

汉译世界学术名著丛书

人类理智新论

上册

〔德〕莱布尼茨 著



序 言

1. 一位有名的英国人 所著的《人类理智论》，是当代最美好、最受人推崇的作品之一，我决心对它作一些评论，因为很久以来，我就对同一个主题以及这书所涉及的大部分问题作过充分的思考；我认为这将是一个好机会，可以在《理智新论》这个标题下发表一点东西，并且希望我的思想借着和这样好的同道相伴随，可以更有利于为人所接受。我还认为，借助于别人的工作，不仅可以减轻自己的工作（因为事实上遵循一位优秀的作者的线索，比自己完全独立地重起炉灶要省力些），而且可以在他提供给我们的之外再加上一点东西，这总比从头做起要容易些；因为我认为他留下完全未解决的一些难题，我已经予以解决了。因此他的名望对我是有好处的；此外我的秉性是公平待人，并且决不想削弱人们对这部作品的评价，因此如果我的赞许也有点份量的话，我倒是会增加它的声望。诚然我常常持不同的意见，但是我们在觉得有必要不让那些著名作者的权威在某些重要之点上压倒理性时，表明自己在哪些地方以及为什么不同意他们的意见，这决不是否认他们的功绩，而是为他们的功绩提供证据。此外，在酬答这样卓越的人们的时候，我们也就使真理更能为人所接受，而我们应当认为他们主要是为真理而工作的。

2. 事实上，虽然《理智论》的作者说了许许多多很好的东西，是我所赞成的，但我们的系统却差别很大。他的系统和亚里士多德关系较密切，我的系统则比较接近柏拉图，虽然在许多地方我们双方离这两位古人都很远，他比较通俗，我有时就不得不比较深奥难懂和比较抽象一点，这对我是不利的，尤其是在用一种活的现代语言 写作的时候更是如此。但是我想，采用两个人谈话的方式，其中一个人叙述从这位作者的《理智论》中引来的意见，另一个人则加上我的。一些看法，这样的对照可以对读者比较方便些，否则只写一些十分枯燥的评论，读起来就一定要不时地中断，去翻阅他的原书以求了解我的书，这就比较不便了。但是有时把我们的作品对照一下，并且只从他自己的著作去判断他的意见，也还是好的，虽然我通常都保留着他自己的用语。诚然我在作评论的时候，由于要随着别人的叙述的线索，受到拘束，因而不能梦想取得对话体易有的那种动人的风格，但是我希望内容可以补偿方式上的缺点。

3, 我们的差别是关于一些相当重要的主题 的。问题就在于要知道：灵

本书正文各节都按洛克《人类理智论》原书加了编号，如 § 1, § 2, ……，但序言部分本来没有编号。现为参考引证方便计，译本在序言部分也按原书自然段加了编号。

指洛克

此段从“我还认为，借助于别人的工作……”以下，E本作：“我还认为，借助于别人的工作，不仅可以减轻我的工作，而且可以在他提供给我们的之外再加上一点东西，这比从头做起和完全重起炉灶要容易些。诚然，我常常和他持不同意见；但我决不因此否认这位著名作者的功绩，而是通过在我觉得有必要不让他的权威在某些重要之点上压倒理性时，表明在哪些地方以及为什么不同意他的意见，来公平对待他”。以下紧接下段，不另起。

当时欧洲的学者在写作学术著作时还多用拉丁语，洛克的《人类理智论》是用英语写的，而莱布尼茨的这书则是用法语写的。

G本原文为“sujets”（“主题”），E本和J本作“objectS”（“对象”）。

魂本身是否象亚里士多德和《理智论》作者所说的那样，是完完全全空白的，好象一块还没有写上任何字迹的板（Tabula Rasa），是否在灵魂中留下痕迹的东西，都是仅仅从感觉和经验而来；还是灵魂原来就包含着多种概念和学说的原则，外界的对象是靠机缘把这些原则唤醒了。我和柏拉图一样持后面一种主张，甚至经院学派以及那些把圣保罗（《罗马书》第二章第十五节）说到上帝的法律写在人心里的那段话用这个意义来解释的人，也是这样主张的。斯多葛派称这些原则为设准（Prolepses），也就是基本假定，或预先认为同意的东西。数学家们称之为共同概念（*κοινὰς ἐνοχίας*）。近代哲学家们又给他们取了另外一些很美的名称，而斯加利杰特别称之为 *Semina aeternitatis, item Zopyra*，好象说它是一种活的火，明亮的闪光，隐藏在我们内部。感官与外界对象相遇时，它就象火花一样显现出来，如同打铁飞出火星一样。认为这种火花标志着某种神圣的、永恒的东西，它特别显现在必然真理中，这是不无理由的。由此就产生了另外一个问题：究竟是一切真理都依赖经验，也就是依赖归纳与例证，还是有些真理更有别的基础。因为如果某些事件我们在根本未作任何验证之前就能预先见到，那就显然是我们自己对此有所贡献。感觉对于我们的一切现实认识虽然是必要的，但是不足以向我们提供全部认识，因为感觉永远只能给我们提供一些例子，也就是特殊的或个别的真理。然而印证一个一般真理的全部例子，不管数目怎样多，也不足以建立这个真理的普遍必然性，因为不能得出结论说，过去发生过的事情，将来也永远会同样发生。例如希腊人、罗马人以及地球上一切为古代人所知的民族，都总是指出，在 24 小时过去之前昼变成夜，夜变成昼。但是如果以为这条规律无论在什么地方都有效，那就错了。因为到新地岛去住一下，就看到了相反的情形。如果有人以为至少在我们的地带，这是一条必然的、永恒的真理。那还是错了，因为应该断定，地球和太阳本身也并不是必然存在的，也许会有一个时候，这个美丽的星球和它的整个系统不再存在下去，至少是不再以现在的方式存在下去。由此可见，象我们在纯粹数学中、特别是在算术和几何学中所见到的那些必然的真理，应该有一些原则是不依靠实例来证明，因此也不依靠感觉的见证的，虽然没有感觉我们永远不会想到它们。这一点必须辨别清楚，欧几里德就很懂得这一点，他对那些凭经验和感性影象就足以看出的东西，也常常用理性来加以证明，还有逻辑以及形而上学和伦理学，逻辑与前者结合形成神学，与后者结合形成法学，这两种学问都是自然的，它们都充满了这样的真理，因此它们的证明只能来自所谓天赋的内在原则。诚然我们不能想象，在灵魂中，我们可以象读一本打开的书一样读到理性的永恒法则，就象在布告牌上读到审判官的法令那样毫无困难，毫不用探求；但是只要凭感觉所提供的机缘，集中注意力，就能在我们心中发现这些法则，这就够了。实验的成功也可以用来印证理性，差不多象算术里演算过程很长时可以用验算来避免演算错误那样。这也就是人类的认识与禽兽的区的区别所在。禽兽纯粹凭经验，只是靠例子来指导自己，因

拉丁文，意即“白板”。

希腊文，意即“共同概念”。

Jules 或 Julius Caesar Scaliger, 1484—1558，意大利古典语文学家，哲学家和诗人，也是医生。

拉丁文，意即“永恒的发光火花的种子”。

Nova zcmbla, 在北极圈内，夏天整段时期太阳永不落，即有昼无夜，冬天则有夜无昼。

为就我们所能判断的来说，禽兽决达不到提出必然命题的地步，而人类则能有经证明的科学知识。也是因为这一点，禽兽所具有的那种联想的功能，是某种低于人所具有的理性的东西。禽兽的联想纯粹和单纯的经验主义者的联想一样；他们以为凡是以前发生过的事，以后在一种使他们觉得相似的场合也还会发生，而不能判断同样的理由是否依然存在。人之所以如此容易捕获禽兽，单纯的经验主义者之所以如此容易犯错误，便是这个缘故。因此那些由于年岁大、经验多而变得很精明的人，当过于相信自己过去的经验时，也难免犯错误，这是在民事和军事上屡见不鲜的，因为他们没有充分考虑到世界在变化，并且人们发现了千百种新的技巧，变得更精明了，而现在的獐鹿或野兔则并没有变得比过去的更狡黠些。禽兽的联想只是推理的一种影子，换句话说，只是想象的联系，只是从一个影象到另一个影象的过渡，因为在一个和先前的境遇看起来相似的新境遇中，它们就重新期待它们先前发现联带发生的事物，好象因为事物在记忆中的影象彼此相联，事物本身也就实际上彼此相联似的。诚然理性也告诉我们，凡是与过去长时期的经验相符合的事，通常可以期望在未来发生；但是这并不因此就是一条必然的、万无一失的真理，当支持它的那些理由改变了的时候，即令我们对它作最小的期望，也可能不再成功。因为这个缘故，最明智的人就不那样信赖经验，而毋宁只要可能就努力去探求这事实的某种理由，以便判断在什么时候应该指出例外。因为只有理性才能建立可靠的规律，并指出它的例外，以补不可靠的规律之不足，最后更庄然后果的力量中找出确定的联系。这样做常常使我们无需乎实际经验到影象之间的感性联系，就能对事件的发生有所预见，而禽兽则只归结到这种影象的感性联系。因此，证明有必然真理的内在原则的东西，也就是区别人和禽兽的东西。

4. 也许我们这位高明的作者意见也并不完全和我不同。因为他在用整个第一卷来驳斥某种意义下的天赋知识之后，在第二卷的开始以及以后又承认那些不起源于感觉的观念来自反省。而所谓反省不是别的，就是对于我们心里的东西的一种注意，感觉并不给与我们那种我们原来已有的东西。既然如此，还能否认在我们心灵中有许多天赋的东西吗？因为可以说我们就是天赋于我们自身之中的。又难道能否认在我们心中有存在、统一、实体、绵延、变化、行为、知觉、快乐以及其他许许多多我们的理智观念的对象吗？这些对象既然直接而且永远呈现于我们的理智之中（虽然由于我们的分心和我们的需要，它们不会时刻为我们所察觉），那么为什么因为我们说这些观念和一切依赖于这些观念的东西都是我们天赋的，就感到惊讶呢？我也曾经用一块有纹路的大理石来作比喻，而不把心灵比作一块完全一色的大理石或空白的板，即哲学家们所谓 *Tabula rasa*（白板）。因为如果心灵象这种空白板那样，那么真理之在我们心中，情形也就象赫尔库勒的象之在这样一块大理石里一样，这块大理石本来是刻上这个象或别的象都完全无所谓的。但是如果在这块石头上本来有些纹路，表明刻赫尔库勒的象比刻别的象更好，这块石头就会更加被决定 用来刻这个象，而赫尔库勒的象就可以说是以某种

察觉，原文为 *appercevoir*，在莱布尼茨是与 *percevoir*（知觉）有别的，即指清楚明白的、有意识的知觉。本书中这个词及其名词形式 *apperception* 一律译作“察觉”。

Hercule，希腊神话中最著名的英雄，曾完成了十二件巨大业绩的大力士。因常被用作雕刻等艺术作品的题材，故这里举以为例。

方式天赋在这块石头里了，虽然也必须要加工使这些纹路显出来，和加以琢磨，使它清晰，把那些妨碍其显现的东西去掉。也就是象这样，观念和真理就作为倾向、禀赋、习性或自然的潜能天赋在我们心中，而不是作为现实天赋在我们心中的，虽然这种潜能也永远伴随着与它相应的、常常感觉不到的某种现实。

5. 我们这位高明的作者似乎认为在我们心中没有任何潜在的东西，甚至没有什么不是我们永远现实地察觉到的东西。但是这意思不能严格地去了解，否则他的意见就太悖理了，因为虽然获得的习惯和我们记忆中储存的东西并非永远为我们所察觉，甚至也不是每当我们需要时总是招之即来，但是我们确实常常一有使我们记起的轻微机缘就可以很容易地在心中唤起它，正如我们常常只要听到一首歌的头一句就记起这首歌。作者又在别的地方限制了他的论点，说在我们心中没有任何东西不是我们至少在过去曾察觉过的。但是除了没有人能单凭理性确定我们过去的察觉能够达到什么地步——这些察觉我们可能已经忘记了，尤其是照柏拉图派的回忆说，这个学说尽管象个神话，但至少有一部分与赤裸裸的理性并无不相容之处——，除了这一点之外，我说，为什么一切都必须是我们由对外物的察觉得来，为什么就不能从我们自身之中发掘出点什么呢？难道我们的心灵就这样空虚，除了外来的影象，它就什么都没有？这（我确信）不是我们明辨的作者所能赞同的意见。况且，我们又到哪里去找本身毫无变异的板呢？因为绝对没有人会看见一个完全平整一色的平面。那么，当我们愿意向内心发掘时，为什么就不能从我们自己心底里取出一些思想方面的东西呢？因此使我们相信，在这一点上，既然他承认我们的认识有感觉和反省这两重来源，他的意见和我的意见或者毋宁说和一般人共同的意见归根到底是并无区别的。

6. 我不知道是否能那样容易使这位作者和我们以及宙卡尔派意见一致起来，因为他主张心灵并不是永远在思想的，特别是当我们熟睡无梦时，心灵就没有知觉，而且他反驳说，既然物体可以没有运动，心灵当然也可以没有思想。但是在这里我的口答和通常有点两样。因为我认为在自然的情况之下，一个实体不会没有活动，并且甚至从来没有一个物体是没有运动的。经验已经对我的主张是有利的，而且只要去看一看著名的波义耳先生反对绝对静止的著作，就可以深信这一点。但是我相信理性也有利于我的主张，而这也是我用来驳斥原子说的证据之一。

7. 此外，还有千千万万的征象，都使我们断定任何时候在我们心中都有无数的知觉，但是并元察觉和反省；换句话说，灵魂本身之中，有种种变化，是我们察觉不到的，因为这些印象或者是太小而数目太多，或者是过于千篇一律，以致没有什么足以使彼此区别开来；但是和别的印象联结在一起，每一个也仍然都有它的效果，并且在总体中或至少也以混乱的方式使人感觉到

E 本和 J 本作 “ le commencement d’une chanson pour nous fair ressou- venir du rest”，即“一首歌的头一句就使我们记起它的其余部分。”

E 本作 “ n’a rien d’incompatible avec la raison toute nue”，即“（但）与赤裸裸的理性丝毫没有不相容之处”。

E 本和 J 本作 “ T1ditque”，即“他说”，G 本为 “ et il obeect que”。

Robert Boyle, 1627—1691, 著名的英国科学家，即关于气体体积与压强、温空的关系的“波义耳—马略特定律”的发明者之一，莱布尼茨常提到他。参阅本书第三卷第四章，§ 16。这里提到的他的著作，即《论物体的绝对静止》，见于 Birch 编的《波义耳全集》，伦敦，1772 年版，第 1 卷，第 443—457 页。

它的效果。譬如我们在磨坊或瀑布附近住过一些时候，由于习惯就不注意磨子或瀑布的运动，就是这种情形。并不是这种运动不再继续不断地刺激我们的感觉器官，也不是不再有什么东西进入灵魂之中，由于灵魂和身体的和谐，灵魂是与之相应的；而是这些在灵魂和在身体中的印象已经失去新奇的吸引力，不足以吸引我们的注意和记忆了，我们的注意力和记忆力是只专注于比较显著的对象。因为一切注意都要求记忆，而当我们可以说没有警觉，或者没有得到提示来注意我们自己当前的某些知觉时，我们就毫不反省地让它们过去，甚至根本不觉得它们；但是如果有人即刻告诉我们，例如让我们注意一下刚才听到的一种声音，我们就回忆起来，并且察觉到刚才对这种声音有过某种感觉了。因此是有一些我们没有立即察觉到的知觉，察觉只是在经过不管多么短促的某种间歇之后，在得到提示的情况下才出现的。为了更好地判断我们不能在大群之中辨别出来的这种微知觉，我惯常用我们在海岸上听到的波浪或海啸的声音来作例子。我们要象平常那样听到这声音，就必须听到构成整个声音的各个部分，换句后说，就是要听到每一个波浪的声音，虽然每一个小的声音只有和别的声音在一起合成整个混乱的声音时，也就是说，只有在这个怒吼中，才能为我们听到，如果发出这声音的波浪只有单独一个，是听不到的。因为我们必须对这个波浪的运动有一点点感受，不论这些声音多么小，也必须对其中的每一个声音有点知觉；否则我们能不会对成千成万波浪的声音有所知觉，因为成千成万个零合在一起也不会构成任何东西。我们也从来不会睡得那样沉，连任何微弱混乱的感觉都没有；即令是世界上最大的声音，如果我们不是先对它开始的小的声音有所知觉，也不会把我们弄醒，就好比世界上最大的力也不能把一根绳子拉断，如果它不是被一些小的力先拉开一点的话，尽管这些小的力所拉开的程度是显不出来的。

8. 因此这些微知觉，就其后果来看，效力要比人所设想的大得多。就是这些微知觉形成了这种难以名状的东西，形成了这些趣味，这些合成整体很明白、分开各部分则很混乱的感觉性质的影象，这些环绕着我们的物体给与我们的印象，那是包含着无穷的，以及每一件事物与宇宙中所有其余事物之间的这种联系。甚至于可以说，由于这些微知觉的结果，现在孕育着未来，并且满载着过去，一切都在协同并发（如希波克拉底所说的），只要有上帝那样能看透一切的眼光，就能在最微末的实体中看出宇宙间事物的整个序列。

Qua sint, quae fuerint, quae mox futura trahantur. 这些感觉不到的知觉，更标志着和构成了同一个人。它们从这一个人的过去状态中保存下一些痕迹或表现，把它与这一个人的现在状态联系起来，造成这一个人的特征。即令这一个人自己并不感觉到这些痕迹，也就是不再有明确的记忆的时候，它们也能被一种更高级的心灵所认识，但是它们（我是说这些知觉）凭着有朝一日可能发生的一些定期发展，在必要的时候，也提供出恢复这种记忆的手段。就是因为这个缘故，死亡只能是一种沉睡，甚至也不能永久保持沉睡，因为在动物中间，知觉只是不再分明，并回到一种混乱状态，使察觉中断，但这种状态是不能永远延续的；在这里不谈人，人为了保持他的人

Hippocrate, 公元前五世纪希腊最伟大的医学家，也是哲学家。

希腊文，意即“一切都在协同并发”。

拉丁文，意即“现在的、过去的、将来要发生的事物”。G本作 *quemox*，显系误植。

格，是应当在这方面有一些大的特权的。

9. 也就是用这些感觉不到的知觉，说明了灵魂与身体之间的这种奇妙的前定和谐，甚至是一切单子或单纯实体之间的前定和谐，这种前定和谐代替了它们彼此之间那种站不住脚的影响，并且照那部最优美的《辞典》的作者的看法，把那种神圣圆满性的伟大提高到了超乎人从来所曾设想过的程度之上。此外我还要补充一点，我说就是这些微知觉在许多场合决定了我们而我们并没有想到，它们也常常显出半斤八两毫无区别的样子欺瞒了普通人，好象我们向（例如）右转或向左转完全没有区别似的。我在这里也不需要如在本书中那样指出，这种微知觉也是那种不安的原因，我指出这种不安就是某种这样的东西，它和痛苦的区别只是小和大的区别，可是他常常由于好象给它加了某种刺激性的风味而构成我们的欲望，甚至构成我们的快乐。同样也是由于我们感觉得到的知觉中那些感觉不到的部分，才使得在颜色、热及其他感觉性质的知觉之间有一种关系，并且在和它们相应的身体运动之间有一种关系。反之，笛卡尔派和我们这位作者，尽管他观察透辟，却都把我们对这一切性质的知觉看作武断的，就是说，好象上帝并不管知觉和它们的对象之间的本质关系，而任意地把这些知觉给了灵魂似的。这种意见使我惊讶，我觉得这和造物主的尊严不相称，造物主无论造什么东西都是不会不和谐和没有理由的。

10. 总之，这种感觉不到的知觉之在精神学上的用处，和那种感觉不到的分子在物理学上的用处一样大；如果借口说它们非我们的感觉所能及，就把这种知觉或分子加以排斥，是同样不合理的。任何事物都不是一下完成的，这是我的一条大的准则，而且是一条最得到证实了的准则，自然决不作飞跃。我最初是在《丈坛新闻》上提到这条规律，称之为连续律；这条规律在物理学上的用处是很大的。这条规律是说，我们永远要经过程度上以及部分上的中间阶段，才能从小到大或者从大到小；并且从来没有一种运动是从静止中直接产生的，也不会从一种运动直接就回到静止，而只有经过一种较小的运动才能达到，正如我们决不能通过一条线或一个长度而不先通过一条较短的线一样，虽然到现在为止那些提出运动规律的人都没有注意到这条规律，而认为一个物体能一下就接受一种与前此相反的运动。所有这一切都使

E 本和 J 本略去了“在这里不谈人……”以下的一句。

E 本和 J 本作“j'explique”，即“我说明了”，G 本作“s, explique”。

指比埃尔·培尔（Pierre Bayle, 1647—1706），是法国哲学家，启蒙运动的先驱，他曾在所作《历史批判辞典》（Dictionnaire historique et critique）中的“罗拉留”（Rorarius）条下评论和批判了莱布尼茨的“前定和谐”学说，莱布尼茨曾和他进行了反复的辩论。见 G 本卷四，517 页以下；E 本 150 页以下。

原文为 Pneumatique，是由希腊文的 Pneuma 一词变来的，Pneuma 原意指“嘘气”、“呼吸”，转义为“精神”、“灵魂”或“心灵”等，因此照字面译作“精神学”，也可译作“灵学”。其实其意义与 Psychologie（心理学）是一样的，Psychologie 也来源于希腊文 psukhe，意思也是指“灵魂”、“心灵”，故这里本来也可径直和 Psychologie 一样译作“心理学”，但因为它如下文所说也包括讨论上帝、精灵等等的即所谓“灵学”的内容，故虽觉主辟，仍译作“精神学”。

Les Nouvelles de la Republique des Lettres，是培尔创办的一种杂志，后由巴斯那日（Basnages）接编，改名为《学者著作史》（L'histoire des Ouvrages des Savants），莱布尼茨曾在该杂志 1698 年 6 月号上发表了《对培尔先生在关于灵魂和身体的结合的新系统中所发现的困难的说明》一文，见 G 本第四卷 517—524 页，E 本 150—154 页。

我们断定，那些今人注意的知觉是逐步从那些大小而不令人注意的知觉来的。如果不是这样断定，那就是不认识事物的极度精微性，这种精微性，是永远并且到处都包含着一种现实的无限的。

11.我也曾经指出过，由于那些感觉不到的变异，两件个体事物不会完全一样，并且应该永远不止是号数不同，这就摧毁了那些所谓灵魂的空白板，没有思想的灵魂，没有活动的实体，空间中的真空，原子，甚至物质中不是实际分割开的微粒，绝对的静止，一部分时间、空间或物质中的完全齐一，从原始的正立方体产生的第二元素的正球体，以及其他千百种哲学家们的虚构。这些虚构都是由他们的不完全的概念而来的，是事物的本性所不容许的，而由于我们的无知以及时感觉不到的东西的不注意，就让它们通过了。但是我们除非把它们限制于心灵的抽象，是不能使它们成为可容忍的，心灵对于它撇在一边，认为不应该放在当前来考虑的东西若不加以否认，是要提出抗议的。否则如果我们真的认为我们察觉不到的东西就既不在灵魂中也不在物体中，我们在哲学上就会犯过失，正如在政治上忽略了（to ulxoov）亦即感觉不到的进展就会犯过失一样；反之，只要我们知道进行抽象时所隐藏着的東西是在那里的，则抽象并不是一种错误。正如数学家们就是这样运用抽象的，他们谈到他们向我们提出的那种圆满的线，齐一的运动，以及其他全合规矩的结果，虽然物质（也就是环绕着我们的无限事物所产生的种种结果的混合物）永远总是有某种例外的。为了区别所考虑的情况，为了在可能范围内由结果追溯原因，以及为了预见它们的某种后果，我们就这样来进行。因为我们愈是注意不要忽略我们所能控制的任何情况，实际就愈符合于理论。但是只有一种包揽无遗的最高理性，才能清楚地了解整个无限，了解一切原因和一切结果。我们对于无限的东西所能做到的，只是混乱地认识它，以及至少清楚地知道无限的东西是存在的，否则我们就太不认识宇宙的美和它的伟大了，我们也就不能有一种说明一般事物的本性的好的物理学，更不能有一种包含关于上帝、灵魂、以及一般单纯实体的知识的好的精神学了。

12.这种对于感觉不到的知觉的认识，也可以用来解释两个人的灵魂或其它属于同一类的灵魂为什么以及如何从来不会完全一样地从造物主手中造出来，并且每一个都和它在宇宙中将有的观点有一种原初的关联。但这从我关于两个个体的看法就已经可以推出来了，这看法就是说：它们的区别永远不只是号数上的区别。此外还有另一个重要之点，我不但不得和这位作者意见不同，而且也和大部分近代人意见不同；这就是我和大部分古代人一样认为一切精灵、一切灵魂、一切被创造的单纯实体都永远和一个身体相结合，从来没有什么灵魂是和身体完全相分离的。这一方面我有先天的理由。但是也可以发现，在这种学说中有这种好处，它可以解决如下所说的一切哲学上的困难问题，如关于灵魂的状态，关于它们的永久保持，它们的不死，以及它们的作用。因为灵魂的一种状态和另一种状态的区别，无论过去和现在都从来不是什么别的，只是能感觉的程度较高对较低。完满程度较高对较低、或倒过来的区别，这就使灵魂过去和将来的状态也和现在的状态一样能

参阅本书第四卷第二十章 11.“德”及注（本书第 625 页）。

希腊文，意即“细节”，“小事”。

此处照 G 本；若照 E 本当作：“两个人类灵魂或两件同类事物”。

les genies，就是指莱布尼茨认为其地位在人类之上而任上帝之下的天使、大天使之类。

解释。只要稍稍反省一下，就足以明白这是很合理的。而一个状态一下跳到另一个无限不同的状态，是不合自然之道的。我很惊讶，为什么经院学派的哲学家们要毫无理由地抛弃了自然的解释，有意跌进很大的困难中去，使那些离经叛道的自由思想者得到表面的胜利。用这个解释来说明事物，他们的一切理由就一下都垮了。从这个解释来看，要设想灵魂（或照我看毋宁是动物的灵魂）的保存，就并不比设想毛虫变成蝴蝶有什么更大的困难，也不比设想睡着时仍保持着思想有更大的困难；耶稣基督就曾经神圣地把死亡比之于沉睡。我也已经说过，没有任何沉睡能永远持续下去的；而在有理性的灵魂，沉睡就将更少持久或几乎根本不能持续，它们永远注定要保存它们在上帝之城中所接受的人格和记忆，这是为了更好地接受赏罚。我还补充一点：一般说来不论把可见的器官如何变换，都不能在动物中使事物完全陷于混乱，或者摧毁一切器官，使灵魂完全脱离了它的有机身体和去掉一切先前痕迹的不可磨灭的残余。但是人们很容易抛弃天使也和一种精妙的身体相结合（人们常常把这种身体与天使本身的形体性相混）的古老学说，并把一种所谓与身体分离的心智（intelligence）引进被造物之中（亚里士多德的“心智”使诸天运行的说法大有助于这种看法），并且持一种误解了的意见，以为要是禽兽的灵魂能保存，就不能不落入轮回，并让它们从一个身体到另一个身体漫游，不知道该怎么办而引起困惑。照我看，就是这些原因使人们忽略了解释灵魂的保存的自然方式。这就大大地损害了自然宗教，并且使许多人以为我们的不死只能是上帝的一种奇迹的恩惠，连我们有名的作者也将信将疑地谈到这一点，如我马上就要说到的那样。不过所有持这种意见的人要是都说得象他那样明智，那样有信仰，那倒也好了；因为恐怕有许多人的说到灵魂由于神恩而不死，只是为了顾全表面，而骨子里是接近于阿威罗伊派和有些很坏的寂静派的，他们是想象着灵魂被吸收进神性的海洋之中与神合为一体。这种概念，也许只有我的系统才能使人看出它的不可能性。

13. 在我们之间，关于物质的意见，似乎还有这一点差别，就是这位作者认为虚空是运动所必需的，因为他以为物质的各个小部分是坚不可摧的。我承认，如果物质是由这样的部分合成的，在充满之中运动就是不可能的，就象一间房子充满了许多小石块，连最小一点空隙都没有的情形那样。但是人们并不同意这种假设，它也显得没有任何理由；虽然这位高明作者竟至于以为这种微粒的坚硬或粘合构成了物体的本质。我们毋宁应该设想空间充满了一种原本是流动的物质，可以接受一切分割，甚至在实际上被一分再分，直至无穷。但是有这样一种区别，就是在不同的场所，由于运动的协同作用的程度有所不同，物质的可分性以及被分割的程度也就不相等。这就使得物质到处都有某种程度的坚硬性，同时也有某种程度的流动性，并且没有一个物体是极度坚硬或极度流动的，换句话说，我们找不到任何原子会有一种不可克服的坚硬性，也不会有任何物质的团块对于分割是完全不在乎的。自然的

E 本和 J 本无“并让它们……困惑”一句。

Averroes, 1126—1198, 即伊本·鲁世德 (Ibn Ruschd), 出生于西班牙哥尔多华的阿拉伯哲学家, 以注释亚里士多德著名, 有较强烈的唯物主义和泛神论倾向, 主张物质是永恒的, 否认个人的灵魂不死, 因此被正统派所谴责。他的学说在中世纪以至文艺复兴时期在法国、意大利等都曾有很大影响。

Quietistes, 十七世纪西班牙的莫利诺 (Molinos)、法国的基永夫人 (Mme. Gu - yon)、费纳隆 (Fenelon) 等所创导的一种神秘主义宗教派别。

秩序，特别是连续律，也同样地摧毁了这两种情形。

14. 我也曾指出，粘合本身要不是冲击或运动的结果，就会造成一种严格意义的牵引。因为如果有一个原本坚硬的物体，例如伊壁鸠鲁所说的一个原子，有一部分突出作钩状（因为我们可以设想原子是有各种各样的形状的），这个钩被推动时就可以把这个原子的其余部分也就是没有被推动并且没有落到冲击线上的部分，也带着一起动了。可是我们这位高明的作者自己又反对这种哲学上的牵引，就象从前人们把它们归之于惧怕真空那样的；他把这种牵引归结为冲击，和一些近代人一样主张一部分物质对另一部分物质只有通过接触加以推动才直接起作用。在这一点上我认为他们是对的，因为否则在这作用中就没有什么可理解的东西了。

15. 可是我应该不加掩饰地表明我曾注意到我们这位卓越的作者在这方面有过一种退缩的情形，我在这里不禁要赞扬他那种谦逊的真诚态度，正如我在别的地方曾钦佩他的透辟天才一样。那是在他给已故的沃塞斯特主教先生的第二封信的答复中，印行于 1699 年，第 408 页，在那复信中，为了替他曾经坚持而反对这位博学的教长的主张，即关于物质也许能够思想的意见作辩护，他在别的事情之外曾说到：“我承认我说过（《理智论》第二卷第八章 11），物体活动是靠冲击而不是以别的方式。我当时写这句话的确是持这种意见，而且现在我也还是不能设想有别的活动方式。但是从那时以后，我读了明智的牛顿先生无可比拟的书，就深信想用我们那种受局限的概念去限制上帝的能力，是太狂妄了。以我所不能设想的方式进行的那种物质对物质的引力，不仅证明了上帝只要认为好就可以在物体中放进一些能力和活动方式，这些都超出了从我们的物体观念中所能引申出来、或者能用我们对于物质的知识来加以解释的东西；而且这种引力还是一个无可争辩的实例，说明上帝已实际这样做了。因此我当留意在我的书重版时把这一段加以修改。”我发现在这书的法文译本中，无疑是根据最后几版译出的，这 11. 是这样的：“显然，至少就我们所能设想的范围内来说，物体彼此之间是靠冲击而不是以别的方式起作用的，因为我们不可能理解物体如何能作用于它没有接触到的东西，这就正如我们不可能想象它能在它所不在的地方起作用一样。”

16. 我不能不赞扬我们这位著名作者谦逊的虔敬态度，他承认上帝的行事可以超出我们所能理解的范围，并因此在信仰的事项里可以有一些不能设想的神秘事物。但我不愿我们在自然的通常过程中也不得不求助于奇迹，并且承认有绝对不可解释的能力和作用。否则就会托庇上帝所能做的事，给那些坏哲学家以太多的方便了。如果承认那种向心力或那种从远处的直接引力，而不能使它们成为可理解的，我就看不出有什么理由可以阻止经院哲学家们说一切都单只由那些功能所造成，和阻止他们主张有一种意象（*les especes intentionelles*）从对象达到我们这里，甚至能找到办法进入我们的灵魂之中。如果这样也行，那么 *Omnia jam fient, fieri quae posse negabam*. 因此我觉得我们这位作者，虽然很明智，在这里却有点太过于从一个极端跳到另一个极端了。他对于灵魂的作用感到困难，其实问题只涉及承认那种不可感觉的东西，而清看他竟把不可理解的东西给了物体了：因为他承认物体

原名 *Edwara Stillingfleet*，1635—1699，自 1689 至 1699 年任沃塞斯特（*Worcester*）主教。

参阅本书第三卷第十章 14.“德”注（第 386 页注）。

拉丁文，意即“过去我不认为会发生的一切都将马上发生”。

有那种引力，甚至从很远的地方就能发生作用，并没有任何作用范围的限制，这样就是给了物质一些能力和活动，照我看来是超出一个被创造的心灵所能做到和理解的整个范围的；而这样做是为了支持一种显得同样不可解释的意见，就是：在自然秩序的范围内，物质也有进行思想的可能性。

17. 他和这位攻击过他的教长所讨论的问题是：物质是否能够思想。因为这是个重要之点，甚至对本书来说也是这样，我不免要稍稍深入讨论一下，并且来考察一下他们的争论。我要来说明一下他们在这个问题上的争论的实质，并不揣冒昧说一说我对它的想法。已故的沃塞斯特主教恐怕（但是照我看来并无多大理由）我们这位作者关于观念的学说会引起一些有害于基督教信仰的弊病，就在所著的《三位一体教义辩解》中有些地方对它加以考察。他先对这位卓越的作者作了一番公道的评价，承认他把心灵的存在看成和物体的存在同样确实，虽然这两种实体是同样不为人所知，然后他就问（241页以下），如果照我们这位作者在第四卷第三章中的意见，上帝也可以给物质以思想的功能，那么反省如何能使我们确信心灵的存在，因为如果这样，应该用来辨别什么东西适合于灵魂，什么东西适合于身体的那种观念的方式，就变成无用的了，反之他在《理智论》第二卷第二十章 § 15、§ 27、§ 28 里又说：灵魂的作用为我们提供了心灵观念，而理智和意志使这观念成为我们所能理解的，正如坚实性和冲动使物体的本性成为我们所能理解的一样。我们的作者在第一封信中是这样答复的（第 65 页以下）“我认为我已经证明了在我们里面有一种精神实体，因为我们经验到在我们里面有思想；然而（思想）这种活动或这种样式，不能是关于一件自己存在之物的观念的对象，因此这种样式需要有一个支持者或附着的主体；这种支持者的观念就造成了我们所称的实体……因为对于实体的一般观念既是到处一样的，所以那种称为思想或思想能力的样式和它相结合，就使它成为心灵，而不必考虑它还有什么别的样式，就是说，不必考虑它是否具有坚实性；而另一方面，具有所谓坚实性这种样式的实体就是物质，不管它是否与思想相结合。但是如果您所谓精神实体是指非物质的实体，我承认我没有证明在我们里面有，并且也不能根据我的原则用推证的方式来证明它有，虽然我就关于物质的各种系统所说的话（第四卷第十章 § 6），已经证明了上帝是非物质的，从而使那在我们之中思想的实体的非物质性具有最高度的概然性……但是我已经指出（作者在第 68 页上又说），宗教和道德的伟大目标，是由灵魂不死来保证的，并没有必要假定灵魂的非物质性。”

18. 这位博学的主教在他对这封信的答复中，为了表明我们的作者在写他的《理智论》第二卷时，是持另一种意见，就从其中第 51 页引了这一段话（引自同卷第二十三章 § 15），他在那里说：“用我们从我们心灵的活动推出来的一些简单观念，我们可以构成对于一个心灵的复杂观念，并且把思想、知觉、自由、推动我们身体的能力等观念放在一起，我们就有了一个非物质实体的概念，和物质实体的概念一样明白。”他又引了另外几段，表明作者是把心灵和物体对立起来的，并且说（第 54 页），要是证明了灵魂就其本性说是不死的，亦即非物质的，就给了宗教和道德的目标以更好的保证。他又引

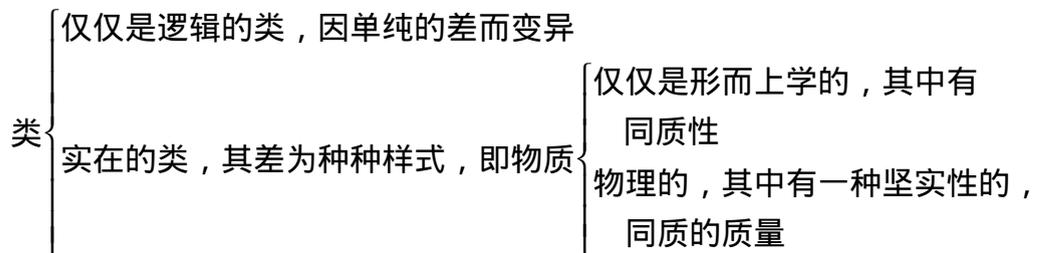
Vindication de la doctrine de la Trinite, 发表于 1696 年秋。

G 本作 “discerner”（“辨别”），E 本和 J 本作 “discuter”（“讨论”或“辩论”）。

Solidité, 参阅本书第二卷第四章标题的注（第 95 页注）。

了这一段（第 70 页）：“我们对于各种特殊的、各别的实体的观念，不是别的，只是一些简单观念的不同组合。”因此我们的作者曾认为思想和意志的观念提供了另一种实体，与坚实性和冲动的观念所提供的实体不同；并且（§ 17）他指出这些观念构成了与心灵对立的物体。

19. 沃塞斯特主教先生还可以说，从实体的一般观念既在物体方面也在心灵方面这一点，并不能推出它们的区别就在于同一伴东西的各种样式的区别，如我们这位作者在我们所引的第一封信中那个地方所说的那样。我们应该把样式与属性好好区别开来。具有知觉和活动的功能、广延、坚实性都是属性或永久的、主要的谓词；但是思想、动力、形状、运动则是这些属性的样式。此外，我们还应该把物理的（或毋宁说实在的）类与逻辑的或理想的类区别开。属于同一个物理的类或同质的东西，是可以说属于同一种物质的，并且常常可以因样式的变化而由一个东西变成另一个东西；如圆与方。但是两个异质的东西也可以属于一个共同的逻辑的类，而这时它们的差就不是同一主体或同一形而上学的或物理的物质的一些单纯偶然样式之差了。因此如时间和空间就是非常异质的两样东西，而如果想象着有一种不知是什么的实在的共同主体，它只有一般的连续量，而它的样式就是时间或空间的由来，这种想法就将是错误的。可是它们的共同的逻辑的类就是连续量。有些人也许会讥笑哲学家们关于两种类的这种区分，一种只是逻辑的，另一种又还是实在的；又区别两种物质，一种是物理的，就是物体的物质，另一种只是形而上学的或一般的，以为这就好象有人说两部分的空间是属同一种物质，或者说两个小时属于同一种物质一样可笑。可是这种区别并不只是名辞上的区别，而是事物本身的区别，并且在这里似乎显得非常恰当，在这里，由于它们之间的混乱，就产生了一种错误的结论。这两个类有一个共同的概念，而实在的类的概念则为两种物质所共同的；所以它们的谱系应当是这样的：



20. 我没有看到作者给这位主教的第二封信，而这位教长对此的答复几乎没有触及物质的思想这一点。但我们这位作者对这第二次复信的再答复又回到了这一点上。“上帝（他说的差不多就是用这样的词句，第 397 页）把他所喜欢的性质与圆满性加给物质的本质；在某些部分里只有单纯的运动，但是在植物里有生长，在动物里有感觉，有些人到此为止都同意，但当我们再进一步，说上帝也可以给物质以思想、理性、意志时，他们就叫喊起来了，好象这样就摧毁了物质的本质似的。但是为了证明这一点，他们只引证说思想或理性是不包含在物质的本质之中的；这丝毫也没有证明什么：因为运动和生命也同样并不包含在其中。他们又说，我们不能设想物质能思想。但是我们所设想的概念并不是上帝的能力的尺度。”这以后，在第 99 页，他又引了物质的引力的例子，尤其是在第 408 页，说到归之于牛顿先生提出的物质

G 本无此一句，照 E 本、J 本加。

对物质的万有引力（用我以上所引的话），同时承认我们决不能设想它是怎样的。这其实是回到隐秘性质、或者简直是回到不可解释的性质去了。他在第 401 页又说，没有比否认我们所不了解的东西更适于为怀疑论张目的了；又在第 402 页说，我们甚至也不能设想灵魂如何思想。他想着（第 403 页），既然物质的与非物质的两种实体，可以就它们的没有任何能动性的赤裸裸的本质去设想，那么就全靠上帝来给这一种或另一种实体以思想的能力了。他又想乘机利用他的对手自己承认的意见来取胜，因为他的对手承认禽兽也有感觉，但是不承认它们有某种非物质的实体。他认为自由、自觉意识（第 408 页）、以及进行抽象的能力（第 409 页）都可以给予物质，不过不是作为物质的物质，而是作为被一种神圣能力所丰富的物质。最后他又引证了（第 434 页）一位很可尊重也很明智的旅行家德·拉·卢贝尔先生的观察，说东方的异教徒都承认灵魂不死，却并不能了解它的非物质性。

21. 关于这一切，在说明我自己的意见之前，我要指出，确实如我们的作者所承认的那样，物质之不能机械地产生感觉，是和不能产生理性一样的。并且我确实承认我们不能对不了解的东西就加以否认，但是我还要再说一句，我们确有权利否认（至少是在自然秩序范围内）那种绝对不可理解、也不能解释的东西的。我还认为，实体（物质的或非物质的）是不能光就它的没有任何能动性的赤裸裸的本质去设想的。能动性是一般实体的本质。最后，我承认被创造的东西所设想的概念并不是上帝的能力的尺度，但是被创造的东西的能设想性或设想能力却是自然的能力的尺度，因为一切符合于自然秩序的，都能为某种被创造的东西所设想或了解。

22. 凡是知道我的系统的人，将会看出我对这两位卓越的作者都不能完全同意，可是他们之间的辩论是很有教益的。但是为了清楚他说明我的意见，首先要考虑到，能够自然地或不赖奇迹地归属于同一主体的各种样式，应该来自一个实在的类或一种经常的、绝对的原始本性的限制成变异。因为哲学家们就是这样来区别一个绝对存在物的样式和这存在物本身的，例如我们知道大小、形状和运动显然就是物体的本性的限制或变异。因为很清楚，如何一种广延加以限制就给人各种形状，而其中所发生的变化不是别的，就是运动。并且无论何时，每当我们在一个主体中发现某种性质时，我们就应该相信，如果我们了解这主体和这性质的本性，我们就能设想这种性质如何能从这主体产生出来，因此，在自然秩序范围内（把奇迹撇开），上帝并不是武断地、无分别地给实体以这种或那种性质的；他从来不会给它们别的，只给它们自然的性质，也就是那些能作为可解释的样式从它们的本性中抽引出来的性质。因此我们可以断定，物质凭它的本性是不会有上述的那种引力的，并且凭它本身也不会在一道曲线上运动，因为我们不能设想它如何能这样，就是说，我们从机械的观点不能解释这种运动；反之凡是自然的东西都应该能够成为清楚的可设想的，如果我们能够深入了解事物的秘密的话。把自然的、可以解释的东西与不可解释的、奇迹的东西区别开，就除去了一切困难。排除这种区别，就会是维护比那种隐秘性质更坏的东西，并因此而抛弃了哲

lesqualiésocultcs，这是经院哲学家们的一种遁辞，把解释不了的东西都归之于“隐秘性质”。

Simon de la Loubère, 1642—1729, 他于 1687 年由法国国王路易十四派往暹罗，去建立法国与暹罗王国之间的外交和通商关系。他在那里搜集了有关暹罗的历史、风俗习惯、宗教等等的大量资料，回国后发表了他的《暹罗王国》（Du royaume de Siam, 巴黎，1691）一书。

学和理性，以一种糊涂的系统为无知与懒惰开辟庇护所。这种系统不仅承认有我们所不了解的性质（这种性质只能说太多了），并且还承认有那样一些性质，连最伟大的心灵，即使上帝给它打开了尽可能广阔的道路也不可能了解的，换句话说，这种性质或者是出于奇迹的，或者是荒唐无稽的。而说上帝平常也老是施行奇迹，这本身也就是荒唐无稽的；所以，这种怠情的假说，既摧毁了我们寻求理由的哲学，也同样地摧毁了那供给理由的神圣智慧。

23. 现在说到思想，确实，并且我们的作者也不止一次地承认，它不能是物质的一种可以理解的样式，或者是包含在物质之中并能以物质来解释的东西，换句话说，一个能感觉或能思想的东西不能是一种机械的东西，象一只表或一副磨子那样，以致我们可以设想大小、形状、运动等的机械组合能够在一大堆原来并无能思想与能感觉的东西的物质中产生出某种能思想甚至能感觉的东西，并且当这种机械组合弄乱时这种思想或感觉也就以同样的方式终止。因此，物质能感觉和思想，并不是自然的事，它要能如此，只能由于两种方式：一种方式是上帝使它和另一种自然能思想的实体相结合，另一方式是上帝用奇迹把思想放在物质之中。所以在这方面我完全同意笛卡尔派的意见，只是我还把它扩充到禽兽，并认为禽兽也有感觉和（真正说来）非物质的心灵，也和德漠克利特或伽森狄所说的原子一样不会毁灭；反之笛卡尔派则毫无理由地对禽兽的灵魂感到困惑，而如果禽兽的灵魂也能保存，他们就不知道该怎么办（因为他们没有想到动物本身是缩小了保存着的），因此不得不与一切显然的现象及人类的判断相反，连禽兽有感觉也拒不承认了。但是如果有人说上帝至少能把思想的功能加给一种如此准备好了的机器，则我可以回答说，如果是这样，如果上帝把这种功能加给物质而并不同时放进一种作为这功能所依附的主体的实体（如我所设想那样），换句话说，并不如进一种非物质的灵魂，那么，物质就应当是被以奇迹的方式提高了，以便来接受一种它照自然的方式不能有的能力。正如有些经院哲学家主张，上帝把火提高了，甚至给了它一种力量，能直接焚烧与身体相分离的心灵，这将是纯粹的奇迹。这已足够使我们不能主张物质也在思想，除非是在物质之中放进一种不能毁灭的灵魂，或者放进一种奇迹。因此，我们灵魂的不死是随着自然本性来的，因为我们不能主张它们熄灭，除非是由于奇迹，或者把物质提高，或者把灵魂化为乌有。因为我们完全知道，既然上帝能把灵魂化为乌有，则灵魂尽管可以是非物质的（或者单凭自然本性是不死的），上帝的能力仍能使我们的灵魂有死。

24. 然而灵魂的非物质性这一真理无疑是重要的。因为对宗教和道德来说，尤其是在我们这个时代（现在许多人对于单天的天启和奇迹是几乎不尊重的），指出灵魂就自然本性说是不死的，而如果它不是这样则是一种奇迹，比之于主张我们的灵魂就自然本性说是应该死的，但由于一种奇迹的恩惠，仅仅基于上帝的恩许，它才不死，要有无限地更大的好处。大家也久已知道，有些人想摧毁自然宗教而把一切归结为天启宗教，好象理性在这方面丝毫不能教我们什么，这样的人是被人看作可疑的；而这并不是始终没有理由的。

E 本无“或者是……的东西”一句。

E 本和 J 本此句作：“有些经院哲学家曾主张过某种和这很近似的东西，就是：”

G 本作 *inimortalité*（不死），E 本作 *immaterialité*（非物质性）。

E 本和 J 本无括弧内这一句。

但我们的作者并不属于这一类人之列。他主张对上帝的存在要证明，并且认为灵魂的非物质性有最高度的概然性，因此可以被当作一种道德上的确定性；所以我相信，有了这样的真诚和通达，他是能够同意我刚才所陈述的学说的，这学说在全部合乎理性的哲学中是根本性的。因为否则我就看不出我们如何能避免重新陷于象佛留德的《摩西哲学》那样的狂信哲学，它要为一一切现象找根据，就把它们用奇迹直接归之于上帝；或者陷于野蛮哲学，如过去时代某些哲学家和医学家那样的，他们还依旧显出他们那个时代的野蛮性，而这在今天已理所当然地受到人们的轻视，他们要为现象找根据，就明目张胆地捏造出一些隐秘性质或功能，把它们想象成好象是一些小精怪或幽灵，能够不拘方式地做出一切你所要求的事，好象怀表凭某种怪诞的功能就能指示时间而不需要齿轮，或者磨子凭一种能磨碎的功能就能粉碎谷物而用不着磨石之类的东西似的。至于好些人都存在的那种设想一种非物质的实体方面的困难，（至少大部分）是很容易解决的，只要他们不要求那。些和物质分离的实体，事实上我认为在被创造的东西是决不会自然地有这种实体的。

Robert Fludd, 1574—1637, 是一位英国的医生和神秘主义哲学家，他的《摩西哲学》(*philosophia Mosaica*) 出版于 1638 年。

E 本与 J 本作 *la Philosophie ou fanatique* (“ 哲学或狂信 ”)。

关于译注的几点说明

一、本书全名原为 Nouveaux essais sur l'entendement humain, par l'auteur du système de l'harmonie préétablie(《前定和谐系统的作者所作的人类理智新论》),也常被简称为 Nouveaux essais(《新论》)。中译系据 Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz, hrsg. von C. I. Gerhardt, Berlin, 1875—1890, (简称 G 本) Bd v, 参照 God. Guil. Leibniz: Opera Philosophica Omnia, ed. J. E. Erdmann, Berlin, 1840 (简称 E 本) pp. 194—418 所载法文原文译出,两种文本有异文时,因 G 本是参照手稿重新校订过的后出版本,故以照 G 本为主,但也有 G 本显然有误而照 E 本的,凡有较重要的异文处,都已在边注中注出。翻译时也参考了 New Essays concerning Human Understanding, by G. W. Leibniz, trans. by A. G. Langley, 2nd ed, Chicago, 1916(简称英译本)英译本一般较忠实于原文,对译者很有帮助,但也有若干误译或不妥之处,则仍照译者认为正确的理解照原文译出。英译也曾参考过 M. A. Jacques. (Euvres de Leibniz, Paris, 1842(简称 J 本), Janet: Oeuvres philosophiques de Leibniz, Paris, 1866(简称 Janet 本), 和 Dutens, Foucher de Careil, R. E. Raspe 等编的各种版本,以及 K. Scharschmidt 的本书德文译本等,这些文本译者均并未亲见,注中偶有提及,都是据英译本的注。

二、为便于读者理解计,译本加了一些边注。这些边注,除个别条目标为原编者所加,已随文标明之外,其余均系译者所加,其中很大一部分,特别是有关人名资料方面的,多采自英译本的注,但曾酌量作了增删,尤其是英译本注中涉及许多参考书目,大都为拉丁文著作或其它国内不易得的著作,除少数对理解原文较有用者之外,都删去了,有需要在这方面作深入研究的读者,请直接参考英译本。此外,本书内容所涉极为广泛,有关于逻辑、数学、物理、法学、医学、历史、比较语言学等等方面的问题,在翻译及加注过程中曾直接或辗转请教过武汉大学哲学系、数学系、历史系、物理系等单位的许多位同志,得到他们的热情帮助,特别是数学系齐民友同志,哲学系康宏逵同志,帮助尤多;书中又用了很多拉丁文和希腊文,英译本也都径用原文未译,中译本在本文中仍用原文,但在边注中或随文注出其大意,中译者不谙拉丁文,这方面译注多承哲学研究所傅乐安同志帮助;这些在注中都不再一一指明,一并在此声明并致衷心谢意。这些方面的译注中有错误或不妥之处,自当仍由译者负责。此外也有若干有关莱布尼茨本人或西方哲学史上其他一些哲学家的重要观点的带评论性的注解,除少数也参考了英译本的注之外,大部分系译者就自己理解所加,其中更必有错误或不妥之处。希读者批评指正。

三、本书中所用方括弧[],全是 G 本原书本来有的,谅系根据手稿,英译本也都照加,但 E 本则一概删去,现中译本也仍保留以供读者参考。但原书加这些方括弧的意义很不清楚。圆括弧()除有些是译者附注原文所用的之外,也都是按照原书。尖括弧<>则系译者所加,表明尖括弧内文字本原文所无,为补足语气或求译文意义较显明易解起见由译者所加的。

四、本书“序言”部分,原曾收入北京大学哲学系外国哲学史教研室编译:《西方古典哲学原著选辑·十六——十八世纪西欧各国哲学》一书(见该书 1975 年商务版第 500—522 页),为译者以前所译,此次翻译全书,曾

对照原文将“序言”译文重新校订，有所修改，并增加了一些边注。

五、本书既系作者用两人对话的体裁与洛克的《人类理智论》（J. Locke: An Essay concerning Human Understanding）进行逐段辩论的著作，因此翻译过程中曾理所当然地逐段参考过洛克该书的中译本（关文运译，1959年商务版，中译书名作《人类理解论》），也有所借鉴；但本书中的“斐拉莱特、’虽代表洛克的观点，他所说的话也并非照抄洛克该书中的原文，因此这里仍直接从本书法文原文译出，也并未照抄洛克原书中译文，有些名辞术语等的译法也与该书中译有所不同，间或也在边注中指明。

译者虽力求在忠实于原文的前提下使译文较能通顺易读，并在可能范围内加些注释以便利读者，但由于水平及条件所限，译文和注释中定有许多错误和不足之处，切望读者批评指正。

译者

译者序言 莱布尼茨及其哲学简介

《人类理智新论》是莱布尼茨的一部主要著作。在这部书中，莱布尼茨站在唯心主义唯理论的立场，对洛克在《人类理智论》一书中所发挥和详细论证的唯物主义经验论的观点，进行了系统的反驳。在西欧近代哲学史上，经验论与唯理论的斗争，一直持续不断，从哲学的基本问题来看，莱布尼茨的唯心观点当然是错误的，但其中也还包含着积极的内容。莱布尼茨不仅仅是一位唯心主义的哲学家，而且更重要的是一位伟大的科学家和渊博的学者；他的哲学中也确实包含着相当丰富的辩证法因素。当他攻击洛克的认识论中的形而上学观点时，虽然是站在错误的唯心主义立场上，但往往也发挥了某些有辩证法意义的合理思想，不乏可供我们在批判形而上学观点时用作借鉴之处。因此，莱布尼茨的《人类理智新论》，作为一部西方古典哲学名著，在哲学史上自有其确定的地位。

—

莱布尼茨的《人类理智新论》，虽然主要是关于认识论的著作，但因内容所涉极为广泛，实无异莱布尼茨哲学的一部百科全书。因此要了解莱布尼茨这书的内容，必须对他的整个哲学体系先有一个概括的了解。他的哲学体系，是他所处的十七世纪后半期到十八世纪初的德国以及整个西欧的历史条件的产物，是当时德国资产阶级特殊的历史地位和阶级利益在意识形态上的集中反映，并与他的个人生活经历有着密切联系。为此我们又有必要先简略回顾一下他所处时代的西欧特别是德国的历史状况，以及他个人的主要经历。

十七世纪的西欧。总的来看，正处在资本主义新制度开始在若干国家代替封建主义旧制度而开辟了人类历史新纪元的重要时期。40年代至80年代的英国资产阶级革命，标志着世界历史从此开始进入了资本主义时期。这是一个天翻地覆的时代，同时也是革命与反动、进步与落后的各种社会阶级和集团、各种政治力量进行着错综复杂的尖锐斗争的时代。西欧的各个国家，一方面由于资本主义发展的不平衡而各自有其特殊的社会状况，另一方面又并非各自孤立地发展而是彼此间有着密切联系和相互影响，这就更增加了这种斗争的复杂性。我们将可看到，正是当时西欧整个社会的阶级斗争和各种矛盾的复杂性，造成了莱布尼茨的全部思想和活动中正确的东西和错误的东西、进步的东西和反动的东西、精华和糟粕纷然杂陈的状况。

十七世纪西欧资本主义发展最先进的国家是英国和荷兰。英国从40年代爆发了资产阶级革命起，经过前进与倒退、复辟与反复辟的反复斗争，终于以1688年的所谓“光荣革命”，即以资产阶级与贵族的阶级妥协而结束了这个革命的全过程，资产阶级成了统治阶级的一部分，英国从此走上了资本主义得以迅速发展的道路。在这场划时代的资产阶级反封建大革命运动的前后，随着资本主义经济与政治的发展，英国的科学文化和哲学也得到了光辉灿烂的发展，为人类历史提供了一批有巨大贡献的科学家和哲学家，其中特别重要的如牛顿，以及波义耳、虎克等在自然科学方面，和培根、霍布斯、

洛克等在唯物主义哲学方面，都作出了卓越的贡献。

荷兰的资产阶级革命，甚至发生得比英国更早。远在十六世纪60年代，荷兰就已开始掀起了摆脱西班牙封建王室统治的民族解放斗争和资产阶级革命风暴了，经过几十年的战争，终于在十六世纪初叶争得了独立，同时建立起了历史上第一个资产阶级的共和国。虽然这场革命也远没有彻底铲除封建势力，资产阶级还有巩固新建立的政权、防止封建复辟的任务，但毕竟使荷兰成了“十七世纪标准的资本主义国家”。由于资产阶级革命的胜利，荷兰不仅在经济发展上居于前列，政治上是当时各国中相对说来最民主、最自由的国家，同时在文化上也达到了空前的繁荣，著名的科学家惠更斯，最早进行了对微生物的观察的斯瓦默丹、雷位胡克，自然法学派的著名代表、近代国际法的奠基人胡果·格劳修斯，现实主义画派的大师伦勃朗等人产生在这个时期的荷兰，而在哲学上则有对唯物主义的发展作出巨大贡献，并对莱布尼茨的思想有过直接影响的斯宾诺莎。

十七世纪的法国，由于某些特殊的历史原因，资本主义的发展，比英国和荷兰落后了一步，资产阶级的力量虽有所发展，但还比较软弱，不足以提出革命的要求，可以说和封建势力处于势均力敌、谁也不能战胜谁的状态。在这种条件下，专制王权就以表面上超乎封建贵族和资产阶级的对立之上的姿态出现而大大发展起来。十七世纪上半期，路易十三的首相黎世留就已为强化专制王权奠定了基础，到了下半期路易十四统治的时代，王权达到了极盛，同时也取得欧洲大陆的霸主地位。当时的法国，虽然就其经济和政治制度的发展来说不如英国和荷兰先进，但由于其军事和政治上的这种霸主地位，却使其首都巴黎成了欧洲政治和文化的一个中心，同时也使法语成了欧洲政治、外交和文化界最通行的语言。在这种历史条件下，巴黎不仅是各国科学、文化界著名人物荟萃之所，同时法国本身也出了许多有贡献、有影响的科学家和哲学家，如最早制造了计算机、并为概率论奠定基础的巴斯噶，代数学的奠基人韦达等等，而最值得注意的则是在数学和物理学等自然科学方面作出过伟大贡献，并且在哲学上成为近代唯理论派的开创者和古典的二元论的创导者以及在“物理学”范围内的机械唯物主义者的笛卡尔，和笛卡尔派的哲学家马勒伯朗士与勒罗阿等人，以及以复兴伊壁鸠鲁的原子论著名的唯物主义哲学家伽森狄。此外，在十七世纪末，有以怀疑为武器批判了神学和为之张目的形而上学，成为十八世纪法国启蒙运动的先驱，并与莱布尼茨本人进行过反复辩难的比埃尔·培尔，也还有一批与莱布尼茨有过密切交往的神学家如鲍修爱，阿尔诺等人。

意大利虽是资本主义关系最早形成的地方，也是“文艺复兴”的策源地，但后来由于新航路的发现，资本主义发展的中心向大西洋沿岸的英国、荷兰等国转移，意大利的经济发展相对地落后了，政治上也远未能成为统一的独立国家，许多地方长期为欧洲其他国家的封建王室所分割、占领、统治。不过，意大利作为早期资产阶级文化的发祥地，不仅产生过一大批“人文主义者”，而且在十六、十七世纪也还产生了象康帕内拉，布鲁诺这样英勇地为真理而献身的战士和伟大的唯物主义哲学家，伽利略这样为近代自然科学的发展开辟道路和奠定基础的伟大科学家。

德国虽然早在中世纪末期也和西欧其他国家一样产生了资本主义萌芽和

相当繁荣的工商业城市，而且正是在德国进行了资产阶级和人民群众反封建的第一次大起义，即以路德和闵采尔为代表的宗教改革运动和农民战争。但其经济发展，到了十六世纪后期，本来因新航路开辟后商路的转移，也和意大利一样日渐低落而比英国、荷兰乃至法国都大大落后了。再加上这次宗教改革运动，由于以路德为代表的市民阶级的不坚决和背叛，最后转过来和封建势力一起镇压农民起义，实际上使这次轰轰烈烈的反封建斗争完全失败了。运动的结果虽然产生了一个路德教的教派，但其实无非是使一部分封建诸侯利用这一新教教派的名义来摆脱天主教会的控制，没收天主教会的部分财产而加强自己的势力，反而强化了在各白领地内的封建统治而使广大农民重新沦为农奴。同时，由于宗教改革的结果又形成了信奉新教的诸侯和仍旧信奉天主教的诸侯之间的对立。在十七世纪初，就先后成立了“新教同盟”和“天主教同盟”这样两个对立的营垒，每个营垒内部，也还有不同派系的斗争。这种德国封建诸侯之间争权夺利的斗争，又受到了外国的利用和干涉，终于在1618年酿成了历史上有名的“三十年战争”，直到1648年订立了“威斯特伐里亚和约”才告结束。这是欧洲近代史上第一次大规模的国际战争，瑞典、丹麦、英、法、荷兰、西班牙等许多国家都参加进去了，又和德国内部各派诸侯之间以及诸侯与皇帝之间的混战交织在一起，形成了错综复杂又旷日持久的混战局面。这场战争主要都是在德国境内进行的，这就给德国的经济造成了极大的破坏，使得原来已经落后的经济更大大地落后了。恩格斯在谈到当时德国的状况时写道：“在整整一代的时间里，德意志到处都遭到历史上最没有纪律的暴兵的蹂躏。……到处是一片人去地荒的景象。当和平到来的时候，德意志已经无望地倒在地下，被踩得稀烂，撕成了碎片，流着鲜血。”当时虽然名义上有一个“德意志神圣罗马帝国”，但皇帝除了其直属的奥地利及捷克等部分地区外，对德国境内其他诸邦从来未能行使有效的统治权。“三十年战争”之后，皇帝建立统一帝国的希望完全破灭，威斯特伐里亚和约更承认帝国诸侯有独立的外交权力，这就使这种分裂局面更进一步固定下来。当时的“德意志”实际上无非是个地理名词，境内有三百多个邦，此外还有许多不属任何邦国的城市以及近千个骑士领地。这些邦、城市和骑士领地都是各自独立而不相统属的。这种极端分散的封建割据局面严重地阻碍了资本主义的发展，也使得当时德国实际上不可能形成一个统一的资产阶级。所谓当时德国的资产阶级，其实无非是分散在各邦为诸侯宫廷、官府、贵族和军队的需要服务而经营一些小规模工商业的市民而已，充其量只是依附于封建王室或诸侯的一些分散的狭隘的地方小集团。这样的资产阶级，经济力量既极端软弱，政治上也只能仰承封建诸侯和贵族的鼻息，完全提不出什么革命的要求，相反地只能向封建势力奴颜婢膝地阿谀逢迎。可以想见，在这样的历史条件下，是不可能产生具有革命意义的唯物主义哲学的。这就是决定作为这一时期德国资产阶级思想代表的莱布尼茨，在哲学上仍只能是个唯心主义者的主要原因。

哥特弗利德·威廉·莱布尼茨（1646—1716年）恰恰是在“三十年战争”结束前二年，出生在来比锡的一个知识分子家庭。他的父亲是来比锡大学的道德哲学教授，在他年仅六岁的时候去世了；他幼年虽接受了虔信宗教的母亲的教育，但在他未读完大学以前母亲也去世了。他父亲留下了丰富的藏

书，使莱布尼茨从小就接触到了许多古典作家的作品，相当熟悉古希腊罗马的思想文化。他十五岁时进入了来比锡大学，虽然学的是法律，但同时又读了许多近代哲学家和科学家如培根、康帕内拉、刻卜勒、伽利略以及笛卡尔等人的著作。他在大学时第一个对他有影响的老师是一位精通古典和经院哲学的教授雅可布·托马修斯，因此他也接受了传统的经院哲学的训练。在他的第一篇公开发表的作品即他的毕业论文《论个体性原则》中，就可看出这种经院哲学教育对他思想的明显影响。在这篇文章中他是维护唯名论观点的。虽然在这个时期他由于读了许多近代科学家和哲学家的作品，一度为机械唯物主义和原子论的观点所吸引，但早在他 15 岁时就本已考虑过是否应当把经院哲学中的“实体的形式”保留下来，果然不久他就感到那种机械唯物主义的观点有许多缺点而加以抛弃，回到与经院哲学相通的唯心主义路线上去了。这诚然有他个人思想上的原因，但归根到底是由于当时德国资产阶级那种必须仰承封建势力鼻息的软弱地位，使他不能接受有革命意义的唯物主义而只能宣扬封建统治阶级可以接受和需要的唯心主义。1666 年，来比锡大学显然因莱布尼茨还过于年轻而拒绝给他法学博士学位，但邻近的另一个大学即阿尔特道夫大学却接受了他的论文，给了他博士学位，并要聘他为教授，而他却另有打算，没有接受这个职位，并从此离开了来比锡。

离开来比锡之后，莱布尼茨经人介绍到美因茨大主教手下工作，开始成为一位外交官。这位大主教，也是一位选帝侯，深感教派之间的斗争引起了“三十年战争”，不仅弄得满目疮痍，国土残破，而且也危及自己的统治。因此为了免蹈覆辙，竭力想使新教与天主教之间取得和解，重新统一起来。这种新旧教之间和解的谈判本来已在进行，莱布尼茨也就参加了这一活动，并且以后一生都以各种方式不断地进行了这一徒劳的工作。为此目的他特别研究了关于面包和酒转化为耶稣的血肉这种基督教教义，这涉及所谓实体转化的问题，而他认为笛卡尔派关于物质实体的本性就在于纯广延的学说不论与天主教或路德教的教义都是不可调和的，因此竭力想来找出一种新的关于实体的理论，要使新旧教双方都能接受，以便作为调和新旧教的哲学理论基础，这也是促使他抛弃了机械唯物主义的物质实体观点而另创立那种唯心主义的实体学说即关于“单子”的理论的一个重要原因。但其实这种企图使双方都能接受的理论只能是使双方都加以拒绝。莱布尼茨的这种努力也只能以失败告终。

美因茨的大主教除了怕教派纷争危及自己的统治之外，还非常害怕当时成为欧洲大陆霸主的法国国王路易十四的军事威胁。莱布尼茨为之出谋划策，企图去说服这位国王当向异教的埃及进军而不要来进攻同样信基督教的德意志，在这位大主教的赞同下莱布尼茨果然于 1672 年到了巴黎，想去游说法国国王。他的计划未被采纳，当时也不为人所知。据说后来拿破仑出征埃及失败后，于 180 年占领汉诺威时，才发现了这一计划。莱布尼茨去巴黎的本来目的虽未达到，但他因此在巴黎留居了四年，对他一生的思想和事业却有极其重要的影响，如上所说，巴黎本是当时欧洲一个文化中心，尤其是在哲学和数学方面，可说居于当时世界的最前列。莱布尼茨在这里遇到了一些著名的科学家和哲学家，例如惠更斯，马勒伯朗士，以及阿尔诺等人。他本来主要想从事于法律和历史的研究，正是和惠更斯的交往，使他又转而研究高等数学，并促使他终于在 1675—1676 年间发明了微积分，当时他称为“无穷小算法”。牛顿早于莱布尼茨已对这问题作出了成绩，但并未发表，莱布

尼茨在发明微积分时并不知道牛顿的工作。莱布尼茨关于微积分的著作发表于 1684 年，而牛顿的则发表于 1687 年，或认为还更迟到 1693 年。为此引起的一场关于发明权的争论是科学史上—桩著名的公案，但现在已可肯定微积分是莱布尼茨和牛顿各自独立地发明的，没有根据可以说是谁剽窃了谁。在巴黎期间，莱布尼茨还发明了一具能作加、减、乘、除和开方的计算机，比巴斯噶的仅能作加减的计算机前进了一大步。他这个时期和马勒伯朗士的交往对于他进一步研究和讨论笛卡尔及其学派的哲学，以及对于他自己的哲学体系的形成和发展都显然有重大影响。他和阿尔诺的结识以及后来长期的通信，对他思想的影响更是不可低估。阿尔诺是一位冉森派的神学家，同时也是一位数学家和哲学家，是著名的《王港逻辑》一书的作者之一。罗素认为莱布尼茨正是在与阿尔诺的通信中讲了一套与他公开宣扬的哲学不同的“好”的哲学，而由于遭到阿尔诺的反对，就把他的这另一套哲学秘而不言了。且不管这看法对不对，阿尔诺对莱布尼茨思想的影响总是不能否认的。留居巴黎这段时期在莱布尼茨思想和学术事业的发展上的重要性，并不仅仅限于他和某些著名人士的交往，而在于他的思想和活动从此超出了当时处于极端落后状态的“德意志”的狭隘界限，投身到整个欧洲乃至世界的学术文化活动中去了。例如他虽被有些人看作“德国哲学之父”，但他用德文写作的作品在他全部著作中却只占很小的比例，他的大部分著作除了用拉丁文写的之外，更多的部分，包括这部《人类理智新论》和他生前发表的唯一一部篇幅较大的著作《神正论》以及许多重要的短篇作品在内，都是用法文写的。这正表明他要向国际学术界发言，因此要用当时国际上比较最通行的文字。

就在这留居巴黎期间，他于 1673 年初又曾短期访问了英国。在伦敦他又结识了著名科学家波义耳，和英国皇家学会的秘书奥尔登堡。这对促进他的数学研究也起了重要作用。他本来早就曾写信给霍布斯，表示对他的哲学的赞赏和钦佩，这时也曾想去访问霍布斯，但因霍布斯当时已过于年迈而神志不清：故米得见面。

由于美因茨的大主教已于 1673 年逝世，莱布尼茨想另谋—外交官职位未成，终于在 1676 年接受了汉诺威的不伦瑞克公爵的王家图书馆长的职位，并从此以它为终身的正式职务。在他离开巴黎去汉诺威成就职途中，他又特地经过荷兰去访问了斯宾诺莎。据说他在海牙可能和斯宾诺莎相处了约一个月，经常在一起谈论，并且在他的坚持要求下，斯宾诺莎给他看了自己未发表的《伦理学》—书的手稿，由于斯宾诺莎被看作大不敬的无神论者而受到教会当局和反动势力的攻击，莱布尼茨后来力图掩饰他和斯宾诺莎的密切关系，说和他仅见过一面，听他讲了些政治逸闻，竭力缩小乃至否认自己所受斯宾诺莎思想的影响，甚至也参与对斯宾诺莎的攻击。这也鲜明地表现了德国资产阶级的软弱性乃至向封建势力妥协投降的反动性在莱布尼茨思想上打上的烙印。实际上斯宾诺莎对莱布尼茨哲学的重大影响是他自己所抹煞不了的。

到汉诺威定居以后，莱布尼茨又继续和许多人通信，从事于重新使天主教与新教联合起来的活动，结果都失败了，就这个问题和他通信的人之中最重要的是法国的鲍修埃主教，和他的通信断断续续地进行了 25 年之久。鲍修

参阅罗素：《莱布尼茨哲学述评》（A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz，伦敦，1958 年版）第二版序言等处，以及他的《西方哲学史》下卷第十一章。F

埃一心想使莱布尼茨皈依天主教，但莱布尼茨毕竟是一位科学家，不愿使教会的束缚影响他研究科学的自由而未使鲍修埃如愿。担任不伦瑞克的图书馆长之后。他又受聘为不伦瑞克编修历史，为了弄清不伦瑞克公族与意大利的一个古老贵族家族艾思特家族的亲缘关系，他又曾于 1689 年短期出游意大利。在此期间又有人想劝他皈依天主教，并为此要任命他为梵蒂冈教廷的图书馆长，和许以其他可望更加飞黄腾达的高位。但莱布尼茨毕竟不想给自己套上天主教会的枷锁而未答应。据说当他参观罗马曾成为早期受迫害的基督教徒避难处的墓窖时，带回了一小块染有当初殉教者的血迹的玻璃，为的是想来对它作一番化验！这件逸事也很可以使我们看到，莱布尼茨作为一位伟大的科学家，还是远超过他作为替宗教张目的卫道士。尽管他竭力想用他的哲学来为重新统一基督教的事业服务，为之提供一种哲学理论基础，但他本人一生并不进教堂，甚至死时也并无一个教士在场，而教士和其他的人们甚至给了他一个绰号，称之为 Lovenix（下德意志方言，意即“什么也不信的人”）。

经过多年的探索和观点的反复转变，莱布尼茨终于在 1686 年前后确立了他自己的哲学体系的主要原则。从此以后他的基本思想就没有什么大的改变，只是以各种方式就各个方面对它作了阐述和发挥。他最终确定的主要哲学观点也许最早在 1686—1690 年与阿尔诺的通信中已经提出来了，但这些通信是到 1846 年才由后人全部发表的，当时并不为人所知。学术界最初知道莱布尼茨的哲学观点，主要是通过他 1695 年在来比锡的《学报》（Acta Eruditorum）上发表的一篇拉丁文的动力学论文（Specimen Dynamicum）和法文的《学者杂志》（Journal des Savants）上发表的《新系统》一文。此后，莱布尼茨也并没有写一部系统的大部头著作，把自己的哲学体系全面地加以阐述，而往往只是在与别人的通信中，对别人的著作或哲学观点的评论中，对别人的反对意见的答复或解释中，来论述或发挥自己对某个问题或某一方面的问题的见解。例如这部《人类理智新论》，就是通过对洛克的《人类理智论》的评论，来发挥他自己的观点的。洛克的《人类理智论》最早发表于 1690 年，接着曾多次再版。莱布尼茨读到这书以后，随手就其中的某些问题写了一些评论。这些评论的一部分曾通过一位朋友之手转给了洛克。洛克在给另一位朋友的信中对莱布尼茨的意见表示了轻视，并不屑置答。1700 年，出版了《人类理智论》的法译本，这是科斯特（Pierre Coste）根据洛克作了增补的第四版翻译的。莱布尼茨对英文不如法文精通，有了这法译本后才对这书又作了更深入钻研。他首先对洛克作了重要增补的两章，即“论观念的联合”的第二卷第三十三章和“论狂信”的第四卷第十九章，作了一个摘要和简评，发表在《每月文摘》（Monatliche Auszug）上。接着就着手来写这部《新论》。为了论辩的方便以及免使读者不断去翻阅洛克原书计，他采取了两个朋友对话的方式，一个代表洛克，一个代表他自己。这样断断续续地写了好几年，大约在 1704 年才把初稿写完。他先把稿子给一位法国朋友去作文字上的润色，又由于在 1706 年他和科斯特通了信，科斯特告诉他说洛克的原书译本还要有重大的修改，劝他等知道了这些修改之处后再发表，这样就把这书的发表拖延下来了。同时，洛克又已于 1704 年去世了，莱布尼茨觉得很不愿意发表一部反驳一位已去世的作者的著作，而想另写一部独立地发挥自己的思想的书。这样，这部《新论》就被搁置下来，生前一直未发表，虽然内容基本上已是完整的，但形式上则是一部未经最后审订润色的手稿。直

到莱布尼茨逝世后约五十年，即 1765 年，拉斯普（Raspe）在编纂出版莱布尼茨的拉丁文和法文哲学著作集时，才首次把这部书公开发表。拉斯普是根据经法国人润色过的稿子发表的，以后埃德曼（Erdmann）编的莱布尼茨哲学著作集也是根据拉斯普的版本，而格尔哈特编的七卷本《莱布尼茨哲学著作集》则是重新根据莱布尼茨原来的手稿发表，而未考虑法国人的修改，这就是两种版本有某些不同的原因。但这主要只涉及第一卷的前面部分，后面的绝大部分并无重要区别。

除了这部《人类理智新论》之外，莱布尼茨所写的另一部篇幅较大的著作就是 1710 年发表的《神正论》。这是他生前发表的唯一一部大部头著作。

《神正论》实际上也是与人论战性质的作品，主要是针对着法国启蒙运动的先驱培尔的论难来维护自己调和信仰与理性以及所谓“乐观主义”的主张的，同时也借此发挥了自己的哲学的主要原则。这书也是作为莱布尼茨与普鲁士的苏菲·夏洛蒂王后谈话的结果，在这位王后的怂恿下写成的。莱布尼茨生前已成为一位学术界的名人，经常与欧洲许多国家的王公后妃及显贵们交往，他的另一些哲学著作也是为玉公后妃们写的。例如，一般认为他的《单子论》一文，就是应萨瓦亲王欧根（Eugene）之请而写的自己哲学体系的纲要，但格尔哈特认为他给欧根亲王写的是《自然与神恩的原则》一文而不是《单子论》，不管怎样，两者都是他逝世前不久于 1714 年写的概括自己的主要哲学观点的作品，内容基本相似，只是《单子论》较完备些。莱布尼茨的许多重要思想。又多在和别人的通信中表达，其中比较最重要的，如和著名数学家让·贝尔努依先后经二十余年（1694—1716）的通信，主要讨论数学和物理学以及它们和形而上学的联系问题；和德·鲍斯经十年（1706—1716）的通信，主要讨论他的实体学说与基督教的圣体转化的教义相结合的可能性问题；和布尔盖的通信（1614—1616），讨论他的主要哲学观点和生物学的某些关系问题；以及和克拉克的通信（1714—1716），主要讨论关于空间和时间问题，也是他和牛顿物理学的主要分歧问题，等等。

莱布尼茨的学术活动，范围非常广泛，除了哲学和数学之外，在其他许多学科上都曾作出重大贡献，他在大学里本来学法律，在法学上有许多论著；在史学上，他编纂了不仑瑞克家族的历史；在逻辑学上，是他首先提出了充足理由律，作为传统的同一律，矛盾律、排中律之外的另一条基本思想律；更重要的是他关于数理逻辑问题的研究，罗素认为他这方面的研究成果如果当初就发表，“他就会成为数理逻辑的始祖，而这门科学也就比实际上提早一个半世纪问世”；在物理学上，他对牛顿派和笛卡尔派的物理学观点都提出过有重要意义的批评或异议，例如他既不同意牛顿派关于“绝对空间”的观点，也批判了笛卡尔派关于物质的本性就在于广延性的观点，同时针对着笛卡尔关于运动量守恒的观点，论证了在自然中保持不变的不是运动量而是力的量，以 $mv^2 = C$ （质量与速度的平方的积是一个常数）的公式，补正了笛卡尔的 $mv = C$ （质量与速度的积是一个常数）的公式；甚至在技术科学上，莱布尼茨也对哈茨山的开矿事业做出过贡献，并为此研究了地质学而写了论著，此外如对于医学，比较语言学，图书分类学或目录学以及其他许多门科学，莱布尼茨都作过研究，有自己的见解和或多或少的贡献。总之他是历史上少数几个最博学的人之一，普鲁士的腓特烈“大王”甚至曾说莱布尼茨“本

人就是一所科学院”。莱布尼茨不仅自己研究了各门科学，而且非常热心于推动科学事业的发展。正是在他的努力之下，在柏林建立起了科学院，他本人也在1700年被任命为柏林科学院的第一任院长，他也为了在全欧洲推广和发展科学事业，曾先后向波兰的国王、俄国的沙皇彼得一世、奥国的皇帝建议，在德累斯顿、圣彼得堡、维也纳都建立起科学院。只是当时欧洲还充满了战争动乱，这些封建帝王们忙于争权夺利，并无心发展科学事业，莱布尼茨的这些努力也都失败了。据说莱布尼茨也曾给我国清朝的康熙皇帝写信，建议在北京也创设一所科学院，这愿望当然也未能实现。莱布尼茨的这些努力虽大都只是徒劳，但他这种热心科学事业的精神还是值得肯定的。

由于最初任命莱布尼茨为王家图书馆长的不伦瑞克公爵及其继承者都先后去肚，新接任的公爵就是后来成为英国国王的乔治一世，对莱布尼茨似乎素无好感，当他接任英王的时候，就并未把莱布尼茨带往英国而仍让他留在汉诺威。据说这主要也是因为莱布尼茨与牛顿为微积分的发明权等问题的争执，使英国人不喜欢莱布尼茨的缘故。不管怎样，莱布尼茨的暮年似乎颇不得意，1716年9月14日就在汉诺威冷落地去世了。

从上述西欧和德国当时的历史条件以及莱布尼茨个人的一生经历，我们可以看出莱布尼茨为什么会一方面宣扬落后乃至反动的唯心主义哲学，另一方面又在科学上有卓越成就，并在其总的唯心主义哲学体系中包含着某些合理的、进步的因素。这种复杂的、矛盾的状况，并不是偶然的。他本来早在青少年时代就已接触到反映当时西欧较先进国家资产阶级利益的唯物主义哲学如霍布斯以及伽森狄、笛卡尔等人的思想，并表示曾为它所吸引。但他终于放弃了唯物主义而转向唯心主义，这决不能以他个人的“一念之差”或仅用思想方法上的错误或片面性来解释，而应看到正是他所代表的当时德国资产阶级的软弱地位和向封建势力屈膝投降乃至讨好献媚的政治需要决定了他不得不如此。如前所述，他自己就曾明白表示他之所以不能接受例如笛卡尔的关于物质实体的观点，要另外提出一种关于实体的学说，是为了给重新统一基督教提供一种哲学理论基础。他的唯心主义哲学是一种为宗教教义提供新的理论基础的反动的僧侣主义，是为资产阶级迎合封建势力的需要这一政治目的服务的，对于他的哲学的这一主导方面必须给予彻底的批判。但当时德国的资产阶级毕竟还是一个新兴的阶级，虽然由于自身力量的软弱而不得不向封建势力妥协投降，但终究还是有求得自身的发展的愿望，并且不能不对其他较先进国家资产阶级的地位特别是其所创造的新的科学文化有所向往。这就是在莱布尼茨的反动唯心主义哲学体系中又包含有一些有进步意义的辩证法思想的合理因素，以及在科学上能做出积极贡献的主要原因。我们从上述莱布尼茨的一生经历中可以看出，他与当时整个西欧的几乎所有最主要、最著名的科学家和哲学家都有直接间接的联系，而他不仅十分勤奋好学，又十分善于吸取别人的长处和成就，并加以综合、提高，从而作出自己创造性的贡献。他的科学成就，并不仅仅是德国一国的产物，而是当时整个欧洲在资本主义发展条件下所取得的科学成果的结集，是那一个时代整个科学水平的反映。科学技术历来是人类共同创造的财富，不应该也不可能受人为的国界的限制。产生在经济、政治状况都十分落后的德国的莱布尼茨，在科学上却可以达到当时国际最先进的水平，就是这个道理。我们在考察莱布尼茨思想产生的历史背景时，之所以不能限于德国一国，而要看到当时西欧其他主要国家的社会状况，以及在这些国家里产生的主要哲学家和科学家对莱布尼

茨的影响，道理也就在这里。

应该指出，莱布尼茨因为以他的勤奋和卓越的才能对人类科学文化事业作出了伟大的贡献，也因为他的哲学思想中还是包含有可贵的辩证法的合理因素，不仅得到历来进步思想家的推崇。也得到马克思主义创始人的高度评价。例如狄德罗在为他自己上编的《百科全书》撰写的“莱布尼茨主义”一条中就写道：“当一个人考虑到自己并把自己的才能和一位莱布尼茨的才能来作比较时，就会弄到恨不得把书都丢了，去找个世界上极偏僻的角落躲藏起来以便安静地死去。这个人的心灵是混乱的大敌：最错综复杂的事物一进入他的心灵就弄得秩序井然。他把两种几乎彼此不相容的品质结合在一起了，这就是探索发现的精神和讲求条理方法的精神：而他惜以积累起最广泛的各种不同种类知识的最坚毅又最五花八门的研究，既没有削弱这一种品质，也没有削弱另一种品质。就哲学家和数学家这两个词所能具有的最充分的意义来说，他是一位哲学家和一位数学家。”而马克思在1870年5月10日致恩格斯的信中也曾说：“你知道，我是佩服莱布尼茨的。”当然，这不是说对莱布尼茨该无批判地全盘肯定，对其哲学中反动的唯心主义和形而上学方面，从他同时代的进步思想家如培尔等人，到伏尔泰以及包括狄德罗本人在内的“百科全书派”唯物主义者，都是一再加以批判、否定。乃至嘲笑的；马克思主义经典作家们对此更是作了彻底的揭露和批判。总之，不能因为莱布尼茨是个唯心主义者就抹煞他哲学中的合理因素，特别不能抹煞他在科学上的伟大贡献；同时也不能因为他是一位伟大的科学家就忽视对他哲学上反动的唯心主义和形而上学的批判。应该对他一分为二地、实事求是地作出恰当的评价和阶级的、历史的分析。

二

莱布尼茨的哲学体系，通常被称为“单子论”，他自己也常称之为“前定和谐系统”。这是一个客观唯心主义的形而上学体系，是在和当时西欧资本主义发展较先进国家新兴资产阶级的机械唯物主义作斗争中形成和发展起来的。在他最初发表他已趋成熟的哲学观点的《新系统》一文中，他概述了自己思想发展的过程，表明他在少年时代本来接受了经院哲学中所讲的亚里士多德的观点，后来读了近代一些科学家和哲学家的著作，一度为他们那种“机械地解释自然的美妙方式”所吸引，就摒弃了经院哲学那种用“形式”或“功能”等实际上什么也不能说明的东西来解释自然的方法，而相信了“原子”和“虚空”，也就是为伽桑狄所复活了的伊壁鸠鲁的“原子论”观点。可是当他作了进一步思考之后，发现这种观点有许多缺点和困难，因此就又抛弃了这种观点而想到要把当时已身价大落的“实体的形式”重新召回，不过要给予新的解释，这无异于表明他又放弃了唯物主义而回到了经院哲学的唯心主义路线，不过不是简单地回到原封不动的旧观点，而是要给予旧观点某种改造以适应新的需要。

莱布尼茨之所以要抛弃唯物主义而仍旧转向唯心主义，诚然是当时十分

见狄德罗主编《百科全书》“莱布尼茨主义”条；又见 Assezat 主编《狄德罗全集》第十五卷，第440页。

《马克思恩格斯全集》32卷489页。

软弱的德国资产阶级向封建势力妥协投降的政治需要所决定的，但就理论上来说，也确实是由于他看到了当时那种唯物主义的机械论的局限性，看到了那种机械论的自然观，特别是关于物质实体的观点所陷入的矛盾困境和难以自圆其说。

照莱布尼茨看来，当时那种机械论的物质观，首先就陷入了所谓“连续性”与“不可分的点”的矛盾。在他的《神正论》一书的序言中，也写道：“我们的理性常常陷入两个著名的迷宫：一个是关于自由和必然的大问题，特别是关于恶的产生和起源的问题；另一个问题在于有关连续性和看来是它的要素的不可分的点的争论，而这问题牵涉到对于无限性的考虑。前一个问题烦扰着几乎整个人类，而后一个问题则只是得到哲学家们的注意。”前一个问题是在《神正论》中企图解决的，这里撇开不谈，后一个问题则正是他作为哲学家所面临的主要问题。莱布尼茨认为，在当时的哲学家和科学家中，如伽森狄等原子论者和另一些科学家，肯定万物是由不可再分的原子或微粒构成，就是只肯定了万物都是一些“不可分的点”的堆集，而否定了真正的“连续性”；反之如笛卡尔及其学派乃至斯宾诺莎，则只是肯定了“连续性”而否定了“不可分的点”，因为如笛卡尔既肯定物质的唯一本质属性就是广延，有广延就有物质，从而否定了“虚空”，也否定了为“虚空”所隔开的“原子”即“不可分的点”。这样，这些哲学家们在“连续性”和“不可分的点”这个问题上就各执片面而形成了不可调和的对立。这个问题。实质上与“全体”与“部分”或“一般”与“个别”的关系问题密切相联，甚至就是同一个问题。凡是肯定：“连续性”而否定“不可分的点”的哲学家，也就肯定“全体”或“一般”，而否定了“部分”或“个别”的实在性；肯定“不可分的点”而否定“连续性”的哲学家则与此相反。可是，在莱布尼茨看来，“连续性”的规律是宇宙间的一条基本规律，是不能否定的；同时，万物既是复合的，就必须是由一些真正的“单位”或“单元”构成，否则就不成其为复合物，因此作为真正的“单元”的“不可分的点”也是不能否认的。必须把两者结合起来。但是，当时的机械唯物主义者都只是就广延性、就量的规定性着眼来看物质的本性，就始终无法把两者真正结合起来而陷入了不可解决的矛盾。

其次，照莱布尼茨看来，那种唯物主义的原子论的观点，虽似乎肯定了“不可分的点”，但那种原子既是物质的，就必须有广延，而凡是有广延的东西，总是无限可分的；广延就意味着“重复”，“重复”的东西就不是“单纯”的，不是不可再分的东西，不是事物的最后的“单元”。或认为原子的不可分是在于它的坚硬，但坚硬性也总只能是相对的，不可能有绝对坚硬到永远不可分割的东西。因此，如果说“原子”照希腊文的原意就是“不可分”的意思，则“物质的原子”在莱布尼茨看来就是个自相矛盾的概念。这也就是他虽一度认为“原子”与“虚空”的学说最能满足想象而加以接受，但经过深思熟虑后又觉得不能成立而加以抛弃的主要理由。

再次，莱布尼茨认为，当时的唯物主义物质观，不论是肯定“连续性”或肯定“不可分的点”的，既都只从广延着眼，就无法说明事物的运动变化。

见 *Die Philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*, herausgegeben von C.J. Gerhardt, Berlin, 1875—90 (以下简称 G 本) 6 卷, 29 页; *God. G. Guil. Leibnizii opera philosophica quae extant latina, gallica, germanica omnia*. ed. J. E. Erdmann, Berlin, 1840 (以下简称 E 本), 第 470 页 a.

因为广延本身不能成为运动的原因，那种机械的物质观就都只能把物质本身看作不能自己运动的东西，运动是从外加到物质中去的。而照莱布尼茨看来，完全只是被动而不能自己运动的东西，是和“实体”的观念不合的。因为“实体”意味着自身独立存在而不受他物决定的东西，它的运动变化也应该出于自身的原因而不受他物的决定。物质既是完全被动的、也就是受他物决定的，因此照莱布尼茨看来就不可能是真正的实体，“物质实体”这个概念也是自相矛盾而不能成立的。

就是针对着所看到的机械唯物主义观点的这些缺陷和矛盾，莱布尼茨提出了他自己的一套观点，企图来弥补这些缺陷，克服这些矛盾。

首先，针对着“物质的原子”不可能是原则上不可分的这一缺陷，他提出了一种真正不可分的“单元”即“单子”的学说来与之相对立。在他看来，既有复合物存在，就必须有组成复合物的“单纯”实体。所谓“单纯”，就是没有部分的意思。只有不包含部分的单纯实体，才能成为构成复合物的真正“单位”或“单元”。而物质的原子既具有广延性，就必包含有部分。因此这种真正的“单元”必须根本不具广延性。但不具广延性的东西也就不可能是物质，因此构成事物的最后单位只能是精神性的东西，这就是他所说的“单子”。莱布尼茨认为，“数学的点”是真正不可分的，但这种点只是抽象思维的产物而并不是实在存在的东茵；而物质的原子作为“物理学的点”虽是实在的，却不是真正不可分的；只有这种“单子”才是既真正不可分又是实在存在的，他也称之为“形而上学的点”。因此这种“单子”似乎既与数学上的点和物质的原子都根本不同而又同时兼有两者的某些特性，莱布尼茨最初也把他所设想的这种“单纯”的实体叫做“实体的原子”，或者就用经院哲学的名词称之为“实体的形式”等等，只是到后来才称之为“单子”。它在一定意义下也可以说就是精神化了的原子，这种“单子论”也可以说就是一种唯心主义的原子论。唯物的原子论者认为万物都是由物质的原子构成的，莱布尼茨的“单子论”则认为万物都是由精神性的单子构成的。单子既是精神性的东西，莱布尼茨也就把它比之于一种“灵魂”。因此列宁指出：“单子”特种的灵魂。莱布尼茨 = 唯心主义者。而物质是灵魂的异在或是一种用世俗的。肉体的联系把单子粘在一起的浆糊。”物质，在莱布尼茨那里，有“初级物质”和“次级物质”之分。所谓“初级物质”，是抽象地就赤裸裸的物质本身来看，就是具有某种广延性即占据一定空间，同时具有某种抵抗他物进入其所占位置的不可入性的东西，在他看来只是一种纯粹被动的东西，可以说只是一种赤裸裸的被动性。而所谓“次级物质”，则是指由单子所构成的事物对感觉或想象所呈现的某种现象，只是抽象地被看作一种暂时的堆集的某种单子之间的关系。总之，只有精神性的单子才是唯一真实存在的东西，是真正的“实体”，而“物质”则只是某种纯粹的被动性或某种对混乱知觉所呈现的现象，而不是“实体”。虽然莱布尼茨有时也谈到“物质实体”，这在他看来就好比哥白尼也可以谈到太阳的运转或日出日落一样，只是随俗的说法，不是指严格意义而言的。诚然，他也说到“次级物质”作为一种现象，和纯粹的幻觉或梦境之类不同而是“有良好根据的现象”，但它终究只是“现象”而不是真正的“实体”。这样，莱布尼茨就由于当时机械唯物主义者的物质实体观念的某种局限性而把物质实体本身否定掉，并转

向彻底唯心主义的实体观了。

从这种精神性的实体“单子”是真正不可分的，即没有部分的这一点出发，莱布尼茨就演绎出了单子的一系列特性：

第一，由于单子是没有部分的，它就不能以自然的方式通过各部分的合成而产生，也不能以自然方式通过各部分的分解而消灭，它的产生和消灭都只能是由于上帝的创造和毁灭，即由于“奇迹”。这实际上等于说自有世界以来，单子都是不生不灭，永恒存在的。莱布尼茨也从这里很自然地引申出了“灵魂不死”的教义，甚至肯定一切生物都是并无真正的生死的，而只有与灵魂相联系的机体的展开或缩小。

第二，由于单子没有部分，也就不能设想有什么东西可以进入其内部而造成变化，“单子没有可供事物出入的窗子”，“不论实体或偶性，都不能从外面进入一个单子”。这样，单子就是一个彻底孤立的东西，各单子之间不能有真正的相互作用或相互影响。

第三，由于单子没有部分，实际上不具有广延性，没有量的规定性，彼此之间也就没有量的差别，这样，每个单子就必须各自具有不同的质，否则事物之间就不能有任何区别了，由此也就引申出：世间任何一个事物都是与任何其他事物有某种不同的，甚至普天之下也找不出两片完全相同的叶子。莱布尼茨明确肯定世上没有两个不可识别的个体，他把这叫做“不可识别者的同一性”，这也是他的一个著名论点。

第四，由于单子没有部分，“没有可供事物出入的窗子”，就不能由外来的原因造成其变化发展；而莱布尼茨肯定“一切创造物都是有变化的，因而创造出来的单子也是有变化的”，既然变化的原因不能来自单子之外，就只能来自单子内部，因此“单子的自然变化是从一个内在的原则而来”。

其次，针对着当时机械唯物主义者把物质实体的本性看作仅在于广延，因而把物质与运动割裂开来，无法说明事物的自己运动变化，使物质成了完全依赖外力推动的东西而不成其为自身独立的实体这种缺点，莱布尼茨提出了实体本身就具有能动的“力”，因而能够自己运动变化的观点来与之相对立。在《新系统》一文中，他讲了当时的物质实体观念的缺陷之后，接着就写道：“因此，为了要找到这种实在的单元，我就不得不求援于一种可说是实在的及有生命的点，或求援于一种实体的原子，它当包含某种形式或能动的成份，以便成为一个完全的存在。……因此我发现这些形式的本性是在于力，由此跟着就有某种和知觉及欲望相类似的东西；因此我们应该拿它们和对于灵魂的概念相仿地来设想。”这就是说，莱布尼茨后来称之为“单子”的这种“实体的形式”，本身就具有一种“力”，在他看来，每一个单子也就是一个“力”的中心：同时它也是一种“有生命的点”，是和“灵魂”同类的东西。由于他把单子看作“特种的灵魂”，因此他认为每个单子也都象

参阅《单子论》§3—§6，见《十六——十八世纪西欧各国哲学》，1976商务版。第483页。

参阅《新系统》，G本第4卷，第480页以下等处。

《单子论》§7。

《单子论》§8，§9；并参阅本书第二卷第27章§3。（第234页），及“给克拉克的第四封信”（见G本第7卷372页；E本755页b，756页a）。

《单子论》§10,§11。

G本第4卷478—479页；E本124页。

灵魂一样具有“知觉”和“欲望”，所谓单子的能动的“力”，在他看来归根到底无非也就是这种“欲望”的推动力。各个单子的特殊状态或性质的不同，莱布尼茨把它归结为这种“知觉”的模糊或清晰的程度的不同；事物的发展变化，也被莱布尼茨看作就是单子的这种“知觉”

由模糊、混乱到明白、清楚或相反的变化发展；而推动这种变化发展的“内在原则”，也就是“欲望”或“欲求”。这样，我们又再一次看到，莱布尼茨因为当时机械唯物主义者的物质实体观念的局限性就根本否定了物质实体本身，把实体看成完全是精神性的东西了。

最后，针对着当时机械唯物主义者由于单从量的方面着眼无法解决“不可分的点”和“连续性”的矛盾这一困难，莱布尼茨企图从质的方面着眼来解决“单子”作为“不可分的点”与“连续性”的关系问题，并提出了所谓“前定和谐”的学说，来作为解决这一问题的一个关键。

如上所说，照莱布尼茨看来，如果只从量的规定性着眼，把物质看成就是具有广延性的东西，是无法找到真正不可分的点的；而如果象原子论者那样武断地肯定有这种“不可分的原子”，则又必须同时承认有把这些原子彼此分开的“虚空”从而否定了“连续性”。从广延或量的方面着眼既无法解决这个问题，莱布尼茨就企图另辟蹊径：根本撇开量而单从质的方面着眼来解决这个问题，把“不可分的点”和“连续性”结合起来。我们看到他的“单子”就是根本不具有广延性，也无法说它有形状或大小的量的差别而只是各自具有不同的质的精神实体。它在这个意义上是真正“不可分的点”。而这种“不可分的点”既因没有部分而没有“窗子”可供事物出入，是不能互相作用而彻底孤立的，又如何构成一个连续体呢？

照莱布尼茨看来，每个单子既然都如灵魂一样具有知觉，凭它的知觉都能反映整个宇宙，这在一定意义下也就可以说宇宙间无限的单子的全体就包含在每一单子之中，而如以上所说，每个单子都在质的方面与其他任何单子不同，这不同就意味着每个单子反映宇宙的“观点”或角度的不同。也就是说，全部单子都各自从每一可能的“观点”反映着宇宙。单子的数目是无限的，否则宇宙就将不能从每一可能的观点被反映或表象，这样宇宙就会是不完全的了。而单子的数目既是无限的，并且每一单子在质上都与别的单子不同，那么就可以把全部单子设想成有如一个序列，其中每一项即每一单子都与其相邻的单子既有不同，而在质上不同的程度义是无限地小，这样就使相邻的单子紧密相连，而使全部单了形成一个无限的连续的链条。他认为这样就解决了“不可分的点”与“连续性”的矛盾了。在他看来，单子由于“知觉”的清晰程度的不同，大体上可分为三类：其中如通常认为无生命的东西即无机物以至植物，也是由同样有知觉和欲望的单子构成，不过这类单子仅仅具有极不清晰的“微知觉”，他借用亚里士多德的名辞称之为原始的“隐德莱希”；比这高一级的单子则具有较清楚的知觉，也有了某种记忆，这就是动物的“灵魂”；更高一级的单子则不仅有了清楚的知觉和记忆，而且有了具有“自我意识”的“察觉”（或译“统觉”）和“理性”，这就是人类的灵魂，可特称之为“心灵”。在人类的“心灵”之上，他认为也还有无数更高级的“心灵”就是“天使”之类，直到最高的无所不知、也无所不能的唯一创造其他单了的单子，这就是“上帝”。在这由上帝直到最低级的物质这一无穷序列中，虽大体上可分为“心灵”，“灵魂”、“隐德莱希”这样一些等级，或与之相应的人类、动物、植物和无机物等物种，但实际这些类

别之间并不能划出明显的界限，往往有许多东西介乎两者之间而难以归入哪一类，如“植虫”之类的有些生物就介乎植物与动物之间。因此，他认为人和动物连接着，动物和植物连接着，植物又和“化石”之类的东西连接着，如此类推，宇宙万物就构成了一个“连续体”，中间并无空隙。他一再明确地肯定“自然是不作飞跃的”。这样他认为就既肯定了单子这种真正“不可分的点”，又肯定了由无限的单子构成的宇宙的“连续性”。

但是，如果仅仅停留在这一步，则充其量只是肯定了在抽象的静态条件下的全部单子的连续性。而单子及其所构成的事物，是在欲望的推动下不断地变化发展的，莱布尼茨也明确肯定宇宙间没有什么绝对静止的事物，所谓静止，在他看来也只是运动速度无穷小而不为人所觉察的一种状态。既然如此，则在由无数单子构成的这个连续的序列中，一个单子有了某种变化，如果其余的单子不随之而作相应的变化，则整个序列的连续性就被破坏。可是每个单子又是彻底孤立而不能与其他单子互相影响的，那么又怎样来解释每个单子都在不断地变化发展而全部单子构成的序列又仍旧保持其连续性呢？莱布尼茨就用所谓“前定和谐”的学说来解决这个困难问题。照这种学说看来，当一个单子有了某种变化时，宇宙间的其他所有单子也就作相应的变化而保持了整个序列的连续性。但这种相应的变化并非由于某个单子的变化直接影响其他单子的结果，而是由于上帝在创造每一单子时，就已顶见到一切单子的全部变化发展的情况，预先就安排好使每个单子都各自独立地变化发展，同时又自然地与其余一切单子的变化发展过程和谐一致，因此就仍然保持其为一个连续的整体。用他自己的比喻来说，整个宇宙好比一个无比庞大的交响乐队，每一乐器的演奏者都按照上帝事先谱就的乐曲演奏出各自的旋律，而整个乐队所奏出的却自然地是一首完整的和谐交响乐曲。

这个“前定和谐”的学说；本来莱布尼茨是用来解决笛卡尔所遗留下来的身心关系问题。笛卡尔的古典二元论既把物质与精神看作两种截然对立而不能互相作用的实体，就始终无法圆满地说明身体与心灵又交互影响这种显著的现象。他的门徒中的一派如马勒伯朗士等人就提出一种“偶因论”的学说来企图解决这个问题。照“偶因论”者看来，是上帝在心灵有某种变化时使身体产生了相应的运动或变化，又在身体有某种运动时使心灵产生了相应的变化；身心双方变化的直接原因都在上帝，而一方的变化只是另一方的变化的“偶因”或“机缘”。莱布尼茨既把各个单子看作彼此孤立而不能互相作用的，也同样无法用交互影响来说明身心关系问题。而他认为“偶因论”的解释则无异于把上帝看作一个“很坏的钟表匠”，须随时守着来调整身心这两个“钟”使之走得彼此一致。针对着“偶因论”的这种缺点，莱布尼茨就提出一种看法，认为上帝既是万能的，就应当在他制造身心这两个“钟”时就造得非常精密准确，使之各走各的又自然彼此一致。这也就是身心之间的“前定和谐”。但莱布尼茨把这“前定和谐”的学说运用到了一切单子、一切事物之间，身心之间的和谐一致就只是这种普遍的“前定和谐”的一个特例了。

这个“前定和谐”的学说，是莱布尼茨哲学的一个中心，也是最能表现他的哲学的特征的。他也利用这个学说不仅来证明上帝的存在，证明上帝的全智、全能、全善，并由此来证明这个世界是“一切可能的世界中最好的世界”，从而导致他的所谓“乐观主义”。莱布尼茨是主张当用一切手段来证明上帝的存在的，以往安瑟伦和笛卡尔所用过的所谓“本体论的证明”，或

托马斯·阿奎那等人所用的“宇宙论的证明”之类，他认为都可以用，只是不够完善而须加以补充修正。而他认为他的“前定和谐”学说，正可以为上帝的存在提供一个新的证明。这无非是说宇宙间千差万别的无数事物，既都是独立发展的，却又是这样显然地和谐一致，若不是有一种万能的心智加以安排是不可能设想的，因此这正证明了万能上帝的存在。他自诩他的“前定和谐”假说远比“偶因论”优越，更能证明上帝的万能。其实，如培尔在当时就指出，他的假说倒正是如他自己谴责“偶因论”的那样，在无法自圆其说时就只好求援于上帝的奇迹，和希腊戏剧舞台上每当剧情陷入困境时就从机器里放出神（deus ex machina）来以解危难的做法一样。在我们看来，任何企图证明上帝存在的理论都只能是唯心主义、僧侣主义的荒谬理论。莱布尼茨自以为证明了上帝的存在以后，又认为上帝既是最完满的存在，就必定是全智、全能、并且全善的。因此他所创造的世界也必须是“一切可能的肚界中最好的世界”，因为否则上帝就不是全善的了，既然这世界是最好的世界，那么为什么世上又显然有这许多坏事或“恶”呢？莱布尼茨认为“恶”的存在正可以衬托出“善”，使善显得更善，说这个世界是一切可能的世界中最好的肚界，并不表示这个世界没有恶，只是说这个肚界善超过恶的程度比任何其他可能的世界都高。这套理论，即莱布尼茨的所谓“乐观主义”，典型地表现了为当时德国那种最落后、最反动的现实状况进行粉饰的反动作用，正是软弱资产阶级向封建势力献媚讨好，奴颜婢膝的卑鄙庸俗态度的绝妙写照。连罗素也指出：“这套道理明显中了普鲁士王后的心意。她的农奴继续忍着恶，而她继续享受善，有一个伟大的哲学家保证这件事公道合理，真令人快慰。”这倒是相当机智地指出了莱布尼茨这套哲学在当时的反动社会作用的。

以上所述，特别是（1）关于“单子”及其种种特性，（2）关于“连续性”和（3）关于“前定和谐”的学说，是莱布尼茨哲学体系的一些主要原则，他运用这些原则所阐述的有关哲学中其他一些问题的见解，在这里不能一一详述。顺便可以指出的是：罗素在其《莱布尼茨哲学评述》及《西方哲学史》的“莱布尼茨”一章中，都认为通常人们所讲的莱布尼茨的这套哲学，都只是他用来“讨王公后妃们的嘉赏”以追求世俗的名利的东西，而他另有一套“好为的哲学，是他秘而不宣，也为人们所不注意，仿佛是罗素独具只眼，首先发现的，他的《莱布尼茨哲学评述》就着重在阐述他那另一套“好”的哲学。而它之所以“好”，无非是在于它是从少数几条“前提”出发，经过相当严密的逻辑推理而构成的一个演绎系统。不过罗素同时也还是认为莱布尼茨所据以构成整个系统的几条“前提”或原则彼此之间并不一致，而其推理过程中也还是有许多漏洞。这样看来似乎也并不怎么“好”。我们并不否认罗素对莱布尼茨哲学的阐述和评论有某些可供借鉴之处，例如上引他对莱布尼茨所谓“乐观主义”的实际社会作用的见解就不无可取。我们也不否认莱布尼茨有一些未公开发表或虽已发表而并未引起注意的有价值的思想，值得进一步发掘和探讨。但总的说来罗素对莱布尼茨哲学的上述评价只能是一种资产阶级的偏见。马克思主义认为一种哲学的“好”或“坏”主要在于它

参阅本书第四卷第十章§7（第515页）等处。

参阅G本第4卷，第521页等处。

罗素：《西方哲学史》下卷，1976商务版，第117页。

是否符合客观实际，能否正确或比较正确地说明世界以至改造世界，是否为社会历史上进步的阶级服务，从而推动历史的前进。这是评价一种哲学好坏的唯一科学的标准。因此即使如罗素自诩为新发现的莱布尼茨的另一套哲学那样，能从少数几条作为前提的原则出发经过较严密的逻辑推理而构成一个演绎系统，如果这些原则及其结论并不符合客观实际，并不能正确说明世界，就完全谈不上什么“好”，而莱布尼茨的哲学，不论是罗素所说“流俗的”或“秘而不宣的”，都是唯心主义的，因此总的说来都不能正确说明世界，也就都说不上什么“好”；而那套东西既是“秘而不宣的”，并无多大社会作用，也并不值得对它比他公开的哲学更加重视。这就是我们并不和罗素一起去穷究他那一套“秘而不宣”的哲学，而仍着重阐述其为一般人所熟知、从而有较大社会影响，起过较重大历史作用的哲学观点的主要理由。其实，照罗素所阐述，莱布尼茨的所谓“秘而不宣的”哲学和“流俗的”哲学之间，也并无截然的鸿沟，其基本原则和基本结论也并非有什么本质的区别，至多只是在论证方式上有所不同而已。诚然，在他原先未公开发表的手稿中，有些观点，若加以逻辑的推演，则可以得出接近斯宾诺莎的唯物主义的结论而排除了上帝创世的作用，这是值得注意的。例如，在其有关逻辑的残篇中，有一条关于存在的定义的论述，说到“存在就是能与最多的事物相容的、或最可能的有，因此一切共存的事物都是同等可能的”。罗素认为，照此推论下去，则这肚界就可以是凭定义就自身存在而无需上帝的“天命”，这就落到斯宾诺莎主义中去了。但其实即使在其未发表的手稿中莱布尼茨也从未明确地作出过唯物主义的结论，而在其公开发表的哲学中，也未尝不包含某些论点，如果把它逻辑地贯彻到底，就可得出和他自己所宣扬的唯心主义相抵触的结论。因此也不能说他未公开发表的哲学和他公开发表的哲学有什么本质上的不同。他的整个哲学本来就是包含着各种矛盾的因素，应该作一分为二的辩证分析的。

我们看到，就莱布尼茨哲学思想发展过程及其定型后的整个体系来说，是在一度接受机械唯物主义观点之后又抛弃了唯物主义，转而在与唯物主义的斗争中发展成了一套唯心主义的体系，他的唯心主义，如他自己所说是要把经院哲学所讲的“实体的形式”之类的东西重新召回，并大力论证上帝的存在和万能，论证这个世界是上帝所创造的“一切可能世界中最好的世界”等等，在一定意义下的确是经院哲学唯心主义、僧侣主义的一种复辟，是软弱资产阶级向封建势力献媚讨好的表现，在当时整个西欧哲学阵营中，是站在和新兴资产阶级反封建的革命路线相对立的妥协投降路线一边，因而就其哲学的主导方面来说是保守乃至反动的，必须予以严肃的批判和否定。但同时也必须看到，莱布尼茨所宣扬的唯心主义，毕竟不同于传统的经院哲学，是处在萌芽状态的软弱资产阶级的意识形态而并不就是封建的意识形态。他所论证其存在的上帝，并不就是传统宗教中那个喜怒无常、能任意祸福人的人格神，其实也只是和其他事物的组成单位“单子”一样的一个“单子”，不过是最高的、创造其他“单子”的“单子”而已，而且上帝也是必须按照理性行事，不能违背理性任意胡来的。列宁在论到亚里士多德的神的观念时曾指出：“当然，这是唯心主义，但比起柏拉图的唯心主义来，它客观一些，

离得远一些，一般化一些，因而在自然哲学中就比较经常地 = 唯物主义。”

莱布尼茨的唯心主义和上帝观念，比起经院哲学的来，似乎多少也有类似的情况。再如拿他的“前定和谐”和所谓“乐观主义”的观点来看，当然，这也是唯心主义、僧侣主义的荒谬理论，并且历来最为人所诟病，如伏尔太在其小说《老实人》中就对它作了极辛辣的讽刺和嘲笑，早在莱布尼茨最初发表这观点时就也受到如培尔等许多人的批判和反驳。这种“前定和谐”当然只能是上帝的“奇迹”，而己是最大的“奇迹”，是为宗教迷信张目的。但同时也要看到，莱布尼茨其实是要拿“前定和谐”这个唯一的最大的“奇迹”，来排除其他的一切奇迹。他就说过：“我不愿我们在自然的通常过程中也不得不求助于奇迹。”又说：“说上帝平常也老是施行奇迹，这本身也就是荒唐无稽的。”一劳永逸地假定了“前定和谐”这一最大的“奇迹”之后，莱布尼茨就主张对一切事物的自然过程必须就其本身来寻求合理的自然的解释，实质上是肯定每一事物都按照其本身已“前定”的固有规律而自己变化发展，从而排除了上帝对事物变化发展过程的具体干与。这和“自然神论”肯定上帝作为世界的最初原因或“第一推动力”产生或推动了世界万物之后，世界万物就按其本身的规律而运动变化。不再受上帝的干与的主张，至少是相似的。我们知道马克思和恩格斯都一再指出过“自然神论”是在当时条件下摆脱神学而宣扬唯物主义的方便途径，并把它看作唯物主义的一种形式。莱布尼茨的哲学体系当然是唯心主义而不能说象“自然神论”一样也是一种形式的唯物主义。但就其“前定和谐”学说与“自然神论”有某种相似之处这一点来看，能否说它也是在唯心主义的体系中隐藏着或偷运了须按世界的本来面目来说明世界的唯物主义观点呢？甚至那种显然为现存的腐朽封建统治涂脂抹粉的“乐观主义”思想，我们也要看到，它在另一种意义下也还是新兴资产阶级对前途具有希望和信心的表现，而不是完全腐朽没落的封建统治阶级的思想。封建统治阶级所宣扬的宗教观念毋宁是把这个尘世看得一片阴暗，宣扬禁欲主义来教人弃绝现世生活而把希望寄托于来世，也并不把这世界看作是什么“最好的世界”而抱“乐观主义”思想的。普鲁士王后是会因莱布尼茨的学说使她得到暂时的安慰而感到中意的。但她如果真有点哲学眼光而能看到她所属那个阶级的前途和命运，也未必真的会相信这个世界对她来说是个什么“最好的世界”。当然，我们说莱布尼茨的唯心主义哲学体系中也包含有上述这些有积极意义的因素，并不是要以此来否定或减弱他的哲学体系主导方面的保守性和反动性，只是要借此来表明他的哲学毕竟不同子完全反映封建统治阶级利益的经院哲学唯心主义，还是属于新兴资产阶级思想的范畴；但它和当时已产生并已得到相当高度发展的西欧其他一些国家的资产阶级的唯物主义比较起来，则是站在资产阶级反封建革命路线的对立面，而代表了一条向封建势力妥协投降的路线，因此不仅大大落后，甚至是倒退了。

就莱布尼茨哲学的总的体系来说，不仅是唯心主义的，而且也是形而上学的。首先他为了要找到一种构成事物的最后单位，就企图撇开量而单从质着眼来寻求一种“不可分的点”的思想，就是把事物的质和量加以割裂的典

列宁：《哲学笔记》，《列宁全集》第38卷第316页。

本书“序言”16（第18页）。

本书“序言”22（第25页）。

型的形而上学思想。这也是使他从唯物主义走向唯心主义在思想方法上的一个关键之点或央足之处。任何真实存在的具体事物总有质和量两个方面的规定性，把两者割裂开来就必然难免由这种形而上学的思想方法而陷入唯心主义的虚构。莱布尼茨的“单子”正是这种情况的显著例证。其次，由于他的这种形而上学思想方法，也使他把单子看成彻底孤立的而否定了事物的真正的普遍联系。他虽然又提出“连续性”的观点试图来说明事物之间的联系并把“不可分的点”和“连续性”结合起来，但他的企图是不可能完成的，这种结合也只能是虚假的。因为已被人为地彻底孤立起来的单子就不能与其他单子有真实的联系或相互作用，他所设想的“连续”也就只能是他在思想上的一种抽象的、武断的肯定，始终未能真正解决“连续性”和“不可分的点”的矛盾问题。再次，由于他片面地强调了“连续性”，就否定了自然界的“飞跃”，这显然也是只承认渐变而否认突变，即只承认量变而否认质变的形而上学思想。最后，他的“前定和谐”学说，尽管如我们以上所分析，可以暗含着接近自然神论的思想而有某种积极意义，但就这种观点本身的主要方面来说，是把世上一切事物的发展变化都看作已由上帝预先决定的宿命论，不仅是唯心主义的，也正是典型的形而上学思想。

可是另一方面我们也看到，莱布尼茨在与机械唯物主义作斗争时，的确也抓住了这种机械唯物主义的一些形而上学的局限性并发挥了一些可贵的辩证法思想。首先，他正确地看到了机械唯物主义把物质实体的本质仅仅归结为广延性就无法说明事物的自己运动，把物质与运动割裂开来了，并因此而提出了构成事物的“单子”本身就具有“力”，是由于“内在的原则”而自己运动变化的思想。正如列宁所指出的：“莱布尼茨通过神学而接近了物质和运动的不可分割的（并且是普遍的、绝对的）联系的原则。”这显然是包含着辩证法因素的，因此列宁又说：“大概马克思就是因为这一点而重视莱布尼茨。”其次，莱布尼茨也抓住了机械唯物主义由于把物质的本质归结为广延而把物质本身看作仅有量的规定性而无质的区别这种形而上学的片面性，并因此提出单子及其所构成的事物本身就各自具有不同的质的思想。虽然他自己也有妄图撇开量而单只考虑质的另一种片面性，但肯定世界万物的质的多样性，并肯定每一单子由于其“内在原则”即“欲望”的推动而在质的方面有变化发展的思想，也还是有辩证法因素的。再次，莱布尼茨明确提出了“连续性”与“不可分的点”的矛盾问题，并力图以自己的方式来加以解决，这在一定程度上也是抓住了机械唯物主义各执片面的形而上学局限性而企图加以克服。虽然如上所说他也并未能真正正确地解决这个问题，但他因此而提出的每一单子都由于其知觉而反映全宇宙，以及各自独立的单子又构成整个连续的序列等思想，实际上还是包含着关于个别与一般、部分与全体。以及间断性与连续性的对立统一的观点的。正是针对着这一点，列宁指出：“这里是特种的辩证法，而且是非常深刻的辩证法，尽管有唯心主义和僧侣主义。”此外，在认识论问题上，莱布尼茨也还是有些辩证法思想，我们将在后面再作论述。总之，莱布尼茨的哲学，虽然总的来说是个唯心主义形而上学的体系，但确包含有较丰富的辩证法因素。这和十八世纪末至十九

列宁：《哲学笔记》第 427 页。

列宁：《哲学笔记》第 427 页。

列宁：《哲学笔记》431 页。

世纪初从康德到黑格尔的德国古典唯心主义比较起来，虽然程度上有很大不同，特别是和黑格尔比起来，莱布尼茨的辩证法思想不是那么自觉和系统，但性质上还是一样的。这是因为从莱布尼茨的时期直到黑格尔的时期，德国社会的基本性质和基本特征并没有根本改变，他们的哲学也都是德国软弱资产阶级既要向封建势力妥协投降，又还是有求自身的发展的进步愿望这样一种矛盾地位的反映，只是发展程度上有所不同而已。因此莱布尼茨理应被看作十八世纪末至十九世纪初德国古典哲学的先驱。

三

在了解了莱布尼茨哲学体系的主要的基本原则的基础上，我们就可以来看看莱布尼茨在《人类理智新论》中所阐述的认识论的基本观点以及他和洛克进行斗争的主要问题了。莱布尼茨的认识论，是他的“单子论”体系的一个组成部分，无非是关于人类灵魂这种“单子”如何凭其较其他动物等所具有的更清晰的“知觉”即“察觉”或“理性”反映宇宙万物的学说而已。他的认识论的基本理论，是他的关于“单子”、“连续性”和“前定和谐”的哲学基本原则在关于人类认识问题上的一种具体运用。从根本上说来，认识只是人类心灵这种较高级的单子的“知觉”在其“内在原则”推动下的某种发展，而单子既无“窗子”可供事物出入而是彻底孤立的，因此这种认识即或多或少清楚的“知觉”就不可能是外物对心灵影响的结果而是内在固有的。这就决定了他的认识论的根本立场是与唯物主义反映论相对立的唯心主义先验论。诚然他也说单子是凭其知觉“反映”了全宇宙的，但这所谓“反映”与我们所理解的“反映”是根本不同的，它并不是外物作用于我们感官的结果，而是指单子的知觉自身的发展变化与宇宙万物的发展变化的“前定和谐”。他就是站在这种唯心主义先验论或唯心主义唯理论的立场来与洛克进行论战。

在显然是《人类理智新论》全书基本完稿以后写的该书“序言”中，莱布尼茨对他和洛克的主要分歧和争论之点，自己作了一个总结。他首先就从路线上把自己和洛克对立起来，指出：“他（指洛克——引者）的系统 and 亚里士多德关系较密切，我的系统则比较接近柏拉图，虽然在许多地方我们双方离这两位古人都很远。”我们知道，亚里士多德的哲学是动摇于唯物主义与唯心主义之间的，虽然最后仍倒向唯心主义，但当他批判柏拉图派的“理念论”进行批判时，往往是站在唯物主义的立场上。特别是在认识论上，其出发点是有强烈的唯物主义经验论倾向的。通常也认为正是亚里士多德首先确立了“凡是在理智中的，没有不是先已在感觉中的”这一经验论的原则。说洛克的系统和亚里士多德关系较密切，实际上就是说洛克和亚里士多德一样基本上都是站在唯物主义经验论的立场。这是符合实际情况的。而且洛克也和亚里士多德一样有动摇性和不彻底性，只是具体情况有所不同。至于柏拉图，则不仅是客观唯心主义的典型代表，而且他的“回忆说”认为人的认识只是灵魂对自己在降生以前在“理念世界”原已具有的知识的“回忆”，这正是唯心主义先验论的最粗野的原始表现。莱布尼茨自己承认他的系统接近柏拉图，也就是承认不仅他的“单子论”是和柏拉图的“理念论”一样的

种客观唯心主义，而且他的认识论也是和柏拉图的“回忆说”一样的一种唯心主义先验论。这也是符合实际情况的。这样也就把他自己和洛克的对立的实质明确地指出来了，这就是唯心主义先验论和唯物主义经验论即反映论的对立和斗争。此外，在本书正文的开头，莱布尼茨又借书中代表洛克的“斐拉莱特”之口对代表莱布尼茨本人的“德奥斐勒”指出：“您是拥护笛卡尔和拥护《真理的追求》一书的著名作者（即马勒伯朗士——引者）的意见的；我却发现贝尼埃所阐明的伽桑狄的意见比较容易些和自然些。”接着并指出：“他（指洛克——引者）的思想大体上是足可在伽森狄的体系中找到的，后者则骨子里就是德谟克利特的体系；他赞成有虚空和原子；他相信物质能够思维；他认为没有天赋观念；我们的心灵是‘白板’；我们并不是永远在思维；并且他似乎有意于赞成伽森狄对笛卡尔所作的绝大部分反驳。”这实际上就表明洛克和莱布尼茨之间的斗争，是德谟克利特路线与柏拉图路线之间的斗争的继续和发展，同时也是近代最初以伽森狄等为代表的唯物主义经验论和以笛卡尔为代表的唯心主义唯理论的斗争的继续和发展。虽然接着“德奥斐勒”也表明他“已不再是笛卡尔派”，并自诩他的体系似乎已“把柏拉图和德谟克利特，亚里士多德和笛卡尔，经院哲学家和近代哲学家，神学、伦理学和理性，都结合起来了”，但这实际只表明莱布尼茨力图把各种对立的思想加以折衷调和的一贯倾向（这也是符合莱布尼茨的实际情况的），以及他和笛卡尔在某些具体观点上已发生分歧，而就根本立场上来说，他还是仍旧站在笛卡尔派的唯心主义唯理论即先验论一边。例如他“一向是并且现在仍然是赞成有笛卡尔先生所曾主张的对于上帝的天赋观念，并且因此也认为有其它一些不能来自感觉的天赋观念”，这也是他自己公开承认的。这表明他在认识论的根本观点上和笛卡尔一样是个唯心主义先验论者。

由于这种根本立场上的分歧，莱布尼茨就和洛克在一系列重大问题上进行了斗争。

斗争的第一个重要问题，就是人的心灵究竟是“白板”，还是具有某种“天赋观念”或“天赋原则”的问题。洛克在《人类理智论》的第一卷中，从各个方面大力驳斥了“天赋观念”或心灵中有某种天赋的“理性原则”或“实践原则”的学说，主张人心原来是一块“白板”。他的矛头也许直接的是针对他当时英国剑桥大学某些新柏拉图主义者，但当然同时也是针对笛卡尔的。莱布尼茨虽然自称已“不再是笛卡尔派”，但在这个问题上则仍然公开承认自己赞成笛卡尔的关于天赋观念的主张，并且说他按照自己的新的体系已比笛卡尔的主张还走得更远了，“甚至认为我们灵魂的一切思想和行动都是来自它自己内部，而不能是由感觉给与它的”。这就是说，笛卡尔还只承认关于上帝的观念以及其他有些观念如关于逻辑的基本思想律和几何学公理之类的观念是天赋的，并不认为一切观念都是天赋的；而莱布尼茨则根据他的“单子”没有“窗子”可供事物出入的主张，就认为一切观念都不能来自心外，都是天赋的了。这在一定意义下是把“天赋观念”的先验论学说推

本书一卷一章（第 29 页）。

同上，（第 30 页）。

同上（第 31 页）。

同上一卷一章 51（第 36 页）。

本书一卷一章 1（第 36 页）。

到了极端而陷入更加绝顶荒谬的境地了。不过就另一意义来看又可以说莱布尼茨从笛卡尔的观点后退了一步，不是象笛卡尔那样认为这些观念就是现成地、清楚明白地天赋于人心之中，而只是认为“观念和真理就作为倾向、禀赋、习性或自然的潜能天赋在我们心中，而不是作为现实天赋在我们心中的，虽然这种潜能也永远伴随着与它相应的、常常感觉不到的某种现实。”总之，心灵既不是象一块空白的板或完全一色的大理石，也不是在上面已有完全刻成了的象，而是象“一块有纹路的大理石”，“如果在这块石头上本来有些纹路，表明刻赫尔库勒的象比刻别的象更好，这块石头就会更加被决定〈用来刻这个象〉，而赫尔库勒的象就可以说是以某种方式天赋在这块石头上，虽然也必须加工使这些纹路显出来。”尽管似乎作了些让步，莱布尼茨维护“天赋观念”的基本立场仍然未变，而且如上所说还比笛卡尔走得更远。这里值得注意的是莱布尼茨把观念看作并非一下完成、一成不变的，而是有个发展过程，需要加工使之清晰，或由模糊而变成清楚明白。这是和洛克与笛卡尔都不同的。洛克与笛卡尔虽然在是否有天赋观念的观点上根本对立，但就把观念都看成是一成不变的这一点来说，则是共同的。这种观点当然是形而上学的，而莱布尼茨的看法则有某种辩证法的因素，尽管是唯心主义的先验论。与此相联系的另一个问题，用莱布尼茨自己的话来说，就是：“究竟是一切真理都依赖经验，也就是依赖归纳与例证，还是有些真理更有别的基础。”洛克是明确主张：“我们的全部知识是建立在经验上面的；知识归根到底都是导源于经验的。”这是经验论的根本主张。莱布尼茨与此相反地认为有些真理性的知识并非来自经验而是天赋的。这是与前一个关于“‘白板’与‘天赋观念’”的争论问题密切相关的，或可以说只是前一个问题的另一种提法。它也是经验论与唯理论斗争的焦点所在。洛克的观点虽不彻底，也有形而上学的局限性，但基本上是站在唯物主义反映论立场上的。莱布尼茨则是从唯理论的观点出发反对了洛克的经验论，虽也抓住了这种经验论的形而上学局限性而有某些辩证法因素，但归根到底陷入了唯心主义先验论。照莱布尼茨看来，“象我们在纯粹数学中，特别是在算术和几何学中所见到的那些必然的真理，应该有一些原则不靠举例便可以得到证明，也不依靠感觉的见证。”不仅是纯粹数学，还有逻辑以及形而上学和伦理学，乃至神学，法学，也“都充满了这样的真理，因此它们的证明只能来自所谓天赋的内在原则。”必须指出，莱布尼茨把真理分为两种：理性的真理和事实的真理。理性的真理是必然的，事实的真理是偶然的。理性的真理是根据“矛盾律”，它的反面因包含矛盾而不可能的；事实的真理则是根据“充足理由律”，它的反面是可能的，如果说某一事实的真理的反面不是真的，也不是因为它包含矛盾而不可能，而只是因为它与其他事实的“不可并存”或不是“共同可能”的。总之，在莱布尼茨看来，只有“事实的真理”在一定意

本书“序言”4（第7页）。

本书“序言”4（第6—7页）

本书“序言”三（第3页）。

洛克：《人类理智论》二卷一章2。

本书“序言”3。（第4页）。

本书“序言”3。（第4页）。

参阅本书四卷第二章1（第411页以下）及《单子论》31—533等处。

义下可以说是根据经验的，而“理性的真理”或必然的真理则不是依赖经验而是来自一些“天赋的内在原则”。它们或者是凭理性的直觉得到的一些自明的同一性命题如A是A，B是B之类，或者是运用理性，根据“矛盾律”，从这类自明的公理推论出来的。他认为：“诚然理性也告诉我们，凡是与过去长时期的经验相符合的事，通常可以期望在未来发生；但是这并不因此就是一条必然的。万无一失的真理，……只有理性才能建立可靠的规律，并指出它的例外，以补不可靠的规律之不足，最后更在必然后果的力量中找出确定的联系，这样做常常使我们无需乎实际经验到形象之间的感性联系，就能对事件的发生有所预见。”

这里我们看到，莱布尼茨在“理性的真理”之外，也承认有“事实的真理”，并且承认它在一定意义下是根据经验的。也正是他在“矛盾律”之外又提出“充足理由律”作为建立“事实的真理”的基本原则，这还是他在逻辑学上的一个贡献。有的资产阶级学者如拉塔（R. Latta），在他的《莱布尼茨单子论及其他哲学著作》的“序言”中认为“矛盾律”和“充足理由律”在莱布尼茨的全部哲学中是二元并列着而始终未能统一起来，也并未把其一归结为其他，莱布尼茨也把根据经验的事实判断或命题看作是一类的“真理”而并不象笛卡尔乃至斯宾诺莎那样把感觉经验贬低为完全不可靠的，甚至是谬误的来源。这样看来，莱布尼茨似乎是要把理性和经验、唯理论和经验论结合起来而并不是彻底的唯理论或先验论者。这在一定意义下也确是符合莱布尼茨的实际情况的，他本来在各个方面都有折衷调和的倾向。作为一位科学家，他本来也不能完全抹煞经验或事实。但必须看到，莱布尼茨所说的经验，并不是唯物主义者所理解的外物印入人类心灵中的印象或观念，而只是心灵固有的某种较“理性”为模糊或混乱的“知觉”，因为心灵作为没有“窗子”的单子是始终不能从外界接受什么东西的。所谓“理性的真理”和“事实的真理”的区别，归根到底只是同一种内在固有的“知觉”较清楚明白和较混乱模糊的程度上的差别而并不是种类或觉得相似的场合也还会发生，而不能判断同样的理由是否依然存在。人之所以如此容易捕获禽兽，单纯的经验主义者之所以如此容易犯错误，便是这个缘故。因此那些由于年岁大，经验多而变得很精明的人，当过于相信自己过去的经验时，也难免犯错误，这是在民事和军事上屡见不鲜的。”据此他指出单凭经验不能得到普遍必然的真理，不能掌握事物的必然的规律，只有理性才能做得到这一点。这是有合理的辩证法因素的。正是这一点告诉我们，旧唯物主义的经验论即消极被动的反映论是不能战胜唯心主义先验论的，必须提高到辩证唯物主义的革命的能动的反映论的高度才能真正战胜先验论。同时也告诉我们必须在两条战线上作战，既反唯心主义先验论，也要反对消极被动的反映论；既反对片面的唯理论，也要反对片面的经验论；既反对教条主义，也要反对狭隘经验主义。

莱布尼茨与洛克斗争的另一个重大问题，就是关于物质能否思想的问题，其实，洛克也并没有明确地肯定思想就是高度发展了的物质即人脑的功能，而是也承认有某种精神实体作为从“反省”得来的观念，包括思想在内的支撑者。不过在他看来精神实体的实在本质和物质实体的实在本质一

本书“序言”3（第5—6页）。

本书“序言”3（第5页）。

样都为我们所不知道，因此也不能肯定精神实体或灵魂一定是非物质性的，物质能够思想在他看来也有可能。莱布尼茨则认为洛克就是维护“在自然秩序的范围内，物质也有进行思想的可能性”这样一种主张的。照莱布尼茨看来，感觉和思想都是物质按其自然本性不能具有的能力，而只能是非物质性的心灵这种精神实体的能力。如果认为物质也能够思想，就是把物质“以奇迹的方式提高”了。他之所以反对物质能够思想，无非是为了维护“灵魂的非物质性”，最终为维护“灵魂不死”这种宗教教条提供理论根据。而他据以反对物质能够思想的论据，也无非是利用当时机械唯物主义者的物质观的狭隘性，把物质本身看作是惰性的、死的、完全被动的东西，这样自然就无法理解物质如何能够思想了。这种物质观本身的狭隘性当然不能成为否认物质能够思想的真正理由。科学已完全证明思想正是高度发展了的物质即人脑的功能，而什么非物质性的自己存在的“精神实体”则只是导源于原始人们的迷妄无知的唯心主义的虚构，洛克在这个问题上的缺点倒在于他并不坚定地肯定物质能够思想，而莱布尼茨在这个问题上则是完全错误的。

除了以上这些有关认识论的带根本性的重大原则问题上的斗争之外，由于莱布尼茨和洛克在根本立场上的对立，在其他一系列具体问题上也都表现出分歧而进行了争论，例如在关于物质的本性和关于空间的问题上，洛克基本上接受了原子论者和牛顿的观点，把物质的微粒看作是坚实性的物体，并认为有虚空即空的空间以作为运动的条件，莱布尼茨则认为空间中都充满了无限可分的流动的物质，否认有空的空间（当然这只是就现象范围内或就物理学上来说的，因为莱布尼茨根本不承认物质是实体）。同时正如承认有空的空一样，洛克也承认心灵并不永远在思想，例如在无梦的睡眠时那样，而莱布尼茨则既否认有绝对的虚空，否认有绝对的静止，也否认有绝对没有感觉或思想的心灵，而认为心灵即使在沉睡或昏迷时也还是有某种模糊的知觉即那种“微知觉”的。在关于无限性的问题上，莱布尼茨一方面同意洛克的意见，认为真正说来我们不能有无限的空间、无限的时间或无限的数的积极观念，所谓“无限的全体力及其对立物“无穷小”都只是数学家们在演算中所用的东西，就象代数中的虚根一样，并非实际存在的东西；但莱布尼茨还是肯定有真正的无限，它是只存在于“绝对”之中的。洛克认为心灵把有限和无限看作是广延和绵延的样态，而莱布尼茨认为真正的无限并不是一种样态，而是绝对，无限并不是由各部分的相加构成而是先于一切组合的。又如洛克主张本质可分为名义的本质和实在的本质，莱布尼茨则认为事物的本质总只能是指其实在的本质，只有定义才可分为名义的定义和实在的或原因的。洛克对于逻辑的形式以至其基本的思想律如同一律等表示出某种轻视，认为没有什么用处，而莱布尼茨则认为这些形式规律非常重要，不仅就逻辑本门范围内来说很重要，对于建立形而上学乃至其他学科也是重要的。如此等等。这类具体问题上的分歧和争论当然还有很多，原书具在，也无需一一论列了。

此外当然也应看到，莱布尼茨并不是在每个问题上都与洛克有意见分歧。在许多并不涉及两条路线对立的问题上，莱布尼茨也往往同意洛克的观点。特别是洛克由于本身的不彻底性而同样表现出唯心主义观点的地方，莱布尼茨也更是加以附和甚至赞许，并利用它们来反对洛克自己的唯物主义观

点，例如洛克在“感觉”之外又承认对心灵本身的活动的“反省”也是观念的另一个来源，莱布尼茨就不仅赞同而且正利用这一点来证明心灵本身就不是白板而是有一些内在的天赋观念。至于洛克也承认并要来证明上帝的存在，更是莱布尼茨所附和赞同的，只是认为洛克的证明也和笛卡尔等人的证明一样还有漏洞而需要修正补充。当洛克也来证明“那第一个永恒的存在物不能是物质，”时，莱布尼茨更是竭力加以称赞。这类情况，在本书中也屡见不鲜。

总起来看，莱布尼茨在《人类理智新论》中所表现的认识论观点，也和他的整个哲学体系一样，总的原则和根本立场是完全错误的唯心主义先验论，但其中也包含着某些合理的辩证法因素，在一定意义下和一定范围内也有企图克服唯理论的片面性而把理性和经验结合起来的倾向。他和洛克的斗争，总的说来是站在错误的唯心主义先验论立场上对唯物主义反映论的一种反扑，但在许多问题上也往往抓住了旧唯物主义反映论的形而上学弱点而表现出辩证法思想的闪光。此外，在本书中涉及的一些并不与认识论的根本问题相关而是与其他科学有关的问题，特别是关于逻辑与数学的问题上，则莱布尼茨作为一位大科学家，特别是作为杰出的数学家和逻辑学家，其见解往往有远远高出于洛克之处。这些方面的内容对于研究这些科学的发展史的人来说，更是有参考价值的。就其主要作为在认识论上唯心主义先验论与唯物主义反映论斗争的历史上一部比较最集中、最有代表性的著作来说，其中也有许多理论斗争上的正反两方面的经验教训，可供我们吸取。至于具体地来总结这些经验教训以便为现实的思想战线上的斗争服务，以及对莱布尼茨的全部哲学思想作出科学的分析、批判和评价，则是须待广大哲学史工作者和理论工作者来协力完成的任务。这里只是对莱布尼茨其人及其哲学，和本书的主要内容绍，以供参考。不妥之处，切望批评指正。

译者

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。幸赖着译界鼎力襄助，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1981年着手分辑刊行，限于目前印制能力，1981年和1982年各刊行五十种，两年累计可达一百种。今后在积累单本著作的基础上将陆续汇印。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，帮助我们这套丛书出好。

商务印书馆编辑部

1982年1月

人类理智新论（上）

第一卷 论天赋观念

第一章 人心中是否有天赋原则？

斐拉莱特 当我在英国办完事情以后重新渡海回来时，先生！我首先想着要来拜访您，以便重温我们的旧谊，并且和您谈谈那些一直萦绕我们心中的问题，我认为在我长期留居伦敦期间，对这些问题已得到一些新的启发。当我们从前在阿姆斯特丹彼此很接近住着时，我们俩都非常喜欢探讨各种原则和深入事物内部的方法。虽然我们的意见常常不同，当我们在一起讨论时，这种分歧却只增加了我们满意的心情，尽管有时有争论冲突，却丝毫没有龃龉什么不愉快的情绪。您是拥护笛卡尔，和拥护《真理的追求》一书的著名作者的；我却发现贝尼埃所阐明的伽森狄的意见比较容易些和自然些。现在，我觉得已由于一部卓越的著作而使自己极大地更加坚强有力了，这部著作是我荣幸地特别熟悉的一位英国人那时发表的，并以《人类理智论》这一谦逊的书名在英国已多次重印。人们甚至确定说它不久前已以拉丁文和法文出版。对此我深为欣慰，因为这样就能更广泛地为人所利用。我从这著作得益极大，甚至更得益于和作者本人的谈话，我和他在伦敦常常交谈，有时在奥茨（Oates），在著名的柯特渥兹先生的令媛玛香姆夫人家，柯特渥兹先生是英国的大哲学家和神学家，《理智体系》的作者，她从父亲那里继承了深思的精神和对优美知识的爱好，这种性格特别在她和上述《理智论》作者所保持的友谊中表现出来。当这位作者受到一些有声誉的博士攻击时，我也很高兴在看到他本人所作的辩护之外还读到一位聪明睿智的女士为他所作的辩护。他的思想大体上是足可在伽森狄的体系中找到的，后者则骨子里就是德漠克利特的体系；他赞成有虚空和原子；他相信物质能够思维；他认为没有天赋观念；我们的心灵是“白板”；我们并不是永远在思维；并且他似乎有意于赞成伽森狄对笛卡尔所作的绝大部分反驳。他已经以千百种美好的思考丰富和加强了这个体系：而我毫不怀疑，现在我们这一派已对它的敌手逍遥学派和笛卡尔派取得了巨大的胜利。就因为这样，所以您要是还没有读过这本书，我要请您读一读；而如果您已经读过了，我就请您对我谈谈您对它的看法。

德奥斐勒 在您长期外出以后，我很高兴看到您回来了，愉快地结束了

洛克的《人类理智论》卷一共四章，第一章是引论，莱布尼茨此书第一章相当于洛克那书的第二章。

E本无“long”（“长期”）一词。

指马勒伯朗士（Nicolas de Malebranche，1638—1715），法国唯心主义哲学家，笛卡尔派，其主要著作De la Recherche de la Vérité（《真理的追求》发表于1674年）。

伽森狄（Pierre Gassendi，1592—1655），法国唯物主义哲学家，经验论者，以复兴古希腊伊壁鸠鲁的唯物主义原子论学说著名。贝尼埃（Francois Bernier）曾编撰《伽森狄哲学提要》（Abrégé de la Philosophie de Gassendi，8 vols，1678，第二版，7 vols，1684）。

洛克的《人类理智论》原名《An Essay concerning Human Understanding》。Essay一词本有“尝试”的意义，用以指文体也通常是指一种题材较轻微。篇幅较短小的随笔、短评、杂文之类的文章，洛克的书本是一部哲学巨著，而以Essay为名，故说是“谦逊的书名”。

柯特渥兹（Ralph Cudworth，1617—1688），其主要著作The True Intellectual System of the Universe（《关于宇宙的真理智体系》）发表于1678年。其女儿Lady Masham也曾和莱布尼茨通信。

要务，身体健康，牢固保持着对我的友谊，并且始终具备一种和追求最重要的真理相称的热情。我也以同样的精神继续了我的沉思；并且自认为也和您一样深为得益，若不是自诩，也许比您还得益更多。我也比您更需要得益，因为您原比我先进。您对思辨哲学家较为亲近，我却更多地倾向于道德学。但我已愈来愈见到道德学从真正哲学的坚实原则受到多大的助力，为此我从那时以来已更加勤奋地研究了这些原则，并且已进入了一些颇为新颖的沉思。这样，我们将可以通过相互交流我们的阐述，而长期彼此相娱。但我必须作为一件新闻告诉您，我已不再是笛卡尔派了，但离您们的伽桑狄也比一向更远了，只是对他的知识和功绩我是承认的。我已为一个新的体系所打动，我是在巴黎、莱比锡和荷兰的《学者杂志》，以及培尔先生那部卓异的《辞典》的《罗拉留》条下读到有关这一体系的一些东西。从此我认为已看到事物内部的一种新面貌。这体系似乎把柏拉图和德谟克利特，亚里士多德和笛卡尔，经院哲学家和近代哲学家，神学、伦理学和理性，都结合起来。它似乎从一切方面采取了最好的东西，然后又走得更远，达到前人所未及的地步。我在其中发现了关于灵魂和身体的结合的一种很可理解的解释，对这事我从前是曾感到绝望的。我在这体系所提出的诸实体的单一性中，以及由“原始实体”所确定的诸实体的前定和谐中，找到了事物的真正原则。我在其中发现了一种惊人的单纯性和齐一性，以致我们可以说这种实体到处和永远是一样的，只是在圆满性的程度上有所差别。我现在看到了：当柏拉图把物质看作一种不完善的、瞬息万变的东西时，他的意思是什么；亚里士多德提出他的“隐德来希”是想说明什么；照普林尼所记的德谟克利特本人所允许的来世生命是指什么；怀疑论派所宣扬的反对感觉的论点在多大程度上是有道理的；怎么动物照笛卡尔所说其实是自动机器，但怎么照人类的意见它们又是有灵魂和有感觉的；应该怎么来合理地解释那些把生命和知觉给予一切事物的人的观点，如卡儿唐、康帕内拉，以及比他们更好的如已故的坎纳威伯爵夫人，一位柏拉图主义者，还有我们的朋友，已故的范·赫尔蒙先生（虽然在别处充满了不可理解的悖论）和他的朋友，已故的亨利·莫尔；怎么那些自然规律（在这体系出现前有一大部分是不为人们所知的）是在高超于物质的那些原则中有其根源，但一切事物却又是机械地在物质中发生

Journaux des Savans 1665年在巴黎创办的学术刊物，莱布尼茨在该刊1695年6月号上发表了《论实体的本性和交通，兼论灵魂与身体的结合的新系统》。

参阅“序言”第9段注（第11页注）

“诸实体”指单子：原文为复数，“原始实体”原文为单数，即指作为唯一最高单子的上帝。

Entelechie，亚里士多德哲学用语，原意指每一事物具有的内在目的性。莱布尼茨关于“隐德来希”的观点参阅其《单子论》§18。

Pline，23—79，罗马著名学者，所著《自然史》是古代自然科学史的重要著作。

cardan，即 GirOlamo Cardano（1501—1576），意大利哲学家，数学家，医生。

Tommaso Campanella（1563—1639），意大利哲学家，空想社会主义者。

la Comtesse de Canaway，死于1678—9，英国女贵族，曾热心于研究柏拉图哲学和新柏拉图派的哲学，也写过一些这方面的著作。

Francois Mereure van Helmont，1618—1698，坎纳威伯爵夫人的朋友和医生，曾鼓励她研究柏拉图的哲学。参阅第二卷第二十六章§6.“德”（2）。

Henry Morus，或 MOrre，1614—1687，一位英国国教会的神学家，也是坎纳威伯爵夫人的朋友。

的，对这一点，我以上所提到的那些使事物精神他的作家，用他们的 *Archaei* 却未能说明，甚至笛卡尔派也是如此，他们认为，非物质性的实体，如果不是改变了物体运动的力，至少也改变了它的方向或规定性，而灵魂和身体，按照这新体系，却是各自完全保持其本身的规律的，但又按照所必须的程度而一个服从另一个。最后，是我自从思考了这个体系以来，我已发现怎么禽兽的灵魂及其感觉，丝毫无害于人类灵魂的不死，或者毋宁说，发现怎样没有比这样更适合于确立我们的自然不死性的了，这就是设想一切灵魂都是不灭的（*morte carent animae*），却又不必伯陷于灵魂轮回，因为不仅灵魂，而且连动物也都保存着并且将来也保持是活的，有感觉的，能动的；这是到处都和这里一样，并且永远和到处都和在我们这里的情形一样的，照我已经告诉过您的那样，只除了是动物完善和发展程度有或多或少的差别，却决不需要灵魂完全分离独立，同时我们却始终具有尽可能纯洁的心灵，而我们的身体器官又不会以任何影响扰乱我们灵魂的自发性的规律。我发现虚空和原子已被排除了，排除的办法和笛卡尔派那种基于把物体和广延的观念擅自作合一的诡辩是完全不同的。我发现所有事物都是以在迄今人们所设想的一切之外的方式被决定着和被装饰着的；物质到处都是有机的，丝毫没有虚空的、多余无用的、或被忽视的东西，没有什么过于齐一的东西，一切都是千变万化的。但又秩序井然，还有超乎想象之外的是，整个宇宙，都作为缩影，但以不同的光景，在它的每一个部分，甚至在它的每一个实体的单元之中。除了对于事物的这种分析之外，我还更好地了解了关于概念或观念以及真理的分析。我懂得了什么是真的、明白、清楚、贴切（如果我敢用这个词的话）的观念。我懂得了什么是原始真理，和真正的公理，必然真理和事实真理之间的区别，人的推理和动物的联想之间的区别，动物的联想是人的推理的一种影子。最后，您将会很惊讶，先生，听到我要对您讲的一切，尤其是了解到对于上帝的伟大和圆满性的认识在这里被提高到何等程度。因为我不能隐瞒您，对您我一向是毫无隐瞒的，我现在对于事物和美的这一至高无上源泉，是充满了何等的赞美和爱（如果我们敢用这个词的话），因为，我看到了这体系所发现的那些东西，超过了迄今人们所曾设想的一切。您知道我从前曾走得太远了一点，并且我开始是倾向于斯宾诺莎派这一边的，他们只留给上帝一种无限的能力，既不承认上帝的圆满性，也不承认上帝的智慧，并且轻视对目的因的寻求，他们就从盲目的必然性中引申出一切。但这些新的光辉启发拯救了我，而从那时以来我有时就自己采用了德奥斐勒这个

近代拉丁文，源出希腊文，原意为开始的东西，本原，根源，第一原则，“始基”等。近代初期有些哲学家、科学家，包括上述的范·赫尔蒙等入，引用此术语而作了各种各样神秘化的、唯心主义的解释。按 E 本无此词，而代之以“……”，G 本原作“*Archees*”，英译本作“*Archaei*”。

拉丁文，意即：“灵魂不死”。

unités desubstance，即指单子，莱布尼茨认为整个宇宙都反映在每一单子之中。

adequante，一译恰当，斯宾诺莎在笛卡尔所提出的清楚、明白之外又加上贴切，作为真观念的标志，本意是指观念与对象不多不少相适合。莱布尼茨在这里沿用了斯宾诺莎的这一用语，但其实质内容是与斯宾诺莎不同的。

参阅《关于认识，真理和观念的沉思》在 a 下的注解。（*cf. quae ad Meditaciones de cognitione, veritate et ideis sub a notavimus*）——E 本原注。

Theophile，由源出希腊文的 *theos* 即“神”、“上帝”和 *philos* 即“爱”、“朋友”两个词合成，意即

名字。我已读过您刚才说的那位著名英国人的那本书。我对它有很高的评价，并且从其中发现有些美好的东西，但必须更向前进，甚至得背离他的意见，因为他常采取了一些超过必要程度地限制了我们的观点，并且不仅对人的情况。而且连对宇宙的情况，都有点太过于贬低了。

斐 您给我讲的这许多奇妙的东西确实使我吃惊，只是您把它们讲得太好了一点，使我不能轻易相信。不过我愿希望您想用来款待我的这许多新奇东西之中确有些坚实可信的成份。在这点上您将会发现我是非常随和的。您知道我的性情永远是服从理性。因此我有时就采用斐拉莱特这个名字。所以，要是您喜欢，我们现在起就用这两个名字，这对我们是非常贴切的。有办法来尝试证明这一点，因为既然您已读过这位著名英国人的那本使我深为满意的书，而它又讨论了您刚才对我讲的大部分问题。尤其是关于我们的观念和知识的分析，所以最简便的办法就是照着它的线索，来看看您有什么要说的。

德 我赞成您的提议。这里就是那本书。

§ 1. 斐〔这书我已经读得很熟，以致其中的表达用语我全记得，我将小心地遵照着这些用语。因此我用不着去翻书，只除非碰到我们认为必要的地方去翻一下。

我们将首先谈到观念或概念的起源（卷一），然后是观念的不同种类（卷二）和用来表示这些观念的语词（卷三），最后是从这些得到的知识和真理（卷四），而这最后一部分将对我们最紧要。

关于观念的起源，我和这位作者以及许多明智人士一样，认为没有天赋的观念，也没有天赋的原则。〕而要驳斥那些承认有天赋观念和天赋原则的人的错误主张，只要如以后所显示的，指出并无这种需要，而人们不必求助于任何天赋的印象也能得到自己全部的知识，这就够了。

德 〔您知道，斐拉莱特，我是长期以来持另一种意见的：我一向是并且现在仍然是赞成有笛卡尔先生所曾主张的对于上帝的天赋观念，并且因此也认为有其他一些不能来自感觉的天赋观念的。现在，我按照这个新的体系走得更远了；我甚至认为我们灵魂的一切思想和行动都是来自它自己内部，而不能是由感觉给与它的，如您以后将会看到的那样。但当前我将把这方面的探讨撇在一边，而沿用已被接受的说法，因为事实上这些说法是好的，可以采取的，而且我们在一定意义下也可以说外部感觉部分地是我们的思想的原因，我将来考察一下，怎么照我的意见我们应该说，即使在通常的体系中（谈到身体对灵魂的作用，就象哥白尼派也和旁人一样谈到太阳的运动，并且是有道理的），也有一些观念和原则，并非来自感觉，而我们发现它们是在我们心中，却并非我们把它们形成的，虽然是感官给了我们机缘，使我们察觉到它们。我想象，您那位高明的作者曾经指出过，在天赋原则的名义下，人们常常坚持自己的成见，并且想借此避免讨论的劳苦，大概就是这种滥用，激起了他要来反对这种假设的热情。他大概是想抨击那样一些人的懒惰和肤浅的思想方式，这些人在天赋观念和自然地铭刻在我们心中，我们很容易给与同意的真理那种貌似有理的借口下，就毫不用心去对这些知识的源泉、联系和可靠性加以研究和考察。在这一点上我是完全赞同他的意见的，甚至我

“爱上帝者”。

Philalethe，由源出希腊文的 Phillos 即“爱”和 aletheia 即“真”或“真理”两个词合成，意即“爱真理者”。

还更进一步。我但愿对我们的分析丝毫不要加以限制，凡是可下定义的名辞都要下定义，并且对一切并非原始的公理都要给以证明或给出证明的方法，而不去区别人们对它们是什么意见，也不管人们对它是否同意。这样将会比人们所想的还更有益。但这位作者似乎为他的热情所驱使而向另一方面走得太远了，这种热情本来是很可赞许的。照我看来，他没有把源出理智的必然真理的起源，和来自感觉经验，甚至来自我们心中那些混乱知觉的事实真理的起源，作充分的区别。因此，先生，我不同意您作为事实所肯定的，说我们不需要天赋的印象就能得到我们全部的知识。以后将会显出我们究竟谁对谁错。】

§ 2. 斐 确实等我们以后看吧。我向您承认，亲爱的德奥斐勒，没有一种意见比这更为通常所接受的了，这就是认定有某些真理的原则是人们所一般地同意的；正因为如此它们才被叫做共同概念，*κοινὸν νοῦν*；由此人们就推论出，这些原则当是心灵生来就已接受的那样一些印象。

§ 3. 但虽然事实上确实有一些原则是全人类都一致同意的，这种普遍同意却丝毫不能证明它们是天赋的，如果人们能够表明，正如我相信的那样，有另外的途径人们可以达到这种意见一致。

§ 4. 但更坏的是，这种普遍同意是哪里也找不到的，即使是对于这两条著名的思辩原则（因为我们以后还将谈到实践原则），即：凡物是，则是；以及一物不能同时既是又不是；因为人类中有很大一部分，对于在你们无疑当作必然真理和公理的这两个命题，是连知道也不知道的。

德 [我并不把天赋原则的确实性建立在普遍同意的基础上，因为我已经对您说过，斐拉莱特，我的意见是人们应该要努力工作以便能够证明一切并非原始的公理。我也承认，一种很一般但并非普遍的同意，可能来自一种遍及全人类的传统，就象抽烟的习惯是不到一个世纪以来几乎已为一切民族所接受的，虽然也发现有些岛上的居民因为还不知道用火所以还不会抽烟。正因为如此，有些高明人士，甚至在神学家中间，不过是属于亚尔米纽派的。也有人认为对于神的认识是来自一种很古老也很一般的传统；我还相信这种认识是由于训教而得到加强和纠正了的。但看来自然界是曾有助于人的不借学习教理而得到这种认识的；宇宙的奇妙曾使人想到一种至高无上的力量。有人曾看到一个生来聋哑的孩子表现出对满月的崇敬，人们也发现有一些民族，并未看到他们曾学到其他民族的别的东西，却也怕那种不可见的力量。我承认，亲爱的斐拉莱特，这还不是我们所具有和所要求的那种对于上帝的观念；但这观念本身仍然是在我们灵魂深处，而不是被放进去的，如我们将看到那样；而上帝的永恒法则部分地是以一种还更显然可见的方式并且是由一种本能铭刻在灵魂之中的。但这些是实践原则，对它们我们将也有机会谈到。可是必须承认，我们所具有的认识上帝观念的倾向，是在人的本性之中的。而且，即使把首次教人上帝观念归之于天启，人们所显出的那种很容易接受这种教理的(心理状态)也还是来自他们灵魂的本性的。但我们将认为，

希腊文，即“共同概念”。

James Arminius, 1560—1609, 一位荷兰的著名神学家。

自此处以下一大段：G本与E本在文字次序上有较大差异，G本在这以下的一句，“但我们将认为”这几个字在E本第207页b第31行“这些天赋观念……”以下则在E本第211页a第26行，正在§9之前，而从这以下两种版本又一致，直到§26，G本第72页，E本第212页。这里G本作：“如果有天赋的真理，

这些天赋观念包含着一些不相容的概念。

§ 19. 斐 您主张人们一听到说就承认为真的那样一些特殊的、自明的命题（如说绿的不是红的人是被作为从另外一些人看作这么多天赋原则的更一般命题所得的结论来接受的，当您这样主张时，先生，您似乎丝毫没有考虑到，这些特殊的命题，是被那些对这种更一般的公则毫无认识的人，作为无可怀疑的真理来接受的。

德 对上述这一点，我已经作了答复了。我们以这些一般公则为根据，就象我们根据那样一些大前提一样，当我们作省略三段论推理时，这些大前提是被略去的。因为虽然我们常常没有分明地去想当我们推理时都做些什么，也象我们不去想当我们走路或跳跃时做了些什么一样，但这一点总永远是真的，就是那结论的力量，部分地是在那种我们略去了的东西之中，而不可能来自别处，当你要对这结论加以证明时，就会找到这种东西。

§ 20. 斐 但情况似乎是：那些一般的和抽象的观念，对于我们的心灵来说，是〔比那些特殊的概念和特殊的真理更陌生的；因此这些特殊的真理，将比那矛盾律对心灵更为自然，您是想把这些特殊真理仅仅作为矛盾律的应用的。〕

德 诚然我们毋宁更通常地是从察觉那些特殊真理开始的，第一卷论天赋观念正如我们是从那些比较复杂和粗大显著的观念开始的那样。但这丝毫也不排除自然的秩序是从最单纯的东西开始的，不排除较特殊的真理的理由有赖于较一般的真理，特殊真理只是一般真理的一些例子。而当我们想来考虑那潜在地、并且在全部察觉之先在我们之中的东西时，我们从最单纯的东西开始是有道理的。因为那些一般原则进入我们的思想之中，形成了我们思想的灵魂和联系。它们对思想是必需的，正如肌肉和筋对于行走是必需的一样，虽然我们一点也没有想到它们。心灵每时每刻都依靠这些原则，但它并不容易把它们区别出来和清晰、分明地表象出来。因为这要求这样做的人有一种很大的注意力，而大部分的人，不习惯于沉思，却几乎没有这种注意力。中国人不是和我们一样也有有节音的语言吗？但他们由于依照了另外一种书写方式，却还没有想到给这些声音作成一份字母表。人们有着许多东西却不知道，情况就是象这样的。

§ 21. 斐 如果心灵这样迅速地承认某些真理，那么这种承认，与其说是由于这些命题是凭本性铭刻在心中的，难道不能说毋宁是由于考虑到事物的本性不允许作别样的判断吗？

德 两方面都是真的。事物的本性和心灵的本性是彼此一致的。而既然

那岂不是必须接着得出结论、即外来的教理仅仅只是刺激起原在我们心中的东西吗？”从“接着得出结论……”以下，又和E本第207页b第32行以下相同，直至G本79页25行，E本211页a26行。接着从c本79页26行以下与E本212页末行起直至本章之末，两种文本又基本一致。大体说来，E本文字是照着洛克原书的顺序，而G本则将§19—§26移到§5之前，并在首尾相接处有些不同。G本为何作此变动，原因不明。但鉴于G本系对照原稿作了校订，据推测当系原来手稿是如此，为求忠实于原稿之故。现译本也仍照G本顺序。但就内容看，当以E本顺序较为合理，可能G本所据原稿有舛讹。

按莱布尼茨认为宇宙万物都是由“单子”构成，而“单子”的最根本特性就在于它是“单纯”的，即不包含任何“部分”的，不是由任何部分复合而成的。参阅其《单子论》§1以下各节。

apperception（察觉）在莱布尼茨哲学中和perception（知觉）的区别，在于“知觉”是一切单子都具有的，而“察觉”则是清楚的、自觉的意识，是较高级的单子如人类心灵才有的。参阅《单子论》§14等处。

您把对事物的考虑和对铭刻在心中者的察觉对立起来，那么，先生，这种反驳本身就使人看出，您所属那一派的人，是把天赋的真理，仅仅理解为人们凭本能自然地赞同的东西，并且甚至并不认识的，除非是混乱地有所认识。是有这样性质的东西，我们也将有机会谈到它；但人们称为自然的光的东西，是假定着一种清楚的认识，并常常是认为对事物本性的考虑，它不是别的，无非是对我们心灵的本性和对这些无需向外寻求的天赋观念的认识。因此，我是把这样一些真理叫做天赋的，要证实这些真理，除了这种考虑之外不需要别的。我已在 § 5 回答了 § 22 的反驳，这反驳是想说，当人们说天赋概念是隐含在心灵中时，这应该只意味着它有认识这些概念的能力；因为我已指出，除此之外，它还有在本身之中发现这些概念的能力，并且有当它认为必要时对这些概念加以认可的禀赋。

斐 那么，先生，似乎您是想说，那些有人第一次向他们提出这些一般公则的人，也丝毫没有学到什么对他们来说是全新的东西了。但显然他们首先是学到了名称，然后又学到了一些真理以及甚至是这些真理所依赖的观念。

德 这里丝毫不涉及名称，名称在某种意义下是武断的，而观念和真理则是自然的。但就这些观念和真理来说，先生，您把一种我们所强烈排斥的学说归之于我们了，因为我仍然同意，我们是学到这些天赋的观念和真理的，或者是通过注意它们的源泉，或者是通过用经验来对它们加以证实。因此我并没有作您似乎在谈到我们没有学到什么新东西这种情况下所说的那种假定。并且我也不能承认这样的命题，即凡是人所学到的东西都不是天赋的。数的真理是在我们心中的，但我们仍不失为学到它们的，或者是通过从它们的源泉把它们抽引出来，当我们靠证明的推理来学到它们时（这就使人看出它们是天赋的）就是这样；或者是通过用例子来验证，如平常的算术教师所做的那样，他们因为不知道证明的道理，只是靠传统学到他们那些规则的，而至多在教这些规则之前，用经验来表明它们是正确的，这办法他们可以继续做下去，直到他们认为适当的地步为止。而有时甚至一位非常精明的数学家，由于不知道别人的发现是怎么来的，也不得不满足于由这种归纳的方法来考察它，如在巴黎有一位著名的作者就是这样做的，当我在那里时，他继续不断地搞了相当长一段时间，来试验我的算术的地圆为方的方法，把它和鲁道尔夫数来作比较，认为从中找出了某种错误；而在人家把那证明告诉他以前，他确是有理由来怀疑的，这种证明使我们免除了这些试验，这种试验人们是可以一直做下去的，而永远也不会得到完全的确定。而正是这件事，即归纳的不完全性，却是可以用经验的实例来证实的。因为有一些进程，在人们注意到在其中所发现的变化和其中的规律之前，是可以进行得很远的。

斐 但难道就不可能是这样，即不仅我们所用的名辞和语词，而且连那些观念都是从外来到我们心中的吗？

la lumiere naturelle，笛卡尔以来的唯理论者认为人的心灵具有这种“自然的光”，即“天赋的灵明”，天赋的理性认识能力。

原文为 tetragonisme arithmetique，其内容可参阅本书第四卷第三章 § 1 — § 6 一段“德”的本文及注（第 431 页注

）。指 Ludolph van Ceulen 或 Keulen（1539—1610，荷兰数学家，曾计算圆周率之值达小数 35 位，在德国，圆周率即通称鲁道尔夫数。

德 那么就必须是我们自己就在我们之外了，因为那些理智的或反省的观念是从我们心灵中抽引出来的。而我倒很愿意知道，我们怎么能有对于存在的观念，要不是我们本身就是存在，并因此在我们自己之中发现了存在。

斐 但对于我的一位朋友的这样一种挑战，先生，您将说什么呢？如果有人能够找到一个命题，它的观念是天赋的，那么就请他把它的名称给我指出来，没有比这更会使我高兴的了。

德 我将为他指出，算术和几何的命题，全都是这样性质的；并且对于必然真理来说，也不能发现别的命题。

§ 25. 斐 这一点对大多数人来说将会显得是奇怪的。能够说那些最难、最深的科学是天赋的吗？

德 就它们的现实的知识来说不是天赋的，但很多可以称为潜在的知识是天赋的，如大理石的纹路所构成的形象，在人通过工作而发现它们以前，就是在大理石之中的。

斐 但是说那些儿童，一方面接受了那些从外来的概念并给以认可，另一方面却可以毫不认识那些你假定为他们一生下来就天赋着的，而且是作为他们心灵的组成部分的东西，并且你说它们是以一种抹不掉的字迹印在心中作为一种基础的，这是可能的吗？如果是这样，那自然将会是徒劳无益地自找麻烦了，或者至少是它把这些字迹刻印得很坏，因为那看别的东西看得很清楚的眼睛也竟不能察觉它们。

德 对于那些在我们心中的东西的察觉，有赖于一种注意力和一种秩序。而因为注意力是受需要所制约的，所以儿童更多地注意那些感觉观念，这不仅是可能的，而且甚至是适宜的。但事情的结局以后将会使人看到，自然给我们印上那些天赋的知识并不是徒劳无益的自找麻烦，因为没有它们就将无法达到对那些证明科学中的必然真理的现实知识，以及对事实的理由的认识：而我们就会没有什么超出禽兽之上的东西了。

§ 26. 斐 如果有天赋的真理，那岂不是必须接着得出结论，那外来的教理仅仅只是刺激起那原在我们心中的东西吗？我得出结论认为在人们之间相当一般的一种同意，是天赋原则的一种标志而不是一种证明；但对于这些原则的确切而有决定性的证明，是在于表明：它们的确定性只能来自我们心中的东西。为了进一步答复您所说的反对那人们给与那两条大思辨原则（但却是最好地确立了的）的一般赞同的那些话，我可以告诉您，即使这两条原则不为人所认识，它们仍不失为天赋的，因为一旦人们听到这两条原则就会立刻承认它们。但我还要再说一点，归根到底是每个人都知道这些原则的，并且每时每刻都在运用（例如）矛盾律而并没有清楚地考虑到它。没有一个野蛮人，在他认为严肃的事情上，不会对一个自相矛盾的骗子的行为觉得受了冒犯的。因此，这些公则是被人们不如明确考虑地运用着的。这近似于在作省略三段论推理时那些被省略的命题是潜在地在人心中的，这些命题我们不仅在外面把它们抛在一边，而且在思想中也把它们抛在一边了。

按此段从第二句“接着得出结论……”以下到此段之末，在E本是接在§4“德”的“但我们将认为”之后（第207页b第33行以下；参阅本书第38页注），当译作：“但我们以后将认为，那外来的教理仅仅只是刺激起那原在我们心中的东西。”然后接“我得出结论……”整段是代表莱布尼茨本人观点的“德奥斐勒”的话，而本译文所据G本作此改变，则成了代表洛克观点的“斐拉莱特”的话，就内容看是不合的。姑记此以供进一步研究。自§5以下至§18之末两种文本又基本一致。

§ 5. 斐 [您所说的关于这些潜在的知识以及关于内心的省略的活使我吃惊，] 因为说有一些真理印在灵魂之中，而灵魂对它们又毫不察觉，这在我看来是一个真正的矛盾。

德 [如果您是抱着这样的成见，那我就无怪乎您要否认天赋知识了。但我倒很奇怪您怎么就没有想到，我们有无数的知识是我们并不总是察觉到的，甚至当我们需要它们时也还察觉不到；这就要用记忆来保持它们，并且要用回忆来把它们重新向我们呈现出来，就象有需要时常常所做的那样，但并不永远总是如此。那就很好地被叫做回想 (Subvenir) ，因为回忆是要求某种帮助的。而在这样繁多的知识中，我们当然一定得受某种东西决定来把这一种而不是那一种知识重新呈现出来，因为要一下子把我们所具有的知识全部想起来是不可能的。)

斐 在这一点上我相信您是对的；而这种大过一般的断语，说我们永远察觉到在我们灵魂中的一切真理，是我的失误，而我没有给以充分的注意。但您将稍微要多费点心来回答我就要向您提出的问题。这就是：如果能够说某种特殊的命题是天赋的，那末以同样的理由也就将能主张一切命题，凡是合理的以及心灵总能认为它是合理的，就都已经印在灵魂之中了。

德 对于我作为是和感觉的幻象相对立的纯粹观念，以及对于我作为是和事实真理相对立的必然真理或理性来说，我同意您以上所说的这一点。在这种意义下，我们应该说，全部算术和全部几何学都是天赋的和以潜在的方式在我们心中的，所以我们只要注意地考虑并顺次序安排好那已在心中的东西，就能在其中发现它们，而无需乎利用任何凭经验或凭旁人的传统学到的真理，如柏拉图在一篇对话中所显示的，在这篇对话中他讲到苏格拉底对一个小孩，只是对他提一些问题而丝毫没有教他什么，就引导他达到了一些抽象玄妙的真理。因此我们只要在自己书房里甚至闭着眼睛就可以为自己形成这些科学，既不必用眼睛甚至也不必和我们所需要的真理接触来学到什么；虽然我们要是从来就什么也没有看见或接触过，诚然是不会来审察有关的这些观念的。因为由于大自然的一种可赞叹的经营结构，我们不会有什么抽象的思想是不需要某种可感觉的东西的，即使这可感觉的东西不过是一些记号，就象字母的形状以及声音那样；虽然在这样的武断的记号和这样的思想之间，并无任何必然的联系。而如果这感觉的形迹是不必要的，那么灵魂和身体之间的前定和谐，这我将有机会和您更充分地讨论，就无从发生了。但这并不妨碍心灵是从它自身中得到必然真理的。我们有时也可以看到，不借任何帮助，只凭一种纯粹自然的逻辑和算术，能够走得多么远，就象那个瑞典的少年，如果人家告诉我记得不错，他单靠自己用脑筋，并没有学过通常的计算方法，甚至也不会读不会写，就能在头脑里立刻作出很大数目的运算。诚然有些很麻烦的问题，就象那种要求方根的问题，他是不能解决的。但这也并不能阻止他通过心里某种新的转折，也许还是能够从心里把那结果得出来。因此这只是证明，要察觉那在我们心中的东西，是有困难程度的不同。有一些天赋原则是很普通的和对一切人都很容易的；有一些定理，人们也是同样立即发现的，而它们构成各门自然科学，则在一种情况下比在另外的情

拉丁文，意即“回想”，或“回忆”，法语 Souvenir (回想，回忆) 即来自拉丁文 *subvenire*，这词原义包含有“帮助”的意思，因此下文说“回忆要求某种帮助”。

《美诺》篇 82 以下。

况下较多地为人所理解。最后，在一种更广的意义下——为了有包罗更广和更确定的概念，用这广义是好的——凡是能从原始的天赋知识引申出来的一切真理也都可以叫做天赋的，因为心灵能从自己内部把它们抽引出来，虽然这常常不是一件容易的事。但如果有人要给这些话另一种意义，我并不想就字眼来作什么争论。

斐 [我已经同意您所说的，我们可以在灵魂中有那我们所并不察觉的东西，因为我们并不总是在特定的片刻都记得我们所知道的全部东西，但它总永远必须是我们曾经学到的，是我们以前曾经明确认识了。因此，]如果我们能说一样东西是在灵魂之中的，虽然灵魂还不认识它，这只能是因为灵魂具有认识它的能力或功能。

德 [为什么这就不能还有另外一种原因呢？就比如下列的原因：灵魂能在自己之中有这样东西而人对它并不察觉；因为既然您所承认的，一种获得的知识能够由记忆隐藏在心中，为什么自然就不能在其中也隐藏着某种原始的知识呢？难道对于一个认识自身的实体是自然的一切东西，就一定得为它一下就现实地全部认识吗？象我们的灵魂这样一种实体，难道就不能也不应该有很多种特质和性情，是它不可能立刻一下全都审察到的吗？这是柏拉图派的意见，认为我们的一切认识都是回忆，并且因此灵魂随着人的出生而带来的和叫做天赋的那些真理，应该是一种先前的明确认识的一些残余。但这种意见是毫无根据的，并且很容易认定灵魂在前世（如果有前世的话）就应该已经有天赋知识了，不管它可能多么遥远，全部情况就象这里的一样；这些知识因此应该来自另一更在先的前世，或者它们毕竟是天赋的或和灵魂同时被创造出来的；否则就得作无穷追溯而使灵魂成为永恒的，在这种情况下这些知识实际上也得是天赋的了，因为它们在灵魂中从来就没有个开始；而如果有人硬要说每一前世都从更在先的前世得到点什么而它并没有留给来世，我们将答复他说：很清楚，某些显然的真理应该是灵魂在所有这些世代都有的，而不管采取什么方式，在灵魂的所有各个世代的状态都是很清楚的，必然真理是天赋的并且是靠内在的东西来证明的，而不能是象我们建立事实真理那样靠经验来建立的。为什么我们又一定不能在灵魂中具有一些从来没有利用过的东西呢？有一样东西而不加利用，和仅仅具有获得这种东西的功能，是一回事吗？如果是这样，那我们就会从来只有那些讨我们喜欢的东西了；与此相反，我们知道，除了功能和对象之外，在功能方面或在对象方面，或在两者，常常须有某种禀赋，才能使功能得以作用于对象。

斐 如果照这样的方式，那么我们将可以说，有一些真理铭刻在灵魂之中，但灵魂却从来并没有认识它，而且甚至也将永远不认识它，这在我看来是很奇怪的。

德 [我在这里看不出有什么荒谬的地方，虽然也不能保证确有这样的真理。因为那些比我们在这一生过程中所能认识的更崇高的东西，可能当我们的灵魂在另一世的状态中时，有朝一日会发展出来。]

斐 但假定有些真理能够被印在理智之中而不被理智所察觉，我看不出怎么对于它们的起源来说，它们能和那些理智只能够认识的真理有所不同。

德 心灵不是只能认识它们，而且还能够在自身之中找出它们，而如果它只有单能接受知识的能力或对此是被动的能力，就象蜡块接受印迹或空白

板接受字迹的能力一样不被决定，那么它就不会是必然真理的源泉，而我刚才已表明它是那样的源泉；因为无可争辩的是感觉不足以使人看出真理的必然性，而因此心灵有一种禀性（既是主动的也是被动的），来自己从自己内部把这些必然真理抽引出来；虽然感觉也是必需的，为的是来给心灵这样做的机会和注意力，使它把注意力放在某些方面而不放在另外的方面。因此，先生，您看到，那些在别方面很精明而持另外一种意见的人，对于我已经指出并为我们的全部争论所表明的、那种必然或永恒真理与经验的真理之间的区别所产生的后果，似乎没有作充分的思考。必然真理的原始证明只来自理智，而别的真理则来自经验或感觉的观察。我们的心灵能够认识两种真理，但它是前一种真理的源泉；而对于一个普遍的真理，不论我们能有关于它的多少特殊经验，如果不是靠理性认识了它的必然性，靠归纳是永远也不会得到对它的确实保证的。

斐 但如果在理智中这几个词包含着什么积极的东西，则它的意思就是指为理智所察觉和理解，这难道不是真的吗？

德 这些词对我们来说意思指完全另一回事。在理智中的东西只要能在其中找到就够了，而所说的真理的源泉或原始证明只是在理智中的；感觉可以为这些真理作出暗示、证实、确认，但不能证明它们万无一失的和永久的确定性。

§ 11. 斐 可是凡是愿意稍为注意费点力对理智的运用作些思考的人，都会发现心灵毫无困难地给与某些真理的这种同意，是依赖于人类心灵的功能的。

德 很好。但正是人类心灵对这些真理的这种特殊关系，使得这种功能对它们的运用成为容易的和自然的，并使人把这些真理叫做天赋的。因此，这不是仅在于单只是理解这些真理的可能性的一种赤裸裸的功能；这是一种享赋，一种才能，一种先已形成的东西，它决定着我们的灵魂，并使得这些真理能够从灵魂中被抽引出来。这正如在那些人们不管怎样把一块石头或大理石雕成的形象，和那些工匠若加以利用，则大理石的纹路已经显出或生好了可以显出的形象之间，是有区别的。

斐 但真理是在它们从之产生的观念之后的，这难道不是真的吗？而观念是从感觉来的。

德 那些理智的观念，是必然真理的源泉，并不是从感觉来的：而您也承认，有一些观念是从心灵省察它自身时的反省得来的。此外，这一点是真的：对真理的明确认识是后于（tempore vellaturao）对观念的明确认识的；正如在我们明确地形成真理与观念之前，真理的本性是依赖于观念的本性的，并且那些来自感觉的观念进入其中的真理，至少部分地是依赖于感觉的。但来自感觉的观念是混乱的，而依赖于它们的真理也至少部分地是混乱的；至于理智的观念以及依赖于它们的真理，则是清楚的，并且两者都不以感觉为其起源；虽然要是没有感觉我们也许的确永不会想到它们。

斐 但是，照您的看法，数是理智的观念，可是人们发现其中的困难就取决于明确形成观念；例如一个成年人知道 18 加 19 等于 37，这和他知道 1 加 2 等于 3 是一样显然的；但一个小孩知道前一个命题就不象他知道第二个命题一样快，这是由于没有在认得这些字的同时立即形成这些观念。

拉丁文，意即：“就时间或本性来说”。

德 我可以同意您所说的明确形成真理的困难常常取决于明确形成观念的困难。可是我认为在您所举的例子中，问题是涉及运用已经形成的观念。对于那些已经学会数到 10、并且知道通过 10 的某种重复继续往前数的人，能够毫无困难地懂得什么是 18, 19, 37；这就是 1、2 或 3 个 10，加上 8, 9 或 7；但要从这里得出 18 加 19 等于 37，则比知道 2 加 1 等于 3 是需要更多的注意力，后者归根到底无非是 3 的定义。

§ 18. 斐 提供一些人们一听到就会决无失误地予以承认的命题 这决不是属于您称之为理智的那些观念或数的特权。您在物理学以及其它一切科学中都会碰到这样的命题，甚至感觉也提供这样的命题。例如这个命题：两个物体不能同时在同一地点，是和下列这些公则同样使人深信不疑的真理，如：一物不能同时既是又不是；白不是红；方不是圆；黄不是甜。

德 在这些命题之间是有区别的。第一个命题，宣告物体的不可入性，这是需要证明的。凡是相信真正的和严格意义的密集和疏散的人，如逍遥学派和已故的狄格比爵士 就事实上拒绝这种观点；更不必说基督徒了，他们大部分都采取相反的观点，即认为空间方面的透入，对上帝的来说是可能的。但其余的命题是同一的或很接近于同一的，而同一的或直接的命题是不容证明的。那些把感觉看作提供了这样的命题的人，就象那个说黄不是甜的人，无非是把一般的同一性的公则应用于特殊事例。

斐 每一命题，凡是由两个不同的观念构成，而其中一个是另一个的否定，如说方不是圆，黄不是甜，这种命题只要它的名辞一被理解，就一定会和一物不能同时既是又不是这条一般公则一样被作为无可怀疑的而接受下来。

德 这是因为一个（即一般公则）是原则而另一个（就是一个观念对另一个对立观念的否定）是这原则的应用。

斐 在我看来毋宁说那一般公则是依赖于这种否定的，这否定是那公则的根据；并且说凡是同样的东西就不是不同的比那排除矛盾的公则还更容易理解。而照这样说来，就得把无数象这一类一个观念否定另一观念的命题都作为天赋真理，且不说其它一些真理了。再加上一个命题除非构成它的观念是天赋的就不能是天赋的，就得假定我们所有的关于颜色、声音、滋味、形状等等的一切观念都是天赋的了。

德 我看不出怎么凡是同样的东西就不是不同的会是矛盾律的根源并且还更容易：因为在我看来，提出 A 不是 B 是比说 A 不是非 A 给了自己更多的自由。而阻止 A 成为 B 的理由，是 B 包含着非 A。此外，甜不是苦这一命题，按照我们给与天赋真理这一名辞的意义，并不是天赋的。因为甜和苦的感觉是来自外感官。因此这是一种混杂结论 (hybrida conclusio)，在其中把公理应用于一种感性的真理上了。至于方不是圆这一命题，我们可以说它是天赋的，因为当你考察它时，你是把矛盾律应用于理智提供给自己的东西，或把后者归之于矛盾律所适用的范围之内，一旦你觉察到了这些天赋观念 包含着一些不相容的概念 。

Sir Kenelm Digby, 1603—1665, 英国的自然哲学家，曾在法国居住，和笛卡尔及其他一些学者相友善，著有《论物体的本性》(Treatise on the Nature of Bodies) 等。

拉丁文，意即“混杂结论”。

尖括弧 内词句系照 E 本增补。按 G 本这些天赋观念“包含着一些不相容的概念”这一句被移到 § 4

德 决不是这样，因为思想是一些活动，而知识或真理，就它们是在我们心中来说，即使我们没有想到它们，乃是一些习性或禀赋；而我们很知道一些东西是我们极少想到它们的。

斐 如果心灵从来没有想到一种真理，又说这种真理是在心灵之中，这是很难设想的。

德 这就好比一个人说，在人们发现大理石中的纹路以前，说大理石中有纹路是很难设想的一样。这种反驳也有点太近乎以未决问题为论据的诡辩了。所有承认天赋真理而并不以柏拉图的回忆作为其根据的人，都承认天赋真理中有一些是人们还没有想到过的。此外，这种推理也证明太过头了；因为如果真理是思想，则我们不仅被剥夺了从未想到过的真理，并且那曾经想到过而且现在不再实际想到的真理也都被剥夺了；而如果真理并不是思想，却是一些自然的或获得的习性和享性，则丝毫无碍于在我们心中有一些真理是我们从未想到过或将来也永不会想到的。

§ 27. 斐 如果一般公则是天赋的，它们应该在有一些人的心中显得更鲜明，可是我们在那里却找不到它们的任何痕迹；这些人我是指儿童、白痴和野蛮人，因为在一切人中，正是这些人的心灵是最少受习俗以及外来意见的印象所改变和干扰破坏的。

德 我想我们在这里应该完全照另一种方式来推论。天赋的公则只有通过人们给与注意才会显现出来；但这些人却很少有这的第一段是：“斐如果有天赋观念，不是也必须得有天赋思想吗？”然后接“德决不是这样……”以下至本章之末，两种文本一致。照上下文意看，当以E本为是。种注意力，或者是只有对完全别样事物的注意力。他们几乎只想到身体上的需要；而纯粹和超然的思想则是以更高尚的关心为代价，这是合理的。诚然儿童和野蛮人的心灵较少受习俗的改变，但他们的心灵也是受了给予注意的训教而成长起来的。说最明亮的光应该在那比较不配并且受较浓密的阴云包围着的心灵中更好地闪耀，这是不大正当的。因此，我但愿象您，斐拉莱特，以及我们那位卓越的作者这样高明的人，不要给无知和野蛮这样崇高的荣誉；这样将会贬低了上帝所赐与的享赋。有人将会说，一个人越是无知，就越是接近一块大理石或一块木头的好处，大理石和木头是决不会犯错误也决不会犯罪的，但不幸我们并不是靠无知才接近这种好处；而就我们是能够具有知识的来说，我们是因忽视获得知识而犯罪，并且越少受教育就越容易犯错误的。

之末，然后从这里起和E本一样下接§ 19，（参阅以上第38页注。）又照E本，自此以下一段（“德决不是这样……”）系作为26第二段，而§ 26

petition de principe，通常用拉丁文作 petitio principii，即以正在讨论中的未决问题作为论据的论证方法，或译作“丐辞”论证。英语为“the begging of the question”。

第二章 没有天赋的实践原则

§ 1. 斐 道德学是一门推证的科学；可是它并没有什么天赋的原则。甚至要产生一条道德规则，它的本性能通过象对于凡物是、则是这条公则一样一般和一样迅速的同意来加以决定，都将是非常困难的。

德 绝对不可能有什么理性的真理是和那些同一的或直接的真理一样显明的。而我们虽然能够真正他说道德学有一些不能加以推证的原则，并且最首要和最得到实践的原则之一就是应该追求快乐和避免痛苦，但必须加一句说这并不是纯粹靠理性认识到的一条真理，因为它是以内心经验或混乱的认识为根据的：因为我们并不知道快乐和痛苦是什么。

斐 只是通过推理，通过言谈和某种心灵的应用，我们才能确信实践的真理。

德 虽然是这样，它们却仍然同样是天赋的。可是我刚才所引述的那条公则却显得是属于另一种性质；它不是由理性所认识，而可以说是由一种本能所认识的。这是一条天赋原则，但它并不成为自然之光的组成部分；因为人们并不以一种明亮的方式认识它。可是这条原则一经设定，人们就能从它引出一些科学的结论；而我极其赞赏您刚才所说的，道德学是一门推证的科学。也让我们注意看到道德学教人一些如此显明的真理，以致小偷、海盗、土匪也不得不在自己人之间遵守它们。

2 斐 但匪徒们在自己人之间遵守公道规则却并不把它们看作什么天赋原则。

德 这有什么要紧？难道世界上的人在乎这些理论问题吗？

斐 他们遵守公道的公则只是把它们当作一些方便的规则，实行这些规则对于保存他们的社会是绝对必需的。

德 〔良好。一般对所有的人也不会有什么更好的要说的了。而且这些法则也就是如此铭刻在灵魂之中，就是说，是作为我们的保存和我们真正的善的后果而铭刻在其中的。您以为我们是要把那些真理之在理智中，看作是彼此独立的，就象审判官的法令在告示上或布告牌上那样的吗？这里我且把那促使人爱人的本能放在一边，等一会再来谈它；因为现在我只想说说那些由理性所认识的真理。我也承认，有某些公道规则，要不是假定上帝存在和灵魂不死，是无法充分和完满地证明的；而且这些规则，在人类的本能没有推动我们的场合，也只是和别的派生出来的真理一样铭刻在灵魂之中的。〕可是，有这样一些人，他们把公道的基础放在此生的必要上和放在他们生活的需要上，而不是放在他们应该在其中取得的这样一种快乐上，这种快乐，当以上帝为基础时，是最大的一种快乐；这样一些人，是倾向于有点象那匪徒的社会了。

Sit tpes fallendi miscebunt sacra profanis.

§ 3. 斐 我同意您所说的自然在一切人心中放进了对幸福的渴望和对苦难的强烈厌恶。这些是真正天赋的实践原则，并且，按照一切实践原则的目标，它们是对我们的一切行动有一种继续不断的影响的。但它们是灵魂趋向

拉丁文，意思是：“你把神圣与亵渎混为一谈，这是虚伪的希望。”参阅拉丁作家贺拉西（Horatio）的《书估》（*Epist*, 1. 16, 54.）贺拉西原文作“*miscetis*”。

于善的倾向，而不是铭刻在我们理智中的某种真理的印象。

德 [我很高兴，先生，看到您实际上承认了天赋真理，如我马上要说的。这一原则和我刚才已指出的那条促使我们趋乐避苦的原则是充分符合的。因为幸福不是什么别的，无非是一种持久的快乐而已。可是我们的倾向并不是向着真正的幸福而是向着快乐，即向着现在；是理性才使我们向着将来和持久的东西。而倾向为理智所表示出来，就过渡到了训条或实践的真理；并且如果倾向是天赋的，则真理也就是天赋的，在灵魂中的东西没有什么不会在理智中表示出来的，只是如我已充分表明的那样，并不永远是以一种现实的清晰的考虑的方式表示出来的而已。本能也并不永远是实践的；其中有一些包含着理论的真理，如各门科学和推理的内在原则，当我们不知其所以然而凭一种自然的本能运用它们时就是这样。而在这种意义下您是无法避免地得承认天赋原则的，即使您想否认那些派生出来的真理是天赋的也罢。但这在我对我所叫做天赋的是什么意思作出解释之后只不过是一个名称的问题而已。如果有人只愿意把这称呼给与那些首先凭本能接受下来的真理，我将不和他争论这一点。]

斐 那很好。但如果在我们灵魂之中确有某些自然铭刻着的字迹，就象这许多认识的原则那样，则我们不能不察觉到它们在我们之中起作用，正如我们感到那两条原则的影响那样，它们是经常在我们之中起作用的，这就是渴望幸福和害怕苦难的原则。

德 (有一些认识原则也是经常地在我们推理过程中有影响，就如同这些实践原则在我们的意志中一样；例如，每一个人都以一种自然的逻辑运用着那些推理的规则而并没有清楚地察觉到它们。

§ 4. 斐 道德的规则是需要证明的；因此它们不是天赋的，就象这一条规则，它是有关于社会的德性的源泉，这就是：仅以己所欲于人者施于人。

德 您总是向我提出一种我已经驳倒了反对意见。我同意您所说的有些道德规则不是天赋的原则，但这并不妨碍它们是天赋的真理，因为一种派生的真理，当我们能把它从心灵中抽引出来第一卷论天赋观念时，就是天赋的。但有一些天赋真理，是我们用两种方式在我们之中发现的，就是靠（自然之）光和靠本能。那些我刚才指出的真理，由我们的观念表明了那自然之光做了些什么。但有一些自然之光的结论，是一些本能的原则。因此我们由本能促使我们去做人道的行为，因为它使我们喜欢，又由于理性而这样做，因为它是正义的。所以在我们之中有一些本能的真理，它们是天赋的原则，是我们所感到和赞成的，虽然我们并没有对于它们的证明，但当我们给与本能一种理由时却就能得到这种证明。就象这样，我们循着一种混乱的认识并且好象是凭本能运用着那些演绎推理的规律，而逻辑学家则表明了它们的理由，正如数学家对那在行走和跳跃时所做而并不想到的事给与理由一样。至

E 本和 J 本都作“des imperfections de queque verit”(“某种真理的不完善性”)，G 本作“des impressions de queIqueverit5”(“某种真理的印象”)，洛克原书作“impressiQns of truth”(“真理的印象”)见卷一第三章 § 3.

按这句话照原文用白话直译应该是：“只对旁人做那你愿旁人对你所做的事”，洛克《人类理解论》中译本译作：“以己所欲于人者施于人”(参阅商务印书馆 1959 年版，第 28 页)，也未译出“只”字的意义。其实原义不过是“己所不欲勿施于人”的另一面的说法，本来也可以径译作“己所不欲，勿施于人”，为求尽量忠实于原文，也为照顾下文计，姑参照《人类理解论》中译文改译如上。

于说到仅以己所欲于人者施于人的这条规则，则不仅需要证明，而且还需要予以宣告。一个人要是自己作得了主，所欲的就会过多；那么施干人的是否也就该过多呢？你会对我说，这条规则无非意味着一种正当的意愿。但这样一来这条规则就远不足以用作衡量标准，倒是它自己就需要有一个衡量标准了。这条规则的真正意义是：当一个人要来作判断时，得以旁人的地位作为看问题的真正立足点才能判断公平。)

§9. 斐 人们做坏事时常常良心上并无悔恨；例如，当攻取城市时，士兵们无恶不作而毫无顾忌；有些文明民族也遗弃了自己的小孩，有些加勒比人把自己的孩子阉割了以便养肥了供食用；加西拉索·德·拉·维伽 报道说秘鲁有几种人抓了女俘虏来作第二章没有天赋的实践原则妾，让她们生孩子养到十三岁后就吃了，而等到他们的母亲不能再生孩子时也就同样办理。包姆加登 的游记中报道说，在埃及有一个伊斯兰教修士，是被当作圣人的，*eo quod non foeminarum unquam esset ac puerorum tantum a se concubitor at- que mularum*。

德 道德科学（超乎那些如使人趋乐避苦的本能之上）也和算术并无两样地是天赋的，因为它也同样依赖于内在的光所提供的推证。由于这些推证并不是一下跳到眼前来的，所以，如果人们不是永远立即察觉到那些自己心中具有的东西，并且不是很快地就能读出照圣保罗所说上帝刻在人们心里的那些自然法的字迹，这并没有什么好大惊小怪的。可是因为道德比算术更重要，所以上帝给了人那些本能，使人得以立即并且不必经过推理就能处理理性所要求的某些事。这就象我们走路是按照力学的规律的，但并没有想到这些规律，又如我们吃东西，不仅因为这对我们是必要的，而且还更多地是因为这使我们感到愉快。但这些本能并不是以一种不可克服的方式来促使我们行动的；我们得以情感来抗拒它们，以成见来模糊它们，以相反的习惯来改变它们。可是我们最通常的情况是符合这些良心的本能，并且当更大的印象并没有压倒它们时还是顺从它们。人类之中最大部分和最健康部分可以为之作证。东方人以及希腊人或罗马人，《圣经》和《可兰经》都和它们相符合；伊斯兰教的治安机关惯例是要惩处包姆加登所说那种事的；而且也只有象美洲野蛮人那样的未开化，才会赞成他们那些充满甚至超过野兽的残酷性的习俗。可是同样这些野蛮人，在其它机会也很知道什么是正义的；还有，虽然也许没有一样坏事不是在某些地方某些时机被允许来干的，但却极少这样的坏事不是最通常地为人类的最大部分所谴责的。那种不是毫无道理地发生，又不是只通过推理而发生的事，应该部分地归之于自然的本能。习俗、传统和训练都在其中混杂着，但自然本能则是使习俗最通常地转向这些义务的良好一边的原因。自然本能也是关于上帝存在这种传统所自来的原因。而

Caribes,指加勒比海西印度群岛土著居民。

Garciasso de laVega, 1540—1616, 是秘鲁印第安人“印加(Inca)帝国”的一位“公主”和一个西班牙征服者所生的儿子，著有 *Commentarios reales* (《实录》) 一书，分两部，上部写西班牙征服前秘鲁印第安人的历史及当地的传统、习俗，下部也称《秘鲁通史》，主要记载西班牙对秘鲁的征服。

Martin Baumgarten, 1473—1535, 著有《埃及、阿拉伯等地游记》。

拉丁文，大意为：“他同妇女或男孩没有交媾过，只同猴子和骡子交媾过。”

参阅《新约·罗马书》第2章第15节，及第二章第19节。

E 本和 J 本都作 *Lenaturel.....*, G 本作 *C'estcomme le naturel.....* (“正如自然本能.....”)。

自然给了人甚至大部分动物那种对同类的亲爱温柔的感情。甚至老虎也 *parcit Cognatis masculis*，一位罗马法学家的嘉言：*Quia inter omnes homines natura cognationem constituit unde hominum homini insidiari nefas esse*，就是从这里来的。几乎只有蜘蛛是例外，它们互相吞噬到了这样的程度，以至雌的享用了雄的之后就把它吞吃掉了。这种一般的社会本能，在人就可以叫做博爱，在这种一般的本能之外，还有一些比较特殊的本能，如两性之间的爱，父母对子女的爱，这在希腊人就叫做 *philia*，还有别的一些类似的倾向，它们就造成了这种自然法，或毋宁说是法的影象，照罗马法学家的说法是自然教给动物的。但在人类之中特别有某种对尊严和礼仪的关心，这就导致人们把那些使我们鄙贱的东西掩盖起来，导致保持廉耻，厌恶乱伦，埋葬死尸，决不吃人，也不吃活的动物。人们也被导致爱惜名誉，甚至超出需要以至生命之上；导致会感到受良心的谴责而悔恨，感到这些 *laniatus et ictus*，这些痛苦和烦恼，如塔西佗跟着柏拉图所说的；此外则对于未来和对于一种至高无上的力量的恐惧，也就很自然地随之而来了。在这一切之中都有实在性的；但归根到底这些印象，不论它们可能多么自然，都只是理性的一些辅助和自然的策划的一些征验。习俗、教育、传统、理性对此都有很多贡献；但人的本性仍不失为参与其中。诚然，要是没有理性，这些辅助是不足以给道德一种完全的确定性的。最后，您是否要借口发现有些人只爱谈肮脏淫猥的事物，甚至有些人的生活方式迫使他们要弄粪污，又还有那些不丹人，他们把国王的粪便当作某种香的东西，因而否认人是自然地导致例如要远离卑污的事物的呢？我想，先生，对于那些趋向正直的事情的自然本能来说，您骨子里是同意我的意见的；虽然您也许会、正如您对于那种趋向快乐和幸福的本能已经说过的那样，这些印象不是天赋的真理。但我已经回答过了，每一种感受都是对一种真理的知觉，而自然的感受则是对一种天赋真理的知觉，但常常是混乱的，正如外感官的经验是混乱的一样；因此我们可以把天赋真理和自然的光（它只包含可以清楚地认识的东西）区别开来，正如属应该和它的种区别开来一样，因为天赋真理既包括本能也包括自然的光。

§ 11. 斐 一个人要是知道正义和不正义的自然界限而仍旧把两者加以混淆，则只能被看作他所在社会的安定和幸福的公开敌人。可是人们每时每刻都把两者混淆起来，因此他们是并不知道它们的。

德 〔那样来看问题有点太理论性了。每天都会发生这样的事：当人们

拉丁文，意思是：“珍惜雄的配偶”。见朱维纳利斯（Juvenalis）的《讽刺诗》（Sat.）15，159—160。

拉丁文，意思是：“因为在一切人之间构成了自然的联系，因此就有人与人之间的尔虞我诈”。unde，E本作 inde。

希腊文，意思是“亲子之爱”，按G本作，有误，此处从英译本。英译本注云据E本和J本，但E本作“”，疑也有误。

拉丁文，意思是“宰割和刺杀”，即“肝肠寸断和心如刀割”。

Tacitus，约55—120，著名的罗马史学家。

参阅柏拉图《高尔吉亚》篇，524E；塔西佗《编年史》6，6。

原文为 *semitiment*，意义较广泛，在本书中用得很多，英译在这里作 *feeling*（感觉，感情），在别处有时也译作 *opinion*（意见），总之与相对于“理性”的 *sens* 或 *sensation*（感觉）有别，在这里姑译作“感受”，以示区别。

把心转向别处以便循情欲行事时，他们就把对这界限的认识对自己掩盖起来而逆着自己的认识来行动；要不然我们就不会看到有些人要吃喝那些他们明知会致病甚至致死的东两了；他们就不会忽视自己的事务了；他们就不会做那整个民族在某些方面已经做了的事情了。未来和理性是很少和当前及感觉同样打动人的。那位意大利人就 very 知道这一点，他在受刑以前要人让他在受刑过程中不断地能看到那绞刑架，以便能抵挡受刑的痛苦，并且人们听到他有时说：Jo ti vedo；以后当他逃脱了刑罚时对这点作了解释。除非坚定地下决心面对真正的善和真正的恶，以求遵循或避开它们，我们发现自己总是心不在焉，而这种情况关于这一生最重大的需要方面也会发生，正如在那些最相信天堂地狱的人关于天堂地狱方面会发生的一样：Cantantur haec, laudantur hec, Dicuntur. audiuntur. Scribuntur hec, leguntur hec, Et lectanegliguntur.)

斐 人们所假定为天赋的每一条原则，只能是每个人都知道是正义的和有益的。

德 [您总是回到这样一个假定，认为一切天赋真理都永远被一切人所认识，这我已经驳斥过多次了。)

§ 12. 斐 但一种法则得到了公众的允许可以违反。就证明这种法则不是天赋的；例如爱孩子和保育孩子的法则，当古代人允许遗弃孩子时，在他们那里就被违反了。

德 即使假定了这种违反，也只能从之得出结论，说明人们没有很好地看清自然铭刻在我们灵魂之中，但有时由于我们的放肆无度而被弄得相当模糊了的字迹；此外还不说为了确切地看到这种义务的必然性，就必须能看到对它的推证，这是很不常见的。要是几何学也和道德学一样地反对我们的情欲和当前利益，我们对它的抵触和违反也不会少多少，尽管有欧几里德和阿基米德的那些推证，我们也会当它们是些梦吃，并认为它们充满了谬论；而约瑟夫·斯加利杰、霍布斯和其他一些写了作品反对过欧几里德和阿基米德的人，也不会象现在这样很少找到同道了。只是由于求名心切，这些作者才会自以为找到了化圆为方以及解其它难题的方法，这种心情竟会使这样一些有巨大功绩的人士也盲目到这步田地。而如果别的人有同样的利害关系，他们也会一样干的。)

斐 每一种义务都连带有法律的观念，而一种法律不能如人所假定那样没有一个立法者来颁布它，或没有报偿和不受惩罚。德 [可以有自然的报偿和惩罚而并没有立法者；例如无节制就受疾病的惩罚。可是因为它并不立刻伤害一切人，所以我承认几乎没有什么戒律是人们非遵守不可的，要是没有一位上帝来不让任何罪恶不受到惩罚，也不让任何善行不受到报偿的话。)

斐 那么关于上帝以及关于来世的观念也得是天赋的了。

意大利文，意思是：“我看到你”。

拉丁文，意思是：“人们歌颂它们，宣扬它们，议论它们，倾听它们，描述它们，诵读它们，而忽视了作出选择”。

Joseph Scaliger, 1540-1609, 寄居法国的意大利学者、医生、语言学家，以博学著称，开创了一个历史批判的新学派，其父 Julius - Caesar S. 也是意大利医生和学者。参阅序言第 3 段注（第 3 页注

） Thomas Hobbes, 1588-1679, 英国著名唯物主义哲学家，关于他的和欧几里德相对立的几何原理的论述，见于他的 Decorpore (《论物体》) 一书的英译本的附录。

德 （在我已经解释过的那种意义下我仍旧同意这一点。）

斐 但这些观念远不是自然铭刻在一切人心中的，甚至有许多深有研究的人心中也并没有很明白很清楚地显出这些观念，他们还是以精确考察事务为业的；要说它们为一切人所认识，就该更加远不是这样了。

德 这又是回到那同一个假定，以为不被认识的就不是天赋的了，这却是我已驳斥过这多次的。天赋的东西并不立即就被清楚明白地认识到是这样，常常需要很大的注意力和用很多照规矩的办法才能察觉到它。有研究的学者也并不永远总办得到这些，一切普通人就更加办不到了。

§ 13. 斐 但要是人们对于天赋的东西可以不知道成可以引起疑问，那么你跟我们谈论天赋原则和自认为使人看到它的必要性都是徒劳无益的了；它们远不是如人所以为的那能用来教我们真理和事物的确定性，我们将发现自己有了这些原则也和它们并不在我们心中一样处于不确定的状态。

德 人们并不能对所有的天赋原则都引起疑问的。对于那些同一的命题或对于矛盾律来说，先生，既然您承认了有一些无可争议的原则，您也已经同意了这一点的，虽然您那时不承认它们是天赋的；但由此并不能得出结论，以为凡是天赋的以及和这些天赋原则必然地相联系的就也立即有一种无可怀疑的显明性。

斐 就我所知，还没有一个人企图给我们一份这些原则的确切目录。

德 可是迄今难道已有人给了我们一份完全而确切的几何公理的目录了吗？

§ 15. 斐 赫伯特勋爵 曾愿提出这些原则中的若干条，它们是：1. 有一位至高无上的上帝；2. 上帝是应当事奉的；3. 德性和虔敬相结合是《对上帝的最好的崇拜；4. 对自己所犯的罪恶必须忏悔；5. 在此生之后，必有赏罚。我同意这些是显明的真理，并且具有这样的性质，只要加以很好的解释，一个有理性的生物是不能不予以同意的。但我们的朋友说，要说这就是这么多天赋的印象那还差得远。而如果这五个命题是上帝亲手铭刻在我们灵魂之中的共同概念，那么还有很多别的也应该放在这一类里面。

德 我同意这一点，先生，因为我的一切必然真理都作为天赋的、并且我甚至还加上本能。但我向您承认这五个命题并不是天赋原则，因为我主张这些命题是我们能够并且应该加以证明的。

§ 18. 斐 那第三个命题，说德性是最为上帝所中意的崇拜。其中德性是什么意思是不清楚的。如果对它照人们给与它的最普通的意义来理解，我的意思就是说，把它看作依照流行于不同国度的各种不同意见所认为值得称赞的事，那么这命题就远不是显明的，甚至不是真的。如果是把那些合上帝意的行为叫做德性，那这几乎就是 *idem per idem*，而这命题也就没有教我们什么大不了的東西；因为那将只是要说：上帝把合他的意的事看作中意的。在第四个命题中的罪恶这个概念也是同样的情况。

德 我不记得曾提出过人们普通把德性作为某种依赖于意见的东西；至少哲学家们是不这样做的。诚然德性的名称是依赖于那样一些人的意见，他

Lord Edward Herbert of Cherbury, 1581—1648, 英国人，他的 *De veritate*（《论真理》）一书 1624 年出版于巴黎，曾对英国哲学和宗教思想有相当大影响，对解释关于洛克《人类理智论》的争论也有某些重要性。

拉丁文，意思就是“同语反复”。

们按照他们判断善恶和运用理性的方式而把这名称给与各种不同的习性或行为；但对于一般的德性概念大家都是相当一致地同意的，虽然在应用上各有不同。按照亚里士多德和其他一些人的看法，德性是一种以理性来抑制情欲的习性，或者更简单他说就是一种遵照理性行事的习性。而这是不会不使那作为万物的最高和最后理由者中意的，对他来说，没有什么好坏不分毫无所谓的，而有理性的生物的行为比起其它一切来更不会如此。

§ 20. 斐 人们常说，习俗、教育、以及与之交谈的人们的一般意见，能够把人们认为天赋的那些道德原则弄模糊。但如果这种答复是对的，那么它就把人们自以为从普遍同意中得出的那证明否定了。很有些人的推理是可以归结为这样的：凡是有健全理智的人所承认的原则是天赋的；我们以及和我们同样看法的人是有健全理智的人；所以我们的原则是天赋的。多么引人发笑的推理方式啊！它一直就通向不谬性！

德 就我自己来说，我并不是把普遍同意用作一种主要的证明，而是用它来作一种进一步的印证（confirmation）；因为天赋的真理，作为理性的自然之光来看，也象几何学那样自身带有自己的标志，因为它们是被您自己也承认是无可争议的一些直接的原则包裹在里面的。但我承认要把本能和和其它一些自然习性，跟那些风俗习惯区别开来是比较困难的，虽然在最通常的情况下却似乎是可能的。此外，在我看来，心灵已得到开化的民族，把运用健全理智毋宁归之于他们自己而不归之于野蛮人，是有些道理的，因为他们既能几乎象制服禽兽一样容易地制服野蛮人，他们就充分显示出自己的优越性了。而如果说他们并不总是能达到这一目的，那是因为也还是象禽兽一样，这些野蛮人躲在浓密的森林里很难迫使他们出来，而要去捕猎还值得花费的蜡烛。心灵得到开化无疑是一种好处，而如果站在野蛮一边说些反对文明的话，则人们将也有权袒护禽兽而攻击理性，并且把德普莱奥先生在他的一首讽刺诗中的机智妙语作认真看待，在那诗里，为了与人争论人对动物的特权，他问道：究竟是

熊怕过路人还是过路人怕熊？

而如果照利比亚的牧人的命令，

狮子就得让出奴米地的公园。等等。

可是我们也得承认在若干重要之点上野蛮人超过了我们，尤其是在体力方面；而甚至在灵魂方面我们也可以说在某些方面他们的道德实践是比我们更好的，因为他们没有积聚财富的贪婪和统治人的野心。甚至我们还可以说基督徒和他们的交往使他们在许多事情上变坏了。他们教会了他们酗酒（带给他们烧酒），赌咒发誓，亵读神灵，以及别的一些罪恶，这些他们本来是很

参阅亚里士多德：《尼哥马可伦理学》第 卷 6。

指上帝。

infallibilite，即绝对不会犯错误的。如天主教会声称教皇就具有这种“不谬性”。

Nicolas Boileau-Despreaux, 1636—1711, 法国诗人和文艺批评家，著有《讽刺诗》、《诗的艺术》等。

Numidie, 北非古国名，在今阿尔及利亚。

据本书英译者考证，这几行诗引自德普莱奥《讽刺诗》8, 62—64，而原诗通常各种版本后两句均作：“而如果照奴比的牧人的命令，巴加的狮子得让出利比亚”，其中“奴比”（Nubie）是非洲古国名，在埃及与埃塞俄比亚之间；巴加（Barca）则为迦太基一些贵族家庭的称号。莱布尼茨可能有误引，也可能是据其它版本。

少知道的。我们的好处和坏处都比他们多。一个坏的欧洲人比一个野蛮人还更坏，他能文过饰非，把坏事也加以美化。可是并没有什么会阻止人们把自然给与这些野蛮人的好处和理性给与我们的好处结合起来。

斐 但是您将怎样来回答我的一个朋友所提出的这个两难问题呢？他说，我但愿那些主张有天赋观念的人能告诉我，这些原则究竟能够还是不能够被教育和习惯所抹去。如果它们不能被抹去，那么我们就应该能在所有的人之中发现它们，并且它们应该在每一个个别的人心中清晰地呈现出来。如果它们能够被外来的观念所改变，那么它们就应该越接近它们的起源时就显得越清楚和越明亮，我的意思就是说在那些儿童和无知的人之中，对于他们，那些外来的意见造成的印象是比较少的。不论他们愿意站在哪一边，他说，他们都将清楚地看到，这种主张已为坚定不变的事实和连续不断的经验所否定。

德 我很惊讶您的高明的朋友竟把弄模糊和抹去混淆起来，正如你们那一派有人把不存在和不出现混淆起来一样。天赋的观念和真理是不会被抹去的，但它们在所有的人（象他们现在那样）之中，都被他们趋于肉体需要的倾向，尤其常见的是被无端发生的坏习惯弄模糊了。这种内在之光的标志，如果不是感官的混乱知觉转移了我们的注意力，是会在理智中永远明亮，并且会给意志以热量的。这就是圣经也和古代及近代的哲学家们一样常谈到的那种战斗。

斐 这样，那我们就发现自己和没有这样的光一样处在浓厚的黑暗之中，和处在同样巨大的不确定状态之中了。

德 上帝不容许这样；否则我们就将既没有科学，也没有法律，甚至也没有理性了。

§ 21.22. 等等。斐我希望您至少会同意那偏见的力量，它常常使人把那来自听任儿童去接受的坏教训，以及来自教育和交往所给与他们的坏习惯的东西，当作自然的。

德 我承认您所追随的这位卓越的作者在这个问题上说了一些很好的东西，而如果能够恰如其分地加以对待，是有它们的价值的；但我不相信它们是和正确理解的关于那自然的或关于天赋真理的学说相冲突的。而我深信他不会想把他所指出的扩展得大远；因为我也同样深信有很多被当作真理的意见只是习惯和轻信的结果，也有许多意见，某些哲学家想让人把它们当作偏见，却是在健全理智上和在自然中有根据的。也有同样或更多的理由来提防那样一些人，他们由于野心，最通常地是自诩创新，而不是对老的印象提出挑战。而在对老的和新的思想作了充分思考以后，我发现大部分已被人接受的学说是经得起健全理智的考验的。因此我但愿明智的人们要寻求什么来满足自己的野心时，宁可多从事于建设和前进而不要搞后退和破坏。我祈求人们宁可象那些罗马人来建造那些美好的公共建筑，而不要象那位汪达尔王，他的母亲嘱咐他，既然不能希望达到和这些伟大建筑同等的光荣，就设法把它们破坏掉。

斐 攻击天赋真理的高明人士的目的，就是要防止人们在这美名之下放

汪达尔人（Vandales）是古代日耳曼民族的一支，这里所说的汪达尔王是指克洛可斯（Chrocus），据说他和苏维汇人（Sueves）及阿兰人（Alans）一起在美茵兹附近渡过了莱茵河，听了他母亲的坏主意，在高卢和日耳曼进行了大破坏，事见伊达修斯（Idatius）的编年史第 62 章。

纵偏见和设法掩盖自己的懒惰。

德 在这一点上我们的意见是一致的，因为我远不是赞成人们接受那些可疑的原则，对我来说，我但愿能设法甚至连欧几里德的那些公理也要加以证明，如有些古人也曾做过的那样。而当你问认识和考查天赋原则的方法时，我照我以上所说的回答：除了那些不知其所以然的本能之外，应该致力于把它们还原为一些最初原则，即通过下定义的办法得到那些同一的或直接的公理，所谓下定义不是别的，无非是把那些观念清楚地揭示出来。我甚至不怀疑，迄今反对天赋真理的您的朋友们，也会赞同这个方法，这似乎是符合他们的主要目标的。

第三章 关于思辨和实践的两种天赋原则的其它一些考虑

§ 3. 斐 您想要人们把真理还原为最初原则，而我承认，如果有任何这样的原则，则无可争辩地就是这样一条：一物不可能同时既是又不是。可是似乎很难主张它是天赋的，因为这就得同时深信不可能性和同一性这些观念是天赋的。

德 赞成天赋真理的人就是一定得主张并且深信这些观念也是天赋的；而我承认我是同意他们的看法的。是、可能、同，这些观念就是十足天赋的，以致它们进入了我们的一切思想和推理之中，而我把它们看成对我们的心灵说来是本质的东西；但我已经说过，我们并不总是给它们以特殊的注意，并且我们只是随着时间的流逝才把它们分辨出来。我还说过，我们也可以说是“是”，“我们”这个“是”就是天赋的；而对于“是”的认识是包裹在我们对我们自己的认识里面的。在其它一些一般概念中也有某种相近的情况。

§ 4. 斐 如果同一性的观念是自然的，并且因此是如此显明和当下出现在心灵之中的，以致我们应该从在摇篮里的时候起就认识它，我但愿一个七岁的孩子或甚至一个七十岁的老人能够告诉我，一个人，作为一个由身体和灵魂复合成的生物，当他的身体已改变了时，究竟是否还是同一个人；还有，要是假定了灵魂轮回，欧福伯是否和毕达哥拉是同一个人。

德我已经充分他说明过，对我们是自然的东西，并不是我们以此从摇篮里就认识的；并且甚至一个观念可以是为我们所认识的，而我们并不能立即解决由此可能形成的一切问题。这就好比有人硬说一个小孩因为不会费心去认识正方形的对角线和它的边是不能通约的，他就不会认识什么是正方形和它的对角线。对于这个问题本身，我认为用我在别处已阐明的关于单子的理论已用推证的方式予以解决了，我们以下也还将更充分地来谈这个问题。

§ 6. 斐 〔我看得很清楚，要是我借口全体和部分这两个观念是相对的，是依赖于数和广延性的观念的，而对您提出反驳说，宣称全体大于部分这条

这两句话原文是：“……puisque nous sommes des etres, l'etre nous estinne”。这里的 etre，本来也可译作“存在”或“有”，这样译文可能通顺一点。但这话是接着上文“‘是’的观念是天赋的”来说的，而这又是由上文表述“矛盾律”的“一物不可能同时既是又不是”这个命题来的，为求上下文一致起见，故仍译作“是”，原文本无引号，为求表示这里的“是”是作名词用，姑加上个引号。本来也可把表达“矛盾律”的那个命题中的“是”也译作“存在”，如洛克《人类理解论》中译本就是这样的译法，但这命题既是个形式逻辑上的基本思想律，并不是个古典哲学中所谓“本体论”上的命题，似乎以译作“是”较妥，因为它其实并不涉及所说对象客观上“存在”与否。

古希腊最早的唯心主义哲学家毕达哥拉（Pythagore 或 Pythagoras. 公元前六世纪）宣扬灵魂轮回的谬论，自称是黑梅斯神的一个儿子的第五次降生，并从他接受一种能力，能记得自己以往各代的情况。这里欧福伯（Euphorbe 或 Euphorbus）当是传说中毕达哥拉的灵魂在另一世降生成人时的名字。可参阅〔法〕罗斑：《希腊思想和科学精神的起源》，1965，商务版，第92页。

莱布尼茨在本书中借“德奥斐勒”之口所宣扬的理论以及对洛克的反驳，都是根据他的关于“单子”的唯心主义学说，他在写作本书的前后，在一系列论著和书信中，都曾对他的“单子论”作了各种方式的阐述，其中较重要的有原无标题的《关于形而上学的谈话》以及《论自然和神思的原则》、《关于自然和实体及它们之间的交通以及灵魂和身体之间的联系的新系统》，等等，而最集中的、纲领性的著作就是《单子论》，目前已出版的中译文，可参阅《十六——十八世纪西欧各国哲学》，1975，商务版第483—499页《单子论》一文。

公理不是天赋的，我这种反驳将是徒然的，因为您显然将主张有这样一些各自是天赋的观念，并且那些数和广延性的观念也是天赋的。）

德 您是对的，并且我甚至毋宁认为广延性的观念是后于全体和部分的观念的。

§ 7. 斐 〔您对于上帝是应该受崇拜的这一真理怎么说呢？它是天赋的吗？〕

德 我认为崇拜上帝的义务是说必要时当表示尊崇上帝超过其它一切对象，而这是上帝的观念和上帝的存在的必然后果；在我看来这就意味着这一真理是天赋的。

§ 8. 斐 但无神论者似乎以他们的例子证明了上帝的观念并不是天赋的。且不说古代人已提到过的那些人，人们不是发现有一些民族整个地没有任何上帝的观念，也没有用以表示上帝和灵魂的名称吗？如在苏尔达尼亚湾，在巴西、在加勒比诸岛、在巴拉圭就是这样。

德 〔已故的法布利丘先生，一位著名的海得尔堡的神学家，曾为人类作了一个申辩，以清除加给它的无神论的罪名。这是一位有很大的精确性、并且远远超出许多偏见的作家；不过我不想进入这种关于事实的讨论。我承认是有整个民族从未想到过至高无上的实体，也未想到过灵魂是什么的。我记得，当在我的请求和维特生先生的赞助下，有人想在荷兰为我搞一本祷告文的巴朗多拉语译本时，他在愿你的名成为神圣这个地方停住了，因为他无法让巴朗多拉人懂得神圣是什么意思。我也记得在为霍屯督人准备的信条中，不得不用在当地意思是指一种温和的风的一些语词来解释圣灵（这不是没有道理的），因为我们的希腊文和拉丁文的，anima, spiritus 这些词，原意也无非是指人所呼吸的空气或风，有如一种最精细的东西，是我们用感觉认识到的；而人们是从感觉开始，以便一点一点地引导人达到那超出感觉之上的东西。可是，在达到抽象知识方面所发现的这全部困难，丝毫不产生什么能以否定天赋知识的东西。有一些民族根本没有一个相当于“是”的这个词；难道有谁怀疑他们对于“是”是什么的知识吗？尽管他们很少抽象地想到它。此外，我读了我们这位卓越的作者论到上帝观念的那段文字（《理

按这最后两句各本法文原文均为“*puisque vous soutiendrez apparemment, qu'il y a des idées innées respectives et que celles des nombres et de l'étendue sont innées aussi.*”而英译文作“*since you would apparently maintain that there are ideas conditionally innate, and those of number and extension are to such a degree innate.*”（“因为您显然将主张有一些观念是有条件地天赋的，并且那些数和广延性的观念是在这样的程度上天赋的。”）录此以供参考。

J.L.Fabricius, 1632—1697, 海得尔堡大学希腊文教授和哲学、神学教授，曾作《人类对无神论的责难的申辩》（*Apologia generis humani contra calumniam atheismi*）一书，发表于1662年。

Nicolas Witsen, 约1640—1717, 荷兰人，曾任荷兰驻俄国大使，阿姆斯特丹市议会议员，市长等，曾和莱布尼茨交往并通讯。

Barantola, 按系我国两藏拉萨的旧名称。

Hottentos, 非洲南部的黑人部族。

希腊文，或音译作“普纽玛”，原义就是“嘘气”，如古希腊斯多葛派就把它作为既是由火和气造成的，又是有理性的，能思想的，是生命的原则或精神；拉丁文anima, spiritus也是由气的原义转化为有生命的、灵魂、精气、精神等意义。

智论》第一卷，第3章 §9)发现它是这样美，这样使我喜欢，使我情不自禁地要加以引述。这就是他的原文：“人们总免不了对这样一些事物有某种观念，这些事物是和他们交往的人总常有机会以某种名称向他们提到的，而如果这是这样一种东西，它本身带有卓越、伟大、或某种异乎寻常的性质的观念，使人在某一点上发生兴趣，并且以一种绝对的和不可抗拒的力量的观念印在人心中，以致使人不禁产生恐惧”（我还要加一点：并且以一种至高至大的善的观念使人不禁产生爱），“这样一个观念，按照一切现象来看，应该比任何其它观念都造成更强烈的印象和传播得更广，如果这是一个和最单纯的理性之光相一致，并且是从我们知识的每一部分自然地流出的观念，就尤其是如此。而上帝的观念就是这样的观念，因为一种异常的智慧 and 力量的光辉灿烂的标志，在一切创造的作品中都表现得如此明显可见，以致一切愿作反省的理性生物，都不能不发现这些奇妙作品的作者；而发现这样一个存在，应该在所有听说过一次的人灵魂中就自然地造成印象，这印象是如此巨大，并且本身带着有如此重大的份量和如此适于在世界上传播的思想，以致使我完全感到奇怪的是在地球上竟能找到整个民族的人都如此愚蠢，竟会没有任何上帝的观念。我说这在我看来就如同想象人们竟会没有任何对于数或火的观念一样令人惊奇。”我但愿总能允许我逐字逐句地抄录我们这位作者的其它大量卓越的段落，这些我们不得不放过去了。这里我只想说：这位作者，既谈到和上帝观念一致的最单纯的理性之光，和谈到从之自然地流出的东西，似乎和我关于天赋真理的意见也相去不远了；而关于这一点，就是他感到竟会有人毫无上帝的观念，这和竟能找到有人没有任何数与火的观念一样奇怪，我将指出，马利亚纳群岛，是以曾扶持派往该群岛的布道团的西班牙女王的名字命名的，岛上的居民，当被发现时是毫不认识火的，那位负责管理国外布道团的法国耶稣会士郭比安神父 曾公开发表并寄送给我的一份报道中就出现过这样的记载。）

§ 16·斐 如果从一切开化的人都有上帝观念这个事实就能得出结论，说上帝的观念是天赋的，那么因为开化的人也总是有对于德性的真正观念，德性也就应该是天赋的了。

德 不是德性，而是德性的观念，是天赋的，也许您想说的也 只是如此。

斐 有一位上帝是确定的，也就象两条直线相交所造成的对顶角相等是确定的一样。大概决不会有什么有理性的生物，认真地致力于考察过这两个命题的真理，而不予以同意的。可是毫无疑问的是，有不少的人，没有把思想转向这个方面，就同样地不知道这两条真理。

德 （我承认这一点，但这丝毫也不妨碍它们是天赋的，就是说，是能够在自己心中找到它们的。）

§ 18·斐 要是具有一个对于实体的天赋观念，将会是更有好处的；但事实是我们没有这样的观念，不论天赋的还是获得的都没有，因为不论是通过感觉或通过反省都没有。

洛克原书 (Bohn 版) 为第 4 章，中译本也是第四章，参阅中译本 1959 年商务版，第 51—52 页。这里引文的译文未照录洛克原书的中译，而是照莱布尼茨所引法文译文作了重译。

Charles le Gobien, 1653—1708, 法国都尔大学的哲学教授，曾任派到中国的布道团的秘书和负责人，写过并发表过很多有关在中国传教的作品；他的《马利亚纳群岛史》(Histoire des Isles Mariannes) 1700 年出版于巴黎。

德 [我的意见是，只要反省就足以在我们自身中发现实体的观念，我们自身就是一些实体。而这概念是属于最重要的概念之列的。但我们也许将在我们这谈话的以后部分更充分地来谈到它。]

§ 20. 斐 如果有天赋观念在心中而心灵并没有现实地想到它们，那么至少它们当是在记忆中，通过回忆应该能把它们从记忆中抽引出来，这就是说，当人把它们从记忆中重新唤起时，它们应该被认识到是从前在灵魂中的这样一些知觉，否则除非回忆能够没有回忆也还继续存在。因为人们在内心觉得靠得住的这种深信，即相信这样一种观念是从前曾经在我们心中的，恰正是使回忆区别于其它一切思维方式的东西。

德 [要知识、观念或真理是在我们心中的，并不必要我们总曾经现实地想到过它们；这只是一些自然的习性，也就是说是一些禀赋，以及主动和被动的态度，而不只是空白板。可是的确柏拉图派的人是相信我们在我们心中重新发现的东西是我们已经现实地想到过的；而要驳斥他们，光说我们一点也不记得是不够的，因为的确有无数思想回到我们心中来而我们已忘了我们曾经有过的了。有时一个人自信做了一句新的诗，结果发现是很久以前在某一位古代诗人那里逐字读到过的。我们常常觉得异常容易设想某些事物，因为我们以前曾想过它们而不记得了。一个小孩，眼睛变瞎了，就把他曾经看见过的光和颜色都永远忘记了，这是可能的，就象那位著名的乌尔利克·勋柏格，在两岁半时由于出天花而瞎了眼就发生了这样的情况，他是上巴拉底纳的魏德地方人，1649年死于普鲁士的柯尼斯堡，他曾在那里教授哲学和数学而得到所有人的赞赏。也可能是那些老印象的效果遗留在这样一个人心中而他并不记得。我相信做梦就常常象这样重新唤起我们的一些旧有思想。尤利乌斯·斯加利杰，在用诗称颂了斐罗纳（Ve-rone）句的一些著名人物以后，一位自称布鲁诺鲁斯（Brugnoius）的人，原籍巴伐利亚而已定居于斐罗纳的，在梦中出现向他抱怨说把他忘记了。尤利乌斯·斯加利杰并不记得以前曾听到说起过他，但还是就这个梦做了挽诗称颂了他。最后他的儿子约瑟夫·斯加经过进一步特别的调查研究，才弄清以前在斐罗纳有过一位著名的语法学家或有学问的批评家是叫这个名字，他对意大利文艺的重建有过贡献。这个故事连同那挽诗可以在老斯加利杰的诗集中找到，在他儿子的信中也曾提到。它在《斯加利杰言行录》中也有记述，这是记录约瑟夫·斯加利杰的谈话的集子。情况很象是这样：尤利乌斯·斯加利杰曾经知道过布鲁诺鲁斯的一些事情，但他已不再记得了，而那个梦部分地是一种以前的观念的复活，虽然他可能并没有那种真正所谓的回忆，这是使我们知道我们已经

E 本无此标号。G 本及洛克原书 Bohn 版均有此棕号。又洛克原书弗雷塞（Fraser）编的版本标为 § 21，并在注中说明这一节是第二版加的。

Ulric Schonberg，生平已略见正文。

Weide au haut Palatinat，巴拉底纳分上下两部，是原德意志帝国内两个邦的名称，上巴拉底纳就包括在以后的巴伐利亚邦内。

见“序言”第三段注（第3页注）

见第一卷第二章 § 12，“德”注（第63页注）。

Scaligerana，这是约瑟夫·斯加利杰的朋友和学生记录和他的谈话的两个集子，第一集是他的朋友维尔吐尼安（Francois Vertunien）用拉丁文记录的，第二集是他的两个学生伐桑（Vassan）的用拉丁文和法文追记的。

过这同样的观念的；至少我看不出有什么必然性迫使我们断定，当没有足够的迹象使我们记起曾有过一个知觉时，就不会遗留下这个知觉的任何痕迹。）

§ 24. 斐 [我必须承认，您对我们为反对天赋真理所提出的那些困难，答复得是足够自然的。也许我们的作者，对您所主张的那种意义下的天赋真理也并不反对。因此我只想回头对您说一点，先生，] 我们是有某种理由怕认为有天赋真理的意见会被懒汉们用作借口，使人为自己免除了探索之劳，并给了那些学者和大师们一种方便来提出一种主张作为（原则的）原则，使那些原则不得被看作有疑问的。

德 [我已经说过，如果您的朋友们的目的，是劝人要去寻求真理所能得到的证明，而不去区别它们是天赋的与否，这样我们的意见是完全一致的：而认为有天赋真理的意见，照我所采取的那种方式，是不应该使任何人转向而不去研究的，因为除了去寻求本能的理由是很好的以外，我的一条大原则就是甚至对那些公理也要去探求加以证明才好，我还记得在巴黎时，已故的罗伯伐尔先生那时已经老了，因为他想效法阿波罗纽和普罗克洛的榜样来对欧几里德的那些公理作出证明而受到人的嘲笑，我还指出他这种探索的用处。至于有些人说，跟那否认原则的人是不必争论的，他们的这条原则，除非对于那些既不会受到怀疑也不会得到证明的原则是完全不适用的。诚然，为了避免引起丑事和混乱，对于公开的辩论和某些其他的演说，可以订立一些规则，以便禁止对某些已确立的真理提出争议。但这毋宁是治安机关的事而不是哲学的事了。)

Gilles personne de Roberval, 1602—1675, 法国的几何学家，曾任法兰西王家学院数学教授多年。

Apollonius de Perge, 公元前三世纪希腊最值得注意的几何学家之一，特别以研究圆锥曲线问题著名，他所用的方法很近似解析几何。

Proclus Diadochus, 410—485, 亚力山大里亚的新柏拉图派哲学家和数学家，以注释柏拉图的对话，特别是《蒂迈欧》篇著名。

第二卷 论观念

第一章 通论观念并顺带考察人的心灵是否永远在思想

§ 1. 斐 在考察了观念是否天赋的问题以后，让我们来考察观念的本性和它们的区别。观念是思想的对象，这难道不是真的吗？

德 [我承认这一点，只要您加上一点，说这是一种内在的直接的对象，并且这对象是事物的本性或性质的表现。如果观念是思想的形式，那么它将是和与之相应的现实的思想同时产生和停止的；而如果它是思想的对象，那么它就会在思想之前和之后都可能存在。外在的可感觉的对象只是间接的，因为它们不能直接地作用于灵魂。只有上帝是外在的直接对象。我们可以说灵魂本身是它自己的直接的内在对象；但这只是就它包含着观念或相应于事物的东西这个范围内来说的。因为灵魂是一个小宇宙，在其中的清楚观念是上帝的一种表象，而那些混乱的观念是宇宙的一种表象。]

§ 2. 斐 我们那些假定灵魂在开始时是一块白板，空无一切字迹且无任何概念的先生们，要问它是怎样接受观念以及用什么办法获得这么丰富的大量观念的？他们对此用一个词来回答：来自经验。

德 (人们谈论得这么多的这个白板，在我看来只是一种虚构，是自然所不容许的，是建立在哲学家们那些不完全的概念的基础上的，就象虚空、原子和静止，或者是绝对的静止，或者是一个整体的两个部分之间的相对的静止，或者象那种人们所设想的没有任何形式的原始物质那样。不包含任何花样变化的齐一的事物，从来就只是一些抽象，就象时间、空间，以及其它一些纯数学上的东西那样。没有什么物体，它的各部分是静止的，也决无一个实体是没有什么可以和其他一切相区别的。人类的灵魂不仅和别的灵魂有区别，它们自己彼此之间也是有差别的，虽然这种差别不是属于那种所谓种差的性质。而按照我认为我们所具有的证明，每一实体性的东西，不论它是灵魂或身体，都有它和其它每一个实体性东西的本当有的关系；而这一个和那一个之间应该永远是以内在固有的名称相区别的。且不说这样谈论白板的那些人，把概念都从它去掉之后，就说不上还给它留下什么了，就象那些经院哲学家什么也没给他们的原始物质留下一样。也许人家会回答我说，哲学家们提出的这个白板，是想说灵魂自然地原本只有一些赤裸裸的功能。但没有任何现实活动的功能，一句话就是经院哲学家中所讲的那种纯粹的潜能，也只是一些虚构，是自然所不知道的，只是人们由抽象得来的。因为世界上哪里去找一种功能，只是把自己关闭在潜能之中而不作任何现实活动的呢？永远有一种要活动的特殊禀性，并且毋宁是要这一个活动而不要另一个活动的。而除了禀性之外，还有要活动的倾向，并且每一主体都永远同时具有无数这种倾向的；而这些倾向又决不会没有某种效果。我承认，要使灵魂被决定作这样或那样的思想，以及要使它注意到在我们心中的那些观念，经验是必需的；但经验和感觉用什么办法才能给与观念呢？灵魂有窗户吗？它们是象一些小木板吗？是象蜡块吗？很显然，凡是对灵魂这样想法的人，骨子里都是把灵魂作为有形体的东西。人们将会提出哲学家们所接受的这条公理来

可参阅本书第四卷第九章和第十一章，本书英译者注中认为这里所提出的直接知识和间接知识的对立，相当于康德所讲的先天知识和后天知识的区别。

反对我，这就是：凡是在灵魂中的，没有不是来自感觉的。但灵魂本身和它的那些情性应该除外。Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus。而灵魂中包含着：是、实体、一、同、原因、知觉、推理，以及大量其它概念，是感觉所不能给与的。这一点和您那位《理智论》的作者是相当一致的，有一大部分观念他是从心灵对它自己本性的反省中去寻找的。

斐〔那么我希望您将会同意这位高明作者的观点，即一切观念都来自感觉或反省，也就是说，来自我们所作的对外在可感觉对象的观察，或对我们灵魂内部活动的观察。〕

德〔为了避免那种我们已停留得太久的争论，我事先向您声明，先生，当您说观念来自这些原因中的这一个或那一个时，我把它理解为它们的现实的知觉，因为我相信我已经指明，这些观念，就其具有某种清楚的东西这个范围内来说为我们所察觉之前，它们就在我们心中的。〕

§ 9. 斐〔其次让我们看看，什么时候我们得说灵魂开始知觉到并且现实地想到了观念。我很知道有一种意见是说，灵魂是永远在思想的，并且现实的思想是和灵魂不可分的，就象现实的广延性是和物体不可分的一样。§ 10. 但我不能设想，灵魂永远在思想，比物体永远在运动有什么更多的必然性，对观念的知觉对于灵魂和运动对于物体的关系是一样的。这在我看来至少是非常合理的，我倒很愿意听听，先生，您对这一点有什么意见。〕

德 您已经说了，先生，活动与灵魂的联系，并不多于它和物体的联系，灵魂的无思想状态，和物体的绝对静止状态，在我看来是同等地违反自然，并且在世界上没有实例的。一个实体，一旦有了活动，就将永远活动，因为一切印象都继续留在那里而只是和其它新的印象相混合。击打一个物体，我们就在其中激起或毋宁说决定了无数的旋涡，就象在一种流体中一样，因为归根到底一切固体都有一定程度的流动性而一切流体也都有一定程度的坚实性，而这些内部的旋涡是永远无法使它们完全停止的。现在我们可以相信，如果物体是永不静止的，则和它相应的灵魂也同样永远不会没有知觉的。〕

斐 但这也也许是万物的创造者和保持者的一种特权，他既是无限圆满的，因此是不眠不睡的。对任何有限的存在，或至少对任何一个象人的灵魂这样的存在，这是不适合的。

德〔确实我们是要眠要睡而上帝是不眠不睡的。但并不因此能得出结论，当我们睡觉时就没有任何知觉。如果我们注意考察一下，情况毋宁正好相反。〕

斐 在我们之中是有某种东西具有思想的潜能；（但并不因此就能说我们永远有现实的思想活动。〕

德〔真正的潜能从未不只是单纯的可能性。它们永远是具有倾向和活动的。〕

斐 但这个命题：灵魂永远在思想，并不是自明的。

德 我也不说它是自明的。要发现它必须要加一点注意和推理；普通人是不大察觉到它的，也正如他们不大察觉到空气的压力和地球是圆的一样。〕

斐 我怀疑我昨夜是否在思想。这是一个事实问题。它得靠感性经验来决定。

拉丁文，意思就是：“凡是在理智中的，没有不是先已在感觉中的，但理智本身除外。”

德 [已决定了这一点就象已证明了有不可知觉的物体和不可见的运动一样，虽然有些人当它们是荒谬可笑的。同样也有一些很不突出的知觉，没有足够的区别可以使人察觉或记起它们，但它们通过某些后果就为人所认识了。]

斐 有某一位作者对我们提出了一种反驳意见，说我们主张因为当我们睡眠时不感觉到灵魂的存在，灵魂就停止存在了。但这种反驳只能是由一种奇怪的成见引起的，因为我们并不是说因为我们在睡觉时不感觉到灵魂的存在，在人之中就没有灵魂了，而只是说人不能在思想而又不察觉到在思想。

德 我没有读过包含着这一反驳的那本书。但人家对你们提出这样的反驳也许并没有错，就是说，不能因为人没有察觉到在思想，就说思想因此而停止了；因为否则照同样的道理人家也将可以说，当我们没有察觉到灵魂时，也就没有灵魂了。而要驳斥这种反驳，就必须指出，特别对于思想来说，它要被察觉到这一点是它的本质性的东西。)

§ 11. 斐 说一个东西能够思想而又不感到它在思想，这是很不容易设想的。

德 这无疑事情的症结和使高明人士困惑的困难所在。但这里下面说的就是摆脱这种困境的方法。必须考虑到，我们是同时想着许许多多东西的，但只注意到那些最突出的思想；而事情也不可能照别的方式进行，因为如果我们注意到一切，那我们就得在同一时刻注意地想到我们所感到的一切以及对我们的感官造成印象的无数事物了。我说甚至还不止于此，所有我们以往的思想也都还遗留下某些东西；它们全都不可能完全抹掉的。而当我们熟睡无梦时，以及当我们由于挨了闷棍、跌跤、急病症状或其它意外事件而陷于昏迷时，在我们之中就形成无数混乱的微小感觉，而死亡本身对于动物的灵魂也不会造成别样的效果，这些动物的灵魂无疑迟早当重新获得清楚的知觉的，因为在自然中一切都是有序地进行的。可是我承认，在这种混乱状态之中，灵魂是没有快乐和痛苦的，因为苦乐是能注意到的知觉。

§ 12. 斐 我们现在正和他们打交道的那些人，(也就是笛卡尔派，他们相信灵魂是永远在思想的，)他们把生命赋予和人不同的一切动物，却不给它们一个从事认识和思想的灵魂；而同样的这些笛卡尔派的人，又说灵魂能够不与一个身体相结合而从事思想，而并不发现这说法中有任何困难，这难道不是真的吗？

德 [就我自己来说，我是持另一种意见，因为我虽然同意笛卡尔派所说的灵魂永远在思想，但对他们的另外两点我是不同意的。我相信禽兽是有不灭的灵魂的，而人和其它一切的灵魂是决不会没有某种身体的；我甚至主张唯独上帝，作为一种纯粹的现实性，才是完全不具形体的。]

斐 如果您曾经是抱着笛卡尔派的意见的，我将由此推论：卡斯多或包鲁斯的身体能够一时有灵魂一时又没有灵魂，虽然他们仍旧永远是活的，而灵魂也能够一时在这个身体中一时又在别的地方，这样这两个人身体就可以共只有一个灵魂，它轮番在时醒时睡的这两个人身体之中活动；这样这

中世纪的经院哲学歪曲利用亚里士多德的观点，认为“质料”或物质只是“潜能”，“形式”才是“现实”的，上帝作为最高的存在，是“形式的形式”或“纯形式”，因此也说他是“纯粹的现实性”。莱布尼茨这里所宣扬的就是经院哲学的这种传统观念。

Castor, Pollux, 希腊神话中宙斯和莉达所生的双生子。

一个灵魂就可以是分明的两个人，正如卡斯多和赫尔库勒 可以是分明的两个人那样。

德 轮到我，我将为您提出另一个假定，这看来会更自然些。我们永远得承认，在经过某种中断或某种巨大变化之后，一个人可以陷入一种一般的遗忘状态，这难道不是真的吗？（据说）斯菜丹 在临死之前把他所知道的全都忘光了。其它也还有大量这类悲惨事件的例子。假定这样一个人又重新变年青了并且重新学得了一切。他难道因此就成为另一个人了吗？所以并不是记忆使人恰正成为同一个人：可是，幻想着一个灵魂轮番在不同的身体中活动，而在这个身体中时所发生的一切又和它在另一个身体中时毫不相干，这是那些和事物的本性相反的虚构之一，这些虚构都是从哲学家们的那些不完善的概念来的，如没有物体的空间，没有运动的物体之类，当我们稍微向前深入一步时，这些虚构就消失了；因为要知道每一个灵魂都保持着以往的一切印象，而不能象刚才所说那样把自己对半分开。在每一个实体中未来都和过去完全联系着。这就是造成个体的同一性的东西。而记忆并不是必需的，甚至也并不是永远可能的，因为当前的印象以及和我们当前的思想合流的过去的印象都太多了，因为我不信在人之中会有一些思想没有某种效果，至少是混乱的效果，或没有某种残余和随后的思想混杂着的。我们可能忘记了很多东西，但我们也能在很久以后还追忆起许多东西，要是作必要的回想的诺。

§ 13. 斐 那些正熟睡了一觉而完全未做梦的人，是决不能使他们深信他们的思想在活动的。

德 〔当人睡着时并不是没有某种微弱的感觉的，即使无梦时也是如此。醒来的过程本身就表明这一点，而你越是容易醒过来，你对外面发生的事情就越有感觉，虽然这感觉并没有强烈到足以把你弄醒。〕

§ 14. 说灵魂这一刻在一个睡着的人之中在思想，而下一刻在一个醒了的人之中又不记得他的思想，这是很难设想的。

德 〔不仅这是很容易设想的，而且某种和这类似的事情甚至是当我们醒着时每天都能观察到的；因为我们永远有一些对象打动着我们的眼睛或耳朵并因此也触动了我们的灵魂，但我们却并没有注意到它们，因为我们的注意力被另外一些对象吸引住了，直到那对象通过加倍增加了它的活动或通过其它原因而变得足够强烈了，才把我们的注意力引向它；这就好比是对这一对象来说的一种特殊的睡眠，而当我们的注意力对于全部对象一起全部停止了时，这种睡眠就变成一般的睡眠了。这也就是当我们分散注意力以便削弱它时用来自己催眠的一种方法。〕 88

斐 我曾经从一个人那里知道，他在年青时曾致力于研究学问并且记忆力相当好，他在得了一次热病以前从来没有做过一次梦，当他和我说这件事时他的热病才好不久，那时已是二十五或二十六岁。

德 〔有人也跟我谈起过一个研究学问的人，年纪还大得多，也从来没有做过梦。但灵魂的知觉的经常性，并不应该是单单建立在做梦的基础上的，因为我已经指出，灵魂甚至在熟睡时，对于在外面所发生的事怎么也有某种知觉。〕

G 本和 E 本均作 Hercule 或 Hercules，但英译本作 Pollux（包鲁斯）。

John Sleidan，原名 Philipsohn，约 1506—1556 年，宗教改革时期的历史家，曹编写了一部记述宗教改革史的大部头著作，其中包含着大量当时的文献资料。

§ 15. 斐 常常思想而又连一刻也没有保持对所想的东西的记忆,这是用一种毫无用处的方式来进行思想了。

德 [一切印象都有其效果,但并不是一切效果都永远能被注意到的;我毋宁转向这一边而不转向另一边,这常常是由于一连串我没有察觉到的微小印象,使得这一种运动比起另一种运动来稍微不舒适一点。所有我们未经深思的行动,都是一些微知觉的一种共同作用的结果,而甚至对我们的深思熟虑有如此巨大影响的那些习惯和情感,也是从这里来的;因为这些习惯是一点一点养成的,而因此,要不是这些微知觉,我们是不会达到这种显然可见的享性的。我已经指出过,那种在道德学上否认这些效果的人,是步那些在物理学上否认感觉不到的微粒子的无教养的人的后尘;可是我看到,在那些谈论自由的人之中,有些人没有注意到这些察觉不到的印象能够使天平倾向一边,就想象着在道德行为中有一种完全无差别的状态,就象布里丹的驴把两边的草地作对半分毫无差别那样。关于这一点我们将更充分地谈到。不过我承认,这些印象只是造成倾向而并不起必然的决定作用]。

斐 也许人们可以说,在一个醒着并在思想着的人之中,他的身体是有点作用的,而记忆是由大脑中的痕迹保存着的,但当他睡着时,灵魂就分离独立地由自己进行思想了。

德 我远远不是这样说,因为我相信在身体和灵魂之间永远有一种密切的符合,又因为我用我们不论在醒时或在睡眠中都察觉不到的一些身体上的印象,来证明灵魂自身也有同样的这些印象。我甚至主张,在灵魂之中也有某种东西在进行,相当于身体中血液的循环和脏腑的一切内部运动,对这些我们却是察觉不到的,正象那些住在水磨附近的人听不到水磨发出的噪音一样。其实,如果当睡着或醒着时在身体中有一些印象,而灵魂并不为它们所触及或并无任何感受,则就得给灵魂和身体的结合一些限制,好象身体的印象需要有一定的形状和大小才能使灵魂得以察觉到它们;这种主张是完全站不住脚的,要是灵魂是无形体的话,因为在一个无形体的实体和物质的这样或那样的性状之间,是无比例关系可言的。总之一句话,认为在灵魂之中除了它所察觉到的之外就没有任何知觉,这是种种错误的一个巨大根源。

§ 16. 斐 我们记得的梦大部分都是荒诞不经和不相连贯的。那么我们就该说灵魂得靠身体才有合理地进行思想的功能,否则它的任何合理的独白都保不住。

德 [身体是和灵魂的一切思想相呼应的,不论它们合理与否。而那些梦也和醒着的人的思想同样在大脑中有它们的痕迹的。]

§ 17. 斐 既然您是这样坚信灵魂是永远现实地在进行思想的,那么我倒很想您能告诉我在灵魂和身体结合以前,或在它刚刚结合而还没有通过感觉接受观念以前,在一个小孩的灵魂中的那些观念是什么。

德 用我们的原则是很容易满足您的要求的。灵魂的知觉永远自然地

Jean Buridan, 生卒年不详,是十四世纪著名的唯名论者,曾在巴黎就学于另一著名的唯名论者威廉·奥康(william of Chcom, ?—1347):后来多年任巴黎大学哲学教授并曾任校长。他对意志自由问题的观点,结论是和洛克近似的。所谓“布里丹的驴”是历史上很著名的一个典故,据说是布里丹提出作为犹豫不决的一个例子的,大意是说:一头驴,又饥又渴,但被放在等距离的一桶水和一堆荞麦中间,它不知该先吃好还是先喝好。而据莱布尼茨在这里所说,则这驴应该是放在两块等距离的草地中间,而不知先吃哪一边的好。据有人考证,在布里丹自己的著作中,并没有找到这个典故。

身体的构造相符合，而当在大脑中有很多混乱而很难分别的运动时，就象在那些很少经验的人之中发生的情况那样，灵魂的思想（按照事物的秩序）也不会更清楚些。可是灵魂是永不会没有感觉的帮助的，因为它永远表现着它的身体，而这身体是永远以无数的方式受着周围的东西打动的，但这常常只给与一种混乱的印象。

§ 18. 斐 但这里还有《理智论》作者提出的另一个问题。他说，我但愿那些以如此自信主张人的灵魂或（这是同一回事）人永远在思想的人，能告诉我他们是怎么知道这一点的。

德 我不知道，要否认在灵魂中有某种我们察觉不到的事物在进行，是否还需要更大的自信；因为察觉得到的东西是由那些察觉不到的部分所合成的，没有什么东西是突然一下产生的，思想和运动也都一样。最后，这也好比有人到今天还来问，我们是怎么认识那种感觉不到的微粒子的。

§ 19. 斐 我不记得那些告诉我们说灵魂永远在思想的人，也说过人永远在思想。

德 〔我想这是因为照他们的理解，这说的是分离独立的灵魂。可是他们也很愿意承认人当灵魂与身体结合时是永远在思想的。就我自己来说，我既有理由主张灵魂是决不会和一切身体分离的，我就相信我们绝对能够说人不论现在和将来都是永远在思想的。〕

斐 说物体有广延却没有部分，和说一个东西在思想却不察觉到它在思想，这两个断语显得是同等地不可理解的。

德 〔请原谅，先生，我不得不告诉您，当您提出来说在灵魂中没有什么东西是它所不察觉的时，您是在作以未决论点作为论据的论证，这种论证方法在我们以前的全部讨论中已经是很盛行的了，或者您是想用它来摧毁天赋的观念和真理。如果我们同意这一原则，则除了我们认为是触犯经验和理性之外，我们还将毫无理由地放弃我认为已使之足可理解的意见。但我们的对手，尽管他们那样高明，却对他们如此经常又如此肯定地提出的这方面的论点没有提出证明，除此之外，我们还很容易给他们指出正好相反的情况，这就是说，我们要对我们的一切思想永远明确地进行反省是不可能的；否则心灵得对每一反省又进行反省以至无穷，而永不能过渡到一个新的思想。例如我察觉到某种当前的意见，我就得永远想着我想着它，又想着我想着我想着它，这样以至无穷。但我一定只得停止对所有这些反省进行反省，而最后得有某种思想我们就让它过去而不去想它；否则我们就会永远停止在同一件事情上了。〕

斐 但我们岂不是也同样有根据来主张：只要说人可能饥饿而不察觉到它，人是永远饥饿的吗？

德 这是很有区别的；饥饿有一些特殊的因由并不是永远存在的。可是，即使当你饥饿时你也并不每时每刻都想到它，这也还是真的；但当你想到它时你就察觉到它；因为这是一种很容易被注意到的情状。在胃中永远有一些

最后一句 G 本原文是“.....frappé par les ambiansd'une infinite de manieres, mais qui souvent ne donnent qu'une imprelssion corlfuse。”而 E 本和 J 本作“.....frap par les autres, qui l'environnent, d'une infinite de manieres, mais qui souvent ne font qu'une impression confuSe。”（“.....永远以无效的方式受着环绕着它的其它物体打动的，但这常常只造成一种混乱的印象。”）

原文各本均作“ou”（“或者”），疑是“à”（“在那里”，即指在以前的全部讨论中）之误。

刺激，但它们要变得足够强烈才能引起饥饿。在一般的思想和能被注意到的思想之间也永远应该作同样的区别。因此人家想拿来使我们的意见变得可笑的东西，倒可用来进一步印证它。)

§ 23. 斐 现在我们可以问，人在什么时候开始在他的思想中有了观念，而在我看来我们得回答说是从他有了某种感觉开始。

德 (我也是抱同样的意见；但这是由于一条有点特别的原则，因为我认为我们是从来不会没有思想，也从来不会没有感觉的。我只是在观念和思想之间作了区别；因为我们永远是独立不依于感官而具有一切纯粹或清楚的观念的；但思想永远和某种感觉相呼应。)

§ 25. 斐 但心灵在对简单观念的知觉中只是被动的，这些简单观念是知识的原料或素材，而当它在形成复杂观念时则是主动的。

德 (既然照您自己所承认的，有一些简单观念其知觉是从反省得来的，并且心灵至少 给了自己那些反省的思想，因为是心灵自己在反省的，又怎么可能心灵就其对于一切简单观念的知觉来说只是被动的呢？心灵是否能够拒绝这些简单观念，那是另一个问题，而无疑要是没有某种原因，在适当时机使心灵从这些观念那里转开，它是不可能拒绝它们的。)

斐 (到此为止我们的讨论显得都是 *ex professo*。现在我们将要来讨论观念的细节，我希望我们将会有更多的一致意见而只是在某些特殊之点有所分歧。)

德 (我将很高兴看到高明人士采取了我认为真的意见。因为他们是很适于使这些意见增加价值并使它们得以发扬光大的。)

G 本作 “*idees*” (“观念”) E 本、J 本作 “*SensatiOns*” (“感觉”)。

“至少” (*au moins*) 两字照 E 本加，G 本无。

拉丁文，是古典文献中的一个专门用语，意思是指“以肯定的、确切的方式”，“断然宣布的前述的方式”等等。莱布尼茨在这里意思是说：到此为止我们已各自提出了自己的思辩的观点并为它作了辩护；现在要来讨论某些种类的观念，将会比前此有较多彼此同意之点。

第二章 论简单观念

§ 1. 斐 那么我希望您将承认，先生，有简单观念和复杂观念；这样，蜡的热和软，以及冰的冷，就提供了简单观念，因为灵魂对它们有一种齐一的概念，它是不能被区别为不同的观念的。

德 （我认为我们可以说这些感觉观念在表面现象上是简单的，因为它们既是混乱的，就使心灵无法区别它们所包含的内容。这就好象远处的东西显得是圆的，因为我们分辨不出它的那些棱角，虽然我们也接受了这些棱角的某种混乱的印象。例如，显然绿是由蓝和黄混合在一起而产生的；因此我们可以认为绿的观念也是这两种观念合成的。可是绿的观念对我们显得也象蓝的观念或暖的观念一样是简单的。因此得认为这些蓝的观念和暖的观念也只是就表面现象说是简单的。可是我愿同意人们把这些观念作为简单的来看待，因为至少我们的察觉并没有把它们分开；但应该按照人们能使它们比较更可理解的程度，用其它的经验 and 用理性来对它们进行分析。而从这里我们也可以看出，是有一些知觉是人们所没有察觉到的。因为对于表面显得是简单的那些观念的知觉，是由对于合成这些观念的各部分的知觉合成的，但心灵并没有察觉到它们，因为这些混乱的观念对心灵显得是简单的。）

第三章 论单由一种感官来的观念

斐 现在我们可以把这些简单观念，按其给与我们知觉的方式来排一个队，因为我们知觉这些观念，是或者（1）通过单独一种感官，或者（2）通过不止一种感官，或者（3）通过反省，或者（4）通过感觉的一切途径同时也通过反省。就那些通过唯一特别适合于接受这些观念的感官进入的来说，光和色是单单通过眼睛进入的；一切种类的噪音、声音和音调是通过耳朵进入的；各种不同的滋味是通过上腭进入的；而气味是通过鼻子进入的。这些器官或神经把它们带到大脑，而如果这些器官中有一些受到了扰乱，这些感觉是不会被允许通过不对路的门径进入的。触觉方面的性质中最重要的是冷、热和坚实性。其它的触觉性质或者是在于可感觉的各部分的外形配置，如光滑和粗糙，或者是在于各部分的结合，如紧密、柔软、坚硬、松脆。

德 [先生，我很同意您所说的，虽然我可以指出，按照已故的马略特先生对于视觉在有关视神经方面的缺陷的实验，似乎毋宁是网膜而不是神经接受那种感觉的，还有，对于听觉和味觉来说，是有一些不对路的门径的，因为牙齿和颅顶对于使人听到某种声音是有作用的，而滋味在某种方式下是由鼻子来使人感到的，因为这些器官是联系在一起的。但所有这一切，就其对于观念的解释来说，并不使事情在根本上有什么改变。而关于触觉的性质，我们可以说，光滑或粗糙以及坚硬或柔软，只是抵抗力或坚实性的一些可变性状。]

Edme Mariotte, 1620—1684, 法国的著名物理学家，完成了伽利略所提出的关于物体运动的理论，并发现了关于气体的体积与压强温度的关系的定律，即波义耳—马略特定律。他可说是法国实验物理学的首创者。这里所说的实验，结果发现了视神经入口处的盲点，是在 1668 年完成的。

第四章 论坚实性

§ 1. 斐 您无疑是会同意，坚实性的观念是由抵抗力引起的，一个物体，当另一物体实际进入它所占据的位置时，直到它离开原有位置，我们都可在它之中发现这种抵抗力。因此当一个物体和另一个物体彼此相向运动时，那阻止这两个物体相遇的，我就叫做坚实性。如果有人认为叫做不可人性还更恰当些，我也同意。但我认为坚实性这个名辞带有某种更积极的意义。这个观念似乎对物体来说是最本质的东西，并且是和物体联系得最紧密的，而我们也只有在物质中才能找到它。

德 诚然，当另一个物体不愿意把位置让给我们的身体时，我们在触觉中是感到了抵抗力，并且各个物体厌恶共处同一位置，这也是真的。但很多人怀疑这种厌恶是否不可克服的，并且最好也要考虑到，在物质中发现的这种抵抗力，是以不止一种的方式，并且由于很不相同的各种原因从物质中派生出来的。一个物体抵抗另一个物体，或者是在它得要离开它已占有的位置时发生的，或者是当它准备进入一个位置，但由于另一物体也尽力要进入因而使它未能进入那位置时发生的，在后一种情况，就可能发生这样的事，即一个不让另一个，它们就都停住或互相推挤着。抵抗力是在那被抵抗者的变化中使人看到的，它或者失去了力量，或者改变了方向，或者两样同时发生。而我们可以一般他说这种抵抗力是来自两个物体的厌恶于共处同一位置，这我们可以叫做不可入性。因此当一个物体努力要进入一个位置时，它同时就努力要使另一物体从那里出来，或阻止另一物体进入那位置去。但使一个或另一个物体或两个物体一起作出让步的这一类不相容性一旦被假定了之后，则除了上述那一个原因之外还有别的好多个原因使一个物体来抵抗那尽力要使它让位的物体。这些原因或者在这物体本身之中，或者是在邻近的物体之中。在它本身之中的有两个，一个是被动的和永久的，另一个是主动的和变化的。第一个我照开普勒和笛卡尔称之为惯性，它使物质抗拒运动，并且要移动一个物体时得用力来使这惯性消失，假定既无重力也无附着力时也得如此。这样，一个物体要推动另一个物体时就得因此而经受到这种抵抗力。另一个是主动的和变化的原因，它就在于物体本身的冲力，当一个物体由它本身的冲力把它带到一个地方时，它是不会毫无抵抗就让步的。当一个在抵抗着的物体不能自己让位而不使别的物体也让位时，同样的这些原因也重新出现在那些邻近的物体中。但这时就进来了一种新的考虑，这就是要考虑到固定性(*Fer-meté*)，或一个物体对另一个物体的附着力(*attachement*)。这种附着力常常使得要推动一个物体时不能不同时也推动另一个附着于它的物体，这对于那另一个物体来说就造成了一种牵引。这种附着力也使得即使当我们撇开惯性和明显的冲力时，也还会有抵抗力；因为如果把空间设想

“坚实性”一词，原文为 *Solidite*，沿用洛克原书的 *Solidity*。这词通常有“固体性”，“立体性”等多种含义，而洛克又另给与一些特殊的含义，因此较难找到一个妥当译名。照洛克自己的解释，它实际是指物体的“不可人性”，但又不仅是消极的意义，而有比“不可入性”更积极的意义。固然我们通常所理解的固体是有 *Solidity* 的，但洛克认为如水这种流体也有和金刚石这样硬的东西一样多的 *Solidity*，中译《人类理解论》译作“凝性”；似也未能妥当表达原意，现姑且译作“坚实性”，希注意其特殊含义。

Johannes Kepler, 1571—1630, 德国著名天文学家，近代天文学的奠基人之一。

G 本无“souvent”(“常常”)一词，照 E 本 J 本加。

为充满一种完全流动性的物质,又如果我们在其中放进单独一个硬的物体(假定在流体中既无惯性也无冲力),它将会在其中运动而不发现任何抵抗力;但如果空间中充满了一些小立方体,则要在这些小立方体中运动的那个硬的物体就会发现有抵抗力,这种抵抗力就来自这样的事实,即那些小立方体,由于它们的硬,或由于它们各部分彼此之间的附着力,将会很难象所必需那样把它们分开,以便作环形的转动和来填补那运动着的物体离开时的位置。但如果两个物体同时从两端进入一根两头开口的管子,来同等地充满它的容积,则在这根管子里的物质,不管它是怎么样流动性的东西,将会单凭它的不可入性来进行抵抗。因此在这里所涉及的抵抗力中,就要考虑到物体的不可入性、惯性、冲力和附着力。的确,照我的意见来看,物体的这种附着力是来自一个物体向着另一个物体的一种更精细的运动;但因为这是一个可以引起争论的论点,我们不应该首先予以假定。而出于同样的理由,我们也同样不应该首先假定有一种原始的本质的坚实性,使物体永远占有同等的位置,这就是说,那不相容性,或更确切他说,那种诸物体在同一位置的不可共存性(inconsistence),是一种完全的不可入性,既不多接受也不少接受,因为既然有很多人主张,那可感觉的坚实性可能来自诸物体对共处一个位置的厌恶,但这种厌恶不是不可克服的。因为所有通常的逍遥学派的人和许多其他人都相信,同一种物质可以充满或较多或较少的空间,这种现象他们叫做疏散或密集,这不仅是表面现象(如在海绵里挤出水来时那样),而是严格意义的,如经院哲学对空气所设想的那样。我并不同意这种看法,但我也看不出人们就应该首先假定与此相反的意见,感觉没有推理是不足以确立这种完全的不可入性的,这种不可入性我认为在自然的秩序上是真实的,但不是单靠感觉知道的。有人也可以主张,物体对于压缩的抵抗力,是来自它的各部分当没有完全自由时要自行扩散的一种努力。此外,要证明这些性质,眼睛有很大的助力,它来帮助了触觉。而归根到底,坚实性就其给人清楚的概念的范围内来说,是由纯粹理性来设想的,虽然感觉也为推理能力提供了某种东西来证明它是在自然之中的。

§ 4. 斐 我们至少都同意,一个物体的坚实性,带有这样的性质,就是它充满了所占据的空间,以致绝对排斥所有其它物体〔要是它不能找到一个它以前所不在的地方〕;至于那坚硬性〔或毋宁说坚固性(consistence),有人叫做固定性(fermete)〕,是物质的某些部分的一种坚强结合,它们构成了具有可感觉到的大小的一些团块,以致整个团块不会容易地就改变形状。

德 〔这种坚固性,如我所已经指出的,正是那样一种东西,它使人很难推动一个物体的一部分而不及于另一部分,以致当人推动其一部分时,就会使并未被推动并且也不落在这一动向的路线上的另一部分,却也以一种牵引的方式被带到朝这个方向去了;还有,如果这后一部分遇到某种障碍阻住或推动了它,它就会把前一部分也拉向后退或也阻住;而这种作用永远是相互的。同样情况有时也在两个物体之间发生,这两个物体并不彼此接触,也并不构成一个连续的物体而自身作为其连续的各部分;可是一个被推动时使

〔〕E本作(),其中文句G本原文作: [S'il ne peut trouver une espace ou il n'estoit pas aupiravant], E本 où 误作 ou。英译作: [if a space call be foud ln which there was none before] (“要是能找到一个地方其中以前什么也没有”),疑有误。

另一个未被推动的也去了，就象感觉可以使我们认识到的那样。对这一点，磁石、电的引力，以及以前人们归之于害怕真空的那种东西，都提供了例证。]

斐 一般说来，硬和软似乎是我们仅仅相关于我们身体的特殊构造而给与一些事物的名称。

德 [但这样很多哲学家就不会把硬归之于他们的原子了。硬这个概念并不依赖于感官，我们用理性是可以设想它现实地存在于自然中的可能性的，虽然我们是通过感官而进一步深信这一点。可是我宁愿用固定性 (fermete) 这个词(如果能允许我照这个意义来用这个词的话)而不用硬这个词，因为在软的物体中也还是有某种固定性的。我甚至还寻求一个更适宜、更一般的词，如 con-sistence (坚固) 或 cohesion (凝聚力) 之类。因此我以硬与软相对立，而以固定与流动相对立，因为蜡是软的，但没有被热融化时它并不流动而是保持着它的限界的；并且在流体本身通常也有凝聚力，如我们在水滴和水银珠子中看到的那样。我也认为一切物体都有一定程度的凝聚力，正如我也同样认为没有一个物体没有某种流动性，并且其凝聚力是不能克服的；这样一来，照我看来伊璧坞鲁的原子，它的硬性是被假定为不可克服的，也就和笛卡尔派所说的完全流动的精细物质一样不可能有的。但这里既不是来为这种意见作辩护，也不是来为凝聚力的合理性作解释的地方。

斐 物体的完全的坚实性似乎是用实验证明了的。例如，在佛罗伦斯，有人把水放在一个中空的金球内，加以巨大压力，球内的水再无处可去，就从金球的小孔中渗了出来。

德 [对于您从这实验所作出的推论，以及对于那水所发生的情况，是有些话要说的。空气也和水一样是一种物体，而它却至少照感觉上看来 (ad sensum) 是可压缩的，而那些主张一种严格意义的疏散和密集的人将会说，那水已经过于压缩了以致不能再向我们的机械让步，正如空气已经被压缩得很紧时也会抵抗再进一步的压缩一样。可是我另一方面也承认，如果我们可以看到水的体积有某种小的变化，这可以归之于其中包含着的空气。现在我们来讨论纯粹的水本身是否就不能压缩，如同当它沸腾时是能够膨胀的那样，可是我确实是同意那样一些人的看法，他们认为物体是完全不可入的，而疏散和密集只不过是表面现象。但这一类的实验是不能证明这一点的，正如托里拆利氏管或盖利克的机械装置不足以证明完全的真空一样。

§ 5. 斐如果物体是在严格意义下可以疏散和密集的，那它就会能够改变

按 G 本作 animant, E 本原也作 animant, 是指本身有生命也能使生物具有生命的一种“灵气”, 是十七世纪流行的一种概念, 但 E 本在勘误表中改作 aimant, J 本也作 aimant, 德译本也作 derMagnet (磁石), 英译本虽照 G 本作 animant. 但在注及补遗中也认为以 aimant (磁石) 为是, 故径译作“磁石”。

“自然害怕真空”是中世纪经院哲学家流行的一种伪科学的观点, 如他们认为水随着唧筒活塞流动是因为“水的本性害怕真空”之类。

Evangelista Torricelli, 1608—1647, 意大利的著名物理学家和数学家, 他所发明的水银气压计长期来被称为“托里拆利氏管”。

Otto von Guericke, 1602—1686, 德国物理学家, 曾专门致力于有关真空的实验, 后来发明了一个空气装置, 做了一系列有关真空的各种不同效果的实验。

笛卡尔也是坚决主张不可能有真空的, 参阅其《哲学原理》第二章 § 16, 商务印书馆 1959 年版, 第 42 页。

体积或广延，但它并不是这样，而是永远相等于同一空间，可是物体的广延和空间的广延又永远是有区别的。

德 物体可以有它自身的广延，但并不能由此推论说它永远被决定于或相等于同一空间。可是，尽管我们在设想物体时，可能确实设想它不止是空间而还有某种东西，但也不能由此推论出有两种广延，即空间的广延和物体的广延；因为这就好比我们同时一下设想几件事物时，我们是想到数以外的某种东西，即 *res numer-atas*，可是并没有两种多少，一种是抽象的，即数的多少，另一种是具体的，即被计数的事物的多少。同样我们也可以说，不必设想有两种广延，一种是抽象的空间的广延，一种是具体的物体的广延；那具体的只有通过那抽象的才能成为如此。而正如物体从空间的一处过渡到另一处，即改变它们之间的次序一样，事物也从次序或数的一点过渡到另一点，例如从第一变成第二又从第二变成第三，如此等等。事实上空间和时间都不过是一种次序，而在这次序中，那空的地方（对于空间来说就叫做真空），如果有的话，只不过表示一个东西相对于其实有来说完全没有的一种可能性。

斐 我很高兴您毕竟和我一样认为物质不改变其体积。不过您似乎走得太远了，竟不承认有两种广延，并且您竟接近笛卡尔派，他们是对空间和物质不作区别的。而如果竟发现一些人没有（关于空间以及充满空间的坚实性）这些清楚有别的观念而是把它们混同起来，当作一个观念，我不知道他们怎么能和其他人交谈。他们就象一个盲人那样，别人跟他说朱红色，他却以为它象一个喇叭的声音。

德 〔但我同时主张广延和坚实性的观念并不在于一种我不知道是什么的东西之中，正如那朱红的颜色那样。我和笛卡尔派的观点相反，是把广延和物质加以区别的。可是我还是不认为有两种广延；但既然那些就广延和坚实性的区别问题进行争论的人们之间，在关于这个问题的若干真理上是意见一致的，并且有某些清楚的概念，他们是能够找到办法来摆脱这种分歧的；这样，对于这

拉丁文，意即“被计数的东西”。

参阅莱布尼茨《给德·鲍斯的信》（*Ad R. P. Des Bosses Epistoloe Tres.*）（1712年6月16日），（见G本第二卷第450页，E本第682页b）：“空间是并存现象的次序，正如时间是接续现象的次序”，又见《给克拉克的信》，G本第七卷第345页以下，E本第746页以下。

参阅笛卡尔《哲学原理》第二章，§§8—15，商务印书馆1959年版第37—41页。

原文为 *un je ne sais quoi*，意指一种不可知的实体。

第五章 论从各种不同感官来的简单观念

斐 对有些观念的知觉是从不止一种感官来的，这些观念就是对于空间，或广延，或形状的观念，对于运动和静止的观念。

德 〔被说成来自不止一种感官的这些观念，如空间、形状、运动、静止的观念，毋宁是来自共同感官，即心灵本身的，因为它们是纯理智的观念，但和外界有关而且是感官使我们察觉到的；它们也是能下定义和加以推证的。〕

第六章 论从反省来的简单观念

斐 通过反省来的简单观念就是那些关于理智和关于意志的观念，〔因为我们是通过对自身进行反省而察觉到它们的。〕

德 〔是否所有这些观念都是简单观念是值得怀疑的，因为很显然，例如意志的观念就包含着理智的观念，而运动的观念就包含着形状的观念。〕

第七章 论从感觉和反省两者来的观念

§ 1. 斐 有一些简单观念是通过感觉的所有一切途径同时也通过反省而使心灵察觉到的，这就是：快乐、痛苦、能力、存在、统一。

德 [感官若没有理性的帮助似乎是不能使我们深信可感觉事物的存在的。因此我将认为存在的观念来自反省。那对于能力和统一的观念也来自同一来源，这些观念我觉得是和快乐与痛苦的知觉属于完全不同的性质的。]

原文为 la consi de rationde l'existence(“对存在的考虑”)，英译作 the ideaof existence(“存在的观念”)。

第八章 对简单观念的其它一些考虑

§ 2. 斐 对于那些消极的性质的观念，我们将说什么呢？在我看来，静止、黑暗和冷这些观念，是和运动、光亮和热的观念同样积极的。可是，我也提出这种缺乏作为这些积极观念的原因，这是随俗；但归根到底将很不容易决定是否确实有任何观念来自一种消极的原因，除非已经决定静止是否比起运动来毋宁是一种缺乏。

德 [我不相信我们有理由来怀疑静止的消极性。对静止来说，只要我们否定了物体中的运动就够了；但对于运动来说，只否定静止就不够，而是还必须再加上某种东西来决定运动的程度，因为运动实质上是有多有少的，而一切静止都是相等的。当我们谈静止的原因时是另一回事，那当是在次级的物质或团块中的积极的东西。我还进一步认为静止的观念本身也是消极的，就是说，它只在于否定。诚然那否定的行为本身是积极的事。]

§ 9. 斐 事物的性质是事物所具有的在我们心中产生观念的知觉的功能，把这些性质加以区别是好的。有第一性的性质和第二性的性质。广延、坚实性、形状、数目、可动性是物体原始的和不可分离的性质，我称之为第一性的。§ 10. 但我把物体的这样一些功能或能力称为第二性的性质，它们能在我们心中产生某些感觉，或在其它物体中产生某些效果，就例如火使蜡融化时在蜡中产生了某种效果那样。

德 [我想我们可以说，当能力是可理解的并能被清楚地解释的时，它当被算在第一性的性质之内；但当它只是可感觉的并给人一种混乱的观念时，应该把它放在第二性的性质里面。]

§ 11. 斐 这些第一性的性质表明物体是如何互相作用的。而物体只有通过冲击来起作用，至少就我们所能设想的范围内来说是这样，因为不可能理解物体如何能作用于它没有接触到的东西，这就正如不可能想象它能在它所不在的地方起作用一样。

德 [我也认为物体只有通过冲击来起作用。可是在我刚才所听说的证明中是有某种困难的；因为吸引并不是永远没有接触的，而且我们没有任何显然可见的冲击也能接触和牵引，如我在上面谈到硬时所指出的那样。如果

G 本和 E 本原文均作“positives”（“积极”），但英译作“Privative”（“消极”），疑误。

莱布尼茨在给许多人的书信和其它一些著作中经常谈到“初级物质”和“次级物质”的区别。所谓“初级物质”是指属于每一分离独立的存在物的一种原始的、被动的潜能，它和那活动的原则或“隐德莱希”是不可分地结合在一起的，两者结合就成为一个完满的实体即“单子”，但它本身则只是一种纯粹的抽象或潜在的可能性而不是实体。它相当于混乱的观念，或精神的一种不完满的表现或现象，因为照莱布尼茨的唯心主义观点看来，物质归根到底也是精神或在精神中有其最后根源的。所谓“次级物质”则是指许多“单子”成完全的实体结合成的一种团块（masse），其中每一单子各有其“初级物质”和“隐德莱希”，以及各自的派生出来的力或活动能力。它本身不是一种实体，它的广延性是由非广延的单纯实体的结合而产生的一种现象，是由我们的混乱知觉所造成的，是由单子的被动方面的不可入性、抵抗力或惯性等构成的，当单子的活动变得纯粹和完满时这种广延性就会消失。

此句 G 本和 E 本原文均作“car l'attraction n'est pas tousjours sans attachment”，但英译作“for attraction Sometimes occurs without contact”，（“因为吸引有时没有接触也发生”），意思似乎更清楚些，录此供参考。

参阅上文第二卷第四章 § 4“德”（第 99 页）。

有伊壁鸠鲁的那种原子，那么它们那被推动的一部分是会把另一部分拖着走的，并且通过使它进入运动而接触到它却并没有冲击。在连接着的事物之间的吸引这种情况下，我们不能说那把另一个拖着走的东西是在它所不在的地方起作用。这个理由只能用来攻击那种远距离的吸引，如对于某些学者所提出的所谓 *vires centripetas* 可能有的情况那样。]

§ 13. 斐 现在，某些微粒，以某种方式打动了我们的器官，在我们之中引起了某种颜色或滋味的感觉，或是具有产生这些感觉的能力的其它第二性的性质的感觉。我们不难设想上帝能把这样一些观念（如热的观念）和那些同它们并无相似之处的运动联系在一起，正如我们不难设想他把痛的观念和那刀片割开肉的运动联系在一起一样，这种运动和痛是就任何方式来说都不相似的。

德 [不应该想象着如颜色或痛之类的观念是武断的，是和它们的原因没有关系或毫无自然的联系的；这样不照秩序和毫无道理地行事可不是上帝的习惯。我毋宁说其间是有某种相似性的，这种相似不是完全的和可以说是 *in terminis* 的，而是表现式的 (*expressive*)，或者说是一种顺次序的关系，就象一个椭圆和甚至抛物线或双曲线以某种方式相似于一个圆一样，它们是圆在一个平面上的投影，因为在被投影者和所作的投影之间是有某种精确而自然的关系的，其中一方的每一个点都是照一定的关系和另一方的每一个点相符合的。这一点是笛卡尔派所没有充分考虑到的，您本来一向不习惯于跟从他们，也没有理由要跟从他们，但这一次却跟从了他们了。]

§ 15. 斐 我告诉您对我来说情况显得是怎样，这现象就是：物体的第一性的性质的观念和这些性质是相似的，但第二性的性质在我们心中产生的观念则和这些性质就任何方式来说都不相似。

德 （我刚才已经指明怎么对于第二性的性质来说也和第一性的性质一样有相似性或有精确的关系的。结果和它的原因相应，这是很合理的；并且既然我们不论对于（例如）蓝的感觉或是产生这种感觉的运动都并无清楚的认识，又怎么能肯定情况准保相反呢？痛和针的运动诚然是不相似的，但它很可以相似于这针在我们身体中引起的运动，并在灵魂中表象这种运动，正如我毫不怀疑它是这样做的。也正是因为这一点我们说痛是在我们身体之中而不是在针之中。但我们说光是在火中，因为在火之中是有那些运动，它们离开了火是不能清楚地感觉到的，但它们的混合或结合则变成可感觉的，并为我们以光的观念来作了表象。

§ 21. 斐 但如果对象和感觉之间的关系是自然的，那怎么可能如我们事实上所注意到的那样，同样的水对一只手显得是热的而对另一只手显得是冷的呢？这也表明热不是在水中，正如痛不是在针中一样。

德 [这至多只能证明热不是一种完全绝对地使人感觉到的可感性质或能力，而是相对于相应的器官的；因为手本身固有的一种运动能和它混在一起而改变了它的现象。光对于构造不好的眼睛也还是显不出来的，而当眼睛本身充满了一种大的光时，对一种较小的光也就感觉不到了。甚至那些第一性的性质（照您所用的名称），例如统一性和数，也可能显得不是象它们所当显出那样的；因为如象笛卡尔先生曾经说过的，用手指以特定的方式按住

拉丁文，意即“向心力”。

拉丁文，意即“最终”、“归根结蒂”。

一只眼球时就会显得一个东西变成两个，而反光镜或玻璃割成许多小面也会使其映象一个变多个。所以不能因此就说，那不是永远显得同样的就不是对象的一种性质，以及它的影象就和它不相似。至于说到那热，当我们的手很热时，水的温热就感觉不到，而毋宁把手上的热倒减弱了，并因此水对我们就显得是冷的了；正如把波罗的海的盐水和葡萄牙海的水相混合就会减少其特有的含盐量，虽然前者本身也是含盐的。因此在某种方式下我们可以说，热是属于那一盆水的，虽然它对于某一个人可能显得是冷的，正如蜜是被称为绝对地甜的，而银子是白的，虽然对于有些病人来说，一个显得是苦的，另一个显得是黄的，因为这些称呼都是根据最通常的情况来定的；但这仍然是真的，即当器官和媒介是照其正当方式构成时，内部的运动以及在灵魂中表象这些活动的观念，是和那些引起颜色、痛等等的对象的运动相似的，或者说，这在这里是同一回事，是以一种充分精确的关系表现了这些运动的，虽然这种关系并不清楚地为我们显示出来；因为我们不能把这许多微小的印象分解开来，不论是在我们灵魂中的，在我们身体中的，或在我们之外的东西中的都是一样。

§ 24. 斐 我们考虑太阳那些使蜡变白和变软，或使泥土变硬的性质时，只把它们看成简单的一些能力，而毫不想到在太阳里有什么东西和这白、软或硬相似；但热和光则通常被看作太阳的实在的性质。可是，仔细地考虑起来，光和热这些性质，也是在我之中的一些知觉，而不是在太阳之中的，和当它使蜡变白和融化时在蜡中产生的变化其方式并不两样。

德 [有人把这种学说推得很远，甚至想使我们相信，如果有人能触到太阳，他也将不会发现在那里有什么热。在一面反光镜或晒热的玻璃透镜的焦点上使人可以感到的那摹拟的太阳，就可以使这些人恍然大悟。但对于那使蜡变热和使蜡融化的能力之间的比较，我敢说，如果那融化或变白了的蜡也有感觉，它将也会感觉到某种跟太阳晒热我们时我们所感觉到的相近似的东西，并且要是它也能说话，它也将说太阳是热的，并不因为它的白相似于太阳，因为否则当人的脸皮在太阳下曝晒时，它的棕色也会是相似于它了，而是因为蜡之中有一些运动，是和太阳中引起这些运动的运动相关的。它的白可能来自其它的原因，但它在从太阳接受这自时所已具有的那些运动并不是这样。]

第九章 论知觉

§ 1. 斐 现在让我们来谈特别属于反省的观念。知觉是充满着我们的观念的靈魂的第一种功能。它也是我们通过反省所接受的最初和最简单的观念，思想常常是指心灵当其主动并以一定程度自觉的注意力考虑一事物时对它本身的观念的一种操作；而在所谓知觉中，心灵通常是纯粹被动的，对它实际察觉的东西就不能不察觉。

德 〔我们也许可以加上一点说禽兽也有知觉，但没有必要说它们也有思想，就是说也有反省或可以是反省的对象的东西。我们自己也有那些我们在当前状态下察觉不到的微知觉。诚然，如果我们不是因为被这些微知觉之多分了心而转了向，或者如果它们不是被较大的知觉抹去或毋宁说弄模糊了，我们是很能够察觉到它们并对它们作反省的。〕

§ 4. 斐 我承认，当心灵极度忙于思考某些对象时，它对于某些物体在听觉器官上造成的印象就怎么也察觉不到，尽管那印象足够强烈，如果灵魂对它不作任何认知的话，也不发生任何知觉。

德 〔我毋宁更喜欢对知觉 (perception) 和察觉 (s'appercevoir) 加以区别。例如我们察觉到的光或颜色的知觉是由我们察觉不到的一些微知觉构成的，又如一种噪音，我们对它是有知觉的，但是没有注意，只要再稍为增加一点就变得是可察觉的了。因为如果在加这一点以前的东西对灵魂什么也没有造成，那么加这一点也造不成什么，而这整个也同样不能造成什么了。我在上面本卷第二章 第 11、12、15 等各节已经接触到过这一点。〕

§ 8. 斐 在这里指出这样一点是适宜的，这就是：来自感觉的那些观念，常常不知不觉地为成年人的心灵的判断所改变。一个同一颜色的圆球的观念代表着一个具有不同明暗的平面的圆。但因为我们已习惯于区别物体的种种影象和区别光线的反射随着物体表面形状而形成的种种变化，我们就用这影象的原因本身来代替了那向我们显现的东西，而把判断和视觉的现象混同起来了。

德 没有比这更正确的了，并且正是这一点使得绘画能有办法人为地造成一种极广阔的远景来欺骗我们。当物体的外沿是平的时，我们要表现它就可以不用明暗阴影而只用轮廓，就简单地象中国画那样的画法，不过比他们的更合比例些。在画纪念章之类的图样方面也有这样的习惯，以便画图者尽量能少脱离那种古物的精确的轮廓线条。但我们只画轮廓而不求助于明暗阴影，就不能把一个圆的内部和以这圆为界的一个球面的内部精确地区别开来，这圆和这球面的内部就既无被区分的点，也无作区别的轮廓线条，虽然两者却是有应该表明的巨大区别的。就是因为这样，笛萨按“察觉”或译作“统觉”，但在用作动词时似乎不通，故在本书中一律译为“察觉”，既作名词，也作动词用。格先生才提出了一些关于浓淡明暗的力量的条规。因此，

可参阅莱布尼茨的《基于理性的自然和神思的原则》(Principes de la nature et de la grace fondez en raison) 一文 § 4：“最好是在知觉和察觉之间作一区别：知觉是单子表象外界事物的内部状态；察觉则是对这种内部状态的意识或反省的认识。它不是赋与一切灵魂的，也不是永远赋与同一个灵魂的。”该文也是莱布尼茨对自己的哲学体系的一个简要的概述，全文见 G 本第 6 卷 598—606 页，E 本第 714—718 页。

当为“第一章”之误。

Gaspard Desargues, 1593—1662, 法国的几何学家和工程师，和笛卡尔、伽森狄、巴斯噶等都曾交往，

当一幅画骗了我们时，我们的判断中是有双重的错误；因为第一，我们是以原因代替了结果，以为直接看到了那作为影象的原因的东西，在这一点上我们有点象一只对镜吠影的狗。因为真正说来我们只看到影象，而且我们仅仅是感受到光线。并且，既然光线的放射需要时间（不管它是多么短暂），则那对象在这间隙中就可能已毁灭，而当光线到达我们的眼睛时这对象已不再存在，而已不再存在的东西是不能成为当下显现于视觉的对象的。其次，我们以一种原因代替了另一种原因，把那仅只是从一幅平面的画来的东西认为是从一个物体派生出来的，这样就进一步自己骗了自己，以致在这种情况下，在我们的判断中是同时既有一种转喻又有一种隐喻；因为即使是修辞学上的比喻词藻本身要是使我们强以为真时也就变成了诡辩。这种或是真的或是假装的因果混淆，在其它方面也常常进入我们的判断，就是象这样，我们感觉到了我们的身体或触及身体的东西，并且用一种直接的物理上的影响移动我们的手臂。这我们就断定是构成了灵魂和身体的交感，而真正说来，我们其实只是感觉到了并且以那样的方式改变了在我们心中的东西。

斐 在这个时机，我要向您提出一个问题，这是有学问的莫邻诺先生传给著名的洛克先生的，莫邻诺先生曾非常有益地运用他卓越的天才来推进科学。以下差不多就是他自己的原话：假定有一个生来盲目的人，现在已经成年，并学会了用触觉可以区别出用同样金属制成的差不多大小的一个圆球和一个立方体，以致当他摸到一个或另一个时能够说出哪一个是立方体，哪一个是圆球。再假定那立方体和圆球都放在桌子上，而那盲人已变得能看见了。现在要问：如果他只是看到这两个东西而没有触摸到它们，他能否加以辨别而说出哪一个是立方体，哪一个是圆球。我请您，先生，告诉我您对这个问题是怎样看法。

德 得给我时间来仔细思考一下这个问题，这问题在我看来是很奇怪的；但既然您逼我要马上回答，我只好冒失地在我们两人之间说说，我认为，假定那盲人知道他所看到的两个东西的形状是立方体和圆球，他是能够加以辨别，并且不用手摸就说出哪个是圆球哪个是立方体的。

斐 我伯您得放在那对莫邻诺先生答错了的一堆人中间去了。因为他在包含着这个问题的那封信中说到，当他借谈论洛克先生的《理智论》的机会把这问题向各个不同的心灵敏锐的人提出时，他发现几乎没有一个立即就能给出他认为正确的答案的，虽然听了他说明理由以后他们都深信自己错了。这位敏锐机智的作者的答案是否定的；因为（他又说）虽然这位盲人凭经验已经知道圆球和立方体是以怎样的方式刺激他的触觉，他却还不知道以这样那样的方式刺激他的触觉的，应该以怎样的方式刺激他的眼睛，也不知道那

写过有关几何学在艺术上的应用等方面的作品，讨论了有关透视等方面的问题，其作品已散佚，笛卡尔在给梅塞纳（Mersenne）的信中曾提到他的这一著作并给予很高评价，见 Cousin 编《笛卡尔全集》卷六第 250—256 页。

按照莱布尼茨的观点，身体和灵魂是不能互相影响的，它们之间的“结合”或“会合一致”是“由于一切实体之间的前定的和谐”，可参阅《单子论》§ 78、§ 81 等处，特别是《关于实体的本性和它们的交通兼及灵魂和身体之间的联系的新系统》一文。见 G 本第 4 卷第 477 页以下，E 本第 124 页以下。

William Moÿlleux, 1656—1698，是英国的一位数学家，他曾在都柏林仿照伦敦的皇家学会建立了一个哲学会。这里所引的他给洛克在一封信中所提出的问题，除洛克在《人类理智论》中所引述者外，贝克莱在《视觉新论》§ 132 也曾加引用。原信见《洛克全集》，伦敦 1824 年第 12 版，第 9 卷第 34 页以下。

立方体的突起的角，那使他的手感到不平的，在他眼里应该显出是怎样在那立方体上显现出来的。《理智论》的作者宣布他也完全同意他的意见。

德 也许莫邻诺先生和《理智论》作者的意见跟我的意见也并不是象最初看来那样相差很远的。他们的意见的那些理由，显然是包含在前者的信中的，他曾成功地用它们来说服人们承认自己的错误，而在后者那里，为了让读者的心灵作更多的锻练起见，把这些理由故意删掉了。如果您愿意权衡一下我的答案，先生，您将发现我是在其中提出了一个条件的，这条件也可以看作是包含在那问题之中的，这就是：这里所涉及的仅仅是辨别，而那言人是知道他要来辨别的那两个有形状的物体是在那里的，并且他所看到的每一个现象因此就是那立方体或那圆球的现象。在这种情况下，我觉得那已不再是盲人的盲人，用理性的原则，结合着触觉以前提供给他感性知识，毫无疑问是能够把它们加以辨别的。因为我并不是说，在当时他被那种崭新的情况弄得眼花缭乱也弄糊涂了，此外或者也很不习惯于通过推理得出结论的情况下，他事实上并且马上可能会怎么干。我的意见的根据是：在圆球中是没有从球本身边上突出的点的，全部是一样平而没有角的，至于在立方体则有八个突出的点和所有其它的不同。如果没有这种方法来辨别形状，一个盲人就不能靠触觉来学习几何学的初步知识。可是我们看到那些生来就盲目的人是能够学习几何学的，并且甚至永远总有一种自然几何学的某些初步知识，而最常见的情况是人们单只靠视觉来学习几何学而不用触觉，就象一个疯瘫者或其他几乎全无触觉的人所可能甚至应该做的那样。而这两个几何学家，盲人几何学家和疯瘫的几何学家，应是互相遇合和彼此一致，甚至归到同样的观念上来的，虽然他们并无任何共同的影象。这也进一步表明如何必须区别影象（images）和精确的观念（idées exactes），后者是在于由定义形成的。确实，好好考察一下一个天生盲人的观念来了解他对形状所作的描述，将是一件很令人好奇也非常有教益的事情。因为他能够达到这一点，并且他甚至能够懂得光学理论，只要这光学理论是依靠清楚的和数学的观念的，虽然他不可能达到设想那有混乱的光亮（clair—confus）的东西，就是说，光和各种颜色的影象。就是因为这样，有一个天生盲人，听了光学的课以后，也似乎很能理解，而当有人问他认为光是怎么样的时，他回答说 he 想象着这该是某种和糖一样令人适意的东西。考察一下天生聋哑的人对那些不具形状的东西可能有的观念也很重要，这些东西我们通常是用言语来描述，而那聋哑人应该以完全不同的方式来描述的，虽然它可能也和我们的描述等值，就象中国文字的写法也和我们的字母的写法有等值的效果，虽然它和我们的字母的差别简直大得无限，并且可能显得象是一个聋子发明出来的。我叨惠于一位伟大的王公，知道在巴黎有一个生来聋哑的人，后来终于达到能够运用听觉了，现在已经学会了法国语言（因为这是不久前由法国宫廷里的人传他去说的），而且能够说到有关他在先前状态中所具有的概念，以及当听觉开始起作用时他的观念的改变等方面的许多奇奇怪怪的事。这些生来聋哑的人能够达到比人们所想的更远的地步。在奥尔登堡，在前伯爵在位时期，有这样一位生来聋哑的人，已经成了一位很好的画家，并且也表现得非常通情达理。有一位很有学问的人，就民族出身说是不列塔尼人，曾告诉我说，在

Oldenbourg，德国北部一个邦。

Breton，法国西北部下列塔尼（Bretagne）半岛的人。

离南特十法里的布兰维尔 (Blainville) 地方,是属于罗昂公爵 (Duc de Rohan) 的领地,那里在 1690 年前后有过一个穷人,他住在城外靠近城堡的一所茅屋里,是生来就聋哑的,人们常雇用他送信和送其它东西到城里去,并能照着惯常雇用他的人们指示他的某些记号找到要去的房子。最后这穷人又变瞎了,他仍不放弃做些服役的工作,照着人家用触觉指示他的把信送到城里指定的地方去。他茅屋里有一块板,一头伸到门边,一头伸到他放脚的地方,要是有人进他屋里来,这板一动,他就知道了。人们没有留心去获得对这样人的思想方式的确切知识,是极大的疏忽。如果他已不再活着了,或许也还有当地的什么人能告诉我们一些关于他的情况,使我们知道人家是怎样指示他,让他去做他要做的事情的。但还是回头来谈那位天生盲人,开始看得见时,看到而没有摸到一个圆球和立方体,对它们是怎样判断的,我的回答是,如我刚才所说他是能够对它们作出辨别的,要是有人告诉他,他对它们所具有的知觉或现象中这一个或那一个是属于立方体或属于球形的;但如果不是这样先教过他,我承认他不会贸然立即就想到,在他眼底造成的、并且可能是来自桌上一幅平面的图画的这些画面,是代表着两个物体,直到触觉使他相信了这一点才罢,或者是直到这样一步:依靠按照光学对这些光线进行推理的力量,他由那些光亮和阴影懂得了有一样东西阻住了这些光线,而那一定正是他在触觉中还遗留着的東西;这结果到这样一个时候就会最后达到,就是:他看到这圆球和这立方体转动了,并且随着这转动而改变着阴影和现象,或者甚至是这样的時候:这两个物体仍旧不动,而照亮它们的光改变了位置,或者是他的眼睛改变了地位,因为这差不多就是从远处来对一幅表现一个物体的图画或透视图和这物体本身加以辨别时所用的方法。

§ 11. 斐 [让我们回头来谈一般的知觉。]它是使动物有别于低等生物的东西。

德 [我倾向子认为植物也有某种知觉和欲望,因为在植物和动物之间存在着很大的类似;而如果象普通所假定的那样有一种植物灵魂,那么它一定得是有知觉的。可是我仍旧把在植物和动物体内所发生的一切归之于机械作用,只是它们的最初形成除外。因此我还是同意那被称为有感觉的植物的运动是出于机械作用。并且我不赞成问题在涉及解释植物和动物的现象的细节时求助于灵魂。]

§ 14. 斐 我自己的确不禁要认为象牡蛎、淡菜一类的动物是有某种微弱的知觉的;因为鲜明敏锐的感觉只会不便于这样一种动物,它永远只能停留在一个地方,碰巧把它放在哪里就是哪里,在那里又受着水的浇灌,不论是冷水或热水,清水或盐水,来什么就是什么。

德 很好,而且我认为对植物差不多同样也可以这样说,但说到人的情况,则他的知觉是伴随着反省的潜能的,当有机会时就会过渡到现实的活动。但当他被弄到这样一种状态,即好象是在昏睡病中,几乎没有什么感觉了时,反省和察觉就都停止了,也不想到普遍真理了。可是那些天赋的和获得的功能和享赋,以及甚至他在这种状态中所接受的印象,却并不因此而停止,也没有被抹掉,虽然他把它们忘记了;甚至有一天会轮到它们来贡献某种值得注意的效果的,因为在自然中没有什么东西是徒然无用的,一切混乱状态都

要自行发展，那些达到愚钝状态的动物，有一天也当回到更高级的知觉，而既然单纯的实体是永远继续存在的，我们不应该根据若干年的情况来对永恒的情况作出判断。

第十章 论保持力

§ 1.2. 斐 心灵的另一种功能，用了它，比起用简单的知觉来，就向对于事物的知识更前进了一步，这就是我叫做保持力（retention）的功能，它把通过感觉或通过反省接受来的知识保留下来。保持力以两种方式起作用：一是现实地保留当前的观念，这我叫做思考（contemplation）；一是保持把这些观念重新引回心灵之前来的能力，这就是所谓记忆（memoire）。

德 （我们也保持和思考天赋的知识的，并且常常并不能分清天赋的和获得的知识。也有一种对影象的知觉，这些影象或者是已经存在了一段时间的，或者是在我们心中新造成的。）

§ 2. 斐 但在我们方面，我们相信，这些影象或观念，一旦不被现实地察觉到，就不再是什么了；并且说有些观念保存在记忆中，这意思归根到底无非是说心灵在许多场合有一种能力，能把它曾经有过的知觉重新唤醒，并伴随着一种感觉，能使它同时深信它以前已经有过这同类的知觉。

德 [如果观念只是思想的形式或方式，那它们是会随着思想的停止而停止其存在的；但您自己也已承认，先生，它们是思想的内在对象，而在这种方式下它们是能够继续存在的。并且我很惊奇您竟能永远自己满足于这种赤裸裸的能力或功能，这些在经院哲学家们那里讲时您显然是将予以排斥的。应该更清楚一点他说明，这种功能是在于什么，以及它是怎样起作用的，而这样就会使人认识到，有一些享赋，是过去印象的残余，现在灵魂中也在身体中留存着，但除非等到记忆有机会发现它们，人们对它们并不察觉。而如果过去的思想，一旦人们不再想到它们就什么也没有留下来，那就将不可能解释怎么人们又能保留对它们的记忆；而为此目的求助于这赤裸裸的功能，这就丝毫没有说出了什么可理解的东西。]

第十一章 论分辨观念的功能

§ 1. 斐 被当作天赋真理的有些命题的显明性和确定性，依赖于辨别观念的功能。

德 我承认要思考这些天赋真理和把它们分清是需要分辨能力的；但它们并不因此就不再是天赋的。]

§ 2. 斐 而心灵的敏锐 (vivacite) 在于迅速地唤起观念；但判断则在于明白地表现它们和精确地辨别它们。

德 [也许这两者都是想象力的敏锐，而判断则在于按照理性来考察命题。]

斐 [我并不反对这种机智 和判断的区别。而有时有种判断就没有太多用这种机智。例如甩有关真理和正确推理的严格规则去考察某些机智的思想，这在某种意义下就是对这种机智思想的侮辱。

德 [这一点提得很好。机智的思想至少看起来也得有某种理性上的基础，但不要过于仔细地去挑剔它，就象看一幅画时不要离得太近一样。在我看来，布乌尔神甫 就是在这方面，在他的《机智作品中正确思想的方式》中不止一次地出现了败笔，如他就轻视鲁坎 的这样一句俏皮话：

victrix causa diis placuit, sed victa Catooni.

§ 4. 斐 心灵对它的观念的另一种作用是比较，它拿一个观念和另一个观念就其范围、程度、时间、地点、或某种其它情况方面来作比较；在关系这个名称之下所包含的那大量观念就是靠这种作用。

德 [照我的意见，关系是比比较更为一般的。因为关系或者是比较的，或者是协同的，第一种是关于相合或不相合的（我取这些名辞的较狭的意义），包括相似、相等、不相等，等等。第二种包括某种联结，如原因和结果，全体和部分、处境和次序等等。]

§ 6. 斐 将简单观念加以组合，以造成复杂观念，是我们心灵的又一种作用。把观念加以扩大的功能也可以归于这种作用，这就是把同一种类的观念合在一起，如以若干个单位为一打。

德（这一个无疑和另一个一样是组合；但相同观念的组合比不同观念的组合较为简单。]

§ 7 斐一条狗会给小狐狸哺乳 和它们玩耍并且象对自己的小狗一样喜欢它们，要是能够使小狐狸吃狗奶达到必要的时间以使它的乳汁能够遍布它们全身的话。还有，那些一胎下了很多仔畜的动物，似乎对仔畜的数目是丝毫不知道的。

德 [动物的爱是起于一种随着习惯而增加的快感。至于说到确切的多

原文为 *esprit*，照上下文意这里当作“机智”、“机灵”，也即“敏锐”之意，英译本也译作 *mind*（心灵），似不妥，因洛克原书作“*wit*”。

Dominique Bouhours, 1628—1702，法国的语言学家和文学家，耶稣会神父。他的著作书名原为 *Maniere de bien penser dans les ouvrages d'esprit*，G 本作 *Art de penser dans les ouvrages d'esprit*，现照 E 本所引原书名译。

Lucain, 39—65，拉丁诗人，史诗《法萨尔》（*Pharsale*）的作者。“法萨尔”本凯撒打败庞贝的地方的名称，该诗即咏叙凯撒与庞贝间的斗争。

《法萨尔》1.128.意谓：“神喜欢胜利者而加图喜欢失败者。”

少，是连人本身也只有借助于某种技巧才能知道事物的数目的，如用一些数的名称以便计数，或者是用一些办法把东西安排成一定的形状，使人在缺少了什么东西时用不着点数立刻就能知道。〕

§ 10. 斐 动物也没有形成抽象思想。

德 〔我也是这样看法。它们显然也认识白色，并且注意到白色在白圣中和在白雪中一样；但这还不是抽象，因为抽象要求考虑到那共同的、和个别相分离的东西，并因此有对普遍真理的认识进入其中，这是没有赋予禽兽的。指出这一点也很好，就是：那些会说话的鸟兽并不是用语言来表达一般观念，而人被剥夺了运用语言文字的能力却仍旧能造出别的一般的记号。而我非常高兴您在这里和别处能这样很好地指出人性的好处。〕

§ 11. 斐如果禽兽也有某些观念，而不是象有些人所主张那样的纯粹机器，我们就不能否认它们在某种程度上也具有理性，而就我来说，我觉得它们显然也能推理，正如它们能感觉一样。但它们只是按照感觉为它们表象的对那些特殊观念进行推理。

德 〔禽兽是借助于它们以前所感到的联系而从一种想象过渡到另一种想象的，例如当主人拿起棍子时，狗就怕挨打了。而在很多场合，儿童和别的成年人也一样，他们在一个思想到另一个思想的过渡中，也并没有什么别的进行方法。在一种极广的意义下我们也可以把这叫做推论和推理。但我宁愿遵循一般人所接受的习惯用法，把这些词只用于人，并把它们限制在对知觉的联系的某种理由的认识上，对这种理由的认识，仅仅靠感觉是不能提供的；它们的效果仅仅是使人自然而然地期待下一次能有人们以前所已注意到的这同一种联系，尽管那些理由也许已不再是同样的了；这就常常使那些仅受感觉支配的人受骗。〕

§ 13. 斐 那些白痴是在理智功能中缺乏敏锐性、活跃性和运动的，由此可看到他们是被剥夺了运用理性的能力。那些疯子似乎正好是在另一极端。因为我觉得疯子并不是丧失了推理的功能，而是把某些他们当作真理的观念胡乱结合起来了，这就和那些根据一些假的原则作正确推理的人一样欺骗了自己。这样你会看到一个疯子，想象着自己是国王，就根据一种正确的推论要人照国王的尊严所当受的那样来伺候他、尊崇他、服从他。

德 〔白痴并不运用理性，他们和有些蠢人不同，蠢人是有良好判断的，但只是没有敏捷的概念，他们之受人轻视和叫人不舒服，就象一个人想和一些达官贵人玩纸牌，太长久和太经常地想着自己该扮演个怎样的角色似的。我记得有一位很精明的人，由于吃了某种药而丧失了记忆力，就陷入了这样的状态，但他的判断能力还是始终显现出来的。一个完全疯了的人是几乎在一切时机都缺乏判断力的。可是他想象力的敏锐也可以使他很讨人喜欢。恆有一些特殊的疯子，在他们生活的某一重要之点上形成一种错误的假定，而就根据这个来作正确的推理，就象您所很好地指出的那样。就有这样的一个人，在某一宫廷里是很出名的，他自信是命定要来纠正新教的事情和使法国纳入理性的，而因此上帝曾使许多最伟大的人物通过他的身体以使他变得高贵；他看到可娶的公主都想和她们结婚，然后使她们成为神圣的，以便有一个神圣的子孙世系好来统治这世界：他把一切战争的不幸归因于世人没有恭听他的劝告。在和某些君主谈话时，他采取一切必要措施以便不降低他的尊

严。最后当人们和他讨论讲理时他能很好地维护自己，以致我不止一次地怀疑他的疯癫是不是假装的，因为看不出什么害疯病的样子。但那些更知道他底细的人向我保证说他的疯癫完全是真的。]

第十二章 论复杂观念

斐 理智很有点象一间一片漆黑的小房间，只有几个小孔能让一些外部的和可见的影象从外进入，象这样，要是来画在这暗室中的这些影象能够停留在那里并且照次序在其中安排好，以致人们在适当时机能发现它们，那么在这小房间和人的理智之间就会有一种很大的相似性。

德 〔要使这种相似性更大些，就应该假定这暗室中有一幅幕布来接受这些影象，这幕布不是一色平平直直的，而是有各色各样的许多折皱，这就代表着各种天赋知识；还有，这幕布或薄膜既是绷紧的，就有一种弹性或活动的力量，并且甚至对于已有的折皱也和对新来的影象所造成的印象一样都有一种相应的作用或反作用。而这种作用就在于某种颤动或振动，就象当人拨动一根绷紧的琴弦以使它发出一种乐音时所看到的那样。因为我们并不只是在脑中接受这些影象或痕迹，而是当我们考察那些复杂观念时还自己造成新的影象。因此那代表我们大脑的幕布应该是能动的和有弹性的。这一比喻相当好他说明了在脑中发生的情况；至于灵魂，则是一种单纯的实体或单子，它并无广延而表象着有广延的团块的同样这些变化多端的情状，并且有对它们的知觉。〕

§ 3. 斐 复杂观念或者是关于样式的，或者是关于实体的，或者是关于关系的。

德 〔把我们思想的对象这样区分成实体、样式和关系，我很满意。我认为性质 (les qualites) 只是实体的一些样态 (modifications)，而理智在其中加上了关系。它所导致的后果超出人们所想的。〕

斐 样式或者是简单的（如“一打”、“二十”，它们是同类的简单观念即一些单位的复合），或者是混合的（如“美”），进入其中的是不同类的简单观念。

德 也许一打或二十只是一些关系并且只是通过与理智相联系而构成的。那些单位是分离的，而理智把它们合在一起，不管它们是多么分散的。可是，关系虽然来自理智，却不是没有根据和没有实在性的。因为首先理智是事物的根源；而且甚至一切事物的实在性，除了那些单纯的实体，归根到底只在于单纯实体对现象的知觉。对那些混合的样式来说常常也是一样，就是说毋宁应该把它们归之于关系。〕

§ 6. 斐 实体的观念是一些简单观念的某种组合。这些简单观念被假定是代表一些自身继续存在的、特殊的、分明的事物的，在这些观念中，人们永远把那实体的模糊概念看作是第一和主要的，这种实体是人们所假定的，却并不知道它本身究竟是什么。

德 〔实体的观念并不是象您所想那样模糊，人们能够知道它应该是什

这是根据莱布尼茨所提出的所谓“前定和谐”的原则。可参阅其《新系统》§ 14、§ 15：见 G 本卷 4，第 484、485 页；E 本第 127、128 页；又参阅本书第四卷，第十章 § 7、§ 9 中“德奥斐勒”的话；以及《单子论》§ 78、§ 79、§ 81 等处。

“样式”原文为 modes，参阅笛卡尔《哲学原理》第一章 § 56，中译本第 22 页；斯宾诺莎《伦理学》第一部分，定义五，中译本第 3 页。按笛卡尔《哲学原理》中译本及洛克《理智论》中译本 modes 均译作“情状”，斯宾诺莎《伦理学》中译本则译作“样式”，有时也译作“样态”，现在将 modes 一律译作“样式”，而把 modifications 译作“样态”。

么，以及它在其它事物中认识自己的是什么。甚至对具体事物的认识永远是先于对抽象事物的认识的；人们对热的东西比热本身更知道些。〕

§ 7. 斐 对于实体也有两类观念；一类是对单个实体的观念，如一个人、一只羊的观念；另一类是对集合在一起的多个实体的观念，如一军人和一群羊的观念；这些集合体也形成一个单一的观念。

德 〔这种集合物的观念的统一性是很真实的；但归根到底必须承认这种集合体的统一性只是一种联合或关系，它的基础是在那每一个分离独立的单个实体中所能找到的东西中的。因此这些集合成的东西，除了心理上的之外并无其它完成的统一性；所以它们的实质 (Entite) 在某种方式下也只是心理的或只是现象，就象天上的虹似的。〕

第十三章 论简单样式，并首先论空间的样式

§ 3. 斐 空间，就其相关于分隔开两个物体的长度来看，就叫做距离；相关于其长、宽、高来看，可以叫做容积。

德 [更清楚点说，两个位置固定的东西（不论它们是点还是有广延的东西）的距离，是我们可以从这个东西到那个东西画出一条尽可能最短的线的长度。这距离可以绝对地来考虑，或者在一个包含着这相距的两个东西的一定的形中来考虑。例如直线绝对地是两个点之间的距离。但这两个点要是在同一个球面上，这两点在球面上的距离就是从这一点到那一点所画的最小圆弧的长度。最好也要注意，距离不仅仅是就物体之间而言，它也是就面、线、点之间而言的。我们可以说，容积，或毋宁说两个物体之间，或两个别的有广延的东西之间，或一个有广延的东西和一个点之间的间隔，是从这一个东西的备点和另一个东西的各点之间所能画出的所有最短的线构成的空间。这间隔是立体的；除非两个固定位置的东西是在同一个面上，并且这两个固定东西的各点之间的最短线也当落在这个面上或当在这面上明示出来。]

§ 4. 斐 除了那在自然中的之外，人们也在自己心中确立了某些确定长度的观念，如一时或一呎。

德 [他们做不到这一点。因为要有一个精确地确定的长度的观念是不可能的。用心灵既不能说出也不能理解什么是一英寸或一呎。只有借助于被假定为不变的实在的量具才能保持这些名称的意义，凭借这些量具就永远能重新找到这些长度。就是这样，英国的数学家格里夫斯先生曾想到埃及的金字塔——它们已经持续了很长的时间，而且显然还将会再持续一段时间——来保存我们的量度，把画在一座金字塔上的那些一定长度的比例传给后世。的确，不久以后，人们发现了钟摆，用来永久保持度量（*mensuris rerum ad posterius transmittendis*），如惠更斯、慕东、前波兰造币总办布拉底尼诸位先生所曾证明的那样，其办法是表明我们的长度和钟摆的长度的比例，钟摆摆动一次精确地表明例如一秒，即恒星转动一周或一个天文日的86400分之一；而布拉底尼先生曾写过一篇专门讨论这问题的论文，我曾看过他的手稿。但这种钟摆的度量仍旧有这样一种不完善之处，即它须限于一

John Greaves, 1602—1652, 牛津大学天文学教授, (1643—1648), 曾发表过《关于埃及金字塔的谈话》(*Pyramidographia, or a Discourse on the Pyramids in Egypt*), 1646。

G本及E本均作 *propositions* (“命题”), 英译本也作 *propositions*, 但注明J本作 *proportions* (“比例”), 德译本也作 *Verhältnisse* (“比例”)。

拉丁文, 意思是: “将事物的度量传之后世”。

Christian Huygens, 1629—1695, 荷兰的著名物理学家, 数学家和天文学家, 特别以首先创立光的波动说闻名, 由于在天文观察上精确度量时间的需要, 他发明了钟摆。

Gabriel Mouton, 1618—1694, 法国的数学家和天文学家。

Buratini, 生卒年不详, 据英译本补注考证, 是威尼斯人, 很精明能干, 曾任波兰国王的“造币总办” (*maître de monnaie*), 又有人曾在他那里看到一个“飞行机器”的模型。

E本及J本作 “*ont Pretendu montrer*”, 即“曾自以为证明”, G本作 “*ontmonstrt*” (“曾证明”)。

按当系指从地球上看来恒星的转动, 实际即地球转一周。

E本及J本作 864, 000, 显然是多加了一个零。

定的国度，因为钟摆摆动要标明相同的时间在赤道线上就需要较短。此外还必须假定基本的实在度量保持不变，就是说假定一天或地球绕自己的轴转动一周的时间是不变的，甚至还要考虑到引力的原因，就不说别的一些有关情况了。)

§ 5. 斐 来考察边缘如何终止于一些构成清楚的角的直线，或终止于看不到任何角的一些弧线，我们就形成了形的观念。

德 [一个面的形是由一根线或几根线限定的；但一个体的形却可以是没有确定的线限定的，例如一个圆球形就是这样。单独一根直线或一个平面不能包围任何空间，也不能造成任何形。仅单独一根线可以包围一个面的形，例如圆和椭圆，正如单独一个曲面也可以包围一个立体的形，就象圆球和橙形体。可是不仅几根直线或几个平面，而且还有几根曲线或几个曲面，当它们不是一个和另一个相切时，也都能凑在一起而甚至彼此形成许多角。要照几何学家们的习惯给形下一个概括的定义是不容易的。要说这是一个被限定的有广延的东西吧，这就太概括了，因为例如一根直线，尽管两端是被限定的，却不是一个形，甚至两根直线也构不成形。要说这是被一个有广延的东西所限定的有广延的东西吧，这又不够概括，因为一个完整的球面是一个形，仅却并不是被任何有广延的东西所限定的。我们还可以说，形是一个被限定的有广延的东西，其中有无数从一个点到另一个点的通路。这个定义包括了前一定义所没有包括的那种没有限定的线而被限定的面，又排除了线，因为在一条线中从一点到另一点只有一条或特定数目的几条通路。但更好是说形是被限定的有广延的东西，它能受分割第十三章论简单样式，并首先论空间的样式为有广延的各部分，或毋宁说是有宽度 (*largeur*) 的，这个名辞是迄今尚未加定义的。]

§ 6. 斐 至少一切形都无非是空间的简单样式。

德 (照您的观点，简单样式是重复着同一观念的，但在形中并不是永远重复同样的观念。曲线和直线以及各种曲线之间都是很不相同的。因此我不知道简单样式的定义怎么能在这里适用。)

§ 7. 斐 [不必把我们的定义看得太严格。但是让我们从形过渡到位置吧。] 当我们看到棋盘上的棋子都在我们安放好的格子上时，虽然棋盘也许已移动了，我们仍说这些棋是在同样的位置上。如果棋盘是继续留在船舱的同一部位，虽然船已经开动了，我们也说棋盘是在同一位置上。又假定船保持着离邻近国度的某一部分土地同样的距离，虽然地球也许已经转了圈，我们也说船是在同一个位置上。

德 [位置，或者是特殊的，这是相对于一定的物体来看；或者是普遍的，这是相对于全体来看，并且对于这全体来说，是把相对于任何一个物体的一切可能的变化都计算进去的。并且如果宇宙中没有任何固定的东西，每一件东西的位置仍旧可以用推理来决定的 只要有办法把一切变化都记录下来，或者有一个生物的记忆力足以把一切变化都记得，就象有人说的阿拉伯人靠记忆在马背上下棋那样。可是那种我们不能理解的事情，在事物的真相

英译本译注引本书德译本译者夏尔许米特 (Schaarschmidt) 的话说，莱布尼茨这里的说法后来已通过高斯的《天体运动理论》(Theoria motus corporum coelestium) 而得证实和完成。高斯这一作品 1809 年发表于汉堡，“给了天文观察的真正方法以有力的推动”。高斯 (Karl Friedrich Gauss, 1775—1855) 是德国的著名数学家。

中却仍然是被决定了的。〕

§ 15. 斐 如果有人问我空间是什么 我愿说当他能告诉我广延是什么时 我就告诉他空间是什么。

德 〔我但愿我也同样能说热病或任何别的疾病是什么，正如我能确切相信空间是什么已得到说明一样。广延是有广延的东西的抽象。而有广延的东西是一个连续体，它的各部分是并存的，或同时存在的。〕

§ 17. 斐 如果有人问我没有物体的空间是实体还是偶性 我将毫不迟疑地回答说对此我一无所知。

德 〔我只怕您要说我自高自大了，我倒想来决定，先生，您自己承认您不知道的东西。但其实是可断定，您实际对此知道得比您所说或所认为的要多。有些人相信上帝是事物的位置。如果我没有弄错的话，莱修斯和盖利克就是持这种意见，但那样一来，位置就包含着某种更多的东西，而不止是我们归之于那被剥夺了一切能动性的空间的东西了；而照这种方式它就不比时间更是一种实体，而如果它有部分，它就不能是上帝。它是一种关系，一种秩序，不仅是在现存事物之间的，而且也是在可能存在的东西之间的 关系或秩序。但它的真理性和实在性，象一切永恒真理一样，是以上帝为根据的。〕

斐 〔我和您的观点也相差不多，而且您知道圣保罗的那段话，他说我们是在上帝之中存在、生活和运动着的。〕这样，按照考虑事物的不同方式，我们可以说空间是上帝，也可以说空间只是一种秩序或关系。〕

德 〔那么最好的说法将是说，空间是一种秩序，而上帝是它的根源。〕

§ 18. 斐 〔可是要知道空间是否一种实体，就必须知道实体一般的本性是在于什么。但这一点上是有困难的，如果上帝、有限精神和物体都共同分享同一的实体本性，那岂不是由此该得出结论说，它们的区别只在于作为这一实体的不同样态吗？〕

德 〔如果能作出这样的推论，那么，上帝、有限精神和物体、既然共同分享同一的存在本性，也就该得出结论说，它们的区别只在于作为这一存在的不同样态了。〕

§ 19. 斐 那些首先想着把偶性看作一种实在的存在物(Etresreels)的人，需要有某种东西好让这些偶性附着于它，就不得不发明实体这个词，好用来支撑这些偶性。

这种观点出现很早。古希腊有一本出处不能确定的诗巢叫做《奥斐卡》(Or-phica)，其中就有这样的句子，“一切已存在的和将存在的，都在宙斯胸中一起形成”。(见赫尔曼·第尔斯所编《残篇》vi, 457)又(v, 17—20)：“一是统治的存在，一切在他之中运动，火、水、土、气，日和夜，理性，第一原则和欢乐的爱——所有这些都在于宙斯胸中。”如此等等。笛卡尔派的唯心主义哲学家，马勒伯朗士也有这种观点，参阅他的《真理的寻求》(De la Recherche de la verite. 11, 6.)：“因此我们赞成这样的观点，上帝是可理解的世界或心灵的位置，正如物质世界是物体的位置一样……我们和圣保罗一样相信他不远离我们之中任何一个人，我们是在他之中生活着，运动着和有我们的存在。”

Leonard Lessius, 1554—1623, 法兰德斯(今比利时和法国西北部一地区)的耶稣会士，曾任卢汶等大学的哲学和神学教授，因反对托马斯·阿奎那关于神恩的学说曾被谴责为异端。他也熟悉法学、医学和历史等。

见卷二第四章§4注(第101页注)。

参阅《使徒行传》，第17章28节：“我们生活、动作、存留，都在乎他。”

德 [那么,先生,您是认为偶性能够在实体之外继续存在吗?还是想说它们不是实在的存在物呢?看来您似乎是在毫无道理地制造一些困难,而我在上面已经指出过,实体或具体的东西是比偶性或抽象的东西更好设想的。]

斐 实体和偶性这些词在我看来是在哲学上很少用处的。

德 [我承认我是抱另一种观点,而我认为对实体的考虑是哲学上最重要和最富于成果之点之一。]

§ 21. 斐 [我们现在只是在问空间是否实体时顺便谈到实体。但这里只要说它不是物体对我们来说就够了。]也没有人敢把有限的物体作为空间。

德 [笛卡尔和他那一派的人却曾说过物质是有限界的,他们把世界作为无定的,以致我们不可能设想它的尽头。而他们把无限(infini)这个词改为无定(indefini)也不无道理;因为世界上从来没有一个无限的全体,虽然永远有一些全体比其它一些全体更大,这样以至无穷。宇宙本身也不能被当作一个全体,正如我在别处已指出的那样。]

斐 那些把物质和广延当作同样东西的人,主张一个凹形的中空的物体,其内部各边是彼此接触的。但两个物体之间的空间足以阻止它们互相接触。

德 [我同意您的意见,因为我虽然不承认虚空,却把物质和广延区别开,并且我承认如果在一个圆球中有虚空,那空地方的两极不会因此互相接触。但我认为这是那神圣的圆满性所不容许的情况。]

§ 23. 斐 可是,似乎运动就证明了有虚空。当一个被分割开的物体的最小部分和一颗芥子那么大时,要能让这物体的各部分有地方来自由运动,就得有和一颗芥子大小相等的空的空间。当物质的各部分再小一万万倍时,情况也是一样。

德 [的确,要是世界是充满了坚硬的微粒,它们既不能屈缩让位又不能分割,就象人们所描述的原子那样,那么运动就是不可能的。但实际上并没有根本的坚硬性;相反地流动性倒是根本的,而物体是可以随着需要分割开的,因为没有什么能阻止它的被分割。这就把那从运动得出虚空的论证的全部力量都剥夺了。]

这里是表现莱布尼茨和洛克的哲学尖锐对立的处所之一。洛克认为“实体”只是思想主观创造出来用以“支撑”偶性的,在哲学上并无用处;莱布尼茨则认为“实体”是实际存在的,是一切现象的前提,并在《单子论》、《新系统》、《自然和神恩的原则》等等一系列著作中阐述了他关于实体的观点。但他所理解的实体是精神性的,因此他的观点是一种客观唯心主义。而洛克虽然基本上是个唯物主义者,但他关于实体的观点却包含着不可知论和主观唯心主义的因素,是很不彻底的。

参阅笛卡尔:《哲学原理》第二章,§ 21,商务印书馆 1958 年版,第 44 页。

参阅本书第二卷第十七章 § 1。关于宇宙严格说来不是一个全体的论证,见莱布尼茨 1706 年 3 月 11 日给德·鲍斯的信,见 G 本第 2 卷第 304 页以下, E 本第 435—436 页。

第十四章 论绵延及其简单样式

§ 10. 斐 和广延相应的是绵延。绵延的一部分，我们在其中觉察不到观念的接续的，就叫做一刹那。

德 对一刹那的这一定义，我想应该是理解为通俗的概念，正如通常人对于点的概念一样。因为严格说来，点和刹那并不是时间或空间的部分，而它们本身也是没有部分的。它们只不过是一些顶端。

§ 16. 斐 不是运动，而是经常的一连串观念的接续，给了我们绵延的观念。

德 [一连串知觉的接续，在我们心中唤醒了绵延的观念，但并不是它造成了这观念。我们的知觉从来不会有那样经常和有规律的接续足以和时间的接续相应的，时间是一种齐一和单纯的连续体，就象一条直线一样，知觉的变化给了我们机会来想到时间，而人们是用齐一的变化来衡量时间的；但即使当在自然中没有任何齐一的东西时，时间仍旧是可以被决定的，正如当没有任何固定的或不动的物体时位置也仍旧可以被决定一样。这是因为认识了非齐一运动的规律，我们总能把它们拿来和可理解的齐一运动相参照，而用这办法就能预见到一些不同的运动结合在一起将会发生什么、在这意义之下，时间是运动的量度，这就是说，齐一的运动是非齐一运动的量度。]

§ 21. 斐 我们不能确定地知道两部分的绵延是相等的；[必须承认观察只能达到近似。]人们在精密的研究之后发现太阳的周日运转实际上是不相等的，而我们不知道它的周年运转是否也是不相等的。

德 钟摆已使我们能看清从中午到另一个中午每日是不相等的：Solem dicere falsum audet。的确人们已经知道这一点，而这种不相等是有规律的。至于周年的运转，它补偿了太阳日的不相等，它在时间的进程中是可能有变化的。地球绕轴的自转，那人们通常归之于第一推动力的，迄今为止是我们最好的量度，而钟摆则用来为我们把它分割开。可是这同样的地球每日的运转在时间的进程中也可能有变化的：而如果有什么金字塔能足够持久，或者我们重建了新的金字塔，在那上面记下钟摆的长度，现在当地球转一周时钟摆摆动的已知次数，人们将会能够觉察出地球运转的这种变化。我们把这种运转和其它的如木星的卫星的运转来作比较，也会能知道这种变化，因为如果这方面或其它方面有变化，并不显得是两者永远会成比例的。

斐 如果我们能把过去的一日保存下来以便和未来的日子作比较，就象我们保存空间的量度那样，我们对时间的量度就会更准确些。

德 [但代替这一点，我们换成来保存和观察那些在一个差不多相等的

这里两处原文都是 *ne laisseroit pas d'etre determine*，而英译本作 *could not be determined*（“不能被决定”），当系误译。因为如本书前一章 § 7.“德”所说，莱布尼茨显然认为“如果宇宙中没有任何固定的东西，每一件东西的位置仍旧可以用推理来决定的”。

这里两处原文都是 *ne laisseroit pas d'etre determine*，而英译本作 *could not be determined*（“不能被决定”），当系误译。因为如本书前一章 § 7.“德”所说，莱布尼茨显然认为“如果宇宙中没有任何固定的东西，每一件东西的位置仍旧可以用推理来决定的”。

拉丁文，意思是：“敢说太阳不正确”。

亚里士多德认为神或上帝本身不动而是宇宙一切运动的第一因，即所谓“不动的推动者”或“第一推动力”。参阅其《形而上学》卷 A，6—10.1071 以下，又《物理学》 ， 6.258b10。

时间内运动的物体。我们同样也不能说，一种空间的量度、如人们保存的一根木制的或金属的尺，就完全保持原样。〕

§ 22. 斐 而既然所有的人都显然以天体的运动来度量时间 却不让人以运动的量度来为时间下定义，这是很奇怪的。

德 〔我刚才已说过（§ 16）这一点应该怎样来理解。的确，亚里士多德说过，时间是运动的数而不是它的量度。事实上可以说绵延是靠周期性的相等运动的数来认识的，在这种运动中，当一个结束时另一个就开始了，例如靠地球或其它星球的这许多运转来认识。〕

§ 24. 斐 可是人们预测这些运转，并且说亚伯拉罕生于儒略历纪元 2712 年，这说的就象人们从世界开始时算起一样不可理解，尽管人们假定儒略历纪元在有那以太阳的任何运动来标记的日、夜和年份以前几百年已经开始了也一样。

德 〔人们所能设想的这种时间方面的虚空表明，正如空间方面的虚空一样，时间和空间都及于可能的东西，正如及于实存的东西一样，此外，在一切纪年方法中，从世界开始时起来算年份的这种方法是最不适宜的，即使不触及其它的理由 单是因为在七十人译本 和希伯来原文之间有很大差异这一点就足以说明了。〕

§ 26. 斐 虽然我们不能理解就全部所及范围来看的绵延的开始 却可以设想运动的开始。同样地我们可以给物体以界限，但对于空间来说却不能这样。

德 〔这是因为如我刚才所说的，时间和空间表明了存在物的假定之外的可能性。时间和空间属于永恒真理的性质，永恒真理是对可能的和实存的同等看待的。〕

§ 27. 斐 事实上时间的观念和永恒的观念是出于同一来源 因为我们可以心中把绵延的某种长度一个一个加起来，我们喜欢加多长就加多长。

德 〔但要从这里得出永恒的概念，还必须想到这样再多地加下去的同样理由永远继续存在。是这种理性的考虑在可能的进程中达到这种无限或无定的概念。因此单单感觉是不足以促使这些概念形成的。归根到底我们可以说，绝对观念在事物的本性中是先于我们所加上的界限的观念的。但我们只有从那有界限的并动我们感官的东西开始才会注意到那绝对观念。〕

《物理学》IV.11.2191, 2198。

儒略历是在 1582 年改革成现今通用的格里高利历以前西方所通用的历法。儒略历纪元是斯加利杰发明的，现在的公元元年相当于儒略历纪元 4714 年。

是指“圣经”《旧约》和“伪经”的希腊文译本，据说是约于纪无前 270 年由七十人各自分别从希伯来文原本译成的。这里所以提出这一点，是因为所谓从世界开始时算起的纪年法都是以圣经《创世记》等为根据的。

参阅以下第二卷第十七章 § 3、§ 16。

第十五章 合论绵延与扩张

§ 4. 斐 人们承认时间的无限绵延要比承认空间的无限扩张更容易，因此我们设想在上帝中有无限绵延，而把广延只归之于有限的物质，并把宇宙之外的空间叫做想象的。但是（§ 2）当所罗门讲到上帝时说：天和天上的天尚且不是你居住的，他似乎是有另外的想法；而就我自己来说，我认为一个人设想自己的思想能扩大到上帝所存在的地方以外，是对自己理智的能力估计过高了。

德 如果上帝是广延的，它就会有部分。但绵延只把这些部分给与他的作品。可是关于空间方面得把广大性归之于他，这也把部分和秩序给了上帝的直接作品。他既是可能性也是现实性的源泉，对前者是由于他的本质，对后者是由于他的意志。因此空间和时间一样都只是从他得到自己的实在性，而他只要觉得好，就可以充满虚空。就是因为这样，他在这方面是无所不在的。〕

§ 11. 斐 我们不知道精神和空间有什么样的关系，也不知道它们怎样分有空间。但我们知道它们是分有绵延的。

德 〔一切有限的精神都永远和某种有机的身体相结合，并且他们是通过与自己的身体相联系而表象其它物体的。这样它们和空间的关系就和身体与空间的关系一样明显。此外，在离开这个问题以前，我将在您所提出的时间与空间的比较之外再加上一个这样的比较，这就是：如果有一种空间方面的虚空（例如一个中空的圆球那样），我们是能够决定它的大小的；但如果在时间方面有一种虚空，就是说有一种没有变化的绵延，则将是不可能决定它的长短的。因此，我们可以驳斥有人所说的，中间有虚空的两个物体是互相接触的；因为一个中空的圆球的两极是不会互相接触的，几何学禁止这一点；但我们不能驳斥有人这样的说法，就是：两个世界，一个在另一个之后，它们在绵延方面是彼此接触的，以致一个结束时另一个就必然开始而不能有间隙。我说这是不能驳斥的。因为这个间隙是无法决定的。如果空间也是一条线，并且如果物体是不动的，也就不可能来决定两个物体之间的虚空的长度。

“扩张”原文为“expansion”，洛克主张把“广延”(extension)一词专用于物体所占的空间上，而以expansion一词概括地用于有物体和无物体的空间上，“空间是扩张的，物体是广延的”。见《理智论》第二卷第十三章§ 27，中译本148页，洛克原书中译本extension译作“广袤”，而expansion译作“扩延”。

《列王纪上》第8章第27节；《历代志下》第6章第18节。

第十六章 论数

§ 4. 斐 在数方面的观念，是比在广延方面的观念既更精确又更恰当地彼此区别开的，在广延方面，我们不能和在数方面一样容易地来观察大小的每一相等和每一超过量，这是因为在空间方面，我们不能在思想上达到某种确定的最小，在此之外不能再前进的，如同在数方面的单位那样。

德 [这应该理解为是就整数来说，因为否则就数的广阔范围来说，包括“不尽根数”、“破数”、“超越数”，以及一切可以在两个整数之间取得的数，它相当于一根线，在其中也和在一个连续体中一样很难说有什么极小的。还有数是众多的单位这个定义，也只有对整数才适用。在广延方面的观念精确区别也并不在于大小；因为要清楚地认识大小就得求助于整数或其它靠用整数知道的（度量），因此要对大小有一清楚的认识就得从连续量又再来借助于分离量。因此那些广延的样态，当我们不用数时，就只能用形来加以区别，这里取形这个词的极概括的意义，指一切使两个有广延之物彼此不相似的东西。]

§ 5. 通过把单位的观念加以重复以及把它和另一单位结合起来，我们就造成一个集合观念，称之为二。而不论是谁，只要能够这样做，并且永远能在他给了一个特殊名称的最后一个集合观念上再加一个，当他有了一串名称并有足够强的记忆力来记得它时，他就能计数。

德 [单用这样的方式是进行不远的。因为如果每加一个新的单位就得记住一个全新的名称，那记忆力就会负担太重了。所以这些名称得有某种秩序和某种重复，照着一定的进程重新起头。]

斐 数的不同样式不能有其它区别，而只有较多或较少的区别；[就是因为这样，它们和广延的样式一样是简单样式。]

德 [对于时间和对于直线可以这样说，但对于形就不能、对于数更不能这样说，它们不仅大小不同，而且是不相似的。一个偶数可以分成相等的两个数，但一个奇数就不能。三和六是三角数，四和九是平方数，八是立方数，如此等等。这一点对数来说比对形还更适用，因为两个不相等的形还可以彼此完全相似，但两个数就决不能。但我并不奇怪人们在这点上常常弄错，因为通常人们对于什么是相似或不相似并没有清楚的概念。因此，先生，您看到，您对于简单样态或复杂样态的观念或应用是大大需要改正的。]

§ 6. 斐 [您指出最好给各种数目以各自的名称以便记住，这是很对的。] 因此我想在计数时这样做是方便的，就是：为简短起见，不说百万个百万，而说比林 (Billion)，不说百万个百万个百万或百万个比林而说特利林 (Trillion)，照此类推直到农尼林 (Nonillion)，因为在数的应用

“不尽根数”、“破数”、“超越数”原文为 le sourd, le rompu, le transcendent, 据英译本补注引雅内 (Janet) 在《莱布尼茨哲学著作集》中关于此段的注说：“这些是经院中的数学语言的用语，现在已很少用。le sourd 就是无理数，例如；le rompu 就是分数，如 $\frac{1}{2}$ ；le transcendent 是指不能用有限次数的算术演算来计算的数，例如 $\log 3$ 。这三者都是包括在两个整数之间的。”

G 本原文为 ne peuvent estre distinguees par la Figure, 英译作：“can not be distinguished by figure” (“不能用形来加以区别”)，但 E 本作“ne peuvent estre distinguees que par la Figure”，译文从 E 本。

按洛克在原书中 (见中译本第 176 页) 提出的这一套较大数目的名称和现在英国及欧洲一些国家通用的一致，但和美国及法国的则不一致，洛克的办法是以百万为基础，每乘以百万即每加六个 0 就加一新名称，

上大抵不需要走得更远了。

德 这些名称是相当好的。令 $X = 10$,则百万就是 X^6 。一个比林就是 X^{12} ,
一个特利林就是 X^{18} ,如此类推, 而一个农尼林就是 X^{54} 。

顺次为 Million , Billon , Tnllion , Quartrillion , quintrillion , Sextillion , Septillion , octillion , Nonillion。 (其字头即源于拉丁文的 1 , 2 , 3,4 , 5 , 6 , 7 , 8 , 9.) Billion 即百万乘百万 , Trillion 即三个百万相乘 ; Nonillion 即九个百万相乘。

第十七章 论无限性

§ 1. 斐 最重要的概念之中，有一个就是有限和无限的概念，这两者被看作是量的样式。

德 [正确他说来，的确是有无限多的事物，就是说，在人们所能指出的之外，永远总还有更多的东西。但并没有无限的数，也没有无限的线或其它无限的量，要是这些被看作真正的全体的话；因为这是容易证明的。经院哲学家们，当他们承认有一种他们所说的未定的无限而不是肯定的无限时，就是想要或不得不说明以上这个意思。严格说来，真正的无限只存在于绝对之中，它是先于一切组合而不是由各部分的相加构成的。]

斐 当我们把我们的无限观念应用在最高存在上时，我们原本是对于他的绵延和他的遍在来说的，而在更多的比喻的意义下用于他的能力，他的智慧，他的善以及其它的属性。

德 [不是更多地比喻的意义，而是较少直接的意义下 <这样用的>，因为其它那些属性，是通过和那些有关于部分的考虑进入其中的属性的关联而使人认识它们的巨大意义的。]

§ 2. 斐 我想这一点是确立了：心灵把有限和无限看作是广延和绵延的样态。

德 [我并没有发现已经确立了这一点：凡是有大小和多少的地方，就会产生关于有限和无限的考虑。而真正的无限并不是一种样态，它是绝对；相反地，一旦加之以样态，就是加了限制，或使之成为一个有限的东西了。]

§ 3 斐 我们曾认为，因为心灵把它的空间观念通过新的增加而无限地扩大的能力，永远是同样的，一种无限的空间的观念就是从这里引申出来的。

德 [最好还要加上一点：这是因为人们看到同样的比例永远继续存在。让我们取一条直线加以延长，使之两倍于第一条。现在这第二条直线既然和第一条是完全相似的，显然它本身也可以加倍而得到第三条，它和以前的线也仍旧是相似的；而同样的比例既然永远存在，这进程就永远不可能停止；这样这直线就可以延长到无限；所以对无限的考虑是来自相似性或相同的比例，而它的根源是和普遍和必然的真理的根源同样的。这就使我们看到，那使这一观念的设想成为完全的东西，何以是在我们自身之中，而不能来自感觉经验，正如必然真理不能靠归纳也不能靠感觉来证明一样。绝对观念，象存在的观念一样，是内在于我们之中的。这些绝对的东西不是什么

“未定的无限”原文为 *infini syncategorematicum*，是指一种没有完全地下定义的无限性，即能够或需要进一步下定义的无限性，但只是就其不能实在被确定来说是无限的，也就是所谓“不定的无限”

(*infini tum indefinitum*)。“肯定的无限”原文为 *infini categorematicum*。“无限”在数学上一般译作“无穷”，但这里所涉及的不全是数学上的问题，故仍译作“无限”。

参阅本书第二卷第十三章 § 21。

洛克的原意是“扩张”(expansion)。

“比例”原文为 *raison*，通常意义为“理由”、“道理”等，也可作“比例”解，英译作“ratio”(“比例”)，姑且从之译作“比例”，但照通常意义译作“理由”，在这里似也可通，甚至更好一点。

“比例”原文为 *raison*，通常意义为“理由”、“道理”等，也可作“比例”解，英译作“ratio”(“比例”)，姑且从之译作“比例”，但照通常意义译作“理由”，在这里似也可通，甚至更好一点。

别的，无非是上帝的属性，而我们可以说它们是观念的源泉，正如上帝本身是存在的原则一样。关于空间方面的绝对观念，无非是上帝的广大无垠的观念，别的那些观念也是一样。但人们要想象一种绝对空间，它是由各部分构成的一个无限的全体，这是自己骗了自己。没有这样的东西。这是一个蕴涵着矛盾的概念，而这种无限的全体，和它们的对立物无穷小一样，只是几何学家们的演算中所用的东西，就象代数学中的那种虚根一样。]

§ 6. 斐 [我们知道还有一种大小，并不以此理解为部分之外的部分。] 如果我在我所具有的最白的白这样一个最完全的观念之外，再加上一个同等的或较次的白的观念（因为我不能加上一个比我所具有的更白的观念，那是我假定为实际所设想的最白的），这并不以任何方式增加或扩大了我的观念；就是因为这样，我们把白的各种不同的观念叫做程度。

德 [我不很理解这一推理的力量。因为并没有什么东西能阻止人去接受一种比实际所想的更白的白的知觉。为什么我们有理由认为白是不能无限地增加的，其真正的原因是因为白不是一种原始的性质；感官只给了我们对于它的混乱的认识；而当我们对它有一种清楚的认识时，我们将看到它是从结构来的，是受视觉器官的结构的限制的。但对于原始的或可以清楚地认识的性质来说，我们看到有时是有办法进到无限的，不仅是在外延的方面，或者如果您喜欢的话可以说扩散(diffusion)，或者如经院哲学所说的 partes extra partes 方面，如在时间和场所方面是这样，而且在内包或程度方面，例如对于速度，也是这样。]

§ 8. 斐 我们并没有无限空间的观念，并且没有比一个现实的无限数的观念更显然荒谬的了。

德 [我也是同样的看法。但这并不是因为我们不能有无限观念，而是因为无限不能是一个真正的全体。]

§ 16. 斐 出于同样的理由，我们因此也不能有一种无限的绵延或永恒性的积极观念，正如对于广大无垠一样。

德 [我认为我们对于这两者都有一个积极的观念，并且这个观念是真的，只要我们不把它设想为一个无限的全体，而是设想为绝对，或没有限制的属性，它在永恒性方面来说是在上帝存在的必然性中的，不是依赖于部分，也不是通过时间的相加形成这种概念。我们从这里还看到，正如我已经说过的，无限这个概念的根源，是和必然真理的概念来自同一源泉的。]

拉丁文，意即：“部分之外的部分”。

第十八章 论其它简单样式

斐 此外还有很多由简单观念形成的简单样式。这些就是(§ 2)运动的样式，如滑动、滚动；声音的样式(§ 3)，是由音符和曲调来摹状的；正如颜色是由程度来摹状的那样；就不说滋味和气味了(§ 6)，这些永远 是没有量度也没有清楚的名称的，如在复杂的样式方面一样(§ 7)，因为这些是靠习惯来规范的，我们在讨论语词时将再来比较充分地谈到它们。

德 [大部分的样式都不是足够简单而是能够算在复杂样式之中的，例如为了说明什么是滑动和滚动，除了运动之外就还要考虑到表面的抵抗力。]

原文为“toujours”，洛克原书作“ordinarily”（“通常”）。

第十九章 论思想的诸样式

§ 1. 斐 [让我们从来自感官的样式过渡到反省给我们的样式吧。感觉可以说是观念通过感官进入理智中的现实入口。当同样的观念重新回到心灵中，而并没有最初使这观念产生的外界对象作用于我们的感官时，这种心灵的活动叫做记忆 (reminiscence)；如果心灵尽力要重新唤起这个观念，并且在经过某种努力之后终于找到了它并且使它呈现在眼前，这就是回想 (recueillement)。如果心灵很长时间注意地凝视着它，这就是默想 (contemplation) 当观念在我们心中漂浮，而理智并未加任何注意时，这就叫做遐想 (reverie)。当心灵反省自行呈现的观念，并且可以说把它们登记在记忆中时，这是注意 (attention)；当心灵以很大的专心固定于一个观念，考虑它的一切方面，并且虽有其它观念来打扰也不转向时，这就叫做研究 (étude) 或潜心 (contention d'esprit)。睡眠而没有做什么梦，是所有这些事情的停止；做梦则是有这些观念在心中，而当时外感官都已关闭，以致丝毫没有以通常那种鲜明生动的方式接受外界对象的印象。这，我说，是具有这些观念，而它们并不是由任何外界对象或任何已知的机缘提示给我们的，也不是以任何方式由理智作了选择或决定的。至于我们所谓出神 (extase)，是否睁着眼睛做梦，我就让旁人去判断吧。

德 [对这些概念来作一番清理是很好的，我也将对此来尽力提供一些帮助。那么我要说，当人察觉到一个外界对象时，这是感觉，记忆 (reminiscence) 是感觉的重复而并没有对象重新回来的；但当人知道曾经有过这对象时，这是回忆 (souvenir)。人们通常对回想 (recueillement) 是了解为和您所说不同的另一种意义，这就是人们摆脱了各种事务以便专心来作沉思的一种状态。但既然我不知道有什么词能适合您的概念，先生，我们可以就照您的用法来用 它。对那些我们和其它对象加以别择并特别偏重的对象，给以注意。注意在心中继续下去，而不管外界对象继续与否，甚至也不管这对象在中心发现与否，这是考虑 (consideration)；考虑延伸到了与行动无关的认识，就是默想 (contemplation)。注意的目的是学习 (就是获得知识以求保持它)，这就是研究。为了形成某种计划来作考虑，这就是沉思 (mediter)；但遐想 (rever) 似乎不是什么别的，只是随心所欲而毫无目标的 (胡思乱想)，就是因为如此，遐想可能导致疯狂：忘了自己，忘了 *dicur hic*，接近于做梦和怪诞，在西班牙筑起了城堡。我们能把做梦和感觉区别开，只是因为它是不和感觉相联系的，这好象是另外一个世界。睡眠是感觉的停止，而在这种方式下，出神是一种很深的睡眠，很难使他醒过来，这来自一种内部的原因，加上这种原因是为了排除这种沉睡，它是由于某种麻醉药所致，或者是由于对功能的某种持久的损害，如在昏睡病中的情况。出神有时伴随着幻觉 (visions)；但也有并不出神的幻觉，而这幻觉似乎不是什么别的，无非是一种梦境，它被当作了感觉，好象我们得到了对象的真相似的。而当这种幻觉是神圣的时，它们是实际包含着真理的，例如当它们包含着某种特殊的预言而后来被事实所证实时就可以知道这一

按“回想”在洛克原文为 *recollection*，法文译作 *recueillement*，但 *recueillement* 在法文中如下文（第二段）所说通常是有“专心”“一心”等意义，现在只能照洛克原意一律译成“回想”。

拉丁文：意即：“为什么在这里”，全句意即“忘乎所以”。

点。]

§ 4. 斐 从心灵有专注或松懈的各种不同程度，就可以推论出思想是灵魂的一种活动而不是它的本质。

德 [无疑地思想是一种活动而不是本质；但这是一种本质的活动，而一切实体都是有这样的本质的活动的。我在上面已经指出过，我们永远有无数的微知觉而我们并不察觉到它们。我们是 永远不会没有知觉的，但我们必然是常常没有察觉的，这就是在没有清楚的知觉的时候。就是由于没有考虑这重要之点，才使得一种松弛的、既不高尚也不坚实的哲学，在这么多优秀的人心中流行，以致使我们一直到现在都对灵魂中最美好的东西几乎一无所知。而那种教人说灵魂按其本性是有死亡的错误理论，为什么看起来又这样象是对的，其原因也在这里。]

第二十章 论快乐和痛苦的样式

§ 1. 斐 由于身体的感觉，也和心灵的思想一样，或者是无差别的，或者是伴随着快乐或庸苦的，我们对于这些观念，也和对其它一切简单观念一样是不能描述的，对于人们用来指这些观念的语词，也不能下任何定义。

德 〔我认为没有一种知觉对我们来说是完全无差别的，但只要它们的效果是引不起注意的，我们也就足以这样来称它们了，因为快乐和痛苦似乎是在于一种能引起注意的帮助或阻碍，我承认这个定义根本不是名义上的定义，并承认我们是不能给它一个这种名义上的定义的。〕

§ 2. 斐 善是适于在我们之中产生和增加快乐，或减少和缩短一些病苦的东西。恶是适于在我们之中产生或增加痛苦，或减少一些快乐的东西。

德 〔我也是同样的意见。善分为有德的、适意的和有用的；但归根到底我认为，它必须是或者它本身就是适意的，或者能用于别的东西，那东西能给我们一种适意的感觉的，这就是说，善是适意的或有用的，而有德的本身就在于心灵的一种快乐。〕

§ § 4.5. 斐 从快乐和痛苦产生各种情感。我们对那能产生快乐的东西有爱，而一种现在或不在的原因所能产生的悲伤或痛苦的思想，就是恨。但对于那些能够有幸福或不幸的动物的恨或爱，常常是我们由于考虑到他们的存在或他们所享受的幸福而感到在我们之中产生的一种不安 或愉快。

德 〔当我在我的 *Codex juris gentium diplomaticus* 的序言中说明正义的原则时，也已对爱下过一个和这差不多的定义，就是说，爱是倾向于从所爱对象的圆满、善或幸福中得到快乐。而为了这个，人们除了在所爱者的善或快乐中所找到的快乐本身之外，并不考虑也不要求其它的快乐；但在这个意义下，真正说来，我们是不爱那不能有快乐或幸福的东西的，并且我们是享用这类性质的东西而并不因此就爱它们的，如果不是出于一种拟人法，好象我们自己想象着它们自身也享有它们的圆满性的话。因此，当我们感到一幅画的完美而得到快乐，因而说爱这幅美的画时，这并不真正是爱。但扩大名辞的意义是允许的，而名辞的用法是变化多端的。哲学家们和神学家们甚至区别两种爱，一种他们叫做自得的爱 (*l' amour de conquiescence*)，这不是什么别的，无非是对那种能给我们快乐的东西的欲望或感情，而我们是不关心它是否接受我们的爱的，另一种是仁慈的爱 (*i' amour de bienveillance*)，这是对那种以其快乐或幸福也给了我们某种快乐或幸福者的感情。第一种爱使我们着眼于我们自己的快乐，而第二种则是着眼于他人的快乐，但这他人的快乐正是造成或毋宁说构成我们的快乐的，因为如果它不是以某种方式返回我们身上，我们是不会对它感兴趣的，因为不管怎么说，要脱离好处本身是不可能的。而这样就可看到应该怎样来理解那不计利害的爱或不图利害，以便对它的高尚有很好的概念而同时又不落于怪诞。〕

§ 6 斐 一个人由于一件东西的不在——如果它在是给他快乐的——

按“不安”E本原文为 *plalsi* (“快乐”)，G本原文为 *deplalsir* (“不快”)，但照洛克原书为 (*unelassiness* (“不安”)，英译本也作 *uneasiness*，照上文看，既是“恨”与“爱”并提，这里似也以作“不安”为较妥，E本当有误。

拉丁文书名，意即《外交国际公法法典》，是一本公法、条约等的集子，莱布尼茨为该书所作序言的摘录，载E本第118—120页，题为 *Denotionbus juris et justitiae* (《论法律和正义的概念》)。

而在自身中感到的不安 (inquietude) (英语 uneasiness), 就叫做欲望 (desire)。这不安是促使人勤奋和积极活动的主要的且不说是唯一的刺激物; 因为向人提出的某种善, 如果这善不在也并不随之产生任何不快或任何痛苦, 而被剥夺了这种善的人也能够满意并且不占有它也感到舒服, 他是不会想到要对它有欲望, 更不会作出努力以求去享受它的。他对于这一类的善只感到一种纯粹的心愿, 这名词是用来指那种最低程度的欲望的, 它最接近于灵魂对于一种对它完全无所谓的东西所处的状态, 这时一种东西的不在所引起的不快是如此不足道, 以致只引起很微弱的愿望而不会使人去想办法得到它。欲望还会被人所具有的这样一种意见所熄灭或减缓, 这种意见就是认为那所愿望的善, 是不可能比照灵魂的不安由于这种考虑而被平息或减弱的程度而被得到的。〔此外, 我对您所谈的关于不安的话, 我在那位著名的英国作者那里找到了, 他的意见是我常常向您转述的。对英语里 uneasiness 这个词的意义, 我感到有点困难。但那位法文翻译者, 他的尽责完成这任务的精明能力是不会引起怀疑的, 他在该页 (第二十章 § 6.) 底下脚注中指出, 作者的这个英文语词, 是指一个人的这样一种状态, 他感到不舒服, 灵魂中缺少安适 (aise) 和平静, 它在这方面是纯粹被动的, 这词得译作 inquietude (“不安”), 它并不确切地表现同样的观念, 但是最接近于它的, 慎重指出这一点 (他又说), 对于下一章《论能力》是尤其必需的, 在那一章中作者对这一类的不安讨论得很多, 因为如果对这个词不附以刚才所指出的观念, 就不可能确切地理解那一章中所讨论的那些问题, 而这些在全书中是最重要也是最细致的问题。〕

德 〔这位译者是对的, 而读了他这位卓越的作者的书使我看到, 对于不安的这一考虑, 是这位作者特别表现出他那敏锐和深刻的精神的一个主要之点: 这就是为什么我给与它某种注意的原因, 而在仔细考虑了这事之后, 我几乎觉得 inquietude (“不安”) 这个词。如果没有充分表达作者的意思, 在我看来倒是充分适合事情的本性的, 而 <英语的>uneasiness 这个词, 如果是表示一种不快 (deplaisance), 忧愁 (chagrin), 不舒服 (incommodité), 一句话, 一种实际的痛苦, 则是并不适合其本性的。因为我宁愿说, 在欲望本身之中, 毋宁是有一种安排好准备受痛苦的状态, 而不是痛苦本身。的确, 这种知觉和那在痛苦中所有的知觉, 有时只是较多和较少的区别, 但正是这程度, 是痛苦的本质; 因为这是一种能注意到的知觉。我们由食欲和饥饿的区别也看到这一点, 因为当胃的刺激变得太强烈时它就不舒服, 所以这里又得用我们那关于大小而察觉不到的知觉的学说, 因为当我们有食欲和欲望时, 在我们之中所进行的东西如果足够粗大, 就会使我们感到痛苦。就是因为这样, 那创造了我们的存在的无限智慧的造物主, 为了我们好而这样做, 他安排好使我常常处于不知道的状态并在混乱知觉中, 以便能凭本能更迅速地行动, 并使我们不会被大量对象的太过清楚的感觉弄得不舒服, 这些对象是完全不会再回到我们这里来的, 并且它们的本性是不能进行下去以达到其目的。我们吞下了多少虫子而并没有察觉到它们, 我们看到有多少人由于嗅觉太灵敏而感到不舒服, 而如果我们的视觉十分敏锐又将会看到多少讨厌

原文是 velleite, 这是从经院哲学名辞 velleitas 借来的一个词, 意思是“不坚决的意志”或“不完全的意志”, 既虽有意但还不足以促使人去行动的一种心理状态。

指洛克《人类理智论》的法文翻译者柯斯特 (Pierre Coste)。

的对象呢？也是出于这种巧妙安排，自然给了我们一些欲望的刺激，就象是一些痛苦的原料或要素，或者说是一些半痛苦，或者（要是您想用夸张说法以便更强烈地表达您的意思的话）就是一些察觉不到的小痛苦，以便使我们享受恶的好处而不接受它的不舒服；因为否则这些知觉要是太清楚，我们将永远期待着善而陷于悲惨境地，反之对于这些半痛苦的这种继续不断的胜利，那我们在追求欲望并以某种方式满足了这种欲念或这种心痒状态时所感到的，给了我们大量的半快乐，它的继续和积聚（正如一个往下落并达到猛烈下降的重物的冲击力的继续那样）最后就变成一种完全的和真正的快乐。而归根到底要是没有这些半痛苦也就不会有快乐，并且我们也就无法察觉到某种东西，作为阻止我们处于安适状态的障碍，同时帮助我们和使我们感到解除了痛苦。也是在这一点上，人们认识到了快乐和痛苦是有一种亲和力的，柏拉图的《斐多篇》中的苏格拉底，当脚痒时就曾指出这一点。考虑到这些小的帮助或小的解救以及察觉不到的摆脱固定倾向的解脱状态，它们最后是达到一种能注意到的快乐，——这种考虑也能用来给我们某种对我们所具有并当有的对快乐和痛苦的混乱观念的较清楚的认识；正如对热和光的感觉是大量微小运动的结果，这些运动是表现着对象的运动的，照我在以上所说的那样的（第九章 § 13.），并且它们和对象的运动的区别只是表面上的，以及是因为我们没有察觉到这种分析；反之今天有许多人认为我们对可感觉性质的观念是和运动及在对象中所发生者在种类上（totò genere）有区别的，并且是某种原始的和不可解释的东西，甚至是任意武断的，好象上帝使灵魂感觉到他觉得好的东西而不是在物体中所发生的东西，这是和对我们的观念的真正分析相去很远的。但还是回头来谈不安，这就是说，那种微小的、知觉不到的激动，它使我们永远象悬在空中，那是一种混乱的决定，以致我们常常不知道自己缺少什么，反之在倾向或情感中我们至少知道我们要什么，虽然那些混乱知觉也进入它们的活动方式中，并且同样这些情感也引起不安或那种心痒状态。这些冲动就象许多小弹簧，它们尽力要自己放松，并使我们的机器运转起来。而我在上面已指出过，就是因为这样，我们是永远不会无差别的，即使当显得最象是无差别的时候，例如当到了三叉路口是转向右还是向左这种情形也是如此。因为我们采取哪一方，是出于这些感觉不到的决定，混和着对象的活动和身体内部的活动，它使我们觉得这样办比那样办要安适些。在德语里把钟摆叫做 Unruhe，意思就是不安。我们可以说我们的身体也是这样的，它永不会完全安适；因为当它这样时，在器官中、内脏中、血脉中的一点微小变化，立刻就会改变了平衡而使它们作出某种微小的努力以求重新回到尽可能最好的状态；这就产生了一种经常的斗争，它就造成了我们这座钟的不安，所以这称呼是很合我的心意的。〕

§ 6. 斐 愉快 (joie) 是当灵魂考虑到占有一种当前的或将来而靠得住的善时它所感到的一种快乐；而当一种善是在我们的权力范围之内，以致我们只要愿意就可以享用它时，我们就是占有了这种善。

德 〔各种语言缺乏足够适当的词来区别那些接近的概念。也许拉丁文中 Gaudium 这个词比 Laetitia 这个词更接近愉快的这一定义，那 Laetitia

《斐多篇》(lePhedon) 60.B

原文如此，但上文第九章并无 § 13，疑为 § 4 之误。

G 本和 E 本原文均为“mouvements”(“运动”)，英译作“notions”，(“概念”)疑为“motions”之误。

也是译作 joie (愉快) 的；但这样一来，在我看来它就是指这样一种状态，在这种状态中，快乐在我们之中占优势，因为在最深切的悲哀和最揪心的忧愁中人也能够得到某种快乐的，就象喝酒或听音乐那样，只是不快是占优势；而同样在最尖锐的痛苦中心灵也可以是愉快的，在那些殉道者就有这种情形。] § 8. 斐 悲哀 (Tristesse) 是灵魂想着一种本来可以享受更长时间而却失去了的善，或当它受当前现实的恶折磨时的一种不安。

德 [不仅是当前的、现实的，而且还有对将来的一种恶的恐惧也能使人悲哀，所以我认为我刚才所给的对愉快和悲哀的定义，比较更适合习惯用法。至于说到不安，在痛苦中，并因此也在悲哀中，是有某种比不安更多的东西的；而不安甚至也在愉快中，因为它使人觉醒，使人活跃，充满希望以求更向前进。愉快也能由于情绪过于激烈而致死，而这样在它之中也就有比不安更多的东西。]

§ 9. 斐 希望是灵魂想着它也许当能享受一种适于给它快乐的东西时的满足，(§ 10) 而恐惧是当灵魂想着一种未来的、可能发生的恶时的一种不安。

德 [如果不安意味着一种不快，我承认它是永远伴随着恐惧的；但把它作为推动着我们的那种感觉不到的刺激，我们也能把它应用在希望上。斯多葛派把情感也作为思想 (opinion)。这样希望在他们就是对于一种未来的善的思想，而恐惧就是对于一种未来的恶的思想。但我宁愿说这些情感既不是满足，也不是不快，也不是思想，而是一些倾向，或毋宁说是倾向的一些样态，它们是从思想或感觉来的，并且是有快乐或不快伴随着的。]

§ 11. 斐 失望是一个人想着一种善不能得到时的思想，它有时能引起愁苦，有时则使人平静。

德 [失望作为情感是一种很强烈的倾向，发现自己被完全阻住了，这会引起剧烈的斗争和重大的不快。但当失望是伴随着平静和无痛苦状态时，它毋宁是一种思想而不是情感。]

§ 12. 斐 愤怒是我们在受到某种伤害后所感到的这种不安或烦乱，它伴随着一种要复仇的当前的欲望。

德 [愤怒似乎是某种更简单、更一般的东西，因为禽兽在没有受到什么伤害时也会动怒。在愤怒中有一种想要消除那恶的强烈的努力。复仇的欲望是当一个人热血已经冷却并且毋宁是有仇恨而不是愤怒时还能继续存在的。]

§ 13. 斐 妒忌是灵魂的这种一种不安 (不快)，它起于这样的考虑，即考虑到我们想有的一种善，却为另一个人所占有，而在我们看来他是不应该比我们优先占有它的。

德 [要是照这个概念，妒忌就会永远是一种值得称赞的情感了，并且永远是基于正义的，至少照我们的意见是这样。但我不知道人们是否常常对那种公认的功勋也心怀妒忌，要是他们能做主的话就会毫不迟疑地糟蹋它。他们甚至对于别人有了一种他们自己并不在乎的善也心怀妒忌。他们只要看到别人的善被夺去就满意了，并不想到别人被剥夺了他们自己能得到什么好处，甚至也不可能希望得到好处。因为有些善就象是画在壁上的壁画，你可以摧毁它，却是拿不掉它的。]

§ 17. 斐 大部分的情感在许多人的身体上造成印象，并在其中引起各种变化；但这些变化并不永远是可以感觉到的。例如羞耻，这是当人正考虑到

已做了什么失礼的事或可能使人家看轻自己的事时所感到的灵魂的不安，它并不总是伴随着脸红。

德 〔如果人们能寻求更密切地去观察伴随着情感的外部运动，这些将会是很难掩盖的。至于说到羞耻，值得考虑一下有些谦逊的人，有时当他们仅仅看到旁人的一件失礼的行为时也会感到那种和羞耻相似的运动。〕

第二十一章 论能力兼论自由

§ 1. 斐 [心灵观察到一事物怎么停止了存在和原先没有的另一件事物怎么进入了存在,并得出结论认为将来也会有同样的情况由同样的原动者产生,它就考虑在一事物中具有它的一个简单观念被改变的可能性,以及在另一事物中有产生这变化的可能性;心灵就是通过这样的方式形成了能力的概念。]

德 [如果能力(puissance)相当于拉丁文的potentia一词,它是和acte一词相对立的,而从能力到活动(acte)的过渡就是变化。当亚里士多德说运动就是在潜能(puissance)中的东西的活动(acte),或者说实现(actuation),他对运动这个词就是这样理解的。因此可以说能力一般就是变化的可能性。而这种可能性的变化或实现,在一个主体中是主动的而在另一个是被动的,因此能力也有两种:一种是被动的,另一种是主动的。主动的能力可以叫做功能(faculté),而被动的能力也许可以叫做容受力(capacité)或接受力(réceptivité)。的确,主动的能力有时是在一种更完全的意义下来看的,这时它除了简单的功能之外还有倾向(tendance);而我在我的关于动力论(dynamiques)的考虑中就是用这个意义的。力(Force)这个词可能特殊地适用于它;而力或者是隐德来希(Entdechie),或者是努力(Effort);因为隐德来希(虽然亚里士多德把它看作如此概括的意义,以致它还包一切现实活动和一切努力)在我看来毋宁适合于原始的能动的力(Forces agissantes primitives),而那努力则适合于派生的(derivatives)力。甚至还有一种更特殊的、并且更赋有实在性的被动能力;这就是那在物质中的被动能力,在其中不仅有可动性,即容受或接受运动的能力,而且还有抵抗力,它包括不可入性和惯性。那些隐德来希。就是说那些原始的或实体性的倾向,当它们伴随着知觉时,就是灵魂。]

§ 3. 斐 能力的观念表现着某种相关的事物。但我们所有的不论哪种观念,哪一个不是包含着某种关系的呢?我们对于广延、绵延、数的概念,不是都本身包含着一种各部分之间的秘密关系吗?同样这回事在形状和运动中更加显然可见地使人注意到。那些可感性质,除了是各种物体和我们的知觉相关联的能力之外又是什么呢?而它们本身不是依赖于各部分的大小、形状、结构和运动吗?这就在各部分之间放进了一种关系。所以我们对于能力的观念,在我看来很可以放在其他简单观念之列。

德 [归根到底刚才所列举的那些观念是复合的。那些可感性质的观念

拉丁文的potentia,以及与之相应的法文puissance,英文power,有“能力”的意义,同时又有“潜在”的意义,故有些场合当译作“潜能”,而acte一词则有“活动”、“动作”、“主动”等意义,同时又有“实现”、“现实性”等意义。

参阅亚里士多德《物理学》,201a10;《形而上学》K.9.1065b16.

拉丁文的potentia,以及与之相应的法文puissance,英文power,有“能力”的意义,同时又有“潜在”的意义,故有些场合当译作“潜能”,而acte一词则有“活动”、“动作”、“主动”等意义,同时又有“实现”、“现实性”等意义。

参阅其De primae philosophiae emendatione,etc.(《关于哲学的首次改进等等》),发表于Acta EruditOrum(《学报》),1694,第110页以下;载G本第四卷,第468—470页;E本第121—122页;又Specimen dynamicum(《动力学文范》),见Gerhardt编《莱布尼茨数学著作集》第六卷第234页以下。

之被列在简单观念之中只是由于我们的无知，而别的一些我们清楚认识的观念之被列在其中只是由于一种宽容，这种宽容应该最好是不要有的。这差不多有点象对于那些通常的公理的情形，这些公理是可以而且值得放在定理一起加以证明的，而人们却让它们被当作公理，好象是原始真理似的。这种宽容，远比我们所想的更有害。诚然我们不是永远处于让它过去的状态。〕

§ 4. 斐 如果我们细心考虑，物体并不通过感官向我们提供一个主动能力的观念，和我们通过对我们心灵活动所作的反省而得到的主动能力观念一样明白和一样清楚。我认为只有两类活动是我们具有观念的，即思想和运动。关于思想、物体并不给我们对它的任何观念，我们只是通过反省才有思想这个观念。从物体我们也得不到任何开始运动的观念。

德 〔这些考虑是非常好的。虽然这里思想一词是作为非常概括地来理解的，以致包括一切知觉，但我不想用语词用法上来争论。〕

斐 当物体是自身在运动时，这运动在这物体是一种主动活动而不是被动。但当弹子在球杆冲击下滚动时，这就不是弹子的主动活动而只是一种简单的被动。

德 〔对这一点是有些话要说的，因为物体若不是本身已有运动，则按照我们在其中观察到的规律它是不会由冲击接受运动的。不过现在且把这个问题放过去。〕

斐 当那弹子推动了在它前进路上的另一颗弹子并使它运动时，情形也是一样的，它只是把它接受来的运动传递给另一颗弹子，并以此失去了同样多的运动。

德 〔我看到，这个错误的意见，是笛卡尔派使之流行起来的，就是说物体好象在它给别的物体以运动时自己就失去同样多的运动，这个意见今天已为实验和理性所摧毁，甚至那位著名的《真理的寻求》的作者，也已放弃了这个意见，他发表了一篇小论文来明白表示取消自己的这个观点，但这意见却仍旧还在给予机会让一些高明人士犯错误，在这样败坏的一个基础上来构筑推理的大厦。〕

斐 运动的传递只给我们一个关于物体中运动的主动能力的非常模糊的观念，而我们并没有看到什么别的，无非是物体传递着运动而并没有以任何方式产生运动。

德 〔我不知道人们在这里是否以为运动是从一个主体过渡到另一个主体，并且是同一个运动 (idem numero) 被传递着。我知道有些人，是不顾整个经院哲学的看法，而达到了这步日地的，其中除旁人外就有那稣会士卡萨蒂神父。但我怀疑这会是您的意见或您的高明朋友们的意见，他们通常是离这类幻想很远的。可是如果不是同一个运动被传递，那就得承认有一新的运动在接受的物体中产生；这样，那给与运动的物体就是主动的，虽然它同时由于失去了力又是受动 (patir) 的。因为虽然物体并不是真的失去了它所给出的一样多的运动，却永远真的是它失去了运动，并且失去了它所给出的一样多的力，正如我在别处解释过的，所以永远必须承认在它之中有力或主

指马勒伯朗士。这里所提的“小论文”，题为《论运动的传递》(Traite de la communication du mouvement)，可在其全集德译本第三卷中找到。

拉丁文，意思是：“同一号”，这里就是指“同一个运动”。

Paolo Casati, 1617—1707, 意大利耶稣会神父，曾在罗马教授数学和神学。

动能力。我把能力理解为如我在前面说明过一下的更为高贵的意义，在那里倾向是和功能相结合的。可是我永远同意您所说的，我们对于主动能力的最明白的观念是来自心灵。它也只在和心灵有所类似的东西之中，即在隐德来希中，因为物质真正说来只表现出被动的能力。〕

§ 5. 斐 我们发现在我们自身之中有一种能力，来开始或不开始、继续或终结我们灵魂的多种活动和我们的身体的多种运动，而这简单地只是由于我们心灵的一种思想或一种选择，它决定和可以说命令这样一个特殊的活动要做或不要做。这种能力我们就叫做意志 (Volonté)。这种能力的实际运用就叫做意欲 (Volition)；跟随着灵魂的这样一种命令的活动的停止或产生叫做随意的 (Volontaire)，而没有灵魂的这样一种指挥所完成的一切活动则叫做不随意的 (involontaire)。

德 [我发现这一切都很好，很正确。可是为了说得更确当一点和再向前推进一点起见，我要说，意欲是趋向人们觉得好的和远离人们觉得坏的东西的努力或倾向 (conatus)，所以这种倾向是人们对它们的察觉的直接结果；而这一定义的绎理就是这一著名的格言：意志与能力相结合则行动随之，因为一切倾向当不受阻碍时就会有行动跟随。因此不仅我们心灵的内部的随意活动是跟随着这种 conatus，而且还有外部的，就是我们身体的随意运动，由于灵魂和身体的结合——我在别处已说明其理由——也是这样的。此外还有从那些我们没有察觉的、感觉不到的知觉来的努力，我宁愿称之为欲望 (appétitions) 而不叫做意欲 (Volitions)，(虽然也有一些欲望是可以察觉的)，因为我们只把那些能够察觉的、并且当其遵循善恶的考虑时能够为我们加以反省的活动，叫做随意的活动。〕

斐 察觉的能力我们叫做理解力 (entendement)，它包括对观念的知觉，对记号的意义之知觉，以及最后，对我们某些观念之间的适合或不适合的知觉。

德 [我们察觉我们之内和之外的许多东西而对它们并不理解·而当我们用反省的能力对它们有清楚观念并从之引出必然真理时，我们就理解它们了。就是因为这样，禽兽至少在这个意义下是没有理解力的，虽然它们也有一种功能来察觉那些比较能引起注意和比较突出的印象，就象一头野猪那样，它对那向它吼叫的人也能察觉并且直接向那人冲去，对那个人它以前也只有一种赤裸裸的而又是混乱的知觉，就和落到它眼前并以其光线打动了它的水晶体的一切其它对象一样。因此照我看来理解力相当于拉丁文中叫做 intellectus (理智) 的东西，而这种功能的运用就叫做 intellection (理智作用)，是一种和反省的功能相结合的清楚的知觉，这是禽兽所没有的。一切和这种功能相结合的知觉是一种思想，这是我和理解力一样不归于禽兽的，所以我们可以说，当思想是清楚的时，就有了理智作用。此外，对记号的意义之知觉在这里不值得和对所意指的观念的知觉区别开来。〕

6. 斐 人们通常说理解力和意志是灵魂的两种功能 (facultés)，这名辞是足够适当的，如果我们象使用一切语词所应当的那样来使用它，留心

拉丁文，意即“倾向”，这词也有“努力”、“企图”等意思。

拉丁文，意即“倾向”，这词也有“努力”、“企图”等意思。

entendement 一词，英语为 understanding，本书一般译作“理智”，是限从一些出版物已用的译名，但不易与 intellect 等词在译名上相区别。此处为照应下文，改译作“理解力”。

使语词不要在人的思想中造成任何混乱，如在这里关于灵魂我怀疑就有这种情况。当人家告诉我们说，意志是灵魂的这种高级的功能，它支配和命令着一切，它是自由的或者不是自由的，它决定着较低级的那些功能，它遵从理解力的启示（dic- tamen）；（虽然这些说法都是可以在一种明白而清楚的意义下理解的；）我却恐怕它们已在很多人心中造成一种混乱的观念，以为有这许多原动者（agens），在我们心中分别地活动着。

德 这是一个经院哲学家们长期争论个体的问题，即灵魂和它的各种功能，以及一种功能和其它的功能之间，是否有实在的区第二卷论观念分。唯实论者说是，而唯名论者说否。而同一个问题在关于许多其它抽象的东西方面也引起了争论，这些东西应该是遵照同样的命运的。但我并不认为在这里有必要来对这个问题作出决定和陷到这荆棘丛中去，虽然我记得伊比斯哥比乌斯曾认为这问题是如此重要，以致他相信如果灵魂的功能是一些实在的东西，则就不可能主张人的自由。可是，即使它们是各别的实在的东西，也除非是乱说过头话才能把它们当作实在的原动者。并不是功能或性质在活动，而是实体用了功能来活动。

8. 斐 当一个人有能力按照他自己心灵的偏好或选择来从事思想或不思想，运动或不运动时，在这个范围内他是自由的。

德 〔自由这个名辞是很含糊的。有法权上的自由和事实上的自由。照法权上的自由来说，一个奴隶是毫无自由的，一个臣民也是不完全自由的，但一个穷人则是和一个富人一样自由的。事实上的自由或者在于如一个人所应当的那样去意愿的能力，或者在于做一个人想做的事的能力。您所说的是做事的自由，而它是有程度的不同和各式各样的。一般他说来，有更多手段的人。就有更多自由来做他想做的事；但人们特殊地把自由理解为对于习惯上在我们权力范围内的事物的使用，尤其是对我们身体的自由使用。这样，那监禁和疾病，它们阻止我们使身体和四肢作我们所愿意、并且通常情况下是能够作的运动，这就妨碍了我们的自由；这样，一个囚犯就是毫无自由的，而一个疯瘫病人也不能自由使用他的四肢。意志的自由又可以从两种不同的意义来看。一种意义是当我们把它和心灵的不完善或心灵的受役使相对立时所说的，那是一种强制或束缚，但是内部的，如那种来自情感的强制或束缚那样。另一种意义是当我们把自由和必然相对立时所说的。在第一种意义下，斯多葛派说只有哲人是自由的；而事实上当一个人心灵为巨大的情感所占据时就是毫无自由的，因为那时人就不能象应当的那样来意愿，就是说不能通过所必需的深思熟虑。就是因为这样，只有上帝是完全自由的，而被创造的心灵只有在他们超越情感的范围内才有一定程度的自由。而这种自由真正说来是相关于我们的理智的。但和必然相对立的心灵的自由，是相关于赤裸裸的意志，作为与理智区别开的意志来说的。这就是所谓的意志自由（franc-arbitre），而它就在于：人们意欲理智呈现于意志之前的最强有力的理由或印象，也不阻止意志的活动成为偶然的，而不给它一种绝对的、和可以说是形而上学的必然性。而正是在这种意义下，我习惯于说，理智能够按照占优势的知觉和理由来决定意志，其决定的方式是：即使它是确定无误的，它也

Simon Episcopius, 1583—1643。这里所谈到的作品是指他的 *De libere arbitrio*、（《论意志自由》），特别是其中第二章，见其 *Opera Theologica*（《神学作品集》）第一卷第 198 页，伦敦及鹿特丹，1665—1678 年版，两卷集。

只是使意志倾向于什么而不是必然地逼使它怎样。

9·斐 考虑一下这样一点也很好，就是还没有谁想到把一个球当作一个自由的原动者，不论它是因为球拍的击打而在运动中还是在静止中。这是因为我们并不设想一个球在思想或有任何意欲，使它宁愿运动而不静止。

德 [如果无阻碍地活动的就是自由的，那么一个球一旦在一 第二卷论观念个水平面上运动就会是一个自由的原动者。但亚里士多德已经很好地指出过，要叫某些活动是自由的，我们要求它们不仅是自动的(spontanees)，而且是经过深思熟虑的(délibérées)。]

斐 就是因为这样，我们是在一种必然事物的观念下来看待球的运动或静止的。

德 [必然这个称呼也和自由一样需要慎重。这样一个有条件的真理，即：假定球是在一个平整的水平面上不受阻碍地运动，它将继续同样的运动，可以看作在某种方式是必然的，虽然归根到底这一结论就不完全是几何学的，它可以说只是推定的，并且是基于上帝的智慧，他是不会毫无理由地改变他的影响的，而这种理由人们假定当前并没有发现。但这样一个绝对的命题，即：这个球现在在这个平面上运动，只是一个偶然的真理，而在这个意义下，球是一个偶然的而非自由的原动者。]

§ 10·斐 假定有一个人，当他沉睡时被送到一个房间里，那里有一个人是他非常期望看到和跟他谈话的，人们把房门给他锁上了；这个人醒过来了，发现自己和那个人在一起而非常喜欢，就这样很高兴地留在那房间里。我不认为有人会想到怀疑这个人不是自愿留在那地方的。可是他并没有自由如果想出去就可以出去。因此自由不是属于意欲的一个观念。

德 [我发现这个例子选择得很好，可以用来表明，在一种意义下，一个活动或一种状态可以是自愿的而非自由的。可是当哲学家和神学家们就意志自由问题进行争论时，他们心目中是有完全另外的意义。]

§ 11·斐 当疯瘫病阻碍四肢服从心灵的决定时，是缺乏自由的，虽然就疯瘫病人本身来说，当他宁愿坐着而不想挪动地方时，坐着不动可能是一件自愿的事。因此自愿不是和必然相对立，而是和不自愿相对立的。

德 [这种表达的准确性可能非常合我的意，但习惯用法寓这是很远的；而那些把自由和必然相对立的人，他们的意思所说的不是指外在的活动，而是意志的活动本身。]

§ 12·斐 一个醒着的人是没有自由来思想或不思想的，正如他没有自由来阻止或不阻止他的身体接触任何其它物体一样。但要使他的思想从一个观念转到另一个观念，却常常是能由他支配的。而在那种情况下，他对于他的观念，是和对于他所据的身体一样有自由的，他可以从一个观念转到另一个观念，就象他在作幻想时那样。可是有一些观念，也象身体上的某些运动一样，是牢牢地固定在心灵之中，以致在某些情况下，是不论你作了多少努力

参阅莱布尼茨：《神正论》(Essais de Théodicée, etc.) 第一部分 § 51、§ 52；G 本第 6 卷第 130~131 页，E 本第 517 页。

参阅亚里士多德：《尼哥马可伦理学》，第 111 卷，1111 以下，1113b。

原文为 volontaire，意思就是“出于意志的”，上文译作“随意的”，但在汉语中“随意的”又有“任意”、“随心所欲”等意味，在此处易滋误解，故改译作“自愿”。以下此词当随上下文意或译“随意的”或译“自愿的”。其对立的词 involontaire 也准此或译“不随意的”或译“非自愿的”。

都无法免除的。一个在受酷刑折磨的人就没有自由来免除痛苦的观念，而有时一种强烈的情感搅动我们的心灵，也就象最狂暴的飓风搅动我们的身体一样。

德〔在观念之中是有秩序和联系的，也正如在运动中一样，因为二者是完全符合的，尽管在运动方面的决定是无意识的，而在思想的东西方面则是自由的或能作选择的，善与恶只是使那思想的东西有某种倾向而并不是强迫它怎样。因为灵魂在表象着物体的同时仍保持其自身的圆满性，而灵魂虽然在不随意的活动中依赖于身体（取其好的意义），它仍是独立不依的，而是使身体在其它方面依赖于它自身。但这种依赖只是形而上学的，并且是在于上帝在支配着另一方的同时对这一方所给予的注意，或者按照每一方的原始圆满性的程度而对这一方和另一方给予的注意；反之，那物理上的依赖性则在于一方对它所依赖的另一方所接受的直接影响。此外，还有一些不随意的思想来到我们心中，一部分是从外面来自打动我们感官的那些对象，一部分是从内部由于先前的知觉遗留下来的印象（常常是感觉不到的），它们在继续起作用，并且和新来的印象混合在一起。在这方面我们是被动的，而甚至当我们醒着时，各种影像（在这名称之下我不仅指那些形状的表象，而且也包括声音和其它可感性质的表象）也来到我们心中，就象在梦中一样，都是不召自来的。德语中把这些叫做 *fliegende Gedanken*，就象是说飞的思想，它是我们无能为力的，而其中有时有很多荒唐的东西，使那些好人得谨慎小心，而给宗教决疑论者和良心的指导者们提供了锻炼的材料。这就象那幻灯似的，随着某种东西在里面转动，就在壁上显出各种形象。但我们的的心灵察觉到某种影象回来了，可以叫道：停住，并且可以说抓住了它。还有，我们的心灵，当它觉得好时，也进入某些思想进程，这些又把它引到别的思想进程。但这只有在内部或外部的印象不占支配地位时才如此。的确，在这方面，人们随着他们的脾气和对他们的控制能力的锻炼不同，是有很大不同的，所以有人能支配这些印象而有人就把它们放过了。

§ 13. 斐 凡是不具备任何思想的地方，就是必然性发生作用的地方。而当这种必然性见之于一个能作意欲的原动者，并且某种活动的开始或继续是违反他的心灵的偏好时，我称之为强制（法语 *contrainte*，英语 *compulsion*）；当一种活动的阻止或停止是违反这原动者的意欲时，让我把它叫做拘束（法语 *cohibition*，英语 *restraint*）。至于那些绝对地既无思想也无意欲的原动者，就是在一切方面都是必然的原动者。

德〔我觉得，正确他说来，虽然意欲是偶然的，必然性却不应该是和意欲相对立，而是应该和偶然性相对立，正如我在 § 9 已指出过的那样，并且必然性也不应该和决定相混淆，因为在思想中也和在运动中一样有联系或决定的（被决定和强制性地被推动或被迫使是完全两回事）。而如果说我们并不是永远注意到那决定了我们或我们借以作出决定的理由，那是因为我们正如不能分清自然使之在身体中起作用的一切机器一样，也同样很少能察觉我们心灵及其思想的全部作用，这些思想在最常见的情况下都是感觉不到并且混乱的。因此，如果把必然性理解为人的确切决定，以至对于在人的内部和外部所发生的一切情况的一种完全的知识能使一个圆满的心灵作出预见，那么一切思想既和它们所表象的一切运动一样是被决定的，则一切自由的活

G 本和 E 本原文均为 “*involontaires*”（“不随意的”），英译作 “*Voluntary*”（“随意的”），误。

动就一定是一必然的。但必须把必然的和虽受决定但是偶然的区别开；而不仅偶然的真理不是必然的，而且它们的联系也不是永远有绝对的必然性的，因为必须承认，在必然的事情的后果和偶然的事情的后果之间，其决定的方式是有区别的。几何学的和形而上学的后果是必然的，但物理学的和道德的后果则只是倾向而并不必然；而物理的东西甚至关于上帝方面来说也有某种道德的和随意的东西，因为运动的规律并无别的必然性，无非是必求其最好的。而上帝是自由地作选择的，虽然他是被决定了要选择最好的；而物体本身既不作选择（上帝为它们作了选择），习惯上要把它叫做必然的原动者，我也并不反对，只要不把必然的和被决定的混淆起来，并且不要以为自由的东西是以一种不受决定的方式活动的就行，这一错误，曾在某些人心中流行，并且毁坏了那些最重要的真理，甚至包括这一根本的公理：没有什么是毫无理由地发生的，要是没有这一条，则不论是上帝的存在，或是其它一些伟大的真理都会无法很好地证明了。至于说到强制，最好把它分为两类。一类是物理上的，如不管一个人愿意不愿意把他送进监狱：或者把他从悬崖上扔下去：另一类是道德上的，例如一种更大的恶的强制，而这种活动尽管是在某种方式下受强迫的，仍旧是自愿的。人们也可以受对于一种更大的善的考虑所强制，如当人们向一个人提议给他一种太大的好处去诱惑他时就是这样，虽然人们习惯上不把这叫做强制。〕

§ 14. 斐 现在让我们来看一看，是否能把一个如此长期以来扰乱人心的问题作个了结，这个问题在我看来是非常不合道理的，因为它是不可理解的，这问题就是：人的意志是否自由。

德 〔对于人们为了一些没有想好的问题而扰攘不休来折磨自己的这种奇怪方式大声疾呼，是很有道理的。他们是寻求他们所知道的，而不知道他们所寻求的是什么。〕

斐 自由只是一种能力，它单只是属于原动者而不能是意志的一种属性或样态，意志本身也无非是一种能力而不是什么别的。

德 〔按照语词的正确用法，先生，您是对的。可是人们对于已被一般接受的用法也可以要求作某种变通的。这样，人们习惯上就把能力归之于热或其它性质，这就是归之于具有这种性质的物体；同样地，这里所包含的意思也就是要问人在意欲时是否自由的。〕

§ 15. 斐 自由是一个人所具有的照他的意志来做或不做某种活动的的能力。

德 如果人们把自由仅仅理解为这样，那么当他们问意志或主宰是否自由时，他们的问题就会是真正荒谬的了。但我们马上就会看到他们问的是什么，并且我甚至已经接触到过这一点了。的确，不过是根据另一条原则，他们（至少有很多人）在这里仍旧是问的荒谬的和不可能的问题，他们是想要一种绝对地想象的和行不通的平衡的自由，这种自由即使他们有可能具有也是对他们毫无用处的，这就是说，他们是要有自由来违反一切能来自理智的印象而从事意欲，这将把真正的自由和理性一起加以毁灭，而使我们降低到禽兽之下的地位。

G 本作：“etcetteaction, quoyque forcéen quelquefacon”（译文准此）。E 本及 J 本作“Car l'action, qu'elle fait faire”（因为它使人去做的这种活动”）。

§ 17. 斐 有人会说，说话的能力指挥唱歌的能力，而唱歌的能力服从或不服从说话的能力，他的这种表达方式，和有人如人们所习惯于说的那样，说意志指挥理智，而理智服从或不服从意志，这种表达方式是同样正确同样可理解的。§ 18. 可是这种说法已经流行，并且如果我没有弄错的话已经引起很多混乱。虽然思想的能力对于选择的能力所起的作用，并不比唱歌的能力对跳舞的能力所起的作用更大。§ 19. 我承认，一种这样或那样的思想，可以给人提供机缘，使他来运用他所具有的选择能力，而心灵的选择可以是他实际想着这样或那样事物的原因，正如实际唱某种曲调可以是跳某种舞的机缘一样。

德 [这里除了提供机缘之外还有点更多的东西，因为这里有某种依赖；因为人们只能意欲他看到是好的东西，而随着理智功能的改进，意志的选择就更好。正如另一方面，随着人的意志坚强，他就能依照他的选择来决定思想，而不是受那些不随意的知觉所决定和被拖着走。]

斐 能力是一种关系而不是原动者。

德 [如果说那些本质的功能只是一些关系而并没有在本质上增加什么，那么那些偶然的或能起变化的性质和功能则是另一回事，而对于后者我们可以说它们在施行其职能时常常是互相依赖的。]

§ 21. 斐 在我看来，问题不应该是意志是否自由，这样说法是很不恰当的，而应该是：人是否自由。确定了这一点，则我说，只要一个人能够由他的心灵指挥或选择而宁愿让一种活动存在而不是这种活动不存在以及相反，也就是说，他能够照他的心意而使它存在或使它不存在，在这个范围内他是自由的。而我们几乎不能说，怎么可能设想一个存在物比他能做他想做的还更自由；所以。人就其相关于依赖着他本身具有的这种能力的活动来说，似乎是和自由所可能使他自由者一样自由的，如果我敢于这样来表达自己的意思的话。

德 [当人们讨论意志自由或自由主宰 (franc arbitre) 问题时，他们所问的不是人是否能做他想做的，而是他的意志本身是否有足够的独立性。人们不是问他的四肢是否自由或是否有活动余地而无人掣肘时，而是问他的心灵是否自由，以及这种心灵的自由是在于什么。在这方面，一个心智是可以比另一个心智更自由的，而最高的心智将具有一种完全的自由，为被创造的生物所不能有的。]

§ 22. 斐 天然地好穷究的人们又喜欢尽可能地使自己的心灵摆脱有罪的思想，尽管这是靠使自己陷于一种比命定的必然性更坏的境地才达到也罢，他们对这一点却不满意。除非自由的范围扩展得更远，他们是不高兴的，而这一点在他们看来是一个极好的证据，证明人除非同样还有意欲的自由，正如他有做他意欲做的事的自由一样，就根本不是完全自由的。§ 23. 对此我认为，当一种活动一旦被提到人的心灵面前时，对于意欲这种在他能力范围内的活动这一特殊活动来说，人不会是自由的。其理由是显然可见的，因为活动是依赖于他的意志的，这种活动就必须存在或者不存在，这是有十足必然性的，而它的存在或者它的不存在不能确切地遵照他的意志的决定和选择，因此他就不能避免来意欲这种活动的存在或不存在。

德 [我将认为他可以把他的选择搁置起来，而这种情况是很常见的，

G 本作 “ parler ” (“ 说话 ”) ，显系误植或原稿笔误，E 本 J 本均作 “ chanter ” (“ 唱歌 ”) ，现从之。

尤其是当其它思想来打断了深思熟虑时是这样；因此，虽然人所思虑的活动也许必须存在或不存在，但并不能由此得出结论说他就得必然地决定它的存在或不存在；因为不存在的情况是不作决定也能发生的。这就象古代的最高法庭法官那样，他们发现一个人的案件太难判断，就事实上把这个人释放了，把他送到远远的边境，然后用一百年的时间来思考这问题。〕

斐 要是以这样的方式使人自由，我是说，使意欲的活动依赖于他的意志，那就得有在先的另外一个意志或意欲的功能来决定这意志的活动，然后又得另有一个意志来决定那一个，这样以至无穷：因为无论你停止在哪里，那最后一个意志的活动总不会是自由的。

德 〔当有人说得好象我们是意欲着意欲时，的确这说的不恰当。我们不是意欲着意欲，而是意欲着做事，而如果说我们意欲着意欲，那就会是我们意欲着意欲着意欲，这样以至无穷；可是也不必讳言我们也常常通过某些意欲的活动而间接地促成其它一些意欲的活动，并且一个人虽然不能意欲他所意欲的，正如他甚至也不能判断他所意欲的一样，但他却能事先这样来干，使得有朝一日他来判断或意欲那他在今日会愿能意欲或判断的。人们迷恋于有利于某一党的人物，演说，和各种考虑，而对那些来自对立的一党的则就不予注意，而通过这种巧妙办法以及其它千百种人们往往并无一定计划也未加思考就用的办法，人们成功地欺骗了自己或至少改变了自己，并随着其所遭遇或者变好或者变坏。〕

§ 25. 斐 那么，既然很清楚，人并没有自由来意欲着意欲与否，在这以后要问的第一件事就是：人是否有自由来意欲两音之中他所喜欢的，例如运动或静止？但这个问题本身就是这样明显地荒谬的，足够使任何一个愿作思考的人深信，自由在任何情况下都与意志无关。因为问一个人是否有自由来意欲那他所喜欢的，如运动或静止，说话或沉默，这就是问，一个人是否能意欲他所意欲的或喜欢他所喜欢的，这样一个问题，照我看来是不需要回答的。

德 〔尽管这样，的确人们在这里发现有一个困难，是值得予以解决的。他们说，在一切都认识和一切都考虑了之后，他们还是能够来意欲不仅那使他们最喜欢的，而且还有那完全相反的，仅仅为了这样来表明他们的自由。但必须考虑到，虽然这种任性或固执，或至少是阻止他们遵照其他理由的这种理由，也进入秤量的范围，而使得那本来他们所不喜欢的东西成为讨他们喜欢的，选择总永远是受知觉决定的。因此人不是意欲他所意欲的，而是意欲他所喜欢的，虽然意志能够间接地并且好象是从远处有助于使某种东西成为讨人喜欢的或不讨人喜欢的，如我已指出过那样。而由于人们很少能分清所有这些各自有别的考虑，就无怪乎人们对这问题心里弄得一片混乱，这个问题是有很多隐藏着的细微曲折之处的。〕

§ 29. 斐 当人们问是什么决定了意志时，真正的答案是说：是心灵决定了它。如果这答案不能使人满意，则显然这问题的意思是归结为这样：是什么推动了心灵在每一特殊的场合来决定它所具有的指挥其功能趋向运动或趋向静止的一般能力，来作这样一个特殊的运动或这一特殊的静止。对此我回答说，那使我们停留在同样的状态或继续同样的活动的，单只是我们在其中所发现的当前的满意。反之，那引起变化的动因，则永远是某种不安。

德 〔这种不安，如我在前一章所已指出的，并不永远是一种不快；正如我们所发现的那种安宁，也不永远是一种满意或一种快乐一样。这常常是

一种感觉不到的知觉，是我们所不能区别也不能分辨的，它使我们毋宁倾向这一边而不向着那一边，我们对此也说不出理由。〕

§ 30. 斐 意志和欲望不应该被混淆起来：一个人欲望摆脱痛风，但了解到免除这种痛苦可能使一种危险的体液转移到某一更加致命的部分，他的意志就不会被决定来作任何能使这种痛苦消除的活动。

德 〔这种欲望，相对于一种完全的意志来说，是一种心愿 (velleité) ；例如，要是没有什么更大的恶要怕的，要是人们会得到他所意欲得到的，或者要是人们过了这一步也许会有希望得到更大的善，那么人们是会意欲的。可是我们可以说人是以一定程度的意志意欲摆脱痛风的。但这种意志并不永远进到最后的努力。这种意志，当它包含着某种不圆满性或无能状态时，就叫做心愿。〕

§ 31. 斐 可是考虑到这一点是好的，就是：那决定意志去活动的，并不如通常所假定那样是最大的善，而毋宁是某种实际的不安，通常是那种最紧迫的不安。我们可以把它叫做欲望，它其实是一种心灵的不安，是由缺少某种不在的善所引起的，只是那种想解除痛苦的欲望除外。一切不在的善，并不产生一种和它所具有或我们认为它具有的优点的程度成比例的痛苦，反之，一切痛苦则引起和它本身同等程度的欲望；因为善的不在并不永远是象痛苦的当下现在那样的一种恶。就是因为这样，我们能够考虑和面对一种不在的善而并无痛苦；但哪里有了欲望，随之就会有同等程度的不安。§ 32. 有谁没有在欲望方面感到如先哲关于希望所说的，“所盼望的延迟未得，令人心忧”（《箴言》第十三章第十二节）呢？拉结喊道：“你给我孩子，不然我就死了。”（《创世记》第三十章第一节）。§ 34. 当人完全满足于他所处的状态，或当他绝对地摆脱了一切不安时，则他除了想继续保持在这种状态之外还能剩下什么别的意志呢？因此那创造了我们的存在的贤明造物主，在人之中放进了饥、渴这些不适和其他一些自然的欲望，使之激起和决定他们的意志以求他们本身得以保存和他们的种族得以继续繁衍。圣保罗说（《哥林多前书》第七章第九节），“与其欲火攻心，倒不如嫁娶为妙。”这一点是非常真实的，所以当下的一点小小的欲火的感觉，也比远远看到的更大的快乐的吸引力对我们有更大的能力。§ 35. 的确，这是一条稳固地确立了的格言，就是说，是善和最大的善决定着意志，所以毫不奇怪我以前也曾认为它是无可怀疑的。可是在作了仔细研究之后，我觉得不得不得出结论：善和最大的善，虽然被判断和承认为如此，也并不决定意志；除非是在以一种和这善的优点成比例的方式来欲望着这善的同时，这欲望使我们对被剥夺这种善感到不安。让我们假定一个人深信德性的用处，直至看到它对于有意在这世上做一番大事业或希望在来世能得幸福的人是必需的；可是除非到了这个人对正义感到如饥似渴的地步，他的意志就永不会被决定来采取任何行动，以使他去追求这卓越的善，而半路插进来的某种其它的不安就会把他的意志拉到别的事情上去。另一方面，让我们假定一个人酷爱喝酒，考虑到象他这样生活下去，他正在毁了他的健康，浪费了他的财产，他将被世人看不起，招致疾病缠身，最后还将陷于一贫如洗，再也没有什么夹满足他如此着迷的喝酒这种情欲；可是，当他不和他的酒肉朋友在一起时所感到的不安一回来，到了他习惯于上酒馆的时候就又把他拖到酒馆去了，尽管这时他眼前明明看

到了他的健康和财产的丧失，也许甚至还有来世的幸福的丧失，这种幸福他不能看作是本身不值得考虑的一种善，因为他承认它比喝酒的快乐或比一群酒肉朋友的无聊闲谈要优越得多。因此并不是由于没有着眼于最高的善才使他坚持这种放荡行径；因为他是看到并且承认它的优越性的，直至在那历次喝酒的间隙的时间，他也下决心要致力于追求这最高的善，但当被剥夺了他已惯于享受的快乐这种不安一来折磨他时，他所承认比喝酒更优越的这种善，对他的心灵就再也无能为力了，而正是这种实际的不安，决定了他的意志来采取他所已习惯的行动，并以此使更强烈的印象又一次在最初的机会占支配地位，尽管在同一时间，他也暗地里可以说自己给自己许愿，再也不做这样的事了，并且自己想象着，这是最后一次违反自己的最大利益行事了。这样，他就发现自己一次又一次地不时归结到要说：

Video meliora proboque,
Deteriora sequor.

我看到较好的途径，我赞成它，而我却采取较坏的途径。这句话，人们承认它是真的，并且只能说太为经常的经验所证实了，这话照上述的途径就很容易理解，并且我们也许不能再采取其它的意义了。

德〔在这些考虑中是有某种美好和坚实的东西的，但我不愿人们认为因此就得放弃这些古老的格言，即意志追求最大的善，或它逃避它所感到的最大的恶。人们不大致力于真正的善，其根源多半来自这样的情形，即在那些感官不大起作用的场合或问题上，我们的思想大部分可以说是无声的〔我用拉丁文称它们为 *Cogitationes caecae*〕，这就是说，是空无知觉和感情的，是在于赤裸裸地应用字母符号，就象那些演算代数题的人的情况那样，他们不考虑用那些几何图形和语词时常也和用算术或代数的字母符号一样能得出通常同样的结果。人们常常只是在言语上来推理，心中几乎并没有对象本身。而这样的知识是不会触动人的；必须有某种活生生的东西来打动我们。可是人们最通常就是这样来想到上帝、德性、和幸福的；他们谈论着，作着推理，而并没有明确的观念。并不是他们不能有明确的观念，因为这些观念是在他们心灵之中的。但他们不想费力来把分析向前推进。有时他们也有对于一种不在的善或恶的观念，但非常微弱。因此无怪乎它们很少能触动人。所以，如果我们宁愿要那较坏的，那是因为我们感到了其中所包含的好处，而既没有感到其中的坏处，也没有感到相反的方面的好处。我们假定和相信、或者毋宁是仅仅转述别人的信念，或至多是我们以往推理的记忆中的信念，相信最大的善是在较好的方面，或者最大的恶是在另一方面。但当我们不对它们加以正面注视时，我们的思想和推理，和感觉相反，只是一种鹦鹉学舌，它丝毫不提供给心灵什么当下现在的东西；而如果我们不采取措施加以医

拉丁文，大意已见正文。语出拉丁诗人奥维德（Ovide，公元前43—公元16）的神话诗集《变形》（*Metamorphoses*），第7卷，21。

原文为 *sourdes*，英译作 *surd*，此词在法文中最普通的意义就是“聋的”，也有“微弱”、“暧昧”等意义，在语音学上无声的音，即声带不振动的音也叫 *sourd*，即 *surd*，数学上则指不尽根数或无理数，见本卷第十六章，§4。参阅本段接近末尾处。

意即“盲目的思想”。

原文为 *Psittacisme*，来自希腊文 *psittakos* 即鹦鹉，*Littre* 法文词典在解释这个词时，也是引莱布尼茨的这一段和 §37 的一段话，举例说明它就是“人们象鹦鹉一样思想或说话的一种心灵状态”。

治，那就会陷于虚浮，如我在上面（第一卷第二章 § 11.）已经指出的那样，而最美的道德训条以及最好的审慎规则只有在这样一个灵魂中才会发生作用，这灵魂对这些训条规则是敏感的（或者是直接地，或者由于不可能永远是直接的，至少是间接地（敏感的），如我马上就将指出的那样），而对于和这些相反的则不再是敏感的。西塞罗在有个地方说得好，如果我们的眼睛能看到德性的美，我们会热烈地爱它；但情况既不是这样，也没有什么和这相当的事，那就无怪乎在灵肉的斗争中，灵的一方面时常吃败仗，因为没有感到它的好处。这种斗争不是别的，无非是不同倾向的对立，这些倾向是从混乱的和清楚的思想产生的。混乱的思想常常是使人明白感觉到的；但我们的清楚思想通常只是潜在地是明白的；它们能够是明白的，要是我们愿致力于深入了解语词或符号的意义的话，但既由于忽视或由于时间短促而没有这样做，我们就以赤裸裸的言语或至少是太微弱的影象来与生动的感觉相对立。我认识一个人，在教会和国家方面都是有地位的，由于痼疾使他决意节食；但他承认，当人们拿了肉食送给别人而从他房前经过时，那肉的香味曾使他难以抵挡。这无疑是一种可耻的弱点，但人们就正是被造成这样的。可是，如果心灵好好利用它的好处，它也能取得伟大胜利的。这必须从教育开始，这种教育要安排得使真正的善也尽可能和真正的恶一样成为能感觉到的，使人对它们所形成的概念披上较适合于这种计划的景色；而一个已成年的人，要是原来缺乏这种优良的教育，宁可迟了也比永不开始好，应该开始来追求光明正大的合理的快乐，用来对抗那些混乱而却触动人的感官的快乐。而事实上，对神的爱（*grace divine*）本身就是一种快乐，它给与光明。所以，当一个人是在好的冲动中时，应该自己为未来立下一些规律和规则，并且严格地加以执行，使自己远离那些能随着事物的性质突然地或逐渐地使人败坏堕落的机缘。正式地作一次旅行会治好一个恋人 < 的相思病 >，一次引退会使我们离开那些支持我们某种坏倾向的伙伴。耶稣会会长方济各·鲍吉亚，最后是列入圣品的，当他飞黄腾达时，是习惯于大量喝酒的，而当他想到要引退时，就每天在他惯于喝空的酒瓶子里放进一滴醋，这样来很小量地一点一点减少喝酒量。我们要用一些无害的感情，如从事农艺、园艺之类，来对抗那些危险的感情；要避免无所事事；我们可以搜集自然的或艺术的珍玩；可以做做实验和研究；可以来从事某种必要的任务，如果没有，就可以从事有益和适意的谈话或阅读有益和适意的书籍。总之一句话，要利用那些好的心灵冲动，就象利用上帝召唤我们的声音那样，来采取有效的决断。而因为我们不能永远对真正的善和真正的恶的概念作出分析以至于知觉到其中所包含的快乐和痛苦，所以为了要使之能触动我们，就必须一劳永逸地断然为自己定下这样一条法则：从今以后只倾听和遵从一旦已了解了的理性的结论，尽管这些结论以后并不明白察觉并且通常只是以无声的思想想到它们而消除了感性的吸引力；而这样来获得这种遵照理性行事的习惯——这将会使德性成为适意的并象是自然的——以使我们最后对情感以及那种感觉不到的

据英译本注可能是指 DeFin, (《论善恶界限》) 2, 16, § 32.但那里是讲智慧这种特殊的德性而不是讲一般的德性的。又参阅 DeOff. (《论义务》), 2, 37。

参阅斯宾诺莎《伦理学》第五部分，命题三十二、三十三，商务印书馆，1959年版，第241—242页。Francisco Borgia, 1565—1572年任天主教僧团耶稣会会长。

参阅本段接近开始处（第177页）的注。

倾向或不安具有控制力。但这里不是要来给人道德的教训和训条，或精神上的指导和说教来教人锻炼真正的虔敬；只要在考虑我们灵魂的活动过程的同时，看到我们的弱点的根源就够了，对这种根源的认识同时也就给人对这些弱点的救治办法的认识。）

§ 36. 斐 那逼迫着我们的当下现在的不安，只对意志发生作用，并且从我们在一切活动中全都以之为目标的这种幸福着眼而自然地决定着意志，因为每个人都把痛苦和 *uneasiness*（就是不安或毋宁说不适，它使我们不得安宁）看作和幸福不相容的东西。一点小小的痛苦就足以破坏我们所享受的一切快乐。因此，只要是我们感到沾染某种痛苦的时候，那不断地决定着我们的意志对随后活动的选择的，始终是远离痛苦；这种远离是走向幸福的第一步。

德 如果您把您的 *uneasiness* 或不安当作一种真正的不快，在这意义下我不同意它是唯一的刺激物。在最常见的情况下这是这些感觉不到的微知觉，我们可以称之为不可察觉的痛苦，要是痛苦这概念不包含察觉的话。这些微小的冲动是在于继续不断地解除一些微小的阻碍，我们的本性是在对这些阻碍做工作的，而我们并没有想到它。我们所感到而并不认识的不安，真正说来也就在于此，它使我们在情感激动时也和在我们显得最平静时一样进行活动，因为我们是决不会没有任何活动和运动的，这只是由于自然始终是在做工作要使自己处于较安适的状态。也正是它，在那些对我们显得最无差别的情况之中，在作任何磋商查问之前就决定了我们，因为我们是永不会处于平衡状态并且不会对两种情况确切地不偏不倚的。而这些痛苦的元素（它们有时当过份生长时也就蜕变为真正的痛苦或不快）如果是真正的痛苦，我们就会以不安和热情追求着我们所寻求的善而永远很悲惨了。但情况正好完全相反，而正如我以上（前一章 § 6）已指出的那样，自然在趋向着善和享受着善的影象，或减少着痛苦的感觉的同时逐渐地愈来愈使自己处于安适状态，它的这种继续不断的微小胜利的积聚，已经是一种相当可观的快乐，并且常常比善的享受本身还更有价值；并且远远不是应该把这种不安看作和幸福不相容的东西，我发现不安对于被创造的生物的幸福倒是本质的东西，这种幸福决不在于对最大的善的一种完全占有，这会使他们成为不敏感并且象是愚蠢的，而在于趋向最大的善的一种继续不断的进程，这不会不伴随着一种欲望或至少是一种连续的不安，但是象我刚才能说明的那样，它不会一直达到不适的地步，而是限于这些痛苦的元素或原料，它们独自分开是察觉不到的，却仍旧足以用作刺激物和用来激起意志；这就象在一个人中的欲望所做的那样，当这欲望没有达到这种不适，使我们不能忍耐，并以一种太过执着于我们所缺少的东西的观念的方式折磨我们时，这个人还是过得好好的。这些微小的或巨大的欲望，就是经院哲学家们称为 *motus primoprimum* 的东西，而它们真正是自然使我们走出的最初几步，不是走向幸福而是走向欢乐，因为他们是着眼于当下现在的东西的；但经验和理性教我们控制和节制这些欲望，使它们能够导向幸福。我对此已经说过一点（第一卷第二章 § 3）。这些欲望就象一块石头的趋向似的，它采取笔直的、但并不始终是最好的路线落向地球中心，并不能预先见到它会碰上岩石并把自己撞得粉碎，而如果它有心灵并有办法转弯，是会更好地接近它的目标的。我们也就是这样，笔

拉丁文，意即：“最原始的心灵活动”，即完全没有自觉意识的心灵活动。

直地走向当前的快乐而有时就掉进了悲惨的深渊。就是因为这样，理性用关于未来的善或恶的影象来和当前的快乐相对抗，并且用一种坚定的决心和习惯，即在行动之前先想一想，然后遵从那已被认识到是最好的，即使我们的结论的可以感觉到的理由已不再呈现于心灵中，并且已几乎只在于一些微弱的印象，或甚至是在于排除实际解释的语词或记号所给与的一些无声的思想，以致一切只在于：好好想一想，和在于：要留心；前者是为了确立法则，后者是为了遵从法则，即使是我们不想到使这些法则产生的理由。可是最好是尽可能多想一想，使灵魂充满一种合理的欢乐和一种伴随着光明的快乐。〕

§ 37. 斐 提出这些须加小心注意之点无疑是大有必要的，因为对于一种不在的善的观念，除非到了这善在我们心中激起某种欲望，是不能和实际折磨着我们的某种不安或某种不快的感觉相抗衡的。不知有多少人，人家以生动的画面向他们表现天堂的难以形容的欢乐，他们也承认其可能与慨然，却甘愿满足于他们在现世所享受的幸福。这是因为他们当下的欲望的不安占了上风，并迅速使他们趋向现世的快乐，决定着他们的意志去寻求这种快乐；而在这全部时间内，他们对来世的善是完全感觉不到的。

德 〔这部分地是由于人们常常很少深信；而他们虽然口头这样说，却有一种隐藏的不信支配着他们的灵魂深处；因为他们从来没有理解那些证实了灵魂不死的正确理由，灵魂不死是和上帝的正义相配称的，它是真的宗教的基础，或者是他们已不再记得曾有过这种理解，可是，要深信就必须有这种理解，或记得有过这种理解。其实甚至很少人想着如真的宗教和甚至真的理性所教人那样的来世是可能的，也远远不是把它设想为慨然的，更不必说是确实的了。他们所想的一切都无非是鸚鵡学舌式的 (psittacisme)，或者是穆罕默德教徒的那种粗鄙而虚妄的影象，他们自己也看着不象的；因为要使他们受到这些东西的触动，就象 (据有人说) 那“暗杀者的君玉”、“山主”的士兵们那样，也还差得很远，这些士兵在沉睡中被转移到一个地方，充满了各种供享乐的东西，他们相信自己就是在穆罕默德的天堂里了，在那

原文为 Prince des assassins ,seigneur de la Montagne ,英译作 the Prince of the Assassins ,the Old Man of the Mountain ,据英译本注，这是“sheikh — alJebal”的通常译名，是“暗杀者”(Assassins)的最高统治者的称号，这是一个秘密社团，它的突出特点就是用暗杀手段对付一切敌人；这种做法是由这一宗派的第一个首领哈桑·本·萨巴赫 (Hassan Ben Sabbah) 首先采用的，其他方面这一宗派所信奉的原则是和伊斯梅尔的后裔们 (Ismaelites——即阿拉伯人) 的原则一样的，这就是：(1)，没有固定的宗教或道德规则，一切行动都是无差别的，只有内心享赋才是有价值的(2)，相信伊斯梅尔族系的伊马姆们 (Immams——即伊斯兰教的首领或祭司) 现在已不可见了，因此真正信徒的绝对服从应归于他们地上的代理人。(3) 对可兰经作寓言式的解释，随着需要可以任意维护或抛弃任何教义。这社团由七个等级组成，即：(1) Sheikh，即首领或“山主”；(2) Daial — Kirbal，即“大住持”；(3) Dais 即“住持”；(4) Refiks，是参加而没有象前者那样正式加入得领受一切秘密教义的；(5) Fedais，“献身者”，是一群未正式入社的青年，盲目服从着首领；(6) Lasiks 即一些见习者；(7) 普通人，劳动者，机匠等，对这些人 是责成其严格遵守可兰经的。入社得秘传者则把一切实际存在的宗教和道德都看作毫无价值的。那第五等的 Fedeis 是真正的“暗杀者”。每当首领要他们服务时，他就让人用 hashish 即大麻把他们麻醉，然后把他们转移到他的豪华的花园中，在那里他们被各种感官的享乐所包围，而由于这样先尝到了只有首领才能给他们的天堂的滋味，就使他们盲目地服从首领的任何命令，直至付出自己的生命。由此他们就被叫做 Hashishin，原意就是“吃大麻者”。而这个词欧洲人就把它照音变成了 Assassins，这样这个词就被移植到欧洲文字中并有了“暗杀者”的意义。

里有些假装的天使或圣者向他们灌输了那君主希望他们听的意见，再重新把他们弄得失去知觉以后又把他们送回原来的地方；这样就使他们以后成为胆大无比，可以无所不为，直到要和他们的山主为敌的君王们的性命。我不知道人们是否厚诬了这位山主；因为并不能指出有很多大君主为他所指使人杀害的，虽然我们在英国历史家们的著作中读到被归之于他的一封信，为英王理查一世辩诬，说明英王没有暗杀一位巴勒斯坦的伯爵或君主，他承认这是他杀的，因为他受了他的侮辱。尽管这样，这也许是出于对他的宗教的巨大热心，这位暗杀者的君王才想给他那些人一个关于天堂的有利观念，让这观念永远伴随着他们的思想，不使它们成为无声的；他并不是以此硬要他们必须相信他们就是在真的天堂上。但假定他们是这样认为的，也不必奇怪这些虔诚的骗术曾比弄得不好的真理产生更大的效果。可是，如果我们致力于好好认识真理和发扬真理，那就没有什么能比真理更强有力的；并且无疑会有办法强有力地使人们趋向真理。当我考虑到在所有那些一旦处于这种几乎毫无可以感觉到和当下的吸引力的生活进程中的人们之中，野心或贪欲能完成多少事业时，我一点也不失望，并且我主张，德性既伴随着那样多坚实的善，将会产生无限地更多的效果，要是人类的某种可喜的革命一旦使德性流行起来并且成为好象是时髦的东西的话。我们很有把握能够使青年人习惯于在道德的实践中来寻求他们最大的快乐。而甚至成年人也可以为自己立下一些法则并养成遵守它们的习惯，这也会强有力地影响他们，并使他们在背离这些法则时感到非常不安，就象一个酒徒当被禁止到酒馆去时所感到的一样。我很高兴加上关于救治我们的恶是可能的和甚至是容易的这些考虑，为的是不要因为仅仅揭示我们的弱点而促使人们泄了气，不去追求真正的善。〕

§ 39. 斐〔几乎一切都在于经常使欲望趋向真正的善。〕在我们之中产生任何意志的活动而不伴随着某种欲望，这种情况是很少发生的；就是因为这样，意志和欲望就常常被混在一起。可是，我们不应该把成为大分别别的情感的组成部分、或至少是跟随着这些情感的不安，看作完全被排除在该项感情之外；因为憎恨、恐惧、愤怒、妒忌、羞耻，都各有其不安，并以此对意志发生作用。我怀疑在这些情感中有任何一种是完全单独存在的，我甚至认为人们将很难找到一种情感是不伴随着欲望的。此外我确信，凡是有不安的地方就一定有欲望。而因为我们的永恒性不是依赖于当前的片刻，我们总是把眼光引向现在之外，不论我们实际享受着快乐是什么，而那伴随着这种预见着未来的眼光的欲望始终总是一定要意志跟随着它；所以，即使是在欢乐当中，那支持着当前的快乐所系的活动的，也正是要使这快乐继续下去的欲望，和怕这快乐被剥夺的恐惧，而每当一种比这更大的不安来占据了心灵时，它立刻就决定了心灵来采取新的活动，而当前的快乐就被忽视了。

德〔在完全的意欲中是有很多知觉和倾向协同一起起作用的，它是它们冲突的结果。其中有一些单独分开是知觉不到的，它们集结在一起则造成一种不安，它推动着我们而我们不知为什么；有很多是结合在一起的，它们趋向某种对象，或远离某种对象，那时这就是欲望或恐惧，也伴随着一种不

指蒙斐拉（Montferrat）家族的孔拉德（Conrad），是第三次十字军东征时埃及和叙利亚的苏丹萨拉丁（Saladin）的一个勇敢的对敌，曾解萨拉丁对底尔（Tyr）城之围而受封为底尔侯爵，1192年为“山支”所杀。

安，但它并不始终总是达到快乐或不快的程度。最后有一些实际伴随着快乐和痛苦的冲动，而所有这些知觉，或者是一些新的感觉，或者是过去的感觉遗留下来的一些影象，它们伴随着或者并没有伴随记忆，这些影象在更新着同是这些影象在先前的感觉中所具有的吸引力的同时，也按照影象鲜明生动的程度更新了旧有的冲动。而所有这些冲动最后结果成为占优势的努力，这就造成了完全的意志，可是我们所察觉的那些欲望和倾向常常也叫做意欲，虽然是比较不完全的，不论它们占优势或带来影响与否。因此我们很容易断定，意欲是不大会没有欲望和没有厌弃而继续存在的；因为我认为我们可以把欲望的对立面叫做厌弃。不安并不单只是在那些令人不适的情感如憎恨、恐惧、愤怒、妒忌、羞耻之中有，而是在它们的对立面如喜爱、希望、宠信、和荣耀之中也有的。我们可以说，凡是有欲望的地方就会有不安；但相反的情况并不始终都是真的，因为我们常常感到不安而并不知道要求什么，而这时就并没有已形成的欲望。

§ 40. 斐 通常是我们认为当时的处境能够予以解除的那种最迫切的不安，决定着意志去进行活动。

德 因为是平衡的结果使得作出最后的决定，我认为也可能发生最迫切的不安并不占优势的情况；因为它虽然可能对互相对立的倾向中的单独的每一个占优势，但其它倾向结合在一起又可能压倒它。心灵甚至可以用巧妙的两分法一时使这一些倾向占优势，一时又使另一些占优势，就好象在议会里，人们可以按照人们对要议决的问题排成次序，通过投票以多数决使某一党占优势一样。的确心灵在这里应该要能看得远；因为在斗争的时候就再没有时间来用这些技巧了。那时凡是能打动人的就都在天平上加上了重量，而促使差不多象在力学里那样形成一种合力的方向，而要是没有某种迅速的牵制是阻止不住它的。

“Fertur equis auriga nec audit currus habenas。”

§ 41. 斐 如果你问除此之外是什么激起欲望，我们回答说这就是幸福而再没有别的。幸福和苦难是两个极端的名称，它们的最后界限是我们所不知道的。那是“眼睛未曾看见，耳朵未曾听见，人心也未曾想到的。”但两方面都以各种不同的满足和欢乐、痛楚和苦恼在我们之中造成鲜明的印象，这些为简短起见我都把它们包括在快乐和痛苦两个名称之下，它们两方面都既对心灵也对身体发生，或者为说得确切点起见可以说只属于心灵，虽然它们有时因某种思想的机缘而起源于心灵，有时又因某种运动的样态的机缘而起源于身体。§ 42. 因此，幸福就其最广范围而言就是我们所能有的最大快乐，正如苦难就其最广范围而言就是我们所能感到的最大痛苦一样。而我们可称之为幸福的，其最低程度是这样一种状态，在其中解除了一切痛苦而我们享受着这样一种程度的当前的欢乐，即再少一点我们就不满意了。那适于在我们之中产生的我们称之为善，而适于在我们之中产生痛苦的我们称之为恶。可是当这些善或这些恶被发现是在和一种更大的善或更大的恶竞争中时，我们也常常不这样称呼它们。

G 本有“ou déplaisir”（“或不快”），E 本及 Jacques 本，Janet 本和德译本均无此二词。

语出著名拉丁语人味吉尔（Virgile，公元前 70—19）的 Georg.（《格奥尔吉亚》）1：514，大意是：“马不听驭手的指挥，车子也就失去了控制。”

见《哥林多前书》第二章，第九节。

德 [我不知道最大的快乐是否可能。我毋宁将认为它是能无限增长的；因为我们不知道在这等待着我们的全部永恒的时间中，我们的知识和我们的器官能到达哪里。所以我认为，幸福是一种持续的快乐；要不是有一种向着新的快乐的连续的进程，这是不会发生的。因此象这样两个人，其中一个比另一个的进展要快得不可比拟，并且有更大的快乐，他们每一个在他本身都会是幸福的，虽然他们的幸福是很不相等的。所以幸福可以说是通过快乐的一条道路，而快乐只是走向幸福的一步和上升的一个梯级，是依照当前的印象所能走的最短的路，但并不始终是最好的路，如我在 § 36. 接近末尾处所已说过的那样。人们想走最短的路就可能不是走在正路上，正如那石头照直线前进可能过早地遇到障碍，阻止它向地心前进到足够的距离那样。这就使人认识到，是理性和意志，引导我们走向幸福，而感觉和欲望只是把我们引向快乐。然而对快乐虽然不能下一个名义的定义，也象对光和颜色一样；但对它却也象对它们一样可以下一个原因的定義，而我认为归根到底快乐是一种对圆满性的感觉，而痛苦则是一种对不圆满性的感觉，只要它足够显著，使人能察觉到它；因为对某种圆满性或不圆满性的那些感觉不到的微知觉——它们有如快乐和痛苦的一些元素，并且这是我已多次说到过的——形成了一些倾向和癖性，但还不是情感本身。因此有一些是感觉不到的倾向，这是我们没有察觉的；又有一些是能感觉到的倾向，我们知道它们的存在和目标，但不知道它们的形成，而这是一些混乱的倾向，我们归之于身体的，虽然始终在心灵中有某种东西和它们相应；最后还有一些是清楚的倾向，是理性给与我们的，我们既感到它们的力量也知道它们的形成；而这种性质的快乐是在和谐秩序的产生与认识之中被发现的，它们是最值得重视的。人们有理由来说所有这些倾向、情感、快乐和痛苦，一般他说来是只属于心灵或灵魂的：我甚至还要加一点说，以某种形而上学的严格性来看问题，它们的根源是在灵魂之中的；但是人们却也有理由来说混乱的思想是来自身体的，因为在这方面，是关于身体的考虑，而不是关于灵魂的考虑，提供了某种清楚的和可解释的东西。善是有助于或促成快乐的东西，正如恶是促成痛苦的东西一样。但在与一更大的善的冲突中，那从我们剥夺了的善，当其促成了由之产生的痛苦时，就可以真正变成一种恶。

§ 47. 斐 灵魂有能力来使某些欲望的实现暂停，并从而有自由对它们一个接一个加以考虑和对它们进行比较。人的自由，以及那我们称为——虽然照我看来是不恰当的——自由意志的，就在于此；并且就是由于这种能力用得不好，才产生所有那各种各样的失着、错误、舛谬，当我们太急促或太迟缓地决定我们的意志时，我们就跌进那里面去了。

德 当我们的欲望不是强烈到足以推动我们并足以克服满足欲望所需的麻烦或不适时，这欲望的实施就暂停或停止了；而这种麻烦有时只在于一种感觉不到的懈怠或疲乏，它使人泄气而人们并不注意到它，并且它在那些娇生惯养的人，或粘液质的人，以及由于年老或由于不得志而泄了气的人那里就更大。但当欲望本身足够强烈，若没有什么阻碍它就足以推动我们时，它

“名义的定义”（*definition nominale*）和“原因的定義”（*définition causale*）的区别，可参阅本书下文第三卷第三章 § 18。

“名义的定义”（*definition nominale*）和“原因的定義”（*définition causale*）的区别，可参阅本书下文第三卷第三章 § 18。

也能被一些相反的倾向所阻止；这些倾向或者就是一种简单的癖性，它好象是欲望的元素或开始，或者它们一直达到欲望本身。可是，由于这些相反的倾向、癖性和欲望是已经在灵魂之中的，灵魂之具有它们是它自己无能为力，而因此它就不能以一种能有理性参与的、自由和随意的方式来加以抵抗，如果它不是另外还有一种手段来使心灵转向别处的话。可是在需要的情况下要拿它怎么办？因为问题正在这里，尤其当人们为一种强烈的情感所占据时是这样。那么心灵就得事先准备好，并使自己已经处在从思想到思想的进程中，以便不要在滑溜而危险的一步上停留过久。为此好的办法是使自己习惯于一般地对某些事物只是一想而过，以便更好地保持心灵的自由。但最好的办法是使自己习惯于有条理地进行思想，和执着于一连串由理性而不是偶然碰巧（即一些感觉不到的偶然的印象）构成联系的思想。而为此好的办法是使自己习惯于不时地让自己思想集中起来，和使自己超出于当前的杂乱印象之上，使自己从那可以说是我们所在的地方出来，对自己说：“*dic cur hic? respice finem*”“我们是到了哪里了？”或者“让我们回到正题上来，让我们言归正传”。人们也许常常需要有一个，作为正式任命的官员（象亚历山大帝的大父亲斐律普所有过的那样），指定他来打断他们<的思路或言行>，提醒他们注意自己的义务。但既然没有这样的官员，好的办法就是养成习惯让我们自己来担当这种职务。而一旦处于我们的欲望和情感的效果被停止，也就是说它们的活动暂停了的状态，我们就可以找到办法来打败它们，或者用一些相反的欲望或倾向，或者是用使之转向的办法，这就是说，来忙于一些别的性质的事情，就是通过这些方法和技巧，我们变成了自己的主宰，并且能够使我们自己在适当的时间来想和做我们愿意意欲的事和理性所命令我们做的事。可是，这永远是通过决定了的途径的，并且永远不会是毫无因由，或者是根据那种凭空想象的、完全无差别状态或平衡状态的原则的，有些人也许想把自由的本质看作就在于这种状态，好象人们可以毫无因由地、甚至逆着一切因由来作出决定，并且逆着一些印象和癖性所占的整个优势而笔直向前走。毫无因由，我说，这就是毫无其它倾向的对立，或者毫无人们事先已在进行使心灵转向别处的情况，或者毫无其它同样的可解释的手段；要不是这样，那就是求助于怪诞的东西，就象那些赤裸裸的功能或经院哲学中所讲的隐秘性质（*qualités occultes*）那样，那是些无稽之谈。）

§ 48. 斐〔我也赞成意志通过那在知觉和理智中的东西作出这种可理解的决定。〕符合于一种真切考察的最后结果来意愿和行动，这毋宁是我们本性的一种完善处而不是缺点，而这远远不是使自由受到窒息或压缩，而是使它更完善、更有好处了。而我们愈是远离了以这样的方式作出决定，我们就愈接近苦难和受奴役状态。事实上，如果你假定在心灵中有一种完全的、绝对的无差别状态，不能受它对善恶所作的最后判断的决定，你就会使它处于一种很不完善的状态了。

德〔这一切都很合我的意，并且使人看出，心灵并没有一种完全和直接的能力，来永远阻止它的欲望，否则它将会是永远不决定的了，不管它能作怎样的考察，也不管它能有什么样良好的理由和有效的感想，它将会始终停留在犹豫不决的状态并且永久地在恐惧和希望之间徘徊。所以它最后总得

拉丁文，直译意思就是：“我们为什么在这里？考虑考虑最终目标！”

G 本原文是“*Ou venons au propos, venons au fait*”，E 本和 J 本略去了前半句（“*Ou venons au propos*”）。

决定，而因此它只能是如我刚才所说明的那样事先准备着必要时打败欲望的武器，来间接地对抗它的欲望。〕

斐 可是一个人是有自由来把他的手举到头上或让它垂着不动的。他在这些事情上是对两方面完全无差别的，而要是他缺少这样的能力，这对他来说将会是一种缺点。

德 〔严格说来，一个人对于可能提供的任何两个方面，例如向右还是向左，右脚向前（如在特利马尔奇翁所必须做的那样）还是左脚向前，决不是毫无差别的；因为我们这样做或那样做是未经思想的，而这是一种标志，表明是有一种内在禀赋和外来印象（虽然是感觉不到的）的协同作用（concoirs）决定了我们采取哪一方面。可是那<一方所占的>优势是很小的，而这在必要时好象我们在这点上是无差别的，因为呈现于我们之前的那极小一点可感觉到的因由能够毫无困难地决定我们宁取这一方面而不取那一方面；而虽然抬起臂膀把手举上头顶也要有点麻烦，但这麻烦是如此之小，以致我们毫无困难地就加以克服了；若不是这样，我承认，如果人在这方面不是那样无差别，如果他连很容易地决定抬起臂膀还是不抬起臂膀的能力都没有，那将会是一个很大的缺陷。〕

斐 但如果他在所有的时机，如当他看到一件东西几乎要打到他而他想保护他的头或眼睛的时候，也都同样无差别，那也会是同样大的一种缺陷，〔这就是说，如果阻止这种运动，对他来说是和我们刚才所讲到的、在他几乎无差别的其它运动一样容易的；因为这样将会使得他在需要时不能足够强烈也不能足够迅速地采取行动。因此，决定对我们是有用的，并且甚至常常是必需的；而如果我们的是在所有各种时机都不大受决定的，并且好象对于那些从善恶的知觉得出的理由毫不敏感的，我们就会没有有效的选择。〕并且，如果我们不是受在我们心中按照我们对某一行动的善恶所作的判断而形成的最后结果所决定而是受某种别的东面所决定，我们就不会是自由的。

德 〔没有比这更真实的了，而那些寻求另外一种自由的人，是不知道他们要求的是什么。〕

§ 49. 斐 那些享受着完满的幸福的更高的存在，是比我们更强烈地被决定来选择善的，可是我们没有理由来想象他们是比我们较少自由的。

德 〔为此神学家们说这些幸福的实体是坚信于善而免除了一切堕落的危险的。〕

斐 我甚至相信，如果象我们这样的可怜的有限的受造物也适于来对于一种无限的智慧和善所能做的作判断的话，我们可以说上帝本身也不能选择那不好的东西，并且这全能的存在的自由并不妨碍他是受最好的东西所决定的。

德 〔我是如此深信这一真理，以致我认为尽管我们十足是可怜的、有限的受造物，我们也能大胆地确信这一点，而我们怀疑这一点就甚至会是

G 本有“quelsqu'on puisse proposer”这一插句，E 本和 J 本以及 Janet 本和德译本均略去。

G 本在“向左”之后有“de mettre le pied droit devant (comme il falloit chez Trimalcion) ou le gauch”，E 本和 J 本以及 Janet 本和德译本均略去。其中关于“特利马尔奇翁”的典故，见公元一世纪拉丁作家彼特罗级 (Petronius) 的 Satyricon (《讽刺诗文集》) 第三十章。

G 本无“mê e”(“甚至”)一词，照 E 本加，J 本及 Jannet 本也有此词。

G 本作“et”(“并且”)E 本、J 本及 Janet 本作“comme”(“正如”)。

大的错误；因为这样我们就会有损于他的智慧，他的善，和他的其他的无限圆满性。可是那选择，不管意志在这方面是怎样受决定的，却不应该叫做绝对地和严格地必然的；那能察觉的善的优势是造成倾向而并不是造成必然的，虽然整个地来看这种倾向是起决定作用的并且永不会不产生效果。〕

§ 50. 斐 为理性所决定向着最好的，这就是最自由的，有谁会因为一个傻瓜是比一个有健全理智的人更少受理智的反省所决定的，就愿意是个傻瓜呢？如果自由就在于摆脱理性的羁轭，那么就会只有傻瓜和疯子是自由的了；但我不信有谁会因为爱这样的自由而愿意做个傻瓜，除非他本来已经是个傻瓜。

德 〔当今有些人自以为说些反对理性的话，并且把它当作讨厌的学究气来对待，是表明自己聪明。我看到有些小册子，有些言之无物的言论，就以此自吹自擂，并且我甚至看到有些诗句用来表达如此错误的思想简直是太美了。其实，如果那些嘲弄理性的人，说的是真心话，那将会是过去若干世纪所不知道的一种新的狂妄胡说。说反对理性的话，这就是说反对真理的话；因为理性就是一串真理连结起来的链条。这也就是说反对他自己、反对他自己的善的话，因为理性的主要之点就在于认识真理和遵从着善。〕

§ 51. 斐 那么，因为一个理智的存在的最圆满性就在于小心地和经常地致力于追求真正的幸福，所以我们所应具有的那种不要把想象的幸福当作实在的幸福的小心，也同样是我们的自由的基础。我们愈是被束缚于始终不渝地追求那一般的幸福，它是永不会不再是我们欲望的目标的，我们的意志就愈是摆脱了受那把我们引向某种特殊的善的欲望所决定的必然性，直到我们已考虑过这种特殊的善是否适合或是违反我们的真正的幸福。

德 真正的幸福应该永远是我们欲望的目标，但它是否这样是有怀疑的余地的；因为人们常常不大想到它，而我在这里已不止一次地指出过，除非欲望是受理性的引导，它是趋向当前的快乐而不是趋向幸福即持久的快乐的，虽然它巴趋向于使之持久；请看 § 36 和 § 41。

§ 53. 斐 如果某种极度的扰乱完全占据了我们的灵魂，就象受酷刑时的痛苦那样，我们就不是我们心灵的十足的主宰了。可是为了尽可能节制我们的情感，我们应该使我们的的心灵对善恶作实在和有效的品味，并且不让一种优良而可观的善溜走而不留下某种兴味，直到我们在心中激起和它的优点相称的欲望，以致它的个在使我们不安，同时当我们享受着它时则害怕把它失去。

德 〔这一点和我刚才在 § 31 至 35 所指出的相当符合。也符合于我不止一次他说过的关于光明正大的快乐看法，在那里我们懂得了这种快乐怎么样使我们得到改善而不陷于某种更大的缺点的危险，就象那种混乱的感官快乐所造成的那样，这种混乱的感官快乐是我们所当提防的，尤其是当我们凭经验并没有知道它们准能为我们所享用的时候。〕

斐 在这里任何人都不要说他不能主宰他的情感，也不能阻止它们的放纵和迫使他行动；因为他在一位君王或某一位大人物面前能做的事情，只要他愿意，则当他一个人独处或征上帝面前时也是同样能做到的。

德 〔指出这一点是非常好的，并且值得人们来常常加以反省。〕

§ 54. 斐 可是人们在这世上所作的不同选择，证明了同一件事物并不是对他们每一个人都是同等地好的。而如果人的兴趣不扩大到此生之外，那么例如这些人沉溺于奢侈和放荡。而那些人宁取节约而不取纵欲这种分歧的原

因，将只来自他们把他们的幸福放在不同的事物上。

德 〔现在即使他们全都有或应当有对于来生的这一共同目标在眼前，这种原因也还是由此而来的。的确，对于真正的幸福、即使是此生的真正幸福的考虑，就当足以使人宁取德性而不取远离德性的纵欲；虽然那时这种强迫性不是这样强烈也不是这样具有决定性。也的确，人的趣味是各不相同的，并且如人们所说。对趣味是不能争论的。但因为趣味只是一些混乱的知觉，我们应该只是在经过考察发现是无所谓的和不能为害的对象方面才坚持自己的趣味；否则如果有人对能杀人或使人陷于苦难的毒药感到有趣味，你也说对于那属于他的趣味方面的事情不应该和他争论，那就是可笑为了。〕 § 55. 斐 如果在死后没有什么可希望的。那么其结论无疑很正当的就是：让我们吃吧！喝吧！享受能使我们快乐的一切吧！因为明天我们是要死的。

德 〔在我看来，对这结论是有些话好说的。亚里士多德和斯多葛派以及很多其他古代哲学家都是持另一种意见，而事实上我认为他们是对的。即使在此生之外，什么也没有，那灵魂的安宁和身体的健康也仍不失为比与此相反的快乐更可取。而因为一种善不会永远持久就忽视它，这是不成理由的。但我承认，在有一些情况下，没有办法来证明最正直的就是最有用的。因此只有对上帝和灵魂不死的考虑，才使得德性和正义的义务成为绝对不可避免的。〕

§ 58. 斐 我觉得我们对善与恶所作的当前的判断，似乎永远是对的。而对于那有关当前的幸福或苦难的事，即使反省没有进行得更远、并且一切结论都完全搁在一边时，人也决不会选错。

德 〔那就是说，如果一切都只限于现在这片刻，就会没有什么理由来拒绝当前呈现的快乐了。其实我在上面已经指出过，一切快乐都是一种对完善性的感觉。但有一些完善性是会带来一些更大的不完善性的。就好比一个人如果毕生精力就完全用来向针尖上丢豌豆，以便学会能万无一失地使针尖刺穿这豌豆，就学那个人的榜样，他曾使亚历山大大帝让人赏了他一斗豌豆作酬报，这个人也会达到某种完善性，但那是非常微不足道的，是值得来和他将会忽视了的其它许许多多很必要的完善性作比较的。因此在某些当前的快乐中所发现的完善性应该尤其要让位于对那些必要的完善性的关心；以便使我们不致陷于那样的悲惨境地，那就是一种从不完善到不完善，或从痛苦到痛苦的状态。但如果就只有现在，那就得满足于当前呈现的完善性，也就是当前的快乐了。〕

§ 62. 斐 任何人，如果不是受了假判断的引导，都不会自愿使自己陷于不幸的境地。我这里不是说的那种由不可克服的谬见所引起的错误，那种谬见是很难叫做假判断的，而是这样一种假判断，每个人要是作了这样的判断都会自己承认它是假的。 § 63. 那么首先是当我们拿当前的快乐或痛苦，和一种将来的快乐或痛苦——对此我们是以其对我们的不同距离来衡量的——来作比较时，灵魂弄错了；就好象一个败家子，他为了现在占有小小一点东西，就放弃了他准能得到的一大笔遗产一样。每个人都得承认这是假判断，因为未来将会变成现在，而那时就会有同样的近在眼前的好处。如果正当一个人酒杯在手的时刻，喝酒的快乐就已伴随着那短时以后将会发生的头痛和胃里难受，他对那酒就会不愿沾唇了。如果时间上的一点小小的不同会造成这样大的错觉，那就有更强有力得多的理由来说一种更大的距离将会造成同样的结果。

德 这里在空间的距离和时间的距离之间有某种一致性，但也有这样的不同：可见的对象对视觉的作用是差不多与距离成比例地减弱的，但对于作用于心灵的想象力的未来对象来说则不一样。可见的光线是一些直线，它们是成比例地离开的，但有一些曲线，过了若干距离之后就显得落到直线上去，那距离就再也看不出来了，那种渐近线就是这样的，它和直线之间显现出来的间隔不见了，虽然事实上它们仍旧是永远分开的。我们甚至发现最后对象的现象不是和距离的加大成比例地减弱，因为这现象不久就完全不见了，虽然那距离并不是无限的，就象这样，时间上一段小小的距离就完全为我们夺走了未来，正好象那对象已完完消失了。往往在心灵中只留下了名称和这样一种思想，如我已经说过的“那是无声的和不能触动人的，除非你曾用一定方法并用习惯来侍弄它们。”

斐 我这里说的不是这样一种假判断，根据这种判断，那不在的东西在人们心灵中并不只是减弱了而是完全没有了，他们享受着他们当前所能得到的一切，并从而得出结论以为将来对他们不会发生任何坏事。

德 [当对未来的善或恶的期待没有了时，这是另一类的假判断，因为那时人们是把那从现在得出的结论否定了或对它提出怀疑了；但在这之外，那种把对于未来的想法看作子虚乌有的谬见，和我已经说过的这种假判断是一回事，这种假判断是由于对未来的一种过于微弱的表象而产生的，人们对这未来很少或根本不考虑。此外，我们在这里也许可以对低级趣味和假判断加以区别，因为人们常常对于未来的善是否当加以采取甚至根本不提出问题，而只是凭印象行事，也不想来加以考察。但当人们想着它时，就发生以下两种情况之一：或者是人们没有充分地继续想下去，没有把已接触到的问题深入下去就放过去了；或者是对它深入进行考察并形成一结论。而有时在两种情况下都会留下或大或小的懊悔；有时也会根本没有 *formidooppositi* 或细心考虑，或者是心灵完全转了向，或者是为偏见所误。]

§ 64. 斐 我们心灵容受能力的狭隘，是我们在比较善恶时作主假判断的原因。我们不能同时一下享受两种快乐，在我们受着痛苦的困扰时就更不能享受任何快乐了。一杯饮料里混进了一点点苦味，我们就尝不到它的甜味了。人们实际感受着的恶事，总是一切中最糟糕的；人们叫喊着：啊呀！不管什么别的痛苦也比这个好受些！

德 [在这一切之中，是按照人们的脾气，按照人们所感觉到的东西的力量，按照人们所养成的习惯而有各色各样的不同情况的。一个患痛风的人，因为一件大好运气的事落到他身上也能欢欣鼓舞，而一个沉浸于富贵荣华并能在他的陆地上生活得很安乐的人，由于在宫廷中的一次失宠也就会跌进悲哀的苦海。这是因为快乐和悲哀，当苦乐混合在一起时，是来自它们的最后结果或苦乐的哪一方占优势。莱安德受美丽的希洛的魅力所驱使，就毫不在乎黑夜游过大海的不适和危险。有些人，由于身体虚弱或某种不适，是既不

G 本有“*bientost*”（“不久”）一词，E 本及 J 本均略去。

拉丁文，意即：“对立以的恐惧”。

从 G 本、E 本作 § 29、J 本作 § 59，按照洛立原书《全集》本也当作 § 64。唯照多弗雷塞编《人类理智论》本则作 § 66。洛克原书中译本也作 § 64。

莱安德 (*iratldre*) 和希洛 (*Hero*) 是希腊神话中的人物。莱安德是“希腊桥” (*Hellespont*，达达尼尔海

能喝，也不能吃，也不能满足其它欲望 而不受很大痛苦的，可是他们却要来满足这些欲望，甚至超过必需的程度和恰当界限。另外有些人又那样娇气和脆弱，只要快乐中混上一点点痛苦、怪味或其它不适他们就拒绝享受。有一些人坚强地超越于当前和平凡的快乐或痛苦之上。而几乎只凭恐惧和希望行事，另外一些人则娇气到了有一点点不舒服就叫苦，有一点眼前可感到的快乐就追逐。简直就象小孩子一样。就是对于这样一些人，那当前的痛苦或享乐，永远显得就是最大的；他们就象那些没有什么主见的宣教者或颂词作者那样，对他们来说，就象那条谚语所说的，当今的神圣（偶像）永远就是天堂里的最大神圣。但不论在人们之中能发现有怎样的不同，这一点总永远是真实的，就是：他们只是依照当前的知觉行事，而当未来触动了他们时，那或者通过他们对未来所具有的影象，或者是通过他们已下的决心或已养成的习惯，对它没有任何影象也没有自然的记号时就甚至依照单纯的名称或其它武断的标志，因为要他们对抗一种已下了的坚强决心，尤其是对抗一种习惯，是不会没有不安，有时甚至不会没有某种忧愁之感的。〕

65. 斐 人们十足有一种癖好，要贬低未来的快乐，并且自己得出结论说：当我们来尝到未来的快乐时，它也许不合我们所寄于它的希望，也不合我们对它一般地具有的意见；因为他们凭自己的经验往往发现，不仅别人所称赞的那些快乐对他们显得非常乏味，而且在一个时候曾给了他们自己很大快乐的，到另一个时候也使他们感到讨厌和不快。

德 〔这主要是那些纵欲者的推理法，但我们通常发现那些野心家和守财奴对名声和财富的判断完全是另一种样子，虽然当他们占有这些好东西时，对它们的享受也只平常甚至往往极少，他们又总是尽力要求多多益善。我发现这是自然这位建筑师的一项很美好的发明，使人们对那种极少触动感官的东西也如此敏感，而如果人们不能变成野心家或守财奴，那么在人性的现状下，将也会很难使他们变成足够道德高尚和合乎理性，能掉头不顾使他们转向的当前的快乐而为自己的人格完善来从事工作。〕

66. 斐 对于那些汪其后果中显出好或坏 和通过它们的禀性适于为我们提供善或恶而成为好或坏的事物，我们对它们的判断是用不同的方式，或者是我们断定它们不能真的给我们造成象它们事实上所造成那样的恶事，或者是我们断定，虽然那后果是重大的，但并不是那样肯定事情就非如此发生不可，或至少我们就不能用某些办法来避免它，如通过谋划，通过巧计，通过改变行为，通过悔过补救之类。

德 我觉得，如果所谓后果的重大就是指后件的重大，即可能跟着来的善或恶的巨大，则我们就得陷于前一类的假判断，其中未来的善或恶是没有得到很好表象的。因此就只剩下第二类的假判断，是我们现在要讨论的，这就是那后果是受到怀疑的假判断。〕

斐 要详细地来表明我刚才所提及的那种遁辞是如此不合理的判断，这

峡的古代名称) 边阿比多斯 (Abydos) 的一个青年，与维纳斯 (Venus) 女神的女祭司希洛相爱，后在“希腊桥”中淹死。这是希腊神话中一个著名的关于“爱和死”的故事。拉丁诗人咏吉尔 (见 Georg. 3.258.)、奥维德 (见 Heroide 18, 19) 都讲到它，其最后形式则见于公元五世纪的文学家缪赛乌斯 (Musaeus) 的一首长诗。

C 本在 manger (“吃”) 之后有 “ou qui ne sauraient satisfaire d'autres ap-petits, ” 一句，E 本及 J 本均略去。

是很容易的，但我将只满足于一般地指出，为了一种较小的善而用一种较大的善去赌运气，（或者为了得到一种小的善和避免一种小的恶而甘冒陷于苦难的危险）并且是基于不确定的猜测和在进入一种正当的考查之前就这样干，这是直接违反理性行事的。

德（由于对后果的大小的考虑和对后件的大小的考虑是两种不同质的考虑（即不能彼此加以比较的考虑），道德学家们想对它们进行比较就把自己十足搅糊涂了，就象在那些讨论概率问题的人那里表现出来的那样。事情的真相是：在这里，也和在其他一些异类的和不同质的（disparates et heterogenes）、以及可以说是不止一维（dimension）的估计中一样，所论及的东西的大小，是在理性中由两种估计复合成的，就象一个矩形，其中有两方面的考虑，即长度的考虑和宽度的考虑；至于后果的大小和概然性的程度，我们现在还缺少当能用来估计它的那一部分逻辑，而曾对概率问题写过作品的大部分决疑论者，甚至根本就不懂它的本性，和亚里士多德一样把它放在权威的基础上。而不是象他们应当做的那样把它放在似然性（Vraisemblance）的基础上，权威只是造成似然性的理由中的一部分。）

67. 斐 以下就是这种假判断的若干通常的原因。第一是无知，第二是疏忽，当一个人对已被告知的事情不加反省时（就是疏忽。那误引了判断同时也误引了意志的，是一种假装的和当前的无知。

德〔那永远是当前的，但并不永远是假装的；因为人们并不是在必要时总始终在头脑中去想他所知道的，以及他当唤起对它的记忆的东西（要是他能作主的话），假装的无知在人假装时是始终混杂着某种注意的；诚然接着通常可能有某种疏忽。在必要时就能来想人所知道的东西这样一种技术，要是被发明出来倒会是一件最重要的东西；但我看不出迄今为止人们甚至已想到来形成这种技术的一些基本要素，因为那么些作者曾写到过的那种记忆米是完全另一回事〕

从 G 本，作“s'expOscr”（甘冒……危险），E 本和 J 本均作“s, oppOser”（与……相对立或对抗）。

据英译本转引 Janet：（Fuvres Phillos. de Leibniz. l. 186. 注 1 说：后果的大小（la granran de arde la consequence）是指预见到的善或恶将会发生的概率的大小；而后件的大小（la gran de urde la consequent）是指后来的事情所带来的善或恶的大小。

指概卒论，其奠基人为巴斯噶（Pascal，1623—1662），后来许多杰出数学家都对此有贡献，如贝尔努依、惠更斯、拉不拉斯等，莱布尼茨 1672—1677 寓居巴黎期间就已知道了巴斯噶的工作，并认识到“这一部分新的逻辑”的重要性，并想用它来代替那长期以来流行的古老而粗糙的“决疑法”。在其给布尔盖（Bourguet）的一封信（1714、3、22）中对概卒论产生的历史曾有扼要论述，见 C 本第三卷第 570 页，E 本第 723 页。

据英译本注：关于亚里士多德对概然性（或概率）的定义，参阅其《前分析篇》11.，27，703：“概然的是一个一般地得到承认的命题，对于为大多数所认为象这样发生或不发生、或者是或不是的，这是概然的。”又《修辞学》1.，2，135034。“关于概然的，就是那大部分会发生的。”照此看来，亚里士多德更多地是把概然性放在经验的基础上而不是放在权威的基础上，而莱布尼茨对他的定义是说的不确切的。本书德译者夏尔许米特说，对于亚里士多德来说，“概然的结论是一种不完全归纳，它的成问题的性质是他很了解的，不过没有更精确地予以决定。后来希腊哲学家中属于怀疑论派的开始谈到了概然性的程度，但只是现代人才首先来从事关于概率的数学计算的有成果的思想。”

Mne11ionics，其发明被归之于古希腊诗人，奇奥（Ceos）的西蒙尼德（Simonides，公元前 556—469），也许是因为他以其极强的记忆力出名，参阅西塞罗：《讲演集（De oratore）第二卷，第 82 章。

斐 那么，如果人们把一个方面的理由混乱地和仓促地放在一起，而由于疏忽把应该计算进去的很多项目都放过去了，这种仓促所产生的假判断也不比完全的无知所产生的少些。

德 [其实，当论到各种理由的平衡时，是有许许多多东西都必须算进去的，如应该做的那样：这就差不多象商人的账本一样。因为任何一笔账都不应忽略，必须把每笔账单独算清楚，必须把各笔账作恰当的排列，最后还必须对它们做一笔确切的总账。但人们忽略了很多重要之点，或者是由于没有想到，或者是由于轻率地一想就过去了；人们也没有给与每一项本身应有的价值，就象这样一个管帐人那样，他对每页帐的各栏算得很仔细，但在归入各栏之前对其中各行的单项帐目却算得很糟糕；这就使那主要只看各栏的稽核人员受了骗，最后，在对各项全都注意了之后，也还可能在各栏的总数以及甚至在作为这各栏总数的总数的最后总帐上受骗。这样，我们就还是需要那种思维的技术和估计概率的技术，还要有对于各种善和恶的价值的知识，才能来很好地运用推论的技术；而且所有这些之后还要有注意和耐心来一直达到最后的结论。最后，还必须有一种坚定和持之以恒的决心来实行那结论；并且要有种种技巧、方法、特殊的规律、和完全养成了的习惯，来在将来，当使人采取这种决定的那些考虑不再呈现在心灵中时，把那过程坚持下去。的确，谢谢上帝，在那最重要的事情上，即关于 *summan rerum*，幸福和苦难的事情上，我们并不需要那么多的知识、辅助和技巧，不是象在关于国务或关于战争的会议上，在法庭上，在医疗会诊中，在某种神学或历史的争论中，或在数学或力学的某些点上要作出正确判断所必需的那样；但作为补偿，却需要更强的坚决性和习惯，在这有关幸福和德性的大事上，来永远采取好的决定和遵照这种决定。总之一句话，对于真正的幸福来说，较少的知识而有更多的善良意志就够了；所以最大的傻瓜也和最博学、最精明的人同样容易地能够达到这一点的。]

斐 因此我们看到，理智若无自由是毫无用处的，而自由若无理智则是毫无意义的。如果一个人能够看到那对他可以为善或为恶的东西，却不能移动一步来接近这一个或远离那一个，那他有了视觉就会好些吗？他甚至因此更吃苦，因为它将会毫无用处地响往那善，而恐惧着那他眼睁睁看着却无法避免的恶。而一个人有自由在一片漆黑中跑来跑去，这比他随风飘荡又在哪方面要好一些呢？

德 [他的任性将会稍稍多得到一点满足，可是在趋善避恶方面处境不会更好。]

68. 斐 假判断的另乐，或习惯已使之成为适意的快乐，我们就不再看得更远。因此这也是一种机会，使人在把对他的幸福事实上是必要的东西不看作必要的时，判断错误。

德 [我觉得这种假判断是包括在前面那一类，即在对于后果方面弄错了的假判断之内的。]

69. 斐 余下的是要考察，一个人是否有能力来改变那伴随着某种特殊活动的快感或不快，他在许多情况下是能够的。人们能够而且也应该来矫正他们的味觉器官使之能够品味。人们也同样能够改变灵魂的趣味。一种恰当的考察，实验，运用，习惯，将会造成这样的效果。人们习惯于抽烟就是这样

的，这种习惯最后使他们觉得抽烟很适意。对于德性也是一样的。习惯具有很大的吸引力，人们不能抛弃习惯而不感到不安。你也许会把这看作一个悖论，就是说，人们能够按照他们忽视这种义务的程度而使一些事物或活动对他们成为较适意或较不适意的。

德 [我在上面也已经说过这一点，见 § 37，接近末尾，又见 § 47，也是接近末尾。我们可以使自己意欲某种东西并培养我们的趣味。]

§ 70. 斐 建立在真实基础上的道德学，只能是决定趋向德性的；那在此生之后的无限的幸福和苦难，只要是可能的就够了。必须承认：一种和对可能的永恒幸福的期待相结合的好的生活，是比一种伴随着对可怕的苦难的恐惧、或至少是对灭亡归于虚无的可怕而不确定的希望的坏生活更可取的。所有这一切都是最明显的，即使好人在这世上只是经受祸总而坏人却经常享福也罢，而在通常情况下是完全不会这样的。因为对一切事情正确考虑一下，我相信他们即使在这一生也是过得最糟糕的。德 [因此即使在死后什么也没有，一种伊壁鸠鲁式的生活也不会是最合理的。而我很高兴，先生，您纠正了您在上面 § 55 所说的与此相反的意见。]

斐 有谁会这样傻，竟自己决定（要是他是有头脑好好想过一下的），来甘冒一种可能的危险，就是成为无限地不幸的，以致除了纯粹的归于虚无之外从中什么也得不到；而不是使自己处于好人的境地，他除了归于虚无之外没有什么可怕的，而却有永恒的幸福可以希望呢？我避免说到来生状态的确定性或概然性，因为我在这个地方并无其它打算，只是要指出这种假判断，这是每个人根据他自己的原则都应该承认犯了错误的。

德 [坏人是很容易倾向于相信来生之不可能的。但他们并无其它理由，只除了说人们只能限于从感觉所知道的东西这一点，以及就他们所知没有一个人从另一个世界回来。有过一个时候，根据这同样的原则，当人们不愿把数学和通俗的概念结合起来时，就可以拒绝承认对跖地；而现在，当我们不愿把真正的形而上学和想象的概念结合起来时，也可以有同样的理由来拒绝承认来世。因为有三层的概念或观念，即：通俗的，数学的和形而上学的。要使我们相信对跖地，第一层概念是不够的；而要使我们相信另一世界，第一层和第二层概念也还不够。的确它们也已提供了一些有利的猜测；但如果说第二层概念在我们现在所具有的经验之前就已确立了确实有对跖地（我不说是那里的居民，但至少是那地方，那是地理学家们和天文学家们之中关于地球是圆形的这种知识已给他们确定了），最后一层概念，对于另一世，也从现在起，在人们去看了以前，就已给了与上述一样的确实性。]

§ 72. 斐 现在让我们回头来谈能力，这是本章真正的总题目，而自由只是它的一种，不过是属于最重要的之中的一种罢了。为了对能力有更清楚的概念，得到一种对所谓活动的更确切的认识，将不会是离题，也不是无用的。我在我们开始讨论能力时曾说过，有两种活动是我们对它们有某种观念的，这就是运动和思想。

德 [我认为我们可以用一个比思想这个词更概括的词，就是用知觉这个词，把思想只归之于心灵，而知觉则属于一切隐德来希。但我不想否定任

因为伊壁鸠鲁在一定意义下主张生活的目的在于快乐。在西方文字中“伊壁鸠鲁式的”就成了追求感官享受的同义语，但这实际是对这位古希腊伟大唯物主义者的污蔑和歪曲。

即在地球上和我们所处的地域相反的另一面的地区。

何人有把思想这个名辞照同样概括的方式来用的自由。甚至我自己有时不注意也会这样用的。〕

斐 然而，我们虽然给那两件事以活动这个名称。我们却会发现它并不是始终完全适合于它们的，而在有一些例子中，我们将毋宁认为是受动。因为在这些例子中，在其中发现有运动或思想的实体，纯粹是从外面接受印象，通过这印象，活动被传递给它，而它只是单凭它所具有的接受这种印象的容受力（capacite）活动的，那只是一种被动能力。有时实体或原动者是凭它本身的能力而使自己活动，那才真正是一种主动能力。

德 我已经说过，照形而上学的严格意义，把活动看作是在实体中自动地并且从它自己内部发生的，则一切真正是实体的东西只能是主动的，因为一切都是依照上帝从它自身发生的，一个被创造的实体是不可能对另一个实体有影响的。但是，把活动当作一种圆满性的实施，而把受动当作它的反面，则只有当实体的知觉（因为我给知觉与一切实体）发展出来并变得更清楚时才在真正的实体中有活动，正如只有当知觉变得更混乱时才有受动一样；所以在那些能有快乐和痛苦的实体中，一切活动都是走向快乐的一种步骤，而一切受动都是走向痛苦的一种步骤。至于运动，那只是一种实在的现象，因为运动所归属的物质和团块，真正说来并不是一种实体。可是在运动中有活动的一种影象，正如在团块中有实体的一种影象一样；而就这方面看，当物体在其变化中有一种自动性时，我们可以说它是在活动（agit），而当它受另一物体推动或阻碍时可以说它在受动（patit）；正如在一种真正实体的真正活动或受动方面，我们可以把实体借以趋向圆满性的变化看作它的活动，把它归之于实体自身。同样地，我们可以把实体借以发生相反情况的变化看作受动，并归之于一个外部的原因；虽然这原因不是直接的，因为在第一种情况是实体本身，而在第二种情况是外部的事物，可用来以一种可理解的方式解释这种变化。我只给物体一种实体和活动的影象，因为那由各部分复合成的东西，确切说来是和一只羊群一样不能被当作一个实体的；但我们可以说其中有某种实体性的东西，那使之成为一个东西的统一性，是来自思想的。〕

斐 我曾想着，那通过某种外面的实体的作用而接受观念或思想的能力叫做思想的能力，虽然骨子里这不过是一种被动的能力或一种单纯的容受力，对反省和内部变化作着抽象，这种反省和内部变化是始终伴随着接受来的影象的，因为在灵魂中的表现是象一面活的镜子中的表现一样的；但我们所具有的那种根据我们的选择来唤起一些不在的观念，并对我们认为适合的那些观念一起加以比较的能力，真正是一种主动的能力。

“受动”原文为“passion”。挟在法文和英文中，passiop 一词，通常是有“情感”或“激情”等意义，本书中一般译作“情感”。但它又和 action 相对而有“被动”或“受动”的意义。action 在本书中一般译作“活动”，它又有“主动”的意义，同时又和“潜能”相对而有“现实性”或“实现”的意义。它们的动词形式 agir 和 Patir. 形容词形式 active 和 passive 也都相应地有多种含义。在汉语中很难找到一个恰当译名同时兼含这多种意义，只能随上下文急作不同译法，但往往难以确切表达其同时包含的多种意义，希读者注意。

按这里所说是莱布尼茨的“单子论”的重要观点之一，可参看其《单子论》、《新系统》等著作，特别是 Deipsanatura, eltc, C 本第四卷 509 页，E 本 157 页。

C 本和 E 本均作“l'expression”（“表现”）；J 本作“l'impression”（“印象”）。

C 本和 E 本均作“l'expression”（“表现”）；J 本作“l'impression”（“印象”）。

德 [这和我刚才提出的那些概念也是一致的，因为在这里有一种向更圆满的状态的过渡。但我将认为在感觉中也有活动的，只要这些感觉给了我们一些较突出的知觉，并因此给了我们一种机会来提起注意，以及可以说是来发展我们自己。]

§ 73. 斐 现在我想我们似乎可以把原始的和根本的观念归结为这样少数几个，就是：广延、坚实性、可动性（也就是能被推动的那种被动能力或容受力），这些是通过反省的途径来到我们心灵中的，最后是存在、绵延和数，这些是通过感觉和反省两种途径来到我们心中的；因为用这些观念，如果我没有弄错，我们就能够来解释颜色、声音、滋味、气味、以及我们所有的其它一切观念的本性，要是我们的功能足够精细，能够来察觉那些产生这些感觉的微小物体的各种不同运动的话。

德 说真的，我认为您在这里称之为根本的和原始的这些观念，大部分都不完全是这样的，因为在我看来是还可以进一步分解的；可是我丝毫不责怪您，先生，自己限于这样而不把这分析更向前推进。此外，我认为如果它们的数目可以用这办法来缩小，那么它也可以通过加上其它一些更根本或同样根本的观念来增大。至于有关它们的排列问题，我认为，依照分析的次序，存在当在其它的前面，数在广延的前面，绵延在运动性（*motivité*）或可动性（*mobilité*）前面；虽然这分析的次序并不是通常使我们想到它们的时机的次序。感觉提供我们材料来作反省，而我们如果不想到某种别的东西，即感觉提供的特殊事物，是甚至不会想到那思想的。而我深信，被创造的灵魂和心灵是决不会没有器官和决不会没有感觉的，正如它们不能没有标志符号而从事推理一样。那些人曾想主张一种完全的分离和在（与身体）分离的灵魂中的思想方式，——这是用我们所知道的一切都无法解释的，并且不仅背离了我们当前的经验，而且尤有甚者，是背离事物的一般秩序的，——他们给那些所谓硬心肠的人的影响太大了，并且使那些最美好、最伟大的真理对很多人都成为可疑的了，他们甚至以此剥夺了这种秩序提供给我们的用来证明这些真理的某些好办法。]

此句从 C 本 原文是“ D’ailleurs je crois que si le nombre en pourroit estre diminue par ce moyen il pourroit estre augmente , ” etc : E 本和 J 本作：“ D’ailleurs si c’est vqrai , quele nombre en pourroit etre diminue par ce mo-yen , je crois qu’il pourroit etre augmente en y ajoutant d’autres idees plus originalesouautant”. (“此外，如果真的它们的数目可以用这办法来缩小，那么我认为它也可以通过加上其它一些更根本或同样根本的观念来增大。”)

这里所讲的“完全的分离”，就是指身体与心灵、物质与精神完全分离独立的二元论观点。所谓“分离”的问题，是从亚里士多德提出（“分离”）这个概念以来西方哲学史上的一个老问题。亚里士多德虽然批判了柏拉图派认为“理念”与容性事物分离独立的观点，但他自己也在可定意义下仍主张有不依赖于身体的“理性灵魂”，从而使精神与物质“分离”。笛卡尔派的二元论观点使这“分离”问题更加尖锐化。斯宾诺莎和莱布尼茨从不同立场出发都想来克服笛卡尔派的二元论而重新建立一元论，但斯宾诺莎的基本立场是唯物的，不过仍是一种“心物平行”的观点，而莱布尼茨则是彻底唯心主义的。洛克基本上也站在唯物主义立场上要来克服这种二元论，但很不彻底，仍有二元论色彩。

第二十二章 论混合的样式

§ 1. 斐 让我们过渡到混合的样式。我把它们和较简单的样式区别开，后者是仅由同类的简单观念复合成的。此外，混合的样式是一些简单观念的一定组合，这些简单观念不是被看作有一种固定存在的任何实在事物的特性标志，而是离散的和独立的，是心灵把它们结合在一起的；而它们就以此与实体的复杂观念相区别。

德 [要正确地理解这一点，得回顾一下我们以前的分类法。照您的分法，观念是简单的或者复杂的。复杂的观念是实体、样式、关系。样式或者是简单的（由同类的简单观念复合而成）或者是混合的。因此照您的分法是有简单观念，样式的观念（既有简单的也有混合的），实体的观念和关系的观念。我们也许可以把这些名辞或观念的对象分为抽象的和具体的；抽象的分为绝对的和那些表现关系的：绝对的分属属性和样态；两者都分为简单的和复合的；具体的分为实体和实体性的事物，后者是由真正的和简单的实体复合而成或由之产生的。]

§ 2. 斐 心灵在对于它的简单观念方面是纯粹被动的，它依照感觉和反省所为它呈现的接受这些简单观念。但它在对于混合样式方面则常常是凭自己主动的，因为它可以把简单观念组合成复杂观念而并不考虑它们在自然中是否这样结合着存在。就是因为这样，人们给这类观念以概念（notion）这个名称。

德（但那使我们想着简单观念的反省，常常也是随意的，还有那组合，自然并没有造成的，也能单凭记忆而由它们自己在我们心中造成，如在做梦和遇想中的情况那样，心灵在这里也并没有起主动作用，和对于简单观念一样。至于概念（notion）这个名词，许多人是把它用于所有各种观念或想法（conceptions）的，既用于根本的，也用于派生的。]

§ 4. 斐 几个观念被组合在单独一个观念中，它的标志就是名称。

德 [这得理解为，要是它们是能够被组合的，而常常是不能这样的。]

斐 杀一个老人那种罪，没有象“弑亲”（parricide）那样的一个名称，我们并不把前者看作一个复杂观念。

德 [为什么杀一个老人者没有一个名称，其理由是法律既并没有规定给它一种特殊的刑罚，这名称将是无用的。可是观念并不依赖于名称。一位道德学作者，可以为这种罪发明一个名称，并且在“老人论”（Gerontophonie）的专门一章中进行讨论，指出人们对于老人应该怎样，而不对他们加以优待是多么野蛮的行为，这样也并没有给我们一个新观念。]

“notion”一词，一般译作“概念”，本书也译作“概念”，也有人译作“意念”，如洛克原书中译本。但conceptiOn和concepte一般也都译作“概念”，这里为稍示区别计，暂把conceptiOn译作“想法”。这些名同在西方文字中备人用法也常不一致。

“notion”一词，一般译作“概念”，本书也译作“概念”，也有人译作“意念”，如洛克原书中译本。但conceptiOn和concepte一般也都译作“概念”，这里为稍示区别计，暂把conceptiOn译作“想法”。这些名同在西方文字中备人用法也常不一致。

“notion”一词，一般译作“概念”，本书也译作“概念”，也有人译作“意念”，如洛克原书中译本。但conceptiOn和concepte一般也都译作“概念”，这里为稍示区别计，暂把conceptiOn译作“想法”。这些名同在西方文字中备人用法也常不一致。

§ 6. 斐 这一点永远是真的，就是：一个民族的风俗和习惯，造成一些对它很熟悉的组合，这就使得每一种语文部有一些特殊的名辞是不能作一个词对一个词的翻译的。因此如希腊人中的 *pctrackme*（“贝壳放逐法”）和罗马人中的 *proscriptio*（“公敌宣告”）这些词，就是在其它语文中无法用相当的单词来表达的。这就是为什么风俗习惯的改变也造成一些新词的原因。

德 [偶然性在这里也有作用的，因为法国人用 *à cheval* 也和相邻的民族一样多，可是，他们放弃了那和意大利文的 *cavalcar* 相当的古词以后，就不得不用释义的办法来说 *aller à cheval*（骑着马走）。]

§ 9. 斐 我们通过观察获得对混合样式的观念，如在我们看到两个人决斗时那样；我们也通过发明（或对简单观念的随意集合）获得这些观念，如发明印刷术的人，在这种技术存在之前，他就是这样具有了这观念的。最后，我们也通过对归附于我们从未见过的活动的一些名辞的解释而获得这些观念。

德 [我们还可以在做梦或遇想中获得这些观念，那时观念的组合并不是随意志决定的，例如当我们在梦中见到以前从未想到过的黄金宫殿时就是那样。]

§ 10. 斐 具有最多变化花样的简单观念。就是思想、运动和能力的观念，我们设想各种活动是从能力那里发出来的；因为人类的大事就在于活动。一切活动就是思想或运动。在一个人之中所发现的做一件事的能力或禀性，当人们通过常常做同一件事而获得这种能力时，就构成我们称之为习惯的观念；而当我们在出现的每一时机都能使之活动时，我们就称之为禀赋（*disposition*）。这样，温柔就是对友谊或爱的一种享赋。

德 [我想，您在这里所说的温柔（*tendresse*）是指心地柔和，但此外我觉得人们也把温柔看作人们在爱着时的一种性质，它使得爱着的人对所爱对象的善和恶非常敏感，我觉得在《克莱莉》那部卓越的浪漫小说中那温柔的情书所要去打动的就是这种性质。而由于仁慈的人以某种程度的温柔爱他们的邻人。他们对旁人的善恶是敏感的，而一般他说来，心地柔和的人是具有某种温柔地爱人的享赋的。]

斐 大胆是在别人面前毫不惊慌失措地做或说他想做或想说的事的能力，在关于后一部分即关于说话方面的那种自信，希腊人中是有一个特殊名

“贝壳放逐法”是古希腊雅典在克利斯提尼（*Cleisthenes*）执政时期首先制定和实施的一项法律，它规定公民会议可以投票决定放逐危害国家的分子，表决时由公民在贝壳或陶片之类的票上写下应予放逐的人名，如对某人所投贝壳票超过六千，则此人即须放逐国外，一般须十年后才许回国。此词希腊原文为 *Ὀστρακισμός*，参阅亚里士多德：《雅典政制》，1957，三联版，第26页。“公敌宣告”是古代罗马奴隶主统治者迫害人民或政敌的残酷手段，被宣告为“公敌”者即须被处死刑并没收财产。如公元前84年罗马独裁者苏拉就以此处死了五千人。

在较古老的法文作品中有 *chevauchier*，*chevaucher*，*cevaucier* 等多种形式的词出现。意思都是“骑马”，后来多已废弃不用。

Clélie Histoire Romaine，是法国女作家史居德莉小姐。（*Mlle. Scudery*，1607—1701）写的一部爱情小说，故事背景放在罗马历史的早期：女主人公就是克莱莉，据底德·李维记载，她曾游过台伯河（*Tiber*）而从波尔塞纳（*Porsenna*）那里逃走，波尔塞纳是古代意大利半岛上厄特鲁利（*Etrurie*）的国王，克莱莉原被他扣作人质。

称的。

德 [找一个词来表达这里人们归之于大胆的这个概念是好的，但这个词人们往往是另一种用法，如说大胆的查理 时那样。毫不惊慌失措是一种心灵的力量。但当一些坏人变得到了无耻的程度时他们就是滥用了这种力量；正如害羞是一种弱点，但在某些情况下这是可以原谅的甚至是值得称赞的。至于说到 *parrhesie*，您所说的希腊字也许就是指这个。那是现在对于那些毫无畏惧地敢于说出真理的作家还在用的，虽然那时他们既不是在人前说话，就没有理由惊慌失措了。]

§ 11. 斐 由于能力是一切活动从之发出的源泉，人们对这些能力所寓的实体。当它们把它们的能力付诸实行时，就称之为原因，而把那些由这办法产生出来的实体。或毋宁是通过能力的实施而被引入一个主体中的那些简单观念（就是说那些简单观念的对象），称为结果。因此，一个新的实体或观念（性质）借以产生的效能（*l'efficace*），在实施这能力的主体方面的就叫做活动，而在其中有某种简单观念（性质）被改变了或产生出来了的主体方面的就称为受动。

德 [如果能力是被当作活动的源泉，它所说的就不止是前一章中用来说明能力的那样一种禀性或才具（*facilte*）而另外还有点什么；因为它还包括倾向，如我不止一次地指出过的那样。就是因为这样，在这意义下，我惯于把它称之为隐德来希，它或者是原始的，相应于当作某种抽象东西的灵魂，或者是派生的，就象我们在趋向（*conatus*）以及在生气（*vigueur*）和暴烈（*impetuosite*）中所设想的那样。原因这个名词，在这里只理解为动力因；但人们也还把它理解为目的因或动机（*motif*），这里就不说质料和形式了，这些在经院哲学中都被称为原因的。我不知道我们是否能说，同一个东西，在原动者那里叫做活动而在受动者那里叫做受动，并因此是同时在两个主体之中的，就象关系那样，还是这样说是否更好一些，就是说这是两个东西，一个在原动者之中，另一个在受动者之中。

斐 有许多好象表示某种活动的语词，其实只是指原因和结果的；如创造和消灭就并不包含任何活动或方式的观念，而只有关于原因和被产生的事物的观念。

德 [我承认，在想着创造时，我们并不是想到一种能有任何细节的活动方式，这在这里甚至是不相宜的；但既然我们表明了除上帝和世界之外的某种东西（因为我们想着上帝是原因而世界是结果，或者上帝产生了世界），那么显然我们还是想着活动的。]

按大胆的查理（*Charlesle Hardie*）有说查理是个鲁莽、厚颜无耻的人的意思。

希腊文为意即“敢说话”。

这里是指经院哲学家们所继承的亚里士多德的“四因”说，即认为事物存在或产生的原因有四种，即：质料因、形式因、动力因、目的因。关于这方面的观点。莱布尼茨在一些有关动力学的论文和书信中有进一步的论述，可参看英译本附录第 637 页。672 页以下，669 页以下。

莱布尼茨把“创造”这个概念，作为实体的起源来说，看作是不能进一步解释的，因为我们对其过程不能形成什么观念。关于这方面的其它一些说法，可参看《单子论》§ 47，以及《给倍尔的信》，见 G 本卷三 58 页，E 本 191 页。

第二十三章 论我们的复杂实体观念

§ 1. 斐 心灵注意到一定数目的简单观念经常在一起，当它们这样结合在一个主体中时，它们被看作是属于单独一件事物的，就用单独一个名称来称呼它们。……由此就产生这样的情况：虽然真正说来，这是许多观念结合成的一堆观念，我们以后由于疏忽就把它们说成单独一个简单观念。

德 [我看不出在一般所接受的说法中有什么值得被评为疏忽的；而虽然我们承认它只是一个主体和一个观念，我们并不承认它只是一个简单观念。]

斐 因为不能想象这些简单观念怎么能凭自身维持存在，我们就习惯于假定有某种东西支撑着它们 (substratum)，它们就存在于它之中并且是由它而来的结果，为此我们就给它以实体 (sub-stance) 这个名称。

德 [我认为这样想是有道理的，而我们也只有习惯于这样或这样来假定，因为首先我们就设想同一个主体有几个述语，而支撑 (soutien) 或基质 (substratum) 这些比喻式的语词意思也只能指这样；所以我看不出为什么这里会引起困难。相反地，出现在我们心灵中的毋宁是一些具体的东西 (concretum) 如有知识的东西，热的东西，明亮的东西，而不是那些抽象的东西或性质 (因为在实体性的对象中的是性质而不是观念) 如知道，热、光等等，这些是更难了解的。我们甚至可以怀疑这些偶性是否真正的存在物，因为事实上这些往往只是一些关系。我们也知道，当我们想来仔细考察时正是这些抽象的东西引起了最大的困难，象那些熟悉经院哲学中的琐细东西的人就知道这一点，那些琐细东西中最棘手的一些问题，只要我们愿把那些抽象的存在物排除，并决心只通常地用具体的东西来说话，以及在科学的证明中除了那些代表实体性的主体者之外不许用任何其它的名辞，则它们一下就垮了。因此，如果我敢于这样说的话，这是 nodum quaerere in scirpo 是把事情弄颠倒，把性质或其它抽象名辞当作较容易而把具体的倒当作某种非常困难的东西了。]

§ 2. 斐 我们对于一般的纯粹实体并没有别的概念，无非是想着一样莫名其妙的东西，它是我们所完全不知道，而被假定为那些性质的支撑者的。我们就象小孩子们一样说话，当人家问小孩子们一样他们所不知道的东西是什么时，他们立刻就心满意足地回答道：这是某样东西，但这话这样用法，意味着他们不知道它是什么。

德 [在实体中把属性或述语、和这些述语的共同主体这两样东西分开，这就无怪乎丝毫不能设想这主体中的任何特殊的存在物了。既然我们已经把那些我们能够设想其某种细节的属性分离开来，也就一定得是这样。因此在这纯粹的一般主体中，除了要设想它是同一个东西 (例如那从事着理解和意欲，从事着想象和推理的东西) 所必需的之外，还要求更多的，这就是要求不可能的东西，并且这样是和我们自己在进行抽象和把主体跟它的性质或偶性分

拉丁文，通常译作“基质”，就是“在底下支撑着的存在物”。

E 本作 PH (“斐”)，当系误植。

“主体”原文为 sujet，相对于下文的“述语” (predicats) 似当作“主语”或“主词”，但这里似乎不是谈语法和逻辑问题，因此仍译作“主体”。如此，则“述语”当就是指“属性”或“偶性”。

拉丁文，意思直译是“在芦苇中找节”，即在没有困难的地方找困难，有如我们说的“鸡蛋里面挑骨头”。

开来设想时所作的假定相反地来行事。我们也可以把这同样的所谓困难适用于存在以及一切更明白更原始的概念；因为我们也可以请问哲学家们，当他们设想纯粹的一般存在时是想的什么；因为当一切细节都被这样排除了之后，对此也就没有什么好说的，和人家问那纯粹的一般实体是什么时一样。因此我认为哲学家们并不值得加以讥笑，如在这里所做的那样，把他们比作一位印度哲学家，当人家问他大地是由什么东西支撑着时，他答道是一头大象支撑着；然后又问他什么东西支撑着这大象时，他回答是一只大乌龟；而最后，当追问他说这乌龟又停在什么东西上时，他就只好说是一样我不知道是什么的东西。但对于实体的这种考虑，尽管显得似乎很单薄，却不是如人家所想那样空虚和无结果的。它能产生许多在哲学上最重要的后果，而这些是能够给它一种新的面貌的。】

§ 4. 斐 我们对于一般实体并没有明白的观念，并且，§ 5，我们对于心灵的观念和对于物体的观念明白程度也是一样的；因为对在物质方面的一种有形实体的观念，也和对那精神实体的观念一样远不是我们所能设想的，这差不多就象那位宗教检察官对那个年青的法律博士所说的那样，那法律博士庄严地对他高喊，要说 *utriusque* 时，他说：您是对的，先生，因为您在这方面所知道的和另一方面的一样多。

德 〔就我来说，我认为关于我们的无知的这种意见是来自人们要求一种为对象所不容许的知识。对一个对象的明白清楚的概念，其真正的标志是我们所具有的通过先天的 证明来认识其中的许多真理的方法，如我在 1684 年发表于来比锡的《学报》上的一篇论真理和观念的文章 中所已表明的那样。

§ 12. 斐 如果我们的感官足够敏锐，那么那些感觉性质，例如金子的黄色，就会不见了，反之我们将会看到其中各部分的某种奇妙的组织。这情况用显微镜就表现得很明显。现在这样的知识是适合我们所处的状况的。对我们周围事物的一种完全的知识，也许是超出一切有限存在物的能力范围的。我们的功能已足以使我们认识造物主并教我们尽自己的义务。要是我们的感官变得更敏锐，这种变化将会是和我们的本性不相容的。

德 〔这一切都是真的；我在上面也已说了一些同样的看法。但黄色仍不失为一种实在，就象虹一样。而我们显然是注定要达到远远超出现在这样的状态，并甚至可能达到无限的，因为在有形体的自然中并没有什么基本元素。如果是有原子，如这位作者在别处似乎表示相信的那样，则对物体的完全知识就不会超出一切有限存在物 的能力范围 。此外，如果某种颜色或

这一段中的“宗教检察官”，原文是 *promoteur*，是由主教任命的在宗教裁判所中负责监督人们遵守教规等等的官员，犯了教规就由他在宗教法庭上提出起诉。这里是说一位宗教检察官在宗教法庭上和一位年青律师对案，他称这律师为 *doctor juris*，意即“法律博士”，律师提出反对，高喊说应该称他为 *doctor juris utriusque*，意思就是民事法律和宗教法律两方面的博士，这宗教检察官就这样讽刺地答复他，意思是说他两方面都不懂。

这里所谓“先天的”，原文为 *à priori*，也可译作“先验的”，与 *à posteriori* 相对，意即不依赖于经验，在经验之先的。参看本书第四卷第十六章 1.“德”；及《神正论》（*Theodicee*）I.§44。

指 *MeditatiOnes de cognitiOne, Veritate et Ideis*（《关于认识、真理和观念的沉思》），初发表于《*Acta Eruditorum*》（《学报》），1684 年九月号，载 C 本第 4 卷、第 422 页以下，E 本第 79 页以下，所指的段落见 G 本 425 页，E 本 80 页 b。

性质，在我们更好地武装起来或变得更敏锐的眼中消失了，显然又会产生一些别的，这样又要求我们的慧眼有新的成长来再使这些颜色或性质消失，这样可以进行到无穷，如对物质的实际分割事实上所进行的那样。〕

§ 13. 斐 我不知道是否某些<高于我们的>精神 优越于我们的长处之一，就在于他们能为自己造成一些正好适合他们现在的设计的感觉器官。

德 〔我们为自己造出显微镜也就是这样做的；只是别的受造物能进得更远。而如果我们能够改变我们的眼睛本身。这是我们随着想看近处或看远处在一定范围内事实上在做的，那么我们就 222 第二卷论观念必须有某种比它们更加专属于我们的东西，来用它的手段形成它们，因为至少一切都必须是机械地进行的，这是由于心灵不能直接作用于身体。此外，我也认为那些精灵（Genies）是以某种和我们类似的方式察觉事物的，即使他们会有那富于想象力的西拉诺 归之于太阳上的某种生物的那些喜人的优越性 这些生物是由无数有翅膀会飞的小东西组合成的，它们听命于统治的灵魂自行转移以构成各种各样的身体。没有什么奇妙的东西自然的机械作用不能产生；而我认为那些教会的有学问的神父们把身体归之于大使是有道理的。〕

§ 15. 斐 我们在心灵的观念中所发现的思想的观念和推动身体的观念，是和我们在物质中发现的广延性、坚实性和可动性等观念一样明白，一样清楚的。

德 〔对于思想的观念来说，我同意。但对于推动身体这个观念来说，我不是这样看法，因为照我的前定和谐的系统来看。身体是这样造成的，它们一旦处于运动中，就按照心灵活动的要求而自己继续运动。这个假说是可理解的。别的假说则不是这样。〕

斐 每一感觉活动都使我们同等地看待有形体的事物和精神性的事物；因为在视觉和听觉使我认识在我之外有某种有形体的东西的同一时间，我还更确定地知道在我之内有某种精神性的东西在看和听。

德 〔说心灵的存在比可感觉对象的存在更确定，这说得很好，并且是很真实的。〕 § 19. 斐心灵也和身体一样只能在它所在的地方起作用，并且是在不同的时间和位置；因此我只能把位置的改变归之于一切有限的心灵。

德 〔我认为这是有道理的，位置只是一种并存的秩序。〕

斐 只要想一想灵魂和身体由于死亡而分离，就可以深信灵魂的运动。

德 〔灵魂可以停止在这可见的身体中起作用；而如果它能够完全停止思想，如作者在以上所曾主张的那样，那么它就能够在和身体分离而不和另一个身体相结合；这样它的分离就会没有运动。但照我看来，我认为它是永远在思想和感觉的，它是永远和某一个身体相结合的，并且甚至它是永不会完全和一下地离开它所结合的身体的。〕

§ 21. 斐 如果有人问，心灵不是 *in loco sed in aliquo ubi*，我不认

指“天使”之类，也就是下文所说的“精灵”

据英译者注认为这是指运用眼睛的能力以求适应的灵魂。

Cyrano de Bergerac, 约 1620—1655, 法国作家, 著有哲理性的幻想小说、*Histoire comique des états et empires du soleil* (《太阳上的国家和帝国的喜剧故事》), 也还写了《月亮上的国家和帝国的喜剧故事》。

参阅给德·鲍斯 (Des Bosses) 的信, 1706 年 9 月 20 日, 10 月 4 日; 见 G 本第二卷 316、319 页, E 本 439 页。

拉丁文, 意即: 不是“在一个 确定的 地方, 而是处在任何 或某一 场所”。

为现在人们还相信这种说法很有根据。但如果有人设想这种说法可以接受一种合理的意义，那么我就请他用普通可理解的语言加以说明，然后从之引出一种理由，来表明心灵是不能运动的。

德〔经院哲学家们讲有三种所在 (ubieté)，或存在于某处的方式。第一种叫做相接的 (circomscriptive)，他们把这归之于这样一些物体，它们是一个点一个点地散布 (punctatim) 在空间中，其方式就象这样，我们可以指定处于其中的东西与空间的各个点一一相应的各个点，而据此来衡量它们。第二种是限界的 (definitive)，是指这样的情况：我们可以限定、也就是决定一个东西是处在这样一个空间之内、而不能指定它所处的确切的点或为它所特有的位置。人们曾认为灵魂处在身体中就是照这样的方式，不认为有可能指定灵魂或灵魂的某种东西是处在某一确切的点而不会也处在另外的点。还有很多高明人士现在仍是这样看法。的确，笛卡尔先生曾想给灵魂限定在一个更狭的界限，把它恰恰放在松果腺中。可是他也不敢说这是独一无二地恰恰在这腺体的某一点上；既不能这样他也就毫无所得，而在这方面就把整个身体作为灵魂的监狱或场所是一回事。我认为，对于灵魂所说的，对于天使也应该差不多一样说，对于天使，那位出生在阿奎诺的伟大博士认为只是通过起作用才处在一个场所的，照我的看法这种作用不是直接的，而当归结为前定和谐，第三种所在方式是充满的 (repletive)，这是归之上帝的，上帝充满全宇宙比精神在身体中还更显著，因为上帝是通过继续不断地产生受造物而直接作用于它们的，反之有限的精神则不能对身体施加任何直接的影响或作用。我不知道经院哲学的这种学说是否值得加以讥笑，如有些人似乎力图做的那样。可是我们永远可以把某种方式的运动归之于灵魂，至少关于它们所结合的身体方面，或关于它们的知觉方式方面是这样。〕

§ 23. 斐如果有人说他不知道他是怎么思想的，我将回答他说，他也并不更多地知道物体的各个坚实性部分如何结合在一起以构成一个有广延的整体。

德〔要来说明粘合 (cohésion) 是够困难的；但这种各部分的粘合对于形成一个有广延的整体并不是必需的，因为我们可以说，那完全精细和流动的物质，并不是各部分彼此结合在一起，也构成一个有广延的东西。可是，说真的，我认为完全的流动性只适合于那初级物质，也就是那抽象的物质，并作为一种原始的性质，就象静止那样的；但不适合于次级物质，就象我们实际看到的那样，披着它的那些派生性质的；因为我认为没有一种团块是细到无可再细的；并且到处都有或多或少的联系，这种联系是来自这样的一些运动，这些运动是彼此协同作用的，并且把它们加以分离就得受到扰乱，要分离就不能没有某种暴力和抵抗。此外，知觉的本性以及随之而来的思想的

参阅笛卡尔《折光学》(Dioptica) IV, 1 以下，《论心灵的情感》(Passione * An] mae) I, 31 以下；也可参阅《哲学原理》IV.189, 196, 197 等处，但在此书中未明确提出松果腺的名称，只讲到灵魂和身体在脑中的结合。

指托马斯·阿奎那 (Thomas Aquinas)，1225 或 1227—1274，中世纪最大的经院哲学家，被称为“天使博士”。这里所说的观点可参阅其《神学大全》(Summa Theologiae) 第十部分，问题 52，第 2 条，及问题 53。

参阅以上本卷第八章 § 2 及注 (第 105 页及注)。

本性提供了一个最根本的情况的概念。可是我认为关于实体的单元或单子的学说将会很有助于阐明这个问题。〕

斐 对于粘合，很多人是用这办法来解释，就是两个物体用以彼此接触的表面，被围绕着的流体（例如空气）把它们互相压紧在一起。的确，§ 24. 一种围绕着的流体的压力能够阻止两个光滑的表面照着与它们成垂直线的方向彼此分开；但它并不能阻止它们以一种和这表面相平行方向的运动而彼此分开。就是因为这样，要是没有使物体粘合的其它原因，就可以用使之从侧面滑过去的办法很容易地使物体的一切部分分开，不论想取把一团物质切开的任何一种面都可以。

德 〔如果彼此合在一起的所有各个平滑的部分都是处在同一个面上或处在几个平行的面上，无疑是这样的；但情况既不是那样也不可能是那样，则很显然，在你试图使一些部分滑动时，你就完全以别样方式作用于无数其它的部分，它们的面是与前者成一角度的：因为要知道，要使两个合在一起的表面彼此分开，不仅在分开的运动照着与它们垂直的方向时有困难，而且照着与它们成斜线的方向时也是有困难的。就象这样，我们可以想到，自然在矿体和其它地方所造成的多面体中，有一些叶片，各面全都彼此合在一起。但我承认，围绕着的流体对于彼此合在一起的表面的压力是不足以说明一切粘合的基础的，因为这是默默地假定彼此并在一起的这些板子已经有了粘合了。〕

§ 27. 斐 我向来曾认为，物体的广延不是什么别的，无非是有坚实性的各部分的粘合。

德 〔这在我看来是和您自己前面的解释不合的。我觉得，一个物体，它具有内部的运动，或它的各部分是在进行着彼此分离的活动（我认为这是永远在进行着的），仍不失为具有广延性的。因此，广延的概念，在我看来和粘合的概念是完全不同的。〕

§ 28. 斐 我们所具有的关于物体的另一个观念是通过冲击来传递运动的能力；而我们所具有的关于灵魂的另一个观念是通过思想来产生运动的能力。经验每天都明显地提供给我们这两个观念；但如果我们想进一步研究一下这是怎么搞的，我们就会发现自己同等地处于黑暗中。因为，对于运动的传递来说，一个物体由于这种传递而失去了另一个物体所接受的一样多的运动，这是最通常的情况，我们在这里所想到的没有别的，只是一种运动从一个物体过渡到另一个物体；这我认为是和我们的心灵用思想使身体运动或停止的方式一样糊涂、一样不能设想的，还有人们在有些场合观察到或认为发生了的运动通过冲击而增加的情况，是更不容易解释的。

德 〔这里您似乎是假定了一件和偶性从一个主体过渡到另一个主体一样不能设想的事，这样您在这里发现了不可克服的困难，我就毫不奇怪了；但我看不出有什么要迫使我们作这样一个假定的，这假定就和经院哲学家们所讲的没有主体的偶性那种假定是一样奇怪，可是他们也还留心只把这样的偶性归之于全能上帝的奇迹活动，而在这里这种过渡却是通常的。这一点我在上面（第二十一章 § 4.）已说过一些，在那里我也曾指出，说一个物体失去了它给与另一物体的同样多的运动是不对的；人们所设想的；好象是运动就象某种实体性的东西，并且就象盐溶解在水里一样，这比喻，如果我没有

弄错，是罗奥先生实际用过的。我在这里再加上一点：这甚至也不是最通常的情况，因为我在别处已证明过，只有当两个互相冲撞的物体，在冲撞前是向同一方向前进，而在冲撞后仍向同一方向前进时，才保持同样的运动量。的确，真正的运动规律是从一个高于物质的原因引申出来的。至于通过思想产生运动的能力，我不认为我们对它有任何观念，正如对它也没有任何经验一样。笛十尔派自己也承认灵魂不能给物质一种新的力，但他们硬说灵魂可以给物质已经具有的力一种新的决定或方向。在我，则主张灵魂不论对于身体的力或方向都无所改变；这两方面都是同样不能设想和不合理的，并且必须用前定的和谐才能解释灵魂和身体的结合。〕

斐 来看一看，是否主动能力是精神的固有属性，而被动能力是物体的固有属性？这不是不值得我们研究的一件事。从这里我们就可以猜测，被创造的精神，既然是主动的又是被动的，就不是和单纯地被动的物质完全分离的；而其它那些同时既是主动的又是被动的东西，也就都分有两方面。

德 （这些思想极使我喜欢，并且完全和我的意思相合。只要把精神这个词作很概括的解释，把它作为包括一切灵魂，或者毋宁（更概括他说）包括一切隐德来希或实体的单元，它们和精神是类似的。〕

§ 31. 我但愿人家能为我指出，在我们所具有的关于精神的概念中，有什么东西比那包含在物体的概念本身之中的东西，我是指那无限可分性，还更引起混乱，或更接近于矛盾的。

德 〔您在这里再一次申说，来使人看出我们对精神的本性是和对物体的本性一样能理解或比对物体的本性理解得更好，这说的是非常正确的；而弗洛蒙德曾发表了一本著作论连续的组合（*de compositione continui*），而冠以迷宫的名称，也是有道理的。但这问题是来自人们对物体的本性以及对空间所具有的一个错误的观念。〕

§ 33. 斐对于上帝的观念本身也是和它的观念一样来到我们心中的，我们所具有的对于上帝的复杂观念，是我们从反省得来的一些简单观念的组合，并且是我们用我们所具有的无限观念把这些简单观念加以扩充而造成的。

德 〔对于这个问题我要指出我在好几处已经说过的，表明所有这些观念，特别是上帝观念，都是原本在我们心中的，我们只是使自己注意到它们而已，而尤其是那无限观念，并不是通过对有限观念的一种扩充而形成的。

§ 37. 斐 构成我们的复杂实体观念的那些简单观念，其中大部分好好考虑起来都只是一些能力，不管我们有什么样的倾向要把它们当作积极的性质。

德 〔我想，那些对于实体来说非本质性的。并且不仅包含着一种享性而且还包含着某种倾向的能力，恰正是理解为或应当理解为实在的性质的。〕

J.Rohaut 或作 Rohault，1620—1675，法国的物理学家，笛卡尔的追随者。他的主要著作《物理学》，曾是剑桥大学的教科书，直到后来为牛顿的著作所代替为止。

Llbert Froldmont 或 Fromont，拉丁名 Fromondus，1587—1653。一位法兰德斯的神学家，卢汶大学的哲学和神学教授，曾得笛卡尔的高度评价。他的著作 *Labyrinthus sive de compositione continui*（《迷宫或论连续的组合》），1631年出版于安特卫普。

参阅本书第二卷第十四章 § 27.“德”；第十七章，§ 1，“德”。

第二十四章 论集合的实体观念

§ 1. 斐 在简单的实体之后让我们来谈那些集合体 (Aggreges), 对于构成一个军队的这一群人的观念, 也和对一个人的观念一样是一个单一的观念, 这难道不是真的吗。

德 [说这种集合体(用经院哲学的话来说就是 *ens per aggregationem*) 造成一个单一的观念是有道理的, 虽然恰当他说来这一群实体并不真正形成一个实体。这是灵魂用它的知觉和它的思想给以最后完成统一性的一种结果。可是我们在某种方式下可以说这是某种实体性的东西, 也就是说, 是包含着实体的。]

第二十五章 论关系

§ 1. 斐 剩下要考虑的是关系观念，这在实在性上是最贫乏的。当心灵把一事物和另一事物相比并来加以考察时，这就是一种关系或联系，而由此产生的那些名称或关系名辞 (termes relatifs)，就象那么许多标志，用来引导我们思想超出这主体之外而及于和它有别的某种东西，而这两者就叫做关系的主体 (rela- ta)。

德 [关系和秩序有某种理性的本质的东西，虽然它们在事物中有它们的基础；因为我们可以说，它们的实在性，象永恒真理和可能性的实在性一样，是来自最高理性的。]

§ 5. 斐 可是，可以有一种关系的变化而主体并不发生变化。蒂修斯 (Titius)，我今天把他看作是个父亲，明天只是由于他的儿子刚死了，他本身并没有任何变化，就不再是父亲了。

德 [这话照我们所察觉的事物看是很可以这样说的；虽然就形而上学的严格意义说，是没有纯属外在的名称 (denon) inatiopure extrinsecla) 的，因为一切事物都有实在的联系。]

§ 6. 斐 [我想关系只是在两事物之间的。]

德 [可是有些例子表明是有同时在许多件事物之间的关系，就象次序的关系或那种谱系图所表明的关系，它是表示所有各项或各个成员的排行和联系的；甚至象一个多边形那样的图形也包含着所有各边的关系。]

§ 8. 斐 最好也考虑到，关系的观念往往比作为关系的主体的那些事物的观念更明白。所以父亲的关系就比人的更明白。

德 [那是因为这种关系是如此一般，以至于它也可以适合于别的一些实体，此外，由于主体可以有明白有模糊，关系可能是基于那明白的。但如果这关系的形式本身就包含着对主体中模糊的东西的认识，则它就也将分有这模糊。]

§ 10. 斐 那些名辞，凡必然地把心灵导向人们假定为实在存在于这名辞或语词所指事物之中的观念之外的其它观念者，是相对的；其它的则是绝对的。

德 [加上了必然性这个词就很好，而且还可以加上明确地 (expressement) 或首先这些词，因为，例如可以想到黑色，而并没想到它的原因；但这是由于停留在这样一种知识的界限之内，这种知识是首先呈现出来的，而它是混乱的，或虽清楚但不完全的；当没有将观念加以分解时是混乱的，当你加以限制时就是虽清楚但不完全的。否则就没有什么名辞是这样绝对或这样分离开，以至于不包含关系，并且对它作完全的分析不会导致

原文为 relation ou rapport，洛克原来的用语为 relation or respect。无论在法文或英文，前后两个词都可译作“关系”，在中文中“关系”和“联系”意思也没有多大区别。

拉丁文，意即“发生关系的东西”或“关系项”。

原文为“ que] quechosedel' Etrederaison”，英译作 something of the essellce of reason，即经院哲学名词 ensrationis (理性的东西)，意思是指只作为“思想影像”才具有现实性的东西。

这里“相对的”原文都是 l'elatif3，而在上文 § 1. “ ternles relatifs”则译作“关系名词”，因它们含义就是“相关的”或“有关系的”，但在这里因与“绝对的”相对，故障作“相对的”。

其它事物甚至导致一切事物的；所以我们可以说，相对的名词，是明确地标志着它们所包含的关系的。在这里我把绝对的和相对的相对立，这是另一种意义，和我以上曾把它和有限制的相对立不一样。]

第二十六章 论因果及其它一些关系

§ 1.2. 斐 原因是产生某种简单的或不复杂的观念的东西；而结果是那被产生的东西。

德 [我看到，先生，您常常把观念理解为观念的客观实在，或它所表象的性质。您只下了动力因的定义，如我在以上已经指出过的，必须承认，说动力因就是产生者而结果就是被产生者，这只是用了一些同义词。的确，我也曾听见您说得稍为清楚一点，说原因是使另一事物开始存在的，虽然使 (fait) 这个词也还是把主要的困难整个放过去了。但这在别处将得到较好的说明。]

斐 为了再进一步接触到其它一些关系，我指出，人们用来指时间的一些名辞，通常被看作只是指一些积极的观念，但它们却是相对的，如年青、年老，等等，因为它们包含着对于它们所归属的实体的通常绵延的一种关系。所以一个人在二十岁时被称为年青的，在七岁时是很年青的。可是一匹马有二十岁和一条狗有七岁我们就都称之为老的了。但我们不说太阳和星辰、一块红宝石或一颗金刚石是年老或年青的，因为我们不知道它们的绵延的通常时期。§ 5. 对于地点或广延也是同一回事，如当我们说一件东西是高的或矮的，大的或小的时那样。因此，一匹马，照一个威尔斯人的观念是大的，在一个法兰德斯人看来却是很小的；他们每个人都是想着在他们本国所养的马。

德 [指出这几点是很好的。的确我们有时是有点背离了这个方向，如当我们说一个东西是老的，不是拿它和属于同类的东西比，而是和其它种类的东西比，就是这样。例如，我们说，这世界或太阳是很老的。有人曾问伽利略是否相信太阳是永恒的。他回答道：eterno nò, Ma ben antico。

第二十七章 什么是同一性或差异性

§ 1. 斐 一个最重要的相对观念就是同一性或差异性的观念。我们从未发现也不能设想两件同类事物有可能同时存在于同一地点。正因为如此，当我们问一件事物是否同一件时，这永远是相对于在这样的时间存在于这样的地点的一件事物来说的：由此可推论出：就时间和地点方面来说，一件事物不能有两个存在的起点，也不能两件事物只有单独一个起点。

德 [除了时间和地点的区别之外，永远还必须有一种内在的区别原则，而虽然有同类的许多事物，却的确没有任何两件事物是完全一样的；因此，虽然在我们就事物本身不能对它们很好区别时，时间和地点（也就是外在关系）可为我们用来区别事物。但事物仍然是本身可以区别的。因此同一性和差异性的要旨并不在于时间和地点方面，虽然事物的差异的确是伴随着时间或地点的差异的，因为它们自身给事物带来不同的烙印；且不说毋宁是得通过事物来对一个地点或时间和另一个地点或时间加以区别的，因为时间地点就它们本身来说是完全一样的，但它们因此也就不是实体或完全的实在。您似乎在这里提出的区别同类事物中作为独一无二的东西的方式，是基于这样一个假设，即渗透是不合自然本性的。这个假设是合理的，但经验本身也使我们看到，当涉及区别问题时，这一点在这里并不是密切相关的。例如我们看到两个阴影或两支光线就互相渗透，并且我们也能够虚构一个想象的世界，其中各种物体都是象这样互相渗透的，可是我们还是能把一支光线和另一支光线加以区别的，即使当它们互相交错时，也可以凭它们通过的速度本身来加以区别。]

§ 3. 斐 那经院哲学家们叫做个体性原则（*principedindividuation*）的，他们为了要知道它是什么简直吃尽了苦头，这原则就在于那存在本身，那存在使每一件东西在一个特殊的时间固定于一个不能为两个同类的东西所共有的地点。

德 个体性原则 是根据我刚才所讲的区别原则重见于个体之中的。如果两个个体是完全相似和相等的，并且（总之一句话）是凭本身不能区别的，那就不会有什么个体性原则；我甚至敢说在这种条件下就不会有什么个体的区别或不同的个体。就是因为这样，那原子的概念是怪诞的，只是由于人们不完整的想法才产生的。因为如果有原子，也就是说有一些完全坚硬的物体，并且是完全不变的或不能有内部变化的，和彼此只有大小和形状的区别的，则很显然，它们既然可能有同样的形状和大小，那么它们本身就会不能区别，而只能以毫无内在根据的外在名称加以辨别，这是和理性的最重大原则相违背的。但真实情况是一切物体都是可变的，甚至是永远实际有变化的，以致本身和一切其它物体都有区别。我记得一位聪明睿智的伟大王后 有一天在她的花园里散步时说，她不相信有两片树叶是完全一样的。和她一起在散步的

莱布尼茨在 1663 年大学毕业时的学位论文答辩就是讨论这个原则，题为 *Dis-putatio metaphysica de principio individui*（《个体性原则的形而上学答辩》），载 G 本第 4 卷 15—26 页，E 本 1—5 页，即第一篇。

指苏斐·夏洛蒂（*Sophie Charlotte*，1668—1705），是普鲁士的第一位王后。她是莱布尼茨的朋友，在一定意义上也是莱布尼茨的哲学门徒。莱布尼茨的主要哲学著作之一《神正论》的写作就起因于和她所作的哲学谈话，也曾和她多次通信讨论哲学。

一位精明绅士相信他很容易就能找到两片；但他虽然找了很久，终于凭他亲眼所见，深信永远能看到其中是有区别的。我们看到，由于迄今一直被忽视的这些考虑，我们在哲学中多么远离了那些最自然的概念，又多么远离了那些真正形而上学的重大原则。〕

§ 4. 斐 那构成同一棵植物的统一性（同一性）的，就是：具有一个物体中各部分的这样一种组织，它参与一个共同的生命，只要这植物继续生存，则虽然它的各部分起了变化，这共同生命仍延续下去。

德 〔那组织或构造，要是没有一种我称之为单子的继续存在着的生命原则，是不足以使 *idem numero* 或同一个体持续下去的；因为那构造，是按个体的方式不持续存在也能按类的方式持续存在的。当一块马蹄铁在匈牙利矿泉水中变成铜时，那同一类的形状仍保持着，但并不是同一个体仍然保持着；因为那铁溶解了，而那水中饱含着的铜则沉淀下来并不知不觉地取代了它的位置。而形状是一种偶性，并不能从一个主体过渡到另一个主体（*desubjecto in subiectum* 的。因此必须说，那些有机的物体，也和其它物体一样，只是表面上保持为同一事物，而严格说来并不是这样。这差不多有点象一条河，它的水是始终在变化的，或象那提修斯的船，是那些雅典人永远在修补的。但对于那些本身有一种真正的和实在的实体性的统一性，能够具有真正地叫做生命的活动的实体，以及对于那些如一位古代法学家所说 *quae unospiritu continentur*，也就是说，是某种不可分的精神使之有生命的实体性的存在物来说，我们是有理由来说它们由于这种灵魂或心灵——在能思想的生物中就是那构成自我的——而完全保持为同一个体的。〕

§ 5. 斐 在动物方面的情况也和植物方面没有很大不同。

德 〔如果植物和动物没有灵魂，它们的同一性只是一种表面现象；但如果它们有灵魂，则这里是有严格意义的真正的个体同一性的，虽然它们的有机躯体并不保持这种同一性。〕

§ 6. 斐 这还表明同一个人的同一性是在于什么，即仅在于这样一点：他享有同一生命，这生命通过在永久流动的一些物质分子而继续下去，但这些物质分子在继续中是和同一有机体有生命地（*vitalement*）结合着的。

德 〔这一点可以照我的意思来理解。事实上有机身体在这一刹那和另一刹那并不是同一个；它只是等价的（*equivalent*）。而如果不联系到灵魂，

拉丁文，意思是“同一号”，即“同一个体”。

此句照 G 本，原文为 *car la con[figuration peut demelurer specifique-ment sans demeurer individuellement.*”，而 E 本和 J 本无“*specifiquement, sansdemeurer*”，等词，则全句当译为“因为那构造是能按个体方式继续存在的”，似与下文意思不合，疑有脱漏。

拉丁文，意即“从主体到主体”。

参阅柏拉图《斐多篇》，58, a; 色诺芬《回忆录》4.8, 2 据希腊传说，雅典国王提修斯（*Theseus*）在送七个童男七个童女去克禾，特（作为每年向牛头人身怪物米诺滔 < *Minotaur* > 的祭礼）的路上，向阿波罗神许了一个愿，若得以免除此难，就每年派一只船送牺牲祭品到提洛（*Delos*）作为对阿波罗神的谢礼，后来雅典人为还愿就每年派船去提洛岛送祭礼，这船每年对各部分作必要的修补，以保持提修斯当年所驶船原样的外表，而其实质则不断改变，这船就常被哲学家们在讨论同一性问题时作为例证，用以说明一个东西内部各部分虽已改变而其全体外表仍保持同一。

指塞克斯都。庞波尼乌（*Sextus Pomponius*），公元二世纪罗马法学家。

拉丁文，意思是“那些具有一个精神的东西”。

就不会有同一生命，也不会有有生命的结合。因此这种同一性只是表面上的。〕

斐 人的同一性无非是归之于在某一顷刻有很好组织的一个身体，这身体在那以后通过和它相结合的各种不同物质分子的继续而在这种有生命的组织中继续下去；无论是谁如果把人的同一性归之于此外的什么，就将很难把一个胚胎和一个上了年纪的人，一个傻瓜和一个聪明人作为同一个人，除非是他遵照这样的假定，即塞特、伊斯梅尔、苏格拉底、彼拉多、圣·奥古斯丁 有可能都是同一个人……这还更坏地符合于这样一些哲学家的看法，他们承认有灵魂的轮回，并且相信人的灵魂由于行为不轨可以受惩罚而堕入禽兽的身体之中；因为我不信一个人深信赫利奥伽巴洛 的灵魂存在于一头猪中，就会说这猪是一个人，而且就正是赫利奥伽巴洛这个人。

德 〔这里有一个名称问题和享情本身的问题。就事情本身来说，同一个别实体的同一性，只有通过同一灵魂的保存才能得到保持，因为身体是在继续不断的流动中的，而灵魂并非寓居在依附于它的某些原子之中，也不是寓居在拉比们所说的 Luz 那样的一块不朽的小骨头中。可是并没有什么轮回，灵魂通过它完全离开了它的身体而过渡到另一个身体。灵魂甚至在死后也永远保持着一个有机的身体，这是先前的身体的一部分，虽然它所保持的是永远在不知不觉地受到消耗和补充，有时甚至要遭受巨大的变化。因此不是灵魂的轮回，倒是这灵魂的身体有变形，收缩或扩展、最后是不断转化。小范·赫尔蒙先生 认为灵魂是从一个身体向另一个身体过渡的，但永远是在同类的身体之间，所以同类的灵魂永远保持同样的数目，因此人的数目和狼的数目也都永远是同样的，而如果狼在英国减少或绝种了，在别的地方就会增加同样数目的狼。在法国发表的某些思想似乎也有同样的趋向。如果不是把轮回作为严格意义的来看待，这就是说，如果有人认为灵魂继续寓居在精细的身体中，只有粗大的身体是变化的，那么甚至象婆罗门教徒和毕达哥拉派所说那样的同一个灵魂过渡到一个不同类生物的身体中去这种情况也是可能的。但并不是一切可能的事情就因此都是符合事物的秩序的。可是，在这样一种轮回是真的情况下，假定照拉比们的说法，该隐、含和伊斯梅尔 三人是有同一个灵魂，他们是否值得被称为同一个人，这问题只是个名称问题；

塞特 (Seth) 和伊斯梅尔 (Ismael——圣经中译作“以实玛利”) 都是《圣经》里的人物，塞特是人类始祖亚当和夏娃的第三个儿子；伊斯梅尔是亚伯拉罕和一个埃及使女夏甲 (Agar) 所生的儿子，是阿拉伯人的祖先；彼拉多 (Pilate) 是统治犹太人的罗马总督，据基督教的说法，耶稣就是由他下令被钉上十字架的；圣·奥古斯丁 (st Augustin, 354—430) 是天主教的著名教父 1 圣·奥古斯丁在洛克原著作“st Austin”(圣奥斯丁)，所指不详，或本系 st Augustin”之误，以上这些人物都是极不相同或不相干的，极言其不可能是同一个人。

Heliogabalus, 218—222 年为罗马皇帝，以愚蠢，残暴和荒淫无道著名。

“拉比”是犹太教僧侣，Luz 是人身上一次小骨头，“拉比”们认为它是不会朽烂的，一直保留到世界末日，并成为复活的肉身的核心。

Franconis-Mercure van Hellmont, 1618—1698, 他父亲 Jean—Baptistvan Helmont 是比利时的著名医生和化学家，他本人则是个通神论者和炼金术上，莱布尼茨曾为他写过墓志铭，并在《杂著》中讨论过他和他的学说。参阅本书第一卷 (第 32 页注)。

三个都是《圣经》里的人物。该隐 (Cain) 是亚当和夏娃的长子；含 (Cham, 英文作 Ham) 是挪亚 (Noe) 的第二个儿子，被说成是黑种人的祖先，伊斯梅尔已见前注，被说成是阿拉伯人的祖先。

而且我看到，您支持其意见的这位著名作者，对这一点有很好的认识和说明（在本章的最后一段）。实体的同一性在这里是有的，但在同一灵魂所成为的各个不同的人之间毫无记忆的联系的情况下，是没有足够的道德上的同一性来说这是同一个人格（*personne*）的。而如果上帝要使人的灵魂堕入猪的身体之后就忘了它是人，也不作任何理性的活动，则它就不构成一个人了。但如果它在畜类的身体中，而有一个人的思想，甚至就有它在这变化前所赋予生命的那个人的思想，就象阿普莱的那匹金驴子那样，则任何人都将会毫无困难地说这是到帖萨里来看他朋友的那同一个卢丘斯，在那驴皮底下生活着，那是福蒂斯违反本意不由自主地造成的，他就这样从一个主人转到另一个主人，直到吃了玫瑰花使他恢复本来面目为止。

§ 9. 斐 我想我们可以大胆地预断，我们之中不论谁见到一个生物造得样子和他一样，虽然从来没有表现出有比一只猫或一只鸚鵡更多的理性，他也还是会把他叫做人；或者如果他听到一只鸚鵡能够很有理性地象一个哲学家一样谈话，他也还是只会把它叫做鸚鵡或认为它是鸚鵡；他会说，这两个动物中前者是一个粗鄙、愚笨、缺乏理性的人，而后者是一只充满灵性和健全理智的鸚鵡。

德 （我对第二点比对第一点更同意，虽然对第二点也还有些话要说，要是有一个具有人的形状，但毫无理性表现的动物，在他小时从森林中被人得到了，没有什么神学家会如此大胆，竟敢立即绝对地答应给他施洗礼，而一位罗马教会的教士也许会有条件地说：如果你是一个人，我就给你施洗礼；因为人们不知道他是否属于人类，是否具有理性灵魂，也许这是一个猩猩，即外型非常接近人的猿猴，就象吐尔比乌斯说他看见过的那个动物，和一位博学的医生曾发表过一篇关于它的生理解剖论文的那个动物那样。我承认，人肯定可能变得象一个猩猩一样愚蠢，但尽管象我上面已说明过的那样理性暂停起作用，理性灵魂还是仍旧在他内部保持着的；所以这正是关键之点，而这一点是不能凭外表来判断的。至于第二种情况，丝毫没有什么东西会阻止有一些和我们不同类的理性动物，就象那些在太阳上的飞鸟的诗意王国中的居民那样，或者象一只鸚鵡那样，在它死后从尘世来到这里，救了一位在上世时曾对它做过好事的旅行者的性命。可是，如果发生了象在仙女们或“鸚

这典故出于阿普莱（*Apuleius*）的《变形记》（*Metamorphoses*）。阿普莱是二世纪时的拉丁作家，《变形记》的内容和一本叫做《卢丘斯或驴》（*Aoukcos*）的作品非常相似，《卢丘斯和驴》被认为是和阿普莱同时代的著名讽刺作家和哲学家琉善（*Lucien*）所作，可能就是摹仿《变形记》的。两部作品所讲的故事几乎是完全一样的，只是人名有所改变，但其主角都叫做卢丘斯（*Lucius*）。卢丘斯在其冒险历程中，和一名叫福蒂斯（*Photis* 或 *Fotis*）的侍女有了爱情，福蒂斯的女主人能玩魔术，能用一种油膏使自己或让别人随意变成各种动物。福蒂斯自称也懂得她女主人的这套本领，卢丘斯因为很想学会这套奇妙的本事，就要求福蒂斯教他并在他自己身上试一试，福蒂斯答应了。因为女主人刚在他们两人面前把自己变成了一只猫头鹰，福蒂斯本来也想把卢丘斯变成一只猫头鹰，但因在慌乱中用错了油膏，结果把它变成了一头驴，所以说她是“违反本意，不由自主”的。阿普莱的作品比琉善的作品篇幅要大得多，虽然充满了讽刺，但其中有些神秘主义的东西是琉善的作品所没有的，卢丘斯本人是罗马安东宁诸皇帝时代（约二世纪）的一位希腊作家，被认为就是《金驴》故事的作者，而阿普莱和琉善都是由他受到启发的。

原文各本均作 § 9，但下面又有 § 9，当系 § 8 之误。在洛克原书此段内容也见 § 8。

Nicolaus Tulp, 拉丁名 *Tulpius*, 1593—1674, 荷兰的医生和官员。

参阅以上第二卷第二十三章 § 13“德”，及注（第 222 页注）

妈妈”等童话的国度里所发生的那样事，一只鸚鵡是一位公主变的，并且在讲话中被认出是国王的女儿了，那么毫无疑问那父亲和母亲将会象对自己的女儿一样爱抚它，会认为它就是他们所有的女儿，虽然是隐藏在这奇怪的形象底下。可是我也不反对有人也许这样说：在那金驴子中，由于那同样的非物质的精神的缘故，那自身或个体仍同样保持着，正如卢丘斯或那人格（*personne*），由于觉察到这自我的缘故，也同样保持着一样，但这已不再是一个人了；因为事实上，当我们说人是一个理性的动物时，在人的定义中似乎必须加上某种关于形状和身体构造的东西，否则照我看来那些精灵也就会是人了。）

§ 9. 斐 人格（*personne*）一词，是指有思想和心智、能有理性和作反省的一种存在物，它能考虑到自己是同一个，是同一个东西在不同的时间和不同的地点进行着思想；这一点，它是单凭它所具有的对它自己的活动的意识来完成的。而这种认识永远伴随着我们当前的感觉和知觉（当它们足够突出时，如我以上已不止一次地指出过那样人并且正是由于这一点，每一个人对他自己来说是他称为自身的。在这场合是并不考虑这同一自身是在同一个实体中还是在若干不同的实体中继续下去的，因为既然这种意识永远伴随着思想，并且正是它使每一个人成为他称为自身的，而且以此使他有别于一切其它有思想的东西；也正是仅仅在于这一点才成其为人格的同一性，或使一个有理性的存在物始终是同一个东西；而这种意识对已经过去的活动或思想能追溯到多远的范围，这人格的同一性也就扩大到多远的范围，而现在的自身也就是那时的同一个自身。

德（我也是这个意见，认为对自我的意识或知觉证明了一种道德的或人格的同一性。我正是凭这一点来区别禽兽灵魂的不休和人类灵魂的不朽；两者都保持着物理的和实在的同一性，但就人来说，这样是合乎神圣天道的规则的，就是灵魂还保持着道德的、并且对我们自身显现出来的同一性，以便构成同一个人格，并因此能感受赏罚。您，先生，似乎主张即使没有实在的同一性时这种显现出来的同一性也能保持。我相信由于上帝的绝对的能力这也许是可能的，但照事物的秩序来说，那对感到自身同一的同一个人格显现出来的同一性，须假定每一切近的过渡部育实在的同一性，这种过渡伴随着对自我的反省或知觉，这样一种亲切而直接的知觉，自然地是不能骗人的。如果人能够只是机器而又具有意识，则就一定得是照您的意见，先生，但我主张这种情况至少自然地是不可能的。我也更不愿借口我对过去所做的一切已毫不记得，就说那人格的同一性甚至那自我已不再在我们之中继续保持，我就不再是在摇篮里时的那个自我了。要就其自身发现道德的同一性，

法文原文为“*sentiment*”，英译作“*consciousness*”。

G 本原文作：“*la conscience (consciousness ou conscienciosite)*”，E 本及 J 本作“*la conscience (consciousnesouconsciosite)*”。

“不休”原文为“*incessabilite*”，直译即“不可停止性”，即永久继续下去的意思；“不朽”原文为“*immortalite*”，也就是“不死”。照莱布尼茨的观点，不论是动物或人的灵魂，作为“单子”都是不能自然消灭的。也就是不死的，他也甚至否认任何生物有严格意义的“生”和“死”，可参阅《单子论》§ 73，及 § 14 等处。

“不休”原文为“*incessabilite*”，直译即“不可停止性”，即永久继续下去的意思；“不朽”原文为“*immortalite*”，也就是“不死”。照莱布尼茨的观点，不论是动物或人的灵魂，作为“单子”都是不能自然消灭的。也就是不死的，他也甚至否认任何生物有严格意义的“生”和“死”，可参阅《单子论》§ 73，及 § 14 等处。

只要在一个状态和邻近或甚至稍远一点的另一状态之间有一种意识的中介联系就够了，即使其间杂有某种跳跃或遗忘了的间隙也罢。因此，假使一场疾病造成了这种意识联系连续性的中断，以致我虽然还记得更远的一些事情，却不知道是怎么变成现在这样的状态的了，则别人的见证将能填补我记忆中的这种空白。如果我在这间隙中曾有意地做了某种坏事，而我由于这场病在稍后一点就已把它忘了，则凭旁人的这种见证甚至也能使我受到惩罚。而如果把过去的事情全部都忘记了，甚至连自己的姓名和读书写字都不得让人重新教我，我也始终还是能从旁人那里学会了解我过去在先前状态下的生活，正如我仍保留着我的权利，并无必要把我分成两个人格，而使我成为我自己的继承人一样。这一切就足以保持造成同一人格的道德同一性了。的确，如果旁人都一起设谋欺骗我（正如我甚至也能由于某种幻觉、做梦或疾病而自己骗了自己，相信我梦见的事是实有其事一样），则显现的现象是假的；但在有一些情况下，我们是能够在道德上肯定旁人所说是真的：而依靠上帝，他和我们的交往联系造成了道德的主要之点，错误是不会发生的。关于自身，最好是把自身的现象和意识区别开来。自身构成了实在的和物理的同一性，而伴随着真理的自身的现象是与人格的同一性相联系的。因此既不愿说人格的同一性不能扩展到记忆所及的范围之外，更不愿说自身或物理的同一性依赖于它。实在的人格同一性，是以在事实问题上所可能的最确定的方式，通过当下直接的反省得到证明的；就通常的目的来说，只要靠我们对中间间隔的记忆或靠旁人一致的见证就足够证明了。但如果上帝异乎寻常地改变了实在的同一性，只要这人既保持着内部的同一性的现象（这就是指意识），也保持着外部的同一性的现象，如那些对旁人显现出来的现象，则人格的同一性依然保持着。因此，意识并不是构成人格同一性的唯一手段，而旁人的陈述或甚至其它的标志也能提供这种手段。但如果这些不同的现象之间发现了矛盾，这就有困难了。意识可能沉默，如在遗忘了时的情况那样；但如果它很清楚他说明事情是和其它现象相反，人们在作决定上就会陷于困惑，而有时就在两种可能性之间犹疑不决，不知是我们的记忆的错误呢，还是在外部的现象中有某种骗人的东西。]

§ 11. 斐 [人们会说]每个人的身体的各个肢体是他自身的一部分，（因此，身体既然是永远在流动变化中的，人就不会保持同一个。）

德 [我宁愿说我和他是没有部分的，因为我们说，而且有理由说，同一实体或同一物理的自我是实在地保持着的。但照事情确切的真相来说，当一部分丧失时我们不能说同一整体还保存着。而凡是具有有形体的各部分的东西，是不能不时时刻刻在失去其若干部分的。]

§ 13. 斐 人们对自己过去的活动的意识，是不能从一个思想的实体转移到另一个思想的实体的，〔而可以肯定是同一实体继续保持着，因为我们感到自己是同一个，〕如果这种意识是单独一种并且是同一种个体活动的话（换句话说，如果反省的活动和我们通过察觉它而加以反省的活动是同一种活动的话）。但因为这只是对过去的活动的现实的表象，所以仍旧还须来证明何以过去从未实在存在过的东西不可能在心灵中被表象为有如真正存在过的。

德 一种有间断的记忆是可能骗人的；我们常常有这种经验，而对于这种错误是有办法来设想它的自然原因的。但当前的或立即的记忆，或对即刻之前刚过去的事情的记忆，也就是说伴随内心活动的意识或反省，就自然情况说是不会骗人的；否则我们甚至连我们是在想这样或那样事物这一点也不

能肯定了，因为我们在自己内心所说的也只是过去的活动，而不是说这件事这个活动本身。而如果直接的内心经验都是不能肯定的，那就不会有我们能靠得住的事实真理了。而我已经说过，在间接的和对外物的知觉方面所犯的错误的，是能够有可以理解的理由的，但在直接的内心经验方面，则除非求助于上帝的万能，我们是找不到这样的理由的。〕

§ 14 斐 至于在同一非物质性的实体继续保持着的情况下，是否能有两个人格这个问题。且看它是根据什么，它是根据这样一点：如果这同一个非物质性的东西能够被除去一切对它过去的存在的意识（sentiment），并且完全丧失，也绝无能力恢复，以致可以说是从一个新的时期起重新开张，它就会有一种不能扩大到这新的状态之外的意识（conscience）。所有那些相信灵魂的先在的人显然都是持这种思想。我见过一个人，他深信他的灵魂曾经就是苏格拉底的灵魂；而我确实知道，他在他所充当的、并且不是不重要的职位上，是被看作很有理性的人的，在他所曾发表的作品中，他也表现得既不缺乏心智也不缺乏知识。而就我们凭灵魂的本性对这一点所能认识的来说，灵魂既然是对不论什么物质的任何部分都一视同仁（indifferentes）的，则（同一灵魂过渡到不同的身体）这一假定也并不包含什么显然的荒谬之处。可是那个人现在丝毫没有意识到奈斯多或苏格拉底所曾做过或想过的事情，他确是设想或能够设想他自己和奈斯多或苏格拉底是同一人格吗？他能分有这两位古代希腊人的活动吗？他能把这些活动归之于他自己或想着这些毋宁是他自己的活动，而不是已经存在过的某一别人的活动吗？他较之这样的情况——就是说，如果现在在他之中的灵魂，是当它开始使它现在所具有的身体有生命时被创造出来的——也并不更加是和（奈斯多和苏格拉底）两人中的一个同一人格。这较之这样的情况——就是说，如果一度曾成为奈斯多的组成部分的一些物质分子，现在是这个人的组成部分——也并不更有助于使他成为与奈斯多是同一人格。因为同一非物质实体而无同一意识，并不更能造成同一人格以结合于这个或那个身体，也正如同一些物质分子，结合于某一身体而无共同的意识，之不能造成同一人格一样。

德 〔一个非物质的东西或一个心灵是不能被除去对它过去的存在的一切知觉的。它对以往为它所发生的一切都留有印象，并且甚至对将来要为其发生的一切都有预感；不过这些感觉在最通常的情况下都太小，以致不能识别，和没有被察觉，虽然它们也许有朝一日能发展起来。这种知觉的连续或联结造成实在的同一个体，但那些察觉（这就是说，当人们察觉那些过去的感觉时）还证明一种道德的同一性，并使实在的同一性显现出来。灵魂的先在并没有通过我们的知觉向我们显现出来，但如果它是真的，它有朝一日将能够使人认识到它。因此，记忆的恢复变得决不可能，这是不合理的，那些感觉不到的知觉（它们的用处我已在其他许多重要场合指出过了）在这里也还可以用来保存记忆的种子。已故的亨利·莫尔先生，一位英国国教会的神

即认为灵魂在人出生以前即已存在的学说，古代如毕达哥拉派、柏拉图等都有这种观点，一切宗教迷信也都相信这种观点。

G 本和 J 本作“les amesestant.....”(J 本作 etant)，E 本作 lesamestant.....，译文从 C 本和 J 本。

“Nestor”，荷马史诗《伊利亚德》和《奥德赛》中的人物，参与包围特洛伊城诸王中最年长者，以智慧著名。

Henry More，拉丁名 Mortus，参阅第一卷第一章（第 32 页注）。他认为一切灵魂都是和这世界同时被

学家，就深信灵魂的先在，并曾写了著作来支持这种观点。已故的小范·赫尔蒙先生更进了一步，如我刚刚说到过的，并且相信灵魂的轮回，不过永远是在同种的身体之间轮回，所以照他看来人的灵魂是永远使一个人有生命的。他和有些拉比一起相信亚当的灵魂转移到弥赛亚之中，好象转移到新的亚当之中那样。而且我不知道他是否相信他自己也有某个古人作为他的前身，虽然在别方面他是个很精明的人。而如果这种灵魂的过渡是真的，——至少是照我以上所已说明的可能的方式（但这显得不象是真的会发生的），就是说，灵魂保持着其精细的身体，一下过渡到其它粗大的身体中——则同一个人就会永远继续存在在奈斯多中，在苏格拉底中，以及在某一现代人中，而他甚至能使足以深入洞察他的本性的人认出他的同一性，因为奈斯多或苏格拉底所曾做过的一切都会在他那里留下一些印象或标志，而某种具有足够深入洞察力的天才会能够看清它们。可是如果那现代人并没有内在的或外在的手段来知道他曾经是什么，那么就道德上来说也就好象他不曾是那什么一样。但情况显得是在世界上什么也不会被忽略的，即使关于道德方面也是这样，因为上帝是这世界的君玉，他的统治是十全十美的。照我的假说来讲，灵魂并不是如您似乎认为那样对不论什么物质的任何部分都一视同仁的；相反地，它们原本表现着（*expriment*）它们依照自然秩序结合着或应当结合着的那些部分的物质。因此，如果它们过渡到一个新的、粗大或感觉得到的身体中时，它们将永远会保持着它们在旧有的身体中时所知觉到的一切的表现，甚至那新的身体还必须要有这种表现遗留的痕迹，以使那个体的连续性始终会有它实在的标志。但不管我们过去的状态曾经是怎样的，它遗留下的后果不会始终是我们所能察觉的。您曾维护其意见的这位《理智论》的高明作者曾经指出（第二卷第二十六章，《论同一性》，§ 27），他所说关于灵魂的过渡的这些假设或虚构，被作为可能的，一部分是根据人们这样一种普通的看法，即心灵不仅是独立不依于物质的，而且是对一切种类的物质都一视同仁的。但我希望，先生，我在这个问题上这里那里对您所说过的那些看法，将能用来弄清楚这种怀疑，并使人更好地认识到，照自然的情况来说能够是怎么样的。人们由此可以看到一个古人的活动怎样将会属于一个具有同一灵魂的现代人，虽然他并没有察觉。但如果他竟认识到了这一点，那随之而来的就更加会是有人格的同一性了。此外，一部分物质从一个身体过渡到另一个身体，是并不造成同一个人的个体的，也不造成人们称为自我的东西，而是灵魂才造成这一点。】

§ 16. 斐 可是，的确，对于千年前所做的一个活动，只要由于我对它的这种意识（自我意识）现在把它断定为我自己做的，我就也对它象对在这以前一顷刻所做的活动，一样关心，一样负责。

德 〔这种关于曾经做过某件事的看法，在相隔久远的活动方面是可能骗人的。有些人对他们所梦见或捏造的事，由于多次重复的力量，就当成真

创造出来的，并且和莱布尼茨一样认为灵魂也是永远和某种物质相结合的，参阅他的《著作集》第 1 卷，750—754 页。

Messie，英文作 Messiah，一译“默西亚”，即“救世主”，古代犹太人“先知”，预言上帝将派遣“救世主”来拯救世人特别是以色列人。基督徒则认为耶稣基督就是这“救世主”。

G 本和 E 本作“l'expression”（“表现”）J 本作“l'impression”（“印象”）。

从 C 本，E 本和 J 本仍如前 § 9 作（*consciosite Ou consciounes*）。

的了；这种虚假的看法可以造成困惑，但要是没有别人同意证实，是不能据以定罪的。另一方面，对于一个人做过的事，当他忘记了时，只要这活动经旁人证实，却是能要他负责的。]

§ 17 斐 每个人天天都看到，当他的手指头是包括在这种意识之内时，它也构成（他的）自身的一部分，和最要紧构成他自身一部分的东西一样。

德 [我已经说过（§ 11），为什么我不愿提出说我的指头是我的一部分；但的确它是属于我的，是我的身体的组成部分。]

斐 [持有另一种意见的人们将会说，]如果当这小手指从身体的其余部分分离开来时，意识就伴随着这小手指而抛弃了身体的其余部分，则显然这小手指就会是那人格，那同一个人格，那时那自身就和身体的其余部分毫不相涉了。

德 [自然不容许这样的虚构，这已为灵魂与身体的和谐或完全符合的系统所摧毁了。]

§ 18. 斐 可是情况似乎是这样：如果身体竟继续活着，并且具有它自己特殊的意识，那小手指对这意识是丝毫无份的，而灵魂却是在那指头中，那末那指头就不会承认身体其余部分的任何活动是它的，人家也不能把这种活动归之于它。

德 [那在指头中的灵魂也不会是属于这身体的。我承认，假如上帝会使意识被转移到其它灵魂之中，那就得按照道德概念把它们看作同一灵魂；但这将是毫无道理地扰乱事物的秩序，而且使那能察觉者和由感觉不到的知觉所保存的真理割裂开来，这是不合理的，因为现在感觉不到的知觉有朝一日是能够发展起来的，因为没有什么东西是毫无用处的，那时间的永恒性给予变化以巨大的场地。]

§ 20. 斐 人类的法律不因一个人神志清醒时所做的活动来惩罚一个疯子，也不因他发疯时所做的活动来惩罚一个清醒的人：由此它就使他成为两个人格。就是这样，人们说他魂不守舍。

德 [法律威胁着要治罪和许诺给报偿，为的是阻止人做坏事和促进人做好事。而一个疯子可能是这样，由于已不再受理性的主宰，那威胁和许诺对他都不起作用；因此，看他病弱的程度，处罚也不再那样严格。另一方面，人们想要犯罪者感到他所做坏事的后果，以使他怕再犯罪，而疯子对此既不大能有感觉，人们就很愿意等一等再来执行那惩罚他在清醒时所做的事的判决。因此法律或法官在这样的场合所做的事，并不是出于把他看作两个人格。]

§ 22. 斐 事实上，我给您转述了他们的意见的那一派人中，有人就提出了这样的反驳：如果一个人喝醉了酒，后来又不醉了，就不是同一人格的话，那就不应该因他醉时所做的事治他的罪，因为他对那事已毫无感觉。对此人们回答说，他同样还是同一人格，就好比一个人，在睡梦中起来行走和做其它一些事，而他对他在这种状态中所做的一切坏事是要负责的一样。

德 [一个喝醉酒的人的行为，和一个真正的、得到承认的梦游病者的行为之间，是有很大的区别的。人们惩罚醉汉，因为他们是可以避免酗酒，并

原文为“il est hors de lui-meme”，直译就是“他是在他自己之外的”。“魂不守舍”是采用洛克原书中译本的译法。

且甚至当酒醉时对刑罚痛苦也能有若干记忆的。但梦游病者就不是那么有能力来自禁夜梦中起来行走和做他们所做的那些事情。但如果真的我们用鞭子好好抽他一顿就能使他留在床上，那我们是可以这样做而且也不会不这样做的，虽然这毋宁是一种治疗方法而不是一种惩罚。事实上人们说这治疗方法是有效的。)

斐 人类的法律，以符合于人们认识事物的方式的一种正义。对上述两种情况都加以惩罚，因为在这两类情况中。人们讨那实在的和假装的不能确定地加以区别；因此不接受以不知道为由来宽恕人在酒醉或睡梦中所做的事。事实证明和当事人所说相反，他确是做了的，而人们不能证明他是没有意识的。

德 (问题并不那么涉及这一点，而毋宁更多的是涉及：当证实醉汉或梦游病者确是魄不守舍(不由自主)时——正如这是可能的——应该怎么办。在这种情况下，那梦游病者只会被看作一个有怪毛病的人；但因为酗酒是自愿的而疾病并不是这样，所以一个要受惩罚而另一个则并不。)

斐 但到了末日审判那伟大而可怖的一天，那时一切心里的秘密都将显露出来，我们可以相信没有人会要对他所完全不知道的事作出回答，而每个人受着他自己良心的控诉或宽恕，都将接受他所应得的。

德 我不知道是否必须要使人的记忆力在末日审判之日得到发扬，以使他把他已忘了的一切都记起来，以及是否别人的知识，尤其是那决不会弄错的公正审判者的知识，都还不够。我们可以虚构一种并不合乎真理、但却可以设想的情况，假定一个人在末日审判之日相信自己曾经是个坏人，并且别的一切能对他作判断的被创造的心灵也都认为真的是这样，而这却不是真的，我们能说那至高无上的公正审判者，只有他知道情况与此相反，将会责罚这个人并且作出和他所知道的相反的判决吗，可是要照您对道德人格的概念，随后的结论就会是这样。您也许会说，如果上帝作出与现象相反的判决，他就不会得到充分的颂扬，并且会使别的人们受罪；但人家可以这样来回答：他自身就是他的独一无二和至高无上的法律，而在这种情况下，别的人们应该断定是他们自己弄错了，) § 23·斐如果我们能假定：或者是两个意识，判然有别并且。不能沟通的，轮流在同一身体中活动，一个经常是在白天，另一个则在夜间，或者是同一个意识，时断时续地在两个不同的身体中活动：我请问：在第一情况中，那白天的人和夜间的人，如果我敢这样来表达的话，是否不会如苏格拉底与柏拉图那样是两个判然有别的人格，以及在第二种情况中，是否不会是单单一个人格在两个判然有别的身体中？这影响两个不同身体的同一个意识，和那在不同时间影响同一身体的两个意识，一个是属于同一非物质实体而另两个是属于两个判然有别的非物质实体，它们把这些不同的意识引入那些身体中，这些都是丝毫无关紧要的，因为人格的同一性都同等地是由意识所决定的，不论这意识是依附于某种个体的非物质实体与否。还有，一个有思想的非物质的东西有时会对它过去的意识看不见了，又重新把它唤起。现在假定这种记忆和遗忘的时断时续，每一昼夜都循环往复，这样您就以同一非物质的心灵而有了两个人格。由此可得出结论：那自身并

E 本和 J 本无“或宽恕”(ouexcute)。

G 本原文作“jugercontrece qu'ilsait!”；E 本和 J 本作“juger contre cequ'ils font?”(“作出和他们所做的事相反的判决”)。

不是由实体的同一性或差异性所决定的，那是我们不能确定的，而是单单由意识的同一性所决定的。

德 [我承认，如果一切现象都是变化的和从一个心灵向另一个心灵转移的，或者如果上帝在两个心灵之间作一种交换，把一个的可见的身体以及现象和意识给了另一个，那么人格的同一性就不是依附于实体的同一性而是遵照着人类道德必须看到的那些恒常的现象；但这些现象不会仅在于意识，并且上帝将必须不仅使所说的这些个人的察觉或意识作交换，而且也要使向其他人表现出来的关于这些人的现象作交换，否则在这一些人的意识和其他人的见证之间就会有矛盾，这将会扰乱道德事物的秩序。可是您也得承认我这一点：那感觉不到的世界和感觉得到的世界之间的割裂，也就是说那些继续保持在同一些实体中的感觉不到的知觉，和那些会被交换的察觉之间的割裂，将会是一种奇迹，就象当人们假定上帝造成真空时那样；因为我在上面已说过，为什么这是不合自然秩序的。请看另一个更适合得多的假设。可能在宇宙的另一个地方或另一个时间，发现一个星球，和我们所居住的这个地球就感觉得到的来说没有什么区别，而居住在那星球上面的每一个人，也和我们之中每个和他相应的人没有什么感觉得到的区别。这样就一下有了亿万对相似的人格，也就是有同样现象和意识的人格；而上帝可能从一个星球上把单单是一些心灵或和他们的身体一起转移到另一个星球上，而他们并不察觉；但不论是把他们转移或让他们留下，按照您的作者们对他们的人格或他们的自身将怎么说呢？既然两个星球上的人的意识和内外现象都不能区别，这究竟是两个人格还是同一人格呢？诚然上帝和那些能够看到时间和地点的间隔和外关系、以及甚至能看到两个星球上的人所感觉不到的内部构造的心灵，也许能够辨别他们；但按照您的假设，既然单凭意识来辨别人格，而不必费心考虑实体的实在的同一性或差异性，或甚至考虑对旁人显现出来的现象，那又怎么阻止人说，这两个人格，同时在这相似的两个星球上，但彼此隔着无法形容的距离的，只是同一个人格呢？但这却是显然荒谬的。此外，照自然地可能的来说，这两个相似的星球和两个星球上两个相似的灵魂，都只是在一段时间内保持相似的。因为既然有一种个体的差异性，那么这种差别至少得任感觉不到的构造中，它们在时间过程中应该是要发展的。]

§ 26. 斐 假定一个人，现在为了他在另一生中的所作所为而受到惩罚，而人们又绝对不能使他对前生的事有任何意识；这样一种处理，和把他一创造出来就造成一个悲惨的受苦人又有什么区别呢？

德 [柏拉图派，奥律根派，某些希伯来人和其他一些维护灵魂先在学说的人，都曾认为这一世的灵魂是被放在不完善的身体中，为的是来为它们在前世犯的罪受苦的。但的确，如果人们不论通过唤起记忆，或通过某种遗迹，或通过旁人所知，都既不知道也从未学到前世的真相，那么照通常的概念是不能把这叫做罚罪的。可是在谈到一般罚罪时，却有余地来怀疑：那些受罪的人是否绝对必须有朝一日他们自己了解到受罪的原因，而别的更通晓事理的心灵往往在这里发现了为神圣正义增光的材料，这是否还不够呢？可是，那些受罪的人会知道是为什么，这是更象会发生的情况，至少一般他说是这样。]

Origene, 185-253, 出生于亚历山大里亚的基督教圣经注释家，神学家，早期的护教者，把柏拉图的学说和基督教义相融合。

§ 29. 斐 [也许总的说来您会同意我的作者在总结他论同一性那一章时所说的：是否同一个人继续保持着的问题，是一个名称问题，是随着对人如何理解而定的，所谓人，或者是单指有理性的心灵，或者是单指具有人形的身体，或者是指与这样的身体相结合的心灵。就第一种情况说，分离的心灵（至少是和粗大的身体分离）将还是人；就第二种情况说，一个除了理性之外完全和我们相象的猩猩将也是一个人；而人如果被剥夺了他的理性灵魂并接受了一个禽兽的灵魂，他也将继续保持是同一个人。就第三种情况说，则两者和那结合本身一起都得继续保持；得是同一的心灵，同一的部分身体，或者，就感觉得到的身体形状方面来说，至少是和这身体的部分相等的东西。这样，在照最后这种意义把这形状看作对人是本质的东西的情况下，人们就会能够继续在物理方面或精神道德方面是同一个东西，也就是说，是同一人格，而并不继续保持是人。]

德 [我承认在这方面是有个名称问题，而在第三种意义下，这就象同一个动物一时是蚕或毛虫，一时是蛾或蝴蝶，以及象有些人所想象的那样，这世界上天使曾经是过舍己个世界中的人。但我们在这会谈中是致力于讨论比语词的意义更重要的问题。我已给您指出了真正的物理同一性的根源；我已经阐明，道德也和记忆一样并不与此相冲突；阐明（照我们所讨论的这些看法），不能永远赋予所说那样的人格以物理的同一性，也不能赋予和他相交往的那些人格以物理的同一性：可是我们这些看法决不是与物理的同一性相冲突的，也决不是与它完全割裂开来；阐明永远有一些被创造的心灵认识或能够认识它是什么：但有理由来断定，对于这些人格本身一视同仁毫无差别的事只能在一段时间内是如此。]

E 本和 J 本无“完全”（entier）一词。

第二十八章 论其它一些关系，尤其是道德关系

§ 1. 斐 除了我们刚才所谈的那些基于时间、空间和因果的关系之外，还有无数其它的关系，我将提出其中的几种。每一个能有部分和程度的简单观念，都提供一个机会来对它所在的主体作比较，例如较白（或较不白或同等地白）这个观念。这种关系可以叫做比例的关系。

德 （可是有一种不成比例的超过量；这是关于一种我称之为不完善的大小的，如当我们说一个圆的半径线和它的弧所造成的角小于直角时，就是这样，因为在这两个角之间，以及在其中之一和它们的差——这就是那切线角——之间，是不可能有一种比例的。）

§ 2 斐 另一种比较的机会，是由父子、兄弟，堂兄弟、同胞等关系所根据的出身情况所提出的。在我们这里，人们不大想到说这公牛是那牛犊的祖父，或者说这两只鸽子是嫡堂兄弟；因为语言是和习惯相称的。但在有一些国度，人们对他们自己的谱系还不如对他们的马的谱系更感兴趣，不仅每匹特殊的马各有名称，而且它们的不同程度的亲族关系也都有名称。

德 （我们还可以把家族的观念和名称加到亲族的观念和名称上去。的确，我们没有看到，在查理曼帝国时期，以及在那以前或以后的相当长一段时期，在德国、法国和伦巴底，有什么家族的姓氏。还在不久以前，在北方的有些家族（甚至是贵族）也还没有姓氏，而在那里，人们要就一个人出生地来认一个人，就只有叫他自己的名字和父亲的名字，此外，（在他移居别处的情况下）就在他的名字之外加上他所自来的那个地方的名字。阿拉伯人和土库曼人现在也还是这样的习惯（我相信），没有什么特殊的家族的姓氏，而只满足于叫一个人的父亲和祖父等等的名字，并且他们也同样很重视他们高贵的马，称呼它们的专名和父名，甚至父名之外还有更上辈的名称。人们就是这样谈到在卡罗维茨和约之后土耳其的苏丹送给皇帝的马；而已故的奥尔登堡伯爵，是他的最后一支，他的养马场是很有名的，他也活了很久，他的马都有谱系图，以便能证明这马的高贵血统，甚至于还有它们的祖先的图象（*imagines majorum*），这是罗马人所刻意搜求的。但还是回头来谈人吧，在阿拉伯人和鞑靼人之中有部落的名字，这种部落好象是大的家族，它们随着时间的进程而大大地扩大了。而这些名字或者是从祖先得名，如在摩西的时代那样，或者是从居住地得名，或者是出于其它的情况，沃斯莱（Worsley）先生是一位善于观察的旅行家，对阿拉伯沙漠地带的现在状况所知不少，他曾到那里去过一些时候，他肯定他说，在埃及和巴勒斯坦之间的所有国度，也就是摩西当年所经过的那些地方，现在只有三个部落，约有

原文为 *l'angle de contingence*，照字面的意义就是偶然的、不正规的或异常的角，实际是指切线与弧之间的角，有的数学家也称之为“号角状角”（*horn-shaped angle*），欧几里德几何学是把它作为不正规的角而要加以排除的。

COriowitz 或 Kariovei 是现今南斯拉夫的一个城市，1699年1月26日，土耳其在战败后与奥地利、波兰、威尼斯及俄国在此订立和约，放弃了大片在欧洲所占领土。这里所说“皇帝”当系指“神圣罗马帝国皇帝”，亦即奥地利的皇帝。

G 本原文为“*Monarque*”，（“君主”），E 本和 J 本作“*le grand seigneur*”。

拉丁文，意即：“祖先的图象”。

G 本原文为“*observatif*”E 本和 J 本作“*curieux*”（富于好奇心的）。

五千人，其中有一个部落叫做萨里（Sali），是从祖先得名的（我认为），他的后裔把他的坟墓当作一位圣者的墓一样来崇敬，阿拉伯人在自己头上和他们的骆驼头上顶着沙上来培他的墓。此外，当我们考虑其关系的那些人有一共同的出身起源时，就存在血统关系（consanguinitate）；但当两个人能与同一个人有血统关系而他们自己之间并不因此而具有血统关系时，这就是由结婚所造成的那种情况，我们可以说他们之间有一种联姻（Alliance）或亲属（Affinitate）（关系）。不过因为我们不习惯于说夫妻之间的亲属关系，虽然他们的婚姻是造成其他人的亲属关系的原因，因此也许最好还是说亲属关系是那些彼此有血统关系的人之间的关系，如果丈夫和妻子是被看作具有同一人格身份的话。

§ 3. 斐 一种关系的根据有时是一种道德权利，如一位军队里的将军或一个公民的关系那样。这些关系是依赖于人们彼此之间的协议，是出于意愿或出于制度的，可以和那些出于自然的关系区别开来。有时两个相关者各有自己的名称，如主人和门客，将军和士兵。但也并不永远总是如此；例如那些和掌玺大臣相关的人就并没有自己的特别名称。

德 （有时在某些自然关系上人们披上某种道德关系而使之内容更丰富，例如子女有权要求继承父母遗产的合法部分：年青人得受某些管束，老年人可得某些豁免之类。可是也发生这样的情况，就是人们把某些并非自然的关系当作自然的：例如当法律规定说，在使小孩能归之于他的时间内与母亲举行过婚礼者为父亲，就是这样的；而这样以出于制度的来代替出于自然的情况，有时只是一种推定，也就是说，是把也许并不是真的事情，只要没有证明它是假的，就当作真的来看待的一种断定，就是这样，*pater est quem nuptiae demonstrant* 这句话就成了罗马法以及接受了罗马法的大多数民族所采取的一句格言。但有人告诉我说，在英国，一个人只要曾在三个王国之一停留过，就没有什么可用来证明他的“不在现场”，这样一来那推定就变成了假定（*fictio*）或变成某些法学博士所说的 *praesumptionem juris et de jure* 了。）

§ 4. 斐 道德的关系就是人的自愿活动与一种使人得以判断这些活动在道德上是好是坏的规则之间的适合或不适合。§ 5. 而道德的善或道德的恶就是自愿活动与某种法律之间的符合或对立，这种法律是通过立法者（或要维护法律者）的意志和权力给我们带来（物理上的）好处或坏处的，这我们就叫做奖赏和惩罚。

德 〔象您，先生，代表其意见的作者这样高明的作者，是可得允许凭自己认为适当的方式来处理运用名辞术语的。但的确，要是照这种概念，则同一个活动将会在不同的立法者之下同时是道德上好的又是道德上坏的，也正如我们这位高明的作者在以上把德性理解为受称赞的，而因此同一活动将会随着人们的意见而成为有德性的或否。可是这既不是人们所给与道德上好的和有德性的活动的通常意义，在我就宁愿以上帝所自任维护的理性的不变规则作为衡量道德的善和德性的标准。我们也可以确信，通过上帝的干与，

拉丁文，意即：“父亲乃由婚姻所表明者”，也就是上文所说“在使小孩能归之于他的时间内与母亲举行过婚礼者为父亲”的意思。

原文为 *alibi*，系法律用语，通常指被告或犯罪者以说明当时正在别处来证明他不在犯罪现场。

拉丁文，意即：“法律的和依法的推定”。

一切道德的善就变成物理的 <善>，或如古人所说，一切正直的都是有用的；反之为了说明作者的概念，就得说道德的善或恶是一种强加的或制定的（institutif）善或恶，是手中有权的人以赏罚致力于使人遵从或避免的。善的就是：出于上帝的一般制定（institution）的，是符合于自然或理性的。

§ 7. 斐 有三类法律：神道法（loi divine），民法（loi civile），和舆论法（loi d'opinion ou de réputation）。第一类是关于罪孽（péchés）或义务（devoirs）的规则，第二类是关于犯罪的（criminelles）或无辜的（innocentes）活动的，第三类是关于德性（vertus）或邪恶（vices）的。

德 〔照这些名辞的通常意义来说，德性和邪恶与义务和罪孽的区别，也只不过是和习惯（habitudes）与活动（actions）之间的区别一样，而人们也并不把德性和邪恶看作某种取决于舆论的事情。一种大的罪孽（Péché）就叫做罪行（crime），人们也并不把无辜的与犯罪的（criminel）相对立，而是与罪恶的（coupable）相对立。神道法有两种，自然的和实证的（positive）。民法是实证的。舆论法只是不恰当地才配用法这个名称，或者是包括在自然法之内的，就好比我说养生保健法，治家理财法一样，当活动自然地带来某种善或某种恶，如旁人的称赞、健康、赢余之类时 我可以这样说。

§ 10. 斐 事实上所有的人都主张德性和邪恶等词意思是指本性上是好和坏的活动，而只要它们实在是这个意义上来应用的，则德性就完全符合于（自然的）神道法。但不管人们的主张是怎么样，显然可见的是：这些名称，就其特殊的应用来看，是经常单单归之于在每一国度或每一社会被称为可敬或可耻的这样或那样一些活动的；否则人们就会是自己谴责自己了。因此衡量所谓德性和邪恶的标准，就是这种称赞或轻视，推崇或责备，这是由一种秘而不宣或默默的同意形成的。因为虽然结合在政治社会中的人们，已把所有力量的处置转让与公众之手，以致不能在法律所许可范围之外对其同胞使用力量，但他们却仍始终保留有认为好或坏，赞成或不赞成的权力。

德 〔如果这位高明的作者，和您，先生，一样这样来说明自己的观点，宣称他喜欢给与德性和邪恶这些名称以现在这样武断的名义上的定义，那么人们只能说，在理论上，也许由于没有别的名辞，为了方便起见，他是可得允许这样来表述自己的观点的；但人们将不得不再说一句，这样的意义是丝

据英译者认为，莱布尼茨在这里所说的“物理的”（Physique），可能就是指“实在的”，也即指现实的、具体的、客观地实现了的，而不是抽象的、主观的，只在观念中存在的。或者可能就是指“自然的”，这一段的意义就是指道德的善可以由于上帝的干与，通过自然的力量实现出来，并符合于宇宙的自然法则。

这是斯多葛派的主要观点之一。参阅西塞罗 De officiis（《论义务》）第三卷第三章及第七章。

loi civile（在洛克原文也就是 civil law），一般译作“民法”，但“民法”作为与“刑法”相对，是不包括“犯罪”、处刑问题的，而这里所说恰恰是关于犯罪问题的法律，倒毋宁是“刑法”，实际是指国家所制定用以支配人民行动的一切法律，姑译为“民法”，实即下文所说的“国法”。

莱布尼茨与洛克相反，主张道德法则具有客观的、绝对的性质，是根据“上帝的一般制定”的，而不是主观的，相对的。

所谓“实证的”这里就是具体的、实际制定的，或成文的法律。“实证的神道法”当即指教会所制定的宗教法律之类，而“自然的神道法”当即指出于上帝的音旨的自然法。

所谓“实证的”这里就是具体的、实际制定的，或成文的法律。“实证的神道法”当即指教会所制定的宗教法律之类，而“自然的神道法”当即指出于上帝的音旨的自然法。

毫不合习惯用法的，甚至对于教化也是无用的，并且如果有人把它引入生活实践的谈话中，在许多人听起来也是很很顺耳的，就象作者自己在序言中似乎也承认的那样。但这里还更进一步，虽然您承认人们自以为谈论的是依照不变的法则自然地有德性或邪恶的事，但您主张实际上人们的意思是谈那取决于意见的事。但我觉得，以同样的理由，人们将也可以主张真理和理性以及一切可称为最真实的东西都取决于意见了，因为当他们对此作判断时也会弄错。因此就一切方面来看是否更好是说人们是把德性也如真理一样理解为合乎自然的东西，但他们在应用时常常弄错；此外，他们也并不如人们所想那样常常弄错的，因为他们所称赞的通常总是在某些方面值得称赞的。酒德，即善于喝酒就是一种长处；它曾有助于波诺苏斯(Bonosus)来笼络蛮族并探得他们的秘密。赫尔库勒的夜间的力量，在这方面就是那同一个波诺苏斯自称象他的，也同样是一种圆满优点。偷窃的技巧在拉栖代孟人斯巴达人中是受到称赞的，并不是这种技巧，而是它的用得恰当才是当受谴责的，而那些在和平时人们要科以殛刑的人在战争时期可能有时可用来作为极好的同党。因此所有这一切都取决于对人们所具有的长处应用或用得好坏。人们自己谴责自己也的确是很常见的，并且也不应该被看作是很奇怪的事，如当人做了人们责备旁人不该做的事时就是这样，并且在言行之间常常有矛盾，这引起了公众的愤慨议论，当一个官员或宣教师的所作所为和他所维护的事，暴露在大家眼前时就就有这种情形。

§ 11. 斐 无论在什么地方，被当作德性的东西就是人们断定为值得称赞的东西。德性和称赞常常是用同一名称来称呼的。味吉尔说 *Sunt hic etiam sua praemia laudi* (lib.1. Aeneid. Vers. 491)，西塞罗也说：“*Nihil habet natura praestantius quam honestatem, quam laudem, quam dignitatem, quam decus.*” *Quillect. Tuscul. lib. 2. c. 20.* 稍后一点他又说：*Hisce ego pluribus nominibus unam rem declarari volo*。

德 〔的确古人曾以忠实沙 *honnete*）这个名称来称德性，如他们曾称赞 *incoctum generoso pectus honesto*。也的确忠实有其荣誉或称赞的名称。但这并不是说德性就是人所称赞的。而是说它是值得称赞的，并且它是取决于真理而不是取决于意见的。〕

斐 许多人并不严肃认真地想到上帝之法，或希望有一天能得此法创立者谅解，而对于国法，则以能得幸免来自诩。但人们并不想着有谁做了什么

见伏比斯库斯(Vopiscus)(公元四世纪拉丁历史家)的(《奥古斯都的历史》)(*Script. hist. August.*)第二卷,第213、214页, ed. Peter, Teubner, Leipzig. 1865。但以下一句所说的“同一个波诺苏斯”,据伏比斯库斯同上书所说,当是“普洛库洛斯”(Proculus)而不是“波诺苏斯”。

从G本, E本及J本作§ 12, 洛克原书此节分在§ 11、§ 12。

拉丁文,意即:“称赞就是它(德性)的奖品”(《爱尼亚德》卷一, 491行)。

拉丁文,意即“自然中最可宝贵的莫如忠实、称赞、尊严和光荣”(《塔斯库兰论难》第二卷, 20), 稍后……“我愿用许多名称来说明一件事。”按引文不甚准确, 据 *Quaest. Tuscul. ed. Klotz, Lipsiae B.G. Teubner, 1870*, 原文作:“*Nihil enim habet praestantius, nihil quod magis expetatur quam honestatem, quam laudem, quam dignitatem, quam decus. Hisce ego pluribus nominibus unam rem declarari volo, sed ut, ut quam maxime significem, pluribus.*”意即:“确实没有更可宝贵的, 没有比忠实、称赞、尊严、光荣更可向往的了。我愿用许多名称来说明一件事, 但用许多最有意义的。”

见拉丁讽刺诗人柏尔修(Persius, 34—62)的《讽刺诗》, 2, 74, 原文大意是:“宽宏大量, 光明磊落。”

违反他所常来往和愿得到尊重的人的意见的事，能免受他们讥评或鄙视之苦。没有一个多少对自己的本性还有所感觉的人，能经常受轻视而在社会上生活的；这就是舆论法的力量。

德 [我已经说过，行动给自己带来的并不那么是一种法律的惩罚，而毋宁更多的是一种自然的惩罚。可是的确有很多人并不怎么担心这一点，因为通常如果由于某种受谴责的行为而被一些人所轻视，他们却能找到一些同伙或至少是同党并不轻视他们，要是他们在别方面多少还有点可以受尊重的话。人们甚至忘了那些最可耻的行动，并且常常只要有象德伦斯的福米翁那样的大胆和厚颜无耻就一切都可以过去了。如果说破门 或革除教籍 产生了一种经常和一般的真正轻视，它就会在我们这位作者所说的这种法的力量；而它在最初的基督徒中是事实上有那种力量的，在他们那里，它就代替了他们所缺乏的法律，用以惩罚有罪的人；这差不多就象那些工匠，也靠这样来保持某些不顾法律规定的习惯，他们之中不遵守这些习惯的就受到轻视。也是这种情况保持了那种违反法令的决斗。应该希望公众在称赞和谴责方面要和自身一致并与理性一致；尤其是希望那些大人物们不要在笑那坏的行为的同时又来保护坏人，在这里似乎最常见的情况是：并不是那些干坏事的人，倒是受害者受到轻视的惩罚和被嘲笑。我们也看到一般他说人们所轻视的并不是邪恶，更多的倒是弱点和不幸。因此那舆论法需要大加改革，并当更好地得到遵守。]

§ 19. 斐 在离开对于关系的考虑以前，我将指出：我们通常对于关系比对于它的基础有同样明白或更明白的概念。如果我相信生普伦尼 (Sempronnia) 是从一棵白菜底下得来了蒂德斯 (Titus)，就象我们惯于对小孩子说的那样，然后她又以同样的方式得到了开攸斯 (Caius)，那么我就会对蒂德斯和开攸斯之间的兄弟关系有一个概念，和我知道了产婆所知道的一切时一样清楚。

德 可是，当人们告诉一个小孩，说他刚刚出生的小弟弟是从一口井里吊上来的(这是在德国人们用来满足小孩们对这个问题的好奇心的回答)时，这小孩回答说他很奇怪为什么小弟弟哭闹得妈妈心烦时不把他丢回那井里去。这就是说这种解释没有使他知道母亲表现出对孩子的这种爱的任何理由。因此我们可以说，那种对关系的基础毫无所知的人，对它只有一种我称之为部分地无声的 和不充分的思想，虽然这种思想在某些方面和在某些场合可能已足够了。]

德伦斯 (Terence, 公元前 194—159)，是拉丁喜剧诗人，《福米翁 (Phormion) 是他的一个同名喜剧中的主角，法国著名喜剧作家莫利哀的《斯加宾的欺诈》(Fourberies de Scapin) 就取材于《福米翁》。

参阅本卷第二十一章 § 31“德”及注(第 177 页)。

第二十九章 论明白的和模糊的、清楚的和混乱的观念

§ 2. 斐 我们现在来谈谈观念的某些区别。当我们的简单观念是这样的情况，就是我们从之接受这些观念的对象本身，呈现着它们或在具备一种正常的感觉或知觉所必要的一切环境条件下能呈现它们时，就是明白的（Claires）。当记忆以这样的方式保存着它们时，它们在这情况下就是明白的观念，而随着它们的缺乏这种原本的精确性，或随着它们的失去这种可以说是最初的鲜明性，以及随着因时间的流逝而好象失去光泽或褪色了，它们就是模糊的。那些复杂观念，当组成它们的简单观念是明白的，并且这些简单观念的数目和秩序是固定的时，它们就是明白的。

德 [我在 1684 年发表干来比锡的学报上的一篇论真的或假的、明白的或模糊的、清楚的或混乱的观念的短小文章中，已给明白的观念下过一个定义，是简单的和复合的观念所共同的，并且为这里所说的提出了理由。我说，一个观念，当它对于认识事物和区别事物是足够的时，就是明白的；好比当我对一种颜色有一个很明白的观念时，我就不会把另一种颜色当作我所要的颜色。而如果我对一棵植物有一个明白的观念，我就能把它从邻近的其它植物中辨别出来；否则观念就是模糊的。我认为我们对于可感觉事物是没有什么完全明白的观念的。有一些颜色是如此接近，以致我们凭记忆是无法加以辨别的，可是有时把一种颜色放在另一种颜色旁边就可以把它们辨别出来。而当我们认为已对一种植物作了很好的描述时，人们却可能从印度带来一株植物，完全是象我们所描述的那样，而仍旧能使人认出它是属于不同种类的；因此我们永远不能完全决定那 *species infimas* 或最低级的种。

§ 4. 斐 正如一个明白的观念是心灵从恰当地作用于正常器官的外界对象把它接受来时对它具有有一种充分而显明的知觉的观念；同样，一个清楚的观念（*idée distincte*）就是心灵察觉到它有别于一切其它观念的差别的观念；而一个混乱的观念（*Idée conuse*）就是我们不能把它和另一个应该是不同的观念加以充分区分的观念。

德 [按照您给与清楚的观念的这种概念，我看不出有什么办法把它和明白的观念加以区别。就是因为这样，我在这里习惯于遵循笛卡尔的语言，在他，一个观念是可以同时既是明白的又是混乱的；而那些影响感官的感觉性质的观念，如颜色和热的观念，就是这样的。它们是明白的，因为我们认识它们并且很容易把它们彼此加以辨别；但它们不是清楚的，因为我们不能区别它们所包含的内容。因此我们无法给它们下定义。我们只有通过举例来使它们得到认识，此外，直到对它的联系结构都辨别出来以前，我们得说它是个不知道是什么的东西。因此，虽然照我们看来那些清楚观念是使一个对象和另一个对象区别开的，可是由于那些明白而本身混乱的观念也是这样做的，我们并不是把能作区别或区别着对象的一切观念叫做清楚的，而是把那些被很好地区别开的、也就是本身是清楚的、并且区别着对象中那些由分析或定义给与它的、使它得以认识的标志的观念叫做清楚的；否则我们就把它们叫做混乱的。而在这种意义下，那种支配着观念的混乱，既然是我们本性的一种缺陷，是可以免受责备的；因为例如我们就无法辨别气味和滋味的

指 *Meditationes de Cogitione, Veritate et Ideis*，参阅本卷第二十三章 § 4“德”及注（第 220 页注）。拉丁文，意即“最低级的种”，英译本作 *species infam*。

原因，也不知道这些性质所包含的内容。可是，当具有清楚的概念是很重要的，并且是我力所能及的时，这种混乱也可以是当受责备的，例如我如果没有来做一做可以识别真金的标志的必要试验，就把赝品当作真金，就会是这样。

§ 5. 斐 但人家会说照您的意义就没有什么观念本身 是混乱的(或毋宁说模糊的)，因为它总只能是心灵所察觉它的那样，而这就足够使它和其它一切观念区别开了。§ 6. 而为了解除这种困难就必须知道，观念的缺点是和名称有关的，当它在人们用来表示它的名称之外也能用另一名称来称呼时，就使它成为错的。

德 [我觉得我们不应该让这一点取决于名称，亚历山大大帝(据说)曾经在梦中见到一种植物能够治愈利西马可(Lysimachus)的病，这植物从此就叫做利西马基亚(Lysimachia)，因为它的确事实上治好了国王的这位朋友的病，亚历山大让人拿来大量的植物，他在其中认出了他在梦中所见的那一种，当时如果不幸他没有足以认出这植物的观念，而是象尼布甲尼撒那样需要一个但以理来使他能重新记起他的梦境，那么显然他所具有的观念之所以是模糊的和不完善的(因为我宁愿这样来称呼它而不叫做混乱的)，不是由于不适合于某种名称，因为那时它还没有名称，而是由于不适合于事物，即不适合于那能治病的植物。在这种情况下，亚历山大将会记起某些情景，但会怀疑其它一些情景；而我们用名称来称呼某种事物这种情况，就使我们在应用名称方面有失误时，通常在对这名称所指的事物方面也发生失误。]

§ 7. 斐 如复杂观念是最易于有这种缺点的，它可能由于构成这观念的简单观念数目太少，例如一种皮毛有斑纹的野兽这样一个观念，就太一般了，不足以区别大山猫、豹或金钱豹，而我们却是以特殊的名称把它们区别开的。

德 [当我们处在亚当所处的状态，还在给与各种动物以名称以前时，这种缺点也还是会发生的，因为假定我们知道在有斑纹的野兽中有一种目光异常敏锐，但我们不知道它是老虎还是山猫，或是另一种野兽；这是一种不能加以区别的缺点。因此这里所涉及的并不那么是名称的问题，而是那可能给人来命名的因由，和使一种动物值得给与一个特殊名称的东西的问题。由此也显出了一种有斑纹的野兽这个观念，当它只用来指属时，它本身是好的，并没有混乱和模糊；但当它和另一个人不充分记得的观念相结合，用来指种时，则这由此复合成的观念是模糊的和不完善的。]

§ 8. 斐 当构成复杂观念的简单观念数目足够，但过于混淆和杂乱时，就有一种相反的缺点，就象有些画，显得很乱，好象只是表现布满乌云的天空，在它就是表现乌云天时。我们也不会说它有什么混乱，要是另外有一幅模仿它的画也同样没有什么混乱；但当人家说这幅画应该使人看出一个肖像时，我们就有理由说它是混乱的了，因为我们不知道它是一个人，还是一只猴子，或是一条鱼的象，可是也可能当我们在一面圆柱形镜中来看它时，那

E 本和 J 本无“enellememe”(“本身”)。

尼布甲尼撒(Nabuchodonosor 或 Nebuchadnezzar)是古代新巴比伦王国最强盛时期的国王(公元前604—562)，曾攻陷耶路撒冷，俘虏了大批犹太人，但以理(Daniel)是犹太人传说中四大“先知”之一，也曾被尼布甲尼撒俘虏，以其聪明得宠，据说尼布甲尼撒曾做了个梦而忘了梦见什么，后来但以理告诉他梦见一泥足巨人像，并解释说这就是尼布甲尼撒的帝国的形象，是一推即倒的。参阅《旧约·但以理书》第二章。

混乱就消失了，而我们看出这是一个凯撒。因此，任何心理的图画（如果我这样来表述的话），只有它的各部分结合在一起时，才能被叫做某种方式的混乱；因为不管这些图画是怎么样的，它们都能明显地和其它一切区别开，除非到了它们被安排在某一通常的名称之下，而我们看不出它们是属于这一名称，看来倒毋宁是属于另一所指不同的名称的。

德〔这样一幅画，我们清楚地看到它的各部分，而没有注意到这些部分以某种方式所指向的结果，这就象对于一堆石头的观念，它不仅照您的意义，而且照我的意义也是真正混乱的，除非到了我们已清楚地想到它的数目和其它特性。如果它有（例如）三十六块，我们看它们乱七八糟地堆在一起，就不知道它们能构成一个三角形或一个正方形，如它们事实上所能构成的那样，因为三十六是一个平方数，也是一个三角形数。就是这样，当我们看一个千条边的图形时，就只有一个混乱的观念，除非到了我们已知道它的边的数目，那是十的立方。因此，这里所涉及的问题不在于名称，而在于我们解除了混乱时在观念中所发现的那些清楚的特性。而要找到那关键，或找到一种方式从某一点来看它，或借助于插入某种镜子或玻璃来看它以便看清造成这事物的人的目的，这有时是很困难的。〕

§ 9. 斐 不能否认，在观念中还有第三种缺点，它是真正由于名称用得很坏造成的，这就是当我们的观念不确定时的情形。我们每天可以看到有些人，毫无困难地运用着自己本国语言或家乡话中那些常用词，在他们学会这些词的确切意义之前，就常常这样改变他们赋予这些词的观念，几乎在他们的说话中用多少次就改变多少次。§ 10. 这样我们就看到，名称对于指称清楚的和混乱的观念。作用有多大，而要是不考虑那些作为清楚事物的记号的清楚名称，就会很不容易说什么是一个混乱的观念。

德〔可是我刚才就并不考虑名称也对它作了说明了，不论这混乱是照您那样理解为我们所说的模糊，或者照我的意义理解为对我们所具有的概念的分析中的缺点。这两种情况我都说明了。我也已表明，一切模糊观念事实上都是不决定或不确定的，如在有斑纹的野兽那个例子中我们已看到的那样，在那里我们知道，必须在那一般概念上还增加某种东西，而我们对它并不明白记得的；这样一来，您所分别列举的第一种和第三种缺点，就归结为同一回事。可是，语词的滥用是错误的巨大根源，这一点是很对的，因为会发生一种计算错误的方式，就好比在计算时我们没有很好注意数码的位置，或者数目字写得不好以致分不清是个 2 还是个 7. 或者由于粗心把数目字漏掉了或错换了。这种词的滥用是在于：或者根本没有赋予任何观念，或者赋予一个不完善的观念，其中一部分是空的并且可以说继续留着空白的；而在这两种情况下，在思想中都有某种空白和无声的 (sourd) 东西。就只有用名称来填补了。或者最后，这缺点是在于赋予语词以不同的观念，或者不能确定应该选择哪一个，这就造成模糊观念，和当其中一部分是无声的时一样；或者轮番选择这些观念，以一种能引起错误的方式在同一推论中对同一个词的意义时而用这一个观念，时而用另一个观念，而没有考虑这些观念彼此并不一致。因此不确定的思想或者是空无观念的。或者是在不止一个观念之间徘徊的。这一点在下列情况下是有害的：或者我们想指定某种决定的事物，或者我们想给与语词一个一定的意义，或相应于我们已经用了的意义，

E 本和 J 本无 “ Soit qu’ on veuille designer quelque chose déterminée ”。译文从 G 本。

或者相应于别人所用的意义，尤其是在一切人所共同的或手工艺工匠们所共同的通常语言中。从这里也产生出在谈话中、在讲坛上和书本里无数空泛无谓的争论，这些，人们有时想通过弄清楚来加以清除，但这一来最常见的情况是用一些更空泛和模糊的名辞来代替空泛和模糊的名辞，而只是把问题弄得更混乱，就象哲学家们在他们要弄清楚问题时所用的那些名辞那样，它们都是没有很好下定义的。〕

§ 12. 斐 如果说在观念中除了那和名称有一种秘而不宣的关系的混乱之外，还有某种别的混乱，那么至少这混乱也是比任何其它的混乱把人们的思想和说话都弄得更乱的。

德 〔我还是同意这一点，不过，它 名称 往往是和某种事物的概念以及人们在用名称时所具有的目的混杂在一起；例如当人们说到教拿（église）时，很多人心目中是指一种政府，而别的人们则是想着教义的真谛。〕

斐 防止这种混乱的办法，就是要经常以同一名称应用于以固定数目和决定的秩序结合起来的一定的一堆简单观念。但由于这既与人们的懒惰也与人们的虚荣不合，并且只能用于真理的发现和维持，这并不总是人们为自己所提出的目的，这样一种精确性就是一种人们可望而不可即的东西。把名称空泛地应用于不决定的、可变的、以及是几乎纯粹空无的（在无声的思想中）观念，这一方面是要掩盖自己的无知，另一方面是要扰乱和困惑别人，这就被当作真正的有学问和当作在知识方面的优越性的标志。

德 〔装腔作势表现机智雄辩和辞藻华丽也进一步大大促进了这种语言的紊乱；因为为了以一种漂亮悦人的方式来表现思想，人们就毫不为难地用一种过头的方式来给语词一种稍稍异乎寻常的意义，有时是比通常较广泛或较狭窄的意义，这就叫提喻（Synecdoque），有时是随着事物的关系而转变了的意义，人们改变着这些事物的名称，这或者是通过转喻（Metonymies）中的并列，或者是通过暗喻（Métaphores）中的比较，就不说反语（Tronie）了，那是用一种直接相反的意义来代替真正的意义。当这些变化被认识到时就是这样称呼的，但它们被认识到的情况只是很罕见的。而在这种语言的不决定状态中，我们缺少一种法律来规定语词的意义，象罗马法典的标题 De Verborum significationibus 中有的这样一种东西那样，那些最讲究明确性的人，当他们为通常的读者写作时，如果想严格地执着于名辞的固定意义，就将戒绝使他们的表述动人和有力的东西。他们只要注意使他们的变化词义不会产生错误或不正确的推理就行了，古人在那 exoterique 即通俗的写法和 acroamatique 即为那些致力于发现真理的人的写法之间所作的区别在这里是有作用的。如果有人想照数学家的方式来写形而上学或伦理学的作品，没有什么会阻止他严格地这样做。有些人曾公开宣布这一点，并曾答应我们

拉丁文，意即：“关于语言的意义”。

exoterique 原意即“向外行人公开的”，亦即“通俗的”；acroamatique 源出希腊文 ακροαυατλκος，原意为“听”，即指“听讲的”，转义为“秘传的”，即“对亲近门徒口径的”，也就是专为内行人讲述或写作的。柏位图和亚里士多德的著作中就都有这样的区别。

exoterique 原意即“向外行人公开的”，亦即“通俗的”；acroamatique 源出希腊文 ακροαυατλκος，原意为“听”，即指“听讲的”，转义为“秘传的”，即“对亲近门徒口径的”，也就是专为内行人讲述或写作的。柏位图和亚里士多德的著作中就都有这样的区别。

要在数学之外也来作那种数学的推证；但在这方面得到成功的极为罕见。这我认为是因为人们讨厌为了很少数的读者而必须费这么大的劲，在这里人们可以象在柏尔修的诗中那样问：*quis leget haec*，而回答是：*vel duo vel nemo*。可是我相信，如果他们能象应当的那样担负起这任务，他们是不会有理由为此感到后悔的。而我就曾有意于来试一试。〕

13. 斐 可是您会同意我说复杂观念可以是一方面非常明白非常清楚，另一方面又非常模糊和非常混乱。

德 〔没有理由怀疑这一点，例如我们对人体的可见和坚实性的部分大都有非常清楚观念，但对于其内部的液体就不大有清楚观念。〕

斐 如果一个人说到一个千条边的图形，这个图形的观念在他心中可能是非常模糊的，虽然他心中那数的观念是非常清楚的。

德 〔这个例子在这里是不合适的；一个一千条边的正多边形是和一千的数同样清楚地得到认识的，因为我们在这里可以发现和推证出所有各种有关的真理。〕

斐 但我们对一个一千条边的图形并没有一个确切的观念，以致能把它和另一个只有九百九十九条边的图形加以区别。

德 〔这个例子表明您在这里把观念和影象混同了。如果有人把一个正多边形放在我面前，视觉和想象是不能使我把握它的千数的，除非到了我通过点数而识别出这数目，我对这图形和它的数都只有一个混乱的观念。但一旦找到了这数目以后，我对所提出的这多边形的本性和特性，就它们是正千边形的特性这个范围内来说就都很知道了，并因此对它就有了这个观念；但我不会有一个正千边形的影象，并且也必须更有更精美和更有锻炼的感官和想象力才能用它来把它和一个少一边的多边形区别开。但对于几何图形的知识也和对于数的知识一样，并不是依赖于想象的，虽然想象对此也有帮助；而一位数学家能够精确地知道一个九边形和一个十边形的本性，因为他有办法来作出和考察这些图形，虽然他用视觉并不能对他们加以辨别。的确，一个工人或一个工程师，也许并不充分知道这些图形的本性，却比一个大几何学家有这样的长处，就是他可以不用测量单凭眼睛看就能把它们辨别出来，这就象有些苦力或搬运夫，他们能一斤不差他说出他们要背的东西的重量，在这方面他们超过了世界上最高明的静力学家。的确这种由长期锻炼得来的经验知识，对于迅速行动可以是有很大用处的，如一位工程师就常常需要行动迅速，因为有时一耽搁就会面临危险。可是人们对于一个正十边形或一个九十九斤的重量所能有的这种明白的影象或这种感觉，只是一种混乱的观念，因为它丝毫无助于来发现这重量或正十边形的本性和特性，这是要求有一个清楚的观念的。而这例子可用来使我们更好地理解观念之间或毋宁说观念与影象之间的区别。〕

§ 15. 斐 另一个例子：我们被导致相信我们对永恒性有一个积极的和完全的观念，这就好比我们说，在这绵延中没有不是我们在观念中明白认识

柏尔修见上一章 § 11 注，语见其《讽刺诗》1.第 2、3 行，意为“谁读它”，而回答是：“或是两个，或是一个也没有”。

E 本和 J 本无“*faquinsou*”（“苦力或”），从 G 本。

E 本和 J 本无“*Il est vray que*”，（“的确”），从 G 本。

E 本与 J 本作 § 25，但 G 本和洛克原书均作 § 15。

的一样；但不论我们所表象的绵延有多大，正如涉及无边无际的广延的问题一样，永远在我们所表象的之外总还剩下有一部分的观念，仍旧是模糊和不决定的；而由此导致在有关永恒性或其它无限的东西的争论和推理中，我们很容易陷入明显的荒谬之中。

德 [这个例子我觉得也并不适合您的计划，但对于我要来解除您在这一点上的概念混乱倒很适合。因为在这里存在着同样的影象与观念的混淆，我们对永恒性是有一个完全或恰当的观念的，因为我们有对它的定义，虽然我们对它并无任何影象；但我们对无限的东西的观念并不是通过各部分的组合来构成的，而人们在对无限的东西进行推理时所犯的 error 并非来自影象的缺陷。]

§ 16 . 斐 但当我们说到物质的无限可分性时，虽然我们对分割有明白的观念，对那些分割成的微小部分却只有很模糊、很混乱的观念，这难道不是真的吗？因为我请问：假如一个人拿他所曾见过的最小的微尘原子来看，他能对这原子的十万分之一和百万分之一 的部分之间的差有任何清楚观念吗？

德 这是同样的影象代观念的 *qui pro quo* ，我很惊讶竟看到如此之混淆。问题根本不是要对如此高度的细小具有一个影象。照我们现在这样的身体构造这是不可能的，而如果我们能有这样的影象，它也就会和现在对我们显得可察觉的事物的影象差不多：而作为补偿，那现在是我们想象的对象的东西那时就会为我们的想象所不及并变成太大而无法想象的了。大小本身并没有影象，而那些我们有其影象的大小只是依赖于对器官和其它对象的比较的，而在这里用想象是无用的。因此，由您对我所说的这一切，先生，就显出您是很精干提出超过必需的要求来无故制造困难的。]

莱布尼茨的意思是：在讨论无限性问题时所犯的 error，并不是因为“影象的缺陷”即对无限的东西不能形成一个完全的或恰当的影子，而是由于企图对于只能用抽象思维的东西来作形象思维或在心中形成对它的一个图象。这就是混淆了“影象”和“观念”。

据 G 本及洛克原书，E 本作 § 8，J 本作 § 30。

B 本和 J 本作“*la 10,000 me et la 1000 me*”（“万分之一和千分之一”）。

拉丁文，意即：“混乱”，“张冠李戴”。

第三十章 论实在的和幻想的 观念

§ 1. 斐 相关于事物的观念可分为实在的或幻想的 完全的或不完全的 , 真的或假的。所谓实在的观念我理解为在自然中有基础的, 并且是符合于一个实在的存在物, 符合于事物的存在或符合于原型 (Arch6types) 的观念; 否则它们就是幻想的或怪诞的 (phantastiquesouchim6riques)。

德 [在这解释中有点模糊之处, 观念可以在自然中有一基础但并不符合这基础, 如当我们认为我们对颜色和热的感觉并不相似于任何本原或原型时那样。一个观念, 当它虽无任何现在的存在物与之相应, 却是可能的时, 也会是实在的; 否则如果一个种的一切个体都丧失了, 这个种的观念也会变成是幻想的了。]

§ 2. 斐 简单观念全都是实在的, 因为虽然照许多人说, 白和冷也和痛一样并不在雪中, 可是它们的观念是作为依附于外界事物的一些能力的结果在我们心中的, 并且这些经常的结果同样可以为我们用来区别事物, 就好象它们是那存在于事物本身中的东西的确切影象一样。

德 [我在上面已考察过这一点; 但由此可见您似乎并不永远要求一种与原型的符合, 而按照有些人的意见 (但我并不赞成), 认为上帝武断地指定给我们一些观念, 注定它们来标志对象的性质, 其间并无相似性, 甚至也没有什么自然的关系, 那么在这种情况下, 在我们的观念和原型之间, 也就没有什么符合, 就象在语言中人们通过制定所运用的那些语词与观念之间或与事物本身之间没有什么符合一样。]

53. 斐 心灵就其简单观念方面来说是被动的, 但它为了造成把许多简单观念包括在同一名称之下的复杂观念所作的组合, 则有某种随意的东西; 因为一个人承认在他所具有的黄金或正义的复杂观念中的那些简单观念, 另一个人并不承认

德 [心灵对于那些简单观念, 当它将它们彼此拆散以便分开加以考虑时, 也还是主动的, 这也和几个观念的组合一样是随意的; 它这样做或者是要引起对作为由此产生的结果的一个复杂观念的注意, 或者是打算把它们包括在给与这种组合的名称之下。而心灵在这里是不会弄错的, 只要它不是把一些不相容的观念结合起来, 以及只要这名称可以说还保持着童贞, 也就是说, 只要这名称还没有被联上某种这样的概念: 它可能引起和新联上的概念的混淆, 并且或者可能把不能一起发生的事情结合起来而产生出一些不可能的概念, 或者可能把这样一些观念——其中一个可以而且应该是通过推证而从另一个引申出来的——结合起来而产生出一些多余的和包含着某种藏匿 (obreption) 的概念。]

这里“幻想的”原文为“Chimriques”, 在本书别处或译“怪诞的”, 英译本照洛克原书作“fantastical”, 洛克原书中译本译作“幻想的”, 今从之。两词作同义用, 参见本段下文。

这里“幻想的”原文为“Chimriques”, 在本书别处或译“怪诞的”, 英译本照洛克原书作“fantastical”, 洛克原书中译本译作“幻想的”, 今从之。两词作同义用, 参见本段下文。

原文为 *complettes ou incomplettes*, 英译本照洛克原书作 *adequate Or in — adequate*, 洛克原书中译本作“贴切的或不贴切的”。*adequate* 本书上文译作“贴切的”。

这里“幻想的”原文为“Chimriques”, 在本书别处或译“怪诞的”, 英译本照洛克原书作“fantastical”, 洛克原书中译本译作“幻想的”, 今从之。两词作同义用, 参见本段下文。

§ 4. 斐 混合的样式以及关系，除了它们在人的心灵中所具有的实在性之外，并没有别的实在性，要使这一类的观念成为实在的，所必需的无非是存在或彼此相容的可能性而已。

德 [关系也和真理一样有一种依赖于心灵的实在性；但并不是人的心灵，因为有一个至高无上的心智在一切时间内决定着它们一切。和关系有别的那些混合样式，可以是一些实在的偶性。但不论它们是依赖或不依赖于心灵，对它们的观念的实在性来说，只要这些样式是可能的，或者，这是同一回事，是清楚地可理解的就够了。而要有这结果，则必须它们的组成成分是可共存的 (compos- sibles)，即能够一起存在的。]

§ 5. 斐 但那些复杂的实体观念，由于它们全部都是相关于在我们之外的事物而形成的，并且是用来表象实在地存在着那样的实体的，因此只有它们是在我们之外并存着的事物中实在地结合着和并存着的一些简单观念的组合这个范围内，才是实在的。反之，那样一些复杂的实体观念则是幻想的，它们是由这样一些简单观念的集合构成的，这些简单观念从未实在地结合过，并且我们也从未发现它们曾一起在任何实体中；就象这样一些观念，它们形成一个半人半马的怪物，一个物体除了重量之外外部象黄金而又比水更轻，一个对感官来说相似于物体的东西却又赋有知觉和随意的运动，如此等等。

德 [如果照这样的方式，把实在的和幻想的这种名辞，在相对于样式观念时，和相对于构成实体性事物的观念时，不是一样看待，那我就看不出您对于实在的或幻想的观念，有什么想法是两种情况所共同的；因为样式在您是当它们是可能的时就是实在的，而实体性事物在您则只有当它们是存在的时才有实在的观念。但想要相对于存在来说时，我们就几乎无法决定一个观念是不是幻想的，因为那可能的东西，虽然在我们所在的地方和时间找不到，可能过去曾存在过，或可能将来有朝一日会存在，或甚至可能现在就在另一个世界存在着，或甚至就在我们这个世界中存在着而人们不知道，就象德谟克利特对于银河所具有的观念那样，它已为望远镜所证实；所以似乎最好是说，可能的观念，只有当人们毫无根据地联上实际存在的观念时才变成幻想的，就象那些自命能找到“哲人之石义”的人所做的，或相信有一个半人半马怪物的民族的那些人所做的那样。否则，只是以存在来约束自己，我们就会毫无必要地背离了已为大家所接受的语言，它不让我们说在冬天谈到玫瑰花或丁香花 (oeillet) 的人就是说的幻想的怪诞事物，只要他不是想象着能在他的花园里找到它们，就象人们所讲的大亚尔伯特 或其他某个自称的魔术师的故事那样。]

德谟克利特认为银河的光辉是由于其中所包含的许多小星的光彼此照射而形成的。参阅亚里士多德：《气象学》(Meteorologica)第1卷，第8章，345^b, 25。又可参阅罗斑：《希腊思想和科学精神的起源》，商务印书馆1965年版，第148页。

即欧洲中世纪的炼金术士所寻求的点金石。

Albertus Magnus, 1193—1280, 神学家，经院哲学家和炼金术士，多明我会僧侣。

第三十一章 论完全的和不完全的 观念

§ 1. 斐 当实在的观念完满地表象着那些原本时，它们就是完全的，心灵假定这些观念是从它们所表象的原本抽引出来的，并把它们和这些原本联系起来。不完全的观念只是部分地表象原本。 § 2. 我们的简单观念都是完全的。我们在糖中所注意到的白或甜的观念是完全的，因为只要它和上帝放在这物体中以使产生这些感觉的能力完全相应，对此就足够了。

德 [我看到，先生，您所喜爱的作者称为 *Ideas adaequatas* 和 *inadaequatas* 的东西，您叫做完全的或不完全的观念；人们也可以称它们为完满的或不完满的 (*accomplies* 或 *inaccomplies*)。我从前曾把 *ideam adaequatam* (一个完满的观念) 定义为这样清楚的概念，以致它的一切成分都是清楚的，一个数的观念就差不多象那样。但当一个观念是清楚的并且包含着定义或和对象相应的标志时，它也可能是不贴切或不完满的，这就是：当这些标志或这些成分并不全部也清楚地被认识的时候，例如金子是一种能抵得住冶炼和硝强水的作用的金属，这是一个清楚的概念，因为它给予了金子的标志或定义；但它并不是完满的，因为冶炼和硝强水作用的本性我们是并不充分认识的。由此就达到这样的情况：当没有一个完满的观念时，同一个主体就可以有好几个定义，这些定义是彼此独立的，以致我们并不能总是把其中的一个从另一个引申出来，也不能预先看到它们应该属于同一个主体，因此只有经验才能告诉我们它们是同时全都属于它的。这样，金子就还可以被定义为我们的物体中最重的，或最可展延的，就不必说我们还可以造出来的其它许多定义了。但只有当人们已进一步深入知道事物的本性时，我们才能看到，为什么只有最重的金属才能抵得住试验者的这两种试验；反之，在几何学中，我们是具有完满的观念的，那就是另一回事，因为我们能够证明一个圆锥体或一个圆柱体被一个平面所造成的截面是一样的，即都是椭圆，而只要我们注意的话，这是不可能不知道的，因为我们对它们所具有的概念是完满的，在我，把观念分为完满的和不完满的这种分类，只是清楚的概念之下的一种次级分类，而我觉得那些混乱观念，如您所说的我们对于甜的概念，是不配这个名称的，因为它们表现了产生感觉的能力，但它们并没有完全表现它，或至少我们并不能知道它，因为如果我们了解了在我们对于甜的这种观念中有些什么，我们就会能够判断它是否足够合理说明经验使我们在其中注意到的一切了。]

§ 3. 斐 让我们从简单观念进而来谈到复杂观念；它们或者是关于样式的，或者是关于实体的。样式的观念是简单观念的随意的集合，是心灵不顾某种原型或实在和实际存在着的模型而把它们结合在一起的；它们是完全的并且不能不是这样的，因为它们既不是摹本而是原型，是心灵所形成，用以把事物安排在某种名称之下的，因此它们就不会缺少什么，因为它们每一个都包含着心灵想要形成的那样一种观念组合，并因此也都包含着心灵打算给它的那样一种完满性，而我们也不能设想，不论谁的理智，对于一个三角形，除了有三条边和三个角的概念之外，还能有什么更完全或更完满的观念。一

原文为 *complettes et incomplettes*，英译本照洛克原书作“adequate and Inadequate”(“贴切的和不贴切的”；洛克原书中又译作“相称的和不相称的”)。

拉丁文，意即“贴切的或不贴切的概念”。

个人把危险、执行、恐惧所产生的烦恼、对怎样做才合理的一种镇静的考虑、以及实际致力于执行这种考虑而不受危险的恐吓这样一些观念集合在一起，就形成了勇敢这一观念，并且有了他所想要的一切，也就是说，有了符合他所喜欢的一个完全的观念了。实体的观念则不是这样；在这里我们提出的是实在存在着的東西。

德〔三角形或勇敢的观念。是和金子的观念一样。也在事物的可能性中有其原型的。而就观念的本性来说，它是在经验之前发明出来的，还是在知觉到自然所造成的一种组合之后保留下来的，这并没有什么不同。那造成样式的组合，也并不完全是随意的或武断的，因为有人可以把一些不相容的东西结合在一起，象那些发明永动机的人所做的那样；反之别人也可以发明一些好的和可行的机器，它们在我们来说除了发明者的观念之外并无其它原型，而发明者的观念本身是有事物的可能性或上帝的神圣观念作为原型的。而这些机器是某种实体性的事物。人们也可以造出一些不可能的样式。如当有人提出抛物线平行论时就是这样，他们想象着可以找出两条抛物线彼此平行，就象两条直线或两个圆那样。因此，一个观念，不论它是一个样式的观念或是一个实体性事物的观念，可以随着人们对形成总体观念的那些部分观念理解得好坏而是完全的或不完全的；而这在它使人完全认识对象的可能性时就是一个完满观念的一种标志。〕

第三十二章 论真的和假的观念

§ 1. 斐 由于真或假是只属于命题的，因此当观念被称为真的或假的时，是有某种暗中的命题或断定，§ 3. 或者是一种暗中的假定，认为它们符合于某种事物。§ 5. 尤其是符合于别人以此名称所指的東西（如当说到正义时），一条是指那实在存在的（如是人而不是半人半马的怪物），一条是指本质，事物的特性就依赖于它；而在这意义下，我们通常的实体观念，当我们想象着某些实体的形式时，是假的。此外观念毋宁当叫做正确的或不正确的（justes ou fau- tives）而不叫做真的或假的。

德 我认为真的或假的观念可以这样来理解，但因为这些不同的意义彼此并不相符合，并且不能被适当地安排在一个共同的概念之下，因此我毋宁喜欢相对于这些观念全都包含的另一断定、即关于可能性的断定，来称观念之为真为假。这样，可能的观念就是真的，不可能的观念就是假的。]

第三十三章 论观念的联合

§ 1. 斐 我们常常在人们的推理中看到一种奇怪的事，并且每个人都容易犯这种毛病。§ 2. 这并不仅仅是由于固执或自尊心；因为常常有些心地健全的人也犯这种毛病。甚至把它总是归之于教育和成见也是不够的。§ 4. 这毋宁是一种疯狂，并且人们如果总是这样行事是会成为疯子的。§ 5. 这种毛病是来自一种观念的不自然的结合，它的起源是出于偶然或由于习惯。§ 6. 倾向和兴趣也在其中有作用。精气 频频经过的轨迹就变成了熟门熟路；当我们知道 了一个曲调时，一开始唱就找到全曲了。7. 由此就有了那种并非与生俱来的同情或反感。一个小孩吃蜜吃得太多而不舒服了，到他变成成年人以后也不能不一听到蜜的名称就 心。§ 8. 小孩子们是很容易感染这样的印象的，因此最好要加以注意。§ 9. 这种观念的不规则联合对我们的一切自然的和道德的活动和情感都有巨大的影响。§ 10. 小孩子们由于听了别人讲的鬼怪的故事，黑暗就引起了他们的鬼怪的观念。§ 11. 我们想到一个我们所恨的人，就不能不想到他对我们做过或可能做的坏事。§ 12. 我们看到过一个朋友在一个房间里死去，我们就避开那房间。§ 13. 一个母亲，丧失了一个很钟爱的孩子，有时就和他一起丧失了她的全部欢乐，直到时间抹去这一观念的印象为止，这一点有时就永远做不到。§ 14. 一个人经过一次极痛苦的手术把他的癫狂病症完全治好了，他知道应该一辈子感谢那替他做手术的人，但要他看到那做手术的人一眼就简直不能忍受。§ 15. 有些人因为在学校里曾受到过不好的待遇，就一辈子都恨书本。有人曾有一次在某种机会占了另一个人的上风，就永远保持着这一点。§ 16. 发现有一个人，已很好地学会了跳舞，但当房间里没有一口和他学跳舞的房间里的一样的箱子时，他就不会跳了。§ 17. 同样 第二卷论观念的不自然的联系在理智的习惯中也可发现；人们把物质和存在 (l' Etre) 联系起来，好象没有什么非物质的东西。§ 18. 在哲学、宗教和国家政治方面的宗派都固执自己的意见。

德 [指出的这一点是重要的，并且完全合我的心意，也还可以举出无数例子来加强它。笛卡尔在年青时曾对一个斜眼的人有过感情，他就一辈子不禁对有这种毛病的人有所倾心。另一位大哲学家霍布斯，(据说)不能独自一人留在一个黑地方而心里不害怕鬼怪的影象，虽然他一点也不相信鬼怪，这种印象是在儿童时期听人家讲故事给他留下来的。有许多很有学问并且有很健全理智的人，也断乎是超脱迷信的，却不能下决心十三个人在一桌吃饭而不感到极端狼狈，因为以往曾受这样的想象所打动，以为这样当年其中一个人就要死。有一位先生，也许是小时曾被别得不好的别针刺伤过，就不能再看到这样别的别针而不马上会要昏倒。有一位首相，在他主子的宫廷里具有 President 的称号，觉得受了奥达维奥·庇萨尼(Ottavio Pisani)的一本叫做《吕古尔格》(Lycur·gue)的书的名号的冒犯，并写文章来反对这本书，因为这位作者在谈到他认为多余的法官时把他们叫做

les esprits animaux, 洛克原书中译本作“元精”。也有人照字面译作“动物精神”，是资产阶级早期哲学、科学中流行的一个概念，认为人或动物体内有这样一种东西，许多生理、心理现象都以此来解释

G 本作“Sait”(“知道”)，E 本和 J 本作“Suit”(“跟随”)。

G 本作“narriVe jamais”(“永远做不利”)，E 本和 J 本作“n'arrivepas”(“做不到”)。

通常就是“总统”或“主席”等，这里是这个首相的一个特殊头衔。

Pr6sidens，虽然这名辞在这位首相身上指的完全是另一回事，他却这样把这个词和自己本身联系起来，以致觉得受了这个词的伤害。这是那种最通常的不自然联合的一个事例，如那种词和事物的联合，当其中有歧义时，是能把人引入歧途的。为了更好地理解观念的不自然联结的根源，必须考虑我在上面（第十一章 § 11）已经指出的事，在那里谈到禽兽的推理时，我指出人和禽兽一样，也容易凭他的记忆和想象，就把他曾注意到在他的知觉和经验中结合着的东西结合起来。禽兽的一切推理，如果可以这样来称呼的话，就在于这一点，而人们的推理也常常是这样，要是他们是经验主义的，并且只是受感觉和事例的支配，而不考察是否同样的理由还起作用的话。而因为那些理由常常是我们所不知道的，我们就得从例子频繁出现的程度着眼来看那些例子；因为那时，从在一定时机的一个知觉 期待和记起通常与之相联系的另一知觉是合理的；尤其是当问题涉及需要小心的时候。但因为一个很强烈的印象的猛烈作用，常常一下就造成和许多较弱印象的频繁重复出现在长期中所造成的同样效果，因此这种猛烈作用在幻想中也会铭刻上一个和长期经验所能造成的一样深刻、一样生动的影象。由于这样，一个偶然的、但很强烈的印象，就会把我们记忆中当时已经一样强烈、一样持久地在一起的两个观念结合起来，并且使我们同样倾向干把它们联系起来和期待它们一个跟着另一个出现，就好象一种长期的习惯已经证实了它们的联系似的；这样就会在其中发现同样的联合的效果，虽然并无同样的理由。权威、党派、习惯也产生和经验及理性一样的效果，而要摆脱这些倾向是很不容易的。但要是人们足够严肃认真地致力于追求真理，或者当他们认识到发现真理对他们很重要时，能够以正确方法来进行，那么要防止自己在作判断时弄错也不会是非常困难的。]

G 本作 § 1.E 本和 J 本作引 § 11，以后者为是。

G 本有 “ d'une perception l'occasion”，E 本及 J 本无。

E 本和 J 本有 “ auroit pu le faire”，G 本无。

G 本作：“ qui y estoient ensemble alors，tout aussi fortement et durA-blement”……E 本和 J 本作 “ qui de y etaient ensemble”……。

E 本和 J 本无 “ le parti”。

