

学校的理想装备

电子图书·学校专集

校园网上的最佳资源

哲学史讲演录 (二)

 **eBOOK**
内网资料 非卖品

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

哲学史讲演录

第一部 希腊哲学（续）

第一篇 第二章

第一期第二阶段：从智者派到苏格拉底派

在这第二段时期里，我们应当首先考察智者派，其次考察苏格拉底，然后考察狭义的苏格拉底派。柏拉图是从苏格拉底派里面分出来，与亚里士多德一起考察的。心灵、目的，最初是以非常主观的方式来理解的，即是把它了解为人的目的（善）。在柏拉图和亚里士多德那里，则是以普遍的客观方式来理解它的，把它理解为类、理念。由于把思想理解为原则，所以原则最初带着主观的外貌。由于思维是主观的活动，因此进入了主观反思的时代，开始把绝对设定为主体。近代的原则便是开始于这个时期——与希腊在伯罗奔尼撒战争中的瓦解同时。

由于阿那克萨戈拉的“心灵”还是完全形式的自身规定的活动，规定性还是很不确定的，因为他的规定本身完全是一般的、抽象的，因而我们还是完全没有得到任何内容，所以当前的要求在于由普遍的观点进而达到一种内容。那作为自身规定的活动的抽象思维，给自己提出来的绝对普遍内容究竟是什么？这就是这里开始要加以确定的实在问题。古代哲学家们的一般思想，我们是见到过的，到了现在，意识与他们那种朴素的思维相对立了。当主体反思到神、反思到绝对的时候，便产生出思想，有了这种内容在眼前；不过这里所呈现的这种内容不是全部罢了，——而进行思维的主体，即思维的主观性，本质上仍归属于客观的总体。这种主观性 [一方面有] 这样的规定：主观性是无限的、自身关联的形式；它是一种纯粹的活动、一般的规定作用、那具有这种形式的共相，因而保持着一些规定、一种内容，——而主要的问题，在这里就是关于内容的规定的问题。主观性的另一方面是：主体乃是这个思维，这个设定者，——于是意识就要反思到这个主体的活动；——在这一反思中，精神便从客观性回复到它自身。思维首先是深入到对象之中；但是，和阿那克萨戈拉的“心灵”一样，它还是没有任何内容的，因为内容是在另一方面 [按即对象]。随着思维的回复，由于意识到主体是思维者，于是便结合到另一方面 [按即对象]，而思维所应当做的，就是去获取一种本质的、绝对的内容。这种内容，抽象地说，可以是一种双重的内容。作为规定者的“我”，就规定的形式这一方面说，是本质的，因此，首先内容是“我”自身，是“我的”，我有这些兴趣，并使这些兴趣成为内容，其次，内容又被规定为具有完全的普遍性。关于这两种观点，问题在于：自在自为的存在这一规定应当怎样来理解？自在自为的存在又和作为思维者的“我”有怎样的直接关系？哲学理论中一般要看什么是对象、被思维者的内容而定，——“我”是设定者；虽然我作了这样的设定，而我所设定的东西却是客观的、自在自为地存在的。如果有人还坚持说“我”是设定者，那就是近代的坏的唯心论了。在古代，人们曾经思维过，但没有人坚持：被思维者所以是坏的，是因为它是我设定的，是因为它是一个主观的东西。这里我们所讲的是智者派、苏格拉底和苏格拉底派。 [在智者派看来，内容是我的，是主观的。苏格拉

底把握住了自在自为的内容，] 苏格拉底的门徒们和他有直接关系，只是进一步规定了这的主体，即思维的主观性，本质上仍归属于客观的总体。这种主观性 [一方面有] 这样的规定：主观性是无限的、自身关联的形式；它是一种纯粹的活动、一般的规定作用、那具有这种形式的共相，因而保持着一些规定、一种内容，——而主要的问题，在这里就是关于内容的规定的问题。主观性的另一方面是：主体乃是这个思维，这个设定者，——于是意识就要反思到这个主体的活动；——在这一反思中，精神便从客观性回复到它自身。思维首先是深入到对象之中；但是，和阿那克萨戈拉的“心灵”一样，它还是没有任何内容的，因为内容是在另一方面 [按即对象]。随着思维的回复，由于意识到主体是思维者，于是便结合到另一方面 [按即对象]，而思维所应当做的，就是去获取一种本质的、绝对的内容。这种内容，抽象地说，可以是一种双重的内容。作为规定者的“我”，就规定的形式这一方面说，是本质的，因此，首先内容是“我”自身，是“我的”，我有这些兴趣，并使这些兴趣成为内容，其次，内容又被规定为具有完全的普遍性。关于这两种观点，问题在于：自在自为的存在这一规定应当怎样来理解？自在自为的存在又和作为思维者的“我”有怎样的直接关系？哲学理论中一般要看什么是对象、被思维者的内容而定，——“我”是设定者；虽然我作了这样的设定，而我所设定的东西却是客观的、自在自为地存在的。如果有人还坚持说“我”是设定者，那就是近代的坏的唯心论了。在古代，人们曾经思维过，但没有人坚持：被思维者所以是坏的，是因为它是我设定的，是因为它是一个主观的东西。

这里我们所讲的是智者派、苏格拉底和苏格拉底派。 [在智者派看来，内容是我的，是主观的。苏格拉底把握住了自在自为的内容，] 苏格拉底的门徒们和他有直接关系，只是进一步规定了这内容。

甲、智者派

理性在阿那克萨戈拉那里所发现并认为本质的概念，乃是简单的否定，一切特定性、一切存在和个别的存在，都消逝到这个否定里。在概念面前，没有任何东西能够存在；概念正是无任何宾词的绝对，对于概念来说，一切东西都毫无例外地只是一个环节；从概念看来，可以说没有任何东西是钉牢的和固定的。概念正是赫拉克利特的那个流转变迁，那个运动，那个没有任何东西能够抗拒的腐蚀性。于是这自己发现自己的概念发现自己是绝对的力量，在这绝对的力量面前一切都归消逝；——一切事物，一切存在，一切被认为固定的东西，现在都成为流动不居的了。这个固定，不论它是存在物的固定性，或是一定概念、原则、习俗、法律的固定性，现在都陷于动摇，失掉它的稳固了。原则之类的东西，本身是系属于概念的，是被当成有普遍性的；但是普遍性只是它们的形式，它们所具有的内容既是确定的东西，于是就陷于运动了。

这种运动，我们将在这里初次遇到的所谓智者那里看到。他们自称为（智者），乃是能够使人智慧的智慧教师。智者是和我们所谓博学正好相反的，博学只是追求知识和搜寻现在与以往的事物，——搜寻一大堆经验材料，在这些材料中发现一种新的形式、一种新的蠕虫或别种害虫和蛆虫，就被认为是一件了不起的事。就这一点说，我们博学的教授们负的责任要比智者小得多；但是哲学与没有责任是毫不相干的。

说到智者与一般人的看法的关系，他们是既为健康常识所诋毁，也同为道德所诋毁，因为：（一）他们的理论学说主张任何事物都不存在，这应当是一种胡说；（二）在实践方面，则把一切原则和法律都推翻了。

首先不可仅仅根据运动的消极方面而停留在万物运动这一糊涂状态中，但是运动所过渡到的静止，亦不复是运动的事物恢复其固定状态，以致最后又出来了原来的东西，而运动只是白忙一顿。然而那既无思想修养又无学识的一般看法的诡辩，却正是这样一种诡辩，把运动的各种规定本身当作自在自为地存在的实体，把一大堆生活规条、经验规则、原则之类的东西当作绝对固定的真理。精神本身乃是这些各式各样的真理的统一；在精神里面，这一切褊狭的真理只是作为被扬弃的真理而存在，只是被认作相对的真理，——换句话说，只是作为有限制、有局限的真理，而不是作为自在的真理而存在。这些真理在通常理智〔按即常识〕看来事实上不自复是真理。通常理智换一个场合会承认相反的道理对意识也同样说得通，甚至加以主张；或者是不知道自己所说的和所想的正好相反，——通常理智的表现只是矛盾的一个表现。通常理智是在它的一般行动中，而不是在它的坏的行动中，破坏它的那些准则、那些原则。假使通常理智是过着一种理性的生活的话，这种生活认真说来也只是一种经常的自相抵触，即是借违背另外几条行为准则而谨守某一条褊狭的行为准则。例如，一个有处世经验和有教养的政治家，是懂得取乎中道，有实践的理智的，这就是说，他是就当前问题的全面来作处理，而不是仅就问题的一面（一面的意思就是从一准则出发）。不管是谁，也不管在什么场合，要是只按照一个准则行动，他就是一个迂阔的人，

不论对自己和对别人都会把事情搞坏。这种情形也是极普通的。例如，我们常常听见人说：“我所看到的东​​西确乎是存在的；我相信它们的实在性”；但是实际上他相信它们的实在性这句话是不实在的，正好相反。因为他吃喝这些东西，这就是说，他相信这些东西不是自在的，相信它们的存在没有稳定性，没有实在性。由此可见，通常理智在行动中比在思想的时候要好些。人的行动本质是完整的精神，不过人尚未意识到自己是精神：凡是人自己所意识到的，都是法则、规则和一般的命题，这些都被他在意识中认为是真实的；而在行动中，他才抛弃掉他的理智的局限性。但是这个意识却把这种特定的存在和一般的存在说成绝对实体，称它自己的意识、它自己的理智为绝对实体。当概念转向那意识自信为真实拥有的丰富内容时，当意识感到自己的真实性有危险时（因为意识知道，没有真实性，它就不能存在），当意识对自己的固定的抽象概念感到迷惑时，意识便会激怒起来。概念在这种想要实现它自己的情况之下，亦即在从事于普通真理时，就会憎恨并咒骂它自己。这就是一般人对于诡辩（So-phisterei）的指摘，这是健康常识不可避免的一种指摘。

诡辩这个字是一个坏字眼。特别是由于反对苏格拉底和柏拉图的缘故，智者​​们弄得声名狼籍。诡辩这个词通常意味着以任意的方式，凭借虚假的根据，或者将一个真的道理否定了，弄得动摇了，或者将一个虚假的道理弄得非常动听，好像真的一样。我们要把这个坏的意义抛在一边，把它忘掉。相反地，我们现在要进一步从它的积极的方面，严格地说，即是从科学的方面，来考察智者们在希腊究竟占据什么地位。

第一。正是智者​​们现在把作为思想的简单概念（在爱利亚学派中，芝诺已经开始转到思想的纯粹摹本，转到运动上去），一般地应用到社会对象上去，并且使它深入到一切人事关系中去，因为概念意识到自己的力量，意识到自己是绝对和唯一的实体，排斥其他一切，要求影响那不是思想的特定事物，对它们施展自己的势力和统治权。自身同一的思想把自己的否定的力量指向理论和实践的各种规定，指向自然意识的各项真理与其他各种自明的法则和原则。凡是一般观念认为固定的东西，在这思想中便分解了，于是思想倒向特殊主观性的一方面，使自己成为第一性的和固定的东西，把一切都联系到它自己身上。

由于正是这个概念现在出现了，所以它成为一种比较普遍的哲学；并且不仅成为哲学，而且成为一切有思想的民族中任何一个人所参与和必须参与的一般教养。因为我们所谓教养，正是指这种应用于现实的概念，这概念不是指纯粹的抽象概念，而是指和一切表象的各种各样的内容相统一的概念。在教养中，概念确乎是占支配地位和起推动作用的，因为特定的东西是在它的限度之内，是在它过渡到它的对方的过程中被认识的。概念成了一般教育的内容，因此就有了一批教授辩论术（Sophistik）的教师出现。智者​​们就是希腊的教师，通过他们，文化才开始在希腊出现，他们代替了从前的公众教师，即诗人和史诗朗诵者。宗教并不是教师，宗教中并没有教育内容。虽然祭司们牺牲献祭，作预言，讲解神论，但是教育却是另外一回事。智者​​们以智慧、科学、音乐、教学等等教人，这是他们的主要任务。在柏里克勒之前，文化的要求已经通过思维而出现；人们要在他们的观念方面得到教育，智者​​们便是以

此为目的。他们以教育为职业。人们要求通过思想来决定种种关系，而不再仅仅通过神论，或通过习俗、热忱和一时的感情，——这种反思的要求在希腊似乎已经觉醒了。国家的目的是有普遍性的，普遍之中也就包涵着特殊。智者传播了这种教养。他们是一个特殊的社会阶层，以教育为职业，接受报酬，代行学校的任务。他们周游各个城市，青年跟着他们，受到他们的教导。

教养并不是固定的。进一步说，凡是自由思想所能获得的，都必须来自自由思想本身，都必须是自己的信念。它不再是信仰的对象，而是研究的对象，一句话，它就是近代的所谓启蒙。思想探索着一般的原则，用这原则来判断一切对我们有价值的东西，凡是不符合这些原则的，就对我们没有价值。于是思想对积极的内容和思想本身进行比较，溶解以前的信仰的具体内容，一方面把内容分解，另一方面把这些个别性、这些特殊的观点和方面孤立起来，把它们单独地紧紧抓住不放。这样，思想便获得了某种普遍的形式；人们为这种作法说出一些理由，亦即提出一些普遍的规定，而又把这些规定应用到特殊的方面。方面本来不是独立的，而只是一个整体的各个环节，各个方面如果与整体分离开来，自己与自己相关联，这样，就成了普遍性的东西了。要有教养，人们必须熟习那些属于一项行为、事件等等的普遍观点，以一种普遍的方式来把握这些观点以及那些事情，才能取得对于所求知的问题的直接知识。一位法官，是知道各种法律的，也就是说，是知道处理一件事情时必须考虑到的各种法律观点的；这些观点已经是独立的普遍方面，这样，他便有了一种普遍的意识，以普遍的方式来考虑事情本身。一个有教养的人，是知道如何对每一对象都有话可说，以及如何找出对于每个对象的种种观点。希腊人得到这种教养，应当感谢智者。智者教人向对他们有权威的东西去运用思想。智者并不是真正的学者。他们的教育既是哲学教育，也是演说教育，教人治理一个民族，或者通过观念以使一件事情办得通。那时还没有离开哲学的枯燥对人类全体、对人的本质方面都不关心的各种实证科学。此外他们还有着最普遍的实践目的，就是给予政治家一种预备教育，以便在希腊从事一般的职业性政治活动；——这似乎并不是为了训练公职人员，却好像是为公职人员准备一种专门知识的考试似的。

智者们的活动，是和人们对智慧的追求分不开的。知道是什么东西在群众和国家中构成权力，并知道我必须承认什么东西是这样的权力，就被认为是有智慧的。因此柏里克勒等政治家所以引起人羡慕，正是因为他们懂得自己的地位，他们有能力把别人安排到各得其所。谁懂得把人们所做的事情归结到推动人们的那些最终目的上去，谁就是有权力的人。智者们教学的目的在于指出：什么是世界上的权力，——什么是解决一切特殊问题的普遍思想，——这只有哲学才能知道；所以智者是思辨哲学家。他们要想使人知道，是什么东西在道德世界起决定作用，以及是什么东西使人满足。人所具有的冲动和欲望，乃是统治人的权力；当人的欲望得遂时，人便满足了。宗教教人说，诸神是统治人的权力。法律也是统治人的权力；人服从法律时可以得到满足，人可以假定别人遵守法律时也可以得到满足。但是通过反思，人便不再满足于把法律当作权威和外在的必然性来服从了，人希望在自身中获得满足，希望通过

他的反思，使自己相信什么是约束他自己的东西，什么是他的目的，和什么是他为了达到这个目的所必须做的事。

因此，智者们都特别是演说术的教师了。演说这一个方面，可以使人在群众中获得声望，能够做出为人们谋福利的事情；因此演说术是迫切的需要之一。民主制度要依靠演说，在民主制度中公民是有最后决定权的。演说便把各种情况归结到权力和法律上面。但特别要依靠演说术的，是提出对一件事的多方面的观点，使人们接受其中与我认为最有用的东西有关的那些观点。这一类具体情况是有许多方面的：一个有教养的人要能够掌握这些不同的观点；演说术则善于把某一些观点提到前面，而把其他的观点搁置于后。亚里士多德的“正位篇”也涉及到这一点，这书提出了，即范畴、思想规定，我们必须遵照范畴，才能学习发言。但是最先从事于这些范畴的认识的，却是智者们。

这就是智者派所占的一般地位。至于智者们的通常作风，以及研究问题的情况，特别是在柏拉图的“普罗泰戈拉”篇中，我们见到了一个完全确定的情景。柏拉图在这一篇中让普罗泰戈拉自己详细说明了智者派的艺术。柏拉图想像苏格拉底伴同着一个名叫希波格拉底的青年人，这人希望投到新到雅典来的普罗泰戈拉的门下，来学习智者们的科学。在路上，苏格拉底问希波格拉底，他所希望学习的智者们的智慧究竟是什么。希波格拉底最初答复说：“是演说术；因为智者是善于使人说话有力”，善于考察对象，并加以多方面的研究的人。一个有教养的人或民族的第一个特色，就是善于说话的艺术。法国人是很善于说话的；我们称之为空谈。我们学法文，为的是善于说法国话，可是也是为了获得法国文化。没有文化修养的人，和一个善于顺利地掌握和表达一切观点的人相周旋，是觉得不舒服的。但是这一点并不是单纯的说话造成的，而是文化造成的。我们可以完全正确地掌握一种语言；可是如果没有文化，就不能善于说话。文化可以使精神具有各式各样的观点，使它即时想起这些观点，使它拥有一大批考察一个对象时所运用的范畴。因此，人们可以从智者们学得的技巧，就是顺利地掌握一大批这样的观点，以便依据这些观点即时地来考察对象。在这一点上，苏格拉底确乎指出了智者们的原则“并没有得到充分的规定”，因此难以知道什么才算是一个智者——（假若一个人要想研究哲学，那就是由于他不知道什么是哲学，否则他就不需要研究它了）——；他说，“然而，我们还是要前往访他。”

苏格拉底同希波格拉底一道走到了普罗泰戈拉那里，在那里发现普罗泰戈拉是在一大群第一流的智者和听众当中：“普罗泰戈拉走来走去，就像一个奥尔斐似的，用他的话语使大家听得入迷；希比亚坐在一张大椅子上，有比较少数的人围绕着；普罗第科则躺在一大群景慕者中间。”苏格拉底先向普罗泰戈拉陈述了他的请求，说“希波格拉底希望从他学习，以便经过他的教导而被培养成为政府中一个有声望的人物”，然后问他，“他们是公开和他讲话，还是秘密地和他个别谈话。”普罗泰戈拉称赞苏格拉底虑事的周到，回答说，“他们这样先事预防，是个明智的举动。因为智者们在各个城市中漫游，于是有许多青年人抛弃了父母

和朋友，追随着他们，深信与他们交游可以使自己变得更好（更聪明）；因此智者给自己招来了许多猜忌和妒嫉，”——因为凡是新鲜的事物都是招致怨恨的。关于这一点他讲得很详细，并且接着说：“可是我断言智者的艺术是古老的，但是那些运用这种艺术的古人，由于顾虑它会引起冲突”（因为无教养的人是敌视有教养的人的），“便给它做了一件外衣，把它遮盖起来了。”这种艺术乃是一般的文化，就是“一部分如荷马和赫西阿德的人在诗篇中所宣讲的，另一部分如奥尔斐和缪塞的人在秘法和神论中所藏匿的。我相信，有一些人，如塔仑丁人伊各，和那比现在活着的人都要高明的智者塞林布里亚人赫罗第科，也曾经通过体育艺术（运动艺术）表现了这种艺术；”——换句话说，“音乐”是教养人的一种方式。我们看到，他把智者的目的说成就是一般精神教养的目的，即道德、沉着、秩序感、精神的灵活；他又补充说：“凡是害怕这些科学所遭受的妒嫉的人，都需要这样的遮差和隐蔽。但是我想他们并没有达到他们的目的，因为政府中有眼光的人物看穿了这个目的，虽然一般人并未看出，只是人云亦云。如果这样做，就会使自己更加招怨，显得（被猜疑为）是个骗子。因此我走了相反的道路，公开承认而并不否认是一个智者”（普罗泰戈拉最先使用智者这个名字），“而”我的任务就是“给人以精神教养，”和另一些人如荷马、赫西阿德等所做过的一样。

他继续说：“你问的是有道理的，我愿意回答一个有道理的问题。”现在进一步谈到了希波格拉底将从普罗泰戈拉的教导中获得什么东西，什么内容，什么技巧。“他不会遇到他在别的教师那里会遇到的东西。因为别的教师是和青年们反对的；因为他们教学生算术、天文、几何和音乐时，违背着学生的意志，把学生一直引回到他们正要逃避的科学和知识上去。可是到我这里来的人，学到的不是别的东西，而是他要向我求教的那个”普遍的“目的”。于是青年们坦率地来到他这里说：“我们要成为有教养的人，请教导我们，使我们成为这样，——但是你教些什么东西，以及用什么方法来教，这一点你必是了解的。”教授的时候，途径是任教师自己选择的。这就说明了普罗泰戈拉所教授的正是青年们所寻求的东西。“教导”，亦即他的目的和我的目的，“就在于培养出一种正确的见解，来对自己家庭的利益作最好的考虑；也同样在于政治生活，要使人成为最有才干的人，一方面对各种国家的事务发表意见，一方面尽其全力为国家服务。”因此在这里出现了两种利益，一种是个人的利益，一种是国家的利益。普罗泰戈拉宣称他传授办理国家事务的技巧，苏格拉底现在对这一点一般地表示不同意，并且特别地表示惊异道：“我（苏格拉底）坚持政治品德是不能够教的；”——因为苏格拉底的一般主张是品德不能教授。于是苏格拉底对这个问题提出一种看法，他依照智者们的的方式，诉诸经验，说道：“那些掌握政治艺术的人，是不能把它传授给别人的。柏里克勒是在场的这些孩子的父亲，他把教师们所能教的一切都教给了他们；但是他自己赖以成名的那种科学，他却没有教；他让他们在这种科学里徘徊，也许他们碰巧会自己遇到这种智慧。而别的大政治家们也没有把政治艺术教给别人，不论是亲人或是

外人。”

普罗泰戈拉答辩说，政治艺术是可以教授的，并且指出了大政治家们为什么没有把它教给别人，——这时他请问大家，“他究竟应当作为一个长者用一个神话来向青年们讲呢，还是应当用根据理性的理由来加以说明。”大家让他自己决定，于是他就开始讲下面这个非常值得注意的神话：“诸神命令普罗米修和爱庇米修去装饰世界，赐给世界各种力量。爱庇米修分配了气力、飞翔的能力、武器、衣服、蔬菜、水果；但是不知怎样他竟把所有的东西都给了禽兽，以致没有东西剩下给人类了。当人类应当出世的那一刹那来到的时候，普罗米修发现人类没有衣服，没有武器，毫无依靠。于是他从天上偷来了火，偷来了伏尔康和米内瓦的艺术，给人作了装备，以应急需。但是政治智慧是人类所缺乏的；人们毫无社会约束地生活着，陷于不断的冲突和不幸。于是宙斯命令黑梅斯赐给人类廉耻”——（羞耻，这种自然的顺从、尊崇、驯服、子女对父母的孝敬、人们对更高更好的天性的尊敬）——“和公正。黑梅斯问道：我应当怎样分配呢？是不是可以分给个别的人，就像分配特殊的艺术那样，就像某一些拥有医学的人帮助别人那样？可是宙斯答道：分给所有的人；因为假若只有少数人分享那些品质，就不能有任何社会组合存在了。并且要制定法律，谁不能分享廉耻和公正，谁就必须被当作国家的盗贼予以消灭。”

（一）“因此，当雅典人要进行建筑时，就召集建筑师来商量，当他们筹划其他特别的事务时，就召集对这些事务有经验的人来商量；但是当他们对国家的事务制定一种决议或规章时，则让每一个人都参加。因为如果不是所有的人都分享这种品德，国家就不能存在。如果一个人对吹笛子的艺术没有经验，却冒充是一个吹笛的能手，是有理由把他当作疯子看待的。但是在正直这件事上却是另一回事：如果一个人是不正直的，”他是不会承认自己不正直的，而“如果他承认自己不正直，那他就要被认为是疯子了。他必须装出正直的样子；因为每一个人都必须分享正直，否则他就要被逐出社会之外了。”因此必须承认，政治智慧是人人分享而且必须分享的东西，这样国家才能存在。

（二）这种政治科学也有这样的性质，即是“每一个人都可以通过教育和努力而获得它”，关于这一点，他又提出更多的理由来证明说：他所根据的是“没有人责备或惩罚一个人由于天性或偶然而得来的缺点或疾病，而是对他表同情的。相反地，那些可以由勤勉、习惯（练习）、学习而去掉的缺点，则被认为是应受责备和惩罚的；”他对这些缺点是有责任的。“不敬神和不正直是属于这一类的，一般说来，凡是违背公共道德”——公正和廉耻——“的，都属于这一类。犯了这一类罪过的人要受到谴责，他们之所以受到惩罚，道理在于他们”是能够免除这些罪过的，并且“更是能够通过教养、教育而获得政治品德的。”这是一个很好的理由。普罗泰戈拉也提出了惩罚的目的。“因此人们并不是为了过去而惩罚，——除了当头打击一只猛兽以外，——而是为了将来：使犯罪者和被他的罪行所诱惑的人都不再犯。因此，在这一方面是有一

柏拉图：“普罗泰戈拉”篇，第三一八——三二二页（柏克尔本第一六六——一七二页）。

柏拉图：“普罗泰戈拉”篇，第三二二——三二二页（柏克尔本第一七二——一七四页）。

个前提的，就是那种品德可以通过教导和练习而获得。”

（三）再提到苏格拉底所提出的那个反驳，即是说，像柏里克勒那样以政治品德出名的人，并没有把这种品德传授给他们的孩子和朋友。于是普罗泰戈拉说，“这一点可以从另一方面来反驳，就是：（甲）在这些品德上，是一切的人受教于一切的人。政治品德有一种特性，就是属于一切的人；它是一切的人所共有的。唯一为一切的人所必需的东西乃是正直、节制和圣洁，——一句话，就是一般的人所应具的品德；这种品德应当是每一个公民所具有的东西，每一个公民都应该终生实践和学习这种品德。这种品德是无须那些著名人物的特殊教导的。儿童从很早的时候起，从幼小的时候起，就从父母和师长那里受到这方面的教养和规劝，就受到关于道德和善的教导和教育，并且也就习惯于正当的事情了。音乐和体育的全部教育（诵习教诲道德的诗人们的诗篇），都有助于克制任性和放肆，——有助于养成遵守一种规律、一种规则行事的习惯。当人走出了这种教育的范围时，便进入一个国家法度的范围；国家是帮助每一个人行为正当、遵守秩序的。所以政治品德乃是从青年时代起实施教育的结果。”

（乙）然而在道德方面十分杰出、得天独厚的人只能占少数。可是那些在这一方面并不出色的人，一般说来，是可以通过教育而分享政治品德的，并且比那些没有受过这种教导的人高得多。“至于说杰出人物并未把自己的杰出品德教给孩子们和朋友们”，——对于这个反驳，他用以下的方式作了很好的答复。“譬如说，如果在一个国家中，所有的公民都必须做吹笛者，那么所有的人就都要受吹笛子的教育；有些人会成为卓越的吹笛手，有些人会成为优良的，有些人平常，少教人也许会恶劣的，——而所有的人都有一定程度的熟练。但是也可能有这样一种情形，即一个国手的儿子竟是一个恶劣的演奏者；卓越的艺术要靠特殊的才能和天资。从非常精巧的吹笛手的家门中可以产生很不精巧的吹笛手，反过来也是一样；但是所有的公民都能够有一定程度的吹笛修养，所有的人比起那些对吹笛毫无所知也丝毫未受教育的人来，在这一方面一定要高明得多。因此，一个合理的国家的所有公民，包括坏的公民在内，比起一个既无文化，也无正义，也无法律，更无使公民养成公正习惯的强制力的国家的公民来，都要更好更正直。他们的这种优越性要归功于他们国家中的法律、教育、文化。”这一切都是很好的例证和确切的理由；——一点也不劣于西塞罗关于天性的论证。相反地，苏格拉底的那些理由以及对那些理由的发挥，都是经验的论证，是以经验为基础的，常常并不比智者们在这里所说出的理由更好些。

其次，现在接近了这样一个问题，就是：何以智者们的理由看来是有缺点的，特别是何以苏格拉底和柏拉图与智者们的作了一场斗争，并与他们相对立。因为智者们在希腊所占的地位是要给予他们的人民一种高级的一般文化——因此他们也的确对希腊有很大的功劳——，所以他们就遭遇到一般的文化所遭遇到的谴责。智者们是从根据出发进行理智推

柏拉图：“普罗泰戈拉”篇，第三二三——三二四页（柏克尔本第一七六——一七八页）。

柏拉图：“普罗泰戈拉”篇，第三二四——三二六页（柏克尔本第一七八——一八二页）。

柏拉图：“普罗泰戈拉”篇，第三二六——三二八页（柏克尔本第一八二——一八四页）。

论的教师，他们是处在反思的阶段。这种教育所采取的方式，是通过表象和例证，引起人们注意那按照他们自己的经验、心情等等所认为正当的东西；用这样的方式，从特殊过渡到普遍。这是自由的、思维的反省所必经的途径，我们的教育也是采取了这个途径。但是这种教育必须超越对流行的道德和宗教的信赖和朴素的信仰。智者们的倒向片面的原则，这是由于当时的希腊文化还没有到达这样一个时候，还不能从思维的意识本身中建立那些最后的原则，从而以某种确定的东西作为根据，像我们现代一样。由于一方面存在着主观自由的需要，只把自己所察见的、在自己的理性中发现的东西当作有效准的，——法律、宗教观念只是当我通过我的思维加以承认的时候才有效准，——另一方面在思维中还没有发现确定的原则，因此思维无非是形式推理；余下来的不确定的东西因此只好用任意来填塞。

（一）但是在我们的欧洲世界中，情形却不一样。在欧洲，可以说文化是在一种精神宗教的保护之下，以一种精神宗教为前提而开始的，就是说，不是以幻想的宗教为前提，而是以对于精神的永恒本性、对于绝对的最目的、对于人的天职的认识和知识为前提，文化应当是精神的、现实的，从精神出发、以精神的方式决定自身的，与精神合而为一的。所以在欧洲有一个固定的精神原则作为基础，这个精神原则满足了主观精神的要求；从这个绝对的原则出发，决定了其他一切关系，如义务、法律等等，这一切关系都是依靠这个原则的。因此文化不能接受这种多方面的方向——因而也就是无方向——，像在希腊人中间以及在希腊传播文化的人即智者们的中间那样。[在希腊]，文化与幻想的宗教相对立，与未发展的国家原则相对立，可以分化为很多的观点，另一方面也很容易把从属的特殊观点当作最高的原则提出。相反地，在一个很高的普遍目的（最高原则）已经浮现在表象中的地方（在我们这里），一个特殊的原则是不能这样容易地达到这个高位的，虽则理性反思获得这样一个地位，可以从自身来决定和承认什么是最高的；因此[特殊]原则的从属性是已经确定了的。普罗泰戈拉然后又说：“所有的（四种）德性彼此间都有一种联系，而勇敢则不然，因为可以发现有许多勇敢的人，他们却是最不敬神的，最不正直的，最无节制的，最无教养的人；”我们只要想一想匪帮就行了。苏格拉底岔出去说，“勇敢也是一种认识和知识——正确地估计到可畏的事；”——但是勇敢的区别、特点他却并没有发挥。

（二）我们现在的教化、启蒙运动，不但在形式方面和智者们的采取完全相同的立场，就是从内容方面说，也是如此。智者们的立场是与苏格拉底和柏拉图相对立的，这个对立在苏格拉底那里是这样产生的：他把美、善、真、公正说成个人的目的、使命，但是在智者们的中间，这个内容尚未被当作最后的目的，因此这最后目的是留给任意来决定的。因此，智者们的由于与柏拉图相对立，遂招致了恶名；这也是他们的缺点。在外在生活方面，我们知道，智者们的积聚了很大的财富；他们变得很骄

柏拉图：“普罗泰戈拉”篇，第三四九页（柏克尔本第二二四——二二五页）。

同上书，第三六页（柏克尔本第二四五页）。

柏拉图：“美诺”篇，第九一页（柏克尔本第三七一页）。

傲，周游希腊，有一部分人过着很奢侈的生活。[他们的]形式的推理思维与柏拉图的对立，特别突出地表现在这一点上，即：他们不是从事情的自在自为地存在着的概念来了解义务、了解应作的事，而是提出一些外在的理由，来分别是和非、利和害。在柏拉图和苏格拉底则相反，他们的主要原则是要考虑情况的本性，发展事情的自在自为的概念。苏格拉底和柏拉图愿意提出这个概念来反对从那些常常只是特殊和个别的观点和理由出发考虑事情，这些观点本身是与概念相反对的。区别就在于：有教养的形式的推理一般属于智者，而苏格拉底和柏拉图则通过一种固定的东西——普遍的规定（柏拉图式的理念），通过精神永恒地在自身中发现的东西，来规定思想。

如果把智者的诡辩了解为只有坏人才会犯的一种品质，在这个意义之下，它是很恶劣的。但是辩术的意义比这要普遍得多；一切从根据出发的抽象推理——对某些特殊观点加以论证，提出一些正面理由和反面理由来辩难——都是辩术。也有一些智者们的话语是无可非议的，柏拉图的对话中就有这种例子。在我们中间，人们也说：不要欺骗，否则你会失掉信用，这样你要失去钱财的；或者说：要有节制，否则你会倒胃口，一定要绝食的；或者以外在的理由如改造之类来理解刑罚；或者以从后果方面推出来的外在的理由来宽恕某种行为。人们是根据理由而被要求作一切善事，这些理由就是智者们的理由。有坚实的原则作为基础，在基督教中（现在在新教徒中人们已经不复知道这一点了）人们这样说：上帝赐予福祉等等的恩典，指导着人们的生活；于是，那些外在的理由便破产了。

因此辩术并不如人所想像的那样距离我们很远。现今有教养的人们讨论问题时，可以讨论得很好；可是这种讨论与苏格拉底和柏拉图所称为辩术的并无不同之处，虽然他们自己也和智者一样采取这种立场。有教养的人们判断具体的事情时，就会陷于辩术；在日常生活中，我们是必须持这种立场的。在这里还有什么更好的呢？——特殊的观点是必要的。当我们劝人遵从义务和道德时，如在布道中那样，——在多数的布道中是如此的，——我们是必须听从这样一些理由的！演说的人，例如在议会中演说的人，便是运用这样一些理由和反面的理由来进行游说，以图说服别人。问题在于：（一）要有一个完全确定的东西，例如宪法或战争，一个固定了的方针（一贯性），要把特殊的准则归入其中；（二）而这种一贯性即使在这种场合有时也会丧失，因为事情可这样安排，也可以那样安排，总是特殊的观点在起决定作用。人们也常常用同样的理由反对哲学说：“有各种不同的哲学，各种不同的意见，这是与那唯一的真理相矛盾的；人类理性的软弱无力是不能承担认识的；对于感情、心灵、心情来说，哲学该是什么呢？是一些玄虚的东西，对于人的实践生活，抽象的哲学思维是没有帮助的，”——实践生活的观点就是这样。这是一些很好的理由，这也就是智者的方式。我们不把这个称为辩术，但是这却是智者的方式，即是从感情、心情认为有效准的理由出发进行演绎。他们并不把事情本身认作有效准，而是把事情归结到感觉上面；以感觉为（最后因由）。这一点我们在苏格拉底和柏拉图那里可以更清楚地看到。这是智者们的特点。

用这样的形式推理，可以很快地达到这样一个程度，——要是达不

到，那就是缺乏教养，但是智者是是很有教养的，——知道如果凭一些理由来决定，就能用理由来证明一切，那么对于任何事物都可以找得到理由和反面的理由的；智者教人去证明人所意欲的一切，不管对别人有利的或对自己有利的，这一点也曾被看作智者们的罪过。其实这并不是智者们的特点，而是反思推理的特点。理由和反面理由是特殊的，与普遍对比起来是没有效准的，与概念对比起来是没有决定性的；人们可以为一切找出理由和反面理由。在最恶劣的行为中间，也有着本身很重要的观点；把这个观点提出来，人们就会宽恕和支持那种行为了。在临阵脱逃的罪过中，就存在着保全生命的义务。在近代，就有一些极大的罪恶，如谋杀、叛逆等，被说成是正当的，因为在这种行为的目的中有一种本身很基本的规定，例如人必须反抗祸害、促进福利之类。有教养的人善于从好的观点来处理一切，使一切变好，对一切持一种基本的观点。一个人如果要为最坏的事找好的理由，是无需有高度的教养的；从亚当以来在世界上出现的坏事情，都曾被用好的理由说成正当。

我们在智者那里可以看出，他们对这种推理是有所意识的。在雄辩中，为了使一件事办到，必须要引起听众的愤怒和情绪。他们教人如何在凭经验的人中间激起这些力量；道德上的固定的善是不能决定事情的。智者是有教养的人，他们意识到一切都是可以证明的；在“高尔吉亚”篇中便说到过：“智者们的艺术是一种比一切艺术都更伟大的才能；它能够说服人民、议员、法官，使他们相信智者所愿意的事。”

律师也必须去寻找一种理由，来为他所辩护的人作根据，哪怕这个理由是与他们愿意采取的正好相反的。这种意识并不是缺点，而是属于智者的高级文化的一部分。没有教养的人也是从理由来作决定的。但是整个说来他们也许是由一种他们所不自知的理由（正义）来决定的；而他们所意识到的只是外在的理由。智者知道，在这个基础上是没有任何坚实的东西的；这是思想的力量，它辩证地对待一切，使一切动摇。这就是他们所拥有和传授的形式的教养。

与此相联系的（也是从思维的本性必然发生的）问题是：如果意识认为有坚实根据的范围被反思弄得动摇起来，而人又必须有一个坚实的东西作为依据，那么他应当把什么东西当作最后的目的呢？现在有两项坚实的东西，可以结合起来。一个是善、普遍；另一个是个别性、主体的任意。这个（关于前一个）以后在苏格拉底那里还要细讲。如果一切都发生动摇了，那么这一点可以成为坚实的一点，就是：“我拿来当作我的目的的，是我的快乐，面子，声名，荣誉，特殊的主观性；”个人本身是最后的满足。因为我认识力量，所以我也懂得使别人适合我的目的。

但是熟悉了这些多方面的观点，便使希腊的习俗（这是不自觉地奉行的宗教，义务，法律）因而动摇起来：这个坚实的东西——法律，因为它有着一个有限的内容——便与别的东西发生冲突了；它在一个时候被当作最高的、决定性的东西，在另一个时候又被轻视了。这样一来，通常意识便被搅乱了（这一点我们将在苏格拉底本人那里看得更详尽）：通常意识认为某种东西是确定无疑的，但其他一些观点它也认为是有效

准的，而且也必须认作有效；于是前一种东西就不再有效了，至少失去了它的绝对性。因此，（一）拿自己的性命去拚是勇敢；（二）保全自己的性命又是一个无条件的义务。因此第奥尼修多罗说：“谁使一个没有知识的人成为有教养的人，谁就希望他不再依旧是原来的他。因此他是希望把他毁了；因为这是使他不是他。”欧谛德谟当另一些人说他说谎时答道：“谁说谎，谁就是说不存在的布西：不存在的东西是无法说的；因此没有人能说谎。”第奥尼修多罗又说：“你有一条狗，这条狗有几条小狗，并且是它们的父亲；因此一条狗对于你是父亲，你对于那些小狗是兄弟。”这种把几个结论连贯起来的把戏——在批评中——是屡见不鲜的。

因此（由于通常意识中的这种混乱）智者受到谴责，他们助长了情欲、私人利益等等。这是直接由文化的本性而来的。文化给人各种不同的观点，如果不从坚实的基础出发，就只有由主观的喜爱来作决定；这中间是存在着危险的。这种危险也存在于今天的世界中，我们今天在论到一件事的正义和真实时，是要依靠善意、我的看法、信念的。国家的目的，国家行政和法制的最好的方式，在煽动家中间，是动摇的。

就形式的文化来说，智者是属于哲学的，就他们的反思来说，他们又不属于哲学。他们与哲学有联系，因为他们并不停留在具体的推理上，而是一直前进到最后的规定，至少部分地如此。他们的文化的一个主要方面是把爱利亚派的思想方式加以普遍化，并推广到知识和行为的全部内容上去；其积极意义在于有用，而且也曾经有过效用。

要详究智者们的个别的、特殊的方面，那对于我们说就会走得太远了；个别的智者是属于一般文化史的。著名的智者是很多的，其中最著名的有普罗泰戈拉，高尔吉亚，以及苏格拉底的老师普罗第科；苏格拉底曾把关于歧路上的赫尔库勒的驰名神话归之于他，——这个神话从方式方面说是一个美妙的譬喻，曾经千百次被人传述。我将要提出（为了略过个别的智者）普罗泰戈拉和高尔吉亚来讲，——不是从文化方面讲，——特别注意的是详细指明，他们那种推广到一切的普遍科学，如何在其中一人的学说中具有普遍的形式，因而是纯粹的科学。柏拉图的著作特别是我们研究智者们的的主要史料来源，他对智者讲得很多；然后是亚里士多德论高尔吉亚的短文，以及塞克斯都·恩披里可的著作，他给我们保存了许多关于普罗泰戈拉的哲学的材料。

柏拉图：“欧谛德谟”篇，第二八三——二八四页（柏克尔本第四一六——四一八页）。

同上书，第二九八页（柏克尔本第四四六页）。

克塞诺封：“回忆录”，第二卷，第一章，第二一节以次。

— 普罗泰戈拉

普罗泰戈拉生于阿布德拉，年龄比苏格拉底要大一些。关于他的事情知道得不多，也不可能知道多少；因为他的一生是很单调地度过的。他终身从事科学研究；他周游希腊，第一个自称为智者，并且在希腊本土也被称为智者，作为第一个公众教师出现。他曾经朗诵他的作品，正如歌者和诗人一样，歌者是咏唱别人的诗辞，诗人则朗诵自己的诗句。那时候没有学习的机构，没有可以从中学习的书本。根据柏拉图所说，古代人“文化、教育的主要部分在于熟习诗篇，”知道许多诗篇，把它记诵在心。这正如我们五十年前主要的人民教育在于熟知圣经故事，熟知圣经里的话语，——在圣经基础教上进一步发挥的布道者当时是没有的。现在智者开始教人熟习思维，来代替诗篇的知识。普罗泰戈拉也曾来到雅典，在雅典住了很久，主要是和柏里克勒住在一起；柏里克勒也曾研究过这种文化。据说，他们两人有一次“曾经化了一整天工夫来辩论，究竟是标枪，还是掷标枪的人，还是主持竞技的人，要对一个被标枪刺死的人的死负责。”这是一场关于法律责任的重大问题的争辩；犯罪是一个一般的名词，——如果对它加以分析，无疑地可以作出一个困难的、详尽的研究。在与这样一些人接触时，柏里克勒大大地培养了他的雄辩的才能；因为不管从事哪一种精神上的工作，只有一个有教养的心灵才能在这种工作中壮大起来，而真正的文化只有通过纯粹的科学才有可能。柏里克勒是一位强有力的演说家；从图居第德的著作中，我们看到他对于国家和他的人民有多么深刻的认识。普罗泰戈拉也有着和阿那克萨戈拉同样的命运，后来也被逐出雅典。（当他七十（或九十）岁时他在到西西里去的航行途中淹死了。）他被判决逐出雅典的原因，是他有一部著作，开头写道：“关于神灵，我不能够知道他们究竟存在还是不存在；因为有许多东西阻碍我们得到这种知识，一则是这件事暧昧不明，再则是人的生命如此短促。”这部著作也在雅典公开地焚毁了；这是（据我们所知）第一部根据政府命令焚毁的书。

普罗泰戈拉不像别的智者那样只是一个教育人的教师，他也是一位深刻的、彻底的思想家，一位对那些十分普遍的根本规定有所思考的哲学家。他是这样表述他的认识中的主要命题的：“人是万物的尺度；合乎这个尺度的就是存在的，不合乎这个尺度的就是不存在的。”这是一个伟大的命题，它的意思一方面是说，要把思维认作被规定的东西、有内容的东西，而另一方面思维也同样是能规定、能提供内容的东西；这个普遍的规定就是尺度，就是衡量一切事物的价值的准绳。普罗泰戈拉

“第欧根尼·拉尔修”，第九卷，第五节。

同上书，第五四节。

柏拉图：“普罗泰戈拉”篇，第三三八页末（柏克尔本第二—四页）。

普鲁泰克：“柏里克勒传”，第三六章。

“第欧根尼·拉尔修”，第九卷，第五一——五二节；塞克斯都·恩披里可：“反数学家”，第九卷，第五六节。

柏拉图：“泰阿泰德”篇，第一五二页（柏克尔本第一九五页）；塞克斯都·恩披里可：“皮罗学说概略”，第一卷，第三章，第二一六节。

宣称人是这个尺度，就其真正的意义说，这是一句伟大的话，但是这句话同时也有歧义，因为人是不定的和多方面的：（一）每一个就其特殊个别性说的人，偶然的人，可以作为尺度；或者（二）人的自觉的理性，就其理性本性和普遍实体性说的人，是绝对的尺度。照前一种方式了解，就无非是自私，无非是自利，中心点就是主体及其利益，——（即使人有理性的方面，这个理性也是主观的东西，也是“他”，也是人）——；可是这正是坏的意义，正是人们借以对智者作主要谴责的歪曲，说他们根据人的偶然目的，把人设定为目的，——说在他们那里，就其特殊性说的主体的利益，没有与就其实质合理性说的主体的利益区别开来。在苏格拉底和柏拉图那里也提出过同样的命题，不过加了进一步的规定；在他们那里，人是尺度，是就人是思维的、人给自己提供一个普遍的内容而言。

因此在这里说出了一个伟大的命题，从现在起，一切都是围绕着这个命题旋转。哲学的向前进步的意义即在于表明：理性是一切事物的目的；哲学的这种进步给了这个命题以解释。它更表现出一个非常显著的转变，就是一切内容、一切客观的东西，只是在与意识的关联中存在；因此思维在一切真理中被宣布为基本环节；因此绝对采取了思维着的主观性的形式，这一形式特别在苏格拉底那里突出地表现出来。人是万物的尺度，——人，因此也就是一般的主体；因此事物的存在并不是孤立的，而是对我们的认识而存在的，——意识本质上乃是客观事物的内容的产生者，于是主观的思维本质上是主动的。这个观点一直流传到最新的哲学；康德说，我们只认识现象，就是说，凡是对我们表现的客观、实在的东西，只应当从它与意识的关系来看，而不应当离开这个关系来看。第二个环节更加重要。主体是能动的，是规定者，产生内容；现在问题是：那么，内容怎样进一步得到规定？它究竟是被限制在意识的特殊性上，还是被规定为独立存在的共相？神，柏拉图的善，乃是思维的产物，乃是由思维建立起来的东西；其次，它也是自在自为的。我只承认那就其内容说是普遍的东西为存在的、固定的、永恒的；这样一种东西虽是我所建立的，但却也是自在客观普通的，不是我所建立的。

普罗泰戈拉的命题中所包含的进一步规定，他本人以后作了很大的发挥。普罗泰戈拉说：“真理（尺度）是对于意识的现象。”“没有任何东西是自在自为的单一，”或者是自同的，独立的；一切都只是相对的，它之所以为它，只在于它对意识的关系中，——都只看它对另一个东西怎样，这另一个东西就是人。他援引了一些琐屑的例子（苏格拉底和柏拉图也是一样，他们在这些例子中坚持反思的方面）；这个解释就表明在普罗泰戈拉的心目中，确定的东西并不是被理解为普遍，并不是被理解为自身同一者。普罗泰戈拉表述这种相对性时所采取的方式，在我们看起来是有些琐屑的，它乃是属于反思思维的最初萌芽阶段。这些例子特别是从感性现象中采取来的：“在一阵风吹来时，有些人冷，有

塞克斯都·恩披里可：“反数学家”，第七卷，第三八八节；柏拉图：“泰阿泰德”篇，第一五二页（柏克尔本第一九五——一九六页）。

柏拉图：“泰阿泰德”篇，第一五二页（柏克尔本第一九七页）。

些人不冷；因此对于这阵风，我们不能说它本身是冷的或是不冷的。”因此冷和热并不是什么存在着的東西，而只是根据对一个主体的关系而定；如果风本身是冷的，则它必须对主体永远产生冷的效果。又如：“这里有六颗骰子，我们在旁边再放上另外四个，我们会说原来的骰子比后放的要多些；如果在旁边放上十二个，我们便会说，原来的六个是少些。”

由于我们对同样的数目可以说多又说少，所以多和少只是一个相对的规定；因此所谓对象（共相）只是存在于表象之中作为意识的对象。这意思正如这话所表达的：“因此一切都只有相对的真理，”相反地，柏拉图考察一和多时，不像智者那样用不同的观点，而是用同一的观点。

“对于健康人显现的事物，并不是自在的，而是对于健康人如此；对于病人、精神错乱的人显现的事物，是对于病人和精神错乱的人如此——我们不能说，这些事物对后面这种人所显现的样子便不是真的。”

我们觉得把这种说法称作真的也是同样地不合适：（一）存在物诚然与意识发生关系，但却不是与意识中的固定的东西发生关系，而是与感性知识发生关系；（二）这个意识本身是一种状态，也就是说，本身是一种变动不居的东西。正如赫拉克利特所说：“客观存在是一个纯粹的流，它本身不是固定的和确定的东西，它可以是一切，并且对于不同的年龄、以及对于醒和睡等等其他状态是不同的东西。”柏拉图关于这一点还更提出说：“白、热等等，凡是我们对事物所说的一切，都不是自在的；反之，它们是为我而存在的，因此眼睛和感觉是必要的。有了这种相互运动才使白产生；在这种相互运动中白并不是物自身；这里有的乃是一只能看的眼睛，或一般的视觉，它决定了白色的视觉，热的感觉等等。”热、颜色等等本质上确乎只是存在于对另一个东西的关系中；但是表象作用（精神）把它自己分裂成自己和一个世界；在这个世界里一切都是与它相对的。这种客观的相对性可以更清楚地表述如下：“如果有自在的白，那么它就是产生白的感觉的东西；它就是能动的东西或原因，相反地，我们则是被动的、感受的东西。然而一件应当能动的东西，除非与被动的东西（一道）发生关系，就不能是能动的；同样地，被动的东西也只存在于对能动的东西的关系中。（因此被动与能动是相对的。）因此当我说某个东西有某种特性时，这种特性并不是本身便属于这个东西，而完全是存在于对别的东西的关系中。因此没有一件东西是自在自在地为具有某种性质，如同它显现的那样；而真理正好只是这个显现。”现在我们的能动性、我们的规定作用就是这样的。康德的现象不是别的，就是在我们外面有一个刺激，一个X，一个未知物，这个东西通过我们的感觉，通过我们，才取得这些规定。虽然有一个客观的根据，使我们说这是冷的那是热的，我们诚然也可以说，冷和热自身之中应该有差别；但是冷和热却只是存在于我们的感觉之中，万物的存在也都是这样的。这一切都是思维的范畴，都是我们感官或思维的能动性

柏拉图：“泰阿泰德”篇，第一五二页（柏克尔本第一九六页）。

同上书，第一五四页（柏克尔本第二一页）。

塞克斯都·恩披里可：“反数学家”，第七卷，第六十节。

塞克斯都·恩披里可：“皮罗学说概略”，第一卷，第三二章，第二一七——二一九节。

“泰阿泰德”篇，第一五三——一五七节（柏克尔本第一九九——二一六页）。

的现定；所以经验被称为现象，它是相对于我们，相对于别的东西的。这是完全正确的！但是应当把握的正是这个统一的、贯穿的共相；这个贯穿一切的东西就是赫拉克利特所谓必然性，正是我们应当带进意识的。

我们看到普罗泰戈拉是具有伟大的反思的。这是对于意识的反思，这种反思在普罗泰戈拉本人那里进入了意识。但是普罗泰戈拉所达到的只是现象的形式，以后的怀疑论者们又重新采取了这种形式。显现并不是感性的存在；当我说它是显现的时候，我就正是宣布了它的不存在。“现象就是真理”，这话显得十分自相矛盾；似乎在这里说了正相反的话：（一）没有自在的东西，如它显现的那样，以及（二）它是真实的，如它显现的那样。然而不能把客观的意义给予那实证的、真实的东西，譬如说，这是自在的白，因为它是这样表现的；只能说，只有这个白的显现是真实的；现象正是那扬弃自身的感性存在，——也正是这扬弃自身的运动。把它理解为共相，则它既处在意识之上，也处在存在之上。世界之为现象，并非由于它是对于意识而存在的，亦即它的存在只是一个对于意识的相对存在：它的存在也同样是现象。

一般说来，意识的环节是被指出来了；在意识环节之外，那发展了的共相还具有否定性的“为他存在”的环节；这个环节现在出现了，必须加以肯定。但当它是单独的、孤立的时候，它乃是片面的：“存在的东西，只是相对于意识而存在，换句话说，一切事物的真理，乃是一切事物对于意识和在意识中的现象；”“自在存在”的环节也同样是必要的。

二 高尔吉亚

这种怀疑论通过高尔吉亚达到了一个更大的深度。高尔吉亚生于西里岛雷昂丘城，是一个很有教养的人，也是一个杰出的政治家。他在伯罗奔尼撒战争的时候，于第八十八届奥林比亚赛会的第二年（公元前四二七年），亦即柏里克勒死后数年（柏里克勒死于第八十七届奥林比亚赛会的第四年），为他的母邦派遣到雅典；（这是根据第欧多罗·西古鲁十二卷，第一六页，不是引证图居第德。）当他达到了目的之后，他还游历过许多希腊城市（帖撒利的拉里萨），在那些城市中教授过门徒；因此他除了得到很大的财富以外，还得到了很高的景仰，一直到他活过百岁死去。据说他是恩培多克勒的一个门徒，他也知道爱利亚派；他的辩证法采取了爱利亚派的方式，——在亚里士多德讲到他的那一卷只流传下残篇的“论塞诺芬尼、芝诺和高尔吉亚”中，保存下了他的辩证法，在这卷书中，亚里士多德把他与爱利亚派放在一起讲。塞克斯都·恩披里可也给我们保存下详尽的高尔吉亚辩证法。他长于雄辩的辩证法，但是他的特出之点是他关于存在和非存在这两个完全普遍的范畴的纯粹辩证法，——并不是采取智者们的的方式。提德曼很不正确地说：“高尔吉亚大大地超过了任何一个具有健全常识的人所能达到的程度。”提德曼应该对于每一个哲学家都能这样说，每一个哲学家都是超过健全常识的；因为所谓健全的常识并不是哲学，——常常是很不健全的。健全的常识包括有它的时代的共同意见。例如，如果有人在哥白尼以前说，地球环绕太阳旋转，或者在发现美洲以前说，那边还有大陆：那就是违反全部健全的常识的。在印度、中国，共和国也是违反全部健全常识的。健全的常识是一个时代的思想方式，其中包含着这个时代的一切偏见，常识总是为它所不自觉的思想范畴所支配的。因此高尔吉亚毫无问题是大大地超过了健全的常识。

高尔吉亚的辩证法，比起我们在普罗泰戈拉那里所见到的辩证法来，是更加纯粹地在概念中运动。由于普罗泰戈拉主张一切存在物的相对性或“非自在性”，所以存在物只存在于关系中，而且是只存在于对意识的关系中；它的对方，那对它重要的东西，就是意识。高尔吉亚对存在的“非自在性”的提法是比较纯粹的；他把那被认为实体的东西本身拿来考察，而并不以意识、对方为前提，并且即就它本身指出它的虚无性，并从中分别出主观的方面和那对主观方面的存在。我们只想从历史上来陈述他所讨论的那些普遍之点。高尔吉亚的著作是：“论自然”，他在这部著作中创立了他的辩证法。这部著作分为三个部分：他在第一部分中[客观地]证明，无物存在，我们不能以存在来称说什么东西；在第二部分中证明（主观地），认识是没有的，即使假定有存在，存在也是不能被认识的；在第三部分中证明（[主观地]又是客观地），即使存在是有的并且可以认识的，也不可能把所认识的传达给别人。高尔吉亚很合塞克斯都的口味，只是他还作了证明；怀疑派就不作证明了。这些都是很抽象的思想规定；在这里所涉及的，是一些思辨的环节，即关于

提德曼：“思辨哲学的精神”，第一卷，第三六二页。

塞克斯都·恩披里可：“反数学家”，第七卷，第六五节。

存在和非存在，关于认识，以及关于那变成存在的、传达给别人的认识等问题；这并不是空话，像人们平常所认为的那样；他的辩证法是客观的。我们在这里只能简短地陈述一下这个极有兴趣的说话的内容。

甲 “如果有物存在”——（这个“有物”是我们说话时惯常加上去的插语，但是真正说来却是不适当的，它带来一种主词和宾词的对立，真正说来所讲的只是“存在”）——“如果存在”——（现在才被规定为主体）——：“那么它或者是存在者，或者是不存在者，或者是存在者和不存在者。然后他指出这三种情形都是不存在的。”

子、“不存在者是不存在的；如果它是存在的，则同时就会既有一个存在者又有不存在者。就它被思想为不存在者这一点说，它就是不存在的；但是就它由于被思想到因而应当存在这一点说，它就既作为存在的又作为不存在的。——另一方面：如果非存在是存在的，那么存在就是不存在的；因为这两者是正相对立的。如果现在非存在是存在的，而存在是不存在的，那么，非存在就是不存在的东西。”

丑、根据亚里士多德的说法，“这种形式推理是高尔吉亚所特有的；不过‘存在者是不存在的’这个证明，他则是照表里梭和芝诺的方式来作的。”

1) 因为他认为，“存在者或者是自在而无始的，或者是发生出来的，然后指出，这两种情形都是不可能有的；”都会引导到矛盾，——这是一种早已出现过的辩证法。“前者是不能成立的，因为自在（永恒）者是没有根源的，是无限的，”因此是不定的和无规定的。譬如说，“无限者却是不存在的，是不在任何地方的；因为如果它在某个地方，它就与它所在的地方不同了，”它如果在一个地方，就是在另一个东西里。“可是与另一个东西不同、包容在另一个东西里的东西，就不是无限的。但是它也不是包容在自身里面；因为这样一来，包容它的那个东西和它自身便是一个东西了。包容它的那个东西是地点，在这个地点的那个东西是物体；说两者是一个东西，是不通的。因此，无限者是不存在的。”如果存在是存在的，那么说它有一种特性就是矛盾的；如果这样，我们就是说它有某种否定的性质了。高尔吉亚这种对于无限的辩证法是有局限性的：（一）就永恒的东西因为无开端、界限所以无限而言，这当然是陷入无穷的进程——对于[有限的]存在说这当然是有效的，并且是真的——；但是那普遍的自在存在者、思想、概念，则是直接在自身中具有界限，这乃是绝对的否定性。（二）但是感性的无限、坏的无限性是不存在于任何地方的，它不是现实的，它乃是一个彼岸。高尔吉亚视为地点的差异性，我们可以视之为一般的差异性。他说，如果无限是在某个地方，那就是包容在另一个东西里面，那就不是无限的，这就是说，他设定无限是不同的，而相反地，它应当不是不同的，应当是包容在自身之中的；因此差异性必须设定的。我们可以更好和更普遍地说：感性无限是完全没有的，它是存在的一个彼岸，它是一种永远被设定为异

塞克斯都·恩披里可：“反数学家”，第七卷，第六六节。

同上书，第六七节。

“论塞诺芬尼、芝诺和高尔吉亚”，第五章。

塞克斯都·恩披里可：“反数学家”，第七卷，第六八——七节。

于存在者的差异性。差异性也同样包容在自身之内；因为它正应当是异于自身的东西。

“存在也是没有起源的；如果它有起源，那么它或者是起源于存在者之中，或者是起源于非存在者之中。前一种情形是不会有，因为如果这样存在就早已有了；后一种情形也是不会有，因为不存在的东西不能产生出什么东西来。”怀疑派对这个论证加以进一步发挥。他们总是把所考察的对象放在“非此即彼”的规定之下；而这些规定又是自相矛盾的。但是这并非真正的辩证法；必须指明：对象总必须存在于一个规定之中，而不是自在自为的。对象只能消解于那些规定之中；然而这样并不致于引起任何违反对象本身的本性的结果来。2) 高尔吉亚也同样地指出，“存在者必须或者是一，或者是多，但是这两种情形也都是不可能的。因为作为一，存在就是一个量，或者一种连续性，一堆东西，或者一个物体；但是这一切都不是一，而是不同的、可分的，”——感性的一、存在的一必然是这样的，它是一种他在，是杂多的东西。“如果存在不是一，那么它也不能是多；因为多就是许多的一。”

寅、“同样地，存在和非存在也不能两者同时并存。如果其一与其他是同样地存在，则它们便是相同的，换句话说，它们都是存在。如果它们都是一，那么它们就不是不同的，换句话说，我就不能说两者，就没有两个；因为如果我说两者，我就是说不同的东西。”这种辩证法有充分的真理；当人们说到存在和不存在时，总是也说出与人们所愿意说的相反的一面，把存在和不存在说成相同的，又说成不相同的。“它们是相同的”，因此我就说两者，因而就是说不同的；“存在与不存在是不同的”，因此我就用相同的宾词来说它们，如“不同”之类。我们不可藐视这种辩证法，以为这好像是在搬弄空洞的抽象的东西：因为一方面，当我们纯粹地把握它们时，它们便是最普遍的东西；另一方面，当我们轻蔑地说到存在和非存在时，以为“它是存在的，它是不存在的”好像对于我们并不是最后的东西。如果我们只达到这里，我们就会安安静静地停留在这里，好像不能说出什么确定的东西来似的；须知“存在或非存在”始终“是问题”：而它们并不是确定的、严格地彼此分割开的东西，而是扬弃着自己的东西。高尔吉亚已经意识到，它们是消逝着的环节；这个真理也潜伏在无意识的表象作用里，不过没有得到自觉罢了。

乙 表象者对表象的关系，表象和存在的区别，——是今天的一个流行思想。“即使有存在，存在也是不可认识和不可思议的。因为被表象的东西并不是存在，而是一个被表象的东西。如果被表象的是白的，那就是白被表象了；如果被表象的不是存在本身，那就是存在者未被表象。一、如果被表象的是存在者，那就是被表象的也是存在的；但是没有人会说，如果有一个能飞的人或者一辆在海上行驶的车被表象了，则它就是存在的。二、如果存在的是被思想的，则与它相反的东西即不存在的是不被思想的；但是这个不存在者是到处被表象的，例如斯居拉和卡吕

塞克斯都·恩披里可：“反数学家”，第七卷，第七一节。

同上书，第七三——七四节。

同上书，第七五——七六节。

布狄 便是（译者按：这是传说中墨西哥海峡两个海怪的名字）。”高尔吉亚进行了（一）一场正确的论战来反对绝对实在论，绝对实在论认为它表象了事物，便得到了事物本身，但是事实上它只得到一个相对的东西；（二）而他却陷入了近代的坏的唯心论：“被思想的东西始终是主现的，因此是不存在的东西，通过思维，我们把一个存在的东西变成了被思想的东西。”

丙 最后，高尔吉亚的辩证法的第三个方面也是建立在这个基础上的；因为认识是不能传送的。“即使存在者被表象了，也不能把它说出来和传达给别人。事物是可见的，可闻的……一般说来是可以感觉的。可见的东西是通过视觉被掌握的，可闻的东西是通过听觉被掌握的；反过来是不行的；因此这一项不能通过那一项来表示。人们借以表达存在者的言辞，并不是存在者；被传达的并不是存在者，而只是言辞。”高尔吉亚的辩证法以这样的方式坚持这种区别，这正如这个区别在康德那里再现的一样；如果我坚持这种区别，那么存在者自然是不能认识的了。

这种辩证法，对于那种断言（感性）存在物为实在的人，无疑是不可克服的。存在物的真理只在于这种用否定的方式把自己建立为存在的[辩证]运动；其统一是思想。存在者也不是被理解为存在的，而对它的理解乃是使它成为普遍。“它也同样是不能传达的。”这句话必须从最严格的意义来了解；这个个别的东西是完全不能表达出来的。因此不仅哲学的真理是这样说的，好像在感性意识中有另一个真理似的；而是存在就是这样存在着的，正如哲学的真理所表达的那样。所以智者们的也是以辩证法、普遍的哲学为对象，他们都是深刻的思想家。

塞克斯都·恩披里可：“反数学家”，第七卷，第七七——八 节。

塞克斯都·恩披里可：“反数学家”，第七卷，第八三——八四节。

同上书，第八五节。

乙、苏格拉底

当苏格拉底这个伟大形象出现于雅典的时候，意识在希腊已经发展到上述的程度。在苏格拉底身上，思维的主观性已经更确切地、更透彻地被意识到了。但是苏格拉底并不是像一颗菌子一样从土壤中生长出来的，他同他的时代有着一定的联系。他不仅是哲学史中极其重要的人物——古代哲学中最饶有趣味的人物——，而且是具有世界史意义的人物。他是精神本身的一个主要转折点；这个转折点是在他身上以思想的方式表现出来的。我们必须简短地回忆一下这个过程。古代的伊奥尼亚学派是思维了，但不曾对思维加以反思，不曾把自己的产物确定为思维。原子论者把客观的存在当成思想，——亦即抽象物，纯粹的实体——；而阿那克萨戈拉则考察了思想本身。思想被表现为全能的概念，为支配一切特定事物与实存者的否定力量；它的运动就是消解一切的意识。普罗泰戈拉宣称作为意识的思想是本质；而意识正在它的这种运动中，即是概念的不安息。但是这个不安息就其自身说，同时也是安息的、固定的东西。而运动本身的固定之点就是“我”，“我”是个否定者，因为它超出各个运动的环节之外；“我”是自我保存者，但也仅仅是扬弃者。——正因此，“我”是个别的（消极的统一），而不是自身反映的普遍者。这里存在着辩证法与诡辩术的意义上的含混；客观的东西消逝了。固定的主观的东西有什么意义呢？如果主观的东西是与客观相对立的，是个别的东西，则它就是偶然的，任意的，无规律的。或者，它自身是不是客观的和普遍的呢？苏格拉底宣称本质是普遍的“我”，是善，是安息在自身之中的意识；这个善自身不受现实限制，不受意识对现实的关系——个人的感性意识（感情与欲望）——的限制，最后不受那在理论上对自然进行思辨的思想的限制，这种思想虽然是思想，却仍然具有存在的形式，“我”在这种思想中是不能确定其为“我”的。

一、苏格拉底采纳了阿那克萨戈拉的学说，即思维和理智是统治的、真实的和自身规定的有普遍性的东西。这个原则，在智者那里较多地采取形式文化的形式，抽象的哲学论证的形式。对于苏格拉底，像对于普罗泰戈拉一样，思想是本质；自觉的思想扬弃一切特定的事物，这在苏格拉底那里也是相同的，但同时他还把思维理解为静止和固定的东西。思想的这个固定的东西，这个自在自为的自体，这个绝对自我保存者，已被规定为目的，并且被进一步规定为真理，规定为善了。

二、在给普遍的本质作了这个规定之后，还得加上一个规定，就是：这个善既然被视为实质的目的，就必须为自我所认识。无限的主观性，自我意识的自由，在苏格拉底的学说中生长出来了。我必须出现于我所思维的一切事物中。这个自由在我们现代是无限地、经常地为人所要求的。实质的东西是永恒的、自在自为的，但也同样必须通过我产生出来，不过我的作用只是形式的活动。一般说来，事情不过是这样：他把客观事物的真理归结到意识，归结到主体的思维——这是一个无限重要的环节；正如普罗泰戈拉所说，客观事物只是当同我们发生关系时才存在。说到苏格拉底、柏拉图与智者们的斗争，可以说只有苏格拉底和柏拉图在进行哲学思考时能够留意到当时的一般哲学文化，——这就是智者们的文化。他们反对智者，并不是像正统派反对他们那样，不是像正统

派为了维护希腊的伦理、宗教、古老习俗而给阿那克萨戈拉与普罗泰戈拉判罪那样。恰恰相反。主张反思，主张由意识作决定，乃是他与智者们相同的地方。但是真实的思维应是这样的，即它的内容完全是客观的，而不是主观的；意识的自由，就在于意识在它所在的地方，在它自身，——这就是自由。苏格拉底的原则就是：人必须从他自己去找到他的天职、他的目的、世界的最终目的、真理、自在自为的东西，必须通过他自己而达到真理。这就是意识复归于自己，这种复归，在另一方面就是摆脱它的特殊主观性；这正意味着意识的偶然性、偶然事件、任意、特殊性被克服了，——亦即在内部去获得这种解脱，获得自在自为者。客观性在这里具有自在自为的普遍性的意义，而非外在的客观性；因此，真理是被设想为间接的，为产物，为通过思维而建立起来的。正如索福克勒借安提贡之口所说的，朴素的习俗，朴素的宗教就是“诸神的永恒的法律，无人知其来自何处。”这就是指朴素的伦理而言，它们是法律，是真实的，是公正的；但是现在意识渗透进来了，所以真实的东西应该通过思维为中介。我们现代饶有关于直接知识、信仰等等的说法，如我们在自己心中直接知道上帝存在，我们有宗教的、神圣的情感。可是认为这些不是思维，这种说法却是错误的。这样一种内容，像神、善、公正等等，是情感和表象的内容，然而这些之所以是一神精神内容，乃是通过思维而成立的——乃是仅仅通过一种中介而被推动、被唤起的。动物没有宗教，但是有感觉；精神的东西只属于思维，只属于人。

苏格拉底的出发点是认识到：存在者是以思维为中介的。第二个规定是：苏格拉底所说的意识与智者们所说的意识有一个不同之处，就是在建立和产生思维的同时，也产生和建立了一种并非建立的、自在自为的东西，即客观的东西，它超越利益和欲望的特殊性，是统治一切特殊事物的力量。在苏格拉底和柏拉图那里，一方面，意识是主观的，是为思维的活动所建立的——这是自由的环节，主体优游于自身范围之内，这是精神的本性——；而另一方面，意识又是自在自为的客观的东西，并非外在的客观性，而是精神的普遍性。这就是真实的东西，用近代的术语说，就是主观与客观的统一。康德的理想是现象，本身并不是客观的。

三、苏格拉底最初只是从实践的特殊意义了解善，即是：凡是对我的行为有实质意义的东西，我就必须对它关心。柏拉图和亚里士多德则从更高的意义来了解善：善是普遍的，不仅是为我的；——而苏格拉底所谓善仅是理念的一种形式、方式，表现意志的理念。因此在古代哲学史中，苏格拉底的特出贡献，就是他建立了一个新的概念，亦即他把伦理学加进了哲学，而过去哲学是只考察自然的。根据第欧根尼·拉尔修的说法，伊奥尼亚派建立了自然哲学（物理学），苏格拉底建立了伦理学，柏拉图又加上了辩证法。

细说起来，苏格拉底的学说是道地的道德学说。伦理学研究的对象包括伦理与道德，有时单指伦理。道德的主要环节是我的识见，我的意图；在这里，主观的方面，我对于善的意见，是压倒一切的。道德学的

索福克勒：“安提贡”，第四五四——四五七页。

第三卷，第五六节。

意义，就是主体由自己自由地建立起善、伦理、公正等规定，而当主体由自己建立这些规定时，也就把“由自己建立”这一规定扬弃了，这样一来，善、伦理等规定便是永恒的、自在自为的存在了。伦理之为伦理，更在于这个自在自为的善为人所认识，为人所实行。苏格拉底以前的雅典人，是伦理的人，而不是道德的人；他们曾经作了对他们的情况说是合理的事，却未曾反思到、不认识他们是优秀的人。道德将反思与伦理结合，它要去认识这是善的，那是不善的。伦理是朴素的，与反思相结合的伦理才是道德；这个差别通过康德哲学才明确起来，康德哲学是道德哲学。

由于苏格拉底以这种方式创始了道德哲学（他是以通俗的方式来处理它的），后代的道德空谈和通俗哲学都奉他为祖师和圣者，把他当成掩护一切假哲学的外衣；他的无辜的死引起了广泛的同情，尤其助长了上述的情形。西塞罗这个人，一方面具有现实的思想，另一方面他总以为哲学应该屈从世俗的方便，因而不曾为哲学赢得真内容，他夸大地认为苏格拉底最崇高的特色就是（以后人们常常如此谈论）“他把哲学从天上带到了地上，带到了家庭中和市场上（带到了人们的日常生活中）。”

话就是这样说的。人们每每就是如此了解（看来是如此），好像最好的最真的哲学就是茶余酒后的哲学（成为家庭常备的药品，因而非常适合人们的日常观念），这种哲学可以供我们与亲朋好友谈论正义等等，以及天南地北的见闻，和日常生活里的真理，而不深入天际的深处——或意识的深处；可是那些人却以为这是苏格拉底第一次大胆作出的。但是也不能否认苏格拉底是达到了实践哲学；他事先彻底思索过当时一切哲学的思辨，以求深入意识和思想的核心。这就是他的原理的一般。

这个值得注意的现象，我们应当仔细地加以说明，首先是他的生平。不过他的生平是同他对于哲学的兴趣分不开的。他的生平一方面涉及他的特殊人格，另一方面涉及他的哲学；他对哲学的追求与他的生活紧密地交织在一起，他的遭遇是同他的原则相一致的，而且是高度悲剧性的。说它是悲剧性的，并不是就悲剧这个词的表面意义而言，譬如人们便把任何一种灾祸——如某人死了，某人被处决了——都叫做悲剧；这是可悲的，却不是悲剧性的。只有当一个可敬的人遭遇灾祸或死亡的时候，只有当一个人遭受无辜的灾难或冤屈的时候，我们才特别称之为悲剧；苏格拉底就是这样，他无辜被判处死刑，这是悲剧性的。但是这种无辜的灾难决不是合理的灾祸。合理的灾祸只是由于当事人的意志和自由带来的灾祸，——同时他的行为、他的意志也必须无限地正当，合乎伦理，——这样一来，当事人对于自己的灾祸便是有责任的；另一方面，权力也必须是合乎伦理的，合理合法的，而不是自然权力，不是一种暴虐的意志的权力，——任何人都要死，自然的死亡是一种绝对的法律，但这是自然对人所执行的法律。在真正悲剧性的事件中，必须有两个合法的、伦理的力量互相冲突；苏格拉底的遭遇就是这样的。他的遭遇并非只是他本人的个人浪漫遭遇，而是雅典的悲剧，希腊的悲剧，它不过是借此事件，借苏格拉底而表现出来而已。这里有两种力量在互相对抗。一种力量是神圣的法律，是朴素的习俗，——与意志相一致的美德、宗教，

——要求人们在其规律中自由地、高尚地、合乎伦理地生活；我们用抽象的方式可以把它称为客观的自由，伦理、宗教是人固有的本质，而另一方面这个本质又是自在自为的、真实的东西，而人是与其本质一致的。与此相反，另一个原则同样是意识的神圣法律，知识的法律（主观的自由）；这是那令人识别善恶的知识之树上的果实，是来自自身的知识，也就是理性，——这是往后一切时代的哲学的普遍原则。我们将看见这两个原则在苏格拉底的生活和哲学中互相冲突。

我们首先应当研究他的生平的开端；他的遭遇与他的哲学必须看作一回事。

苏格拉底生于第七十七届奥林比亚赛会的第四年（公元前四六九年），是雕刻师索夫罗尼斯库的儿子，他的母亲费娜雷特是一个产婆。他的父亲叫他从事雕刻之业，据说他在雕刻上的造诣是颇高的；据后来的传说，陈放于雅典卫城的着衣美神雕像，就是他的作品。（父亲死后他得到一笔小小的财产）但是他不满足于雕刻，一种对于哲学的强烈要求和对科学研究的热爱支配了他。他从事雕刻，仅仅为了获得糊口之资，使他能够从事科学的研究；据一个雅典人克里多说，他资助了苏格拉底的费用，使他能从当时各种学问的大师们学习。在他从事雕刻之余，特别是在他整个儿抛弃了这门行业之后，他阅读了他所能到手的古代哲学家们的作品；同时他特别去听阿那克萨戈拉讲学，在阿那克萨戈拉被驱逐出雅典以后，那时他三十七多，就去听那被认为阿那克萨戈拉的继承者的阿尔刻劳讲学。除此之外，他还听过一些研究其他学问的著名智者讲学，其中就有普罗第科，一个著名的雄辩术教师——根据克塞诺芬的记载，苏格拉底提到这个人时常常流露出怀念之情，——他还听过一些音乐、诗歌等方面的教师的演讲；他被公认为是一个有全面教养的人，受过当时所需要的一切教育。

在他的一生中，他还尽了一个雅典公民所有的保卫祖国的职责；他参加了他的时代所遭逢到的伯罗奔尼撒战争的三次战役。伯罗奔尼撒战争对于希腊生活的解体有着决定性的作用，它准备了这个解体；当时政治上所发生的事，也由苏格拉底在思维的意识中表现了出来。在这几次战役中，他不仅获得了勇敢战士的荣誉，而且最漂亮不过的是他还获得了拯救其他公民生命的功绩。第一次，是在色雷斯的波提代亚长期被围。这时阿尔其比亚德已经爱慕上了他；据柏拉图的“会饮”篇（此文中阿尔其比亚德盛赞苏格拉底）所载，阿尔其比亚德说苏格拉底能够忍受一切艰苦，——饥与渴，冷与热，他都忍受了，而仍然保持着平静的心情和健康的身体。在这个战役的一次战斗中，他看见阿尔其比亚德在一群敌人中间受了伤，他于是杀开一条血路，带着他冲出来，终于救出了他和他的武器。将军们为此颁发了一个花冠（*coronacivica*）给他，作为对最勇敢的人的奖励；苏格拉底没有接受，并坚持这应该给阿尔其比亚

“第欧根尼·拉尔修”，第二卷，第四十四节；参看梅纳鸠的注。

邓尼曼，第二卷，第二十五页。

“回忆录”，第二卷，第一章，第二十一和三十四节。

“第欧根尼·拉尔修”，第二卷，第十八——二十节。

柏拉图：“会饮”篇，第二一九——二二二页（柏克本四六一——四六六页）。

德。据说在这个战役中有一次他陷入沉思之中，在一个地点不动地站了一天一夜，早晨的太阳光才把他从出神中惊醒过来；——据说这是他经常陷入的一种状态。这是一种出神状态，同梦游症和催眠状态颇为近似，在这种状态中，他失去了一切感性的意识，——一种内心抽象作用与具体肉体存在的自然分裂，这种分裂使个人同内部的自我隔绝起来；从这些外部的表现，我们可以看出他的精神活动的深度如何。在他身上，一般地我们见到了意识的内心生活，而在这里，这种内心生活是以一种人类学的方式存在的；在他这里，还是第一次出现一种物理的形式，这在以后是很习见的。在波奥底亚他参加了另一次战役，雅典人占领着一个离海不远的小城堡德利欧，在这里他们吃了一次不太大的败仗。苏格拉底在这里救了他的另一个得意门生克塞诺封；他看见克塞诺封受了伤倒在地上，马也丢了，正在想要逃走。苏格拉底把他背起来，非常从容不迫地抵御着追击的敌人，把他救出。最后他在斯特吕摩尼亚海湾附近埃多尼的安费波利参加了他的最末一次战役。

此外他还担任了许许多多次文职。稍后，一向的雅典民主制度为斯巴达人所废止，斯巴达人到处建立贵族的甚至暴君的统治，从而攫取了一部分最高统治权，这时苏格拉底被选为谏议员，谏议会是一个代表人民的机构。他在这里也卓著声望，因为他不顾三十僭主的意志或人民的意志，总是坚持真理，毫不动摇。另外一次他参加了对十个将军的审判；法庭判决了十个将军死刑，因为他们身为海军将帅，在阿金努色之战虽然取得胜利，却由于暴风雨的阻碍没有把阵亡者打捞起来在海岸上安葬，也忘记了树立纪功碑——总而言之，因为他们（当毫无战败之象时）不固守阵地，因而表现得好像是战败了。唯独苏格拉底不同意这个判决，在这里他公开表示反对民主的人民，较之反对君主更为顽强。在今天，如果有人发表言论反对人民，他就会遭殃的。“人民有着光辉的智慧，了解一切，而且只怀着善良的意图。”至于君主、政府、大臣，不言而喻，“他们是一无所知，只想作坏事，也尽作坏事。”

这些政治性的活动对于他还是比较偶然的，他作这些事不过是尽一个公民的一般责任罢了，他没有主动地把这些国家事务看作他自己的主要事业，也不想去营求高官显爵，他一生的真正事业是与他所遇着的每一个人讨论伦理哲学。他的哲学把本质当作在意识里面的共相，因而应该认为这是属于他个人生活中的东西；他的哲学并不是真正的思辨哲学，而仍然是一种个人的行为。而且它的内容也是关于个人行为的真理。他的哲学的实质和目的，就是把个人的个别行为化为一种有普遍意义的行为。因此必须提到他本人的个人情况；人们常常以一长串赞美私人生活的美德来描述他的品格。苏格拉底的这些美德确乎被认为是真正的美德，他是用意志的力量使这些美德成为一种习惯的。应当连带指出，当说到古代人的品性时，比说到现代人时更可以把这些美德称为美德。在古代人，这些品性一般地是具有美德的性质的（美德，个性，是与宗教性相对立的）；人的美德，——在古代人那里，个性作为个性，是屈从于一般伦理的，——而对于我们，这些美德却不是个人的特点或这个个

克塞诺封：“回忆录”，第一卷，第一节；柏拉图：“苏格拉底的申辩”，第三十二页（柏克尔本一二——一二一页）。

人的固有的产物。我们不习惯从这方面去看待它们，不习惯把它们看作产物，而习惯把它们看作存在，看作责任；因为我们对于普遍有更强烈的意识，把纯粹个人的东西、个人的内部意识看作本质，看作责任，看作普遍的东西。因此，对于我们，美德实际上或者是禀赋或天赋的一些方面，或者具有一般的必然的形式；相反地，对于古代人，个性就是普遍的形式，因此，它表现为一种个人意志的行为，表现为特点，而不是普遍的美德。苏格拉底的美德也同样不具有伦理或天性的或必然性的形式，而具有一种独立规定的形式。众所周知，他的外貌很自然地使人觉得他赋有乖厉卑鄙的感情，但如他所说，他克服了这个缺点。

他出现在我们面前（生活在他的同胞中间），是作为那些伟大的可塑的天性（个人）之一，具有彻头彻尾的完整性，正如我们在那个时代所常见的一样，——是一件完美的古典艺术品，而且这件艺术品是自己把自己提到如此高度的。这些可塑的天性不是被制造出来的，而是自己独立地把自己陶铸成这个样子的；他们变成了他们所要求的那样，而且他们忠实于他们的要求。在一件真正的艺术品中，最主要的是：有一个观念、一种品格被创造出来，表达出来，这件艺术品的每一特点都为这个观念所决定；因此，这件艺术品一方面是活生生的，另一方面是美的，——最高的美，个性各个方面的最完美的充分发展，是根据那个单一的内部原则的。那个时代的伟大人物就是这种艺术品。作为政治家的最高的可塑的个人，就是柏里克勒，而群星似的拱卫在他周围的便是索福克勒、图居第德、苏格拉底等人。他们发扬了他们的个性，——形成了一种特有的个性，一种统治他们整个存在的品格，一种贯穿着他们整个存在的原则。柏里克勒独力把自己培养成了政治家；据说自从他献身政治以来，便从不大笑，从不赴宴会，他仅仅为了这个目的而活着。苏格拉底用他的艺术和自觉的意志力量，也给自己培养成了一定的品格和终身事业，获得了技巧与才能。由于他的原则，他达到了这种伟大，产生了这样长期的影响，直至今天，在宗教、科学和法律中，他的影响仍然是非常深彻的，有内在信念的天才是一个基础，这个基础对于人类应当说具有头等的意义。邓尼曼曾惋惜地说：“我们深知他是什么样的人，但不知他是如何变成这样的。”

苏格拉底是各类美德的典型：智慧、谦逊、俭约、有节制、公正、勇敢、坚韧、坚持正义来对抗僭主与平民，不贪财，不追逐权力。苏格拉底是具有这些美德的一个人，——一个恬静的、虔诚的道德形象。他对于金钱的冷淡是完全出于他自己的决定，因为根据当时的习惯，他教授学生是可以像其他教师一样收费的。另一方面这也是一种自由的选择，因为收学费不像在我们现代这样，已经成为习惯，一个人如果不收学费就会违背习惯，还可能被人看作是沽名钓誉，易于受到谴责而难于得到赞赏；教育在那时还不是国家的事务，在罗马皇帝统治之下才有发薪俸的学校。他在生活上的有节制也是一种意识的力量，但它不是一种矫揉造作的原则，而是与环境相适应的；在社交中他是一个善于交际的人。柏拉图所描写的他的饮酒不乱，是大家所熟知的；在“会饮”篇中，

普鲁泰克：“柏里克勒传”，第五章和第七章。

邓尼曼，第二卷，第二十六页。

我们可以看得出苏格拉底所谓美德是什么，——这是一个最能表现他的特点的场面。根据柏拉图的记载，阿尔其比亚德昏昏沉沉地来参加阿嘉通为庆祝其悲剧在前一天的竞赛会上取得胜利而举行的宴会，在这个宴会上大家都喝醉了。这时正是庆祝宴会的第二天，所以宾客们（苏格拉底是其中之一）决定少喝酒，虽然这是违背希腊宴会习惯的。阿尔其比亚德发现大家都是清醒的，没有一个人像他那样昏醉，便自当司酒人，向大家劝酒，要把大家灌得同他自己一样昏醉；但是他说他对苏格拉底毫无办法，因为不管喝了多少酒，他仍然若无其事。接着柏拉图借那个述说这次宴会谈话的人之口说，他同别人最后靠在靠椅上睡着了，而当他在天明醒来时，苏格拉底一杯在手，还在同阿嘉通和阿里斯多芬谈论喜剧和悲剧，谈论一个人能不能同时是喜剧作家又是悲剧作家，然后他照平常时间去公共场所，去运动场，好像什么事情也没有发生，并且照平常一样整天到处找人谈话。这种有节制不在于把享乐减到最少，不在于有目的地保持头脑清醒和压抑欲望，而是一种意识的力量，这种意识能在过度的肉体享受中保持清醒。我们由此可以看得出来，我们丝毫不能以道德美德的教条来设想苏格拉底。

我们知道，他对人的态度不仅是正直的、真实的、坦率的、温和的、可敬的，而且是最完美的阿提卡文雅风度的典型，根据克塞诺封的记载，尤其是根据柏拉图的记载，他是活动在最广阔的社会关系之中，与人们坦白而极有分寸地谈论着，他的谈话由于具有一种内在的普遍性，对谈话者与谈话的境地说来永远是正确的、生动活泼的、无拘无束的，——这是一个具有最高教养的人的社会生活，他绝不以个人的癖好来强求别人，绝不作使人难堪的、触犯他人的事情。

他的哲学和他研讨哲学的方式是他的生活方式的一部分。他的生活和他的哲学是一回事；他的哲学活动决不是脱离现实而退避到自由的纯粹的思想领域中去的。产生这种同外部生活联系的原因，是他的哲学不企图建立体系；他研讨哲学的方式本身毋宁说就包含了同日常生活的联系，而不像柏拉图那样脱离实际生活，脱离世间事务。

说到他的专门职业，他的哲学讲授，或者更恰当点说，他的社交活动（因为严格说那不是讲授），他同每一个人，同各个阶级、各种年龄、各种行业的人们的社交活动，——他的哲学的社交生活，在外表上是与一般雅典人相同的：他们最大部分时间无所事事，而在市场上闲逛，或者到公共运动场里去游荡，有时在这里作作体操，此外主要地是聊天。这种社交方式只有在雅典的生活方式之下才有可能。大部分工作，在现在是由自由公民——无论是共和国或君主国的自由公民——作的，在那时则是由奴隶作的，工作被认为对于自由人是不光荣的。诚然一个自由公民也可以作手工业者，但是却有许多奴隶为他工作，如现在一个掌柜有许多伙计一样。在今天，这样一种优游生活与我们的习惯是完全不相容的。苏格拉底也这样游荡着，生活在对于道德问题的无休止的讨论中（鞋匠西门与他有很多来往；他写有苏格拉底言论集）。他所作的正是

柏拉图：“会饮”篇，第二一二；一七六；二一三——二一四；二二三页（柏克尔本第四四七；三七六——三七八；四四九——四五；四六八——四六九页）。

克塞诺封：“回忆录”，第一卷，第一章，第十节。

他所擅长的事，一般说来这可以叫做道德的说教；但是这并不是一种讲道、训诫、讲授或枯燥的道德说教等等。因为这种东西在雅典人中间，在阿提卡文雅风度中是无地位的，这不是一种平等的自由的合理的关系。恰巧相反，他同任何人谈话，都保持着阿提卡的文雅风度的特点，不自以为是，不好为人师，不强人从己，充分保证并尊重他人的自由权利，避免一切粗暴无礼的态度。因此，克塞诺封的、特别是柏拉图的对话集，成为这种优美的社交文化的最高典范。

一 苏格拉底方法

就在这种谈话中产生了苏格拉底的哲学和以其名为名的苏格拉底方法，这种方法，根据它的性质，就应当是辩证的方法。苏格拉底的风格不是矫揉造作的，与此相反，现代人的一些对话篇，正是由于没有内在根据来支持这种形式，所以必然成为冗长的和令人厌倦的。反之，他的哲学的原则却是同他的方法相吻合的，就这一点说，也可以不叫它作方法，因为这是一种和苏格拉底的特性相一致的方式。他的哲学的主要内容，是把善认作绝对，特别在行为中去认识善。苏格拉底把这个方面提得这样高，因而他自己就把科学，即对自然、精神等的一般原则的观察抛在一旁，而且也以此要求别人。因此可以说，就内容而言，他的哲学有着非常实际的动机。不过主要的方面则在于苏格拉底方法。

苏格拉底的谈话（这种方法）具有一种特点：（一）他一有机会就引导人去思索自己的责任，不管这机会是自然产生的还是苏格拉底故意造成的。他常到鞋匠与裁缝的作坊中去和他们谈话，也和青年们、老人们、鞋匠们、铁匠们、智者们的、政治家们、各种公民们谈话，谈话总是从他们感兴趣的东西开始，或者是家务，或者是儿童的教育，或者是知识、真理……，——不管什么问题，只要机会允许。接着（二）他就引导他们离开这种特殊事例去思索普遍的原则，引导他们思索、确信并认识什么是确定的正当的东西，什么是普遍的原则，什么是自在自为的真和美。这种工作，他是用著名的苏格拉底方法来做的；我们在谈内容之前，必须先谈这种方法。这个方法主要地有两方面：（一）从具体的事例发展到普遍的原则，并使潜在于人们意识中的概念明确呈现出来；（二）使一般的東西，通常被认定的、已固定的、在意识中直接接受了观念或思想的规定瓦解，并通过其自身与具体的事例使之发生混乱。这些就是苏格拉底方法的一般。

甲、更仔细一点说，这是他的方法的一个环节，他是常常从这个环节开始的，他这样作，是为了唤醒人们的思想，在人们的信心动摇之后，他就引导人们去怀疑他们的前提，而他们也就会被推动而自己去寻求肯定的答案。他喜欢从日常观念入手，当他要使智者们的态度受到指责时，他也这样作。对于青年人他尤其喜欢这样去激发他们追求知识（自己去思索）的欲望。他提出日常观念来同别人讨论，装出好像自己什么也不知道，引起别人说话，——他自己是不知道的；然后做出率真的样子，向人提出问题，让别人自己说出来，让别人指教他。这就是著名的苏格拉底讽刺。他的这种方法是主观形式的辩证法，是社交的谦虚方式；辩证法是事物的本质，而讽刺是人对人的特殊往来方式。他用这个方法所要起的作用，是让别人暴露自己，并说出他们的原则。而他则从每个一定的命题或引申出来的命题中引申出与此命题所表述的完全相反的东西；那就是说，他并不直接反对那个命题或定义，而是把它接受下来，向人们自己指出他们的命题怎样包含着恰恰相反的东西。有时他也从一件具体的事例出发，推演出它的反面来。他让人们从他们所肯定的真理

同上书，第一章，第十一——十六节；亚里士多德：“形而上学”，第一卷，第六章。

亚里士多德：“形而上学”，第十三卷，第四章。

中去寻求结论，而终于认识到这些结论怎样与他们所同样坚持的其他原则相矛盾。这样，苏格拉底便使同他谈论的人们认识到他们一无所知；不仅如此，他自己就说过他一无所知；因此也没有什么可以教人。实际上也可以说苏格拉底一无所知，因为他并没有作到建立一种哲学和建立一种科学。这一点他是意识到的，而且他也完全没有建立一种科学的企图。

从一方面看，这种讽刺好像是虚伪的作法，——苏格拉底说，他是不知道一件事而去询问人们，可是细究起来，这就包含着一个意思，即不知道别人对这件事的想法如何。情形往往是这样的：当人们谈论着某些大家有共同兴趣的东西时，每一个人都有着某些最后的观念，最后的词句，作为他谈论的前提，而且自认为这些前提是普遍的，人所公认的；于是大家的认识总是不能趋于一致。如果真正要求得一种了解，首先必须考察的正是这些前提。我们现代关于信仰与理性争辩很多——信仰与认识成为目前我们精神兴趣集中的焦点——；因此每一个人都好像很了解什么是理性等等。如果询问什么是理性，会被认为是失礼，理性被认为是人所熟知的东西。而多数争论却都是关于这个题目的。十年前有个著名的神学家发表了九十个关于理性的论点，这些都是很有趣的问题，但是争论虽多，而结果毫无；这个坚持理性，那今坚持信仰，双方相持不下。理性与信仰是绝对不同的，但是要真正了解其不同，只有解释被假定为人所共知的那些东西，才有可能（究竟什么是信仰，什么是理性，并不是大家都知道的）；首先必须规定名词的意义，才能发现共同的东西，——只有首先这样，关于这些问题的辛勤的钻研才能得到结果，否则，尽管成年累月地争来辩去，还是不能前进一步的。

苏格拉底讽刺的伟大之处，就在于它能使抽象的观念具体化，使抽象观念得到发展。如果我说我知道理性是什么，信仰是什么，这不过只是抽象的观念；要使它们具体化，就得经过解释，就得假定它们的本质还未被认识。苏格拉底要人解释这些观念，这就是苏格拉底讽刺的本质。一个说信仰，另一个说理性，谁也不知道他们究竟说的是什么；问题就在于要把概念提到意识里来，——亦即要把仅仅是观念的东西因而也就是抽象的东西加以发展。

关于苏格拉底式的讽刺，近代人们谈论得很多。苏格拉底式讽刺的基本要点，仅在于他承认别人直接接受并提出来回答他的话。（所有的辩证法都承认人所承认的东西，好像真是如此似的，然后让它的内部解体自行发展，——这可说是世界的普遍讽刺。）人们都企图使这种讽刺变成完全另外的东西，把它扩大成普遍的原则；弗里德利希·封·施雷格尔是第一个表示这种想法的，阿斯特也跟着他说。讽刺被视为精神行为的最高方式，被表现为最神圣的东西。阿斯特说：“对于观念中以及生命中的美的热爱，使他的谈话具有灵感，成为内在的、深不可测的生命。”这个生命应该就是讽刺！！“他卓越地用讽刺来反对智者派，击溃了他们的知识上的昏”。这个讽刺事实上是费希特哲学的一个引申，一个产物，并且在理解现代哲学概念时，这是一个主要之点。它使主观意识独立于一切事物：“我，以我的教养有素的思想，是能够取消一切

规定，取消公正、伦理、善等等的规定的；而且我知道，如果对于我来说，有什么东西显得好，够得上好，我也能把它推翻。我完全知道，我就是这一切规定的主宰，承认它们的是我，推翻它们的也是我。一切东西，只有现在使我高兴的，对我才是真实的。”这种讽刺是同一切东西开玩笑，这种主观性不再严肃对待任何事物，它作出了严肃的事，但是又加以破坏，把一切变成幻影。一切崇高而神圣的真理都化为空虚（庸俗）；一切严肃的事同时也只是笑谈。不过希腊人的愉快，正如荷马诗中所表现的那样，也是富于讽刺性的；如爱神嘲笑宙斯和战神的气力，火神跛脚行酒，引起诸神哄堂大笑，天后打爱神的耳光。古代人在祭祀时自己吃掉了最好的祭品，这中间有着讽刺；在发笑的痛苦中，在激动流泪的最大的快乐与幸福中，在梅菲思特菲勒斯的嘲弄的笑声中，总之在从一极端到另一极端，从最好到最坏的变化中有着讽刺。休沐日早上[在礼拜堂里]还是低首下心，痛悔前非，捶胸顿足，悔恨得无地自容，而一到晚上，便吃饱喝足，欢天喜地，逍遥行乐，摆脱约束，恢复自我尊严。伪善与上述的事是同类的，是莫大的讽刺。阿斯特的“最深刻的内在生命”恰恰就是主观的任性，这种自视高于一切的内在神性。关于这种讽刺，即人们所谓的“最深刻的内在生命”的创始人，人们以为就是苏格拉底和柏拉图，这是错误的，虽然他们有主观性的因素；在我们现代，已经不容许这种讽刺流行了。这种讽刺认为否定的态度是神圣的，一切皆空的想法与意识是神圣的，而这种看法里也就包含着我的虚骄之气。把一切事物归于虚无的意识当作至高无上，这也许是一种深刻的生活；但是这只是一种虚幻的深度，正如阿里斯多芬的古代喜剧所表现的那样。苏格拉底的讽刺是与我们现代的这种讽刺大相径庭的；讽刺在他以及柏拉图那里，有着有限制的意义。苏格拉底的一定意义的讽刺，是一种谈话的方式，一种愉快的社交，而不能被了解为那种纯粹的否定，那种否定的态度，——既不是嘲笑，也不是伪善，而嘲笑与伪善不过是对理念开玩笑。然而，他的悲剧性的讽刺是他的主观思维对现存的伦理的反抗，他自己并未认识到他是站在现存的伦理上面，而只是抱着一个朴素的目的，引导人们走向真正的善，走向普遍的观念。

乙、他的方法的第二个环节，苏格拉底更确切地称之为接生术，他是从他的母亲得到这个方法，即帮助已经包藏于每一个人的意识中的思想出世，——也正是从具体的非反思的意识中揭发出具体事物的普遍性，或从普遍认定的东西中揭发出其中所包含的对立物。用这个方法时他总要发问，因此人们把这种问答的方式就叫做苏格拉底方法；其实这种方法所包含的不是问与答所能完全包括的。苏格拉底提出问题，等待回答；发问题是有一个目的的，相反地，回答看来却是偶然的。在写出来的对话中，回答完全在作者的掌握之中，但是说实际上是否有作如此回答的人，却是另外一回事。在苏格拉底那里，回答者可以被称作可塑的青年，他们对于问题只是以一定的方式作答；而问题也提得使他们很易于回答，使一切任意的回答成为不可能。这种方式本身之中就含有陶铸的成分，我们在柏拉图和克塞诺芬的叙述中看到了这种方式。答非所问、答的和问的不相干的那种回答方式，是特别与这个方式相反的；在

苏格拉底则不然，问者所提问题的关系（注意点）、方面受到尊重，答者只是从这同一的关系、方面作答。另一种方式就是答者可以另外提出一个不同的观点，这无疑是一种活泼热闹的谈话的精神；但是这样一种争论是苏格拉底的回答方式所不容许的；他的方法的主要之点就是要始终坚持一个论点。强词夺理，自以为是，理屈词穷时打断话题，用开玩笑或抛开不管的方法躲避问题，——这些方式在这里都是不容许的；这些方式既不为优良的习俗所容许，更是完全不为苏格拉底式谈话所容许的。因此在苏格拉底式的对话中，被问者的回答严格遵守所提问题的观点，当然不足为奇，这就是这种方式中的陶铸成分；与此相反，在最好的近代对话中，总是夹杂着偶然任性的成分。这个区别是涉及了外部的、形式的方面。

苏格拉底提出问题的主要目的不是别的，乃是要从我们表象、经验中的特殊成分引导出朴素地存在于我们意识中的某种普遍的东西。苏格拉底为了使人认识这种普遍形式的善和正当，他是从具体的事例出发的，是从他的谈话对方所认可的事例出发的。他从具体事例出发向前推进，并不是凭借把那些与具体事例有联系的概念连接在纯粹必然性中那种做法，这是一种演绎，一种证明，或者一般说来是一种凭借概念的推断。他乃是分析这个存在于自发的意识中而未被思索过的具体事物，分析淹没在素材中的普遍性，而把其中的普遍概念作为普遍概念揭发出来；他分解具体事例（偶然事例），指出包含在其中的普遍的思想，而使人认识一个普遍的命题，一个普遍的规定。我们发现这个方法在柏拉图的对话中也是特别丰富的，在柏拉图那里表现了运用这个方法的特殊的技巧。每一个人用来形成他对普遍概念的认识的，也就是这个方法；自我意识的培养，理性的发展，就是对普遍概念的认识。小孩、没有文化的人是生活在具体的、个别的观念中；但是在成年的进行自我教育的人，由于他在自我教育中是作为思维者反省自己，反思就变成了对普遍概念的反思，对普遍概念的确定的反思，他过去是在具体表象中自由运动，现在则是在抽象概念中、在思想中自由运动。我们看到了这样一种从特殊事物中进行抽离的工作，列举很多事例，用一种很麻烦的办法去作。至于我们，是受过表象抽象事物的教育的，从小就学习过抽象事物的原则（我们认识普遍的东西，并且能够加以理解），因此这种所谓屈就的苏格拉底方法，这种从许多特殊事物发展出普遍概念的作法，这种不厌其烦地举例的办法，在我们看来每每是闷人的、无聊的（讨厌的）。具体事物的普遍概念早已作为普遍概念呈现在我们面前；我们的反思对于普遍概念已经习惯了；首先我们就需要进行这种费力的、冗长的抽离工作——如果苏格拉底现在是要把抽象概念提到意识面前来，那么在我们，要确定抽象概念的普遍性，是无需举出这么多的例子，即无需一再重复，借反复说明来建立抽象概念的主观确定性的。

因此主要之点就是通过苏格拉底交谈的人自己的认识，从一个熟知的表象中发展出普遍概念来。这种方式可以产生一个直接的后果，就是意识觉得很奇怪，这个普遍概念就在熟知的事物里，而它竟没有在那里寻找过。例如每一个人都知道生成并具有生成的观念。如果我们反思到生成的观念，就知道生成的东西是存在着，而又不存在；在生成中有着存在和非存在。生成就是这个简单的观念，就是像有和无这样差别如

此巨大的不同的东西的一个统一。我们也许会吃惊，在这个简单的观念中竟有如此巨大的差别存在。

丙、苏格拉底发展了这样的普遍概念之后，所得到的结果有一部分是完全形式的，就是使那些交谈的人相信，虽然他们自以为对这件事情如此熟悉，却是现在才开始意识到：“我们所知道的东西是彼此互相矛盾的。”于是苏格拉底就在这个意义之下继续发问，使交谈者不得不承认一些道理，而这些道理却包含着与他们的出发点相反的东西。当他们把自己的一些观念联系到一起的时候，矛盾就产生了。这就是绝大部分苏格拉底的谈话的内容。因此苏格拉底是发展了这样一些观点，这些观点是与意识中原有的东西相对立的；这种做法的直接结果是使意识本身发生混乱，从而使它陷于困惑。把意识导入困惑，这就是苏格拉底的谈话的主要趋向。他要想用这个方法唤醒人们的见识、羞耻、意识，使人们知道我们以为是真的东西并不是真的，相反地却是动摇的。由此便发生了认真努力求知的要求。这就是苏格拉底的作风的主要方面。

就中柏拉图在他的“美诺”篇举出了一些例子。在“美诺”篇中，苏格拉底问道：“请凭着神灵告诉我，什么是美德。”美诺立刻就作出一些区别，就男人的、女人的美德来下定义说：“男人的美德是精于国家的事务，以及帮助朋友，打击敌人，——女人的美德是管理家务；另一种美德则是儿童（男孩）、青年、老人的美德”，等等。苏格拉底打断他的话说：这不是我所问的，我问的是“包括一切的普遍的道德”。美诺说：“这种美德就是支配别人，命令别人。”苏格拉底举出例子来反驳道：“儿童和奴隶的美德却不在于发号施令。”美诺说，“他不知道一切美德的普遍概念应当是什么。”苏格拉底说：“这就像图形一伴，图形就是圆形、四边形的共同者”，等等。然后来了一段题外的话。“美诺说：美德就是能够取得人所要求的那些善。”苏格拉底插进来说：“（一）提出善来是多余的，人知道某件事是恶的，就不要求它了；”（二）“因此善必须以正当的方式取得。”苏格拉底把美诺搞糊涂了；于是他指出美诺的那些观念是不对的。美诺就说：“我在认识你以前，早就听说你自己老是在怀疑，并且也使别人陷于怀疑（迷惘）。现在你也使我着魔了，以致我充满了困惑。如果我可以开个玩笑的话，我觉得你完全像电气鳗那种海鱼；因为据说这种鱼使走近和接触它的人麻醉。你就是对我作了这样的事；因为我的身体和灵魂都麻醉了，我再不知道回答你什么话，虽然我曾经和许多人谈论过美德，而且我觉得谈得很好。可是现在我一点也不知道该怎么说了。因此你不打算到外国去旅行是很对的；外国人很容易把你当作魔术师打死。”苏格拉底要再“寻求”。现在美诺说：“对于你声称不知道的东西，你怎么能寻求呢？对于你所不知道的某种东西，你能对它加以企望吗？如果你偶然发现了它，你怎么会知道那就是你所寻求的呢——你不是承认不知道它吗？”有许多克塞诺封和柏拉图的对话都是以这种方式结束的，使我们在结果（内容）方面完全得不到满足。“吕锡斯”篇中就是这样问的：爱情和友谊使人得到什么？

柏拉图：“美诺”篇，第七一——七六页（柏克尔本第三二七——三三七页）。

同上书，第七七——八 页（柏克尔本第三三九——三四六页）。

同上书，第八 页（柏克尔本第三四七页）。

在“国家”篇中，也是像这样安上一个引子，探究什么是正义。这种困惑有引导人去反思的效果；这就是苏格拉底的目的。这个单纯消极的方面就是主要之点。一般说来，哲学应当从困惑开始，困惑是与哲学俱来的；人应当怀疑一切，人应当扬弃一切假定，以便把一切当作概念的产物重新接受。

苏格拉底在意识中所发展的积极的东西，是现在要详细陈述的。这个积极的东西不是别的，就是善，就善之通过认识由意识中产生而言，——就是被意识到的善，美，所谓理念，永恒者，善，由思想规定的、自在自为的普遍；这种自由的思想就会产生出普遍，真理，而且也产生出作为目的的善。在这一方面，苏格拉底与智者们的不同的，并且是对立的。智者们的说：人是万物的尺度，这还是不确定的，其中还包含着人的特殊的规定；人要把自己当作目的，这里面还包含着特殊的东西。在苏格拉底那里，我们也发现人是尺度，不过是作为思维的人；如果将这一点以客观的方式来表达，它就是真，就是善。我们不要谴责智者们的没有把善当作原则，这是因为他们的时代缺乏方向；善的发现还是没有由苏格拉底完成，不过这时善、真、正义总是被当成基础了。善的发现是文化上的一个阶段，善本身就是目的，这乃是苏格拉底在文化中、在人的意识中的发现；智者们的没有更早地做出非他们所做之事，这并不是他们的过错，——每一个发现都是有它的时代的。

二 善的原则

简单说来，这就是苏格拉底的方式——（和哲学）。似乎我们还没有讲多少苏格拉底的哲学，因为我们只是老在讲原则；不过苏格拉底意识第一个达到了这种抽象物，这一点乃是主要之点。善是普遍的共相，它不再是那样抽象的，它是由思维产生出来的；它不是阿那克萨戈拉的心灵，而是那在自身中规定自身、现实自身、并且一定要现实的共相，——作为世界和个人的目的的善。善是一个自身具体的原则，不过这个原则的具体规定还没有被表述出来；在这个抽象的态度中，存在着苏格拉底的原则的缺点。积极的东西没有讲出来；因为善没有得到进一步的发展。

甲、关乎苏格拉底的原则的第一个规定，是意识从自身中创造出真实的东西，并且应当从自身中创造出真实的东西。这个规定是一个伟大的规定，虽然还只是形式的。把意识导向自身，乃是主观自由的原则。

这个主观自由的原则是这样表现在苏格拉底本人的意识里的：他认为其他的各种科学对于人是毫无益处的，他只应当去关注那对他的道德本性重要的东西，以便行最大的善，认识最真的东西。我们见到他指出从每一个人中都可以找到这个普遍，这个绝对，作为他的直接的本质。我们见到在苏格拉底这里，规律，真理，以及以前作为一个存在出现的善，都回到了意识里面。但是这不是苏格拉底这个个人身上的一种个别的偶然表现；我们应当理解苏格拉底和他的表现。在普遍的意识中，在苏格拉底所属的那个民族的精神中，我们看到伦理[即礼俗]转化成为道德，并且看到苏格拉底站在顶峰上，意识到了这个转变。世界精神在这里开始了一个转折，它以后更充分发挥了这个转折。无论苏格拉底，以及雅典人民与雅典人民中的苏格拉底，我们都应当从这个较高的观点来考察。在这里开始了意识对自身的反省，开始了意识对自己本身的认识，认识到自己是本质，——也可以说，意识到上帝是一种精神，也可以用一种比较粗糙、比较感性的方式说，认识到上帝带有人的形相。这个时期开始于作为存在的本质被放弃的时候，即使这存在是像以往那样的抽象的存在，思想中的存在。但是在一个高度繁荣的伦理的民族看来，这个时期却显得是一个逼人的、长驱直入的而且阻挡不住的灾祸。因为这个民族的伦理正如一般古代民族的伦理一样，就在于把伦理当作伦理的本性，作为现存的共同体，并没有取得在个别意识中的个人确信这一形式，而只是采取确信直接的绝对这一形式。这就是通行有效的、现存的法律，并没有经过检验和考究；这种伦理就是至高无上的东西，而这种伦理意识也是自身满足的。但是道德意识要问：这也是真正的法律吗？固然，这也是国家的法律，它和诸神的意志同样有效；因此它是共同的命运，它具有着一个存在物的形式，大家都承认它是如此的。那从一切具有存在物形式的东西中折回到自身的意识，要求对这种法律也要从真理来设定和理解，——也就是说，要求法律之中也必须有自觉的意识。我们看到雅典人民正处在这个折回自身的过程中；作为存在物的现存法律，已经开始受到怀疑了，被认为正当的事情，已经开始动摇了，——已经开始出现超出一切存在和权威的最高的自由了。这个向自身的折回，是希腊精神的高度发展，因为它不再是这些伦理所笼罩的一种存在，

而是对这些伦理的一种生动的意识，这种意识虽然具有着同样的内容，但却是在自身中自由活动的精神了；——这一种文化，我们看到斯巴达人是从没有达到的。伦理等于一种对于伦理或上帝的自由的自我感，一种对于伦理的愉快的享受，——这是最生动活泼的伦理。这种自我感就直接是精神；意识和存在是具有同样的价值和地位的。存在的，就是意识，两者之中，其一的力量并不超过其他。法律的权威对于意识并不是一种枷锁，全部实在对于意识也不是一种妨碍，意识是确信它自己的。但是这个折回现在是到了抛弃这种内容的飞跃关头了，它要把自己建立为没有这种内容的抽象意识，以及与法律相对立的存在。从这种意识与存在的平衡中，意识本身以独立的姿态走出来了，分离的关键在于独立的理解；因为意识在这个统一之中，在对于自己的独立性的理解之中，已经不再直接承认那要求人遵守的东西，它必须使自己在这种东西前面合法化，也就是说，它要在这种东西里面理解到它自己。因此这个折回就是使个别从普遍中孤立出来；这就是犯罪，这就是牺牲国家以利自己，——（我或者是享有永恒的幸福，或者是受罪。哲学上所谓“永恒”可以在时间里实现了：通过真正的实质的人而实现）。国家已经失去了它的力量，——这种力量是存在于共同体的连续性中的，这个共同体乃是一种与个别的个人不相分离的精神，因此个别的意识除了法律之外不知道有别的内容和本质。图居第德说，在伯罗奔尼撒战争中，人人都以为他不赞成的那一方面是没有前途的。伦理曾经动摇了，因为已经有了一种看法，认为人自己创造出自己的特殊准则；而且个人应当关心自己，关心自己的伦理，——这也就是说，个人变成道德的人了。没有了公共的伦理，道德就立刻出现了。

我们现在看见苏格拉底就是带着这种感情出现的，他认为在这个时代人人都应当关心他自己的伦理。因此他通过对自己的意识和反思来关心他的伦理，——普遍的精神既然在实际生活中消失了，他就在自己的意识中去寻求它；因此他帮助别人关心自己的伦理，因为他唤醒别人的伦理意识，使人意识到在自己的思想中便拥有善和真，亦即拥有产生道德行为和认识真理的潜在力。我们不再是直接拥有这些东西，像随处都有水一样；而是像在某些地带的一只船上，必须自己预备水。直接的东西不再有效准了，它必须对思想说明它存在的理由。我们是从全体来了解苏格拉底的特点和他的哲学方法的；我们也是从全体来了解他的命运的。

意识的这种复归于自身，所采取的表现方式——在柏拉图那里是很详细的——是：人是不能学习任何东西的，也不能学习美德，——这并不是因为美德不属于科学。苏格拉底指出，这是因为善不是从外面来的；善是不能教的，而是包含在精神的本性之中的。总之，人不能被动地接受一个从外面给予的东西，就像一块蜡接受一种形式那样；一切都存在于人的精神之内，人只是好像在学习一切。诚然一切都是从外面开始的，但是这不过是开始；实际上外面的东西只是使精神发展的一种推动力。一切对人有价值的东西，永恒的东西，自在自为地存在的东西，都包含在人本身之内，都要从人本身中发展出来；学习的意思，在这里只是获得对于外在的某种确定的东西的知识。外在的东西诚然是由经验而来的，但是其中的共相却属于思维，——不过并不属于那主观的坏的思维，

而乃是属于真正的有普遍性的思维。在主观与客观的对立中，共相乃是既主观而又客观的东西。主观只是一个特殊的东西，客观相对于主观说也同样是一个特殊的东西，共相则是两者的统一。根据苏格拉底的原则，凡是精神不提供证明的东西，对于人就没有效准，就不是真理。人之所以自由，就在于他无求于外；这就是精神的主观性。正如圣经中所说的“我肉中的肉，骨中的骨”一样，我以之为真理、为正当的东西，就是我精神中的精神。精神从自身中汲取出来的东西，对精神有效准的东西，必须是从作为共相的精神中，从作为共相而活动的精神中来的，而不是从精神的欲望、兴趣、爱好、任性、目的、偏好等等中来的。这些东西诚然也是内在的、“由自然种植在我们之中的”东西，但是只是以自然的方式为我们所固有，因为它是属于特殊的；比它更高的东西是真正的思维、概念、理性的东西。苏格拉底把思想的普遍、真实的成分和偶然、特殊的成分对立起来。苏格拉底唤醒了这个真正的良知，因为他并不只是宣布：人是万物的尺度；而且宣布：作为思维者的人是万物的尺度。以后我们在柏拉图那里将看到一个说法，认为人只是回忆到那似乎是为他所接受的东西。

现在问题是：什么是善？苏格拉底没有采纳从自然方面对善所下的定义；善，作为本身的目的的东西，也是自然哲学的原则。苏格拉底主要是从人的行为方面，或从世界的总的最终目的方面，来理解善的。善的规定，在苏格拉底的自然哲学观点之下，乃是特殊事物中的特性，乃是经验科学中的范畴。苏格拉底蔑视其他一切哲理科学，认为它们微不足道；他常常说，这些都是空洞的知识，与人的目的无关；人只应当认识什么是善，只应当寻求对人有益的东西，——这是一种片面的看法，而这在苏格拉底是完全可以理解的。这种[把善当作至高无上的]宗教，他认为不仅是人们指导思想时必须根据的基本的东西，而且是唯一的東西。苏格拉底把自然方面的许多规定都排除在善之外；在他那里，即使就人的各个具体行为方面说，善仍然还是空泛不确定的，那最高的规定性（那规定者），乃是我们一般所谓主观性。

如果我们说，善是应当加以规定的，这意义首先在于：第一，善只是普遍的最高准则——（通过这种简单的普遍性，善本身便陷于与实在性的存在相对立，换句话说，这样的善是缺乏个别性、能动性的）——；但是其次，善也不应当是惰性的，不应当是只是思想，而应当作为特定的东西、现实的东西出现，作为有实效的东西出现。善只有通过主观性，通过人的能动性，才能是这样一种东西。说善是一个特定的东西，进一步的意思是说，善是一个现实的东西，——也就是说，善是与主观性、与个人相结合的；也就是说，个人是善的，个人知道什么是善，——这种状态我们就称之为道德。人应当知道公正，并且以公正的意识来作公正的事；这就是道德，这就与伦理分开来了，伦理是无意识地作公正的事的。伦理的（诚实的）人就是这样的，他并不事先考虑到什么是善的，善就是他的品格，是固着在他身上的；而一旦意识到了善，便产生了选择：我究竟是愿意要善呢，或是不愿。这种道德的意识是很容易变成有危险性的，它使个人由对自己的模糊认识中产生一种骄傲自满，这是从个人意识到这种选择而来的：我是主人，是善的选择者；这里面就包含着：我知道我是一个诚实的人——卓越的人。我是通过我的意志而决定

行善的，这样，我便获得了对于我的优越性的意识；这种虚骄是与道德密切地联系在一起。在苏格拉底那里，还没有进到这种善与作为选择者的主体对立起来的地步，问题还在善的定义上面，讨论的还是主观性与善的结合，主观性就是作决定的个人，能够进行选择、把自己与内在的普遍原则结合起来的人。这中间又包含着两个方面：对于善的认识；以及主体是善的，善就是他的品格，他的习性（habitus），——主体是善的，这一点古人曾称之为美德。

我们从这一点就可以理解到下面引述的亚里士多德对苏格拉底的美德的定义、原则所作的批评。他说：“苏格拉底关于美德的话说得比普罗泰戈拉好，但是也不是完全正确的，因为他把美德当成一种知识。这是不可能的。因为全部知识都与一种理由相结合，而理由只是存在于思维之中；因此他是把一切美德都放在识见（知识）里面。因此我们看到他抛弃了心灵的非逻辑的——感性的——方面，亦即欲望和习惯，”而这也是属于美德的。欲望在这里不是情欲，而是心情的倾向、意愿。

这是一个很好的批评。我们看见，亚里士多德对苏格拉底的美德的定义感到不足的，乃是主观现实性的方面，亦即今天所谓心：“善基本上只是一个识见的东西；”因此知识是美德中的唯一要素。美德是按照普遍的目的来规定的，不是按照特殊的目的；但是美德并非只是这个识见，这个意识。要使识见到的善和真成为美德，还需要人、心、心情与它合而为一，——这个环节我们可以称之为存在，也可以一般地称之为现实化的环节；这个存在的方面就是亚里士多德所说的非逻辑的方面。如果善具有这种作为一般实在性的实在性，则善作为一般的存在就是礼俗，或作为个别意识的实在性，——就是欲望：因为欲望正是主观个别意志的一种特性。可以说，识见是缺乏实体性或物质的。在美德的定义中，正好遗漏了我们看见在现实中消失了的那个东西，亦即一个民族的现实的精神，意识就是从这个精神回到自身的；正因为如此，所以这个定义只是识见的主观的东西，它没有作为礼俗的实在性，这个实在性对于个别的人就是欲望。普遍的善对于个别的人说来，就是驱使个人的普遍的欲望的。也正因为我们将习惯于把善、美德、实践理性等等放在一个方面，因为另一个与道德相对立的方面，在我们看来就是一种同样抽象的感性、偏向、欲望，——这便被认为恶。但是要使那个普遍的善也取得实在性，是必须由个别的意识来实行的；实行正是属于这种个别性。如果不怕误解，我们可以把个别意识称为兴趣，对于个别说来，普遍就是它的兴趣。欲望（爱、野心、追求名誉）是普遍的东西，它不是在识见中，而是在行为中，它是普遍的东西，因为它是自身实现的。——不过，清除我们文化中的全部被歪曲的观念和对立，这不是我们现在要作的事。

亚里士多德又说：“苏格拉底在一个方面是研究得完全正确的，但是另一方却不正确。说美德就是知识，这是不对的，但是说美德不能没有识见（不能没有知识），他这句话里却有道理；”——目的的概念是

“大伦理学”，第一卷，第一章。

的确是而非逻辑的，以后对于柏拉图也是这样说的。

“尼可马克伦理学”，第六卷，第十三章。

属于思维的。“他把美德当作逻各斯；可是我们说，美德是与逻各斯相联的。”这是一个非常正确的规定；一方面，普遍概念始于思维；但另一方面，人的作为品格的美德必具有心、心情等等。这两个方面，（一）普遍概念，（二）突行的个体性，实在的精神，是在我们道德生活中必然要出现的。后者在苏格拉底那里采取着独特的形式，前者我们要详细加以考察。

乙、普遍概念本身具有积极的方面和消极的方面。伦理的实在性在人民精神中发生了动摇，这一点是苏格拉底意识到了的；他站得这样高，正是因为他意识到了这个事实，他反映了他的时代。他在这种意识里把伦理提高到识见；但是这样做也正是进而意识到礼俗、礼法的确定性、直接性已经发生了动摇，——概念的威力扬弃了礼法的直接的存在和效准，扬弃了自在的礼法的神圣性。当识见以积极的方式把那有法律效用的东西认作法律时（积极的[按即有权威的]东西要依赖法律才能存在），这个法律的有效性却是通过消极的方式才得到承认的，并且不再具有绝对不可动摇的形式了（它还不是柏拉图式的共和国）。因此当它的绝对不可动摇性被概念打破之后，那具有对无知无识的人有效准的形式的通行法律，便没有真理性了，因为它不是具有特定性的普遍性了，——（真实的不再是这个善和那个公正，而只是那纯粹自在的普遍性，那绝对的善）——：所以我们看到，这是空洞的，没有实在性的。如果我们要使那自在的善和美发生实效，如果我们不满意于一种空洞的徬徨，那么我们就需要再进一步来对普遍概念作充实而明确的规定。

其次是，因为苏格拉底仍然停留在无规定性的善里，所以规定性具有着进一步的意义：它表现特殊，把自身规定的作用与特殊的善联系起来。因此普遍便只是由否定特殊的善而产生的结果；但是这些特殊的善乃是特殊的法律，有权威的法律，——一般的礼俗，希腊时代认作风俗的那些东西。现在思想、反思的思想推进到普遍者上面来了，因此就不能不出现这样的事情，即指出特殊者的局限性，使它发生动摇。这是一个正确的，但是有危险性的方面。思维的意识、反思知道指出一切特殊者的缺点；于是特殊者便不再被视为固定了，它的稳固性被摇动了。把有限的东西当作绝对的东西看待，这当中自然存在着一种不一贯性；但是这种不一贯性却为伦理的人无意识地改善了，这个改善就存在于主体的伦理中，就存在于共同生活的整体之中。这两个极端诚然也会有冲突的时候，这是不幸的，不过这是很不常见的偶然情况。克塞诺封的记载中有一个例子，可以详细说明，如何通过普遍者只愿在普遍的形式中加以坚持的思维使特殊者陷于动摇。

如果现在那被意识到的普遍概念、真和善被认作至高无上，那么这就意味着：特殊者便没有效准了。我们从辩证法中已经知道，特殊者是被指出有缺点的了，是被当作有限的东西而扬弃了；但是那普遍者，抽象的自在，也不是有效准的东西。普遍者的两个方面，积极的方面和消极的方面，我们在克塞诺封的“回忆录”中发现是联系在一起讲的。这部著作的目的是为苏格拉底作辩护；它给我们所作的关于苏格拉底的描写，比柏拉图还要精确一些，忠实一些。克塞诺封在第四卷中要想指出，苏格拉底如何一方面诱导青年，使他们认识到自己需要教育——关于这一点我们已经讲过了——；而另一方面他也告诉我们，苏格拉底如何亲

自实际上教育了他们，以及他们在与他交游中学习到一些什么东西，在交游中，“他后来不再是用一些狡辩来使他们困惑（使他们痛苦），而是以最清楚最显明的（没有歧义）的方式教给他们善，”——他在特定的东西中给他们指出善和真，他回到了特定的东西，是因为他不愿始终停留在单纯的抽象物中间。

（一）关于这一点，克塞诺封在一篇与智者希比亚的谈话中举了一个例子。苏格拉底在那里提出这样一个论点说：“公正的人就是遵守法律的人，”以及“这些法律乃是神圣的法律。”克塞诺封让希比亚反过来说，“苏格拉底怎样能把守法说成绝对的呢？因为人民和统治者自己也常常修改法律，从而也就是瞧不起法律了；”这也就假定了法律并不是绝对的。苏格拉底答道：“那些宣战的人难道不也媾和吗？”——那样就是瞧不起战争了，也就是把他们所愿意作的事又抛弃了，就是不把它说成自在地存在的东西了；——他又一般地说，“在最好的和最幸福的国家里，公民们是万众一心的，都遵守法律的。”这是苏格拉底排除矛盾，就人人心中都有法律这一点而认为法律有效准的一个方面。在这里我们看到了肯定性的内容。如果现在我们问这些法律是什么，那么，这些法律就是这样一些东西：这些东西在一个时间是有效的，像它们在国家和人们的心目中存在着那样，而在另一个时候，则又被当作特定的东西而加以扬弃了，不再被认为绝对的了；例如不要说谎，不要欺骗，不要偷窃，不要抢劫便是。

（二）在同样的情况下，我们也看到了这另一个消极的方面。为了（克塞诺封是这样叙述的）使欧谛德谟感觉到识见的需要，苏格拉底就让欧谛德谟和他谈话，他问“他是否追求美德，如果没有美德，个人和公民对于自己及其亲友就没有益处，对于国家也没有益处。”欧谛德谟说美德当然是他所追求的。苏格拉底说：“可是如果没有正义，就不可能有美德；”他又进一步问“欧谛德谟是不是一个公正的人，是否服膺正义。”欧谛德谟对这一点作了肯定的答复，他说：“他想他的公正不下于任何一个人。”于是苏格拉底说：“既然匠人能够把它的作品指给人看，那么公正的人应当也能告诉人他们的作品是什么。”欧谛德谟也承认了这一点，他说：“这一点他很容易地就能做到。”苏格拉底提议道，是不是可以“一方面把公正的人的行为写在 A 字项下，另一方面把不公正的人的行为写在 B 字项下。”在欧谛德谟同意之下，“于是说谎、欺骗、抢劫（偷窃）、使一个自由人成为奴隶等行为便归入了不公正的那一方面。”然后苏格拉底问道：“可是如果有一位将军征服了敌国，这算不算正义呢？”欧谛德谟说：“是正义。”[苏格拉底接着说:]“同样情形，如果他欺骗、抢劫敌人、使敌人成为奴隶呢？”欧谛德谟不得不承认：“这也是公正的。”由此可见，“同样的一些性质”，如说谎、抢劫财产、蹂躏自由、欺骗，“既可以归入正义的范畴，也可以归入不正义的范畴。”欧谛德谟想了一个主意，添上一个规定说，“他觉得苏格拉底所说的那种行为”，如说谎、欺骗等等，“只是对朋友而言；对于朋友说，那是不公正的。”苏格拉底接受了这一点，但是进一步说：

克塞诺封：“回忆录”，第四卷，第二章，第四节。

同上书，第二章，第一二——一六节；第二五节。

“如果有一位将军，”在战役的决定时刻“看见他自己的军队很慌乱，于是他就骗他们，诡称援军来到了，好引导他们取得胜利，这是否可以称为公正呢？”欧谛德谟承认了这一点。——“苏格拉底说：如果有一位父亲把他的生病的孩子所不愿吃的药放在食品里给他吃了，由于这个欺骗，孩子的病治好了，这是不是公正的呢？——欧谛德谟说：是公正的。——苏格拉底说：如果有一个人，看见他的朋友在失望之中，起了自杀的念头，于是偷偷地或公开用暴力把他的武器拿走了，这是不是不公正呢？”欧谛德谟也不得不承认，“这不是不公正。”由此更可见，同样的范畴对于朋友也是有两方面的，可以归入正义，也可以归入不正义，诸如此类。

在这里我们看到了消极的方面：苏格拉底把一向固定的观念弄得动摇起来。不说谎、不欺骗、不抢劫在朴素的观念中是被认为公正的，——这在朴素的观念看来是固定的；但是把这个被认为固定的道理与另一个同样坚定地被认为真理的道理比较一下，就显出它们是互相矛盾的了，——那个固定的东西就动摇了，就不再被认为固定的了。相反地，苏格拉底拿来代替固定者的那个积极的东西，从一方面说，却又是要求人遵守法律：我们全知道，作为普遍的观念、不确定的观念，“守法”是每一个听到法律以至宣示法律的人所了解的，因为对于某些法律如不说谎不欺骗等等的普遍观念是人所共知的；但是这些法律一般地把说谎、欺骗、抢劫规定为不公正，——而这些规定对概念说是站不住脚的。而另一方面，在识见之中，那直接被设定的东西也必须通过中介、否定而得到了认可，这个识见，如果是真实的话，就表明了那直接被设定的东西的限度及其特殊性，——亦即在整个结构中的地位。但是一方面，我们在苏格拉底那里并未发现这个识见，这个识见变成了在内容上不确定的东西，就像上面那个一般的守法那样；一方面，这个识见又表现为对通行法律的扬弃，实在说来乃是一种偶然性的东西。（一）并不是人人都有这种识见，（二）谁有这种识见，也可能停留在消极的方面，这个识见是和苏格拉底来往并受他的品格熏陶而来的偶然产物，真正说来，他的品格乃是固定的东西，和他交往的人通过实际的交通和习惯，便受了这个品格的感染，——不过“有许多这样的人后来变得对苏格拉底不忠实了。”

苏格拉底指出一些普遍的诫命：“你不可以杀戮”等等；这种普遍性是与一种特殊的内容结合在一起的，而这个内容是有条件的。当内容中的这个有条件的东西被提到意识里面时，这些诫命凭借普遍性而具有的固定性就动摇了。在法律或诫命里面，固定性是要依靠环境的，法律和诫命是以环境、意见为条件的；就是这个识见，它发现了这样一些条件、环境，由于这些条件，便产生出了这个无条件有效的法律的种种例外。取人财产，是不公正的；这是固定的。通过这样一种思量，发现在特殊的场合这并不是不公正，于是固定性就被否定了；那些原则于是就发生动摇了。因为对于这些原则必要的是普遍性的形式；只有这样它们才是固定的。如果由于一些特殊的场合、情况，普遍性受到了限制，这

克塞诺封：“回忆录”，第四卷，第二章，第一——一七节。

克塞诺封：“回忆录”，第四卷，第二章，第四节。

个原则的固定性也就与普遍性一同消失了；这个原则就显得是个特殊的原则，又有效又无效。它是依靠环境的；环境是偶然的——客观的——，换句话说，这里加入了我的兴趣的偶然性。

（三）在这里，我们看到普遍原则如何在法律的一般称呼之下被规定了，实现了；而事实上，由于法律是消逝着的环节，是不确定的普遍性，而它的不确定性的缺陷仍然没有得到补足。我们所看到的，毋宁说只是现存法律在消逝；我们首先遇到的乃是：由于培养反思的意识，那在意识中有效准的东西，习俗，合法的东西都发生动摇了。在这里可以举出，阿里斯多芬就是从那个消极的方面来理解苏格拉底哲学的。阿里斯多芬对苏格拉底的片面性的这种认识，可以当作苏格拉底之死的一个极好的前奏，它说明了雅典人民如何对他的消极方式有了很好的认识，因而把他判处了死刑。大家都知道，阿里斯多芬放上了舞台的除了苏格拉底以外还有许多人，举例来说，就不仅有爱斯基勒，特别是优利披德，而且有一般的雅典人，然后是雅典的将军们，人格化的雅典人民，以及诸神本身，——这一种自由，如果不是有历史给我们保存下来的话，我们不会想像到的。这里不是考察阿里斯多芬喜剧的本来性质的地方，特别是不准备讲他对苏格拉底的那种恶作剧。关于第一点，我们是不必注意的，我们也用不着为阿里斯多芬辩护，更无需原谅他。所能讲的只是：阿里斯多芬的这种作风与我们德国人的严肃态度当然是格格不入的，他的作风是：把国内活着的人们不改名姓地放上了舞台，来取笑他们，特别是像苏格拉底这样道德、这样诚实的一个人。

凭借年代的研究，人们曾经花费了很多气力来进行推断，认为阿里斯多芬的喜剧的演出对苏格拉底的判刑并无影响。人们看出了那种对待苏格拉底的态度是完全不公正的，然而人们也认识到阿里斯多芬的价值，他在他的喜剧“云”中做得是完全正确的。这位以最诙谐、最辛辣的方式来嘲弄苏格拉底的诗人，并不是一个普通的丑角、打诨者、浅薄的三花脸，只会和最神圣、最卓越的东西开玩笑，费尽心机来卖弄开玩笑的机智，目的在于博得雅典人一笑。他的一切都有非常深刻的理由，在他的诙谐中，是以深刻的严肃性为基础的。他不愿意单纯地开玩笑；嘲弄可敬的事物，这是没有意思的，浅薄的。一种尖刻的机智，如果不是着实的，不是以事物本身中所存在的矛盾为根据的，就是一种可怜的机智；阿里斯多芬并不是一个坏的滑稽家。一件事物，如果不是本身之中包含着可以嘲弄和讽刺的成分，要想用外在的方式去开它的玩笑是不可能的。喜剧就在于指出一个人或一件事如何在自命不凡中暴露出自己的可笑。如果主题本身之中不包含着矛盾，喜剧就是肤浅的，就是没有根据的。阿里斯多芬不是与平民、与优利披德开玩笑，在他对平民的嘲弄中，是有深刻的政治严肃性为基础的。从他所有的剧本中，可以看出他是一个多么彻底深刻的爱国者，——一个高尚、卓越的真正雅典公民。

说到阿里斯多芬的这样一种表现，可以举出一点，就是阿里斯多芬的喜剧本身乃是雅典人民中间的一个重要成分，——阿里斯多芬也同样是一个必要的角色，就像崇高的柏里克勒、轻浮的阿尔其比亚德、神圣的索福克勒和道德的苏格拉底一样；阿里斯多芬也同样属于这些明星之群。在我们面前，我们看到一个非常严肃的爱国者，虽然当时主张和平是要处死刑的，他却毫不畏惧地在他的一个剧本里倡议和平。他怀抱着

最深刻并且最明智的爱国主义，在他身上表露出一个自由的民族的愉快而且自足的喜悦。在喜剧中有一种自信的精神，——它依靠某个东西，坚持某个东西，一心一意地追求这个东西，而总是遇着它所探索的那个东西的反面，——然而它从不因此存任何怀疑，也不反过来想想自己，而始终是对自己和自己的事情充满着信心。自由的雅典精神的这个方面，这种在遭逢损失时仍然完全自得其乐的精神，这种在结果与现实事事与心愿相违时依旧心神不乱地确信自己的精神——这就是最高的喜剧——，我们都在阿里斯多芬身上体味到了。

我们在“云”这个剧本中所看见的，并不是这种朴素的喜剧，而是带有一定意图的矛盾。阿里斯多芬也是以喜剧的方式来描写苏格拉底的，因为苏格拉底在作道德的努力时惹出了与他的目的正好相反的东西，他的学生们凭着他作出许多富于见解的发现，觉得非常快乐，认为这是他们运气好，但是这些发现后来却反过来变得对他们有害，与他们所期望的刚好相反。这里所说的苏格拉底的学生所获得的卓越的见解，就是见到朴素的意识认为真理的那种确定的善和法律乃是空虚无效的。

阿里斯多芬开玩笑说，苏格拉底曾经从事一些根本的研究，研究跳蚤跳得有多远；并且说苏格拉底因此用蜡粘在跳蚤的脚上。这并不是历史事实；不过这也是事出有因，因为苏格拉底的哲学中是有这个方面，阿里斯多芬用辛辣的讽刺手法把它夸大了。这证明阿里斯多芬对于苏格拉底哲学的了解是正确的。

“云”的简单故事是这样的：斯特雷普夏德，一个可敬的老派雅典公民，因为他的新派的、奢侈的儿子而感到很大的苦恼，他的儿子被母亲和舅舅惯坏了，养着马，过着一种与他的境况不相称的生活。因此这位父亲被债主逼苦了，便怀着苦恼走到苏格拉底那里，作了苏格拉底的学生。这个老头儿在那里学了不是这个或那个对，而是另一个对，或者说，他学了大道理和小道理（小理，），——他学了法律的辩证法，即找出一些理由，把一定的法律义务，例如他还债的义务，从根本上予以推翻。于是他就要他儿子也去苏格拉底那里上学，他儿子后来也学得了他所有的那种智慧。他装备上了这种运用理由和制造理由的新智慧，于是他就武装起来对付那个压迫他的主要对头，对付他那些讨债的债主。债主们一个接着一个来要账。现在斯特雷普夏德知道用一些很好的理由来搪塞他们了，他告诉他们，他没有还账的必要，他用各种帽子来扣他们，甚至戏弄他们（他用这种辩论的办法把他们赶走）；于是他非常满意在苏格拉底那里学了这个。可是局面立刻变了，事情反过来了。儿子来了，用非常顽劣的方式对付他父亲；最后弄到儿子把父亲痛打了一顿。父亲叫起撞天屈来，大喊这是大逆不道；可是儿子按照他从苏格拉底那里学到的方法，用同样好的理由，向他证明他完全有权利打他。斯特雷普夏德用咒骂苏格拉底的辩证法，用回到他的旧礼俗和放火烧苏格拉底的房子结束了喜剧。

我们可以说，阿里斯多芬过分夸大之处在于把这种辩证法一直推到了非常苛刻的极端；但是我们却不能说他这个表现法对苏格拉底不公正。阿里斯多芬绝对没有什么不公正，我们确实应当钦佩他的深刻，他认识到苏格拉底的辩证法的消极方面，并且（当然是以他自己的方式）用这样有力的笔触把它表达了出来。因为在苏格拉底的方法中，最后决

定永远是放到主体里面，放到良心里面的；可是如果在一种情况之下，良心是坏的，那么斯特雷普夏德的故事就一定要重演了。苏格拉底的普遍性具有扬弃朴素意识中的真理（法律）的消极方面，（这个方面我们在他的谈话的一个例子中已经看到了）；——因而朴素的意识便变成了纯粹的自由，超出了原来对它具有权威的特定内容。这种无内容的自由，这个作为精神的实在，对于内容是漠不关心的；这种自由——充满了意识，内容在它眼里便不是一个固定的东西了；而贯穿着自由和普遍概念的，却是精神。精神，作为内容与自由的统一，才真正是真实的东西；而自由的内容，在无教养的意识看来，乃是散漫的，内容的特殊方面被认为是绝对的，甚至被认为不是精神的内容。苏格拉底的辩证法，是反对无教养的精神对自己的内容的这种认识的；这种认识使精神的内容发生动摇，它指出精神的内容就像无教养的意识所看见的那样，是不包含任何真理的。意识失去了对于自己的真理的观念，——亦即失去了这种散漫地有效的内容，便变成自由的了。

丙、如果我们进一步考察：真理在这种意识中是什么？那我们就过渡到了另一个问题，即：在苏格拉底本人看来，那实现普遍概念的东西是怎样的？

应当指出，无教养的精神所承认的意识的內容，并不是如这內容在它的意识中所显现的那样，而正相反，在它看来，这內容是精神，同时也是一个被扬弃的內容，——换句话说，它是精神，它把它的意识中不正确的东西纠正了；它是自在地而不是自为地作为意识而自由的。例如在意识中，“你不可杀人”这条诫命，是被认作义务的，这是普遍的法律；如果问起来，人们总是说这是诫命。然而这同一个意识，如果它不是为怯懦的精神所占据的话，它会在战争中勇敢地攻击敌人，杀死敌人；如果在这种场合问起杀死敌人是不是诫命，回答将是肯定的。（刽子手也杀人。）然而如果在私人生活中与仇人、敌人发生了纠纷，他就不会想起“要杀死敌人”这条诫命了。因此我们可以这样来称呼精神：它在适当的时候使我们想起一个方面，而在适当的时候又使我们想起相反的一方面；它是精神，却又是一个非精神的意识。要变成精神的意识，第一步是获得意识自由这个消极的方面；这种自由是很空洞的（苏格拉底的辩证法引起了这个结果），但是自由观念如何出现在意识前面，如何把特殊的自由內容思想成普遍，以及自由如何通过私人利益而实现出来，我们在阿里斯多芬那里已经看见了，——换句话说，自由乃是首先在一般化的形式下为这样一种精神所意识到，因而在这种自由的意识中，我们看到了一种坏的精神，就是斯特雷普夏德和他儿子的精神，这个精神只是对于法律內容的消极的意识。在已经变成一贯的意识看来，这种个别情形的法律乃是一个被扬弃的环节；意识把这个环节与它的反面联系在一起，因而看出它本身是没有真理性的；意识超出了真理在这种情况下所表现的片面方式，——同时它也还没有积极的真理，积极的真理是在特殊性中认识到的。

这个缺点可以用两种方式來理解：（一）这种自由，作为一个存在，只是一般的潜在的存在，——因此亚里士多德感到苏格拉底这个看法缺少实行，缺少实行的实在环节，缺少能规定的自由；（二）或者是——因为这种自由既然是纯粹的运动，所以始终还是缺少內容的自由。（一）

在苏格拉底那里，我们看到，在充实这种（积极的）内容时，拿来的又是那个早先的遵守法律——，也就是说，正同样是那不一贯的思维和表象的方式——；而对于个别法律的真理的识见，只能是这样一种识见，其性质与我们的道德学的证明是一样的。个别的法律是从一个规定出发，这个规定乃是固定的法律和义务所从属的根据和普遍原则；然而这个根据本身并不是绝对，它也会遇到同样的辩证法。例如节制作作为一种义务要求我们遵守，其根据是无节制会损害健康：在这里健康是被认为绝对的最后的東西；然而健康也并不是什么绝对的东西，还有另一些义务命令人拿健康甚至拿生命本身去冒险和牺牲。所谓冲突不是别的，正就是那被宣布为绝对的义务表现出并非绝对；在这种经常不断的矛盾中，道德意识就徬徨不定了。正是这个在苏格拉底的那些概念中的矛盾，指示出纯粹普遍的概念是本质，一切向来被意识认为自在地存在着的规定，都融解在这个本质中了，——而另一方面，由于这个普遍概念应当取得一种内容，所以原来的那个东西又出来了。这里面的真理是纯粹的识见，——一种意识的运动，以及普遍概念。（二）这种缺乏内容，缺乏充实的内容，就意味着要恢复一种内容，而所恢复的并不是任意的内容，而是经过识见考虑的法律，亦即在意识面前得到了辩解的法律。在苏格拉底那里，我们看到这种使内容精神化的过程开始了，——有了一种对内容的认知、认识，指出了内容的根据，这根据就是共相；不过只是形式地作为根据，并不是出于这样一种作为绝对实在、包含着对立面的共相，——这只是形式上的识见，还不是本质。现在依然有各式各样的独立的根据，就像前此有各式各样的法律一样，——他这种识见还没有被表述为实在的环节，表述为非派生的东西，足以使各种矛盾的根据都从属于它，并作为这些根据的本质；这种识见在我们面前是作为一大群的根据而出现的，不是这些根据的统一，——换句话说，我们可以把这些根据看成许多的法律、义务，这些法律、义务是现存法律提供给意识的。真正的根据是精神，而且是一个民族的精神；——亦即浸透在一个民族的法制中的识见，和洞见到个人与现实的普遍精神相联系的识见。

认识了现在开始出现的共相的限制，便使这个限制成为固定的、并非偶然的；要认识这个限制，亦即要认识共相的特殊内容，只有在一个现实体系的整个联系中才有可能。在日常生活中，这种限制是以无意识的方式造成的（在雅典生活中，这种限制有一部分是礼俗造成的），原则依然是固定的；如果我们有例外的话，我们可以这样说：有了这个普遍性并不意味着要取消限制。这种原则的限制是通过我们的法律或国家的法律，通过一般的生活状况而规定的；如果我们把这种限制忘记了，那固定的东西在我们面前便立刻具有了普遍性的形式。另外一点是：限制在意识面前出现了；如果我们只说原则不是普遍的，而对于限制的特殊性没有认识，那么原则就只是一般地发生动摇而已。法律、习俗、政府、政治、现实的国家生活在本身之中具有一种纠正的力量，可以纠正它的不一贯的地方，这个不一贯处就在于把这样一种特定的内容说成绝对有效准。

有两个方面互相对立着：一方面是共相本身、法律、一般的义务；另一方面是一般的精神，抽象的实行的个人、决定者、主观。这两个方

面在苏格拉底的意识中也是必要的：内容和对这种内容的驾驭。缺乏对共相本身的否定，乃是普遍的。这个否定的一面，作为发展，作为与共相对立的实在的东西，乃是个体性本身的环节，乃是能给予规定的活动者，亦即自身决定者。当我们充分地意识到：在现实的行动中，那些特定的义务以及实现义务的行为是不够的，每一个具体的情况，真正说来，乃是各种义务的冲突，乃是多方面规定的聚合，这些规定在道德意识中是彼此有别的，但是精神不把它们看成绝对的，而把它们放在精神所决定的统一中结合起来：这时候，我们便把这种纯粹的、能决定的个体性，把对于公正的知识，把良心称作义务，——正如把意识的纯粹普遍观念（不是一个特殊的而是每一个普遍的观念）称作义务一样。在上面，是把作为民族精神的习俗称作义务的。现在那普遍的、统一的精神为个别的精神、自身决定的个体性所代替了。由于特殊习俗、法律的条文在意识面前发生了动摇，于是主体便成了规定者、决定者。究竟是好的精神还是坏的精神起决定作用，现在由主体来决定。在苏格拉底那里，由自己作决定这一点开始萌发了；在希腊人那里还只是无意识的规定作用，在苏格拉底那里，这个决定的精神则被挪到了人的主观意识上面。现在问题首先是：这个主观性在苏格拉底本人是怎样表现的。由于个人变成了决定者，所以我们便以这种方式回到作为个人、作为主体的苏格拉底身上；以下便是对他的个人情况的一个发挥。

至于苏格拉底的人格的一般情况，在开头已经讲过了；他本人是一个彻头彻尾高尚的人，一个可塑的有教养的人，而且具有高贵的[品格]，——关于这一方面没有什么可补充的了。有一点还可以指出，就是他“与他的朋友们的交往，整个说来，对他们是非常有益、非常有教育意义的；”

可是由于伦理被放在主观性上面，于是在这里性格的偶然性便开始出现了。公民的教育和在人民中间的生活，是支配个人的另外一种力量，这不同于个人凭借理论进行自我教育。苏格拉底的交往虽然确乎是有教育作用的，然而这种偶然性毕竟还是出现了。我们看到一些极有天才的人，例如阿尔其比亚德、克里底亚，以后竟成了这样的角色：在他们的祖国里被判为敌人、出卖同胞的奸贼、破坏分子，以至压迫者、国家的暴君，——从这里我们见到了一些混乱的不幸征兆。[他们按照主观识见的原则而生活，因而玷辱了苏格拉底，由此也表明了苏格拉底的原则如何在另一形式下会招致希腊生活的败坏。（参看克塞诺封：“回忆录”，第一卷，第二章，第十二至十六节）。]

这种主观性所采取的独特形式，这种自己确知什么是决定力量的本领，——在苏格拉底身上所表现的情况，还是应当讲一讲的。每一个人自己在这里都有一个这样的独特的精神，换句话说，这样的精神在每一个人自己看来乃是他的精神。因此我们联系着这一点，便看到了大家熟知的那个称为苏格拉底的灵机的东西；这个灵机就意味着现在人是按照自己的识见由自己来作决定了。但是这个有名的苏格拉底的灵机，——一种传说纷纭的、他的想像作用中的怪物，——我们既不能把它想像成保护神、天使之类的东西，也不能把它想像成良知。因为良知是普遍的

克塞诺封：“回忆录”，第四卷，第一章，第一节。

据米希勒本，第二版，英译本，第二卷，第四二一页增补。——译者

个体性的观念，是自身确信的精神的观念，这种精神同时也就是普遍的真理。苏格拉底的灵机乃是相对于他的普遍性的另一个完全必要的方面；他既然意识到了普遍性的方面，也同样意识到了精神的特殊性这另一方面。他的纯粹意识超出了这两方面。普通性方面的缺点，我们将立刻予以规定，即是：普遍性的缺点以一种个别的方式并不足以补救，被破坏者不能用否定者去恢复。他的灵机的对象，是对个别的事情、对做或不做作出决定；他对于这种个别的行为有一种意识。在他的灵机中，并看不出什么幻想，什么迷信，像人们所说的那样；而是有一种必然的看法，只是苏格拉底并不认识这种必然性，这个环节只是一般地浮现在他的心目中。因此这个灵机看起来好像是一种只是属于一个个别的人的特性；因此灵机带着想像力的外貌，在他看起来好像不是实际上那样的。

主体的内在的东西进行认识，由自己作出决定；这个内在的东西，在苏格拉底那里，还具有一种独特的形式。灵机虽是不自觉的、外在的、作决定的东西，然而仍是一个主观的东西。灵机并不是苏格拉底本人，并不是他的意见、信念，而是一个不自觉的东西；苏格拉底为灵机所驱使。神论同时也不是什么外在的东西，而是他的神论。神论具有一种认识的形式，这种认识同时与一种不自觉的状态结合在一起，常常能够作为一种磁性状态在别的情况之下出现。在垂死弥留的时候，在大病的状态中，在不省人事的状态中，可以出现一种情形，人会知道一些情况，知道将来或当时的事情，这些事情从常理说他是绝对无法知道的。这些事实人们常常以粗暴的方式断然加以否认。在苏格拉底那里，那与认识、判断、决定有关的东西，那出于意识和清醒状态以外的东西，是以这种方式，以不自觉的形式出现的。

这就是苏格拉底的灵机；这种灵机在苏格拉底身上出现，乃是必然的。在他身上，内心的认识方式采取了灵机的形式，这是很独特的；联系着下面所讲的，我们还要对这种情况作进一步的考察。至于灵机规定了苏格拉底做些什么，以及早期的决定形式是怎样的，克塞诺封在他的记载中表述得非常明确。

善就是被思维的目的，因为产生了各种义务的冲突；对于各种义务的冲突，必须由国家法律、礼俗、生活现实作出决定。在苏格拉底那里，我们看到出现了认识的自由，亦即自己独自决定什么是公正的，什么是善的；这种自由已不受共同生活的约束，而包含着一种意义，即是：人对于他自己所应当作的特殊事务，也是独立的决定者，自己迫使自己作出决定的主体。在这一方面，我们必须了解什么东西对希腊自由的观点是重要的。

希腊精神的观点，在道德方面，是具有纯朴伦理的特性的。人还没有达到自己对自己进行反思、自己对自己作出规定的境地；我们所谓良知更是没有出现。法律、礼俗等等，不仅存在，而且被坚持，它们是很突出的；从一方面说，它们是基本上被视为蒙昧地独立发展着的传统。这些法律具有为神灵所批准的神圣的法律的外形。我们知道，希腊人固然有待于法律作出决定，可是另一方面，也必须对私人事务和国家事务中的一些当下的情况作出决定。然而希腊人却并不是从主观意志出发作决定。将军或人民并不是以己意作出决定，判定什么是国家中最好的东西；个人在家庭事务中也不是这样做的。在作一个决定的时候，希腊人

要托庇于神论，要去请教神论（这是主观的东西，是决定者），罗马人则从鸟飞的姿态问卜；牺牲献祭的目的，也正在于问一卦好作决定。受命去打仗的将军，要从牺牲的腑脏中得出他的决定，这种情形在克塞诺封的“进军录”中是很常见的；包萨尼亚在发出进攻命令之前，烦恼了整整一天之久。这样一个环节是很重要的：人民并不是决定者，主体并不能自己作出决定，而是让另一个外在的东西给自己决定；只要在一个地方人还不知道自己的内心是如此独立、如此自由的，还不知道只消由自己作出决定，那个地方神论就是必要的，——这是因为缺乏主观自由。这种自由，就是我们现在说到自由时所了解的那个东西；这种自由在希腊人那里是没有的，这一点我们在柏拉图的共和国里更可以看到。我们对于自己的行为负责，这是近代的事情；我们愿意按照智慧所提供的理由来作决定，并且把这个看成最后的东西。希腊人还没有意识到这种无限性。

在克塞诺封的“回忆录”第一卷里，在苏格拉底为他的灵机作辩护的那个地方，苏格拉底一开始便说：“神灵为自己保留了那对于最为重要的东西的认识。建筑术、耕种术、冶金术等等是人的艺术；治国术、计算术、理家术、作战术亦然，——在这个方面人可以达到熟练机巧的地步。但是对于另一些东西”——即这个领域中的重要对象——，“占卜（divinatio）就是必要的了，”这是神灵为自己保留着的。什么是公正，什么是不公正，什么是勇敢的，什么是怯懦的，这样的东西也是人所知道的。“但是种地的人并不知道谁来享受（收获）果实；造房子的人也不知道谁来住房子；将军也不知道军队开赴战场是否得当；治国的人也不知道这对他”（个人）“究竟是有利还是有危险；和一个漂亮女子”，（爱人）“结婚的人也不知道他究竟会不会因此享受到快乐，会不会从中产生出忧愁和痛苦；在国家中有强有力的亲戚的人，也不知道他是否会因此被驱逐出境。由于这种不确定，所以必须托庇于（占卜）；”

占卜是多种多样的：“有听神谕、看牺牲、看鸟飞姿态等等，——对于苏格拉底，这种神谕则是他的灵机。”克塞诺封是这样表述的。这种神谕是希腊人的认识的重要条件；希腊人尽管有他们的自由，同时也在一个外在的东西里寻找决定。神灵为自己保留了最重要的东西。在我们则不然。当一个人在梦游中或弥留中预先知道未来时，我们认为这是一种较高级的识见；进一步加以考察，则只是个人的兴趣、特殊性。如果一个人要想结婚，或者想盖一所房子等等，结果如何，只是对这个个人重要；这种内容只是特殊的。真正神圣的、普遍的东西是农业机构、国家、婚姻、各种法律制度；与这个比起来，我知道我去航海是否能生还，乃是一件微不足道的事。这是一种轻重倒置，这种倒置的情形在我们的观念中也是很容易出现的；知道什么是公正的，什么是合乎礼法的，比起知道这样一些特殊性的东西来，要高得多了。

苏格拉底的灵机，也只不过是借着求问这一类特殊的后果而显现在他身上。灵机并没有关涉到艺术和科学方面的某些普遍原则，这些原则

参看“赫罗多德”，第九卷，第三三章以下。

克塞诺封：“回忆录”，第一卷，第一章，第七——九节。

同上书，同上处，第三——四节。

毋宁说是属于普遍精神的；灵机给予苏格拉底的启示，只是他的朋友该在什么时候启程以及是否启程之类的事情。但是这也可以说是人人共具的一般特性；一个明智的人可以预知许多事情，知道一件事是否适当可行。过去必须由神论来决定事情，在苏格拉底的内心之中，则有必要以灵机、神论的方式来进行决定。由此可见，灵机是介于神论的外在的东西与精神的纯粹内在的东西之间；灵机是内在的东西，不过被表象为一种独特的精灵，一种异于人的意志的东西，——而不是被表象为人的智慧、意志。因此对苏格拉底的灵机的进一步考察，便使我们想起一种发生在梦游症这种双重意识状态中的情况；在苏格拉底那里，也显然可以发现这一类的磁性情况，因为据说他常常（在军营里）陷入麻木、僵直、出神的状态。在近代，我们也看见这种情形：两眼发直，心里知道、看见这件事和那件事，过去的事情，适当可行的事情，等等。因此应当把苏格拉底的灵机看成现实的状态；它是值得注意的，因为它不仅是病态的，而且是他的意识的立场必然造成的。但是这种回到自身在苏格拉底那里，在它第一次出现的时候，是采取着一种生理学的形式。苏格拉底的原则造成了整个世界史的改变，这个改变的转捩点便是：个人精神的证明代替了神论，主体自己来从事决定。这样苏格拉底的意识的另一方面便完成了。这就是苏格拉底的生活方式和使命。

三 苏格拉底的命运

我们讲了这个灵机，现在开始讲他的命运，他的命运以他的判罪告结束，而灵机则是他被控的主要之点。他的命运的必然性也是从这里面产生的。有一些与苏格拉底同时的人与苏格拉底为敌，在雅典人民面前控告了他；他们把他了解成这样一个人：他使人意识到自在自为地有效准的东西并不是绝对的，——人民认为是神灵的，他不认的是神灵，他并且还诱惑了青年。对青年的诱惑；——因为那直接有效准的东西在青年面前变得动摇了。关于第一点控告，即国家认为是神灵的他不认为是神灵，一部分是基于同样的理由：因为他同样洞察到了，习惯上认为是神灵的东西，对神灵是并不适合的；一部分也是基于他的灵机，——但并不是由于他好像把灵机当作自己的神来宣传。这是因为在希腊人那里，他的灵机是一个转变，采取了作决定的个人的性质，他们认为这个决定是出于个人的偶然性；而他们，由于环境的偶然性是一种外在的东西，因而也就把决定的偶然性当成一种外在的东西，也就是说，求问神论来进行决定；——他们意识到个别的意志本身是个偶然的東西。苏格拉底把决定的偶然性转移到自己身上，放在他的灵机上面，——正如希腊人把它放在一般的精灵上面一样，他把它放在他的意识中，——他正是把这种外在的精灵扬弃了。

苏格拉底抱着这个新的原则，作为一个以这样一种教导为职业的雅典公民，以他的人格与全体雅典人民发生一种关系，——不仅是与一群人，或者一群发号施令的人发生一种关系，而是与雅典人民的精神发生一种关系。雅典人民的精神本身、它的法制、它的整个生活，是建立在伦理上面，建立在宗教上面，建立在一种自在自为的、固定的、坚固的东西上面。苏格拉底现在把真理放在内在意识的决定里面；他拿这个原则教人，使这个原则进入生活之中。因此他与雅典人民所认为的公正和真理发生对立；因此他是有理由被控告的，这种控告，以及他的进一步的命运，我们还应该加以考察。

苏格拉底所遭受的攻击，以及他的命运，是大家熟知的。我们可以发现他的命运与他所从事的职业，即教导他的同胞以善，是矛盾的。我们联系苏格拉底和他的人民的本质来看，就会认识到这种命运的必然性；我们在苏格拉底这里要讲的不是哲学体系，而是一个个人生活的历史。苏格拉底所遭受到的攻击有两种：阿里斯多芬在“云”里面攻击了他；以后他又正式被控告到人民面前。

苏格拉底在人民面前的正式被控。我们不要像邓尼曼那样，在讲到苏格拉底的命运时说，雅典人作了一件大逆不道的事：“这位卓越的人物成为民主制度中常常发生的那些阴谋的牺牲品，被迫喝下毒酒，乃是一件伤天害理的事。像苏格拉底这样一个人，以正义”——（讲的不是一般的正义，而是问：哪一种正义？——道德自由的正义）——“作为他的行为的唯一准绳，一步也不离开正道，必然要造成许多敌人”——（为什么？这是愚蠢；要想装得比那一些被称为他的敌人的人好些，乃是道德上的伪善）——，“这些人是惯于从完全不同的动机出发行事

的。如果我们想到道德的败坏和三十僭主的统治，就一定会觉得很惊异，他居然能够安安静静地一直工作到七十岁。可是既然连三十僭主都不敢对他下手，那就越发令人惊异，在恢复了合法政府和自由的时候，在推翻了专制制度之后”——正因为如此他们才认识到了他们的原则所遭到的危险——，“像苏格拉底这样一个人，竟会成为阴谋的牺牲品。这个现象大概可以这样来解释，就是：苏格拉底的敌人们首先必须取得时间来罗致附和者，他们在三十僭主统治的时代所起的作用太不重要了。”

我们应当在苏格拉底的案件中分开两个方面：一方面是控诉的内容，法庭的判决；另一方面是苏格拉底对人民、对拥有主权者的态度。在审判过程中存在着两点情况：被告对他所以被控的理由的态度；以及被告对人民、对人民的权限的态度或承认人民最高权力的态度。苏格拉底被法官认为有罪，是由于他被控的内容；但是他被判处死刑，则是因为他拒不承认人民的权限，人民对一个被告的最高权力。

甲、控诉包括两点：（一）“雅典人民认为是神灵的，苏格拉底不认为是神灵，”他不信旧的神灵，“而提倡新的神灵；以及（二）他诱惑青年。”第一点是与他的灵机相联系的。对苏格拉底的控诉，以及苏格拉底对这些控诉的申辩，我们要加以详细研究；这两点克塞诺封都给我们作了叙述，柏拉图也给我们供给了一篇申辩。可是我们在这里不应满足于认为苏格拉底是一个卓越的人，他受了冤屈等等；在这个控诉里面，是雅典的民族精神起来对抗那个对他们极有害的原则。

关于控诉的第一点，即苏格拉底不敬祖国的神灵而提倡新的神灵这一点，克塞诺封让苏格拉底回答道：“他始终和别人一样，将同样的祭品供奉给公共的神坛，这是他的每一个同胞所看见的，他的原告们也同样可以看到。至于说他提倡新的精灵，那是因为他听到神的声音，指示他应当作什么事，”他的答复是“引以下的事实为自己辩护：卜者的呼唤声，鸟飞的姿态，人的言语（毕提亚的声音），牺牲的腑脏位置，甚至雷声和闪电，也都被认为是神灵的启示。神预知未来，只要神愿意，便作出指示，——这一点人人都和他一样是承认的；然而神对于未来也能作别样的启示。他说听见神的声音，这并不是说谎，这一点他的朋友们可以作证，因为他常常把这些启示告诉他们；而且以后始终是应验的。”克塞诺封说，“苏格拉底没有像智者那样研究自然”（早期的无神论者出于智者，他们认为太阳是一块石头，如阿那克萨戈拉，普罗泰戈拉），就这一点说来，“他既没有做过也没有说过任何不虔敬的事。”

对于控诉的这一部分的申辩在他的法官们身上所造成的效果，克塞诺封是这样表述的：“他们对他的申辩生气了，一部分人是因为不相信

克塞诺封“苏格拉底的申辩”，第一节；“回忆录”，第一卷，第一章，第一节；柏拉图：“苏格拉底的申辩”，第二四页（柏克尔本第一—四页）。

“苏格拉底的申辩”，第一——三节；“回忆录”，第一卷，第一章，第二——六节；第一九节。

“回忆录”，第一卷，第一章，第一节：“谁也没有看见或听说过苏格拉底做出或说出什么无神或不虔诚的事，因为他从未打算找出宇宙的本性，像多数别的人那样，他们是想求知智者们所谓的世界是怎样开始的。”

柏拉图：“苏格拉底的申辩”，第二六页（柏克尔本第一—八——一九页）。

同上书，第一四节；参看“回忆录”，第一卷，第一章，第一七节。

他的话，另一部分”相信他的话的人“则是由于妒忌苏格拉底被神灵看得比自己高。”这种效果是很自然的。就是在我们今天，这样的情形也会有这两方面。（一）或者是：当一个人自夸得到特殊的启示，特别是有关个人的行动和命运的启示时，得不到人相信；人们既一般地不相信有这种启示出现，而且也不相信他会遇到这种事情。（二）或者是：当一个人从事这种占卜的时候，完全可以有理由不许他做这种事，并且把他关起来。这样并不是一般地对他作出否定，认为上帝不能预知一切，也不是否认上帝能够对个人作出这种启示，人们将会抽象地承认这件事；但并不是现实地承认，人们在个别的场合是不相信这种事的。人们不相信对于他，对于这个个人，会有这种启示。因为何以只有他有，别人就没有呢？何以正好是这些鸡毛蒜皮的事情，完全个别的事情，像一个人是否会有一次快乐的旅行，他是否应与一个人交往，以及他是否会在法官面前有条有理地为自己辩护之类？何以个人能遇到的就不是无限多的事情中的另一些事情呢？为什么就不是更重要的事，不是有关整个国家幸福的事情呢？（个人的吸引力并不能提高知识。）因此人们就不再相信个人了，也不管这种事如果是可能的，就必定要发生在个人那里。这种不相信虽然并不否认一般的情形和一般的可能性，但是却不相信特定的情形，事实上是不相信事情的现实性和真理性。其所以无意识地不相信，是因为绝对意识（它应当是这样的）对于这样一些作为占卜对象以及苏格拉底的对象琐屑事物，整个说来是毫无肯定的认识的；在精神中类似这些琐屑的东西都被直接当成消逝的东西。其次，绝对意识对未来也是和对过去一样无知；它只知道现在。但是在它的现在、它的思维中也出现了未来和过去对现在的对立，因此它对未来和过去也有所知；不过它所认识的过去乃是一个有形相的东西。因为过去是现在的保存，是现实性；但未来则是现实性的对立，——无宁是个无形象的东西。从无形象的东西中，普遍概念首先在现在中得到了形象；因此一般说来，在未来中是不能看到任何形相的。人们有一种隐约的感觉，觉得当神活动的时候，所采取的方式并不是特殊的，也不是为了特殊的对象。人们认为这样一些特殊的东西是太不足道了，不值得在很特殊的情况下由神启示出来。人们也承认神决定个体，但是个体的意思是被了解为个体性的总体，一切个体性；人们说，神的作用方式是带有普遍的性质的。——此外，苏格拉底的这个灵机也并没有涉及真实的、自在自为地存在的东西，而只是涉及特殊性；因此这些灵机的启示比起他的精神、思维的启示来，是太微不足道了。

从某些更确定的概念来说，苏格拉底的灵机，对于他乃是有意志的、作决定的个别性；但是这种个别性在他本人看来具有着一个存在物、表象物的形式，他把它看成一个可以与他的个体性和他的意识区别开的本质，——把它当作一个独特的东西，而不当作特殊的作决定的东西，不当作意志。希腊人心目中正是有着这个方面。这种对于个体性的认识就是对于偶然性的意识；因此要由偶然的鸟飞和呼唤声来决定。但是在我们的文化中，决定也同样是偶然的，不过它是我的意志，——内在的偶然性；我愿意自己作为这个偶然性。在希腊人看来，意识的偶然性的方面也同样是一个存在的东西，对这个东西的认识乃是神谕，他们在神谕中获得这种个体性，作为一种普遍的认识，人人都可以向它请教决疑。

但是在苏格拉底那里，这个外在地设定的东西进入了意识，和在我们这里一样，不过还不是完全的，对于他还是一个存在着的声音，还不是个体性本身的声音，不是人人所具有的决断——平常的人所了解的良心——，而是表象，如尤比德或阿波罗等等；因此具有着独特性的外貌，这种独特性是一种特殊性，而不是一种公共的个别性，——这是他的法官们当然不能容忍的，不管他们自己是否相信。（凡是真正神圣的东西，都属于每一个人；才能、天才乃是一个个别的、独特的东西，——不过当它们表现为作品的时候才有真理性，因为它们是公共的。）在希腊人那里，类似这样的启示必须具有一定的方式和方法；例如便有官家的神谕（不是主观的），毕提亚，树木等等。如果神谕呈现在一个特殊的个人身上，呈现在一个普通公民身上，便要看作不可信的，不正确的；——苏格拉底的灵机，乃是一种异于希腊宗教中通行方法的方法。

德尔斐的阿波罗、毕提亚宣称苏格拉底是希腊人中间最智慧的人；关于他的这一个神论是值得注意的。在德尔斐的神论中，阿波罗是主持神论的知晓之神，——福布斯就是知晓者；他的最高的诫命是：认识你自己。这并不是对人的独特的特殊性的认识；认识你自己，这乃是精神的法则。苏格拉底实践了这条诫命，他使认识你自己成为希腊人的格言；他是提出原则来代替德尔斐的神的英雄：人自己知道什么是真理，他应当向自身中观看。毕提亚现在说了那样的话；然而拿人自己的自我意识，拿每一个人的思维的普遍意识来代替神论，——这乃是一个变革。这种内在的确定性无论如何是另一种新的神，不是雅典人过去一向相信的神；所以对苏格拉底的控诉完全是对的。

我们再来考察一下控诉的第二点，即是说，他诱惑青年。对这一点苏格拉底首先（也是在这一方面）提出反驳说：“德尔斐的神论曾经宣称，没有一个人比苏格拉底更自由（高尚）、更公正、更智慧。”然后他又提出他的整个生活来反驳这种控诉说：通过他经常表现出的那种实例，特别是他对待与他交往的人的实例，究竟有没有把一个人诱惑成坏人？因为他提出他的实例、他的生活来反驳那一般的控诉，所以必须对这控诉作进一步的阐述。证人上来了。“梅利托说，他知道有几个人，他把他们说服了，使他们服从他，有甚于服从自己的父母。”控诉的这一点主要是与安尼托有关的。因为他对这一点提出了证据，所以事情被证明了；证据是充分的。苏格拉底在离开法庭的时候，对这一点又作了进一步的说明。克塞诺封陈述道：“安尼托之所以敌视苏格拉底，是因为他曾经向安尼托这位体面人说，他不应当教育他的儿子去作制革的行业，而应当以一种配得上一个自由人的方式去教育他。”安尼托本人是一个制革匠，他的行业虽然常常是由奴隶去做的，本身却并不是可耻的；因此苏格拉底的话是说得不对的。苏格拉底又补充道：“他与安尼托的这个儿子熟悉，并没有发现他身上有什么坏的品质；但是他预言说：他

柏拉图：“苏格拉底的申辩”，第二一页（柏克尔本第九七页）。

克塞诺封：“苏格拉底的申辩”，第一四节。

同上书，第一六——一九节；“回忆录”，第一卷，第二章，第一——八节。

同上书，第二 节；参看“回忆录”，第一卷，第二章，第四九节以次。

克塞诺封：“苏格拉底的申辩”，第二七、二九——三一节。

不会仍然去从事他父亲所作的那种属于奴隶的工作。可是因为他没有诚实的（明智的，理性的，正直的）人在旁扶助他，所以他将会陷入恶劣的欲望，并且会放荡起来。”克塞诺封补充道：“苏格拉底的预言是字字应验了，这个青年去喝酒，日夜喝得烂醉，变成了一个彻底下流的人；”这是不难了解的，因为一个人如果感觉到自己适于去做某种更高级的事（不管是否真正如此），并由于这种心情上的矛盾而不满他所处的境况，而同时又不能达到别的境况，那么，他便正好由这种不愉快而进入半途而废，然后走上邪恶的道路，这条道路常常便把人毁了。苏格拉底的预言是极其自然的。

苏格拉底对于那个说他引诱儿子们不服从父母的更加确定的控诉，用以下的问题来进行反驳：“人们在选择公职人员的时候，例如选择将军的时候，是不是宁愿选父母，而不愿选那些对战斗艺术有经验的人呢？在任何方面，总是宁愿选择那些对一门艺术或科学最熟练的人。可是，他之所以被告到法庭上来，却是由于儿子们认为在求得人类的至善方面，亦即在被教育成高尚的人这一方面，宁愿选择苏格拉底而不愿选择父母，——这岂不是很值得惊异的吗？”这个回答从一方面说固然是正确的，可是我们看到，我们在这里也可以说苏格拉底的回答并不全面；因为控诉的真正的要点并没有碰到。我们看到，他的法官所发现的不公正的地方，乃是在于他作为一个第三者，在道德上干预到父母与子女之间的绝对关系。一般说来，关于这一点是没有多少可说的；因为一切都系于这种干预的方式上。这种干预在个别的场合乃是必要的；但是整个说来，是不应该有这种干预的，至少偶然的私人是不应当擅自干预的。儿女必须有与父母为一体的感觉，这是最初的直接的伦理关系；每一个教育者都应当尊重这种关系，使它保持纯洁，并培养对这一关系的感受。因此当一个第三者投身到父母与子女之间的这种关系里面时，便造成一种干预，使子女为了自己的好处而降低对于他们的父母的信赖，并且使他们想：他们的父母是坏人，他们会从父母对他们的谈话和教育中受到败坏（作出不公正的行为）：这简直太令人生气了。儿童在道德和心情方面所能遭遇到的最坏的事情，莫过于把一向必须尊重的那个约束放松或者割断，把它变为怨恨、轻蔑和恶意。谁这样做了，谁就是损害了最重要的伦理。这种一体性，这种信赖，就是人赖以长大的伦理的母乳；幼失父母是一种很大的不幸。儿子也和女儿一样，必须从与家庭的天然统一中分出来和独立起来；——不过这是一个毫不勉强的分离，并不是敌意的和轻蔑的。当心中怀着这样一种痛苦的时候，就需要有一种伟大的力量和办法，才能克服它和治好创伤。

如果我们现在来谈一谈苏格拉底的那个实例，则可以看到，苏格拉底似乎是通拉他的干预，惹得青年人对自己的境况发生不满。安尼托的儿子诚然可能发现他的工作整个说来与他自己是不适合的；但是使这种不满情绪进入意识，借着苏格拉底这样一个人的权威而得到认可，却是另外一件事。我们很可以揣测到，如果苏格拉底和他混在一起的话，一定会加强、巩固和发展他的这种不合适的情绪的萌芽。苏格拉底指出了

克塞诺封：“苏格拉底的申辩”，第二——二一节；“回忆录”，第一卷，第二章，第五——五五节；柏拉图：“苏格拉底的申辩”，第二四——二六页（柏克尔本第一——一七页）。

他的秉赋的方面，向他说，他是适于做一种较好的事的；这样便奠定了这个青年人的决裂情绪，加强了他对自己的境况、对他的父亲的厌烦、不和和不满，于是这种不满便成了他的堕落的根源。由此可见，这种控诉并不是没有根据的，而是有充分的根据的。因此法庭判定这个控诉有根据；这并不是不公正的。

问题只是：人民是怎样开始注意到这一点的，这样一些事情是在何种程度上成为立法的对象的，控诉的这些点是在何种程度上被提到法庭的。依照我们的法律，（一）这种占卜是不许可的，是被禁止的（宗教法庭，卡利奥斯特罗）；（二）这样一种道德上的干涉，在我们这里是比较有组织的，我们有特殊的机构来执行这种任务，这种干涉应当始终是公共的。不服从父母是头一个违反伦常的原则。可是这种问题该不该提到法庭上讨论呢？这首先就牵涉到国法问题，这样就容许一个很大的宽度存在了。当一个教授、一个传教师攻击某个宗教的时候，政府一定会加以注意，它是完全有权力这样作的。当政府加以注意的时候，是会引起纷纷议论的。这无疑是有个限度的，这个限度在思想自由和言论自由方面是很难划定的，而一般是以默契为依据的；有一个不可逾越的点，例如煽动叛变便是。人们说，“坏的原则自己毁坏自己，得不到同意。”这话有一部分是真的，有一部分却不是真的；——在平民那里，智者们的雄辩便激起了他们的感情。“这只是理论，并无行动。”可是国家便是建立在思想上面的，国家的存在便是依靠人们的见解；国家是一个精神的领域，不是一个物质的领域，——精神是本质的东西。因为是某些基本准则、原则构成了国家的支柱，所以，如果原则受到了打击，政府是必须干涉的。

在雅典还有一个完全不同的情况；我们必须以雅典国家和它的礼俗为论断的根据。按照雅典法律，也就是说，按照绝对国家的精神，苏格拉底所作的这两件事情都是破坏这种精神的。在我们的宪法中，各个国家的共同原则乃是一个较坚强的共同原则，它却听任个人自由地活动；个人对于普遍原则不能是那样危险的。（一）毫无疑问，当这个作为一切事物的根据的公共宗教趋于瓦解的时候，这对于雅典国家是一个颠覆，因为在我们这里，国家乃是一个独立的绝对的力量。灵机也是一种异于公认的神灵的神；它与公共的宗教相矛盾，它使公共的宗教具有一种主观任意的成分。确立的宗教与公共的生活有如此内在的联系，因此如果没有它，国家就不能存在；宗教造成了公共立法的一个方面。因此在人民看来，提倡一种把自我意识当作原则、并且使人不服从的新的神，这当然是一种犯罪的行为。关于远一点，我们可以与雅典人争辩，但是必须承认[对于雅典]这乃是一贯的，必然的。（二）妨害父母与子女的关系，这一点也是不假。父母与子女之间的伦理关系，在雅典人那里，比起在有了主观自由的我们这里来，还要更坚固些，还要更是生活的伦理基础。孝道乃是雅典国家的基调和实质。苏格拉底从两个基本点上对雅典生活进行了损害和攻击；雅典人感觉到这一点，并且意识到了这一点。既然这样，苏格拉底之被判决有罪，难道还值得奇怪吗？邓尼曼说：

十八世纪一个意大利伯爵，巫教徒。——译者

“ 尽管这些控诉包含着十分明显的虚妄不实，苏格拉底却被判处死刑了，因为他思想高尚，不屑于用那些人们惯于用来买通法官改变判决的庸俗卑下的手段。”但是这完全是不符合事实的。他是被发现有罪了，不过并没有被判处死刑。

乙、这可以说是他的审讯的另一方面；在这里开始了他的命运的第二个方面。依照雅典法律，被判为有罪的人有自己规定刑罚的自由。这是只说刑罚的方式，而不是说刑罚本身；苏格拉底要服刑，这一点法官们已经给他规定了。他这时可以由陪审官的法庭诉诸人民，提出希望免去刑罚的请求（并不是正式的吁请）；——这是雅典法律中一个卓越的措施，是表明人道的。陪审官判定他有罪，正如在英国由陪审官宣判有罪是一样的。另外再由法官判定刑罚；在雅典也曾是这样的，——不过人们还是以人道对待罪人，让他自己决定刑罚，不过不能任意决定，而要适应着罪行量刑：或者科罚金，或者放逐。被判有罪的人要向法官表白，这就包含着：他服从法庭的判决并且承认自己有罪。苏格拉底拒绝给自己定一种刑罚，这种刑罚本来可以是一笔罚金，也可以是放逐的；若不然他就要在这两种刑罚和死刑之间选择一种。苏格拉底拒绝选择前者，拒绝给自己作一个估计，像法律手续所规定的那样，因为这样一来，像他所说的那样，他就会自己承认有罪了；但是问题不再是在于他的罪，而只是在于接受哪种刑罚。

我们当然可以把这种拒绝看作一种道德上的伟大，但是另一方面，它又在某种程度上与苏格拉底以后在牢狱中所说的话矛盾，他曾说过：他坐在这里，因为这样对雅典人似乎好些，——并且服从法律对他自己也好些；他不愿意逃走。但是这正就是他第一次屈服，因为雅典人认为他有罪，而他尊重雅典人的这个意思，承认自己有罪了。如果他是前后一贯的话，他应当认为自己科自己以刑罚要好一些，因为这样他不但服从了法律，而且同时服从了判决。我们在索福克勒那里，看到那神圣的安提贡，那个在地上出现过的最壮丽的形象死去了；她最后的话是这样说的：

——“ 如果这样使神灵满意，

“ 我们就承认自己有过失，因为我们受了苦。” 柏里克勒也服从拥有主权的人民的判决；我们看到在罗马共和国，最高贵的人们也向公民恳求。但是在这里，相反地，苏格拉底拒绝了这种服从。我们佩服他有一种道德上的独立性，它意识到自己的权利，坚持不屈，既不变其操守，也不承认自己认为公正的东西是不公正的。他因此冒着被处死刑的危险。他拒绝向人民表示他愿意服从人民的权力，这是致使人们将他判处死刑的原因。因为他不愿给自己定刑罚，因为他蔑视人民的司法权力，所以他的命运是处死。他诚然一般地承认人民的主权、政府的主权，但是在这个个别的场合中他就不承认了；然而人民的主权不但应当一般地加以承认，而且要在每一个个别场合下加以承认。所以他的命运是处死。在我们这里，法庭的权限是预先设定了的，犯罪的人不用什么别的手续便判决了；但是在希腊人那里，我们看到有一种特别的要求，被判

克塞诺封：“苏格拉底的申辩”，第二三节。

索福克勒：“安提贡”，第九二五——九二六页。

决的人必须通过对自己的估量，对法庭所作的认为有罪的判决公开地加以承认，加以认可。（今天释放当事人只是看行为。）在英国诚然不是这样的；但是还有一种与此仿佛的形式在英国通行，就是要问被告，他愿意根据哪一种法律来审判。然后他答道，愿意根据他的国家的法律并在他的人民的法庭上受审；这就预先表示出对司法程序的承认。

苏格拉底以他的良知与法庭的判决相对立，在他的良知的法庭上宣告自己无罪。但是没有有一个民族，尤其是像雅典人那样一个具有这种自由的自由民族，能够承认一个良知的法庭；这个民族除了自己所具有意识以外，不知道任何履行义务的意识。“如果你意识到履行了你的义务，那么我们应当也意识到你履行了你的义务。”因为人民在这里就是政府、法庭、普遍者。一个国家的第一条原则是：没有什么较高的理性、良知、正义，像人们所期望的那样，除去国家所认为公正的东西而外。教友派、再洗礼派等等，抗拒国家的确定的权利，如保卫祖国，他们在一个真正的国家里面是不能立足的。这种可怜的自由，即思想和信仰每个人所愿意的东西的自由，是不存在的；这种回到自己的义务的意识之中的作法，也同样是不存在的。如果这种意识不是伪善，那么个人所做的事就应当是义务，就应当被所有的人认为是如此。如果说人民可以犯错误，那么个人更能犯错误；个人应当意识到自己会犯错误，并且比人民更容易犯错误。法庭也有良知，它应当根据良知来判断；法庭是拥有特权的良知。法律的矛盾可以表现在以下一点，即：每一个人的良知都要求着不同的东西，而只有法庭的良知是有效的。法院是普遍的合法的良知，它无须承认被告的特殊良知。人们很容易自以为已经履行了自己的义务；但是法官要研究义务事实上是否履行了，即使人们有了这种意识。

苏格拉底也不愿在人民面前低头，来恳求免去他的处罚；苏格拉底之所以被判死刑，以及这个判决之所以在他身上执行，就是因为他不承认人民的最高权力，——这并不是对他被判定犯了的那个过错的惩罚。正是人民中间那些出人头地的人应当承认人民的权威；所以我们看到柏里克勒为了阿斯巴西娅、为了阿那克萨戈拉而奔走于公民面前，为他们向人民作出恳求。这里面并没有什么污辱个人的地方，因为个人必须在普遍的权力面前低头；这个实在的、最高贵的、普遍的权力就是人民。苏格拉底以最高贵、最安静的（英勇的）方式去赴死，这一点，在苏格拉底是非常自然的。柏拉图对苏格拉底最后几个钟点的美丽的景象所作的叙述，虽然并没有包含什么了不起的东西，但是却刻画了一个动人的形象，描述了一件高尚的行为。苏格拉底最后的谈话是通俗哲学，——在这里才开始讲灵魂不死；荷马让阿基里斯在阴间说，他宁愿作一个耕地的奴仆，而不愿在这个地方，——这是完全不能安慰人的话。

雅典人民主张他们的法律是公正的，他们坚持自己的习俗，反对这种攻击，反对苏格拉底的这种伤害。苏格拉底伤害了他的人民的精神和伦理生活；这种损害性的行为受到了处罚。但是苏格拉底也正是一个英雄，他独立地拥有权利，拥有自我确信的精神的绝对权利，拥有自我决定的意识的绝对权利[译者按：此处“权利”意即“公正”，原文系一字：Recht]。如所说过的那样，现在这个新的原则既然与它的人民的精神发生了冲突，与现存的思想发生了冲突，因此必须出现这种反动。可是在刑罚中消灭的只是个人，并不是这个原则；雅典人民的精神并没有从这

种伤害、从这个对原则的抛弃中恢复过来。个体性的不正确的形式被剥去了，而且用的是强制的方式，是用刑罚来进行的。这个原则以后上升到了它的真正的形式。这个原则的真正的方式是普遍的方式，正如它以后所采取的那样；其中不当之处，在于这个原则仅仅是作为一个个人的所有物而出现。这个原则的真理乃在于作为世界精神的形式而出现，作为普遍原则而出现。能够理解苏格拉底的并不是他的同代人，而是后世人，因为后世人超出于二者之上。

人们也许会设想，这种命运并不是必要的，苏格拉底的生活并不是必须采取这一个结局，苏格拉底应该可以作为一个私人哲学家而活着和死去，他的学说应该可以为他的学生们安静地接受，也可以得到传播，而不为国家和人民所注意；如果这样想，这场控诉看来就是偶然的。然而我们必须说，是通过这一种结局，这个原则才得到了它的真正的荣誉。这个原则是一个总体，——它并不是一个很新、很独特的东西，而是那自我发展的意识本身之中的一个绝对的基本环节，它是注定要产生一个新的更高的现实的。这个原则的价值，在于它是在与现实的直接关联中出现的，而不是仅仅作为意见和学说等等而出现的。这种关联本身便存在于原则之中；这个原则的真正的地位，便在于它和现实相关联，并且它是与希腊精神的原则相对抗的。雅典人有荣幸遇到了这个原则；他们正确地见到了这个原则与他们的现实处在这样一种敌对的关系中，——于是按照着这个看法行事。因此[苏格拉底所造成的]后果并不是偶然的，而是为原则必然地决定了的。也就是说，认识这种关系，——感觉到他们已经为这个原则所沾染了：这一种荣誉是属于雅典人的。

丙、以后雅典人也曾对苏格拉底的这一判决表示后悔，并且把控告他的那些人一部分处了死刑，一部分放逐了。因为按照雅典法律，一个人如果控告了别人，而又被发现是诬告，总是要科以如果所告属实时犯人当受的相同的刑罚。这是这出戏的最后一场。一方面，雅典人由于自己的后悔而承认了这人的个人的伟大；而另一方面（这是进一步的意义），他们也认识到，苏格拉底的这个原则，虽然对他们是有害的和敌对的，——即提倡新神和不敬父母，——却已经进入了他们自己的精神，他们自己也处在这种矛盾分歧之中：他们在苏格拉底那里只是谴责了自己的原则。他们对苏格拉底的那个公正的判决后悔了；在这个后悔中就包含着：他们自己但愿这个判决不曾发生。然而从后悔中并不能得出结论说，这个判决不曾发生，而只能说明：只是对于他们的意识说，但愿这个判决不曾发生。如果这个判决对于他们的意识是这样的，并不能推出：判决本身就是不曾发生的。两方面都是无罪的，但是这个无罪是有罪的，并且因为它的罪过而受到惩罚；如果它不是有罪的，那就只是无意义的、可轻视的了。我们所看见的，就是这个，——不是一个倒霉的无罪的人；那是一个傻瓜。如果在悲剧中出现了暴君和无罪的人，那个戏就写得淡而无味了；——那是贫乏的，毫无道理的，因为这里面有的只是空洞的偶然性。一个伟大的人会有罪的，他担负起伟大的冲突；因此基督放弃了他的个体性，牺牲了自己，——但是他的事业，由他作出来的事情，却保留下来了。

因此苏格拉底的命运是十分悲剧性的。这正是那一般的伦理的悲剧性命运：有两种公正互相对立地出现，——并不是好像只有一个是公正

的，另一个是不公正的，而是两个都是公正的，它们互相抵触，一个消灭在另一个上面；两个都归于失败，而两个也彼此为对方说明存在的理由。雅典人民已经来到了这个文化的时期，个人的意识作为独立的意识，与普遍的精神分离开来了，变成自为的了；这一点雅典人民在苏格拉底身上（他们是对的，他也是对的）看到了，但是他们又感觉到这是败坏礼俗；因此他们处罚了他们自己的这个环节。苏格拉底的原则并不是一个个体的过失，而是包含许多个体在其中；这种罪过正是人民的精神在自己身上所犯的罪过。这种识见扬弃了苏格拉底的判决，苏格拉底在人民看来似乎并没有犯罪；因为人民的精神现在一般地是由普遍精神回到自身的意识。这是雅典民族的解体，它的精神因而不久将从世界上消失；但是这样一来，从它的灰烬中便升起了一个更高的精神。因为世界精神已经上升到一个更高的意识了。

苏格拉底是一个英雄，因为他有意识地认识了并且说出了精神的更高的原则。这个更高的原则是有绝对的权利的。这个原则现在出现了，它表现得与精神意识的另一形态处在必然的关系中，这一种形态构成了雅典生活的实质，构成了苏格拉底所生活的世界的实质。希腊世界的原则还不能忍受主观反思的原则；因此主观反思的原则是以敌意的、破坏的姿态出现的。因此雅典人民不但有权利而且有义务根据法律向它进行反击；他们把这个原则看作犯罪。这是整个世界史上英雄们的职责；通过这些英雄才涌现出新的世界。这个新的原则是与以往的原则矛盾的，是以破坏的姿态出现的；因此英雄们是以暴力强制的姿态出现，是损坏法律的。作为个人，他们都各自没落了；但是这个原则却贯彻了，虽然是以另一种方式贯彻的，它颠覆了现存的东西。这个苏格拉底的原则，是以另一种方式使希腊生活趋于没落的东西；阿尔其比亚德和克里底亚是苏格拉底最钟爱的人：克里底亚是三十僭主中最有势力的一个，阿尔其比亚德具有轻佻的才智，他曾经与雅典人民开过玩笑。这也是对苏格拉底不利的。主观识见的原则，在他们那里是实践的；他们按照这个原则生活过。

雅典国家还存在了很久，可是它的特性的花朵很快就雕谢了。苏格拉底的特点是：他在思想中、在知识中掌握了这个原则，并且证明这个原则对知识是有效准的。这是较高的形态。知识带来了原罪，但是它也同样具有赎罪的原则。因此在别人那里仅仅是堕落的那个东西，在苏格拉底那里（在他那里乃是认识的原则）也是那包含着医治在内的原则。这个原则的发展便是整个以后的历史。

意识本身的内在性的原则，乃是致使以后的哲学家们摆脱国家事务的原因，他们专门培养一个内在的世界，放弃了人民伦理教育的普遍目的，采取了一个与雅典精神、与雅典人相对立的立场。这是因为目的和兴趣的特殊性现在在雅典变得强有力了。这一件事实是与苏格拉底的原则有共同之处的，就是那在主体看来是公正、义务，是应作的、好的、有益的事情——不管是对于自己的还是对于国家的——，乃是以主体的内在规定与选择为转移的，并不是以法度、普遍原则为转移的。这一个由自己为个人作决定的原则，是表现为（和变成了）雅典人民的堕落，因为这个原则并没有与人民的法度合而为一。在任何一种场合之下，较高的原则总是显得有破坏性，因为这个原则尚未与人民的实质合而为

一。雅典生活变得如此薄弱，国家在对外关系方面变得非常无力，这是因为精神是一个在内部分化了的東西。因此雅典国家变得从属于斯巴达；我们最后更一般地见到这样一些国家外表上臣服于马其顿人。

关于苏格拉底我们就讲到这里。我在这里讲得很详尽，因为所有的各点都很协调；一般说来，这是一个伟大的历史转折点。苏格拉底死于第九十五届奥林比亚赛会的第一年（公元前三九九——四〇〇年），那时他是六十九岁；——这是伯罗奔尼撒战争结束后一届奥林比亚赛会的时间，是柏里克勒死后二十九年，亚历山大出生之前四十四年。他经历了雅典全盛和开始衰落的时期；他体验了雅典繁荣的顶点和不幸的开始。

丙、苏格拉底派

苏格拉底派是第二阶段的第三节，第三阶段是柏拉图和亚里士多德。

苏格拉底被标志为哲学精神（思维）的一个转折点。他提出了认识和普遍概念。我们看到，随着他，并且从他起，开始了认识，同时世界也上升到自觉思想的领域之中，自觉思想的领域变成了对象。我们不再听到人们问答（研求）什么是本质、自然，而只听到人们问答什么是真理；——换句话说，本质已经被规定为不是自在的东西，而是像在认识中那样的东西。因此我们看见发生了自觉的思维对本质的关系问题，而且这个问题变成了最重要的问题。真理和本质并不是一个东西；真理是被认识到的（被思想到的）本质，而本质则是单纯的自在。这个单纯的东西诚然本身是思想，并且是在思想之中；但是如果说，本质是纯粹的存在，或本质是（理智）——则本质通过（一）存在，（二）生成，（三）自为的存在（原子），（四）尺度（必然性），然后发展为一般思维的概念——那么，这就直接是说，本质具有一种对象的形式。换言之，本质是对象与思维的单纯的统一；本质并不是纯粹客观的，——因为存在是视之不见，听之不闻的；它也不是与存在者相对立的纯粹思维，——因为这是自我意识，是与存在和本质有别的自为的存在。它不是那从自身的区别回到自身的统一，不是认识和认知。在认识中，自我意识一方面表现为本质、自为的存在，另一方面又表现为存在；它自己意识到这个区别，又从这个区别折回到二者的统一。这个统一、结果，是被意识到的，是真理。真理的一个环节是对自身的确定性；这个环节已经加到本质上面，——也就是在意识之中并且为了意识而存在了。

哲学上紧接着的下一个时期就是由于这个运动以及对这个运动的研究而著名，——这个时期所讲的不是那独立外在的、纯粹对象性的本质，而是那与自我确认处在统一之中的本质。关于这一点，不可作这样的了解，仿佛这个认识本身被当成了本质，因而它便被当作绝对本质的内容和定义；或者，仿佛本质被规定为作为存在和思维的统一而对这些哲学家的意识出现，仿佛这个本质之所以这样，是由于哲学家们对本质是这样思维的；事实上是，如果没有这个环节（自我确认），他们是再不能谈本质和本质性的东西的。这个时期也是一个过渡时期，它本身就是认识的运动，它把认识看作关于本质的科学，而正是这种科学，才使那个统一出现了。

在这个规定中，我们现在看到，一般的认识有时是采取主观的意义和个别性的意义，被规定为自我确认，或者被规定为感觉，或者是意识对感觉所作的努力被限定为本质的东西，被认作对于一般意识的本质；有时候则相反，是把运动中的纯粹思维与个别的东西结合起来认识，而共相的多方面的变化便进入意识；有时候那不动的、自身关联的一般思维的单纯性成为个别意识的本质，正如它的认识所造成的那样；有时候这个思维是被当作概念，这个概念对一切、对一切特殊性和概念的特殊方面采取否定的态度，对认识和认知本身也是如此。

从这个规定中，现在可以看出什么样的哲学系统能够在我们面前出现了。在这个时期中，建立了思维对存在的关系，或者普遍对个别的关

系。这个关系有下列三方面：（1）矛盾成为哲学的对象——我们看到矛盾、意识的矛盾进入了意识，我们看到，对于这个矛盾，平常的表象是没有意识的，只是混淆不清、无思想地在其中飘荡。以及（2）共相被认作本质；最后（3）认识到抽象知识本身，这种知识并不能越出它的概念的范围，由于它是对于一种内容的更加广泛的揭示的知识，所以它不能给予自己以这一内容，而只能思维它，只能以一种单纯的方式来规定它。

苏格拉底的影响是广泛的，在思想领域内有着教化作用（伟大的刺激、鼓舞乃是一个教师的主要功劳，主要影响方式）；他曾经发生了主观的形式的影晌，在个人中、主体中引起了分歧矛盾，——不过是形式的。其余的影响、产物则是使每人听任自己的爱好、意愿，——不是客观的思想，因为他的原则是主观意识。

苏格拉底本人并没有越出下面这个范围：他把自身思维的单纯本质、善宣示为一般的意识，并且研究了善的各个特殊概念，研究这些概念是否充分表达出了它们所应表达的善的本质，是否在事实上规定了善的内容实质。他把善当作行动着的人的目的。因此他便听任整个表象世界、整个客观本质自为地存在着，而不去寻求从善、从被意识到的东西的本质到事物的过渡，不去认识那作为事物本质的本质。因为当一切现代思辨哲学宣布共相为本质时，这个本质在它初次出现时具有一种假象，仿佛是一个个别的规定，除此以外还有许多其他的规定。认识的充分运动才抛掉了这个假象；宇宙的体系把它的本质表现为概念，表现为有部分的整体。

从这种教化中，产生出来了各种各样的学派和原则。关于苏格拉底的教化的方式，他的许多朋友都有记述，他们始终忠实于他的这个方式，不越出一步，并且（有许多人变成了著作家）满足于如实地描述他那种方式的谈话，这些谈话或者是他们亲身经历的，或者是他们听来的，有时候他们甚至捏造出这种谈话；此外，这种谈话的记述中还包含着思辨的研究，并且（他们有着实践的目的）尽他们的义务，即坚定地、忠实地、安静地和满意地保持他们的身份和立场。克塞诺封是这些人中间最有名、最杰出的一个。如果提出这样一个问题，要问究竟是他或是柏拉图给我们叙述的苏格拉底在人格和学说方面更加可靠，那不用说，我们在个性和方法方面，在谈话的外表方式方面，的确也可以从柏拉图得到一个忠实的、也许更有教养的苏格拉底的形象，但是在他的认识的内容方面和他的思想的教养的程度方面，我们则主要是在克塞诺封那里知道的。

我所谓苏格拉底派，是指那些严格遵守苏格拉底的教训的学生和哲人们。我们在他们身上发现的不是别的，只是对苏格拉底的方法的抽象了解，看起来非常片面，并且派别很多。人们曾经谴责苏格拉底，说从他的学说中产生了这些各色各样的哲学；这是由于他的原则本身不确定和抽象的缘故。我们首先在所谓苏格拉底派的哲学观点和方法中认识到的，就只是从这个原则本身派生出来的一些特定的形式。

但是除了克塞诺封以外，也还有许多别的苏格拉底派写过对话，这些对话有一部分是与苏格拉底的真实的谈话为根据，有一部分是他们依照他的方式制造出来的。艾斯其纳、斐多、安底斯泰纳和许多别的人都有过记述（其中艾斯其纳的若干篇流传到了今天），此外还有一个鞋

匠西门所记述的，“苏格拉底常常在这人的作坊里和他交谈，以后他小心翼翼地把苏格拉底同他说的话写了下来。”（关于文献，我略过不讲了。）他的章节的题目，和另外一些留下对话的人的一样，都可以在第欧根尼·拉尔修的记述中找到；可是我们对这些东西是没有兴趣的。

在苏格拉底派中间，有一部分谨守着苏格拉底的直接教训和方式；另一部分则越出了这个范围，——从苏格拉底出发，发展和坚持了哲学的一个特殊方面，一个特殊观点，哲学意识是由他带到这个观点上的。这个观点本身之内包含着自我意识的绝对性，以及它的自在自为地存在的普遍性对于个别性的关系。

在那些具有一种独特价值的派别中，首先应当指出麦加拉派，麦加拉的欧几里德是这一派的首领。苏格拉底死后，他的一群学友都离开雅典，奔往麦加拉；柏拉图也往那里去了。欧几里德原来住在那里，他尽力（很好地）接待了他们。当苏格拉底的罪名取消而原告受到惩罚之后，苏格拉底派有一部分人回去了，一切又恢复宁静了。我们应当考察三个苏格拉底学派。除了上述的第一派以外，还有居勒尼学派和犬儒学派，——这是三个彼此之间非常不同的学派；由此可以看得很清楚，苏格拉底是没有任何确定的体系的。在这些苏格拉底派那里，主体这一规定被提到重要地位，不过主体只是普遍概念中的一个规定。真和善是原则、绝对；而原则同时又表现为主体的目的，这个目的要求反思，精神的教养，一般思维的教养，并且要求人们能够说出什么是一般的善和真。在这些苏格拉底学派中间，整个说来，仍然主张主体本身就是目的，主体通过培养它的认识而达到它的主观目的。但是那规定的形式乃是科学，乃是普遍概念；因此普遍概念不复是那样抽象，对普遍概念的各个规定加以发展便产生出科学。

麦加拉派是最抽象的；他们死钉着善的定义不放。麦加拉学派的原则就是单纯的善，单纯形式的善，单纯性的原则；他们把善的单纯性的主张与辩证法结合在一起。他们的辩证法，即是认为一切确定的、有限的东西都不是真实的东西。麦加拉派的任务是认识规定、共相；这个共相，他们认为是具有共相形式的绝对，因此绝对必须坚持共相的形式。

居勒尼派曾经试图给善作进一步的定义，并且称善为快乐、享乐。居勒尼学派的原则看来离苏格拉底的原则很远，甚至表现为苏格拉底的原则的反面。我们觉得这个变灭事物的原则，感觉的原则，是与善直接相反的；但是情形并非如此。问题在于：什么是善？于是居勒尼派把那看来是确定的合乎人意的事物当成[善的]内容；不过这样便需要有一个有教养的精神。这里所指的是那种由思想所规定的享乐。居勒尼派也同样承认共相，不过这个共相必须具有一个特定的内容，即它是什么；他们现在认为这个特定的内容便是适意的感觉。

犬儒派也对善作了进一步的规定，不过与居勒尼派是相反的：善存在于那些单纯的自然需要之中。他们同样把人所关注的一切特殊的、有限的东西当成不应当要求的東西。他们的原则是善。可是它具有什么内容，什么特性呢？它的特性是：人应当按照自然而生活，接近单纯的自

第二卷，第一二二——一二三节；第六——六一节；第一——五节；第六卷，第一五——一八节。
“第欧根尼·拉尔修”，第二卷，第一——六节。

然物。犬儒派的原则也是通过认识共相去培养精神；不过个人的使命必须通过对共相的这种认识而达到，个人要使自己坚持抽象的普遍性，坚持自由和独立，而对一切以往有效准的东西采取漠不关心的态度。

这三个学派不能加以详尽的论述。居勒尼派的原则，后来以更科学的方式发展为伊壁鸠鲁主义，而犬儒派的原则则为斯多葛派所发展。

一 麦加拉学派

欧几里德被看成是麦加拉派思想方式的创始人。因为他和他的学派坚持普遍性的形式，并且曾经企图和意识到把一切特殊的东西当成无有（因为他们由于好辩而受到谴责），所以他们得到了诡辩派的称号。个别性的方面内部所包含的矛盾，是麦加拉派特别坚持的。为了使人们对于一切特殊事物的意识陷于混乱，他们把辩证法发展到很高的程度；但是据说，他们固然是以很高的技巧来进行，可是却以一种盛气凌人的态度来辩证，因此别人便说，他们不应当称为一个学派，而应当称为一个愤怒。他们特别致力于发展辩证法；我们看到他们在这一方面是步爱利亚派和智者派的后尘。看起来他们似乎是使爱利亚派重新复活了（他们本身就和爱利亚派是同样的东西）；不过只是部分如此，因为爱利亚派是研究存在的辩证法家——“本质是存在或一，任何特殊的东西都不是真实的”——，而现在麦加拉派则以善为存在（怀疑派只管主观精神本身的宁静）。智者派则相反，他们并不把他们的运动归结到单纯的普遍性，当作固定、持久的东西。斯底尔波、第欧多罗和梅内德谟也曾被列举为有名的诡辩派。

1. 欧几里德

欧几里德这个人，据说在雅典和他的祖国麦加拉处在紧张状态中的时候，在高度敌对的时期，常常穿着女人的衣服潜往雅典，连死刑也不惧怕，目的只是为了能够听苏格拉底讲话，与他相交结。他并不是那位数学家。欧几里德曾说出这样的话：“善是一，”而且是唯一存在的，然而“却有许多名称；有时称为理智，有时称为上帝，常常也称为思维，等等。但是与善相对立的东西是根本不存在的。”因此在这里他的原则乃是单纯的善，真理的单纯性和同一性。由此可见，麦加拉派是和苏格拉底一样，一般地把善说成普遍意义下的绝对本质；但是不像苏格拉底那样，还承认善以外的许多观念，好像这些观念对于人毫无利益似的。他们甚至攻击认这些观念还有效准的看法，认为它们对于人只是可有可无的；他们断言它们是根本不存在的。这样，他们便是在爱利亚派的范畴中了；他们说，只有存在是存在的，消极的东西是不存在的。麦加拉派也和爱利亚派一样，指出其他的一切都是不存在的。他们曾经在一切观念中指出矛盾；这就是他们的好辩。

在这一方面，他们的辩证法是为他们服务的。因为辩证法就是指出这种无有，所以麦加拉派在这一方面特别有名，除了欧几里德以外，特别是欧布里德，以后则是斯底尔波，他们的辩证法都同样是涉及外在观念和言词中所出现的矛盾，因而他们也有一部分流于玩弄语言。苏格拉

“第欧根尼·拉尔修”，第六卷，第二四节。

奥拉·格利乌：“雅典纪事”，第六卷，第十章。

梅纳鸠注“第欧根尼·拉尔修”，第二卷，第一六节。

“第欧根尼·拉尔修”，第二卷，第一六节；参看西塞罗：“学园问题”，第四卷，第四二章：麦加拉派的说法与柏拉图没有什么大差别，乃是一种高尚的学说，云云。

底只是使个别的、特别是道德的观念或关于认识的观念发生动摇，——这是偶然的辩证法；麦加拉派则相反，他们使辩证法成为一种更普遍和更重要的东西。苏格拉底总是谈论关于义务、关于道德上的善的流行观念，谈论关于什么是认识的那些最切近的观念和说法，麦加拉派（他们的哲学的辩证法）则更加转向于表象和语言的形式方面，不过还不像以后的怀疑派那样，转到纯粹概念的特殊内容上；因为[在他们那里]认识、思维还没有出现在抽象概念中。他们善于锐敏地指出矛盾，并且纠缠在里面，使别人陷于困境。关于他们的独特的辩证法，所讲的并不多，而关于他们在普通意识中、在表象中所引起的混乱，讲的是比较多的。关于这一点，是有许多轶事谈到的。他们以平常谈话的方式运用了辩证法。我们所谓谐谑，在他们乃是正规行业。苏格拉底也一再地把注意力放在日常的对象上。（在我们的谈话中，一个人主张一件事物，便要认为这件事物有用处、有价值。）许多关于他们的辩论艺术和他们的谜语的轶事都是开玩笑的，但是另一些却有关一个决定性的思想范畴；他们抓住这个范畴，并且指出，当人们承认它的时候，如何陷入矛盾，陷于自相矛盾。

“欧几里德虽然死硬地从事辩论，然而在他进行辩论的时候，他却是最沉着的人。人们说，有一次他和人争辩，他的对手大怒，因而叫道：你这个仇我如果不报，我情愿死掉！欧几里德很安详地答道：如果我不能用理由的温和（lenitate verborum）使你安静下来，像以前一样喜爱我，那我就情愿死掉。”——

2. 欧布里德

他们把一切特殊的東西都指为无有的东西，并且专门作出许多手法和捏造，来使对于范畴的意识发生混乱。有许多手法是与他们的名字一同保存下来了；特别是那些诡辩，这是由欧几里德的一个学生、米利都人欧布里德造出来的。我们在听见它们的时候，首先会想到，这些乃是平凡的诡辩，是不值得一驳，也值不得一听的。因此我们认为这些乃是愚蠢的东西，我们把它们看作干燥无味的玩笑。然而事实上把它们抛在一边是要比去驳斥它们容易些。真正说来，它们所进行的，是把通常的语言引入迷途，使它陷入混乱，然后给它指出它是自相矛盾的。这些诡辩并没有真正的科学价值。我们在通常的语言中，是承认、了解和知道别人的意思的，并且认为别人也了解我们的意思，因而表示满意——（要不然我们就安慰自己，说上帝了解我们）——，可是，这些诡辩的任务有一部分就在于指出，当我们严格地按照通常语言所说的话来加以理解时，平常的语言是不能令人满意的。使通常的语言陷入难以回答的困境，乃是游戏、开玩笑，是愚蠢的。别人完全知道我们的意思，他在语言上用心思；这是以形式的矛盾为目的，——一种空洞无实际的语言游戏。我们德国人是严肃认真的，因此也谴责语言的游戏，认为是一种浅薄无聊的机智。然而希腊人却重视单纯的言辞，重视一句话的单纯处理，正如重视事物一样。如果言辞与事物相对立，那么言辞要高些；因为那没

有说出来的事物，真正说来，乃是一个非理性的东西，理性的东西只是作为语言而存在的。

一般说来，我们在亚里士多德的“智者的论辩”中也发现了许多这样的例子，这些例子是从老年智者以及诡辩派那里来的，也发现了对这些问题的解决。欧布里德也写过一些东西来反对亚里士多德，但是都没有流传下来。在柏拉图那里，我们也发现有这样的一些开玩笑的、双关的话，用来嘲弄智者，并指出他们把时间花在何等不重要的事情上面。诡辩派则走得还要远些。他们成了宫廷里的弄臣，例如在托勒密朝的宫廷中；第欧多罗就是如此。从历史情况中我们看出，这种知道如何使别人陷入困境并解除这个困境的辩证手法，乃是希腊哲学家们所共具的，曾被用在公共场所，也被用在国王们的宴席上作为游戏。例如据说有一个东方的王后便曾经来到所罗门王那里，给他出一个谜语，让他去猜，我们知道，在国王们的宴席上，有哲学家们的聪明的谈话和聚会，他们在互相嘲弄和寻开心。希腊人异常喜爱找出语言中和日常观念中所发生的矛盾；——这是一种文化，这种文化把形式的语言（或语句，或抽象的因素）——并不是为了拥护真理或反对人们所谓的真理——当作对象，并且意识到它的不精确，或甚至指出其中所表现的偏颇，使人们意识到，并且借此使其中所存在的矛盾暴露出来。这种对立并不是纯粹的概念对立，而是与具体的表象交织在一起的。他们既不涉及具体的内容，也不涉及纯粹的概念。每一个语句都由一个主语和宾语组成，主语和宾语是不同的，我们在表象中以为它们是统一的；而那在平常的意识看来是真的东西，乃是单纯的、不自相矛盾的。可是事实上单纯的、自同一的语句却是同语反复，毫无所说；凡是有所说的语句，都包含有不同的东西，——由于它的不同进入了意识，所以它就是矛盾的。可是平常的意识就此终结了；凡是有矛盾的地方，便只有解体，便只有自我扬弃。平常的意识并无惟有对立面的统一才是真理这一概念，——并不知道，如果把真理了解成单纯的意思，把虚假了解成对立、矛盾的意思，那么在每一个语句中就都有真理和虚假；在平常意识里，积极的方面（对立的统一）与消极的方面（真伪的对立）是彼此分离的。

在欧布里德的那些命题中，主要的意思是这样的：因为真的东西是单纯的，所以也要求有一个单纯的回答；因此不能像在亚里士多德那里那样，回答必须涉及某些特殊方面，——因为实际上整个说来，这也是理智的要求。其所以陷入迷乱，乃是由于要求一个肯定或者否定的答复；但是人们既不敢肯定，也不敢否定。这样一来，人们便陷入困境了，因为一个人不知道如何回答问题便算是粗野。因此真理的单纯性被了解为原则。在我们这里，这个原则是以这种形式表现的，即：在对立的双方中间，一个是真的，另一个是假的；一个命题或者是真的，或者不是真的；一个对象不能有两个对立的宾词。这是理智的原则，*principium exclusi tertii*（排中原则）；这在一切科学中都是非常重要的。这个原则是与苏格拉底和柏拉图的原则有联系的：“真理是有普遍性的；”

“第欧根尼·拉尔修”，第二卷，第一九页。

同上书，第一——二二页。

“智者的论辩”，第二十四章。

这个原则是抽象的，是理智的同一性，——真的东西应当不自相矛盾。在斯底尔波那里，这一点表现得更突出。麦加拉派坚持我们理智逻辑的这个原则；他们要求真理具有同一性的形式。他们在求真理的时候并不注意普遍观念，而是在平常观念中寻找例子，用这些例子使人陷入困境；他们并且把这个造成了一种体系。我们将举出几个流传下来的例子。

（子）有一种论辩叫做说谎者的论辩。如果有一个人承认自己说谎，那么他是在说谎还是说真话呢？要求作一个简单的回答；因为真理被认为是简单的、一方面的东西，因此另一方面便被排除了。如果问他是否说谎，他应当回答“是”还是“否”呢？如果说，他是说真话，那么便与他的话的内容相矛盾；因为他承认他说谎。如果他说“是的”（他说谎），那么他说的又是真话了；因此他既不说谎，又说谎，——同样情形，如果他说真话，他便与他所说的相违反了。然而因为真理是简单的，还是要求作一个简单的答复。一个简单的答复是不能有的。在这里，两个对立的方面，说谎与真话，是结合在一起的（我们看到了直接的矛盾），这个对立面的结合，曾经在各个时代以各种不同的方式一再出现，并且引起人们经常注意。克吕西波，一个著名的斯多葛派，就曾经对这个题目写了六部书。另一个人柯斯的斐勒塔，便是由于用心研究解除这种二难困境的办法，操劳过度，因而得了痲病死去。与这事完全相似的事情就是我们在近代看到人们用尽力气钻研化圆为方的问题——一个几乎永垂不朽的问题。他们在不可通约的数目中间寻找简单的比例；这个混乱就在于要求给予一个具有矛盾的内容的问题以一个简单的回答。这个小小的历史曾经得到了继承，并且得到过重演；例如在“唐·吉珂德”身上，就出现了完全相同的事情。巴拉塔里亚岛的总督桑差当坐堂问案时，便遇到一些非常麻烦的情况的考验，其中就有下面这个事件。在这位总督的辖境内，有一座桥，是一个富人为了旅客的便利而建造的，——不过桥旁还树立了一个绞架。行人必须满足一个条件，才许通过这座桥。这个条件是：旅客必须说出他真正要到哪里去；如果他说了谎，那就必须放在绞架上吊死。现在有一个人来到桥上，在回答上哪里去的问题时，他说，他上这里来是为了在绞架上吊死。守桥的人对这个回答大大地困惑了。因为如果把他吊起，那他就是说了真话，应当放他过去；如果放他走了，那他就是说了假话。他们无法解决，于是请总督明断，总督说出了一句聪明话：在如此疑难的情况之下，应该采取最温和的处置，因此应当放他走。桑差没有苦苦地去想破脑袋。那应该是结果的，被当成了内容或原因本身，而按照规定，内容的反面应当作为结果，即真正意义的吊死，不应当以吊死为结果；不吊死这一事实、事件，应该以吊死为结果。因此最高的刑罚是作为结果的死；在自杀的情况之下，死本身被当成了犯罪的内容，因此不能作为刑罚。

我再举出一个这类的例子，并伴随着解答。“有人问梅内德谟，他是否已经停止打他的父亲了？”人们要想使他陷入困境；不管他的回答

西塞罗：“学园问题”，第四卷，第二十九章；“论迷信”，第二卷，第四章。

“第欧根尼·拉尔修”，第七卷，第一九六页。

“雅典纪事”，第十卷，第四一页（一五九七年卡骚滂本）；苏以达：“斐勒塔传”，第三册，第六页；梅纳鸠注“第欧根尼·拉尔修”，第二卷，第一八节。

是“是”还是“否”，在这里都是有危险的。因为如果我说：“是的”，那么我就是打过他；如果说：“不是的”，那我就还在打他。“梅内德谟回答道：我既没有停止，也没有打他。”对方对于这个回答是不会满意的。这是一个两方面的回答，把两个方面都同样地扬弃了，通过这个回答，问题事实上是解答了；这和上面那个问题是一样的，即：承认自己说谎的人是否说真话：他同时既说真话而又说谎，而真理就是这个矛盾。但是一个矛盾不能是真的；矛盾是不能进入通常观念的。[因此桑差·邦札在下判断时排除了这个矛盾。]在意识中出现了矛盾，出现了对立物的意识；矛盾可以毫不费力地在意识面前指出来，——矛盾出现在感性事物、存在、时间之中，它们的矛盾必须加以揭露。这些诡辩并不是一种矛盾的假象，而是有实在的矛盾存在。在上面的例子中预先给你两条路，要你作一选择；但是例子本身就是一个矛盾。

(丑)那个隐藏者和爱勒克特拉的问题的发生，就在于提出一个矛盾：同时既认识又不认识一个人。我问一个人：你认识你的父亲吗？他答道：认识。我再问：如果我指给你一个人，他隐藏在帷幕后面，你认识他吗？——不认识。——可是幕后的这个人是你的父亲；所以你不认识你的父亲的。爱勒克特拉也是一样的。是不是可以说她认识或不认识站在她面前的兄弟奥勒斯特呢？这些手法看起来是很肤浅的；然而进一步加以考察却是有趣的。(一)认识的意思是：在观念中肯定一个人是这个人，——并不是不定地、一般地，而是这个人；(二)现在他被指为一个这个人，——隐藏者或奥勒斯特就是一个这个人。但是爱勒克特拉不认识他，她的观念认识他；观念中的这个人 and 这里的这个人对于她不是同一个人。但是事实上观念中的这个人正好不是一个真实的这个人。这个矛盾通过规定而得到解决：她在她的观念中认识他，但不是作为这个人。前面那个例子也是这样。当儿子看见父亲的时候，也就是说，当父亲对儿子是一个这个人的时候，儿子认识父亲；但是当父亲隐藏起来的时候，他对儿子便不是一个这个人，而是一个被扬弃了的这个人了。隐藏者既作为一个在观念中的这个人，就变成了一个普遍的人，并且失去了他的感性存在。在这些小小的故事中，也有了普遍与个别这一较高级的对立，因为具有某物的观念，一般说来，乃是普遍性的一个要素。当这个人被扬弃了的时候，他便不仅是观念了；真理是在普遍之中，——就是对普遍的意识。因为普遍正是对立面的统一；普遍在这个一般的哲学文化中乃是本质，而这个、感性的存在则在其中被扬弃了，普遍乃是个别的否定。(意识到这个感性存在在普遍中被扬弃了，这一点尤其是斯底尔波的特点)。

(寅)另外一些这一类的机智是比较重要的；例如 和 这两种论证便是，前者称为谷堆论证，后者称为秃头论证。这两种论证都涉及所谓恶性无限，涉及量的进展，这种量的进展不能达到质的对立，而最

“第欧根尼·拉尔修”，第二卷，第一三五节。

据米希勒本，第二版，英译本，第二卷，第四六一页增补。——译者

布鲁克尔：“批判的哲学史”，第一册，第六一三页。

西塞罗，前引书处。

布鲁克尔：“批判的哲学史”，第一册，第六一四页，注。

后终于出现于一个质的绝对对立之中。秃头论证是与谷堆论证相反的问题。问题是：一粒谷子能否造成一堆？或者是：少一根头发能否造成一个秃头？——不能。——再来一粒或一根怎样？——还是不行。这个问题一直重复下去，总是问加一粒谷子或减一根头发如何。等到最后，人们说可以造成一堆或一个秃头了，这时那最后加的一粒谷子或最后减的一根头发便造成一堆或一个秃头了；这在一开始的时候是被否认的。但是一粒谷子怎能造成包含这么多谷粒的一堆呢？命题是：一粒谷子不能造成一堆。矛盾是：增加或减少一个都会过渡到对立方面去，过渡到多去。重复一就是建立多；重复使一定数量的许多谷粒集合起来。一粒变成了它的反面，一堆；除去的一根变成了秃顶。一粒和一堆是相对立的，但也是一个东西。换言之，量的进展看起来并不改变什么，而只是增加和减少；但是最后却过渡到了反面去。一个无限小或无限大的数量便不再是数量。我们总是把质与量分开来的。这个多乃是一个量的差别；但是这个无足轻重的数量的差别，在这里最后转变成了质的差别。这个规定是有极大的重要性的；虽然我们并不直接意识到这一点。例如，人们说，一角钱、一块钱并不算什么；可是由于这个不算什么，钱袋就变空了——就值点什么了，——这是一个显著的质的差别。把水加热，水便不断地变热；在列氏表八十度的时候，水便突然变成了蒸汽。这个量与质的区别、对立，是很重要的；但是质与量互相过渡的辩证法，却是我们的理智所不承认的东西，——理智始终认为：质不是量，量不是质。在那些貌似开玩笑的例子中，存在着对于所涉及的那些思想范畴的根本的观察。

他们有多得无数的这类玩笑；其中有一些是重要的，有一些是不重要的。亚里士多德在他所著的“智者的论辩”中引述了许多别的手法，都是指出语言中所出现的一种非常形式的矛盾，——一种存在于语言形式中的矛盾，因为正是在语言的形式中个别的東西被了解为普遍的东西。“这个是谁？——是苏格拉底。——苏格拉底不是阳性的吗？——是的。这个是中性的，所以苏格拉底是被设定为中性的。”此外亚里士多德也叙述了以下的论证；这是一个手工匠人的机智，他是一个滑稽家。亚里士多德为了清除混乱，曾经花了很大的力气。“你有一条狗，它是有儿女的；因此这条狗是父亲。因此你有一个父亲，它的儿女是狗；因此你本身是那些狗的一个兄弟，并且本身是一条狗。”对于造作这一类机智，当时和以后的希腊人是源源不竭的。在怀疑派那里，我们以后将看到辩证的方面得到了进一步的发展，并且达到了较高的一点。

3. 斯底尔波

斯底尔波是一个生于麦加拉的当地人，他是最有名的诡辩者之一。第欧根尼叙述道：“他是一个很有力的辩论家。他以辞令便捷胜过所有的人，以致全希腊的人都有因为他而（差一点）麦加拉化的危险。”他于亚历山大大帝的时代及其死后（一一四届奥林匹亚赛会的第一年，即

亚里士多德：“智者的论辩”，第一四章；布勒对此书的注，第五一二页。

“智者的论辩”，第二四章。

公元前三二四年)生活在麦加拉,在那里亚历山大的将军们之间发生了内讧。“托勒密·索特尔,安提贡的儿子德梅特留·波流尔克底,当他们征服麦加拉的时候,曾经给他很多的礼遇。在雅典,几乎所有的人都从工作场所跑出来看他;当有人向他说,人们赞赏他就像赞赏一个奇怪的野兽一样时,他答道:不,是像赞赏一个真正的人那样。”在斯底尔波那里,特别要表明的,是他把共相了解为形式的、抽象的理智同一性的意义。他的例子中间的主要之点,总归是着重那与特殊事物相对立的普遍性的形式。

子、第欧根尼首先从他引述了关于这个与共相对立:“谁若是说有(一个)人,(这个说人的人)就没有说任何人;因为他没有说这个人或那个人。因为为什么是这个人而不是那个人呢?所以也不是这个人。”人是个共相,而不是指这一个人,这一点是人人都很容易承认的;但是这个人还依然存留在我们的观念中。然而斯底尔波说,这个人是根本不存在的,并且是根本不能说的,只有普遍的人存在。第欧根尼·拉尔修说:“他抛弃了类。”从那由他引证的话里,可以推出正好相反的意义:斯底尔波肯定普遍而抛弃个别;——邓尼曼当然也是这样想的:斯底尔波抛弃了类。

斯底尔波坚持普遍性的形式,正是这一点,在许多轶事中表现得更清楚,这些轶事是讲他的日常生活的。例如他说:“这里陈列(出售)的白菜是不存在的。因为白菜在好几千年以前就已经存在了;所以白菜并不是这个陈列的白菜;”也就是说,只有普遍者存在,这个白菜是不存在的。当我说这个白菜的时候,我所说的和我所想的完全是两回事;因为我说的是一切其他的白菜。

再引一个这种意义的轶事。“他与一个犬儒派克拉底谈话,为了要买鱼而把谈话中断了。克拉底就说:怎么,你不谈了吗?”(意思是说,即使在日常生活中,一个人如果被问得不知道如何回答,也会被人讥笑,被人认为愚蠢;现在所谈的问题如此重大,如果他只是一般地稍稍回答几句,也比起完全回答不出要好些,——这样他就无不答之咎了)。“斯底尔波答道:决不是的,我是有话谈的,不过我丢开你不谈;因为话以后仍旧可谈,可是鱼不买却会卖掉的。”这些简单例子里面所讲的,看来是很琐屑无聊的,因为这是这样一种琐屑无聊的题材;在别的形式中,似乎比较重要,可以加以进一步考究。

一般说来,共相在哲学论证中是受到重视的,因此甚至于只有共相才能被言说,而“这个”、所指谓的东西,则根本不能讲,——这是一种我们近代的哲学文化尚未达到的意识和思想。一般的常识,或者近代的怀疑论,或者一般哲学,主张感性的确认有真理性,或者主张在我们之外确有感性事物存在,以及凡是自己看到、听到是如此的东西每一个人也都认为是真的,——要予以根本的驳斥,是完全不必去理会这些说

“第欧根尼·拉尔修”,第二卷,第一一九、一一三、一一五节。

同上书,第一一九节。

第二册,第一五八页。

“第欧根尼·拉尔修”,第二卷,第一一九节。

同上书,同上处。

法的；他们直接主张：直接的东西是真的。我们只需要按照他们所说的话来理解他们，便可看出，他们所说的总是与他们所指谓的两样。最令人震惊的，是他们根本不能把他们所指谓的说出来。他们说：感性的东西；这就是一个有普遍性的东西，是指一切的感性事物，是对“这个”的一个否定，——换句话说，“这个”乃是一切这些。思维只包含普遍观念，“这个”只是一个所指谓的东西；如果我说“这个”，这就是那最普遍的东西。例如，这里就是我所指的那个地方，——现在就是我讲话那个时候；但是这里和现在却是所有的这里和现在。当我说“我”的时候，我就是心里把我这个个别的人与其余的一切人分别开来。但是我正是这样一个被指谓的东西；对于我所指谓的那个我，我是根本不能说的。我是一个绝对的表述词。我，不是我以外的任何别人，——所以人人都自称为我，我是每一个人。谁在那里？——是我。——这就是所有的人。普遍是存在的；但是个别也只是普遍，因此，在话语中，在语言中，在由精神而生的一种存在中，如所指谓的那样的个别是根本找不到地位的。语言在本质上只是表示那一般的普遍观念；而人们所指谓的东西却是特殊者、个别者。因此人们对于自己所指谓的东西，是不能在语言中来说的。如果我要想用年龄、用出生地、用我所作的事、用我过去或现在所在的地方来区别我，来把我规定为这个个别的人，情形也是一样。我现在有这样大的年纪；但是我说的这个现在，正是一切的现在。我如果从一个纪元算起（如基督诞生等等），这个年代却又是由现在所确定的，现在是永远在移动的——一个由另一个规定——：从现在起一八五五年以前基督降生，——所以现在是基督降生后一八五五年。它们只是互相规定的；但是全体却是不定的，它有一个无始无终的“之前”和“之后”。“这里”也是这样的；这个“这里”是指每一个“这里”，每一个“这里”也都是一个这里。语言中所包含的普遍性的本性就是如此。于是我们用一般的名称来帮助自己，我们用这些名称完满地规定着个别的東西，——这个如此称呼的东西；然而我们也承认，我们并没有表示事物本身。作为名称的名称，并不是一个包含我之为我的表述词；它是一个表示活跃的记忆的记号——而且是一个偶然的记号。

丑、由于斯底尔波把共相说成了独立的东西，所以他使一切解体。“一个事物的规定若是不同的，则那个事物即是不同的；”规定性的固定就是独立性的固定。事物的特性便是被他认作独立固定的规定性。如果规定性是独立自为的，则事物便是解体了的東西，便是许多独立规定的集合。斯底尔波作了这样的主张。一件东西的各个规定（普遍性的形式之下的）如果是不同的，则它便是另一个东西。因为“各个规定（这是实在的东西）是分离的”，所以根本就没有个体。“人们说：苏格拉底是文雅的，是人，所以这两个（理念）是彼此不同的；”如果苏格拉底是一个由许多独立理念组成的集合体，那么这个集合体就不是真的，——只有共相才是真的。——

寅、很值得注意的是：这种同一性的形式在斯底尔波那里被意识到了：“我们不可将不同的宾词去称谓一个对象；”——这是同一律。“如

普鲁泰克：“反科罗底”，第二二章，第一一九页，克须兰本（胡顿本，第一四册，第一七四页）：
“斯底尔波说：不能用不同的宾词来称谓同一对象。所以我们不能说这个人是好的和这个人是一位将军，

果我们宣称一匹马在跑，这并不是说，宾辞与它所谓的对象是同一的。而是说‘人’是另一个概念规定，‘好’是另一个概念规定；同样情形，‘马’与‘跑’也是不同的。因为如果根据概念来问我们，我们便会宣布这两者不是同一个东西。因此用不同的东西来称谓不同的东西的人是错了。因为如果人与好是同一的东西，马与跑也是同一的东西，那么怎样能够也说面包和药好，——狮子和狗跑呢？”“因此人们不应当说，人是好的，也不应当说，人是一个将军；而只应当说，人只是人，善只是善，将军只是将军；不能说，一万个武士，而只能说，武士只是武士，一万只是一万。”

却只能简单地说，人只是人，好只是好，将军只是将军。我们也不能说一万个武士，……而只能说，武士只是武士，一万只是一万……是不是会有一种人，听了这种话，而不知道这是一个警辟的谐语呢？”

普鲁泰克：“反科罗底”，第二三章，第一一二页（第一七六页）。

二 居勒尼学派

苏格拉底要想把自己当作个人来训练，他的学生们，犬儒学派和居勒尼学派，也是如此。居勒尼派并不停留在一般的善的规定上；他们力图对善作进一步的规定，并且把善放到个人的享受、快乐中。犬儒派则表现得与此完全相反。个人生活、实践哲学乃是主要的目的。居勒尼派满足于他们的特殊的主观性；人们可以对快乐作种种了解。犬儒派也满足于主体；所以他们与居勒尼派是同一的。但是[犬儒派]所满足的特殊内容乃是自然的需要；他们表示出一种消极态度，反对别人求快乐的行为、别人认为有价值的东西。整个说来，这两个学派有着相同的目的：个人的自由和独立。

居勒尼学派的原则，简单地说是这样的：寻求快乐和愉快的感觉，乃是人的天职，人的最高的、本质的东西。快乐在我们这里是一个微不足道字眼。我们习惯于认为有一种比快乐更高的东西，习惯于把快乐看成无内容的。人们可以用千万种方式取得快乐，快乐可以是各种极不相同的行动的结果；这种不同，在我们的意识中是非常重要的和极其根本的。因此这个原则最初对我们表现为微不足道的；一般说来，诚然是如此的。在康德哲学以前，真正说来，一般的原则乃是快乐论；对于愉快和不愉快的感觉的观点，在当时的哲学家那里，乃是一个最后的本质的规定，例如在孟德尔森、爱伯哈尔特等人那里便是，在他们那里，甚至于悲剧也应当凭借其中所表述的那些不舒适的感觉来引起舒适的感觉。

1. 阿里斯底波

居勒尼派由非洲居勒尼地方的阿里斯底波而得名，阿里斯底波是这个学派的创始人和首领。他与苏格拉底交游甚久，并且在他那里受到了教养；但是也可说，在他谒见苏格拉底以前，他已经是一个有决心的、有教养的人了。他听到苏格拉底的教言，可能是在居勒尼，也可能是在奥林比亚赛会上，居勒尼人也和希腊人一样来参加这个赛会的。他的父亲是一个商人，他本人旅行到雅典，是为了商务的目的。他不满足于苏格拉底关于善和美的一般的话语（苏格拉底没有予以确定的内容），而把那反映到意识中的本质，把这个本质的最高特性，规定并了解为个体性。本质、共相、思维在他看来乃是作为个别意识而有其实在性的一面，这一方面才是人必须追求的；——因为他认为个人的快乐和享受，是理性所寻求的惟一的東西。

在阿里斯底波那里，最重要的是他的性格，他的个性。他之寻求快乐，乃是作为一个有完全教养的精神，作为一个凭借思想的修养而提高到对一切特殊事物、烦恼、各种约束完全无动于中的人去进行的。当把快乐当成原则时，我们就会以为：这种人无论在肉体享乐方面或精神享乐方面，乃是一个有所依赖的人，因为享乐是与自由的原则相对立的。

“第欧根尼·拉尔修”，第二卷，第六五节；邓尼曼，第二册，第一 三页；布鲁克尔：“批判的哲学史”，第一册，第五八四页以次。

但是我们既不应当这样来看居勒尼派的学说，也不应当这样来看伊壁鸠鲁派的学说，整个说来，他们是有着同样的原则的。在这里，有两个环节是基本的：一个是那原则本身，即快乐的规定。而另一个则是：人具有一个有教养的精神，并凭借他的精神的这种教养而获得他的完全的自由，这种自由，他只有凭借教养才能获得；而他在另一方面，又只是凭借着自由而获得教养，——只有凭借着这种精神教养，他才能获得快乐。可以说，这个原则似乎是非哲学的，因为把原则放到快乐里面，似乎是哲学的反面；但是他采取了一个转向，即把精神的教养、思想的教养当成获得快乐的唯一条件。阿里斯底波无疑是一个有最高的教养的人；他也把教养估价最高的东西。因为他虽然把快乐当作原则，却从以下一点出发，即认为这只是一个对于有哲学教养的人的原则。因此阿里斯底波的原则是这样的：愉快地感觉到的东西，并不是直接认识到的，而是通过反思、通过哲学思维而认识的。

阿里斯底波是按照这些原则而生活的；他的生活方式和轶事比起他的哲学学说来，更令我们对他感到兴趣。这个原则在哲学上的发挥，属于他本人的并不多，而大多是属于他后来的追随者，如小阿里斯底波和德奥多罗，他们与另一些人属于居勒尼学派，以后又转入了伊壁鸠鲁学派。赫格西亚、安尼克里以后被认为是这样的一些人，他们进一步发展了这个基本原则。在这个学派内部唯一值得注意的，是人们看见愈向普遍原则的一贯性进展，因而也就愈向违反原则的不一贯性进展。

那些讲到阿里斯底波的多方面的轶事，——一个富于机智的和洒脱的性情的那些特征，——是最为有趣的。他一生追求快乐，但是并非不用理智，而是（因此他是按照自己的方式行事的哲学家）一方面小心谨慎，谨慎是不会听从一种暂时的快乐的，因为一种更大的灾祸会从暂时的快乐中产生出来；一方面也不惊惶紧张——（哲学就在于不惊惶紧张）——，惊惶紧张是随时随地害怕不好的和可能的恶劣后果的；总之完全不依赖于事物，不固执于某个本身具有变化无常的性质的东西。有人说：“他适应各种情况，能够生活在一切环境之中；”他无论在国王们的宫廷中，还是在窘困的情况下，都是始终如一。“据说柏拉图曾向他说：只有你一个人，可以穿紫袍，也可以穿破衣。——特别是”他住在“狄奥尼修家里”，“很得宠爱”，并且寄食于此，可是他却始终保有很大的独立性；“犬儒派的第欧根尼因此曾称他为御犬。”下面的一件事，可以向我们证明他的完全无动于衷。“有一次狄奥尼修向他吐了一口痰，他耐心地忍受着，并且当别人因此责备他说：渔夫们为了捕一条可怜的小鱼，不惜让海水溅在身上，我为了捕一条大鲸鱼，岂不应当忍受这一点。——他享受现在的快乐，并不为那不属于现在的快乐作过多的努力。——有一次狄奥尼修要他从三个妓女中挑选一个，他把她们三个都带走了，他说，挑选出一个来，这件事就是对于巴里斯也是危险的；可是当他把她们带到房子的前院时，他就把她们三个都放走了。”

“他也是苏格拉底派中间第一个向他所教导的人要钱的。他自己也曾送钱给苏格拉底，但是苏格拉底把它退还了。——有一次有一个人想把儿子送给他教，他向这人要五十个德拉克马，这人觉得价钱太高了，

认为用这笔钱可以买一个奴隶；阿里斯底波答道：你去买奴隶吧，你会得到两个奴隶的。——有一次苏格拉底问他：你怎么有那样多的钱？他回答道：你怎么只有那样少的钱呢？”他轻视钱财，——有钱与快乐中所产生的后果是违反的；他把钱都在美食上用光。“有一次他买了一只鹧鸪，化了五十个德拉克马”（值二十弗罗棱）。“当有一个人指责他这件事时，他问道：一个铜元你买不买？——买。——那么，五十个德拉克马在我看来并不比一个铜元更值钱。——以后在一次旅行中——在非洲——他的奴隶觉得扛一大笔钱太累了；当他知道了这一点时，他便说：把太多的扔了吧，能拿多少就拿多少。”

关于教育的价值，“对于一个有教养的人与无教养的人有什么分别这个问题，他答道：一块石头不会和另一块适合，——分别之大，正如一个人之于一块石头那样。这并不是完全不对；因为人是通过教育才成为人，才成为人应有的样子；这是人的第二次诞生，人通过教育才获得了他从自然具有的东西，——于是他才成为精神。在这里，我们不应当想到我们的无教养的人，因为在我们中间，无教养的人是通过整个环境，通过习惯、宗教而参与文化教养的一个源泉，这个文化源泉使他们高出那些并不生活在这样一种环境中的人之上。‘那些致力于其他各种科学而忽略了哲学的人，阿里斯底波把他们比作’‘奥德赛’里面‘裴洵洛佩的求婚者’，他们诚然能得到美兰赛和其他的女郎，却得不到这位王后。”——“有一次有一个妓女向他说，她从他而怀了孕，他说：你怎么知道是从我怀的孕？如果你走过荆棘丛中，你能说得出是哪根刺把你刺了？”

阿里斯底波和他的信徒们的学说是极其简单的。意识对本质的关系，他是最表面的原始形式来了解的；而且把直接被意识到亦即直接被感觉到的本质宣布为存在。现在在真实者、有效者、自在自为地存在者和实践者、善、应为目的者之间，形成了一种区别。关于什么是理论上的真实者和什么是实践上的真实者，居勒尼派认为是由感觉来规定的。因此仔细说来这里包含着以意识对于对象的关系为原则，而不以客体本身为原则。所以居勒尼派说：在理论方面说，真实的东西即是感觉，——并不是感觉中间的那个东西，并不是感觉的内容，而是作为感觉的感觉本身。感觉不是客观的，客观的东西却在感觉之中。“我们不能把感觉当作一个存在的东西，也不能把存在物称为真实的东西；因此我们曾经说，感觉到一个甜的、白的东西，是以一个对象为原因，这个对象是白的、甜的”等等。“理论上的真实者既是感觉，实践上的真实者或目的也同样是感觉，”——它的内容、实在只是感觉。“感觉既是目的，”那么，感觉的差异性便不是感官感觉的漠然的多，而是概念的对立的多：对行动、对否定者的关系，——作为对象的行动也是否定的；“或者是

贺拉西：“教言”，第二卷，第三章，第一一行。

“第欧根尼·拉尔修”，第二卷，第六五、七二、八节；第六六、七七节。

同上书，第七二节。

“第欧根尼·拉尔修”，第二卷，第七九节。

同上书，第八一节。

塞克斯都恩披里可：“反数学家”，第七卷，第一九一节以次。

愉快的，或者是不愉快的，或者两者都不是。目的”作为目的，就其单纯本质说，在它的对立中，“也是善成恶；”——我感觉到一件东西是正当的，是因为我感觉到它是适意的，说得更好一点，是令人满足的。

“愉快的感觉就是善，不愉快的感觉就是恶。因此各种感觉乃是认识的标准，并且是行为的目的，”——理论上的真实者和实践上的真实者。

“我们生活着，是由于我们遵循着关于现实和快乐的感觉；前者根据理论的直观，后者根据快感。”

我们在这里进入了一个新的境界，在这里，特别出现了两种规定，这两种规定我们在以后的哲学中到处都可发现，特别是在斯多葛派、新学园派等等那里。第一个即是规定本身，——即是标准；第二个则是对于主体的规定，对于人的规定。因此便出现了关于贤者的观念：贤者做些什么，贤者是谁等等。特别讨论这两点的，是除去柏拉图和亚里士多德以外的以后各种哲学。为什么出现这两个问题，乃是与过去的东西有联系的。善、真乃是普遍的，乃是苏格拉底的目的；普遍者仍然是被规定为本身无内容的，——兴趣现在是在于去找出内容来，给普遍者找出一个规定来。关于善等等，人们可以成年累月地喋喋不休；可是什么是善，这才是问题。什么是更进一步的规定？这就是标准。另一方面是：主体应当把什么当作自己的天职？现在开始出现的那种主体的兴趣是什么？居勒尼派现在把快乐设定为内容。在这里开始出现了希腊精神的逆转。当一个民族的宗教、法制、法律有效的时候，当一个民族的各个个人处在宗教和法度之中，与宗教和法度合而为一，共为一体的时候，是不发生个人自己应当做些什么的问题的。这可以说已经就在那里了，已经就在他本身之中了。相反地，当这种满足不再存在的时候，当个人不再处在他的民族的伦理之中，他的实质不再在他的国家的宗教、法律上面的时候，个人就开始关注自己了；他不再发现他所期望的东西，他不再满足于现状，不再满足于他自己的现状了。就是因为这个原因，所以产生下面的问题：什么是个人的本质的东西呢？个人应当为了什么来教育自己，为了什么而努力呢？于是便提出了一个个人的理想；这个理想在这里就是贤人。在一种伦理的、宗教的状态中，个人发现人的天职已经存在在那里了。他的天职就是要公正、合乎伦理、笃信宗教；这一切都已经存在于民族的宗教、法律之中。可是等到分歧产生了，个人就必须深入自身，就必须在自身中去寻求他的天职了。

因此居勒尼学派的基本原则是感觉，感觉被当成真与善的标准。我们特别从晚期的居勒尼派那里，——尤其是从德奥多罗、赫格西亚和安尼克里那里，听到阿里斯底波的原则的进一步科学的发挥，直到它衰落和坠入伊璧鸠鲁主义。但是考察居勒尼派原则的进一步发展，却是特别有趣味的，因为这个发展通过事情的必然后果而完全越出了这个原则之外；——进一步的发展，真正说来乃是原则本身的扬弃。感觉是不定的个别者。可是，如果另一方面着重了这个原则中的思维、理智、精神修养，那么，通过思维的普遍性的原则，那个偶然性、个别性、单纯主观性的原则就消失不见了。

2. 德奥多罗

在晚期的居勒尼派中，必须首先讲德奥多罗，他被人称颂为教育家。他之所以出名，是由于“他否定神灵的存在并因而被逐出雅典。”但是这样一个事实是不会有有多大兴趣和思辨意义的，因为德奥多罗所否定的流行的神灵，本身并不是思辨理性的对象。他的杰出之处，还在于他提出了共相是那对意识而言是本质的观念，因为他“把快乐与忧愁规定为最终目的；不过他却认为，快乐是属于理智的，忧愁是属于无理智的。”他将形式方面的善与实在方面和内容方面的目的分开；并且将形式的“善”规定“为理智和正义，将恶”规定“为善的反面，而认为苦与乐是无足重轻的。”如果进而意识到，个体事物、感性事物、感觉，至少就其为直接的东西而言，是不被看作本质的，那么可以说，感觉必须用理智来享受，——换句话说，那作为感觉的感觉，感觉的直接性，便不是本质。作为感觉的一般感性事物，不管在理论上还是在实践上，都是一种完全不确定的东西，都是个别的存在；对这种个别的存在加以判断是必要的，也就是说，必须把它放在普遍性的形式中来考察，这样就必然重新得出普遍性来。因为在个别性受到限制的地方，享有和谐的感觉和快乐，就等于是有教养，有普遍性，——首先就应当超出个别性，估计到在哪里找到更大的享乐。在许多的享乐中，究竟哪一种是最令人满足的呢？——就是哪种与我最为和谐的享乐。——我是什么呢？——我是一个多方面的人。与我相契合的最大的和谐，只是存在于我的特殊存在和意识与我的本质的实质的存在的一致之中。那么，什么是我的本质的实质的存在呢？——就是理智、正义；人们就是依靠理智和正义才知道要在哪里寻找享乐。如果说，必须用理智去享受，或者说，幸福必须用心思、思虑来寻找，那么，这就是空话，就是毫无思想的语言。因为感觉就包含了幸福，从它的概念说，它就是个别的、变化无常的东西，是没有普遍性和稳定性的。普遍的观念（理智）是作为一个空洞的形式，附属于一个与它完全不相称的内容上的。

3. 赫格西亚

因此值得注意的是另一个居勒尼派赫格西亚，他认识到感觉与普遍性之间的这种不相称，普遍性与个别者是对立的，它既包含着适意的东西，又包含着不适意的东西。因为他一般地更坚定地把握了共相，并且给它以更重大的地位，因此对于他，全部个别性的规定是消失了，——事实上个别性的原则是消失了。他开始认识到，感觉，这个个别的存在，并不是自在的东西。因为他也把感觉，“把享乐当作目的”，所以感觉对于他乃是普遍的东西。如果享乐是目的，那么就必须追问它的内容；如果研究这个内容，那么每一种内容就都是特殊内容，都不与普遍的形式相适合。特殊内容的辩证法出现了；赫格西亚遵循居勒尼派的原则，直到这种结果。这个普遍者是包含在他所宣布的一段话里，这话我们很

“第欧根尼·拉尔修”，第二卷，第九七节；第一——二节。

同上书，同上处，第九八节。

常听到，就是说：“没有”——没有特殊者——“完满的幸福。”他说：“身体为多种多样的痛苦所侵扰，灵魂也同受折磨；因此选择生或选择死是无所谓的。没有什么东西本身是适意的或不适意的，”也就是说，把享乐说成自在的东西，乃是一句空话；因为享乐毋宁是一个虚无的东西，本身并无任何规定，——乃是客观规定性的否定。适意与不适意这个标准，本身是个完全不确定的东西；因而被当成完全不确定的。“享乐的稀少、新鲜或过分，在有些人中间产生快乐，在另一些人中间则产生不快乐。贫与富对于适意来说，是毫无意义的；因为我们看到富人并不比穷人享受更多的快乐。同样情形，奴役与自由、出身的高贵与微贱、有名与无名，对于适意来说，都是无所谓的。”

“只有在愚人看来，生活才是一件重要的事，对于贤智之士，这是无关紧要的，”——因此他是独立无所待的；在如此被坚持的共相前面，一切特殊的东西，甚至生命，都消失不见了。“贤人只是自为地生活着，为自己的目的生活着；他不认为别人有和他同样的价值。因为即使他从别人那里”（如：朋友，——从外面等等）“获得最大的好处（享受），这也比不上他给予他自己的东西。”贤人的问题是，正如现在所问的那样：我能够认识什么？我应当相信什么？我可以希望什么？什么是主体的最高利益？并不是：什么是正确的、自在自为的、自身决定的真理？而是：在个人的识见、信念、知识及其存在的方式中，什么是真实的和正确的？“赫格西亚和他的朋友们”（根据第欧根尼）“也扬弃了感觉，因为感觉不能给人正确（准确）的知识。”这整个说来是怀疑论。他们还进一步说：“应当去作那有理由认为是最好的事情。犯错误是可以原谅的；因为没有人会心甘情愿地犯错误，只是由于被一种情欲所奴役了。贤人不怨恨，而只是劝告。他的努力一般说来不在于企求善，而毋宁说在于避免恶；他的目的是无忧无虑地生活。”

在赫格西亚这里，我们看见思想的更大的一贯性的发挥。如果所讲的是个别的东西，而思想始终是本质的东西，——而且思想又是被包括在普遍性中的，——那么，一切属于感觉的特殊性在思想中就都消失不见了；特殊性的总和或意识自身的个别性——适意，享乐等等的总和也同样随之消失了，总之生命便因之成为不重要的了。个人自由的原则看来是完全走到个别的东西上面去了；如果这个原则被思想成普遍的，那么全部特殊者就都瓦解了，都是无所谓的了。自我意识的这种普遍性和自由，赫格西亚把它提出来当作原则，他把它说成（由此产生出斯多葛派和伊璧鸠鲁派的原则：“一切都是一样的”）完全的漠然无动于中，说成贤人的状态；——一种漠不关心的态度，我们看到，在这种态度之下将产生出这个时代（方式）的一切哲学系统——这是一种舍弃全部实在、完全退回生活自身之内的态度。据说赫格西亚曾住在亚历山大里亚，曾被当时的托勒密王朝禁止讲学，因为他煽惑了他的许多听众，使他们具有这样一种漠不关心的态度，对生活厌倦，竟至自杀。

“第欧根尼·拉尔修”，第二卷，第九三——九四节。

同上书，同上处，第九五节。

西塞罗：“杜斯古里问题”，第一卷，第三四节；Val.Max.第八卷，第九节。

4. 安尼克里

我们还要提到安尼克里和他的门徒们，在他们那里，真正说来，居勒尼学派原则的特性是完全被抛弃了。普遍原则在这个学派中失去了；这个学派消沉了。安尼克里给予了哲学文化以另一个方向，这个方向后来在亚里士多德派和西塞罗那里也出现了；——这是一种通俗的文化。据说，“他们承认日常生活中的友谊，以及对父母的感谢和尊敬，和为祖国做事情”乃是人的目的和志趣。“贤人虽然经受种种困难，负担种种工作，他却依然能够幸福，哪怕他自己在其中很少得到享乐。友谊的目的并不只是为了利益，而是为了从其中产生出来的善意；而且那出于对朋友的爱应当担负起重担和困难。”因此便过渡到了具有更多道德形式的通俗的东西；理论上的思辨成分便失去了。一种道德哲学兴起了，这种哲学在西塞罗和晚期逍遥派那里占据优势，情形正如亚里士多德的哲学在西塞罗的时代一样。

因此我们看到居勒尼学派的历程是这样的：一个转变是对原则本身的扬弃、忽视；另一个转变是进入通俗的东西，对于思维的一贯性，在那里是不再有兴趣了。标准和贤人这两个名词，现在变得非常习见；标准就是判断，现在即是一般的规定性。自我意识的个别性被理解为本质，——不过是一般地理解为本质，——因此是被理解为一般的：于是就产生了人们惯常所谓贤人的理想；这是个别的东西，但被设想为普遍的。这种关于贤人的说法在斯多葛派、伊壁鸠鲁派那里是共同的，——不过并无概念；这种理想只是贤人的个别目的，并不是世界的普遍目的。真理、正义代替了关于自在自为的客观事物的科学，而这种真理、正义是作为内容，采取着一个存在着的主体的形式的。但是问题并不在于智慧的人，而在于宇宙的智慧，实在的理性。第三个规定是这样的：普遍的一面是善；实在的一面则是享乐、幸福，——这是个别的存在，直接的现实。这两方面是怎样调和起来的呢？各个哲学派别曾经提出了这两个规定（这是更高的存在和思维）的联系。

三 犬儒学派

关于这个学派没有什么特殊的東西可讲。犬儒派没有什么哲学的教养，也没有使他们的学说成为一个系统，一门科学；后来才由斯多葛派把他们的学说提高为一个哲学学科。在犬儒派那里，和在居勒尼派那里一样，方向是：要决定什么应当是意识及其认识与行为的原则。犬儒派也把善设定为普遍的目的：个别的人应当在哪里寻求善呢？居勒尼派是根据其一定的原则，把个人的意识或感觉当作意识的本质，犬儒派则相反，他们以直接对于我具有普遍性的形式的个别性为本质；也就是说，把我认作一个对一切个别性漠不关心的、自由意识。他们首先就与居勒尼派相对立；因为当居勒尼派认感觉为原则时，由于感觉应当为思想所决定，所以感觉就自然地扩展为普遍性和完全的自由，而犬儒派的出发点，则是以完全的自由和独立作为人的天职。同样地，也就是这种自我意识的漠不关心，被赫格西亚宣布为本质；因此这两个正相反的学派在它们的命题的结论中取消了自己的对立性，并且互相转化。在居勒尼派那里，有着事物向意识的复归运动：没有一件东西对于我是本质；对于犬儒派，意识也是以自身为对象的，个别的自我意识也同样是原则。犬儒派至少在开始的时候，曾经提出以下这个原则来作为人的天职：要使思想以及实际生活有自由，对一切外在个别性、特殊目的、需要和享乐必须漠然无动于中；因此教育的目的不仅是达到自身独立不倚，对一切个别性等漠然无动于中，如像居勒尼派那样，而是达到断然的自制、把需要限制到必需品上，限制到自然直接要求的東西上。犬儒派把不受制于自然的最高度的独立性定为善的内容，也就是说，把最低限度的欲求定为善的内容；这是逃避享乐，逃避感觉的愉快。否定在这里则是决定性的东西，犬儒派与居勒尼派之间的这种对立，以后也出现在斯多葛派与伊壁鸠鲁派之间。在这里已经看得很清楚，犬儒派是怎样把否定当作原则，——这个否定在居勒尼派哲学所获得的进一步发展中也出现了。

犬儒学派并无任何科学的重要性；它只构成对共相的意识中所必然要出现的一个环节：意识必须认识它自己的个别性是完全不依赖于事物和享乐的。（一个人如果依靠财富或享乐，在他看来，这种事物性就是真实的意识，或者他的个别性就是本质。）然而犬儒派把这个环节这样地固定化了，以致于把自由视为对所谓多余赘物的实际克制；他们只认识这种抽象的无运动的独立性，这种独立性就是对日常生活中的享乐、兴趣不染指。然而真正的自由并不在于这种逃避享乐，逃避有关他人和其他生活目的的事务；相反地，自由乃在于意识在投身于全部现实之中时能够超出现实，不为现实所制。

1. 安底斯泰纳

安底斯泰纳是第一个作为犬儒派出现的人，是雅典人，并且是苏格拉底的朋友。他在雅典生活和教学在“一个运动场中，这个运动场称为‘居诺萨格’（狗窠）；他被人称为，即单纯的狗。他的母亲是色雷斯人；这一点常使他受人谴责，”——这种谴责在我们看来是很无聊的。

“他答道：众神的母亲是一个佛里基亚女人，那些以出生于雅典而十分自负的雅典人，并不比那些本地出生的蛤蜊和蚱蜢更高贵。他曾在高尔吉亚和苏格拉底那里受教育；他每天从毕莱乌港口进城，来听苏格拉底讲学。”他写过不少著作，根据各种证据看来，他乃是一个有高度教养、高尚和严肃的人，他开始把生活上的外在的贫困认为有其价值。人们讲到过他的不少著作的题目。安底斯泰纳的原则是很简单的；他的学说的内容仍然停留在一般性上面。对他的学说作比较详细的述说，乃是多余的事。他的学说就在他的那些美丽的言语（一般的规则）中，如像“美德是自足的，除了苏格拉底的品格力量之外，便什么都不需要了。”——“无欲是神圣的；而尽可能地减少欲望乃是最接近神圣的。”——“善是美丽的，恶是可耻的。——美德即在工作中，并不需要许多言语和论证，也不需要宣讲。人的天职在于道德的生活。贤人是自足的；因为他拥有别人似乎拥有的一切。他满足于自己的美德；他以四海为家。如果他缺乏名誉，他不把它看成不好，而把它看成好事”等等。（居勒尼派的学说与此相反，认为只有通过思维才能在自身中找到快乐。）我们在这里一再看到那些关于贤人的令人生厌的一般说话，这些说话被斯多葛派以及伊壁鸠鲁派再加以引申，弄得更加冗长可厌；——以及那些关于理想的话，理想中所涉及的是主体，是主体的天职，是主体的满足，——认为要使主体得以满足，就须把主体的需要加以单纯化。

当安底斯泰纳说美德不需要论证和讲授时，他忘了他自己正是通过他的精神教育而获得这种精神的独立性的；他之能够摒弃人们所欲的一切，也只是教育的结果。我们同时也看到，美德曾获得另一个意义。美德并不是无意识的美德，像一个自由民族的一个公民的直接美德那样，他如祖国、等级直接要求的那样尽了他对祖国、等级和家庭的义务。超出了自身限制的意识现在必须变为精神，掌握全部实在，把实在当作自己的东西来认识，或者加以理解。但是像这样一些状态，如所谓灵魂的天真或美丽之类，乃是幼稚的状态，这些状态在一定程度内是值得赞扬的，但是人由于是有理性的，所以必须脱离这些状态，并且必须从那被扬弃的直接性中重新创造自己。

安底斯泰纳在这种犬儒派哲学中还具有一种高尚的、有教养的形象。但是这个形象却很接近于粗鲁、举止庸俗、无耻；犬儒主义以后就是变成了这样。对犬儒派的种种讥嘲和戏弄，就是由此而来的。（个别人物的个人举止和品格的力量使他们成为有趣的人物。）关于安底斯泰纳便已经有这样的说法：“当他翻开外衣上的一个破洞时，苏格拉底向他说：我从你的外衣的破洞里看到了你的虚荣心。”苏格拉底向安底斯泰纳说，他应当向美神献祭。

“第欧根尼·拉尔修”，第六卷，第一三节；一——二。

同上书，同上处，第一五——一八节。

“第欧根尼·拉尔修”，第六卷，第一 五节；邓尼曼，第二册，第九二页；（“第欧根尼·拉尔修”，第二卷，第二七节）。

同上书，同上处，第一一——一二节。

“第欧根尼·拉尔修”，第六卷，第八节；第二卷，第三六节。

2. 第欧根尼

西诺卜的第欧根尼，绰号犬。这些犬儒派把他们的天职定为自由与独立；在他们看来这种自由应是消极的方式的，本质上就是摒弃一切。这种用最外在的方式来减轻欲望的束缚的办法，只是一种抽象的自由。具体的自由在于对欲望采取漠然无动于中的态度，但是并不躲避欲望，而是在这种满足中自己享有自由，固守伦理，并且坚持参加公正的人的生活。抽象的自由则相反，它抛弃伦理，——一个人回到他的主观性中，——这种自由因此是非伦理的一个环节。

犬儒派有一套简单的行头：“一根野橄榄树的粗棍子，一件没有下装的褴褛的夹外衣，夜里也当被子使用，一个装生活必需品的讨饭袋，和一只取水用的杯子，”——这也就是这些犬儒派示别于他人的服色。他们认为有最高的价值的，乃是需要的简单化；这样只是遵从自然，看来好像是很可取的。需要似乎是对自然的依赖，这是与精神的自由相对立的；把对自然的依赖减到最低限度，这好像是一种适当的思想。但是这个最低限度本身也是不确定的；如果把这个价值放在限制自己于自然的需要这一点上，那么，放在另一方面，放在摒弃别的东西那一点上的价值就太大了。这一点也是出现在僧侣作风的原则之中的。克制，否定，同时也包含着对被克制的东西的一个肯定方向；克制和被克制的东西的重要性，是被强调得太过了。苏格拉底已经把犬儒派的衣服说成是虚荣心。衣着不是一件要用理性来规定的事情；调节衣着的乃是需要。在北方，人们必须穿不同于非洲中部的衣服；不用说，人们在冬天是不穿棉布的衣服的。除此以外，是别无道理的；这乃是取决于偶然，取决于流行的意见的。对衣着有所发明，这并不是我的分内之事；谢天谢地，别人已经早就发明出来了。我的上衣的剪裁样式是规定了的，我们关于这一点必须尊重一般的意见——裁缝是会去做的——；主要的是人们所表现的那种对衣着的淡漠的态度：如果是无关紧要的事，就应当也把它当作无关紧要的事看待。（关于衣着，依赖时尚、习惯总是比依赖自然要好些。）在近代，古代德意志式的衣服就爱国主义的观点说是重要的。把理智用在这类事情上是不对的；在这一方面，所需要的观点只是那种无所谓的态度。人们在衣着方面花费心思，是想引人注目；违反时尚，乃是愚蠢的事情。在这种事情上，我不必自己来作规定，也不必把它放进我的兴趣范围之内；我只要看见它是如何规定的便如何去作。

犬儒派的这一思想也关涉到其他各种需要上。像犬儒派这样的一种生活方式，应当是教养的一个结果，本质上是以一般的情神教养为条件的。犬儒派还不是隐士；他们的意识本质上还是与其他意识处在联系中的。安底斯泰纳和第欧根尼曾住在雅典，也只有在那里他们才能生存。把文化带到多种多样的需要上，以及满足需要的多种多样的方式上，也是一般教化的分内之事。在近代，需要是大大地增多了；这是把那些一般的需要分割为许多特殊的需要和满足的方式。这是属于理智的，乃是理智的活功；因此奢侈现在在理智的运用中有其地位。人们可以用道德的方式来反对它，但是在一个国家里面，所有的倾向、所有的方向、所

有的方式，都必须有其充分的活动范围，都必须能够舒展自如；每一个人都能够从心所欲地参与一份，只是必须大体上遵从一般的方向。主要的是不要把这种事重视到超过它们所需要的程度；换句话说，一般地对于占有它们或抛弃它们，一概不加以重视。

西诺卜的第欧根尼，这个最出名的犬儒派，从他的外在生活方式，以及他的辛辣的、常常也很机智的插话，和尖刻的讥刺的辩驳来说，他比安底斯泰纳还更特出。但是他也常常遇到同样恰当的答辩。他被人称为犬，正如他称阿里斯底波为御犬一样；第欧根尼常和野孩子们厮混，正如阿里斯底波常和国王们周旋。第欧根尼只是因他的生活方式而著名；在他那里，和在以后的人那里一样，犬儒主义的意义只不过是一种生活方式，而不是一种哲学。他限制自己于最少的自然需求上，嘲笑那些想法与他不同并且嘲笑他的生活方式的人。第欧根尼到处游荡，住在雅典街上，住在市场上，住在木桶里面；并且惯常“在雅典天帝庙的廊子里居住和睡觉：所以他说，雅典人给他造了一所华丽的住所。”

关于他只有一些轶事可以讲述。“他有一次在到爱琴拿的航程中，落到海盗的手里，据说被当作奴隶在克里特卖了。人家问他懂些什么，他答道：命令人们；于是他便叫报告员喊道：谁愿意来买一个主人？有一个哥林特人克塞尼亚德买了他，他就作了他的儿子的教师。”关于他在雅典的居留，有许多故事讲到。他在那里以粗暴和蔑视的态度与阿里斯底波的寄生哲学相对立。阿里斯底波不重视他的享受，也同样不重视他的摒弃享受；第欧根尼则重视他的贫困。“有一天第欧根尼在洗菜，阿里斯底波从旁经过；他向他喊道：如果你知道亲自洗菜，你就不用尾随着国王们了。阿里斯底波”很合适地“答道：如果你知道与人们往来，你就不用去洗菜了。”“他有一次在柏拉图的居所里用污秽的脚在美丽的地毯上走来走去，他说：我践踏柏拉图的骄傲。柏拉图”同样合适地“答道：是的，不过你是用另一种骄傲来践踏。”又说：“有一次第欧根尼被雨淋得通身湿透，站在那里，周围的人很怜恤他，柏拉图说：如果你们怜恤他，就走开吧；你们应该记得他的虚荣心的根据，——这虚荣心使他向你们表现自己，攫取你们的敬佩，你们走开，他的虚荣心就失去根据了。“有一次他挨了一顿打，”——这一类的轶事是常常说的，——“他就在伤处贴了一块大膏药，并且把打他的人的名字写在上面，使他们受人人责骂。”（第欧根尼也把杯子丢掉的事，是大家都知道的）“他试吃生肉；但是这对他很不相宜，他不能消化它。”“年青人围着他，向他说：我们怕你会咬我们，他答道：放心，狗不吃萝卜。有一次吃饭的时候，一个客人丢给他一块骨头，就像丢给狗一样；他就奔上去，

“第欧根尼·拉尔修”，第六卷，第七四节。

“第欧根尼·拉尔修”，第六卷，第二二节。

同上书，第二九——三节，第七节。

同上书，第二卷，第六八节。

同上书，第六卷，第二六节。

同上书，第四一节。

“第欧根尼·拉尔修”，第六卷，第三三——三四节；第七六节。

向他摇头摆尾，就像狗一样。”他向“一个僭主”作了一个很好的回答，“他问他，铸像应当用哪种铜；他答道：用铸哈尔谟第乌和阿里斯托吉顿的像那种铜。”他在年纪很大的时候死在街上，正如他活在街上一样。

3. 晚期犬儒派

安底斯泰纳和第欧根尼，我们已经说过，是很有教养的人。后来的犬儒派由于一种极突出的无耻，也是同样令人生厌，而他们常常不过是一些肮脏的恬不知耻的乞丐，在恬不知耻中得到他们的满足，他们向别人显示这种恬不知耻；他们在哲学上是不值得注意的。当时人们给予这个学派的狗这个称号，他们完全当之无愧；因为狗是这样一种恬不知耻的动物。克拉底和希巴尔其娅，一个特拜地方的女犬儒派，曾经在公共市场上举行性交。

犬儒派所夸耀的这种独立性，其实是依赖性。每一个别的生活领域的，都包含着肯定的自由的环节，精神性的环节。因此，犬儒派的行径就等于摒弃那可以在其中享受自由要素的领域。

同上书，第四五——四六节。

同上书，第五节。（此二人是反对僭主贝西斯特拉德的儿子的人物。——译者）

同上书，第七六——七七节。

同上书，第九七节。

第三章

第一期第三阶段：柏拉图与亚里士多德

这一段讲的是哲学之发展成为科学，确切点说，是从苏格拉底的观点进展到科学的观点。哲学之作为科学是从柏拉图开始[而由亚里士多德完成的。他们比起所有别的哲学家来，应该可以叫做人类的导师]。

甲、柏拉图

柏拉图也属于苏格拉底学派。他是苏格拉底最著名的朋友和门徒。他把握了苏格拉底的基本原则的全部真理，这原则的本质是在意识里，本质为意识的本质。这就是说，绝对是在思想里面，并且一切实在都是思想——并不是片面的思想，或者是坏的唯心论所了解的思想，依照坏的唯心论的说法，思想又重新站到一边，被认为是意识着的思想，而与实在相对立——，而乃是指这个意义的思想：在一个统一里，思想既是思维，也是实在，它就是概念同它的实在性在科学发展的过程中，——换言之，思想是一个科学的整体的理念。苏格拉底把自觉的思想的权利提高为原则，而柏拉图则把思想这种仅仅抽象的权利扩张到科学的领域里。他放弃了苏格拉底认自由自在的思想为自觉的意志之本质和目的的狭隘观点，而进一步认这种思想为宇宙的本质。他曾经扩大了苏格拉底的原则，并且发展了解释和推演这原则的方式，虽说他的发挥未必完全是科学的。

柏拉图的著作，无疑地是命运从古代给我们保存下来的最美的礼物之一。但是，他的哲学，在他的著作里，并没有特别用系统的形式发表出来，因此，要阐述他的哲学，困难主要不在他的哲学本身，而在于在不同的时代，他的哲学曾被加以不同的解释，特别是在近代，经过许多笨拙的人，从多方面去摸索过，他们或者是把他们自己的粗糙的观念带进他的著作里面，不能够对于精神的事物给予精神的解释；或者是把事实上不属于哲学本身、而只是属于想像方式的材料，当作柏拉图哲学中最重要是值得重视的东西。但是真正讲来，只有对于哲学的无知，才加重了理解柏拉图哲学的困难。

柏拉图是具有世界历史意义的人物之一，他的哲学是有世界历史地位的创作之一，它从产生起直到以后各个时代，对于文化和精神的发展，曾有过极为重要的影响；包含这一崇高原则于自身之中的基督教，曾凭借柏拉图早已作出的那个伟大的开端，进而成为这个理性的组织，成为这个超感性的国度。柏拉图哲学的特点，在于把哲学的方向指向理智的、超感性的世界，并且把意识提高到精神的领域里；于是，理智的成分便获得了那属于思维的超感性的、精神的形式，并且在这样的形式下，得到了对意识的重要性，进入了自觉的阶段，而意识在这个基础上，也取得了一个坚实的立足点。基督教曾把人的天职这一原则当作圣洁的原则，——或者它把人的内在精神本质乃是他的真正本质这一原则，以其特殊方式作为普遍的原则。可是将这个原则组织成一个精神世界，——这件工作，柏拉图和他的哲学却有很大的贡献。

首先，我们必须先提说一下他的生平。“柏拉图是一个雅典人，生于第八十七届奥林匹亚赛会的第三年，或者据多德威尔的说法，生于第八十七届奥林匹亚赛会的第四年（公元前四二九年），正当伯罗奔尼撒战争开始的时候，也就是柏里克勒逝世的那一年。”[照这种说法，]他比苏格拉底小三十九岁或四十岁。“他的父亲名阿里斯同，其家谱可以追溯到高德鲁，他的母亲伯里克条尼，是梭仑的后裔。他母亲的叔父，是那著名的克里底亚。”（这里附带提一下）克里底亚曾有一个期间和苏格拉底过从，“他是雅典三十僭主之一，”是其中最具有才能、最出色、

因而也是最危险和最招人怨的一个僭主。苏格拉底因此特别受人责怪，说他会有像他[按指克里底亚]同阿尔其比亚德这样的学生，由于他们的轻佻，几乎使雅典濒于灭亡。因为他既干预别人对他们的儿童的教育，那么别人就有权利要求他，不要把他教育青年时所要做的事拿到这里来实施。克里底亚同居勒尼派人德奥多罗和梅罗人第亚戈拉，常被古代人说成是否认神灵的人。塞克斯都·恩披里可曾经保存下来他所写的一首诗中一个很美的片断。

柏拉图既然出身于这样高贵的家族，当然不缺乏受教育的机会，他曾经从最著名的智者获得被视为一个雅典人应具有的关于各种艺术的教育。“在家庭里面，他名叫亚里士多克勒（Aristokles），后来他的老师才给他命名为柏拉图。有的人说，他得到这样一个名字，是由于他前额的宽广；又有人说，是由于他的谈论的丰富和广博，又复有人说，是由于他的体格丰美。在他的青年时代，他学习作诗，并且曾写过悲剧，”——（很像我们现在的青年诗人，从写悲剧开始），——并曾写过“颂神诗和赞美歌”（歌曲、哀歌、铭文）。在希腊诗歌的选本里，尚保存有几种他所写的诗歌，内容大都是为他所爱的人而写的；其中有一首最著名的，是赠给他一个最好的朋友，叫做阿斯特尔（星）的，这里面包含有一个很美的想像：

“我的阿斯特尔，你仰望着星星，
啊，但愿我成为星空，
这样，我就可以凝视着你，

以万千的眼睛。”这意思也出现在莎士比亚的“罗密欧与朱丽叶”中。“在他青年时代，他一心一意想献身于政治”。[当他二十岁的时候，]他父亲带他到苏格拉底那里。“据说在他去拜见苏格拉底的前一晚上，苏氏梦见有一个天鹅飞来停在他的膝上，天鹅的翅膀很快地长大了，接着立刻就飞”（向天空），“唱着最优美的歌曲”。古人谈到许多这类的轶事，都足以表示当时以及后来的人，对于他那庄严静穆、极度单纯和令人仰慕的崇高的品质，有着高度的尊敬和爱慕。这些品质使得他获得“神圣”的称号。柏拉图并不完全满足于苏格拉底的智慧和教导。此外他还研究了古代的哲学家，特别是赫拉克利特。亚里士多德指出，在柏拉图从苏格拉底学习以前，“他曾经与克拉底鲁过从，曾钻研了赫拉克利特的学说。”他又研究过爱利亚学派，而且特别研究过毕泰戈拉学派，而且他又时常与最有名的智者相过从。当他这样地深入于哲学的研究时，他就失掉了他对于政治[和诗歌]的兴趣，他完全放弃了这些东西，而完全献身于科学的研究。他和苏格拉底一样，曾经履行了

邓尼曼，第一卷，第四一六页，第二卷，第一九 页；“第欧根尼·拉尔修”，第三卷，第一——三节。

塞克斯都·恩披里可，“反物理家”，第一卷，第五一——五四节。

“第欧根尼·拉尔修”，第三卷，第四——五节。

同上书，第二九节。

“柏拉图书信”，第七卷，第三二四页（柏克尔本第四二八页）。

“第欧根尼·拉尔修”，第三卷，第五节。

“形而上学”，第一卷，第六章。

作为雅典公民的兵役义务，据说他曾参加了三次战役。

我们曾经提到过，在苏格拉底被处死以后，“柏拉图也如许多别的哲学家一样，从雅典逃出，投奔到麦加拉的欧几里德那里。（他从二十岁起就从苏格拉底学习，共有八年。）不久之后，他又从麦加拉出发去游历，最初到非洲的居勒尼，在这里，他在有名的数学家德奥多罗指导下，特别钻研了数学，”德奥多罗这个人，他曾经介绍到他的几个对话中，作为参加谈话的角色。柏拉图本人在数学里不久就达到很高的成就，据说由神谕提出的德洛或德尔斐问题是他解答的，这问题和毕泰戈拉定理相似，是与立方有关的。那问题是，求作一线段，使其立方等于二立方之和。这需要凭借两条曲线来作图。值得注意的是，神谕那时所提出来的课题是什么样的性质。当人们去求神谕的时候，正当瘟疫流行，而神乃提出一个完全是科学的课题；——神谕的精神所表示出来的变化，是很值得注意的。“柏拉图从居勒尼又游历到埃及，”不久又从埃及“到大希腊”，在这里他一方面结识了当时的毕泰戈拉派学者，有名的数学家，塔仑丁的阿尔基塔[和费罗劳等人]；他从他们那里研究了毕泰戈拉的哲学，此外他又用高价买了老辈毕泰戈拉派的著作。在西西里他接交了狄翁。“回到雅典，他开办了一所学园（Akademie），这学园设在一个园林中，里面有一个体育场，在这里他向他的学生讲学。这个建筑是纪念英雄阿加德摩（Akademos）的。”但是柏拉图才是这里的真正的英雄，他使得原来的名字失掉了意义，他掩盖了那原来的英雄的声名，他是那样地完全代替了他的地位，这英雄的名字在后代只是凭借柏拉图而得传。

柏拉图在雅典的居住与工作，曾被他三次往西西里的旅行所打断，他到了青年的狄奥尼修的宫廷，这人是叙拉古和西西里的君主。他与狄奥尼修的关系是他生平所发生的最重要的、即使不是唯一的外在关系；一部分由于他与狄翁的友谊，一部分更特别是由于他本人怀着一些高远的希望，——希望通过狄奥尼修他可以看见一个真正的国家法制成为现实，这就把柏拉图拖进了这种关系，但是这关系并没有产生什么有永久性的结果。表面上看来，一个年青的君主，在他左右或者在他后面有一个智慧的人、哲学家来教导他、感召他，似乎是一个很好的想法，曾有千百个政治性的小说都建立在这种想法上面。但这样想法本身就是空幻的。狄奥尼修最近的亲属狄翁，同别的有地位的叙拉古人，狄奥尼修的朋友，都受了对于狄奥尼修的空幻希望的欺骗。他们希望能对这样一个被父亲娇养长大、没有受什么教育的狄奥尼修灌输一些哲学的观念，并引起他对哲学的重视，因而使他渴想认识柏拉图。他们希望狄奥尼修亲近柏拉图可以大大地得益，而他的尚未定型的、看来并不很坏的天性，会受柏拉图真正的国家法制的观念影响，这样，柏拉图的政治理想或许有通过狄奥尼修在西西里实现的可能。这样就引诱得柏拉图采取了一个错误的步骤而作西西里之行。狄奥尼修诚然很喜欢柏拉图，他对柏拉图

“第欧根尼·拉尔修”，第三卷，第八节。

“第欧根尼·拉尔修”，第三卷，第六——七节；第九节。

“柏拉图书信”，第七卷，第三二四——三二九页（柏克本第四二八——四三七页）；“柏拉图书信”，第三卷，第三一六页（柏克本第四一——四一一页）。

表示尊敬，希望自己也为柏拉图所尊敬。但是这种关系并没有维持多久。狄奥尼修是那样一种平庸的人，他诚然也企求荣誉和优胜，但只是半途而废，缺乏深度和真忱，虽然装作这样，却没有坚强的性格；——有了半途而废的性格，纵然怀着好的愿望，终不能达到，就好像我们近来舞台上表演的讽刺剧所讽刺的人一样，心想要作一个了不起的人物，但结果只落得作一个傻瓜。这样的情况所表示的，只是这样。仅仅三心二意地让人领导，但也就由于三心二意而破坏了计划，使得计划的实行成为不可能，——以这种三心二意的态度去提出一些计划，也同样使得这些计划不能贯彻。虽说由于柏拉图和狄奥尼修的其余的环境的影响，也曾引起他对于科学和教育一定的重视。但是他对于哲学的关心也是同样肤浅的，一如他对于诗歌的多次尝试一样。他想要样样都会，兼作诗人、哲学家、政治家。他又不能够虚心接受他人的指导。他受了教育，但他却又不能被带进较深入一点的地方。这种不情愿的情绪爆发出来，造成了人物间的分裂。狄奥尼修弄得与他的亲戚狄翁不和，而柏拉图也就被牵连进去，因为他不愿意放弃他同狄翁的友谊。狄奥尼修是不能把友谊建立在互相尊敬和严肃的共同目的之上的，他之所以愿意同柏拉图作朋友，一部分是由于他个人的情感上的偏爱，一部分也只是由于一种虚荣心。但是狄奥尼修不能够达到与柏拉图紧密结合的愿望，他希望能够独自占有柏拉图，这种要求是柏拉图所不能容许的。于是柏拉图只能离开他。等到离开了之后，他们两人都觉得有会合的需要。狄奥尼修为了要达到同他恢复友谊的目的，又召回柏拉图。他不能够忍受的是不能够使柏拉图与他自己紧密地结合，他尤其不能忍受的是柏拉图不愿意抛弃他同狄翁的友谊。柏拉图不只顺从了他的家庭同狄翁的迫切要求，而且也特别顺从了阿永基塔以及别的从塔仑丁来的毕泰戈拉派中人的迫切要求，因为他们曾受到狄奥尼修的请求，都很关心于调解狄奥尼修与柏拉图和狄翁的关系；他们并且进而担保柏拉图的安全和离去的自由。但是狄奥尼修既不能容忍柏拉图的离开，也同样不能容忍柏拉图在场，他觉得柏拉图使他不安。他们因此没有建立根深的关系，他们的关系是不稳定的。他们再度接近了，又重新分离了。所以他第三次到西西里的居留还是得到一个很冷淡的下场，而他们之间的联系也就没有恢复了。这一次由于狄奥尼修与狄翁关系之恶化，情形异常紧张，当柏拉图由于不满意狄奥尼修对待狄翁的态度而想要离开西西里时，狄奥尼修就不愿给他任何交通工具，甚至要用暴力迫使他不能离开西西里，直到最后塔仑丁的毕泰戈拉派中人出面干与，向狄奥尼修索回柏拉图，让他动身，回到希腊；而狄奥尼修害怕他与柏拉图不能友好相处的恶劣消息传出去，这也有助于柏拉图平安离开西西里。

这样一来，柏拉图所有的希望都被粉碎了，而他依照自己的哲学观念的要求通过狄奥尼修而制定国家法制的梦想，也成为泡影了。后来，

“柏拉图书信”，第七卷，第三二九——三三三页（柏克尔本第四三七——四三九页）。

“柏拉图书信”，第三卷，第三一七——三一八页（柏克尔本第四一一——四一五页）；“柏拉图书信”，第七卷，第三三七——三四三页（柏克尔本第四五三——四五七页）。

“柏拉图书信”，第七卷，第三四五——三五五页（第四六八——四七七页）；（“第欧根尼·拉尔修”，第三卷，第一八——二三节）；“柏拉图书信”，第七卷，第三三三——三四三页（第四五七页）。

虽说别的国家如居勒尼同阿卡底的人民曾经请求柏拉图替他们立法，柏拉图却拒绝担任立法者的职务。那个时候正当许多希腊城邦都感觉到它们的法制不很令人满意，但是他们又不能制订任何新的法制。现在，在过去三十年内，人们曾经制定了很多的宪法，对于每一个从事这种工作很多人，起草这样一种宪法，并不是难事。但是，单是一些理论并不够用来制定一种宪法，因为制定宪法者并不是个别的个人，而乃是历史造成的神圣的和精神的东西。世界精神的这种力量是如此强大，个人的思想与它对比起来简直无关重要。如果这类的个人思想有某种重要性，就是说能够实现出来，那么它们不是别的，而是这种普遍精神的力量的产物。柏拉图应当作立法者的想法，是不适宜于那个时代的；梭伦和吕古尔各曾经是立法者，但在柏拉图的时代，这类的工作已经不切合实际了。他拒绝再顺从这些城邦的愿望，因为它们不同意柏拉图所提出的第一个条件，这就是废除一切私有财产。这一原则，我们以后讨论到他的实践哲学时将再加以讨论。

这样，柏拉图受到全希腊特别是雅典人的尊敬，他活到“第一八届奥林比亚赛会”（公元前三四八年）；“死在他的生辰那天，在一个结婚的筵席上，享年八十一岁。”

柏拉图的哲学是从我们所拥有的他的著作中流传下来的。他的著作的形式和内容都同样对我们有引人入胜的重要性。但在研究他的著作时，我们须知：第一，什么是我们应当在他的著作中寻求的，而什么是在里面能够寻求到的哲学；第二，柏拉图的观点所不能作到的，他的时代一般地也不能作到。所以也许他的著作不能满足我们，——而我们追求哲学的需要也是不能满足的。但即使我们不能完全得到满足，也比我们把他的结论当作最后的[真理]还要好些。他的观点是确定的和必然的，但我们不能够停留在他那里，也不能退回到他的观点，因为理性还有更高的要求。如果把他的观点当作我们必须接受的最高观点，这是由于我们时代的软弱，不能够担负人类精神所提出来的要求的伟大性，感觉到被这些要求的负担所压倒而想作怯懦的逃避。[我们必须超过柏拉图，这就是说，我们必须熟悉我们时代中有思想的头脑的需要，也可以说，我们必须体会到这种需要，]一如现在在教育方面，努力教人以使人防御世界的侵害，或者使自己保持在一个特殊的范围内，譬如作会计工作，如果说得形象化一点，譬如种豆，在这种工作里，他们既不知道世界，也不注意世界，于是在哲学里便回到了宗教信仰，因而也就回到柏拉图哲学。两者都是有它们的重要观点和地位的环节，但是它们并不是我们的时代所需要的哲学。我们有理由回到柏拉图，借以重新学习什么是思辨哲学的性质，但是用过度的热情把它说得一般地是如何的美妙优胜，也有些无聊。我们必须站在这样的地位，这就是说，我们必须认

“柏拉图书信”，第七卷，第三二六页（柏克尔本第四三一页）。

这是黑格尔一八二五年的讲演所说的。[译者按：指法国革命后三十年内的欧洲而言]

“第欧根尼·拉尔修”，第三卷，第二十三节；Aelian Var. Histor. ，42；普鲁泰克：ad principem in eruditum，init. p. 779，ed. Xyl.

“第欧根尼·拉尔修”，第三卷，第二节；布鲁克尔：“批判的哲学史”，第一册，第六五三页。

据米希勒本，第二版，英译本，第二卷，第十页增补。——译者

识我们时代的思维精神的要求，或者不如说，我们必须具有这种要求。再者，从语文学的观点去研究柏拉图，如史莱尔马赫先生所作的评注那样，对这个或另一个次要的对话去作批判的考察，看看是真的或是伪品（按照古代人的证据，绝大部分是无可怀疑的。），——这对于哲学也是多余的，这也是属于我们时代过分琐细挑剔的批判。

于进而阐述柏拉图哲学时，我必须首先说一说他的哲学所表现的直接方式。柏拉图的著作本身的性质，是它的方面很多，向我们提供出各种不同的哲学理论形式。如果我们还保有柏拉图的纯粹哲学的（口授的）作品的话——布兰狄斯的文章里提到过这些作品，这些作品的题目是“论哲学”，或“论理念”，曾经为亚里士多德引用过，当他描述柏拉图哲学时，似乎手头是有这些作品的——，那么，我们就会看到他的哲学的比较简单的形式了。但是我们只有他的对话；而这种对话的形式，使得我们难于对他的哲学获得一个观念，作出明确的阐述。对话的形式包含着许多极不相同的成分和方面；我所说的形式，就是指这一种。在这种形式中，讨论绝对存在的真正的哲学理论，是与关于绝对存在的想像夹杂地混在一起的，这一情况便造成了柏拉图著作之方面很多的性质。

柏拉图哲学的另一个困难，据说在于区分“通俗”和“专门”的哲学。邓尼曼说：“柏拉图利用了每一个思想家所享有的权利，即是在他的发现中只传授他认为适宜于传授的那么多，而且只传授给某一些他认为有能力接受他的学说的学生。亚里士多德也有一个通俗的和专门的哲学，但是有一点不同，就是这种区别在亚里士多德那里只是形式上的，而在柏拉图里面则是实质的区别。”这真是毫无意识的说法！这似乎是说，一个哲学家之占有他的思想与占有外在的物品是一样的。但思想却完全与此不同。不是哲学家占有思想，而是哲学思想占有他这个人。当哲学家讨论哲学问题时，他必然要依照他的理念的线索进行，他不能够把他们的思想藏在他的口袋里面。当一个人与别人说话时，如果他的语言具有任何意义的话，则理念必然包含在他的语言里。把一个物质的东西传递给他人是很容易的，但把理念传递给他人，却需要一定的技能。理念总是有一些专门性的，因此我们不会单有一些哲学家们的通俗的东西。所以，这种分别是很肤浅的看法。

此外，柏拉图在他的对话里，并没有亲自出来说话，而只是介绍苏格拉底和一些别的人作为谈话者，在这些人中我们常常弄不清楚那一位真正代表柏拉图自己的意见，——这种外在的历史事实也不能算是了解柏拉图的思辨哲学的真正困难。表面上看来，好像他只是历史地特别表述苏格拉底的方法和学说。像我们从西塞罗那里得来的那几篇苏格拉底对话里，我们是很可以考证出当时的人物来的；但是在西塞罗那里不能提供出什么有深远兴趣的东西。在柏拉图这里我们却不能真正说有这种模糊不清的地方，这种外在的困难也只是表面的。在柏拉图的对话里，他的哲学是十分明白地表达出来了的。因为他的对话不是作为许多人的座谈的性质，在座谈里，有许多独白，这一个人说出这样意见，那一个

布兰狄斯：“亚里士多德散失的著作论理念、论善、或论哲学”——一—三页。

人又说出另一种意见，并且各人保持他自己的意见。反之，在柏拉图的对话里，所提出来的不同的意见，都是经过批判的研究而达到了一个作为真理的结论；或者，如果那结果是否定的，则那整个认识的过程就代表了柏拉图的思想过程。

另外一种适足以表明柏拉图思想的多方面性的历史情况乃是：在古代以及近代都常有人说，柏拉图在他的对话里采取了苏格拉底、采取了这一个或那一个智者的思想，但特别地采取了毕泰戈拉派的著作，——他显然会讲述到许多古代的哲学家，这里面有毕泰戈拉和赫拉克利特的哲学思想，甚至也特别有爱利亚派的思想方式；所以这些对话所讨论的整个内容（材料）属于这些学派，只有那外在的形式才属于柏拉图。因此我们必须区别开，什么是特别属于他的，什么不是他的，或者指出对话中各个组成部分是否彼此相一致。但是关于这一点，必须指出：由于哲学的本质是一样的，每一个后起的哲学家将要而且必须采取先行的哲学思想放进他自己的哲学里，——他进一步发展了的部分，那就是特别属于他的。所以哲学并不是什么个别的东西，像一件艺术作品那样。而且即使在艺术作品里，艺术家也只是把他从别人那里学习来的技巧加以熟练使用。艺术家的创造只在于他的整个意境，和他所能够掌握的现成工具之聪明的使用；而在他的工作过程里，也许会引起他无限多的突然发生的观念和他自己独到的发现。但是哲学只有一个思想、一个实在作为它的基础，对于那同一真理或实在的较早的真的知识，我们不能提出什么别的东西去代替，它必然同样出现在较晚的哲学思想里。我已经指出过，我们不能把柏拉图的对话看成目的在于罗列多种不同的哲学而认之为同有效准，更不能把柏拉图的哲学看成从它们里面产生出来的一个折衷的哲学。他的哲学宁可说是把这些抽象片面的原则在具体方式下真正结合起来的枢纽。在讨论哲学史的一般性质时我们已经看到，在哲学发展的进程里，这种枢纽点必然会出现，在其中真理乃是具体的。所谓具体的即是不同的规定、原则的统一。为了把这些原则或规定加以发挥，并使其在意识面前明确起来，首先必须各就其本身加以陈述，加以发挥。因此对继起的较高的阶段说来，它们无疑地会具有片面的形式。但这较高的哲学并没有消灭它们，也不是让它们原封不动，而乃是吸收它们作为它自己较高、较深原则的诸环节。在柏拉图哲学里，我们看见了多种多样的早期哲学理论，但都被吸收并结合在他自己的原则里面。这个情况足以表明，柏拉图的哲学本身即是理念的总体；而他的哲学，作为前此哲学的结果，包括有其他哲学的原理在内。柏拉图常常只是陈述古人的哲学，好像并没有作别的事；殊不知在他的独特性的陈述里，即已把古人的哲学加以发展了。我们有了一切证据足以表明，他的“蒂迈欧”篇是我们现时还保有的毕泰戈拉派著作的进一步发展。聪明过分的人甚至说，毕泰戈拉派的著作都是从柏拉图那里才形成的。他对于巴门尼德的发展也是这样，他已把巴门尼德的片面性的原则扬弃了。

柏拉图的著作大家都知道是对话，我们必须首先谈一谈柏拉图表达他的理念所采取的形式，并说明这种形式的特征；其次我们必须揭示出柏拉图的哲学本身。柏拉图哲学的形式是对话体。对话形式的美丽是特

别有吸引力的。我们决不可因此就认为对话体是表达哲学思想最好的形式（虽说常有人认为这是最完善的形式），这只是柏拉图本人的特点，并且作为艺术品来看无论如何是值得重视的。

属于外部形式的首先就是背景和戏剧体裁。对话里面的背景和个人会合的机缘都是写得很生动的。对于地点和人物以及人物聚会的机缘，柏拉图在对话中都给予一个当地的现实环境，这本身已经是很可爱的、开朗的和畅快的。他把我们带到一个地方：带到“斐德罗”篇中的筱悬树下，带到伊吕苏明净的水边，苏格拉底和斐德罗打这地方走过；有时又把我们带到运动场的厅堂里，带到学园里，带到宴会上。不过，他所设想出来的安排未免是外表的、特殊的，甚至是偶然的，而人物的聚会是奇特的。柏拉图把他的思想纯粹放在他人的口里说出来，他自己决不出台，因而充分避免了一切肯定、独断、说教的作风。我们看不见他作为一个叙述的主体出现，就像图居第德的历史和荷马的史诗里一样。克塞诺封便有时让他本人出现在对话里——有时竟完全忘记了他的目的在于借实例以说明苏格拉底的教导方法和生活。在柏拉图这里完全是客观的，是造型艺术的。他用了一番艺术手腕，把事情说得与自己相距很远，常常让第三人或第四人出来说话（例如在“斐多”篇里）。苏格拉底是他的对话中的主要的谈话者，此外还有别的人。很有几个人成了我们所熟悉的明星：如阿嘉通、芝诺、阿里斯多芬。就对话中所叙述的内容来说，哪一部分属于苏格拉底，哪一部分属于柏拉图，那是用不着多去研究的。我们很可以确定地说，从柏拉图的对话里我们完全能够认识他的体系。

谈话中叙述个人态度时的语调充分表现了有教养的人最高尚的（雅典的）文雅风度。从这里我们可以学习到优雅的态度。在这里我们能看见那种懂得举止文雅的社交场中的人。“礼貌”还不能完全表示这里所谓“文雅风度”。礼貌意思较广泛，另外还包含一个人所表现出来的尊敬、优越、义务感的凭证。文雅风度是真正的礼貌，它是礼貌的基础。但文雅风度容许与我们谈话的每一个人有充分自由和权利自述和表现他的性格和意见。并且于说出反对对方、与对方相矛盾的话时，必须表明，自己所说的话对于对方的话只是主观的意见；因为这乃是一种谈话，是个人以个人的身份在那里谈话，而不是那客观的理智或理性自己和自己谈话。（许多这类的谈话我们把它当作单纯的讽刺。）无论我们怎样固执地表达我们自己，我们总必须承认对方也是有理智、有思想的个人。这就好像我们不应当以一个神谕的气派来说话，也不应阻止任何别的人开口来答辩。这种文雅风度并不是宽容忍让，而乃是一种伟大的雅景。这一特点使得柏拉图对话优美可爱。

柏拉图的对话并不是一种普通的漫谈，因为在漫谈里人们所说的话只有一种偶然的联系，并不需要穷尽题材的内容；当我们为了消遣而漫谈时，所谈的当然包含着随便偶然涉及的东西，照例都是任意地想到什么说什么。就对话的引子说来，对话有时也有这种漫谈的方式，采取偶然进行的形式。但往后这些对话就成为题材内容的发展，谈话中的主观成分就消失了，——在柏拉图这里，整个谈话的过程很好地表示了一个

一贯的辩证进展的过程。苏格拉底说话，作出结论，往下推论，进行论证，给论证以外在的转折方向，这一切都采取发问的方式。他的大多数问题都是这样提出来的，使得对方只能用“是”或“否”来回答。对话似乎是表达论证最适当的工具，因为它便于往复辩难。论证的各方面分配给各个不同的人说出，这样就使得题材内容更为活泼生动。对话也有这样的缺点，即它的进程好像是出自武断任性似的；到了对话完结时，好像会令人感觉到，对于这个问题也可能有其他的结论似的。在柏拉图对话里，即使有这种武断任性的地方，也只是表面的。不过武断任性是被排除了的，因为对话的发展仅只是题材内容的发展，并没有留下题外枝节的话让别人来说。这样的人是谈话中的可塑性的人物，他们的作用并不在于发表他们自己的见解。在教条问答里，答案都是预先规定了的，在对话里也同样是如此。因为作者只让答者说他（作者）所要说的话。问题是提得很集中，只可能有一个十分简单的回答。而这就是对话艺术的优美和伟大之处，而这种艺术同时也显得那样自然和单纯。

其次，与对话中的人物这一外在方面相联系的，就是柏拉图的哲学本身并未表明它自己是一特殊的领域，在自己特殊范围内形成一特殊的科学（我们并没有置身在一个特殊的基地上）。反之，我们被引入一般文化的普通观念（像苏格拉底常讨论的那些观念），有时引到智者派，有时又引到早期哲学家，同样地，于发挥这些观念时，总是提示给我们常识里面的一些例子和方法。在这种方式下我们不能得到对哲学的有系统的阐述。我们很不便于对它作一概观，也没有标准可以判断所涉及的对象究竟说得详尽无遗没有。这里面有一个精神、一个确定的哲学观点，但这个精神也没有以合乎我们要求的那样确定的形式出现。柏拉图的哲学文化因此还没有成熟。因为那还不到时候，还没有形成特殊科学工作的一般文化。理念还是新鲜的、新的；对于理念加以科学的系统的阐述，是直到亚里士多德才发展起来的。所以柏拉图的这种缺点也可以说是理念自身的具体规定方面的缺点。

在这些对话里对于柏拉图哲学中重要成分的阐述，亦即对于本质的单纯表象和对于本质予以概念的认识（可以说是表象的方式和思辨的方式），还只是在缺乏联系的通俗的方式下混合着，特别是采用了表象方式的神话来表达[概念的、思辨的真理]；这种混合，在哲学这门科学达到它的真实形象的初期是不可避免的。柏拉图崇高的精神对于精神本身具有着直观或表象，凭借概念深入了他的这种对象；但是他只是开始深入这种对象，还不能够以概念总括精神的全部实在，——或者说，表现在柏拉图那里的认识还没有在他那里充分实现其自身。于是就发生了这样的情形：第一，有时对本质的表象与对本质的概念分离了，概念与表象对立着，而没有说出唯有概念才是本质。这可以使我们误把他用表象的方式对认识、灵魂所说的话当作是哲学。我们看见他说到神，并且又用概念说到事物的绝对本质，不过是分离开的，或者虽然联在一起说，但两者也好像是分离开的，把神当作是属于表象的，当作是一个不可思议的存在。第二，有时为了进一步发挥并阐明实在性，他用单纯的表象代替了概念的进展，——我们所看见的，只是些神话、自发形成的想像活动、或者从感性的表象拾取来的故事，他对这些故事虽加以思想的规定，但思想又没有深入到这些故事的真理性，一般讲来，精神的事物只

是通过表象形式予以规定。例如对于物体或自然现象有了感觉并且有了思想，但思想并没有穷究这些现象的内容，对于它们并没有透彻地加以思考，概念并没有得到独立的自身进展。

把这一点拿来与如何理解柏拉图哲学的问题联系起来考察，我们就会看见，由于上述两种情况，就发生了在他的哲学中或者是发现太多或者是发现太少的情形。第一，古代哲学家、所谓新柏拉图派发现得太多，（一）一方面由于他们将希腊神话寓言化，把它们当作理念的表达（无疑地，神话是理念的表达），并进而首先在柏拉图的神话中去揭示出理念来，这样他们才把神话弄成哲学原理，因为哲学的劳绩在于用概念的形式表达真理。（二）一方面他们对于柏拉图用概念的形式以表达绝对本质的一面（如“巴门尼德”篇中关于神的知识的本质论部分），又以为柏拉图本人没有作出表象和概念的区别。他们以为：在柏拉图的纯概念里表象成分还没有被抛弃掉，或者没有说过这些概念就是事物的本质，或者在柏拉图看来，概念也不过是一种表象而不是本质。第二，特别是近代人在柏拉图哲学中发现得太少，因为他们主要地注重表象这一面，认为实在是表象中。凡是柏拉图那里的概念或纯思辨成分，他们都认作是驰骛于抽象的逻辑概念之中或空虚烦琐的诡辩，他们把柏拉图用表象方式说出来的东西反而当作哲学原理。所以我们在邓尼曼和其他的人那里发现一个顽强的努力，把柏拉图的哲学归结到旧的形而上学，例如归结到关于上帝的存在的原因和证明。

关于简单的概念，柏拉图曾经这样说过：“它们的最后的真理性是神，它们是依赖的、暂时性的环节，它们的真理性是在神里面；”这是柏拉图第一次提到神，他是把神看成一种表象。

为了从柏拉图的对话去理解他的哲学起见，必须把属于表象的东西，特别是他求助于神话来表达哲学理念的地方，和哲学理念本身区别开来，——必须区别开来的还有柏拉图那种自由讲述的方式，即从对于表象与意象的最深刻的辩证法研究，过渡到富于精神素养的人们的交谈景象的描写，以及自然景象的描绘。

柏拉图用神话的方式来表达哲学思想，是很受到称赞的。这和他的表达形式是相联系的。他让苏格拉底从某种场合出发，从个人的某些确定的表象、从个人的观念范围出发；这样想像（神话）的形态和真正的思辨思想就交织在一起了。柏拉图对话的神话形式使得他的著作富于吸引力，但这也正是引起误解的一个根源。而人们把柏拉图的神话当作他的哲学中最优秀的部分，这已经就是一种误解了。许多哲学思想通过神话的表达方式诚然更亲切生动，但神话并不是真正的表达方式。哲学原则乃是思想，为了使哲学更纯正，必须把哲学原则作为思想陈述出来。神话总只是一种利用感性方式的表达方式，它所带来的是感性的意象，这些意象是为着表象，而不是为着思想的。当思想还不知道坚持思想的立场，还不知道从思想自身出发时，这正是思想的软弱无力。像在古代那样的神话的表达方式里，思想还不是自由的：思想是为感性的形象弄得纯净了；而感性的形象是不能表示思想所要表示的东西的。神话有一种魔力足以诱人去接触内容。它有一定的教育意义。神话是属于人

类的教育方面的。只要概念得到了充分的发展，那它就用不着神话了。柏拉图常说：“对于这个对象，很难[用思想]表达出来，因此他就要用神话来表达”，无疑地这要容易多了。

柏拉图也常常采取表象的方式。一方面这是很通俗的，但另一方面也有其不可避免的危险，这种危险就在于人们会把仅仅属于表象而不属于思想的成分当作是本质的东西。区别开什么是思辨，什么是表象，这就是我们的任务。如果我们本身不知道什么是概念、思辨，则我们就会从柏拉图对话里抽引出一大堆的命题，把它们当作柏拉图的哲学原则，而其实这些命题只纯粹是属于表象的阶段、属于表象的方式。这些神话会使得我们引证出许多命题当作柏拉图的哲学原则，而其实完全不是那样一回事。但当我们知道这些命题只属于表象时，则我们也就知道，它们不是本质的东西。例如，在他的“蒂迈欧”篇里，当谈到世界的创造时，柏拉图就采用了这样的形式说，神创造了世界，而精灵也在某种程度上参加了这项工作。这完全是用想像的方式说出来的。假如把这点当作柏拉图的一个哲学教义，认为神创造了世界，而精灵、一种高级的精神性的东西也存在着，当神创造世界时，它们也有过助力，这诚然见诸柏拉图的文字，但这却不属于他的哲学范围。当他说到人的灵魂时，他说人的灵魂有理性的部分和非理性的部分，这同样也只是一般地这样说。但柏拉图并不因此就肯定说，灵魂是两个实体、两种东西组合而成的。当他把认识表象为回忆时，人们也可以把它说成是在人降生以前，灵魂已经先存在了。同样当他谈到他哲学的主要之点，即理念、共相时，他说它们是永久性的自存之物、感官事物的模型，于是我们很容易因此把他的理念按照近代理智范畴的方式，推想成为实体，独立存在于神的理智之中，如像天使那样，存在于现实世界的彼岸。简言之，举凡一切用表象方式表达出来的思想，近代人就以这样的亦法把它认作哲学。假如人们要这样来解释柏拉图的哲学，是很可以在柏拉图的文字中寻得证据的；但是知道什么是真正的哲学的人，就不会耗费精神在那些文字词句方面，而会力求去了解柏拉图的真正意思。现在我们就进而考察柏拉图哲学的本身。

于阐述柏拉图的哲学时，[刚才所提到的]两方面是不能分离的，但我们必须注意到这两方面，并加以不同于近代人流行的看法的判断。第一，我们必须阐明柏拉图关于哲学和认识的一般概念，第二，我们必须对柏拉图所讨论到的哲学的特殊部门加以发挥。

第一是柏拉图对一般哲学的价值所持的看法。一般说来，我们看到柏拉图完全为哲学知识的崇高性所浸透了。他对于思维自在自为的存在思想表示了高度热情。居勒尼派把存在与个人意识相联系，犬儒派把个人当下直接的自由认作实在，而柏拉图则与他们相反，他注重意识与实在的自身协调的统一，注重知识。在他看来，哲学是人的本质。他随处表示了他对于哲学的尊严之最崇高的看法：惟有哲学才是人应当寻求的东西，他对哲学具有最深刻的情感和最坚决的意识，而对于一切别的东西都表示轻视。他以很大的兴奋和热情谈到哲学；我们今天是不敢那样去谈哲学的。在他看来，哲学是最高财富。在许多地方他都是这样

“蒂迈欧”篇，第四七页（柏克尔本第五四页）。

谈，我在这里只从他的“蒂迈欧”篇中引证一段：“我们对于最完美的事物的知识是从眼睛开始的。白天和黑夜的区别、月份和星球的运行产生了关于时间的知识，并引起我们去研究整体的性质。这样我们就赢得了哲学；上帝所赐予人类的礼物，从来没有、也永不会再有比哲学更伟大的东西。”

关于这个问题，他在“国家”篇所说的话最为著名，同时也最受到反对，这些话最足以表明他的见解，同时也最违反人们通常的观念。这段话涉及哲学与国家的关系问题，特别引人注意的，是由于它表明了哲学与现实界的关系。因为在别的地方，无论你说哲学的价值，哲学却始终停留在个人的思想里面，但在“国家”篇里，哲学却涉及了法制、政府、现实界。这里柏拉图于让苏格拉底说明真正国家的性质之后，又让格劳孔打断苏格拉底的话头，要求苏格拉底说明，“这样一个国家怎样才能实现？”苏格拉底东说西说，力图闪避，不愿接触这问题，为了想逃脱困难，他说道：“一个人在描述什么是正义时，并没有义务去说明正义如何可以成为现实。不过我们纵不能指出怎样才能完全实现，也必须指出怎样才有接近实现的可能。”最后，在被追问得很紧时，他说：“那么，我一定要说，即使汹涌的嘲笑和完全不相信向我冲来，我也一定要说。如果不是哲学家治理国家，或者现在的所谓国王和王公真正地充分地通晓哲学，因而政权和哲学结合在一起，而许多现在性情不同彼此隔阂、各行其是的人，也都得到调协时，我的朋友格劳孔，我想各个国家的苦难，甚至全人类的苦难就不会有终结。”所以，只有这一点做到了，“我上面所说的那样的国家才有产生出来、得见天日的可能。”他并且补充说道：“这是我长期迟疑徘徊不愿说出的话，因为我知道，这和通常的想法太相违反了。”柏拉图让格劳孔回答道：“苏格拉底，你必须认识到，你所说的这些话会使得许多人——并且不是坏人——脱下长袍，磨拳擦掌，抓住任何随手可得的武器，或者独自一人，或者合在一起，使劲向你打来。假如你没有充分的理由去说服他们，你是很难对付他们的。”

柏拉图在这里要求国家的统治者通晓哲学，他提出哲学与政治结合的必要性。对于这种要求我们可以这样说：所谓治理就是规范现实的国家，根据事情的性质来处理问题。这就需要对事情的概念有所认识。于是就应该使得现实与概念相一致，也就是使理念成为存在。另一方面，历史的基地是不同于哲学的基地的。在历史里理念是得到实现的；因为上帝统治着世界，理念是自己实现自己的绝对力量。历史是理念以自然的方式实现其自身，不必意识到这理念——虽说在历史中当然有思想的活动，但也与确定的目的和环境有关系。历史上的行为虽说也遵循法律、道德、敬爱上帝等一般思想，理念却是这样通过思想、概念和直接的特殊目的混合在一起而实现的。这也是必然的；理念一方面通过思想而实现，一方面又通过行为的媒介而实现。足见理念在世界内得到实现，并没有什么困难；因此并不需要统治者掌握理念。理念借以实现的媒介好像常常与理念本身相违反，但这并不碍事。我们必须知道什么是行为：

“蒂迈欧”篇，第四七页（柏克本第五四页）。

“国家”篇，第五卷，第四七一——四七四页（柏克本第二五七——二六一页）。

行为即是主体为了特殊目的所做的活动。所有这些目的都仅仅是实现理念的媒介，因为理念是绝对的力量。

说统治者应该是哲学家，说国家的统治权应该交给哲学家手中，这似乎未免有点妄自尊大。不过为了判断这话是否正确，我们最好记着柏拉图意义的哲学及当时对于哲学的了解，即把什么算作哲学。哲学这一名词在不同的时代里有着不同的意义。有一个时代，人们把一个不相信鬼魂、不相信魔鬼的人叫做哲学家。当类似这样的观念已成过去的时候，再没有人会把这类的人叫做哲学家了。英国人把我们叫做实验物理学、实验化学的东西叫做哲学。在他们看来，一个哲学家就是进行这种研究，具有关于化学和力学的理论知识的人。我们知道，柏拉图这里所了解的哲学，是与对超感官世界的意识，亦即我们所谓宗教意识混合在一起的；哲学是对自在自为的真理和正义的意识，是对国家的普遍目的的意识和对这种普遍目的的有效性的意识。自民族大迁徙以来的整个历史里（在这个历史里基督教变成了普遍的宗教），人们所努力从事的，不外是把那本来是独立自在的超感官的意识、超感官的世界，那自在自为的共相、真理，也设想成为现实性的东西，并据以规定现实。其后文化发展的任务一般讲来就是如此。因此近代的国家、政府、宪法完全是另一回事，和古代的国家，特别和柏拉图活着的时代的国家具有完全不同的基础。大体讲来，我们知道，那时的希腊人对于民主宪法和由民主宪法产生的情况（这种情况是使得宪法毁坏的先在条件），都很不满意，表示反对，加以指斥。所有的哲学家都宣称反对希腊国家的民主政治，在这种民主宪政之下，发生了群众处罚将军等等事件。有了这种民主宪法，大家正应当首先为了国家的最高利益而行动；而当时偶然任性的意见却占了上风，只是在短暂的期间由于杰出的个人才得到一些纠正。这些个人就是亚里斯底德、德米斯多克勒、马尔可·奥勒留等政治能手。在我们的国家里，国家的目的、公共的最高利益，其浸透一切并发生效力，是与古代的国家很不相同的。法律的情况，法庭、宪法、精神生活的情况本身都是很确定的，只有临时性的事体才有待决定；我们甚至可以问，是否还有什么东西须待个人来解决的。马尔可·奥勒留就是一个例子，足以表明一个哲学家登上王位可以做些什么。我们只有关于他私人活动的一些记载，罗马帝国并没有因为他而变得更好。腓特力二世真可叫做一个哲学王。他是国王，他曾经从事于乌尔夫的形而上学、法国哲学和诗歌的研究。因此，照他的时代来说，他就是一个哲学家。哲学好像是基于他的特殊嗜好的一件特殊的私人事情，同他是一个国王没有什么关系。但是在这样一种意义之下他也是一个哲学王，即他以普遍目的、幸福、国家的最高利益作为他的行为和一切设施的原则；无论与别的国家签订条约，无论制定国内特殊法律，他都使其服从这自在自为的普遍目的。及当他的设施后来多少成为礼俗和习惯时，那些继承的国王们就不能再叫做哲学家了，即使那同一的原则仍然存在着，政府，特别是制度，仍然建立在这原则之上。

由此得到的结果就是：当柏拉图说哲学家应该管理国家时，他的意思是根据普遍原则来决定整个情况。这在近代国家里业已更多地实现了，因为本质上普遍的原则构成了近代国家（虽非所有国家，但却是大多数）的基础，有一些国家已经达到了这个阶段，另一些国家正在争取

达到这阶段。但大家都公认，这样的原则构成政府和权力的实质。所以柏拉图的要求就内容来讲仍然是我们当前的要求。我们叫做哲学的，乃是纯粹思想的运动，是涉及一种特别的形式[按即理念]的。如果一个国家不以普遍性、自由、公正为原则，那么这个国家就没有建筑在这种形式上面。

在“国家”篇里，柏拉图以形象化和神话的方式还进一步说到哲学教养和缺乏哲学教养的状况之间的区别。那是一个详尽的比喻，也是一个值得重视的光辉的比喻。他所采用的表象如下：“我们设想有一个地下室，有如一个大洞，有一条长的通道通向外面，向着阳光”，有微弱的阳光从通道里射进来。“住在洞中的人紧紧地被锁链缚着，脖子不能转动，所以只能看见洞的后壁。在他们背后的上方，远远燃烧着一个火炬。在火炬和人的中间有一条隆起的道路，同时有一堵低墙。在这墙的后面”，向着火光的地方，“又有些”别的“人，这些人”的头并不伸出高过这墙，但是“他们手里拿着各式各样的图像、动物和人的偶像，把它们高举过墙，就好像把傀儡高举在灯影戏的戏幕上面一样，让它们作出动作，而这些人时而相互谈话，时而又静默不言。于是这些带着锁链的人只能看得见那些投映在对面墙壁上的影像。他们将会把这些影像”——这些影像看起来是与原形反转的——“当作真实的东西。”但他们却无法看见实物本身；“至于那些擎举着偶像的人彼此相互间所说的一些话，洞里的人也只能听见其回声，并且会把这些回声当作影像所说的话。假如有一个囚徒被松开了，因而能够转过他的脖子，他现在就可以看见事物本身了：但他将会以为他现在所看见的只是非本质的梦幻，最初看见的影像才是真实的。而假如有人把他从牢狱里带出来，放在阳光下面，他的眼睛将会为阳光照耀感得晕眩，什么也看不见，他将会恨那把他带到阳光之下的人，”认为这人使他看不见真理，反而只是“给予他以痛苦和灾难”。

柏拉图以很大的毅力，以科学所有的一切骄傲——我们一点也看不见一门科学对于别门科学的所谓谦逊，也看不见人对于上帝的谦逊——并以高度的自觉性，说出了人的理性是如何地接近神并且与神一致。但是，我们阅读柏拉图时，我们忍受着这点，我们把他当作一个古代人，而不是把他当做现存的人看待。

(甲)这一神话与柏拉图哲学特殊的性质有着密切联系：因为它规定了感官世界、亦即人的表象所形成的现象与对超感官世界的意识、对理念的意识之间的区别。由此我们现在就可以进一步来谈认识的性质，谈理念，——亦即柏拉图哲学的本身了。哲学在他看来是一般地研究共相自身的科学。他用“理念”这个名词来表达与个体对立的共相，这是他不厌反复重述的。

柏拉图还更确切地把哲学家定义为“渴欲观赏真理的人。”格劳孔说：“你说得不错。但是你怎么去说明这点呢？”苏格拉底说：“我并不对每一个人都说这话。不过你将会同意我这点。”“同意你哪一点？”“即正当与不正当是相对立的，它们是两回事。”“当然是两回事。”“同样，美与丑，善与恶，以及类似的其他理念，彼此都是对立着的，

但每一个理念本身又是一。另一方面，每一个理念，由于和行为或身体结合在一起，由于和双方彼此之间的相反关系处处结合在一起，又表现为多。”“你说得很对。”“所以现在我把好奇的人、爱技艺的人、实际的人与现在说到的惟一可以真正叫做哲学家的人区别开来。”“这是什么意思？”“我的意思是说，那些喜欢看和听的人，他们爱听美的声音，爱看美的颜色、形象以及一切由声音颜色的因素组成的东西。但他们的思想却不能够看见和爱好美的本性本身。”“确实如此。”“而那些能够研究美的本身、能够看见抽象的美的人，不是很稀有吗？”“诚然是很稀有。”“现在，如果有人认美的事物为美（或者认正当的行为为正当），但却不能认识美本身[按即美的理念]（或正义本身），并且即使有人指示给他关于美的知识（思想），他也不能了解，——像这样的人，你认为他是在清醒中还是在梦寐状态之中度过他的生活？”这就是说，那些不是哲学家的人们是和作梦的人一样。“请看！一个人无论在睡时或醒时，把仅仅相似于某种东西（美、正义）的东西不当作只是相似于某种东西的东西，而认之为它所相似的某种东西本身，他不是在做梦吗？”“像这样的人我一定要说他是在作梦。”“反之，那清醒的人，则把美的理念（或正义的理念）当作实在，他知道分别开什么是理念，什么只是分有理念的东西，而决不把两者混淆起来。”

让我们首先讨论一下理念这个名词。“当柏拉图说到‘桌子性’和‘杯子性’时，犬儒派的第欧根尼说道：我的确看见一张桌子，一个杯子，但是我没有看见‘桌子性’和‘杯子性’。柏拉图答道，你说得不错。因为你的确具有人们用来看桌子和杯子的眼睛，但人们用来看桌子的本质和杯子的本质的精神，你却没有。”

苏格拉底所开始的工作，是由柏拉图完成了。他认为只有共相、理念、善是本质性的东西。通过对于理念界的表述，柏拉图打开了理智的世界。理念并不在现实界的彼岸，在天上，在另一个地方，正相反，理念就是现实世界。即如在留基波那里，理想的东西已经被带到更接近现实，而不是超物理的东西了。但是只有自在自为地有普遍性的东西才是世界中的真实存在。理念的本质就是洞见到感性的存在并不是真理，只有那自身决定的有普遍性的东西——那理智的世界才是真理，才是值得知道的，才是永恒的、自在自为的神圣的东西。区别不是真实存在的，而只是行将消逝的。柏拉图的“绝对”，由于本身是一，并与自身同一，乃是自身具体的东西。它是一种运动，一种自己回复到自己，并且永恒地在自身之内的东西。对于理念的热爱就是柏拉图所谓热情。

从这种对于哲学的定义里面，我们立刻就可以大概看见人们谈论得很多的柏拉图的理念是什么了。理念不是别的，只是共相，而这种共相又不能了解为形式的共相，比如说，事物只分有共相的部分，或者像我们所说，共相只是事物的特质，而应该认明白，这种共相是自在自为的真实存在，是本质，是唯一具有真理性的东西。对于柏拉图理念说的误解有两方面：第一，从只认感性事物为真实的形式思维方面来的误解。

“国家”篇，第五卷，第四七五——四七六页（柏克本第二六五——二六六页）。

“第欧根尼·拉尔修”，第六卷，第五节；参看柏拉图：“国家”篇，第六卷，第五 八页（柏克本第三一九页）。

对于这种思维方式，除了可感觉的事物和可用感觉表象的事物外，没有任何存在。所以当柏拉图把共相说成本质时，一般人总以为（一）共相只是呈现在我们面前的特质，[因此只是我们理智中的一种思想]；或者（二）以为柏拉图也把共相当作实体，当作独立的本质，[存在于我们之外]。——那些人是把影子（感性事物）当作真的；因此，（一）这个共相既不是特质，也不是（二）一个单纯的思想，存在于我们之中，存在于我们的理性之中，而是（三）我们之外的存在、实体。当柏拉图用这样的语句说，感性事物相似于自在自为的理念，或者说，理念是模型、原型时，很可以令人误解为：这些理念也是一种事物，不过这种事物在另外一种理智里，在一种超世界的理性里，跟我们隔得很远，这些理念是一张一张的图片，好像艺术家所摹写的原型一样，依照这个原型，他去对一定的材料加工，把这原型印入这材料里，——并且这些理念脱离了被认作有真理性的感官对象的现实性，也脱离了个别意识的现实性。人们会以为（甲）这些理念即使不简直就是[事物，也是一种超越的存在]，居住在另外一个世界，为我们所看不见，却又是可以想像的事物或图像；（乙）他们并且以为[理念也脱离了个人意识]，（而理念是个人意识的原始观念，个人意识是理念的主体，）因而也就超出于意识之外，甚至被认作只是一种脱离了意识的东西。

流行的关于理念的第二个误解，在于当理念不在我们意识之外时，人们便以为理念好像是我们理性中的理想，这些理想或者是对我们的理性是必要的，但是这些理想的产物，却是没有实在性的，或者是某种不可能达到的东西。前一种误解把理念当作一种在世界以外的彼岸，而这一种误解则把我们的理性当作那样一种在实在性之外的彼岸。而当这些理想被认作在我们[意识]之内的实在性的形式、直观时，则又引起一种误解，以为这些理想好像是具有肉眼可以看见的性质。因而就把理念定义为理智的直观，以为它们必然或者直接呈现在幸运的天才里，或者直接呈现在一种陶醉或灵感的境界里，——这样就把理念当作幻想的产物。但这却不是柏拉图的意思，也不合乎真理。理念不是直接在意识中，而乃是在认识中。理念只有当它们被当作概括性的认识之简单性的结果的情形下，才是直观，才是直接的，或换句话说，直接性的直观只表示理念的简单性那一环节。因此人们并不是具有理念，反之理念只是通过认识的过程才在我们心灵中产生出来。热忱[按即陶醉、灵感]只是理念最初的粗糙的产物，但是认识才把它们推进到明白的合于理性的发展的形态。但是它们[理念]同样是真实的；它们存在着，并且是唯一的存在。

因此柏拉图首先把能认识真理的知识与意见区别开。“像能认识真理的那种思想，我们可以很正当地叫做知识；但另一种就是意见。知识建筑在真实存在上面；意见与知识正相反对，不过意见的内容并不是虚无（虚无即是无知），它意味着一定的东西。意见是介于无知与知识之间的中间物，它的内容是‘有’和‘非有’的混合物。感官的对象、意见的对象、个别的事物，只是分有美、善、公正[等理念]，分有共相。但它们同样也是丑的、恶的、非公正的等等。一倍也同样是一半。个别

据米希勒本，第二版，英译本，第二卷，第三 页增补。——译者

德文第一版有脱漏，意思不明，根据第二版，英译本，第二卷，第三 页增补。——译者

不仅是大小、轻或重，不仅是这些对立面中之一面；而且每一个别事物既是其一，复是其他。个别、意见的对象就是这样的‘有’与‘非有’的混合体”。在这种混合体中，对立的两面还没有消溶在共相中。共相就是认识的思辨理念。我们通常意识的方式便属于意见。

（乙）作为共相的认识对于个别意识的关系。在我们还没有进一步考察认识（关于真实存在的认识）的内容（对象）以前，我们还必须先对认识的主观方式予以细密的考察：一方面认识或知识本身，在柏拉图看来，是怎样存在的，亦即怎样出现在意识中的；另一方面认识的内容是怎样的或怎样表现在表象里作为灵魂而存在的。——也就是说，普遍性的认识如何表现为个别的、属于表象的认识。于是这里就出现表象和概念的混合了。

（1）我们据以意识到神圣事物的源泉，在柏拉图这里和在苏格拉底那里是相同的。人的心灵本身就是这源泉；心灵包含着本质的东西在自身之内。为了要认知神圣事物，人们必须把它从内心深处提到意识前面来。柏拉图曾说过，教育人求得这种知识的，并不是一般的学习，因为基本原理乃是内在于心灵、内在于人的灵魂的。因此，一个人所认识的，也就是他从他自身之内发展出来的。这一点苏格拉底已经指出了。在苏格拉底派那里，对于这种认识方式的讨论一般是采取像这样的问题的形式：道德是否可教？而关系到智者派、普罗泰戈拉时，所提的问题则是：感觉是否真实？这一问题是和科学的内容，并且和科学与意见的区别有着最密切的联系。我们表面上是在学习，其实只是回忆。柏拉图常常回复到回忆这一问题；在“美诺”篇中他特别讨论了这个问题。他认为，一般讲来，没有东西可以真正说是从学习得来，学习宁可说只是对于我们已知的、已具有的知识的一种回忆；——这种回忆只是当我们的意识处于困惑状况时才被刺激起来的（以意识的困惑为原因）。

柏拉图对于这一问题立刻就赋予了一种思辨的意义，在这里他所从事讨论的乃是认识的本质，而不是关于获得知识的经验的观点。因为一般所谓学习是指接受一种异己的东西进入思维的意识，这乃是用事物去填满一个空的空间的机械联合过程，而这些事物对于这空间乃是生疏的、不相干的。这样一种外在的增加的关系，把灵魂看作白板（就好像在有机体中分子的增加那样），是不适合于心灵的性质的（乃是死的），而心灵乃是主观性、统一性、存在于并保持在自身内。但是柏拉图提出了意识的真正性质，他认为心灵即是以其自身为对象的东西，或者自己为自己而存在的东西。这里就提出了在运动中的真实共相的概念了；共相、类本身就是自己的生成。它是这样的东西，它的生成[发展]即是它自己的潜在性的实现，它所变成的东西，即是它原先就已经是的东西。它是它自己的运动的起点，但它在运动的过程中决不走出自身之外。心灵是绝对的类；凡是不潜在于它自身的东西，即是对它不存在的东西；它的运动只是不断地返回于自身。依此说来，学习是这样一种运动，在学习过程中没有异己的东西增加进去，而只是它自己的本质得到实现，或者它自己的本质得到自觉。（凡是还不曾认识到的东西也仍是灵魂或

“国家”篇，第五卷，第四七六——四七九页（柏克尔本第二六六——二七二页）。

“美诺”篇，第八四页（柏克尔本第三五五——三五六页）。

意识，不过被想像成自然存在罢了。）那激励意识去寻求知识的东西，就是这种假象，就是这种假象所造成的混淆：把自己的本质当作与自己对立的他物、当作自身的否定者——一种和自己的本质相矛盾的现象形态，因为心灵具有（或者即是）一种内在确信，确信自身是一切实在。当心灵扬弃了这种作为他物的假象时，它就把握住客观的东西，也就是说，它直接就在对象中意识到它自身，于是就达到了知识。对于事物的表象诚然是从外界来的，特别是关于个别的、时间性的、变动不居的事物的表象，——但共相、思想却不是从外界来的。真理在心灵自身中有其根源，并属于心灵的本性；凭借心灵可以抛弃一切权威。

在某一意义下，回忆是一个笨拙的名词。这里面包含有把在别的时间内已经获得的观念重新提出的意思。不过回忆也还有另外一种意义，一种从字根衍出的意义，即内在化、深入自身的意义。这是这个词的深刻的有思想性的意义。在这意义下我们可以说，对共相的认识不是别的，只是一种回忆、一种深入自身，那在外在方式下最初呈现给我们的东西，一定是杂多的，我们把这些杂多的材料加以内在化，因而形成普遍的概念，这样我们就深入自身，把潜伏在我们内部的东西提到意识前面。不容否认，在柏拉图那里，记忆这一名词常常具有上面所说的第一种经验的意义。

柏拉图把意识本身就是知识的内容这一正确的概念，部分地用表象和神话的方式表达出来。我们已经提到过，他把学习叫做回忆。为了证明这点，在“美诺”篇中，他用一个没有受过教育的奴隶作为例子。苏格拉底盘问这奴隶，让他依照他自己的意见回答，既不教给他什么，也不肯定什么是真的；这样一来，最后使得他说出了一个几何学上关于正方形的对角线和它的两边的比例的定理。这个奴隶只是从他自身中引申出知识，所以就好像他只是回忆起某些他已经知道、不过却忘记了的东西。当柏拉图在这里把这种知识从意识中出现的事实叫做回忆时，他这种说法已含有认这种知识从前业已真实地存在于意识中的意思，这就是说，个人的意识不仅就其本身说或按其本质说，具有知识的内容，而且即便作为个人意识，不作为普遍的意识，也已经具有这种知识内容了。但是这种个别性的环节仅只属于表象，这个人乃是一个感性的一般的人。因为回忆只关涉到这个人之为感性的个别的人，不是作为一般的人。回忆属于表象，不是思想。因此在这里知识的出现的本质是和个别性、和表象混合着的。认识在这里表现为灵魂的形式，表现为潜在的本质、“一”的形式，因为灵魂只是心灵的一个环节。而柏拉图在这里就过渡到神话、想像的领域（他用神话进一步发挥这种思想），而神话和想像的内容已不复是共相的纯粹的意义，而具有个别性的意义。

于是柏拉图便把心灵的这种潜在性描述为在时间上的先在性，而认为真理必定已经在另一个时间内对我们存在过。不过同时必须指出，他并没有把这种看法当作哲学的学说，而只是用传说（神话）的形式陈述出来，“这些神话他是从那些自身能理解神圣的东西的祭司和女祭司那里接受来的。类似的神话品达以及别的圣洁的人也曾讲述过。按照这种

按“回忆”德文是 Erinnerung，即是向内反省之意。——译者

“美诺”篇，第八二——八六页（柏克尔本第三五——三五九页）。

神话，人的灵魂是不死的，它现时的停止存在就是人们所谓死亡，而它还可以再次出现，但决不至于消灭。假如灵魂既是不死的，并且还常常再次出现，”（轮回）“它看见过现世以及阴间”（无意识地）“的一切，那么，就不会更有什么学习，只是回忆灵魂已经知道的东西，只是回忆它从前曾经看到的东西。”这是从埃及神话借用来的。人们抓住这种感性特质，便以为这是柏拉图所确立、假定的思想。其实柏拉图并没有确立那样的东西。这种神话与哲学并无关系，也显然不属于柏拉图的哲学。以后他所说的关于神的许多话，更是与哲学无关。

（2）在“斐德罗”篇里，这一神话还进一步得到光辉的发挥。他仍然运用回忆的通常意义，即认为人的心灵在过去时间内曾经看见过呈现在他意识内的真理和绝对存在。但柏拉图的主要努力在于指出，心灵、灵魂、思维是自在自为的。所以他对于心灵的规定才采取这样的形式，并且断言，知识不是从学习得来，而只是对于已经存在于心灵内、灵魂内的东西的一种回忆。认为灵魂是能思维的，并认为思维本身是自由的，在古代哲学家中，特别在柏拉图的观念里，与我们所谓灵魂不死是有着直接联系的。在“斐德罗”篇中，柏拉图曾说到这点，“为的是指出，爱是一种神圣的发狂，并且可以给予我们以最大的幸福。”这是一种狂热的境界，这种狂热在这里对理念有一种强烈的、超过一切的倾向。——这种狂热乃是基于对理想的一种意识或知识，而不是直观、不是基于心情或感觉的狂热。他说过：“为了昭示什么是爱，他必须阐明什么是神的灵魂和人的灵魂的性质。”——“第一，灵魂是不死的。因为凡是自身运动的东西就是不死的、不消逝的；而凡是由于别的事物而运动的东西就是要消逝的。自身运动的东西就是原则。因为它具有它的来源和起始于它自身中，而不是出于别的事物。而且它也同样不能停止运动，因为只有由于别的东西而运动的才能停止运动。”因此柏拉图首先发展了灵魂是自身运动者这一简单概念，照这样说来，灵魂就是心灵的一个环节。自在自为的心灵的固有生命是在于意识到自我本身之绝对性和自由性。不死的東西就是不致遭受变灭的东西。

当我们说到灵魂不死时，我们总常常把灵魂当作有形体的、具有各式各样的特质的东西，而这些特质是变化的，于是便以为灵魂是独立于这些特质的。我们把思维也认作这类的特质，于是就把思维规定为好像是可以消逝的、可以停止存在的東西。对于这一问题的提法就是从表象的观点出发的。在柏拉图那里，灵魂不死是与灵魂亦即能思维者密切联系着的，因此思维并不是灵魂的一个特质。我们以为，灵魂没有了想像、思维等等仍可以存在、可以持续。灵魂的不灭也就被看成一件事物的不灭，被表象成像一个存在着的東西那样。反之，在柏拉图这里，灵魂不死这一规定有着很大的重要性，即由于思维不是灵魂的特质，而是它的实质，所以灵魂也就是思维本身。犹如对于物体，我们说，物体是有重量的，重量就是物体的实质。重量并不是物体的质，因为物体之所以是物体，即因为它有重量。把重量从物体内抽离开，则物体便不复存在；同样，把思维从灵魂内抽离开，则灵魂便不复存在。思维乃是共相的活

“美诺”篇，第八一页（柏克尔本第三四八——三四九页）。

“斐德罗”篇，第二四五页（柏克尔本第三八页）。

动，但共相并不是抽象的，而是自己反映自己、建立自身同一的过程。这种过程发生在一切表象活动里。既然思维是这样的共相，即自己反映自己、自己保持自己的共相，所以它是自身同一的。但自身同一者即是不变化、不消逝的。所谓变化即是一物成为他物，不能在他物中保持自己。反之，灵魂就能在他物中保持自身。例如，在直观里，它与他物、与外部的材料相接触，并同时保持其自身。柏拉图所讲的灵魂不死和我们宗教观念里的灵魂不死，意义不同。柏拉图所谓灵魂不死是和思维的本性、思维的内在自由密切联系着的，是和构成柏拉图哲学出色之点的根据的性质、和柏拉图所奠定的超感官的基础、意识密切联系着的。因此灵魂不死乃是首要之事。

他继续说：“要阐明灵魂的性质，乃是一个漫长的神圣的研究工作，但是从人来说用一个寓言比较容易说明。”以下他就提出一个神话（寓言），不过这神话却华丽而不够谨严。他说：“灵魂就好像一辆马车和御者联合起来的力量。”这个形象对于我们没有说明什么。“那神灵的马”（象征欲望）“和御者是很好的，而且是出自良种。但我们的驾驶人”（御者）“最初掌握着缰绳；不过其中的一匹马是美好的，而且出于良种，而另一匹马则相反，而且出于劣种。这样一来驾驶这辆马车就感得困难而矛盾了。我现在试图说明，一个有死的生物如何不同于不死的生物。一切灵魂关怀着无生命的东西，它漫游整个天宇，由一个理念（种，）过渡到另一个理念。当它[灵魂]是完善的并有翼能飞时，则它便往上升”（具有崇高的思想）“并且主宰整个世界。但当它的翅膀下降时，则灵魂就飘摇不定，并往下坠，直至它达到坚实的土地为止：于是它就取得一具泥土的躯体，而这躯体仍然为它[灵魂]的力量所推动；这样一个全体就叫做生物（动物），——灵魂和肉体就这样结合在一起，并且得到有死者的称号”。所以一匹马表示作为思维的灵魂，是自在自为的存在；另一匹马表示灵魂与物质的联合。这种从思维到形体的过渡是很困难的，很难为古代哲学家所了解；关于这点在亚里士多德那里还可看到更多。从上面所说的，我们可以看出人们对于柏拉图哲学何以有了这样的观念，即以为他认为灵魂本身在今生以前便已经存在着，以后又堕落到物质中，与物质相结合，因而使自己受到玷污，并且认为灵魂的使命在于重新脱离物质。精神实现或体现其自身这一见解，乃是在古代哲学家那里未得到深刻研讨之点。他们有了两个抽象体：灵魂和物质，对于两者的联合，他们只是用灵魂堕落的形式表达出来。

柏拉图往前继续说，“不过关于不死的東西[按即神]，如果我们不按照一个能认识的思想，而凭借表象去表达它，如果我们不洞见，也不充分理解神的性质，那么，我们就会以为神的不死的生命是一种具有肉体 and 灵魂的生命，而两者是永远一起产生的（合而为一体的）” 肉体 and 灵魂本身既是永远在一起的，所以就不是外在地凑合的。（灵魂和肉体两者都是抽象物，但生命是两者的统一，而神的本质照表象说来是灵魂和肉体之为一体而不可分；但其实，神的本性是理性，是理性的形式——灵魂——和内容之为一体而不可分。）这乃是对于神的一个伟大的定

“斐德罗”篇，第二四六页（柏克尔本第三九——四 页）。

“斐德罗”篇，第二四六页（柏克尔本第四 页）。

义、一个伟大的观念，与近代对于神的定义并没有什么不同，近代的定义为：神是客观性与主观性的同一、理想与现实的不可分、灵魂与肉体的不可分。有死的或有限的东西被柏拉图很正确地规定为这样的东西，其存在或实在不完全符合理念，或确定点说，不完全符合主观性。

现在柏拉图复进一步说明，神性的生活是什么样子（他描写了灵魂所表演的戏剧），以及“灵魂的翅膀又怎样堕落。神灵的马车列队前行，指导队伍进行的是众神之主宙斯，他坐在有翼的马车上领导着。还有别的神灵和女神跟随着他的后面，排列成十一小队。每一个神灵各自完成他的任务，他们进行着庄严神圣的戏剧。灵魂中无色的、无形的、不可感触的本质需要思想为其唯一的观赏者，因而就产生了真知识。因为这样灵魂就看见了真实存在，并生活在对于真理的观察中，由于它循着不断地回复到自身的”（理念的）“圆周而行。在这个”（神灵的）“圆周里，它观认到正义、节制和知识，它并不是看见了人们所谓事物，而是看见了真正的自在自为的存在”。柏拉图是把这戏剧当作曾经发生过的来描写的。“当灵魂从这样的观赏回来时，御者把马安置在厩里，饲之以不死之药，饮之以神圣之酒。这就是神灵的生活。但是，其他的灵魂，由于御者的过失，或由于马陷入泥淖，便离开那种天界，不复能看见真理，以意见作为食物来充饥，并堕落到地上。由于各个灵魂各自看见的真理有或多或少的不同，它们在这里所处的地位也就有或高或低的不同。不过在这样的情况下，它们还保持着它们对已经看见过的东西的回忆，当它们一看见某种美的、善的东西时，它们就会忘掉自己，发生狂热。于是两翼也就重新赢得了力量，灵魂回忆起它从前不仅看见某种美的善的事物，而且看见美的理念、善的理念本身的境界。”因此神灵的生活是只有灵魂才可享受的，它在个别的美的事物里可以回忆起那普遍的东西。这就包含着，在作为自在自为的灵魂里，那作为自在自为的美、善、正义的理念，也具有自在自为的普遍性。这就是柏拉图思想的基本原则和普遍基础。

这里我们可以看见，柏拉图在什么意义下说到知识是回忆。他明明白白地说，这只是在比喻和寓言的意义下那样说的，并不是像神学家那样地认真去问，灵魂是否在诞生以前即已存在，以及存在在什么地方。我们决不能得出结论说柏拉图有了这种信仰或意见。关于这点，他从来没有说过在意义上与神学家所说的相同的话。他决没有说过从一个圆满的境界堕落下来的话，譬如说，人必须把现世生活当作囚禁的生活；但他却意识到，这只是一个比喻的表象。他当作真理表述出来的，乃是意识本身在理性中就是神圣的本质和生活，人在纯思想里看见并认识这本质，而这种认识的本身就是居住并运动于天界中。

在论到灵魂不死的地方，那作为灵魂的认识形式才更明确地表达出来。在“斐多”篇中柏拉图对灵魂不死的观念有进一步的发挥。在“斐德罗”篇中，神话与真理被规定为分离的，并且也显得如此，而在“斐多”篇中便很少这样，“斐多”篇是柏拉图让苏格拉底谈论灵魂不死问题最著名的对话。至于柏拉图之把关于灵魂不死的讨论和苏格拉底之死的故事相结合，是永远值得赞扬的。让不死的信念从一个正考虑着要放

弃生命的人的口中说出，使不死的信念由于这临死的一幕而活跃生动起来，反过来，苏格拉底之死也由于这种不死的信念而活跃生动了，这种安排实在最适当不过了。同时必须指出，所谓适当，必须具有这样的意义，即首先必须特殊地适合于那临死者，所涉及的必须是他本人而不是普遍的人，是他自身作为个别的人的确信，而不是普遍真理。所以我们在这里所碰见的，绝少是表象形式和概念形式的分离，不过这里所涉及的表象，远不同于那种陷入粗笨的想法，把灵魂表象为一种实物，并且按照实物的方式去问它能绵延或持续多久。例如，我们看见苏格拉底在这样的意义下说：“对于追求真理——这是哲学的唯一任务——，肉体或与肉体有关的东西乃是一种障碍，因为感性的直观不能表明任何纯粹的东西像它本身那样，而真理必须在灵魂远离肉体的情形下才可以被认识。因为正义、美和同类的理念是唯一的真实存在，不会遭受任何变化和毁灭；这些理念不是凭借肉体所能认识，只有通过灵魂才看得见。”

我们看见，即在这种分离中，灵魂的本质也没有被看成实物式的存在，而是被认作共相。这种思想，在下面柏拉图证明灵魂不死时，我们还可见更多。这里的主要思想是已经考察过的，即认为“灵魂在今生之前业已存在，因为学习只是一种回忆。”这话包含着：灵魂已潜在地具有它所实现的东西。这里我们决不可以把它想成是天赋观念那种坏的看法，天赋观念包含着认理念为一种自然存在的说法，好像以为思想一方面已经是天生就固定那样的，一方面具有一种自然的存在，即不首先通过心灵的活动使自己产生出来似的。但柏拉图认为灵魂的不死主要地在于“复合的东西是要遭受分解和毁灭的，反之单纯的东西是不会被分解和毁灭的；而那永远自身相等、自身同一的东西就是单纯的。美、善、相等，由于是单纯的东西，所以是没有任何变化的，反之，包括这些共相于其中的东西，如人、事物等则是有变化的，是能被感官感觉的，而单纯的东西[按即共相]则是超感觉的。因此在思想中的灵魂转向思想，俨如以思想为亲属，并且与思想有所交往，它也必定被认为具有单纯的本性。”

这里更足以说明，柏拉图不是把单纯性认作事物的单纯性，譬如化学元素的单纯性等，这样的单纯性是不能认作有自身区别的，这只是抽象的同一性或抽象的共性，作为一种存在的单纯物。

但最后共相本身又具有存在的形式。例如说：“我们听见的和音，它不外是一个共相，一个单纯的东西，一种殊异事物的统一。不过这种谐和是与感性事物相联结的，并且与此感性事物一同消逝，如像笛子的音乐与笛子一同消逝一样。”柏拉图指出，“灵魂也不是这种样式的和谐，因为这种感性的和谐乃是在事物之后，跟随着事物而来，但灵魂的和谐乃是自在自为的，先于一切感性存在的。感性的和谐有各种不同的音阶，而灵魂的和谐却没有量的差别。”

“斐多”篇，第六五——六七页（柏克尔本第一八——二三页）。

“斐多”篇，第七二页（柏克尔本第三五页）。

同上书，第七八——八二页（柏克尔本第四六——五一页）。

同上书，第八五——八六页（第六二——六三页）。

“斐多”篇，第九二——九四页（柏克尔本第七四——八二页）。

由此可以明白，柏拉图完全把灵魂的本质认作是共相，不是从感性的个别性中去肯定它的真理性和存在，而对于灵魂不死，他也不是像我们所假想那样，在表象的意义下，把灵魂当作个别事物。至于以后在神话中也说到灵魂于死后居住在另一个较辉煌庄严的世界，在前面我们已经看到，这里所谓天界是什么样的性质。

(3) 至于说到灵魂的教育和修养，这是和前面所说的灵魂的性质相联系着的。我们决不要把柏拉图的唯心论当作主观唯心论，当作近代所想像的那种坏的唯心论那样，好像人什么东西也不能学习，完全不受外界的决定，而认为一切观念都从主体产生出来。常常有人说，唯心论是这样的一种学说，即认为个人从他自身创造出他的一切观念——甚至当下直接的观念，并从自身里面建立一切。这乃是一种反历史的、完全错误的想法。如果对于唯心论作这样粗糙的了解，那么，事实上在所有的哲学家中，将没有一个人是唯心论者了。柏拉图的唯心论也同样是和这种形态的唯心论距离很远的。

单就学习[按即认识]而论，柏拉图是预先假定了那真正有普遍性的东西，理念、善、美都早已潜伏在心灵自身之内，只是从心灵中发展出来罢了。在他的“国家”篇(卷七)里，联系到我已提到过的这点，他曾说到教育、学习是怎样的性质。他说：“我们必须认为，知识和学习的性质不是像有些人所主张的那样”(他是说不要像智者派那样)，“那些人于说到教育时，以为知识仿佛不是包含在灵魂之内，而仿佛是被放进灵魂之内，就如像把视觉放进瞎了的眼睛里面那样”，好像眼科医师施手术去医治眼睛中的翳障那样。认为知识完全来自外面这一看法，在近代有了极其抽象、粗糙的经验派哲学家为代表，他们断言，人对于神圣事物所知道的、所认之为真的一切，皆由于教育和习惯而来，灵魂、心灵只是一种完全无确定性的可能性。这个学说推到极端，就是认为一切都是从外界给予的启示说。在新教里，还没有这样抽象的、粗糙的观念；新教认为信仰本质上是精神的证验，这就是说，它认为个别的主观的精神本身就具有建立和制作那仅仅以外部事物的形式给予它的规定。柏拉图也反对那样的观念。他说道(这关涉到上面所提到的仅只是基于想像的神话)：“理性教导说，每一个人在他灵魂内都潜伏着一种内在的性能，他本身具有借以学习的官能。譬如说，人的眼睛不能够由黑暗转向光明，除非随着他的整人身体转过来，同样地，我们的整个灵魂必须掉转方向，离开那变动着的现象界，”亦即转离开偶然的東西，偶然的观念和感觉；“灵魂必须转向真实存在，直到它能够经受得住阳光、能够观看真实存在之明朗和光明。不过我们说，这个真实存在就是善。认识真实存在的艺术就是教育的艺术。而教育也只是一种使灵魂转向的艺术——也就是用什么方式可以使这一转向来得最容易、最有成效，并不是把视觉放进(弄进)人里面，而乃是使视觉发挥其作用，因为他已经有了视觉，不过没有适当地转向自身，因而没有看见他所应该看见的对象。灵魂的其他美德与肉体比较接近；它们不是先在于灵魂里，乃是通过练习和习惯得来”，因此这些美德也就可以加强和削弱。“反之，思维作为神性的[美德]决不会失掉它的力量，它之变好或变坏只是由于转向的方式。”——这就是柏拉图所确立起来的关于内在和外在的关系。类似这样的观念，认心灵由自身而决定善的性质，对于我们远比[对于柏

拉图]更为熟习，不过在柏拉图那里这些观念是初次被确立起来。

(丙)认识的差别，知识的方式。柏拉图认为唯有由思想产生出来的才有真理性。认识的源泉是多方面的；感情、感觉、感性的意识就是源泉。最初的是感性意识；感性意识是我们所熟习的，我们的认识从此开始。至于认为真理是由感觉给予的，乃是智者派的学说，而为柏拉图所一贯反对的。在普罗泰戈拉那里我们曾看到这种学说。“感情”这一名词容易引起误会。一切都包含在感情中，例如柏拉图所谓爱美的狂热。真理在这里表现为感情的形态；不过感情本身只是人们借以把武断的意志当作真理的特性的一种形式。而真理的真实内容并不是通过感情给予的，因为在感情里面任何内容皆有其地位。虽说最高的内容必然是在感情中，不过感情并不是真理的真实形态。感情是完全主观的意识。我们在记忆中、在理智中所具有的，不同于我们在感情中、在心情中所具有的，亦即不同于在我们的内在主观性、自我、“这一个”[按即个体性]之中的东西。当一个内容是在心情中时，我们可以说，它是第一次处在最真实[适当]的地方，因为它是完全和我们的特殊个体性相同一的。但错误的了解在于认为一个内容既然在我们的情感中，因而就说它是真实的。因此柏拉图的学说之伟大，就在于认为内容只能为思想所填满，因为思想是有普遍性的。普遍的东西[即共相]只能为思想所产生，或为思想所把握，它只有通过思维的活动才得到存在。柏拉图把这种有普遍性的内容规定为理念。

柏拉图还进一步规定了我们意识、知识中的各种区别。在“国家”篇第六卷篇末，他揭示出感性知识和理智知识的区别。柏拉图把理智知识、思维、共相区分为两种：像几何学那样的知识就是思维；但纯粹的思维就是理智。感性的知识也有两方面：(一)“在感性知识里，第一是外部现象，反映在水中的形象，以及反映在坚实、平滑、放光的物体中的影像。第二种感性知识则包括那些影像所映现所近似的实物：动物、植物”，这是具体的有生命之物，“人们所制造成的器物”(全部制成品属于此类)。(二)理智的知识也有两方面的内容：第一，“灵魂利用上面所说的那种[反映的]形象”(感性的、杂多的形象)，必须根据初基[假设]来进行研究，因为它不能追溯到原始(原理)，而须往下寻求末端(结果)。另一种理智知识是灵魂在自身内所思想的东西，在这里灵魂从初基、从假设出发达到一个不是基于假设的原理，并且也不需要反映的形象，像前一种假设的知识那样，而是通过理念自身、通过方法。在几何学、算术以及类似的科学里，人们预先假定了相等与不相等、图形、三种不同的角等等。并且当人们从这样的初基(假设)出发时，人们相信用不着加任何说明，因为这乃是人人熟知的东西。此外你知道，人们虽是运用那些看得见的图形，并谈论那些图形，然而他们在思想中所保有的却并不(仅仅)“是这些图形，而是理想[的原型]，这些可见的图形仅是一些摹本，因为人们所思维(规定)的乃是四边形自身[即绝对的四边形]以及四边形的对角线自身，而不是他们所画出的[感性的]形象。关于其他事物，情形亦复如此。”人有一个确定的图形在他前面(他是这样来进行工作的)；但他[思想中]所意想着的图形却不是那特定的图形，借这一个三角形，我意想着一般的三角形、那普遍的三角形，我所从事研究的并不是一个感性的东西。“人们所描画的那些图形(这些

图形也可以产生影像并在水中反映出形象)，他们仅只运用一切图形作为反映的形象，他们总力求看见这些形象的原型，这些原型人们只有凭借思想、反思才看得见”，而非感官所能看见。不过思想的这种对象却不是纯理智的存在。——“确实如此！——这就是上面我提到的那一类的思想对象，要研究这样的对象，灵魂必须运用假设，因为它没有追溯至[第一]原理，这是由于它不能超出假设”（一种预先的假定），“不过这些次要的形象是被灵魂运用来当作和那些原型完全相似，并且完全被规定为这样。——我知道，你所说的，乃是在几何学反别的类似的相关科学中发生的情形。——现在试认识一下理智知识的另一部门，这是理性本身所涉及的知识，在这里理性通过辩证法的力量（性能）运用假设，不是把假设当作原理，而是实际上只当作假设，当作阶梯或出发点；由此直至理性，达到无假定的东西、万有的[第一]原理”，这就是自在自为的存在，“掌握住它、并掌握住依存于它的东西，于是又推究至最后，因为这样它完全不需要任何感性的东西，只需要理念本身，所以它就这样通过理念自身最后达到理念。”认识理念就是哲学的目的和任务。理念应该从纯思想本身去探讨，而纯思想只运动于这样的纯思想之中。——“我明白了这点，但还不够充分。你似乎是想要断言，从辩证法这一科学去考察存在和知识，所得来的概念，较之那以假设作为原则的科学（在这些科学里，考察这些对象的人们，也必须用理智，而不要用感官）所得来的概念还更为明白些（正确些）。因为他们在考察时没有提高到绝对的原理，而是从假设出发去思辨：所以他们似乎没有用思想去处理这些对象，虽说有了第一原理，这些对象是可以被思想认识的。几何学及其同类的科学的方法（思维方法，）你似乎叫做‘抽象理智’，因而抽象理智”（推论，反思的认识）“便是介于理性和意见之间。——你了解得完全正确。相应于这四个区别，我将要提出灵魂的四钟性能：（一）形成概念的思维占最高地位；（二）理智居第二；（三）第三叫做信仰”，这是关于动物、植物的信仰，因为它们是有生命的、与我们是同性的、同一的——这是真的意见；（四）最后为表象或图画式的知识”（*imaginatio, assimilatio*）。“这就是真理性和明晰性的等级。”

这样，柏拉图就把感性知识规定为最初的形态，并把反思规定为另一形态，所谓反思即是有感性意识混杂在内的思维。这里，据他说，就是一般科学出现的地方。科学建筑在思维、普遍原则的规定、基本原理、假设上面。这些假设本身不是感官所能观察，其本身也不是感性的；它们无疑地是属于思维。不过这还不是真正的科学；真正科学在于观察那绝对普遍的东西，那精神性的共相。柏拉图把感性的意识、特别是感性的表象、意见、直接的知识都包括在“意见”这一名词之内。介于意见和真正科学中间的是抽象理智的认识、推论的反思、反思的认识，这种认识作用从感性认识中构成普遍的规律、确定的类[即概念]。最高的认识是自在自为的思维，这种思维以最高的[理念]为对象。这种区分是柏拉图[认识论]主要的基础，并且在他那里得到较详细的说明。

现在我们由认识进而考察认识的内容。在这里，理念进一步得到组织或系统化，并被建立为特殊领域；这一特殊领域构成关于理念的科学

体系。这个内容在柏拉图这里开始分为三部分，我们可以区分的思辨哲学、自然哲学和精神哲学。思辨的或逻辑的哲学古代哲学家叫做辩证法。第欧根尼·拉尔修以及其他古代的哲学史家曾明白说过，在伊奥尼亚派创立了自然哲学、苏格拉底创立了道德哲学之后，柏拉图又加上了辩证法。这种辩证法并不是我们前些时候所看见的那样的辩证法，——不是把观念弄混乱的那种智者派的辩证法，而是在纯概念中运动的辩证法，——是逻辑理念的运动。柏拉图哲学的第二部分是一种自然哲学，特别是在“蒂迈欧”篇里。在“蒂迈欧”篇里理念得到了具体的表达。第三部分是精神哲学；关于精神的理论方面，如他如何区分认识的种类，已经一般地讨论过了，因此还须考察的只是他的实践哲学，主要地是他对于一个完善的国家的阐述。我们想要按照这三部分的区分，来详细地考察柏拉图的哲学。

在先行提示了柏拉图辩证法的组成部分之后，还须指出：柏拉图哲学的全部内容虽分为三部分，但实际上在“国家”篇以及“蒂迈欧”篇这些著作里是联系在一起的。此外还应该加上“克里底亚”篇，不过这篇仅只流传下头一部分，是人类或雅典的一个理想的历史。这三个对话被柏拉图当作一个有联系地进行着的谈话。此外还必须列入“巴门尼德”篇，这样，这几篇对话合在一起，便构成了柏拉图哲学的整个体系。

一 辩证法

形式的哲学思维只能把辩证法看作一个使表象、甚至使概念混乱并表明其为虚无的艺术，以致辩证法的结果仅只是消极的。这种辩证法我们在柏拉图那里常常见到：一部分是在那些比较真正属于苏格拉底式的、道德的对话里，一部分也是在许多涉及智者派关于知识的看法的对话里。但是真正辩证法的概念在于揭示纯概念的必然运动，并不是那样一来好像把概念消解为虚无，而结果正好相反：它们[概念]就是这种运动，并且（这结果简单地说来即：）共相也就是这些相反的概念之统一。在柏拉图这里，对于辩证法的这种性质的完全的意识，我们诚然还找不到，但是我们的确在其中找到了辩证法，这就是说，我们发现了：绝对本质在纯概念的方式下被认识了，并且纯概念的运动得到了阐明。

使得对柏拉图辩证法的研究感到困难的，乃是他把共相[概念]是从表象中发展出来和揭示出来的。这种从表象开始的方法好像使得认识更为容易，其实使得这个困难更为增大，因为这种方法把我们引进不同于理性的、有着完全另外一个标准的领域，并且使得这个领域出现在我们面前；与此相反，如果认识只是在纯概念里进行着、运动着，则表象就完全不会被记起。正由于这样，概念才赢得较大的真理性。因为不然的话，纯粹逻辑的运动似乎很容易成为一个独立存在的独特的领域，而另外有一个同样有效准的领域和它并列着。但是由于这两个领域在柏拉图那里被结合在一起，于是思辨的东西才表现在它的真理性里，亦即被表明为唯一真理；这是由于把感性的意见转变成思维而达到的。

前面谈到苏格拉底时已经指出，苏格拉底式教育的主要意义首先在于把共相提到人的意识前面。这一点从这时起我们可以认作已经完成了，并且只须指出，柏拉图的许多对话目的仅仅在于使一个普通的表象得到意识，关于这点我们用不着费力多谈了；所以柏拉图文字的冗长常常令人厌倦。

在我们意识内首先有个别的东西、直接的个别的东西、感性的实在，或者也有理智的范畴，这些范畴被我们当作最后的真实的东西。于是我们便把那外在的、感性的、真实的东西认作与理想的东西相对立。但是理想的东西是最真实的、唯一的实在；而认理想的东西为唯一实在，便是柏拉图的洞见：有普遍性的东西乃是理想的东西，真理是有普遍性的东西，思想在性质上与感性的东西相反。许多对话的内容都在于指出：凡个别的东西、多数的东西都不是真实的东西；我们必须在个别内只去考察共相。共相首先是不确定的，是抽象的，并且由于这样，它本身不是具体的；但是主要问题在于对共相本身加以进一步的规定。这种共相现在柏拉图就叫做理念，我们有时把它翻译成类、种。无疑地理念也是类、种，不过这只是为思想所把握、为思想而存在的。因此我们必不可以把理念想成某种超越的、远在他方的东西；理念并不是在表象中实物化、孤立化了的的东西，而乃是类。理念我们通常称之为共相。美、真、善本身是类。如果单就我们的理智看来，类只是表现给我们的外在特征，是为方便起见而综合出来的，——类乃是相同的特性、许多个别事物经过我们的反思而作出的综合——：像这样，我们所得到的只是在纯全外在形式中的共相。动物是类，动物是有生命的，它属于有生命的这一类，

有生命就是它的实质的、真的、实在的东西；夺去了动物的生命，动物就不存在了。

所以柏拉图的努力就在于给予这种共相一个定义。他的另外一个洞见是认为感性的东西、直接存在的东西、事物、现象不是真的东西，因为它们是在变迁中的，是为他物所决定的，而不是由自身决定的。这是柏拉图经常据以出发的一个主要方面。感性的、受限制的、有限的东西只是与他物处在关系中，只是相对的；即使我们对于它们有了真的表象，它们也没有客观意义的真理性，它们本身就不是真的，它们既是它们自己，又是它们的对方，而这对方也被当作存在着的。因此它们有了矛盾，而且是不可消除的矛盾。它们存在着，而对方有力量支配它们。柏拉图的辩证法是特别针对着这种形式的有限事物而提出的。前面已经提到过，柏拉图辩证法的目的在于搅乱并消解人们的有限的表象，以便在人们意识中引起对认识真实存在的科学要求。柏拉图的许多对话都具有这样的目的，并且以并未提出积极的内容告结束。他常常讨论的一个内容，就是他要表明美德就是知识，只有一种美德，只有一个真理。于是他就从特殊的美德中推演出普遍的善。到此为止，辩证法的目的和作用在于搅乱那特殊的東西。其进行的办法在于揭示出特殊的東西的有限性及其中所包含的否定性，并指出特殊的東西事实上并不是它本身那样，而必然要过渡到它的反面，它是有局限性的，有一个否定它的東西，而这東西对于它是本质的。假如你试指出并坚持这个特殊的否定的方面，则它就消逝了，就变成一个异于你所认定的東西了。这个辩证法就是思想的运动，为了使得共相、不死的東西、自在自为的、不变的东西在外在方式下出现在反省意识的前面，这种辩证法是非常必要的。为了消解特殊的東西以形成共相，这种辩证法还不是真正的辩证法，还不是辩证法的真形式。这是柏拉图和智者派共同具有的一种辩证法，智者派是很懂得如何去使那特殊的東西解体的。

于是那进一步的辩证法的使命，就在于对那由搅乱特殊的東西而产生的共相，即在其自身之内予以规定，并即在共相之内消解其对立。因而这种对于矛盾的消解就是一个肯定的过程。所以共相就被规定为在自身中消解着并且消解了矛盾和对立的東西，同时也就被规定为具体的或本身具体的東西。在这种较高意义下的辩证法就是柏拉图所特有的辩证法。因此这种辩证法是思辨性的，并不是以一个否定的结果告结束。反之，它表明了两个互相否定的对立面的结合。不过从理智看来感到困难之处就从这里开始了。但是柏拉图的辩证法仍然采取形式论证的方式；他的方法的形式还没有纯粹独立地发挥出来。他的辩证法常常仅仅是从个别的观点出发的形式论证。它常常只有消极的结果，甚至常常没有结果。但另一方面，柏拉图本人是反对这种仅属形式论证的辩证法的，不过我们也看得见，这并不是没有困难的。他费了很大的力气企图去适当地揭示出其间的差别。

说到柏拉图的思辨的辩证法，这是从他这里开始的辩证法，是他著作中最关重要的，但也是最为困难的部分。所以当人们平常研读柏拉图的著作时，大都不知道他有所谓思辨的辩证法。柏拉图哲学中最重要之点邓尼曼正好完全没有掌握住，——他只是凑集了一些有关辩证法的命

题当作干燥的本体论的规定。[一个哲学史家] 在柏拉图那里只看见什么是于己有利的东西，真可说是没有头脑。

思辨的辩证法所达到的思想究竟是些什么样的思想？[理性的]纯粹思想是什么？因为柏拉图很明白地把它和理智区别开来了。只要我们是有思想的，我们可以对许多事物有许多思想。但这不是柏拉图所意谓的思想。柏拉图真正的思辨的伟大性之所在，他在哲学史上、亦即一般地在世界史上划时代的贡献，是他对于理念的明确规定，——这种关于理念的知识在几百年后一般地是酝酿成世界历史和形成人类精神生活的新形态的基本因素。

他对理念的明确规定从前面所说的看来可以作这样的了解：（甲）柏拉图把绝对了解为巴门尼德的“有”，但是这个“有”是和“无”同一的共相，正如赫拉克利特所说，“有”与“无”没有什么区别，——两者皆统一于“生成”。（乙）毕泰戈拉数理上的三一概念是用思想的方式表达出来了；一般讲来，绝对被理解为“有”与“无”的统一、“一”与“多”的统一。柏拉图联合了上述各原则：第一，“有”既被认作普遍的、善的、真的、美的东西，遂被规定为理念、目的，这就是说，它是支配着特殊、复多的东西，并浸透着、产生着这些东西的共相。不过理念的这种自我产生的能动性在柏拉图那里还没有被发展出来，他常常陷于外在的目的性。第二，规定性、区别、毕泰戈拉派的数。第三，赫拉克利特的变化和爱利亚派的辩证法。后者的辩证法是主体揭露矛盾的外在活动，现在赫拉克利特的辩证法乃是客观辩证法，事物在它们自身内的变化和过渡，这就是理念的变化和过渡，这就是事物的范畴的变化和过渡，这不是外在的变化，而乃是从自身出发、通过自身的内在的过渡。第四，柏拉图发展了苏格拉底的思想，把苏格拉底只是为了主体的道德的反省而提出来的思想发展成客观的东西——理念，理念是有普遍性的思想，同时也是真实的存在。上述的各派哲学消逝了，不是因为它们被推翻了，而是因为它们被吸收在柏拉图哲学里面了。

柏拉图的研究完全集中在纯粹思想里，对纯粹思想本身的考察他就叫辩证法。他的许多对话都包含这样意义的辩证法。这些纯粹思想是：“有”与“非有”、“一”与“多”、“无限”与“有限”。这些就是他独立地予以考察的对象，——因此这乃是一种纯逻辑的、最深奥的研究；这种研究显然和我们对于柏拉图的美丽、优雅、畅快的内容的观念适成强烈的对比。在他看来这种研究是哲学的最高点。

柏拉图所说的关于真正的哲学研究和对真理的认识一般就是这样；这里面他就提出了哲学家和智者的区别。与此相反，智者只观看现象（在意见中坚执着现象），——这种对现象的意见也是思想，不过不是纯粹思想，不是自在自为的思想。许多人于研读了柏拉图的著作之后感到不满意而抛开了它们，这也是一个原因。令人快愉的导言约许你循着一条长着鲜花的途径走进哲学，逐渐导入最高的、柏拉图的哲学。但长着鲜花的路径很快就走完了。看吧，于是就来到最高的部分、关于“一”与

据米希勒本，第二版，英译本，第二卷，第五三页增补。——译者

“国家”篇，第七卷，第五三八——五三九页（柏克尔本第三七——三七一页）：“凭借辩证法，一个人可以把他从前辈那里听来的美的东西转变成丑的；——因此必须到了三十岁才能让他学辩证法。”

“多”、“有”与“非有”的研究。这是你原来没有想到的，于是你便静悄悄地走开了。你还会觉得很奇怪，何以柏拉图会在这种地方去寻求知识。因此要研究柏拉图的对话必须具有一个不计较利害得失的头脑。当一个人开始读一篇对话时，他发现辉煌的导言，美丽的景色，他发现里面有令人向往、特别对青年有引诱力的东西。如果你被那最初一部分所引诱，那么，你就会来到那真正的辩证法和思辨的思想。譬如在“斐多”篇中情形就是这样。“斐多”篇曾被孟德尔森加以现代化，并转变成为乌尔夫式的形而上学。这篇对话首尾都很美丽、很令人向往，而中间却放进了辩证法。如果你被那些美丽的景色引起向往之情，那么到了这里你就必须放弃这种热情，而让自己为这些形而上学的荆棘所扎刺。为了透彻理解柏拉图的对话，需要各式各样的心灵品质，并且需要对各种不同的兴趣一视同仁。如果你用思辨的兴趣去读它，那么你就会忽略了那最美丽的方面；如果你的兴趣是在那鼓舞人、教导人的地方，那么你就会忽略了那思辨的方面，觉得它还是不适合你的目的。这就有点像圣经中所传述那个青年人，这个青年在做了许多善事之后去问基督：为了追随他学道，他还应该做些什么。但是当主命令他说：卖掉你所有的财物，并且把财物施舍给贫穷的人时，这青年就悲愁地走开了；因为这是出乎他的意料之外的。同样有许多人对于哲学有好感。他们的心坎中充满了真的、善的、美的东西，希望认识它们、看见它们，并且知道应该做什么；于阅读福里斯和另外一些天知道的人的著作之后，他们的心坎中也洋溢着善意。

思想中的辩证运动是和共相有关系的。这种运动是理念的规定；理念是共相，不过是自己规定自己的、自身具体的共相。只有通过辩证的运动，这自身具体的共相才进入这样一种包含对立、区别在内的思想里。理念就是这些区别的统一；于是理念就是规定了的理念。这就是知识的主要方面。苏格拉底停留在善、共相、自身具体的思想上面；他没有发展这些概念，没有通过发展的过程把它们揭示出来。通过辩证的运动并且把它们的矛盾归结到应有的结果[按即统一]，我们就得到规定的理念。在柏拉图那里缺点在于两者[按即规定性和普遍性]还是彼此外在的。他谈到正义、善、真。但他却没有揭示出它们的起源；它们不是[发展的]结果，而只是直接接受过来的前提。只是意识对于它们有了直接的信念，相信它们是最高的目的，但是它们的这种规定性却还没有找到。因此许多对话仅仅包含一些消极的辩证法；这就是苏格拉底的谈话。为了唤醒对于知识的要求，于是就对个人的目的、表象、意见加以搅乱。这使得我们感到不满足，因为到终局只有这种紊乱，而且因为这里所研究的乃是具体的表象，而不是纯粹的思想。在别的对话里柏拉图阐述了纯粹思想的辩证法，特别是在“巴门尼德”篇内。柏拉图关于理念的口头讲授的著作是散失了；他于口头讲授时还是进行得很有系统的。不过现在也还保留下一些关于理念这一对象的对话，正因为这些对话是涉及纯粹思想的，因此它们也就是最难读的：例如“智者”篇，“菲利布”篇，特别是“巴门尼德”篇。我们看到，这种抽象的思辨的理念首先在“智者”篇，其次在“菲利布”篇里是以纯粹概念的方式表达出来的。在“巴门尼德”篇中就缺少对立之结合为一，以及对这种统一的纯概念的表述。在别的对话里还有更多这样的仅属消极的结果。但在另一些对

话里，在“菲利布”篇和“智者”篇中，柏拉图也说出了这种统一。

在“智者”篇中柏拉图研究了“动”与“静”、“自同一”与“差别”、“有”与“非有”等纯概念或理念（，种；因为事实上理念不外是种）。这里他与巴门尼德正相反，证明“非有”存在，同样地，单纯者、自同一者分有差别，单一分有复多。关于智者，他说他们停留在“非有”里，并且再次驳斥了智者，因为他们的整个观点是非有、感觉、复多。因此柏拉图就这样去规定共相，认真的东西为一种统一，譬如“一”与“多”、“有”与“非有”的统一。但他同时又避免或者努力避免了我们说“有”与“非有”等的统一时所包含的歧义。当说这话时我们是把重点放在统一上面。于是差别就去消失，好像我们把差别抽掉了似的。柏拉图复力求保持“有”与“非有”的区别。“智者”篇对“有”与“非有”作了进一步发挥：一切事物皆存在，皆有其本质，但也不存在，“非有”亦属于一切事物。由于事物是不同的，一物是他物的他物，因此里面便包含著否定的性质。所以他说：真实存在者分有“有”，但同样也分有“非有”；分有者因而具有两方面于一体，于是它既不同于“有”，也不同于“非有”。

首先在“智者”篇中柏拉图对于作为抽象共相的理念有了较明确的认识：如果理念仅仅是抽象共相，那么它们就站不住脚，因为这是和理念与其自身的统一相违反的。柏拉图同样驳斥了（一）认感性的东西为本质的说法，（二）认理念为本质的说法。这两种看法的前一种就是后来所谓唯物论，认为“只有有形体的东西才是实体，除了人们的手可以摸得着的东西如石头、橡树外，没有实在。”柏拉图批评第二种看法道：“让我们看一看持另一种说法的人，持理念说的朋友。他们的看法是：实体是无形体的、纯理智的；他们把变化的世界和理念分离开，认为感性事物属于变化、生成的世界，而共相则是独立自存的。他们把理念了解为无运动的，既不主动也不被动。”柏拉图提出反对的意见道：“我们不能否认真实存在具有运动、生命、灵魂和思维，如果‘心灵’是没有运动的，则它便不可能在任何地方在任何东西内存在。”柏拉图明白意识到他“比巴门尼德更进了一步。”因为巴门尼德断言，“‘非有’是决不会存在的；你必须使你的思想远离这一条道路。”

这个辩证法主要地向着两方面作斗争：第一反对一般的辩证法，通常意义的辩证法。关于这种辩证法我们已经说过了。在智者那里这种错误的辩证法的例子特别多，而柏拉图也常常讨论到。（但关于这种辩证法和真正辩证法的区别他却并没有充分明白地加以讨论。）智者派、普罗泰戈拉和别的人曾经这样说：没有独立存在的东西；苦并不是客观的，对于某些人是苦的东西，对于别的人是甜的。同样，大小等等也是相对的，大的东西在别的情况下可以是小的，小的东西可以是大的；多少的关系也是如此。因此没有什么规定是固定不移的。柏拉图反对这种说法。柏拉图在一定的方式下把纯粹的辩证法知识（按照概念、本质而得的洞

这句照第一版原文直译应作“看到主动和被动的规定”，意思不明。兹依第二版，英译本，第二卷，第六三页译出。——译者

“智者”篇，第二四六——二四九页（柏克尔本第一九——一九六页）。

同上书，第二五八页（柏克尔本第二一九页）。

见)和对相反的东西的通常看法区别开来。一般讲来对立的统一是出现在每个意识前面的,但在理性尚未在其中达到自觉的通常意识里,它总是会把相反的东西割裂开。对于每一个东西,我们说一切是一:“这是一,我们同样也可以指出它是多,因为它有许多部分和特性。”但是,[在“巴门尼德”篇中,柏拉图反对这种的对立统一,]他的意思是说:“一物在一个观点下为一,在另一观点下为多”。在这里“一”与“多”这两个概念并没有结合起来。于是这两个观念、两个名词就翻来复去。这种观念的翻来复去如果是在意识中进行,它就成为一种空疏的辩证法,这种辩证法没有把对立面结合起来,并且没有达到统一。

关于这点,柏拉图说,“假如有人自己很高兴,以为他仿佛是作了艰巨的发现,当他能够翻来复去地从这一概念推到那一概念去运用思想(寻求根据)时,我们便可以说,他并没有作出什么值得称赞的事。”他错了,因为他只是指出了一个概念的缺点,否定了—个概念,便推到另一个概念。“因为他所作的既不是什么卓越的工作,也不是什么困难的工作。”这种扬弃一个概念而建立另一概念概念的辩证法是不正确的。“困难而真实的工作在于揭示出另一物就是同一物,而同一物也就是另一物,并且是在同样的观点之下;按照同一立场去指出事物中有了某一规定,它们就有着另一规定(这就是说,同一物就是另一物,另一物就是同一物。)反之,去指出同一物在某一方式下是另一物,另一物在某一方式下也是同一物,大的也是小的”(例如,普罗泰戈拉的骰子)“相似的也是不相似的,于是任凭自己高兴,在思想里面(推求根据)总是去找出相反的一面,——这样做并不是真正的洞见(考察),这正显然足以证明作这种思维的人只是开始接触本质的问题,在思维中必然是一个完全的生手。把一切东西彼此分割开乃是缺乏教养的非哲学的意识的拙劣办法。让一切东西彼此外在,实无异于完全消灭一切思想,因为思想正是理念的结合。”柏拉图就这样明确地反对这种认为每一个东西都可从任何一个观点来加以驳斥的[诡辩式的]辩证法。

我们看见,就内容而论,柏拉图所阐述的,只不过是叫做异中之无异,像“一”与“多”、“有”与“非有”等绝对相反者之异及其统一;他并且把这种思辨的认识和通常的肯定的和否定的思维相对立。肯定的思维不能把这些思想[按指对立的观念]结合起来,而是让其一、也让其他分别地有效准;否定的思维诚然意识到两者的统一,但只是一个表面的外在的统一,在这统一体中两个环节仍然是在不同的方面分离开的。

第二,柏拉图所反对的就是爱利亚派的辩证法和他们在本质上与智者派相同的一个命题,即:“只是‘有’存在,‘非有’完全不存在。”这一命题,正如柏拉图所指出的那样,在智者派那里是意味着:否定的既然不存在,而只有“有”存在,那么就没有任何虚假的东西了。一切皆存在,凡不存在的,我们不能认知、不能感觉到。一切存在的都是真的。这样就和诡辩相联系了:凡是我们所感觉、所表象的,我们所提出的目的,都是肯定的内容;凡是对于我们存在的东西都是真的,没有虚假的东西。柏拉图斥责智者派,说他们取消了真假的区别,因为他们说,

据米希勒本,第二版,英译本,第二卷,第六四页增补。——译者

“智者”篇,第二五九页(柏克本第二二——二二一页)。

没有任何虚假的东西；对于智者派一切都是正确的。（因此柏拉图的目的在于指出“非有”也是存在的事物的基本的特性：“一切事物，不论是普遍的或是个别的，都是在不同的方式下存在，也在不同的方式下不存在。”）有许多有较高教养的人（因为这只是意识的不同程度的差别）还赞同智者派所许诺要说的话：即举凡个人依照他自己的目的而提出来的东西，依照他的信仰、他的意见当作他自己的目的的东西，都是肯定地真的、正确的。这样，人们就不能说：这是不对的、邪恶的、罪过的；因为这就表明这个道理、这个行为是错误的。人们也不能说：这个意见是虚假的；因为照智者派看来，他们所持的命题包含着这样的意思，即每一个目的、每一种兴趣，只要它是我的目的、兴趣，就都是肯定的，因而也就是真的和正确的。这个命题本身好像是很抽象的、很天真的；但是只要我们看见这个抽象命题表现在具体形象里，我们就可以看出它所包含的实际意义了。照这一天真的命题说来，就没有邪恶、没有罪过。柏拉图的辩证法和这种形式的辩证法有着本质上的区别。

柏拉图进一步认为理念、自在自为的共相、善、真、美都是独立自存的。前面引证过的神话已经足以表明，当我们说善良的行为、美好的人时，我们必不可以把行为、人认作主词，而把善良、美好这些特性认作谓词；而必须把那些在这里作为谓词出现的表象或直观认作独立自存的东西，认作自在自为的真实事物。这种看法是和上面论述过的辩证法的性质相联系的。一个行为，根据经验的表象看来，我们可以说是正当的；从另一方面看来，我们也可以指出这行为具有相反的特性。但真、善这些理念却是独立自存的，没有那样的个别性，没有那样经验的具体的特性，而是唯一的真实存在。灵魂，按照[“斐德罗”篇所说的]神话式的戏剧看来，堕落在物质世界之中，它很乐于观赏美的、正义的对象；但真实的事物乃是道德、正义、美之自身，只有这些理念才是真的。这样，柏拉图的辩证法进一步规定的乃是独立自存的共相。共相又表现为各种形式，但这些形式本身仍然是很抽象的和一般性的。柏拉图的最高形式是“有”与“非有”的统一：真实的东西是存在的，但存在的东西并不是没有否定性的。于是柏拉图指出，“非有”是存在的，而单纯的、自身同一的东西分有着对方，单一分有着复多。这种“有”与“非有”统一的思想智者派也是有的，不过柏拉图的思想还不仅如此。于进一步研究时柏拉图达到这样的结论：“‘非有’加以进一步规定就是对方的本质”（统一、自身同一，——和差异）；“理念”——共性，有时又叫理想——“是混合的，是综合的”（“有”与“非有”的统一，同时也不是“有”与“非有”的统一），“‘有’与对方贯穿一切并且相互贯穿；对方分有‘有’，内在于‘有’，并且通过这种内在过程，对方并不等同于它所内在的东西，而是一个不同的东西，——并且由于它是‘有’的对方，它必然是‘非有’。‘有’既然内在于对方，所以不同于别的理念，不是任何别的理念；因此在无限多的方式下‘有’可以是不存在的，同时另外无限多的东西（分有‘有’的东西）又可以在无限多的方式下是存在的。”所以柏拉图指出，对方一般是否定性的东西，而否定性的东西也是和它自身同一的东西；对方是非同一者，而非同一

李美尔：“为共相属于其中的具体物（所分有）。”

者在同样情形下正与对方同一。它们不是殊异的方面，它们不是处在矛盾中，相反地，在同一观点下，它们乃是一个统一体。这就是柏拉图特有的辩证法的主要特点。

认神圣的、永恒的、美的事物的理念为独立自存的，乃是把意识提高到精神领域并达到共相是真理的意识的开端。对于表象，只要有了美的和善的事物的表象，就可以引起感动，得到满足；但是思维、思维的认识要追问那永恒事物和神圣事物的规定[即概念]。而且这种规定本质上只是一种自由的规定，这种规定完全不妨害其共性；这种规定乃是一种限制（因为每一规定都是一个限制），这种限制同样让共相保持其独立自由的无限性。自由只在于回复到自身中，无差别性的东西乃是无生命的东西；因此那活动的、有生命的、具体的共相乃是在自身中发生差异，并在差异中保持自由。理念之所以具有这种特性，乃在于：“一”在对方中、在“多”中、在差异中和自身是同一的。在叫做柏拉图哲学的东西中，这种对立的统一是唯一使真实的事物真实并使认识具有意义的要素。如果我们不知道这一点，则我们便不知道主要之点。柏拉图自己的说法是这样的：那对方的东西是同一的，是自身同一的；那与自身不相同的对方也是同一的，那自身相同的东西也是对方，并且还在同一关系内是对方。这种统一并不是在于：譬如当人们说，我或苏格拉底是“一”。每个人都是“一”，不过他又是“多”，他有许多肢体、器官、特质等等；他是“一”并且也是“多”。所以我们很可以说苏格拉底具有两方面，他是“一”，他与他自身相同，并且他也是对方，是“多”，与他自身不相同。这个见解或说法也出现在通常意识里。人们把它了解为这样：他是“一”，从另一方面看来，他也是“多”；于是就把这两个思想割裂开了。但在思辨的思维里这两个思想是结合的。我们必须把两者结合起来，这是思辨的思维所要达到的目的。这种相异者、“有”与“非有”、“一”与“多”等等的结合，因而并不仅只是由“一”过渡到对方，——这乃是柏拉图哲学最内在的实质和真正伟大的所在。不过并不是在所有的对话里柏拉图都达到这一规定；这个较高意义的辩证法特别包含“菲利浦”篇及“巴门尼德”篇中（邓尼曼书中一点也没有提到这些）。这是柏拉图哲学中的专门部分，而另一方面则是他的哲学中的通俗部分；不过，这乃是一个很坏的区别。我们必不可以作出类似这样的区别，好像柏拉图有着两个那样的哲学：一个哲学是讲授给世俗的、众人的；另一个哲学是对内的、保留给他所信赖的入室弟子的。专门部分就是那思辨的、写出来和印出来的部分，不过对于那些没有兴趣去努力钻研的人却是隐秘的。它并不是什么神秘，不过它是隐秘的。刚才所提到的两个对话就属于这一类。

在“菲利浦”篇中柏拉图研究快乐的性质。他把第一个对象、感性的快乐规定为无限的。从反思看来，无限的是最优美的、最高尚的；但是无限的同样也是一般性的不确定的。无限的诚然可以在多种方式下予以规定；不过这被规定的乃是个别的、特殊的东西。我们把快乐表象为直接地个别的、感性的东西；但是从另一观点看来，快乐是不确定的，

“菲利浦”篇，第一二页（柏克尔本第一三三——一三四页）。

同上书，第二七——二八页（柏克尔本第一六六——一六七页）。

它仅仅是初步的东西，像水、火那样，而不是自身规定的东西。只有理念才是自身规定的、自身同一的。柏拉图提出有限的、限度来与那不确定的快乐相对立。在“菲利浦”篇中他特别考察了无限与有限、无限制和限度的对立。我们有了这种对立的看法，我们就不会以为通过对于无限的和不确定的东西的性质的知识，同时也就可以决定快乐的性质了；快乐是个别的、感性的、短暂的，而限度是形而上的。但是这些纯粹的思想才是实质的，一切事物，无论多么具体，无论多么辽远，都必须根据这些纯思想来决定。当柏拉图把快乐和智慧对立起来加以考察时，他也就考察了无限和有限的对立，表面看来，限度是较坏于无限。古代的哲学家也是这样看法。在柏拉图这里，却完全与此相反；他表明，限度才是真理。无限制的东西还是抽象的，那有限制的、自身规定的、有限度的东西是较高者。快乐是无限制的东西，是无自身规定的东西；只有心灵才是能动的规定作用。无限的是不确定的，是可以多些也可以少些的东西，可以强些也可以弱些、可以冷些也可以热些、可以干些也可以湿些的东西。反之，有限的是限度、比例、尺度，——是内在的自由的规定，有了限度并且在限度之中也就有了自由，同时自由也就得到了存在。智慧既是限度，也就是优秀的事物所以产生的真正的原因；限度是尺度和目的的建立者，同时也是自在自为的目的和目的的规定者。

柏拉图得到了这样的结论：无限的就是那自身要向着有限的过渡的东西，有限需要质料以实现它自身，——或者说，有限者由于它自己建立自己，所以它是一个有差异的东西，是那被限制者[质料]的对方；无限的即是无形式的，那作为活动性的自由形式乃是有限者。并进一步探究：由于有限和无限两者的统一就产生了例如健康、热、冷、燥、湿，以及音乐中音调的高低、运动的疾徐的谐和，一般讲来，由于这样的对立的统一产生了一切美的和完善的東西。健康、美等等，就其为对立面的相关联而言，因此乃是被产生的东西；它们表现为对立面的混合体。古代哲学家常常不用个体性这个名词，而用混合、分有等词。在我们看来，这些字眼都是不确定、不严密的说法。这样，健康、幸福、美等等便表现为由于这种对立的联合而产生出来的东西。但是柏拉图又说：这样[即对立的联合]产生出来的东西必须假定一个造成第三者的原因；这个前提较之那第三者赖以产生的对立面还更为优胜。于是柏拉图便得到四个规定：第一，无限者、不确定者；第二，有限者、尺度、规定、限度，这是智慧所属的东西；第三是两者的混合体，仅由于两者而产生出来的东西；第四就是原因，而原因本身正是相异者的统一、主观性、力量、克服对立的权力、能够忍受对立于自身之内的力量。那有权力的、有力量的、精神性的东西就是能忍受对立于自身之内的东西；精神能够忍受最高的矛盾，而那软弱的肉体便不能忍受矛盾，只要有一个别的东西[对方]接触它，它便消逝了。这里所说的原因就是心灵，心灵主宰这

同上书，第一六——一七页（柏克尔本第一四二——一四三页）；第二三页（柏克尔本第一五七页）。

“菲利浦”篇，第二四——二五页（柏克尔本第一五八——一六一页）。

同上书，第二五页（柏克尔本第一六一页）。

“菲利浦”篇，第二五——二六页（柏克尔本第一六一——一六三页）。

同上书，第二六——二七页（柏克尔本第一六三——一六五页）。

世界；表现在空气、火、水以及一切有生命之物的世界中的美都是由心灵产生出来的。因此绝对就是有限与无限之统一于一体。

但是真正辩证法的详细发挥，则包含在“巴门尼德”篇中，这是柏拉图辩证法最著名的杰作。在这里巴门尼德和芝诺被表述为与苏格拉底在雅典相会。这篇对话的主题是借巴门尼德和芝诺之口所说出来的辩证法。一开始辩证法的性质就以如下的方式详细地提出了。柏拉图让巴门尼德这样称赞苏格拉底：“我注意到你同亚里士多德”——一个在场参加谈话的人；这如果是指那位哲学家倒很适合，不过他出生于苏格拉底死后十六年——“谈话，你努力想规定美、正义、善以及每一个这样的理念的性质是什么。你的这种工作”（任务）“是美的、神圣的。但是我希望你在年青的时候，对于这种好像无用，而为众人称为”形而上的“无聊的空谈，多多学习，多多锻炼；不然，你就求不到真理。——苏格拉底问道，这门学问的本质在哪里？——我很高兴你曾经说过，我们必定不要停留在考察感性事物及其骗人的假象上面，而必须考察那只有思维能把握的并且唯一真实的东西。”前些时候，我已经指出，人自来就相信真理只有通过反思才可发现；通过反思我们可以得到思想，把我们由表象和信仰的方式所得来的东西转变成思想。现在苏格拉底答复巴门尼德道：“这样我相信我可以更好地洞见相等与不相等以及事物其他的普遍的规定。——巴门尼德答道：很好！不过当你从那样一个规定”（相似、相等）“开始的时候，你必须不要仅仅考察从那一个前提推出的东西，而还必须考察，如果你假定了那样一个规定的反面，将可以推出什么样的结论。例如，先假定了‘多’存在，则你必须研究：‘多’与‘多’自身的关系和‘多’与‘一’的关系会产生什么样的后果。”（这样一来，每一个规定就会恰好把它自身倒转过来，“多”会转化为“一”，[“一”会转化为“多”]，因为它是在它应被考察的规定中得到考察的；这乃是一个人在思维时可以遇着的奇异的现象，如果他单就那个规定自身来看的话。）“同样，‘一’与‘一’自身的关系和‘一’与‘多’的关系去产生什么样的后果，”这是必须研究的。“但是还必须研究，假定‘多’不存在，那么对于‘一’和对于‘多’，两者自身和两者相互间会产生什么样的后果。同样，对于‘同’与‘异’、‘静’与‘动’、‘生’与‘灭’，甚至对于‘有’与‘非有’本身也必须加以这样的考察，必须问：每一个范畴举就其本身来看是怎样，于承认了这一或那一范畴时，其关系又是怎样。对于这点有了完善的训练之后，你就可以认识本质的真理了。”由此足见柏拉图对于辩证法的考察估价很高的。这并不是对于外表事物的考察，而乃只是对于被认作规定或范畴的考察。这些规定乃是纯思想，它们即是内容；对于它们的考察是活生生的，它们不是死的，它们是运动着的。而这些纯思想的运动在于使得它们自身成为它们的对方，因而表明，只有这些纯思想的统一才是真正的真理。

关于“一”与“多”的统一的意义，柏拉图让苏格拉底说：“假如

同上书，第二九——三 页（柏克尔本第一六九——一七二页）。

据米希勒本，第二版，英译本，第二卷，第五七页增补。——译者

“巴门尼德”篇，第一三五——一三六页（柏克尔本第二一——二三页）。

有人证明给我看，说我是‘一’又是‘多’，则他并不会令我惊异。因为他指明了我是‘多’，并指出我有左右两边，上面和下面、前面和后面：所以‘多’是内在于我。再则，我是‘一’，因为我是我们七人中之一人。同样，石头、木头等等也是‘一’和‘多’的统一体。但是如果有人首先单就这些理念本身如‘等’与‘不等’、‘多’与‘一’、‘静’与‘动’等等各个予以规定，然后又指出这些理念的本身如何可以既是同一的，又可以是有区别的，那我就感到惊异了。”

“巴门尼德”篇中对辩证法研究的整个结果最后是这样总括的：“‘一’不论存在或不存在，不论‘一’自身以及别的理念”（“有”、“表现”、“生成”、“静”、“动”、“生”、“灭”等等），“不论就它自身或就它与别的理念的关系而言，——总之，一切理念既存在又不存在，既表现又不表现。”这个结论看来好像很奇特。我们依照通常的表象，很难把这些十分抽象的规定“一”、“有”、“非有”、“表现”、“静”、“动”等等认作理念。但是这些共相柏拉图却认作理念。真正讲来这个对话才是柏拉图纯粹的理念论。柏拉图指出，关于“一”，不论这“一”存在或不存在、自身相同或自身不相同，不论它指“一”在运动或静止中、在生成或毁灭中，它都是既存在又不存在。换言之，统一以及所有这些纯理念既存在又不存在，“一”既是“一”也是“多”。在“‘一’是‘一’”这一命题里也包含“‘一’不是‘一’而是‘多’”的意思。反之，在“‘多’是‘多’”这一命题里也说出了“‘多’不是‘多’而是‘一’”。这些理念被表明为辩证的，本质上是与其对方同一。这就是真理的所在。以生成为例：在生成中包含着“有”和“非有”，两者的真理就是生成。生成是“有”和“非有”这两个不可分却又区别的理想的统一。因为“有”不是生成，而“非有”亦不是生成。

这里所得到的结果似乎有否定的性质，因为结果——同时应该是真正的第一、在先者——并没有被认作肯定的，并不是否定之否定，这样的肯定在这里还没有发挥出来。“巴门尼德”篇所达到的这样的结果或者还不能令我们满意。不过新柏拉图派，特别是普罗克洛，正好把“巴门尼德”篇的这些发挥认作真正的神学，认作上帝的一切秘密之启示。而这个看法是再正确没有了。（虽说表面上看来，好像并不是那样。提德曼说，这并不是那样说的，只是新柏拉图派的一些狂诞呓语罢了。）因为我们把上帝了解为一切事物的绝对本质；这个绝对本质的单纯概念正是这些纯本质、“一”与“多”等理想的统一和运动。上帝的本质就是一般的理念，无论这理念表现在感性意识中也好，或抽象理智中、思维中也好。就理念之为绝对的自我思维者而言，它就是思维自身的活动。辩证法并不是别的，只是自我思维在自身中的活动。新柏拉图派把这种联系仅仅看作形而上学的联系，并且从这里认识到神学，上帝的秘密之发展。

但是对于刚才所提到的歧义，现在必须加以明确的解释，即：关于上帝和事物的本质，可以有两种不同的了解。（甲）如果我们这样说：

同上书，第一二九页（柏克尔本第九——一 页）。

“巴门尼德”篇，第一六六页（柏克尔本第八四页）。

“柏拉图的论证”，第三四 页。

事物的本质，并把事物的本质当作“一”，而这个“一”同样又直接是“多”，当作“有”而这个“有”同样又直接是“非有”、变化、运动等：这样似乎仅仅规定了直接的客观事物的直接本质，而这种本质论或本体论还不同于我们所了解的神学或关于上帝的知识。这些单纯的本质以及它们的关联和运动似乎只表示客观事物的诸环节（这些环节本身是单纯的直接的），而不表示精神。因此关于本质的这种想法就缺乏我们借以思维上帝的一个重要成分。但是精神、真正绝对的本质并不仅仅是单纯的直接的东西，而乃是自身反映自己的东西，对于它，在它的对立里存在着它自身和它的反面的统一。但那些环节和它们的运动并没有表现出这种自身反映的精神特性，——它们显得是没有这种反映作用的抽象概念。

（乙）如果一方面把这些单纯的抽象概念当作单纯的本质，直接的、缺乏自身反映的本质，另一方面它们便也可以被当作纯粹的概念，纯粹地属于自身反映。它们缺乏实在性。于是它们的运动也只是在空洞的抽象概念中空洞地推来推去，这些抽象概念只是属于反省；而没有实在性。[为了解除这一矛盾，]我们必须研究认识和本性的本性，以便对其中所包含的一切获得概念。不过我们必须了解，这里所谓概念真正讲来并不仅仅是直接的东西，——虽说它是单纯的，而乃是精神的单纯性，本质上是回复到自身的思想（只有当前的红色、白色等等才是直接的）——亦不仅仅是自身反映的东西、意识的东西，而乃是自身存在，亦即客观的存在。单纯性就是直接性，自身存在因此就是一切实在。柏拉图关于概念的本性的这种了解这里还没有十分明确表达出来，因而也就还没有确认，事物的本质即相同于神的本质。对于神的本质，我们正要求本质或存在具有这种自身反映，自身反映具有本质或存在。不过关于这种思想，柏拉图只是没有在字面上说出来罢了，因为无疑地他是具有这种思想的实质的。所谓字句上的区别，也只是用表象的方式和用概念的方式来表述的区别罢了。

现在，一方面，这种自身反映、精神性、概念是出现在柏拉图的思想中的。因为“多”与“一”等等的统一也正是这种殊异中的个体性，这种在对方中的自身回返，这种在自身中的对方。世界的本质在本质上就是这种自身回返者回返到自身的运动。

但是另一方面，正因为如此，在柏拉图那里，这种自身反映的存在只是按表象方式被认作神，因而仍然是与神分离的。在“蒂迈欧”篇中，在他对于自然的生成的阐述里，神和事物的本质就显得是区分开了的。关于世界的本质，在柏拉图的自然哲学里我们将要进一步加以认识。

因此柏拉图的辩证法从任何观点看来都还不能认作完备的。他的辩证法特别着重于揭示：例如，当我们只假定“一”时，“一”中便包含

按“自身反映”（das sich in sich Reflektierende 或 die Reflektion in sich）此外及以下出现多次，这是黑格尔客观唯心论特有的名词，意思是指绝对的本质、精神感自我没有外在于它的东西，其对方只是它自身的映现，亦即它在相反于它的对方里正是表现或映现其自身。换句话说，对方只是绝对本质的外化、的映现，精神的自由即在于借对方而映现自己并回复到自己。上面紧接着的一句话：“在它（精神）的对立里存在着它自身和它的反面的统一”，就是“自身反映”这一概念的确切的解释。——译者

据米希勒本，第二版，英译本，第二卷，第六一页增补。——译者

着“多”的规定，或者当我们考察“多”时，“多”中也包含着“一”的规定。我们不能说，在柏拉图所有的辩证运动里都包含着这种严格的方式；反之，一些外表的看法却常常影响着他的辩证法。例如，巴门尼德说：“‘一’存在，由此推知，‘一’和‘存在’的意义是不同的，因此‘一’与‘存在’是有区别的。于是在‘一’存在这一个命题里就有差别存在；所以‘一’里面就包含着‘多’，所以我说，有了‘一’即有了‘多’。”这种辩证法诚然是正确的，不过不是十分纯粹的，因为它开始于两个规定的这样结合。

当柏拉图说到善、美时，善、美都是具体的理念。但是只有一个理念。当我们从这样的抽象概念如“有”、“非有”、“一”、“多”开始时，离那些具体理念[如善、美]还遥远得很。柏拉图没有把这些抽象思想推进到美、真理、伦理方面；他的辩证法缺乏这种发展、提高。不过即在这些抽象概念的知识本身里，至少已包含有具体事物的标准和源泉。在“菲利浦”篇中，他已经那样去考察感觉和快乐的原则了；这原则已经是具体的了。古代哲学家都十分知道，在抽象的思想里也包含着具体的东西。譬如在原子论的“一”、“多”的原则里我们就看见了国家结构的源泉。在这种国家原则的最后的思想范畴也正是逻辑的原则。古代哲学家于作这样的纯哲学思考时一般都没有像我们所有的那样的目的，——他们一般都没有提出形而上学结论的目的，不但没有提出这样的目的，也没有提出这样的问题。我们有具体的形式、质料，我们愿意把这质料加以正当的处理。在柏拉图看来，哲学给予个人以他所需遵循的方向，以便认识个别事物；但是柏拉图一般地把对于神圣对象的考察（在生活中）当作绝对幸福或幸福生活的本身。这种生活是静观的，仿佛是无目的的，一切实际利益都消除了的。在思想的王国里自由地生活，在古代希腊哲学家看来，是绝对目的本身。他们认识到，只有在思想里才有自由。柏拉图也开始进一步努力去认识比较确定的东西；开始对于认识的一般性的材料予以区分。有些对话涉及纯粹的思想；在“蒂迈欧”篇中所讨论的是自然哲学，在“国家”篇中所讨论的是伦理学。

“巴门尼德”篇，第一四二页（柏克尔本第三五——三六页）。

“菲利浦”篇，第三三页（柏克尔本第一七八页）。

二 自然哲学

在“蒂迈欧”篇中，理念的特殊性得到较详细的阐述。柏拉图的自然哲学的基本思想都包含在“蒂迈欧”篇中。不过篇中的细节和特殊的地方我们不能详加讨论，即使讨论也没有多少意义。从毕泰戈拉派那里，柏拉图采取了不少东西；究竟有多少是属于毕泰戈拉派，也无法确切判明。无疑地，“蒂迈欧”篇是根据原来由一个毕泰戈拉派所写的著作加工改造而成的。也有人说，这篇对话只是一个毕泰戈拉派从柏拉图一篇较大的著作中所作出来的摘要。不过，前一个说法的可能性比较大些。

“蒂迈欧”篇自来就被当作柏拉图对话中最困难、最晦涩的对话。（特别是当他讨论到生理学时，他所说的话和我们现在的知识完全不相符合，虽说其中柏拉图有不少中肯而很被近代人所误解的思想，使我们感到惊奇。）这种困难一部分是由于我们在上面已提到过的概念知识与表象知识的外在混合，正如我们立刻就可以看见的混杂于其中的毕泰戈拉派的数。但主要的是由于内容题材的哲学性质本身，对于这种性质柏拉图本人也还没有意识到。另一困难在于整个对话的结构组织。关于这点最显著的是柏拉图自己多次打断他论证的线索，常常掉转过来，好像又重新从最初开始。这就使得许多不知道对这篇对话从哲学来认识的批评家，如哈勒大学的伏尔夫及其他的人，不知道把“蒂迈欧”篇当作哲学著作来处理，而把它当作许多残篇的结集和凑合，或者把它只当作几个著作被外在地编排在一起，或者认为篇中除柏拉图原有部分外又参杂了许多外来材料。（伏尔夫以为这篇对话最初是基于口头谈话，并没有写下来，如同荷马诗歌一样、后来是由不同的篇章凑合拢来的。）这种联系诚然显得缺乏方法，对于这种紊乱柏拉图本人也作过不少的辩解，不过整个讲来，我们可以看出，这篇对话是有其必然的次序的，而篇中之重回到开始，也是有其必要的，因为对于多次重回到开始的写作方式，我们也可以找得出较深刻的理由的。

于阐明自然的本质或世界的生成时，柏拉图是以如下的方式开始的：“神就是善”（善是柏拉图理念世界的顶点，正如亚里士多德于讨论柏拉图学说时关于理念和关于善所写的那样），“但是善本身在任何方式下均不带有任何嫉妒，因此神愿意使得这世界和它最相似。”神在这里还没有得到明确规定，[还只是一个对于思想没有什么意义的名字]，不过在“蒂迈欧”篇中，柏拉图一再重新回到篇首的话，[于是我们就看见他对于神有了更明确的概念。]说神没有嫉妒，无疑地是一个伟大的、美的、真实的、朴素的思想。在古代希腊人那里则相反，奈美西、狄凯，亦即命运、嫉妒，乃是神灵们的唯一特性，因此神灵们把伟大的贬抑成渺小的，他们不能容忍有价值的、崇高的事物。后世的高尚的哲学家们反对这种观点。在奈美西的单纯观念中，最初还不包含道德的特性。惩罚最初还不是尊重道德反对不道德，而只是贬抑那越出限度的事情；但是这个限度还没有被认作道德。柏拉图的思想比多数近代的

一八 五——一八 六年的讲演录。

“蒂迈欧”篇，第二九页（柏克本第二五页）。

据米希勒本，第二版，英译本，第二卷，第七三页增补。——译者

观点高得多，当他们说神是一个隐藏着的神，不会启示其自身，因而人们不认识神时，他们是把嫉妒算作神性。因为为什么神不启示其自身，如果我们对神严肃虔敬的话？一个火炬如果点燃了别的火炬，并不失掉它的光明。因此在雅典对于那不让人接火的人要予以处罚。如果不准许我们对于神有知识，那么我们便只能认识有限事物而不能达到无限，则神就是一个有嫉妒心的神，若不然它便只是一个空名。因为近代这种看法只是意味着：我们自愿把神的高尚方面抛在一边，而去追求那渺小的利益和意见等等。这种谦卑是渎神，是对于圣灵的一种罪恶。

所以照柏拉图看来，神是没有嫉妒的。他继续说道：“神发现那看得见的东西”——一个神秘的辞句，这是由于必须从直接当下的东西起始而提出来的，不过这种直接当下的东西就它所呈现的那样，我们是不能认作有效准的，——“看得见的东西不是静止的，而是无规律、无秩序地运动着；神把可见者从无秩序带进秩序，因为神认为秩序较优美于无秩序。”由此可见柏拉图似乎是把神只当作，即物质的整理者，而把物质认作永恒的、独立的、为神所发现的一团混沌。但是这种看法不是柏拉图的哲学理论、原则，他对于这种说法也不太认真。这只是按照表象说出来的，这些语言是缺乏哲学内容的。这只是对于研究题材[按即自然哲学]的一个导言，目的在导入像物质这样的一些范畴。必须知道，假如我们于讨论哲学时从神、存在、时间、空间等范畴开始，我们也只能用直接方式谈到这些概念，——这些概念按其性质说也是一个直接的内容，而且首先仅仅是直接的内容。并且必须知道，这些范畴既是直接的，同时也就是不确定的了。所以这样意义的神也还是不确定的，对于思想是空洞的。于是柏拉图进展到较高的范畴。这些范畴就是理念。我们必须注意柏拉图的思辨的理念，[而不要太重视前面提到的按照表象的说法]。他说，神认为秩序较优美；这是一种朴素的表达方式。在现时，我们会立刻要求首先证明神；同样地，我们也不默认那看得见的东西。在柏拉图那里，他首先用朴素的方式肯定了看得见的东西；由此才进而证明那真实的范畴，那出现得较晚的理念。他继续说，神“考虑到，关于看得见的东西（感性的东西），无理智的东西不可能比理性的东西更美丽，但是理智没有灵魂就不能存在于事物中，基于这个理由，神遂把理念放进灵魂之中，而把灵魂放进肉体之中，”因为理智不能存在于没有肉体的看得见的的事物中；“并且使灵魂与肉体结合在一起，于是世界就成为一个有灵魂[有生命]的世界、一个有理智的生物。”（在“斐德罗”篇中，也有类似的说法。）我们有了实在性和理智，——灵魂就是这两个极端的联结；这就是整个真理或实在。

“但是，世界只是唯一的这样的生物。因为如果有了两个或更多的话，这些生物便只是那唯一生物的一部分。”

于是柏拉图便立即进而规定那有形体的存在的理念：“因为世界应该是有形体的、看得见的、摸得着的，但是没有火就看不见任何东西，没有坚实性的东西、没有土就摸不着任何东西，所以神在太初时立即造

据米希勒本，第二版，英译本，第二卷，第七四页增补。——译者

“蒂迈欧”篇，第三页（柏克尔本第二五——二六页）。

“蒂迈欧”篇，第三一页（柏克尔本第二七页）。

成了火同土。”柏拉图就以这样天真的方式作出了他的自然哲学的导言。“但是两个东西如果没有第三者就不可能被联结起来，而必须有一个结合双方的纽带作为中项”——这是柏拉图的一个简单的说法——，“但是美丽的纽带是那把它自身和它所联结者形成最高的‘一’的东西”。这话很深刻；因为里面包含有概念、理念。这纽带是主体、是个体、是力量。它统摄着它的对方，使它自身和对方合而为一。“比例（固定的关系）极好地实现了这种结合。”因为比例是这样的：“假如有三个数目或体积或力量，其中的中项与后项的关系相当于前项与中项的关系，并且中项与前项的关系相当于后项与中项的关系”（ $a : b = b : c$ ），“那么当中项变成前项和后项，并且反过来，当后项和前项两者变成中项时，其结果所有各项便都按照必然性成为同一的东西”（这就是说，没有差异）；“但当它们成为同一之物时，则一切合而为一”。这个思想很好，这个思想至今还保持在哲学里面。

柏拉图据以出发的这种分裂，就是我们所熟知的逻辑中的推论。这个推论保留着通常三段论法的形式，但是在这里却具有理性的内容。差异就是两极端，同一就是这两极端之结合为一。在思辨性的推论里，这思辨的理念在两极端中自身与自身相结合，并且贯穿在它的各项或各阶段。在推论中包含着——至少外在地——整个合理性、理念。因此把推论说得太坏，不承认推论是最高的绝对形式，那是不正确的。反之，对于抽象的理智推论加以排斥，这又是应该的。这种形式的推论没有那样的[按即结合两极端的]中项；每一个差异都是独立的，各自有其不同的形式，有其与对方相反对的特殊的规定。这种推论在柏拉图哲学里是被扬弃了；思辨的理念在其中构成了特有的、真正的推论形式。中项使两极端得到最高的统一；两极端相互间和对于中项都不是独立的。中项可以转化为两极端，两极端可以转化为中项；于是从而推出：所有各项皆按照必然性是同一的，因而形成了统一体。反之，在理智的推论里，这种统一只是本质上不同内容的东西的统一，这些不同内容的东西老是保持其差异性。在这里，一个主体、一个范畴通过中项和另一个，或简单地“一个概念和另一个概念”凑合在一起。但推论中的主要问题是同一性，亦即是说，一个主体在中项里和它自己结合在一起，而不是和另外一个东西结合在一起。所以在理性推论里，假定着一个主体、一个内容通过对方，即在对方中自己和自己结合起来；这乃是由于两个极端变成了同一的，——其一和其他结合起来，而把对方当作和它自身同一。换句话说，这就是上帝的本性。如果把上帝[按即圣父]认作主体，那么就会这样：上帝产生了它的儿子[按即圣子]、世界，它自己突现它自身于这个好像是它的对方的现实世界，——但是就在这现实世界中它保持和它自身的同一，否定了它的堕落，使自身在对方里只是和自身相结合；这样，上帝才是精神[按即圣灵]。假如一个人把直接性提高到高于间接性，并因而说，上帝的效果是直接的：当然他也有其很好的理由；不过具体的真理是：上帝是一个自己和自己相结合的推论[按即推移、发展的过程]。因此在柏拉图哲学里包含了最高的思想。诚然那只是纯粹的思想，不过这些思想包含着一切于其自身之中；而且一切具体的形式皆单

独依赖于思想范畴。但是这些形式自柏拉图以来已被忽视了两千年了；它们并没有以思想的形式传入基督教里，它们甚至被认作错误地采取过来的观念，直到近代，人们才开始理解，这些范畴里包含着概念、自然和精神。

柏拉图又继续说：在看得见的事物这一范围内就以土和火为两极端，一是坚实的，一是有生命的。“因为坚固的东西[按即土]需要两个中项”（这是重要的思想，在自然事物里，我们所有的，不是三而是四，中项应是双重），“它不仅具有宽度，而且也有深度”（真正讲来是四度，因为点通过线和平面与固体相结合）：“所以上帝在火与土之间建立了空气和水”（这也是具有逻辑深度的一个规定，因为这个中项，作为相异者，在它的差异中转向那两极端，必须在自身中区分为二）；“并且还按照一定的比例，使得火与空气相当于空气与水的关系，再则空气与水相当于水与土的关系。”这样我们就发现一个分裂为二的中项；而这里出现的四这个数在自然里是一个基本数。其所以在理性的推论里只有三，而在自然里便发展为四，原因在于自然事物的性质，因为在思想里是一的，在自然里便相互外在分裂为二了。这作为对立物的中项是双重的。第一是上帝，第二是中介者、圣子，第三是圣灵；这里的中项是很简单的。但是在自然里，这作为对立者而存在的对立者本身就是双重的；所以计算一下我们就得到四。这种推论的过程也发生在我们对于上帝的看法里。当我们应用这个推论于世界时，则我们便以自然作为中项，而以存在着的精神作为由自然回复到理念的道路；这种回复的过程就是精神。这种活生生的过程——这种分化、由分化而与自身同一的过程——就是活生生的上帝。

柏拉图进一步说：“通过这种统一那看得见摸得着的世界就被造成了。由于上帝给予这世界以完整而不可分的元素”——火、土等等在这里其实已没有什么意义——所以“这世界是完善的、不老的并且是不病的。因为老和病只是起源于这些元素以过多的分量从外部去影响一个物体。但是世界的情形却并不如此；因为世界包含着这些元素的整体于自身之内，没有事物可以从外部去影响它。世界的形状是球形的，”（正如巴门尼德和毕泰戈拉所说的那样），“而球形是包含一切别的东西于其自身的最完善的形状；球形是完全平滑的，因为它之外更无任何事物，它与对方没有差别，它不需要肢体。”任何对象的有限性都在于它有差异和外在性。在理念中诚然也有规定、限度、差异、他在性，不过这些特性又同时在一中被消除了、被包含了、被保持了。所以在理念中有了差异并不因而就产生有限性，而有限性乃是被扬弃了的。有限性因此便包含在无限性自身内，——这乃是一个伟大的思想。“上帝给予世界以七种运动中最适合的一种运动，即是最足以与理智和意识相谐和的圆周运动；上帝把其他六种运动从这世界分离开，使它得以免除这些运动的不规则的本质”（向前和向后的运动）。这只是一般的说法。

再则：“神既然愿意把这世界造得和它相似，使世界也成为神，所以它赋予世界以灵魂，并且把灵魂放在中间，使灵魂弥漫于全世界”（世

“蒂迈欧”篇，第三二页（柏克本第二八页）。

“蒂迈欧”篇，第三二——三四页（柏克本第二八——三一页）。

界灵魂)，“并使整个世界为灵魂所围绕”（由于这样所以世界是一个整体）；“这样一来，它就使得这世界成为自身满足、不需求任何别的东西、自己认识自己、自己与自己相友好的存在。通过这一切，于是神就把这世界造成为一个有福祉的神。”我们可以说：这里柏拉图对上帝的有了一个确定的观念，这里我们第一次有了关于理念的真理和知识。但是那第一个上帝还是不确定的。我们必须有意识地采取这个道路，有意识地承认，那第一个，不论是存在或上帝，乃是不确定的。这个被创造的上帝才是真理；那第一个上帝只是一个名词，——由于开始按照表象的方式说话，只是被当作一个假设，一个表象的前提。当上帝仅仅是善时，则它便仅仅是一个名词，还不是自身规定的、确定的存在。因此中项便是真理。由此看来，当我们首先从物质开始，倘有人因而便以为柏拉图是把物质认作独立自存的东西，那么，依照刚才所引证看来，这乃是错误的。只有这个上帝、这个同一性才是自在自为的存在，才是幸福的。

柏拉图又说：“我们现在虽然最后才说到灵魂，却不能因此便认灵魂是最后的，我们这样做只是由于我们说话的方式。灵魂乃是主宰者、统治者，那服从它的有形体的事物”并不是独立的、永恒的。这只是由于柏拉图天真的想法才把这种先后的次序归之于说话的方式。这里表面上好像是偶然的次序，而其实也是必然的次序：即先从直接的东西开始，然后才进入具体的东西。因此我们可以像已经提到过那样，在柏拉图的那些阐述里揭示出矛盾；不过这完全要看他所提出的真理的标准是什么。我们将进一步在下面看出柏拉图的理念的性质。柏拉图这样说：“灵魂的本质是按照如下的方式创造成的。”这里所说的和关于有形体的事物的本质所说的，其实是同一思想。以下所引证的乃是柏拉图对话中最著名、最深刻的一段：“从不可分的和永远自身同一的存在，也从可分的亦即有形体的存在，神创造了第三种存在作为联合两者的中介，它具有自身同一的性质和他物或对方的性质。”柏拉图又把可分的叫做对方、非某物。“于是神就把它造成不可分的和可分的东西之共同的中介。”这里就来到了这些抽象范畴：一是同一，对方是多或非同一、对立者、差异。假如我们说，“神、绝对是同一者与非同一者的同一，”人们是去说我们野蛮和烦琐的。这样说的人们也可以很高地称赞柏拉图；不过他乃是这样规定真理的。“被当作差异的这三种存在，全部为神所联合为一个理念”（它们不是三个东西；那第三者对其余两个说来不是第三者），“因为神用力量迫使那具有严重的混杂性质的对方适合那自我同一者。”无疑地这就是概念的力量，概念能够理想化那多的、彼此外在的东西，把它设定为理想的东西。这也同样是理性的概念施诸抽象理智的力量，当人们把某种东西放在理智前面时。在单纯的自身反省里，在单纯地回复到它们还在分离着的开端时，这三个环节：自身同一者（本身作为一环节）、对立、第三者，亦即似乎是可以分解的，它并不回复到最初统一的联合。用不着问物质（对方）是不是永恒的。“把自身同一者与对方和本质混合，使三者成为一体，神又把这个整体分为适合它

自身的许多部分。” 我们如果试把这个灵魂的实体与看得见的世界的实体相比较，便可见得，后者和前者是相同的。而这个唯一的整体现在才是系统化的实体、真正的物质或本质、绝对的质料，这质料自身是有着区分的（是“一”与“多”之持久的不可分的统一）；——我们必不可再去追问别的本质了。

柏拉图于是又把这种主观性加以区分，他根据数的规定来表明这种区分的方式和种类。这里就参杂有毕泰戈拉派的观念了。（教父们曾经在柏拉图这里发现三位一体；他们想要在思想里把握、证明三位一体，从思想里产生三位一体。真理在柏拉图那里诚然具有着和三位一体相同的特性。不过我们必不可停留在柏拉图的表象阶段，认神是可以发现的、可以假想的；反之我们必须达到概念。柏拉图这里所说的神不是思想，而是表象。）这种区分包含着有名的柏拉图式的数（正如对数毫无所知的西塞罗所说的那样），这些数无疑地是起源于毕泰戈拉派的，对于数，古代人和近代人，还有刻卜勒在他的“世界的和谐”（*Harmonia Mundi*）里都曾费了很多力气去探讨，但是没有人对它有真正的了解。了解数，这意味着两方面：一方面是认识数的思辨的意义、数的概念。不过，正如已提及的那样，在毕泰戈拉派那里，只给予数的区别一个不确定的区别的概念，而且只是在最初的一些数里才作出了区别。但一到了较复杂的数的关系时，他们一般就不能进一步指明其区别。另一方面，由于它们是数，所以它们仅可以表达体积的区别、感性事物的区别。现象界的体积系统——这一部分是天体的系统，在这系统里体积显得最纯粹、最自由，不受质的束缚，而在所有别的系统里，体积大都是必然定在，——必须符合于数。不过这些有生命的数的区域本身也是许多环节构成的系统：距离的远近、速度和尺寸的大小。这些环节中没有任何一个环节，作为一系列的简单的数，可以和天体区域的系统相比拟；因为这个系列只能包含所有这些环节的系统作为它的部分。假如柏拉图的数也是每一个那样的系统的环节，则须考虑的将不仅是这一环节，而且须对在运动中有着区别的各环节间的关系，作为一个全体——真正有意义的、合理性的全体加以把握。我们必须简短地对主要的内容加以历史性的揭示。关于这个问题最彻底的研究是波克所著的论文[“论柏拉图‘蒂迈欧’篇中世界灵魂的结构”]，见道卜与克罗依采尔的研究[第三卷（二六页以下）]。

那基本的系列是很简单的。“最初神从全体中取出一部分；然后取出第二部分，是第一部分的两倍；第三部分是第二部分的一又二分之一，是第一部分的三倍；其次的一部分是第二部分的两倍；第五部分是第三部分的三倍；第六部分是第一部分的八倍；第七部分比第一部分大二十六倍。”因此这系列是这样的： $1; 2; 3; 4 = 2^2; 9 = 3^2; 8 = 2^3; 27 = 3^3$ 。“于是神充满了二倍（1 2）和三倍（1 3）的间隙（比例），由于它又从全体里面割下了一些部分。它把这些部分放进那些间隙里面，以使得每一间隙里面有两个中项（或中介），一个中项以同一倍数大于和小于于每一个极端，但另一个中项以同样多的数目大于和小于于两极端；”——

“蒂迈欧”篇，第三四——三五页（柏克本第三一——三二页）。

据米希勒本，第二版，英译本，第二卷，第八一页增补。——译者

—前者是一个不变的几何关系，后者是算术关系。第一个中项是通过方根而产生 $(1 - \sqrt{2} - 2)$ ；另一个中项例如 $1\frac{1}{2}$ 是介于一和二之间的中项。由此就产生了新的比例关系；而这些比例关系又是以某一特殊的更困难的方式插入最初那些比例关系之间的，但这样一来，“到处都有某种东西省略了。——而最后一个数对数的比例是 $256:243$ ，”或者 $2^8:3^5$ 。

凭借这些数的关系我们是不会有多大进展的；它们不能提供什么内容给概念或理念。自然的关系或法则是不能够用这些枯燥的数来表明的。这些数的关系是经验的关系，不能构成自然的尺度之基本特性。现在柏拉图说：“神把这一整个系列按其长度分割为两部分，并把这两部分交叉着放成X形，使其两端弯曲成为一个圆形，并用齐一匀称的运动去包围它们，——这样就形成一个内部圆形和一个外部圆形，它[指神]叫外部圆形的运动为自我同一者的转动，而叫内部圆形的运动为他在者[即对方]或自身不同一者的转动，而认前者为主宰者、不可分者。但是它又按照同样的比例把内部转动分成七个圆形，就中三个以同一的速度转动，四个以不相同的速度（四个彼此之间与前三个的速度并不同）转动。这就是灵魂的系统，一切有形体的东西都是在灵魂之内形成的。灵魂是中心，浸透着全体，并且从外面去包围那全体，自己在自身中运动。这样它[指灵魂]就具有着一个永不停息的、合理的生活之神圣的根据在它自身内。”

这种说法并不是完全没有紊乱。柏拉图于谈到有形体的宇宙的理念时，即引进了认灵魂为无所不包的简单的东西的看法。现在仅就那一般的来看。（一）灵魂和形体的本质是差异中的统一。（二）这种本质又有两方面：第一，这本质本身自在自为地被假定为在差异中，在“一”之内，它系统化自身为许多环节，而这些环节即是运动；第二，这本质即是实在性；——本质和实在性两者均属于灵魂和形体在对立中的全体，而这全体也还是一。精神是穿透一切者、圆球的中心、广大无垠、无所不包者；有形体的事物是在精神之内，——这就是说，有形体的事物既与精神相对立，是和精神有差异的，又是精神自身。

这就是那被建立在世界中并主宰着世界的灵魂的一般规定。就作为物质的实质看起来和灵魂相似而言，则灵魂便肯定了它自身的同一性。灵魂与看得见的宇宙是同一的本质。构成灵魂的实在性的就是这些环节。（那作为绝对实体的神除了它自身外是不看见任何其他事物的。）于是柏拉图便这样描述灵魂与客观存在的关系道：“如果灵魂接触到客观存在的任何一个环节，无论这环节是可分的或不可分的实体，它就去借此自己反思着自己，说出什么东西和它相同或不相同这两方面的差异，以及个别事物如何、在何地、在何时彼此间的关系和对于共相的关系。当感性事物的圆周运动循正轨运行，并把自己显示给整个灵魂去认识时，就产生了真的意见和正确的信念”（这时世界行程的“不同的”轨道就表明和精神的内在本质相谐和）。“但当灵魂转向理性的对象时，则这自身同一者的周行运动就被认识到，于是思想便愈趋完善而达到科

学知识。”

这就是世界的理念、本质，亦即本身幸福的神的理念、本质。在这里，遵循着这个理念，世界才第一次出现，在这里，全体的理念才第一次得到完成。前此所讨论的只是感性事物的本质，还没有讨论到作为可感觉的世界。他在前面诚然谈到火、水等等，他说的只是本质。在这里柏拉图好像又从以前已经讨论过的开始，但他前面曾经讨论过的只是本质；像火、水等等名词他最好是略去不用。

现在柏拉图更继续讨论下去。他又把这神性的世界叫做“那单是在思想中并永远自身同一的模范。”他又提出一个与这个全体相对立的“第二个世界，这是那原始模范的摹本，这是一个有生灭并看得见的世界。”

后者是天体运动的系统，前者是“永恒的生命。那有生成变化的世界是不可能模仿得和它完全相似的”（和那最初的理念、永恒的生命相似）。“但是它是被造成为保持在统一中的永恒之运动着的图像；这个按照数的关系而运动着的永恒图像，就是我们所谓时间。”关于时间，柏拉图说：“我们习惯于把过去和将来叫做时间的一部分，并且把区别那在时间中运动着的变化的段落转变为绝对的存在。但真正的时间是永恒的，或者说，它是现在。因为本体既不会年老些，也不会年青些；这作为永恒之直接图像的时间同样也不是以将来和过去作为它的部分”。时间是理想性的，正如空间一样，两者皆是精神的客观形式；时间、空间没有什么感性的成分，它们是精神表现为客观存在的直接形式，是感性的非感性的形式。

时间——绝对存在在时间性事物内运动的原则——的真实环节乃是变化出现在其中的东西：“太阳、月亮和别的五个星球；它们之被上帝创造，为的是用来规定和保持时间的数的关系”——在这些星球里面时间的数量便实现了。因此天体的运动（真正的时间）才是保持在统一中的永恒者的图像，或者在天体的运动中永恒者保持其自身同一的特性。因为一切事物都在时间中，亦即在一种否定性的统一中，这种统一不容许任何事物随便在自己里面生根，因而不使任何事物按照偶然性而运动或被推动。

但是这种永恒者又是在别的突在的特性里，在自身变化和自身迷误的原则（这个原则的普遍概念为物质）的理念中。属于时间的世界是永恒的世界摹本；但是与这时间的世界相对立，另外有一个世界，变化本质上内在于此世界。自身同一者和它的对方是我们前面所有的抽象对立。那永恒的世界表现在时间里，于是就有了两个形式，自身同一的形式和自身异化、自身迷误的形式。表现在最后这一原则（领域）的三个环节为：（甲）那单纯的被创造的存在，“产生的东西”（确定的物质）；（乙）“这种存在被产生的”地方；（丙）“被创造的东西的原始模型”。

“蒂迈欧”篇，第三七页（柏克本三五页）。

“蒂迈欧”篇，第四八页（柏克本五七页）。

同上书，第三七——三八页（第三六——三七页）。

同上书，第三八页（柏克本三七页）。

“蒂迈欧”篇，第四八——四九页（柏克本五六——五七页）。

柏拉图又加以这样的列举：“本质、地方和产生，”——就中本质是产生的养料、实质。我们便有了这样一个推论：（甲）本质、共相，（乙）地方（空间），中项，（丙）个体，个别的产生。假如我们试把这个原则和具有否定性的时间相对立，则本质这一单纯的环节——亦即作为一个普遍原则的异化原则——乃是“一个容纳的”媒介，“像一个‘乳母’似的”，保持一切，使一切独立自存，让一切为所欲为。这一原则是没有形式的，但又能接受任何形式，是一切有差异的现象的普遍本质[按即材料]。这就是坏的被动的物质，当我们说到物质时，我们所了解的物质就是这样。物质在这里是相对地有实体性的东西、是一般的自存、是外部的定在，——是抽象的孤立的存在。在我们的反思里，我们是把形式和这种物质区别开的。据柏拉图看来，惟有首先通过“乳母”形式才取得自存。我们所谓现象都是基于这一原则；因为物质正是这种个别产生的支持者，在这个别产生的过程中二元化便建立起来了。不过这里所谓现象不可以被当作个别的地上的存在，必须认作本身有其特殊性的普遍性的东西。作为有普遍性的物质既是一切个别事物的本质，于是柏拉图首先要我们记着，我们不可以把物质说成火、水、土、空气等（这里他又提到火等等）感性的东西；因为这样一来就会把物质说成一个固定的特定的东西了，但是这些特定的东西却有其保持不变的特性，这种特性也只是它们的共性，或者只有火性、土性等等才是共相。

现在柏拉图进一步阐述事物的确定的本质或事物的简单的特性。在这个变化的世界里，形式是空间的图形。正如在那个作为永恒性的直接摹本的世界中，时间是绝对的原则，所以在这里那绝对的观念性的原则或纯物质本身是空间的存在。（甲）物质，（乙）空间，（丙）产生：空间是这个现象世界的观念性的本质，是联合肯定性与否定性的中项；而空间的特性就是图形。诚如在空间的各度里，必须把平面认作真的本质，因为平面是空间里线和点的中项，并且在它的最初真实的限度里它是三；所以三角形也是空间各种图形中之第一个图形，而圆形本身却是没有限度的。于是柏拉图于发挥其图形学说时，便以三角形为基本原则。因此感性事物的本质就是三角形。他以毕泰戈拉派的方式这样说：这些三角形按照原始的数的关系之聚集或联合便构成感性的成分。这些三角形的联合就是它们的理念（属于中项）。这就是基本原则。至于他如何规定这些成分的图形和三角形的联合，我现在就省略了。

柏拉图从这里又进而讨论到物理学和生理学，这我们不想跟着他讲下去了。这只能看作一个开端，一个在杂多里面去把握感性的现象的幼稚尝试，而且这种尝试也还是很肤浅和混乱的。——只是考察感性现象，例如身体的各部分和四肢等，并且在对这些现象的说明中混杂着接近于我们所谓形式解释的思想，而这些思想事实上是缺乏概念的。我们应当坚持理念的崇高性，这是优越的东西；至于说到理念的实现，柏拉

同上书，第五页（第六——六一页）。

同上书，第五二页（第六三——六五页）。

“蒂迈欧”篇，第四九——五页（柏克尔本第五八——六页）。

同上书，第五三页（第六六页）以下。

“蒂迈欧”篇，第五七页（柏克尔本第七四页）以下。

图只是感觉到并表达出这种要求罢了。我们也常常在他那里看见思辨的思想，但他对这些思想的研究又大半是很表面的，例如目的性等等。他于处理物理学时，情况与我们不同，他在这一方面还缺乏经验知识。现代的物理学却与他相反，所缺乏的乃是理念。柏拉图虽说与忽视生命这一概念的近代物理学不相一致，虽说以幼稚的态度用外在的比喻来谈自然，但是如果按照生命的观念来考察自然有其一定的地位的话，那么柏拉图的自然哲学在个别地方还有很深刻的、令我们重视的识见。同样，他讨论生理现象和心理现象的联系部分也值得我们重视。其中有些部分包含某些普遍性的成分，例如他关于颜色的说法；由此出发，他又过渡到比较一般的考察。值得注意的是在这里他常常是重新从以前的地方开始；这并非由于“蒂迈欧”篇是一篇杂凑的东西，这是有着内在必然性的著作。我们必须从抽象的概念开始，借以达到真理、达到具体的东西，——后者较晚才出现；当人们得到具体的东西时，在外貌和形式上好像又有了一个新的开始，在柏拉图这种欠谨严的风格里，特别显得好像是从具体的东西开始。

当柏拉图谈到颜色时，他说到区别和认识个别事物的困难，认为在观察自然时“应区别开两个原因：必然的原因和神圣的原因。在一切事物里我们必须寻求神圣的原因，以便达到我们本性所能容许的幸福的生活”（这种寻求本身就是目的，它里面就包含着幸福）；“必然的原因只是为了神圣事物才去寻求的，因为没有必然的原因”（知识的条件）“我们就不能认识神圣的事物。”寻求必然的原因是指对于对象、对象的联系、关系等等的外部考察。“神圣事物的创造者就是神本身。”神圣事物属于那最初的神圣[永恒]世界，并不是远在彼岸，而是即在当前的东西。“对于有死的事物的创造和管理，神是交给它的助手来担任的。”这是由神圣事物过渡到有限的、地上的事物的一个简便容易的办法。“这些助手模仿那神圣的事物，因为它们自身秉受着灵魂的不死的原则：所以它们造成了一个有死的躯体，并且放进另一个有死的灵魂（这有死的灵魂是灵魂的理念的肖像）到这躯体里面。这个有死的灵魂包含着强烈的和必然的激情：快感、痛苦（忧愁）、勇气、恐惧、愤怒、希望等等。这些情绪全都属于有死的灵魂。为了不要无必要地玷污了神圣的事物，所以这些低级的神灵把有死的灵魂和那神圣事物的住所分离开，让它住在躯体的另一部位。所以就在头与胸之间设置了颈子作为地峡和界限。”情感、激情等在他看来是居住在胸内，在心内（而我们认为不死的东西在心内）；而认为精神性的东西居住在头脑内。但是为了使得情感尽可能地完善，“这些助手们”譬如说“在为愤怒燃烧着的心的两边，又设置了两叶肺以作救济，而肺是柔和的、无血的，并且里面充满了像海绵似的孔穴，以便吸取空气和饮料，借以使得心脏凉爽、呼吸顺畅、热气减轻。”

特别值得注意的是柏拉图关于肝所说的话：“由于饮食的欲求是灵魂的无理性的部分，不听从理性，所以神创造了肝，以便由理性而来的思想力量下降于肝中，好像在一面镜子里一样，接受原始的形象，”对

同上书，第六七——六八页（柏克本第九三——九五页）。

“蒂迈欧”篇，第六八——七 页（柏克本第九六——九九页）。

它们（无理性部分）“也反映鬼影和恐怖的形象，可以镇慑灵魂。因此，当灵魂的这一部分宁静时，在睡梦中时，它就可能想见着一些[理性的]形象。因为创造我们的那些神灵，谨记着天父要把人类造就得尽可能地好这一永恒命令，它们于安排人体中较低劣的部分时，也要使得这些部分可以分享一定程度的真理、领悟一些圣言。”所以柏拉图把领悟圣言的能力归在人的无理性的肉体方面。虽说人们常常以为柏拉图给予理性以接受启示、圣言等等的能力，这乃是错误的。他说，启示、圣言乃是在无理性中的理性。“神把领悟圣言的能力给予人的无理性部分，这一点可由这事得到充分证明，即：没有人当他理性清明时会得到圣言或灵感。只有或者当一个人在睡梦之中，他的理智受阻碍之时，或者当一个人在病态或狂热中他忘其所以之时，他才会得到圣言或灵感。”因此柏拉图认为通灵比起有意识的知识来是较低级的知识。“只有当人于神志清明时才能回忆并说明他所得到的圣言灵感等，因为当他还在狂热状态中，他是不能判断的。古人说得好：只有神志清明的人才能够认识他自己并作他自己的事。”因此人们把柏拉图当作单纯狂热的护卫者乃是完全错误的。这些就是柏拉图自然哲学的主要环节。

三 精神哲学

一方面，我们已经看见了柏拉图哲学的思辨本质（不是精神的意义，亦即没有在精神和自然中实现的思辨的理念）；但另一方面我们发现在柏拉图那里对于理论精神的有机性还没有明确的了解。他虽然区别了感觉、记忆与理性，但对于精神的这些环节既没有严密的规定，也没有说明它们的联系、它们相互间的必然关系。（对认识的种类作出区别诚然很重要，但是这已经引证过了。）然而意识的实际的、实践的方面乃是柏拉图的非常辉煌的方面。而柏拉图精神哲学中最令人感兴趣的是他关于人的道德本性的思想。（他的思想没有采取这样的形式：即他没有大费力气去建立一个像现时所谓最高的道德原则，这种原则虽被相信为无所不包，其实是空无内容；他也没有大费力气去讨论自然权利，这种自然权利只不过是现实的实践存在、对法律的一种琐屑的抽象。）在他的“国家”篇的各卷里，他阐明了这种道德本性。在我们看来人的道德本性和国家似乎距离很远。但是在柏拉图看来，精神——就精神之与自然正相反对而言——的实在性是表现在它的最高真理里作为一个国家的组织。他并且认识到道德的本性（合理性的自由意志）只有在一个真正的民族里才得到它的权利，得到实现。

必须进一步指出，柏拉图在“国家”篇一书里，于导言部分指出研究的对象应该是什么是正义。于许多反复论辩之后，并且于考察了几个关于正义的定义而加以否定之后，柏拉图最后以简单的方式说道：“这个研究的情况很像要一个人从远距离去读小字，如果有人指出，说同样的字也在较近的地方以较大的字体写着，则他无疑地将宁愿先读那写得较大的字，然后就可以更容易去读较小的字。我们现在将用同样的办法去研究正义。正义不仅是在个人里，而且也在国家里，而国家大于个人。因此正义是用较大的字体写在国家上面，而且更容易辨认。”这和斯多葛派关于贤人所说的话是不相同的。“因此我们宁肯考察表现在国家中的正义。”——这是一个素朴而可爱的导言。柏拉图就是这样用比喻由关于正义的问题转移到对于国家的考察。这是一个很素朴的过渡，虽说好像是武断一点。但是这个伟大的见解把古代哲学家引导到了真理。柏拉图在这里说得好像平淡无奇，实际上已接触到事情的本性了。因为正义的实在性和真理性只表现在国家里。法律是自由的具体表现，是自我意识的实现，是精神的实在的一面和实在的形式。国家是法律的客观实现。法律是精神之自在的和自如的存在，是有其确定的存在的，是能动的。法律是自己实现其自身的自由。譬如，这财物是我的，这就是说，我在这外在的财物里建立起我的自由。精神一方面是能认识的，另一方面它又是有意欲的，这就是说，它要使它自己成为现实。全部精神浸透在其中的实在性就是国家，国家不仅是对于我这个个人的知识。因为由于自由合理的意志规定其自身，所以就有自由的法律；不过这些法律也正是国家的法律，因为合理的意志存在和实际出现的地方正是国家。在国家里这些法律是有效力的，它们是国家的习俗、国家的伦理。因为在国家内武断任性仍然直接地存在着，所以这些法律不仅仅是伦

“国家”篇，第二卷，第三六八——三六九页（柏克尔本第七八页）。

理，而且必须同时又是反对武断任性的威力，有如法律之表现在法庭上和政府内一样。这就是国家的本质。凭借这种理性的本能，柏拉图特别注意这些特征以及国家如何表达正义的这些特征。

自在的正义通常被我们用自然权利的形式来表明。说到自然权利，在一种自然状态中的权利，我们立刻知道，这样一种自然状态乃是一个道德上不可能的事情。凡是自在的东西就会被那些没有达到共相的人认作自然事物，正如心灵的一些必然环节被他们认作天赋观念一样。自然也就是应该被精神加以扬弃的东西，自然状态有了权利，那只是意味着精神绝对没有权利。国家是现实的精神。精神在它的简单的还没有实现的概念里就是那抽象的自在。自在这一概念无疑地必须先于它的现实性的构造；而人们所了解的自然状态却正是这构造。我们习惯于从虚构一个自然状态出发，而这种自然状态实际上并不是精神的状态、合理的意志的状态，而乃是动物与动物之间的状态。一切人对一切人作战，正如霍布士很正确地指出的那样，就是真正的自然状态。这种自在状态或不现实的精神概念同时是个别的人；他作为一个个别的人而生存。因为在一般的表象里共相和个体是分割开的，仿佛只要个体一有了存在，它就可以独立自存，仿佛共相并不把个体造成它所确实是的东西，共相也不是个体的本质，而且仿佛个体的特殊性本身就是最重要的东西。自然状态的虚构，是从人的个别性、人的自由意志以及依照他的自由意志去对待别人开始。在自然状态中，所谓权利，都是指个人所有的、为着个人的权利而言。人们把社会和国家的状态仅仅认作个人的工具，而个人才是主要的目的。反之，柏拉图以实体性的、普遍性的东西为基础，甚至认为个人本人必须以普遍性的东西为他的目的、为他的伦理、为他的精神，并且认为个人的意志、行为、生活、享受都是为了国家，而国家便是他的第二天性、他的习惯、他的伦理。这个伦理的实体构成个体的精神、生命和本质，是个体的基础，它把自身系统化在一个活生生的有机的全体里，并且同时把自身分化在它的各个组成部分中，而这些组成部分的活动正是为了产生全体。这种概念和它的现实性的关系，柏拉图当然还没有明确意识到。我们在他那里没有看见这样的哲学的构造，即首先提出自在自为的理念，然后在理念自身中揭示出实现其自身的必然性，并揭示出这种必然实现的过程。

因此，柏拉图在他的“国家”篇里提出了一个国家制度的理想，这理想已经是有口皆碑地被了解为一个幻想。换言之，人们对于柏拉图的理想国有这样的意见，即认为像柏拉图所描写的那样的国家无疑地是卓越的，意思是说，在头脑里这是想得很好，这种国家观念在思想中本身是真的，而且这个理想国也是可以实行的，不过唯一的条件仅在于要有卓越的人，也许要像月亮里那样的人；但是一说到地球上的人，那么他的理想就不可能实现了（我们必须正视人的本来面目，由于人的邪恶，理想是不能得到实现的），因此这样一个理想完全是虚幻的。

（一）说到这里，首先必须指出，在基督教世界内一般流行着一个完善的人的理想，这理想肯定地是不能够在众人里、在一个国家的群众里实现出来的。假如我们发现这理想在僧侣那里、或在教友派教徒那里、或类似的虔诚信教的人们那里得到实现，这样一小撮忧郁愁苦的生灵也是决不能形成一个国家的，正如虱子（或寄生植物）只能生存于一个有

机的躯体内，不能单独生存一样。假如这样的一批人要构成一个国家的话，那么他们的羔羊式的善良、他们那种只知关切自己个人、自己爱护自己、自己永远看到和意识到自己的优点的虚荣心就必须全部扫除干净。因为那在公众中的生活和为了公众的生活并不需要那种软弱的怯懦的善良，而正需要一种强毅的善良，——不要求只关心自己和自己的功罪，而要求关心公众和怎样为公众服务。而一个怀有那种坏理想的人，自然会老是觉得人类充满了弱点和堕落，理想永远不能实现。因为他们把稍有理性的人都不会重视的微疵小瑕看得无比重要，并且以为这些弱点和缺点即使被他们忽视了，也仍然存在。不过我们不要太尊重他们的豪迈，反之我们必须于他们所谓的弱点和缺点里看出他们自己的堕落。一个有了弱点和缺点的人，只要他丝毫不珍视它们，他就会立刻自己把自己从这些弱点和缺点里解脱出来了。罪恶之所以是罪恶，只是因为人们把它当作本质的东西，堕落之所以是堕落，亦只是因为人们把它当作本质的东西。

真理决不是幻想。怀抱愿望当然是完全可以容许的。不过假如人们对于伟大而真实的东西也仅仅怀抱着虔诚的愿望，那就是不信神的。一个人如果不能有所作为，也同样是不信神的，因为一切事物都是神圣的、完美的，而他不能欲求任何确定的东西，是因为一切确定的东西都有其缺陷。所以，那样的理想，无论其形式如何美妙，都不应阻挡我们的路，就是僧侣和教友派教徒也不能阻挡我们的路，——不过像这种弃绝感性事物和否定行动的精力原则就会把许多在别的情形下认为有价值的东西抛弃于地。要想保持所有一切关系，是矛盾的；在别的情况下，有价值的东西总会有一方面遭受着反对。我前面已经提到过的关于哲学与国家的关系就足以表明，柏拉图的理想决不可以当作这种意义的理想。当一个理想由于理念、由于概念而有其本身的真理性时，它便不是幻想，而是真实的。这样的理想也不是空虚的、软弱无力的，而是现实的。真实的理想并非应该是现实的，而乃是现实的，并且是唯一现实的东西。——人们是首先这样相信的。如果一个理想太美妙了，以致在现实中并不存在，那么这个理想本身就必定有缺陷。因此，如果柏拉图的理想国是一个幻想的话，那并不是因为人类缺乏他所描述的那些卓越的东西，而是因为这个卓越的东西对于人类来说还不够好。现实性是很好的；凡是现实的东西就是合理的东西。但人们必须知道并区别开什么是真正地现实的东西；在日常生活里一切都是现实的，但现象界与现实性之间却存在着区别。现实的东西也有其外部的存在；这表现出武断性和偶然性，如像在自然界中树木、房屋、植物杂凑在一起那样。伦理生活中的表面现象，人的行为有着很多坏东西，在许多情形下这些东西本来可以更好一些。如果我们要认识实体的话，那就必须透过表面深入去观察。世间老是有邪恶的、堕落的人，但那不是理念。在表面上各种情欲斗来斗去；这却不是实体的现实性。时间性的、暂时性的东西的确存在着，甚至能给人造成不少的苦恼，但是尽管如此，那决不是真正的现实性，正如一个主体的特殊性、愿望、嗜好等不是他的真正的现实性一样。

和这个说法相联系，必须回想一下上面讨论到柏拉图的自然哲学时所作的区别：那作为幸福的神自身的永恒世界便是现实性，不在上界、不在彼岸，而即是就其真理性看来的当前的现实世界，并不是像它呈现

在听觉、视觉等里面那样。所以如果我们考察柏拉图理念的内容，便可看出，事实上柏拉图已经表达出希腊人伦理生活的实质了。希腊人的政治生活构成了柏拉图的理想国的真实内容。柏拉图并不是一个玩弄抽象理论和抽象原则的人，他的真实精神曾经认识了并表述了真实的事物。这不能是别的，而只能是他生活于其中的世界的真实事物，也只能是那唯一很好地活在他本人和希腊里面的[时代]精神的真实事物。没有人能够跳出他的时代，他的时代的精神也就是他的精神；但问题在于认识到时代精神的具体内容。（二）另一方面，对于一个国家说来可以认作完善的法制，却并不见得适用于每一个国家。这样看来，假如有人说，一个真正的法制是不适合于现在这样的人们的，那么（1）我们必须谨记，一个国家的法制愈优良，也就会使得那个国家更加优良；但反之，（2）由于伦理[按即风俗礼教]是活生生的法制，同样也就没有独立自存的抽象的法制，而法制必然要与伦理相联系，并且必然洋溢着一个民族的活生生的精神。因此决不可说一种真正的法制可以适合于每一个国家。例如对于伊洛克人、俄罗斯人、法兰西人这样的人，情形便是如此，并不是每一种法制都适用。因为一个民族是存在于历史中的。但是正如每一个个人在国家中得到教养，就是说，他是由个体性提高到共性、由孩童成为成人的；同样地，每一个民族也是受到教养的，例如从野蛮状态亦即从一个民族的孩提状态过渡到一个合理的状态。而且人们不只是老像他们现在那样，他们是在变化着；同样他们的法制也在变化着。这里的问题是：什么是国家所必须走向的真正法制；正如问题是在于什么是真正的数学科学，或什么是真正的别的任何一门科学，而不是在于儿童或小孩应不应在现时掌握这门科学，但是他却应该受教育，以便能够掌握这门科学。同样，一种真正的法制乃是出现在一个历史的民族前面，以便作为它趋赴的目标。每一个国家在时间进展的过程中必须对于它现存的法制作如许的改变，以便可以愈来愈接近那真正的法制。一个民族的精神自身达到了成年，法制就是对它自在的本性的意识，——是真理的形式、对于自身的理解的形式。如果一个国家的法制所表示的真理已经不符合于它的自在本性，那么它的意识或概念与它的现实性就存在着差别，它的民族精神也就是一个分裂了的存在。有两种情况可以发生：这民族或者由于一个内部的强力的爆破，粉碎了那现行有效的法律制度，或者较平静地、较缓慢地改变那现行有效的、但却已不复是真的伦理、已不能表现民族精神的法律制度。或者一个民族缺乏理智和力量来作这种改变，因而停留在较低劣的法律制度上；或者另一个民族完成了它的较高级的法制，因而就成为一个较卓越的民族，而前一种民族必定会不再为一个民族，并受制于这较卓越的民族。

因此最重要的是知道什么是真的法制；因为凡是与真法制抵触的法制就不能持久，就没有真理性，就必然要被推翻。这样的法制有其一时的存在，但不能保持很久；有其效力，但不能长久有效。它之必然要被抛弃即包含在法制的理念之中。关于法制的理念的见解，只有通过哲学才达得到。如果有了这样的普遍性的见解，则国家虽发生变革，也不致有剧烈的革命。在不知不觉中[旧的]制度被取消了、放弃了，——每个人都同意放弃他的权利。但是政府必须能知道这种变革的时间是否已经成熟。假如一个政府不知道什么是真理，死抱住那暂时性的制度，把非

本质的东西当作有效而加以维护来反对那本质的东西——而本质的东西是包含在理念内的——则这个政府本身就在那急迫前进的精神前面被推翻，政府的解体也就是国家本身的解体；一个新政府兴起了，——或者是政府和那非本质的东西占了上风。

作为柏拉图理想国的根据的主要思想，就是可以认作希腊伦理生活的原则的那个原则：即伦理生活具有实体性的关系，可以被奉为神圣的。所以每一个别的主体皆以精神、共相为它的目的，为它的精神和习惯。只有在这个精神中欲求、行动、生活和享受，使得这个精神成为它的天性，亦即第二个精神的天性，那主体才能以有实体性的风俗习惯作为天性的方式而存在。这无疑地就是一般的基本特性、实体。与这实体——个人对风俗的实体性的关系——正相反对的特性是个人的主观任性，道德；个人的行为并不是基于对国家、祖国的制度之尊重和敬畏，而是基于自己的信心，按照道德的考虑而作出决定，并依据这决定来规定自身。这种主观自由的原则是一种晚出的原则，是近代开明的时期的原则。这种主观自由的原则也出现在希腊社会里，但却是作为败坏希腊国家、希腊生活的原则而出现。这个原则之所以被认作败坏的原则，是因为希腊的精神、政治制度、法律不打算也不可能打算容许这种主观自由的原则出现在它们之内。两者是太不协调了；所以希腊人的风俗习惯必然要瓦解。柏拉图认识了并理解了他的时代的真精神，并且给以确切的规定和发挥，因而他排斥了这个新的原则，并使之在他的理想国里成为不可能。所以柏拉图是采取了一个实体性的观点，因为他是以他的时代的实体性作为基础；不过这观点也只是相对地如此，因为那只是希腊人的观点，而他是有意地排斥了新近的原则。这就是柏拉图关于国家的理想的一般概念；我们必须从这个观点出发去考察它。从近代观点出发去探究这样一个理想的国家是否可能或是否最好的国家，只会陷入谬误的见解。在近代国家里人们有了良心的自由，每一个人有权利要求顺从他自己的兴趣；但这在柏拉图国家的理念里却被排斥了。

第一，现在我愿意对有哲学意义的主要环节加以进一步的发挥。柏拉图阐明了国家的本质和什么是真正的国家。不过我们将会知道这个国家有一个限度：即个人并不在形式的权利上和这种共性相对立，像在法治国家的死板宪法里那样。内容只能是全体，个人的本性，——不过是反映其自身于共相中，并不是固定的、绝对有效的。前面已经指出，出发点是正义，柏拉图说过，在国家中来考察正义是很方便的。但是引导他作这种研究的却并不是方便，而乃是由于只有这样做才有可能发挥正义，因为人是国家的一个成员，人之为人本质上是伦理的。正义意味着那合乎正义的人只是作为国家一个伦理的成员而生存着。照柏拉图看来，正义就是实体性的精神之成的现实性。至于这种现实性是怎样产生的，柏拉图首先揭示出国家中的实践本质[或伦理的实质]，其次又揭示出个人的实践本质。理念是具体的，同样伦理生活也是具体的。于是他以较细密的研究方式分析了这个伦理共同体的有机性，这就是说，他分析了存在于这伦理的实体中的种种差异，这个伦理的实体生活并生存于

按共同体（*Gemeinwesen*）一词此后多次出现，指国家、民族、社会而言，有“集体”的意思。这样的共同体黑格尔也叫做“共相”。英译本作 *Commonwealth*。——译者

这些差异中。他揭示了存在于[国家]这个概念中的诸环节。这些环节不是独立的，而是保持在统一体中。柏拉图从三方面来考察这伦理有机体的诸环节：第一，把它们当作国家中的各个等级来考察；第二，把它们当作伦理生活的各种德性、各种因素来考察；第三，把它们当作个别主体的各个环节或意志的经验活动的各个环节来考察。柏拉图并不是在作道德说教，他只是揭示出，那伦理的实体如何活生生地在自身中活跃着，并展示这伦理实体的功能及其内部结构。它具有像有机体那样的内在的系统性，而不是像金属那样的凝固的死的统一体，它有其自身的生命，自身运动着，它正是通过构成它自身的那些差异（内部结构的各种功能）而出现。

（一）没有等级，不把民众区分为几大群，国家就不是一个有机体。这些重大的区分就是实体性的区别。作为国家事多和国家生活的共相[按即共同体]与为个人而生活而工作的个体之间的对立便立刻发生了。这两种事务是这样区分的，即一个阶级或等级从事于一种事务，而另一个阶级或等级便从事另一种事务。于是柏拉图陈述了实现这伦理实体的三个体系：（甲）立法、谋划的任务，一般讲来，为了公共、为了全体的利益而行动、而预为筹划的任务。（乙）保卫共同体的安全，抵抗外来敌人的进攻。（丙）照顾个人，满足个人的需要：农业、畜牧、房屋的建筑，衣服、器具的制造等等。大致说来，这是很对的，不过这似乎太按照外在的必然性、按照所发现的某些需要来区分了，而没有从精神本身的理念中发展出来。再则这些不同的功能被分配给不同的体系，被分配给一群特殊担任此项事务的个人。这样就产生了国家中不同的等级，因为柏拉图也反对一个人兼管一切的那种肤浅的想法。柏拉图提出了三个等级：（甲）统治者、有学问有智慧的人；（乙）战士；（丙）供应需品的人：农人、手工匠人。第一类人他又叫做监护者，主要的是指具有真正科学知识富有哲学教养的政治家。柏拉图这种等级的区分并不是演绎出来的，这些差异是有其必然性的。每一个国家必然是把这些体系包括在自身之内的一个体系。在这样的方式下，等级的区分就形成了柏拉图的国家法制。由此柏拉图更进而讨论到一些个别的规定，未免失之琐屑，最好不去管它。例如他甚至对第一等级的人规定了一些特殊的称号，并说到褴褛应该担负些什么样的任务等等。

（二）接着柏拉图指出，在这些等级中实现的各环节，乃是个人所具有的一些特质，可以叫做伦理的本质，是简单的伦理概念之区分为各种特性，是有普遍性的。柏拉图由于用这种方式来区分等级，便得出这样的结果，即通过这样一种有机体，一切美德都活生生地表现在共同体里。他列举了四种美德；人们曾称之为主德。

甲、第一种美德是“智慧和知识。这样一个国家将必是有智慧有谋略的。其所以有智慧有谋略，并不是因为它具有关于个别业务的一般的杂多知识，这乃是群众所特有的，如炼铁耕地等知识（简言之，技术和财政方面的知识），而是真正的知识，那对内对外能够最好地知道普遍

“国家”篇，第二卷，第三六九——三七六页（柏克尔本第七九——九三页）。

同上书，第五卷，第四六三页（柏克尔本第二四一页）。

同上书，第四六 页（柏克尔本第二三六页）。

原则、能够统筹全局的领袖和统治者的知识，这种知识真正说来只是绝小一部分人所具有的。这种识见在有谋略的(统治者)这一等级得到实现。”

乙、第二个美德是“勇敢”，柏拉图是这样规定勇敢的：“勇敢是对于正当的合理的意见的坚持，对于有威力的伟大的东西的畏惧，是不为情欲、享受所动摇的坚定精神。和这个美德相适应的是战士等级。”

丙、第三个美德是“节制，节制是对于情感欲望的克制，节制有如和谐，其力量周遍到全体，能使得柔弱的人和坚强的人，不论理智高下、力气大小、人数多寡、财产贫富，以及其他方面情形如何不同，都要一起调协起来向着同一目标，并且要彼此相互一致。这一美德不像智慧和勇敢只限于一部分人(一等级)，而是统治者与被统治者共同分享的谐和，是一切人应具的美德。”其实节制乃是第三等级的人的美德。这使得所有的人向同一目标努力的和谐初看起来似乎并不完全适合于第三等级的人(供应必需品和从事劳动)。但是所谓节制正是指没有任何环节、任何特性、任何个体被孤立起来而言(在道德方面，没有任何需要被提高到绝对的地位，因而成为过恶)。劳动正好是局限在个别事物上面的一种活动，而个别事物是要回复到普遍的，是为了普遍而存在的。这个美德是有普遍性的；不过它特别适合于第三等级，因为第三等级不像别的等级那样，自身内没有存在着绝对调协，而是首先应当促其调协的。

丁、最后，第四个美德是“正义，这是最初就曾提出来讨论过的。”正义就是在国家中作正当的事，“当每一个个人只作一种对国家有关的工作，而这个工作又是最适合于他的天性时，这个国家就有了正义。所以这样一来，每个人不必兼操多种职业，而是各人作其特殊适合的工作，不论老幼、男女、自由人、奴隶、手工人、统治者和被统治者都是这样。”这里必须指出：(甲)柏拉图这里把正义和其他的环节[美德]并列在一起；正义似乎是第四个美德，是四个规定中的一个。但是他又作了保留，他认为“正义能给予那些属于国家法制的其他的美德——节制、勇敢、智慧——以及那些被统摄在这一普遍的观点之下的德性以存在和继续存在的力量。”因此他又说，“无论何处，只要你发现了其他的美德，你必然会碰见正义本身也已经在那里。”说得更明确一点，正义这一概念是全体的基础、理念，而这全体本身有着有机的分化，每一部分只是全体中的一个环节，而全体又通过部分而取得存在。所以各个等级和特质都只是全体中的一些环节。正义就只是这普遍的、浸透一切的美德，——但是每一部分有其独立性，而且国家也容许每一部分有其独立性。(乙)由此可以明了，柏拉图所了解的正义并不是指财产的权利，像一般的法律学所了解的那样，而是指精神在它的全体性里享有其应分的权利，得到实现。我的人格、我的十分抽象的自由高度抽象地表现在财产里。这种法律学上的种种规定，柏拉图认为完全是多余的。甚

“国家”篇，第四卷，第四二七——四二九页(柏克尔本第一七九——一八二页)。

同上书，第四二九——四三 页(柏克尔本第一八二——一八五页)。

同上书，第四三 页——四三二页(柏克尔本第一八五——一八八页)。

“国家”篇，第四卷，第四三二——四三三页(柏克尔本第一八八——一九一页)。

“国家”篇，第四卷，第四二五页(第一七六页)。

至在“法律”篇里，他主要地也是在考察伦理的问题；不过他也多少涉及了一点财产的权利。由此可见，在柏拉图看来，正义是整个本质，就个人说来，正义就是每个人作适合于他的天性的工作，并作得很好。只有这样他才有正当权利成为确定的个体性，他是在国家的集体中，他属于普遍[即集体]精神之中，投入他自己的集体中作为一个个体。法律是有确定内容的共相，——是一个形式的共相。它的内容是整个确定的个体性，不是这个或那个东西、偶然的财产。而一个人真正的“财产”乃是有教养地保有和发挥他的天性。正义容许每一特殊规定享有它的权利，同时又导使每一特殊规定回复到全体。（一个个人的特殊性必须予以发展，使它得到实现，享有其应分的权利。这样，每个人便站在他自己的岗位上，每个人就完成了他自己的使命。所以每个人都享受他应分的权利。）正义的真正概念就是我们所谓主观意义的自由。在正义里，合理的得到了实现，保持其存在。自由成为现实的这种合法权利，乃是有普遍性的。因此，柏拉图把正义当作全体的特性，并认为合理的自由只有通过国家这一有机体才能取得存在，——这种存在是必然的，是自然的一种形态。

（三）那特殊的主体，作为主体，也同样具有这些特性。主体的这些环节相应于国家的三个真实环节。柏拉图以如下的方式规定了这些环节在其中得到说明的第三个形式。（理念在国家中是一个节奏、一个典型，——这是柏拉图式的国家的一个伟大而美丽的基础。）“首先，在主体中表现出需要、欲望，如饥渴等，每一个欲望指向着某种确定的东西，并且只是指向这个东西。为了满足欲望而劳动，相当于第三等级的使命。其次，但是同时在个人的意识里也存在着一种足以停止或阻碍欲望的满足的某种别的东西，对于欲望的引诱有克制之力。这就是逻各斯、理性。与理性相应的就是统治者等级、国家的智慧。再其次，除了灵魂的这两个理念之外还有一个第三者，愤怒（激情），愤怒一方面是和欲望相关联，但是也同样可以同欲望作斗争，站在理性这一边。有时一个人作了一件对不起别人的事，那人便使得他遭受饥饿和寒冷，而他又觉得那人是应分地使得他遭受痛苦的，那么在这样情形下，他愈是高尚，他就愈少对那人表示愤怒。有时，他遭受了无理的待遇，于是他就勃然大怒，坚持正义，愿意忍受违反欲望的饥饿、风霜以及别的艰难困苦，并努力克服这些困苦，不愿放弃正义，直至他贯彻了他的意志，或者死了，或者为理性所说服，如像牧羊人制服他的猎犬那样，因而平静下来。愤怒相当于国家中勇敢的保卫者那一等级。一如勇士为了国家的理性目的而拿起武器，同样，愤怒如果没有为坏的教育所败坏的话，它就能支持理性。”

“所以国家的智慧和个人的智慧是相同的；同样，国家的勇敢和个人的勇敢也是相同的。其余的美德也都是这样：节制是天性中的个别环节的调协；正如在外在行为方面，正义是每个人作他应分作的事，同样，在内心生活方面，正义就是精神中的每一个环节享有它应分的权利，不让别的成分干涉它的事务，——让它们各如其分，各安其所。”这样我

“国家”篇，第四卷，第四三七—四四一页（柏克尔本第一九八—二〇六页）。

“国家”篇，第四卷，第四四一—四四三页（柏克尔本第二〇六—二一〇页）。

们就得到了三个环节的论式：（甲）普遍性；（乙）中项，主观的愤怒反对那客观的事物，它是一种回复到自身的消极的自由，或者说，是消极地自身活动的自由。（丙）特殊性。柏拉图在这里也还是没有意识到他的抽象理念，一如在“蒂迈欧”篇里一样，而理念的真理性的内在性表现在他那里，而且一切都是按照理念范成的。这就是柏拉图怎样布置全局的方式。对于这全部结构的发挥只是些细节，本身没有更多的兴趣。

第二，柏拉图然后提出了保持国家的方法。这方法就是教育、文化。一般讲来整个共同体建筑在风俗礼教上面，而以风俗礼教成为个人精神的天性，表现在每个人方面作为伦理的行为和意志。现在要问：柏拉图究竟怎样做到使得个人的使命实际上能够成为他们自己的存在和意志并且怎样使得每个人（遵守节制）令他的生活和意志从属于他的岗位或任务呢？——主要的事情就是教育个人使达到这目的。他要把这种风俗礼教直接在个人中间培养起来，首先是并且特别是在监护人之中培养起来。既然监护人有责任培养这种风俗礼教，所以必须特别注重对于他们的教育。其次就须注重对于战士们的教育。至于对工商业阶层的教育，国家并不很关心。“因为如果鞋匠变得很坏和堕落，没有真正成为他们应该的那样，这对于国家并不是很大的不幸。”对于统治者的教育才是全体中最重要的部分，才是教育的基础。但是这种教育应该是科学的教育，关于哲学知识、关于共相和绝对存在的知识，而关于共相和绝对存在的科学就是哲学。于是柏拉图就列举了特殊的教育手段：宗教、艺术、科学。柏拉图又很详细地谈到，在什么情况下必须容许音乐和体操作为教育手段。但是他把诗人、荷马及赫西阿德从他的理想国中排斥出去，因为他发现他们对于神灵的表象是没有价值的。因为从那时起已开始对于宙斯和荷马故事的信仰作认真的考察，把个别的叙述当作普遍的通则和神圣的法则。在教育的一定阶段上，儿童故事是没有什么害处的。但是如果把这些故事当成伦理生活的真理性的根据，当作当前有效的法则，——如以色列人的著作、“旧约”中所载的诸民族的殄灭被当作民族权利——如大卫这个上帝的人所干出的不可胜数的下流行为，以及祭司撒母耳对扫罗所干出的并且得到认可的种种暴行。——那么现在该是把它们贬降到一个过去了的、仅只是历史上的东西的时候了。柏拉图讨论了体育和音乐，而且特别着重地谈到哲学。再则他认为国家颁布的劝诫公民各尽职守的法律必须附以序言，以便增强公民对法律的信心。教育，选择最好的东西，简言之，伦理，乃是柏拉图所特别强调的。

（因此监护者是警卫法律的，而法律又是特别和他们相关联的。在柏拉图那里我们诚然也看见关于财产、警察等等的法律，但是他说，“对于高尚和优秀的人物是用不着费神去给他们制定法律的。”其实，当质料本身仅包含着偶然性时，人们如何可以发见神圣的法律呢？）

同上书，第四二一页（柏克尔本第一六七——一六八页）。

“国家”篇，第二卷，第三七六页至第三卷，第四一二页（柏克尔本第九三——一五五页）；第五卷，第四七二页至第七卷末（柏克尔本第二五八——七二三页）。

“法律”篇，第四卷，第七二二——七二三页（柏克尔本第三六七——三六九页）。

“国家”篇，第四卷，第四二五页（柏克尔本第一七六页）。

但是这里就出现了一个循环：公共的国家生活靠风俗礼教来维系，而反之，风俗礼教又靠机构制度来维系。风俗礼教是不应该独立于机构制度的，换言之，机构制度只是通过教育设施和宗教才影响风俗礼教。机构制度正必须被看作使风俗礼教成立的第一个条件，而风俗礼教又是使得机构制度具有主观性的方式。柏拉图本身就使我们明白他会碰到多少责难。直到现在还有人常常说柏拉图的缺点在于他太理想了；毋宁可以说，他的真正缺点乃在于他太不够理想了。因为如果理性是一普遍的力量，而这力量本质上是精神的，则精神的事物必然具有主观的自由。这种主观的自由，乃是业已出现在苏格拉底那里并被他人大加提倡的那个原则，它是作为一个造成希腊的堕落的原则而活动着。希腊奠立在一个实体性的伦理的自由上面，它不能够忍受主观自由的繁荣滋长。所以理性应该是法律的基础，并且整个讲来也确是如此。但另一方面，良心、自信，——简言之，一切形态的主观自由——本质上是包含在理性之内。主观性与法律、国家有机体诚然是正相对立的。法律、国家之中的那种理性是一绝对的力量，这种力量通过需求的外在的必然性——这里面有着自在自为的理性——，要求同化家庭中的个人。个人是从自由任性的主观性出发，和全体相联系，选择一个岗位，把它提高到伦理的使命。但是这一环节，个人的这种行动，主观自由的这一原则，却不为柏拉图所重视，有时甚至被他有意地抹煞了。他只是考虑到什么样的国家组织是最好的，而没有考虑到什么样的主观个体性是最好的。柏拉图哲学即在超出了希腊伦理生活的原则之中，同时又掌握了这个原则，并且甚至更把它向前推进一步。

至于说到另一观点，即排斥主观自由原则的观点，乃是柏拉图的理想国中之主要特征。国家的基本精神在于从各方面使固定了的个性消溶于共性之中，把所有的人仅仅当作一般的人。

（一）也就是依据排斥主观性原则这一规定，所以柏拉图（特别地）不容许个人选择他的等级，而我们则认为这乃是自由所必不可少的。不过个人等级的划分并不是一生下来就决定了的。每一个人须受国家执政者的考试，这些执政者是第一等级的元老，掌握着教育个人的权力。按照每个人天然的才能和秉赋，这些元老们加以选择，作出决定，并且分配给每个人一个确定的职务。（第一等级是执政者，国家的智慧，并且把战士联合在他们这边作为支持。但这并不是说文职等级与武职等级彼此分裂开，而是两者联合着的，——所以元老们就是监护者。）这好像完全和我们的原则相矛盾。因为即使可以正当地说，有某种特殊才能和技巧的人就该属于某一等级，不过究竟一个人属于哪一等级仍然要看他个人的倾向，有了这种倾向——显然是一种自由的选择——才使得各个等级有其独立自为性。这不容许由另一个人用命令的方式说：“因为你没有别的更好的用处，所以你应该作一个工人。”每个人自己都可以作尝试。必须容许他作为一个主体，凭主观的方式，凭他自己的意志并考虑到外部的环境，作出决定说：“我愿意献身于学术研究。”

（二）此外从这一个规定就引申出这样一点，即柏拉图在他的理想

“国家”篇，第三卷，第四一二——四一五页（柏克尔本第一五五——一六一页）。

参看黑格尔：“论研究自然权利的科学方式”（全集，第一卷，第三八页以下）。

国里 同样取消了一般的私有财产的原则。因为在私有财产制之下，个人、个人意识成为绝对的，或者人格是被看作自在的，无任何内容的。在法律里，我被当作独立自为的个人。所有的人皆同等被当作独立自为的个人。我有这种权利，只是因为人人都同等地有这种权利，换言之，我的权利是有共同性的。但是这个共同性的内容就是固定的个体性。当处理法律问题时，我们所注重的是法律本身，法官们于处理法律案件时，他毫不理会究竟这所房产是属于这一个人或那一个人的，同样那争执的双方也完全不是为占有某项财产而争执，他们的争执乃是为法律而法律（正如道德是为义务而义多一样）：这样他们就坚持着这一抽象概念，并且是从现实性的内容里面抽象出来的。但是哲学中的共相却不是抽象，而乃是共相和现实性或内容的统一的本质。因此，只有经共相予以否定才建立起来的内容，以及在回复到共相的过程中的内容，才是有效准的内容，单独孤立起来的内容，自身是没有真实性的。只有当我使用事物时——不是当我享有事物，事物对我只是一个存在着的、对我只是一个固定不动的东西时，——事物才会成为我的财产和所有物。但是（另外一个）即第三等级的人 进行手工业、商业、农业，供应公共的必需品，而自己却不能从他的劳动中赢得财产；而整个国家乃是一个大家庭，每个人在里面都有其指定的职务，但是劳动的产品是公有的，从他自己的以及所有的人的产品中，他可以得到他所需要的东西。财产是属于我这个个人的所有物，由于有了财产，我这个个人本身才取得存在，取得现实性。根据这种理由，柏拉图便取消了财产。但是他没有说明，在发展工商业的过程里如果没有获得财产的希望，如何会产生对于生产积极性的刺激。我之能够占有财产，即在于我是一个人。柏拉图 以为，私有财产废除之后，一切争端、倾轧、仇恨、贪婪等都可以消除，这是大体上可以想像的。但与那较高的和合理的财产所有权的原则比较起来，这只是一个次要的结果。唯有个人有了财产，他才有自由。这样我们就看见，柏拉图本人有意识地把主观自由从他的理想国中排斥出去了。

（三）根据同样的理由，柏拉图又取消了婚姻，因为婚姻是不同性别的两个人之间的结合，这种结合在单纯的自然关系——也可以称之为“相互利用”——之外，还保持双方相互的依属。柏拉图不容许他的理想国中有家庭生活，——即是不容许使家庭成为一个独立的整体的那种特性。家庭是扩大了的个人，家庭是自然伦理之内的一种排斥其他关系的伦理关系。这诚然是一种伦理关系，不过乃是属于个体的个人的伦理关系。按照主观自由的概念，家庭也同财产一样，对于个人是必不可少的，甚至是神圣的。正与此相反，柏拉图主张婴儿于出生之后立刻就他们的母亲那里带走，把他们一起放在一个特别的机构（羊圈）中，让另外一些生了小孩的母亲作乳母去养育他们。这样一来，没有一个母亲可以认得她所生的小孩。这些小孩受着共同的教育。同样地妻子也由公家分配。他也赞成举行婚礼，给予每个男人以自己的妻子；不过夫妻同居并不建筑在个人的意向上，决定夫与妇的相互恩爱并不以个人的特殊

“国家”篇，第三卷，第四一六——四一七页（柏克本第一六二——一六四页）。

参看黑格尔：“论研究自然权利的科学方式”，全集。第一卷，第三八一页。

“国家”篇，第五卷，第四六四页（柏克本第二四三——二四四页）。

爱好为准。女人从二十到四十岁期间应该生育，男人从三十岁到五十五岁期间应该有妻子。为了避免血属通奸，凡是一个男子为夫期间所生的子女，都应叫做他的子女。那本来以家庭生活为主要任务的妇女，在这里解除了她们这方面的工作。因此在柏拉图的理想国里，由于家庭解散了，女人不再管理家务，于是她们也不是私人了，也采取男人的生活方式作为国家中的一般的个人。因而柏拉图让女人也和男人一样作男人所作的一切工作，甚至参加战争的工作。这样他便把女人和男人放在差不多平等的地位上，不过他对于女人的勇敢并没有什么信心，于是主张把她们放在后方，但并不是作为后备军，而是“作为后卫，以便由于人数的众多，至少可以引起敌人的恐惧，而且于必要时也可以赶快增援。”

这就是柏拉图的理想国的基本特征，其主要之点在于压制个性。表面上看来，好像理念要求提高共性压抑个性，而哲学之所以和一般的表象方式相对立，仿佛也正在于此，——一般的表象方式过于重视个人的地位，并且在国家中和在现实的精神[按即社会意识]中，竟认为财产权、个人和个人财产的保护是一切国家的基础。柏拉图理念的局限性即在于它只是一种抽象的理念。但是事实上真正的理念是这样的，即其中每一环节都充分是实现出来的、得到具体体现的、自身独立的，而每一环节的独立性对于精神来说同时又是被扬弃了的。照这样看来，个性必须按照理念充分实现出来，个人必须以国家的他活动的范围和领域，但却又必须消融其自身在国家之中。家庭是国家的元素，这就是说，家庭是自然的、无理性的国家。这元素本身是必须存在的。其次，理性国家的理念必须把它的概念的各个环节实现出来，以便每一环节成为一等级，伦理的实体区分成许多部分，正如人的身体区分成脏腑和器官一样，其中的每一个器官都过着自己独特的生活，但全体合在一起又只构成一个生活。国家、全体必须浸透一切。同样，正义的形式原则作为人格的抽象的共性，而以个人的权利作为现存的内容，亦必须浸透全体。而一个等级特别属于一个全体。所以必然也有一等级，在其中直接的财产就是永久的财产，一块土地的占有也正如身体的占有一样。其次，另有一等级则不断地在寻求财产之中，而没有那样的直接的财产，而只有一种老是在转移变化的财富。民族让个性的原则在这作为它自身的一部分的两个等级里支配，并让法律在这里统治，在这个可以说是在变动性的原则中去寻求经常性、共相、自在性。这原则必须获得它完全充分的现实性，且必须表现为财产。这才是真的现实精神，这个现实精神的每一环节都有其充分的独立性，并且它完全可以在无论任何存在中获得它的外在化。——自然界，除非在大的体系中，是不能发挥出它的诸多部分的独立生活的。

正如我们在别的地方可以看见的那样，这就是近代世界大大地超出于古代世界的地方，在古代世界里客体获得较大的绝对的独立性，因而就愈难于回复到理念的统一性。

“国家”篇，第五卷，第四五七——四六一页（柏克尔本第二三——二三九页）。

同上书，第四五一——四五七页（柏克尔本第二一九——二三页）。

同上书，第四七一页（柏克尔本第二五七页）。

参考黑格尔：“论研究自然权利的科学方式”，第三八一页，三八三——三八六页。

缺乏主观性也就是希腊伦理观念本身的缺点。在苏格拉底那里开始的[主观自由]原则，到此为止只是以次要的地位出现。现在它也必须成为绝对的原则、理念本身的一个必然的环节。

由于废除了财产和家庭生活，由于取消了对于职业的任意选择，简言之，由于排斥了一切与主观自由这一原则相关联的这些规定，柏拉图相信他可以关闭一切通向情欲、仇恨、争执等等的大门了。他很好地认识到，希腊人生活的堕落是由于个人本身开始坚持其目的、倾向、利益，并使得个人的利益支配了公共精神。但是既然这主观自由的原则通过基督教成为一必要的原则，——在基督教里个人的灵魂是绝对目的，因而被当作在精神的概念里必要的东西而进入这世界。——所以我们看出柏拉图的国家法制是次要的，不能够满足一个伦理有机体所需要的较高要求。柏拉图不曾承认个人的自立、知识、意志、决定，不知道把它们和他的理念联合起来。正义既要求这些个人的特性有其正当权利，同样也要求把这些特性消解在较高的理念里与共相相谐和。与柏拉图的原则正相反的是个人的自觉的自由意志原则，这原则近来特别被卢梭提到很高的地位：认为个人本身的意志、个人的表现是必然的。于是卢梭这一原则便走到正相反对的极端，以极其片面性的姿态出现。与卢梭这种自由意志和教育相反对，我们必须有自在自为的共相和被思维的原则，却并不把它当作贤明的统治者、伦理，而是把它当作法律，并且同时又是我的本质和我的思想，换言之，我的主观性和个体性。人们必须从他们自身里按照自己的利益和情欲产生出合理的事物来，正如理性必须通过急迫的需要、偶然的的机会和外在的环境方成为现实性一样。

我们还没有引证“克里底亚”篇，这是一个残篇，和“蒂迈欧”篇有联系，“蒂迈欧”篇研究人和自然的思辨的起源，而“克里底亚”篇则阐述人类文化的历史（有哲学意味的历史）作为雅典人的远古的历史，像埃及人所保存下来的那样。

我们还可以简短地考察一下柏拉图哲学中一个著名的方面：即美学，关于什么是美的知识。关于这点，柏拉图也同样抓住了唯一的真的思想，认为美的本质是理智的、是理性的理念。当他谈到精神的美时，我们应该这样去理解他，即：美之为美即是感性的美，并不是在人所不知的无何有之乡；不过在感性上是美的东西，也正是精神性的。美的理念一般也是这样的情形。正如现象界的事物的本质和真理是理念，同样现象界的美的事物的真理也是这个理念。对于肉体的关系，就其为各种欲望间的关系，或者舒适的事物或有用的事物间的关系而言，并不是美的关系；这仅只是感性的关系，或个别与个别之间的关系。而美的本质只是在感性形态下作为一个事物而出现的简单的理性的理念，这个美的事物除了理念外没有别的内容。美的事物本质上是精神性的。（一）它不仅仅是感性的东西，而是从属于共相、真理的形式的现实性。不过（二）

“蒂迈欧”篇，第二 页以下（柏克尔本第一 页以下）；“克里底亚”篇，第一 八页以下（第一四九页以下）。

“大希比亚”篇，第二九二页（柏克尔本第四三三页）。

同上书，第二九五页以下（柏克尔本第四三九页以下）。

同上书，第三 二页（柏克尔本第四五五——四五六页）。

这共相也没有保持普遍性的形式，而共相乃是内容，其形式乃是感性的形态，——一种美的特性。在科学里面共相又复有普遍性或概念的形式。但是美表现为一个现实的事物，或者在语言里表现为表象，在这种表象的形态下，那现实的事物便存在于心灵中。美的本性、本质等等以及美的内容只有通过理性才可以被认识，——美的内容与哲学的内容是同一的；美，就其本质来说，只有理性才可以下判断。因为理性在美里面是以物质的形态表现出来的，所以美便是一种知识；正因为如此柏拉图才把美的真正表现认作是精神性的（在这种美的表现里理性是在精神的形态中），认作是在知识里。

这就是柏拉图哲学的主要内容。他的观点是：（甲）偶然的形势，——谈话的形式，有高尚精神的人们、自由的人们的谈话，这些人除了理论和精神生活外没有别的兴趣；（乙）人们来到这里，被内容所吸引，进入最深刻的概念，——美丽的段落，深刻的思想，正像碰着宝石一样，不是在沙漠里，当然是在干燥的途径、在长满了花的原野里，但是须通过辛苦的道路（宝石、花以及明朗的自然）；（丙）没有系统的联系，但有着一个一贯的意义；（丁）一般讲来缺乏概念的主观性，但是（戊）有着实体性的理念。

柏拉图的哲学有着两个阶段，循着这两个阶段它必然会发挥和发展到较高的原则。第一，那在理性中的共相必须二元化成坚强的无限的对立，在孤立自为的个人意识的独立性里。于是在新学园派那里，自我意识回复到自身，而成为一种怀疑论；——一种一般地反对一切共相的消极的理性，不懂得去发现自我意识和共相的统一，因此老停留在自我意识里。第二，新柏拉图学派却完成了这种回复，这种自我意识和绝对本质的统一。对于他们，神是直接呈现在理性中，——理性的认识本身就是神性的心灵，而理性认识的内容就是神的本质。往后我们将要考察这两派。

乙、亚里士多德

关于柏拉图，我们就谈到此为止；我们很舍不得离开他。当我们进而叙述他的学生亚里士多德的时候，恐怕我们还得更加详细些；因为亚里士多德乃是从来最多才最渊博（最深刻）的科学天才之一，——他是一个在历史上无与伦比的人。而且由于我们拥有那么一大堆他的著作，所以关于他的材料也就更丰富。但是亚里士多德所应该得到的详尽的叙述，可惜我却不能保证给予他。对于亚里士多德，我们将要限于对他的哲学作一般的陈述（柏拉图和亚里士多德应当称为人类的导师，如果世界上有这种人的话）；我们只将特别注意亚里士多德在他的哲学中，在理念的深度及广度这两方面，如何把柏拉图的原理所开始了的东西向前推进一步。亚里士多德深入到了现实宇宙的整个范围和各个方面，并把它们的森罗万象隶属于概念之下；大部分哲学科学的划分和产生，都应当归功于他。当他把科学这样地分成为一定概念的一系列理智范畴的时候，亚里士多德的哲学同时也包含着最深刻的思辨的概念。没有人像他那样渊博而富于思辨。但总的看起来，他的哲学却不像是一个次序及联系皆属于概念的有系统的整体，而却是各个组成部分都从经验取来，被搁在一起；部分单独被认为一定的概念，但概念却不是起联系作用的运动。不过，虽然他的系统似乎没有在它的各部分中被发展出来，而各部分只是彼此并列着：但这些部分仍然是真正思辨的哲学的全部总和。

其所以必须详细地讲亚里士多德，有一个理由就在于：虽然他许多世纪以来乃是一切哲学家的老师，但却从没有一个哲学家曾被完全没有思想的传统这样多地歪曲过，这些关于他的哲学的传统说法，过去一直被保持着，到今天情形还是如此。人们把与他的哲学完全相反的观点归之于他。柏拉图的著作被广泛地阅读；亚里士多德则直到最近几乎还未被认识，所流行的乃是关于他的一些最错误的偏见。他的思辨的、逻辑的著作差不多没有人认识；他的关于自然史的著作，最近曾得到较多的公平待遇，但他的哲学的观点便不然了。有一个极普遍流行的（很习见的）意见，认为亚里士多德和柏拉图的哲学乃是正相对立的，后者是唯心论，前者是实在论，而且是最不足道的实在论。柏拉图以理念、理想为原理，使内在的理念从自己创造自己；而依照亚里士多德，则灵魂乃是一个白板，它的一切规定是完全被动地从外界接收过来的，他的哲学乃是经验论，而且是最坏的洛克式的经验论等等。但我们将要看见，事实丝毫不是这样。实际上，亚里士多德在思辨的深度上超过了柏拉图，因为亚里士多德是熟识最深刻的思辨、唯心论的，而他的思辨的唯心论又是建立在广博的经验的材料上的。就是在现在，在法国还存在着关于亚里士多德的完全错误的见解。传统如何盲目地重复一些关于他的说法，而不去在他的著作中观察是否如此，这一点可以举这一个例子来说明：——在旧的美学中，戏剧的三种统一——行为、时间和地点的统一——被当作亚里士多德的规则、健康的学说来赞扬。但亚里士多德却只谈到行为的统一，并偶尔谈到时间的统一，——而关于第三种统一、

亚里士多德：“诗学”，第八章（柏克尔本）。

同上书，第五章。

即地点的统一，他一点也没有提到。

生平。亚里士多德生于斯塔吉拉，这是一座临斯特吕摩尼亚海湾的色雷斯城市，也是一个希腊殖民地；——所以他虽则出生于色雷斯，却是一个希腊人。这个希腊殖民地和色雷斯其他地方一样，落到马其顿王腓立的统治之下。亚里士多德的生年是第九十九届奥林比亚赛会的第一年（公元前三八四年）。柏拉图生于第八十七届奥林比亚赛会的第三年（公元前四三年）；这样，亚里士多德比柏拉图年轻四十六岁，也就是生于苏格拉底死（第九十五届奥林比亚赛会的第一年，即公元前四

年）后的第十六年。他的父亲尼各马可是一个医师，为腓立的父亲马其顿王阿明塔的御医。亚里士多德很早就失去双亲，在他们死后，他就由普罗克塞那（他的亲戚）所抚养，他对此人永远感激不尽，并终身以最大的敬意怀念着他，并且立像来纪念他。亚里士多德后来又将普罗克塞那的儿子尼加诺尔抚养，并收为己子，并且立他为自己的遗产继承人，以报答普罗克塞那对自己的抚养教育之恩。十七岁时亚里士多德来到了雅典，在该地停留了二十年，与柏拉图相处。他因此有机会完全确切地认识柏拉图的哲学；这样，如果有人说他不了解柏拉图的哲学，这种说法，单就显然的事实来说，就显出是任意的毫无根据的假定了。

关于柏拉图与亚里士多德之间的关系，特别是关于柏拉图不选择亚里士多德而选择一个近亲斯彪西波为他的学园的继承人这件事，第欧根尼曾给我们留下一大堆无稽的互相矛盾的传说。如果柏拉图的学派的继续，是企望能在其中把柏拉图自己所主张的哲学更确切地维持下去，那么，柏拉图当然不能任命亚里士多德为其继承人，而斯彪西波才是最适宜的人选。但是，事实上柏拉图却是得到亚里士多德为他的继承者，因为亚里士多德是以柏拉图的意义理解哲学的，不过亚里士多德的哲学是更深刻、更完善的，——因之也就是同时把它推进了一步。据说，由于不满这次继承问题上的被忽略，亚里士多德于柏拉图死后（第一八届奥林比亚赛会第一年，即公元前三四八年）就离开雅典，而到米西亚的阿塔尔尼亚的统治者赫尔米亚那里住了几年。赫尔米亚曾在柏拉图那里和亚里士多德同学，并且当时与亚里士多德有很亲密的友谊。亚里士多德在他那里度过了三年。赫尔米亚，一个独立的君主，和小亚细亚其他的许多专制的希腊君主国和共和国一同被一个波斯的总督所征服了；赫尔米亚被擒解到波斯王阿塔泽尔士那里，阿塔泽尔士立刻命人将他钉上了十字架。为了避免遭到相同的命运，亚里士多德就和他的妻即赫尔米亚的女儿比提娅逃往米底勒尼，并在该地居住。他的赫尔米亚在德尔斐立了一个纪念像，并刻有铭文，此铭文至今尚存。从这铭文我们得知赫尔米亚是被奸计和叛逆所害才落于波斯人之手的。亚里士多德并在一首歌颂美德的美丽颂诗里面赞扬赫尔米亚的名字，此诗也传到今日。

“第欧根尼·拉尔修”，第五卷，第一、九节；布勒：“亚里士多德传”（“亚里士多德全集”第一册）第八一——八二页。

安莫纽·萨加：“亚里士多德传”（布勒：“亚里士多德全集”，第一册）第四三——四四页；“第欧根尼·拉尔修”，第五卷，第九、一二、一五节。

第五卷，第二节。

“第欧根尼·拉尔修”，第五卷，第三——四、七——八节；布勒：“亚里士多德传”，第九——九二

从米底勒尼，他（第一 九届奥林比亚赛会的第二年，即公元前三四三年）被马其顿王腓立召去当亚历山大的教师，当时亚历山大是十五岁。腓立有封著名的信邀请他去任教，这封信至今还保存着。腓立写道：“我有一个儿子，但我感谢神灵赐我此子，还不若我感谢他们让他生于你的时代。我希望你的关怀和智慧将使他配得上我，并无负于他未来的王国。”在人类历史里，当一个亚历山大的教师，显然是一种光辉的命运；在这个宫廷里，亚里士多德充分享受了腓立及其后奥林比娅的恩宠和尊敬。亚里士多德的这个学生后来如何，已是众所熟知的事；至于他的教育的结果怎样，则亚历山大的精神和事业的伟大以及他对他的先生的持久的友谊，就是亚里士多德的最好的鉴定——如果亚里士多德需要这样的鉴定书的话；这些事实为他的教育的精神作了见证。亚里士多德在亚历山大身上，比柏拉图在狄奥尼修身上，找到了一个不同的、更有价值的学生。柏拉图所关心的是他的共和国，所关心的是一个理想的国家，至于那个个人只不过是手段而已；他和这样一个人建立关系，只想通过他来实现自己的理想国，那个个人乃是无足轻重的。相反地，在亚里士多德就没有这个目的；他面前只有一个人，他的目标就是把这个人的人格培养和发展起来。亚里士多德是以一个深刻的、精通的、有抽象思维能力的形而上学家见称的；他之很认真地来对待亚历山大，乃是很显然的事。亚历山大的教养，有力地驳斥了关于思辨哲学对于实践无用的那种流行说法。对于亚历山大，亚里士多德不采用近代一般的浅薄的教育王子的方法来教育他，关于这一点，只要看看亚里士多德的诚恳认真，就可以很自然地意料到；亚里士多德是知道什么是真理，什么是真的文化教养的。此外，从另一件事实也可以显然看到这个，那件事实就是：当亚历山大深入亚细亚在征战过程中听到了亚里士多德把他的哲学中的奥秘的部分在一些（形而上学的、思辨的）著作中发表出来时，他就写给他一封责备的信，信里说：“他不应该把他们两个人一起工作而获得的东西，向一般普通人披露。”亚里士多德这样答复亚历山大：“虽然发表了，但它还是和未发表时一样不被人认识的。”

我们不能在这里把亚历山大作为历史人物来加以评价。在亚历山大的教育里面，那能够归功于亚里士多德的哲学教化的是：亚历山大的精神秉赋的特有的伟大、那自然的本性，得到了内在的解放，被提高到完满的、自觉的独立，而这乃是在他的目的和事业中所看到的。他达到了这种对自己的完满的确信，这种确信是只有思想的无限勇敢才能给予的；他达到了不为特殊的、狭隘的计划所限，并将这些计划提高到一个完全普遍的目的，去将世界建设成一个普遍地互相往来的社会生活，建立一些不受偶发的个性所控制的国度。亚历山大实现了他的父亲所考虑过的计划，领导希腊人的欧罗巴来对亚细亚复仇，使亚细亚臣服于希腊，正如唯有在特罗亚之战时希腊才团结一致一样，[他团结了整个希腊世界]——那一次是在真正的希腊世界的开端而这一次是在其终局。这样

页。

“亚里士多德全集”（一六 七年 Pac.，Aurel.Alobrog.版）第一册，末尾：亚里士多德残篇；（参看施塔尔：“亚里士多德”，第一部，第八五——九一页）。

奥拉·格利乌：“雅典纪事”，第二 卷，第五章。

他就同时报复了波斯人加在亚里士多德的朋友赫尔米亚身上的背信和残酷。亚历山大把希腊的文化传布到亚细亚，为了把这个粗野的、专事破坏的、本身是一个四分五裂的极端野蛮的混合体、而且深陷在完全的委靡、否定和精神堕落里面的亚细亚，提高到一个希腊的文化世界。而如果人们说，亚历山大不过是一个征服者，他并不懂得怎样建立一个持久的国家，因为他的帝国在他死后立刻又分裂了，这个说法也是对的，假如只是浅薄地来看这件事，即是他的家族没有能够维持这个统治，——但是，希腊的统治却继续下去了。亚历山大没有为自己的家族建立一个帝国，而是在亚细亚建立了一个希腊民族的广大的帝国；希腊的文化，希腊的科学在那里生了根。小亚细亚的希腊国家，特别是埃及的希腊国家，变成了许多世纪期间科学的中心；它们的影响可能一直到达了印度和中国。我们不知道，是否印度人由此获得了他们科学知识中最好的部分；很可能印度人的天文学中较精确的部分是由希腊人那里得来的。而那深入了亚洲远至巴克特里亚（希腊人的巴克特里亚国[按即大夏]）的叙利亚王国，无疑地是这么一个地方，从这个地方再通过了屯殖在那里的希腊殖民地，那极少量的科学知识就被传到亚洲内地，传到中国，这点科学知识在那里就带着一个传统的外貌维持下去，不过在中国却没有繁荣起来。中国人是笨拙到不能创造一个历法的，他们自己好像是不能运用概念来思维的；他们也显示出他们有些古老的仪器，而这些东西是与他们的日常作业配合不上的，——所以，最自然的猜测就是：这些东西乃是来自巴克特里亚。对印度人和中国人的科学知识估计太高乃是错误的。

据锐德说，亚历山大的远征并不是纯粹为了征服，而是具有自己是主人这个观念。我不以为亚里士多德将这个目的连同另外一个东方式的概念灌输在亚历山大的脑子里面；（这个东方式的概念就是：在东方，亚历山大的名字是作为伊苏班德，并作为杜尔-克-阿尔-纳因，双角的人，尤比德·阿蒙，古代东方英雄的形象而流行着）；我也不以为马其顿诸王自命为古代印度诸英雄家族的后裔（狄奥尼修）并应有统治权；我也不能同意这样一段话：“这个知识乃是那占有了这个青年英雄的灵魂的真正的宗教的基本观念，当他在出发远征亚洲之前，在依斯特河[按即多瑙河]下游找到了一些印度的为巫师所统治的国家，在这些国家里面灵魂不朽的学说是被宣扬着的，并且他无疑地不是没有接受那曾在毕泰戈拉和柏拉图那里学得了印度人的智慧的亚里士多德所劝说，而开始了对亚洲的远征，而且，先在阿蒙（现在是湿婆）教的神谕那里问卜，然后击破波斯帝国，烧毁印度宗教的老敌人波斯波里，为对大留士所加于佛教徒及他们的同宗信徒们身上的暴行复仇。”这是一个由于透彻熟知东方和印度的观念之间的联系而来的天才理论，并且是从更高的历史观点而来的；但它却是不适当的。第一，我是根据历史事实的；第二，亚历山大的远征有着一种完全与此不同的历史的、军事的、政治的性质，此外，它与印度人并无多少牵涉，——它完全是一种通常的征战。亚里士多德的形而上学和哲学是绝不承认这种愚蠢的荒诞幻想的。第一，亚历山大在东方人的想像中被捧成一个公认的英雄、一个神，这是不足为

奇的。达赖喇嘛现在还是这样；神与人一般地并不是相去很远。第二，希腊本身亦趋向于一种神变成了人的观念，——这种神不是一个遥远的、生疏的雕像，而是在这无神的世界里面的一位活生生的神。德梅特留·法来留和别的一些人，在雅典往后不久也就被当作神来尊敬和崇拜。第三，此外，无限也存在于意识里面。第四，佛教徒并未引起亚历山大的兴趣，在他的印度远征中，看不出有什么东西和佛教徒有关。至于波斯波里的焚毁，当作希腊人对泽尔士毁坏雅典及希腊的神庙的报复，便已有充分理由。

当亚历山大这个站在希腊顶峰上的最伟大的人完成着这个伟大的工作时，他同时还经常地记住艺术和科学。正如我们在现代也看到军人在他们的战斗中也记挂着科学和艺术一样，亚历山大当时命令人作这样的安排：凡在亚细亚发现了什么有关新的动物和植物的材料，便必须把原物或该物的绘图或详细的描述寄送给亚里士多德。亚历山大的这种关怀使得亚里士多德有了一个很好的条件，来收集他对自然研究的宝贵资料。普里尼记述说：“亚历山大命令近一千个以打猎、捕鱼、捕鸟为生的人，波斯帝国内动物园、禽鸟园、鱼塘的监督者，经常供给亚里士多德以每个地方值得注意的东西。”这样，亚历山大在亚洲的征战对于亚里士多德有了进一步的作用，使得他能够成为博物学的始祖，而且据普里尼说，他著了五十部博物学的书。

亚历山大开始了他对亚洲的远征之后，亚里士多德回到了雅典成为公众的教师，在一个叫做吕克昂的公共场所讲学，这个地方是柏里克勒原来为训练新兵而建造的游乐场；它包括一座为吕克欧的阿波罗而建的神庙、许多林荫路，有树木、喷泉和柱廊装点着。也许就是由于这些供散步的林荫路之故，他的学派获得了逍遥学派这个名称，而并非由于亚里士多德本人喜欢走来走去，如人们所说的那样，特别喜欢一边走一边讲学。他就在雅典这样住下讲学十三年。亚历山大死后，一个以前大概由于惧怕亚历山大而未发作的风暴爆发了。亚里士多德被控以不敬神之罪。关于详细内容，各人所传不同；就中并有一项，即他给赫尔米亚的献诗以及那刻在赫尔米亚纪念像上的铭文也被当作他的罪过。当他看到风暴将要爆发时，他就逃到优卑亚的加尔西斯去（此地今名尼格罗班特），以免如他自己所说的让雅典人有机会再一次对哲学犯罪。他于次年死在那里，死时年六十三多，即第一百一十四届奥林匹亚赛会的第三年（公元前三二二年）。

研究亚里士多德的哲学的原料，是他的著作；不过，如果我们考虑到这些著作在外面遭遇的命运及它们的情况，那么似乎要从它们来认识他的哲学，就会困难重重。关于他的著作，此地我不能详细加以探讨。第欧根尼·拉尔修提及很多的这些著作，但从它们的题目看来，我们却

“自然史”，第八卷，第一七章（Bip.版）。

“第欧根尼·拉尔修”，第五卷，第五——六节；苏以达，参考“亚里士多德”题目下，布勒：前引书，第一页；安莫纽·萨加，“亚里士多德传”，第四七——四八页；梅纳鸠注“第欧根尼·拉尔修”，第五卷，第二节；施塔尔，前引书，第一八——九页，布鲁克尔，“批判的哲学史”，第七八八——七八九页。

同上书，第五卷，第二一——二七节。

不能确定地知道，现在我们所有的亚里士多德著作中哪些乃是他所指的，因为题目很不相同。第欧根尼所给出的行数，是四十四万五千二百七十行；如果以一个字母代表一万行，则可以得四十四个字母，——而我们现在所有的他的著作，大概等于十个字母，这样，就差不多只是原来的四分之一。至于亚里士多德的原稿的命运，从传说看来，似乎我们实在不可能或极少希望得到了他真正的不被损坏的著作；对于它们的真实性的怀疑一定会发生，而且我们还应该很惊奇，看到它们还很像现在这样流传到我们。据传说，亚里士多德在活着的时候很少让他的著作被人知道，他把他的著作连同他的丰富的藏书遗留给他的继承人德奥弗拉斯特。他的藏书可以说是第一个颇有可观的藏书，是由于他自己的财力和亚历山大的帮助而收集来的；由此可见亚里士多德的博学。后来这些藏书（一部分书籍或抄本）被带往亚历山大里亚，成了托勒密王朝图书馆的基础，这个图书馆在凯撒大帝占领亚历山大里亚时被付之一炬。至于亚里士多德的原稿，则传说德奥弗拉斯特在遗嘱中把它们传给一个叫奈勒乌的人，从此人手中又流入一些无知识的人手里，这些人既是全不关心又毫不懂得它们的价值而把它们搁置着；又据说（据另外一些人说是奈勒乌的后裔为了使它们不落于酷爱搜集藏书的柏加孟诸王之手，而把它们埋藏在一个地窖里，在那里它们被忘记了，竟被搁置了一百三十年，因此变成一塌糊涂。经过了这一段时期之后，德奥弗拉斯特的后裔们在多次找寻之后终于再把它们发现，并将它们卖给德约斯地方一个叫阿柏康利的人，此人把虫蛀的和腐烂的地方补上了，但对于这件工作这个人实在是没有足够的学识和本领来做的。因此，又有别人来作此事，按照他们的心意填在空白上，把被破坏的弥补起来；这样，这些著作就被改变得很够了。但这还不算数。阿柏利康刚一死，罗马人苏拉就侵占了雅典，而在他送往罗马的卤获物中，亚里士多德的著作也是其一。那些罗马人刚刚开始晓得希腊的科学和艺术，对于希腊的哲学却还没有加以重视，他们不懂得去从这些著作中吸收教益。以后一个叫提兰尼奥的希腊人在罗马获得允许去利用亚里士多德的这些原稿，并把它们发表，他编了一个本子，但这个本子也被指责为不够准确；在这里这些作品又遭到这样命运，被书商们交到一些无知识的抄写人手中，这些人又加进了一大堆讹误。

这就是失于亚里士多德哲学的原料的情况。亚里士多德于他活着的时候曾让他的许多著作问世，——如亚历山大里亚图书馆的那些原稿；但看来它们并不曾被广泛传诵。事实上亚里士多德的许多著作都颇有讹误、遗漏、不完全之处。有些著作（如关于形而上学的著作）某些部分像是由许多著作拼凑而成的，这样一来，那高级的批评[按即考证校勘]就能尽量卖弄它的聪明，因而照某人看来，很可能事情能够这样来解释，——而另外一个聪明人则又能用不同的解释来反对这个解释。有一点是很清楚的，就是：它们都有讹误损坏，常常在个别著作里（如“诗学”），而且在大部分别的著作里不相连贯契合；更常见的是，有时整段文章几乎一字不改地重复出现。既然祸害由来已久，当然也就不能希望有什么

“斯特拉波”，第一三卷，第四一九页（卡骚滂一五八七年版）；普鲁泰克：“苏拉传”，第二十七章；布鲁克尔：“批判的哲学史”，第一册，第七九八——八〇〇页。

根本解救的办法。不过事情也不完全像上面的描写所透露的那样糟糕。有很多重要著作可以视为完整无恙的；某些别的作品虽然个别地方受了损坏，并且次序布置得不很好，——但这对于他的哲学的主体，并没有像表面看来那样大的损害。我们现有的资料已经足够使我们对于亚里士多德的哲学全貌以及它的许多细节能够获得一定程度的了解。

但还有一个有历史性的区别要注意。有这么一个古代的传统，认为亚里士多德的学说是具有双重性质的，并且写了两类的著作——一类是奥秘的或深奥的，一类是通俗的，这是在毕泰戈拉派那里也发生过的一种区别。他在吕克昂每天上午讲授奥秘的学说；[晚间讲授通俗的学说]；那通俗的学说是关于修辞学、辩论术的训练和公民事务的知识的；另外一种即奥秘的学说则是关于内在的更深刻的哲学、自然的考察和辩证法本身的。这种情况是不关重要的。人们自己立刻看出来哪些作品是真正思辨的和哲学的，另外哪些作品只是经验性质的；就内容来说，它们不应被认为是互相对立的，好像有些是为人民大众的，有些则是为自己人的似的。

第一，首先应指出，亚里士多德哲学这个名称是有多种意义的，——就是，人们所称为亚里士多德哲学的东西，曾有各种不同的形式，在不同的时代很不相同。它首先是指亚里士多德本来的哲学。至于亚里士多德哲学的其他形式，则：（一）在西塞罗的时候，宁可说它是一种通俗的哲学，特别注意博物学方面和道德方面；它似乎对于亚里士多德的真正思辨的哲学并不发生兴趣，在西塞罗那里，对于亚里士多德哲学的思辨的方面，毫无理解。（二）它的次一个形式乃是那个最高度思辨的亚历山大里亚哲学的形式，——也就是那被称为新毕泰戈拉派、新柏拉图派哲学的东西，它也同样可以称为新亚里士多德派哲学——；即是亚历山大里亚的学者们当作与柏拉图哲学等同、并这样来探讨的形式。（三）另外一个重要的意义是指得名于中世纪的那个形式，当时人们由于知识不足，把经院哲学称为亚里士多德哲学。经院学者会对亚里士多德哲学有过很多钻研；但是，亚里士多德哲学在他们那里获得的形式，我们却不能把它当作亚里士多德哲学的真正的形式。我们在他们那里所见到的一切发挥以及全部的理智形而上学和形式逻辑，并不属于亚里士多德。经院哲学不过是从亚里士多德的学说的传统引申出来的。（四）只有当亚里士多德的作品在西方被认识了之后，一种与经院哲学部分地对立着的亚里士多德哲学才被形成——它出现在经院哲学时代行将告终之时，即文艺复兴时代。只有在宗教改革之后，人们才回到了亚里士多德的本源去。（五）最近出现的一些对亚里士多德哲学的错误的看法和理解。那个伟大的邓尼曼过于缺乏哲学的才能，无法把握亚里士多德的哲学；在他的译文里面，原作的意义常被弄错，直到与原意正相反。

人们所有的关于亚里士多德哲学的一般想法，是以为它乃是建立在经验之上，以为亚里士多德把人们所称为经验的作为知识、认识的原理。虽然这个观点在一方面说来是很错误的，但发生这种错误的原因也可以在亚里士多德的哲学思考方式中找到。有一些在这方面被提出来而差

据米希勒本，第二版，英译本，第二卷，第一二九页增补。——译者

格利乌：“雅典纪事”，第二卷，第五章；施塔尔：同上引书，第一————一二页。

不多也是人们所唯一懂得的特别章句，被利用来证明这个看法。

上面已对亚里士多德的哲学思考方式的一般性质作了说明。我们不必去在亚里士多德那里找寻一个哲学系统。亚里士多德详述了全部的人类概念，把它们加以思考；他的哲学是包罗万象的。在整体的某些特殊部分中，亚里士多德很少以演绎和推论迈步前进；相反地他却显出是从经验着手，他也论证，但却是关于经验的。他的方式常是习见的论证方式；但有一点却是他所独具的，就是当他在这样做的时候，他是始终极为深刻地思辨的。

第二，首先得谈谈亚里士多德方式的特性。这个方式是这样的：对于他，最重要的是处处去关心确定的概念，将精神和自然的个别方面的本质，以一种简单的方式，即概念形式加以把握。由此有了最丰富最完全的各个方面，这就表示这个方式拥有整个现象世界在自己面前，即使是最普通的东西也不摒弃。知识的一切方面都进入了他的精神，所有的东西都使他发生兴趣，而他也深刻而详尽地处理了一切。抽象工作在处理一种现象的经验内容时，很容易陷入困境，无从施展；它可能只是片面地进行，而不能穷尽其一切细节。亚里士多德最多地把握了现象；他确实地表现出自己只是一个思想着的观察者，他考虑了宇宙的一切方面。但他主要是以一个思辨哲学家的态度来对待那些个别细节，并这样来研究它们，使最深刻的思辨概念由之产生。此外，我们看见过，思想最初是由感性的东西出来的，而在诡辩术里，它通常仍然直接在现象上下功夫。在知觉、表象里面，出现了范畴；那绝对的本质，那对这些环节的思辨观点，是常常在表述知觉时被表达出来的。亚里士多德考察了知觉的这个纯粹的本质。当亚里士多德相反地从普遍、从简单者出发而予以规定时，他同样也好像是在把普遍、简单者的各种意义一一列举出来，并且在这堆意义中，他又通过所有的方式，甚至是最平常和最感性的方式，一一予以考察。亚里士多德就是这样对他所处理的对象进行考察，看看其中出现着什么个别的规定。例如他考察了本质、原理、原因、同时等等；他说：本质是在这个意义上、在那个意义上、在许多意义上被述说，于是就出现了这些规定。他考察了每一个观念：思想；考察了物理学中的观念：运动、时间、地点、暖、冷。这些对象以经验的方式被列举出来；他并考察了哲学家们所曾有过的各种思想，常常用经验的方式反驳他们或拥护他们，以许多种方式加以论证；然后，他达到了那真正的思辨的规定。逐一去跟踪他这种无必然性的单纯的列举，在某种程度上的确常常使人发生厌倦。而有时一系列的意义，仅就其本质看来，似乎是有共同性的，但又没有依照其特殊性，它们显得只是外在地被把握而已。但是这个方式一方面也完备地提供了各个环节，一方面也刺激人去自己找寻并发现必然性。从这种罗列，他又进一步去把它们思辨地加以考察；而这种就各方面来规定对象，使得概念，即思辨的概念，简单的规定由之产生，——亚里士多德之具有真正的哲学思想而同时又有最高的思辨思想，就在于此。

亚里士多德所从事的，不是去把一切还原为一个统一体，或是把诸多规定归结到一种对立的统一上：正相反，他却是要紧紧抓住每个东西的特殊性，而且这样去跟踪它。第一，前一种方法从一方面说可以是浅薄的，譬如易怒和敏感、强壮和虚弱都只是空洞的特性；但第二，也有

必要在那简单的特性中来把握实在；——但当然不以这种方式作为出发点。在另外一个范围里，亚里士多德放弃了这个规定，在那里，它不再有这个形式；不过他指出来它在这里是怎样的，或者它曾发生了什么运动、变化。在他的真正的思辨里面，亚里士多德是和柏拉图一样深刻的，而且比他发展得更远、更自觉；对立也获得了更高的明确性。当然，在亚里士多德这里，缺乏柏拉图那种形式之美，那种语言（像谈天一样）的可爱，那种对话的艺术，它是那样生动，又是那样文雅而近人情。不过，在我们看见柏拉图把他的理念思辨地（以论题的形式）表现出来的地方（在“蒂迈欧”篇里），我们也同样看见了缺点和不纯，纯粹的东西离弃了它，而亚里士多德的表达则既纯粹而又清楚。我们明确地知道了那对象，并认识了这个对象的确定的概念。他竭力把每个对象加以规定，（阐明）；但他更进而思辨地深入到对象的本性里面去。这个对象却停留在它的更具体的规定里；他甚少把它归结到抽象的范畴上面。对亚里士多德的研究，是无穷无尽的。要把它陈述出来是困难的，因为他不追溯到更一般的原则。为了阐明亚里士多德的哲学，我们应该详述每种事物的特殊内容。假使一个人真想从事哲学工作，那就没有什么比讲述亚里士多德这件事更值得去做的了。

这种将诸多规定归结为一个概念，以及论证进程的简明，和将判断用极少的话说出——这乃是亚里士多德的伟大和巨匠风度之所在。这是一种很有效能的哲学思考方法，它在我们这个时代亦曾被应用，例如在法国人那里。它值得更广泛地应用；因为将对一个对象的通常看法的诸规定导向思想，然后将它们在一个统一里、在概念里结合起来，这方法乃是很好的。但是这个方法从某一方面看来就显得是经验的，——其所以是经验的，乃是就这一点而言：对象在表象中是怎样，就照样接纳过来；在那里，必然性是没有的。

正如他处理个别事物一样，亚里士多德也用这种方式来处理整体。宇宙的整体、精神世界和感性世界的整体，他就是这样处理的；但是这一大堆东西只是被当作一系列的对象列举出来，这里没有定义、结构等等；我们不能要求当时的哲学概念去指出必然性。这里所有的是把对象逐一加以考察，这是一种经验方面的考察；但这宁是属于外表的方式，此外还有极深刻的思辨。亚里士多德不是系统地进行的，亦即不是从概念自身发展出来的；他的进行方式却是基于上述的方式，这同样是从外面开始的。因此就发生了这样的情形，即他常常是一个又一个地讨论每个规定，而没有指出它们之间的联系。

第三，其次是关于他对理念的规定。首先，要把那一般的理念连同那些特殊的重要环节指出来。大体上，可以这样说，亚里士多德乃是一般地从哲学开始，并在“形而上学”第一卷第二章首先就谈到哲学的价值：“哲学的对象是那最可认识的”，即是“那最初的和原因。因为通过了这个和由这个，其他的一切就被认识，”那就是最合理的；“原理并不是借基质（主体）而被认识的，”这里面就存在着与通常相反的观点。亚里士多德更宣称“研究的首要主题，那最主要的知识，乃是对目的的认识；而目的乃是每种事物的善，而一般说来，是整个自然中的至善。”这一点是和柏拉图与苏格拉底一样的；但目的却是那真实的、具体的，与那抽象的柏拉图的理念正相反。接着他谈到哲学的价值：“既

然人是为了免于无知而开始哲学的思考，很显然，人乃是为了知识而追求知识，而不是为了一种功用或用途。这也可以从全部外表的进程看得到。因为，只有当人们已经具备了一切必需（需要）的东西以及能使生活安适的东西之后，人们才开始去寻求这样一种（哲学的）认识。因此，我们不是为了另外的效用而去找寻它。因此，正如我们说，那个为了自己而不是为了别人的人乃是一个自由的人，同样地也只有哲学才是科学中真正自由的科学，因为只有它才是为了自己，”才是为认识而认识。“因此，人们就不能很公正地把它当作人的一种所有物；”它并不属于一个人所有。“因为人的本性在许多方面说来乃是不独立的；”而哲学却是自由的。“所以，照西蒙尼德说，只有神才拥有这个奖品；但是，不去寻求那适合于他（赋予给他）的知识，也是人所不应为的。但如果诗人所说的是对的，妒忌乃是神灵的本性，则一切企望崇高事物的人们，就一定会遭到不幸。”复仇女神惩罚那高出平常之上的任何事物，而使一切归于平等。“但神灵不能是妒忌成性的，”就是说，不愿把他们所有的分给人类共享（正如光并不因点火而消失一样），以致科学不来到人间；“而且，俗语说，诗人多说谎；也不能以为还有什么比哲学更值得尊敬（更应被崇敬）的了。因为凡是最神圣的东西，就是最可敬的；”凡是具有和分享最优越的东西的，就被尊敬，——因此神灵应被尊敬，因为他们有这种知识。“神被当作一切的原因和原理；因此只有神具有这种知识，或具有得最多。”但正因为这样，想去寻求这适合于他的最高的善——这属于神的知识——，也不是人所不应为的。“其他的知识可能是比哲学更为需要的、但没有一种是比哲学更优越的。”

详述亚里士多德哲学的细节，是困难的；理解他比理解柏拉图要难得多。柏拉图作品中有些神话，但人们能够越过他的辩证法而仍然能说自己已经读了柏拉图；在亚里士多德那里，人们一开始就立刻进入思辨的东西。亚里士多德看来常常只是在个别的、特殊的东西上面作哲学思考，而不谈说绝对者、普遍者、神是什么；他总是从个别进到个别。他列举了表象世界的全部，逐一检查：灵魂、运动、感觉、记忆、思想——这是他的日常工作，正如一个教授处理他的半年的课程那样；他好像只认识了特殊里面的真理，认识了特殊的东西，一系列特殊的真理，——他没有把那普遍的提取出来。这就没有什么辉煌的东西；他好像没有升高到理念、共相上面，——如像柏拉图那样谈及理念、谈及它们的高贵——；他没有把个别事物归结到理念、共相。（一）他没有把那普遍的理念逻辑地提升出来，——他的所谓逻辑学乃是另外一种东西——否则他也许就会把那作为一切概念中的概念的普遍概念当作方法来认识了；（二）没有什么被当作唯一绝对者，——它（神的理念）却像也是在自己位置上的一个特殊事物，在其他的特殊事物旁边，不过它是全部真理。“有植物、动物、人，也有神，那最优越的。”如上所说，亚里士多德详论了整个系列的概念；从这些概念中，我们只想挑出个别的、特殊的一些来加以进一步的论述。

我将首先谈谈他的形而上学及其诸规定；然后，指出自然的基本概念在亚里士多德那里是怎样构成的；第三，我将谈谈关于精神、灵魂的一些东西；最后，还将特别谈谈他的逻辑的概念。

一 形而上学

现在来谈谈他的概念的总的方面。他的思辨的理念，首先得在他的“形而上学”一书中去找寻。不过，这本书包含着一个特殊的困难，就是它乃是编纂起来的；它可能是由几篇东西合成一书的；就算从它的前后贯穿的联系看来书的主要部分是统一的，但依然不能说，这部书行文清楚，有条不紊。“形而上学”一名不是亚里士多德自己所起的名称，古代人也没有把他这部作品称为“形而上学”；我们称之为“形而上学”的，亚里士多德叫它做（“第一哲学”）。

亚里士多德毫不含糊地把纯粹哲学或形而上学与其他的科学区别开来，认为它是一种“研究存在之为存在以及存在的自在自为的性质的科学。”亚里士多德所最注意的，就是规定这个存在是什么，——就是认识实体。在这个本体论或者用我们的话来说这个逻辑学里面，他详细地研究和区分了四个原则：（一）一物之为一物的特性或质的本身；（二）质料；（三）运动的原则；（四）目的或善的原则。

亚里士多德的理念[按即形式]是和柏拉图的理念不同的。虽然柏拉图把理念规定为善、目的、最普遍的共相；亚里士多德却更进一步。我们曾经说过，柏拉图的理念本质上是具体的，确定的。既然理念本身是确定了，则它里面的各个环节间的关系，就应该较详细地加以确定并指出；环节间的这种彼此相互的关系，现在就被理解为活动性。我们惯于意识到理念、共相、思想、概念这一类仅仅自在地存在着的东西的缺点。共相就其为共相而言，还没有实在性；实现的活动还没有被设定，自在的东西只是惰性的东西。所以理性、法则等等是抽象的；但那自己实现着自己的合理的东西，我们则认为是必然的，——为了对这种共相、这种理性、这种法则表示重视。柏拉图的理念一般地是客观的东西，但其中缺乏生命的原则、主观性的原则；而这种生命的原则、主观性的原则（不是那种偶然的、只是特殊的主观性，而是纯粹的主观性），却是亚里士多德所特有的。

亚里士多德也同样把善、目的、共相作为基础，作为实体；他主张这个共相、目的，坚持着它去反对赫拉克利特和爱利亚学派。赫拉克利特的生成是一个正确的、重要的规定；但变化还缺乏那自身同一性、确定性、普遍性的规定。河流永远在变化，但它仍是同一条河流，——是同一的样子，是一个普遍的存在；由此可见，亚里士多德显然主要地是为了反对赫拉克利特和其他一些人而说了这句话的：“‘有’与‘无’并不是同一的：”或者以这句话来证明那著名的矛盾律：“一个人不能同时是一只船。”显然，亚里士多德所指的并不是那纯粹的“有”或“无”，这种抽象的东西不过是一物向其对方的转化；他所谓存在或者有，主要地是指实体、理念。亚里士多德只寻求什么是推动者；而这，他说是理

“形而上学”，第六卷，第一章；“物理学”，第二卷，第二章；第一卷，第九章。

同上书，第四卷，第一章。

同上书，第七卷，第一章。

同上书，第一卷，第三章。

“形而上学”，第四卷，第三——第六章。

性、目的。正像他坚持着共相来反对单纯的变化一样，他又用活动性来反对毕泰戈拉派和柏拉图，反对数。活动性也是变化，但却是维持自身等同的一种变化，——它是变化，但却是在共相里面作为自身等同的变化而被设定的：它是一种自己规定自己的规定。反之，在单纯的变化里面，就没有包含着在变化中维持自身。那共相是积极活动的，它规定自己；目的就是体现出来的自身规定。这就是亚里士多德所最关切的主要思想。

其次，就是那两个主要的范畴，他把它们规定为(一)可能性和(二)现实性，后者更确定地说就是隐德来希，它自己就是目的和目的的实现。这就是那贯穿在亚里士多德全部思想中的诸范畴，要理解亚里士多德，就得认识这些范畴。关于实体的主要思想是：实体并不只是质料。一切存在的东西都包含着原料，一切变化都需要一个基质，变化就在这个基质上进行。质料自身只是潜在性，是一种可能性，它只是潜能——不是现实性，形式才是现实性；质料之成为真实的，要归功于形式、活动性。潜在在亚里士多德那里不是指力量(力量毋宁说是形式的未完成的状态)，而是一种可能性、能力，不是那种不确定的可能性；能力或现实性则是那种从自身产生出来的纯粹实效性。对于整个中世纪，这几个概念具有重要的意义。在亚里士多德那里潜能是基础，是自在之物，是那客观的东西；然而抽象的共相、理念，则仅是潜在性。只有能力、形式才是活动性，才是那实现者，那自己对自己发生关系的否定性。反之，当我们说存在时，这里也还没有设定活动性；存在只是自在的，只是可能性，没有无限的形式。质料只是那自在的东西；即使它能够采取一切的形式，它自身还不能就是那赋予形式的原理。这样，那本质上绝对的实体就有着不互相分开的可能性和现实性、形式和质料。质料只是可能性，形式给它以现实性；但是形式不能没有质料或可能性，——质料在日常生活中一般地被看作是实体性的东西。能力更具体地说是主观性，可能性就是那客观的东西；但真正客观的东西本身当然也含有活动性，正如真正的主观的东西也含有可能性一样。

从这种规定就可以看出亚里士多德的理念和柏拉图的理念之间的一种对立。亚里士多德常常攻击“数”和“理念”。柏拉图把存在表述为共相，这样，在他那里就缺少了实在性的环节，或者说，实在性的环节至少也是被置在脑后。而事实上，这个否定的原则[按即实在性的环节]也没有被直接地表达出来，而它主要地只是被包含在这一点之中，即当它被当作对立的统一的时候；因为这个统一主要地是对这些对立面的否定；它消除了它们的各自存在和对立，把它们引回自身。被称为现实性、能力的东西，正是这种否定性、活动性、积极的作用；它自己击破了这种自为的存在，取消了统一性，而建立了分裂，——不再是自为的存在，而是变为“为他的存在”，因此也就是对统一的否定。理念则不仅如此：它是对立面的取消，而对立面之一本身却是统一。如果说在柏拉图那里，最主要的东西是那肯定的原理、那抽象地自身等同的理念，那么，在亚

“形而上学”，第九卷，第一——七章，等等。

同上书，第七卷，第三章。

同上书，第八卷，第一——二章。

里士多德这里，所增加的和强调的乃是否定性的环节——不是作为变化也不是作为虚无，而是作为区分、规定的否定性的环节。

亚里士多德用来反对柏拉图的理念的理由很多。他发现这个原理是不能令人满意的。（我们在上面已经看见亚里士多德也提出了共相、目的，但主要还是个体化的原理。）在柏拉图的理念里面，不能找到活动性、现实性；说现实的东西“分有”理念，只是一句空洞的话，一种诗意的比喻。有多少事物，就有多少规定性。假定有独立的类，这种说法就包含着矛盾：譬如苏格拉底既是人，也是两足的、也是动物。

在实体方面，当活动性和可能性这两个环节还显得不是同一而是分开的时候，亚里士多德区别出若干多样的环节。更进一步规定形式对质料、能力对可能性的关系和这种矛盾的运动，就给出了实体的各种不同的方式。在这里亚里士多德逐一考察各种实体；他显得只是把各种不同的实体一一列举出来加以考察，而不是把它们组织在一个系统里。这些实体里面主要的有下列三种：

一，“感性的可感觉的实体”按照那个具有一种质料的形式，这只是有限的实体；这里形式是与其质料有别的。而且是在质料之外的。一般地这就构成了有限的实体的本性：形式、外在的东西与质料的分离，对于质料，形式也是作用者，活动性属于形式，——不过此处它乃是外在的，是与质料区分开来的。“感性的实体，”亚里士多德说，“是具有变化的；不过这变化乃是使它转化为对方。对立面之一存留着，另外一个则消灭了；这两个对立面之外的第三者，那保持不变、在变化中继续存在着的就是质料。”他所说的“主要范畴分为四种，即：（甲）本质上的”——即（理念）、目的、简单的规定；（乙）“性质上的”，更进一步的特质；（丙）“或者量上的；（丁）或者地点上的”。这样就有了这几个范畴：（甲）“本质上的发生和消灭”，即一定的存在的发生和消灭；（乙）“量上的增加和减少；（丙）性质上的变化”——即方面的变化；（丁）“空间的运动。质料乃是”僵死的基质、主体、“基础，变化就发生在它上面，”质料承受变化。“变化乃是自己从可能性变为现实性；可能的白色变为实在的白色。不是事物偶然地从无中产生；而却是一切都是从一种存在物产生，”——这就是同一性。“因此可能者本身就是存在者；”它既然本身是普遍存在着的東西，就带来了这些规定，而不是其一规定产生自其他规定。“质料是简单的东西，——可能性”，更确切点说，“仍是同一东西，不过作为对立面；质料在现实性中成为某物，此物也不过是质料按照可能性说原来已经就是它的那个东西。”因此，就设定了：（甲）质料，普遍的存在，变化的基质，它对于各个对立面是中立的；（乙）规定性，相互的否定；（丙）推动者，纯粹的活动性。这样，感性的实体的各环节就显出不同，不过还没有向自身的回归，而活动性则是否定者，它在其自身里以观念的形式包含着对立面（其一被扬弃），——同时也包含着那将要生成的东西。

参看“形而上学”，第七卷，第十三章。

同上书，第一卷，第七、九章。

“形而上学”，第一二卷，第一——二章；第七卷，第七章。

二，较高的一种 实体是包含有活动性在其中的东西，有能力、一般的活动性 (actus)、抽象的否定者，不过这否定者乃是包含着那将生成的东西；它的感性的形态只不过是它的变化方面。因此就活动性包含着那将生成的东西来说，它就是理性；理性的内容就是目的，而目的则是由活动性、能力设定来加以实现的。如果把这些环节进一步加以规定，则质料就是变化的主体，——这样我们就有了质料、可能性。两个极端就是质料 (可能性) 和思想 (效果、作用)，——一个是消极的共相，另一个则是积极的共相。在这两个环节本身里面，没有变化发生；因为它们是在自在的存在、在对立形式中的共相。“被变化的是某物” (规定性)，“它从一物转化为他物” (为对立物)，“为他物所推动；在其中” (场所)，“即在质料里面变化：而所变成的某物——理念”，目的，共相。(这个共相就其为推动者而言，就称为原因、[原理]，但就其为目的而言，就称为根据、[因由]。) ——但形式乃是这两者的统一，由质料或基质和活动性所构成；亚里士多德没有进一步说明它们如何统一于活动性，——它们乃是作为将被扬弃的东西和将被确立的东西而对立着的。那积极活动者把它的内容实现出来，内容是前后一样的。但此处还有质料，它是与活动性不同的，虽则两者是联结着的。在感性的实体那里，那积极活动者还是完全与质料不同的。但理智却是自在自为地规定了的，这个内容将变为 actus (实在)；但理智仍然需要质料，虽然它和质料还不是同一的，——它却把质料当作前提。在亚里士多德那里通常称为能力的，也被称为“隐德来希”。这个“隐德来希”其实就是和能力相同的范畴，不过是就其为自由的活动性而言，就其具有目的于自身之中、为自己设定目的、并积极为自己确立目的，——就其为规定、目的的规定、目的的实现而言，就叫“隐德来希”。灵魂本质上就是“隐德来希”，“逻各斯”，——普遍的规定，自己设定自己并自己运动的东西。

三，最高之点却是可能性、现实性和“隐德来希”都被统一了的地方。绝对的实体、真理、自在自为的存在，在亚里士多德那里进一步被规定为“不被推动的、”不动的“和永恒的”，而同时都又是“推动者、”纯粹的“活动性”、actus purus。这就是普遍的环节。要是说在近代，将规定绝对的存在为纯粹的活动性看成很新鲜，我们可以知道那乃是出于对亚里士多德思想的无知。经院哲学家把这个视为神的定义，乃是对的；神是纯粹的活动性，是那自在自为的东西；神不需要任何质料，——再没有比这个更高的唯心论了。或者另外一种说法：他乃是那在自己的可能性中就具有实在性的实体，实体的本质 (可能性) 就是活动性自身，在这活动性中，可能性和实在性不是分开的；在它之中可能性不是与形式不同的，它乃是自己产生自己的内容和自己的规定的。在这里，亚里士多德就不同于柏拉图，他从这个理由出发来进行论战，以攻击数、理念和共相，因为“如果这东西”是不动的，是自在自为的，“不是被规定为活动性、实效性的，就没有什么运动了；”它不是被理

“形而上学”，第九卷，第二章；第七卷，第七章；第一二卷，第三章。

“形而上学”，第五卷，第一、二章。

同上书，第一二卷，第六章 (参看第九卷，第八章)；第一二卷，第七章。

解为与纯粹的活动性同一，而却是被理解为静止的。柏拉图的静止的理念、数不能实现什么东西；绝对者在它的静止中同时也是绝对的活动性。亚里士多德也把能力称为“隐德来希”；它自身有一个目的，而不仅是形式的活动性，在形式的活动性里面，内容是从别的地方来的。“很可能，具有可能性的东西”（就可能性说存在着的東西，自在之物，——亚里士多德完全不谈这些空洞的抽象物），“不是活动的（实在的）；所以，将实体永恒化，像柏拉图的理念”和毕泰戈拉派的数，“乃是无补于事的，如果没有一个能推动的（能规定的）原理包含在里面。如果原理是不动的，它就不是活动的，它的实质就只是一种可能性；那就可能性说是存在的東西，也可能不是实有的。因此，必须有这样一个原理，它的实质必须被理解为活动性（运动），”实效性就是它自身所具备的；所以在精神那里，能力就是实体自身。

“这个最高的实体并且是没有质料的；”因为质料作为质料乃是被设定为被动者，变化就发生在它身上，因此它并非直接地（简直）就是与纯粹的、本质的活动性相同。在这里正像在别的地方一样，又是另一个“否认一个谓语”的例子，但他认为是真理的，却没有说出来；质料是不动的存在的那个环节。“但这里好像就发生了一种疑问。因为一切活动的都是可能的，但并不是一切可能的都能积极实现出来；因此，好像可能性才是第一性的，”——可能性才是普遍的。一切有能力的都有可能性，但却有些可能性并不具有能力；这样，人们就会认为可能性的地位比较高些。“但如果是这样，那么就没有什么东西能够存在；因为很可能一件东西虽有存在的可能，却并未存在过。能力较之可能性是更高的，在先的”（*prius*），关于这点亚里士多德这样说：“因此就不应该像神学家一样，说在无限长的时间里最初是一片混沌”（*Kronos*）“或者黑夜”，——质料是最初的存在物——“或者像那些自然哲学家一样，说最初一切的东西都同时混在一起。因为如果没有什么东西就现实性说是原因，怎能够有某种东西存在？因为质料自己并不能运动，而是匠师使它运动。留基波和柏拉图都说，运动是一向存在着的，但他们没有说明理由。纯粹的活动性先于可能性，不是就时间来说的，而是按本质来说的。”——时间是一个从属的、远离那普遍者的环节；因为绝对的最初的存在乃是“那个在相同的实效性中永远同一的东西。”假定一个混沌等等为前提，就会设定了一种作用于他物而不是作用于自身的实效性；但混沌只是可能性。

因此，就必须把那自己在自己中、“圆圈中运动的”，设定为本质、真理；“而这不单在思维的理性中显得如此，而且在事实上也是如此，”——也就是，它在可见的自然界里面存在着、实存着。把绝对的存在规定为活动者、实现者、客观化者，就必然达到这个结论。作为可见的自身等同的东西，这个绝对的存在就是“永恒的天”；表述绝对者的二种方式，就是思维的理性和永恒的天。天被推动，但自身又是推动者。因为球体乃是“推动者和被推动者，因此它是一个中点，它推动，但却不被推动，——它同时是实体和能力；”这个中点，亚里士多德认为规定了那自身回归于自身的理性的圆圈，——这和近代的规定在意义上是相同的。不动的推动者，——这是一个伟大的规定；那永远自身等同者、理念，推动着而自己却只对自己发生关系。他以下面的话来说明这点：

“它的推动是以下面这种方式来规定的：被渴望和想念的，就是推动者；这个被渴望和想念的东西，自己却是不动的，”静止的。它就是目的；这个内容或者目的却就是渴望和想念本身；这种目的就是美、善。“被渴望的，是那显得是美的东西，”（令人喜欢的），“第一性的东西”或目的，“意志所欲求的东西，乃是美的东西。”它是被设定为客观的存在，“我们因为它显得美而渴望它，而不是因为我们渴望它，它就显得美。”因为，如果是这样，则它简直就是活动性所设定的；但它乃是自身独立的，我们的渴望只不过是它被它所唤醒。但“那个”真的“原则”在这里却是“思维；因为思想只是被那被思维的东西所推动。”思想有对象；它的对象是不动的推动者。但是这个内容自身却又是一个被思维的东西，因此它自身乃是思想的产物；它是不动的，因此完全与思维的活动性相同。这里在思维中就有这种统一存在；被推动者和推动者乃是同一的东西。“不过这个被思维的东西”（人们极不相信自己的眼睛）“自身却是另外一个自在自为的系列，自身是它自己的因素，”——那个作为客观地被设定的自在自为的思想；“而这个另外的因素的实体乃是最初的：最初的原因是单纯的，——不是‘一’，——是纯粹的活动性。”这思想的本质就是思维；因此，这个被思维的东西就是那绝对的原因，它本身是不动的，但却与那为它推动的思想同一。“美和至善”（义务、自在自为的存在者、最终目的）“正就是这个，”——不动的推动者。“概念指出来，目的因是属于不动者的。”——“那被推动的东西也可以有不同的状态。推动一般是最初的变化；最初的运动则是圆圈式运动，而后者是为前者推动的。”前者，即概念，认识上的原理（*principiumcognoscendi*），亦即是推动者，存在上的原理（*principiumessendi*）；亚里士多德称之为神，并指出了它和个别意识的关系。

“第一因是必然的。必然一词有三种意义：（一）为强力所迫，违反事物自然的倾向去加以强制；（二）第二种是这样的：缺乏了它，善就不存在；（三）不能以其他方式存在，而绝对要这样存在。天和整个自然界就依赖着不动者这样一种原理，”——天是那可见而永恒的，自然界是那可见而变化着的。这个系统永远继续着而且永远这样。“对于我们”，作为个体，“只被允许在这个系统中作一短时间的逗留，过一种美好的生活。而那整个系统则永远如此；对于我们这却是不可能的。而因为它的”（天的）“活动自身也就是一种欢乐，因此警醒、感觉和思维就是富于欢乐的。”——与睡眠正相反；“因为这个缘故，希望和记忆”（才是欢乐），因为它们乃是活动。“但纯粹的自为的思维，乃是关于那绝对美好的东西的思维，”——绝对的最终目的本身。这个最终目的就是思想自身；因此，理论是最美好的。“思想由接受被思维的东西而思维着自己，”将被思维的东西作为对象，因此思想只是接受：“思想被思维，只是当思想接触和思维着的时候；这样，思想和被思维的东西，乃是同一物。”对象转变为活动性、能力。

亚里士多德哲学中的主要环节，是思维与思维的对象之同一，——客观的东西和思维（能力）乃是同一个东西。“因为思想能接受思维的对象和本质。”思维乃是思维的思维。关于思维，亚里士多德说：“思维活动着，只当它占有的时候，”（或者说：它的占有和它的实效是同

一的)；“因此前者”(动作、活动性)“比起那自以为占有了神圣事物的思维理性，是更为神圣的”(理智的)。那较优越的并非是思维的对象而却是思维的能力自身。“因此思辨是最使人愉快的”(最幸福的)，“也是至善的”(最高的)。“如果神永远在思辨之中，而我们则只偶尔思辨，”——对于我们思辨只是个别的情况，而神则是这个永恒的思维自身——：“则神就是值得赞美的；越多思辨，——就越值得赞美。”(人类是经由赞美——预感、直观、认识一种更高的存在——而走到哲学的。)“而神就是以思维而存在的。但神也具有生命。因为，思想的实效就是生命。”还不如说：因为思想的生命就是实效性。“但神是实效性；指向自身的实效性就是他的最好的和永恒的生命。而我们却说，神是一个永恒的和最好的生命。——这个实体并且是没有大小的。”

照概念说来：真理乃是主观和客观的统一，因此既不是这一个也不是那一个，同时又是这一个也是那一个。亚里士多德曾在这种深刻的思辨形式里面反复工作着。自在者、对象，只不过是、可能者；对于亚里士多德，真理乃是这个统一自身。“统一”一词不太好；它是一种抽象，单纯的理智抽象。哲学不是“同一哲学”[按指像谢林的哲学]；那是非哲学的。在亚里士多德那里，不是枯燥的同一性；这枯燥的同一性不是那尊贵者、神，能力才是神。能力是活动性、运动、斥力，——因此不是死的同一性；能力在差别中同时也与自身等同。假使亚里士多德是把无生气的理智的同一性或经验(思想中没有什么东西不是原先曾在感觉中存在过的—*nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*)作为原理，那么他就绝对不能够达到这样富于思辨性的理念。可能性和实在性是同一的；理性也就是可能性，但是可能性不是那个更普遍者——因之也就是更高者——，个体，活动性才是更高者。他区别二方面的，主动的和被动的。作为被动的不外就是那自在之物，被认作自在性的绝对理念、天父；但只有作为积极活动的东西时它才被设定。不过这个最初者，不动者，当从活动性区别开时，虽是被动的，但作为绝对者时，却是活动性自身。这个本身乃是自在的一切；但它只有通过活动性才具有真理性。

思维对于亚里士多德乃是一种对象，正像其他的对象一样，——是一种情况。他没有说唯有思维才是真理，一切都是思想；但是他说，它是第一性的、精力最充沛的、最受尊敬的。我们说，思想，作为对自己发生关系的东西，乃是存在的，是真理。我们还说，思想是一切的真理；亚里士多德并不这样说。同样，我们的看法是把感觉等等也和思维一样当作是实在的。亚里士多德没有用现代哲学的语言来表达他的思想；但根本上，观点是一致的。这正是亚里士多德的思辨的哲学：思辨地去考察一切，把一切转变为思想。亚里士多德思维着对象，而当对象是以思想的姿态存在时，它们就是真实的；这就是它们的本质。这并不是说，因此自然界的对象自身就是能思维的。对象是被我主观地思维着；于是我的思想也就是事物的概念，而事物的概念就是事物的实质。在自然界里面，概念不是作为具有这种自由性的思想存在着，而是有血有肉的；但它有一个灵魂，而这灵魂就是它的概念。亚里士多德认识到自在自为

的事物是什么；那就是事物的本质。概念不是独立自为的；它乃是受到外在性的限制的。真理的通常定义是：“真理是观念和对象的符合。”但观念自身只是一个观念，我和我的观念（它的内容）还不是完全相符的。我表象房子、屋梁，但那还不就是我，——我和房子的观念还是彼此不同的。只有在思维里面，才有客观和主观的真正的相符；那就是我。这就是亚里士多德哲学中的最高点；人们不能希望认识比这更深刻的东西了。但亚里士多德使人常常得到这个印象，好像他乃是从观念谈起的，从思维的各种经验情况谈起的，例如，从睡眠、疲倦；然后他从这些经验的事实把思维分离出来。亚里士多德只谈理性而不是谈理性的一个特殊的性质。

这里亚里士多德还解决了许多疑难，例如思想是否是复合的，知识是否就是知识的对象自身。“关于理性，还产生了一些疑难，因为理性似乎是一切里面最神圣的；但要想像在什么条件或情况之下（理性在什么状况下，使得）它是最神圣的——那是有些困难的。（一）如果它不思维什么，而是像一个睡眠者一样，那么，它怎么会更优越呢？（二）如果它思维，而同时有另外一个东西统治着它；那么，它的实质就不是一个思想，但却是一种思想的能力（可能性、力）了。”如果一切都是思维，一个永远不停息的思维；我们就不能发现任何思维了。“这样，理性就不是那最好的实体；因为只是由于思维，”“理性才有那样高的地位。（三）究竟理性的实质是思想呢还是思维呢？他怎么看法呢？理性的实质是它自己本身还是别的东西呢？如果是别的东西，是永远同样的东西呢还是另外的东西呢？思维美的东西或者思维偶然的的东西，是否有分别呢？”

“（一）如果理性不是思想，而只是能力，那么持续的思维就会使理性困倦；”力是自行消耗的。“（二）其次，”如果思想不是这个真理，则“就有另一个东西会比理性更优越，——那被思维者；而思维和思想就会存在于那思维着最坏的东西者之中，——这是应该避免的。因为有些东西是不看比看还好；这样思想就不是那最好的东西了。因此，理性乃是思维着自身的，因为它是最优越的（最有威力的），理性是思想，是思想的思想。因为知识、感觉、意见和深思熟虑，好像经常有一个不同于自己的对象，或者只是偶尔以自己为对象。（三）再次，如果思维和被思维是不同的，那么，善应属于其中的哪一个呢？因为善对于思维和被思维的东西并不是同一的。或者，对于一些东西，关于事物的知识就是事物本身吗？——在实践方面，善是实质和目的的规定性，在理论方面，善则是根据和思想。因此，既然被思维者和理性在没有任何（质料）这一点上并无不同，所以被思维者和理性乃是同一物；这样，就只有一个被思维者的思想。”

“此外还有一个疑难，就是思维者是否是一个复合体。因为，思维者在整体的各部分中可能有变化。善（目的）却并不是在这一部分或那一部分里面，而是整体中的至善，并且与它不同，”——与整体不同。“思想就这样永恒地和自己处在这种关系中”——正如宇宙中的至善。

亚里士多德还驳斥一些别的思想：例如，他指出很难以为一切乃是由互相对立的东西产生出来的。——在“形而上学”一书中他进而更详细地讨论理念是什么，原理是什么，等等；不过看起来这些东西只是很散漫地一个跟着一个被讨论，虽则后来被一个完全思辨的概念所统一起来。

这个思辨的理念却是至善的和最自由的。这个理念在自然（作为天）中以及在思维的理性中皆可以看得到。亚里士多德就从这里转到可见的神即天方面来。神作为有生命的神，就是宇宙；在宇宙里面，神作为有生命的神，显现出他自身。在这里他以体现自己者或推动者的姿态出现。而只有在这种体现中，才出现了运动的原因和受推动者之间的区别。“原理”、原因、天，“本身是不动的，但却是推动者，——在永恒和均一的运动中；”这就是恒星天。“在宇宙的单纯的运行、不动的第一实体的运动（天的运动）之外，我们还看见别的永恒的运动，——行星的运动。”接着亚里士多德就谈到行星；但我们不能在这上面更多谈了。

关于整个宇宙的组织形式，亚里士多德这样说：“必须考察宇宙的性质是以哪种方式包含着善和最高的善的；是否它乃是外在于宇宙并自在自为的，抑或是作为一种秩序；抑或是两种都对，像军队的情形一样。因为一个军队的善在于它的秩序也在于它的领袖，并且领袖更为主要；因为领袖不依赖于秩序，而秩序却依赖于他。”领袖一般地就代表秩序；——正如他乃是执行秩序者又是遵守秩序者。“所有的东西都是以某一种方式安排好的，但却不是以同一方式安排好的。”——（不同类的器官）——，“例如，能游水的动物和能飞的动物和植物；它们并不是互不相干的，而是发生一定的关系的。因为一切的东西都被安排在一个体系里面，正如在一个家庭里面，自由的公民最不能随意做什么（干偶然的事），而却是，凡他们所做或他们所做的大部分的事情”，“乃是从服于一定的法则的。（受法则所支配的），——反之，奴隶和家畜则甚少做有益于公众的事，而是做了许许多多随意的东西”（任意和偶然性），所以，按照普遍的规律、思想、理性行事，才是最优越的。“因为每一事物的原理就是它的本性。同样地，一切都获得有差别的位置（判断、裁判），也是必然的；但有些东西却是这样构造的：它们和其他一切共同形成了一个整体。”——亚里士多德这样反对数和理念：

“‘多头的统治是不善的，只让一个人统治罢。’”亚里士多德所从事的各种专门科学。以后谈到灵魂时，我们还会再回到关于思维的问题。亚里士多德有许多关于物理学的著作，又有关于灵魂（精神）和它的属性的著作。这以后我们将谈到他的逻辑学的著作。至此为止所引的亚里士多德的话，都出自“形而上学”一书（在第十一卷和第十二卷的最后几章里面）。在关于灵魂的学说中，亚里士多德的思辨的原则又出现了。

“形而上学”，第一二卷，第一章。

同上书，第八章。

同上书，第一章开端。

见“伊利亚德”，第二卷，第二四行。

二 自然哲学

亚里士多德的物理学或自然哲学，包含在整整一系列的著作里面，这些著作形成一个相当完整的系统，包括自然哲学的内容（整个范围）。我们将先说一说它们的大概。他的第一部著作是他的“物理学”，共八卷：，或称“论原理”。在这书里面，他讨论关于自然的一般概念，关于运动、空间和时间的学说；这是很恰当的。绝对实体的最初显现是运动和它的诸环节，即空间和时间，——实体的显现的概念首先在物体中实现出来，是共相，共相首先在有形的世界里转化为个体化的原理。（亚里士多德的物理学在现在的物理学家看起来，应该说是关于自然的形而上学；现在的物理学家只说出他们看见了什么，他们制造了什么精巧的极佳的仪器，——而不是说出他们所思维的。）因此，跟着这部著作之后就是他那几卷“论天”的著作。此书讨论一般物体的性质，讨论那最初的真实的物体、地球和一般的天体，讨论有形的物体彼此之间经由机械的重轻所发生的一般的抽象关系（引力），和抽象的真实物体或原素的规定。接着的是他的“论生灭”一书，讨论物理的过程，——正和以前所讨论的观念上的过程、运动相对应。在这里，除物理的原素之外，还出现了只有在过程本身中才被设定的环节：热、冷等等；那些物理的原素乃是实存的真实的成分，维持不变的，——而这些则是只存在于运动之中的有生有灭的环节。接着是他的“气象学”；此书讨论在最真实的形式中表现出来的一般的物理的过程。这里出现了特殊的规定：雨、海的盐性、云、露、霰、雪、霜、风、虹、沸腾、烹煮、烤、颜色等等。关于有些东西，例如颜色，他写了专门的文章。什么都没有被遗漏，但是表述方式则是经验的罗列。“论宇宙”是此书的最后一篇，据说是伪造的，是为献给亚历山大而写的一篇独立论文，部分地包含着已经包含在其他各篇中的关于事物的共相的学说，可见它并不属于这组作品。——最后，亚里士多德转到有机界方面。他这方面的著作中包含生理学，不仅有自然史[按或译博物学]，而且有解剖学；例如，他的作品“论动物的行动”，“论动物的部分”，乃是解剖学著作。他谈及“动物的产生”，——这是一种生理学，“论动物的一般的运动”；之后，他讨论“青春和老年”的区别，“睡和醒”的区别；他又有“论呼吸”，“论梦”，“论长寿和短命”等等。他的这种论述有一部分是经验的，有一部分是比较有思辨性的。最后来了他的“动物的历史”，却不只是一般的自然史，而是关于动物的概要，——也许可以说是一种兼有生理学和解剖学性质的解剖学。还有一部“论植物”的生理的植物学著作也被认为是他写的。这样，这些著作就包含了自然哲学的外在的内容的整个领域。

关于亚里士多德哲学的大体情形，我们曾经说过，它那不同的部分乃是按照一系列各自独立的确定的概念而划分的。在他的自然哲学这里，情形也是一样，所以我们只能挑出其中一部分来谈谈；其中有些东西并没有一般性，不足以包括另外的一些：因为它们是各自独立的。但下面所谈的，在很大程度上只是关于个别的东西，已不再在概念的统制之下：正相反，只是肤浅地说出一些理由，和用最接近的原因来加以解释，正如我们在我们的物理学中所见到的一样。

就大体的计划而言，我们不是说像这样的次序不是考察自然哲学或物理学所必需的次序。物理学久已接受了亚里士多德所遗留下来的这种概念形式和倾向，——这种物理学乃是一种从整体推论出它的各部分的科学，——以致那还不是思辨的东西也保持这种关系作为外表的次序。这当然比我们的物理学教科书里面的次序更可取，这些教科书只是许多偶然凑合起来的学说的完全不合理的联接；——当然，它是更适合这种完全不管概念和理性而去把握自然的感性现象的考察自然的方式的。在这以前，物理学还包含着一些形而上学，但是由于不能成功地解决形而上学问题所得来的教训，就使得物理学尽可能地避开了它，而去专心对付他们称为经验的东西，因为他们以为在经验这里有正确的真理，不受思想的腐蚀，而是从自然的手里刚刚出来的，刚刚到达了他们手边和眼前的。他们当然不能绝对不要一些概念；不过，由于一种默契，他们就承认了某些概念，如由部分组成、力、等等，并且加以利用，但却完全不知道这些概念是否有真理性，以及如何有真理性。就内容来说，他们却绝少谈出事情的真理，而只是谈出感性现象。

亚里士多德和古代哲学家们一般地把物理学理解为对自然的理解，——寻求自然的一般概念；物理学被称为关于原理的学说。因为在自然现象里面所出现的，正是原理和它的后果、现象的差别，这种差别只有在真正的思辨中才被扬弃。

亚里士多德的自然哲学。亚里士多德的物理学著作主要地是哲学的，而不是实验的，——他一个一个地探求每个对象的一定的概念，列举出许多关于它们的思想，指出为什么这些思想是不能令人满意的，以及什么才是每个对象的单纯的理智规定。亚里士多德在他的物理学里面好像是采用了经验的方式。他考察一个对象的各方面情况，——如时间、空间、运动、热度，——各种经验，各种现象；而其结果刚好变成思辨的研究，——仿佛是表象里面诸环节的一种统摄。人们可以说，亚里士多德是一个完全的经验主义者，并且是一个有思想的经验主义者。他是一个经验主义者，因为他采纳了所考察的对象的许多规定，如我们在通常意识里面关于这对对象所认识到的（如时间的概念）；他反驳那些经验的表象和以前的哲学理论，他紧紧抓住经验里面必须保留下来的东西。而因为他紧紧地把所有这些规定联结、结合起来，他就形成了概念，他就是高度思辨的，虽则看起来他好像是遵循经验的方式。这完全是亚里士多德哲学的特点。他的经验是全面的；就是说，他没有漏掉任何细节，他不是抓住一个规定，然后又抓住另外一个规定，而是把它们同时把握在一起；——他不像普通理智思维那样，以同一性为规律，只能借它之助来思维，常常由于注重一个规定就忘掉和拒绝另外一个规定。如果我们从“空间”抽出了那些经验的规定，这就变成为高度思辨的；经验的东西，在它的综合里面被把握时，就是思辨的概念。

甲、自然的规定，普遍概念。从他的物理学里面，我至少要举出主要的概念。关于自然的理解，我们应该说，自然是被亚里士多德以一种最高最真实的方式表述了的，——这种方式只有到了近代，才由康德重新提起，虽然是以主观的形式，这种主观的形式构成了康德哲学的本质，

但却也是完全真实的。

按照亚里士多德，在自然的理念里面，主要有两个规定：（一）“目的的概念”和（二）“必然性的概念。”亚里士多德立刻在原则上把握住它们的实质。这就成了从那时起传留下来的必然性（*causae efficientes*，作用因）和目的性（*causae finales*，目的因）之间的古老的对立和不同观点。必须注意，在关于自然事物的概念的考察方式中，有着两个环节：第一种方式是按照外在的必然性来考察，其实这等于按照偶然的机缘，——即是：自然事物通常是被认为受外界规定，根据自然的原因来考察。另外一种考察方式是目的论的；但目的性有双重的意义，内在目的和外在目的。在近代的教育中，谈到目的时，首先是外在目的性占上风；自然久已被以这样的方式来考察。人们在这两种考察方式之间摆来摆去，找寻外在的原因，找寻这个规定那个关系等等有什么目的，又和外在的目的论周旋，这种目的论是把目的放置在自然事物之外的。这些规定亚里士多德是熟悉的，他并且透彻地考究了它们是怎么样的，有什么意义。亚里士多德的自然的理念，比起现在的这种理念要来得优越；因为在他那里，主要的事情是把目的规定为自然事物本身的内在决定性。在这个问题上，最近以来，又提出了这种合理的看法，这个事实恰好足以使人再一次记起亚里士多德的思想，证明它的正确。

亚里士多德把自然规定为一种必须与机缘和偶然区别开来的原因：首先是必须把它视为这样一种原因，这类原因乃是为了某种东西而活动的，有一个目的和倾向的（由此它就显得与必然性相反，但它本身也包含着必然性）；然后，他讨论在自然事物里面必然性是怎么样的。考察自然时，人们通常总是首先想到必然性，而且认为凡是不受目的规定的，就是本质上是自然的。长久以来，人们总以为把自然限制于必然性上面，就是在哲学上真正地规定了它。现在，一个污点从对自然的看法上面擦掉了，因为借着这个目的性，它超出了常识的见解。既然在实体那里基本上有两个环节，其中理念的环节是活动性，所以在这里也先得考察活动性。

亚里士多德的主要思想是：他把自然理解为生命，把某物的自然[或本性]理解为这样一种东西，其自身即是目的，是与自身的统一，是它自己的活动性的原理，不转化为别物，而是按照它自己特有的内容，规定变化以适合它自己，并在变化中保持自己；在这里他是注意那存在于事物本身里面的内在目的性，并把必然性视为这种目的性的一种外在的条件。

（一）目的性的概念。亚里士多德从这一点着手，即：自然保持着自己；在自然中，有一种自我保持。所有的困难就在这上面。“首先就发生了这样的疑难：什么东西阻止自然依照一个目的行事，依照那较好的行事。而却是”如我们所说的，自然行事“犹如宙斯大神降雨；降雨并非为了使谷物生长，而是出于必然性。上升了的水蒸汽冷却了，被冷却的水就成为雨落下来。”下雨根本是它本身的事；“谷物因此而茂盛起来，那乃是偶然的。正如假定谷物因此受害，也不是雨点为了使它们

受害而落下，雨点不过是无意地造成灾害而已。”这是偶然的事；就是说，它有一种必然性的联系，但这种联系乃是外部的关系，——而这就是偶然性。既然原因是偶然的，结果也就是偶然的。亚里士多德问道，“但如果是这样的话，那又是什么阻止我们去认为那些作为部分而出现的東西，”例如动物或植物的各部分，“就其本性说也可能是”偶然的呢？——认为它们彼此之间的关系乃是偶然的，那合目的性的东西也是偶然碰在一起的呢？“例如，门齿锐利而宜于咬断食物，臼齿宽阔而适于磨碎食物，——这样的事也能够是通过外部的必然性而产生的；它们是偶然碰在一起的，并非由于有一个共同的目的而必然产生的。关于其他各部分也是如此；所以，在这里那个由于在它身上这一切偶然地结合而成为合乎目的性的东西（生物），”因为一旦曾是这样，“现在就这样保持下来，虽则最初乃是偶然地按照必然性而产生出来的。恩培多克勒特别有这种思想，”并且把最早产生的东西表述为一个充满各种奇形怪状的东西的世界；“兽身人面”，——形形色色的兽形混在一起，“但这些东西不能自己保持下来而都消灭了”（因为最初没有配合得宜于保持下来），直至合目的性的都凑在一起；且不必说这些古代人的神话性的怪物，我们自己也知道有些动物的种类现在都已经绝迹了，正是因为它们不能自己保持自己。因此，在现在的自然哲学里面，人们用发展（无意识的进化）这个名词。自然哲学很容易达到这样一个观念，以为最初产生出来的东西乃是自然的尝试品，其中显出不合目的性的，就不能保留下来。自然是“隐德来希”，——自己产生自己的东西。

亚里士多德答复说：第一，“不可能持这样的见解。因按照自然而发生的東西，将永久那样发生，或者至少常常那样发生，”它是经常不变的（外在的一般性，乃是经常的重复出现；——真正的存在里面的一般性乃是那消失了的東西的重新出现）；“但是由机缘和偶然而发生的東西却没有一件是这样的。”第二，“凡其中具有一个目的的东西，那先前的和以后的都会服从于这个目的，”原因和产品都服从于这个目的，——所有个别的效果都是合乎目的的，和这个统一性相关联的；“因此，当它”（当某物按照一个目的）“被造成时，目的就是它的本性，”——内在的普遍性和目的性。所以称为本性，即由于当某物生成时，它即已在开始时存在；——这就是目的性；那实现了的目的，正是它的本性。“每件东西的本性是怎样，它就怎么样生成；它就变成为怎么样的东西，”其中所包含的部分，例如四肢、牙齿等等，情形也一样；“因此，都是为了”目的。相反地，“谁如果承认那种偶然的形状，就是取消了自然和自然物；因为自然物具有原理在它自己里面并且运动着，——自然就是那达到自己的目的的东西。”在这些规定里面，包含着真正的概念。每一事物的本性乃是一个普遍的东西，一个自己和自己等同的东西，它从它自己出发，实现自己，产生自己（再产生）；但那被产生出来的，本身正是根据，就是说，是目的、自在的类，在它成为现实之前它同样又作为可能性而存在。人生产人；被生产的，也就是那生产者，——产品就是那生产者。真理就是在外化中它的现实性和它的概念的统一；它的概念就是现实性的生产者。自然事物本身必须被视为是自身目的；被假定为思想上的一定统一性的理念自身突现着。生物的本性是：本身具备着最初的特性，依照它们去活动；由之产生产品、后裔，但后裔也就

是祖先、开始者，——生物只产生它自己。化学的产品就并不是在反应之前已有了和自己相似的东西，——例如酸和盐基；在化学作用中就会出现第三者；但是，在这里，这两者的本质、共相，乃是这个关系（联系），而这个关系就是产品；这个关系也是早已存在的，不过在这里产品只是一件物品，而此物的概念，在反应之前乃是作为可能性而存在的。而那种保持自己的活动，就是说，那仅仅产生自己的活动却是在一切方面、一切关系中都是这样做的。生命是能力，是保持自己的“隐德来希”。这里所说的其实也已包含在某些这样了解自然的人的话里面，这些人是这样说的：凡是构造得好像合乎目的的东西，就会保持下来。因为这种能保持自己的东西正是一种自己产生自己的活动；——正是自然。所以，亚里士多德对自然是有真正的理解的。

亚里士多德并指出这种目的和媒介、手段的关系。关于手段，他说道：“如果燕子筑巢，蜘蛛织网，树木植根在泥土里以便从土里吸取养料，这乃是因为在它们里面”——（在它们骨子里）——“有这样一种保持自己的原因或目的。”因为这种行为的本能产生了一种保持自己的动作，一种手段，并回归到自己里面去（它是使得自然的本质把自己保藏起来的媒介），因此，在自然里就有这个“隐德来希”，——一种自己产生自己的一定的内容。手段是目的所固有的一个观念，是一种活动性或可能性对现实性的关系，——也可以说是纯粹现实性的产品。在亚里士多德的这个名词里，包含着生命的概念；但亚里士多德对自然、对生命的这个概念，在近代对自然和生命的看法中，已经消失而不复存在了，在这方面，人们把压力、冲动、化学关系——一般地即把外在的关系当作原理。只有在康德哲学里，亚里士多德的概念才重新出现：生物本身就是目的，必须被认作自身目的。诚然，在康德那里，它是带有主观形式的，好像所以如此，乃是为了我们主观的思考的缘故；但是，其中也有真理，即认自身目的是产生者，产生自己，取得自己，而这就是有机体的自己保持。——因此，这就是“隐德来希”，就是亚里士多德所称的能力。

此处所说的与上面那些一般观念的关系。亚里士多德早已说过，“自然本身是两重的”（或者说有两个环节），“一个是质料，另外一个形式；形式是目的，是某物为了它或向着它生成的东西，”是自己推动自己的东西，——可能性则是质料、基质（它和活动性的统一就是现实性）。不过现实性有一个内容，这个内容正是可能性的内容；或者说，可能的东西就是活动性作为活动性的内容，这就是说，它正是目的，——不是一种空洞的抽象的行动。人们现在很冷酷地对待这个目的，——（现代人对它有反感）——，这就是说，反对目的这个概念，反对视行为带有目的性，这就是说，反对视行为为这种一定的概念的手段，使诸环节通过概念而建立起来。目的乃是作为使自己在别个里面得到复生的概念。植物、动物的起因，其所以是这样构造，是因为它们生活在水里、在空气中；它们之所以是这样构造，是为了能生存在空气中、在水里。这样，鱼之有鳃，就可以用生活在水中来解释，反过来，就可说因为它一度在水中变成有鳃，所以它以后就老是有鳃。这种改变形状的活动，在生物身上不是偶然地发生的；这种活动乃是由外界的力量所引起的，但只有当适合于动物的灵魂时，它才发生。

亚里士多德更提醒我们，“在这里，情形也”（常常）“和在技艺中一样；文法家在写作时也”（常常）“出错误，医生也配错药剂”（医生们写了错误的药方，药剂师取错了药盒和药瓶）。“同样地，在自然界也有同样的情形，它有时不会达到它所企图达到的；它的错误的结果就是畸形的东西，——但是这些错误乃是这样的错误，它们还是按照目的而行动的。动物和植物生产时，并不是有一个动物立刻产生，而却是先有胚种，在这个尚未独立的胚种里面，可能发生腐败，”——它是一个媒介，它还不是那坚固的、独立的、不受他物左右的、自由的现实性。

亚里士多德顺便比较了自然和技艺，后者是按照目的而使结果和原因联系起来的。在这里，人们所注意的是外在的目的性，目的论的看法。亚里士多德反对这种看法，他再次提醒我们说，如果自然正是按照一个目的去活动，或者说它就是那本身普遍的东西：“那么，因为看不见那推动者本身曾有过思索和考虑，就不愿认为是一种有目的的行动，就会是一种荒谬的看法。”理智带着目的的规定和它的工具来到质料上并对它加工；而我们就把这种外在的目的性的看法带到对自然的看法上面去。“但是即使技艺，”他说，“也并不思索。假如雕像的形式是石头的内在的原理，那么它也就会是石头的本性了；”——它会是与那按照目的的动作、那种外在的目的性相反。“自然的行为最像一个动物恢复健康时那样应用技艺。”由于内在的本能，一个动物避开有害的事物而做有益于它自己的事；但健康本质上乃是这样存在于它里面的，——不是一个有意识的目的，却是一种不自觉的成就的过程。理智不只是有意识的思维。这个见解里面，包含着对自然、生命的完全的、真正而深刻的理解。

对自然的这种真正的理解，从两方面说已经不存在了：第一，由于机械论哲学，这种哲学永远只看到外在的原因（和外在的必然性），这些原因本身也仍是事物。天、冲击、力等等看来诚然像是内在的，但却不是出自自然本身，——不是出自物体的本性，而是一种添加上去的异己的附属品，如像液体里面的颜色；第二，神学的物理学把原因看作是理智，——自然之外的思想。至少在关于有机体方面，康德已把这个概念在我们中间重新唤起了。自然产物乃是本身就具有的目的，以本身为目的的目的，是一种自己对自己发生关系的行为，一种这样的原因，它有一个效果，这个效果却又是那个原因的原因，——如像植物。叶、花、根这些东西产生了植物，回到植物里面；它们所实现的，是早已作为普遍者、作为个别的种子这样的东西而存在的，——前后两者是相同的。自然本身就具有它的工具，这个工具也是目的。自然里面的这个目的就是它的理性，真正合理的东西。

第二，同样正确的是另一方面，即自然里面的必然性。对于纯粹外在的必然性，亚里士多德还有另一点批评。他这样说：“人们设想必然性是以这样的方式产生的，犹如人们以为一间房子之存在由于必然性，因为重的东西向下面，轻的东西向上面，各依其本性如此，因此基础和石头因为它们的重量就位于泥土下面，而泥土因为较轻，就位置较高，而木头因为最轻，就位置最高。”亚里士多德把这个关系这样规定：“房

子诚然非有这些”（材料）“不能筑成，但却不是为了这个”（关系）“的缘故”它才这样筑成。“在所有要成为某物（自身有一个目的）的东西那里，情形也是一样；它如果没有那依其本性乃是有必然性的东西，就不能存在，但它却不是由于这种东西才存在，相反地，这种有必然性的东西只是一种质料。必然的东西之所以是必然的，只是因为它是被假定的，而不是因为它是目的；必然性在质料那里，但目的却在根据里面。”或者：“必然性存在于自然物那里，因为自然物是质料及其运动；两者”——目的和质料（必然的东西）——“都必须视为原理，但目的是较高的原理”，高于质料。目的是真正的根据，是推动者，它无疑地必须要有那有必然性的东西，但却把它统治着，不让它为所欲为，就是说，把外在的必然性控制住。质料的原理在根据里面被转变了；目的就是这种必然性的颠复，借着它自然物就在目的里面保持自己。必然性乃是它的被分开的诸环节的行为的客观表现；盐基和酸乃是两个极端，它们的本质在这里乃是它们的关系的必然性。这是关于自然物的基本概念。

乙、另外所论述发挥的是失于自然的各种对象的概念——思辨的哲学的材料——：首先是关于运动，然后是关于空间，在这方面，亚里士多德驳斥了那种空虚的空间的假定，又驳斥了关于时间、变化、原素的过程的假定，他既不把这些原素看成是从同一种东西产生出来的，也不把它们看作固定不变的，而是认为它们乃是互相从对方产生出来，又转化为对方的，等等。关于这些问题，他的考察是很难懂而深刻的。他耐心地一一讨论所有的见解、问题，例如关于空虚的空间，关于空间是否有形等等。从对这些规定的研究中，就得出了那巩固的、回归到本身的规定性，那思辨的概念。对运动、原素，他都是这样耐心地考察；他经常把经验的东西引回到思辨的水平上。

（一）然后亚里士多德就转到运动的问题上面来；他说，“需要有一种讨论运动的自然哲学。”关于运动他这样说：“理解运动是困难的，”——最困难的概念之一。于是他着手去做这件难事；他一般地来把握运动，不单单是那在空间和时间中的运动，而且是那真实的运动。第一，他这样来规定运动，（1）“它是活动性，实效性（‘隐德来希’）。”这是一个熟知的字眼，在谈灵魂时已经提到，就是它乃是能力，是从可能性转化为实在性——；（2）但却不是作为实在的东西的一种实效性，而是“作为一种可能性的东西的实效性。”他这样来解释这一点。“按照可能性，铜是一个雕像，但那使它成为雕像的运动，却不是铜本身的运动，而是具有可能成为雕像的铜的运动。”第二，“因此这种活动性是一种不完全的（无目的的）活动性；因为那仅属可能的东西的活动性即是运动，这种东西乃是不完全的[无目的的]。”绝对实体则是活动性本身，是它的活动性的内容和对象。亚里士多德在这上面加以区别，他认为“推动者也被推动，”——这就是自然运动；“它被推动，这是它的作为运动的可能性的那方面。”它作为推动者，里面却并没有一个不动者，像我们在目的那里所见到的那样，——[目的]是作为存在者，亦即天的根据的；[反之，在这里却]有着这种对立的形式。但是他对这种

对立作了更详细的规定；这两个规定是在形式上互相对立的。第三，“运动在其中发生的東西，它的不动性是静止；因为，加于静止的东西本身上面的活动性就是运动，”——因为静止乃是被推动的可能性。“但是运动乃是在接触中发生的，所以它就同时被设定为被动的。”第四，“运动同时常常具有一种自在的目的，”（内容）[就是要变成]“一个东西，或一种质，或一个量，当它运动的时候，这乃是运动的原理和原因；正像那按活动性说是人的人，从那按可能性说是人的人，造出一个人来。”

“因此，运动是在被推动者里面，它是被推动者的活动性，从可动者那里取得的；但可动者也并不是有另外一个活动性，活动性是属于两者的。按可能性说，是可动的，按活动性说，却是推动者；但活动性乃是被推动者的活动性，所以只有一个两者所共同有的活动性：正如一对二的关系也就是二对一的关系，正如向上倾斜和向下倾斜乃是同一个关系，或者说，从特拜到雅典的道路也就是从雅典到特拜的道路，”——活动性。——“活动性和被动性原来并不是同一的，但在它们存在于其中的东西、在运动里面，它们乃是同一的。”（它是观念中的环节。）

“活动性既然是这个东西里面的这个东西的活动性，并且也是这个东西从这个东西取得的活动性，所以按照概念说乃是不同的。”——在这个东西里面，就是说在被推动者里面；从这个东西，也就是说从那被推动者本身，这个规定是永远转换着的。——然后亚里士多德谈到“无限”。

（二）亚里士多德说：“物理学家讨论场所空间，也同样是有必要的，”——在此处也出现许多的规定，其中有一般的空间，和作为场所的特定空间。“场所是不是一个物体呢？——它不能够是一个物体，否则，在同一场所就会有二个物体。它也不能够是这个物体的场所和所在地，因为如果是这样，同样的情形就会发生，即在同一场所就会有二个物体。作为这个物体的场所，它包含这个物体的边缘；现在，那被当作水的边缘的东西同时也就是空气的边缘。点作为这个物体的界限，与这个点的场所是无分别的；所以如果它不是点的场所，它也就不是界限的其他形式的场所，它也不属于一个个体（物体）。它绝不是什么原素，”普遍的物体性，“不是有体积的，也不是无体积的；因为它有大小，但却不是任何有体积的原素。物体的诸原素本身就是有体积的，但那没有体积的思想上的原素却没有大小。空间不是事物的质料，因为没有什么东西用它构成；空间也不是概念，不是目的，因为空间并不推动事物；……但空间却又是某种东西。”

亚里士多德这样规定空间：“空间是包容者的第一个不动的界限，作为第一个不动者……它包含着物体，但它却不能仅仅被规定为物体的界限；因为场所不单属于这个物体所有，而且也属于那包容者所有……界限作为界限乃是否定者，是能够有变化的；但场所却同时是不变的。”或者说，在思想上被设定的界限，当被扬弃时，——就是分立、差别，这就是界限。每个物体都在一个不同的场所，这就是它的差别；但同时

“物理学”，第三卷，第三章。

同上书，第四——八章。

“物理学”，第四卷，第一——二章。

同上书，第四章。

也完全没有差别存在，而是不动的连续性。

亚里士多德在讨论空间时只谈到上下，——而没有说到三度性，——这种上下之分是与作为包容者的天和作为最低下的地有关的。在一个物体外面有一个包容它的东西存在，则这个物体就是在空间中：“某物的包含者，就是此物的场所，而没有此物的内容。第一个场所既不是”（以前是，与天，即普遍的空间，是有区别的）“较大，也不是较小”——空间、场所、形状是不是——“可以与内容分开”？

从这里，亚里士多德转到关于空虚的空间的问题上面来，——这是一个古老的问题，关于这个问题，现在的物理学家们也还不能正确解决；其实，如果他们研究一下亚里士多德，他们可能就会有办法，可是，对于他们，正好像世界上根本就没有这种思想和什么亚里士多德存在似的。“空虚，按照人们普通的看法，乃是一个不包含物体的空间；又因为他们认为物体才是实存的东西，因此他们就称那其中什么也没有的为空虚的空间。空虚的空间的假定，特别根据：（一）人们认为它”——否定者——“乃是运动所必需的（因为一个物体不能在充实的空间里面运动，”物体运动所向的地方，一定要什么东西都没有）；（二）特别也在于：“物体受压缩时，物体的成分向着空虚的小孔挤进去，”——这是一个关于不同的密度及其变化的概念，按照这个概念，相等的重量具有数目相等的部分，但是为空虚所分开的，则有更大的容积。

亚里士多德很中肯地反驳这些理由。首先他指出：“充实的空间里面能够有变化，并且，即使在物体之间没有空虚把它们分开，它们也能彼此掉换位置。物体、液体和固体都一样，是由于那本来包含在他们之内的东西被赶掉而增加了密度的，正如当水被压缩的时候，其中的空气就被赶掉。”

（一）更深刻的是他反对“空虚乃是运动的原因”这种说法。第一，亚里士多德指出，“空虚其实倒会把运动取消，在空虚里面，会只有一个普遍的静止；它将完全不介意某物运动了多远，——在空虚中，是没有任何差别的。”……“空虚是纯粹的否定，没有任何物体，任何差别，——没有任何造成静止或向前进行的理由。反之，物体乃是作为有差别的东西才在运动中”——运动是一种积极的关系，而不是与什么东西都不发生关系。第二，“据说，必须在空虚里面才有运动，因为只有空虚才有退让，”但是，在空虚中并没有这样的事情；“由此，被设定的就不是一个运动，而是“一种向一切方向的运动，”——这将是全盘的毁灭，绝对的屈服，将没有什么东西留给物体，没有半点联系。——“再者，一个重量或物体由于两种原因，就运动得或快或慢，”即有一定的速度：“或者是因为它所通过的媒介（空气、水、土）是不同的；或者是因为运动着的东西本身由于较重或较轻而有差别。”（1）由于媒介密度的不同而运动的速度不同。“物体所通过的媒介，当其阻碍着物体时，乃是[使速度不同的]原因，——阻力最大的是当媒介向着物体相反的方向运动时（静止时阻碍便少些），那不易被分开的媒介，阻力也最大。

“物理学”，第四卷，第四——五章，第二章。

同上书，第六章。

“物理学”，第四卷，第七章。

速度的大小，与媒介例如空气和水的比重，成一定的比例；如果比重小二倍，速度就增加二倍。但是空虚对于物体却没有这样的比重关系。物体不能比空虚大若干，正如线不能比点大若干，除非线乃是由点集合构成的。空虚和充实是不成比例的。”（2）“至于那应该认为是物体本身所有的重和轻之间的差别，则是：经过相等的空间，重的东西比轻的东西运动得快些。但是这个差别只在充实的媒介中发生；因为那个较重的物体用它的力量把充实的媒介分开得快些。”（重的东西和轻的东西运动速度相等，纯粹的重、重量、物质——乃是一种抽象的观念，仿佛这些东西本身就是相同的，只是由于空气的偶然的抗阻才不同。）这个见解是极为正确的，并且特别足以纠正我们的物理学里面盛行的许多观念。

（二）亚里士多德 现在来到第二个问题，即关于比重的差别的关系。“很多人以为，因为有稀薄和浓厚，所以有空虚，”——稀薄和浓厚就是比重小和比重大；前者被认为是一个空疏的物体，后者是一个充实的连续体；——或者说两者的区别是由于密度的大小不同。“当气从水蒸发出来时，等量的水必定变成大小相同的气，否则就必定是因为有空虚的空间存在其间；因为只有借空虚的空间的假定，压缩和稀化才是可理解的。较为稀薄的东西就是那包含许多被分开的空虚的空间的东西。”——（1）“但是如果空虚是不能被分开的，”——它确是不能被分开的，因为如果能被分开那它身上就会有一种差别——，“也像空间是不能被分开的一样”（否则就有纯粹的空间，在纯粹的连续性里面，普遍的否定者，确实的否定者）：“那么，稀薄的东西就不能发生。”（2）“如果他们承认空虚的空间是不能分开的，但却以为物体里面有些空虚的东西”（渗透着空虚的空间）：“那么，就会有两个结果，（甲）只能承认向上的运动；因此轻的就是较稀薄的”，“所以火”，那永远向上运动的东西，“因此就是稀薄的”。（乙）“其次，空虚不能够是运动的原因，不能够有东西在它里面运动，而却是像革囊一样，把那贴近囊口的东西带上去。但怎么能够有一个会运动的空虚，或者会有一个空虚所处的场所呢？因为这个空虚的运动所指向的地方，就会是空虚的空虚了。……一般地说，正如在空虚里面不会有运动一样，空虚自己也不会运动。”

亚里士多德反对这种看法，提出了问题的真正的实质，一种大体上是想像中的对自然的看法。认为“对立物，如热和冷，以及其他的物理的对立，都具有同一种质料，并且从那个按照可能性”——（即以和今天所说的意义不一样的动能的方式，今天所指的是一种深度、程度）——“而存在的东西，生成了一种按照实在性而存在的东西；质料（是不可分开的，并且）不会变成别的东西，而是在数目上（量上）保持同一的东西，尽管它取得了一种颜色、热度、冷度。同样地，一个小的和一个大的物体的质料是同样的，当气从水生成时”（动态的、性质的变化），“质料是保持同一的；质料变成这个，不是因为它取得些别的东西，而是按照可能性它所是的东西，现在变成了现实性的东西。同样地，它从

“物理学”，第四卷，第八章。

同上书，第九章。

一个较小的变成一个较大的，或从一个较大的变成一个较小的。许多空气被压缩，由一个较大的容积变成为一个较小的容积，或是反过来，它被扩大了；——这单纯是可能性的变化，质料是保持不变的。热度的增加或减少以及热之变为冷，都是一样的（没有什么“热素”增加或减少）。所以同一的东西是既浓厚又稀薄，”——这是完全与一些物理学的概念不同的，这些概念认为在较密或较疏的东西里面，有较多或较少的质料，把比重的不同看作是质料的外在的加多；亚里士多德却是完全动态地来看这问题，不过不是像现在的动力学那样以较大的强度来解释，而是以作为普遍概念的真正的强度、可能性来解释。差别当然必须认为是大小的差别，但却不是增加或减少，不是质料的绝对量的变化。强度就是指力而言，指可能性而言；说“这是有强度的；”就等于说这现在是有动力的，有一个更大的可能性，它的现实性已被减少，——按亚里士多德说，是一个可能的（存在）。力量如果与质料离开，可能性就是一个思想物。强度再次向外面与别的东西比较时，就成为力、程度；因此大小就出现了。不论称为强度或广度，都是一样的：用较大的强度的热，不论较多或较少的空气都能够被加热到相同的程度，——或者说，同样多的空气，用较大的强度就能热得更厉害。

（三）时间。在研究时间的时候，亚里士多德说，“如果人们外在地来考察时间，就可能会引起人怀疑时间是否真的存在，或者会认为它差不多并不存在，而只是一种仿佛存在的东西。”——换言之，时间只是可能的。“因为时间的一部分已过去了，现在并不存在，另外一部分将要到来，现在也并不存在；但是由这些部分，却又构成了那无限的和永远存在的（真正的）时间。但是时间不可能由这样不存在的部分构成。而且，就一切可分的东西说，如果它存在，那么，它的一些部分或所有的部分也必须存在。而时间正是可分的东西；但它的一些部分却已经过去，另外的部分将要到来而还没有存在。因为‘现在’并不是部分。因为部分有度量，”即量的规定；但“现在”却是不可度量的。“整体必须由部分构成；但看起来”“现在”“和时间都不是由部分构成的，”——“现在”是不可分的，不是量的。“并且也不容易断定，‘现在’是停留着的呢，还是总在变成另外一个东西又另外一个东西的呢？”等等。“再者，时间不是运动，不是变化。因为运动和变化是发生在一个运动着和变化着的东西里面的，或者是发生在运动和变化所在的地方的，但时间却是到处一样存在的。此外，变化和运动是可以或快或慢的，但时间却不是这样。”

“但时间却又不是没有变化和运动的，”，——时间是运动的环节，是运动的纯粹否定性；“在我们感觉不到变化的地方，好像就没有时间，如在睡眠时。时间是在运动里面的，但却不是运动本身。”亚里士多德这样来规定时间：“当我们在运动里面注意到前前后后时，我们就说有时间；因此它这样显示出自己来，使得我们总把它当作另外一个又另外一个……，而且在这些之间，又再有另外一个作为中项。当我们设想到推论的两端与中项不同、而且灵魂把‘现在’认为包含两个环节，一先一后的时候，我们就说，这就是时间。用‘现在’来加以规定、并且被

视为根据的，我们就称为时间。反之，当我们感觉到‘现在’只是‘一’”（同时），“而不是在运动里面的‘先’和‘后’时，或者感觉到它本身，不把它当作早于或晚于某物时，对于我们就好像没有什么时间存在；没有运动，就没有时间。”（这是值得注意的，我们部分地感到“现在”，部分地想到先后。）无聊的感觉就是永远同一。“因此，时间乃是按照先后得出的运动的数目；它不是运动本身，只是当运动有数目时才有它。多量或少量是用数目来判定，大的或小的运动则是用时间来计算。但是我们把被计数的东西和用来计数的东西，都同样称为数目；但时间却不是用来计数的数目，而是被计数的数目，——是统一，是同一的，只当我们想着它是另外一个又另外一个时，才是不同的。……‘现在’正像数目的单位。此外，时间是由‘现在’而有联接（连续性）和区别[（分离性）]的。……‘现在’和将来是同一的（它们全是时间）；但就其为实存而言，则它又是不同于将来的。”“一”，作为普遍者，乃是僵化了的“现在”；它永远是同一的，——普遍性。

“‘现在’是时间的连续性，并且是它的分割，或者说是先后两个环节的划分。由此，它和点相同”（因为点也是线的连续性和它的划分，它的原理和界限）；“但‘现在’却不是像一个常存的点。因为‘现在’是按可能性划分时间的，”——“现在”乃是可分性，各环节只是思想上的环节；“就其可分性来说，它永远是另外一个。但同时它又永远是同一的；当我们把线加以划分时，对于我们的思想，永远产生了另外一个点、再另外一个点；但就其为‘一’而言，就只有一个点。因此，‘现在’按照可能性说，既是时间的划分，又是先后两者之间的界限和统一，”——作为一个划分的一般的点，而这个一般的“一”当其为实在时，它只是“一”；但这个实在不是一个静止的“一”，而却永远永远是另外一个，——所以个别性包含着普遍性在自己里面，作为自己的否定性。“但它却又是同一的，而且在同一意义上又是划分和联结，”——在同一关系里面，被设定者的绝对反面直接地存在着；相反地，在空间那里各环节不是被设定为实存的，而是在它里面才出现这个存在及其运动和矛盾。因此，依照亚里士多德，理智的同一性丝毫不是原理；同一性和非同一起性对于他乃是相同的。时间乃是：第一，“现在”只是现在，第二，过去和将来是与“现在”不同的，但它们也必然地联接着，“现在”不是没有先和后的，先后乃是知觉：第三，因此，先后联接为“一”，即“现在”，它乃是它们的界限，就是说，是它们的结合和划分。

丙、接着，亚里士多德转到关于实现了的运动或变化，即物理的过程这个问题上面来。

（一）在亚里士多德所探讨的另外许多细节中，我将只提出他关于推移和关于变化与运动的区别这几点。“在运动里面首先有一个推动者，再有一个被推动者、一个时间、运动的所在地；此外，有运动所要去的東西，所自来的东西。因为一切的运动都是从一物来向一物去；因为第一个被推动者，和运动所向着去的，和运动所自来的，并不相同：例如，

“物理学”，第四卷，第一章。

同上书，第三章。

“物理学”，第五卷，第一章。

木材、温暖、寒冷。”前边所谈的是纯粹的运动，这里所谈的乃是事物里面的运动。“运动是在木材里面，不是在形式里面，因为形式、场所和大小既不运动也不被推动：但”（依它们出现的次序），“却有被推动者、推动者和运动所向着去的东西。变化的名称是按照终点而不是按照起点来定的。因此，‘消灭’乃是变为无，虽则那消灭的东西是从实有的东西开始变化的；发生则是从无到有的变化。”这个见解的意思是：变化乃是在真正实在的东西身上的运动；因此那最初的、观念性的变化，乃是本然的运动，只有那种正在成为实在的东西的运动才称为变化；这就是说，正是以终点的关系，而不是以起点的关系，才称为变化，——因为这个起点正是变化还没有实存，而仍然只是运动的地方。

（二）此外，运动和变化的区别还有另一种形式。亚里士多德把变化区分为四种：“或是从主体变为另一个主体；或是从非主体变成非主体；或是从非主体变成主体；或是从主体变成非主体。第一，从非主体变为非主体的那种变化，”在作全面的分类时，虽然可以有它，但它“绝不是变化，”它纯粹是思想中的东西；“因为它不包含任何对立，”但却是臆想的东西、思想、非主体的环节，而亚里士多德所考虑的则是真实的现象。第二，“从主体到主体的变化，乃是本然的运动；”在那里推移着的东西仍然保持同一不变，——没有什么真实的东西变为别的东西，变化纯粹是形式上的。第三，“从非主体变为主体乃是产生。第四，从主体变为非主体乃是消灭。”现实化的运动（变化）和纯粹形式上的运动之间的区别，是值得注意的。

（三）从这里他（“物理学”，第四卷）转而考察芝诺关于运动和变化的辩证法——关于无限可分性——，这是上面我们已谈到过的。亚里士多德提出共相来解决这问题：运动和变化正是这个矛盾，正是那个自己与自己对立的共相；使运动和变化的环节得以解除的那个统一性，不是一个无。不是没有运动和变化；而却是一个具有否定性的共相，否定者本身又再被设定为肯定者，——这就是可分性。

（四）为了反对原子及其运动，亚里士多德又说道，“不可分的东西是没有运动和变化的；”他以与芝诺相反的方式来论证。[芝诺从原子的不可分性来反对运动，亚里士多德从运动来反对原子。]芝诺说，只有简单的、不可分的存在，没有运动。亚里士多德说了同样的话来反对原子：原子是单纯的、不可分的存在，因此，原子不能有变化，要是变化，原子的假设就绝不是真理。变化不能发生于原子本身，也不能从外面的冲击得来；原子本身自在自为的运动是没有真理性的。

（五）变化的纯粹观念性，或者说，变化完全属于形式。这一个规定也是重要的：“变化的东西才是感性的、可感觉的；形式和形状、习惯（习性，如像德性和邪恶）是不变化的。形式等出现或消失于一物之上；但出现和消失的东西并不变化。”或者说，变化的内容是不变的；变化作为变化只是在于纯粹形式上面。“习惯或为德性，或为邪恶。德性乃是某物实现其本性时的一种完成、一种目的的达到；邪恶却是此物

“物理学”，第六卷，第一章。

据米希勒本，第二版，英译本，第二卷，第一七四页增补。——译者

的消灭或挫折。德性和邪恶并不是变化，它们只是出现或消失。”或者说，区别成为存在和不存在的区别，——感性的区别。

(六) 第一个真实的或物理的实存的运动。从这些概念，亚里士多德现在进而讨论实在。第一，“运动的第一个实体本身是不运动的；”第二，“绝对的运动是圆周运动。这种运动是不包含对立的。（一个无限的直线运动乃是一个空洞的幻像，因为运动必然是向某物，——向一个目的。）因为从乙向甲和从甲向乙乃是一样的；而运动是必须按照其起点和终点来考察的。”有一种看法，认为天体如果不是偶然走进了太阳的吸力范围，本来会自由地以直线向前继续运动：这是一种空洞的想法。亚里士多德指出，“整个天既不是产生出来的，也不会消灭，而是永远是一个天：在永恒的时间里面，是既无开始也无终止的，正相反，它是把无限的时间包含在自己本身里面的。”所有其他的见解都是感性的，这些见解以为是在谈论本质的东西，但却只看见感性的表象；在这些表象里面永远存在着它们以为已经排除了的那些东西。第一，产生的发端——以前是空虚——正是那静止的、自身等同的东西；这就是说，是永恒的质料，不是产生出来的，是被设定为存在于产生之前的。第二，在产生之前没有什么东西存在（这一点他们绝对愿意承认），只有在产生时才有某种东西；这就是说，运动是和某物联系在一起的，——有现实的地方，才有运动；但他们不把那个空虚的、自身等同的、永恒的物质和这个“无”集合在一起。

(七) “那具有这种”绝对的“圆周运动的东西，既不是重，也不是轻。因为所谓重的东西乃是向下运动的东西，所谓轻的东西乃是向上运动的东西。”在现在的物理学里面，天体却是具有重量的，而且本来会投奔到太阳上面，不过因为有一种别的力量影响它，才没有这样做。如上所述，“天乃是不去消灭的和不被产生的，没有增大和减小的，没有任何变化的；……天与土、火、空气和水不同；天乃是古代人所称为以太的东西，是最高地方，在无限的时间里作永恒的运动。”但亚里士多德这种经验的罗列开始愈来愈显著了。

(八) 这好像就是那永恒的物质，在我们上面对天的看法中，它没有被明确地规定出来，而是依然如故。亚里士多德指出，“原素不是从一个物体产生出来的，而是从彼此产生的。因为在产生时，它们或是从一个无形的东西，或是从一个物体产生出来。如果是从一个无形的东西，则这个东西必然是那特定的形体的空虚；因为空虚正是那个直接的无形体。但原素也不能是从一个物体产生的，因为如果是这样，这个东西本身就已是一种有形的原素。”因此只剩下一个可能，就是原素乃是从彼此产生出来的。应该注意，亚里士多德所理解的发生乃是实在的产生，而不是从普遍到个别性的推移（他根本不考虑普遍者如何本身就包含着

“物理学”，第七卷，第三章。

同上书，第八卷，第六章。

同上书，第八——九章；“论天”，第一卷，第四章。

“论天”，第二卷，第一章。

“论天”，第一卷，第三章。

同上书，第三卷，第六章。

否定者；否则普遍者就会正是绝对的质料，它的普遍性作为否定性就被设定，或者就是实在的）：正相反，他所说的产生乃是从一个一定的物体的产生，不是从它的根据产生，而是从它的对立物本身的产生。

（九）四种原素的演绎。从这里，他来到原素的问题上面，作了一种关于它们的产生的演绎。这是值得注意的。亚里士多德用下列的方式证明应该只有四种原素。他从重和轻（吸引力和离心力）出发，这两者乃是根本的规定。“物体在运动中或是向上，或是向下，——或是轻，或是重，并且不是在关系中（相对的）才如此，而却是绝对的轻和绝对的重，——前者向上往天的极限，后者向下往中心。”“在这两者中间，还有中间的、它们以外的别的东西，其相互间的关系也如它们一样。前面那一种的两端为土和火，后面这一种是空气和水；”“空气和水两者一重一轻。”“水浮动于除土以外的一切东西之下，空气浮动于除火以外的一切之上。因此，现在就有了四种物质，不过是四种具有共通之点的物质；特别是因为它们乃是从彼此产生出来的，但却有其各别的存在，”——此地他没有提到那种以太。第一，应该注意，亚里士多德完全没有现在所流行的那种关于原素的概念，即以为原素必定是简单的；因此，当人们指摘我们把水、火等作为原素时，他们实在是太聪明了。存在物的这种简单性、这种简单的规定性乃是一个抽象，是没有实在的；红色，——不是什么真实的东西，——在这个意义上就是简单的，是一种抽象。可是环节必须本身就具有突在性，作为对立物的统一，它必须是可分解的。因此亚里士多德以为原素（像在我们所已见过的亚里士多德以前的哲学家那里一佯）是从彼此产生出来的，却不把原素当作有不可破坏的简单性；因为简单的东西是不能有什么运动和变化的。在这里，他完全不知道由部分所构成这个贫乏的概念，他大力地反对这种概念，譬如，当他谈到阿那克萨戈拉时。当氧被认为已不再作为氧存在于中和物里的时候，[按指近代物理学中]“中性”这个概念并不是被理解为作为统一性的普遍性。在这里却是一种原素到另一种原素的转化，和我们那种把火、空气等等当作只是绝对地和本身同一的物理学，是完全对立的。第二，这些根本规定并不是详尽无遗的。

（十）与运动有关的实在的过程中的诸环节。我还要提到的是，亚里士多德最后转到“可感觉的物体的原理”这个问题；——这里涉及在过程中的原素，而以前只谈到它们的静止的特性。他排除开那有关视觉、嗅觉等等的诸关系，着重考察那些有关重轻的感觉，而忽视对视觉嗅觉的考察。重和轻是根本的规定，视觉嗅觉在感觉中乃是有差别的，——重和轻是本身就如此，视觉嗅觉则是对于他方[按指人]才如此。“热和冷，干和湿”他认为就是这些原理。——为了说明在可感的关系中各原素的推移转化，他说：“四种东西，四种原素（原理）之间原来能

“论天”，第四卷，第一章。

同上书，第三章。

同上书，第四章。

同上书，第五章。

“论天”，第三卷，第四章。

“论生灭”，第二卷，第二章。

够有六种关系，——但在这里，对立的東西不能够被结合，——湿不能和干结合，冷不能和热结合。因此，就得到四种关系：(1)热而干；(2)热而湿；(3)湿而冷；(4)干而冷。而这些结合就依次成为那些最初的原素；因此，火就是热而干的，空气就是热而湿的（水蒸汽），水是冷而湿的，土是冷而干的。”从这里，他就使得“原素之间的互相推移”变成如此可理解了。“产生和消灭乃是从对立面中来，到对立面中去。所有的东西彼此之间都有一种对立；”一切的东西，对它的对方的存在来说，就是非有，其一和其他乃是实在性和可能性的关系。“在这几种原素里面，有些原素包含着相同的成分。从火生出空气，因为它们共同有热的成分；而当空气里面的湿被克服，则火就生出来。反之，在那些彼此之间没有共同的成分的原素那里，如像在土（它是冷而干的）和空气（它是热而湿的）那里，变化就要来得慢些。”原素彼此之间的整个推移、自然的过程形成一个圆圈式的变化过程。这种说法是不能令人满意的；既不能说明所有的个别事物，又不能把其余的东西概括成一个整体。

事实上，亚里士多德现在已经转到“气象学”上面，在考察着一般的自然过程了。不过，这里我们已经到达他的止境了。这里在自然的过程里面，简单的规定本身：——这样的逐一进行规定的方式——再没有什么效用了，完全失去了意义了。因为正是在实在的过程里面，这些特性、这些一定的概念，总是失去它们的意义而变成它们的反面，——在这里正是这些无关重要的系列总被凑拢在一起并结合起来。在规定时间和运动时，我们确实看到亚里士多德自己把对立的規定这样结合起来。但是，运动的真正的性质应该把时间和空间包括在自身之内，应该表示出它怎样是它这些实在的环节的统一，怎样通过时间空间来表达运动，——即观念的东西如何达到现在性。而现在下面这些环节如湿、热等等，则更应该归结到过程的概念之中。但是，感性的现象在这里倒开始占上风；经验正有这种孤立方式的性质，使彼此脱离关系。经验现象超过了思维，思维虽仍把所有权的印记烙在经验现象上面，但却再不能渗透经验现象，因为经验现象已退出思想的领域，而时间、空间和运动当时则还在[思维的领域中]。

亚里士多德的宝藏，许多世纪以来，差不多完全不被人知悉。

“论生灭”，第二卷，第三章。

同上书，第四章。

三 精神哲学

另一方面是他的精神哲学。这里，在一系列我将举出来的著作里，亚里士多德把精神哲学也区分为一些特殊的科学加以发挥。首先，他那三卷“论灵魂”部分地是考察灵魂的抽象的一般性质，不过只着重在反驳他人的见解，但以很艰深而思辨的方式讨论灵魂自身的本性；不是谈灵魂的存在，而是它的活动的特定方式和可能性——对于他，这才是灵魂的存在和本质。这样，我们就有了他的这些关于特殊问题的著作：“论感觉和可感觉的东西”、“论记忆和回忆”、“论睡眠和醒”、“论梦”、“论占梦术”，还有一部“相面学”；正如在自然现象那里一样，在精神现象这方面，亚里士多德也没有轻视任何经验事实和现象的考察。——关于实践方面，他同样关心地为家长们写了一部“经济学”的著作；然后，对于一般人他写了一部关于道德的著作，“伦理学”，其中一部分是讨论最高的善、绝对的目的，一部分是关于个别的美德的学说，——几乎总是很思辨的，并且带着健全的常识。最后，在他的“政治学”中，他从经验方面陈述了主要的国家的法制和各种不同的国家的法制，并对这些不同的法制一一讨论；在他的关于政制的理论中，他举出那些最重要的国家；不过我们没有得到他这方面的所有著作。

在另一方面，还有他的抽象思维的科学，一部被称为（“工具论”）的“逻辑学”，它包含几篇著作，——它们是各个时代逻辑学著作的源泉和教科书，这些著作部分地只是亚里士多德著作的特殊的发挥，因而就变成为无生气、无味、不完全而且纯粹形式化的；——关于这些作品，最近康德也曾说过，自从亚里士多德以来的逻辑学，正如欧几里德以后的几何学一样，乃是一种完成了的科学，它再没有获得什么改进和变化。

1. 心理学

刚才已说过，他的关于灵魂的学说，不是讨论所谓形而上学方面，而是讨论灵魂的活动的方式。在关于灵魂的学说这方面，我们不应该期待从亚里士多德那里找到一种灵魂的形而上学。因为那种所谓形而上学的考察，乃是把灵魂真正假定为一个东西，并考察它究竟是一种什么东西，它是否是一个简单的东西，等等。亚里士多德的具体的思辨的精神，是不花费在这样抽象的问题上面的；他和这些东西是离得很远的。大体上说，亚里士多德这里也同样是提出一系列陆续出现的规定，它们也不是按照必然性被结合成为一个整体；但是，每一个规定在它自己的范围内，却是被又正确又深刻地把握了的。

首先，亚里士多德提出一般性的说法：“从一方面看来，灵魂好像应该被认为是可以脱离躯体而独立的，”这就是说，它是能够有自由的，“因为在思维中，它是独立的；但从另一方面看来，它也好像是不能脱离躯体的，因为在感情中，它是如此不可分地和躯体联在一起；感情显得是物质化了的思维或概念，”——是精神的物质形态。在这上面，亚里士多德所认识的关于灵魂的双重观点就给合起来了，这两种观点是：

“论灵魂”，第一卷，第一章。

纯粹理性的或逻辑的观点和物理的或生理的观点，这两种观点，直到今天，我们还能看见它们齐头并进。“按照一个观点，例如‘愤怒’就会被认作渴望报复或类似的东西；按照另一观点，愤怒就会被当作人的心血上升或热度上升；前者就是对愤怒的理性的观点，后者则是对它的物质的观点。正如有人把房子规定为遮蔽风雨的东西或其他的东西，另外的人则把它认作由木石所构成的东西；其一是举出了该物的规定和形式（目的），另一则是举出它的质料和必然性。”

亚里士多德进而更详细地“规定灵魂的本质”，他提起了三个环节。他说，“有三种存在，（1）质料，这并不是自为的东西；（2）形式和共相，乃是使得某物之所以成为‘此物’的原理；（3）一种以质料为其可能性、而形式（理念）则为其活动性（实效性，‘隐德来希’）的存在，”在这里，质料不是作为质料而存在，而只是潜在的。“灵魂作为物理的有机的形式，乃是实体，这种有机体按其可能性是具有生命的；它的（理念）是‘隐德来希’，由于这个，它是一个具有灵魂的物体。这个活动性以两重的方式出现：或是像知识，或是像直观（理论）。灵魂在它存在时，或者是醒着，或者是睡着；醒相应于直观，睡却相应于占有和不活动。就产生说，第一性的东西乃是知识，”即意识，它是属于形式的，其最高的方式即是思维；——“因此，灵魂乃是物理的然而有机的物体的第一性的活动性。”就是在这方面，亚里士多德把“隐德来希”作为灵魂的定义。

然后，他来到肉体 and 灵魂的互相关系这个问题上面。“因此（因为灵魂是形式），我们就不应该问灵魂和肉体是否是同一的”（我们不应该说它们是同一的）；“正如我们不应该问蜡和它的形式是否是同一的，即根本上就不应该问质料及其形式是否是同一的，”——这里不是同一与否的问题，那是唯物论。“因为同一和存在这两个词，是被用在许多种意义上的。”事物及其各种属性，主词和谓词；例如，房子是一个东西，是由许多部分组成的。同一性是一个完全抽象的、因此是肤浅而空洞的规定；“但本质的存在却是活动性（‘隐德来希’）。”就其存在方面来说，它们的地位不是相等的，那真正有价值的存在只有“隐德来希”才具有；同一性只能作为这种“隐德来希”来理解，——这是我们的理念。前一个问题乃是一个肤浅的问题，在其中质料和形式被认作两个东西；这样就失掉了问题的本质，应该问的却是：活动性和它的机构是不是同一的？

这个关系的更明确的解释。“灵魂是实质，但只是按概念来说的实质；或者说，形式、概念在这里是存在本身、实质本身。例如，如果一个物体，像一把斧头，有作为斧头这样一个形式作它的实质，那么，它的这个形式就会是它的灵魂；而如果它不再具有这个形式，那么它就再也不是一个斧头，而只是留下一个虚名。但像斧头这样一个物体的形式和概念，却不是灵魂；灵魂乃是另外一种物体的形式，这种物体在本身里面具有运动和静止的原理。”斧头不具有自己的形式的原理在它自身里面，它不把自己作成一把斧头；或者说，它的形式、概念不是它的实质本身，——它不是由于自己而活动的。“如果眼睛是一个独立的生物，

那么，视觉就会是它的灵魂；因为视觉按照眼睛的概念说就是眼睛的本质。而眼睛作为眼睛，却只是视觉的质料；如果失去了视觉，眼睛就只留下一个虚名，像一个石头刻的眼睛或画的眼睛那样。”如果我们问：眼睛的实质是什么？人们会说它是神经、眼液、组织等等；亚里士多德却正相反，说视觉是它的实质，神经等物不过是空名而已。“在部分，情形是如此，在全体，情形也如此。不是那失去了灵魂的东西，而是那具有生命的东西，才有生存的可能性。因此，种子和果实按其可能性乃是一种物体。正像劈削”（斧头）、“视觉一样，醒乃是基本的活动性（实效性）；有形体的东西却只是可能性，”不是现实性，——灵魂乃是它的存在，它的“隐德来希”，它的实质。“但是按照这个关系，那（活的）“眼睛乃是视觉和眼珠”（后者只是可能性）的统一，“同样情形，生物也是灵魂和肉体，两者也是不可分离的。（因此，有一点还是不明确，就是灵魂之为物体的活动性，是否如舵手之于一只船那样。）”实质是活动的形式；（质料）只按照可能性才是实质，并不是真正的实质。这是一个真正思辨的概念。

“因此灵魂作为运动的原理，作为生物的目的和存在（实质），乃是原因，”乃是产生者；——目的因，即是自己规定自己的普遍性。“生命是生物的存在；生物就是这个存在。再次，灵魂乃是依照可能性而存在的东西的实存的概念，”——正因为概念是那依可能性而存在的东西的“隐德来希”；“隐德来希”的关系是：它按概念说乃是实质，是活动性。“也是目的；自然正像思想一样，是为了某种目的而活动的，[在生物中这个目的就是灵魂。]因此躯体的所有各部分都是灵魂的工具，”[是为了灵魂而存在的。亚里士多德就这样指出灵魂是运动的原因。]可能性、质料只是潜在的，——无机世界。

亚里士多德现在进而指出，“要按三个方面来规定灵魂，即营养的灵魂、感觉的灵魂和理性的（思维的）灵魂，相应于植物的、动物的和人的生命。营养的灵魂，当单独存在时，是属于植物的，——植物性的灵魂；如果它同时还能感觉，就是动物的灵魂；如果既是营养的，又是感觉的，并且也是理性的，那就是人的灵魂。”因此，人把植物的性质和感觉的性质都结合在自己里面；这个思想已被近代自然哲学用这样的话来表达，即：人也是动物和植物。这个思想是针对着那种把这些之间的差别形式互相割裂分开的倾向的。在近代对于有机物的考察中，这种差别又被提出；把这两方面加以区别，是很重要的。“问题在于：作为部分，它们能够分离到如何的程度？”

至于这三种灵魂的关系怎样的问题，——姑且称它们为三种，虽然这样区别是不正确的，——关于这一点亚里士多德完全正确地说道：“不能够找到一个这样的灵魂，可以具有这三种灵魂的共同性质，并能够在一定的简单的形式中适合于这些灵魂中的任何一种，”作为不同的存在的部分。这是一个深刻的意见，它使得真正思辨的思维与纯粹逻辑的形式思维区别开来。“正如在几何图形里面，只有三角形和其他的特定的

据米希勒本，第二版，英译本，第二卷，第一八四页增补。——译者

“论灵魂”，第二卷，第四章。

“论灵魂”，第二卷，第二——三章。

图形，”如正方形、平行四边形等等，“才是实有的。因为，共同的东西只是图形：但是这个有共同性的普遍的图形，却是不存在的，”不是什么真实的东西，而是无，是空的思想物，且是一个抽象。“反之，三角形是第一个几何图形，是那个真实的、普遍的东西，它也出现在四边形等等里面，”——几何图形都可归结到最简单的规定上面。从一方面说，三角形是作为一个特殊的图形而与正方形、五边形处于同样位置的；但是，——这是亚里士多德的中心思想，——它是那真正的几何图形，那真正普遍的图形。“具有灵魂的东西的情形也如此。营养的、感觉的灵魂也在理性的灵魂里面；”——并且人们决不可去找寻一个抽象的灵魂。“营养的灵魂是植物的本性；这个植物性灵魂——最初是作为活动性的形式——却也是在感觉的灵魂里面的，不过在那里它只是按照可能性而存在的，”——在那里它只是潜在的，只是一般的。植物性的灵魂对于感觉的灵魂的关系只是作为 *potenti*（潜在性），只是作为一个观念性的东西，附居在感觉的灵魂里面，正如谓语之于主语。同样地，感觉的灵魂对于思维的灵魂的关系也只是像谓语对于主语的关系。“理性的灵魂里面，又包含着其他两者，”不过只是作为它的对象，或者作为它的可能性，——只是作为潜在。不应把这个潜在放得太高，像在形式的思维中所遇见的那样：它只是潜在性、一般性、可能性；反之，那自为者本身则是那向自身的不断的回归，能力和“隐德来希”便是它所具有的。也许我们还可以更详细点来把这个名词加以规定。例如，当我们谈到客观的东西，谈到实在的东西、灵魂和物体、能感觉的有机体和植物性时，我们就称有形体为客观的东西，灵魂为主观的东西。因此客观的东西只是可能性，只是作为潜在的东西；自然之不幸就在于只是潜在的概念而不是自为的概念。在自然物里面，在植物里面，也仍有“隐德来希”；但整个植物界的范围只是一个客观的东西，在更高的范围里它只是一个潜在。这个潜在又显出是理念发展中的实在，它有两个方面，两条道路；共相本身已经是一个实在的东西。亚里士多德的意思是说，那一个本身不存在，或者说本身不是一个类的东西，乃是一个空洞的共相。事实上，所有的共相都是作为特殊的东西，作为个别的存在，作为为他物而存在的时候，才是真实的。那一个共相却是这样真实，以致它自己不必进一步变化就已经是该共相的第一个类；当它得到进一步发展的时候，它已经不属于这第一个类，而根本就是实现的原理了。这就是亚里士多德的一般的规定，是很重要的，如果加以发挥，就会导致对于有机体等等的真正的见解。

甲 “营养的灵魂就是灵魂的概念，”或者说就是有机体的概念；这个概念，就它本来的样子，不带进一步的规定，“这个普遍概念就是植物的生命。”因此，依照亚里士多德，植物性灵魂就是灵魂本身的普遍的概念。——亚里士多德谈到营养时所说的话，即“是不是相同的东西吸收相同的东西作营养，或者吸收对立的東西，”这是无关重要的。

乙 他关于感觉所作的规定，是更饶兴味的，关于这一点我将引他的一些话来谈一谈。“感觉一般地乃是一种可能性，”——我们会说它是

指三角形。——译者

“论灵魂”，第二卷，第四章。

一种接受的能力；“但是这种可能性，”或者说接受的能力，是不应当理解为一种被动性的，“它也是主动性。被动性和主动性是同一东西；”或者说“被动性本身有二种方式。被动性或者是指被对立物所毁坏、消灭；另一种意义则是指通过那依现实性而存在的东西，接受了那依可能性而存在的东西。这样，在知识的获得中，就有一种被动性，因为有一种向着相反的习性的变化发生；但却另有一种被动性，在其中那只作为可能性而被设定的东西被接受了。有一种剥夺性的变化，和一种影响到本性和持久的活动性（力和习惯性）的变化。因此，前一种的感觉主体中的变化乃是由于感觉的产生者引起来的”（在感觉里面，人们把变化和所发生的事，与产生感觉的东西区别开来，这样，在感觉里面就有一种被动性）；“但一旦感觉被产生之后，感觉就像知识一样被占有了，”——所以同样有一种主动性。因此，有两个方面：一方面为被动性，而另外一方面就是感觉为灵魂所拥有；“而且按照”这个方面，“按照主动性，感觉就成为像认识那样的东西。”从外面来的影响，被动性，乃是在先的；但这以后就出现了主动性。“但差别在于，那引起感觉的是在外边，其原因是：感觉的活动总是指向个别事物的，相反地，知识活动则是指向共相的；但共相在某种程度上乃是作为实体而存在于灵魂本身中的。因此每一个人只要自己愿意，就能够思维，”而正因为如此，思维就是自由的。“感觉却不能由他作主，感觉时必须要有被感觉的东西存在才成。”

这是一种完全正确的对待感觉的观点。（1）感觉是有它的被动的一面的，不管人们如何由此进一步发展到主观唯心论或别的什么。我们发觉我们被决定，——我发觉我受了决定，或者说，为外界所决定；至于是主观地或是客观地被决定，这是没有分别的，——在两种情形中，都包含有被动性这一环节。莱布尼兹的单子是一个与此相反的观念；单子是一，是一个原子、一个个体，在本身里面发展出一切；每个单子、我的手指的每一点，都是一个完整的宇宙，在其中一切自身发展其自身，——不与其他单子发生任何关系。这看起来是主张最高的唯心论的自由。但以为我之中的一切都是从我自己发展出来，这种设想是没有什么用处的；因为就是这样，那在我自己之中发展出来的东西，也仍是一种被动的东西、不自由的东西。亚里士多德承认了这个被动性的环节，并不就此落后于唯心论；感觉，就一方面来说，永远是被动的。最坏的是那种唯心论，它认为精神的被动性或主动性系于所与的特定内容是内在的抑是外在的。——仿佛感觉里面也有自由似的；其实感觉乃是局限性的范围。（2）当感觉、光、颜色、视、听等等东西是从理念的立场被把握时，那又是另一回事了；因为此时就会表明，它们乃是由理念的自身规定所建立的。但是，当我作为个别的主体而存在时，又是另一回事，此时，理念在我之中只是对我这个个别的人而存在；其中就有有限性、被动性的观点。

亚里士多德继续谈下去说：“一般说来，区别就在于可能性有双重意义；例如，我们会说一个孩子能够成为一个战士，又说一个成人能够成为战士”（后者具有成为战士的有效的能力）；“感觉者的性质是这

样的：被感觉者”（不是事物）“实际上是怎样，感觉者就在可能性上是怎样。因此感觉者乃是被动的，因为它不是[与其对象]相同的”（和它自身不处于统一中）；“但是在获得了印象之后，”即感觉了之后，“就成为相同的，而且和对象变成同一。”在感觉之后，感觉的对象变成相同，而成为和感觉者一样。这是反作用，是主动的采纳，——是接受性中的主动性，这是把感觉里面的被动性扬弃的主动性。这样，它就成为和自己一样；虽然它好像是受到一种影响才成为那样，它却建立了这种和自己的等同性。主观唯心论说：没有什么外物，它们只是我们自身的规定物。就感觉的情形来说，这是应该承认的。在感觉活动中，我是被动的，感觉是主观的；它是我自身里面的存在、情况、规定性，而不是自由。不论感觉是外在的，还是在我之中的，都没有什么关系，总之，感觉存在着；活动只是在于把这个被动的内容变成为它自己的东西。

在讨论感觉时，亚里士多德用了那一个著名的比喻，这个比喻常常引起许多误解，因为人们把它理解错了。他是这样说的：“感觉是采纳被感觉的东西的形式而不要它的质料。在感觉里面，只有形式达到我们而没有质料。当我们作实际活动时，例如当我们饮食的时候，情形就不一样。在实践里面，一般地我们是作为个别的个体而活动的，而且是作为在一定的存在里面的个体，本身就是一个物质的一定的存在，——我们与物质发生关系，而且是以一种物质的方式发生关系。只有当我们是物质的时候，我们才能够这样做；这就是说，我们的物质的存在进入活动中。在理论活动中，我们却不是作为个体、作为感性的东西、作为物质来对付物质的。影响作用则正是假定物质的接触；反之在采纳形式时，物质则是被除开了的，不再是一种对物质的积极的关系，物质不再是一种积极的、能够作出反抗的东西。形式是作为共相的对象；因此，在感觉中我们只对形式发生关系，把它采纳过来而不要物质，正如蜡块只把带印的金戒指的印记接纳到自己身上，不取黄金本身，而只纯粹取其形式。”因此我们一般地把感觉称为感性印象，在这个比喻后面，一方面隐藏着一种粗糙的表象，一方面很不确定，缺乏任何概念。我们不应该死抓住这种比喻。这不外是一个形象化的例子，企图用它来说明在被动性里面感觉的被动性只是相对于纯形式而言，企图说明这个形式在灵魂里面找到个一个位置，——而且，它之如此，并不像带印戒指的形式对于蜡块的关系那样；也不是像在化学反应里面那样，“在质料上，一物为他物所渗透，”——或者说，亚里士多德又指出，“因此，植物就不会感觉。”

人们老是粗野地停留在比喻的粗糙状态中。当人们单纯抓住这个比喻并拿它转而应用于灵魂上面时，人们就说：灵魂的情形和蜡块一样，——表象、感觉，一切都只是印进灵魂里面去的；灵魂是一块白板（*tabularasa*），它是空白的，外物在它上面加上一个印象，正像带印戒指的质料作用于蜡块的质料一样。于是人们说：这就是亚里士多德的哲学。同样的情形也发生在其他大部分哲学家那里。当他们举出一个感性的例子想说明某种东西时，每个人都懂得这个例子，把那个比喻的内容的所有各方面都接受过来，——好像这个感性的关系中所包含的一切

都同样适用于那种精神的关系似的。第一，在蜡块的比喻中，有关系的只是这一方面：在感觉中只有形式被采纳，只有形式对于感觉的主体才存在，只有这个形式达到了主体；比喻只在这一点上。构成这个例子和灵魂的情形之间的区别的主要情况，却被忽略了。没有人想到：在那个例子中，刚好是事实上蜡块并没有采纳带印戒指的形式；这个印记仍然是一个外在的图形，是蜡块上的一个形状，却绝不是它的本质的形式。要是这个形式是它的本质的形式，那么它就会不再是蜡块了。反之，在灵魂那里，灵魂是把形式本身吸进了灵魂自己的实质之中，消化了它，以致灵魂本身在某种程度上乃是所有感觉对象的总和；正如上面所说的，如果斧头是一个自然物而斧性是其规定中的形式，那么这个形式就会是斧头的灵魂了。蜡块的例子中所表现的相似之点不过是：只有形式达到灵魂；第二，但是这个比喻却是毫不牵涉到这一点，即带印戒指的形式对于蜡块是而且仍然是外在的，灵魂和蜡块一样，本身没有什么形式。灵魂无论如何也不应该是被动的蜡块而从外面获得种种规定。灵魂是形式，形式是普遍的东西，而普遍的东西的采纳，是和蜡块采纳他物的形式不一样的。采纳同样是灵魂的一种活动；感觉者被烙上印象之后，它就扬弃了被动性，同时脱离被动性。——亚里士多德说，“精神保持自身以对抗质料，”——并不是像化学物品一样；就是说，它抗拒属于质料的东西，排开它，而只与形式发生关系。在感觉里面，灵魂当然是被动的；但是它把外面的物体的形式变成它自己的东西，——它与这一抽象的环节相同一，只因为它本身就是共相。

（绝不应该恭维感觉，并在下面这一点上建立一种唯心论的思想，即没有什么东西从外面来到我们这里，如像费希特那样，认为当他穿起外衣或者仅只看看外衣时，他是部分地制作了这外衣。个别事物在感觉中乃是意识的个别性的范围；个别性在其中可以以一个事物的方式而存在着，也可以以其他事物的方式而存在着，而它的个别性乃在于其他的东西乃是对它而存在的。）

感觉活动的这种性质，他以下面的话来进一步加以解释，对于感觉活动的这种统一性及其矛盾，他信口说出了许多深刻而有启发性的对意识的本性的见解。“每一个感觉器官采纳了感觉对象而抛弃其质料。因此，如果感觉对象被移去了，感觉和表象还是在器官里面。被感觉和感觉，两者的效果是同一的；不过它们的存在却不是同一的。例如，实在的声音和实在的听觉就是如此；那能够听的不是永远听见，那具有声音的不是永远在发出声音。当那具有听的可能性的东西作用着，而那会发出声音的东西也同样在作用着，即两者同时在活动时，就发生了听觉；”这里，并不是有两种效果。“运动、作用和被动性都是在那受动作的东西里面”（——活动——在那感觉产生于其中的东西之中）：“所以这也是必然的：听见和声音的效果都在那具有这种可能性的东西里面，”即是在感觉主体里面。“因为活动者和推动者的效果是在那被动者里面。”就实存而言，听见和声音是两回事；但它们的根据是同一的。“活动性和被动性倒是在那被动的东西里面，而不是在那活动者里面；所以

“论灵魂”，第三卷，第四章。

同上书，第二章。

被感觉的东西的效能，乃是在感觉者里面。对于听见和发声，有两个词，对于‘看见’，则没有。看见是看见者的活动，而颜色的活动则没有一个名称。既然只有一个效果”——不是相同的效果，而是一个效果，不是加烙印那样的活动——，“只有被感觉者和感觉者的同一效果，只就其存在而言才不同；所以，所谓发声和听见，就必须同时停止。”只有当两者的效果被设定为同一时，才有感觉。看、听、等等，只是一个效果，但就存在而言，听的和被听的则是不同的：发出声音的是一个物体，听的是一个主体；存在是两方面的，但听的本身，则确实是一个，是一个效果。我有硬的感觉，那就是说，我的感觉是硬；我发觉我自己被这样规定了。反省宣称：在外边，有一个硬的东西，这个东西和我的手指是两回事。我所见的是红的，反省就说，那边有一个红的东西；但实际只是一回事：——我的眼睛、我所见的就是红色和那个东西。这个区别和这个统一性是问题的中心；于这一点，亚里士多德以最有力的方式予以指出，而且坚定地把握住它。意识的反省乃是事后对主观和客观的区分；感觉活动则正是同一性的形式，是这个割裂的消除，是超越主观和客观之分的，——主观和客观是一种后来的反省。

那简单者，真正的灵魂或自我，在感觉活动里面，乃是差别的统一性。“再者，感觉者是在器官里面，感觉者区分每个感觉的对象，如白、黑等等。但那分开的东西，白和甜，作为分开的、漠不相干的环节，却不可能予以区别，”——不可能这样去表象：那是甜的、单独存在的、没有对立的；“而却是：两者都必须呈现于同一主体，被它所认知。因此，这个主体就必须规定其一和其他是有所不同的。这个被区分的东西并且不能够是在不同的地方或时间，而必须是不被分开的，并且在不分开的时间里面的。但当一个东西是不可分开”（僵化了的一），“并在不可分的时间里面时，却不可能把相反的运动归属给这同一个东西。尽管甜的性质是这样影响感觉，苦则以正相反的方式影响感觉，白又以另一种方式，但区分者就数目说并不是断开的，并且就时间说也是不可分的，不过就存在说，则是有区别的。因此同一个东西就可能性而言乃是可分的，也是不可分的，并且是正相反对的；但就实存而言，就不能如此，因为就其效果而言，它是可分的，[因此不能同时是白又是黑]。感觉和思维正像某些人称为点的东西一样；点就其为一而言，[乃是不可分的]，而就其为二而言，却也是可分的。”理性是同一灵魂理性。“就其为不可分的而言，判断的主体乃是一；而同时，就其为可分的而言，它又不是一；因为它同时把同一个记号使用了两次。就其使用两次而言，它就以界限来区别二者，它们就被分开；但就其为一而言，它乃是在同一时间里面下一个判断的。”一定的感觉、内容乃是属于意识的本性的。感觉是一个一定的感觉，虽则感觉主体是在一种统一性里面拥有不同的感觉在自己面前的，——是可分又不可分的。同样地，关于时间方面，我们也谈到不同的时间的点。从一方面说，“现在”相当于空间的点；但它同时也是一个分割，包含着未来和过去，同时是别一个又是同一个。它是同一个，在同一关系里面同时是分割又是结合；在时间的点里面，这两者是同一的。同样地，感觉也是一，同时又是分割。

另外一个例子是数目：一和二是不同的，而同时，在两者里面，一也是作为一而被使用和设定的。

丙 从感觉问题，亚里士多德转到思维方面来，在这里，他变成真正思辨的。他说：“思维不是被动的，”它简直就是主动的，“它采纳形式，而且按其可能性而言，它就是形式。”被思维的东西，当其被思维时，乃是对象，但却不像感觉对象那样；它是思想，而且思想正是被剥去了一个客观东西的形式的。思维也是潜力。（1）“但是它对于思维对象的关系却不像感觉对于感觉对象那样；”在感觉这里，有一个对方、存在，以与活动性对抗。“理性，因为它思维着一切，所以它是不与他物混杂的，”没有一个对方，完全没有共通之处，“以便它能够克服，像阿那克萨戈拉所说的那样，这就是说，能够认识；因为，在它的作用中突然冲出来抗拒对方以保卫自己（筑一道障碍物，围篱）。因此，思维的本性不外就是可能的东西；”这个可能性本身不是质料，理性是没有质料的，可能性属于理性的实质本身，——思维就不是自在之物。或者说，由于它的纯粹性，它的现实性就不是为了一个对方而存在，它的可能性就是一个自为的存在。一个事物是实在的，因为它是一个特定的东西；对立的特性，它的可能性，例如烟、灰等等，是没有被设定在它里面的。在有形的物体里面，则有质料和外在的形式；质料乃是与形式对立的可能性；但与此相反，灵魂乃是可能性本身，不带质料。它的本性乃是它的活动性。“而灵魂理性，作为具有意识者，在它思维之前，是毫无实在性的（actus），”它只是由于思维的活动才存在；理性本身乃是一切，但它若不进行思维，就不存在，——它是绝对的活动性，只有当他活动的时候，它才存在，才是理性。“因此，它乃是不与躯体混合着的。因为，它究竟应该是怎么样的呢，是热的呢还是冷的，如果它是一个器官的话？但它绝不是像这样的东西。”（2）“理性与感觉活动的”第二种“差别。感觉不能感到太强烈的感觉对象，不能忍受太强烈的气味、颜色。但是对于思维，就没有这种分别。因为感觉没有躯体就不存在，理性却是可以与躯体分离的。当理性在某个人场合，像在那作为自觉的灵魂而真正拥有知识能力的人那里成为这样可以分离的时候，它之所以如此，乃是因为它由于自己本身”（在对自己的关系中）“而活动着。”

思维使自己成为被动的理性，就是说，成为客观的东西，成为它的对象：intellectus passivus（被动的理智）。由此可以很清楚地看到，“理智中没有什么东西不是早先已在感觉中的”这个命题，在什么程度上是亚里士多德的意思。亚里士多德现在提出问题，并进而谈到“这问题的困难。如果思维是简单的，不是被动的，和别的东西毫无共同之处，”而只是自为的，因为它把别的东西变成为自己的东西（别的东西只是假象）：“如果是这样，那么，怎么能够有被思维这回事，既然思维本身显然有被动性在其中？”——即是说，既然理性触及某些东西，接受一个对象？“因为，当某些东西是两方面所共有时，其中之一就像是作用着，其他一方面就像是处于被动。”因此，立刻就好像有一种被动性在理性里面；由此，就有一种与它不同的东西在它里面，而同时它却又必

“论灵魂”，第三卷，第四章。

须是纯粹的、不与他物混合的。“再者，当它本身是被思维、是可被思维的时候，则它就是属于别的东西的，就是在它本身之外的，或者说，就会有某些混合的东西在它里面，这东西把它变成了一个被思维的东西”（对象），“像其他的东西一样，”——它显得像是对象、对方。

“因此，前面曾经加以区别：按可能性说，思维乃是所有的被思维的东西，”按其自在性说，它乃是对象，乃是思维对象的内容，——它在客观的东西（被思维的东西）里面，只是和自己本身吻合。理性思维着一切，因此它在自己那里就是一切，它本身在自己那里就是一切；这种说法是唯心论的，但人们却把亚里士多德说成一个经验主义者。“但是理性按实在性来说，则在有实在的思维以前，它乃是不存在的；”就是说，自觉的理性不仅是自在的，而且主要地是自为的，——它只有作为活动性才存在，理性的实质就是能力。被动性是在现实性之前的可能性。被燃烧的东西是灰烬的可能性，然后是它的现实性灰烬、烟；现在存在着的东西，早已作为可能性而存在，——这是那实在的东西。

这就是亚里士多德的伟大原理；这里他又举出另外一个臭名昭著的例子，它也同样被人误解。“理性正如一本其中实际上没有写着什么东西的书；”——那是纸张，却不是一本书。人们忽略了所有的亚里士多德的思想，而只抓住这一类外表的比喻。一本其中什么也没有写上的书，任何人都能明白。因此，那个“白板”（ta-bularasa）的术语，就出现在所有谈到亚里士多德的地方：亚里士多德说，精神是一块白板，由外面的对象首先在它上面写上些什么东西云云。这个刚刚是与亚里士多德所说的完全相反。这些偶然的比喻特别易于为表象所理解，人们不去牢牢捉住概念的意义，而却以为这些类比就能表述事情的本质。但是亚里士多德完全不是要人把这个比喻的一切微末细节都加以接受；理性当然绝对不是一个事物，绝对没有写字板那种被动性（否则我们会忘掉一切概念）。它是能力本身；能力不是在它之外，像在写字板之外一样。这个比喻却只是限于这一点，即只当有实际的思维活动时，灵魂才有一个内容。灵魂是这本未被写成的书，就是说，灵魂潜在地具有一切的东西，灵魂本身却不是这个总和；正如按可能性说，一本书包含一切的东西，但按实在性说，则在被写成之前，它什么也没有。实在的活动才是真实的东西；或者说，“理性本身也是可被思维的，也是思维的对象。因为在没有质料的东西”（在精神）“里面，思维者”（主观）“和思维的对象”（客观）“乃是同一个东西；理论的和被认识的东西是同一的。在有质料的东西里面，思维只是按可能性而存在着的，因此理性本身不属于它；因为理性是没有质料的可能性；”——因为理性是一切的知识，不过它只是潜在地如此。自然包含着理念，只潜在地是理性，潜在的理性并不实存，在这样的情况之下它并不是自为的；因此，理性不属于有物质的东西。理性不是物质的东西，而是普遍者，不具有质料的普遍可能性，并且只有当它思维的时候，它才是实在的。所以，很明显，刚才那个例子，当它被人们在那种意义下加以理解时，乃是完全被理解错误而与原意相反的。

亚里士多德 在那里区别了主动的和被动的理性；被动的理性是自

然，也是灵魂里面感觉的和表象的潜在理性。“但是既然在整个自然里面，一方面总必有存在于每类东西里面的质料，因为一切的东西就其可能性而言乃是一切实在的东西，——而另一方面，又有原因和那制作一切的主动者，像技艺对于质料的关系一样：所以，在灵魂里面，也必须有这种区别。因此就有一种这样的理性，它能成为一切：但却又有另外一种理性，它能够制作一切，像一种有效的力量所能作的一样，”——这种力量并不是一种个人的作为——，“正像光线一样；因为，在某种意义上，是光线把那些按可能性而存在的颜色变为实在的颜色。这个”（主动的）“理性是自在自为的，不与他物混合的，并且不是被动的，因为接其实质而言，它就是活动性。因为作用者永远比被作用者更可贵，——原理比质料更可贵。知识在实际活动时乃是与所认识的事物同一的；潜在的理性”——即外在理性、表象作用、感觉等——“就时间而言，在”绝对“同一个人里面，其存在乃是较早的；但作为自在之物，则它在时间上也不是在先的：主动的理性并不是有时候思维，有时候不思维。当（主动的）理性是自在自为的时候，它就是唯一实在的东西；而且只有这才是永恒的和不朽的。但是，我们却不能记起这个过程，因为这个理性不是被动的；那被动的理性是会消逝的，而且没有那主动的理性它就绝不能思维。”——而邓尼曼则说：思维是从外面来的。[这和亚里士多德所说的正好相反。]

以下是他的解释。亚里士多德说，“灵魂，”思维，“在某种意义上就是全部存在，”并且这就是作为被动的理性的那个理性；但是这样作为对象，作为自己的对象，或者说，就其为自在的时候，理性只是可能性，——只有作为“隐德来希”时，它才是实存的。“存在的东西或者是感觉的对象，或者是知识的对象。知识本身在某种意义上乃是被认识的东西，感觉也是感觉的对象。被认识的和被感觉的东西或者是它们本身，或者是它们的形式。知识和感觉不是事物本身（石头不是在灵魂里面），而是事物的形式；这样，灵魂就正像人的手一样。手是工具的工具，所以理性乃是形式的形式，而感觉是感觉对象的形式。”——“人们说得对，灵魂是理念的所在地；但不是整个灵魂，而只是那思维的灵魂，”只有那思维的灵魂才包含着理念。“而思维的灵魂之为”形式的形式，“不是按‘隐德来希’说，而只是按可能性说，它才是理念；”就是说，理念最初只是静止的形式，而不是活动性。因此，亚里士多德并不是实在论者。他说：感觉是必需的；如果一个东西被思维，则它也就必定要被感觉。——“但是既然没有东西能够离开被感觉的内容，因此在那些被感觉的形式里面，既有思维的对象和抽象的概念，也有感觉对象的各种性质和特性，”——于是这些不同的能力便得到统一。“因此，谁没有感觉，谁就不能认识什么，也不能理解什么；如果他认识什

第三册，第五三——五四页，一九七——一九八页。

据米希勒本，第二版，英译本，第二卷，第一九六页增补。——译者

第七、八章乃是第四、五章中命题的解释。这两章从前面两章所包含的命题开始，看来好像是出于一个评注者之手。

“论灵魂”，第三卷，第八章。

“论灵魂”，第三卷，第四章。

么东西，那他就必须也对该物有一个表象，因为表象和感觉是相同的，不过没有质料而已。” 理性把这些形式，如外界自然的那些形式，作为自己的对象，作为思维的对象，作为可能性。有限的事物和精神的状况乃是这些形式，在那里，这种主观和客观的同一性是不存在的。在那里，它们是彼此外在的。理性只是可能性，不是作为“隐德来希”而存在。

我们今天所谓主观和客观的统一，在这里是最明确地说出来了。理性是主动者、思维和思维对象，——前者是主观，后者是客观；他诚然区别了两者，但他也同样严格而坚定地说出了两者的同一性。用我们的话来说，绝对者、真实者只是那主观性与客观性是同一物的东西；这一点也同样包含在亚里士多德的思想里面。绝对的思维（他称它为神的理性），具有绝对性的精神，这个思维乃是对于绝对目的或至善的思维；这就正是那思维着自身的理性。关于这个对立、活动性中的这个区别以及这个区别的扬弃，他是这样表达的：理性由于容纳了思想以及思维对象而思维自身；理性由于容纳了可思维的东西而思维自身。可思维的东西只有当被触及时，才变得能接触、能思维，才被产生，——所以它只有在思维里面，在思维的活动中才存在。这种思维活动同样是一种产生，一种把思想分割出去作为对象的过程，——这一过程正如接触活动一样，对于思维的实在性是同样必需的；分离和关联是同一件事，因此理性和知识是同一的。因为理性乃是本质、实体的容纳者。理性所容纳的乃是实体、思想；理性的容纳活动是它的活动性，它的容纳活动产生了那显出是容纳的对象的的东西，——理性之所以成为理性，是因为它有内容。如果我们把思想的内容、客观的内容认为是属于神的，这乃是一种不正确的态度；整个思维的活动作用才是属于神的。亚里士多德说，理论活动是最有作用和最幸福的；理论就是从事思想，从事那由于活动性而被容纳了的的东西。因此神永远从事思维活动，而我们则只是偶尔思维。

从这里，他转到更详细的规定上面，转到那些在此处可能遇见的困难上面。如果理性只是被理解为能力，而不是被理解为活动性，则延续不停的思维将会是充满疲劳的，而对象就会比理性更优越；思维活动和思想也存在于那思维着最恶劣的东西的人那里，——这种人也可能会有些思想，会有思维的活动等等。但是这却是不正确的；因为理性只思维它自身，因为它就是那最优越的东西。它乃是思想的思想，乃是对思想加以思维的活动；这中间就表述出了主观和客观的统一，而这就是那最优越的。绝对的最终目的，思维着自身的理性，——这就是至善；至善是只在自己本身、只为自己而存在的。

这就是亚里士多德的形而上学的顶点，就是在他那里所能找到的最富于思辨的东西。从外表看来，好像思维只是与别的东西并列起来加以讨论的；这种逐一讨论的方式，在亚里士多德那里当然是不免要出现的。

此处结尾时提出了这样的问题：“那么，对我们最初的概念，是怎样来区别，以便它们不致与概念弄混呢？或者，是否事实上也许有些其他的思想，甚至并非是表象，不过它们从来没有和这种表象不联结在一起？”下面的话完全不是对这种问题的回答。这个问题看来好像是再一次表示这篇文章乃是后来加上去的。——布勒说：“理智如果离开了物质，它所想的是不是真正的对象，这是还应该特别研究的。”“（在‘最高的哲学’里去研究）”——他是注意到第七章结尾的这段话：“一般地说，理智所思维的是真正活动着的事物。不过，除非它本身脱离了感性的环节，它是否能思维绝对，关于这一点我们以后还要加以研究。”

但是他关于思维所说的话，却显然是绝对富于思辨的，并且不是和别的东西例如感觉平列的，因这感觉对于思维只是可能性。这一点还包含在下面这层意思里：理性乃是一切，它潜在地是一个总体，是真理一般，——按其潜在性而言，乃是思想，而当其为真实时，则又是自在自为的思维，这个既是自在的存在又是自为的存在的活动性，乃是思维的思维，它虽是抽象地被规定，但本身却构成绝对精神的本性。

这就是亚里士多德哲学中关于他的思辨的理念所必须注意的主要之点，但关于它们，我们不可能再详细讨论了。

下面谈的是关于实践的哲学：关于欲望。“知识的对象和主动的知识是同一的；可能的东西，在个人里面，就时间说乃是在先的，但就其本身而言，却不是在时间上在先的。因为一切发生的东西，都是从具有活动性的东西发展出来的。在那按可能性而言乃是感觉者的东西里面，感觉的对象是作为现实性的作用者而出现；因为它是不受影响的，也是不发生变化的。因此，它是另外一种运动，——因为运动乃是未完成的目的的活动——：而纯粹的活动性则是完成了的目的的活动，”达到了实在性。——“灵魂所思维的简单的思想，是这样一种东西，关于它并无所谓错误的问题发生；那在其中有错或真发生的，乃是那构成了一个完整概念的思想的一种结合。但这也可以是一种分离；使每个概念成为一个概念的是理性。就理念说是不可分的单一的东西，乃是在一个不可分的时间里面并在灵魂的不可分的单一动作之中被思维的。”——“感觉与简单的断言和简单的思维相似；但愉快或不愉快的感觉的情形却像肯定与否定，”——思维的肯定和否定的规定。“去感觉愉快或不愉快的东西，意思就是以感觉的中介去活动”（活动性），“以判定善或恶，当它们是善或恶的时候。然而对该物的欲望或厌恶，按活动性而言，乃是同样的；只是按存在而言，它们才不同。对于思维的灵魂，表象代替了（[在感性灵魂]那里的）感觉；而当它断定或否认某物为好或坏时，它就渴望或避开那个东西。它就是统一性和界限。对立的规定的规定者（思维者）从表象中认识形式；并且对立的東西在表象中被规定的情形也正如在感觉中一样，”——这是对于对象自身的规定，与对实存的感觉对象的规定相反。“当灵魂处理着表象或思想，就像看见它们在自己面前，把未来与现在作比较并加以判断，借以规定什么是愉快的、什么是不愉快的那个时候，灵魂就渴望它或者避开它，而且一般地说，这时就有实践的行为发生。但是离开了行动，真理和谬误与善和恶就是同类的东西了。当灵魂思维抽象的概念，例如‘塌鼻性’的时候，它并不是思维一个塌鼻，而却是思维一个中空的东西。思维本身（一般地说来）乃是主动地对事物的思维。”思维转变为它的否定面，于是就有了实践的行为发生，但这在抽象的思维里是找不到的。

2. 实践哲学

“论灵魂”，第三卷，第七章。

同上书，第六章。

“论灵魂”，第三卷，第七章。

然而实践的哲学应该也算属于精神哲学。在这里，实践哲学的概念——意志的一般概念——就已经得到阐明。亚里士多德在几部著作里面讨论这个问题，这些著作都保存下来了。

甲 我们保有三种大的伦理学著作：（一）“尼各马可伦理学”，共十卷；（二）“大伦理学”，共二卷；（三）“欧德米伦理学”，共七卷。最后的一种大部分是讨论各种个别的美德，在前二种里面，则大半是对于道德原理的研究。在心理学的领域里面，直到现在为止，我们所有的最好的东西乃是来自亚里士多德的；——同样地，他关于意志、自由、归罪、蓄意等等的思想，也是我们现在为止所有的最好的东西。我们只是应该大力钻研它们，并且用我们自己说话的方式、观念和思维的方式把它们翻译出来；——这个工作当然是艰巨的。亚里士多德在这里所采用的方式，也正如他在物理学里一样，是把许多出现于欲望里面的环节逐一加以深刻而精确的规定：目的、决断、自主的或被迫的行为、无知的行为、过失、责任等等。这种比较偏于心理学的叙述，我不能加以讨论，从亚里士多德的规定中，我将只提出如下几点来说。

（1）对一般地作为道德原理的真正意志的规定。在实践里面，亚里士多德把幸福规定为最高的善；——最高的善并不是抽象的理念，而是其中具有实现其自身的环节的那种理念。亚里士多德不满足于柏拉图那种善的理念，因为善的理念只是共相，而问题在于善的特性。亚里士多德说，善乃是以自身为目的的东西，——如果把这个词翻译成完满，那是太坏的译法——，就是那不是为了别的缘故而是为了自身的缘故而被渴望的东西。这就是，即幸福。绝对自在自为的实在的目的，他规定为幸福。幸福的定义是：“按照自在自为的实在的（完善的）美德，以本身为目的的实在的（完善的）生命的活动能力。”他同时更把理性的远见当作美德的条件。他把善和目的规定为合理的活动（幸福在本质上必然属于它），——至少他是从反面来加以规定，即没有远见就不是美德。一切出于感性的冲动的行为，或一般地由于缺乏自由而发生的行为，都表明缺乏一种远见，不是一种合乎理性的行为，或者说，是一种并非由思维决定的行为。唯有这个在自身里面满足着自己的绝对的行为，才是知识，——神性的幸福；在别的美德里面，只有人的、有限的幸福，正如理论活动中感觉的情形一样。

（2）关于美德的概念，我还要再说几句。亚里士多德进而这样来规定美德的概念，在实践方面，他一般地将灵魂区分出理性的和非理性的两方面；在后者，理性只是潜能；属于这方面的有感觉、意向、激情、感情等。在灵魂的理性的一方面，则有理性、智慧、识别力、知识等等；但是理性、智慧这些东西还不构成美德，只有在理性的和非理性的双方的统一中，美德才存在。当热情（意向）和理性发生关系并服从理性的命令而行动时，我们就称此行为为美德。当识见很坏或根本没有，而热情（意向、心地）可嘉的时候，便只能够有好意存在，而没有美德，因

“尼各马可伦理学”，第一卷，第二——七章（四——七）；第十卷，第六——八章；“欧德米伦理学”，第一卷，第四章；第二卷，第一章，等处。

“大伦理学”，第一卷，第五、三五章；“尼各马可伦理学”，第一卷，第一三章；“欧德米伦理学”，第二卷，第一章。

为缺乏根据（理性），缺乏为美德所必需的理性；他就是这样认为美德在知识中，——欲望和理性两者都是美德的必要环节。因此，谈到美德时，就不能说误用美德这样的话；因为美德本身就是运用者。美德的原理并不像许多人所想的那样，是自在的纯粹的理性，而却是热情（意向）。他责难苏格拉底，因为苏格拉底认为美德只存在于远见之中。在善里面，应该有一种非理性的冲动，而理性则另外出来判断和规定这个冲动。当美德的行为有一个开端之后，热情并不一定协同一致地跟随在后面，情形却常常与此相反。因此，在美德中，因为它的目的是实现，并且它是属于个人的，所以善并不是唯一的原理，灵魂的非理性的一面也是一个环节。冲动、意向乃是推动者、特殊者，在主体的实践行为方面，它乃是向实现迈进者；主体在其活动性中乃是特殊化了的，同时它在活动中也必须与共相一致。这个理性在其中占统治地位的统一性，就是美德；这是一个正确的定义。一方面，它包含着对热情、意向的抑制，另一方面，这定义也既反对把一个人从小就按照一种理想来严格教育的作法，又反对认为意向本身就是善的那种见解。这两种极端的意见，近来非常流行。有这样的说法：生来就美而高贵的人，要比义务更高贵，更有价值；而另一方面，又有这样的说法：义务应该纯粹作为义务来履行，不必考虑个人的特殊情况，不必把特殊的方面作为整体的一个环节来考虑。

（3）亚里士多德然后逐一详细讨论个别的美德。美德既然像这样被认为欲望、实现的意向和理性的识见两方面的统一，具有一个非理性的环节在自身之内，因此他就把美德的原理看成是一种中庸之道；这样一来，美德就成为两个极端之间的中项，例如，在贪婪与浪费之间有慷慨；在激情与麻木之间有温和；在鲁莽与怯懦之间有勇敢；在自私自利与自我否定之间有友谊等等，——其所以要有一种中项，例如在与感官有关的那种美德那里，完全是因为其中有一个环节或因素是感性，[感性如果受到极端强烈的刺激就会发生痛苦。]这好像并不是一个确定的定义，它会成一个纯粹数量上的规定，正因为不单纯是概念在作规定，而且经验的一面也包含在其中。美德并不是绝对自身确定的东西，却也是一种物质性的东西，这东西由于其物质性的本性，乃是可多可少的。这个原理把美德规定为只是两极端之间的一个尺度（或者毋宁说一种程度之差），现在人们当然会责难它不能令人满意和不确定，不过这也是事情的本质所决定的。美德以及所有特定的美德，都处于一个数量上的东西也有其地位的范围之内。在这里，思想已不再像在自己的范围内那样自在自如，因为数量上的界限是不确定的。个别的美德的本质正是属于这一类的东西，它们是不能更精确的规定的；人们在这个问题上只能有这样的一般的说法，对于它们，不能有比这个不确定的规定更详细的规定。按照我考察事物的方法，义务乃是绝对独立的东西，但是这样一个普遍的东西乃是空的东西；一定的内容是存在的一个环节，它使我

“尼各马可伦理学”，第二卷，第五——七章（六——七）；“大伦理学”，第一卷，第五——九章；“欧德米伦理学”，第二卷，第三章。

据米希勒本，第二版，英译本，第二卷，第二 六页增补。——译者

“尼各马可伦理学”，第一卷，第一章（三）。

们被牵连在各种义务的冲突之中。义务是自在自为的，——不是两个实存的极端之间的中项，它由于这两个极端而被规定，——或者毋宁说成为不确定。但是确定的内容产生了冲突，在其中哪一种是义务，依然不能确定。

幸福的问题后来成了一个重要的问题。按照亚里士多德，幸福乃是最终目的，乃是善；不过它也是这样的东西，生存是应当与它相适合的。

关于美德、善以及一般的幸福，亚里士多德继续说出了很多很好很美的东西，并且说幸福、善的东西是不能没有美德而存在的，等等，这一切就思辨方面而言，毫无深刻的识见。只有在实践里面，人才在作为个体的人中间寻找一种必然性并企图把它表达出来；但这种必然性或者是形式的，或者是一种确定的内容，或者是美德，——仍然同样是在经验范围之内。

乙 还必须谈一谈亚里士多德的政治学。必需的实践方面和积极性的东西，实践精神的组织和实现，它的实施和实质，乃是那普遍的国家。亚里士多德是多少意识到这一点的；他把政治哲学看成普遍的、全部的实践哲学。国家的目的是一般的普遍幸福。对于道德，他认为固然也是属于个人的，但是它的完成只能够在全体人民里面才能达到；——即在国家里面。真的，他是那样重视国家，以致他的出发点乃是把“人”的定义规定为“政治的动物，具有理性的动物。因此，只有人才具有善恶的意识、正义及非正义的意识，而动物则没有，”因为动物没有思维；今天人们倒是把这些规定之间的区别搁在感觉方面，而其实，动物也是有感觉的。当然，对于善恶等等的感觉也是有的，但是使这种感觉成为不是动物的感觉的，乃是思维。这一方面亚里士多德也是认识到的。在幸福里面，有理性的识见，它乃是人的美德的主要条件；因此感觉与理性这两方面的和谐，乃是主要的环节。当他把人这样规定了之后，他说：“这些人的结合就形成了家庭和国家，”不过在这里应该有这样的理解，即“国家按其本性”（就是说在本质上、实质上、按其概念、理性和真理性而言，而不是按时间而言）“乃是先于家庭”（家庭是自然的而不是理性的结合）“和先于我们任何一个人的。”亚里士多德不把个人及其权利认为第一性的，而却是把国家认为按其本质而言是比个人和家庭为高的，并且构成了这两者的实体性。就善、正义方面来说，国家是本质的存在。“因为整体对于部分来说，乃是第一性的”（本质），“如果整个身体被取消”（整个的人），“那么，除了空名之外，就既没有脚也没有手，例如，也有人把一只石刻的手叫做手；因为一只被破坏了的手乃是和石刻的一样的手”，（如果人死了的话，所有各部分也就完了。）“因为一切的东西都是‘隐德来希’和可能性所规定的；因此，当‘隐德来希’再也不存在的时候，也就不能再说，某件东西仍然是这件东西，而只是一个空名而已。所以国家乃是”“隐德来希”，“乃是人的本质；个人如果离开全体，就正像一个有机体的部分脱离了有机体一样，不能是什么自在自为的东西。”这与近代的原理正相反，近代的原理是以个人为出发点，使每一个人都有一个投票权，从而才产生了国家。在亚里士多德那里，国家是实质，是根本的东西；最优越的东西

是政治权力，由主观的活动来加以实现，因而主观的活动在政治里面获得了自己的使命、自己的本质。因此，政治是最高的东西；因为它的目的在实践方面来说乃是最高的目的。“但是谁如果不能参加这个结合，或者由于自己的独立性而不需要这个结合，那么这个人就或者是一个野兽，或者是神。”因此，正像在柏拉图那里那样，政治乃是首要的（das Prius）。而今天则是把个人的特殊意志（任意）当作第一性的东西，当作绝对的；据说，法律应该是所有的人同意制定的。

从这几方面看来，很显然，亚里士多德不会有所谓自然权利那种思想（如果需要一种自然权利的话）；就是说，他没有把人当作真实的结合之外的抽象的人来考察的观念。

此外，他的政治学还包含着一些富于启发性的观点，像关于国家的内在环节的知识，以及各种不同的法制的描述等等。没有一个国家像希腊那样同时既富于各种不同类型的法制，又屡屡在同一城邦中变动法制；（由于古代的和近代的国家的原理不同，这些法制已失去意义。）但是同时希腊也不认识我们近代国家的抽象的权利，这种权利把个人孤立起来，准许他按个人的选择去行动（使得他主要地是作为个人而存在），但它又像一种不可见的精神，把一切人结合起来，——使得在任何一个人里面，真正说来，既没有那种为了整体的意识，也没有那种为了整体的活动；他为整体而工作，但是却不知道他在怎么样为它工作，他只是关心于保存自己。这乃是一种分工的活动，在这种分工活动中每个人只占一份；正如在一个工厂里面，没有什么人自己单独制造一件完整的产品，每个人只是制造产品的一部分，不懂得制造其他各部分的技能，只有少数几个人才把各部分装配成一件产品。只有自由的民族才意识到整体并为它而活动；在近代，一个人如果作为独立的个人，就会感到不自由，——市民的自由就是等于不需要普遍的原则，就是孤立的原理。但是市民的自由（我们没有两个不同的字眼来代表 bourgeois[市民]和 citoyen[公民]）是一个必要的环节，那是古代的国家所不熟悉的：或者说，古代国家不认识这种点的完全独立，以及整体的更大的独立，——更高级的有机生命。国家接受了这个原理之后，就能够有更高级的自由产生出来；前面所讲的那些国家只是自然的玩艺儿、自然的产物、偶然的結果和个人的任意作品，——而这里所说的国家才有那种内在的生存和不可摧毁的普遍性，这种普遍性在其各个部分中成为真实，获得了巩固。

除此以外，亚里士多德没有柏拉图那样企图描写一个理想的国家。关于国家制度，他只是规定说，最好的人应该统治国家（不管人们要怎样干，事实上也老是最好的人在统治国家）：因此，他并没有那么关心于规定国家制度的形式。“因为如果将最好的人同美德及政治能力都远

“大伦理学”，第一卷，第一章：“一切知识和权力都有一个目的，这就是善，——知识和权力愈优越，其目的也愈优越。最优越的权力则是政治权力；因此它的目的也是善。”

“政治学”，第一卷，第二章。

同上书，第三卷，第一章；第四卷，第一四——一六章。

同上书，第三卷，第七章（五）；第四卷，第一三章。

按此二字是法文，德文表示这两个概念的只有 Bürger 一个字。——译者

不及他们的人一样平等看待，那对于最好的人是不公道的。因为一个这样卓越的人，就等于人中之神。”此处无疑地亚里士多德是想到了他的亚历山大，以为他应该像神一样来统治人，而没有任何人能够统治他，甚至法律也不能。“对于他，法律是不存在的，因为他自身就是法律。人们也许可以把他赶出国外，但是却不能控制他，正如不能控制宙斯一样。所以一切人自然只有伏伏贴贴听从这样一个人的指挥；这样，这种人就永远（绝对独立地）成为国中之王。”希腊的民主政治当时已经完全破产，所以他再不能认为它有什么价值了。

四 逻辑学

此外，还必须考察亚里士多德的逻辑学，它千百年以来备受尊崇，正如它今天极受轻蔑一样。虽然逻辑在这里才初次被提到，而且在以后整个哲学史里面也说不上有另外一种逻辑（除非我们把怀疑论的否定算作逻辑，否则就完全没有别的了）：这里仍然不能对它的详细内容加以讨论，而只能谈一谈它的一般特性。他是被人称为逻辑学之父的；从亚里士多德以来，逻辑学未曾有过任何进展。亚里士多德所给予我们的这些形式，一部分是关于概念的，一部分是关于判断的，一部分是关于推理的，——它是一种至今还被维持着的学说，并且以后也并没有获得什么科学的发挥，——这些形式被后人加以引申，因而变得更加形式化。对于思维的有限的应用，亚里士多德是把握到了的，并且也明确地表达了出来。在处理思维的这些形式的时候，亚里士多德像一个博物学家，逐一加以论述，但是在把一个形式从另外一个形式推断出来的时候，他却只是提出其有限的形式；这只是一种有限的思维的自然史。

由于逻辑是对于纯粹理智的抽象活动的一种意识（而不是对这个或那个具体的东西的知识），是纯粹的形式，所以这种意识事实上是值得惊叹的，并且更值得惊叹的是这种意识的这个发挥，——这个逻辑学乃是一部给予它的创立人的深刻思想和抽象能力以最高荣誉的作品。因为对思维、表象的最大的统摄能力乃是：把思维与质料性的东西分开来并且加以把握，这种能力几乎表现得还要更高，如果当思维是这样与质料混合在一起、并且变化多端、能够有无数的用途的时候，竟然能够把握它的话。亚里士多德不但考察思维的运动，而且考察通常表象中的思维。

亚里士多德的逻辑学包含在他的一些逻辑学著作中，这些著作被集结在“工具论”的名目之下，其中共有五种著作。

甲 [第一种著作所讨论的是] 各种范畴或简单的本质性、普遍的规定、可以用来述说存在物者；——既包括我们称为理智概念者，也包括事物的本质性。这可以说是一种本体论，属于形而上学范围之内；因此这些规定也出现在亚里士多德的“形而上学”里面。

[“范畴篇”] 第二章是：论语言的形式。（述说）一字是由（定义）而来的，由此可以看出它不只是指单纯的“说话”；它又是与第一章所谈及的“歧义语”等等相对立的。（语言的形式）一般地是用来表达一定的概念的。第一段开始是谈语言的形式[之区分为复合的和非复合的]，第二段谈语言所指的东西即事物本身中有一些 [可以用来述说一个主体而绝不存在于主体里面。] ——这两者是互相对立的。但语言的形式纯粹作为语言的形式时，即作为主观的关系时，亚里士多德仅仅这样提到：“[语言的形式] 或者是简单的，或者是复合的；[复合的语言形式如] ‘人奔跑’，[简单的语言形式] 如‘人’、‘奔跑’。”事物本身中的这一些，乃是属于第一类的[复合的形式]，并且无疑地只是那些独立自存者之间的关系；因此，这种关系并不是在这些东西自身里面的，而只是主观所加的，或者是在它们之外的。虽然关于（存在的东

据下文增补。——译者

据亚里士多德“范畴篇”原书增补。——译者

西)他立刻又说事物本身中有一些可以用来述说一个主体),但他以后也常常把(述说)用来谈(存在的东西),并且把它和(存在于……之中)对立起来,以致(述说)被用来说“种”对其个体的关系,反之(存在于……之中)则被用来说普遍者,而这里普遍者并不是指理念,而是指一种简单的东西。

“第二节(一)事物本身有一些可以用来与一个主体联结起来(用来述说一个主体),但是绝不存在于任何东西里面;例如人可以用来述说一个个别的人,但却不是存在于一个个别的人里面。”

(二)“另外一些东西是存在于一个主体里面的,但是绝不能用来和一个主体联结起来(不能用来述说一个主体);(‘存在于一个主体里面’的意思,并不是指像主体的部分存在于主体里面那样的存在,而是指离开了主体就不能存在),例如一点语法知识或一种颜色乃是存在于一个主体(灵魂)里面的,但却不能用来述说一个主体,”或者说,不能当作主体所归属的“种”与主体联结起来。

(三)“另外一些东西既可以与主体联结起来,又存在于一个主体里面;例如知识”(语法知识)“就是存在于灵魂里而,并且可以用来与语法联结起来。”

(四)“另外有一些东西是既不存在于一个主体里面,也不能用来与一个主体联结起来:例如某一个人、一个个体、一个在数目上具有不可分的单一性的东西;——不过这一类的东西之中也有一些是存在于一个主体里面的,例如一点语法知识。”

主体,或者不如说基体:它乃是概念与之发生关系的东西,乃是在抽象中被省略去的东西;——一个概念必然与之发生对立关系的东西:个体。

我们可以看出亚里士多德注意到种、共相和个体之间的区别。

(1)种被用来述说一个人,却不是存在于一个人里面,或者说,不是作为一种个别的性质;——那个勇敢的人乃是一个实在物,但是却被一般化地表达了。在逻辑及其概念中,永远有那种与实在者的对立;逻辑的实在者本身就是一种被思维的东西。这种逻辑企图在它自己的三个阶段里面模仿绝对者的范畴。概念是逻辑的实在者,本身只是一种被思维的东西、可能性的东西。在判断里面,逻辑把一个概念甲当作一个实在者(主体),并以另一个实在者作为概念乙与它联结起来;乙被称为概念,而甲则是联系到乙而存在,——但是乙却不过是更普遍的概念而已。在三段论式里面,据说必然性已被模仿了;在一个判断里面,已经有一个概念与被设定的实存物之间的一种综合,在三段论式里面,这种综合应该带上必然性的形式,因为两者在一个第三者里面被等同起来,在 *medi-um terminus*, (中项)里面,按照必然性,正像在伦理学中那样,把两个对立的東西在(中庸)里面等同起来。大词表达逻辑上的实存;小词表达逻辑上的可能性(卡猷士在逻辑家看来单纯地只是一种可能性);结论把两者联结起来。那勇敢的人只是一个被思维的东西,被设定具有存在的形式,它乃是抽象之纯粹形式,纯粹被思维的东西的纯粹的设定。从理性看来,美德是具有生命的东西;它就是真的实在。

指“知识”可以用来述说“语法”,例如说:语法是知识。——译者

(2) 那不是种的最普遍者(就是说,它本身不就是普遍和特殊的统一,——或绝对的个体性、无限性),这诚然是一个主体里面的环节或宾词,但它却不是独立的,(不可用来述说主体的),它本身是不能自存的;因为(可用来述说主体的)乃是能够作为普遍者而独立的,或者说,在自身之中同时就是无限的。

(3) 特殊者,它是可以用来述说的,例如知识[科学]在自身里面乃是无限的,因此它乃是像语法这样东西的种;而同时它也是普遍的东西,或者说,不是个别的,而是主体的一个环节。

(4) 亚里士多德所说第四种东西,是那种可以称为直接的观念的东西:个体,个别的东西(他所说的那个例外,即有些个别的东西——例如某一点语法知识——也可以是存在于一个主体里面,在这里是不适当的,因为这点语法知识本身并不真正是一个个别的东西)。

“第三节 如果某物用来述说作为它的主体的另一物,则凡用来述说这个宾词的,”即凡可以作为普遍者和这个宾词联结起来的,“也可以用来述说这个主体”(这是通常的三段论式;从这里我们能看得出,既然这一点在这里被处理得这样简短,在亚里士多德那里,真正的三段论式是有更大的意义的)。

“第四节 彼此不相隶属的不同的种,具有不同的属差;(第五节)反之,有隶属关系的种则能够有相同的属差:因为可以适用于上级的种的,也可以这用于主体”(此处主体意思不是指作为主体的主体,或者真正作为个体的一定的东西,而是指一般的下级的种)。

“第六节 不带联结而被述说的。”前面所谈的是那被联结起来的,如种等等。在第二章里面亚里士多德把概念从根本上区分为简单的和复合的;前面所谈的都是后一种,下面要谈的乃是简单的概念,这些简单的概念乃是真正的范畴。“第八节 任何一个范畴本身都既不是一种肯定,也不是一种否定,既不是真,也不是假。”

这些范畴在这里被列举出来;但是不可以把这篇作品当作是完全的。亚里士多德一共举出十种:(1)实体,存在;(2)质;(3)量——(质料)——;(4)关系;(5)场所或空间;(6)时间;(7)姿态;(8)具有;(9)动作;(10)遭受。这些东西他称为“可作宾词的”;此外,他还举出五种“副范畴”,但他只是把它们彼此平列在一起而已。

第五章(布勒本第三章):“论本质(实体)。”第一节:实体,就其最初的和主要的意义而言,在亚里士多德看来乃是个体,个别的东西(参看第二章的第四种);“可是也有第二实体,第二实体作为‘属’包含第一实体,这些‘属’以及这些‘属’的‘种’,乃是第二实体。”

关系范畴是质和量的综合,因此它们乃是属于理性的;但就其被当作关系而言,则是属于理智的,并且是有限性的形式。在它们里面,存在、本质占第一位;其次是可能的东西(偶性、效果),不过后面这些东西乃是被分开来的。在实体里面,甲是存在,乙是可能性;在因果关

按即非复合的语言形式。——译者

“范畴篇”,第四章(二)。

同上书,第一——四章(八——一一);参看康德:“纯粹理性批判”,第七九页(第六版)。

系里面，甲和乙都是存在，但是甲是甲在乙里面被设定，乙是甲的一种前提。实体的甲是逻辑的存在，它是与它的实体对立的本质；这个实存在逻辑里面只是单纯的可能性。在因果范畴里面，甲在乙之中的存在单纯是一种反射的存在；独立的乙本身是另外一个存在。但在理性里面，甲既是乙的存在，也是甲的存在；并且甲是甲的整个存在，正如是乙的整个存在一样。

“ 第三节：所有可以用来述说一个主体的东西，其名称及定义（‘种’）都可以用来述说其主体；第四节：反之，那些存在于一个主体里面的东西的‘种’，则不能用来述说主体（下级的‘种’）：白（色）的定义不能用来述说那个它存在于其中的物体。”

“ 第五节：个体以外的东西（一般地除了它们的定义，有时也除了它们的名称以外）都或是用来述说主体”（个别的东西）“或是存在于主体里面；因此，没有第一实体（个别的东西）就没有别的东西能存在，——（第七节）因为第一实体乃是一切别的东西的基础。”

照亚里士多德看来，“种”比“属”较少实体性：“第六节：在第二实体之中，‘属’比‘种’较多实体性；因为‘属’更接近第一实体，更是第一实体的特性，——（第七节）并且‘种’可以用来述说‘属’，而‘属’不可以用来述说‘种’，‘属’乃是主体。第八节：但是各个‘属’乃是同等的实体，（第九节）正如在第一实体之中没有一个比其他的更多实体性一样。”

“第十节：但是‘属’和‘种’比起其他东西”（特质、偶性）来，“应该称为第二实体；人这个概念，比起他是白的或者他在奔跑来，更为重要。”因此，抽象有二种：例如“人”和“有学问”，两者都是某一个人的性质；前者只是除去个别性所得的抽象，因此，乃是将个体提升到理性的概念，——并没有什么东西损失掉，所失掉的只是那种抗拒反射的东西，而不是全部东西。

“第十二节：第二（和第一）实体的名称和定义，都可以用来述说一个特定的人（用人和动物来述说一个特定的人），但它们并不存在于一个特定的人里面；反之，那些存在于一个基体里面的东西，其名称固然可以用来述说这基体，但其定义却不可以。”

（布勒本第四五八页）“第十五节：适用于实体的，也适用于属差，名称和定义都可以用来述说主体。”

乙“工具论”的第二种作品是“论解释”，它乃是关于判断和命题的学说。命题存在于有肯定和否定、有真和假发生的地方——不是在纯粹的思维中，当理性思维它自身的时候——；不是一般的，而是个别的。

丙 第三种作品是他的“分析篇”，共有前后二篇；它们特别详尽地讨论了证明和理智的三段论式——论证。“三段论式是一个根据（理由），在其中如果作了某些假定，就有被假定者以外的东西必然被推出来。”亚里士多德的逻辑学基本上很精确地讨论了三段论式的一般的理论；但是它们并不是真理的一般形式。他的形而上学、物理学、心理学

按即定义。——译者

“范畴篇”，第四章（二）；“论解释”，第四——六章。

“分析前篇”，卷一，第一章。

等等之中，他并没有以三段论式推理，而是以自在自为的概念为思维的对象。

丁 第四种作品是“正位篇”，或者论“场所”。这是能够用来考察事物的各种观点，亚里士多德——把它们列举出来。西塞罗和布鲁诺曾经更充分地研究过它们。亚里士多德提出很多在考察一个对象、命题或问题的时候可能被采取的观点。每一个问题都能立即被引导到这些不同的观点上面，这些观点是一定会在所有的地方出现的。这样，这些“场所”就好像是一个包含许多方面的格式，以便依照它们来考察和研究对象；——这是一种对于培养演说家和养成谈话能力很有帮助的作品：要训练成为一个演说家，就需要这个，因为知道了许多观点，就能够立刻达到对象的许多方面，而依照这些方面来发挥它。

这是一种辩证术，——外表的反省形式。亚里士多德说，“这乃是一种从或然性之中去寻求命题和结论的工具。”——这些“场所”乃是一般性的：（1）差别；（2）相似；（3）对立；（4）关系；（5）比较。

“用来证明某物更佳或更可欲的场所有：（1）历时较长；（2）选择此物的人有权威，或更多人选择它；（3）‘种’之对‘属’；（4）本身就更可欲；（5）因为它存在于一个更好者那里；（6）因为它是目的；（7）目的和结果的比较；（8）更美或更值得赞美”等等，亚里士多德说，“人们必须用三段论式来对付辩证术者，用归纳法来对付一般群众。”同样地，亚里士多德把辩证的和证明的三段论式与修辞的和每种想说服人的方法区别开来；亚里士多德把归纳法算作修辞方面。

戊 最后，第五种著作是“智者的论辩”；或者论转向，即论普通观念中如何产生了矛盾，——在具有实质内容的思想的不自觉的进行中（在范畴里面），思想如何经常自己陷于矛盾。智者的诡辩把不自觉的观念引入这种矛盾，使它注意到这种矛盾。在讨论芝诺时，我们已提到它们。麦加拉学派特别善于此道。亚里士多德逐一检查它们的种类和方式，一面解决这些矛盾。他指出，这些矛盾的解除，在乎加以区别和规定。他考察了智者特别是麦加拉派所曾探求用来使不自觉的观念陷入迷途而不能自拔的那些诡辩。亚里士多德在解决这些矛盾时，是很镇定、很细心的，不怕麻烦地逐一检查和解决一大堆这种东西，虽然这件事本来可以较为简洁地加以处理。上面 我们已经在麦加拉派那里看到过这类例子了。

这几种著作就构成了他的“工具论”；在我们的普通逻辑学书籍里面，那来自“工具论”的东西，事实上只是那极少而且极不重要的一部分，——常常只是波尔费留的导言。这个亚里士多德逻辑学，特别是在上半部分，在“论解释”和“分析前篇”、“分析后篇”里面，已经包含着对于通常的逻辑学所讨论的各种形式的叙述，就是那些一般的思维

“正位篇”，第一卷，第一三章（——）及第一章。

同上书，第一六——一八章（一四——一六）；第二卷，第七——八章、第一章。

同上书，第三卷，第一章；布勒：“论证”，第一八页。

同上书，第八卷，第二章。

“分析前篇”，第二卷，第二三章（二五）。

见上文第一一九——一二五页。

的形式，它们乃是那直到现在仍被称为逻辑学的东西的基础。

(1) 亚里士多德的不朽的功绩，在于他认识了抽象的理智的活动——认识并且规定了我们的思维所采取的这些形式。因为，原来使我们感兴趣的，乃是具体的思维，沉没在外界的直观里面的思维：那些形式沉没在它里面，成为一个不断的运动的纲；而把思维的这个贯穿一切的线索——思维的形式——加以确定并提到意识里来，这乃是一种经验的杰作，并且这种知识是绝对有价值的。单单这个考察本身，作为一种关于这个活动的诸多形式及变化的知识，已经就够重要和有趣了。因为，虽则对于我们，把这些不同种类的判断和论式及其多方面的局限性逐一列举出来，可能显得很枯燥而无内容，并且也不能用以发现真理，但是，至少比较起来，没有别的一种知识能高出于它。例如，既然研究认识无数种类的动物、昆虫、一百六十七种布谷鸟，其中有一种顶毛与别一种顶毛形式不同，认识苔藓（苔藓是一种地垢）、昆虫、毒虫、虱子的某一低贱的种中的一个新的低贱的类，（博学的昆虫学）——既然研究认识这些东西，就被人们认为是一种可贵的工作；那么研究认识许多种类的思维活动，比起研究这些古怪的生物来，应该重要得多。在通常的逻辑学中所有关于判断、推理等等的形式所说的最好的东西，乃是自亚里士多德的这些著作里面得来的；人们曾在它们上面加以详细的发挥，但其中所包含的真的东西早已在亚里士多德那里存在着。

(2) 亚里士多德逻辑学的真正的哲学价值。这种逻辑学在我们的教科书里面所获得的地位和意义是：它只表达和包含着作为意识的理智活动；它指导人正确地去思维，因此看起来思维的运动好像是一种独立的东西，与被思维的对象无关，——只是我们的理智的规律，我们借以取得知识，不过是借一种不是事物本身的运动的媒介、运动。人们会以为这样的结果就是真理，并以为我们依照这样的思维规律把事物的性质说成怎么样，它们就是怎么样。但是这种认识的方式，仅仅有主观的意义；其判断、推论也不是事物本身的判断、推论。

然而，要是按照这个观点思维是独立的，那么，它本身就不能是认识，或本身没有任何自在自为的内容；——它只是一种形式的活动，这种活动诚然可以进行得很正确，但它的内容对它说来却是给予的。在这个意义上，它会成为一种主观的东西；这些推论本身绝对是正确的，但因为它们缺乏内容，这些判断和推论就不足以得到真理的认识。这样，逻辑学家就揭示它们的形式；而接着就对他们所揭示的加以谴责，说它们纯是形式。这两个步骤都承认这一点，即它们是正确的。不过在这个观点和这种谴责里面，真理本身却找不到了；错误一般地是：主体和客观相对立的形式，它们的不统一。——问题不在于：某种东西本身是否绝对的真。因此所谓推理的思维规律就被认为是真的，或者毋宁说就是本身正确的；在这一点上还没有人怀疑过。用以诽谤它们的最坏的话，就是说它们是形式的，其错误只在于此：——思维的规律作为思维的规律，作为思维的规定、范畴，或者只是判断的规定，或者只是具有理智的主观形式，物自体还是一种与它们不同的东西。

但是，(1) 即使说它们没有经验的内容，但它们本身就是内容；真的科学、思维的科学：不是什么纯形式的东西，而是有内容的。思维及其运动就是内容；——它是一种饶有兴味的内容，不下于任何其他内容，

它本身就是真的。但是在这里，整个亚里士多德方式的短处又出现了，而且是最严重的。在亚里士多德的方式和一切后来的逻辑学里面，在思维及真正的思维运动里面，各个个别的环节陷于彼此分离的地步；它们是许多种类的判断和推理，其中每一种都被认为是独立的，而且就这样被认为有绝对的真理性。因此它们也就是内容、不相干的不同的存在：著名的矛盾律等等，三段论式等等；这样孤立起来，它们恰恰就得不到真理。只有它们的总体才是思维的真理；这个总体是主观，同时又是客观的。它们只是真理的材料，是无形式的内容；——它们的缺点不在于它们只是形式，正相反，乃在于没有形式。正如一个东西的许多个别方面，例如红、硬等等，独立时不是一个物，只有它们的统一才是一个物，同样地，只有判断和推理的许多形式的统一才是真理，单独时它们正如红、硬这样的性质一样缺乏真理，或者如节奏、旋律那样。一个推论的形式以及它的内容可能完全是正确的，但它的结论却没有真理性，因为这个形式，作为这个形式，本身是没有真理性的。不过对于这些形式，从来没有人由这方面来加以考察过，而对于逻辑的轻蔑，乃是基于这种把它视为缺乏内容的错误的看法。它们的缺点正在于内容太多。（2）这个内容不是别的，就是思辨的理念。理智或理性的诸概念是事物的本质，当然，不是从刚才那种观点看来是如此，而是在真理中是如此；对于亚里士多德，理智的概念——范畴——乃是存在的本质。如果它们本身就绝对是真的，那么它们本身就是自己的内容，而且是最高的内容；但是，[在普通逻辑学里面，]情形却不是这样。

亚里士多德的书里面所陈述的这些形式，却只是理智思维形式；是抽象的理智所区别出来的一般的思维的规定。这不是思辨思维的逻辑，不是作为与理智有别的理性逻辑；理智的同一性，即任何东西都不应该自相矛盾，是它的基础。这种逻辑，按其本性来说就不是思辨的。这个逻辑只是有限的东西的逻辑，但人们却也必须熟识它，因为在有限的东西里面，到处有它的存在。例如，数学就是一系列连续进行的推论，而法学就是将特殊统摄于一般之下，就是这两者之间的结合。正是这些形式贯串在有限的关系里面，并且有许多种科学、知识等等，除了有限思维的这些形式之外，就不知道也不运用任何其他的思维形式；它们构成了有限科学的一般方法。然而它们只是有限规定的关系；而三段论式乃是这些规定的整体、总和。因此三段论式是理性的推论，因为它乃是理性的理智形式。一个三段论式具有三项，而这三项就构成三段论式的总和。理智式的三段论式，例如普通逻辑形式里面的三段论式，便具有这种意义，即一个内容和另外一个内容结合起来。反之，理性的三段论式则具有这样的内容，即主体等等和自身联结起来；理性的三段论式是：某一个内容、神等等，通过与自己的区别，把自己和自己联结起来。这种同一性构成了思辨的内容的主要环节，理性的三段论式的本性的主要环节。因此，亚里士多德乃是理智的普通逻辑学的创立者；他的形式所触及的只是有限的东西彼此之间的关系，真理在这种形式中是不能被把握到的。但必须指出，他自己的逻辑学不是建立在这些形式之上的，他的逻辑学不是以这些理智关系为基础的，——就是说，亚里士多德并不是依照这些三段论的形式来进行思维的。如果亚里士多德是这样做的话，那他就不会是我们所认识的这个思辨的哲学家了；如果他是依据这

些普通逻辑的形式的话，他的命题、观念就没有一个能够被建立、被断言、被主张。我们不应该以为，亚里士多德所以是思辨的哲学家，乃是因为他依照“工具论”中的这些形式进行了思维和论证；如果他是这样的话，他就不能前进一步，因为他可能连一个思辨的命题也达不到。

正像整个亚里士多德哲学一样，他的逻辑学（它好像是精神的形式自然史，正如在自然史里面他考察了动物、独角兽、一种称为猛犸象的兽、甲虫类、软体动物一样）也需要一种改造，以便把他所有的规定纳入一个有必然性的系统的整体；——不是把它改造成为一个分类正确、没有一部分被遗忘，并且依正确秩序表达出来的一个系统的整体，而是要使它成为一个有生命的有机整体，在其中每个部分被视为部分，而只有整体作为整体才具有真理。例如亚里士多德在他的政治学里就常常表达这个真理。正是因为如此，个别的逻辑形式本身并不带有真理；——不是因为它是形式或思维，而是因为它是特定的形式，特定的思维；它是个别的形式，并且必须被这样看待。但是，作为体系、作为统治着这个内容的绝对的形式，则思维就在自身具有内容，那就是从自己区别开的自己；它就是思辨的哲学，是那直接为主观和客观的内容，——概念和普遍者是事物的本质。它们被认为是形式，内容和它们是相对立的，因为它们本身不具备内容那种形态。正如义务当然表示一种自在自为的存在，思维也表示一种自在的存在；但是一个特定的自在自为的存在、一个特定的自在的存在，本身只是一个环节；必须规定自己，但也必须知道再扬弃它这个规定。作为这个特定形式的逻辑形式把自己扬弃了，因而也就放弃了它作为自在自为者的那个权利要求。此时，逻辑才是一种理性的科学；它是绝对存在的纯粹理念的思辨哲学，没有主观和客观的对立，而只留下思维本身里面的对立。[在普通逻辑里面，]有许多只是不相干的形式。

在陈述亚里士多德哲学的主要内容时，我说得比较详细些，一部分是因为这个内容本身的重要性（它是一种独特的内容），一部分是因为事实上近代人在他的哲学上犯的错误，要比在任何哲学上犯得更多，并且在古代哲学家里面，没有一个人比亚里士多德更需要这样多的辩护。如果真有所谓人类导师的话，就应该认为亚里士多德是这样一个人；他的概念深入意识的一切领域：而通过概念所作的详细特殊的阐述，由于同样也是必需的，就在每一个领域里面包含了最深刻的正确的思想。为了大体上预见他的哲学的外在的历史，我们可以说，亚里士多德就因此在许多世纪中不断地成为思维教养的主要负荷者。当科学在基督教的西方，在基督教徒中间消失了的时候，他的声名在阿拉伯人中间却正是那样光辉灿烂，他的哲学后来从阿拉伯人那里再流传到西方。亚里士多德的哲学从经院、科学、特别是从神学（讨论绝对的存在哲学）中被赶出去这个事实，曾被人们当作一个胜利来庆祝；这件事包含有两方面的意义：一方面，事实上并不是亚里士多德的哲学被赶走，被赶走的毋宁是这种科学的特别是神学的科学的原理，就是那个认为第一真理乃是被给予的、天启的原理，——它乃是一个一下就永远成为一切的基础的假设，按照这个假设，理性和思维只有权利和能力去作一些浅薄的往复推论。以这个形态，那在中世纪苏醒起来的思维，特别地建立了它的神学，并且建立起一个巨大的机构，在其中那被给予的材料只是被浅薄地

加工、安排和保存下来。对于这个体系的胜利乃是对于这个原理的胜利，并且是独立的自由思维的胜利。但另一方面，这个胜利却是常识观点的胜利，这种常识观点从概念里面解放出来，并且摆脱了思维的羁轭。以前，甚至是现在，关于亚里士多德的烦琐的分析，我们已听说得很多；人们以为一用这样一个名义就可以给自己一种不需要再从事抽象工作的权利，——而可以名正言顺地依靠所看见、所听见的，可以逃避到所谓健康的常识里面去，而不要概念。在科学里面，同样地，细致的观察也起来代替了细致的思想；一种甲虫或鸟类，被人们这样细致地加以区分，正如以前人们对于概念和思想所做的一样。某种鸟究竟是红色的抑或是绿色的，是否有一个较完善或较差的尾巴等等——像这样的细致的分别，人们发现比思想的区别来得容易些；而同时，在一个民族还没有把自己训练得能够坚持对思维、对共相进行工作的时候，那种细致的观察分析也是一个有用的准备阶段，或者不如说，它乃是这个文化路程里面的一个环节。

亚里士多德哲学的缺点在于：在各式各样现象被他的哲学提高到概念里面之后，这个概念却又分解为一系列彼此外在的特定的概念，那个统一性、那个绝对地把它们结合起来的观念却没有被强调。这正是后来的时代所必须完成的工作。事情看来是：所需要的是观念的统一性。这个统一性就是绝对的存在。这个统一性首先表现为自我意识和意识的统一性、纯粹思维的统一性。作为存在的存在的统一性，乃是客观的统一性，乃是被思维的思想。但作为观念的统一性、那本身普遍的否定的统一性、作为绝对地充满了的时间、并且在时间充满之中作为统一性，这乃是纯粹的自我意识。因此我们就看见这件事情出现了，即是：纯粹的自我意识得到了实现；但是却同时首先是带着自我意识的主观意义，因此也就被确定为自我意识，并且使自己从客观的存在分开来，因此首先就受到一种异己的东西的苦恼，而这个异己的东西是它所不能克服的。

问题的这个必然性产生了斯多葛派、伊壁鸠鲁派、然后是新学园派、怀疑派的哲学；这些派别是我们现在要加以考察的。

亚里士多德的直接后继者是德奥弗拉斯特，生于第一百零二届奥林匹克比赛会的第二年（公元前三七一年），他是著名的，但却只能看作亚里士多德的一个评注者（亚里士多德是一个这样丰富的哲学概念的宝库，其中有许多材料，容许作进一步的加工，更抽象的说明和个别命题的详细发挥）；但是关于德奥弗拉斯特，正如关于许多其他的人，例如墨西拿的第开亚尔可以及兰普萨克的斯特拉陀那位德奥弗拉斯特最著名的后继人一样，我们不能谈得很多，——关于斯特拉陀我们只有一

邓尼曼，第三册，第三三三页。

布鲁克尔，“批判的哲学史”，第一册，第八五四页；邓尼曼，第三册，第三三六页。

西塞罗：“杜斯古里问题”，第一卷，第一章，（参阅第一三章）：“灵魂不外是一个空名，我们用于行动和感觉的全部能力，是平均分布在整个活着的身体里面的，而且和躯体是分不开的；因为灵魂不外是如此构造的身体：通过躯体内的某种对称和比例，它便能生活和感觉。”——斯托拜欧：“自然的牧歌”，第七九六页：[第开亚尔可认为灵魂是]“四种原素的一种和谐。”——西塞罗就历史上说出了一种他自己弄懂得的结果，全没有什么思辨的概念。

“第欧根尼·拉尔修”，第五卷，第五八节。

些大概的传说：他是作为一个物理学家而著名的，他的自然概念是循着机械论的方向，不过不是追随留基波和德谟克里特的机械论，也不是其后的伊壁鸠鲁的机械论，而是一种从热和冷出发的机械论，并且，（如果这种关于他的传说是真的话，）他很不忠实于亚里士多德的思想，把一切归结于机械性和偶然，不采取目的论的目的——不是近代那种糟透的目的。其他的逍遥派学者们多从事于发挥亚里士多德的个别学说，从事缕述他的作品，内容相同，只是带上或多或少修辞的评注的形式。已经说过，亚里士多德的著作早就散佚了，所以亚里士多德的哲学不是通过原作保存下来，而是通过经院中的传统保存下来的；通过经院，亚里士多德的学说不久就遭受一些重要的改变，引起一些对他的学说的论述，我们不知道这些后人的发挥是否有一部分渗进了那些被认为属于亚里士多德的著作里面去。

逍遥学派把幸福作为原理；美德是理性和意向的结合。

到这里，关于亚里士多德的哲学我们就不再谈下去了。我很舍不得离开这个哲学；我们越深入这个哲学，它就越变得有味，并且我们就越发现对象之间的联系。亚里士多德哲学又被称为逍遥派哲学；这个哲学在西塞罗的时代多变为一种通俗哲学，亚里士多德的深刻的、思辨的方式却没有被发挥，没有被认识。

亚里士多德是古代哲学家中最值得研究的。

我们已经结束了希腊哲学的第一个时期，要过渡到第二个时期了。希腊哲学的第一个时期至亚里士多德为止，至科学的这种形式的形成为止。柏拉图和亚里士多德所得到的成果是理念；认识赢得了自由思维的这个基地。在柏拉图那里，我们得到了抽象得很的共相作为原理；基础是被把握到了的。在亚里士多德那里，思维成为具体的了；它已不是那不动的抽象理念，而是具体化在作用里面的理念。紧接着的一种直接地有必然性的需要应该要出现，应该要被包含在柏拉图和亚里士多德所发展了的哲学里面。这个需要不是别的，就是共相现在要作为共相、作为原理的普遍性来理解，就是一个原理要以一种普遍的方式被提升出来，或者说被强调起来，使得特殊能够通过一般而被认识；——或者说，一种系统的哲学的需要立刻出现了。人们能够说柏拉图的体系、亚里士多德的体系，但它们却不是有体系的形式；作为一个体系，需要有一个原理被提出并且贯串在特殊的东西里面。亚里士多德的哲学是一种完全而复杂的对宇宙的理解，在亚里士多德那里，我们看见了所有的东西都被引导到思辨思维，看到了一种最高的科学方式。但是他在进行工作时，乃是采取经验的方式的。在亚里士多德那里，诚然有一个原理，并且是思辨的原理，但是它没有被当作一个原理强调起来。思辨的原理的本性没有被当作一个绝对的概念带进意识里面，没有被当作在自身里面包含着自然的和精神的宇宙的多样性的发展，——更不用说被当作共相来阐述，使得从它里面能够发展出特殊的东西来（他的逻辑学毋宁说刚刚和这个相反）。亚里士多德毋宁是逐一检查所有活的和死的东西，把它们

斯托拜欧：“自然的牧歌”，第二九八页。

西塞罗：“神性论”，第一卷，第一章，[关于]斯特拉陀是这样说的：“他认为神的力量全在自然里面，自然本身就具有发生、发展和衰亡的原因，但缺乏感觉及形体。”

放在他的客观的即是说理解着的思维面前，而加以理解把握。每一个对象本身就是概念；他说，这就是对象，我们在这些规定里面找到了它。不过他把这些思想结合在一起，这样他就成为思辨的。柏拉图和亚里士多德一般地都是采用经验的方式，抓住这个那个观念，然后逐一加以考察；这种欠谨严的方式特别出现在亚里士多德那里。在亚里士多德的科学里面，那自身思维着自身的思维的理念是被认作最高的真理的；但是它的实现，对于宇宙中自然的和精神的的东西的知识，却在这个理念以外构成了很长一系列彼此分开的特殊概念。所缺少的，正是一个原理，一个贯串在特殊的東西里面的原理。全部被认识的东西必须也是作为一种统一性、作为概念的一种有机组织而出现。因此，现在哲学中的次一需要，就是一般者要被作为绝对自由来把握，就是需要一个适用于一切特殊性的原理，——要这样来理解那个理念，使得多种多样的现实，能被引导到这个作为共相的理念上面，并且通过它而被规定，在这个统一性里面被认识。这就是我们在这个第二个时期里面所要有的观点。

这种系统的哲学首先会变成一种独断论，因此，怀疑论就立刻出现来和它对抗；法国人称“独断的”为“系统的”（*systematique*）——（系统[*systeme*]：一个被一贯地采用在一切里面的原理，所有的观念都必须从一个规定流出来）——，因此，系统的就和片面的有同一意义。在亚里士多德那里，我们看见了最高的理念，那个自己思维着自己的思维；——而这本身又只是一个特殊者，它不是他全部哲学的原理。这个自己思维着自己的思维是完全具体的：思维自己是客观的，思维则是主观的，——那个既是客观又是主观的理性是统一性的意识；它作为思维的思维，便是具体的。进一步的发展本来应该是要：（一）从理念自己发展出理念，把共相作为真实的共相来理解，——就是这样来认识世界，使得其内容只是被认作自己思维着自己的思维的规定。这本来也不是不可以自在自为地发生的，但事实上，被承认了的却只有一个原理的必然性。（二）其次，这个原理只是形式地、抽象地存在着，而特殊者并不是从它推引出来的；相反地，共相只是被应用在特殊者上面，被研究的只是这种应用所遵守的规则。如果理念是具体的，则特殊者就会是从它发展出来的；在亚里士多德那里，理念本身是具体的。另外一种关系会只是一种特殊包摄于普遍里面；这样普遍与特殊就彼此有别，结合只是一种包摄的结合，共相在其中只是形式上的原理。物理世界和精神世界的现象，从它们那方面也成该被准备、被提炼为概念（规律），——使两方面的工作彼此接合起来。其他各门科学独立地把现象提升为一定的思想——有必要形成完全普遍的、但是特定的原理——；这样，思辨的理性才能够在特定的思维里面，把自己以及那种内在的同一联系完全地呈现出来。

因此，普遍的原理一定出现，但是特殊者却不是从它发展出来；这样，原理就是抽象的，因而这种哲学就是片面的。因为只有那本身具体的、那本身具有两方面的，才不是片面的。由此可见，这些哲学乃是更独断的，是只断言而不证明的。因为以这个方式，原理是被断定了，却不是以真正的方式被证明。因为人们要求有一个原理来把一切包摄在它下面，它只是第一个原理，因此没有得到证明，而只是被断言。

认识的这个需要从此以后就存在着。通过了精神的内在必然性，一

——不是外在的，而是适合着概念的必然性——那适应这个需要的哲学现在就出现在世界上了。这个要求产生了斯多葛派、伊壁鸠鲁派和怀疑派的哲学。

 如果我们在第一个时期中耽搁得太久，现在我们可以补偿它了，因为在下一个时期里面，我们可以简略一些了。

译者后记

这一册黑格尔的“哲学史讲演录”第二卷，是根据格洛克纳本德文版“黑格尔全集”第十八卷（亦即米希勒第一版本第十四卷）译出的。这一册译本的内容只到德文本第十八卷第423页亚里士多德为止。德文本第十八卷中所包含的其余部分，归入中文译本的第三册。

我们译这第二卷时，也还是认真地参考了原书第二版的霍尔丹英译本。我们会根据英译本作了一些校订和补充的工夫，读者可于本书中译者的小注里看得出来。

这一卷涉及到希腊哲学的中坚部分，这一部分是充满了辩证法的内容的。关于小苏格拉底学派三家的叙述，黑格尔比西方任何其他资产阶级哲学史家都给以较多的篇幅，较多的注重。这里面包含了许多生动有趣、有关实际道德生活的论述，同时也具体地谈到了诡辩与辩证法的差异。关于智者派，黑格尔对普罗泰戈拉有相当同情而肯定的叙述，他强调智者派传播文化的功绩和从各种不同的观点看问题的理智教养，他特别对高尔吉亚思想中的辩证法因素有所揭示。

书中对苏格拉底的死，曾作了深刻的、辩证法的、历史的分析，指出苏格拉底突出地强调个人内心理智的确信，违反了当时的风俗、伦理或宗教，其被处死实有其必然性。对苏格拉底用来教导道德的辩证法，黑格尔亦有着重的论述。

黑格尔对柏拉图和亚里士多德哲学的阐述，曾用了很长的篇幅，很多的力量。他特别强调评述柏拉图辩证法的消极一面，亦即使个别的、特殊的东西解体的一面。在论述柏拉图的逻辑学时，他集中阐述柏拉图“巴门尼德”篇的辩证法思想；在论述柏拉图的自然哲学时，他特别注重柏拉图的“蒂迈欧”篇。关于柏拉图的精神哲学，他着重阐述“国家”篇和“菲利浦”篇中的思想。他指出柏拉图的理想国的缺点固然一方面在于不很现实，但另一方面也在于不够理想，因为真正的理想性是与现实性统一的。关于柏拉图为叙拉古城邦制定宪法一事，黑格尔批评说，宪法是时代的产物，意思是说，凭哲学家空想出来的宪法是不会起现实作用的。

黑格尔对于亚里士多德的评价高于柏拉图。他说：“在他的真正的思辨里面，亚里士多德是和柏拉图一样深刻的，而且比他[指柏拉图]发展得更远、更自觉；对立也获得了更高的明确性。”（第284页）黑格尔对亚里士多德的思辨和辩证法给予这样高的评价，这与列宁强调亚里士多德的“客观逻辑”，并称“亚里士多德的逻辑学是寻求、探索，它接近于黑格尔的逻辑学”（“哲学笔记”，第333—5页）的话，意思基本上是相同的。不过黑格尔在论述亚里士多德时，一贯地抹煞他的唯物论方面的特征，尽量把他解释成一个客观唯心论者。从他以亚里士多德的继承者和完成者自许这一点看来，这是可以理解的。对于黑格尔这种企图把哲学史解释成唯心论发展史的手法，列宁在他的“哲学笔记”中曾作了着重而尖锐的批判。

在叙述亚里士多德的生平时，黑格尔特别着重指出亚里士多德的教育对亚历山大的影响，以及两人间的师生情谊。这些材料是别的西方哲学史著作中所没有的。他的目的在于表明思辨哲学对实际政治的影响。

在论述亚里士多德的形而上学或本体论时，他指出柏拉图的理念虽是具体的，但与亚里士多德的理念（形式）比较起来，却缺乏能动性、生命、主观性以及理念各环节的规定。他对亚里士多德哲学中可能性和现实性两个范畴作了较详的阐述。关于认识问题，他指出亚里士多德是最注重经验的，也是最思辨的，经验与思辨有很好的结合。黑格尔用很长的篇幅论述亚里士多德的自然哲学，强调亚里士多德的自然哲学中注重内在运动、“隐得来希”和目的论、必然性。实质上述都是指客观辩证法，是研究自然辩证法可以参考的重要材料。关于亚里士多德的精神哲学，黑格尔特别叙述了身体与灵魂的关系，尤其着重阐述理性灵魂，以及亚里士多德的伦理学和政治哲学。最后他才叙述亚里士多德的逻辑学。他认为形式逻辑没有内容，它的内容是由外面给予的。他一再强调形式逻辑的“认识的方式仅仅有主观的意义；其判断、推论也不是事物本身的判断、推论”，“只是具有理智的主观形式，物自体还是一种与它们不同的东西。”（第 376-7 页）黑格尔关于亚里士多德逻辑学的论述，可以供研究辩证法与形式逻辑的关系时参考。

本卷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。智者派哲学部分是王维诚从英译本转译，由王太庆根据德文原本整理出来的。苏格拉底哲学部分是由黄枬森、王太庆合译的。小苏格拉底学派三家是颜健从英译本转译，由王太庆根据德文原本整理出来的。柏拉图部分是贺麟译的，亚里士多德部分是方书春译的。全书各章均曾经宗白华校阅一遍。贺麟、方书春、王太庆除自己所译的部分以外，并曾校阅了其他同志的全部译稿。专名索引是王太庆指导两位资料员编制的。最后编排整理主要是由王太庆负责。

