

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 (三)

  
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）

## 第二篇

### 第二期：独断主义和怀疑主义

在亚历山大里亚哲学之前的这第二个时期里，我们要考察独断主义和怀疑主义。独断主义分为斯多葛和伊壁鸠鲁两派哲学；第三派是怀疑主义，和前两派有其一致之处而又与它们不同。我们省略不谈亚里士多德的门徒及逍遥派哲学的传播，虽然象德奥弗拉斯特、斯特拉陀这些有名的人物也都不讲了。这派哲学对于我们不复有什么兴趣，而且后来也大半变成了一种通俗的哲学；这也是因为这种本来是思辨的哲学必然要在最大的范围内与现实相结合。柏拉图的承继者学园派，我们将和怀疑主义在一起讨论。

在上一时期的结尾，我们看到了对于理念或共相的意识，这本身就是目的，——意识到一个普遍的、但同时又是自身规定的原则，因而能够以这个原则统摄特殊，并应用到特殊上去。这种把共相应用到特殊上去的关系，在这里是主导的东西；因为从共相本身发展出全体的特殊化，这种思想，这时还没有出现。但是在这种关系里正包含着对于系统和系统化的要求，也就是说，必须以一个原则贯彻到底，应用到特殊上去，使一切特殊的东西的真理都可以按照这一个原则得到认知。这就产生了所谓独断主义。而现在，主要的问题是寻求一个标准。柏拉图和亚里士多德的思辨的卓越性已经没有了；这乃是一种理智的哲学思考。这个原则是抽象的，因此是理智的原则。由于这种关系，哲学的任务便被规定为寻求一个真理的标准——因为真理是思想与实在的一致，或作为主观的东西的概念与客观的东西的同一——，也就是说寻求一个判断这种思想与实在的一致的标准。这个问题和寻求一个原则的问题，其意义是相同的。真理是具体的，不是抽象的。我们凭什么去认识真理，判断真理是真的呢？标准和原则，因此是同一的东西。但是对这个问题人们只是形式地、独断地加以解答的。因此怀疑主义的辩证法便立刻出现了，——这是一种认识，见到这种原则的片面性，并从而一般地认为原则就是一个独断的东西。在所有这许多发展出来的苏格拉底学派中，有两个概念具有主要的意义；第一个概念就是据以规定一切、评判一切的标准、原则，——这一个原则本身是普遍的，而同时又是规定特殊事物的原则。在早期，我们已经有过这样一种抽象的原则：例如，“纯有”，——就是说，“纯有”只是“有”，而从否定性开始的、和他物有区别的特殊者是不存在的，是被设定为不存在的。与此相反，那种要求却导致一个共相，这个共相同时也是对于特殊的规定，是在特殊之中；所以特殊并不是被放在一边，而是被当作由共相所规定的特殊。

这种哲学思想还有一个结果，就是：它的原则，由于是形式的，所以是主观的；因此它具有自我意识的主观性这一重要意义。由于这样形式地、外在地去处理一般杂多的材料，因此思想以最确定的方式把握自己的最高点，就是自我意识。自我意识对于自身的纯粹关系，就是所有这几派哲学的原则。理念只有在自我意识中才得到满足；正如现时所谓哲学思想的那种理智的形式主义反而在主观心情中、在内心的情感和信仰内去求得它的满足和具体内容。自然界和政治活动当然是具体的，但只是外在的具体的东西；而那真正具体的东西却不是在于特定的普遍观念里，而只是在自我意识和个人人格里。第二个占统治地位的概念就是哲人的概念。他们的首要问题是：什么样的人

是哲人？哲人做些什么？不仅理性，举凡一切事物，都必须认作被思维的东西，也就是认作主观的我的思想。一个东西如何才是一个被思维的东西呢？

——他们答道：要采取自我意识与自己形式上同一的方式。什么东西自在的就是那样的被思维的东西，亦即本身就是那样的客观的东西呢？——他们答道：思想。对于标准的思想，对于唯一原则的思想，在作为直接现实性时，就是主体自身；思想和思想者直接地结合在一起。这种哲学的原则不是客观的，而是独断的，是建立在自我意识自求满足的要求上面的。这样主体就成为应该被关心的东西。主体为自己寻求一个自由的原则、不动心的原则，它应该遵照这个标准，亦即遵照这个完全一般性的原则，——它应该把自己提高到这种抽象的自由和独立性。这种自我意识生活在自己的思想之孤寂中，而在这种孤寂生活中得到满足。这就是下面这几派哲学的基本兴趣、基本特征。以下就要阐述它们的主要原则，但深入细节是既不需要，也没有趣味的。

这样哲学就转入了罗马世界。虽然这几派哲学还是属于希腊人的，它们的伟大导师也都是希腊人（它们是在希腊本土兴起的），在罗马统治时期，这些体系却特别构成了罗马世界的哲学；但是这种哲学与罗马世界相对立，并不适合于[罗马人]那种理性的实践的自我意识，因而被迫从外面的现实世界退回到自身，只是在自身内、为着自己个人而寻求合理性，——只关心自己，正如抽象的基督徒只关心自己灵魂的拯救一样。在光辉的希腊世界里，主体和它的国家、它的世界有较多的联系，比较更现实地存在在世界上。在现实世界的悲苦中，人退回到了自身，并在那里去寻求现实世界中已经再也找不到的谐和。罗马世界是一个抽象的世界，在那里是一个[冷酷的]统治、一个霸主支配着文明的世界。各族人民的个性被压抑着；一个异己的权力、一个抽象的共相沉重地压在每个人头上。在这样沉重痛苦的境地中，便有了寻求和获得满足的要求。由于有权力的乃是一个抽象的意志，所以世界的统治者的个人意志也是抽象的东西：那思想的内在原则也必定是一个抽象的东西，这个抽象的原则只能带来形式的、主观的和解。罗马只有抽象统治的原则；罗马精神只适合于一种建立在一个原则上面的独断主义，这个原则是通过理智的形式而建立起来并取得有效性的。因此哲学和世间观念如此紧密地结合在一起。那个扼杀了各族人民的活生生的个性的罗马世界诚然也产生了一种形式的爱国主义，一种与之相适应的道德以及一个相当发展的法律体系，但从这种死气沉沉的世界中不可能产生出思辨的哲学，——所有的只是些长于辞令、善于辩护的律师和塔西佗式的世俗道德。这些哲学的出现在罗马人中也正好和他们的古老迷信相对立；〔正如现在〕哲学代替了宗教的地位。

这里要考察的是三派哲学：斯多葛主义、伊壁鸠鲁主义和怀疑主义。柏拉图的哲学当然还纯粹地保持着，特别是在老学园派里；新学园派便完全转变成怀疑主义了。西塞罗时代以前的逍遥派也是这样；这种后期的逍遥派哲学已不复是亚里士多德的哲学，而变成通俗的哲学，象我们在西塞罗那里所看见的那样。亚里士多德采取了经验的出发点和推理的途径。但是亚里士多德在概念这个焦点上对推理作了综合的了解，所以他是思辨的。思辨是他的精神所特有的，但他还不能把它发展成为方法；思辨还没有被自由地、单独

地提出来，它还不能成为原则。

独断哲学是这样一种哲学，它树立一个特定的原则，一个标准，并且只树立这样一个原则。这样就有三个原则是必然的：（一）思维的原则，即普遍性本身的原则，而这个普遍性本身是确定的；思维是真理的标准，是规定真理的东西。（二）与思维对立的一方是特定的东西本身，是个别性的原则，也就是一般的感觉、知觉、直观。以上就是斯多葛派哲学和伊壁鸠鲁派哲学的原则。这两个原则都是片面的，如果把它们绝对化了，就成了理智的知识。抽象的思维在它本身并不是具体的。特殊性是在思维之外的，必须就它本身去把握，把它当成一个原则；因为特殊性有绝对的权利对抗抽象的思维。这是关于一般与个别〔的对立〕。（三）在斯多葛主义和伊壁鸠鲁主义以外，存在着第三者，怀疑主义，这是前面两种片面性的否定。前面两派都是片面的，这种片面性是必然会被意识到、被认识到的；因此这第三个原则就是对任何标准的否定，对一切确定的原则的否定，不管是什么样的原则：感性的、反省的或思维的表象、知识。斯多葛派哲学把抽象思维当成原则，伊壁鸠鲁派把感觉当成原则；而怀疑主义则是对于一切原则持否定态度，而且是行动性的否定。其结果首先就是原则不可能被认识。前面我们也看到过这些原则表现为犬儒派和居勒尼派的哲学。而当我们在西塞罗那里看到这些原则时，我们感到要把斯多葛派的原则和犬儒派的原则、以及和逍遥学派的道德的原则区别开来，是极其困难的。

因此一方面是原则、标准；另一方面是主体使自己遵循这原则，因而赢得了精神的自由和独立。这是主体本身的内心的自由；这种精神的自由、这种不动心、这种漠不关心、宁静不摇、平静不扰、精神上的等视一切，不受外物干扰，不受外物牵连，乃是所有这几派哲学的共同目的，——所以不论人们以为怀疑主义是如何悲观绝望，以为伊壁鸠鲁派是如何卑鄙下流，它们却都是哲学。个人得到了满足，保持着不动心，他既非快乐、亦非痛苦、亦非另外的束缚所能左右；真正的伊壁鸠鲁派也同样是超出一切特殊的束缚之外的。认为精神的满足仅在于超出一切、对一切漠不关心，是所有这几派哲学的共同观点。它们诚然是希腊哲学，但却转移到罗马世界了。象柏拉图那里的那种具体的伦理生活，以及那种通过法制把原则贯彻到世界里面的要求，象在亚里士多德那里的那种具体科学，在这里却看不见了；在罗马世界的悲苦中，精神个性的一切美好、高尚的品质都被冷酷、粗暴的手扫荡净尽了。在这种抽象的世界里，个人不得不用抽象的方式在他的内心中寻求现实世界中找不到的满足；他不得不逃避到思想的抽象中去，并把这种抽象当作实存的主体，——这就是说，逃避到主体本身的内心自由中去。这样的哲学是和罗马世界的精神非常适合的。

## 甲、斯多葛派哲学

我们必须概括地指出：斯多葛派与伊壁鸠鲁派哲学分别代替了犬儒派和居勒尼派哲学（正如怀疑主义代替了学园派一样），或者说，它们采取了犬儒主义和居勒尼主义，不过把它们的原则更提高到了科学思维的形式。不过由于在前者和后者里面，内容都是一个固定的、确定的东西，都是把自我意识孤立地放在一边，所以这种情况的确扼杀了思辨，因为思辨是不承认这种固定的东西的，它毋宁要加以废除，并且将它的对象当作绝对概念，当作在它的差别中之不可分的整体。因此事实上在斯多葛派和伊壁鸠鲁派哲学里，我们只看见片面的有限的原则之应用，而遇不到真正的思辨思维。在亚里士多德那里，作为根本的绝对理念是无限的，并不被设定为在一个规定性中，具有一个差异性。他的缺点只是在实现过程中的缺点，即没有和一个概念相结合。在斯多葛派这里，将唯一的概念设定为本质，并且将一切东西都归结到它，这是表现了所要求的联系；但是那个在其中一切是一的本质，却并不是真实的东西。在亚里士多德那里，每一个概念都是在其规定性里以绝对的方式予以考察、予以分别研究的。而在斯多葛派哲学里，概念与个体的关系并不是绝对地、自在自为地予以考察的。因为个别并没有得到绝对的考察，而只是相对地考察的，所以事实上对于整体的发挥就没有什么意义了；个别与全体的关系只是一种外在的关系。在亚里士多德那里诚然个别是被接受了，不过这种对于个别的接受通过思辨的考察又被取消了。但在斯多葛派这里，个别只是被接受了，而对于个别的处理却是外在的。当有了某种东西，要对它的本性本身加以考察时，我们所得到的，每每正是这种外在的联系。这种考察没有抓住自在自为的本质，只是根据一些不确定的原则，或者只是根据一些顺便拾取的原则予以形式的推论。

对于这两个学派，我们想只限于对它们的原则作一般性的考察，首先提出的斯多葛派几个著名人物来讲讲。

关于斯多葛派哲学的历史 斯多葛学派的创立人芝诺（是栖提雍人芝诺，不是爱利亚人芝诺），生于塞浦路斯岛上的一个城邦栖提雍，大约在第一届奥林比亚赛会时。他的父亲是一个商人，经商到了雅典。雅典在当时和相当长时间内还是哲学和一大批哲学家的中心，他从那里给他的儿子带回许多书籍，特别是苏格拉底学派的书籍，因此便引起他对于哲学的渴求和爱好。芝诺本人也曾旅行到雅典。据说他因为在那次旅行中船沉了，丧失了所有的财物，反而更加强了他为哲学而生活的信念。——他没有丧失的，是他精神上受过教养的高尚品质和他对于理性知识的爱好。芝诺访问了好几类的苏格拉底学派中人，特别克塞诺格拉底，这是一个属于柏拉图学派的人，由于他的道德的谨严和态度的真诚而很著名。据说他也象阿西西的圣弗兰西斯一样，遭受过类似的考验，而没有屈服。当时在雅典，不经过宣誓，是

---

“第欧根尼·拉尔修”，第七卷，第一、一二、三一——三二节；邓尼曼：第四册，第四页；第二册，第五三二页。

“第欧根尼·拉尔修”，第七卷、第五节；布鲁克尔：“批评的哲学史”，第一册，第八九五页。

“第欧根尼·拉尔修”，第七卷，第二节。

这是一八一五——一八一六年的讲演。

不发给居留证的，而对他却免除了宣誓。——因为单凭他的话就取得了信任。据说他的老师柏拉图常常向他说，他应当为美神献牺牲。以后芝诺又访问了一个麦加拉人斯底尔波，这人我们已经讲到过。他在斯底尔波那里学习了辩证法十年。哲学一般被他认作终身的事业，他并不象那样一种匆匆浏览一下哲学讲义、便慌忙转到别的东西上面的人。虽说芝诺主要地是研究辩证法和实践哲学，他也象别的苏格拉底派一样，并不忽视自然哲学，而且特别学习了赫拉克利特关于自然的著作，最后他本人作了一个独立的教师，在一个叫做画廊的大厅里讲学，这大厅是用波吕格诺特的绘画加以装饰的；因此他的学派得到“斯多葛”这一名称。他象亚里士多德一样，主要的出发点是把哲学综合成一个整体。正如他的方法特别以辩证法的技巧和教养以及敏锐的论证著称，同样地，他的人格也以接近犬儒派的严肃的道德著称，不过他不象犬儒们那样故意吸引别人的注意。他没有虚荣心，对满足必要的需求的节制力是很大的。他只靠（清水）、面包、无花果、蜂蜜生活。所以他在与他同时代的人中获得了普遍的尊敬；甚至马其顿的国王安提贡也常常拜访他并和他共餐。据第欧根尼所引证的一封信说，国王曾邀请过他到他那里去，他回信拒绝这个邀请说，他已经八十岁了。至于他所获得的公众的信任，从以下的情况即可说明，即雅典人曾把他们的城堡的钥匙托付给他，据第欧根尼说，雅典人民曾作出如下的决议：“因为谟纳塞阿的儿子芝诺，作为一个哲学家在我们的城市中居住了许多年，表明了他自己是一个善良的人，使得和他接近的少年人走上道德和节制的正轨，而且以他自己最好的范例作为他们的先导：所以公民们为了他的德行和节制，决定给予他一种公开的表扬，赠给他一个金冠。此外他将被公葬在克拉米科。为了金冠和坟墓的建筑，应推出一个五人委员会来主持。”芝诺的全盛年约在第一二届奥林匹亚赛会时（约纪元前三百年），和伊壁鸠鲁、新学园派的阿尔克西劳等人同时。他死在很高的年纪（约七十二或九十八岁），约在第一二九届奥林匹亚赛会时（亚里士多德则死于第一一四届奥林匹亚赛会第三年），由于对于生命的厌倦，他乃自缢而死，一说他是绝食而死，——因为他摔破了足趾。

在继起的斯多葛派中，克雷安特特别有名。他是芝诺的学生和廊下讲学的继承者，是一首著名的颂神诗的作者，这篇颂神诗曾由斯托拜欧给我们保存下来。他并且由于这个轶事而闻名：据说他曾依法被传至雅典法庭中，要他叙述他维持自己的生活的办法。于是他指出，他晚上为园丁打水，由于这

---

“第欧根尼·拉尔修”，第四卷，第七节。

同上书，第七，第六节。

同上书，第七卷，第二节。

布鲁克尔：“批评的哲学史”，第一册，第八九九页；参看法布里修：“希腊丛书”，第二册，第四一三页。

“第欧根尼·拉尔修”，第七卷，第五节。[按 的发音是‘斯多亚’——译者]

布鲁克尔：“批评的哲学史”，第一册，第八九七——八九八页；“第欧根尼·拉尔修”，第七卷，第一、第一三节。

“第欧根尼·拉尔修”，第七卷，第七——九节。

同上书，第六、一——一一节。

同上书，第二八——二九节；布鲁克尔：“批评的哲学史”，第一册，第八九八页，第九一——一页；邓尼曼：第二册，第五三四页。

个职业，他赚得足够的钱，因而可以在白天参加芝诺的团体学习。很难设想，在这样的情形下如何去研究哲学，由于这样，人们曾经决议从国库中拨出一份津贴来赠送给他，在芝诺的指示下，他拒绝接受。同他的老师一样，克雷安特也于八十一岁时由绝食而自愿地死去。（在以后的斯多葛派中还可以举出许多著名的人。）

在科学方面比较杰出的还有克吕西波。他是西里西亚人，生于第一二五届奥林比亚赛会的第一年（罗马建城后四七四年；耶稣降生前二八一年），是克雷安特的学生，也同样住在雅典。他特别致力于斯多葛派哲学的多方面的发挥和扩充。他的逻辑学和辩证法使得他最著名。所以有人说过，如果诸神要应用辩证法的话，他们也不会运用克吕西波的辩证法以外的东西。他在著述方面的勤劳也同样是令人惊异的。据第欧根尼·拉尔修告诉我们，他的著作的数目多至七五千种（提德曼说有五千种）。据说他每天要写五百行。但由他著书的方式看来，他的著作大部分都是些编纂和重复，这就减低了人们对于他写作的敏捷的惊赞。他所写的常常是关于同一件事情。偶然想起的东西，他也全把它写在纸上，援引大堆的例证。所以他几乎把别人的书整本地照抄，因此有人甚至相信，假如从他的著作中把属于别人的东西拿走，那么所剩下的将会只是一些白纸。当然不会象这样的坏，因为我们从全部引自斯多葛派的话里可以看见克吕西波总是被放在首位的，他的规定和阐述是主要被引用的。至少可以正确地说：他特别发挥了斯多葛派的逻辑学。第欧根尼·拉尔修曾列举了一长串他的著作目录，但是这些著作已全部散失了。如果有人感到遗憾，说他的一些最好的著作没有保存下来，那么，也许一切东西都不全部保存下来倒是一件幸事。——这是很难抉择的。他死于第一四三届奥林比亚赛会时（公元前二一二年）。

在往后的时期中，巴比伦的塞路西亚的第欧根尼是一个杰出人物，据说著名的学园派卡尔内亚德曾从他学习过辩证法，他又因如下的事值得注意，即他同著名的学园派卡尔内亚德和一个逍遥派思想家克里托劳于罗马建城后五九八年（第一五六届奥林比亚赛会第二年）奉派到罗马作雅典的使节，——第一个让罗马人认识希腊哲学、辩证法和修辞学的使者。此外有巴奈修，因为是西塞罗的老师而著名，西塞罗模仿他的老师的著作，写出了他的“论义务”一书。最后还有波西顿纽，也是一个有名的教师，在西塞罗的时代也在罗马居住很久。

稍晚我们又可看到斯多葛派哲学传播到罗马人那里；这就是说，它变成了许多罗马人的哲学，虽说斯多葛派哲学并没有因此便获得多少科学性。正相反，象在塞内卡和晚期的斯多葛派爱比克泰德、安托宁等人那里，真正的思辨兴趣完全失掉了，大半采取一种修辞学的和劝论的色彩，这类的东西正

---

“第欧根尼·拉尔修”，第七卷，第一六八——一六九节，第一七六节。

“第欧根尼·拉尔修”，第七卷，第一七九——一八一节，一八四节，一八九——二二二节；邓尼曼：第四册，第四四三页。

同上书：第六卷，第八一节；西塞罗：“学园问题”，第四卷，三；“论演说”，第二卷，三七——三八；“论选择”，第七章；邓尼曼：第四册，第四四四页。

西塞罗：“论义务”，第三卷，二。

西塞罗：“论神的本性”，第一卷，第三章；苏以达：“波西顿纽传”，第三册，第一五九页。

如我们牧师的说教一样，在哲学史里面是用不着提说的。爱比克泰德是佛吕吉亚的希罗波利人，生于公元第一世纪末，最初是爱巴佛罗底特的奴隶，后来获得自由，于是他便来到罗马。当多米提安皇帝驱逐哲学家、毒害者、数学家出罗马的时候（公元九四年），他到了爱彼鲁的尼可波利，在那里公开讲学。阿里安根据他的讲义编撰了多卷的“爱比克泰德言论集”（*Dissertationes Epicteteae*），这书我们还保有着，也是斯多葛主义的纲要。哲学家马可·奥勒留·安托宁皇帝最初从公元后一六一到一六九年和鲁修·奥勒留·未鲁斯共同执政，然后从一六九到一八一年独自统治；他领导过对玛可曼人的战争。我们现在还保有着他的“沉思录”（十二卷）（*Meditationes ad seipsum*）；在“沉思录”中，他老是自己对自己谈话。这些思想却并不是思辨性的，而只是教人如何从事一切道德修养。

我们没有早期斯多葛派的别的原著。关于斯多葛派哲学我们本来以为可以得到的原始材料是断绝了。同时，我们可借以寻求关于斯多葛派哲学的知识的资料是大家所熟知的。那就是西塞罗，他本人是一个斯多葛派；特别是塞克斯都·恩披里可（怀疑主义特别和斯多葛主义有密切关系），他对于斯多葛派哲学的阐述大半涉及理论方面，因此从哲学观点看来是很重要的。此外主要必须参考的是塞内卡、安托宁、阿里安、爱比克泰德的“纲要”和第欧根尼·拉尔修。

斯多葛主义最初表现为犬儒主义的模仿和完成。犬儒主义把直接的自然意识当作意识的本质。它的单纯性是单纯的自然性、个人的直接性，它认为个人有其单独的存在，认为个人许许多多的意欲、享乐、意见的多样性活动是本质的东西，也把个人行为的多样性活动当作本质的东西，而主要地保持着外在的简单的生活。斯多葛主义把这种单纯性提高到思想；它不以直接的自然性为意识的真实存在的内容和形式，而以通过思想把握自然的合理性为意识的本质，——因为这种合理性在思想的单纯性中是真的或善的。

就哲学本身而论，斯多葛派明确地把它分成三个部分，这在前面我们已经见过，并且一般讲来，哲学总是可以分为这样三部分的，即：（一）逻辑学；（二）物理学或自然哲学；（三）伦理学即特别关于实践方面的精神哲学。他们的哲学的内容没有多少独特的、有创造性的东西。

---

奥拉·格利乌：“雅典纪事”第一卷，第二章，格罗诺维对该书的注；第二卷，第一八章；第一五卷，第一一章；第一九卷，第一章。

## 一、物理学

首先就他们的物理学而论，其中并没有包含许多独到的东西。它大半是从古代自然哲学家综合得来的、按照赫拉克利特的物理学构成的一个体系。我们现在讨论到的三个学派中，每一个学派都各有一套很特殊的一定的术语，这一点，对于柏拉图和亚里士多德的哲学我们就没有什么可以说的；因此对于他们的特殊名词及其意义我们现在必须搞清楚。我们必须进一步考察他们的物理学的基本原理。主要的思想是这样的：逻各斯、规定着的理性，是主宰的、统治的、产生的、弥漫一切的、作为一切自然形态——自然形态被认作逻各斯的产物——的本源的实体和动力。就这个实体之为理性的推动活动而言，他们称它为神。它是一个理智的世界灵魂。就他们称它为神看来，这种学说便是泛神论；其实一切哲学都是泛神论，因为它们都认为概念、理性是在世界之中。克雷安特的颂神诗就包含有这种意思：“啊，神呀！要是没有你，无论在地上、在天上、在海洋里，就都不会有事物发生，除了恶人由于自身的愚蠢而作出的事情。可是你知道如何使歪曲变为正直，使紊乱的东西有秩序，并且你能够化敌为友。因为你将万物结合为一体，把善的和恶的统一起来；这样只有一个永存不朽的理性（逻各斯）贯穿在万物之中，在有死的众生中只有那些恶人才逃避理性。那些永远企求获得幸福、还没有看见或没有听从神的普遍规律的人，是如何的不幸啊！可是如果他们能够依照理性听从神的规律，他们就会获得一个善良幸福的生活！”因此斯多葛派认为对于自然的研究是重要的而且是有益的，因为由此我们可以认识自然的普遍规律、普遍理性，并且借此复可以认识我们的职责和人们的法律，并且按照逻各斯、按照自然规律来生活，使得我们同那个普遍规律谐和一致。他们并不是为了理性（逻各斯）而认识理性。自然只是一个共同的规律之表现或显示。

进一步指出斯多葛派物理学的一些观念。他们把有形体的世界分为“能动的环节”（能动的“逻各斯”，斯宾诺莎所谓能动的自然）和“被动的环节”（被动的逻各斯，被动的自然）。后者是物质，没有质的实体（是希腊文的质，质 [ *besehaffenheit* ] 出于创造 [ *sehaffen* ]，质是被建立的、被造成的，是否定的环节）。质，一般说来，形式、“能动的东西，乃是物质中的联系（逻各斯）；这就是神”，是造作者或赋予事物以质者，亦即把一般物质造成某种特殊事物者。

关于自然的较详的形式、关于自然的普遍规律，他们主要地采取了赫拉克利特的思想；芝诺特别对于他作了很多研究。所以他们把火当作根本原则，当作真实的逻各斯。“世界是这样起源的，即：自身独立存在的神推动着整个实体（一切物质）使其〔由火〕变成空气，由空气变成水；正如在一切产生里，那包围着种子的”湿润是最先的东西（当然是较后的）、是一切个别事物之产生者：“同样逻各斯就其为种子产生者说来，存在于水中，它并且作用于物质，于是引起其余一切事物的兴起。那在先的东西就是这些元素：

---

斯托拜欧：“自然的牧歌”，第一卷，第三二页。

“第欧根尼·拉尔修”，第七卷，第一三四节。

据米希勒本，第二版，英译本，第二卷，第二四五页增补。——译者

火、水、空气、土”他们并且还进一步以赫拉克利特的方式这样说：“实体”亦即一般的物质，一般的不确定的存在，“从火，通过空气，转变成湿润。物质中的重浊部分凝聚起来便成为土；清轻的部分成为空气，空气再经过稀薄化就成为火。由于这些元素的混合就产生了植物、动物和别的族类。”能思维的“灵魂”也是一种火性的东西；并且举凡人们的“灵魂”、生命性的动物原则、以及植物都是世界灵魂的各个部分，亦即普遍的逻各斯、普遍的火各个部分；这是统治一切、推动一切的中心。或者说：“灵魂是一种火的嘘气（呼吸）”。“视觉是统治着的”逻各斯的“嘘气之被传达到眼睛里；同样听觉是一种扩张的、深入的嘘气，由统治着的逻各斯传达到耳朵里”。

关于自然运动的过程还可作如下的说明：“火被斯多葛派称为基本的元素，因为从那作为最初者的火中，别的一切都通过转化过程而发生，而且一切又消解于这作为最后者的火中。”这样，赫拉克利特和斯多葛主义正确地理解了普遍的永恒的自然过程。这个思想已经被西塞罗作了肤浅的错误的理解，他竟在这个思想中看出了在时间中的世界大燃烧和世界的末日——这完全是另外一回事。在“论神的性质”一书中他让一个斯多葛派这样说：“到了最后一切都会为火所吞噬；因为如果一切水气皆消耗净尽时，土既不能得到滋养，空气也不复能存在。这样除了只剩下火外，便没有任何东西，通过火的重新唤起世界的生命，通过神，世界将可以更新，同一的秩序将可以回复”。这是用表象的方式在说话。因此在斯多葛派看来，一切事物都只是在生成中。火在这里被认作能动的原则。由于火把不确定的物质转变成确定的元素，所以植物、动物都是这些元素的混合；这种说法是有缺点的。但是神一般是自然、火的一切活动，因此是世界灵魂。这样斯多葛派的自然观就是完全的泛神论。神、世界灵魂是火性的，同时是逻各斯，——是自然的合理的秩序和活动。这个逻各斯、这个秩序的规定者他们便叫做神，也叫做自然、命运、自然性、物质世界的推动力量；作为一个能产生的逻各斯，它又是预见。这些都是同义的。逻辑的东西产生一切；推动的力量被比作种子。他们说：“一个能产生合理的东西的种子，本身就是合理的。世界产生合理的东西的种子，因此这世界本身即是合理的”，就全体一般来说，或就每一个特殊的存在形态来说，都是这样。“在任何一个自然和灵魂里，一切运动的开始皆起源于一个统治着（领导着）的原则，并且一切能达到全体中每一个别部分的力量，都是从这个统治着的原则分发出来的，如象从一个源泉流出一样；这样，每一个在部分（官能）中的力量也是在全体中，因为这个力量是从全体中的统治着的原则分发出来的。全体围绕着合理的有生命的东西的种

---

“第欧根尼·拉尔修”，第七卷，第一三六节。

同上，第一四二节。

同上，第一五六——一五七节。

普鲁泰克：“哲学家纪事”，第四卷，第二章。

斯托拜欧：“自然的牧歌”，第一卷，第三一二页。

西塞罗：“论神的性质”，第二卷，第四六章。

同上，第一卷，第一四章；“第欧根尼·拉尔修”，第七卷，第一三五节；斯托拜欧：“自然的牧歌”，第一卷，第一七八页。

子”，——即一切特殊原则；“全体是一个合理的东西”。这种物理学是赫拉克利特的，而逻辑思想却完全和亚里士多德相一致；因而我们也可以认为他们是这样的。

对于神和神灵，他们也是以通常表象的方式来说话的：“神是整个秩序和体系的不被产生的、永不消逝的工程师，它时常又把整个实体吞没在它自身之内，然后又从它自身重新把它产生出来。”这里他们并没有达到明确的见解。有时他们谈到世界的形成，谈到四个元素，部分地是依照赫拉克利特，认火为诸元素中的能动者，火过渡到别的元素，而以它们作为火的不同形式，诸如此类，所采取的方式一点哲学兴趣也没有。关于神、绝对形式和物质的联系，他们也没有明晰的发挥。有时认为宇宙是形式和质料的统一，神是世界的灵魂，——有时宇宙又被认作自然、被形成的物质的存在，世界灵魂与它正相反对，神的作用在于使物质的原始形式具有秩序。但却缺乏最主要的东西，即这个对立的联合与分离的过程。一般讲来，只有在早期斯多葛派的哲学中，才有物理学的方面。晚期的斯多葛派完全忽视了物理学，仅从事于逻辑学和道德的研究。

这就是斯多葛派的一般表象。斯多葛派总是停留在一般表象里。这是一般的目的：每个个体是根据一个概念去加以理解，而这个概念又根据一个普遍的概念去加以理解，这个普遍的概念就是宇宙本身。由于斯多葛派把逻辑的概念认作一般自然的能动原则，因此他们把自然现象中的个别事物当作神的表现。于是他们的泛神论便与一般群众关于神灵的观念，以及与此联在一起的迷信，对奇迹的信仰，和对占卜的寻求相结合了。即认为：在自然中有种种所谓预兆，人们必须用祈祷和礼拜来对待这些预兆。伊壁鸠鲁派即旨在把人们从迷信中解放出来。反之，斯多葛派是非常迷信的。所以西塞罗的“论占卜”一书里，大部分材料是从斯多葛派那里采取来的，他并且明白指出有许多东西是斯多葛派的论证。西塞罗曾说到人事方面的预兆，所有这些都是同斯多葛派哲学相适合的。譬如，一个老鹰向着右边飞，他俩便认作神意的表示；并因而相信那是对于人的预兆，暗示他在某种情形下他最合宜于做什么。正如我们看见，斯多葛派把神说成是具有普遍的必然性，对于特殊的神灵他们也是这样说。神作为逻各斯与人及其目的也有着联系，就这方面说来，神就是天意，于是他们就达到特殊神灵的观念。西塞罗说过：“克吕西波、第欧根尼和别的斯多葛派是这样推论的：如果有神灵，而神灵又不能预先暗示将来要发生的事情，则它们便不爱人们；或者它们自己就不能预知未来；或者它俩以为未来的事，不论人知道或不知道，是无关重要的；或者它们认为作出那样的启示有失它们的尊严；或者它们不能够使人们了解未来的事。”所以这些可能的设想，他们都根据“没有任何东西超出神灵的仁惠”的理由，尽皆加以驳斥。于是他们作出结论道：“神灵使人们知道未来”；——这种推论包含着神灵对于人的所有特殊目的都感到兴趣。时而神灵让人知道未

---

塞克斯都·恩披里可：“反数学家”，第九卷，第一——一三节。

“第欧根尼·拉尔修”，第七卷，第一三七节。

关于有意识的灵魂是如此说的，依据塞克斯都：“反逻辑家”，第一卷，第二三四节。

参看“第欧根尼·拉尔修”，第七卷，第一三八——一四一，一四七——一四八节。

“论占卜”，第二卷，第四九章。

来，干与人间的事情，时而又不，——这是不一贯的地方，也是很难理解的地方。但是这种不可理解性、这种暧昧难知性正是迷信、宗教取得胜利的关键。这样，整个罗马的宗教迷信在斯多葛派这里得到强有力的支持；一切外在的、认为神灵有目的的迷信，皆在斯多葛派这里得到保护和辩护。由于斯多葛派从主张理性是神出发，（理性诚然是神圣的，不过理性并不能穷尽神性），于是他们立刻一跃便由一般转到特殊。无疑地，真正的理性事物是作为神的法则启示给人的；但是那适合于个别目的的、有用的东西，却不是真正的神意里面启示出来。而斯多葛派却一跃认为对于个别目的有用的东西也可以得到神的启示。

## 二、逻辑学

第二：斯多葛派哲学的精神方面。我们必须进一步考察斯多葛派在回答“什么是真理和理性？”这一问题时所持的原则。就当时哲学上感兴趣的关于真理或标准的认识源泉而论，斯多葛派认为知识的原则是被思维的表象；被思维的表象是真和善。或者真和善是洞见到的、合于理性的东西；——不过合于理性也正是被思维、被把握。因为真理和善被设定为一种内容、一种存在；理性只是单纯的形式，并不是内容本身的区别。这就是“理性的真理”，芝诺又把它叫做标准。

这种“被理解的表象”，是斯多葛派有名的真理的标准，象当时他们开始以此称谓、并加以讨论的那样，——这就是判断一切真理的标准和根据。这些说法无疑地都是很形式的。他们是想建立一个理解的思维和存在的统一，没有其一也就没有其他，——他们所着重的是感性的表象本身，而是要回复到思想，回复到意识所特有的东西。“单纯的表象本身就是想象，克吕西波用‘变化’这个名词去表示它”。因此要使表象成为真理，必须加以理解、把握。表象从感觉开始；其次就是把握。[在表象里]别的东西的模型被带进我们的意识；其次，我们必须把它转变成我们所有的东西：这只有通过思维才做得到。“芝诺对于认识的这个据为己有的环节，曾经很形象化地用一只手的运动来表明：当他指着那张开的手时，他便说，这是一个感性直观”——看见、知觉、直接的意识；“当他把手指略微弯曲时，他又说，这是心灵方面的一种承诺，”这样，这个表象就可以说是我的了；“当他把手指完全捏成一团，形成一个拳头时，他说，这就是把握，”正如在德文里，当我们用同样的方式接触感性事物时，我们也用“把握”（begreifen）这个字；“接着当他又伸出左手，并用力紧紧地 and 右手的拳头捏在一起时，他说道，这就是科学知识，除了哲人外，没有人可以享有这种知识”，——我重复地握紧我的手，我意识到思维和内容的同一性，这就是证明，那被把握着的東西也还和另一只手紧握在一起。“但是谁是哲人，或谁曾经是哲人，这一点斯多葛派却从来没有说过，”西塞罗于报导给我们这个轶事时，又补充说；关于这一点，以后还要讨论到。其实单凭芝诺这种手势并没有把事情说明白。那第一只张开的手是表示感性认识，直接的看见或听见；右手的第一次运动是表示一般的自发的接受或承诺。这种第一次的接受就是愚人也会作；这种认识是薄弱的，而且可能错误。更进一步的环节是握紧拳头，把握、融会。这就形成了由表象到真理，这样表象便可以和思维同一了。这样一来，我和这个规定的同一性诚然建立起来了，但这还不是科学知识，而乃是通过理性或思维、通过灵魂的统治的和主导的部分而得到的一种固定的、确定的、不变的认识。在科学知识和愚昧之间，存在着真的概念；不过这真的概念，作为被把握的表象，本身还不是科学知识。在真的概念里思维对存在的事物

---

“第欧根尼·拉尔修”，第七卷，第五四节。

塞克斯都·恩披里可：“反数学家”，第七卷，第二二七节；“第欧根尼·拉尔修”，第七卷，第四六节。

塞克斯都·恩披里可：“反数学家”，第二二八、二二九节。

“学园问题”，第四卷，第四七章。

表示同意，并认识了它自己；因为同意正是事物和它自身的一致。但是在知识里包含着对于根据的认识和通过思维对于对象的确定的认识。那被把握的表象是思维；而科学知识是对于思维的意识、对于思维与对象的一致认识。

斯多葛派的这些规定以及他们对于认识的阶段的看法，我们可以表示赞同。单单思维本身并不是真理，换句话说，真理本身并不在思维内（思维只是对于真理的理性意识）；反之，真理的标准是一个中间的东西，被把握的表象，或我们所同意或承诺的表象。我们看见，在这里，关于真理的一般有名的定义“真理是对象和意识的一致”，是被他们提出来了。——但同时必须指出，简单说来，所谓对象与意识的一致，意思并不是说，意识具有着一个表象，而另一边又有一个对象在那里，这两个东西彼此相一致，因而便必须有一个第三者，去对这两方面加以比较。须知这第三者就是意识本身；而那能够作比较的主体仍不外是意识自己的表象，而且——不是同对象——是同它自己的表象相比较。这是因为意识接受了对象的表象；这种接受、这种同意也就是表象之所以获得真理性的主要的凭借，——这是精神对于客观的逻各斯和世界的合理性的证验。这并不是通常所表象的那样，认为这里有一个圆球被印在蜡块上，另外有一个第三者来比较圆球的形式和蜡块的形式，因而发现两者是相同的，这个模印是正确的，表象同事物是一致的。反之，思维的活动乃在于思维必须自在自为地给予同意，认识到那对象与自身相适合；真理的力量就在这里，——或者也可以说，这种同意正是表达了、判断了这种一致。斯多葛派说，真理就包含在这里面。它是一个对象，同时也是被思维的对象，因而思维给予了它的同意；它是主体与对象的一致——内容与思维的一致——，因而思维统治着。

说某物存在或有真理性，并不是因为它存在（因为存在这个环节只是表象）；而是因为它存在、它在意识的同意中得到它自己的力量。但是单单意识本身并不就是真理或概念，还需要有对象。对象的真实性在于对象符合思维，不在于思维符合对象；因为对象可能是感性的、变化的、错误的、偶然的。斯多葛派的主要思想就是如此。我们看到的斯多葛派的思辨学说，多半是从他们的反对者方面，很少是从他们的创始人和辩护人方面得来。但无论如何，这种统一的观念是由他们提出来的；虽说这个统一的两个方面彼此是互相反对的，两方面都是必要的，不过思维才是本质。塞克斯都·恩披里可是这样了解这点的：“在可感觉的和被思维的东西中，只有一些东西是真的，但并非直接地就是真的；反之，被感觉的东西只有通过它和与它相符合的思想的关系，才是真的。”由此足见直接的思维也不是真理，只有当它与理性（逻各斯）相符合、通过理性的发挥而被认识到，并且作为与理性思维相符合的东西时，它才是真理。[斯多葛派的逻辑思想]大体就是这样。

这个思想是斯多葛派学说中唯一有兴趣的东西；不过这里面也有其局限性。他们只是把真理认作潜存在对象中的被思维的东西。这种意义的真理仍然还是形式的，也可以说，并不是本身真实的理念。在这个原则本身内即已经包含着它的形式主义。说某物是真的，是因为它被思维着，说它被思维着，是因为它是某种东西。这样互相推论。这意思是说，思维需要一个对象作为

---

“反数学家”，第八卷，第一节。

塞克斯都·恩披里可：“反伦理学家”，第一八三节。

外在者，并对它给予自己的同意。这样不是说，在这种批判里，好象意味着思维的意识、精神为了取得存在，为了成为意识，并不需要对象；这是包含在它的概念之内的。但是意识需要一个对象作为外在者，这只是认识的一个环节，不是唯一的或主要的环节。对于对象的认识，乃是精神的表现，而精神之所以存在，只有当它表现的时候。这个过程必须出现在精神里，拥有一个对象作为外在者，并且对它给予自己的同意，——这就是说，精神必须从这种关系中回复到自己，并在这种关系中认识到自己的统一；但是，同样地，精神一回复到自己之后，它就从自身之内产生它的对象，给予自己自身以内容，——它从它自身涌现出内容。斯多葛主义就仅仅是这种精神回复到自身，建立它自身和它的对象的统一，认识这种一致性；但是却没有重新从自身向外走出，达到展开科学认识的内容。我们看见，斯多葛派不能向前再进一步了，而老是停留在那里；对于这种统一的认识，也必须当作对象来把握，并对这种统一加以发展，但是这一点我们在斯多葛派那里找不着。

当然，斯多葛派的这种学说始终是形式的，因而也是有缺点的。因为最高的概念是作为思维的思维。它给予对象以同意，把对象融会成自己的内容，转变成共相，使其中也有规定和内容。但是这些规定是被给予的。最后的标准只是思维的形式的一致性，即思维找到了一致性。但必须问：与什么东西一致？因为从思维本身是不能产生绝对的自身规定和内容的。这一点，斯多葛派是正确地看见了的；但是他们的标准是形式的，只是基于矛盾律的。在绝对本质里当然是没有矛盾的；因为绝对本质是自身等同的；但是因而也就是空洞的。一致性必须是一个较高者。真正的一致必须是在自己的对方里、在内容里、在规范性里达到的自己和自己的一致，——这就是和一致相一致。说一个内容是真的，由于它与思维相符合，这乃是一个很形式的看法。因为即使思维是主导的，它却始终只是一般的形式。除了一般性和自身同一性的形式外，思维再不能提供什么了；因此一切都可以同我的思想相一致。

正如上面已经指出的，斯多葛派还进一步从事于逻辑规定的研究。由于他们把思维当作原则，他们便发挥了形式逻辑。必须按照对于他们的原则的这种认识来评判他们的逻辑学和道德学。其一正如其他，皆没有达到内在的自由的科学。他们的逻辑学是这样意义的逻辑学，即把理智的活动表明为意识着的理智；已不复象在亚里士多德那里那样，至少就范畴来说，对究竟理智的形式是否同时即是事物的本质这一问题是不作决定了。他们已把思维的形式设定为独立自存的了。这样一来，于是那关于思维与对象一致的一般的问题又出现了，也可以说，要求揭示出思维特有的内容的问题便提出来了。一切给予的内容皆可被接受、被设定在思想之内，作为一个被思维着的东西。不过在思想之内，这内容便当作一个特定的内容。内容在它的特殊性里便和思想的单纯性相矛盾，不能忍受思想的单纯性。因此，思想之接受内容，对思想并没有什么帮助。因为思想也可以接受与此相反的内容，并把它设定为被思维者。这个对立现在只是以不同的形式重新出现：从前外部的感觉由于不属于思维[按即不与思维相一致——译者]，所以：是不真的，——而现在这个外部的感觉属于思维了，但是由于它的特殊性，又不与思维相一致；因为思维是单纯的东西。从前从单纯的概念中排斥出去的东西，现在又走进来了；这里便造成了理智活动和对象的分裂，但是对于被思维着、并且仅仅被思维着的对象，也同样必须指出它的统一性。

怀疑主义特别谴责斯多葛派的正是这种对立，而在斯多葛派人自己当中，也被迫不断地改进他们的概念。塞克斯都·恩披里可也用种种方式同他们争论。最中肯的一点和下面所说的有关：斯多葛派没有明确了解到，他们应该把想象、表象规定为印象、变化或别的东西。如果这种表象被接受在灵魂的主导方面，在纯意识中，则思维抽象地说来就是这种单纯者，“它是非物质性的；它既被动，也不主动”，是自身等同的。那么，又如何可以使它接受印象、发生变化呢？现在思维形式本身是非物质性的。但是依斯多葛派看来，只有物质性的东西才可以给予印象、引起变化。”这就是说，（甲）物质性不能影响非物质性的东西，和它不相同，不能同它成为一体；（乙）非物质性的思维形式不能够发生变化，只有物质性的东西才能发生变化，——这就是说，非物质性的思维形式不是内容。如果事实上思维形式获得了某种形态的内容，则这种形态的内容将会是思维本身的内容。

所以这些思维形式便仅被当作思维的规律。诚然斯多葛派曾经列举了思维的诸内在的规定，并且实际上有许多成就；特别是克吕西波发挥了逻辑学的这一方面，并且曾当作大师被引证着。不过这种发挥都是从形式出发的。有几种普通的熟知的推论形式，“有的人说多些，有的人说少些，而克吕西波认为有五种。”如：“假如是白天，则天就是明亮的；但现在是夜晚，所以天不是明亮的”，——这是通过排除的假言推论，诸如此类。“这种逻辑形式被认作未经证明的，不需要证明的”；不过这些推论也只是很形式的形式，不能规定任何内容。斯多葛派曾这样说过，“哲人主要地掌握了辩证法；因为一切事物，不论物理的或道德的事物，都可通过逻辑知识而被认识。”但是他们却把这种认识归给一个主体，而没有指明，谁是这个哲人。由于这种说法同时缺乏客观的规定的根据，所以对于真理的规定便落在主体上，必须依靠主体作最后的决定。这种关于哲人的说法，除了根据他们所说的那种标准的无确定性以外，是没有什么别的根据的，从它出发我们是无法进行对于内容的规定的。

关于他们的逻辑学以及关于他们的判断论是无需再多说的，他们的判断论一部分即是逻辑学，一部是文法学和修辞学。因此这是没有什么特别的科学内容的。不过这种逻辑学并不象柏拉图的辩证法是关于绝对理念的思辨科学，而乃是象我们在上面所看见的形式逻辑，——一种对于理由或根据的固定的、确定的、不变的了解或认识，并且停留在这种认识上。在这种逻辑里，占上风的乃是这样的逻辑成分，即其本质主要地在于只寻求表象的单纯性、寻求那自身没有对立面、不陷于矛盾的东西。这种自身内不包含否定性、不包含内容的单纯性，需要一个外面给予的、为它所不能扬弃的内容，——因此它也不能够通过自身达到一个真正的对方。斯多葛派常常以极其个别或琐碎的方式发挥他们的逻辑学。主要的事情是对象符合于思维。对于这种思维他们曾作过详细的研究；但结果表明，这只是一个极其形式的原则。说共相

---

塞克斯都·恩披里可：“反逻辑学家”，第一卷，第二二八节以下。

同上书，第二卷，第四 三节以下，参看塞内卡：“书信集”一 七：只有物体能动，声音是物体。

“第欧根尼·拉尔修”，第七卷，第六三节；塞克斯都·恩披里可：“反数学家”，第七卷，第七 节。  
第欧根尼·拉尔修”，第七卷，第七九——八 节。

“第欧根尼·拉尔修”，第七卷，第八三节。

是真理，说思维有一个内容、一个对象，而这个内容是和思维相符合的，——大体说来，这都是很正确的。这是很正确的，而且也是具体的；不过这仍然是一种形式的规定性；规定性是应该有的，不过总失之太形式了。塞克斯都·恩披里可也是从这一方面来斥责斯多葛派。斯多葛派说，某个东西是不存在的，因为只有通过思维，它才存在。不过意识之所以取得存在，有需要一个对方。思维本身只是抽象的、片面的。揭示出这个主要困难，如何从一般演绎出特殊、规定，一般如何自身发挥成为特殊，同时并在特殊中达到自身同一，这在怀疑派那里已经被意识到了。在斯多葛派这里，基本上在某一意义下是很正确的，不过同时又是很形式的；这就是斯多葛派哲学的主要观点。同样的原则在他们的物理学中也充分表现其形式主义。

### 三、道德学

[斯多葛派]精神的理论及认识的理论在于寻求一个标准，前面已经说过了。而斯多葛派的道德学说是最为著名的。然而他们的伦理学也同样没有超出形式主义。虽说不容否认，他们对于伦理学的阐述曾采取了对于表象似乎很可取的途程，但事实上仍然大半是外在的和经验的。

甲、道德的概念 关于一般实践，第欧根尼·拉尔修 详尽地引证了克吕西波的一些很好的阐述，——[也可说是]心理学的发挥；克吕西波坚持他和他自身的形式的一致。他们这样说：“动物最初的欲望趋向于自我保存，依照它固有的”（内在的）“原始的特定的本性。”它通过调协的过程而达到这点。“那最初的本性”（这种冲动的主要特性、它的目的）因此“就是动物和它自己的谐和，以及对于这种谐和的意识，自己不异化自己的自我感。由于这种自我感，动物排斥开对它有害的东西，采纳对它有利的东西。”这正是亚里士多德关于自然、关于适应目的的概念，——这是一个能动性的原则，这原则包含着对立和对立的扬弃。“快乐不是第一性的，反之快乐”（满足的情绪）“只有当”一个动物的“那种通过自己寻求自己的本性把那和它自身相一致的东西采纳进它自身时，才附加上去的。”——同样值得赞许的是：自我意识、快乐正是这种自身回复和对这种统一意识，即在我享受某种东西之时，作为个别的自我在这个客观成分中获得我的统一。就人来说，情形也是一样。他的天职是保存自己，不过具有意识到的目的、具有思虑、遵循理性罢了。“在植物里是自然起着作用，没有冲动和欲望；但是冲动和欲望是与动物分不开的，虽说如此，在我们人里面，也有一些东西是按照植物的方式而活动的。”在植物里面也有作为种子的理性，潜在的理性，——不过在植物那里，理性并不是作为目的而出现，理性也不是植物的对象；植物对于理性是毫无所知的。“在动物里便有了冲动；在动物里，是自然使按照冲动而活动的行为符合于原始的本性。”——这就是说，冲动的目的正是它自己的原始本性，它企求它的自我保存。“但是理性的动物也同样以本性为目的；在人里面有着理性，他以理性的东西作为他的目的。而理性之在人里面就成为[陶铸]冲动的艺术家”，理性把人里面仅仅是冲动的东西予以加工，形成艺术品。（这种说法看起来好象是斯多葛派所开的药方，他们似乎发现了道德的推动原则。）

因此斯多葛派的原则一般讲来是这样的：“人必须依照本性而生活，这就是说，依照道德而生活；因为（理性的）本性引导我们走向道德。”这就是最高的善、一切活动的目的；依照本性而生活即是过理性的生活。但是就在这里我们也立刻看得出，他们只是在那里形式地绕圈子。道德就在于依照本性而生活，依照本性的东西就是道德。据说思维应该规定什么是依照本性的东西；但依照本性的东西只是为理性所规定的东西。这完全是形式的。因为，什么是依照本性的东西？——理性。什么是理性？——依照本性的东西就是理性。他们进一步规定什么是依照理性的东西，说“这是经验和识见所教导给我们的关于一般自然和我们的本性的规律。”“这个本性是普遍的规律、是浸透一切的正确理性”——我们的正确理性和普遍规律——“在宙

---

“第欧根尼·拉尔修”，第七卷，第八五——八六节。

斯、在整个事物体系的统治者那里是同一的东西。幸福的人的德性在于每个人按照他的天才所作的一切能够和全体秩序的意志相一致”。所有这些话仍然是停留在一般性的形式主义里面。

由于道德一般是适合于事物的本质或规律的东西，所以斯多葛派认为在一般意义下，每一行职业中都有适合于该职业的规律的道德。因此他们说到“逻辑的、物理的道德”；他们的这种伦理学阐述了个别的义务，详细研究了人的个别的自然的关系，并揭示出这些关系中的合理成分，——不过采取的是抽象推理、寻求形式理由的途径，象我们在西塞罗那里所看见的那样。

道德在于遵循思想，亦即遵循普遍的法则、正确的理性。一件事情只有在其中实现了并且表明了一个普遍的使命，才是道德的和正当的。普遍的使命是本质的东西，是一个关系的本性；这才是实质。这是只在思想之中的。行为中的共相必须是最后的使命；这是正确的。这个共相不是抽象的共相，而是在这个关系中的共相。譬如，在财产里特殊便被抛在一边。因此人必须作为一个有思想的、有教养的人而行动。他必须依照他的见解而行动，并使冲动、嗜欲从属于共相；因为冲动、嗜欲乃是个别的东西。人的每一个行为中都有个别的东西，行为是特殊的；不过这里有一种分别：究竟坚持特殊本身，或是在特殊之中坚持共相。斯多葛哲学中的推动力量是在于坚持共相。

但是这个共相仍然没有内容，是无确定性的；因此他们的道德学说是有所缺陷的、空洞的、令人厌烦的。他们诚然曾经有力地、活跃地、使人感动地宣扬了道德，但是这个普遍的法则、道德究竟是什么，却缺乏明确的规定。

乙、善的另一方面是外部的存在，以及环境、外部自然与人的目的的调协。他们把善说成是意志对于规律的遵循；善被认作实践的对象。但同时他们又把善定义为有用的对象：“不是自在自为地直接地有用，就是距有用不远。”所以一般讲来，有用似乎是道德的一个偶性。“本身善的东西即按照理性的本性是完善的东西”（满足他的目的东西）“——即是道德；快乐、享乐等等都是附加上去的东西。”——只有道德才是个人的目的、才是他自身的满足。他们又区别多方面的善为“灵魂的善和外在的善；前者指道德和道德的行为，后者指例如属于一个光荣的祖国，拥有有品德的朋友等等。[第三种善]既不是外在的，也不仅仅在自我意识之内，而是指一个人既是道德的又是幸福的。”这些见解是很好的。就有用性而论，道德用不着对它太冷淡；因为每一个好的行为事实上都是有用的，这就是说，这个行为有其现实性，能够带来一些好的东西。一个没有用的好的行为就不是行为，就没有现实性。说善里面包含本身没有用的成分，乃是对于善的一种抽象、一种非现实性。人不仅必需而且应该具有有用性的意识；因为这是一条真理：知道善是有用的。有用性不外是知道我们所作的事，对于我们的行为具有意识。如果这个关于有用性的意识应受谴责的话，那么关于行为的善的知识应同样受到更多的谴责，因为它没有在必然性的形式内去考察行为。这种道德和幸福

---

“第欧根尼·拉尔修”，第七卷，第八七——八八节。

同上，第九二节。

据英译本第二卷，第二六一页；俄译本第二卷，第三四七页增补。——译者

“第欧根尼·拉尔修”，第七卷，第九四——九五页。

的统一，这种中道，[被斯多葛派正确地] 认作完善的东西，它既不仅仅属于自我意识，亦不仅仅属于外部的存在。道德与幸福的结合在近代也被看作一个大问题：道德本身是否能给予自在自为的幸福，或者幸福的概念是否被包含在道德的概念之内。

(1) 对这个问题的一般回答。我们记得，上面所说的自我保存原则，认为道德和理性的本性不可分。人的目的的实现就是幸福，因为在实现目的的过程中人看见自己得到了实现，并且认识到、感觉到他自己作为一个外在的东西，——这是他的概念、他的天才与他的存在、他的现实性相一致。这种一致性，我们已经看见，就是幸福。现在道德与幸福是否一致这个问题也就是：道德行为是不是能够自在自为地实现其自身？在道德行为中人自己是不是直接地成为自己的对象？他是不是会认识到他自己作为一个客观的东西，或者认识到客观的东西作为他自己？——这包含在行为的概念里，特别是在善的行为的概念里。因为恶的行为摧毁人的本质，是和自我保存相违反的。善的行为正是导致自我保存，并且促成自我保存的。这样就得到对于这个问题的一般回答：好的目的就是那在行为中得到实现的目的。不过象这样看，真正讲来，那自身存在的目的的意识既不确切地具有道德的意义，从这目的产生的行为也不确切地具有道德行为的意义，——而且这种目的所达到的实在性也没有幸福的意义。其所以如此，区别在于斯多葛派仅仅停留在这种一般的概念里，而把一般的概念直接地当作现实；而在他们所假想的这种现实性里，也只表明了道德行为的概念，没有表明这个概念的实在性。斯多葛派就停留在这种道德行为的一般概念里。

(2) 其次需要回答的问题是：道德和幸福相互间的关系怎样？这个论题伊壁鸠鲁派也曾讨论过。道德在于依照本性、遵循普遍法则而生活。但主体本身在其特殊性中的满足却与这种道德和实现这种道德的意志正相反对。[首先，]我只是形式的性格，实现共相的力量；我只是法则的形式的能动性。我是作为能思维者、作为共相的追求者而和我一致。其次，我又是一个特殊的人，我要和前者一致。这样我就是抽象的这个人。这种特殊性多方面地存在在我之中。在个别里是以特定的冲动为前提。我的定在与我的特殊性的要求是一致的，这是第二点。快感、享乐便属于这方面。现在两方面彼此发生冲突；并且当我寻求这一个或那一个满足时，我便和我自己在冲突中，因为我又是一个个人。斯多葛派说，本身的善、依照本性的完善是道德。快感、享乐可以附加上去，不过即使没有快感和享乐，也是无关重要的。因为这种满足并不是目的，同样可以有痛苦与之相随。这个对立在西塞罗那里叫做“德与用” (honestum et utile) 的对立，他曾经讨论了两者的结合。斯多葛派说：只应该追求道德，单在道德本身便可获得幸福，道德本身就可以给人以幸福。即使人处于不幸情况中，这种幸福也是真实的、不可动摇的。

从伦理学看来，西塞罗还提出了一个主要的形式，即善与恶的目的，至善 (finis bonorum et malorum, summum bonum)；这在斯多葛派那里是正确的理性、最高的原则，——并且是本身值得坚持的东西。这里于是立刻就出现

---

据英译本第二卷，第二六一页；俄译本第二卷，第三四八页增补。——译者

西塞罗：“论义务”，第一卷，第三章；“第欧根尼·拉尔修”，第七卷，第九八——九九节。

“第欧根尼·拉尔修”，第七卷，第一二七——一二八节；西塞罗：“疑难”，第二章。

道德和幸福的对立，——用抽象形式讲来，这就是思维和思维的规定的对立。我们在斯多葛派那里所看见的和他们所擅长的，就是人或哲人只是按照理性作事。这种按照理性本身作事的原则进一步包含着把人自身加以抽象化孤立化，把人向内集中到自身。因此它起了一种消极逃避的作用，对于一切东西、一切直接的欲望、感情等等一概漠不关心。在这个极其抽象的原则里，在这种单纯的自我集中里，在这种只是在思维中保持自己与自己的纯粹一致里，包含着摒弃一切、对一切特殊的享乐、爱好、情欲、兴趣漠不关心。这里又包含着斯多葛派哲学家所特有的力量、内心的独立和性格的自由。现在我们进一步要多说一点在何处去寻求幸福和享乐。除了和自己一致的感情外，无所谓一般的幸福。在感性享乐方面，舒适的东西使得我们适意，在这里面就包含着和我们自己的一致性；反之，那乖戾的、不舒适的东西是一种否定，和我们的意愿不相适合。斯多葛派所设定为本质的东西正是这种内心中的和自己相一致，并且以对这种一致性的意识或一致感为快乐。不过在斯多葛派那里这种一致性主要地仅被设定为内心中和自己的一致；所以象这样的快乐便被认作包含在道德之内。不过这种快乐他们却认为是次要的东西、一种从属的东西，并不当作目的，而只是被认作一种附加。斯多葛派的这种学说认为人只应该寻求道德，人必须变成、保持自己和自己相同一，并获得自由，——这是他们学说中的优秀成分。至于这种学说与形式主义是联系着的，前面已经提到过了。

因此斯多葛派道德学的原则是精神和自身的一致；不过应该努力，不要让这个原则老是形式的。因为这里立刻就产生自身的一致与那被排斥在外、不复在这种一致之中的东西的对立。[不要让那些不在这一致性之中的东西老被排斥在外。]人们说，人是自由的，——而他和他的对方是有联系的；不过这样他便不自由了，而有所依赖了，——而幸福正是落在这一方面。我的独立性只是一方面，我的另一方面，我的生存的特殊的一方面还不能和我的独立性那一方面相适合。所以在这个时期出现的仍然是道德和幸福相谐和的老问题。我们说道德而不说伦理，因为在伦理里，我的行为所遵循的，乃是基于风俗习惯，而不是依照我的意志所应该作的；道德主要地包含着我的主观反省、我的信念，我所作的遵循普遍的理性的意志决定，或普遍的义务。这个问题是一个必要的问题，也是在康德的时代我们曾进行研究过的问题。必须予以解决的关键之点在于如何去理解幸福。关于这点我们可以听见许多琐屑无聊的东西：譬如说，有道德的人往往得坏结果、而荒淫的人反而很好，很快乐等等。这样他们把一切外在的情况都包括在幸福里面，整个讲来幸福的内容是庸俗的：它是普通的目的、愿望、利益的获得等所构成的。不过类似这样的愿望和利益只表明是偶然的、外在的；人们很快就可以超出这种接近问题的观点，而认为外在的享乐、财产、出身高贵等等并不是真正的道德、幸福。于是问题就归结到：如何去理解幸福。但无论如何人必须立刻从被奴役于外在情境和偶然性中解放出来。

斯多葛派曾经说过，幸福是对一致性的享乐或感觉，不过这只是一种内心的自由、内心的必然性、自己和自己的内心的一致性。斯多葛派曾由于说过痛苦并不是恶而受到嘲笑。在这个问题里面所说的并不是牙齿疼之类的痛

---

据英译本第二卷，第二六五页；俄译本第二卷，第三五一直增补。——译者

西塞罗：“论目的”，第三卷，第一章；“杜斯古里问题”，第二卷，第二十五章。

苦。必须知道：人必须撇开这类的东西。这样的痛苦和人生的不幸完全是两回事。这个问题必须完全这样理解，即必须在理性的意志与外在的实在之间求得一种和谐。当然特殊的定在、主观性、个人的、特殊的利益都属于外部实在的范围。但是在这些利益中也只有共相才真正属于实在性。因为只有有普遍性的东西才能够和意志的合理性相谐和。斯多葛派说：痛苦、灾难不是恶；这话是很对的。因为它并不能够摧毁我和我自己的一致、我的自由。它不能使我在我自己里面二元化。我和我自己相结合便超出了这类恶的东西：我当然可以感受到恶，不过它不能使我二元化。体验到和我自己的这种内心的统一就是幸福；而这种幸福是不能为外在的恶所摧毁的。斯多葛派哲学的伟大处即在于当意志在自身内坚强集中时，没有东西能够打得进去，它能把一切别的东西挡在外面，因为即使痛苦的消除也不能被当作目的。

(3) 另外一个对立是在道德本身之内的。由于正确的理性独自便是行为的决定者，因此真正讲来就不复有固定的使命了。普遍的法则应该被当作一个轮廓。一切义务永远是特别的内容，它们诚然可以在普遍的形式内得到理解，但这并不与内容相干。关于什么是善的最后的决定性的标准是无法被提示出来的。每一个根本原则都同时是一个特殊的东西；只要这个根本原则是没有规定性的，即仍必须依靠主体来作最后的决定。正如在早期人们依靠神论来作决定，所以在这个深刻的内在性的开始时期，主体便被当作正当与否的决定者。在雅典凭借礼俗来规定什么是正当的、合乎伦理的；礼俗自苏格拉底以来已停止作为决定是非善恶的最后标准了。在斯多葛派这里一切外在的规定都被废除了；作最后决定的力量只能是一个主观的东西，这个主观的东西作为最后的关头（良心）依靠它自身来作决定。

只有一个道德；哲人是有道德的人。我们又可以看见最高的规定是放在主体本身里面。虽说他们在这个基础上面建筑起来许多崇高的和有教益的东西因而总缺乏一种现实的规定。但是斯多葛主义的长处和力量即在于主张：意识向内去求真理，并且遵循它的理性的规定。这种遵循理性是和享乐相违反的。因此他们认为人除了依照他的理性、自己在自身中寻求他的目的或满足外，不应该在任何东西里面去寻求，特别不应该在某些外在的有条件的东西里面去求满足。虽说这种自由和独立性只是形式的，但我们却必须承认这个原则的伟大。

关于情欲是一种矛盾的东西这个论点，斯多葛派曾作了许多论证。塞内卡和安托宁的著作中包有许多真的东西。对于那些还没有达到较高的自信心的人他们的著作也许可以很有教益地予以支持。我们可以承认塞内卡的才能，但也必须相信，那是很不够的。安托宁从心理方面指出快感、享乐不是善。“后悔是一种对自己的责备，因为人遗误了某种有用的东西；善必定是某种有用的东西，一个美的和善的人必定要把捉住有用的东西”（使之对他有利）。“但是没有一个美的和善的人会感到失悔，说他曾遗误了（放过了，没有把捉住）任何享乐；因此享乐并不是有用的东西，也不是善。”——“一个渴求死后声名的人没有仔细想一想，每一个记起他的人本身也都要死的，

---

普鲁泰克：“关于斯多葛的论辩”，第一三四页（克须兰本）；斯托拜欧：“伦理的牧歌”，第二部，第一一页；“第欧根尼·拉尔修”，第七卷，第一二五节。

“安托宁”，第八卷，第七节。

再则，那些继此而来的人也是要死的，直到一切回忆都随这些赞颂他和死去的人而全归消灭。”

丙、斯多葛派又喜欢展示出一个哲人的理想；这个理想不外是主体的意志，这个意志只是以自己为对象，老停留在关于善的思想，因为关于善的思想就是善的，坚决保持自身使不为别的事物、欲望、痛苦等所动摇，只是要求它自己的自由，而准备放弃一切别的东西，——而且当它感受到外在的痛苦和不幸时，它又把这种痛苦和不幸同它自己的内心意识分割开。

现在问题是为什么斯多葛派用哲人的理想这样的形式来表达道德。这由于在他们看来，那追求自在的目的的道德意识和行为的单纯概念是个人意识，是伦理的实在性的要素，因此我们看见在斯多葛派那里，实在的伦理被说成是哲人的理想。如果斯多葛派超出了追求自在目的的行为的单纯的概念，达到了对于内容的知识，则他们就没有必要把它说成是一个主体。在他们看来，道德是理性的自我保存。如果试问：理性的保存会产生什么样的结果呢？——他们答道，其结果正是理性的自我保存。这还是一个绕圈子的形式的说法。伦理的实在并没有被表明为一个常住的、被产生的、同时又永远能产生的事业。伦理的实在正是这样的存在。正如自然界是一个常住的实存的体系，同样精神的实在本身也应该是客观的世界。斯多葛派却没有达到这样的实在。或者我们也可以这样来理解这个问题：他们的伦理的实在只是哲人、理想，而不是实在。——这个理想事实上只是单纯的概念，它的实在性并没有被发挥出来。

这种主观性已经表现在这个事实里，即伦理的实在性既被说成是道德，因而形式上立刻就会以为它仅仅是指个人的德性，——个人的品质而言。象这样意义的道德当然决不能达到自在自为的幸福。不过幸福就其是一种实现来说，也只是个人的实现。因为幸福正是个人的享受、生存的谐和、存在与作为个人的个人的一致；但是幸福与作为个人的个人是不能一致的，而只能与普遍的人相一致。因此作为个别的人，人决不能想望幸福会与他一致：反之他必须对他的存在的个别性采取漠不关心的态度，甚至对于幸福与个人一致或不一致，均同样抱漠不关心的态度，他必须能够没有幸福、或拥有幸福而不为它所束缚地同样生活下去。换言之，这就是他与作为普遍的人的他自己的一致。这里所包含的也只是伦理的概念，或主观的伦理。但虽说是主观的，它却表明了伦理的真性质。它是自在自依、独立于对象而享受着的意识的自由；这是斯多葛派伦理学的优点和伟大之处。我们还可以把这种幸福和别的幸福区别开，而称之为真正的幸福，但一般讲来幸福仍然是一个不恰当的名词。理性意识的自我享受是一个如此直接的共相；它是通过幸福这一概念而被表象出来的一种存在。因为即在幸福这一概念里便包含着自我意识作为个体性那一环节。不过这种有区别性的意识并不包含在那种自我享受里，反之在那种自由境界里个人享受其自身作为一个共相、或者自己感觉到他的共性。对于幸福、对于精神享乐的追求，和侈谈科学、艺术的享乐如何美妙，都是很浅薄的；因为进行科学、艺术活动所涉及的内容实质已不复具有享乐的形式，换言之，它正是扬弃了享乐这个观念。——事实上这种关于享乐的侈谈业已过去了，现在已不复有任何兴趣了。真正的精神，其特征在于所关心的是内容实质，不是快乐，这就是说，不是那不断地考虑自己作为个人，反之，所关心的是内容实质，是本身具有普遍性的东西。人必须努力，使得

他作为个人不要受苦；他的生活愈快乐，那就愈好。不过关于这点不可说得太多、吹嘘得太厉害，仿佛这里面包含着好多合理的和重要的东西似的。

斯多葛派的自我意识也没有采取认真对待个体性的形式。反之，它只是自己意识到自己的自由。但是斯多葛派意识仅停留在概念里，没有达到对于内容的认识，而认识内容才是它所应该完成的工作。而内容对于这作为个人的意识说来，对于它的个体性又并不相干。因此它却并不能超出这个个体性，并不能达到共相的实在性，只是采取这样的形式，把真实者说成是一个个人，哲人。在哲人这个概念里恰好包含着这样一种自由，即从生存中抽离出来的一个否定的环节；一种足以扬弃一切事物的独立性，这种独立性并不是一种空虚的被动性、一种无我的状态，因而可以采纳一切到它里面，而乃是一种它可以自由放弃而又不致失掉其本质的独立性，——而它的本质正是它的单纯的合理性，它自己的纯粹思想。这里理性达到了它自己，作为对象，这就是说，纯粹的意识本身就是对象；因为对于它只有这单纯的对象是本质，因此这对象便消除了一切存在或一切生存的方式，本身成为无物，而只是以一个被扬弃了的形式存在于意识里。——这就是亚里士多德的最高概念、对于思维的思维。斯多葛主义中也有这个概念。不过亚里士多德的最高概念并不是象它仿佛那样个别地存在着，有别的东西与它并列，而乃是唯一的实在。

一切回复到这里，概念与一切事物的关系的单纯性便被设定了，换言之，概念的纯粹否定性便被设定了。但是缺乏真正的实现和客观的存在方式。为了深入下去，斯多葛主义还需要把内容发挥出来。

关于哲人的理想他们也曾特别作了一些很雄辩的描绘，说哲人是如何完全地自足和自立。凡是哲人所作的，都是对的。斯多葛派对于理想的描写是很富于词藻的，也可说是一般性的，甚至是毫无兴趣的；在这些描写中，值得注意的是否定的一面。“哲人即使在锁链中也是自由的；因为他是完全由自身而行动，不为恐惧或情欲所左右。”凡是属于情欲和恐惧的东西，他不计算在他自身之内，给予它一个反对自己的异己者的地位，因为任何特殊的存在在他看来都是不坚固的。“唯有哲人才是国王；因为唯有他不为法律所束缚，唯有他没有义务对任何人说明理由。”对于特定的法律哲人又有自主和独裁之权，他仅仅遵循理性，对于一切规定的法律他是没有遵守的义务的，法律在他们看来其本身是说不出什么理性的理由的，或者似乎只是建筑在一种自然的恐惧或本能上面的。即就实际行为说来，规定的法律对于他是没有真正的实在性的，至少似乎也只是属于自然范围的。例如：“禁止血族通婚，禁止男性与男性同居；但照理性看来，其一和其他都同样是正当的。同样哲人也可以吃人肉”等等。但是一般的理由是极其模糊的东西。于制定法律时斯多葛派仍然停留在抽象理智里，并且容许他们的国王作许多不道德的事。一方面例如血族通婚、男色、吃人肉固然显得为自然本能所禁止，但须知另一方面即在理性的裁判前面也还是站不住的。因此在这个意义下哲人也可以说是开明的，即对于纯粹自然的东西，即当他知道他对于自然的本能不能给予理性根据的形式时——他便对自然的东西加以践踏。因此在斯多葛这里所

---

“第欧根尼·拉尔修”，第七卷，第一二一节，第一一六——一一七节，第一二二节。

塞克都斯·恩披里可：“反数学家”，第九卷，第一九——一九四节；“第欧根尼·拉尔修”，第七卷，第一二九、一二一节。

谓自然律或自然本能便和他们所设定的直接的、普遍的合理的东西正相反对。譬如上面所提到的那些行为似乎是建筑在自然的情绪上面，而情绪不是被思维之物，反之财产却是一种被思维之物，是得到公认的个人的所有权，是一种本身有普遍性的东西，因而是属于理智的范围。哲人之所以不应该受那些行为的束缚，是因为它们不是直接的被思维之物，——但是这只是无知的缺点。正如我们上面已看见过那样，在真理的理论范围内，被思维的、简单的东西可以采取各式各样的内容；同样在实践范围内，善、被思维的东西亦可以采取各式各样的内容，——而本身没有〔任何确定的内容〕。为这种内容说出一个理由加以辩护，就混淆了对个别事物的见解和对全部实在的见解。这种见解是浅薄的，它不承认某种东西，即是因为它在这一或那一观点下不认识那种东西。但是正由于它只是去寻求并认识最切近的理由，因而不知道是否还有别的方面、别的理由。类似这样的理由可以找出来赞成一切和反对一切：一方面，对某种东西的关系被认作必要的，同样其必要性也可以被取消；或者，另一方面，对某种东西的一个否定的关系，一种被看作无必要的东西的也同样可以被看作有价值的，或停止其为无价值的东西。

斯多葛派虽说把道德放在思维中，认为善（即理性的遵循）是被思维者（共相）；但就其为一个被思维者而言，却找不出具体的原则，——而只是形式的、抽象的原则，——找不出理性的自我决定的原则，没有一个从其中可以推演出或发展出规定性、差别性的原则。

所以他们有这样的特点：（甲）依据一些理由来作形式的推论；他们要为道德寻出理由。根据某种情况、联系、后果，他们推出矛盾或发现对立。这样安托宁、塞内卡以很大的机智说了不少有教益的话。不过理由乃是一个蜡制的假鼻，对于任何东西都可以说出好的理由；例如“这种冲动是天性生就的”，“生命是短促的”等等理由。什么理由应算作好的理由须视目的、利益为转移。目的、利益是在先的东西，能够给予理由以力量。因此理由乃是一般的主观的东西。对于我应该作的事加以这种方式的反思或抽象推论，足以导致由于机智而给予自己的目的以散漫的思虑和烦冗的意识；而我也就是一个善于说出一些聪明的、好的理由的人。这些好的理由却并不是实质、客观事物的本身，而只是属于我的任性、任意的事情，琐屑无聊的事情；凭借这些理由我就可以长篇大论地欺骗自己，以为我具有高尚的意向。这正是忘怀自我投身于事情本身反面。在塞内卡那里我们看见很多愤世疾俗的浮夸的道德思虑，他好象是真正地练达人情的样子。一方面，他的财富、他的生活的豪华奢侈却正与他的道德说教相反对。——他曾经让尼禄赠送给他无量的财富；另一方面，我们可以把他和他的学生尼禄并列起来看，尼禄曾经发表了一篇模仿塞内卡而写成的演说。这篇演说的论证是光辉的，常常富于雄辩，象塞内卡的那样。人们可以被激动，但常常不会感到满足。我们可以叫这种东西为诡辩；必须承认其机智和公正的意见，但却缺乏足以引起信心的最后基础。

（乙）同时在斯多葛派观点中包含着一个较高的、虽说消极的、形式的

---

根据俄译本，第二卷，第三五七页增补。——译者

塔西佗：“编年史”，第一四卷，第五三章；第一三卷，第四二章。

同上书，第一三卷，第三章。

原则，即唯有被思维的东西才是目的和善，因此人必须单独在这种没有别的内容的抽象形式里（象康德的纯义务原则）去建立并巩固他的自我意识的基础——在思想的形式里，亦即在它自身、在它的抽象里去求归宿，而对于它本身的任何内容均不予注意、不去追寻。孤立于一切事物的精神的形式固执，并不给我们阐明客观原理的发展，而只是一个主体保持其自身于——不是愚笨的而是意愿的——漠视一切、始终不变的状态中；这就是他们所谓自我意识的无限性。

由于斯多葛派的伦理原则停留在这种形式主义里面，因此他们所有的演说和议论均封闭在形式主义的圈子里。他们的思想正是意识：不断地回复到同它自身的统一。他们这种蔑视存在的力量是很大的，他们这种否定态度的强度是崇高的。斯多葛派的原则是绝对意识的理念中一个必然的环节；它也是一个必然的时间上的现象。因为象罗马世界那样，当世界的实在性趋于丧失的时候，实在的精神、生活就消失在抽象的共相里：那已经破坏了真实的共性的意识必会退回到它的个体性，在它的思想里力图保持它自身。

这里面便包含着抽象自由和抽象独立的规定。如果自由的意识是我的目的，则在这个一般的目的里一切特殊的规定均消失了。而自由的这些特殊规定构成了义务、法律；它们作为特殊的规定消失在自由的共性里、在我的自我独立的纯粹意识里。这样我们就看见了他们这种意志的坚强性，他们不把特殊的东西算在意志的本质里，而使自身从特殊中逃避出来。我们看见，一方面这是一个真实的原则，但另一方仍然是很抽象的。这原则包含着这样的思想：即世界的情况并不是合理的、正当的；不过只是主体本身应该坚持它的自由。因此举凡一切来自外面的东西、世界、情况等等，在这里获得一个可以被扬弃者的地位。所以它所要求的不是一般的合理性与生存、定在和諧，——换言之，它所包含的不是我们可以叫做客观的伦理、客观的正当事情的东西。柏拉图曾经提出了一个共和国的理想，这就是说，一个人类的合理的情况。人类在国家中的这种情况、这种法律、伦理、风俗习惯的有效性，构成了理性的现实的一面。只有通过世界的这样的合理的情况，那外部世界与内心相适合的原则才具体地发挥出来。于是这种和谐才在这种具体意义下达到了。为了道德修养、善良意志的坚强性、自我沉思起见，读一读马尔克·安托宁所写的东西实在是再好不过的了。他是那时全部著名的文明世界的皇帝，就他私人而论，他的行为也是高尚的、正直的。不过罗马帝国的情况却没有通过这个哲学的皇帝得到改变。他的继承者性格与他不同，不受任何东西的约束，他的主观任性和邪恶心情，更无法阻止那些坏情况不出现。那乃是一个异常之高的、内在的精神原则，理性意志的原则，这原则实现其自身，从而可以形成起一种合理的法制情况，一种有教养的、有秩序的情况来。只有通过这样的合理性的客观性，那些集中在哲人理想中的诸规定才可以巩固起来。这样，就会有一个伦理关系的体系，伦理关系即是义务，各个义务形成一个体系。如是则每一个规定都有它一定的地位，这一个从属于另一个，而较高的规定则统治着。这样一来，良心（这比起斯多葛派的自由还更高）就有了约束，各个规定在精神中巩固起来，我们叫做义务的客观关系也按照正当情况的方式得到坚持，而且这些义务也可以在良心中具有固定的规定的

---

参考塞内卡：“论幸福生活”第五章中所说：“故幸福的生活是在正确和确定的判断中，是稳定的和不变的。”

效力。从良心看来，这些义务不仅仅显得有效而已，还必须确定地对于我有效，必须在我之内具有共相的性格，必须为我的内心所承认。这就是合理的意志与现实性的谐和。这一方面是伦理的——法律的、正当的情况，客观的自由、作为必然性而存在着的自由的体系；另一方面，由于良心出现了，所以合理的东西在我的内心中成为现实的。斯多葛派的原则还没有达到这样一种具体的东西，一方面作为一个抽象的伦理性，另一方面作为在我之内的良心。自我意识本身的自由是基本原则，不过还没有达到它的具体形态，而那足以造成幸福的关系又仅仅被规定为不相干的、偶然的東西，必须予以放弃的东西。在理性的具体原则里，世界的情况和良心的情况都不是不相干的。

这就是斯多葛派哲学的大概。对于我们最关重要的是知道他们的观点、知道他们的〔思想与当时的时代的〕主要联系。在罗马世界中，意识倾向于斯多葛派哲学是完全可以理解的，并且和当时的情况相适合的；因此在罗马世界里，斯多葛派哲学特别投合。那些高贵的罗马人在他们自己的生活里仅表明了那否定的一面，即对生活、对一切外界事物的漠不关心。他们只是在主观的或消极的方式下，就私人生活的方式而论，可以说是伟大。再则罗马的法律学者据说都是斯多葛派哲学家；不过一方面我们发现，我们的罗马法教师们对于哲学大说其坏话，另一方面他们又陷于不一贯，因为他们称赞罗马的法律学者，说他们曾经是哲学家。就我所了解的一点法律而言，我在罗马人那里找不到思想、哲学、概念。如果把理智的一贯、一贯思维叫做逻辑的思维的话，则我们也很可以把他们叫做哲学家；胡果先生的情形就是如此，不过他却似乎没有自诩为一个哲学家。理智的一贯和哲学的概念完全是两回事。在塞内卡那里我们找到许多有教益的东西，足以唤醒并加强人的心情的东西，和富于机智的辩驳、修词学、锐敏的区别。但是在阅读这些道德的演说时，我们同时感觉到冷谈无情、令人厌倦。

现在我们过渡到斯多葛派哲学的对立面、伊壁鸠鲁派。

## 乙、伊壁鸠鲁哲学

伊壁鸠鲁派哲学和斯多葛派哲学是同样地流行，或者说还要更加流行。因为希腊的政治生活和伦理风俗已经没落，而后来罗马帝国治下的世界对当时的现实也不能满意，于是人们便回到自己的内心，在那里寻找道义和伦理生活，寻找一般生活中已经不复存在的那些东西。伊壁鸠鲁的哲学是斯多葛主义的反面：斯多葛派把作为思维对象的存在——概念——看作真实的东西；伊壁鸠鲁并不把存在看作一般的存在，而看作感觉到的东西，把以个体的形式出现的意识看作本质的东西，——从而赋予居勒尼派的学说以较多的科学性。这样也就很明显：既然把被感觉到的存在认作真实的东西，那么概念的必要性也就根本被取消了，一切便分崩离析而失去了思辨的意义，而是肯定了对于事物的一般流俗的观点；这样，事实上它并未超出一般普通人的常识，或者毋宁说是把一切都降低到一般普通人的常识观点。前此作为特殊的学派出现的，如犬儒学派和居勒尼学派，现在前者转为斯多葛学派，后者转为伊壁鸠鲁学派：斯多葛学派和伊壁鸠鲁学派是科学化了的犬儒学派和居勒尼学派。犬儒学派同样曾经说过，人应当把自己限制于单纯的本性；他们曾经在生活必需的范围内寻找这个东西。但是斯多葛派则把这个东西安放在普遍的理性里面；他们把犬儒学派的原则提高为思想。同样，伊壁鸠鲁也把“享乐即是目的”这个原则提高成为思想：快乐要通过思想去求得，要在一个由思想所规定的普遍的东西里去寻找。如果说在斯多葛学派的哲学里面，原则在于对于“逻各斯”、对于“普遍”的思维，以及对此的坚持，那么在伊壁鸠鲁的哲学里则正相反，原则是感觉，是直接的个体的东西。但是在考察这种哲学的时候，我们必须把一切关于伊壁鸠鲁学派的流行观念抛开。

生平：伊壁鸠鲁学派的创立者伊壁鸠鲁，生于第一 九届奥林比亚赛会的第三年（公元前三四二年）；因此是生于亚里士多德逝世（第一一四届奥林比亚赛会第三年）之前。他是雅典地区的伽格特村人。他的对手们，特别是斯多葛派，说了他不知多少坏话，给他捏造了不知多少可鄙的轶事。他的父母贫穷，他的父亲奈奥克勒是一个乡村教师，他的母亲凯勒丝特拉妲是一个女巫，就是说，她和色雷斯、帖撒利的妇女们一样，为人画符念咒，取得钱财，这在当时是非常普通的事。他的父亲——带着伊壁鸠鲁——随同一个雅典殖民团体到了萨摩斯，在萨摩斯，他的父亲仍然必须教授儿童，因为他拥有的那块土地不足以养家活口。十八岁时，（大约）当亚里士多德正住在加尔西斯的时候，伊壁鸠鲁重返雅典。他在萨摩斯时已经特别研究了德谟克里特的哲学，现在在雅典更作进一步的研究；此外他还与许多当时的哲学家往还，如柏拉图派的克塞诺格拉底，亚里士多德的学生德奥弗拉斯特。伊壁鸠鲁十二岁时，曾经与他的教师诵读赫西阿德关于产生万物的混沌的诗章。

---

“第欧根尼·拉尔修”，第一 卷，第一四节，第一节。

“第欧根尼·拉尔修”，第一 卷，第三——八节。

同上书，第一 卷，第一节；西塞罗：“论神灵的性质”，卷一，第二六章。

同上书，第一 卷，第一、一二——一三、二节；布鲁克尔：“批评的哲学史”，第一册，第一二三——一二三一页；塞克斯都·恩披里可：“反数学家”，第一 卷，第一八节。

此外，他也曾自称为自学者，意思是说，他的哲学完全是他自己创立的；不过这并不意味着他没有听过别的哲学家讲学，没有读过别人的著作。这一点也不能了解为他的哲学在内容方面完全是独创的；因为特别他的自然哲学就是留基波和德谟克里特的，这一点以后将要提到。他首先在米底勒尼的霍斯博，然后在小亚细亚的兰普萨克讲授一种独特的哲学，但是听众并不很多，他在那里流浪了好多年。后来他在约三十六岁时回到了雅典这一个真正的哲学中心，在一段时间后买了一座花园，和他的朋友们住在园中，并在那里讲学。他身体很坏，有好多年不能离开圈椅站起来，但是他生活得非常规律，并且非常节俭，他全心全意地从事学术工作，不作他事。甚至于西塞罗这个对他尽说无聊话的人，也给他作证明，说他是一个热忱的朋友；并且说没有人能否认他是一个善良、友爱、仁厚、温和的（*bonum, comemethumanum*）人。

第欧根尼·拉尔修特别称赞他的温和，对长辈的尊敬，对兄弟的慷慨，以及对所有的人的仁厚。他七十一岁时死于结石症；临死之前他洗了一个热水浴，喝了一钟酒，并且嘱咐他的朋友们谨记他的学说。

没有一个教师象伊壁鸠鲁那样，受到他的学生们那么多的爱戴和尊敬。

他们彼此推心置腹，因而决意把财产合并在一起，继续生活在一个永久性的团体里面，就象一种毕泰戈拉派的盟会一样。但是伊壁鸠鲁本人禁止他们这样作，因为这样作本身就表明一种对于彼此互相帮助的不信任；而在这样一些不能互相信任的人之间，是不会有友谊、团结、忠忱的。——他死后一直受到他的学生们的高度尊敬和怀念；他们到处都带着刻有他的肖像的指环和杯子，并且始终忠于他的学说，甚至稍稍改变他的学说在他们便认为是一种罪过（斯多葛派哲学与此相反，是继续向前发展的），他的学派在学说方面很象一个固定的，闭关自守的国家。其所以如此，我们将可以看到，在他的体系中有其根源。因此我们提不出一个伊壁鸠鲁派的著名门徒在学术方面有进一步的贡献；他的哲学没有进步，也没有发展，自然也没有退化。有一句赞扬伊壁鸠鲁派哲学的话：“只有一个唯一的伊壁鸠鲁的学生梅特罗多罗，曾经转而投到卡尔内亚德门下；除此以外，伊壁鸠鲁派哲学由于它在学说上和授受上的一脉相传，可以说胜过了一切哲学，因为其他的哲学都终结了，中断了。”当有人提醒卡尔内亚德注意这种对伊壁鸠鲁的忠忱时，他说：“一个男人诚然可以变成太监，可是一个太监却决不会重新变成男人。”伊壁鸠鲁没有什么著名的弟子以独特的方式研讨和发展过他的学说；只有某一个梅特罗多罗，据说曾在某些方面有过一些发展。

---

塞克斯都·恩披里可：“反数学家”，第一卷，第三节；“第欧根尼·拉尔修”，第一卷，第一三节。  
“第欧根尼·拉尔修”，第一卷，第一五、二、七、十——一一节；布鲁克尔，前引书，第一册，第一二二三，一二三六页。

西塞罗，“论目的”，第二卷，第二十五章。

“第欧根尼·拉尔修”，第一卷，第一、一五节。

同上书，第一卷，第一一节。

西塞罗：“论目的”，第五卷，第一章；欧瑟比：“福音的准备，第一四卷，第五章。

“第欧根尼·拉尔修”，第一卷，第九节。

同上书，第四卷，第四三节。

同上书，第一卷，第二四节。

伊壁鸠鲁本人在活着的时候写下了大量的著作，因此，如果我们把克吕西波所编纂的别人的和自己的著作除开不算，伊壁鸠鲁和克吕西波相比是一个大得多的多产作家。他的著作的总量据说达到三百种（克吕西波真正说来乃是为了与伊壁鸠鲁比赛而写作的）；这些著作都没有传下来，我们对于这些著作的散佚实在不必过于惋惜。感谢上苍，这些著作已经不存在！否则文字训诂学家又要花费很大的气力。

第欧根尼·拉尔修（第一卷）是主要的史料来源，不过颇为干燥无味；如果我们有伊壁鸠鲁本人的著作，当然更好，但是我们对他的了解已经足以对他有一个全盘的估价。若干年前在赫尔古朗发现了他的一部著作的残篇，并且印出来了（*Epicuri Fragmenta libri II et XI de Natura*, illustr. Orellius, Lipsiae, 1818[伊壁鸠鲁论自然卷二及卷十一残篇，奥勒利印，来比锡一八一八年版]；翻印拿破里版）；但是这里面并没有多少可学习的东西，只是使我们徒然对它的残缺不全惋惜而已。关于伊壁鸠鲁的哲学，我们通过西塞罗、塞克斯都·恩披里可、塞内卡和第欧根尼·拉尔修（他用整整一卷书对他写得非常详细），已经知道得够多了，而且都陈述得如此清楚，因此对于我们说来，那在赫尔古朗发现的、由奥勒利翻印的伊壁鸠鲁本人的著作，并没有提供我们什么新的说明，也没有丰富我们的知识。

至于伊壁鸠鲁派的哲学，事实上我们决不可以把它看成是主张一个概念系统的，正好相反，它乃是主张表象，主张被了解为感性存在的感性存在，主张平常的看法的。与斯多葛派哲学相反，伊壁鸠鲁把感性存在、感觉当作真理的基础和准则。进一步规定感觉怎样是真理的准则，他在他的所谓“准则学”中有所说明。正如在斯多葛派那里一样，我们首先要讲伊壁鸠鲁怎样规定真理的标准；其次讲到他的自然哲学，最后，第三要讲到他的道德学。

## 一、准则学

所谓标准，真正说来，就是伊壁鸠鲁的逻辑学，他曾经称他的逻辑学为准则学；其内容在于规定、辨明那些构成体验真理的尺度的环节。在知识方面，他提出了三个阶段，“真理的标准应当凭这三个阶段来规定：这些阶段就是一般的感觉，其次是各种预想，”——这是在理论的方面；——“然后是感情，”冲动和欲念，——这是实践的方面。

甲、依照伊壁鸠鲁的说法，标准共有三个环节。知识的三个阶段乃是：第一，感觉，[这是外在的方面；]第二，（预想）、表象，[这是内在的方面；]第三，意见，[这是二者的结合。]

（一）外在的方面。“感觉是非理性的，没有理由的，”——它是自在自为的存在，只是一种被给予的东西。“因为它既不是自己推动自己的，也不是为另一个东西所推动的，它也不能”从它之为它“去掉一些什么或添上一些什么；”相反地，它就是它那个样子。“也不能有什么东西评判它或排斥它。因为相似的感觉不能判断相似的感觉”（形状相同）；“因为两者的力量相等，”因此两者有效的程度相等。因此每一个自为的感觉必须承认任何一个别的感觉的有效性。“不相似的感觉也不能判断不相似的感觉；因为二者各自是一个不同的东西，”——[例如]红色和蓝色[就各自是一个不同的东西]。每个东西是一个个别的存在，这是不错的。而感觉也确乎就是这样，每一个感觉都是一个自为的感觉；任何一个感觉都不能是另一个感觉的准则、不能是评判另一个感觉的标准。不相似的感觉没有权利反对另一个感觉；因为它们全都是自为的感觉。“一个相异的感觉不能判断另一个相异的感觉；因为我们对它们的注意相等。同样，思维也不能评判感觉；因为一切思维本身都依据感觉，”——感觉是思维的内容。但是感觉可能错误。“被感觉到的东西的真理性，只有凭以下的条件才得到证实，就是：那感觉持续地存在，”——那感觉变成了一个固定的基础，它在不断的重复出现中证实并继续证实它自身。“视觉和听觉，就和痛觉一样，是一种持续存在的东西。”这个持续存在、重复出现的存在是一个固定的、确定的存在；这是一切我们认为真实的存在的基础。现在，这个持续地存在的存在被我们所表象；这就是预想。“因此那未知的（未显现的，未被感觉到的）存在也可以通过显现出来的存在（感觉）而得到表达；”——也就是说，一个未知的存在可以按照已知感觉的方式来予以表象。至于那不是可以直接感觉到的存在，——这一点以后着重在物理学中去讲。“一切”不被认识的、不可能被感觉到的“思想，都是产生于感觉的（由感觉转变来的），或者是依据感觉突然产生的那种偶然状态，或者是依据感觉之间的关系、相似和联结；而在这一过程中，思维也起一定的作用。（精神错乱的人或梦中的那些想象，也都是真的；因为它们是动的，而不存在的存在是不动的。）”固定、确实的是感觉；未知的存在，必须由已知的感觉来加以规定和理解。每一个感觉都是自为的，每一个感觉都是固定、确实的；只要它表现为一个固定、确实的存在，它就是一个真实的感觉。

---

“第欧根尼·拉尔修”，第一卷，第三一节。

以上三处根据第二版，英译本，第二八一页增补。——译者

根据同上书，第二八三页增补。——译者

我们听伊壁鸠鲁说的话，正如我们在日常生活中所听到的一样：在凡是我所见所闻的东西中，或者一般地说，在我的感性直观中，都包含着存在；每一件这样被感性直观到的东西，都是自为的东西。这个红的就是这个红的，那个蓝的就是那个蓝的；这一个并不排斥、否定另一个：一切都是平等地有效的，都是同等的，一个和另一个同样有效。这些被感觉到的东西是思维本身的材料和内容；思维本身永远利用着这些图相。同样，在联结这些表象上，思维也起着作用；思维是这些表象的形式的联结。

（二）内在的方面。“预想差不多也就是概念”（内在的东西），“或正确的意见，或思想，或普遍的内涵的思维；也就是对于经常出现的东西的回忆，”——即图相。“例如，当我说这是一个人时，我就通过预想，立刻认识到他的形相，因为在先已经有过种种感觉了。”通过这样的反复出现，预想在我之中就变成了一个固定的表象；这些表象是我们之中的某种确定的、普遍的东西。当然伊壁鸠鲁派并没有把普遍性提高到思维的形式，他们只是说，普遍性的产生，是因为有某种东西经常出现。这个东西后来通过名称而被固定下来，于是这个在我们之中象这样产生的图相，便取得了一个名称。“每一个事物都是凭借第一次加在它身上的那个名称而得到它的明确性、明晰性、明了性的。”名称是对于同一性、对于“一个”东西的确认和设定。而明确性，伊壁鸠鲁称之为的，就正是这样一种——通过把感性事物归纳在已经掌握的、凭借名称而固定了的表象之下——对感性事物的再认识。所谓一个表象的明确性，就是我们肯定某一感性事物和那图相相符。这就是赞同，这种赞同，我们曾经在斯多葛派那里看到，是作为思维的同意的，这种同意提供出一个内容：思维把事物认作它自己的东西，把它采纳到自己里面；——在斯多葛派这还只是形式的。在伊壁鸠鲁这里，对象的表象的自身同一性，也是作为一种意识中的回忆，不过这个回忆是从感性事物出发的；图相、表象乃是同意一个感觉的东西。对于对象的再度认识就是理解；不过不是作为被思维的、而是作为被表象的东西。理解属于回忆、记忆。最高的观念性的东西是名称。名称是一种普遍的东西，它属于思维，它使杂多的东西成为单纯的东西；不过是这样的：名称的意义和内容是感性的东西，而且这个意义和内容之所以有效，并非由于它是这个单纯的东西，而是由于它是感性的东西。象这样一来，[在伊壁鸠鲁的哲学中，]所建立的就并不是认识，而是意见了。

（三）最后，意见不是别的，就是我们把把我们心中所具有的那个一般的表象（和那个图相）联系到一个对象（一个感觉或直观）上去；——判断。因为在预想中我们已经设想过那个在直观中出现的東西；并且根据这个设想，我们说某物是一个人，一棵树，或者不是。“意见依据于一个在先的明晰的东西，当我们问我们何以知道这是一个人或者不是一个人时，我们就把一个东西联系到这个在先的明晰的东西上去了。这种概括意见或概念，可以是真的，也可以是假的：直观如果借助那个证据”（预想）“而得到肯定，或者和这个证据不矛盾，便是真的；否则便是假的。”也就是说，意见是一

---

“第欧根尼·拉尔修”，第一卷；第三一——三二节。

“第欧根尼·拉尔修”，第一卷，第三三节。

“第欧根尼·拉尔修”，第一卷，第三三——三四节。

个表象，把这个表象，一个事先具有的表象，范型应用在一个当前对象上，然后再查究这个对象，看关于它的表象是否与它相符。如果它的表象得到证实是和范型相符的，意见就是真的。意见的标准在于感觉，要看感觉重复出现时是否始终如一。这正好完全是常识的看法：当我们具有一个表象时，便必须有某种证据来证明我们看见过这个东西或我们现在看见这个东西。

这是三个非常简单的环节。从感觉形成一个图相；图相是普遍方式的感觉；它在预想之中进行概括，便产生出一个意见，一个 。我们有许多感觉，例如蓝、酸、甜等等；由这些感觉形成一些普遍的表象，我们具有这些普遍的表象；而如果又有一个对象重新出现于我们之前，于是我们就认识这个图相是符合于这个对象的。这就是全部的标准。这是一个很琐屑浮浅的过程；因为它只是停留在感性意识的最初阶段上，停留在对一个对象的直观、直接的直观的阶段上。其次的一个阶段无疑是：最初的直观形成一个图相，一个普遍的东西，——然后把某一当前呈现的对象归属于这个普遍的图相之下。因此在这里，是从外在的感觉开始的；——情绪，内在的感觉则与这种对存在着的、外在的东西的感觉不同。

乙、“情绪”、内在的感觉提供实践生活的标准。“它们分为两类”，有惬意的，有不惬意的，有“快乐”（满足）“和痛苦；快乐是为感觉者所固有的，”是积极的，“痛苦则是感觉者以外的，”是消极的。它们是决定我们行为的东西。这些感觉乃是一些材料，由这些材料形成关于那使我痛苦或快乐的东西的普遍表象（这些普遍表象又同样是持续存在的预想，意见也同样是表象之联系到感觉上）；我便是根据这些普遍表象来判断对象、喜好、欲望等等。然后凭着这个意见，作出“做什么和避免什么的决定。”这就组成了伊壁鸠鲁的全部准则学，——普遍的真理标准。它是非常简单的，不可能有比它更简单的了，——它是抽象的，同时又很琐屑；它或多或少是在那开始去进行反思的通常意识之内的。这是一些普通的心理表象；它们是完全正确的。我们由感觉造成种种表象，作为普遍的东西；这样它就成为持久的东西。表象本身（在意见中）受感觉的检验，证明它们是不是持续存在的、重复出现的东西。这些，总的说来是正确的，但是非常肤浅；这是第一步的开端，是对于那些最初的知觉所进行的表象作用的机械说明。而在这以上，还有另一个完全不同的范围、完全不同的领域，在这个领域中包含着种种规定；这些规定乃是伊壁鸠鲁所发挥的这个领域的标准。现在即使怀疑论者们也高谈意识；这些说法根本没有超出伊壁鸠鲁的这个准则学的范围。

## 二、形而上学

第二是形而上学。我们感觉到事物，这些事物给予我们图相；这些图相不是我们的概念，而是表象。我们把这些表象联系或应用到事物上去，如果这些事物的感觉与事物相合，那么这些表象就是真的；否则便是假的。如果感性事物的证据与它们不矛盾，则它们也是真的；关于那种看不见的事物，它们的表象所具有的便是后面的这一类真理性。例如理解天文现象就是如此：天文现象我们是不能作比较靠近的观察的，我们只能看见某一些，但是并不能得到这些现象的全部感性知觉。因此我们把在其他情形下从另外一些感觉所认识的东西应用到这些现象上去，因为在这些现象中所呈现的一种情况，也出现在这种感觉、表象之中。我们是如何达到那种不被感觉的事物表象的呢？看来这是由于思维活动所造成的，这种思维活动从另一个东西引伸出这一个东西；下面我们就可以进一步看到，灵魂是怎样做到这一点的。同时我们把感觉和直观看作一种我们和外物之间的关系，并且把它们分别开来，感觉和直观是我之中，而有一个对象则是在我之外。现在问题成了：我们是怎样取得这个表象的；——换句话说，感觉并不就等于表象，它们需要有一个外在的对象。关于那个在我们以外的东西如何达到我们之内的一般客观方式，——我们自身和对象的关系，由这种关系而产生出表象，——关于这一个方面，伊璧鸠鲁提出了如下的形而上学：

他说：“从事物的表面上，发出一种恒定的流，这个流是感觉所觉察不到的”（因为否则事物就一定要变小了），并且是非常精细的；“这是因为由于对立物的互相补充，事物本身永远总是充实的，”（持久的）“并且在固体的东西中这种补充长期地维持着原子之间的同一的秩序和地位”（不变化，不衰退）。“这些自行分解的表面物的运动，在空气中是特别迅速的，因为分解下来的东西无须有一个厚度，”无须是某种坚实的东西；它只是平面。伊璧鸠鲁说：“如果我们注意”（认真注视一下）“图相产生怎样的作用，我们就会看到感觉与这样一个表象是不矛盾的；图相把一种符合一致、一种同感从那个外在的东西带给我们。因此是从外物传进来一个东西，”（精细的东西）“因而在我们之内有一个东西，和外面的那个东西一样。”因此这个东西是以思想的方式（通过表面）而进入我们之内的。“正是由于有一个流进入我们之内，所以我们认识到一个感觉中的那个固定的东西，那个固定的东西存在于对象之中，并以这种方式流入我们之内。”这样去设想感觉，乃是一种非常琐屑浮浅的方式。关于不被看见的东西，伊璧鸠鲁所采取的真理标准，是一个极轻率而现在也是很习见的标准，即：与所见、所闻的东西不矛盾。因为这样一些思想中的东西，如原子、表面的分解物，诸如此类，事实上我们并不能看到。诚然我们可以看到和听到某种别的东西；但是那被看到的東西，——和那被表象、被想象的东西，两者之间是有距离的。既然把两者分开，那就不会有矛盾了；因为矛盾要在关系中才发生。

伊璧鸠鲁进而说：“错误的产生，是由于通过我们自身之中作用于被引起的表象的运动，发生了这样一种变化，以致”感觉成为不纯粹的感觉，因而“表象不能再成为感觉的证据。例如，我们在看图画的时候，在做梦的时

候，或者在任何其他并无可供我们知觉的事物存在的情况之下，所得到那些表象就既没有什么真理性，也没有什么相似性可言。如果不是我们在自身之中感觉到另一个运动，而这个运动虽然和那个表象进入我们之内是相应的，并且是相适合的，但是同时却包含着一个中断，那么，也就没有什么非真理性可言。”错误不是别的，只是我们之中的图相的颠倒错乱。“错误不是产生于运动，而是产生于我们在运动中造成了一个中断，表象受到一个中断。”

因此，他讲到一种运动，这种运动是我们在自身之中开始的，同时也是表象的流入的一个中断。这一种独特的运动，伊壁鸠鲁称之为一种中断；至于这个运动是怎样来的，下面将详细地讲到。伊壁鸠鲁的认识论归结起来便只是这样一些十分贫乏的章节；其中有些部分讲得很晦涩，也可能是第欧根尼·拉尔修摘录得不很高明；不可能有比这更贫乏的认识论了。认识，从思维方面说，只是某一种造成一种中断的、独特的运动。上面我们曾经把事物称为充实的东西，这种充实的事物，伊壁鸠鲁把它看作一堆原子。和原子相对的另一个环节是虚空，中断，孔隙，——否定的东西也是肯定的，灵魂；当原子的流为虚空所中断时，才有可能阻断这个流。伊壁鸠鲁只是达到了这种否定性；我们看到一个东西，又从这个东西看出去，——就是说，我们打断了那个流。至于这个起中断作用的运动本身是什么，伊壁鸠鲁就无所知了。这个中断（通过我们、思维而造成的）是和伊壁鸠鲁的那些其他的学说相联系的。要更详细地说明这种独特的运动，这种中断，必须更进一步回溯到伊壁鸠鲁体系本身，或者说他的体系的基础。

普遍的形而上学。伊壁鸠鲁进一步说明原子本身；但是他的学说并没有超出留基波和德谟克里特的范围。伊壁鸠鲁的本质，事物的真理，和留基波与德谟克里特一样，乃是原子与虚空。原子是有形体的自在之物；虚空是运动的原则，一般说来是他的否定原则，这个否定原则在他的学说中是必须出现的。“原子除了形相、重量和大小外，没有任何属性。”原子作为原子，必须永远是无规定的；可是原子论者们却不得不陷入矛盾，给予原子以各种属性，量的方面如大小和形相，质的方面如重量。重量还可以是抽象的、自为的东西；但是形相、大小却不再是原子。那本身绝不可分的东西既不能有形相，也不能有大小；甚至重量、引向另一个东西的倾向性，也是和原子的斥力相反的。“凡是属性都可以变化；但是原子是不变化的。在各种结合物的分解中，必定有一个固定的、不分解的东西存留着，这个东西，任何变化都不能使它化为无有，也不能使它从无变为有。这个不变的东西具有若干体积和形相。而属性则是原子与原子之间的某种一定的关系。”可触性，我们在亚里士多德那里已经看到被当作各种属性的基础；——有一种区别，过去以各种不同的方式被作出过，并且将来还会一直作下去，——乃是一种惯常会出现的区别，即：基本属性——重量、形相、大小——与派生的或感性的属性之间的对立，后者只是就它与我们的关系说的。这一点常常被了解为：好象重量是在事物之中，而其他的属性则只是存在在我们的感官里；但是，一般说来，前者乃是自在的东西的环节，或者说是它的抽象的本质，——而

---

“第欧根尼·拉尔修”，第一卷，第五——五一节。

“第欧根尼·拉尔修”，第一卷，第五四——五五节。

见本书第二卷，第332页（原版366—367页）。

后者却是它的具体的本质，表明它和另一个东西的关系。

现在主要的问题是要指出本质、原子和感性现象的关系。但是在这一点上，伊壁鸠鲁漂泊在一些什么也不能说明的不定的说法中。在这里有一个冲击，必须让那抽象的自在之物过渡到现象中，必须让本质过渡到否定的方面去；关于这一点，伊壁鸠鲁和其他自然哲学家一样，我们在他那里看不到别的，只看到他概念、抽象和实在毫无意识地纷然杂陈在一起。一切特殊的形相，一切事物，对象，光，颜色等等，甚至灵魂，都不是别的，只是这些原子的某种一定的安排、排列。这一点洛克也是这样说的。作为基础的东西是分子（molécules），分子排列在空间中。这些都是空话。属性，照这样的说法，乃是原子与原子之间的某些特定的关系；因此，现在也就当然可以说：一个结晶体是部分之间的某一特定的排列，这个排列提供了这样一个形相。关于这种原子之间的关系，我们不值得化费力气去讲它；这是一种完全形式的说法。伊壁鸠鲁把形相和大小归之于原子，但是又认为“形相和大小，就其属于原子而言，不同于它们在事物之中所表现的。——二者并不是完全不相似；而是其中之一，即自在地存在的大小，和那表现出来的大小有某种共同之处。后者是在转化消逝中的，变化着的；前者没有互相断隔的部分，”——没有否定性的东西。

这种中断是和原子相对的另一面，虚空。上面我们看到：思维的运动是这样一种运动，它具有中断（思维在人之中，正如原子和虚空之在事物里一样，是人的内在的东西）；也就是说，原子和虚空同样属于思维的运动，或者说，原子和虚空之于思维运动，就象自在的东西一样。因此思维的运动是灵魂的原子固有的；因此在思维运动中会发生一种中断，以对抗那从外面流进来的原子。因此在这里面，除掉那一般的肯定与否定的原则以外，并看不到什么别的东西；所以思维也就同样具有着一个否定的原则，即中断的环节。这个伊壁鸠鲁体系的基本原则，再进一步应用和发挥到事物的区别上，就成为人们所能想象出来的最任意、因而也最无聊的东西。

原子有不同的形相，不同的运动；从这些原始的不同更产生出各种派生的不同，后者称为属性。至于原始的形相和大小，或者说，原子的形相和大小究竟如何产生的，他的说法只是一种任意的虚构。由于重量，原子也具有一种运动；但是这种运动的方向稍稍离开直线。伊壁鸠鲁认为原子有曲线运动，因此它们可以相撞，等等。这样一来，便产生了特殊的集合、组成；这就是事物。不同的物理属性，味道，香气，以分子的不同排列为基础。但是在后者与前者之间并没有一座桥梁；或者说，有的只是一句重复的空话：各部分的安排和结合正是这样，就象所必需的那样，所以它们的现象成为这样的现象。但是对如此构造起来的那些原子的所作的规定，却是一种极端任意的虚构。至于向具体现象、具体物体的过渡，伊壁鸠鲁或者根本不讲，或者讲到一些十分空疏、贫乏的东西。我们听人说到伊壁鸠鲁的哲学时，在别的方面尚不无好评；因此我们有必要再对它作进一步的考察。

既然这种分崩离析的东西和虚空是本质，那就可以直接得出结论：伊壁

---

“第欧根尼·拉尔修”，第一卷，第五五——五八节。

“第欧根尼·拉尔修”，第一卷，第四三——四四、六——六一节；西塞罗：“论命运”，第一章；“论目的”，第一卷，第六章；普鲁泰克：“论灵魂的产生及‘蒂迈欧’篇”，第一——五页。

伊壁鸠鲁否认原子的统一和联系在普遍的目的意义下自在地存在着。一切我们称之为形构和组织（有机体）的，或者一般说，那自然目的的统一，在伊壁鸠鲁看来都属于属性，都属于原子的结合，因此这种结合只是偶然的，是通过原子的偶然运动而产生的。伊壁鸠鲁以重量为原子的基本性质，但是他不让原子作直线的运动，而是使它沿着一种从直线稍稍偏出的曲线而运动；这样原子便在曲线上相撞，并造成一种只是表面的、对于原子来说并不是本质的统一。换句话说，伊壁鸠鲁一般地否认概念和普遍的东西是本质。一切产生都是偶然的结合，这些结合又都偶然地分解。因为那被分割开的东西是第一性的、真实地存在的东西；而偶然性则是这种结合的法则。而偶然既是支配一切的东西，因此一切目的性以至世界的整个最终目的也就一起消失了。伊壁鸠鲁举一个极不相干的例子来证明这一点，说例如蠕虫等等就是通过太阳的温暖而从泥土中偶然生出的。把蠕虫作为一个整体看，就它对他物的关系说，诚然很可以说它是偶然的；但是它的自在之物、概念、本质现在却是一个有机的东西，——问题就在于理解这个有机的东西。伊壁鸠鲁不承认思想是一个自在的存在，他没有想到他的原子本身便具有这种思想的东西的性质，——它是这样一种存在，不是直接的，而是本质上通过中介的，否定的，或者说普遍的；这是伊壁鸠鲁的根本的和唯一的矛盾，——也是经验主义者的全部矛盾。相反，斯多葛派把被思维的东西，把普遍的东西当作本质，但是也同样不能达到存在和内容；而是以更矛盾的方式去处理这个问题。

这就是伊壁鸠鲁的形而上学；他的形而上学的其他方面并没有什么意义。

### 三、物理学

自然哲学是建立在这个基础上的；不过这里面有一个有趣的方面，因为真正说来它今天依然还是我们的方法。伊壁鸠鲁之所以反对世界有一个普遍的目的，否定有机体本身有任何目的关系、目的性，更否认那些认为世界之中存在着位创世主的智慧，否认创世主统治世界等等目的论的观念，——这是很容易理解的，因为他取消了统一，不管对这个统一是怎样了解的，把它了解成一个存在于自然自身之目的也好，或把它了解成一个存在于另一个东西里面对自然起作用的目的也好。世界的最终目的，创世主的智慧，是斯多葛派所接受的，目的论的看法，在斯多葛派中间是很发达的，而这些在伊壁鸠鲁那里都不存在；一切都是通过原子种种形相的偶然的、外在的凑合而产生的事象。一切相互关系的结合的原则乃是偶然性，乃是外在的必然性。

他关于自然界各个个别方面的那些思想，本身很可怜，是一种各式各样的观念的无思想的混合，因此完全是一些可有可无的思想。伊壁鸠鲁的自然观的详细原则，就在我们上面已经看到过的那些学说里面。这就是许多知觉相互结合而成为一个固定的想象：通过感觉，我们具有若干普遍的表象、图相、关于相互结合的表象；意见就是把这样一些知觉联系到这样一些已有的图相上去。伊壁鸠鲁然后更进一步说明，人们如何必须在表象中处理我们所不能直接感觉的东西。我们已经具有的这些表象、预想，我们把它们应用到某个东西上去，这个东西我们对它是不能有精确的感觉的，但是它与那些表象、预想有某种共同之处。这样，我们就有可能根据这样一些图相去把握未知的、不能被感觉的东西：也就是说，我们从已知的东西推到未知的东西。这就是说，伊壁鸠鲁把类比法当作自然观的原则，——或者说把所谓说明当作自然观的原则；这个原则甚至今天在自然科学里还在继续使用。我们具有某些特定的表象，不是由感觉得来的东西，我们便通过这些表象加以规定；这是近代物理学的一般原则。人们有所经验、有所观察；这些是感觉，这些感觉我们就轻轻带过去了，因为我们立即就讲到从那些感觉所产生的表象。这样我们就进到普遍的表象；这就是各种规律、力量、存在方式。因此电、磁等等是以经验、感觉为基础的；然后我们又把这些普遍的表象应用到那些本身不能被感觉的对象和作用上去。因此我们是根据类比来判断这些对象和作用的。例如，我们知道神经以及它和脑的联系；我们说，为了感觉，从指尖到大脑有一种传播作用。可是我们应怎样去设想这个作用呢？我们不能观察它。通过解剖我们诚然可以揭示出神经，但是并不能揭示出神经的那种活动方式；这种活动的方式我们是根据类比、根据类似的传播现象去设想的，例如一根绳索的振动，这种振动振荡神经直达大脑。又如一种大家熟知的、特别表现在一串弹子上的现象，当我们把许多弹子紧密排成一行并打击第一颗弹子时，最后一颗弹子便滚开去，而中间的那些弹子这时很少表现运动：由此我们设想，神经是由一些很小的小球组成的，这些小球即使使用最强的放大镜也看不见，而每当被触及或受其他作用的时候，最后的一颗小球便立即跃出去碰击灵魂。因此我们把光设想成线、射线，或者设想成以

太的波动，或者设想成有冲击力的以太小球。这完全是伊壁鸠鲁的类比法的方式。或者我们说：闪电是一种电的现象。在电气中我们看到一种火花，闪电也是一种火花；通过这二者的共同点，我们推断到二者的类似。

而关于这一点，伊壁鸠鲁是颇不严格的。他说：“我们不能亲身观察的东西，我们就根据类比来把握；但是这种东西可以和许多别的表象有共同之点。因此可以有各种不同的表象——当然是任意地——应用到这种东西之上；不可以断定某一种方式，是可以有各种不同的方式的。”伊壁鸠鲁说：例如，月亮发光，因此我们看见它；但是我们对它不能有更切近的经验。“月亮可以具有它本身的光，也可以是具有从太阳借来的光；因为同样在地上我们也可以看到许多东西，是”凭本身的光（火焰）“自己发光的，也有许多东西，是”借分得的光，“被其他东西所照耀的。因此并不妨碍我们可以根据许多不同的回忆来考察天体，并按照这些不同的回忆来作出假设和寻找原因。”我们看到伊壁鸠鲁处处使用了他所喜爱的类比方法；回忆就是预想，就是我们所经验到的东西的表象，这些表象我们又在类似的现象中重新予以应用。“因此月亮的下弦和上弦同样是”我们不能直接观察的；而根据类比，这可以是“由于这一星体的运行而产生的，或者是由于”每当云气发生不同的变化以后，“空气的不同形构而造成的”，“或者是由于增加和减少而造成的，总而言之，凡是在我们这里呈现的东西，都可以用一切方式表现出这样一些形相，”在地上我们便看到大的东西会变小等等。“因为我们可以选择其中的一种方式而放弃其他的方式；”这里伊壁鸠鲁表现得很公平、很宽容。伊壁鸠鲁在这里，把凡是我们在感性对象的关系中所见到的一切表象，都加以应用了；他在这一方面说了一堆冗长的空洞的话，这些空话眩人耳目，但是认真去考察一下，便消失不见了。因此在他那里就可以看到摩擦、相撞之类的玩艺。例如闪电便可以比附我们平常所见的火的产生来加以判断。——“因此闪电就可以通过一大堆可能的表象而得到说明；例如由于云的摩擦和相撞而从其中进出火的形构来，于是产生闪电；”闪电是一系列的原子。我们同样说：摩擦生火、生火花；——这个道理我们也把它应用在云上。“或者，闪电的产生也可以是由于一种由风状物体从云里冲出，是这种风状物体造成闪电，——是由于云层相压或被风力所压时所发生的一种挤出作用”，等等。顺便说一下，在斯多葛学派那里，情形也并不好多少。感性表象的应用，根据类比所作的假想，等等，往往被称为理解或说明；事实上，在这样的做法里，并没有丝毫思想或理解的气息。——“因此一个人也可能在这些方式中选择了某一种而放弃了其他方式，却并没有去考虑什么是人所可能认识的，而什么是人所不可能认识的，从而力图去认识那不可能的东西。”

这正是和我们的物理学相同的类比方法：也就是说感性图相在类似的东西上的应用、推移，并且就把这当作是理由，当作是对于原因的认识，因为感性图相在这样一种对象上的应用，并不能通过证据而得到证实，我们不可能拥有直接的感觉。因此就只能象谚语所说的那样：可以是这样，也可以是那样。斯多葛派的那种从思想中推出原因的方法，始终受到排斥。在有机体的物理学中就是这样。一切都依靠神经。在一些紧张的弦索上，我们看到，当我们敲击一根弦索时，振动便传到所有的弦索上去，因此神经也可能是许

---

“第欧根尼·拉尔修”，第一卷，第七八——八、八六——八七节。

“第欧根尼·拉尔修”，第一卷，第九三——九六，一，九七节。

多紧张的弦索；——或是许多弹子，一个弹子被打击，它便打击在它以后整个一行中的其他弹子。因此一个人如果是物理学家，就大可不必对伊璧鸠鲁的观点板起面孔。有一种情况，也许使我们一见之下吃惊的，就是他对于物体之间的相互关系缺乏观察，缺乏经验；不过他的要点、原则和我们一般自然科学的原则并无二致。人们曾对伊璧鸠鲁的这种方法多所攻击，表示轻蔑不满；但是从这一方面说，人们并不应当对它引以为耻，因为它一直还是我们近代自然科学以之为根据的方法。伊璧鸠鲁所说的，并不比近代人所说的更坏些：例如由于云的摩擦而产生电，就象玻璃与丝绢摩擦时那样；因为云既并不是什么坚硬的物体，而电也无宁为湿气所散发。因此在这里，我们的观念和伊璧鸠鲁的一样空洞。

在伊璧鸠鲁那里，主要之点在于他强调：正是因为缺乏证据，因此我们不应该执着于某一个类比；重视这一点用意还是好的。而在其他方面，伊璧鸠鲁的态度就更是不认真了：如果一个人采取这一种可能，另一个人采取另一种可能，他便称赞第二个人聪明；——这里似乎没有任何必然性。这种方法是毫无概念的方法，它所达到的只是一些普遍的表象。伊璧鸠鲁的说明方式，从这一方面起，是与斯多葛派完全对立的。我们常常听说伊璧鸠鲁的物理学有它的优点。如果物理学被认为是这样一种学问，一方面关系到直接的经验，另一方面，在不能直接经验的东西方面，关系到如何根据未经验和已经经验的东西之间的相似（类比），而应用直接经验于不能直接经验的东西，那么，事实上伊璧鸠鲁如果不是创始者的话，可以被认为是这种方法的主要宣扬者，并且无疑是这样一个人，他断言这种方法也就是知识。关于（伊璧鸠鲁哲学的）这一种方法，一般地应当说，它也同样具有一个方面，使它具有一定的价值。亚里士多德和古代的哲学家们，在自然哲学中是先验地从普遍的思想出发的，并从思想中发展出概念来；这是一个方面。而另外还有一个必要的方面，则是使经验上升而成为普遍，找出各种规律；这也就是说，从抽象的理念中得出的东西，与那由经验和观察所准备起来的普遍的表象相会合。例如先验的成分，在亚里士多德那里就是非常出色的，但是并不充分，因为在亚里士多德那里就缺少与经验、观察相结合、联系的这一方面。这个从特殊到普遍的回溯，也就是去发现种种规律、自然力等等的过程。因此我们可以说，伊璧鸠鲁是经验自然科学、经验心理学的创始人。和斯多葛派所谓的目的、理智的概念等等相反的是经验，是感性的现实。在斯多葛派那里是抽象的、局限的理智，本身并没有真理，因此也没有自然的现实性和真实性；在伊璧鸠鲁这里——则是比那些假设更为真实的自然的感觉。

伊璧鸠鲁的哲学，就它被用来反对任意地捏造事物的原因这一点说，它在它的时代起了自然法则等等知识的兴起在近代世界所起的同一的作用。在后世，人们越是认识各种自然法则，迷信、奇迹、占星术等等也就越是消声匿迹；所有这一切都由于自然法则的认识而黯然失色了。在伊璧鸠鲁那里，采取的方法主要具有反对占星术等等无思想的迷信的倾向，——这种思想方法也同样不是理性的，并不是在思想中，而是也同样在表象中的，不过干脆是虚构，或者说，是说谎。与此相反，伊璧鸠鲁的那种方法，如果就表象而不就思维来说，是合乎真理的，它只依据那些看见的、听见的、呈现于精神之前、而对精神不陌生的东西，而不谈那种据说应当如此、据说应当被

看见、被听见，但是却并不能被看见并不能被听见的东西，因为这些东西只是虚构的。因此，伊壁鸠鲁哲学对它的时代所产生的影响是：它反对了希腊、罗马人的各种迷信，使人们超出了这一类迷信。所有这一类的胡说八道，象鸟向左或向右飞，兔子横穿道路，根据动物的脏腑、或是根据鸡是否活泼决定人的行动等等——这一切迷信都被伊壁鸠鲁的哲学所粉碎，因为它只承认那种根据预想通过感觉而证实的东西；尤其是那些完全否定超感性事物的思想，是从伊壁鸠鲁哲学而来的。

他的物理学以驱除占星术的迷信和对神灵的恐惧而闻名；它启发了对于物理的东西的开明的解释。迷信是从直接的现象立即过渡到神、天使、精灵；也就是说，它期待有限的事物产生异于环境所许可的结果，期待发生一种更高的方式下的事象。这种看法是伊壁鸠鲁的物理学所根本反对的，因为在有限事物的范围内它谨守有限事物；它只接受有限的原因。始终不逾越有限事物的范围，这就是所谓的开明的解释。它在另一个有限的东西中，在各种条件中寻求联系，而这些条件本身又是有条件的（迷信则正确或不正确地一下就过渡到更高的东西上去）；但是，这种方式尽管在有条件的事物的范围内是正确的，在其他的范围中却不是这样。如果我说电是从上帝那里来的，我说的就既是正确而又不正确。我寻问一个和这有限事物同一范围之内的原因。如果我说出上帝来作为答复，这样就是说得太多。上帝是一切东西的原因，而我要知道的是这一个现象的特定的原因和特定的联系；上帝这个答复适合于一切东西。而另一方面，在前一个范围内，即使概念，也已经是一种过高的东西；因此，我们在哲学家们那里见到的那种高一层的考察方式，也就完全被砍掉。迷信是破除了，但是一种植根于其自身之内的联系以及那理想的世界也就一同被去掉了。

属于他的自然哲学的还有他的灵魂的学说。说到灵魂的本性，伊壁鸠鲁同样把灵魂看作一个东西，正如我们现代的假设把它看作神经纤维、绷紧的弦子或者一串小球一样。“灵魂由一些最精致、最浑圆的原子构成，不过与火还是完全不同，”——“它是一种精致的精神，这种精神分布在身体的整个积聚物中，并且分享着体温。”（伊壁鸠鲁因此只建立一种量的区别：这些最精致的原子为一批较粗糙的原子所包围，并且通过这一个更大的积聚物扩展着。）——“不具理性的部分”（生命原则）“分布在躯体中，自觉的部分则分布在胸膛里，这一点从喜乐和忧愁就可以觉察得出来。”——“灵魂由于它的部分的精微性，在它之中有许多变化，这些部分可以很快地运动；它与这一积聚物的其余部分有所感应，这是我们从思想、情绪等等中可以看到：我们的灵魂被剥夺，我们就死亡。但是灵魂从它这一面说，也同样在感觉中起着极大的作用；但是灵魂不能产生感觉，如果它不被这个积聚物的其他部分”（其他身体部分）“在以某种方式所复盖的话，”——这是完全没有思想的说法。“因此，为灵魂提供[感觉]原则的这个积聚物的其余部分，在它那一方面，也分享这种状态，”（感觉）“但并不是分享灵魂所具有的一切；因此，当灵魂逃走的时候，它也就没有感觉。积聚物本身并不具有这种力量，而是那另一个和它结合在一起的东西给它这种力量；而感觉的运动

是通过那共同的流和共同的感应而产生的。”对于这样一些看法没有什么可说。外在的东西的图相与我们的感官的会合的中断，上面说过是错误的根源，这种中断的根据就在于灵魂是由独特的原子构成的，而原子与原子之间又为虚空所分隔。我们不想再纠缠在这些无谓的东西上了；这是些空话。对于伊璧鸠鲁的哲学思想我们不能有什么敬意，无宁说这些根本不是什么思想。

---

“第欧根尼·拉尔修”，第一卷，第六三、六四——六六节。

#### 四、道德学

精神哲学 伊壁鸠鲁的道德学是他的学说中最受人非难（因而最有兴趣）的部分；不过也可以说，这是他的学说中的最好的部分。诚然他描述了灵魂、精神，但是这些并没有很大意义；这是用类比法推论出来而和他的原子的形而上学结合在一起的。我们的灵魂的理性部分是一堆精致的原子的积聚，这些原子在这个积聚中只有通过感觉才获得一种力量、一种活动性，也就是说只有通过相互感应、通过那种由外在原子流入这个积聚而产生的共同性才获得的；这是一个浅薄的、无意义的学说，它不足以引起我们多加注意。伊壁鸠鲁的实践哲学的目的，和斯多葛派哲学一样，在于自我意识的个别性；因此他的道德学也是怀着同一目的，就是精神的安然不动，说得更确切一点，就是一种圆满无亏的、纯粹的自我享受。

如果我们考察伊壁鸠鲁道德学的抽象原则，我们的判断只能说它很不高明。如果感觉、愉快和不愉快可以作为衡量正义、善良、真实的标准，可以作为衡量什么应当是人生的目的的标准，那么，真正说来，道德学就被取消，或者说，道德的原则事实上也就成了一个不道德的原则了；——我们相信，如果这样，一切任意妄为将都可以通行无阻。如果说现在有人肯定感觉是行为的根据（“因为我觉得我心里有这个冲动，所以这个冲动是正当的”），这就正是伊壁鸠鲁主义。每个人都可以有不同的感觉，同是一个人，在不同的时候也可以有不同的感觉；因此在伊壁鸠鲁那里，个体的行为完全可以听从他的主观来自由决定。但是有一点很重要，必须加以注意：如果说伊壁鸠鲁把目的定为快乐，那这只是就享受这个快乐乃是哲学的后果而言。如果一个人只是一个没有思想的、放荡的人，只是毫无理智地沉溺在享乐之中，过着放纵的生活，决不可说他是一个伊壁鸠鲁的信徒，也不可以设想伊壁鸠鲁的生活目的在这里就已经得到了实现。前面我们曾经指出，尽管一方面感觉被当成原则，但是仍然与、理性、理智、思想结合在一起，——所有这些名称现在还用不着加以区别。在伊壁鸠鲁就有这样一种情形，就是：一方面他把善的标准规定为快乐，同时他要求一种思维的涵养（一种具有高度修养的自觉），用以考量快乐，看它是否和更大的不愉快结合在一起，并以此为根据，对它作出正确的判断。由于，由于思维的涵养，由于理性的考虑，由于考量快乐的后果，于是开始反省到：有些东西虽然当下是令人愉快的，可是却会产生恶劣的后果；正是这种反省曾使人们放弃了很多种享乐。只有从全体来看个别的快乐：“谨慎是最高的善”，这种善只有通过哲学才能得到；——谨慎恰恰不是直接的，而是在对全体的关系中。“没有谨慎、美德和正义，我们就不能幸福地生活。”但是另一方面，伊壁鸠鲁派既把享受当作原则，同时也把福祉、把精神的欢畅当作原则；因此这种福祉就应当以这样一种方式去寻求，使它成为一个摆脱了外在的偶然性、摆脱了感觉的偶然性的独立的东西。所以，伊壁鸠鲁派的目的和斯多葛派是相同的。伊壁鸠鲁又以一种哲人境界、一种（不动心）、一种摆脱了恐惧和欲望的精神的

---

“第欧根尼·拉尔修”，第一卷，第一四四节。

“第欧根尼·拉尔修”，第一卷，第一四一节。

同上，第一三二节。

自持和平静为目的。因此伊壁鸠鲁为了这一点（为了摆脱迷信），也特别需要物理科学，以求摆脱一切使人极度地不安的意见：如关于神灵、神灵的惩罚、特别是关于死亡的意见，死亡并不是什么坏事，因为它只是一种单纯的欠缺，并不是什么正面的东西。人们以为自己的本质在某种特定的东西之中，怀着种种恐惧和想象，哲人则摆脱了这一切恐惧和想象，仅仅追求作为普遍的东西的快乐，仅仅把这种快乐看作正面的东西；这里，普遍与特殊相会合；或者说，特殊被提高成为普遍，特殊只是在整体中被考察的特殊。因此才有这样的情形——由于伊壁鸠鲁物质的方式（或者说在内容上）把个别当成原则，相反地他就在另一方面要求思维的普遍——从而他的哲学与斯多葛派哲学相一致。伊壁鸠鲁用来刻划哲人的那些特性（都是一些消极的），和斯多葛派正是一样的。

如果我们抽象地去考察原则，那么，一方面是普遍的东西，思维，另一方面是个别的东西，感觉；这两个原则是绝对地互相对立的。但是，感觉并不是伊壁鸠鲁派的全部原则，他们的原则是通过理性而取得、并且只有通过理性去取得的福祉；所以这两个原则具有同一的目的。第欧根尼·拉尔修讲到这个观点时引证说：“宁可冇理性而不幸，不愿无理性而幸运。因为我们在行动中宁可失去幸福的宠遇，但不能不正确地判断事物”——也就是说，在行动中正确地判断，要胜过受幸福的偏爱；也就是说，正确的判断乃是首要的东西。“日夜记挂在心的是：”——遵从理性，正确地判断。“不要因为任何东西而让你失去灵魂的安宁，这样你就会象一个神一样生活在人间；因为生活在不死的（不朽的）善里面的人和一个有死的生物没有丝毫共同之处。”

塞内卡是以一个坚决、偏狭的斯多葛派著称的；他也站到伊壁鸠鲁派这一边来说话。在塞内卡那里，有一条无可争辩的关于伊壁鸠鲁道德学的证据。塞内卡在他的作品“论幸福的生活”中说：“然而我的见解是（并且我的说法和我的许多同乡正相反）：伊壁鸠鲁的道德诫命规定了一种神圣而又严正的生活，并且，如果仔细加以考察的话，甚至可以说是一种悲哀的生活。因为那样的享乐只适合于某一点极有限、极贫乏的东西。我们为德行所制定的那个法则，他把它说成是快乐。他要求它顺乎自然；但是由自然享受的却只有极少的一点点快乐。”一个伊壁鸠鲁主义者，如果他恪守伊壁鸠鲁的告诫，和一个斯多葛主义者的生活方式没有什么两样。“如果一个人过一种懒惰、饕餮、淫荡的生活，却把这种生活称为幸福”，并且把它称为伊壁鸠鲁主义（从而以伊壁鸠鲁为自己的护符），“那他只是为一件坏事寻找一个好的权威，并不是追求一种他从伊壁鸠鲁听来的快乐，而是追求某些他自己提出来的东西。”“这样的一些人只是企图把自己的坏事掩盖在哲学的外衣之下；因为伊壁鸠鲁的快乐是有节制的、淡泊的。”并且，被加在一件坏事上的也正是这个“名字”（因为有很多人是“凭着这个名字去做那坏事的”）。“他们只是为自己的放荡寻找一个借口、一种托词、一个名义，”如果他们把这

---

同上，第一四二——一四三节。

同上，第一二五节。

“第欧根尼·拉尔修”，第一卷，第一三五节。

塞内卡：“论幸福的生活”，第一章。

种生活称之为伊壁鸠鲁的哲学的话。因此如果把快乐当成原则，理性和涵养就必须时刻保持警觉；并且，凡是有快乐的地方就会有一种考量，例如考量一种快乐是否与危险、恐怖、忧愁等等不快乐的东西结合在一起。这样一来，能够产生纯粹的、干净的快乐的东西就变得很少了。保持心境宁静，这是伊壁鸠鲁的原则；这条原则也正包含着：放弃那种以及那许许多多一方面使人快乐、但是另一方面支配着人的东西，——自由、轻快、恬静、没有不安、没有欲望地生活着。

居勒尼派比较把快乐看作一个个别的东西，而伊壁鸠鲁则把它当成一种方法：“没有痛苦就是快乐”；——没有中间状态。起先我们也许以为，居勒尼派所抱持的原则，与伊壁鸠鲁派是一样的。但是第欧根尼·拉尔修提出这样的区别：“居勒尼派并不认为安静中的快乐（con-stitutivam）也是快乐，而只承认运动中的快乐，”或者认识为快乐是一种积极的东西，也就是说，在享受一种快乐中，必须有一种令人愉快的东西；“与此相反，伊壁鸠鲁两种都承认，既承认肉体的快乐，也承认心灵的快乐。”伊壁鸠鲁一方面也同样把积极的享乐方式与使人愉快的感觉联系在一起，但是另一方面在他的原则中也有安静中的快乐；这种快乐是消极的快乐，是一种内在的满足，精神的安于自身。“伊壁鸠鲁说：脱离恐惧和欲望，不感到沉重，乃是最高的快乐，”——摆脱忧虑和辛劳，无所记挂，不执着于任何事情，丢掉我们可能遭遇的危险。感官的享受，“愉快，喜悦”（laetitia）、激情“乃是仅仅追求运动的快乐；”居勒尼派正是把他们的原则建立在这上面。伊壁鸠鲁把两种都建立为原则，但是把前一种看成主要的。“此外，居勒尼派把肉体的痛苦看成比灵魂的痛苦更坏；但是伊壁鸠鲁的看法则相反。”

伊壁鸠鲁关于道德方面的主要学说包含在一封给美诺寇的信里，这封信由第欧根尼·拉尔修保存下来了。他在一些地方以以下的方式表示：“既不当在年青的时候耽搁（，延迟）哲学研究，也不应当在年老的时候对它厌倦。因为一个人要使自己的精神健康，决不会有时机未到或时机已过——既不会有过早，也不会有过晚——的问题。应当努力去寻求生活幸福之道，”——这是要通过思想、通过哲学去认识，去体验的。“下面是他的要点：”

“首先，要肯定神是一个不灭的和幸福的生物，象一般关于神的信仰所承认的那样；并且要肯定神不缺乏永恒性和幸福。而神灵是存在的，关于神灵的知识是明白的。无神的人并不是否认或抛弃多数人的神灵的人，而是以多数人的意见加之于神灵的人”无神的人是接受群氓关于神灵的俗见的人。这种神性所指的不是什么别的，就是一般的普遍性。一三九节一开头就说：“幸福的和永恒的东西，本身既没有烦劳，也不使别人烦劳。因此它既不会有愤怒，也不会有宠爱的干扰；因为这一类的事只有在弱者才会发生。在别处他又说，神灵可以通过理性去认识。”伊壁鸠鲁说，“神灵有一部分（有

---

同上书，第一二章。

“第欧根尼·拉尔修”，第一卷，第一三九节。

“第欧根尼·拉尔修”，第一卷，第一三六节。

同上，第一三七节。

“第欧根尼·拉尔修”，第一卷，第一二三节。

一些) 在于数目, ”——象数目, 是数目; 也就是说, 完全抽离了感性的、可见的东西, ——是感性的东西里的抽象的东西。当我们说最高的实体时, 我们以为大大地超过了伊壁鸠鲁的哲学, 可是事实上并没有超过多少。因此神灵有一部分象数目, “有一部分(另外一些)则是达于完善之境的人形的东西”(以人的方式达于完善之境的), “它的产生, 是由于那些相似的图相连续地会流在同一个东西上, 造成了图相的相似”, 我们接受了这些图相——我们心中的完全普遍的图相。这些东西就是神灵; 他们在我们的睡梦中个别地落到我们身上。这一个普遍的图相, 一个具体的、并且表现为人形的东西, 也就是我们所谓的理想; 只是在这里, 它的起源被解释为由于许多图相的重合。

我们还需要再讲一讲伊壁鸠鲁派的神灵, 因为这些神灵表现了他的哲学中的一个思想; 与此相反, 斯多葛派比较不脱离常识的看法, 对于神的本质没有这么许多的想法; 在伊壁鸠鲁派, 神灵无宁是表明一个直接的系统观念。在伊壁鸠鲁看来, 神灵乃是幸福生活的理想。因为自我享受的结果就是无所作为, 这是因为在行为中总包含有一种异己的东西, 包含着自己的对立面, 一种现实; 在行为中, 劳动、辛苦总无宁是对于对立面的一种意识, 而不是对于已经实现的东西的意识。神灵就是纯粹的、无所作为的自我享受的东西。神灵也是存在着的东西, 由最精致的原子构成; 他们是纯粹的灵魂, 不与粗糙的原子混合在一起, 因此完全不受劳动、辛苦和烦恼的影响。他们自我享受着, 并不关心世界和人的事情。伊壁鸠鲁接着说: 这种幸福的、普遍的东西, 具体形象中的普遍的东西, 人形的东西, 本身是既无工作, 也没有不安, 也不与别人为难的; 它并不发怒, 也不为敬礼和献祭所动。人应该向神灵致敬, 这是由于神灵的本性卓越, 由于神灵的幸福, 而不是为了从神灵那里得点特别的东西, 不是为了这种或那种好处。

伊壁鸠鲁把神灵说成有形体的、象人的实体, 对于这种说法, 人们的嘲笑是很多的。西塞罗拿伊壁鸠鲁来开玩笑, 说: 神灵只有好象身体的身体、好象血的血、好象肉的肉(*quasi sanguinem, carnem*)等等。但是, 也由此可见, 神灵只是好象自在的东西, 就象我们在灵魂和感性的东西上也看到这样一种好象自在之物那样; ——感性知觉的对象是真实的东西, 但是, 在它们之后还有一个自在之物。关于属性, 我们的说法也并不好些。公正和善应当 *in sensu eminentiori* (就更高一层的意义) 来讲, 而不是象我们这样, 说些好象公正等等。

伊壁鸠鲁让神灵住在空的空间里, 住在世界的隙缝(思想)里, 他们在那个地方不受风霜雨雪等等的吹打; 住在隙缝里, 这是因为虚空是原子的运动原则, 自在的原子是在虚空中。显现出来的东西是充实的、连续的; 但是它的内部这样或那样地联系着。所以诸多的世界都是这样一些原子的凝结, 不过这些凝结只是外在的关系。在它们之间作为虚空的东西中, 也有这种自

---

西塞罗: “论神灵的本性”, 第一卷, 第一八、三八章。

西塞罗: “论神灵的本性”, 第一卷, 第一九——二章。

同上, 第一七章。

同上, 第一八章。

西塞罗: “论迷信”, 第二卷, 第一七章; “论神灵的本性”, 第一卷, 第八章。

在之物，也有这样一些实体，尽管它们本身也是原子的凝结，但是它们仍是自在的东西。（如果进一步去追问的话，在这里就要搞糊涂了；因为凝结造成感性的东西。而如果说神灵也是一些凝结，他们却并不是这样一些一般的现实的东西。这个普遍的东西正是以无思想的方式提升出来的，这个从现实中提升出来的自在的东西并不被看作原子，而是本身被看作又是这些原子的一种结合；因此这个结合本身不是感性的东西。）这些说法看起来令人好笑，但却是与所谓中断，与虚空对充实、对原子的关系联系在一起。在这个意义下，因此神灵属于与感性的东西对立的否定的方面；而这个否定的东西就是思维。以上伊壁鸠鲁关于神灵所说的这些话，有一部分还是可以说的。诚然，属于神的性质的还该有更多的客观性，但是说神是这样一种幸福的东西，是只能就其本身而加以尊敬的，这话却是完全正确的。伊壁鸠鲁把认识神是普遍的等等看作自明的、有力的认识。——因此首要的是尊敬神灵，而不是出于恐惧或希冀。

在伊壁鸠鲁那里，第二点是考察死亡、考察对生存、对人的自我感的否定；对于死亡必须有一个正确的看法，因为否则它就会扰乱我们的安宁。他说：“因此你要经常熟悉这样一个思想：”否定的东西、“死与我们毫无关系。因为一切善和恶都在感觉中。”如果有“不动心”、“无痛苦”等等的话，那也还是属于感觉；“但是死是感觉的一种剥夺，”一种无有，一种停止。“因此这个正确的思想：死与我们无关，就使我们得以充分享受有限的生命——死亡，这个否定的表象不再来干与我们的生活——，“这个思想”（在表象中）“不想去增添无限长的时光，它取消了对长生不老的渴望。死啊，我为什么要在你面前惧怕呢？死与我们毫无关系。因为当我们存在的时候，死亡并不在；而当死亡在这里的时候，我们就不在。因此死亡与我们完全无关。”对于当下直接的东西来说，这是正确的；这是一种聪明的思想，它除了恐惧。不应当把否定的、消极的东西带进生命里来，不应当在生命里执着这些东西，生命是积极的；因此不应当以此来使自己痛苦。“一般地说来，未来的东西既不是我们的，也并非不是我们的；我们既不该把它当作一种将要来的东西而期待，也不该绝望，似乎它是不会来的。”不论它存在，或是它不存在，都与我们无关；我们不可以因此而有丝毫不安。这是对于未来的正确思想。

然后伊壁鸠鲁转到欲望上面。他说：“其次应当有这样一个人思想：在欲望中有一些是自然的，但是另外有一些只是空虚的；在自然的欲望中有一些是必要的，而另外一些则仅仅是自然的。必要的欲望有一部分是为了福祉，有一部分有关于身体的安适，”以便不使身体引起我们任何忿怒、厌烦，“又有一部分是有关一般的生命的。”

“正确无误的理论”（伊壁鸠鲁哲学）“教人挑选那些适宜于身体的健康和灵魂的宁静的东西，或者抛弃阻碍它们的事物，因为幸福生活的目的就是”身体健康，灵魂没有不安，沉着安详。“我们”（伊壁鸠鲁派）“的一切活动，是为了使我们没有痛苦，也不要我们在精神上引起不安。我们一旦做到

---

“第欧根尼·拉尔修”，第一卷，第一二四——一二五节。

同上，第一二七节。

同上处。

了这一点时，灵魂的全部风波就都平息了，因为生命再不用去追求某一个它所需要的东西，也不用去寻找另一个东西，凭借这个东西来实现灵魂和身体的善”（心灵和身体的目的）。

“但是，即使快乐是基本的、天赋的善，我们也并不因此就把所有的快乐都挑出来；反之，我们放弃很多快乐，如果有更多的痛苦随之而来的话；我们宁愿接受许多痛苦，如果有更大的快乐从而产生的话。——适度（知足）我们认为是一种善，并不是为了象犬儒派那样，极度，克减自己的享用，而是为了使我们在得不到许多东西的时候知道满足；——要知道，那些不要求富裕的人，是充分地享受了富裕的人，”（那些不要求财富的人，就是富人）：

“而且，自然的東西是容易得到的，空虛的東西却很難得到，——[我們只需要]簡單的食物。所以，如果我們把快樂當作目的，那麼，就不可以象一般誤解的那樣，把快樂當作享受珍饈，而是既沒有身體上的不安適，也沒有精神上的煩擾，”而是要使精神保持安定。

“只有清醒的”（正確的、冷靜的）“理性才能使我們得到這種幸福的生活，它考查一切挑選和拋棄的理由，”（根據）“驅除（眾人的呼喊）最能持以盪惑靈魂的那些意見。寧可有理性而不幸，不願無理性而幸運；因為寧可在行動中判斷得正確，而不要僅僅生活得幸運。這樣，你就在人間象一個神一樣活着，因為那種生活在象精神安寧這樣一些善之中的人，和有死的人是毫無共同之處的。“在这一切之中，善的开端，最大的善，是合乎理性，它是哲学里最优越的部分，其他的美德都是由此产生的。因为它们表明，如果我们没有合理性，不是美的和公正的，我们就不能幸福地生活；而如果没有使人快乐的东西，我们也不能是合理的、美的和公正的，”——一边是快感，一边是无痛苦；只有通过合理性，才能产生快乐。因此不论初看起来如何难以袒护伊壁鸠鲁的原则，但是通过把合理的思想当作指导，这条原则就一转入于斯多葛主义了，塞内卡本人也承认了这一点。

因此，真正说来，就得出与斯多葛派同一的结果；至少伊壁鸠鲁派为他们的哲人作了和斯多葛派同样美好的描写。在斯多葛派，本质是普遍的东西，而不是快乐，不是个人之为个人的自我意识；但是，这种自我意识的现实正是一种使人快乐的东西。在伊壁鸠鲁派，快乐是本质的东西，但是要去寻求、要去尝味的：要是纯粹的、不混杂的、理智的、不会引起更大的灾祸而损害自己的，——要在全体中去考察，也就是说，本身要被看成普遍的东西。只是伊壁鸠鲁派所理想的哲人性格更加温和些，他比较尊重现行的法律；斯多葛派的哲人与此相反，是不理会这些的。伊壁鸠鲁派的哲人没有斯多葛派的哲人那么倔强，因为斯多葛派的哲人从独立性这个思想出发，这种独立性一方面自我否定，一方面积极行动；伊壁鸠鲁派相反，从存在这个思想出发，这种思想比较易于迁就，并不象那样追求向外活动，而是追求安静。它的目的是精神的不动心，一种安寧，但是这种安寧不是通过鲁钝、而是通

---

“第欧根尼·拉尔修”，第一卷，第一二八节。

同上，第一一九节。

同上，第一二九——一三一节。

“第欧根尼·拉尔修”，第一卷，第一三二节。

同上，第一一七——一二二节。

过最高的精神修养而获得的。伊壁鸠鲁派哲学的内容，就它的整体、就它的目的说，是很高的，因此是和斯多葛派哲学的目的完全平行的。

我们还记得，伊壁鸠鲁的学生们是不出色的；因为要出色就必须超过伊壁鸠鲁。超过伊壁鸠鲁，就正是陷入概念的理解，而这样只会混乱了伊壁鸠鲁的系统；因为那无思想的东西通过概念就弄乱了，而这种无思想性正是被当作原则的。这种无思想性本身并非无思想，而正是应用了思想来阻止思想，思想对自己采取否定态度；这就是伊壁鸠鲁的哲学活动，也就是说，由那种使感性的东西发生混乱的概念出发，来确立和巩固感性的东西。

斯多葛派的系统与伊壁鸠鲁的系统是对立的，但是每一个系统都是片面的，因此这两种独断主义都由于概念的必然性而陷于矛盾，也就是说，各自采取了与它自己相反的原则。（1）斯多葛派从存在、从感性事物取得他们的思维的内容，要求思维是对一种存在物的思维。（2）相反地，伊壁鸠鲁派把他们的存在的个别性一直推广到原子，而原子只是思想上的东西，并且推广到快乐上，而快乐被当作一种普遍的东西；——但是根据这两派的确定的原则，他们知道他们是坚定地互相对立的。和这些片面的原则相对立的，有一个作为它们的否定的中介概念，它扬弃了这样一些一成不变的规定，扬弃了这种规定的极端性，并且把这些东西仅仅作为对立物置于运动和消解中。

这种概念的运动，这种辩证法的复兴——反对抽象的思维与感觉这两个片面的原则——，现在我们看到，首先作为一种否定，一方面在新学园派，一方面在怀疑派里出现了。斯多葛派，由于把思维作为他们的原则，已经发展了辩证法，但是，象我们所见到的那样，是作为一种普通的逻辑，对于这样一种逻辑来说，单纯性被看成是概念，然而并不是这样一种表露它自身的否定方面、并把那个单纯性中所包含的各种规定消解掉的概念。这是辩证法的一种更高的表现，辩证法不仅及于感性的存在，而且及于特定的概念，并且把概念与存在的对立作为思维与存在的对立带进意识里来；而且并不是把共相宣布为一种简单的理念、一种普遍性，相反地，在其中一切都作为本质的环节返回到意识之中。

我想把新学园派哲学与怀疑论结合在一起讲。在怀疑论里面，我们看到上述两种片面性的扬弃，但是这个否定性的东西仅只是否定，并不能转化为肯定的东西。此外我们还要讲到两种特别和斯多葛派对立的形式，这两种形式特别是从学园派里面产生的。

## 丙、新学园派哲学

与斯多葛派和伊壁鸠鲁派的独断论相对立的，首先是新学园派。新学园派是柏拉图的学园的一个继续。人们把柏拉图的后继者们分为老学园派、中学园派和新学园派，还有分出第四学园派、以至第五（最新）学园派的。最值得注意的人物是阿尔克西劳和卡尔内亚德。中学园派被归之于阿尔克西劳，新学园派则包括卡尔内亚德的思想。我发现有些人把卡尔内亚德说成新学园派的创立人，把阿尔克西劳说成中学园派的创立人，这种分别是毫无意义的。这两派都与怀疑论有密切的关系，怀疑派要把怀疑论与学园派的原则区别开来，常常很费气力。怀疑派固然把这两派都当作怀疑论者看待，然而与纯粹的怀疑派还是有一种区别，这种区别当然是很形式的，并且也没有什么意义，可是那些如此细致的怀疑论者们却确实认为有这种区别。这种区别常常只是在名词的定义上，只是在一些完全外在的分别上。

学园派的一般主张，就在于他们把真理说成自我意识的一种主观信念；这是与近代的主观唯心论相一致的。真理由于只是一种主观信念，所以新学园派只是称之为或然性。他们是柏拉图的继续，所以是柏拉图派。但是他们并没有停留在柏拉图的观点上，他们也不能这样做。象我们在前面所看到的那样，柏拉图是停留在抽象的理念里面：哲学上的大事仅仅在于把无限和有限结合起来。柏拉图的理念是由于理性的需要，由于对真理的热望而设想出来的；但是理念本身是没有运动的、普遍的东西。亚里士多德则要求隐德来希，要求自身规定的活动性。为了要求所建立的根据具有科学性，就必然要超出柏拉图的这种方式。学园派反对斯多葛派和伊壁鸠鲁派，这两派正是要求建立柏拉图还不知道的这种科学，即给予理念的共相以内容，掌握一定的确定性。例如柏拉图在“蒂迈欧”篇里曾进而达到了确定的事物，达到了有机生命，但是他却变得无限琐屑，完全缺乏思辨，——亚里士多德则完全不同。柏拉图的理念或共相通过思维被拉出了它的静止状态，——拉出了这种普遍性，在这种静止和普遍性中，思维是并没有把自己认作自我意识的。自我意识带着更大的要求与理念相对立，一般的现实性则扩张自己的势力以对抗普遍性；于是理念的静止就必须过渡到思维的运动中去了。

如果我们想起在柏拉图那里，理念——普遍性的理念——乃是原则，那么我们就很容易就这一点看出[学园派]与柏拉图哲学的联系了。柏拉图的后继者们特别坚持这个普遍性，并且还还把柏拉图的辩证法与这种普遍性结合起来，——这种辩证法已经进而认为共相是实有的，把特定的、特殊的事物指为虚无。这样一种辩证法除了抽象的普遍性以外，是没有留下任何东西的。对于具体概念的发展，在柏拉图那里，有时是进行得很不够的；他的辩证法常常只得到一种消极的结果，通过这种消极的结果，只是把各种规定性扬弃了，——整个说来他的理念大半是停留在普遍性的形式上。新学园派一般地是采取这样的态度，就是：以辩证的方式反对斯多葛派和伊壁鸠鲁派的确定性；并且因而在说到真理的时候，他们只是承认或然性和主观信念。我们曾经看到过，斯多葛派和伊壁鸠鲁派的哲学都是进而把一种确定的东西当作原则，当作真理的标准的；所以这个标准应当是一个具体的东西。在斯多葛派

那里，存在着有思维性的想象，存在着一种表象，一种一定的内容；不过这个内容也是思维到、理解到的，也是一种同时充满着内容的思想。这就是具体概念，就是内容与思想的结合，不过这个结合本身还是形式的。现在新学园派的辩证法就是反对这个具体概念。

## 一、阿尔克西劳

阿尔克西劳坚持着理念的抽象性以反对标准。在柏拉图的理念中，亦即在“蒂迈欧”篇及其辩证法中，存在着关于具体概念的一个完全不同的来源；但是这个来源到了新柏拉图派才被采纳了。阿尔克西劳则是坚持着抽象概念，——这个时代有一道鸿沟。阿尔克西劳与独断论者的对立并不是由怀疑派的辩证法而来，而是由坚持抽象性而来的。

所以阿尔克西劳是中学园派的创立人；他是爱奥利亚的毕大尼人，生于第一一六届奥林比亚赛会时（纪元前三一八年），是伊壁鸠鲁和芝诺同时的人。他本来属于学园派；但是时代的精神和哲学的进一步发展不再容许保持单纯的柏拉图方式了。他具有出色的才干，并且完全献身于一个高尚的希腊人的教养所需要的那些研究，如雄辩术、诗学、音乐、数学等等；——尤其是雄辩术。他来到雅典，特别是为了练习雄辩，他在雅典认识了哲学，从此就只是为哲学而生活了；他与德奥弗拉斯特和芝诺等人交游，——至于他是否也听过皮罗讲学，则是人们争论的问题。阿尔克西劳熟悉当时的全部哲学，被与他同时的人们一般地称颂为既是一个高尚的人，又是一个优秀并且智慧的哲学家，——他并不骄傲，承认别人的功绩。他生活在雅典；他（以及新学园派的人们）反对斯多葛派和伊壁鸠鲁派，他们给这两派找了许多麻烦。当时针对的问题是：检验真理的标准是什么？学园派尤其反对斯多葛派，特别是阿尔克西劳。他担任了学园里的讲席，因此是柏拉图的一个后继者。在克拉底（斯彪西波的后继者）死后，索西格拉底取得了学园中的讲席，然而索西格拉底有鉴于阿尔克西劳在才能和哲学上的优长，所以自愿地把位置让给了他。他担任教职一直到身故，卓有声誉。（他的教学方式是辩论法。）

他死于第一三四届奥林比亚赛会后第四年（纪元前二四四年），享寿七十四岁。至于这一次让位于他人的详情，我们是不知道的。“传说他作过一次很漂亮的回答，说是有人问他：为什么有那么多的人离开别的哲学家而投奔伊壁鸠鲁派，而从未听到一个人离开伊壁鸠鲁派投奔另一个哲学家？阿尔克西劳答道：男人诚然可以变成太监，太监却不会再变成男人。”

他的哲学的主要环节是特别由西塞罗在“学园问题”中给我们保存下来的，不过塞克斯都·恩披里可对于我们更可以当作史料来源看待，塞克斯都·恩披里可要比较透辟、确定，哲学意义较多，并且比较有系统。

甲、他的哲学特别以反对斯多葛派而为我们熟知，阿尔克西劳的哲学的结论，亦即他的主要原则，可以表述如下：“智慧的人必须保留自己的赞成

---

“第欧根尼·拉尔修”，第四卷，第二八节；布鲁克尔：“批评的哲学史”，第一册，第七四六页；“邓尼曼”，第一册，第四四三页。

“第欧根尼·拉尔修”，第四卷，第三八节。

同上，第二九——三三节；布鲁克尔：“批评的哲学史”，第一册，第七四六页。

“第欧根尼·拉尔修”，第四卷，第三七、四二、四四节。

同上，第三二节。

同上，第二八、三六节；西塞罗：“论目的”，第二卷，第一章。

“第欧根尼·拉尔修”，第四卷，第四四节；“邓尼曼”，第四册，第四四三页。

“第欧根尼·拉尔修”，第四卷，第四三节。

和同意，”。这个原则和怀疑派的原则是相同的；另一方面，这个原则与斯多葛派有如下的联系。这个说法似乎首先是根据斯多葛派的哲学而发的，斯多葛派哲学认为真理之所以存在，就在于思维对某一存在物表示赞同，或者把这个存在物变成一个被思维的东西。它的原则就是：真理是思维表示同意的一个观念，一个内容；有思维性的想象就是内容与思维的结合，思维宣布这个内容是它自己的东西。新学园派所特别反对的，就是这个具体思维。我们的观念、原则、思想确乎有这样一种性质：它们具有一个内容，借这个内容而得以存在，同时这个内容也采取着思维的形式；内容表现为不同于思维的内容，而[两者的]结合则造成思想、具体思维。由此得出的结论便是：任何一个一定的内容都被采纳进了思维，并且这个内容被宣布为真理。只有阿尔克西劳看出了这个结论；他那个“必须保留赞成”的说法，就有这样多的意义：通过这个“采纳”并不产生任何真理，——这是正确的，——这是现象，并不是作为存在的事实。斯多葛派在有思维性的想象中建立了他们的原则；阿尔克西劳则正好相反，他要求人们把表象与思想分开，不要把它们合并起来。说这个意识的内容是这样一个具体的东西，这一点阿尔克西劳是承认的，这一点没有问题；可是他说，从这里面并不产生任何真理，这个结合只是提供出一些好的根据，而没有提供他称之为真理的东西。由此建立的，只是对于一个好的根据的一种见识。阿尔克西劳其余的看法是：只有对一个好的根据的见识是可能的，这种见识可以用“或然性”这个名词来表达，不过并不完全合式，——所想的東西通过思维的形式乃是一个共相，因此只是形式的共相，并不是绝对真理。塞克斯都 很确定地对这一点表述道：“阿尔克西劳把涉及部分的保留赞成说成是一件好事，而把对于部分的同意说成是一件坏事，”——因为这种同意只涉及部分。

但是这个原则与柏拉图的学说是怎样联系的呢？这个原则可能与柏拉图的辩证法相近似，是一种辩证的态度，这种态度决不进而作出任何肯定，而是象柏拉图的许多对话里一样，只是把目的搞得混乱起来。不过在柏拉图那里肯定的方面还是主要的，所以从辩证法本身中得出了肯定的东西；而这一点也不是阿尔克西劳那个原则的出发点。我们在柏拉图那里还发现了理念、类、共相。但是现在在这整个时代里方向是朝着抽象的理解；正如这一点表现在斯多葛派和伊壁鸠鲁派的哲学里一样，它也扩展到了柏拉图的理念上面，所以理念也被降低为理智的形式。至于具体思维之重新为柏拉图掌握到，这一点我们以后在新柏拉图派那里将可以看到，柏拉图的原则和亚里士多德的原则的统一基本上是为新柏拉图派认识到了。斯多葛派现在诚然把思维当成了原则，但是思维应当成为标准，就是说，应当成为一个特定的原则；所以思维应当采纳一个观念、一个固有的内容于自身之中。可是如果坚持思维是一个共相，思维就不能成为一个标准了，这就是阿尔克西劳的看法；哲人必须停留在共相上，而不可以进到特定的东西上去，以致这个特定的东西成为真理。

---

塞克斯都·恩披里可：“皮罗学说要旨”，第一卷，第三三章，第二三二节——“论一切目的”；“第欧根尼·拉尔修”，第四卷，第三二节。

“皮罗学说要旨”，第一卷，第三三章，第二三三节。

关于与斯多葛派的对立，塞克斯都 给我们保存下来了更确定的发展情况，他说：“他反对斯多葛派，主张一切都是不可理解的；”——反对斯多葛派通过思维的理解、了解。在斯多葛派那里，概念、表象、有思维性的想象乃是主要的东西；阿尔克西劳就攻击这些东西。那种在思维中把握的表象、思维性的想象，在斯多葛派看来就是具体的真理。阿尔克西劳更进一步攻击斯多葛派说：可是“他们自己说：有思维性的表象”正“是一个中介，这个中介可能同等地接近单纯的意见和知识、哲人；它是作为真理的，意见与知识即由这个真理而得到区别，”——内容是同一的，形式造成一切区别。因为知识应当是从一般根据而来的一种发展了的意识；但是这些根据本身只不过是这样一种在思维中把握到的存在，——所以对于哲人和愚人是一样的，而另外的一种基础却是没有的：换句话说，那个中介正是单纯的意见与知识之间的判别者，正是直接知识、感觉与抽象思维之间的标准。阿尔克西劳是这样驳辩的：

（一）“那么它是既在哲人心中，也在愚人心中，在哲人心中是知识，在愚人心中则是意见；如果它在这两种人心中是共同的东西，那么它除了空洞的名词以外，就不是别的东西了。”它在这两种人心中是同一的，然而就其为真理说，却应当把哲人与非哲的人区别开来。换句话说，两种人都有思想，就其为思想说，其中存在着真理；但是哲人应当有某种有区别的东西，而他的根据却又正是这种思想，和愚人所具有的一样。哲人并没有任何独特的特殊真理。哲人把思想到的东西与并非思想到的东西区别了开来：真理是存在的，因为它是被思想到的。意见对于这种区别毫无意识，所以没有任何标准，两者混杂在一起；被思想到的东西是可以当作真的看待，也同样可以当作想象的东西看待的，换句话说，也是可以当作不真的东西看待的。还不止此。阿尔克西劳说，如果这个观念对于愚人和对于哲人一样，都是真理，那么它就不是真理了。斯多葛派说：想象之为真，是由于根据。阿尔克西劳说：可是那些根据本身就是直觉的想象；想象被提出来作为判别意见和知识的东西，然而它却是这两者所共具的。哲人和愚人都有观念；他们应当有某种区别，——可是哲人的根据是这样一些思想，而非哲人也有这种思想。这个中介同样地属于愚人和哲人，它可以同样是错误而又是真理。知识、发展了的思维意识只是一个由根据而来的意识；因此斯多葛派把真正的科学放在有思维性的想象以上。阿尔克西劳则说，这些根据、这种有思维性的想象本身就是一种观念，一种原则，一种一般的内容；这个内容是由科学发展出来的，所以它之被设想到，是通过另一个东西为中介，这就是它的根据。但是这些根据只不过是这样一种有思维性的想象，因此也就是一种通过思维而把握到的内容。然而这个中介始终是理性与意见的判别者；所以哲人并没有任何东西作标准，正和愚人一模一样。

（二）阿尔克西劳进一步认为区别是有效的，并且以区别为立足点，这些区别在近代是特别被强调的。“理解（思维的把握）更应当是被理解的表象中的概念环节；如果表象是这样一种同意，那它就是不存在的。”

“因为（1）”哲人的“同意并不是用在表象、形相上的，而是”应当“用

---

“反数学家”，第七卷，第一五 节以下。

参看：西塞罗：“学园问题”，第四卷，第二四节：“如果真的和假的是一样的话，那么假的既不能被认知，真的也不能被认知。”

在一个根据”本身上的。而这样一个绝对的根据只是一个公理；“因为只有对于公理才有这种”思维的“同意存在”。这是好的；在这里面存在着与近代世界的对立。——进一步的发展便是：公理是纯粹的思想。思维是主观的。思维作出同意。思维对什么东西同意呢？思维乃是对一个存在物（表象物——这是一回事）的同意者。具体思维、有思维性的想象应当是一个表象，思维对于这个表象是同意的。这就涉及一个思想了，具体思维只是一个思想，它是适合着思想而存在着；只有一个普遍的公理才能够作出这种同意——也就是说，一般地它又是一个思想——，同意存在于思想之中。那么我们就只有这思想，而没有有确定的内容的思维了；这个内容是一个存在物，是一个本身还不是思想、还没有被采纳进思维的内容。但是思维不能对想象作出同意。因为这个存在物、表象物或形相乃是感性的，乃是一种异于思维的东西，一种与思维迥异的东西；因此它不能对思维同意。而公理只是抽象的；所以只有对一个公理、原则，对一个共相，思维才能同意，也就是说，思维只能对直接纯粹的思想本身作出同意。想象、个体是与思维不同的。思维不能对与它不同的东西作出同意；相反地，思维与这种东西各不相谋；因为这种东西是迥异于它的。——这是一个抓住事物内在本质的思想。阿尔克西劳在这里作出了这个有名的区别，这个区别在近代又重新带着那么大的重要性出现，即是思维与存在的对立，理想性与实在性的对立，主观与客观的对立。事物是与我不相同的。我怎样才能达到事物呢？思维是一个作为共相的内容的自动规定；而一个特定的内容则是个别的，对这样一个东西是不能作出同意的。一个是在这里，另一个是在彼岸，——主观与客观，是不能互相达到对方的。有很长一个时期，近代哲学的整个文化就是环绕着这一点。对这个区别有所意识，并且强调这个意识来反对斯多葛派的原则，是很重要的。关于思想与实在的统一，斯多葛派是应当加以阐明的；这一点他们没有做，这一点在古代一般地是没有做到的。因为他们没有指出，思维的主观与客观在它们的区别中本质上是这样：它们互相过渡，建立起它们的同一性；这一点在柏拉图那里已经以抽象的方式出现了萌芽了。思维与想象的统一正是困难的问题；如果作为思维的思维是原则，那么思维就是抽象的。斯多葛派的逻辑还依然是纯粹抽象的；还没有能够指出来，思维如何达到一种内容。更进一步将涉及证明，要证明这种客观内容与主观思维是同一的，并且这个同一性就是客观内容与主观思维的真理。但是思维与存在本身是这样一些抽象的东西，人们在这一方面可以徘徊很久，而没有达到一个确定的见解。因此这个普遍与特殊的统一不能作为标准。在斯多葛派那里，出现了有思维性的想象，被认为是直接的东西；这是一种具体思维，但是他们没有指出具体思维是这些不同的东西的真理。反对这个直接采取的具体思维，因而坚持[主观与客观]两者的差别，是很自然的。这种思想形式与我们今天还找得到的思想形式是相同的。被理解的表象应当是真理。但是阿尔克西劳说：“（2）没有一个被理解的表象不同时是假的，因为从许多不同的方面都得到了证实，”——正如斯多葛派自己所说的那样，有思维性的想象可以是真的，也可以是假的。一般说来，一定的内容是有一个一定的内容与它对立的，而这一个一定的内容也同样必须是被思维的真实内容；这就把自己毁了。在这里面存在着一种无意识的彷徨，彷徨于这样一些思想、根据之中，这些思想和根据并没有被理解为理念，理解为对立面的统一，而是主张对立面中的一面，而相反的一面也同样得到主张。他反对斯多葛派，认为被思想的表象、原则既可以是真

的，也同样可以是假的，并且本身之中包含着矛盾，即是：观念应当是对另一个东西的思维，而思维却只能思维其自身。世界的真理正好是另一回事，乃是（心灵）、法则、共相、思想所固有的东西。阿尔克西劳说，我们意识的主要内容是这样一些根据，但是这样一些根据却并不是真理；它们是具体的，是起支配作用的，但是并没有证明它们是真理。因为这样一些表象既接近愚人，也接近哲人，也就是说，既接近知识，也接近意见，也就是说，既可以是真理，也可以是非真理。有一些根据，这些根据相对于一个内容说是最后的，但是并不是绝对最后的。这些根据可以被看成良好的根据，被看成或然性，象学园派所表述的那样；但是它们并不是真正最后的东西。这是一个伟大的认识，阿尔克西劳达到了这个认识。但是因为这样一来便不能从其中产生出统一来，所以他便正好从这一点得出以下的结论：“由此可见，哲人必须保留自己的同意，”——这就是说，并不是说哲人不应当思想，而是就哲人不可因此便将所想到的东西看作真的；“只要他象斯多葛派那样理解，由于这是一个被思维的东西便把它当作真的，那他就是陷于意见了。”我们现在还可以听到这样的话：人们思维，可是并不能借此达到真理；真理始终在彼岸。

乙、阿尔克西劳在论到实践时说，我们并没有由于“如果不确定某件事的真或假，就不可能有行为的规范，”因而抛弃行为的规范，——不承认某件事是正当的等等；“生活的目的，幸福，只是通过规定，通过这样一些根据而得到确定。一个保留自己的赞成的人，在决定做什么事情、不做什么事情的时候，是依据那（或然的事），依据那具有良好理由的事，”——作为主观确信的观念，“来指导生活的。”说良好的理由不够真理的资格，这是正确的。“幸福是通过谨慎（通过理智、理性）而产生的，合理的态度活动于允当的、正当的行为之中；做得正当的事，乃是可以说得出良好的根据的事，”因此这事看起来好象就是真理。“一个人如果尊重有良好根据的事，就会行为正当，就会得到幸福；”不过此外还要加上教养和理智的思维。他一直停留在这种不定的看法上：信念的主观性、或然性借良好的理由而得到辩解。因此我们见到，在现实生活方面，阿尔克西劳一般说来并没有超过斯多葛派多少；至于形式则不相同。阿尔克西劳所说的和斯多葛派是相同的，只是斯多葛派称之为真理的，阿尔克西劳则称之为有良好的根据。整个说来，他有一种比斯多葛派为高的认识：任何一件有根据的事都不能有自在的存在物的意义，而只是在意识之中，并非自在，——其中只包括一种相对的真理，意识的环节对于它则具有绝对本质的意义。

## 二、卡尔内亚德

卡尔内亚德也是同样有名的，他是阿尔克西劳在学园中的后继者之一，不过生活的时期要晚得多。他在第一四一届奥林比亚赛会后第三年（纪元前二一七年）生于居勒尼，死于第一六二届奥林比亚赛会后第四年（纪元前一三二年），享年八十五岁，——或九十岁。他生活在雅典，其所以在历史上闻名，据说是由于他和另外两个哲学家奉雅典人之命出使罗马。在老伽图的时代，雅典曾派学园派的卡尔内亚德，斯多葛派的第欧根尼，逍遥派的克里托劳于罗马建城五九八周年（纪元前一五六年）来到罗马。当时罗马人已经在罗马本地知道了希腊哲学；这三位哲学家都在罗马作了演讲。卡尔内亚德的智慧、辩才和证明的力量，以及他的巨大的声名，曾在罗马引起了很多的注意和很大的赞许。他在罗马以学园派的方式作了两次论公正的演说：一次是拥护公正的，一次是反对公正的。这两个演讲的一般的根据，是很容易阐明的：在对公正的辩护中，他以共相为原则；而在对公正的驳斥中，他则强调个别性的原则，自利的原则。年轻的罗马人对概念的对立知道得很少，这种说法对他们是很新鲜的：他们没有想到过这一类思想的转折，他们大为这些方法所吸引，马上就把它采纳了；卡尔内亚德的演讲招引了许许多多的人。然而老年的罗马人，特别是那时还活着的老伽图（监察官），对这种情况是很不乐意的，于是愤然大加反对，因为这样一来，青年就被引诱得离开罗马传统的固定观念和道德了。由于灾祸流行，于是阿其留在元老院中提出建议，要把所有的哲学家驱逐出境，自然不用说也包括那三位使节在内。老伽图怂恿元老院尽速结束了对使节的事务，——让他们好离开，让他们回到他们的学校里去，以后只教希腊人的儿子，而罗马青年则和从前一样，服从他们的法律和官长，从与元老们的交游中学得智慧。但是这种堕落——对知识的欲望——是无法避免的，正如[亚当]在天堂里的堕落之不可避免一样。知识是各个民族文化中的必要环节，竟然表现为败坏，表现为堕落了。这样一个思想转折的时代，是一定要来到一个民族的文化中的；这种转折对于古老的法制、古老的固定性说来，是被看成灾祸的。但是这种思想的灾祸不能用法律等等来防止；这种灾祸只有通过思维自身才能治好，也一定能够治好，如果思维通过思维自身以真正的方式得到了完成的话。

甲、关于卡尔内亚德的哲学，我们在塞克斯都·恩披里可那里得到了一个陈述。至于卡尔内亚德的其他学说，也同样是反对斯多葛派和伊壁鸠鲁派的独断论的。他特别重视意识的本性，这一个方面使他的那些命题富有兴趣。在阿尔克西劳那里我们看到了良好的根据。卡尔内亚德所主张的原则，则可以表述如下：“绝对没有真理的标准，既没有感觉，也没有表象，也没有思维，更没有任何这一类的东西。第一：这一切——理性、想象、感觉——都

---

“第欧根尼·拉尔修”，第四卷，第六二、六五节；“邓尼曼”，第四册，第三三四、四四三——四四四页。

西塞罗：“学园问题”，第二卷，第六章；“伐勒留·马克西谟”，第七卷，第七章，附五。

普鲁泰克：“老伽图”，第二二章；格利乌：“雅典纪事”，第七卷，第一四章；西塞罗：“演说”，第二卷，第三七——三八节；爱利安：“史话”，第三卷，第一七章；布鲁克尔“批评的哲学史”，第一册，第七六三页。

联合起来欺骗我们；”——这个普遍的命题是一直流行的，这是经验论。

“第二”，他进一步从根据来作证明。在进一步的发展中，我们将看到意识的本性，——一般地可以较确切地说明如下：“他指出，如果有这样一个标准，它也不能不带着意识的感受性（被动性）而存在，这种感受性是由知觉而来的。”一般地说这就是他的主要思想，即认为任何一个标准都必定是这样建立起来的：它有两个环节，一个是客观的、存在的、直接决定的，——另一个环节则是一种感受性、一种活动性，乃是意识的规定，并且属于感觉的、表象的、思维的主体；这样，一个确定的东西，如感觉、表象、思维的东西便不能作为标准了。意识的这个活动性就在于它会改变对象，所以本来面目的对象是不能直接达到我们的。在这里也和在前面一样，假定着同样的分离，同样的状况：理智被看成最后的和绝对的状况。塞克斯都以最确切的方式给我们传下了他的思想。

（一）他反对伊壁鸠鲁派，持以下的主张：“因为活的东西与死的东西的区别在于感性活动，所以活的东西是凭借感性而把握自身与外物的，”它是双重的、两面的；它不仅是这个外物，而且是它自身。“但是这个感性”，象伊壁鸠鲁所想的那样，“是保持不动的、无感觉的、不变的”（据说是如此），并不凭借意识的活动性而受到任何感动，“它既不是感性，也把握不了什么东西。只有在由于实物侵入而被改变和规定的时候，感性才表示事物。”伊壁鸠鲁的感性是一个存在物，但不是一个能作判断的东西；每一个感觉都是自为地存在着，因此其中并无作判断的原则。但是感觉必须加以分析，一方面，灵魂在其中被规定，而另一方面，规定者同时又为主体、意识的能力所规定。当我作为一个活的东西、有意识的东西而感觉时，便有一种变化在那里进行着；感觉并不是不变的。意识中的一切，都根据外界和内部的情况而包含着一种变化，一种被规定的过程。因此标准便不能是单纯的规定性，而毋宁是一种与自身的关系，——感觉与思维这两个环节是必须区别开的。

（二）“因此应当在灵魂受实物（作用）规定的过程（感受）中去寻找标准；”另一方面则是灵魂的作用；标准只能落在这个范围里。这样的内容、感觉、意识的规定物（这个规定物同时又为意识所规定）、意识的这种被动性与能动性、这个第三者，他称之为表象。在斯多葛派那里，表象构成了思维的内容。他说：“但是这个规定过程必须既是它自身的表征，又是作用于它的呈现者或事物的表征；这个（感受性）不是别的，就是表象。”表象一方面是主观的认识，另一方面又有一个内容，这个内容就是客观的东西，就是呈现者。“因此表象是生命体中的某种东西，它表现着（ ）自身和对方；”而对方只存在于意识的规定性之中。“如果我们看见某物，就是视觉有了一个感受；而这个某物的构造已经和被看见以前有所不同。通过这样一种变化，在我们之内便产生了两个方面：一方面是变化本身，即是表象，”亦即主观方面；“另一方面是由变化所引起的东西”，客观，“所看见的东西。”（莱茵霍德曾经发挥了这一点。）意识是一个分为二部分的东西；卡

---

塞克斯都·恩披里可：“反数学家”，第七卷，第一五九节。

同上，第一六节。

塞克斯都·恩披里可：“反数学家”，第七卷，第一六一——一六一节。

尔内亚德说，感觉只是第一个部分。他说：“正如光表现其自身，而一切都在光中，同样地，表象作用是动物中间意识和意志的首脑（ ），必须揭示其自身，并且表现那作用于它的现实（ ）”（即规定意识的东西）。这是对于意识的完全正确的观点，是很明白的；不过这只是呈现出来的精神。哲学文化曾经停留在这个观点上。在近代也是如此。表象作用就是这个在自身之中作区别的作用：表现自身，又表现对方。卡尔内亚德接着又说，但是表象作用乃一个共同的东西，它包括感觉和直觉的想象，它是一个中点；“不过这一点它并不是经常按照真理而表现的。”我们现在要期待这种对立的进一步发展，但是他过渡到了经验事物，并没有提供出对立的进一步发展。“正如不好的报信人一样，表象作用常常说谎，不符合它所通报的事情；由此可见，并不是每一个表象都可以作为真理的标准，而只有真实的表象才能作为标准。”（我确信这就是我的表象，——永远只是我的表象；这些表象以为说出了某种东西，以致它们具有这种确信。见识、客观的科学知识只不过是别人的确信；——而内容就其本性说来却是普遍的。）“但是正因为任何一个表象都可以也是假的，所以表象可以同样是真理和虚妄的共同标准；或者表象根本就不是标准。”通俗的说法则是：也有对于非真理的表象。卡尔内亚德的根据是：“一个表象也可以是对某种不存在的东西而发的。然而斯多葛派却说：被思维的东西就是一个存在物，它是我们对客观的东西的理解；——然而被理解的东西也可以是假的。”

（三）最后思维也不是真的：“因为既然表象不是一个标准，所以表象也就不是思维。”作为感觉的感觉并不是标准，它并不是不变的，并不是不受影响的；表象也同样不是标准；因此第三，表象也不是思维。“因为思维是依靠表象的，”——所以也一定比表象更不可靠。“因为首先它”（进一步的思维）“进行判断的对象必须是表象，”表象是必须先有的；“但是如果那无思想的感觉，表象也不能存在，”——而感觉却可以是真的，也可以是假的。——学园派哲学的基本特色是：一方面把思维与存在区别开来；然后认为表象是这二者的统一，——但是并不是这个自在自为的统一。

乙、卡尔内亚德对标准的肯定的说法是在下面这些话里：诚然我们应当寻找标准，“确立标准，以便指导生活和取得幸福；”——但是不应当在对自在自为者的思辨静观中去找，——而应当过渡到心理方面，过渡到意识的有限形式里去。因此这个标准也并不是对于真理的标准，而是主观的习惯；——主观的真理，理智的意识。这个标准所能应用的范围是有限的，以及对有限内容的正确认识。这个标准只是为主体而设的，——只是对个体的关系。具体的目的是永远不变的，就是：人应当怎样指导他的生活呢？个人必须寻找这种目的。卡尔内亚德所规定的指导原则和阿尔克西劳差不多，——一般说来，所取的形式是一般的“使人确信的表象”；也就是说，必须把表象认作某种主观的东西。“表象是：（1）一个使人确信的表象，而同时是（2）从各方面都将自身规定了的固定的表象，并且是（3）发展了的表象，”

---

塞克斯都·恩披里可：“反数学家”，第七卷，第一六一——一六四节。

同上，第四 二节。

同上，第一六五节。

如果表象是一个生活的标准的话。这些分别整个说来是一种正确的分析。这种分析在形式逻辑里也以相似的方式出现；在这里，是和在乌尔夫那里处在相同的阶段，在乌尔夫那里，分别是出现在明白、清楚和恰当的观念中的。

“分别。表象是它从而产生的东西”（对象）“与它在其中产生的东西”（主体）“的表象”；“它从而产生的东西，是外部的被感觉的东西，它在其中产生的东西，是人这样的东西，”——这种区分是毫无趣味的。“表象以这种方式具有两个关系，一方面是根据对象说的，另一方面是对于表象者（主体）说的。（1）根据对象说，表象可以是真的，也可以是假的：如果它与所表象者（对象）符合，那就是真的；不符合，那就是假的。”但是在这里所注意的完全不是这个方面，因为对于这种符合所作的判断正是与所表象的事情不能分开的事情。（2）“根据对表象者的关系，一种被表象者表现为真，另一种被表象者不表现为真。”只有这一点才是学园派所注意的，即是对表象者的关系；——前一种关系我们知道，并不是他们所注意的。“表象之被表象为真者，学园派称之为‘强调’、信念、使人深信的表象；”这样的意识中的表象、信念，学园派称之为强调的表象。“表象之不被表象为真者，则称为‘非强调’、非信念、不使人深信的表象。因为或者是通过其自身而被表象为不真的，或者是真的，而我们没有表象它，它没有使我们深信”（无表象的真理）。信念分为三等：

（一）有一种一般的使人深信的表象，“它看起来是真的，而且是够清楚的；它也有一个适当的范围，可以用许多方式应用在很多的场合：它”经常通过重复出现“而得到证实”，正如在伊璧鸠鲁那里那样，“它总是使自己更能说服人，更有可信的价值。”对这种表象的内容并没有更进一步的规定；常常出现的东西乃是经验的普遍性。但是这只是一种个别的表象，一般地说是一种直接的表象，绝对单纯的表象。

（二）“可是因为一个表象并不只是自为的，而是象一个链条一样，一环依靠另一环，所以又有第二个标准，就是：表象同时既是使人深信的，又是牢固的，”联系的，因为它有抽象的确定性；而且它在各方面都是规定的，是不变化的，是不能来回地拉的（ ），并且别的表象是与它不矛盾的，因为它是与其他表象联系在一起被认知的。这是一个完全正确的规定，这个规定一般地说是到处呈现的。没有一件东西是单独地被看见或说出的，而是还有许许多多的情况，这些情况是与它联系着的。“例如，在一个人的表象中有许多的东西产生，既有与这个人本身有关的，也有他周围的事物：前者如颜色、大小、形相、运动、衣服等，后者如空气、光、朋友之类。如果这些情况中没有一个使我们感到不确定，或者致使我们把它们看作假的，如果所有的情况都一致相吻合的话，那么，这个表象就是非常令人信服的了。”一个表象，如果与它所处的繁复的周围情况相吻合，那它就是可靠的。我们可以把一根绳子当作是一条蛇，可是周围的一切情况却并不是看起来都象那

---

塞克斯都·恩披里可：“反数学家”，第七卷，第一六六节。

塞克斯都·恩披里可：“反数学家”，第七卷，第一六七——一六九节。

同上，第一七三节。

同上，第一七六——一七七节。

个样子的。（三）最后表象还应当是发展了的。是这样讲的：“此外，正如在判断一种疾病的时候，要考虑到所有的症状，——如果所有的情况都吻合了，一个表象就有了说服力；所以又加上了第三个环节，这个环节可以使说服力加强，如果这个表象的所有部分和环节都一一得到了充分的研究的话；”这些部分和环节是不能予以直接假定的。“第二个环节只是各种情况直接自然的吻合；第三个环节所涉及的，则是对于这些与表象联系在一起的情况本身的研究，注意的是这几个环节：判断者，被判断者，以及判断的途径。”一个人要作判断，就要确证。“正如我们在判断一件不重要的事情的时候，一个证人就足够了，在判断一件比较重要的事情的时候，就需要有更多的证人，在判断一件更加必要的事情的时候，就要通过比较各种证辞，研究各个证人本身；”（证人们的资格）“所以，在判断微小的事情时，一个一般的令人信服的表象就够了；在判断有点重要性的事情的时候，就要有一个可靠的表象，一个不会在各种情况中造成摇摆不定的表象，而在判断那些涉及公正而幸福的生活的事情时，则要有一个研究过它的各个部分的表象，”——这就是充分的表象，这个表象是可以引导我们指导生活的。——我们看到（与那些把真理放在直接的东西中的人相反，尤其与近代的直观相反），直接的认识，内在的启示或外在的知觉，——这一种确定性，在卡尔内亚德那里，是有理由占据最低级的地位的；发展了的表象是必然的表象，然而这种表象却只是以一种形式的方式表现的。事实上，真理只是在认识中，——认识的本性是不可穷尽的；可是认识的主要环节却是发展，以及各个环节的判断活动。

我们看到，在新学园派中，是说出了信念的主观方面，换句话说，真理并不是作为意识中的真理，而是呈现于意识的现象，或者对于意识说基本上如此，亦即意识中的表象。因此要求的只是信念，只是主观的确定性；真理是不谈的，要求的只是相对于意识的东西。学园派的原则把自己严格地局限在信念的表象上面，走向表象的主观方面。真正说来，斯多葛派也是把自在者放在思维里，伊壁鸠鲁则把自在者放在感觉中；可是他们却把这个叫做真理。学园派把自在者与真理对立起来，宣布真理并不是存在者本身。真理是一种意识，自在者本质上便具有着对于自在者的意识这个环节，没有这意识它就不存在；这个看法是早先的哲学家们也有的，不过他们自己并没有意识到。自在者与意识有本质的联系；自在者还是与真理相对立的，还不就是作为自在自为者。自为者的环节是意识；自在者是处在意识的后面，还在意识之先，但是却把自为者作为本质环节牵引来与自在者对立。

推到极端，于是便产生了这样的看法，认为归根结蒂一切都是相对于意识的，认为一个一般的存在的形式也作为形式而整个消灭。如果说，学园派还宁取一个信念、一个被假想为真实的东西，以为胜于存在，仿佛其中有一个目的存在着，有一个关于自在的真理的目标浮现着，那么，这个单纯的立定仍然还是处在无分别的一般的被假想为真实的东西之中，换句话说，一切事物只是以同样的方式与意识发生关联，只是被看作一般的现象。——学园派并没有很牢固地持续下去，真正说来，它从此就已经过渡到怀疑派去了，

---

塞克斯都·恩披里可：“反数学家”，第七卷，第一八七——一八九节。

同上，第一七九——一八四节。

怀疑派是只主张有现象，只主张有主观地被假想为真实的东西，可是这样一来，一般的客观真理就被否定了。

## 丁、怀疑派哲学

怀疑论完成了一切认识皆属主观的看法，将认识中的存在都普遍地用显现这个名词来代替了。怀疑论是最后的一个顶峰：存在物的形式，以及对存在物的认识的形式，都完全被取消了。怀疑论是这样的一种哲学，它不能说是体系，却又愿意是体系。在怀疑论的面前，人们是怀着很大的敬意的。

这种怀疑论确乎显得是一种非常使人敬佩的东西。自古以来，直到如今，怀疑论都被认为是哲学的最可怕的敌人，并且被认为是不可克服的，因为怀疑论是这样的一种艺术，它把一切确定的东西都消解了，指出了确定的东西是虚妄无实的。因此几乎成了这样的局面，仿佛怀疑论本身就是不可克服的，仿佛分别只在于看个人究竟是决意信从怀疑论，还是决意信从一种积极的、独断的哲学。怀疑论的结果无疑地是否定，是消解确定的东西，消解真理和一切内容。怀疑论的不可克服性无疑地是必须承认的，不过这只是就相对于个人的主观意义而言；个人可以采取这样一种态度，对哲学不加理睬，可以采取这样一个立场，只提出否定的主张。可是这只是主观的不可克服性。怀疑论看来是一种为人们委身信从的东西；我们有一种想法，认为一个人如果投入了怀疑论的怀抱，便无法与他接近了；而另一个人却只是安守着自己的哲学，因为他对怀疑论是不加理睬的，——真正说来，他应当这样做，因为真正说来，对怀疑论是无法反驳的。当我们避免了怀疑论的时候，怀疑论并没有被克服，它依然站在它的那一方面，并且拥有着威权。因为积极的哲学是容许怀疑论与它并存的；而怀疑论则相反。它要侵袭积极的哲学，它有法克服积极的哲学，积极的哲学却无法克服它。

事实上，如果一个人真正愿意做一个怀疑论者，那他就是无法说服的，也就是说，根本不能使他变成一个抱持积极的哲学的人，——正如一个四肢麻木不仁的人是无法使他站起来的一样。怀疑论实际上就是这样的一种麻木不仁，就是一种对于真理的无能为力，只能作到确认其自身，而不能作到确认普遍的东西，只是停留在否定的方面，停留在个人的自我意识上。保持自己的个别性，正是一个人的意志；谁也不能阻止他这样做，可是这样一来，一个人就不能单独存在了。当然我们是无法把任何一个人从虚无中赶出来的。但是思维的怀疑论却是另外一回事，它是要从一切确定的和有限的东西中进行证明，指出它们的不稳定来的。积极的哲学可以对怀疑论具有这样一种认识，就是：积极的哲学本身之中便具有着怀疑论的否定方面，怀疑论并不是与它对立的，并不是在它之外的，而是它自身的一个环节，然而它的真理性中的否定方面，而这是怀疑论所没有的。

其次要说到怀疑论对哲学的进一步的关系，这就是：怀疑论是一切确定的东西的辩证法。在一切对于真理的观念中，我们可以指出有限性来，因为它们之中包含着一种否定，因而也就包含着一种矛盾。通常的普遍、无限并不比个别、有限为高；因为与特殊相对立的普遍，与确定相对立的不定，与有限相对立的无限，也都正好只是确定的，——它只是一个片面，本身是确定的。所以怀疑论是反对理智思维的，因为理智思维把确定的区别当作最后的、存在着的区别看待。逻辑的概念本身同时也就是这种辩证法；因为对于理念的真正的认识就是这种否定性，而这种否定性同时也是怀疑论所固有的。区别只在于怀疑论者停留在作为一个否定方面的结果上，说：这个和这

个本身之中包含着一个矛盾，所以就消解了，就不存在了。这个结果是否定的；但是否定本身又是一个与肯定相对立的片面的规定性，换句话说，怀疑论只是一个理智的东西。怀疑论不知道这个否定同时也就是肯定，也就是一个本身有定的内容；因为这就是否定的否定，也就是无限的肯定，自己关涉到自己的否定性。很抽象地来说，这就是哲学对怀疑论的关系。哲学是辩证的，这个辩证法就是变化：作为抽象理念的理念是惰性的、存在的，但是理念之为真实，只是当它理解到自己是活生生的东西的时候；这也就是说，理念本身是辩证的，这样才能够扬弃那种静止，那种惰性。所以哲学的理念本身是辩证的，并且不是偶然如此的；然而怀疑论却相反，它只是偶然地运用它的辩证法，当材料和内容出现在它面前时，它才指出内容本身是否定的。

我们必须把古代的怀疑论与近代的怀疑论分开，并且只讨论古代的怀疑论；因为古代的怀疑论具有真实的、深刻的性质。近代的怀疑论可以说和伊壁鸠鲁主义相近；这就是指葛廷根大学的舒尔兹以及另一些人所奠定的怀疑论。[他写了一本叫做“爱讷西德谟”的书，来比较他自己与那位怀疑论者的异同；在另外一些著作里，他也拿出怀疑论来反对莱布尼兹和康德。可是尽管如此，他对于上面刚刚描述过的怀疑论的真正地位却茫然无知，舒尔兹并没有陈述出他的怀疑论与古代怀疑论的不同，他只是承认有独断论和怀疑论，根本不承认有第三种哲学。舒尔兹等人所定下的基本原则是：]我们必须把感性的存在，把感性意识所给予我们的东西当成真实的；但是对于其他的一切我们必须怀疑；我们所指谓的东西，是最后的东西，乃是意识的事实。[古代的怀疑论者们诚然承认人必须根据这个最后的东西来指导自己的行为，但是他们并不肯定这个东西是真理。近代的怀疑论只是反对思想，反对概念和理念，因而反对具有较高的哲学意义的东西；因此它把事物的实在性完全抛开不讨论，而仅仅肯定从事物的实在性中根本论证不出什么关于思想的东西。但是这却并不是一种乡下佬的哲学，因为他们知道一切地上的事物都是变灭的，因而它们的存在与不存在是一样的。近代的怀疑论]乃是主观性，——现在已经不是怀疑论了，——乃是意识的虚骄；这种东西当然是无法克服的，[然而这种虚骄]并不是基于科学、真理的，而是基于自己，基于主观性的。因为他们总是说：这个对于我是真的，我的感觉、我的心对于我乃是最后的东西。这里说的只是确定性，不是真理性。对于这个个别的主体的信念什么也没有说出，但是却把它说得高不可攀。[因为一方面说真理只不过是别人的信念，另一方面又把个人的信念放得高不可攀，而这个人信念又是一个“只不过”，所以我们必须把这个主体抛开，首先是因为它的傲慢，其次是因为它的卑下。古代的]怀疑论的结果也只是认识的主观性；不过这个主观性的基础乃是一种发展了的思维，亦即用思维取消一切被认为真实和存在的东西，——因而一切变灭无常。

现在首先要考察的，是怀疑论的外在历史。怀疑论的发生是很早的，如果我们就它的极其不确定的一般意义说的话。感性事物的不确定性，乃是一种古老的信念，不研究哲学的一般群众是这样看的，从来的哲学家们也是这

---

据米希勒本，第二版，英译本，第二册，第三三一页增补。——译者

据米希勒本，第二版，英译本，第二册，第三三一——三三二页增补。——译者

据同上处增补。——译者

据同上书，第三三二页整理文句。——译者

样看的。怀疑论者也曾根据历史提出这个说法。一般意义的怀疑论，就是象人们所说的那样：事物是变化的，它们是存在的，但是它们的存在不是真实的，它们的存在也同样包含着它们的不存在。例如今天是今天，今天也是明天，诸如此类；现在是白天，但是现在也是夜晚，诸如此类。对于我们认为是确定的东西，我们也能说出它的反面来。如果我们说，一切事物都是变化的，那么事物首先就有改变的可能，但是又不只是可能。万物都是变化的，这一句话的意思，就一般的了解来说，就是：事物都不是自在的，它的本质是要扬弃自己的；——万物都是变化的，这就是它们的必然性。现在它们是这样的，在另一个时候它们就是别的样子了；而这个时候，现在，当我说到它的时候，本身就已经不复存在了，——时间本身就不是固定的，也不能使任何东西固定。这种对一切规定的否定，就是怀疑论的特点。但是，作为一种哲学认识的怀疑论，却是比较晚出的。怀疑论是指一种有教养的意识，在这种意识看来，不仅不能把感性存在当作真实的东西，而且也不能把思维中的存在当作真实的东西；然后更进而有意识地辩明这个被认为真实的东西其实是虚妄无实的；最后则以普遍的方式，不仅否定了这个或那个感性事物或思维对象，而且有教养地认识到一切都不是真的。

人们不正确地把怀疑论这件事说成一种怀疑的学说。怀疑只是不确定，乃是一种与确认相对立的思想，——一种举棋不定，一种悬而不决。怀疑包含着心灵和精神的一种分裂，它使人惶惶不安；这是人心中徘徊于二者之间的状态，它给人带来不幸。在我们的诗歌中，怀疑者的处境乃是主要的环节。[在“弥赛亚”中，就为我们描绘出了怀疑的不幸。]它的前提乃是对于内容的深切兴趣，乃是精神的一种期望，要求这个内容或者确立在精神之内，或者不如此：若不如此，便当如彼。怀疑是一种趑趄不前的疏懒状态；据说怀疑便表示是一个细致的、智慧的思想家，不过这是一种浮夸，一种空谈。现在怀疑论已经进入生活里面了，这就是普遍的否定。古代的怀疑论并不怀疑，它对于非真理是确知的；它并不只是徘徊不定，心里存着一些思想，认为有可能有些东西或许还是真的，它是十分确定地证明一切非真。换句话说，怀疑对于它乃是确定的，并没有期望得到真理的打算，它并不是悬而不决的，而是斩钉截铁的，完全确定的；不过这个决定对于它并不是一个真理，而是它自身的确定性。这个决定乃是精神自身的安宁和稳定，不带一点悲愁。

现在来讲怀疑论的历史。本来意义的怀疑论的历史，通常是认为从皮罗开始的；因此也就得到了皮罗主义的名称。我们已经提到过，怀疑论在某种意义上是比较早的。怀疑论者本身，例如塞克斯都·恩披里可，也说到过它是很古的。塞克斯都·恩披里可这个论述怀疑论的主要著作家，是从怀疑论的历史开始讲的。在某个意义之下，怀疑论者就宣称“荷马已经是一个怀疑论者，因为他曾经从对立的方面讲同一的事物。”他们又把比亚士也算作怀疑论者，因为他有一句格言说：不要担保（这句话的一般意义是：不要执着地把某物当作某物，不要执着于自己一心专注的任何事物，不应当相信任何一种情况，不应当相信对象是固定不变的）；塞诺芬尼和巴门尼德的哲学的否定方面也是如此；赫拉克利特所抱持的原则是：一切皆流，因而一切都是

---

据米希勒本，第二版，英译本，第二册，第三三三页增补。——译者

塞克斯都·恩披里可：“皮罗学说要旨”，第一卷，第三章，第七节。

矛盾的和变灭的；柏拉图和学园派[也是怀疑的]，不过在他们那里还没有把怀疑论很明确地表达出来。所有的这些都可以部分地被了解为是认为万物都不确定的怀疑论。但是他们并不属于怀疑论。这些人的看法并不是这种有意识的和普遍的否定，并不是这种有意识的亦即进行证明的否定，并不是这种普遍的亦即把客观事物非真的看法推广到一切的否定，并不是这样一种否定，即确定地说一切均非自在，而只是对自我意识而存在，并且把一切都归结到自己本身的确定性。此外新学园派距离怀疑论是很近的，因而怀疑论者们化费了很多的气力来说明自己与新学园派不同，在怀疑派内部也曾有过长期的重大争执，争论柏拉图以及新学园派究竟是否属于怀疑论。怀疑论者们是十分小心地要把自己与其他的哲学系统分开来的；例如他们与学园派的不同，便有过详尽的论述。至于与新学园派的不同，则讲得更详细。

皮罗被认为是真正的怀疑论的开山祖。塞克斯都·恩披里可论到他时说：“他以具体的方式，”（即实质的、完备的方式）“更加明确地走到了怀疑，”他具有确定的意识，并且用了确定的话语。他比上面已经考察过的许多人还要早。不过既然我们应当把整个怀疑论总起来加以理解，[就要先谈到他，]那种比较更反对思维内容的更精致的怀疑论，是要晚一些的。这种怀疑论一旦使人发生了真正的景仰，就属于思维的范围了。皮罗的怀疑论既反对感性事物的直接真理性，也反对伦理生活的直接真理性，但不是反对作为思想内容的直接真理性，象以后进一步发展出来的那样。

至于他的生平事迹，看起来也和他的学说一样具有怀疑的性质；关于他的生平，我们所知道的是不很确实的。皮罗生活在亚里士多德的时代，生于爱利斯。我不想举出他的老师们的名字来；其中特别要提到的是阿那克萨尔科，这人是德谟克里特的一个学生。他究竟实际上住在什么地方，甚至大部分时间住在什么地方，我们都是无法确定的。他的生平事迹是不连贯的。为了证明他在世的时候如何受人尊敬，传说他的母邦曾经推选他做祭司长，并且雅典城还曾经授予他雅典公民权。最后据说他曾经跟随亚历山大大帝到亚洲作过旅行；他在亚洲与波斯僧侣和婆罗门曾有过密切的交往。人们说亚历山大把他处死了，因为据说他想谋杀一个波斯州牧；他遭遇这个噩运时是九十岁。如果这一切都是有根据的话，那么，亚历山大既然在亚洲度过了十二—十四年，皮罗就至早要在七十八岁时才到亚洲去旅行。皮罗并没有作为公众教师出现，而只是留下了个别的几个受过他教育的朋友。怀疑论者因为他而被称为皮罗派，不过这并不是因为他创立了一个学派；按照怀疑论的方式和精神，也是不能建立一个真正的学派的。塞克斯都说：怀疑论并不是对于

---

据米希勒本，第二版，英译本，第二册，第三三四页增补。——译者

“第欧根尼·拉尔修”，第九卷，第七一——七三节；参看本书第一卷第160页（原版第一卷第184—185页）。

塞克斯都·恩披里可：“皮罗学说要旨”，第一卷，第三三章。

“皮罗学说要旨”，第一卷，第三章，第七节。

“第欧根尼·拉尔修”，第九卷，第五八节；第六一——六五节；“布鲁克尔”，第一册，第一三二——一三三三页。

“第欧根尼·拉尔修”，第九卷，第六九——七节。

“皮罗学说要旨”，第一卷，第八章。

教条的选择，而只是一种引导，一种广义的外在的选择；它是指点人正确地生活、正确地思维的引导，——并不是推崇某某教条，——引导人达到怀疑论。关于他个人的怀疑态度的轶事，在传说中比他的生平事迹还要多，在这些轶事中，他的行动是被引为笑柄的；其中怀疑论的普遍原则总是与一个特殊情况发生抵触，因而荒谬的事情便好象自动地长入那些看来首尾一贯无懈可击的关系中去了，——于是那举动本身便显得十分荒谬。因为他宣称感性事物的实在性是没有真理性的，所以人们便说，他在走路的时候，总是不走那没有东西、没有车马迎面而来的道路，又说他正对着一堵墙一直跑过去，完全不相信感性知觉的确实性，诸如此类；而且总是说他周围的朋友们把他拉开，将他救出了这一类的险境。但是当他九十岁到亚洲去的时候，这种情形就不发生了；这一类的轶事是很笨拙的，因为他这个样子能够跟随亚历山大是不可想象的事。但是一方面我们也可以很清楚地看出，这一类的轶事只不过是捏造出来讽刺他的哲学的：这些故事的目的，就是指出怀疑论的极端和后果来取笑怀疑论。怀疑论者们当然是承认感性存在的，不过他们是把感性存在当作现象来作为生活中的行动依据，而不是把它当作真理。塞克斯都·恩披里可说到新学园派时，曾说他们的学说之一便是：人在生活中的行动不仅要依据谨慎的规则，而且要依据感性现象的规律。

在皮罗之后，讽刺诗作者弗里西亚人蒂孟变得特别有名。在他的讽刺诗亦即对一切哲学家进行猛烈攻击的诗句中，有许多曾为古代人所引用。这些诗句诚然很辛辣，骂得很凶，但是其中也有许多并不很幽默，并不值得保存。保尔教授曾经把这些诗句集录在一篇论文里，可是其中有许多是毫无意义的。歌德和席勒的同类作品当然有意思得多。

以后皮罗派就消失不见了，他们一般说来似乎多多少少只是孤立地存在着。我们在历史上有很长一个时期只看见学园派与逍遥派、斯多葛派以及伊壁鸠鲁派相对立，间或有几个早期的怀疑派可以提一提。

第一个复兴怀疑论的是爱讷西德谟，他是一个克里特岛的诺萨斯人，在西塞罗的时代生活于亚历山大里亚，这个地方很快地就开始与雅典竞争哲学中心与科学中心的地位了。在以后的年代中，学园派消失而归入怀疑派，学园派本来就是与怀疑派只隔一层薄薄的墙的；于是我们看到怀疑论兴盛了，代表着否定的方面。皮罗的怀疑论还没有显示出很多的教养，还没有表现出引向思想的倾向，它只是反对感性的东西；这样一种怀疑论，对于斯多葛派、伊壁鸠鲁派、柏拉图派等等的哲学教养是不能有兴趣的。怀疑论要进而具有哲学所应有的资格，就必须在哲学的方面加以发展；爱讷西德谟便做了这种工作。

在最有名的怀疑论者中间，有一个人，他的著作大部分保存了下来，同时他对我们也极其重要；这个人就是塞克斯都·恩披里可，但是他的生平我们可惜差不多完全不知道。他名叫恩披里可[译者按：Empiricus一字的意思就是“经验者”。]，因为他是一个医生。他的名字告诉我们：他是一个经验派的医生，不根据理论行事，而根据现象行事。我们从他那里得到了这种哲

---

“第欧根尼·拉尔修”，第一卷，第一九节。

同上书，第九卷，第一一六节；布鲁克尔，第一册，第一三二八页。

学观点的详细阐述。他生活和讲学的时间，大约在纪元后二世纪中叶。他的著作分为两个部分：（一）他的三卷“皮罗学说要旨”（Hypotyposes Pyrrhoniae）为我们一般地叙述了整个怀疑论；（二）他的“反数学家”（Adversus Mathematicos），是反对整个科学的，特别反对几何，算术，文法家，音乐家，逻辑，物理学和伦理学，——一共十一卷，其中有六卷是真正反对数学家的，其余五卷则是反对哲学家的。

在构成怀疑论者们的哲学或毋宁说方式的成分中，属于皮罗和早期怀疑论者们的怀疑论的成分，是与晚期怀疑论者们加进这种方式的成分有分别的，这一点我们在进一步的考察中便可以看出来。

学园派与怀疑派之间的区别，是早就被提到了的，——这是怀疑论者们讨论得很多的一个问题。怀疑论的一个主要命题就是：不要表示同意。新学园派的不同点只是在表达的方式上。这种不同点并没有多大来头，一般地说，它的根据只是怀疑论者们的一种毛病：他们要斩除和避免一切肯定的（独断的）说法，要在他们讲述怀疑论的话语中根本不出现存在这个字眼，根本不出现一句涉及存在的话；例如，他们在一句话中，就总是用“显得”（ ）来代替：“是”。他们说：“没有任何确定的东西（ ）；一切都是虚假的，”或者“没有任何东西是真的”；“ ”（不过如此而已），——这些话，怀疑论者也并不把它看成真的，这也是不言而喻的。卡尔内亚德的新学园派不把任何东西说成真实的和存在的，或者思维所能同意的东西。所以怀疑派与学园派是很接近的。纯粹的怀疑论对学园派只有这样的指摘：学园派还不纯粹，因为它说，这样的同意是一件坏事，持保留意见的态度则是一件好事，——因为他们说“这是”而不说“这显得”；因此他们没有突出地显示出怀疑的纯粹性来。但是这无非是一种单纯的形式；因为内容立刻扬弃了形式方面的东西，扬弃了貌似肯定的东西。当我们说，“某事是一件好事，思维同意它，”并且问：“可是什么是好，什么是思维加以同意、以之为真实的東西呢？”这个时候，内容是这样的：思维不应该同意；所以，形式是：“这是一件好事，”——而内容却是说，我们不应该把某物当作好的，

---

“布鲁克尔”，第二册，第六三一——六三六页。

塞克斯都·恩披里可：“皮罗学说要旨”，第一卷，第七章，第一三节：怀疑论者承认感觉，感觉乃是感官印象的必然结果。例如，当他感觉到冷或热时，他就不会说“我相信我不冷或不热”。第一章，第一九节：说“怀疑论者废弃现象”的人，我认为是不明了我们学派的宗旨。因为，象上面所说的那样，我们并不推翻那些有实效的感官印象，这些印象使我们不由自主地要加以承认；而这些印象就是“现象”。当我们问那实存的对象是否象它显现的那样时，我们承认“它显现”这一事实，我们的怀疑并不涉及现象本身，而只涉及对这个现象所作的估量，这与同现象本身是什么是不同的。第一章，第二二节：蜜对我们显得甜（我们承认这一点，因为我们通过感官知觉到甜），但是它本质上是不是甜的，我们认为是一件可疑的事，因为这不是一个现象，而是一个对现象的判断。而且，即令我们真是作出了否认现象的论证，我们也不是因为存心要废弃现象，才作出这种论证，而是借此指出独断论者的轻率。

塞克斯都·恩披里可：“皮罗学说要旨”，第一卷，第七章，第一四节：……怀疑论者并不在任何绝对意义下建立这个公式；因为他知道，正如“一切都是假的”这个公式肯定了它自身与其他的東西同样虚假一样，“没有任何东西是真的”这个公式也是如此，因此“不过如此而已”这个公式也肯定它自身和其余的一切一样“不过如此而已”，这样便把自己与其余的东西等同起来了。第二八章，第二二六节：对于所有的怀疑派说法，我们必须首先抓住一事实。

当作真的看待。怀疑论者也这样指摘学园派，说他们在说到真理时，教人承认一个表象比其他的表象更有或然性，好象某一表象具有较多或较少的真理性，或者或然性使某一表象比其他表象更可取似的。与此相反，怀疑论者则不说出那个“是”字来（他们也不愿把“是”字转而了解为“显得”），在说到根据、真理时，他们也不把某一个表象与其他表象分别开来。他们认为每一个表象都是一样的，——一个表象和其他表象完全一样，都同样不能说成是真的。“宁取其一不取其他”乃是怀疑论者所攻击的形式之一；这样一些表达的语词是把话说得太肯定了。这是他们争持不下的一场论争。

怀疑论的目的，一般说来则是：在自我意识面前，由于一切对象性的东西，被认为真实的东西，存在或普遍的东西，一切确定的东西，一切肯定的东西，不管是被认作感性事物的还是被认作思想的，都统统消失不见了，而通过同意的时期，心情的不动和安定，它本身的这种“不动心”便出现了；我们在前面的较早的各种哲学中所看到的也就是这样的结论。然而只要在自我意识面前有某物被认作真理，不管它是感性的存在或思维的存在，这个东西就与自我意识结合在一起，它对于自我意识说就是本质，——就是一个普遍的东西，超过自我意识的东西，对于它说，自我意识是个不足道的东西；而当这个固定的东西消失不见时，自我意识便失去自身，——失去了它的支柱。它的安宁就是它的存在和真理的实存。但是这个外在的确定的真理并不是自在的存在，它是要动摇和软化它的必然性的；于是自我意识便失去了它的平衡，便陷入不安、恐惧和烦闷了。而怀疑派的自我意识则正是一种解脱，它摆脱了这种存在的全部真理，摆脱了把自己的本质放在这一类东西里的做法；怀疑的目的，就在于不把一切确定的东西和有限的东西认作真理。自我意识漠然不动，有了自由，便不会失去它的平衡了；因为执着在某物之上便使它陷于不安。因为没有任何东西是固定的，每一个对象都是变迁的、不安定的；这样自我意识本身便进入不安了。所以怀疑的目的就在于扬弃这种无意识的成见，扬弃这种执着于自然的自我意识的成见，教人不要役属于这样一种东西；当思想把自己固着在一种内容上的时候，便要救治思想，使它摆脱这种执着在思想中的内容。自我意识一任这一类的存在归于消失，从一切有限物、一切客观物的动摇中，便出现了它的解放，它的单纯的自我同一性；——一种“不动心”，这是通过理性而获得的，也只有通过理性才能获得。反思就是反省我们未意识到的东西，思想就是把由于各种倾向、习惯等等而潜伏在人心中的东西带进意识，把人之所以为人带进意识，——但是这个东西立刻就消解了，因为它是自相矛盾的；思想把这个矛盾带进了意识。“于是便产生了‘不动心’，这种状态是随着一切有限事物的动摇而来的，有如影之随形；”这种平等、独立，这种安宁，是由那种动摇中随着思想而自行转入意识的。塞克斯都·恩披里可对这种“不动心”作了这样的比喻：“正象阿培里一样，他画一匹马，可是无论如何画不出马吐的泡沫来，最后恼怒了，把他擦画笔的那块混合着各种颜色的海绵往画上一丢，这样竟造成了一个酷肖泡沫的形相。怀疑论者也是在各种存在物和各种思想的混合里面找到

---

塞克斯都·恩披里可：“皮罗学说要旨”，第一卷，第三三章，第二二六——二二三节。

阿培里是一个希腊画家的名字。——译者

自我意识的自我同一、安宁、真实、不动心的。”——这种漠然不动的状态，在禽兽是生而具有的，在人是通过理性而获得的，这便把人与禽兽区别开来了。“有一次皮罗坐在船上，一阵风浪使同船的人惊惶失措，而一只猪却漠然不动，安安稳稳地仍旧在那里继续吃东西，于是他便指着猪说：哲人也应当象这样不动心；”——但是哲人却不应该象猪一样，而应当出于理性。

所以构成怀疑论的本性的，就是这种由存在和思想中返朴归真的自我意识。凡是被视为存在和思想的，他们因而都仅仅视为一种现象或一种表象；但是被他们视为这样一种表象的东西，怀疑论者在有所举动、作为和有所不为时却以之为指导。上面所引的那些关于皮罗的轶事，是与怀疑论者们的说法违反的。他们用来指导行为的，确乎是他们所见所闻的东西，是正义和通行的法律，是深谋远虑所要求的東西；但是这对于他们并没有一种真理的意义，而只有一种确认，一种主观信念的意义，主观信念是没有一种自在自为的存在的价值的。

怀疑论也叫皮罗派哲学，而研求的怀疑是从这个词来的，意思是寻求，研究。我们不可把译成怀疑的学说或多疑。怀疑论并不是一种怀疑。怀疑是安宁的反面，安宁则是怀疑论的结果。“怀疑”(zweifel)由“二”(zwei)这个词而来，是一种反复游移于二者或多者之间的状态；人们既不安于此，也不安于彼，——然而我们却应当或者安于此，或者安于彼。例如，关于灵魂不死、上帝存在的怀疑，在四十年前人们写到的很多，在“弥赛亚”中便造成了一些关于怀疑的不幸的描写，所以人们是愿意或者安于此，或者安于彼的。怀疑论则相反，无论对于此或对于彼，都一律漠然视之；这就是怀疑论的“不动心”的立场。

怀疑论反对一切具有共相形式和存在形式的东西，以否定态度对待：——作为斯多葛派的思维对象的共相，确定的概念，具有单纯的思想形式的内容；——它反对一般感性确认的存在，感性的确认是把存在天真地认作真实的，它也反对伊壁鸠鲁派，伊壁鸠鲁派是有意识地主张存在是真实的。（由于怀疑派把自己局限在这一点上，所以它是哲学本身的一个环节，哲学本身对这两个方面正是持否定态度，只是把存在物当作一个被扬弃了的东西而认为真实。然而怀疑论却以为自己前进得更远；它有一种企图，要想对理念大胆尝试一下，要想克服思辨的理念。可是思辨的理念把怀疑论本身包含在自身之内作为一个环节，又超过了怀疑论。）它当然可以战胜那两个方面；但是理念却既不是这一方面，又不是那一方面，怀疑论根本没有接触到理性的东西。对于那些不认识理念的本性的人，这是对怀疑论的一个永远的误解：他们以为真理必定是或者落于这一形式，或者落于那一形式，——或者是一个确定的概念，或者是一个确定的存在。怀疑论并不反对作为概念的概念、绝对的概念；绝对概念倒毋宁说是它的武器，只是它对这一点并没有意识到。——一方面，我们将会看到那种武器反对有限物，另一方面，我们将会看到

---

塞克斯都·恩披里可：“皮罗学说要旨”，第一卷，第六章，第一二节；第一二章，第二五——三节。  
“第欧根尼·拉尔修”，第九卷，第六八节。

塞克斯都·恩披里可：“皮罗学说要旨”，第一卷，第八章，第一七节。

同上，第三章，第七节。

黑格尔讲这句话时是一八二五——六年。

怀疑论如何探索理性的东西。

所以进一步说来，怀疑论的一般方式，正象塞克斯都所说的那样，乃是“用尽力量以任何一种方式使感觉到的东西和思维到的东西对立起来”（感觉到的东西是按照伊壁鸠鲁派的方式，思维到的东西是按照斯多葛派的方式，亦即直接的和思维的意识，——这两个类包括了一切在任何方式下对立起来的東西）：“要使感觉到的东西与感觉到的东西对立，思维到的东西与思维到的东西对立，或者感觉到的东西与思维到的东西对立，思维到的东西与感觉到的东西对立，”——这就是说，指出二者之间的一种相互矛盾，或者指出在一切确定的东西中“任何一个都和与它相反的东西具有同样多的价值和效力”，换句话说，都同样地可以相信和不相信；因此最后的结论便是：两个都一样，每一个都只是一个现象，——“这样一来，便产生了一个时代”（保留意见不同意以某物为真），“便产生了摆脱一切心情波动的自由。”所以怀疑论一贯表示：只是显得如此。但是怀疑论者们比现代纯粹形式的唯心论的信徒们走得更远；他们对付的是内容，指的是全部内容，不管是感觉的内容还是思维的内容，认为都有一个与它相反的东西。他们指出同一个东西里面的矛盾，认为一切被设定的东西也都是相反的东西；这是怀疑论所谓假象的客观方面，——不是主观唯心论。“于是感性的东西便与感性的东西相对立，因为我们记得，同一个塔在近处看是四方的，在远处看则是圆的；”这样说也可以，那样说也同样可以。这诚然是一个琐屑的例子，不过问题却在于其中的思想。“或者是把思维到的东西与思维到的东西对立起来。人们认为有一种天命，”在赏善罚恶，“因而人们向天体的体系呼吁；这与有一件事相反，就是善人常常倒楣，恶人却很幸运，因此我们指出，并没有什么天命。”——前面所肯定的与后面所说的“没有什么天命”相反。在说到“思维到的东西与感觉到的东西对立时”，引用了阿那克萨戈拉的规定，他说雪虽然显得是白的，从根据、从思想说，它却是黑的，因为“雪是冻结的水，水却”没有颜色，所以“是黑的，因此雪应当是黑的。”

现在我们要来考察怀疑派的论证方式的进一步情况。一般地是：他们使每一种确定的、肯定的、思维到的东西与它的反面相对立；这一点他们是以一定的形式提出来的。从怀疑论的本性来说，我们不能要求它有命题的体系；所指出的只是揭示对立的一些普遍的形式和方法。因为作为思想出现的东西是偶然的，所以加以抨击的方式和方法也是偶然的，——一般的方式就是如此；矛盾在一件事中间这样表现，在另一件事中间那样表现。

再则，怀疑派应用来作为揭示对立的确定方式的，并不是命题，而是一些比方、借喻，借以达成保留意见的态度。他们应用到一切思维到和感觉到的东西上的，乃是一些地道的比方、形式，为的是指出：它并不是自在的，而只是在一种对他物的关系中如此，所以它本身表现出另一个东西，而这另一个东西又表现出它来，所以一般地说，存在的东西只是显现；——它是直接出于事物本身，并不是出于另一个东西，是作为真正的被设定者。例如，

---

塞克斯都·恩披里可：（皮罗学说要旨”，第一卷，第四章，第八——一 节；第六章，第一二节；第四章，第一 节。

塞克斯都·恩披里可：“皮罗学说要旨”，第一卷，第一三章，第三二——三三节。

人们说，经验科学没有真理性，因为真理只是在理性里面，这样就只是假定了相反的方面了；理性的真理性也是在真理本身上得到证明的，并不是一个反驳：因为理性的真理性与经验科学的真理性都有同等的权利寄托在真理本身上面和里面。怀疑派的学说就在于这些显示出技巧、矛盾的比方。这些比方，我们只需要说明一下。

怀疑论者们自己（塞克斯都）把这些比方分成老的和新的，有十个属于老怀疑派，有五个（或六个）属于新怀疑派。这一点可以由它们的主张得到证明：那些老的反对一般的通常意识，属于一种没有什么教养的思维，——一种首先看感性存在的意识。它们反对我们所谓对事物的直接真理性的通常信仰，以同样直接的方式加以驳斥，并不是通过概念，而是通过对立的存在。它们在列举中也有这种无概念性。五种晚期的则有较大的兴趣。它们反对那种对涉及发展了的理智的意识的反思，反对科学范畴，——反对感性事物的思维存在，反对通过概念对感性事物加以规定。例如，前者反对一个“是”字：这是一个四角的东西；后者则反对这个东西是一个。要是前者大部分在我们看来是极为琐屑的，我们就应该大加赞许，因为它们是历史性的，并且本质上是反对“这是”这个形式的。这无疑是一种高级的抽象意识，这种意识是以“这是”这个抽象形式为对象而加以抨击的。这些比方看起来很琐屑普通，可是更琐屑普通的是所谓外在对象的实在性，是直接的认识：“有蓝色，这是黄色；”如果对所说的话如此好奇，就根本不必去谈哲学。怀疑论主要是决不把直接确认的事物当作真的。在近代，葛廷根大学的舒尔兹大吹大擂地讲他的怀疑论；他还写了一本“爱讷西德谟”，还在另一些著作中为怀疑论作了注解，来反对莱布尼兹和康德。在这种近代的怀疑论里西，承认了凡是在我们直接意识中的东西，凡是感性的东西，都是真的。[古代]怀疑论者承认我们必须遵照这种东西行动，但是把一件东西当作真的提出，在他们看来却是办不到的。近代怀疑论只反对思想、概念和理念，所以是反对高级的哲学理论；它因此听任事物的实在性毫无怀疑地存在，只是宣称从这里决不能推出思想来。不过这并不是一种农民的哲学；因为农民认为一切世间事物都是变灭无常的，它们的存在与非存在也都是如此。我们现在所考察的老派怀疑论则相反，它正是反对事物的实在性。现在要详细地讲述它的说法。

（一）在那些较早的比方中，我们甚至看到缺乏抽象，不能以较为简单的普遍观点统括它们的差异性；其中有一部分是以一个简单的概念包括一切，有一部分是在它们的差异中又建立若干必然的简单规定。塞克斯都·恩披里可便指出，“三个方式包括了一切：一个是判断的主体，另一个是所判断的东西，第三个是包括这两方面的东西，”——主体与对象的关系。如果思维进一步发展了，就把事物统括在这三个普遍的规定中。我们现在应当对这些方式作简短的引证；在较老的比方中应当认识到缺乏抽象。从这些比方中可以说明直接认识的不可靠。关于直接认识的不可靠，我们对“这是”所说的，就是：

---

塞克斯都·恩披里可：“皮罗学说要旨”，第一卷，第一四章，第三六节；第一五章，第一六四节；第一六章，第一七八节。

塞克斯都·恩披里可：“皮罗学说要旨”，第一卷，第一一章，第三八节。

甲、“第一个比方是动物机体的差异性，即不同的生物对同一对象产生不同的表象和感觉。这一点怀疑论者们是由动物的出生方式不同推来的，有些通过交配，有些不通过交配，”由一种单体生殖“产生；有些由卵中生，有些直接生下地来，等等。它们的出生方式不同，因此有许多东西对于它们是不一样的；它们有不同的结构，不同的体质，同一的东西在不同的生物看来是不同的，产生一种不同的表象。”对象因机体而异，“例如颜色之于害黄疸病的人：表现为白的东西，黄疸病人看成黄的，”别人看来是蓝的东西，他看成绿的；一个人这样感觉的东西，另一个人那样感觉。“例如在动物中，不同的种类眼睛构造不同，有着不同的颜色，白的，灰的，红的；因此其中所产生的感觉也一定不同。”——这种主体的差异性当然造成了一种感觉的差异性，换句话说，就是造成了某物对于主体说是怎样的，而这一种表象的差异性，换句话说，也就是好象某物具有某种性质；感觉决定了对于性质的表象，因此性质的表象因感觉的差异性而不同。可是，如果我们说“这是”，这就是某种固定的东西，就是在整个环境中自我保存着的東西了；与此相反，怀疑派则指出，一切都是变动的。这样一来，等同性、同一性就被扬弃了；只有在这种感性的同一性、这种普遍性被扬弃了的时候，另一方面便进来了。但是普遍性或存在的基础，却正是我们知道事物象这样显现于黄疸病人（这是一个古老的例子），或者认识到感觉发生变化时所遵守的规律。所以这是一种感性的普遍性；这种普遍性变化了，黄疸病人便看见不同的颜色：所以又存在着一种普遍性、规律，——这就是黄疸病人与他的感觉的关系：这是一种必然性。可是那种感性的普遍性当然不是真正的普遍性，因为它是直接的普遍性，而不是理解了的普遍性；这种普遍性是感性的普遍性，是感性的存在，对于它，非普遍性也就有同等的权利从它自身之内被指出来，——而规律的必然性乃是另一种普遍性。“这是蓝的，因为我看见它是这样”这个说法无异于说“因为我看见它，所以断定它是蓝的”，对于这个说法，我们也可以同样有权利指出另一个直接被看见的东西，而这个东西直接看来却并不是蓝的。

乙、“第二个比方是人们”在感觉和身体状况方面“的差异性”，这一点总起来说是归结到第一点的。“关于身体的差异”，怀疑论者们涌起了各式各样的“神经过敏”。例如，他们反对阴影是冷的这个命题，便引证“有一个人太阳下面发抖，在阴处却暖和了。”毒人参是有毒的，然而却“有另外一个人能够重重地服下一剂毒人参而不受损害；”因此“有毒”这个宾词并不是客观的，对一个人是这样，对另一个人不是这样，——一个人这样感觉，另一个人那样感觉。“因此，因为人们一定也有一种精神的差异性，并且说出极为矛盾的判断，所以我们无法知道应当相信哪一个。相信大多数人是无用的，因为我们不能去问所有的人。”这个比方又涉及直接的知识；如果问题到手，只是相信别人的说法，那么，[众说纷纭，]自然只有发生矛盾了。可是，这样一种只愿意相信别人的人，是不能够听取别人所说的话的；这种信仰乃是对一个直接命题的一种直接了解。因为它不要根据。根据首先

---

塞克斯都·恩披里可：“皮罗学说要旨”，第一卷，第一四章，第四——四四节。

塞克斯都·恩披里可：“皮罗学说要旨”，第一卷，第一四章，第七九——八〇、八一——八二、八五——八九节。

是中介，是直接命题的语词的意义。人们的差异性，一般地说，乃是某种现在也以别种方式出现的东西。人们说，人们在趣味、宗教等方面是各不相同的；宗教必须让每一个人自己作主，每一个人都是在自己的立场上形成他的宗教和世界观。由此得出的结论是：在宗教方面，并没有什么客观的、真实的东西，一切都归结于主观性，于是反对全部真理的漠然态度便产生了。既然不复有教会，每一个人就有自己的教会、自己独有的祈祷仪式，每个人就有自己特有的宗教了。——在这里可以再补充一点：在这里，怀疑派特别发挥各种哲学的差异性，正如各个时代的那些以随便一种借口来节省哲学研究的气力并且为这种省力的办法作辩护的人一样。这一点塞克斯都·恩披里可说得很详细。如果斯多葛派的原则就其直接性说是说得过去的话，那么伊壁鸠鲁派的相反的原则也有同样多的真理性，也同样说得过去。事实上，这种对立面的简单的存在方式，乃是人类自然文化中的一个环节。这是在他的城市、他的国家里流行的东西；他完全不自觉地生活在这种方式中，遵守这种风习，并没有想到他有这种风习。他来到一个外国，大吃一惊，通过对立才经验到他有这种习惯，同时立刻就拿不稳主意，不知究竟是自己的不对还是相反的东西不对。因为那与他本国流行的东西相反的东西也同样地流行，他就没有进一步的根据了；——这是光秃秃的差异性范畴。如果按照着这种方式说话，这一种哲学的命题、主张就是这样：最大的差异发生的情形就是如此。于是就有人说出这样的空话：因为各个时代最大的思想家的想法各不相同，不能取得一致，所以相信自己能做到他们没有做到的事，乃是妄自尊大；对知识的恐惧使他们以理性的懈怠来换取美德。似乎差异并不能说是假的，这是事实；泰利士、柏拉图、亚里士多德所讲的哲学各不相同，——我们看起来他们的哲学似乎不仅各不相同，而且互相排斥。——然而如果要想在这样一些命题里去认识各种哲学，这种方式，却正表示对哲学无知；这样一些命题并不是哲学，也不表现哲学。哲学正好不是一个命题的这种直接的东西，不是本质上正要抛开的那种认识；这些人是在一种哲学中看一切，但是他们都没有看见同一的哲学。如果各种哲学系统竟是如此不同，那并不是象白与甜、绿与糙那样不同，而是在有一点上一致，就是它们都是哲学，这就是他们所未有看见的那个东西。说到各种哲学的差异，在这里应当注意这种直接的看法，注意这种以直接方式说出哲学的本质的形式。这一种情况当然也反对“是”字，所有的情况都反对“是”字；可是真实的东西并不是这个枯燥的“是”字，主要的却是过程。各种哲学的相对差异——位置的差异（第五个比方）——永远是作为一种联系的，因此并不是“是”字。

丙、“第三个比方是各种感觉器官之间构造上的差异”（真正说来这是一个附属的比方）；“例如在一幅画上有些东西眼睛看起来突出，摸起来却不突出”（平滑），等等。——事实上这样一个规定并没有通过任何感官揭示出事物的真理来，并没有揭示出事物的本来面目。必然会意识到，无思想地一一列举“有蓝的、方的等等”是不能揭示事物的存在的；这些乃是宾词，并不述说作为主体的事物。重要的是注意各种感官的对立；它们是互相矛盾的，不同的感官是以不同的方式感知同一事物的。

丁、“第四个比方是主体因自身内部的不同状态和变化而产生的情况的

差异，这种差异使人必须对事物保留判断不作主张。同一事物在同一个人看来可以不同，依情况而定，例如在静止中或运动中，以及在梦中或醒时”，在心情安定或激动时，在有烦恼时，“恨或爱时，清醒或酒醉时，年青或年老时，等等。在这些不同的情况中，常常会对同一对象作出很不相同的判断；因此只有把事物当作现象来表达。”

戊、“第五个比方涉及不同的位置、距离和地点；事物从各个不同的立场看来是不同的。”位置：“一条”很长的“大路，在一个站在前端（一头）的人看来，后端（另一头）是缩成一点的，可是如果这人跑到那一头去，后端就与他在前端看到的同样地宽了。距离”真正说来“就是对象的大和小的差异。地点：灯笼里的光在太阳光下很弱，在黑暗中却放光明；”因此就不能说光是亮的。“鸽子的脖子站在不同的地点看时现出不同的颜色；”从这里看是蓝的，从那里看是黄的。特别是对于运动有许多不同的见解。最著名的对立是太阳绕地球还是地球绕太阳的对立（应当是地球绕太阳，看起来却好象太阳绕地球）。可是后一种说法是有根据的，前一种则不然，因为一种感性知觉与另一种感性知觉相矛盾，其中并不表现存在。

己、“第六个比方是由混杂得来的，因为没有任何东西是单独地、孤立地进入感官，都是与别的东西混杂在一起的；事物与别的东西混杂在一起就改变了。”例如一种气味在空气中是与这种或那种温度结合在一起；“气味在阳光下面要比在冷空气中强烈些，等等。此外，由于主体本身，也产生出这样一种混杂。眼睛由各种不同的皮膜和液体构成，耳朵有各种不同的管道，等等；因此感官不能让感觉——光、声——纯粹地为我们所接受，感性的东西首先是与这些皮膜混合在一起而达到我们的眼睛，与耳朵的管道混合在一起达到耳朵。”——也同样可以（正是以这种方式说）说，感官中的感性的东西正是提炼过的：例如声音来自一个灵魂而具体化，理解的耳朵又把它加以提炼净化。

庚、“第七个比方是结合（凝聚），大量或大堆的事物通过结合便表现出不同。例如冰是透明的；可是如果把冰压碎，结合便改变了，冰便失去它的透明性了。刮下来的羊角屑呈白色，可是在整个羊角上却是黑的；磨成粉末的卡拉拉大理石呈白色，可是整块的却是黄的。”大量也同样不是实体：“适量的酒可以使人强壮和爽快，大量的酒则使身体伤损；药品也是一样。”认为量和结合对于质和分解没有关系，乃是一种抽象的看法，量的变化也能使质发生变化。

辛、“第八个比方”（关系，这是一种普遍的比方）“来自事物的相对性”（一切存在和思想的相对性是一种更加内在、更加重要的规定性，真正说来，以上的那些比方都当然归结到相对性上面），“由此我们得出结论：由于一切都与某物有关系”（只是表现得与某个确定的东西有关系），“所以我们必须对那种是独立的、本来”（实体）“的东西保留判断，不加同意。必须指出，我们在这里用了‘是’字，但是意思只是指‘显得’。关系可以

---

同上，第一 节以下，第一一二节。

同上，第一一八——一二 节。

塞克斯都·恩披里可：“皮罗学说要旨”，第一卷，第一四章，第一二四——一二六节。

同上，第一二九——一三一节，第一三三节。

分两个方面来说：一、在主体、判断者方面，这种差异性我在上面那些情况中已经见到了；二、在对象、待判断者方面，则如左与右。”塞克斯都“是这样论证的：被认为独立而且不同于他物的东西，与单纯的相对的东西有什么分别呢？它是与相对者相异，还是相同？（1）如果它与相对物相同，那么它本身就是一个相对物。（2）如果它与它相异，那么它又是一个相对物了。因为凡是与某物相异的东西，就是与某物有关系；因为它是处在与同它有别的东西的关系中。一般的相对性是在被说成绝对的东西中；”但是关系本身却是一种与自身的关系，而不是与他物的关系。关系包含着对立：与他物有关的东西，一方面是独立的，而另一方面，由于它在关系中，也不是独立的。如果某物与另一物有关，则另一物也与此物有关，所以它不是独立的。可是如果一物的反面与此物有关，则此物的非存在也与此物有关；这是一个矛盾，如果没有反面，自己就立刻不存在。“因为我们不能把相对物与它的反面分开，所以我们也不知道独立、本来的东西，因此我们必须保留判断，不加同意”。

壬、“第九个比方是事物的罕见或常见；这也同样改变对事物的判断。罕见的东西比常见的东西受到更大的珍视；习惯使这个人对一件事作这样的判断，使那个人对此作那样的判断。因此习惯是一种状况，它也容许我们说，事物在我们看来是这样，并不是普遍地、一般地说，事物是这样的。”如果有人这样说，这是这样的，别人就也能指出一个情况，在这个情况中，可以对这件事加上相反的宾词。那么在人的抽象中，是不是主要地要有一个君主呢？——并不。——等级呢？——并不。——共和国呢？——并不；诸如此类。因为这些东西在这里有，在那里并没有。

癸、“第十个比方特别关系到伦理，涉及风俗、习惯和法律。”合乎风俗、合乎道德的事情也不是一样的；这个地方认为公正的事，别的地方认为不公正。对于这一点，怀疑论的态度是：“指出公认的法律的反面也被人所公认。”在一般人对于肯定某一件事的普遍了解中，最后的根据是说这是法律或习惯，例如儿子应当为父亲还债，——唯一的根据是法律有此规定，因为直接看来是如此。与此相反，怀疑派却指出与此相反的事情也为人所认可。“儿子承担父亲的债务，这是罗得斯的法律。”怀疑派指出，“在罗马，儿子如果完全放弃了父亲的财产，就不承担父亲的债务。”在存在方面，如果因为某物存在而认为某物真实，便可以指出相反的东西来，这个东西也是存在的；法律也是一样，如果因为它被人认可而说它有根据，那么与它相反的法律也是如此的。既然都一样，就都无效了。

现在我们来看这十个比方，真正说来，都不是逻辑的说法，并不归到概念，而是以经验的方式，——直接反对经验的东西。从直接的确认提出某物是真的，再以同样的方式指出此物的反面也同样确实，因而认为它的反面是有效的，——而以任何一种别的观点也可以指出它无效。一个东西的反面，说它有效，是牵连到不同的情况上，这十个比方就包含着这些情况。象上面

---

塞克斯都·恩披里可：“皮罗学说要旨”，第一卷，第一四章，第一三五——一三六节。

同上，第一三七、一四节。

塞克斯都·恩披里可：“皮罗学说要旨”，第一卷，第一四章，第一四一——一四四节。

同上，第一四五、一四八——一四九节。

所陈述过的，呈现物的不一样的情形，有的是归到作判断的主体；——前四个比方就属于这一类：判断者或者是动物，或者是人，或者是人的一种官能，或者是人身上的一些特殊情态。有的是归到对象，——第七和第十个属于这一类：数量使一事物变成完全不同的东西，道德因地点不同而异，却都被认为唯一绝对必须遵守、不许违反的东西。第五、第七、第八、第九个比方则涉及主体和对象二者的联系，也就是说，二者都包含着关系；——指出了事物并不是单独出现的，而是在与他物的关系中。

我们从内容和形式来看这些比方的更早的起源。内容应当只关及存在，从内容看，只是揭示出变化，或者找出事物现象的反面，找出它的不稳性，并没有指出事物的自身矛盾，亦即没有指出事物的概念。从形式看，这些比方表现出一种不熟练的思维，这种思维还不是在普遍的观点下提出这一堆比方，塞克斯都就是这样作的，要末就是把普通的东西、相对性同他的特殊方式并列着提出来。——这些比方看起来一方面是很琐屑、平板的，我们不习惯于在这种方式上放下很大的重量，站立在上面。但是事实上它们反对普通常识的独断主义却完全中肯。独断论者正是说：这个是这样的，因为它正是这样；这是从经验中采取的一个方面。怀疑论向他指出，他所采取的东西本身就带有各种偶然性和差异性，使事物在他看来一会儿这样，一会儿那样，使他注意到，他自己或者别的主体也同样可以用直接的方式，以同样的根据，亦即并无根据地说，这不是这样，而倒是与此相反。——这些比方的意义还是永远有它的价值。如果信仰、正义是感情所建立的，那么这个感情就在我心中；别人也可以说，这是在我心中。价值应当在于发现，因为并未发现而进行指点是不难的；因此存在便被贬抑而为现象，每一个肯定都可以有一个相反的肯定与它同样有效。

（二）怀疑论的另外五个比方具有一种完全不同的性质；这些比方比较属于思维的反思，包含着确定概念本身的辩证法。这些比方看起来要好些，显然来源比较晚。同时也显然可见，这些比方描述了一种完全不同的哲学思维的立场和修养。他们特别反对概念的各种思想形式和规定性。塞克斯都·恩披里可论述了这些情况。

甲、“第一个比方是意见的差异性”，这里指的确乎不是动物和人，而是“哲学家们”，这一点上面已经讲到了。塞克斯都（和西塞罗所讲的一个伊壁鸠鲁派门徒）引证“人们据以推出结论的学说的繁多，每一个都有人主张。”哲学家们和其他的人们现在还常常利用这个比方；怀疑论的这个比方是很受人喜爱的。哲学意见的差异性应当是用来反对哲学的无敌的武器。在开头我们已经说过，对于这种差异性应当怎样理解。哲学的理念是唯一并且同一的，虽然哲学家们本身并没有意识到这一点；可是那些对这种差异性说得那么多的人，对哲学的理念也是同样的无知。真正的差异并不是实质的，而是不同发展阶段中的差异。差异性也可以包含片面性，如斯多葛派、伊壁鸠鲁和怀疑论；全体才是真理。每一个哲学都是哲学；这与水果和樱桃的关系是一样的。

---

塞克斯都·恩披里可：“皮罗学说要旨”，第一卷，第一五章，第一六四——一六九节。（“第欧根尼·拉尔修”，第九卷，第八八——八九节。）

乙、“陷于无限”（无穷递进），——一个很重要的比方。“怀疑派指出，为了某项主张而提出的根据，本身又需要有根据，根据的根据又要有根据，如是直到无穷”（这样就达不到任何根据，因为总归要停止的）；由此可见，也就必须保留判断，不加同意，因为可以作为出发点的肯定是没有的。由此可知，固定的根据是无法指出的，每一个根据总是还要有它的根据。在近代，有许多人对此加以夸大；这是一个反对理智、反对所谓理性推论的很正确的比方。人们有前提；从根据进行推论应当是一种认识的力量，——然而人们却有着无根据的东西或前提。

丙、“关系的比方（各个规定的相对性）已经见于上面：我们所断言的东西，看起来一方面表现在对作判断的主体的关系中，一方面表现在对别的东西的关系中，并不是独立的、本来的。”

丁、“假设的比方。当独断论者们发现自己要追溯到无穷时，他们就提出一个东西作为原则，这个原则他们不加证明，是要简单地、无证明地”（直接地）“予以承认的，——就是一个公理。”独断论者有权利假定一个公理为不加证明的东西，怀疑论者也有同样的权利，或者——如果愿意这样说的话——也有同样的不正当的权利把反面假定为不加证明的东西，这两个假定都同样有效。因此一切定义都是假设。斯宾诺莎作了这样的假设：假定了无限、实体、属性；然后前后一贯地推出其余的东西。今天人们则提出种种肯定，谈论意识的事实。

戊、是“相互性的比方，即 *Diallelus* 或循环论证。所讲到的东西以某物为根据，但是此物本身又要以另一物为根据；这样就需要那应当以此物自身为根据的东西，——每一个都以对方为根据。”若要在证明时不陷于无限而又不假定任何东西，根据本身就要以拿它作为根据的东西作为根据。人们说：现象的根据是什么呢？——是力量。可是力量本身却只是从现象的各个环节中引申出来的。

怀疑论一般说来并不是一种反对由根据而来的事物的推理，这些根据是会出现的，智慧会在特殊的对象上把它们揭露出来；怀疑论乃是一些比方，乃是对于各种范畴的意识，——高级的意识。全部形而上学——理智的形而上学——的缺点是：（1）一方面证明陷于无限；（2）另一方面假定直接的认识。

“怀疑派的全部考察（ ）或‘研求’——，因为他们也自称（研究派）——“都归结到这五个一般的比方上”，这一点塞克斯都指出如下：

（1）“我们面前的对象，或者是被感觉到的东西”（伊壁鸠鲁），“或者是被思维的东西”（斯多葛派）。“由于对象也可以用不同的方式加以规定，所以对于对象就不断地发生意见的差异”，尤其是哲学意见的差异。（这就是第一个比方。）“因为有些人认为感觉到的东西是真的，也有些人认为只有思维到的东西才是真的”（标准）；“又有些人则认为有些感觉到的东西和有些思维到的东西是真的。”所以这是一个矛盾。这也是近代为人喜爱的比方，即借口各种哲学的差异性而不承认哲学中的任何东西；人们指出，

---

塞克斯都·恩披里可：“皮罗学说要旨”，第一卷，第三章，第七节；“第欧根尼·拉尔修”，第九卷，第六九——七 节。

塞克斯都·恩披里可：“皮罗学说要旨”，第一卷，第一五章，第一六九——一七七节。

另一些哲学所主张的正好相反。我们是不能得到真理的；因为人们对真理的想法太不一致了。塞克斯都进一步说，“究竟是否应当使这个矛盾统一起来呢？如果不应当，我们就应该保留判断，不加同意。可是如果这矛盾应当解决，那么问题就是：应该用什么办法来予以解决？”标准、尺度、自在者应当包含在什么东西里面？“感觉到的东西究竟应当由感觉到的东西来判断，还是由思维到的东西来判断？”

(2) 每一个方面都各自进展到无限；——这是一个描述，应当单独加以证明。“如果感觉到的东西应当由感觉到的东西来判断，那就要承认（因为所说的正是感觉到的东西），这个感觉到的东西需要另一个感觉到的东西作为根据；”因为要对这一点信服，并不是没有矛盾的。“既然作为根据的东西又是一个感觉到的东西，那么它就需要有拿来作为根据的东西，它也同样需要有根据；这样，就进于无限了”（第二个比方）。如果拿思维到的东西作为标准，情形也是一样。“如果拿思维到的东西作为感觉到的东西的判断者，”或者把自在的存在放在思维到的东西里，“那么，这个思维到的东西也同样需要有另一个东西作为根据，因为它本身并不是一个为大家一致同意的东西。”所以思维到的东西也同样必须有所根据。“可是作为根据的同样是思维到的东西，也是又需要有根据的；这样就也同样陷于无限，”这是按照第二个比方。——事实上，一个被称为命题的东西，——哲学就是被了解为具有一个最高的命题，具有一个简单地表达出来的真理、自在者：绝对就是这个，——是绝对需要凭借的（命题是直接的），也就是说，需要有一个根据。因为命题是一个确定的东西，它有另一个东西与它对立，——自在者或者是存在，或者是思维。但是作为它的根据的另一个命题又具有同样的性质。作为命题，它是两个环节的结合，而这两个环节是相异的；这两个不同的东西的结合必须有一个凭借。——这里就是因果关系。我们从结果上溯到原因，可是原因也并不是最初的东西，本身乃是一个结果；这样也就同样陷于无限了。但是如果陷入了无限的进程，也就得不到任何根据了，因为拿来当作原因的，本身只是结果。这样就只有一直下去，处在永无止境的状况中，而陷于无限，也就是说，得不到任何原因、任何根据。有一种错误的意见，把这一进程看成好象是一个真正的范畴似的；在康德和费希特那里，也有这种错误的意见；然而却并没有真正最后的东西，并没有自身同一的东西、最初的东西。理智把无限的推进说成某种了不起的东西，可是，理智说到一个原因，而又表明这只是一个结果，这却是矛盾的。这样只有陷于矛盾，不断地重复同样的东西，而不能解决问题，得到真正的在先者；因此把无限推进看成真实的东西，乃是一个错误的意见。

(3) 通过对立截断陷于无限的寻找根据的进程。可是更进一步，这种无限的进程（亦即得不到任何根据）应当是不够的，这一点怀疑派也见到了，——这种无限进程应当予以截断，所以便出现了下列的事情：“在思想中去找存在或感觉到的东西的根据，”——对思想与感觉的对立作如此了解，以致反过来“为了给思想找根据，就必须把感性事物或感觉到的东西拿出来；”为了给思想找根据（如果不愿意进到无限的话），余下来的就只有感性事物，没有别的东西。这样就每一个都有了根据，就不会进到无限了；作为根据的也就是以之为根据的东西，只是从一个到另一个。所以自在者乃是一面。“所以这就落入相互性的比方了。”可是这样也同样没有建立根据；每一个都是

凭借另一个，——没有一个是真正自在自为的，——只有对于另外的东西的自在者。这样，自在者就被扬弃了。

(4)“可是如果通过一个不加证明的公理”，把它当作一个自在的、“最初的东西，当作绝对的根据，从而避免了陷于无限，那么，这个论证就落入假设的比方，——落入第四个比方了，”这是上面已经提到过的。“如果可以承认这一个，那么就同样可以承认相反的那一个。”——这样，绝对的主张、绝对者就是我了，——这是唯心论；相反地，也正好有同样的权利主张绝对者是存在。前者在直接确认其自身时说，我对于我是绝对的；后者在确认其自身时也这样说，事物存在对于我是绝对确切的。唯心论并没有证明前者，扬弃后者，而是站在前者一边，从它的原则出发作出主张；然而一切都归结到：因为我是绝对的，所以非我不能是绝对的。反过来是：因为事物是绝对的，所以我不是绝对的。——“如果可以直接假定某物为不加证明的东西，那么，假定另一个东西来证明此物，就是不合理的，因为这是为此物而假定的；我们只要认定所提到的东西为自在的东西就是了。可是这样做不合理，不这样做也不合理。”人们在有限科学中也是这样办的。如果有权利象独断派那样假定某个东西，别人也就同样有权利假定某个东西。这样就出现了近代的主体的直接启示。每一个人所做的事，无非是肯定在自己意识中发现上帝存在；而每一个人也有权利说，在自己的意识中发现上帝不存在。在近代，人们以这种直接认识并没有走到古人那么远，——可以说并未超过古人。

(5)“此外一切感觉到的东西更与另外的东西发生一种关系，与感觉者发生关系；”它的概念正是对另一个东西存在。“思维到的东西也是一样；思维到的东西乃是思维的普遍对象，它也具有对另一个东西存在这一形式。”

总括起来说，确定的东西，不管它是存在的东西还是思维到的东西，(1)本质上乃是作为确定的东西，作为另一个东西的否定方面，也就是说，它是关系到另一个东西，对另一个东西存在，——关系；在这里面，真正说来已经穷尽了一切。(2)这种对另一个东西的关系，如果被认作确定物的普遍性，那么另一个东西就是此物的根据；可是这个根据与以之为根据的东西相对立，——它本身乃是一个确定物，首先在以之为根据的东西（存在物）中具有它的实在性，与普遍者相对立。而这个普遍者又被看成一个一般的普遍者，也是有条件的，也和前面的一样，——陷于无限。(3)一物作为确定的东西，有另外的东西对它存在，则它在这另外的东西中具有其实在性；如在意识中便有另外的东西对它存在。要一物存在，就必须有这另外的东西存在，——这个对象是对他物存在的；二者互为条件，互为凭借，但是没有一个是自在的。这个根据在存在物中有其实在性，这个存在物又在普遍者中有其实在性，——相互性；这乃是自身对立，互为根据。(4)凡是自在的东西，便不是以另一物为凭借的东西，它是直接的东西，它存在，是因为它存在，——因此它便是一个被预先假定了的东西。它是这样一种根据，可以从其中产生出别的东西来；人们每每存着一种虚妄的观念，以为认识好象具有这样一种性质，因而从一个原则中可以派生出其他的一切。可是，这个原则、最初的东西，作为原则来看，本身乃是一个确定的东西；派生出来的东西是与它不同的另一个东西，是与它对立的。人们以为，因为原则是普遍的，所以无所不包。

诚然。然而原则是普遍的这一点，同时却正是它的规定性；而这个派生的、特殊的東西却又是一个异于它的另一规定性。(5)如果把这一个确定的東西拿来作如此假定，那么也可以把别的确定的東西拿来作如此假定。

这些怀疑派的比方所指斥的，事实上就是一种独断论哲学（独断论从本性上说是必须辗转于这一切形式之中的），但不是就独断论哲学具有一种积极内容而言，而是就其断言某种确定物为绝对而言。独断论哲学的概念，在怀疑论者一般是指断言某物，将某物认定为自在者；——与唯心论相反，独断论哲学是断言一种存在为绝对。可是有一种误解或形式的了解，以为反过来一种哲学只要不是怀疑论，就是独断论。照怀疑派所说的，断言某物的独断论事实上只是这样一种学说，它把一个确定物，例如我或存在，思想或感性事物，断言为真实的東西。然而哲学、思辨哲学虽然有所断言，却并不象那样断言一个确定物，也不以一个命题的形式来说出它的真理，它并没有原则；换句话说，因为原则也可以得到一个命题的形式，所以属于命题本身的東西对于理念并不重要，内容的性质就在于扬弃这个存在，这个直接物本身（在学园派就是这样的）。独断论与唯心论是对立的，所以必须清除这许多误用、误解和空谈。批判论一般地不知道什么自在的、绝对的东西，认为一切对自在的存在本身的知识都是独断论，因为它是最厉害的独断论，因为它坚持自我、自我意识的统一与存在相反，乃是自在自为的，并且产生出自在物来，认为自我意识与存在二者是不能结合起来的。唯心论也认为这种学说是独断论，例如在柏拉图和斯宾诺莎那里，便是把自我意识和存在的统一说成绝对，而不把与存在对立的自我意识说成绝对。

怀疑派的比方反对这一切独断论哲学、这种批判论和唯心论，具有否定的力量，指出它们断言为自在的东西都不是自在的。因为这种自在的东西是确定的東西，抵抗不了否定性，抵抗不了对它的扬弃。怀疑论对否定方面有了这种意识，如此确定地想到了否定的形式，是值得尊敬的。怀疑派的举动，并不是象人们所说的那样，使人提出一种异议，指出把事物想成别样的可能性，作出随便反对这种断言的认识的任何一种攻击。这并不是经验的作法，而是包含着科学的规定。这些比方归结到概念，归结到规定性的本质，并且详尽无遗地反对确定的東西。怀疑论者要想在这些环节中维护他个人的想象中的伟大。这些比方证明了怀疑派在论证进展中的高级意识的出现，——这是一种高于通常逻辑、高于斯多葛派的逻辑和伊壁鸠鲁的准则的意识。这些比方乃是理智所陷入的必然对立。在这些比方中囊括了一切理智形而上学的缺陷。无穷推进和假设（直接的认识）在现在还是屡见不解地被人提出的。这些比方指斥独断论的哲学，这种哲学的方式就是在一个确定的命题中 140 提出一个原则作为规定性。这样的原则始终是有条件的，因此便具有毁灭其自身的辩证法于自身之中。这些比方乃是反对理智哲学的强有力的武器。怀疑论者用他们这些比方一方面反对通常意识，一方面以伟大的智慧反对哲学反思的原则。

这就是怀疑论的一般，就是怀疑派的意识；他们的作法具有极大的重要性，即指出一切被直接接受的東西中并无固定的東西，并无自在自为的東西。怀疑派拿出各个个别科学的一切特殊规定，指出它们都不是固定的東西。这种办法应用于不同科学的详细情况，我们在这里不讲。怀疑派对此表现出一种具有极高修养的辩证意识。这些否定的规定或对立的規定，我们如果要在

各种具体材料、各种思想去认识它们，就需要有一种明晰的抽象力量从这种确定的东西里面找出它的规定性来。在这种怀疑派的教养中有两个形式的环节。(1)乃是意识由自身向后退的力量[按即自己反省]，把存在的全体以及自身都包括进去，——意识的作法就是把自身当作对象。(2)我们说一个命题，是专注于命题的内容，这个内容是在我们的意识中以任何一种方式思想到的。由此，无教养的意识便养成习惯，不去认识存在于内容以外的东西，——包含着内容的形式。例如，一般在判断“这个东西是一个”时，注意的只是“一”和“东西”，而不注意在这里一事物、确定的事物是关联到“一”上面。但是这个关联乃是本质的东西，乃是确定的事物的形式；通过它，这所房屋，这个个别的东西，才与异于它的共相结合在一起。这个逻辑范畴，亦即那个本质的东西，就是怀疑论带进意识的东西，它就是依附在这上面：假定的东西，例如数、一等等算术的基础。它并不辩驳事物是这样或不是这样，而是掌握所说出的东西的本质，抓住所断言的东西的整个原则；——并不提出事物是这样或不是这样，而提出事物本身是不是某物。例如说到神是否具有某种性质时，他们便抓住最内在的东西，攻击这个表象的东西、这个作为根据的东西，而问：它是否有实在性？说到认识时，——我们只是不认识物自身，我是绝对的确实，是绝对真理，——则问：这个认识是否某物？——这样便深入到了本质。

塞克斯都化了许多抽象力量具体地抨击各种个别科学。例如他就使几何学的各个规定对立起来，并且不是外在的对立，而是内在的对立。在数学方面，塞克斯都所攻击的，是人们说有点、空间、线、面、一等等。他抨击各种科学的一切规定，在这些规定中揭示出它们自身的对方来。例如点和空间我们便是朴素地认定的。点是一个空间，而且是空间中的一个单纯物，它并没有度量；如果点没有度量，那它就不在空间之内。就一具有空间性而言，我们称它为一个点；可是如果这是有意义的话，一便应当是有空间性的，并且作为一个空间性的东西而具有度量，——可是这样它就不再是点了。点是空间的否定，就其为空间的极限而言，它是接触到空间；这个否定对空间也分有一份，本身是空间性的，——所以是一个本身虚无的东西，但是因此也是一个本身辩证的东西。

怀疑论也曾研讨过真正思辨的理念，并且指出了理念的重要性；指出有限事物中的矛盾，乃是思辨哲学方法的一个重要之点。怀疑论确是以这种方式发现它的反对有限事物的办法的。但是它的消极辩证法的这些环节反对真正独断论的理智意识是很有力的，反对思辨的东西则很无力。因为说到思辨理念本身，却并不是一个确定的事物，并没有命题中存在的那种片面性，并不是有限的；它本身具有绝对的否定方面，本身之中具有对立：它本身是圆的，包含着确定的事物和它的对立物在自身之内，自身中包含着这种同一性。就这个理念从外面看又是一个确定事物而言，它是暴露在否定的威力面前的；但是它的本性和实在性正在于立即推动自身，使它作为确定事物又与对立的确定事物统一，组成全体，这个全体的出发点与终止点又合而为一。这一点怀疑论无须再做了。在思辨的东西中本身已经包含了对方。这种同一是

---

塞克斯都·恩披里可：“皮罗学说要旨”，第三卷，第三章，第四节：“所以当我们不知道神的实质时，我们也就不能知道神的性质。”因此在前几卷里（第二卷，第四章以次）（真理）、的标准是为理智而定的。

异于理智的同一的。对象本身是具体的，是自身对立的。但是这个对立本身的消解也是同样出现的。所以思辨的东西不能表达为命题。

对于真正思辨的东西，怀疑论也敢于冒犯；但是作为理念的思辨它却不能加害，对真正的无限者它是没有资格攻击的；因为他所能做的，只不过是思辨的东西本身上面添加点东西。理性知道并且促使怀疑论所要做的事反对确定的事物。这些比方有力量指出确定的存在或思想是一个有限的东西，因而并不是自在自为的、真实的东西，——但是反对思辨的理念却没有效果，因为思辨理念具有辩证性以及有限事物的扬弃于自身之内。怀疑论在这里是一般地反对理性的东西，它把理性的东西当成一个确定的东西，总是把一个思想范畴或关系概念、一个有限的规定首先带进理性的东西里去，站在有限规定上面来反对理性的东西，可是有限规定却并不在无限者之中，——也就是说，怀疑论是误解理性的东西而加以这样的驳斥。换句话说，怀疑论是为了挑理性的东西的刺，就先给它撒上一把刺。在这一点上，近代的怀疑论特别值得注意，在理解的粗率和凭空捏造这一点上，古代的怀疑论还比不上近代的怀疑论。因此思辨的东西现在也被改成了粗糙的东西。人们可以不改字句，可是实质是改变了，因为人们把思辨的东西说成等于确定的东西。

显得最天真不过的是去寻找思辨哲学的原则是什么；好象这样就说思辨哲学的本质来了，对于思辨哲学便不会有所捏造，有所增添，有所改变了。（非思辨的科学的观念是：原则或者是不加证明的假设，或者需要加以证明，所以证明包含着根据。）证明为这个假设所需要；但是证明本身已经假定了别的东西，假定了证明的逻辑规则。但是这些逻辑规则本身乃是这样一些命题，这些命题又必须加以证明；这样就陷于无限了，——换句话说，陷于一个可以有另一命题与之对立的绝对假定。然而依下面这个方式，这些形式正是在这一点上不属于思辨的东西：这里有命题，并且有与命题分开的证明；——可是证明却仍然算是命题。概念就是这个自身运动，而不是象在一个命题中那样的要求静止；也不是象证明那样带来另一个根据，另一个中介的概念，另一个运动，而是自身具有运动的。

（这种怀疑论是属于哲学和世界的衰落时期的。塞克斯都 分别了三种哲学。对于柏拉图，他不知道如何着手。）

例如塞克斯都·恩披里可 就也达到了对于心智的思辨理念，即心智作为思维的自我思维认识其自身：思维是思维的思维，绝对的思维，“或者理性理解自身，”在自身中有自由。这是我们在亚里士多德那里见到过的。为了驳斥这些理念，塞克斯都·恩披里可是以下列方式论证的：“进行理解的理性或者是全体，或者只是一个部分。”（这种关系我们在这里不讲。属于思辨认识的是：除了“非此即彼”以外，还有“亦此亦彼”和“非此非彼”。）“如果作为理解者的理性是全体”（整个理性），“那么就没有任何东西留

---

塞克斯都·恩披里可：“皮罗学说要旨”，第一卷，第一章，第一——四节：任何一种研讨所产生的自然结果都是：研求者或者发现了研究的对象，或者否定研究对象可以发现，承认研究对象无法得知，或者继续研究下去。——相信自己发现了研究对象的那些人（第一种人）是独断论者，特别得到这个称号的是亚里士多德、伊壁鸠鲁、斯多葛派和某些别的人；克雷多马科、卡尔内亚德等学园派则认为研究对象无法得知；怀疑派则继续研究。……主要的哲学类型有三种。

“反数学家”，第七卷，第三一——三一二节。

下来给被理解者、”对象、内容了。“可是如果”主观的“进行理解的理性只是一个部分，这个部分”并不理解另一个部分（这样，别的东西便不被理解了），而是“理解自己，那么这个作为理解者的部分就又是全体（作为从另一方面了解的全体），——于是同样的论证又来了：“没有什么东西留下来给被理解者，”等等。“或者是，如果理解者是一个部分，因而被理解者是另一个部分；那么，理解者便不理解自己了，”思维便不思维自己，而思维另一部分了；这两部分是彼此不同的。——可是很明显，（1）在这个论证里表现的，无非是怀疑论在这里首先把全体与部分的关系（非常肤浅的范畴）按照通常的理智规定放进了思维的自身思维这个关系，这种全体与部分的关系是不存在于理念中的，虽然即使在有限事物中也是全体由一切部分构成，一切部分构成全体，因而全体与部分同一。但是理性对其自身的关系却不是全体与部分；这种关系是太低级了，完全不适合于把它带进思辨的理念。然后是（2）它把这种感觉中的关系直接当成了真实的东西，就象在通常的虚幻观念中一样（反思也在这一种关系中而无害于这种关系）说：一个全体；于是在它以外便没有任何东西剩下来。可是全体正是自己和自己对立的：作为全体，也就是部分，作为部分，也就是全体；部分合成全体。理性的自我理解，正如全体及其一切部分，——如果是从它的正确思辨意义了解的话。正如塞克斯都所说的：全体以外别无所有；——诚然：全体本身就是作为它的部分的繁多性。这假定了二者都是作为对方而坚持互相对立；在思辨的东西中二者是对方，但也同样不是对方，对方是观念性的。他们的这种论证的基础是：首先在理念中放进一个外来的规定，然后对它进行驳辩，然后加以污蔑。全体与部分 145 的关系是不属于理念的；怀疑论是为了片面地使理念孤立而在理念中放进一个规定，却不把理念的规定的另一环节放进去。当人们说：“客观性与主观性是不同的，所以无法表达二者的统一时”，情形也是一样的。人们说是谨守着字句，可是规定得如此片面，——另一方面则是：这种差异性并不是有效的东西，应当予以扬弃。

关于怀疑论的科学本质，说这么多已经够了；我们到这里已经结束了希腊哲学的第二部分。舒尔兹对怀疑论的这种地位完全无知。舒尔兹把他的怀疑论与古代的怀疑分开。真正的分别在于舒尔兹除了（1）独断论和（2）怀疑论之外不知道第三种哲学。

这第二个时期中自我意识的普遍立场，亦即通过思维获得自我意识的自由，是这些哲学所共有的。我们现在在怀疑论中看到了理性所获得的成就：一切客观的东西，不论是属于存在的还是属于共相的，都对自我意识消灭不见了。纯粹思维的自我意识的深渊吞噬了一切，把思维的基地完全扫干净了，——自我意识不仅理解到思维以及思维之外的一个充实的宇宙，而且积极地说，得到了一个结论：自我意识本身乃是本质。外在的客观性并不是作为客观的存在，也不是作为普遍的思想，而是作为个别的意识，而个别的意识便被认作普遍的。如果个别意识对于我们说是对象，则对象对于个别意识说就不是它的对象；反之，个别意识却因而获得了对象的形式。怀疑论不作结论，也不把它的否定表达成积极的东西。然而积极的东西不是别的，只不过是单纯的东西；如果说怀疑论进而取消一切普遍的东西，那么它的不动心的状况事实上本身就是这个普遍的、单纯的、自身同一的东西，——然而是一种普遍性或存在，是个别意识的普遍性。怀疑派的自我意识乃是这种分裂了的意

识，这种意识一方面说就是运动、就是意识内容的混乱；正是在这种取消一切的运动中，意识对完全偶然地出现在它面前的 146 东西，对向它呈现的东西，都一律漠然视之。至于法则，它并不把它当作真的；法则被看成一种完全属于经验的东西。从另一方面说，怀疑派的单纯思维乃是自身同一化的不动心；不过这种思维的实在性是完全偶然的、混乱的，——它的自身统一是完全空洞的东西，实际上可以塞进各种内容——任便那一种内容。这种思维事实上乃是完全扬弃自己的矛盾，——乃是单纯性和纯粹的混乱。

精神所达到的，是向自己的内心深入，是把自身理解为思维者、最后的东西，理解为无限者。这就是精神本身的无限性的意识。这些怀疑派的哲学兴盛于罗马世界，在罗马，精神是从这个外在的、僵死的世界，从罗马原则的抽象（共和政体和帝王专制）逃回到自身，——从一个不能给它任何解脱的现实中逃回到心灵。这是世界本身的十足的不幸和分裂。精神只能在自身中找到安慰。精神自身的这种寂寞无聊同时也表现在哲学里面。思维是作为凝固的东西抽象地守着自身，对外界是被动的；但是它也在自身之内运动，注视着一切区别。快乐只是在内心中追求；这是一种有教养的思维的立场。个人只是照顾自身，在自身中寻求满足。世界的全部目的就在于此；善只是作为个人的事情在各种个别情况之下被提出来。在外在的现实界中没有找出理性的世界来。在罗马皇帝中间我们看到有一些著名的人物，尤其是斯多葛派，例如安托宁等人；但是他们把思维看作自己个人的满足，——他们并没有想到通过制度、法律、宪章而提供出现实界的合理性。

自我意识所达到的次一个阶段，就是自我意识对自己所变成的东西保持着一种意识，换句话说，就是把自己的本质当作对象。自我意识本身是单纯的本质；对于自我意识，除了作为自我意识的那种本质性以外，再没有别的本质性。在怀疑论中，这种本质性还不是自我意识的对象，自我意识的对象只是混乱。作为意识的东西，是对自我意识而存在；在这个对立中，对怀疑派的自我意识而存在的，只是在消失中的内容，这个消失中的内容并没有在自我意识的单纯不变中加以掌握。但是意识的真理却在于意识整个沉没到自我意识中，在于自我意识自身转化为对象，因此本质虽然具有一种存在的共相的形式或思维中的共相的形式，但是在这种看法里面，对于意识说，它的自我意识本质上并不是一个外来的东西，象在怀疑论中那样。同时（1）自我意识并不是直接地仅只存在的单纯的东西，并不是完全另外的东西，就象人们说灵魂是单纯的那样，我们以为灵魂是存在的、直接的单纯的东西；可是灵魂却是单纯的否定的东西，它由运动、由对方折回到自身，——它乃是共相。（2）“我保持在我自身内”这种威力，以及这个共相，本身也同样具有存在的意义，具有客观的本质，——一种自身不变性，并不是消失的，象在怀疑论者那里那样；相反地，理性知道只有在共相中获得自己，发现自己。精神保持在自身内，这是一种内在性，这种内在性在本身内部建立了一个理想世界，奠定了心智世界的基础和基地，一个天国，——从这里下降到现实界，与现实取得统一；这就是亚历山大里亚派哲学的立场。第三篇

### 第三期：新柏拉图学派

怀疑论是各种确定原则的取消。在斯多葛派和伊壁鸠鲁派那里，我们看

到，确定的原则是在它们的普遍性中被理解的；唯一的对立是一切对立的来源、根源。怀疑论是这些被提高为绝对的对立的取消；所以它是统一，在这个统一中，对立都是作为观念性的规定。现在，理念应当作为本身具体的东西进入意识了。

现在，这个第三者，作为第三者，乃是全部过去的东西的结果。这个第三者是具体的东西，从这个第三者起，开始了一个完全不同的时代。一个完全不同的基地出现了：摈弃标准，摈弃主观认识，一般地摈弃有限的原则；因为标准的兴趣是在有限的原则上面。这个第三者，是与基督教、与世界上所发生的这个革命有密切联系的哲学形式。我们所达到的最后阶段，是自我意识回到自身，是这种没有客观性的无限主观性，是怀疑论这种纯粹否定的态度，否定一切外界的存在、知识，否定一切确定的、有效的、固定的、真实的东西。种这回到主观意识，是一种满足于自身，然而是一种通过放弃一切确定的东西、通过逃进纯粹无限的抽象本身而得到的满足。这种放弃一切客观事物，乃是最后的立场；这是绝对缺乏一切内容，完全抽空一切内容，内容应当是一种固定的、真实的东西。现在搞清楚了，斯多葛派和伊壁鸠鲁派的系统有着同样的结果和目标；但是在怀疑论里完成了这种对一切确定事物的摈弃，因而建立了返回内心和内在化的过程。

哲学达到了这样一个立场，即自我意识在自己的思维中意识到自己是绝对；但是哲学后来又否定了自我意识的主观的、有限的地位，否定了它与一个（无意义的）外部对象的分别，在自身中理解区别，把真理化为一个可知的世界。这样得来的意识，亦即表现在世界精神中的意识，现在构成了哲学的对象。这主要是由于运用和根据柏拉图以及亚里士多德和毕泰戈拉的概念和说法。

来到人间的这个理念，一下就改变了世界的整个面貌，摧毁了过去的一切，给世界造成了一个新生。这个理念就是：绝对的本质对于自我意识并不是生疏的东西，一件东西里面如果没有直接的自我意识，它对于自我意识就不是本质，——我们把这个原则看成世界精神的普遍原则，看成全人类的普遍的信仰和认识。这种认识的诸多形态和形式，并不属于哲学史的范围，而是属于意识和文化的历史的范围。这个原则乃是法律的一般原则：个别的人是由于他的存在而成为大家所承认的实体，成为自在自为的普遍的。

至于外在的、政治上的事物，那是罗马世界里的哲学形式。罗马世界的特点是抽象的普遍性，这种普遍性作为权力，就是那种冷冰冰的统治，在这种统治之下，一切特殊的个性，一切个别的民族精神都消灭了，所有的美都摧毁了。我们看到毫无生气；罗马文化本身就是毫无生气的，一点也没有意识到生动活泼的内在性。诗的艺术不是固有的，——是借来的；哲学也是这样。哲学是理智的哲学，西塞罗的哲学就是如此；他和少数的哲学家一样，对本国的状况的本性是完全莫名其妙。罗马的权力是地道的怀疑论。世界在存在方面分为两个方面，一方面是原子，是私人，另一方面是把它们束在一起的外在纽带；这个仅仅是外在的纽带就是权威，就是暴力，并且寄托在一个人的专制上，寄托在皇帝身上。这是完全专制的时代，人民生活、一切外在生活衰退的时代；这是回到私人生活、私人目的、私人利益里去。所以这是建立私人权利、建立个人所有权的时代。抽象普遍性的这种与原子论的个体化直接结合的特点，我们看见也在思维的领域里完成了；两者是完完全全互相适应的。

就是从这里起，精神向前进了一步，在自己身上造成了一种破裂，又摆脱了它的主观性而进到客观的东西，但是同时也进到一种理智的客观性，进到一种存在于精神和真理里面的客观性，这种客观性不在个别对象的外在形式中，不在义务和个别道德的形式中，而是绝对的客观性，这种客观性据说是从精神和真正的真理里面生出来的。换句话说，一方面，这是回到上帝，另一方面，这是上帝对于人的关系、显现和显示，上帝是自在自为地存在于他的真理之中，他是为精神而存在。客观的东西、精神的恢复，仅仅对自己作主观理解的思维的客观性的客观化，乃是一个转变。

在罗马世界里，变得愈来愈迫切需要从恶劣的现实回到精神，在精神里寻找现实中不再存在的东西。在希腊世界里，特别是那种精神活力的愉快已经消失了，对于这种破裂的痛苦已经产生了，回到了自身。所以，这几派哲学不但是理性发展的环节，而且是整个人类发展的环节；它们是世界的整个状况通过思维而表达的形式。无神的、不义的、不道德的世界逼迫精神回到自身。各种神秘教派都传入了罗马；但是精神的真正解放表现在基督教里面；在基督教里，精神回到了自身，回到了自己的本质。

但是在另外一些形式中，这里又部分地出现了对于自然的轻视，认为自然不再是自为的，它的力量是为人服务的，人可以象一个巫师一样，使自然服从自己，为自己的愿望服务。（以前神谕是凭借树木和禽兽发出的，那时候，认识永恒事物的神圣认识与对于偶然事物的认识是没有分开的）到这时是信仰奇迹的时代，不是上帝行奇迹，而是蔑视自然的人在自然中造出一种与自然冲突的东西。不相信当前的自然，也就不相信过去的事（历史），不相信过去的事是发生过的。罗马人、希腊人、印度人的全部历史，他们的神话和实际的历史，甚至于个别的语词和字母，都包含着另外一种意义；它们是一种内部破碎的东西，它们有一种内在的意义，这就是它们的本质，它们有一个空洞的字母，这就是它们的实际。处在实际中间的人们在这里完全忘记了看和听，总之忘记了对于当前的现实的感觉。感性的真理对于他们已经不再有意义，他们不断地向一个人说谎；因为他们无力理解一件实在的东西，因为对于他们的精神说来，一切意义都已失去。另外一些人则放弃世界，因为他们再不能在世界中发现任何东西，而只是在自身中发现实在的东西。既然所有的神灵都聚集在一座万神庙里，所有的宗教也就汇合成为一个宗教，所有的表象方式也就凝聚成为一种表象方式。这种表象方式就是：自我意识——一个实际的人——是绝对的本质。什么是绝对的本质，人现在已经得到了启发：这就是一个人，却不是一般的人或自我意识。

因此，这个原则的唯一的形形式，就是自我意识自身的无限性。这就是一般的形形式。精神只有作为自己决定自己的思维，才有意义。这就是思维的纯粹同一性，思维认识自己，与自己相区别，并且根据这种区别的方面决定自己，但是在这种区别中仍然保持着一望而知的统一性。这就是具体。现在已经在自我意识的方式下认识了绝对，因此已经在各种方式下发展了各种规定，这是一种实际的自我意识。这不属于这里讨论的范围。这是宗教的范围，宗教是在这一个人身上认识神圣的东西。

这就是说：自我意识是绝对本质，或者绝对本质是自我意识，这种认识，现在就是世界精神。世界精神是这种认识，但是并不认识这种认识；它只是直观这种认识，换句话说，它只是直接地认识这种认识，而不是在思想中认识这种认识。它直接认识这种认识，也就是说，这个本质对于它来说是完全

绝对自我意识，不过就直接的存在说，却是一个个别的人。这个生活在一定时间和一定地点的个别的人，对于世界精神来说，就是这个绝对精神，但却不是自我意识的概念；换句话说，自我意识还没有被认识。绝对本质是作为被思维到的直接性，作为思想的直接性，直接地存在于自我意识之中，或者是作为内心的直观，——这一种直观，就象我们在心中见到图相时那样。

另外一种形式是以抽象的方式、在思想中把握具体的东西。因为思想是抽象的，对于它说来，还缺乏那种属于具体事物的自我观点。精神既然在各方面都是完备的，就应当也有自然的方面；在这种形式的哲学里，还缺乏这个方面。自然的方面，乃是精神在它的自我意识中所作出的一个进步；这个进步是并不仅仅局限于哲学发展的范围内的。它也是世界史在神秘中、在内心的变迁；在哲学中，也同样地必然有这种进步随之而来。

这个自然的方面，正如绝对本质在思维中、在概念中被宣布为精神那样，却也部分地在自我意识中作为绝对本质直接存在着，于是进入了哲学。但是，那种把本质看成精神的认识，就其没有被认识、没有被理解而言，真正说来，并不属于哲学，而是属于宗教，因为它在宗教里是直接直观到的。在基督教里面，绝对本质就是象这样被表象的，但是却没有被理解；实际上，哲学所做的事情不是别的，就是理解基督教的这个理念。

绝对精神是这样的东西：它是永恒的自身同一的实体，它化为另外一个东西，并且把这东西看成它自己：不变的东西之所以是不变的东西，就在于它经常从它自己的另外的存在回到它自身；——这就是意识的一种怀疑论的运动，不过意思是这样的：在消逝中的客观因素同时也是不变的，或者说在它的不变中具有自我意识的意义。在基督教里面，对这个精神实体首先是这样表象的：永恒的实体化为另外一个东西，创造出世界；世界被看成纯粹是一个另外的东西。然后再加上这个环节：这个另外的东西本身并不是永恒实体的一个另外的东西，而是永恒实体显现在自己身上。第三步就是另外的东西与永恒实体的同一，就是精神，就是另外的东西返回到原来的东西，而且这个另外的东西并不是永恒实体显现时的那个意义之下的，而是作为共相的另外的东西。世界在这个显现出来的绝对本质上认识它自身；于是它回到了本质，精神乃是普遍的精神。

这个精神的理念，我们已经说过，对于基督徒首先显现在上帝这个单纯的表象形式之中；而这个上帝也是犹太人的简单的实体，他在自我意识以外（他思维，但是并不是思维），在现实的彼岸，是感觉直观到的世界的另外的存在，是世界与本质的统一的环节。与此相对立的，也同样有一个个别的人和神，以及这种统一的普遍性，从一方面说，这是作为一个信仰团体，只是在表象中把握这个统一，但是却在对未来的希望中把握这种统一的现实性、实在性。

纯粹思想中的理念认为，上帝并不做这种事情，并不是一个人，上帝是这样一种运动，它使这一切并不作为上帝的一个决心和决定而出现，好象上帝想到就做似的，这种运动是作为上帝的本质，是作为上帝本身的永恒的必然性，也就是说，这是上帝的必然因素，它并不落入事件的条件中，并不外在地做这种事情，而是这个显现其自身的环节，——我们发现在犹太哲学家或某一些柏拉图派的犹太人中间，就是这样讲的。

观念产生的地方，是东方和西方搏斗的地方。思想就是东方的自由的普遍性加上欧洲的确定性。在斯多葛派那里也有思维的普遍性；但是它与感觉、

与外在的有限存在相对立。东方的普遍性则是完全自由的；西方的思维是被当作特殊的东西的普遍性原则。这两个原则交叉的地方，就是产生这种观点的地方。特别在亚历山大里亚，酿成了这种形态的哲学，但是同时也要回顾一下早一个时期的东西。在毕泰戈拉派哲学里，我们已经看见过区别，看见过三元。在柏拉图那里，我们看到了精神的单纯的理念：单纯的不可分的实体，‘一’的本性；可分的实体，另外的存在；以及由两者混合起来的第三者，返回到统一。这就是具体的东西，但是只不过在简单的状态中，不是在概括的方式下，亦即另外的存在一般就是自然和意识的全部实在性，并且所返回的统一本身就是自我意识，——不仅是一个思想，而且是活生生的上帝。在亚里士多德那里，作为自己思维自己的思维的，是具体的东西。这种具体的东西的思想的发展，是紧接着早一个时期的思想发展的，在那时的思想里，已经潜伏了今天成为主要思想的东西的看不见的萌芽。这种哲学称为新毕泰戈拉派哲学或新柏拉图派哲学，但是我们也可以称它为新亚里士多德派哲学；他们也和研究柏拉图一样研究亚里士多德，并且作出很高的评价。

在斯多葛派那里，我们特别看到了自我意识的这种返回自身，精神通过思维、并且通过思维的纯粹性而成为自由的、独立的、无所依赖的。同时我们也在那里看到一种客观性：在斯多葛派那里，、是贯穿整个世界的东西，是整个世界的**基础、实质**；我们也在早一个时期的哲学中看见，是世界的本质。——但是这种观点与现在的观点之间的分别，应当予以仔细把握。我们在亚里士多德那里看见，他掌握了、理解了有生命的事物和精神性事物的整个系列，并且承认概念是这些事物的真理。在斯多葛派那里，这种统一、这种系统已经向最确定的东西推进，而亚里士多德则是比较追随个别的**东西**。在斯多葛主义中，思想的这种统一性主要成了基础。我们必须抓住这个基础，亦即**逻各斯**，他曾经为自己下定义，认为它只是实体；也就是说，斯多葛派的、表现了一种泛神论。但是必须把这种泛神论与哲学、与思想、与精神的意识分开来。这是人们所想到的第二步，如果人们把共相规定为真理的话，以后就会把真理看成泛神论。这是精神上升的开始，一切都生活在世界上，这是一种生命和一个理念；但是这种实质的形式在斯多葛主义中已经有了这种统一性，亦即泛神论的形式。如果自我意识离开它自己，离开它的有限性，离开它的自我思维，进到确定的东西，进到特殊事物、义务、关系，或者思维这种普遍实体、这个的思想离开了这个普遍实体，进到了特殊的**东西**，进到天、星辰、人等等，那么，它就从普遍的东西直接下降到特殊的**东西**，或者直接下降到有限的东西了；因为这些东西都是有限的形相。但是，具体的东西却是共相，这种共相特殊化了，然而在这种殊相中，在这种有限化的状态中，却仍然保持其无限。在泛神论中则相反，有一种有限化了、因而下降了的普遍基础、普遍实体。这是一种流溢的方式：普遍的东西由于特殊化了，上帝由于创造了世界，于是就通过特殊的**东西**而恶化了，给自己立下一重界限，有限化了；并且这种有限化是不返回到自身的。这种情形也出现在希腊人和罗马人的神话中；这是一个上帝，一个具体的上帝，而不是一个单纯的抽象物，——上帝的一种形相化。但是这种规定只是上帝的一种有限化，上帝只是向美的上帝、向艺术品前进；然而美本身仍然是有限的形相，它并没有被搞得与自由的理念相合。规定、特殊化、客观性的实在性，现在应当属于这样的一类，亦即适合于自在自为地存在的共相；这种适合并没有神的形态，也没有称为义务的形态，以及自然的形态。

因此现在需要的是：返回到自身的精神，认识客观化，回到它的对象，精神与它放弃了的世界取得和解，——它的对象就是与精神有别、然而与它相适合的世界。这种具体的立场既是世界的立场，也是哲学的立场，它变成了精神出现的立场；因为精神要站在这个立场上，就要不仅是纯粹的思维，而且是使自己对象化的思维，要保持自己于对象之中，与对象相适合。在较早的时期中，思想的客观化只是一种进入规定性，进入有限性，而不是进入一个本身与自在自为的存在相适合的世界。这是一个普通的立场，它从丧失世界中产生出一个世界，这个世界同时既有外在性，也保持其为内在世界，因而是一个调和的世界；因此这一个精神性的世界、这个世界在这里开始了。

我们看到，在这个时期里，出现了柏拉图的哲学，但是被认为与亚里士多德的哲学是一回事。这种新毕泰戈拉派的——也是新柏拉图派或亚历山大里亚派的——哲学的基本观念是：自己思维自己的思维，以自己为对象的。因此首先是思维，其次思维有一个所思：第三这两者是同一的，思维在自己的对象把握了自己。一共有三个，一个和另一个以及两者的统一。这个具体的理念又出来了，在基督教的发展中，它是以三位一体为人所知，思维在基督教里也是兴起的；这个理念乃是自在自为的本质。

这个理念的发展，从柏拉图和亚里士多德开始，并不是直接进行的，而是绕过独断主义。在较早的思想家们那里，理念诚然是直接作为最高的东西出现，但是此外还出现了别的内容，出现了精神和自然的思想财富，并且也得到了这样的理解。但是，为了使理念表现为囊括一切、包容一切的真理，需要把这个有限的东西、把各种规定的进一步内容放在它的有限的方式下，放在一种普通的对立中来理解。亚里士多德对自然界是这样理解的，在柏拉图那里，发展中、概念中的东西，是以一种松弛的杂乱的方式来表象的。这个内容首先应当以单纯的形式来加以概括，但是却以一种有限的形式概括了。这是独断主义的职能，独断主义后来被怀疑主义取消了。取消一切特殊的和有限的东西，乃是怀疑主义的本质，这个，柏拉图和亚里士多德是没有提出来的，因此理念也没有被他们看成包容一切的东西。现在对立是取消了，精神达到了它的否定性的静止状态。相反地，肯定性的东西却是精神本身的静止；精神现在正从各种特殊事物向这种自由前进。这就是认识到，精神通过取消一切有限性而取得调解以后，它本身是什么东西。精神本身的这种永恒的静止，现在构成了精神的对象；它认识到这一点，并且努力用思想来加以进一步确定和发展。这里面也包含着演进和自由发展的原则；精神以外的别的一切，都只是有限的、自己取消自己的东西。当精神向特殊事物前进时，这个特殊的東西是被规定为绝对包含在这种理想性之中，精神认识到这个東西是有条件的，并且也这样看待它。这就是怀疑主义哲学的积极性的结果。

很明显，在这个立场上，是会以完全不同的方式说话的。现在对象是上帝，是自在自为的精神，是绝对的纯粹精神自身，是精神的活动本身。但是上帝现在已经不再被认作抽象的东西，而是被认作本身具体的东西；而这个具体的东西正是精神。上帝本身是生动的、活动的，是这一个和另一个以及不同的规定的统一；因为抽象的东西只是简单的东西，生动的东西则在自身之内有区别，而又在自身中谐合一致。

此外，下列的几点特别要求精神加以注意：首先，是这个变成主观的意识把作为真理的绝对当作对象，把这个自在自为的东西放到自身以外；或者是它达到了对上帝的信仰（这个自在自为的、完全普遍的、同时又客观的东

西，就是上帝），上帝现在显现了，表现为现象了，也就是说，他为意识而存在了。这样一来，就出现了人与他的这个对象、与绝对真理的关系了。这个从现在起具有绝对意义的新立场，并不是对于外在事物、义务、理念的关系；这些东西都是一种规定的东西、一种有限制的东西，并不是包罗万象的规定，象上面所说的那种东西那样。在这种关系里面，扬弃了主体的那种单纯的转向自身，也扬弃了哲人所说的这种话；两者都是根据其片面性而扬弃的。伊壁鸠鲁派、斯多葛派和怀疑派的目的，都是同样的自由、幸福、坚定不摇。这个目的，主体也是要达到的，不过要通过上帝，通过对自在自为的真理的注意，不是通过逃避客观的东西，而主要是通过转向客观的东西；因此主体获得自由、幸福，是通过客观的东西。这就是敬畏上帝的立场，就是人转向上帝的立场：所以人的目的只有通过这个转向才能达到，——只有在自由牢、地固地站在对面对象上，主体才能获得自己的自由。

这里面还包含着一些对立，调解这些对立是很要紧的。如果采取了那种片面的立场，上帝就处在彼岸，人就自由地处于此岸，把自己与客观的东西对立起来理解成无限的；——人的这种自由，这种纯粹的内在性，本身是绝对的，不过只有形式的绝对性。人本身的自由，因为人被看成仅仅思维的自我意识，因而被说成是纯粹的对于自身的关系，以及对于绝对的这种关系，不过只是形式的，不是具体的。这种对立现在出来了，并且一定要求精神加以注意。由于人的意志被规定为消极地对待客观的东西，于是产生出坏事、罪恶，与绝对肯定的东西对立。

其次的一个要紧的环节，是现在一般地必须拿来理解上帝的那个规定、那种形式。上帝现在主要地必须规定为自在自为的东西，不过要规定为具体的；这是属于精神的概念的东西。不可避免的，是要把上帝放在对于世界、对于人的关系中来思考，因为上帝是一个活生生的上帝；这种对于世界的关系，也是一种对另一个东西的关系，因此也被当作分别、规定。对世界的关系首先表现为对另外一个在上帝以外的东西的关系；但是因为这种关系是上帝的关系，是上帝的活动，所以在自身中具有关系，乃是上帝本身的一个环节。上帝与世界的联系，是上帝自身中的规定；也就是说，‘一’的另外的存在，二元，否定性的东西，一般的规定，主要地是应该想成在上帝里面的环节，——换句话说，上帝是在自身中具体的，是在自身中显示的，因而在自身中树立各种不同的规定。就是在自身中的区别这一点上，自在自为的东西与人、与世间的东西联系起来。我们说，上帝创造了人，创造了世界；这是一种在自身中的规定，这个规定首先就是一种在自身中对于自身的规定，这个规定就是有限事物开始的一点。在自身中作区别这一点，就是使自己与有限的、世间的东西调和的一点；有限事物就是在这点上开始于自在自为的存在之中。有限事物的根源，就在于上帝在自身上作分别，——就在于上帝的具体本性。

象这样，各种规定、各种特殊化，从一方面说，就是上帝在自身之中的规定、理念，就是上帝在自身之中的产物：因此，以后表现为有限的东西，也还是在上帝自身之中，世界在上帝自身中，是神圣的世界；在这个世界上，上帝开始区别其自身，也是在这个世界上，与有限的、暂时的世界相联系。由于上帝被表象为具体的，我们就直接在上帝自身之中得到一个神圣的世界。罗马世界的幸福，就在于这种抽象上，——就在于人不在过去的东西里面取得他的满足：但是那种满足是产生在那种泛神论中的，即认为自然事物、

空气、火、水等等以及国家、政治生活是这样一种东西，人在其中满足自己，得到自己的真理，自己的最高的东西；——现在刚好相反，在世界对于它的现状的悲痛中，产生了怀疑，产生了对这些形相、对自然的有限世界、对构成道德世界的国家生活的不相信。对于外在的和道德的本性的这种形态的现实，人变得不忠实了。人们曾经说，人的生活与自然处在统一之中，人见到自然同时就见到上帝，因为人在这种状况中得到满足；现在这种状况不存在了。自然方面和政治方面的这些种形态的真理和神圣的东西，已经与真理分开了；暂时的世界对于人已经显得是否定性的东西、不真实的东西了。人把它与真理、与上帝分开，因而在精神中认识上帝；人认识到自然事物和国家并不是上帝的存在方式，而是存在于上帝本身之中的方式，是一个可知的世界。人与世界的统一打破了，因而以更高的方式重建起世界，把在上帝之中的世界了解为可知的世界。上帝的自身规定在这里构成了兴趣的中心。

人与上帝的关系，现在被规定为拯救和崇拜的关系，但是也特别规定为哲学，很明显地意识到，目的在于归附这个可知的世界，在于个人能够使自己适合这个可知的世界。

人思维自己对上帝的关系的方式，特别为人思维上帝的方式所决定。现在虽然有人说，不需要认识上帝，也还能认识这种关系，这话却是不对的。因为上帝是第一性的，所以他决定着关系；因此为了认识关系的真相，必须认识上帝。

因此思维一直前进到否定自然事物；现在寻求真理不应当以一种存在的方式，而应当再从内心中出发，进到一种客观的东西，一种真实的东西，这种东西并不象在神话中那样，以自然的方式得到规定，或者看成义务，而是从自身中、从自己的本性中得到规定的东西。这些就是现在这个立场的主要环节；新柏拉图派的思想就属于这个立场。但是在开始讲以前，还要谈一谈犹太人费洛，并且说一说教会史中出现的几个环节。

## 甲、费洛

费洛是亚历山大里亚的一位犹太学者，生活在基督降生前几个初期罗马皇帝在位的时候；就是说，他生得比基督早二十年，但是死得比基督要晚些。在他那里，我们第一次看到一般的意识转化为哲学意识。加里古拉在位的时候，犹太人受过阿比恩极其残酷的虐待，曾经派遣费洛作了多年犹太驻罗马的使节，以便使罗马人对犹太人采取比较好一点的看法。传说他在克劳第皇帝在位的时候也到过罗马，并且在那里认识了使徒彼得。他写了整整一系列的著作，现在还有许多篇存在，例如：“论世界的创造”（*Demundi opificio*），“论赏罚”（*De praemiis et poenis*），“论牺牲献祭”（*De viotimas offerentibus*），“譬喻法则”（*Lex allegoriarum*），“论梦”（*De somniis*），“上帝是永恒的”（*Quod Deus sit im-mutabilis*）。这些著作一六九一年（以对开本）在弗朗克福出版；以后裴斐尔又在爱尔朗根出版过。费洛以学问渊博出名，对各派希腊哲学非常熟悉。

他特别擅长柏拉图派的哲学，此外他更以引证犹太圣书并加以思辨的说明出名。他把犹太族的历史当作基础，加以注解。但是历史上的传说和叙述，在他眼睛里都失去了直接的现实意义，他甚至从字句里找出一种神秘的、寓言式的意义加到历史上去，在摩西身上他找到了柏拉图；——他的这些努力，与亚历山大里亚派在希腊神话中认识哲学原理的那种努力是相同的。因此他的一些著作只是一些寓言式的神秘解释，例如关于创世史的解释。但是他的思想中包含着精神的本性，这种精神的本性虽然并没有得到思维的把握，却已经表现出来了；——这种表现是混杂的同时也是极其不纯粹的，以多种多样的方式与各种想象的形式搅混在一起。由于有了哲学的精神，犹太人不得不在他们的圣书里去找更深刻的意义，正如异教徒在荷马史诗和民间宗教里寻找深意一样，并且把他们的宗教作品说成一个完满的神圣智慧的系统。这是时代的特点；观念里的理智成分再也支持不下去了。

主要的一点是：一方面，关于现实观念仍然与这些形式相结合，而另一方面，这些形式仅仅直接表现的东西是再也不够的了；这样就产生了更深刻地去理解这些形式的努力。我们是把犹太教、异教这种外在的历史看成权威，看成真理的出发点；但是我们也理解到一种思想，知道真理不能是外加的。所以，我们或者是把深刻的思想解释到历史事件里面去，象一般人所说的那样，或者是从历史里面解释出深刻的思想；而后面一种是更加真实的看法。我们不能说，圣书（它的作者是圣灵）里面是没有精神的。问题只在于这种精神性是比较深刻的呢，还是比较肤浅的；一个人写了这书，他并没这些思想，但是在内在的关系中已经自然地包含了这些思想了。一般说来，包含在里面的东西与表现出来的东西之间，是有很大的区别的。在整个历史、艺术、哲学等等之中，主要的却是包含在内的也表现在外；精神的全部工作，仅仅在于把包含在内的东西带到意识中来。只要认识这一点，就意识到了内在的东西；所以这种带进意识的作用是非常重要的。另一方面，虽然没有从

---

布鲁克尔：“批评的哲学史”，第二册，第七九七页及注释。

费洛：“出使罗马记”，第九九二页（弗朗克福一六九一年版）；约瑟夫：“犹太古经”，第一八卷，第一章，第六四九页；布鲁克尔，前引书，第七九九页及注释；欧瑟比：“教会史”，第二卷，第一八章；参看法布里丘：“希腊文库”，第三册，第一五五页（汉堡一七八八年版）。

一种形式、宗教里面把包含在内的东西带到意识面前，我们却不能说，这个内在的东西不在其中，不在人的精神里面；它不在意识中，也不在表象中，但是在精神之中。从一方面说，把思想带进一定的意识，是一种灌输，但是从另一方面说，从实质上来说，这并不是灌输。费洛所采取的方式，主要的是具有这个方面。平凡的东西消失了，所以在以后几个时期的著作家那里，奇迹是家常便饭；外在的东西不是按照它的必然性来理解的，外在的联系不再为人需要了。

费洛的基本看法（我们必须注意的只是这几点）大致如下：

1. 主要之点是认识上帝。首先：上帝只有通过灵魂的眼睛才能直观到，只有通过才行。他把这个称为禅悦、出神、与上帝契合为一；这是我们现在常常见到的。要达到这种境界，灵魂必须摆脱肉体的羁绊，抛弃感性的存在，上升到纯粹的思想对象，在那里接近上帝，直观上帝。我们可以把这种情形称为心灵的直观。而另一方面却是：上帝并不能为灵魂的眼睛所认识；它只能知道上帝存在，并不能知道上帝是什么。上帝的本质是无上光明；——这完全是东方的味道。光明自然是单纯的东西；相反地，认识的意思则是把一定的东西认作自身具体的东西。因此只要坚持单纯这个规定，这种无上光明就怎样也不会让人知道。费洛既然说，“这个太一就是上帝本身”，我们也就无法知道上帝是什么。在基督教里，相反地，单纯只是一个环节，整体是上帝圣灵。

其次：“上帝的肖象和映相就是逻各斯，就是思维的理性，就是支配和统治世界的初生圣子。”这真是一个矛盾；因为映相只能表现实物，所以如果映相是具体的，就必须把原来的东西也了解为具体的。“这个逻各斯是一切理念的总体。”相反地，作为太一的、本然的上帝只是（有），只是纯粹的存在（根据柏拉图）。无上光明不能被认识，只有圣子才能被认识。费洛把上帝这个名称仅仅限制在实体、纯粹的存在上面。上帝本身不是别的，就是这个存在；因此灵魂并不能认识上帝是什么，而只能知道上帝是存在的，亦即只能认识上帝是存在。换句话说，作为这个存在的上帝只是抽象的东西；存在是上帝的理念。上帝也者，只是作为精神，也就是说，正因为逻各斯、上帝的圣子被认作上帝的真正本质，所以不把上帝的名称加在那个存在上，而只把它加在这些环节的统一上；这个统一包含着上帝的本质。在基督教里，这个名称并不仅限于存在，上帝乃是精神；圣子本身是对上帝的规定。说作为存在的上帝不能被认识，是完全正确的；因为存在是空洞的抽象物。认识是对具体规定的认知；被认识的东西应当是自身具体的。所能认识的，是‘纯粹的存在仅仅是一个空洞的抽象物’这一点，——所以是虚幻的东西，并不是真正的上帝。因此，对于存在，这是认识的另一个环节。存在也是抽象的，

---

“论语言的混乱”，第三五八页；“论特殊的法律”，第二册，第八六——八七页。

“论世界的创造”，第一五页；“论亚伯拉罕的移居”，第三九三页；“谁是神圣事物的继承者”，第五一八页。

“论亚伯拉罕的移居”，第四一七——四一八页。

“上帝是永恒的”，第三一——三二页；“论君主国”，第一册，第八一六页；“论名称的变化”，第一四五页；“论小天使”，第一二四页；“论梦”，第五七六页。

“论世界的创造”，第四——六页；“论农业”，第一九五页；“论梦”，第五九七页。

“论梦”，第五九九页。

因为我们说“上帝圣父”、亦即尚未创世的上帝时，这个太一、这个本身无规定的东西是并没有说明白的；另一方面则是上帝本身的规定、创造。这个创造物是上帝的另一方面，同时也在上帝之内，属于上帝，是上帝本身的一个环节，如果我们把上帝想成具体的话。‘一’这个规定是最初的，但它是具有缺陷的；上帝是具体的，活的，也就是说，他在自身中分别自己，规定自己：这也是属于上帝的，在这里称为逻各斯。因此，作为太一的上帝可以说是不能认识的，我们只见到他是存在的。认识是对于规定了的上帝的认知，是对于上帝的自身规定和他的生动的认知。

因此，最初的东西、实体本身乃是无上光明；“它是宇宙的空间，空间包围宇宙，充满宇宙。”我们根据直观把大全看成空间；大全是空的。上帝包围着这个大全；“这个实体本身是位置，并且是被自身充满了的。”为什么上帝必须自己充满自己呢？正是由于主观的、抽象的东西也需要有一个对象。充满是具体的东西；我们有充满者和被充满者，以及由两者构成的一个第三者。“上帝是自身满足的；其他的一切都是有缺陷的、空洞的。他充满着这一切，把一切联系起来，而不为任何东西所包括；他是太一和一切，”是绝对的充满。大全如同巴门尼德所说的那样，是抽象的东西，它只是实体；它尽管充满，却仍然是空的，具体的是逻各斯。上帝既然是宇宙的空间，所以“他存在于时间的原型里，”存在于（永恒）里，也就是存在于时间的纯粹概念里。

2. 上帝的各种区别或者理念，则构成了理智。这个理智（ ）是天使长（ ），是规定者，是包含一定的存在的东西，是一个思想的领域；它是原始的人，它才是活动的，（存在）还不是活动的。这是作为天人的人；它更以（智慧），亚当·卡德孟，太阳的上升等名称出现，——被看成神人，看成行动的上帝。这个理智现在分为理念，费洛也把这些理念称为天使（使者）。这种理解方式还不属于纯粹思想，其中还交织着想象力的形相。

这个逻各斯是最初的静止的思想世界，虽然已经分化了。但是另外一个逻各斯则是能生产的、行动的逻各斯（ ），就是语言。这就是世界的效果和创造，因为逻各斯是世界的保存，是世界的不变的理智。语言总是被看成上帝的显现，语言是没有形体的，作为声音，它是有时间性的，并且是消逝的，所以它的存在是非物质的。“上帝一说话就创造了，并不在语言与创造之间放进任何东西；”所创造出来的东西和语言一样，仍旧是思想性的东西。“如果要想提出一种更真实的说法，那么，逻各斯就是上帝的作品。”这个逻各斯对于自我意识来说，同时也是智慧的导师。自然事物只是保存在它们的规律中，而自我意识连这些规律也知道，这就是智慧。逻各斯是祭司长，

---

“论梦”，第五七四——五七五页。

“譬喻法则”，第一卷，第四八页。

“上帝是永恒的”，第二九八页。

“譬喻法则”，第一卷，第四六页，第二卷，第九三页；“论所得者恒寡”，第一六五页；“论醉”，第二四四页；“论梦”，第五七八页，第五八六页，第五八八页；“论语言的混乱”，第三四一页，第三四五页；欧瑟比：“福音的准备”，第七卷，第一四章。

“摩西传”，第三卷，第六七二页。

“论亚伯尔的献祭”，第一四 页。

是上帝和人的中介，是教导人类的神性精神，也就是上帝自觉地回到自身，回到最初的统一，回到无上光明。这是真理本身的纯粹灵明世界，真理不是别的，就是上帝的圣言。

3. 思想达到了消极性。感性的、存在的世界与这个理想的世界对立了起来。感性的世界的根源，在费洛那里，和在柏拉图那里是一样的，乃是（非存在）、物质、消极的东西；上帝既是存在，感性世界的本质也就是非存在。并不是我们说上帝从无中创造世界时的那个无，而是非存在，存在的反面，它本身是一个积极的东西，和存在一样。非存在是存在的，因为其中加入了本身真实的东西的肖象。费洛有一个正确的看法，认为存在的反面和存在一样积极。如果谁觉得这是不通的，他只要回想一下：当我们肯定存在时，存在的无有就是思维，这就是一个很积极的东西。可是更进一步，亦即这种对立的观念，以及从存在到非存在的过渡，在费洛那里是没有的。一般地说，这种哲学并不是概念或思维的形而上学，只为精神只是显现在纯粹的思维中，并不象这里这样采取表象的方式，而且概念、理念被表象为独立的形式。

“太初上帝的圣言创造了天堂，天堂由最纯粹的存在构成，是最纯洁的天使的府邸，天使们并不显现，用感官不能认识他们，”只有思想才能认识他们；他们就是（理念）。“造物主在创造灵明世界之前，首先创造了无形体的天堂和不可感觉的世界，以及气和虚空的理念，接着又创造了水的无形体的本质（ ）和一种无形体的光，以及太阳和一切星辰的不可感觉的原型（ ）；”可感觉的世界就是上面这个世界的摹本。费洛是根据摩西的文献进行研究的。在“旧约”的“创世纪”中，是在第三天创造了草、菜、树，在第四天在天宇上造了光、太阳和月亮。费洛说，在第四天，有一个数目装饰了天空，就是四、四元、最完满的数 等等。——这些就是费洛的哲学的主要环节。

---

布勒：“哲学史教程”，第四部，第一二四页。

“论世界的创造”第五页。

“论世界的创造”，第四页；“论牺牲献祭”，第八五七页；布勒：“哲学史教程”，第一二五页。

“论世界的创造”，第五页。

同上，第六页；布鲁克尔：“批评的哲学史”，第二册，第八二——八三页。

“论世界的创造”，第九——一〇页。

## 乙、卡巴拉派和诺斯替派

卡巴拉派的哲学和诺斯替派[按又译知神派]的神学，都有着费洛所具有的那些看法。第一者是存在的、抽象的、未知的、无名的东西。第二者是显现的、具体的东西；具体的东西是流溢出来的。有一部分人认为又回到统一，特别是基督教的哲学家们持这种看法；这种回到统一被认为是第三者，这个第三者属于逻各斯。所以，在费洛那里，智慧、导师、祭司长乃是使第三者回到第一者的东西；所以存在于对上帝的（景仰）之中。

## 一、卡巴拉派哲学

卡巴拉就是犹太人的秘密智慧。关于它的起源，有许多虚构的传说；其中有许多暧昧的成分。据说这种智慧包含在两部书里，就是“耶齐拉”（创造）和“索哈尔”（光明）。这两部书中主要的一部“耶齐拉”，是一位犹太教士阿其巴所写的，迈尔先生将在弗朗克福为它出一个比较完整的版本。

这部书中的思想有一部分和费洛相似，不过有一部分是很暧昧的，是写得充满幻想的。不过，这部书并没有那些崇拜卡巴拉的人所说的那样古老；他们说，这部天书是在亚当犯罪以后赐给他作安慰的。这书是天文学、医学、魔术、预言的混合物，从一些历史迹象看来，这些东西是在埃及人中间研究过的。阿其巴生活在耶路撒冷毁灭后不久。犹太人曾经聚集了二十万人反叛哈德良皇帝，在起义中犹太教士很积极；巴尔·科赫巴斯被拥为弥赛亚，这位犹太教士后来被活活地剥了皮。第二部书据说是他的弟子犹太教士西墨恩·本·约海所著；他称之为伟大的光明、摩西的火花。这两部书都在十七世纪译成了拉丁文。有一个从事思辨的以色列人犹太教士亚伯拉罕·科亨·伊里拉也写了一部书，叫做“天门”（Porta coelorum）；这书比较晚，是十五世纪的作品，包含了一些与阿拉伯人和经院哲学家有关材料。这些就是崇高的卡巴拉智慧的史料来源。这是一堆暧昧的混合物，不过那部书是有普遍性的基础的。书中所包含的较好的东西，是与费洛相似的一些看法。在这两部书里，有一些很有趣的基本规定，不过从这些规定出发却走到暧昧的幻想中去了。

在较早的时候，犹太人中间并没有想到上帝是一个光明的实体，也没有想到光明的对立面，即黑暗以及与光明斗争的罪恶，也没有想到善的天使和恶的天使，以及恶人的堕落、遭谴、下地狱，和对于善人和恶人的未来大审判，以及肉体的败坏。犹太人从这时起，才将自己的思想解脱出来，超过他们的现实，倾心于一个精神的世界，至少也是倾心于一个众多精神的世界，因为在这以前，他们这些犹太人眼睛里只有自己，沉溺在污秽里，一味妄自尊大，只知道保全自己的民族和宗族。

至于卡巴拉的详细内容，是下面这样的：太一被宣布为万物的始基，同时也是一切数目的来源。正如数目的统一不是一切数目中的任何一个数目，同样情形，只有上帝才是万物的根基（En-soph）。与此相联系的流溢乃是最初的原因所产生的结果，由限制那最初的无限者而来；它是最初者的极限（）。在这最初的唯一原因里面，是隐伏地（eminenter）包含着一切，并不是形式地（formaliter）包含着一切，而是作为原因（causaliter）包含着一切。第二个主要环节是亚当·卡德孟，

---

布鲁克尔：“批评的哲学史”，第二册，第八三四——八三八页；第九二四——九二七页。

伊里拉：“天门”第六章，第一三节，第七章，第二节。

伊里拉：“天门”，第四篇，第四章以下；提德曼：“思辨哲学的精神”，第三部，第一五六页；布勒“哲学史教程”，第四部，第一六二页。

第一个人，是克特尔，第一个发生物，是最高的王冠，小宇宙、大宇宙，流溢出来的世界就象光的流出一样与这个环节联系着。通过更进一步的流溢，便发生了世界的其他各个范围；这种流溢被说成了光明之流。首先流出十道光明之流，这些流（Sephiroth）造成纯净的阿齐鲁世界，这个世界里是没有任何变化的；其次流出布里亚特世界，是有变化的，再次流出成形的耶齐拉世界，——这是被放在物质中的纯粹精神，是星辰的灵魂（纯粹的精神是更进一步的区别，在这些区别里还继续着这种暧昧的方式）；更次流出的是造就了的世界，阿西亚世界：这是最低的、滋长着的、有感觉的世界。

---

伊里拉，同上书，第二篇，第一章；布勒，同上，第一六 页。

伊里拉，同上书，第五篇，第七——第八章；提德曼，同上，第一五六——一五七页；布勒同上，第一五七页。

## 二、诺斯替派

在诺斯替派那里，有相似的规定构成了基础。内安德教授先生曾经很渊博地把它们搜集起来，并且详细地加以整理；有一些形式与我们上面举出过的那些形式相合。最出色的一个诺斯替派学者是巴西利德。在他那里，最初者也是不可言说的上帝，——也就是卡巴拉的 Ensoph；上帝是作为（存在），是无名的（），直接的，和在费洛那里一样。第二者是（心灵），长子，（逻各斯），（智慧），活力（），更确切一点说，是公正（）与和平（）。这以后跟着某些原则，巴西利德称这些原则为执政官，也就是精神王国的首脑。这里面主要之点还是那个回转，那个醇化灵魂的过程，那种净化的处理法；灵魂必须从（物质）回到智慧，回到和平。那最初的本体本身中包含着圆满性，不过只是作为 potentia（潜能）；精神（）、长子才是潜伏者的第一次显露。一切创造物只有与上帝相结合，才能分享公正与来自上帝的和平。

诺斯替派学者如马尔柯也称最初者为不可思议者（），甚至于称之为不存在者（），不向规定性前进者，（孤独者）。他们也称它为纯粹的静止（）；其他的则是理念、天使、永恒者。这些乃是那特殊的充满物的根源、种子；每一个永恒者本身中都带着自己的世界。

另一些诺斯替派学者如伐仑丁则称最初者为永恒者或深不可测者，无上根本，绝对深渊（），在其中一切都消失了：或者称之为，亦即在始基之先者，亦即在太初之先者，更在天父之先者。这就是活动者。太一的过渡、分化是（安排），这个进一步的发展也被称为不可理解者化为可以理解者，这一步我们看见在斯多葛派那里称为（把握）。这些概念就是永恒者、特殊的安排：永恒世界也称为充实（）。第二者也称为限定（）；进一步在对立中来理解生命的发展，就可以看出这个发展包含在两个原则中，亦即具有男性和女性的形式。这一个是那一个的充实；从它们的结合（）中出现了一些充实物，这些东西才是实在的。每一个实在的东西都有它的配偶（），这些充实物的总体就是整个永恒世界，就是深渊的普遍充实。因此那个深渊也称为“黑梅斯-阿芙罗狄”，“雌雄同体”（）。

托勒密说深渊有两个配偶，两种安排，都是一切存在的前提，即意志与感觉。在这里出现了纷乱、混杂的形式。基本规定是一样的；深渊与充实是主要的东西。启示、从天而降的东西也是上帝的尊荣（，Schechinah），天上的智慧（它本身就是对上帝的景仰），理念，逻各斯；或者说得更清楚一点，就是上帝的名称，就是这位造物主；这就是上帝的显现，规定。——这一切形式都陷于暧昧。整个说来，基础都是那些同样的规定。一般的欠缺正是把自在自为的东西规定和了解为具体的东西。我们之所以要提起这些形

---

内安德：“最高尚的诺斯替派系统的发展”，第一 页；费洛：“论名称的变化”，第一 四六页。

内安德：“最高尚的诺斯替派系统的发展”，第三三——三四页。

同上，第一六八、一七 一——一七一页。

内安德：“最高尚的诺斯替派系统的发展”，第九四——九七页。

同上，第一六 页。

同上，第一 一——一三页；费洛：“上帝是永恒的”，第三 四页。

式，只是为了要找出它们与普遍者的联系。在这里根本问题在于缺乏具体的理性。

教会抛弃了诺斯替派的学说，因它有几分执着于普遍者，或者以想象力的方式来理解观念，并且把这个观念与现实的自我意识对立起来，与肉身基督（ ）对立起来。因为这些基督幻影论者就曾经说过，基督只有虚幻的身体、虚幻的生命；思想只是背景。教会与此相反，坚持基督有一定的人格形象；它坚持具体现实的原则。

### 丙、亚历山大里亚派哲学

自我意识与存在的统一，在亚历山大里亚学派里面，以更有哲学意义、更有概念意义的方式出现了；这个统一是主要的形式，是真正的哲学。亚历山大里亚从很早的时候起，尤其是在托勒密朝的时候，曾经是学术重镇。这座城市是各种科学的中心点，东方和西方各个民族的宗教与神话，以及他们的历史，都在这里交流混合，——这种结合，从宗教方面说，是采取多方面的形式的。在这个地方，各个宗教都互相比较，在每一个部分里寻找和收集别的宗教所包含的东西，但是特别给予了各种宗教的各种观念一个更深刻的意义作为基础，而且是一种普遍的、譬喻的意义。这一种努力，的确产生了许多含糊暧昧的东西；比较纯粹的产物，就是亚历山大里亚学派哲学。把各种哲学系统联合起来，所得到的成就，应该比一种对自己还不了解的理性所产生的那些含混暧昧的东西要好些。因为哲学里面事实上有一个理念，所以哲学也就通过自身扬弃了它所采取的那些特殊形式，扬弃了它所表现的那种片面性。在怀疑论里面，曾经达到了这样一种消极的地步：把用来建立绝对的那些确定的存在方式都看成被扬弃了。

在亚历山大里亚发生过一种哲学，并不傍依某一特定的古代哲学派别，而是把一些不同的哲学系统结合起来，特别是结合毕泰戈拉派、柏拉图派、亚里士多德派的哲学，并且阐述这些派别的哲学，所以这种哲学常常被称为折衷主义。如果折衷主义的意思是无一贯原则地从这种哲学里取一点，从那种哲学里取一点，拼拼凑凑，——好象一件用许多不同颜色、不同材料的布片拼起来的衣服似的——那就是一种很坏的东西。上面已经指出过，一种折衷主义所提供的东西，不过是一种肤浅的堆积物。这些折衷派的学者中间，有一部分是一般没有教养的人，他们的脑子里并存着许多极其矛盾的观念，从来不想把自己的思想贯串起来，也从来没有意识到它们的这些矛盾。也有一些折衷派是聪明人，思想和行为都是有意识的，因此他们要最好的东西，当他们象他们所说的那样，从每一个系统里采取了好的东西，从许多不同的思想里作出了一个总计的时候，那里面一定是什么好东西都有，只是没有思想的联系，也就是根本没有思想。折衷派的哲学正是毫无根据、毫无一贯性的东西；这种哲学并不是亚历山大里亚派的哲学。在法国，人们还是这样叫这一派哲学的；在那个地方，*systeme* [按即法文“系统”一词]这个词与片面性意思是一样的，一个人只要有一点系统，或者有一点可疑，就一定会有一天被加上一个一定的名目，也不管他是否受得住。

亚历山大里亚派拿柏拉图哲学当作基础，但是却利用了整个哲学的发展，这个发展，他们是在柏拉图之后通过亚里士多德和以后的各种（斯多葛派）哲学而获得的；换句话说，他们以一种更高的文化把这些哲学系统重新武装了起来，——在柏罗丁那里，我们并找不到反驳。在这种更高的文化里，特别有一个更深刻的原则，就是认为绝对本质应该是自我意识，认为自我意识正是相对本质的本质，因此自我意识也就在个别的意识里面。这个意识我们不能象一般人所说的那样去了解，认为上帝是一个存在于世界之外、自我意识之外的精神，而要把作为上帝的自觉精神的那种上帝的存在视为真正的自我意识本身。存在于思想中的柏拉图的共相，因此获得这样一个意义：它本身就是绝对的本质。——他们是较好的意义之下的折衷派哲学家；或者说，给他们一个名称，根本是一件多余的事。但是在更高的意义之下，

有一个对于理念的更进一步的观点，就是把以前的那些个别的、片面的、仅仅包含理念的环节的原则结合起来，——以一个更具体、更深刻的理念把这些环节结合为一。因此柏拉图也是折衷派，他结合了毕泰戈拉、赫拉克里特、巴门尼德；因此亚历山大里亚派也是折衷派，不过这话的意思永远是上述的意思。

然而，布鲁克尔也曾用过的这个名称，从实质上说，是不恰当的，与历史不符的。亚历山大里亚学派惯常被人用折衷派这个名称来称呼。我发现布鲁克尔最先用这个名称；他这样做，是因为第欧根尼·拉尔修给他造了机会。因为第欧根尼·拉尔修曾经说到某个亚历山大里亚人波大谟，说这个人不久以前（ ）从许多不同的哲学里选取了主要原则和最好的东西。第欧根尼引用了这个人好多句话，说他已经建立了一种折衷的哲学。这些话是从亚里士多德、柏拉图、斯多葛派的著作里选出来的，不过并无重要意义，并且亚历山大里亚派的特色在这里面也看不出来，第欧根尼是比亚历山大里亚派还要早的人；而根据苏以达的说法，波大谟是奥古斯都的养子的教师，折衷派的思想，对于一位太傅是最合适不过的。因为这个缘故，由于这个波大谟是亚历山大里亚人，布鲁克尔就把第欧根尼书中的折衷派这个名称用到亚历山大里亚派哲学身上去了。不过，亚历山大里亚学派并不是折衷派。因为结合过去的一些哲学系统正就是更深刻地认识了哲学理念，这种认识是具体的，所以在更深刻的理念形式中包含了那些抽象的原则。这种综合工作应当时时进行；在过去的分歧后面，应该承认有一种自在的同一性，因此区别只是形式。亚历山大里亚派有更深刻的观点，他们既是毕泰戈拉派，也是柏拉图派和亚里士多德派；过去的一切哲学系统，都可以在他们的系统里找到它们的地位。

托勒密朝诸王曾经在亚历山大里亚奖励学术，罗致学者，这一方面是由于国王们自己对学术有兴趣，另一方面也是由于有十分适合的条件。他们建立了著名的大图书馆，并且把旧约圣经翻成希腊文藏在馆内；凯撒毁灭了这图书馆，但是以后又重建了。那里还有一座博物院，也就是我们今天所谓的科学院，当时有许多哲学家和专门学者住在里面，领着薪俸，除了研究学问以外没有别的职责。以后，这一类的学术机关在雅典也设立了，每一个哲学派别都有它自己的公开的会所，不分轩轻。

新柏拉图派哲学有一部分是与其他学派一同兴起的，有一部分则是建立在其他学派的废墟上，使其他学派黯然失色。一切较早的哲学系统都消失在新柏拉图派哲学里面。新柏拉图派与以前的各个学派不同，并没有建立起这样的自己的学派；它只是把一切哲学在自身中结合起来，以研究柏拉图、亚里士多德和毕泰戈拉派为他们的主要特色。与这种研究相结合的，是对各种著作的考释，其目的是把它们哲学思想结合起来，指出它们的统一。新柏拉图派的哲学大师们所做的工作多是讲解各种不同的哲学著作，特别是柏拉图和亚里士多德的著作。

---

“批评的哲学史”，第二卷，第一九三页。

“引言”，第二一节。

见“波大谟”，第三卷，第一六一页。

参看布勒：“哲学史教程”，第四部，第一九五——二〇二页。

## 一、安莫纽·萨卡斯

安莫纽·萨卡斯（负囊者）据说是这个学派最初或最出名的教师之一；他死于基督降生后二四三年。可是他没有任何著作流传下来；也没有任何关于他的哲学的传说流传下来。——这时哲学工作最主要的方式是在于注解柏拉图和亚里士多德的著作或对这些哲学作摘要。古代哲学家著作的注解，不是口述的，就是笔录的；我们现在还保存着许多这一类的注解，这些东西里面有一部分是很出色的。注解亚里士多德著作的是阿芙罗狄的亚历山大，罗得斯的安德罗尼柯，大马士革的尼古劳，还有波尔费留。柏拉图的注解者是努美纽，底尔的马克西谟。另外还有一些亚历山大里亚学派的学者详细地注解了柏拉图，因而同时也认识了另一些学派的哲学，并且对理念的各种不同的方式的统一之点也了解得非常清楚。最好的注解都出于这个时代；普罗克洛最大部分的著作是对柏拉图的个别对话等等著作的注解。这个学派更特别具有这样一个特点，就是他们把思辨说成现实的神圣存在和生命，因此使思辨显得有些神秘意味和魔术意味。

在安莫纽众多的学生中，有许多人在其他科学部门中甚为有名，例如朗几诺以及奥利振便是；后者是否就是那个有名的教父，还不能确定。在哲学上，他的最出名的弟子是柏罗丁，从他现在还保存着的著作中，我们认识了新柏拉图派哲学最大部分的内容。这种哲学的整个系统，他的后人们认为是他所建立的，并且说这种哲学是他的哲学。

## 二、柏罗丁

因为安莫纽的学生们曾经约定依照他们的老师的愿望，不把他的哲学写下来，所以柏罗丁也很晚才写书，或者毋宁说，他的保存下来的著作是他死后才由他的一个有名的学生波尔费留发表的。他的生平事迹，我们是从波尔费留得知的。波尔费留所写的柏罗丁传中显著的一点，是真实的生活事迹和大批奇怪的事情夹杂在一起。这是一个重视异行奇迹的时代。但是我们如果认识了纯粹的哲学论证，认识了这样一个人的纯粹的意义，我们就不会对这一类的故事惊奇了。

柏罗丁是一个埃及人，大约在基督降生后二五年塞普底缪·塞未罗皇帝在位的时候生于吕科波里。他听了许多哲学教师的演讲之后，变得很忧郁沉默；他二十八岁时，来到安莫纽那里，终于对他感到满意信服，跟他学了十一年之久。因为那个时候对于印度和婆罗门智慧的重视开始流行，所以柏罗丁参加戈尔地安皇帝的军队中服役，到了波斯；但是战争不幸惨败，柏罗丁没有达到他的目的，费尽气力才逃得活命。他四十岁时到了罗马，在那里住了二十六年，一直到死。他在罗马的生活方式是很特别的，遵守着古代毕泰戈拉派的习惯，不吃荤，常常斋戒；还穿着古代毕泰戈拉式的服装。他披各个阶层尊为公众的教师。

柏罗丁曾经受过当时的皇帝伽利安和他的皇后的宠遇，据说皇帝交给他康巴尼亚地方的一个城，柏罗丁曾想在那里实现柏拉图的理想国。但是大臣们阻止这个计划的实行；他们这件事是作得很聪明的。因为这时是在罗马帝国这样一些外在情况之下，而且从柏拉图的时代以来，人们的精神已经起了很大的变化；这时应当使另一个精神原则成为普遍原则，所以现在这一个壮举远不如在柏拉图的时代可以增进柏拉图理想国的光荣。单单说柏罗丁有过这种思想，是不能使人尊敬柏罗丁的见解的；可是我们还不能确切地知道他的计划究竟是仅限于柏拉图式的国家，还是加了一点扩充或修正。一个真正的柏拉图式的国家，在罗马帝国的环境中是无法存在的。柏罗丁于基督降生后二七年死于罗马，享年六十六岁。

柏罗丁的著作，大部分原来是对他的听众所提出的问题的解答；他在最后的十六年中把它写了下来，若干年后，波尔费留才把它编纂成书。他在他的演讲里，象上面说过的那样，采用的办法是注解各种古代哲学著作。柏罗丁的著作叫“九章集”，一共六集，每一集包含九篇个别的论文，因此有五十四篇论文，这些论文又分为许多章，——这是一部庞大的著作。这些书并没有构成一个有联系的整体；事实上却是每一卷都提出了特殊的题材，作了

---

波尔费留：“柏罗丁传”（一五八一年巴锡尔版“柏罗丁九章集”的卷首），第三页。

波尔费留：“柏罗丁传”，第二页；布鲁克尔：“批评的哲学史”，第二一八——二二一页。

波尔费留，同书，第二——三页，以及第七页。

提得曼：“思辨哲学的精神”，第三卷，第二七二页；布勒：“哲学史教程”，第四部，第三六页；波尔费留，同书，第六页。

波尔费留，同书，第五——七页。

同上，第八页。

波尔费留：“柏罗丁传”，第二页。

哲学的讨论；把全书整个研究一番，是一件很厌烦的事。第一个“九章”大部分带有道德性：第一篇是：甚么是动物，甚么是人；第二篇：论德行；第三篇：论辩证法；第四篇：论幸福（ ）；第五篇：论幸福是否存在于时间范围内（ ）；第六篇：论美；第七篇：论至善（ ）及其他诸善；第八篇：论恶从何处来；第九篇：论生活中一种理性的出路。其余的那些“九章”是形而上学的性质。波尔费留说它们是长短不一的。当柏罗丁五十九岁时，亦即波尔费留来到他的门下以前，他已经写了二十一篇了；在这一年和以后五年中，即波尔费留当了他的学生的时候，他又根据以前所发生的那些问题加写了二十四篇。当波尔费留在西西里时，他在逝世以前最后几年又写了九篇。这最后九篇比较软弱。 克罗依采尔正预备出版柏罗丁的著作。

叙述柏罗丁是很困难的，其困难绝不下于作一个有系统的发挥。整个说来，柏罗丁的办法是经常把每一个特殊论点都归结到完全普遍的论点上去。柏罗丁的精神总是不离开每一个个别的题材，有条理地、辩证地加以讨论，而将它归结到唯一的理念上去。因为这个缘故，有些主要思想常常是返来复去地说个不停。读他的著作是有一点令人不耐烦的，因为他从特殊的开始，说来说去总是不断地回到同一的根本观念。所以我们只消读柏罗丁的某几卷书，就不难很好地掌握住他的思想，用不着再读他其余的书了。柏拉图思想和语言对柏罗丁是特别有支配力的。不过亚里士多德的思想对他也同等有力；我们可以说柏罗丁是一个新柏拉图派，也同样可以说他是新亚里士多德派。他的书里有很多表现方法完全是亚里士多德式的。亚里士多德所用的名辞象“可能性”、“现实性”等等，在柏罗丁的著作里也同样占重要地位。这些东西的关系是他所研究的主要对象。主要的是我们不能认为他与柏拉图和亚里士多德对立；甚至于斯多葛派的思维、逻辑斯他也采用了。

给他的哲学作一个叙述是非常困难的。柏罗丁的目的和亚里士多德不同，他并不从对象的特性去了解对象，而是把对象归结到统一上去，同时强调实体，贬抑现象。柏罗丁最主要、最具特色的一点，是他那高尚纯洁的热忱：要把精神提升到善，提升到真，提升到自在自为的东西上去。他依靠认识，依靠纯粹思想，依靠理智的思想，和斯多葛派一样，这个思想本身就是生命，——而并不是呆板枯燥的。他的整个哲学从一方面说是形而上学，然而并不是有一个冲动、有一个趋势在其中支配着，要求说明，要求解释（推演出罪恶和物质的性质）；而是灵魂从特殊的对象回到对于太一的直观：直观真实与永恒的东西，反思真理，——使灵魂达到这种考察和这种内心生活的幸福。因此他所取的方向并不是怎样费心耗神去理解并推究沉重迫人的现实，而只是把这些个别的对象当作起点（就是对于一般意见和哲学理论加以引导，但是进一步又把这些见解予以否定）：他揭示个别对象的地位及其发生的情形，把精神与这些外在的东西分开；在单纯而明白的理念中，给精神应有的地位。他的哲学思想的整个基调，是引入道德、引入对于永恒与太一的理智考察——这考察便是道德的来源。他便是这样进入道德的堂奥，为的是净化灵魂，使灵魂脱离情欲，脱离罪恶、命运以及无信、迷信、星相、魔术等不纯粹不真实的观念。他是引回到实体，而不是在实体的特有范畴中发挥实体。

因此，柏罗丁不能不去理会诺斯替派；他讨论他们，并且非难他们，说

“他们根本没有说到道德与善，根本没有说到道德与善是怎样得来的，也没有说到应该怎样去培养与净化灵魂。因为我们说景仰上帝，本是不假外求的事；不过我们还要指出，这件事是怎样做的，以及人是怎样达到这样一个境地的。有一种道德，它趋赴着一个最后的目的，并与智慧同在灵魂之中；这样的道德便足以表明上帝。”他崇拜异教的神灵，因为他给他们加上了一层深刻的意义和一种深刻的效能。他说一个人如果爱某种东西，也就爱一切与它亲近的东西。譬如与父亲亲近的便是孩子们。然而灵魂在世界上是与最高的东西亲近的。那么它怎么能与这最高的东西分离呢？这大约就是柏罗丁所取的一般的方向。

假如我们现在更详细地去研究柏罗丁的哲学，我们便可以发现在他的哲学里没有一句话讨论到标准，象斯多葛派与伊璧鸠鲁那样，——这是不必讨论的；他所讲的，是要钻进中心点，钻进纯粹的直观，钻进纯粹的思维，——灵魂在宁静中的那一种自身契合是他的出发点。斯多葛派及伊璧鸠鲁派拿来当作目的的东西，在这里成了出发点，要通过这出发点来达到这样一个境界，就是在内心激起一种欢悦，柏罗丁称之为狂喜。

一般人谈起这一派哲学时，总说它是一种狂想。我们常常听见人说它是狂想，但是柏罗丁却认为真理只存在于理性和理智中：这是很矛盾的。狂想把真理放在实际与概念之间的一种东西里，这种东西既不是实际，也不是概念，而是一种想象出来的东西。但是柏罗丁完全不是这样的。他之所以被人称为狂想，有一部分是因为人们常常把超出感性意识、超出确定的理智概念——理智概念只能用在有限事物上——的东西称为狂想；另一部分是因为柏罗丁一般地说到概念和精神环节本身时，论证的方式很特别，把概念和精神环节说得好象都是实质的东西似的，——把感觉的方式、想象的方式帝进了概念的世界；还有一部分也是因为他把理念弄到感觉范围里去了，例如他便应用一切事物之间的必然关系来耍魔术。因为魔术师所作的事情正是赋予一切话语、符号、感性事物、个别事物以一种普遍的力量，企图用祷告之类的办法把它们想象成普通的东西，——不过这只是一种外加的普遍者，并不是自在的，也不是基于本性的；换句话说，思想中的普遍者还没有给予它自己一种普遍的实在性。因为英雄的思想只是一个思想，英雄的行为才是真实的普遍的东西；同样情形，效果与方法才是伟大的普遍的东西。

因此，在某种意义之下，人们谴责柏罗丁和新柏拉图学派狂想也是应当的。因为在这个派别的大师柏罗丁、波尔费留、扬布里可的传记里，我们确实找着许多说到制造奇迹的话。因为他们相信异教的神灵；至于神象的崇拜，他们说是因为这些神象里充满着神圣的力量，神灵就在神象里。一般说来，亚历山大里亚学派是没有摆脱奇迹信仰的束缚的。不过我们也听到人说起这些人和毕泰戈拉一样作了许多魔术，这一类故事与其说是在古代产生的，不如说是在这个时期产生的；因为在世界史的整整这一段时期中，不管在基督徒那里，还是在异教徒那里，都流行着对奇迹的信仰；因为专注意自身的精神，对于内心生活的无限力量及崇高充满着惊奇，因而不注意事物的自然

---

柏罗丁：“九章集”，第二集，第九篇，第一五章。

同上，第一六章。

参看“九章集”，第一集，第六篇，第七章；第四集，第四篇，第三九——四三章；普罗克洛：“柏拉图神学”，第一卷，第二十九章，第六九——七 页（汉堡一六一八年颇尔图斯版）。

联系，于是很容易想到有一个最高的力量在干涉。但是这是与哲学理论完完全全不相干的。除了以上所说到的关于神象的理论外，柏罗丁的著作里一点也没有包含上面所论到的那些意思。如果把狂想这个名称加给追求超感性的东西的一切精神努力，加给人对于道德、高尚、神圣、永恒的一切信仰，加给各种宗教的皈依，那么，当然也可以认为新柏拉图派是狂想；但是，即令在这种情形之下，狂想仍旧是一个空洞的名词，只能在单纯的理智的嘴里才会说出，只能在怀疑一切高尚事物的思想中才会出现。如果我们说，努力追求与理智范畴矛盾的思辨真理就叫狂想，那么，亚历山大里亚学派实在该受这种谴责，可是用同样的理由，也可以说柏拉图和亚里士多德哲学是一种狂想。因为柏罗丁确实提到通过狂喜将精神提升到思想；甚至于可以说，提高到思想活动的境界，乃是真正的、柏拉图式的狂喜。

此外柏罗丁之所以得到狂想之名，也是因为他把个体意识与绝对本质的认识之间的关系规定或描写成下面这个样子：认为灵魂从肉体回到自身时，除了纯粹本质的观念以外，要把一切观念都丢掉，使自己接近神。柏罗丁的哲学原理是自在自为的理性。总之，柏罗丁曾经说过，真正的存在只能通过“出神”而被认识；但是我们决不能把这种出神说成狂想的状态。柏罗丁说出神是一种灵魂的单纯化，通过这种单纯化，灵魂才进入幸福的安宁境界，因为灵魂的对象本身就是单纯的和安静的。这种境界，也就是灵魂摆脱了肉体，是通过纯粹思想而产生的。思维是活动，也是对象。因此这种出神是安宁的状态，丝毫不带任何心血来潮或胡思乱想的意味。出神的确不只是感性和幻想的喜悦，而是一个超脱感性意识内容的过程；它是一种纯粹思维，这种纯粹思维安宁自在，以自身为对象。柏罗丁常常以下面这种方式说到这个境界，他说：“我常常离开自己的肉体而醒悟回到自身，处在别的东西（外物）之外，进入内心深处，得到一种奇妙的直观和一种神圣的生活。”不过他在这种出神里所意识到的东西就是哲学思想，就是思辨的概念和理念。

人们之所以说柏罗丁狂想的道理，一方面在于他用出神这个名词，另一方面也是在于出神的实质。（一）名词方面：因为人们说柏罗丁狂想时，心里所想到的不是别的，就是疯狂的印度人、婆罗门、和尚、尼姑们所达到的一种境界，这些人为了彻底回到内心深处，企图把一切关于现实的观念和知觉都从心里扫除出去；因此这种境界一方面是一种持久的状态，而另一方面在这种洞见一切皆空的禅定中，它又表现为光明或黑暗，它不是运动，不是分别，总之，不是思想。（二）实质方面：凡是相信思维中的绝对本性不是思维本身的人，常常会说，上帝是意识所达不到的，上帝的思维乃是关于上帝的概念，不过它的存在或实在还是完全另外一个东西；譬如说当我们思维或想象一个动物或石头的时候，我们对于这个动物的概念或观念是一个与这动物本身完全不同的东西，——好象动物本身才是真理似的。不过这里所说的并不是这个可以感觉的动物，而是动物的本质；这就是动物的概念。动物的本质在可以感觉到的动物身上并不表现为本质，而是表现为有客观个体性的“一”，表现为那个普遍者的一种形态；其所以是本质，是因为它是我们的概念，而事实上只有这个概念是真的，——感觉所及的东西是消极的。

---

“九章集”，第六集，第七篇，第三五章——三六章。

柏罗丁：“九章集”，第六集，第九篇，第一章。

同上，第四集，第八篇，第一章；参看同篇，第四——七章。

因此，如果我们对于绝对本质所存的概念就是绝对本质自身的概念，不是任何别的东西，那么它就是本质自身了。但是上帝似乎并非仅限于这个本质；因为上帝不仅是本质，不仅是本质的概念，而是本质的存在。作为纯粹本质的上帝的存在，乃是我们对于上帝的思维；但是上帝的真正的存在却是自然。在这个真正的存在里面，自我是个别的思维者；自我附属于这个存在，作为这个存在的环节，但是并不构成这个存在。必须从作为本质的本质存在[按即纯粹思维]，过渡到作为真实存在的存在[按即自然]；就上帝之作为自然而而言，无疑地是个别自我意识所达不到的彼岸：（1）认上帝为个别自我意识或纯粹思维所达不到的彼岸的那种客观的思想方式，是必须克服的。（2）作为个别实在物的上帝，就是自然。思维所达不到的上帝只是实在、自然，不过即便是自然也回到本质，换句话说，自我意识的个别性也要加以克服。

柏罗丁之所以被称为狂想，是因为他有这样一种思想：他认为上帝的本质就是思维本身，并且就呈现在思维里面。基督徒们曾经说过，上帝在一定的地方、一定的地方一度以一种感性的方式呈现，而且和他的人民同居，构成他们的精神，同样地，柏罗丁也说，绝对本质呈现于自我意识的思维中，作为本质存在于思维里，换句话说，思想本身就是神圣的东西。——但是在这种单纯化自我意识的过程中，一点也没有狂想的成分。这一点可以从以下一点证明：即令这种对上帝的直接认知就是一种对上帝的思维与了解，这也不是一个空洞的感觉，换句话说，并不是一个同样空洞的直观。柏罗丁的思想是很接近这一方面的；他所用的那种譬喻式的表现方法，尤其使他的思想与一部分混乱的神秘观念有别。柏罗丁的哲学理念是理智主义，也就是说，是一种高级的唯心论，不过从概念方面说，究竟还不是一种完备的唯心论。

至于柏罗丁的确定的主要思想，亦即那种客观的东西，那种在这出神状态中、在这思维的存在中回到自身的内容，我们已经就其一般的主要环节讲过了。

（一）始基、绝对、基础在这里同费洛所说的一样，是纯粹的存在、不变者，是一切显现出来的存在的基础与原因，它的可能性与现实性是分不开的，它就是它自身的绝对现实。它是最根本的统一，这个统一是一切本质的本质。原则、真理并不是有限事物的杂多罗列，也不是一物借以与他物分离的那种通常的实质性，总之，事物的统一乃是事物的本质。这个统一真正说来并不是全体；因为全体是一切个体的凑合，也就是一切个体的总括；这个凑合的全体虽然好象是各个个体的本质、基础，但却是各个个体颇感生疏的外在的统一性。统一也不在全体之先；它与存在着的全体不是分开的、不然它又会只是一个空想出来的东西了。柏罗丁所提出的，是一种更新的统一，这种统一是理性所规划的，有主观原则的作用。这就是柏罗丁所建立的最高客观性或存在。在这种统一里面没有多，换句话说，多并不是自在的。

这里所说的统一，只是象巴门尼德和芝诺所讲的绝对的纯粹的存在一样；或者说，统一就是指绝对的善，这种意义的绝对，也就是柏拉图尤其是亚里士多德的著作中所讲到的绝对。首先，什么是善呢？“善就是一切所依赖的那个东西，”这也是按照亚里士多德的说法，也是“一切所仰慕的东西；”一切都以它作为原则，一切都需要它，而它自己则毫无需要，它自身是自足

---

柏罗丁：“九章集”，第三集，第六篇，第六章；第六集，第九篇，第一——二章。

同上，第八篇，第八章。

的，它是一切事物的尺度与限度，它自身生出（理智）和实体（ ），生出灵魂和生命，生出 的活动。到此为止，一切是美的，不过它比美更美，比善更善——（过分好）——，它是在自由地统治着，在思想王国中有最高统治权，因为当你说这绝对的善的时候，除它以外，你是什么也不能再增加，什么也不能更多想的。当你扬弃了存在自身，而认取了这绝对的存在或善的时候，你会感觉到惊奇；如果你把它当作你追求的目的而安于它，你就会从它所派生出的东西来理解它和它的伟大。当你象这样面对着存在，从它的纯粹本质去考察它时，你将会感觉到惊奇的。

绝对的存在，柏罗丁说，是不可知的，——费洛也说过——是退藏在自身之内的。关于这一点，柏罗丁说得很详细，他屡屡说，灵魂要达到这种统一的思想，必需通过否定的活动，否定的活动同单纯的语言是有分别的，——它是一种怀疑的活动，对一切宾词加以检查，而认为除了这个太一以外，一无所有。善是主观思维的目的，同时也是实践活动的目的；主要的是给太一下定义。一切一般的宾词，譬如存在、实体，在柏罗丁的见解中是不适合于太一的，因为它们表现着某种特性。太一没有感觉，没有思想，没有意识；因为在这一切里都有着分别。虽然善是绝对的自由，但是它没有决定、没有意志；因为意志本身是与善有区别的。

这样的存在就是上帝，而且永远是上帝，它不在上帝之外，而是与上帝一体，与上帝同一的。“绝对的支持着事物，使事物不彼此分离；它是统一万物的坚固纽带，它渗透一切有分离成对立物的危险的事物，把它们结合起来，化为一体；我们把这个绝对的统一称为太一，称之为善。它不是某个东西，不是任何一个东西，而是超乎一切的。这一切范畴都完全被否定了；它没有体积，它也不是无限的。它是宇宙万物的中心点，它是道德的永恒源泉，它是神圣的爱的根源，——一切都围绕着它转动，一切都以它为目的。

（理智）及自我意识永远在它里面有其起始和归宿。”

柏罗丁把一切都引回到这个实体上；唯有它是真实的，它在一切之中永远是自身同一的。一切都出于这个始基，都是这个太一的显现（在它里面创造者与被创造者结合为一）。但是，如果绝对是一个抽象的、特定的东西，如果不把它了解成自身能动的太一，那么就无法了解这个绝对的创造力了。这个从第一者到第二者的过渡，柏罗丁并没有加以哲学的和辩证的处理，而只是用想象的和形象化的方式表现出这种必然性。他对于（理智），对于这个第二者，对于从潜藏到显现的这个进程，作了以下的说明：“这一个绝

---

柏罗丁：“九章集”，第六集，第九篇，第六章。

同上，第一集，第八篇，第二章。

同上，第三集，第八篇，第九——十章。

同上，第五集，第三篇，第一三——一四章。

柏罗丁：“九章集”，第五集，第二篇，第一章；第六集，第二篇，第九——十章；第八篇，第八——九章；第九篇，第三章。

同上，第六集，第九篇，第六章。

同上，第六集，第八篇，第七章。

同上，第六集，第九篇，第六章（参看第八篇，第一三章和二一章）。

史太因哈特：“论柏罗丁的辩证法问题”，第二一页；柏罗丁：“九章集”，第六集，第九篇，第一——九章，随处可见。

对的善是一个泉源，这源泉别无其他原则，本身就是一切的流的原则，所以它并不为这些流所耗尽，而是永远如一的泉源。”它与这些流连成一体，所以这些流都包含在它里面；因此它们“从这里流出，流向四方，然而却又没有流出去，它们知道应当从哪里流来，往哪里流去。”这种分别是柏罗丁常常归结到的一点；这是太一规定或实现其自身的进程，这也是万物产生的进程，——这是主要的一点。

（二）这个统一第一次生的儿子是理智（ ），是第二个神圣的实体，是另一个原则。在这里我们遇到了一个主要的困难，就是去了解何以太一会决定要实现它自己这个问题。这永远是主要的兴趣。古代哲学家没有象我们这样用这种一定的形式提出这个问题；但是他们却对它下过工夫。就是自我的自身发现。——它是（“二”），是纯粹的二，它是它自己和它的对象；它包括一切思想，它就是这个区别，不过是纯粹的区别，是永远与自身同一的区别。单纯的统一是第一者。在这里柏罗丁用一切想象的方式表明：“这个产生的过程是怎样完成的，怎样从统一产生出‘二’和一般的‘多’来，——这是一个从古以来熟知的现成的问题，假如我们要想知道怎样答复这个问题，我们就必需求助于上帝，不是用可以听到的声音，而是用向他祈祷的时候所发出的心声。我们要作这件事，只有一心向往唯一的上帝才行。静观的人应当退隐到心灵深处，如同退隐到一座庙里一样，安静地留在那里，超脱一切事物，一直静观到毫无变化发生。”这永远是思维的灵魂的心境。柏罗丁勉励人达到这种心境，并且把一切都引到这种心境上面。在这种纯粹思维（静观）里，是真实的；这种纯粹思维就是神圣的活动。

“这产生并不是一种运动，也不是一种变化；”变化造成另一个存在，并且过渡到另一个东西。“变化以及因变化而起的东西、可变的東西才是第三者；”还是保留在自身之内的静观。“由于理性由绝对实体而生，并没有变化，所以它是绝对实体的直接反映；它并不为一个意志或决心所决定。”而作为太一、作为善的“上帝是不动的；产生是从他、从永恒不变的他所发出来的一种光。太一向四周放射光芒（ ）；理智是由他流出来的，正如光芒从太阳射出一样。一切”（实体性的）“不变的东西，都从它们的实体放射出一种依赖它的东西；”或者正如柏罗丁所说，实体与它所发出的东西是一个东西。“象火放射热，雪放射冷，而尤其象物体发出香气一样，”也放射出存在。“那达到了完满状态的东西进而流溢，——进而光芒四射——，”向四周发出香味。——对于这个发生或产生，柏罗丁也引用流溢作比喻，但是太一在流溢时，仍旧永远是太一。“因为太一自身是圆满的，是没有缺点的；因此它向外流溢；这种流溢出来的流，就是产出物。然而产出物又回到自身，”永远要“回到太一，”回到善；太一是它的对象、内容和完成，——它是由上帝来完成的东西，它渴求上帝。“这就是理智，”——总之这就是产生出来的东西复归于原始的统一。“原始的静止的存在，就是绝对的

---

柏罗丁：“九章集”，第三集，第八篇，第九章。

同上，第三集，第八篇，第一章末。

同上，第五集，第一篇，第四——第五章；第七章；第四篇，第二章；第五篇，第一章。

同上，第五集，第一篇，第六章。

柏罗丁：“九章集”，第四集，第三篇，第一七章。

同上，第五集，第一篇，第六章。

本质，理智是这本质的直观；” 换句话说，理智的产生，是由于原始本质返回自身、观照自身，它乃是一个能看的看。这向周围放射的光是太一的直观；这种自己回到自己（ ）就是思维，换句话说， 就是这种循环运动。

这些就是柏罗丁的主要原则；这种对于理念的性质的规定，对于理念的一切环节都是正确的，其中只有一个困难，这个困难是值得考虑的，那就是关于这种产生的问题。我们是可以用各种不同的方式去设想这个无限显现其自身的情形的。——近代人对于上帝产生出万物这一点讨论得很多，但是这种产生仍旧是一个感性的表象，或一种直接的东西。自身显示的必然性，并没有因此弄明白，只不过是假定了一些现象的发生而已。说圣父生出永恒的圣子，这固然能满足想象；但是这种规定的形式，这种运动的直接性的形式，对于概念说，是不够的。因此理念在内容方面，是完全正确地被称为三位一体，这是极值得注意的；这些规定虽然是真的，但是并不能令人满意。单纯的统一及其变易乃是一切宾词的扬弃——绝对的否定性；产生正是这种否定性本身，它并不是从一元开始过渡到二元。——我们可以从柏罗丁那里再引许多美丽的话，但是在他的著作里，每每重复着同一的思想；“ 返回到普遍 ” 的话一再出现，其中却根本没有说到真正的进展。

这个理智只是各式各样的理念的内容。理智之为理智，理智的对象之为理智的对象，对于理智绝对不是一个外表的东西，也不与它对立。因此上帝是分别和扩展，但同样也是回复于自身，这个二元就在一元中，二元的对象就是统一。所思物并不在 之外，而在思想中， 本身只是一个能思想者。思想回复到思想的对象是绝对统一，这种统一是无法钻研的，是不受决定的，而永远是不可知的。思维既然是这个样子，既然以自身为对象，那么它便有一个包含媒介物和活动性的对象，总而言之，里面包含着（二元）。这就是作为对思维的思维的思维[按即反思]。 换句话说，思想既是它自己的对象，在发展这个绝对思想的时候，对于柏罗丁就有了一个原始真实的理智世界，理智世界与感性世界是有关的，不过这个关系是：后者只是前者的一个相去很远的 本，而那被视为存在于这个绝对思维之内的东西，乃是感性事物的（定义），乃是它们的概念和本质；这些东西乃是感性事物的模型（柏拉图也曾这样说过），有如上面关于源泉的例子所表明的那样。

思维的本性就是思维思维自身，这是一个很有亚里士多德意味的定义。但是在柏罗丁和亚历山大里亚派那里，也同样用了这个亚里士多德式的定义，认为所思的东西、为思想所产生的东西，乃是真实的宇宙、理智的世界；柏拉图所谓的理念就是这里的理智，就是进行构造、进行产生的理智与心智，理智与心智在这种被产生的东西里面是现实的，是以自身为对象的，是思维它自己的。

柏罗丁也以毕泰戈拉式的方式说，作为数的万物存在于这种逻各斯里，“ 但是数并不是最原始的，统一并不是数。最原始的数是二，不过是不确定的二元；一是二的规定者。二也是灵魂。数是密度；感觉认为存在的东西，

---

同上，第五集，第二篇，第一章。

柏罗丁：“ 九章集 ”，第五集，第一篇，第七章；第六集，第九篇，第二章。

柏罗丁：“ 九章集 ”，第五集，第三篇，第五章；第六集，第二篇，第八章。

同上书，第二集，第四篇，第四章；第六集，第四篇，第二章；第五集，第九篇，第八——九章。

乃是较后的东西。”

关于这许多概念如何存在于理智中的问题，柏罗丁认为那是和一些元素结合在一个物体中的情形相同的，因此和彼此不相干的类之间的情形不同，概念是彼此相异的，但又形成一个完整的概念，——它们之间的不同，并不是由空间上的不同造成的，而是由一种内在的区别使它们彼此相异，也就是说，它们彼此之间的关系，并不象存在着的部分之间的关系那样。因此理智被宣布成否定的统一。原素构成一个物体的情形，决不同于部分构成全体（部分是彼此不相干的，各自独立的）——譬如水和石英等结合在一个结晶体里的时候水还是水，石英还是石英。水和石英的存在是中立性的存在，在这种中立性的存在里，水和石英都被当作不相干的、存在的东西而被取消了；它们的统一是否定的统一，自身之中包含着不同的内在本质，它包含着不同的个性原则。

（三）有变化的世界是可以分别的，这些形式的多，是潜在地存在于理智中，不过不仅在理智中，而且是为理智而存在——即是作为理智的对象而存在。再者，理智具有三种思维的形式：甲、不变者，统一；理智把它的统一作为对象而思维。乙、理智思维它自己与它的本质的区别；它的对象是区别，或者是存在物的多。理智活动的过程就是世界创造的过程；在它之内，一切都彼此分别，各有各的特性（形式），这便造成了事物的实体。丙、思维活动中的实质的、不变的成分乃是规定或范畴；因此从它产生出和流溢出万物的情形是这样的：它保持着充满一切，同样也直接吸引着一切。它是这一切区别的取消，或者是从一个到另一个的过渡；它正是这样思想它自己的，它自己就是自己的对象。这就是变化。当思维着自己在变化中，而在变化之中仍保持其自身的单纯性时，它所思维的对象就是一般生命。当理智把自己作为对象，把它自己的各个环节认为存在时，这便是生动的真实的宇宙。这种从自身流出而又返回自身，这种对自己的思维，便是柏罗丁所了解的世界的永恒的创造。

很明显地，在柏罗丁的这种思想中，首先取消了外物；存在的事物本身只是概念。神圣的理智就是概念的思维，概念在神圣的理智中被思维，也就是概念的存在；它们的存在不是别的，就是这种被思维。它们是思想的环节，同样也就是存在的环节。——（潜在）与（实在）在柏罗丁也是屡次提到的，这是他的主要范畴；他对于这两个范畴，有许多很详细的解说。所以他把（理智）分成思维（ ）、所思物（ ）与思想（ ），因此是一，同时也是一切；但是（思想）是分别者的统一。思想并不只是统一，而且是产生物；思想是向上帝飞跃的，——思想，也就是主体。思维与外在的上帝的对立这种区别被取消了；因此人们诋毁新柏拉图派为狂想，其实他们也的确想出了不少奇异的东西。

再考察他所提出的三种思维方式，亦即单纯的、区别的、变化的三种方

---

同上书，第五集，第一篇，第五章。

柏罗丁：“九章集”，第四集，第二篇，第二章；第五集，第九篇，第八章。

柏罗丁：“九章集”，第四集，第三篇，第七章；第二篇，第一、二章；第六篇，第四章；第六集，第二篇，第二二章。

同上书，第五集，第三篇，第五章：“一切事物可分为三种：理智，思想，所思物。”

式，于是思维就有了下面三个原则：那第一种方式是对它的对象自身作单纯的无分别的直观，换句话说，这就是光。它不是物质，而是纯粹的形式、实效性。空间便是这种实效性的抽象而单纯的连续性，并不是实效性自身，而是它的连续性的形式。而那第二种思维方式，作为对这种光的思想的理智，本身就是光，但却是绝对真实的光，换句话说，是光中之光。

甲、这三个原则是太一、        、灵魂。“按其本性说是永远在活动中。向它与围绕它的运动就是灵魂的活动。从理智到灵魂的过渡使灵魂具有思想的力量，在它们之间没有插入任何东西。思维（        ）并不是一个多数的东西；思维是单纯的，思维之所以为思维就在于它思维。真正的（并不是我们在欲望中的理智）在思想中思维，它的所思对象不在它之外；它自己就是它所思的对象，必然在思想中有着它自己，并且见到自己，——见到自己并不是不思维，而是思维。——我们的灵魂有一部分是在永恒”（光）“中，是普遍灵魂的一部分；普遍灵魂有一部分在永恒中，从永恒流出来，始终存在于它自身的直观中，并不是出于谋划，”等等。全体雍容盛装，把它按它的本性所能发出的东西给予一切有形体的事物，正如一团放在中间的火向四周发出热一样。

“太一不应当是孤立的——因为如果太一是孤立的，一切将要隐藏不见，就会表现不出任何形相。如果太一是孤立的，一切存在物就会不存在；如果那些达到灵魂阶段的事物没有获得继续产生（        ）的话，也就不会有大批从太一产生出的存在物了——：同样地，各个灵魂也不能单独存在，否则由它们产生的东西便不会出现了。因为灵魂存在于每一个自然物内，从它产生出某些事物并且把它显露出来，正如种子从一个不可分的萌芽中产生出与表现出一些事物一样。根本没有什么东西阻碍万物分享善的本性。”柏罗丁把有形体的事物和感性的事物丢在一边不管，他毫无兴趣去解释这些东西，只是一味要想摆脱这些东西，好挽救普遍的灵魂和我们的灵魂于危殆之中。

乙、柏罗丁谈到感性世界的根源，谈到罪恶的来源。感性世界以物质为其根源；柏罗丁对于这个物质作了许多哲学上的讨论，并且结合着物质的性质讨论了罪恶。物质是带着存在物的形象的不存在的东西（        ）。事物由于它们的纯粹的形式、由于使它相异的区别而彼此不同；区别的共相便是否定，这就是物质。因为存在是原始的绝对统一，所以这种客观事物的统一乃是否定；绝对的统一没有任何宾词、特性、形相之类。因此它自身是一个思想或纯粹概念，而且是纯粹的非决定性的概念；换句话说，它是没有现实性的普遍可能性。柏罗丁把这种纯粹可能性叙述得很详细，将它规定为否定的原则。

关于这种可能性，柏罗丁说得很多：

“黄铜只是一个可能的铜象；在不保持前后同一的事物方面，可能者是完全另外一个东西。当一个按可能性说是文法家的人变成了现实的文法家时，可能者与现实者是同一的。无知的人偶然也会变成一个文法家，但是其所以如此并不是因为他无知，而是因为他是一个可能的有知者。灵魂本身便具有着它可能具有的性质，也是在可能性中有知的。现实性就其在现实中而不在可能性中说，我们把它称为形式或理念（        ）是并无不合的：它并不是

---

柏罗丁：“九章集”，第二集，第九篇，第一——三章。

同上书，第四集，第九篇，第六章。

柏罗丁：“九章集”第二集，第四篇，第四章，第一——十五章。

一般的( )现实性,而是某一个确定的现实性( sed potius hujus actus——据费其诺的翻译)。因为我们把它叫做另一个现实性,也许是更为恰当( ),这种现实性与那引向现实性的可能性是对立的。因为可能者有变成另一个在现实中的东西的可能性。但是可能者凭借着可能性在自身内也有着现实性,正如技巧有着与这种技巧相连的行为,勇敢有着勇敢的行为一样。”

“如果在所思物里面”(在“灵明世界”里是一种不正确的说法;并不是什么世界,而是 [在所思物里])“并没有物质,因为物质乃是在可能性中的东西( ),不能变成”( [不能],不是 quam[仅仅])“这样一种还不存在的东西,也不是一种变化为他物的东西,也不是自身不变而产生他物、或者自己离开让位给他物的东西:那么,在有存在的场合”(不是在领域中,不是 inregno)“——存在是有永恒性而无时间的——,就没有任何单纯在可能性中的东西。在这种场合,物质应当作为一种形式( ),正如灵魂这个形式对于他物( )是物质那样。”(这一段讲得很不清楚)。——一般说来,物质并不是 actus(现实性)。“它是在可能性中存在的东西。它的存在只是一个预示生成变化的东西:所以它的存在转化而为将要存在的东西( )。那存在于可能性中的,并不是某一个东西,而是一切;”现实者才是一定的东西。“物质永远依赖别的东西,它是将来的东西的可能性。它被放在后面,如同一个暗淡的、阴暗的(暧昧的)、不可名状的影象( )一般。它是不是现实的影象呢?它是否因此是现实的虚妄呢?这根本是一个真正的虚妄( ),这根本是一个真正的不存在( );”物质是一种在现实中不真实的东西。“因此它在现实中不是一个存在物,它的真理, ”它的实质,“是在非存在( )中;”事实上它是不存在的,“它的存在是在非存在里。”非存在表达了物质的本性;非存在便是它的特质,它是纯粹的否定。“如果从错误中拿去了它的错误,也就拿去了它所具有的全部本质。同样情形,如果你把现实性加到那种在可能性中具有其存在和本质的东西上面,你就把它的实体的原因毁灭了,因为它的存在正是由可能性构成的。因此假如我们要想使物质不受损害,我们就应当始终把它当作物质;因此似乎应当说它只是在可能性中,才能使它保持原状。”

丙、与善相对立的恶,现在也开始成为研究的对象,因为罪恶来源的问题,是人类的意识普遍感觉兴趣的。这些亚历山大里亚派学者,曾经把思想的否定当作物质,自从具体的精神进入意识之后,抽象的否定也就在这种具体的形式下被了解为存在于精神自身之内,因此被了解为精神的否定。柏罗丁从许多方面考察这个罪恶;但是对于这一点,思维的考察并没有多大进展。大体上在他的思想中占统治地位的是以下这些观念:灵魂的行为就是引向太一的运动,灵魂与逻各斯之间并没有别的东西;因为思想只是以自身为对象,只是把自己看成在思维的东西。善是一切存在所依靠的,是自身满足的,是一切的尺度、原则与限度,是给予灵魂和生命的东西,不但是美的,而是超

---

同上书,第二集,第五篇,第二章。

柏罗丁·“九章集”,第二集,第五篇,第三章。

同上,第四章。

柏罗丁:“九章集”,第二集,第五篇,第五章。

参看本书第 196 页(原版第 56 页)。

乎一切最好的东西之上的，在思想中统治着、支配着。“善是 ，不过并不是我们所常用的那种意义下的理智，那种意义下的理智是从一种假定中( )满足自己，并且了解对它所说的话，它作出一个结论，并且从结论所生出的东西里引申出一种理论，而从结果中认识到它原先所没有的东西，因为在这以前，虽然它是理智，它的知识却是空的。但是这个 、心智却具有着一切，它就是一切，却又在自身之中；”它自身之中包含着一切；“当它没有一切时，它便有着一切，”因为一切对于它乃是思想上、心智上的东西。可是它的具有一切，和我们具有与我们相异或在我们之外的事物意义是不同的，它所具有的并不是异于它的东西，因为它就是每一个事物，也就是一切事物，它不是混杂的，而是自在自为的。

分有 者并不同时分有一切事物，而只不过分有它所能分有的事物。它(即 )是有限的 的“最初的实际性，”——亦即它的现实是最初的现实——“它是最初的实体，因为理智(即有限理智)存在于其中。它围绕着有限理智在活动，亦即围绕着有限理智在生活(?)。在外面围绕着有限理智运动的”( , circa hunc seversans. 是不是 ?)“灵魂，观察理智、洞见理智的灵魂便凭借理智而直观上帝，这便是毫无罪恶的幸福的上帝的生活。”心智便是活动，但是这样它就从自身流出，流溢出来；因此它是进行分别的心智，不过因为它在它的区别中只是对它自己活动，所以它永远在它的上帝统一中，并且过着一种毫无罪恶的生活。“假如一直保持着这种生活，那就没有罪恶了。但是围绕着万有之王还有第一级、第二级、第三级的善；第一级的善( )是一切善的创始者，一切都属于它；“不过其中也包含着区分的环节——，第二级的善围绕着( )第二级的东西，第三级的善围绕着第三级的东西。”

“假如这是存在的和高于存在的东西，那么罪恶就不在存在物里，更不在高于存在物的东西里；因为这就是善。因此只能说，假如还有罪恶存在，那它只能是在无有中，它只是一个不存在的形式——不过不存在者并不是完全不存在，而只是存在物的对方。”罪恶并不是独立于上帝的绝对原则，如同诺斯替派、摩尼教徒所认为的那样。“罪恶并不是一种不存在的东西，正如动和静是存在的东西一样，而是有如存在物的一个影象，真正说来”(严格说来)“是不存在的。它是感性的宇宙。”罪恶的根源是在非存在里。

在第一个九章的第八篇里，柏罗丁说：“罪恶怎样才能被认识呢？当思维离开自身时，物质就发生了。只有抽掉对方，才有物质存在。当我们把理念取去之后，所剩下的东西，我们便说它是物质，”是罪恶。“因此思想变成了另外一个东西，变成了非思想，因为它敢于超出自己的范围去活动；”那不是它自己的东西便是物质，便是罪恶。“正如眼睛为了要看它所看不见的黑暗而抛开光明——这个看就是不看——：同样情形，思想为了看与它相反的东西，也就忍受着与它矛盾对立的東西。”这种抽象的对方，也就是罪恶。看渺茫无定准的东西就等于不看。“从对于定准”—— (观看，心智)——“的关系看来，感性事物就是在限度( )方面无定准的、无限

---

参看本书第 188 页(原版第 48 页)。

柏罗丁：“九章集”，第一集，第八篇，第二章。

同上，第三章。

柏罗丁：“九章集”，第一集，第八篇，第九章。

的、”无限度的东西，就是无定、不定、不圆满的东西，就是绝对贫乏的东西。这对于感性事物并不是偶性（ ），而是它的实体（ ）。”它的目的永远是生成变化；我们不能说它存在，而只能说它永远是将要存在。——“ 以 为目的（ 倾向）的灵魂是纯洁的，是离开物质、离开一切无定与无定准的东西的。”

“但是为什么有善的地方也就必然有恶呢？因为全体里面必定有物质；因为全体必然由对立面构成。假如物质不存在，全体也就不存在了；世界的本质是由 与必然性混合而成的。与神灵同在，就等于说在思想中；因为神灵是不朽的。我们也可以这样去了解罪恶的必然性。因为善不能单独存在，物质是善的对立面，是必然要产生的。”所谓 、产生就是一种行为，就是一种自反的活动，因此其中包含着区分与对立。在善的产生中物质是必需的，为了产生善，便要有物质来作对立面。或者我们也可以说，罪恶是由不断堕落而降到一个再也不能下降的极端的東西；不过最初者必需要有些东西跟在后面，所以极端也是必需的。这就是物质，物质本身不复具有任何善的因素；这就是罪恶的必要性。

“物质确实是不存在的，是一种扬弃自己的运动，是绝对的不静止，然而它又在静止中——这是自己与自己对立；它是小的大，大的小，少的多，多的少。用一种形式去规定它时，它就更加是一种对立；这就是说，当考察它、固定它时，它就不固定而逃跑了，而当它未被固定时，它却固定了。——简直是个幻觉。”因此物质自身是不灭的，它不能变成任何东西；变化的理念自身是不灭的，但是涵蕴在这个理念之内的东西却是可变的。这种物质决不是没有形式的；我们已经见到了理智对于它的对象有一个第三种关系，就是区分的关系。这种关系、过渡、变化乃是宇宙的生命，乃是宇宙的普通灵魂。同样情形，它的存在不是在理智中所进行的变化，而是它的存在通过理智成为它的思想的直接对象。

在柏罗丁那里和在毕泰戈拉那里一样，主要的方面是（引导）灵魂到道德。上面已经说过，柏罗丁曾经屡次讲到诺斯替派；特别是在第二个九章的第九篇里。诺斯替派把精神、心智当作真实的东西；他们就是由（认识）一字而得名的。不过他们把圣书里的一切都变成了精神性的东西，他们把存在的形式，把构成基督的一个重要环节的那个实在性的形式，都化为一个普遍的思想。柏罗丁表示反对诺斯替派，坚决主张思想物与实在物之间的联系是重要的。他说“我们要达到善，并不是凭借蔑视世界和世界中的神灵以及其他各种美。罪恶的人轻视神灵，而且只要当他作到完全的蔑视时，他就完全是罪恶的了。他给予可知的神灵的尊荣是完全不恰当的。”诺斯替派对思想中的神灵予以最高的尊敬；但是如果我们只是一味思想的话，在思想与实际世界之间是得不到任何和谐的。“实际世界中的灵魂比我们的灵魂更接近天国，这个实际的世界怎样能与天国分开呢？对接近天国（ ）表示轻视的人，只不过在口头上（ ，费其诺译为 ）认识天国。如果说天意（ ）、”神圣的东西“达不到尘世（ ，现世），怎能算是虔信呢？为什么上帝不在

---

同上书，第三章和第四章。

柏罗丁：“九章集”，第一集，第八篇，第七章。

同上书，第三集，第六篇，第七章。

同上书，第八章。

这里？为什么他会知道他们在这里呢？（——以前只是 [天意] 不是 [神]——他们指人）“因此，他无所不在，也在这个世界内，不管采取什么方式，所以世界也分有他。如果他在世界之外，离我们很远，你就不能对他或他所产生出来的东西说什么话了。这个世界也分有他，是不会被他放弃的，也是永远不会的。因为全体分有神的的天意比部分多，而那个世界灵魂分有的更多。世界的存在与世界之为理性存在便证明了这一点。”

柏罗丁很明确地表示反对诺斯替派，反对单纯的理智。诺斯替派与西方教会是对立的，西方教会对它们多方攻击；在基督教初起的几个世纪里，是把他们当作异端看待的，因为他们否认或取消了基督存在的观点。他们说，基督的存在只不过是一个虚假的肉体。摩尼教徒的说法和他们完全一样，认为上帝，善显现出来，照耀一切，因此产生出一个灵明世界。第三者是回头的、精神，第二者与第一者是产生一切的太一，是感摄的太一；这种感摄便是爱。这一派异端对于这个观念认识得很清楚，不过他们把个体化的实在的形式抛弃了，基督教是在这种形式中表现这个观念的。基督上十字架因此显得只是一个现象，只被当成一个譬喻，影射着一个关于被囚禁的靈魂的实际烦恼的图象。因此发生一个观念，认为基督在全世界上被钉十字架，在灵魂中受难，认为这是一种神秘的上十字架。由于滋长作用，光明的部分被束缚了，这种光明部分被束缚，便形成了植物。这个观念被他们看成普遍的理念，这理念在关于自然中的一切事物方面，在植物与动物以至灵魂的本性方面，被反复地说了又说。因此，对于这些诺斯替派学者，柏罗丁曾经表示反对。教会也曾同样地特别主张神性与人性的统一。这种看法曾经在基督教里深入人心，所以人性被认为是实在的，是具体的，而不是仅仅具有譬喻或哲学的意义。

这样便构成了柏罗丁的理智主义与唯心论的基本观念，也就是他的那些普遍观念。他把特殊事物引回到这些普遍观念上，不过论证常常是作得很形象化的。他的思想中所缺乏的是：（一）上面所指出的概念。分化、流溢、放射或产生、显现、发生也是近代人所常提到的名词，但是事实上这些名词并没有说出什么东西来。怀疑论和独断论以及意识、认识造成了主观性与客观性的对立。柏罗丁取消了这种对立，高飞到最高的境界，没入亚里士多德的“思维的思维”这个观点；他和亚里士多德的类似之处，多于他和柏拉图的类似之处。他的思想是不辩证的，既不是由自身出发的，也不象意识那样从自身出发又回到自身。

（二）再往下，一方面是自然，一方面是呈现的意识以及高级灵魂的作用，其中包括着许多任意的成分而缺乏概念的必然性；另一方面表现为五光十色的形象化的思想，在这种思想里，把应当放在概念内规定的东西放到一种实在性的形式内表达了出来，这至少是一种无用的和不合适的表达法。我现在只举一个例子：我们的灵魂不只属于完善、幸福、一无所缺的理智世界；灵魂的思想能力只是属于最初的理智。灵魂的运动能力，作为生命的灵魂，是从理智性的世界灵魂中流出来的，而感觉则是从感觉的世界灵魂流出来的。这就是说，柏罗丁把最初的世界灵魂当作理智的直接活动，——理智就是自身的对象；世界灵魂是超出凡尘的纯净灵魂，它住在恒星的高天上。这

---

柏罗丁：“九章集”，第二集，第九篇，第一六章。

内安德：“最高尚的诺斯替派系统的发展”，第九页。

种世界灵魂有创造的能力；从它又流出一个完整的感觉的灵魂。个人以及与整体分离的特殊心灵的愿望给与它一个身体；它在高高的天界里接受这个身体。它凭借着这个身体得到了想象力和记忆力。最后它转化为感性世界的灵魂；在感性世界得到了欲望以及在自然中生长的生命。

这种堕落，这种灵魂化为肉体的步骤，被柏罗丁的继承者们描写得好象是灵魂从银河和黄道带降落到位置很低的行星里面来了，在每个行星里它接收一些新的力量，在每个行星里它也开始使用这些力量。灵魂第一次在土星上得到对于事物作推论的力量；在木星上得到使意志产生效果的力量；在火星上得到情感和欲望；在太阳上得到感觉、意见和想象；在金星上得到对特殊事物的欲望；最后在月亮上得到生殖的力量。

柏罗丁一方面规定了灵明的实体，另一方面又以同样的方式为精神性的东西制造了一种现实的存在、特殊的存在。仅仅具有欲望的灵魂是动物；仅仅生长、仅仅具有生殖力的灵魂是植物。但是动物与植物不是特殊的精神状况，并不在普遍的精神之外，而在世界精神对于自身的特殊自我意识的阶段之中。不过土星和木星与这一点不发生关系。如果它们在它们的潜能中表现灵魂的要素，那只不过是等于说，它们现在每一个都表现一种特殊的金属。正如土星表示铅，木星表示锡等等，土星也表示推论，木星也表示意志之类。不把土星的概念、本质表达出来，而说土星相当于铅等等，或者说土星代表着铅，这是再容易不过的事，——这个比拟，并不是比之于概念，而是比之于从空气以及土地中取出来的感性事物。譬如土星是推论或代表推论之类；因为那里是有了灵魂的。不过这里所举出这些观念都是歪曲的或错误的；正如我们要说土星是铅等等的时候一样。铅的本质不再是名叫铅的那种感性存在物了，在这样一种情况之下，也没有给灵魂一种实在性；因为并没有表示出它的本质——而只不过表示出一种感性的存在而已。

---

布勒：“哲学史教程”，第四部，第四一八——四一九页；提德曼：“思辨哲学的精神”，第三册，第四二一——四二三页；柏罗丁：“九章集”，第四集，第一篇，第三篇和第八篇，随处可见。

布勒：“哲学史教程”，第四部，第四一九——四二〇页。

### 三、波尔费留和扬布利可

波尔费留和扬布利可是柏罗丁的著名弟子。[前面已经提到过，他们是写毕泰戈拉传的人。] 波尔费留是叙利亚人，死于三三四年。扬布利可也是叙利亚人，死于三三三年。在波尔费留的著作中，我们还保有一部介绍亚里士多德关于种、属和判断的“工具论”的引论，这部书里面陈述了亚里士多德逻辑的主要环节。这部著作过去一直是讲授亚里士多德逻辑的教科书，同时也是人们据以引申出亚里士多德逻辑的形式的史料来源；我们通常的逻辑书里的内容，很少有多于这部引论的。从波尔费留专攻逻辑这件事看来，足以证明确定的思维形式已经更多地进入新柏拉图派了；但是，这完全是一些属于理智和纯粹形式的东西。独特的一点是：在新柏拉图派那里，理智逻辑，对科学的纯粹理智的经验处理，是与完全思辨的理念相结合的，而在实践方面，又与信仰巫术、与神奇古怪的东西相结合。波尔费留写了柏罗丁的传记，就把柏罗丁写成了一个有法术的人；我们应该把这种事让给文学去管。

扬布利可表现得更加暧昧，更加紊乱；我们已经说过他是作毕泰戈拉传的人。毕泰戈拉派的哲学，新柏拉图派研究得也很多，特别是复活了毕泰戈拉派数的范畴的形式。他是当时一位很受尊敬的教师，因此得到了神圣导师的名号。不过他的哲学著作并没有什么特色，只不过是一些编纂出来的东西而已；他的毕泰戈拉传也没有给他的理解力增加太大的荣誉。在他那里，思想下降为想象力，心灵的宇宙下降为充满精灵和天使的国度，对精灵和天使加以分类，并且思辨也下降为魔法了。新柏拉图派把这个叫做神学。在奇迹里，思辨、神圣的理念被搞得好象直接与现实相接触，——但是并非以一种普遍的方式。至于 *De mysteriis Aegyptiorum*（“论埃及人的秘法”）这部作品，我们并不能确定是否扬布利可所著。以后普罗克洛对扬布利可大事赞扬，说自己的主要思想都是从扬布利可得来的。

---

据米希勒本，第二版，英译本，第二册，第四三一页增补。——译者

布鲁克尔：“批评的哲学史”，第二卷，第二四八页。

同上书，第二六八页。

参看：普罗克洛：“柏拉图神学”，第三卷，第一章，第一四页。

#### 四、普罗克洛

另一个更重要的、晚期的新柏拉图派分子，还必须提到的，是普罗克洛。

普罗克洛于四一二年生于君士坦丁堡，于四八五年死于雅典，但大部分时间是同普鲁泰克一起在雅典居住和研究。他的传记是由马里奴写的，其风格和上面所列举的那些传记相同。根据这个传记，他的父母是出自克散陀——小亚细亚的吕其亚的一个地方；由于这里崇奉阿波罗[按系日神]和明内娃[按即雅典娜，司智慧、战事、艺术的女神]为这个城市的保护神，所以他也以感恩的心情崇拜这两位神灵。据说这两位神灵也器重他，把他当作他们的宠儿，特别照顾他并现身在他面前，据说，阿波罗曾由于抚摩了他的头而医好了他的病，而明内娃曾嘱咐他要他到雅典去。他首先到亚力山大里亚研究修辞学和哲学，后来才到雅典从普鲁泰克和柏拉图派须里安研究。在这里他先研究亚里士多德哲学，后来研究柏拉图哲学。主要地是普鲁泰克的女儿阿斯克勒比格尼亚引导他进入了哲学的最内在的秘密，据马里奴肯定说，她是当时唯一保存着从她的父亲传授给她的关于重要的神秘仪式和整套巫术的知识的人。普罗克洛学习了一切有关秘法的东西、奥尔斐的诗歌、黑梅斯的著作以及各式各样的宗教社团：因此随便他到哪里，他对异教徒的崇拜仪式比那些专司仪式的祭司还知道得更清楚些。据说普罗克洛本人曾被导引进各种异教的秘法。他本人奉行最不不同的各个民族的一切宗教节日和仪式。他甚至知道埃及人的崇拜仪式，遵守埃及人的净化仪式和礼拜节日，并且他还在某些日子绝食、祈祷和唱颂神诗。但是秘法（ ）在亚力山大里亚人那里并没有我们对这名词所了解的那样的意义，反之，这名词在他们那里一般是指思辨的哲学而言。同样，秘法在基督教里也只有对于理智才是不可理解的、才是秘法；但秘法乃是思辨的对象，是理性所可理解的，——秘法并不是什么秘密，而是启示的。普罗克洛曾经写了很多颂神诗，至今还有几首很美的遗留下来，这些诗都是献给著名的神灵以及一些完全地方性的神灵的。关于他曾经信奉很多的宗教这一点，他自己也曾说过：“对于一个哲学家来说，光是为一个城的崇拜仪式或少数人的崇拜仪式服务，那是不适宜的，他应该普遍地作全世界的祭司。”他认为奥尔斐是一切希腊神学的创始者；他特别认为奥尔斐和迦勒底的神论具有很大的价值。他曾在雅典教学。自然，他的传记作者马里奴还叙述他做出许多伟大的奇迹，如他曾使天下雨，并曾使酷热消减，如他曾使地震平静、曾医治很多疾病，并且曾经看见神灵的现身。

普罗克洛过着一种极其好学的的生活；他是一个深刻的、思辨的人，并且掌握了极其广博的知识。我们不禁感到这样一个哲学家的见解和他的门人们后来在他的传记中对他的描述之间有矛盾。他的传记中所提到的神奇的事迹，在他本人的著作中一点儿痕迹也找不到。普罗克洛遗留下很多著作，我们也还保有多数。还有几种数学的著作，例如“论圆形”（Desphaera）就是从他那里得来的。他的哲学著作主要是一些对于柏拉图的对话的注释，对于不同的对话的注释发表在不同的时间，特别著名的是对于“蒂迈欧篇”的注释。但有几种只是手稿；古桑曾对这些手稿最全面地加以整理，并在巴黎出版。

---

布鲁克尔：“批评的哲学史”，第二册，第三二页；邓尼曼，第六册，第二八四——二八九页；马里奴：“普罗克洛传”，随处可见（“柏拉图神学”，引言）。

印成单行本的是他的“柏拉图神学”和他的“神学要旨”，——这是普罗克洛的主要著作。后面这一种小书克罗依采尔曾重新印有新版，此外还刊行了几种上面所提到的注释。

他同样献身于崇拜上帝、科学和新柏拉图派的哲学。他的哲学的中心思想，很容易从他关于柏拉图的神学的著作中认识清楚。他的著作也有着许多困难，因为里面讨论到异教的神灵，并从这些神灵里推究出一些哲学的意义。他和柏罗丁却很不相同，因为在他这里新柏拉图派哲学整个讲来至少已经达到一个较系较的排列和较发展的形式。他的出色之点在于他对柏拉图的辩证法有了较深刻的研究。他是很有趣味的，因为特别在“柏拉图神学”里（这书无疑地也是富于辩证法意味的），对于理念的范围有较明确的进展和区分；而在柏罗丁那里情形就不是这样。在这一著作里，他从事于对最敏锐的、最深刻的“一”的辩证法的研究。他感到有必要去证明多即是一、一即是多，并揭示出一所采取的各种形式。但是他的辩证法多少总是一种外在的论证，是非常令人厌倦的。不过有一点是不容误认的，即普罗克洛哲学有深刻的意义，并曾获得了较充分的发挥和明晰性以及科学的发展，而且大体上讲来他的文章也是很好的。他的哲学，如同柏罗丁的哲学一样，乃是采取对于柏拉图的注释的形式，“柏拉图神学”一书从这一方面看来是他的最有趣味的著作。这是一个理智的体系。我们要看，如何才可以予以正确的阐述；我不是说，他的陈述是完全清楚的，其实也还有很多缺点。

在柏拉图的“巴门尼德”篇中，他特别明白地看到绝对本质的性质是被认识到了。柏拉图的“巴门尼德”篇的结果，在讨论柏拉图时我们已经引证过了。在柏拉图本人那里，这些纯粹的概念出现得很自然，好象除了它们所具有的直接的意义外，没有更进一步的意义似的。“一、多、有”等等，在这里我们了解的是这直接的一、多。我们把它们规定为我们思维中的普遍的概念；但在普罗克洛看来，它们有着较高的意义，它们是绝对本质的表现。——于是他根据柏拉图的辩证法来指明，一切规定，特别是“多”这一规定，如何会自己扬弃自己而回复到一。从表象意识看来，这是一条主要的真理，即：有许多实体存在着，或者多（多个事物，每一个事物都是一，因此是一个实体）本身就具有真理性，——但是这一条主要的真理在他的辩证法里却失掉其真理性了。其结论是，只有一才是本质、才是真的，所有别的规定只不过是消逝中的量、只不过是一些环节，它们的存在只是象一个直接的思想那样。对于一个直接的思想，我们不承认它有实体性、有其独特的存在。所以一切都是规定，而一个事物的诸规定就是在思维中的这样的环节。对新柏拉图派和普罗克洛，常常有这样的反对意见不断地提出来，即：对思维说来，诚然一切都回复到统一，但这只是思维的统一，并不能由此推论出一切现实的事物不是现实的实体，彼此各自不同，各有其独立的原则，甚至各个不同的实体彼此互相分离，各有其自在自为的存在，——刚才所提到的只是逻辑的统一，而不是现实性的统一，从逻辑的统一得不出现实性的统一的结论。这就是说，他们这个反驳永远是把问题从头重新开始一番。他们说到现实性，认为现实性是某种自在地存在着的东西；当他们说到现实性是什么时，则他们只能说，现实性是一个东西、一个实体、是一，简言之，他们老是重

新提出某种自在地存在着的東西，而这東西之必然要消逝及其无自在性，是业已指明的了。

普罗克洛从一开始；他从一往前进展，但是他没有立刻就达到心灵（ ）。不过一切规定在他那里都具有着具体得多的形式；而这个一的自我发展，在普罗克洛那里也不复象在柏罗丁那里那样被认作概念。我们必须一下子放弃这点，不要去寻求二元化的概念。主要的東西是一、是太初。“一本身是不可言说的和不可认知的；但是我们可以从它的自身展现和自身回复的过程中去认识它。” 普罗克洛把这种自我二元化、自我分化的关系、一的最近的特性规定为一种产生、一种展现、活动、阐明、揭示。一的产生的情况并不是超出自己之外；因为超出自身将会是一种变化，而变化是被设定为自己与自己不相等同的。因此通过它的产生的过程，一也并不感受到任何亏欠或减少。一是这样一种思维，这思维并不由于产生了一个特定的思想而感受亏欠，而仍然保持原样，那被产生的東西也保持在它自身之内。

因此概念真正讲来不复象在柏罗丁那里那样明晰了。不过这里普罗克洛对于柏拉图的“巴门尼德”篇中这种产生过程所表现的方式，却作了一个具有深刻意义的说明。他已经在柏拉图的“巴门尼德”篇中发现了产生的过程（普罗克洛关于这一对话曾写有注释，参看古桑本第四至六卷），在那篇对话里巴门尼德以消极的方式（其结果常常是消极的）指出，如果肯定一存在，则必须否定多的存在等等。关于这些否定的说法，现在普罗克洛说：“否定并不取消它所指谓的（内容），而乃是根据它的对立以产生各个规定。所以当柏拉图指出太初不是多时，他的意思是说，多是从太初产生出来的，当他说太初不是全体时，他的意思是说，全体是从太初产生出来的”。多、部分的特性是从一派生出来的。这种否定性不应当了解为一种简单的缺乏，反之，否定性也包含着肯定的特性。多并不是被了解为经验的意义，也不是单纯地被取消。“这种否定的方式因此必须被认作完善的東西，这个完善的東西保持在统一性中，超出一切，并且是在一个不可言说、没有有限的单纯性之中”。一是照耀四周的，也是有产生能力的，因此全体是理想地包含在一之中的。“同样，反过来说，神也必须重新对否定加以扬弃”，否决必不可是绝对的；“不然就不会有神的概念，也不会有否定。不可言说者的概念围绕着自身旋转，从不安息，自己和自己斗争。”——这就是说，太一理想地建立它自己的规定，然后又把这些规定加以扬弃。否定者正是二元化的、产生的、活动的、与单纯者相反的東西；它也同样是沒有否定性的東西。因此柏拉图的辩证法在普罗克洛这里就获得了积极的意义；通过辩证法他可以把一切区别导回到统一。普罗克洛对于一与多的辩证法曾大加发挥，特别在他的著名的“神学要素论”里。

普罗克洛进一步指出，能创造者之创造事物是由于力量的充沛。但也有由于缺乏而创造的情形。需要、欲求等即是一种起于缺乏的动因。它的创造即是对它的缺乏的满足。目的是没有完成的，活动是由于要完成目的而发

---

普罗克洛：“柏拉图神学”，第二卷，第九五页。

同上，第一 七页及一 八页。

“神学要旨”，第二六章。

“柏拉图神学”，第二卷，第一 八页。

“柏拉图神学”，第二卷，第一 九页。

生的。但是在创造的过程中需要、欲求减少了，——欲求停止其为欲求了，或者它的[抽象的]独立存在被取消了。反之，太一超出它自身是由于潜在力的充沛，而这种充沛的潜在力一般就是现实性。这完全是亚里士多德的思想。因此太一的创造即在于它把它自身复多化，这样就产生了纯粹的数，不过这种复多化并不妨碍它的统一，而乃是通过统一的方式（ ）而复多化的。这种复多化并不减少那最初的统一。多必定分有一，而一却不分有多。普罗克洛多方面地应用辩证法去指出：多不是自在的，不是多的创造者，一切必定归宿到一，因此一又是多的创造者。这一点他说得不很明晰，——一与多的关系不是自己对自己的否定关系。我们在这里所看见的乃是一种多方面的辩证法，只是对一与多的关系的往复推论。

其次，多是不相似的。在普罗克洛的这种论证的进程里，一个主要的特点乃是：他是通过类比的方式进行的，凡是和真理愈不相似的东西，便距离真理愈远。多分有一，但在某种程度内多又不是一。既然被创造者和创造者相似，因此多又以一作为它的本质，从而多就是独立的单一体（ ）。这些独立的单一体包含统一的原则在自身内，但却又是不同的。但是多之所以为多，好象只是对于一个第三者来说的，就多本身来说，多也是一。现在这些独立的单一体又产生别的东西，但这些东西必定是更为不完善的。结果是完全和原因一样的，但被创造者与创造者则不是完全相同的。这些次一层的单一体都是些整体，这就是说，它们已不复是本质的统一体、自我统一体，在它们身上统一性只是一种偶性。因此被创造者与那[能创造的]统一体总是越来越离得远，分有这个统一体也愈来愈少。

普罗克洛对理念的三个形式，——三一体（ ）的进一步规定是很出色的。关于三一体，他首先加以抽象的规定，把它当作三个神灵。现在必须特别提出来谈的，是他如何去规定三一体。这种三一体在新柏拉图派那里是很有趣味的，特别是在普罗克洛这里，因为他没有停留在它的各个抽象环节里。他认为绝对的这三个抽象规定中，每一个规定本身又是一个三一体那样的全体，这样一来他便获得了一个真实的三一体。所以那三个规定就构成一个全体，而每一规定又被认作本身是充实的、具体的。这应该被认作他所达到的一个完全正确的观点。理念中各个差异，既然保持着自己的统一，因为它们理念的各个环节、各个差异，本质上也规定为全体，所以统一在它的差异里仍然完全是它本身那样，它的每一个差异都具有全体的形式，而全体又是一种过程，在这过程里这三个[从属的]全体彼此相互建立为同一的东西。因此普罗克洛比柏罗丁说得更为明确，走得也更为深远。我们可以说，从这方面看来，在新柏拉图派中，它具有最优秀的、最发展的思想。

关于三一体他还有较细致的规定：那复多化自身为诸多单一体的统一体因而就产生了多，象这些单一体那样。但“多”这个概念本身并不是多。它是一般的二元性，或者说，它是与无规定性相对立的规定性。那第三者乃是

---

据米希勒本，第二版，第三卷，英文译本及俄文译本增补。——译者

“神学要旨”，第二十七章；“柏拉图神学”，第三卷，第一一九页；第二卷，第一——二页；“神学阶梯”，第五章。

“神学要旨”，第一——二章；第二十八章；“柏拉图神学”，第三卷，第一一八页，第一二二——一二五页；第二卷，第一——九页。

“柏拉图神学”，第三卷，第十一章，第一四——一五页。

规定者和无规定者的统一或混合物；——这才是真实的存在、实体、一多统一体（ ）。美、真理、对称都属于这种真实存在者。这种真实的存在超出其自身就是生命。从生命各环节的分化和发展中首先涌现出理智，从理智中涌现出灵魂。

第一，这种出现并不是基于概念的必然性。万物沉浸在这个统一体中，仍然是在这个统一体的彼岸；但这种否定性正是它的创造。第二，普罗克洛与柏罗丁的区别在于他不把那直接从统一体中出现的東西叫做理智。普罗克洛较合逻辑；理智是一个较丰富的东西，那直接从统一体中出现的東西还没有把诸规定性发挥出来。真正讲来，这样的系列特别有其可取之处。普罗克洛区别于柏罗丁，因为他由于对各环节曾加以更纯粹的、更细致的区别。从而更紧密地追随着柏拉图。他说，“诚然对太初的统一大家的看法完全一致，但是柏罗丁于太一之后立刻就”象我们所看见的那样“让思维的本性出现，而他的老师”，——谁是柏罗丁的老师。普罗克洛又没有说出来；请参看他的传记——，“他[指老师]引导他[柏罗丁]进入一切神圣的真理，较好地限制了古代哲学家那些不确定的看法，并且对这些不同的层次之毫无秩序的混淆给以经过思想的区别，并且教人严密地遵守和坚持这些规定的区别。”事实上，在普罗克洛那里，较之在柏罗丁模糊的观念中更有差异性和明晰性。他把 认作第三者，认作回复到自身者，这是很正确的。

因此普罗克洛和柏罗丁相异的地方在于他不把存在当作原理或纯粹抽象的环节，而把它当作统一，或者说，他不把太初规定为存在，而把它规定为统一，并且第一次把存在、自存者了解为第三者。

整个讲来，我们看见，三个彼此互相区别的领域被规定为三一体。每一个领域同时又是这些环节的全体，这就是创造过程的不同的层次。这些层次是什么，立刻就可指明。普罗克洛费了很大的力气去重新揭示这些层次，亦即不同的领域、潜能。

就三一体的细节而论，按照他的阐述，三一体的三个环节是：太一、无限、限度。这是他在他的“柏拉图神学”一书所发挥的三个抽象环节；无限与限度这两个规定也是我们在柏拉图那里曾经看见过的。然而太初、神就是那说过不止一次的绝对的统一，本身不可认识的、紧闭着的、单纯的抽象物。作为抽象物，它是不能被认识的，所能够认识到的只是它是一个抽象物，——这种的统一还不是能动性。这种统一是超出存在的（超出本质的 *super-essentiale*）；它的第一个产物就是事物的复多的单一体，纯粹的数。数是事物的思维的原则，通过数，事物得以分有绝对的一。但是每一事物只能通过它的个体的、个别的单一性、一而分有绝对的一，而灵魂却是通过被思维的、普遍的单一性而分有绝对的一。普罗克洛把前面那种太初的统一叫做神，因而便把后面这种被思维的单一性叫做神灵，对于以后各环节也是如此。但

---

“柏拉图神学”，第三卷，第九——十一章，第一三七——一三九页。

同上，第三卷，第十三章，第一四一页。

同上，第三卷，第一二七页；“神学要旨”，第一九二章。

参看本书第 190 页（原版第三卷，第 50 页）。

参看本书第 208 页（原版第三卷第 71 页）；参看“柏拉图神学”，第一卷，第一章，第二八页。

“柏拉图神学”，第一卷，第一章，第二一——二二页。

参看本书第二卷，第 214 页（原版第二卷，第 233 页）。

是这些神灵或单一性并不怎样与事物的层次相适应，以致有多少那样的单一或神灵，就有多少事物；因为这些单一只是凭借绝对的一来联系事物，它们是从全体、亦即从事物本身那样的混合体、综合中抽取出来的。事物本身是具有综合性的全体，（灵魂是结合事物者）——它们是和那太初的统一体不相似的，不能够直接地和这太初的统一体相结合。因此抽象的被思维的多就是它们的中介。多是与绝对的一相似的，并且是使太一与整个宇宙相结合的东西。纯粹的多使不同的东西彼此相同，从而把它们和太一结合起来。但事物与太一只有相似性。那第三者是把这些单一体结合起来的限度，并造成它们与绝对的单一体的统一；限度把多与一的本身设定为一。

这一点可以用如下的方式较好地表达出来，较纯粹地规定为对立面。普罗克洛从柏拉图“菲利布”篇采取限度、无限、混合体诸概念作为原则（本质）；因此这些原则就显得是最初的神灵。但是这些抽象概念与神灵的称号并不相适合。我们看见，[只有当]它们又重新回复到它们自身[时，它们才是神圣的。]

[普罗克洛说：]“从那太初的限度”，那绝对的一，“事物获得”（这是亚里士多德的用语，这个用语常常出现在新柏拉图派的著作里）“统一性、整体性和共同性，”亦即个体性的原则，“和神圣的尺度。反之，一切的分离、成长和多的出现皆建筑在这太初的无限性上面”。因此无限者乃是量、无定者。柏拉图在“菲利布”篇中，把无限者设定为坏的东西，认为快感，而不是真理，因为坏的东西、快感是无限的、不确定的，其中没有理性、逻各斯。“因此当我们说到一个神圣的东西时，意思是指固定地存留在个别的单一体中的东西，并且只是按照无限性向前进展”，按照作为自我产生的连续性，“并且同时具有一本身和多，一是限度的原则，多是无限性的原则。基于这两个原则，一切得到它的进展，直到进入存在。所以那永恒的东西”（也是一个神圣的族类），“就其是一个理智的尺度来说，分有着限度；但就其为走向存在的永不停息的力量来说，它分有着无限性。因此理智就其在自身内具有标准的尺度来说，它就是限度的产物。就理智永恒地产生一切来说，它具有着永不减少的无限性的力量。”

但是主要之点是限度、无限和混合物这三个基本规定。最后这一个名词是一个柏拉图的术语，是不很适宜的、坏的名词，因为它所表示的首先只是一种外在的结合，而这里却应该表示具体的、特别是有主观性的东西。第三者在这里也是两者的统一。但是这些抽象的基本规定在普罗克洛那里只是被认作一个全体的诸环节、诸成分，而这个全体乃是一个三一体：所以这三个环节中每一个环节本身都是那样一个全体性的三一体，然而这些特殊形式中之一个形式，——亦即三个三一体中的一个三一体。限度和无限是先于，而又在 之中。

---

参看本书第 222 页（原版第三卷，第 88 页）。

“柏拉图神学”，第三卷，第一二三——一二四页。

以上三处据米希勒本，第二版，英译本，第二卷，第四四二页增补。——译者

“柏拉图神学”，第三卷，第七章，第一三三页。

参看本书第二卷，第 214—216 页（原版第二卷，第 238—420 页）。

“柏拉图神学”，第三卷，第七章，第一三三——一三四页。

“柏拉图神学”，第一章，第一三八——一三九页。

“那最初的存在是混合者”，是三一体同它自身的统一；“它既是生命的存在，也同样是理智的存在。（一）那最初的混合物就是一切存在的最初者。”还有两个别的层次：“（二）生命，（三）精神。因此一切都是三一式的，”因为这些不同的环节中每一个环节本身都是三一体。进一步，“现在这三个三一体就被规定为绝对存在（ ）、生命和精神；所以应该用思想来掌握这些三一体，它们乃是精神性的。”只有可理解的世界是真实的，它本身包含着三个层次；这种三一体中的三一体构成真的、可理解的世界。到了这里普罗克洛就带进了古代神话的形式。因为他把那些有区别的单一体叫做神灵；但神本身是绝对存在，从绝对存在之中涌出了神灵。人们老是有着一种要求用明确的概念去阐明神话的企图。——它们的关系应该这样去理解：“但是这三个三一体本身就本质地（*essentialiter*）包含在存在之中；”它们应在太初的实体中予以把握，这三个三一体之中的每一个三一体都包含着别的三一体在自身内。“因为这里面有着实体、生命、理智（ ）和存在的顶点”（*summitas*）。这是自我性的东西、自为的存在、主观性、个体的统一性之点。“那为思想所把握住的生命是一切存在本身的中介的中心。但是理智（ ）是存在的限度（*finis*），它是在思想中的思维；因为在思想的对象中有理智，在理智中有思想的对象。但是，这东西”——它在哪儿呢？在 中吗？在太初中，或者说得更好些，在思想对象中（ ）——“理性（ ）是在被思想的方式中的（*mentaliter*），在理性中那被思维的东西是在思维的方式中的（*intellectualiter*）。本质（ ）是存在着的存在中的常住者，而且是与那些第一原理交织着的存在，并不是从一里面派生出来的。”第二个环节有着具体的特性，“是生命，然而从那些第一原理产生出来的，而且是同那无限的潜力一起出现的；”生命本身是整个的全体，具有着无限性的特性和不确定者的形式，因此生命是一个复多的东西。“但理智是限度”（个体性），“这限度又”（把生命）“引回到那些原理，并永远使生命符合于本质，而完成一个理智的圆圈。”限度是自在的、抽象的东西，——是理智（ ）。不过理智本身在第一层次里具有三个形式；这三个形式本身又构成三个层次。“由于它本身是一个三方面的东西，一方面是实体性的，一方面是有生命的，一方面是理智的，而一切都构成它的内容实质：所以它是一切存在中的最初者、是由那些第一原理构成的统一体。”这才是实在；很好！“我把它叫做本质（ ）。因为独立的本质是一切存在的顶点，正如一切事物的单子；”太初、本质又叫做独立的本质，——这就是理智。“理智本身是能认识者”，而个体的东西“生命却是在运动中的思维；存在本身是被思维者。如果一切存在者都是混合而成，而自身存在者是本质，则基于那三个原理的本质便是混合者。”

---

一般是“实体”的意思，黑格尔在这里没有译出来，在下一段里他译作“绝对存在”。——译者  
这里有一个问题，即“和”字（ 是否应该取消，如果取消了的话，则“存在的顶点”就是“理智”的同位语。参看“柏拉图神学”，第三卷，第一三九——一四 页；又参看本书第 221—222 页（原版第三卷，第 87 页）。

“是回到原理和限度的导引者”—— 在这里是第一格还是第四格呢？——“它吸收原理并形成一圆圈。”

它在这里是指圆圈还是指理智呢？希腊文原文中没有主语。

“柏拉图神学”，第三卷，第九章，第一三五页。

“因此混合者便是被思维的本质，它是从神派生出来的，无限和限度也是从神派生出来的。这样就有了四个环节，混合者就是

第四个环节。”第一是单子、绝对的一；其次是多、多本身就是多个单一体，这是柏拉图的“无限”（ ）；第三是一般的限度。太一是绝对地浸透一切的、自身常住的。在这三个环节之外，普罗克洛又加上第四个，这第四个环节是无限与有限（尺度、目标、限度）的统一。这里他采用了柏拉图的术语（在他的著作“柏拉图神学”中）；他常常引证了苏格拉底的话。那真正的第三者是混合者，但又不是真正的混杂的东西。普罗克洛采取了柏拉图的术语“混合者”以表示具体的东西、对立面的统一。这个作为有限与无限的统一的第三者，实即第四个环节。或者也可以说，由于太一是无所不包的，它就不算作一个环节。现在限度与无限这两个环节的统一就是实体（ ）：这是一切存在中的最先者。“这个统一体并不仅是从那些后于太一的原理构成的；反之它又是先于那些原理，并且是三一式。”一切都是三一体；那些原理只是抽象的三一体的三个环节，在这抽象的三一体中一切都潜在地包含在内。

“这就是一切存在的本性，许多潜能的一个单子，一个充实的本质，一即是多。”——“它具有着美、真理、对称的三一性在自身内，”（普罗克洛也依照柏拉图那样称呼这三个三一体）：“美表示秩序，真理表示纯洁性，对称表示被结合的事物统一有序。对称是赋予存在者以统一性的原因；真理是事物之所以存在（具有本质）的原因；美是事物之为被思维者的原因”。——普罗克洛指出，那第一个三一体包含一切在自身之内，而那两个别的层次本身也包含这些三一体；因此每一个三一体都是相同的，不过被设定为在构成那第一个三一体的三个形式之一形式中罢了。

甲、“这是一切被思维者的第一个三一体：限度、无限和混合者。”第一个三一体是这三个规定性本身的统一、纯本质、第一个最高层次（ ）、第一个神、神圣的东西的第一层次。这就是一；这个一、这个本质，作为具体的一本身，就是无限与限度的统一。而“限度”（ 是具体的理智 ）“就是从不可言传者和第一个神产生出来达到思维的顶点的神，是衡量一切、规定一切者，是作育一切并联系一切者，并且是把神灵的净洁无瑕的族类吸收在自身之内者。”因此这第一个层次就是抽象的本质（ ），那三个环节都包摄在其中，但没有发展，固定地保持在限度内、在干燥冰冷的境地中，——在这样情形下它是关闭着的。这第一个层次的顶点是抽象的本质。“是那无限者”（量）“是这个神的无穷尽的潜能，是诞生一切的东西，它使各个层次显现，它是整个无限性：既是原始本质的、也是实体性的无限性，并且还是最后的质料。但混合者却是神灵的第一和最高的层次，这一层次把一切事物都潜伏地结合在自身内，按照被思维的、无所不包的三一体而充实自身，在简单的形式内总括着一切存在的原因，并且在最初的被思维者中固执着脱离了全体的顶点。”这里所谓“被思维者”不是指灵明的东西，并不是说灵明的东西好象有一类，此外还有别的东西似的；在普罗克洛那里是没有

---

“柏拉图神学”，第三卷，第九章，第一三六页。

同上，第一三七页。

同上，第一章，第一三九——一四 页。

“柏拉图神学”，第三卷，第二章，第一四 页。

这种区别和规定的。这里所谓“顶点”是指自我、个体性、自为的存在。至于所谓“脱离了全体的”是不是指那抽象的东西呢？这一层次是思维的顶点，本质上同样是一种回归，正如在柏罗丁那里也是这样。这第一层次发展到它的顶点就产生第二个层次；第二个层次整个讲来就是生命，其顶点为（理智或心灵）。这第二个层次有着二元或无限的特性。在这个进程中，普罗克洛突然发生了灵感和陶醉的热情，于是他说：

乙、“在这保持在统一中的第一个三一之后，让我们现在用赞美诗来颂扬这第二个三一吧，这第二个三一是从第一个出来的，而且为类似前者的各个环节所充满了的。正如第一个统一体产生了存在的顶点，所以中间的统一体产生了中间的存在；因为它同样是产生着的和保持在自身之内的。”在这第二个层次里，和以前一样出现了三个环节。“在这里基础是本质（ ），而本质曾是第一个三一的统一或完成；本质在这里是第一个环节。第二个环节在前一个三一里为无限，在这里为潜能（ ）。两者的统一为生命（ ）”这是一般地给予整个层次以规定性的中心。“第二个存在是被思维的生命。存在者以这一极端为基础。第二个层次是一个和第一个层次相类似的三一；因为第二个层次同样地是神。”——这些三一体的关系是这样的。“由于第一个三一是一切，然而理智地和直接地出于一，并且保持在限度之内，所以第二个三一是一切，然而是有生命的并且是在无限性的原则之内；同样第三个三一是按照混合者的方式而产生的。限度规定第一个三一，无限规定第二个，具体者规定第三个。统一体的每一个特性彼此并列着，也说明了神灵的可理解的次序。每一特性包含着三个环节在自身内，而且每一特性都是这三一体被设定在这些环节之一中。”这三个层次是最高级的神灵；后来在普罗克洛那里出现四个层次的神灵。

丙、“那第三个（实体）使被思维的理智围绕着自己，”那第三个三一即理智本身。“它放一个中介者在它自身和绝对实体之间，并且以神圣的统一充满被思维的理智；它通过中介者去充满存在，并把存在转向自身。这第三个三一并不是通过原因而存在，象最初的存在那样，它也不启示大全，象第二个存在那样；而乃是作为能动和表现，——那绝对的限度。第一个三一”（这个具体的神灵）“仍然潜藏在限度本身内。”——限度是否定的统一性、是一般的主观性，“并且具有一切灵明事物的实存”（存在）“固定在它之内。”灵明事物存在着，并具有存在于这个一之内、于这个本质之内。“那第二个三一同样是常住的，并且向前进展；”生命映现着，但是在映现过程中回复到统一。“第三个三一”（思维本身）于向前进展后，把灵明的限度转向并回复到开始，并使这一层次转回到它自身；因为理智的本性在于引导事物回复到自身，“并使它遵照被思维者”（统一性）。并且这所有各环节：保持自身、向前进展、返回本源，都是一个思维（一个

---

德文原本为 dasAlogische（非逻辑的），意思不通，可能是 dasAnalogische 的误排，俄文译本第三卷第七一页译作（类似的环节），甚好，兹采用俄文译本以纠正德文原本。英译本把这句译作“而且是由于取消了前面一个三一而产生的”，意思不通，与原文亦相距太远。——译者

也许应作“那第三者”。

“柏拉图神学”，第三卷，第一三章，第一四一——一四二页。

普罗克洛“‘蒂迈欧’篇注”，第二九一、二九九页。

理念)的运动过程。”每一个环节本身就是一个全体，但三个环节都返回到一。在理智( )中那前两个三一体本身只是环节；但精神的力量在于把前两个三一体统摄在自身之内。“这三个三一体现在以神秘的一的方式宣示了那第一个不可言传的神的完全未经认识的(没有[对它的]知识的)原因，”这个神就是第一个统一体的原则显示在那三个三一体里：“一个是神的不可言说的统一性，另一个”(生命)“是一切力量的洋溢(充沛)”和神的放出光明，“但第三个是一切存在的完善的诞生，是一般的本质。”在神秘的境界中，这些被规定为全体、为神灵的各种区别皆统摄为一了。理智( )有三方面：实在性的、有生命的、理智的。“在一个层次中具体者本身就是本质，在另一个层次中它是生命，在第三个层次中它是被思维的思想。”最初的实体是作为被思维的对象理智：当我谈到理智、思维时，则它是一种存在；它也是一个环节。第二，生命是被思维者和能思维者，第三是思维者的思想。他也称这些为三个神灵，——他也把本质( )叫做原因( )、固定者、基础。——“第一个三一体是被思维的神，第二个三一体是被思维的和能思维的神，”是能动的，“第三个三一体为纯粹能思维的神”，它本身是回复、回转统一到，在这个回复到的统一中包含着所有三个环节。“神是它们中的全体”。这三者又纯全是绝对的一；而这就构成了一个绝对具体的神。

“神知道可分的是不可分的、时间的是超时间的、非必然的是必然的、变化的是不变的，一般讲来，神之认识一切事物，比起按照它们的次序来认识它们，还认识得更好些。”——“什么东西的思想，也就是什么东西的实体，因为每个人的思想和每个人的存在是同一的；思想和存在是一而二、二而一的。”等等。——这就普罗克洛神学中的主要思想；此外我们还要引证一些外在的事实。

意识的个体性有时在现实中表现为魔术和妖术的形式。妖术常常出现在新柏拉图派和普罗克洛那里，他们把这叫做造神。妖术又被想象为与异教的神灵形象有关：“我们必须承认，第一个和最主要的神灵的名字是基于神灵自身的。神圣的思想从它自己的思想制定出名字，揭示出神灵的(最后)形象；每一名字好象是创造一个神灵的形象。正如妖术通过某些符号可以唤起神的无私的善，使它呈现在艺术家的意象之前，同样地，思维的科学通过对于音调的结合与分别，使神的隐藏着的本质映现出来。”因此艺术家的雕象和图画使内在的思辨的思维充满了本身得到外在表现的神性的存在。他们认为对于偶像的崇拜其意义也是如此。因此新柏拉图派曾经说出这样一种联

---

“柏拉图神学”，第三卷，第一四章，第一四三页。

在新柏拉图学派那里，“神秘的”这个词广泛地出现；参看“柏拉图神学”，第三卷，第七章，第一三一页。在这里普罗克洛说：“我们必须再一次获得进入太一的秘法。”这有点象我们所说的“思辨的观照”。神秘主义正是这种思辨的哲学，这种在思维中的存在、自我享受、直观。

参看本书第 220 页(原版第三卷：第 85 页)。

“柏拉图神学”，第六卷，第二二章，第四 三页。

同上，第三卷，第一四章，第一四四页。

“神学要旨”，第一二四章，第四六七页。

同上，第一七 章，第四八六节。

“柏拉图神学”，第一卷，第二九章，第六九——七 页。

系，即他们还认为神秘对象是为神性所鼓动的：所以在偶像中有着神圣力量的降临。——我之所以只提到这一点，是因为这种思想在这段时期内曾发生过很大的影响。

## 五、普罗克洛的继承者

普罗克洛代表新柏拉图派的顶点；这派哲学思想延长到很晚的时期，甚至连续到整个中世纪。普罗克洛还有几个后继者继承他在雅典的讲座：他的传记的作者马里奴，还有加札的伊西多罗，最后是达马斯丘。关于最后这一位还有很有趣味的著作留下来。他是学园中新柏拉图派哲学的最后一个教师。因为公元五二九年犹斯底年皇帝下令把这个学校加以封闭，把所有的异教哲学家从他的帝国中驱逐出去。在这些人之中还有辛普里丘，一个著名的亚里士多德的注释家，他的注释有几种至今还没有印出。他们跑到波斯，在科斯罗那里寻求并且得到保护和自由。稍后一些时候，他们也可以重返罗马帝国，但是却不能再在雅典建立学校了。这样一来，这种异教的哲学外表上也趋于衰亡了。欧纳披曾讨论到这最末期的哲学，古桑也在一本小书里讨论到这一时期。虽说新柏拉图学派外表上停止存在，但新柏拉图的思想，特别是普罗克洛的哲学，却还在很长时间内为教会所坚持着和保持着；而且我们以后还要多次再追溯到这派的思想。我们看见，早期的、较纯的、神秘的经院哲学家有着和普罗克洛相同的思想；而且直到较晚的时期，甚至在天主教教会中，当他们神秘地深刻地说道到神时，他们也就是在表现着新柏拉图派的观念。

上面我们所提出讨论的乃是新柏拉图派哲学中的一些标本，或者也许可以说是最好的东西。在这派哲学中，思想的世界似乎是坚实化起来了。这世界并不是好象在感性世界的旁边还有着思想；而却是感性世界消失了，并且整个宇宙被提高到精神里面去了，并且这整个宇宙便叫做神和神在其中的生活。

这里我们看见一个巨大的转变。到了这时希腊哲学的第一个时期就结束了。希腊的原则是作为美的自由、在幻想中的和解、直接实现了的自然的自由的和解、表现在感性形式中的感性理念。通过哲学，思想就从感性现象中把自己解放出来；哲学训练思想，以达到超出感性和幻想之外的全体。这里面就包含着一个简单的进程；我们所讨论过的哲学观点，其简略的轮廓有如下的情形。首先我们看见在自然的形式中的抽象概念。其次我们看见，具有直接性的抽象思想：如一、存在等。这是一些纯粹的思想；这种思想还没有作为思想被掌握住。这种思想对于我们还缺乏思想性，缺乏普遍的思想、对思想的认识。苏格拉底开始了第二个阶段，这是自我的阶段、把思想当作自我的阶段。绝对就是思维本身、理性（ ）。内容并不只是被规定的，如存在、原子，而乃是具体的、自身规定的、主观的思维。不过这内容也只潜在地是具体的。到了第三个阶段，这个内容重新被意识到是具体的；这是希腊哲学所达到的最高阶段。

自我是具体者最简单的形式，自我是没有内容的。就自我是被规定的来说，它才是具体的：苏格拉底[的自我]、柏拉图的理念就是这样。但这个内

---

布鲁克尔：“批评的哲学史”，第二卷，第三五页。

约翰·马拉拉：“编年史”，第二部，第一八七页；尼古劳·阿勒曼诺注普罗科比“秘史”，第二十六章，第三七七页。

布鲁克尔：“批评的哲学史”，第二卷，第三四七页。

容只潜在地是具体的，它还没有被意识到是具体的。柏拉图从给与的材料开始，并从这种材料或直观中取出较确定的内容。亚里士多德把最高的理念、思维的思维放在最高的顶点；而世界、内容是在这最高的理念之外。具体者是多方面地具体的，它应该返回到统一；自我是具体者最后的、简单的统一。或者反过来说，抽象概念、原理应该赢得内容；这样独断主义的体系就兴起了。亚里士多德那种思维的思维，在斯多葛主义中就成为一切世界的原理。它是一种尝试，努力把世界理解为思维。怀疑主义否认一切那样的内容；它是自我意识、思维在它的纯粹孤寂中和对那个前提及其开端的反省。

在第三个阶段中，绝对被意识到是具体的东西。在[斯多葛的]体系里差别对统一的关系只表现在“应当”的观念中；这只是一种内心的要求，并没有达到同一。最后在新柏拉图学派中绝对才被意识到是具体的，理念在其完全具体的规定中被了解为三一体、三一体之三一体，从而这些三一体永远更进一步地流出。但是每一个环节本身都是一个三一体，所以三一体中的各个抽象环节也都被了解为全体。只有这样的东西才算得是真的，它显现其自身并在显现的过程中保持其自身为一。这些亚历山大里亚的哲学家说出了具体的全体性本身；他们理解了精神的本性。但是第一，他们并没有从无限主观性的深度、从绝对的分裂出发，第二，也没有达到绝对的（抽象的）自由、自我、主体的无限价值的观念。

所以这种新柏拉图派的观点并不是哲学上的偶然的狂想，而乃是人类精神、世界、世界精神的一种向前迈进。神的启示对于人并不是从一个异己的东西而来的。我们在这里干燥而且抽象地考察的东西乃是具体的。当我们坐在书房里让哲学家们彼此吵闹争论、并且对此作出这样或那样的描写时，有人说，我们所考察的这种东西、这些抽象概念乃是些抽象的名相。——我们回答说：不！不！先生们！它们是世界精神的业绩，因而也就是命运的业绩。哲学家比起那些精神缺乏营养的人来是更为接近上帝的。他们直接从原著阅读或书写这些书房中的文字，他们也有义务一同继续写下去。哲学家是进入神秘的人，他们是参加并生活在内心的神圣世界之推进中。别的人有他们的别的兴趣，如权力、财富、女人。——世界精神需要一百年或一千年才达到的东西，我们很快就达到了，因为我们有着有利的条件：我们所从事研究的乃是过去了的和在抽象中的东西。

## 第二部中世纪哲学

### [引言]

哲学史的第一个时期共一千年，从公元前五五 年的泰利士到死于公元四八五年的普罗克洛，到异教哲学的研究机构于公元五二九年被封闭为止。第二个时期一直到十六世纪为止，又包括一千年，我们打算穿七里靴尽速跨过这个时期。

在这以前，哲学存在于希腊人的（异教徒的）宗教之内。从这时起（在这第二个时期中）哲学是在基督教世界中；至于阿拉伯人和犹太人，只值得当作一种外在的东西、当作历史事件提一提。一种新的宗教出现在世界上了，那就是基督教。基督教的观念，我们已经由新柏拉图派哲学十分熟识了。因为这个哲学的基本原理就是：绝对者、神乃是精神，神不单纯是一个表象，神应该以具体的方式规定为精神。只有具体的东西才是真理，抽象的东西不是真理；虽然绝对者仍是思维，但为了具有真理性，它就必须本身就是具体的：而这才是绝对者、自在自为的精神。

这个具体的东西我们已经见过了。在基督教中，它的进一步的形式乃是：使人们意识到、向人们启示的神是什么——就是说，进一步更确定地使人们意识到了神性和人性的统一：（1）这种统一性潜在于人的意识中，（2）并表现在崇拜仪式的现实性中。[基督徒的生活意味着]：主观性的最高点是熟识这个观念。崇拜仪式、基督徒生活乃是：个人、主体本身被要求、被认为值得自觉地达到这个统一性，被认为能够使自己配得上使神的精神即所谓神恩存在于他身上。因此“调合”这个教义，乃是说神被认识到是与世界调合的；“他使自己调合”，意思即是象我们在新柏拉图哲学那里已看到的那样，神使自己特殊化，不再是抽象的：而所谓特殊物，不单是外在的自然，而且是世界，特别是人的个体性。主体自身的利益是牵涉在其中的，并且起了重要的作用，就是使神现实化，并且现实化在个人的意识中，个人本来是精神的；这样，就使这些自身就是精神并且是自由的人通过这个过程而在他们自身上完成了这种调合，亦即使他们把自在的自由精神实现为他们的自由，这个精神本来也就是他们自己的实质。——就是说，他们意识到了地上的天堂，意识到了人之上升到神。心智的世界不是一个彼岸，所谓有限性，乃是其中的一个环节；并没有一个彼岸一个此岸之分。关于神、绝对理念的具体性，就在于：看出神里面的尘世的东西、与神相对的东西，把它认作潜在地有神性的东西，并使之成为神性的，——以一种精神的方式，就是说不是以直接的方式。在古代的宗教中，神性也是与自然物结合着的，与人结合着的，但却不是调合，而只是以自然的方式结合着。神与自然物、与人的统一，在那里是一种直接的、因而非精神的统一，因为它不外是自然的统一。精神不是自然的，只有精神使自己达到的东西才是精神；并非被完成的、自然的统一，乃是非精神的统一，反之，在本身中完成这个统一的过程，才是精神性的。这里面就有对自然物的否定，因为自然物只是直接的东西、非精神的东西。肉体、自然物乃是不应该存在的东西；自然状态是人不应当存留于其中的状态。自然从根子里起就是恶的，人潜在地是神的形象，只有在存在中他才是

---

译者增补。

据米希勒本，第二版，英译本，第三册增补。——译者

自然的；潜在的东西应该完成、实现出来。最初的自然性应该被扬弃。这乃是基督教的一般观念。

为了理解基督教的观念并加以运用，人们一定先要弄清哲学的理念。这个理念我们已谈过了。但是什么是真实的东西，却还没有证明。尽管有深刻的真正的思辨，新柏拉图派还是没有对他们的学说、即三位一体乃是真理这个学说给以证明；它缺乏内在必然性的形式。人们必须达到“唯有这才是真理”这个意识。新柏拉图派从那个“一”出发，这个“一”规定自身、限制自身，从而有定的事物就产生出来；但这本身就是一种直接的方式，所以它使得柏罗丁和普罗克洛等人那样令人厌倦。诚然，其中也有辩证的考察，在这种考察中，那些被视为绝对的对立面是被证明为乌有的；但这种辩证法不是系统地加以应用的，而是个别的现象。为了把基督教的原理作为真理加以认识，就必须把精神的理念的真理作为具体的精神来认识；而这就是教父们所特有的形式。

因此，重要的是：世间的东西一般地不宜任其存在于它的直接性、自然性中，而要把它本身看成特殊物，特别是看成普遍者、心智世界、看成植根在神中、真理在神中的东西，从而把神思维作具体的。在世间的东西、在如此被收容于神里面的东西（在神里面它只是在其真理中、而不是在其直接性中被接受，——不是我们称为泛神论的东西；因为这种泛神论把直接的东西就其原样加以肯定）、在应该在神里面认知自己的东西中间，人占有特殊的地位。这样，我们就见到，人作为长子、作为亚当·卡德孟、作为第一个人，就包含着神的规定；这个统一性我们可以把它规定为[神与人]潜在的统一性，——也是具体的理念，但这只是潜在的具体理念而已。这是第一点。

在这方面应加以注意的第二点乃是：自然物只停留在它们的自在性、它们的概念中：或者，它们的真理并不进入它们的感性生命中，它们的生命只是它们的自然的个体性；因为生物只是作为个体而存在着，这个个体性却只是一种易逝的东西，因而这个个体性不能有对自然物的回顾。它们的不幸在于真理及其本质不是为它们本身而存在的；在于它们不能达到无限性、不能从它们的直接个体性中解放出来，亦即不能达到自由，而只是停留在必然性中，这种必然性就是一物与他一物的联系：因此，如果这个他物把自己与自然物联结起来，这些自然物就完结了，——它们经受不起那种矛盾。但人，——由于意识到真理是为他而存在的，意识到他有在真理中获得自由的使命，——却有能力和认识自在自为者，使自己与自在自为者发生关系，并以知识为目的；而由于他以此为目的，精神的解放就在于意识不停留在自然状况中，而成为精神的东西，即是说，永恒的东西、亦即神人调合、作为这个主体的有限者与无限者的统一，对于他存在。因此，意识不是那停留于自然状态中的过程，而是普遍者借以成为他的对象、他的目的的过程。神本质上是具体者，这里面就有作为意识的人的源泉、根子，但只是根子而已；他还必须在自己里面完成那个过程，以便达到他的这种自由。

第三。现在，这一点已被指出或断言为基督教的根本观念。（1）一方面，这是一个历史问题；在不同的时代，对这个观念有不同的说法，现在，人们对于它又有特殊的看法。为了阐明这是一个历史的观念，就应该阐明它是如何以历史的方式发生的；但是，这里我们却不能够来作这种历史的探究。因此，我们应当把它当作历史的前提、定案来接受。（2）另一方面，就这个问

题落在哲学史范围内这一点而言，说这是基督教的观念，这个断语，又另有其地位，不同于当作历史问题处理。在哲学的历史中，这个断语应该采取这样的形式：这个观念必然地出现在世界上，而且这个观念变成了普通意识的内容、各民族的意识的内容，即是说，这个宗教变成了各民族的共同的宗教。在哲学的历史中，这个观念的内容乃是这样的：精神的概念是[历史的]基础，而历史是精神自身的过程，一种从它最初的浅薄的被蒙蔽的意识中显露出来、达到自由的自我意识的观点的过程，——即是说，精神的绝对的命令，“认识你自己”，必须被实现。结合着前此的那些形态，我们已经指出，这个基督教的观念现在已经出现了，并且必须成为世界上各民族的普遍意识。它之作为世界宗教出现，乃是历史的内容；这个观念的这种必然性，乃是在历史哲学中必须加以更确切的阐明的。对这个必然性的认识，曾被人们称为对历史的先验虚构；但是，把它诬蔑为不能容许的甚至放肆的，并无济于事。人们或者是把基督教设想成偶然的，或者是在严肃对待神人调合和神对世界的统治时，以为基督教早在神的脑子里完成了；而当神把它抛到世界上时，就显得好象是偶然的。但在这里，神的这个命令的合理性、必然性，是必须加以考察的：这种考察可以人称为一种神正论、一种对神的辩护，亦即对我们的观念的证明；这是一种论证，正如我在别处已指出的那样，论证世界上所发生的事件是合理的。这个观念包含着：它的历史代表着精神寻求达到在自己身上认识、意识到自己是什么的那个过程，——部分地是精神的历史，这个精神必须反省自身，必须回到对自己的意识。这就是在历史中呈现于时间之内的东西，——而它之所以是历史，正由于精神乃是活生生的运动，是过程，是从自己的直接的存在出发、创造出世界和个人的革命的过程。

第四。既然由此预先假定了这个观念必然要成为普遍的意识、成为共同的宗教，其中就有了一个适于认识特殊意识的方法的源泉。这个新的宗教已把哲学的灵明世界变成了一般的意识；忒滔良说，现在连孩子们也知道神，而这在古代是只有最大的哲人才认识到的。这个观念保持并获得了表象的意识所能理解的形式、外在的意识形式，——并不是那种仅属一般的思想的形式，否则这种思想就是一种基督教的哲学了；因为这正是哲学的观点，——在思维的形式中的观念，不象那为主体而存在、指向主体的观念。这个观念变成宗教的过程，是属于宗教史范围内的，这是指它的发展，它的形式；我们必须不管那些。只有一个例子必须在这里说一说。所谓原始罪恶这个教义，包含着这层意思：我们的祖先犯了罪，这个罪恶就作为一种遗传的病症传给了一切的人，就以一种外在的方式作为一种继承的、天生的东西传到后代，它不属于人的自由的，它的根据不在人的自由之中；通过这种原始罪恶，进一步意味着人引起了神的震怒。

1 如果这些形式获得人们的同意，那么，其中所包含的，首先是时间上的而不是思想上的最初祖先；这个关于最初祖先的思想，不外是指自在自为的人。这样的自在自为的人，每个人本身所具有的一般性的东西，在这里乃是表现在第一个人、在亚当这个形式中；在这第一个人身上，罪恶显得好象是一些偶然的東西，说得更清楚些，是他自己让自己受引诱去吃了禁果。不过，这并不是表现为他只是吃了禁果，而是表现为他所吃的乃是分别善恶的知识之树的禁果；作为人，他必须吃它，否则就不是一个人，而是一只野兽。他借以使自己与野兽有区别的基本特性乃是知道善恶；所以连神也说，“看，亚当已变成了我们中间的一个，他认识到什么是善，什么是恶了。”只有由

于人认识到自己是一个思想者，他才能区别善恶；只有在思维中，才有善和恶的源泉：但是，在思维中也有医治罪恶的源泉，这种罪恶本来也是思维所带来的。

2 第二点是：人在本性上是恶的，并且把它传递下去。反之，有人则提出，罪人既然对于天生的东西全无责任，如何应该承受惩罚呢？说人内在地、本性上是恶的，看来是太严重的说法。如果我们把这种说法抛开，不谈什么神的惩罚等等，而用更温和的一般的话来说，那我们就应该说：人若按照本性，就不是他应有的样子；但是有把他仅仅潜在的自己显现出来使命。在这个原始罪恶的观念中，对于我们包含着这样的意义：人必须把自己看成如果作为自然的直接的人，就不是在神面前应有的那种人；而这一点存在于人本身的规定中，就被认为是一种遗传性。这种纯粹的自然性的扬弃，是采取简单的教育形式而为我们所习知的；这种教育是自发的；通过它，人驯服了，变善的能力一般地造成了。这事看来很容易地在进行着；但是，具有无限重要性的，正是人们与自己的调合，变善的过程，——这些乃是通过简单的教育方式达成的。因此在这些形式中，我们不可认错更不必说抛弃内容，而要认清里面的内容；我们却也不应该把它们当作绝对的形式抓住不放，想把教义死扣在这种形式中来主张，象以前在一种空无内容的正统说法那里所发生的那样。

我们现在所关心的，是把我们已经加以详细解释的基督教原理变成世界的原理；世界应当做的课题，是把这个绝对观念带到自己里面，在自己里面将它实现，以便使自己与神调合。这个课题所包含的，首先是基督教的传播，使它进入人心；不过这是在我们的考察范围之外的。心的就是作为这一个人的主观的人，而这一个人由于这个原理，地位就与以前不同了；这个主体的存在是必需的。主体乃是神恩的对象，每个主体、每个作为人的人都有一种无限的价值，都被赋与这样的使命，即神的精神住在他身上，他的精神与神的精神相结合；而这就是神。人是注定获得自由的，在这里这一点被承认为具有自由的潜能；不过这个主观性的自由，最初还只是形式的，只是按照主观性的原则的。——第二点是：基督教的原则应该对思想建立起来，被思维的知识所吸取，在其中被实现；从而使思维的知识达到与神调合，使它在自己里面有神的观念，使哲学观念的思想教养和基督教原则结合起来。因为哲学的观念乃是神的观念，而思维的知识发挥则必须与基督教的原则结合起来；因为思维绝对有权利要求与神调合，或者说要求基督教的原则符合于思想。——第三点则是：现实性的观念应该是深深灌注的、内在的，应该不只是有一大群信仰的心，而毋宁必须象自然律一样，有一种世界的生命、一个王国从心中构成，——即神与自己的调合在世界上实现，不是象一个天国，一个彼岸，而是观念必须在现实中实现。因此它只是为精神、为主观意识而存在的；所以必须不是只在心中，而要实在的意识王国中把自己完成。从外表上初看起来，是这样说的：“我的王国不是在这世界上；”但是现实化的过程却必然应该是人世间的。换言之，法律、伦理、国家制度以及一般地属于精神意识的现实性的东西，都应该成为合理的。这就是世界的三个课题。

（一）第一个课题，即基督教在人心中的传播，是在我们的考察范围之外的，——（二）第二个课题，即基督教发挥于思维的知识之中，已经由教

父们完成了。而这种基督教原则的发展，我们也不想进一步加以考察，因为它属于教会的历史的；在这里所要指出的，只是人们在教父和哲学的关系这个问题所采取的观点。我们知道，教父们都是很有哲学修养的人，并且把哲学、特别是新柏拉图派哲学引进了教会。他们使基督教的原则与哲学理念相符，并使哲学理念深入基督教原则里；他们由此制成了一套基督教的教义，借着这套教义，他们超越了基督教在世界上出现的最初形式。因为教父们制出的这一套基督教义，在基督教最初出现时是不存在的。一切关于神的本性的问题，即神的自在自为的性质是什么，关于人的自由、关于人与客观者即神的关系问题，关于罪恶起源问题等等，教父们都加以研究；思想在这些问题上所规定的东西，都被他们采纳加入基督教教义。精神的本性、拯救的等级，即主体精神化的层次，主体的教育，使精神成为精神的过程，精神的这种皈依等等，都同样被教父们在精神的自由中加以研究，在精神的深处按照环节加以认识。

教父们[对于教义的]关系，我们可以作如上的规定，但还应该指出，人们却把他们这种对基督教原则所作的最初的哲学发挥当作一种侵害行为；人们说他们这样做已把基督教的最初的面目弄得不纯洁了。关于这种所谓污染，我们不得不再谈一谈。众所周知，路德在他的宗教改革中，曾这样规定了他自己的目的：应该把教会带回到它最初的纯洁性中去，恢复它在最初数世纪的那种形态；但是这个最初的形态，本身已显得是这种由烦琐复杂的教义构成的建筑物，是一种由许多关于上帝是什么和人对上帝的关系如何的学说构成的编织物。因此在宗教改革期间没有提出一个特定的教义系统，而只是把旧时的教义中后来附加的成分清除出去；它是一个混乱的建筑物，其中出现着最混乱的东西。这个编织物，在近代已完全被拆散了，因为人们想要回溯到上帝的话那条单纯的线上面去，象它在新约各篇中曾经存在的那个样子。这样一来，人们就放弃了那套教义的传播，而回复到最初的显现的那个方式上去（在这里面也经过挑选，看是否有可用的）：所以现在只有关于最初的显现的叙述才被认为是基督教的基础。关于哲学以及教父们把哲学引进基督教的权利，我们有下面的话要提出来。

近代的神学观念，一方面是按照被当作基础的圣经文字而制订的，因之个人的观念和思想的全部工作只是注释性的；宗教应该保持在实证的形式中，因此宗教便是一种被接受的、现成的、纯然以外在方式设定的、启示的东西。而这些文字、这些经文又同时具有这样的性质，给各人随意解释以最大限度的自由。因此，就有另一方面，即圣经的话应验了：“字眼使一切僵死，精神却使人获得生命。”这是应该承认的，而精神的意思不外是某种力量，那些在圣经的字眼上用心、以便以一种精神的方式去理解字眼、并使之具有生命的人心中的力量：这就是说，正是那被带来的观念和思想，必须在经文中使自己获得生命。因此，在那个方式中，用精神来处理经文的权利就被注重了，就是说，带着个人的思想去理解经文；但是对于教父们是不能容许的。他们也是带着精神去对待经文的；并且公开规定了精神应居于教会之中，指挥教会，教导教会，启发教会。教父们因此也有同样的权利，带着精神去对待实证的、感觉所给予的东西。应当倚赖的完全是自在自为的精神、它的性质；因为个人的精神是彼此很不相同的。所以在这里，从一方面说，这个关系被建立起来了；精神必须使经文获得生命；就是说，那被带来的思想，那可能完全是很普通的思想、普通的人类理解力，——正如人们在近代

所想的那样，一种教条，必须是大众化的。

精神必须使单纯的字句获得生命，这个说法，又进一步被这样表述出来：精神应该只阐明那现成的东西；就是说，它应该采取直接地包含在字面上的意义，不予变动。但是，一个人如果看不出这种态度中所包含的错误，那他必定是在文化修养方面太差了。不带着自己的精神去阐明，好象意义都仅仅是现成的，这是不可能的事。阐明就是弄明白，并且应该是为我所明白；这只能是已经在我心里的东西。它必须符合我的主观决定，我的知识、我的认识的需要，我的心的需要，等等；只有这样它才是我的，人们找到的东西，是他们所寻求的。正是因为我把它为我自己弄清楚，我就把它变成对我而存在的，即是说，我使我的观念、我的思想在其中起作用；要不然，它就只是一种僵死的、外在的、完全对我不存在的东西。所以，要把远非我们的精神所需要的别人的宗教为我们自己弄清楚，是很困难的；但它们仍然接触到我的精神需要、观点的一个方面，即使是一个模糊的、感性的方面。当人们说“阐明”的时候，人们是把事情的真象掩盖在一个语词之下；但是如果人们把这个词本身的意义为自己弄明白了，其中所包含的不外就是：人身上的精神自身要在人身上认识自己，并且所能认识的不是别的，正是在人身上存在着的东西。所以可以说，人们是从圣经做出了一个蜡鼻子：在圣经中这个人找到这样东西，那个人找到那样东西；固定的东西现在显得不固定了，因为是从主观精神来考察它的。

在这方面，还应该进一步谈谈经文的性质；经文包含着基督教的最初显现的方式，它写下了这个方式；而这个方式还不能明显地包含着构成基督教的原则的东西，而只是包含着对它的预感。这一点，在经文中也是明显地说出了的。基督说：“当我离开了你们之后，我将遣人来安慰你们；这个人，这个圣灵，将引你们进入所有的真理”，是圣灵——而不是基督的言行。只有在基督之后，在他用经文来教训之后，圣灵才进入门徒们身上，他们才变成充满了圣灵。几乎可以说，如果我们把基督教带回它的最初的显现，就会把它降低到无精神性的观点；因为基督自己就说，圣灵只是在我离开之后才来到。关于最初的显现的经文，因此只包含着关于“精神是什么以及它将认识什么东西是真的”这个预感。另外一点是：在最初的显现中，基督只是作为教师、救世主——在进一步的规定中，也只是作为一个单纯的教师而出现的；对于他的朋友和门徒们，他乃是一个感觉得到的、现存的人，——还不是那种圣灵的关系。如果他必须是人的神、是人心中的神，那他就不能有感性的、直接的存在。达赖喇嘛是一个可以感觉到的人，他对于西藏的人民乃是神；在基督教的原则里面，神既是逗留在人心之中，他就不能够是以感性的形式存在于他们面前的。

所以第二点是：感性的形式必须消失，才能使它进入记忆中，为记忆所收纳，进入观念的范围；只有那时候精神的意识、关系才能出现。基督已离开了，他到哪里去了呢？此处所给予的答复是：他的位置是在神的右边，这就是说，现在神已被意识到是这个具体者，他是那个一，以及圣子、逻各斯、智慧等等；只有离开感性状态，神里面的另一环节才能被意识到，神才被意识到是具体的神。同时，“神本身中的抽象的神性必定破灭并且已经破灭”这个观念才出现了；而因此神里面的这个对方就是圣子、神性中的一个环节；但不是采取一个灵明世界的形式，——或者，如我们惯于表象的那样，采取一个有着许多天使的天国的方式，这些天使也是有限的、受限制的、接近于

人性的。但是意识到神里面具体的环节还是不够的；还必需在与人的联系中意识到它，基督是一个实在的人。这就是与作为这一个人的人相结合；这个“这一个人”是基督教中的一个巨大环节，它是极端不同的对立面的结合。这种较高的观念当然不存在于经文中、不能够存在于最初的显现中；观念的伟大只能在较晚才出现，精神只能在它之后才到来，这个精神曾经把观念加以完成。——这就是教父们所做了的。

最初的基督教教会对于哲学的一般关系，这里已经指出了。一方面，哲学的理念已被移植到这个宗教里面；另一方面，这个理念中的环节，——按照这个观念，基督教是规定自身，把自身特殊化的，——逻各斯，圣子等等，一个个别的人的个性就被结合上去了。这样，这个特殊化，——智慧、活动、那还是停留于一般性中的理性，——就被提升到感性的个体性、个人的现存性。这个特殊性的东西，在这里一直迈进到存在于时空之内的个人的个体性，因为特殊的东西是永远向前进行而把自己规定为个别者、主观性、个性的。这两个环节在基督教的教义中，与基督教的观念本质上是交织在一起的，其所采取的形式，乃是如它由于与一个个别的、现存的在时空中出现的个性相结合而呈现的那样。这就是当时一般的特性。

一方面，教父们曾经反对了诺斯替教派，象柏罗丁和其他的新柏拉图派一样，——其所以要反对诺斯替教派，乃是因为在他们那里个人作为这一个人那种规定消失了，直接的存在被稀化为一种精神性的东西的形式。另一方面，教会和教父们又出而反对了阿里阿教派的信徒，这些人承认个人，但不把个人结合到神圣理念中的那种特殊化，神圣理念的那种分化。他们诚然把基督当作了一个人，把他抬高到一种更高的本性；但他们没有把他放进了神的那个环节、精神自身的那个环节里面去。索其尼教派则把基督只当作是人、教师等等；但是他们并不包括在教会中，他们还是异端。阿里阿派和属于它的一切人，由于没有把基督的人身和那种神圣理念中的特殊化结合在一起，教会是与他们对立的。把基督抬高为一种更高的本性，是空洞无意义的，不能令人满足的；教父们反对了这些人，断言神性和人性的统一，这种统一是为教会中的个人所意识到了的，这是最根本的规定。

新柏拉图派关于回归于神和统摄于神的原则，而是关于一般实体性的原则；而由于缺乏后面这个，有一个环节离弃了他们的精神的观念，——实在性的环节、顶端的环节，这个顶端把一切环节集而为一，从而变成了直接的统一、抽象的普遍性、存在。因此精神在他们那里不是个人的精神；这个缺点由基督教加以弥补了，在基督教中，精神乃是现存的、活着的、直接在世界上存在着的，——在其中，绝对精神在直接的现存中作为人而被意识到，而每个人对于自己都有无限的价值，并且分享这个精神，事实上这个精神正必须诞生于每个人的心中。因此，在这里，个人本身是自由的，而在东方，则只有一个人是自由的，在希腊和罗马则只有少数人是自由的。反之，在基督教中，每个人都是神恩的目标，而我作为我，就具有无限的价值。

现在世界上发生了这样一种情形：绝对已被显示为具体者，并且还应当说不是只在思想中，不是以一般的方式作为一个灵明世界；而是具体者已经向自身进展到了最后的深度。所以它是一个实在的自我、我，——绝对的普遍、具体的共相，它是神，然后那绝对的对立变为这一个规定，成为时空中的完全有限者，但这个有限者又在与永恒者的统一中被规定为自我。在世界的意识中，对于人们发生了这样的事：绝对是具体的，具体到成为这个

——直接现实性的高峰；这就是基督教的出现。希腊人也有过人形的神，有拟人论；他们的缺点在于他们就在这方面也还是不够的。希腊人的宗教是同时既太过也太不够拟人化：其所以太过，是因为直接的性质、形状、行为都被收容在神性中；其所以太不够，是因为人不是作为人而具有神性，而只是作为彼岸的形状，不是作为这一个人和主观的人。被理解为具体的绝对，绝对不同的规定的统一，才是真正的神。两方面的规定的任一方面都是抽象的，其中的一个方面不是真正的神。具体者在这样的完全状态中才被人们意识到是神，它在世界上引起了一种革命，——三位一体在想象中是存在着的，但这本身只是表象，不是完全的具体者，——反之，现实性是与具体者结合着的。

稍后（虽然那也是与深入自己的过程相应的），就发生了在东方的扩展，对于一切具体东西的否定，抽离一切规定性；纯粹的直观和纯粹的思维是同一个东西，这个在东方发生的现象是与西方那种深入自我相对应的。

神存在，他是可显现的。这样就有两个环节被设定：（1）神不是不可亲近的、不可分享的、至高无上的东西，不是那些个别的神灵——参看普罗克洛——，不是一个锁闭深藏的东西；相反地，正是这些（进展）才是他的显现，——而他正就是这个，正是他的显现，——因此神之中的个人本身就是神、唯一的神。天父，以色列人的神就是这个，其次的则是不同的、个别的名称、性质。（2）圣子和圣灵的环节，乃是精神和肉体的现实中的至高者，前者在一个教区里，后者在自然中。那个教区乃是神的地上的天国：“哪里有两三个人以我的名义聚在一起，哪里就有我在他们中间。”

（三）但是人、自我意识所应该认识的那个理念，必须对他一般地成为客观的，成为对象，使他能够真正地把自己作为精神来把握并把握精神，从而以一种精神的方式、而不是以一种感性的方式成为精神的。这样变成客观的过程，已在教会中发生了。客观化的第一步已经存在于对理念的最初的直接意识中，在那里，理念是作为一个个别对象、一个人的个别的存在而出现的。客观化的第二步乃是扩展为教会的对神的礼拜和集会。人们能够想象一个爱的普遍公社，一个善男信女的世界、一个四海之内皆兄弟的世界、一个无罪的羔羊和玩弄精神上的小事物的人们的世界，一个神圣的共和国，一个地上的天堂。但是这些东西不是为地上设计的；那些幻想是被抛到了天上，即抛到别的地方——死后的世界去的。每一个活的现实的东西则以完全不同的方式指挥其感情、事务、行为。合理的现实性的国土是一个完全不同的国土，它必须是有思想地、带着理性来组织和发展的；个人的自觉的自由这个环节，必须反对客观真实和客观的命令而坚持它自己的权利。这正是以一个实在的时间性的东西的形态存在的精神的真正实在客观性，犹如哲学乃是被思维的、存在于共相中的客观性。这种客观性在开初时是不能够有的，必须是为精神和思想所完成才能出现。

在基督教中，灵明世界、精神的这种自在自为的存在，已变成了一般的意识。基督教是发源于犹太教的，发源于那种自觉的悲伤自贱的。这种虚幻的自我感，从一开始就攫住了犹太民族，——一种悲伤、绝望、虚幻之感占据了他们的生命和意识。这个个别之点，以后在一定的适当的时间就变成了

有普遍历史性的东西；整个世界都升高到了这个现实虚幻的因素里面，后来却从这个原则解脱出来，又走进一种思想的国土，——那个虚幻变成了实际上的已被调合了的东西。这是第二次的世界创造，在最初那一次之后又发生了的创造；正是在这个第二次的创造里面，精神才最初把自己理解为我就是我、理解为自我意识。这个第二次的世界创造最初同样是直接的，在自我意识中采取一个感性世界的形式，一个感性意识的形式。所有从概念中进入这里面来的东西，都是教父们从前面所提那些哲学家那里取来的：他们的三位一体说，就其作为一种合理的思想、而非仅是其中的一种表象的三位一体说，以及其他的观念。但是他们的根本区别，在于这个事实：对于基督徒，这个灵明世界同时是具有一种通常事物的直接的感性的真理的——这是它对于一般人必须具有并保持的一种形式。

但是这个新的世界却因此不得不为一种新的种族所继承，为蛮族所继承——因为把精神的东西以一种感性的方式去接受的，正是蛮族，并且是北方的蛮族，因为只有北方野蛮民族的深沉于自我之中的性格，才是这个新的世界意识的直接的原则。由于自觉到灵明世界是一个直接现实的东西，精神就其潜在性来说，比以前已是更高了；但另一方面，就它的意识来说，精神却又完全被抛回到了文化开端的地方，而这个意识又必须再从头开始。精神所必须克服的，一方面是它的灵明世界的这种感性的直接性，另一方面是那种与它对立的现实界的感性的直接性，因为这被它的意识认为是虚幻的。它抛弃了太阳，用蜡烛来代替它，它只被配备以影象；它只是自在的、在内心中的、未得到意识的赞许的东西，——在自我意识面前，是一个有罪的坏的世界。因为把自身变成现实世界这一点，正是哲学的灵明世界所尚未完成的，——就是在现实世界中认识灵明世界，在灵明世界中认识现实世界。具有哲学的理念、把绝对的本质作为绝对的本质来认识，这是一回事；把绝对的本质作为宇宙的体系、自然的体系、个人的自我意识的体系、作为它的实在性的完全发展来认识，这又是一回事。新柏拉图派曾经发现了那个现实化原则，——即是说，这同一个真的实体又把自己放在互相对立的规定中，这些规定自身都是实在的——但是从这里起，他们却没有发现自我意识的形式、原则。对于现在开始出现的这种文化，这个不完全的实在界作为实在的世界，因此就与它的思想的世界处于对立之中，而这种文化又不能在其中的一方面认识另一方面。这一文化有两套计划，两种尺度和两个重心，它们不能调和，其一与其他隔得很远。基督徒的世界焦急地走过被遗弃的现实界及其不圣洁的事象，去求取圣墓，把这个圣地想象为实在的，并且在行动中把它作为实在的去争取；但是他们只发现那个从他们手中被夺去的坟墓。由这个经验取得教训之后，他们就必须自身中牢固地把握住那个他们所轻视的自己的现实界，并且在这个现实界中去寻求他们的灵明世界的实现。

在日尔曼民族身上，世界精神分配了这件工作，——将一个胚胎发展为一个思维的人的工作。最初存在的情况是被理解的精神；而那未被收纳进精神中去的意志的主观性则与它处于对立之中，与此相联系，真理的国土和人世间的国土是互相结合而又显然分裂的。这个新的宗教因此就把世界观分裂为两个世界，明灵世界（不过不是主观地被意想的）和时间中的世界，分裂为两个国土，精神的和尘世的，教皇和皇帝：以致前者作为教会同时又有着一种普通现实界的直接现存性，而后者作为外在的自然和意识的特殊的自

我，在本身中就没有真理和价值，而必须把真理和价值作为它自己的彼岸来看待，并且这彼岸对于他的启示，乃是作为一种不可理解的、完全从外面进来的现成的东西而被给予的。

因此，一个灵明世界就在人的观念中以同样实在的方式建立起来了，正象一个遥远的国土，它被我们想象得这样实在，就像我们亲眼看见的一个国土一样，它有居民，有人住着，但它对于我们却好象是被一座大山遮盖似的。它不是希腊人的或其他民族的神灵的世界或神话，——一种天真纯朴而未被分裂的信仰；正相反，它同时包含着一种高度的否定性，——现实世界和另外那个彼岸世界的矛盾。这个灵明世界表达了真正的绝对本质的本性。正是在这个世界中，哲学施展它的本领，思维殚精竭力工作着。我们必须就一般的特点来谈谈这个不大愉快的现象。

我们关于〔那在基督教中显现的〕哲学首先见到的，一方面是在理念的深处的一种模糊的摸索，这些哲学的摸索形成理念的各种形式，并且构成了理念的各个环节；另一方面是在纯粹的概念中的摸索，由之哲学才在思维中被建成。（1）那第一种卡巴拉派的本质乃是一种悲惨的艰难的理性的挣扎，这种理性不能从幻想和表象中摆脱出来达到概念。没有一种探险是幻想所畏惧而不敢去尝试的，因为幻想为理性所迫，就不能满足于形象的美丽，而必定要越过这种美丽。同样，也没有什么理性的过分的探险是理性所不会坠入的，因为它不能主宰或支配形象。那是理性在这样一种因素中的战斗，对于这种因素，理性不能成为主人。（2）与卡巴拉派对立的另一个对立面则构成了一种相反的东西，即纯粹概念统治着的灵明世界，——到了这里我们就进入了经院哲学的时期。当哲学正象科学和艺术一样，在西方由于日尔曼民族的统治而枯萎的时候，它就逃奔到阿拉伯人那里去，并且在那里达到了一种美好的繁荣；并且正是从他们那里，首先有些哲学方面的东西来到了西方。

由于预先假定了直接存在的和被接受的真理，思维就失去了它的自由，真理就失去了它在能理解的意识中的存在；哲学思考沉降到一种抽象理智的形而上学里面和形式的辩证法里面去了。

在这个时期中，我们必须考察：（1）东方的哲学，（2）西方的哲学。这就是说，阿拉伯的哲学和经院哲学；（3）在经院哲学中所建立的东西的解体；新的彗星的现象出现了，在第三个时期里，这现象是自由的哲学的真正再生的前奏。第一篇

## 阿拉伯哲学

当日尔曼民族在西方已经获得了前此属于罗马帝国的土地，并且他们所征服的东西现在已经有了牢固的定形的时候，在东方则出现了另一种宗教，即回教。东方在自身中清除了一切特殊的和限定的东西，而西方则下降到精神的深处和现实性。回教在外表的力量和霸权方面，以及在精神的繁荣方面，都迅速地达到了它的顶点，在回教中，哲学连同各种艺术都有很灿烂的表现，虽则它在这方面并没有什么独特的东西。哲学受到了阿拉伯人的眷爱抚养。阿拉伯人带着他们的宗教狂热迅速地把自己的势力扩展到东方和西方各地，

他们也以同样的速度经历了文化的各个阶段，在短期间内，他们在文化方面的进步，大大地超过了西方。

因此阿拉伯人的哲学必须在哲学史中提到。上面已说过，他们很快就专心致志于艺术、科学和哲学。但是我们将谈到的，多半还是关于哲学的外表的保存和传播方面的。阿拉伯人主要地是通过落到他们的统治之下的叙利亚人（西亚细亚人）得知希腊的哲学。叙利亚人是有希腊的文化教养的，并且形成了希腊国家的一部分。在叙利亚，在安提阿，特别是在贝鲁特和以得撒，有很大的学术机关。叙利亚人构成了希腊哲学和阿拉伯哲学之间的联接点。叙利亚文甚至在巴格达也是人民通用的语文。摩西·迈蒙尼德，一个有学问的犹太人，在他的著作“Doctorperplexorum”（“迷途指津”）中，以如下的方式叙述了这种哲学传到阿拉伯人那里去的历史情况：

“那些伊斯迈尔人关于神的统一性和其他哲学问题写下的所有的东西，”——他特别提起伊斯迈尔人中间的一派，即穆尔太齐赖派（  ，即Separati[分离派]）：“在阿拉伯人中间，是这些人才开始”有兴趣从事关于这些问题的抽象思考的认识；“稍后才有阿撒里亚派（  ）兴起——都是建立在那些从希腊人和阿拉米人”（叙利亚人）“著作中取来的论据和原理上面的，阿拉米人竭力驳斥和否定哲学家们的教训。这件事的原因乃是这样的：由于基督教民族把那些民族（希腊人和叙利亚人）也包括进自己里面，同时基督徒对于许多教条加以维护（它们是与哲学原理相对立的），而在这些民族中间，哲学家们的学说却很普遍流行（因为哲学是从他们发源的），并且有许多接受基督教的国王兴起了：所以基督教的、希腊的和阿拉米的学者们由于看见他们的学说被哲学家们毫不含糊地显然地加以驳斥，就想出了一种独有的智慧、语言的智慧(Devarim)，因而被称为讲说者(Medabberim，  )。他们提出了这样的原理，它们既要能巩固他们自己的信仰，又要能驳斥那些哲学家们的相反的学说。以后伊斯迈尔人继之而来并取得了霸权，而哲学家们自己的著作以及基督教的“希腊人和阿拉米人为反对哲学家们而写下的答案，例如文法家约翰尼、阿本·阿地等人的著作，也到了他们那里时，他们就急切地抓住了这些东西，全部加以接受。”基督徒们必须研究哲学，以便辩护他们自己的主张。在阿拉伯人那里也有同样的需要；他们更有需要研究这种知识，以便巩固他们自己的信仰，因为最迫切的需要乃是反对基督教以保护回教，这个回教，乃是一大部分被征服了的民族已经信服了的。

从外表看来，事情的经过是这样的：希腊作品的叙利亚文译本原来已经有了，这些译本又被翻译成阿拉伯文，或者从希腊原本翻成阿拉伯文。哈伦·阿尔-拉希德在位时期任命了一些住在巴格达的叙利亚人，这些作品就是由于哈里发的要求而由他们翻译成阿拉伯文的。这些人乃是阿拉伯人中间的最初的科学教师，特别是医师；他们翻译了医学著作。大马士革人约翰尼·麦苏爱活着的时期是阿尔-拉希德（生于公元七八六年）、阿尔-马孟（八三三年）和阿尔-摩塔瓦克尔（八四七年）在位时期；土耳其人于八六二年获得了权力。

---

邓尼曼，第八册，第一篇，第三三六页；布勒：“哲学史教程”，第五册，第三六页。

布鲁克尔：“批评的哲学史”，第三册，第二三——二四，二八——二九页。

此处指一般的阿拉伯人，而非那些真正的伊斯迈尔人[按即流浪者之意]，在后者里面，还有后来的阿撒森人。

摩西·迈蒙尼德：“迷途指津”，第一部，第七章，第一三三——一三四页（巴塞尔一六二九年版）。

麦苏爱是巴格达的医院监督。阿尔-拉希德任命他把希腊作品从叙利亚文翻译为阿拉伯文；麦苏爱开办了一个公立的医学和其他古代科学的学校。贺奈因象他的老师约翰尼一样，同时又是一个基督徒，属于阿拉伯的爱巴地族；他自己学习了希腊文，并且把很多作品翻译成阿拉伯文和叙利亚文：例如尼可劳的“亚里士多德哲学大全”，托勒密、希波格拉底、伽伦等人的作品。另外一个人是伊本·阿达，一个伟大的辩证派学者，曾被阿布尔法来引用过的。在希腊作品中，这些叙利亚人所翻译的几乎都是亚里士多德的作品，以及后来对于亚里士多德作品的评注；并不是阿拉伯人自己翻译这些作品。既然他们有了希腊人的作品，他们就接纳了那些科学。

在表现出一种自由的、光辉的、深刻的想象力的阿拉伯哲学中，哲学一般地采取了它以前所曾采取的方向，象柏拉图以他的理念、共相奠定了独立的灵明世界的基础，并将把绝对的存在设定为直接在思维的方式中存在的一种本质，亚里士多德则把思想的领域加以发展、完成，使它充满生命；同样，在新柏拉图派哲学中达到了把灵明世界作为独立在自身中的存在、精神的理念来理解之后，这个最初的概念，象我们在普罗克洛那里所见到的那样，转化为一种类似亚里士多德式的发挥和完成。正是亚历山大里亚派或新柏拉图派哲学的观念形成了阿拉伯哲学、经院哲学以及所有基督教哲学的基础、原理；正是在新柏拉图哲学的观念上，概念的规定在使用力量，往来驰逐。关于阿拉伯哲学的详细叙述，一方面会极少兴味，一方面则会与经院哲学在主要问题上相同。但是，在他们的个别体系或现象中把这点详细叙述出来，这件工作时间既不容许我们去做，即使时间容许，问题的性质也不容许；反之，只宜对那些在思想中实际上被采纳的环节作一个一般的描述，把重要地方说出。阿拉伯的哲学不是因其内容而有兴趣的，在这方面我们是不能停留的；它没有什么哲学，只有一种独特形式。

---

阿布尔法来：“历朝史”，第九卷，第一五三页。布鲁克尔：“批评的哲学史”，第三部，第二七——二八页。

阿布尔法来：“历朝史”，第九卷，第一七一页。布鲁克尔：“批评的哲学史”，第三部，第二八——二九页。

布鲁克尔，同上，第四四页；阿布尔法来，同上，第二八——二九页。

## 甲、讲说者的哲学

关于阿拉伯人，我们可以这样说：他们的哲学并不构成哲学发展中的一个有特性的阶段；他们没有把哲学的原理推进一步。在这种哲学中，正如在较后的哲学中一样，主要的问题是：世界是不是永恒的；以及证明神的统一性。但是其中最大的考虑之一，乃是辩护回教的教义，因此，哲学思考就被限制在教义之中；阿拉伯人正象西方的基督徒一样，被教会（如果人们可以这样称它的话）的教条所限制住，如果说，阿拉伯人所有的教条要比较少些，——那末，他们也就更自由些。但是就我们所知，他们实在并没有在原理方面有任何真正的进步；他们没有建立起什么自觉的理性的更高的原理。他们除了启示的原理——一种外在的东西——之外，没有任何别的原理。被摩西·迈蒙尼德特别地作为一个传布极广并有特殊地位的哲学学派提出来的，是讲说者；他以大致如下的话谈到他们哲学思考的特性：

“伊斯迈尔人却把他们的论述更推进一步，并且寻求其他的奇妙的学说，关于这种学说，没有任何一个希腊的讲说者曾经意识到，因为他们在某些方面，还是与哲学家们意见一致的。——应该提出来说的主要之点，乃是：所有的讲述者们，包括那些成为基督徒的希腊人，以及伊斯迈尔人，在建立他们的原理时，并不是遵循问题的本性本身进行，或从问题的本性中取得论据，而却是只注意事情应该有如何的性质，以便支持他们的意见或者至少不推翻他们的意见；然后他们又大胆地断言，事情本身的情况就是这样的，并且又找来了更多的论据和格言来支持他们的意见，”——这些论据格言都是他们从适合于他们的目的的东西中拿来的。——“他们所坚持的，只是那些与他们的意见契合的东西，虽则也许只有最遥远的少许的联系，或者说必须通过一百个推论才接得上的联系。那些最初的学者就是这样做的，他们说，他们达到这些思想，只是借思辨，而不是考虑到一个预先假定的意见。他们的追随者却没有这样做，”等等；可见，在基督徒和伊斯迈尔人那里，有同样的需要去驳斥哲学家们。

在所谓讲说者的纯哲学中，有这样—一个为东方精神所特有的原理，即特定的思维在它的一切的后果中的解体，乃是一切联系和关系的解体。迈蒙尼德说：“讲说者的根本原理是：人们不能有任何确定的关于事物的知识，不能知道它们有这样那样的性质。因为在理智里面，相反的情形常常存在，并且可以被设想。此外，他们在大部分的场合把想象、幻想和理智搞混了，把后者的名称给予了前两者。”

在他们里面，可以以特有的方式认识到东方的原理：“他们把原子和虚空当作原则，”在那里一切联结显得是偶然的。“产生只不过是原子之间的结合，消灭只不过是原子的分离。时间是由许多现在构成的。”因此只有原子是存在的。这样，借着—种较高的思想教养，他们意识到了那主要的观点，这个观点在当时和现在都是东方式的。即实体、—个实体。这种泛神论，或者斯宾诺莎学说，如果人们愿意这样称它的话，乃是东方的诗人、历史学家和哲学家们的观点、普遍的看法。讲说者们接着说：“实体，就是说个体，

---

摩西·迈蒙尼德：“迷途指津”，第一部，第七章，第一三四——一三五页。

摩西·迈蒙尼德：“迷途指津”，第一部，第七章，第一三五页。

同上，第七章，第一四九页。

它们”——无疑地——“乃是神所创造的，它们有许多的偶性，正如雪的每一小片都是白的。但是没有有一个偶然的属性能继续存在两个瞬间（perduomomenta）；当它产生时，它也在死去，神创造另外一个东西去代替它”。一切规定都完全是瞬息即逝的、消灭着的；只有个体是永存的。“如果神高兴在一个实体中再创造另外一个属性，这个实体就继续存在着；但是如果神停止创造，这个实体就消灭了。”他本来可以把事物造成另外的样子；一切必然的联系都被取消了，因而自然没有任何意义。“因此他们否认有什么东西出自本性而存在，否认这个物体或那个物体的本性必然使它具有这些偶性而不具有别的偶性。他们说：神在一瞬间创造了一切偶性，不必借自然的手段和别的东西的帮助。”常住、一般的常住是实体，特殊物是没有必然性的，是纯然变化着的，每瞬间都改变的，因此它只借实体而存在。

“根据这个原理，他们就说，当我们以为我们用红色染了一件衣服时，我们其实根本没有把一件衣服染红；反之，正是在我们以为衣服和红色合在一起的瞬间，神在衣服里面创造了红色。神遵守这样的习惯，使黑色不要出现，除非衣服要染上黑色；而那在结合时产生出来的最初的颜色，并不停留下来，它倒是在第一个瞬间即消逝了，而“在每一瞬间又出现了”另外一种颜色，它是另外被创造出来的。同样地，知识也是一种偶性，它是在我知道这些东西的那个瞬间由神所创造的；我们今天已不再具有我们昨天所具有的那些知识。人并不移动笔，当他以为他移动它的时候，”即当他写字的时候，“笔的运动倒是笔的一个偶性，在这个瞬间由神创造出来的。”所以实际上神才是动作的原因。

“第八个命题：除实体和偶性之外，再无别物，而自然的形式本身就是偶性；只有实体是个体。——第九个命题：偶性是彼此不相干的，它们没有任何因果联系或其他的关系；在每一实体中，所有的偶性都可能存在。——第十个命题是过渡，transitur（，[可能性]）。”思想的过渡完全是偶然的。“凡是我们能够想象的，也可能过渡到理智中，就是说，是可能的。但这样一来，一切都是可能的，”因为没有理智的规律了。“一个象山一样高大的人，一只象大象一样巨大的虱子，都是可能的。每件事物都能够是别的样子，不象它本来那样；每一事物何以是这样，或何以应该是这样而不是另外的样子，是绝对没有任何理由的。大地绕中心旋转，火上升，火是热的，这些他们都称之为纯然的习惯；火完全同样可能会是冷的。”这样，我们看到了万物是完全无常的；这种万物摇摇不定的思想，本质上是东方的。

但这当然也是一切联系（因果等联系）的完全解体，一切属于合理性的东西的解体，——这与东方那种不执着于特殊物的高超的精神是一致的。神本身乃是完全不确定的；他的活动就是创造偶性，这种偶性又消逝了，而又出现了别的偶性去代替它们。神的活动完全是抽象的，所以由他所产生的特殊物乃是完全偶然的，——或者，它是必然的；但“必然的”一词乃是空洞的，是不可理解的，并且也不应该企图去理解它。这样，神的活动就被想成是完全不合理性的。因此，这种抽象的否定性和那常住的“一”结合起来，就是东方人看事物的方式的一个基本概念。东方的诗人突出地是泛神论者；

---

摩西·迈蒙尼德：“迷途指津”，第一部，第七三章，第一五二——一五四页。

同上，第一五四——一五五页。

摩西·迈蒙尼德：“迷途指津”，第一部，第七三章，第一五七——一五九页。

这乃是他们通常的世界观。所以，阿拉伯人发展了科学、哲学，而没有进一步规定具体的理念，归根到底，不如说在实体中只有一切规定的解体；与这个实体联系在一起的，只有作为否定性这个抽象环节的变化无定。

## 乙、亚里士多德的注释者

此外，阿拉伯人还很用心地研究了亚里士多德的著作，一般地说来，他们特别利用了他的形而上学的和逻辑学的著作，以及他的“物理学”；他们的主要工作，是大量地评注它们，并对抽象的逻辑的因素进一步加以发展。还有很多这样的评注至今尚存。这种作品在西方也为人所知悉，并且被翻译成拉丁文刊印出来；但是人们由此所得并不多。阿拉伯人所发展的是理智的形而上学和一种形式逻辑。一部分著名的阿拉伯学者是生活在第八和第九世纪的；可见他们的进步很快，因为西方当时在文化上还是很进步的。

阿尔-铿地，[亚里士多德]逻辑学的评注者，活动的时期是八年前后，在阿尔-马孟统治期间。阿尔-法拉比死于九六六年，他写过一些亚里士多德“工具论”的评注，这些评注经院学者们曾频频加以利用，此外，他还写下了一本著作：“论科学的发生和分类”。关于他，曾有这样的传说：他把亚里士多德关于听觉的那篇著作读了四十遍，把他的“修辞学”读了二百遍，而不感到厌倦；——他必定有一个很好的胃口。——连医师们也从事研究哲学，并且制定了理论；例如，阿维森那（生于九八四年，死于一六四年），里海东岸的布哈拉人，乃是亚里士多德的评注家。——阿尔-加扎里（一一二七年死于巴格达）写过亚里士多德逻辑学和形而上学的撮要；他是一个有才能的怀疑论者，有着高度的东方人的性格，把先知穆罕默德的话认为是纯粹真理，写下“哲学的毁灭”一书。托法伊里于一一九三年死于塞维拉。——阿维罗伊死于一二一七年，特别以亚里士多德评注者的身分闻名。

阿拉伯人之获知亚里士多德的哲学，这件事具有这样的历史意义：最初乃是通过这条道路，西方才知悉了亚里士多德。对亚里士多德作品的评注和亚里士多德的章句的汇编，对于西方各国，成了哲学的源泉。西方人曾在一个长时期里面，除了这些亚里士多德著作的重译本和阿拉伯人的评注的翻译之外，半点也不认识亚里士多德。由西班牙的阿拉伯人，特别是由西班牙南部、葡萄牙和非洲的犹太人，这些译本现在从阿拉伯文被翻成拉丁文；因此中间常常还经过一次希伯来文的翻译。

## 丙、犹太哲学家摩西·迈蒙尼德

---

颇柯克：“阿拉伯史料”，第七八——七九页；霍廷格：“东方文库”，第二章，第二一九页；布鲁克尔：“批评的哲学史”，第三部，第六五——六六页；邓尼曼，第八册，第一篇，第三七四页。

霍廷格，同上，第二二一页；加布列·西奥尼塔：“论东方风俗”，第一六页；布鲁克尔，同上，第七三——七四页；邓尼曼，同上，第三七四——三七五页。

非洲人雷奥：“阿拉伯人物志”，第九章，第二六八页；阿布尔法来：“历朝史”，第九卷，第二三页；提德曼：“思辨哲学的精神”，第四册，第一一二页以下；布鲁克尔，同上，第八——八四页。

非洲人雷奥：“阿拉伯人物志”，第一二章，第二七四页；布鲁克尔：“批评的哲学史”，第九三——九五页；提德曼：“思辨哲学的精神”，第一二——一二六页；邓尼曼，第八册，第一篇，第三八三——三九六页。

布鲁克尔，“批评的哲学史”，第九七页。

布鲁克尔，同上，第一——一页；邓尼曼，同上，第四二——四二一页。

与阿拉伯人紧紧联结着的是犹太哲学家，在其中上面提到的摩西·迈蒙尼德占有特殊的地位。他于一一三一年（世界开辟以来的第四八九一年，据另外人说，第四八九五年。[从前阿拉伯人以为世界只有数千年的历史——译者]）生于西班牙的哥尔多瓦，住在埃及。除了他那翻译成拉丁文的著作“迷途指津”一书外，他还写了一些其他的著作。正象在教父们和费洛的情形一样，在这里，历史事件被当作一切的基础；而这又是以一种形而上学的方式来加以处理的。关于摩西·迈蒙尼德以及其他的犹太人，还可以谈到许多文学方面的成就。在他们的著作中，一方面是贯穿着一种卡巴拉派的气息，例如在占星术、堪舆术等等中；另一方面，在摩西·迈蒙尼德那里，我们也发现一种很严密的抽象的形而上学，它是以费洛那种方式与摩西五经[按指旧约中前五卷译者]及其解释联系着的。在他们那里，我们碰到那种神的统一性的证明，世界是被创造的，物质不是永恒的，以及关于神的性质的证明。神是一，这个原理在此处被用爱利亚学派和新柏拉图学派的方式加以处理，即证明多不是真理，唯有自己产生自己并扬弃自己的——，才是真理。 —

## 第二篇

### 经院哲学

这一段期间约有六百年，或者从教父算起约有一千年。在基督教教父那里，稍后在经院哲学家那里，哲学思想都同样具有不独立的性格。不过在基督教之内哲学的基础仍然存在着，即在人心里面，对真理的意识、对自在自为的精神的意识仍在萌芽，并且人们也有分享真理的要求。这是绝对的要求和必然性。因此人有能力分享真理，这必定是可能的。此外他必定要深信这种可能性。但是为了认识真理，并且使得所有的人都认识真理，则真理之对于人，必须不仅是思维的、有哲学教养的意识的对象，而必须成为感性的、还居于没有教养的表象方式的意识的对象。因此首先理念的内容必须启示给人，其次人必须有能力接受这个真理。当人能够接受神性的东西时，则对于他神性与人性的同一必然存在在那里；而在基督身上人就在直接的方式下意识到这种同一。因为在他里面神性与人性本身是统一的。

再则那原始的、自身存在的东西只是在最内在的概念里。在精神的概念里有着这样的特性，即人只是一个有生命的东西，这东西诚然具有成为现实的精神的可能性；但是精神并不是属于自然的。因此人的自然本性并不是神的精神生活和居住的地方。人并不是由于自然本性就是他应有的那样。动物由于自然本性便是它应有的那样；而这正是它的不幸，它不能更向前走。因此人从自然本性就是恶的，他不应该是自然的。人所作的一切恶事都是出于它的自然冲动。精神首先在于对直接的东西予以否定。因为神之所以是一个精神，也是由于它使那太一、封闭着的東西成为它自己的对方。同样，人也由于超出自然的東西才成为精神的，才达到真理。他达到这种真理，是由于对于他真理的确定性已成为直观，即在基督中便体现着神性与人性的同一，在基督里面逻各斯变成了肉身。这样我们首先有人，人通过超越自然的过程而达到精神性，其次我们有作为基督的人，在他里面神和人这两重本性被意识到了。这就是对于基督的信仰。凭借对这种在基督中的同一性的知识，凭借对这种原始统一的知识，人便达到了真理。既然人一般是这种否定直接性的过程，并且是通过这种否定的过程而回复到自己、回复到自己的统一性，所以他应该弃绝他的自然的意志、自然的知识和自然的存在。这种对于人的自然性的放弃，在基督的受难和死亡、以及在他的复活并提升到坐在天父的右边的故事里，便形象化地被看见了。基督是一个完善的人，他曾经忍受了一切人的命运、死亡；人曾经遭受苦难，被牺牲了，他的自然的一面被否定了，然而通过这个过程他又提高了。在他里面，这个过程，这种把他的对方转变成精神的过程，本身就被直观到了，而且在弃绝自然性中感受苦难的必然性也被直观到了；但是上帝本身都要死亡，这种苦难，却是解救和提高到上帝的源泉。所以这种在主体里必须经历的过程，这种转变有限事物成无限的过程，便被意识到作为在基督本身中而完成了。

认为基督的启示具有这种意义，是某信徒的信仰，而对基督故事的世俗的、直接的、浅近的了解，认为基督是一个单纯的先知，认为他具有一切古代先知的命运，就是误解了。但是这故事具有刚才所指出的那种意义，精神是知道的；因为精神在这个故事里正得到显现。这个故事就是概念，就是精神自身的理念；并且在这个故事里世界史找到了它的完成，即以直接的方式

认识真理。精神就是这样理解这故事的。这在圣灵降临节得到直接的、直观方式的表现。因为在这个节日的前一天，那些使徒们还没有认识到基督的这种无限的意义；他们还不知道，这就是关于上帝的无限的历史：他们已经信仰他，但还没有信仰他作为这种无限的真理。他的朋友曾经看见他，曾经听见他的教训，他们知道他的一切教训，他们也看见了奇迹，这种种都使得他们信仰他。但是基督本人强烈地叱责那些盼望他作出奇迹的人。他说：“精神将引导你到一切真理。”

从这个思想，当其被精神所理解时，可以产生许多所谓异端邪说。诺斯替派[按即知神派]的多种宗派就属于这一类。他们的方向是知识，由此他们得到知神派的称号。明白点说，他们不愿意停留在精神理念的这种历史的形式，而要对那个故事加以解释，并且想消除它的历史性。从他们那里带进来的思想或多或少是亚历山大里亚派甚至费洛派哲学的思想。按照他们的基本原则，他们被认为是思辨的，不过他们是驰骛于幻想和道德之中了，虽说是在幽暗、幻想的本质中还经常可以看得见一些历史的因素。他们说到一种（不可捉摸的神），他们把它标明为（无底的），（深渊），（始祖）；长子是理智、理性、智慧，是这个深渊的条理化，是不可捉摸者自己让自己成为可以把握的东西。这个被表明为永恒和天使。在说明中就有不同的原则，阳的原则和阴的原则，从这些原则的混合和结合里就产生了充塞。这个充塞就是一般的永恒世界；但是那混沌的、区别还未出现的深渊他们称之为雌雄同体，类似这样的东西，毕泰戈拉派早就已经提出过的。

从东方还带进来这个对立的别种形式：明与暗，善与恶。而这个拜火教的对立特别出现在摩尼教中，摩尼教把上帝认作光明，与恶、非有、物质相反对。恶就是具有矛盾在自身内的东西。“那自己放纵的、在盲目的敌对中互相冲击的恶的力量”，这种自我毁灭的东西，被“从充满光明的源泉泄漏出来的微光所射中、所吸引”；而这点微光给物质以温煦，使得“物质停止彼此互相争斗，并立刻联合其自身以图钻入那光明的源泉。——作为对于恶的诱饵，为了通过一种不可抵抗的力量的作用使恶的盲目勇气受到挫折、得到缓和，并且为了导致恶的最后消灭和光明、生命、灵魂的普遍统治，光明之父于是就献出一个善的力量。这就是世界灵魂（ ）；这个世界灵魂就为物质所包围，这种混合就是整个创造的基础。于是灵魂就普遍地布满一切，并且在死躯壳里到处起作用、作斗争，在人里面、在小宇宙里面如此，在全世界、在大宇宙里面亦复如此。”——不过以不同的力量起作用、作斗争罢了。因为“在美得到显现的地方，光明的原则（灵魂）对于物质（恶）就取得胜利；在丑的事物里面，光明就受到压制”，物质就占了上风。“这种被束缚的灵魂就叫做摩尼，也叫做人的儿子，即原始的人、天上的人、亚当·卡德孟的儿子。”但是只有“光明本质（灵魂）中的一部分才有向恶的国度作斗争的使命”，才是为这个目的而降生出来的；“由于太软弱，它有陷于被消灭的危险，它必须放弃它的武装（这个灵魂）的一部分给物质。”另一部分则是自由的。“与物质混合而没有受到苦难的那一部分灵魂自由地上升到天上，从上面发生作用以净化那被束缚的灵魂、那和它有亲密联系的光明部分；这就是‘未受苦难的人的儿子’，耶稣，人的儿子，这是就他是未受苦难的人的儿子，区别于受苦难的人的儿子，亦即在全世界被束缚的灵魂而言。”不过“那能拯救的灵魂居住在不可见的光明里（第二个可见的光明和

第一个不可见的光明相对立)，并以那里为中心，通过太阳和月亮作用于自然界的净化过程。”在他看来，整个自然世界和精神世界都是通过拯救的灵魂的作用而产生的净化过程。“那被束缚的光明本质必须从轮回里解放出来提高到与光明的国度直接重新联合。因此那纯洁的天上的灵魂下降到地上，表现为人的假象形式，为了对那受苦难的灵魂”（亚里士多德的 [被动的理性]？）“伸出援救之手。那个不受苦难的耶稣单纯地假象地被钉在十字架上，真正讲来，只是相应于一个没有和物质联合的灵魂对于被束缚的灵魂的真实苦难的一种假象的同情。所以正如对于基督，黑暗的力量不能施展其威力，也同样应该对于和他有亲属关系的灵魂不能表现其威力。摩尼教徒们所说的耶稣，是一个在一切世界里并且在灵魂里被钉在十字架上的人。因此基督被钉死在十字架，只神秘地意味着我们的灵魂的苦难的创伤。孕育一切的大地产生了那受难的耶稣，他是人的生命和救星，并且他是被钉死在每一棵树上的。那表现在基督里面的 是一切的存在。”

正统的教父反对这些诺斯替派的思辨，主要在于他们坚持基督的客观性和现实性的确定形式，但是在这种方式里这个故事同时便以一般的理念作为基础，亦即以理念和历史形态的内在结合为基础。因此这是精神的真正理念同时在历史性的特定形式里。不过理念本身在这里还没有和历史区别开。当教会坚执着在历史形式中的这个理念时，它规定了这个教义。反之，如果阿里阿教派还没有象索其尼教派那样只认基督为一个卓越的人的话，他们却也还没有认识到上帝在基督中得到自觉。但是只要取消了基督的神性，三位一体说便不复存在，因而整个思辨哲学的基础便被取消了。裴拉几派否认原始罪恶，断言人的自然本性就足够可以达到道德和宗教。但是人是不应该象他的自然本性那样的；他无宁应该成为精神的。所以这个学说也被认作异端而受排斥。所以教会是为精神所统治的，并坚持理念中的规定性的，但理念必须永远在历史的形态中。这就是教父哲学的要点。他们曾经创造了教会，正因为发展了的精神需要一个发展了的学说，有一些近代人努力或企望使教会退回到它最初的形式，实在是最不适当了。以后就有所谓博士出现，不复是教父了。

## 甲、经院哲学和基督教的关系

经院哲学家是这个时期的主要人物。它是欧洲中世纪的西欧哲学。反之，教父们主要是在古代罗马世界，在罗马帝国，属于拉丁文化；拜占庭人也属于这个体系。但后来完成了的教会的中心却在日尔曼各民族之中；因此这时的哲学思想就不能不受到教会的法度的制约。基督教会、教区诚然散布在罗马世界里，特别在开始时是如此，这些教会形成一种特殊的团体，抱出世的态度，对于世界无所要求，更不想统治世界。它们的要求只是消极的，个人在世界上只是烈士，换言之，他们弃绝这世界。但是教会也成为统治的力量，东罗马和西罗马的皇帝都成了基督徒；所以教会获得了一个公开的、不受阻碍的存在，——这个存在曾经给予世界的事情以很多的影响。但政治的世界却落在日尔曼各民族手里。因而产生了一种新的形态，经院哲学就属于这种新的形态。我们知道这个变革就是民族大迁徙。许多新鲜的氏族在罗马世界里面涌现出来，并在其中固定下来。于是他们就在旧世界的废墟上建筑起新的世界，——现在罗马的景象也还呈现给我们这种图象。在那里，基督教庙堂的富丽堂皇部分地就是旧神庙的残余，而新的宫殿就建筑在废墟上面或废墟的中间。

中世纪的主要特征就是这种分裂、这种两面：两个民族、两种语言。我们看见，这些民族从前统治着一个旧世界，这世界具有它自己的一套完备的语言、艺术和科学；而这些新民族就挤进这和它们格格不入的旧世界里，这样就开始了这个本身分裂的过程。所以在这个历史里呈现给我们的，不是一个民族单纯从自身向前发展的历史，而是从对立出发，为对立所纠缠，并且保持在对立中，把对立吸收在自身内，并予以克服。所以在这种方式下，这些民族便展开了一种自在的精神过程的性质。精神的特性在于为自己造成一个前提，把自然的东西当作对立面，使自己与自然的东西划分开，将它作为客体，于是首先对于这个前提予以加工，加以陶铸，然后从自身内产生出来，创造出来，并在自身内改造自己。因此基督教在罗马世界中，亦如在拜占庭世界中一样，虽然很成功地统治着；不过两者皆不能够借新宗教以充实自身，根据基督教的原则以改造这世界。因为在两者中都有着已完成的性格：伦理、法律、法制、宪法（如果可以叫做宪法的话）、政治状况、技术、艺术、科学、精神文明等等，一切都是已经完成了的。另一方面，精神的本性要求这种文明的世界必须由精神自身创造出来，而这种创造是通过对先前的世界的反作用、同化而出现的。这样，这些征服者就在一个生疏的世界里巩固起来，而成为其中的统治力量。但同时他们一般地又进而为一个加在他们身上的新精神所占据。一方面他们是统治着的，但另一方面他们又为[这新的]精神所统治，对它采取被动的态度。

精神理念或精神性是加在这些民族头上了，——而这些民族，显得是粗鲁的野蛮人，在心情和精神方面都好象是很鲁钝的。精神的文化便移置到这种笨拙的民族里。它们的心情因而便感受到一种刺痛。在这种情形下，这粗鲁的自然本性便内在于理念中而永远与理念相对立：换句话说，在它们之中便燃烧起一种无限的痛苦，可怕的苦难，以致可以把它们表象为一个被钉在十字架上的基督。它们必须在自身中忍耐并坚持这场斗争，这场斗争的一个方面就是它们的哲学，这哲学后来出现在它们之中，而且是作为一个被给与

的东西而带来的。它们虽说仍然是没有教化的民族，但在它们野蛮的鲁钝之中却深深存在着真的性情和心灵。于是精神的原则便强加在这样的自然质料上面，因此便必然地发生了这种痛苦，这种精神和自然性情的斗争。这里文化是从最剧烈的矛盾开始，而它必须解决这个矛盾。这是一个痛苦的国度，但也是一个锻炼的场所。因为感受痛苦的乃是精神而不是动物，——在这个苦痛过程中，精神并没有死去，而是从它的坟墓里上升起来。这个矛盾的两方面本质上是在这样一种相互关系中，即精神的一面应该统治，应该统治着那粗野的一面。

但是真正的精神的统治不能是这样意义的统治，即它的对立面是一个被奴役的东西，反之自在自为的精神不能把和它相关联的主观精神当作和它相敌对的外在的服从的奴隶；因为后者本身就是精神。所谓精神的统治必须取得这样的态度，使得精神在主观精神中即和它自身相谐和。这种态度、谐和、和解已包含着那最初好象是一种对立的東西，在这对立中，只有一方面于征服对方时才能够取得统治权，因为基本原则是精神统治着；而往后的发展只是这样的，即精神取得了统治权，但却是作为和解的统治权。这种性质的统治权不仅包含主观意识、心情、心灵，而且还有世界的统治、法律、制度、人生等等，只要这些东西建筑在精神上并且是合理的。在柏拉图的理想国里我们看见哲学家应该统治这一观念。现在时候到来了，可以公开说出精神应该统治的话了。不过精神在这里具有这样的意义，即教会或僧侣应该统治。

这样，精神便被弄成特殊的形式或个人了。但正确的意义应该是精神是决定的力量，而这个意义在我们的时代已很流行了。这样，我们看见在法国革命时期就有这样的原则，即思想、抽象思想应该统治：国家的宪法和法律都应该按照思想来制定，思想应该构成人与人之间的纽带；人们应该意识到，在人类中有效的东西就是抽象思想，自由与平等就是有效的东西，在其中主体自身在其对现实界的关系方面也得到它自己真价值。

这种和解的又一个形式，是主体满足于它当前原样的自己，满足于它自己的思想、自己的意志、自己的精神状态。于是它的知识、思想、它的信念成为至高无上的东西，并且具有那神圣的、自在自为地有价值的东西的特性。这样，神圣的、精神的东西便被设定为在我的主观精神之内，与我相同一；我本身就是共相，唯有我直接知道的才是有效的。这种形式的和解是最新的，但也是最片面的。因为在那里精神的东西并未被规定为客观的，而只是被理解为象它在我的主观性内、在我的良心内那样；我个人的信念本身便认作究竟至极的东西，——这乃是主观性对它自身的形式的和解。如果和解是采取这样的形式，则我们刚才说到的那种态度便不复有什么兴趣；它只是某种已经过去了的、历史的东西。如果我们的知识和信念，象它们直接启示在每个主体的内心里那样，就是真理，就是自在自为的存在，那么使真理、自在自为的存在、上帝和人相结合的间接过程和媒介方式便毫无兴趣，只是历史的事实，对于我们没有什么必要的东西了。同样，基督教的教义和教义概念也会只有一个生疏形式的、属于特殊时间的地位，而为某些人曾经费力研究过的东西罢了。认为自在自为的理念是具体的、是精神、而且和主体有着对立的关系的那种见解，也便消失了，并且好象只是过去的了。因此凡是我所说的关于基督教教义的原则，以及将要说的关于经院哲学家的原则，都只是从刚才所提出的观点看来才是有兴趣的，这就是说，从理念的具体规定的观点、

而不是从主体和它自身直接和解的观点看来，才是有兴趣的。——由此足见，共相是已经包含着和解原则在内的那种对立，[在这对立中]精神的一面应该统治，不过只是就它能调解这个对立而言，它才能统治。

现在进一步我们必须考察对立的性格，借以和哲学思想相比较。要这样做，我们必须简短地回忆一下历史的方面，不过只能提主要的环节。——首先，这个对立表现在历史上的形态，从一方面来说就是那种精神性，而这种精神性本身应该是内心的精神性。但是精神是一，这里面就肯定了那些生活于这种精神性中的人们之间的共享[圣餐]。这样就产生了一个集体，这个集体就成为一种外在秩序，并扩张而为教会。就精神是一原则来说，则精神的事物必定是直接地有普遍性的，而在感觉、意见等等之中的个别存在便是没有精神性的。教会组织起来了，但是教会本身也发展成为世俗的定在、具有财产、宝物，本身变成具有一切粗糙的情欲的世俗的东西了。因为只有原则才是精神的。内心一成为定在、属于世俗范围，跟随着就会有内心的嗜好和欲望，——同时内心以及整个人间的关系也就受到这些粗糙的嗜好和情欲的决定。因此教会只有自在的精神原则，而没把这原则真正地实现出来，所以教会的关系还不是合理的。因为当精神原则还没有在世界中得到发展和实现以前，教会的其他的关系就必然是这样。在世间的成分不适合精神原则以前，世间的成分也就以定在的方式存在着，而是直接的自然的世间的东西。所以教会本身不可能不具有直接自然的原则在自身内。一切情欲、权力欲、贪婪、欺诈、使用暴力、掠夺、残杀、嫉妒、仇恨，所有这一切粗糙的罪恶，教会都莫不应有尽有；它们正是属于教会统治权本身的。因此这种统治虽然应该是精神性的，但事实上业已成为情欲的统治。所以教会大部分就世间性、情欲方面看来是错误的，而在精神的一面却是对的。

与这个精神兼世俗的帝国正相对立的，就是那道地的世俗的帝国，亦即皇帝与教皇和教会的对立。世俗的帝国应该屈服于那精神的但又世俗化了的帝国；于是皇帝就成为教会的辩护者与保卫者。世俗的帝国单独站在一方面，但又和对方有联系，所以它得承认精神的帝国是统治的方面。在这个对立里一方面，由于教会本身的世俗成分，另一方面由于世俗统治政权之坏的世俗成分、施行暴力、野蛮性，就会引起一种斗争。但是这个斗争必定会导致对世俗成分的不利。因为它是单独占在一面，它又须承认对方，它于是被迫而恭敬地屈服于它的对方，即精神的一面及其情欲，那最勇敢、最高贵的皇帝受到教皇、红衣主教、教皇的使节、甚至受到大主教和主教们的驱逐，没有对付的办法，也不能依靠他们的外在力量，因为他们是内在地破裂了，因此他们经常处于被击败的地位，最后必须向教会投降。

其次，就个人的道德生活而论，我们看见一方面精神的原则在内心中无限有效，而另一方面有粗野、暴虐、不羁的欲望与之对立。个人由一个极端落到另一个极端，由最粗野的放肆不羁、野蛮、自我意志这一极端落到弃绝一切、压制一切嗜好、情欲等等的另一极端。关于这点，十字军可作最好的例证。他们为一个圣洁的目的所吸引，但是在行军途中，他们放纵一切情欲，领袖们带头纵欲。个人容许自身堕落于暴虐、狂放、野蛮的行径中。当他们于最无头脑、最缺乏理智的方式下向前进军，并于丧失了成千的性命之后，他们达到了耶路撒冷。在这里他们全体跪下祷告，痛事忏悔，肝胆欲裂。由于他们征服了耶路撒冷，为胜利威武所陶醉，于是他们又陷于同样的野蛮和

情欲之中，在血液中洗澡，穷凶极恶，然后又作忏悔，又回到自私、猜忌等最卑鄙的情欲，把他们用威武夺取的城镇加以毁坏。其所以这样，是因为他们的原则只是在他们内心的抽象原则，并且人的现实性还没有受到精神的陶养。——精神与情欲在现实界中对立的情形和方式就是如此。

[第三]就这个对立在宗教内容、在宗教意识方面而论，它便具有多种形式，这里我们却只能回想一下那最内在的东西。一方面是上帝的理念，即上帝被意识到、被认识到为三位一体。另一方面为礼拜，亦即个人使得自身与精神、上帝相适合、并达到进入天国的确信的过程。一个现成的教会就是天国在现实地上的现实性，这就使得天国对于每个人都是现实的，每个人都可生活于其中，都应当生活于其中。通过这种办法每个人都可得到神人和合，每个人都可成为天国的公民，分享这种确信。但是这种神人和合与基督是神性和人性的统一的信仰，——相信上帝的圣灵应该降临在人身上一——是密切结合在一起。因此这个基督不可以被当作是已经过去了的，这种神人和合的生活亦不可以被当作一种对于已经过去了的事迹的回忆。正如虔诚的人能看见在天国中的基督，所以在地上基督也应该同样是可以看见的对象。所以个人与他的这个对象相结合、使得这个对象与他同一，乃是应该实现的过程。在礼拜中，媒介亲临了，并且完成了，在个人那里完成到最高点，这种最高点就叫做弥撒。由于个人对于媒介的关系即是对于对象的关系，所以个人能够享受这个对象，并且分有这个对象。这个对象在弥撒里是作为圣饼和对圣饼的享受而总是不断亲临的。这种圣饼一方面是被当作圣饼、对象、神圣的东西，另一方面按形式说，圣饼乃是一个非精神性的、外在的东西。但这就是教会中的外在性最深刻的地方。因为信徒的礼拜就是在这个具有完善的外在性的东西面前下跪，并不是在一个被享受的对象面前下跪。

路德曾经改变了这种方式，他仍然保持了神秘的成分在所谓圣餐中，通过圣餐的仪式，主体接受了神圣的东西，——但是他认为圣饼是神圣的，只有由于它是在信仰中被享受的，而且只有由于它在信仰中和在享受中停止其为一个外在的东西。这种信仰和享受首先是主观的精神性；只有当它在精神性里时，它才是精神的，而不是当它仍然是一个外在的东西的时候。在中世纪的教会里、在一般天主教会里圣饼正是被尊敬为外在的东西，所以如果一个老鼠咬了圣饼，则这个老鼠和它的粪尿皆同样应受到尊敬。在这里那神圣的东西完全具有外在性的形式。这就是这个剧烈的对立的中心点，这个对立一方面解除了，另一方面又停留在完全的矛盾中。所以圣饼还是被坚持为单纯外在的东西，而这种外在的东西却又被奉为最高、奉为绝对。

和这种外在性相联系的还有另一方面，即对这种关系的意识。这里对于精神的东西、对于真理的意识便为僧侣集团所拥有。这种精神的东西既然是一种东西，它自然就可以又为别的人所拥有，由于它是优秀的东西，并保有一种优秀性，它又可以受到别的人的崇拜，——虽说这种崇拜只是基于个人的外在的行为。教会有权力决定什么东西是优秀的；普通人便从教会去接受它。——再则个人是在天国里；这个基督的故事认上帝被表明为人，牺牲其自身，并且通过这种牺牲上升到上帝的右边，这一切也永远是在做弥撒时被人感觉到的。

此外还必须谈到：主体自身的关系，在于他是属于教会的，并且是教会的一个真实的成员。当个人被吸收进教会之后，则他们便可参加到教会中，而

得到罪恶的净化]。但是为了净化罪恶，第一，必须知道一般地什么是恶、什么是罪恶；第二，个人必须要求善、宗教性的东西；第三，必须知道人是由于自然的恶性而堕落的。不过内心、良心应该是善良的。因此已犯了的过恶必须予以清除，使勿再犯。人必须经常受到净化，正好象必须重新受洗、重新被吸收入教会那样。现在有了积极的戒律清规以反对罪恶，这就是说，不是从精神的本性里便可知道什么是善和恶，而必须遵守教会的清规戒律。这样，那神圣的规律就是一个外在的东西，而必须由某个人来掌握了。于是僧侣阶层就和别的人区别开来了，以便单独拥有那种知道教义的具体内容以及获得上帝恩宠的方法的本领，亦即个人如何在宗教崇拜里达到自身确信他能分享神圣事物的办法和方式。正如在礼拜方面教会掌握着[使人获得上帝恩宠的方法]，同样教会也掌握着个人行为的道德评价，也可以说是掌握着个人的良心。这样一来，人的最内在的心灵、人的责任心皆转移到别人手里，转移到别人身上；而主体连在他的内心深处也都成为“无我”的了。教会也知道个人应该做什么。个人的过错应该被知道，而别一方面，教会就知道他的过错。罪恶应该消除，而消除罪恶也必须通过外在的方式：通过赎罪、绝食、责罚、参加十字军、朝拜圣地等等方式。这乃是认识和意志在最高事物方面以及在最琐屑的行为上的一种失掉自我、非精神性和缺乏性灵的情况。这种认识只在教会之内才有，上帝恩宠的给予也属于教会作为一种外在的所有物。

这就是宗教本身的外在性的主要情况，一切别的特性均与此相关联。现在我们就可以进一步去阐述哲学的情况。但是在野蛮的民族里，基督教只能具有这种外在性的形式。这一方面是属于历史的。这些野蛮民族的愚拙无知和恐怖的狂暴，必须用奴役或服役的办法去医治，而通过奴役或服役就可以完成对它们的教育或锻炼。人类在这样的桎梏之下服役，为的是把日尔曼民族提高到精神生活，人类必须经历过那样残酷的训练。但是这个残酷的服役是有一定的目的和目标的。它的代价是无限的源泉、无限的伸缩性、精神的自由。印度人同样有过这种的服役，不过他们是不可救药地丧失了自身，束缚在自然上面，与自然相同一，而本身又与自然相违反。——知识因此只限于教会之内；不过即在这种知识中也是以一个积极的权威为坚固的基础，而权威性就是这种哲学的主要特征，其第一个特性因此就是缺乏自由。

经院哲学真正讲来乃是一个很不确定的名称，它与其说标志着一个哲学体系，不如说标志着一个一般的态度。它作为经院哲学，就不是一派固定的学说，如象柏拉图哲学或怀疑派哲学那样。经院哲学这个名称概括了差不多一千年内基督教的哲学活动。不过事实上它是被关闭在一个概念之内，对于这个概念我们将进一步予以考察。

由于语言的关系，对经院哲学的研究已经是很难的事。经院哲学家所用的名词完全是粗野的拉丁文。不过这不是经院哲学家的过失，而是拉丁文构造本身的缺点。这缺点是包含在语言中的；这种拉丁语是不适合于表达那样的哲学范畴的工具；因为这个新的精神文化的具体内容不是通过这种拉丁语所能表达的。如果我们勉强这样做，我们就是对于这种语言施加暴力。西塞

---

据米希勒本，第二版，英译本，第二卷，第五五页增补。——译者

据同上，第五六页增补。——译者

罗的美丽的拉丁文是容纳不下这样深刻的思辨的。我们不要希望任何人对于这种中世纪的哲学具有第一手的知识，因为它无所不包的、同时又是枯燥无味的，文字笨拙，卷帙浩繁的。——一般的大经院哲学家，我们还保有許多著作，这些著作都是很烦琐冗长的、要研究它们并不是一件小事。愈晚期的著作，写得愈是形式化。他们不仅只编写教本，正如阿尔伯特的著作共为二十一大卷，邓斯·斯各脱十二大卷，托马斯·阿奎那为十八大卷所构成。各种著作我们都看见有各种不同的摘要。主要的资料来源：（一）兰伯特·丹纳乌：“比埃尔·隆巴德言论第一卷注释” 导言（Lambertus Danaeus：Commentarius in Librum Primum sententiarum Petri Lombardi，in prolegomenis），一五八一年日内瓦出版，这是摘要中最好的资料；（二）劳诺伊：“论巴黎学院中亚里士多德的不同命运”（Launoy：De varia Aristotelis in Academia Parisiensi fortuna）；（三）克拉墨尔：“波须埃世界史续编”，最后两册；（四）托马斯·阿奎那：“神学大全”。——提德曼的哲学史内也有关于经院哲学家的摘录，邓尼曼的哲学史也是如此；李克斯纳也作了许多适当的摘录。

我们限于阐述一般的观点。经院哲学的名称是这样起源的。自查理大帝时代起，只有在两个地方，隶属于大教堂或大修道院的经院，有一个监管经学教员的监督（教士、僧正）叫做“学者”（scholasticus）（在第四世纪和第五世纪时，教师也叫做学者）；他同样作关于最重要的科学——神学的演讲。在修道院中最有能力的人便给僧侣讲课。这不是我们所要讲的，不过那个名称被保留下来，虽说经院哲学完全是另一回事。只有能够科学地成体系地讲授神学的人才是经院哲学家。

以神学形式，我们可以说，中世纪大体上是圣子的统治，不是精神[圣灵]的统治（因为精神是为僧侣阶层所掌握着）。因为圣子是被理解为与圣父区别开的，并且被认作是停留在区别之中的，因此在圣子中，圣父、理念只是潜在的。但是精神[圣灵]首先是爱，是圣父、圣子的统一，作为爱的圣子，就是圣灵。如果我们过于不适当地坚持其区别，而不同时肯定其同一性，则圣子便成为它的对方了；我们发现中世纪的特点就是如此。在中世纪，哲学的特征是先有一个前提的一种思维、把握、哲学论证。它并不是思维的理念的自由活动，而是为一种外在性的形式或前提所拘束着。所以哲学的这种特征正和当时的一般情况是相同的，也就是为了这个理由，所以我前面曾提到具体特征：因为在每一个时代里总是有一种特征或规定性的。中世纪的哲学因此包含着基督教的原则，这个原则对思维提出了最高的要求，因为其中的理念是彻头彻尾地思辨的。这个思辨原则的一个方面是，必须用内心去理解理念，——我们姑且把个别的人叫做内心。而直接的个别的人与理念的同一性即在于圣子、媒介者被理解为这一个人；这就是精神与上帝在内心方面的同一。这种结合的自身，由于它同时是上帝与上帝的结合，因此是直接地神秘的、思辨的。所以这里面便包含着对于思维的要求，这个要求就是最初教父们、后来经院哲学家们所要满足的。

所以经院哲学本质上就是神学，而这个神学直接地就是哲学。神学的其他的内容只是在表象中、在宗教中的内容：即每个基督徒、农民等所应熟悉的关于教义的知识科学。神学的另一方面是关于外在历史的内容的研究、批判性的研究——如研究新约有多少章节，研究经文是写在羊皮纸上、或写

在木棉上或纸上，是否用大体字写的，是哪一個世紀的版本等——猶太人的時間觀念、教皇、會議（教會所召集的）、主教、教父的歷史。但是所有這些記載都不屬於上帝的本性及其與人的關係。神學，作為關於上帝的學說，其主要的唯一的對象是上帝的本性；而這種內容按其性質來說本質上是思辨的，因此這樣的神學家只能是哲學家。關於上帝的科學唯有哲學。哲學和神學在這裡被認作一個東西，兩者的區分正形成向近代的過渡，因為人們以為某種對於思維的理性是真的東西，可以對於神學是不真的。反之，在中世紀存在着這樣一個基本概念，即只有一個真理。

現在我們必須進一步談一談經院哲學家的方法和方式。在這種經院哲學的研究里，思維的活動完全從一切現實界、從一切經驗分離開；完全說不上對現實界加以吸取，並通過思想予以規定。在前一時期里，雖說概念貫穿着亞里士多德的哲學，也還有這樣的情形：（甲）概念並不被認作內容的必然性、並不被認作思維的進展，而只是被認作內容的現象依次排列的系列（被知覺的現實性和思想的混合物）；（乙）尤其是絕大部分的內容並不是為概念所貫穿着，而只是膚淺地接收進思想的形式里，特別是在斯多葛派和伊壁鳩魯派那里。一般地說經院哲學完全不作這種工作。它把現實性擺在一邊，當作業已陳舊了的東西，對它不感任何興趣。因為理性只是在另外一個世界中得到它的實現、它的定在，而不在這一個世界中。殊不知文化的整個進展在於恢復對於這一個世界的信仰。在經院哲學里，一切對這一個世界關懷的知識和行為都完全被排斥掉了。凡是關懷視和聽等官能的知識，對於普通現實界的寧靜的考察和研究，在那里一點地位也沒有。同樣也沒有那按照它自己的方式認識現實界中一定範疇的科學，這些科學是構成真實哲學的材料。也沒有能夠給予理念以感性的定在的藝術。同樣，在社會關係方面也缺乏法律、對現實的人的權利的承認，反之，卻把它推到另一個世界，不在這裡。這種不承認現實事物的合理性，或者不承認合理性在實在界、在現實界中有它的定在，便構成了思維本身的野蠻性，把自己局限在另外一個世界里，而沒有獲得理性的概念，——獲得確信自己本身擁有一切真理的概念。

那脫離了現實界的思想也有一種內容；靈明世界便被認作獨立自有的現實性，思想便運用於這個世界。思想對靈明世界的態度可以和理智之運用於感性的被知覺的世界相比較：理智把感性世界當作實體或基礎，並對它加以論證。不過這種理智的論證並不是獨立的運動，而是肯定一個固定的對象當作主題、獨立的本質。因此這種理智思維並不是真正的哲學，並不能深入本質，並把本質表達出來，而只是尋出一些賓詞來表明它。所以經院哲學便把靈明世界、上帝以及上帝的一切屬性當作主題。上帝被認作獨立的對象，思想只是對於這個對象尋出一些賓詞去表達：如說上帝是不變的，並提出“物質是否永恆？”“人是否自由？”等等問題，——猶如理智對現象界和被知覺的世界加以翻來復去的推論一樣。這樣，經院哲學便沉陷於有限概念的無窮運動里。須知可能性與現實性，自由與必然，偶性與實體等等範疇，按其本性並不是什麼固定的東西，而乃是純粹的運動。某種被規定為可能的東西正好轉變到它的反面，而必須取消其原來的規定。規定或範疇只有通過一個新的區別才能拯救過來，即一方面它是被取消了，另一方面它是被保存了。經院哲學家是由於他們慣於作無窮的支離煩瑣的分辨而得到壞名聲的。

經院哲學家這種通過抽象概念來處理範疇的辦法，正是受了亞里士多德

哲学的支配，不过他们并没有接受他的哲学的全部规模，而只是采取了亚里士多德的“工具论”，即他的逻辑学，既采取了他的思想律也同样采取了他的形而上学概念、范畴。〔在这数百年内，只有亚里士多德逻辑方面的著作被学习、被应用。至于他的形而上学的物理学则是后来通过从阿拉伯文翻译成拉丁文的本子才开始为西方人所知道的，直到希腊文原本出现时为止，即一般的希腊文献也同样得到停播时为止。罗马人给我们的遗产是很贫乏的，——世界的文化在这里好象中断了似的。〕这些抽象的有限的概念构成经院哲学的理智，这种抽象理智不能超出其自身达到自由，也不能把握住理性的自由。

因此哲学研究在这里便成了正规呆板的三段论式的形式推论。正如希腊的智者派为了现实界的利益而在抽象概念中绕圈子，同样经院哲学家是为了灵明世界的利益而在抽象概念中绕圈子。在智者派看来，存在是真实有效的，他们一方面把存在从概念的否定性中拯救出来，一方面正因此通过抽象概念去说明存在。同样经院哲学的主要职务在于拯救宗教的基础、基督教的灵明世界以反对概念的紊乱，企图通过概念以表明灵明世界是符合于概念的。经院哲学的一般形式在于提出一个命题，把反对这个命题的理由也提出来，并且凭借三段论法和概念分辨来反驳那反面的理由。因此哲学和神学是没有分开的，哲学本来就不是与神学无关的，因为哲学正是关于绝对本质的知识，即是神学。但对于这种神学，基督教的绝对世界乃是一个被当作现实性的体系，正如智者派把普通的现实性当作真正的现实性一样。于是便主要地只剩下思维的规律和抽象概念属于真正的哲学范围了。

至于这个基督教的世界如何被认作基础，则常常发展到极为可笑的程度，例如在唯名论者反对唯实论者的争执里。当前者断言共相只是一个名词时，则为了反对它，大概就可以提出那样的基础。阿柏拉尔谴责罗瑟林，因为他断言事物是不可分的，只有表述事物的名词是可分的。阿柏拉尔推论道，照罗瑟林看来，基督不是吃了红烧鱼的一个真实部分，而只是吃了红烧鱼这个名词的一部分。如果鱼真的是没有部分的，我真不知道，吃起鱼来从哪里下口。这样的论辩是可笑的而且是极为琐屑无聊的。我们根据常识来作抽象推论，其结果比这不会好多少。但不可因此便以为他们的神学只包括一些采用历史方式的关于上帝如何如何的学说，象在我们这里那样，相反地，事实上包括着亚里士多德和新柏拉图学派的最深刻的思辨思想。他们的哲学思想中许多好的东西，都早已以较简单、较纯粹的形式存在于亚里士多德那里了。只是他们的全部思想都在现实性之外、并且和表象中的基督教的现实性混杂起来。

已经指出，他们的哲学理论、思维都为一个绝对的前提所束缚着。这个前提就是教会的教义，这些教义本身诚然是思辨的，但却采取外在对象的形态。因此思维显得不是自由地从自身出发，以自身为根据，而乃是依赖于一个被给予的内容，这内容虽是思辨的，但也包含着直接定在的形态在自身内。这种特性的后果是：思维服从这个前提，本质上把它当作推论的起点。推论便成为形式的逻辑进展的方式。由一个规定〔范畴〕进展到另一个规定，而

---

括号内这一长段，是黑格尔演讲时附带说到的题外的话，在米希勒的第二版中被删去了。——译者  
布勒：“哲学史教程”，第五部，第一八四页；阿柏拉尔：“书信”，第二一；邓尼曼：第八册，第一篇，第一六二——一六三页。

这些规定既是些特殊的规定，一般地都是有限的。规定在这里只是外在的，并不是自己和自己相结合的概念。和这种有限的形式直接联系的便是有限的内容。这种规定就是一般的内容之有限的形式。思维同样是不自由的，而“无我”构成了它的内容的主要特性。当我们更具体地表示这点时，我们可以唤起我们的人性，例如说到人的一般的具体的心情、人性。在这种具体的心情里包含着：作为有思想、有感情的人有其当前的现在，这种具体的内容是植根于他的思想里面的：这种具体内容构成他的独立的意识的材料。形式的思维在这上面找到自己的方向。抽象反思的错误在这样的意识里面有一个终点，这终点给这些错误划一条界限，并把它们归结到人的具体心情等。而这个时候的哲学思想的方式则缺少了这样的内容。一方面是教会的教义，另一方面是世俗的人都通过思想从这种野蛮状态里超拔出来。这就包含着上面所指出的对立：这种对立在精神上越是剧烈，那种野蛮状态便越是可怕。当这种对立还一般地持续着，当人在他自己方面、在所谓常识方面还没有透进到合理性时，他也就还没有具体的内容，以使用来规定形式思维的方向。他列于那样的内容所加的任何反省，都是不断地纠缠在形式的思维、推论的形式规定里。至于他们所提出来的关于自然状况、自然规律等等的规定，还在经验方面找不到支持，没有从健康常识去加以规定。由此看来，这内容也是无精神性的；但既然它必须进到较高的、精神的事物的规定，这种无精神性的情况又正好被颠倒过来，——这些规定都被带进精神的领域了。

我们现在是立在基督教里面。哲学必须从基督教出发得到复兴。在异教徒那里，认识的根源是外在的和主观的自然，亦即自我以及作为没有我性的思维的自我。自然具有积极的、肯定的意义：人的内在的自然的自我，人的思维，都同样具有积极的、肯定的意义；因此异教徒认为所有这一切都是善的。在基督教里真理的根源有着完全另外的意义；它不仅只是反对诸神的真理，而且又是反对哲学、反对自然、反对人的直接意识的真理。在那里自然已不复是善的了，而只是一个否定性的东西；自我意识、人的思维、人的纯粹自我，所有这一切都在基督教里得到一个否定的地位。自我应该被扬弃，因为它只是直接的确定性；自然是没有什么价值、没有意义的。天、太阳、自然是死尸；它们是没有意义的。同样，自我应该沉没在虽说是另外一个自我里，不过是一个远在彼岸的自我里；只有在它里面自我才应该有它自己的价值。这个另外的自我，——在它里面固有的自我应该有它的自由——首先同样还是一个个别的自我，不是一个共相。它没有共性的形式；它也为时间和空间所规定、所限制，而同时又有绝对存在、自在自为的存在意义。因此一方面那固有的自我性被牺牲了；正与此相反，自我意识所赢得的并不是一个共相、思维，而是沉没在一个个别的——不过是在彼岸的——自我之中。这样，理念就是绝对内容、最高的具体的内容，在这个内容里，那单纯地无限的对立就结合起来了；它是一种力量，这力量足以统一那在意识看来彼此相距有无限之远的现象的东西、有死的东西与绝对的对立。这个绝对本身首先是一个个别的、具体的东西，是统一性而不是抽象，是个别与一般的统一；这种具体的意识就是真理。

那种〔把宇宙看作〕“一”的出发点或自然观，在基督教的认识中是不存在的。这种观点也给予我们以法则；而且对于自然界的个别存在，这个共相、这些法则还具有绝对的权威。对于个别事物加以联合、加以总结，吸取它们的本质，——这样的兴趣是缺乏的。作为个别事物的自然界以及它的那

些规律、共相只有否定性的意义，它毋宁要放弃其自身给精神，甚至给精神的主观性；自然的秩序必须让位给各个地方的奇迹，而为奇迹所打断。至于我作为自我的存在，在那里便被抛在一边了。在思维里，我本质上有着肯定的意义，并不是作为个别的这个我，而乃是作为能思维的我；但是真理的内容现在纯全被个别化了，因而自我的思维便消失了。

和这种取消自然的必然性相联系的还有这样的思想，即：凡关于自然的一般规律的一切别的内容、一切真理都是被给予的、被启示的。一切别的内容之所以是真的，其根源显得是不属于自我本身，而是出于无我性的接受。在这里诚然有精神的证据，因为精神乃是我的最内在的自我之所在；但是精神的证据一般地被隐蔽起来了，在它自身中得不到进一步的发展。内容不是从精神自身中创造出来的，而是从外面接受来的。再则：那提供证据的精神本身又从我分离开，而被当作一个个体；换言之，我的能作证的精神乃是另外一个东西，于是剩下给我的只是一个被动性的空壳。

在这种僵硬的观点里面，哲学必须前进。对于这个内容的初次加工，使共相、思想能深入作用于这个内容，这就是经院哲学的工作。信仰与理性的对立造成了这个结果。理性感觉到有接近自然的需要，这一方面是为了获得直接的确定性，并且一般地为了寻求直接确定的满足，另一方面是为了要有自己的思维、为了那特殊的自身创造。

这些规定就是这种哲学思想的一般性格。我们想要简短地进一步加以考察，揭示出它主要的环节。

在中世纪，在独立国家建成的初期，我们最初所能找到的哲学还是罗马世界的一些残余，而罗马世界于罗马衰亡之后从各方面看来都消沉了。所以在西方我们几乎不知道别的东西，只有波尔费留的“逻辑入门”，波埃修对亚里士多德的逻辑著作的拉丁文注释，和卡西奥多尔所作的关于它的节要，非常空疏的教本，此外被算做奥古斯丁所著的“论辩证法”、“论范畴”也是很空疏的，后一种著作不过是亚里士多德关于范畴的著作的重述。这些就是初学的入门书籍和工具书籍；他们所应用的都是逻辑中最表面、最形式的东西。

整个讲来，经院哲学有一个单调的外观。从前有些人企图对

由第八世纪、甚至第六世纪差不多直到十六世纪期间占统治地位的神学作出一些确定的区别和阶段，这乃是徒劳的。这差不多一千年的历史是建立在同一观点、同一原则上面的，即：教会的信仰和形式主义，这只是一种无穷的自问自答和在自身内绕圈子。亚里士多德的著作之广泛流行也只作出了程度上的差别，而没有使得科学前进。中世纪的哲学史很可以说是一些人物的历史，但真正算不得这门科学的历史；我们看见许多虔诚的、高尚的、高度优秀的人物。

人们讲经院哲学通常自第九世纪（约八六一年）的约翰·斯各脱·爱里更那开始。注意这是约翰·斯各脱，不是邓斯·斯各脱。他的国籍还不很确定。不确知他是苏格兰人，还是爱尔兰人。斯各脱指苏格兰，爱里更那指爱尔兰。这时期的真正哲学是从他开始的，他主要地承继新柏拉图学派的思想。此外偶尔也有亚里士多德的个别著作流传着，——约翰·斯各脱已经读到过。

不过对于希腊文的知识是很有限的，而且是很稀少的。他表现出对于希腊文、希伯来文、甚至于阿拉伯文都有一些知识；但我们不知道他怎样得到这些知识的。他还把希腊法官狄翁尼修的著作从希腊文翻译成拉丁文；狄翁尼斯是出于亚历山大里亚学派的晚期希腊哲学家，特别追随着普罗克洛。他所译的书有“论天界的层次”（*De coelesti hierarchia*）和别的东西，——据布鲁克尔说还有“柏拉图的闲谈与癫狂”（*Nugae et Deliria Platonica*）。君士坦丁堡的皇帝米凯尔·巴尔布曾经于八二四年赠送这些著作给虔敬的路易皇帝；秃头查理皇帝曾经命斯各脱把这些著作翻译出来，后者在他的宫廷内住得很久。由于这样，在西方也就有人知道了一些亚历山大里亚的哲学。教皇与查理争吵，向他抱怨，并责备翻译者说：“他应该照惯例首先把译品送给他并取得他的同意。”后来约翰·斯各脱居住在伦敦，任牛津大学一个学院的院长，牛津大学是英王阿勒弗烈创办的。

斯各脱自己也著书，他的著作还有一定的深度和机智，有“论自然及其各个层次”（*De naturae divisione*）等书。哥本哈根的希约尔特博士也曾于一八二三年发表了爱里更那著作的一个摘要。斯各脱·爱里更那的工作是真正哲学性的，他用新柏拉图学派的方式表达自己，不过不是自由地从自己发出。在柏拉图，以及在亚里士多德的阐述方式里，我们很愉快地发现有新的概念，及用哲学〔的尺度〕去加以衡量时，又发现它是正确的、深刻的。在爱里更那这里，一切都是现成的。不过他的神学并不是建筑在圣经的注释和教父的权威上面。教会还多方面地谴责他的著作。斯各脱又曾因此遭受了一个里昂教会会议的谴责：“这些著作是由一个狂妄多言的人写出来的，他用人的方式，或者象他自己所说，用哲学的论证，来论辨神的意旨和预定，没有依据圣经的指示，也没有援引教父们的权威；而他只是根据自己的意见来维护教义，把它建立在他自己的原则上面，——他不遵从圣经和教父的权威”。哲学与宗教的分离是后来才出现的。现在这只是一个开端。但真正讲来他并不属于经院哲学家之列。

---

布鲁克尔：“批评的哲学史”，第三册，第五二一页。

布鲁克尔：“批评的哲学史”，第三册，第六一四——六一七页；布拉优：“巴黎大学史”，第一册，第一八四页。

邓尼曼：第八册，第一篇，第七一——七二页（布拉优：“巴黎大学史”，第一册，第一八二页）。

## 乙、一般的历史观点

此后的经院哲学更加依靠教会的教义，而以教会的体系作为它的基础。斯各脱·爱里更那曾经说过：“真的哲学就是真的宗教，真的宗教就是真的哲学”。基督教的教义早就由教会会议固定下来；对宣传福音的教会的信仰在教会会议之前业已存在着，但天主教会是以教会会议为支柱的。——经院哲学家所特有的主要思想和思维的兴趣在于：第一，唯名论与唯实论的争执；第二，对于上帝存在的证明，——这是一个很新的现象。

---

“论上帝的预定”，导言（见“第九世纪老著作家论上帝的预定和恩典的著作和残篇”，吉尔贝·莫甘编，巴黎，一六五 年版。第一册，第一 三页）。

## 一、教义建筑在形而上学的基础上

经院哲学家进一步的努力在于：第一，把基督教会的教义建筑在形而上学的基础上。其次是对教会的全部教义加以系统的研究。此外对于教义的中心概念所没有决定的问题，他还可于枝节地方提出补充。那些形而上学的理由本身，以及这些进一步的特殊的枝节补充，就是留下来给他们自由论证的对象。首先摆在这些神学家前面的就是新柏拉图派的哲学；我们可以在较早较纯的经院哲学家那里看得出这个学派的面貌。——安瑟尔谟和阿柏拉尔是较晚的著名的经院哲学家。

### 1. 安瑟尔谟

在那些想要通过思想来证明教会教义的人们当中，最有名望的人是安瑟尔谟。安瑟尔谟约于一三四年生于意大利皮蒙特地区的奥斯达。他是一个很受尊敬的人。他于一六年在白克作了僧侣，后来于一九三年升为坎特布里的大主教。他死于一一九年。他曾经致力于按照哲学方式去考察并证明教会的教义，甚至有人说是他奠定了经院哲学的基础。

关于信仰与思维的关系问题，他曾说过如下的话：“基督徒应该由信仰进展到理性”，从信仰起始，“并不是从理性出发达到信仰；当他不能够理解的时候，更不应该离开信仰。而当他能够深入认识的时候，他会对他的认识感到愉快，”这就是说，他认识了他从前只是信仰的东西；“当他还没有认识的时候，则他就应该敬畏。”——所以他必须始终依靠教义。“我们必须用理性去维护我们的信仰，以反对不信上帝的人，不是反对基督徒。因为对于后者，我们揣想他们一定能够坚持他们受洗时所接受的义务。对于前者，我们必须指出，他们是如何不合理地反对我们。”特别值得注意的是下面这句话，这话包含着他的全部意思。在他富于思辨思想的论著“神人论”中，他说：“在我看来，当我们有了坚决的信仰时，对于我们所信仰的东西，不力求加以理解，乃是一种很大的懒惰。”现在还有人把这种态度说成骄傲；他们认为直接知识、信仰高于认识。但是安瑟尔谟和经院哲学家的见解却与他们相反。

从这方面看来，安瑟尔谟特别可以被认作经院神学的奠基人。因为用简单的推论去证明所信仰的东西——即上帝存在——，这个念头使得他日夜不得安宁。最初他以为那是由于魔鬼的诱惑才使得他想要通过理性去证明上帝的真理，因此他感到焦虑紧张。但是最后由于上帝的恩典，他在他的“前论”（Proslogium）中成功地获得了他所寻求的证明。

他是特别以他所提出的所谓对于上帝存在的本体论的证明而出名的，为了寻求这个证明，他曾经长期间陷于苦恼和斗争。他的证明直到康德的时候，还被列入许多证明之中，并且（有一些没有达到康德观点的人）直到现在也还把它算在一系列的证明之中。这个证明和我们在古代哲学家那里所找到并

---

邓尼曼，第八册，第一篇，第一一五、一一七页。

“安瑟尔谟书信”，第四一编，第一一封（邓尼曼，第八册，第一篇，第一五九——一六页）。

“神人论”：第一卷，第二章。

邓尼曼，第八册，第一篇，第一一六页；埃德麦鲁：“安瑟尔谟传”（附在迦伯列·格伯隆所编“安瑟尔谟全集”内，一七二一年版）第六页。

读到的是不同的，他们总是说：上帝作为绝对的思想是客观的，上帝是存在的；因为世界上的事物是偶然的，所以不是自在自为的真理，而自在自为的真理是无限的。反之，后来在安瑟尔谟这里，他从一个相反的途径开始，于是思想与存在的对立就成为隔得无限远的两极端。这个最初在基督教里达到自觉的纯粹抽象看法，这个二元化，为中世纪所坚持，并在这里保持着。象在表象中那样，在这里概念与存在的对立初次出现了；而且也开始寻求对两者的结合了。从亚里士多德哲学他们已熟习那形而上学的命题：可能性不是独立自存的，而是始终和现实性相统一的。值得注意的是，只是在这时，并不是在较早的时期，共相与存在才在抽象思维中对立起来；于是那最高的法则便得到了自觉。把最高的对立提到意识前面，具有着最高度的深刻性。这个证明是从上帝是本质中的普遍本质这一概念推论出来的。从一方面看来，在以前，主要问题是什么是上帝，共相好象只是被认作上帝、绝对存在的宾词；但现在这个问题的提法却正颠倒过来了，即存在变成了宾词，而绝对理念却被设定为主体，不过是思维的主体。因此如果上帝的存在已停止其为第一性的前提，而被设定为一个被思维的存在，那么自我意识就走上回复到自身的道路了。于是现在问题的提法是：上帝是否存在？

如所周知，这个对上帝的存在之第一次真正的形而上学的证明采取了这样一个转向，即上帝作为结合一切实在性在它自身之内的本质的理念，也包含有存在这一实在性在它之内。他的论证的内容是这样的，他说：“说一个东西存在于理智之中，是一回事，看见一个东西存在，又另外是一回事。甚至一个无知的人也会相信在思想中有某种东西，对于它不能设想一个比它更大的东西。”这就是说，理智自身有一个至高无上的东西的观念。“那个对于它不能设想一个比它更大的东西，不可能仅仅在理智中。因为当它只是被认作一个被思想的东西时，”它就不是至高无上的，“那么我们也可以承认有一个东西，它（比起那仅仅被思想的东西）更大。假如那个对于它不能设想一个比它更大的东西仅仅是在理智中，那么那个对于它不能设想一个比它更大的东西就会是这样一种东西，对于它可以设想一个比它更大的东西。因此那个对于它不能设想一个更大的东西是既在理智中，也在实在中。”至高无上的观念不可能仅仅在理智中，按照它的本质，它必然存在。这是完全正确的。只是他没有揭示出主观的理智扬弃其自身以进展到实在的过渡。由此足见，只要存在不是与概念处于对立的地位，存在是以表面方式从属于实在性的共相之下的。意义正在这里，或者问题正在这里。当实在性或完善的東西被说成只是一个被思维的东西，还没有被设定为存在着的東西时，它便只是一个与存在相反对的思想物，而不是使存在从属于它的实在性。

这个论证直到康德都还有效；我们可以看得见通过理性来认识教会的教义的努力。〔思维与存在的对立〕是哲学的起点，这个起点构成哲学的全部意义。对立的一面是存在，对立的另一面是思维。包括对立的两面于自身中的就是绝对，——这个概念（按照斯宾诺莎说来）是同时包含它的存在于它自身内。关于安瑟尔谟必须注意的，是在他那里有着抽象理智的方式和经院哲学的形式推论。〔他的论证的内容是正确的，形式却有缺点，〕因为第一，“至高无上的思想”这一规定被假定为第一性的东西。第二，“有两种

---

“前论”，第二章。

据米希勒本，第二版，英译本，第三卷，第六四页增补。——译者

思想的对象：一种思想的对象是存在的，一种思想的对象是不存在的。后者与前者对立。须知一个对象如果只是被思维着，而不是存在着，那末它就是一个不完善的内容，正如一个内容如果只是存在着而没有被思维着，就会是同样地不完善”。（但我们并不这样说：事实上，如果上帝只是存在，它就不会意识到自己作为自我意识，那么它就不是一个精神、一个自己思维自己的思想。）第三，“因此至高无上者也必然存在。”这是抽象理智的过程（内容是正确的，形式是有缺点的）。至高无上者、前提是标准，其他的东西都应该适合这标准；——“一个不存在的思想对象”这一规定从属于那个标准，象从属于一个规则那样，而又不适合于那个规则。

他的证明的缺点在于它是按照形式的逻辑的方式推论出来的；确切讲来，它包含着这样的意义。我们思维某物，我们有一个思想：这个思想一方面是主观的，但另一方面这个思想的内容完全是一个共相；这个共相首先是思想，和这思想有区别的是存在。当我们思维某物或思维上帝时（内容无论是上帝或别的东西，都是一样的）：情形可能是这样，即思维的内容是不存在的；而那既是思想、并且同时存在的东西，我们才认为是最完善的。上帝是最完善者：如果它是不完善的话，则它将不会又有存在的特性，它将会只是单纯的思想。所以我们必须把存在的特性归给上帝。思维与存在是正相反的，这一原则是被说出了；我们承认真实的东西不仅是思维，而且又是存在。但是这里我们必定不要把思维理解为单纯主观的东西；这里所谓思想是绝对，是纯粹的思想。

对于安瑟尔谟的形式的逻辑的论证，康德曾加以攻击和驳斥，此后整个世界都同声附和康德的驳斥，康德的理由在于认为安瑟尔谟的证明首先假定了存在与思维的统一是最完善的东西。必须指出：所谓概念、真正的证明并不是通过抽象理智的方式而进展，而是即从思维自身的本性指出单独就思维本身而论，它就会否定它自己，而存在的规定即包含在它里面，或者说，思维自身注定了要过渡到存在。反过来说，同样可以指出，存在自身即包含它自己的辩证法，自己扬弃自己，进而建立自身作为共相、作为思想。——这种真正的内容，存在与思维的统一，才是安瑟尔谟心目中的真实的内容，不过他是用理智的形式来表达的。这两个对立面都只是在在一个第三规定中——在至高无上者中——相同一并且和它相适合，因为这第三者被认作在两者之外的规则。

那时已经有一个叫做高尼罗的僧侣，写了一本书“替无知者说话”，来反对安瑟尔谟的这个证明。安瑟尔谟本人也针锋相对地著了“对无知者的答辩”一书。这个僧侣批评安瑟尔谟的证明，他所提出的理由与现时康德所持的理由是相同的，即认存在与思维是有区别的：有了思想时，还完全没有设定它是存在的。所以康德说，例如，当我们设想一百元钱时，这个观念还没有包含存在在它自身之内；当然这是不错的。仅仅在观念中的东西，是不存在的，也不是真实的内容。一个思维的对象，它的内容就是思维本身，正是这种决定自己成为存在的东西；不存在的东西就只是不真的观念。但是这

---

邓尼曼，第八册，第一篇，第一三九页；布鲁克尔：“批评的哲学史”，第三册，第六六五页。

“替无知者说话”，第五章。

“纯粹理性批判”，第四六四页（第六版）。

里所说的并不是指这种意义的观念，而是指纯粹思维而言；而且说思维和存在是有区别的，这也毫无新奇之处，——这在安瑟尔谟本人也同样很懂得的。——上帝是无限者，正如肉体与灵魂，存在与思想是永远结合着的；这是对于上帝的思辨的、真正的定义。那些遭受了康德以及现时很流行的追随着他的一些议论的批评的安瑟尔谟的那个证明，只是缺乏思维与存在在无限者中统一这个见解而已。

只有思维与存在的统一，才是哲学的起点。其他的关于上帝存在的证明，如由世界的偶然性推论出一个绝对的本质、绝对的存在的那种宇宙论的证明，并没有达到绝对本质的理念是精神这个认识，也没有意识到绝对本质是思想的对象。又如苏格拉底业已提出来的那种物理学、神学的证明，从世界的美、秩序、有机的目的等等诚然建立了绝对本质的理智、丰富的思想，而不仅是不确定的存在，但是这个证明还是没有意识到上帝是理念。因为如果问：那是怎么样的一种理智？那么只好答道：那是一个外在的、直接的理智。这同样还存在着无秩序，——这种精神是孤立的；人们必须在自然界的这个现象的秩序之外，去把捉一个另外的本质。

但是从追问上帝的定在，把他的存在、他的客观的形式认作一个宾词，并且认识到上帝是理念，进而达到认绝对本是我即我，是思维着的自我意识，不是宾词，而是：我，每个能思的主体，都是这个自我意识的一个环节，——要进而达到这些认识，还有很大一步。在安瑟尔谟这里，我们虽看见这个形式第一次出现，不过绝对本质仍然始终被认作在有限意识的彼岸；有限意识还是虚幻的，还不能理解它的自我感。这个有限意识具有着对于事物的各式各样的思想，事物的本性在它看来也是概念、宾词；但是它因而还没有回复到它自己，它只知道本质，但不知道它自己。

在“神人论”中他也是用哲学的方式来考察问题。

这样，安瑟尔谟就进一步奠定了经院神学的基础；在这以前，已经有了同样的方式，不过只局限于对个别的教条，就在安瑟尔谟那里也是如此。他的著作表现了深刻的见解和精神性。安瑟尔谟是这样一个人，他鼓舞了经院哲学家的哲学，并且把哲学和神学结合起来了；中世纪的神学比近代的神学高得多。天主教徒决没有野蛮到竟会说永恒的真理是不能认知的，是不应该加以哲学的理解的。——这一点在安瑟尔谟这里是很突出的；另外一点是，他认识到了思维与存在这一最高的对立的统一。

## 2. 阿柏拉尔

彼得·阿柏拉尔和安瑟尔谟有着联系，以博学闻名，但使他更著名的还是由于他在情场上与爱罗伊丝的爱情和他所遭受的命运。他生活在——一年前后，从一七九——一一四二。他是安瑟尔谟之后有大声望的人。他同样对于教会的教义加以哲学的思考，特别是力求用哲学的方式去证明三位一体说。他曾在巴黎讲学。在那时，正如波仑亚对于法学家是学术中心一样，巴黎当时对于神学家们乃是学术的中心。巴黎是那时哲学化的神学的中心。阿柏拉尔在那里常常在一千人以上的群众面前作演讲。神学和对于神学的哲

---

邓尼曼，第八册，第一篇，第一二一页。

提德曼：“思辨哲学的精神”，第四册，第二七七页；布鲁克尔：“批评的哲学史”，第三册，第七六二页。

学讨论在法国，正如法学在意大利一样，是对于法国的发展有高度意义的主要环节，不过在这以前，它未免太被忽视了。

安瑟尔谟和阿柏拉尔的贡献主要在于把哲学引进神学。这个方向甚至曾在多种方式下为神秘主义者所继续。他们都认为哲学和宗教是同一的东西；两者本来也应该如此。但是人们不久就作出这样的区别，即“有许多在哲学里是真的东西，在神学里可能是错误的”；这个看法曾为教会所否认。一二七一年，巴黎大学分为四个学院。这样一来哲学便和神学分开了，不过都禁止哲学把神学的信条提出来辩论。

---

参看本书第 318—320 页（原版第三卷，第 195—196 页）。

邓尼曼（第八册，第二篇，第四六——四六一页）从斯特方主教一道训令中引证了如下的话：“他们说，这个道理按照哲学是真的，而按照天主教的信仰是不真的；就好象有两个相反的真理，好象与圣经中的真理相反，在被咀咒的异教徒的学说中，还有所谓真理似的。”

邓尼曼，第八册，第二篇，第四五七——四五八页。

## 二、教会教义的系统阐述

经院的神学进一步取得了较详细的确定的形式。在经院哲学中产生了第二个方向，其主要的努力在于把基督教教会的教义加以系统化，同时和所有的那些形而上学的理由联系起来；并且他们也把和这些形而上学的理由正相反的理由也一并提出来，以便使神学得到科学的系统的阐述，而在这以前，教会对于培养僧侣的一般教育只限于依次讲解教义，特别是对于教义中的每一命题都把奥古斯丁和其他教父的语句和段落写在一起。——作了这种系统阐述的有如下的人物：

### 1. 比埃尔·隆巴德

十二世纪中叶隆巴德地区的诺瓦拉人比埃尔是上述那种方法的创始人。比埃尔·隆巴德提出了经院神学的整个体系，这个体系在以后几个世纪中仍是神学的基础。按照这种方式，他写了他的“思维四书”，因而他就得到“思维大师”（Magister sententiarum）的称号；每一个经院哲学的学者那时都有一个徽号，如 Doctor actus, invincibilis, sententiosus, angelicus [ 行动博士、无敌博士、格言博士、天使博士 ] 等等。他死于一一六四年。他的这种著作在数百年间成为教会教义的基础。

也有别的经院哲学家用同样的书名写书的，如罗伯特·普莱恩著一书叫做“思维八书”。

他从宗教会议和教父著作中搜集了教会教义的主要规定，并对特殊的条目附加一些细致的问题，这些问题成为经院中研究和论辩的题材。他本人虽然解答这些问题，但同时他也附加上一些相反的理由；而他的解答常常使人对内容发生问题，以致他所解答的问题并未真正得到解决。两边的理由都被列举出来；教父们所说的话彼此就有矛盾，对于正相反对的每一边，人们都可以从教父们的著作中搜集一大堆词句来作证。因此就产生了“论题”，附加上“问题”，为了解答问题就有“论证”，与论证相反又有“肯定”，最后还有“怀疑”，——这都按照人们对某个名词作这种或那种解释，遵从这个或那个权威而决定他站在哪一边。

不过这却引起了对于方法的重视。大体讲来，十二世纪中叶形成了一个时代，在这时代中经院哲学更普遍地成为博学的（哲学的）神学。他这本书在整个中世纪广泛地为神学教义博士们加以注释，这些博士在那时是被认作宗教教义的公开的保卫者。教会的僧侣则负责灵魂拯救的工作，这些博士一般是有权威的，他们有权召开宗教会议，批判并处罚这个或那个学说、书籍，宣告它们为异端的邪说等等。——在宗教会议上，或者在一个叫做索尔邦的巴黎大学内的博士会上。就对于基督教义的关系而言，可以说他们代替了教会宗教会议的地位，有点象教父的样子。

他们特别反对神秘主义者的著作，如阿马尔里克和他的学生狄南多的大卫的著作；这些人的见解接近普罗克洛，回复到统一性的观点。阿马尔里克

---

布鲁克尔：“批评的哲学史”，第三册，第七六四——七六七页。

同上，第七六七——七六八页。

于一二 四年被控告为异端。 例如他曾经说过这样的话：“上帝就是一切，上帝和被造物并不是相异的；万物皆在上帝中，上帝是唯一的普遍的实体”  
“大卫曾断言：上帝是最初的质料（ ），一切事物按质料说都是与上帝为一体的，而上帝正是这种统一性。他把一切事物分为三类：肉体、灵魂、永恒的非物质性的实体或精灵。灵魂的不可分的原则是理性（ ），精灵的不可分的原则是上帝。这三个原则是同一的，因此万物就本质来说是一体的。”  
他的著作被焚毁了。 另外一个著名的经院哲学是：

## 2. 托马斯·阿奎那

和比埃尔·隆巴德同样著名的人物为托马斯·阿奎那。他出身于意大利拿玻里省阿奎诺地方的伯爵家庭，于一二二四年生于他父亲的罗卡西卡城堡中。他进了多明我教团，于一二七四年死于赴里昂参加宗教会议的旅途中。他是大阿尔柏特的学生，写了许多对于亚里士多德和比埃尔·隆巴德的注释，他自己还写了一部“神学大全”（Summa theologiae 亦即教义的体系），此书以及他的别的著作使他获得极大的声誉，此书是整个经院神学中的主要著作。他拥有对于神学和亚里士多德的很广博的知识；他又被称为天使博士和宏通博士（Doctor angelicus et communis），奥古斯丁第二。

在他的这些著作里诚然有许多逻辑的形式论证，但却没有细致的辩证法，而是对神学和哲学的整个范围有着深邃的形而上学的（思辨的）思想。他同样附加上些问题、问题的解答和疑难，并提出那赖以解决疑难的论点。经院神学的主要任务即在于发挥托马斯的“神学大全”；同样也有许多书写来发挥隆巴德的“思维四书”的。主要的事情是使得神学更有哲学意义，更加系统化。就这方面看来，彼得·隆巴德和托马斯·阿奎那是最著名的。他们的著作在长时期内成为以后一切进一步的博学的补充和发挥的基础。

托马斯是一个唯实论者。托马斯的学说是以亚里士多德的形式为基础的，例如，托马斯的实体的形式（formasubstantialis）就类似亚里士多德的隐得来希（ ）。关于认识论他曾说过：物质的事物是形式和质料构成的；灵魂具有石头的实体的形式在自身内。

就对于哲学的神学的形式发挥看来，第三个著名的人物是：

## 3. 约翰·邓斯·斯各脱

邓斯·斯各脱有“精微的博士”（Doctorsubtilis）的称号，属于方济各派，生于英国诺森柏兰郡的敦斯顿地方，前后听过他的演讲的达三万人。一三 四年他来到巴黎，一三 八年他来到科隆作当时新成立的大学的博

---

邓尼曼：第八册，第一篇，第三一七页。

布鲁克尔：“批评的哲学史”，第三册，第六八八页。

托马斯·阿奎那：“思维四书注”，第二卷，第一七篇，问题一，第一条；大阿尔伯特：“神学大全”，第一部，第四篇，问题二（“全集”，第一七卷，第七六页）。

邓尼曼，第八册，第一篇，第三二五页。

邓尼曼，第八册，第二篇，第五五——五五三页；布鲁克尔：“批评的哲学史”，第三册，第八二页。

邓尼曼，第八册，第二篇，第五五四——五六一页。

士。他在科隆受到很隆重的接待，不过他到那里不久就死于疯瘫症，据说他是被活埋了的。据说他仅仅活了三十四岁，又有人说他死时四十三岁，另有人说他死时六十三岁；他出生的年月不详。他写了关于思维大师比埃尔·隆巴德的著作的注释，这些注释使他获得很敏锐的思想家的声誉。依照写神学著作的次序，他从证明超自然的启示反对单纯的理性之光开始。对于每个论题他都附加了一长串的区别、问题、问题解答、反复辩难。由于他锐敏的理智，人们曾称他为 Deusinterphilosophos（哲学家中之神）。他获得了极其崇高的赞扬。人们关于他曾说过如下的话：“他曾经那样地发展了哲学，如果不是已经有了哲学的话，他本人也会成为哲学的发明者。他是那样地知道了信仰的神秘，几乎不能说他是相信神秘了：对于神意的秘密，他好象是看穿了；他认识天使的特性，就好象他本人是天使一样；在短短几年内，他写了那么多东西，以致没有一个人能够读完他的著作，更难有任何人能够充分了解它们。”

他主张个体化的原则，而认为共相是形式的。从所有的证据看来，他似乎曾促使经院哲学的辩论方法及其材料达到最高的水平，他发明了无限多的命题、粗野的新名词、综合和区别。他的办法是对于一个命题、一个论题附加一长串三段论法的论难，又对于这长串的论难逐条予以驳斥；这种正反辩难的方法，提出正面理由，又提出反面理由，已被他发挥到顶点。这样，一切都被他重新区别开了；因此他又被认作“支离烦琐方法”的创始人。支离烦琐的方法在于把对于每个对象的杂多论述搜集起来，采取通常的方式去加以辩驳，对于每一点都通通说到，但是没有系统的秩序，并且没有作为一个全体发挥和阐述出来；而另外的一些经院哲学家则在写摘录。他的拉丁文是粗野的，但却很适合于哲学的特性。

---

布鲁克尔：“批评的哲学史”，第三册，第八二五——八二八页；布拉优：“巴黎大学史”，第四册，第九七页。

邓斯·斯各脱：“思维大师注”，导论；（邓尼曼，第八册，第二篇，第七—六页）。

布鲁克尔：“批评的哲学史”，第三册，第八二八页；及桑克路修的注解。

参看本书第 309 页，第 312 页（原版第三卷，第 183—184 页，第 187 页）。

### 三、和亚里士多德著作的接触

此外还有第三个方向必须指出：有一种外在的历史情况，当十二世纪末和十三世纪时，西方的神学家一般都接触到亚里士多德的著作，及其希腊文和阿拉伯文注释的拉丁文译本，这些译本得到这些神学家多方面的利用，进一步的注释和论证。他们对于亚里士多德的崇拜、称赞、尊敬已到了极点。这种接触所走的道路前面已经指出过。在此以前，对于亚里士多德的认识是贫乏的，仅限于通过波埃修、奥古斯丁、卡西奥多尔所介绍的逻辑。在斯各脱·爱里更那对于亚里士多德的接触里，我们已经看到他具有希腊文的知识，不过这是很个别的情形。以后人们对于亚里士多德的著作才有更多的接触。在西班牙在阿拉伯人当中，科学开出很灿烂的花朵，特别是安达鲁西亚的哥尔多瓦大学是学术的中心；许多西方人都曾到那里去，如早年以格尔柏特之名著称的教皇西尔维斯特二世，就曾作为僧侣逃往西班牙跟阿拉伯人学习。特别是医学和化学（炼金术）得到勤奋的研究。基督徒的医生在那里学习，都以犹太人和阿拉伯人为师。神学家们接触到的，主要的是亚里士多德的“形而上学”和“物理学”（自然哲学）；从这些著作中他们作出了许多摘录。

#### 1. 哈尔斯的亚历山大

首先对于亚里士多德和阿拉伯人的接触有显著表现的，是哈尔斯的亚历山大（卒于一二四五年），他有“不可辩驳的博士”（*Doctor irrefragabilis*）的称号。霍亨斯陶芬氏皇帝腓特力二世派人从君士坦丁堡取来亚里士多德的著作，并命人把它们翻译成拉丁文。起初当亚里士多德的著作刚出现时，教会曾给予许多阻难；阅读亚里士多德的“形而上学”和“物理学”，从这些书中作出的摘录，以及关于亚里士多德哲学的讲授，均为一二九年在巴黎举行的教会会议所禁止。这时主教罗伯特·柯尔采欧来到巴黎，他曾视察了巴黎大学，于是颁布命令：关于亚里士多德的逻辑著作的正规讲授应照常进行，但禁止阅读并讲授亚里士多德的“形而上学”和“物理学”以及关于这些著作的摘录。他又宣布狄南多的大卫和阿尔马里以及西班牙人穆里修的著作作为异端。教皇格雷哥里在一二三一年颁给巴黎大学的诏书中，也未提到“形而上学”，宣称在他的“物理学”一书未经审查并清除任何错误的嫌疑以前，禁止阅读。但是在一三六六年，正与此相反，有两个红衣主教宣布：在没有学习并证明本人能够解释指定的亚里士多德的诸种著作（其中也有“形而上学”）

---

参看本书第 260—261 页（原版第三卷，第 130—131 页）。

参看本书第 286 页（原版第三卷，第 159 页）。

特里德米：“希尔索格编年史”第一卷，第一三五页。

布鲁克尔：“批评的哲学史”，第三册，第七七九页。

邓尼曼：第八册，第一篇，第三五三—三五八页，及同处，第三个小注。（参看约尔丹：“亚里士多德著作在中世纪的历史”，施塔耳译，第一六五—一七六页）。

邓尼曼，同上，第三五九页；布拉优：“巴黎大学史”，第三卷，第八二页。

布鲁克尔：“批评的哲学史”，第六九七页。

布拉优：“巴黎大学史”，第一四二页。

学”及一些物理学的著作，)以前，不授给任何人以硕士学位。——于是亚里士多德的逻辑学和形而上学便被演绎出无穷的条分缕析，皆归结成三段论法的形式，这些形式和条目主要地构成处理材料的根本原则。

在注释亚里士多德著作的人们中，最出色的人物特别应该提到：

## 2. 大阿尔伯特

大阿尔伯特是最著名的日尔曼经院哲学家，出身于波尔士泰特贵族；马格努斯[Magnus是“大”的意思]或者是他的姓，或者是由于他的名声很大而获得的。他于一一九三或一二〇五年生于史瓦本地区的多瑙河上的劳英根城，最初在巴杜亚[在意大利]大学学习，在那里他的研究室现在还陈列着供游人参观。一二二一年他成为多明我派的僧侣，后来居住在科隆作为多明我派在日尔曼的教团管区长。他死于一二八〇年。

据说他在青年时期是很鲁钝的，据传说，后来圣母玛利亚和另外三个美女出现在他的面前，鼓励他研究哲学，把他从理智的软弱中拯救出来，并预言他将要使教会放光明，并且尽管他的学问很好，却须为正教而死。事实也确是这样。因为在他死前五年他很快地就又忘记了他所有的哲学，并且真实是陷于愚蠢，带着他早年的正统信仰死去。因此关于他人们常传说一个古老的谚语：“阿尔伯特很快地从一个骗子变成一个哲学家，又很快地从一个哲学家变成一个骗子。”因为他的学问特别被人们了解为魔术。因为虽说真正的经院哲学与魔术是不相干的，甚至可以说对于自然是完全盲目的，而他却从事于自然事物的研究，除了别的发明外，他特别完成了一个说话的机器，他的学生，托马斯·阿奎那看见这个机器，大吃一惊，甚至打了它一拳头，因为他认那是一个魔鬼的作品。当他在一个冬天在一个盛开着花的园子中款待英格兰的威廉时，他是被算作有魔术的人。——而我们在“浮士德”中觉得冬天花园是很自然的。

阿尔伯特曾经写了许多东西，现在都还留下有二十一巨卷的书。他曾经写了关于一个希腊法官狄翁尼修的著作，他注释了思维大师比埃尔·隆巴德的著作，他特别熟习阿拉伯人和犹太神学博士的著作，正如他对于亚里士多德的著作有了丰富知识一样，虽说他本人既不懂希腊文，也不懂阿拉伯文。他也写了一些关于亚里士多德的物理学的东西。他缺乏哲学史的知识，有一件事可作为例子。他认为伊壁鸠鲁派的名称的来源是由于他们游手好闲(*curam non habentem*)，或者来自 *cura*，因为他们好作许多无益之事 (*super-curantes*)。他把斯多葛派想象成教堂中唱圣诗的人那样创作歌曲，并在廊子下走来走去。在这里他旁征博引地指出，初期哲学家都用诗歌的形式表达他们的哲学，并把写出的诗歌在厅堂里的廊子下唱出，因此他们被称为站在廊子下面的人 (*Stoici*)。据说阿尔伯特曾经列举出如下的人当作初期的伊壁鸠鲁派：赫西阿德，阿塔廖或阿卡廖（我们对于他毫无所知），开西纳，别人称他为德

---

劳诺伊：“亚里士多德的命运在巴黎学院中的变迁”，第九章，第二一页。

据英译本（第三卷，第七六页）考证，阿尔伯特所接待的是荷兰国王威廉，不是英格兰的威廉。——译者

布鲁克尔：“批评的哲学史”，第三册，第七八八——七九八页。

大阿尔伯特：“全集”，第五卷，第五三——五三一页。

丁努，是西塞罗的一个朋友，和以撒克，一个以色列哲学家（我们真不知道，他是如何达到这个结论的）；另一方面，他举出斯彪西波、柏拉图、苏格拉底和毕泰戈拉作为斯多葛派。

这些轶事给了我们一个关于当时的文化情况的图象。但主要的事情是对于亚里士多德的熟习，特别是对于他的逻辑学，这是从早期就保存下来的。通过亚里士多德的逻辑增加了辩证的烦琐，抽象理智的形式发挥到了极致，而亚里士多德的真正的思辨思想却被这种外在性亦即非理性的精神置之脑后。

## 四、唯实论和唯名论的对立

进一步必须提出来说的，是中世纪所最感兴趣的一个主要观点。一个特殊的哲学问题，即唯实论者和唯名论者所争执的问题，几乎持续地经历了经院哲学的整个时期。一般讲来，他们所争执的是关于共相与个别的形而上学的对立，在几个世纪中经院哲学都从事这个问题的论辩，这是经院哲学很大的光荣。我们必须区别开早期的和后期的唯名论者和唯实论者。

### 1. 罗瑟林

这个争论的起源应该追溯到十一世纪；在这时著名的阿柏拉尔已经作为罗瑟林的反对者而出现。罗瑟林是老辈的唯名论者，——他还曾经著书反对三位一体说，他于一九二二年为梭瓦松的一个宗教会议宣告为异端——；但是他的影响却很小。阿柏拉尔也是老辈的唯名论者。

问题的焦点是共相，亦即普遍者或类，事物的本质，也就是柏拉图所谓理念，如存在、人、动物。柏拉图的继承者坚持这种共相的存在；他们把共相加以个体化，照他们讲来，桌子性也是实在的。现在争论的焦点在于：究竟共相是在思维主体之外自在自为地存在的实在的东西，独立于个别存在的事物呢，还是只是一个名词，只在主观的表象之内，是一个思想物。我们对于事物形成表象，说“这是蓝的”；蓝就是一个共相。问题是：这样的共相是否在思想之外实在，因而作为个别事物而存在，独立于事物的个别性，并且彼此互相独立？凡主张共相在思维的主体之外，区别于个别事物，是一个存在着的实在，并认为只有理念才是事物本质的人，就叫做唯实论者，——这和我们今天所谓实在论意思恰好相反。这个名词在现时有这样的内容，即事物象它们直接地那样就具有真实的存在；唯心论与此正相反。后来人们把认唯有理念具有一切实在性的哲学叫做唯心论，因为唯心论者认为事物象它们表现在个别性中那样是不真实的。经院哲学中的唯实论坚持共相是一个独立的、自为的、存在着的存在的东西：理念不象自然事物那样，是不会毁灭的，是不变的，并且是唯一的真实存在。反之，另外一面，唯名论者或形式主义者坚持共相只是表象、主观的一般化、思维心灵的产物；当人们形成类等等的观念时，这些共相仅仅是名字、形式、一个由心灵构造出的主观的东西，是为我们的、被我们所造成的表象，——因此只有个别的存在才是实在。

这就是他们所讨论的对象。这个对象具有很大的意义，这比古代人所知道的对立都高得多。罗瑟林认为一般的概念仅仅起源于语言的需要。他断言共相不外是单纯的抽象概念：理念或共相、存在、生命、理性都仅仅是类名，本身没有真实性。真实存在着的存在只是在个体中，并不是存在本身。有生命的东西只是在个体中，——单就生命的本身而言，是没有什么自己的普遍实在性的。关于唯实论者和唯名论者的历史，在别的方面都很模糊，我们所知道的，在神学方面比在这方面为多。他们具有多种不同的意见和不同程度的差别。

---

安瑟尔谟：“论三位一体的信仰”，第二——三章；“书信”第四一编，第一一封。

邓尼曼，第八册，第一篇，第一五八页。

李克斯纳：“哲学史手册”，第二册，第二六页（第一版）；安瑟尔谟：“论三位一体的信仰”，第二章。

## 2. 蒙泰格纳的瓦尔特

蒙泰格纳的瓦尔特(死于——七四年)目的在于结合个别与普遍,他说:共相必定是个别的,共相本质上必定是与个体相结合的。——以后这争执的双方以托马斯派和斯各脱派著称,前者由多明我派的托马斯·阿奎那而得名,后者从方济各派的约翰·邓斯·斯各脱而得名。

不过原来的问题“普遍的概念是否具有实在性,并且在什么程度下具有实在性”的解答却经历过许多不同的变异,因而争执的双方也就有着不同的名称。极端的唯名论者宣称普遍的概念只是单纯的名字,只承认个体事物有实在性:普遍者(共相)仅仅在语言中有实在性。反之唯实论认为:在个体事物中没有实在性,唯有共相才有实在性,并且认为那区别个体事物的仅仅是一个偶性或纯粹的差别性。他们都不能正确地从一个面过渡到另一面。他们之中有一些人认识到“个体化是一种否定”这一正确思想,他们知道,个体是对于普遍、甚至于最普遍者、存在、实有的限制。另外一些人认为:这限制本身就是某种肯定的东西,不过是和共相没有结合在一起,而和共相有着一种形而上学的联系,亦即象思想与思想间那样的联系。这意思就是说,个体只是原来已经包含在普遍概念之内的东西的更明晰的表现而已;因而便认为概念虽说是可区别的,或建立有差别性,但仍然是简单的。此外,存在、实有纯全地是概念。

托马斯是一个唯实论者,他认为普遍的理念是不确定的,并认为个体性是在特定的物质(materia signata)里,亦即在有长宽高的“物质或规定性”里。那原始的原则是普遍的理念,——形式作为纯粹的能动者”(亚里士多德)能独立存在;形式与质料的同一、质料本身的形式却与原始原则相距很远,——而思维的实体乃是单纯的形式。在斯各脱看来,共相却是别个的一。一也可以出现在别的东西里面,那不确定的质料通过一种内在的增加而成为个体;事物的本质是它们的实体性的形式。他曾经对于这方面的问题绞尽脑汁。形式主义者承认共相只是在直观着它们的神的和人的理智中的理想的实在性。由此足见,这和我们最初所看见的经院哲学家寻求并提出对于上帝存在的所谓证明的思想是密切联系着的。

## 3. 威廉·奥康

唯心论者和实在论者的对立诚然很早就已经出现了,但只是到了后来,特别是由于方济各派的奥康才发展了并走到极端。威廉·奥康生于英国苏莱郡的奥康村,有 Doctor invincibilis(无敌博士)的徽号,他的全盛时期是在十四世纪初年。自奥康以来,这个争论便唤起了一般的兴趣。他的生年无

---

邓尼曼,第八册,第一篇,第三三九页;约翰·萨利斯伯雷:“形而上学逻辑家”,第二卷,第二章。提德曼:“思辨哲学的精神”,第四册,第四九——四九一页;托马斯·阿奎那:“论实有和本质”,第三、第五章。

提德曼:“思辨哲学的精神”,第四册,第六九——六一三页;斯各脱:“思维大师注”,第二卷,第三篇,问题1—6。

李克斯纳:“哲学史教本”,第二卷,第一一 页。

参看本书第290—296页(原版第三卷,第163—169页)。

人确知。他是以运用逻辑武器的熟练而十分著名：善于作锐敏的分析，很会找出正面和反面的理由等等。他在阿柏拉尔之后现在又把这个问题提上日程，他是唯名论的一个主要的健将，而唯名论直到那时只有个别维护者如罗瑟林、阿柏拉尔。他的门徒被叫做奥康派，方济各派的人多是奥康主义者。而多明我派的人，拥护托马斯·阿奎那，则称为托马斯派。宗教上的宗派关系又掺入了政治。在一三二二年方济各派的会议上以及别的地方奥康和他的那一宗派捍卫了君主的要求。如法国国王和日耳曼皇帝巴伐利亚的路易的要求，并坚决地反对教皇的擅权。威廉·奥康对皇帝说过这样的话：“你用刀捍卫我，我用笔捍卫你。”因此他那宗派同多明我派的对立 in 政治方面也是极其重要的。一三二八年他被逐出教会，于一三四三年死在慕尼黑。

在奥康的一本著作里提出这样的问题：“一个直接地并且切近地用共相或共名表达的东西，是不是一个在灵魂之外真实的实物，这东西是否对它所共同称谓的东西说来是内在的和本质的，而且实在是与它们区别开的？”对于唯实论者所肯定的这种看法，奥康曾给予这样的陈述：“有一种意见认为每一个共相、共名是一个实在地存在于灵魂之外的实物，并且存在于每一事物和个别东西之内，而且认为每个个体事物的本质实在地同每个个体事物有区别”，——这就是说，个体事物与其个体性有区别——“并且同每个共相有区别。所以普遍的人是一个在灵魂之外的真实的实物，这个人的共相实在地存在于每一个人之中，与每一个人有区别，与一般有生命的东西有区别，并且与普遍的实体有区别，因而与一切种和属有区别，不论是从属的或非从属的。”这里所谓共名或共相并不与自我、主观性的最高点相同一。我们说：人存在着、人是有生命的、有理性的等等；在这里，人、理性、存在、生命都是宾词、共相。所有这些概念不论类和属，从属的和非从属的——都被孤立起来当作独立地存在着的个体。（从属的概念如颜色等，非从属的概念如本质等概念。）“有多少普遍的宾词”——例如质——“就有多少象个体事物那样的真正不同的实物，每一个这种的实物和另一个，并且和那些个体事物都有区别”，但每一个却又仍然是单一的；“所有那些实物本身并不是复多化的，尽管每一种同类的个体事物是复多化的。”这是对于每一个普遍规定的分离和独立的最生硬的看法。

奥康驳斥了这种认思想、表象、概念、一切为实物的看法。[他说：“数目上是一的东西，不可能出现在几个主体或个体中而不受到改变或复多化。科学一贯地仅限于关于已知事物的命题。因此命题中的各个词究竟是灵魂之外的已知的事物，或者只是在灵魂之内的东西，乃是无关重轻的问题。因此对科学说来，假定有所谓实在地与个体事物相区别的普遍事物，是没有必要的。”]

奥康并进一步说：“实在的科学与理性的科学的区别并不在于：前者研究事物，以致事物本身会是被认识了命题或命题中的部分，因而后者便不研究事物；而其区别乃在于在实在的科学中被认识了命题中的部分或名词

---

布鲁克尔：“批评的哲学史”，第三册，第八四六——八四八页。

奥康：“思维第一书注”，第二篇，问题四。

奥康：“思维第一书注”，第二篇，问题四。

按奥康驳斥唯实论者这段话相当重要。这是从英译本第三卷第八四页、俄译本第三卷一四六页增补的。

指谓着事物，而在理性的科学中则指谓着别的名词。”

按照斯各脱：“在灵魂之外存在着的实物，是实在地和一个特定的个体的限制性的差异具有同一性质，其区别只是形式的，本身既不是普遍的也不是个别的，而是在实物中为不完全地普遍而在理智中则为完全地普遍。”

奥康提出别的意见来反对唯实论，而他自己不立刻作出决定，但大体上赞同这个意见，即“共相并不是一种实在的东西，并非是既不在灵魂中、亦不在事物中、而单独有其主观的存在的东西。共相是一个设想出来的东西，但它却在灵魂中有其客观的存在。”但却没有与它相符合的对象性。“当理智在灵魂之外知觉到了一个事物时，它在心灵中形成一个相似的表象；所以如果理智有创造力的话，它可以[象一个艺术家那样在主体里]制造出一个数目上的个体。如果有人不满意于把这种表象说成是制造出来的，那么我们可以说这个表象乃是一个概念，这概念作为在灵魂之外的事物的符号[主观地]存在于心灵中，[正如说话所用的语言是事物的符号，人为地制造出来用以标记所指谓的事物]。”据邓尼曼说：“按照这个学说，经院哲学家所异常注意的个体化的原则便被抛置在一边了。”——这就是经院哲学家所讨论的主要问题，这问题本身是非常重要的。

经院哲学家所留下来的对于共相的规定，对于近代的文化是极为重要和有意义的。共相是一，但不是抽象的，而是被表象的、被思想为包括一切在自身内的一。亚里士多德认共相为范畴，[在判断中为主词的宾词，在三段论式中共相则为大词。]在柏罗丁，特别在普罗克洛那里，共相被认作不可言说的一，只有通过它的从属的形式才可以被认知。“那些依赖于它的东西便叫做神灵；因此那构成它们的特定性的不可知的实体，便有可能通过后者加以认识。因为一切神圣者和不可认知者，由于与不可言说的一是血肉相关联的，也是不可言说的。但是它的特性却可以从分享它的神性的事物中、从变化的过程中去认识。于是被思维者、真实存在者便迸射出来。因此真实存在者就是被思维的神圣者，而且是不可言说者，在理性之先就实现了的东西。”基督教是天启的宗教，上帝是三位一体，因此上帝是启示了的，不是三与一分裂开的，反之，一正是三位的本身，亦即为他物而存在着的、自身相对的。[在新柏拉图派那里]，共相只是胚胎、萌芽、初发展者（ ），在柏拉图和亚里士多德那里，共相就是全，是一切、一切在一中（ ）。

奥康有许多信徒。唯名论者和唯实论者的争论异常凶猛热烈地进行着。现在我们还可以看得见，教堂中两个对立宗派的讲台被一块木板隔开，使争论的双方不致打起来。从这时起神学的讲授便有了两个不同的形式。

---

奥康，同上，第二章，问题四。

奥康：“思维第一书注”，第二篇，问题六（邓尼曼，第八册，第二篇，第八五二——八五三页）。

同上奥康书，同上处，问题八。（方括号里的字根据米希勒本，第二版，英译本，第三卷，第八五页增补。——译者）

邓尼曼，第八册，第二篇，第八六四页。

普罗克洛：“神学要旨”第一六二章，第四八三页。

邓尼曼，第八册，第二篇，第九 三页。

参看布鲁克尔：“批评的哲学史”，第三册，九一一——九一二页。

#### 4. 布里丹

布里丹是一个唯名论者，他倾向于决定论者一边，认为意志是环境所决定的。有人曾经提出骗子作例证去反对他，说假定有一个骗子站在两堆同样大同样远的干草之间，[如果它没有自由选择的意志，]将会饿死。

方济各派的人多为奥康派，多明我派的人多为托马斯派，两个宗派间的嫉妒导致两个党派间的倾轧。巴黎大学发布禁令、教皇颁布诏书以反对奥康。

巴黎大学禁止讲授奥康的学说和引证奥康的著作。一三四年颁布了这样一道禁令：“不许任何教师直接地或借文字的解释宣称他所读到的著作家的一句熟知的话为错误的；反之，必须或者承认他，或者区别开真的和错误的意义，因为不然就恐怕会有象这样的危险后果：圣经中的真理也会同样随着被抛弃。任何教师都不应该断言没有命题能加以解释或加以更确切的规定。”

这两个党派由于法国内战而变成政治性的。路易十一于一四七三年下令没收唯名论者的书籍，并禁止讲授他们的学说。一四八一年这些禁令又被取消了。在神学院和哲学院中，据说亚里士多德和他的学说的阐述者阿维罗伊、大阿尔伯特、托马斯·阿奎那被解释着和被研究着。

---

邓尼曼，第八册，第二篇，第九二五页。

布拉优：“巴黎大学史”，第四卷，第二五七页；邓尼曼，同上，第九三九页。

邓尼曼，同上，第九三九—九四〇页；布拉优，同上，第二六五页。

邓尼曼，同上，第九四四—九四五页。

邓尼曼，同上，第九四五—九四七页；布拉优，同上，第五卷，第七—六页，第七三九—七四〇页。

## 五、形式的辩证法

研究辩证法的兴趣达到了很高的程度；不过这种辩证法带有很形式的性质。其次就是专门名词的无穷尽的制造，因为这种对形式辩证法的兴趣很巧妙地造出一些没有任何宗教和哲学意义的对象、问题、疑问，借以练习使用辩证法。最后关于经院哲学家还须指出的，是他们不仅把一切可能的理智的形式关系带进教会的教义，而且又把这种自身灵明的对象、理智的表象和宗教的观念（教条和幻想）表述为直接地感性的现实的东西，并把它们拉下到完全感性关系的外在性，而且按照这些感性关系予以系统考察。诚然，精神的东西原来是基础；不过由于首先从那样的外在性去了解，他们已同时把精神的东西弄成某种完全非精神性的东西了。因此人们可以说，他们一方面深刻地研究了教会教义，另一方面他们又通过极其不适当的外在的关系把教义世俗化了。于是在这里我们看见了那种最坏意义下的世俗性。因为教会的教义本身包含着一个历史的环节，一个外在方式的规定，——基督教原则本身便包含有这一方面在内，在基督教历史的形成过程中，曾经出现了一大堆形象化的观念，这些观念诚然和精神的成分相联系，但已经转变为感性的关系了。如果把这些感性关系加以夸大引伸，就会产生一系列我们对之丝毫不感兴趣的对立、对比、矛盾。经院哲学家便抓住了这一面，而用有限的辩证法去处理它。对于这个时期的经院哲学家，人们后来曾予以无穷的非笑。

关于这点我愿意举出一些例子。正如好奇心在抽象理智的科学中可以得到舒适自如的满足，不求获得概念，只图寻求单纯的事实，同样地，经院哲学也正好是经验科学的反面。他们主要地作了一个区别，把真正的不容辩论的教义与附属于教义的关于超感官世界的各个不同的方面和差异分别开。后者被认作是和教会的教义可以相脱离的，——常常只是暂时地可以相脱离。于是教义便如此地不确定，以致必须援引教父们来证明一切，有时直至召开宗教会议或召开特殊区域的宗教会议来决定。对于提出来证明教义内容的论证，人们可以争论，除此以外，还有对于许多可以争辩的内容的了解，他们可以用有限的三段论式和有限的形式尽量予以发挥。他们的这类研究已经蜕变成一种完全空疏形式的无聊争辩，——在那些高贵的人们，即那些闻名的博士和著作家那里，则不是如此。

### 1. 托勒多的大主教犹利安

例如有托勒多的大主教犹利安这样的人，就曾以绝大的热忱（就象许多考据家研究希腊诗的重音、韵律、或诗句的划分那样）去解答那些包含着荒谬的前提的问题，仿佛人类的拯救都仰仗他对那些问题的解答似的。例如关于死了的人便提出了这样一些问题。死了的人是要复活的，——这是教会的教义：但是对复活的教义，就加上说，人的肉体是否也复活呢？类似这样的问题便走进感性范围之内了。又如关于复活者还有下面这样的一些问题：“那死了的人将在什么年岁复活呢？他复活时作为儿童或青年呢，还是作为成人或老年人？他复活时的象貌如何？体格怎样？是不是胖子复活后仍然是胖子，瘦子复活后仍然是瘦子？在复活的生活里男性女性的区别是否继续存在？那些在今生已经脱落了指甲和须发的人，复活后是否又重新长着指甲和

须发呢？”

## 2. 帕沙修·拉德柏特

在八四一年左右还发生了关于耶稣诞生问题的争论，问题是耶稣的诞生是自然的还是超自然的？这个问题引起了长期的争论。帕沙修·拉德柏特写了两卷书：“关于童贞女的幸福的诞生”（*De partu beatae virginis*）；此外关于这个问题还有过许多辩论，写出过许多著作。他们甚至还讨论到产科医生，并且认为产科医生可以处理这个问题。许多奇奇怪怪的问题他们都想到了，那些问题我们稍有常识的人再也不愿去想它。

关于上帝的智慧、全能、预见和预定的问题，也同样导致很多抽象无味的论辩的对立。比埃尔·隆巴德曾经讨论了关于三位一体、世界的创造、人的堕落、关于天使和天使的次序和等级等问题，在他那里就提出了这样的问题：“当没有任何被创造物的时候，上帝的预见和预定是否会有可能？在创造世界以前，上帝在什么地方？”——斯特拉斯堡的托马斯（卒于一三五七年）回答道：上帝现在在哪里，那时它就在哪里，它在它自身之中，因为它是自身满足的。那一问题只涉及到一个地方性的琐细的与上帝不相干的规定。隆巴德进一步问道：“上帝是否能够知道比它所知道的更多的东西？”他好象以为在上帝那里可能性和现实性还仍然是区别开的。“上帝是否在任何时间内都能够做他曾经做过的事？天使们于被创造出来之后是在什么地方呢？天使是否永远存在？”诸如此类关于天使的问题还有一大堆。此外还有象这样的问题：“亚当是在多大年岁被创造的？为什么夏娃是从男人的肋骨里面而不是从男人身上别的部位中取出来的？为什么夏娃之被取出是在人睡着的时候而不是在人醒着的时候？为什么那些最初的人在天堂之中没有男女交媾？如果人们不曾犯罪，他们如何会繁殖起来？在天堂中婴孩诞生下来肢体是否得到充分发育、器官是否得到充分使用？为什么只是圣子、而不是圣父或圣灵变成了人？”殊不知这正是圣子的概念。“上帝是否也可能具有女人的形象？”

还有许多类似这样的问题，是由嘲笑这种辩证法的人所增加的，例如爱拉斯谟在他的“愚蠢赞”（*Enooummoriae*）里提出了这些问题：“基督是否有生几个儿子的可能？象这样的话是否可能：作为圣父的上帝是否恨他的儿子？上帝是否可以被假定为妇人？上帝是否可以变成魔鬼？上帝是否也可以显现为骗子或南瓜的形象？在什么方式下南瓜会说教，会创造奇迹呢？如何可以被钉在十字架上呢？”——他们就这样作出种种抽象理智的胡乱联系和琐屑区别，没有任何意义和思想性。主要之点在于他们象野蛮人那样去看待神性的事物，并用感性的规定和关系去把握它们。他们就这样对于纯粹精神的东西应用一些完全感性的固定观念和一些毫无意义的外在形式去加以把握，这样就把精神的东西世俗化了，就象汉斯·萨克斯把神灵的故事加以纽伦堡化那样。如在圣经中关于上帝的震怒、关于上帝创造世界的那些故事里，便说上帝作了这事或那事，作了一些人类所作的事情；上帝并不是那样异己

---

邓尼曼，第八册，第一篇，第六一页；克拉墨尔：“续波须埃”，第五部，第二卷，第八八页。

邓尼曼，同上，第六一页；布拉优：“巴黎大学史”，第一卷，第一六九页。

李克斯纳：“哲学史手册”，第二册，第一五三页。

邓尼曼，第八册，第一篇，第二三六——二三七页。

布鲁克尔：“批评的哲学史”，第三册，第八七八页。

的东西，而是一个有喜怒、有人心，并非不可接近的存在。但是把上帝引进思想的领域，认真地去理解它的本质，乃是另外一回事。与此相反，提出一些正面和反面的论辩，却不解决问题，丝毫无济于事。因为他们据以辩论的那些假定都是那样一些感性的、有限的规定，——因而也就是一些无穷的琐细区别。这种理智的野蛮作风乃是完全无理性的。看起来这就有点象给猪的颈上戴上一条金项链。基督教的理念乃是太一，高贵的亚里士多德的哲学也是如此；两者都已遭受到极度的污蔑。基督徒亵渎他们的精神理念竟然到了这样的地步。

## 六、神秘主义者

现在我们已经揭示了考察经院哲学时必须注意的主要环节。我们甚至还看见了经院哲学家如何世俗化了基督教，带进了一些烦琐的理智区别和感性关系到本质上是自在自为的精神的、绝对的和无限的东西里面。就最后这一个方面看来，还必须指出，与这种有限化[无限对象]的倾向相反，另外还有个别的高尚的人、高尚的精神。必须举出许多伟大的经院哲学家，他们被称为神秘主义者，以表示区别于那些真正的教会的经院哲学家，虽说两者是密切联系着的。神秘主义者很少参加那种烦琐的辩论和论证，就教义和哲学见解看来，他们保持相当的纯洁性。他们之中有一部分是虔诚的、富于精神修养的人物，把哲学研究按着新柏拉图派哲学的方式推进：在早期有斯各脱·爱里更那。在这里面人们可以找到纯真的哲学思想，这也就是人们所谓神秘主义。它深入到内心，和斯宾诺莎主义很相似。这些神秘主义者又从真实的情感中创获了道德和宗教精神，并且在这个意义之下给予哲学以不少的见解和启示。

### 1. 约翰·查理尔

约翰·查理尔，通常又叫做叶尔生或格尔生的约翰，生于一三六三年，他写了一本书叫做“神秘的神学”（*Theologia mystica*）。

### 2. 萨崩德的雷蒙

萨崩德或萨拜德的雷蒙，十五世纪的西班牙人，一四三七年左右任都鲁斯大学教授，他也曾著了一本书叫做“自然神学”（*Theologia naturalis*），他这书是以一种思辨的精神来讨论事物的本性、上帝在自然中和在神人合一的历史中的启示。他力图根据理性去向不信仰上帝的人证明上帝的存在、三位一体、创造、生活以及上帝在自然中和在神人合一的历史中的启示。从对于自然的观察，他达到了纯粹、单纯的上帝；同样，从对内心生活的体察，他获得了道德。——必须把这种考察的方法与前面那种方法对立起来，才算得公正地对待经院的神学家。

### 3. 罗吉尔·倍根

罗吉尔·倍根对于物理学特别作了研究，不过他没有发生什么影响；他发明了火药、镜子、望远镜；他死于一二九四年。

### 4. 雷蒙·鲁路斯

雷蒙·鲁路斯，显耀的博士（*Doctor illuminatus*），以建立“思维的艺术”而很著名；他称他所建立的思维的艺术为“伟大的艺术”（*ars magna*）。他于一二三四年生于马约尔加[西班牙东南的一个岛]。他是性格奇特、热情奔放、什么东西都要去加以追寻摸索的人物之一。他曾迷恋于炼金术的研究，

---

邓尼曼，第八册，第二篇，第九五五——九五六页。

李克斯纳：“哲学史手册”，第二卷，第一五七页；邓尼曼，第八册，第二篇，第九六四页以下；提德曼：“思辨哲学的精神”，第五册，第二九页以下。

邓尼曼，第八册，第二篇，第八二四——八二九页。

并且以很大的热情研究一般科学。他还具有火热的不停息的想象力。在青年时期他过着放荡的生活，很早他就沉溺在种种享乐之中。后来他退居于荒凉的深山中，在那里他许多次看见了耶稣的形象。这样，在他的热烈的天性中就产生了一种冲动，要献身去在亚洲和非洲的回教徒中传播基督教的幸福生活。为了宣教的工作，他学习了阿拉伯文，游历欧洲和亚洲，以寻求教皇和欧洲各国国王的支持；同时他又从事于他的“思维的”艺术的研究。他曾经受到迫害，经受了许许多多的疲劳、艰险、死的危险、拘禁、虐待。在十四世纪初期他在巴黎住得很久，完成差不多四百种著作。在度过了一个极度不安的生活之后，——被尊敬为一个圣者和殉道者——他死于一三一五年，这是由于他在非洲所遭受的种种虐待的后果。

他的艺术是关于思维的艺术。确切点说，他这个人的主要的努力在于罗列和依次排列一切概念的规定、纯粹的范畴，以便把一切对象都纳入其中，据以规定一切对象，以便很容易地对于每一个对象指出那些可以应用去把握它的概念。他是这样地系统，以致变得很机械。他曾经制有由圆圈构成的图表，他把三角形画入圆圈之内，借以表示圆圈是根本，通过三角形可以达到圆圈。在这些圆圈之内，他排列了各种概念规定，并且尽可能完备地把那些范畴罗列出来。那些圆圈中有一部分是不动的，另一部分是可动的，把这些可动的圆圈和宾词相比较，看是否适合。为了要得到正确的联系，必须按照一定的方式来排列圆圈。通过旋转的规则，各个宾词便可以相互联系，据说通过这些思想规定，普遍的科学就可以建立起来。——他画了六个圆圈，其中有两个表示主语，有三个表示宾词，而最外面的一个圆圈则表示可能的问题。关于每一类，他提出了九个规定，他选用了九个字 BCDEFGHIK 来标志这些规定。这样，他就写上（一）九个绝对的宾词围绕着图表：善、伟大、久（永恒）、力量、智慧、意（意志）、德、真理、崇高；其次（二）九个相对的宾词：差异、单一、对立、开始、中间、终结、大、同等、小；（三）是不是？什么？关于什么？为什么？多大？质如何？什么时候？什么地方？如何和凭什么？（第九项包括着两个规定）；（四）九个实体，如：神、天使、天、人、想象的东西、有感觉的东西、植物性的东西、元素、工具；（五）九个偶性，亦即九种自然的关系：量、质、关系、主动、被动、[占有、状态、时间、地点]；（六）九种道德的关系，九种美德：正直、聪明、勇敢、[节制、诚实、希望、仁爱、坚忍、虔敬；而最后还有九个邪恶：依赖，忿怒、无恒、怯懦、欺诈、贪婪、淫乱、骄傲、懒惰。] 这些就是他所揭示出来的与可动的圆圈一起的图表，如果我们转动这些圆圈，并把它们彼此放在一起，我们就可以在适当的方式下把所有的实体与隶属于它们的绝对的和相对的宾词联系起来。通过在所画的同样的三角形中产生的联系，通过这些联系，就可以规定一切具体的对象，一切的真理、科学和知识。这就叫做鲁路斯的艺术。

---

李克斯纳：“哲学史手册”，第二册，第一二六页；邓尼曼，第八册，第二篇，第八二九——八三三页。据米希勒本，第二版，俄译本，第三卷，第一五四页增补。——译者

邓尼曼，第八册，第二篇，第八三四——八三六页；李克斯纳：“哲学史手册”第二册，附录第八六一——八九页。诺拉人乔尔达诺·布鲁诺：“简述鲁路斯的艺术的结构及补充”，第二节（“布鲁诺拉丁文全集”，格弗娄勒编，斯图伽特一八三五年版，第二册，第二四三——二四六页）。

## 丙、一般经院哲学家共同的观点

在以上这些特殊的阐述之后，我们必须对经院哲学家下一个判断，作出一种估计。他们研究了那样崇高的对象、宗教，他们的思维是那样地锐敏而细致，他们之中也有高尚的、好学深思的个人、学者。但经院哲学整个讲来却完全是野蛮的抽象理智的哲学，没有真实的材料、内容。它不能引起我们真正的兴趣，我们也不能退回到它那里去。它只是形式、空疏的理智，老是在理智的规定、范畴的无有根据的联系中转来转去。灵明的世界远在彼岸，——因此不象在新柏拉图派那里——而且充满了感性的关系，除了圣父、圣子外，还有天使、圣者、殉道者，但却不是充满了思想。他们的思想是枯燥乏味的理智形而上学。讨论这一切有什么意义？它已经被抛弃在我俩后面成为过去了，它本身对于我们是一定没有用处的。

单把中世纪叫做野蛮的时代，那对于我们没有什么帮助的。那是一种独特形态的野蛮，不是纯朴、粗野的野蛮，而是把最高的理念和最高的文化野蛮化了。这正是最丑恶形态的野蛮，并且是一种歪曲，——甚至用思想对绝对理念加以歪曲。我们看见神圣的世界，但只是外在地在表象中，在枯燥、空疏的抽象理智中。这样一来，那神圣的世界，虽说按其性质是纯粹思辨的对象，却被抽象理智化了、被感性化了，——并不是象艺术那样的感性化，而是相反地作为鄙俗的现实性的情形。经院哲学完全是抽象理智的紊乱，象在北日尔曼自然景象中多枝的枯树那样。我们在这里看出有两个世界：一是生的世界，一是死的世界。神圣的世界对于他们的想象和崇拜乃是住满了天使、圣者、殉道者的。他们的超感性世界中是没有自然，没有思维的、普遍的、理性的自我意识的。他们当前的世界、感性的自然中是没有神性的，因为他们认为自然只是上帝的坟墓，而上帝也是在自然之外。天国是死了的人居住的，只有死后才可以达到天国。自然的世界也同样是死的，——它只有通过天国的显现和对于天国的希望才有生命，它是没有现在性的。寻出一些中介性的东西如玛利亚、圣者、居住在彼岸世界的死人等作为联系的纽带，是无济于事的。天人的和合是形式的，不是自在自为的，只是人的一种仰望，——只有在另外一个世界里才能得到满足。

追求无限真理的重负却托付给一个野蛮的民族。如果我们要寻找一些正好与经院哲学和神学以及经院式的认识相对立的最容易找到的东西，我们可以说，那就是健康的常识、经验（外在的和内在的）、自然观察、人性、人道主义。例如希腊的人道主义的精神、性格就是这样的，一切具体的东西，一切对于精神、思维有兴趣的东西，都体现或涌现在人的心坎中，都植根于人的情感和思想中。理智的意识和有教化的科学便以这些内容为其真实的素材，并且溶化了这素材，而从不脱离内容。认识处处都在致力于它的事情，而且认识的兴趣皆以这种材料、皆以自然及其固定的法则为标准，并据以决定自己的方向。认识忠实于它的自身，认识的严肃认真和玩笑诡辩皆以它的材料为标准。他们的错误思想在这个基础上目的同样在于以人类精神的自我意识为坚固的中心，而他们那些错误思想本身也以自我意识为根源，而在作为根源的自我意识中去寻求辩护的理由。其缺点所在，仅在于片面地离开了这个根源的统一性及其具体根据和萌芽。与此相反，在中世纪，我们看见，应该表明为精神的绝对无限的真理被托付给野蛮的人们，这些人对于人的精神本性并没有达到自我意识，他们虽说具有人的胸怀，却还没有具有人的精

神。绝对真理还没有实现或现实化它自身于现实的意识里，反之，人们却陷于自身分裂；对于人们说来，精神的无限真理、内容实质，还被放在一个异己的器皿中，这个器皿充满了物质生活和精神生活的最强烈的冲动，但是那个精神的内容就好象万钧重的一块石头压在他们头上，他们只是感到它的巨大的压力，还不能消化它，还不能用冲动去同化它。于是他们只有在完全离开自身，在本来应该使他们精神安静和平和的对象中变得发狂的时候，才能找到安静，才能找到和合。

这样，宗教的范围便局限在这种情况下，宗教的真正的高贵和美丽的形象便只在很少的个别的人物里，甚至只在那些弃绝世界、远离世界、能够克制情感的人里，例如在中世纪的妇女中，或在僧侣及别的隐遁者中，他们在心情和精神的收缩的、深闭固拒的内在性中保持其脱离现实世界的生活。那唯一的真理是和人孤立绝缘的，它还没有贯彻其作用于整个精神的现实界。只有那些生活在一个小天地中、局限其自身在宗教内的人们表现了一点点美。

但是另一方面又有一种必要，即作为意志、冲动、情欲的精神于那样孤寂禁闭的生活之外，还要求完全另外一个地位、开展和实现，——亦即要求这世界是一个有限存在的广大的天地，并要求这世界是在现实的关系和行为中的个人、合理性和思想的现实的结合。但是精神的实现这一领域，人的生活这一领域，首先却被上述真理的孤立绝缘的精神世界所割断了。主观的道德本身大部分具有痛苦和禁欲的特性，伦理也只是这种逃避和逐世，而那对待他人的道德也仅只是一种慈善的行为，一种短暂的、偶然的、孤立的道德。因此一切属于现实界的东西都没有为这个真理所贯彻影响；这个真理只是在天上、在彼岸。那现实世界、那尘世的生活因此就是被神所遗弃的，从而也就是为武断的意志所支配的。所以就只有少数的个人是圣洁的，其他的人都是不圣洁的。这些其他的人，我们看见，只是当礼拜的时候，在一刻钟之内算享有着圣洁性；而在其余整个星期的期间都是过着最粗糙的自私自利、争权夺利和最狂烈的情欲生活。当十字军的队伍出现在耶路撒冷的时候，全体都祈求着、忏悔着、痛彻肺腑地伏地痛哭并祷告着，看起来这似乎是很美的一幕。但这只是在一顷刻间如此，在这一顷刻之前，就有好几个月之久在行军进程中到处都表现出粗野，疯狂、凶恶、愚蠢、卑鄙、情欲。他们用极大的勇敢摧毁了圣城，以致弄得他们在血液中洗澡，大逞禽兽的狂暴，于是他们又转为痛心疾首、忏悔祈祷。后来他们又从跪下忏悔中站立起来了，得到宽恕了，得到净化了，于是转瞬又沉陷于一切卑小可怜的情欲之中，尽情放纵粗野、贪财、好利和好色等情欲。

真理还不是现实界的基础。因此整个生活被分裂为两部分；我们也就看见两个王国，即一个精神的王国和一个世俗的王国，皇帝和教皇，彼此尖锐地对立着。教会不是国家，却是一个王国，有其世俗的统治权，教会统治彼岸的世界，国家统治此岸的世界。两个绝对的主要的原则彼此互相冲击；世间的粗野性、个人意志的顽固产生了最坚牢、最可怕的对立。

同样科学[在中世纪]也是缺乏基础的。第一，由思维的理智去接近宗教的神秘；而宗教的神秘具有完全思辨的内容，具有只是理性的概念才能把握的内容。但是神秘、精神、这种理性的内容还没有回复到思维；因此思维是脱离了神的，只是抽象的、有限的理智，本身只是形式的、无内容的思维，即使思维从事于考察神圣的对象时，也缺乏思辨的深度。理智完全是从这样

的对象获取内容的，它对于那对象是极端生疏的，而那对象对于它也是极端生疏的。理智的抽象推论一般是没有限制的，所以它毫无准则地作出许多的规定和区别，就好象一个人想要任意造出许多命题、名词和声音，并任意加以联缀，而并不要求这些词句和声音本身应表达什么意义（因为意义、意思是具体的），只求可以说得出来，除了[只在形式上要求]没有自相矛盾的可能性外，没有任何限制。

第二，就理智遵循一定的宗教内容而言，理智能够对宗教的内容加以证明，证明其必然是如此；它证明宗教上的见解，正如证明几何学上的定理一样。但这种证明总觉得不够，总还不能令人满足。你尽管对宗教的内容加以证明，但我却还是对它把握不住。安瑟尔谟的证明就是这样，从他的证明中人们可以一般地看到经院式的理智思维的特性，只是对于上帝的存在的证明，不是对于它的把握。对于这种理智的见解，我得不到最后的满足，得不到我所要求的东西；它缺乏自我，缺乏内在的纽结，缺乏思想的真正的内在性。这种思想的内在性只包含在概念中、个别与一般的统一中、存在与思维的统一中。要想把握住这种统一性，必须认识到，存在[有其自身特有的辩证法]，它自己就要归结到概念。因此思维和存在是同一的。这是思想的内在性，并不是从一个假定必然推论得来。但是在经院哲学里，思维和存在的本性并不是研究的对象，——它们的性质只是被假定的罢了。

第三，但是当理智从经验、从给予的具体内容、从一定的自然直观或人的心情、权利、义务出发，——因为这些东西也同样是人的内在性——发现它的规定可以说是适合于这个内容，从这内容再作出一些抽象概念，例如象物理学中的物质与力量的范畴时，虽说它的形式具有那样的一般性，还不足以充分表达内容，但它却在这些范畴里得到一个坚牢的据点，可据以决定自己研究的方向，并作为反思的界限，若不然反思就会漫无准则地驰骋。或者又如人们对于国家、社会、家庭具有具体的直观，则推理作用也可以拿这个内容作为坚牢的据点来指导自己，这内容是一种表象，这是主要的事情。这种认识作用的形式方面的缺点是可以被掩盖住、被忘记的，因为着重之点并不在形式方面。但是经院哲学却并不是从这样的基础出发。在这种经院哲学的抽象理智里，他们所接受的乃仅是传统所留下来的一些理智的范畴。稍后，这种缺乏精神性的理智找到了亚里士多德的哲学。但亚里士多德的哲学是一把两面口的刀子；它是高度明确、清晰的理智，而这理智同时又是思辨的概念。在这种思辨的概念里，脱离了内容的抽象的理智规定本身是站不住脚的，是转化着的，是辩证的，只有在它们的结合中才具有真理性。因此在亚里士多德那里，思辨的概念是存在着的，思辨的思维是不会沉陷在形式的反思里面的，而永远是以对象的具体本性为内容的。这种本性就是事情的概念。事情的思辨的本质是一个指导性的精神，它不会让抽象反思的规定自由地胡乱推论。

经院哲学家把亚里士多德的哲学作为外在的东西接受过来。他们并不是从那些足以指导考察的对象出发，而只是从那里跳到外在的理智，并据以展开抽象论证。因为这种理智进行思考时并没有准则，既不以具体的直观、亦不以纯粹的概念本身为准则，因此这种理智无规范地停留在它的外在性中。

---

参看本书第 292—294 页（原版第三卷，第 166—168 页）。

根据米希勒本，第二版，俄译本，第二卷，第一五七页增补。——译者

他们把抽象的理智规定加以固定化，以致永远不适合于它的绝对的材料，甚至每一个例子都是从日常生活中采取来作为材料的：由于每一个情况或具体的东西都与这些理智的规定相矛盾，所以它们只有通过规定、限制才能坚持下去，于是他们就纠缠在无限多的区别之中，这些区别本身同样应该保持在具体事物之内，并应该通过具体事物而保持下去。所以在经院哲学家的那样的研究里并没有健康的常识。健康常识是不反对思辨的，但必定要反对没有基础的反思。亚里士多德的哲学是这种没有基础的反思的反面，正因为如此，它本身是很不同于这种抽象的研究的。他们的超感官世界的一些表象如天使等等也同样是固定的，没有任何标准，他们以野蛮的方式对于这些材料予以进一步的加工，并且用有限的理智、有限的表象、关系同样地予以考察、加以丰富化。在经院哲学家那里，思维本身没有内在的原则，反之，他们的抽象理智却得到了一套现成的形而上学，却感不到有与具体的内容相关联的需要。这种形而上学被他们勒死了，形而上学的各部分是毫无生气地被支解了、孤立化了。关于经院哲学家，我们可以说，他们是没有表象、亦即没有具体内容地而在那里作哲学思考；因为真实的存在、形式的存在、客观的存在、本质都被他们转变为抽象讨论的对象了。人们的健康常识是一种基础和准则，可以代替抽象的理智规定。

第四，于是这种粗糙的理智由于它以它的抽象普遍性为有效原则，同时就把一切事物都等同起来了、都平列起来了。同样在政治方面，它也趋向于政治上的一切平等。这种粗糙的理智并没有否定掉它自身和它的有限性，所以当这种理智被运用来思考天、理念和灵明的、神秘的、思辨的世界时，它把它们都完全加以有限化了。因为它分辨不出来，它的规定在这里究竟可以适用呢还是不可以适用，也分辨不出来，哪里可以适用有限的规定，哪里不可以适用。因此就产生了那些毫无意识的问题，产生了毫无意识的努力去解决那些问题。把一些规定应用到和它们毫不相干的范围里面（即使在形式上这些推论是正确的），乃是毫无意识的、毫无趣味的，而且是令人起反感的。同样他们也没有法子决定应该作出什么样的结论；所作出的结论乃基于幻想的表象，是模糊不清的。抽象的理智分辨不出来（也不能分辨出来），为了进一步明确规定起来，哪些规定应该属于哪些范围，以便对于具体的内容加以普遍性的把握。关于天堂中的苹果，抽象理智便问道，那苹果是属于哪一类的苹果。它找不到从普遍过渡到特殊的桥梁。譬如，法律被区分为民法与刑法等，其区分的根据并不是从普遍概念本身得来的，因此究竟哪一个特殊规定隶属于哪一个普遍的对象，是很不确定的。就上帝这个对象来说，例如，在上帝变成了人这个命题里，上帝和人的关系就不是从他们的本性得出来的。因为上帝既然一般地要显示其自身，它就可以用任何一种方法显示其自身。于是就很容易得出这样的推论，即在上帝那里任何东西都是可能的；所以也很可以推论出上帝可以变成南瓜。因为那普遍的概念是那样的不确定，无论你用哪一个规定去说明它，都是没有差别的。

现在我们必须说一说中世纪一般精神的进一步的进展。在学者中间所表现出来的，是对于理性对象的无知和完全令人惊异的精神生活的缺乏，同样，在其余的人中、在僧侣中也表现了最可怕的完全无知。知识的破坏引起了一种变化。由于天、神圣者被那样地降低了。于是精神便失掉其超出世俗的崇高性，并丧失其对于世俗的精神的优越性了。因为我们看见，真理的超感官的世界、宗教（作为表象的世界）皆为理智等同一切的想法所破坏了。一方

面我们看见用哲学的方式研究教义，但也只是发展了形式逻辑的思想，对自在自为地存在着的、绝对的内容予以世俗化。同样，那实际的教会，即所谓存在于地上的天国，却又和世俗的东西妥协了。它（教会）同时是个人起反感地堕落腐化了、被世俗化了。世俗的东西只应是世俗的东西，但是这个世俗的教会却同时要享有神圣的东西的尊严和权威。所以不仅就知识方面说，同样就现实方面看来，教会的统治是完全世俗化了，转而为争权夺利享有财富和土地所有权的机构了。于是世俗的东西和神圣的东西的区别便模糊了，两者妥协起来了，——但并不是采取合理的方式，就教会说来，乃是采取堕落腐化的方式。令人厌恶的习惯和卑劣的情欲、任性妄为、欢乐无度、贿赂公行、淫荡、贪婪、犯罪逞凶样样都曾经在教会中出现；教会并且建立和确立了一套统治的机构。正是这种超感官的世界在抽象理智方面和在实际教会方面遭受毁坏，不可避免地迫使人离开那个亵毁了至高神圣的庙宇。

为了理解由中世纪到近代的历史的过渡、并理解哲学的观点起见，我们必须进一步指出经院哲学家所采取的并且相互对立着的那些原则以及它们的发展。因为精神的理念在这一种以及相似的方式下，它的核心好象是被刺穿了，遗留下没有灵魂、没有生命的肢体在那里，就那样由抽象的理智加以处理。这样一来，思维由于为外在性所束缚，也就被歪曲了，而精神在思维中也不复为了精神而活动。那作为基督在地上的统治而存在的教会，是较高的、统治着的力量，有一个外在的存在与它相对立着；因为宗教应该统治那有时间性的东西。教会由于征服了世俗的力量，便成为神权政治，教会本身因而就是世俗的东西，并且是世间上最凶狠、最野蛮的现实。因为国家、政府、法律、财产、社会秩序，——这一切都成为宗教性的合理的特征了，亦即成为本身固定的法则了。世间的等级、阶级、各阶层以及它们不同的职业，以及善和恶的等级和阶段，皆被认作有限性、现实性和主观意志的表现的形式。只有宗教性的东西才被认作无限性的形式。教会对于一切人间的善的法则皆抛弃不顾，而对于恶和对于恶的惩罚加以永恒化。教会单就其外在的存在而言，也被认作神圣不可侵犯的；对于教会稍有抵触的，都是异端、都是对于神圣事物的侵犯。与教会有不同的意见，便被处以死刑：就这样对付异端，对付非正统的基督徒，只要他们对那无限多的最空疏、最抽象的教条规定稍有违反，便被处死刑。这种把圣洁的、神圣的、不可侵犯的东西与世俗的利益混合在一起的作风（而那些世俗利益由于不受规律的拘束，便发展成完全任意妄为，犯罪逞凶、毫无限制的荒淫无耻），一方面产生了迫害狂，象在土耳其人那里那样，另一方面在普通人之中产生了一种对这种恐怖势力的卑谦和被动的服从。

另一方面，和这种两重化的趋势相反，世俗的成分便自在地精神化起来；换言之，它自在地确立起来，甚至采取通过精神以辩护其自身的方式。宗教所缺乏的，是它的顶点的实际存在，它的首脑的实际的现实性；实际和现实性所缺乏的，是思想、理性的、精神的东西。在十世纪的时候，基督教世界中兴起了建筑教堂的普遍要求，上帝本身并不出现在教堂中，也不能被看见。基督教于渴望赢得现实性的原则作为它本身固有的东西时，提高了它自己。这本身固有的原则并不完全真实地体现在教堂的建筑里、外在的财产里、教会的权力和统治里，也不体现在僧侣、教士、教皇身上；它们都不能充分表达那精神的东西。教皇或皇帝并不是达赖喇嘛，教皇只是基督的代办。基督既然是已经过去了的存在，便只存在于人们的记忆和希望之中。因此基督教

借寻求这真正的首脑而提高自己；这就是十字军的主要推动力量。基督徒寻求基督的现在、在迦南地寻求他的外部事物、他的足迹、他受难的山、他安葬的坟墓；他们都寻得了，但坟墓就只是坟墓。“但是你让他被埋葬在坟墓里，你不愿意一个圣洁的人肉体腐朽。”不过他们想错了，他们误以为在那里可以得到满足，误以为这就是他们所真正寻求的东西；他们实在不了解他们自己。这些圣洁的地方：橄榄山、约旦河、拿撒勒，作为空间的外在的感性的现在、而没有时间的现在，只是过去了的东西、[单纯的]记忆，并不是直观、直接的现在。他们在这里所寻到的只是他们自己的死灭、自己的坟墓。他们向来就完全是野蛮人，他们所寻求的不会是普遍的真理，而只是叙利亚和埃及的世界重镇、地球上的中心点和商业的自由往来；拿破仑就是这样做的，当他那时人类已变得合理性了。所以这些十字军通过他们与回教徒的斗争，并且通过他们自己残暴、苦难和令人厌恶的行为，渐渐意识到在这个问题上他们是欺骗了自己。他们所寻求的东西，他们应该在他们自身之内、在当下的理智中去认取；思维、自己的认识、意愿才是神圣的东西亲临的地方。只要他们所做的是、他们的目的和利益是正当的，他们便可以把它提高成为普遍的对象，因而它们的实现也是合理性的。世俗的东西是本身就具有其普遍性和固定性的，这就是说，它包含着思想、公正、理性在自身之内。

就这个时代一般的历史情况而论，必须指出：一方面我们看见，精神丧失其自我意识的情况、精神不在自身之内、人们精神上居于分裂不安的状态，另一方面我们又看见，政治局势非常稳定，因为它建立在独立性的基础上，而这种独立性已不复仅仅是野蛮的、自私的了。在前面所说的那一种独立性里包含着野蛮的成分，需要使其有所恐惧和畏怯。但是后来法律和秩序出现了。封建制度、农奴制诚然是占统治地位的秩序；但是在其中一切都有一个公正的固定的基础，这就是说，包含着自由的固定的基础。法权是以自由为根本的，有了法权个人便有其存在，他的地位才得到承认。公正就这样确立起来了，虽说有许多本来应属于国家的东西，仍然被当作私有的财产。这种私有的关系现在就起来与教会的抹煞自我的原则作对。封建君主诚然把出身认作固定不移的，主要的权利都按照出身来规定；但这却与印度人的种姓制不同，而在教会的等级制里每一个出身于最下贱阶级的人都可能达到最高的地位。在意大利和德国，有些城市曾赢得作为“市民共和国”的权利，并且得到了世俗政权和教会权力的承认。在尼德兰、佛罗棱萨和莱茵河上的各自由城市都富庶繁荣起来。这样，人们便开始从封建制度摆脱出来，capitani 就是这样的例子。此外在封建制度内，也逐渐出现权利、社会秩序、自由、法律秩序。语言也采用了“世俗的语言”(linguavolgare)，但丁的“神曲”就是这样。科学也从事于研究当前的材料。

时代的精神曾经采取了这个转变；它放弃了那灵明的世界，现在直接观看它的当前的世界、它的此岸。随着这样一个变革，经院哲学便消沉了、消失了，因为它和它的思想是在现实界的彼岸。这样一来商业和艺术就结合起来了。在艺术中包含着人从他自身创造出神圣的东西；因为那时的艺术家是如此地虔敬，他们曾经以无我作为他们个人的原则：从主观能力之内产生出艺术表象的也就是他们。与这点相联系，世间的事物也意识到它有其本身存在的理由，它也在主观自由的基础上确立了自己的原则。个人发挥其积极性于工商业方面；他本人就是自己的证实者和创造者。于是人们就来到了这样

一个阶段，自己知道自己是自由的，并争取他们的自由得到承认，并且具有充分的力量为了自己的利益和目的而活动。

精神又重新觉醒过来，它能够深入看见自己的理性，就象看见自己的手掌一样。教会从前自以为掌握着在外的、神圣的真理，而结果却被束缚在外在性之中，即被束缚在采取任意性、世俗性及一切卑劣的情欲的形式之中。但是当世俗的政权自身获得了秩序和权利，并且从服役[于教会]的艰苦的训练中发展起来时，它就感觉到它自己有充分的理由、能得到上帝的支持在当前体现那神圣的东西，并且有理由反对教会包办神圣的东西、排斥普通人不使分享的作风。世俗的权力、世俗的生活、自我意识已经把那较神圣的、较高的教会原则吸收进自身之内了；因而原来那种尖锐的对立也随之消失了。但是教会的权力正使得教会粗俗化，因此教会不应该按照现实界、在现实界之内发生效力，而应该在精神中起作用。于是在世俗生活中立刻就意识到抽象概念也充满了当前的实在性，而世俗生活也不复是虚幻的，而是本身具有真理性的了。这样精神便恢复了它自身。

这种再生被标志为艺术和科学的复兴，——这是这样一个时代，在其中精神获得了对自己本身和自己的存在的信赖，并且对它的现在发生了兴趣。真正讲来精神是和世界相调解了，——不是潜在地，在空洞思想的彼岸中，在世界的最后裁判那一天，亦即当世界已不再是现实性的时候，而是直接与这世界相关联，而不是与一个业已毁灭了的世界相关联。那被推动着去寻求伦理和公正的人，不能再在那样的虚幻的基地上去寻求，而必须向自己的周围看一看，力图在别的地方去找到它。他应该去寻找的地方就是他自身、他的内心和外界的自然；在对自然观察时，精神预感到它是普遍地存在于自然之中。那有限的天国，那被认作无宗教意味的内容，曾经推动它去寻求有限的事物，去掌握现在。

### 第三篇

#### 文艺复兴

以前，比较深刻的兴趣沉溺于那无生气的内容之中，思考迷失于无穷的细微末节之中，精神现在摆脱了这种状况，振作起来，挺身要求在超感性的世界和直接的自然界发现和认识自己，成为现实的自我意识。精神的这种自然的觉醒，就带来了古代艺术和科学的复苏，——表面看来这好象是一种返老还童的现象，但其实却是一种向理念的上升，一种从出自本身的自发的运动，[而在这以前]，灵明世界对于精神毋宁说只是一个外在的现成世界而已。从这里就产生出了所有的努力和发明，引起了美洲的发现和东印度航线的发现，特别是对于所谓异教的科学的爱好又复苏了：人们转而面向古人的作品。这些作品变成了研究的对象。这些作品被当作人文科学（*studia humaniora*），在其中人的兴趣和行为都受到了认许，而与神圣的东西对立起来；但是它们却是神圣的东西在精神的现实性中。因为人本身就是有意义的东西，这一点就使得人们对于人，也就是对于作为有意义的东西的人，发生了兴趣。

与此相联的还有另一方面：由于经院哲学家的那种形式上的精神教养变成普遍的东西，——结果必定是思想在自身之内发现和认识自身；由此就产生了理性和教会学说或信仰之间的对立。有一种看法变得很普遍：教会所断言的东西，理性可以认为是错误的。这一点是很重要的，即理性已经这样认识了自己，虽然与一般固定的东西处于对立地位。

## 甲、对古代思想家的研究

要在科学知识方面找寻人的因素，这个愿望，最初表现的方式乃是：在西方发生了一种兴趣，即接受古人明朗美丽的作品；认识古人，已引起了大家的兴趣。但是，科学艺术的复兴，特别是古代哲学文献的研究的复兴，最初部分地只是早期原始形态的古代哲学的复兴；新的东西还没有出现。对于希腊作家的研究特别得到复兴。西方对于希腊作家原著的认识，是与外在的政治情况紧密联系着的。西方人曾经通过十字军东征，意大利人又通过商业，与希腊人经常接触；在一部“法典”（*corpus juris*）尚未被偶然发现之前，西方也是从东方得到罗马法的，——[但是西方和东方之间]并无外交关系。现在，在拜占庭帝国不幸颠覆的时候，逃到了意大利的那些极其高贵卓越的希腊人，又使西方和希腊人的东方发生了接触。这之前，当希腊人的帝国受到了土耳其人的压迫的时候，已经有过使节派遣到西方来，他们是来请求援助的；这些人都是学者，他们大部分总是在西方住下来，由于他们，这种对古代的爱好在西方种植下来了。彼得拉克就是这样从巴尔拉安学习了希腊文的；后者是卡拉布里亚地方的一个僧侣，这地方住着许多象他一样的人，都属于圣巴锡耳教派，这个教派在意大利南部有许多寺院，它们用的是希腊的礼拜仪式。这个僧侣在君士坦丁堡认识了一些希腊学者，特别是克吕索罗拉，后者选择了意大利作为永久的居留地。这些希腊人使西方认识了古代人的作品、柏拉图的作品。当人们说[中世纪的]僧侣为我们保存了古代人的作品的时候，人们实在是给了他们过分的荣誉；这些作品其实是来自君士坦丁堡，——至于那些拉丁文的作品当然是在西方保存下来的。现在人们才在这里初次接触到亚里士多德的真正的作品，因而那些古代哲学也复活了，虽然不免混杂着大量异想天开的成分。

于是，人们一方面寻求古代的柏拉图哲学的本来面目，一方面又寻求新柏拉图派哲学的本来面目；还有亚里士多德、伊壁鸠鲁以及西塞罗的通俗哲学首先得到强调，与经院哲学处在矛盾之中；——不过，这些努力之值得注意，与其说是由于它们的哲学产品有创见，毋宁就是由于文化的要求。我们还保有这个时期的一些作品，从它们的内容我们可以看出，古代希腊思想家的每个学派，亚里士多德派，柏拉图派等等，都在那个时候找到它的信徒，但是与古代的信徒完全不同；我们从这些努力上面学不到什么新的东西。它们只是与文学史和文化史有关。

### 一、滂波那齐

滂波那齐是亚里士多德派中特别出名的一个，他写了许多著作，其中有一种讨论灵魂不死的问题；他遵照一种完全为当时所特有的方式，指出灵魂不死这回事，他作为基督徒虽然信仰，但根据亚里士多德却是不能证明的。亚维罗伊派断言帮助思维的普遍理性（ $\psi$ ）乃是非物质性和不朽的，灵魂作为个别的東西时才是不免于死的：阿芙罗狄的亚历山大也认为它是不免于死的。这两种意见都被一五一三年雷奥十世所召开的贝内文特宗教会议认为异

---

布勒：“哲学史教程”第六部，第一节，一二五页——一二八页；邓尼曼，第九册，第二二——二三页。

滂波那齐：“灵魂不朽论”，第九、一二、一五章；邓尼曼，第九册，第六六页。

端。植物灵魂和感觉灵魂滂波那齐认为是有死的，等等。——此外还有许多别的纯粹的亚里士多德派，特别是到了后来；——在新教信徒中间成了很普遍的现象。经院哲学家曾被错误地称为亚里士多德派；因此宗教改革反对亚里士多德，其实却是反对经院哲学家们。柏拉图的、亚里士多德的、斯多葛派的和（就物理学方面而言的）伊壁鸠鲁的哲学都被重新抬出来了。

## 二、费其诺

人们现在开始特别注意研究柏拉图；他的主要的作品从希腊来到了西方；希腊人，从君士坦丁堡来的逃亡者，开课讲授柏拉图的哲学。曾任君士坦丁堡大长老的红衣主教特拉培宗特人贝萨里翁使柏拉图在西方被人认识了。

。——例如费其诺就是很卓越的，他于一四三三年生于佛罗棱萨，死于一四九九年，是一个很有才干的柏拉图的翻译者；特别是借他之力，普罗克洛和柏罗丁的新柏拉图哲学才复活过来。费其诺还写了一部“柏拉图神学。”的确，佛罗棱萨的美第奇家族中的一员，科斯谟二世，甚至于建立了一个柏拉图学园，这事发生在十五世纪；这些美第奇家族中人，特别是较早的科斯谟、罗棱索、雷奥十世、克雷门七世等，都曾经是艺术和科学的保护者，在自己的宫廷里面收容研究古典希腊作品的学者们。——还有两个米兰多拉的比柯伯爵，即老佐万尼及其侄儿佐万尼·弗朗索，则无宁是借他们的特殊人格和出众才华而发生影响的；前者曾经提出九百个论题（其中五百个是从普罗克洛那里拿来的），邀请了一切哲学家来进行一次严肃的辩论；他以王侯的风度，负担起远道而来的人们的一切费用。

## 三、伽桑第，李普修，诺伊希林

稍后，伊壁鸠鲁哲学（原子论）被复兴了，特别是伽桑第用来反对笛卡尔；从其中引出来的关于分子的学说，在物理学中一直存在到现在。——由李普修倡导的斯多葛哲学的复兴，就比较薄弱些。——卡巴拉派神秘哲学在诺伊希林（卡普尼奥）身上找到了一个信徒。他于一四五五年生于史瓦本的普弗尔兹海姆，他还翻译了阿里斯多芬的一些喜剧。他想要把真正的毕泰戈拉派哲学再建立起来，但是一切都混上了许多模糊神秘的东西。当时正有一种计划在进行着，企图由帝国颁布一道命令把日尔曼所有的希伯来书籍都加以销毁，象人们在西班牙所干的那样；诺伊希林的功绩就在于阻止了这件事的实行。由于字典根本缺乏，希腊文的学习遭遇到极度困难，以致诺伊希林不得不前往维也纳，以便在那里从一个希腊人学习希腊文。——稍后，我们在英国的赫尔蒙特（生于一六一八年，死于一六九九年）那里发现了许多深刻的思想。——所有这些哲学，都是与教会的信仰并存而又对它无害地研究

---

费其诺：“柏罗丁引论”，第二页；邓尼曼，第九册，第六五——六七页。

滂波那齐：“灵魂不朽论”，第九章；邓尼曼，同上，第六七页。

布鲁克尔：“批评的哲学史”，第四册，第一篇，第四四——四五页。

费其诺：“柏罗丁引论”，第一页；布鲁克尔，同上，第四九、五五、四八页。

邓尼曼，第九册，第一六四——一六五页；提德曼：“思辨哲学的精神”，第五册，第四八三页；布鲁克尔：“批评的哲学史”，第四册，第一篇，第三五八页。

李克斯纳：“哲学史手册”，第二册，第二六页；布鲁克尔，同上，第三六五——三六六页。

的；它们并不具有古代原有的那种意义。这是一大堆的文献，其中包含着许多哲学家的名字，但都是过去的了，并不具有高级的原则所特有的那种充沛精力，——这实在不是真正的哲学。因此我不再在这上面多谈了。

#### 四、西塞罗的通俗哲学

西塞罗那种哲学思考方式，一种很普通的方式，也特别被复活了；——这是一种并没有什么思辨价值的哲学思考方式，但是从一般的文化教养方面来说，却也具有这样的重要性，即人以这种方式更多地从作为一个整体的自己、从自己的经验来说话，一般地说，就是从自己的现时性中来说话。这是一种通俗的哲学思考方式，是从内部的和外部的经验中吸取来的。有一个懂事的人说了这句话：

“生活教给他的东西，是在生活中帮助他的东西。”

应该指出，在这里，人的感情等等被认为是有价值的了，这是与那种自我牺牲的原则相对立的。有许多这样的著作产生了出来，其中一部分是正面说明自己的观点的，一部分则是反对经院学者的。虽然许多这样的哲学著作（例如，彼得拉克的、爱拉斯谟的许多著作就属于这一类）都已经被忘记了，并且它们也极少有什么真正的价值，——虽然如此，但在经院哲学那种空洞无物、尽在抽象中作无根据的絮聒之后，这些著作却也是有极大的用处的；——我之所以说“无根据的”，是因为经院哲学根本没有把自我意识作为基地。彼得拉克是作为一个有思想的人凭他自己、凭他的良心来写作的。

这种西塞罗式的体裁，从这方面来说，也属于新教所实行的那种教会改革的范围。新教的原则就正是把人引回到他自己里面去，把对他生疏的外物扬弃了，——特别是把语言上的生疏的东西扬弃了。如日尔曼的基督徒便把他们所信仰的书翻译成他们本国的语言，这是可能发生的最大的革命之一；同样地，意大利，用本国语言来写诗的时候也获得了伟大的诗艺杰作：例如但丁、薄伽丘、彼得拉克等人；不过后者的政治著作还是用拉丁文写出来的。只有用本国语言表达出来的，才算是自己的东西。路德和美兰希敦完全抛弃了经院哲学的东西，而从圣经、信仰和人的心灵中吸取思想。美兰希敦给我们端出了一种安详的通俗的哲学，其中人是很突出地存在着的；这与无生气的、贫乏的经院哲学形成一个强烈的对照。在极不相同的流派和形式里面，人们对于经院哲学的方法进行了攻击。所有这些，毋宁应该说是属于文学方面、文化史和宗教史方面，而不是属于哲学史方面的。有许多的著作，是以对古代哲学进行加工为任务的。这不外是把一些已被遗忘的东西恢复过来；本身不能算造成了什么进步。同样地，蒙田和沙隆的通俗著作也包含着文雅、机智和有益的东西；但它们不能算真正的哲学，它们是属于健康常识之类的东西。人再次观看了自己的心灵，强调了它的地位；接着，个人与绝对本质的关系的本质，就被归结到他自己的心灵和理性、他自己的信仰。虽然还是一个分裂的心灵，但是这种分裂、这种渴望已经是他自己的分裂；他感觉到了自己里面的这种分裂，感觉到了回向自己的那种安宁。——真正的哲学的教训，人们应当去在源头那里、在古人那里去找寻。

## 乙、一些独特的哲学的尝试

当时出现的第二类作家们却更与哲学方面一些独特的尝试有关，这些尝试也永远只是尝试，只是这个汹涌沸腾的不平凡的时期所特有的。在那个汹涌沸腾的时期里面，有许多人感到自己已经抛弃了以前那个内容、那种信仰、那一直支持维护他的意识的东西所离弃了。在这种古代哲学的和平出现的同时，另一方面又有一大群极度不安静的人物出现，在他们身上，那种对认识、知识和科学的渴望是以一种汹涌沸腾极为暴烈的方式表现出来的。他们感觉到自己被一种冲动所支配，要去凭自己创造出一个世界，发掘出真理；——他们是些爆发性的人物，带着不安定的和狂放的性格，怀着热切的心情，而这是不能获致那种知识的宁静的。因此在他们身上可以发现伟大的创造性，可是内容却是极为混杂和不均衡的。这个时期有一大群人物，他们由于精神和性格的力量而成为巨人，但在他们身上同时却存在着精神和性格的极度混乱：他们的命运正象他们的著作一样，只标示出他们的生命的这种不稳定和对于现存生活和思想的内心反抗，以及离开它们达到确定性的那种渴望：在他们身上，那种想要有意识地去认识最深刻的和具体的事物的热切渴望，却被无数的幻想、怪诞念头、想求得占星术和土砂占卜术等秘密知识的那种贪念所破坏了。这些特出的人物本质上很象火山的震动和爆发；这种火山在自己内部酝酿一切，然后带来新的展露，而且它的展露还是狂野而不正常的。这就产生了这样的人物，在他们身上，那种主观的精神能力是应当加以珍视的，他们那种令人敬佩的对于真正有价值的伟大事物的见识，也是不应当抹煞的。那个时代有很多这样的人物，他们在思想方面和心灵方面，正如在外表的起居行事方面一样，都是过着一种极暴烈和放荡的生活的。这种人中最著名的是卡尔丹、布鲁诺、梵尼尼，和康帕内拉、拉梅等；他们乃是最能表明这个过渡时期的时代特点的人物。

## 一、卡尔丹

卡尔丹是其中之一；他是一个有世界声誉的特出人物，在他身上，他的时代的解体和酝酿作用表现得极其支离破碎。他的作品有十大册。他于一五一年生于巴维亚，一五七五年死于罗马。他的名字是吉罗尼谟。他曾把自己的历史和性格写下来，即他的“自传”，其中他极为坦率地叙述了自己的罪过，并以一个人尽可能最严厉的谴责加在自己身上。下面所说的，可以使我们窥见这些矛盾的一斑。他的生平乃是一系列各种各样家庭以内和家庭以外的不幸事件的交替。他最先谈到他出世以前的命运。他说，当他母亲怀孕的时候，曾经饮过药汁企图堕胎。到了他在乳母怀中吃奶的时候，瘟疫出现了，他的乳母死于疫病，而他仍活下来。他的父亲对他是很严厉的。他有时受着极度的贫困，有时生活得过度地奢侈；君主们邀请他，尊敬他，特别是因为他善于占星术。后来他专心致志于科学，成为一个医师，旅行了许多地方，他声名远播，被人邀请到各处，曾到过苏格兰几次；他说不出究竟人们曾送给他多少钱。他在米兰当数学教授，后来又当医学教授；以后他在波仑亚很艰苦地坐了两年牢，还得忍受极为可怕的酷刑。他有深刻的占星术的学问，并且为许多王侯占卜。在数学方面他是著名的。现在我们还有他那个解三次方程式的定律，这是至今我们所有的唯一关于这方面的定律；它就称为“卡尔丹定律”，按照他的说法，这乃是关于三次方程式的解法的。

他的整个生命都是在内心和外界的不断的风暴中度过的。他说，他曾经受了心灵的极大的磨折。在受着这种内心的痛苦的时候，他的最大的快乐就是去磨折自己和他人。他鞭打自己，咬自己的嘴唇，死劲掐自己，扭自己的手指，以便把自己从磨折着他的精神的不安里面解脱出来，并且放声大哭，因为哭一哭就会使他好受一些。他外表的举止也是同样矛盾的，有的时候很安静规矩，有的时候行径却象疯狂和精神错乱的人一样，并且是完全由于最无谓的小事、完全没有受到外界的什么刺激就发生的。他有时穿得颇讲究，把自己弄得很整齐干净，有时则衣衫褴褛。他会沉默寡言、勤勉、不停地用功；接着，他就挥霍无度起来，寻欢作乐，把他所有的一切、家里的东西和妻子的首饰都花得干干净净。有时候他慢慢地走路，象别的人一样，有时候他就奔跑起来，象一个癫狂的人。——在这种情况下之下，他的儿女的教育自然是很坏的。他遭到这样的不幸：他们都堕落了。他的一个儿子毒死了自己的妻子，被处死了；他叫人把他的第二个儿子的耳朵割掉，因为这个儿子荒淫无度。

他自己就有最狂暴的性情，它能深深地藏在内心中去胡思乱想，又能猛烈地以最矛盾的方式向外爆发出来；在他身上不停地激荡着那种可怕的内心

---

布鲁克尔：“批评的哲学史”，第四册，第二篇，第六三——六四、六八页；布勒：“哲学史教程”，第六部，第一篇，第三六、三六二页。

卡尔丹：“自传”，第四章，第九——一二页；布勒，同上，第三六页；提德曼：“思辨哲学的精神”，第五册，第五六三——五六四页。

布鲁克尔：“批评的哲学史”，第四册，第二篇，第六六——六八页。

布勒：“哲学史教程”，第六册，第一篇，第三六四——三六五页；提德曼：“思辨哲学的精神”，第五卷，第五六五页；布鲁克尔：“批评的哲学史”，第四册，第二篇，第七一——七四页。

卡尔丹：“自传”，第二章，第七页；布勒，同上，第三六二——三六三页。

错乱不安。我现在把他关于他自己的性格的描写引一点（我摘出其中一段）：

“我本性上具备一个哲学的、宜于从事科学的头脑；我是机智的，文雅的，有教养的，放纵的，快乐的，虔敬的，忠诚的；我是智慧的爱好的，是省内的，有进取心的，勤勉好学的，乐于帮助他人的，充满竞争心的，有创造性的，自学成功的；我热望作出奇迹，我是奸诈的，狡猾的，辛辣的，蓄满密谋的，清醒的，用功的，小心翼翼的，多口舌的；我是宗教的鄙夷者，我热衷于报复，妒忌他人，忧郁，恶毒，阴险；我是一个巫师，一个术士；我是不幸的，对待家人凶暴的，禁欲的，难对付的，严酷的；我是占卦者，是妒忌成性的，说淫秽话的，诽谤他人的，顺从人意的，变化无定的；——在我身上有着这种本性和举止的矛盾。”——他在“自传”一书中就是这样说的。

他的著作中有许多地方也正象他的性格一样极不均衡，在这些著作里面，他把他那沸腾的心情尽量暴露出来。里面包含着一切占星术和相掌术的迷信的杂拌，但同样地又出现着深刻光辉的精神识见：有亚力山大里亚学派和卡巴拉派的神秘性因素，又有极度清晰的对自我的心理观察。他的作品是狂乱的，不一贯的，矛盾百出的。他常常在极度贫困的情况之下写作。他从占星术的观点处理基督的生平事迹。他的积极方面的功绩则在于他给予人们的那种鼓动，鼓动人们从自身中去找创造的源泉；他对于他的同时代人发生了一种极大的影响。他很自夸他的思想的创造性和新颖。这种企求创造的欲望，乃是复苏的、精力充沛的理性在它的自发行为中所采取的第一个步骤；他这样做是为了与别人不同和新颖，以显得他对科学有了自己的一份。这种想出与众不同的冲动，驱使卡尔丹干出许多最怪诞的事来。

---

卡尔丹：“论创造性”，第一二卷，第八四页；布勒：“哲学史教程”，第六册，第一篇，第三六三—三六四页；提德曼：“思辨哲学的精神”，第五册，第五六四—五六五页。

## 二、康帕内拉

托马索·康帕内拉同样也是一个各种可能的性格的混合物；他的生活和命运也同样地支离破碎、荒唐无稽。他于一五六八年生于卡拉布里亚的斯提罗，于一六三九年死于巴黎。我们还拥有他的许多著作；他曾在拿玻里过了二十七年艰苦的牢狱生活。——[他的著作卷帙浩瀚]。象他这样的人物，曾经引起了巨大的骚动，冒犯了别人，但他本身却并没有带来什么有收获的结果。属于这个时期的，我们却还需要提起布鲁诺和梵尼尼。

---

布鲁克尔：“批评的哲学史”，第四册，第二篇，第一八页，第一一四——一二二页；邓尼曼，第九册，第二九——二九五页。

此句与前面不连贯，第二版英译本也无此句。——译者

### 三、布鲁诺

乔尔达诺·布鲁诺也同样有一个这样的不安而沸腾的性格。他大胆地摒弃了一切天主教官方信仰。在近代，他是通过耶可比而被人记起的。耶可比在他自己谈论斯宾诺莎的信札后面，附上了布鲁诺的一篇著作，并把布鲁诺和斯宾诺莎并列对比；这样一来，布鲁诺就获得了一种超过他实际应得的声名。他比卡尔丹安静些，可是在这个世界上他也没有一个固定的住处。他生于拿玻里省的诺拉，是十六世纪的人；他何年出生，未详。他周游欧洲的大部分国家，意大利，法国，英国，日尔曼，讲授哲学：他离开意大利，在那里他曾一度是一个多明我派僧侣，并曾对若干天主教教条——如“变体说”和圣母“洁净怀胎说”——给以辛辣的批评，又批评了僧侣们的惊人的无知及其荒淫的生活方式。以后，他于一五八二年在日内瓦居住，但在那里他跟加尔文和贝兹也决裂了，他不能和他们在一起生活；他又在其他的法国城市居住过，例如里昂；他从那里到巴黎，一五八五年在巴黎郑重地起来反对亚里士多德的信徒们。按照当时人们所惯于采取的方式，他提出了一系列的论题出来公开讨论。他的论题是特别地针对着亚里士多德的；但是他并没有成功，亚里士多德的信徒们势力太巩固了。布鲁诺又曾到过英国（伦敦），日尔曼；曾到维顿堡（一五八六）、布拉格和别的大学和城市。在赫尔姆斯泰德（一五八九）他很受布伦士维格-吕尼堡的公爵们器重；他离开那里到了美因河上的弗兰克福，在那里刊行了几种著作。他到处作公开演讲、写作；正因为如此，要完全获悉他所有的著作就很困难。最后，他于一五九二年回到了意大利，在巴杜亚不受扰骚地住了一些时候之后，终于在威尼斯受到宗教裁判所的逮捕，被投入牢狱，送往罗马；一六〇〇年在罗马因为不愿收回自己的学说，被加上异端的罪名焚毙；据目击者（例如西奥披乌）所报导，他以极度安宁镇定的气概对待自己的死亡。在日耳曼时他已经改信新教，撕毁他以前的教派的誓约。

在天主教徒和新教徒中间，他的著作都被认为是异端和无神论，因此被烧掉、毁掉坏和查禁。他的著作极难收集，其中最大部分存于葛廷根的大学图书馆里面；关于它们的最详尽的说明，可以在布勒所著的哲学史中找到。他的著作很少见，常常是被禁止的；在德来斯登它们一向就是在禁书之列，所以在那里不找到它们。不久以前他的一部本著作准备用意大利文出版，但该书结果恐怕并未出现；布鲁诺也写了许多拉丁文著作。布鲁诺每到任何一个地方，就在那里从事写作和出版著作；他在该地稍停一个时候就离开，

---

耶可比：“全集”第四卷，第二篇，第五——四六页。

布鲁诺，“论原因、原则和太一”，威尼斯，一五八四年八月；但此书正象那本“论无限、宇宙和世界”一样，并不是在威尼斯刊印的，而是在巴黎出版的；这两本书都是对话体。

参看本书第340页（原版第三卷，第216页）；诺拉人乔尔达诺·布鲁诺：“在巴黎为反对逍遥派而提出的各个论题的理由”，一五八八年维登堡版，札哈尔·克拉敦编。

布鲁克尔：“批评的哲学史”，第四册，第二篇，第一五——二九页。

这是黑格尔一八二九——一八三〇年的演讲。

“诺拉人乔尔达诺·布鲁诺文集”，阿尔封索·瓦格纳第一次收集出版，一八三〇年莱比锡威德曼版（意大利文）。

他是一个周游各地的教授和作家。因此他的著作都是内容很相同、只是形式不同；因而在他的思想的演进中事实上从未有过什么很大的进步和发展。

但是，他的著作中的主要的特点，从一方面说，实在是自我意识的美丽的灵感，这个自我意识感觉到精神居住在它自己里面，认识到它自己的存在和一切存在的统一性。在这个自我意识的这种觉识里面，有一种酒神祭的气氛；它溢出来了，为了表达这种丰富，因此变成了自己的对象。但是，只有在知识里面，精神才能够把整个的自己呈现出来。如果精神还未曾达到这种科学的教养，那末它就只能追逐一切形式，而没有把这些形式加以适当的安排。布鲁诺显露了这种无秩序的多种多样的丰富；从而他的论述就常常有了一种梦幻的、紊乱的和寓言式的外貌，——神秘的幻想虚构。他为那种内心的灵感而牺牲他个人的生活，因而他片刻不宁。我们可以说“他是一个不安心的人，不能与人相处”。但是，这种不安心是从哪里来的呢？他不能容忍有限的、坏的、庸俗的东西；——这就是他不安静的原因。他已经升高到统一的、普遍的实体性里面，——已经把自我意识和自然的割离、把那种对它们的贬低取消了。神固然是在自我意识里面，可是是从外面来的，同时又是与自我意识有异的，是另一个实在性：自然是神所创造的，是他的产品，不是他的肖象。神的美德只是外在地在目的因和有限目的里面表现出来：蜜蜂为了人的营养而酿蜜，软木树为了使瓶子有木塞才生长。

关于布鲁诺的思想本身，耶可比最近曾鼓动人们给他以极度的注意。耶可比认为布鲁诺学说中的“总体”，就是斯宾诺莎的一和一切，或者简直就是泛神论。他把以下一点说成好象是布鲁诺所特有的思想，即：一个有生命的东西、一个世界灵魂弥漫着整个世界，它是一切的生命。布鲁诺提出（1）世界灵魂的、生命的统一性、普遍性，（2）当下的、内在的理性。但是，事实上这个学说不外是亚历山大里亚学派的一种回声，在这里面布鲁诺丝毫没有有什么创见。但是，在他的著作的内容方面，却有两个突出的特点：（甲）一个是关于他的体系方面的，就其主要的思想而言，他的哲学的基本原理是把观念看成实体的统一性；（乙）另一个特点是与第一个相联系着的，这就是他所要强调的观念里面的那些差别；这就是他的“鲁路斯的艺术”，他对于这个东西十分重视，他常常尽力要使人认识它。

甲、哲学思想。他所应用的概念，有一部分是亚里士多德的概念。在他许许多多的著作里面，思想和他整个生活的热情很特出地呈露出来；他的哲学证明了他具有一个奇特的、优异的和极不平凡的心灵。他的一般哲学思想的内容，就是那种对上面提到的自然生命性、神性和自然里面理性的存在的陶醉。所以，他的哲学大体上是斯宾诺莎主义、是泛神论。这种把人跟神或自然割离，所有这些外在性的关系，都被抛到他那统一一切的活生生的理念里面去。布鲁诺说出生命的统一性，因而备受赞赏，这种统一性是绝对的普遍的统一性。他的论述的主要形式是这样的：一方面他对物质给予了一般的规定，另一方面他对形式给予了一般的规定。

（1）他把这个普遍的统一性规定为“普遍的、能动的理性（*vo s*），这种理性显现为宇宙的形式，把一切形式统摄在自己里面；并且，正如人的

---

这里说神的性质或美德的话，不是指布鲁诺的思想，而是指他所反对的那种思想。——译者

这是黑格尔一八五——一八六年的演讲。

参看本书第321—322页（原版第三卷，第197—198页）论鲁路斯部分。——译者

理性形成许多概念一样，这种普遍的理性也有形成和组织的作用。它对于自然物的产生的关系，正如人的理性[对于概念的产生的关系]一样；它是内在的艺术家，从内部把物质形成各种东西。它从根或种子内部使幼芽产生出来，然后又从幼芽产生出树干，从树干产生出枝桠，从枝桠内部产生出苞蕾、树叶、花朵等等。一切都是已经在内部规划好、准备好和完成了的。”这是作为形式的理性，也就是目的因、目的；但它同样也是起作用的理性(动力因)，正是产生者。中介因和目的因的区别是很重要的。内在的形式作为形式，按照布鲁诺的说法，乃是概念，目的因、亚里士多德的目的，但同样地也是中介因。自然和精神不是分开的；——形式的理性中包含的概念不是作为人心中的主观概念，而是作为纯然自由的概念，这个理性乃是统一性，乃是在自己里面一贯继续存在的理性，但同时也是起作用的、向外表露出来的理性。

“同样地，它又从内部把它的液汁从果实和花朵召回枝桠里面去”等等。——在普罗克洛那里，同样地，理性也是实体性的东西，它在自己的统一性中包容着一切：生命就是创建者、产生者：具有这个资格的理性同时也正是这个发出召回命令者，它把一切都收回到统一性里面去。——事物的那种形式乃是事物的内在的理性原则，事物的产生原因；但是两者不是不同的，正相反，形式本身就是原因，正由此才是目的因，——在亚里士多德那里它被称为不动者、原则、纯粹的概念、隐德来希。宇宙是一个无限性的动物，在其中一切以极为多种多样的方式生活着和运动着。那个按一定的目的起作用的理性乃是一个形式：不断被产生出来的东西是符合于这个形式的，是包含在这里头的；产生出来的东西也就是形式潜在地规定的东西。在讲到康德哲学的时候，我们还不得不再提到这种最后目的的规定。那种具有有机生命的东西，那种原则即是生命的东西，那种在自身里面具有作用性并且只有在这种作用性中才继续保持自己的形成者，——就是目的。目的就是活动性，但却是自身规定自身的活动性，它在对别的东西的关系上，不是作为单纯的原因，而是回到自己里面，保持着自己。可是，这就是形式。

(2) 布鲁诺把目的因视为宇宙的直接起作用的、内在的生命，同时他又进而把它看成也是实存的、也是实体。(因此他是反对那种断言一个纯然外在的理性的看法的。)在一定程度上布鲁诺在实体上区别出物质和形式；实体乃是上面所说那种活动性和理性(理念)的统一，——是形式和物质合在一起。他思想里面的主要之点就是：他坚持形式(起作用的东西)和物质的统一，坚持物质本身就是有生命的。在现实界里面，我们看到无穷的流转变化。在这些流转变化的事象里面、在这些形态的差别里面永存的东西乃是物质；它是原初的、绝对的物质。抽象地说来，物质只是无形式的东西，但却是一切形式的母亲，是能具备一切形式的东西。形式是内在于物质里面的，是和物质同一的：所以正是物质自己设定和产生了这些变化、这些变形；物

---

耶可比：“全集”，第四册，第二篇，第七——九页；邓尼曼，第九册，第三九一——三九二页；布鲁诺：“论原因、原则和太一”，第二篇对话，(瓦格纳编辑刊行的文集第一册)，第二三五——二三六页。

耶可比，同上，第七页；邓尼曼，同上，第三九一页；布鲁诺，同上，第二三五页。

耶可比：“全集”，第四册，第二篇，第九页；邓尼曼，第九册，第三九二页；布鲁诺：“论原因、原则和太一”，第二篇对话，第二三六页。

耶可比：同上，第一——一八页；邓尼曼，同上，第三九二——三九四页；布鲁诺，同上，第二三七——二四三页。

质贯穿在一切里面。但形式和物质是绝对不能彼此孤立的。既然物质不是没有最初的一般形式的，所以它本身就是原则或本身就是目的因。只有在有限的事物和有限的理智范畴里面，才存在着这种形式和存在（物质）的区别。

同一物质贯穿在一切变化里面：“最初是种子的东西，变成了草，然后变成谷穗，然后变成面包，营养液，血，动物精子，胚胎，人，死尸，然后又再变成泥土，石头或别的东西”等等；从沙和水变成了青蛙。“所以，在这里我们看到有某种东西，虽然挨次变成所有这些东西，但本身却永远保持同一不变。”——“因为它是一切，所以它不是任何特殊物：”不是气、水，——正是那抽象的东西。“*Materia nullas habet dimensiones, ut omnes habeat*”[“物质没有尺度，所以有一切尺度”]。——“这物质既不能是物体，因为物体是有形式的；它也不能属于我们称之为特质、属性或性质的那些东西里面，因为这些东西是会变的。——这样，除了物质之外，似乎就没有什么别的东西是永恒的、配得上称为原理的。——因此有很多人甚至把物质认为唯一实在的东西，而把一切形式认为是偶然的。”但是这个绝对的形式是和那个普遍的物质同一的，因此物质在它自身里面就具备了作用原则和目的因原则。因此它正是一切有形者的前提，从而本身就是可理解的，就是一个普遍的东西，或者说是那永远回复的持久的东西本身，本身就是目的因自身；它是一切东西的原因和目的因。操作的理性跟物质、跟一个可理解的东西是同一的，作为与它不同而显现着的事物，乃是它的变形；两者都是可理解的。物质的诸形式就是物质自身的内在能力；物质作为可理解的东西，本身就是形式的总和。——布鲁诺的这个体系完全是客观的斯宾诺莎主义；人们可以看到他深入事物到如何的程度。

他问道：“但是，这最初的普遍形式和这最初的普遍物质，它们是如何结合而不可分的呢？它们是如何既有分别却又是同一个存在呢？”他答道：“物质应当视为潜能；这样一来，一切可能的形式在某种意义上说就都包含在物质概念里面了。”在这里，他是利用亚里士多德可能性和现实性那两个范畴。他说：“物质的被动性必须认为是纯粹的、绝对的。可是，要赋予一个缺乏存在的性能（力）的东西以存在这个属性，却是不可能的。但是可能性和现实的样式是如此显著地发生关联，以致从这里就能清楚地见到，其中之一是不能离开其他而存在的，而却是彼此互为前提的。因此如果从来就存在着一种作用、产生、创造的性能，那末，必定从来也就存在着一种被作用、被产生、被创造的性能。”物质作为与形式对立的東西，就只是潜能、可能性。如果物质是无规定的，人们如何能达到有规定的事物呢？物质的这种同一性、单纯性本身只是形式的一个规定、一个环节。因此当人们要想把物质与形式割裂开来的时候，人们同时就是把物质放在一种规定里面；但是这样一来，形式立刻就被设定了。——“事物的存在的完全可能性”（物质）

---

耶可比：“全集”，第四册，第二篇，第一九——二二页；邓尼曼，第九册，第三九四——三九五页；布鲁诺：“论原因、原则和太一”，第三篇对话，第二五一——二五三页。

耶可比：“全集”，第四册，第二篇，第三——三四页；邓尼曼，第九册，第三九八——三九九页；布鲁诺：“论原因、原则和太一”，第四篇对话，第二七三——二七四页。

耶可比，“全集”，第四册，第二篇，第二二——二三页；邓尼曼，第九册，第三九五页。

耶可比，同上，第二八——三三页；邓尼曼，同上，第三九八页；布鲁诺：“论原因、原则和太一”，第四篇对话，第二六九——二七二页。

“不能够先于事物的真实存在而存在，同样地，它也不能在事物真正的存在已经消失之后仍然存在。那最初的和最完全的原则，把一切都包摄在自身里面，能够是一切，并且是一切。因此活动性的力和潜力，可能性和现实性，在它里面乃是一个不分开和不可分开的原则”。这里面包含着一个非常重要的规定：如果设定一种起作用的力，那便是同时设定了一种被作用的能力、物质的被创造的能力。但这个物质离开了活动性就等于乌有；形式乃是物质的能力和内在生命。

对于布鲁诺，绝对就是这样规定的。“别的”——有限的——“东西就不是这样，它们可以存在，也可以不存在，能够有这样的规定，也能够有那样的规定。一个个别的人，在每一个时候，能够是他那个时候的那个样子，但却不能是他一般能够有的、他的实体所能够有的一切的样子。——但是宇宙、非被创造的自然在同一个时候却是一切事实上它能够是的那些东西，因为它在它自己里面统摄着所有的物质，以及它那些变迁的东西的永恒不变的形式。但是，在它的继续发展的各阶段中；在它的特殊部分、性质、个别的东西里面，一般说来，即在它的外表显现中，它就只是它实际所是和可能是的东西；但是，一个这样的部分，只是那最初原则的肖象的影子而已。”所以他也写了一本书叫做：De Umbris idearum”。[“论理念的影象”](3)这就是布鲁诺的基本思想。认识一切里面形式和物质的这种统一性，这乃是理性努力的目标。但是为了深入到这种统一性里面去、为了“探究自然的全部秘密，我们就必须研究事物的对立的和矛盾的极端，即‘至大’和‘至小’。”正是在这两个极端里面，它们才是可理解的，并且在概念中结合起来；而这种结合就是无限的自然。现在他说：但是“发现结合之点，却并不是最重要的事，最重要的是从同一的东西里面发展出它的对立面来；这才是这门技艺的真正的、最深刻的秘密”。——这是一句内容丰富的话，即这样来认识理念的发展，把它看作一种必然性——诸规定或范畴的必然性。我们后面将会看到，布鲁诺是如何做这件事的。

关于这种“至小”和“至大”的对立，布鲁诺曾写了几本专门的书：De Triplici Minimo et Mensura, libri V, Fraucofuri apud Wechelium et Fischer, 1591, 8, [“论至小的三个方面和度量”，五卷，弗朗克福版，威雪尔、费舍尔编，一五九一年八月。]书的本文是用六步句诗体写成的，附有注脚和注释（布勒的哲学史中，这书的名称是：De Minimo, libri V[“论至小”，五卷。]）；De Monae, Numero et Figura liber: Item de Innumerabilibus, Immenso et Infigurabili: seu de Universo et Mundis libri, Fraucof. 1591, 8. [“论单元、数目和图形”，附“论不可数、无穷大、无定形：或论宇宙和世界八卷”，弗朗克福版，一五九一年八

---

耶可比“全集”，第四册，第二篇，第二三——二五页；邓尼曼，第九册，第三九六页；布鲁诺：“论原因、原则和太一”，第三篇对话，第二六——二六一页。

耶可比：“全集”，第四册，第二篇，第二五——二六页；邓尼曼，第九册，第三九七页；布鲁诺，“论原因、原则和太一”，第三篇对话，第二六一页。

耶可比，“全集”，第二八，第三二页；邓尼曼，第九册，第三九八页，第三九九页；布鲁诺，“论原因、原则和太一”，第四篇对话，第二七五页。

耶可比，同上，第四五页；邓尼曼，同上，第四三——四四页；布鲁诺，同上，第五篇对话，第二九一页。

月。]他把根本原理（在别处叫做形式）表述为“最小”这个概念，它同时又是“最大的”，它是一，而一同时又是一切。宇宙就是这个一切中的一。“在宇宙里面，”他说，“体积与点无别，中心与周边无别，有限者与无限者无别，最大者与最小者无别。一切都是中心点；或者说，处处都是宇宙的中心点，一切东西都是中心点。古人是这样表达这种思想的，他们说，诸神之父在宇宙的每一处实际上都有他的驻地。”是宇宙最初给予事物以它们真正的实在性，它是一切事物的实质，是单子，原子，是灌注在一切里面的精神，是最完全的本质、纯粹的形式。——这就是布鲁诺的基本思想，它表明了一个高尚的灵魂和一种深刻的思维的兴奋陶醉。这种自然的生命性被他用极大的热情表述出来了。他的许多著作是用诗体写成的，其中包含着幻想和寓言式的东西。有一部著作的名称是“凯旋的动物”。他说，应当用别的东西来代替星辰。

乙、与此有关的第二方面的研究对象，即布鲁诺特别献身研究的，是所谓“鲁路斯艺术”，它是由它的最初发明人经院哲学家雷蒙·鲁路斯而得名的。布鲁诺采用了这种艺术，制订了一个类似的，并把它弄得更为完善。从某一方面来说，这门艺术和我们在亚里士多德那里所见到的“正位法”有点相似；——这是一大堆的“场所”、规定，我们把它们记在脑海里，象一张分成许多格子的表一样，以便把这些项目应用于我们碰到的一切事物上面。古人利用一种这样的方法来帮助记忆，因为这种记忆法和它很近似，这种东西近来已经又被人再搬出来了；布鲁诺采纳了这种方法，这是一种记忆的艺术。关于它的详细的叙述，可以在“Auctor ad Herennium”[“赫勒纽指南”]（第三卷，第十七章以下）中找到。举个例：我们在想象里面给自己安装上若干个格子（例如十二个，每组三个，排成四行），各各给以名称，例如称之为阿伦、阿比墨勒、阿基里斯、山、树、赫尔库勒等等；在这些格子里面，譬如说，我们把要记住的东西装进去了，把它弄成好象一系列的图画，这样一来，等到我们要背诵它时，我们就不必象我们平时习惯做的那样从记忆中说它们，不必那样缺乏表象的帮助从头脑中把它们说来，而却是好象只是从一张表格上面把它读出来一样。可是，需要记住的话，必须和这个图表密切联系起来。困难就在于：在我所有的内容和图画之间造成一种巧妙的联系；这就引起了那种极为骇人的胡拼乱凑，所以这不是一个好方法。——亚里士多德的“正位法”却不是为了帮助记忆的，而是为了理解和规定事物的各个不同方面的。

布鲁诺以这种方式做了些工作，写了许多关于这种方法的著作。布鲁诺的关于项目记忆法的最早的著作是：Philothaeus Jordanus Brunus Nolanus De compendiosa architectura et complemento artis Lullii, Paris. ap. Aeg. Gorbinum, 1582.12. —— J. Brunus No1. De Umbris idearum, implicatibus Artem quae-rendi etc. Paris. ap. eund. 1582.8 [爱神者诺拉

---

布鲁诺：“论至小”，第一，一六——一八页。

耶可比：“全集”，第四册，第二篇，三七——第三九页；邓尼曼，第九册，第四，一——四，二页；  
布鲁诺：“论原因、原则太和一”，第五篇对话，第二八一——二八四页。

瓦格纳编辑刊行的布鲁诺集子：导言 XXIV—XXV 页。

参看本书第 320—322 页（原版第三卷，第 196—198 页）。

参阅本书第二卷，第 373—374 页（原版第二卷，第 408—409 页）。

人乔尔达诺·布鲁诺：“简述鲁路斯的艺术的结构及补充”，巴黎版，艾·戈尔宾编，一五八二年，十二月。——诺拉人乔·布鲁诺：“论理念的影象，包括研究的艺术等等”，巴黎版，同人编，一五八二年八月]。第二部的名称是：Ars memoriae[记忆术]——Ph.Jord.Bruni Explicatio XXX sigillorum etc.Quibus adjectus est Sigillus sigillorum etc[爱神者乔尔达诺·布鲁诺：“三十个记号的说明等等。附记号的记号等等”]，从献辞可以看出，这书是布鲁诺在英国出版的，因此是在一五八二——一五八五年之间。——Jordanus Brunus：De Lampade combinatoria Lulliana，Vitebergae，1587，8.[乔尔达诺·布鲁诺：“鲁路斯组合的火炬”，维登堡版一五八七年八月]——在此地他还写了：De Progressu et Lampade Venatoria Logicorum，Anno 1587，[“逻辑家的进程和猎炬”，一五八七年]这本书是献给维登堡大学校长的。——Jordanus Brunus De Specierum scrutatio et lampade combinatoria Raym. Lullii. Pragae，exc. Georg. Nigrinus 1588，8[乔尔达诺·布鲁诺：“属的研究和雷·鲁路斯的艺术的火炬”，布拉格版，乔治·尼格林编，一五八八年八月]；并收集在Raymundi Lullii operibus[“雷蒙·鲁路斯文集”]里面。——还有 De imaginum，signorum et idearum compositione Libri，Fraucofurti，ap.Jo.Wechel et Petrus Fischer. 1591.8.[“论图象、符号和观念的组合”，三卷，弗朗克福版，约·威雪尔、彼得·费舍尔编，一五九一年八月]——布鲁诺不久就放弃了这玩意儿，本来是关于记忆的东西，竟变成了想象的东西；这当然是一种退化堕落。“鲁路斯艺术”是和这种记忆法联系着的：但是，这种联系在布鲁诺那里却有这样的情形，即图表对于他不仅是外界图象的绘画，而是一个思想范畴、一般性观念的系统；这样，布鲁诺就赋予这种技术以一种较深刻的内在的意义。

(1) 布鲁诺是从那些已有的普遍观念过渡到这门艺术去的。既然有一个为一切所共有的生命、理性，他就起了一个模糊的希望，希望去把握这个普遍理性的全部规定，把一切事物统摄在它里面，——在其中建立一种逻辑性的哲学，使它适用于一切事物。其中的“研究对象是宇宙，真的、可认识的和合理的方面的宇宙。”他象斯宾诺莎一样区别了理性的、可理解的东西和实在的东西。“正如形而上学以分为实体和偶性的普遍的东西为对象，同样地，也必定要有一门唯一的和普遍的艺术，能够把理性的东西和实在的东西联系起来，统括起来，”并且认识到它们彼此互相契合，“借此使许多不管是什么种类的东西都能归结到简单的统一性。”

(2) 对于布鲁诺，这里面的原则就是普遍的理性：恰恰就是“那活动越出自身之面的理性”（它把感性的东西展开，它就是感性世界）；“它对于精神的照明的关系，正象太阳对于眼睛一样，”——它与许许多多的现象发生关系，照亮它们，而不是照亮自己。另一个则是“那在本身中活动的理性，它对于那些可认识的种类的关系，正象眼睛对于可见的东西的关系一样。”

---

布勒：“近代哲学史”第二册，第二篇，第七一五（七一七）页；乔·布鲁诺：“简述鲁路斯的艺术的结构及补充”（“诺拉丁乔尔达诺·布鲁诺拉丁文全集”，格弗娄勒编，斯图伽特一八五三年版，第二册），第一章，第二三八页。

布勒：“近代哲学史”，第三册，第二篇，第七一七——七一八页（七一九页，a—七一八页，b）；乔·布鲁诺：“简述鲁路斯的艺术的结构及补充”，第五章，第二三九页。

布勒：同上书，第七一七页（719，a）；同上，第二——三章，第二三八——二三九页。

无限的形式、活动的理性乃是第一性的、是基础；它发展着。它的形式有点象新柏拉图派的那样；它的发展过程颇似普罗克洛那个方式。可见理性是内在于物质之中的。——现在，布鲁诺主要的工作就是必须更详细地理解和证明这个活动的理性的组织型态。

(3) 这一点，他用下面的方式更详细地叙述出来：“人只是接近那纯粹的真理本身，那绝对的光；人的存在不是那绝对的存在本身，只有太一和太初才是绝对的存在。他仅仅停留在理念的阴影之下；——一个这样的理念，它的纯粹就是光，但它却也分有了黑暗。实体的光从这个纯粹的原始的光流出：偶性的光又从实体的光流出。”这在普罗克洛那里也就是那第一个三位一体中的第三个环节。——这个绝对原则的统一性，对于布鲁诺就是最初物质(*materia prima*)这个原理的第一个动作他称为原始的光(*actus primus lucis*)。“但是那”很多的“实体和偶性却是不能够接受全部的光的，因此它们只能被包裹在光的影子里面；它们的观念同样地也是影子。”自然的发展是从一个环节发展到一个环节；创造出来的东西只是最初的原则的影子，不再是最初原则本身。

(4) “从这个超极本质”( *superessentiale* , 普罗克洛的 ) “的进程是向着本质进行的，从本质又进达存在的东西，从存在的东西又进达它们的痕迹、肖象和影子，”并且这是有两个方向的：“一部分是向物质进行，以便在物质内部被创造出来”——这些东西后来就以自然物的形式存在；“一部分是向感觉和理性进行，以便借它们的力量被认识。”又说：“事物离开原始的光而趋向黑暗。但既然宇宙中的一切事物乃是互相密切联系着的，下面的和中间的，中间的和上面的，复合的和简单的，简单的和更简单的，物质的和精神的，——这一切都彼此联系着，以便有一个宇宙，以便有宇宙的秩序和体制，以便有一个原则和目的，一个最初者和一个最后者：——既然是这样，所以，按照普在的亚波罗的竖琴的声调”——这是赫拉克里特的话——，“下面的东西能够逐步复归到上面，犹如火凝缩而为空气，空气为水，水为土，反过来也一样。上面那个下降的进程和这个回归的过程是同一的，”是一个循环。“自然在自己的范围内能够从一切中产生出一切，同样地理性也能从一切中认识一切。”

(5) 对立面的统一被更详细地说明如下：“影子的多样性绝不是真正的矛盾。”各种对立面，“美和丑、适当的和不适当的、完善的和不完善的、善和恶等等乃是在同一个概念里面被认识的。不完善、恶、丑等，并没有自己的特殊观念可为依借；它们是在另一个概念里面被认识的，不是在一个它们所特有的概念里面被认识的，因为这样的概念是空无内容的。因为它们所特有的东西只是存在物中的不存在物，盈中的亏(*nonens is ente, defeotus*

---

参看本书第 221—222 页(原版第三卷,第 87 页)。

布勒：“近代哲学史”，第二册，第二篇，第七二三——七二四页；乔尔达诺·布鲁诺：“论理念的影象”(“诺拉人乔尔达诺·布鲁诺拉丁文全集”，格弗娄勒编，第二册)：影象的三十种倾向，第一——四种倾向，第三——三二页。

参看本书第一卷，第 302 页(原版第一卷，第 336 页)。

布勒：“近代哲学史”，第二册，第二篇，第七二四——七二六页；布鲁诺：“论理念的影象”，第五——九种倾向，第三二——三二五页。

in effecto)。”——“最初的理性是那原始的光；它从最内部把它的光流溢到最外边，又把它从最外边收回到自己里面去。宇宙中的每一成员都能按照自己的能力而捕捉到这光的一点点。”

(6)“事物的这种纯粹的光，就是它们的可知性，它是从那最初的理性出来的，并且又是向着它回去的，而这理性是陪伴着这可知性的”，不存在的东西是不被认识的。“事物身上真实的正就是”那可理解的东西，“不是那感性的、”被感觉到的、“或别的东西；”任何其他被称为真实的东西、感性的东西，都只是无。“所有在太阳底下发生的事物，所有属于物质的东西，都落在‘偶然与虚妄’这个概念之下”(有限性)。“如果你是明白事理的人，那就该去从理念那里寻取你的表象的稳固基础。”——“在这里是对比和差异的，在原始的理性那里其实是和谐和统一。因此你还是去竭力寻求(tenta igitur)能否把所获得的意象加以等同、调合、统一：这样你不致使你的精神疲劳、思维模糊、记忆混乱不清了。”

所以眼前所有的差别，并不是什么差别；一切都是和谐。因此发展这个就成为布鲁诺的企图；而那些在神圣的理性中自然存在的规定，就符合于那些在主观理性中出现的规定。“借那在理性中的理念，比起借自然物本身的形式，能够更好地理解某一事物，因为自然物的形式是带有物质性的；但是，最透澈的理解则要借存在于神圣的理性中的那种关于对象的理念。”现在布鲁诺的这种艺术就在于规定出普遍的形式图式，这个图式能把一切事物都统摄在自己之中，并且在于指出这图式的诸环节如何在各个不同的存在范围内把自己表现出来。布鲁诺的最大的企图之一，就是把那个“大全”和“太一”按照“鲁路斯艺术”表述为一个由有规则的规定种类所组成的系统。

在这上面他定出三个范围：“(一)那原初的形式( )、一切形式的创造者；(二)物理世界，它把观念的形迹印刻在物质的表面上，并在无数对置着的镜子里面，把那原初的肖像复制出许许多多来；(三)合理的世界的形式，它为感觉而把那些观念的影子各各加以个体化”(使各成为一)，“又为理性而把它们升华为普遍概念。原初形式的环节是存在，善”(自然，生命)“和统一性；”这些东西我们在普罗克洛那里也差不多是看见过的。“在形而上的世界里面，原初形式是物、善、多的原理(autemulta)；在物理的世界里面它显现于诸事物、诸善物、诸个体之中；在合理的世界”(认识)“里面它乃是从诸事物、诸善物、诸个体中抽取出来的。”统一性是使一切回归于根源的动因，于是布鲁诺区分了自然的和形而上的世界；他企图把这些规定建立一个系统，并企图指出这如何在一种方式下显现为自然物，在另一种方式下则显现为思维对象。

---

布勒，同上，第七二七页；布鲁诺，同上，第二种倾向，第三一 页。

布勒，同上，第七三一页；布鲁诺：同上，论理念的三十个概念，第十个概念，第三一九页。

布勒：“近代哲学史”，第二册，第二篇，第七三一页；布鲁诺：“论理念的影象”，论理念的三十个概念，第十个概念，第三一九页。

布勒，同上，第七三 一——七三一页；布鲁诺，同上，第七个概念，第三一八页。

布勒，同上，第七三二页；布鲁诺，同上，第八个概念，第三二 页。

布勒，同上，第七三三——七三四页；布鲁诺，同上，第二六个概念，第三二三——三二四页。

布勒：“近代哲学史”，第二册，第二篇，第七四五页；乔尔达诺·布鲁诺：“三十个记号的说明：记号的记号”，第二部，第一一页。

现在，当布鲁诺企图更详尽地来把握这种联系的时候，他“就把思维认为是一种”主观的“灵魂的艺术”（活动），“在心中”（用他的意象）“好象用一种内心的书法似的表达出自然在外界好象借一种外界的书法所表达出的东西；而”思维乃是一种能力，它“既能把这种自然的外界的写作加以接纳，又能把那内在的写作加以外化显现出来，加以实现。这种内心的思维和按照它而对外界加以组织、并把它倒转过来的过程的艺术，这种人的灵魂所具有的艺术，布鲁诺把它跟宇宙的本性所具有的艺术、”跟绝对的“宇宙普遍原理的”活动性，“紧密地联系起来，这种宇宙原理的活动性是形成和制作万物的；”它是同一个形式的自身发展。是同一个宇宙原理使金属、植物和动物形成起来，是它在人里面思维着，越出自己而组织外界，只是以无限多不同的方式显现在它的作用中罢了，——即在整个宇宙中表现出来。因此无论内界或外界，都是同一个原则的同一个发展。

这些“灵魂的各种不同的书写方式，即从事组织的宇宙原则也借以来显现自己的那些书法，”布鲁诺曾想把它们组织成一个系统。这各种书写方式正是他企图要规定的。布鲁诺的另一方面的活动，即他的“鲁路斯艺术”就是要来把这些不同的书写方式表述出来。在这里面他“采取了十二种”主要的书写方式、即自然形式的种，作为他的出发点：“外形、形式、似形、意象、现象、理想、指标、记号、标志、文字、象征。有几种书写方式是有关外界感觉的，例如外部形式、意象和理想（*extrinseca forma, imago, exemplar*），这些是由绘画和造型艺术来代表的，因为这几门艺术模仿自然母亲。有些是与内部感觉有关的，在其中它们在分量、存在的时间和数目等方面被夸大了，在时间上被延长了，并且被复多化了；这种东西乃是幻想的产物。有些是与几种东西之间的共同点有关的；有些是这样地不同于事物的客观性质，以致它们完全变成幻想的。最后，有些好象是艺术所特有的，例如记号、标志、文字和象征；——凭借这些东西，艺术的力量变得如此巨大，以致好象能离自然而独立，能超越自然，并且需要的时候甚至能违反自然。”

到此为止，事情很顺利；问题在于把这个图式在一切方面加以制订发挥。这种企图无疑是可贵的，即把那个内在的艺术家、那能产的思想的逻辑系统如此表达出来，使得外在自然界的形式能与之相符相应。但是虽然布鲁诺的方式在别的地方是辉煌的，可是在这里这些规定却变成浅薄的，变成僵死的型式，正如近来自然哲学的那种抽象格式一样；那种三一体，都是在每一范围本身之内被视为绝对而加以发展的。——以后，正是那进一步的东西或那些更确定的环节，布鲁诺反而只是把它们凑起来；当他企图用数字和分类来表达它们时，一切就都陷于混乱了。那十二种形式被当作基础，但是每一个都不是在逻辑上推出来的，不是被结合成一个完整的東西或一个系统的，——那进一步的复多化过程也不是推论出来的。关于这方面，他写了几种著作（*De sigillis* [“论记号”]）；事物的现象是字母、符号，它们符合于一种思维。在他的各种著作中，这种表述也不尽相同。他的这种思想，比亚里士多德和经院哲学那种支离破碎的办法、即把每种规定性都只是一般地加以固

---

布勒：“近代哲学史”第二册，第二篇，第七三四页；参看布鲁诺：“论理念的印象：记忆术”，第一——一——节，第三二六——三三 页。

布勒，同上，第七三四——七三五页；布鲁诺，同上，第三三 页——三三一页。

定的办法来，是值得称赞的。不过，他只是把各个矛盾、图式的各环节列举出来而已。至于详细的发挥，部分地只是跟着毕泰戈拉的数，极为紊乱和任意，——比喻的、寓言的结合和配对，在那里我们完全不能跟着他走；在企图把一切加以有秩序的组织的时候，一切都极度混乱地抛在一起了。

能够思考到统一性，这已经是一个巨大的发端；其次的一点，就是这种想在发展中、在诸规定的系统中把握宇宙的企图，以及想指出外界如何是理念的符号的企图。——这就是必须加以注意的布鲁诺的学说中的两个方面。

#### 四、梵尼尼

我还要谈一谈尤里奥·凯撒·梵尼尼，他也是属于这个时期的；他的第一个名字其实是鲁其里奥。他和布鲁诺有许多相似之处；象布鲁诺一样，他也是一个哲学的烈士，也有那种被烧死的命运。他于一五八六年生于拿破里省的陶罗扎诺。他到处飘泊，到过日内瓦，里昂，他为了逃避宗教裁判所而从里昂逃往英国。他在热拿亚讲授阿维罗伊的自然哲学，但是不受欢迎；在他的旅行中他经历了好些危险，参加了各种关于哲学和神学的辩论。他越来越成为怀疑的对象，逃出了巴黎，他被控告了，罪名是无神论而不是异端。控告他的人弗兰哥诺赌咒说梵尼尼曾经说了亵渎神灵的话。梵尼尼为自己辩解说，他一向都是忠实于天主教教会的，并且从未背弃他对三位一体的信仰；为了回答无神论的指责，他当着审判官面前从地下拾起一根谷草，说，就是这根谷草就足以说服他相信上帝的存在。但这并没有什么效果；他于一六一九年在法国都鲁斯被判处火刑，在行刑之前，他的舌头先被刽子手割掉。不过他受审判的经过如何是不清楚的；对他的控诉，毋宁说是由于私人的仇恨，由于都鲁斯僧侣们的宗教迫害狂。

梵尼尼主要地是受了卡尔丹的创造性思想的启发的。在他身上，我们看见理性和哲学思维采取了一个与神学敌对的方向，而经院哲学本来是被认为应当符合于神学，并且用来证实神学的。天主教教会拒绝承认科学，把自己和科学敌对起来。在天主教教会内部，艺术曾经获得了发展，但是自由思想却离开了天主教教会。在布鲁诺和梵尼尼身上，天主教教会替自己报了仇；自由思想离开了天主教教会之后就一直和它处于敌对的地位中。

梵尼尼的哲学并不深远；他赞颂的是自然的生命力。他的推理在哲学上说并不是深刻的，反而是由于充满幻想而无斤两的。他总是采取对话的形式，因此很难看出哪种意见是他自己的。他写了关于亚里士多德的物理学著作的评注。我们还有两种梵尼尼的著作，是很罕见的。其中一部书是：*Amphitheatrum aeternae providentiae divio-magcum, christiano-physicum, nec non astrologo-catholicum, adversus veteres philosophos, Atheos, Epicureos, Peripateticos et Stoicos. Auctore Julio Caesare Vanino, Lugd. 1615* [“神圣魔术师、基督教物理学家以及天主教占星术士的永恒天意的斗兽场，反对古代哲学家，无神论者，伊璧鸠鲁派，逍遥派和斯多葛派”，作者尤里奥·凯撒·梵尼尼，里昂一六一五年版。]；——这是一部驳难无神论者、伊璧鸠鲁派……等等的著作，在其中他们对他们的哲学和他们的基本原理作了很雄辩的陈述和说明，但是他那驳难他们的方式却是极为软弱无力的。第二部书是：“论凡人的女皇和女神——自然——的神奇的秘密”(Ejusdem :*De admirandis Naturae, reginae Deaeque mortalium arcanis Libr. IV, Lutetiae, 1616*)；——这本书是得索尔邦神学院同意出版的，索尔邦神学院最初在书中并没有发现什么“跟天主教教皇和罗马的宗教矛盾和敌对的东西”。这是用对话形式写出来的科学研究，但是其中没有确定地标出哪个人物是梵尼尼自己的意见的发言人；形式上这是些关于物理学和博物

---

布鲁克尔：“批评的哲学史”，第四册，第二篇，第六七一——六七七页；布勒：“近代哲学史”，第二册，第二篇，第八六六——八六九页。

学方面特殊的材料研究。在这本对话录里面他并未作出结论。里面只有一些保证：他说，他会相信这个或那个学说，要不是他已经接受了基督教教义的话。他的倾向是自然主义，他指出自然就是神，一切东西都是机械地发生产生出来的。他用机械的、动力的原因而不是用目的原因来说明整个宇宙的联系；但是这些意见是用这样的方式说出来的，作者本人的结论如何我们看不出来。

这样，就出现了信仰和理性之间的对立。这种情形以前已经在滂波那齐，一个亚里士多德学者那里发生过，滂波那齐证明说，从亚里士多德的学说中，可以推断出灵魂有死，因为亚里士多德把植物性灵魂和动物性灵魂认为是合一的。因此理性是不能够证明灵魂的不朽的；他之所以还相信灵魂不朽，乃是因为基督教启示了这点。他奉令到宗教裁判所受审，但是红衣主教们袒护他，因此这件事就被放过了。——梵尼尼和别的人又使理性跟信仰即跟教会和教会教义处于对立的地位。他们一方面用理性证明了这一个或哪一个都是与基督教信仰正相矛盾的教条，同时却也宣称他们是让自己的信仰听任教会支配的，正如后来贝尔在新教教会里面所做的那样，——基督徒应当服从，因此他服从教会的信仰。或者，他们提出了所有种种与神学教条相矛盾的原理和论据，说它们是理性所不能解决的，同时他们却又同样地让这些理性所不能驳倒的东西屈从于教会的信仰之下。就是这样，梵尼尼提出了许多论据和理由来证明自然是神。但是既然人们坚信理性是不能与基督教教条矛盾的，并且由于人们并不相信这些人这样放弃他们由理性说服的东西来屈从于教会是具有诚意的，所以伽利略就只好跪在地上取消自己的学说，因为他拥护过哥白尼的学说，而梵尼尼也只好被烧死了。他们两人都曾徒然地采取对话体来作为他们著作的形式。

梵尼尼确曾通过他的对话录里面一个人物来证明甚至“从圣经的经文中看来，魔鬼也是比上帝更强有力的，”神并不统治着宇宙。在他所提出的理由中，有这样的理由：“亚当和夏娃违背了上帝的意旨而犯了罪，从而使整个人类犯罪堕落(*reluctante Deo Adamum et Evam totumque genus humanum ad interitum duxit*)；基督也是被黑暗势力钉死于十字架上的(*morte turpissima damnatus*)。”此外，“上帝极愿一切都得救。但是和其他的人比较起来，天主教教徒人数甚少，而犹太人还常常背教；天主教传布所到之地只限于西班牙、法国、意大利、波兰，和日尔曼的一部分。如果再除去那些不信神者、亵渎神者、异端、卖淫妇、通奸者等等，那末剩下的天主教徒就更少了。”因此，魔鬼是比上帝更强的。这些都是理智、理性的理由，是驳不倒的，但是人们却愿服从教会的信仰，而他也这样做了。值得注意的是，人们并不曾相信他这一点。人们不相信梵尼尼否定他自己认为合理的东西而宣称服从于教义这件事乃是出自诚意。诚然，他的否定是无力而主观的；但是这并不应该使人怀疑他的真诚，因为贫乏无力的理由对一个人也可能是很有说服力的，正如在客观的事物方面，一个人也有自己的选择的权利。梵

---

布勒：“哲学史教程”，第六部，第一篇，第四一——四一五页；布鲁克尔：“批评的哲学史”，第四册，第二篇，第六七七——六八八页；布勒：“近代哲学史”，第二册，第二篇，第八七——八七八页。

参阅本书第339页（原版第三卷，第215页，布鲁克尔，同上，第一六四页。

鲁其里奥·梵尼尼：“论自然的神奇秘密”，第四二页。

尼尼所以被控的主要原因乃是：[人们认识到]如果一个人认识到了理性所不能驳倒的东西，这样一个人就不能不坚持这些东西，他就不能相信与它们矛盾的东西；人们不能相信这样一个人的信仰会比他的这些识见更有力。

这样，天主教会就陷进了一种很奇异的矛盾里面：它因为梵尼尼发觉它的教义不符合理性、同时却自愿服从教义而对他判罪，这样一来，它的要求（并且是用火刑来支持的一种要求）就好象它的教义宜不高于理性而宜于符合于理性了。教会的这种易怒是违背它自己的原则的；以前它曾承认理性不能够理解启示，并曾认为理性自己提出驳难又自己加以反驳和加以解决，这种事是无关重要的。现在天主教会陷入矛盾了。它不容许信仰和理性之间的这种矛盾被当作真的来看待，而把梵尼尼当作异端烧死了；这当中就有了这样的涵义，即教会的教义不能违反理性，同时人们却应当让理性屈从于教会之下。——[梵尼尼所采取的]这个方向在贝尔的“批判的词典”中也占居统治地位。贝尔触及许多哲学观念，例如，在“摩尼教”那一条中就是如此。贝尔说，这些人断言有两个原则……云云。贝尔说这些主张是驳不倒的，但是人们在这上面却应当服从教会。用这个方式，人们把一切反对教会的可能的论据都提出来了。

在这里，理性和所谓天启之间的斗争燃起来了，在这个斗争中天启与理性对立起来，理性独立了，天启与理性分开了；在这以前，两者是合一的，或者说，人的眼光就是上帝的眼光，人并没有自己的眼光，他的眼光被认为就是神的眼光。——经院哲学完全没有自己的、具有自己的内容的知识，而只有宗教的内容；哲学始终限于形式上的加工。但是，现在它已得到了一种自己的内容，这个内容是与宗教的内容对抗的；或者说，理性至少已感觉到有自己的内容，或把合理性的形式跟那个直接现成的内容对立起来。

这种对立在过去曾经获得一种不同于今天的意义；这个旧时的意义就是：信仰乃是基督教的教义，这种教义是现成的真理，人必须永远承认它。所以这里所有的乃是对现成内容的信仰，又再加上些别的观念。借理智、理性而获得的信念是与这个处于对立地位的。现在这种信仰已被移置到思维着的意识自身里面去了：信仰乃是自我意识对于它在自身里面所发现的那些事实的态度，而不是对于教义的客观内容的态度。——关于更早的那种对立，可以这样说，信仰、客观的信条（credo）就是内容。这个内容有两个部分，必须加以区别。其中一部分是那些作为教条的教会教义，关于上帝的本性的说法，上帝三位一体的说法；其中包括上帝在世间的显现、在肉体中的显现，人对于这个神圣本性的态度，人的得救，神圣性质等等。这是关于永恒真理的部分，它对于人们是有绝对的意义的；这一部分就其内容而言本质上是思辩的，只能够是思辩的概念的对象。另外一部分也是要求加以信仰的，乃是与外部事物的观念有关的；这里面包括了全部历史性的东西，例如新旧约里面的历史，教会的历史等。这些有限性的事物也是要求人们加以信仰的。例如，假使一个人不相信鬼，他就会被认为是自由思想者、无神论者；如果一个人不相信亚当在天堂里面吃了禁果，也会有同样的遭遇。两部分都被置于同一的水平上。——但是，当对于这两部分的信仰都被同样要求时，对于教会和教会的信仰是有害的。那些曾被谴责为基督教的敌人和无神论者的人（一直包括到伏尔泰），他们的注意点主要地就是集中在这些关于外部事物的观念上面的。——当这样的关于外部事物的观念被坚持时，不可避免地就会有人把其中的矛盾指出来。

## 五、比埃尔·拉梅

托马斯·康帕内拉和别的一些人是亚里士多德的研究者——其中比埃尔·德·拉·拉梅是特出的，他住在巴黎；他于一五一五年生于维尔曼多瓦，他的父亲是该地的一个短工。他很早就到巴黎去，以便满足自己的求知欲，但是有几次因为无法糊口不得不又离开巴黎；以后，他在“那瓦尔学院”当了一名助教。在这里他获得了增广他的知识的机会，他从事研究数学和亚里士多德的哲学，并且获得了一种出色的演说术和辩证法的本领。他公开地提出了一个极耸动视听的论点：“亚里士多德所说的一切，都不是真的，”——这是在他的博士学位辩论会中提出来的；他辩赢了，取得了学位。

做了博士之后，他尖锐猛烈地攻击起亚里士多德的逻辑学和辩证法来了。政府注意到这件事。他被控告用他的反亚里士多德的意见毁坏宗教和科学的基础；这个控告被他的敌人当作刑事案件提到巴黎的法院里面去。由于法院要公正地来处理这案件，并且似乎对拉梅怀有好意，控诉就被撤回了，案件提到国王的御前会议去处理。御前会议决定：组织一个由五个裁判员组成的委员会，其中二位由拉梅提名选出，二位由他的敌人哥维安提名选出，一位担任主席的则由国王任命；拉梅和哥维安应当在这个委员会面前进行辩论，然后由这五位裁判员拟具意见提请国王作最后决定。这件事引起了公众的极度关心注意。（民众一般地对于这种争论都有很活跃的兴趣。以前已经有过许多次象这样的关于学术问题的争论。例如，一些皇家学院的教授们，就曾和索尔邦神学院的神学家们发生过争论，那次的的问题是：应该说“quidam, quiquis, quoniam”呢，还是应该说“kidem, kikis, koniam”？这个争论引起了一个案件被提到法院去，因为博士们把那个说“quisquis”的教士的终身俸取消了；诉讼就是因此引起的。还有另一次相持不下的剧烈争辩被提到官厅来，那次的的问题是：说“egoamat”是否和说“egoamo”一样正确？这次争论终于不得不由官厅加以禁止。）这次争论是以高度的学究方式来进行的。第一天拉梅断言：亚里士多德的逻辑学（辩证法）是不完善的，有缺点的，因为“工具论”没有从一个定义开始。委员会决定说：一个辩论、一篇论文诚然需要一个定义，但是在辩证法中这不是必需的。第二天，拉梅批评亚里士多德的逻辑学缺乏安排组织；他说，这是必需的。裁判员中多数人想要把至此为止的审察取消，用另一种方式来进行，因为拉梅的发言使他们陷入了困难；这个多数是由三个委员构成的，其中一人即国王所任命的，二人是哥维安所提名的。拉梅提出抗议，向国王上诉。国王驳回他的上诉，认为裁判员的意见应当作为最后的决定。那三个裁判员说出不利于拉梅的意见，他就被判罪了；但是另外那两人并未参加决定，他们辞职了。判词公开张贴在全巴黎的街道上，被寄发到全欧洲的大学学院去。嘲讽拉梅的戏剧在戏院上演，博得了亚里士多德信徒们的热烈喝采。

不过，他终于还是获得了一个教师职位，在巴黎当了一名教授；但是由

---

布勒：“近代哲学史”，第二册，第二篇，第六七——六七二页；布鲁克尔：“批评的哲学史”，第四册，第一篇，第五四八——五五五页。

布勒：“近代哲学史”，第二册，第二篇，第六七二——六七六页；布鲁克尔：“批评的哲学史”，第四册，第二篇，第五五——五五七页。

于他已成为一个于格诺派新教徒，所以有几次当国内发生不安情况时就不得不离开巴黎；有一次，他甚至到了日尔曼。最后一五七二年拉梅也死于“巴托罗缪之夜”；他是被他的敌人雇人杀死的；他的一个同事、他的一个最坚决的敌人沙尔本德雇了几名凶手来进行这件事；拉梅被他们可怕地加以磨折之后从窗口抛到了街上。拉梅以他对亚里士多德的攻击，特别是对一直存在到当时的那个样子的亚里士多德辩证法的攻击，引起了人们巨大的兴趣；他在简化辩证法则的范式这件事上，作了许多贡献；使他特别闻名的，是他那对于经院哲学的逻辑的极端敌视，以及他曾提出了“拉梅逻辑”来和它对抗；——这一种对抗传布得如此深广，以致甚至在德国文学史里面，也出现了拉梅派、反拉梅派、半拉梅派这些名称。拉梅特别以他的辩才著名。

在这个时期中，还有许多别的值得注意的人，他们照习惯也常在哲学史中提到，例如蒙田，沙隆，马基雅弗利等。这类人都是很著名的；但是他们实质上并不属于哲学范围内，而是属于一般的文化范围内。这些人是从自己本身里面、从他们的意识中、从他们的生活中找寻思想的源泉的，就是在这一点上，他们的努力和他们的著作才也算与哲学有关。这样的推理、认识乃是和前此的经院哲学的认识直接对立的。在他们那里，有许多很好的、优雅的、机智的关于自我、关于人生和社会关系、关于正义和善的思想；那是一种从人的经验得出来的人生哲学，从那在世间、在心灵中和人的精神中发生的东西得出来的人生哲学。这种经验他们曾经加以琢磨并拿来传给别人；因此他们是颇能引人入胜并富于教育意义的，而按照他们据以从事工作的原则看来，他们是完全抛弃了前此那种认识方式的源泉和方法的。但是由于他们并没有把哲学所关心的最重要的问题作为他们研究的对象，并且不是从思想中进行推理，所以他们实际上不属于哲学史之内。他们曾经对这件事有过贡献：人对于有关自己的事物、对于人的经验、人的意识等等发生了兴趣，对自己有了信心，这种信心对于人是很有价值的。这就是他们的最大的功劳。

但是，现在应当来谈谈那一个过渡时期了，我们之所以关心这个过渡，是因为普遍原则在这个时期里面在较高的程度上并在它的真正的根据中被认识了。丙、宗教改革

伟大的革命是在路德的宗教改革中才出现的，出现在这个时候：从无休止的冲突里面、从顽强的日尔曼性格经受过并不得不经受的那种可怕的管教里面，精神解放出来了，意识达到了与自身和解，并且这种和解是采取了这种不得不在精神里面来完成的形式的。人从“彼岸”被召回到精神面前；大地和它的物体，人的美德和伦常，他自己的心灵和自己的良知，开始成为对他有价值的东西。例如，在以前，在教会范围内，虽然婚姻不完全是道德的事，但无论如何节欲和独身总是被认为更高尚，而现在呢，婚姻已成为神圣的制度。以前贫困被认为高于有财产，靠他人施舍来过活被认为高于靠自己双手劳动来正直地过活；现在却已经认识到，贫困不是目的、不是更有道德性的，正相反，靠自己劳动来过活、从自己所创造的东西中取得快乐，才是更合乎道德的。盲目的服从，那种压抑人的自由的服从，先前是[僧侣们宣誓履行的]第三种品德，相反地，现在同婚姻和财产两者一样，自由也被认

---

布勒，同上，第六七六——六八八页；布鲁克尔，同上，第五五八——五六二页。

根据米希勒本，第二版，英译本，第三卷增补。——译者

为是神圣的了。

同样地，在知识方面，人也从外界的权威回到了自己里面；理性被视为绝对具有普遍性，被认为是神圣的。现在已经认识到宗教应当是在人的精神中存在的，并且得救的整个过程也应当是在他的精神里面进行的，他的得救乃是他自己的事情，他借它而与自己的良心发生关系和直接面对上帝，而不需要那些自以为手中握有神恩的教士们来作媒介。诚然，现在也还有一种媒介，还得凭借教义、识见、对自己和自己的行为的观察来作媒介；但是这是一种不成为阻隔的墙壁的媒介，而先前则有一道铜墙铁壁把俗人和教会分开着。因此，上帝的精神必定是居住在人心之中，并且是在他之中活动的精神。

虽然先前威克里夫、胡斯、布勒西亚的阿诺德也曾为相似的目的而离开了经院哲学走出来，但是他们都未曾具备那种能够朴素无华、不带博学的学者信念、而只把精神和心灵留下的性格。是路德才开始有这种精神的自由，但是这种精神自由仍然只是在胚胎状态中，并且他是采取了那个把它老保留在胚胎状态中的形式的。这个自由的发挥和自我反思对它的理解，乃是后来的事，正犹如在教会本身里面基督教义的发挥也是后来的事一样。

布鲁诺和梵尼尼也属于宗教改革时期；宗教改革是在这个时期发生的。这个原则的发端是早已被注意到了的，——即人自己的思维的主观原则，自己的知识、活动、权利、财产、对自己的信心等等的主观原则，以便人能够在他的活动、理性、幻想等等、在他的产品里面取得满足，——使他能够在他的作品上获得一种快乐，使他的工作被认为可容许的和正当的，使他对它可以并且应当发生兴趣。这是人跟他自己和解的初步，——神性被带进了人的现实生活中，它统治着现实生活；这只是初步的原则。

这种认识到的主观的价值，现在需要一种更高的和最高的认可，以便成为完全合法，甚至成为绝对的义务；为了能够获得这种认可，它就必须要在它的最纯粹的形态中来加以把握。可是对原则的最高的认可是宗教的认可：因此这个自己的精神性、独立性的原则就与神发生了关系并且成了神；这样，它就由宗教加以认许了。单纯的主观性、单纯的人的自由，即他具有一个驱使他去做这件事或那件事的意志这件事，还没有构成正当的理由；那只从事于满足那些在理性面前站不住脚的主观目的的野蛮人的意志，是不能被认可的。但是，即令意志具备了这种符合理性的目的，例如正义、我的自由（不是作为这个特殊主观者的自由，而是作为人的一般的自由，作为合法的权利，作为同样为别人所具有的权利），——即是说，即令自我意志已取得了普遍性的形式，这当中也依然只有那种可容许的因素；固然，当它已被认为可容许、而不是绝对的犯罪的事的时候，已经是很大的进步了。艺术和工艺借这个原则而获得了新的活动力，因为现在它们可以正当地活跃起来了。但是这个原则最初只是按照它的内容限于应用在特殊的对象范围之内。只有当这个原则被置于与那绝对地存在着的对象中、亦即置于对上帝的关系中来加以认识和承认，从而对它的完全的纯粹性不带欲望和有限的目的来加以理解的时候，它才获得对它的最高的认可，——人对自己的确信才在对上帝的关系中获得它的有效性。

所以，这就是路德的宗教信仰，按照这个信仰，人与上帝发生了关系，在这种关系中，人必须作为这个人出现、生存着：即是说，他的虔诚和他的得救的希望以及一切诸如此类的东西都要求他的心、他的灵魂在场。他的感情、他的信仰，简言之之全部属于自己的东西，都是所要求的，——他的主观

性，他内心最深处对自己的确信；在他对上帝的关系中只有这才真正值得考虑。人应当在他自己心中作自己的忏悔，痛悔前非，他的心必须充满圣灵。这样，在这里，主观性的原则、纯粹对自己的关系的原则、自由，就不只是被承认而已，而简直是有了这样的要求，即在礼拜里面、在宗教里面只有它才是重要的。这就是对这个原则的最高的认许：它现在在上帝眼中是有价值的，只有个人自己心灵的信仰、自己心灵的克服才是需要的；这样一来，这个基督教的自由原则就被最初表达出来，并且被带进了人的真正意识中。由此，在人的内心中就设定了一个地方，它才是最重要的，在其中他才面临着他自己和上帝；而只有在上帝面前他才是他自己，在他自己的良心中，他能够说是他自己的主宰。他的这种当家作主的感觉应当不能被别人所破坏；任何人都不应唐突冒犯而去插足其间。对我的关系里面的一切的外在性都被驱逐了，如圣饼的那种外在性那样；只有在享受神人感通时在信仰中，我才与上帝有接触。俗人和僧侣之间的区别因而就被废除了，再也没有所谓俗人了，因为每一个人都受到指示在宗教中有关自己的场合里面认识宗教是什么。责任不是可以避免的；善的行为如不具有精神的实在性在其中，就不再是善的，正如心灵必须本身直接地和上帝发生关系，而不必有媒介，不必有圣母和圣徒。

这就是那个伟大的原则，即：在和上帝发生绝对关系的地方，一切外在性都消失了；一切奴性服从也随同这种外在性、这种自我异化消失干净了。与此相关，那种用外国语来祈祷和用外国语文来从事科学工作的习惯也被废除了。在语言的运用中，人是在从事生产的：语言乃是人们给予自己的最初的一种外在性；它是生产的最初的、最简单的形式，生存的最初最简单的形式，这种形式是他在意识中所达到的：人所想象的东西，他也在心中想象成为已用语言说出的了。如果一个人用外国语来表达或意想那与他最高的兴趣有关的东西，那末这个最初的形式就会是一个破碎的生疏的形式。因此，这种对于进入意识的第一个步骤的侵害，首先被取消了；在这方面，这种在有关自己的事务中作自己的主宰、这种用自己的语言说话和思维的权利，同样是一种自由的形式。这是无限重要的。如果没有把圣经翻译成德文，路德也许未必能完成他的宗教改革；并且如果缺少这个形式，不以自己的语言去思维，那末主观的自由就会不能存在。因此，现在主观性原则已变成了宗教本身的一个环节；这样一来，它就获得了那种对它的绝对承认，并且大体上它是这样的形式被把握了的，即：在这种形式中它只是宗教的一个环节。在精神里面礼拜上帝，这个命令现在已完成了；精神是只能在主体有自由的精神性这个条件下才能存在的。因为只有主体的自由的精神性才能与精神发生关系；一个充满不自由的主体，是不能与人发生精神关系的，不能在精神里面对上帝作礼拜的。这就是这个原则的基本意义。

可是这个原则最初只是在宗教的范围内被理解到，通过这个，它获得了对它的绝对的认许，但是它最初却好象只是被置于对宗教事物的关系之中，还没有被推广应用到主观原则本身的另外的进一步的发展里面去。不过人已经意识到跟自己和解了，并且意识到只有在他自己的真实存在中才能跟自己和解。就是从这一点上来说，人在他自己的实在性中同样也得到了另一个形式；那本来很快活而且精力充沛的人，当他享受着生命中的事物时，也能够问心无愧、心安理得地享受；以生活本身为目的而加以享受，已经不再被认

为是应当禁止的了，正相反，僧侣式的遁世绝欲倒是被人摒弃了。但是，这个原则最初还没有引伸应用到进一步的内容上面去。

但是其次，这个宗教的内容又特别地被当作具体的内容而加以把握，亦即就其在表象、记忆中所采取的形态来加以把握，或者说，就它所采取的历史上的形式来加以把握；而这样一来，一种非精神性的对待事物的方式的开端和可能性，就进入这种精神的自由里面来了。因此，旧时的教会的信仰（*oredo*）就被容许存在；这个 *ored* 的内容，不论它如何具有思辨性质，乃是有其历史的一面的。它就在这个枯干的形式里面被人所接受和认许了，以致它竟被认为应当在这个形式中加以信仰，应当被主观视为良心、真理、最高的真理。于是就引起了这样的结果，即：那种思辨的认识、那种以思辨的方式对教条内容的发挥，就完全被弃置不顾了。所要求的只是人们内心中对于他自己的解脱、得救的确信，即主观精神对于绝对的关系，亦即作为渴望、忏悔、皈依等等的主观性的形式。这个新原则被认为压倒一切，因而真理的内容显然是重要的；但是那关于上帝的本性和[显现]过程的教义，却是以这样一种形式被把握的：采取它最初对普通表象显出的那种形态。被抛弃的不仅是所有这些有限性、外在性、无精神性、和经院哲学的形式主义，这样做自然也是正当的；但是另一方面对于教会教义的哲学发挥也被放弃了，而这样做乃是与下面这件事有关的：主观已经深入到自己里面、到自己的心灵里面去了。这种深入于自我中、它的这种忏悔、痛悔，它的这种皈依，主观的这种念念不忘自己，现在变成了首要的环节了。主观没有深入到内容里面去，并且以前那种精神的深入其中也被撇开抛弃了。直至今日，我们还可以在天主教教会和它的教条里面找到亚力山大里亚学派哲学的回声，或者，比方说，遗产；在那里面比在新教教义里面有着多得多的哲学性的、思辨性的东西，哪怕在新教教义学中，也还有一些客观性的东西，并且还不是完全被弄成空虚的；在新教教义里面，内容毋宁只是历史地、即以历史事件的形式被保存着的，这样一来，教义就变成空虚无味。哲学和中世纪神学的联系，就其主要之点而言，是曾经在天主教教会内被保存着的；反之，在新教里面，主观的宗教原则却与哲学分开了，只有后来在哲学中这个原则才又以真正的方式再现。

这样，在这个原则里面，基督教教会的宗教内容一般地被保存了，因而它借着精神的见证而获得对它的认可，亦即就它在我的良知、我的心灵中起影响而言，它对于我是有效的。这就是这句话的意义：“你若听从我的吩咐行事，你就将知道我的教言是真言。”真理的标准是：它如何在我的心中被认可、被证实；我判断、认识我认为真的东西是不是真理，这件事必须向我自己心中显示出来。真理在我的精神里面是怎么样的，真理就是怎么样的；反之，我的精神只有当真理存于其中而它自己也这样存在于内容之中时，才是正当地和真理发生了接触。两者是不能各自孤立起来的。所以，内容并不是本身就具有他由哲学的神学而获得的那种认许，由思辨的思维而获得的、亦即由于思维的理念在它里面起了作用而赋予它的那种认许；它也没有那样的一种认许，这种认许是一个内容由于有其历史的外在的一面而由人赋予它的，即是说，听取历史的见证并据以判断内容的正确性。教义必须以我的心灵的情况、以忏悔、以心灵的皈依于神和乐于皈依于神来证实自己。如果教义是从外在的内容开始的，那么它就只是外在的；但是，这样的教义，不管它与我的精神、我的心灵的关系如何，真正说来是没有任何意义的。现在，

这个开端采取着基督教洗礼和教育的形式，乃是一种对心灵的熏陶，同时又是用外界的熟知的事物来作的。福音和基督教教义的真理，只有在对这些东西处于真正的关系中时才存在；这实质上可以说是内容的一种利用，目的在于使它有教育意义。而这正就是已经说过的那一点，即心灵在自己里面建设自己，在自己里面净化自己，并且又被净化；正是对于这种净化过程来说，内容乃是一个真正的内容。除了借以使心灵受到启发，借以使心灵觉醒达到确信、欢悦、忏悔皈依，引起心灵自己里面的那种过程之外，这个宗教内容没有别的用处。对于这个内容的另一种不正确的态度，就是以外在的方式来对待它，例如按照这个伟大的新注经原则而对待新约各篇，象对一个希腊作家或拉丁作家或别的作家的作品一样，加以批判，作文字的考证和历史的考证等等。那种真正的精神的态度，是仅仅保留给精神的。以这种不相干的考据学的方式来证明基督教的真理，象正统派的人们所会干的那样，乃是一种麻木不仁的注解的一个错误的开端；这样一来内容就会变成无精神性的。——所以，这就是精神对于这个内容的初步关系；在这里内容诚然是重要的，但同样重要的是那神圣的和起净化作用的精神必须与这个内容发生关系。

其次，这个精神实质上同样又是一个有思维的精神。思维本身必须也在其中发展，并且本质上应当是作为精神与它自身的最内在的统一这种形式：达到能对这个内容加以识辨、考察，并且转化为精神与它自身的最纯粹的统一这种形式。思维最初只是抽象的思维，并且也只显出是如此；这个抽象的思维包含着一种对神学、对宗教的关系。这里所说的这个内容，即使它只是被当作历史的、外在的东西来对待，也还应该是宗教性的；上帝的本性的说明必须包含于其中。这里就有了进一步的要求，亦即以上帝的内在本性为对象的思想必须也使自己与这个内容发生关系。但是既然思想最初只是理智或理智的形而上学，所以它势必会从这个内容中把合理的理念逐出，把这内容弄成如此空虚，以致只有那些无味的外在的历史留下来。

最后第三种态度乃是具体的思辨思维的态度。按照刚才所说的那种立场，以及规定宗教事物及其形式的方式，一切真正的思辨内容及其发挥最初都被抛弃了；至于基督教的各种观念如何由于古代哲学的宝库和所有早期东方宗教的深刻的思想等等而更为丰富，——这一切就都被抛弃了。这个内容是有客观性的；但是这只是表示这个客观的内容乃是一个开端，不是可以独立存在的，这只应当是一个这样的开端，在中心灵应当开始在自身里面精神性地教养自身并净化自身。对内容的丰富使内容变成哲学的内容，因而都被放弃了；只有到了后来，精神才作为思维的精神再深入到自身里面去，从而成为具体的、合理的。

成为宗教改革的原则的，是精神深入自身这个环节、自由这个环节、回归于自己这个环节；自由正意味着：在某一特定的内容中自己对自己发生关系，——精神的生命，就在于在显得是他物的东西里面回归于自身中。那种在精神中作为他物而继续存在的东西，或者是未被消化，或者是死物；如果精神让这种东西作为外物存在于自身里面，那末精神就是不自由的。因此这个规定，即精神应当实质上是本身自由的、是在自身之内的——这个抽象的环节，就构成了基本规定。可是既然现在精神正在向知识迈进，向精神性的范畴迈进，左顾右盼地进入一种内容里面去，它在其中行动就会好象是在自己的国土里面行动一样，并且本质要在其中坚持着并且拥有它自己的东西。

当它在这个内容中象在自己的国土中一样活动并向知识迈进时，它将以具体的形式活动的；因为它就是具体的存在。这个国土一方面采取有限的、自然物的世界的形式，另一方面却也采取内在的所有物的形式、采取神秘的、神圣的、基督教的存在和生命的形式。

知识的这种具体的形态，这种在开端时还只是模糊暗淡的形态，现在我们必须来加以考察；这就是我们要进而论述的哲学史的第三个时期。

### 译者后记

这一册黑格尔的“哲学史讲演录”第三卷，是根据格洛克纳本德文版“黑格尔全集”第十八卷（米希勒原版卷 XIV）第四二三页至卷末第五八六页及第十九卷（米希勒原版卷 XV）自篇首第三页起至第二六二页中世纪哲学结束止。至于第十九卷的其余部分，即黑格尔“哲学史讲演录”的第三部，关于近代哲学史部分，将归入中文译本的第四卷。

我们译这第三卷时，也还是参考了原书米希勒第二版的霍尔丹的英译本。个别地方还参考了俄文译本，俄译本也是依据第二版的。我们曾根据英文译本及俄文译本作了一些校订和补充的工夫，这散见于本书中译者的小注和按语里。

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。本卷第一部第二篇中斯多葛派哲学，第三篇中普罗克洛、普罗克洛的继承者，第二部第二篇经院哲学整篇，是贺麟译出的。第二部的导言及第一篇阿拉伯哲学，第三篇文艺复兴，是方书春译出的。此外其余各篇章都是王太庆译出的。全书大部分篇章都曾经宗白华校阅一遍。三位译者对于全部译稿又曾互校一遍。译文有错误和不妥当的地方希望能得到读者同志们的指正。

