



Л. Шестов

舍斯托夫文集 第一卷

方 珊 编

钥匙的统治

[俄] 列夫·舍斯托夫 著 张 冰 译



世纪出版集团 上海人民出版社

华北水利水电学院图书馆



207011507



世纪出版集团

舍斯托夫文集 第一卷

方 珊 编

B512.59

L475

钥匙的统治

[俄] 列夫·舍斯托夫 著 张 冰 译



QAN47/32

世纪出版集团 上海人民出版社

201150

图书在版编目(CIP)数据

钥匙的统治/[俄]舍斯托夫著,张冰译. —上海:

上海人民出版社,2004

(舍斯托夫文集:第1卷)

ISBN 7-208-05160-7

I. 钥... II. ①舍... ②张... III. 舍斯托夫 -
哲学思想 IV. B512.59

中国版本图书馆CIP数据核字(2004)第043903号

出品人 施宏俊

责任编辑 符永卫

封面装帧 王小阳



世纪文景

钥匙的统治

[俄]列夫·舍斯托夫 著

张冰 译

出版 世纪出版集团 上海人民出版社

(200001 上海福建中路193号 www.ewen.cc)

出品 世纪出版集团 北京世纪文景文化传播有限公司

(100027 北京朝阳区幸福一村甲55号)

发行 世纪出版集团发行中心

印刷 北京华联印刷有限公司

开本 653×965毫米 1/16

印张 26

插页 5

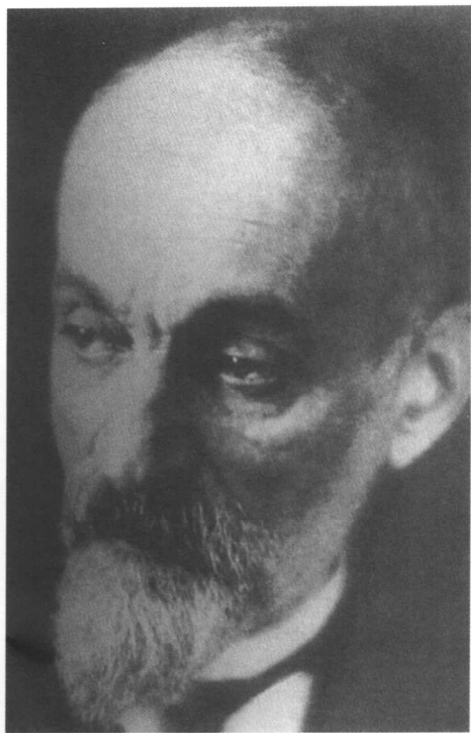
字数 426,000

版次 2004年9月第1版

印次 2004年9月第1次印刷

ISBN 7-208-05160-7/B·427

定价 30.00元



列夫·舍斯托夫 (Лев Шестов, 1866–1938)

编选说明

本书第一部分是《钥匙的统治》。

1915年，舍斯托夫作为莫斯科心理学协会会员，在该会作了“钥匙的统治”的演讲报告。次年，“钥匙的统治”（含18段格言）发表于《俄罗斯思想》。有关埃德蒙德·胡塞尔的“凡人皆有一死”一文发表于1917年的《哲学和心理学问题》，此时舍斯托夫在莫斯科经历了二月革命和十月革命。1919年，舍斯托夫写完“一千零一夜”，后收入《钥匙的统治》，成为该书的序言。

《钥匙的统治》一书于1923年在柏林出版，1926年该书译成德文出版，1928年它又被译成法文出版，直到1968年，它才有了英文版。

本书按舍斯托夫原初构想，是要写成陀思妥耶夫斯基宗教大法官传说的续篇。在舍斯托夫看来，这一传说是对几千年来欧洲史的总结。陀思妥耶夫斯基宗教大法官凭借手中的权威，成为一个攫取人类完善生活之精神统治权的僭主和篡位者。“钥匙的统治”就是其具有绝对权力并进行合法统治的代用语，成为上帝在大地上的合法代理人。舍斯托夫是要借此指出，它是可怕的理性主义之果，是原初的知识之果，正是它曾欺骗过人类之始祖，诱惑了旷野的基督，迄今仍向我们每个人以廉价的许诺取代着活生生的上帝，取代着人类真正的自由。

第二部分是《理念的统治》。1901年，梅列日柯夫斯基出版了《列·托尔斯泰和陀思妥耶夫斯基》第一卷，当年舍斯托夫就此书曾发表了文章

来讨论。本文是舍斯托夫就梅列日柯夫斯基《列·托尔斯泰和陀思妥耶夫斯基》第二卷所写的书评，由此文读者可以从中看见舍斯托夫与梅列日柯夫斯基观点的区别，即梅列日柯夫斯基讨论托尔斯泰与陀思妥耶夫斯基时总是基于某种原则，某种概念来进行，这在舍斯托夫看来，就无异于等同“理念的统治”，理念有权发话，其他一切就只能服从，而舍斯托夫正是要反对“理念的统治”。

第三部分是《论莎士比亚的〈裘力斯·恺撒〉》。舍斯托夫大约是在1894年研究莎士比亚，是莎士比亚把他引上了哲学。1895年，舍斯托夫开始发表自己研究莎士比亚的论文。1897年，舍斯托夫撰写完自己的处女作：《莎士比亚及其批评家勃兰兑斯》，次年出版于圣彼得堡。本文译自1991年列宁格勒大学出版的《无根据颂》一书的附录。在本文中，舍斯托夫以其独具匠心，揭示出莎士比亚是西方鲜明提出人的存在问题的作家。当人的存在露出其可怕的面貌时，人面临着前所未有的困境，人该怎么办？在莎士比亚的《裘力斯·恺撒》一剧中，尽管杀死恺撒的凶手布鲁图斯遭到勃兰兑斯的指责，但舍斯托夫却指出，是为所欲为、刚愎自用的道德在要求人人为此献祭，因而与其把矛头对准布鲁图斯，不如对准道德本身。

第四部分是《列·托尔斯泰伯爵与弗·尼采学说中的善》。1897年，舍斯托夫撰写完《莎士比亚及其批评家勃兰兑斯》一书后，就开始写作论托尔斯泰和尼采的著作，次年撰写完毕，1899年在圣彼得堡出版，这是舍斯托夫的第二部书。我是从原苏联《哲学问题》1990年第7期查找到此书，然后根据它译成中文。舍斯托夫在本书中揭示了俄罗斯的伟大作家托尔斯泰就是伟大思想家，他在自己的伟大作品中像似在布道，宣称善即一切，善要高于上帝。可尼采的哲学却把善看成是恶，恶也就是善，因此善无论是兄弟之爱，还是其他之爱却并非上帝。尼采由此开辟了一条道路，人应当去寻找高于怜悯、高于善的上帝。这固然是舍斯托夫的看法，但应该引起我们的深思。

目 录

1	第一部分 钥匙的统治
3	一千零一夜（代序）
23	钥匙的统治
148	凡人皆有一死——论埃德蒙德·胡塞尔的认识论
198	伟大的维亚切斯拉夫——俄国颓废派述评
230	论万物本源
261	第二部分 理念的统治
	——论德·梅列日柯夫斯基的《列·托尔斯泰和陀思妥耶夫斯基》第二卷
287	第三部分 论莎士比亚的《裘力斯·恺撒》
303	第四部分 列·托尔斯泰伯爵与弗·尼采学说中的善
	——哲学与布道
407	人名对照表

第一部分 钥匙的统治

一千零一夜

(代序)

善不是上帝。应当寻找那高于善者。应当寻找上帝。

——列·舍斯托夫：《哲学与布道》

不要让人们指责我们不清晰，因为清晰性正是我们所关切的。

——帕斯卡尔

可曾有哪位哲学家承认上帝吗？

除了只承认一半上帝的柏拉图外，其他人都只是在寻求智慧罢了。可这又是多么奇怪呀！雅典哲学的繁荣恰好和雅典衰落时代相吻合。似乎衰落状态教会人去询问了，也就是说，把人的思想引导向上帝。当然，根据一个人会死，甚或根据一些邦国、一些民族和一些崇高的理想均会消亡这一点，无论如何也“得不出”有一种至善的、全能的和全知的、人们可以对之祈祷和希望的生物存在的结论。可是假设我们得出的结论是信仰没有任何存在之必要，我们满可以满足于仅有一门其操作术语里包含所有“应该”和“理应”的科学，又当如何呢？

然而，一个宗教人的“逻辑”和一位学者的逻辑是截然不同的。唱

圣歌者说：“主呵，我从深渊向你呼告”（*de profundis adte, Domine, clamavi*）。“深渊”（*De profundis*）和“主呵”（*Dominus*）之间又有何联系呢？如果你拿这个问题去问学者，他不会“搞懂”的，他会说，二者之间没有也不可能有任何关联，就如同在夜间烟囱里风的呼啸声和我的笔尖在纸上移动发出的沙沙声之间，没有任何关联一样。弄得好的话，他还会援引亚里士多德关于必然性和偶然性的论述。“引起偶然性的原因是不确定的，因此，偶然性是**人类理性所不知的**，它不是根据本质确定自身（现象），而是一种伴随物。偶发事件一般根据其所带来的是好还是坏而被称之为成功或失败：偶发事件所带来的好的或坏的结果如果很大，人们便称之为幸或不幸。可是，由于偶发事件通常不会早于物本身，因此，关于原因，也必须说是同样如此。而如果偶发事件和盲目的力量的原因是上天，那么，理性和自然就会是比上天更早的原因。”^[1]“深渊”和“主呵”之间的联系无疑是偶然的：了解基本原因的理性能够毫不犹豫地确立这一点。而自然当然是和理性在一起的。对自然来说，“深渊”和“呼告”以及“主呵”是彼此间无任何内在关联的三个概念。为了解释亚里士多德的话，我可以援引黑格尔，看起来他在很大程度上要比亚里士多德本人更加充满了斯达基里特^[2]哲学的精神。“太阳系的运动是按照不变的规律进行的，而这些规律实质上就是太阳系的理性。”^[3]还不明白吗？和亚里士多德如出一辙！归根结底最后的本质——“理性”与“自然”——不是什么别的，而即运动的规律。而拥有几何学方法的斯宾诺莎，则要比黑格尔和亚里士多德更勇敢、更坚定。他勇敢无畏、直截了当地声称：“理性的本性习惯于把事物不是当作偶然，而是当作必然”（“*de natura rationis non est res, ut contingents, sed ut necessities contemplari*”）^[4]，这样一来，他也就把所有偶然变成必然了。在我们引述的这个例子中，无论“深渊”还是“呼告”抑或“主呵”，以斯宾诺莎之见，就都从偶然变成了必然，也就是说，就都丧失了亚里士多德还以为是可以保留的善和恶（*ἀγαθὴ καὶ κακὴ τύχη*）的所有色彩。幸与不幸（*εὐτυχία καὶ δυστυχία*）这一哲学问题，对于亚里士多德来说，至少还是存在的。我当然无意在此坚持幸福主义抑或实用主义理论——尽管我得承认，和机械论世界观相比，就连庸俗的享乐主义也很透彻。况且，要知道在亚里士多德本人那里，幸与不幸（*εὐτυχία καὶ δυστυχία*）的含义并非通常意义上的成功或失败。亚里士多德说的是，偶发事件（*τύχη καὶ αὐτόματον*）仍是世界产生的原因。如世界产生

这样的“成功”，被归之于偶发事件！……

可要知道这是对的：从理性的观点看，世界的诞生的确是纯粹偶发事件。换言之，理性必须假设，世界可以诞生也可以不诞生。你们如果想要了解全部真相的话，那么，实话说，理性根本就不允许无论世界诞生还是世界存在的可能性——所以，世界的诞生和存在是违背理性及一切可能性的。当亚里士多德断言，偶然性是人类理性所不可知的，他的表述尚不够确切，更准确的说，是他还没有把话说完。偶然性岂止是人类理性所不可知的，对于理性而言，偶然性根本就不存在，因此，自然而然，它也就无论如何也不可能是科学认识的对象。“偶然性是这种东西，它，的确，常常会发生，但其出现却非出于必然性，并不经常，而且也不是在大多数情况下出现，我们以此说明了什么是偶然性，由此可见，为什么不会有关于偶然性的科学，因为任何科学都有其自己的对象，该对象不是经常就是在大多数情况下出现，而偶然性却既不属前者，也不属后者。”^[5]的确如此，偶然性既非经常出现，也不是在大多数场合下出现。偶然性是任性而狂暴的，正如某些人认为的那样，它不合法则地闯入构造完善、组织严密的统一体中。然而，既然科学像古代那样，把探寻基础本质（πρῶται ἀρχαί）、达到万物之根（ῥιζώματα πάντων）当作自己的任务，那它是否有权把偶然性从其研究的对象中排除出去呢？偶然性是不会经常出现的，它很罕见，可难道这就意味着它不够重要不够本质吗？是的，亚里士多德曾经毫不犹豫地断言，我们应当关注那些永远都在发生的事。可要知道这完全是一种任性的、没有任何根据的观点，它作为一种论据是没有任何意义的。如果亚里士多德再想不出别的什么来捍卫自己的观点的话，那就说明，他实际上已经无话可说了。

因为一个显而易见的事实是某物的重要性、重大性和实质性，根本就不取决于它是经常复现与否。天才是极为罕见的，而平凡的人则要多少有多少。但天才却总是能吸引我们去关注。100年甚或1000年中，往往才会有一次发现。可是，即使在世界存在的无限延续的全部时间中，只有过一次发现，那对于我们来说，这一次发现也比所有那些每日每时、甚至每分每秒都在重复出现的现象，更要无可比拟得更加珍贵。有人会说：重复出现的现象可以允许人们去检验，甚至进行人工检验（实验），而偶然性现象却无法检验。一块石头沉入水里，这是我们每天都可以看到的，而上帝向人显现，却只有过一次，在西奈山上，而且，还连个证人也沒有。我

们如何才能认识**或然之事**呢，有没有过这么件事呢？

显然，对偶然性最实质性的、最有决定性意义的反驳，不是它有没有意义，而是我们无法捕捉和记录它。就其本性而言，所有偶然性现象都极其任性，而且，它的显现也只有一个短暂的瞬间。因此，柏拉图早就对雅典哲学的基本思想做了表述：“τὸ τὸν αἰεὶ, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τὸ τὸ γιγνόμενον μὲν μὲν αἰεὶ, ὃν δὲ οὐδέ ποτε”，也就是说“对永远存在但却没有起源的现象和永远发生但却并不存在的现象”作了区分。永远存在的现象，作为永远与其自身相等、同一的现象，是理性和思维可以认识的。可对于那些永远在时时产生又时时消失的现象，**我们如何才能捕捉到它呢？**用理性是绝对不可能捕捉的。在我们这个例子中：一个人“从恐惧和绝望的无底深渊里向上帝呼告”（de profundis ad te, Domine, clamavi）。要知道此例中的一切都是偶然的。假使既无深渊也没有恐惧的话，那他根本就看不见上帝也就不会向他呼告了。可也有的时候有了恐惧、也有深渊和绝望了，却没有谁可以向之呼告了——没有上帝。上帝是经常没有的。它同样也在时时出现又时时消失。有关上帝，我们甚至都不能说他经常出现的话。相反，通常，在大多数情况下，他是没有的。因此，理所当然地，他不可能成为科学认识的对象。而亚里士多德的“凝然不动的第一推动力”（primum movens immobile），即他称之为上帝的“第一推动力”，无论如何也不配享有上帝的美称，确切地说，第一推动力恰恰是与上帝直接对立的，因此，如果说它是基础本质（πρώτη ἀρχή）的话，那我们就应该直截了当地说，上帝是没有的。因为一个人无论他掉进了怎样的深渊里，也无论他多么恐惧和绝望，他都不会向凝然不动的第一推动力祈祷，尽管对他来说显而易见的是，这一推动力一直存在着，直到将来。而唱圣歌者也从来就不会因这样的上帝而焕发灵感，而如果也没有另一个上帝的话，那么，我们中间也就不会有唱圣歌者了，不会有先知，不会有使徒了。实际上，除了柏拉图，他，正如我所说，无论如何也无法断定，究竟该更关注什么好，是关注认识永远都与其自身同一的现象的理性好呢，还是该关注非理性、但却又无法克服、始终在吸引他走向古代神话的吸引力好，而其他所有的哲学家们，却坚信上帝只为人民和民众而存在。

—
—

柏拉图承认 ἀνάμνησις, 相信理念*——尽管凭借理性他当然也无法完全走进理念王国, 由此可见, 亚里士多德著作中所充斥的、针对他的那些严厉的批评, 是他该得的。但是, 如果我们因此就以为, 在亚里士多德那里, 事情要好得多, 以为亚里士多德终究得以为其哲学奠定了牢固的基础的话, 那可就太幼稚了。亚里士多德恰好是在哲学的基本问题上, 即什么是认识的对象这一问题上, 犯了迷糊, 而且其迷糊劲比他的老师更厉害。他不承认理念是存在的, 对他来说, 存在着的只有单体, 而他所能认识的对象, 却又不是单体, 而是一般, 这也就是说, 与其所设定的任务相反, 认识的对象不是存在物, 而是非存在物。这一点, 甚至就连像策勒和施莱格尔这样狂热的亚里士多德崇拜者和门徒也是承认的。

遗憾的是, 无论是策勒还是施莱格尔都没提出这样一个问题: 像亚里士多德这样博学而又天才的学者, 竟然看不出自己体系里有着如此触目的矛盾, 怎么会这样呢? 当需要寻找柏拉图的矛盾时, 表现得如此富于洞察力和警觉性的亚里士多德, 为什么对待自己时却又是如此盲目和无能呢? 这位热爱真理甚于与柏拉图的友谊、甚于世上一切的亚里士多德, 似乎理应对自己远比对其老师更要严格得多才是呀! 此外还有: 如此重大、显然本来足以把这些天才的雅典人哲学建树的意义彻底取消的矛盾, 为什么居然根本就不曾妨碍甚至如今也不妨碍他们成为全体寻找真理的人类的理性的统治者呢? 要知道即使在今天, 在当今之世, 我们也未能在这一具有根本性重要意义的哲学问题上, 取得重大成功。而如今, 谁拥护亚里士多德, 谁就拥有关于非存在的“一般”的科学; 谁拥护柏拉图, 谁就会被谴责他搞的是现代理性完全不可接受的神话。大家都希望哲学能以存在物为其对象, 希望哲学能成为一种严密的“科学”。

且听现代亚里士多德, 即黑格尔是如何充满信心地说到哲学的吧: “……真理不仅像宗教那样, 通过观念和感觉表现, 像艺术一样以直观的形式表现, 而且还表现于思维着的精神中, 我们由此而得到了第三种统一

* 原文为俄文。——中译注

的形式——哲学。因此，哲学是最高级、最自由和最智慧的形式。”（“Das Wahre gelangt aber nicht nur zur Vorstellung und zum Gefühle, wie in der Religion, und zur Anschauung, wie in der Kunst, sondern auch zum denkenden Geist; dadurch erhalten wir die dritte Gestalt der Vereinigung (des Objectiven und Subjectiven) — die Philosophie. Diese ist insofern die höchste, freieste und weiseste Gestaltung”) 的确，这已成为一种哲学传统：所有哲学家都在竭力抬高自己的事业。而且，就连亚里士多德本人，在这方面，也不输于黑格尔。可亚里士多德生活的年代，距今已有两千多年，那时的文化界对于两大惟一的、可一而不可再的发现“事例”——无论是《旧约》还是《新约》——尚一无所知，而黑格尔对此却是了解的，而且，他曾多次并经常说到这些“事例”，并以他自己也系从中出生的德国人民而自豪，以为他们比所有其他民族更加深刻地理解了这一发现！^[6]……

抑或这不过是些空话而已？当然是空话！黑格尔就其精神而言，与亚里士多德可以说是太亲近了，以致他们都能严肃地接受神话——无论是荷马还是圣经。对他来说，思维着的精神（*denkender Geist*）就是一切。凡是无法被纳入思维中的精神中的一切，都被作为临时的、不需要的和没有意义的东西而被抛弃。和亚里士多德一样，他首先致力于使哲学成为科学——而他把科学首先理解为这样一种知识，这种知识可以跟他人交流或是传达。导师说过：“知识的特征在于它可以被传给他人（此人可教）。”（“σημείον τοῦ εἰδότος τὸ δύνασθαι διδάσκειν εἶναι”）导师的这番训诫，任何人都不可拒绝。科学的基本特征在于它永远都可以训练人。与此相应，哲学家们，由于他们从前不得不现在也不得不理会启示，所以，尽管圣经叙事的含义已足够清晰，他们还是永远都在追求把启示变为 *ἀεὶ ὄν*，变成一种恒常不变的存在物，变成只有历史事实才是的一种东西，也就是说，它一旦发生过，就和所有历史事实一样，被时间永远地吞噬了。甚至连完全接受雅典哲学的教父们，也在此种意义上阐释圣经，即使圣经与已被自然之光（*lumen naturale*）所发现的基础本质协调一致起来。圣子的诞生，基督的显现及其十字架之死，同样也被描述为不是一种某次发生之事，而是经常发生之事。正以为此，由希腊化了的犹太人斐洛提示而产生和发展出了有关逻各斯（*λόγος*）的学说，尽管在整部《圣经》中，只在第四福音书的第一首诗中，提到逻各斯。雅典哲学中对逻各斯概念进行过研究，于是乎，那些具有哲学的、亦即无神论思想情绪的大脑们，那些相

信自己也只相信自己的大脑们，兴高采烈地抓住每一次机会，好把启示和理性，也即把自然之光和超自然之光（*lumen supernaturale*）联系在一起。不用说，此项联合所得的好处和优势，过去是、现在也依然是全部归之于自然之光名下了。天主教很好地理解了这一点，所以，在梵蒂冈教会上作出决议：“上帝的存在可以通过自然理性来证实。”（*Dei existentiam naturali ratione posse probari*）

可是，我要重申的是：我们没必要欺骗自己。我们当然可以用理性的理由来证明上帝的存在，而且这样的证据我们多得不胜枚举。可是，此类证据和众所周知的那种夸奖和表扬一样，丝毫也不能让我们舒服起来。每次当理性想要证明上帝的存在时，它都要把自愿服从于理性所强加于它的基本“原则”作为首要条件。被无论什么述语所证实的上帝，已是全能的、全知的和至善的上帝——理性什么没赋予它呀——这上帝已是承蒙理性关照过的上帝。因此，他自然也就成了丧失了“述语”的生命，因为理性，即使它有此愿望，它也无论如何无法创造出任何活的生命——要知道这不是它该干的事，况且，理性就其本性而言在这个世界上它最仇恨的，就是生命，它本能地嗅出生命是它不共戴天的仇敌。理性自从它登上历史舞台以来，就一直把与生命斗争当作自己的主要任务。这一点，或许任何时代都不像近代那样表现得是如此鲜明，在整个文明的世界震耳欲聋的一片掌声中，泛理性和泛认识论（*sit venia verbo*）宣布了自己的统治权。正如人们习惯性的说法，持续千年之久的、在犹太和雅典天才之间的那场斗争，其结局正是如此。哲学里获胜的是黑格尔，神学里获胜的是梵蒂冈教会，后者，正如我刚才提到的，宣称：“上帝的存在可以通过自然理性来证实”（*Dei existentiam naturali ratione posse probari*）。

然而，梵蒂冈教会于 1870 年所宣布的这一决议，在天主教历史存在的数百年中，为自己开辟了道路，并且在中世纪事实上已经成为一个教条：雅典和犹地亚的联合要求以之为先决条件。是的，舍此无它。基督教诞生于伽利略。好像是勒南吧，他写道，在我们纪元初，犹太是当时已知世界上最愚昧野蛮的一个国家，而伽利略则是犹地亚国中最愚昧野蛮的一个邦国，而在伽利略国内，新学说之光出现于其中的木匠和渔夫，又属于所有居民中最愚昧野蛮的一部分。在受过雅典教育的国度里被培育了半个世纪之久的自然之光，突然间居然会被最愚昧无知的伽利略的木匠和渔夫们所掌握和支配，这又是怎么回事呢？古希腊人曾经坚信，理性不仅可以

向他们证明上帝的存在，不仅可以解释无论什么事物，而且能够提供人类所能想望的一切优秀的东西。要让他们同意并且承认他们在最高程度上所固有的自然理性（*ratio naturalis*），就必须首先崇拜犹太人的超自然理性（*ratio supernaturalis*），承认“万物之始于词”（*λόγος ἐν ἀρχῇ*），不仅古希腊人有，而且犹太人也有！而当愚昧无知的犹太人从深渊里呼告（*clamabat ex profundis*）时，上帝回答他了，可当受过教育的古希腊人思考时，他的思考却未带来任何结果。

显然，无论是古希腊人和古罗马人，即耶稣的同时代人，无论是犹太人还是我们的当代人，都从未认真地假设过，即从深渊呼告（*clamabat ex profundis*），在接近真理的意义上，与辩证思维相比，可以具有无论怎样的优点。也就是说（当然，我的说法还不够明确），各个时代的文化人都知道得很清楚，凡呼告——无论从深渊还是从高山上——总归是无目的的、无意义的，都知道呼告和号哭都和真理没有任何关系。上文所引的黑格尔有关“宗教”和“哲学”之关系的论点，其意义即在于此。黑格尔说，宗教中的真理可以凭观念和感觉理解，艺术可以凭直观，只有在哲学中，真理才向思维中的理性显现。而且，真理只有在哲学中才能获得最高级、最自由、最智慧的表达。

初看起来似乎以为黑格尔之所以面面俱到，只是在力求公平而已。无论宗教、艺术还是哲学，都各以其自己的方式接受真理。可实际上，这里根本没有任何公平可言。黑格尔公然宣称，与接受真理的其他方式比，思维着的理性具有全部优点：其他方式只达到正面肯定的程度，而优势程度赋予了思维着的理性。为什么会这样呢？为什么思维着的精神就比其他精神更高级、更自由、也更智慧了呢？当然，除了说这是既定的哲学传统外，黑格尔举不出任何其他理由，但黑格尔却并不以此优越性为限。思维着的精神野心比这更大得多。它想成为惟一的和最高的审级，它想要为自己保留彻底解决存在的所有的、从第一到最后问题的权力。当人从深渊中呼告时，思维着的精神却知道，无论你呼不呼告，终归不会有任何结果。你可以——如果你疲劳已极——欺骗自己的感觉，所以，或许你会梦见，你见到了上帝，或是上帝听到了你的呼告。但这却将只是宗教真理，在思维着的精神的审判台前，此类真理并非最高级的、最自由的和最智慧的。“上帝的存在可以通过自然理性来证实。”（*Dei nonexistentiam naturali ratione posse probari*）