

第一编

几何学精神与敏感性精神的区别——在几何学，原则都是显然可见的，但却脱离日常的应用；从而人们由于缺乏运用习惯，很少能把脑筋放到这上面来，但是只要稍一放到这上面来，人们就会充分看出这些原则的；对于这些巨大得几乎不可能被错过的原则，若竟然也推理错误，那就一定是精神根本谬误了。

但是敏感性精神，其原则就在日常的应用之中，并且就在人人眼前。人们只需要开动脑筋，而并不需要勉强用力；问题只在于有良好的洞见力，但是这一洞见力却必须良好；因为这些原则是那么细微，而数量又是那么繁多，以致人们几乎不可能不错过。可是，漏掉一条原则，就会引向错误；因此，就必须有异常清晰的洞见力才能看出全部的原则，然后又必须有正确的精神才不致于根据这些已知的原则进行谬误的推理。

因而，凡是几何学家只要能有良好的洞见力，就都会是敏感的，因为他们不会根据他们已知的原则做出谬误的推理的；而敏感的精神若能把自己的洞见力运用到那些自己不熟悉的几何学原则上去，也会成为几何学家的。

因而，某些敏感的精神之所以并不是几何学家，就在于他们根本未能转到几何学的原则方面来；而某些几何学家之所以并不是敏感的，就在于他们并没有看到自己面前的东西，就在于他们既然习惯于几何学的简洁的原则，并且只是在很好地看出了并掌握了他们的原则之后才能进行推论，所以他们在敏感性的事物方面就茫然自失了，因为它们的原则是不容这样来掌握的。这些原则几乎是看不见的，我们勿宁是感到它们的而不是看到它们的；那些自己不曾亲身感到过它们的人，别人要想使他们感到，那就难之又难了。这类事物是如此之细致而又如此之繁多，以致于必须有一种极其细致而又十分明晰的感觉才能感受它们，并根据这种感受做出正确公允的判断来；但却往往不能用几何学里那样的秩序来加以证明，因为我们本来就不是以这种方式获得这些原则的，也因为那样尝试的话，就会是一桩永无止境的事了。我们必须在一瞥之下一眼看出整个的事物来而不能靠推理过程，至少在一定程度上是这样。因此就很少有几何学家是敏感的，或者敏感的人而是几何学的了；这是由于几何学家要想几何学式地对待那些敏感的事物，他们要想从定义出发，然后继之以定理，而这根本就不是这类推论的活动方式，于是他们就把自己弄得荒唐可笑了。这并非是说我们的精神没有在进行推论，但它却是默默地、自然而然地、毫不造作地在进行推论的；因为它那表现是超乎一切人力之外的，而它那感受也只能属于少数人。

相反地，敏感的精神既已习惯于这样一眼看去就下判断，所以——当人们向他们提出了为他们所毫不理解的命题，而深入这些命题又要经过许多如此之枯燥乃至他们根本就不习惯于那样仔细地加以观察的定义和原理时——，他们就会那么惊愕失措，以致于望而却步并且感到灰心丧气了。

但谬误的精神却永远既不能成为敏感的人，也不能成为几何学家。

因而，那些仅仅不外是几何学家的几何学家虽则具有正确的精神，却需我们以定义和原理向他们解说清楚一切事物；否则他们就会荒谬得不能容

忍，因为他们只有依据说得清清楚楚的原理才能是正确的。

而那些仅仅不外是敏感的人的敏感的人，又不能有耐心深入思辩与想像的事物的根本原则里去，这些原则是他们在世上所从未见过的，并且是完全脱离日用之外的。

22—909 (2) 274—563

有各种不同的正确意识；有的人在某一序列的事物上，但在其它序列方面则否，在那些方面他们是胡说八道。

有的人能从少数的原则得出结论，这也是意识的一种正确性。

另有人能从含有大量原则的事物中得出结论。

例如，有的人很理解水的种种作用，而关于水的原则却是很少的；然而其结论又是如此之精致，那是非有极大的正确性办不到的。

而这些人却未必因此就是伟大的几何学家；因为几何学是包含大量原则的，而精神有一种性质却可能是这样：即，它固然很能钻研少数原则的深处，然而却一点也不能钻研那些含有大量原则的事物。

因而便有两种精神：一种能够敏锐地、深刻地钻研种种原则的结论，这就是精确性的精神；另一种则能够理解大量的原则而从不混淆，这就是几何学的精神。一种是精神的力量与正确性，另一种则是精神的广博。而其中一种却很可能没有另一种；精神可以是强劲而又狭隘的，也可以是广博而又脆弱的。

23—915 (3) 29—253

习惯于依据感觉进行判断的人，对于推理的东西毫不理解，因为他们想一眼就能钻透而不习惯于探索种种原则。反之，那些习惯于依据原则进行推论的人则对于感觉的东西也毫不理解，他们在那里面探索原则，却不能一眼看出。

24—911 (4) 22—273

几何学，敏感性——真正的雄辩会嘲笑雄辩，真正的道德会嘲笑道德；这就是说，判断的道德——它是没有规则的——是嘲笑精神的道德的。

因为感觉之属于判断，正如科学之属于精神一样。敏感性乃是判断的构成部分，几何学则是精神的构成部分。

能嘲笑哲学，这才真是哲学思维。

25—982 (5) 9—543

那些没有准则就判断一件作品的人之于别人，就像是那些〔没有〕表的人之于别人一样。一个人说：“已经两个小时了”；另一个人说：“只不过三刻钟。”我看了自己的表，就对前一个人说：“你疲倦了吧”；又对后一个人说：“时间对你简直是不难留住”；因为这时候是一小时半，于是我就嘲笑了那些说时间留住了我或者说我凭幻觉而判断时间的人。他们不知道我是根

据我自己的表做出判断的。

26—991 (6) 10—243

正如我们在败坏着精神一样，我们也在败坏着感情。

我们由于交往而形成了精神和感情。但我们也由于交往而败坏着精神和感情。因此，好的交往或者坏的交往就可以形成它们，或是败坏它们。因而最重要的事就是要善于选择，以便形成它们，而一点也不败坏它们；然而假如我们从来就不曾形成过或者败坏过它们的话，我们也就无从做出这种选择了。因此这一点就构成了一个循环，能摆脱这个循环的人就幸福了。

17—981 (7) 252—428

一个人的精神越伟大，就越能发见人类具有的创造性。平庸的人是发见不了人与人之间的差别的。

18—960 (8) 19—194

很多人都是以听晚祷的同样方式在听讲道的。

93—5 (9) 276—185

当我们想要有效地纠正别人并指明他是犯了错误时，我们必须注意他是从哪个方面观察事物的，因为在那方面他通常总是真确的；我们必须承认他那方面的真理，然而也要向他指出他在另一方面所犯的错误。他对这一点会感到满意的，因为他看到自己并没有错误，只不过是未能看到各个方面而已；人们不会恼恨自己看不到一切，然而人们却不愿意自己犯错误；而这也许是由于人天然就不可能看到一切的缘故，是由于人天然就不可能在自己所观察到的那一方面犯错误的缘故，因为感官的知觉总是真确的。

43—6 (10) 197—188

人们通常总是被自己亲身所发见的道理说服，更甚于被别人精神里所想到的道理说服。

208—713 (11) 194—189

一切盛大的娱乐对基督徒的生活都是危险的；然而世人所发明的一切娱乐中，没有哪一种是比较更为可怕的了。它表现感情是那么自然而又那么细致，所以在我们内心里也激起并造成同样的感情，特别以爱情为然，主要是当人们把〔爱情〕表现得非常贞洁而又非常真挚的时候。因为它越是对纯洁无辜的灵魂显得纯洁无辜，也就越能使他们感动；它那激情投合了我们的自爱心，于是我们的自爱心就立刻形成一种愿望，要想产生我们所看到表现得如此之美好的那种同样的作用；并且我们同时就根据自己在戏里所看到

的那种感情的真挚来塑造自己的良心，它可以消除纯洁的灵魂的恐惧心，这些纯洁的灵魂在想像着：以一种看来是那样明智的爱情去恋爱，是绝不会有损自己的纯洁的。

这样，我们走出剧院，心里是如此之充满了爱情全部的美丽和甜蜜，而灵魂和精神又是如此之深信自己的纯洁无辜，以致于我们完全准备接受它们的最初印象，或者不如说准备找机会把它们在某人的内心里重演出来，以便接受我们在剧中曾看到被描绘得如此之美好的那种同样的欢乐和同样的牺牲。

208—964 (12) 195—190

斯卡拉穆什，他一心想着一桩事。

医生已经说完一切之后，又谈了一刻钟，他满腔是倾诉的愿望。

208—934 (13) 229—191

人们爱看错误，爱看克莱奥布林的爱情，因为她并不认识自己的爱情。假如她没有被骗，那就有趣味了。

44—957 (14) 560—46

当一篇很自然的文章描写出一种感情或作用的时候，我们就在自己的身上发见了我们所读到的那个真理，我们并不知道它本来就在那里，从而我们就感动得要去热爱那个使我们感受到它的人；因为他显示给我们的并不是他本人的所有，而只是我们自身的所有；而正是这种恩惠才使得他可爱，此外我们和他之间的那种心灵一致也必然引得我们衷心去热爱他的。

244—956 (15) 194—44

雄辩是以甜言蜜语说服人，而不是以威权；它是暴君而不是国王。

24— (16) 560—194

雄辩就是讲述事物的本领，其方式如下：(一)听讲的人能够毫不勉强高高兴兴地倾听它们；(二)他们对此感兴趣，因而自爱心引得他们格外自愿地要反复思考。

因而，它就在于我们要力图在两者之间建立一种吻合：一方面是属我们听众的精神与心灵，另一方面则是我们所运用的思想与表达。这就要求我们能够好好地研究人心以便认识它那全部的力量，以便随后找出我们所要求与之相称的那篇论文的恰当分寸。我们必须把自己放在听讲人的地位，并根据自己的内心来检验我们文章中所加进的曲折，以便看出二者是否相称，以及我们能否有把握使得听众就好像是不得不折服那样。我们必须尽可能地把自已限于自然的简朴事实；是小的就不要夸大，是大的就不要缩小。一件事物光说得漂亮是不够的；它还必须扣题，它应该是一点也不多，一点也不少。

45—925 (17) 556—7

河流就是前进着的道路，它把人带到他们想要去的地方。

147, 44—926, 927 (18) 4198

当人们不理解一桩事物的真相时，能有一种共同的错误把人们的精神固定下来，那就最好不过了，例如人们把季节的变化、疾病的传播等等都归咎于月亮；因为人之大患就在于对自己不能理解的事物怀有不安的好奇心；他犯错误还远比不上那种徒劳无益的好奇心那么糟糕。

艾比克泰德、蒙田和图尔吉的萨罗门的写作方式乃是。最平易的、最富启示性的、最足以令人回味的并且最为人所称引；因为它们完全是由日常生活谈话而产生的思想所构成的；正像当我们谈到世人所存在的共同错误时，例如说月亮是一切的原因，我们就永远都少不了要说：图尔吉的萨罗门说过，当我们不理解一桩事物的真相时，能有一种共同错误等等就最好不过了，那也就是前面的思想。

63—8 (19) 243—866

我们写一部著作时所发见的最后那件事，就是要懂得什么是必须置之首位的东西。

68—46 (20) 198—912

次序——何以我宁可把我的道德教诫分作四条而不是六条？何以我宁可把德行定为四条、两条或一条？何以宁可是“abstineetsustine”而不是“遵循自然”，或是像柏拉图那样“处理私事要公正无私”，或者是其他的东西？你可以说，这里是一切都包罗在一言之中。诚然如此，可是若不加以解释，则它便是枉然无益的；然而当我们要加以解释时，只要我们所提出的是包括其他一切都在内的这样一条教诫，则它就正是出自于你所要避免的那种原始的混沌。因此，当它们都包罗在一言之中的时候，它们就是被隐蔽起来的而且是枉然无益的，就像是装在盒子里面一样，它们永远只能表现为它们自然的混沌状态。自然规定了它们彼此并不能互相包罗。

69—45 (21) 196—1

自然安排其全部的真理，是每一个都在其自己本身之中；而我们的办法却是要使它们彼此一个包罗着一个，但这是不自然的；每一个都有其自己的地位。

65—4 (22) 193—2

但愿人们不要说，我并没有说出什么新东西：题材的处理就是新的；

在我们打网球的时候，双方打的只是同一个球，但总有一个人打得更好些。

我非常喜欢听人对我讲，我使用的是前人的文字。正如同样的思想用另一种讲法并不就构成另一篇文章，同样的是：同样的文字用另一种写法却构成另一种思想！

66—944 (23) 191—3

文字的不同排列便形成了不同的意义，而意义的不同排列便形成了不同的效果。

46—990 (24) 596—4

语言——若不是为了休息，我们决不把精神转到别的上面去，然而在适宜于休息的时候，只要是有此需要，就必须休息而不能不休息；因为不能适时休息的人就会疲倦；但并不适时感到疲倦的人却会得到休息，因为他们早已心不在焉了。邪恶的欲念总喜欢与人们所愿意得之于我们的东西背道而驰，而又并不给我们带来任何快乐；这就是我们做出别人所愿意的一切时的代价。

47—958 (25) 227—5

雄辩——它必须是使人悦意的而又是真实的；然而那种使人悦意其本身又必须是出自真实。

48—955 (26) 244—6

雄辩是思想的一幅图画；因而那些画过之后又添上几笔的人，就是在写意而不是在写真了。

49—971 (27) 184—120

杂记。语言——凡是雕琢字句讲求对仗的人就像是开假窗户讲求对称的人一样：他们的准则并不是要正确讲述而只是要做出正确的姿态。

50—974 (28) 247—114

我们一眼就看到的東西，其对称是以没有理由可以成为别的样子为基础的，也是以人体的形象为基础的；由此可见，我们要求对称就只是在广度方面，而不是在高度与深度方面。

36—3 (29) 60—115

当我们阅读一篇很自然的文章时，我们感到又惊又喜，因为我们期待着阅读一位作家而我们却发现了一个人。反之，那些趣味高级的人阅读一本

书时原以为能发见一个人，却出乎意外地发见了一位作家。
Pluspoeticequamhumanelocatuses.〔“你以诗人发言更甚于以人发言”〕。那些在教导说自然能讲述一切甚至于能讲述神学的人，就是好好地在尊敬自然了。

32—799，986（30）248—45

我们仅只请教于耳朵；因为我们缺少心灵。
准则就在于诚恳。
删节之美，判断之美。

33—966（31）602—119

凡是我们所指责于西塞罗的那些虚伪的美，都有其崇拜者，并且有大量的崇拜者。

37—931（32）291—38

喜悦以及美都有一定的典型，它就在于我们的天性（无论它实际的情况是强是弱）与令我们喜悦的事物两者之间的一定的关系。

凡是根据这种典型所形成的一切东西都使我们喜悦，无论是建筑，是歌曲，是论文，是诗歌，是散文，是女性，是飞鸟，是河流，是树木，是房屋，是服装以及其他。凡不是根据这种典型而构成的一切东西，都会使高级趣味的人感到不快。

正犹如根据好典型而构成的一首歌曲和一座建筑之间，会有一种完美的关系一样，因为它们都类似于那个独一无二的典型，尽管它们各属一类；同样地根据坏典型而构成的各种事物之间也有一种完美的关系。并不是坏典型也是独一无二的，因为坏典型是无穷无尽的；然而比如说任何一首坏的商籁体诗，无论它是根据什么样荒诞的典型而写成的，都十足像是一个按照那种典型而打扮出来的女人一样。

最能使人理解一首荒诞的商籁体诗是何等之可笑的，就莫过于先考察一下自然以及那种典型，然后再想像一下一个女人或者一座建筑就是按那样的类型被塑造出来的。

38—932（33）167—31

诗歌美。正如我们谈论着诗歌之美，我们也应该谈论几何学之美以及医药学之美，然而我们却不谈论这些：其原因就在于我们很了解几何学的对象是什么，以及它得包括证明；我们也了解医药学的对象是什么，以及它得包括治疗；然而我们却并不了解成其为诗歌对象的那种美妙都包括些什么。我们并不了解我们所应模仿的那种自然的典型究竟是什么；并且由于缺乏这种知识，我们就发明了种种稀奇古怪的名词：诸如“黄金时代”，“我们当代的奇迹”，“命运的”，等等；并且我们就把这类莫明其妙的话称之为诗歌美。

然而谁要是就根据这种无非是以大话在谈论小事的典型来想像一位女

性的话，那他就会看到一位漂亮的姑娘堆满了珠翠和首饰，他会觉得好笑的；因为我们对于什么算是一个女性的漂亮要比对于诗歌的漂亮懂得更多。然而不懂得这一点的人却会赞赏她这种打扮；还有不少乡村会把她当成女王呢；而这就是我们所以要把按照这种典型而写成的商籁体诗称之为乡村女王的原因了。

39—984 (34) 246—41

一个人如果没有做出来诗人或数学家等等的标志，他就不会以诗歌闻名于世。然而通人却根本不愿意有什么标志，并且几乎也不会在诗人的行业与刺绣的行业之间加以区别的。

通人既不能被称为诗人，也不能被称为几何学家或其他的什么；但他们却是所有这一切人，而又是这一切人的评判者。谁也猜不出他们。他们来到人们中间，谈论人们所谈论的事物。除了必要时拿出来应用而外，我们看不出他们有哪种属性没有哪种属性，但到了必要时我们就会想其它来；因为这两种说法同等地都是他们的特性：当其不是个语言问题时，我们就不说他们谈得很好，而当其是个语言问题时，我们就说他们谈得很好。

因而，当一个人一走进来，人们就说他极其擅长做诗的时候，人们给他的就是一种虚伪的赞扬；而且当人们要评判某些诗却又不去请教他的时候，那就更是一种恶劣的标志了。

40—987 (35) 187—39

我们决不能〔说〕某个人：“他是数学家”，或者“他是宣教士”，或者“他长于雄辩”；而只能说：“他是个诚恳的人”。唯有这种普遍性的品质才使我高兴。当我们看到一个人就想其他的著作，这就是一种恶劣的标志了；我愿意我们不会发见什么品质，除非是遇到了它而又有机会运用它（Nequidnimis），否则恐怕某一种品质就会占上风，并会给人施洗的；我们千万别想到他谈得很好，除非确实是谈得很好的时候，唯有这时候我们才可以这样想。

41—985 (36) 241—29

人充满了各种需要：他只爱能够满足一切需要的人。人们说：“这是一位优秀的数学家”。然而我却用不着什么数学，他会把我当成一个命题吧。“这是一位优秀的战士”，——他会把我当成一个围攻着的据点吧。因而就必须是一个诚恳的人才能普遍地适合于我的一切需要。

42—386 (37) 442—32

〔既然我们不可能是通才并懂得一切可能懂得的事物，所以我们就必须对一切事物都懂得一些。因为对一切都懂得一些，要比懂得某一件事物的一切更好得多；这种博通是最美好不过的。我们若能两者兼而有之，当然更好；但假如必须选择的话，那就必须选择前者；并且大家也都觉得如此，也

都是这样做的，因为大家往往是很好的评判人。]

32—988 (38) 290—33

是诗人，而不是诚恳的人。

35—967 (39) 421—34

假如雷电打到地面上来，等等，诗人以及只会论证那类性质的事物的人，就缺乏证明了。

67—912 (40) 74—35

我们用以证明其他事物的那些例证，如果我们也想要加以证明的话，则我们就得以其他的事物作为这些例证的例证；因为既然我们总是相信困难只在于我们所要加以证明的东西，所以我们就发见有例证会更加清楚明白并有助于对它的论证。

因此，当我们想要论证一件一般事物时，我们就必须给出一个个案的特殊规律；但是如果我们要论证一个特殊的个案时，我们又必须从〔一般的〕规律着手。因为我们总是发觉我们所要加以证明的东西是模糊不清的，而我们所以作为证明的东西则是清楚明白的；因为，当我们提出一件要加以证明的事物时，我们首先就充满着一种想像，以为它当然是模糊不清的，而反之要用以证明它的东西则是清楚明白的，这样我们便很容易理解它了。

34, 132—939 (41) 494—36

马提雅尔的箴言——人都喜欢心怀恶意；但那并不是要反对一目失明的人或者是不幸的人，而是要反对高傲的幸运者。否则的话，我们就会犯错误。

因为欲念乃是我们全部行动的根源，而人道等等。

我们必须让那些具有人间的温情的人感到喜悦。

有关两个一目失明的人的那条〔箴言〕是不值一文的，因为那并不能慰藉他们，而只不过是给作者添上一丝光荣罢了。凡是仅只为了作者自己的，都是一文不值的。Ambitiosrecidetorna - menta〔他删掉了野心的装饰〕。

132—977 (42) 449—37

把亲王 X 加给国王是令人高兴的，因为这降低了他的身份。〔鲍修注本，附录 2〕

64— (43) 562—10

有些作家一谈到自己的著作，就说：“我的书”、“我的注释”、“我的历史”，等等。他们感到的是小市民在街头有了个亭子间，就总是满口“在我

家里”。但鉴于其中往往是别人的东西比他们自己的还要多，所以他们最好还是说：“我们的书”、“我们的注释”、“我们的历史”等等吧。

15—923 (44) 373—14

你愿意别人相信你的东西吗？那你就不要提它。

30—989 (45) 21—17

语言是密码，其中并不是把一种文变成另一种文，而是把一种字变成另一种字，从而一种为人所认识的语言就成为可以译识的了。

14—965 (46) 20—24

甜言蜜语的人，品格恶劣。

62—963 (47) 61—25

有些人说得好而写不好。那是由于场合和人群炙暖了他们，从他们的精神里引出了缺少这种温暖时他们所不会具有的东西。

61—969 (48) 62—26

当一篇文章里出现了重复的字，我们试图加以修改，却发现它们是如此之妥贴以致我们有可能糟踏这篇文章时；那就只好让它照旧不动了。这就是它的标志；而我们在这一点上却是出于盲目的忌妒了，这种忌妒并不了解用字重复在这种地方并不是错误；因为并没有什么一般的规律。

52—968 (49) 242—27

若是掩盖其人性来并加以伪装。有更多的国王、教皇、主教——乃至威严的君主等等；没有巴黎——王国的首都。就有许多地方都要称为巴黎，巴黎，还有许多别的地方都要称为王国的首都了。

51—950 (50) 133—28

同一个意义随着表达它的文词而变化。意义从文词中获得它的尊严，而不是赋给文词以尊严。这样的例子必须求之于……。

386—296 (51) 338—50

皮浪学派主张固持己见。

54—979 (52) 410—49

没有人会提到笛卡尔派，除非他本人就是笛卡尔派；提到学究的，除非是学究，提到外省人的，除非是外省人；我敢打赌一定是出版商才给加上了《给外省人的信》这个书名的。

53—973 (53) 161—53

视其涵义，一辆车或是翻倒了，或是推翻了。
视其涵义，或是流溢，或是灌注。〔梅特尔先生以强力对托钵僧申辩。〕

55—972 (54) 113—52

杂记。讲话的方式：“我有意致力于此。”

56—980 (55) 955—54

钥匙的开启性，钩子的吸附性。

57—975 (56) 318—55

猜一猜：“你的烦恼我也有份。”但红衣主教先生是不愿意让人猜透的。
“我的精神充满着不安。”说我充满了不安，要更好一些。

58—970 (57) 292—56

我对这类客气话总感到不快：“我给你添了很多麻烦；我怕搅得你不安；我怕打搅得太久了。”我们要末是引进，要末是扰乱。

59—978 (58) 381—57

你的做法不文雅：“请您原谅我。”没有这句原谅话，我还一点也不会察觉有什么冒犯呢。“有读尊听……。”最糟糕的莫过于他们这句原谅的话。

60—976 (59) 367—58

“扑灭叛乱的火焰”，太雕琢。
“他那天才的激荡”；两个太夸大的字样。

第二编

73—29 (60) 67—59

第一部：人没有上帝时的可悲。

第二部：人有了上帝时的幸福。

或：

第一部：论天性是腐化的。根据天性本身。

第二部：论有一位救主的存在。根据圣书。

70—47 (61) 127—48

顺序——我很可以处理顺序这一段如下：证明所有各种情况的虚妄，证明日常生活的虚妄，然后再证明怀疑主义者与斯多噶派的哲理生活的虚妄；然而并不一定严格保持这种顺序。我略微知道一点它是什么，可是懂得它的人又何其之少。人世的科学没有一种是能够把握住它的。圣托马斯也没有把握住它。

数学把握住了它，但数学在深度上也是徒劳无功的。

76—48 (62) 308—47

第一部的序言——要谈论那些探讨过自我认识的人；谈论沙伦那令人烦恼与厌倦的分目；谈论蒙田的混乱，蒙田深深感到缺乏〔正确的〕方法，便从一个题目跳到另一个题目以图避免它；他力求风雅。

他那进行自我描绘的愚蠢设计！而这一点绝不是附带的或违反他的准则的，正如人人总会犯错误那样；而是出于他本人的准则，并且是出于一种主要的、根本的计划。因为出于偶然与弱点而讲了愚蠢的话，只是一种常见的毛病；但有计划地要讲愚蠢的话，那却是不可容忍的了，何况讲的还是那些诸如……。

77—936 (63) 330—19

蒙田——蒙田缺点太大。轻佻的词句；那是毫无价值的，不管古尔内女士怎么说。

没有眼睛的人——这是轻信。由圆求作方、更大的世界——这是无知。还有他对于蓄意杀人、对 72 于死的感情。他鼓励人对于得救漠不关心，既不畏惧也不悔改。他的书不是为了维护虔信而写的，所以他就无须涉及虔信：然而我们却永远有义务不可背离虔信。我们可以原谅他那种对人生某些场合（730、331）的有点自由而又浪荡的感情；然而我们却不能原谅他那种纯属异教的对于死的感情；因为假如一个人一点都不想像基督徒那样死去，那他就必定抛弃一切虔信了。因而蒙田在其全书里想到死的时候，总是优柔怯懦的。

79—758 (64) 354—43

并不是在蒙田的身上而是在我自己身上，我才发见了我在他那里面所

看见的一切。

78—935 (65) 436—22

蒙田具有的优点是只有非常辛苦才能获得的。他具有的缺点，——我是指除了道德而外，——却是立刻就可以改正的；假如能告诫他说，他引的掌故太多并且谈自己也太多。

81—120 (66) 156—23

人必须认识自己：如凭这不能有助于发见真理，至少这将有助于规范自己的生活；没有别的比这更为正确的了。

196—60 (67) 320—40

科学的虚妄——有关外物的科学不会在我痛苦的时候安慰我在道德方面的愚昧无知的；然而有关德行的科学却永远可以安慰我对外界科学的愚昧无知。

82—716 (68) 149—20

我们不会把人教成正直的人，但我们可以教人其它的一切；而他们夸耀自己懂得其它任何事物永远都比不上夸耀自己的正直。他们仅仅夸耀自己懂得他们所根本不曾学会的那种唯一的东西。

84—78 (69) 317—21

两种无限，中道——当我们阅读太快或太慢的时候，我们就会什么也没有理解。

84—251 (70) 374—61

自然不……——〔自然把我们那么妥善地安置于中道，以致我们如果改变了平衡的一边，也就改变了另一边：我行动。这使我相信，我们头脑里的弹力也是这样安排的，谁要是触动了其中的一点，也就触动了它的反面。〕

84—75 (71) 376—373

酒太多和太少：一点都不给他，他就不可能发见真理；给他太多，也会一样。

84—390 (72) 117—283

人的比例失调——〔这就是我们的天赋知识引导我们所达到的：假如

它们不是真的，那么人就根本没有真理了；假如它们是真的，那么人就被迫不得不以这种或那种方式低头，从而发见有极大理由应该谦卑。而且，人既然不能不相信它们而生存，所以我希望他在进行大规模探讨自然之前，先能认真地而又自在地考虑一下自然，并且也能返观一下自己，认识他具有着怎样的比例……）那末就让人思索自然界全部的崇高与宏伟吧，让他的目光脱离自己周围的卑微事物吧！让他能看看那种辉煌灿烂的阳光就像一座永恒不熄的燭火在照亮着全宇宙；让地球在他眼中比起太阳所描扫的巨大轨道来就像是一个小点；并且让他震惊于那个巨大轨道的本身比起苍穹中运转着的恒星所环绕的轨道来，也只不过是一个十分细微的小点罢了。然而假如我们的视线就此停止，那么就让我们的想像能超出此外吧；软弱无力的与其说是提供材料的自然界，倒不如说是我们的构思能力。整个这座可见的世界只不过是大自然广阔的怀抱中一个难以觉察的痕迹。没有任何观念可以近似它。我们尽管把我们的概念膨胀到超乎一切可能想像的空间之外，但比起事情的真相来也只不过成其为一些原子而已。它就是一个球，处处都是球心，没有哪里是球面。终于，我们的想像力会泯没在这种思想里，这便是上帝的全能之最显著的特征。

让一个人返求自己并考虑一下比起一切的存在物来他自身是个什么吧；让他把自己看作是迷失在大自然的这个最偏僻的角落里；并且让他能从我所居住的这座狭隘的牢笼里——我指的就是这个宇宙——学着估计地球、王国、城市以及他自身的正确价值吧！

一个人在无限之中又是什么呢？但是为了给他展示同样可惊可讶的另一幅壮观，让他能探讨一下他所认识的最细微的东西吧。让我们给他一枚身躯微小而其各个部分还要更加微小无比的寄生虫吧，它那关节里的肌肉，它那肌肉里的脉胳，它那脉胳里的血液，它那血液里的黏汁，它那黏汁里的一微一毫，它那一微一毫里的蒸汽；并且把这些最后的东西再加以分割，让他竭尽这类概念之能事，并把他所可能达到的最后的东西当作我们现在讨论的对象；他或许会想，这就是自然界中极端的微小了吧。可是我要让他看到这里仍然是无底的。我要向他描述的不仅仅是可见的宇宙，并且还有他在这原子略图的怀抱里面所可能构想的自然的无限性。让他在这里面看到有无穷之多的宇宙，其中每一个宇宙都有它自己的苍穹、自己的行星、自己的地球，其比例和这个可见的世界是一样的；在每个地球上也都会有动物，最后也还有寄生虫，这些他将发见都和原来所曾有过的一样；并且既然能在其他这些里面可以无尽地、无休止地发见同样的东西，那末就让他在这些渺小得可怕、正如其它那些同样巨大得可怕的奇迹里面销魂吧；因为谁能不赞叹我们的躯体呢，它在宇宙中本来是不可察觉的，它自身在全体的怀抱里本来是无从觉察的，而与我们所不可能到达的那种虚无相形之下却竟然一下子成了一个巨灵、一个世界、或者不如说成了一个全体！

凡是这样在思考着自己的人，都会对自己感到恐惧，并且当他思考到自己是维系在大自然所赋给他在无限与虚无这两个无底洞之间的一块质量之内时，他将会对这些奇迹的景象感到战栗的；并且我相信随着他的好奇心之转化为赞仰，他就会越发倾向于默默地思索它们而不是怀着臆测去研究它们。

因为，人在自然界中到底是个什么呢？对于无穷而言就是虚无，对于虚无而言就是全体，是无和全之间的一个中项。

他距离理解这两个极端都是无穷之远，事物的归宿以及它们的起源对他来说，都是无可逾越地隐藏在一个无从渗透的神秘里面；他所由之而出的那种虚无以及他所被吞没于其中的那种无限，这二者都同等地是无法窥测的。

然则，除了在既不认识事物的原则又不认识事物的归宿的永恒绝望之中观察它们〔某些〕中项的外表而外，他又能做什么呢？万事万物都出自虚无而归于无穷。谁能追纵这些可惊可讶的过程呢？这一切奇迹的创造主是理解它们的。任何别人都做不到这一点。

人们并没有思索这些无穷，就冒然着手去研究自然，竟仿佛他们对于自然有着某种比例似的。他们根据一种有如他们的对象那样无穷的臆测，想要理解事物的原则，并由此而一直达到认识一切，——这简直是怪事。因为毫无疑问，若是没有臆测或是没有一种与自然同样无限的能力，我们就不可能形成这一计划。

当我们领会了之后，我们就会理解，大自然是把它自己的影子以及它的创造主的影子铭刻在一切事物上面的，一切事物几乎全都带有它那双重的无穷性。正是因此，我们就可以看到，一切科学就其研究的领域而言都是无穷的，因为谁会怀疑例如几何学中有待证明的命题乃是无穷无尽的呢？并且就其原理的繁多和细密而言，它们也是无穷的；因为谁不知道我们当作是最后命题的那些原理，其本身也是不能成立的，而是还得依据另外的原理，而另外的原理又要再依据另外的原理，所以就永远都不容许有最后的原理呢？可是我们却规定了某些最后的原理，其理由看来就正如我们对于物质的东西所下的规定一样；对于物质的东西，凡是超乎我们的感官所能察觉之外的，我们就称之为不可分割的质点，尽管按其本性来说，那是可以无限分割的。

在科学的这种双重无穷之中，宏伟的无穷性是最易于感觉的，而这也就是何以居然竟有少数人自命为认识一切事物。

德谟克利特就说过：“我要论述一切”。

然而微小的无穷性却并不那么显而易见。哲学家们往往自诩已经达到了这一点，但正是在这上面，他们都绊倒了。这就产生了像《万物原理》、《哲学原理》之类这样一些常见的书名，这些名字尽管表面上不如但实际上却正如另一本刺眼的书《Deomnisci-bili》是一样地夸诞。

我们很自然地相信自己足以能够到达事物的中心，而不仅是把握住它们的周径而已；世界可见的范围显而易见是超出我们之外的；但既然我们是超出微小的事物之外的，于是我们就自信我们是能够掌握它们的。可是达到虚无却并不比达到一切所需要的能力为小；二者都需要有无穷的能力，并且在我看来，谁要是能理解万事万物的最后原理，也就能终于认识无穷。二者是互相依赖的，二者是相通的。这两个极端乃是由于互相远离才能互相接触与互相结合，而且是在上帝之中并仅仅是在上帝之中才能发见对方的。

因此就让我们认识我们自身的界限吧；我们既是某种东西，但又不是一切。我们得以存在的事实就剥夺了我们对于第一原理的知识，因为第一原理是从虚无之中诞生的；而我们存在的渺小又蒙蔽了我们对无限的视野。

我们的理解在可理解的事物的秩序里，只占有我们的身体在自然的领域里所占有的同样地位。

我们在各方面都是有限的，因而在我们能力的各方面都表现出这种在两个极端之间处于中道的状态。我们的感官不能查觉任何极端：声音过响令

人耳聋，光亮过强令人目眩，距离过远或过近有碍视线，言论过长或过短反而模糊了论点，真理过多使人惊惶失措（我知道有人并不能理解零减四还余零），第一原理使我们感到过于确凿，欢乐过多使人不愉快，和声过度使音乐难听；而恩情太大则令人不安，我们愿意有点东西能超偿债务：Bene eiciaeousquelaetasunt dumvidenturex solviposse； ubi multumante - venere，progratiaodium redditur。我们既感觉不到极度的热，也感觉不到极度的冷。一切过度的品质都是我们的敌人，并且是不可能感觉的：我们不再是感觉它们，而是忍受它们。过于年青和过于年老都有碍于精神，教育太多和太少也是一样；总之，极端的東西对于我们仿佛是根本就不存在似的，我们根本就不在它们的眼里：它们回避我们，不然我们就回避它们。

这便是我们的真实情况；是它使得我们既不可能确切有知，也不可能绝对无知。我们是驾驶在辽阔无垠的区域里，永远在不停地漂流着，从一头被推到另一头。我们想抓住某一点把自己固定下来，可是它却荡漾着离开了我们；如果我们追寻它，它就会躲开我们的掌握，滑开我们而逃入于一场永恒的逃遁。没有任何东西可以为我们停留。这种状态对我们既是自然的，但又是违反我们的心意的；我们燃烧着想要寻求一块坚固的基地与一个持久的最后据点的愿望，以期在这上面建立起一座能上升到无穷的高塔；但是我们整个的基础破裂了，大地裂为深渊。

因此就让我们别去追求什么确实性和固定性吧。我们的理性总是为表象的变化无常所欺骗，并没有任何东西能把既包括着有限但又避开有限的这两种无限之间的有限固定下来。

这一点很好地加以理解之后，我相信我们每个人就都会安定在大自然所安排给自己的那种状态的。既然我们被注定的这种中间状态永远与极端有距离，那末人类多了解一点东西又有什么意义呢？假如他多有了一点，他就了解得更高一点。但他距离终极，岂不永远是无穷地遥远吗？而我们的一生就再多活上十年，岂不同样地〔距离〕永恒仍是无穷地遥远吗？在这种无穷的观点之下，一切的有限都是等值的；我看不出为什么宁愿把自己的想像放在某一个有限上而不是放在另一个有限上。单是以我们自身来和有限作比较，就足以使我们痛苦了。

如果人首先肯研究自己，那末他就会看出他是多么地不可能再向前进。部分又怎么能认识全体呢？可是，也许他会希望至少能认识与他有着比例关系的那些部分了吧。但是世界的各部分又全都是这样地彼此相关系着和相联系着，以致我确信没有某一部分或者没有全体，便不可能认识另一部分。

例如，人是和他所认识的一切都有关连的。他需要有地方可以容身，有时间可以存续，有运动可以生活，有元素可以构成他，有热和食物可以滋养他，有空气可以呼吸；他看得见光明，他感觉到物体；总之，万物都与他相联系。因而，要想认识人，就必须知道何以他需要有空气才能生存；而要认识空气，又须知道它与人的生命何以有着这种关系，等等。火焰没有空气就不能存在；因之，要认识前者，就必须认识后者。

既然一切事物都是造因与被造者，是支援者与受援者，是原手与转手，并且一切都是由一条自然的而又不可察觉的纽带——它把最遥远的东西和最不相同的东西都联系在一起——所连结起来的；所以我认为不可能只认识部分而不认识全体，同样地也不可能只认识全体而不具体地认识各个部分。

〔事物在其自身之中或在上帝之中的永恒性，也应该使我们短促的生