

第三卷 论语词

第一章 通论语词或语言

§ 1. 斐 上帝在使人成为一种社会的生物时，不仅启发了他的欲望和把他置于与同类共同生活的必然性之下，而且还给了他说话的功能，这当是这社会的巨大工具和共同纽带。语词就正是由此产生的，它们是用来代表也用来说明观念的。

德（我很高兴看到您背弃了霍布斯的观点，他不承认人是天生要结成社会的，设想人们只是由于必要性以及由于同类的邪恶而被迫结成社会的。但他毫未考虑到那些最好的人，完全免除了一切邪恶，也彼此结合起来，以求更好地达到他们的目的，就象鸟类的合群以便更好地结伴远游，又如海狸成百成千只地结合起来筑堤坝那样，这事只有少数海狸是不能完成的；而这种堤坝对它们是必要的，为的是以此来造成一些水库或小湖，它们就在其中建窝居住并在其中捕鱼来养活自己。这就是动物社会的基础，这对它们是很适当的，完全不是出于什么对同类的惧怕，这在禽兽之中是很少发现的。）

斐 很对，并且就是为了更好地使这社会得到开化，人自然地具有这样构造的一些器官，使他们适于发出音节清晰的声音，这我们就叫做语词。

德〔说到器官，猴子也有这种器官，样子看起来是和我们的一样适合于说话的，可是却看不到它们在这方面有什么最小的进展。因此它们一定是缺少某种看不见的东西。也必须考虑到，我们用口发出声音而并不发有节音也能够说话，也就是说使人懂得我们的意思的，要是我们用音乐的声调来造成这种效果的话；但要发明一种声调的语言须得更多的技艺，而语词的语言则可以由处于自然本性很简单状态的人们逐渐地来形成和完善起来。可是有一些民族，就如中国人，他们利用声调和重音来变化他们的语词，他们所有的语词数量很少。这是高尔先生的想法，他是一位著名的数学家和大语言学家，他认为中国人的语言是人造的，也就是说是由一位高明的人一下子发明出来，以便建立许多不同民族之间的一种语言上的沟通的，这些民族都居住在我们称为中国的那个伟大的国家中，虽然这种语言可能现在由于长期的使用已经改变了。〕

§ 2. 斐（正如猩猩和其它猿猴有器官而并没有形成语词一样，我们也可以说鹦鹉和某些其它鸟类有语词而并没有语言），因为我们可以训练这一种和其它几种鸟类使它们发出相当清晰的声音；可是它们是完全不能有语言的。只有人处于这样的状态，能够用这些声音作为内心概念的记号，以便借

霍布斯（Thomas Hobbes，1588—1679）在他的《论公民》（*De Cive*，1642）和《利维坦》（*Leviathan*，1651）中，都主张人就其本性说是一种自私和孤独的动物，在“自然状态”中是一种“一切人对一切人的战争”的状态，只是为了“自我保存”，害怕在这种状态中一起遭毁灭，才被迫订立“社会契约”，结成社会、国家。莱布尼茨则和亚里士多德及格劳修斯（Hugo Grotius，1583—1645）一致，认为人天生就是一种社会性的动物。

据英译本转引本书德译者夏尔许米特注，认为猿猴也有说话的器官这种早期广为流传的观点，已为荷兰的解剖学家彼得·康贝尔（Peter Camper，1722—1789）所否定。

Jacob Gohl，拉丁名 Golius，1596—1667，是荷兰的一位著名东方学家，莱顿大学的古典语文、数学和哲学教授，特别以长于阿拉伯文著名，所编《阿拉伯—拉丁辞典》迄今仍为人所推崇。

此使这些概念能向别人表明。

德 [我认为，事实上若不是有使别人了解自己的愿望，我们是决不会形成语言的；但语言既经形成之后，它就还供人用来独自进行推理，一方面是利用语词给他的一种手段，用来记忆那些抽象的思想，另一方面也利用我们在推理中发现的那种运用符号标记以及无声的思想的好处；因为如果一切都要解释，并且永远要用定义来代替名辞，那就太费时间了。]

§ 3. 斐 但因为每一特殊事物如果都要有一各别名字来指称它，语词的增多就会引起应用上的混乱，因此语言还曾由于当其指一般观念时就用一般名辞而更加完善起来。

德 [一般名辞不仅仅是用来使语言完善，而且甚至是语言的基本构成所必需的。因为如果所谓特殊事物是指个体事物，那么，要是只有专名而没有通称，也就是说，要是只有一些指个体事物的语词，那就根本不可能说话，因为当涉及人们指称得最多的那些个体、偶性、以及特别是那些活动时，就得每时每刻有新东西出现（在心头）；但如果所谓特殊事物是指最低级的种（species infimas），则除了常常很难决定它们之外，显然这些已经是基于相似性的一些共相了。所以，由于问题只涉及按照人们所讲的是属或种而范围较广或较狭的相似性，指出一切种类的相似性或一致性并因此应用各种程度的一般名辞，是自然的；并且由于最一般的名辞，虽然相关于它们所适用的个体来说是包罗最广的，但就相关于它们所包含的观念或本质来说是负荷最少的，因此往往是最容易形成并且最有用的。这样您就看到小孩子们以及那些对他们想说的语言或所说的事物所知甚少的人，就用象东西、植物、动物这样一些一般名辞，而不用他们所缺少的那些专属名辞。并且可以肯定，一切专名或个体名辞原本都曾是通称或一般的名辞。]

§ 4. 斐 甚至有些语词，人们不是用来指某种观念，而是指某种一定观念的缺乏或不在的，如无物、无知、无益。

德 [我看不出为什么就不能说有一些否定的观念（idees privatives），正如有一些否定的真理（verites negatives）一样，因为否定的活动是肯定的。这个问题我已触及过了一些]

§ 5. 斐 不争论这一点了，为了稍进一步认识我们一切概念和知识的起源，比较会更有用的办法还是来考察一下，那些用来形成完全远离感觉的活动和概念的语词，是怎样从感性观念得其起源的，从这里出发，它们被转变为更抽象玄妙的意义。

德 [是我们的需要迫使我们离开了观念的自然秩序，因为要是我们不顾我们的利益的话，这种秩序本来会是对天使、人以及所有一般的心智都一样，并且会为我们所遵循的；因此一定曾经得依从于我们人类须服从的机遇与偶然所提供给我们的那种秩序；而这种秩序并不给与概念的起源，而可以说是给与了发现的历史。]

斐 [很对，并且是对语词的分析，凭借名称本身就能使我们了解到这

莱布尼茨在这里认为在语词或概念的形成上似乎倒是一般的名辞先于具体的个别的名称，这是和人类的认识从个别到一般的实际过程相反的，这也正是他的唯心主义唯理论观点颠倒了认识过程的一种表现。

据英译者注：照莱布尼茨看来，“观念的自然秩序”是从一般到特殊，从抽象到具体，而语言人明“我们是从感官印象进到抽象观念”，这样，“就并不表明认识的本质，而只表明认识发展的历史。就一种更广的意义来说，语言的历史也就是一般的人类心灵发展的历史。”

种联接，那是凭借您所提出的理性对概念的分析所办不到的。)因此如下列这些词：想象(imaginer)，了解(comprendre)，依附(Sattacher)，设想(concevoir)，灌注(instiller)，厌恶(degou-ter)，烦扰(trouble)，平静(tranquillite)，等等，都是从感性事物的作用借来，并应用于某些思想样式上的。精神(esprit)一词最初的意思就是呼吸，而天使一词的最初意思就是使者。从这里我们就可以猜测，那些最初说这些话的人是有怎样的想法，并且自然是怎样通过名称本身出其不意地向人提示了他们一切知识的起源和原则的。

德 [我已经给您指出过，在霍屯督人的信条中，圣灵是用在当地人中意指温和的薰风的一个词来称呼的。对于其它大部分的词也是一样的，并且我们甚至并不总是认识这一点，因为真正的语源往往已丧失无可考了。有一个荷兰人，对宗教很不尊重，曾滥用这一真理(即神学、道德学及形而上学等名辞都起源于粗鄙的事物)，在一本法兰德斯语小词典中把神学和基督教的信仰都歪曲成可笑的东西，在这词典中，他不是照习惯用法所要求那样来给名辞下定义或作解释，而是照语词原本的力量似乎带有的意义那样来解释，并加以恶意的歪曲；又因为他在其它方面表现出的不敬，据说已在拉斯贝尔一惠斯受到了惩罚。可是考虑一下这种可感觉事物和不可感觉事物的类比是好的，这种类比曾用作转喻的基础：这事考虑一下一个很广泛的例子，如介词的用法所提供的例子那样，就会更好理解，这些介词如 a(到)，avec(和.....在一起)，de(从)，devant(在前)，en(在内)，hors(在外)，par(由)，pour(为)，sur(在上)，Velfs(向)，都是从地点、距离和运动得来的，而从此以后就转变为各种各样的变化、次序、接连、区别、符合。a 意指接近，如说 Jevaisa Rome(我到罗马去)。但如为了归附一件东西，我们把它靠近那我们想使它结合的东西，我们说一件东西 estattachee(依附于)另一件东西。还有，由于当一事物出于道德上的理由跟随着另一事物时，可以说有一种非物质性的依附；我们说那跟随着某一个人的运动和意志的东西，appartienta(属于)这个人或归附于他，就好象它盯着这个人要靠近他和跟他一起走似的。当两个物体在同一地点时，一个物体是和另一个物体在一起(avec un autre)；但我们也说一事物是和另一件处于同一时间、同一次序或部分次序、或同一活动中协同动作的事物在一起(avec celle qui.....)。当我们从(de)某个地点来时，那地点通过它所提供给我们的可感觉事物就曾成了我们的对象，并且在我们的记忆中现在还是我们的对象，这记忆中就完全充满了这对象，因此，对象就由介词 de(从)来指示，如说 il s'agit de cela(这牵涉到它)，on parle de cela(人们说到它)，就好象是从那里来的。而由于包含在某一地点之内或在某一整体之内的东西，是受它的支撑并和它一起被拿开的，因此偶性也同样地被看作是在主体之内，sunt in subiectio, inhaerent subjecto。sur(在上)这个质词也被应用于对象；我们说他在这件事情上(on est sur cette

见上第一卷第三章 §8.“德”。(第 73—74 页)

G 本作 Respel-buys, E 本和 J 本作 Rospel-huyss, 当是当时荷兰的地名。

这些介词或前置词都有很多含义，括弧内仅注其较常用或较基本的一个意义。下文正是讨论这些介词从原始意义引申出的各种不同意义和用法，由于中西文字的差异，很难译，故乡引原文。

拉丁文，意即：“是从属的，依附于主体”。

matiere)，就好象是一个工人在他所砍或所做的木头或石头上似的；而因为这些类比是可以变化万状，丝毫不依赖于某种决定的概念的，因此语言在受介词支配的这些质词和格的用法中，或者在那些介词被省去和潜在地暗含着的情况中，就有很多变化。〕

第二章 论语词的意义

§ 1. 斐 现在，语词既然是人们用来作为他们观念的记号的，我们首先可以问，这些语词是怎样决定的；而人们都认为这并不是由于在某些有节音和某些观念之间有什么自然的联系（因为要是这样在人们之中就会只有一种语言了），而是由于一种武断的制定，通过这办法，某个词就随意地成了某个观念的记号。

德 [我知道，在学校里以及在所有其它地方人们都习惯于说语词的意义是武断的（*ex instituto*），并且的确，它们并不是为一种自然的必然性所决定的，但它们也还是受一些理由所决定，这些理由有时是自然方面的，在这里偶然性有某种作用，有时是精神方面的，在这里就有选择在起作用。也许有一些人造的语言完全是由于选择并且完全是武断的，如有人认为中国的语言，就曾经是这样，或者如乔治乌斯·达尔格奴斯以及已故的彻斯特主教威尔金先生（所创造）的语言也就是这样。但那些从已知的语言中制造出来的语言，就是选择与它们所须得先有的语言中自然的和偶然的的东西相混合的。那些盗贼制造出来，只让自己的同伙听得懂的语言，就是这样的，这种语言，德国人叫做 *Rothwelsch*，意大利人叫做 *Lingua Zerga*，法国人叫做 *Narguais*，但它们通常也就是在他们所知道的平常语言的基础上造出来的，或者是通过一些比喻把语词原有意义加以改变，或者是通过照他们自己的方式所作的一种组合或引申转化来造出一些新词。通过不同民族的交往也形成了一些语言，或者是把几种相近的语言一视同仁地混合起来，或者最常见的是取一种语言作为基础，加以肢解、窜改、混合，以及由于忽视而加以破坏，和明知如此而加以改变、甚至拼凑上一些其它的语词。在地中海一带的商业交往中所用的佛兰卡语（*Lingua Franca*）是以意大利语为基础造出来的；其中丝毫不顾语法规则。我在巴黎和一位亚美尼亚的多明我会士谈过话，他自造或者也许从他的同道那里学会了一种佛兰卡语，是从拉丁语中造出来的，我发现相当好懂，虽然这种语言中既没有格，也没有时态和其它语尾变化，而他因为已习惯了，说得很流利。拉贝神父，一位法国耶稣会士，非常博学，以其他许多作品闻名，他也造了一种语言，是以拉丁语为基础的，比我们的拉丁语较容易并较少限制，但比佛兰卡语更合规律。他对此还专门写了一本书。说到那些很长时期以来就已形成的语言，其中几乎没有不是

拉丁文，意即“出于制定的”。

Georgius Dalgarnus 或 George Dalgarno，约 1626—1687，于 1661 年在伦敦发表了一本著作，提出了创造一种普遍的哲学语言的思想，威尔金（John Wilkin, Eyequede Chester, 1614—1672）于 1668 年在伦敦也发表了一本著作，其主要观点就采自达尔格奴斯的书。达尔格奴斯被认为是手写体字母的最早发明者。莱布尼茨本人也曾经提出创立一种普遍的文字的计划，在一定程度上受了以上两人的影响。

也作 *Rothwalsch*，据本书德译者夏尔许米特注，这是十六世纪已在德国盗匪中流行的一种人造语言，也就是一种“黑话”，十六世纪尤为流行。拉尔芒（Ave Lalle-mant）的《德国的盗贼》（*Das deutsche Gaunerthum*）一书中对此有详细的记述，据说这种“黑话”中采用了很多希伯来文的语词，其语法则与德语相合。在意大利，这种“黑话”，叫做 *GeIorgo*，相当于法国所称的 *Argot*，都是盗贼的“黑话”或“切口”的意思。

E 本和 J 本作 *Gergo*。

这个法文语词通常有“狡猾”、“阴险”等意义，这里也是指盗贼的“黑话”。

Philip Labbe, 1607—1667，法国的编年史家，以博闻强记著作繁多著名。

到今天已极大地改变了的。拿它们和保存下来的古书和古代文物比较一下，这一点就很明显。古法语更接近普罗凡斯语 和意大利语，而我们看到那德奥底斯克语 则和法语或毋宁说罗曼斯语（有时叫做 *Lingua Romana rustica*）在一起，如它们在那稣基督后第九世纪懦弱的路易皇帝的儿子们的誓词中所出现的那样，这些誓词是他们的亲戚尼塔尔 为我们保存下来的。我们在别处很少发现有这样古老的法语、意大利语或西班牙语的了。但说到德奥底斯克语或古德语，则有奥特弗利特 的福音书，他是那同一时期魏森堡的一个僧侣，这福音书弗拉丘斯 曾加以发表，而席尔特 曾想把它重新出版。渡海进入大不列颠的萨克逊人给我们留下了还更古老的古书。他们有《创世纪》的开头部分和《圣史》的其它一些部分的一种译本或译解，是一位盖德蒙 作的。贝达 曾提到过他。但不仅日耳曼系语言中而且除了希腊和拉丁语之外一切欧洲语言中最古老的古书，则是黑海 的哥特语福音书，以“银抄本”的名称闻名，是以非常奇特的字体写的，初在威斯特发里亚的凡尔登一座本笃会老修道院中发现，后来被转移到了瑞典，就在那里被妥为保存着，并且理所当然地象对在佛罗伦斯的典籍全书的原本一样细心加以保管，虽然这译本是为东哥特人准备的，并且是用一种和斯堪的纳维亚的日耳曼语相差很远的方言译的；但这是因为人们以某种程度的概然性认为黑海的哥特人原本是从斯堪的纳维亚来，或至少是从波罗的海来的。而这些古哥特人的语言或方言是和现代日耳曼语大不相同的，虽然它们是有同样的语言基础。那古高卢语，从那最接近高卢语的语言——这就是威尔斯、康瓦尔、下不列塔尼等地的语言——

Provençal，法国普罗凡斯（Provence）省的方言。

Theotisque，即古德语。

Romain，英语作 Romance，即从拉丁语演变而来的诸拉丁民族的语言，即作为拉丁系语言的通称，包括法语、意大利语、西班牙语等。

拉丁文，直译为“粗鄙的罗马语”。

“懦弱的路易皇帝”（Empereur Louis le debonnaire）即查理曼大帝的儿子路易第一，他的儿子们的誓词是842年2月14日在斯特拉斯堡作的，由尼塔尔（Nithar）在其著作中保存下来，成为研究古德语和古法语等的珍贵材料，尼塔尔是查理曼的女儿贝尔特（Berthe）的儿子，法国最早的历史家之一。

“懦弱的路易皇帝”（Empereur Louis le debonnaire）即查理曼大帝的儿子路易第一，他的儿子们的誓词是842年2月14日在斯特拉斯堡作的，由尼塔尔（Nithar）在其著作中保存下来，成为研究古德语和古法语等的珍贵材料，尼塔尔是查理曼的女儿贝尔特（Berthe）的儿子，法国最早的历史家之一。

Otfried.或 ofricd de Wissembourg，约810—880，是一个宗教诗人，他的福音书通常叫《基督生平》，是用古高地德语的南法兰克方言写的。

Matthias Flacius Illyricus，即 Flach — Francowitz，1520—1575，新教的神学家。

J. Schilter，1632—1705.是德国的法学家和考古学家，斯特拉斯堡的法律教授，由法学和考古学转入语言学的研究。

Caeldmon，即 Caedmon，死于680年，七世纪时盎格罗萨克逊的一个僧侣，是一些用古英语写的古诗的作者。

Noel Beda，死于1536年，法国的神学家。

原文为 Pont Euxin，是黑海的古称。

原文为 *codex argenteuse*，其所以有此称呼，是因为它是用银色和金色的字体写在华贵的紫色皮纸上，并且银面精装的。此译本是约四世纪中叶时乌尔费拉（Ulphilas，311—383）主教所译，原有330页，现存177页。

一来判断，就和现代日耳曼语更不相同；但爱尔兰语和它相差还要更远，并且使我们看到一种还更古老的不列颠的、高卢的和日耳曼的语言的遗迹。可是所有这些语言都来自一个来源，并且可以看作是同一语言的各种变形，这种语言可以叫作开尔特语。古代人就日耳曼人和高卢人都叫作开尔特人；再进一步追溯开尔特语和拉丁以及希腊语——它们都和日耳曼语或开尔特语有很多词根是共同的——的起源，我们可以猜测这是由于所有这些民族都有同一来源，即源出西徐亚人（Scythes），他们来自黑海，渡过了多瑙河和维斯杜拉河，其中一部分可能进入了希腊，而另一部分就满布于日耳曼和高卢；这是由一个假说得出的推论，这假说就是认为欧洲人是从亚洲来的。萨玛特语（假定它是厄斯克拉夫语）至少有一半是起源于日耳曼语或与日耳曼语同源的。甚至在芬兰语也有某种相似的情况，在日耳曼民族即丹麦人、瑞典人及挪威人占据斯堪的纳维亚最好和最近海的地方以前，芬兰语是一种最古老的斯堪的纳维亚人的语言；而芬兰的或我们这个洲的东北部的语言，现在还是拉布兰人的语言，从日耳曼的或毋宁挪成的海洋一直分布到里海（虽然被厄斯克拉夫从两者中间插断），并且和匈牙利语有关，匈牙利人是从现在部分地属于莫斯科人的一些国度来的。但分布在亚洲东北部的鞑靼语及其变种，似乎是匈奴人和库曼人（Cumans）也是乌兹别克人或突厥人、卡尔莫克人（Calmuks）及蒙古人的语言。而所有这些西徐亚的语言彼此之间以及和我们的语言之间都有很多共同的词根，并且发现甚至阿拉伯语（当包括希伯来语、古代的布愿语、迎勒底语、叙利亚语以及阿比西尼亚人的埃塞俄比亚语）中也有大量的这种共同的词根，并且很明显地和我们的语言相一致，因此不能把它归之于偶然，甚至也不能仅仅归因于贸易交往，而毋宁当归因于民族的迁徙。这样，这里就丝毫没有什么是反对而不是毋宁有利于认为一切民族都是同源的并且有一种原始的根本语言的观点。如果说希伯来的或阿拉伯的语言和这种原始语言最接近，那末至少它也应该是已经改变很大的，而似乎条顿族的语言曾保存了最多自然的、以及（用雅可布·波墨的话来说）亚当式的（Adamique）东西；因为我们如果有纯粹的原始语言，或者保存得相当好，足可加以认识，那就会显示出那些联系的理由，或者是自然的，或者是出于一种明智而适足表现初创者的才能的武断的制定。但假定我们的语言基本上是派生的，它们却到底本身具有某种原始的东西，这种原始的东西，对于那些新的根词来说，是在我们语言中突然发生的，这些新根词是那时以

据英译者注：莱布尼茨的这一假说已为近代语言学所完全证实。

Sarmatique，萨玛特人是古代分布在波罗的海与黑海之间广大地区的民族。

Fslavon，Esclavonie 即今南斯拉夫的克罗地亚（Croatie）。

Lapons，拉布兰（Laponie 或 Lapland）是指欧洲最北部的大片地区。

据英译者注：莱布尼茨是第一个预感到先是各种欧洲语言，然后是其它语言之间的血缘联系，并从此观点出发，要求进行并且亲自致力于语言的比较研究的，而在这方面，也和在许多其它问题上一样，他是远远超出他的时代的。关于他在语言学方面的著作，见于杜顿（Dutens）编的《莱布尼茨全集》第五和第六卷。

波墨（Jacob Boehme，1575—1624），是德国一个通神论者，神秘主义者，对莱布尼茨及以后谢林、叔本华等的哲学都有相当大的影响，这里所谓“亚当式的”，是以亚当作为人类原始统一性的象征和代表，即指人类最原始、纯粹的东西的意思。

译文照 G 本，原文为“des mot radicaux nouveaux”，E 本及 J 本作“des mots radicaux et nouveaux radicaux”

来由于偶然、但基于自然的理由而形成的。那些表示动物的声音或从动物的声音来的词，提供了这方面的例证。例如作为与青蛙相关的一个拉丁词 *Coaxare*，就是这样，这词和德语中的 *couaquen* 或 *quakeno* 有关联。而这种动物的声音似乎是日耳曼语言中其它一些词的原初的根源。因为由于这种动物发出很大噪声，现在人们就把这词用来指无聊的空谈或晓舌，以一种将词义变小的方式称之为 *quakeler*；但显然这同一个词 *quaken* 从前是当作好的意义来理解，并且是指从嘴里发出的所有各种声音，也包括说话在内的。而因为这些动物的声音或噪声是一种生命的证据。并且人们在眼见以前凭它就认识到有某种有生命的东西，因此在老德语中 *quek* 就意指生命或活的，如我们在最古老的书中可以看到的那样，而这在现代语言中也还有一些遗迹，因为 *Quecksilber* 就是水银 (*vif-argent*)，而 *erquicken* 就是使人强壮以及在精疲力竭或出大力劳动之后使人重新活跃起来或恢复过来的意思。在低地德语中有些很坏的草叫做 *Quaken*，它们象德国人所说那样好象是很活跃、会跑的，在田野中蔓延很广，很容易繁殖扩散，对禾苗很有害；而在英语中 *quickly* 意思就是很迅速，并且是表现一种很活跃的方式。因此我们可以断定，就这些词来说，日耳曼语言可以被当作是原始的，古代人们并不需要从别处借来一个声音，作为蛙的声音的模仿。而还有别的许多词情况显得也是一样的。因为似乎出于一种自然的本能，古代的日耳曼人、开尔特人，以及和他们有血缘关系的其它民族，都曾用 R 这个字母来指一种剧烈的运动以及象这字母的声音那样的一种声音。这在以下这些词中就表现出来，如 *pe* 流，*fluo* 流，*rinnen* 流淌，*ruren* < *fluere*—流)，*rutir* (*fluxion*—流溢)，*le Rhine* < 莱茵河，*Rhone* < 罗讷河，*Roer* (*Rhenus*, *Rhodanus*, *Eridanus*, *Rura*)，*rauben* (*rapere*, *ravir*—抢夺)，*Radt* (*rota*—滚)，*radere* (*raser*—剃除)，*rausche* (这词很难翻译成法文，它是指风或动物经过使树叶或树发出的那样一种声音：或长袍拖地发出的那种声音)，*rekken* (用力张开)，从这词变化来的有 *reichen* 是指到达，*der Rick* 是指一根长棍或竿子，用来挂东西的，在不伦瑞克附近流行的这种 *platdtitsch* 或萨克森语中就是这样用的；还有 *rige*, *reihe*, *regula*, *regere*，是指一种长度或一种直的途径，而 *reck* 是指一种很广阔和很长的东西或人，特别是指一种巨人，然后就指一个有势力和富有的人，象在德语中的 *eich*，以及在那些半拉丁语中的 *riche*、或 *ricco* 所表现的意思。在西班牙语中，*ricos hombres* 就指贵族或要人；这就同时使我们了解到，那些比喻、提喻、换喻等方法是怎样使一些词从一种意义变成另一种意义，而我们并不是始终能追寻到其踪迹的。我们在 *riss* (*rupture*-破裂) 这个词中也可以注意到这种响声和激烈的运动，拉丁语 *rumpo* 破、裂，希腊语的 *γρυμι* (破)，法语 *arracher* (拔)，意大利语 *straccio* (破、裂) 都和这个词有联系。而正如字母 R 自然地意指一种激烈的运动一样，字母 L 则指一种较柔和的运动。因此我们看到有些儿童和其他的人，觉得 R 太硬、太难发音，就用 L 来代替它，例如他们就说 *mon levelend pele*。这种柔和的运动也表现于下列这些词

即“根词及新根”。

这几个词都是指蛙鸣声。

法语指水银的 *vif-argent* 一词，照字面的意思也可说就是“活的银子”。

本当为“*monréverendpère*”(我尊敬的神父)。

中,如 leben(vivre——生活),laben(conforter——使健壮,faire vivre——使活),lind 柔软的, lenis 柔软,光滑, lentus(lent——缓慢),lieben(aimer——爱),lauffen(象流水般迅速溜走),labi(溜滑,labitur uncta vadis abies),legen(轻轻放下),从这词变出 liegen(Coucher——躺卧),lage 或 laye(un lit,comme un litde pierres——一张床,如一张石床),Lay - stein(pierre àcoucher,ardoise——可躺卧的石头,青石板),lego,ichlese(je ramasse ce qu'on a mis——我把别人放下的东西收起来,这是 mettre——“放”这个词的反义词,然后是 je lis——“我读”及最后是希腊人中的 je parle——“我说”的意思),Laub(feuille——叶子),一种易摇动的东西,与此相联系的有 lap<冲洗,lid, lenken<驾驶,luo<洗涤,λυο(solvo)<分解>,leien(在下萨克森语中),融解,象雪那样溶化,Leine(勒拿河)的名称就是由此而来;这是汉诺威的一条河,它起源于多山地区,由于溶化的雪水而大大地增加了水量。不消说还有无数其它类此的称呼,证明在语词的起源方面有某种自然的东西,标志着在事物和声音以及发声器官的运动之间有一种关系;并且也是因为如此,字母 L,和其它名词相结合,在拉丁语、半拉丁语、高地德语中就构成那种词义变小的方式(diminutif)。可是不能以为这理由是到处可见的,因为 le lion<狮子,le lynx<山猫,le loup<狼,就无论怎么说也不能说是温和的。但可以把它归之于另一种偶性,即迅速(lauf),即使人害怕或迫使人逃跑的,就如一个人看见这样一个动物来了就对旁人大喊:lauf(fuyez——快跑,);此外由于许多偶然的原因和变化,大多数语词已比起它们的发音及原本的意义来有了很大改变和离得很远了。

斐 再举个例子可以使这一点更好理解。

德 这里有一个足够明显的,并且包含着很多其它的例子。Oeil(眼睛)这个词以及与它相关的那些词可以用来作例子。为了看清楚这一点起见,我将从稍远处谈起。A(第一个字母)跟上一个稍稍吐气的音就成 Ah,而由于这是一种吐气,开始时产生一个相当清晰的声音,然后逐渐消失,因此当 A 和 H 都不很强时,这声音就自然地指一种轻微的呼吸(spirituslenis)。因此这就成了 waer,aura,haugh,halare,haleine,αυρος,Athem,Odem(德语)这些词的起源。但由于水也是一种流体并且发出噪声的,因此(似乎)ah 通过加倍而发出较粗重的音,即 aha 或 ahha,就被作为水。条顿语和其他开尔特语中,为了更好地表明这运动,就在这两者前面都加上 w。由于这样,Wehen<吹,Wind<风,Vent<风,就表明是空气的运动,而 Waten<涉水>,Vadum,Water 就指水的或水中的运动。但回头来谈 aha,它似乎是(如我已说过的)一个意指水的词根。冰岛人,保存了斯堪的纳维亚的条顿语的某些东西,他们把 a 的吐气减弱了一些而说 Aker(意指 Aix Aquae grani),则是把吐气加强了,如拉丁人说 aqua 也是这样,还有有些地方的

拉丁文,见味吉尔《伊尼特》(Aeneis)8.91.意即:“船锚滑下水”。

照 G 本、E 本及 J 本无“Et puis je lis et enfin chez les Grecs je parle”,等词。

照 G 本 E 本及 J 本作“liel”。Iid 意为“盖”。

照 G 本 E 本及 J 本作“Iien”。

这些词都是希腊、拉丁、法、德等语文中表示气、嘘气、或水汽等意义的词。

即 AquisGranum, Aix-la-chapelle。德国城市名,今作 Aachen。

德国人也是这样，他们在作文中说 ach 就是指水，如 Schwarzach，是指黑水，Biberach 是水獭的水。在老文书中，不说 Wiser 或 Weser 而说 Wiseraha，而在古代居民中则说 Wisurach，而拉丁人就从此词得出 Visurgis，正如从 Iler, Ilerach, 他们得出 Ilargus 这个词一样。从 aqua, aigues, ane, 法国人最后就得 eau 水 这个词，他们读作 oo 的音，这里已再没有留下什么起源的东两了。Auwe, Auge 在日耳曼人中今天是指一种常常淹水的地方，适合于作牧场，locus irriguus, pascuus；但特别是指一个岛，如在 Reichenau 的修道院 (Augia dives) 的名称，以及许多其它的名称中那样。而这种过程当是在很多条顿和开尔特的民族中都曾发生过的，因为从这里就产生这样的情况，即凡是好象在一种平面中孤立的西部被叫做 Auge 或 ouge, oculus, 在德国人中，对水面上的油滴就是这样叫的，而在西班牙语中，ojo 是一个孔穴。但 Auge, Ooge, oculus, occhio 等等，都特别突出的用来指眼睛 (Oeil)，它就是脸庞上这样孤立的发光的小孔；而无疑法语的 Oeil 也是从这里来的，不过它的起源已完全无法认识了，除非是象我以上那样把这些情况连接起来加以考察；而希腊文的 μμα “天眼”即“太阳”和 φιλς 眼、眼光 似乎也出于同一来源。Oe 或 Oeiand 在北方人中是指一个岛，这在希伯来文中也有某些痕迹，希伯来文的， Ai, 是一个岛。波夏尔 曾认为腓尼基人原来给那遍布岛屿的爱琴海 (la Mer Aegee) 的那个名称，也是从这里来的。Augere, 即增加 (augmentation), 也是从 auue 或 auge 来的，这就是水的漫溢；正如 Ooken, auken 在老萨克森语中就是增加；而 Augustus < 奥古斯都，在说的就是皇帝时，就被译作 Ooker。不仑瑞克那条河，起源于哈茨 (Hartz) 山脉，因此常常容易遇到山洪暴发，河水猛涨，就被叫做 Ocker, 从前叫 Ouacra。我顺便说一说，那些河流的名称，通常起于人们所知道的最古老的年代，最好地标志着古老的语言和古代的居民，因此是值得特别加以研究的。而语言一般既是各民族最古老的纪念品，先于书写和艺术，因此是最好地标志着各民族的亲族关系以及迁徙情况的起源状态的。正因为如此，语源学搞得好是很有意思并且有重大意义的，不过必须把多个民族的语言结合起来，并且不要未经证实就过多地从一个民族一下跳到很远的另一个民族，在这过程中，有一些介乎其间的民族作为保证是尤其有用的。而且一般说来只有当具备大量可彼此印证的证据时，才能对语源学有所信赖；否则就是高洛比斯的搞法 (goropiser)。

斐 高洛比斯的搞法？这是什么意思？

从 G 本、E 本及 J 本作 “SchwartZach”。

从 G 本、E 本及 J 本作 “Wiserach”。

拉丁文，意即“可灌溉的地方，放牧场”。

Samuel Bochart, 1599—1667, 法国的著名学者和新教神学家，东方学家，精通各种主要的东方语文，包括希伯来语、迎勒底语、阿拉伯语等，尤其是腓尼基语，曾想把一切语文都从希伯来语或腓尼基语中引申出来。莱布尼茨对他有很高评价，并常引述他的观点。

Goropius Becapnus, 即 J. Becan, 1518—1572, 是一位比利时的医生和学者，他的真名是 Van Gorp, 照拉丁写法就成了 Goropius Becanus。他在安特卫普行了几年医，后来就完全从事考古、文学及古代语文的研究。在列日的一次公开讲演中，他企图证明人类始祖亚当的语言就是佛兰德斯语或条顿语；他又认为尼德兰就是天堂乐园的所在地，在一部作品中就企图把全部语言都从低地德语（他称为 Cimbrique）中引申出来，因此莱布尼茨认为是“奇怪而可笑的”。

德 这就是指十六世纪有学问的医生高洛比斯·培卡奴斯 的奇怪而常常可笑的语源学，这话已变成了谚语，虽则要不然他认为那日耳曼语，他叫做 Cimbrique 的，比起希伯来语本身来也同样或更多地具有某种原始的东西的标志，这并没有太大的错误。我记得，已故的克劳贝格先生，一位卓越的哲学家，曾发表过一篇短小的论文讨论日耳曼语言的起源，人们很惋惜失去了他在这个题材上曾答应要做出来的东西。我自己对这个问题也曾发表过一些思想，此外还曾促使已故的格拉德·迈那尔，不来梅的一位神学家，来做这方面的的工作，他也做了，但死亡打断了他的工作。可是，我希望公众有一天还是能从他的工作得到益处，也正如从席尔特的类似工作得到益处一样，席尔特是斯特拉斯堡的一位著名法学家，但不久前也去世了。至少可以肯定，条顿族的语言和古代文明，是在对欧洲人的起源、风俗习惯和古代文明所作研究中的大部分都占有地位的。而我希望学者们也同样来研究瓦来人、比斯开人、斯拉夫人、芬兰人、土耳其人、波斯人、亚美尼亚人、格鲁吉亚人以及其它民族的语言，以便更好地来发现其间的和谐一致，这如我刚才所说的对于弄清各民族的起源是特别有用的。

§ 2. 斐 [这计划是很重要的，但现在已到时候了，让我们离开语词的质料方面而回头来谈它们的形式方面，即它们的意义，这是各种不同的语言所共同的。] 而您，先生，首先将会同意：当一个人和另一个人说话时，他所想给与人的是他自己的观念的记号；语词不能为他用于他所不知道的东西。而除非一个人有了他自己的观念，他是不能假定这些观念符合于事物的性质或旁人的概念的。

德 [可是的确有人常常意思指的毋宁是别人的思想而不是自己自主的思想，就那些盲目信仰的世俗人来说，这种情况简直是太多了。可是我承认人们总永远理解某种一般的东西，不管那思想是多么空洞而无所用心；并且人们至少总注意把语词安排得符合旁人的习惯，满足于相信自己的意思必要时能为别人所懂得。因此人有时只是思想的转达者，或别人的说话的传送者，完全象一封信所起的作用那样；而甚至人们的这种情况比人们所想的更常见。]

§ 3. 斐 [您加上一点指出人永远理解某种一般的东西，不管他是怎样的白痴，这是很对的。] 一个小孩在他听说叫做金子的东西里只注意到一种

Goropius Becapnus, 即 J. Becan, 1518—1572, 是一位比利时的医生和学者, 他的真名是 Van Gorp, 照拉丁写法就成了 Goropius Becanus。他在安特卫普行了几年医, 后来就完全从事考古、文学及古代语文的研究。在列日的一次公开讲演中, 他企图证明人类始祖亚当的语言就是佛兰德斯语或条顿语; 他又认为尼德兰就是天堂乐园的所在地, 在一部作品中就企图把全部语言都从低地德语(他称为 Cimbrique)中引申出来, 因此莱布尼茨认为是“奇怪而可笑的”。

Claubergius, 即 Clauberg, 1622—1665, 一位德国的哲学家, 属于笛卡尔派, 最初只是注释笛卡尔的著作, 后来也独立有所发展, 对以后笛卡尔学派的发展也有相当影响。莱布尼茨对他的语言学以及哲学都有很高的评价, 并常提到他和他的作品。他在 *Ars etymologica Teutonum* (《条顿语源术》) 这部作品中提出日耳曼语必须解释为一种原始语言, 并把这作为一个基本命题。

Gerard 或 Gerhard Meier 或 Meyer, 照拉丁写法作 Gerardus Meierus, 他曾受莱布尼茨的引导和鼓励去研究日耳曼语言学, 搜集了很多材料, 因早死而未能完成其工作。

Wallienne, 指罗马尼亚的一部分 Wallachia 地方的人。

Biscayenne, 指法国与西班牙之间的比斯开(Biscay)湾一带的居民。

闪光的黄色的颜色，就把他在衣裾上看到的同一种颜色叫做金子；别人就将会加上很大的重量，可熔性，可展性。

德 [我承认这一点；但人们对他所谈到的对象的观念，常常比这小孩的还更一般，而我毫不怀疑，一个瞎子也能确切地来谈论颜色，并且作一篇成本大套的演说来颂赞他所不认识的光，因为他曾学会了解了它的效果和有关的种种情况。]

§ 4. 斐 您指出的这一点是很对的。人们常常把思想更多地用于语词而不是用于事物，并且由于人们在认识语词所指的观念以前先已学会了大部分的语词，因此不仅是小孩，而且有些成年人也是常常和鹦鹉一样说话。§ 5. 可是人们通常总以为是指自己的思想，并且还有，他们也赋予语词一种和别人的观念以及和事物本身的秘而不宣的关系。因为要是那些声音是被我们的对话者归之于另一个概念，那就得是说两种语言了。的确，我们要常常停下来考察一下别人的观念是什么，这是决不为过的，并且我们的观念要假定就是那公众以及国内的高明人士归之于同一个词的观念。§ 6. 对于简单观念和样式，特别是这样的情况，但对于实体，人们更特别认为语词也指事物的实在。

德 [实体和样式是同样地为观念所代表的；而事物也和观念一样，两者都由语词来标志的；因此我在这里看不出有什么不同，除非是说实体性事物以及可感性质的观念是更为固定的。此外，有时也有这种情况，即我们的观念和思想就是我们谈话的材料并且就成为我们想要指的事物本身，而反省的概念是比人所认为的更多地参与事物的概念之中的。人们有时甚至就实质性地谈到语词，而在这种场合不能确切地以语词的意义、或语词与观念或事物的关系来代替语词；这种情况不仅当人们作为语法学者来说话时是这样，而且当人们作为词典编纂青来说话，给名词以解释时也是这样。]

第三章 论一般名辞

§ 1. 斐 虽然存在的只有特殊的事物，大部分的语词却仍是一般名辞，因为不可能 § 2. 让每个特殊事物都有一个特殊各别的名称，否则就得有一种异乎寻常的记忆力，和这比起来，即使象有些将军能对他们所有的士兵都叫得出名字，他们的记忆力也都算不得什么了。如果每一只禽兽，每一棵植物，甚至植物的每一片叶子，每一颗谷物，最后是每一粒沙子，凡是需要指名的，都得有它的名称，那这事情就会变成无穷无尽。〔并且对于象水、火这样在人的感觉上是齐一的东西，它们的各个部分又如何命名呢？〕 § 3. 此外，这些特殊的名称也会是毫无用处的，因为语言的主要目的，是要在听我说话的人心中激起一种和我的相似的观念。〔因此只要相似就够了，这是用一般名辞来指示的， § 4. 而只有特殊的语词既不能用来扩充我们的知识，也不能用来凭借过去以判断将来，或凭借另一个体以判断一个个体。 § 5. 可是因为人们常常有需要提到某些个体，特别是我们同类的个体，因此人们就用一些专名；我们也把专名给予国家、城市、山脉以及其它地域上的区划。赛马的骑师甚至对他们的马也都给予专名，也如亚历山大给他的步赛驿骠（Bucephalus）以专名一样，为的是当马不在他们眼前时能区别出这一匹或那一匹马。

德 〔指出的这几点是很好的，其中有些和我以上所指出的也相符合。但我还要补充一点，照我所作过的观察，那些专名的起源通常本是通称即一般名辞，如勃鲁特斯（Brutus）、凯撒（Caesar），奥古斯都（Augustus），加比图（Capito），朗都鲁（Lentulus），比索（Piso），西塞罗（Cicero），易北河（Elbe），莱茵河（Rhine），鲁尔河（Ruhr），勒拿河（Leine），奥卡尔河（Ocker），步赛驿骠，阿尔卑斯山（Alps），比利牛斯山（Brenner 或 Pyenees）因为我们知道，第一个勃鲁特斯的名字是由于他显得愚蠢而得来的，凯撒是一个从母腹中破腹取出的孩子的名字，奥古斯都是一个尊称，加比图是大头，步赛驿骠也是，朗都鲁、比索和西塞罗最初都是给予那专门种植某种蔬菜的人的名字。我已经说过莱茵、鲁尔、勒拿、奥卡尔这些河流的名称是指什么意思。而我们知道，在斯堪的纳维亚，一切河流都还叫做易北（Elbes）。最后，阿尔卑斯就是覆盖着白雪的山脉（album, blan）——“白”一词就与此相符合），而比利牛斯（Brenner 或 Pyenees）就是指一种很高的高度，因为 bren 在开尔特语中意思就是高，或首领（如 Brennus），正如在下萨克森语中 brinck 还是意指高昂，而在德国和意大利之间也有一座 Brenner 山，正如 Pyre-nees（比利牛斯山脉）是在高卢和西班牙之间一样。因此我敢说几乎所有的语词其起源都是一般名辞，因为人们无缘无故地发明一个特有名称来指示某一个体，这样的事是极为罕见的。所以我们可以说，那些个体名称本是种名，人们因某一个体特别突出或由于别的什么而把这种名就给予这个体的，就象大头这个名称就给了那在全城中头最大的，或人们所认识的大头中最重要的人物。人们甚至也象这样把属的名称给予种，这就是说，当人们并不在乎那些区别时，就会满足于用一些较一般或较广泛的名称来指那些较特殊的种。例如我们就满足于艾草这一一般名称，虽然其中有

Brennus 原义就是首领或酋长（chef），罗马人用以特指公元前 390 年攻掠罗马城的高卢人首领，遂成专名。

这许多种，以致一位鲍亨 就以此足足写了一本专著。）

§ 6. 斐 您关于专名的起源的这些思考是很正确的；不过，回头来谈那些通称或一般名辞的起源，您无疑会同意，先生，当语词是一般观念的记号时就变成一般的，而当人们通过抽象把时间、地点或能把观念决定于某一特殊存在的其它情状分离出去时，这些观念就变成一般的了。

德 [我不反对抽象的这种用法，但这毋宁是从种上升到属而不是从个体上升到种。因为（不管这显得多么象悖论）我们是不可能有关于个体的知识的，也不可能找到办法来确切地决定任何事物的个体性，要是仅守着它本身的话；因为所有的情况都可能重新出现；最微细的区别我们是感觉不到的；地点和时间本身远不能作决定，它们本身倒是需要通过它们所包含的事物来被决定的。其中最值得考虑的是：个体性包含着无限，而只有能全部了解这无限的人才能有对于某一事物的个体性原则的知识；这是由于宇宙中一切事物彼此间的影响（照健全的方式来理解）。的确，如果有德谟克利特所说的原子，情况就会不是这样；但那时两个同样形状和同样大小的不同个体之间又会毫无不同了。]

§ 7. 斐 可是十分显然，小孩对和他们打交道的人（让我们只限于这个例子）所形成的观念，是和人本身相似的，只是特殊的而已。他们对他们的保姆和母亲所具有的观念，是很好地印在他们心中的，而小孩们所用的保姆或妈妈这些名称，是单只和这些人相关联的。当此后时间使他们观察到还有许多别的存在相似于他们的父亲或母亲时，他们就形成一个观念，并发现所有这些特殊的存庄物都同等地分有这个观念，他们也就和别人一样给它以人这个名称。§ 8. 他们也以同样的途径得到一些更一般的名称和概念；例如动物这个新的观念就不是通过任何增加来造成的，而只是除去了人的特殊形状或特性，单留下一个伴随着生命、感觉和自发的运动的物体。

德 [很好；但这只表明了我刚才所说的；因为当小孩通过抽象从对人的观念的观察进到对动物的观念的观察时，他已是从他在他的母亲或父亲以及其他人中所观察到的那较特殊的观念，达到对于人类本性的观念了。因为只要考虑一下，仅仅很平常的有点相似就很容易欺骗了他，并使他把另一个并非他母亲的妇女当作是他母亲，这就足够判断他并没有对个体的确切观念了。您知道那假马了·盖尔的故事吧，他由于相貌很象，再加上手段巧妙，甚至把真盖尔的妻子和近亲都骗了，并且很长时期使法官感到困惑，甚至当那真盖尔来到了时都还这样。]

§ 9 斐 这样，关于属和种的这整个神秘奥妙的问题，那在经院哲学中如此吵闹不休，而在经院之外则理所当然地很少被考虑的，这整个神秘奥妙的问题，我说，就被归结为那些范围较广或较狭、人们给予某种名称的抽象

指 Jean Bauhin, 1541—1613, 一位瑞士的医生和博物学家, 主要从事于植物学的研究。他的兄弟 Gaspard 1560—1624 也是医生和植物学家, 他的父亲也是一位著名的法国医生, 因改信新教被逐, 流亡国外。Martin Guerre 的案件, 是十六世纪很著名的一个案件。马了·盖尔是噶斯柯尼(Gascony)地方一个绅士, 从家里出去就失踪了。经过很长一段时间以后, 一个本名叫亚尔诺·杜·梯尔(Arnaud du Thil)的人突然出现, 自称是马丁·盖尔, 盖尔的妻子也就误认他是丈夫, 并和他生了两个孩子。以后, 她知道了她真正的丈夫在法兰德斯, 就愤怒地到法庭告发了这骗子。案件审问了很久, 最后是那真盖尔突然出乎意外地来到了, 才得以了结, 杜·梯尔被判了死刑。莱布尼茨在《神正论》的前言中也谈到了这故事, 见 G 本卷 6, 第 74 页, E 本第 491 页 b, J 本卷 2. 第 48 页。

观念的形成问题了。

德 [把事物分列为属和种的技术不是不重要而是很有用处的，对于判断和对于记忆来说都是这样。您知道这对于植物学是多么重要，且不说对于动物和其它实体，也不说对于某些人所说的道德上的和概念性的（Notionaux）东西了。秩序的很大一部分就依赖于此，并且有许多优秀的作家就是这样来写作，以致他们的全部论著都可以归结为遵照一种方法所作的分类和再分类，这种方法就与属和种有关，并且不仅能用来牢记事物，甚至还能用来找出事物。而有些人曾把所有各种概念分类排列在某些一定的名目或其下再分列的范畴之下，他们做的这事是非常有用的。]

§ 10. 斐 在给语词下定义时，我们是用那属或最接近的一般名辞；而这是为了避免列举这属所指的那些不同的简单观念的麻烦，或者有时也许是为了避免那不能作这种列举的耻辱。但虽然下定义最简捷的途径是用逻辑学家所说的属加种差的办法，但在我看来我们可以怀疑这是否最好的办法；至少这不是唯一的办法。在说人是一种理性的动物这个定义中（这定义也许并不是最确切，但对当前的目的来说是足够适用的），我们可以不用动物这个词而代之以它的定义。这就使我们看出：说一个定义当由属和种差构成，这条规则是没有多大必要的，并且严格遵守这条规则也是没有多大好处的。语言也并不永远是照着逻辑的规则来形成，以致每一名辞的意义都能确切地和明白地用另外两个名辞来说明的。而那些定下这条规则的人也很不行，竟很少给我们什么符合这规则的定义。

德 [我同意您提出的这些看法：可是，如果定义能由两个名辞构成，就很多理由来说是很有好处的；这无疑可以大大缩短，并且一切分类都可以归结为两分法，这是最好的一种分类法，对于发明、判断和记忆都是大有用处的。可是我不认为逻辑学家永远要求属或种差只用单独一个词来表示；例如正多边形这个名辞可看作正方形的属，而就圆这个图形来说，它的属可以是一个弧线的平面图形，种差就是其周围线上的点与某一作为中心的点距离相等。此外，指出这样一点也是好的，就是：属常常可以换为种差，种差也可以换为属。例如：正方形是一个正四边形，或者说是一个四边的正图形，这样，属或种差的区分似乎就有如名词与形容词的区别；比如，不说人是一种理性的动物，语言也允许说人是一种动物性的理性之物，这就是说，是一种有理性的实体，而赋有动物的本性；反之那些精灵 则是有理性的实体，而其本性不是动物性的，即不是与禽兽有共同性的。而这种属与种差的互换，是取决于细分类的次序的变化。]

§ 11. 斐 从我刚才所说的就可得出结论：我们叫做一般的和普通的东西，不属于事物的存在，而是理智的作品，§ 12. 而每一物体的本质无非是一些抽象观念。

德 [我不大看得出如何能得出这结论。因为一般性是在于单个事物之间的相似性，而这种相似性是一种实在。]

§ 13. 斐 我自己就要来告诉您这些物种是基于相似性的。

这是亚里士多德最早提出的下定义的规则，见其《正位篇》（Topica）vI, 4.141b.26。戏国有些哲学和逻辑文献中作“种和属差”即将 Genus 译为“种”，Species 译为“属”，与生物学界译法颠倒，本书从生物学界译法，故此处也相应将“属差”，改译为“种差”。

指“天使”、“大无使”之类，原文为“les Genies”。

德 [那末为什么不也到这里来找那些属与种的本质呢?]

§ 14. 斐 至少在不同人心中的有些复杂观念常常只是简单观念的不同集合,因此在一个人心中是吝啬的,在另一个人心中就不是,如果考虑到这一点,那末听到我说这些本质是理智的作品,就不会那样惊奇了。

德 [我承认,先生,很少还有别的什么场合,比这里更使我觉得难以理解您的推论的力量的了,而这一点使我很困惑。如果人们在名称上不同,这就改变了事物或它们的相似性子吗?如果一个人把吝啬这名称应用于一种相似性,而另一个人用于另一种相似性,那是用同一名称来指两个不同的种。]

斐 就我们最熟习并且最亲切地认识的那一实体的种来说,人们也曾屡次怀疑,一个妇女生于世上的婴儿是否一个人,甚至争论是否当加以哺育和为之施洗礼;如果人这名称所属的抽象观念或本质,是自然的作品,而不是理智把一些简单观念结合在一起的一种各不相同而不确定的集合体,并在通过抽象使它成为一般的东西之后又给它加上一个名称,那末就不会是上述的情况。所以。归根到底,通过抽象而形成的每一各别的观念,就是一种各别的本质。

德 [请原谅,先生,我要说您的话使我困惑,因为我看不出其中的联系。如果我们不能永远从外面来判断内部的相似性,难道它们在自然本性上就不那么相似了吗?当人们怀疑一个怪物是不是人时,那是怀疑他是否有理性。当人们知道了他有理性时,神学家就会令人给他施洗礼,而法学家就会令人对他加以哺育。诚然对于那些就逻辑上看最低级的种类是可以争论的,这些种类在同一自然物种或族(tribu de generation)中也由于偶性不同而变化多端;但我们并不需要来加以决定;人们甚至可以把它们作无穷的变化,就象我们在桔子,柠檬和橙子的大量变种中所看到的那样,专家们对这些变种都知道名称和能加以区别。在郁金香、石竹花等时兴的时候,我们在这些花卉方面也看到同样的情况。此外,不论人们把这样或那样的观念结合在一起与否,甚至也不论自然把它们实际结合在一起与否,这与那些本质、属或种毫不相干,因为这里所涉及的仅仅是可能性,那是独立不依于我们的思想的。]

§ 15. 斐 人们通常假定每一事物的种有一种实在的构造,并且毫无疑问是应该有的,在这事物中的每一堆简单观念或并存的性质应当就依赖于这种构造。但由于事物之在一定名称下被分列为各类(sortes)或种(especes),显然只有当它们符合于我们给予那名称的某些抽象观念时才如此,因此每一属或种的本质就成为不是别的而无非是这属名或种名所指的抽象观念,而我们将发现照人们最通常的用法,本质这个词的含义就正在此。照我的意见,这样倒不坏,就是用两个不同名称来指这两种本质,第一种叫做实在本质,另一种叫做名义本质。

德 [我觉得我们的语言在表达方式上是极度花样翻新的。人们迄今确谈到名义的定义和原因的或实在的定义,但就我所知没有说本质除了实在的之外还有其它的,除非所谓名义本质被理解为假的和不可能的本质,它显得

这里的“族”是指从同一祖先繁殖出来的一类生物。在菜布尼茨的时代,“物种”(espece: species)一词不仅是指外表形状和特征相似的一类生物,主要的还是指从同一祖先繁殖出来的“族”。参阅本书第三卷第六章§ 14(第339页)。

象本质而实际不是；就例如一个正十面体的本质那样，所谓正十面体，就是说一个由十个平面所包的一个正的体。本质归根到底不是别的，无非是人们所提出的东西的可能性。人们假定为可能的东西是用定义来表明；但当这定义不同时表明可能性时，它就只是名义上的，因为那时人们就可以怀疑这定义是否表明某种实在的东西，也就是说可能的东西，除非到了那事物确实在世界上存在时，得经验之助使我们后天地（*aposteriori*）认识到了这种实在性；这足以代替理性，理性是通过揭示所定义事物的原因或可能的产生而使我们先天地（*apioi*）认识那实在性的。所以并不取决于我们来把那些观念照我们觉得好的方式结合起来，除非这种结合或者为理性所证明，表明它是可能的，或者为经验所证明，表明它是现实的，并因此也是可能的。为了也能更好地区别本质和定义，应该考虑到只有一种事物的本质，但有多个定义表明同一种本质，就象同一结构或同一城市，可以照着我们看到的角度不同而用不同的景色画面来表现它一样。〕

§ 18. 斐我想您会同意，实在的和名义的在简单观念和样式观念方面永远是同一的；但在实体观念方面，它们永远是完全不同的。由三条线围住一块空间这样一个图形，这就是三角形的本质，既是名义的也是实在的；因为这不仅是这一般名称所依附的抽象观念，而且就是事物的本质或存在本身，或者说是它的特性所从出及所依附的基础。但对于金子来说就完全是另一回事了。它的颜色、重量、可熔性、坚固性等等所依赖的它各部分的实在构造，是我们所不知道的，而对它既没有观念，我们也就没有用以表示它的名称，可是就是这些性质使这物质被称为金子，并且是它的名义本质，也就是说，是给予这名称以权利的。

德〔我毋宁更喜欢照一般人所接受的习惯，说金子的本质就是那构成它的和给予它这些可感觉性质的东西，这些可感觉性质使它得以认识和造成它的名义定义，反之如果我们能说明这种内部的结构或构造，我们就会有它的实在的和原因的定义。可是那名义的定义在这里也是实在的，不是由于它本身（因为它并不使人先天地认识物体的可能性或产生），而是由于经验，因为我们由实际经验认识到有一种物体，在其中这些性质都在一起；但要是没有这种经验我们就可以怀疑，这样的重量和这样的展性是否能相容，就如直到现在人们还可以怀疑，一种在冷却状态下可展的玻璃在自然本性上是否可能一样。此外，我也不同意您的意见，先生，认为这里在对实体的观念和对品性的观念之间有区别，似乎对品性（也就是样式以及简单观念的对象）的定义永远同时既是实在的又是名义的，而对实体的定义则只是名义的。我

这样的图形是不可能的，可能有的正多面体只有四面体、六面体、八面体、十二面体和二十四面体。

参阅第二卷第二十三章 § 5.“德”、及注（第 220 页注）。

同上注。

G 本及洛克原书作 § 18E 本及 J 本作 § 19。

拉丁作家老普林尼（*Pline*，23—79）在其《自然史》中曾说到：“在提比留皇帝统治时代，据说曾设计出一种组合的办法，能产生可展的玻璃……可是，这故事长期以来只是广为流传而并未得到证实。”见该书第 36 卷，第 66 章。

这里的“品性”原文为 *predicats*，通常译作“谓语”或“述语”、“宾辞”等等。但这里所指的不是语法上的“谓语”，而是与“实体”相对的“属性”，为求有别于“*attribut*”（“属性”）起见，姑译为“品性”。

很同意要对作为实体性存在的物体有实在的定义是比较困难的，因为它们的结构是不大能感觉到的。但并不是对所有的实体都一样；因为我们对真正的实体或单元（如上帝和灵魂）有一种认识，是和对大部分样式的认识一样亲切的。此外，有一些品性，也和物体的结构一样不大被认识到的；因为例如黄和苦，是简单观念或幻觉的对象，然而人们对它们却只有一种混乱的认识。甚至在数学中，同一样式可以有一个名义定义又有一个实在定义。很少有人曾很好他说明这两种定义的区别何在，它应该也是辨别本质的特性（pro - priete）的。照我的看法，这种区别是：实在定义表明被定义者的可能性，而名义定义则否；对两条平行直线的定义说：这两条线在同一平面上，而尽管把它们延长到无穷也永不相交，这定义只是名义的，因为我们首先就可以怀疑这是否可能。但当我们了解到，我们可以在一平面上作一条直线，与一条已知直线平行，只要我们注意使画这平行线的笔尖始终保持与已知直线的距离相等，这时我们就同时看到这事是可能的，也看到了为什么它们有那名义定义所说的永不相交这种特性，但只有当两条线是直线时这才是平行的标志，而如果至少有一条是曲线，则它们也可能照本性永不会相交，却并不因此是平行的。]

§ 19. 斐 如果本质是抽象观念之外的其它什么东西，它就不会是不生不灭的。独角兽、人鱼、精确的圆之类也许不是世上所有的。

德 [我已经对您说过，先生，本质是永存的，因为这里所涉及的只是可能的东西。]

原文为 unites，实即“单子”。

原文为“phantasies”，英译作“notions”。

第四章 论简单观念的名称

§ 2. 斐 我向您承认，我曾始终认为样式的形成是武断的；至于简单观念以及实体观念，则我深信，除了可能性之外，这些观念还应该意指着一种实在的存在。

德 [我看不出这里有什么必然性。上帝在创造这些观念的对象之前就已有这些观念了，也没有什么能阻止他还可以把这样一些观念传递给有心智的被造物；甚至也没有什么确切的推证，证明我们感觉的对象和感官呈现给我们的那些简单观念的对象是在我们之外的。这一点对于这样一些人来说尤其有理，他们和笛卡尔派以及和我们这位著名的作者一起，相信我们对可感性质的简单观念和在我们之外的对象中的东西并无相似性；那么就没有什么东西一定迫使这些观念须建立在某种实在存在的基础上了。]

§ § 4.5.6.7. 斐 您至少会同简单观念和复杂观念之间的这另一区别，即简单观念的名称是不能下定义的，而复杂观念的名称则能下定义。因为定义必须包含不止一个名辞，其中每一名辞各指一个观念。这样我们就看到什么是能够或不能够下定义的，以及为什么定义不能无穷追溯；这一点就我所知是迄今未曾有人指出过的。

德 [我在约二十年前登在莱比锡的学报上的一篇难观念的小论文中就已指出过，简单的名辞是不能有名义定义的；但我在那里又曾同时补充指出，当那些名辞仅仅对我们来说是简单的时（因为我们没有办法来把它们一直分析到构成它们的那些最基本的知觉），如热、冷、黄、绿，可以得到一种说明其原因的实在定义。这样，绿的实在定义就是为蓝和黄均匀混合所构成的，虽然绿也同蓝和黄一样不能有使人认识它的名义定义。反之本身就是简单的名辞，即其概念是明白而清楚的名辞，则不能有任何定义，不论是名义的或实在的定义都不能有。您在登载于莱比锡学报上的这篇小论文中，将可看到一大部分有关理智的学说的基础，已作了简要的说明。]

§ § 7.8. 斐 说明这一点并指出什么是能下定义的和什么是不能下定义的，这是好的。而我倾向于认为，在人们的言论中，由于没有想到这一点，就常常引起许多争论并引进许多无意义的胡说。在经院中吵闹不休的这些有名的概念游戏，就是由于没有注意到在观念中的这种区别而来。在艺术上最大的大师们都曾限于让大部分简单观念不加定义，而当他们企图来下定义时也都没有成功。例如，人的心灵还能发明一个比亚里士多德的这个定义中所包含的更精妙的胡说八道（galimatias）吗？<这定义就是：>运动就是一个在潜能中的东西——就其为在潜能中而言——的实现。§ 9. 而近代人为运

感觉对象是否在我们之外存在，是唯物主义和唯心主义斗争的一个根本问题。洛克一般地是相信感觉对象在我们之外存在的；因此是唯物主义者，但也不彻底，如“反省”得来的观念，乃至“第二性的性质”的观念，洛克就也不承认有在我们之外的对象。莱布尼茨这里的观点显然是他唯心主义世界观的鲜明表现。但他对这问题，不论在这里或在别处，也都没有作出什么“确切的推证”。一般说来，他是根据“前定和谐”的学说来解决这个问题，虽与贝克莱那样的主观唯心主义有别，但本身也是一种唯心主义。

参阅本书第二卷，第八章 § 21、24；及第四卷第十一章。

即指“Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis”（《关于认识、真理和观念的沉思》），见 G 本第四卷 422-426 页，E 本第 79-81 页。

参阅本书第二卷第二十一章 § 1.“德”、亚里士多德的这一定义，可参看其《形而上学》K 卷，第 9 章，

动下的定义，是说运动就是从一个位置到另一个位置的过渡，这只是用一个同义词来代替另一个词。

德（我在我们过去的谈话中有一处已指出过您常把许多并非简单的观念当作简单观念。运动就是其中之一，这我认为是能下定义的；而说运动是位置的变化这个定义，也不是当受蔑视的。亚里士多德的这个定义也不是如您所想那样的荒谬，< 您这种想法是由于 > 不了解那希腊文 κίνησις 一词在他那里不是指我们所说的运动，而是指我们所说的变化，因此他就给它一个这样抽象和这样形而上学的定义，而我们称为运动的，在他是叫做 φορα，latio，是属于各种变化中的一种（τησινιησεως）。）

§ 10. 斐 可是您至少总不会为这同一位作者对于光所下的定义作辩解吧，他说光是透明的实现。

德（我也和您一样觉得这是毫无用处的，并且他把他的实现也用得太多了，这并不能告诉我们多少东西。透明的（Diaphane）在他是一种媒介，通过它我们就能看得见，而光照他的看法是那在现实的行程中的东西。好嘛，就是这么一回事。）

§ 11. 斐 那么我们都同意我们的简单观念是不能有名义定义的，正如我们不会凭施行家的叙述就能认识凤梨的滋味一样，除非我们靠用耳朵听就能尝到那些东西的滋味，就象桑柯·邦札那样光凭听到说就能看见杜尔西妮，或者象那个盲人那样，他老听人吹嘘说朱红色如何光辉灿烂，就相信它一定是象喇叭的声音。

德（您是对的；而且全世界所有的旅行家凭他们的叙述也将不能给我们这个国家的一位先生所给我们的东西，他在离汉诺威三里靠近威悉河畔的地方成功地种植了凤梨，并且已找到办法来使它们繁殖，所以我们有一天也许也能象葡萄牙的桔子一样丰盛地有我们本地产的凤梨了，虽然在风味方面显然会有些减色。）

§ 12. 13. 斐 对于复杂观念就完全是另一回事了。一个盲人也能知道什么是雕像；而一个从未见过虹的人，只要他曾见过构成虹的那些颜色，也能了解虹是什么，§ 15. 可是虽然简单观念是不能说明的，它们却仍然是最无可怀疑的。（因为经验比定义更起作用。）

德（可是对于那些仅仅对我们来说是简单的观念，却有某种困难。例如要确切地指出蓝和绿的界限以及一般他说要辨别非常接近的那些颜色就很困难，反之对于算术和几何学中所用的名辞我们却能有确切的概念。）

§ 16. 斐 简单观念还有这样特别的一点，就是它们在那逻辑学家们称为范畴系的，从最低的种到最高的属的表上，极少有下属等级。这是因为最

又《物理学》 等处。

参阅亚里士多德《物理学》VII, 2, 243a 6 以下；又《尼哥马可伦理学》X, 3, 。括弧内希腊文大意已见正文。

参阅亚里士多德《论灵魂》（De Anima）

见西班牙著名作家塞万提斯（Cervantes, 1547—1616）的《唐·吉珂德》第二部第九章及第一部第三十一章。桑柯·邦札（Sancho Panca）是吉珂德的“侍从”，杜尔西妮（Dulcinee）是被吉珂德幻想为贵夫人而向她献殷勤的一个村妇。

ligne Predicamentale，这里是指一种逻辑上的表，新柏拉图派的哲学家波尔·费留（porphyre, 233-304，以及以后中世纪的许多经院逻辑学家，都曾企图把所有的属和种，用两分法按照严格的逻辑上的从属关

低的种既只是一个简单观念，我们就不能再从其中去掉什么；例如，我们就不能从白和红的观念中再去掉什么以留下它们彼此相合的共同现象：就因为这样，人们就把它们和黄及其它一起包括在颜色这个属或名称之下。而当我们想形成一个也包括声音、滋味和其它触党性质等的更一般名辞时，我们就用性质这个一般名辞，这是照人们给予它的通常意义，有别于广延、数、运动、快乐和痛苦这些性质，这些都是通过不止一种感官作用于心灵并把它们的观念引入心中的。

德 〔对这一点我也还有些话要说。我希望在这里和在别处，先生，您都能公正对待，相信我不是出于一种矛盾抵牾的精神，而是由于事情本身似乎要求这样做。那些感觉性质的观念这样极少下属等级，以及这样不能再分为子类，这并不是什么好事；因为这只是由于我们对它们极少认识。可是，一切颜色都共同地为眼睛所看见，它们都能穿过一些物体，其中某些颜色穿过物体之后又重新显现出来，而遇到一些不让光线穿过的物体的光滑表面就会反射回来；这些本身就使人认识到我们是能够从我们对它们所具有的观念中去掉某种东西的。我们甚至可以很有道理地把颜色分为两个极端（其中一个为正的，即白，而另一个为负的，即黑）和中项，这些中项在特殊意义下也叫做颜色，它们是由光线通过折射产生的；这些又可以进一步细分为分光镜的凸面一边的颜色和凹面一边的颜色。而颜色的这种区分和再区分并不是不产生重要后果的。〕

斐 但在这些简单观念中怎么能找到属呢？

德 〔由于它们只是表面显得是简单的，它们伴随着和它们有联系的一些情况，虽然这种联系是我们所不了解的，而这些情况就提供了某种能够解释的和可作分析的东西，并且也给人某种希望，有朝一日可望能找到这些现象的原因。因此就发生这样的情形，即在我们对可感觉性质所具有的知觉中，也如对可感觉的团块一样，有一种重复语（pleonasme）；这种重复语就是我们对同一主体有不止一个概念。金子就可以用好几种方式来下名义定义；我们可以说它是我们所有物体中最重的，说它是最可延展的，说它是一种可溶解的物体而能抵抗坩埚冶炼和镪水侵蚀的等等。这每一种标志对认识金子来说都是好的并且是足够的，至少暂时地、就我们现有物体的状况来说是这样，除非到时候发现了一种更重的物体，如某些化学家对他们的哲人之石所自认为的那样，或者到了能使人看到这种 *Lune fixe*，这是一种金属，据说有银子的颜色，而有金子的其它差不多一切性质，波义耳爵士似乎说他曾造出了这东西。我们也可以说，对于我们仅仅在经验中认识的东西，我们所有的定义都只是暂时的，如我认为以上已指出过的那样。因此的确我们并没有以经过推证的方式知道一种颜色是否就不可能仅凭反射而无折射地产生，以及我们迄今在通常折射角的凹部所看到的那些颜色，是否就不能以一种我们迄今

系，列成一个表，从最高的属到最低的种 的一条线就被后人称为“范畴系”。

从“和中项……”至此，G 本原文为“et en moyens qu'on appelle encore couleurs dans un sens particulier et qui naissent de la lumiere par la refraction；qu'on peut encore sous-diviser”etc；译文从之。E 本和 J 本作“et en moyens qu'on appelle encore sous-diviser”，etC.，即“和中项，这些中项又叫细分为……”，当有脱误。

这里所谓“化学家”实即指中世纪的炼金术士。近代化学本起源于炼金术。

照字面译即“固定的月亮”，或系一种合金。

见“序言”第 6 段注（第 8 页注）。

还不知道的折射方式在折射角凸部被发现，或者相反的情形。这样，蓝的简单观念就会被剥夺了我们基于经验所指给它的属。但就停止在我们所具有的蓝以及伴随着它的那些情况上也好。而这也就是它们提供给我们一些东西可用来造成属和种的了。〕

§ 17. 斐 但对于我们已指出的这一点您将怎么说呢？这就是 那些简单观念既然取自事物的存在，因此丝毫不是武断的；反之那些混合样式的观念是完全武断的，而实体观念则是在某种情况下武断的。

德 〔我认为只是在语词方面才有武断的情形而在观念方面是丝毫没有武断的。因为观念只表明可能性；所以当从未有过拭父母的享以及当一位立法者每谈到它都和梭仑 一样不明不白时，拭父母就是一种可能的罪孽，而它的观念就是实在的。因为观念是永恒地在上帝之中并且甚至在我们现实地想到它们之先就已在我们心中的，如我在我们最初的那些谈话中就已表明的那样。如果有人要把它们当作人们的现实的思想，这对他是允许的；不过这样他就会毫无理由地违反通常已为人所接受的语言。〕

这里说的是太阳光通过三棱镜而分成各种色光入射光线的问题。光在发生折射时因各种色彩的光速度不同而被分开。如太阳光经三棱镜后分为红、橙、黄、绿、青、蓝、紫七色，如图，这些可见光均在折射角的凹部而不在凸部。莱布尼茨认为，这种只是迄今为止就我们的经验或通过实验所知是这样的，我们不能通过理性的推理来证明它永远必然如此，因此只是“时的”。我们不能肯定将来是否不会发现有相反的情况，如不知道是否只有反射而无折射就一定不能产生色光，也不知道这些可见的色光一定不能在凸部而下在凹部出现。这也是他站在唯理论的立场，否认一切经验知识的普遍必然性的一贯观点的一个突出表现。

Solon，公元前 640-558，雅典的立法者，改革家，雅典梭仑的改革后逐步成为奴隶主民主制城邦。参阅本书序言开头处及第一卷第一章 § 1. 以下。这是莱布尼茨典型的唯心主义先验论观点。

第五章 论混合样式的名称和关系的名称

§ 2.3. 以下，斐 但心灵是照它认为适当的方式把一些简单观念集合在一起以形成混合观念，而无需实在的模型；反之简单观念则是由于事物的实在存在而无可选择地来到它之中，难道不是这样的吗？它难道不是常常在事物存在之先就看到混合观念吗？

德 如果您把观念当作现实的思想，这是对的。但我看不出有什么必要把您的区别应用于这些思想的形式本身或它们的可能性上，可是在有别于现存世界的理想世界方面，所涉及的正是这种形式本身或可能性。那些并非必然的东西的实在存在，是个事实问题或历史问题；但对于可能性和必然性（因为必然的就是其对立面决不可能的）的知识则构成推证的科学。]

斐 可是，难道在杀的观念和人的观念之间，就比杀的观念和羊的观念之间有更多的联系吗？“弑父母”比起“杀婴儿”来，就是由更有联系的概念构成的吗？还有英国人所说的 *stabbing*（刺），也就是用剑或刀尖刺杀，这在他们是比用刀剑的刃砍杀更严重的，难道比之于人们并未赋予一个名称和观念的行为如杀死一隻羊或用刀割死一个人，就更自然值得特地给予一个名称和一个观念吗？

德 [如果仅仅涉及可能性，则所有这些观念都是同等地自然的。那些看到过杀羊的人就在思想中有一个这行为的观念，虽然他们不屑给予注意。那么，为什么当问题涉及观念本身的时候我们却自限于名称，又为什么当问题一般地涉及所有这些观念时却单只执着于看重混合样式的观念呢？]

§ 9. 斐 人们既是武断地形成各种各样的混合样式，这样就使我们发现一种语言中的有些语词是在另一种语言中没有任何语词和它们相对应的。在其它语言中没有一个词可以相当于罗马人所用的 *Versura* 一词，或犹太人所用的 *Corban* 一词的。人们大胆地把拉丁文中的 *hora*, *pes*, 和 *libra* 等词译成 *heure* (*hour*—小时)，*pied* (*foot*—呎) 和 *livre* (*pound*—磅)；但罗马人的观念和我们的不相同的。

德 我看到，我们在涉及观念本身和它们的种时所已讨论过的很多东西，现在乘讨论这些观念的名称之机又回来了。对于名称和对于人们的习惯来说，您所指出的一点是好的，但这在科学上以及在事物本性上丝毫无所改变；的确，要是一个人来写一部普遍的语法，他将会从语言的本质过渡到它们的存在并且来比较几种语言的语法；同样地如一位作者，要来写一部从理性引出的普遍法学的书，也将会把各民族并行的法律和习惯结合起来，这不仅对于实践，而且对于思考都会很有帮助，并且会给作者本身一种机会。来考虑到否则就会被忽略过去的许多问题。可是，在这科学本身，撇开它的历

后半句从 G 本，E 本原文作 “quoiqu'ils ne lui aient point donne de nom, et ne l'aient point daigne de leur attention.” (J 本在 “daigne”之后有 “honorer”，余同 E 本) 如此则译文当作：“虽然他们没有给予名称，并不屑给予注意（来尊崇它——J 本）”。

拉丁文 *versura*，照字面的意思就是“转圈”，在古典文献中用以指“借钱还债”，只是换了个债主而未解除债务。后来在格言中这词的意思就是指“摆脱一种困难又陷入另一新的困难”。

源出希伯来文，原义是指奉献给上帝的任何东西，特别是用来“还愿”的，也刚“牺牲”或“供品”之意，后来则变成指专为奉献与上帝以免除自己应尽的义务的东西。参阅《马可福音》第七章第十一至十三节；《马太福音》第十五章第五、六节。圣经公会版中文《新旧约全书》这词音译作“各耳板”。

史或存在来看，则各民族符合于理性所命令者与否是毫不重要的。〕

§ 9. 斐 种 (Espece ; Species) 这个词的可疑的意义，使得有些人听到说混合样式的种是由理智形成的就觉得不能接受。但我让别人去想一想要是谁确定一个类 (sorte ; sort) 或种 (Espece ; species) 的界限的，因为这两个词在我看来完全是同义词。

德 〔是事物的本性，通常确定这些种的界限；例如人和禽兽的界限，刺和砍的界限。可是我承认，有一些概念真正是有武断的情形的；例如当涉及决定一英尺时就是这样，因为直线既是齐一和不定的，自然并没有在其中标出界限。也有一些空泛而不完善的本质，是有意见参与其中的，如当有人问一个人至少须留下多少头发才不算秃子时就是这样，这是古人的诡辩论之一，当时有人追逼他的对手：Dum cadat elusus ratione ruentis acervi.

但真正的答案是，自然并没有决定这个概念，意见是在其中起作用的，有一些人是秃子与否是可以怀疑的，也有一些是模棱两可的，对有些人来说被当作秃子而对另一些人则并不，就正如您曾指出过的，一匹马在荷兰被看作小的，在威尔斯则会被看作大的。也有一些真正是半名义的本质，在这里名称就进入事物的定义之中，例如博士、骑士、大使、国王等名位或资格，当一个人有得到承认的权利来用这种名称时，就被承认具有这种名称或资格了。而一位驻外公使，不论具有怎样的全权和有多大的威仪，如果不在任命他的国书上给他大使的称号，他也不会被看作大使。但这些本质和观念之为空泛的，可疑的，武断的，名义的，其意义和您所曾提到的稍有不同。〕

§ 10. 斐 可是名称似乎常常保存了您认为并非武断的那些混合样式的本质；例如要不是凯旋 (trionphe) 这个名称，我们就不会有在罗马人中每逢这种场合所经过的情形的观念。

德 〔我同意名称有助于引起对事物的注意并有助于保存记忆和现实的知识；但这丝毫无补于所涉及之点，也不会使本质成为名义上的，我不懂为什么你们诸位先生总是竭尽全力要让本质本身依赖于名称的选择。本来可以希望您那位著名的作者，不要坚持在这个问题上费工夫而毋宁更多地来讨论一下观念和样式的细节，把它们的各种花样变化加以排列和发挥。我将会很高兴在这条道路上追随着他并且会很有成果。因为他无疑会给我们很多启发。〕

§ 12. 斐 当我们说到一匹马或说到铁时，我们把它们看作是为我们的观念提供了原型的事物；但当我们说到作为道德上的东西的混合样式或至少最大部分的这种样式，如正义或感恩等等时，我们把它们的原本模型看作是存在于心灵中的。就是因为这样，我们说正义的概念 (notion)，节制的概念；但我们不说一匹马或一块石头的概念。

德 〔这一些观念的原型和另一些观念的原型是一样实在的。心灵的性质并不比物体的性质少实在些。诚然我们并不能象看见一匹马一样看见正义，但我们对它的理解并不差些，或甚至理解得更好些；正义之在行为中，并不比直和斜之在运动中差些，不论人们考虑到它与否。而为了使您看到人们是照着我的意见的，而且甚至在人事方面最能干和最有经验的人都是这样，我只要援引那些罗马法学家的权威就够了，他们为所有其他人所遵从，

见贺拉西 (Horace) 《书信》 (Epist. 2, 1, 47)，大意是：“谷堆一直要减少到什么程度才算不成其为堆了”。

称这些混合样式或道德上的东西为事物，特别是无形体的事物。因为例如地役权（如通过邻居的场地的权利）在他们就叫做 *res incorporales*，对它是所有权的，人们可以由于长期使用而获得这种所有权，对此可以占有并可以要求归还。关于概念（*notion*）这个词，许多很高明的人也都把它看作和观念（*Idee*）一词一样意义很广泛；拉丁语中的用法并不与观念相对立，我不知道英语或法语中的用法是否就与此相反。]

§ 15. 斐 还要指出人们是在学会混合样式的观念之前先学会名称，名称使人知道这一观念是值得予以注意的。

德 [指出这一点是好的，虽然今天儿童们借助于词汇，的确在事物之先通常不仅学会了样式的名称，而且还学会了实体的名称，甚至比样式的名称还更多地学会了实体的名称；因为这是这些词汇的一个缺点，人们只在其中列了名词而不列动词，没有考虑到动词虽然是指一些样式，但在会话中是标志着特殊实体的大部分名词更必要的。]

拉丁文，意即“无形体的事物”。

参阅第二卷，第二十二章 § 2. *notion* 一词，有人译作“意念”，但通常译作“概念”，本书也译作“概念”。法语 *idée*, *notion*, *conception*, 英语 *idea*, *notion*, *conception* 或 *concept*, 德语 *Idee*, *Vorstellung*, *Begriff*, 以及拉丁语 *idea*, *notio*, *conceptus* 或 *conceptio* 等词，在各个不同的哲学家常因在认识论上或世界观上的主张不同而含义或用法不同，有的有区别，有的也没有区别。在中文译名中也有“观念”、“理念”、“概念”、“意念”、“总念”等等不同译法，很难统一。洛克认为 *Idea* 和 *Notion* 有区别，莱布尼茨就认为并没有多大区别。

第六章 论实体的名称

§ 1. 斐 实体的属和种，也象其它东西的（属和种）一样，无非是一些类（sortes）。例如那些太阳就是星的一个类，就是说他们是一些恒星，因为人们相信，每一恒星，对于一个处于适当距离的人来说，都会被认作一个太阳，这不是没有道理的。§ 2. 而限定每一个类的就是它的本质。它或者是由于其内部结构而被认识，或者是由于外部标志而使我们认识并以某一名称来称它；而象这样，我们可以认识斯特拉斯堡的那大钟，或者是作为制造了这大钟的钟表匠 那样能认识其内部结构，或者是作为一个观看者那样只看到其结果。

德 [如果您是这样来说明，我就丝毫没有有什么可反对的了。]

斐 我表达的方式要适宜于不再重新引起我们的争论。现在我要补充说：本质仅仅和类相关联，而对个体来说，没有什么东西是本质的。一件偶然事故或一场疾病可以改变了我的皮色或体态；一场热病或跌了一跤可以使我丧失理性和记忆，一次中风可以把我弄得既没有感觉，也没有理智，也没有生命。如果有人问我，具有理性对我来说是否本质的，我将回答说：否。

德 [我认为对个体来说是有某种本质的东西的，并且比人们所想的更多。活动对于实体，受动对于被创造的实体，思想对于心灵，具有广延和运动对物体，都是本质的东西。这就是说，有一些类或种，当一个个体一旦属于它们之后，则不论在自然中可能发生什么变革，都不能不再属于它们（至少就自然地来说是这样）。但有一些类或种，对于个体来说（我承认）是偶然的，它们可以不再属于这个类。象这样，人们就可以不再是健康的，美丽的，博学的，甚至不再是看得见和摸得着的，但不能不再是有生命和有器官，以及有知觉的。我在上面已经充分说明，为什么生命和思想对人来说有时显得停止了，虽然它们其实还仍旧是持续着并且有其效果的。]

§ 8. 斐 有很多个体，安排在一个共同名称之下，被看作属于同一个种的，却有一些性质，依赖于它们实在的（特殊的）构造，是非常不同的。这是所有考察自然物体的人都毫无困难地可以观察到的，而那些化学家，由于一些不如意的经验，也常常深信这一点，他们在一块锑、硫磺和硫酸盐中去找他们在这些矿物的其它部分曾找到过的性质，就往往找不到。

德 [没有比这话更真实的了，并且我自己也能说一些这方面的新情况。也曾特地写过一些书 *de infido experimentorum chy-micorum successu*。但这是人们弄错了，把这些物体当作相似的或齐一的，而其实它们是比人们所想的更为混杂的；因为在不相似的物体中，看到各个体之间的不同就没有什么奇怪，而人体的体质和自然禀性是有多么不同，这一点医生们知道得只能说太多了。总之一句话，人们永远也不会找到逻辑上最低级的种，如我以上所已指出过的，并且决没有属于同一个种的两个实在或完全的个体，是完完全全一样的。]

斐 我们没有注意到所有这些差别，因为我们不知道那些微小的部分，

E 本无此句，译文从 G 本。

拉丁文，意即：“论实验化学的不可靠的结果”。

参阅本书序言第 11 段，第二卷，第二十七章 § 1.“德”，及《单子论》§ 9 等处。认为宇宙间没有两个事物完全一样，这是莱布尼茨的一个著名观点。

因此也不知道事物的内部结构。我们也不用它来决定事物的类或种，而如果我们想用这些本质或用经院哲学中称为实体的形式的来这样做，我们就会象一个言人想按照颜色来安排物体一样。§ 11. 我们甚至也不认识精灵的本质：我们不能形成天使的不同的种的概念，虽然我们很知道应该是有很多种的精灵。在我们的观念中，我们也似乎不以任何数量的简单观念来在上帝与精灵之间作任何区别，只除了我们将无限性归之于上帝。

德 [照我的系统，在上帝和被创造的精灵之间却还有另一种区别，这就是，照我看来，一切被创造的精灵也都得有身体，正如我们的灵魂有一个身体一样。]

§ 12. 斐 我认为在形体与精灵之间至少有这样一点，即正如形体世界的各变种之间没有一个空隙一样，在有心智的被造物方面其变种也不会少些。从我们本身开始到最低级的事物，这是一个下降的阶梯，是由极小的梯级和事物的连续序列构成的，每一级和相隔一级的区别是非常小的。有一些鱼就有翅膀，对它们来说空气是并不陌生的，而有些鸟却住在水中，也和鱼一样是冷血的，并且它们的肉滋味和鱼是如此相似，以致对很守规矩的人也可允许在小斋日来吃它。有些动物既如此接近鸟类又接近兽类，以致是处于两者的中介的地位。两栖类同等地既可看作陆上动物也可看作水生动物。海豹既生活在陆地也生活在海中；而小海豚（它的名称就意指海里的猪）有猪的热血和内脏。就不说据有人所报道的那种人鱼了，有一些动物似乎具有和被称为人的动物一样多的知识和理性；而在动物和植物之间也如此接近，如果你拿最不完善的动物和最完善的植物来看，你几乎看不出其间有什么大的差别。这样直至我们达到物质的最低级和最少有组织的部分，我们将发现到处物种都联结在一起，仅以几乎感觉不到的程度彼此相区别。而当我们考虑到造物主的无限智慧和能力时，我们有理由想到，各种不同的被造物从我们开始逐步上升以趋向他的无限的圆满性，这事是符合壮丽的宇宙的和谐，和符合这位至高无上的建筑师的伟大设计以及他的无限的善的。因此我们有理由深信，在我们之上，比在我们之下有多得多的被造物，因为我们在圆满程度上离上帝的无限存在，比离那最接近于无物的要远得多。可是我们对所有这些不同的种都没有任何明白清楚的概念。

德 [我本来打算在另一个地方来说一点和您，先生，刚刚所讲的很相近的看法；但当我看到您说的这些比我曾希望说的还更好时，我也很高兴已被您占了先。一些高明的哲学家曾处理这个问题：*utrum detur vacuum formarum*，这就是说，是否有一些可能的种，却并不存在，而可能是自然似乎已把它们忘记了。我有理由相信，并不是一切可能的种在宇宙中——尽管宇宙是如此之大——都是可共存的，并且不仅对于同时一起存在的事物来说

参阅本书序言第 12 段，第二卷第一章 § 12，第十五章 § 4.“德”等处。

原文为 *les jours maigres*，英译及洛克原书均作 *fish—days*，即照宗教上的规矩不许吃肉但可以吃鱼的日子。

原文为 *hommes larins*，直译即“海里的人”，洛克原书作 *mermaids or sea - men* 即“人鱼”。

拉丁文，意即：“是否有虚空的形式”。关于这个问题，可参阅《神正论》第一部分 § 14；给培尔的答案，C 本第 4 卷 570 页，E 本 190 页 b。

“可共存”，原文为“*compossible*”，直译词义可作“共同可能的”。

是如此，而且对于事物先后相继的整个序列来说也是如此。这就是说，我相信必然有一些种是从未存在过并且将来也永不会存在的，因为它们是和上帝所选择的这一被创造物的序列不相容的。但我相信宇宙的圆满和谐所能接受的一切事物是都在其中存在的。除了相差很远的被创造物之外还有夹在它们中间的一些中介的被创造物，这事是符合这同一种和谐的，虽然这些并不总是在同一星球上或系统中，而那在两个种中间的东西，有时是相对于某些一定的情况而不是相对于其它情况来说才是如此。鸟在别的方面和人是如此不同，却在说话方面和人相近；但如果猴子也和鹦鹉一样会说话，那它们就会进到更远。连续律宣布自然不让它所遵循的秩序之中留有空隙；但全部形式或种并不就构成整个秩序。至于精神或精灵，因我主张一切被创造的心智都有有机的身体，它们的圆满性和心智或心灵的圆满性相当，这心灵是由于前定和谐而在这身体之中的；我主张为了对在我们之上的精灵的圆满性有所设想，也想象一下那种超过我们自己的身体器官的圆满性是会很有帮助的。正是在这场合，最活跃和最丰富的想象力，以及我用一句意大利语来说——我不知道用其它语言怎样很好表达——就是 *l' invenzione la piu vaga*，将会最适时地把我们提高到超出我们之上。而我为了维护我的前定和谐系统——它把上帝的神圣圆满性颂扬推崇到超乎人们所曾想到的之上——所说的那些道理，也将有助于获得比人们迄今所曾有过的更伟大得无比的关于被创造物的观念。】 § 14. 斐 现在回头来谈甚至在实体方面，种也很少实在性这个问题，我请问您：水和冰是否属于不同的种？

德 [我也反过来请问您，融化在增涡内的金子和冷却凝结成锭子的金子是否属于同一个种？]

斐 没有回答问题的人倒提出了另一个问题 *Qui litem lite resolvit*。

可是您以此将承认把事物归结为各个种单只和我们对它们所具有的观念有关，这对于用名称来对它们加以区别已足够了；但如果我们假定这种区别是基于它们内部的实在构造，并且假定自然是凭事物的实在本质来把存在的事物区别为这样许多种，就象我们凭这样那样的名称来把事物区分为种的方式一样，那我们就将是犯了很大的错误。

德 在种或属于不同的种这种名辞中是有某种歧义的，这就引起所有这些混乱，而当我们消除了这种歧义时，则也许除了名称之争之外就再没有什么可争论的了。对于种，我们可以从数学方面来看和从物理方面来看。照数学的严格意义来看，使两个东西根本不相似的一点最小的区别，就使它们有了种的区别。就是这样，在几何学中，所有的圆都是属于同一个种的，因为它们全都是完全相似的，由于同样的理由，所有的抛物线也都是属于同一个种；但椭圆和双曲线就不一样，因为它们就有无穷数量的类或种，而每一个种之中又有无穷数量。不计其数的所有椭圆，凡是其焦距和顶点的距离有同

这句话的意思就是说：有些种不仅在宇宙中同时存在是不可能的，而且先后出现也不可能，或即使不同时也不可能都存在于宇宙中。

参阅本书序言，第9段，第四卷第十六章 § 12.“德”，以及《神正论》第三部分 § 348，给培尔的信，G本第三卷52页，E本104页，等处。

意大利文，大意就是：“最异想天开的遇想”。

照洛克原书当作 § 13，法文各版本均作 § 14，是一个错误，因下节也作 § 14。

见贺拉西：《讽刺诗》（*Satires*），2, 3, 103，大意就是：“他以争论来解决争论”。

一比率的，都属于同一个种；但由于这两种距离的比率，只是在数量大小上有变化，因此全部椭圆的无穷数量的种只构成唯一的一个属，而不能再细分了。反之，一种有三个焦点的卵形就甚至会有无穷数量这样的属，并且会有无穷地无穷数量的种；因为每一个属都有一个简单地无穷数量的种。照这种方式，两个物理的个体就将永不会完全一样；尤有甚者，同一个个体也将会从一个种过渡到另一个种，因为每一个体超出一刹那之外也永不会和它本身完全一样。但人们在确立物理上的种时并不固执这样的严格性，并且可以由他们来说他们能使之回复到它们最初形式的一堆东西照他们的观点就继续是属于同一个种。这样，我们就说水、金子、水银、普通的盐都继续保持是那同一种东西，仅仅是为通常的变化所掩盖着；但在有机体或植物与动物的种方面，我们是据其世代生殖来确定种，所以那来自或可能来自同一起源或种子的相似的东西就是属于同一个种。在人方面，除了人的世代生殖之外我们还着眼于理性的动物这种性质；而虽然有些人，一辈子继续象禽兽一般生活，我们仍推定这不是他们缺乏这种功能或原则，而是由于有一些障碍，妨碍了这种功能的发挥作用；但现在还未能确定，是否可如人们想认为那样，据一切外部条件就足以作出这种推定。可是，人们对于他们的命名法以及对于依附于名称的权利不管定了怎样的规则，只要他们的规则得到遵守或紧跟并且是可理解的，则这种规则就是以实在为基础的，而人们不可能想象出一些种，不是自然——它甚至包括了各种可能性——在他们之先就已造成或区别出来的。至于说到内部，虽然没有什么外部表现不是以内部构造为基础的，但的确同一种表现有时可能是两种不同构造的结果；可是其中会有某种共同的东西，这就是我们的哲学家们所说的接近的形式因（la cause prochaine formelle）。但虽然不会是好象马略特先生所说的，虹的蓝色和土耳其玉的蓝色，由于没有共同的形式因，就有完全是另一种的起源（在这一点上我是完全不同意他的意见的），并且虽然人们会同意，某些表面显现出来的，使我们给予名称的性质，并没有内部共同的东西，我们的定义却仍然是在实在的种中有其基础的；因为现象本身也是实在。因此我们可以说，凡我们真实地加以区别或比较的东西，自然也加以区别或使之符合的，虽然自然的区别和比较是我们所不知道并且也许是比我们的区别和比较更好的。因此还须大加小心并且有大量的经验，才能以一种足够接近自然的方式确定属和种。近代的植物学家认为据花的形式所作的区分最接近自然的秩序。但他们在其中还是发现有不少困难，并且不要仅仅根据一种基础——如我刚才所说那样，就根据从花所得的基础，这也许是迄今对于一个可以过得去的系统来说最恰当的并且最适合于初学者的——而是还要根据从植物的其它部分和情况所得的一些基础，来作比较和分类排列，是适宜的。每一种比较的基础都值得分别列成表；要是没有这些表，许多次级的属，以及许多比较、区分和有用的观察，就会滑过去，但我们对种的生殖考察越深入，在作分类时越是遵照所要求的条件，我们就将越接近自然的秩序。因此，如果某些明智人士的猜测被发现是真的，即在植物中除了那相当于动物的卵的胚种（graine）或被认识的种子（semence）之外，还有另一种可称雄性的种子（也就是一种花粉 < pollen >，常常是看得见的，虽然有时也许是看不见的，就如那胚种本身在

参阅本书第三卷第三章 § 14“德”（2），（第 317 页）。

见以上第二卷第三章注（第 95 页注）。

某些植物是看不见的一样)，由风或其它通常的偶然原因把它散布开来以便与胚种相结合，这花粉有时就来自同一棵植物，而有时（如在大麻）也来自相邻的另一棵同种植物，而这另一棵植物因此也就可比作雄性的，虽然那雌性植物也许也决不是完全没有这同一种花粉；如果这种猜测（我说）被发现是真的，并且如果植物生殖的方式变得更为人所认识了，那末我就毫不怀疑，我们在这方面所看到的形形色色的变种，将能提供一种极为自然的分类的基础。而倘若我们能具有某些更高级的天才的洞察力，并能足够充分地认识事物，则我们也许就能为每一个种找到一些固定的属性，为它的一切个体所共同，并且永远存在于同一活的有机体中，而不管可能发生怎样的改变或变形；正如在最为我们所认识的物理的种即人这个种中，理性就是一种这样的固定属性，它赋予每一个体并且是永远不会丧失的，虽然我们不是永远能察觉到它。但既然没有这样的知识，我们就用那些对我们显得最适于来区别和比较事物、总之是最适于来认识事物的种或类的属性；而这些属性是永远有其实基础的。）

§ 14. 斐 为了区别实体性的东西，照通常的假定是认为有事物的某些本质或确切的形式，所有现存的个体就据以自然地区别为各个种，这样就得要保证：第一，§ 15. 自然在产生事物时，永远向自己提出使它们分有某些合乎正规的、确定的本质，就象分有模 1 型那样；以及第二，§ 16. 自然永远达到了这目的。但那些怪物就使我们有理由来对这两点都表示怀疑。§ 17. 第三点，还得要决定这些怪物是否其实属于另外一个新的种，因为我们发现，这些怪物中的有一些，就很少或根本没有这样一些性质，人们假定这些性质是从这个种的本质产生的，它们由此得其起源，并且它们似乎是由于其出生而属于它的。

德 当问题涉及要决定怪物是否属于某一个种时，人们常常归结到作一些猜测。这就使人看到，那时我们是并不自限于考虑外部条件的；因为在有些个体缺乏一部分通常在这个种中所发现的外部标志的场合，我们就想猜测为这样一个种的个体所共同的那内部本性（例如理性之在人）是否还适合于（如其出生使人猜想到的那样）这些个体。但我们的不确定对事物的本性毫不相干，并且如果有这样一种内部的本性，则不管我们知道与否它总是在或不在那怪物之中的。而如果在其中找不到任何一个种的内部本性，则那怪物可能是属于它本身的种。但如果在所涉及的那些种中没有这种内部本性，并且如果也不能凭出生来决定，那么就只有仅仅靠外部标志来决定种了，而那些怪物也将不是属于它们所偏离的那个种，除非是以某种有点空泛的和某种任意的方式来看待它；而在这种情况下，我们费神想来猜测其所属的种也将是徒劳的。您对于把种当作内部的实在本质所持的全部反对意见，所要说的意思也许就正是这一点。那么，先生，您就应该来说明，当外部的标志完全没有时，就也没有内部共同的种的特性。但在人这个种方面就发现相反的情形，在这里，有时有些儿童有某种怪异的现象，而到了一定年龄就显出了理性。那么为什么在其它的种就不能有某种相似的情况呢？诚然，由于缺乏对它们的认识，我们不能用来为它们下定义，但外部标志可取代其地位，虽然我们承认要有一个确切的定义这是不够的，并且名义的定义本身在

F 本作“intérieur”（“内部的”），误，G 本作“extérieur”（“外部的”）。

E 本作“intérieure”，也系“extérieure”之误。

这些场合也只是猜测性的；而我在以上已经说过怎么有时它们只是暂时的。例如，我们可能会发现一种办法来伪造金子，以致使它能满足迄今我们所有的一切试验；但那时我们也会能够发现一种新的试验办法，可用来鉴别自然的金子和这种人造的金子。老的报纸上把这两种发现都归之于萨克森的选帝侯奥古斯都；但我不是这样的人，要来保证这是事实。可是如果这是真的，我们就可以有一个比我们现在所有的更完全的对金子的定义，而如果这种人造金子能够大量制造并且很便宜，就象炼金术士们所吹嘘的那样，那么这种新的试验法也就会很重要；因为用这种试验办法我们就可以为人类保存自然的金子在通商贸易中以其稀有而给我们的一种好处，它为我们提供了一种物质，既是持久的、齐一的、易于分割又易于辨认，同时又体积很小而很贵重。我想利用这个机会消除一个困难（请看《理智论》作者论实体的名称这一章的 § 50.）。所提出的反驳是说：当我们说一切金子都是固定的时，如果金子的观念是被理解为某些性质的堆集，其中包含着固定性，那么这就只是提出了一个同一的和徒劳无益的命题，就好比说固定的是固定的一样；但如果是理解成一种实体性的存在，赋有一定的内部本质，固定性是其引出的结果，那么所说的是不可理解的，因为这种实在本质是人们完全不知道的。我回答说：这物体赋有这种内部构造是由其它外部标志指明的，而这些外部标志中并不包含固定性；就好比有人说：一切物体中最重的也是最固定的物体之一。但所有这一切都只是暂时的，因为有朝一日我们可能会发现一种很活跃的物体，好象可能是一种新的水银那样，它又比金子更重，金子在它上面可以浮起来，就象铅浮在我们的水银上面一样。

§ 19. 斐 的确，照这种方式我们永远不会确切地认识依赖于金子的实在本质的特性的数目，除非我们认识了金子的本质本身。§ 21.〔但如果我们确切自限于某些特性，这将足够使我们有一些确切的名义定义供我们现在之用，只要能让我们在某种新的有用的区别要是发现了时有权来改变名称的意义。〕但至少必须这定义符合名称的习惯用法，并能被用来代替它的地位。这就可用来驳斥那些主张广延构成物体的本质的人，因为当我们说一个物体推动了另一个物体时，如果以广延来取代物体，说一个广延通过冲击而使另一个广延运动，那就显然是荒谬的，因为还必须加上坚实性。同样地，我们也不说理性或那使人成为有理性者的东西在作谈话；因为理性也并不构成人的全部本质，那是理性的动物彼此间在谈话。

德 我认为您是对的：因为不完全的抽象观念的对象是不足以给上体以全部事物的活动的。可是我认为谈话是适合于一切心灵的，他们彼此间能沟通思想。经院哲学家们曾为天使们如何能做到这一点大伤脑筋；但如果他们也承认天使有精妙的身体，如我追随古人之后所做的那样，那在这方面就不会再有什么困难了。

§ 22. 斐 有一些生物形状和我们一样，但多毛，并且不会运用语言和理性。在我们之中有一些白痴，样子完全和我们一样，但没有理性，其中有些也不会说话。有一些生物，据说会说话和有理性，并且在其它方面也和我们

Augustus I, 于 1553—1586 年任选帝侯，据说和他的妻子、丹麦的安娜一起都酷好炼金术。

参阅本书序言第 12 段，第二卷第一章 § 12，又本章 § 8.“德”（2），及给德·鲍斯的信，见 G 本第二卷 316、319 页，E 本 439.440 页。

原文为“imbécilles”，洛克原书作“naturals”，指天生的白痴。

相似，但有长毛的尾巴；至少有这样的生物这事不是不可能的。有另外一些生物雄的没有胡子，而别的一些生物雌的却有胡子。如果有人间所有这些生物是不是人，是否属于人这个种，则显然这问题仅仅与名义的定义有关，或与我们所造成以使用这名称来标志它的复杂观念有关：因为内部的本质是我们绝对不知道的，虽然我们可以有理由来设想，其功能或外部形状如此不同的地方，内部构造是不一样的。

德 我认为在人这个问题上我们是有一种同时既是实在的又是名义的定义的。因为没有什么比理性对人来说更内在的了，而通常它是很可以认识的。因此胡子和尾巴不应该和理性放在一起考虑。一个森林中的人虽然长了毛也能使人认出是人；而长了无尾猿(magot)的毛并不就使他被排除于人之外。白痴缺乏理性的运用；但由于我们凭经验知道理性是常常受束缚和不能表现出来的，并且这种情况发生在那些曾表现出和将表现出理性的人身上，因此我们大概会据其它的一些征象，即据身体的形状，对这些白痴作出同样的判断。就只是凭这些征象，再与出生相结合，我们认定婴儿是人，并将会表现出理性；而我们在这点上也很少受骗的。但如果有一些有理性的动物外表的样子和我们有点不同，我们就会觉得困惑了。这就使我们看到，我们的定义，当它们依赖于身体的外表时，是不完全的和暂时的。如果有一个人自称是天使，并且知道或知道做一些远远超出我们之上的事情，他可能会叫人相信。如果另外有个人，象贡萨雷斯那样，利用某种异常的机器从月亮上来，并且告诉我们许多他出生的国度中的可信的事情，他会被当作是月亮上的生物；而人们可能会给他民权和公民权以及人的称号，尽管他在我们这个星球上是个异邦人；但如果他要求受洗礼并且想依照我们的法律被接受为一个新入教者，那我相信我们就会看到在神学家中引起一场大争论。而如果和这些行星上的人——照惠更斯先生的看法是和我们很接近的——的交通被打开了，这问题也许将值得召开一次万国宗教会议，来决定我们是否应该把传播信仰事业甚至扩大到我们这个星球之外去。许多人无疑会主张，那国度的有理性动物既不属于亚当的种族，耶稣基督的救赎对他们是无份的；但另外一些人也许会说，我们既不充分知道亚当曾经始终在哪里，也不知道他的全部后裔曾做了些什么，因为甚至有些神学家曾相信月亮就是天堂乐园的所在地；而也许通过多数表决我们将决定最靠得住的一件事，那就是在这些可疑的人能感受洗礼的条件下为他们施洗礼；但我怀疑人们竟会愿使他们成为罗马教会的神甫，因为他们的奉献礼将始终是可疑的，而且照这个教会的假说，我们将会使人冒陷于一种物质的偶像崇拜的危险。幸而事物的本性使我们免除了所有这些麻烦；可是这些怪诞的幻想在思辨上是有用处的，可以使我们很好认识我们观念的本性。

§ 23. 斐 不仅是在神学问题上，而且还有在别的场合，有些人也或许想

这甲所提到并为洛克所相信的关于长尾巴的人的神话，多半是由当时一些到非洲去旅行的人误传出来的，他们或者是由于自己极表面的观察，或者是轻信了当地某些土著黑人的话，把某种类人猿如猩猩之类和人搞混淆了，有些黑人把这种类人猿误认为是具有理性但未开化的人；也可能是当地有些黑人的服饰，有把动物的尾巴作为装饰的，而被误认为人长了尾巴。

1648年在巴黎出了一本书，以后曾多次再版，书名就叫《月亮中人，或在月亮世界上的奇异旅行，由西班牙探险家多米尼克·贡萨雷斯新发现……》，是一种幻想小说，是英国高德文(Fran Godwin)所作书的法译本。英国小说家斯威夫特《格利佛游记》据说有些就取材于该书。

以种族来作自己的规范，并且说在动物方面通过雌雄交配的生殖以及在植物方面利用种子的生殖，使那些被假定的实在的种保持分明不杂和成为完整的纯种。但这只能用来确定动物和植物的种。其余的又怎么办呢？而且即使对于动植物两者来说这也是不够的，因为如果要相信历史的话，女人就曾有从无尾猿受孕的。而这样产生出来的东西应该属于什么种，这就是一个新问题。我们常常看到那些骡子和鸠马(jumart)(请看麦那其先生的《语源词典》)，前者是由驴和马交配所生，后者是由公牛和母马交配所生。我曾见过一个动物是由猫和老鼠所生，它有着显然可见的这两种动物的标志。谁要是在这些之外再加上一些奇形怪状的产物，就会看到，要凭生殖来决定种是很不容易的；并且如果只有用这办法才能这样做的话，那么难道我非得跑到印度去看一看一只老虎的父母，和茶树的种子不可，否则就不能判断来到我们这里的这些个体是否属于这些种了吗？

德 生殖或种族至少是给人一种很强有力的推定(也就是暂时的证明)，并且我已说过我们的标志往往只是猜测性的。种族有时为形状所背离，如当小孩不象父母时就是这样，而形状的混合并不始终是种族混合的标志；因为也可能发生这样的情况，即一个雌性动物生下一个仔，样子好象是属于另一个种的，而仅仅由于母亲的想象力就可以引起这种不规则现象；就不必说那所谓鬼胎了。可是人们在通过种族(race)来判断种(espèce)的同时，也通过种来判断种族。因为如有人给波兰国王约翰·卡齐米尔送来一个森林里的野孩子，是从熊群中取出来的，活动的方式样子都很有些象熊，但最后使人看出是个理性动物，当时人们就毫不迟疑地相信他是属于亚当的种族，就给他施洗礼，命名为约瑟夫，虽然也许是照罗马教会的习惯在 *si baptizatus non es* 的条件下这样做的；因为他可能是在受过洗礼之后被熊偷偷衔走的。我们对于动物杂交的结果还没有足够的知识；并且人们常常是把怪胎弄死而不把它养大，此外它们也很少活得长的。人们认为杂交产生的动物是不繁殖的；可是斯特拉彭说卡帕多西的骡子是能生殖的，而从中国的来信告诉我说在相邻的鞑靼有骡子的种族。我们也看到植物杂交是能够保持其新种的。我们也始终不很知道，在动物方面，究竟是雄的一方还是雌的一方，或者是双方，或者既不是这一方也不是那一方，是在决定种方面起最

Gilles Ménage, 1613—1692, 法国语言学家，对法语的语源和规律有专门研究，其所编书初版出于 1650 年，称《法国语言的起源》，1694 年由 A.F.Jault 加以扩充修订出一新版。始称《法语语源词典》

这也如以上已提到的“长尾巴的人”一样，是观察不深入，匆忙下结论得出的错误看法，是没有科学根据的。

mola, 即子宫中不成形的肉块。

Jean II., Casimir V, 1609—1672, 1648—1667 年为波兰国王。

据英译本注，说 HF. Ulrich 的本书德译本曾加了一个注，讲了这个故事，但也未注明其来源。大意说这孩子是 1661 年的一个冬天在立陶宛的森林里被一个猎人发现的，赤身裸体，和熊在一起，当时还有别一个孩子则跑掉了，这孩子似乎是熊把他养活的。英译者认为这故事显然是无稽的传说，因为在波兰的冬天很冷，这孩子即使不被熊吃掉，赤身裸体也一定会冻死，是不可能活下来的。

拉丁文，意即：“如果你未受洗礼”。

Strabon, 公元前 63?—公元 24?, 希腊地理学家。

Cappadoce, 小亚细亚古国名。

主要作用的。已故的凯尔克林格先生 使之著名的关于女人的卵的学说，似乎是把雄性归结为潮湿多雨的空气对于植物的那种情况，它提供条件使种子得以发芽并从地上长起来，照着普利西林派 所爱重复背诵的味吉尔的诗句：

Cum pater omnipotens foecundis imbribus aether Conjugis
in laetae gremium descendit et omnes Magnus alitmagno
commissus corpore foetus.

总之一句话，照这种假说，雄的只不过是起着雨的作用。但刘汶胡克先生则恢复了男性的地位，而女性的作用则被贬低了，好象只起土地对于种子的作用，为它提供生长的地方和提供养料；这一点，即使人们仍坚持主张卵的学说，也还是可以成立的。但这样并不妨碍女人的想象对胎儿的形式有很大的影响，即使假定那动物已来自男性方面。因为这是处于一种注定要起巨大的通常变化，并且也是同样易受非常的变化状态。有人断言，处于这种状况的一位妇女，由于看到一个断肢的残废人被吓坏了，她的想象竟使已很接近要出生的胎儿的手断离，这手还在生下来以后被发现了；不过这事还需要证实。也许有某个人会来主张说，虽然灵魂只能来自一个性别，但两个性别都对有机体的构成有所贡献，并且是由两个身体造成了一个，如同我们看到蚕就好象是一种双重的动物那样，其中包含着一种蛾的形式下的能飞的昆虫；我们对于这样一个题材竟还是处于如此一团漆黑的状态之中。和植物的类比也许有一天会给我们一些光明，但目前我们对于植物本身的生殖也还所知极少；以上曾提到的那种关于花粉的猜测，那可能相当于动物雄性的精子，这也还不很清楚。此外，植物的一个枝往往就能长成一棵新的完整的植物，我们还没有看到在动物方面有可与此类比的情形；我们也不能说动物的脚就是一个动物，就象树木的每一个枝似乎都是能单独开花结果的一棵植物那样。还有各个种的杂交混合，以及甚至同一种内的变化，在植物方面也常常是能得巨大成功的。也许在某个时候或宇宙中的某个地方，动物的种是或曾经是或将是比它们现在在我们这里更易于变化的，而有点和猫相同的几种动物如狮子、老虎和山猫，可能曾经是属于同一种族，并且可能现在就象是猫古老的种的一些新的分支。因此我总是要回到我已说过不止一次的话，我们对自然物种的决定是暂时的以及和我们的知识成比例的。

§ 24. 斐 至少人们在作种的区分时从未想到过实体的形式，只除了那些处在我们所居的这世界一角，曾学过我们经院中的语言的人。

德 最近以来实体的形式这个名称对某些人似乎已变得名声很不好，人们竟耻于谈到它了。可是这一点也许更多的还是由于风尚而不是依据道理。经院哲学家们在涉及解释特殊现象时不适当地用了一个一般概念；但这种误用并不能破坏事情本身。人的灵魂有点搅乱了我们现代人中某些人的信心。

Kerkring, 即 Theodore Kerckring, 1640—1693, 荷兰的医生, 曾与斯宾诺莎一同就学于 Van der Ende. priscillianistes, 四世纪末至六世纪中叶出现于西班牙的一个异端教派, 其教义是把基督教和诺斯替教及摩尼教结合起来的。

见味吉尔:《格奥尔吉亚》(Georg.) 2, 325—327 行, 大意是: 在天的全能之父, 降甘露于大地, 万物茁壮成长。

Antoon van Leeuwenbock, 1632—1723, 一位杰出的荷兰科学家, 是用显微镜进行观察研究的创始人, 和马尔丕基(Malpighi, 1628—1694) 一起发现了血液循环中的毛细管作用, 从而完成了哈维的血液循环理论。他也是最先发现精虫的人。莱布尼茨的著作中曾多次提到他, 对莱布尼茨的思想是很有影响的。

有些人承认它是人的形式；但他们也想认为它是所认识的自然中唯一的实体的形式。笛卡尔就是这样讲的，他并且给了雷基一个纠正，因为雷基不承认灵魂有这种实体的形式的性质，并且否认人是 *unum per se*，即一个赋有一种真正的统一性的存在。有些人认为这位卓越人物这样做是出于政治、策略上的考虑。我对此有点怀疑，因为我认为他这样做是有道理的。但这种特权不是单只给予人的，好象自然是断裂成几截的。有理由来断定是有无限多的灵魂，或更一般地来说，就是原始的隐德来希，它们具有某种类似知觉和欲望的东西。并且它们全部是和始终是物体的实体的形式。诚然表面上看起来有一些种并不是真正的 *unum per se*（也就是说，一些物体，赋有一种真正的统一性，或赋有一种不可分的本质做它们整个的能动原则），也就象一座磨坊或一块表不能是这样的东西一样。盐、矿物和金属可能就是属于这种性质，也就是说，是一些简单的结构或团块，其中有某种规律性。但这两方面的物体，即有生命的物体以及无生命的结构，都将是由内部构造分别表明其特征的，因为即使在那些有生命的东西，灵魂和机器，每一方单独分开都足以作出决定；因为它们两方面是完全一致的，并且它们虽然并不互相直接影响，它们却是彼此相互表现的，一方面把另一方面分散为杂多的东西集中为完全的统一性。因此当涉及种的分类排列时，对实体的形式来进行争论是毫无用处的，虽然为了别的理由，来认识是否以及如何有这种实体的形式，这也许是有好处的；因为要不然，人们在知识界就会是个外行。此外，希腊人和阿拉伯人也曾和欧洲人一样谈到过这些形式，而如果说俗人并不谈到它们，那俗人也并不谈什么代数学或谈什么不尽根数。

§ 25. 斐 语言是在科学之先形成的，而无知和无文化的人就已把事物归结为某些种。

德 这是对的，但研究这些问题的人改正了通常人的概念。化验者们找到了区别和分离各种金属的精确方法；植物学家们大大丰富了关于植物的理论，而人们对昆虫所做的实验已为我们在关于动物的知识方面打开了新的入口。可是我们离我们途程的一半也还很远。

§ 26. 斐 如果种是自然的作品，那它们就不会在不同的人想法如此不同：人对于一个人显得是一种无毛、两腿和宽指甲的动物；而另一个人在作了更深入的考察之后又再加上理性。可是很多人决定动物的种毋宁是凭外表的形式而不是凭出生，因为有些人的胎儿是否应允许受洗礼就曾不止一次地发生过问题，其唯一的理由就是他们的外表形状和小孩的通常样子不同，人

Pierre Sylvain Régis, 拉丁名 Regius, 亦即勒卢阿 (LeRoy), 1632—1707, 著名的笛卡尔派哲学家, 他反对马勒伯朗士那样对笛卡尔的学说作过分唯心主义的解释, 而对笛卡尔的有些观点作了唯物主义的解释, 因此招来了笛卡尔的“纠正”。可参阅《笛卡尔哲学著作选集》(E.S.Haldane & G. R. T. Ross 英译本) 第一卷 429 页以下。

拉丁文: 意即: “本身是单一的”。

所谓“机器”就是指身体, 这里是采用了笛卡尔派的用语, 因为笛卡尔就把动物的身体看作是一架“机器”。

这一节所集中讨论的“实体的形式”, 其最早的起源就是柏拉图的“理念”和亚里士多德的“形式”, 这也是中世纪经院哲学中“唯名论”与“唯实论”争论的中心问题。洛克是采取“唯名论”的观点, 否认这种“实体的形式”的实在性, 只承认它是人造的“名称”; 莱布尼茨则站在“唯实论”的立场, 肯定这种“形式”的实在性, 并且就是在此基础上建立起他的唯心主义的“单子论”体系。

们不知道他们是否也象一些放在别的模子里铸造出来的小孩一样不能有理性，这些小孩中有一些虽然样子被认可，但一辈子也不能叫人看出他们有一隻猴子或一头象所显出的那样多的理性，并且也没有任何标志使人看出他们是受一个理性灵魂支配的；由此显然可见，被作为人这个种的本质的东西，是外表的形式，这是我们发现唯一被说到的，而不是推理的功能，那是没有人能知道在那时候是否缺乏的。在这种场合，最高明的神学家和法学家也不得不放弃他们那理性动物的神圣定义，而代之以人这个种的某种其它本质。

“麦那其先生”（《Menagiana》，1694年荷兰版，第一卷第278页）“为我们提供了一个例子，说到一位圣·马丁的修道院长，这是值得说一说的。他说，当这位圣·马丁的修道院长出世时，简直不象人样，毋宁象个怪物。人们对于是否要为他施洗礼曾煞费周章。可是终于给他施了洗，并暂时宣布他是人，这就是说等时间来表明他究竟是什么。自然对他竟是这样无情谊，以致人们一辈子都叫他丑八怪院长（l'AbbéMalotru）。他是冈地方的人”。这就是一个小孩单由于长相而几乎被排除在人种之外的。他总算那样很险地逃脱了此难，而要是形状再畸形一点他肯定就会被当作一个不应被看成人的东西而毁灭了。可是人们却提不出任何理由，来说明为什么他的面貌轮廓要是改变多一点，一个理性灵魂就不能居住在他里面；为什么一张脸孔更长一点，一个鼻子更塌一点，一张嘴巴更阔一点，就不能和其余容貌不正的人一样很好地活下去，也有一个灵魂和种种品质，使他尽管象那样相貌畸形也能在教会中有尊严地位。

德 直到现在，还没有发现一个理性动物外表形状和我们大不相同的，就因为这样，当涉及为一个孩子施洗礼时，种族和形状从来都只是作为用以判断他是否一个理性动物的标志来加以考虑的。因此，神学家和法学家们丝毫没有必要为此放弃他们的神圣定义。

§ 27. 斐 但如果李赛蒂在他的著作第一卷第三章中所提到的那种怪物，有人的头和猪的身子的，或其它怪物，有狗或马等等的头而长在人的身体上，竟活下来并且能够说话，那困难就更大了。

德 我承认这一点，并且如果发生了这样的事，如果有人象一位作家那样，他是一位旧时的僧侣，名叫Hans Kalb（Jean le veau——约翰·牛犊），他在他所写的一本书上作了一幅自画像，画了一个牛犊的头，手里拿着笔，这一来就使有些人很可笑地以为这位作者真的有一个牛犊的头，如果，我说，发生了这样的事，那我们以后在弄死怪物时就会更小心了。因为看来在神学家和法学家那里理性会占上风，而不管形状，也不管解剖学可能为医生们提供了怎样的差异，这种差异也不会妨害人的性质，就象有个人把脏腑弄颠倒了也并不妨害一样，我认得的有些人曾在巴黎见过这个人的解剖学，这曾引起一阵喧闹，在那里，自然

“很不明智并且无疑十分荒唐，

原书名为 *Menagiana sive excerpta ex ore Aegidii Menagii*，（《麦那其语录或麦那其口述记录本》）初版出于1693年，E本J本出版年均误作1649，麦那其已见本章§23.注（第347页注）。

Caen，法国城市名，Calvados省首府。

Fortunio Licati，拉丁名Licetus，1577—1657，意大利学者，哲学教授、医生，信奉亚里士多德哲学。这里所说他的著作，是指他的 *De monstrorum causis, natura et differentiiS*，（《论因故造成的、自然的和分化形成的各种怪物》）Petavii，1634一书。

把肝脏放在左边，
同时又倒过来，
在右边放了心脏。”

如果我记得不错，这就是那已故的阿利奥（父亲）先生（著名的医生，因为他被看作是精于治疗癌症的）给我看的几行诗，这是他形容这一奇观的方式。这不用说当然是这样的，只要理性动物中形态构造的变异不至于太过份，以及我们没有回到那禽兽也都说话的时代，因为那样一来我们就会失去独具理性这种特权地位，并且以后多注意出生和外表，以便能对那些属于亚当的种族的，和那些可能是非洲某一猿猴国度的国王或酋长的后裔的加以辨别；而我们高明的作者指出这一点（§ 29.）是有道理的，就是：假使巴兰的母驴一辈子都能象那一次和它主人谈话（假定这不是一种先知所见的幻景）那样有理性地谈话，它要在女人之中取得一席之地也还是始终会有困难。

斐 我看到您在说笑话，也许我们那位作者也是说笑话；但认真说，您看到我们是不能始终指定各个种的固定界限的。

德 我已经表示过同意这一点了；因为当涉及虚构和事物的可能性时，从种到种的过渡可能是感觉不到的，而要来辨别它们，有时就有点象要来决定一个人究竟得留下多少头发才算不是秃子一样不好办。即使我们完全知道所涉及生物的内部时，这种不决定性也会是真的。但我看不出它怎么就能妨碍事物具有不依赖于理智的实在本质，和妨碍我们认识它们；的确，名称以及种的界限有时是象尺度和重量的名称那样，要加以选择才能有固定界限的。但就通常情况来说这样的事没有什么可怕的，那些过于接近的种是很少被发现在一起的。

§ 28 斐 我们在这里骨子里似乎是一致的，虽然我们在所用名辞上有点不同。我也承认在实体的命名方面，武断的成份较少。因为人们很少会冒失地把羊的叫声和马的形状结合起来，或把铅的颜色和金的重量及固定性结合起来，而我们是宁愿从自然得到摹本的。

德 这并不那么是因为在实体方面我们仅仅着眼于那实际存在的东西，而毋宁是因为我们不能肯定在物理的观念（这是我们不大彻底了解的）方面，当没有实际存在的东西加以保证时，这些观念的结合是否可能和有用。但这种情况在样式方面也一样会发生，不仅当它们是一片漆黑我们不可能看透时，如有时在物理学中所发生的情况是这样，而且当其不容易看透时也是这样，如在几何学中就有很多这样的例子。因为在物理学和几何学这两种科学中，都不是能由我们凭幻想来作组合的，否则我们就会有权来说正十面体，并且可以在半圆中来找它的大小方面的中心，就象其中有一个重心一样了。

Pierre Alliot，十七世纪法国的名医，曾为国王路易十四的母亲治病，虽失败了，仍被任命为国王的医生，他的儿子 Jean Baptiste Alliot 也是路易十四的医生，曾发表过关于癌症的著作。

见旧约《民数记》第 22 章第 28—30 节。

E 本作 § 12，当系误植。

这话的意思就是使我们的观念符合于自然事物的本来面貌，使观念成为自然事物的摹本。这是唯物主义经验论、反映论的观点。

“正十面体”和“半圆的大小方面的中心”等等都是由本质上自相矛盾的观念结合成的，但在一个复杂观念中很容易把它们结合起来，并且看起来象是很清楚而且可能的，但稍加分析并和实在情况一比较，就会看出共混乱并立即看出其不可能性了。

因为一个是有的而另一个不可能有这事实上是很叫人惊奇的。然而，一方面样式观念的组合并不始终是武断的，另一方面实体观念的组合有时倒是武断的；而这往往是取决于我们怎样把一些性质组合起来，以便在经验之先来为一些实体性的东西下定义，当我们对这些性质充分了解，足以判断其组合的可能性时 就可以是这样。就是这样，一些园艺专家在种植柑桔方面就能够有理由并且成功地提出要产生某种新品种并事先给它一个名称。

§ 29. 斐 您始终会同意，当涉及为种下定义时，被组合的观念的数量，取决于作此组合的人不同的专注、勤劳或幻想；正如在决定动植物的种时，人们最常见的是以形状作规范一样，同样对于那些非由种子产生的大部分自然物体，则最常见的是着眼于颜色。§ 30· 其实这些往往只是些混乱、粗疏和不精确的概念，而要人们对于属于某一个种或某一个名称的简单观念或性质的确切数目取得一致意见还差得很远，因为要找出哪些简单观念经常结合在一起，是需要勤苦、技巧和时间的。可是只要少数性质，构成这些不精确的定义，通常在谈话中也就够了；但尽管这些属和种以及形式在经院中被人们谈论不休而喧嚣不已，这只是一些荒唐的怪东西，对我们认识那些种的本性毫无用处。

德 不论谁作一种可能的组合，在这一点上是没有弄错的，给它一个名称也不会错；但当他以为他所想的也就会都是其他更有专门知识的人在同一名称下或在同一物体方面所想的时，他就弄错了。他也许把一个种想得太普通而另一个种又太特殊了。这一切丝毫没有与经院哲学相反的，而我看不出为什么您要在这里回头来责备那些属、种和形式，因为您自己也得承认这些属、种以及甚至这些内在本质或形式的，当我们承认对它们还不认识时，我们并不自以为要用它们来认识事物的种的本性。

§ 30. 斐 至少可以看得出，我们给种所指定的界限，并不确切符合自然所曾确定的界限。因为在我们需要一些一般名称供当前之用时，我们并不费神来发现它们那些会使我们更好地认识它们最本质的区别和符合的性质；而我们就凭一些对所有的人都最触目的表面现象，来自己把它们区别为各个种，以便能更容易地与别人交流。

德 如果我们是把彼此相容的观念组合起来，我们给种指定的界限就永远是确切符合于自然的；而如果我们小心注意只把那些实际在一起的观念组合起来，则我们的概念也是符合于经验的；并且如果我们把它们看作对于实际的物体来说只是暂时的，保留着等待已做或将做的实验在这方面的进一步发现，以及如果当问题涉及关于公众在某一名称下所理解的意义方面的某种明确的东西时我们求教于专家，我们就不会弄错。因此自然可以提供一些更完全和更适合的观念，但它并不会来揭穿我们所具有的好的和自然的观念，表明它们是不对的，虽然我们的这些观念也许不是最好的和最自然的。

§ 32. 斐 我们对于实体的一般观念，例如金属这个一般观念，是并不精确地依照自然所提供给它们的模型的，因为我们找不出任何物体，是简单地只包含可展性和可熔性而没有其它性质的。

德 人们并不要求这样的模型，并且这样要求也是没有道理的，在最清楚的概念中也找不到这样的东西。我们决找不到一个数量其中除了一般的多少就再看不到其它的；一个广延其中只有广延，一个物体其中只有坚实性而

原文为 *Idées génériques*”，较严格的意义是指比“种”高一级的“属”的观念。

无其它性质的；而当种差是肯定的和相反的时，就一定得有属参与其间。

斐 那么，如果有人想着一个人、一匹马、一个动物、一棵植物等等都是凭自然所造成的实在本质来区别开的，那他一定得想象着自然对这些实在本质是非常慷慨大方的，要是它为物体产生一个实在本质，又为动物产生另一个实在本质，再又为马产生其它一个实在本质，并把这些实在本质都给了步赛骅骝的话；而其实这些属和种都只是一些包罗范围较广或较狭的记号。

德 如果您把实在本质看作就是这些实体性的模型，它们是一个物体而再没有别的，一个动物而再没有什么属于特殊的种的东西，是一匹马而毫无属于个体的马的性质，那您把它们当作荒唐的东西来看待是有道理的。而我想没有哪一个人曾以为、甚至连往昔那些最大的唯实论者也并不以为有多少种属，就有多少自限于种属的一般性质的实体。但不能由此得出结论，说如果一般的本质不是这样的，它们就纯粹是一些记号；因为我已屡次给您指出过，它们是一些在相似性方面的可能性（des possibilites dans les ressemblances）。这就好比颜色永远不是实体或离析出来的颜料，但它们并不因此就是想象的东西。此外，您把自然设想得怎样慷慨大方也不会过份的；它的慷慨大方远超出我们所能想象的一切，而一切优胜的彼此相容的可能性都在这些表演的大舞台上得到了实现。以往在哲学家们之中有两条格言：唯实论者的格言似乎把自然说成是挥霍浪费的，而唯名论者的格言则似乎宣布它是吝啬小气的。一条说自然不能忍受虚空，另一条说它决不做徒劳无益的事。只要我们很好理解，这两条格言是很好的；因为自然好比一个好管家，它在当节俭的地方就节俭，以便在适当的时候和地方能豪华。它在结果方面是豪华的，而在它所用的原因方面是节俭的。

§ 34. 斐 让我们再不要拿关于实在本质的争论来取乐了，只要我们达到语词的用法和语言的目的就够了，这目的就是用简短的方式来表明我们的思想。如果我想说到一种鸟，有三、四呎高，皮上覆盖着一层介乎毛和羽之间的东西，深棕色，没有翅膀，但在长翅膀的地方有两三个象金雀花枝子那样的小枝子，一直拖到身体下面，腿长而粗，脚上只有三个爪，没有尾巴；我要使别人懂得我说的是什么就不得不作这样一番描述。但当人家告诉了我这动物的名称叫食火鸡时，那我在说话时就可以用这名称来指这整个复杂观念了。

德 也许单单只要关于皮上覆盖的或其它部分的一个很确切的观念，就足以来把这个动物和其它已知的一切动物辨别开了，就好比赫尔库勒以他走路步伐就使人认识，以及如拉丁谚语所说的，狮子以它的爪子就使人认识一样。但各种情况积得越多，定义的暂时性就越少。

§ 35. 斐 我们可以在这种场合削减观念而并无损于事物，但当自然作这种削减时，那物种是否仍保持其为该物种就是个问题了。例如：假使有一种物体，它有金子的一切性质，只除了可展性，它是不是金子呢？这就靠人来决定它。因此是人决定着事物的种。

德 决不是这样；人只是决定着名称。但这一实验可告诉我们可展性和金子的其它性质（合在一起来看），并无必然的联系。所以它可告诉我们一

E 本此句作“Un étendu où il n'y ait que solidité, et point d'autres qualités”，（“一个广延其中只有坚实性而无其它性质的”），疑有脱漏，译文从 G 本。

参阅本卷第三章 § 5。

种新的可能性，并因此是一个新的种。至于说到脆的或易碎的金子，那是由于外加，而和对金子的其它试验不一致的；因为坩埚和铈除去了它的这种脆性。

§ 36. 斐 从我们的学说能得出某种显得很奇怪的结论。这就是每一具有某种名称的抽象观念，都各自形成一个独立的种。但如果自然要这样，又对它怎么办呢？我倒很想知道，为什么长毛犬和兔猎犬就不是同西班牙猎犬和象一样各自独立的种。

德 我在上面已区别过种这个词的不同意义。就逻辑上或毋宁说数学上来看，最小的一点不相似可能就足够了。因此每一不同的观念都给人另一个种，也不管它有名称与否。但就物理学上来说，我们并不专注于一切变化花样，而我们或者当仅涉及现象时就明确他说，或者当涉及事物的内部真实性时就猜测他说，假定着其中有某种本质的和不变的本性，如理性之在人那样，所以我们假定那仅以偶性的变化而不同的，如水与冰，流动的水银与升华的水银，是属于同一个种；而在有机体方面，我们通常把属于同种的暂时标志放在生殖或种族上，正如在那些最相似的东西方面把它放在繁殖上那样。诚然没有对事物内部的认识我们是不能作精确的判断的。但正如我已不止一次他说过的，我们是在作暂时的和往往是猜测的判断。可是当我们怕什么肯定的东西也说不成而想只就外表来说时，就有很大的回旋余地；而那时来争论一种差别是否种的差别，就是名称之争；而在这个意义下，在各种狗之间就有很大的区别，以致我们很可以说英格兰的看门狗和 法国 布伦的狗是属于不同的种。可是，也许它们是属于远古的同一个或相似的种族，而如果我们能追溯到很远，也许会发现这一点，并发现它们的祖先是相似的或同一的，但经过巨大的变化之后，其后裔有些变得很大而另一些变得很小，这并不是不可能的。我们甚至也可以这样相信而并不违背理性，即相信它们共同具有一种内在的、经常的、种的本性，它并不再作这样的细分，或者它在这里并不被发现属于一些其它这样的本性，并因此仅仅是在偶性方面有花样变化；虽然这里也丝毫没有有什么能使我们判断它必然地应该这样，就象整个我们叫做最低级的种 (*speciem infimam*) 的情况那样。但丝毫没有有什么现象显得一只西班牙猎犬和一头象是属于同一种族，以及它们具有这样一种共同的本性。因此在各类不同的狗之中，在说到外表现象时，我们可以区别它们的种，而说到内部本质时，我们可能动摇不定；但在比较狗和象时，就没有理由在外表方面把即使人相信它们属于同一个种的东西归之于它们。因此就没有理由在这种假定面前表现动摇不定。在人方面，我们也可以就逻辑上说来区别他们的种，而如果我们专注于外表，我们就物理上说也发现有些差别。这样，就曾有一位旅行家，认为黑人、中国人、以及美洲土人彼此不是属于同一种族，也和那些同我们相象的人不属于同一种族。但由于我们知道人的内部本质，即理性，是保持在同一个人之中，并在一切人之中的，并且我们看不到在我们之中有任何固定的和内在的东西可构成一种进一步的再分类，我们就没有任何理由来判断，在人们之间，照内部的真实情况，有一种本质的种的差别；反之在人和禽兽之间则有这种差别，假定禽兽照我以上已作过

洛克原书谈到了这种脆的金子，参阅中译本 446 页。

照洛克原书此节内容在 § 38，见中译本 448 页。

的解释只是靠经验的，正如事实上经验丝毫没有给我们什么根据可以来作别样的判断那样。

§ 39. 斐 让我们拿一样人造的东西来作例子，它的内部结构是我们所知道的。一个仅仅记时的表和一个到时发出响声的表，对于那些只有一个名称来指示它们的人来说，是只属于一个种；但对于一个以表称前者而以钟称后者的人，这相对于他来说是属于不同的种。是名称而不是内部构造，造成了一个新的种，否则就将会有太多的种了。有些表有四个齿轮，另一些则有五个；有些表有弦和均力圆锥轮（fusee），另一些则没有；有些有一个自由摆动的摆，另一些则用一种螺旋形的发条来加以控制，还有一些则用猪鬃来控制。是否这些东西中的任何一样就足以造成一种种的区别呢？我说不，只要这些表在名称方面彼此相合。

德 而我却要说是，因为我不停留在名称上而要考虑设计技术的变化，尤其是那摆的不同；因为自从人们用一个发条来按照摆的频率控制摆的振动以来，就使它的振动更均匀，这一来怀表就改变了面貌，而变得无比地更准确了。我从前甚至曾指出过另一条均等的原则，可以应用于钟表的。

斐 如果有人想根据他所知道的内部情况的不同来作分类，他可以这样作；可是相对于那些不知道这种构造的人来说，这些就不是各自独立的种。

德 我不知道为什么你们这些人总想让德性、真理和种依赖于我们的意见或知识。它们是在自然中的，不论我们知道或赞成与否。不是这样说法，就是毫无理由地改变事物的名称和公认的语言。人们迄今都曾相信是有好几种钟表的，虽然并不知道其区别何在或怎样称呼它们。

斐 可是您不久前已经承认，当人们想凭外表来区别物理的种时，人们在觉得适当的场合，自限于一种武断的方式，也就是说，是按照他们发现那区别较重大或较不重大，以及按照人们所具有的目的来这样做的。而且您自己也曾用重量和尺度来作比，这些是人们随自己喜欢来加以规定和给以名称的。

德 是从那时以来我才开始懂得了您的意思。在纯粹逻辑上的种的差别方面，可下的定义方面有一点最小的变化就足以有这种差别了，不管这变化是多么偶然的，而纯粹物理学上的种的差别，是以本质的或不不变的东西为基础的——在这两类差别之间，我们可以放进一种中介的差别，但我们不能确切地决定；在这里我们是凭最显著的现象来作规定，这些现象不是完全不变的，但也不是很容易变化的，其中一个比另一个更接近于本质的东西；而由于一位认识者也可以比另一位走得更远，事情就显得是武断的和相对于人的了，而对于名称也照这些主要的差别来作规定似乎是适宜的。因此我们可以说，这些是民事上的（*civiles*）种的差别，和名义的种，这不应和我以上所说的名义的定义相混淆，那是在逻辑的和物理的种的差别两方面都有地位的。此外，除了通俗的习惯之外，法律本身也可以赋予语词的意义以权威，而这时那些种就变成合法的了，就象在那些被称为 *nominati*、即以一個特殊名称来称呼的契约方面的情况那样。这也就是象罗马法规定十四足岁开始算成年那样。这整个考虑是不应被轻视的，但我看不出它在这里有什么很大

参阅“序言”第3段。

这里说的是一些过去的老式钟表的机件和构造。

拉丁文，意义已见正文，即“以一个特殊名称来称呼的”。

的用处，因为除了您在我看来有时把它应用于并不适用的地方之外，还有我们也会得到差不多同样的结果，如果我们这样考虑的话，这就是：在对种作进一步细分方面，是靠人们来把它进行到他们认为适当的程度，并把那些藏在背后的差别抽去而无需乎否定它们；也是靠人们来把尽管不确定的选定为确定的，以便通过给予名称来固定某些概念和尺度。

斐 我很高兴我们在这里意见相差已不再如以往显得那么远了。§ 41. 您还会同意，先生，在我看来，人造的事物也和自然事物一样，有些种是和某些哲学家的意见相反的。§ 42. 但在离开实体的名称这个问题之前，我还要补充一点，即在我们所具有的全部不同观念中，只有实体观念是有专名或个体名称的；因为人需要常常提到任何个别的性质或其它个别的偶性，这样的事是极少发生的；此外，个别的活动都是立即消逝的，而这里所形成的各种情况的组合，也不是象在实体中的那样继续存在的。

德 可是，也有一些场合，人们有需要记得一个个别的偶性（或偶然事件）并给它一个名称的；因此您的这条规则对通常情况来说是对的，但有例外。宗教就为我们提供了这种例外的例子。如我们每年都要庆祝那稣基督的诞生纪念，希腊人把这事件叫做 *Theogenie*，而把三博士来朝拜这件事叫做 *Epiphanie*；希伯来人把天使的逾越，使埃及人的长子都死了而毫未触及希伯来人的长子这件事叫做 *Passah par excellence*，并因此每年要庆祝这个纪念日。至于说到那些人造事物的种，经院哲学家们觉得把它们放进他们的范畴中去有困难；但他们这种犹豫小心是不必要的，因为这些范畴表本当只用来对我们的观念作个一般的考察的。可是，承认完全的实体与那些实体的堆集（*aggregata*）之间有差别是好的，这些实体的堆集是一些由自然或由人工复合的实体性的东西。因为自然也有这样的堆集的，如用哲学家们的话来说那些混合不完全的物体（*imperfecte mixta*——不完全的混合物）就是，它们不成其为 *unum per se* 它们之中没有一种完全的统一性。可是我认为他们叫做元素、并认为是单纯的四种物体，以及他们认为完全混合并给予它们以性情的盐类、金属和其它物体，也都不是 *unum per se*，正如我们须断定它们只是表面上显得齐一和同质的，并且甚至一种同质的物体也仍只是一种堆集。总之，完全的统一性应该只留给那些有生命的、或赋有原始的隐德来希的物体，因为这些隐德来希有和灵魂可类比的方面，是和灵魂一样不可分和不灭的；我在别处还曾断言它们的有机身体实际上是一些机器，但它们超过我们所发明的人造机器，正如自然机器的发明者超过我们一样。因为这些自然机器是和灵魂本身一样不灭的，而动物是和灵魂一起永远继续存在

字面的意思即“神的诞生”，即“圣诞节”。

据《马太福音》，第二章第一节以下说，那稣在伯利恒出生时，有三个“博士”或“贤人”（*Mages* : *Magi*）从东方来到耶路撒冷朝拜他，这一天（1月6日）就叫做 *Epiph-anie*，即祝颂那稣出现的“主显节”，也叫“三王来朝瞻礼”。这些译名天主教和新教各派所用常不统一。

词义为“最卓越的逾越”，即“逾越节”，参阅《旧约·出埃及记》，第十二章第21节以下。

见本章§24.“德”，注（第351页注）。

这里所说的就是指古希腊唯物主义哲学家恩培多克勒（*Empedocles*，约公元前492—约432）所提出的火、气、水、土四种元素，柏拉图和亚里士多德的自然哲学在一定意义下也采取了这种观点，逍遥学派又把它们分析为冷、热、干、湿这四种性质，认为万物都由此四种元素以不同比例混合构成，四者按比例构成的状态，就称为“性情”（*temperament*）。

的；这（用一件尽管非常可笑却很好玩的事来更好他说明我的意思）就象在舞台上要剥一个丑角的衣服，但始终剥不光，因为他一层叠一层不知有多少层衣服；虽然动物的有机身体的这种无限重叠彼此不是象衣服那样如此相象也不是彼此这样贴得紧的；自然的技艺别有一种精巧。所有这一切使我们看到，哲学家们在人造事物和赋有真正统一性的自然物体之间放进了这样大的一个距离并不是完全错误的。但只有到我们这个时代才能对这神秘的事来作阐发，并使人了解其重要性和后果，以便以一种真正自然的和符合我们所能作的实验和理解的方式来很好建立起自然神学和所谓灵学，这不会使我们失去它们所当提供的任何重要的考虑，或毋宁是使它们提高了，如前定和谐的系统所做的那样。而我认为我们只有用这办法才能最好地结束关于实体名称的这一长篇讨论。

原文为 *Pneumatique*，即关于精气、灵魂或精神的理论或学问。这个词现在已限于用在物理学上，即“汽体动力学”，但这里不是现在这个词的通常意义，而是指“灵学”或“精神学”。*Pneuma* 一词源出希腊文，原义为呼气，后转为灵气、灵魂、精神等意义。参阅本书序言第 10 段注（第 12 页注）。

参阅本书以下第四卷，第十章 § 7 及 9；又参阅《新系统》，§ § 14—16，见 G 本第四卷 484—86 页，E 本 127，a—128 页，及《关于自然和神恩的原则》§ § 7—13。见 G 本第六卷 602—604 页，E 本 716 页，等处。莱布尼茨常称他自己的哲学系统为“前定和谐的系统”。他认为构成万物的精神性实体——“单子”是完全孤立而不能相互影响、相互交通的，而万物的“和谐”、“秩序”，是由于上帝在创造单子时的“预先决定”。因此上帝的存在是自然秩序的“充足理由”。他也正企图以此来证明上帝的存在。这是他的唯心主义体系的主要观点之一。

第七章 论质词

§ 1. 斐 除了那些用来为观念命名的语词之外，我们还需要一些意指观念或命题之间的联系语词。这是，这不是，就是肯定或否定的一般记号。但心灵除了命题的各部分之外还把一些句子或整个的命题彼此联结起来，§ 2. 用一些语词来表明不同的肯定和否定的这种联结，这些语词就是所谓质词；而擅长说话的艺术主要就在于善用这些质词。就是为了使推理前后连贯和有条不紊，才需要一些表明联系、限制、区别、对立、着重等等的词。而当人们不注意把这方面弄好时，就会使听话的人陷于困惑。

德 我承认这些质词是有很大用处的；但我不知道擅长说话的艺术是否主要就在于此。如果有人只拿出一些一条一条的箴言，或各条分离独立的论纲，如在各大学中人们常常做的那样，或者如在法学家们叫做分节的谤文中，或在人们提供给证人的条目中的那种情况，那时只要我们把把这些命题编排好，也可以取得差不多同样能使人理解的效果，就象在其中放进了联系和这些质词一样；因为读的人自己把它们补充进去了。但我承认，如果这些质词用得不好，尤其如果是把它们省略了，是会引起麻烦的。我还觉得，这些质词，不仅连结由许多命题组成的整篇言辞的各部分，和由几个观念组成的命题的各部分，而且也连结以多种方式由其它观念组合而成的观念的各部分。而正是这最后一种联系，是由介词来标记的，至于副词则对在动词中的肯定或否定有影响；而连词则对不同的肯定或否定的联系有影响。但我毫不怀疑您自己也已注意到了这一切，虽然您的说话似乎说的是另一回事。

§ 3. 斐 语法中处理质词的部分，比起顺次表现格、性、语气、时态、动名词和目的分词的部分来，被人研究得较少。的确，在有些语言中，人们也把这些质词排列在各种名目之下，各作了明确的细分，好象很精确的样子。但浏览一下这些表格是不够的。必须对自己的思想作反省思考，以便来观察心灵在言谈时采取的形式，因为这些质词也同样是心灵活动的标志。

德 关于质词的理论很重要，这一点是非常正确的，而我但愿能对这问题更详细地讨论一下。因为没有比这更适宜于使人认识理智的各种不同形式的了。性在哲学的语法中是不算什么的，但各种格则相应于介词，而介词是往往包含在名词中并且好象被吸收进去了的，别的一些质词则隐藏在动词的语尾变化中。

§ 4. 斐 要很好地解释质词，只把它们（象在词典里通常所做的那样）用另一种语言中最接近的语词翻译出来是不够的，因为要把握其在一种语言中的确切意义是和另一种语言中的一样不容易；此外，两种语言中相近的语词的意义并不永远确切地是同样的，并且在同一种语言中也有变化。我记得在希伯来语中有一个只有一个字母的质词，算起来有五十多个意义。

德 学者们曾致力于写一些论著来论述拉丁、希腊和希伯来语的质词；而斯特劳赫，一位著名的法学家，曾写过一本论法学上质词用法的书，在这方面它的意义不是不重要的。可是我们发现通常他们毋宁是举了一些例子和

Particules，包括介词、连词、叹词、冠词、及某些词首、词尾等，一般是没有变化的，故也译作“不变词”或“不变语”。但如在法语中，冠词就有性、数等变化。

Johann Strauch，拉丁名 Strauchius，1612—1680，是莱布尼茨的舅父，一位杰出的法学家，曾任莱比锡、那拿等大学的教授。

用了一些同义词就自以为已解释了它们，而不是用清楚的概念。我们也不可能永远找到一个一般的或形式的意义，如已故的波尔先生所称呼的那样，能满足一切例子的；但虽然这样，我们始终还是能把一个词的所有用法归结为一个特定数目的意义。而这是应该做的。

§ 5. 斐 事实上意义的数目大大超过了质词的数目，在英语中 but “但” 这个质词就有极不相同的多种意义。(1) 当我说 but to say no more 即“但不再说了”时，这质词似乎表示着心灵在达到目标以前在说话当中停住了。但是说(2) I saw but two planets 就是说，“我但见两颗行星”，这时心灵把它想说的意思限制在它已表明了，而排除了其余的一切。而当我说(3) “You pray, but it is not that God would bring you to the true religion, but that he would confirm you in your own”，这就是说：“你祈祷上帝，但并不是求上帝把你引向真的宗教，但求他将使你坚信你自己的宗教”；这时这两个 but 或“但”中的第一个是指心灵中的一种假定，是和他应该是的情况不一样的，而第二个是表明心灵在后面的和前面的话之间放进了一种直接的对立。(4) “All animals have sense, but a dog is an animal”，这就是说：“所有的动物都有感觉，但狗是一种动物”。这里这质词是表明第二个命题和第一德 法语的 mais “但” 在所有这些例子中都可以代进去，只除了第二个例子；但德语的 allein，当作质词看，意味着 法语 mais 和 seulement <“只” 的某种混合，无疑能在所有这些例子中都用来代替 but，只除了最后一个例子，有点可以怀疑。Mais 在德语中也有时译成 aber，有时译成 sondern，这个词表示着一种分离或拆散，并且接近于质词 allein。要很好解释质词，只象我们这里刚才那样作一种抽象的解释是不够的，必须来作一种详解(periphrase)，它要能用来代替质词，就象定义能用来代替被定义者那样。当我们致力于在所有能作详解的质词方面都找到和决定了这些可用来代替的详解时，那我们对它们的各种意义就有了准则了。让我们就用上面这四个例子来试一试这办法。在第一个例子中，我们的意思是说：对此只说到现在这个范围，而没有再多了(non plus,)，在第二个例子：我只看到两颗行星而没有更多的了；在第三个例子：你只祈求上帝这一点，就是使你坚信你的宗教，而再没有别的了，等等：在第四个例子中，好象是说：所有的动物都有感觉，只考虑这一点就够了而再不需要别的了。狗是一种动物，所以它是有感觉的。因此所有这些例子都表明了界限和一种 non plus ultra<没有额外再多的>，或者在事物方面，或者在言辞方面。这样 but 也就是一种目标，一种事情的尽头；就好象我们说，让我们停止吧，我们已在那里了，我们已达到我们的 but。But, Bute, 是条顿语中的一个古词，它意味着某种固定的东西，一种停留。Beuten (是个已废弃不用的词，在某些教堂里唱的赞美诗中还有这个词)就是停留(demeurer)。<法语的>mais 起源于 magis，就好比有人想说：至于其余多出来的就只得让它去；这也就等于

Samuel Bohl, 拉丁名 Bohlius, 1611—1689, 罗斯托克大学的教授, 曾致力于在德国推进对希伯来语文的研究。

意大利文, 意即: “没有再多了”。

这里有一种文字上的把戏, 因为“but”在英语意思是“但是”, 但“but”在法语意思是“目标”、“目的”, 虽然读音和意义都有不同, 但字形一样。

拉丁文, 意即“更多”。

说：不需要再多的了，已经够了，让我们来别的吧，或者说，那是另一回事。但由于语言的习惯用法是以一种很奇怪的方式起变化的，因此要充分规定质词的意义，就必须进而对这些例子的细节作更深入得多的探讨。在法语中，人们用一个 *cependant* <“可是”> 来避免两个 *mais* 的重复；人们会说：*Vous priez, cependant ce n'est pas pour obtenir la vérité, mais pour être confirmé dans votre opinion.* 你祈祷，可是不是求得到真理，但求使你坚信自己的意见。拉丁语中的 *sed* <然而，但是> 以前往往是用 *ains* 来表示，那就是意大利语的 *anzi*，而法国人把它一改革就在他们的语言中剥夺去了一个很有好处的表达式。例如：“*Il n'y avait rien de sur, cependant on étoit persuadé de ce que je vous ai mandé, parce qu'on aime à croire ce qu'on souhaite; mais il s'est trouvé que ce n'étoit pas cela; ains plutôt etc.*” “这里丝毫没有有什么靠得住的东西，可是人们深信我所告诉你的事，因为人们喜欢相信他们所向往的事；但事情被发现并不是这样，而 (*ains*) 毋宁……”。

§6. 斐 我的打算是只轻轻触及一下这个问题。我要补充的一点就是：质词往往包含着一整个命题的意义，或者经常是这样，或者在某种结构中是这样。

德 但当那是一个完全的意思时，我认为这是用了一种省略法；否则的话照我看来只有那些感叹词才能自身单独存在并在一个词中说了一切，就象 *ah!* (啊!) *hoime!* (啊呀!) 因为当我们说，*mais* 但是，而不加别的什么时，这是一种省略法，就好比是说：但让我们等一等踱子，并且让我们不要不适当地自诩。这有点接近于拉丁语中的 *nisi*，如说 *si nisi non esset*，<这就是说，> 如果没有“但是” (*mais*)。此外，先生，您要是更深入一点详细讨论一下在质词的用法方面非凡地表现出来的心灵的那些转折，我该是不会不高兴的。但既然我们有理由来赶紧结束关于语词的探讨以便回到事物方面来，我也不想再在这方面来耽搁您了；虽然我确实认为，语言是人类心灵最好的镜子，而对于语词意义的一种精确分析，将会比任何其它事情都更好地使人认识理智的活动。

G 本和巨本原文均作“*mais attendons le boiteux*”，英译作“*but let us wait for the confirmation of intelligence*” (“但让我们等着瞧情报的证实”)。

第八章 论抽象名辞和具体名辞

§ 1. 斐 还要注意名辞有抽象的或具体的。每一个抽象观念都是清楚(各自有别于其它)的,以致两个抽象观念中其一永远不能是其它。心灵应当用它直观的认识察觉到它们之间的区别,并且因此,两个这样的观念永远不能由其一来肯定其它。每个人都立即会看出这种命题的错误,如:人性是动物性或合理性;这是和最一般地被接受的任何公则一样十分显明的。

德 可是对此还是有些话要说。人们同意正义是一种德性,一种习惯(habitus),一种性质,一种偶性,等等。因此两个抽象名辞是可以用一个来宣告另一个的。我还惯于区别两类的抽象名辞。有一些是逻辑的抽象名辞,还有一些是实在的抽象名辞。实在的抽象名辞,或至少是被设想为实在的抽象名辞,或者是一些本质和本质的一些部分,或者是一些偶性,也就是被加在实体上的东西。逻辑的抽象名辞是一些被归结为名辞的断语(predications),就好比我说:是人,是动物;而在这个意义下,我们是可以把它们用一个来宣告另一个的,如说:是人,这就是是动物。但在实在方面这是不行的。因为我们不能说人性(humanite)或人之性(hommeite)(如果您愿意这样说的话)——那是整个人的本质——就是动物性——那只是这本质的一部分。可是这些实在的抽象名辞所指的抽象而不完全的东西,也有它们的属和种,它们也同样是用实在的抽象名辞来表示的:因此在它们之间是彼此有断定(predications)的,就象我已用正义和德性的例子所表明的那样。

§ 2. 斐 我们永远可以说那些实体只有极少有抽象名称的;只在经院中难得谈到人性,动物性,物体性。但这在世上也并未有权通行。

德 这是因为人们只需要极少这样的名辞,以使用作例子和用以说明一般概念,这些不要完全加以忽视是适宜的。如果说古代人没有用经院中所讲的意义的人性(humanite)这个词,他们却说人的本性(1a nature humaine),这是同一回事。确实他们也说神性或神的本性;而神学家们既有必要说到这两种本性和实在的偶性,他们在哲学和神学的经院中就执着于这些抽象的东西,也许是超过了适当的程度。

第九章 论语词的缺陷

§ 1. 斐 我们已经说到过语词的两重功用。一种是记录我们自己的思想以助我们的记忆，这是使我们自己和自己说话；另一种是通过说话把思想传递给别人。这两种功用使我们看到语词的完善或缺陷。§ 2. 当我们只和自己说话时，用什么语词是无所谓的，只要我们记得它们的意思和不如改变就行了。但§ 3. 传递的功用又分为两类：民事上的 (civil) 和哲学的。民事上的是在谈话中和在日常社会生活中所用的。哲学的功用就是要造成一些语词，以求给人确切的观念，并求其在一般命题中表达确定的真理。

德 很好；语词就和对别人是记号一样，对我们自己也同样是一些标记 (Notae) (就象那些数目字或代数里的字母符号可能是的那样)；而语词作为记号的功用，在当涉及将一般诫律应用于生活日用或个人时是同样有用的，也正如当涉及要发现或证实这些诫律时一样；记号的第一种功用是民事上的 (civil)，第二种是哲学的。

§ 5. 斐 然而主要地在下列各种情况下，要学会和牢记每一语词所指的观念是困难的：(1) 当这些观念非常复杂时；(2) 当组合成一个新观念的这些观念，和这新观念并无自然的联系，以致在自然中既无任何固定的尺度、也无任何模型可来校正和规范它们时；(3) 当那模型不容易认识时；(4) 当语词的意义和实在本质并不确切相同时。样式的名称是由于前两个理由而更易于成为可疑和不完善的，而实体的名称则由于后两个理由是如此的。§ 6. 当样式的观念极复杂时，如大部分道德名辞的观念那样，它们极少在两个不同人心中有同样意义的。§ 7. 缺少模型也使这些语词意义含混。第一个发明 brusquer “鲁莽”、“粗暴”这个词的人是照他觉得适合的方式来理解它的，象他那样来用这个词的人们并没有被告知他确切地是想说什么，他也没有给他们指明某个经常的模型。§ 8. 普通的用法足够好地规范着通常会话中所用语词的意义，但毫不精确，而人们对于什么是最符合语言特性的意义总是在争论不休。许多人都在说光荣这个词，但很少有两个人理解得完全一样的。§ 9. 这在许多人嘴里只是些简单的声音，或者至少那些意义是很不确定的。而在一篇言辞或一场对话中，人们说到荣誉、信仰、恩惠、宗教、教会等等，尤其是在一场辩论中，我们立刻就可注意到，人们应用于同一些名辞的概念是有不同的。而如果说要理解我们当代人所用名辞的意义都有困难，那要理解那些古书就更要困难得多了。好在我们可以让它们去，不管它们，只除了当它们包含着我们应该相信或做的事情时 (才得读它们)。

德 指出这几点是好的；但说到古书，由于我们首先需要了解圣经，又由于罗马法今天在欧洲的一大部分都还很有用，这就使我们得去参考大量的其它古书：拉比们的，教父们的，甚至非宗教界的史学家们的。此外，古代的医生也很值得了解。希腊人的医学实践通过阿拉伯人一直传到了我们这里：从源头来的水在流经阿拉伯人那里时被搅浑了，而当人们开始追溯希腊的源泉时很多问题已得到了矫正。可是这些阿拉伯人也还是有用的，例如人们肯定那伊本比塔，他在这些关于药用植物的书中抄了狄奥斯柯利德对于

英译本漏译“ou aux individus”(或个人)。

Ebenbitar 或 ibri al - Baitar, 约 1197—1248, 一位杰出阿拉伯学者, 植物学家, 曾根据许多古代文献资料编写了一本药用植物志。

阐明狄奥斯柯利德就常常很有用。我也发现，除了宗教和历史之外，主要地就是在医学——就其为经验的来说——中，那在书面上保存下来的古代传统，以及一般他说别人的观察，可以有用。就是因为这，我一向对那些在关于古代的知识方面很有造诣的医生始终评价很高；而我曾觉得很遗憾的是，雷内修斯，本来在两方面的知识都很卓越，却毋宁转向阐明古代人们的宗教仪式和历史，而不来致力于恢复一部分古代人关于自然的知识，在这方面他本来显得也会能取得非凡的成就的。当拉丁、希腊、希伯来以及阿拉伯人的古书有一天都研究完了之后，还有中国人，也有许多古书，也当列入其中，并将会给我们的批判的好奇心提供材料。就不必说波斯人、亚美尼亚人、哥普特人以及婆罗门教的某些古书了，这些到时候也将从地下发掘出来，以求不要忽略在各种学说的传统以及事实的历史方面古代所能给予的任何光明。而到再也没有古书可来考察了时，语言就可取代书的位置，而这些语言是人类最古老的纪念碑。随着时间的流逝，将会把全世界各种语言都记录下来和把它们放进词典和语法书中，并把它们彼此加以比较；这是会有很大用处的，既对认识事物很有用，因为名称常常是和它们所标明的特性相应的（如我们通过各个不同民族对各种植物的命名所看到的那样），同时也对认识我们的心灵以及它的作用的奇妙的千变万化很有用。就不必说各民族的起源了，这是我们利用坚实的语源学的方法可以认识的，而对各种语言进行比较将可提供最好的方法。但这是我已经讲过的。而所有这一切都使人看出批判的用处及其广阔范围，这个问题有些在别方面很高明的哲学家却很少考虑，他们常常放肆地以轻蔑的口吻来谈到拉比学以及一般地谈到语言学。我们也看到批判家们还有很长时期可找到材料来从事有成果的锻炼；而他们不要太过耽迷于一些细微末节，因为他们还有这许多更有意思的对象要处理；虽然我很知道即使一些细微末节在批判家们也常常是为发现更重要的知识所必需的。而因为批判大部分是在语词的意义以及在对作者、尤其是古代作者的解释上进行的，这一关于语词的讨论、再加上您提到了古人，就使我要来触及这一重要之点。但还是回到您的名称的四种缺点上来，我要对您说，先生，这些全都是可以补救的，尤其是自从发明了书写以来，并且这些缺点只是由于我们的忽略才得以继续存在的。因为意义是靠我们来确定的，至少在某种学术语言中是如此，并且靠我们同意来摧毁这巴别之塔。但有两个缺点是比较难于补救的，一个是在于：当经验并没有给我们提供一些观念完全在同一主体中结合好的情况时，我们对这些观念是否彼此相容就有怀疑；另一个是在于：当我们对一些感性事物没有足够的经验来对它们下比较完全的定义时，有必要来对它们下一些暂时的定义；但对于这两种缺点我们都已不止一

Dioscorides，约公元 100 年前后的希腊医生。

Thomas Reinesius，1587—1667，是一位德国医生，曾写过医学和博物学方面的一些著作，后来专门从事于语言学及考古学的研究。

Coptes，古代埃及人的一个种族。

Rabbinage，是一个带有轻蔑意义的名辞，意思是指对犹太教教士即位比们的书所作的研究。

la tour de Babel，据圣经《创世记》第十一章，说本来整个大地只有一种语言。挪亚的子孙们要协力建造一座通天的塔，即所谓“巴别之塔”，上帝摧毁了这座塔，并且搅混了语言，又使他们分散到各地，语言也从此不能相通。因此“巴别之塔”后来就有了“混乱的迷宫”之类的意义，也有“巨大的建筑”、“摩天楼”等等多种意义。这里所说“摧毁这巴别之塔”当即指“消除混乱”的意思。

次讲过了。

斐 [我就将告诉您一些对于以某种方式进一步阐明您刚才提出的这些缺点有用的东西，而我们所已指出的缺点的第三项似乎就使定义成为暂时的；这就是当我们对我们那些可感觉的模型，亦即具有有形体性质的实体性存在物，没有足够的认识时（的情况）。这缺陷也使得我们不知道是否允许把那些自然未加组合的可感性质组合起来，因为归根到底我们对它们并不了解。] 而如果说那些用于复杂样式的语词的意义之所以有可怀疑，是因为缺乏能使人看出同样组合的模型；那么实体性存在物的名称的意义之所以可疑则是由于完全相反的理由，因为这些名称应该是意指那被假定为符合于事物的实在性，并与自然所造成的模型相关联的东西。

德 我在我们以前的对话中已不止一次地指出过，这对于实体的观念并非本质性的：但我承认依照自然造成的观念是最可靠和最有用的。

§ 12. 斐 那么当我们遵照完全由自然造成的模型，无需想象力保持其表象时，那些实体性存在物的名称在通常的用法中就有我已指出的双重关系。第一种关系是它们意指着事物内部的实在构造，但这模型是不可知的，因此也不能用来规范其意义。

德 这里不涉及这个问题，因为我们说的是我们具有其模型的观念；内在本质是在事物之中的；但我们同意它是不能用作原型的。

§ 13. 斐 那么第二种关系就是实体性存在物的名称直接对那些同时存在于实体中的简单观念所具有的关系。但由于结合在同一主体中的这些观念数目很大，人们在谈到这同一主体时，就形成了很不相同的各种观念，这原因一方面是由于他们对简单观念作了不同的组合，另一方面是因为物体的大部分性质，是它们所具有的在其它物体中产生变化和从之接受变化的各种能力；证据就是：一种最低级的金属能够由火的作用而受到那些变化，而且它在一位化学家的手中，由于用了其它一些物体，还能受到更多得多的变化。此外，一个人满足于以重量和颜色作为认识黄金的标准，另一个人则还加上可延性、固定性；而第三个人又要考虑到它溶解于王水。§ 14. 由于各种事物彼此之间往往也有相似性，所以要指出确切的差别有时是困难的。

德 实际上由于物体是易于受变形、掩盖、作假、仿造的，因此要能辨别和认识它们是一件大事。黄金在溶液中是掩盖着的，但我们可以把它重新取出来，或者是通过沉淀，或者是把溶剂蒸发掉；而假造或冒充的黄金可以用化验的技术来识别或使之纯化，这种技术不是人人都知道的，因此人们对黄金并不是都有同样的观念这一点并不奇怪。而通常是只有那些专家才对各种物质具有足够正确的观念。

§ 15. 斐 可是这种花样变化在平常的交往中并不象在哲学研究中那样引起混乱。

德 如果它在实践中没有影响倒是较可忍受的，在实践方面，不要张冠李戴（recevoir un qui pro quo）常常是很重要的，并因此就有必要认识事物的标志或身边要有认识它们的人。而这对于那些贵重的药品和物质尤其重要，这些东西我们可能正是在有些重要时机很需要的。哲学上的混乱毋宁是在一些较一般名辞的用法方面表现出来的。

§ 18 斐 简单观念的名称是比较不易有歧义的，人们对白、苦等等名辞

弄错了的事情是很罕见的。

德 可是这些名辞却的确也不是完全没有不确定性；而我已经指出过关于有些交界的颜色的例子，它们处于两种颜色交界的地方，本身属于哪种颜色是很可疑的。

§ 19. 斐 次于简单观念的名称的是那些简单样式的名称，也较少可疑的情况，例如那些形状和数目的名称就是这样。但 § 20. 那些复杂样式以及实体则引起了一切麻烦。§ 21. 有人会说，与其把这些缺点归罪于语词，我们倒不如该把它们记在我们的理智的账上；但我回答说：语词是这样处在我们的的心灵和事物的真相之间，以致我们可以把语词比之于一种媒介，可见对象的光线就通过它传到我们这里，而它却常常在我们眼前散布许多云雾；而我倾向于认为，如果我们较深入地考察一下语言的缺点，那些争论的大部分自己就会消除，而认识的道路，以及也许还有和平的道路，就会更加向人们敞开。

德 我相信，如果人们愿同意某些规则并小心地执行这些话，在书面的讨论方面我们从今以后是能够达到目的的。但要确切地在口头上并且当场立即进行讨论，则在语言上必须要有所变化。我在别处已作过这方面的研讨。

§ 22. 斐 在等待着这种不会很快就准备好的改革的同时，这种语词的不确定性应该教我们要谦虚谨慎，尤其是当涉及要把我们归之于古代作家的意义强加于别人的时候；因为我们发现在那些希腊作家中差不多每个人都各说一种不同的语言。

德 我倒毋宁是惊讶于看到在时间和地点上都相隔这样远的那些希腊作家，如荷马，希罗多德，斯特拉彭，普鲁泰克，琉善，欧塞比奥，普罗柯比，福修士 等竟如此接近；反之那些拉丁作家却变化如此之大，而德国的、英国的及法国的就变化更大。但这是因为希腊人从荷马时代以来，尤其是当雅典城处于繁荣状态的时期，就有一些好的作家为后人当作模范，至少是在写作方面。因为希腊的通俗语言在受罗马统治时期无疑当已有很大变化，而这同一理由也使意大利文就不象法文变化那么大，因为意大利人有一些早期享有持久声誉的作家，都曾模仿并且还在推崇但丁、彼得拉克、薄伽丘 以及其他一些作家，而其时那些法国作家已不再受推崇了。

莱布尼茨曾计划要创立一种普遍的哲学语言，这计划是他一辈子放在心上，并一再提起过的，他也曾化过许多功夫，做了许多准备工作，但并没有多少积极的成果。参阅本书第四卷第六章 § 2. “德”，第十七章 913. “德”；又 G 本第三卷 216 页；第四卷 27 页以下，E 本第 6 页以下；G 本第七卷第 3 页以下，E 本 82 页以下，669 页以下，等处。

荷马 (Homere)，古希腊传说中最著名的诗人，但是否确有其人是有争论的；希罗多德 (Herodote，元前约 484—约 425)，被称为古希腊“史学之父”；斯特拉彭 (Sara - bOn)，公元前一世纪希腊地理学家；普鲁泰克 (Plutarque) 公元一世纪希腊史学家及道德学家；琉善 (Lucien)，公元二世纪希腊哲学家和讽刺作家；欧塞比奥 (Eusebe，267—340)，凯撒利亚的主教，被称为“教会史之父”；普罗柯比 (Procopé，生于五世纪末，死于约 562 年)，希腊历史家，有关查士丁尼时代历次战争的《历史》的作者；福修士 (Pbtius. 820—891)，君士坦丁堡主教，拜占庭的作家和政治活动家。

但丁 (Dante，1265—1321)，以其所作《神曲》被称为“意大利诗歌之父”；彼得拉克 (petrarque，1304—1374)，意大利著名诗人，历史家，被看作“文艺复兴”时期第一个人文主义者；薄伽丘 (BoccacciO，1313—1375)，也是意大利最早的人文主义者之一，诗人和文学家，《十日谈》的作者。

第十章 论语词的滥用

§ 1. 斐 除了语言的天然缺点之外，还有一些有意造成的以及由于疏忽而来的缺点，这就是语词的滥用，把它们用得很坏。第一种和最明显的滥用，就是 § 2. 人们没有把明白的观念归之于语词。这种语词有两类：有一些是从从来没有确定观念的，不论就其起源或其通常用法来说都是如此。哲学和宗教上的大部分宗派都曾引进这样一些语词，用来支持某种奇怪的意见，或用来掩盖它们的体系的某种弱点。可是这些语词在党人口里正是表明他们不同于其它派别的独有的特征。§ 3. 还有其它一些语词，照最初和普通的用法是有某种明白观念的，但以后人们使它们适用于某些极重要的事物而并没有赋予任何确定的观念。智慧、光荣、恩惠这些词在人们的口里就常常是这样。

德 我认为无意义的语词并不如人们所想的那么多，而只要稍用点心和有点善意就能把空虚处填满或把不确定处加以确定的。智慧似乎无非是对幸福的正确认识。恩惠就是我们为那本不值得承受好处而处境又需要这种好处的人所做的好事。而光荣就是一个人的优点所具有的名声。

§ 4. 斐 我现在不想来考察对于这些定义是否有什么要说，而只想来看一看滥用语词的原因。第一，是因为我们学会语词在学会其所属观念之先，小孩在摇篮里就已习惯于这样，就一辈子同样用这办法；尤其是在会话中他们从未固定他们的观念，而用种种不同的说法来使别人设想他们想说什么，也还是能使人懂得他们的意思，这就更加如此。可是这样就使他们的说话中充满了大量空无意义的声音；尤其是在有关道德的事情上。人们把他们发现邻人在用的一些语词接过来，为了不要显得对它们的意义无知，就也很自信地加以运用，而并没有给它们一个确定的意义；而由于在这一类的说话中，他们对的事是罕见发生的，要他们相信自己错了也就同样罕见；而要想把他们从错误中拉出来，就好比要想剥夺一个流浪汉的家产一样。

德 实际上人们费必要的精力来获得对名辞或语词的理解的事是如此罕见，以致我不止一次地感到惊讶，小孩竟能这样早就学会语言，并且人们说话还能说得这样正确；因为我们看到人们很少致力于教小孩说家乡话的，而别的人们也很少想到要获得清楚的定义；同样地人们在学校中学会的那些定义通常都不是关于那些公众所习用的语词的。此外，我承认，甚至当人们认真地进行争论，以及照着自己的感想说话时，他们常常发生错误；可是我也注意到，在人们就一些发自内心的问题的思辨进行争论时，也常常双方都是有道理的，除非是彼此处于这样一种对立状态，没有很好了解另一方的意见；这是由于名辞运用不善而来，有时也由于一种反抗心理和一种好胜心。

§ 5. 斐 第二，语词的用法有时是不一贯的；这种做法在那些学者中简直太多了。可是这是一种显然的欺骗，而如果它是故意的，那就是发疯或邪恶。如果有人算账时也这样搞法（如以十当五），那我请问还有谁愿和他打交道呢？

德 这种滥用既然不仅在学者中而且在大众之中也是很普通的，我认为这毋宁是坏习惯和马虎，而不是邪恶使然。通常同一个词的各种不同意义都有某种联系；这就会使人把一个意义当作另一个意义，而人们没有费时间来

这话的意思是：“他们既然没有确定的意见，因此你就难以使他们脱离自己的错误，正如一个漫游者既然没有确定的住宅，你就难以剥夺了他的寓所似的”。见洛克《人类理智论》中译本第 479 页。

考虑使所说的话都具有所希望的准确性。人们已习惯于那些转义和比喻，而某种雄辩或虚妄的光采很容易使我们上当。因为就最常见的情况来说，人们所寻求的更多的是愉快、娱乐和表面现象，而不是真理；此外，这里面也夹杂着虚荣心。

§ 6. 斐 第三种滥用是故作模糊，或者是给予名辞以不常用意义的用法；或者是引进一些新名辞而不予解释。琉善很有道理地加以讥笑的那些古代的智者，装作无所不谈，其实是以言语模糊的幕布掩盖自己的无知。在各个哲学派别中，逍遥学派特别显著地犯这种毛病；但别的学派，甚至在现代的那些学派中，也不是完全没有这种毛病。例如有些人就滥用广延这个名辞，并发现必须把它和物体这个名辞混同起来。§ 4. 人们如此推崇的逻辑或辩论术，也有助于维护这种模糊。§ 8. 那些迷恋于此的人对共和国是毫无用处或毋宁有害的。§ 9. 反之为博学之士所如此轻视的那些机械工匠，对于人类生活倒是有用的。可是这些糊涂的博士却为无知的人们所羡慕；而人们以为他们是不可战胜的，因为他们满身装备着荆棘和芒刺，去让它刺一下可没有什么好玩的；单靠模糊就能用来防卫他们的荒谬了。§ 12. 坏的是这种把语词弄模糊的技术已搅乱了人类活动的两大规范，即宗教和法律。

德 您的责备有很大一部分是正确的；可是的确有——不过很少——一些模糊是可以原谅的和甚至可以赞许的：如当有人公开宣布自己是在打哑谜，并且那谜语是合时宜的时就是这样。毕达哥拉就曾这样用过，而东方人的方式就往往是这样的。称为“行家”的那些炼金术士，宣称只愿让那些法术之子(fils de l'art)懂得。但如果这些所谓法术之于是有解谜之方的话，这也会是好的。某种模糊可能是可允许的；不过它必须是隐藏着某种值得来猜的东西，并且那谜语也得是可解的。但宗教和法律则要求有明白的观念。似乎是人们在教授它们时所带来的无条理。把那原理搅乱了；而其中所用名辞的不确定性，也许是比模糊更有害的。至于逻辑，是教人以思想的条理和联系的技术，我丝毫看不出有什么理由加以责备。相反地倒是缺乏逻辑才使人们弄错。

§ 14. 斐 第四种滥用是人们把语词当作事物，这就是说，人们以为名辞是相应于实体的实在本质的。受逍遥学派哲学教养长大的人，谁不以为十个范畴伪名称是确切符合事物的本性的呢？谁不以为实体的形式、植物灵魂、惧怕真空、意象之类都是某种实在的事物呢？柏拉图派有他们的世界灵魂，而伊壁鸠鲁派有他们的原子在静止时趋向运动的倾向。如果亨利·莫尔博士

毕达哥拉派是约公元前六世纪起延续很久的一个希腊哲学派别，同时也是一个宗教团体和反动政治团体。这里所指的是该派中的一些所谓“象征”或“神圣的言辞”，是用一种谜语样的诗句写成的一些神秘的诫律，如“不许吃豆子”，“不要用刀剑拨火”，“不许穿羊毛的衣服而只穿麻布的衣服”等等。用这种谜语样的形式有为了对局外人保密的意思。可参阅罗斑：《希腊思想和科学精神的起源》中译本，商务，1965年版第76—77页。

“意象”原文为 les especes intentionnelles，拉丁文为 species intentionales，是中世纪经院哲学中“唯实论派”用以解释知觉、认识等现象的一种东西，和 speculatio reales 即事物的实在形式相对，一说认为它是外物的“形式”、“相似者”、“影象”，但既不同于心灵，又不同于外物本身，而是外物的代表或媒介，心灵通过它的媒介作用才能认识外物；一说认为它是心灵本身的一种“样态”，是外物作用于心灵，心灵对它作出反应而产生的。“唯名论派”大都否认有这种东西。十六世纪唯物主义者伽桑狄、霍布斯等以及笛卡尔都对此作了驳斥。参阅“序言”第16段。

的空中媒介或以太媒介 在世界某处得到流行,人们也会同样相信它们是实在的。

德 正确说来这不是把语词当作事物,而是把假的信以为真。这种错误对一切人都太普通了;但这并不仅仅是由于滥用了语词,而是在于完全另一回事。那种范畴表的设计是很有用的,而我们毋宁应该是想着来改正它而不是排斥它。实体、量、质、主动或被动、以及关系,也就是说存在的五个一般的名目,再加上那些由它们组合而成的,可能就足够了,而您自己,在整理排列那些观念时,不是也想给它们象范畴那样的名目吗?关于实体的形式,我上面已经说过了。而我不知道您是否有足够根据来排斥植物灵魂,因为有些有丰富经验和判断能力的人都承认在植物和动物之间有很大的可作类比之点,而您,先生,似乎也曾承认禽兽有灵魂。惧伯真空可以健康地来理解,这就是说,假定自然一旦曾把空间都充满,并且物体是不可人的和不可压缩的,则自然就不会允许有真空;而我主张这三个假定都是很有根据的。但那种当在灵魂与身体之间作沟通的意象,是没有那回事的,虽然那种感觉意象也许还可原谅,它是从对象达到远处的感觉器官的,暗含着运动的传播的意思。我承认没有柏拉图所说的那种世界灵魂,因为上帝是超乎世界之上的,是 *extramundana intelligentia oi* 或毋宁说是 *supramundana*。我不知道您是否把伊壁鸠鲁派的原子趋向运动的倾向理解为他们归之于原子的重量,而既然他们认为物体本身都是以同一方向运动,这无疑是没有根据的。已故的亨利·莫尔先生,英国国教会的神学家,尽管是一位高明人士,但显得在提出假说方面太轻率了一点,这些假说既不可理解,又不明显,就象他的物质的活力原则,重量的原因、弹性,以及在他那里所碰到的其它一些奇怪的东西。对于他的以太的媒介,我没有考察过它的性质,没有什么好说的。

§ 15. 斐 用一个关于物质这个词的例子就会使您更好地懂得我的思想。我们把物质看作是在自然中实在存在的、与物体有别的一种东西;这其实是再明显不过的;否则这两个观念就会可以毫无区别地互相替换了。因为我们可以说唯一的物质构成了所有的物体,但并不能说唯一的物体构成了所有的物质。我想我们也不会说一个物质比另一个更大。物质表示着物体的实体和坚实性;因此我们也并不比(设想)不同的坚实性更能设想不同的物质。可是,一从我们把物质当作某种在这一确切规定性下存在的东西的名称,这一思想就产生了许多关于原初物质的不可理解的言论和混乱不堪的争论。

莫尔见本书第一卷第一章注(第32页注)。所谓“空中媒介或以太媒介”(Vehicules aeriensou Etherlens),据莫尔说是一种精神的空中或天上的身体,人的灵魂在充分纯化以后,在死时或死后某个时期就能得到这种身体。这显然是一种十分荒唐的迷信观点。

据中世纪经院哲学,上述的那种“意象”即 *species intentionales* 又分为“感觉意象”(species sensibiles)和“理智意象”(species intelligibiles vel intellectuales),前者用以解释感觉知识,后者则企图用来解释理性的知识。

拉丁文,意即“世界之外的心智”。

拉丁文,意即“超乎世界之上的”。参阅《神正论》第二部分 § 217。

principe Hylarchiqu 莫尔排斥对物质自然界的机械论解释,而提出了这种所谓“活力原则”,即认为整个自然界都充满一种非物质性的活力,接近于“物活论”的观点,或柏拉图派关于“世界灵魂”的唯心主义观点。

德 我觉得这个例子倒可以用来原谅而不是责备逍遥学派的哲学。如果所有的银子都有了形状，或者毋宁说因为所有的银子都由于自然或由于人工而有了形状，难道就不能说银子是一种在自然中实在存在的东西，而有别于（就其确切的规定性来看）盘子或钱币的了吗？我们并不会因此就说银子无非是钱币的某种性质。在一般物理学中，就原初物质来进行推理和决定其本性，以求知道它是否始终齐一，它是否除了不可入性之外还有其它特性（如事实上我继开普勒之后已指明它还有那种可称为惯性的东西）等等，虽然我们永远找不到这种赤裸裸的原初物质——这样做也不是象您所想那样无用的；正如我们也可以来讨论纯粹的银子一样，尽管我们也没有这样纯的银子，也没有办法来把它纯化。因此我并不反对亚里士多德谈到原初物质；只是我们不禁要责备那些人太过于老是停留在这个问题上，并且就这位哲学家的一些没有很好理解的字眼捏造出许多荒唐的东西，他自己也许有时也过于给人机会来造成这些误解和无稽妄谈。但我们不应该这样来夸大这位著名作者的缺点，因为我们知道，他的有些著作是没有写完，也不是他自己发表的。

§ 17. 斐 第五种滥用是以语词取代了并非它们所指、也无论如何不能为它们所指的事物。在下列情况时就是这样的：我们用实体的名称所想说的不止这样一点，即我叫做金子的东西是可展的（虽然归根到底这时金子所指的没有别的而无非是可展的东西）。而想使人理解为可展性依赖于金子的实在本质。这样我们就说，象亚里士多德那样，把人定义为理性的动物是对的；而象柏拉图那样把人定义为两条腿、没有羽毛、有宽指甲的动物是不对的。

§ 18. 难得找到一个人不是假定这些词是指一件东西，有为这些特性所依赖的实在本质的；可是这是一种显然的滥用，因为这东西并不包含在这词所指的那复杂观念中。

德 我倒毋宁认为去责备这种普通用法是显然错误的，因为的确在金子这个复杂观念中，是包含着这是一种有一实在本质的东西，它的构造我们在其它方面并不详细了解，只除了为象可展性之类的性质所依赖的这一点。但为了说明这可展性而不是用同一的东西，不是犯 *coccysme* 或同语反复的毛病（请看第八章 § 18），就应该用其它的性质来认识这东西，好比我们说，一种可熔解的、黄色的和很重的物体，叫做金子，具有一种本性，这还给它一种性质，就是在锤子下很柔顺而能被变成极薄的。说到人们归之于柏拉图的那个对于人的定义，那似乎只是作为练习而制定出来的，而您自己我相信也不会想把它和那被人们所接受的定义来认真地作比较，显然那定义是有点太外在并且太暂时性的了；因为如果您上面说过的那种食火鸡也有宽指甲，那就会是人了；因为人们还无需乎象那只公鸡那样把它的羽毛拔掉，据说第欧根尼就曾想把公鸡拔掉羽毛使它变成照柏拉图所说的人。

§ 19. 斐 在那些复杂样式方面，一旦其中的一个观念改变了，人们立刻就认出这是另一回事，如下列这些词所显然表现出来的：英语中的 *murder* <“谋杀”>，相当于德语的 *Mordt*，是指预谋的杀人；*manslaughter* 这个词

参阅 *De ipsa natura*, 1698, § 11, G 本 4, 519, E 本 157, A; 《神正论》第一部分, § 30, G 本 6, 119, E 本 512a 等处。

所指的参考章节是不对的，也许是指第六章 § 18，或指洛克原书第十章 § 18。

参阅第欧根尼·拉尔修 (*Diogenes Laertius*, 公元前三世纪) 的《著名哲学家的生平和学说》vI.40。有人认为归之于柏拉图的这种对于人的定义是假造的。

就其起源说相当于杀人，是指一种有意的但不是预谋的杀人；chancemedley，照字面的意思说就是偶然的格斗，是指无意的杀人<“过失杀人”>：因为人们用这些名称所表示的，和我认为是在事物之中的（我以前称为名义本质和实在本质的），是同一回事。但在实体名称方面就不是这样，因为如果一个人把金子的观念中放进了别人所省略了的东西，如固定性和可溶于王水的性质，人们并不认为因此已改变了种，而只是一个人比另一个人对那造成隐藏着的实在本质的东西有一个更完全的观念，他们把金子的名称和这种实在本质联系上，虽然这种暗含的关系是无用的，而只是使人陷于麻烦。

德 我认为这一点我已经说过了；但我还是要在您这里向您清楚表明，先生，您刚才所说的，在样式方面和在实体方面是一样的，并且我们并没有理由来责备这种与内在本质的关联。我们来举个例子。我们可以给几何学家所说意义上的抛物线定义为这样一个图形，其中与某一直线平行的所有光线都经反射汇聚到一点即焦点上。但这观念或定义所表明的，毋宁是这图形的外表和结果而不是它的内在本质或可以使人立即认识其本原的东西。我们在一开始甚至可能怀疑，我们所想要的以及应该造成这一结果的这样一个图形，是不是可能的东西；而在我看来，正是这一点，使人认识到一个定义是否仅仅是名义的和得自特性的，或是否也是实在的。可是，那称之为抛物线并且仅仅依我刚才所说的定义来认识它的人，当他说到它时，也还是了解到这是一个具有一定结构或构造的图形，这构造是他所不知道的，但他希望弄懂以便能够来画这图形。另一个对它考察得更深入的人会上加上某种其它的特性，并发现例如在所画的图形中，由纵坐标轴和过曲线上同一点到轴的垂线在轴上所截的一段，总是一个常数，而且等于顶点到焦点的距离。这样他就会比前一个人有一个比较完全的观念，并会达到较容易来作这图形的地步，虽然他也许仍旧不会作。可是人们会同意这是同一个图形，但它的构造还是掩盖着的。因此您看到，先生，您在指实体性事物的语词的用法方面所找到并部分地加以责难的一切，在指复杂样式的语词的用法方面也还是找得到，并且已清楚地被证明是这样的了。但使您以为在实体和样式之间有区别的，只是因为您在这里没有考虑到讨论起来很困难的那些可理解的样式，人们发现这些样式在这一切方面和那些还更难认识的物体是相似的。

§ 20. 斐 这样，先生，我本来想对您说的关于我认为是一种滥用的原因的诸，我恐怕得压下不说了。这原因好象是因为我们错误地以为自然永远是有规律地行事的，并且用我们所理解并且永远跟着同一种的名称的这样的本质或内部构造，来为每一个种确定了界限。

德 那么，先生，通过那些几何学上的样式的例子，您可以清楚地看到，我们把它们与种的内在本质相联系是并没有什么太大错误的，虽然在那些可感觉的事物——不论是实体或样式，我们对它们只有暂时的名义的定义，并且我们也并不轻易地希望它们是实在的——和那些讨论起来很困难的可理解的样式之间，是很有区别的，因为我们最终是能达到几何图形的内部构造的。

按抛物线有这样的性质：如图所示，凡平行于其轴的来线，经抛物线反射，都聚集到焦点上。

按抛物线又有这样的特性：如图 所示，设抛物线的顶点为 v ，过 v 作 轴的垂线（即虚线），其轴在此垂线与纵坐标轴之间的一段，即 OV ，在几何上是等于 VF 的。 F 是焦点。 OV 是个常数，因 VF 是个常数。

G 本和 E 本均作 “n'est que”（“只是”）本作 “cesique”（“这是”）。

intelligibles，相对于 sensibles（“可感觉的”）而言，即不是由感觉，而是由理智所认识的东西。

§ 21. 斐 [我终于看到,对于这种与内在本质和构造的关联,我借口它会我们的言词标志着一个无物或一个不可知的东西而加以责难,这是错了。因为就某些方面来说不可知的东西,以另一种方式可以使人认识,而内部的东西部分地可以以它所产生的现象而使人认识。至于说到一个怪胎是不是一个人这个问题,我看到,如果说我们不能立即加以决定,这并不妨碍那种本身还是很确定的,因为我们的无知丝毫也并不改变事物的本性。]

德 事实上,有些很高明的几何学家会发生这样的事,即他们认识了某些图形的许多特性,这些似乎已穷尽了这个题材,而他们对这些图形是什么样的却并不充分知道。例如,有这样一些曲线,被称为珍珠线(perles),人们可以找出它所围的面积以及它旋转后所成曲面和立体的度量,后来才知道它们只不过是某些立方抛物面组合而成,因此,人们以前把这些“珍珠线”看作一个特殊的种,就对它们只有暂时性的认识。如果在几何学中都可以发生这样的事,那么对于更复杂得无比的物体本性,要来决定它的种是很困难的,这难道有什么好奇怪的吗?

§ 22. 斐 为了继续已开始的编号,让我们过渡到第六种滥用,虽然我清楚看到其中有几种必须删除。这种很一般但很少被注意到的滥用,就是人们长期习惯于把某些观念联系于某些语词以后,就想象着这种联系是很显然并且人人同意的。因此,当别人问他们所用语词的意义时,即使这是绝对必要的,他们也竟会觉得很奇怪。如果有人问他们所说的生命是什么意思,很少有人不把这当作是一种侮辱的。可是他们对此可能具有的那空泛的观念,是不足以说明问题的,如当涉及一棵已在种子中形成的植物是否有生命,或在蛋内尚未孵成的小鸡,或在昏迷中既无感觉也无运动的一个人是否有生命时就是这样。而虽然人们不想显得这样不聪明或这样啰嗦,对人们所用的名辞竟有必要总要求解释,也不会让批判这样不合时宜,竟不停地来挑剔别人对语词的用法,但当问题涉及精确的研讨时,却是需要来作解释的。那些属于不同派别的学者,在彼此辩驳而夸耀自己的理论时,往往只是说着不同的话而所想的其实是一回事,虽然也许他们的利益、兴趣是不同的。

德 我认为我已经充分说明了生命的概念,它应该永远是伴随着灵魂中的知觉的;否则这就会只是一种表面现象,就象美洲的野蛮人归之于钟表的生命,或这些官员归之于木偶的生命那样,当这些官员想把第一个把这种木偶戏带进他们城市的人作为弄幻术者来治罪时,他们相信这些木偶是被魔鬼弄活了的。

§ 23. 斐 总结起来,语词的功用在于:(1)用来使人懂得我们的思想,(2)为了容易地做到这一点,(3)用来给人在对事物的知识方面的人口。当人们对语词没有决定的和经常一贯的观念,也不能为别人所接受或了解时,就丧失了第一点功用。当人们具有一些极复杂的观念,而没有各自分明的名称(来指这些观念)时,就不能容易地<传达思想>;这往往是语言本身的缺点,有些语言没有这些名称;这也往往是由于人不知道这些名称;这时就需要有长篇的详解(periphrases)。§ 24. 但当语词所指的观念,和实在的东西不相一致时,就丧失了第三点功用。§ 26. (1) 那种只有名辞而无观念的人,就好象一个人只有一份书的目录。§ 27. (2) 那种只有一些极复杂

参阅本书第四卷第七章 § 4“德”(第 474 页)。这是法兰德斯的一位几何学家斯流氏(Rene Francois Walter Sluse, 1622—1685)提出来的。

的观念的人，就好比一个人有大量散页而无书名的书，要给人书时就只能一页接一页地给。§ 28. (3) 那种在 < 语词 > 记号的用法上不始终一贯的人就好比一个商人在同一名称下卖各种不同的货物。§ 29. (4) 那种在已为一般人所接受的语词上联系上一些特殊观念的人，是不能用他所可能具有的光明照亮别人的。§ 30. (5) 那种在头脑里具有一些从未存在过的实体的观念的人，不会在实在的知识方面更进一步。§ 33. 第一种人将会是徒劳地空谈“袋蜘蛛” (Tarantule) 或仁爱。第二种人将会看到一些新的动物而不能容易地使别人也认识它们。第三种人将会把物体一时当作有坚实性的东西，一时当作仅仅是有广延的东西；而以朴素一时指德性，一时指相近的恶。第四种人将会以马的名称来称呼骡，而人人叫做浪费的，在他也许会感到慷慨；而第五种人将会根据希罗多德的权威在鞞鞞来找一个全部由独眼人构成的民族。我注意到前四种缺点是实体的名称和样式的名称所共同的，而第五种缺点是实体所特有的。

德 您所指出的这些是非常有教益的。我只补充一点，即我觉得在人们关于偶性或存在方式的观念中也还是有怪诞的东西；因此第五种缺点也还是实体和偶性所共同的。放荡的牧童之所以为放荡，不仅由于他相信树林中隐藏着仙女，而且还由于他永远期待着浪漫的奇遇。

§ 34. 斐 我已经想着结束了；但我又记起了第七种和最后一种滥用，这就是那些比喻之辞或隐喻、典故之类的滥用。可是人们很难认为它是滥用，因为所谓机智和想象是比干巴巴的真理更易为人所接受的。在那些但求愉快的言谈中，这种情况是很通行的；但归根到底，除了条理和简洁之外，在全部修辞学的技术中，所有这些语词的人为的和比喻的应用，只是有助于插进一些虚假的观念，打动感情和诱惑判断，所以这些只是纯粹的巧伪欺骗。可是人们却正是给这种巧伪的技术以第一流的地位和报酬。这是因为人们毫不在意于真理，却非常喜爱骗人和受骗。这一点是如此真实，以致我毫不怀疑我刚才所说的反对这种技术的那些话会被看作是一种极端大胆的结果。因为雄辩就象女性似的，具有如此强烈的迷人魅力，以致不容人抗拒。

德 我远不是要责怪您对真理的热情，而是觉得它很正确。并且希望它能对人有所触动。我对此并不完全失望，因为，先生，您似乎是用雄辩术自身的武器来打击了雄辩术，而且您甚至有一种比这种骗人的雄辩术优越的其它的雄辩术，就好比有一位维纳斯·尤拉尼娅 (Venus Uranie)，是神圣爱情之母，在她面前，那另一个冒充的维纳斯，那盲目爱情的母亲，就不敢带着她那绑着眼睛的孩子出现。但这一点本身也证明您的论点有必要打点折扣，而某些雄辩的装饰品，就象埃及的古瓶那样，可用作祭器来祭祀真正的上帝。这就象绘画和音乐那样，人们也加以滥用，一种常用来表现光怪陆离的甚至有害的想象，另一种则把人心弄得软绵绵的：而两者都给人徒劳无益的娱乐；但它们也能被有益地加以利用，一种可用来使真理清楚明白，另一种可用来使真理能感动人，而这后一种效果应该也是诗歌的效果，诗歌是包括修辞和音乐的。

见希罗多德的《历史》第三卷第 116 章；第四卷，第 13、17 章等处。

这里所引的神话，可参阅柏拉图的《会饮篇》180.D. 维纳斯是爱与美的女神。

第十一章 纠正前述各种缺点和滥用的方法

§ 1. 斐 这里不是要来深入讨论一种真正雄辩术的用处的地方，更不是来回答您的恳切赞颂的地方，因为我们得想到来找出我们已指出的那些缺点的纠正方法，以结束这个关于语词的问题了。§ 2. 要想来改良语言，并想来强迫人们只能按照他们具有知识的程度来说话，这将是可笑的。§ 3. 但主张哲学家们在涉及严肃地追求真理的问题时说话要准确，这却不算过份；要是没有这一点，则一切都会充满了错误、固执、和徒劳无益的争论。§ 8. 第一种纠正方法就是不要用任何语词而不赋予一个观念，反之象人们用如本能、同情、反感等词时往往是没有赋予任何意义的。

德 这条规则是好的；但我不知所举的例子是否合适。似乎人人都理解所谓本能就是一个动物不知其故地趋向适合于它的东西的一种倾向；而人们本身也不应该那么忽视这些本能，这在他们身上也发现是有的，虽然他们那种人为的生活方式已把它们大部分都几乎抹去了。医生从自己出发就已注意到了这一点。同情或反感意味着在那些无感觉的物体中相应于动物中所发现的互相结合或互相分离的本能的东西。而虽然我们对这些倾向或趋向的原因并没有但愿能有的那种理解，但我们对它们却有一种概念，足以在说话中使人理解的。

§ 9. 斐 第二种纠正方法就是要使样式名称的观念至少是决定了的，以及 § 10. 要使实体名称的观念更加符合存在的东西。如果有人正义就是在有关他人的善方面符合于法律的一种行为，这一观念，当人们对所谓法律没有任何清楚观念时，是没有充分决定的。

德 这里我们可以说法律就是一种智慧的条规，或关于幸福的科学知识的条规。

§ 11. 第三种纠正方法就是运用语词要尽可能符合公认的习惯。§ 12. 第四种就是：或者当你造一些新词或在一种新的意义下来用一些老的语词时，或者当你发现词的习惯用法意义不够确定时，要宣布你用这些词是取的什么意义。§ 13. 但这里是有区别的。§ 14. 简单观念的语词，凡不能下定义的，就用同义词——当这些同义词较为人所认识时——来解释，或者是把实物指明给人看。就是用这种办法，我们要使一个乡下人懂得什么是败叶 (11e morte) 色，就可以告诉他说这就是秋天落下来的那种枯树叶的颜色。§ 15. 复杂样式的名称应该用定义来解释，因为这是能够做到的。§ 16. 就是因为这样，道德学是能加以推证的。我们在道德学上是把人当作一种有理性的有形的存在物，而不去费心管他的外表形状的。§ 17. 因为道德学上的问题，是可以通过运用定义，来清楚明白地加以处理的。人们毋宁是依照心中的观念来为正义下定义，而不是在我们之外去找一个模型，如亚里士底德那样，并在那上面来形成定义。§ 18. 而由于大部分混合样式并不在任何地方一起存在，我们在为它们下定义时，就只能把那些散乱的成份一一加以列举来对它们加以确定。§ 19. 在实体方面，通常都有某些主导的或表明特征的性质，我

(feui- E 本作 § 6, 误。

Aristide, 公元前约 540—约 468, 是雅典的著名将军和政治家, 有“正义者”之称, 故这里被引作“正义”的“模型”的例子。

E 本作 disponse, 系 disperse 之误。

们把它看作是物种最分明的观念，并假定构成这个种的复杂观念的其它一些观念都是依附于它的。这在动植物方面就是形状，在无生命物体方面就是颜色，在有些东西则是颜色和形状一起。就是因为这样，§ 20. 柏拉图给人所下的定义是比亚里士多德的更能表明特征的；或者也就是因此我们不应该把那些怪胎弄死。§ 21. 并且凭眼睛看往往也和用别的办法试验一样有用；因为那些习惯于考察黄金的人，用眼睛一看就能分辨黄金的真或假、纯或杂。

德 无疑一切都回到可以一直追溯到原始观念的那些定义。同一个主项可以有几个定义，但为了要知道这些定义是否都符合于这同一主项，就必须或者用理性来弄清楚它，就是由一个定义来推证另一个定义，或者用经验来证明它们是经常在一起的。至于说到道德方面的事，其中一部分是完全根据于理性的；但另外有一部分是依赖于经验，并且与性情有关的。关于对实体的认识，形状和颜色，即可见的东西，是给了我们那些最初观念，因为我们是以此从远处来认识事物的；但这些观念通常都太暂时性了，而在那些对我们关系重大的事物方面，我们就致力于更切近地来认识实体。此外，我也很惊奇，既然您自己刚刚也说(§ 16.) 在道德上我们应该把人看作一个有理性的有形体的存在物而不费心去管他的外表形状，您却又回到被归之于柏拉图的那个对于人的定义。还有，的确大量的实践是能起很大的作用，可以使人们用眼睛一看就分辨出旁人要辛辛苦苦地用一些很困难的试验才能知道的东商。那些有广泛的经验，又有敏锐眼光和极强记忆力的医生，往往一眼就能看出别人要经过询问和诊脉才能费力地弄清楚的病症。但是，还是以把我们所能有的一切征象都一起结合起来为好。

§ 22. 斐 我承认，一个人要是有一位好的化验者使他认识了黄金的一切性质，他就会有比用眼睛看所给他的更好的知识。但如果我们能了解黄金的内部构造，则黄金一词的意义就会和三角形的意义一样容易地得到决定。

德 它将会完全一样地得到决定并且将再也没有什么暂时性的东西；但它不会是这样容易地得到决定。因为我认为要说明黄金的组织构造，应有一种有点冗长的特征描述，正如甚至在几何学中，有些图形的定义也是很长的一样。

§ 23 斐 那些和身体分离的精灵无疑具有比我们更完善的知识，虽然我们对他们能够获得知识的方式毫无概念。可是他们对于身体的根本构造，可以具有和我们对一个三角形的观念同样明白的观念。

德 我已经向您指出过，先生，我有种种理由来断定，没有什么被创造的精灵是完全和身体分离的；可是无疑有些精灵，他们的器官和理智，是比我们的更完善得不可比拟的，并且他们在一切种类的概念方面都超过我们，就同弗莱尼格尔 或我已对您说过的这位瑞典少年在凭想象作数字计算方面之超过普通人一样并且还有过之而无不及。

§ 24. 斐 我们已经指出过，实体的定义，能用来解释名称，相对于事物的知识来说是不完善的。因为通常我们都以名称代替了事物，这事物的名称告诉我们的比定义更多；因此要很好地给实体下定义，就得研究自然史。

Bernard Frenicle de Bessy, 约 1605—1675, 巴黎科学院的院士, 以在当时能快速地解决一些最复杂的数学计算问题闻名。他的方法叫做“排除法”。著名数学家费尔玛 (Pierre de Fermat, 1601—1665) 及笛卡尔都曾对他表示钦佩, 惊奇于他的算术能不用代数的帮助而进展到如此程度, 并使他进入数学分析也发现很困难的领域。

德 所以您看到，先生，例如黄金这个名称，所意指的不仅仅是说这名称的人所知道的东西，例如一种黄的、很重的东西，而是还有他所不知道，别人却可能知道的东西，也就是说，是一种物体，赋有一种内部构造，由此产生那种颜色和重量，并且由此还产生其它一些他承认为专家们所更好地认识的特性。

§ 25. 斐 现在当希望那些在自然科学研究方面训练有素的人能把那样一些简单观念提出来，在这些观念中，他们观察到每一个种的各个个体是经常符合一致的。但要编一部这一类的词典，其中包含着所谓自然史的，就得要太多的人力，太多的时间，太多的辛劳和太多的才智，以致我们永不能希望有这样一部作品。可是在那些语词旁边配以有关那些我们凭外表形状来认识的事物的铜版印刷小插图，是很好的。这样一部词典对后世会有很大用处，并将为未来的批评家免除不少麻烦。象关于 *ache* (*apium*—罍粟)、*bouquetin* (*ibex*，一种野山羊) 这些词的插图，会比对这种植物或这种动物的长篇描述更有价值。而要认识拉丁人叫做 *strigles* 和 *sist-rum*, *tunica* 和 *pallium* 的，边上的插图，会比被认为是它们的同义词的 *etrille* 铁制的马刷子，*cymbale* <饶钹>，*robe* <长袍>，*veste* 上衣、*manteau* 外套 要无比地更有价值，这些同义词很少能使人认识它们是什么样的东西。此外，我将不耽误时间来细说第七种纠正语词滥用的方法，那就是要经常同样意义下来用同样的名辞，或当改变意义时要明白宣布。因为对此我们已说得够多了。

德 格利玛尔第神父，北京数学学院院长 (*president du tribunal des Mathématiques à Pékin*)，曾告诉我中国人就有这种附有插图的词典。在纽伦堡出版的有一种小词汇，其中对每个词都有这样的插图，那是很好的。这样一种有插图的综合百科大词典是值得向往的，而这也不是很难搞的。至于对物种的描述，这正是自然史；而我们正在逐步从事于这种工作。如果不是历次战争（这从最初那些科学院或皇家学会建立时起就一直扰乱着欧洲），我们会进展得很远了，并且会已经处于能从我们的工作得到好处的状况；但那些大人物们大部分不认识其重要性，也不认识他们忽视坚实知识的进步使自己丧失了多少好处；此外他们通常也太为操心战争的事所打扰了，以致不能对那些并不能立即打动他们的事情来权衡轻重。

洛克原书中在“*tunica*”之前尚有“*Toga*”一词，即“*robe*”（长袍）。这四个拉丁词顺次即以下所列的法语 *etrille*, *cymbale*, *veste*, *manteau* 的同义词。

洛克原书中在“*tunica*”之前尚有“*Toga*”一词，即“*robe*”（长袍）。这四个拉丁词顺次即以下所列的法语 *etrille*, *cymbale*, *veste*, *manteau* 的同义词。

Claudius Philip Grimaldi，莱布尼茨 1689 年在罗马时和他认识，并与其保持通信：他回北京以后也曾和莱布尼茨通信，告诉了他许多有趣的事。可参看 G 本第三卷 166, 174 页等处。夏尔许米特说，莱布尼茨在这里据格利玛尔第的告知而提到的这种词典，事实上是在中国有的，并曾被带到欧洲，波恩大学图书馆就藏有两册这种词典的一部分。以上据英译本注。又据徐宗泽著《明清间耶稣会士译著提要》（1949 年 2 月中华书局版），格利玛尔第原名 *phillipus Maria Grimaldi*，华名闵明我，意大利人，现据该书第 395 页录其传略如下：

第四卷 论知识

第一章 通论知识

§ 1. 斐 到此为止我们已谈了观念和代表观念的语词。现在让我们来谈知识，那是观念所提供的，因为知识只是在我们的观念上运转。§ 2. 而知识无非是对我们两个观念之间的联系与符合或对立与不符合的知觉。不论我们是想象，猜测或相信，都永远是这样。例如我们就用这方法察觉到白不是黑，以及三角形的三内角与它们的等于两直角之间有一种必然联系。

德 知识还被当作更一般地来看待的，所以在达到命题或真理之前，在观念或名辞方面也已有知识。并且我们可以说，那注意地看了更多动植物的图片，更多器械图样，更多关于房屋或堡垒的描写或表现，读了更多精采的小说，听了更多奇异的故事的人，这样一个人，我说，就比另一个人更有知识，即使人家向他描绘或叙述的这一切，没有一个字是真的；因为，他所具有的在心中呈现出很多明确而现实的概念或观念的习惯，就使他更适于来设想别人向他提出的东西，并且他肯定会比另一个什么也没有看过、读过、或听过的人更有教养和更能干，只要在这些故事和表现中，他不要把并不是真的东西当作真的，以及这些印象不会妨碍他来分辨实在的和想象的，或现存的和可能的。就因为这样，宗教改革时期多多少少属于拉梅派^明的有些逻辑学家的说法是一点不错的，他们说，那些推论法（Topiques^则）或发明的顺序（lieus d' inventions）（他们称之为 argumenta——“论证”），对于解释或很详细地描述一个不复杂的论题，即一事物或一个观念，和对于证明一个复杂的论题，即一个论纲（Thèse），命题或真理，是一样有用的。甚至一个论纲，也可以加以解释以使人很好地认识其意义和力量，而并不涉及它的真理或证明，如我们看到的那种解释圣经的某些段落的说教或布道的讲演，或者那些关于民法或教会法的某些条文的讲义或讲话就是这样，它们的真理性是预先已假定了的。我们甚至可以说，有些论题是介乎观念和命题之间的。这就是有些只问是或否的问题；这些是最接近于命题的。但也有一些是问如何以及有关情况之类的，这些要成为命题就有更多要补充的。我们可

^明 我，字德先，生于 1639 年，1657 年进耶稣会，1666 年来至中华，1669 年抵澳门，继攻读而晋译。时在广州，因杨光先之诬害汤公若望（P.J. Adam Schall von Bell），有圈禁出外传教之教士共二十五人，有多明我会那代来德（Navarrete，“代”疑为“伐”，之误——引者）司铎，以被幽三载，乃潜遁离华。闵公于是自献愿至广州口（缺一字，疑为“补”字——引者），那公之缺以就狱，公之姓名即取那公华名。1671 年广州被禁之教士开释，公乃在澳传教。寻，南公怀仁（P. Ferdinand Verbiest）以公精历法，荐于帝，公遂晋京，颇得帝眷。康熙二十五年，帝遣公由欧往俄京，与俄帝大彼得会商交涉事宜。公抵罗马后，觐见教宗，普渴那稣会总会长，报告中国教务；在德会见大哲学家莱伯尼（Leibniz 即莱布尼茨——引者），盖公与莱氏夙相善也。事毕，1692 年公与来华之新教士同行，抵澳门后，兼程北上，覆使命，时在 1694 年。翌年，公被简任北京主教，公谦辞不受；是年五月二十九日任耶稣会副省会长职，1700 年任北京会院院长，1702 年升任中国及日本教务巡回；康熙四十四年五月，教宗钦使锋罗（Tournou）来华，因公之斡旋，颇得清帝之优待。1712 年 11 月 8 日，公卒于北京，在华传教历四十一年，著有方星图解一卷（1711 年印于北京）。”

^则 所谓“北京数学院院长”疑即“北京会院院长”。

以说，在描述（即使是对纯粹理想的东西的描述）中，是有一种对可能性的默认的肯定，这是真的。但同样也真的是我们也可以来从事于解释和证明一种假的东西，这有时是可以用来驳斥它的最好的方法，因此描述的技术有时也可以落在不可能的东西上。这就象在亚里奥斯多所依照的斯坎底亚诺伯爵的虚构小说中所看到的情况，还有在《高卢的阿玛地斯》¹或其它一些老的骑士小说中，在近几年来重新时兴起来的那些童话故事中，莅琉善的《真的故事》中和在茵拉诺的《游记》中所看到的也是这样；就不必说有些画家画的那些光怪陆离的景象了。我们也知道，在修辞学家们那里，童话寓言是属于 progymnasmata 或“预备体操”之列的。但就一种较狭的意义来看知识，也就是就对于真理的知识来看，如您在这里所作的，先生，我说，真理永远是基于观念之间的符合或不符合，这是很对的，但说我们对真理的知识是对这种符合或不符合的一利。知觉，则一般他说是不对的。因为当我们只是经验地认识真理时，即只是经验到它，而并不知道我们所经验者之中所具有的事物的联系和理由时，我们是并没有对这种符合或不符合的知觉的，除非这只被理解为我们只是混乱地感觉到它而并没有察觉它。可是您的例子似乎表明您始终要求一种知识，其中我们是察觉到那联系或对立的，而这是我所不能同意的。还有，我们也可以这样来处理一个复杂的论题，即不只是寻求其真理性的证明，而且还照着推论的顺序（lieux topiques），来解释它和用

拉梅，Pierre de la Ramée 拉丁名 Petrus Ramus，1515—1572，法国的哲学家和逻辑学家，竭力反对经院哲学家所讲的亚里士多德的逻辑，想制定一种把逻辑和修辞结合起来的更简单而更有根据的逻辑学。在他之后逻辑学家就长期分为“拉梅派”和“反拉梅派”。也有一些“半拉梅派”，如亚尔斯台德（Alsted，1588—1638）等。这里所指的也许就是亚尔斯台德，他就把 argumentum 分为 argumentum simplex（即菜布尼茨所说的 Théme incomplexe——不复杂的论题）和 argumenium complexum（Théme complexe——复杂的论题）。

拉梅，Pierre de la Ramée 拉丁名 Petrus Ramus，1515—1572，法国的哲学家和逻辑学家，竭力反对经院哲学家所讲的亚里士多德的逻辑，想制定一种把逻辑和修辞结合起来的更简单而更有根据的逻辑学。在他之后逻辑学家就长期分为“拉梅派”和“反拉梅派”。也有一些“半拉梅派”，如亚尔斯台德（Alsted，1588—1638）等。这里所指的也许就是亚尔斯台德，他就把 argumentum 分为 argumentum simplex（即菜布尼茨所说的 Théme incomplexe——不复杂的论题）和 argumenium complexum（Théme complexe——复杂的论题）。

Topiques 一词源出希腊文，本义通常是指有关于位置或地位的，亚里士多德的一篇逻辑著作名为“Topiques”，通常译作《正位篇》，据他自己说这是指从得到一般认可或概然的事物得出结论的方法或理论。这里姑且译作“推论法”。

¹ 这里所说的“描述”，是就所谓“名义的定义”的意义来说的，对实际不可能的东西也可以下“名义的定义”。参阅第三卷第三章 § 18“德”，（第 319—320 页）

斯坎底亚诺伯爵（comte de scandiano），据英译者注系指 Matteo Maria Boiardo，约 1434—1494，是《Orlando Innamorato》（《奥兰多·英纳莫拉多》）一书的作者，该书有人认为是“文艺复兴时代最合乎骑士风的诗歌”，是“一部创造发明天才的杰作”，它就是亚里奥斯多（Ariosto，1474—1533，意大利作家）的《Orlando Furioso》（《奥兰多·富利奥索》）一书所据的蓝本。

Amadis de Gaula，被认为是中世纪骑士小说中最好的，据说是葡萄牙国王 年翰一世宫廷中的一个骑士罗贝拉（vasco de Lobeira）所作，约发表于 1390 年。原书已佚，现在留下的最老版本是西班牙文的散文译本，有意、德、英等各国文字译本。

琉善已见第三卷第九章未注（第 382 页注），所谓《真的故事》（'A Historiae）是一部很机智的讽刺作品，所写的完全是不可能存在的一些故事，对以后拉伯雷、斯成夫特、西拉诺等人的同类作品很有影响。cymnode Bergerac 及其《voyages》，见前第二卷第二十二章 § 13.“德”及注（第 22，页注）。

另一种方式来说明它，如我已经指出的那样。最后我对您的定义还有一点要指出的，就是这个定义似乎只适合于那些直言的真理，其中只有两个观念，即主语和谓语的；但还有一种知识是关于假言的真理或可以还原为假言真理的（如选言的以及其它的），里面有前件的命题和后件的命题之间的联系；因此其中可以有不止两个观念。

§ 3. 斐 [这里让我们只限于对于真理的知识，并且把有关观念的联系所说的也应用于有关命题的联系，以便把直言的和假言的都一起包括在内。] 而我认为我们可以把这种符合或不符合归结为四种，这就是：(1) 同一或差异，(2) 关系，(3) 共存或必然的联系，(4) 实在的存在。§ 4. 因为心灵直接察觉到一个观念不是另一个观念，白不是黑。§ 5. 然后它把它们放在一起加以比较而察觉它们的关系；例如两个三角形底边相等并夹在两条平行线之间的，是相等的。§ 6. 在这以后，有共存（或毋宁说联系），如固定性永远伴随着黄金的其它观念。§ 7. 最后有心外的实在存在，如当我们说“上帝存在”时就是这样。

德 我认为我们可以说，联系无非就是一般地来看的关系或关联。而我以上已指出过，一切关系，或者是比较（comparaison）的，或者是协同（concoirs）的。比较的关系给人以差异和同一，或者是全部的，或者是部分的；这就造成同或异，相似或不相似。协同包含着您所说的共存，也就是存在的联系。但当我们说一事物存在，或它有实在的存在时，这存在本身就是谓语，也就是说，它有一个概念和所涉及的概念相结合，而在这两个概念之间有一种联系。我们也可以把一个观念的对象的存在，设想为这对象和我的协同。因此我认为我们可以说只有比较或协同；只是那表明同一或差异的比较，以及事物和我的协同，是值得和其它关系区别开来而突出出来的两种关系而已。我们也许可以作一些更精确、更深入的研究；但我在这里只满足于指出这样几点了。§ 8. 斐有一种现实的知识，那是对观念的关系的当前的知觉，又有一种习惯的知识，当心灵如此明显地察觉到观念的符合或不符合，并以这样的方式放在它的记忆中，以致每当它来反省一个命题，它就立即肯定这命题所包含的真理而无丝毫怀疑，（这时就有这种习惯的知识。）因为人们既然一次只能明白清楚地想着单独一事物，如果只认识他们思想中现实的对象，那人们就会全都太无知了；而那最有知识的人，也会只认识单单一个真理。

德 的确，我们的科学知识，即使是那最属于推证性质的知识，既然往往是得经过一长串的推理步骤而得到的，就得包含着对过去的推证的记忆，这种过去的推证，当结论已达到时，就不再清楚地在我们眼前了；否则就得老是重复这推证。并且即使当这推证过程正在持续进行时，我们也不会一下子全部都把握到它的；因为它的所有各部分不会是同时呈现在心中的；这样，老是要把在先的部分重新唤到眼前来，我们就会永远不能前进以达到那得出结论的最后部分。这也就使得我们如果不用书面写下来就很难建立科学；因为记忆总不是十分靠得住的。但把一个长的推证，例如象阿波罗纽的推证那样的，写了下来，并且对它的所有各部分作了复核，就象我们把一条链条逐环加以考察那样，这样人们就能肯定他们的推理是可靠的；试验对此也是有

拉丁文，立即“预备体操”。

参阅本节以上关于 Topiques 的注（第 405 页注）。

用的，而最后成功的结果就证实了全部推理的正确。可是我们由此看到，全部信心既建立在对证明或推理的过去观察的记忆上，则相信或不相信就既是我们所无能为力也是我们所不能作主的，因为记忆并不是以我们的意志为转移的东西。

§9. 斐 的确，我们的习惯知识是有两类或者两个等级的。有些时候，那些好象贮藏记忆中的真理，一到心灵看到有关联的观念之间的关系时，就立即呈现于心中；但有些时候心灵只满足于记得那确信而并没有记住那些证明，甚至当它想要重新来作证明时也往往不能再证明了。我们可以想象着这毋宁是相信他的记忆而不是实在认识所涉及的真理；而我以前也曾觉得这是一种介乎意见和知识之间的东西，并认为这是一种确信，超过那种仅根据旁人的作证的单纯信念的。可是在经过仔细思考以后，我发现这种知识是包含着完全的确定性的。我记得，这也就是说我知道（因为记忆无非是重新唤起一件过去的事物）我有一次曾确知三角形三内角之和等于两直角这一命题是真的。而同样的不变事物之间的同样关系的不变性，现在是那种媒介观念，它使我看到，如果它们曾有一次是相等的，今后也还会相等。就是以此为根据，在数学中，那些特殊的证明提供了一般的知识；否则的话，一位几何学家，的知识就不会扩展到他在证题时所画的这一特殊图形之外。

德 您所说的媒介观念，先生，假定着我们记忆的忠实性；可是我们的记忆有时是会欺骗我们的，并且我们其实并未曾作一切必要的努力，虽然我们现在相信是作了。这一点在稽查账目方面就可以看得很清楚。有时有些官方的稽查员，象我们哈尔茨（Harz）谋矿的那些，为了使有些特殊煤矿的收煤者更加小心注意，他们对每算错一笔账就科以一笔罚款，可是尽管这样他们还是发现有错账。不过我们越是小心，就对我们过去的推理<计算>越可信赖。我曾设计过一种记账的方式，办法是结算各栏的总数的人让他计算过程的笔迹留在纸上，这样他就不会白算。他永远可以复查，并且可以改正后面的错误而不影响前面的；别人要来稽查时用这办法就也不必费什么事，因为他只消用眼一看来查他原来留下的那些笔迹就行了。此外还有检验每一笔账的办法，是用一种很方便的证明，而不用大量增加算账的工作。所有这一切都使人看到人们可以有写在纸上的许多严格的推证，而这种推证无疑是无限多的。但若不记得曾用了一种完全严格性，我们心中就不会有这种确定性。这种严格性就在于一种规则，每一部分都遵守这种规则就保证全体是可靠的；正如在检验一个由许多环构成的链条时，每一环都拿来看看是否结实，并且用手摸着不让跳过一环，我们就确信这链条是好的。而用这办法我们就有了人类的事情所能有的全部确定性。但我不同意说在数学中，对人们所画的图形的特殊推证，提供了这种一般的确定性，如您似乎以为的那样。因为要知道，在几何学家那里，给予证明的并不是那些图形，尽管表现的方式使人以为是这样。证明的力量是不依赖于那所画的图形的，这图形只不过是用来使人容易理解所要说的什么并用以使注意力得到固定的；是那些普遍的命题，也就是那些定义、公理和已证明了定理，造成了推理，并支持这推理，虽无图形也可。就因为这样，一位学有素养的几何学家如舍帕尔，曾给人欧凡里德的那些图形而不要那些字母，这些字母本来是能把这些图形和他

莱布尼茨把洛克的四种符合或不符合归结为“比较”和“协同”两种，因而对“关系”作了进一步的概括，并把存在看作对象和自我的协同。这种协同的关系，莱布尼茨是用“前定和谐”的学说来说明的。

以之相结合的那种证明联系起来的 ;而另一位几何学家如赫林诺斯 则曾把同样这些证明还原为一些三段论和那种结论被用作另一三段论中之前提的三段论 (prosyllogismes) 。

见第一卷第三章 § 24.“德” : 及有关的注 (第 79 页注)。

第二章 论我们的知识的等级

§ 1. 斐 当心灵就两个观念本身，并不插入任何其它观念，直接察觉到它们的符合时，那么这知识就是直觉的。在这场合，心灵不用费什么力来证明或检验其真理性。就象眼睛看到光一样，心灵也看到白不是黑，一个圆不是一个三角形，三是二加一。这种知识是最明白的，也是人类的脆弱能力所能有的最可靠的知识；它以一种不可抗拒的方式起作用，而不容心灵有所迟疑。这是认识到观念就象自己所察觉到的那样在心灵之中。有谁要求比这更大的可靠性，就是不知道他要求的是什么。

德 由直觉所认识的原始的真理，和派生的真理一样也有两种。它们或者是属于理性的真理之列，或者是属于事实的真理之列。理性的真理是必然的，事实的真理是偶然的。原始的理性真理是那样一些真理，我用一个一般的名称称之为同一的 (*identiques*)。因为它们似乎只是重复同一件事而丝毫没有教给我们什么。它们是肯定的或者是否定的；肯定的是象下列的一些：每一事物都是它所是的。以及其它许许多多例子，你要多少有多少，A 是 A，B 是 B。我将是我所将是。我已写了我所已写了的。在诗歌方面和在散文方面一样没有什么，这就是没有利什么或算不得什么。等边的矩形是一个矩形。理性的动物永远是一个动物。以及这种假言命题：如果正四边形是一个等边矩形，则这个图形是一个矩形。连接的 (*copulatives*)、选言的以及其它一些命题也易有这种同义反复 (*identicisme*)，而我把以下这些也算在肯定的之内：非 A 是非 A。以及这种假言命题：如果 A 是非 B，则 A 是非 B。还有，如果非 A 是 BC，则非 A 是 BC。如果一个没有钝角的图形可以是一个直角三角形，则一个没有钝角的图形可以是一个直角图形。我现在来谈否定的同一性真理，它们或者是属于矛盾律的，或者是属于异类的 (*disparates*)。矛盾律一般就是：一个命题或者是真的或者是假的；这包含着两个真的陈述：一个是真和假在同一个命题中是不相容的，或者一个命题不能同时既真又假；另一个陈述是：真和假的对立面或否定是不相容的，或者在真和假之间没有中项，或者毋宁说：一个命题既不真又不假是不可能的。而这一切对于一切可想象的特殊的命题也是真的，如：是 A 的不能是非 A。还有，AB 不能是非 A。一个等边的矩形不能是非矩形。还有，所有的人都是动物是真的，那未有人发现他不是动物就是假的。我们可以用很多方式来变化这些陈述的花样，并把它们应用于连接的，选言的以及其它的命题。至于那异类的，是说一个观念的对象不是另一个观念的对象这样一些命题，如说热不是和颜色同样的东西；还有，人和动物不是同样的，虽然所有的人都是动物。这一切都可以独立地加以断定而不依赖于一切证明，或依赖于归结到对立或归结到矛盾律，只要这些观念是被充分理解而无需乎在这里分析的；否则它们也易被误解；因为，说三角形和三边形不是一样的，我们就错了，因为仔细考虑一下就会发现三条边和三个角永远是在一起的。说真角四边形和矩形不是一样的，我们也错了。因为可以发现只有四边的图形才能所有的角都是直角。

Johann Scheybl，拉丁名 Scheubelius，1494—1570，是德国图宾根大学的数学教授。

Christian Herlinus，生平不详，莱布尼茨在 *Meditationes de cog, vent. et ideis* 的末尾曾提到他和达西波德 (Conrad Dasypodius，1532—1600，斯特拉斯堡大学数学教授) 合编 *Analysis geometriae sex librorum Euclidis, etc.* (《欧几里德六卷 几何分析》) 一书。

但是我们抽象地永远可以说手角形不是三边形，或者说三角形和三边形的形式的理由是不一样的，如哲学家们所说的那样。这是同一件事物的不同关系。有人在耐心地听了我们到此为止所说的一切以后，最后会爽然若失，并且会说我们是用一些琐屑的说法在搞游戏，还会说一切同一性真理都是毫无用处的。但人们作出这样的判断，是由于对这些问题缺乏足够的思考。例如逻辑的演绎，就要用同一律来作推证；而几何学家们那种归结到不可能的证明就需要矛盾律。让我们在这里只满足于来指明这些同一性真理在逻辑演绎的证明中的用处。那末，我说，要用三段论的第一格来证明第二格和第三格，单只要矛盾律就够了。例如我们可以归结到第一格，Babara 式：

所有的 B 是 C

所有的 A 是 B

因此所有的 A 是 C。

让我们假定这结论是假的（或者说有些 A 不是 C 是真的），那么前提中就也有一个是假的。假定第二个前提是真的，那么第一个即主张所有的 B 是 C 这个前提就是假的。那么它的矛盾命题，即有些 B 不是 C 就将是真的。而这将是一个新的论证的结论，这新的论证是从前一论证中结论的假和一个前提的真得出来的。这新的论证如下：

有些 A 不是 C

这是前一论证中被假定为假的结论的对立命题。

所有的 A 是 B

这是前一论证中被假定为真的前提。

因此有些 B 不是 C。

这是现在的真的结论，是前一论证中假的前提的对立命题。

这个论证是第三格中的 Disamis 式，它就这样只要用矛盾律，就从第一格的 Babara 式显然地而且瞬即得到证明了。而我在年青时，当我细察这些问题的时候，曾注意到，第二格和第三格的所有各个式，都可以单只用这样的方法从第一格中得出来，就是假定第一格的式是对的，然后假定结论是假的，或其矛盾命题被作为是真的，并且前提之一也被作为是真的，则另一前提的矛盾命题就得是真的。的确，在教逻辑的学校里，他们喜欢用换位法把那些非主要的格从主要的格得出来，因为这样似乎较适合于学生。但对于寻求证明的理由的人来说，这里得用尽可能最少的假定，因此对于只要用原始的原则——这就是矛盾律，并且是没有假定什么的——就能证明的东西，就不要用换位的假定来证明。我甚至曾作了这样一种似乎值得注意的观察，即只有那些被称为直接的、非主要的格，也就是第二格和第三格，才能单用矛盾律来证明；而那间接的非主要的格即第四格——阿拉伯人把这第四格的发

E 本和 J 本无 “ est un rectangle. L'animal raisonnable est toujours un animal. Et dans les hypothétiques : si la figure régulière de quatre costes est un rectangle équilateral ” 即只有 “ 等边的矩形，这个图形是一个矩形 ”，而无中间的词句。

E 本和 J 本无 “ Item AB ne saurait être non-A. Un rectangle équilateral ne saurait être non-rectangle. Item il est vrai que tout homme est un animal donc il est faux ”，而最后四个词作 “ Item il est vrai ” etc. 即作：“还有，有儿发现他不是动物是真的。“而无”还有，AB 不能是非 A……非矩形”等词句，最后一句也有不同。

明归之于伽仑，虽然我们从他留给我们的著作中以及其他希腊作家的作品中都找不到这方面的东西——这第四格，我说，有这样一个不利之处，即它不能单用这方法从第一格或主要的格得出来，而是还得用另一个假定，即换位；所以它是比第二格和第三格更远一层的，第二格和第三格是处于同一水平，离第一格同样远的；反之第四格则还需要第二格和第三格才能得到证明。因为我们发现它所需要的换位本身用第二格或第三格来证明是极合适的，第二格和第三格则可以不靠换位而得到证明，如我刚才已表明的那样。正是拉梅已指出过换位可以用这两个格来证明；并且（如果我没有弄错）他还曾责备那些逻辑学家用换位来证明这些格是循环论证，虽然他应该责备他们的倒不是循环论证（因为他们并没有反过来又用这些格来证明换位），而毋宁是 *hysteron proteron*² 或颠倒（*le rebours*）因为毋宁是换位当用这些格来证明而不是这些格用换位来证明。但由于这种换位的证明也表明许多人以为纯属琐屑不足道的那些肯定的同一性真理的用处，因此把它放在这里是更适宜的。我只想说到没有换质换位的那些换位，这对我在这里已够了，而这种换位或者是简单的换位，或者如他们所说是有限制的（*par accident*）换位。简单的换位有两种，一种是全称否定判断的换位，如：没有正方形是钝角的，因此没有钝角的是正方形；另一种是特称肯定判断的换位，如：有些三角形是钝角的，因此，有些钝角的是三角形。但如人们所称的有限制的换位是关于全称肯定判断的，如：所有的正方形是矩形，因此有些矩形是正方形。我们在这里永远把矩形理解为所有的角都是直角的图形，而把正方形（*quarre*）理解为就是正四边形。现在的问题就是要来证明这三种换位，它们就是：

1. 没有 A 是 B，因此没有 B 是 A。
2. 有些 A 是 B，因此有些 B 是 A。
3. 所有的 A 是 B，因此有些 B 是 A。

证明第一种换位用 *Cesare* 式，属于第二格。

没有 A 是 B
所有的 B 是 B
因此没有 B 是 A。

证明第二种换位用 *Datisi* 式，属于第三格。

所有的 A 是 A
有些 A 是 B
因此有些 B 是 A。

证明第三种换位用 *Darapti* 式，属于第三格。

所有的 A 是 A
所有的 A 是 B
因此有些 B 是 A。

这就是所谓间接的证明法，办法是暂且假定与待证的命题相矛盾的命题是真的，然后，在发现了这假定是不可能的以后，就借助于矛盾律，得出结论，肯定待证的命题是真的。中世纪经院逻辑学家定了这些名称并把它们编成一首拉丁文的诗，以便记忆。这些名称并无别的意思，只是取其中所包含的三个元音字母以表示该三段论式的大前提，小前提，结论这三个命题各属于哪一类的判断，其中 A 是全称肯定判断，E 是全称否定判断，I 是特称肯定判断，O 是特称否定判断。

传统逻辑将三段论分为四个格，共十九个式，各有名称，如下：

² 第二格 第三格 第四格

这使人看到，那些最纯粹并且显得最无用的同一性命题，在抽象的和一般的方面也是有相当大的用处的，而这可以告诉我们，不应该轻视任何真理。至于说到您也曾引作直觉知识的一个例子的三是二加一这个命题，我要对您说，先生，这只是三这个名辞的定义，因为数的最简单的定义就是以这种方式形成的：二是一加一，三是二加一，四是三加一，以及如此类推。的确，这里面有我已指出过的一个掩盖着的陈述，这就是这些观念是可能的；而在这里是直觉地被认识的；所以我们可以说，当定义的可能性立即显示出来时，其中就包含着一种直觉的知识。而照这种方式，一切贴切的(adequates)定义都包含着原始的理性真理，并因此包含着直觉知识。总之可以一般他说，一切原始的理性真理都是直接的，这直接是属于一种观念的直接性(immediation d'idees)。

至于说到原始的事实真理，它们是一些内心的直接经验，这直接是属于一种感受的直接性(immediation de sentiment)。而正是在这里，笛卡尔派或圣·奥古斯丁的我思故我在，也就是说我是一个思想的东西这条第一真理才适得其所^a。但要知道，正如这些同一性命题或者是一般的或者是特殊的，并且两种是一样明白的(因为说A是A和说一事物是它所是的是一样明白的)，同样那些原初的事实真理也是这样的。因为不仅我思想对我来说是直接地明明白白的，而且我有不同的思想，以及有时我想着A，有时我想着B，如此等等，也都对我来说是完全一样明明白白的。因此笛卡尔的原理是对的，但它并不是它这一类中唯一的原理。由此可见，一切理性的或事实的原始真理都有这一共同点，即它们是不能用某种更确实可靠的东西来证明的。

§ 2. 斐 我很高兴，先生，您把我在直觉知识方面只是稍一触及的东西推进到更远了。而推证的知识(connaissance demonstrative)无非是在中介观念的种种联系中的一连串直觉知识的一种连接。因为心灵常常不能直接地把一些观念彼此加以结合、比较或适应，这就迫使人要用其它中介的观念(一个或多个)以便来发现所寻求的符合或不符合；而这就是人们所说的推理。如在证明一个三角形的三内角等于两直角时，我们就找出其它一些我们看到和这三角形的三内角以及和两直角都相等的角来。§ 3. 我们所插入的这些观念，就叫做证明，而心灵能来发现它们的禀赋就叫做机敏(sagacite)。§ 4. 并且即使当它们被发现时，也不是不用费力和不用注意的，也不是匆匆一瞥就能得到这种知识；因为这必须粒步就班地来从事于观念的逐步推进。§ 5. 并且在推证以前是有怀疑的。§ 6；它也没有象直觉知识那样明白，就象用许多面镜子一面对另一面反复映照出来的影象那样，每照一次就逐渐减弱一些，以致不再立即看得清了，尤其对视力不强的眼睛更是这样。由很长的一系列证明所产生的知识也就和这是一样的。§ 7. 虽然理性在作推证时的每一步骤，都是一种直觉知识或简单的观察，可是由于在这

^a ra(AAA) Cesare(EAE) Darapti(AAI) Bramantip(AAI) celarent(EAE) Camestres(AEE) Disamis(IAI) Camencs(AEE) Darii(AII) Festino(EIO) Datisi(AII) Dimaris(IAI) Ferio(EIO) Baroko(AOO) Felapton(EAO) Fesaro(FAO) Bocardo(OAO) Fresison(EIO) Ferison(FIO)

Claudius Galenus 或 Gal 主 ne, 约 130—约 201, 希腊的著名医学家, 也写过很多哲学和逻辑的著作, 大部已散佚, 其医学著作中也包含有许多有关哲学和逻辑的论述。关于二段论第四格的发明, 是由阿拉伯的著名哲学家阿威罗伊(Ayerroes, 1105—1198) 归之于伽仑的, 但并无充分根据。

长长的一系列证明中，记忆并不能精确地保存这种观念的联系，人们就常常会把一些谬误推论当作推证。

德 除了自然的或由锻炼获得的机敏之外，还有一种发现中介观念（*le medium*——媒介）的技术，这种技术就是分析。而在这里考虑一下这一点是好的，就是：有时所涉及的是要找出一个已知命题的真或假，这无非是要回答 *An* 的问题，也就是这究竟是是还是否？有的所涉及的是要回答一个较困难的问题（*caeteris pa-ribus*），这里是要问例如由谁和如何？并且是有更多要补充的。而只有这些问题，在命题的一部分中留下空白的，数学家们才叫做问题（*problemes*）。如当我们要求找出一面镜子，把太阳的所有光线都集中到一点时，也就是要问它的图形是什么样的或这是如何造成的时，（就是这样的。）至于第一类的问题，其中只涉及真和假，并且在主语或谓语中都没有什么要补充的，这里就较少发明，不过也有一些；而仅仅判断力是不够的。的确，一个有判断力的人，也就是说，能够注意和保持，并且有闲暇、耐心和必要的心灵自由的人，是能够理解最困难的推证的，要是这推证是恰当地被提出来的话。但世上最明断的人，要是不借助于别的，也不会永远能找出这种推证。因此在这方面也还是要有发明才能的。而在几何学家们那里。过去的比现在的这种发明才能还更要多些。因为当分析还不大发达时，就需要更多的机敏才能达到这一点，而就是由于这样，还有些属于老派的几何学家，或其他一些对新方法还没有充分开窍的几何学家，当他们找到了别人已经发明的某一定理的推证时，还自以为完成了什么了不起的事。但在这种发明的技术方面很内行的人就知道什么时候那是值得赞许的或否；例如，要是有人发表了包围在一条曲线和一条直线之中的一块空间的求积法（*quadratu-re*），它在这空间的所有弓形截片（*segmens*）上都成功了，并且是我所说的一般的，则照我们的方法就永远能找出它的推证，只要我们愿费这个气力。但有一些对于某些特定部分的特殊的求积法，事情可能太错综复杂，迄今为止还不是始终有能力（*in potestate*）把它阐发清楚的。也会发生这样的情况：归纳已为我们呈现出在数和形方面的一些真理，而我们还没有发现它们一般的理由。因为还要做很多工作，在几何学和数方面的分析才能达到完善的地步，如许多人对有些人的自夸所想象的那样，这些人在别方面是很卓越的，但太匆忙或者野心太大了一点。但要发现重要的真理，是比发现别人已发现的真理的推证困难得多的，而要找出产生所寻求的东西——当它是正确地寻求时——的办法则还要更困难。我们常常是通过综合，从简单到复杂，而达到一些美好的真理；但当问题涉及正确地找出造成所提出的东西的办法时，综合通常是不够的，并且要想作所要求的全部组合，往往简直是等于要喝干大海，虽然我们常常可以借助于排除法，来除去一大部

见本卷第一章&1.2，“德”法（第405页注）。

拉丁文：意即：“颠倒”。

奥古斯丁在其正准备改信天主教时期所写的《独自》（*Soliloques*）·1，中，已有类似于笛卡尔的“我思故我在”这一思想的论述，但笛卡尔事先并不知道，以后从阿尔诺（*Arnauld*，1612—1694），梅赛纳（*Mersenne*，1588—1648）等人对他的批评中才知道。莱布尼茨在这里说他们的这条“第一真理”“正是在这里……才适得其所”，意思就是说这条原理是“原始的事实真理”而不是“理性真理”。

“证明”原文为 *preuves*，洛克的英文原文为 *proofs*，虽照通常译法译作“证明”，但这里原义并不是指证明的过程而是指那些“中介观念”，只是证明过程中的一个环节或一个步骤，与 *demonstration* 是有区别的。

分无用的组合，并且自然也往往不允许有其它的方法。但我们也不是永远有办法来遵循这个方法的。因此就要靠分析在可能时来给我们一条探索这迷宫的线索，因为是有这样一些情况，其中问题的性质本身就要求我们到处摸索，简略的办法并不是永远可能的。

§ 8. 斐 而由于在作推证时，永远假定了直觉知识，这，我认为就给予机会产生了这样一条公理，即“一切推理都来自先已知道和先已同意的东西”（*ex praecognitis et praeconcessis*）。但到我们谈到那些被不适当地作为我们知识的根据的公则（*maximes*）时，我们将有机会来谈这一公理中所包含的错误。

德 我倒很想知道您在显得如此合理的这样一条公理中能找出什么样的错误。如果永远得把一切都还原为直觉知识，推证就会常常是冗长得叫人受不了。正因为这样，数学家们就曾巧妙地把那些难点分割开来，并把那些插入的命题分开单独加以推证。而在这里也有技术的；因为由于那些中介的真理（以其显得离题，被称为 *lemmes*——补题），是可以多种方式使用的，因此为有助于理解和记忆起见，最好在它们中间选择那些可以大大使过程缩短的，以及显得好记的和本身就值得加以推证的。但还有另一种障碍，这就是要推证所有的公理以及把推证完全还原为直觉知识是不容易的。而如果想等达到这一点再来进行下一步，那也许我们至今都还不会有几何学这门科学。但这一点是我在先前的谈话中已谈过了的，并且我们将有机会来再谈到它。

§ 9. 斐 我们马上就会来谈到它；现在我将指出我已不止一次触及过的一点，即这是一种普通的意见，认为只有数学科学才能有一种推证的确定可靠性；但既然能被直觉地认识的符合和不符合并不是单只属于数和形的观念的一种特权，因此也许只是由于我们方面的缺乏勤勉。才使得单只有数学家们达到了这种推证。§ 10. 有多种理由在这方面同时起作用。数学科学是用处非常广泛的；在数学中，最少一点差别就很容易被认识到。§ 11. 这些其它的简单观念，是在我们心中产生的一些现象或情景，它们的不同的程度是没有任何精确的度量可来衡量的。§ 12. 但当例如这些可见性质的区别大到足以在心中刺激起明白地区别开的观念，如蓝和红的观念那样时，它们也就和数及广延的观念一样能够加以推证。

德 在数学之外也有相当大量的这种推证的例子，而且我们可以说亚里士多德在他的《前分析篇》中就已经给了这样一些例子了。事实上逻辑也是和几何学一样可做推证的，而且我们可以说几何学家的逻辑，或欧几里德在谈到命题时所解释和建立的那些论证方式，就是一般逻辑的一种特殊的扩充或推进。阿基米德 是第一个人，我们有他的作品，可看到曾在他处理物理学

的。demonstration 通常也译作“证明”，是指用演绎推理来对一个原理或命题等进行证明的过程，如对一条几何定理的证明那样。为求区别计。这里将 demonstration 及其动词形式 démontrer 均译作“推证”，但在并不引起混淆的地方，有时仍将“demonstration”也译作“证明”。

拉丁文，意即“是否”。

拉丁文，意即“其他类此的”。

“老派”，G 本原文作“*vicillerocbe*”，E 本和 J 本作“*vleillerace*”

methode des exclusions，据英译本转采德译者夏尔许米特的注是指这样的方法，例如：A 是 B, C, D, L。在这公式中，B, C, D, E 必须包括 A 的所有可设想的规定性。在 A 究竟是 B，还是 C 还是 D，还是 F)

问题时有个地方运用了推证的技术的，如他在论平衡的书中所作的那样。还有，我们可以说法学家们也有许多很好的推证，尤其是那些古代罗马的法学家，他们的残篇还在《查士丁尼法典》（Pandects）中为我们保存着。我完全同意劳伦佐·瓦拉的意见，他对这些罗马法学家的钦佩赞叹简直没个够，除了别的原因之外就因为他们全都以如此正确又如此简洁的方式说话，并且事实上他们说理的方式非常接近推证，而且常常就完全是推证。我也不知道除了法律和军事科学之外，还有别的什么科学，其中罗马人在他们从希腊人那里接受来的之外还增加了点什么值得重视的东西。

Tu regere imperio populos Romane memento.
Hae tibi erunt artes pacique imponere morem,
Parcere subiectis, et debellare superbos.

这种精确的说明方式，使得《查士丁尼法典》中所引述的这些法学家，虽然有时在时间上彼此相隔相当远，却看起来全都象只是同一个作者，并且若不是每一段摘引的文字头上写明了作者的名字，就很难把他们区别开；正如我们在读欧几里德、阿基米德和阿波罗纽对于彼此同样触及的那些问题的推证时，很难把他们区别开来一样。必须承认，希腊人曾以数学中所可能的最正确的方式进行了推理，并且留给了人类推证技术的模范；因为如果说巴比伦人和埃及人也曾有过一种稍稍超出经验的几何学的话，至少这种几何学什么也没有留下来；可是令人惊奇的是，同样的这些希腊人，只要稍稍离开了数和形而来到哲学的领域，就立即大大地掉下来了。因为奇怪的是，在柏拉图和亚里士多德（除了他的《前分析篇》之外）以及所有其他古代哲学家那里，我们都看不到推证的影子。普罗克洛是个好的几何学家，但当他来谈哲学时，简直就象是另一个人了。使得在数学方面比较容易作这种推证式的推理的原因，大部分是由于在数学方面，经验每时每刻都能保证着推理，正如在三段论的格方面的情形也是这样。但在形而上学和道德学方面，就不再有这种理性和经验的平行了；而在物理学方面，实验是要求劳力和花费的。然而人们一旦失去了这种经验的忠实引导，就立即松弛了他们的注意力并因此陷入迷途了，这种经验在人们行进时能帮助并支持他们，就象那种小小的滚动的机械防止小孩在走路时跌倒那样。这里有某种 *succedaneum*，但人们过去没有现在也还没有足够考虑到它。我将在适当地方来谈到它。此外，蓝和红是不能以我们对它们所具有的观念来为推证提供材料的，因为这些观念是混乱的。这些颜色，只有当我们依靠经验发现它们伴随着某种清楚观念时，才为推理提供材料，但这里这种清楚观念和它们本身的观念之间的联系并没有表现出来。）

§ 14. 斐 除了直觉和推证——这是我们知识的两个等级——之外，所有其余的都是信念或意见，而不是知识，至少对于一切一般的真理来说是这样。但心灵还有另一种知觉，是关于我们之外的有限存在物的特殊存在的，这就是感性知识（*connoissancesensitive*）。

这样一个问题中，来证明 A 不是 C。D, E, 则在这种情况下 A 必须是 B；或者证明了 A 不是 B, D, E, 则它就必须是 C，如此类推。

括弧内拉丁文意即“出于先已知道的和先已同意的东西”。参阅亚里士多德《后分析篇》I.1, 71a, 1.

§11.和§12.在E本和J本均作§17.

§12.在洛克原书为§13.

德〔基于似然的意见，或许也值得称为知识的；否则几乎一切历史知识以及别的许多知识都将垮台了。但是，不要来争论名称，我主张关于概率的研究是非常重要的，而我们还缺少这种研究，这是我们的逻辑学的一大缺点。因为当我们不能绝对地确定问题时，我们永远可以 *ex datis* 来决定似然性的程度，并因此可以合理地来断定哪一方面是显得最可能的。而当我们的道德学家（我的意思是指那些最贤明的，如当代的那稣会会长那样）把最可靠的和最概然的结合起来，并认为最可靠的比概然的更可取时，他们事实上也并没有离开那最概然的，因为可靠性的问题在这里也就是一种要害怕的恶的极少概然性的问题。而那些在这个问题上显得松弛的道德学家的缺点，大部分在于对概然性所具有的概念太狭隘、太不充分了，他们把概然性和亚里士多德的 *En-doxe* 或可取性 (*opinabile*) 混同了起来；因为亚里士多德在他的《正位篇》中想说的只是适合旁人的意见，如那些演说家和智者所做的那样。*Endoxe* 在他就是指为最大多数或最有权威的人所接受的；他把他的《正位篇》只限于这一点上是不对的，而这种观点就使他只专注于那些大部分是很空泛的公认的公则，好象只想凭俏皮话或谚语来推理似的。但概然的是范围更广的：它必须从事物的本性中抽引出来；而有重大权威的人们的意见，是能有助于使一种意见成为似然的一种东西，但它并不是完成了全部似真性的。当哥白尼还几乎只是单独一个人持着他的意见时，他的意见也始终是比全人类所有其余的人的意见具有大得无比的似然性。然而我不知道确立估计似真性的技术是否比我们的推证的科学知识中的一大部分还更有用，我曾不止一次地思考过这个问题。

斐 感性知识，或确立在我们之外的特殊事物的存在的知识，是超出单纯的概然性之外的；但它没有我们刚才谈到的那两个等级的知识的全部确定性。我们从一个外界对象所接受的概念是在我们心中，没有比这一点更确定的了，而这是一种直觉知识，但要想知道从这里我们是否能确定地推论出有任何在我们之外、和这观念相适应的东西存在，这是某些人认为可加以疑问的，因为当没有什么这样的东西实际存在时，人们也能在心中有这样的观念。就我来说，我却认为这里有一种程度的显明性使我们超出怀疑之上。人们不可克服地深信：在人们白天正看着太阳时所具有的知觉，和夜间想着这天体时的知觉之间，是有很大差别的；而借助于记忆重新唤起的观念，是和通过感官实际来到我们心中的观念很不相同的。有人会说，一场梦也可以造成同样的效果，我回答说：首先”，我撇开这种怀疑是没有什么要紧的，因为如果一切都不过是一场梦，则真理和知识既然也都根本不算什么，推理也就毫

Archimedes，公元前 287—212，是希腊最伟大的科学家之一，尤以在流体静力学和水力学及其它方面的一些重大发现闻名，他是第一个把工程科学放在坚实的数学基础上的人。

Laurentius Valla—Loretzo della Valle—约 1407—1457，意大利文艺复兴时期的一位人文主义者和语言学家，激烈反对经院哲学和传统权威，也是一位杰出的拉丁语言学家。

味吉尔：En.6.851—853.大意是：“罗马，你要记住，你替人民治理的国家是：宽恕臣服者，挫败桀骜不驯者，创造安居乐业的环境，这些就是你的艺术。”

拉丁文：意即“代替物”、“代用品”，是后期罗马法学家常用的一个名辞。

拉丁文，意即“根据所与材料”。

据英译者注，可能是指蒂尔索·贡萨雷斯 (Tirso Gonzalez)，他在 1687—1705 年间任耶稣会会长，并写过一部关于道德上的概然论的著作。

无用处了。其次，在我看来，他也会承认在梦见在火堆中和实际在火堆之间是有区别的。而如果他坚持要表现是个怀疑论者，我将对他说，只要我们可靠地发现，随着某些对象——不论是真的或梦见的——作用于我们，就产生快乐或痛苦，并且这种可靠性是和我们的幸福或不幸一样大，这就够了；幸福和不幸是我们所关心的仅有的两件事，除此之外我们都丝毫不感兴趣。因此我认为我们可以说有三种知识：直觉的，推证的和感性的。

德〔我认为您是对的，先生，我甚至想着，在这几种可靠性或可靠知识之外您还可以加上似然的知识：这样就将有两类知识，正如有两类证明（preuves）一样，其中有一些产生可靠性，而另一些只归结于既然性。但让我们来谈谈怀疑论者对独断论者关于在我们之外的事物的存在问题上的这种争论。我们已经触及过这个问题，但在这里必须又回到这问题上来。我从前曾在口头上和书面上跟已故的修道院长傅歇就这问题进行过激烈争论，他是第戎（Dijon）的教士，是一位有学问并且很精细的人，只是有点太固执于他的亚加德米派，他很想把这学派复活起来，就象伽桑狄把伊壁鸠鲁的学派重新推上了舞台一样。他对《真理的追求》的批评，以及接着发表的其它一些小论文，已使它们的作者相当著名。当我经过多年的酝酿而发表了“前定和谐系统”以后，他也曾在《学者杂志》上对它提出了反驳；只是死亡使他未能对我的回答再作出答复。他总是教人要注意提防偏见和要有极大的精确性，但除了他自己并未承担责任来执行他对旁人的劝告——这一点在他是足可原谅的——之外，我觉得他也并不注意别人是否这样做了，无疑是预感到没有人会这样做的。而我曾向他指明，感性事物的真实性只在于现象的联系，这种联系当有它的理由，而这正是使这些现象有别于梦境的东西；但我们的存在的真实性以及现象的原因的真实性是属于另一种性质，因为它确立了实体，而怀疑论者把他们说得对的推进得太远，从而把它弄坏了，他们甚至想把他们的怀疑扩大及于直接经验，和及于几何学上的真理（这却是傅歇先生没有做的）以及其它理性的真理，这他就做得有点过份了。但回头来谈您，先生，您说在感觉和想象之间通常有区别，这是对的；但怀疑论者会说多一点和少一点并不引起种类上的变化。此外，虽然感觉惯常是比想象更生动鲜明，但事实上在有些情况下，那些富于想象的人受他们的想象所打动，比起别人之受事物的真实性所打动来是一样的，并且也许还有过之而无不及；所以我认为在感觉对象方面的真正的标准，是现象间的联系，也就是在不同的地点和时间，在不同的人的经验中所发生者之间的联系，而人们本身，这些人对于另一些人来说，在这方面也就是很重要的现象。而现象间的联系，它保证着关于在我们之外的感性事物的事实的真理，是通过理性的真理得到证实的：正如光学上的现象通过几何学得到阐明一样。可是必须承认，这整个可靠性并不是属于最高级的，正如您已很好地认识到的那样。因为形

道德上的概然论，是十七世纪在道德神学上一个讨论得最热闹的问题，也是冉森派（Jansenistes）和耶稣会派之间争论的最主要问题之一。这种道德上的概然论的目的，就是要在不可能有确定性而只能有概然性的道德领域内找到某种决定行为的准则。所谓概然的意见就是有一定数量的论据有利于它的意见，这种论据或者是内在的，即基于理性、判断的，但限于受过适当教育或长于道德神学的人的判断；或者是外在的，即基于某种外界的权威，如著名神学家的意见的，而可靠的意见则是指符合于渣德律的。

参阅亚里士多德《正位篇》（Topiques）1.，1，100 21Endoxe 来自希腊文，有“随大流”、“采取旁人的意见”等意思，法文 opinable 也有这种意思。

而上学他说来，一场梦就象一个人的生命一样连续和持久，这并不是不可能的；不过这事也许就象幻想把一些印刷用的字母任意乱七八糟地放在一起就可以成一本书一样是违反理性的。还有，只要现象是联系着的，则不论我们叫它们是梦与否并不要紧，这也是真的，因为经验表明，当现象是按照理性的真理得到把握时，我们在对现象所采取的措施上就不会弄错。]

15. 斐 此外，虽然观念可能是明白的而知识并不总是明白的。一个人虽对三角形的三内角以及等于两直角具有和世上任何数学家一样明白的观念，而对两者的符合却可能只有极模糊的知觉。

德 [通常当观念得到彻底的了解时，它们的符合和不符合就显出来了。不过我承认，有时有些观念是如此复杂，以致要把它们所掩盖着的东西发挥出来是需要极大的细心的；而在这方面某些符合或不符合可能仍旧是模糊的。至于您所举的例子，我要指出，我们在想象中有三角形的诸内角，并不因此就对它们有明白的观念。想象并不能为我们提供一个为锐角三角形和钝角三角形所共同的影象，而三角形的观念却是为它们所共同的：因此这观念并不在于影象之中，而彻底了解一个三角形的诸内角，并不如人们可能设想那样容易。]

原文为 quolibet，来自拉丁文 quolibetum，本来是指中世纪经院哲学中那种供学生练习的烦琐论证，内容多半是极琐屑无聊的概念游戏，因此转义为一种嘲弄、开玩笑的俏皮话等意思。

第三章 论人类知识的范围

§ 1. 斐 我们的知识不超出我们观念的范围，§ 2. 也不超出对观念之间符合或不符合的知觉的范围。§ 3. 它不会始终是直觉的，因为我们并不永远能将事物直接地加以比较，例如将两个同一底边、相等而形状极不相同的三角形的大小直接作比较。§ 4. 我们的知识也不会始终是推证的，因为我们并不是总能找到中介的观念。§ 5. 最后，我们的感性知识只是关于实际触动我们感官的那些事物的存在的。§ 6. 因此不仅我们的观念是极受限制的，而且我们的知识比我们的观念还更受限制。但我并不怀疑人类的知识是能够大大推进到更远的，只要是人们愿意以完全的心灵自由，并以他们用来文饰或支持谬误、维护他们所宣布的一个系统、或他们所参与的某一党派或涉及的某种利益的那全部专心和全部勤勉，来真诚地致力于找到使真理完善的方法。但我们的知识毕竟是永不能包括涉及我们所具有的观念方面我们可能希望认识的全部东西的。例如，我们也许就永远不能找到一个圆和一个方相等，也不能确实知道是否有这样的东西。

德 [有些混乱的观念，我们是不能自许在这里有一种完全的知识的，如有些感觉性质的观念就是这样。但当它们是清楚的时，则有余地来希望一切。说到与圆相等的方，阿基米德就已经表明是有的。因为其边为半径与半圆周的比例中项的方就是。他甚至曾用一根直线和螺线相切的办法来决定一根与圆周长度相等的直线，就象别人用抛物线的切线那样；这种化圆为方的方法是克拉维乌斯完全感到满意的，就不必说用一根线贴紧圆周然后把它拉直，或用圆周滚动画出摆线再把它变成直线那种方法了。有些人要求只用直尺和圆规来解决这样的作图问题；但大部分几何问题是不能用这办法来作图的。因此问题毋宁是要找出方与圆之间的比例。但这比例既不能用有限的有理数来表现，因此为了只用有理数起见，就必须用这些数的一个无穷级数来表现这个比例，这级数我曾用一种相当简单的方法来加以确定。现在我们将很想知道是否没有某种有穷的量，虽然只是一种无理数，或不止是无理数，却能表示这个无穷的级数，也就是说，我们是否能正确地为其找到一个简短的式子来表示。但有穷的式子，尤其是无理数的式子，如果我们把不尽式推进到最长的程度，则变化方式就可能太多，以致我们无法加以如数列举和把一切可能的容易地加以决定。如果这种无理数的性质能用一个通常的方程来表明，或甚至用一种非常的方程来表明，其中的指数中引进了无理数或甚至未知数，则也许会有办法来做到上述一点，虽然还是得要作大量的演算来完成这一点，并且不是很容易加以解决的，要不是我们有朝一日找到一种简便方法从中跳出来的话。但要排除一切有穷的式子是不可能的，因为我自己就知道这一点，并且要正确决定什么式子最好，也是一件极巨大的工作。所有

“似真性”原文为 *vérisimilitude* 和“似然性” (*vrasemblance*)，“概然性” (*pro. babilité*)，所指的其实是一回事，英译本有时就也都译作 *probability* (“概然性”)。

Simon Foucher, 1644—1696，一位致力于研究柏拉图哲学的僧侣，并因此被称为“亚加德业派哲学的复活者”，曾站在中期亚加德米派的怀疑论立场批评笛卡尔派的马勒伯朗士的《真理的追求》，并遭到马勒伯朗士的反批评。傅歇也曾反对莱布尼茨的“前定和谐系统”，莱布尼茨曾在莱比锡的《学者杂志》上加以答复。见 G 本第一卷 424 页和第四卷 487 页、E 本 129 页及 G 本第四卷 493 页及 E 本 131 页。又傅歇和莱布尼茨的通信，见 G 本第一卷 363 页以下。

这一切使我们看到，人的心灵向自己提出了多么奇怪的问题，尤其是当无限性进入其中时更是这样，所以如果要达到结果有困难也就丝毫不应惊奇；尤其是因为在这些几何学问题上往往全靠一种简便方法，而这种方法并不是我们总能担保会找到的，正如我们并不是总能把分数约到最小的数或总能找到一个数的各个除数一样。诚然这些除数只要是可能的，我们总会有的，因为它们的总数是有限的；但当我们须加考察的东西变化无穷并且越来越升级时，对此就不由我们作主了，尽管我们想能够作主，而要把为了有方法地企图达到简便办法或达到能使我们免于再进行到更远的那种进行规则所必需的一切工作都做完，是太麻烦了；并且由于用处和所费的劳力不相称，我们就把这种成就留给后人去完成，当由于时间可能提供的各种准备工作和新的着手办法使这种劳苦或繁冗得以减轻时，后人就将能享受这种成就。除非不时地致力于这些研究的人们决心恰当地完成为进一步的发展所必需的工作，我们不能希望在短时期内有很大的进展。而我們也不应该以为一切工作都做完了，因为甚至在普通的几何学中，当问题稍为复杂一点时，我们就还无法决定什么样的是最好的作图法。要获得较好的成功，就得将某种综合的进程和我们的分析混合起来。而我记得曾听说德·维特行政长官曾对这个问题作过一些思考。〕

斐 要想知道一个纯粹物质性的存在物能否思想，确是另一个难题，也许我们永远也不能知道这一点，虽然我们具有对于物质和思想的观念，（其所以不能知道的）理由是：单凭对我们自己的观念的默察而没有天启，我们就不可能发现：上帝是否不曾赋予某种适当地安排好的物质团块以知觉和思想的能力，或者他是否不曾把这样安排好的物质和一种能思想的非物质性实体结合起来。因为对于我们的概念来说，设想上帝要是高兴的话就能在我们的物质观念上加上思想的功能，比之于设想他把物质和另一种具有思想功能的实体结合起来，并不更困难，因为我们既不知道思想在于什么，也不知道这全能的存在觉得把这种能力赋予哪一种实体为适宜，这种能力之在任何被创造的存在物中，都只是由于造物主的乐意和恩惠。

德 〔这个问题无疑是比前一问题无比地更重要的；但我敢对您说，先生，我但愿触及灵魂以便为它们带来好处、以及治愈身体的疾病这样的事会和我们有能力来决定这个问题一样容易。我希望您至少将会承认，我能提出这一点而不会违反谦逊态度，也不会毫无正当理由而俨然以大师的态度说话；因为除了我只是照着一般人所接受的和寻常的意见说话之外，我想我还曾对这问题给予不寻常的注意的。首先，我向您承认，先生，当人们如通常情况那样对思想和物质只有混乱的观念时，则就无怪乎看不到解决这样一些问题的办法。这就象我在稍前所指出的，一个人若只是象通常情况那样具有对三角形的诸内角的观念，是决不会想到发现它们永远等于两直角的。必须考虑到，物质，作为一种完全的东西（也就是和初级物质相对立的次级物质，初级物质是某种纯粹被动的东西，并因此是不完全的）来看，只是一种堆集，或作为由堆集所产生的结果的东西，而一切实在的堆集都得假定有一些单纯的实体或实在的单元，而当我们又考虑到那属于这些实在单元的本性的东

见第一卷第一章开始处的往（第 29 页注）。

参阅以上第三卷第四章 § 2.“德”及以下第四卷第十一章 § 10.“德”。

Christopher Clavius, 1537—1612, 是一位耶稣会士和杰出的数学家，罗马的数学教授，教皇格里高利十

西，即知觉及随知觉而来的东西时，我们就可以说转移到实体的可知世界之中了；反之在此之前我们是只处在感觉的现象之中的。而这种对物质内部的认识，足以使我们看到，物质自然地能够做什么，以及看到，每当上帝给它适于表现推理作用的器官时，那作推理的非物质实体，由于这种和谐——这也是实体的一种自然的后果——，也不会不同时给予它的。物质不会没有非物质性的实体即单元而继续存在；在这以后，我们就不应该再问，上帝有自由来给物质这些实体与否。而如果这些实体本身没有我刚才所讲的这种符合或和谐，那上帝就不是照自然秩序行享了。完全简单地只是说给与或赋予能力，那就是回到经院哲学家们所讲的那种赤裸裸的功能去了，并想象着有一些自己存在的小东西，能够进进出出，就象鸽子进出鸽笼那样。这就是把它们变成了实体而并没有想到这一点。原初的能力构成了实体本身，而派生的能力，或者您愿意也可以说就是功能，只是一些存在的样式，是从实体派生出来的，而它们不是从物质派生出来的，要是物质只是机器，也就是说，要是我们只是凭抽象把它看作初级物质的不完全存在物成纯粹被动的东西的话。这一点我想您，先生，是会同意的，一种赤裸裸的机器是没有能力产生知觉、感觉、理性的。因此它们必须是从别的某种实体性的东西产生出来的。要想上帝照别的方式行事，并给予事物一些偶性，这些偶性不是从实体派生出来的存在样式或样态，那就是求助于奇迹，和求助于经院哲学家们所说的服从的能力，这用的是一种超自然的抬高的方式，就象当某些神学家以为地狱里的火焚烧了离开肉体的灵魂时那样；在这种情况下，人们甚至可以怀疑，这究竟是火于的享还是上帝代火行享而自己造成这结果。〕

斐 您的这些说明使我有点惊讶，并且我将要对您谈的关于我们知识的局限性的许多事，您都预先已经谈了。我当已对您说过，我们并不是处在如神学家们所说的神见状态；信念和概然性，就许多事情来说，特别是就灵魂的非物质性问题来说，对我们应该就够了；道德和宗教的一切伟大目标，都建立在足够好的基础上而并未求助于从哲学中得出的关于这种非物质性的证明；并且显然那曾开始使我们作为能感觉和有理智的东西存在在这里，又使我们多年保持在这状态的（造物主），是能够并且愿意使我们在另一生也享受同样的能感觉状态，并使我们能够接受他按照人们在这一生中的行为而注定给与的果报的；最后，我们由此可以断定，决定拥护和反对灵魂的非物

三世曾任用他产改革历法，“格里高利历”的主要计算工作就是他做的，有“十六世纪的欧几里德”之称。

据英译本转引德译者夏尔许米特的注说，莱布尼茨的这个无穷级数，就是 $\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \frac{1}{16} + \dots$ ，它表示着圆和外接正方形之间得到的比例。这无穷级数是莱布尼茨在认识惠更斯之前，也在他发明微积分之前就发现的。（参阅第一卷第一章 § 23，“德”，及第 42 页注）。莱布尼茨这里所说的问题，就是求出和曲线等长的直线的方法以及“化圆为方”即求出和一个圆的面积精确地相等的正方形的方法问题，或 π 的计算和作图问题。对此他把一种“通常的”或代数的和一种“非常的”或现在所谓“超越”（transcendental）方程区别开：问题是要证明 π 不能是任何有整数作为系数的方程的根，或者说 π 是非代数的。“化圆为方”根久以来就已知道是一个不可解的问题，莱布尼茨当然也知道这一点，但它的不可解只是到后来才得到证明的。因为当时高等代数还未发展到这一步。直到 1882 年，柯尼斯堡的林德曼（Lindemann）才第一次确切证明了非代数的性质，并证明了用直尺和圆规作出和一个已知的圆面积相等的正方形是不可能的。

le Pensionnaire Jean de Witt, 1625—1672，十七世纪荷兰的著名政治家，坚决反对奥兰治王室，后在一次政变中和他的兄弟 Cornelius 一起被杀。德·维特兄弟都是当时荷兰的民主政治家。他曾领导尼德兰共和国达二十年，与斯宾诺莎也有交往。

质性这种必要性，并不是如那些过于热情地维护自己的意见的人所愿深信的那样大的。（我将要向您谈到这一切，并在这方面还要谈到更多的东西，但我现在看到，说我们是自然地能感觉、有思想和不死的，和说我们只是由于奇迹而成为这样，是多么不同。如果灵魂不是非物质性的，我知道我必须承认事实上这是一个奇迹；但这种关于奇迹的看法，除了毫无根据之外，在许多人心中也不会产生足够好的效果。我也看得很清楚，照您理解这事的方式，我们就可以合理地对现在的问题作出决定，而不必去享受那神见状态以及去和那些高级的精灵为伍，他们能很深入地洞察事物的内部构造，并且他们那敏锐而深入的眼光以及广阔的知识领域可以使我们凭推测想象到他们当是享受着何等的幸福。）我曾认为，要“把感觉和一种广延的物质结合起来，以及把存在和一种绝对没有广延的东西结合起来”，是完全超出我们的知识范围的。就因为这样，我曾深信，那些拥护这里这一派的人，是遵循着这样一些人的不合理的方法，他们看到一些事从某一方面看来是不可理解的，就立即闷着头冒冒失失地投向对方，尽管对方也是一样不可理解的；这在我看来是由于一些人心灵可说是太深埋在物质之中了，就不能给不是物质的东西以任何存在；而另一些人又因为看不到思想被包括在物质的自然功能里面，就得出结论认为上帝本身也不能把生命和知觉给与一种有形体的实体而不放进某种非物质性的实体，反之现在我看到，如果他这样做了，那就是出于奇迹，并且看到，灵魂和身体的结合或感觉和物质的结合的这种不可理解性，由于您的关于不同实体之间的前定和谐的假说，似乎已不再存在了。）

德 〔事实上在这新的假说中丝毫没有有什么不可理解的东西，因为它只给予灵魂和身体一些样态，这些是我们在自身中和在它们之中都经验到的；它只是使它们显得比迄今人们所认为的更有规律，更有联系。只有对那样一些人还有困难，他们硬要对那只能理解的东西来进行想象，就好像他们想要看到声音或听到颜色似的；而正是这样一些人对一切不是有广延的东西都拒不承认其存在，这就会迫使他们对上帝本身也拒不承认其存在，这也就是抛弃了变化和这样一些变化的原因和理由：这些理由既不能来自广延和纯粹被动的自然，甚至也不能来自特殊的和较低级的能动的自然而没有最高实体的纯粹而普遍的现实活动（*lacte*）。〕

斐 关于有些事物其物质自然地能有感受这个问题上，我还有一条反对意见。物体，就我们所能设想的来说，只能打动和影响一个物体，而运动也不能产生别的只能产生运动；所以当我们设想身体产生快乐或痛苦，或者一种颜色或声音的观念时，我们似乎就不得不放弃我们的理性和超出我们自己的观念之外，而把这种产生仅仅归之于我们创造主的善心乐意。那么我们有什么理由来得出结论，认为物质中的知觉不也是一样的呢？我差不多已看到您对这问题能怎样答复了，并且虽然您对此已不止一次地说过一些，我现在也比以往较能懂得您的意思了，可是，先生，我将很高兴再听听您在这一重要场合将如何回答。

德 您判断得很对，先生，我要说物质是不会在我们之中产生快乐、痛苦或感觉思想的。是灵魂本身和在物质中所发生者相符合地产生了它们。而

参阅本书《序言》第 16 段以下。这个问题是莱布尼茨和洛克之间所争论的主要问题之一，也是唯物主义和唯心主义两条路线斗争的重要问题之一。洛克的观点虽基本倾向唯物主义，但十分含糊、动摇，很不彻底，而莱布尼茨的观点则是彻底唯心主义的。

现代人中有些高明人士已开始宣称他们只是和我一样来理解那种偶因了。然而这一点一经确立，就丝毫没有有什么不可理解的了，只除了我们无法把进入我们混乱知觉中的一切都分解开，这是包含无限的，并且是在身体中所发生的事的细节的一些表现；至于说到造物主的善心乐意，应该说他是按照事物的本性受到规范的，所以他只产生和保持那适合于它们并且至少一般地能用它们的本性得到解释的东西；因为细节往往是超出我们能力范围之外的，就象要有细心和能力来把沙堆成的整座山的沙粒照其形状的秩序来加以排列是超出我们能力范围之外的一样，虽然这里并没有什么难以理解的东西，但只是数量大多。否则，如果这种知识本身就超出我们的能力，并且如果我们甚至一般地设想灵魂和身体的关系的理由都不可能，最后如果上帝给了事物一些脱离它们的本性、并因此背离一般理性的偶然的能力，那就会打开了后门，重新引进那些任何心灵都不能理解的太隐秘的性质和那些不能有理性的功能的小幽灵、

Et quidquid schola finxit otiosa:

这些很有帮助的幽灵，就象舞台上的神灵或阿玛地斯的仙女那样来出现，并且在需要时将会来做一个哲学家所想要的一切，不用仪式也不用工具。但把它的起源归之上帝的善心乐意，这对于作为最高理性的上帝似乎是不太合适的，在他那里一切都是规律、有联系的。如果在上帝的能力和智慧之间没有一种永久的平行，那这种善心乐意就甚至将会既不是善心也不是乐意了。）

§ 8·斐 我们关于同一性和差异性的知识，范围和我们的观念一样宽，但对于我们的观念的联系的知识，§ 9. 10. 关于它们在同一主体中的共存的，是很不完全并且几乎什么也没有的，§ 11. 尤其是关于颜色、声音和滋味等第二性的性质的更是如此，§ 12· 因为我们不知道它们和第一性的性质的联系，也就是说§ 13. 不知它们是怎样依赖于大小、形状、或运动的。§ 15. 我们对这些第二性性质的不相容性知道得稍多一点；因为一个主体例如不能同时有两种颜色，而当我们在蛋白石或翡翠木（*lignum nephriticum*）溶液中似乎看到两种颜色时，那是在对象的不同部分。§ 16. 对于物体的主动能力和被动能力来说也是这样。我们在这方面的研究必须依赖经验。

德 [对于可感觉性质的观念是混乱的，而能产生这些观念的那些能力因此也只提供一些包含着混乱的观念；这样，我们若要凭经验之外的方式来认识这些观念的联系，就只有把它们还原为伴随着它们的清楚观念才行，就象我们例如对于虹的颜色和分光镜所做的那样。而这种方法提供了分析的某种开端，这种分析在物理学上是有很大用处的；而遵循这种方法，我毫不怀疑医学将会随着时间的进程而取得相当大的进展，尤其是如果公众对它比直到现在更关心一点的话。]

§ 18. 斐 说到关于关系的知识，这是我们知识的最广阔的领域，并且很难确定它一直能扩展到多远。其进展取决于找出中介观念的机智。那些不知

“单元”原文为 *unite*，通常译作“统一性”或“统一体”，在莱布尼茨的哲学中，实即指“单子”，姑译作“单元”，以暗示其与“单子”实为同一个东西。

le monde intelligible des substances，“可知”也译作“可理解的”，与“可见的”或“可感觉的”相对。如柏拉图的“理念世界”就是与“可见世界”即感性的物质世界相对的“可知世界”。这里也显然表明莱布尼茨的哲学是和柏拉图的客观唯心主义一脉相承的。

Etat de vision，这是指有些宗教迷信者那种自以为直接见到了上帝或神灵的神秘状态。

道代数学的人，是想象不到人们利用这门科学在这类事情上所能造成的令人惊奇的东 西的。而我看不出会容易决定一个深思敏察的心灵还能发明出什么样的新方法来完成我们知识的其它那些部分。至少那些有关量的观念并不是仅有的能加以推证的；还有其它也许是我们思维的最重要部分也将能推演出确定可靠的知识，只要罪恶、情欲和专横跋扈的利欲不来直接阻挡这种所企望事业的实行。

德 〔没有比您这里所说的更对的了，先生。别的什么，就算它是真的，难道还有比我认为我们关于以下这些问题所已确定了的东西更重要的吗？

这些问题就是：关于实体的本性，关于一和多，关于同和异，关于个体的构成，关于虚空和原子的不可能性，关于粘合的起源，关于连续律和其它的自然规律，但主要的是关于事物的和谐，灵魂的非物质性，灵魂与身体的结合，灵魂以及甚至动物的灵魂在死后的保存。而在所有这一切中，我认为没有什么不是已作了推证或可以推证的。〕

斐 〔的确，您的假设显得极为连贯并且有一种很大的简单性；法国有一位高明人士本想驳斥它的也公开承认对它怀有深刻印象。而这种简单性就我所见的来说又是极其富于成果的。把这种学说逐步发扬光大是很好的。但说到对我们最重要的事情，我曾想到了道德学，这我承认您的形而上学为它提供了很了不起的基础；但虽没有挖掘得根深，它的基础却是相当坚实的，尽管也许不那么广阔（如我记得您曾指出过的那样），要是没有象您的那样一种自然神学作为其基础的话。可是仅仅对这一生的善的考虑已有助于确立一些重要的结论来规范人类社会了。我们可以象在数学中一样无可争辩地来判断正义和不正义；例如这一命题：凡是没有任何所有权的机构，而绝对自由就是每个人所具有的喜悦做什么就做什么的权力。

德 〔人们对所有权（propriété）这个词的通常用法和您有点不一样，因为人家是把它了解为一个人对物的权利而排斥另一个人的权利的。这样，如果没有所有权，好比一切都是公共的，却还是可能有不正义的。在所有权定义中的所谓物，您也应该理解为还包括行动；因为否则如果没有对物的权利，阻止人们在他们有必要的场合从事行动也始终会是一种不正义。但照这样解释就不可能没有所有权了。至于说到政府和绝对自由的不相容性那一命题，它是属于一种系论，即只要指出来就够了的一种命题。在比较复杂的法学中就有这样一些命题，例如在那涉及所谓 *jus accrescendi* 的，涉及身份以及其它许多问题的法学中就有；我在青年时期所发表的关于身份的论文中就曾表明这一点，其中我曾证明了若干这样的命题。而我如果有空闲，本来还会再回头来把它们重搞一下的。〕

这里所谓“想象”（Imaginer），就是指所谓“形象思维”或“图画式的思想”，是与“理解”即抽象的理论思维相对立的。莱布尼茨的意思是他的“前定和谐”学说和“单子”之类都只能靠抽象的理论思维来把握而不能用“形象思维”来把握的。

les causes occasionnelles，这本是指以笛卡尔派的唯心主义者马勒伯朗士等为代表的所谓“偶因论者”的观点，按照这种观点，身体和灵魂是不能相互影响的、是上帝借身体作某种运动的机会在灵魂中引起某种思想或观念，又或借灵魂中产生某种思想的机会在身体中引起某种运动，因此身体对于灵魂或灵魂对于身

斐 [这会使好奇的人很高兴，并且可以用来预先对付那可能未经修订就加以重印的人。]

德 [对我的《论组合术》就发生过这样的事，正如我已表示过不满的那样。这是我最初少年时期的一个成果，可是有人在很久以后把它重印出来，既未和我商量，甚至也未标明这是第二版，这就使得某些人有了对我不利的看法，想着我竟能在成熟年龄发表这样一篇东西；因为虽然其中有些重要思想是我现在也还赞成的，但也有一些是只适合于一个青年学生的。]

§ 19. 斐 我发现图解是纠正语词的不确定性的一种很好方法，而这在道德观念方面是不可能有的。大多数道德观念都比人们通常在数学中所考虑的图形要更复杂；因此当必须作很长的演绎时要以一种必要的完全的方式记得道德观念中所包含的东西的精确组合对心灵是有困难的。而在算术中如果人们不是把演算中各个不同的步骤用已知其意义的记号写下来，并继续保留在眼前，那要作大数量的计算就几乎是不可能的。§ 20. 在道德学中，那些定义，只要人们用它们时保持经常不变，就可以给人某种纠正方法。此外，也不容易预见用代数或其他某种这一类性质的工具还可能提出什么样的方法来克服其它一些困难。

德 [已故的厄尔哈德·魏格尔先生，是图林吉 (Thuringe) 的耶拿的数学家，曾精明地发明了一些代表道德事物的图形。而当他的学生，已故的撒母耳·普芬道夫先生发表他的相当符合魏格尔先生的思想的《普遍法学要义》时，又在那拿版中加进了这位数学家的道德的圆球形。但这些图形是一种譬喻的方式，有点象克贝的图表似的，虽然比较不那么出名，并且毋宁更多的是有助于记忆以便牢记和安排观念，而不是有助于判断以获得推证的知识。它们对于唤起心灵活动也还是有它们的用处的。几何学上的图形似乎显得比道德上的事物简单些；但实际并不如此，因为连续体是包含着无限的，其中必须加以选择。例如，要用两条彼此垂直的直线来把一个三角形作四等分，这个问题看来好象简单其实是够困难的。道德上的问题就不是这样，因为它们是靠单凭理性就能决定的。此外，这里不是来谈 de proferendis scientiarum demonstrandi modis 和提出把推证的技术扩大到老的界限以外的真正方法的适当场所，这些界限直到现在都还和数学领域的界限几乎是一样的。如果上帝给我必需的时间，我希望有一天能发表关于这个问题的

体都只起“偶因”的作用，只有上帝才是真正的原因。

拉丁文·意即：“以及所有那些经院中捏造出来的无聊玩意儿”。

见前第四卷第一章 § 1。“德”及注（第 406 页注）。

拉丁文，意为“递增法”。这是指这样一种法律：例如一个人生前已立下遗嘱将遗产分给他的四个子女，而其中一个子女在他死之前就死了，则已死的遗产继承人所应得的一份，就由其他三个子女按本身应得份额的比例继承，即分别按比例“递增”了那一份中的一部分。这就叫“递增法”。

莱布尼茨这里是指他的《论身份》(De conditionibus) 这一学位论文，这是他 1665 年在莱比锡在舒温登道夫 (L.SchwendendOrfer) 教授主持下进行答辩的。原稿已遗失，现存的是他在 1672 年经过修订的稿子。在他关于法学的一个集子中可以找到。见 Dutens 编的《全集》第四卷第三部分。

Dissertatio de Arte Combinatoria, 见 C 本第四卷 27 页以下, E 本 6 页以下, 是莱布尼茨 1666 年在莱比锡发表的。这里所说的盗印本是 1690 年在法兰克福出现的, 莱布尼茨在 1691 年 2 月号的《Acta Erud.》上对它作了评论。

一篇论文，使这方法能有实际有效的用处而使我不局限于一些规则上。〕

斐〔如果您象您所应该做的那样实现这个计划，那您将会使得象我这样的斐拉莱特即真诚地希望认识真理的人，无限感奋。〕而真理是自然地使心灵感到合意的，并且没有什么比谎言更丑陋和更与理智不相容的了。可是不能希望人们会大力从事于这些发现，因为对财富或权力的欲望和推崇会使人们死抱住为时尚所许的意见，并随之来找出一些理由，或用以使它们被看作是美好的，或用来文饰或掩盖其丑陋。而当各个不同的党派使所有能受它们权力支配的人接受它们的意见也不考察其真假时，我们还能希望属于道德方面的科学中有什么新的光明呢？人类中受羁轭的这一部分，就得期待在世界上大部分地方不是这种光明而是和埃及的一样的黑暗，要是天主的光明本身不是呈现在人们心中的话，这神圣的光明是人类一切能力都无法完全熄灭的。

德〔我并不绝望，在某个较太平的时期或在一个较大平的国度里，人们会比以往所做的较能献身于理性。因为其实我们对什么都不应绝望；而且我相信是为人们保留着向坏方面或向好方面的巨大变化的，而最终向好方面总会超过向坏方面的变化。假定我们有朝一日看到某一位伟大的君主，象亚述或埃及的古代国王那样的，或者就象另一位所罗门，在一种太平盛世长期在位，并且这位君主，既爱德性和真理又有伟大而健全的心灵，一心想使人们更幸福和彼此更和好，并更有能力支配自然；他将会在短短几年内做出多么了不起的事情呢？因为在这种情况下十年间所完成的事，肯定比让事情象通常那样进行在一百年或甚至一千年间所完成的还要多。但即使没有这样，只要道路一旦已经开辟，许多人就会进入其中，就象几何学家们的情况那样，即使这只是出于他们的喜好或为了获得荣誉也罢。更文明的公众有朝一日将会比迄今更转向推进医学；一切国度的自然史都会出版出来，就象那些历书或《优雅信使》那样；任何好的观察都不会被放过而不加以记载登录；致力于这种观察的人将会得到帮助；作这种观察的技术将会得到改进完善，还有用这些观察来确立格言的技术也是这样。会有一个时候，好医生的数量将变得更多，而从事到那时比较不需要的某些职业的人数将会按比例减少，公众将会处于更加鼓励研究自然的状态；尤其是鼓励推进医学；而这门科学那时将立即发展到远远超出现在的状态并飞速成长起来。我相信这一部份公安事务当将成为统治者仅次于德行的最大关心对象，而良好道德或政治的最大成果之一将是使我们有一种更好的医学，当人们开始变得比现庄更明智，并且当大人人物们将学会更好地运用他们的财富和权力来求得他们自身的幸福时就会这样。〕

§ 21. 斐 至于有关实在存在的知识（这是第四种知识），必须说我们对

Erhard Weigel, 1625—1699, 德国数学家和天文学家，1653年以后在耶拿任数学教授，1663年莱布尼茨在耶拿学习时，他是莱布尼茨的第一位数学老师。魏格尔也是一位哲学家和道德学家，曾以毕达哥拉派的原则为依据，认为数是一切事物的本质，从而企图以一种数学方法来阐述道德哲学。

Samuel Puffendorff, 1632—1694, 德国史学家和法学家，公法学的奠基人之一。他也曾在耶拿就学于魏格尔，并与他有密切友谊，在治学方法上深受他的影响。莱布尼茨曾对普芬道夫及其作品作了尖锐批评，在自然法和公法的观点上和他有分歧，但也受其影响。

crbes, 希腊哲学家，是苏格拉底的门徒之一，原属毕达哥拉派，苏格拉底死时在场的人之一，见柏拉图《斐多篇》59c, 60c以下等处。他的“图表”据策勒（Zeller）的《希腊哲学》认为“肯定是伪造的”。

我们自己的存在有一种直觉的知识，对上帝的存在有一种推证的知识，而对其它的事物有一种感性的知识。我们将在以下充分地来谈谈这些。

德 〔没有比这说得更正的了。〕

§ 22. 斐 现在既经谈过了知识，为了更好地发现我们心灵的当前状态，我们考虑一下黑暗面，并认识到我们的无知，似乎是适宜的；因为无知比我们的知识无限地更大。这种无知的的原因是：（1）我们缺乏观念；（2）我们不能发现我们所具有的观念之间的联系；（3）我们忽视了迫寻和确切地考察这些观念。§ 23·至于说到观念的缺乏，我们所有的简单观念只是那些来自〔内部或外部〕感官的简单观念。因此对于宇宙间无限的创造物以及它们的性质来说，我们就象盲人之于颜色一样，甚至连认识它们所必需的功能也没有；而照一切现象看来，人在一切有理智的存在物中是处于最 446 末尾的地位。

德 〔我不知道是否就没有比我们更低的。为什么我们要不必要地贬低自己呢？也许我们在理性动物中还处于足够可尊敬的地位呢！因为那些高级的精灵可能具有另一种方式的身体，所以动物这个名称可能并不适用于他们。我们无法说我们的太阳在大量其它太阳中的位置，是否在它之上的比在它之下的要多，而我们在太阳系中所处的位置是很好的；因为地球是处在各大行星的当中的地位，而它的距离似乎是经过很好选择，适于一种瞻望默想的动物在上面居住的。此外我们也有无比地更多的理由来庆贺我们的命运而不是抱怨我们的命运，因为我们大部分的坏事都当归咎于我们的缺点。尤其是我们既然对仁慈的自然提供给我们的知识利用得这样少，如果还抱怨缺乏知识，那就将是很大的错误。〕

§ 24. 斐 可是的确，展现在我们眼前的世界的几乎所有各部分都离我们极远，这就使我们无法认识它们，而看得见的世界显然只是这广大无垠的宇宙的一小部分。我们是局限于空间的小小一角；就是说局限在我们的太阳系中，而且甚至对象我们的地球一样环绕着太阳旋转的其它行星上发生的事情我们也不知道。§ 25. 我们之所以无法具有这些知识是因为大和远，但另外一些物体之所以对我们掩盖着则是因为它们大小，而这些又是对我们的认识可能最重要的；因为从它们的组织构造我们可以推论出那些可见物体的用处和作用，并知道为什么大黄能泻肚，毒药能杀人，而鸦片能使人沉睡。因此 § 26. 不论人类的勤勉能使对物理事物的实验哲学推进到多远，我只能倾向于相信我们永远不能达到对这些问题有一种科学的知识。

德 〔我完全相信我们永不能进到我们所希望的那样远；可是我觉得随着时间的进展我们在对某些现象的解释方面将能有相当大的进步，因为我们被引导去做的大量实验可以为我们提供足够有余的材料，以致所缺的只是利用这些材料的技术，对这技术我也决不绝望：无穷小的分析已给了我们一种工具来把几何学和物理学结合起来，并且动力学已为我们提供了自然的一般规律，从此以后，人们将会把这种技术的小小开端推向前进。〕

§ 27. 斐 精神还要更加远离我们的知识，我们对它们不同的等级秩序都无法形成任何观念，可是理智的世界是肯定比物质世界更大和更美的。

德 这两种世界就动力因来说是始终完全平行的，但就目的因来说则不是这样。因为按照精神支配物质的程度，它们就在物质中产生奇妙的安排。

这一点由人们为了美化地球表面所造成的那些变化就显示出来，人们就好象一些小的神灵，模仿着伟大的宇宙建筑师，虽然这还只是运用着一些物体和它们的规律。对于那无比众多的超过我们的精灵，有什么是我们不能猜想的呢？而由于这些精灵一起形成了上帝治下的一种国家，它的统治是完美的，我们远不能了解这可知世界的系统，不能设想其中为那些照最确切的理由当受赏罚者所准备的赏罚，也不能想象那任何眼睛都未看到过，任何耳朵都未听到过，并且从来未曾进入过人的心中的东西。可是所有这一切都使人认识到我们是有为认识物体和精神所必需的一切清楚观念的，但只是没有足够的事实细节，也没有敏锐到足以分辨混乱观念、或广阔到足以察觉所有这种观念的感官。）

§ 28. 斐 至于说到我们并无认识的那种在我们所有观念之中的联系 我将要告诉您，物体的机械作用，和那些色、声、香、味、以及苦、乐的观念是没有任何联系的；而它们的联系只取决于上帝的乐意和任意。但我记得您认定其中是有一种完全的符合的，虽然这并不始终是一种完全的相似。可是您承认其中所包含的微小事物的过繁的细节，妨碍了我们去分辨出其中掩盖着的东西，虽然您还是希望我们将能大大地前进；而因此您不愿人们和我那位著名作者在 § 29. 中所说的那样说从事于这样的研究是白费力气，只怕这样的信念不利于科学的成长。我当也曾对您谈到过在解释灵魂与身体之间的联系方面我们迄今所有的困难，因为我们无法设想一种思想怎么在身体中产生一种运动，也无法设想一种运动怎么在心灵中产生一种思想。〔但当我了解了您的前定和谐假说以后，人们感到绝望的这种困难对我似乎一下子象变魔术似的就解除了。〕 § 30. 那么剩下的就是我们无知的第三种原因，这就是我们不去追寻我们所具有或能够具有的观念，以及不去尽力找出那些中介观念，就因为这样我们就不知道那些数学的真理，虽然在我们的功能方面并无任何缺点，在事物本身也并无任何不确定性。语词的误用在阻碍我们去找出观念之间的符合或不符合方面起了最大的作用；而数学家们不靠名称来形成他们的思想，并且习惯于将观念本身而不是声音显现于自己心中，因此就避免了一大部分的麻烦。如果人们在有关物质世界的发现方面，也象他们在有关理智世界方面所惯于采取的那种方式行事，并且如果他们完全陷入那种意义不确定的名辞的混乱状态中，那他们就会对地带、海潮、造船、航路这些事争论得没完没了；人们将永远也不会到地平线以外去，而对跬地将会还是和主张有对跬地的人就会被宣布为异端的那时候一样不为人所知。

德 〔我们无知的这第三种原因是唯一当受责备的。而您看到，先生，那种对于再向前进的绝望就包含在它之中的。这种泄气非常有害，而有些精明和重要的人物，由于错误地深信在医学方面的工作是白费力气，就阻碍了医学的进步。当您看到过去的亚里士多德派哲学家们谈到气象，例如谈到虹时，您将会发现他们认为不应该只是想着清楚地解释这种现象的；而莫罗利柯 以及以后马可，安东尼·德·多米尼斯 的企图在他们看来就象是伊加利

莱布尼茨曾计划要把推证的科学或逻辑学中有关证明的方法那部分加以扩大和改进。逻辑中的证明方法部分，他觉得到他那时为止都太狭窄，并且实际上和数学方法是一样的。他这计划和他要搞一种“普遍的文字”的计划是密切联系的，但并不是一回事。可是他的计划始终并没有实现，只留下了一些初步的纲要式的草稿，可看出他的一些想法。可参看其《推进科学的规则》（*Preceptes pour avancer les sciences*）。见 E 本 165—171 页，G 本第七卷 157 页以下（较完全）。

的飞翔。但其后果曾矫正了世人在这问题上的谬妄。的确名辞的误用曾引起了我们知识中的一大部分混乱，不仅在道德学和形而上学，或在您所说的理智世界中是这样，而且在医学中也是这样，医学中的这种名辞误用也越来越增加了。我们并不能象在几何学中那样始终借助于图形；但代数学使人看到，我们不必永远求助于事物的观念本身也能作出许多大的发现。关于认为有对跖地是所谓异端邪说的问题，我顺便说一说，的确，美茵兹的大主教包尼法斯在写给教皇的一封信中曾就这个问题控告了萨尔兹堡的味吉尔，而教皇给他回信的方式表明教皇对这名辞的用法是十足照包尼法斯所用的意义的；但我们没有发现这控告有什么结果。味吉尔始终还是坚持他的意见。这两位对抗者都被看作是圣徒，而巴伐利亚的学者们，把味吉尔看作是加林底亚及其附近国度的一位使徒，证明了对他的纪念是正当的。

参阅《旧约·箴言》第二十章第二十七节：“人的灵是耶和华的灯，鉴察人的心腹”。

“Mercure Galant”，是好几种期刊的名称，内容有政治的，文学的，和各种消息，广告。特别是1672年由DeVisé创办的一种期刊，以后除短期中断外，曾一直延续到1853年。莱布尼茨在给人的一封信中表明曾想搜集到他那时为止的全套这种期刊。

莱布尼茨这里用的名辞是 *l'analyse infinimentale*（“无穷小的分析”）实即指微积分。莱布尼茨和牛顿谁是微积分的最初发明人的问题曾经长期争论不休，现在已可确定两人是各自独立发明的。本书英译本注认为是牛顿继伽利略以其关于落体的加速度的定律为万有引力的学说开辟了道路之后，在其《原理》中第一次将微积分系统地应用于物理学。

Francesco Maurolico (Maurolycus)，1494—1575；意大利的著名数学家，他的父亲原是希腊人，在意大利各地教授数学。他曾研究了眼球构造，寻求解释视觉现象，并正确地描述了光线通过角膜，水晶体等的过程，但当他发现他的理论将导致承认在视网膜上的物象是颠倒的时，就大为惊骇而停止研究了。莱布尼茨这里所指的是他关于透视和虹的一篇论文：*Problemata ad perspectivam et iridem pertinentia*，（《关于透视和虹的问题》）附载于他的 *Theoremata de lumine et umbra ad perspectivam radiorum incidentium*（《关于火光的明暗及透视的理论》），威尼斯，1575。

第四章 论我们的知识的实在性

§ 1. 斐 有的人没有懂得具有正确观念的重要性和了解它们的符合和不符合的重要性，会以为我们在那上面如此细心地进行推理是在建造空中楼阁，而在我们的整个系统中只有理想的和想象的东西。一个头脑发热的狂想者，会更加具有更生动和更大量的观念；因此他也就会有更多的知识。在一个狂信者的幻觉中也会和一个理智健全的人的推理中具有同样的可靠性，只要这狂信者说话前后一贯；而说一个鸟身女面怪不是一个半人半马怪也会和说一个方不是圆一样真实。§ 2. 我答复说我们的观念是和事物相符合的。§ 3. 但人们还要求它的标准。§ 4. 我又回答说，第一，就我们心灵的简单观念说，这种符合是很显然的，因为心灵既不能自己形成这些简单观念，则它们一定得是由作用于心灵的事物所产生的；第二，§ 5. 我们的一切复杂观念（除了实体观念之外）既是心灵自己形成的原型，不是要使它们成为任何东西的摹本，也不是关联到作为它们的原本的任何东西的存在的，它们就不能不与一种实在知识所必需的那些事物完全符合。

德 如果简单观念除了来自感官的基础之外就没有其它的基础，那我们的可靠性就将是很小的或毋宁说根本没有。您忘了，先生，我曾怎样指出，观念是原本在我们心中的，甚至我们的思想也是从我们自己心中来的，并没有别的创造物能对灵魂有直接的影响。此外，我们关于普遍永恒真理方面的可靠性，其基础是在观念本身之中，不是靠感觉，也正如纯粹的和可理解的观念，例如是、一、同、等等的观念，不靠感觉一样。但可感觉性质的观念，如颜色、滋味等等（这些其实只是一些幻觉），是从感觉来的，也就是从我们的混乱知觉来的。而关于偶然的和单个的事物的真理，其基础在于得到成功，使感觉现象如可理解的真理所要求的那样正确地联系起来。这才是我们应该作的区别，反之您在这里所作的关于简单观念和复杂观念之间，以及属于实体的和属于偶性的复杂观念之间的区别，在我看来是没有根据的，因为一切可以理解的观念都在事物的永恒可能性中有其原型。）

§ 5. 斐 的确，我们的复杂观念，只有当问题涉及一个现实存在的实体，在我们之外实际把构成这些复杂观念的简单观念结合起来时，才需要心灵之外的原型。对于数学真理的知识是实在的，虽然它只是在我们的观念上运转，并且我们在任何地方也找不到精确的圆。可是我们可以靠得住现实存在的事物将会和我们的原型相符合，只要我们所假定的，被发现是现实存在的。§ 7. 这也可用来维护道德事物的实在性。§ 8. 而西塞罗所讲的那些职责，也并不因为世界上没有人确切地照西塞罗为我们描绘那样的一个好人的模范来规范自己的生活，就比较不那么符合于真理。§ 9. 可是（有人会说）如果道德

Marc Antoine de Dominis, 1566—1624, 是意大利的哲学和自然科学教授，也是一个大主教，但在教会政治观点上却是个共和派，强烈反对教皇权力至上的理论，因而他的书被宣布为异端，本人被投入监狱，可能是被毒死的。他也曾第一次企图提出关于虹的理论，正确地论述了光线通过雨点折射的情况，因而曾受到牛顿的称赞。但他还未能正确地说明观察者看到虹的光线的角度问题。

Icare (Icarus), 希腊神话传说中的人物，曾以蜡粘羽翼飞上高空，因太近太阳，蜡融化，羽翼脱落，堕入爱琴海而死。常用以比喻计划野心过大，因而失败牺牲的人。

Boniface, 本名 Winrid, 是盎格罗萨克森的本笃会僧侣，教皇格里高利二世 赐名为 Bonifacius, 680 ~ 755, 是被派往日耳曼人中的使徒，在 748 年被任为美茵兹 (Mayence 即 Mainz) 的大主教。

观念是我们凭空造出来的，那我们对于正义和对于节制将会有多么奇怪的概念呢？

§ 10. 我回答说，这种不确定性只是在语言方面的，因为人们并不始终理解他所说的，或者对它的理解并不是始终如一的。

德 [您还可以回答，先生，并且在我看来这样回答还更好，说关于正义和节制的观念并不是我们凭空造出来的，也正如圆和方的观念不是我们凭空造出来的一样。我认为我已经充分表明过这一点了。]

§ 11. 斐 说到关于存在于我们之外的实体的观念，我们的知识就其符合于这些原型的范围内来说是实在的；而在这方面，心灵不应该把那些观念任意武断地结合起来，尤其是当只有极少观念我们能肯定它们能否在由感觉观察所显现者之外在自然中一起存在时，更是这样。

德 如我不止一次地已说过的那样，这是因为这些观念，当理性不能断定它们的相容性或联系时，是混乱的，就象这些特殊的感性性质的观念那样。

§ 13. 斐 在关于现存的实体方面，不要局限于名称，或局限于人们假定为用这些名称所确立了的物种，这也是好的。这又使我回到我们已经屡次讨论过的关于人的定义问题。因为谈到一个傻子，活了四十岁也丝毫未显出一点有理性的样子，难道不能说他是处在人与兽之间的地位吗？这也许会被看作很大胆的悖论，或甚至是具有非常危险后果的错误看法。可是我以前曾认为，而我的朋友中有些人现在也还认为——我现在也还未能纠正他们的看法——这只是由于根据这样的错误假定的一种偏见，就是假定人和兽这两个名称，是意指着由自然中的实在本质很明确地标明的各别的种，以致没有任何其它的种能插入其间，就好象一切事物都照着这些本质的确切数目放进模子中铸造出来的。§ 14. 当人们问这些朋友，这些傻子，如果既不是人又不是兽，那该是属于什么种的动物时，他们回答说，这些就是傻子，这就够了。如果人们又问：那他们在来世会变成什么呢？我们的朋友们就回答说，要知道这一点或研究这一点，都与他们无关。他或站住，或跌倒自有他的主人在（《罗马书》第十四章第四节），这主人是慈善而忠诚的，并且不是照着我们的特殊思想或意见的狭隘界限来处置他的造物，也不是照着由我们高兴凭空想出来的名称和物种来区别它们的；只要那些能受教育的人会被召唤来就他们的行为算账，并且将会叫各人按照本身所行的，或善或恶受报（《哥林多后书》第五章第十节），这对我们来说就够了。§ 15. 我还将给您转述他们的推理的其余部分。（他们说）那些傻子是否当被剥夺了一种来世状态这个问题，是基于两个同等虚妄的假定：第一，凡是具有人的外表形状的东西

St. Fcrgil, 以其拉丁化名 Virgilius 为人所知，本是爱尔兰的一位教士，来到巴伐利亚，最初为萨尔兹堡 (Salzbourg) 的圣彼得修道院院长，最后在 755 年包尼法斯殉教，又在萨尔兹堡的主教约翰死后，于 766 或 767 年被任命为萨尔堡的主教。死于 789 年。他作为主教的最后一次活动就是访问他的整个主教管区，曾在加林底亚 (carinthie) 作了长期访问。他和包尼法斯之间在两个问题上曾有冲突。一个是关于一种仪式不完备的非正式的洗礼是否有效的问题，味吉尔主张有效，包尼法斯认为无效。另一个就是关于“对跖地”的问题，味吉尔发表了一篇哲学论文，主张大地是球形的，因此有地球对面的“对跖地”、“对跖人”，包尼法斯认为这会意味着有两个人类，其中一类人不是亚当的子孙，因此没有“原罪”，也就无需乎“救赎”，所以这学说当被宣布为异端。教皇札克利 (Zarhary) 在给包尼法斯的一封信中也肯定认为有另一世界和地下的另一人类的学说是异端。但味吉尔表明他的思想完全是科学上的，根本不涉及神学上的“原罪”和“人类的统一性”问题，因此得免于被判为异端，并在 1233 年由教皇格里高利九世追认为“圣徒”。

都注定在此生之后有一种不朽的状态；以及第二，凡是人所诞生的都当享受这种特权。除去这些空想，您就会看到这类问题是可笑的和毫无根据的。事实上我认为人们会否认第一个假定的，并且也不会有人灵魂如此沉埋于物质之中，竟会认为永生当归之于一种物质团块的任何形状，以致那团块因为曾在这样形状的一个模子中被铸造出来，就当永恒地具有感觉思想。§ 16. 但第二个假定来帮忙了。人们会说这个傻子是由有理性的父母生出来的，因此他一定得是有理性灵魂的。我不知道凭什么样的逻辑规则能得出这样的结论，并且在这样以后人们怎么还敢毁灭那些畸形的或不象样子的产物。人们会说：啊！这些是怪胎！好吧，就算是这样。那么那始终对他不好办的傻子又将是什么呢？难道在身体上有缺陷就是怪胎，而在心灵上有缺陷就不是吗？这是又回到了已被驳斥了的第一个假定，即只要外表就够了。一个形状端正的傻子是一个人，照人们相信的他就有一个理性灵魂，尽管它没有表现出来。但使得耳朵比平常的更长一点，更尖一点，鼻子更扁平一点，您就开始迟疑起来了。使得脸庞更狭，更扁和更长；这一来您立刻就完全决定了。而如果头完全是某种动物的头，这无疑就是怪胎，而这对您来说就是证明他没有理性灵魂和应该被毁掉。现在我问您，到哪里去找正确的尺度和最后的界限，可确定其具有理性灵魂的呢？有一些人的胎儿，一半是兽，一半是人，另外还有一些三分是这个一分是那个的。怎么来确定那标志着理性的正确界线呢？还有，这怪胎就不会是人与兽之间中介的种吗？而所说的傻子也就是这样的。

德 [我很惊讶您又回到我们已经充分考察过的问题，而且已考察过不止一次，而您竟未能更好地把您的朋友用教理问答的方式把他们教育过来。如果我们用推理的功能来区别人和兽，是没有中介的种的，所涉及的这种动物，一定得要就有要就没有这种功能；但由于这种功能有时不表现出来，我们就凭一些并非可用来对真理作推证的征象来判断它，直到那理性自行显示出来为止；因为我们凭那些曾失去理性或最后又得以行使理性的人的经验知道，理性的作用是可能暂时中止的。出生和形状可让人对那掩盖着的東西作出推定。但关于出生的推定被那极端不同于人的形状抹去(*eliditur*)了，就象利文·李曼(第一卷第八章)所说的那个西兰(*Zealande*)的妇女所生的那个动物那样，它有钩形的鸟嘴，长而圆的脖子，发光的眼睛，尖尖的尾巴，并且很敏捷，一生下来马上就在房间里跑。但您会说有些怪胎或伦巴底的弟兄们(以前医生们是这样称呼的，因为据说伦巴底的妇女们很容易生这样的怪胎)越来越象人形。好吧，就算这样。那么怎样(您会说)能决定形状的正确界线，表明过此就当被看作是人呢？我回答说，在猜测的事情上没有什么精确的东西的。事情这样就完了。您反驳说，傻子没有显出理性却被看作是人，但要是他有一个怪胎的形状就不被当作人看，这样人们岂不是更重视形状而不重视理性吗？但这怪胎显出有理性了吗？无疑没有。那么您看到它比傻子缺的更多。缺乏行使理性往往是暂时的，但那些长着一个狗头的是永远不会行使理性的。此外，如果这个人形的动物不是人，那么当它的命运未确定的时期把它保存下来也没有什么大坏处。而不管它是否有一个有理性的灵魂，上帝总不会是毫无所为了造的它的，并且对于那些永远活得象初生婴儿那样的人，我们可以说他们的灵魂的命运也将会和那些摇篮中就死

了的婴儿的灵魂一样。

第五章 通论真理

§ 1. 多少个世纪以来，人们早已在问：什么是真理？§ 2. 我们的朋友们认为真理就是随着事物本身彼此间的符合或不符合而定的记号的结合或分离。所谓记号的结合或分离，当理解为人们换个方式所说的命题。

德 但一个带形容词的称号 (epithète) 并不构成一个命题；例如说贤明的人。可是这里却有两个名辞的结合。否定也和分离不是一回事；因为说人，然后停顿一下，再说贤明的，这并不是否定。符合，或者不符合，真正说来也不是人们用命题所表示的东西。两个鸡蛋是符合的，而两个敌人是不符合的。这里涉及的是完全特殊方式的一种符合或不符合。因此我认为这个定义完全没有说明问题所在的关键点。但我在您的真理定义中发觉最不合我心意的，是您在语词中寻找真理。这样，同一个意思，用拉丁语、德语、英语、法语来表示，就会不是同一真理了，而且我们就得和霍布斯一样说真理是随人的乐意而定的；这是非常奇怪的一种说法。人们甚至把真理归之于上帝，他，您将会承认（我相信）是不需要记号的。最后，我已不止一次地表示过奇怪，您的朋友们总喜欢把本质、物种、真理弄成是名义的。

斐 不要进得太快。他们在记号之下包括了观念。因此真理将或者是心理的，或者是名义的，随记号的种类而定。

德 〔如果真理须以记号来区分，那么我们将还有书面的真理，这又可以分为写在普通纸上的真理和写在羊皮纸上的真理，用普通墨水写的真理和用油墨印的真理。所以还是把真理放在观念的对象之间的关系上比较好，这种关系使一个观念包含或不包含在另一个观念之中。这完全不依赖于语言，并且是我们和上帝以及天使所共同的；而当上帝为我们显示出一个真理时，我们就获得了那在他理智中的真理，因为虽然就圆满性及广阔程度来说，在上帝的观念和我们的观念之间有无限的不同，但却永远的确是在同一关系中彼此相符合的。因此是应该把真理放在这种关系中，并且我们可以把不以我们的乐意与否为转移的真理，和我们所发明而认为是好的表述加以区别。

§ 3. 斐 人们甚至在他们的中心中也以语词代替了事物，尤其当观念是复杂的和不决定的时是这样，这一点只能说是太真的了。但正如您所已指出的，这也是真的，即那时心灵就满足于只是标记出真理而当下并未理解它，深信这全取决于它本身，只要愿意时就可以来理解它。此外，对于人在作肯定或否定时所从事的活动，反省一下那在我们心中发生的情况，还比较容易设想，而要用言语来说明就比较不容易。所以，因为没有更好的说法，我们就说结合在一起或分离，您也不要觉得不好。§ 8. 您也会同意，命题至少可以被叫做是口头上的，而当它们是真的时，它们就既是口头上的也是实在的，因为§ 9. 假就在于各个名称不是照它们的观念的符合或不符合而是按别的方式结合起来。至少§ 10. 语词是真理的巨大负载者 (vehicules) § 11. 也有一种道德上的真理性，它就在于照我们心灵中的深信来说话；最后有一种形而上学的真理性，这就是符合于我们所具有的观念的、事物的实在存在。

参阅以上第三卷第三章 § 18. “德”，那里“幻觉”用的是“phantasies”，这里用的原文是 phatomes，意义近似，都是指由感觉在心中产生的一种样态，但并无外界对象与之相符合，即指纯粹主观的现象，它作为主观现象是实在的，但既无客观实在对象与之相符合，因此也有“幻觉”的性质，但须注意与那种病态的“幻想”有别。这里莱布尼茨把感觉观念说成都只是主观的“幻觉”，显然是唯心主义的观点。

德（道德上的真理性，有些人就叫做真诚（Veractite），而形而上学的真理性被形而上学家们通俗地当作是存在的属性，但这种属性是非常无用而且几乎空无意义的，让我们满足于在心中的命题和所涉及的事物之间的符合中寻找真理性吧！的确我也曾把真理性归之于观念，说观念是真的或假的；但那时我其实是把它理解为肯定观念对象的可能性的那些命题的真理性。而在这同一意义下我们也还可以说一个存在物是真的，这就是说那肯定其实际的或至少是可能的存在的命题是真的。）

第六章 论普遍命题及其真假和确定性

§ 2. 斐 我们的一切知识都是关于一般的真理或特殊的真理的。前一种即一般的真理是最重要的，对于它们，除非是用语词来设想和表现，我们就永远无法使别人很好理解，而且我们自己对它们的理解也只是极罕见的。

德 [我认为也还有其它标志能产生同样的这种效果；我们从中国文字就看到这一点。而且我们还可以引进一种很通俗并且比中国文字更好的普遍文字，如果我们用一些小小的图形来代替字，它们用轮廓线条来表现那些可见的事物，并且对那些不可见的事物也用伴随着它们的可见事物来表现，再加上某些其它的符号以便使人懂得那些语形变化和质词所代表的意思的话。这首先就可以有助于和隔得很远的民族容易地相沟通；但如果我们在我们自己人之间也引进这种文字而又不放弃通常的写法的话，这一种书写方式也会有很大的用处，可以丰富想象，并可以给人一些不象我们现在所有的思想那样无声的和口头上的思想。的确，由于这种画图的技术不是所有的人都知道的，因此除了照这种方式印成的书（这是人人都马上就能学会来读的）之外，每个人要能用这种文字就没有别的办法，只能用一种印的方式，也就是事先全部准备好一些刻好的图形，用时就把它们印在纸上，然后用笔加上一些表示语形变化或质词的记号。但随着时间的进展，每个人都会从小就学会这种画法，这样也就不会有这种图形文字的不合适的地方，这种文字将真正是对眼睛说话的，并且将会使人民非常中意，因为事实上如乡下人就已经有某些历书，不用语词而告诉了他们很大一部分他们所要求知道的事情；我也记得还曾看见过一些铜版印的讽刺性的印刷品，有点象谜语的性质，其中有一些本身就表示意义的图形，混杂着一些字，而我们的字母以及中国文字都只是由人的意志确定其意义的（*ex instituto*）。

原文为 *inocent*，即“无知者”。按洛克原书是用的“*changeling*”这个词，中译本译作“易子”，是指西方古代传说中所说的神仙把一个小孩偷走后留下的一个又丑又笨的孩子。

Livin Lemmens，拉丁名 *Levinus Lemnius*，1505—1568，一位荷兰的医生。在当时是很出名的。他在他所著的 *De miraculis occultis naturae*（《论自然的隐秘奇迹》）第一卷第八章中叙述了这件奇事，据说是这位妇女刚刚恢复健康就自己告诉他的，但其中一定有些骗人的东西。

霍布斯在他的《利维坦》（第一部分第四章）中有这样的一些话：“‘真’和‘假’是语言的属性而不是事物的属性……”；“有鉴于真理就在于我们的肯定命题中诸名称的正确安排，因此一个寻求确切真理的人必须记得他所用的每一个名辞代表着什么，并把它放在正确的位置上”。莱布尼茨曾认为“奥康本人也未尝比现在的托玛斯·霍布斯更是一个唯名论者，我觉得其实霍布斯比一个唯名论者还有过之而无不及。”（参阅 G 本第四卷，158，E 本 69 页 b）总之，霍布斯虽在当时是个比较彻底的机械唯物主义者，但由于其唯名论的观点，在认识论上许多地方常常背离了唯物主义而陷入唯心主义。并且在经验论和唯理论的斗争中，他虽然基本上是站在经验论的立场，但也表现出折衷主义的倾向，容纳了许多唯理论的观点。他的学说中是包含着许多矛盾的。莱布尼茨虽然是个唯心主义者，但由于有些辩证法观点，有时倒是能抓住霍布斯以及洛克等经验论者一些形而上学观点的弱点，象这里也是一个例子。这样的例子在本书中其它地方也有不少。

参阅第二卷第三十二章；第三卷第三章 § 18.；第四卷第一章 § 1.。洛克在第二卷第三十二章中是和亚里士多德在《前解释篇》16a, 12 中所说的观点一样，主张真和假不能对单个观念而言而只能是就观念在判断或命题中的结合而言的；而莱布尼茨在这一段本质上也是持同样的观点的，他说他归之于观念的真

§ 3. 斐 [我相信您的想法有朝一日是会实现的,我觉得这种书写法非常合意而且自然;并且它对于增加我们心灵的完善性以及使我们的概念更实在,也似乎不是不重要的。]但回头来谈一般的知识及其确定性,我们指出有一种真理的确定性,也有一种知识的确定性,这将是适宜的。当语词在命题中以这样的方式结合起来,得以确切地如实表明其符合或不合时,这就是一种真理的确定性;而知识的确定性则在于察觉在命题中所表明的观念的符合或不合。这就是我们通常所说的一个命题是确定的。

德 [其实这后一种确定性不用语词也会够了,而且它不外乎就是对真理的一种完全的知识;而前一种确定性则似乎无非就是真理本身。]

§ 4. 斐 然而由于我们对于任何一般命题,除非知道它由以构成的那些名辞的意义的确切界限,对它的真实性就靠不住,因此我们就必须知道每一物种的本质,这对于简单观念和样式方面来说是并不困难的。但在实体方面——其中一种不同于名义本质的实在本质,被假定是决定着物种的——那一般名辞的范围是很不确定的,因为我们并不认识这种实在本质;而因此,在这意义下,我们对于就有关这些实体的问题上所作的任何一般命题都是靠不住的。但我们若假定实体的种无非就是把一些实体性的个体归于若干的类,按照这些类符合于我们用一些名称来指示的不同抽象观念而把它们安排在那些不同名称之下,这时我们就不能怀疑一个如所应有那样很好认识了命题是真的与否。

德 [我不知道,先生,您为什么又回到我们已经充分争论过,并且我认为已被清除了的这一点上来。但我毕竟还是很高兴,因为您给了我一个(我觉得)很适当的机会来再一次重新解除您的困惑。那么我要告诉您,我们对于例如金子或这样一种物体能够靠得住有成千条的真理,这种物体的内部本质是通过我们在这世上所已知的最重的重量,或最大的延性,或其它的标志而使人认识的。因为我们可以说有已知的最大延性的物体也是一切已知物体中最重的。的确也不是不可能:我们迄今在金子中所已注意到的一切,有一天会在能用其它新的性质加以辨别的两种物体中发现,并因此金子就不再如我们迄今暂时认为那样是最低级的种了。也可能有一种仍旧很稀少,而另一种则很普通,因此人们认定宜把真正的金子这个名称保留给唯一的稀少的一种,以便通过适合于它的新的化验办法保持它作为货币的用途。这样以后人们也不会怀疑这两个种的内部本质是不同的;而即使对于一种实际存在的实体的定义,并不是在一切方面都很好决定的(如事实上人的定义就外表形状方面说就不是很好决定的),我们对这主体也还是会有无数遵照着理性或我们在它之中所认识的其它性质的一般命题。我们对这些一般命题所能说的一切,就只是:在我们把人看作最低级的种,并把他限于亚当的种族的情况下,我们不会有那种所谓 *inquarto modo* 的人的特性,或者说我们不能用一种相互的或简单地可换位的命题来对他作宣告,如说:“人是唯一的理性动物”,除非是暂时的。而把人当作属于我们这一种族的动物,这暂时性就在于假定他是我们所已知的动物中唯一有理性的动物;因为也许可能有一天

理性,其实是指肯定观念对象的可能性的那命题的真理性,就是表明这个意思。这样的“真”或“假”的观念,应该被看作只是一个缩短了命题,或者看作是隐含着命题的。如“正十边形”(参阅第三卷第三章 § 15.“德”)这样一个观念,就是假的,虽然我们可以有它的名义的定义,但这图形是不可能的。

参阅以上第三卷第九章 § 19.“德”注(第 381 页注)。

会有别的动物，就我们迄今所已注意到的一切方面来说都和现在的人的后裔是共同的，但却是出于别一来源。这就好比那些想象中的澳洲人来充斥了我们的国度，看起来那时我们将会找到某种办法来把他们和我们区别开。但如果情况不是这样，并假定上帝曾禁止这些种族的混杂而那稣基督所救赎的只是我们这个种族，那就得尽力造成一些人为的标志以便把这些种族彼此区别开。无疑其间是会有一种内在的区别的，但由于它不会使自己可以被认识，我们将弄得只有一种依据出生的从外附加的命名，对此我们将尽力设法伴随以一种持久的人为的标志，这将会给人一种内在固有的命名，以及一种经常的办法可以将我们的种族和其他种族区别开来。所有这一切都是些空想，因为我们既然是这地球上唯一的有理性的动物，就没有必要求助于这些区别。可是这些空想可有助于认识实体观念的本性以及有关实体的一般命题的本性。可是如果人不是被当作最低级的种，也不是被当作适当的种族的有理性动物这个种，并且如果相反地人是指为几个种所共同的一个属，这些种现在是属于唯一的已知的种族，但也有可能属于其他一些可以凭出生或甚至凭别的自然标志区别开来的种族，就象例如那假想的澳洲人那样；那么我说，这个属就会有一些可相互换位的命题，而现在的对于人的定义就会不是暂时的了。对于金子来说也是一样；因为假定有一天有了两种可以辨别的金子，一种是稀少的和迄今已知的，而另一种是普通的和也许是人造的，是在时间的进程中被发现的；那时假定金子这名称得保留给现在的这一种，即自然的稀有的金子，以便保持那种由它而来的、基于这种物质的稀罕的、金铸货币的便利，那么它那迄今所知的凭内在固有的命名法所下的定义，就会只是暂时的，并当加上人们将发现的一些新的标志以便把稀有的金子或老的一种金子和新的人造的金子区别开来。但是，如果金子的名称那时得保留为两个种所共有，换句话说，如果我们把金子理解为一个属，对它我们迄今还不知道其下属于目而我们现在把它当作最低级的种的（但只是暂时的，到我们知道其下属于目为止），并且如果我们有朝一日找到了它的一个新种，即一种很容易造的和可能变得很普通的人造金子；我说，在这种意义下，这个属的定义就不应该被看作是暂时的，而应该是永久的。并且甚至不必费心去管什么人或金子的名称，不论人给予属或最低级的种什么名称，并且即使不给它们任何名称，刚才所说的对于观念、属或种来说都永远是真的，而那些种有时只是暂时地用属的定义来下定义的。但这将永远是可允许的并且合理的，就是用一种可彼此换位的命题假定有一种内部的实在本质，或者属于属，或者属于各个种的，这本质通常是通过外部标志使人认识的。我到此为止曾假定种族是不悦化或改变的；但如果这同一种族过渡到另一个种了，那我们将更不得求助于其它的标志以及内在固有的或从外附加的命名，而不固执于这种族。

§ 7. 斐 我们给与各种实体的名称所表明的那些复杂观念。是某些性质的观念的一些集合体，这些性质是我们注意到在一个我们叫做实体的不知道的支撑物中共存着的。但我们不能确定地知道有什么其它的性质和这样一些组合必然地共存着，除非我们能发现它们就第一性的性质方面来说的依赖关系。

德 我以前已指出过，在本性有点奥妙难解的一些偶性的观念中也有这同样的情况，例如有些几何图形就是这样；因为例如当问题涉及一面镜子的图形，这镜子把所有平行的光线都集中到一个焦点上__，这时我们在认识其

构造之前就能发现这镜子的若干特性，但我们对它可能有的其它很多关系则不能确定，除非到我们在它之中发现了那和实体的内部构造相应的东西，也就是这镜子图形的构造，这就好比是后来的知识的钥匙。〕

斐 但当我们认识了这物体的内部构造时，我们也只是发现了那些第一性的、或您叫做明显的性质可能具有的对它的依赖关系，也就是说，我们将知道什么样的大小、形状和运动的力是依赖于它的；但我们将永远不知道它们和那些第二性的性质或混乱的性质，也就是和颜色、滋味等等感觉性质，可能有什么样的联系。

德 这是因为您还是假定这些感觉性质或毋宁说我们对它们所具有的观念，并不是自然地依赖于形状和运动，而只是依赖于上帝的乐意给我们这些观念。那么您似乎已经忘记了，先生，我不止一次地告诉过您的、反对这种意见的话，为的是使您毋宁断定：这些感性观念是依赖于形状与运动的细节，并确切地表现了它们的，虽然我们不能把在混乱状态中的这种细节分清，因为其中那些打动我们感官的机械作用太多又太小了。可是假定我们能够达到某些物体的内部构造，我们就也会看到当这些物体有这些性质时，这些性质本身也将归结为它们的可理解的理由；即使我们永远没有能力在这些感觉观念中以感觉的方式来认识这些理由；这些感觉观念是物体对我们的作用所产生的一种混乱的结果，正如现在我们已能完全把绿分析为蓝和黄，并且对此已几乎再没有什么可要求的了，除非是要求再分析这些组成成份，而我们对于在绿这个感性观念中的蓝和黄的观念却不能再加以分清了，正因为这是一种混乱观念。这就差不多象我们也不能分清在一种人为的透明状态的知觉中的轮齿的观念、即这种状态的原因一样，这种人为的透明状态，我在钟表匠那里看到，是由那种齿轮的迅速旋转造成的，这种旋转使那些轮齿不见了，却显出一种想象中的连续的透明状态，这是由轮齿及其间隙的接连出现构成的，但其中的连接如此迅速，以致我们的幻觉就无法加以分辨。因此我们在对于这种透明状态的清楚概念中是完全能找到这些轮齿的，但在那混乱的感性知觉中则不然，这种知觉的本性就是要混乱并继续保持混乱；否则如果这混乱状态停止了（好比说那旋转运动很慢以致我们能够观察到各个部分及其连接），那就不再是它了，也就是说，就不再是这种透明状态的幻觉了。而由于我们毫无必要想象着上帝是由他乐意给了我们这种幻觉，并且是不依赖于轮齿及其间隙的运动的，也由于相反地我们想着这只是这运动中所发生的事的一种混乱表现，这种表现，我说，是在于那些接连的事物在一种显出是同时的状态中混合起来了；因此不难判断，关于其它我们还没有这样完全的分析的感性幻觉，如颜色、滋味等等，情形也是一样的，因为，说真的，这些与其叫做性质或甚至观念，不如说该叫做幻觉。并且对于它们在一切方面都和这种人为的透明状态一样来理解，对我们来说也就够了，硬要对它们知道得更多些是既不合理也不可能的；因为既要想这些混乱的幻觉继续保持着，却又想凭这种幻觉作用本身来分清其组成成分，这是自相矛盾的，这就是既想具有受一种悦人的景象欺骗的愉快，却又想同时眼睛能看清这欺骗，这就会把它弄坏了。最后，这是这样一种情况，其中

nihil plus agas

也许是一种“谜画”（Rebus）。

拉丁文，意即“出于制定的”。

Quam si des operam, ut cum ratiOne insanias.

但人们常常是在芦苇中去找节子，在没有困难的地方弄出一些困难来，要求一些不可能的事情，然后又来抱怨自己的无能和自己的光明的局限性。

§ 8. 斐 一切金子都是固定的，这个命题的真假是我们不能确定地知道的。因为如果金子意指凭着由自然给与的一种实在本质区别开的一个物种，我们并不知道怎么样的一些特殊实体是属于这个种的；因此我们不能确实地加以肯定，尽管这可能是金子。而如果我们把金子当作一种物体，赋有某种黄的颜色，是可展的，可熔的，并且比其它已知的物体更重，那就不难知道这是或不是金子；但尽管有这一切，没有任何其它性质能够被肯定或否定是属于金子的，只除了那依照我们能发现的一种联系或一种不相容性而与这一观念有一种联系的（性质），然而固定性既与我曾假定为构成我们对金子所具有的复杂观念的颜色、重量以及其它简单观念没有任何已知的联系，因此我们要能确定地知道一切金子都是固定的这一命题的真假是不可能的。

德 我们确定地知道在这世上已知的一切物体中最重的物体是固定的，也和我们确定地知道明天会有白天差不多一样。这是因为我们千万次地经验到过这一点，这是一种经验的和事实的确定性，虽然我们并不知道这种固定性和这物体的其它性质的联系。此外，也不应把互相一致并等于一样的两件事对立起来。当我想着一种同时是黄的、可熔的而又难以用坩埚冶炼的物体时，我是想着这样一种物体，它的特种本质，虽然其内部是我们不知道的，但使这些性质从它内部发出，并用它们使人至少混乱地能认识它的。我看不出这有什么不好，也看不出有什么值得您这样常常回到这件事上来，再三要来攻击它。

§ 10. 斐 对我来说，现在只要这种对最重物体的固定性的知识，不是我

in quarto modo 这个名辞，词义即“属于第四种样式的”，是由一种关于特性（propria）的分类法来的。这种方法在中世纪以不同的方式流行，据说最初在波尔费留（Porphyrius, 233—304）的时期就已存在，因为波尔费留讲了这种分类法，虽然他自己并不接受这种分类法。它可能是由一位早期的逍遥学派人来的。根据波尔费留所讲的这种分类法，特性分为四类：（1）单只属于一个种，但并不属于这个种的每一个体的，如“懂语法的”对于人；（2）属于一个种的每一个体，但并不是单只属于这个种的，如“两足的”对于人；（3）单只属于一个种，并属于其中每一个体，但并非始终如此的，如“白发的”对于人；（4）单只属于一个种，并属于其中每一个体，而且始终如此的，如“能笑的”对于人。这第四种样式（quartus modus）的特性，每一个都是和它的主体范围一样广的，并且虽然它所述说的并不是种的本质——因为例如人，虽然没有“能笑的”这种特性，也仍旧是人——而事实上是始终属于一个种的每一个体而不属于任何别的种的任何个体的。述说这种特性的命题是全称肯定命题，照汤姆逊（Thomson）大主教的说法是属于“普通的盐是苏打的氯化物”这种类型，并且当然是可换位的。只有这第四种的特性是和它的主体外延相重合的，并因此可以用一种可相互换位的生称肯定命题来述说的。而其余的三种特性，则中世纪许多经院哲学家们就称为“偶性”（accidentia）。这里莱布尼茨的意思是：在把“人”当作最低级的种，并把他限于亚当的种族的情况下，是没有如上所说的这“第四种样式的特性”的：除非是暂时的。如“唯一的理性动物”暂时地可以说是人的这样一种特性，因为迄今为止就我们所知，没有一个人没有这种特性，也没有任何其它的种的任何个体有这种特性的。但这只是“暂时的”，因为将来可能会发现例如其他某种动物也有理性，因而“唯一的理性动物”和“人”并不是外延完全重合的概念。

按这镜面的图形就是抛物面，可参阅第三卷第十章 § 19.“德”及注（第 391 页注）。

参阅以上第三卷第四章 § 4.5.6.“德”，及莱布尼茨给 Th. Burnett 的一封信，见 G 本第三卷 256 页。

参阅第四卷第四章 § 1—5，“德”注（第 453 页注）。

们通过观念的符合或不符合而知道的，这就够了。在我看来，我认为在物体的那些第二性的性质以及与之相关的能力之中，我们不能指出两个，它们的必然共存或不相容是能够确定地被认识的，除非是那些属于同一种感官并且必然互相排斥的性质，如当我们可以说白的不是黑的时那样。

德 我却认为也许是找得到这样的性质的；例如，一切摸得着的（或能用触觉感知的）物体都是看得见的。一切硬的物体，当我们在空气中敲击它时都发出声音。弦或线发出的声音是和造成弦的张力的砝码重量的平方根成正比的。的确，您所要求的，只有您设想清楚观念和混乱的感觉观念结合在一起时才办得到，否则是办不到的。

§ 11. 斐 永远不应想象着物体不依赖于其它事物单凭它们本身就具有它们的性质。一块金子，和一切其它物体的印象和影响分离开，立即就会失去它黄的颜色和重量；也许它也会变得很脆而失去它的可展性。我们知道植物和动物是多么依赖于土地、空气和太阳；怎么知道那些很远的恒星是否对我们也有影响呢？

德 指出这一点是非常好的，而即使某些物体的组织结构为我们所知时，要是不知道那些和它们接触以及穿插渗透的物体的内部情况，我们也不能充分判断其结果。

§ 13. 斐 可是我们的判断可以比我们的知识走得更远。因为尽心竭力于观察的人们能够深入到更远的地步，并且利用由精确观察得来的某种概然性以及适当结合的现象，常常能对经验还未曾向他们揭示的事物作出正确的推测；但这始终只是推测。

德 但如果经验以一种经常不变的方式证明了这些结论的正确，您不就发现我们能够用这方法获得一些确定的命题吗？我说是确定的，至少和例如那些肯定我们最重的物体是固定的，以及次于它的最重的物体是能挥发的等命题一样确定；因为我觉得我们单靠经验而不是靠对观念的分析和联系所学得的这些命题的确定性（当理解为道德的或物理的）但不是必然性（或形而上学的确定性），是在我们之中确立了并且这样确立是有道理的。

拉丁喜剧诗人德伦斯（Terence，公元前194—159）的 Eun.I.1.17, 18，意即：“你的活动不会超过你的实际成就，除非你失去理智。”

chercher nodum in scJrpo，参阅第二卷第二十三章 § 1.“德”（1）注（第218页注）。

第七章 论称为公则或公理的命题

§ 1. 娄 有一种命题，在公则 (Maximes) 或公理 (Axiomes) 的名称之下，被当作科学的原则，并因为它们是自明的，人们就满足于称它们为天赋的，就我所知还从来没有一个人曾致力于使人看出，它们那迫使我们可以说不得不给与同意的极端显明性，其理由和根据何在。可是，进入这方面的研究，并且看一看这种巨大的自明性是否只是这些命题所特有的，以及也考察一下它们对我们其它知识的贡献达到什么地步，这不是没有用处的。

德 这种研究是非常有用并且甚至很重要的。但您不应该以为，先生，它们曾被完全忽视。您可以千百处地在经院哲学家们那里发现，他们说这些命题是 *ex terminis* 自明的，即懂得了名辞就立即明白的，以致他们相信，这种深信的力量是基于对名辞的理解，也就是在它们的观念的联系之中。但几何学家们则更大大进了一步：他们曾常常企图来对它们加以证明。普罗克洛已说过，米利都的泰勒斯，已知的最古老的几何学家之一，就曾想把欧几里德以后假定为自明的那些命题加以证明。据说阿波罗纽 曾证明过其它的公理，而普罗克洛也这样做过。已故的罗伯伐尔先生，已经八十高龄或差不多那个年纪了，还曾想发表新的几何学原本，这我已经对您讲到过了。也许阿尔诺先生的新的 几何学 原本，那时曾激起一阵喧闹的，也曾对此有所贡献。他在皇家科学院发表了其中的一些东西。他在假定了等量加等量其和相等这一公理的前提下，证明了被认为同样自明的另一条公理：等量减等量其差相等，而有些人认为这是有可非难的。他们说，他应该两条都假定，或者两条都加以证明。但我不同意这种看法，我认为公理的数目始终是越少越好。而加法无疑是先于减法并比减法更简单的，因为在加法中两个名辞的用法是彼此一样的，在减法中就不是这样。阿尔诺先生的做法和罗伯伐尔先生相反。他假定的比欧几里德还多。至于说到公则，人们有时把它们当作是

C 本和 E 本。Jacques 和 Janet 本后半句均作：“que ce qui a vec cette idee une connexion ou une incompatibilite qu'on peut decouvrir”；即“只除了那与这一观念有一种我们可发现的联系或不相容性的 性质”。

按弦发出的声音即指弦的振动频率，据物理学上的实验所得的公式， f 为弦的振动频率， p 为弦的张力， l 为弦的长度， k 是一个比例系数，弦的张力和紧拉弦的砝码的重量是相等的。这里 f 与 l 成正比。

按照莱布尼茨的观点，形而上学的确定性和道德的或物理的确定性的区别，就如理性的真理和事实的真理的区别。理性的真理是以思想的必然性为基础，因此它们的确定性是绝对的。事实的真理：照莱布尼茨看来，是基于上帝的最好选择，只有一种相对的显明性，并且是借助于经验而得到确立的；因此它们的必然性只是假设性的。参阅本书第二卷第二十一章 § 8. § 13. 莱布尼茨的这整套看法所根据的原则，其实就是中世纪经院哲学中所作的上帝的理智和上帝的意志之间的区别。这原则是莱布尼茨常常援引的，特别是为了用来维护其世界的偶然性的观点，以及为了避免斯宾诺莎的那种普遍的定命论。按照这个原则，上帝的理智是必然真理的源泉，而上帝的意志则为偶然真理的源泉。由此可见，莱布尼茨的这套观点，不仅鲜明地表现出了他片面抬高理性而贬低经验的唯理论的立场，而且是有浓厚的僧侣主义色彩的。

拉丁文，意即“根据名辞”。

参阅第一卷第三章之末、§ 24，“德”。莱布尼茨在本书及其它著作中常常提到公理的可证明性问题。这是他所重视的一个思想，同时也是对数学和逻辑的发展有重大关系的思想。

普罗克洛见第一卷第三章 § 24“德”及注（第 79 页注）。泰勒斯是古希腊哲学的奠基人，也是天文学和几何学的奠基人。普罗克洛在其 *In primum Euclidis Elementorum lib. Commentarii*（《欧几里德 几何原本 注释》）命题十五，定理八中引述了泰勒斯。

确立了的命题，而不管它们是自明的与否。这对于为迟疑所阻的初学者可能是好的；但当问题涉及科学的建立时，就是另一回事了。在道德学中人们就往往是这样来看待公则的，甚至逻辑学家在他们的论题（Topiques）中也是这样，这些论题中有很好的储备，但也有一部分包含着相当空泛、模糊的东西。此外，很久以来，我就公开地和在私人间说过，对我们通常所用的一切次级的公理都加以证明将是很重要的，办法是把它们还原为原初的公理或直接的和不可证明的公理，这些我最近在别处称之为同一性命题（identiques）。

§ 2. 斐 当观念间的符合或不符合是被直接地察觉时，知识就是自明的。§ 3. 但有一些人们并不承认为公理的真理也是同样自明的。让我们来看一看，我们在不久前已说过的（第一章 § 3. 和第三章 § 7.）那四种符合，即同一、联系、关系和实在存在，是否为我们提供了这样的真理。§ 4. 至于同一和差异，我们有多少清楚观念，就有多少自明命题，因为我们可以用一个来否定另一个，好比说人不是马，红不是蓝。还有，说一个人是一个人，和说几物是则是（Ce qui est, est——或可译“存在者存在”——译者）是一样自明的。

德 这是真的，并且我已经指出过，直观地（ecthétiquement）以特殊的方式说 A 是 A，和以一般的方式说他是他所是的，是一样自明的。但正如我也指出过的那样，并不是永远靠得住可以在不同观念的主体之间以一个来否定另一个的；好比有人想说，三边形（或有三条边的）不是三角形那样，因为事实上三边并不是三角；还有，如果有人说，斯流氏的“珍珠线”（我不久前向您谈起过的）不是一些立方抛物面组合成的曲线，他就弄错了，可是这对许多人来说可能显得是自明的。已故的哈代先生，是巴黎裁判所的顾问，杰出的几何学家和东方学者，并且在对于古代几何学家方面很内行，他曾发表过玛利诺斯对欧几里德的资料的注释，就这样先人为主地认为圆锥体的斜切面，被称为椭圆形的，是和圆柱体的斜切面不同的，而塞林诺斯的证明他觉得是谬误的，我曾对他再三陈说却毫无所得：当我见他时。他差不多也和罗伯伐尔一样年纪了，而我当时是个很年青的人，这种（年龄的）差别使我对他不能有说服力，虽然在其他方面我和他是很好的。这个例子顺便也可表明先人之见即使对于很高明的人士也能造成怎样的结果，因为他确实是很高明的人，而且在笛卡尔的书信中是曾以评价很高的方式谈到哈代先生的。但我引这个例子，只是为了表明：当人们在需要的地方没有作足够的深入

均见第一卷第三章 § 24“德”，注（第 79 页注、）。

均见第一卷第三章 § 24“德”，注（第 79 页注、）。

Antoine Arnauld, 1612—1694, 是法国著名的数学家、哲学家、逻辑学家和神学家，在当时冉森派和耶稣会派的斗争中，他是冉森派的主将之一。作为一个热心的天主教徒，他曾屡次企图劝使莱布尼茨改信天主教。莱布尼茨和他曾多次通信，在这些通信中也讨论了重要的哲学问题。有人曾把这些通信作为专书出版。G 本收入第二卷第 11—138 页。阿尔诺曾对马勒伯朗士的“表象说”进行反驳。他也是著名的《王港逻辑》的作者之一。莱布尼茨这里提到的《新几何学原本》（Nouveaux ellemens de Geometrie），1661 年出版于巴黎。

见前第三卷第十章 § 21.“德”、及注（第 393 页注、）。

Claude Hardy, 生于十六世纪末，死于 1678 年，职业是律师，子 1626 年成为 Conseiller au Chatelet de Paris（巴黎裁判所顾问）。他通晓三十六种古代和近代语言、二对数学有很深研究。笛卡尔曾选择他作为裁判

研究时，用一个观念来否定另一个观念是多么可能弄错。

§ 5. 斐 关于联系或共存方面：我们只有极少数的自明命题；但这种命题是有的，而两个物体不能处于同一位置似乎就是一个自明的命题。

德 很多基督徒都不同意您这一点，如我已经指出的那样。甚至亚里士多德以及那些照他一样承认有实在和确切的凝聚把同一个整个物体缩小比它以前所占的较小的位置中的人，还有象已故的孔梅纽斯那样的人，他在一本专门讲这问题的小书中，自以为用气枪的实验推翻了近代自然哲学，他们也都不会同意您这一点。如果您把物体看作一种不可入的团块，您的说法是对的，因为它将是同一性命题或近乎是这样的；但人家会向您否认实在的物体是这样的。至少人家会说上帝可以使它不是这样，所以人家将会仅仅承认这种不可入性是符合上帝已确立的事物的自然秩序，以及经验已使我们确信的，尽管此外也得承认它也很符合理性。

§ 6. 斐 至于样式间的关系，数学家们仅就相等这一关系就曾形成了很多条公理，如您刚才谈到过的这一条：相等的东西减去相等的东西，余下的也相等。但我想一加一等于二也是同样自明的，还有如从一只手的五指中减去两个，又从另一只手的五指中减去另两个，余下的手指数也将相等。

德 一加一等于二，这真正说来并不是一条真理，而是二的定义；虽然这是一件可能的事物的定义这一点是真的和明显的。至于说到欧几里德的公理应用于手指头，我愿承认，设想您对于指头所说的，和从 A 和 B 的情况看到这一点是一样容易的；但为了不用常常来做同样一件事起见，我们就以概括的方式来表示它，而在这样做了以后，只要做一些把各种特例加以归类的工作就够了。否则的话，这就好象我们宁愿要特殊数目的演算而不要普遍规则似的；这将会比我们本来可能的所得更少。因为，来解决这样一个一般的问题：“求两个数，使其和为一已知数，其差也为一已知数”，比之于仅仅求两个数，使其和为 10，而其差为 6，要更有价值。因为，如果我就第二个问题，用一种数字的代数学的方式，杂以一种貌似（代数）的东西（specieuse），来进行演算，就会是这样：令 $a + b = 10$ ， $a - b = 6$ ；将左边和左边、右边和右边各自相加，我就得到： $a + b + a - b = 10 + 6$ ，这就是（因为 $+b$ 和 $-b$ 彼此消去） $2a = 16$ ，或 $a = 8$ 。又把左边和左边、右边和右边各自相减（因为减去 $a - b$ 就是加上 $-a + b$ ）我就得到 $a + b - a + b = 10 - 6$ ，这就是 $2b = 4$ ，或 $b = 2$ 。这样我就会真的有了我所要求的 a 和 b 就是 8 和 2，是满足这个问题的要求的，也就是说，它们的和是 10 而差是 6；但我并未因此就有了适用于别人希望或可能提出用以代替 10 和 6 的其它数字的一般的方法；这种方法却是我可以和 8 和 2 这两个数的一样容易地找得到的，只要用 x 和 v 来代替 10 和 6 就行了。因为和以前一样进行，就会有 $a + b + a - b = x + v$ ，也就是 $2a = x + v$ ，或；再就是 $c + b - a + b = x - v$ ，也就是 $2b = x - v$ ，或 $b = (x - v)$ 。而这一演算就给出了这样一个一般的定理或规则：当我们要求两个数，其和与差均为已知数时，我们只须将已知的和与差相加所得的和的一半作为所要求的两个数中较大的数，而将已知的和与差相减所得的差

来仲裁他和费尔玛的争论。

Marinus，新柏拉图主义者，生活在五世纪，是普罗克洛的门徒和继承人。哈代曾发表希腊文本的欧几里德的资料，附有拉丁译文及玛利诺斯的注解。

Serenus，希腊几何学家，生活在四世纪，是有关圆柱体和圆锥体的切面的两篇论文的作者。

的一半，作为所要求的两个数中较小的数。您看到我也可以不用字母，要是我把数字当作字母一样来处理，换句话说，要是我不写 $2a = 16$ 和 $2b = 4$ 而写作 $2a = 10 + 6$ 和 $2b = 10 - 6$ ，这就会给我 $a = (10 + 6)$ 和 $b = (10 - 6)$ 。这样，在这特殊的演算本身我就会有一般的演算，把 10 和 6 这两个数字当作一般的数，就好象它们就是人和 v 一样；为了有一种更一般的真理或方法，并把 10 和 6 同样这些数字又当作它们通常所指的数，我就会有一个可感觉得到的例子，它甚至可用来作验算 (épreuve)。而正如韦达，曾以字母来代替数以便有更大的一般性，我曾想重新引进数字，因为它们在貌似代数的那种方法 (Spécieuse) 本身之中是比字母更合适的。我发现这在那些大量的演算中有很大的用处，可以避免错误，甚至可用于验算，好比在计算中途就见九即舍 (abjection du novenaire)，而不必等到结果出来，当只有数字而没有字母时就可以这样；当我们在设定中运用技巧，使所设定的在特例中是真的时，上述情况往往是可能的，此外还有的用处就是可以看出联系和次序，那是单单那些字母不能永远使心灵很好分清的，如我在别处已指出的那样，我发现好的标志符号 (caractéristique) 是人类心灵最大的帮助之一。

§ 7. 斐 关于实在的存在，我算作我们住观念中能注意到的第四种符合，它不能提供给我们任何公理，因为我们对于我们之外的存在并没有推证的知识，只有上帝除外。

德 我们永远可以说，我存在这个命题是最自明的，因为它是一个不能用其它命题来证明的命题，或者毋宁说是一条直接的真理。而说我思故我在，这真正说来并不是用思想来证明存在，因为思想和在思想是同一回事；而说我在思想，已经是说我在。可是您可以有某种理由不把这个命题算在公理的数内，因为这是一个事实的命题，基于一种直接经验的，它不是我们在观念的直接符合中看到其必然性的那样一种必然的命题。相反地，只有上帝才看到，我和存在这两个名辞是怎么联系起来的，换句话说，为什么我存在。但如果把公理更一般地看作一种直接的或不能证明的真理，那我们就可以说，我存在这个命题是一条公理，并且无论如何我们可以肯定这是一条原初的真理，或毋宁说是 *unul ex priusniscognitis inter terminos complexos*，也就是说，这在我们知识的自然秩序中来理解是最初的被认识的陈述之一，因为很可能一个人从未想到要明确形成这个命题，但它对他来说却是天赋的。

§ 8. 斐 [我本来始终认为公理对我们知识的其余部分很少影响。但您已经纠正了我的错误想法，因为您确已表明那些同一性命题有一种重要的用处。可是，先生，请容我仍旧把我对这问题在心中所想的向您表白一下，因为您的说明可能对于使别的人们从他们的错误道路上回头也还是有用的。]

§ 8. 在经院哲学中有一条有名的规则，就是一切推理都来自先已知道和先已

据英译本转引本书德译者夏尔许米怜的意见认为，莱布尼茨这里可能是把哈代和罗伯伐尔搞混了，笛卡尔在书信中虽多次提到哈代，并曾请他仲裁笛卡尔和费尔玛的争论，无疑对他评价也很高，但并未明确地正式称颂过他，而在其书信集第三卷第 56 封估中则有明确称颂罗伯伐尔的话。

John Amos Comenius, 1592—1671, 是摩拉维亚和波希米亚兄弟会的最后一位主教，主要致力于公共教育的改革，写了许多有关教育学的书，也在自然科学方面做过一些工作。

E 本和 J 本均作“renverser”(“推翻”)，译文从之，G 本作“reserver”(“保存”)：疑是手稿或排印之误。

同意的事物，*ex praecognitis et praeconcessis*。这一规则似乎使人把这些公则看作是在别的真理之前先为心灵所认识的真理，而把我们知识的其余部分看作是依赖于公理的真理。§ 9. [我认为我已指出（第一卷第一章），这些公理并不是首先被认识的，儿童认识我向他扬起的棍棒不是他所尝到的糖果，要比认识不论您喜欢说的什么公理都早得多。但您已区别开个别的知识或事实的经验，和一种普遍、必然的知识（而这里我承认是必须求助于公理的）的原则，正如您也区别开偶然的秩序和自然的秩序一样。]

德 我还曾加上一点：在自然的秩序中，说一个东西是它所是的，是先于说它不是别的东西的，因为这里所涉及的不是我们的发现的历史，那是在不同的人各自不同的，而是真理的联系和自然秩序，那是始终如一的。但您所指出的一点，即儿童所见到的，只是值得再进一步加以思考的一个事实；因为感觉经验是不能给人绝对确定的真理的（正如您，先生，不久前自己也已注意到的那样），它也不能完全免于陷入幻想的危险。因为如果允许作形而上学地可能的虚构的话，糖果也可能不知不觉地变成了棍棒，以便儿童要是顽皮的话就用来惩罚他，正如水在圣诞节前夕对我们就变成了酒一样，要是它曾善加熏陶（*morigene*）的话。但无论如何那棍棒印入的痛苦（您会说）总决不会是糖果所给与的快乐。我回答说，儿童之想到对它作出一个明确的命题，也不会早于他的注意到这一公理，即我们不能真的说：是这样的东西，同时又不是这样，虽然他可能很好地察觉到快乐与痛苦之间的区别，正如察觉到察觉与不察觉之间的区别一样。

§ 10. 斐 可是还有大量其它的真理，是和这些公则一样自明的。例如、一加二等于三，这个命题就和全体等于其所有各部分的总和这个公理一样自明。

德 您似乎已忘了，先生，我曾怎样不止一次地向您指出，说一加二是三，只是三这个名辞的定义；所以说一加二等于三，就无异于说一个东西等于它自身。至于说到全体等于其所有各部分的总和这条公理，欧几里德并没有明确地用它。这条公理也是需要加以限制的，因为还必须加上一点，这些部分本身彼此不能有共同的部分，因为 7 和 8 都是 12 的部分，但它们合起来就不止 12。半身和躯干合在一起也多于一个人，因为胸部是双方所共同的。但欧几里德说，全体大于它的部分，这就丝毫没有有什么靠不住的。而说身体大于躯干，这和欧几里德的公理只有这一点区别，即这公理只限于恰恰所必需的；但以身体来作为它的例子和披上身体这件外衣，这就使那可理解的又变成可感觉的了，因为说一个这样的全体大于它这样的部分，这事实上就是全体大于它的部分这个命题，只是它的面貌被赋予了某种色彩或外加的东西；这就好比谁说了 AB 就说了 A 一样。因此这里不应把公理和它的例子作为在这方面不同的真理对立起来，而应把公理看作是体现在例子之中，并使例

Francois Vieta, 拉丁名 Vieta, 1540 - 1603, 法国杰出的数学家，常被看作近代代数学的奠基人，就是他最初引进字母作为符号来代表一般的量，为高等数学分析开辟了道路，以后笛卡尔及他人就在这条道路上继续发展了高等数学。他也是许多方程解法的发明者。

这可能就是指所谓“舍九法”，这是一种简便的检验乘法结果的方法。例如： $122 \times 304 = 37088$ ，可以检验如下： $122 = 13 \times 9 + 5$ ，即除以 9 后，商为 13，余为 5，即将 13×9 舍去（见九即舍，舍去了 13 个 9），同样， $304 = 33 \times 9 + 7$ ，舍去 33×9 ，然后将 5 与 7 相乘，得 35，再除以 9，得商 3 余 8，仍只留下余数 8；最后 37088 也除以 9，得商为 4120，分数仍为 8，这两个余数相同，就证明这乘法是对的。

子成为真的。如果在例子本身之中看不出自明性，而对例子的肯定，乃是由普遍命题推论出来的一个结论，而不仅仅是一种归类 (subsumption)，如在关于公理方面也可能发生的那样，那就是另一回事了。

斐 我们那位高明的作者在这里说：我很想请问主张所有其它知识（不是关于事实的）都依赖于天赋和自明的一般原则的这些先生们，他们需要什么样的原则来证明二加二是四呢？因为我们认识（据他说）这类命题的真实性是无需求助于任何证明的。您对此怎么说呢，先生？

德 我说我早已准备好了等着您咧！二加二是四并不是一条完全直接的真理；假定四意指三加一。那么我们就可加以证明如下：

定义：（1）二，是一加一。

（2）三，是二加一。

（3）四，是三加一。

公理：以相等之物代替，仍保持相等，

证明：2 加 2 是 2 加 1 加 1（据定义 1）.....2 + 2

2 加 1 加 1 是 3 加 1（据定义 2）..... $2 + 1 + 1$

3 加 1 是 4（据定义 3）..... $3 + 1$

因此（据公理）：2 加 2 是 4. 证讫。

我也可以不说之加 2 是 2 加 1 加 1，而说 2 加 2 等于 2 加 1 加 1，以及如此类推。但我们也可以把这些全都略去以缩短这过程；而那样是根据另一条公理，就是说一个东西等于它自身，或者说是同一个东西的，是相等的。

斐（这个证明，虽然对于它那大家都知道得太清楚的结论来说没有什么必要，但可以用来表明真理是怎样依赖于定义和公理的。这样我就可以预见对于人家提出反对公理的用处的许多意见，您将如何回答了。或反驳说将会有多得数不清的原则；但那是把借助于某种公理从定义得出的系都算在原则里面了。而既然定义或观念是数不清的，那么原则在这意义下也就会多得数不清，并且假定和您一样认为那些不能证明的原则就是同一性的公理的话。它们通过举例也会变得数不清，但归根到底我们可以把 A 是 A 和 B 是 B 算作披上不同外衣的同一条原则。

德 还有，在自明性方面的这种程度上的不同，使我不同意您那位著名作者所说的，所有这些被称为原则、并因其如此接近于不可证明的原初公理而被当作自明的真理，都完全是独立不依并且不能彼此接受任何阐明或证明的。因为我们永远可以或者把它们还原为公理本身，或者还原为其它更接近于公理的真理，如二加二是四这一真理已为您表明的那样；而我刚才已告诉过您，罗伯伐尔先生曾怎样减少了欧几里德的公理的数目，有时把一条还原为另一条。

811. 斐 曾经提供机会让我们谈论他的那位明断的作家，同意这些公则有它们的用处，但他认为这用处毋宁是可用来使固执己见的人闭嘴，而不是用来建立科学。他说，我将很高兴有谁能为我指出，这些科学中有哪一门是建立在这些一般的公理上，而我们不能表明它没有这些公理也一样站得住的。

德 几何学无疑就是一问这样的科学。欧几里德在证明中就明确地用了公理，而这一公理：“两个同质的大小，当一个既不大于也不小于另一个时，

是相等的”，就是欧几里德和阿基米德对于曲线的长短的证明所根据的基础。阿基米德曾用了欧几里德所不需要的一些公理；例如：有两条线，各自始终向同一面凹进，则包围着另一条的那条线是较长的。在几何学中也不能不用那些同一性的公理，例如矛盾律和那种导致不可能的证明法。至于其它那些可加以证明的公理，绝对地来说，是可以免除的，并且可以从那些同一性命题和定义直接引出结论；但要是永远要重新从头（ab Ovo）开始的话，那就会陷入证明非常冗长并且要作无穷无尽的重复的境地，这就会引起可怕的混乱；反之，要是设定了一些已经证明了的中介命题，我们就能很容易地前进得更远。而这种已知真理的设定是很有用的，尤其对于公理方面是这样，因为常常发生这样的情况，几何学家们不得不时时用它们而并未加以引述，以致人们就会弄错，以为这里并没有这些公理，因为人们也许没有看到它们总是在边上被注明。

斐 但他反对神学上的例子。我们对于这神圣宗教的知识是从天启来的（我们的作者说），而若不借助于天启，那些公则是决不能使我们认识它的。因此那光明是来自事物本身，或直接来自上帝始终无误的真诚。

德 这就好比我说，医学是根据经验，因此理性在这里就毫无作用似的。基督教神学，就是真正的灵魂的医学，是根据天启的，它就相当于经验；但要使之成为一个完全的整体，就得使它和自然神学结合起来，那是从永恒理性的公理引申出来的。真诚是上帝的一种属性这一原则，您也承认天启的可靠性是以它为根据的，它难道不是从自然神学得来的一条公则吗？

斐 我们的作者要人把获得知识的方法和教授知识的方法加以区别，或者毋宁把教授和沟通加以区别。在人们建立了学校和设立教师来教授别人已发明的科学以后，这些教师就利用这些公则来把科学印入学生的心中，并利用公理来使学生深信某些特殊的真理；反之那些最初的发明者则是利用那些特殊的真理而不是一般的公则，来寻求真理的。

德 我但愿所说的这种程序能有某些特殊真理的例子来证明它是这样的，但对事情好好考虑一下，我们并不能发现在科学的建立中是实行了这种程序。而如果发明家只找到一个特殊的真理，他就只算得半个发明家。如果毕达哥拉只是注意到了三边各为 3、4、5 的三角形，具有斜边的平方等于另两边的平方之和（也就是 $9+16=25$ ）这一特性，他能因此成为包括一切直角三角形并在几何学家们那里被作为公则的这一伟大真理的发明者吗？的确，偶然碰到的一个例子，常常为一个精明的人提供一个机缘，使他想到去寻求那一般的真理，但这也常常还是要费力去找的事；此外，这种发明的途径并不是最好的，也不是那些照次序和照方法来进行的发明家所最常用的，他们只是在缺少更好方法的场合才用它。这就象有些人曾以为阿基米德的找出求抛物线围成的图形的面积的方法，是通过权衡一片做成抛物线形的木板的方法得到的，而这一特殊的实验，使他找到了一般的真理；但知道这位伟大人物的洞察力的人清楚地看到他并不需要求助于这样的办法。可是，即使这种特殊真理的经验途径曾经是一切发现的机缘，它对于给人这些发现也是不够的；而发明家们本身，当他们能够达到这些公则和一般真理时，总是很高兴注意到它们的，否则他们的发明就会很不完善。因此，我们所能归功于学校和教师们的，只是他们曾搜集和整理了这些公则和其它一般真理，而要是上帝保佑他们曾更多做些这样的工作并且能做得更细心，更有选择些，科学也就不会是这样零散和杂乱无章了。此外，我承认，人们用来教授科学的方

法和用来发现它们的方法之间，常常是有区别的；但这不是问题所在。有时，如我所已指出的，偶然性曾给了发明以机缘。如果人们曾注意到这些机缘并对它们保存记忆留给后代（这会是非常有用的），这种细节会是技术史中很重要的一部分，但把它们造成系统是不合适的。有时发明家们也曾合理地、对真理进行探求，但通过非常迂回曲折的道路。我发现在有些重要的场合，如果作者在他们的著作中曾忠实地把他们从事试探的踪迹都记下来，对公众是会大有好处的；但如果科学的系统得建立在这样的基础上，那就好比在一所已造成了的房子中想把建筑者在建造时所必需脚手架之类的工具全都保存下来一样。好的教授方法全都是这样的，即通过它们的途径，科学是一定能被发现的；而那时如果它们不是经验的，换句话说，如果真理是用从观念得出的理由或证明来教授的，那就永远会是用公理、定理、规则，以及其它象这样的一般命题来教的。如果真理是一些箴言（Aphorismes），就象希波克拉底的那些箴言那样，则是另一回事，换句话说，如果这些真理是一些事实的真理，或者是一般的，或者至少是在最通常情况下都是真的，是由观察得来或根据经验，而并无完全能直接说服人的理由的。但这不是这里的问题所在，因为这些真理不是通过观念间的联系被认识的。

斐 我们精明的作者对于这些公则的必要性之被引进来的方式的想是这样的。学校里曾设立了辩论，作为测验人的才能的试金石，稚能继续保持着战场并且说最后一句话的，就被断为胜利。但为了有办法说服那些固执己见者，就必须确立一些公则。

德 哲学的学校，如果把实践与理论结合起来，象医学、化学和数学的学校所做的那样，并给那做得最好的，尤其是在道德方面，而不是给那说得最好的人以奖励，这样无疑就会做得更好。可是由于在有些事情上，说话本身就是使人看出一个人的才能的一种效果，有时是唯一的效果和杰作，如在形而上学的问题上就是那样，因此，在某些场合，就根据人们在会议论坛上所取得的成功来判断他们的才能，是有道理的。我们甚至知道，在宗教改革开始的时候，新教徒们曾向他们的敌手挑战，要他们来开会辩论；而有时由于这种辩论中的胜利，公众就得出了拥护改革的结论。我们也知道，那种说话和摆道理并使理由坚强有力的技术，以及如果我们可以这样叫的话，那种辩论术，在一个关于国家政治和战争的会议上，在法庭里，在医生会诊中，甚至在一场会谈中，能起多大的作用。而在有些场合，涉及的是一种未来的事件或事实，要是要凭结果来了解真相就会太晚了，就正是因为这个理由，我们就不得不求助于这种办法并只能满足于言辞而不能靠事实。因此那种辩论术或用讲道理来进行斗争的技术（这里我也包括引证权威和事例）是事关重大并且很要紧的；但不幸的是它安排得很不好，而且也就因此人们常常得不出任何结论，或者得出很坏的结论。这就是为什么我曾不止一次地打算对那些和我们有关的神学会议提些意见，为的是指出其中可注意到的缺点，以及可以用的纠正办法。在那些有关事务的商谈中，如果那些有最大权力的人不是有极健全的心灵，则权威或雄辩通常就占上风，尽管它们是联合在一起反对真理的。总之，那种讨论和辩论的技术需要整个加以改造。至于说到那说最后一句话的人的好处，那几乎只有在自由谈话中才会发生这种情形；因为在会议上，投票表决是按次序进行的，不管是从名次排在最后的开始或到

拉丁文，意即：“在复杂名辞中得出的一种最初的认识”。

他结束。的确，通常是由主席开始和结束，也就是由他提议和作结论；但他是按照多数表决来作结论的。而在学术辩论中，是论文答辩者或提出者说最后一句话，而那战场照一种确立的习惯几乎总是由他保持的。这里是要测验他，而不是要搞昏他；否则就会是把把当敌人对待了。说真的，在这些场合，几乎根本不是什么真理的问题；甚至在同一讲座上，在不同的时候就会主张正好相反的论点。有人曾给卡索朋 指点着苏尔邦 的大厅对他说，这里就是人们在此争论了好多个世纪的地方。他回答道：他们得出了什么结论？

斐 可是人们的愿望是要防止辩论进行得没完没了，而使得有办法在旗鼓相当的争论双方之间作出决断，以便使争论不致陷入一种三段论的无穷序列之中。这办法就是引进某些一般的命题，其中大部分是自明的，而它们既有为所有的人都以完全的同意加以接受的性质，就应该被看作衡量真理的一般尺度，并据有原则的地位（当辩论者并未设定其它的原则时），人们不能越出它们的范围，并且辩论双方都不得不遵守的。象这样，这些公则既接受了人们在辩论中不能否认的源则的名称，并且使争论问题得以结束，因此人们就错误地（照我的作者所说）把它们当作知识的源泉并当作科学的基础。

德 但愿上帝保佑人们在辩论中能这样来用这些公则才好，这样就再没有什么好说的了；因为人们总御决定点什么。而除了把那争论问题，也就是有争议的真理，还原为肩明而无可争议的真理，人们还能做什么更好的呢？难道这不就是以一种推证的方式来确立真理吗，又有谁能怀疑，结束了辩论的这些原则，在确立真理的同时也就成为知识的源泉呢？因为只要推理是正确的，则不论人们是在书斋里默默地进行的，还是在讲座上公开宣讲加以确立的，都无关紧要。而即使这些原则毋宁是一些假定而不是公理，把这些假定不是照欧几里德那样，而是照亚里士多德那样来看待，也就是看作一些人们愿加以同意而等待着有机会来加以证明的假设，即使是这样，这些原则也始终会有这样的用处，即利用它，一切其它的问题都会被还原为很少数的几个命题。因此我真是天下最感惊讶的了，竟看到一件本来该赞许的事不知由于什么先入之见却受到责备，我们通过您那位作者的例子可以清楚地看到，最高明的人士由于不注意也易于沾染这种先人为主的毛病。不幸的是人们在学术辩论中所做的完全是另一回事。人们不是来确立一般的公理，而是尽可能用一些空虚的、没有弄懂的区别来加以削弱，并且喜欢用一些哲学的规则，有些大部头的书就充斥着这种规则，但很少可靠，很少决定的，而人们在对这些规则加以区别的同时又喜欢推托、逃避这些规则。这不是结束辩论的办法，而是用来使辩论没完没了，最后把对手拖得疲劳不堪的办法。这就好象把对手引进暗处，然后把他乱打一顿，也没有人能判断是怎么打的。这种发明，对于那些提出论文，要来维护某种论点的人（Respondentes—论文答辩

拉丁文，意即：“出于先已知道和先已同意的东西”。

莱布尼茨在这里提出的是一个很重要的区别，即我们认识的历史顺序，和自然的或逻辑的顺序之间的区别。在他看来，认识的历史发展过程只是个人的事，是因人而异的，而真理的“自然秩序”或“逻辑顺序”则是始终不变的，普遍必然的。这种离开人的具体认识发展过程去追求始终不变的、普遍必然的真理性的思想，正是唯理论者陷入唯心主义先验论的关键之一，也是唯理论者与经验论者主要分歧之点之一。但象洛克那样的经验论者，或旧唯物论者，离开人类的社会实践，单从个人的经验着眼，是无法说明普遍必然的知识，无法正确解决这整个问题，因而也无法战胜唯心主义先验论的。

者)，倒是很可赞赏的。这是一种伏尔干的盾牌，能使他们不受伤害；这是 Orci galea，普留东的头盔，可使他们隐身不见的。如果这样他们还能被抓住，那他们一定是很笨拙，或者很不幸的。的确，有些规则，是有例外的，尤其是在那些包含很多复杂情况的问题上，如在法学中那样。但为了使它们的用处确实可靠，这些例外在数目和在意义方面都得尽可能加以确定：而那样一来，就很可能这种例外本身又有它的再例外（sous—excepti0ns），也就是说，有它的答辩（replications），而这答辩又有再答辩（duplications），如此等等，但最后结算起来，所有这些很好确定了的例外和再例外，和那规则加在一起，应该是完成了普遍性。这是在法学方面有很可注意的例子的。但如果这一类满载着例外和再例外的规则，进入了学术上的辩论，那辩论起来就得永远千里拿着笔，好象会谈记录似的把双方所说的都记下来。此外在经常地形式上用很多三段论，不时地杂以一些区别，来进行辩论时，这办法就更有必要，在那种场合，世界上最好的记忆力也会被弄混了的。但人们总不禁要给自己找这种麻烦，把那些形式上的三段论推进到很远，并把它们记下来，为的是来发现真理，即使是毫无报偿的也罢，而除非将那些区别加以排除或规范得较好，则即使你愿意也是达不到结果的。

斐 可是的确如我们的作者所指出的，经院中的方法既经引进经院外的谈话中来，也用以使那些好妄辩者闭嘴，这就造成了一种很不好的结果。因为，只要我们有那些中介观念，则不必求助于那些公则并在公则产生之前就有可能看到联系，而这对于诚实和好打交道的人来说也就够了。但经院中的方法既然授权并且鼓励人们来对抗显明的真理，直到他们被弄得陷于自相矛盾，或来攻击已确立的原则，这就无怪乎在通常的谈话中他们不耻于做那在经院中是光荣的并被当作一种德性的事。作者又说，分布在世界的其它部分、未被教育所败坏的通情达理的人们，将会很难相信，这样一种方法，竟会曾为自称爱真理并且毕生研究宗教或自然的人们所遵循。我在这里将不来考察（他说）这种训育方式是多么适于使。青年人的心灵背离对真理之爱和对真理的真诚追求，或毋宁说适于使他们怀疑世界上是否实际有什么真理，或至少是值得人们去致力于追求的真理。但我所强烈地相信的（他又说），是除了那些容许逍遥学派哲学在它们的经院中统治了好多个世纪，除了辩论术之外没有教人任何其它东西的地方之外，没有什么地方人们曾把这些公则看作是科学的基础，和看作推进对事物的知识的重要帮助的。

德 您那位高明的作者想说只有那些经院被导致作出那些公则；但这却是人类一般的并且非常合理的本能。您可以就那些格言来判断这一点，这些格言是所有民族都在用的，而它们通常无非是公众所深信的一些公则。但当有判断力的人们说了某种显得违反真理的事时，我们应该对他们公平对待，估计更大的缺点是在他们的表达方式方面而在他们的意思方面；这一点在这里从我们的作者的情况也得到了证实，他那激起他反对公则的动机，我开

Hippocrates，公元前 460—375，是希腊的“医学之父”，在西方，是第一个把医学实践建立在对自然的观察和一种归纳哲学的原则上的人。他虽出身于巫医家庭，但完全抛弃了传统的迷信偏见而开始把医学建立在对生物的自然规律的研究上。

Tsaac CasaubOn，1559—1614，一位著名的古典学者和编纂者，有人认为他是他那时代除斯卡利杰（Scaliger）之外最博学的人。

SorbOnne，巴黎大学所在地，常被作为巴黎大学的代称。

始看到一点了，这就是在那并不涉及象在经院中那样练习（辩论）的通常的谈话中，也要披说服才肯服输，这实际上就是无理取闹；此外，最常见的情况是人们更喜欢把那不言而喻的大前提略去，而满足于用一些省略三段论，甚至，在心灵充分了解其联系而并不明白说出的情况下，往往用不着提出前提，只要放上简单的 *medius terminus*（中词）或中介观念就够了。而当这种联系是无可争议的时，这样也就很可以了；但您也会同意，先生，常常也会发生这样的情况，就是在假定这种联系方面搞得太快了，因而产生了谬误推理，所以与其求简洁优雅，不如注意确实可靠，把它明确表达出来往往更好。可是您那位作者反对公则的先人之见，竟使他完全否定公则在确立真理方面的作用，甚而至于把它们弄成是那种谈话中的混乱状态的帮凶了。的确，习惯于学院中的练习的青年人，有点太过于专门从事于练习，而从练习中得出应有的最大成果即知识则不足，他们要在世上摆脱这种习气是有困难的。而他们的强辞夺理习气表现之一就是不愿向真理服输，除非人家已把真理弄得让他们完全摸得着了，虽然真诚和甚至礼貌也本来该迫使他们不要等达到这样的极端，这使他们变得很讨厌并使人对他们有了一种很坏的舆论。必须承认这是有些文化人也常常沾染的毛病。可是错处并不在于想把真理归结为公则，而在于不合时宜和并无必要地想这样做，因为人的心灵一下子能看到很多，而想要迫使它每走一步都停下来并表明它所想的，这就束缚了它。这就恰恰好象跟一个商人或主顾算账时，想硬要他每笔账都扳着指头来算以便更准确可靠一样。而要这样要求，那一定不是愚蠢就是任性胡来。事实上我们有时发现彼特罗纽斯的话是有道理的，他说 *adolescentes in scholis stultissimos fieri*，就是说青年人有时在本该是学会聪明的学校那种地方反而变得愚蠢甚至没头脑了。*corruptio optimi pessima*。而更常见的是他们变得好虚荣，使人混乱和自己被弄混乱了，轻率任性，和讨人厌，而这往往是取决于他们的老师的脾气。此外，我发现在谈话中还有比那要求过份的明白还更大得多的一些缺点。因为通常人们陷于相反的毛病，不去弄明白或不要求充分弄明白。如果说一个毛病是讨厌的，那么另一个毛病就是有害而且危险的。

§ 12. 斐 公则的应用，当把它们联系到一些假的、空泛的和不确定的概念时，有时也是这样；因为那时这些公则倒可用来确认我们的错误，甚至用来证明那些矛盾的东西。例如，有人和笛卡尔一样，对他叫做物体的形成一个观念，认为它就只是一种有广延的东西，他就可以很容易地用万物是、则是这一公则来证明没有虚空，即无物体的空间。因为他知道他自己的观念，他就知道它是它所是的而不是另一个观念；这样广延、物体和空间在他就是三个词意指着同一个东西，在他，说空间是物体和说物体是物体是一样真的。

§ 13. 但另一个人，在他物体是指一种坚实性的有广延的东西，将会以同样的

Vulcain，罗马神话中的人神，是众神之王尤比德（Jupiter）和尤恢（Junon）所生之子，生而奇丑，为他母亲从奥林帕斯山顶摔下，落在莱姆诺斯（Lemnos）岛上，成了跛子，就在埃特纳（Etna）火山下建炉冶炼金属，和独眼巨人居克罗普（Cyclopes）一起在那里工作。

拉丁文，意即“奥尔古斯（即地狱之王普留东）的头盔”。

Pluton，罗马神话中的地狱之王，是尤比德的兄弟。

caius Petronius 或 Pétrope，公元一世纪的拉丁作家，在尼罗皇帝宫廷里过豪华的骄奢淫逸生活，所写的《讽刺诗文集》（Satyricon）对研究当时罗马的风俗人情是很宝贵的文献。

方式得出结论，认为说空间不是物体，是和我们能用一物不能同时既是又不是这一公则来证明的任何命题一样可靠的。

德 公则用得不好，不应该就使人来责备它们一般的用处；所有的真理都会有这种不利，把它们和假的结合起来时，就可能得出假的或甚至矛盾的结论。而在这个例子中，并不需要被归咎为错误和矛盾的原因的那些同一性公理。如果那些从他们的定义得出空间是物体、或空间不是物体的结论的人的论证，被还原为形式，这一点就会看得清楚。在物体是广延的和坚实性的，因此广延、即有广延的东西不是物体，并且有广延的不是物体性的东西这样一个推论中，甚至有点过多的东西；因为我已指出过，有一些对于观念的多余的表述，或并不增加什么东西的表述，好比有人说，我把 triquetrun 理解为一个三边的三角形，并由此得出结论说一切三边形不是三角形。这样，一个笛卡尔派的人也可以说那种坚实性的广延的观念也是属于这同样的性质，也就是说，是有多余的东西的；因为事实上若把有广延的看作某种实体性的东西，则一切有广延的都将是坚实性的，或者说一切有广延的都将是物体性的。至于说到虚空，一个笛卡尔派的人从他的观念或观念的方式得出没有虚空的结论将是对的，假定他的观念正确的话；但另一个从他的方式立即得出可能有虚空的结论则将是不对的，正如事实上我虽然不赞成笛卡尔派的意见，却认为是没有虚空的，而我发现在这例子中是对观念比对公则作了更坏的法。

§ 15. 斐 至少，照人们在口头的命题中对公则想做的这种用法，他们对于存在于我们之外的那些实体，似乎是连最少的知识也不能给我们的。

德 我完全是另一种看法。例如：只要自然按最短的途径进行这二条公则，对于给几乎全部光学、反射光学和折射光学说明理由就都够了，这也就是说明在我们之外的光的活动中所发生的情况，如我以前所已指出的那样，而莫邻诺先生在他的折射光学中是大力赞成这一点的，那是一本很好的书。

斐 可是人们主张，当我们用那些同一性原则来证明一些包含有意指如人或德性等复杂观念的语词的命题时，这种用法是极其危险的，并且会招致人们把假的看作或接受为明显的真理。而这是因为人们以为，当我们保持同一一些名辞时，尽管这些名辞所指的观念是不同的，命题也还是在同一一些事物上运行；所以当人们如他们通常所做那样把语词当作事物时，那些公则平常总是被用来证明一些矛盾的命题。

德 把本来应该归咎于名辞的滥用和歧义的，拿来责备可怜的公则，这该多么不公平啊！根据同样的理由也可以责备三段论，因为当名辞有歧义时也会得出很坏的结论。但三段论对此是无辜的，因为其实那样一来就有了四个名辞，这是违反三段论的规则。根据同样的理由也可以来责备算术或代数学家的演算，因为由于不注意把调当作 v 或把 a 当作 γ 也就得出了假的和矛盾的结论。

§ 19. 斐 我认为至少，当我们具有明白清楚观念时这些公则是很少有

见彼特罗纽斯的《讽刺诗文集》第一集，意即“青年人在学校里变成了愚蠢的”。

拉丁文，意即：“最好的变坏就成为最坏的”。据英译本注在古典作家的作品中找不到这句话的出处，可能是亚里士多德《政治学》2, 1289a, 39 有类似的意思：“最优良而近乎神圣的正宗类型的变态一定是最恶劣的政体”。（见中译本 179 页）

参阅笛卡尔《哲学原理》，§ § 1, 4, 11；见中译本 34.35.39 等页。

什么用处的；而别人甚至要认为那时它们是绝对毫无用处的，并且主张有谁若是在这些场合没有这一类公则就不能辨别真假，那么即使这些公则插手进来也将不能辨别真假；而我们的作者（§§ 16, 17）甚至表明它们连对于要来决定这样一个是不是人也毫无用处。

德 如果真理是非常简单和明显并且非常接近于同一性命题和定义的，则我们就没有什么必要明示地用公则来从之得出这些真理，因为心灵潜在地运用了公则，并且无需中介一下子就得到了它的结论。但如果没有公理和已知的定理，则数学家们就会很难前进；因为在漫长的推理过程中，不时地停下来并且如象在路当中立下一些里程碑柱那样，是好的，这些也还可以用来给别人作标记。要是没有这，这漫长的途程将会太不舒服了，并且甚至会显得混乱模糊，使人什么也辨不清，也定不了我们是在哪里了，这就象黑夜里在海上航行，没有罗盘，看不见底，看不到岸，也看不到星星；这一也象在一片广阔荒原里行进，既无树木，也无丘陵，又无溪流；这也好象一串决定用来量长度的链条，其中有几百个环都完全一模一样，各环之间没有区别，分不出哪一颗粗些，或哪一环大些，或其它的什么区分，可以标明尺、寻、丈等等。喜欢多中求一的心灵，因此就把这些推理中的某一些结合在一起以形成一些中间的结论，而这也就是公则和定理的用处。用这办法就有较多的愉快，较多的光明，较多的记忆，较多的应用，和较少的重复。如果某一位分析家在演算时不想设定这两条几何学上的公则，即斜边的平方等于直角的两边平方的和，以及相似三角形的对应边成正比，而想象着因为我们有这两个定理的用它们所包含的观念之间的联系来作的证明，他可以很容易不用这两个定理而就用那些观念本身来代替它们，那样一来他就会发现自己远远离开了他的计算。但是您不要以为，先生，这些公则的很好用处只限于数学科学的界限之内，您将会发现在法学范围内用处也一样大，使法学比较容易和使之能面对有如地图上的汪洋大海的主要办法之一，就是把大量的特殊判决归结为一些较一般的原则。例如，我们将发现，在罗马法典中，大量关于诉讼或抗告、关于所谓 *in factum* 的法律，都取决于这一条公则 *ne quis a1terius da111mo fiat locupletioro*，即一个人不得借对别一个人可能发生的损害以获利，不过这还必须表述得更精确一点，的确，在法律的那些条规之间还必须作很大的区别。我说的是那些好的，而不是某些由博士们引进的简短法规 (*brocardica*)，那是空泛而模糊的；虽然这些法规也还往往可以变得是好的和有用的，要是加以改造的话，反之，以它们那些无限的区别 (*cum suisfallentjis*)，则它们只能引起困惑混乱。而好的条规或者是一些箴言 (*Aphorismes*) 或者是一些公则 (*maximes*)，所谓公则我作为是既包括公理 (*Axiomes*) 也包括定理 (*Théorèmes*) 的。如果这是些箴言，是由归纳和观察而不是由先天的理由形成的，并且是高明人士在检查了既定法律之后制定

参阅本书第二卷第四章 § 4，又笛卡尔《哲学原理》 §§16.以下，中译本第 42 页以下。

英译者认为莱布尼茨也许是指他的论文：*Unicum opticae catoptricae et dioptricae principium*（《一种统一的反射光学和折射原理》），发表于 1682 年六月号的《莱比锡学报》。

莫邻诺见前第二卷第九章 § 8 注（第 113 页注）。他的 *dioptrica Nova*（《新折射光学》）长期来是光学上的主要著作。

拉丁文，意即：“事实上”。

出来的,则法学家保罗斯在罗马法典中说到法律条规的一篇中的这一段话就发生作用: *non ex regulis sumi, sed ex jure quod est regulam fieri*, 这就是说,我们从已知的法律中引出条规,为的是更好记得它们,而并不是把法律建立在这些条规上。但有一些基本公则,是构成法律本身,并且规定诉讼、抗告、答辩等等的,当它们是由纯粹理性所训教而非来自国家的武断权力时,就构成自然法;而我刚才所说禁止借损害旁人以得利的条规就是这样的自然法。也有一些条规,其例外极罕见,并因此被当作普遍的。如查士丁尼皇帝的法典中诉讼篇的第二节有一条规就是这样的,它规定当涉及一些有形体事物时,诉讼者不得占有,只除了唯一的一种情况是例外,这情况这位皇帝说是在罗马法典中指出的;但他还是留给我们去找,的确,有些人是读作 *sane non uno* 而不是读作 *sane uno casu*;并且人们有时从一种情况就可以变成多种情况。在医生中,已故的巴尔纳先生,给了我们他的《引论》(*Prodromus*),使我们期望着会有一个新的森奈特(式的体系),即适应于新的发现或观点的医学体系,他提出一种意见认为,医生们在其实践的体系中通常遵循的方法,是通过照着人的身体各部分的次序或其它方式,一个接一个地来处理各种疾病的办法来解释医疗技术,而没有给人为许多疾病和症状所共同的、普遍的实践准则,这就使他们陷入无数的重复;所以,照他看来,我们可以把森奈特的去掉四分之三,而可以用一些一般命题,特别是那些亚里士多德的与之相符合的一般命题,即可以相互换位或近乎此的命题,来使这门科学无限地压缩简化。我认为提倡这种方法是有道理的,特别是对于在医学是推理的那种场合的那些准则是这样。但按照医学是经验的那种程度,要形成普遍的命题不是那么容易也不是那么可靠的。还有,在各种特殊的疾病中通常有许多复杂性,就成为好象模拟各种实体似的;这样,一种疾病也就象一种植物或一种动物一样,也要求各自有它的历史,换句话说,这是这样一些样式或存在方式,我们关于物体或实体性事物所说的对它们都适用,一种四日热,要深入了解起来是和金子或水银一样困难的。因此,不管那些普遍的准则,而去寻求各种疾病中那些能满足多种症状和共同起作用的复杂病因的各种治疗方法和药方,尤其是那些已为经验所证实了的药方,这是好的;这一点是森奈特没有十分做的,因为高明人士注意到,他所提出的那些良方的构成,往往更多地是机智地(*ex ingenio*)凭估计作成的,

拉丁文,大意已见正文解释,亦即“不得损人利己”。

源出沃姆斯(Worms)主教布尔查(Burchard),指以一种简短有力的方式表达的法规。

拉丁文,意即:“由于它的虚假”。

Julius Paulus, 罗马法学家,在严厉的亚历山大(Alexandre-Sévère, 208—235)皇帝治下任裁判长,是以后法律上作为特殊的权威来引用的五位罗马法学家之一。G本和E本均无此名,G本在脚注中注明此处在原稿有一空白,E本用一删节号,英译本据所引原文补定为 Paulus。

拉丁文,大意已如正文解释,即“不是法律出于条规,而是从法律得出条规”。

sane non uno 即“显然没有一个<例外>”, *Sane uno casu* 即“显然有一个<例外>情况”。参阅桑德斯(Sanders) *Inst. of Justinians* (《查士·丁尼法典》) Lib. V, Tit. V, De actionibus, (《诉讼篇》) § 2. 之末。近代编纂者都采取 *Sane uno casu*,

Jacob Barner, 1641—1686, 德国医生,医学教授,曾编撰大量著作,他的 *Prodromus Sennertii novi* (《新森奈特引论》)是作为一种计划纲要发表的,预告要写一部著作,象森奈特的一样,要包括从古代直到他当时的全部医学,但这工作始终并未完成。

而不是如为对治病更可靠起见所必须那样为经验所证实了的。因此我认为最好是把这两种办法结合起来，而在象医学这样精细又这样重要的一件事情上，不要抱怨重复，我发现在医学上我们正缺少我认为在法学上我们已过多的东西，这就是那些关于特殊案例的书籍以及关于已经考察过的事例的大量记录；因为我认为法学家们的那些书，有千分之一对我们就够了，而在医学方面，要是那种很好的对各种详细情况的观察记录我们再有一千倍也丝毫不会过多，这是由于法学在关于不是为法律或习惯所明确表明的事情上是完全基于理性推理的。因为我们永远可以把它或者从法律，或者在无法律规定时就从自然法用理性推论出来。而每个国家的法律是有限的和确定的，或可以变成这样的；反之在医学方面，那些经验的原则，也就是那些观察，为了给理性更多机会来解明那自然只让我们一半认识的东西，是怎么增加也不会过多的。此外，我不知道有什么人会象您说到的高明作者所作的那样（§ § 16、17）来运用公理，好象有人为了向小孩证明黑人是人，就用“凡物是、则是”这条原则；说：一个黑人是有理性灵魂的；而理性灵魂和人是一回事，因此，如果他有理性灵魂，又不是人，则“凡物是、则是”或者“同一事物不能同时既是又不是”就会是假的了。因为，这些公则在这里是不合时宜的，并且也并不直接进入推理过程中，正如它们也丝毫无所推进一样，任何人都不会用这些公则，而将满足于象这样来推理：黑人是有理性灵魂的，凡有理性灵魂的都是人，因此黑人是人。而如果有人先人为主地认为理性灵魂没有向我们显示出来就是没有理性灵魂，从而得出结论说初生婴儿和白痴不是属于人这个种（正如事实上作者说他曾和作这种否定的极有理性的人士争论过的那样），我并不认为是“一物不能同时既是又不是”这条公则的滥用使他们弄错的，他们在作这种推理时甚至也并没有想到这公则。他们的错误的根源是在于把我们的作者的这条原则加以扩大了，这条原则否认在灵魂中有某种它并不察觉的东西，而这些先生们则更进一步，当别人没有察觉到它就甚至连灵魂本身也否定了。

第八章 论琐屑不足道的命题

斐 我确实认为明理的人们也不禁要以我们刚才所讲的方式来运用那些同一性公理。§ 2. 这些纯粹同一性的公则也似乎只是一些琐屑不足道的 (frivoles) 命题, 或如经院哲学家们所说的 nugatoriae 的命题。并且, 若不是您那关于利用同一性命题来作换位的证明的惊人例子, 使我以后当涉及看轻某种事物时得手执马勒前进的话, 我将还不满足于说这似乎是这样。可是我还要告诉您, 您所引述的加以维护的东西也宣告了它们是完全琐屑不足道的。这就是: § 3. 人们一眼就看出它们并不包含任何能教人什么的东西, 除非是有时使一个人看出他陷入了荒谬的境地。

德 您就认为这算不得什么, 先生, 并且不承认把一个命题归结于荒谬, 就是证明了与它相矛盾的命题吗? 我确实认为, 对一个人说不应该同时既否定又肯定同一件事物, 这并没有教他什么, 但向他指出他并未想到的这样做后果的力量, 这就教导了他。在我看来, 要永远不用反证法即归谬法而一切都用人们所说的直证法来证明, 是困难的; 几何学家们对这一点是非常好奇的, 曾作过充分的试验。普罗克洛, 当他看到欧几里德以后的某些古代几何学家找到一种比他的更直接的证明法 (如他们认为那样) 时, 曾不时地指出这一点。但这位古代注释家的沉默充分使人看出他们并不是总能做到这一点。

§ 3. 斐 您至少会承认, 先生, 我们可以不费什么事就作出成百万的命题, 但这些命题也是没有什么用处的; 因为, 例如指出说, 牡蛎是牡蛎, 而要否定它或者说牡蛎不是牡蛎则是假的, 这难道不是琐屑不足道的吗? 对这一点, 我们的作者很风趣地说, 一个人把这牡蛎一时作为主词, 一时作为述语或谓语句, 这就正象一个猴子把一条牡蛎从一手丢给另一手摆弄着玩, 要说这能满足猴子的饥肠, 也就和这些命题之能满足人的理智完全一样。

德 我觉得要是对于这样用法的人, 这位既十分机智也赋有判断能力的作者是有天下的一切理由来表示反对的。但您看得很清楚, 应该怎样运用这些同一性命题来使它们成为有用的; 这就是把想要确立的其它真理归结到它们, 从而指出这些推论和定义的力量。

§ 4. 斐 我承认这一点并且清楚看到, 我们可以有更有力的理由把它应用于一些显得琐屑并且在很多场合也确是如此的命题, 其中复杂观念的一部分是对这观念的对象作了肯定的; 如说铅是一种金属, 并且是对一个知道这些名辞的意义和知道铅意指一种很重、可熔和可展的物体的人这样说的那样; 这只有这一种用处, 就是在说金属时, 就一下子向他指明了好多个简单

hnnertus 即 Daniel Sennert, 1572—1637, 著名的德国医生和医学教授, 他反对经院哲学家关于灵魂的学说, 主张动物灵魂的非物质性, 引起了许多人的反对, 认为是大不敬。他是一个博学而有很大调和倾向的人。

亚里士多德的就是原始的, 真正意义的普遍性或共相, 是个体事物的本质属性, 它只在个体事物中才得到实现, 而个体事物的本质正在于实现在它们之中的这种普遍性。这种普遍性或共相被看作是事物的原因, 并因此在三段论中变成了中词, 在逻辑证明中构成了绝对必要的成份, 没有它, 推理就没有可靠性。

原文为 *fièvre Quarte*, 英译作 *quartan*, 即一种以四日为周期的热病。

拉丁文, 意思就是“琐屑不足道的”, “无价值的”。

拉丁文, 意思就是“琐屑不足道的”, “无价值的”。

观念，而不必向他一一列举。§ 5. 当定义的一部分是对被定义的名辞作了肯定时也是这样；如说：所有的金子都是可熔的。假定已把金子定义为一种黄色、沉重、可熔和可展的物体。还有是说三角形有三条边，人是一种动物，palefroy（一个古法语语词）是一种嘶鸣的动物，这是用来为语词下定义而并不是用来教人定义之外的某种东西。但是说人有一个上帝的概念，鸦片使人入睡，这就教给我们一点东西了。

德 除了我对那些完全是同一性的命题所说的之外，我们可发现这些半同一性的命题还有一种特殊的用处。譬如说：一个贤明的人始终是一个人；这就让人知道，他不是决不犯错误的，他也是有死的，如此等等。一个人在危急状态中需要一颗手枪子弹，他没有铅来把它熔成他要有的形状，一个朋友对他说：你记得你钱包里有银子，那是可熔的；这位朋友并没有教给他银子的性质，但使他想起了对它可以利用的一种用处，就是在这急需的情况下可以用它得到手枪子弹。一大部分道德上的真理以及有些作家的最美好的佳句，都是属于这种性质。它们往往并不教人什么，但使人在适当时机想起他所知道的。拉丁悲剧中这一六节抑扬格的句子：

Cuivis potest accidere, quod cuiquam potest,

（这可以这样来表达，虽然没有那么漂亮了：对一个人能发生的事，对每个人都能发生）只是使我们记起了人的状况，quod nihil hu·manl a nobis alienum putare debemus。法学家们的这一条规则：qui jure suo utitur, nemini facit injuriano（凡运用自己的法权者，不损害任何人）显得是琐屑不足道的。可是它在某些场合有很大的用处，并使人正确地想到应该做什么。比如有人建造了他的房子，是在规章和习惯所许可的范围内的，而这样一来却挡了邻居的一些视线，如果这邻居要提出控诉的话，则照这规则他就立刻得给予赔偿。此外，那些关于事实或经验的命题，如说鸦片是催眠的，比那些纯粹理性的真理把我们导致更远的地步，那些纯粹理性的真理是永不能使我们超出我们的清楚观念中的东西之外的。至于说到所有的人都有一个上帝的概念这个命题，当概念（notion）就是意指观念（idee）时，它是有道理的。因为照我看来上帝的观念是天赋于一切人之中的：但如果这概念是指一种人们实际想到的观念，那它就是一个事实的命题，是有赖于人类的历史的。§ 7. 最后，说一个三角形有三条边，这并不如它显得那样是同一性的命题，因为要看到一个多角形应有同样多的角和边是得化点注意力的；它也可能还多一条边，要是多角形不是被假定为封闭的话。

§ 9. 斐 人们关于实体所形成的那些一般命题，如果说是确定的，似乎

见前第四卷第二章 § 1. “德”。

原文为 aller bride en main，意思就是“有所节制”，不能纵情行事。

“反证法”原文为 demonstration sapagogiques，即以证明否定一事物则陷于荒谬来证明该事物为真的一种间接证明法；“直证法”原文为 ostensives，即直接证明法，与“反证法”相反。

中世纪君主王公所乘的盛饰的马。

拉丁文，大意已见正文解释。是公元前一世纪拉丁诗人普勃利乌斯·西鲁斯（Publius Syrus）的诗句，见塞涅卡：《论宁静》。（De Tranquillitate）第十一章。

拉丁文，意即：“我们应该想着自己没有什么和人不一样”，可参照公元前二世纪拉丁喜剧诗人德伦斯（Terence）的名言：Homo sum, et human nihil a me alie num puto,（“我是人，凡是人性的一切我无不具有。”）这话后来成为“文艺复兴”时期人文主义者的口号。

绝大部分也是琐屑不足道的。知道实体、人、动物、形式、植物灵魂、感性灵魂、理性灵魂这些词的意义的人，会用它们作成许多无可怀疑但毫无用处的命题，特别是对于灵魂，人们常常读到它而并不知道它实在是什么。每个人都可以看到无数这种性质的命题、推理和结论充斥于形而上学、经院神学、以及某种物理学的书中，读了这些书之后，比起读这些书以前来，对于上帝、心灵和物体也并没有多知道些什么。

德 的确，形而上学的节略，以及通常所看到的属于这类性质的其它书籍，只是教人一些词句。例如，说形而上学是关于一般的有的科学，它说明了有的原则及从之发出的情性（*affections*）；又说有的原则，是存在的本质；以及这些情性或者是原始的，即一、真、善；或者是派生的，即同和异、简单和复杂，等等，而在说到这每一个名辞时，只给人一些空泛的概念和语词的区别；这确是滥用了科学之名。可是对于一些比较深刻的经院哲学家，象苏亚雷斯（格劳修斯对他曾如此器重）那样的，应该说句公道话，承认在他们那里有时有些值得重视的讨论，如关于连续性，关于无限，关于偶然性；关于抽象的东西的实在性，关于个体性原则，关于形式的起源及其空无，关于灵魂及其功能，关于上帝与其创造物的协同，等等，以及甚至在道德学上，关于意志的本性和关于正义的原则；总之一句话，得承认在这些渣滓里还是有点金子的，但只有开明的人才能从中得益；而只是因为这大堆东西里面这里那里也有点好东西，就把整堆无用之物压在青年人肩上，那就是对万物中最宝贵的东西即时间作很坏的处理。此外，我们也并不是完全没有关于实体的确定而值得知道的一般命题。关于上帝和关于灵魂，有一些伟大而美好的真理，是我们高明的作者或者出于自身，或者部分地依照别人所说，曾经教人的。我们也许也在这方面增加了点东西。至于有关物体的一般知识，人们在亚里士多德所留下的之外已增加了相当大量值得重视的东西，我们应该说，物理学，即使是一般的物理学，现在已变得比从前的实在得多了。至于实在的形而上学，我们几乎正开始在建立，而我们发现了属于一般实体的基于理性并得到经验证实的一些重要真理。我也希望已把关于灵魂和心灵的一般知识推进了一点。这样一种形而上学是亚里士多德所要求的，这是他所称为，即所想望的，或他所寻求的科学，它对于其它理论科学的关系，应该是关于幸福的科学对于那些需要这种科学的技艺，以及建筑师对于工匠的关系。这就是为什么亚里士多德说，其它科学依赖于形而上学作为最一般的科学，并从形而上学借取它们的原则，这些原则是在形而上学中得到证明的。也要知道，真正的道德学对于形而上学的关系，就是实践对于理论的关系，因为关于共同的实体的理论，是关于精神特别是关于上帝和灵魂的知识所依赖的，这种知识给与正义和德性以恰当的意义。因为如我在别处 所已指出的，如果既没有天道也没有来生，则哲人在其德性实践中将更受限制，因为

拉丁文，大意已见正文。据夏尔许米特说这语出于“*Regulae et praecepta juris*”（《法规与法令》）这通常在老版本的《查士丁尼法典》中作为附录。

这里是说“事实的真理”或经验能够凭归纳得出结论而扩大我们的知识，而“理性的真理”则只能是解释性的，只能使已有的知识内容更清楚明白而不能扩大知识。

E 本误作 § 5.

Francisco Suarez, 1548—1617, 一位西班牙的耶稣会士，被称为“最后一位大经院哲学家”，也是神学家和法哲学家，在一定程度上是格劳修斯和普芬道夫的先驱。

他将会把一切都只关联于当前的满足，并且甚至这种满足，那在苏格拉底、马可·奥莱留·安东宁皇帝、爱比克泰德以及其他古人中已经表现出来的，也不会这样永远有坚实基础，要是没有宇宙的秩序与和谐为我们打开真达无限未来的这些美好而伟大的观点的话；否则，灵魂的安宁将只是人们所说的强迫的忍耐，所以我们可以说，自然神学既包括了两部分，即理论的和实践的，也就同时包含着实在的形而上学和最完全的道德学。

§ 12. 斐 无疑这样的有些知识远不是琐屑不足道或纯粹口头上的。但最后这种知识似乎无非是两个抽象名辞一个肯定另一个的那种知识；例如：节俭是朴素，感恩是正义；而不论这些和其它一些命题骤然一看显得怎样似乎很有道理，可是如果我们逼进一步，就会发现所有这一切都没有包含什么别的，无非是名辞的意义。

德 但名辞的意义，也就是定义，和同一性的公理结合起来，就表明了一切推证的原则；而由于这些定义能够使人同时认识观念及其可能性，显然那依赖于定义的东西并不始终纯粹是口头上的。至于说到那例子，感恩是正义，或毋宁说正义的一部分，这是不应轻视的，因为它使人认识到那所谓 *actio ingrati*，或对忘恩负义者所能提出的控诉，是在法庭中不应那么被忽视的。罗马人接受对被解放或释放了的奴隶所提起的这种诉讼，而今天它在撤回赠与方面也还有作用。此外，我在别处已说过，抽象观念也可以一个归之于另一个，把属归之于种；好比说绵延是一种连续性，德性是一种习惯；但普遍的正义不仅仅是一种德性，它甚至就是全部道德上的德性。

Hugo Grotius, 1583—1645, 荷兰著名法学家，近代法哲学的奠基人之一，在其著作中有时把苏亚雷斯作为一个权威来引证。

参阅亚里士多德《形而上学》，卷 A，第二章，982a—983a，中译本第 3—6 页。关于建筑师与工匠的比喻，见第一章 981a，30，中译本第 2 页。

或指本书第一卷第二章 § 2“德”（2）所说。

Marcus Aurelius Antoninus, 121—180，罗马皇帝，也是后期斯多葛派的哲学家。

Epictetus, 生卒年不详，生活在罗马尼罗等皇帝统治时期，约一世纪，出身奴隶，也是后期斯多葛派的哲学家。

第九章 论我们对于我们的存在所具有的知识

§ 1. 斐 我们迄今只考虑了事物的本质，而由于我们的心灵只是通过抽象作用认识它们，把它们和在我们理智中者之外的一切特殊存在脱离开的，它们就绝对没有给我们有关任何实在存在的知识。而我们能有一种确定知识的那些普遍命题，并不关联于存在。此外，每当我们用一个命题把某种东西归属于一个属或种中的一个个体，如果同样的东西也被归之于一般的属或种，这个命题就会不是确定的，这时这命题就只是属于存在的，并且只使人知道这些特殊存在着的事物中的一种偶然的联系，如当我们说，这样一个人是博学的时那样。

德 很好，并且正是在这个意义上，哲学家们也常常在那属于本质的和属于存在的之间作了区别，而把一切偶然的或可有可无的归于存在。我们往往甚至也不知道，我们凭经验所知道的这些普遍命题，是否也许也是偶然的，因为我们的经验是受局限的；就如在那些水不结冰的国度，人们将会作出的水永远处于流动状态这一命题，就不是本质的，而我们来到较冷的国度就知道这一点。可是我们可以用一种更有限制的方式来对待偶然的，以使之在它和本质的之间有一种中介；这中介就是自然的，也就是说，它不是必然地属于事物的，但只要不受什么阻碍就是自身与之相适合的。这样，有人就可以主张，真的说来流动性对于水不是本质的，但对它至少是自然的。我说人们可以这样主张，但这却不是一件得到推证了的事，并且也许月亮上的居民，要是有的话，会有理由不相信说结冰对水来说是自然的就比较没有根据。可是有另外一些情况，自然的是比较更无可疑的。例如，一条光线在同一介质中永远直线前进，除非偶然碰到某种表面把它反射回来。此外，亚里士多德习惯于把偶然事物的源泉归之于物质；但那时应把它理解为次级的物质，也就是物体的堆集或团块。

§ 2. 斐 我已经指出过，按照写了理智论的这位卓越的英国作者的看法，我们是通过直觉知道我们自己的存在，通过推证知道上帝的存在，通过感觉知道其它事物的存在。§ 3. 而这种使我们认识我们自己的存在的直觉，使我们的认识有一种完全的自明性，它是不能证明也不需要证明的；以致即使当我企图怀疑一切事物时，这怀疑本身也不容许怀疑我的存在。最终我们对此具有我们所能想象的最高程度的确定性：

德 我完全同意这里所说的一切。并且我要加一点说，对于我们的存在和我们的思想的直接察觉，为我们提供了最初的后天 (a posteriori) 真理

老的经院哲学家把自然神学作为形而上学的一部分，形而上学除自然神学之外还包括本体说，宇宙论，和心理学。参阅托马斯·阿奎那《神学大全》第一部分第一个问题第一条之末。莱布尼茨在一篇作品中说：“其实形而上学就是自然神学，同一个上帝，既是一切善的源泉，又是一切知识的原则。”（见 G 本第四卷 292 页。该作品既无日期，也无地点，据 G 本编者认为是写给苏菲女公爵的。）莱布尼茨在自然神学中去道德真理的源泉。在他看来，上帝的观念既是自然神学的主题，上帝也是人的最高道德企望和努力的对象。他就从这个观点出发，企图发挥出一套伦理道德概念，见其 *Definitiones ethicae*（《伦理的定义》），G 本第七卷 73 页以下，E 本 670 页。参阅其《神正论》、序，G 本第六卷 26—28 页，E 本 469 页，以及《形而上学论》，§ 2—4，35—37，见 G 本第四卷 427—430，460—463 页。

拉丁文，意即“对忘恩负义的诉讼”。

参阅第三卷第三章 § 10.“德”。（第 315 页）

或事实真理，也就是最初的经验；正如同同一性命题包含着最初的先天（a priori）真理或理性真理，也就是最初的光明一样。这两者都是不能被证明的，并且可以称为直接的；前者因为在理智及其对象之间有一种直接性，后者则因为在主语和谓语之间有一种直接性。

第十章 论我们对于上帝的存在所具有的知识

§ 1. 上帝既给了我们的灵魂以它所用以装饰起来的那些功能，也没有让他自己无可对证；因为感觉、知觉和理性为我们提供了他的存在的明显证据。

德 上帝不仅给了灵魂一些适合于来认识他的功能，而且也给它印上了标志着他的一些字迹，虽然它也需要一些功能来察觉这些字迹。但我不想来重复在我们之间关于天赋观念和天赋真理所已讨论过的东西，我是把上帝的观念和关于他的存在的真理算在这些天赋的观念和真理之内的。让我们毋宁来谈事实吧。

斐 而上帝的存在虽然是最容易用理性来证明的真理，并且它的显明性，如果我没有弄错的话，是和数学的证明相等的，但它还是需要注意。这首先只需要对我们自身以及对我们的无可怀疑的存在作一反省。§ 2. 这样我就假定每个人都知道他是实际存在的某种东西，并因此有一个实在的存在物。如果有谁竟能怀疑他自己的存在，那我就宣布我不是对他说话。§ 3. 我们凭一种直观知识也就知道：纯粹的虚无不能产生一个实在的存在物。由此就可以一种数学的显明性得出结论：某种东西从无始以来就已存在，因为凡有开始的东西都应该是由某种别的东西所产生。§ 4. 而凡是其它东西得到其存在的东西，也从它得到它所有的一切和它的一切功能。因此一切存在物的永恒源泉，也是它们一切能力的原则，所以这永恒的存在也应当是全能的。§ 5. 还有，人发现自己是有知识的。因此就有一个有心智的存在物。然而，一个绝对不具备知识和知觉的东西要产生一个有心智的存在物是不可能的，并且缺乏感觉思想的物质，要自己产生这东西，这是和这样的物质观念相违背的。因此事物的源泉是有心智的，并且从无始以来就有一个有心智的存在。§ 6. 一个永恒的、非常有能力、非常有心智的存在，就是人们所说的上帝。要是有人竟如此不合情理，以致假定人是唯一的具有知识和智慧的存在物，但却是由纯粹的偶然性造成的，并且这同一盲目无知的原则，支配着宇宙的所有其余部分，那么我劝他有空闲时去考查一下西塞罗的完全坚实可靠和十分强调的批评（“De Legibus”第二卷）。他说：当然，没有人会如此愚蠢地傲慢到以为在他之中有一种理智和理性，而诸天和这广阔无垠的宇宙却没有任何心智统治着。从我刚才所说的明显地可以得出结论，我们对于上帝，有比对于在我们之外的任何其它东西都更确定的知识。

德 我完全真诚地老实告诉您，先生，我非常遗憾，不得不对这种证明说点反对的话；不过我这样做，仅仅是为了给您一个机会来补好其中的漏洞。这主要是在那个地方，您得出结论说（§ 3.）某种东西从无始以来就已存在。我发现这里有模糊不清的地方，如果这意思是说，从来没有过任何时间是其中什么也不存在的。我还是同意这一点，并且这确实是从前面的命题以一种完全数学式的推论得出的结论。因为如果从来未有过什么，则就永远不会有什么，因为无不能生有；那么我们自身也就不会有了，这是和经验的第一真理相违背的。但那推论的结论立即使人看出，说某种东西从无始以来就已存在，您的意思是指一种永恒的东西。可是从您迄今所已提出的，是作不出这样的推论的，即如果从来有过某种东西，则就从来有过一种一定的东西，即

参阅《形而上学》卷E，第二章，1027a，14.中译本122页。

参阅卷四第三章§ 21（第446页）。

有一种永恒的东西。因为有些反对者会说，我是由别的东西产生的，这别的东西又是由其它东西产生的。还有，如果有些人承认有些永恒的东西（如伊壁鸠鲁派承认他们的原子就是这样的），他们并不认为因此就不得不承认一个永恒的东西是所有其它东西的唯一源泉。因为即使他们承认那给与存在的也给与事物的其它性质和能力，他们也会否认是唯一的一个东西给其它东西以存在，并且他们甚至会说对每个东西都得有其它许多东西协同起作用。因此仅仅由这一点是达不到一切能力的唯一源泉的。可是，断定有这样一个源泉，并且甚至断定宇宙是有智慧地被统治着，是非常有道理的。但当我们相信物质可以有感觉思想时，我们就可能倾向于相信，它能够产生感觉思想，也并不是不可能的。至少将会很难提出一个证据，同时表明它完全不能这样；而假定我们的思想是来自一个有思想的东西，我们就可以把它作为已得到承认的，而不会有损于那表明这应是上帝的证明吗？

§ 7. 斐 我毫不怀疑，我从之借用这一证明的卓越人士，会能够使它完善起来；我也将尽力敦促他这样做，因为他将没有什么比这更有贡献于公众的了。您自己也希望这样。这使我相信，您并不以为，为了使无神论者闭嘴，我们就得使一切都围着我们心中上帝观念的存在打转，就象有些人所做的那样，他们太过于执着这一喜爱的发现，就甚至抛弃了关于上帝存在的所有其它证明，或者至少是尽力来削弱它们和禁止运用它们，仿佛它们是软弱无力或错误的；虽然归根到底正是这些证明，通过考虑到我们自身的存在和宇宙的可感觉部分的存在，如此明显并以一种很有说服力的方式，使我们看到这至高无上者的存在，这些我认为一个明智的人是不能拒不承认的。

德 虽然我是主张天赋观念的，特别是主张上帝的天赋观念，但我并不认为笛卡尔派从上帝的观念得出的那种证明是完善的。我在别处（在《莱比锡学报》和《特莱夫纪念集》上）已充分指出过，笛卡尔先生从坎特布里大主教安瑟伦那里借来的那个证明，是很美并且真的很机智的，但还是有一个漏洞须加修补。这位著名的大主教，无疑是他那时代最能干的人物之一，不无理由地庆幸自己发现了一种办法来先天地证明上帝的存在，单用其本身的概念而不必求助于其结果。他的论证的要点大致如下：上帝是一切东西（*Etres*）中最伟大或（如笛卡尔所说）最圆满的，或者毋宁说这是一个具有一种包括一切程度的最高伟大性和圆满性的东西。这就是对于上帝的概念。现在来看看怎样从这概念中推论出存在。存在是比不存在较多的某种东西，或者说存在在伟大性或圆满性上增加了一个程度，并且如笛卡尔所宣称的，存在本身就是一种圆满性。因此，这个程度的伟大性和圆满性，或者说就在于存在之中的这种圆满性，是在这个具有全部伟大性、全部圆满性的至高无上的东西之中的；因为否则它就会缺少了某种程度，这是和它的定义相违背的。因此，这至高无上的东西是存在的。经院哲学家们，甚至连他们的天使博士也不例外，都轻视这个论证，并把它看作是一种谬误推理；在这点上他

premiereslumières，与“最初的经验”相对，是指内心固有的，天赋的“理性之光”，这当然是唯心主义唯理论即先验论的观点。

西塞罗的著作《论法律》，见该书第二卷第七章。

此句 G 本作“*et que cependant il n'y a aucune intelligence qui gOuverne les Cieux et tout ce vaste Univers.*”，E 本后半句作“*.....qui gouyerne sont ce vaste univers*”，显然有脱误。

以往哲学生上对于“上帝的存在”提出过各种各样的“证明”，有所谓“本体论的证明”，“宇宙论的

们是大错特错了，而笛卡尔，曾在拉·弗莱希（La Flèche）的耶稣会学校中相当长时间地研究过经院哲学，把这论证恢复起来是很有道理的。这不是一个谬误推理，但这是一个不完善 的推证，它假定了某种要使它具有数学式的显明性就还须加以证明的东西，这就是暗地里假定了这个关于具有全部伟大性、或全部圆满性的东西的观念，是可能的和不蕴涵矛盾的。但这已经是通过指出这一点就证明了东西，即假定上帝是可能的，它就存在，这是单单神性所具有的特权。我们有权假定一切东西的可能性，尤其是上帝的可能性，除非有人证明其相反。所以这个形而上学的论证，已经给人一个道德上的推证的结论，它表明照我们知识的当前状态，必须断定上帝是存在的并以符合于此的方式行事。但却应该期望高明人士能达到严格的具有数学的显明性的推证，而我认为我已在别处 说了一些对这有帮助的东西。笛卡尔的另一个论证，是企图证明，因为上帝的观念是在我们灵魂之中，而它必须来自它的本原，因此上帝存在，这论证是更得不出这样的结论的。因为首先，这论证也有和前一论证共同的这一缺点，就是假定了有这样一个观念，即上帝是可能的。因为笛卡尔所引以为据的，即当我们说到上帝时，我们知道我们说的是什么，因此我们对它具有观念，这是一种欺人之谈，因为例如当我们说到永动机的运动时，我们也知道我们说的是什么，可是这种运动是不可能的事，因此我们对它只能是表面上具有观念。其次，这同一个论证，也不足以证明，上帝的观念，如果我们有的话，就应该来自本原。但我现在不想停下来讨论这一点。您会对我说，先生，我既然承认在我们心中有上帝的天赋观念，就不应该说我们对于是否有这样一个观念可以引起怀疑吧？但我只是对于一种单单基于观念的严格推证来说，才允许有这种怀疑。因为我们在别方面是充分靠得住有上帝存在的观念的。您会记得，我曾怎样表明，观念之在我们心中，并不是我们永远察觉到它们的，而是我们永远可以把它们从自己心底引出并使之能被察觉的。我相信上帝的观念也是这样，我主张他的可能性和存在是以不止一种方式证明了。而前定和谐本身也提供了一种新的无可争辩的证明方法。我也相信几乎所有用来证明上帝存在的办法都是好的和可以有帮助的，如果我们把它们弄完善的话，我也完全不同意人们应该忽视从事物

证明”或“目的论的证明”等等。这里所讲的“这一喜爱的发现”就是指所谓“本体论的证明”或“先天的”证明。笛卡尔主要就是用的这种证明，见其《沉思》第三，第五；《哲学原理》第一部分§13以下等处；斯宾诺莎也完全用的是“本体论的证明”，见其《伦理学》第一部分，“命题七”以下（商务版第6页以下）等处；不过斯宾诺莎所谓“上帝”或“神”，即唯一的“实体”，实即整个自然界，他是在“泛神论”的外衣下宣传唯物主义的思想的。莱布尼茨则一方面寻求对“本体论的证明”加以改进和完善化，另一方面则以“目的论的证明”或“后天的”证明作为他的“单子论”和“前定和谐”系统的构成原则之一。见《单子论》§38以下等处。如他在本节以下所说，他认为关于上帝存在的所有各种证明都是有价值的，并要求人们使之完善化。

这是指发表于《莱比锡学报》（Acta Erud.Lips.）1684年十一月号上的Med. deCog.ver.etId.（《关于认识、真理和观念的沉思》），见G本第四卷422页以下，E本79页以下；以及发表在《特莱夫纪念集》（Mémoires de Trevoux, 1701）上的《论笛卡尔派的证明》等等，见G本第四卷405页以下，E本177页以下。

Anselme, Archeveque de Cantorbéry, 1033—1109, 从1093年起任坎特布里大主教，是中世纪基督教经院哲学的奠基人，被称为“最后一个教父和第一个经院哲学家”，以最初提出关于上帝存在的“本体论证明”著名。

的秩序得出的那种证明。

§ 9. 斐 稍稍停下来讨论一下这个问题也许是适宜的，就是一种有思想的东两是否能来自一种不思想并且全无感觉知识的东西，如物质可能就是那样的东西。§ 10. 这甚至是十分明显的，即一部分物质是不能凭自身产生任何东西和给自己以运动的。因此就必须是：或者它的运动是永恒的，或者这运动是由一个更有能力的东西印入它之中的。即使这运动是永恒的，它也永远不能产生知识。把物质分成您爱多么小就多么小的部分，为了使它精神化，您爱给它什么样的形状和运动就给它什么形状和运动，使它成为一个圆球，一个立方，一个棱柱，一个圆柱等等，它的直径只有一格厘 (gry) 的百万分之一，一格厘为一线 (ligne) 的 $\frac{1}{10}$ ，一线为一时 (puce) 的 $\frac{1}{10}$ ，一时为一个哲学的呎 (pied philosophique) 的 $\frac{1}{10}$ ，一个哲学的呎为一摆 (pendule)

的 $\frac{1}{3}$ ，摆在 45 度的角度内每摆动一次等于时间上的一秒。这种物质的分子，不论它怎么小，它对其它大小比例和它相称的物体的作用，也无非和直径为一时或一呎的物体之间彼此的作用一样。而我们想把具有一定形状和运动的一些粗大的物质部分结合在一起，来产生感觉、思想和知识，比之于用世界上最细小的物质部分来这样做，其合理程度也是一样的。这些最细小的部分互相撞击，互相推挤，互相抵抗，也正如粗大的部分一样，而这些就是它们所能做的一切。但如果物质能从自己内部抽引出感觉、知觉和知识，直接地这样做，并没有什么机械作用，或无需求助于形状和运动，则在这种情况下，它就当是物质及其一切部分所具有的一种不可分离的特性。对此我们还可以加上一点说，虽然我们对物质所具有的一般和特种的观念，使我们说到它时好象它就是在数目上独一无二的一个东西，可是全部物质并不真正是一个个体的东西，作为一个物质性的存在物，或我们所知道或所能设想的一个单一的物体而存在着的。所以如果物质是第一个永恒的有思想的存在物，那就不会是有一个独一无二的、永恒的、无限的和有思想的存在物，而是有无数永恒的、无限的、有思想的存在物，是彼此独立的，它们的力量将是有限的，而思想是各自有别的，因此它们就决不能产生在自然中所看到的这种秩序、和谐和美。因此就必然得出结论，那第一个永恒的存在物不能是物质。我希望您，先生，对于从前一证明的著名作者那里拿来的这个推理，将会比您对他的证明所表现的更为满意。

德 我发现现在这个推理是世界上最坚实可靠的，并且不仅精确，而且还很深刻，很配得上它的作者。我完全同意他的看法，没有任何物质部分的组合和样态，不论这些部分怎样小，能够产生知觉；也正如物质的粗大部分不能产生知觉（正如人们明显地承认的）一样；而在细小部分和在粗大部分所发生的一切都是成比例的。作者在这里对物质所指出的这一点也很重要，即我们不应该把它看作在数目上独一无二的东西，或者（如我所惯于说的）

即指中世纪最大的经院哲学家托马斯·阿奎那 (Thomas Aquinas, 1225 或 1227—1274)。他对“本体论证明”的批判，见其《神学大全》第一部分，第二个问题，第一条等处。

G 本作“parfaite”（“完善的”），E 本和 J 本均作“imparfaite”（“不完善的”）。G 本原文显系原稿或排印上的错误，因照文意当作“不完善的”。

看作一种真正的完全的单子或单元 (unité), 因为它只是无数存在物的一种堆集。这里这位卓越的作者只要再走一步就达到我的系统了。因为事实上我把知觉给与了所有这些无限的存在物, 其中每一个都象一个动物一样, 赋有灵魂 (或某种类似的能动原则, 使之成为一个真正的单元) 以及这个存在物要成为被动的所必需的东西, 并且赋有一个有机的身体。然而这些存在物从一个一般的至一下”高无上的原因接受了它们既是能动又是被动的本性 (也就是说它们所具有的非物质性和物质性的东西), 因为否则的话, 如作者所很好地指出的, 它们既是彼此独立的, 就决不能产生出我们在自然中看到的这种秩序, 这种和谐和这种美。但只显得有道德上的确定性的这个论证, 由于我所引进的一种新的和谐, 即前定和谐, 而被推进到一种完全形而上学的必然性了。因为这些灵魂中的每一个既以它自己的方式表现着在它外面所发生的事, 而又不能对其它的特殊存在物有任何影响, 或者毋宁说, 既当从它自己的本性的内部深处引出这种表现, 那就必然得是每一个都曾从所有这些存在物所依赖的一个普遍原因接受了这种本性 (或对外部事物的表现的这种内部的理由), 这普遍原因使一个和另一个完全一致和符合; 这就非有一种无限的知识 and 能力不可, 并且得用一种伟大的技巧, 尤其对于机械作用和理性灵魂的活动之间的自动一致来说更是这样, 对于这一点, 一位著名的作者, 在他那卓异的词典中的一处提出过反驳, 他几乎怀疑, 这种情况是否超过了一切可能的智慧, 说上帝的智慧通过这样一种结果使他觉得不论说它多么伟大都决不会过份, 并且至少承认, 我们对于神圣圆满性所能具有的软弱概念, 从来没有被赋予这样突出的表现。

§ 12. 斐 您的思想和我的作者的思想的这种一致, 多么使我高兴! 我希望, 先生, 我把他在这个问题上的推理的其余部分也向您说一说, 您不会不喜欢。首先他考察了所有其它有心智的存在物所依赖的 (并且有更强有力得多的理由说所有其它的存在物) 有思想的存在物, 是否物质性的。§ 13. 他自己提出反驳, 反对一个有思想的存在物可以是物质性的。但他又答复说, 如果是这样, 那么只要这是一个具有无限知识和能力的永恒存在物也就够了。还有, 如果思想和物质能够分离, 则物质的永恒存在就不会是随一个有思想的存在物的永恒存在而来的必然后果。§ 14. 还可以问那些主张上帝是物质性的人, 他们是否想着物质的每一部分都在思想。在这种情况下就得说有多少物质的分子就会有多少上帝了。但如果并不是物质的每一部分都在思想, 那就是有一个思想着的存在物是由不思想的部分构成的, 这一点是已经被驳斥了的。§ 15. 如果说只有物质的单独某一个原子有思想, 而其余的部分, 虽然是同等地永恒的, 却并不思想, 那就是无缘无故他说物质的一部分无限地超出其它之上, 并产生着其它非永恒的有思想的存在物。§ 16. 如果说永恒的和物质性的有思想存在物, 是物质的某种特殊堆集, 它的各部分是不思想的, 那就重新陷入了已被驳斥过的观点; 因为物质的各部分只是白白地结合在一起, 它只能得到一种新的位置上的关系, 这并不能给与它们知识。§ 17. 这堆集是静止的还是运动中的, 这无关紧要。如果它是静止的, 这就只是一种不活动的团块, 它就毫无凌驾于一个原子之上的特权; 如果它是在运动中的, 则使之有别于其它部分的这种运动, 既应该要产生思想, 所有这些思想就将都是偶然的和受限制的, 因为每一部分各自都是无思想的, 并且没有什么东

这里可能是指《论笛卡尔派的证明》等等, 见 G 本第四卷 405 页, E 本 177 页。

西支配着它的运动。这样就会既没有自由，也没有选择，也没有智慧，和单纯的无生命物质中的情况也完全一样。§ 18. 有些人认为物质至少是和上帝同样永恒的。但他们并没有说为什么：他们所承认的一个有思想的存在物的产生，要比那种较不圆满的物质产生困难得多。并且也许（作者说）我们如果想稍稍离开普通的观念，使我们的的心灵插翅飞翔，来对事物的本性进行我们所能作的最深邃的考察，我们也许能终于达到一个地步，来设想——虽然是以一种不完善的方式——物质最初可能是怎么造成的，以及它是怎样由于这原初的永恒存在物的能力而开始存在的。但我们同时将看到，给一个心灵以存在，这是这种永恒和无限的能力的远更不易了解的一种结果。但因为这也也许使我太过于远离（他又说）哲学现在在世界上所根据的那些概念了，我要是离开这种概念这样远，或者就语法所能允许的范围内来探究归根到底已确立的普通意见是否和这种特殊的观点相反，将是不可原谅的；我说我要是来进行这种讨论就将犯错误，尤其是在地球上的这样一个地方，这里一般所接受的理论对我的计划来说是足够好的，因为它已把这作为一件无可怀疑的事加以确立，即如果我们一旦承认了任何一个实体从虚无中被创造出来或有了开始，我们就可以同样容易地假定一切其它实体的创造，只除了那创造者本身。

德 您使我真高兴，先生，把您那位高明作者的一种深刻思想给我说了一些，由于他的过份小心谨慎，使他没有把这思想完全发挥出来。如果他把这思想压下去了，并且在使我们垂涎欲滴之后就把我们丢下在那里不管了，那将是很大的损失。我敢向您保证，先生，我相信在这种谜样的说法背后是隐藏着某种很美、很重要的东西的。那大写的实体可以使人猜想，他设想物质的产生是和偶性的产生同样方式的，这种偶性是我们完全可以毫无困难地从虚无中得出的：而把他自己特有的思想和那现在在这世界上，或在地球上的这样一个地方的哲学区别开，我不知道他心目中是否想着那些柏拉图主义者，他们是把物质看作某种瞬息即逝变动不居的东西，和偶性的方式一样的，并且对心灵和灵魂有完全另外一种观念。

§ 19. 斐 最后，如果有些人因为无法设想而否认那种从无中造出事物的创造，则我们的作者，在他知道您关于灵魂和身体结合的理由的发现之前，写这书时就反驳了他们，说他们也并不了解那些随意运动是怎样由灵魂的意志在身体中产生的，却还是凭经验就深信这一点；而对于有些人回答说灵魂并不能产生一种新的运动，只是产生了一种精气（*esprits animaux*）的新的规定性，他又很有道理地答复说，这一点和另一点是一样不可设想的。并且没有什么比他在这场合所补充的话说得更好了，他说，想要把上帝所能做的限制在我们所能了解的事情上，这就是给了我们的理解能力以无限的广阔范围，或者是使上帝本身成为有限的。

德 虽然在我看来关于灵魂和身体的结合方面的困难现在已经消除了，但还有别的困难。我已后天用前定的和谐表明，一切单子都是从上帝接受了它们的起源，并且依赖于上帝的。可是，这方面的细节究竟怎样，我们是

莱布尼茨认为不应该象笛卡尔或斯宾诺莎等人那样主要或完全依赖“本体论的证明”，而应该把它和“宇宙论的证明”、“目的论的证明”等结合起来，吸收各种证明的要义，改进其形式，使之结合成一个有机整体，以证明“上帝的存在”。当然，任何企图论证上帝存在的“证明”都只是唯心主义的谬论，是不可能科学根据的。

无法了解的；而归根到底，它们的保存无非是一种连续不断的创造，正如经院哲学家们所很好认识的那样。

洛克原书此处作“有限”（参阅中译本 620 页），但 G 本、E 本及 J 本等均作“无限”。

第十一章 论我们对于其它事物的存在所具有的知识

§ 1. 斐 那末，由于只有上帝的存在和我们的存在具有一种必然的联系，所以我们对于某种事物所可能具有的观念，并不证明这事物的存在，也正如一个人的图像并不证明这个人在世界上存在一样。§ 2. 可是，我通过感觉的途径对这张纸的白和黑所具有的确信性，是和对我的手的运动的确信性一样大的，它仅次于对我们的存在和对上帝的存在的知识。§ 3. 这种确信性值得称为知识。因为我不信有任何人能当真地抱这样的怀疑论观点，竟对他所看到和感觉到的事物的存在也不确定。至少，能把怀疑推进到这一步田地的人，也就永不会和我有什么分歧，因为他也永不能肯定我所说的和他的意见相反。对感性事物的知觉 § 4. 是由影响我们感官的外界原因产生的，因为我们没有感觉器官就不会得到这些知觉，而如果只要有这些器官就够了，则它们就该永远会产生这些知觉。§ 5. 还有，我有时经受到这样的情况，即我不能阻止这些知觉在我心中产生，就例如当我在一个光线可以进入的地方张开眼睛时，那光的知觉就不能不在我心中产生那样；反之那些在我记忆中的观念，则我可以加以避免。因此这种我无法克服其效应的生动印象，一定得有某种外界的原因。§ 6. 这些知觉中的一些，在我们心中产生时是伴随着痛苦的，虽然我们以后在回忆起它们时并不感到什么不舒服。并且数学的推证虽然不依赖于感觉，可是对它们进行考察时利用图解，这就很有助于证明我们视觉的显明性，并且似乎给了它一种接近于推证本身的确信性。§ 7. 我们的各种感觉在许多情况下也可以彼此作证。一个人看见了火，要是对它怀疑的话也可以用手触摸一下看。而我在这里写着字，我看到我可以改变这纸的表现并且事先说在心中将会呈现出什么新的观念；但当这些字已写下了时，我就再不能避免看到它们是那样的字，此外也无法避免另一个人看到这些字时将会读出同样的声音。§ 8. 如果有人以为这一切都只是一场漫长的梦境，那么他要是高兴的话也可以梦想着我对他作这样的回答，即我们基于我们的感觉的确信性，是和我们的本性所容许和我们的条件所要求的一样完全的。一个人看到一支蜡烛在燃烧并且感受到那火焰的热，要是不把手指缩回来就会被烧伤，这样一个人将不会要求更大的确信性来规范他的行动，而要是这个做梦者不这样做<即缩回手指>，他将会发现自己被弄醒了。因此这样一种可靠性对我们已足够了，它是和快乐或痛苦一样确定的，除了快乐和痛苦这两件事之外，我们在对事物的知识或存在方面实无任何兴趣。§ 9. 但在我们现实的感觉之外，并没有知识，而只有概然性，如当我相信世界上有人时那样；在这一点上是有极高度的概然性的，虽然现在我独自在小房间里，并没有看到任何一个人。§ 10. 期望对每件事物都有推证，并且当一些明白和显明的真理不是可加推证的时就不照着这样一些真理行事，这也将是发疯。而一个人要想这样来用真理，则除了很短时间内就毁灭之外别的什么也靠不住了。

德 我在我们以前的谈话中已经指出过，感性事物的真理性是由它们的联系来证明的，这种联系依赖于以理由为基础的理智真理，以及甚至当理由

指比埃尔·培尔，见序言第9段注（第11页注）。

E 本原注：柯斯特先生（Coste，洛克原书法文本译者——中译者）在本章§18注（2）中已据牛顿爵士对此谜作了解释。洛克原书阿姆斯特丹1755年版，第523页。又据英译本补注所引柯斯特原注如下：“洛

不表现出来时，依赖于对感性事物本身的恒常观察。而由于这些理由和观察使我们有办法来判断与我们利害相关的未来，并由于事情的成功符合我们合理的判断，我们在这些对象方面就不能要求也不会有比这更大的确定性。我们对梦境本身以及对它们的和其它现象很少联系这种情况，也可以说明其理由。可是我认为我们可以把知识和确定性的称呼扩大到现实的感觉之外，因为明白性和显明性是超出现实的感觉之外的，这种明白性和显明性我把它看作也是确定性的一种；而当我们没有看见人时就当真怀疑世界上是否有人，这天疑确是发疯。当真怀疑就是相关于实践方面来怀疑，而我们可以把确定性当作一种对真理的认识，有了它，我们在实践方面要不是发疯就不可能怀疑；而有时我们还把它更一般地来看待，并把它应用于这样一些场合，在这些场合中，我们要是怀疑就不能不受到强烈的责备。但显明性（evidence）是一种光明的确定性，也就是说，在这种场合，由于看到了观念之间的联系，我们是毫不怀疑的。按照确定性的这种定义，我们确定君士坦丁堡是在世界上，确定君士坦丁和亚历山大大帝以及凯撒曾经生存过。诚然，亚耳丁（Ardennes）的某个乡下人由于不了解情况也可以正当地对这些表示怀疑；但一个有文化和洞明世事的人，要不是神经错乱是不可能怀疑这些的。

§ 11. 斐 我们凭记忆真的能确定很多过去的事物，但我们不能很好地断定它们是否还继续存在。我昨天看见了水和水面形成的水泡上有一些美丽的颜色。现在我可以肯定这些水泡和水一样曾经存在过，但我不能再确定地知道水和这些水泡现在是否存在，虽然水的存在有无限更大的概然性，因为我们曾观察到水是持久的而水泡是要消失的。§ 12. 最后，除了我们自己和上帝之外，我们对其他精神的认识只是由于启示，而我们对他们的确定性只能由于信仰。

克先生在这里引起了我们的好奇心而并不想予以满足。很多人想象着他已把这种解释物质的创造的方式告诉了我，在我的译本发表后不久，就都请求我告诉他们；但我不得不向他们承认，洛克先生在这点上对我本人也保守了秘密。最后，在他逝世后很久，我们和牛顿爵士谈到洛克先生的书中的这个地方，他才向我揭露了整个秘密。他微笑着首先对我说，是他本人想象出了这种解释物质的创造的方式，这思想是有一天他和洛克先生以及一位英国贵族〔已故的潘勃洛克（Pembroke）伯爵，死于今年即 1738 年二月〕谈到这个问题时来到他心中的。且看他是怎样向他们说明他的思想的。他说：‘我们可以用某种方式对物质的创造形成一个观念，就是假定上帝曾凭他的能力阻止任何东西进入纯粹空间的某一部分，这纯粹空间就它本性说是可人的、永恒的、必然的、无限的；因为这样一来空间的这一部分就会有不可人性，这是物质的本质性质之一；而由于纯粹空间是绝对齐一的，我们只要假定上帝曾把这种不可人性传递给空间的另一相似的部分，这样就会以某种方式给我们一个物质的可运动性的观念，这对物质来说是另一种也是非常本质性的性质。’这样，现在就可以解除我们在寻求洛克先生觉得最好向他的读者隐瞒的东西方面的困惑了；因为正是这一切使他向我们说：‘我们如果想使我们的的心灵插翅飞翔，我们可以设想——虽然是以一种不完善的方式——物质最初可能是怎么造成的’等等。就我来说，如果容许我自由他说说我的思想的话，我看下出这两个假定怎么能有助于使我们设想物质的创造。照我的看法，它们之有助于这样一点，也并不比一道桥更有助于使桥下直接流过的水对一颗在二、三十托瓦斯（toises，古法国度名，约合 1.949 米）高的桥上垂直落下的炮弹成为不可人的，这桥把炮弹挡住了使它不能穿过桥而落进在桥下直接流过的水中。因为在这种情况下，那水仍旧是流动的和对这炮弹是可人的，虽然那桥的坚实性阻止了炮弹的落入水中。同样的，上帝的能力可以阻止任何东西进入空间的其一部分，但这并不因此改变了空间的这一部分的本性，它和空间的所有其它部分一样始终仍旧是可人的，因此并没有得到这种阻碍，即最小程度的这种对物质来说是本质的不可人性”，等等。

德 我已经指出过，我们的记忆有时是会欺骗我们的。而随着记忆的较鲜明或较暗淡，以及和我们所知道的事物的联系较好或较差，我们就在记忆上加上信念或不加。而即使我们可以肯定主要的情节，对那些周围的情况也常常可能怀疑。我记得曾认识某一个人，因为我感到他的形象对我不是新见的，他的声音也不是新听到的；而这双重的征象比起两者中之一来对我是一种更好的保证，但我总想不起在哪里见过他。可是也有这种情况，虽然是罕见的，就是有人在看到某一有血有肉的真人之前，就在梦中看到了他。有人曾告诉我说确实有一位著名宫廷中的小姐，曾在梦中看见并向她的朋友们描述了她以后和他结婚的那个人，以及这对新人举行婚礼的厅堂；而这是在她既未见过也不认识这个人这个地方之前发生的。人们把这归之于一种莫名其妙的秘密的预感；但偶然性也可能产生这种结果，因为这样的事情是罕见发生的，此外，梦中的影象总有点模糊不清，人们以后就有更多自由把它们和某些其它的影象联系起来。

§ 13. 斐 让我们作一结论：有两类的命题，一类是特殊的和关于存在的，例如说一头象存在着；另一类是一般的和关于观念的依赖性的，例如说人们应该服从上帝。§ 4. 这些一般的和确定的命题大部分带有永恒真理的名称，并且事实上它们全都是这样的。这并不是说这些是自无始以来在某处实际形成的命题，或它们是按照某种永远存在的模型铭刻在心灵中的，而是因为我们肯定当一个富有这方面的功能和手段的被造物，把它的思想应用于考虑它的观念时，就会发现这些命题的真理性。

德 您的分类似乎回到我的关于事实的命题和理性的命题的分类去了。事实的命题也可能以某种方式变成一般的，但这是通过归纳或观察；所以这只是许多相似事实的一种集合，如当我们观察到一切水银都因火的力量而蒸发时那样，这不是一种完全的一般性，因为我们在其中看不到必然性。理性的一般命题是必然的，虽然理性也提供了一些命题并不是绝对地一般的，而只是概然的，例如，我们假定了一个观念是可能的，直到通过更精确的研究而发现其相反的情况为止，这时的情形就是这样。最后还有一些混合的命题，这是从这样一些前提得出来的，这些前提中有一些是从事实和观察得来的，而另一些是必然的命题：如关于地球以及关于星体运行轨道的大量地理学上和天文学上的结论就是这样的命题，这些是许多旅行家和天文学的观察与几何学及算术的定理相结合而产生的。但由于按照逻辑学家们的习惯，结论须随最弱的前提[※]，并且不能有比最弱的前提更多的确定性，因此这些混合命题也只能有那种属于观察的确定性和一般性。至于说到永恒真理，必须看到它

[※] (Fraser) 在所编洛克《理智论》第二册第 321, 322 页上述注(2)中说：“洛克在这令人好奇的一段中所表现的心目中对于物质的创造的观念，曾引起了各种各样的猜测”，他提到了莱布尼茨在本节中的猜测，也提到了莱德(Reid)在 *Intell. Powers, Essay II.*, 10 [Hamilton 第八版, 1880, 1, 287a] 和斯图亚特(Dugald Stewart) *Essay II.*, 第一章第 63 页的猜测。莱德认为洛克的看法和贝克莱一致，斯图亚特则几乎想认为洛克关于物质的观念“和鲍斯柯维奇(Boscovich)的有某种类似”。弗莱塞说“这个‘不清楚的概念’如果意思是说，物质世界可以被分解为上帝的能力对人的感官的、受着空间条件限制的、恒常的表现，在这范围内是和贝克莱对此的说明一致的；他强调神圣能力在被选择的空间中的感觉表现，也强调空间的最终依赖于感觉。牛顿似乎暗示‘物质的创造’就是指上帝使有感觉的存在物在一种否则本来是纯粹的空间中引起抵抗力的感性知觉，——这个理论，在其承认至高无上的能力方面接近于贝克莱主义，而在其结果的概念方面则接近鲍斯柯维奇。”

们骨子里都是有条件的，事实上是说：这样的事一经设定，则另一件事就会是这样。例如，说：凡是有三条边的图形也将有三个角，我所说的无非是：假定有一个三条边的图形，则这同一个图形将有三个角。我说这同一个，而这就在于这样一点：那些直言命题，虽然骨子里是有条件的，可以无条件地来陈述，有别于那种所谓假言的命题，如这样的命题：如果一个图形有三条边，它的诸内角等于两直角，这里我们看到，那前件的命题（即三条边的图形）和那后件的命题（即三条边的图形的诸内角等于两直角）并没有同一个主词，不是象前一种情况它们是有同一个主词的，在那里，前件是：这一图形是有三条边的，而后件是：那所说的图形是有三个角的；虽然假言命题往往也可以变为直言的，但要把名辞稍稍变化一下，如假使我不用前述的假言命题，而说：一切有三条边的图形的诸内角，等于两直角。经院哲学家们曾对他们所称的 *constantiasubecti* 进行激烈的争论，这就是说，对于一个主体所作的命题，如果这主体是根本不存在的，这命题如何能有实在的真理性。这就是那真理性只是有条件的，并且是说，只要在这主体存在的情况下，人们就会发现它是这样的。但人们又会问，既然在其中是有那种并不骗人的实在性，这种联系是基于什么？回答将是：它是在于观念之间的联系。但人们又会反问：如果没有任何心灵存在，则这些观念又在哪里，并且那时这种永恒真理的确定性的实在基础又会变成什么了呢？这就终于把我们导致真理的最后基础，即导致那至高无上的普遍的心灵，它是不能不存在的，它的理智，真的说来，是永恒真理的领域，如圣奥古斯丁所曾认识到，并以一种十分生动的方式表明了。而为了不要想着求助于这一点是不必要的，就必须考虑到，这些必然的真理包含着存在本身的起决定作用的理由和规范性的原则，以及，总之一句话，就是宇宙的法则。这样，这些必然真理，既是先于偶然的存物物的存在的，它们就必须是基于一种必然实体的存在。我正是在这里找到了观念和真理的本原，这些观念和真理是铭刻在我们灵魂中的，不是以命题的形式，而是作为源泉，它的应用和机缘就会使实际的判断得以产生。

参阅发表在《莱比锡学报》1705年12月号上的一篇拉丁文论文，载G本第六卷556—8页，E本433—4页；又参阅《神正论》第三部分§§382, 385, 1391—3；《单子论》§47。

原文为 *vraisemblance*（“似然性”），英译作 *probabilty*（“概然性”）。在本书其它地方 *vraisemblance* 与 *probabilit* 也常被当作同义词交替使用。

第十二章 论增进我们知识的方法

§ 1. 斐 我们已经谈了我们所具有的知识种类。现在让我们来谈谈增进知识或寻求真理的方法。在学者们之中为大家所接受的一个意见就是：那些公则是一切知识的基础，而每一门特殊的科学都是基于某些已知的东西（*praecognita*）。§ 2. 我承认各门数学以它们巨大的成功似乎都有利于证实这种方法，而您是曾经相当支持这一点的。但人们还是怀疑，是否毋宁是一些观念，通过它们的联系在其中起作用，而不是在开头设定的两三条一般公则在起作用。一个儿童知道他的身体大于他的小手指头，但并不是由于全体大于其部分这条公理而知道的。知识是由特殊的命题开始；但以后人们就想利用一般概念使记忆从很麻烦的一大堆特殊观念中解脱出来。要是语言竟如此不完善，以致没有全体和部分这些相关名辞，难道我们就不能知道身体大于手指了吗？至少我把我的作者那些理由告诉您，虽然我相信可以窥见您照着您已经说过的对于这一点可能说些什么。

德 我不知道您为什么对这些公则这样没有好感，竟又要重新来加以攻击，如果它们象您所承认那样有助于使记忆从大量特殊观念中解脱出来，那么即使它们没有其它用处，就这一点也应该是很有用的了。但我要加一点说，它们并不是从这些特殊观念产生的，因为人们并不是通过许多例子的归纳而发现它们的。一个人知道十大于九，身体大于手指，以及知道一座房子太大了不能通过房门搬走，他之知道这每一特殊命题，都是通过同一个一般理由，这理由就好比在其中体现着和照亮着，正如我们看到一幅画的那轮廓线条一样，这轮廓是着了颜色的，其中那比例和形状就恰当地在那轮廓之中，而不管它是什么颜色。而这共同的理由就是公理本身，它可以说是默默地被认识到的，虽然它最初不是以一种抽象的和分离的方式被认识的。例子是从所体现的公理得到它们的真理性，而公理并不是以例子为其基础。而由于这些特殊真理的这种共同理由是在一切人心中的，您可以清楚看到并无必要在一个浸淫其中的人的语言中发现有全体和部分这些语词。

§ 4. 斐 但是，在公理的借口下，授权来作各种假定，岂不是很危险吗？一个人将会和某些古代人一样假定一切都是物质；另一个人会和波莱蒙一样假定世界是上帝；第三个人又会事实上假定太阳是主要的神。请判断一下，如果允许这样，我们将会有怎样的宗教。不如疑问就接受原则，的的确确是危险的，尤其要是这些原则涉及道德的话。因为有些人将会期待着一种来世生活毋宁象阿里斯底波所说那样的，他把幸福就放在肉体的享乐上，而不是象安提斯泰纳所说的那样，他主张要成为幸福的只要有德性就够了。而阿尔

参阅本书第四卷第二章 § 614. “德”（2）（第 427 页以下）。

按照经院哲学家们的逻辑学，这是直言三段论的一条基本原则，照这原则，结论所包含的，不能多于前提中所包含的，或如有人所说：“结论必须在量上符合于小前提，在质上符合于大前提”。传统逻辑学家们把否定和特称命题看作是比肯定和全称命题为弱的：否定命题是在质上较弱，特称命题是在量上较弱。所以如果前提中有一个是特称的，结论也得是特称的，前提中若有一个是否定的，结论也得是否定的。

拉丁文，意即：“主体的守恒”。

奥古斯丁（*Aurelius Augustinus*，354—430），是基督教的著名“教父”之一，他的哲学，是以意识或内心经验的绝对和直接的确定性的原则作为基础的。在这种个人意识的确定性中，也就是在思想本身中，就直接包含着上帝的观念，在上帝之中，存在着作为全部实在的观念或规范的普遍真理。参阅他的 *De Beata*

克劳，把正义与不正义、诚实与不诚实是单由法律而不是由自然所决定作为原则，他无疑将会有衡量道德上的善恶的其它标准，和那些承认义务先于人的规章制度的人的标准不一样。§ 5. 因此原则必须是确定的。§ 6. 但这种确定性只来自观念的比较；这样我们就无需其它的原则，而遵照这唯一的规则，我们就将比把我们的心灵委之于旁人的任意支配进到更远。

德 我很惊讶，先生，您竟把可以而且应该用来反对那些被假定为徒然的 (gratis) 原则的话，转而用来反对公则，也就是反对显明的原则。当一个人要求科学中已预先知道的东西，或用来为科学奠基的在先的知识时，他所要求的是已知的原则，而不是未知真假的武断的设定；甚至亚里士多德也这样理解这一点，即较低级和从属的科学是从其它较高级的科学借得它们的原则，这些原则在那较高级的科学中已得到了证明，只除了那第一门科学，即我们称之为形而上学的，照他看来形而上学是丝毫无所求于其它科学，而为其它科学提供了它们所需要的原则的；而当他说：δεῖ πρῶτον τὸν μαθητὴν πιστεῖν τὸν διδάσκαλον，即学徒应该相信他的老师，他的意思是，只是当学徒在等待，在他还没有受到较高级的科学方面的教育时，才应该这样做，所以这只是暂时的。这样我们就远不是接受徒然的原则 (principes gratuits)。对此还得加一句，即使那些确定性不完全的原则也可以有它们的用处，要是我们只是通过推证才在它们上面从事建筑的活。因为虽然在这种情况下所有的结论都只是有条件的，并且只有在假定这原则是真的时才是有效的，但这种联系本身以及这些条件式的陈述至少是得到证明了；所以我们很可以希望能有很多以这种方式写的书，因为已把那条件告诉了读者或学生，书中就不会有什么犯错误的危险。而人们将只随着那假定在别处被发现已得到证实的程度，来根据这些结论规范其实践。这种方法本身也常常用来证实假定或假说，当从这种假说产生很多结论，其真实性在别处已知道时就是这样，而有时这就给人一种完全的反证 (retour)，足以证明假说的真实性。孔林先生，职业是医生，但很博学，在各门学问上都很高明，也许只除了在数学方面，他曾写了一封信给一位朋友，这位朋友在赫尔姆斯台特 (Helmstaedt) 从事于重印维奥多 的书，维奥多是一位受推崇的逍遥学派哲学家，致力于解释亚里士多德的《后分析篇》中的证明。这封信被附在该书中，在这信里孔林批判了巴波，当巴波说，分析提出要通过假定未知的来发现未知的，并由此通过推论而达到已知的真理；这是违反逻辑的 (他说)，逻辑教我们从假的不能得

Vita, (《论幸福的生活》) 第七章; Solil. (《独白》) II, 1; De Vera Relig., (《论真宗教》) 39, 72 以下; De Trin. (《论三位一体》) X, 14; XIV, 7; 以及 De Ideis (《论观念》) 2, 等处。

拉丁文，意即：“先已知道的东西”。

Polemon, 继斯彪两波 (Speusippos) 和克塞诺克拉特 (Xenocrates) 之后，为柏拉图所创立的“阿加德米”的首领 (自公元前 314—270)，主要谈道德问题。

Aristippos, 约公元前 435—36，为希腊居勒尼 (Cyrene) 学派的创始人。

Antisthenes 约公元前 440—360，为希腊犬儒学派的创始人。

Archelaos, 生卒年不详，是古希腊哲学家阿那克萨戈拉 (Anaxagoras, 约公元前 500—428) 的学生，他似乎曾照米利都学派的阿那克西米尼 (Anaximenes, 约公元前 588—524) 的学说的方向修改了其老师的学说。

希腊文，大意已见正文下文。参阅亚里士多德的 Sophist. Elench. (《驳诡辩论》、即《正位篇》最末的第九卷) 第二章, 161.b, 1—3, 大意说：“目的在于教学的讨论，是从每门科学的特有原则出发，而不是从参与学习的学生的意见得出结论”。

出真的结论。但我后来使他认识到，分析是运用一些定义和其它可以互相换位的命题，这些命题给人作反证和找到综合的证明的方法。而且甚至当这种反证并非推证性质的时，如在物理学中那样，它有时也还是有很大的概然性。当假说能很容易地解释很多如果没有这假说就很难解释并且彼此很不相干的现象时就是这样。我支持这一真理，先生，即原则中的原则在某种方式下是观念和经验的良好运用；但深入考察起来我们就会发现，对于观念来说，这不是什么别的，无非是利用一些同一性的公理把一些定义联系起来。可是要达到这种最后的分析并不是始终很容易的享，而不论几何学家们，至少是古代的，曾表现出多么渴望能达到这目的，他们却还未能做到这一点。《人类理智论》的著名作者要是完成了这一研究，将会使他们非常高兴，这研究比人所想到的是要更困难一点。例如，欧几里德曾把这样一条作为公理之一，这一条就等于说：两条直线只能有一次相交。从感觉经验得来的想象，是不允许我们设想两条直线有不止一次相交的；但科学并不应该建立在这种想象的基础上。而如果有人以为这种想象给了人清楚观念的联系，他就是在真理的源泉方面没有受到足够的教育，而大量可以用其它在先的命题来证明的命题，在他就会都当成是直接的命题了。这一点正是许多曾经批评欧几里德的人所未曾充分考虑的。这类影象只是些混乱观念，而那种仅仅以此来认识直线的人，对它将丝毫也不能证明什么。就因为这样，欧几里德，由于对直线没有一个清楚地表明的观念，即定义（因为它在其时所给的定义是模糊的，并且在证明中对他毫无用处），就不得不回到两条公理，这在他那里就取代了定义的地位并且是他在推证中所运用的；一条就是：两条直线没有共同的部分，另一条是：它们不包含空间。阿基米德曾给了直线一种定义，是说它是两点之间最短的线。但他默默地假定了（在证明中用了和欧几里德的一样的一些要素，也是基于我刚才所提到的两条公理的）这些公理所说到的那些特性（*affectations*）是符合于他所定义的线的。因此，如果您和您的朋友们一起以为，在观念的符合和不符合的借口之下，那种影象所告诉我们的东西是被允许的并且在几何学中仍被接受的，而并不迫求古代人在这门科学中所要求的那种通过定义和公理所作证明的严格性（如我认为很多人由于不了解情况是会这样想的），那么先生，我将向您承认，对于那些只关心象那样的实践的几何学的人，是可以满意的，但对于那些想要一门使这种实践的科学得到完善的科学本身的人来说则并不满意。而如果古代人也曾持这种意见并在这一点上放松了努力，则我相信他们就不会有多少进展而只会留给我们一部经验的几何学，就象埃及人的几何学显得曾经是那样以及中国人的几何学似乎现在仍然是那样：这样就会使我们没有那些最美好的物理学和力学的知识，这些知识是几何学使我们发现的，而凡是不知道我们的几何学的地方就都不知道的。事情也显然表明，我们遵循着感官及其影象时就会陷入错误：这就差不多象我们所看到的，凡是没有受过精确几何学方面的教育的人，根据对他们的想象的信念，都会把这一点当作无可怀疑的真理，即两条继续不断地互相接近的线最后应该相交，反之几何学家们则给出了某些线方面的相

此句 E 本作“*que les sciences inferieures et subalternels empruntent leursphncipes d'autres sciences ,que nous appe11ons la Metaphyjqe*（即“较低级和从属的科学是从我们称之为形而上学的其它各部门科学借得它们的原则……”），有脱漏，G 本在 *d'autres sciences*”之后有“*sulperieures ,ou ils ont este de monstres ,exceple la premiere des sciences.*”。

反的例子，这些线他们就叫做渐近线。但除了这一点之外我们还将没有了在几何学中关于思考方面我认为有最高价值的东西，这就是让我们窥见了永恒真理的真正源泉以及使我们了解其必然性的办法，这是感官的混乱观念不能使我们清楚地看到的。您会对我说，欧几里德却曾不得不自限于某些公理，这些公理是我们只是通过利用影象而混乱地看到其显明性的。我承认他是自限于这些公理，但他自限于少数几条这种性质的真理，这些真理对他显得是最简单的并且从它们演绎出另一个较不精确的人也会不如证明地当作确定的其它一些真理，这样比让很多真理不加证明要好得多，而更坏的是让人们有自由随自己的高兴扩大这种松散不精确的情况。因此您看到，先生，您和您的朋友们关于观念的联系作为真理的真正源泉所说的话是需要解释的。如果您想满足于混乱地看到这种联系，您就削弱了证明的精确性，而欧几里德把一切归结为定义和少数几条公理的做法要好得无比。如果您想要这种观念的联系被清楚地看到和表明，您就将不得不如我所要求的那样求助于定义和同一性的公理；而有时当您难以达到一种完全的分析时就将不得不满足于某些比较不是原初的公理，如欧几里德和阿基米德所曾做的那样，而您这样做也将胜过忽视或迁延某些美好的发现，这些发现是您利用这样一些公理本来就已经可以得到的：正如事实上我有一次已经对您说过的那样，先生，我认为，如果古代人不等到他们不得不运用的公理都已得到证明就不想前进，我们就不会有几何学（我理解为一种推证的科学）。

§ 7. 斐 我开始懂得了什么是一种清楚地认识到的观念间的联系，并且看清楚了在这种方式下公理是必要的了。我也看清了我们在涉及考察观念的研究中所遵循的方法，多么必须以数学家们为榜样来安排，他们从某些非常明白和非常容易的开头的东西（这无非就是一些公理和定义）出发，通过很小的层级，和通过一种推理的连续链条上升，以达到那些最初显得超乎人类能力之上的真理的发现和证明。找到证明以及找到这些他们所发明用来析出和整理中介观念的令人赞叹的方法的技术，就是产生了如此惊人和如此出人意料的发现的东西。但是，要知道是否随着时间进展我们将不能发明某种类似的方法，可用于其它观念，也象用于属于大小方面的观念一样，这一点我不想来作出决定。至少，要是其它观念也照数学家们通常用的方法来加以考察，它们将会把我们的思想导致比我们所也许已被导致设想的更远，§ 8 而这一点在道德方面是特别可能做到的，正如我已不止一次他说过那样。

德 我认为您是对的，先生，而我很久以来就已倾向于担负起责任来完成您所预期的事。

§ 9. 斐 在关于对物体的知识方面，必须采取与此直接相反的途径；因为我们对它们的实在本质既无任何观念，就不得不求助于经验。§ 10. 可是我不否认，一个习惯于作合理而合乎正规的实验的人，对于物体的还不知道的特性，能作出比别人较正确的猜测。但这是判断和意见，而不是知识和确定性。这就使我相信，物理学是不能在我们手里变成科学的。可是实验和历史的观察，在关于我们身体的健康和生活的舒适方面，是可以对我们有用的。

德 我同意，物理学整个来说是永不会成为我们之中一门完全的科学的，但我们还是能有某种物理科学的，甚至我们也已经有了一些这种科学的标本。例如磁学就可以被当作这样的一门科学，因为作了很少几个基于经验的假定，我们就能通过确定的推理从之证明大量的现象，它们实际和理性使我们看到的一样发生的。我们不应该希望对一切经验都能说明理由，正如甚

至几何学家们也还并没有证明他们的一切公理一样；而正如他们满足于从少数理性原则演绎出大量的定理一样，物理学家们利用若干经验的原则来为大量现象说明理由，并且甚至能在实践上预见到 这些现象，这也就够了。

§ 11. 斐 那么，既然我们的功能并没有被造成来使我们能辨别物体的内部结构，我们就应该断定，它们为我们发现了上帝的存在，以及对自身相当的相当大量的知识就够了，就足以在有关我们的义务以及有关我们的最大利益——尤其是有关永恒的——方面教导我们了。而我认为我可以由此正当地推论出：“道德学是一般人类固有的科学和大事，正如另一方面，有关自然的各个部分的各种不同技艺，是各个个人的本分。”例如我们可以说，对铁的用途的无知，是美洲各国虽然各种物产都很丰富却缺乏最大部分的生活舒适品的原因。因此，我远不是轻视自然科学，§ 512. 我主张，要是这种研究得到它所应有的正确引导，它可以对人类有比迄今所做的更大的用处；而那发明了印刷术，发现了指南针的用途，以及使人认识了金鸡纳霜 即奎宁的特性的人，是比那些建立专门学校、医院、以及用巨大花费建造起来表现最显赫的慈善事业的纪念碑的人们，更有贡献于知识的传播和对生活有用的舒适用品的增进，以及救了更多人的性命的。

德 您不能说得比这更使我满意的了，先生。真正的道德或虔敬，是应该推动人们去研究技艺，而远不是为某些懈怠的清静派人的懒惰张目的。而正如我不久前已说过的，一种较好的公安制度，将会能够导致我们有一天有一种比现在的好得多的医药事业。这事是怎么宣扬都不算足够的，共重要性 仅次于对德性的关心。

§ 13. 斐 虽然我推崇经验，但我并不轻视概然的假说。它们能导致新的发现，并且至少对记忆是一种很大的帮助。但我们的心灵非常倾向于进得太快，并满足于某些轻微的表面现象，因为没有费必要的精力和时间来把这些假说应用于大量的现象。

德 发现现象的原因或真的假说的技术，就象辨认潦草字迹的技术一样，这里一种机智的猜测往往可以大大缩短途程。培根勋爵曾开始把实验的技术弄成一些条规，而波义耳爵士曾有很大的才能来把它们加以实行。但如果不把运用实验和从之引出结论的技术和这些条规结合起来，则用了最大的花费也达不到一个有很大洞察力的人一眼就能看出的结果。笛卡尔先生，肯定是这样的一个人，在他的一封信中谈到这位英国大法官的方法时就曾类似这样指出过；而斯宾诺莎（当他说得很好时我是毫不作难地引用他的话的），在收印于这位精朗犹太人的遗著中的给已故英国皇家学会秘书奥

Hermann Conring, 1606—1681, 德国医生，被认为是当时最博学的人之一。在医学、法律、神学、历史、物理学、语言文字学等方面都写了大量的著作。他和莱布尼茨的通信，见 G 本第一卷 153—206 页。

Bartolommeo Viotto 或 Vlotti, 拉丁名 Viottus, 意大利都灵的一位医生和哲学家，他父亲 Tommaso Viotto 也是一位著名的外科医生。在 1552 年以前的五年曾在都灵公开讲授逻辑。死于 1568 年，参阅莱布尼茨与孔林的通信，见 G 本第一卷，184、187 页。

Pappus, 亚历山大里亚人，是希腊的有很高地位的几何学家，约生活于公元三世纪末至四世纪初。他的（《文集》）在数学史上是很有价值的，我们关于希腊几何学的知识一大部分都出自该书第七卷。孔林所错误地加以批判的巴波关于分析和综合的本性的解释，见该书第七卷的序言。

参阅莱布尼茨与孔林的通信，1678 年 1 月 3 日，见 G 本第一卷 187—8 页；又同上 185，190 页，193 页以下等处。

尔登堡先生伪一封信中，对波义耳的一个作品也提出了近似的思想，说真的，波义耳有点过于停留在这一点上，就是从无数美好的实验中没有引出其它的结论，而只得出他可能当作原则的这样一个结论，就是自然中的一切都是机械地行事的，这一原则，是人们可以单用理性来使之成为确定的，但却不能用实验来使之确定，不论你做了多少实验。

§ 14. 斐 在用固定名称确立了明白清楚的观念以后，扩大我们知识的重大手段就是找出那些中介观念的技术，这些中介观念能使我们看出那两极端观念的联系或不相容性。那些公则至少是无助于给人这种中介观念的。假定一个人对直角毫无确切观念，他要来对直角三角形证明点什么就只会是徒然地自我苦吃；而不论他用了什么公理，他也将很难借助它们而达到证明构成直角的两边的平方的和等于斜边的平方。一个人可以对这些公理久久冥思苦想，也永不会在数学方面看得更明白些。

德 对公理作冥思苦想而没有什么来应用这些公理，这是毫无用处的。公理常常可用来把几个观念联系起来，例如，相似图形的第二维和第三维的相似比，按理是相应的第一维的相似比的平方和立方，这条公则就有极大的用处；而例如希波克拉底的月形的求积，在圆的情况下立即就可以从这条公则得出来，办法是与此相结合把这两个图形一个贴在另一个上，当它们已给与的设定提供了这样做的合适机会时就可以这样，由于它们的已知的比较给了这样的启发。

G 本和 E 本原文均为“prevoir”（“预见”），英译作“Prove”（“证明”）。

E 本无“和从之引出结论”等字，G 本有“et d'en tirer des consequences”。

第十三章 关于我们的知识的其它一些考虑

§ 1. 斐 也许还宜于加上一点说，我们的知识，在这一点上，也和其它一些事情上一样，和视觉很有关系，这就是：它既不是完全必然的，也不是完全随意的。一个人在光亮处张开了眼睛，他就不能不看见，但他可以把眼光转向某些一定的对象，§ 2. 并且以较多或较少的专注来考量它们。因此当功能一旦得到了应用，就不由意志来决定知识了；正如一个人不能阻止自己看见他所看的东西一样。但人应该运用他的功能，因为这是要使自己受教益所必须做的。

德 我们先前已经谈到过这一点，并且已经确立了这样一点：要在当前状态下具有这样或那样的意见，是并不取决于人的，但使自己准备好以匡此后具有或不具有这样的意见，则取决于他，因此意见只是在一种间接的方式下是随意的。

第十四章 论判断

§ 1. 斐 人要是由于缺乏一种确定的知识而没有什么可以来指引自己，就会在生活的大部分行动中处于犹疑不决的状态。昌 2. 人常常必须满足于一种单纯的概然性的膝陇状态。§ 3. 而在这方面所用的功能就是判断。人常常出于必要得满足于这一点，但这也常常是由于缺乏勤勉、耐心和技巧。§ 4. 人们把它叫做同意或不同意，而当人推定 (presume) 某种事物，也就是说，当人在一事物得到证明前就当它是真的时，就用了这种功能。当这样做符合事物的实在情况时，这就是一个正确判断。

德 别人是把人们每当对原因有某种知识以后作出陈述的活动叫作判断；甚至还有人将把判断和意见加以区别，因为（判断）未必得是这样不确定的。但我不想在用词方面责难任何人，而可以允许您，先生，把判断当作一种概然的意见。至于说到推定，那是法学家们用的一个名辞，在他们那里正确的用法是把它和猜测 (conjecture) 区别开来的。这不只是一种猜测而是直到有证据证明其相反情况以前应被暂时当作真的事情，反之一种征兆 (indice) 和一种猜测则常常须以另一种猜测来与之抗衡。就因为这样，一个人承认了向另一个人借过银钱，就被推定为应当偿还，除非他能表明他已经偿还过了，或这债务根据某种别的原则已停止了。因此推定在这意义下，不是在证明以前采取的，这是不允许的，而是先行采取但有根据的，同时等待着一种相反的证据。

第十五章 论概然性

§ 1. 斐 如果说推证表明了观念间的联系，则概然性不是什么别的，无非是这样一种联系表现出来的现象，这种联系是基于一些看不出不可移易的联结的证据之上的。§ 2. 有各种程度的同意，从确信直到猜测，怀疑，以至不信。§ 3. 当我们有确定性时，对标志着联系的推理的所有各部分都有一种直观；但那使我相信的，是某种外来的东西。§ 4. 而概然性是基于和我们所知道的东西的符合，或基于知道它的人们的见证。

德 我宁愿主张它始终是基于似然性或基于与真实性的相符合；而旁人的见证也是这样一回事，就所涉及范围内的事实来说，这事对他惯常是真的。因此我们可以说，概然的和真的之间的相似性，或者得自那事物本身，或者得自某种外来的事物。修辞学家们提出有两类的论据 (argumens)：一类是人为的 (artificiels)，它们是通过推理得自事物的；一类是非人为的 (inartificiels)，它们只是基于明示的见证，或者是人的见证，或者也许也是事物本身的见证。但也还有混合的论据，因为见证本身也可以提供一个事实，这事实就可以用来形成一个人造的论据。

§ 5. 斐 是由于缺乏和真的东西的相似性，我们不容易相信那和我们所知道的毫不近似的事物。这样，当一位大使对暹罗国王说，在我们这里冬天水冻结得这样坚固，以致一头象也可以在上面走而不会掉下去时，国王就对他讲：在这之前我一直相信您是个诚实可靠的人，现在我看出您是在撒谎了。

§ 6. 但如果说旁人的见证可以使一事实成为概然的，旁人的意见却不应该凭它本身就被当作概然性的一种真正的根据。因为在人们之中是错误多于知识，而如果我们所认识和尊重的人们的信念就是同意的一种合法根据，那末一个人就会很有理由在日本就信神道教，在土耳其就信伊斯兰教，在西班牙就信天主教，在荷兰就信加尔文教，在瑞典就信路德教了。

德 人们的见证无疑是比他们的意见更有份量，并且在道理上人们在见证方面也是作了更多思考的。可是我们知道法官有时使人发所谓轻信 (credulite) 之誓；而在审问时，法官常常要求证人不仅说明他们所看见的，而且要说明他们所判断的，同时问他们作这样判断的理由，以及是否对此作了应有的思考。法官们也很重视每一行业的专家们的想法和意见；有些私人，由于他们不适应于来作适当的考察，也同样不得不这样做。因此，一个儿童，以及其他在这方面的条件不比儿童好多少的人，甚至当他发现自己处于一定境况时，就不得不遵从他本国的宗教，只要是他看不出这宗教有什么坏处，并且处于找不出是否有一种更好的宗教这种状态。而一个青年侍卫们的领导人，不论他自己属于什么教派，也将迫使他们各自去进那青年人自称相信的那种教派的信徒们所进的教堂。可以参考一下尼柯尔和旁人在关于信仰问题上的大多数的论据这个问题的讨论，有人有时在这点上对他过于信从，而另外有人又对它考虑不够。还有其它一些类似的预断 (prejuges)，人们凭着它们就会很容易自免于讨论的。这就是德尔都良在一篇专门论文中所称的 *prescriptions*，他所用的这个名辞，古代的法学家们——他们的用语他不是

据英译者注，在笛卡尔现存的书信中找不到这里所指出的内容。英译者认为可能是莱布尼茨把它和斯宾诺莎的信搞混了。

指弗兰西斯·培根。

不知道的——是指很多种例外或外来的和预先的规定，但今天人们几乎只把它理解为时效的规定，即一个人可以因为别人在法律规定的时间内没有提出要求而主张拒绝他的要求。这样，罗马天主教会和新教双方就都有理由来发表他们的合法的预断。例如我们曾发现双方在某些方面都同样有办法来反对新事物，举例来说，如新教徒大部分背弃了古老的授任圣职的形式，而罗马天主教徒则改变了旧约的圣书目录，如我在和莫的主教进行的一场书面反复争论中已相当清楚地表明的那样，据我几天前得到的消息，这位主教刚刚去世。因此，这些谴责既是相互的，所以那事物，虽然有点令人怀疑它在这些问题上有错误，却不是证明其错误的一种确定的证据。

第十六章 论同意的各种等级

§ 1. 斐 至于说到同意的各种等级，我们必须注意，使我们所具有的概然性的那些根据起作用的范围，不超出在其中所发现、或当它们被考察时已发现的似然性 (appearance) 的程度之外。因为我们必须承认，同意不能永远基于当下实际看到那些使心灵信服的理由，并且即使那些具有了不起的记忆力的人，也很难永远记得 曾迫使他们给予某种同意的所有那些证明，这些证明有时可能单单对于一个问题就要写满一大本书。只要他们一度曾对问题忠实而留心仔细地考察过，并且可以说已对它结了账，这就够了。§ 2. 要不然人们就得非常犹疑不决，或者得时时改变观点，以屈从于新近考察过问题、向他们提出了论据的任何人，这些论据，他们由于不记得或无暇钻研，是不能立即完全答复的。§ 3. 必须承认，这往往使人固执错误：但过错并不在于他们信赖他们的记忆，而在于他们以前的判断不对。因为在人们常常是觉得他们从未有过别样想法这样一点就取代了考察和理由的地位。但通常是那些最少考察过自己的意见的人却最顽强地固执己见。可是，坚持自己看清了的东西是值得称许的，但坚持自己所相信的却并不永远如此，因为可能有某种可以把整个问题颠倒过来的考虑被丢到背后了。并且也许世界上没有一个人有这样的闲暇、耐心和办法，来把他有意见的问题上双方的证据全都收集起来，以便把它们加以比较，和作出可靠的结论，以致再也不剩什么他还需要知道以求获得更丰富的教益的了。可是对我们的生活和我们更重大的利益的关怀，不能忍受拖延，而对于我们不能达到确定知识的一些事作出决断是绝对必要的。

德 您刚才所说的，先生，全都很好，很切实。不过，也许可以希望人们，在某些场合，对那些促使他们采取某种重要意见的理由，作些摘录（以备备忘录的形式），这种意见是他们在以后常常不得为对自己或对他入加以辩护的。此外，虽然在法律问题上，通常对已过去的判决是不许翻案，对已了结的旧账是不许重算的（否则的话就会永远处于不稳定的状态，这比起对过去的事没有始终都记下的情况来也许是更不能忍受的），可是有时在有新发现的情况下也允许向法庭重新提出申诉，并且甚至可以得到和原判相反的所谓 *restitutio in integrum*，同样在我们自身的事务上，尤其是在一些极重大的事情上，在还允许我们或进或退的场合，以及在暂缓执行、和徐徐地勒马前进不致造成损失的场合，我们心灵基于概然性的决定，就决不应该以象法

这里是指奇奥斯 (Chio) 的希波克拉底 (Hippocrates)，而不是指那“医学之父”柯斯 (Cos) 的希波克拉底 (元前 460—375)，他和这位“医学之父”是同时代人，是一位著名的希腊几何学家。他的最显著成就就是发现了这样一种月形即新月形平面图形以 AB 为直径的半圆的求积法，这种月形是这样作成的：在一个圆三角形 (AOB) 的面积 这月形的面积为，等于 AOB 的面积。

pierre Nicole, 1625—1695, 是最著名的王港 (Port Royal) 逻辑学家之一，仅次于阿尔诺 (Arnauld) 和巴斯噶 (Pascal)，和阿尔诺合著著名的《思维术》或《王港逻辑》。他的最重要著作是《道德论》(Essais de Morale, Paris, 1671—74)。莱布尼茨 这里所指的神学上的争论，见于他的《论教会的统一或对茹利安的新系统的驳斥》(De l'unité de l'église ou réfutation du nouveau système de Jurien, Paris, 1687)，其中讨论了罗马天主教会是否可允许自己采取“宣称信教者占大多数”的论据的问题。这论据无疑是成问题的。培尔在其《历史批判辞典》中有关于他的《论教会的统一》的论述。

学家们所说的 *in rem judicatam* 的方式进行，这就是说，确立不移，以致当新的相反的重大理由出现时我们也无法修正推理。但当没有更多时间来反复考虑时，则就当遵循我们所作的判断，坚决得好象它是决不会错的，但并不是永远以这样的严格性。

§ 4. 斐 那么，既然人们不能避免在判断上犯错误和具有分歧的意见，则当他们不能从同一方面来看待事物时，就应该彼此保持和平，和在这种意见分歧之中保持人性的义务，而不要以为别人在我们提出反对时就该迅速改变他根深蒂固的意见，尤其是一个人如果有理由设想他的对手是从利害关系、野心或其它某种个人的动机出发来行事时更是这样。最常见的情况是那些强加于人，要人必须屈从他们的意见的人，往往是很少对事情作过透彻考察的。因为那种对讨论的问题作过足够深入的考察以使自己摆脱怀疑的人，数量是很少的，并且他们发现很少有什么理由来责备他人，因此不用期望在他们方面会有什么粗暴激烈的情况。

德 实际上，在人们之中最当受谴责的，并不是他们的意见，而是他们谴责别人的那种冒失的判断，仿佛别人的判断和他们的不同就必然是愚蠢的或坏的；这种情况，在那些制造激情和憎恨，把它们散布于公众之中的人们那里，是一种高傲而不公平的心灵的结果，这种心灵总爱统治一切而不能忍受任何反对。也并不是确实没有理由常常反驳别人的意见，但必须以一种公平的精神和对人类弱点的同情来这样做。的确，我们对于一些影响风俗和虔诚信仰的实践的坏学说要小心提防，这是对的；但我们不应该并无很好的证据就把它们归咎于人，归咎于人们的偏见。如果说公平是要人们免受损害，那么虔诚就要求在适当场合表现出他们的教条的坏结果，要是这些教条是有害的，就象反对一位全智、全善和完全正义的上帝的天道，以及反对那使人的灵魂能罹受上帝的正义的效果的灵魂不灭的那些教条那样的话，就不说其它有关道德和公共治安的那些危险的意見了。我知道有些卓越和善意的人士主张这些理论上的意見对实践并没有如人们所想那样大的影响，我也知道有一些具有极好天性的人，这些意見决不会使他们做出任何和他们的尊严不相称的事情：正如也有一些人，他们凭思辨陷入了这些错误，却惯常是凭天性远离那些人们一般易犯的过恶的，此外他们也很关怀他们在其中充当首领的那宗派的尊严；例如伊壁鸠鲁和斯宾诺莎，就可以说都曾过着一种完全可为人楷模的生活，但这些理由在他们的门徒和仿效者那里往往就不再存在了，他们相信自己已摆脱了对一种监临的天道和威胁性的来世的恼人恐惧，就放纵他们粗鄙的情欲，并把心灵转向诱惑和败坏别人；要是他们是野心勃勃和

Tertullien ,150 至 160—221 至 240 生于迦太基 天主教早期的著名“教父”之一 在他的 *De Praescriptione Haereticorum* (《关于异端的规定》) 中企图提出一个一般的论据，反对一切的异端。他的反驳的论据企图依照某些一定的规定 (*Praescriptiones*)，禁止异端求助于圣经来支持他们的观点。

莱布尼茨这里所指的是他和鲍修爱 (Jacques Benigne Bossuet, 1627—1704) 的通讯争论，鲍修爱从 1681 年起至其去世一直任莫 (Meaux) 的主教。莱布尼茨和他的通信曾断断续续地进行了二十五年之久，但争论并无结果，因为鲍修爱是死硬的天主教正统派，竭力想使莱布尼茨改信天主教；而莱布尼茨则想把天主教和新教调和起来，同时不愿放弃进行科学探讨的自由。全部通讯曾发表于 Foucher de Careil 编的《莱布尼茨著作集》第一、二卷 (巴黎 1859—60 年版)，部分地载于 Dutens 编的《莱布尼茨全集》第一卷 507 页以下。这一段文字对于确定莱布尼茨写作本书的年代也有重要意义，因鲍修爱死于 1704 年 4 月 12 日。此段当写于该年 4 月后半月，可见本书主要部分当完成于 1704 年，以后可能陆续作过一些修改补充。

天性有点粗暴的，他们就能为了自己的快意或进取而在大地的四面八方点起火来，正如我知道有些已被死亡扫除的人性格就是这样。我甚至发现近似的意见也一点一点潜入那些统治别人并为大事所系的大人物们心中，和侵入那些时髦的书籍之中，促使一切事物都经受那威胁着欧洲的普遍革命，而终于摧毁了世界上还残留着的那点古希腊罗马人的高尚情操，古代希腊罗马人是把对祖国的爱，公众的善，和对后代的关怀看得比荣华富贵甚至比生命都更重的。这种英国人所说的 public spirits (公德心)，是极度地减弱并且不再时兴了；而当它们不再得到善良道德和自然理性本身教给我们的真宗教的支持时，还将进一步减弱。开始占统治地位的这种相反的性格，其最好者除了他们所说的荣誉之外也再没有其它的原则。但正直的人和有荣誉的人的标志，在他们那里也只不过是做他们所认为的任何卑劣的事。而如果为了追求权位或由于任性，有人就搞得血流成河，如果他把一切都搞得七颠八倒，人们也把它不当一回事，而一个古代人中的赫罗斯特拉特，或一个《比埃尔的盛筵》中的唐·磺，将会被当作一位英雄。人们高傲地嘲笑爱国心，把那些关心公众的人弄成可笑的人物，而当某个怀着善意的人谈到后代将会变成怎样时，人们就回答说：到那时再说那时的话吧。但这些人自己也可能碰上他们以为留给别人的那些坏事。这种已开始可看出坏结果的流行心理的毛病如果得到了纠正，这些坏事也许会得到防止；但如果这毛病进一步扩大，则天道将会用从之产生的革命本身来纠正人们：因为不论可能发生什么，到末了一切总永远将转向一般的最好的结局的，虽然这不应该也不可能对那些做坏事的人的惩罚而发生，即使他们以所做的坏事却对善曾有所贡献也罢。但关于有害的意见以及谴责它们的权利的考虑已使我离题了，我现在回到本题上来。由于在神学上，谴责比在别处还走得更远，并由于那些很重视自己的正统教义的人，常常谴责其对手，他们是为在同一派中那些被对手称为折衷主义者的人所反对的，这种意见就在同一派中的严格派和宽容派之间引起了内战。可是，由于否认持不同意见者能得永恒的拯救是侵犯了上帝的权利，最聪明的谴责者就只限于指出他们所认为看到的迷途灵魂的毁灭危险，并让那样一些人去领受上帝的一种特殊的慈悲矜怜，这些人的邪恶还并没有使他们不能受上帝的慈悲的恩惠，而在他们自己方面，他们自认为不得不竭尽一切可想象的努力来把他们从这样危险的一种境地中拉出来。如果这些人这样断定别人的毁灭，是经过适当的考察之后达到这种意见的，并且如果没有办法解除他们的这种意见，那么只要他们仅用温和的手段，就不会谴责他们的行为。但一旦他们走得更远，这就违犯了公平法则。因为他们应该想到，别人和他们一样深信，也就有一样的权利来坚持自己的意见，并且如果他们认为这些意见很重要的话，甚至也来传播这些意见。那些教唆人们去搞不能容许的犯罪行为的意见应该除外，而当的确甚至那支持这些意见的人也不能消除它们时，就有权采取严厉措施来加以扑灭；正如我们有权来毁灭一个有毒的动物一样，尽管这动物是完全无罪的。但我说的是扑灭那宗派而不是消灭那些人，因为那些人我们是防止他们为害和提出独断教条的。

c 本原文作：“Sur une veue actuelle des raisons, qili ont prevalu sur l'esprit, et il seroit tres difficile, meme a ceux, qui une memorie admira-ble'.etc.其中斜体字的词句为 E 本所无，E 本显有脱漏。译文从 G 本。

拉丁文，意即：“恢复原状”。

拉丁文：意即：“作为已审定的事”。

§ 5. 斐 回头来谈同意的根据和等级，当注意到命题有两类：一类是关于事实的，它们依赖于观察，是可以根据人的见证的；另一类是思辨的，它们既相关于我们的感官所不能发现的事物，是不能有这样的见证的。§ . 当一件特殊事实符合于我们恒常的观察，并符合于旁人的一致报告时，我们就坚决地依据它，就象这是一项确定的知识一样，而当它符合于所能知道范围内一切时代中一切人的见证时，这就是第一等的和最高级的概然性；例如火能暖人，铁沉水底。我们的信念 (creance) 建立在这样的基础上，就上升到了确信 (assurance)。§ 7. 其次，所有的历史家都报道说一个某某人对个人利益看得比公众利益更重，并且因为我们始终看到这是大部分人的习惯，我给与这些历史的同意，就是一种信赖 (confi-ance)。§ 8. 第三，当事物的本性既没有什么来维护也没有什么来反对一事实，而这事实是受到无可置疑的人的证据的保证，例如，凯撒曾生活过，这事就以一种坚决的信念 (forme creance) 被接受。§ 9. 但当各种证据违反自然的通常进程，或彼此相反时，则概然性的等级就可以有无限多的分歧，由此就有这样一些等级，我们称之为相信 (croyance)，猜测 (conjecture)，怀疑 (doute)，不定 (incertitude)，不信 (defiance)；正是在这里，需要有精确性来形成一种正确的判断以及使我们的同意和概然性的等级成比例。

德 法学家们在处理证据、推定、猜测和征候 (indicos) 时，对这问题曾说了许多很好的东西，并且达到了相当详细的地步。他们从彰明昭著 (notorite) 开始，这是不需要什么证据的。然后是充足的证据，或被当作这样的，据此就可以宣判，至少在民事方面是这样，但在刑事方面在有些场合就更有所保留；而在这方面要求有超充足的证据是不错的，尤其是关于按照事实的本性被称为 corpus delict 的场合。因此就有超充足的证据，也有通常的充足的证据。然后有推定 (presomptions)，这是暂时地被当作充足的证据的，这就是说，在没有证明相反情况时就是这样。有超过半充足的 (确切他说) 证据，在这种场合，就允许依据这种证据的人发誓来作补充，这就是 juramentum suppletorium；还有其它一些次于半充足的证据，这就正好相反，是让否认这事实的人发誓来洗清自己的罪过，这就是 juramentum purgationis。除此之外还有很多等级的猜测和征候。特别在刑事案件上，有一些征候 (ad tortur - am) 是表明正着手作案的 (这罪案本身又有由拘

据英译本注：Janet 把这一条和笛卡尔《方法谈》第三部中下列这段话来作对比：“我的第二项规条是：在行动上要尽可能作到最坚决、最果断，当我一旦决定采取某些意见之后，即便这些意见极为可疑，我也始终加以遵守，就象它们是非常可靠的意见一样。”（参阅《十六——十八世纪西欧各国哲学》，商务，1975年版，第145页）。

Herostratus，古希腊的一个以弗所人，他为了要使自己声名不朽，就不惜干件大破坏的事，在公元前356年，正当亚历山大大帝诞生之夜，把在以弗所城的被看作当时世界七大奇景之一的狄安娜 (Diane) 神庙放火烧了。

Don Juan，本是西班牙传说中的一个人物，法国著名喜剧作家莫里哀 (Moliere, 1622—1673) 的喜剧《比埃尔的盛筵》(Festinde Fierre) 中的主角，也曾成为西方许多文学作品中的人物，是一个最无耻的花花公子的形象。

从C本，作“ne peut point s'en defaire”。E本和J本及Janet本均作“nepeut point s'en faire”，Janet在其注中说“当补‘dautre’，”据此则当译作“不能采取其它意见”。

票所标明的各种等级)；有一些征候 (ad terrellidum) 是足够表明作案的物证以及表明把事情准备得似乎作案者是有意来干的。有一些征候 (ad capturam) 是用来落实嫌疑犯的；还有一些 (ad inquirendum) 是表明暗地不声不响的探索。这些区别还可以用于其它类似的场合；而司法上的这整个诉讼程序的方式其实无非是一种被应用于法律问题上的逻辑。医生们关于症候和症状也有许多等级和区别，这是我们在他们那里可以看到的。我们当代的数学家们已开始来估计赌博中输赢的机会。梅莱爵士，他的《合意》(Agr6meDs) 和其它著作已经印出来，他是一个心灵深入透辟的人，同时既是一个赌徒又是一位哲学家，给这种计算提供了机会，提出了一个赌家要赢或输总共得把骰子掷多少次或多少点的问题 (question sur les partis)，以便知道如果在某某情况下中止时值得下多少赌注。他以此曾引使他的朋友巴斯噶先生对这些事作了点考察。这问题曾轰动一时，并引起惠更斯先生作了他的论文 de Alea，其他一些学者也参加了进来。人们确立了一些原则，德·维特行政长官在他用荷兰文发表的一篇关于年金的短论文中也用了这些原则。这些原则所赖以建立的基础追溯到 prostapherese，即在同等可接受的几个假定中取其算术中项，我们的乡下人很久以来照他们的自然数学也已用了这种原则。例如，当一笔遗产或一块土地要出卖时，他们就组成三帮 (bandes) 估价人；这些“帮”在下萨克森语中称为 Schurzen，每一帮对这笔财产估一个价钱。假定一帮估价为 1000 盾，另一帮估为 1400 盾，第三帮估为 1500 盾，算出这三笔数的总和，即 3900 盾，而因为有三帮，于是就取此数的三分之一即 1300 盾作为所要求的中项数值，或者是取所估的每一笔数的三分之一然后求其总和，这是一码事。这就是 a equalibus aequalia 这一公理，即对同等的假定当作同等的考虑。但当所作假定不相等时，则就在它们之间作比较。例如假定用两颗骰子，一方要掷 7 点算赢，另一方要掷 19 点算赢；问他们双方赢的概率之间的比率如何？我回答说后者赢的概率只有前者的三分之二，因为前者用两颗骰子可以有三种方式造成 7，即 1 与 6，或 2 与 5，或 3 与 4；而另一方只能有两种方式造成 9，即掷出 3 与 6 或 4 与 5。而所有这些方式都是同等可能的。因此那作为同等可

位丁文，意即“有罪之身”。

拉丁文，意即“补充的宣誓”。

拉丁文，意即“洗雪罪名的宣誓”。

这些拉丁文都是旧时法律上的用语，大意已见正文。

这些拉丁文都是旧时法律上的用语，大意已见正文。

这些拉丁文都是旧时法律上的用语，大意已见正文。

这些拉丁文都是旧时法律上的用语，大意已见正文。

Antoine Gombault, Chevalier de Mere. 约 1610—1684，法国的道德学家。对巴斯噶曾有相当影响。他的 *Agrements, discours de M. le Chevalier de Mere a Mme*** (合意，梅莱爵士与某夫人的谈话) 初版出于 1677 年)。

拉丁文，意即《论赌博》，指惠更斯(见前二卷十三章 § 4.“德”，注，第 127 页注)的 *Deratiociniisinaleacludo* (《论赌博游戏的推理》)，作于 1657 年，用荷兰文写，后由 Schooten 译成拉丁文。

拉丁文，意即《论赌博》，指惠更斯(见前二卷十三章 § 4.“德”，注，第 127 页注)的 *Deratiociniisinaleacludo* (《论赌博游戏的推理》)，作于 1657 年，用荷兰文写，后由 Schooten 译成拉丁文。

能性的数目的概然性，将是 3 比人或 1 比 2/3。我曾不止一次他说过，需要有一种新的逻辑，来处理概车问题，因为亚里士多德在他的《正位篇》（*Topiques*）中所做的也不亚于此，而他只满足于将按照普通位置分配的若干通俗规则安排成某种秩序，这在某种这样的场合也可能是有用的，在这里，涉及的问题是要扩充论题和给与它概然性而并不费心于给我们一种必然的权衡来称量那概然性和作出切实的判断。想要研究这个问题的人去追究一下对博奔的考察是很好的；一般说来，我希望有一位高明的数学家能写一本大部头著作来对各种各样的赌博游戏作详细的、很好的推理论证，这对于使发明的技术完善化是有很大的用处的，人类心灵在赌博方面比在那些最严肃的事情上似乎显得更精明。

§ 10. 斐 英国的法律遵守这样一条规则：一个被证人承认为真本的文件抄本，是一个好的证据；但一个抄本的抄本，不论怎样被最可信的证人所证明，在审判中也决不被承认为证据。我从未听说有任何人责难这一明智的提防办法的。从这里至少可以得出这样一条：一个证据，随着它离那在事物本身中的原始真实性愈远，其力量也就成比例地愈小；可是在有些人那里，却是以一种直接相反的方式来用这一条，意见越古老就越得到力量，一件事，一千年前在一个和第一个肯定它的人同时代的有理性的人看来是没有什么概然性的，到了现在，因为许多人都根据他的见证这样说，就被当作确实的了。

德 历史问题上的批评很重视事件同时代人的见证；可是一个同时代人也只主要在公开事件方面才值得相信，而当他说到动机、秘事、暗藏的动力，以及可争议的事情，例如放毒、谋杀之类时，我们至少知道许多人所相信的是怎么回事。普罗柯比，当他说到贝利赛里乌斯打汪达尔人和哥特人的战争时是非常可信的；但当他在他的《逸史》中散布那些诽谤狄奥多拉皇后的可怕流言蜚语时，谁愿相信的就相信去吧。一般说来，人们对于相信讽刺作品是应该抱极大保留态度的；我们看到我们这个时代发表了一些讽刺作品，完全不象会真有其事的，却被一些无知的人贪婪地当真囫圇吞下了。而有朝一日人们也许会说：要是没有什么看来象回事的根据，那时的人们竟敢发表这样一些东西，这是可能的吗？但要是有一天有人这样说，他的判断将是大大错了。可是世人是倾向于耽迷讽刺的；只举一个例子：已故的小毛利埃先生，不知由于出了什么岔子，在他若干年前出版的回忆录中，发表了一些

拉丁文，意即《论赌博》，指惠更斯（见前二卷十三章 § 4.“德”，注，第 127 页注）的 *Deratiociniisinaecludo*（《论赌博游戏的推理》），作于 1657 年，用荷兰文写，后由 Schooten 译成拉丁文。

拉丁文，意即《论赌博》，指惠更斯（见前二卷十三章 § 4.“德”，注，第 127 页注）的 *Deratiociniisinaecludo*（《论赌博游戏的推理》），作于 1657 年，用荷兰文写，后由 Schooten 译成拉丁文。

拉丁文，意即《论赌博》，指惠更斯（见前二卷十三章 § 4.“德”，注，第 127 页注）的 *Deratiociniisinaecludo*（《论赌博游戏的推理》），作于 1657 年，用荷兰文写，后由 Schooten 译成拉丁文。

德·维特见前四卷三章注（第 433 页注），德·维特是在 1671 年 7 月 30 日向当时荷兰国会提出了有关这个问题的一个报告。他似乎是第一个把科学原则应用于有关年金的计算方面的。这种算法和关于人寿保险的保险费的算法类似。

来自希腊文，（*prosthaphaeresis*），原义为“预先减除”，这里是指一种确定概率的基本原则，要求我们在现存的各按其相对值估计的几个假定中取其算术中项。盾，原文为 *Ecu*，法国古银币名。

拉丁文，意义已见正文。

这里的“概然性”，原文均为“*appareance*”，英译均为“*probabability*”。

完全无根据的东西，反对那位瑞典驻法国大使，无与伦比的胡果·格劳修斯，显然由于和对他父亲的这位著名朋友的纪念相抵触的某种莫名其妙的原因所激起，我看到有很多作者从妒忌出发重复着他的这些东西，虽然这位伟大人物的谈判和信件都充分使人看出情况是相反的。人们甚至放肆地在历史中写起小说来，而那位写克伦威尔的最后生活的人，竟认为为了使写的材料生动有趣，就可以允许他在谈到这位精明的篡位者还过着私人生活时，说他曾到法国旅行，他曾跟他出入于巴黎的客寓，好象他曾经是他的上司似的。可是，卡林顿，一位所知甚多的人，所写的克伦威尔的历史，是当他还在做护国主时献给他的儿子理查德的，书中表明克伦威尔从未出过不列颠诸岛。细节就尤其不确实。对于各次战役，就几乎没有什么好的记述，底德·李维的那些记述大部分是凭想象的，昆都斯·寇尔修斯的也是一样。必须得有双方的精确而能干的人的叙述，他们自身就是制订作战计划的，就象达尔贝格伯爵曾使人铭记的关于瑞典国王查理·古斯塔夫的那些活动和战役那样，他曾杰出地在这位国王手下服务，并且作为里沃尼亚(Livonia)的总督，最近曾保卫了里加(Riga)。不过，对于一位好的历史家，也不能因为一位君主或大臣在某种场合骂了他一句话我们就贬低他，也不能因某个不随他的意的题目，或者也许真正有某种错误而贬低他。有人说，查理五世想读一点斯莱丹的书，就说：替我把我那说谎者带来，又说卡罗维茨(Carlowitz)，一位萨克森的绅士，那时是很有名的，说斯莱丹的历史把他心中原有的对古代历史的一切好的意见都摧毁了。这种说法，我说，并无任何力量在了解情况的人心中来推翻斯莱丹的历史的权威，这历史的最好部分乃是国会和各种会议的许多公开文件以及各个君主所批准的文献的一种结集。而如果说这方面还有极少一点点可疑的地方，则也刚刚被我杰出的朋友、已故的赛肯道夫先生的卓越的历史所去除了（在这部历史中，我却不禁要对标题中的

Procopé，拉丁名 Procopius，生于五世纪末，死于约 562 年，东罗马帝国时代的希腊历史学家，曾汪贝里赛利乌斯的秘书，著有关于查士丁尼皇帝时代历次战争的《历史》。

Belisairé，拉丁名，Belisarius，约 494—565，东罗马帝国查士丁尼皇帝时代的将军，曾打败波斯人，日耳曼族的汪达尔人和哥特人等。

关于普罗柯比《逸史》(Istoriae—Anecdota)的作者及其内容的可信性问题，有互相对立的意见。有人否定为普罗柯比所作，有人则肯定为普罗柯比所作。这里所说的狄奥多拉皇后(Theodora, 527—548)是指查士丁尼皇帝的皇后，是一个野心勃勃而贪婪的女人，对查士丁尼的统治实际起着支配作用，被认为是查士丁尼的统治的“灵魂”。

Louis Aubery du Maurier，le fils，死于 1687，是一位历史学家，是法国驻荷兰大使 Benjamin Aubery 的儿子，曾发表了《供荷兰史用的回忆录》(Mémoires Pour servir à l'Histoire de Hollande, 1680)等。

Hugo Grotius，见前第四卷第八章 §9.“德”往(第 505 页注)。

据夏尔许米特，莱布尼茨这里是指希斯(J.S. Heath)的 Flagellum，或 The Life and Death, Birth and Burial of Oliver, the late Usurper (《已故篡位者奥利佛的生活和死亡，诞生和丧葬》，伦敦，1663)，书中对克伦威尔大肆低毁。而卡林顿(s. Carrington)的 The History of the Life and Death of Oliver Cromwell (《奥利佛·克伦威尔的生活和死亡的历史》，伦敦，1659)则是对克伦威尔大加赞颂的，并且把他比之于亚历山大大帝。

Tite—Live，拉丁名 Titus Livius，元前 59—公元 19，著名罗马历史家。

Quinte—Curce，拉丁名 Quintus Curtius，公元一世纪罗马历史家，著有《亚历山大的历史》。

Le Comte de Dahlberg，1625—1703，瑞典的元帅和工程师。

Lutheranisme (路德教) 这个名称表示不赞成, 这名称是在萨克森的一种坏习惯所定下来的), 这历史书中的大部分东西, 都得到从归他所支配的萨克森的档案中抽出来的大量文献摘录所证实, 虽然莫的主教 对此加以攻击, 我把这书寄给了他, 他给我的答复也只是说这书冗长得可怕; 可是我却但愿它在同样的规模上篇幅能再增加一倍。篇幅愈大就当愈有把握, 因为我们就只用在其中挑选一些段落; 此外, 有些很受推崇的历史著作篇幅也还要大得多。还有, 我们也并不总是轻视那些在所论述的历史时期以后的作者, 只要他们所论述的显然是那么口事。有时也碰到这种情况, 就是他们保存了一些最古老的文献资料。例如, 人们曾怀疑曾任邦贝格 (Bamberg) 主教, 以后成为教皇克莱孟二世 (Clement II) 的苏伊贝尔 (sdbert) 属于什么家族。一位写不仑瑞克的历史的无名作者, 生活在 14 世纪, 曾指出他所属的家族, 而在我们的历史方面有研究的学者都不愿给予重视; 可是我有一本更古老得多的尚未印行的编年史, 其中更详细地谈到了这同一回事, 从那里可看出他是属于霍伦堡 (Hornbourg, 离 Wolfenbuttel—沃尔芬布特尔不远) 的古老世袭贵族的家族, 其采邑是哈尔贝斯塔德 (Halberstadt) 的主教所驻大教堂的最后一位所有主给的。

§ 11. 斐 我也不想人家以为我用所指出之点削弱了历史的权威和用处。我们确是从这一源泉以令人信服的显明性接受了我们大部分有用的真理。我看不出还有什么比古代留给我们的那些记述更有价值的东西了, 并且但愿我们还能有更多、更完整无损的这样的记述。但没有任何抄本在确定性上超过它最初的原本, 这一点总永远是真的。

德 当我们只有单单一个古代作者保证一事实时, 则所有那些抄他的人, 都丝毫没有增加什么份量, 或者毋宁应该看作一钱不值, 这一点是肯定的。而这应该就完全好象他们所说的是属于 , 即只有一次被说到的事情之列, 这是麦那其先生 曾想搜集起来编成一本书的。还有, 今天如果千千万万渺小的作者重复着包尔塞克 (举例来说) 的那些诽谤, 一个有判断能力的人也不会把这看得比一群小鹅叽叽嘎嘎的噪声更有意义。法学家们曾写了 *defide historica* ; 但这题材值得更切实地加以研究, 而这些先生们有的太过于宽纵了。至于说到远古时代, 有些最引人注目的事实是可疑的。有些高明人士曾很有道理地怀疑罗慕洛 (Romulus) 是否罗马城的第一个建立者。人们关于居鲁士。 的死是有争论的, 此外, 由于希罗多德和克德西亚斯 之间的对立, 曾对亚述人、巴比伦人、波斯人的历史散布了怀疑。尼布甲尼撒、

Charles Gustave, 也称查理十世, 1622—1660, 瑞典国王。

Charles Quint, 1500—1558, 1516 为西班牙国王, 1519 以后为德国皇帝, 曾领有欧洲的西班牙, 意大利一部分, 奥地利以及其它许多属地。1556 年退位。

见前二卷一章 § 12.“德” (2) 注 (第 86 页注)

Veit Ludwig von Seckendorf, 1626—1692, 德国的学者和政治家, 他的最重要著作 *Commentarius h1storicus et apoIogeticus de Lutherismo sive de Reformatione*, (《路德教或宗教改革的历史性和辩护性的评述》, 莱比锡, 1692) 包含有关于 1517—1547 的德国宗教改革的大量文献资料。

指鲍修爱, 见上章末的注 (第 544 页注)。

希腊文, 意即“只有一次被说到的事务”。“孤证”。

见前三卷六章 § 23.“斐”注 (第 347 页注)。

Jerome Hermes Bolsec, 生于巴黎, 1685 年死千里昂, 初为天主教僧侣, 后改信新教, 因鼓吹彼雷基

犹底特、乃至《以斯帖记》的亚哈随鲁的历史，都遭到很大的困难。罗马人，当说到图卢兹的金子时，和他们所说十米鲁斯打败高卢人的故事是相矛盾的，尤其那种各民族私人修的本民族历史是不可信的，要是它并非根据极古老的原本，也和公家修的历史不充分符合的话。就正因为这样，人家告诉我们的关于日耳曼的、高卢的、不列颠的、苏格兰的、波兰的以及其它的那些古代国王的历史，都被当作是荒唐不经和凭自己喜欢捏造出来的。这位特莱贝塔，尼奴斯^u的儿子，特莱夫斯的建立者，这位勃鲁特斯，不列颠人（Britons ou Britains）的始祖，他们也就只是和那些阿玛地斯一样真实。从某些讲荒唐传说的人那里取来的那些故事，为特里台谟斯、阿凡丁、乃至阿尔比奴斯和齐法利德。彼特利^u冒昧地采取来讲述法兰克人、波依人^u、萨克森人^u、弗里西亚人^u的古代国王的事的，以及萨克索·格拉玛底柯斯^t和《爱达》告诉我们的北方各民族的远古时代的事，也不比卡特鲁勃柯^a

（Pelagius）的异端学说受到加尔文的谴责，在日内瓦曾被监禁并放逐，后又重新改信天主教，因对加尔文等怀恨在心，写了两本小册子对加尔文及法国另一新教领袖德·贝萨（Theodore de Beze）进行诽谤攻击，虽名为“传记”，但毫无历史价值。

拉丁文，意即“关于历史的信实”。

Cyrus，约元前四世纪波斯皇帝，波斯帝国的创立者。

Ctesias，公元五世纪，希腊历史家，著有波斯史和印度史。

Nabuchodonosor 见前二卷二十九章 § 5.“德”注（第 268 页注）。

Judith，圣经传说中一个犹太女英雄。

Judith，圣经传说中一个犹太女英雄。

Assuerus，或 Ahasuerus，《旧约·以斯帖记》中所说的波斯国王，废了王后瓦实提（Vasthi），立以斯帖（Esther）为后。或说亚哈随鲁即泽尔士（Xerxes），或说即大流士一世（Darius I），众说纷坛，莫衷一是。

Assuerus，或 Ahasuerus，《旧约·以斯帖记》中所说的波斯国王，废了王后瓦实提（Vasthi），立以斯帖（Esther）为后。或说亚哈随鲁即泽尔士（Xerxes），或说即大流士一世（Darius I），众说纷坛，莫衷一是。

Toulouse，法国西南部城市。

Toulouse，法国西南部城市。

Camillus，或 Caius。罗马独裁者，据说曾拯救罗马免于受高卢人的入侵。并被认为罗马的第二个建立者。

Camillus，或 Caius。罗马独裁者，据说曾拯救罗马免于受高卢人的入侵。并被认为罗马的第二个建立者。

Trebeta，传说中的人物，被认为是特莱夫斯城的建立者。

Trebeta，传说中的人物，被认为是特莱夫斯城的建立者。

^us，传说中的古代亚述国王，传统认为他是公元前 2000 年前后尼尼微城的建立者。

^us，传说中的古代亚述国王，传统认为他是公元前 2000 年前后尼尼微城的建立者。

Trèves，德国城市，在莫塞尔河（Moselle）滨，有古罗马时代遗址。

^tus。Lucius-Junius，是古罗马推翻了塔尔昆王朝，建立罗马共和国的革命的革命的主要首事者。后来刺杀凯撒的 Marcus-Junius Brutus 是他的后裔。

Amadis，著名的欧洲中世纪骑士小说 Amadis de Gaule 中的主人公，是那种游侠骑士的典型。著名西班牙小说家塞万提斯（Cervantes）的《唐·吉珂自》就是以讽刺性的方式模拟这种骑士小说的。参阅四卷一章 § 1.“德”注（第 406 页注）。

所说的更有权威，卡特鲁勃柯是波兰的第一位历史家，他说到他们的有一个国王，说他是凯撒的女婿。但当不同民族的历史在一些地方相吻合，而又并不显示出一个是抄了另一个时，这就是其真实性的很大征验。希罗多德和《旧约》的历史在许多事情上相吻合，就是这样的情况；例如，他说到埃及国王与巴勒斯坦的叙利亚人、也就是犹太人之间的梅吉陀（Megiddo）战役，根据我们所有的希伯来文的圣史，在这次战役中，约西亚（Josias）王是受了致命伤的。还有阿拉伯的、波斯的、以及土耳其的历史家，与希腊、罗马的以及其它商方的历史家之间的相合，给了寻求史实的人们很大的愉快，也正如从古代留下来的钱币纹章碑铭之类的证据使从古人传给我们的书籍得到印证一样，这些书籍实际上都是抄本的抄本。对于中国的历史我们能了解些什么，这还要等待，直到我们能对它更好作判断的地步，以及到它本身具有了可信性的时候。历史的用处主要在于认识起源所具有的愉快，在于公正对待那些有功于旁人的人，在于建立历史的批判，而尤其是关于圣史的批判，这是支持天启的基础的，以及（把那些君主和政权的世系及法律撇在一边）在于那些榜样提供给我们的有益教训。我并不看轻对古代那些甚至最琐屑的细事的详细考察；因为批判者们从中得到的知识有时可能对一些较重要的事情会有用处。例如，我赞成有人甚至可以写部书来记述服饰和裁缝的技术的全部历史，从希伯来大祭司的服装起，或者要是愿意就从第一对夫妇离开天堂乐园时上帝给他们的披在身上的兽皮开始，直到我们今天妇女头上带的蝴蝶结和身上穿的裙褶止，并且把从古代的雕刻和若干世纪以来的绘画中所看出来的服饰都结合进去。如果有人想要的话，我还可以提供一部上一世纪一位奥格斯堡的英国人写的回忆录，他曾描述了他自己从婴儿时起直到63岁止所穿戴的全部服饰。我不知道谁还告诉过我，已故的多蒙公爵ⁱ，一位大古董鉴赏家，也有一种类似的爱好。这也许可以有助于辨别真的古代纪念文物和那些赝品，且不说某些别的用处。而既然可以允许人们去玩赌博游戏之类，也就该更可以允许他们分心去从事这一类的工作以自娱，要是不因此有损于主要的义务的话。但我将希望有一些人宁愿致力于从历史中得出一些更有用的东西，如德性的杰出榜样，注意到便利民生的意见，政治的和战争的战略策略之类。我也但愿有人写一部这一类的通史，其中只包括这样一些事以及少数其它最重要的事；因为有时我们会读到一部巨大的历史著作，很博学，写得很好，对作者的目标也很适合，在它自己这一类书里是很杰出的，可是并没有包含多少有用的教训，我这里所指的倒不是单纯的道德教训，如 *Theatrum Vitae humanae* 以及其它这一类的精华录（*florileges*）中所充满的，而是指所有的人都不认为必要的一些技艺知识。我还但愿有人能从种种游记中抽出无数这一类性质的可以使人得益的东西，并把这些材料加以分类编排。但奇怪的是有这许多有用的事留待人去做，而人们却总是以已经做过的、或纯

^a nn Trithemius, 1462—1516, 德国的历史家和神学家，着有关于法兰克人的历史著作，其中有很多无根据的和错误的记述。

Johann Thurmayr Aventinus (Aventin), 1466—1534, 著有 *Annales Boiorum* (《波依编年史》)。

ⁱ nus Flaccus, 或作 Alcuinus, 约 735—804, 英国学者和神学家，曾为查理曼大帝宫廷中的教师，其全集中也有一些历史论著。

sifridpeiri, 1527—1597, 荷兰的文字学家和学者，著有关于弗里西亚人的古代历史著作《古代原始弗里西亚人》(*De Frisiorum antiquitate et origine lib III-cologne*, 1590) 等。

粹无用的、或至少是一些最不重要的事来自作消遣；而我看不出这方面有什么救治之方，除非等到较太平时期公众更多地来关心这些事的时候。

§ 12. 斐 您的这些离题的插话是既有趣又有益的。但让我们从事实的概然性转到有关出乎我们感觉范围之外的事物的意见的概然性这个问题上来吧。这些事物是不能有任何证据的，如关于精灵、天使、鬼神之类的存在和ⁿ本性，关于在行星上以及在广大宇宙的其它处所的有形体的实体，最后是关于自然的大部分作品的活动方式，以及一切我们只能猜测的事物，在这方面，类比（l' Analogie）是概然性的重大规则。因为这些事物既不能得到证明，就只能在它们或多或少与已确立的真理相符合的范围内而显出是概然的。既然两个物体剧烈摩擦产生热甚至产生火，透明物体的折射使得显出颜色，我们就断定火是在于知觉不到的微小部分的一种剧烈骚动，而那些我们看不到起源的颜色是来自类似的折射；又既然发现在创造物的所有各部分之间有一种渐次的联系（connexion graduée），这些部分可以让人类观察到在两个之间没有任何值得考虑的空隙，我们就有一切理由想着事物也一点一点地以感觉不到的等级向圆满性上升。很不容易说有感觉的和有理性的生物是从哪里开始，以及最低级的生物是什么；这就正象在一个正圆锥体中的量的增加或减少似的。在某些人和某些禽兽之间是有极大区别的；但如果我们想把某些人和某些禽兽的理智和才能加以比较，我们就会发现差别是如此之小，以致很不容易肯定这些人的理智比这些禽兽的更清楚或更发达。因此既然我们观察到在创造物的各部分之间，从人直到在人以下的最低级的部分，有这样一种感觉不到的渐次的等级，类比的规则就使我们把这样的情况看作概然的，即在我们之上并且出乎我们观察范围之外的东西中，也有这样一种相似的渐次的等级，而这样一种概然性是合理的假说的重大基础。

德 就是在这种类比的基础上，惠更斯在他的《Cosmotheoros》中，断定其它主要行星上情况和我们这个行星上的是十分近似的；只除了由于离太阳的不同距离所当造成的差别；而丰德奈尔^o先生先前就已发表了他那关于多个世界的充满机智和知识的谈话，他曾对这方面说了一些很美妙的东西，并且找到了把一种困难的题材说得很生动有趣的技术。他差不多好象说，在月亮的帝国里的丑角（Harlequin）也和在我们这里的完全一样。的确，人们断定月亮（那只是一些卫星）和那些主要行星是完全不同的。开普勒曾留下一本小书，其中包含着关于月亮上的情况的一个很精妙的幻想故事，一位很机智的英国人也曾很有趣地描述了一个他捏造出来的西班牙人被经过的候鸟带到月亮上去的故事，更不说那西拉诺了，他以后去找到了那个西班牙人。有些机灵的人，想给人一幅关于另一世界的的美妙图景，就引着一些幸福的灵魂从一个世界到另一个世界到处游荡；而我们的想象力在其中发现一部分可归之于精灵的美妙事业。但不论作怎样的努力，我还是怀疑它能

ⁿ cs，古代居住在莱茵河沿岸的日耳曼民族。

Boiens，古代居住在法国阿利埃河（Allier）和卢瓦尔河（Loire）之间的高卢民族。

^o ns，原居住在今德国北邻萨克森的民族，为英国民族祖先中的一支。

Frisons，原居住在北海中靠近荷兰、丹麦等地的弗里西亚群岛的民族。

Saxon le Grammairien，或 Saxo Grammaticus，约 1140—1206，丹麦的历史家，他的《丹麦史》（Historica Danica），对研究斯堪的纳维亚诸民族的原始传说是很有兴趣的。

l'Edda，是古代斯堪的纳维亚各民族的神话传说的集子，有两种，一种是诗体的，一种是散文体的。

够达到目的，因为在我和这些精灵之间有很大的差距，而在这些精灵彼此之间又有很大差异而变化万端。除非到我们发现了一种望远镜，如笛卡尔使我们期望那样的，能够辨别月球上不过和我们的房子一样大的各部分，我们就不能决定在一个和我们地球不同的星球上是什么情况。我们关于我们的物体内部各部分的猜测将会是更有用和更真实的。我希望在许多场合我们将超过猜测的程度，而我现在就已经相信，至少您刚才所说的火的各部分的激烈骚动，是不应该被算在那种仅仅是概然的 东西之列的。可惜的是笛卡尔关于宇宙各部分的结构假说，和以后所作出的研究及发现很少相合，或毋宁说可惜笛卡尔没有晚生 50 年，以便能根据现在的知识给我们一个和他根据他当时的知识所提出的假说一样精妙的假说。至于说到物种的渐次的联系，我们在前面的一次谈话中已谈到过一些，在那里我已指出，哲学家们已对形式或物种之间的空隙进行了理论探讨。在自然界中一切都是逐步地渐进而丝毫不作飞跃的，而关于变化的这一规则是我的连续律的一部分。但自然的美，愿意有分明的知觉，要求现象中显得有飞跃和可以说是音乐般的抑扬顿挫的韵律，并且喜欢把各物种混合起来。因此虽然在某个其它世界中可能有一些人与禽兽之间的中介物种（照人们所理解的这些词的意义），并且显得在某个地方有超过我们的理性动物，自然却觉得还是让它们离我们远远的为好，以便让我们在我们这个地球上占有毫无异议的优越地位。我说到中介的物种，而我在这里不想限定自己来谈那些接近于禽兽的人类个体，因为显然这不是一种功能上的缺陷，而是一种行使上的障碍；所以我认为，最愚蠢的人（他不是由于某种疾病或其它某种取代疾病的永久性缺陷而处于违反自然本性的状态的），也比一切禽兽中最灵巧的都更有理性和更温雅得无比，虽然有时有人因说俏皮话而把它说得相反。此外，我非常赞成类比的研究：植物、昆虫和动物的比较解剖学将越来越多地提供这方面的材料，尤其要是我们继续运用显微镜来进一步推进我们所做的工作的话。而在更一般的问题上，您将发现我关于扩散到一切方面的单子的看法，如关于它们的无穷绵延，关于动物的保持着灵魂，关于在一定状态下、如在单纯的动物死亡的状态下不分明的知觉，关于有理由归之于精灵的身体，关于灵魂与身体的和谐，它使每一方都完全遵循自己的法则而不受另一方的干扰，并且在其中不应区别随意的或不随意的；您将发现，我说，所有这些看法都完全符合于我们所注意到的这些事物的类比，而我只是把它扩大到我们所观察的范围之外，不把它们限制在物质的某些部分或活动的某些种类，而其中只有大与小的差别，感觉得到和感觉不到的差别。

§ 13. 斐 可以有这样一种情况，这里我们与其听从经验使我们认识的事物的类比，不如更听从远离经验的一种奇异事实的相反证据。因为当超自然事件符合有权改变自然进程者的目的时，则只要它们得到很好证明我们就没

Vincent Kadlubek 或 Kadlubko ,1161—1223 ,波兰历史家 ,格拉柯(Cracow)的主教 ,著有《波兰史》(Historia Polonica , 1612) ,其中把古代一些传说也当作史实。但对其当时事件的记述是很有参考价值的。

参阅希罗多德的《历史》II , 159 , 以及 Bahr 和 Rawinson 对该段的注。

leDuc D'Aumont , Louis-Marie - Victor , 1632—1704 , 法国的学者和古钱研究家。

拉丁文 , 意即《人生的舞台》 , 这是一位瑞士的著名医生茨温格 (Theodore Zwinger , 1533—1588) 所编的一部书 , 是把他岳父李柯斯泰尼 (Lycosthenes , 1518—1561) 所搜集而托付给他的材料编纂成的 , 是“一部包含很多历史事实 , 逸事 , 以及好奇和激动人的观察的巨编”。

有理由拒绝相信它们，这就是奇迹的情况，它们不仅自身具有可信性，而且还把可信性传递给其它需要这样一种确证的真理。§ 14. 最后还有一种证据，胜过所有其它一切同意的，这就是启示，也就是上帝的证据，上帝是既不能骗人也不能受骗的；而我们给上帝的同意就叫做信仰，它是和最确定的知识一样完全地排除一切怀疑的。但主要之点是在于要靠得住这启示确是神圣的，并且知道我们确是了解了它的真正的意义；否则就会陷于狂信和犯作虚假解释的错误；而当启示的存在及其意义只是概然的时，同意也就不能有比在证据中者更大的概然性。但我们以下还将更进一步来谈这个问题。

德 神学家们在可信性的动机（如他们所称的那样）以及当从之产生并且不能具有比这些动机更大的概然性的自然的同意，和作为神圣恩惠的一种结果的超自然的同意之间作了区别。关于信仰的分析方面人们曾正式写了许多书，它们之间也不完全彼此一致。但既然我们以后还要谈到它，我也不想在这里预先来谈以后在它适当地地方要谈的问题了。

E 本和 J 本均作“et”（“和”），G 本作“de”当系误植或手稿笔误。

第十七章 论理性

§ 1. 斐 在各别地谈到信仰之前，我们将先来讨论理性。这个词有时意指明白和真正的原则，有时指从这些原则演绎出来的结论，而有时则指原因，特别是指目的因。这里我们是把它看作一种功能，由于它我们把人看作有别于禽兽，并且在这方面人显然是大大超过禽兽的。§ 2. 我们之需要理性，既为了扩大我们的知识，也为了规范我们的意见，而正确理解起来，它构成两种功能，这就是用来找出中介观念的机敏（sagacit），和得出结论或推论（inferer）的功能。§ 3. 而我们可以考虑在理性中有这四个等级：（1）发现证据；（2）把它们安排成秩序，使人看出其联系；（3）察觉演绎的每一部分中的联系人；（4）从之得出结论。而我们在数学的推证中就可以看到这四个等级。

德 理性 是被认识了真理，它和另一较少被认识的真理的联系，使我们给后者以同意。但它如果不仅是我们的判断的原因，而且还是真理本身的原因时，我们更特别和突出地称之为理性，这就是我们也称之为先天理性（raison a priori）的，而事物方面的原因，就相应于真理方面的理性。这就是为什么原因本身，特别是目的因，之所以常常被称为理性的缘故。最后是那察觉这种真理的联系的功能，或推理的功能，也被称为理性，而这就是您在这里所用的意义。而这种功能在我们这尘世间是只有人才真正具有的，尘世间的其它动物并没有表现出有这种功能；因为我在上面已经指出过，在禽兽中所看到的那种理性的影子，只是在一种显得和过去相似的情况下期待出现相似的事，而并不知道是否有同样的理性在起作用。人们本身在他们仅仅是凭经验的（empiriques）情况下，行事的方式也并不两样。但他们只要看到了真理之间的那些联系，就超出了禽兽之上；这些联系，我说，本身也构成了必然和普遍的真理。这些联系，即使只产生一种意见，当经过切实研究之后，就我们所能判断范围内的概然性的优势地位可以得到证明时，其实也是必然的，以致那时就也有一种推证，这不是关于事物的真实性的推证，而是关于审慎的思虑要求我们采取哪一边的立场的推证。在划分这种理性的功能时，我认为我们依照一种相当为人们所接受的意见，即把发明和判断加以区别，而承认它有两部分，这样做是不错的。至于您所指出的在数学的推证中的四个等级，我发现那第一个，即发现证据，通常是并不如所希望那样在其中出现的。有一些综合，有时被发现是没有分析的，有时分析是被免除了的。几何学家们在作他们的推证时，首先提出要证明的命题，而为了来作证

惠更斯见二卷十三章 4.“德”注（第 127 页注）。“Cosmothcoros”意即“宇宙观览者”，是惠更斯的最後一部著作，全名 *cosmotheoros, siVe de terris ccole-stibus earumque ornatu conjecturae*（《宇宙观览者或猜测中的天上世界》），在其死后于 1698 年在海牙出版，是一部关于其它行星上的居民的猜测性或科学幻想性的著作，也正在莱布尼茨写作本书第四卷前不久，即 1703 年，出了该书的德译本。又 1609 年出了该书英译本，书名作《被发现的天上世界；或关于行星上的世界的居民、植物和生产的猜测》。

Bernard le Bovier de Fontenelle, 1657—1757, 法国文学家和哲学家。1691 年起为“法兰西科学院”院士，1698 年起又为复活了的“巴黎皇家科学院”院士并任该院常任秘书达 58 年之久。在他的 *Entiens sur la pluralib des mondes*（《关于多个世界的谈话》，巴黎，1686）中，很成功地使哥白尼和笛卡尔的天文学说通俗化，这也是使科学理论在不失其科学性的条件下成为通俗易懂并生动有趣的一个良好范例。他也写了反对马勒伯朗士的《对偶因论物理学体系的怀疑》（巴黎，1686）等著作。

明他们就作出某种被给定的图形。这就是所谓的列题（Ecthese）。这以后，他们就作准备，并画一些为他们作推理所需要的新的线；而往往最大的技巧就在于找出这种准备。这样做了之后，他们就来进行推理本身，从那在列题中已给定的和在准备中所加的作出推论；而为此目的运用着已知或已证明的真理，他们就达到了结论。但有些场合他们也不用列题和准备。

§ 4. 斐 人们一般地认为三段论是理性的重大工具和运用这种功能的最好手段。就我来说，我怀疑这一点，因为它只有助于在单独一个例子中看出证据间的联系而再没有别的；但心灵没有它也一样容易地能看得出甚至也许能更好地看出这种联系。那些知道怎样运用三段论的格和式的人，往往只是凭对他们老师的一种盲目信仰把这种用法视为当然而并不知其所以然的理由。要是三段论是必要的，那么在它被发明以前就没有什么人凭理性知道任何东西了，并且得说上帝把人造成为两条腿的生物之后，就留给亚里士多德来使他成为一个理性的动物；我所指的就是只有为他所能引使来考察三段论的基础的这少数人，这方面，在形成那三个命题<的三段论>的 60 种方式中，只有约 14 种是可靠的。但上帝对人们却有更多得多的善意：他给了他们一个能作推理的心灵。我这里所说的并不是要来贬低亚里士多德，我把他看作是古代最伟大的人物之一，在广博、精细、心灵的深入透辟以及判断的有力等方面都很少有人能和他相比，并且就是他发明了论证形式的这短小体系这件事本身，也大大有助于学者们来反对那些毫不羞耻地否定一切的人。可是这些形式却并不是推理的唯一和最好的手段；并且亚里士多德也并不是利用这些形式本身来找到它们的，而是通过观念的明显符合这一原始途径找到的；而我们凭借数学证明中的自然秩序所得到的关于它们的知识，不求助于任何三段论还表现得更好。推论就是假定着一些中介观念的一种一定的联系，而从一个已提出作为真的命题，引出另一个作为真的命题；例如，从人们在来世将受惩罚，推论出他们在这里是能自作决定的。其联系如下：人们将受惩罚而上帝是施行惩罚者；因此这惩罚是公正的；因此那受惩罚者是有罪的；因此他本来是能够以别的方式行事的；因此他是有自由的；最后因此他是有自行决定的能力的。这联系在这里比之用五、六个错综复杂的三段论看得还更清楚，在用那么些三段论的情况下，这些观念将被移位、重复和嵌进一些人为的形式中去。问题是要知道在三段论中一个中介观念和两端观念有什么样的联系，而这正是没有任何三段论能加以显示的。是心灵才能察觉这些观念，这样用一种并列的方式安排起来，而这是用它自己的眼光来察觉的。那么三段论有什么用呢？它在经院中是有用，在那里人们毫无羞耻地否认显然可见地相符合的观念之间的符合。因此人们在寻求真理或教导那些真诚求知的人们时是决不搞三段论的。也很显然，这样一种秩序：

人——动物——生物

也就是：人是一种动物，而动物是生物，因此人是生物，比之于三段论的这种秩序：

动物——生物。人——动物。人——生物。

也就是：动物是生物，人是一种动物，因此人是生物，是更为自然的。诚然，三段论可以有助于来发现借助于修辞学的华丽词藻掩盖下的虚妄性，而我从前也曾认为三段论是必要的，至少对于防范那种花言巧语掩盖下的诡辩是必要的；但在更严格的考察之后，我发现只要把那些结论所依据的观念，和那些多余的观念分开，并把它们安排成一种自然的秩序，以显示出其前后不一

贯就可以了。我曾认识一个人，完全不知道三段论的那些规则，却能立即觉察出一篇很长的巧伪而貌似有理的言辞中的弱点和虚妄处，而另外一些受过逻辑的全部精巧技术训练的人却让它骗过了；我相信在我的读者之中很少有人会不认识这样的人的。如果不是这样，那么那些君主们在有关他们的王位和他们的尊严的事情上，就不会不在最重要问题的讨论中运用三段论，可是人人都认为这样用是一件可笑的事情。在亚洲，在非洲，在美洲，在那些独立不依于欧洲人的民族中，任何人都几乎从来没有听说过三段论。最后，归根到底算起来，这些经院的形式也并不会少犯些错误；人们也罕见被这种经院的办法弄得哑口无言，更罕见为它所说服和战胜的。他们顶多承认他们的对手比自己更精巧，但他们还是仍然深信自己的道理是正当的。而如果人们能够在三段论中包含谬误推理，那么这种谬误就能用三段论之外的其他方法来加以发现。可是我并不是主张人们抛弃三段论，也不是要人们被剥夺了能有助于理智的任何手段。有些眼睛是需要戴眼镜的；但那些戴眼镜的人不应该说没有眼镜就什么人也看不清楚。这样就会过于贬低自然来抬高一种技术了，他们也许是受惠于这种技术的。除非是他们碰到和这样一些人所经验的完全相反的情况，这些人眼镜用得过多或过早了，视觉就因此被弄得如此模糊，以致不求助于眼镜就再也不能看东西了。

德 您关于三段论无用这一点的推理是充满着大量坚实而美好的意见的。也应该承认三段论的经院的形式世上是很少用的，并且如果认真地要那样用起来也太冗长，太麻烦了。可是，您相信吗？我主张，三段论形式的发明是人类心灵最美好、甚至也是最值得重视的东西之一。这是一种普遍的数学，它的重要性还没有被充分认识；并且我们可以说，其中包含着一种不谬性的技术（unart d'infailibilitè），只要是我们知道并且能够很好地加以运用的话，这不是永远能办得到的。然而要知道，所谓形式的论证（les arguments en forme），我理解为不仅是指在学院中所用的那种经院式的论证方式，而是指凭形式的力量得出结论，并且不需要补充任何项目的一切推理；所以一种堆垛（sorites），即另一种避免了重复的三段论的链，甚至一篇开列得很好的账目，一种代数的演算，一种无穷小的分析，在我看来都差不多是形式的论证，因为它们的推理的形式都是已预先经过推证了的，以致我们靠得住不会受骗弄错。而欧几里德的那些证明也往往就差不多是形式的论证；因为当他看起来在作省略三段论推理时，那被省略和似乎缺了的命题，是用注在边上的引证作了补充的，那里就让人有办法找到那命题是已经证明了的；这就大大地缩短了而又丝毫不减弱力量。他所用的这些庚换（inversions）、组合和理由的划分，只是一些适合于数学家和他们所处理的题材的特殊种类的论证形式，而他们借助于逻辑的普遍形式证明了这些特殊形式。还有，要知道有一些正确的非三段论的结论，也不能严格地用任何三段论来证明而不稍稍改变其名辞的；而这些名辞的改变本身就使结论成为非三段论的。这样的推论有好多种，如在别的之外就有 *arecto ad obliquum*；例如：那耶稣基督是上帝；因此那耶稣基督的母亲是上帝的母亲。还有那高明的逻辑学家们称为关系的庚换的，例如这个推论：如果大卫是所罗门的父亲，

开普勒见前二卷四章 § 1. “德”注（第 97 页注），这里是指他的 *Somnium seu de astronomia lunari*（《梦或论月亮上的天文学》，法兰克福，1634）一书。其中有一段说到月亮上的居民眼中所看出来的天文现象，他们也把自己看作是居于宇宙的中心，很难提高到对于宇宙的真正系统的观念。

则无疑所罗门是大卫的儿子。而这些结论也仍然可以用通常的三段论本身所依据的那些真理来加以证明的。三段论也并不仅仅是直言的，而是还有假言的，其中也包括选言的。我们可以说直言三段论有简单的和复杂的。简单的直言三段论就是人们通常算的那些，也就是按照各个格中的各个式的那些；而我发现四个格每个各有六个式，所以一共有 24 个式。第一格中通常的四个式，无非是所有、没有、有些这三个记号所指意义的结果。而我为了毫不省略起见加上的两个，无非是从属于全称命题之下的特称命题。因为从这通常的两个式，即：所有 B 是 c，所有 A 是 B，因此所有 A 是 C；还有：没有 B 是 C，所有 A 是 B，因此没有 A 是 C，我们可以作出这两个外加的式，即：所有 B 是 C，所有 A 是 B，因此有些 A 是 C；还有：没有 B 是 C，所有 A 是 B，因此有些 A 不是 C。因为没有必要来推证那特称命题和证明它的结论：所有 A 是 C，因此有些 A 是 C；以及没有 A 是 C，因此有些 A 不是 C，虽然我们也可以用同一性命题结合第一格中已被接受的式来加以证明如下：所有 A 是 C，有些 A 是 A，因此有些 A 是 C；还有：没有 A 是 C，有些 A 是 A，因此有些 A 不是 C。这样一来，第一格外加的两个式，用这一格通常的头两个式，插进特称命题就得到证明了，这特称命题本身又可以用同一个格的其余两个式来加以证明。用同样的方式，第二格也可以加上两个新的式。这样，第一格和第二格各有六个式；第三格是历来就都有六个式的；人们给了第四格五个式，但我们发现它据同样的增加的原则也有六个式。但必须知道逻辑的形式并不强迫我们采取通常所用的这种命题的次序，而我同意您的意见，先生，下列这另一种安排是更好的，即：所有 A 是 B，所有 B 是 C，因此所有 A 是 C，这在用那种堆垛时就特别会是这样，这种堆垛就是这样的三段论的一条链。因为要是还有这样一个三段论：所有 A 是 C，所有 C 是 D，因此所有 A 是 D，我们可以把这两个三段论作成一条链，而避免了重复，说：所有 A 是 B，所有 B 是 C，所有 C 是 D，因此所有 A 是 D，这里我们看到，所有 A 是 C 这个无用的命题被省略了，而两个三段论所要求的这同一个命题的无用的重复被避免了；因为这个命题以后就无用了，而这条链，当其力量靠用这两个三段论一劳永逸地加以证明了之后，则没有这同一个命题也就是一个完全的论证并且在形式上也是正确的。还有无数其它更复杂的链，不仅因为有更多的简单三段论进入其中，而且还因为作为其构成要素的那些三段论彼此之间更加不同，因为我们可以加入其中的不仅有简单直言的，而且还有连接的 (copulatifs)，也不仅是直言的，而是还有假言的；又不仅是完全的三段论，也还有省略三段论，其中被认为显然自明的命题是被省略了的。所有这一切，再加上非三段论的推论，和命题的移位，以及大量的转折和想法由于心灵要求简短的自然倾向以及由于语言在质词的运用中部分地表现出来的那些特性而掩盖了这些命题——所有这些结合起来就将造成一条推理的链，它表现着一位演说者的全部论证本身，只是剔除和剥掉了它的装饰而还原为逻辑的形式，不是以经院的方式，但对于依照逻辑的规律来认识其力量永远是足够的，这种逻辑的规律，无非就是健全理智 (le bon sens) 的规律被安排成秩序并书写成文了而已，它和健全理智的规律的区别，也不过就象一种乡土风俗习惯，本来未书写成文的，现在书写成文了，这时和它原来未书写成文时的区别一样，只除了它既经书写成文并能更好地一下看出，就提供了更多的光明，使它能被推进和应用；因为自然的健全理智，要是没有技术的帮助，在作某些推理的分析时，有时对认识那些推论的力量会有点困难，例如就难于发现其中所包

含的就真理来说是正确的但通常很少用的某个式。但一个逻辑学家，如果要人不用这样一些推理的链，或者他自己想不用这些，认为永远应该把一切复杂的论证都还原为它们实际所依据的那些简单的三段论，那就会象我已对您说过的那样，好比一个人向商人买了点东西，硬迫着商人要一个一个给他计数，就象扳着手指头来数数，或数城市大钟的钟点那样；这样，要是他不会别样算法，或要是他不是扳着手指头就不知道五加三等于八，那就表明他的愚蠢；或者如果他知道这些简便算法而不想用它或不许别人用它，那就表明是一种任意胡闹。他也就象一个人，不要人运用已经证明了的定理和公理，认为永远应该把一切推理都还原为这些中介的定理所实际依据的、能看出观念的直接联系的那些最初原则。

在解释了逻辑形式照我认为人们应采取的方式的用途之后，我来谈谈您的一些考虑。我看不出，先生，怎么您会以为三段论只能用来看出在单独一个例子中证据之间的联系。说心灵永远很容易看出结论，这是不会这样的，因为人们有时看到（至少在别人的推理中），那结论中首先是有可疑之处的，要是没有看到那推证的话。通常人们用一些例子来证实这些结论的正确，但这办法不是永远十足可靠的，虽然有一种技术来挑选例子，这些例子要是那结论不正确就不会被发现是真的。我不相信在管理得很好的经院中会允许毫无羞耻地否认观念间显然的符合，我也没有看到人们用三段论来表明这种符合。至少这不是它唯一和主要的用途。人们会比所想的更经常地发现（在考察那些作者的谬误理论时），他们是违犯了逻辑规则，而我自己就有这样的经验，有时在和一些有善意的人进行争论甚至笔头的争论时，只有用形式的论证把推理中的混乱消除了才开始让人了解自己的意思。在一些深思熟虑的问题上想照经院哲学那样的方式来论证无疑会是可笑的，因为这种推理方式冗长得令人讨厌和非常麻烦，也因为这好象是扳着手指头来数数。可是，在那些有关人生、国家、拯救的最重要的深思熟虑问题上，人们常常让自己被权威的份量、被雄辩的微光、被举得不恰当的例子、被一些错误地假定被省略的命题是自明的那种省略推理，以及甚至被一些错误的结论弄得晕头转向，这一点只能说太确实了，以致一种严格的逻辑，但和经院中的逻辑是不一样的另一码事，对他们只能说是太必要了，除了别的之外，就有必要用它来决定哪一边是最显得正确的。此外，平常人并不知道人为的逻辑，却也还是能很好进行推理，甚至有时比受过逻辑训练的人还进行得更好，从这一点并不能证明逻辑无用，也正如我们不能因为看到有些人并没有学过读书写字，也不知道怎样用笔和筹码，在通常场合却能很好计算，甚至还能纠正另一个学过计算、但可能疏忽或弄混了数字或符号的人犯的错误的，就证明人为的算术无用一样。的确三段论也可能变成诡辩，但三段论本身的规律正可以用来认清这些诡辩；三段论也并不能使人转变信仰，甚至也并不永远能说服人，但这是因为那些区别的滥用以及那些没有被很好理解的名辞把它们的应用弄得太冗长，甚至要是把它推到极端的话就变得令人难以忍受。

这里我只剩下要来考虑和补充您提出的那个论证了，那就是您用来作为一个不用逻辑学家的形式也很明白的推理的例子的。上帝惩罚人（这是一件被假定的事实）；上帝公正地惩罚他所惩罚的（这是人们可以当作已经得到推证了的一条理性真理）；因此上帝公正地惩罚了人（这是一条三段论的结

论，被非三段论地扩充为 a recto ad obliquum)，因此人是公正地受惩罚的（这是一种关系的戾换，但由于其自明而被省略了的）；因此人是有罪的（这是一个省略三段论，这里省略了这样一个命题，它其实只是一个定义：凡是公正地受惩罚的是有罪的）；因此人本来是能够以别的方式行事的（这里省略了这个命题：凡是有罪的，是能够以别的方式行事的）；因此人曾是自由的（这里又省略了：凡是本来能够以别的方式行事的曾是自由的）；因此（据自由的定义）他是曾有自行决定的能力的；这是需要证明的。我还注意到这因此本身其实既包含着那省掉未说的命题（即凡是自由的是有自行决定的能力的）又可用以避免名辞的重复。而在这意义下，就什么也没有省略掉，并且那论证在这方面可以被当作是完全的。我们看到这论证是一条三段论的链，是完全符合逻辑的；因为现在我不想来考虑这推理的实质内容，在这方面也许是有些意见可提或可以要求作些阐明的。例如，当一个人不能够以别的方式行事时，在有些情况下他也可以在上帝面前是有罪的，好比他如果为了有某种借口不能援助他的邻人却就因此很高兴的话。总结起来说，我承认经院式的论证形式通常是不适当的，不充分的，处理得不好的，但我同时要说明，没有什么比依照真正的逻辑的形式论证的技术更重要的了，这就是说，就内容实质说是充分的，就推论的次序和结论的力量说是明白的，或者是本身自明的，或者是先已证明了的。

§ 5. 斐 我曾认为在概然性方面，三段论是更少用处或者毋宁说绝对没有任何用处的，因为它只推进单一个推论论证。但我现在看到永远必须切实地来证明那在推论论证本身之中的可靠的东西，即在其中所发现的概然性，并看到结论的力量是在于形式之中。§ 6. 可是，如果说三段论对于作判断是有用的，我还是怀疑它们能用于作发明，即找到证据和作新的发现。例如，我不相信欧几里德书上第一卷第 47 个命题的发现，当归功于通常的逻辑的规则，因为人们是首先认识了它然后才能以三段论的形式来加以证明。

德 把三段论的链以及一切我称为形式论证的也都包括在三段论之列，我们可以说，那不是本身自明的知识，是通过推论的结论而得来的，这些推论的结论只有当它们具有适当的形式时才是正确的。刚才说的那个命题，就是说直角三角形斜边的平方等于另两边的平方之和，在证明这命题时，是把那大的正方形分成几块，并把两个小的正方形也分成几块，而发现两个小正方形的各块都可以在那大正方形里面找到，并且既不多也不少。这是相等的形式上的证明，而各块的相等也是用有正确形式的论证来证明的。古代人的分析，照巴波说是取其所要求解决的，然后从之引出结论，直至达到某种给定的或已知的东西。我曾指出，为了达到这个结果，那些命题必须是可相互换位的，以便那综合的证明能通过分析的途径又倒回到相反方向去，但这永远是引出结论。可是这里指出这一点是好的，即在天文学或物理学的假说中，这种逆转是不行的；但成功也并不证明假说的真实性。的确它使之成为概然的，但由于这种概然性似乎显得违反了逻辑上教人的真的也可以从假的引出这一条规则，人们会说逻辑规则在概然问题上将完全没有什么作用。我回答说，真的会是从假的所引出的结论，这是可能的，但并不是永远概然的，尤

指高德文 (France Godwin)，参阅三卷六章 § 22.“德”注 (第 346 页注)。

见前二卷二十三章 § 13.“德”注 (第 222 页注)。

E 本原文作 pillraboies，误，G 本为 probables (“概然的”)。

其当一个简单的假说为许多真理提供理由时是这样；这是很罕见并且很难碰到的。我们可以和卡尔唐一起说，概然的逻辑有和必然真理的逻辑不一样的结论。但这些结论的概然性本身应该用必然真理的逻辑的结论来加以证明的。

§ 7. 斐 您似乎是在为普通逻辑作辩护，但我看得清楚您所提出的是属于一种更高级的逻辑的，普通逻辑对于它来说，就好比初级的 ABC 对于学者的广博学识一样；这使我记起贤明的虎克的一段话，他在他的名叫《教会政治》一书的第一卷 § 6. 中认为，如果人们能够提供一些对知识和推理技术的真正帮助，这在我们这个算是开明的时代是不大为人所知并且人们也不大为它费心的，那么在判断的成熟可靠方面，用了这些帮助的人们和现在的人们之间就会有很大的区别，正如现在的人们和那些无知的傻瓜之间的区别一样大。我希望我们的谈话能给一些人以机会，来发现这位具有如此透辟精神的伟大人物所说的这些对技术的真正帮助。这将不是一些模仿者，象牲畜跟着脚印走老路那样的 (imita - torum servum pecus)。但我敢说，在这个时代是有一些人有这样的判断力和这样广阔的心灵，以致能够找出一些新的途径来促进知识的，如果他们愿意费心把思想转向这一方面的话。

德 您已经和已故的虎克先生一起很好指出，先生，世人不大在这方面用功夫；否则我相信是有并且已经有过一些人能在这方面获得成功的。不过必须承认，我们现在是有一些重大的帮助的，不论在数学或在哲学方面都一样，在这方面您那位卓越的朋友的《人类理智论》就不是最小的。我们将来看看是否有办法从之得益。

§ 8. 斐 我还得对您说，先生，我本来曾认为在三段论的规则中是有一种显然可见的错误的；但从我们在一起谈话以来您已使我迟疑起来了。可是我还是要向您提出我的困难。人家说，“任何三段论的推理，如果不包含至少一个全称命题，就不能有结论”。但似乎只有特殊事物才是我们的推理和我们的知识的直接对象；它们只涉及观念的符合不符合，这些观念每一个都只有一种特殊的存在并且只代表一件单个的事物。

德 只要您想到事物的相似性，您就想到了某种不止于此的东西，而普遍性无非就在于此。您也永远不会提出任何论证，其中没有用到普遍真理的。可是指出这一点是好的，即人们是把（就形式方面说）特称命题包括在全称命题之下的，因为虽然的确只有过单单一位使徒圣彼得，我们却可以说，凡曾是使徒圣彼得的都曾不认他的主。这样，这个三段论：圣彼得曾不认他的

莱布尼茨这里是指笛卡尔关于宇宙生成的旋涡理论，是笛卡尔在其《哲学原理》的第三、第四部分中所论述的。

参阅三卷六章 § 12.“德”（第 336 页以下）。

参阅三卷六章 § 12.“德”注（第 337 页注）。

莱布尼茨在这里没有来详细讨论洛克关于奇迹的观点，只是在本书“序言”第 16 段，以及以下第四卷第十七章之末，第十九章之末等处简短地谈了自己的观点，而在其它一些著作中则有更详细的关于奇迹问题的论述，如《神正论》的“导言” § 6，第一部分 § 54，第二部分 § § 207，208，第三部分 § 249：《形而上学论》 § § 7.16，以及其它一些著作。莱布尼茨当然也是承认奇迹的。他的“前定和谐”本身就是一个最大的“奇迹”。这正是他的哲学的唯心主义和僧侣主义的表现。但他也不赞成把本应当以自然规律来解释的现象任意说成是“奇迹”，并表现出要把自然规律和“奇迹”加以调和的意向，把“奇迹”说成是服从超出通常自然规律的更高规律的。这当然只能是徒劳的企图。

主,圣彼得曾是一个门徒,因此有些门徒曾不认他的主(虽然只有特称命题),是被看作具有全称肯定命题的,而它的式将是第三格中的 Darapti。

斐 我还想告诉您,我本来觉得把三段论的两个前提的位置换一下,说所有 A 是 B,所有 B 是 C,因此所有 A 是 C,比之于说所有 B 是 C,所有 A 是 B,因此所有 A 是 C 似乎更好些。但照您所说的看来,这样似乎也差不多,而两者是被算作同一个式的。如您所指出那样,和通常不同的那种安排法更适合于作成多个三段论构成的一条链,这总始终是真的。

德 我完全同意您的意见。可是人们似乎曾认为象第一格和第二格的大前提那样从全称命题开始,是更适合于教授法的;而且现在还有些讲课者有这种习惯。但象您提出的那样那联系是显得更清楚。我以前曾注意到亚里士多德可能是有一种特殊的理由要照通常那种排法。因为他不说 A 是 B 而习惯于说 B 在 A 中。而照这种说法,则您所需求的那种联系本身在他就出现在通常所接受的那种排法中了。因为他将不说 B 是 C, A 是 B,因此 A 是 C,而是这样说:C 在 B 中, B 在 A 中,因此 C 在 A 中。例如,不说:矩形是等角形(即各角相等的),正方形是矩形,因此正方形是等角形,亚里士多德不改变命题的位置,而把中间位置保留给中词,用把名词的位置倒过来的办法来说这些命题,他会说:等角形是在矩形之中,矩形是在正方形之中,因此等角形是在正方形之中。而这种说法是不应加以轻视的,因为实际上谓词是在主词之中,或者说谓词的观念是包含在主词的观念之中的。例如,等角形是在矩形之中的,因为矩形是所有的角都是直角的图形,而所有的直角都是彼此相等的,因此在矩形的观念中就有一个所有的角都相等的图形的观念,而这也就是等角形的观念。通常的说法毋宁是对个体来说的,但亚里士多德的说法则更多的是就观念或共相来说的。因为说所有的人是动物,我是想说所有的人是包含在所有的动物之中的;但我同时也理解为动物的观念是包含在人的观念之中的。动物比人包含着更多的个体,但人则包含更多的观念或更多的形式性;一个有更多的例子,“另一个有更大程度的实在性;一个有更大的外延,另一个有更多的内含。我们也可以真正他说,全部三段论都可以用 *de continente et contento* 即包含者和被包含者的理论来加以证明,这和全体与部分的理论是不一样的;因为全体永远是大于部分的,但包含者与被包含者有时是相等的,如在可相互换位的命题的情况就是这样。

§ 9. 斐 我开始对逻辑形成了和以往我对它的观念完全不同的另一种观念。我本来把它当作是一种学者的游戏,而我现在看到它照您所理解的那样好象是一种普遍的数学。但愿上帝保佑人们能把它加以推进,使它成为某种胜过它现在所处状况的东西,以便我们能找到虎克所说的那种对理性的真正帮助,这将使人们提高到远远超出当前状况之上。而理性是非常需要这种帮助的一种功能,它的范围是十分有限的,并且它在很多方面对我们是有缺陷的。这就是(1)因为往往那些观念本身就是我们所缺乏的。§ 6·然后(2)这些观念往往又是模糊和不完全的;反之在它们是明白清楚的场合,如在数的情况,我们就不会发现不可克服的困难,也不会陷入任何矛盾。§ 7.(3)

法语 *raison* 或英语 *reason* 一词,有多种含义,中译通常在不同场合因其不同含义分别译作“理性”或“理由”等等。这里用的这个词也涉及多种含义,但为表明它在原文中是同一个词,故一律译作“理性”。这里的“理性”即 *raison*,都本可译作“理由”,下同。

拉丁文,意即:“由正到歪”,或“由直到曲”。

困难也往往来自我们缺乏中介观念。我们知道，在代数这种重大的工具和人类机智的显著证据被发现以前，人们看到古代数学家们的许多推证都很惊讶。§ 12. 也有这种情况，(4) 人们在一些假的原则的基础上来建立(理论)，这就可能陷入困难，在这里理性只有进一步把事情弄乱而远不是把事情搞清楚。§ 13. 最后，(5) 那些意义不确定的名辞，使理性为难。

德 我不知道我们是否如您所想那样缺乏那么多观念，这是说，清楚观念。至于混乱的观念，或毋宁说影象，或者要是您喜欢，可以说印象，如颜色、滋味等等，这是许多小观念的一种结果，这些小观念本身是清楚的，但我们不能清楚地察觉到，这样的观念有无数是所缺乏的，这些观念对别的生物比对我们更适合。但这些印象也毋宁只是有助于产生一些本能和建立起一些经验的观察，而不是为理性提供材料，除非是它们伴随着清楚的知觉。因此主要是我们缺乏对这些被混乱观念掩盖着的清楚观念的知识，阻碍了我们，而甚至当一切都清楚地陈列在我们感官或我们心灵面前时，那必须考虑的事物的繁多，有时也使我们搅混。例如，当有一千发的一堆炮弹放在我们眼前时，显然，为了能够很好地想着这很多的一堆东西的数目和特性，把它们象在仓库里所干的那样安排或各种形状是很有用的，为的是对它们可以有清楚观念，并且甚至将它们加以固定，这样就可以省去麻烦，不必屡次地来数它们。也正是考虑的东西的繁多，使得在关于数本身的科学中也有些极大的困难，因为人们在其中找一些简便的办法，而有时不知道自然对所涉及的情况是否在它夹缝中有这样的办法。例如，表面看起来还有什么比素数的概念更简单的吗？所谓素数就是指除了 1 和本数之外不能被任何其它数所整除的整数。可是人们还在寻找一种确实而容易的标志，以使用不着把小于所给定素数的平方根的所有各个本身也是素数的除数都来试一试，就能确定地认识这些素数。有大量的标志，可以使人不必作很多计算就知道某个数不是素数，但人们要求要有一种标志，既是容易的，又当一个数是素数时就能使人确定地知道它是素数。也正是这使得代数学至今还是如此不完善，虽然没有什么比它所用的那些观念更为人所知的了，因为这些观念无非是指一般的数；因为公众至今还没有办法来求出超过四次的任何方程的无理根(只除了一种极受限制的情况)，而刁方廷、斯齐比翁·费利以及路易·费拉利各自用来求解二次、三次和四次方程的方法，目的是把它们化为一次方程，或者是把带根方程化为纯方程，这些方法彼此都是完全不同的，就是说，

见上第 574 页注。

原文为 *argument topique*，亚里士多德的《正位篇》(*les Topiques*) I, 1, 100a27 以下，说明“*argument topique*”是指(“(或”(即“辩证的三段论”或“从概然的出发进行推理的三段论”，以区别于，即基于和引回最初的必然真理的证明。又参阅第二卷第二十一章 § 66，“德”(2)注(第 203 页注)，及第四卷第一章 51。“德”注(第 405 页注)。

见前四卷十二章 § 4.“德”，注(第 533 页注)。

见第一折第一章开始处的注(第 32 页注)。

Richard Hooker, 1553—1600，在他所作的《教会政治的法律》(*Laws of Ecclesiastical Polity*)一书中，企图维护新教君主和国会所建立的那种对英国教会的主教制形式的统治，而反对长老会派对此的攻击。为此目的，他在该书的头两卷中提出了一些基本原则作为解决所争论问题，特别是关于一般法律本性问题的哲学基础。洛克和来布尼茨所引的这一段，见该书第一卷，第六章 § 3。见牛津大学 1841 年版《虎克著作集》两卷本的第一卷第 164 页。

用来解某一次方程的方法和用来解另一次方程的方法差一次。因为二次方程化为一次的，只要消去那第二项就行了。三次方程的得到解决是因为把未知数分成几部分，由此就幸好得到了一个二次方程。而在四次或双二次的方程中，是在方程的两边加上某种东西，以使得两边都能开方；而又幸好发现要得到这个结果，只需要一个三次方程就行了。但所有这一切都只是幸运或机遇和技术或方法的一种混合。而在探索后两种即三次和四次方程的解法时，人们并不知道它是否能成功。在五次或六次即双三次的方程方面要获得成功，也还需要某种别的技巧；而虽然笛卡尔曾认为，他在解四次方程中所用的方法，即把四次方程看作另外两个二次方程所产生的结果（但这方法归根到底也并没有超出路易·费拉利的方法），在解六次方程中也会得到成功，却并没有被发现是这样。这种困难使人看到即使最明白、最清楚的观念也并不始终总是给我们所要求的一切和从它们能得出的一切。这也使人断定，代数要成为发明的技术还差得很远，因为它本身也还需要一种更一般的技术；而我们甚至可以说，那种普遍语文（*la specieuse engeneral*）即关于符号的技术对此是一种了不起的帮助，因为它有助于解放想象力。看了刁方廷的算术和阿波罗纽及巴波的几何学书籍，我们毫不怀疑古代人在这方面已有了一些东西。韦达曾对此加以扩大，不仅要求的未知数而且连已知数也用一般的字母符号来表示，在计算方面作了欧几里德在推理方面所已作的事；而笛卡尔则把这种计算扩大应用于几何学，用方程来表示线。可是即使在我们现代的代数学发现以后，布依奥先生，无疑是一位卓越的几何学家，我在巴黎也曾认识的，也看到阿基米德关于螺线的证明只感到很惊奇，而不能理解这位伟大人物怎么会想到把这曲线的切线作为圆的度量。而圣·文生的格里高利神父似乎猜到了这一点，断定这是由螺线和抛物线的类似而达到的。但这条途径只是一种特例，而我所想到并且成功地与公众分享的那种通过微分法来进行的新的无穷小演算，则给了人一种一般的方法，在这里，这种就螺线所作的发现就只是一种游戏和最容易的事情的一种试样，就象我们以前在有关曲线长度问题方面所曾发现的几乎所有东西一样。这种新的演算之所以有好处，其理由还在于它在笛卡尔排除在他的几何学之外的那些问题上解放了想象力，笛卡尔排除这些问题的借口是说它们最经常地会引向力学去，但骨子里是因为它们和他的演算不一致。至于那些由于名辞的含糊而产生的错

拉丁文，意即：“‘模仿者，供人役使的牲畜’”，见贺拉西 *Epist.*（《书信》）1，19，19。

这里是洛克的经验论中唯名论观点的鲜明表现。这种观点只承认单个或特殊事物的存在，而否认普遍性的实在性，从而也只承认对单个事物的认识而否认对普遍性的理性认识的可靠性。这也正是洛克这种经验论观点的片面性和局限性所在。莱布尼茨对这种观点的反驳是抓住了经验论固有的弱点的，但他自己的观点则是唯心主义的，同时他的唯理论观点总的说来也陷于另一方面的片面性。

Darapti 即第三格第一式，参阅四卷二章 § 1.“德”注（第 414 页注）。照通常的办法，这里“彼得”作为中词，而“门徒”是结论中的主词，小前提必须换位，这样全称肯定命题“圣彼得曾是一个门徒”就变成了特称肯定命题“有些门徒曾是圣彼得”，从之就直接可得出特称肯定的结论“有些门徒曾不认他的主”。这样第三格的 Daraptj 式就变成了第一格的 Darii 式。这里前提之所以为全称是因为“彼得”构成他所属的整个的类，其实也就是把“彼得”看成只包含单个分子的“类”。关于“彼得不认主”，见《马太福音》第二十六章第六十九节以下。

formalités，经院哲学名词，即指本质。

拉丁文，意即：“包含者和被包含者”。

误，那是要靠我们去加以避免的。

斐 也还有一种情况是不能用理性的，但这里也是不需要理性并且观察的眼光比理性还更有价值的。这就是在直觉知识方面的情况，这里观念之间和真理之间的联系是直接被看到的。对那些无可怀疑的公则的知识就是这样，而我总倾向于认为，这是天使现在所具有、也是达到完美程度的正义的人的心灵在未来状态下对于现在为我们认识所不及的千百种事物所具有的显明性的程度。§ 15. 但基于中介观念的推证，则给人一种推理知识。这是因为中介观念和两端观念的联系是必然的，并且通过明证的并列而被看到的，就好象一根尺子，我们用来量一下这件衣服，又量一下那件衣服，以使人看出它们是一样长的。§ 16. 但如果那联系只是概然的，则判断只给人一种意见。

德 单只上帝才有只具有直觉知识这种好处。但那些幸福的灵魂，不论如何脱离了这粗鄙的身体，以及那些精灵本身，不论他们何等崇高，尽管他们具有一种比起我们的来无比地更为直觉的知识，并且往往一眼就能看出我们靠推论的力量在花了许多时间精力以后才能找出的东西，他们在他们的道路上也当碰到困难的，否则他们就会没有作出发现这种愉快了，这是最大的愉快之一。并且永远应该承认也有无数真理对他们也是掩盖着的，或者是完全掩盖着，或者是一时掩盖着，须要他们靠推论的力量才能达到，也要靠推证或者甚至往往还靠猜测。

斐 [那么这些精灵也就只是比我们更完善些的动物了，这就好象您和那位月亮上的皇帝一起说过的，一切也都和这里地上一样。]

德 我要说不是完全这样，而是就事物的根抵来说是这样，因为圆满性的方式和程度是无限地变化多端的。可是那根抵是到处同样的，这在我是一条基本公则，并且支配着我的全部哲学的。而我只是照我们所清楚认识的事物的方式来设想那些不认识或混乱地认识的事物；这使得哲学成为非常容易的，而我确认为是应该这样。但如果说这种哲学就根抵来说是最简单的，而就表现样式方面来说则也是最丰富的，因为自然可以使它们无限地变化多端，正如它也使之具有所能想象的一切富饶、秩序和装饰一样。就是因为这样，我认为没有什么精灵，不论他如何崇高，会没有无数更高的精灵在他之上。可是虽然我们比这许多精灵性的存在物低得多，我们却有这种好处，就是在这地球上并不显然受控制，在这里我们是毫无争议地占有头地位的；而且不论我们陷于怎样的无知状态，我们却有这样的愉快，没有看到什么超过我们之上的。而如果说我们这样是虚荣，我们也可以象凯撒那样认为，宁愿在一个小村镇当头头，也不愿在罗马当第二把手。此外，我这里说的只是这些心灵的自然知识，而不说那种有福的面见上帝，也不说上帝愿赐给他们的那种超自然之光。

§ 19. 斐 由于每个人都或者对自己或者对别人来运用理性的推理，对于那四种论证来作些思考将不是无用的，人们习惯于用这论证来把别人拉到自己的意见这边来，或者至少是使别人处于一种折服状态，以阻止他们进行辩驳。第一种论证可以叫做 *argumentum ad verecundiam*，当人们引用那些

在莱布尼茨的时代，如正文所说，二次、三次、四次方程都被化为纯方程，而超过四次的更高次方程的化法，还是个未解决的问题，数学家们为此费了很多功夫，直到挪威的著名数学家阿贝尔（N.H. Abel，1802—1829）才证明了（1824）五次及任何更高次的方程一般都不可能以根式来求解。

Diophantus，约 325—409，亚历山大里亚学派的著名希腊数学家，在其《算术》一书中曾给出了解一次

由于知识、地位、权力或其它而获得权威的人的意见时就是这样：因为当别人不立即顺从它时，就会被指责为虚荣浮夸，甚至被责为傲慢无耻。§ 2·还有(2) argumentum ad ignoratiam，这就是迫使对方承认那证据，否则就要他指出一个更好的来。§ 21. 还有(3) argumentum ad hominem，当人们以一个人自己说过的话来逼迫他时就是这样。§ 22. 最后还有(4) argumentum ad iudicium，这就是应用从某种知识或概然性的源泉得出的证据来进行论证；而这是所有论证中唯一能使我们前进和对我们有所教益的；因为假使我出于恭敬而不敢反驳，或者我没有什么更好的可说，或者我自相矛盾了，也并不因为这些您就是对的。我可以是谦逊的，无知的，弄错了的，而您可能也是弄错了的。

德 在说起来是对的和真正要来相信的东西之间，无疑必须加以区别。可是，大部分的真理是可以大胆公开地坚持的，有些反对一种意见的偏见却必须遮遮掩掩。利用无知(ad ignorantiam)的论证在一些要作出推定的情况下是对的，在这种场合，坚持一种意见直到那相反的得到证明为止，是有道理的。以子之矛攻子之盾(ad hominem)的论证有这样的效果，即它表明这一个或另一个论断是假的，而对手不论采取何种方式总是错了的。我们还可以提出人们所用的其它一些论证，例如那可叫做 ad vertiginem 的论证，当人们象下列这样推理时就是这种论证：如果不接受这一证据，我们就无法在所论之点上达到确定性，这是被人看作荒谬的。这种论证在某些情况下是对的，好比有人若想否认那些原始的直接的真理，例如任何东西都不能同时既是又不是，或我们自身存在，因为如果他有理，那就会没有任何办法来认识任何东西。但当我们定下某些原则，并想加以坚持，因为否则已被接受的某种学说的整个系统将会倒塌时，这论证却不是决定性的；因为在那必需用来支持我们的知识的东西，和可用来作为我们已被接受的学说或我们的实践的基础的东西之间，必须加以区别。在法学家们那里有时就用一种类此的推理来为他们根据其他被控犯有同样弄妖术罪的人的供词而对那些被认为弄妖术的人定罪或刑惩的作法进行辩护，因为他们说：如果这一论证倒台了，那我们怎么来使他们服罪呢？而有时在刑事问题上，某些作者以为在较难使人服罪的事情上，比较薄弱的证据也可以被当作充足的。但这不成一个理由。这只是证明必须更加仔细小心，而不是说我们应该更加轻忽地就相信，除非是在一些极端危险的犯罪案件中，例如在大逆不道的事情上，这种考虑是有份量的，不是为了给一个人定罪，而是为了防止他为害；这样，在判决中，在法律和习惯许可的场合，就可以有一种中道，不是在有罪与无罪之间的中

和二次方程的方法。

Scipion du Fer, 或 scipione del Ferro 或 Ferri, 约 1465—1525, 意大利数学家, 约在 1505 年曾发现了一个三次方程的特例的解法。

Louis de Ferrare 即 Ludovico 或 Luigi Ferrari, 1522—1562 或 1565, 意大利数学家, 曾发现解三次方程的公式的证明, 和解四次方程的方法。

“带从方程”原文为 equation affectee, 疑是指具有低次项的方程。如费拉利解 $x^4 + ax^3 + bx^2 + cx + d = 0$ 时, 就是设法先消去 ax^3 , 而如果 ax^3, bx^2, cx 都消去则得纯方程。我国古代称解纯三次方程为开立方, 而称解一般三次方程为“开带从立方”, 故姑且将“equation affectee”译为“带从方程”。

参阅三卷二章 § 1.“德”(第 296 页注), 及三卷九章 § 19—21“德”(第 381 页注)等处。

见前四卷七章 § 6.“德”注(第 477 页注)。

道而是在定罪与免罪之间的中道，在德国，若干时期以来人们也用一种类似的论证来为铸造坏钱币文过饰非；因为（他们说）如果要遵守规定的规则的话，我们要铸钱就不能不有所损失。因此就应该允许降低成色。但除了应该只减轻重量而不是降低成色或成份来更好地避免作假骗人之外，人们是把一种并非必要的作法当作必要的；因为既没有上天的命令也没有人间的法律要强迫那些既无矿产也没有会有许多银条子的人来铸造钱币；而将钱求钱，这是一种很坏的作法，它自然会带来腐化堕落。那么（他们说）怎么来实施我们铸钱的王家特权呢？答案是很容易的。你就满足于用好银子少铸点钱币吧，即使受点损失也罢，要是你认为铸钱造币对你很重要的话，因为你既无必要也无权利以坏货币来充斥世界。

§ 23. 斐 在关于我们的理性和其他人的关系方面说了一点之后，让我们再就它和上帝的关系再来说一点，这种关系使我们在那反理性和超理性的之间作了区别。属于第一类的是一切和我们明白而清楚观念不相容的东西；属于第二类的是一切这样的想法，它的真实性或概然性是我们看不出能借助于理性从感觉或反省演绎出来的。因此如不止一位上帝存在是反理性的，而死人复活是超理性的。

德 关于您对超理性的所下的定义，我觉得有点意见要提，至少要是您把它和这话的公认用法联系起来的话；因为我觉得照这定义所暗示的方式，它一方面走得太远了而另一方面又走得不够远；而如果我们遵照着它，则凡是我们所不知道的以及我们在当前状况下没有能力认识的东西就会都是超理性的了，例如，某一恒星比太阳大些或小些，还有维苏威火山在哪一年将会爆发喷火，这些事实的知识超出我们的范围，并不是因为它们是超乎我们的感官的；因为我们要是更有更完善的器官并且对其环境情况有更多了解的话，是能将很好地对它作出判断的。也有一些困难，是超乎我们现在的功能，但并不是超乎一切理性的；例如，世上没有一位天文学家能够不用握笔在手就计算出在一个 pater 的空间的一次日月蚀的细节，可是也许有些精灵，对他们来说这简直不过是一种儿戏。因此，所有这些事情，假定有对事实更多的了解，更完善的器官和更高级的心灵的话，都可能被弄成借助于理性得以认识或可行的。

斐 要是我把我的定义理解为不仅是对我们的感觉或反省，而是也对所有其它可能的被创造心灵的感觉或反省而言，那您这反驳就失效了。

德 如果您这样理解，您是对的。但将还有另一个困难，这就是：照您的定义就将没有什么是超理性的了，因为上帝将永远能够给办法用感觉和反省来把握不论什么真理；正如事实上那些最大的神秘事情由于上帝的作证对我们也就变成被认识的了，这种作证是我们通过可信性的动机（*les motifs de crédibilité*）而认识到的，我们的宗教就以这种动机为基础。而这些动机无疑是依赖于感觉和反省的。因此问题似乎不在一事实的存在或一个命题的真实性是否能从理性所用的原则、也就是从感觉和反省、或者说从外感官和内感官演绎出来，而在于一个被创造的心灵是否能够认识这事实的如何或这种真实性的先天理由；所以我们可以说那超理性的也是很能被把握的，但它是不能通过被创造的理性的途径和力量而被理解的，不论这理性多么伟大和

Bouillaud (Ismael Bullialdus) 即 Ismael Eoulliau, 1605—1694, 法国的数学家和天文学家，曾对某些星的光的变化首先提出过一种解释。

崇高。这是单只保留给上帝来理解的，正如使它成为事实也单只属于他一样。

斐 这种考虑我觉得是对的，我也正是希望人蒙这样来理解我的定义。这同一种考虑也使我更坚信我现在所持的意见，即把理性和信仰对立起来的说法，尽管有很大权威，也是不恰当的，因为我们是用理性来核实我们所当信仰的。信仰是一种坚决的同意，而得到应有方式的规范的同意，只能是根据正当理由来给与。因此那种并无任何相信的理由就相信的人，可能是爱他的幻想，但他并不是真的在追求真理，也不是合法地服从他神圣的主，主要是他运用那些功能的，主以那些功能丰富了他，为的是保他不犯错误。否则，如果他走在正路上，那是碰巧；而如果他走了邪路，那是由于他的错误，对此他是要对上帝负责的。

德 我非常赞赏，先生，您要把信仰建立在理性的基础上；要不然为什么我们会认为基督教圣经比可兰经或婆罗门教的古籍好呢？我们的神学家们以及其他一些有学问的人也都曾认识到这一点的，也正是这一点使得我们有如此美好的有关基督教真理的作品，并且有这么多美好的证据被提出来反对那些异教徒以及古代和近代的其他不信神的人们。明智的人们也始终怀疑那样一些人的主张，他们以为在涉及信仰的事情上是不必费心考虑理由和证据的；其实这是不可能的事情，除非信仰就只意味着背诵或重复，以及无所用心地听之任之，就象很多人所干的那样，以及甚至就象有些民族的性格那样，他们比其它民族更其如此。这就是为什么十五和十六世纪的有些亚里士多德派哲学家，他们的残余在那以后很久还继续存在（如我们从已故的诺德先生的信及《诺德集》中可以看出的），曾想主张有两种对立的真理，一种是哲学的，另一种是神学的，在利奥十世主持下的最后一次拉特兰会议曾有理由加以反对，正如我认为已曾指出过的那样。前些时在赫尔姆斯台特，在神学家但以理·霍夫曼（Daniel Hoffmann）和哲学家高乃伊·马丁（Corneille Martin）之间也曾引起过一场完全类似的争论，不过有这点区别，这位哲学家是要把哲学和启示相调和，而这位神学家则想抛弃哲学不用。而儒勒公爵（le Duc Jules），这位大学的创立者，则宣布支持哲学家。的确，在我们的时代一位有最崇高地位的人士也说过，在信仰问题上必须挖掉眼睛才能看得清楚，而德尔都良在有个地方也说过：这是真的，因为它是不可可能的；这

Gregoire de Saint-Vincent, 1584—1667, 法兰德斯的几何学家, 曾大力从事于探求化圆为方的问题。

“微分法”，原文为 *differences*，这词在现代是指“差分法”，但在莱布尼茨的时代是指“微分法”。“无穷小演算”原文为“*Calcul de sinfinitésimales*”，也就是指莱布尼茨所发明的微分。关于他自己对他发明微积分一事的论述，可参考他的 *Historia et origo calculi differentialis*（《微分的历史和起源》），载 Gerhardt 编《莱布尼茨数学著作集》11.1 [第五卷]，392—410，Dutens 编的《莱布尼茨全集》第三卷有大量有关莱布尼茨和牛顿关于微积分发明权问题的争论的材料。

vision beatifique，这是宗教神学上用的名辞，用以指圣者和天使在天上直接面见上帝，这被认为是他们的主要幸福，这种观点本起源于柏拉图所宣扬的对理念的“超理性”的直觉知识，新柏拉图主义者斐罗、普洛提诺等进一步发展为对于上帝的神秘的出神状态的直观，中世纪基督教的一些神秘主义神学家特别宣扬这套观点。一些哲学上的唯心主义者也借此来宣扬一种“超理性”、实即反理性的而似乎是最确定、最完美的绝对知识。

拉丁文，意即“借口谦恭的论证”，洛克原书中译作“剽窃名言”。

拉丁文，意即“利用无知的论证”，洛克原书中译作“利用无知”。

拉丁文，意即“以子之矛攻子之盾的论证”，洛克原书中译作“穷迫他说”。

是必须信仰的，因为它是荒谬的。如果说这样说法的人心意是好的，这种说法总是过头的，并且可能造成危害的。圣保罗就说得更正确些，他说上帝的智慧在人面前是疯狂；这是因为人们只是照他们极其有限的经验来判断事物，而凡是和这经验不合的在他们就显得是荒谬的。但这种判断是非常冒失的，因为有无数的自然事物，要是别人对我们说起的话，我们也会当它们是荒谬的，就象有人说我们的河面上盖着冰，那位暹罗国玉就觉得是荒谬的一样。但自然本身的秩序，既不是什么形而上学的必然性，就只是基于上帝的乐意，所以是可以由于神意的高超理由而远离这种秩序的，虽然他也完全只应根据正确的证据行事，这种证据只能来自上帝本身的作证，对此，当其得到恰当证实时，我们是应该绝对恭顺服从的。

拉丁文，意即“明辨事理的论证”，洛克原书中译作“准事酌理”。

第十八章 论信仰和理性以及它们各别的界限

§ 1. 斐 可是让我们适应大家已接受的说法，并忍受人们在某种意义上把信仰和理性区别开来吧。但把这意义解释清楚，并确立这两者之间的界限，这是恰当的；因为这些界限的不确定，确实已在世上产生了很大的争论，并且也许甚至引起了巨大的混乱。至少很显然，除非到了把这些界限加以决定，人们的争论是徒然的，因为在就信仰进行争论时，就必须运用理性。§ 2. 我发现每一教派，当他们认为能从理性得到帮助时，是都喜欢用理性的；可是一旦理性用不上了，他们就喊叫起来，说这是信仰的事，是超乎理性之上的。可是对方有人插手来和他讲理时将也可以用同样的口实，除非能指出为什么在一种显得类似的情况下这对他是不允许的。我设想，理性在这里就是发现从知识得来的命题的确定性或概然性，这些知识是我们用我们的自然功能，也就是通过感觉和反省已获得的；而信仰则是给与一种基于启示的命题的同意，基于启示也就是基于一种上帝的异乎寻常的传递，使这种启示为人所认识。§ 3，但一个受到上帝的灵感的人并不能把任何新的简单观念传给别人，因为他只使用语词或其它一些记号，这些记号在我们心中唤起的是习惯与之相联系的一些简单观念，或它们的组合；而不论圣保罗被带到第三重天感到眼花镣乱时接受了怎样的新观念，他就此所能说的一切也不过“是眼睛未曾看见，耳朵未曾听见，人心也未曾想到的。”假定木星上有生物，具有六种感官，并假定上帝以超自然的方式给了我们中间的一个人对这第六种感官的观念，他也不能用语言使得在别人心中产生这些观念。因此必须把原始的启示和传说的启示加以区别。前者是上帝直接在心灵中造成的一种印象，对它我们是不能固定任何界限的；后者只是通过通常途径传递来的，并且不会给人新的简单观念。§ 4. 的确，我们能用理性发现的那些真理，也可以通过一种传说的启示传给我们，就好象上帝曾愿把那些几何定理传给人们一样，但这不是象我们具有其从观念的联系得出的推证的真理一样确定的。这就好比诺亚对于那洪水 有比我们从摩西的书中得到的更确定的知识一样，就好比有人看到摩西实际写了这书，并看到他行奇迹，证实他得到了灵感，这人的可靠性就比我们的大一样。§ 5. 正是这一点使得启示也不能违反理性的明证，因为即使当启示是直接的和原始的时，也必须明明知道我们把它归之于上帝并没有弄错，并且我们确是理解了它的意义；而这种明证决没有比我们的直觉知识更大的了；因此，任何命题，当它和这种直接知识矛盾地对立时，都不应作为神圣的启示来接受。否则世界上就再没有什么真和假的区别，也没有什么衡量可信和不可信的标准了。来自上帝、这位我们自身的存在的仁慈造物主的一件事情，既被作为真的加以接受，这事物却当推翻我们知识的基础，并把我们的全部功能弄成无用，这是不能设想的。§ 6. 而那些只是间接地或通过口头或通过书面的传说而具有启示的人，就更加需要理性来加以保证了。§ 7. 可是这一点始终是真的，即那些超乎我们的自然功能所能发现的之外的事物，是正当属于信仰的事，如反叛天使的堕落，死人的复活之类。§ 9. 正是在这里，我们必须单只听从启示。而甚至对于一些概然的命题，一种显明的启示将决定我们不承认其概然性。

拉丁文，意即“兜圈子”《的论证》。

E 本无“ou que nous existons nous memes”（“或我们自身存在”）一句，译文从 G 本。

德 如果您把信仰只看作那基于可信性的动机（如人们所称那样）的，并把它和那直接决定心灵的内心的恩情（la grace intérieure）分开，那么先生，您所说的一切都是无可争议的。必须承认有很多判断是比那些依赖于这些动机的判断更加明显的。有些比别的更进一步，而甚至有很多人从来就不知道这些判断，更没有对它们进行过考量，而因此他们甚至连可以被当作一种概然性的动机的也没有。但圣灵的内心的恩情直接以一种超自然的方式补充了它，而正是这造成了神学家们恰当地称为神圣信仰的。诚然，上帝除了他使人相信的是基于理性，是决不会给人信仰的；否则他就会毁灭了认识真理的手段，并为狂信打开了大门；但并不必要所有具有这种神圣信仰的人都认识这些理由，更不必他们都永远有这些理由在眼前。否则那些头脑简单的人和白痴，至少在今天，将决不会有真的信仰了，而最开明的人在他们的最需要信仰的时候也将会没有信仰，因为他们也并不能永远记得那些信仰的理由。在神学中运用理性这个问题，曾经最是争论不休的，既在索西奴斯派和那些在一般意义下可称为天主教徒的人之间争论，也在改革派和福音派——如在德国，对那些很多人不适当地叫做路德派的，人们宁愿这样称呼——之间争论。我记得有一天曾读过一个索西奴斯派的斯特格曼（不同于约书亚·斯特格曼，他自己也曾写书反对过索西奴斯派）的一部形而上学，此书就我所知还未印出来；另一方面一位萨克森的神学家凯斯勒曾写过一部逻辑和其它一些哲学作品明确反对索西奴斯派。我们可以一般他说，索西奴斯派在排斥一切不符合自然秩序的东西方面走得太远了，甚至当他们并不能绝对证明其不可能性时也是这样。但他们的敌手有时也走得太远，而把那奥秘甚至推到了矛盾的边缘；在这方面他们其实危害了他们所要尽力维护的真理，而我很惊讶有一天看到法布利神父，他此外曾是他那修道会中最高明的人之一，在他的《神

拉丁文，这词的通常意义是指“父亲”，也指天上之“父”即“上帝”，或神话中的众神之王尤比德（Jupiter）。这里所谓“一个 pater 的空间”也就是指“广阔无垠的空间”的意思。

这里照 G 本，原文为“car c'est par la raison que nous vérifions ce que nous devons croire”。E 本和 J 本此句均作：“car c'est par la raison que nous devons croire”。（“因为我们应该凭理性来信仰。”）

Gabriel Naudé, 1600—1653, 著名法国学者，初曾为法王路易十三的医生，后主要从事于文化及图书馆事业。《诺德集》（Naudenna）是从他的谈话中抽出的一些逸闻的集子。

拉特兰（Lateran）是罗马天主教的大本营，这是指 1512 年 12 月 19 日在教皇 利奥十世主持下的第五次拉特兰宗教会议。

参阅《神正论》前言，§ 7, 8, 11. 这里所说的“亚里士多德派哲学家”，分为两派，是按照其创始人对亚里士多德的不同解释而形成的。一派称“亚历山大派”，是照公元 200 年前后，阿发洛地西亚（Aphrodisias）的亚历山大（Alexandre）的解释，另一派称“阿威罗伊派”，是照伊斯兰哲学家阿威罗伊（Averroes, 1124—1198, 即伊本·鲁世德）的解释。两派都否认个人灵魂不死，也都主张“双重真理”说，因而在 1512 年的“拉特兰会议”上被定为“异端”。十五、十六世纪主张这种“双重真理”说的人中，最主要的是意大利哲学家彭波那齐（Pietro Pomponazzi 1462—1525）。他属于“亚历山大派”，也被控为“异端”，他曾企图为这种“双重真理”说找一种更深的基础，认为理性有双重的本性，即思辨的和实践的，思辨的理性提供了哲学的基础，实践的理性则提供了神学和伦理学的基础。这种“双重真理”说在当时是企图为哲学摆脱传统宗教神学的束缚寻找理论根据，因而具有反封建的进步意义的。

参阅《神正论》，前言 § 13. 关于这场争论，从 1598 延至 1601 年，可参阅 Pun- jör, Gesch.d. Christ.Religionsphilosophie（彭耶：《基督教宗教哲学史》）卷一，132—141 页，以及托马修：《论霍夫曼的争论》（G. Thomasius：Decontroverſia HOFMANNIANA, Erlangen, 1844）等专著。本书德译者夏尔许米

学大全》中竟在神圣事物方面否认（如其他有些神学家还在做的那样）这条大原则、即：“两件事物与一第三件事物相同的，它们彼此也相同。”这是没有想一想就让对手去得分，并且剥夺了一切推理的确定性。毋宁应该说这条原则没有用好。这同一位作者在他的哲学中排斥了司各脱派放在被创造事物中的实质上的区别，因为这些区别据他说会颠覆矛盾原则；而当人们反驳他说必须承认这些区别在上帝中时，他回答说是信仰命令这样的。但信仰怎么可能命令任何颠覆了这样一条原则的享呢？要是没有这条原则，则一切信任、肯定或否定都将是徒然的了。因此，两个同时真的命题，必然地应该不会是完全相矛盾的；而如果 A 和 C 不是同一个东西，则相同于 A 的 B，就必须和相同于 C 的 B 不是一样看待。尼古拉·维德尔，日内瓦的然后是德芬特（Deventer）的教授，先前曾发表过一本书叫做 *Rationale Theologicum*，约翰·穆赛乌斯，耶拿（这是在图林吉的一所福音派的大学）的教授，则就同一题材即关于理性在神学中的运用写了另一本书反对维德尔。我记得先前曾对它们进行过考虑，并曾指出，那主要的争论曾被一些偶然插入的问题搅乱了，例如要问什么是一个神学的结论，以及是否对它当用构成它的名辞来判断，还是当用证明它的方法来判断，并因此是否奥康说的这话是有道理的，即对于同一结论的知识，不论用什么方法来证明它，都是相同的。而他老是抓住其它很多更不重要的、只是有关于名辞的琐屑问题不放。可是穆赛乌斯自己也同意，那些理性的原则，凡具有一种逻辑的必然性那样必然的，也就是说，它的对立面是蕴涵着矛盾的，应该而且能够在神学中被可靠地应用；但他有理由否认那仅只具有物理的必然性的（也就是说，基于对在自然中所实行者的归纳的，或基于自然法则的，这种法则可以说是属于神的制定的），就足以用来拒绝相信一种奥秘或一种奇迹：因为改变事物的通常过程是取决于上帝的。因此，照自然的秩序，我们可以肯定同一个人不能同时既是母亲又是童贞女，或者一个人的身体是不能不落于感官的范围内的，虽然两者的相反情况在上帝是可能的。维德尔似乎也同意这种区别。但人们有时对于某些原则是否逻辑地必然的，还是仅只物理地必然的，是有争论的。和索西奴斯派关于单个的本质不增多时实体是否能增多的争论就是这样的；和茨温格利派关于一个物体是否只能在一个地方的争论也是这样。然而必须承

特注认为儒勒公爵是 HenrvJulius，是那位大学创立者儒勒公爵的儿子和继承人，他曾审阅了这场争论的文件，并作出决定，要保护哲学家而反对他的对手，这些对手就在国外大肆散布恶毒诽谤他的流言蜚语，对他进行攻击。

Tertullien, 160—240，基督教早期的著名“教父”，生于迎太基。这里所引的他的话，见于他的 *De carne christi*（《论基督的肉体》），第五章。莱布尼茨在其《神正比》前言 § 50，也引了这段话。

参阅四卷六章末的注（第 471 页注）。

《哥林多前书》，第二章第九节。

参阅《创世记》第六至八章。

les Socinians，追随十六世纪意大利神学家 Faustus Socinus 的教义者，他们否定三位一体，基督的神性，魔鬼的人格，人类的原罪等。

这里所说的“改革派”（les Reformes）是指天主教本身一些主张作适当改良的派别，而不是指将天主教改为新教的各派；“福音派”（les Evangeliques）则指“路德派”等新教派别。

Stegmannus，莱布尼茨在《神正论》前言 16 中也提到他，是叫 Chnstopher Stegmann，是 Joachim Stegmann 的最小弟弟，JoaGhim 写过许多数学和神学著作，死于 1632 年。Christopher 写过一部作品叫 Dyas

认，每当逻辑的必然性来得证明时，我们只能在一命题中假定一种物理的必然性。可是我觉得还剩下一个问题，是我刚才所说到的几位作者都未加充分考察的，这问题如下：假定一方面我们发现了一段圣经上的经文的字面意义，另一方面又发现看起来很象有一种逻辑的不可能性，或者至少有一种公认的物理的不可能性，试问是否认字面的意义还是否认哲学的原则较为合理呢？肯定有些地方背弃字面意义是并不造成困难的，如当圣经上把双手给与上帝和把愤怒、懊悔以及其它各种人类的感情归之于上帝时就是这样；否则就得自列于神人同形同性论者一边，或者和英国的某些热狂者一样了，他们相信，那希律，当耶稣基督叫他狐狸时，就真的变成狐狸了。正是在这里，那些解释的规则就有作用了，如果它们没有提供什么驳倒字面意义以有利于哲学原则的东西，并且此外如果字面意义也没有什么把某种不圆满性归之于上帝，或在虔信的实践方面带来危险的东西，则依照字面意义是更可靠甚至也更合理的。我刚才提到的这两位作者还就凯克尔曼企图作的事进行了争论，凯克尔曼曾想用理性来证明三位一体，正如雷蒙·鲁勒先前也曾想做的一样。但穆赛乌斯也十分公平地承认，如果改革派作者的证明是有效、正确的，那就没有什么话说，并且主张在关于这一点上圣灵的光可以被哲学所照亮，这也当是有道理的。他们也还曾争论过这个著名的问题：那些对新约或旧约的启示并不知道，而怀着一种自然的虔敬的思想感情死去的人，是否能以此得救和得到对他们的罪孽的赦免？我们知道，亚历山大里亚的克莱门，殉道者尤斯丁、以及金口约翰在某种方式下是倾向于这一点的，而我从前甚至曾向贝利松先生指出，罗马教会的许许多多杰出的博士，远远不是谴责那些并非顽固不他的新教徒，甚至愿意拯救那些异教徒，并且主张，我刚才所讲的那种人，可以通过一种悔悟的行动而得到拯救，所谓。悔悟，就是基于仁慈之爱（l'amour de bienveillance）的忏悔，由于这种爱，人们爱上帝超乎一切事物之上，因为这种圆满性使上帝成为至高无上地可爱的。这就使得人们以后要来全心全意地使自己符合他的意志，和仿效他的圆满性，以使得我们能更好地和他相结合，因为上帝不拒绝赐恩于抱着这样思想感情的人显得是正确的。不说爱拉斯漠和路德维柯·斐微斯，我提出了雅各·贝瓦·安德

philosophica，也许就是这里莱布尼茨所说的“形而上学”。

Joshua Stegmann, 1588—1632，一位德国路德派教士，在来比锡等地当过教授，写过很多种学著作。莱布尼茨在《神正论》前言 § 62. 也提到过他。

Ke81erus 即 Andreas Kessler, 1595—1643，一位德国路德派教士，曾在耶拿等地读书，后来在爱森纳赫、柯堡等地当牧师，写过许多著作反对索西奴斯派。莱布尼茨在《神正论》前言 § 16. 中也提到他。

Honore Fabri, 1607—1688，法国数学家，哲学家，是一位耶稣会士，曾在耶稣会在里昂办的学校中教授哲学和数学，后来当了罗马教廷的秘书处长。莱布尼茨把他看作是他当时最杰出的人之一，在其著作中曾屡次以称赞的口吻提到他，并曾与他多次通信。他所作的《神学大全》（Summula Theologiae），1669 年出版于里昂。

Duns Scot, 约 1274—1303，英国著名经院哲学家，和托玛斯阿奎那相敌对的。

Nicolas Vede1, 或 Nicolaus Vedelius, 死于 1642 年，是一位德国的加尔文派教士，曾在日内瓦教授哲学，又在德芬特教授神学和希伯来文，最后在法兰克尔教神学直到去世。参阅《神正论》前言 § § 20.67。

拉丁文，意即《神学的理性化》，1628 年发表于日内瓦。

Johannes Musaeus, 1613—1681，德国路德派教士，曾在耶拿教授历史和神学，是他那时代最重要的路德派神学家之一，并被公认为十分博学。参阅《神正论》前言 § § 20.7。

拉达的意见，他是葡萄牙的博士，在他那当时是非常著名的，他曾是出席特棱特宗教会议的神学家之一，他甚至曾说过，那些不同意这一点的人，就使上帝成为最高度残酷无情的了(nequeenim, inqrit ,imanitas deterior ulla esse potest)。贝利松要想在巴黎找到这本书竟很困难，这正是一种标志，表明在自己的时代很受重视的作者往往在后世被忽视。也正是这一点使培尔先生认为很多人都只是根据安德拉达的敌手钦尼兹的证据来引用他的话。这是很可能的；但就我来说，我在引用他的话之前是读过他的书的。他和钦尼兹的争论使他在德国很出名，因为他曾写书支持耶稣会士们反对这位作者，而人们在他的书中发现了涉及这个著名修道会的起源的一些特别的东西。我曾注意到有些新教徒，把在我刚在所说的问题上依照他的意见的人就叫做安德拉达派。有一些作者，曾根据这同样的一些原则写书讲亚里士多德的得救而得到书籍检查官们的许可。柯留斯用拉丁文写的和拉·莫特·勒·维那用法文写的论异教徒的得救的书是大家都很熟悉的。但有一位法兰切斯柯·蒲齐，则走得太远了。圣·奥古斯丁，虽然很高明和敏锐深入，却陷入了另一极端，甚至对未受洗死去的婴儿也要罚罪，而经院哲学家们放弃了这种观点显得是有道理的；虽然一些在别方面也很高明的人，有些还是有巨大功绩的，但在这方面脾气有点愤世嫉俗，他们曾想复活这位教父的这种学说，并且也

williamofoccam 或 okam，生年不详，死于 1347。著名的英国唯名论哲学家，对唯名论学说作了发展，接近于“概念论”。

照 G 本原文，作“ que l moyen qu'on employe”ete；E 本和 J 本均作“ que le moyen qu'on emploie”etc；若照后者，则此句当译作：“对于同一个结论的知识，和用来证明它的方法是相同的”。夏尔许米特的德译本此处从 E 本和 J 本，并加注说：“换句话说，我们在推理中是必然在兜圈子的”。究竟以何者为正确，须核查奥康的原文，但迄今尚未能找到，姑存疑。

Ulrich Zwingli，1484—1531，瑞士的宗教改革家，与路德在德国从事宗教改革约略同时，他在瑞士也进行了宗教改革，主张废除教士的独身制及废除弥撒等。他死后，他的信徒就分别与加尔文派及路德派合并了。

Herode，当系指 Herode Antipas，他在公元前 4 年至公元 39 年为犹太人的王。据《圣经》所说，耶稣在死前受审时曾被彼拉多送给希律去审，希律又送回给彼拉多。参阅《路加福音》第二十三章。

Bartholemew Keckermann，1573—1609，德国学者，曾在海德堡教授希伯来文，后在但泽的大学预料教授哲学，曾为教学编了许多书，把各门科学都表现得很有系统。《神正论》前言 § 59 也提到他。

Raymond Lulle 或 Lully，1234 或 1235—1315，西班牙作家和炼金术士，以其 Ars Magna（《大技术》）闻名。曾致力于以理性来证明三位一体，这种思想和奥古丁有密切联系。他也企图证明基督教的理论具有内在固有的合理性，以反对阿成罗伊主义者的论断。

亚历山大里亚的克莱门（Clement d'Alexandrie，生于约 150—160，死于约 220），基督教会早期的博士，三世纪时最重要的护教者之一；殉教者尤斯丁（Justin Martyr，生于约 114，约 165 年殉教）为《为基督教辩护》一书的作者，也是一个著名的护教者；金口约翰（Jean Chrysostome，因其以雄辩闻名，称为“金口”，约 347-407），也是基督教的著名教父之一。克莱门和尤斯丁都是作为受过希腊哲学训练的思想家进入基督教会的，他们把希腊哲学看作是上帝所赐与以准备更好地信基督教的礼物。金口约翰也受过希腊修辞学、演说术的训练，他也认为希腊文化是来自上帝的。这些情况自然使他们有以理性来论证基督教义的倾向。

paul Fontanier-Pellison，1629—1693，法国学者，最初学法律，后来弃而从事于文学，曾被任命为路易十四的史官。他本来是教徒，为担任这史官职务就不得不改信天主教。他曾和莱布尼茨有大量通信，讨论宗教和神学问题。Dutens 编的和 Foucher de Careil 编的莱布尼茨著作集中都收集了这些通信，后者尤为完备。这里所提到的这信，见 Dutens 本的卷一，634—681 页，Foucher de Gareil 本的卷一，55—66 页。

许更有过之。这种精神对于许多过于激烈的博士和被差到中国去传教的耶稣会士们之间的争论可能也有影响，这些耶稣会士曾婉转地暗示说古代的中国也有过他们时代的真正宗教和真正的圣者，而孔子的学说并没有丝毫属于偶像崇拜或无神论的东西，在罗马的人们不要对一个最伟大的民族未经了解就想加以谴责是更有道理的。对我们来说好在上帝比人更慈善。我认识有些人，认为用严厉的想法就表明他们的热心，他们想象着别人要是不采取他们的意见就不会相信原罪，但正是在这一点上他们弄错了。而并不因此那些认为异教徒或其他缺乏通常帮助者也能得救的人，就应该把这仅仅归之于自然的力量（虽然也许有些教父曾持这种意见），因为我们可以主张，上帝在赐恩给他们激起一种悔悟行为的同时，在他们死之前，哪怕只是最后的时刻，也以明示的或非明示的但永远是超自然的方式，也给予他们为得救所必需的一切信仰之光和一切感恩的热情。那些改革派在维德尔那里就是这样来解释茨温格利的意见的，他在关于异教的有德之人的得救这一点上，曾和罗马教会的博士们一样明确他说过。这种学说也丝毫不因此而与彼雷基派或半彼雷基派有什么共同之点，我们知道茨温格利和彼雷基派是差得很远的。而既然人们和彼雷基派相反地救人说在一切具有信仰的人方面都有一种超自然的神恩（在这一点上三种公认的宗教都是一致的，也许只除了那些巴戎的门徒），并且甚至承认接受了洗礼的婴儿也或者具有信仰，或者至少具有近似信仰的运动，那么同样承认，至少在死亡问题上，那些具有善良意志，而没有幸运象通常情况那样在基督教中受教育的人们也是这样，就不是什么很异乎寻常的事。但最明智的态度是在知道得如此之少的问题上什么也不要决定，而只满足于一般地判断：上帝所做的没有不是充满了善和正义的：*melius est dubitare de occultis quam litigare de incertis*。（奥古斯丁，*Lib.8.Genes.ad lit.C.5.*）

Djider Erasme 或 Erasmus，1467—1536，荷兰的作家和哲学家，文艺复兴时期最大的人文主义者之一，著有《愚神礼赞》等。

Juan Ludvicus Vives，1492—1540，西班牙的学者和哲学家，人文主义者，反对经院哲学，主张依靠经验和理性直接研究自然，为近代资产阶级哲学的先驱之一。

jaque Payva Andradius 或 Diego Payva d'Andrada，1528—1575，葡萄牙神学家，出身于葡萄牙一个最大的贵族家庭。在其著作中也曾支持茨温格利和爱拉斯谟关于异教徒也能得救的意见，因而常被新教徒所引用。

Cncile Trente，1545—1563年在意大利特棱特城举行的一次著名的宗教会议，这次会上因面临新教徒的挑战决定了对天主教作一些改革。

第十九章 论狂信

§ 1. 斐 [但愿所有神学家和圣·奥古斯丁本人都能永远实行这一段中所表明的公则。] 但人们以为独断的精神是他们热心于真理的一种标志，而这却完全相反。人们的爱真理，其实只是和爱考察使人认识其为真理的那些证据成正比的。而当人匆忙作判断时，他总是受一些不那么真诚的动机所推动的。§ 2. 爱支配人的精神，并非产生狂信的最少常见的一种动机，而对自己的梦想的某种满意心情，是它的另一动机。§ 3. 狂信这个名称，是用来指那些想象着一种并非根据于理性的直接启示的人们的缺点的。§ 4. 我们可以说理性是一种自然的启示，上帝是它的作者，正如它是自然的作者一样，同样地我们也可以说启示是一种超自然的理性，也就是说，是由直接发自上帝的一些发现的一种新基础所扩大的理性。但这些发现假定着我们有办法来辨别它们，这就是理性本身；而想要废除理性以让位于启示，这就好比要挖掉眼睛以便通过望远镜来更好地看木星的卫星。§ 5. 狂信的根源就在于一种直接的启示是比一种漫长而辛苦的推理更舒适和更简捷的，而这种推理又并不总是跟随着幸运地得到成功。我们看到在一切时代都有一些人，他们的忧郁和虔诚相混合，再加上把自己想得很好，这就使他们相信自己和别人全不一样地和上帝有一种亲密的关系。他们以为上帝曾把这许给他们，并且相信他们是上帝比别的民族都更偏爱的民族。§ 6. 他们的幻想就变成了一种神光照耀和一种神圣的权威，而他们的计划就是来自上天的一种断然无误的指引，那是他们不得不遵从的。§ 7. 这种看法曾产生巨大的结果并引起巨大的祸害，因为一个人，当他依照自己的冲动，并且关于一种神圣权威的意见是由我们的倾向所支持时，就更激烈地行事。§ 8. 要把他从这方面拉开是很困难的，因为这种并无证据的自诩的确定性讨好了人的虚荣心和对异常事物的爱。那些狂信者把他们的意见比之于视觉和感觉。他们看到神圣的光就象我们在中午时看到太阳光一样，用不着理性的微光来把它向他们显示。9. 他们确信是由于他们确信，而他们的深信是对的是由于它是很强烈的，因为这就是他们那种比喻式的语言还原所得的结果。§ 10. 但由于有两种知觉，即对命题的知觉和对启示的知觉，我们就可以问他们：那显明性是在哪里呢？如果是在对命题所看到的方面，那启示又有什么好处呢？那么就须在对启示的感觉方面。但他们怎么能看到这是上帝在作启示，而不是一种鬼火，在使他们绕着“这是一个启示，因为我强烈地相信它，而我相信它是因为它是一个启示”这样一个圈子打转呢？§ 11. 还有什么比把想象作响导更适于跌进错误的泥坑的吗？§ 12. 圣·保罗在他迫害基督徒的时候是有很热情，而他还是弄错了。我们知道魔鬼也曾有过殉道者，而如果只要确是深信就够了，那我们会分不清撒旦的诱惑和圣灵的感应。§ 14. 因此是理性使人认识启示的真理性。§ 15. 而如果是我们的信念证明了它，那就是我刚才所说的那种兜圈子。那些接受了上帝的启示的圣者，是有一些外在的标志来使他们深信那内心之光的真实性的。摩西看到荆棘被火烧着却没有烧毁，并听到一个声音在荆棘里呼叫，而当上帝差他去埃及解救他的兄弟们时，又用杖变蛇的奇迹进一步使他坚信他的使命。基甸由一位天使来差他去把以色列人从米甸人的压

拉丁文，大意是：“他说，不要使他越来越残酷”。

迫下解救出来。可是他要求给一个证据以深信这使命确是上帝给他的。§ 16. 可是我不否认上帝有时也就用圣灵的直接影响和援助，而并不用任何伴随着这种影响的异常标志，来启迪人的心灵，以使他们了解某些重要的真理或使他们行善事。但就是在这些情况下我们也还是有理性和圣经，这两种用来判断这些启迪的不谬的规范，因为如果它们和这些规范相符合，我们就至少可以不冒任何风险把它们看作是上帝的感应，尽管这也许并不是一种直接的启示。

德 L'Enthousiasme (狂信) 开始时本来是个好名词。正如 lesophisme 本来是表示一种智慧的运用一样，l'Enthousiasme 原意是指在我们之中有一种神性。Est Deus in nobis。苏格拉底曾以为有一种神或灵异 (demon) 给他内心的劝告，所以狂信也是一种神圣的本能。但人们既把他们的情感、幻想、梦境、乃至愤怒变成了某种神圣的东西，狂信就开始指一种被归因于某种神性的力量影响的心灵的扰乱，人们设想为在那些受这种力量所侵袭的人身上的，因为那些占卜的巫师和巫婆，当他们的神附身的时候，都显出一种精神错乱，就象味吉尔诗中说的柯梅的女巫那样。以后人们就把它归之于那些毫无根据地相信自己的运动来自上帝的人，同一位诗人所讲的尼苏斯，感到自己受一种莫名其妙的内心冲动所推动要去从事一场危险的事业，在那里他和他的朋友一起死去，他用这样充满一种合理的怀疑的词句向他的朋友提出：

Di ne hunc ardorem mentibus addunt,
Euryale, an sua cua que Deus fit dira cupido?

他还是随着这种本能行事，虽然他并不知道它是来自上帝还是来自一种想自我突出的不幸的欲望。但如果他获得成功了，他就不会不在另一种情况下授权自己这样做，并相信自己是受某种神圣的力量所推动。今天的狂信者相信那些指导他们的教条也是从上帝接受来的。战儒教徒是深信这一点的，而他

Martin Chemnitz, 或 Chemnitius, 1522—1586, 德国路德派的神学家，曾被看作是紧接路德之后的时期最能干的神学家，对路德教的教义和组织曾作出比其他任何人都大的贡献。

Francesco Collio-拉丁名 Collius (原书各版本均作 Collins 系误植) ?-1640, 意大利神学家，在其 De animabus paganorum (《论异教徒的灵魂》) 中讨论了异教徒得救的问题。

Fran Gois de la Mothele Vayer, 1588—1672, 法国作家和哲学家，曾作路易十四的教师，这里所提到的书是指他的 De la vertu des paiens (《论异教徒的德性》)，1642 初版于巴黎。

Francesco Pucci, 拉丁名 Puccius, 死于 1660, 意大利神学家。他最初接受很多新教观点，并曾采取索西奴斯派“异端”观点，后来又变成天主教徒。他主张任何人凭理想的自然力量或对造物主的自然信仰，即使不知道耶稣基督，也都能得救。并企图引用圣经和教父们的言论来论证他的观点。

奥吉斯丁的著作中许多处都表明了这种观点。他认为由于人生而具有“原罪”，若未经受洗以“赎罪”，则虽是婴儿死去也当因“原罪”而受罚，只是受罚最轻就是了。

茨温格利见前往。在他的《论天道》(De Providentia) 一文中，茨温格利提出一条原则，认为承认真正的神并且有过道德的生活的异教徒，象苏格拉底、塞涅卡那样的人，虽不信基督教也是能得救的。他把这原则也扩充到一切并不知道福音的人。

pelagius, 五世纪英国教士，他所创立的“异端”教派否认“原罪”，主张人的意志自由和人依靠自己的力量得救。

claudé pajon 1626—1685, 法国的新教神学家。他主张：在改信宗教的活动中，圣灵并不直接地或不可抗拒地作用于人心，而是灵魂自身主动地让自己为在圣经上所发现的真理的有效词句所说服，圣灵的影响

们的第一位有系统的作者已克雷，以为在他们自身之中就发现某种光，是凭它自身就使人认识的。但为什么把什么也没有使人看见的东西叫做光呢？我知道，有一些属于这种精神状态的人，看到一种火花和甚至某种更光亮的东西，但当他们的心灵发热时被激起的这种有形体的光的影象，并不给心灵以光。有些白痴，有了被搅动的想象力，也就形成一些他们以前没有的概念；他们处于一种能说些照他们的意思是很美好的或至少是很生动的东西的状态；他们自己赞赏也使别人赞赏这种被当作灵感的丰饶状态。他们的这种好处大部分来自情感所激起的一种强烈的想象力和一种可喜的记忆力，能很好地记得由于别人给他们读或讲而使他们熟悉的那些先知书中的说法。安东内特·德·布利尼翁把她具有很流利他说话和写文章的能力用作她的神圣使命的一种证据。而我认识一个幻想家是他具有能一整天高声说话和祈祷而既不疲倦也不口干的才能作为他的神圣使命的根据。有一些人，在实行了禁欲或经过了一种忧愁状态之后，感到了一种灵魂的平静和安慰，这使他们着了迷，而他们尝到了这样的甜头，就相信这是圣灵的一种效果。的确，我们在对上帝的伟大和善的考虑、在他的意志的完成、在德行的实践中所感到的满足，是上帝的一种恩惠，并且属于最大的恩惠之列；但这并不永远是一种需要新的超自然帮助的恩惠，如很多这类好人所以为的那样。我们看到不久前有一位小姐，在所有别的事情上都很聪明，她从年青时起就相信自己 and 那耶稣基督说话并且以一种十分奇特的方式是他的妻子。她母亲听说了这事也有点投入狂信，但那女儿既开始得早也走得更远得多。她的满足和喜悦展无可名状的，她的智慧表现在她的行为上，而她的精明表现在她的言谈中。可是事情竟弄到这样的地步，她居然接受人家写给吾主<耶稣>的信，并且当她接到这些信时就加以答复和封印寄回，这答复有时显得也很恰当，并且始终是很合情理的。但最后她停止收这些信了，怕的是引起太大的轰动。要是在西班牙她就会是另一位圣·帖烈撒。但并不是所有具有类似幻想的人都同样行事。有些人就谋求成立宗派，甚至引起了骚乱；而英国就提供了这样的一个奇怪的例证。当这些人凭真诚信仰行事时，要改变他们是很困难的；有时他们的全部计划被推翻才把他们改正过来，但这往往已太迟了。有一个不久前才死的幻想家，他相信自己是不死的，因为他年纪很大又很健康，而他并未读过一个英国人不久前发表的书（他要使人相信耶稣基督又来到世上使真正的信者免于肉体的死亡），却多年来就已抱着和这书差不多一样的想法；但当他感觉到自己要死了时，就又甚至怀疑整个宗教了，因为它和他的怪诞想、法不合。西里西亚人基林·库尔曼，是一个有知识明事理的人，但后来陷入了两种同样危险的幻想，一种是狂信，另一种是炼金术，他在英国、在荷兰、甚至在君士但丁堡都曾引起轰动，最后想到要去莫斯科，并在那里参与了反

是和这种词句密切联系着的。他的观点是路德派和天主教改革派都反对的。

拉丁文，意即：“对隐秘的事物犹疑比对不确定的事物进行争论要好些”。

见旧约《出埃及记》第三章、第四章。

见旧约《士师记》第六章。

来自希腊文，原义可译作“智术”，后来一般即指“诡辩”，正如古希腊的“智者”后来就被作为诡辩家（sophiastes）一样。

见奥维德：《行事录》（Ovi Fasti），6.5“Est Deus in nobis，agitante illo。”意即：“上帝在我们之中活动着”。

对内阁的一些阴谋活动，那是苏菲公主（la Princesse Sophie）在那里统治的时期，结果被处火刑，而死得也不象一个深信他所曾说教的东西的人。这些人自己彼此之间的分歧也该进一步使他们相信他们自称的内心证据并不是神圣的；并且必须有其它的标志来加以证明。例如拉巴第派就和安东内特小姐不一致，而威廉·潘 虽然在他旅行德国——对此他曾发表作品予以记述——时曾有过计划，想在以这种证据为根据的人们之间建立起一种了解，也并没有显出已获得成功。真的说来，但愿这些好人是明智的并且和谐一致地行动；没有什么比这更能使人类更好和更幸福的了，但必须他们本身真正是属于好人之列，也就是说，是仁善的，并且是比较温和和合情合理的；反之今天被称为虏信者的那些人总被人责为严酷、倨傲、固执，这样的简直太多了。他们的分歧表明至少他们的内心证据还需要一种外部的证实才能叫人相信，并且他们也还须有一些奇迹才有权被看作先知和受了灵感的人。可是也许有一种情况是这些灵感本身就带有它们的证据的。这就是它们如果用对某种异常知识的重要发现真正照亮了心灵，这些发现要是没有任何外来的帮助就将是超出具有它们的人的力量之外的。雅可布·波墨，这位卢萨斯（Lusace）的著名鞋匠，他的著作在条顿哲学家的名义下被从德文译成其它一些文字，并且实际上对于这样条件的一个人来说也有些伟大和美好的东西，要是他知道造金子，如有些人所深信那样，或者如福音作者圣约翰所曾做的那样。如果我们相信一首赞美他的颂歌所说的话：

Inexhaustum fert thesaurum
Qui de virgis fecit aurum,
Gemas de lapidibus.

那我们就会有某种理由给这位非凡的鞋匠以更多的信任。而如果安东内特·布利尼翁小姐曾给那位在汉堡的法国工程师伯特朗·拉·柯斯特 提供了那种科学方面的光，这他认为是从她接受来的，正如他把他那关于化圆为方的书献给她时所表明的那样（在这书中，暗指着安东内特和伯特朗，他把她叫做 A，代表神学，把他自己叫做 B，代表数学），那我们就会不知说什么好了。但我们没有看到过这种性质的重大成功的例子，也更没有看到这样一些人说得很详细的那些预言曾得到应验的。波尼亚多娃、德拉比修斯和其他人的那

苏格拉底自称心中有一种声音，在他犹疑时就会告诉他当怎样或不当做什么，他称之为“灵异”或“神托”，“守护神”。见柏拉图《申辩篇》，可参看《古希腊罗马哲学》，1957 三联版，第 148—151 页。

la Sybille de Cumae，或 Cumaen Sibyl，参阅味吉尔：Aeneid，6，49。“Et ra bie fera corda tument。”（“她们由于精神失常而狂暴发怒”。）柯梅是古代希腊一个殖民地的名称，那里的女巫在古代是很著名的。这种女巫或“女先知”被认为是能作预言，传达阿波罗的神谕的。

Nisus，见味吉尔的 Aeneid 第九卷，尼苏斯是一个特洛伊青年，和欧里亚尔（Euryale）结成生死友谊，在一次夜袭中，这两个朋友英雄地死去。他们的名字就成了生死不渝的朋友的同义语。

见味吉尔：Aeneid 9，184—185，大意是：“上帝啊！不要使他们思想上增添什么崇敬，欧里亚尔，是吗？是否让他们各自有一个上帝？”

Ies Trcmbleurs，英语 Quakers，是英国的公谊会或教友会（the Society of Friends）会员的绰号。他们最典型的学说就是认为每个人心中都有一种“内在的光”，即圣灵的直接启示，“这光照亮了每一个人。”伏尔泰的《哲学通信》头四封信（上海人民出版社 1962 年版第 1—17 页）都谈的是这一派信徒。

Robert Barclay，1648—1690，英国公谊会信徒，著有 An Apology the True Christian Divinity（《为真正

些预言，那位好人孔梅纽斯在他的 *Lux in tenebris* 中所发表，并曾促使扰乱皇帝祖传国土的，都被发现是假的，而那些相信了这些预言的人都遭了不幸。特兰西尔伐尼亚的君主拉柯斯塞被德拉比修斯怂恿着去打波兰，结果全军覆没，这使他最后丧失了国土和生命；而那可怜的德拉比修斯，很久以后，在他八十岁的时候，终于因皇帝的命令被砍了头。可是我不怀疑，今天还有一些人，在匈牙利纷乱的现状下使这些预言不适当地复活起来，他们没有考虑这些所谓的预言是说的他们那时代伪享；在这点上他们所干的就有点象那样一个人，他在布鲁塞尔受炮轰之后散发了一份传单，其中有从安东内特小姐的书中抄来的一段话，她曾不愿来这城市，因为（如果我记得不错）她曾梦见这城市在着火，但这炮轰是在她死后很久发生的。我曾认识一个人，他在以宁维格（Nimwegue）和约结束的那次战争期间去到法国，在孟多西埃勋爵和彭波纳勋爵面前絮聒孔梅纽斯所发表的那些预言的有根据；而他将会被人相信他自己就是受了灵感的（我想），要是碰上他在一个和我们的一样的时期提出了他那些命题的话。这不仅使人看出这种刚愎自用的毫无根据，而且也使人看出其危险。历史充满了这些假的或被误解的预言的坏结果，正如我们在莱比锡的著名教授，已故的雅可布·托马修斯先生以前公开发表的一篇学识丰富、观点明确的论文《*De officio viri boni circa futura contingentia*》中可以看到的那样。可是的确，这种深信有时也产生好的

的基督的神性辩护》）。

Antoinette de Bourignon, 1616—1680，一个狂信者，她的宗教学说在她生前和死后一个短时期内在荷兰和苏格兰曾引起相当大的轰动，但不久之后就完全被人忘却了。

sainte Theresed'Avila, 1515-1582，西班牙圣衣院修女会（Carmelite）的改革家，以其神秘的幻想著名。她的改革也为全世界圣衣院修女中的大部分所采纳。她写有《自传》等作品，也被看作西班牙最好的作家之一。

据英译本注认为这里是指十七世纪英国革命时期的“独立派”。他们主张宗教信仰完全是个人的理性和良心的事，要摆脱国家或其它势力对宗教的控制，因此也和公谊会信徒以及当时其它一些狂信者有某种类似。按“独立派”是英国资产阶级革命时期代表中小资产阶级的较激进派别，著名诗人弥尔顿被认为是它的一个思想代表。

Quirin Kuhlmann（原文作 Kulman），1651—1689，在18岁时由于一场大病，精神错乱，就对原来的研究失去兴趣，自称有一种方法，不必用通常程序就能知道一切，认为“圣灵”是他唯一的老师，并自视为圣者。在莱顿，读了神秘主义哲学家波墨（Boehme）的作品，就立即成为一个狂信的信徒。据说他曾想和安东内特·布利尼翁结婚，但由于“不可触犯的贞节”使她拒绝了。库尔曼在1675年离开荷兰后据说曾到英国、法国和土耳其施行。在君士坦丁堡，他于1678年8月1日写了一封信给土耳其苏丹穆哈默德四世，预言土耳其人都要改信基督教，并使苏丹同意他的观点。未能达到所希望的目的，他就去俄国要建立“真正上帝的王国”，受到彼得大帝的反对，经短期审问后被希腊正教的大主教判为异端处以火刑。据说是一个路德派的教士建议把他活活烧死的。

由 Jean de Labadie, 1610—1674，所建立的一个神秘主义宗派，拉巴第本来是罗马天主教徒，后来成为新教徒，加入改革派教会，最后又分裂出来自成宗派。他的学说在很多点上近似再浸礼派。拉巴第及其门徒曾想和布利尼翁取得和解，但布利尼翁不同意，认为他们的意见完全相反，永远无法一致。

william Penn, 1644—1718，英国公谊会信徒，1671—1672到荷兰和德国作传教旅行，其间在 Embden 建立了一个公谊会团体，并成了伊丽莎白公主（笛卡尔的《哲学原理》就是献给她的）的亲密朋友，多次旅行中所写的书信有关于他的“内心之光”的学说的充分论述。1677年又再次到大陆旅行，并在1694年发表了《我在荷兰和德国旅行日记》。他也是美国独立前宾夕法尼亚州的建立者和统治者，这州名就是由

结果并且对一些大事很有用处；因为上帝也可以利用错误来确立或支持真理。但我不认为可以很容易地允许我们利用一些虔诚的欺骗来达到一种好的目的。至于说到宗教的教条，我们并不需要新的启示；只要人家给我们提出一些有益的规则以使我们不得不遵守就够了，即使提出这些规则的人并没有行任何奇迹也可；而耶稣基督虽然足备着奇迹，他有时也还是拒绝行奇迹来取悦这个要求证验的邪恶的民族，同时他只宣扬德性和那已经用自然理性并由先知们所教导了的东西。

他的姓氏来的，这是 1681 年英国国王查理二世特许给他的。

见前三卷二章 § 1.“德”注（第 301 页注）

第二十章 论错误

§ 1. 斐 在充分说了使我们认识或猜测真理的一切办法之后，让我们再来说一说我们的错误和坏的判断。既然人们之间有这么许多意见分歧，那么他们一定是常常犯错误的。犯错误的原因可以归结为这四种：（1）缺乏证明；（2）缺少运用证明的技巧；（3）缺乏利用证明的意愿；（4）衡量概然性的尺度不正确。§ 2. 当我说缺乏证明时，我所指的还包括那些我们要是有办法和适当机会就能够找到的证明；但正是这种证明最经常为我们所缺乏。那些一生只在谋求糊口度日的人的状况就是这样；他们对世界上经过的事情所知之少，就也象永远走同一条道的一匹驮货的马对全国地图所能熟悉的程度一样。他们也许需要语言文字、阅读、谈话、对自然的观察和技术的实验。§ 3. 然而所有这一切都和他们的状况不适合，那么我们就将说绝大多数人都只是由盲目的偶然机遇导致幸福和不幸的吗？他们就得甚至在有关永恒祸福方面也委身于流行的意见和国内权威的引导吗？或者他们是否由于生在这一国度而不是在另一国度就将永久不幸呢？可是必须承认，并没有什么人是如此忙于谋生，竟至再也没有一点时间来想一想自己的灵魂，和使自己有点关于宗教方面的修养的，要是他对宗教也象对那些比较不那么重要的事情那样尽心竭力的话。

德 假定人们不是永远处于使自己有修养的状态，和不能有见识地放弃为忤家人谋生的操心来追求困难的真理，以致不得不遵循在他们之中具有权威的意见，我们也将永远必须断定，在那些具有真正的宗教信仰而并无这方面的证明的人那里，内心的恩信将会补充可信性动机的缺欠；而仁爱也还使我们断定，对于那些具有善良意志、而在最危险的错误的浓重黑暗中长大的人，上帝将会给他们做他的善和正义所要求的一切，虽然也许是以一种我们所不知道的方式。我们有这样一些人的在罗马教会中得到称赞的历史，他们得到正式的复活，以便不缺乏一切有益的帮助。但上帝能够用圣灵的内心作用来帮助灵魂而并不需要这样一个这样大的奇迹；而对人类来说很好和令人安慰的是，要使自己处于和上帝有恩情的状态，只需要善良、但真诚而严肃的意志就够了。我承认，要是没有上帝的恩情，是连这样的善良意志也不会有的，因为一切自然的或超自然的善都从他来；但只要有意志就总是够了的，而上帝竟能要求一种比这更容易的更合理的条件，那是不可能的。

§ 4. 斐 有一些人是十分舒适，足以具有一切适于弄清他们的怀疑的方便条件的，但他们却受到充满奇技淫巧的种种阻碍而没有这样子，这些是很容易察觉的，不必在这地方来一一加以展示。§ 5. 我宁愿来说一说这样一些人，他们缺乏技巧来利用那些可以说就在他们手边的证明，并且不能坚持作一长串的推论，也不能来衡量一切有关情况。有一些人只会用单单一个三段论，也有一些只能用两个。不在这地方来决定这种缺点究竟来自灵魂本身的还是器官的自然差别，或者是否由于缺乏锻炼来磨练这些自然功能。这里我们只要说它是显然可见的就够了，并且我们只消从王宫或交易所走到救济院或贫民窟就能看清这种情况。

德 并不是只有穷人才有所需，有些富人比他们还更缺乏，因为这些富人要求太多，并且自愿地投身于一种贫乏状态，这阻碍了他们去专心从事于重大的考虑。榜样在这里起了很大作用。人们总想照着和自己同等的人的样子，这就迫使人们在行事上不要显得有一种乖张别扭的神气，而这样一来就

很容易使自己变得和他们一样了。要同时满足理性和习俗是很困难的。至于说到缺乏才能的人，也许数目并不如您所想那样多，我认为健全理智加上专心致志就能足够对付一切并不要求敏捷的事了。我假定了健全理智，因为我不相信您会硬要那些贫民窟里的居民去追求真理。的确并没有很多人不能达到这一点，要是我们知道达到这一点的办法的话，而不论在我们的灵魂之间有怎样的原始差别（正如我相信实际上是有的），始终可以确信一个灵魂总可以达到和另一个一样远的程度（不过也许不是一样快），只要它们得到了应有的引导。

§ 6. 斐 另有一类人，只是缺乏意愿。强烈地迷恋于享乐，经常只专心于有关自己的荣华富贵的事，一种一般的怠惰或粗心大意，一种对研究和沉思的特殊厌恶，这些都阻碍了他们去认真地想到真理。甚至有些人还怕一种完全公正无私的研究会不利于更适合他们的偏见和打算的那些意见。我们知道有些人就不愿看一封他们以为带来坏消息的信，而很多人回避结算自己的账目或了解自己财产的状况，怕知道他们但愿永远不知道的事情。有些人有很大收入，全部用来供养身体，却丝毫不想办法来改善理智。他们非常操心来使自己显得永远服饰称身华丽，却毫不在乎地忍受自己的灵魂披着偏见和错误的破衣烂衫，以至赤身露体，也就是显得反常的无知。且不说他们应有的对来世的关心，就是对他们在此世所过的生活所当关心知道的事，他们也同样忽视。而奇怪的是那些把权力和权威看作由自己的出身或命运而得的一种封赠的人，往往把它们粗心大意地交给那些在地位上低于他们，但在知识上超过他们的人；因为瞎子非常需要明眼人的引导，不然就会掉进沟里，而没有什么奴役比理智上的奴役更坏的了。

德 对于人们有关他们真正利益的事的忽视，没有比这更明显的证据了，这就是不关心去认识和实践那适合于健康的事，健康是我们最大的善之一；而尽管那些大人物也和别人同样和更加感到这种忽视的坏结果，他们却并不回头。至于有关信仰方面的事，很多人把会导致讨论信仰的那些思想都看作是魔鬼的诱惑，他们认为能克服它的最好办法，无过于使心灵转向完全另一回事。那些只爱享乐或迷恋于专门干某一件事的人，就惯于忽视其它的事务。一个赌徒，一个猎人，一个酒徒，一个浪子，以及甚至一个爱好无聊玩物的人，都会丧失他的财产家业，因为没有费心谋求作一安排或给管事的人说一说。有些人就象那何诺留斯 皇帝那样，有人告诉他说罗马丢失了，他以为说的是他那也叫做罗马的母鸡，而这比那真事还叫他更恼火。最好希望那些有权力的人能有与之相称的知识，但当科学、艺术、历史、语言的详细知识不具备时，则一种健全而受过锻炼的判断力，一种对同等地巨大和一般的事物的知识，总之一句话就是 *Summa rerum*，也可能就够了。而正如奥古

）。 拉丁文，大意是：取之不尽的宝藏，哪一位贞女从石头中炼出了金子，宝石。参阅 L. Gatiér, *CEuvres Poétiques d'Adam de St.-victor* (高底埃：《圣·维克多的亚当诗集》。) 1858, 巴黎版, 卷一, 229 页。

Bertrand de Lacoste, 一位法国工程师，生于十六世纪初，曾在布兰登堡公爵军队中任炮兵军官，后来退居汉堡，从事于研究数学，特别是研究化圆为方问题，在这方面发表过两本书，1677 年又出了该书的一个法兰德斯文译本，把它献给安东内特·布利尼翁，对她和她的教义，他一度曾非常崇拜；但由于未能使他对他的数学研究同样感兴趣，最后他就转而强烈地反对她和她的学说，甚至鼓动汉堡的居民起来把她赶出这城市，还专门写书来反对她。

Christine Poniatowa 或 Poniatovia, 1610—1644, 一位波兰贵族的女儿，著名的狂信者，在 1627—28 年自

斯都皇帝有一个关于国家的力量和需要的摘录，他叫做 *breviarum imperii* 的那样，人们也可以有一个关于人的利害相关的事的摘录，当可叫作 *enchiridion sapientiae*，如果人们想要对他们最关重要的享有所关心的话。

§ 7. 斐 最后，我们的大部分错误来自我们所采取的衡量概然性的不正确尺度，或者是尽管有明显理由而迟迟不下判断，或者是尽管有相反的概然性却下了判断。这些不正确的尺度是(1)在于可疑的命题被当作了原则；(2)在于被接受的假说；(3)在于权威。§ 8. 我们通常是以符合于我们看作无可争议的原则来判断真理的，这就使我们轻视别人的见证，甚至我们感官的见证，要是它们是或显得和这些原则相反的话；但在以如此的确信来加以傲视之前，应该以高度的精确性先来对它们加以考察。§ 9. 儿童接受了由他们的父母、保姆、老师以及其他周围的人教给他们的命题，而那些命题既在他们心中生了根，就被当作是神圣的，就好象上帝亲自放在灵魂中的乌陵和土明那样。§ 10. 凡是和这种内心的神谕抵触的，人们就难以忍受，而只要是和它一致的，最大的荒谬也吞咽下去了。这一点以我们在各种不同的人中所看到的极端固执表现出来，他们把一些直接对立的意见都当作信条强烈地加以相信，尽管它们常常是两边同等地荒谬的。拿一个有正常理智但深信这样一条公则的人来看，这公则就是说：一个人应该相信他的同道中人们所相信的，如在维滕堡(Wittenberg)或在瑞典人们所教导的那样，什么禀性他不会有，来毫无困难地接受圣体共在(Consubstantiation)的理论，并相信同一样东西同时既是肉又是面包呢？

德 很显然，先生，您对福音派承认我们的主的身体实在出现在圣体中的那种观点并不十分了解。他们千百次地解释过，他们并不想说面包和酒与那耶稣基督的内和血成为同一实体(Consubstantiation)，更不是说肉和面包一起是同一东西。他们只是教导说，在接受那可见的象征的同时，人们以一种不可见的和超自然的方式接受了救主的身体，而它并不包含在面包里面。而那出现(presence)，他们并不理解为指地方或可以说空间性的，

称得了神示，预见对福音教会的迫害不久将结束。1629年一月间得了一场昏睡病，别人以为她死了，终于又醒过来，宣称她的预见结束了，使命完成了。因其预言未实现，最后忧闷而死。她写出了自称得之于天的启示。

Nicolas Drabitius 或 Drabicius，约 1587—1671，波希米亚—摩拉维亚的牧师，因皇帝反对新教的敕令被迫隐居匈牙利。1638年自称得到上帝启示，预言奥地利皇室将在 1657 年复灭，又预言叫特兰西尔伐尼亚(Transylvani)的君主乔治二世拉柯斯基(George II Rakoczy)去打波兰会得胜利，结果两个预言都未应验，乔治的军队大败，奥地利皇室则以国事罪将他逮捕处死，并砍了他的头和右手，和他的书一起加以焚毁。

Comenius 见前四卷七章 § 5.“德”注(第 475 页注)。Lux in tenebris(《黑暗中的光明》)发表于 1650 年。

Charles de Sainte—Maure，Montausier 侯爵，后升公爵，1610—1690，路易十四曾于 1668 年将当时七岁的王太子的教育托付给他。

smon Amnald，Pomponne 或 Pompone 侯爵，1618—1699，是路易十四时任法国驻瑞典大使，并订立宁维格和约者。

Lcob Thomasen，拉丁名 Thomasius，1622—1684，曾任莱比锡大学哲学教授多年，也是首先在德国建立关于哲学史的科学的人。他是莱布尼茨的第一位哲学教师，也是莱布尼茨学位论文答辩的主持人，与莱布尼茨始终彼此尊重，对莱布尼茨也很有影响，莱布尼茨在著作中也多次提到他，并常和他通信。

也就是说受出现的身体的长宽高所决定的；所以凡是感官所能与之反对的都和它毫不相干。而为了使人看清人们理性所推出的那些不合适的东西和它并不相涉，他们宣布他们所理解的身体的实体是并不在广延或空间的维中的；而他们并不难承认，那耶稣基督的光荣的身体，仍保持某种通常在一定地方的出现，不过是适合他的状况在他所在的崇高的地方，和这里所说这种圣礼上的出现是完全不同的，或者和他以之统治教会的那种奇迹般的出现也是不同的，这使他不是到处都作为上帝，而只是在他愿意是这样的地方就是这样；这是一种比较有节制的观点，所以要表明他们的学说的荒谬性，就必须证明身体的全部本质只在于广延性，和单单以此来衡量的东西，这一点就我所知是没有任何人证明过的。这整个困难也同样涉及那样一些改革派，如遵守高卢信条和比利时信条的，遵守森多米尔（Sendomir）大会宣言的，这大会由两派的人组成，一派信奥格斯堡信条（la Confession Augustane），一派信瑞士信条（la Confession Helvétique），这宣言是和为特棱特宗教会议所决定的萨克森信条（la Confession Saxone）一致的；也涉及参加在波兰国王弗拉地斯拉斯（Vladislas）的权威下召开的托恩会议（le Colloque de Thorn）的那些改革派的信仰誓约，以及加尔文和贝萨的固定学说，他们曾最清楚和最强烈地宣布，那些象征是实际提供了它们所代表的东西，并且我们就变成了那耶稣基督的身体和血的实体本身的分有者。而加尔文，在驳斥了那些满足于一种思想或印记的比喻式的分有和满足于一种信仰上的结合的人之后，又加上说，为了确立它的实在性，我们不论说什么都不会是足够强有力，和为他所不准备同意的，只要人们避免了一切有关地点的划界和空间范围的扩张方面的东西；所以似乎归根到底他的学说也就是梅朗克统甚至路德的学说（如加尔文自己在他一封信中所推想的），只除了在路德所满足的对象征的知觉这条件之外，他还要求信仰的条件，以排除不配者的分有。我发现在加尔文的作品中有成百处对这种实在的共有圣体都这样肯定，甚至在并无如此必要的家信中也是这样，因此我看不出有什么理由怀疑是作假。

§ 11. 斐 〔如果我是照通俗的意见说到这些先生，我请您原谅。而我现在记起曾经指出过英国国教会的非常高明的神学家们也是主张这种实在的分有的。但是让我们从确立的原则过渡到被接受的假说吧。那些承认这只是假说的人，却也仍然以差不多对可靠原则一样的热情来加以支持，并且轻视那相反的概然性。一位有学问的教授，看到他的权威被一个驳斥了他的假说的新手顷刻之间就推翻，这在他是受不了的；他的权威，我说，那是时行了三十或四十年，是熬了许多夜才得来的，是用很多希腊文和拉丁文支撑着的，是受到一种一般的传统和一把可敬的胡子所确证的。人家可以用来说服他说他的假说错了的所有论证，都很少能够在他心中取得优势，就象那北风努力要迫使旅人脱掉他的斗篷一样，那风刮得越厉害，他就把斗篷裹得越紧。

德 事实上哥白尼派就已在他们的敌手方面感受到，被承认为假说的假

拉丁文，意即：《论善良的人面对可能的将来的职责》。

参阅四卷十六章 § 13，及注（第 568 页注）。莱布尼茨虽然承认奇迹是可能有的，并且在有充足和适当的证据的情况下是实际有的，但他从哲学的观点还是把奇迹看作是例外和相对地下重要的，而象这里这样着重的是认为基督教的本质在于它的道德内容，这种内容是内在地合理性的并且符合自然的。这也表明他的哲学虽然是唯心主义，包含着僧侣主义的，但和那些宣扬盲目信仰的宗教观点有所区别，还是表现出他的理性主义的精神。

说，也照样还是以一种强烈的热情得到支持的。而笛卡尔派对他们的带槽形的微粒和第二元素的小球，也就好象是欧几里德的定理一样地肯定；而对我们的假说的热情，似乎只是我们要使自己受到尊敬那种情欲的一种结果。的确，那些谴责伽利略的人，曾相信大地的静止不止是一个假说，因为他们断定它是符合于圣经也符合于理性的。但以后人们已察觉到至少理性是不再支持它了；至于圣经，法布利神父，这位圣彼得的秘书处长，卓越的神学家和哲学家，就在罗马发表了一篇对欧斯塔奇奥·第维尼的观察的辩护辞，第维尼是著名的光学家，他毫不扭扭捏捏地宣称，人们只是暂时地理解圣经经文中所说的一种太阳的真正运动的，而哥白尼的观点如果被发现是证实了的，则将毫无困难把它象味吉尔的这段话一样来加以解释：

terraeque urbesque recedunt.

可是在意大利，在西班牙，甚至在皇帝的祖传的国家，人们还是照样继续压制哥白尼的学说，这对那些民族有很大的损害，要是他们能享受到一种合理的、哲学的自由，他们的精神是可以提高到作出一些更美好的发现的。

§ 12. 斐 好胜心实在如您所说显得是爱假说的源泉，但它还扩展得比这更远得多。世界上最大的概然性对于要使一个贪心的人和使一个有野心的人看到他的不正确也将毫无用处；而一个情人将十分容易让自己受他情妇的欺骗，的确确实是我们很容易地相信了我们所愿信的，并且照味吉尔所指出的：

qui amant ipsi sibi somnia fingunt.

就是说，使人们用了两种逃避的办法，当那些最显然的概然性打击我们的情欲和偏见时就来逃避它们。§ 13. 第一种是想着，在别人提出反驳我们的那些论证中，可能掩盖着某种诡辩。§ 14. 第二种是假定我们可以事先提出完全一样好、或甚至更好的论证来打败对手，要是我们曾有找到这些论证所必需的方便、技巧或帮助的话。§ 15. 这些用来防卫自己免受制服的办法有时是好的，但当问题已充分得到阐明，并且已把一切都计算进去了时，这些办法也是些诡辩；因为在那样以后，就有办法来知道，就全体来说，概然性是在哪一边。象这样，就没有什么余地来怀疑，动物究竟是由一位有心智的原动者所指挥的运动形成的，还是由于原子的一种偶然的协同动作而形成的；就正如没有人会有世界上最少的一点犹疑，怀疑构成一篇可理解的言辞的那些印刷字母，究竟是由一个专心致志的人把它们排在一起的，还是由一种乱七八糟的混合放在一起的一样。因此我认为，在这些场合，是不由我们迟延不予同意的；但当概然性较不明显时我们是这样做的，并且我们也可以甚至满足于较适合于我们倾向的较弱的证据。§ 16. 我觉得，一个人倾向于他看到较少概然性的一边，这就真的来说是不行的；知觉、认识和同意并不是任意武断的；正如当我的心灵转向它时，看到或不看到两个观念的符合，是不由我作主的一样。可是我们却可以随意地停止我们研究的进程；要不然无知和错误就在任何情况下都不可能是一种罪过了。我们就是在这一点上行施我们

Honorius, 395—423 的西罗马帝国皇帝，最昏庸的末代皇帝之一。

这逸事见于乔凡尼·巴蒂斯塔·伊纳爵 (Giovanni Batista Egnazio, 1473 — 1553) 的 *De Romanis principibus* (《论罗马人的君主》) Lib III, 威尼斯, 1516, 近第一卷之末。

拉丁文，意即：“诸事的总结”。

拉丁文，意即：“国事简录”。

拉丁文，意即：“记录各种知识的袖珍笔记本”。

的自由。诚然在我们并无任何利害关系的一些场合，我们就持普通的意见，或最初来到的观点，但在祸福攸关之点上，心灵就更严肃认真地致力于来衡量概然性，而我想在这种情况下，也就是说，当我们有所注意时，我们在决定自己愿取哪一边方面是无可选择的，要是在双方之间有完全显然可见的差别的话。而这时将是最大的概然性决定我们的同意。

德 我归根到底是同意您的意见的，并且在以前我们谈到自由问题时已充分说明过这一点了。我那时曾指出，我们决不是相信我们所愿信的，而是相信我们所看到最显然的；并指出，可是我们也能通过把注意力从一个不喜欢的对象转向另一个使我们喜欢的对象，而间接地使我们相信我们所愿信的；这就使得我们由于优先看到所偏爱一边的理由而最终相信它是最为概然的了。至于说到那些我们并无多大利害关系，以及我们根据一些轻微的理由就接受下来的意见，其所以如此是因为我们既看不到有什么与之相反的东西，就发觉使我们偏向于它的意见，和对立的意见比起来也是一样或有过之而无不及，这对立的意见在我们的知觉中并没有什么为着它的东西，只觉得双方都有很多理由，因为0与1之间或2与3之间的差，是和9与10之间的差一样大的，而我们察觉到这种好处，并没有想到要加以考察，这种考察对于下判断还是必要的，但并没有什么迫使我们去这样做。

§ 17. 斐 我打算指出砌最后一种衡量概然性的不正确尺度 就是被不正确地理解的权威，由它而陷入无知和错误的人，比其它那些尺度所造成的合在一起还多。我们看到有多少人，他们的看法除了自己的朋友或同行、同党、同国的人们所接受的意见之外，就没有其它的根据的呢？这样一种学说是可敬的古代所赞成的；它是执着过去若干世纪的通行护照来到我这里的；别的人们都信奉它；这就是为什么我接受它得免于犯错误的理由。照这样的规则来选择意见，就会和抛钱打卦看正反面来决定采取什么意见一样无根据。而除了所有的人都会犯错误之外，我认为要是我们能看到促使学者和党派首领们行事的秘密动机的话，就会发现那往往不是什么纯粹的对真理之爱，而是完全另一回事。至少可以肯定，没有什么意见是如此荒谬，竟不能以此为根据来加以采取，因为几乎没有什么错误意见会无人赞同的。

德 可是必须承认在很多场合我们是无法避免服从权威的。圣·奥古斯丁曾写过一本 *De Utilitate Credenti* 的很好的书，在这个问题上值得一读，至于说到大家所接受的意见，它们有它们自己的接近于法学家们称为推定 (*presumption*) 的那种东西；而虽然我们并不是永远没有证据也非遵照它们不可，我们却也同样无权在没有相反证据的情况下在别人心中来摧毁它们。这就是不允许毫无理由地改变任何东西。关于从一种意见的赞成者的大多数得出的证据，从已故的尼柯尔先生发表了她的有关教会的书以来就曾进行了很大的争论，但能从这论据所得出的一切，当问题是涉及证明一种理由而不是确证一事实时，只能归结为我刚才所说的。而正如一百匹马并不比一匹马跑得更快，尽管它们能拉得更多，一百个人比之于单一个人也是同样；他们并不能进行得更正确，但他们能工作得更有成效；他们并不能判断得更好，但他们将能提供更多的材料使判断在其中得以施行锻炼。这就是谚

Urilm et thumin，见旧约《利未记》第八章第八节。

les Evangeliques，即指路德派。

语 plus vident oculi quam ocu1us. 所说的意思。我们在那些大会上就看到这种情形，在会上真正大量的考虑被提到了桌面上，其中也许会漏掉一件两件，但往往冒一种风险就是在对所有这些考虑作出结论时没有采取最好的一边，要是没有高明的人负责来对它们加以安排和衡量的话。就是因为这样，有些罗马教会方面的精明神学家，看到这教会的权威，也就是说那具有最崇高尊严并且最为多数人所支持的教会的权威，在推理的问题上并不能确实可靠，就把它归结为仅仅是在传统的名义下对事实的确证。这就是亨利·霍尔顿的意见，他是英国人，是苏尔邦的博士，一本叫做《信仰的分析》的书的作者。在这书中，依照勒林斯的文生的 Commonitorium 的原则，他主张在教会中并不能作出新的决定，而参加宗教会议的主教们所能做的一切就只是确证学说在他们的主教管区内被接受这一事实。这原则，只要我们停留在一般性上，是看起来象很不错的；但当我们来看事实时，就发现不同的国家长期以来就接受了不同的意见；而即使在同一个国家，尽管有阿尔诺的反对感觉不到的变化的论据，人们也还是从一个极端走向另一个极端；此外人们也往往不限于确证事实而是夹杂着判断。这骨子里也是格莱斯特 的意见，他是巴伐利亚的一位有学问的那稣会士，是另一本《信仰的分析》的作者，这书是得到他那修道会的神学家们的赞同的，他认为教会可以通过制定新的信条来对争论作出判决，因为圣灵的帮助对它是允许的，虽然人们最通常地竭力掩盖这观点，尤其是在法国，好象教会只是说明了已确立的学说似的。但说明或者是一种已被接受的陈述，或者是一种新的陈述，是人们认为从已被接受的学说中得出来的。实际作法最通常是和第一种意义相反，而就第二种意义说，所确立的那新的陈述，除了是一个新的信条之外又还能是什么呢？可是我并不赞成人们在宗教问题上轻视古代；我甚至认为我们可以说，上帝曾保持使那些真正的万国宗教会议迄今未犯一切与健全学说相反的错误。此外，那种宗教偏见是一伴很奇怪的事。我曾看到有些人热情地抱着一种意见，唯一的理由就在于它是他们那团体中人所接受的，或甚至仅仅因为它是和他们所不喜欢的一种宗教或一个民族中的一个人的意见相反的，虽然这问题和宗教信仰或人民利益几乎并没有什么联系。他们也许并不知道那才真正是他们的热情的源泉；但我知道他们第一回一听到一个某某人已写了这样或那样的东西的消息，就会找遍图书馆和搜索枯肠绞尽脑汁以求找到点什么来反驳它。那些在大学里为学位论文进行答辩的人以及那些在敌手面前寻求自我突出的人，往往也是这样搞法。但对于那些为各宗派、甚至在新教之中的各宗教的信条书中所规定，人们往往不得不发誓来信奉的学说，我们又将怎么说呢？有些人认为这对我们来说只意味着有义务发愿信奉这些书或信条汇编中

l'Eucharistie，也作“圣餐物”，即指基督教会中做弥撒举行“领圣餐”仪式时，用来当作那稣的肉和血的面包和酒，特别是指面包。关于“圣体”，天主教和新教各派有各种各样的观点，曾争论不休。

Theodore de Beze 或 Beza, 1519—1605. 加尔文的门徒和继承人，继加尔文之后为法国和瑞士加尔文派教会的首领。

Melancthon, 1497—1560, 德国的宗教改革家，路德的朋友，奥格斯堡信条（见本段上文）的编纂者之一，他后来一生效力于建立新教各派乃至与天主教的联合。

参阅笛卡尔《哲学原理》第三部分 § 48 以下。这些是笛卡尔关于宇宙形成的“旋涡”理论的一部分。又关于“第二元素的小球”或“正球体”参阅本书“序言”第 11 段。

见四卷十八章 § 1—7“德”注（第 601 页注）。

所包含的圣经中所讲的东西；在这一点上别的人们和他们的说法却相反。而在罗马教会方面的宗教团体中，人们不满足于他们的教会中已确立的学说，还对那些宣教的人规定了更狭的限制；如那稣会会长克劳德·阿夸维瓦（如果我没有弄错）禁止在他们的学校中教授的那些命题就可以为证。（顺便说一说，）把那些为历次宗教会议、历任教皇、各主教、各修道院长、各神学院等所决定和谴责的命题作一系统的搜集汇编是好的，这对教会史会很有用处。我们可以在教授一种意见和抱持一种意见之间加以区别。世界上没有任何誓言也没有任何禁令能强迫一个人继续保持同样意见的，因为观点本身是不随人意的；但他可以而且应该不去教一种被看作危险的学说，除非他觉得良心迫使他非这样做不可。在这种情况下，他就当真诚地公开宣布，并且当他负有教授责任时就离开他的岗位；不过要假定他能够这样做而不冒一种极端的危险，会迫使他名誉地离职。我们几乎看不出有什么其它办法来调和公众和个人的权利；一方面是应该要禁止自己断定为坏的事情，而另一方面则不能推卸自己的良心所要求尽的责任。

§ 18. 斐 这种公众与个人之间以及不同派别的公众意见之间的对立是一种不可避免的坏事。但这些对立本身往往只是表面上的和只是在公式提法上的对立。为了对人类公平起见，我也不得不说，并没有如通常所设想那样多的人陷入了错误；这不是说我认为他们抱持了真理而是因为事实上对于那些喧嚣不已的学说他们绝对没有什么积极的意见，而对所说的事情上那些最表面的观念既未考察也没有存在心中，他们就决心紧紧依附他们的党派，就象那些当兵的毫不考察他们所保卫的事业一样；而如果一个人的生活表明他对宗教毫无真诚的考虑，那他只要有手和舌头随时准备着支持大家的意见，就足以使自己在那些能对他提供支持的人中成为可称许的了。

德 您对人类所说的这种公平话，并不成其为对它的称赞；而人们真诚地遵循他们的意见，比之于为利害关系计而加以伪装，将是更可原谅的。可是在他们的行事中，也许有比您所让人理解的更多的真诚。因为虽对其因由并无任何认识，他们也能通过一般地和有时是盲目的、但常常是具有良好的信心地遵从他们曾一度承认其权威的其他人的判断，而达到一种默示的信仰（foi implicite）。的确，他们在其中所看到的利害关系，也有助于这种遵从，但这并不妨碍他们最终形成了意见。在罗马教会中人们就满足于这种差不多是默示的信仰，也许是没有任何归因于启示的信条被断定是绝对基本的，和被看作必然的 *necessitate medii*，也就是说，相信它是得救的绝对必要条件。它们全都是 *necessitate praecepti*，凭这种必然性，人们在那里教人要服从教会，如他们所说那样，以及要对在那里所提出的一切必须给与全部应有的注意，这一切全都是要受死罪的惩罚的。但这必然性，照这教会中那些最有学问的博士的意见，都只要求一种合情合理的顺从，而并不强迫绝对同意。可是贝拉明红衣主教（Le Cardinal Bellarmin）自己就认为没有什么比那种服从一种已确立的权威的儿童的信仰更好的了，并且他以赞

Eustachio Divini, 约 1620—约 1660, 意大利的力学家、光学家和天文学家, 以 善于制作光学仪器, 特别是望远镜著名, 被认为是一本企图驳斥惠更斯的关于土星的理论的拉丁文小书的作者, 但这书很可能其实是法布利作的。

拉丁文, 意即: “大地城堡都隐退”。见味吉尔

拉丁文, 意即: “他们自己都喜欢做梦”, 见味吉尔 *Eclog.* 8, 108。

许的口吻讲到了一个临死的人所讲的话，他用这样一种兜圈子的说法逃避了魔鬼，这话是人们常常听他重复背诵的，就是：

我相信教会所相信的一切，
教会相信我所相信的。

第二十一章 论科学的分类

§ 1. 斐 现在我们的进程已到结束，并且理智的一切作用都已得到阐明了。我们的计划不是要进入我们的知识的细节本身。可是，在结束之前，在这里通过对科学的分类的考虑来对知识作个一般的回顾，也许是适宜的。凡能进入人类理智的领域的，或者是物自身的本性；或者其次是作为原动者趋向于他的目的的特别是趋向于他的幸福的人；或者第三，是获得和沟通知识各种手段。而这样科学就分为三种。§ 2. 第一种是物理学或自然哲学，它不仅包括物体及其属性如数和形，而且也包括精神，上帝本身以及天使。第二种是实践哲学或伦理学，它教人获得良好和有用的事物的办法，并且不仅给自己提出对真理的认识，而且还有正当的事的实践。§ 4. 最后第三种是逻辑学或关于记号的知识，因为本意指言语。而我们需要我们观念的记号（signes）以便能够彼此沟通思想和把它们记录下来以供自己所用。也许如果我们清楚地和尽可能细心地考虑到这最后一种科学是涉及观念和语词的，我们将会和我们迄今所见到的那不同的一种逻辑和一种批评。而这三种，即物理学、伦理学和逻辑学，就好象理智世界的三大领域，彼此完全分开并且各自有别的。

德 这种分类在古代人那里就已经是很有名的了；因为在逻辑学名下，他们如您所做的那样还包括了一切有关于言语和我们思想的解释的：artes dicendi。可是这里面是有困难的；因为关于推理、判断、发明的科学，和那关于语词的语源学以及语言的用法的知识是显得很有区别的，语言用法是一种不确定和武断的东西。还有，在解释语词时我们就不得不侵入那些科学本身，就象在词典中所表现的那样；而另一方面，在处理科学时我们又不能不同时给那些名辞下定义。但在这种科学分类中所发现的主要困难是：每一部分都似乎吞没了全体。首先，伦理学和逻辑学就都落入了物理学的范围，要是把物理学的范围作为象您刚才所说那样一般地来看的话；因为在谈到精神，也就是具有理智和意志的那些实体，以及把这理智深入说明到底时，您就会把全部逻辑学都放进去了；又在说明关于精神的学说中属于意志的东西时，就必须谈到善与恶、福与祸，那只要您把这学说推进到足够充分的地步，就可以把全部实践哲学都包括进去了。反过来，一切也都可以作为有助于我们的幸福的东西而包括进实践哲学之中。您知道人们有道理地把神学看作一门实践的科学，而法学以及医学也都同样是这样的科学；这样，关于人类幸福或关于我们的善恶的学说，当我们想把有助于理性所提出的目的的一切手段充分加以说明时，就将会把所有这些知识都吸收进去。就是这样，茨温格在他那有关人生的系统汇编中就把一切都包括了进去，这书贝那林克曾把它打乱了照字母顺序重新加以排列。而在词典中把一切材料都照字母顺序加

拉丁文：意即：《论信仰的益处》。

见四卷十五章 § 5.“德”注（第 544 页注）。

拉丁文，意即：“几只眼睛比一只眼睛看见的更多”。

Henry Holden, 1596—1662，是英国的一位罗马天主教的教士，在苏尔邦毕业后就在那里任神学教授。在 1647 年他曾向英国下议院提出请愿，要求对天主教徒实行宽容，只要他们发誓忠诚。他的《神圣信仰分析》（Divinae Fidei Analysis）是简明叙述与意见问题有区别的天主教信条的，1652 年出版于巴黎，附有一篇讨论宗教分裂问题的论文。

以处理时，那关于语言的学说（这您和古代人一样是把它放在逻辑学中的），也就是说，在那论理的（discursive）《科学》中，又把别的两门科学的领土侵吞了。因此您那百科全书的三大领域就继续不断地在打仗，因为每一个总是在侵犯另两个的权利。唯名论者曾认为，有多少真理就有多少特殊的科学，这些科学以后照着人们的安排而构成了一些整体；另外一些人则把我们知识的全体比之于一个海洋，它本是一整片，只是由武断的界线而被分成加尔多尼亚海、大西洋，埃塞俄比亚海、印度洋。通常发现，同一条真理，可以按照它所包含的名辞，同样也按照它所依赖的中词或原因，和按照它可能有的推论和结果，而放在几个不同的地方。一个简单的直言命题只有两个名辞；但一个假言命题就可以有四个，且不说那些复杂的陈述语句了。一件值得记载的重大历史事实，可以放在世界通史的编年史中和放在它所发生的那个国家的国别史中，也可以放在一个有关人物的生平历史中。而假定其中牵涉到某种很美好的道德条规，某种战争的战略，对那些有助于生活方便或人的健康的技术有用的某种发明，则这同一件历史事实将和它所涉及的科学或技术联系起来，并且我们甚至可以在这科学的两个地方提到它，即在这门学科的历史中，为的是来讲它实际成长过程，也在那些条规中，作为举的例子来确证或阐明这条规。例如，在红衣主教克西美尼（Ximenes）的生平中人们就很适当他讲到，一个摩尔人的妇女单用按摩就治好了他的几乎已经无望了的消耗热，这事就也值得在医学系统中占一席之地，既可在消耗热的一章中讲到，也可以在讲包括这些锻炼方法在内的一种医学上的养生法时讲到；而且这种观察还有助于更好地发现这种病症的原因。但我们还可以在医学的逻辑中谈到它，这里涉及找出治疗法的技术，又可以在医学史中讲到它，为的是使人看出这些治疗方法是怎样来到人们的认识中的，这往往是借助于一些简单的经验方法和甚至是一些江湖方术。贝维洛维克曾写过一本很漂亮的书，讲古代医学，全部是取材于非医学家的作者的，他要是一直讲到那些近代的作者，就会使他的作品更更好了。我们从那里看到，同一条真理，按照它可能具有的不同关系，可以放在很多不同的地方。而那些搞图书分类编目的人，对有些书就往往不知该往哪里放，因为两三个地方都同样适合，就煞费踌躇。但现在让我们只来谈谈一般的学说，而把特殊的事实、历史和语言撇在一边。我发现对一切学说的真理有两种主要的处理法，其中每一种各有其价值，而把它们结合起来将是很好的。一种是综合的和理论的，把那些真理照证明的顺序加以排列，象数学家们所做的那样，这样就每个命题都来在它所依赖的那些命题之后。另一种处理法是分析和实践的，从人的目的开始，也就是从那些善开始，善的最高点就是幸福，并顺次寻求用以得到这些善或避免相反的恶的种种手段。这两种方法在一般的百科全书中有其地位，

st.vincent de Lerins，死于约450年，出身是高卢人，早期天主教的一位“圣徒”。他的 *Adversus profanasomnium novitates Haereticorum Commonitorium*（《反对一切叛教的新贵族的指令》），写于434年，强烈主张传统的权威，反对一切宗教和学说上的革新，在其中第二章提出了著名的检验正统天主教信仰的三重标准，即“到处相信，永远相信，和所有的人都相信的。”

即指上一注中文主的著作。

Jac. Grester，1561—1625，一位博学的那稣会士，曾多年在英果尔斯塔特（In-golstadt）任哲学和神学教授。他著作很多，虽很博学，但缺乏批判能力。

Claudius Aquaviva，1543—1615，于1581—1615年间任那稣会会长。

同时有些人在各门特殊科学中也曾实行这些方法；因为那几何学本身，欧几里德是作为一门科学综合地加以处理的，别的有些人也曾作为一门技术来处理，却又还可以在这种形式下以推证的方式来处理，这种形式甚至可表现出某种发明；好比有人提出要来度量一切种类的平面图形，并从直线图形开始，想着我们可以把它们分割成几个三角形，而每个三角形是一个平行四边形的一半，平行四边形又可以化为矩形，矩形的度量是很容易的。但在按照所有这两种处理法一起来编写百科全书时，我们可以采取参照的措施来避免重复。这两种处理法应该结合上第三种按照名辞的处理法，这其实只是一种索引，或者是按有系统地分类性质的，把名辞按照一定的范畴来加以排列，这将对一切概念都共同的，或者是按照学看们大家接受的语言照字母顺序排列。而这种索引，对于一起找到一个名辞以足可注意的方式出现于其中的所有命题，是必需的；因为照前两种途径，各条真理是照它们的起源或照它们的用途排列的，那些相关于同一名辞的真理，是不能全都在一起找到的。例如对于欧几里德，当他教人如何平分一角时，就不允许在这里加上如何三等分一角的办法，因为这样就必须讲到那圆锥截线，在这地方是还不能有关于圆锥截线的知识的。但索引可以而且应该指出有关同一题材的各个重要命题所在的地方。而在几何学上我们还缺少这样一种索引，这种索引是有很大大用处的，甚至可以使发明变得容易起来，并推进这门科学，因为它将解除记忆之劳并常可使我们免于吃那种重新去找本已找到了的东西的苦头。而这些索引，在其它一些推理技术比较无能为力的科学中，还以更强有力的理由有其用处，尤其在医学中是极端必需的。但作出这样一些索引的技术，也不是轻而易举的。而在考虑这三种处理法时，我发觉很奇怪的是，它们正相当于您所重新提出的那种古代分类法，即把科学或哲学分为理论的、实践的和论理的，或分为物理学、伦理学和逻辑学。因为综合的处理法相当于理论的，分析的相当于实践的，而那种按照名辞的索引的处理法，相当于逻辑学；所以这种古代的分类法也完全能行，只要把它照我刚才对这些处理法所解释的来理解，也就是说，不是作为各自不同的科学，而是作为同一些真理的不同安排，就我们断定把它们加以重复是适当的这一范围而言。还有一种把科学按照学科和专业来分的民事的分类法（division civile）。在大学里和在图书编目方面就用这种分类法；而德劳德和他的后继者李本纽斯，曾给我们留下了最庞大但并不是最好的图书目录，他们不是照格斯纳的《汇编》（Pandectes）的方法，那是完全照系统分类的，而是满足于用题材的大分类法（差不多就象图书馆的一样），按照（如人们所称的）四大学科，即神学、法学、医学和哲学，然后把每一学科的书名按照书名中所包含的主要名辞的字母顺序加以排列；这就使这些作者大为轻松了，因为他就不需要去看这书也不必懂书中所讲的问题，但这对别人就没有足够的用处，除非是注出这些书参考其它同类意义的哪些书；因为且不说他们造成的大量错误，我们看到

拉丁文，意即：“中介的必然性”。

拉丁文，意即：“命令规定的必然性”。

希腊文，通常即音译为“逻各斯”，或译作“道”，“逻辑”（logique）一词本从此词变化而来。

拉丁文，意即“论断的技术”。

即指 Zwinger 的《人生的舞台》（Theatrum vitae humanae），见四卷十六章 § 11.“德”注，（第 563 页注）。

往往同一件事被叫做不同的名称，例如，*observationes juris*，*miscellanea*，*conjectanea*，*electa*，*semestria*，*probabilia*，*benedicta*，以及许多其它类似名目；法学家们的这样一些书只意味着罗马法的一些杂拌。这就是为什么对资料作系统分类的处理法无疑是最好的，而我们可以把它和很充分的、照字母顺序排列的名辞和作者的索引结合起来。按照四大学科的那种已为人们所接受的民事的分类法并不是可轻视的。神学处理永恒的幸福以及与之相关的一切，是就其依赖于灵魂和良心的范围内而言的。这就好象是一种相关于人们所说是 *de foro interno* 以及用那些看不见的实体和心智的法学。法学是以政府和法律为对象，它的目标也是人的幸福，而这就是我们可以用外部的、感觉得到的东西来促进它的范围内来说的；但它主要地只是相关于依赖精神的本性的东西，而并不深深进入物质性事物的细节，物质性事物的本性是它所假定的，为的是用它们作为手段。这样它就立即摆脱了很大的一点，就是有关人的身体的健康、强壮和完善的问题，而把这一点让给医学学科去处理。有些人曾不无理由地认为，我们可以在其它学科之外再加上经济学学科，它包括数学和力学的技术，以及一切有关人的生计以及生活的方便等方面的细节，其中将包括农学和建筑学。但人们把不包括在那三个被称为较高级的学科中的一切都留给哲学学科。这种作法很坏，因为这并没有给那些属于这第四门学科的人什么办法，来象教其它学科的人所能做的那样，通过实践使自己完善起来。这样，也许除了数学之外，人们就把哲学学科只看作其它学科的一种引论。这就是为什么人们希望青年人学习历史和说话的技术，以及初步学点神学和自然法学，这是和在形而上学或精神学 (*Pneumatique*)、伦理学和政治学名义下所讲的神圣的法和人类的法彼此独立的；还稍稍学一点物理学，以供年青医生之用。这就是依照教授科学的学者的团体和专业所作的科学的民事分类法，且不说那样一些人的专业，他们是用他们的言辞之外的其它方式为公众工作的，并且是应该受真正的学者的指导的，要是知识的尺度得到很好理解的话。甚至在较高贵的手工艺技术中，知也曾经是和行很好地结合起来的，并且将能更进一步这样做。正如事实上在医学上人们就是把它们结合在一起的，不仅从前在古人那里是如此（那时医学家也同时是外科医生和药剂师），而且今天，尤其在那些化学家们那里也是这样。这种实践与理论的结合在战争方面，在那些教所谓体操的人那里也可以看到，正如在画家或雕刻家以及音乐家和其它若干种类的精通艺术的人 (*virtuosi*) 那里也可看到一样。而如果所有这些专业和技术乃至手工艺的原则，是在哲学家们或某种其它能够这样的学科的学者那里实践地被教授，这些学者就将真正成为人类的导师。但文化和青年教育的现状，以及因此政治的现状方面许多事情都得改变。而当我考虑到从一、二个世纪以来人们在知识上已取得了多么大的进步，并且在使自己更为幸福方面多么容易进展到无比地更远时，我毫不失望（而预期）在一个更太平的时期，在上帝为了人类的善可能降生的某一位伟大君主的统治下，人们将会达到很大的改

Laurent Beyerlinck 或 Beierlynck，原书作 Beyerling，1578—1627，是一位佛兰德斯的学者，曾任 Vaulx 的诗学和修辞学教授。曾把茨温格的《人生的舞台》加以修改补充，并改照字母顺序排列重新出版。

照一些极端唯名论者的观点，一切共相既都只是抽象名称而不是实在的东西，因此我们只有对个别或特殊的事物才有真正的知识，或真理，并从而主张有多少特殊的真理就有多少门科学。

Caledonien，本为苏格兰古称，疑即指北海。

进。

thiopique, 疑即指红海。