

叔本华

论

意识与品德

[德国] 亚瑟·叔本华◎著 石磊◎编译

*The Master Thought
Quintessence*

中国商业出版社

The Master Thought
Quintessence

叔本华

论 意识与品德

〔德国〕亚瑟·叔本华◎著 石磊◎编译

中国商业出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

叔本华论意识与品德 / (德) 叔本华著; 石磊编译

. -- 北京: 中国商业出版社, 2016.2

ISBN 978-7-5044-9263-0

I. ①叔… II. ①叔…②石… III. ①叔本华, A. (1788 ~ 1860) — 哲学思想 IV. ①B516.41

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2016) 第 019901 号

责任编辑 姜丽君

中国商业出版社出版发行

010-63180647 www.c-cbook.com

(100053 北京广安门内报国寺1号)

新华书店总店北京发行所经销

北京柯蓝博泰印务有限公司

* * * *

710×1000 毫米 16 开 17 印张 197 千字

2016 年 5 月第 1 版 2016 年 5 月第 1 次印刷

定价: 38.00 元

* * * *

(如有印装质量问题可更换)

序

阿图尔·叔本华（ArtharSchopenhauer）在世时，他的哲学整整沉寂了 30 多年。终于，他像一个从一场长期艰苦的战争中凯旋归来的英雄，顿时名噪全欧、誉满天下。各国人士络绎不绝地去拜访他；全国的报章杂志不断地登载他的名字；他的信徒们三番五次地为他画像、雕像，之后当神一般的供奉在屋中，顶礼膜拜。说来也令人难以置信，这其中竟然还有两位太太曾去造访过他。这位素来被称为极忧伤、极悲观的哲学家，最后大概是“乐极”地躺在沙发上瞋然辞世。

近代，有许多大的思想家、文学家、艺术家如尼采、瓦格纳、托玛斯·曼等人，无不直接或间接地受到叔本华哲学的影响，其中尤以尼采所受的影响最为突出。这位狂傲不羁的存在主义的先驱者，在回忆购买、阅读《作为意志和表象的世界》（叔本华的代表作）的情景时，是这样写的：“一个不知名的鬼灵，悄然地对我说：赶快去把这本书带回去！我一回到家，随后就把我的宝贝翻阅起来，我屈服在他那强力、崇高的天才魔力之下了。”他花了 14 天的时间读完了此书，几乎是废寝忘食的沉浸在那本书中了。之后他又说：“我像一般热爱叔本华的读者一样，在读到最初一页时，便恨不得

一口气把它全读完，并且，我一直觉得，我是很热心的注意倾听由他的嘴唇里吐出来的每一个词句。”因此，尼采在1874年发表了一篇论文，题目就是《教育家叔本华》。把叔本华视为教育家，是因为他使一切现代人得以发现“真正的自我”。叔本华对尼采的影响究竟有多深？我们从尼采致友人P.托伊生的信中所述，不难窥其一斑。信中，尼采是这样写的：“你想知道叔本华对我的帮助吗？我只有这样来回答你：他让我有勇气并自由的面对人生，因为我的脚发现了结实的地盘。”尼采之所以能面对现实——冷漠、丑恶而充满悲惨的现实，实在是得之于叔本华的教训，尼采也由此建立了他自己的思想和哲学的基础。

叔本华的哲学为什么会有这样深远的影响，如此的魅力呢？这首先应归功于他独树一帜的“意志哲学”，其次，他那超群的语言才华也功不可没。

叔本华于1788年2月22日生于但泽（即今天波兰的格但斯克），父亲是一个大银行家，母亲是一个颇有才气的女作家。由于父母的性格不合，所以时常借着娱乐活动来减少相互间的磨擦，旅行就更是他们的家常便饭。就这样，叔本华从小不得不时常随着父母四处出游。据说他的父亲相貌长得令人不敢恭维，且脾气也很暴躁，而他的母亲则聪明美丽，且富文学才华，外国语也说得很流利。叔本华自己也曾说过：“我的性格遗传自父亲，而我的智慧则遗传自母亲。”这大概正是他自己特色的写照，如果确定是这样的话，那么，叔本华在先天就已经播下了“怪癖”和“天才”的种子了。

叔本华8岁那年，随父母游历，途经法国，在巴黎近郊滞留了一段时间，其父为了儿子能彻底学会法文，便把他托付给一位商业上的朋友，自己则携妻返回到汉堡。叔本华在此处生活、学习了差

不多两年。据他自己称，这是他一生中最最愉快、最值得回忆的一段欢乐时光。之后，他回到了汉堡的父母身边，并在父亲的刻意安排下，进入到一所商业学校读书，以便将来能继承父业。由于叔本华的父亲是商界名流，母亲又与文艺界人士素有往来，所以他家中常有名人雅士来往。也许就是因为这种环境，使得叔本华开始嫌恶商业生活的庸俗和那种市俗味道，心里从此便埋下了做学问的种子，就连学校里的老师，也从这位小小年纪的人的身上发现出他的哲学天才来。于是，叔本华的父亲坚信文人多穷的观念，坚持不让其独子弃商从文。直到1804年秋，他的父亲去世后，叔本华才在其母亲的应允下，脱离开囚役般的从商生活，真正踏上了学术研究之路。

叔本华除了本行哲学之外，还兼习医学、物理学、植物学、天文学、气象学、生理学、法律学、数学、历史、音乐等诸多学术领域，而且行行都有其独到的见解，且行行他都能以一丝不苟的态度去对待，都能现出他独特的个性来。正如叔本华本人所说：“人类的问题不能单独研究，一定要和世界的关系连带着研究，……要把小宇宙与大宇宙联系起来看待。”然而，叔本华的哲学命运并不是一帆风顺的，在其代表作《作为意志和表象的世界》出版之后，并没有引起他所预想的轰动，一年半的时间内只卖出去了140本书，其余的都报废了，这使得他心灰意冷，非常伤心，于是他变本加厉地攻击他的哲学对手黑格尔、费希特和谢林。之后，他还去柏林大学（即黑格尔教学的地方）去讲授他的哲学体系，可惜听者寥寥。1831年8月的一场鼠疫迫使叔本华逃离了柏林，这一沉寂便是20个春秋，直到1851年，人们在读到他的最后一部著作《附录和补充》时，才恍然大悟，认为叔本华说出了他们的心里话，于是，叔本华的形象在他们的心目中一下子高大起来，叔本华热一下子便席

卷了全德的中产阶级。可是，这时候的叔本华已是一个古稀之年的老人了。1860年9月21日，他起床洗完冷水浴之后，像往常一样独自坐着吃早餐，一切都是好好的，一小时之后，当佣人再次进来时，发现他已经倚靠在沙发的一角，永远睡着了。

归纳、总结叔本华的哲学思想，可以由下面几句话来描述：人生即意欲（或称之为意志）之表现，意志又是无法满足的渊藪；而人生却又总是去追求这种无法满足的渊藪。所以，人生即是一大痛苦。叔本华，这样一位一生不为吃、喝担忧、奔走挂虑，不为仕途操心的哲学家，却把人生描绘得如此灰暗，把幸福看得如此一钱不值，着实让人感到惊奇。那么，他究竟有什么样的内心世界呢？

叔本华的哲学以及一切细节，都在他的那本代表作：《作为意志和表象的世界》里有了充分的说明。尽管此书的出版时间是在1818年尾，但是，这本书的基本概念却早在差不多4年前就已经在叔本华的脑海中形成了，1816年，叔本华正值28岁。可是，纵观他后来写的一切东西，我们不难看出，都是在证实或解释他在《作为意志和表象的世界》里的哲学思想，在那些著作中，这种哲学思想始终没有变动，既没有增加点什么，也没有减少点什么。到了70岁的时候，他心里仍然让28岁时的观念全部给占据着，虽然他在这数十年中，仍然不断地获得新的更多的知识，但都丝毫没有改变过他内心的一切。那么，他在这本书里是怎样来表达的呢？这就是我们这套丛书里的主要内容之一。我们将在叔本华的这部代表作里读到叔本华哲学思想的4个主要方面，这就是：唯我主义的唯心论、唯意志论的哲学体系、反理性主义的哲学立场和悲观主义的人生观。

本文集的另一个内容就是叔本华的《悲观论集》。在《作为意

志和表象的世界》一书里，叔本华全心全意的主要关心的对象就是形而上学，而他创造的一种新的形而上学系统并建构一种新的宇宙模式的最终目的，就是让人了解并证明他的悲观倾向。以往众多的悲观主义者中，没有一个人能像他那样用这么大的学问来证明悲观主义的看法是正确无误的，同时又说明生命本身是不幸的。由于他早年生活体验的结果，在他心目中成长、存在着的这种对生命的悲观主义态度，影响了他的一生，直到生命结束都没有改变过。

本文集的另外一个内容，即是叔本华的伦理学方面的著作《伦理学的两个基本问题》。这是丹麦皇家科学院悬奖征求一篇讨论道德渊源或基础的论文时，叔本华参加所写的论文，可是，虽然提出论文的只有他一个，却没有被丹麦皇家科学院接受，所以，在1841年，叔本华便以现在的这个题目将它们出版。他的这种伦理学，是叔本华的主观因素，同时也是决定性的因素：这种伦理学可能引起的问题要比它所解决的问题更加多些。

本文集的最后一个内容就是：《论充足根据律的四重根》，于1813年出版，1847年作了修改之后就又出版了一次。这是叔本华的一篇学位论文，从来被看作是他哲学的“第一阶段”。然而，无论是什么样的情况，都只是为《作为意志和表象的世界》一书作的准备。

不管怎么说，叔本华最后还是一个成功者，他在西方哲学史上的地位和作用是不容忽视的。他之所以会取得这样的成功，归纳起来有这样几个因素：首先，悲观主义容易使人感动，这是无需赘述的原因；第二，叔本华摆脱了传统的宗教情操，他以悲观主义重新解释基督教。在他的意志和观念世界里根本没有上帝，不必使世界的邪恶与上帝的存在调和——那是另一个大安慰；第三，是他的所

谓意志为主，智慧为次的理论，人类的行动决定于“意志”而不决定于“理性”；第四，是他的基本观念的简单性，他写东西的时候，很少使用术语，只用少数易于了解的无可避免和无可代替的专门名词就够了；第五，叔本华的文体是19世纪德国人的典型文体，他不是一个人创新的人，但是他的方法是适当地运用流行的习惯语并证明在德国可以用一种非专家的普遍读者所能了解的方式来讨论形而上学的问题。总之，他替许多人明白表示出一种感觉，这种感觉过去一向是隐而不现的，因此也是一知半解的。这种感觉还告诉我们，19世纪的进步并不是走向太平盛世的黄金时代。只有在这个时代，那悲观主义的解释者和证明者才会发现自己的听众。因此，叔本华成功了。

叔本华是资本主义进入帝国主义阶段前后兴起的唯意志论哲学流派的先驱和主要代表，他的理论不仅奠定了唯意志论的基石，同时对马赫主义、实用主义、生命哲学甚至对弗洛伊德的精神分析学说都有一定的影响，无疑也是西方近代哲学史研究的主要方面。希望此套丛书的问世，能对我国的西方哲学史的研究贡献绵薄之力。

目录

一、论道德·····	001
(一)论康德道德学的基础·····	001
(二)论康德道德学的主要原则·····	013
二、论意志·····	020
(一)在自我意识面前的意志·····	020
(二)在他物意识面前的意志(1)·····	031
(三)在他物意识面前的意志(2)·····	048
三、论德行·····	068
(一)德行的标准·····	068
(二)德行的动机·····	070
(三)公正的德行·····	077
(四)仁爱的德行·····	093
四、论主体的客体·····	099
(一)论主体的第一类客体(1)·····	099

(二) 论主体的第一类客体 (2)	121
(三) 论主体的第二类客体 (1)	138
(四) 论主体的第二类客体 (2)	154
(五) 论主体的第三类客体	170
(六) 论主体的第四类客体	178
五、论人生	188
(一) 论人生的痛苦	188
(二) 论人生的虚无	201
(三) 论人生的永存 (对话录)	206
(四) 论人生的心理活动	210
(五) 论人生的得失	228
六、论生存	233
(一) 论教育	233
(二) 论女人	240
(三) 论噪音	252
(四) 论自杀	256

一、论道德

（一）论康德道德学的基础

道德学的命令形式是一窃取论点，它是直接与康德偏爱的一个观点相联系的，对此，我们可以原谅，但是不能采纳。有时我们见到一位医生因使用一定药物取得明显疗效，便几乎对所有疾病都开这一药方；可以把康德比做这样一位医生。在人类的知识中，他把先天的东西和后天的东西分开，这是他对形而上学堪以夸耀的最为显赫而富有意义的发现。彼时以后他便设法到处应用这一方法。这两种形式分开的方法，也使道德学包括两部分，一个是纯粹的、即先天可知的部分，另一个是经验的部分，这有什么奇怪的呢？他认为，为了给道德学奠基，这两部分中的后者是不可靠的，应予摈弃。《道德形而上学的基础》一书的目的，就是勾画出前者的轮廓，并且单独地加以展示，于是他把这部著作表述为一门纯粹先天的科学，使用的方法完全和他陈述《自然科学的形而上学导论》（*Metaphysische Anfangs B Grundeder Naturwissenschaft*）的一样。

事实上他在断言，他没有根据、不经推演或任何证明而设定存在的道德法则，还是一个先天可知的、不以任何内在或外在的经验为转移的法则；它“完全建立于纯粹理性的概念上，而且应被认为是一个先天综合命题”。（康德语）但是根据这一定义，立即可推得这一含义：这样一项法则，像任何其他先天可知的事物一样，只能是形式的，因此和形式的行为有关，和它们的本质无关。请想想这是什么意思！康德又强调地补充说：“不论主观地在人的本性中或客观地从外界状况中，寻求它都是没用的”，“与它有关的不论什么东西，都不能从对于人的知识，即人类学中借取丝毫”。他又重复说：“我们切不可以任何理由，错误地又企图从人性的特殊性质推导出人的道德原则。”他还认为，“从人的特殊自然禀赋，或从某些感情与癖好，或甚至从人性独具的，而不必定视之为每一个有理性者的意志之特殊倾向推导出来的任何原则”，都无法为道德法则提供一个基础。这些话语绝对肯定地表明，康德并不说这所谓的道德法则是能用经验证明的一个意识的事实（这就是后来自诩为哲学家的人们，个别或集体地希望把它搪塞过去的方法），他在抛弃每一个道德经验的过程中，拒绝接受一切内在的经验，而且更加断然拒斥一切外部的经验。于是他把他的道德原则——我特别指出这一点——不建立在任何可证明的意识事实上，诸如一个内在的自然禀赋，也不建立在与外部世界、事物的任何关系上。不行！那样一来就成为一个经验的基础了。与此相反，纯粹的先天概念——即迄今不包括任何得自于内在或外部的经验，因而纯粹是没有肉核的空壳的诸多概念——则被用来构成道德的基础。让我们仔细考虑一下这种见解的全部意义。人的意识和整个外部世界，以及它们所构成的一切经验与一切事实，都完全被从我们脚下扫除净尽。我们无物可站于其上。

我有什么可依附或坚持之物？什么也没有，只剩几个完全抽象、完全非实体的概念，和我们自己一样地在空中游荡。一项道德法则就从这些概念，或者更正确地说，从它们和做出的判断的关连之纯粹形式中，被宣告产生了，这一法则根据所谓的绝对必然性被认为是有效的、力量强大的，足以对人欲的汹涌聚集、对情感的激动、对自私心的巨大力量加以控制和约束。我们将要看看情况是否如此。

康德偏爱的另一个观念是与这一先入之见密切相联的，这一观念即认为道德学的基础必然而严格地是先天的，完全和所有经验的事物无关。康德说，他设法要建立的道德原则，是一个由纯粹的形式内容组成的先天综合命题，因此，仅仅是个纯粹理性的问题；就这点而论，这种道德原则不只对人来说，而且对一切可能的有理性者来说，都是有效的。确实，他宣布“单纯由于这个原因”这道德原则就适用于人类，即：因为偶然性，人类才归入有理性者的范畴。他不把道德原则建立于感觉上，而建立于纯粹理性（它只不过了解其自身及其反题的陈述）上，其原因就在这里。这样，这种纯粹理性便不再被看成它实在的与唯一的特质——一种人类的智能，而是被看成一个自存的实在的本质，可连最小的权力也没有；这样的榜样和先例的有害影响，已充分在当今可怜的哲学中显露出来了。确实，这种不是为了作为人的人而存在，而是为了一切有理性者而存在的道德学观念本身，对康德来说，是一个如此牢固的原则，是他如此喜欢的观念，以致他一有机会就再三讲它，从不感到厌倦。

但相反，我则坚持认为，我们绝没有资格把我们仅仅在单一的种中知道的东西，提升到一个属。因为我们能带进我们关于这属的观念，只不过是我们在这一个种中已抽象出来的东西。因此，我们断言为这属的属性，终归只能被理解为是这单一的种的。而如果我

们企图从思维中除掉（没有任何根据）人类的特殊属性，以便形成我们的属，我们也许应移开这准确的条件，利用这种条件，才使剩余的属性可能实体化为一个属。正如我们一般承认智力是动物的存在物的一个属性，因而认为它存在于动物本性之外，并且独立于动物本性，这种说法是绝不对的；同样，我们承认理性是人类独具的属性，但也毫无权利设想理性存在于人类之外，并随之创立一个属叫做“有理性者”，不同于其单一的众所周知的种“人类”；我们更没有理由为这样想象的理论上的“有理性者”制定法则。谈论外在于人类的有理性者，就像谈论外在于物体的重的存在物一样。人们不能不怀疑，康德当时正有点儿想到可爱的智慧天使，或者至少期望它们能使读者信服。无论如何，这一学说心照不宣地假设，有一种完全不同于敏感性格与植物性格的有理性的性格，它死后仍然存在，而彼时确实不过是理性而已。在《纯粹理性批判》中，康德自己已经明确而精心地除去了这最超验的实体。然而，通常在他的道德学中，尤其在《实践理性批判》中，似乎背地里总有这种思想逗留徘徊，即人的内在的与永恒的本质是由理性构成的。关于这一个只是偶尔出现的问题，我简单地表示一下相反的意见就行了。理性，确实就智能整体说来，是次要的，是现象的一种特性，实际上是由有机体所制约的；其实人之中的意志才是他的真正自我，是他的唯一的属于形而上学、因而是不可毁灭的部分。

康德把他的方法应用于哲学理论方面，获得了成功，这导致他也把这一方法扩展到实践方面。在这里，他也力图把纯粹先天知识和经验的后天知识分开。为了这一目的，他设想，正如我们先天地知道关于空间的、时间的与因果性的诸法则一样，我们也同样地或以类似的方法，得出了我们行为的道德准绳，它是在我们所有经验

以前就给予我们的，并且是在一个定言令式中显示出来的，一个绝对的“应该”。但是，在这个所谓的先天道德法则和我们关于空间、时间与因果性之先天的理论知识间的区别，是多么大啊！后者只不过是我们智力的诸形式，即诸功能的表述，只有靠它们我们才能够把握一个客观世界，而且只有在那里，它才能得到反映；所以世界（正如我们认识它那样）是绝对地受这些形式制约的，并且所有经验必定总是准确地和它们相一致——正如我透过一片蓝色玻璃看到的一切东西，必定看来是蓝的一样。可是，前者，通常所说的道德法则，则是经验在每一步都要嘲笑的东西；确实，正像康德自己说的，人们在实践中是否真正有一次曾遵循道德法则，都是可疑的。在这里通通被归类于先验性概念下的这些事物，是多么不同啊！此外，康德忽视了这一事实，按照他自己所说，在理论哲学中，恰是我们关于时间、空间与因果性的知识的先验性——因为这是独立于经验的——严格地把这种知识仅限于现象，即仅限于反映在我们意识中的世界图景，并且使知识对于事物的真正本质，即对于任何独立于我们理解它的能力而存在的事物，完全无效。

同样地，当我们转到实践哲学时，康德所谓的道德法则，如果它在我们之内有一个先天的根源，那么它也必定是现象的，而且完全不触及事物的主要本质。不过，这一结论则与事实本身发生极尖锐的矛盾，与康德对事实的看法发生极尖锐的矛盾。因为正是我们之内的道德法则，他到处都表述是与事物的真正本质联系最密切，甚至是直接与它接触着的；并且在《纯粹理性批判》的所有章节中，只要这神秘的自在之物稍微清楚地出现，它便显示它是和意志一样在我们之内的道德法则。但是他对此未加以重视。

康德从神学的道德实践或教诲中大量接收伦理学的令式形式，

即关于责任的、法律的与义务的概念；与此同时，他不得不留下这一问题而不论，即在神学领域，唯一能使这些观念有力量、有意义的，究竟是什么，他并没有论述。但他感到这些观念需要有某种基础，于是他甚至要求，义务概念本身也应当是履行义务的根据，换句话说，它自身应是它自己的强制力。一个行为，他说，除非是单纯地当作一种义务，为了义务的缘故，不是感觉喜欢它而去做的，便没有真正的道德价值；并且，如果一个人，他心中没有同情心，对别人的痛苦漠不关心，在气质上对人冷漠无情，只要他完全出于可怜的义务感而施惠于人，只有这种性格才开始具有价值。这一断言是违反真实的道德情操的；这种把无爱尊为至上的观念，恰恰是和基督教的道德教义相反的，后者把爱置于万事之首，并教导说，没有爱，仍然于我无益。这种愚蠢的道德迂腐之论，席勒（Schiller）曾用恰切的两首讽刺短诗加以讥讽，诗的题目是《良心的顾忌》（*Gewissensskrupel*）与《决定》（*Entscheidung*）。

完全与这方面相配合的《实践理性批判》的一些章节，似乎是引发席勒这两首诗的直接原因。例如，“服从道德法则，一个人感到义不容辞，这不是建立在自发的爱好上，也不是建立在甘愿努力做上，没经任何必须服从的命令，而是建立在一种义务感上。”是的，必须命令！多么奴性的道德！“怜悯的感情与温柔的同情，实际上会使思想正确的人感到烦难，因为这些情绪扰乱了他们审虑中的格律，所以意欲逐渐发展以摆脱它们，而只服从能立法度的理性。”现在我毫不犹疑地主张，支配上述漠不关心别人痛苦的、无爱的施惠者的，只不过是（如果他没有另外动机的话）对诸神的奴性的恐惧，不管他称他的崇拜物是“定言命令”还是菲茨利普兹里（Fitzlipuzli）都是一样。因为除恐惧外，别的还有什么能打动铁石