

叔本华论“自在之物是意志”

溥 林 屈理兵

【提要】“自在之物是意志”是叔本华哲学的核心命题。它是自我意识的直接认识。叔本华对这个直接认识给出了三个理性阐释：内在经验的阐释、意欲和意志相类比的阐释和理念作为意志的直接客体性的阐释。近年来，学界把这些阐释视为认识以证实或证伪该命题。这是无效的。学界这一行为的根源在于对叔本华把哲学视为先验观念论的认识不足。正视叔本华的这一命题有助于解决现今所面临的人工智能的伦理问题。

【关键词】意志；自在之物；认识；阐释

中图分类号：B516.41

文献标识码：A

文章编号：1004—3926 (2019) 11—0102—05

作者简介：溥林，四川大学公共管理学院教授，博士生导师，研究方向：西方哲学史；屈理兵，四川大学公共管理学院博士研究生，研究方向：西方哲学史。四川 成都 610064

叔本华《作为意志和表象的世界》发表已逾200周年。200年来，叔本华哲学从默默无闻到誉满全球，唯意志论从名不见经传的边缘之学成为世界非理性各派的开山之论，在哲学、心理学、美学、文学等多个领域都产生了深刻的影响。但是作为叔本华哲学“最为本质和最为重要的一步”的对自在之物的认识^{[1](P.221)}，即“自在之物是意志”这个核心命题是否成立，在整个学界却仍然充满争议。卢希特 (James Luchte)、哈姆莱恩 (David Hamlyn)、阿特威 (John E. Atwell) 和詹纳威 (Christopher Janaway) 等人都认为叔本华的证据不足以表明自在之物就是意志，其基本观点是自在之物作为非客体性的存在，不是表象，是不可认识的，因此不能断定它是意志。贾奎特 (Dale Jacques) 认为，叔本华把意志视为具有普遍意义的纯粹意欲，便足以表明自在之物就是意志。他们的共性在于都试图通过某种理性的证据来证实或者证伪该命题。叔本华认为，自在之物只能通过“自我意识”内在的“优良意识”或者说“无意识”予以“直接的”认识，这是意志的自我认识。对这个直接认识，叔本华给出了三个理性的阐释予以说明，分别是内在经验的阐释、意欲和意志相类比的阐释以及理念作为意志的直接客体性的阐释。阐释不是认识，不能视作认识自在之物的证据。学界以阐释为认识的根源在于对叔本华把其哲学视为先验观念论的认识不足。

一、对自在之物的直接认识

叔本华认为，康德哲学的最大贡献就是把观

念的东西与实在的东西予以分割，提出了自在之物和现象的划分，而他超越于康德的地方就在于，他发现了自在之物就是意志^{[2](P.77)}。康德认为，自在之物作为现象概念在逻辑上的要求和人的自由的根本保障，它必然存在，但我们不能认识它。叔本华认为，这正是康德的不成功之处，我们所以说自在之物存在，就是因为我们能够认识到它的存在，它就是意志。^{[3](P.22)}

(一) 自在之物是可认识的

要认识自在之物，首先要对它有所界定。康德设定自在之物的一个重要理由就是，在我们的认识中，必然有某物对我们的感官发生作用，它就是自在之物。叔本华指出这种对我们感官发生作用的无非是某种力，它使得主体能够感知，客体能够被感知：感知的是意识，被感知的成为表象。这力就是意志，它就是自在之物。^{[4](P.164-165)} 康德从现象的角度去设定自在之物，忽略了“无一客体无主体”这个真理，没能从认识主体自身揭示出对自在之物的认识。^{[4](P.554-555)} 因此，康德设定自在之物的这个理由，正是叔本华关于自在之物可认识的基础。但自在之物的指称发生了变化：康德认为它是不可知的物质实在；叔本华认为它是意志所指的那种力，并悬搁康德意义上的自在之物。

事实上，叔本华反对把物质视为实在本身。他认为物质 (Materie) 仅仅是因果性的别名，它所表明的只是现实性 (Wirklichkeit)，而不是实在性 (Realität)。^{[4](P.37-38)} 现实性需要实在性作为其保障，唯有实在自身才是自在之物。表象或者客体

作为现实性的存在是以自在之物作为保障的。对自在之物的认识,只能是先于认识客体的认识主体的自我认识。

(二) “无意识”的直接认识

叔本华把这种先于客体的认识主体的自我认识称为自我意识的“无意识”(Bewußtlosigkeit)或“优良意识”(bessere Bewußtsein)的直接认识,这“完全是一种独特的认识”^{[4](P.154)}。其独特之处在于,它不能象康德所主张的那样,有“来自其现实性的经验的证据”或“先天地通过理性来证明”^{[5](P.20)},只能从自我意识内部——由意志之“力”而——产生认识这个事实揭示出(即直接认识到)自在之物。这是我们“达致真理的唯一隘口”。^{[1](P.227)}

这个直接认识的秘密在于我们拥有作为意志和表象的兼有者的身体。身体作为表象,它呈现于我们的意识之中,遵循根据律而活动;作为意志,它以客体化的意欲呈现于意识之中;为我们提供了认识自在之物的“钥匙”。^{[4](P.155)}具体说来,“我的身体和我的意志是同一事物;——或者说,我把那直观表象的事物称之为我的身体,把那在一种完全不同、没有任何别的与之匹配的方式下为我所意识的事物,称之为我的意志;——或者说,我的身体是我的意志的客体性;——或者说,抛开我的身体是我的表象不论,我的身体不过只是我的意志。”^{① [4](P.154-155)}“意志”就是自在之物,就是世界的“谜底”。^{[4](P.151)}

“身体”一词,叔本华所使用的是 Leib(生命,生命),而不是 Körper(躯体,肉体),^②因此,身体的本质意义为“生命”^{[6](P.146)}。客体或表象依据“生命”的认识能力即它作为认识的主体而得以建构;自在之物依据“生命”自身而被发现、标识,这就是自在之物也被称为生命意志的原因所在。或许正是这样,叔本华也被人称为“身体哲学家”^{[7](P.16)}。

(三) 自在之物被命名为“意志”

为什么自在之物是意志而不是别的呢?叔本华指出,自在之物并不是理性认识的对象,也不是由推论所得出的未知物,而是由自我意识所直接认识到的世界的内在本质,因此,对它的命名只有基于我们对它的认识。在命名中,我们发现“意志”这个词,好像一道符咒似的,为我们揭示出了自然中所有事物的最为内在的本质:其所标识的绝不是一个未知之物,不是一个由推论而得出的什么,而是我们有着完全的直接认识的且如此熟悉的事物,我知道并明白意志是什么,胜于此外任何别的

事物,不论那事物是什么。”^{[4](P.165)}因此,意志不是随便给自在之物贴上的一个标签,而是这一词的内涵为我们揭示了“自然”的“内在本质”——即我们“直接认识”并“如此熟悉”的自在之物。“像一道符咒似的”表明了意志与自在之物之间的那种“能指”与“所指”的亲密关系。因此,自在之物是被领悟为意志的。^{[8](P.330)}关于这个领悟自身,是可以通过理性的方式予以进一步的阐释的。叔本华毫不讳言,“意志”只不过是遵循“从优命名法”对自在之物的称谓罢了^{[4](P.164)};或者说它根本就是“信念(Überzeugung)”^{[4](P.163)}。当然,这也不可避免地表明了对自在之物的“直接认识”具有神秘性。

事实上,这种神秘性无非表明了这样一个事实:“我们不仅仅是认识的主体,而且我们自身处于那予以认识的实在之中,即是说,我们自己就是自在之物”,对自在之物的认识“完全以直接的方式进入到意识中,即通过它自身成为它自己的意识。”^{[1](P.226-227)}因此,“自在之物是意志”是自在之物的自我认识,这是“直接认识”的本意。而正是因为其认识的神秘性,使得借助理性予以阐释成为必要。

二、对“自在之物是意志”的三个阐释

叔本华对自在之物是意志的阐释有三个,分别是内在经验的阐释、意欲和意志相类比的阐释和柏拉图意义上的理念作为意志的直接客体性的阐释。它们被学界视为叔本华主张自在之物是意志的证据,并被用来证实或证伪之。这实质上是用经验的方式处理先验的问题,并没有把握叔本华强调“无意识”“直接地”认识的深意,也没有抓住“自在之物是意志”的内在本质,故而对其哲学不会有丝毫的裨益或者损坏。

(一) 内在经验的阐释

身体作为意志和表象的兼有者,一方面使得我们能够直接认识自在之物,另一方面给予了我们理解身体“不作为表象而作为别的[什么]时,其自在的本身是什么的启发”^{[4](P.155)}。这“启发”就是,人的“意志的每一个真实的活动都即刻且不可避免地也呈现为他身体的行为;……意志活动和身体行为不是由因果性的纽带联结起来的两种客观认识的不同状态,[它们]不在原因与结果的关系之中,而是合一的同一事物,只是在两种完全不同的方式下被给予而已:一种是完全直接给予的,一种是在直观中给予知性的。”^{[4](P.151)}也就是说,意志的活动与身体的活动是同步进行的,作为“活

动”本身,它们毫无区别。知性所认识的“身体的活动”作为意志客体化^③的现象而与意志自身的活动共在,它作为区别于“直接认识”的一种“内在经验”,诠释着自在之物即为意志。

这种从身体“内在经验”出发的阐释,被大多数学者视为叔本华关于意志即自在之物的主要证据,并招致他们的反驳。卢希特认为,叔本华这是通过“推论和反省”把经验的自我意志“普遍化”为全体的和任意一个个体的意志;这种通过反省的“普遍化”虽然仍处于事物的表层,然而它所诉求的是某种“超越表象和意志的理論的二元論的一种不同尋常的‘統一經驗’”。^{[9](P.232)}事实上,叔本华在涉及对自在之物的认识时,总是强调它不是“经验”“推论和反省”的认识,因为这两种认识作为知性和理性的功能,只能对满足根据律的表象发生作用,不能认识自在之物。卢希特这个解读的困难在于,理性的“普遍化”认识作为一种间接的“抽象的”认识,如何能够超越自身成为“无意识的”意志的自我认识?

詹纳威也认为这是用经验的方式来证明自在之物的存在,他并不认同在“知性的直观”以外还有别的“直接认识”,认为叔本华所谓的“身体的活动”就是“当我活动时我自己身体的经验”^{[10](P.191)}。詹纳威在这里忽视了“身体的活动”既有其属于表象的一面,也有其作为意志的一面,用“给予知性的”一面掩盖了“直接给予的”一面。这两种认识的根本区别在于:对自在之物的直接认识,发生在“自我意识”的内部,与经验无关;知性的直观认识发生在自我意识的经验活动之中。意志与表象的区别在于,前者是纯粹的活动自身,后者是经验的活动。对此,叔本华说道:“意志是认识身体的先天认识,身体是认识意志的后天认识”^{[4](P.152)}。

我国学者金惠敏博士也认为:活动本身意味着的时间性。^{[11](P.18)}叔本华用意志来标识自在之物,把它视为表象赖以存在的根据、本质及其杂多性的来源。世界因意志得到根本的阐释,这就是意志的客体化(Objektivtion)。当意志客体化为表象后,必然表现为时间性,并遵循充足理由律。但就意志自身而言,它是先验的主体,其活动是纯粹的,无所谓时间与空间。因此,当我们说“活动本身意味着时间性”时,我们忽视了叔本华把时间和空间视为我们经验意识的先天认识的基本主张。这是在表象范畴内谈论先验对象,即把“意志”视为“知性”客体而谈论其活动的。因此,通过“活动的时间性”来否定叔本华对自在之物是意志

的直接认识,并不有效。

(二) 意欲和意志相类比的阐释

叔本华把自在之物命名为“意志”,使得“意志这一语词具有经验和先验的双重意义”^{[12](P.397)}。为了阐释先验的意志,叔本华不得不借助于经验的意志予以阐释。他说:“这自在之物……绝不再是客体,因为所有的客体已经又仅仅是它的现象而不是它自身。尽管如此,当它被客观地思想的时候,就必须从一个客体、一个以某种方式被认知的客观事物,从而是从它的一个现象那里借用名称和概念。但是这个作为服务于理解的支点的现象,是在其所有的现象之中再没有别的可与之匹配的最为完善的,亦即最为清楚、最为详实、直接为认识所照明了的一个现象。而这正是人的意志。”^{[4](P.164)}从现象那里借用“意志”来命名自在之物,其命名本身就是一个类比性的阐释。为了区别,通常把经验意义上的意志称为“意欲”(willing),相当于传统意义上的意志;把先验意义上的意志称为“意志”(Will),^④这就是自在之物。

这个类比的可行性在于把从“个体意欲”抽象出来的作为人类的“纯粹意欲”(pure willing)和自在之物相类比,让人领悟自在之物。贾奎特对此予以高度认可:“要是我们认识到我们就是我们自己的自在之物的事实,或者说那自在之物与我们自身中纯粹意欲的一般主体是同一的,与每一位思想着、表象着、意欲着的主体之内核是同等无别的,那么我们就确已置身于真理的大门之内了”^{[2](P.95)}。藉此,他认为,“纯粹的意欲,意欲自身或者作为意欲在自身者,这就是叔本华所指的意志”。^{[2](P.97)}事实上,叔本华是把自在之物领悟为意志,而不是把意志领悟为自在之物的。领悟(Verstehen)作为理性的功能,它的“抽象”只能视作对自在之物是意志的阐释,而不能视为它的有效证据。

如果说内在经验的阐释是从理性的角度说明自在之物是如何被直观认识的,那么意志和意欲相类比的阐释则表明自在之物何以要标识为意志;而接下来的这个阐释则从根本上揭示出意志何以能标识自在之物。

(三) 理念作为自在之物的直接客体性的阐释

为进一步说明“自在之物是意志”的直接认识,叔本华还借助于柏拉图的理念论予以阐释。他认为康德的自在之物与柏拉图的理念的共性在于,都被认为是“唯一真正的存在”,其“内在旨趣”是完全一致的。^{[4](P.234-236)}他们的分歧在于,康德完全是在经院哲学的意义上使用“理念”一词

的,把它视为理性的抽象物,是与自在之物相对应的现象;而这恰恰是柏拉图通过“理念”所否定的可感世界。但这并不意味着柏拉图的“理念”就是自在之物,因为它始终都只是一个被认识的客体,因此“理念”只能是自在之物的“恰如其分的客体”^{[4](P.240)}。康德把自在之物视为客体,藉此把它归入了与其设定相悖的现象范畴,这使得他关于两个世界的划分自相矛盾;柏拉图的“理念”作为一个被认识的客体,必然只是表象。因此,他们都没有通过认识主体的“蓦然回首”,从自我意识的“阑珊灯火处”认识自在之物。

然而,在叔本华看来,“理念”虽然是客体,但并不是动机律的支配者,因为它还没有进入任何根据律的形式,即它不处于表象“各种”复杂的必然联系之中,仅仅具有表象的“原初的和最普遍的形式”,或者说保留了它作为客体对于认识主体的这种关系。^{[4](P.240)}从这个角度,我们可以说自在之物是没有主客体关系的、没有其表象形式的“理念”。这使得作为经验现象的纯粹意欲——即作为理念的意志——能够去标识先验存在的意志。

通过这三个阐释,叔本华从理性的角度说明了我们何以能直接认识自在之物,自在之物何以要标识为意志,意志何以能够从一个表象概念飞跃为一个先验的指称。遗憾的是,叔本华并没有把直接认识与对它的阐释予以明确的区分,也没有就意志的先验用法和经验用法予以明确地阐明,由此导致了学界的误读。这种误读的直接后果就是认为只有客体、表象才能被认识,自在之物非客体、非表象,是不可认识的^{[13](P.107)},由此而判定自在之是意志的命题是不成立的。

三、以阐释为认识的错误根源

事实上,学界的误读还有更为深层次的原因。例如,叔本华曾经明确说过表象世界是可知的一面,^{[4](P.33)}这就意味着自在之物是其不可知的一面,从而为否定自在之物是意志给予了口实。不过,这里的可知与不可知是建立在经验意识而不是自我意识的基础之上的。这与叔本华对哲学的界定与其建构方式有关。学界视阐释为认识的错误根源在于对叔本华把其哲学视为先验观念论的认识不足,或者说,没有从叔本华对哲学的理解及其架构中把握这个命题。

叔本华认为,真正的哲学必须是“观念论的”^{⑤ [1](P.13)},而真正的观念论又必须是“先验的”^{[1](P.17)}。因此,哲学就是先验观念论。而在先验观念论中,“观念论的”与“先验的”是有分属

的:“观念论的”所关心的是“为什么”的表象世界;“先验的”所解决的是“是什么”的根本问题。在“观念论的”层面上,叔本华明确表示认识自在之物是“自相矛盾”的;而在“先验的”层面上,认识自在之物是他“伟大的发现”,否则就应该把他“全部的哲学从窗子抛出去”^{[4](P.157-158)}。这是他哲学的关键,也是他对康德先验观念论的推进。

叔本华所谓的“先验的”是一个主体性表述,意思是“先于经验的”;与之相对应的客体性表述是“超验的”,即“超越于所有经验的”。^{[15](P.87)}因此,就自我意识而言,“自在之物是意志”是个先验的命题;就经验意识言,“自在之物是意志”是个超验的命题,所表达的是形而上学的知识。康德认为,形而上学是“出自纯粹理性并系统关联起来的全部(真实的和虚假的)哲学知识”^{[5](P.635)},或者说是“出于纯粹理智与纯粹理性的知识”^{[16](P.18)}。叔本华则认为,形而上学从根本上就排斥知性和理性,它“是指那种所谓的超越经验可能性的全部知识,也是超越自然或者说所被给予的事物现象的那种知识,为的是提供某种说明,藉此为感觉或者别的方式所获致的认识赋予[可能性]条件,或者通俗地说来,它是隐藏在自然背后并导致自然可能性的知识。”^{[1](P.189)}因此,“自在之物是意志”就形而上学而言,它是一个超验的认识,它没有关于自身的证据,不存在“为什么”。这正如“我思故我是”,不可诘责“为什么思”一样,任何追问都毫无意义。事实上,相对于“我思故我是”,“自在之物是意志”似乎更为根本,因为在认识中,认识活动在逻辑上无疑先于认识内容。^{[17](P.61-62)}

在其先验观念论的建构方面,我们不能依据康德的标准来看待叔本华的先验观念论,因为它“已经远远超越了观念论的概念范畴”^{[18](P.633)},会认它根本就不是先验观念论^{[19](P.393-396)}。同是先验观念论,康德以先验规范观念,叔本华以观念回溯先验。叔本华赞成康德的我们具有先验的知识并以其为我们经验可能性的基础性条件的观点,但不认同康德关于先验的证据。他认为康德关于自在之物的“推论”和“设定”,“完全妨碍了我们具有关于它们的实际知识(即自在之物的知识)”^{[20](P.93-94)}。他批评康德把感性的直观作为一切认识的基础过于简单,并举例说,我们对意欲的认识就不是感性直观的认识,但却是较之其他的认识更为真实的认识“事实上,我们的意欲是使我们即时地拥有理解那所有从内向外彰显自身的事物的唯一机会”^{[21](P.196)}。意欲提供理解意志的机会,它无论如何都不是意志自身。

叔本华强调要从我们自身理解自然,而不是从自然认识我们,这就是说要从“自我意识”内部的“无意识”或者“优良意识”来认识自在之物。

因此,“自在之物是意志”是认识主体的自我意识。我们可以批判叔本华“直接认识”的神秘性,但不能说它完全不成立。他也藉此批评康德因为没有认识到自在之物就是意志,从而在涉及自由、道德问题时不得不自食“恶果”^[4](P.539)。

结语

“自在之物是意志”是叔本华哲学的核心命题。意志作为世界的内在本质,是表象世界的支撑与归宿;作为纯粹的认识主体自身和理念的来源,是叔本华美学的形而上学基础;作为世界的本质和唯一实在,是叔本华伦理学和否定性世界观的基石。否定叔本华关于自在之物是意志的直接认识,就否定了叔本华整个哲学体系的合法性。叔本华通过该命题,以“人作为意志和表象的兼有者”的方式,确立了人作为自由和欲求的主体,进而把理性视为服务于人意欲的工具,即使是在今天仍然具有较为强烈的现实意义。例如,当今的人工智能能够模拟人的思维方式并超越人的思维能力,甚至还能模仿人的各种情绪和幽默,但不论怎样它都只是人的理智工具,不会有真正的意欲,更不会成为拥有自由与本质的先验意志的独立主体。这就是叔本华通过“自在之物是意志”的命题把人把视为自由主体所具有的时代意义一种表现。

注释:

①文中凡涉及《叔本华文集(第一卷)》的译文,均参考了石冲白译本(叔本华《作为意志和表象的世界》,石冲白译,杨一之校,北京:商务印书馆,2014年),但在部分关键词的翻译和文句方面作了一些调整。特此说明,后不赘述。

②据谢费尔(David Schäfer)考证,Leib由八世纪的古高地德语时期的lib(生活,生活方式)演化而来,与该时期的leben(生存,居住,存活)和biliban(存留)具有共同的词根,具有生命、身体、生活等意思;Körper一词是由13世纪由拉丁词汇corper演化而来,具有躯体、肉体 and 躯壳等意思。

③客体化(Objektivierung)在叔本华哲学中,是指表象由自在之物通过时空的“个体化原理”得以产生环节,它是意志自身与表象世界衔接。

④对叔本华“Wille”一词经验的和先验的不同用法,英语学界用willing和Will予以区分。

⑤叔本华是在贝克莱的意义上使用“idealismus”一词的,它专指表象论,以区别于关于自在之物的“先验的”意志论。他的表象论与意志论一起构成通常意义上的唯心论。因此,笔者把他的

“idealismus”译为观念论。

参考文献:

- [1] Arthur Schopenhauer, Werke in fünf Bänden: nach den Ausgaben letzter Hand, Band. II, Ludger Lütkehaus (Hrsg.), Zurich: Haffmans Verlag, 1988.
- [2] Dale Jacquette “Schopenhauer’s Proof that Thing – in – Itself is Will”, in Kantian Review, Vol. 12, 2007.
- [3] 奥德尔. 叔本华 [M]. 王德岩译. 北京: 中华书局, 2002.
- [4] Arthur Schopenhauer, Werke in fünf Bänden: nach den Ausgaben letzter Hand, Band. I, Ludger Lütkehaus (Hrsg.), Zurich: Haffmans Verlag, 1988.
- [5] [德] 康德. 纯粹理性批判 [M]. 邓晓芒译, 杨祖陶校. 北京: 人民出版社, 2004.
- [6] David Schäfer “Wille und Leib: Schopenhauer und Nietzsche in der Diskussion”, in Studia Universitatis Babeş – Bolyai – Philosophia, Bd. 58, 2013.
- [7] David Cartwright (ed.), Historical Dictionary of Schopenhauer’s Philosophy, Lanham: Scarecrow Press, 2005.
- [8] [德] 萨弗兰斯基. 叔本华及哲学的狂野年代 [M]. 钦文译. 北京: 商务印书馆, 2010.
- [9] James Luchte “The body of Sublime Knowledge: The Aesthetic Phenomenology of Arthur Schopenhauer”, in The Heythrop Journal, 2009.
- [10] Christopher Janaway, Self and World in Schopenhauer’s Philosophy, Oxford: Clarendon Press, 1989.
- [11] 金惠敏. 意志与超越: 叔本华美学思想研究 [M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1999.
- [12] [德] 叔本华. 叔本华论说文集 [M]. 范进, 柯锦华译. 北京: 商务印书馆, 2000.
- [13] John E. Atwell, Schopenhauer on the Character of the word: the Metaphysics of Will, Berkeley: University of California Press, 1995.
- [14] 刘易斯. 叔本华评传 [M]. 沈占春译, 沙明校. 桂林: 漓江出版社, 2014.
- [15] Arthur Schopenhauer, Werke in fünf Bänden: nach den Ausgaben letzter Hand, Band. IV, Ludger Lütkehaus (Hrsg.), Zurich: Haffmans Verlag, 1988.
- [16] [德] 康德. 任何一种能够作为科学出现的未来形上学导论 [M]. 庞景仁译. 北京: 商务印书馆, 1982.
- [17] [苏] 贝霍夫斯基. 叔本华 [M]. 刘金泉译. 北京: 中国社会科学出版社, 1987.
- [18] Dale E. Snow and James J. Snow “Was Schopenhauer an Idealist?”, In Jim Journal of the History of Philosophy, Vol. 29, 1991.
- [19] Sebastian Gardner “Schopenhauer, Will, and the Unconscious”, In The Cambridge companion to Schopenhauer, Cambridge: Christopher Janaway (ed.), Cambridge University, 1999.
- [20] Sebastian Gardner “Schopenhauer, Will, and the Unconscious”, In The Cambridge companion to Schopenhauer, Christopher Janaway (ed.), Cambridge: Cambridge University, 1999.
- [21] Arthur Schopenhauer, The World as Will and Representation, Vol. 2, E. F. J. Payne (Trans.), New York: Dover Publications, inc., 1969.

收稿日期 2019-08-15 责任编辑 尹邦志