立的、独立的对事物的看法。概念就是事物自在自为的本质。它实现它自己，它变化；但却在这种与他物错综缠结中保持它自己。它控制着各种自然原因之间的关系，这个概念就是目的。目的（依照一般想法）首先就是存在于事物外面的规定，于是就认为事物是有用的，认为它们是为了一个目的而存在。但是这个规定却不是事物自身所有的，而是外在于事物的。我们不应该用外在于目的的东西来表象目的。我们对世界的最终目的的说法，就是这样。最终目的乃是内在于世界的。不过人们也同样可能把这种目的想作是外在的。

这些说明在这里是必需的。因为，从这里起我们就看见思辨的理念更加推进到普遍，——而以前它只是被当作“有”，理念的诸环节和理念的运动只是被说成存在的。在谈及这一过渡时所必需避免的是：我们不要以为由于这一过渡，“有”就被扬弃了，我们就过渡到那与“有”相对立的认识中去了——如果是这样，普遍就会完全失去它的思辨的意义——须知普遍乃是内在于自然的。普遍之所以会有意识的意义，乃是由于我们以为理智、思想（ ）创造世界，安排世界……——，犹如个人意识的活动一样，在个人意识的活动里“我”站在这一边，有一个实在、物质与我对立，我则[可以任意]制作它，如此这般地分配和安排它；可是普遍、思想在哲学中必须没有这种对立。存在、纯粹的存在本身就是普遍者，如果我们记得存在是绝对抽象、纯粹思想的话。但是当存在被这样设定为存在时，它就有这种与“折回自身的存在”相对立、与思想相对立的意义；我们不能同意这种看法。其实普遍者是直接具有这种折回在自身之内的。

古代哲学家们真正只达到这一点；看起来成就好像并不太多。普遍者是一个贫乏的规定，每个人都知道普遍者；但是却不认识普遍者之为本质。思想诚然已达到了感性事物的不可见性（达到了超感性的东西），但没有达到积极的规定性，而只达到了一个没有宾词的绝对者或单纯的否定者，只是达到了今天一般的见解的地步，而没有达到把绝对设想为有积极内容的普遍者。这样，在阿那克萨戈拉这里我们就看到“心灵”之为普遍者、绝对者，自身设定了内容，并在内容中保持它自己。我们以这个思想的发现结束第一篇。我们带着这个原理进入第二个时期。第一个时期的收益不很大。诚然有些人会以为其中有些特殊的智慧，但是思维还是幼稚的，规定还是贫乏、抽象而干燥的；思维在这里还只有少许的规定，而这些规定还是站不住的。如水、“有”、数等等原理，都是站不住的；普遍必须再向前进行。只有在阿那克萨戈拉这里，我们才看到普遍者被规定为自身规定的活动性。

我们还必须考察普遍者与存在相对立时的关系或与存在发生关系的意识本身。他规定这种意识的关系是以他对于本质的规定为依据的。在这上面就不能发现什么令人满意的东西，因为他（一）一方面把思想认为是本质，却没有把这个思想实现在实在里面；以致（二）这个实在自身因此就只是无思想性的，只是一大堆种子，就是说，只是一大堆感性的自在的存在，这些自在的存在只不过是感性的存在，因为实存的存在是种子的一种堆积。意识对本质的关系同样也可以是多方面的。因此阿那克萨戈拉既能够说，真理只存在于思想中，存在于合理性的认识中；而同样地又能够说，真理复存在于

感性的知觉中，因为在感性的知觉中有种子，而种子是自在的。

于是我们就见到他认为：（一）如塞克斯都所报道，“理智（ ）是真理的标准”。“感官由于微弱而不能判别真理”“——感官微弱，因为种子是无限小的；感官不能把捉它们，不知道它们应当是观念的东西，思想的东西。关于这一点，他的一个著名的例子是这样的：他断言“雪是黑的，因为雪是水，而水是黑的；”这里他是以论证的方式来说出真理。

（二）“阿那克萨戈拉曾说过，在对立者之间有一个中介；因此一切都是不真的，因为对立的双方都是混合的，所以那混合体既非善又非不善，因此就没有什么东西是真的。”亚里士多德另外有一次引述了他说，“他给他的学生的警句之一是：他们把事物当作怎样，事物（对他们）就是怎样。”（就是它们对他们显得是怎样。）这可能是指这个事实，即既然存在的东西是种子的一种堆积，而种子又是存在的本质，因此感性的知觉就感知到了事物的真理。

从这里还不能得到更多的东西。但是在这里意识对存在的关系开始有了一种更确定的发展，认识的性质开始发展为对真理的认识。精神在这里是前进了一步，把本质宣称为思想。因此本质存在于意识本身之中；——本质是自在的，但是也同样在意识中。只有当意识认识了存在时，存在才成为存在；只有当意识知道本质时，本质才成为本质。精神不再在一个外物里面寻求本质，而是在自身中寻求；因为以前看来是外在的东西其实是思想，这就是说，意识具有这个本质在它自身里面。但是这个对立的意识乃是一个个别的意识。这样一来，事实上自在的存在就被扬弃了；因为自在的存在正是那没有对立的東西，不是个别的，而是普遍的。自在的存在固然是被认识了；但存在者是仅仅存在于认识中，换言之，除了那在意识的认识中的存在以外，没有别的存在。我们在那饱受斥责的智者派的处世哲学里面，看到普遍者的这一发展，在这一发展中本质完全走到意识方面去了。我们可以这样来看这个问题，就是：普遍者的消极的性质现在是在发展中。

“反数学家”，第七卷，第八十九——九十一节。

塞克斯都·恩披里可：“皮罗学说概略”，第一卷，第十三章，第三十三节。

亚里士多德：“形而上学”，第四卷，第七章。

同上，第五章。

译者后记

黑格尔的“哲学史讲演录”（一般简称“哲学史”）是一部重要的古典哲学著作。马克思列宁主义的奠基人都很重视此书。马克思很早就仔细读过黑格尔的“哲学史”，对这书作了很高的估价，并曾在“德意志思想体系”中多次加以引证，特别是引证了第三卷的内容。恩格斯在许多著作和通讯里也提到黑格尔的哲学史，特别在“自然辩证法”里，对黑格尔“哲学史”中论述希腊哲学部分，作了摘要和评述。一九一五年列宁在瑞士期间于百忙中抽暇读了黑格尔三大巨册“哲学史”，并且还作了笔记。马克思主义经典作家对黑格尔“哲学史”所作的摘要和评述，提供了批判改造黑格尔哲学史观点的典范：吸收改造了其中的辩证法观点，同时也无情地揭露并驳斥了黑格尔对哲学史唯心主义的解释。

这个译本是根据格洛克纳(Hermann Glockner)为了纪念黑格尔逝世一百周年在一九二八年重新刊行的德文本“黑格尔全集”(以后简称格洛克纳本)第十七卷译出的。而格洛克纳本又是根据米希勒本重印的。米希勒(Karl Ludwig Michelet)本是整理黑格尔对哲学史的三种演讲手稿和提纲，以及三种学生笔记编纂而成，在一八三三年出版，其第一卷亦即德文本“黑格尔全集”第一版第十三卷，以后简称米希勒第一版本。

此外我们还参考了黑格尔“哲学史”的英译本，英译者霍尔丹(E. S. Haldane)，一八九二年出版。而霍尔丹的英译本乃是根据米希勒改订的一八四一年出版的德文本第二版译成的。但是我们没有得到米希勒第二版德文本原本。

格洛克纳根据米希勒第一版本重印，而不根据米希勒第二版本重印，我们根据格洛克纳本翻译，只以英译本作参考，乃是因为第一版较第二版确有一些优点。第一版较第二版篇幅稍多，材料更充实些，而且更接近黑格尔当时讲课的原语句，因为第一版中把他当时在课堂临时随口插入的题外的话也都笔记下来并保存下来了。第二版经过编者米希勒加工太多，编排或较好，文字或稍顺畅，但距黑格尔讲课原状稍远。而且尤其重要的是，恩格斯、列宁所读的、有过摘要和笔记的黑格尔“哲学史”，乃是米希勒第一版本而不是第二版本。不过两个版本在编排方面虽然出入很大，内容基本上是相同的。我们根据格洛克纳本翻译，发现有脱漏或意思欠明白之处，参照英译本也得到一些帮助。必须指出，英译本错误很多，关于东方哲学部分和关于哲学意义较深的地方，译错的地方特别多。中文译本书边上所印的米希勒第一版德文原本(全集十三卷)的页数，就是列宁“哲学笔记”中所引用的页数。

此外我们还参考了荷夫麦斯特(Johannes Hoffmeister)于一九四一年出版的根据原始材料完全重新编排的黑格尔“哲学史”第一卷。荷夫麦斯特本除分别印出了黑格尔在海得堡时期和柏林时期的手稿(主要是导言部分)兴提纲要外，又广泛搜集了各国图书馆所收藏的黑格尔“哲学史”学生笔记共十二种(有一种得自列宁格勒图书馆，有一种得自波兰图书馆，有一个提纲的手稿是从美国哈佛大学图书馆抄来的)，加以编排而成，而且还标出时间先后。因为黑格尔一生到一八三一年止共讲了九次哲学史(一八三一年十一月开始讲第十次哲学史，只讲了两个钟头就逝世了)。不过荷夫麦斯特只是供给深入参考研究的原料，不能作为翻译的底本。而且直到现在，我们也只看到第一册，讲完东方哲学为止。本译本中凡根据荷夫麦斯特本有所增补的，

均用[]号补入，并由译者加以说明。我们采纳荷夫麦斯特本关于东方哲学，特别关于中国哲学的材料增补入中文译本的特别多。

由于我们参考了并酌量采用了英译本和荷夫麦斯特本的材料来充实并校正了格洛克纳本，因此可以说，这个中文译本的内容，比德文第一版本和第二版英译本都更要丰富些。

黑格尔“哲学史”的翻译工作是由北京大学哲学系外国哲学史教研室组织的。本书中导言甲、乙两部分是由贺麟译出，丙部分由王太庆译出。东方哲学是由王维诚从英文译本译出，又经王太庆根据德文本整理，贺麟根据荷夫麦斯特本增补的。希腊哲学中导言、七贤、伊奥尼亚哲学及毕泰戈拉派哲学是王太庆翻译或整理别的同志的译稿而成。爱利亚学派及留基波和德谟克里特是贺麟译出，赫拉克利特及恩培多克勒是杨祖陶译出，阿那克萨戈拉哲学是方书春译出。全书均经宗白华及方书春根据德文本校阅一遍。贺麟与王太庆除校阅了其他同志译稿外，并负最后编排整理的责任。依照德文第一版标出原版页数于书边上，以及编制重要人名地名索引，皆是王太庆的工作。在本书中我们力求名词统一，其中有少数名词含义较丰，在不同的地方用不同的中文名词翻译，也是经过集体商讨的。此外汤用彤同志曾阅读过东方哲学部分的译稿，冯友兰同志曾阅读过中国哲学部分的译稿，陈修齐同志曾阅读过哲学史导言部分的译稿，苗力田同志曾阅读过大部分译稿，他们都曾经提过有益的意见。

用集体的力量翻译哲学史上的经典著作这还是初步试作。译文方面有不妥当的地方，还希望读者同志们多提意见。

