

汉译世界学术名著丛书

人类理智新论

上册

〔德〕莱布尼茨 著



序 言

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

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

3，我们的差别是关于一些相当重要的主题 的。问题就在于要知道：灵

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

指洛克

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

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

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

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

拉丁文，意即“白板”。

希腊文，意即“共同概念”。

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

拉丁文，意即“永恒的发光火花的种子”。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Hippocrate, 公元前五世纪希腊最伟大的医学家，也是哲学家。

希腊文，意即“一切都在协同并发”。

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

格，是应当在这方面有一些大的特权的。

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

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

E 本和 J 本略去了“在这里不谈人……”以下的一句。

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

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

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

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

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

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

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

参阅本书第四卷第二十章 11.“德”及注（本书第 625 页）。

希腊文，意即“细节”，“小事”。

此处照 G 本；若照 E 本当作：“两个人类灵魂或两件同类事物”。

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

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

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

E 本和 J 本无“并让它们……困惑”一句。

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

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

秩序，特别是连续律，也同样地摧毁了这两种情形。

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

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

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

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

参阅本书第三卷第十章 14.“德”注（第386页注）。

拉丁文，意即“过去我不认为会发生的一切都将马上发生”。

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

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

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

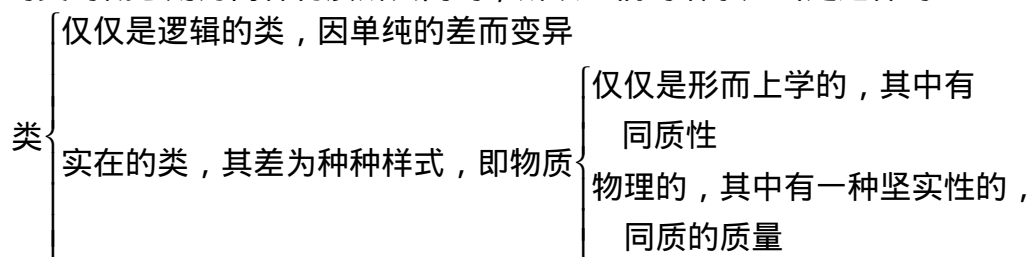
Vindication de la doctrine de la Trinite, 发表于 1696 年秋。

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

Solidité, 参阅本书第二卷第四章标题的注（第 95 页注）。

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

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



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

G 本无此一句，照 E 本、J 本加。

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

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

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

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

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

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

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

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

E 本无“或者是……的东西”一句。

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

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

E 本和 J 本无括弧内这一句。

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

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

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

关于译注的几点说明

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

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

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

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

对照原文将“序言”译文重新校订，有所修改，并增加了一些边注。

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

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

译者