

Josiah Royce 原著

樊星南譯述
馮文潛校閱

近代哲學的精神

(下)

中國哲學會西洋哲學
名著編譯委員會主編
商務印書館印行

Josiah Royce 原著

樊星南譯述
馮文潛校閱

近代哲學的精神（下）

中國哲學會西洋哲學
名著編譯委員會主編
商務印書館印行

中華民國三十四年四月重慶初版
中華民國三十五年五月上海初版

(*13254 B 滬報紙)

近代哲學的精神 下冊

The Spirit of Modern Philosophy

定價國幣叁元伍角

印刷地點外另加運費

Josiah Royce

馮星南

中國哲學會西洋哲學會

上海河南路

王雲五

商務印書館

商務印書館

版 翻
權 印
所 必
有 究

近代哲學的精神（下冊）

第八講 叔本華

在這聽衆面前，用不到我提就知道，除了康德之外，對於大多數普通讀者說，叔本華比任何別的大陸哲學家都要出名，這有名的邪教徒，在這場合得到了他的帶有危險性的聲譽的報應了。當我正要去對付這樣值得注意和有意義的一個人時，我不知是喜是懼，那是叔本華的名聲才使解釋叔本華的人處於這種地位的。在一方面，自然，因為我所要講的主角，有這普遍性的聲譽，乃使我的工作進行起來比較便利。關於他的學說，我們之中的大多數已聽得了不少，我們之中有許多人也已追隨他的理論至於相當程度，無論如何，我們至少聽人家說，而熟悉他的結論是稱爲悲觀主義那末一回事。所以在說起他時，並不像上次我講黑格爾給你們聽時的那種情形。我現在並不是同你們航行於除了專門哲學學者外，別人都不知道的海中。在另一方面，因他的著作自然而贏得的聲譽，乃當我想要以真正的哲學性的公平來對付他時，決定地不利於我。去薰陶比了以勇敢來正對某種嚴肅的和決定性地悲劇性的實在，要容易得這末許多！那

末，一開手讓我坦白地告訴你們，我的困難所在。明白地說，這困難只是這樣的，你已聽到過說叔本華是悲觀者。同時，你們一定大部分並非悲觀者。所以當我要接近叔本華時，你們縱未明顯地表示，在私心中也要求我去駁斥叔本華的。而駁斥正像我很早就想主張的那樣，只是在研究哲學中很平庸的工作。我們可能駁斥一個大思想家的偶然的錯誤判斷；我們却難能去駁斥他的較深刻的睿智。所以我一定得直捷地向你們保證，並且立刻就要表示給你們看，叔本華的悲觀主義實在是表現了生活中的一個非常深刻的睿智。這個睿智的確不是一最終的。我們一定要超越牠，但若我經過這所有聯續的努力，以表示給你們看近代哲學家中之真理的聯續性和整體性之，後在講演的這一個時候，突然以信仰的保護人的氣勢，來反對不信仰的人，以十足的十字軍式的熱忱，用斬用砍來對付叔本華，那末你們會公正地發現我的態度是不哲學的，事實上也是極無價值的自相矛盾的。事實上，做這類的事，也不是我的本分，我始終佩服着十字軍。但是我佩服他們的熱忱，多於佩服他們的哲學的多方面性。佩服他們的信仰的活力，多於佩服他們的了解的普遍性。我怕我若想加入他們中去，他們不會無保留地收納我。所以我不能以十字軍會對付叔本華那樣去對付他。在我看，他是有相當尊嚴性的哲學家，我們不能把他從近代思想家的名單中略去。我也並不像門人那樣跟從他，但是我同其他哲學者一樣有得於他，他的技巧的分析，及他的無畏地清楚的對於他的自己有意義的氣質的述說。

但是關於悲觀主義本身，叔本華的有名的理論本身，關於這可怕的看法，以生活澈底地是悲劇的和罪惡的，我對之是什麼態度呢？你們或許會說，我一定或是接受這理論，那末一定得以勇敢的方式承認之，或是我一定得反對這理論。並且倘使我反對牠，我必須駁斥牠。我對於這問題的答覆不難便找得到。作爲一實際的事實，我的確接受，也完全自由地承認，那在輓心腸的人看來好像是對生活在作悲觀看法的理論。這正是我們上次發現過的，黑格爾在其奇偉地卓越的以及專門性的理論中所主張的，所發揮的，爲情慾的精神性存在的本質，他自己稱之爲否定作用的那個理論。精神性的生活不是一溫和的或一容易的事。牠的確是澈底地和永遠地矛盾性的，誠懇的，堅忍的，苦行的，是的倘使你高興的話，痛苦地悲劇性的。誰希望發現精神生活不是這樣，不論是在現在或是在某個遙遠的天邊，無問題，都是白白希望的。倘使那是悲觀主義——在一個意義中，即指許多輓心腸而無思想的人用這句話時的意義，他們所謂悲觀主義是相反於溫和的和樂觀的希望，——那末我現在不是也永遠不會是這個意義的樂觀者，而是主張生活永遠是悲劇性的這個較嚴峻的主張的人。就叔本華想把這張弄清楚那一點來說，我毫不猶豫地依從他，並且尊敬他的鐵面無私。我爲什麼如此，我將在這演講結束之前弄清楚。但是就叔本華主堅持生活的悲劇將使一旦知道此真理的人氣餒一點而論，我亦同樣明白地絕對

地反對他這一點的結論。整個兒地說，世界很近於像叔本華所表現的那種悲劇性。只是精神性就在於勇氣十足地接受生存之悲劇性，且在給生活的真正主人以力量去征服這悲劇性，去使這世界歸根結底在神聖化中光榮起來。對付叔本華的悲觀主義的方法，倒不在於駁斥他的申述，而在於實際地把握牠的真理。倘使你這樣做，你會發現作爲叔本華的自己的黯淡思想的真正中心與重要點，是一有活力的，是的，甚至是一宗教的保證。這保證將使你感謝上帝，這保證我們可引用早先一講中的話來表示。哲學的冰與冷霜與雪永遠地崇讚和宏大了上帝。總之我對悲觀主義的態度，便是幾年前爲一哈佛大學刊物所作文中所表示的態度。當時流行的意見是斥責哈佛大學中不少有能力的學生，慣於裝成悲觀者的樣子。我就受此暗示而發爲此文。倘使我在引用我從前的話，這只因爲在我看來對付這類事的對的態度是這樣地簡單，當我要表示時爲窮於措詞所困，乃不得不借助於往往反覆運用的公式，這公式的最好的具體表現，便是用幾個藐視性的驚歎號向我們的公敵——使人這樣地容易受害的內心的精神的惰性——迎面擲去。但是不管這些，我的貧乏的話是這樣的：

「現在，我們往往聽到，青年間流行着悲觀主義（譬如在某些聰明的大學生間）。當我聽到這些事時，我並不始終對之抱憾。相反地，我想最好的人是能看到悲觀主義的真理，能吸收超越這真理，然又能是一樂觀的人。他的樂觀並不在於其沒有認識生活的罪惡，而是在於他準備參加對罪惡的鬥爭。所以，我往往樂於聽到在用功而未發展的青年間，散布着悲觀的思想。」

因爲，我對我自己說，倘使這些人是勇敢的人，他們對於阻礙我們的人生的罪惡之感覺，會在某天激發起他們，在捨身的誠懇中，去打擊這罪惡。若他們不是勇敢的人，那末樂觀主義對於胆怯的人也不能有幫助。但無論如何我願意提示那些勇敢而悲觀的青年。這問題的解決一定在那裏。這必然不在於任何關於一純粹而天真的世界（這世界遠遠地在某處在未來在天上或在幸福島中）的幻夢中。這些東西不是爲我們而有的。我們是爲了勇敢的事業的世界而生的。倘使我們不辜負我們的天命，我們可能在上帝的戰爭中參加一部分。我們更無任何權利去希望更好的了，對一誠實的人說，這是夠了。」

倘使我們引用的幾句話，你們看來在其生硬中殘忍，我要求你們等一下，等我做好了我的工作，不祇等我今天說完了叔本華，還得等我講完全套演講，再下判斷。至於說去實行這明顯而可怕地困難的勇敢行爲，你當然不待我說就能明白，哲學家同他的鄰居一樣地覺得是困難的。我只是在陳述理論。一個胆怯者不是一個可佩服的人，但是做一個胆怯的人太容易了。

現在，暫時放棄我的歷史家的地位。我想以這完全並不創新的方式告訴你們，從我們的遠祖或他們的兄弟輩與冰河時期的氣候奮鬥時起勇敢的人的信條始終曾是什麼。這樣地解放了我的心靈，確定我對悲觀主義的態度後，我可以大胆地再站在歷史學者的立場，把叔本華對於近代人類之偉大哲學任務之貢獻說出來。

二

我必得首先敘述這貢獻的一般性質與價值。敘述時，我主要地依從一個近代哲學史德國作家的意見，即文德爾班氏。這些演講整個兒地有得於他的大作近代哲學史者實多。近代唯心論，從康德開始發展，最初就是努力從分析意識的性質着手，去發現我們的世界的合理性。那種分析是康德遺傳給他的承繼者的問題。康德表示，我們只在意識與其規律的意義中來了解世界，所以知性是在我們感官面前的表面自然的創造者。費希德想以證明我們的意識之本質與核心為道德律的方法解決康德的問題。因此我們表面上的外在世界是作為一個手段，藉之我們可以做我們的工作，以及贏得我們的較深我。浪漫派則覺得，道德律不能比自我的任何其他人性的情趣，更能窮盡地表現意識。於是哲學加入到一任性的局面中去即使黑格爾也沒有使此局面終結。一旦了解了這任性的性質，你就會見到在理論的發展中，叔本華系統所居的地位。

所有的唯心論者說，若我不是像我現在那樣的一個有意識的存在，我的世界便會完全不同於我所見的那個世界了。要知道我的世界的真正本性，我一定得了解我自己的較深我。我的本性中有任何固定的，穩定的，必然的嗎？若有的，我必然被迫生活在這種世界中。但若我主要地沒有一固定的必然的本性，那末任何剎那我全部世界會變更的。本來的常識實在論並不怕這點，並不覺得有必要去最後訴諸我本性中的任何固定或穩定的東西，以之為真理的源泉。因為普

通的實在論，以爲真理在於我之外，在感覺世界的堅硬和牢固的物質中，是爲有好智力的人所能知的東西。那邊有月亮，在普通的實在論看來，月亮像自然所造成牠那樣地永恆地在着，不論有沒有人知道牠，牠終在着。所以爲了要問世界中有否穩定的東西，普通的實在論必然無需問到內心生活上去。但是唯心論的要義正是說，「我的」月亮，我所見我所談論的月亮，我的外在的現象的和經驗世界，正是我的觀念之一。「你」看見「同樣」的月亮，只當在「你的」世界中，在你的內心生活中，有一事實確實地相應於我在我內心生活中稱爲月亮者。因此，若你和我繼續看見這同樣的月亮，那一定是因爲我們兩人有某種共同的，和必然的較深刻本性，一真正的不變的精神的一體，強迫我們同意於關於我們的內心生活的這方面。所以在我們眼中的月亮之表面常住性，及共同外在的實在性的基礎，不是當你和我同時離開時仍在那裏的月亮之不變的物質，而是對你的精神同對我的精神同樣有效率的共同規律，月亮有同種類的，像我現在的演講所有的客觀的存在。這演講作爲在我心中的思想而存在，作爲在你心中的經驗而存在，但因爲我們思想之某種溝通，所有我們乃多少有一相同的演講在我們之前。所有我們並且，視此演講爲一外在的實在，所以我們好像在一件客觀的事實前面，一如這演講是由真實的原子所造成而不是我們的觀念那樣。或者，在唯心論的觀點，在物質中事件之存在及任何其他外在事件的存在，正像任何時期在股票市場上，股票價值之存在，或在商業世界中一大公司之信用存在那樣。在任何時候有一買賣雙方思想上的同意存在着，這種同意不論其如何有根據，

也不論其如何獨斷而變遷，在當時，總是像在一真正外在世界中的堅實的物質性東西那樣地在着。事實上價格與信用都是觀念。在市場價格與商業證券的現象世界中存在着。也只是任何時期，同意表示他們自己的意思的這些人的各種觀念的投影。正像這演講在這時期是一事實，因為我們的心同意於使牠如此，正像股票的价格或大公司的信用往往是一不可抗的事實那樣。各個交易者當其自己經濟力量不足以轉變之時，便必得依從牠，同樣地。這月亮在那邊也是對我們說是一外在的事實，因為我們被迫同意於視之爲外在。但是我們的同意本身，是我們公共自我之較深生活的一個事實。

所以，那樣的共同觀念是觀念論者的真正世界，他們的問題是要去決定，有沒有任何較深的和非個人性的人性中必然，以保證我們的觀念，無論如何將互相同意。若能找得到的話，這個必然性一定在我們的自己的深藏的本性中找到。建設的唯心論者永遠在合理性的那個公共聯繫中找到牠，他們以爲這種聯繫，把我們大家那樣地聯在一起，從而我們是一個較深自我的有機地聯繫着的部分或時段。這自我將在你之中，我之中，每個人之中以表現其本身，把你的經驗，在那樣的方式中，聯在我的經驗上，這樣我們才見到相聯的外在的世界。因為這自我在你之中建設起在三度中的一個現象世界。牠爲我也做同樣的事，所以我們差不多地看進空間的深處去。在那空間中同樣的星好像爲我們大家照耀。統一性，固定性，保證性，我們真能得到這些天賦的話，也只由於在我們生命之後的那個合理的與精神性的統一，才得到的。哲學家能發現

這我們的公共自我的真正中心與本質嗎？若他能，那末唯心論成爲一系統了。那末我們都是在一個真理的世界中了。外在的世界的確是一現象，可不是幻覺。我們的生活有一有機的固定性，一合法的完整性，像每個哲學家所渴望的那樣。

但現在很不幸，當唯心論者實行從某個深刻的內在的原理去推演精神世界的這個統一性和一貫性時，他們的思想始終在一重要方面使我們很不滿意。譬如我們很確定地永不能從我們的公共精神的那個觀念，演繹出任何特殊感性事物的觀念來，像月亮。或，重說我從前說過的一個說明，唯心論者不能告訴我們，爲什麼我們會精神地合理地聯在一起以知覺一星辰的世界，在那世界裏，在火星與木星之間將有一望遠鏡中的小星帶。唯心論者從日常經驗中或科學中得到那種事實像他們的鄰居一樣。唯心論者，可能像費希德那樣普泛地說，道德律需要一外在經驗的世界作爲其具體表現的材料。他們可不能表示爲什麼恰巧需要這材料。所以在他們的包羅一切的自我世界中，還遺留了樸素事實的一個因素。你也可以說留下了精神性任性的一點殘餘。或許正像他們所說，我們共同地有一較深自我，或許這較深自我有合理的根據，在我們的心中建立起差不多的這個感性的，月亮的，小星帶的，流星的，海帶的以及其餘的世界來。可是從我們有限的觀點看來，在那樣建造起來的精神性全宇宙中，仍有至少在表面上是任性的一大因素。一切唯心論者必得承認外在秩序中的表面上任性的這個事實。唯心論者說普遍的理性建造起這世界。但是這普遍理性難道好像沒有把許多不合理的事建造到牠的世界中去嗎？你們於是

發現了困難。我們的共同的精神本性是要保證我們共同經驗的真理。除非這本性在其中有某種堅實牢固的必然性，而我們對此必然性可形成一概念，否則在我們的哲學中，沒有能滿人意。但當我們想去發展我們的公共自我的世界的普遍必然性那個觀念時，我們再度遇着最固執的任性的一個因素。唯心論好像是一睿智，其啓發性和提示性正像其限制性一樣。這個神聖自我的本性，有某種表面上不合理性處。我們用普遍理性來嘗試解釋這世界，然此只是一計劃，一設定甚至是一獨斷，而獨斷正是我們哲學始終想去免除的與合理化的。

鑒於一切唯心論系統的這個共同的疑難之點，在康德理論的基礎上確定地發生了一些哲學，不但接受這疑難還加以誇大，且以此疑難歸於感性世界後面的似心非心實在之本性。他們說，「在這理想存在的世界中，較深於理性者是任性，任性始終在自然事實的豐富內容中表現其自身」。在這類系統中，叔本華的哲學是正統的代表。這不是說，叔本華在這一般性趨勢中是孤獨的。文德爾班很確當地把謝林後來的神學的哲學思想（在這幾講中沒有研究到）以及其他兩三個理論歸於同一類中。文氏以「反理性主義」那個共同名詞來稱呼牠們。在康德的基礎上，這種理論一定差不多像下述那樣：像我們所見的這個世界，只在我們的觀念中存在着。我們都有一共同的外在現象世界，因為我們都有一共同的較深的本性，在此之中我們是最後的一體。你主要地是同我一樣的根本存在，否則我們就不會共同地有表面上是海浪的，星團的和城市的投影在外面的世界了。因為作為觀念，這那些東西沒有外在的基礎作為我們之所同然，

牠們一定有一深刻的內在的基礎。但是他們這個基礎不能是什麼最後地和普遍地合理的東西，因為就我們實際地有同然之理性說，我們去思想那必然地清楚地相聯的精確地相關的觀念羣，好像乘法表。但是關於星團和海波，便沒有那樣最後合理的統一性與貫通性了。若聯在一起的現象是一勞永逸地在那裏了，那末自然律才在康德那樣靈巧地解釋的方式中把那些東西聯在一起。那現成的海浪和星團和城街，我們為什麼必須把牠們想成是在某種聯繫中的？關於這康德已經告訴我們了。可是沒有自然律可以解釋為什麼會有這樣地遵照着規律的現象在那裏。這是任性的。這是因為我們的共同的但是不合理性的本性。真正唯心論的世界，是合理的與神聖自我的世界的分數，不如是在我們本性的基礎上的，在我們共同自我基礎上的深刻的非理性的世界。分數多，為什麼對我們會有任何的世界的呢？豈不正因為我們都在實際上有心要看到一個世界嗎？這有心要看到的一個世界，豈不是你們所能名言的最後地和粗野地非理性的一個事實嗎？讓我們為這個事實，找一個不像費希德的高調所愛用的那樣崇高的一個名詞吧。讓我們只稱呼此強迫我們大家相類地看到在時空現象形式中的現象世界為我們自己的深刻的共同的意志吧。讓我們放棄牠的那個神聖名字吧？意志，單純地像牠本身那樣，確切地不是一合理的東西。牠是任性的。牠意志因為牠意志。倘使牠在我們大家心中意志着這樣的性質，要恰巧見到這些星和房子，那末我們一定得看見牠們。這就是最後的解釋了。

這樣地敘述，你們有了一個以唯心論為基礎的反理性主義，這理論可以總結在三個命題

中：

(一) 世界只像我們看見牠那樣有存在。

(二) 我們會看見什麼事實，只有從經驗中去學習，不能由任何關於所謂某個絕對精神之本質的荒謬的超驗推演，去先驗地發現出來。

(三) 可是所有這些看見的事實，以及我們各種可見世界的溝通性之最深的基礎，是共同的和單一的世界意志。牠相等地表現在我們大家之中，強迫我們相似地去看。其這樣做只是因為這是牠碰巧有的特別的任性。因此牠為我們在我們中具體表現其自身恰巧是這樣的而不是別樣現象世界，因為這正是牠的意志方式。

那種學說的最明顯的價值，在於其分析生活的預先假定，是唯心的，正分析到經驗事實之直接的不可抗實在性。歸根結底，要在其尋求世界的最後真理中於經驗深入之後，這學說確定地並不以這形式為最後，但這學說比起我們看見過的作為浪漫派哲學特徵的任性有明顯的優長處。我們的任性是私人的個人的挑選之變動不居。在他們，好像你能在任何刹那變化你的現象世界。在他們，天才創造他所選擇的世界。但是從這個叔本華的學說看來，只有一任性。這是世界意志本身的任性。這意志一勞永遠地看中了在時空中的這個特殊性的事實世界。在我們，在我們的個人的能力中，更無任何任性。我們現在在這世界之前，因為我們自己是世界意志的具體表現。我們無從改變事實了。經驗是經驗，事實是事實，對我們大家說，現象對於我們同樣地

進行着世界意志已經選擇了。但牠沒有在任何時間上選擇。因此，在世界中，像在時間中，更無任性，只有事實。時間本身的確不是任何最後的實在。時間屬於現象世界，像任何其他事實或事物形式那樣在那裏，因為世界意志為感性的事實想出這樣一個形式。但正因為這個理由，我們，作為個人，恰巧在我們之所在。而感性的與科學的實在，雖能有這樣深刻的和神祕的一個解釋，對我們說，可仍像最樸素的和未經反省的表面的實在論所看到牠們那樣的不可避免和客觀。比起那種實在論，我們的理論有深意，哲學式的敏銳分析，理想性的睿智。比起浪漫派的唯心論來，我們的理論有着客觀性和固定性的長處。正因為我們的共同的時間性存在，是世界意志的任性的一部分，這時間性存在本身，對我們個人說有實在性和固定性。

關於我們的作者的理論的理論部分就是這末多。關於其實際部分，即關於他的悲觀主義，我們將發現叔本華與黑格爾在一很有趣味的歷史關係中。事實上，我們將知道，我們的作者的悲觀主義，只是我們曾在黑格爾理論中心所發現過的，洞觀性慾的矛盾邏輯中去的睿智的另一方面。這是真的，叔本華的世界意志，這個盲目的力量，照他說來，這在我們宇宙中表現其自身的意志，依他的解釋好像最初可以說是只有情慾而無邏輯的東西。可是關於世界意志的這個初步的看法，不久變為不充分。這可怕的原理之任性，在我們看下去時，有看一種二次性的合理性，一邏輯，定命而黯淡，正像其深深地矛盾一樣。但並不因此一切而減少了其真正的合理性。事實上，叔本華的世界是悲劇的，其意義很多與黑格爾相同。只是在叔本華，這悲劇是

無望的，盲目的，不神聖，而在黑格爾，這是飽經患難的道的神聖悲劇，道的樂趣根本上是這世界的憂患，若這兩個思想家間的不同只是一個人間與思想上意見之不同，那就會有很少的意義。可是這不同既會有，（我們將會發現）我們近代生活中最真的有活力的問題之一，這一問題在我們的文學中和我們的倫理論爭中每一步中都為難我們，我們覺得有價值把這對比更嚴密地研究一下，首先讓我們看看叔本華的為人，然後我們可以估計這理論。

三

叔本華生於一七八八年，或許，在其父系方面，是從一荷蘭家族傳下來。他是但澤的一個富商的兒子，他的母親，一時有名的約娜叔本華，是顯赫的小說家，在其晚年也是威瑪文化界中野心的女主人，像她很坦白告訴我們那樣，並不由於愛而由於地位才結婚的。在她父母兩方面講，叔本華的祖先好像，我們可以說，關於神經方面却有問題，雖然在其父系方面，這事實決定地更顯著。哲學家的祖母存其一生的晚年被稱為瘋狂。其叔父中，有一個是白癡，有一個是神經型。叔本華的父親，一忙而並不平庸的聰明人，多方面而有成功。到後來，仍受家族之遺累。在五十八歲那年他有時表現出利害的激動型失常的徵象，同時喪失了關於熟悉的人的記憶力，不久在神祕的境況下，死於很可指為不瘋狂自殺中約娜自己的確沒有令人注意的神經缺點，除非無情也要算，哲學家本人，大家都知道活得很康健，直至七十歲，一八六〇年才死，