

*A History of Western
Philosophy*

西方哲学史

学术版

叶秀山 王树人 总主编

第四卷

近代：理性主义和经验主义，英国哲学

周晓亮 主编

凤凰出版社
江苏人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

西方哲学史(学术版)/叶秀山,王树人总主编.第四卷,近代:理性主义和经验主义,英国哲学/周晓亮主编.一南京:凤凰出版社,江苏人民出版社,2004

ISBN 7-80643-696-0

I. 西... II. ①叶...②王... III. ①哲学史-西方国家
②哲学史-近代-英国 IV. B5

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 061200 号

西方哲学史(学术版)

叶秀山 王树人 总主编

第四卷 近代:理性主义和经验主义,英国哲学

周晓亮 主编

出版发行 凤凰出版社

江苏人民出版社(南京中央路 165 号 210009)

网 址 <http://www.book-wind.com>

集团地址 江苏出版集团(南京中央路 165 号 210009)

集团网址 凤凰出版传媒网 <http://www.ppm.cn>

经 销 江苏省新华书店

照 排 南京水晶山制版有限公司

印 刷 者 江苏新华印刷厂

开 本 960×1304 毫米 1/32

印 张 21.375 插页 5

印 数 1—8000 册

字 数 580 千字

版 次 2004 年 10 月第 1 版 2004 年 10 月第 1 次印刷

标准书号 ISBN 7-80643-696-0/B·39

定 价 52.00 元(精装)

(本书凡印装错误可向印刷厂调换)

目 录

绪 论	1
时代	2
认识论与形而上学	7
理性主义与经验主义	15
政治哲学·宗教哲学·伦理学	27

上篇 大陆理性主义哲学

第一章 笛卡尔	39
第一节 生平与著作	39
第二节 形而上学	45
第三节 宗教哲学	58
第四节 知识·科学·道德	62
第五节 灵魂与身体	71
第六节 笛卡尔在近代西方哲学中的地位及其对后世的影响	81
第七节 笛卡尔哲学中容易忽视的几个问题	86
第八节 笛卡尔与伽桑第	92
第二章 斯宾诺莎	106
第一节 生平与著作	106
第二节 实体学说	111
第三节 身心关系论	119
第四节 方法论	125

第五节	情感理论	129
第六节	理智与自由	145
第七节	政治哲学	148
第三章	莱布尼茨	153
第一节	生平与著作	153
第二节	《人类理智新论》中的认识论、《神正论》中的伦理学 及其背景	156
第三节	单子论的哲学体系	166
第四节	逻辑·真理·自然哲学	180
第五节	社会·政治·法·历史	189
第六节	莱布尼茨与中国	195
第四章	马勒伯朗士	209
第一节	笛卡尔的继承者	209
第二节	偶因论	213
第三节	认识论	216
第四节	意志论	220
中篇 英国经验主义哲学		
第五章	弗兰西斯·培根	227
第一节	生平与著作	227
第二节	科学复兴的蓝图	229
第三节	对传统思想的批判与“假象论”	237
第四节	“新工具”:建立科学归纳法的尝试	244
第五节	自然哲学与人类哲学	253
第六节	哲学·神学·宗教	263
第六章	霍布斯	268
第一节	生平与著作	268
第二节	哲学的目的、对象和方法	271
第三节	物体与运动	278

第四节	认识论	285
第五节	政治哲学	299
第六节	论宗教	306
第七章	洛克	311
第一节	生平与著作	311
第二节	哲学的主题:认识论	314
第三节	对“天赋观念”论的批判	318
第四节	一切知识起源于经验	323
第五节	实体学说	332
第六节	物体的性质与感觉观念	337
第七节	知识的性质、确定性和范围	344
第八节	社会·政府·宗教	355
第八章	巴克莱	364
第一节	生平与著作	364
第二节	经验主义的形而上学	367
第三节	反抽象理论	372
第四节	非物质主义(一):观念和心灵	381
第五节	非物质主义(二):对责难的反驳	390
第六节	自然哲学	400
第九章	休谟	413
第一节	生平与著作	413
第二节	人性哲学	416
第三节	印象、观念和知识	420
第四节	因果关系理论	430
第五节	怀疑主义	448
第六节	论宗教	457

下篇 英国哲学的其他发展

第十章	彻伯利的赫伯特	471
------------	----------------------	------------

第一节	“真理是在合适条件下对象与能力的符合”	472
第二节	真理的基本性质与分类	475
第三节	“自然本能”与“共同概念”	478
第四节	感觉与“理性”	484
第五节	宗教观点	489
第十一章	剑桥柏拉图主义	494
第一节	概况	494
第二节	本杰明·惠契柯特	500
第三节	约翰·史密斯	505
第四节	亨利·莫尔	510
第五节	拉尔夫·卡德渥斯	520
第十二章	托马斯·黎德与苏格兰常识学派	534
第一节	黎德哲学概况	534
第二节	“观念论”批判	542
第三节	感觉与知觉	547
第四节	常识原则	559
第五节	苏格兰常识学派	563
第十三章	英国理神论	569
第一节	概况	569
第二节	约翰·托兰德	574
第三节	安东尼·科林斯	587
第四节	马修·丁达尔	595
第十四章	道德哲学家	603
第一节	塞缪尔·克拉克	603
第二节	莎夫茨伯利	608
第三节	弗兰西斯·哈奇森	617
第四节	伯纳德·孟德威尔	626
第五节	约瑟夫·巴特勒	635

第六节 亚当·斯密	644
主要参考文献	653
人名索引	665
后记	675

绪 论

近代西方哲学是指文艺复兴以后至 19 世纪中叶以西欧为主要地域的哲学,它大致与西欧资本主义国家从孕育、建立到巩固的整个历史时期相应。^①这里“近代的”一词的英文是“modern”(法文 moderne,德文 modern),其原义是指“现代的”、“现时存在的”或“属于现在的”等,以与“过去年代的”相区别。在西方的历史分期中,“modern”一词涵盖较广,可以指从文艺复兴以后直至当今的漫长历史时期。但出于对西方哲学史分期的需要,在中文的实际使用和习惯中,一般将这一时期中的 19 世纪中叶以前的阶段称做“近代的”,以与此后的“现代的”相区别。

当今西方社会是近代西欧诸国社会发展的直接继续,近代西方哲学作为当时的主流意识形态并由于它代表了西方社会运动的前进方向,决定了它与当今西方哲学乃至整个西方文明有着密不可分的联系。虽然我们可以从远古的思想源头开始,缜密细微地追寻和探索西方文明迄今为止的发展脉络,但是毫无疑问,近代西方哲学是当今西方哲学的直接源头和发祥地,它为我们提供了开启现代西方社会各种精神现象的奥秘的钥匙。

近代西方哲学的这一历史意义也早为中国学者所注意。19 世纪末、20 世纪初,中国的许多知识分子痛感西方列强入侵和中国国力衰微的现实,深切地认识到,西方各国之强,不但在于其实行的制度和船坚炮利,而且在于其思想文化的蕴力;尤其是当西方世界走出中世

^① 这里的时代划分专就西方哲学史而言,与历史学家根据不同的国家、地域和事件对历史时代的划分不尽相同。

纪黑暗的阴影,实现了思想文化的更新后,西方诸国最终由弱变强,由落后变先进,由师从于东方变为东方之师。著名思想家梁启超一语破的地指出,这一切变化肇始于近代西方哲学。他认为,F. 培根和笛卡尔是近代西方文明的始祖,正由于他们在学术上的“革新”,才造就了西方的新道德、新政治、新技术、新器物,从而有了西方的新国家、新世界,因而他主张学习西方文明解决中国的问题。尽管世事变迁,沧海桑田,百年前的中国已不能与今日的中国同日而语,但毋庸赘言,深入研究和了解近代西方哲学,对于博采世界文化之长,促进中国的发展,仍有重要的现实意义。

近代西方哲学涉及到众多的国家、人物、派别和理论问题,有非常丰富的内容,展现出十分广阔的时空范围和论域维度。本卷将主要论述 16 世纪末至 18 世纪的英国经验主义和欧洲大陆理性主义哲学,以及这一时期英国哲学的其他发展情况。而近代法国哲学和德国哲学,将在另外两卷中专门论述。

时 代

1. 在西方哲学史上,17、18 世纪也常被称做“理性的时代”或“启蒙的时代”。这两个称谓有时可以互用,但前者范围较宽,可以泛指整个 17、18 世纪,以弘扬和尊崇“理性”为时代的特征;后者涵盖较窄,与这一时期欧洲兴起的“启蒙运动”相应。虽然启蒙思想早在 17 世纪初就已经出现了,但一般认为,作为广泛而深刻的思想变革的启蒙运动是从英国的“光荣革命”开始的,然后传到法国和德国,以法国为中心,其时间大致与 18 世纪相吻合。“启蒙”(enlightenment)一词的原义是“照亮”、“使之变得明亮”,特别用于指思想、精神上的“开蔽”和“启发”。“启蒙”就是摒除蒙昧,使人明白,而达此目的的最直接、最有效的办法就是独立地运用“理性”。在这一点上“理性”和“启蒙”是一致的。“理性的时代”之称除了具有上述的理性含义外,还可以特别表示以笛卡尔等人注重逻辑和数学方法的理性思潮为代表的时代。与此不无联系,卡西勒(E. Cassirer)也注意到应当根据哲学家不同的

“体系观”和方法论原则对启蒙时代的“理性”概念的“种差”作出区分。^①

不论用“理性”还是用“启蒙”称谓这个时代,有一点是共同的,即它们都表示了一种与中世纪神学文化不同的,以反对教会权威和宗教正统、推崇人性尊严和高扬科学理性为主要特征的思想运动。“理性”是这一思想运动的最重要标志。这里的“理性”不能作狭隘的理解,即它不是仅指人运用演绎推理的能力,而是指一种与宗教信仰和对天启的服从完全不同的思想方式。它的实质在于摆脱宗教的精神枷锁,诉诸人性本身,用人的“理智”和“自然之光”而不是借“神的启示”来观察世界、认识世界、理解人在世界中的位置。它的真正对立面不是各种奇思妙想、标新立异的学说,而是居正统地位的宗教神学和经院哲学。在这个意义上,一位哲学家,不论他从事的是形而上的理论哲学还是道德和政治的实践哲学,不论他注重理性的演绎还是经验的归纳,不论他是根据人性来理解神学还是借神学之名来探究人学,都可以被称为理性主义者或启蒙主义者。不过,除了在这一普遍意义上使用“理性主义者”一词外,多数情况下,近代哲学上的“理性主义者”一般与“经验主义者”相对,用以专指那些注重演绎推理方法的哲学家。于是,近代意义上的第一位经验主义者 F. 培根和第一位理性主义者笛卡尔,理所当然地成为近代西方哲学的揭幕人。前者站在新旧时代的交汇点上,第一个发布了“新科学”的宣言;后者则如黑格尔所说,近代哲学是从他的思辨形而上学开始的。^②

2. 当我们深入考察这一伟大时代之时,还会看到它随时间和地域的不同所表现出的不同特点。与本卷所涉及的内容有关,在此应特别提到苏格兰启蒙运动,因为它是洛克之后英国启蒙思想的中心。长期以来,苏格兰的社会发展大大落后于英格兰。英国资产阶级革命胜利后,1707年,苏格兰与英格兰合并。这次合并极大地推动了苏格兰的社会发展。在政治上,合并加强了苏格兰同英格兰的联系,使

① 参见卡西勒《启蒙哲学》,顾伟铭等译,第1章,山东人民出版社,1988。

② 参见黑格尔《哲学史讲演录》第4卷,贺麟、王太庆译,第12页,商务印书馆,1978。

资产阶级革命的成果在苏格兰得到了巩固。虽然教会势力仍有相当大的影响,但宗教宽容已不可逆转。在经济上,由于合并后国内市场的扩大和英格兰经济发达地区的带动,苏格兰的工商业出现了前所未有的繁荣景象。借助英格兰强有力的海外贸易手段,苏格兰的海外贸易也兴旺起来。政治的进步和经济的发展为文化开明和思想自由创造了条件。正是在此情况下,苏格兰出现了轰轰烈烈的思想启蒙运动,它使苏格兰成为18世纪英国文化繁荣的代表,苏格兰的文化中心爱丁堡因此被称做“大不列颠的雅典”。^① 由于特殊的历史条件,苏格兰启蒙运动既与以F. 培根、霍布斯、洛克为代表的英国早期启蒙运动不同,也与18世纪法国的启蒙运动不同。苏格兰启蒙运动是在封建枷锁已被打碎、社会环境比较宽松的情况下进行的。这时的启蒙思想家已经享有比较充分的言论自由,他们可以比以往更加务实、更加大胆地发表自己的观点;他们较少思想束缚,不论在理论的深入还是在新学科的拓展方面,都充满了积极进取的精神。他们已不再像他们的前辈(如霍布斯、洛克)那样为了逃避专制制度的迫害而流亡海外,也不像法国的启蒙学家那样不得不将著作拿到国外去出版而自己则随时准备进巴士底狱。以上所说从一个侧面表明了启蒙时代的多样性和复杂性,并为我们理解不同时空域中的启蒙哲学提供了多样的时代背景和学术氛围方面的参照。

3. 在思想来源上,近代西方哲学是在15、16世纪文艺复兴运动的基础上发展起来的。文艺复兴运动对近代思想的发展在两个方面起了重要的作用:一是它在“复兴”古代文化的旗号下,唤醒了在古代曾经流行而在“黑暗的”中世纪被压抑已久的人文精神,并使之在与启蒙思想的结合中获得了与古代不同的近代含义;二是它使人在直

^① 在以往关于启蒙运动的著作中,对苏格兰启蒙运动多未述及。简要地说,苏格兰启蒙运动于18世纪初开始,在18世纪中期达到高潮,其影响一直延续到19世纪初,波及的范围达到了法、德、美等国。在这场运动中涌现出许多杰出的文化精英,其中哲学方面的代表人物有弗兰西斯·哈奇森、大卫·休谟、亚当·斯密、托马斯·黎德、杜阁尔德·斯图尔特等人。

面自然而不是听命神意的世俗实践活动中,培养了以认识自然、改造自然为目的的科学精神,使之成为近代自然科学进步的思想基础。人文精神和科学精神是文艺复兴留给近代哲学的直接遗产,近代哲学的精髓就是在新的历史条件下对人文精神和科学精神予以继承、发展和系统化。

文艺复兴和 16 世纪的宗教改革运动使欧洲一体化的教会统治不复存在,神学的思想束缚大为削弱,宗教自由成为不容忽视的倾向;新兴资产阶级逐步确立了政治、经济、文化的地位,成为社会力量中最具活力的部分;国家权力的非专制化和市民化的要求在增长,与人身依附相背离的个体主义逐渐流行,社会环境趋于宽松;与此伴随的是思想自由的呼声日益高涨,学术研究的禁区被一一打破,曾被视为宗教异端的观念和非正统的政治言论在各类著作中频繁出现,怀疑主义找到了新的用武之地……这一切人文主义倾向在 17、18 世纪都得到了更加深入和充分的发展。以启蒙运动最先开始的英国为例,在宗教改革后“清教徒”运动的冲击下,教会的精神统治和封建专制受到极大的削弱。在 F. 培根、霍布斯、洛克等人的著作中,人性的尊严和力量得到重视,对宗教迷信和经院哲学的批判随处可见,理性成为真理的最终裁判者。即使像剑桥柏拉图派那样的神学家也极力宣称神必须按理性行事,大声疾呼用理性原则来把握天意。国家权力不再是“君权神授”的结果,而是人的自然权利与“社会契约”相结合的产物,统治权必须根据“天赋人权”和“自然法”来理解。宗教宽容和思想自由成为普遍接受的原则,中世纪那种唯经是从、千篇一律的学术模式被彻底打破,由此产生了学术界独立思考和个性张扬的必然结果,它的客观表现之一就是这一时期的大多数思想家不是大学里的教授,而是大学讲堂之外的“独立撰稿人”,学术的世俗化成为潮流。为了适应普通民众阅读的需要,学术著作开始放弃使用和者甚寡的拉丁语,转而用英语写作。而 1688 年英国资产阶级革命的胜利为人文主义的发展创造了更加优越的环境,“人”比以往任何时候都更加显著地成为历史关注的中心:人的一切都要了解,对一切的了解都是为了人。以致那位公开申明以“人性”为研究主题的苏格兰哲学

家休谟号召说：“纵情爱好科学吧，但是，要让你的科学成为人的科学，成为那种能与行动和社会有直接关系的科学……做一个哲学家吧，不过，在你的全部哲学中，你仍然要做一个人。”^①在英国的影响下，人文主义思潮在法国得到更迅猛的发展，最终以“自由、平等、博爱”为基本内容的人权观念，通过法国的资产阶级大革命，从意识形态和社会实践两方面得到了完全的实现。

4. 自然科学的进步是近代有重大影响的事件。在中世纪，自然科学是神学的婢女，是为教会服务的工具，天启和教义是它不可逾越的界限，它不能发出与教会不同的声音，因此它不是真正的科学。文艺复兴时期，人文思潮推动了自然科学，这是基于这一认识：对人的研究不能回避对人作为其组成部分的自然的研究。新兴资产阶级成为自然科学的积极支持者，其原动力既出于用先进技术来发展生产的强烈愿望，也出于用科学思想来反对腐朽神学和封建迷信的迫切要求。于是，自然科学逐渐摆脱了教会的控制，从神学的束缚下解放出来，开始了大踏步的前进。进入17、18世纪后，自然科学，首先是与当时的经济活动联系最密切的力学、天文学和数学，已经取得了巨大的成就。这些成就中有波义尔发现的气体压力定律，笛卡尔创立的解析几何，莱布尼茨和牛顿分别制定的微积分，伽利略提出的物体运动的惯性定律和落体定律，开卜勒发现的行星运动的三条定律，而最重要的是牛顿在总结伽利略和开卜勒的成果的基础上，概括制定了运动的三定律和万有引力定律，从而完成了物理学的第一次大综合。牛顿的成果标志着现代自然科学第一阶段的结束，也标志着人类在认识自然和改造自然的活动中达到了一个崭新的高度。

伴随着自然科学的进步，科学精神成为时代的精神。自然科学为哲学提供事实的材料和依据，哲学将自然科学的成果理论化和系统化，并依此确定自己的原则和方向。哲学和自然科学互相渗透、互相借鉴、共同前进。这一点又由于如下事实而变得更加明显：近代自

^① 休谟：《人类理智研究和道德原理研究》，塞比-比格编，第9页，牛津大学出版社，1975。

然科学正处于逐渐从哲学中分离出来、尚未完全独立的过程中,哲学家往往身兼二任,他们既是哲学家也是自然科学家,同样,自然科学家也往往是哲学家,以致我们很难将哲学家的工作与科学家的工作截然区分开来。自然科学的每一次胜利都是理性的胜利,近代自然科学为人类理性提供了一个成功的系统知识的样板——一个以观察实验和数学方法相结合的机械论体系,它的巨大成功使得将它的原理运用到任何学术领域都是天然合理的,而它对哲学的影响更具有深刻的、根本的意义。比如,当哲学对这个体系进行概括、分解、抽象和反思时,它实际上正为近代哲学的最重大进展——机械论的宇宙观和经验主义、理性主义的认识论——开辟了道路。总之,自然科学对近代哲学的影响无论怎样强调都不过分。哲学与自然科学的互相影响和促进是近代西方哲学的一个显著特点,它为我们提供了理解哲学自身发展的重要线索。

认识论与形而上学

1. 人文主义和自然科学的合力将认识论推到了近代哲学的前台。西方认识论的基本原则早在柏拉图那里已经得到了系统的阐述,并经过亚里士多德等古代哲学家的丰富和发展。在中世纪,认识论被压缩到作为神学的附庸、以阐释经文和论证天启为己任的狭小范围内。虽然罗吉尔·培根(Roger Bacon)、奥康的威廉(William of Ockham)、邓斯·司各脱(John Duns Scotus)等人对认识论都有精彩的论述,但是它除了依附于神学并服务于神学以外,并没有自己独立的领域和纲领。人文主义的兴起和科学思想的增进为非宗教知识体系的建立和人的自主认识的实现提供了可能性。F. 培根的伟大贡献恰恰在于他站在新时代的门槛上,乐观地提出了建立独立的科学知识体系的构想。这一知识体系的对象不是神明,不是教义,而是客观存在的自然界。人既是自然的组成部分,也是认识自然并建构科学知识的主体。在人与自然的关系中,人是自然的“仆役和解释者”,人的任务就是通过获得自然科学知识,按照自然规律行事,最终达到利

用自然的目的。科学知识是联结人和自然两者的中介,是人由此及彼改造自然的工具和手段。F. 培根对于获得科学知识从而“命令”自然的伟大事业充满了乐观的期待,他的“知识就是力量”的名言成为鼓舞科学前进的嘹亮号角。

F. 培根从自然科学的角度看待人的认识能力以及人与自然的关系,已经预见到了直至康德为止的近代认识论所关注的一个基本问题:自然科学知识是如何可能的。不过,他没有对此作更深入的揭示和思考,也没有对有关的认识论问题作细致的梳理。他的论述生动、睿智,富于说教,却缺乏系统的论证和思辨,正如黑格尔所评价的,我们在他那里很少见到“抽象推理这种属于哲学思考的东西”^①。在自然科学已经吹响进军号角的时候,他把主要精力放在实践上,即在批判亚里士多德的三段论逻辑不切实际的同时,为解决科学知识的发现和增长问题制定一套行之有效的归纳方法。当然,他所提出的方法问题也是近代认识论发展过程中的核心问题之一,但是,他没有为认识论大厦提供一个基础理论的框架。这个框架的细部也许是不完善的、容易引起争议的,但它能为全部建筑提供一个基本而广阔的建设空间。也就是说,近代认识论必定对它所拥有“特权”(历史时代意义上的)的基本理论有一个明确的论域范围和问题规定,以使它与其他认识论“范式”(同样是历史时代意义上的)区分开来。这一需要更多哲理和思辨的工作,首先是由笛卡尔承担的,而后由洛克从另一个方向予以发展。

2. 笛卡尔从自然科学中得到的重要启示之一是数学推理及其处理经验材料的精确性和可靠性,他将此作为“新科学”的本质特征,并把它当做哲学追求的目标。他认为数学推理的精确性和可靠性在于前提的“清楚明白”和同样“清楚明白”的推理。对于追求确实性的哲学理想而言,知识的大厦必须像数学那样建立在“清楚明白”的前提下。这个前提的本性是它的“自明性”,它是“最简单”、“最清晰”的。

^① 黑格尔:《哲学史讲演录》第4卷,贺麟、王太庆译,第31页,商务印书馆,1978。

笛卡尔通过普遍的怀疑,终于找到了这个“不容怀疑”的前提,即“我思故我在”命题。这个命题不是推理出来的,而是被“直觉”到的。被直觉到的东西才是“自明的”。这个命题包含了笛卡尔对近代认识论最有价值的贡献:首先,它是普遍怀疑的结果,这种怀疑不应只就笛卡尔所论的有限方面来理解,而应理解为对传统的认识原则(尤其是中世纪的经院主义原则)的普遍不信任,因此它是历史批判的,这种批判精神是启蒙思想的真正财富。其次,它以“自明的”“我思”为起点,将思维或自我意识当做认识的绝对开端。“思”的本质是“理性”,是“逻各斯”。人的认识活动可以有各种各样的形式和表现,但其本质是理性的运用,是对客观世界的理性把握。最后,它将心灵实体确定为思维的载体,即“我”这个认识主体。心灵实体的本性是思想,思想是心灵实体的功能。心灵实体不依赖于任何物质的东西而存在,它是自主的、自足的、个体的,它是思维、信念、情感以及其他一切意识活动的绝对根据。以上所说构成了近代认识论的基本特征,它表明了在以自然为对象的认识活动中,绝对的认识主体以与传统不同的方式自主运用理性。这种认识论是近代自然科学实践的理论化,它试图概括一种以理性主体为一方,以自然对象为另一方的认识运动。在这个运动中,理性主体是绝对的中心和“使动者”,他追求对自然的精确认识 and 主客观的统一,将“在者”的自然变成经过“我思”而“科学化了的”自然,人由此成为自然的“立法者”。这一过程完全是在科学的旗帜下进行的,“科学理性”成为对自然的真正征服者和胜利者。近代认识论正是沿着笛卡尔所确定的这一方向前进的,直至康德对理性进行批判,这个方向都没有改变。

笛卡尔的认识论成为一个时代的模式,但在它对“主体”和“科学理性”的片面强调中已经包含了它自身不稳固和瓦解的因素。因为作为认识主体的人不是独来独往的旷世英雄,他不仅运用理性于自然界,还受自然界、社会环境、文化教育、历史传统等多方面因素的影响和约束;人栖身于丰富多彩的大千世界,总是在各种因素的相互作用中生活,他决非仅仅作为“科学理性”的奴隶而存在。随着近代的结束,笛卡尔所确立和引导的认识论传统受到来自各方面的批评

和责难。胡塞尔高度评价笛卡尔通过普遍怀疑达到“我思”并在先验自我中寻找确定性的做法,把它看做是达到先验现象学的途径之一。但是他反对笛卡尔将自我“实体化”,将世界客观化、数学化的倾向,认为这一倾向没有看到自然科学依赖于人的科学,因而忽视了“生活世界”的丰富性和多样性,忽视了人的存在和意义,其后果是造成了欧洲理性的危机。结构主义者和后结构主义者则对笛卡尔的“主体”概念提出了质疑,把它说成是“被惯坏了的哲学小子”(列维-斯特劳斯语),认为它对于知识、价值、信念和政治权力等没有基础的、决定的作用,否认它在人文主义和理性主义中的特权地位,反对将它作为自然和社会的中心。笛卡尔坚信可以建立普遍适用于各门学科的认识论原则和基础结构,由此获得系统、连贯、规范的总体性知识。他的这个信念受到后现代思想家的强硬挑战。在后者看来,那种被笛卡尔理想化了的本质主义和基础主义的知识体系是不存在的,因为知识的本性不是统一的、总体的、连续的、同质的,而是断裂的、非总体的、不连续的、异质的。在不同的社会领域,各类真理、规则、信念、理论框架和语言游戏之间并没有“共享的价值”和“公度性”,作为总体整合的所谓“元叙事”是不可信任的。他们更将笛卡尔的理性概念当做近代以来“逻各斯中心主义”和“语音中心主义”的祸水源头而大张挞伐。与这一思潮相伴行的还有力图颠覆近代认识论“镜式思维”模式的罗蒂(Richard Rorty)的新实用主义。罗蒂认为,关于知识是基于人的思维能够反映自然的“镜式本质”而成立的观点是不能接受的,他的建议之一是摧毁对“心”的信任,摧毁把知识当做“基础的”东西的信念,而用在各种“话语”之间起调解作用的“谈话”和解释学来取代。不过,尽管以上对笛卡尔式认识论的批判各有一定的合理性,却不能成为将它完全抛弃的理由。这不仅因为笛卡尔的认识论与他那个时代的知识水平相吻合,它有历史的价值,还因为它对人类理性和主体性的张扬至今仍有不可否认的现实意义。因此,对于笛卡尔所开创的近代认识论应当作全面的分析,保持其现实合理的一面,扬弃其历史局限的一面,而不能将澡盆里的孩子和脏水一起泼掉。

3. 笛卡尔的目的是寻找确实性知识的基础,他着眼于知识的合

理结构,认为真正可靠的知识必定像数学那样是由“自明的”前提加演绎构成的。而与他不同,洛克认为知识的问题不是单靠模仿某种知识类型就能说清楚的,正确的方法应当是从探讨知识的来源入手,逐一考察人类知识的构成、确实性、范围、根据和人的认识能力,从而对人类知识作出全面系统的说明。这一考察是“历史的”而不是“结构的”或“设想的”,它着眼于认识发生的实际过程和内心活动,因此它诉诸经验和心理描述而不是抽象概念的推演。于是,洛克绘制了一幅与笛卡尔不同的认识论蓝图,开创了一个新的方向。但是就近代认识论的整体而言,洛克的工作并未取代笛卡尔确立的认识论主题,而只是对它予以补充和发展。因此,笛卡尔和洛克,而首先是笛卡尔,当之无愧地成为西方近代认识论的奠基者。

笛卡尔通过普遍怀疑寻找哲学的起点和“第一原理”,这一做法要求首先对我们的本质信念提供“正当性的证明”(在他看来,“我思故我在”就是有正当证据的信念),并且将信念证据的寻求当做哲学的中心环节。这样一来,笛卡尔就将认识论放到了哲学的核心位置上,因为根据自柏拉图开始的传统的知识概念,所谓知识就是“被证明为正当的真信念”,要求“正当性的证明”就是要求认识论的证据。在西方哲学史上,近代认识论地位的这一变化也被称做“认识论的转向”,它反映了自然科学发展对于深化认识论研究的迫切要求。这里所说的“转向”不应理解为在哲学中除了认识论以外,其他各学科都没有发展或可以忽略不计,而应理解为与此前相比,与其他学科相比,认识论的地位得到了凸显,受到更多的重视。

4. 除认识论之外的各哲学分支中不能不提到形而上学。自古以来,形而上学就是哲学的基本论题,在中世纪,由于它与神的世界本原学说密切联系,更成为经院哲学的核心问题。虽然近代以来人们将注意力转向认识论,但是并没有动摇形而上学的基础地位。一个明显的事实是,这一时期注重认识论的哲学家几乎也都是重要的形而上学家。这是因为他们的认识论需要以世界的存在和本质规定为依据,不论认识的主体还是认识的对象都需要一个形而上学的“根”(笛卡尔就将形而上学看成哲学大树之根)。

这种对形而上学的执著在坚信理性万能的哲学家那里更为明显。在他们看来,理性演绎的严密结构和精确推理是研究深奥的形而上学的最合适的手段,认识论的使命之一就是为形而上学作论证。笛卡尔以“我思”为起点推出上帝和物质世界的存在,斯宾诺莎以最规范的几何学形式论证了“实体—属性—样式”的世界图景,莱布尼茨的个体主义认识论与“单子”的多元世界观紧密相连,这些都是极好的例证。而对于那些以经验为根本依据的哲学家,以逻辑实证主义为代表的一种流行观点认为,他们都或明或暗、或多或少地倾向于“反形而上学”,这既因为他们所依据的经验的表象性和不确定性使他们不能胜任所谓的形而上学,还因为他们从事的经验分析与形而上学根本不是一回事。其实,这种观点既过于绝对,也不符合事实,因为对经验和经验分析的依赖与“反形而上学”并无必然联系。且不说提出系统机械唯物论世界观的霍布斯和用心灵来界定本体存在的巴克莱这样的形而上学家,即使被称做“拒斥形而上学”鼻祖的休谟,也有自己的形而上学,休谟不但对外界事物的存在作出了本体论承诺,把它当做一切经验推理的前提,而且还试图通过描述人类概念体系的形成来发现“真正的形而上学”。当然,逻辑实证主义的观点是为了将“分析”规定为哲学的根本性质和任务而说的,它代表了一种以经验主义、自然科学和逻辑手段相结合的对经验还原主义的要求,因此它力图将不符合这一要求的“形而上学”从哲学中驱逐出去,甚至连笛卡尔等人的理性形而上学也不例外。因为在逻辑实证主义者看来,此类形而上学只不过是以“先天命题”或“第一原理”为基础的重言式结构,在经验科学上是没有根据的。不论怎样,对于近代西方哲学来说,形而上学不但存在,也没有因“认识论转向”而被漠视、被忘记,正相反,它的存在和发展使历史悠久的形而上学变得更加丰富和深刻了。且不说海德格尔从“人”这个“此在”的本质处境发问,极大地促进了欧洲大陆绵延不绝的形而上学运动,即使在分析传统强大的英美哲学方面,形而上学也开始得到重视。彼得·斯特劳森(Peter Strawson)提出的“修正的形而上学”(revisionary metaphysics)和“描述的形而上学”(descriptive metaphysics)的区分就与近代形而上学大

有关系,而且有力地推动了“反形而上学”风暴冲击后的西方(主要是英美)形而上学的复兴。^① 哲学的发展已经证明,并将继续证明,作为对世界的存在和本质的认识的形而上学是不应当被抛弃,也不可能被抛弃的。

5. 如果作大致的划分,近代哲学家对待形而上学基本上有两种态度:一种是自然科学的态度,即主要根据自然科学提供的世界概念来建构形而上学,我们可以称之为“自然科学观的形而上学”,它往往同自然主义的认识论联系在一起;另一种是神学的态度,即力图在宗教神学的基本框架内阐释或再释形而上学,我们可以称之为“神学观的形而上学”,它往往从古代和中世纪的传统思想中寻找根据。在具体的哲学家那里,这两种态度往往是混合的,只是由于各自的比重和主导不同,形成了各种不同的形而上学理论。虽然在西方神学文化的强大背景下,任何完全无视神的至上存在的理论都是不可能的^②,但是不论从现实表现还是从理论的影响看,前一种态度无疑构成了近代形而上学的主流。持这种态度的人包括大多数从自然科学观点出发,试图将世界“科学化”的科学家和哲学家。持后一种态度的主要是一些主张对传统神学和教义作重新解释,试图将其“自然化”或“理性化”,或以“生机论”或柏拉图主义的“宇宙精神”来对抗机械论自然观的神学家和哲学家,剑桥柏拉图主义者和一部分理神论者即属

^① 斯特劳森在《个体》(*Individuals*, 1959)一书中作出这一区分:“修正的形而上学”指传统意义上的形而上学,它把实在看成是比表象世界更根本的东西,它要求对我们关于世界的思想进行修正,以制定更好的结构;“描述的形而上学”则满足于“描述我们关于世界的思想的实际结构”。斯特劳森认为,与前者相比,“描述的形而上学”更能揭示我们概念结构的最一般特征,更能排除比较有限的概念研究的局限,更能说明人类最普通思维的概念核心。因此,它与人们对世界的一般信念的结构有密切关系。斯特劳森将笛卡尔、莱布尼茨、巴克莱称做“修正的形而上学家”,将亚里士多德和康德称做“描述的形而上学家”,称休谟两者兼备。

^② 在笛卡尔那里神是决定被造实体的非被造的实体,在斯宾诺莎那里神是必然、永恒、无限、自因、自为的自然,在莱布尼茨那里神是最好的可能世界的创造者和选择者,在巴克莱那里神是包容一切感性世界的“大心灵”,即使被认为最具无神论精神的霍布斯,也将世界存在的第一因赋予神。

于其列。马勒伯朗士、巴克莱和莱布尼茨等人则是有较多神学色彩的自然科学观的形而上学家。

6. 从自然科学的观点看,世界是人类认识的客观对象。在唯物主义者 F. 培根那里,物质世界的存在通过感性经验向人表现出来,它的性质不仅仅是机械运动,而且具有与经验现象同样丰富的多样性,“物质带着诗意的感性光辉对人的全身心发出微笑”^①。但是直接、易变的经验现象不是对存在本质的规定。科学和哲学要追寻事物的本质,要发现直接、易变的现象背后“不变的”东西,必须依靠理智的思辨。笛卡尔通过理性的直觉、推理和抽象,借用古代和中世纪的“实体”概念,确定了物质实体和精神实体两种本质存在及其性质:物质实体的根本属性是广延,精神实体的根本属性是思想。两种实体是各自独立、互不影响的。笛卡尔的实体二元论成为近代“自然科学观的形而上学”的经典理论和最重要表现之一,它开创了近代围绕实体展开的一系列形而上学争论的先河。斯宾诺莎、马勒伯朗士、莱布尼茨等从理性的方面,洛克、巴克莱、休谟等从感性的方面,加入了这场争论。这场争论涉及到实体的存在、种类、本性和关系等各种问题:实体是一元的还是二元的或多元的?如何证明?实体的本性是什么?是否有物质实体和精神实体存在?它们是对立的还是同一的?它们在何种条件下并如何互相作用和影响?以及具体到人类个体所引出的灵魂和肉体关系的种种问题。而最后这类问题经过迄今数百年的持久争论,奠定了与认知科学、计算机科学和人工智能理论相结合的当代西方心灵哲学的基础。

“自然科学观的形而上学”的另一重要理论是以近代机械力学为模型的“微粒论”。这个理论的源头可以追溯到古代德谟克利特的原子论,近代被伽利略、波义尔、牛顿等科学家所接受。伽利略认为物质是由微小的、不可分割的原子组成,原子的排列和运动服从于数学的必然性。物质原子可以被当做运动和力学研究的微观质点,通过

^① 《马克思恩格斯全集》第 2 卷,第 163 页,人民出版社,1956。

对它们的数学分析和概括可以说明物体的运动和相互作用的原理。在试图说明世界本质结构的近代哲学家那里,自然科学的原子论被作了各取所需的利用。霍布斯强调物体的机械运动,并根据严格数学规则的决定论,创立了近代最完整的机械唯物论体系;笛卡尔借鉴原子论对物质结构的解释,在他的物理学中提出了物质结构的“微粒说”和宇宙生成的“旋涡说”;莱布尼茨从精神方面理解原子,构造出由各自独立、不可分割、具有自动原则的精神单子的宇宙;伽桑第则在新科学知识的基础上全面恢复古代原子论哲学,并用以反对笛卡尔的唯心主义形而上学。

与古代原子论相联系的另一个有重要影响的形而上学原理是关于物体的“原始性质”和“次生性质”的区分。所谓原始性质是指物体的广延、大小、形相、动静、数目等;次生性质是指声、色、滋味、气味等。德谟克利特曾根据原子和虚空的原理区分了这两种性质,近代伽利略重提这一区分,波义尔赋予它们现在的名称。这一区分的实质在于将是否能用数学量化作为区分性质的实在性的标准:可以定量处理的原始性质是实在的;不能定量处理的次生性质是非实在的,它们只是原始性质对感官的不同作用在心灵中产生的主观感觉。数学的规定性是机械论原理的灵魂,根据定量规则区分原始性质和次生性质的实在性是机械论最简便、最易行的办法。但这种区分既无逻辑的必然性,也无实际的必然性,从不同的观点推理,可以得出完全不同的结论。波义尔从世界外在的整体性出发认为具有感觉的人本身也是宇宙的一部分,所以作为主观感觉的次生性质同原始性质一样也是实在的。而巴克莱则从相反的、内在统一的方向思考,认为如果次生的性质是主观的,那么,只能借次生性质表现出来的原始性质也必定是主观的,因此不论原始性质还是次生性质都没有所谓的客观实在性。

理性主义与经验主义

前面一般性地论述了近代西方哲学认识论和形而上学的发展,现在必须回过头来对这一时期有代表性的两个认识论思潮——理性

主义和经验主义——作专门的评述。

如前面所说,这里的理性主义不是就其与宗教神学相对立的广义而言的,而是指与经验主义不同的注重演绎推理和理性直观的认识论派别。不论理性主义还是经验主义,在古代和中世纪都能找到其倾向和表现,但是,只是到了近代,当认识论在自然科学的推动下得到充分、深入的发展时,理性主义和经验主义才逐渐形成近代乃至现代意义上的理论形态,成为一个划时代的理论标志。理性主义和经验主义的对立几乎成为近代西方哲学发展的同义语,勾勒了自 F. 培根对经验的诉诸直至康德对两派进行综合的近代认识论的基本走向。

1. “理性主义”(rationalism)一词来自拉丁语“ratio”;“经验主义”(empiricism)一词来自希腊语“empeiria”,与古代怀疑论哲学家塞克斯都·恩披里柯(Sextus Empiricus)的名字有联系。对近代理性主义和经验主义的划分可以有如下两种方式:

一种是经典的,指笛卡尔、斯宾诺莎、莱布尼茨等大陆理性主义者和洛克、巴克莱、休谟等英国经验主义者之间的对立和区分。当然,前者中还可以将马勒伯朗士等后笛卡尔主义者包括进来,后者中还可以将 F. 培根、霍布斯包括进来,而且学术界也一般称 F. 培根是近代意义上的第一位经验主义者。但在近代认识论中理性主义和经验主义这一经典对立的严格意义上,后包括进来的这些哲学家并不属于两派的划分之一列。比如,F. 培根是站在新旧时代转折点上的人物,他看到了经验科学(知识)的蓬勃生命力,预见到了新时代的曙光,但他的主要工作是与亚里士多德-经院主义的方法决裂,发现科学复兴的“新工具”,他没有提出系统的经验主义认识论纲领;霍布斯是沿着 F. 培根开创的科学主义路线前进的,他不是认识论意义上的严格的经验主义者,他认为凡是与机械论科学一致的认识论概念都是合理的,不论它是理性主义的还是经验主义的^①;马勒伯朗士则主要从神学的角度来理解人的认识问题,他没有对理性主义认识论作出

^① 因此,罗素说霍布斯是“一个不好归类的哲学家”(《西方哲学史》下卷,马元德译,第66页,商务印书馆,1982)。

创造性贡献。如前面所说,分别从理性主义和经验主义方面为近代认识论奠定基础的是笛卡尔和洛克,他们是两派真正的领军人物。从他们的理论开始,我们看到了一个围绕认识论展开的明确论域和清晰的发展脉络,也正是理性主义和经验主义的这一发展,使康德在自然科学势不可挡的前进面前,看到了人类的理性能力和形而上学使命所面临的种种问题和挑战。

另一种划分方式是“补充的”,指英国哲学中经验主义和理性主义两种倾向的对立和区分。说它是“补充的”乃是就它与前一种经典方式相比较而言,它是次要的、支流的、有所差别的。如果对经典的划分中我们可以在理性主义前面加上“大陆的”这一修饰词的话,那么,在这里这个修饰词就可以取消了,因为这里与经验主义对立的是英国本土的理性主义思潮,它主要由赫伯特的哲学和剑桥柏拉图主义组成(如果不严格地说,也可以将常识哲学中的先验论倾向和伦理学中的理性主义观点考虑在内)。它们一般都以强调知识的先天性或思辨理性的重要性为特征。它们的存在表明,尽管英国有经验主义生长的丰厚土壤,并孕育了经验主义的蓬勃运动,但理性派的声音并未沉寂,它们在各种因素的影响下,仍然以不同的方式顽强地表现自己。这一思潮中最有影响的是剑桥柏拉图主义,虽然它出现在自然科学飞速发展的时代,与笛卡尔的理性主义也有一定联系,但它的理论倾向是神学的、保守的,这一点与大陆理性主义很不相同。它的理性依据主要不是科学理性,而是古代的柏拉图主义、新柏拉图主义。它用“天赋观念”说反对经验主义的认识原则,受到洛克的批判。

2. 理性主义和经验主义的经典对立围绕知识的本性和如何获得知识的问题展开,主要涉及如下方面:(1)人类知识的根本源泉是什么,是感觉经验还是先天的观念?(2)哪一种知识具有无疑的确实性和真理性,是经验的知识还是理性的知识?(3)通过哪种方法或途径能够有效地获得普遍必然的知识,是经验的归纳法还是理性的演绎法?(4)人的认识能力是否是至上的,它是否囿于一定的范围和界限?这些问题中都包含着排他的选择,但如果以为只要根据对这些选择的取舍就可以轻而易举地将理性主义者和经验主义者区分开来,那

就失之于简单了。因为这样的区分也许在概念上是明确的,但不完全符合理论的事实,而且很容易引起误解。因为一旦我们考虑具体的哲学家,就会发现他们的观点并不像选择答案那样非此即彼,而是有许多交叉和共同的东西。比如,理性主义者一般并不否认经验是知识的一个来源,也不认为经验知识一概靠不住^①;经验主义者一般也都承认理性知识比经验知识更可靠,承认在一定范围内理性演绎的必然性。在这种情况下,要为两派哲学家的区分确定一个严格定性或定量的标准是很困难的。因此,与其说对前面问题的不同解答提供了这样的标准,不如说它只是描述了一种倾向,也就是说,相比较而言,理性主义者更强调和注重与理性相关的问题和方面,经验主义者更强调和注重与经验相关的问题和方面。不过,在这些相关的方方面面中,在关于普遍必然知识的起源问题上双方的分歧是明确的、绝对的。这里普遍必然的知识既包括自然科学知识,也包括关于世界的存在和本质结构的形而上学知识,而首要的是自然科学知识。理性主义者认为普遍必然知识起源于心中固有或与生俱来的天赋观念,它们是自明的、无误的,通过对它们的理性推演就可以形成普遍必然知识的体系;经验主义者认为一切知识都来自经验,普遍必然的知识只有在经验的基础上才可能获得,正是在这一点上,他们反对理性主义的“天赋观念”论,认为人心只是一块“白板”,它的一切材料都是由经验来的,并无所谓的天赋观念。从哲学史上看,普遍必然知识的起源问题是理性主义和经验主义之争的关键,把它看做区分理性主义和经验主义的分水岭和“真正”标准是恰当的,其中关于人心是否是“白板”的争论,更具有形象和深刻的典型意义。

3. 在认识方法上,理性主义的“自明原则+演绎”方法与自然科学中的数学公理方法有密切联系,经验主义的“经验+归纳”方法与自然科学中的观察实验方法有密切联系。虽然在自然科学实践中数学方法与实验方法是互相配合、密不可分的,但在哲学中却被抽象分

^① 因此,我们不按一般流行的说法将理性主义称做“唯理论”,将理性主义者称做“唯理论者”。

割成两个似乎对立的极端——理性演绎和经验归纳,并分别为理性主义者和经验主义者所强调。用这两种方法分别代表理性主义和经验主义的不同方法论取向是哲学史上通常的做法,尽管如前面所说,具体到每一位哲学家,这里并无非此即彼的截然对立,对他们的观点应作具体的分析。

由不同方法的运用带来了不同确实性的知识:理性演绎的知识是本质的、普遍的、必然的,经验归纳的知识是现象的、个别的、或然的。理性主义者对演绎推理的确定性而欢呼,以为只要推理的前提是真的,运用这种方法就能回答包括形而上学在内的一切知识的问题,而前提的“真”则由观念的先天性和理性直觉来保证。他们看不到这里有任何不妥,因为他们不认为前提的“真”需要经验的认可,于是,理性主义的知识理想不可避免地成为毫无经验根据的“独断”,成为康德极力祛除的“噩梦”。而在经验主义者方面,尽管F.培根对经验归纳抱以乐观的乃至为后人觉得不切实际的态度,巴克莱从形而上学上极力为感觉经验的实在性辩护,但应该说,经验知识的易误性和归纳方法的局限性是有目共睹的。这种易误性和局限性是由经验本身的性质所决定的:首先,经验是现象的东西,它不直接表现本质;其次,经验在本性上是私人的,它不具有普遍性,从个别经验上升到普遍总体的规定是不合法的。总之,经验自身的局限决定了它不能达到事物本质,不能提供普遍必然的知识,它之中不可避免地包含着怀疑主义的因素。对于这一点并不是每一位经验主义者都意识到的^①,它最终由休谟通过对经验知识尤其对因果关系概念的深入剖析而揭示出来。

4. 经验主义者拒绝怀疑主义,其重要原因之一是他们对常识的坚信和依赖。所谓常识是指理智正常的人通常所具有的知识或信念,它可以用判断和命题来表示。常识的主要特征是自明性、直接性和普遍性,即它是清楚明白的、不需要证明就为人们普遍同意的。这

^① F.培根和霍布斯不赞成怀疑主义,洛克和巴克莱明确将反对怀疑主义作为哲学的任务。

里的普遍性是相对于具有共同常识的人群范围而言,最普遍的常识能为最大多数的人所接受。常识可以涉及人生的方方面面,但最普遍因而最有哲学意义的是关于事物的存在和本质、自然的根本法则、逻辑规则、道德的基本原理等方面的常识,比如“外部世界的存在”、“自我的存在”、“与我发生交往的与我有相似属性的他我的存在”、“凡事物存在必有其原因”、“己所不欲勿施于人”等。经验主义者对常识抱有一种本能的信念,因为常识是与经验相通的,对常识的信赖就是对经验的信赖。于是,经验主义者在常识那里找到了梦寐以求的经验哲学确实性的基础,他们几乎一致地认为,哲学不能违背常识,常识是哲学研究不可逾越的界限,任何违背常识的观点都是不能接受的。因此,洛克深信作为感觉的原因的外部世界的存在,深信它至少与感觉有某种程度的相像,他从不深究这一常识信念有何恰当的根据,而当进一步的推理有可能引出与常识相悖的“怪结论”(罗素评论洛克时的用语)时,他总是毫不犹豫地站在常识一边。巴克莱也把维护常识作为哲学的任务,要求尊重普通人的观点,“将人们唤回到常识”。^① 而休谟则从人性的普遍性出发用常识信念来填补因知识不足而造成的形而上学真空,他认为对于知识不能证明的形而上学,我们同样有不可抗拒的信念,这些信念使人能够充分享受生活和避免绝对的怀疑主义。如果说理性主义的知识体系是以自明的先天概念和理性直觉为前提的,那么,经验主义的知识大厦就是建立在常识信念的基础上的,它们具有与理性主义者的先天概念和理性直觉相比毫不逊色的权威性。如果没有常识所确定的原则基础和结构框架,经验主义每前进一步都将是很难的。

常识是哲学研究不可回避的问题,从哲学思想由低级向高级的发展看,人的哲学研究和兴趣正是从考察朴素的常识信念(包括在原始神话中表现出的信念)开始的,无论如何抽象的哲学命题都可以直接或间接地还原到常识信念的范围内。在某种意义上,哲学就是对

^① 参见本书第8章第2节。当然,巴克莱对常识的规定完全服从于他的形而上学。

常识命题的辨析、追问、思考和理论化。不论艾耶尔出于何种哲学目的,他的如下论断是合理的:“哲学家没有权利轻视关于常识的信念。如果他轻视关于常识的信念,这只能表明他对他所进行的探究的真实目的毫无所知。”^①当然,素朴的常识毕竟不能代替哲学的思辨,否则哲学就没有存在的必要了,但常识无疑可以具有哲学的意义,这意义来自于对常识的不同态度、证明和解释。托马斯·黎德是第一个将常识奉入哲学殿堂,将它脱俗、提升、确定为根本哲学概念的人。他批判经验主义的认识论,认为经验主义之所以走向怀疑主义,其原因就在于它的认知模式是表象论的,即通过人心与外物之间的中介——观念表象——来认识事物,而观念的阻碍和屏蔽使心灵不能直接认识事物的本质,于是,怀疑主义就不可避免。黎德将常识引入形而上学和认识论,将它们作为哲学的第一原则,赋予它们以先天的、直觉的、自明的属性,试图以此避免怀疑主义。在此过程中,他批评休谟对物质世界、自我、因果必然性等常识信念的怀疑,可是他没有看到,休谟所怀疑的并不是这些信念,而是这些信念的认识论依据,即我们有什么理由说这些信念是真实的、恰当的、可靠的。这是一个认识论的问题,它需要通过考察人的认识能力来解答,正是在这里休谟表达了对知识的怀疑,也同样在这一点上,康德有理由指责常识哲学不够深刻。

5. 黎德用常识原则反对休谟,而从常识出发作出最大贡献的恰恰是休谟。休谟肯定常识的信念,他在证明这些信念(他也称之为自然的信念)没有理性和经验的证据的同时,试图为这些信念提供心理描述的说明,在此他提供了自然主义方法的范例。这一方法要求将任何事物都看做是自然的一部分,对它的发生和发展过程(在休谟就是人的信念心理活动的过程)作如其所是的描述,这种描述不诉诸任何假设、权威和超自然的神秘原因,而是用自然科学的方式来说明和解释。应该说,当英国经验论者向内心活动要求知识的确实性的时

^① 艾耶尔:《语言、真理与逻辑》,尹大贻译,第53页,上海译文出版社,1981。

候,他们都或多或少具有这种自然主义的倾向。在他们看来,内部精神世界与外部物质世界服从于同样的科学规律,对内心活动的描述与对自然界的描述在原则上并无二致,因此,当他们叙述自己的心理体验时往往以为就是在谈论客观的自然界。但由于他们没有像休谟那样(用怀疑主义方式)彻底摆脱各种先入之见的束缚,因此他们对自然主义的追求远不如休谟那样系统和完整。在当代,休谟的自然主义倾向受到高度重视,被当做他的最重要贡献之一,在蒯因的“自然化的认识论”中也可以看到与之相似的主张。

6. 语言与思想、实在的关系是现代西方哲学的核心问题之一。虽然现代西方的语言哲学可以从上世纪二三十年代算起,并以所谓的“语言转向”为标志,但对语言的关注早在古代哲学中已经出现,至少在柏拉图从苏格拉底的“普遍性定义”说发展起来的“理念论”中已经可以明显看到它的踪迹:对于“一”(理念)所代表的“多”,我们可以将同一“名称”用于其上;或者说,语言可以用某种方式说明实在(在实在上投下语言的影子)。在中世纪经院哲学中,语言问题特别表现在唯名论和唯实论关于共相概念的性质的争论中:共相是实在的还是代表各个特殊事物的“词”?“普遍的词”如何可能?如何说明“普遍的词”的意义?近代认识论的发展将语言问题提升到前所未有的高度。F. 培根通过对“市场的假象”的分析,指出了语言的正确表达和交流对于知识的重要性。霍布斯明确认识到,知识作为描述客观实在的思想体系,它必须用语言来表达,语言用文字或语音构成的符号系统作为知识内容的载体,完成由概念、定义、命题、判断、推理、结论等要素组成的知识建构。他试图用演绎方法保证语言表达的准确性,认为知识是由“概念”、“命名”、“命题”和“推理”等环节构成的,知识无非是一种语言的“演算”。在经验主义者中,洛克明确要求赋予语言以专门的哲学理论的形态,而不是只当做附带的问题来讨论,他毫不吝啬地将《人类理智论》的第3卷全部贡献给对语言的研究。

对于如何看待语言对知识的重要性以及两者之间的关系,理性主义者和经验主义者之间存在明显的差异。在理性主义者那里,知识是由自明真理构成的形式系统,用现代的话说,它实质上是“一个

人工系统的主观构造”，它对(日常)语言的依赖即使不是没有，也是微不足道的，因为当命题的“真”完全取决于概念的自明和推演的规整时，语义的确定和语言的使用就失去了决定的意义。笛卡尔认为“真观念”独立于意指它的词，而与直觉同一；日常语言往往词不达意，在文字上费大力气是不必要的。斯宾诺莎认为“词”一般用于描述形象，属于感性的领域，不适合于理智的对象。如果说笛卡尔和斯宾诺莎从消极的方面看待语言，莱布尼茨则站在与形式科学同样的立场上从另一个方向理解语言的思想表达功能，他试图通过引进必要的人工符号和演算规则，创造出与日常语言不同的可以普遍适用于一切科学的“普遍的符号语言”，这种语言不但有利于思想的表达和交流，而且也有利于思想自身的发展。显然，莱布尼茨的方案是理性主义内涵的真正表达，它所具有的意义远远超出了他那个时代的知识水平，而且他对中国表意文字和《易经》的特殊兴趣更使他成为近代以来承仰东方文化的最著名、最有远见的西方学者之一。与理性主义者不同，经验主义者一开始就十分重视知识活动中语言的作用。他们认为语言的使用与知识的表达有重要关系，许多无谓的哲学争论往往缘于语言的滥用和表达的不准确，哲学的首要任务之一就是对话言进行辨析和澄清。而且，经验主义者大多是唯名论者，因而如何从共相词的性质和使用来说明普遍概念的意义就成为他们十分关注的问题。此外，他们还从经验与实在的联系的直接性和经验的语言表达中猜测到语言与实在的对应关系，试图从语言的结构和使用中发现关于世界的真理。他们的这一要求不但继承了古代柏拉图和亚里士多德的思想，而且也与现代西方语言哲学的旨趣相吻合。

经验主义者对语言的关注与他们所认为的经验的性质分不开。在他们看来，经验的主要性质是它的私人性和个别性。正因为经验是私人的、个别的，每个人都不知道他人的经验，个别经验之间也没有可以觉察的联系，所以，要直接获得普遍的经验是不可能的。要使经验普遍化不能靠经验本身(在逻辑上，私人的、个别的经验不可能提供严格意义上的普遍性)，只能通过思想交流中对经验的语言所表达的普遍性来实现。于是，对经验的分析、概括和表达就表现为对话

言的分析、概括和表达,语言成为经验世界的“图画”,对语言的研究成为对经验世界研究的工具和手段,经验主义者对知识的任何推进都不能不与语言问题纠缠在一起。而在此经验主义者顺理成章地首先遇到的问题就是语言对经验的合法性问题,即词语在什么情况下才是有意义的。霍布斯、洛克、休谟等人从语言和经验的关系以及经验的本原性出发,认为词语的意义只在于它们所指称的心中的“观念”(在休谟是“印象”),任何不代表观念的词语都是没有意义的。他们的回答构成了语言哲学中古典的“观念论的意义理论”。而且,由于经验分析成为语言分析的母体,为语言分析提供了现成的基础和材料,就使语言分析能够生长、扩展直至相对独立出来,在这个意义上,对语言的哲学研究是在哲学分析(对近代经验主义者而言主要是对经验心理和相关概念的分析)的基础上发展起来的,它与分析有不解之缘。因而,当西方语言哲学由于运用了现代的逻辑手段而开创了分析的新局面时,它理所当然地成为分析哲学的主要部分,在很多情况下甚至被当做分析哲学的同义语。

7. 人的内心活动不但包括认知的方面,还包括情感和意志的方面。理性主义者和经验主义者对情感的关注特别值得注意,因为这种关注不仅从一个重要方面表现了启蒙思想对人性的弘扬和对宗教压制人性的反抗,而且也极大地推进了对人类精神活动的深入研究。如果我们只从先天形式和经验实证的方面概括理性主义和经验主义的心灵学说,而忽视了情感理论的方面,那是非常不全面的。

笛卡尔对情感的关注与他试图克服心物二元论引起的理论困难有关。他看到,心灵和身体的绝对对立不能解释人的情感变化会对身体行为发生影响的现象,他从情感入手,试图提出一个能说明心身统一、互相作用的理论。在《论灵魂的激情》一书中,他对人的情感(激情)进行分类,追溯它们最原始的成分,把情感看成是人的本质的组成部分,并极力证明情感对生理过程的依赖关系,以及因此而导致的心灵在控制情感时的困难。笛卡尔还将情感与完全由心灵主动发出的纯理智形式的情绪区分开来,但同时提出了一个很有意义的猜测:在灵魂与肉体相关联的情况下,理智情绪总是有情感相伴随的,这无

异于在情感与认知这两个殊相迥异的范畴之间建立了某种联系。斯宾诺莎的《伦理学》用大量篇幅谈论情感。他认为,与理智活动的主动性不同,在情感状态下,心灵是受情感支配的,但是一旦理智对情感有了清楚的了解(知道了它的原因),就获得了对情感的支配力。在这个意义上,理智是高于情感的,尤其在道德实践中,理智的主导作用是幸福生活的保证。

经验主义对心理活动的诉诸使情感成为经验哲学的应有之义。洛克一如既往地认为,如同一切知识来自经验一样,人的情感也是从感觉和反省经验来的。他联系苦与乐的观念,列举了情感的种种表现,但他没有作更深入的探讨和发挥。经验主义者中对情感作最系统阐述的是休谟。他的重要贡献之一是在哈奇森的影响下进一步完善了情感主义伦理学,并以对同情活动的卓越描述为亚当·斯密以同情为基础的情感理论提供了依据。不过,我们应特别注意的是休谟在知识论中对情感原则的运用。虽然他没有直接用情感来代替认知确证,但他主张对于信念(知识是被证明为正当的真信念)和虚构可以用情感、情绪、感受的东西来区分:情感对于正当的信念比对于虚构有“更强烈”、“更生动”的“倾向力”和“亲和力”,以此可以为信念提供作为知识所必需的证据。于是,休谟就用与演绎和实证十分不同的方式将认知和情感联系了起来。在他看来,关于形而上学的信念(知识)我们没有理性和经验的证据,但可以有心理情感的证据。英国经验主义的情感理论对法国和德国的情感主义和浪漫主义都有深远的影响。为了说明这一点,我们可以超出本卷的范围提到卢梭为反对科学理性所提出的观点。卢梭认为科学不能解决人的信念和信仰问题,不能证明上帝的存在、意志自由和灵魂不朽,因而不能保证人的幸福生活;就此而言,人类知识之“源”不是理性,而是情感,情感是理性的替代物。对情感的上述看法显示出一种倾向,即不论在形而上学还是在认识论方面,情感应当也可以发挥更大的甚至核心的作用。这一倾向显然与笛卡尔、斯宾诺莎等早期理性主义者的要求背道而驰,但它的生命力是不可忽视的。它不但在18世纪的法国和德国哲学那里得到体现,而且为19世纪的尼采、叔本华以及后来的

存在主义所推崇,并引导和形成了 20 世纪以来法国哲学典型的理论趋向和语言风格,在当代心灵哲学和认知科学中,情感的认知作用也越来越得到哲学家们的注意和肯定。

8. 谈到理性主义和经验主义的发展,人们往往强调它们对立、争论的一面,忽视了它们趋近、综合的一面。实际上如前所说,经验主义者从来没有忽视理性的作用,理性主义者也从来没有对经验视而不见,其区别主要在于他们的侧重不同,对知识的根本来源的解释不同。随着理性主义和经验主义争论的日益深入以及它们各自的逻辑发展,一个对两派都具有根本性的问题凸显了出来,那就是如何看待和理解经验的或然性知识。因为对于逻辑和数学那种形式必然的知识,两派的观点十分肯定并基本一致,而对于人类生活所主要依赖的由经验而来的或然性知识,他们却没有予以足够的注意。作为两派各自的最后一位重要哲学家和集大成者,莱布尼茨和休谟都看到了这一点。莱布尼茨认为以往的逻辑体系的一个缺陷是对或然性知识重视不够;休谟则把对或然性知识的研究作为他的主要任务,并把因果知识作为样板,提出了影响深远的因果关系理论。莱布尼茨和休谟从共同关心的或然性知识入手,表现出将理性主义和经验主义综合起来的倾向,他们共同采取的办法是为理性知识和经验知识、必然推理和或然推理设定各自的领域和范围,让它们在严格的划界区分中各就其位、各司其职,享受各自的尊严和权利。这就是莱布尼茨的“双重真理论”和休谟关于知识划界的“休谟之叉”^①。两人的区别在于,莱布尼茨认为不论对于逻辑和数学的“必然真理”(推理的真理),还是对于经验事实的“偶然真理”(事实的真理),它们的判定问题是已经解决了的,它们的确定性都有逻辑的保证:在前者是“矛盾律”,在后者是“充足理由律”,即凡是正确的事实命题都有它之所以正确的“充足理由”;休谟却认为,对于“事实的真理”我们并无“逻辑上的”“充足理由”,作为科学知识样板的因果知识即为其例:我们在逻辑上

^① 休谟将知识分为关于数学和逻辑命题的“观念的关系”和关于经验事实的“实际的事情”两类,这一分类常被称做“休谟之叉”。详见本书第 9 章第 3 节。

不能保证任何经验事件的因果必然性。莱布尼茨与休谟的区别是试图对知识进行综合的理性主义者和经验主义者的区别,是理性独断论者与经验怀疑论者的区别,它的客观结果是将理性主义知识观与经验主义知识观的对立更加明显、尖锐地凸显出来,为康德的更广泛综合作了准备。

政治哲学·宗教哲学·伦理学

近代社会的深刻变革推动了政治哲学、宗教哲学和伦理学的发展,它们构成了近代理智运动中与理论哲学(形而上学和认识论)互相呼应、互相补充、共同发展的重要方面。同这一时期整个理智运动的特点一样,在理论上,它们既是古代、中世纪、文艺复兴思想的延续,又是近代社会关于人性、理性和启蒙的普遍要求在各自领域的表现,它们与各种形而上学和认识论体系交织在一起,或以这些体系作为根据,形成了各具特色的不同理论。这些理论涉及十分广泛的论题和众多的人物,我们将根据本卷所述内容,作简要的概括。

1. 与理论哲学相比,政治哲学与社会生活的联系更加密切。一般而言,一种政治哲学理论就是它所诞生于其中的社会政治现实以及由此而来的对未来社会的政治要求或“设想”的直接表现。古代柏拉图、亚里士多德等主要哲学家的理论是如此,中世纪奥古斯丁、阿奎那等经院哲学家的理论是如此,近代政治哲学家格劳秀斯、普芬道夫、霍布斯、斯宾诺莎、洛克、卢梭、孟德斯鸠等人的理论也是如此。比如,霍布斯的理论实际上表达了以专制方式实现和维护资本主义制度的要求,洛克的理论则为“光荣革命”中诞生的英国君主立宪制度作了论证。在思想倾向上,近代政治哲学继承了文艺复兴时期的人文主义传统,主张政治哲学与神学相分离和世俗化,强调人性对于政治生活的核心作用,反对“君权神授”的神学国家观和教会对于公民权利的干预。然而在理论上,它们与文艺复兴时期的重要政治学家如马基雅维利、托马斯·莫尔等人的观点并无明显联系,而是更多地诉诸古代思想并与近代哲学的理论和方法结合在一起,其中关于“自然

状态”、“自然法”、“社会契约”以及由此引出的不同“政府形式”和相应的法律概念成为近代政治哲学的经典问题,并对后来政治哲学理论的发展有十分重要的影响。

为了从根本上说明政治权力和政治制度的基础,哲学家们经常采用的一个办法是首先假设没有任何国家权力和政治制度存在的情况,即所谓的人类的“自然状态”,然后由此出发,证明国家存在的必然性和性质。这种办法简单易行,它的目的显然在于试图为演绎证明提供一个可靠的起点。因为根据设想,首先,“自然状态”是人类生活的原始状态,它具有不受后来任何政治偏见影响的原始性;其次,“自然状态”是人类生活普遍经历的历史阶段,它具有不因人而异的普遍性和必然性;最后,“自然状态”也是人性的本真状态,是人性的赤裸裸展现,因而也是说明人的社会和政治行为的真正起点。但是,这个办法有其致命弱点,即它完全建立在假设上,而不是事实上。“自然状态”是否真正存在过,即使存在过,那时人类生活的实际情况怎样,对于近代哲学家来说至多是一种“约定”,或者是一种“思想实验”,它只有假设的必然性,没有事实的必然性,完全是为他们各自的理论目的服务的。正因如此,不同哲学家对于“自然状态”的解释可以很不相同,于是我们看到了霍布斯的“人与人的战争”的“自然状态”与洛克的“人与人和平相处”的“自然状态”的典型对立。

“自然状态”中的人在无制度约束的情况下生活,他们的存在状态本质上是个体的,就此而言,“自然状态”论的基础是个体主义的。人类社会从个体向集体、从“自然状态”向“社会状态”的转变完全依赖于人类本身的内在原则,这个原则就是“自然法”。“自然法”是以法律形式表示的人类行为和道德的基本规则,它先于并决定其他一切法。“自然法”起源于人的本性,与人的自然理性是一致的,因此“自然法”是“理性法”。“自然法”与“自然状态”的联系就在于前者是在后者的状态中被接受的,是人的原始结构或本能的组成部分。“自然法”概念最初由古代思想家提出,中世纪经院哲学家将自然法附属于神法,认为它是神的创造物。近代哲学家接受了“自然法”概念,明确规定了“自然法”的人性根源和理性本质。尽管在有些人那里还可以或

多或少地看到神学的影响,但这一概念的实际倾向和结果是将国家和法律学说最终从宗教神学的束缚下解放出来,它的真正意义在于使人成为社会政治生活的中心,在于理性对神性的超越。正如近代自然法理论的奠基人格劳秀斯的名言所说:“自然法是永远不变的,以致上帝自己也不能将它改变。”在近代哲学家中,霍布斯是“自然法”概念最系统的阐述者;斯宾诺莎对“自然法”理论作了发展,同时批评霍布斯用“自然法”为君主专制辩护的企图;洛克则从更细节的方面表明了与霍布斯观点的区别,这些区别与两人的基本理论的不同有密切关系。

在“自然法”的指引下,“自然状态”下的人出于生存和人性的需要,通过订立“社会契约”的方式实现由“自然状态”向“社会状态”的转变。这一转变的直接标志是“政府”的建立。“社会契约”的作用就在于它以“许诺”或“自愿”的方式对人的权利和义务作出了具有约束力的规定,它为政府的建立提供了依据,使政治社会的存在和运转成为可能。根据订约目的的不同,“社会契约”可以有多种样式,就主要者而论,它可以是各个人之间为组成社会而订立的契约,可以是人们为建立某种形式的政府而订立的契约(即所谓的“政府契约”),也可以是社会成员与政府或统治者之间订立的契约。契约是政府形式和服从与统治关系的法理依据,霍布斯、伽桑第、斯宾诺莎、洛克、莱布尼茨、卢梭等近代哲学家正是通过对“契约”内容的不同理解和规定表明了他们对社会政治制度的不同要求和设想。

近代政治哲学的重要特点之一是采用了假设-演绎的方法,即根据“自然状态”、“自然法”、“社会契约”等假设概念进行论证,将它们作为推理的环节。虽然这种方法有明显的缺陷,比如它的虚构成分较多,事实根据不足,对社会因素的分析相对狭隘等,但它也具有概念比较明确、推理清晰、逻辑性强的特点,只要有助于理论的阐明,它仍不失为一种可取的方法。因此,康德在谈到“社会契约”时认为,这种契约在历史上或方法上是否是虚构并不重要,重要的是依此说明义务的性质。即使在当代罗尔斯和诺齐克那样重要的政治哲学家那里,“自然状态”、“社会契约”仍然被当做基本的理论假设而使用。

2. 西方哲学的发展与宗教思想有密切联系,这是西方神学文化特征的表现。尤其在近代,当启蒙运动的兴起使神学和科学、信仰和理性、权威崇拜和自由思想发生激烈碰撞时,宗教问题就更成为哲学家们十分关注和不可回避的问题。在他们那里,宗教神学或者是他们研究的对象,或者本身就是他们体系的组成部分(他们本人就是神学家)。但是从哲学研究的角度看,从他们作为哲学家的身份考虑,不论宗教神学在他们的体系中处于何种地位,他们的研究都可以归入宗教哲学之列。因为宗教哲学正是“关于宗教的哲理性思考”^①,它涉及到对宗教的性质和作用,宗教的概念、命题、论证、原理和学说的哲学研究。

在理性时代的大背景下,理性在宗教中的作用和理性与信仰的关系成为近代宗教哲学的核心问题。中世纪经院哲学的权威观点来自托马斯·阿奎那,他将理性与信仰的对象区分为不同的领域,认为人的理性活动只能认识低级的自然事物,不能认识上帝的高级真理,上帝的真理只能通过启示和信仰来达到,因此他主张理性从属于信仰,哲学服从于神学。而正是在这一点上,近代哲学家修正和偏离了阿奎那的观点,甚至完全与它背道而驰。他们认为,理性的真理与启示的真理并不矛盾,人的理性归根结底来自于上帝的“光照”,因此理性在信仰面前不是无能为力、消极被动的东西,它不但有助于信仰,而且是信仰的指导。彻伯利的赫伯特是宗教理性主义的倡导者,他认为信仰必须建立在“正确理性”的基础上,启示的含义不能由教会的权威来决定,而必须根据理性的“共同概念”来理解。他的观点成为后来剑桥柏拉图主义和理神论的指导原则。虽然剑桥柏拉图主义者的观点各异,但他们一般都强调理性与信仰的一致性,将理性看做是达到真正信仰的途径。剑桥柏拉图主义的创始人惠契柯特明确宣称理性在信仰之先,理性是宗教的开端。洛克在《基督教的合理性》一书中指出了理性与启示的一致性,明确认为基督教必须根据理性

^① 约翰·希克:《宗教哲学》,何光沪译,第6页,生活·读书·新知三联书店,1988。

来理解。在他的影响下,后来的理神论者在理性宗教的道路上走得更远、更坚定。他们认为理性是信仰的基础,信仰必须与理性一致,理性是神圣教义和基督教本身的根据,教义既不违背理性,也不超越理性(如托兰德);基督教不是依靠“启示”的权威建立起来的,它从诞生之日起就是自然宗教和理性宗教(如丁达尔);任何宗教学说都必须接受理性的检验,一切违背理性的权威和迷信都必须抛弃。而要做到这一切的必要条件是广泛的思想自由和宗教宽容。对于不同的宗教哲学家,理性的作用并不相同。在剑桥柏拉图主义者那里,理性为他们提供了按照自己的方式思考宗教问题的“合理”依据,而在理神论者那里,理性往往作为启示的对立面出现,理性宗教成为取代启示宗教的方便选择。

近代的宗教理性表现在理论思辨和道德实践两方面。将形而上学和认识论引入对宗教的理性思考,使这一思考有了更多理论思辨的形态。理性主义者追求世界完美的理性结构,将上帝安置在根据先天理性概念构造出的体系中。笛卡尔的上帝统一下的心物二元论,斯宾诺莎的上帝即自然的泛神论,莱布尼茨的以神为最高创造者的单子宇宙,就是这样的理性设计的蓝图。剑桥柏拉图主义者根据柏拉图和新柏拉图主义的“世界灵魂”概念理解宇宙的本质和结构,将世界看成是由上帝的意志、智慧和善意主宰的有等级秩序的精神整体,它不但包括人的存在,而且也包括广大的自然界。因此,对一切自然现象和自然规律的解释都必须根据精神的活动来进行,这样的自然界就是所谓的“自然的精神”(亨利·莫尔语)或“有塑造力的自然”(卡德渥斯语)。人是具有理性能力的精神存在,它“分有”上帝的智慧和善意。人的认识的最终目的是认识神性。因为经验是表象的、易误的,神是至上的、本质的,所以对神性的认识不能依靠经验,而必须通过理性、直观以及与神的直接“感通”来达到。作为知识的源泉,后天的经验靠不住,先天的东西就成为唯一可靠的选择,因为心灵不是“白板”,它具有与生俱来的理性能力和天赋观念。剑桥柏拉图主义的认识论是柏拉图主义先验论的模仿,英国理神论则直接借鉴了洛克的原则,其理论动机是追求理性宗教与自然科学的一致

性。如同洛克的理论本身的多样性一样,理神论者对洛克的理解也不尽相同,有人坚持洛克的经验主义立场(如托兰德),有人则注重洛克的理性主义因素(如丁达尔)。不过,不论在形而上学方面还是在认识论方面,剑桥柏拉图主义和英国理神论都缺少自己独创的东西,因此它们在理论上不够深刻。

在道德实践方面,近代宗教理性有两个要点:一是强调宗教的道德本质,二是强调理性和道德的一致性。赫伯特在为宗教规定的“共同概念”中指出:“德行和虔诚是宗教实践的最重要部分”。剑桥柏拉图主义者认为宗教和上帝的本质是“至善”,宗教的主要功用之一就是通过对道德教化纯洁人的灵魂,人的道德修养和实践是使人接近神(神化)和维护宗教的根本途径;在实践中,理性和道德相辅相成,“真”和“善”是不可分割的统一。理性能使人认清善恶、拒恶从善,反过来,只有善人才能真正敦行理性、明辨真伪。由于宗教目的的不同,对理性与道德的上述看法在不同哲学家那里引出的结果也不同:剑桥柏拉图主义者面对各教派的纷争,试图借此促进教会内部的和谐与统一,使现存宗教变得完善;理神论者则借此抨击现存教义和教会的迷信与荒诞,主张用理性宗教取而代之。

宗教哲学中的一些传统问题是任何时代都不能回避的,近代哲学家也作出了出色的理论回应。比如莱布尼茨用“最佳的可能世界”来说明罪恶的性质和在世界中的地位问题,休谟用对神迹的逻辑和事实分析来说明神迹的定义和解释问题。但所有问题中最根本、最重要的无疑是上帝存在的证明问题,不回答这个问题,任何系统的宗教哲学和神学都不可能。近代哲学试图从理性出发证明上帝的存在,尽管说法各异,实际上并未超出中世纪证明(本体论证明、宇宙论证明、道德论证明、神迹的证明等)的范围。除了那些虔诚的神学家以外,对于大多数哲学家来说,这些证明与其说是为了表明他们对上帝的真诚信仰,不如说是为他们的体系寻找一个牢固的基点,一切终极的原则和真理都可以在神的至上性那里得到保证和说明。不过,事情并没有完全按照这些哲学家的愿望发展,因为理性可以用来证明上帝的存在,也同样可以用做对此类证明的反驳。伽桑第对笛卡

尔的本体论证明的批判就是一例。在所有反驳中,休谟对上帝存在的设计论证明的批判最为出色。设计论的证明是中世纪“目的论证明”的翻版,它从自然现象的合目的性和与人工制品的类比中推出有智慧的造物主的存在。由于这一证明利用了近代自然科学的大量成果,因而流行广泛,影响很大。休谟的批判十分深刻,是对理性神学的沉重打击。它清楚地表明,理性不能在经验的范围之外使用,它对于超验的形而上学(比如上帝的存在)是无效的。休谟的观点成为康德的同类批判的先导。

3. 近代社会的日益世俗化和人性化使道德问题逐渐褪去宗教神学的色彩而成为与人类情操和现实行为密切相关的社会主题。与此相应,近代道德哲学(伦理学)也蓬勃发展了起来。这一发展有两方面表现:一方面作为各主要理论哲学的组成部分,其道德学说可以在各自理论体系的框架内得到完全的解读;另一方面是出现了一批相对独立的道德哲学家,他们将创立完整的道德哲学体系作为自己的任务。对于前者,我们可以在对各主要哲学家的论述中看到,对于后者,我们主要指本卷所论的17、18世纪英国的道德哲学家。

英国道德哲学的兴起有深刻的社会原因,它表明英国资产阶级革命前后社会生活的巨大变化对建立适应时代的道德理论和行为准则的迫切要求。而如果撇开社会政治方面的因素不论,仅从学理上寻找这些道德学说的起点,我们可以追溯到霍布斯的道德利己主义和相对主义,或者说,这些道德学说是直接或间接地针对霍布斯的观点提出和发展起来的。霍布斯认为人的本性是自私的,人只关心自己的幸福和快乐。对于任何个人,凡是能满足他的欲望的就是善的,凡是他所厌恶的就是恶的。因为人的好恶永远因人而异,所以善恶的区分永远是相对的,没有任何所谓绝对的善恶存在,从道德对象的本性中不能引出普遍适用的善恶准则。除了主张“私恶即公利”的孟德威尔以外,霍布斯的观点遭到大多数道德学家的反对,并引起了关于道德善恶观念起源的长期争论,成为后来道德哲学发展的出发点和推进剂。霍布斯从人性出发研究道德问题,直接影响了道德哲学的发展方向。那时的大多数道德学家虽然仍然承认上帝最终规定善

恶的本质和行为的准则,但已经把注意力转向对人性的研究上,他们试图从人的内在本质发现道德的源泉,说明人的行为,在此范围内,神意被当成了或有或无的陪衬。

虽然本卷所论的道德哲学家提出了相对独立的道德学说,但他们的理论倾向与当时的理性主义和经验主义思潮有密切关系,可以将他们大致分为理性主义伦理学和经验主义伦理学两个派别。前者受大陆理性主义和剑桥柏拉图主义的影响,强调理性对道德的指导作用,用理性演绎和推理的方法证明道德的基本原理;后者继承英国经验主义的传统,主张将道德建立在经验和情感的基础上,把心理分析和描述作为主要的研究方法。两者的对立是理解这一时期英国道德哲学状况的一个基本线索。休谟曾对这一对立作了大致的勾勒。他说:“最近出现了一种关于道德的基本根据的争论,很值得我们考察一番。这个争论涉及到:道德是从理性引申出来的,还是从情感中引申出来的;我们是通过一连串论证和归纳获得有关这些道德的知识,还是通过直接的感受和精细的内部感官获得的;它们是否像一切有关真理和谬误的可靠判断那样,对于一切有理智的存在物都是同样的;或者,它们是否像美和丑的知觉那样,完全建立在人类的特殊构造和结构之上。”^①伦理学中这两种观点的对立几乎就是知识论中理性主义和经验主义对立的翻版,其焦点集中在道德的起源和道德研究的方法上,而它们的出发点是共同的,即都试图从人性本身发现道德的根据。

洛克受理性主义方法的影响,从追求“确实性”的目的出发,将道德看做形式科学的对象,认为可以用演绎推理的方法建立道德哲学的体系。洛克本人没有实践这一设想,而是由克拉克作了具体的尝试(尽管并无事实表明他这样做是直接受洛克的影响)。克拉克将行为的善恶建立在它是否具有与事物的性质或关系的“适宜性”上,而对于是否具有“适宜性”的判定完全由形式化的推理来完成。克拉克

^① 休谟:《人类理智研究和道德原理研究》,塞比-比格编,第170页,牛津大学出版社,1975。

在这里遇到了一切演绎体系所遇到的同样的困难,即如何确定体系的原始命题本身的“适宜性”。克拉克将它诉诸直觉,认为一个行为的“适宜性”如同 $2+2=4$ 一样具有直觉的、自明的确实性。

与理性主义相比,经验主义的一个优势在于它对人的行为方式的理解更贴近人的内心体验,因为一个明显的事实是,人的行为往往是感性的、情绪的、冲动的,并非先经过推理然后根据明白的知识而为之。经验主义者将道德建立在情感上,使道德的感性源泉得到确定,他们关于“道德感”(乃至“道德感官”)的论断成为道德哲学中最富有想像力和吸引力的学说。道德的本性在于它的可感受性,在于它与情感活动的不可分割的联系。当某一道德对象使人产生喜爱的情感时,它就是善的;当某一道德对象使人产生厌恶的情感时,它就是恶的。道德感是人类本质结构的组成部分,为人类所普遍具有,于是,它成为道德判断的标准和一切行为的准则。道德感理论首先由莎夫茨伯利提出,经哈奇森的系统化,然后为休谟所继承,最后在亚当·斯密那里发展成以“同情”为核心概念的道德体系。

道德感论者反对霍布斯的人性利己主义,他们认为人的本性是利公而不是利己,道德的本质是仁爱而不是自爱,普遍的仁爱是道德行为的真正动机;作为道德根据的道德感是不计个人利害的,它着眼于人类的普遍利益,它必然对符合人类利益的行为表示赞同,对损害人类利益的行为表示反对。于是,为了“最大多数人的最大幸福”这一功利主义的著名准则由道德感论者哈奇森首先提出就不值得奇怪了。

道德感理论在17、18世纪的英国道德哲学中占主导地位,它的出现将理性主义和经验主义的对立表面化了。哈奇森对理性主义伦理学作了全面系统的批判,休谟后来更作出了在道德活动中“理性是情感的奴隶”的著名论断,并在区分理性和情感的不同作用的基础上提出了将“是”与“应该”相区别的“休谟法则”。不过,正如在知识论中理性主义与经验主义的对立从来不是非此即彼、毫不相容一样,情感论者也从不同方面肯定了理性在道德活动中的作用,比如对道德的“计算”和对道德事实的辨析等。而在巴特勒那里,这一倾向进一步发展

为将理性主义与经验主义综合起来的明显意向,在他看来,理性主义的演绎证明方法与经验主义的心理分析方法可以在道德实践的共同目的中统一起来。不仅如此,巴特勒的综合意向还特别表现在对人性中仁爱和自爱、利公和利己这两种对立倾向的调和上,他试图证明两者对于人性同样是合法的,并赋予它们各自有别、相辅相成的职能。而不论人性中可能有怎样的对立,最终都可以靠“良心”来统一和克服,“良心”是人性中的最高“权威”和“律法”,是一切普遍道德原则的共同基础。

以上主要根据与本卷有关的内容(欧洲大陆理性主义和英国经验主义以及英国哲学的其他派别)概括了近代西方哲学的发展,这些发展与18世纪法国哲学(启蒙思想、唯物主义)和德国哲学(启蒙思想、古典哲学)一起为我们展现了近代人类理智进步的宏伟画卷,使我们回到了当今世界所直接承续的那个风起云涌、波澜壮阔的时代。近代西方哲学是一个学理深邃、蕴涵丰富的思想宝库,它涉及到各种各样的论题、概念、观点、理论、方法和错综复杂的发展脉络。毫无疑问,对它的了解和研究必将为我们今日的哲学思考提供极其宝贵的思想材料和十分有益的借鉴。

上 篇

大陆理性主义哲学

第一章 笛 卡 尔

第一节 生平与著作

笛卡尔(Rene Descartes),法国著名哲学家,西方近代理性主义哲学的奠基人,其哲学思想对西方近代哲学观念的形成和发展起了极为重要的作用。站在当代哲学的角度重新思考笛卡尔的形而上学,我们不得不在很大程度上改变几十年来对笛卡尔的评价。我们的根据并不在于发现了笛卡尔未曾发表的著作,而在于从他的著作中读出了从前被忽视了的内容,这些内容在当代学术领域具有重要的参考价值。在进行具体的分析之前,我们并没有现成的工具可用。我们尽量不利用从前已有的评价,即使那是一些曾经被认为是很有道理的评价。我们也没有事先确定理解标准,而是打算直接面对笛卡尔自己所写的文本。这样,我们就与其他评价者站在同一起点上,避免了对后者的解释性文字的重新解释。我们相信,通过对笛卡尔原始文本的分析,可以更真实地反映笛卡尔思想的原貌。

笛卡尔一生大致可分成如下几个时期:

出生至求学时期(1596—1616)。1596年3月31日,笛卡尔出生在荷兰海牙。他的祖父是医生,他的父亲是法国布列塔尼(Bretagne)地区议会的参议员。笛卡尔生来身体柔弱,他的母亲在怀孕期间就已染上重病,并在生下笛卡尔不久就去世了。3年后,笛卡尔随父亲搬到法国布列塔尼地区。他的父亲于同年再娶,小笛卡尔由居住在海牙的祖母抚养。幼年的笛卡尔虽然没有从父亲那里得到精神上的培养,但他天生对周围事物充满好奇,满脑子都是无法回答的问题。有理由认为其中一些问题具有哲学性质,因为他的父亲已经开始称

他为“哲学家”^①,这个称谓在当时的语言中,常常喻指对自然界充满好奇。笛卡尔8岁时,其父将他送到拉-弗莱斯(La Fleche)学校学习。这是一所当时欧洲非常有名的贵族学校,实施耶稣会士的正规传统教育,传授各种古典学科,如希腊文、拉丁文、诗词、辩论术、历史学、自然科学、数学、逻辑学等等。笛卡尔爱好广泛,他不但对学校传授的这些学科孜孜不倦地钻研,还广泛阅读课外的奇书怪书。值得一提的是,拉-弗莱斯学校的哲学教育也是一流的,笛卡尔后来曾认为世界上没有哪个地方的哲学教育比得上这所学校。我们从笛卡尔的这个评价中可以推断,他的沉思方法之雏形可追溯到早年的求学时期。1610年,即笛卡尔14岁时,伽利略利用天文望远镜发现了木星,这事在笛卡尔就读的学校里曾引起轰动。那是一个注重科学和科学发现的年代,文艺复兴和人文主义运动促进了科学研究之风,这对笛卡尔正在形成的思想方法产生了重要影响。

也许精神分析学家会注重笛卡尔幼年丧母、情感冷峻以及终身未娶等等因素,但我们暂把这个问题搁置在一边。我们注意到,和许多从前极具天赋的哲学家一样,笛卡尔青少年时期在对科学产生浓厚兴趣时,已经暗含对权威和习惯观念的批判态度。他以陌生的眼光看待从前的文本和周围的世界,努力发现可靠的知识,而这样的知识是经过哲学式的批判得到的。基于这样的认识,我们便可以理解,笛卡尔在1616年于拉-弗莱斯学校毕业后,没有继续埋头于故纸堆里,而是投身于现实生活,以阅读世界这本大书。

游历世界时期(1617—1626)。1617年,笛卡尔中断了书本的学习,投身于军旅生活。这样的决定竟然出于如下动机:在书本里已经学习不到新东西。这样的态度也源于对僵死教条(特别是被经院化了的哲学)的反感,因为笛卡尔一直把这样的教条视为一种古代以来

^① 参见迪米耶《笛卡尔的理性生活》,第3页,普隆图书出版社,1926。这一节中关于笛卡尔生平和著作的资料,我们还参考了笛卡尔的《形而上学的沉思》(巴黎,弗拉马里翁出版社,1992)中的附录部分、王太庆翻译的笛卡尔主要著作《谈谈方法》(商务印书馆,2000)中的序言部分等。

的偏见,认为没有必要在这样的偏见上面浪费时间。^①这是笛卡尔一生中的重大决定,这一次他游历世界的时间长达10年之久。后来的研究者,特别是近几十年来的中国学者往往忽视笛卡尔的这段经历对其哲学的影响。实际上其中蕴涵的内容复杂而深刻,足以使我们重新检讨对笛卡尔的成见。笛卡尔哲学的出发点就是反对教条的,而且他身体力行。我们不应该简单地对笛卡尔哲学作教条化的理解,从而将其作为形而上学的典范加以批判。面对陌生而又新奇的世界,笛卡尔的任务是发现和发明。在这一时期,他开始用法文而不是拉丁文做笔记,这种做法有些像中国五四运动后知识分子用白话文而舍弃文言文,两者都是一种革新的姿态。新的文字能表达新的内容,事实上,后来笛卡尔用他发现的新方法在一张白纸上书写了对近代以来的西方哲学具有重要意义的文字。我们也看到,在生活世界中,笛卡尔首先是以一个杰出的数学家和自然科学家的身份出现的,哲学似乎只是后来的副产品。他先掌握了数学、天文学、地球学、物理学、气象学,甚至医学方面的大量知识,尔后才有了他语惊四座的哲学著作《谈谈方法》(*Discours de la methode*)。在这方面,我们认为以往的阅读明显忽略了两个方向:其一是笛卡尔方法的数学和自然科学旨趣;其二是这个方法的精神病学和文学旨趣。其原因也不难理解,因为笛卡尔著作的读者基本上都是哲学家,他们对哲学以外的内容感到陌生,而其他读者的目光往往也到不了笛卡尔这里,因为他的著作是较艰深的哲学著作。

1620年,笛卡尔放弃了他在军队中的文职工作,开始了几次欧洲之旅,这样他可以更自由地研究科学。他曾到过荷兰、意大利、德国、英国等欧洲主要国家。一路上,他从未间断思考数学和物理学的方法问题。后来在《谈谈方法》的第一部分中,笛卡尔曾描述了自己的游历动机:他对古代哲学和人们对知识的看法深感忧虑,因为虽然有最富智慧的人一直在专研,但千百年来几乎在所有的哲学问题上一

^① 参见迪米耶《笛卡尔的理性生活》,第8页,普隆图书出版社,1926。

直争论不休；种种虚假现象改变了他自幼的看法，他不再相信书本知识，那里的疑惑使他越发感到自己无知，尽管他曾经在全欧洲最好的学校接受基础教育。笛卡尔的判断是，这个世界上根本没有任何学说像从前人们曾经向他宣扬的那样真正可靠。尽管这些学问里有机智、雄辩、委婉动人和绝妙的构思等等，但它们就像建立在沙滩上的宫殿，没有牢固的基础。所有这些，都可以归结为虚假。笛卡尔认为自己一直在上当，基于这样的考虑，他要趁自己还年轻时去周游各地，访问各国的宫廷和军队，与不同气质、不同身份的人交往。他相信在自然和普通人的经验中，有比在书本和思辨中所隐藏的真理更多的真理，而他心中有辨别真假的强烈愿望。但是，游历虽令笛卡尔眼界大开，而分辨真假的目的并没有达到，他看到了各国五花八门的风俗，绝无普遍的“同意”。这促使他静下心来，在收集经验的同时研究其自身。

遍游欧洲各地后，笛卡尔于1625年重返巴黎。在随后的2年间，他频繁地参加不同文化领域的社交活动，如巴尔扎克(Guez de Balzac)的文学沙龙、梅桑(Mersenne)的科学俱乐部等，并会见奥拉托利会(Oratorie, 1564年及1611年分别在罗马和巴黎成立的天主教修会)的神学家等。

构造哲学体系时期(1627—1644)。从1627年开始，在不到2年的时间内，笛卡尔撰写出第一部哲学著作《指导精神的规则》(*Regles pour la direction de l'esprit*)中的大部分。这是一部一直没有完成的著作，后面的一些“精神规则”只是简单地几笔带过。在笛卡尔逝世之前，这本书一直未引起重视，但是，我们将其视为笛卡尔哲学的真正秘密和笛卡尔的沉思之出发点。这本书的书名意味深长，其中的“指导”(direction)也意味着“方向”。就像后来胡塞尔所说的，笛卡尔的哲学代表了近代哲学对现象学的渴望。我们将在后面指出笛卡尔的“方向”与胡塞尔的“意向性”之间的相融关系，他们都开辟了一片哲学的新天地。

在规定了自己的精神方向后，笛卡尔决定开始构建一门非世俗的哲学(见《谈谈方法》第三部分)。从1628年起，他在法国普罗旺斯

地区断断续续隐居了 20 年,冥思苦想。1629 年,他撰写了《论形而上学》(*Traité de Métaphysique*)一文。在感到有了一个清晰的出发点后,便于 1630 年开始构建他的物理学,这是他哲学体系的第二部分。此后 2 年,他专心研究天文学(如彗星现象)、生理学(如身体解剖)以及力学和数学中的问题,并于 1632 年创立了解析几何。1633 年,他写作了《宇宙》(*Monde*),此书又名《论启蒙》(*Traité de la lumière*),其中最后一部分为《论人》(*Traité de l'Homme*)。同年 11 月,笛卡尔得知伽利略遭到教皇迫害,决定推迟发表《宇宙》。次年,他完成了《屈光学》和《气象学》,并把这两篇文章作为附录放在《谈谈方法》的第六部分。

1635 年,在笛卡尔的生活中发生了一段重要插曲,他的私生女 J. 弗朗西娜(Juillet Francine)出生了。这女孩是笛卡尔与一个女仆所生,并在宗教改革后的教堂里接受洗礼。

1637 年,笛卡尔的《谈谈方法》(*Discours de la methode*)终于在荷兰莱顿(Leyde)出版,也许出于谨慎的原因,出版时没有署作者的名字。这部著作的全名是《谈谈正确引导自己的理性在各门科学中寻找真理的方法》(*Discours de la methode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*)。在这个书名中,“conduire”的本义是“引导”,也就是以上提到的规范精神的“方向”,所谓方法就是引导方向。我们注意到,笛卡尔在这本书中引用了大量自然科学的例子,在第五部分中几乎以一个专家的笔调描述血液循环,将这些视为沿着正确道路的例子。这也表明,在笛卡尔的年代,哲学还是包罗万象的学问,被看做一切科学的根源。

1639 年,笛卡尔开始用拉丁文撰写《论形而上学》(*Essai de Métaphysique*)一书,它的题名为《第一哲学沉思集》(*Méditations de prima Philosophia*)。

1640 年 9—10 月期间,笛卡尔的私生女弗朗西娜夭折,笛卡尔的父亲若阿香(Joachim)去世。这一年他埋头写作《论文形式的哲学读本》(*Tout un cours de Philosophia en forme de thèse*),这本书为后来的《哲学原理》(*Principia Philosophia*)做了奠基性的工作。1641 年

上半年,笛卡尔接连收到了对他的“沉思”的反驳意见,他写信回应。同年8月,《第一哲学沉思集》拉丁文版第一版在巴黎出版,书中还附有6封“持不同意见者”的来信和笛卡尔的回信。这本书于1642年在荷兰的阿姆斯特丹出版了第二版。

1643年5月,笛卡尔开始与一个王室公主伊丽莎白(Elisabeth)通信。次年7月,《哲学原理》拉丁文版出版,笛卡尔把它献给这位公主,以示敬意。这一年,《谈谈方法》的拉丁文版也问世。

笛卡尔晚年(1645—1650)。这是笛卡尔生命中的最后6年。在这个阶段,笛卡尔完成了从科学到形而上学的最后过渡,成为西方近代形而上学的奠基人。笛卡尔在与伊丽莎白公主的通信中曾讨论道德问题,并应伊丽莎白的请求,于1645年着手写作《论灵魂的激情》(*Traité des passions de l'ame*),这也是他写的最后一本书,于4年后出版。1647年,《第一哲学沉思集》从拉丁文译成法文在巴黎出版,法文书名为《形而上学的沉思》(*Méditations Métaphysique*)。同年,《哲学原理》也有了法译本。对笛卡尔来说,这年发生的第三件有意义的事是他和法国当时另一个著名思想家帕斯卡尔(Pascal)的会面,他们一起讨论了关于“虚空”(vide,意为“不在”)的问题。这是一个很重要的线索,所谓“缺失”或“不在”的问题,本该在笛卡尔的视线之外,一向为笛卡尔的“沉思”所排斥。1647—1648年间,笛卡尔还写了一篇短文《关于人类身体的描述》(*Description du corps humain*)。这篇文章涉及到胎儿形成问题。1664年,《与比尔芒谈话录》(*Entretien avec Burman*)问世。在这部谈话录中,笛卡尔回答了关于他哲学中一些重要问题的提问。1649年,应瑞典女王克里斯蒂娜(Christina)邀请,笛卡尔离开普罗旺斯,动身去斯德哥尔摩给这位年轻的女王讲授哲学。因不习惯北方的严寒,体质虚弱的笛卡尔患了严重的肺病,于1650年2月11日在斯德哥尔摩去世。笛卡尔去世后,他的部分未发表手稿分别于1657年、1659年、1667年以《书信》(*Lettres*)为名分3卷发表。

第二节 形而上学

一 思

笛卡尔的形而上学沉思在近代西方哲学中起了“肇始者”的作用，它是一次极有意义的思辨实验，真正的思想历险。这场游历本身是抵抗任何教条主义权威的。我们之所以称它为思想历险，首先就在于它抵制了思考习惯和自然而然的看法，把西方先哲和神学的独断搁置一边；其次，沉思者并不需要博学的头脑，他不利用从前的知识，在找到可以真正信赖的哲学出发地之前，他的精神可以如天马行空，无拘无束。笛卡尔的沉思既不通俗，也不轻松。在“思”的阶段，他主要的工作是引导思的方向。在描述笛卡尔的精神轨迹时，我们应集中关注思本身。

笛卡尔的思想历险首先表现为对成见习惯和传统权威的怀疑：习惯的感受和传统的看法未必为真，真正的“真”还没有澄清，隐而未见——这是笛卡尔对后来者的重要启示。在《形而上学的沉思》的“沉思之一”中笛卡尔称：“我曾经多次把很多虚假的意见当成真的……我要认真地摆脱到目前为止我所相信并接受了的所有观点，重新从基础做起……现在，我的精神不受任何照料的束缚，我在宁静的孤独中得到安息。”^①笛卡尔的沉思是孤独的，因为他没有了精神依靠——只有旧的观点才有的依靠。他攻击的目标首先就是感性的习惯，因为一个“骗人的恶魔”（我们以下将详细讨论笛卡尔多次提到的这个有重要学术价值的称谓）就隐藏在那里，以他天才般的诡计欺骗我们，使我们真假莫辨。比如，插在水中的木棍好像是弯曲的，远处的太阳看上去竟然只有一个皮球般大小，如此等等（当然这更能欺骗孩子）。这些虚假的错觉甚至可以延伸到相当严重的状态。以下，我们将第一次领略笛卡尔这个沉思者在精神上的天马行空，看到感觉

^① 笛卡尔：《形而上学的沉思》，第57页，巴黎，弗拉马里翁出版社，1992。

背后有一个“骗人的恶魔”支配我们在感性的基础上胡思乱想,使我们从沉溺于感性到近乎丧失理智。他说:

感觉有时还欺骗我们,它触及到几乎难以感觉或相当遥远的事物,它也许遭遇到许多它者,我们完全不能对它有所怀疑。尽管如此,我们还是能通过它们的手段知道它们。例如,我就在这儿,坐在炉火旁边,穿着睡衣,手里拿着纸笔等用于书写的东西。我怎么能够怀疑这双手和这个身体是我的呢?也许这只能是我把自己比做那些失理智的人……他们经常信誓旦旦地夸口自己是国王,但其实他们是穷人;他们相信自己手佩金饰,身披红袍,但其实他们光着屁股;他们或者想像自己是个水罐,或幻想自己有一个玻璃做成的身体。但是怎么啦?这是一些疯子。如果我以他们为榜样,同样怪诞荒谬。^①

这是一段寓意极其丰富的、谜一般的话语。我们在这里想到了两种不同的解释:第一种,笛卡尔这里排斥思想的无理智状态,在疯癫和理智之间划了一条界限。这似乎是显而易见的,符合笛卡尔的澄清思之真的方向。第二种,则认为问题并不如此简单。也许第一种解释符合笛卡尔的初衷,但是,笛卡尔要写(说)的与他已写(说)的并不是一回事。我们倾向于第二种解释,并将从中分析出笛卡尔的欲望之外的内容,它与思本身有着非常密切的关系。

认真阅读笛卡尔的著作,我们看到,他的沉思在怀疑阶段经历了怪诞、冒险、迷途、幽暗、惆怅,并由这样的“我思”引导出“我在”(être)。这是非常奇怪的,它有悖于常理,因为对“我在”的解释竟然是武断的“清楚明白的思”,中间缺乏有说服力的过渡,清晰与模糊的界限完全是人为的。笛卡尔哲学之难解就在于他要在纯粹的思辨中划清这样的界限,这就是笛卡尔要说的。笛卡尔的怀疑之链的源头

^① 笛卡尔:《形而上学的沉思》,第59页,巴黎,弗拉马里翁出版社,1992。

连着一大堆感觉、错觉、幻觉、精神病或癫狂：在非理智的情形下，比如在梦中（以上的例子也好像在虚拟的世界中）的情景对做梦者来说就是真的，难道说它不是清楚明白的吗？我们用什么来区别梦和醒时的情景，难道就是睁眼与闭眼之别吗？基于此，在笛卡尔看来，这两个世界都以感性的想像欺骗了我们：做梦就是在虚幻中睁眼看，在那里，我们的手、身体和所看到的一切都不是真的，而只是似真的、变形的，呈现出种种怪诞和荒谬的模样。无论梦者醒时如何精明，在梦中他永远是个受骗者，调动一切神经在受蒙蔽中陶醉，与笛卡尔欲引导的思之正确方向背道而驰。原因何在？“我认为有一个骗人的恶魔——他绝不是真正的上帝，上帝是真理最终的源泉——他的能量就是诡计和骗术，他用所有的技巧蒙蔽我。”^①是骗子，故称邪恶；能量大，故曰天才。他甚至可与上帝鱼目混珠，非由笛卡尔亲自澄清不可。于是，与真理之源遥相呼应的是虚幻之源。这个骗人的恶魔当然也可以蒙骗笛卡尔，以至于笛卡尔不得不动用怀疑的手段，认为天空、大地、颜色、形象、声音以及我们所看见的一切都是梦幻。他说：“我考虑自己没有手、没有眼睛、没有肉体、没有血液、没有任何感官，而只是虚假地相信拥有这些东西。我固执地坚持这样的想法。”^②这是矫枉过正的做法，是出于对上当的恐惧。但怀疑者自己也就成了疯子，因为他说出疯话。这是全部笛卡尔沉思中最为关键的部分：一个智商极高的哲学家故意说疯话，目的是与疯子区别开来。换一种说法，笛卡尔不是为怀疑而怀疑，而是通过怀疑找出不再可以怀疑的第一哲学的出发点。这是传统的看法，也符合笛卡尔的初衷。但我们更感兴趣的是这些疯话本身，它犹如潘多拉的匣子，一经打开（说出或写出）就无法控制；它又来自那个骗人的恶魔，扰乱了我们判断真假的能力。

在笛卡尔眼里，迷惑思的主要是在醒时和梦中显现或显形的东西，以感官的感觉、想像、虚幻的形式表现出来。它们都是无法确信的。但是我们应该注意到其中一个重要线索：就像笛卡尔自己所承

① 笛卡尔：《形而上学的沉思》，第67页，巴黎，弗拉马里翁出版社，1992。

② 同上书，第68—69页。

认的,怀疑活动本身就是思的一部分。疯和形形色色的感性活动是笛卡尔的沉思割不断的来源,他在其中有所发现,有所发明。这些发现和发明靠的是理解力或笛卡尔所谓的理性,但是笛卡尔的“理智”依赖的恰好是直觉和想像(理智的直觉)。他从疯和感性活动中隔离出不可怀疑的理性内容,而全部反思的关键在于这些隔离的合理性与合法性,它是笛卡尔所谓“理性主义”的立足之本。但还容不得我们仔细考虑,笛卡尔这个理性天才已经带领我们上路,他要走出思的误区。

我们把以下的内容称做思的方向性,即笛卡尔要走的方向。他循循善诱,就像引导还不懂事的孩子。“正确判断就是辨别真假的能力,也就是我们称之为良知或理性的那种东西……人们的意见分歧全在于通过不同的道路引导我们的思。”这段话来自笛卡尔《谈谈方法》第一部分第一段,它开宗明义,要寻找通达理性的方向。笛卡尔试图抹去蒙蔽良知的灰尘,否则,“有多少大脑,就有多少意见”^①。换句话说,良知人人都有,真理只有一个,争吵只在于人们没有辨清方向。“良知”是不证自明的前提,它是“天赋的观念”,不容讨论。我们先不说笛卡尔武断,而只是跟他走。但上路之前,笛卡尔已经给我们虚构了一个空洞而隐蔽的概念——良知。我们不可以把良知比作天性,因为良知躲藏起来,而天性从童贞起就表现出来。良知也不是自然状态,因为笛卡尔在《哲学原理》第71条中声称我们错误的最主要来源就是孩子在自然状态下的偏见。那些偏见随着时间流逝而加强,以致形成心理习惯。天性跟着感觉走,在天真的孩子看来,远处的隐约星光还不如眼前的烛光亮。类似的观点也在古希腊哲学家伊壁鸠鲁那里,他就曾说太阳并不比它的样子更大。如此说来,在笛卡尔看来,古人就相当于现在的孩子,真正天文学的见解当然不是这样。于是,孩子似的蒙昧成为科学洞见的主要障碍,因为“我们在成人之前都是儿童……要想一生下来……就使判断纯粹可靠简直是不

^① 笛卡尔:《与比尔芒谈话录》,第117页,巴黎,戈坦让出版社,1937。

可能的”^①。这也是笛卡尔对哲学史的看法：真理和孩子一样都未曾成熟，因为没找到正确的方向或方法，理性（真智慧或真观念）的时代还没到来。说到底，笛卡尔鄙视感觉原始性中的“假”，极其重视假与真的区分（以下我们还将分析笛卡尔的思之“真”究竟如何），所以他抵制孩子般的自然状态。

二 在

笛卡尔在怀疑之初就埋下了这样的伏笔：“感知不可靠”。这与巴克莱的立场相悖，巴克莱说：“存在就是被感知”。我们注意到，后来的胡塞尔现象学吸收了笛卡尔和巴克莱的观察方法。这些，构成了奇怪而复杂的现象。它一方面说明现象学与笛卡尔和巴克莱的观点都有差异；另一方面则比较隐秘，如果我们抹掉巴克莱的名字，就可以从笛卡尔的“感知不可靠”过渡到笛卡尔式的“存在就是被感知”（笛卡尔推论“我思故我在”的理解过程也是“存在就是被感知”），这中间经过了类似现象学方法的过渡，即前一个“感知”与后一个“感知”有所不同。简单地说，前一个为“自然的观点”，是依赖成见的幼稚；后一个为“隔离的观点”，即隔离心理习惯，导致思的方向，以创造一种新的思考方式。这是笛卡尔的《谈谈方法》的精髓。我们还可以说，笛卡尔不走现成的路，经过怀疑和悬隔，思成为空，它尚无判断，还一无所知。笛卡尔把思引到最为关键的十字路口，他必须选择，要探讨未知必有所知，而此时作出第一个判断就不可避免了。这第一个判断是最简单的，也是最明白的：“我思故我在（*Je pense, donc je suis*；拉丁文译作 *Ego cogito, ergo sum*），这使我确信我说的是真理，因为我清楚地看到，为了思，需要在。”^②最简单的也是最复杂的，它引发了后来者最丰富的想像力，为此著述的文字汗牛充栋。它蕴涵着丰富的密码等待破译。我们只是注意两点：其一，“我在”（或“我是”）不是否定而是肯定我在怀疑这一事实，怀疑的结果不是我不在或我不是；其

^① 笛卡尔：《谈谈方法》，第13页，巴黎，哲学图书出版社，1976。

^② 同上书，第33页。

二,所谓“我在”的要害其实就是“我思”。这当然是我们的“破译”。至于笛卡尔,则恰恰相反,“我思”的归宿是“我在”。在这个意义上,我们并不认为把“je suis”译成“我在”或“我是”的争论有什么实际的意义。^① 无论“我在”还是“我是”,它只是一个本体,属于一个“la présence”(出现、在场)的形而上学传统。但如果按照或相信这样的解释,按照者或相信者自己也就是形而上学的拥护者。如上所言,笛卡尔要写(说)的与他已经写(说)的不是一回事。虽然笛卡尔和亚里士多德一样相信它们是一回事。笛卡尔要说出“在”,于是他写“在”,并“我思故我在”——但这里的“在”始终不过就是“思”,这是笛卡尔沉思的真正秘密。就“我思故我在”而言,他始终停留在“思”的内部。但笛卡尔自相矛盾,他承认怀疑是“思”,而与“思”同一的“在”(清晰明白的思)却是排斥怀疑的。于是又归结到方向性:思从模糊走向清晰。

笛卡尔的危机还在于他把“在”归结为“我思”(或自我意识)时武断地排斥了其他的我(他我)或他思(或我思就是他思,就是唯一普遍的思),并假定了我思与他思之间交流的清晰与通畅。

按照汉语用法,思就是想,我思就是我想。但对笛卡尔来说,这是一步危险的替换和增补。我们暂且堵住这个口子,还是回到笛卡尔的“思”或者“在”。这是经过悬隔后显示出的笛卡尔形而上学的出发点,他的第一判断——它既是理性也是信念(仰)——说其理智,乃在于抛弃了盲从;说其信念,乃在于它主要依赖于悟或直觉(清楚明白往往是不证自明或与生俱来的)。理智和信念联结得天衣无缝,尔后笛卡尔关于第一存在(神/上帝)的描述成为其形而上学完整的组成部分。第一步,笛卡尔把习惯或自然心理所称的存在(传统知识所熟知的内容)都排除掉了。第二步,即剩余,与其说只剩下我思或我在(这是笛卡尔的立场),不如说只剩下空、无、隐。第一判断等于没有判断,因为那个“在”还没有任何规定性,我不能判断我所不知道的东西。这两步与其说是事实,不如说是方法或导向。第三步,从梦中醒

^① 比如,笛卡尔又说“je suis, j'existe”,意为“我是,即我在”。参见笛卡尔《形而上学的沉思》,第73页,巴黎,弗拉马里翁出版社,1992。

来(这之前我一直睡着,不辨真假,自然心理的感知和想像就像在梦中),“我激发真假的想像力以更清楚地知道我是谁……我现在苏醒了,领悟到某种真实的东西……”^①。顺着笛卡尔的意思,苏醒后的想像力与梦中的幻觉不同,这才是笛卡尔的沉思。沿着这个方向,“在”开始有了规定性,可以描述它了。笛卡尔沉思中的想像应当是一种直觉。于是,第一个判断开始有了规定或描述:“我是谁,一个思想者。什么是思想者?这就是怀疑、设想、领会、肯定、否定、意愿、想像、感受者。”^②在笛卡尔看来,它们都是思,都依附于“者”(我),“思之外一无所有,从那里我知道了我所是,一点点比从前开窍了”^③。思无形,这里用得上笛卡尔的一个著名例子:把蜡片靠近火,它开始变形、变味、变色,最后形状消失,成为液体,但它还是蜡。从这里笛卡尔悟出蜡的身体不是从前给出的样子。^④思无形则虚,它像蜡一样灵活易变。理解思就像“无器官体”的蜡一样,需要的不是眼睛而是洞察力。

现在从“我肯定我是思想者”可以得出“凡我们清晰明白领悟的一切都是真的”。^⑤这又是简单而明确的。最好的例子是数学和几何学,无论我睡着还是醒来,2加3都等于5。这一判断与逻辑三段论无关,其原因就像后来康德所说的,它含有新知(从单纯的2或3都得出5)。换句话说,类似“我思”或“我在”这样的基础形而上学内容不来自演绎,而来自生来自明(即所谓天赋),理性和信仰于是再次合二为一:“当有人说我思故我是(suis)或我在(existe)时,他不可借助于三段论的力量得出他的思想存在的结论。在只是从自身领悟了的东西,只通过精神的简单直观就可看到它。”^⑥这是理智的直观——在关键时刻,笛卡尔再次作了引导。他还用我们所熟悉的词描述它:“也就是说属性、性质,我们本身从那里所具有的真观念,也叫做‘实

①② 笛卡尔:《谈谈方法》,第81页,巴黎,哲学图书出版社,1976。

③ 同上书,第83页。

④ 见同上书,第85页。注意:法国当代哲学家德勒兹(Deleuze)曾提出的“无器官体”概念。

⑤ 见同上书,第95页。

⑥ 同上书,第266页。

体’……因为心灵是一个在思的东西，一个思的实体。”^①所谓思-在就是落实到我在(心灵实体)，一个神秘的幽灵，思见不到它，它却能见到思。为什么笛卡尔不说“无”而说“在”呢？“因为我们一个共同的想法是虚无不能有任何属性；这就是为什么当我们遇到某事物时，总要把它归结为它是某个实体的属性的原因”^②。

三 方法：直觉与演绎

笛卡尔在其处女作《指导精神的规则》的第三规则中说，要获得科学的研究成果，我们只能通过清楚明白的直观，或者通过准确无误的演绎推理。^③ 我们不可忽略这里的细节，即直觉被当做基础，演绎推理被当做普遍适用的方法。把直觉与演绎融合起来，这是笛卡尔方法的最重要特点。这样看来，近代西方经验论是朴素的，而理性主义却具有神秘因素，因为其中的直觉染上了浓重的不可知论色彩，它的表现则是武断的。就其以直觉为起点而言，“理性主义”的帽子对笛卡尔并不太合适，正像我们通常不称胡塞尔是理性主义一样(胡塞尔发挥了笛卡尔沉思中的直觉方面，而摈弃了后者的演绎构造，认为那是不恰当地把世界数学化了)。笛卡尔认为，一切在直觉中清楚明白的就都是真的，而这首推知识科学。直觉就是纯粹的、专注的理智，它洞察不可怀疑的内容。清楚明白的内容诞生于理智之光，凡模糊、无常、偶然的的东西都与“真”无关。这也可以看做是一种笛卡尔式的启蒙。17世纪中叶后的欧洲启蒙运动就继承了笛卡尔的这种理性传统(就其广义而言)。比如在18世纪的法国，人生而自由平等被看做属于第一原则的天赋观念(它符合笛卡尔这样的判断：人类精神的真正本性在所有理性那里完全是一样的，这样清楚明白的理性之光从前被蒙蔽了)。在这之前笛卡尔也曾这样说：“至于第一原则本身，

① 笛卡尔：《与比尔芒谈话录》，第41页，巴黎，戈坦让出版社，1937。

② 笛卡尔：《哲学原理》，第一部分，第52条；参见古耶《笛卡尔的形而上学思想》，第272页，巴黎，哲学图书出版社，1978。

③ 见笛卡尔《指导精神的规则》，第11页，巴黎，哲学图书出版社，1970。

它们只有通过直观才被认识,相反它们被搁在远处的结论只能通过演绎推论。”^①可见,演绎处理更复杂的观念联结关系,尽管那也是清楚明白的观念。简单地说,第一原则好像是逻辑中的大前提,它们不容讨论,只能信仰。演绎处理第一原则下的特殊观念,就像斯宾诺莎后来提到的“分殊”。演绎的基础是已经经过了直观的还原过程(经过怀疑一切到达了“我思故我在”),至于归纳,它只是方向相反的演绎,笛卡尔称之为列举。至此,笛卡尔的方法得到了延伸。他一步步引导思的方向,把直觉和演绎渗透到精神的细微之处,以悟出真的观念,或“明”,它区别于无理智的“昧”。

直觉是简单而基础性的。在看(或悟)出真观念的过程中,笛卡尔还调动了想像、感知乃至记忆。他说:“最后,需要利用一切理智、想像、感知和记忆的帮助,以为了对一个简单命题有清楚的直觉。”^②也就是说,直觉中包含了理智、想像、感知和记忆诸因素。如上所述,它们与笛卡尔怀疑阶段的感知、想像等不同,因为它们属于反思的因素,是反思中的“看见”。在反思的基础上,笛卡尔的“我思故我在”与“存在就是被感知”是同一的:“在”的因素与清楚明白的直觉(思)完全是一回事(后来胡塞尔现象学在还原出一个中立性的理智直觉的过程中,不但容纳进感知、想像、记忆,还包括意志、审美等因素,它们都是意向活动)。^③笛卡尔“理性主义”的价值不在推论而在直觉,因为根据笛卡尔的方法,直觉具有在与盲从决裂后的创造能力,它发现(悟出、显现、看到)新的观念。与演绎推理不同,直觉是探讨未知的方法,而演绎只是把直觉发现的新的或真的观念转移到别处。^④我们要重视以往被忽略了笛卡尔直觉中的想像因素,因为创造和发现离

① 笛卡尔:《指导精神的规则》,第17页,巴黎,哲学图书出版社,1970。

② 同上书,第71页。

③ 笛卡尔在《谈谈方法》的第二部分中认为,逻辑中的三段论只能用来说明已知的东西,不能求得未知。为了探求未知,笛卡尔提出四步骤:(1)排除先入之见的判断,只留下清楚明白无法怀疑的判断(直觉);(2)分类;(3)从简单到复杂(逻辑推论);(4)尽可能全面地列举。

④ 见笛卡尔《指导精神的规则》,第109页,巴黎,哲学图书出版社,1970。

不开想像。笛卡尔说：“……任显现的观念自由想像，我们将在纸上表现一切应该保留的东西……在清楚地检验了每一个特殊的东西之后，根据新的规则，我们能够迅速地跑遍思想的运动，同时借助于直观，我们看见大量可能的对象。”^①（我们提醒读者注意自由问题对笛卡尔沉思的重要性，在笛卡尔的形而上学中，自由不仅体现在初始阶段的自由怀疑，还表现在反思阶段的自由想像，最后，还有我们将要讨论的笛卡尔的宗教哲学中的意志自由。）笛卡尔是数学家，他随后举了数学的例子： $2a^3$ ，其中 a 是可以任想像驰骋的变量，它节省了许多词，又是清晰的。在此，我们不想说胡塞尔现象学还原中自由想像变换例子的方法源于笛卡尔，而只是请读者重视胡塞尔的话：笛卡尔哲学代表了近代哲学对现象学的渴望。

“我思故我在”只需要精神的简单审视就可以实现（自我认识），绝不是借助于三段论之力。这里有一个思的层次性问题：如果它是第一个反思判断，那么，它其实判断了反思前的我思，即判断前就有的“思”。笛卡尔的艰深、奥秘及高明皆在于此。在胡塞尔看来，笛卡尔的沉思有一个“思”之方向性的转移，它已经蕴涵了现象学的全部萌芽。

“这些观念中有的的是我与生俱来的，另一些是我自己发明或创造的。”^②后者就包括在“我”之外的“物”的观念中，就像我们所熟知的笛卡尔的箴言：形而上学是树根，物理学和其他科学是树干和树枝。它们和“我在”一样是清楚明白的，因为，“显然我自己存在，我不能阻止我判断我如此清晰领悟的东西是真的，我不是借助于任何外在的原因发现它”^③。这样，不仅“我思”和“外物”，而且我们的身体也都是真的观念。注意，这与怀疑初始那个邪恶天才唆使我们说出的疯话（“我没有身体”等等）已截然不同，因为思的方向已经转变了，我思已经区别出真假，蒙昧和浑浊已经澄清。在笛卡尔的形而上学、数学、

① 笛卡尔：《与比尔芒谈话录》，第7页，巴黎，戈坦让出版社，1937。

② 笛卡尔：《形而上学的沉思》，第101页，巴黎，弗拉马里翁出版社，1992。

③ 同上书，第145页。

物理学中,贯彻了同样的理智和直观相融合的原则。

四 精神的传达

这里的精神,是笛卡尔广义的“思”,主要含有直觉和理智两种因素。“我思”需要交流和传达,它涉及到语言文字,这是笛卡尔研究中尚待挖掘的新课题。笛卡尔不可能只是一味地沉思,他还需要一个理想状态下的对话者。这个对话者要有与笛卡尔一样的理智能力,他只是笛卡尔的另一个自我。这对笛卡尔来说,是不言而喻的我思前提。但笛卡尔在实际表达时,却遇到了严重困难。这首先表现在《谈谈方法》中,尽管这部著作被公认为是通俗晓畅之作,但其第四部分描述从普遍怀疑到“我思故我在”时,始终具有思辨的晦涩(别人也可以和笛卡尔一样说出“我思故我在”,虽然他们所用的词一样,但其含义并不相同)。在1637年4月给友人的信中,笛卡尔把表达的隐晦归结为“主要是因为我用日常语言写作……我甚至希望女人也能从中有所教益”^①。也许确是如此,自然语言的隐喻性质妨碍了笛卡尔表达普遍性意义的精确性,特别是日常语言中还有那个时时用似是而非的模糊语言欺骗我们的“骗人的恶魔”。就像后来康德所说的,在哲学领域里最难区别天才和骗子。只要有骗子作怪,我们的思想就似一场虚构的梦。

笛卡尔表达自己的困难还在于他不依赖传统。在自明的第一判断出现之前,博学是无济于事的。换句话说,笛卡尔中断了沉思与哲学史的交往,宣称博学甚至是危险的,因为其中充满偏见,与本性的水火不容。笛卡尔有一篇论博学的论文,文中他批评了在古书中寻找真理的做法。但这无法实施在日常语言中,因为日常语言无法与历史割裂。笛卡尔提出的问题实际是需要一种和清楚明白的观念同样具有普遍性意义的语言,这是不受梦的制约的真正的哲学-数学的语言,有新的词汇和语法,使清楚明白的观念畅通无阻,再也不

^① 转引自古耶《笛卡尔的形而上学思想》,第66页,巴黎,哲学图书出版社,1978。

受真假问题的困扰。笛卡尔为日常语言的词不达意而担忧,认为词与观念本身常常是分离的,词达不到事物本身。笛卡尔的观念独立于意指它的词,而直接与直觉同一。在他看来,词只是表达观念的工具,一个糟糕的奴仆。一个诚实的人并不需要看很多书,不必用功博学课堂里的知识。笛卡尔甚至说:“老实人在文字上耗费了过多时间的情形表明了学校教育的失败”^①,学校是偏见的主要来源。笛卡尔离开学校后的游历表明他要寻找天真,方法论中的直觉就是天真、坦率的表现,因为真理是简单的、自明的,它的背后什么也没有。这样的直觉永远是最初的或第一的直觉。最诚实的人最容易进入笛卡尔哲学。笛卡尔从不故弄玄虚,他写作时经常不用欧洲当时的知识分子语言(拉丁文)而直接使用法语。他说:“如果我用法语写……而不用拉丁语……这是因为我希望人们只利用他们完全纯粹的天然理性,他们比那些只相信古书的人能更好地判断我的观点。”^②笛卡尔要让所有人都理解他的想法,他甚至想暂时把那些还不理解的人隔离起来,以免受古书的干扰,以便更好地理解《谈谈方法》的第四部分(描述“我思故我在”的部分)。

笛卡尔不想重复古人,他要把哲学研究当做一次亲身历险,而哲学应该包含那场历险中的所有内容。当然这里跋山涉水的是“沉思”,他说:“我宁愿写沉思录,也不要像哲学家那样争论。”^③沉思只借助本来的天然之光,不依靠宗教或哲学,摸索可能占据沉思的所有内容,渗透到事物本身最奇特诡秘之处。这样的思与摹仿绝不相容,好奇的肯定是未知的。笛卡尔的书献给虽不博学但有好奇心的人。与饱学之士不同,笛卡尔的书或创造了新词,或虽用旧词而有新意,这样的书特别适合那些没有先入之见的人阅读,可以唤醒想像,天真地想、写、说、读那些相信为真的东西。因为笛卡尔诉诸直觉,他的词往往能携带特殊的影像,而直觉的影像甚至不需要词,从而带有神秘。

① 转引自古耶《笛卡尔的形而上学思想》,第78页,巴黎,哲学图书出版社,1978。

② 笛卡尔:《谈谈方法》,第77页,巴黎,哲学图书出版社,1976。

③ 同上书,第85页。

他使用“如同”、“好像”之类词汇越多,越说明他感到词的匮乏和无用。

在笛卡尔的直觉中,“修辞”是个贬义词,它等同诡辩术或浮夸的华丽辞藻。在传达清楚明白的观念过程中,唯一要做的事就是让这些观念出场(这也是胡塞尔的立场)，“修辞”被排除了,所以笛卡尔的文风率真而不华丽。修辞只是雕虫小技,属于技术范畴,如诗、政治,它们甚至不生长在形而上学之树上(尔后,斯宾诺莎排斥修辞的几何学风格几乎达到登峰造极的地步)。话是多余的,简洁朴实剃去一切废话。毕泰戈拉的勾股定理中只有自明关系。真理由直觉发现,再由逻辑表达出来。而修辞越让人说得好,就越可能成为骗术。这里涉及到一个古老的争论,即哲学与话语的关系。希腊哲学传统认为说话的技艺(修辞和诡辩)会威胁思想本身。修辞总有虚构之嫌,是坏的摹仿,渐渐被逐出哲学,归于诗或文学。笛卡尔继承了这一传统,并且走得更远,他甚至不采用古希腊哲学中的辩证法。他把自己的新方法 with 苏格拉底和柏拉图的辩证法区别开来,认为后者是经院逻辑,是一种对话,教授他人理解我们已知事物的方法,这个方法遵循演绎逻辑。而笛卡尔自己的新方法却是探讨未知,所谓“新”当然不是三段论,而是变换思之方向的直觉。笛卡尔竟然把这样的直觉称为“新逻辑”^①,当为旧词新用(同样,胡塞尔的所谓“逻辑研究”或“纯粹逻辑”既非形式逻辑,也非数理逻辑)。

法国当代哲学家、笛卡尔哲学研究专家古耶(Henri Gouhier)这样说:“只要哲学家开口说话,他就不再独自与他的思想在一起,他面对一个‘他者’。”^②换句话说,他自己就是这个他者,而不再是哲学家。古耶这里是说,哲学家让他人理解自己几乎是件不可能的事,因为真正的哲学家总在发明而不是摹仿,总是新的。在寻找理解哲学家的发明之途径中,人们总是落伍者,因为其中有太多的岔路,引导人们复古,回到古书。人们无法离开习惯。

^① 参见古耶《笛卡尔的形而上学思想》,第103页,巴黎,哲学图书出版社,1978。

^② 同上书,第104页。

第三节 宗教哲学

笛卡尔眼中有一个与经院哲学家不同的上帝,这个上帝不是专制的基础和信仰的对象,而是理性普遍怀疑的结果。18世纪法国著名启蒙思想家达朗贝尔(d'Alembert)这样评价笛卡尔:“笛卡尔是谋反的首领,他有勇气第一个提出来反对专制和独裁的权力,他为建立最公正最幸福的政府奠定了基础,而这样的政府还从来未曾见过。”^①自中世纪以来,理性一直受制于权威,亚里士多德竟然被当成了神学家。正是笛卡尔废除了权威对理性的专制,并有所建树,从而超越了文艺复兴。在笛卡尔这里,上帝只是怀疑的结果而不是前提,他建立上帝的观念是为了达到事物的科学本质而不是相反,他对哲学和神学的兴趣仅在于把它们当做人类科学的基础。

但是,这个基础是悟出来的,对上帝的直觉洞见在理智所能达到的界限之外。这里有出自意愿的神秘,相信、信念和理智以特殊的形式结合在一起。笛卡尔哲学的落脚点是“确定性”,要相信而非不信,但是所相信的上帝的确定性却隐在暗处,确定性中隐含着神秘性。笛卡尔的理性直觉对上帝表示敬畏,我们认为与其说这是一种观念的“清楚明白”,不如说这是一种对“清楚明白”之观念的依赖而非对象本身的“清楚明白”。一种意愿或信念,总是朝着那个方向想——我们的理解力是有限的,我们的意志或欲望则是无限的。意志控制不住自己,总要走理智之外,从明走向昧。上帝在无限遥远的地平线上,信念(意志、欲望)和理智(理性)在那儿融合起来。但天启的真理与理智无关,它向无知者和博学者同样敞开。笛卡尔并没有像康德那样为知识和信仰划定界限,所以他的宗教学说与康德相比显得在逻辑上缺乏说服力,他到底没有说清楚科学知识观念的“真”与上帝观念的“真”的区别。理解之外的奇迹究竟如何发生,

^① 达朗贝尔:《百科全书导论》,第99页,巴黎,科兰出版社,1912。

笛卡尔的理智工具显得很无奈。从康德的立场看,笛卡尔肯定是把科学和信仰的问题混为一谈了。笛卡尔正是这样说的:“我总是认为上帝和灵魂这两个问题应该是由哲学理性而不是由神学所证明的原则。”^①但这个立场与中世纪相比还是进步了,它把信仰归于知识而不是相反,表明了笛卡尔的反教会独裁的倾向。应该说,18世纪的法国启蒙学者就继承了笛卡尔的这种观点。

以下这段话很有名,是笛卡尔在《形而上学的沉思》中关于上帝存在的证明:

我得自于人的精神的某些观念,作为思的载体,它没有广延,没有长、宽、高,它不介入任何属于身体的东西,与任何关于身体的观念相比,它更加清晰。当我想到我在怀疑,也就是说,我是一个不完满的,有所依赖的载体,这时,有一个完满而独立自主的观念,也就是关于上帝的观念,它清楚明白地显现于我的精神。这个观念重新回到我的心中。或者虽然我是或我存在,我总得拥有上帝的观念。我的结论是,如果上帝自明地存在,我的生命存在的所有方面都完全依赖于上帝,我不能设想人的精神能有比上帝更清晰准确的认识了。在我看来,我发现了一条道路,它引导我们从对真上帝(科学和智慧的所有财富都包含在真上帝中)的沉思到对宇宙中其他事物的认识。^②

当笛卡尔的心思只是用在上帝身上时,一切谬误都烟消云散了,一切错误的原因都归结到他自己身上。这里起作用的与其说是理

① 笛卡尔:《谈谈方法》,第35页,巴黎,哲学图书出版社,1976。

② 同上书,第133页。在1902年的版本中,还收录了4篇附录。其中附录四有笛卡尔关于上帝存在的三种证明,分别以命题的形式出现:“命题一:只要考虑神的本性就知道神存在”;“命题二:单从神的观念在我们心中来后天地证明神存在”;“命题三:用心里有神的观念的我们自己存在来证明神存在”(参见《谈谈方法》,王太庆译,第91—92页,商务印书馆,2000)。这三种证明,可以看做从不同角度对上帝存在的本体论证明。

智,不如说是意志和欲望。以下的话证明了我们的判断:

如果我的理智没有能力理解为什么上帝做它所做的,我也没有任何理由怀疑上帝的存在……因为我已经知道我的本性是极其微弱和有限的,反之上帝的本性是广大而不可理解的、无限的……^①

这又是出于心理上的依赖感,出于道德和爱的寄托。与其说它是证明,不如说是相信,“因为实际上没有任何理由能够证明上帝给我更大的认识能力”^②。我们注意到笛卡尔的又一个自相矛盾:上帝明明在理性的认识能力之外,如何又说他是清楚明白的呢?如何把他与数学观念的清楚明白区别开呢?于是我们又只好相信上帝不会欺骗我们,这和康德的善良意志一样软弱无力。也许笛卡尔心中确实有关于上帝的清楚观念,于是任何人也别想说服他同意上帝不存在,因为上帝的观念不可能产生于虚无。笛卡尔终于不能抛开西方的存在本体论传统。按照这个传统,“无”是不可思议的,是混乱、蒙昧之源。按照笛卡尔的特殊解释,那里有一个骗人的恶魔,它有上帝般的能量,专事欺骗的勾当。只要提到存在,就是一个最大的抽象,就要联系到上帝,必须有第一原因,否则笛卡尔就没有能力理解他自己。必须敬畏上帝,否则人的存在就是荒谬的,一切恶事会随时发生。用哲学语言来表达,就是人的本质不在自身而在上帝。

有资料证明笛卡尔承认所谓清楚明白的上帝观念(包括灵魂的三位一体等等)归于神秘和隐晦。1640年笛卡尔在给梅桑的信中写道:“我们不能清楚理解的东西并不因此就是假的,比如三位一体的神秘,它是信仰,单纯的自然理性没有能力认识它。”^③所以神的清楚明白绝非认识论意义上的,它只是对所谓圆满的

① 笛卡尔:《谈谈方法》,第139页,巴黎,哲学图书出版社,1976。

② 同上书,第141页。

③ 转引自古耶《笛卡尔的宗教思想》,第198页,巴黎,哲学图书出版社,1972。

心理依赖。^① 理性倾向于神秘性,它顺从或屈服于神秘性,对神秘性毕恭毕敬。这种神秘性就是笛卡尔所谓的神(上帝)。其实神只是个称谓,神秘才是实质。这倾向渗透着无奈,它其实违背了笛卡尔的本意和初衷(对认知能力的信心)。凭着直觉,我们知道神秘性中有“真理”,尽管我们没有能力认识它。“一个真理绝不能与另一个真理相悖”,“哲学中发现的真理绝不能与信仰的真理相悖”。^② 这样的信誓旦旦又只能是笛卡尔的一厢情愿,他实际在呼吁:凡智力所达不到的,都由神增补上去,那里会有奇迹发生。人的本性决定自己只敬畏陌生的事物。就此而言,宗教的神秘性永远是人创造性的一个来源,它体现在追求完美的路途中。神秘的文字和话语——暗、难解、晦涩、模糊、隐隐约约、不知其所以然、默默无闻等等,那里有对心灵的巨大诱惑,这是人性的巨大弱点,也是创造性之源;那里有无数宝藏等待开掘,但开采它们却不是哲学家的事。

笛卡尔的宗教情结主要不是来自对古代经典的继承,而是来自宗教的灵感(就像他的形而上学来自沉思一样)。他排除了文艺复

^① 笛卡尔写道:“……任何东西,任何实际存在的东西的完满,都不能以无为其存在的原因……在一件东西的观念或概念里,是包含着存在的,因为我们只有在存在的形式下,才能理会某个东西;不同的是在一件有限的东西的概念里,只包含着可能的或偶然的存在,而在一个无上完满的是者的概念里,则包含着完满的、必然的存在。”(《谈谈方法》,王太庆译,第89—91页,商务印书馆,2000)在笛卡尔看来,万物皆有因,没有原因是不可思议的,原因链终有最后的一环,于是有了完满。笛卡尔和先哲们一样对人类感到骄傲,不容许缺失和虚无,其实就是不容许没有原因。又:原因总和秩序合理之类在一起,归结为必然性(后来黑格尔把这归结为“凡是存在的都是合理的”),而原因之外是另一种神秘,它来源于虚无。笛卡尔认为那里藏着一个会骗人的神灵。我们之所以称它为另一种神秘,是与宗教的神秘相对而言的。上帝是神秘的,他本身就是原因(自因),不需要另有解释。于是我们有了两种似乎不一样的神秘性,它们都在理性能力之外,它们在那里会合了。也许笛卡尔认为它们之间有原则的区别,但他还是泄露了天机,因为他也把制造混乱的骗人的神灵与上帝相提并论,不过那是一个骗人的上帝。另一种神秘境界中的上帝不骗人吗?但愿如此!于是只留下了意志、意愿、欲望之类,但这是两种神秘性中都有的共同因素——无论我们把它称做无(缺失)还是完满的存在。

^② 参见古耶《笛卡尔的宗教思想》,第203页,巴黎,哲学图书出版社,1972。

兴以来特别是 17 世纪对神的怀疑和“libertine”(意为“放纵”、“放荡”,是 17 世纪欧洲流行的一种社会风气,和不信教有关)的倾向。在这方面他与奥古斯丁(Sain Augustine)相当一致,他们都建立了并不简单顺从基督教教条的宗教哲学。笛卡尔的目的并不在于神学,而在于建立新的哲学,即认为人类心灵中并不存在相互独立的两门学科——哲学和神学。哲学和神学的思想行为是一致的,哲学的智慧与神学的爱是一致的。另一方面,笛卡尔和另一位经院哲学家托马斯·阿奎那在意志概念上也有一致看法,认为信仰行为就是意志行为——相信或欲望、意愿。意愿成了信仰的出发点,即使所意愿的对象不能像数学观念那样清楚明白。“我相信”,这就是一切!意愿生于知识的盲点,否则就不是意愿而是认识。宗教意愿都逃避感性,它们不断地自我掩饰。在笛卡尔那里,信仰的意志使人是自由的,可意欲达到无限的完美、完满、自由,它超脱自然状态的原罪。对超自然的事物——神秘性的欲望依赖于自由意志,他说:“一个哲学家只在自然状态下思考就足够了……然而我们现在意识到我们的自由。当我们需要时,就有能力固执己见……当意志堕落时,我们可以说这是情感的效果。”^①自由在笛卡尔那里始终是一个不出场的幽灵,它支配着笛卡尔的其他哲学概念。无论是怀疑的自由、直觉的自由,还是意志自由,都是理智的延伸。凭理智相信,不是宗教感情,不是浪漫主义的自然神论。

第四节 知识·科学·道德

我们在本章第 1 节中曾经指出,就知识构成时间顺序而言,笛卡尔先积累了大量的自然科学知识,然后才有对哲学方法论的探讨;就身份而言,笛卡尔的主要哲学著作都是在他发明解析几何之后写的,他先是一个大数学家,然后才是一个大哲学家;就确定方法论的初衷

^① 笛卡尔:《与比尔芒谈话录》,第 53 页,巴黎,戈坦让出版社,1937。

而言,笛卡尔也意在论证科学本身的合理性(就此而论,以往的研究过多注意其方法论的哲学意义,而忽视了其自然科学的前提)。但对科学的叙述过程恰恰相反,笛卡尔认为只有在他的哲学中才为科学奠定了最后的基础。

笛卡尔的方法之巨大的启蒙作用也是中国以往的笛卡尔研究者所忽视的。它不仅仅是一种哲学启蒙,而且也是一种科学启蒙,即强调人的精神有自然之光的普照。笛卡尔认为他的方法引导真理之光,它被应用到数学和几何学这样纯粹观念性的科学之中,也被应用到物质的科学,如物理学、光学、天文学和生命的科学(如医学中的血液循环理论)之中。尽管笛卡尔重视论证过程和演绎方法,但就其“第一哲学”而言,他的直觉方法以顿悟的形式顷刻间就消除了我们与真理之间的距离。在笛卡尔那里,这种信念与对上帝的信仰并没有性质上的差别,所以两者的本性都隐含着不可理解性和神秘性。但在笛卡尔看来,不可理解的不一定就是不理智的。他的这种自相矛盾并不能抹杀这种信念所包含着的巨大的启蒙效果:在真理而不是权威面前人人平等。这在18世纪法国人那里又发展为与生俱来的政治权利的平等,在启蒙的时代它是公正和幸福的象征。

关于科学观念的推出,在《谈谈方法》的第四部分有非常清晰的思路。在得出“我思故我在”的第一判断后,一个同样清楚的副判断是:凡是清楚明白显示于思的,就都是真的。那么,具体说哪些是真的?从以上两节可知,首先是“我思故我在”和神的观念,它们没有令人怀疑的不确定因素,如神是圆满的。

注意笛卡尔这样一段话:“然后,我还有关于感性物体的观念。因为尽管我可以认为自己在做梦,我看到和想像的一切都是假的,却总不能否定这些观念(指形体观念——引者)真的在我思之中。”^①换句话说,即使主观上认定物的观念是假的,但由于它是思的成分,作

^① 笛卡尔:《谈谈方法》,第35页,巴黎,哲学图书出版社,1976。但是,在物理学领域,笛卡尔并不局限于观念的“思”,他承认物质世界是真实的,不依赖于“我思”。这时,笛卡尔的立场不同于巴克莱的“存在就是被感知”。

为思它就是真的。延伸之,物理学和几何学的观念也是真的。特别是几何学证明,“这些证明里面并不需要对象一定存在,我清晰地认识到,只要假定了一个三角形,它的三个角就必然等于两直角,但我并不因此看出它向我保证世界上真有三角形”^①。由此进一步明确观念不超出思的界限。即使是物理学的观念,只要“我思”清晰地想到的观念,就都是真的(胡塞尔后来称之为都有意义,但胡氏更强调想像的作用)。观念或意义与思之外的对象存在与否无关,因为清晰的观念本身就是存在。笛卡尔这里的“存在”可作如下解释:从一般科学角度应被理解为命题的意义,比如三角形三个角之和等于两个直角。就一般表达式而言,它是表达式的意义。它们虽不能被看见(感知或想像),但可被理解或领悟(无论是醒着,还是在梦中)。这是思之牢固的科学基础,甚至伦理学的观念亦可从中得出(参见斯宾诺莎几何学式的著作《伦理学》)。由此我们可以断定,笛卡尔所谓存在的物质的事物,就是指物理学的观念,或几何学中长宽高的观念,它不是蒙昧的,而是明白的。

笛卡尔坚信,他的新物理学有他的新形而上学和神学作基础。我们在这个背景下思考笛卡尔创立的解析几何,可以看出,他的关于几何学和数学的知识引导他在几何图形(线)和数字之间建立了一种对等关系,而解析几何就是这样由代数符号和几何图形构成的系统。我们把它视为发明,是对超自然的、原创性的观念所作的沉思。爱因斯坦式的思想实验与此相同,思和纯粹的想像融为一体,它们往往出自一个虔信宗教的朴实的灵魂。

笛卡尔的科学观是形而上学的。在他的时代,哲学还以“科学的科学”身份自居,自然科学还没有从哲学这门古老的学科中分化出来,取得独立的地位。在笛卡尔们眼里,物理学、几何学等要成为科学,必须找出其赖以存在的第一原因,否则就不可能成为科学,而要找到这个原因,在那个时代只能借助于哲学。

^① 笛卡尔:《谈谈方法》,第36页,巴黎,哲学图书出版社,1976。

在《形而上学的沉思》的第五部分中,笛卡尔谈到了物质或物理学的观念。他说:“在我检验是否有什么东西在我之外存在之前,我应注意它们的观念,因为它们在我的思中,我要看看它们中的哪些观念是清楚的,哪些是浑浊的。”^①他发现延伸性或广延性(物体的长宽高)运动及绵延是事物必不可少的属性,无论物体分为多少部分,其属性都是如此。这些属性和思的观念一样自明,它们本来就在那里,“也就是说我悟出了本来就在我精神中的事物,尽管我思还没有朝向它们”^②。在此,“朝向”(由笛卡尔的直觉方法引导)一词,证明我们本章第2节分析过的方向性对笛卡尔沉思的重要性(后来胡塞尔把它总结为意向性,意向性的要害也不在对象而在其方向)。

以上的过程实际也是“自由想像”的过程。笛卡尔矫正了思的方向。他说:“尽管我有想或不想它们的自由,但它们有真实而不变的本性。例如当我想像一个三角形时,也许在我思之外的世界上没有任何地方有这样的图形……它不依赖于我思的任何形式……它的三个角之和等于两个直角。无论我醒着还是在梦中,都清楚地意识到它的存在……我不能说我发明了它。”^③这虽然不是发明,但它确是转移思之方向的结果,可称做发现,或从不知到知,也就是新的。“然而它们是某种事物,不是纯粹的虚无,因为很显然一切为真的东西都是某种事物。我以上已经充分证明一切我清楚明白地意识到的事物都是真的。”^④反之,与虚无相应的就是假的。依此类推,“我还清楚明白地领悟了其他的图形、数量和属于数学和几何学的其他事物”^⑤。同理,它们亦是真的。我们注意到,在这里的上下文中,笛卡尔总是把科学观念的存在(真)与上帝的观念相提并论,以表明一个不存在的上帝观念是不可能的。

在确立了这种寻找科学观念的方法后,笛卡尔确信他能突然一下(顿悟)把“思”提高到确信不疑的状态。他说:“于是,我能大胆地

① 笛卡尔:《形而上学的沉思》,第155页,巴黎,弗拉马里翁出版社,1992。

②③ 同上书,第157页。

④⑤ 同上书,第159页。

说,我在短时间内就找到了一种方法,它令我满意地弄清了哲学上纠缠的主要难题,还发现了神在自然中建立的一些规则,神把这样的概念印在我们的灵魂里。经过深思熟虑后,我们毫不怀疑这些概念会得到严格遵守……然后,再进一步考虑这些规则,我发现了一些最有最重要的真理,超过了我以前学到的或希望学到的一切。”^①这样的奇迹只发生在一瞬间,它从感官转到理智的直觉,“看到了”从前不可见的,这是哲学家的灵感和幸福——茅塞顿开,就好像天启似的。它们是事物据以变化的科学规则,如物理学的法则和数学的真理。它们没有我看得见的作者,但却如此清晰,故称之为神(神奇)。我们不妨把笛卡尔的上帝读成“神奇”,同时把这里的所谓“规则”引申为一切我们尚不知道的,却实际上起作用的秘密(无论它在何处),这样的思会沿着笛卡尔开辟的方向引出一个世外桃源,它是极好的启示。在《谈谈方法》的第五部分中,笛卡尔用同样的方法阐述天文学。他先抛开学者们已有的议论,甚至不管我们看见的现实世界,而去想像“神”在某个空间创造出宇宙中的物质。然后笛卡尔说,刚开始的物质团和诗人的思绪一样浑浊,但物质的本性应该是清楚的,浑浊中必按一些规则形成地球、太阳、行星、彗星、恒星,进而有光、热、物体、潮汐等具体科学问题,再有生命,由植物到动物,特别是人。笛卡尔以一个科学家的态度承认他对人的认识不够,他认为人的身体就是物质,初始(的人)没有灵魂(灵魂是与身体分离或分立的),就和动物一样。“然后我假定神创造了一个理性的灵魂,以我描述的那种特定方式结合在身体上”^②。接下来,笛卡尔用十余页的篇幅,以一个即使在今天看来也是专家的口吻谈起人体的血液循环,他的人体解剖学知识之丰富令人惊讶。他把血液循环看做动物身上一种最基本的运动,它同样来自理性灵魂依照直觉方法的洞见,是科学发现的“规则”。如果这些“规则”曾经不为我们知道却实际秘密地在起作用,这只是因为思还没有朝向它们(如上所述)。笛卡尔竟然把血液循环描

① 笛卡尔:《谈谈方法》,第41页,巴黎,哲学图书出版社,1976。

② 同上书,第46页。

述得像钟摆和齿轮运动一样精确,这除了得益于哈维^①,也深受他那个时代的力学理论的影响。他说:“我们毫不奇怪,知道许多自动机或运动的机器……把这个身体比作一架神造的机器,它无与伦比,十分巧妙,人的任何发明也自叹弗如。”^②除了机器,笛卡尔不能找到更好的比喻。它为人的智力所不能,所以还要借助于上帝这第一只手。同样神奇的是这架机器还拥有语言和思维,笛卡尔认为这是人有别于动物之处,尽管动物也有机器一样的身体。在笛卡尔看来,语言和思维象征着秩序(组成意思的含义),把字编成话表达自己的思想,这也是理性的重要内容。

同样神奇的还有逻辑,因为逻辑就是语言和思维的秩序。但是,“这不是经院里的逻辑,因为真正说来,那只是一种辩证法,教人如何使别人理解自己所知道的东西,甚至对自己并不知道的东西毫无判断地说许多话,因此只会败坏良知,不能使理性增长分毫;而逻辑却是教人正确运用自己的理性去发现自己所不知道的真理的”^③。这里透露的一个重要信息,有助于我们弄清究竟什么是笛卡尔这里所讲的逻辑。这当然不会是经院哲学所遵循的亚里士多德的三段论逻辑,在笛卡尔看来,它不能教人知道自己所不知道的东西或发现未知。结合本章第2节的分析,我们可以肯定,笛卡尔自己使用的逻辑与亚氏逻辑不同,它是一种发现的逻辑——我们恰当地称它为理智的直觉,即灵感一下子就可觅到和感知无论如何也见不到的东西。“觅”就是为思开启了走向真理之路;“一下子”则是神奇的,也是清晰的。

强调秩序也是笛卡尔作为理性论者的重要标志。他说:

在养成了一些习惯,能在这些问题(从上下文可知是指数学——引者)上发现真理的时候,就应当开始认真地研究真正的哲学,它的第一部分是形而上学,包括知识的本原,其中就说明

① 威廉·哈维(William Harvey, 1578—1657),血液循环理论的创立者。

② 笛卡尔:《谈谈方法》,第55—56页,巴黎,哲学图书出版社,1976。

③ 笛卡尔:《谈谈方法》,王太庆译,第69—70页,商务印书馆,2000。

神的主要属性,我们灵魂的非物质性,以及我们心中那些清楚的、简单的见解。第二部分是物理学,在发现了物质性东西的真正本原之后,就一般地考察宇宙是怎样构成的……这以后也需要特殊地考察各种植物、动物、尤其是人的本性,这样才能发现那些对人有益的其他学问。因此哲学好像一棵树,树根是形而上学,树干是物理学,从树干上生出的树枝是其他一切学问,归纳起来主要有三种,即医学、机械学和道德学,道德学我认为是最高的、最完全的学问,它以其他学问的全部知识为前提,是最高等的智慧。^①

笛卡尔终于建立了一个有秩序的哲学体系。按照他的思路,这是不可避免的结果。笛卡尔认为,形而上学必不可少,它是根状物,一切都从这根状物的第一原因获得解释,否则这棵树就成了无本之木。笛卡尔尽其可能全面地列举学问的各个分支,接着又谈到了属于树枝上的其他学问,像折光学、气象学、矿物学、植物学等,而且在每一门学问中,他都努力发现经院哲学中所不曾讲到的东西,以便让人们真正掌握智慧(理性)。他说:“因为很容易在那些号称学究的人身上看到,那种哲学使他们更加不能运用理性,还不如没有学过好……要证明亚里士多德所提出的那些本原是假的,较好的办法是说:我们遵循这些本原很多世纪以来,并没有凭着它们作出任何进步。”^②在笛卡尔看来,哲学没有进步的根本原因在于哲学的出发点是不牢固的,这是他要完成的最重要工作,而且他自信已经完成了,即从不确定和怀疑的因素中还原出真的观念,思从此朝向这个牢固的出发点并在此基础上重建形而上学。笛卡尔从上述“树”的原理出发,陈述了他对哲学之用和幸福的看法:

每一个民族的文明与开化,就是靠那里的人哲学研究得好,

^① 笛卡尔:《谈谈方法》,王太庆译,第70页,商务印书馆,2000。

^② 同上书,第72—73页。

因此一个国家最大的好事就是拥有真正的哲学家……用自己的眼睛指导自己的行动,以及用这种方法去享受颜色的美,享受光明,要比闭着双眼听别人指点好得多……真正说来,活着不研究哲学,就如同闭上两眼不肯睁开;观看我们视觉发现的一切而得到的那种愉快,根本比不上人们凭哲学发现事物的知识而获得的那种满足……^①

笛卡尔哲学体系中隐藏的真正财富是他的科学思想。在那个时代,人们往往广义地称自然哲学中的科学为“物理学”。当笛卡尔说物理学是他的哲学之树的树干时,并不是指今天狭义的物理学,而是他关于自然的科学思想。如果笛卡尔的比喻是真诚的,那么,“树干”的说法就可以理解成笛卡尔哲学的主要内容,而不像通常理解的那样,只把他的哲学理解为形而上学。这有别于传统上关于笛卡尔哲学的印象,正由于此,愈显示出这部分内容的珍贵。笛卡尔的物理学思想与他的形而上学是自相矛盾的:他一方面说清晰的物体观念来源于神;另一方面,当他以科学的眼光审视物理学的对象时,具有一种脱离神学约束的危险倾向,即思想自由的倾向——他要从自然本身的原因解释自然——这样的倾向严重影响了一大批后来者,不仅有斯宾诺莎,更主要的还有从17世纪末到整个18世纪法国具有唯物主义倾向的思想家,如培尔(Bayle)、丰特内勒(Fontenelle)、狄德罗(Diderot)、霍尔巴赫(Holbach)等等。这样的物理学原理中隐藏的秘密是令宗教感到惶恐的,因为它在解释自然哲学的过程中埋藏了上帝。笛卡尔在1639年2月9日写给梅桑的信中阐述了他的想法:“如果有人能完美地知道构成一切物体的细小部分是什么,他就完满地知道了整个自然。”^②笛卡尔从自然本身解释自然的方法,具体体现在他把自然分解后用“放大镜”细细地看,一步步地还原,如物体的大小、形状、运动、相互作用等。这种方法无意中摆脱了超自然的最后

^① 笛卡尔:《谈谈方法》,王太庆译,第62—63页,商务印书馆,2000。

^② 转引自阿拉姆《狄德罗与笛卡尔》,第47页,普林斯顿大学出版社,1953。

原因。但是应该指出,这里还是排斥了感性的东西。物体的大小等符合它的几何学性质,自然本身仍然要符合清楚明白的真理标准。

笛卡尔的物理学中隐含着无神论的倾向,这种倾向暗示,神控制不了自己创造的物质及其运动,物理学就要脱离自己的形而上学脐带。笛卡尔是哲学家、科学家,不是神学家。他在《形而上学的沉思》的第四部分中承认道:

……我已经知道自己的本性是极其虚弱的、有限的。反之,神的本性是广大的、深不可测的、无限的。我毫不费力就知道在神的权威下有事物的无限性,这种无限性的原因在我的理解能力之外。足以告慰我的唯一理由是:习惯上基于目的论的一切原因在物理的和自然的事物中都是完全没有用的,因为这并不意味着我可以卤莽地探讨并试图发现神的高深莫测的目的。^①

这实际上等于承认有两种神秘性——神和自然。但自然的神秘不是宗教的神秘(后来的泛神论或对自然所抱的神圣感与基督教神学不是一回事),虽然神有权威,声称自己是最终的原因,但是自然还是有自己的秩序和原因。尽管这种原因超出了我们的理解能力,但是这种原因肯定不是观念性的,而是物质性的。“我们不可能怀疑有无限的事物存在于这个世界上,或者说它们曾经存在于世界上,但现在已经不在场了,没有任何人曾经看见或知道它们,它们也未曾服务于人的任何目的。”^②这简直就是一种透着神秘性的唯物主义世界观,它诉诸物质本身。笛卡尔的物理学是危险的,它释放出泛神论、无神论,在17世纪和18世纪时“放荡不羁”。这种物理学诉诸重新解释世界,一个启蒙的世界。它需要自己的语言,以面对物质事物本身。它甚至不顾笛卡尔形而上学的阻碍,宣称宇宙的无限性,因为笛卡尔并没有为物质的延伸性和可分性划定界限,这显然是一个超越中世纪认

^① 转引自阿拉姆《狄德罗与笛卡尔》,第100页,普林斯顿大学出版社,1953。

^② 同上书,第105页。

识局限的新世界。

第五节 灵魂与身体

“我思”的清楚明白实际上也同时确立了灵魂区别于身体的性质。无论这个幽灵在何处,它的基本性质就是自由。在怀疑阶段,有感觉和想像中变换对象的自由;在“我思故我在”阶段,有清晰明白的观念的自由,即无论是怀疑还是肯定,也无论睡着还是醒着,都是思之幽灵的漫游。漫游或变化中的思有不变的清晰观念,如三角形的三角之和等于两直角。在神的阶段,神就是意志自由的化身,它是固执己见的愿望,不受理智的约束,朝向一个认识的盲点,即使是走向神秘。那里的智慧化作了爱,抚慰灵魂的安宁。笛卡尔把这样的灵魂自由看成一个整体,因为灵魂是不可分的。与此相对应的是另一个不同的实体(*la substances*),即有形体的物质,包括人的身体,它有延伸性或广延性,有长宽高,是可分的,还可以做各种可分的运动。他说:“除了可分性,我们无法认识物体、身体。而精神,或人的心灵,只能被领悟为不可分的,因为事实上我们不可能理解任何灵魂的一半。”^①心灵和物体及身体实在太不同了,致使笛卡尔作出荒唐的结论:“我没有更多可说的,因为只要相当清楚地表明身体的腐朽并不伴随着灵魂死亡,而且在(身体)死后给人以第二次生命的希望,这就足够了……从那里我们可以得出结论说灵魂不灭。”^②我们且不谈现在人如何看待灵魂不灭,至少在笛卡尔的时代,他是“以科学的态度”推出这个结论的。笛卡尔认为,物或身体与灵魂是由上帝创造出来的两个互不干扰的实体,虽然如此,由于先假定了灵魂不灭,所以自然会产生身体和灵魂这两个实体的分量孰轻孰重的问题,只是笛卡尔并没有深究。身体是会死的,灵魂是不死的;灵魂是观念的,肉体是官能的。这个问题的提出,在哲学史上有重要意义。

^{①②} 笛卡尔:《形而上学的沉思》,第50页,巴黎,弗拉马里翁出版社,1992。

笛卡尔强调灵魂不灭,表面上的根据是灵魂来源于上帝的创造,因为灵魂实在太神奇了,理性自身不能解释灵魂的最终原因。但笛卡尔还有一个隐秘的观点:不灭就是存在,灵魂绝不可归于虚无。所谓虚无,就是隐去,成为人的语言和理智之外的东西,这样人也就不能称其为人,因为人是有灵魂的动物,语言和理智是灵魂的主要特征。“人的身体,就其与其他的身体相区别而言……只是由其他偶然性形成和构成的;反之,人的灵魂绝不是偶然构成的,而是纯粹的实体。”^①于是,又可以说,思是纯粹的。纯粹性是理性的标志,清除了杂质或偶然性。在笛卡尔看来,如果没有心灵的参与,身体的触、嗅、视、听等纯感官产生的东西就是偶然性的,有杂质、可分,但心灵却是同一的不可分的。笛卡尔说:“从以上可知人的身体很容易毁灭,而人的心灵的本性是不朽的。”^②两者的区别,又是完美与不完美的区别。当笛卡尔提到“存在”时,指的是灵魂及其同义语,像思、理智、理性、直觉、清晰、真理、上帝等等;其他感性因素被归结为物质性、动物性——总之是身体性的因素,它们只是“树枝”而不是“树根”。虽然笛卡尔并没有明确说感性的东西就是虚无,但从他在普遍怀疑阶段的态度可知,他把感性的东西隐去(其存在与否无所谓),只是留下了思本身。但是身体难道不是清楚明白的吗?是的,笛卡尔并不否认这一点。可是这样的清楚明白属于另类,笛卡尔仍然可以在怀疑阶段对身体的存在不置可否,而思或灵魂却是不可怀疑的,所以灵魂确实不同于身体。

于是,人成了一个分裂体。笛卡尔说:

但什么是人呢?我会说他是一个理性的动物吗?不能肯定,因为必须在研究了什么是动物,什么是理性之后才有所依据……但我在此宁可只停留在考虑思。如前所述,当我专心考虑我的存在时,思生于我的精神自身,它只从我的本性开启我。

^{①②} 笛卡尔:《形而上学的沉思》,第51页,巴黎,弗拉马里翁出版社,1992。

开始,我把自己看做有脸、有手、有胳膊、有一切由骨头和肉构成的机器的成分,就像死尸有的那样,我把它称做身体;此外,我还想到我进食、我行走、我感受、我思考,我把这样的行为与灵魂联系起来,但我所考虑的只是什么是心灵……我想像心灵极其稀薄敏锐难以捉摸,像风、像火或灵活的空气,灵魂被安插并蔓延在我(身体)的最广大部分。^①

所以结论应该是“人是有身体与灵魂的动物”,心灵附在了肉体上。但笛卡尔又认为,人(即我)是一个思的东西,这是就我的本性而言的。只有通过思,我才是我所是,我是完全清晰地区别于我的身体的东西。这样,进一步的结论只能是:没有肉体,我也可以存在,作为一个在思的不可分割的整体而存在。笛卡尔接着说:“脚、胳膊等身体的其他部分可以离开我的身体,但并不因此从我的精神中删除了什么东西。不能把愿望、感受、领悟等等说成是精神的部分,因为精神以自己的全部去意愿、去感受、去领悟等等。”^②我们可以从笛卡尔的这番话中得出另一种启示:这是对思的很好定义。笛卡尔的思只能理解为广义的理智。在理智中融合了意愿、感受、领悟、直觉、判断,乃至怀疑、爱、恨、意志、惊喜等等,只要区别于另类的身体或物体就可以了。这些广义的理智因素是一个不可分的整体——不可分的重要含义之一就是你中有我,我中有你。怀疑与肯定在一起,模糊与清晰在一起,意志与想像在一起,爱与恨在一起——当然这是我们对笛卡尔的“整体性”或“不可分性”的观念的演绎,在理论上这是自然而然的。于是,问题出现了:既然思本身不可分,何以有澄清或还原或引导思之方向之说呢?可以把感性隔离出去而只留下思本身吗?从以上笛卡尔的方法论可知,这样的倾向是不言而喻的。笛卡尔的方法论不可能与他关于灵魂是一个不可分的整体的论断相矛盾,那么,其结果只能是笛卡尔的理性并不是狭隘的理性主义,或抽象的理性主

^{①②} 笛卡尔:《形而上学的沉思》,第50页,巴黎,弗拉马里翁出版社,1992。

义。“思”含有极其丰富的心理内容，特别是想像和领悟。进一步说，悬隔或改变思的方向后，思成为不可分的反思(玄想)因素，于是有了想像中的怀疑、感受、领悟、直觉、意志、意愿、爱等等。那么，为什么还称做理性呢？因为笛卡尔诉诸思中不变的观念。

笛卡尔以下的议论在哲学史上被称做二元论，他说：

我们清晰地感受到精神，即一个在思的实体，没有身体，就是说，没有广延的实体；另一方面，我们也清晰地感觉到身体(le corps, 在法语中这个词也意味着物体——引者)，没有精神……精神可以没有身体，身体也可以没有精神……或者说，精神和身体可以互不依存。^①

这并不是精神的分裂，按笛卡尔的划分方法，精神是不可能分裂的。这是人的分裂，精神和肉体被人为地分割为互不相干的两部分，不能从对方那里得到支持。这样的二元论是平行的，身体如同灵魂一样都是由上帝创造出来的。笛卡尔说：“上帝创造我们的身体如同一架机器，希望它像一般的工具那样发挥作用。身体总是按照它自己的法则以同样的方式行动。”^②由于有了更为根本的上帝，二元论就不可能得到彻底贯彻，精神和肉体最终混在一起，它们不可能完全不来往。我们知道，笛卡尔是个科学家，他不得不正视这样的问题：没有精神的暗示，身体怎么会活动呢？灵魂没有广延性，怎么和具有延伸性的身体建立联系呢？一个物质性的东西怎么能捕住一个精神性的东西呢？进一步讲，应该如何谈论和处理精神与身体的结合呢？每个人都清楚明白，身体的行走靠思的活动。就是说，灵魂支配了理论上在它之外并为它所不认识的身体。这是笛卡尔留下的没有解决的哲学遗产，后来的哲学家为此争论了好几个世纪，比较重要的观点有马勒伯朗士的“偶因论”、斯宾诺莎的“平行论”、莱布尼茨的“前定的和

^① 笛卡尔：《形而上学的沉思》，第294页，巴黎，弗拉马里翁出版社，1992。

^② 笛卡尔：《与比尔芒谈话录》，第71页，巴黎，戈坦让出版社，1937。

谐”等等,他们都涉及到笛卡尔提出的心灵与身体的关系问题,这三位哲学家也是笛卡尔哲学最直接的继承人。^①他们都试图解决笛卡尔提出的问题,但其方向与笛卡尔不同。笛卡尔要解决的是身心平行下的身心统一问题,他们则试图在无任何前提的情况下直接解决身心统一的问题。他们的这种做法是违背笛卡尔的初衷的。但我们也看到,笛卡尔到底没有给出身心统一的方案(他确实提出过所谓“松果体”的方案,但这是在人体解剖学意义上的设想,在哲学方法上他坚持二元论),这就给他的后继者留下了思考空间。这个问题的解决有两个出路,或者是哲学的,或者是科学的。笛卡尔和他的后继者限于当时科学解释的无力,转而朝向哲学的解释。笛卡尔的解释是不能令人满意的,但有时他提出问题的方式是有益的。诚如他自己所说:“因为灵魂中有两种因素,这两种因素完全有赖于我们对它的认识,一种因素是思想的源泉,另一种因素与身体联系起来,和身体一起活动、受罪,对后者我至今还什么也没有说,而只是竭尽全力理解前者。”^②为什么对后者不说话呢?“因为我的主要计划是证明灵魂与身体之间的区别”^③。按照笛卡尔的哲学理念,把灵魂和肉体统一起来的做法是有害的。“他”只停留在思的面前,看守“形而上学大树”的树根,而这个“他”就其本性而言,完全不同于具有广延性的东西。于是,自然科学家的思维在此让位于哲学家的思维了。笛卡尔认为,首先必须确立第一序列的规范,即最初的简单的原始的观念,然后在此基础上形成我们的全部其他认识。比如,先有对一般性的存在、数量、运动等等的理解,然后才有对我们特殊的身体而言的伸展、形状、活动之类概念。同样先有了一般性的思的概念,然后才有思的具体含义,如理智、感知、意志等等。

^① 马勒伯朗士的偶因论含有反神学的泛神论的性质;斯宾诺莎的平行论依据了一种与笛卡尔不一样的实体论;莱布尼茨前定的和谐是从单子论出发讨论单子(也是一个个实体)之间的可能性问题。

^{②③} 见笛卡尔1643年5月21日写给伊丽莎白公主的信,转引自古耶《笛卡尔的形而上学思想》,第329页,巴黎,哲学图书出版社,1978。

“最后,把灵魂和身体放在一起考虑,才有了它们之间相互沟通的问题。灵魂和肉体的相互作用产生情感和热情。”^①笛卡尔把情感和热情与肉体联系起来,说明他如下的态度:情感和热情不单独地存在于反思理念,而必须与肉体相结合。形而上学本能地排斥与肉体在一起的情感与热情。如果与18世纪法国启蒙时代的唯物主义联系起来,可以看出热情和情感属于整个18世纪,那里还有卢梭回归自然的浪漫主义。笛卡尔的启蒙属于另类,他更瞄准知识,注意理性的方法,认为精神的方向在于形成知识,而不在于发泄和享受情感。

在西方近代哲学史上,笛卡尔第一个提出了“人的科学”这一概念(也就是后来的“人文科学”),但这在当时是有特指的。他说:“我认为所有关于人的科学就在于很好地区别这些概念(指灵魂和肉体——引者),不要把事物所没有的性质给予它们。”^②换句话说,不要像谈论身体或肉体那样谈论精神,否则哲学家就误用了概念,把人的精神导入误区,反之亦然。在笛卡尔看来,精神只有通过自身理解自己。通过身体就是借助于异者,那么,精神就不是自因了,这有悖于笛卡尔的立场。笛卡尔用了大量篇幅谈论思本身,而对另类的身体则只限于提到,或作为纯粹自然科学研究的对象,如他在《谈谈方法》中关于血液循环的描述。笛卡尔实际上是把身体、肉体、本能、热情、感情等等排斥在他的形而上学沉思之外。从20世纪法国哲学家梅洛-庞蒂(Merleau-Ponty)开始,对身体及其导致的诸因素(如野性、本能、欲望等)方才进入哲学研究的主要视野,具体可见福柯(Foucault)、德勒兹和德里达(Derrida)著作中的有关描述。与法国当代哲学家的想法不同,笛卡尔沉湎于思自身的“清楚明白”,而构造人的最初概念,除了清楚明白不可能是别的。在《形而上学的沉思》中,笛卡尔只是努力让人们理解围绕灵魂的观念,并极力把它与只属于身体的因素区别开来。

在1643年6月28日写给伊丽莎白公主的信中,笛卡尔进一步区分了与身体有关的三个概念,他说:

^{①②} 见笛卡尔1643年5月21日写给伊丽莎白公主的信,转引自古耶《笛卡尔的形而上学思想》,第329页,巴黎,哲学图书出版社,1978。

我注意到这三类概念之间的巨大差别：首先，心灵（即灵魂——引者）只是借助于纯粹理智来构想的；其次，身体，也就是说，它具有广延性、形状、运动的特性，对这些因素的认识可以通过单纯的理解力，但最好是通过有想像相助的理解力；最后，属于灵魂与身体统一的事物，只能通过单纯的理解力隐晦地加以认识，而无法借助于想像的理解力。但是，身心之统一的东西通过感觉就可清晰地认识。^①

这里承认了理性对身体诸因素的无能为力，即使理性凭借了想像的帮助，身体仍旧是模模糊糊的，总像是隔着一层，而感官的感受与肉体因素直接合为一体。笛卡尔的形而上学只注意纯粹的理智，理由是我们只熟悉理智的心灵，要从形而上学转到身与心的知觉，或心理生理学，必须经历视野的转变。身与心的统一是在想像中完成的，这与一般的理性判断不同，一个非哲学家，不需要特殊的思考，就会自发地认为身与心不可分离。对普通人来说，设想身与心的绝对分离，在纯粹状态下讨论精神是一件困难的事。笛卡尔的沉思克服了世俗之人（没有深思熟虑之人，最典型的是孩子和女人）的心理习惯，只看到知识而看不到情感与热情。笛卡尔的哲学本性更像是历经沧桑的知识老人，远离活泼任性的孩子和女人。孩子和女人更容易被饥渴和情欲所左右，但“灵魂的情感和热情不依赖于思”^②。比如生气、快乐、忧伤、爱情等情感或情绪，以及触摸、嗅等官能，它们不单纯涉及灵魂或肉体，而是同时与两者发生关系，所以孩子和女人自发地倾向于身与心的统一。伊丽莎白公主出于女人的性情向哲学家笛卡尔提出身与心的关系问题，她特别关心身与心是如何相互作用的。笛卡尔在1643年5月21日写给伊丽莎白的信中认为，身与心之间有一种亲和力，它是“使心灵推动身体运动的力，身体刺激心灵，产生情感

① 转引自古耶《笛卡尔的形而上学思想》，第332页，巴黎，哲学图书出版社，1978。

② 转引自同上书，第335页。

的力”^①。但是,对笛卡尔而言,回答这样的问题已经不在思的范围之内,因为这样的情形不来自怀疑后的反思,而来自日常生活的体验。虽然笛卡尔没有明确阐述,但他已经开始区别世俗的观点和形而上学的观点,这是两种不同的体验。^② 比如我们有散步的意愿,就挪动肢体朝前走,这与形而上学中超越理智理解神秘的上帝的意愿是根本不同的两回事。在笛卡尔的形而上学沉思中,我们的意志或灵魂杀死我们的肉体。身体对思来说是不透明的,意志和心灵不容许隐晦和蒙昧。情感、热情、欲望往往是身体与心灵直接撞击的结果,它们是生动的,甚至也是清楚明白的,就像深深的爱与铭心的恨终身留在记忆中,但这些因素在笛卡尔的反思之前,不属于反思的因素,而属于身与心的相互作用。情(绪)与欲(望)本身含有身体的因素,它们相互还原或作用。人的性关系和体验身体的快乐或痛苦是一回事(这些是最简单也是最明确的身心融合)。

在笛卡尔于1643年6月28日写给伊丽莎白的信中,有一段话对我们很有启示:“……属于灵魂和肉体融合的东西只能被我们的理解力隐晦地认识……但是我们的官能(*le sens*)却能清晰地认知它们。”^③这里的理解力属于笛卡尔沉思中的认识范畴,它对不透明的身体是无能为力的,但反思之外的官能对身心融合的体验确是异常清晰的。因此,这里实际上有两个不同的层次,一个是感性官能的,一个是反思的,相互不可逾越。在肉体中是清晰的,在沉思中就是糊涂的,反之亦然。所以清晰与隐晦只是相对的,它们与认知的方式有关。只有身体最清楚情感需要什么,而理解力这时却是糊涂的,因为笛卡尔的理智往往把身与心当成两回事。同理,快乐、痛苦、性焦虑和简单的饿与渴一样难以清晰地表达与认识。在这里,话语或解释皆不如体验本身,清晰明白的也是体验本身,但与笛卡尔所谓观念的

① 转引自古耶《笛卡尔的形而上学思想》,第336页,巴黎,哲学图书出版社,1978。

② 后来胡塞尔区别了自然的观点与现象学的观点,认为同样的心理特征,如情感、想像、判断等等,从不同的观点或角度出发,意义大不相同。

③ 转引自古耶《笛卡尔的形而上学思想》,第342页,巴黎,哲学图书出版社,1978。

清楚明白截然不同。

如上可知,身心融合之清楚明白的体验不可还原为理解力意义上的清楚明白,或者说,不属于笛卡尔的形而上学沉思。体验与表达、身心的热情与理解解释之间相互冲突,其中前者隐含着神秘性或沉默,这是一个为当代哲学家所关注的问题,但是笛卡尔已经接触到了。他说:“心灵如何接受身体的影响?……这是难以解释的,但体验在此已经足矣。由于这里的体验是如此清晰以致人们不能以任何方式否定它,就像人们在热情中看到的一样……”^①因为这样的体验在理性之外,身心融合后的身体也就不再是一部机器,不单单是自然科学研究的对象。

但是,笛卡尔坚持说“我思故我在”。那么“我”是谁?是一个会思想的东西,一个“在怀疑、领悟、肯定、否定、向往、不愿意、想像、感受的东西”^②。这些是反思的因素,它们并不来源于对身心融合观念的摹仿,因为身心关系属于另类。换句话说,如果身心是构成人的主要成分,那么根据笛卡尔的身心二元论,身与心并不必然地依赖于对方,因而身与心的融合、什么样的心与什么样的身结合就是偶然的。可以说,这样的身心关系并不来自我们的推论,而是一种自然而然的笛卡尔的思路,它来自他的创意或想像。

按笛卡尔关于实体的说法,身与心应该是两个相互平行的实体。他在《哲学原理》第一部分第51条中说:“实体就是不依赖其他东西的存在而存在的东西。”^③第60条又说:“身与心两个实体实实在在地区别开来,因为它们都可以不依赖于对方而存在。”^④也就是说,如果我们认真研究,就可以分别列出属于这两个不同系列的因素,那些因素被说成是附着于实体的属性。单独来看,两个实体分

① 见笛卡尔写给比尔芒的信,转引自古耶《笛卡尔的形而上学思想》,第342页,巴黎,哲学图书出版社,1978。

② 转引自同上书,第343页。

③ 转引自同上书,第352页。

④ 转引自同上书,第353页。

别都是完满的：身体是不依赖于灵魂的完满实体，就是说，当我感受身体时，只想到这是一个延伸的、有形体的、能运动的东西，而不承认它可以适应任何精神的本性；灵魂是不依赖于身体的完满实体，就是说，当我感受灵魂时，只把它视为在怀疑、在理解、在意愿的东西，而不承认它能被容纳进身体的观念中。身体和灵魂两者之间的区别是这样清晰，以致这两个实体之间的交往（身心关系）变得不可确定，而“我思”处于两者都不管辖的边缘域。

在身心问题上，笛卡尔与中世纪经院哲学家的看法并不相同，后者把灵魂当做身体的形式，灵魂与肉体的结合就像在亚里士多德哲学那里形式与质料的结合一样。经院哲学强调身心一致及心对身的主导作用，笛卡尔强调身与心的区别及其相互之间的独立性，他并没有像经院哲学家那样强调身体或肉体的污秽。身体也是实体，其自身是完满的，即它与异类无关，或它不受精神的管束，它不思想。这就为身体的放任或自由打开了空间，这也是笛卡尔启蒙中的应有之意，思想的启蒙只说了一半，还有一半是身体的启蒙，它们都蒙受清楚明白的自然之光。也许身体是由那个骗人的恶魔控制的。当笛卡尔怀疑自己的手、四肢或身体是否存在时，他并没有得出一个结论，因为怀疑本身超越了自己管辖的界限，作为思，它不应操心身体之事，所以只留下了思本身。没有思就无秩序，隔离思的身体倾向于疯；没有了思，说我这只手是别人的，或身体是玻璃做成的，身体的醒就是梦等等都无关紧要——这在思看来就是疯话。身体本来就不会说话，一切话在历史上都由思替它说了，所以梅洛-庞蒂和福柯说没有人真能写出身体（癫狂）的历史。笛卡尔对身体感到敬畏，他才说出身体不是他自己的这样的疯话。它是一个不透明的异物，令他惊奇而理解不了，故只有激发想像力作这样的判断：身体是可分的，它可以离开我，完完全全在我的意识之外；思是不可分的，它不能离开我，是我的整体或全部。

第六节 笛卡尔在近代西方哲学中的 地位及其对后世的影响

一 地位

笛卡尔为后世留下了珍贵的思想遗产,决定了后来几个世纪欧洲哲学的思想倾向。这主要表现在他不依赖于古代经典,以思想自由之独立精神提出的哲学问题及其原创性方法。归纳起来,主要有以下三点:

(一) 理性启蒙道路的开创者

这里的理性,有两层意思。就其狭义而言,指传统意义上的理性主义,认识之真理性的标准与感性和教条无关,而来自经过怀疑判断所直觉到的清晰明白的观念。这样的观念消除了偶然性和变动不居的杂质,它是本质的、必然性的、规范性的观念或概念,是全部知识和道德的基础。就其广义而言,它来自古希腊哲学的逻各斯传统,在笛卡尔这里,则表现为独立判断的精神理想。这样的判断是纯粹的或无前提的。让精神冲破牢笼,没有什么权威可以规定精神该怎么想。精神是独立自由的,它既不来自世俗的偏见,也不来自古代的经典——笛卡尔的普遍怀疑之方法论,开辟了这样一条思想解放的大道。他的方法之意义并不仅仅是狭义的理性主义,更在于独立于权威和偏见的自由精神。之所以称笛卡尔是开创者,乃在于他真正建立了这样一套完整的方法:把思引到了独立自由判断的道路上,使理性寻找真理有了一个出发点。

(二) 哲学问题的转变:从古代的本体论过渡到近代的认知论或知识论

笛卡尔哲学的突出贡献是它创造了独特的方法论,而不是它的本体论。笛卡尔著作中的主要部分是阐述通达“存在”的途径,这个途径就是认知的方法,这里的“存在”主要不是神的存在,而是以观念

形态出现的知识。这样的哲学与从古希腊到中世纪的哲学形态明显不同,后者把本体论或存在论(在中世纪则是神的存在)放在至高无上的地位。不同时代的哲学有不同的视野,笛卡尔哲学所讨论的内容表明了科学之进步。就西方古代哲学形态而论,由于科学研究没有像近代那样对整个社会、自然和人的思维起到举足轻重的作用,哲学家们所关注的主要还不是认知的问题,而是抽象地讨论世界的根源、中心,也就是存在的问题。哲学上的本体论或存在论最抽象,也最贫乏、最简单。笛卡尔哲学中虽然保留着不少旧形而上学的术语,但这些术语往往超脱了古代的经典,而具有自然科学的含义。笛卡尔为科学知识寻找哲学的依据,开启了以科学形态作为哲学讨论范式的先河。从此以后,哲学问题与科学问题在认知的道路上合二为一,哲学家往往也是自然科学家,典型的除了笛卡尔,还有斯宾诺莎、莱布尼茨、康德等等。

二 影响

笛卡尔对后世的影响是复杂、深远和深刻的,这不仅表现在他对欧洲大陆理性主义哲学和德国古典哲学的贡献,还表现在他对法国启蒙时代的哲学和胡塞尔现象学的贡献。

(一)笛卡尔与理性主义和德国古典哲学的方向及其体系

近代理性主义和德国古典哲学打上了笛卡尔形而上学的深深烙印,它们具有笛卡尔哲学的基本气质,即反对古代权威,诉诸精神自由和理性的自我意识。笛卡尔哲学中还隐藏着在当代哲学看来一种危险的倾向——建立哲学体系的倾向。虽然笛卡尔本人强调方法,并没有着重创建形而上学体系,但在他那里,引导思的正确方向的过程,不但是对思本身的澄清过程,也是一个不断创造概念、区分概念、建立各种概念之间关系的过程。即使是使用旧的术语,笛卡尔也赋予它们独立于旧判断的新鲜含义,他的哲学中含有隐而待发的丰富内容,这些内容中经马勒伯朗士、斯宾诺莎和莱布尼茨,而达到德国古典哲学家,终于萌发为完整的哲学体系。所有这些,就近代哲学问

题而言,都起源于笛卡尔的沉思。我们简单追溯一下思沿着自身方向发展的轨迹:(1)怀疑阶段:感觉、想像、疯、梦;(2)我思阶段:思-在的还原;(3)还原后的真理:直觉、理智或理性、推理、清楚明白的真观念或天赋观念;(4)神的阶段:神之在、意志、自由;(5)科学阶段:物质世界的自因和无限;(6)身心关系:扩大了的精神与物质两个实体的区别与属性。在笛卡尔和后来的理性论者看来,在这个过程中,思越来越复杂,而理性或哲学却越来越清晰,离真理就越来越近。叙述的过程是从简单到复杂,分析的过程则着重逻辑和体系的划分。从斯宾诺莎到黑格尔,把以上笛卡尔沉思的每个阶段统一为哲学精神大体系中的若干大的环节,确立了其基本关系的框架。

这里,我们暂且把属于这种倾向的哲学家之间的具体差别忽略不计,看看他们在哪些基本倾向上取得一致。(1)思维与存在的同一性。这被理解为一个过程,但站在笛卡尔的立场上,“在”只是“思”的另一种表述方式,“在”就是“思”。它们或者以单子的方式结合在一起(莱布尼茨语),或在黑格尔那里以体系诸阶段的方式相互过渡。康德的“科学形而上学如何可能”之问题,就是论证思与在可否同一的问题。(2)自我意识。笛卡尔及其之后的理性主义和德国古典哲学的所谓“自我意识”,就是反思。这里有一个思想的层次问题,它也是由笛卡尔首先提出来的,即“我思故我在”。这里的“思”和“在”都不来自那个用感性之梦幻欺骗我们的邪恶天才(笛卡尔语),而是作为反思,即对思活动本身的思考(在笛卡尔这里则是对怀疑本身的思考),进入“我思”层面才算进入哲学,这被笛卡尔的继承者所接纳。(3)知与不知的界限。这也是知识与知识之外的东西的界限,我们还可以划出一系列这样的界限:理解、理智/不可理解或理智之外、意志自由;存在/虚无或缺失;真或真理的逻辑语言/神秘的感性描述性语言,如此等等。换句话说,这样的划分捍卫了形而上学的纯粹性,存在论或本体论应当与真理本身同一。康德曾经把存在论当成悬而未决的问题论证它如何可能,结果分出了此岸理智之存在与彼岸意志之自由的界限,但这种区别已经隐含在笛卡尔关于知识与宗教之关系的阐述中了。按照从笛卡尔到黑格尔的传统说法,知识论界限之外的东

西不能称为哲学或形而上学。但那里有什么呢？归纳起来，有宗教、道德、美学和艺术，这些不可论证为知识上的真，而为信仰上的真。这是笛卡尔以来近代欧洲哲学最为薄弱的环节，因为这里有明显的武断和欺骗。这里也是当代欧洲哲学批评传统形而上学的突破口。

（二）笛卡尔与法国启蒙时代的哲学

法国 18 世纪启蒙思想家继承了笛卡尔形而上学体系之外的东西，那就是对权威的怀疑，以及思想自由、物理学中的无神论倾向等等。在自然哲学领域，以狄德罗为代表的百科全书派与笛卡尔达成了最大的一致。笛卡尔的《谈谈方法》中的物理学或自然科学的唯物主义倾向，鼓舞着法国唯物主义者认识和拥有自然，去做自然的主人。笛卡尔的“物理学”是 18 世纪法国唯物主义的理论基石。

笛卡尔曾经把感性、情绪、热情这样的因素归于身心关系中的身体方面，这是他的“物理学”或自然精神的一种延伸。自然感情抛开了“我思”中的反思因素，人不但是理性的也是情感的动物——这是法国启蒙学者的基本判断。孟德斯鸠、卢梭、伏尔泰、狄德罗等人的作品用以解释自由、平等、博爱这些“生而就有”的观念（它们在理论上相当于笛卡尔的真观念或天赋观念）之武器，不但有理性，更有热情。“理性”在 18 世纪法国人那里具有与形而上学不同的含义，热情和情感是法国启蒙理性的重要组成部分。当法国启蒙学者提到“经验”（“经验”与身体在一起，具有强烈的功利性）时，不仅仅只有实验自然科学的含义，更具有情感、美、德性、正义等一般人文精神的意义，以这样的“经验”为基础的人文精神，就是 18 世纪法国启蒙学者的所谓“理性”——它以那些不证自明的公理（如自由、平等、博爱等，它们在性质上是笛卡尔式的）为前提，这样的“正义”就是公民意识和理性王国，如此等等。充斥法国启蒙作品中的往往是道德与文学结合在一起的呼唤：痛苦、焦虑、自由、乌托邦等等混杂地交织在一起，这就是法国人的 18 世纪——哲学不再是沉思，而是一种时尚或社会风俗，是生命和生活的一部分，是客厅和咖啡馆里的哲学，是生动活泼的对话（及文体），是感情的自然需要。

笛卡尔曾说,要按自然之光寻找真理。在18世纪的法国,这表现为不要自然之外的解释,以此遏制神的权威。

(三) 笛卡尔与胡塞尔现象学

笛卡尔的“沉思”开始于“荒谬”和不合情理的“怀疑”,但胡塞尔却称这种沉思是“整个近代哲学的现象学渴望”,笛卡尔是“法国最伟大的思想家,他的沉思给现象学以新的冲动”。^① 胡塞尔特别欣赏笛卡尔的这一“动机”:无论是谁,只要想成为一个哲学家,首先应该撤回回到他的内在(灵魂深处),并在内心推翻和重建至今所接受的一切教条。在胡塞尔看来,“哲学是智慧,它完全是哲学家个人的私事”^②。笛卡尔式的怀疑有些“疯狂”(他甚至怀疑自己的肉体是否存在),但他有超人的智慧,怀疑的结果是他终于抓住了所谓纯粹的直觉——完全靠自己的力量获得的不可动摇的知识,并经由一步步严格的推理建立起普遍的知识体系。在我们看来,胡塞尔更看重笛卡尔冲动的动机,那一段“疯狂”或“荒谬”构成寻找哲学真正出发点过程的第一部分。换句话说,胡塞尔的出发点也是“疯狂”的,他也抓住幻觉中的“纯粹”。用胡塞尔自己的话说,现象学不利用任何已有的理论(评论),统统把它们隔离出去。“因此我选择的出发点绝对贫困,它绝对是知识的荒芜,作为开始者,我应该做的第一件事就是反思如何找到一种继续下去的方法,进入真知的方法。”^③

胡塞尔现象学有与笛卡尔一样的哲学动机,胡塞尔沿着这样的“现象学渴望”和笛卡尔一样寻找思的纯粹性。现象学方法的关键是“意向性”,即思是对象性的意识,不同的意向决定对象的意义不同。意向性的关键不是所瞄准对象的存在,因为根据现象学的还原法,胡塞尔不关心对象存在与否的问题。意向性的关键点是思或意识的方向性,它保证了胡塞尔的沉思达到了纯粹现象学阶段。在这个意义上

① 见胡塞尔《笛卡尔的沉思》,第1页,马蒂纳斯·尼霍夫出版社,1960。

② 同上书,第2页。

③ 同上书,第1页。

说,现象学还原就是转变意向的“方向性”,这与笛卡尔从普遍怀疑到“我思”的思路是一样的——从自然观点或世俗之人的思到怀疑或疯,再到“我思故我在”,笛卡尔也转变了思的方向性。胡塞尔正是把这样的方向性变化称做“现象学渴望”。

第七节 笛卡尔哲学中容易忽视的几个问题

一 直觉与想像^①

在中国有关笛卡尔的研究和教学中,一直有一个无形的框子束缚着人们的观察视野。即当我们把笛卡尔哲学归结为理性主义的时候,往往忽视了获得理性的或清楚明白观念的途径(也可称做方法)其实是直觉和想像,所谓普遍怀疑只是笛卡尔直觉想像中的一个环节。换句话说,笛卡尔的哲学方法中最重要的是理性直觉或理性想像,而不是演绎推理。按照笛卡尔本人的说法,哲学应该是教人掌握新知识的方法,三段论式的演绎不能给人以新知识,只能作为辅助的手段(详见本章第1节)。笛卡尔的反思过程是一个技巧高超的思想历险或游戏,它是一个直觉和想像的过程。这是笛卡尔哲学方法的价值所在,也是胡塞尔现象学重视笛卡尔的主要原因。

引起想像的直接因素是好奇,好奇通常不是出于已知,而是出于未知。好奇的方向是从未知到已知,在这个途径中想像参与进来。笛卡尔普遍怀疑的内容就是出于想像,比如怀疑自己没有手,有玻璃身体……以致听起来让人觉得像个疯子(参见本章第2节第一部分)。现在我们涉及笛卡尔哲学中最为关键的问题:笛卡尔哲学是否把疯或非理性因素排斥在外,从而像福柯所说的在癫狂和理性之间划定

^① 我们这里突出了笛卡尔方法中直觉与想像的因素,我们认为他的怀疑论与演绎明显是两种相互冲突的方法。这两个不同方面极大地影响了后来的哲学家。在笛卡尔自己后来的解释中,直觉是清晰的知觉,从而与演绎的目的是一致的。但我们这里只是讲从笛卡尔的怀疑论倾向有可能导致的危险倾向,这也正是20世纪欧洲哲学家从笛卡尔那里得到的与斯宾诺莎等人不同的东西。

界限,并扼杀了癫狂本身的历史。为了不至于离题太远,我们只想指出,这是一个思想实验的过程,它与爱因斯坦相对论最著名的想像例子(即人以光速飞行会看到什么)之间没有本质的差别(事实上,人不可能以光速飞行,人也没有玻璃身体)。认真阅读笛卡尔的著作,他的沉思经历了怪诞、冒险、迷途、幽暗、惆怅,并由这样的“我思”引导出“我在”。一个无法回避的事实是想像本身就是笛卡尔沉思的一部分,“我思故我在”本身就是一个想像的过程。像胡塞尔一样,笛卡尔没有排斥自由想像。疯只是自由想像过程中必不可少的因素。

理性直觉是自由想像的直接后果,笛卡尔和爱因斯坦一样悟到了科学公理。于是,想像和直觉中的虚构沉淀为真理,完成了认识上的从不知到知。站在当代哲学立场看,笛卡尔哲学中的财富不在于这些知,而在于从不知到知的过程。笛卡尔的理性主义并不表现在推崇演绎,而是在于强调认知中那些看不见、摸不着的东西,后者也是直觉和想像中的内容。这些知觉与外在的原因无关,从而与洛克为代表的经验论区别开来。

我们转引一段法国著名启蒙思想家伏尔泰对笛卡尔的评价,它代表了18世纪法国思想界对笛卡尔的一种印象:

笛卡尔生来就有生动而强有力的想像力,这使他在个人生活和他的推理方式中成为一个非凡的人。这样的想像力甚至在他的哲学著作中显露出来,我们在他的著作中到处可以看见才华横溢的比喻。大自然几乎使他成为一个诗人。^①

这里,伏尔泰肯定的是笛卡尔的科学直观能力,它与诗人的想像只有一步之遥。笛卡尔的科学直观面对自然时,悟出了分析或演绎所无法揭示的东西。天才与庸人之间的区别就在于一个“悟”字。“悟”后面的真正要素是想像,不是凡夫俗子的看见。或者

^① 伏尔泰:《哲学通信》,第14封信,转引自阿拉姆《狄德罗与笛卡尔》,第190页,普林斯顿大学出版社,1953。

说,是创造或发明,而不是发现原来就有的东西;是痴迷沉醉,而不是循规蹈矩。

二 意志与自由

精神或意识自由是笛卡尔哲学的主要倾向。在笛卡尔之前的欧洲思想界,特别在漫长的中世纪,人们的精神长期为亚里士多德哲学和神学传统所统治。科学家不敢相信自己的眼睛,除非某一科学结论符合经典哲学或《圣经》。据说文艺复兴初期,意大利一位医生看了被解剖的人体,发现心脏不是在胸的正中而是偏左,但是这位医生竟然不敢相信自己的眼睛,胆怯地说:“要是亚里士多德曾经说过心脏在胸的左侧的话,我就会相信了。”这在当时绝不是笑谈,而是事实。笛卡尔的普遍怀疑具有冲破传统和权威的垄断,起到思想解放的巨大历史功绩。普遍怀疑的立场诉诸精神的独立性——这样的独立性就是精神与意志的自由,不以传统和权威的判断为判断,“只相信事物本身”。精神自由来源于独立的意愿,也就是意志自由。意志不需要外在的帮助,它相信自己有能力直面事物本身——清楚明白的观念,笛卡尔也称它为“思”或“在”。笛卡尔坚信理性的“眼睛”所见到的内容,绝不因为某一科学事实不曾为亚里士多德或《圣经》所肯定就动摇自己的信念。

笛卡尔的意志自由是一种开放的意向,它是意识的源泉,引导意识的方向,所以意志和自由在起源上比理智或理性更为原始,在范围上更为宽泛。意志并没有为自己设定一个界限,意志不是一个理解的问题,而是一个自由的问题。意志朝向自己所好奇、所沉醉的方向,即使这个方向可能超越于理智,但这样的超越并不是听从权威指令的结果。正如以上我们所指出过的,从大的范围讲,从开始的普遍怀疑到“我思故我在”,到悟出一个超理智的神,再到身与心两个互相独立的实体,最后陶醉于大自然的神秘,其中始终有一个意志或意向自由的幽灵在游荡,它发明或创造奇迹。

在笛卡尔那里,意志自由与理智之间有一条界限,它们应用不同的术语。属于前者的语言往往是描述性的,缺少规范性,因为它不需

要外在的限制,它自己就是自己的原因。与这样的“相信”联结的往往是宗教或道德。属于后者的往往是规范性的语言,或是一些知识的公理,这样的规范经常还要寻找它背后的更为根本的原因。从这个角度看,意志自由也是高于理智的。但是,在中国以往的研究著作中,由于笛卡尔的意志自由与上帝存在问题连在一起,就把它当做一个非理性的消极因素。事实上,笛卡尔的意志自由提出了我们忽视了的一个问题,就是说,在笛卡尔那里,并没有所谓纯粹的理性主义,清楚明白的知识公理或真观念的存在之原始对应物不是推理,而是独立的自由意志驱动下的想像与直觉,所谓的理性因素与非理性因素是融合在一起的。笛卡尔倾向于“事物本身”,或变动不居中的不变观念,他的“理性主义”因素仅此而已,但达到这种真观念的途径却是“非理智”的因素。就研究者而言,也应独立于以往的研究成见,直接面对笛卡尔的文本本身。

这里还有一个时代背景问题,笛卡尔“理性主义”的意义被当时及后来的哲学家不适当地夸大了,这主要是因为笛卡尔的时代,自然科学还是哲学的一部分,笛卡尔为自然科学知识“奠定了”哲学的基础,这在当时尤其具有科学本身的意义。但从当代科学和哲学的立场看,自然科学问题与哲学问题不可混为一谈,数学、几何学、物理学甚至逻辑学早已从哲学中独立出去,它们并不直接从哲学中寻找自己的基础。于是,笛卡尔哲学中的意志自由、直觉想像等内容在更大的范围内不仅启发了哲学,也启发了一般的人文科学。

三 三种神秘性

在笛卡尔哲学中,除了他自己声称的清楚明白的认知内容之外,还有许多模糊晦涩的因素,它们是笛卡尔的理性无力解释清楚的因素,我们把它们归结为三种神秘性。

第一种神秘性来源于一个几乎与上帝有同样能量的“东西”,我们不知其奥妙,故和笛卡尔一起称它为“恶魔”,一个玩弄技巧使我们眼花缭乱的骗子。笛卡尔说:

我假设还有一个真理的极端源泉,但它不是一个真正的上帝,而是一个骗人的恶魔……它用所有的技能欺骗我。(在它的欺骗下——引者)我将会想到天空、空气、大地、色彩、形状、声音以及所有我们看见的外部东西都只是幻象和梦幻。这个骗人的恶魔利用它们骗取我的信任,于是我就认定自己没有手,没有眼睛,没有肉体,没有血,没有任何感官,而只是虚假地相信自己有这些东西,我固执地迫使自己附着这样的思想……①

这个骗子引导我们“发疯”,更要命的是我们竟然下意识地朝着他欺骗我们的方向思考。我们不能不这样思考,但却看不见骗子强迫我们(这是他的天才之处),好像我们自己强迫自己在想一些明显荒谬的东西——这是典型的强迫性精神病心理,若不是笛卡尔有这样的心理,难以想像他能描述得如此真实细腻;这也是天才和哲学家的心理,它注定是痛苦的,但挥之不去。以此推之,笛卡尔实际上认为我们日常生活中充满了类似的心理状态。值得注意的是,笛卡尔并没有解决这个问题,“疯”成为笛卡尔沉思之一部分,而这样的疯是神秘的。笛卡尔对这样的疯很无奈,他求真,不想上当,但引诱我们的是个疯子,疯子虚构了真理。怎么能戳穿骗局,区别真假呢?这是最令笛卡尔苦恼的事。疯子的思与笛卡尔的思都是思!除了说一句软弱的“我思故我在”之外,笛卡尔并没有拿出更好的澄清办法。但这里的“我思”显然也包含了疯或强迫性心理(表现为怀疑这儿、怀疑那儿等等)。所以,“我思故我在”只是澄清了思的一小部分(诸如数学和几何学公理的部分),而思的大部分内容还是隐藏的或神秘的。即使如此,笛卡尔还是没有逃脱。在他的反思过程中,他始终强调思可以没有肉体(这和前面所说的“我没有肉体”之类者如出一辙),这又是笛卡尔之疯,是他无法摆脱那个骗人的邪恶天才的一个证明。这个疯子强迫我们相信的幻象绝不是清楚明白的,所以笛卡尔努力克

① 笛卡尔:《形而上学的沉思》,第68—69页,巴黎,弗拉马里翁出版社,1992。

制自己,不朝那个方向想。

为了引导思朝着理性的方向,笛卡尔强调理智的“看见”或直觉,他不太相信语言或词。他说:“我们谈论人们通过词寻找事物,困难总是在于语言的隐晦性,这里不仅可以联系到斯芬克斯谜语^①……在大多数情况下,争论总是由文字引起,总是涉及词的问题。”^②在笛卡尔看来,词像谜语或隐语一样隐讳、不透明。哲学家之间的争论皆来源于词义的含糊,所以词不可作为清楚明白观念的好武器,笛卡尔宁可用直觉。在笛卡尔眼中,词具有神秘性,就像那个疯子念出的咒语。

我们发现了笛卡尔解释不了的东西的第一个归宿,它是神秘的,但还不是信仰的神秘;虽不是信仰,但仍然是令人敬畏的,尽管它与敬畏神不同。接纳敬畏的神来于光明,而以上的神秘来于蒙昧,就像堕入无底深渊,一个恶的虚无。天堂和地狱都是神秘的,性质却不尽相同,然而无论怎样不同,两者都躲藏起来了。

第二种神秘性来源于躲藏起来的神。在笛卡尔那里,神是超越理智的,意志延伸至理智之外,固执地相信还有理智直觉不到的美好的东西——它不可能不包括存在的属性。这在信念上与第一种神秘性显然不同,因为后者起源于虚构,或者虚无,为假,而神为真。为什么说神是神秘的呢?因为我们相信它存在的前提不是对它的理解,也不是直觉和看见,但我们的意志还是自发地朝向它,相信有一个真,以作为我们的精神支柱,培养我们的良知。

第三种神秘性来源于大自然本身。在笛卡尔的物理学中,只要有物质和运动就足以创造世界。这里好像忘记了宗教的作用,但自然和上帝一样充满了神秘性。笛卡尔承认与无限的自然世界比较,人的认识能力是软弱无力的。受其时科学的局限,笛卡尔对自然界也发挥了他的想像力,认为自然现象充满了奇迹。

^① 这是一个著名谜语,即什么动物早上用四只脚走路,中午用两只脚,晚上用三只脚。谜底是“人”。

^② 笛卡尔:《指导精神的规则》,第99页,巴黎,哲学图书出版社,1970。

这三种神秘性不是相互隔绝的,它们之间的区别是出于人在想像中的“善良愿望”。这样的差别只具有脆弱的道德上的意义。就其倾向性而言,它们依次导向文学、神学、科学。只是由于后来专业化的结果才使得它们相互隔开,于是,从文学寻找感情,从神学寻找意志,从科学寻找理性。这是从不同角度观察神秘性而得出的三种不同态度。这三种态度,尽管形式不同,但是都与想像和虚构有关。我们经常忽视笛卡尔哲学中的这些非理智因素。这种态度来源于西方哲学排斥想像与虚构的一贯传统。

对神秘性的想像,以及在想像过程中的虚构,所有这些对笛卡尔哲学框架的最终确立意义极大。我们设想神秘性伴随着笛卡尔哲学形成的各个阶段:在普遍怀疑阶段,有疯狂想像中的神秘;在确立了“我思故我在”的自我意识之后,有上帝的神秘;尔后,还有身心关系的神秘(从现代科学的角度看,无论是离开身的心,还是离开心的身,都是不可思议的),以及大自然的神秘。但是,笛卡尔的本意并不是停留在神秘,他不断排斥神秘,他把神秘的说成是清楚的(比如上帝),这取决于他的科学态度。我们可以这样理解,笛卡尔从混沌中悟出了清晰,清晰就蕴涵在混沌中。但这只是问题的一方面,另一方面,笛卡尔的文本本意和人们对它的解读不尽相同,我们从笛卡尔的文本中常常读出与他的意向相悖的内容。

20世纪的西方哲学家批评传统形而上学,认为它神秘,是不可言说的。维特根斯坦说,对不可言说的东西要保持沉默。但德里达声称,对不可言说的东西不必保持沉默,应该把它写出来。德里达是否想说这样写出的东西不可言说呢?结果还是导致神秘。

笛卡尔对我们的诱惑,就在于他留给我们很多秘密。

第八节 笛卡尔与伽桑第

伽桑第(Gazzendi, 1592—1655)出身于法国农民家庭,在神学院毕业后当过神甫,后辞职在欧洲各地广泛结识包括笛卡尔和霍布斯在内的欧洲各国思想界人士,尔后回到法国潜心研究自然科学和哲

学。他生前发表的主要著作有《对笛卡尔〈沉思〉的诘难》、《关于伊壁鸠鲁的生死和快乐学说》、《伊壁鸠鲁哲学体系》等。

伽桑第与笛卡尔是同时代人,是一个唯物主义和无神论哲学家。他的哲学思想在与笛卡尔的论战中有比较充分的体现。笛卡尔完成《第一哲学沉思集》后,曾经托人把六个沉思的校样分别送给当时有名的神学家与哲学家征求意见。伽桑第读后,写给笛卡尔一封长信,反驳笛卡尔的立场。这封信代表了17世纪法国唯物主义与无神论的倾向,在法国哲学发展史上有重要意义。^①因为,18世纪的法国唯物主义对笛卡尔形而上学的批判,显然是伽桑第与笛卡尔之争的继续。

伽桑第并不完全否认笛卡尔《第一哲学沉思集》的价值,他在信中承认笛卡尔发现了在过去一切世纪中从未被人认识到的东西。伽桑第认为自己写这封信的目的,是想指出一些疑难,这是一些虽经笛卡尔反复思考而并没有考虑清楚的问题。但是实际上,伽桑第驳斥了笛卡尔的方法和道理,其思考方向与笛卡尔完全相反。他的反驳是以如下方式逐一展开的。

针对第一个沉思,即“论可以引起怀疑的事物”,伽桑第认为,他并不反对笛卡尔把一切成见都清除出去的办法。但是,让人弄不懂的是,笛卡尔为什么不直截了当地说,却绕了那么大的弯子以假定全部事物都是错误的。伽桑第认为,笛卡尔其实是从一个旧的成见中解脱出来,而采取了一个新的成见。显然,伽桑第在这里与其说不同意笛卡尔的结论,不如说是不同意笛卡尔的普遍怀疑的方法。他指

^① 这封长信由中国翻译家庞景仁先生译出,曾以《对笛卡尔〈沉思〉的诘难》的书名由商务印书馆出版,并收入《第一哲学沉思集》(笛卡尔著,庞景仁译,商务印书馆,1998)。据庞景仁先生在后一本书中写的译后记,一个有才华且有威望的年轻公爵在读了笛卡尔的《沉思集》后,十分欣赏笛卡尔的学说,就把这本书从拉丁文翻译成法文,其中也包括了伽桑第反驳笛卡尔的这封长信。但是,伽桑第看到后很不高兴,认为他的信只是给笛卡尔本人看的,不该公之于世,因而就把这封长信以及针对笛卡尔“答辩”的几条新的“意见”,用《形而上学研究》这个书名于1644年在阿姆斯特丹出版。

出,为了得出自己所需要的结论,笛卡尔不得不假定有一个莫须有的骗人的上帝,一个专事欺骗的“天才”来使人上当。伽桑第认为笛卡尔的意思本来并不复杂,只是要指出人类精神本性上有容易被欺骗的弱点。笛卡尔是用荒谬的方法揭示人类精神上容易受骗的弱点,而这是不必要的。他驳斥说,笛卡尔实际上假定了连他自己都绝不会相信的东西——他确实是醒着,就不应该假定自己是睡着;他每天都实在地生活,就不应该相信每天在自己周围发生的一切都是假的。一个头脑正常的人怎么能相信自己所知道的一切没有一点儿是真的,都是梦或者恶魔折磨或所施诡计的结果呢?伽桑第说:“对事情直截了当、老老实实、实事求是地加以说明,而不是像人们将会反对你的那样,装腔作势,弄虚作假,追求拐弯抹角、稀奇古怪的东西,岂不是更适合于一个哲学家的坦率精神,更适合于追求真理的热情态度吗?”^①在这里,我们看到了伽桑第对笛卡尔的不理解,这种不理解也表明了唯物主义的经院论与笛卡尔的精神思辨方法的尖锐冲突。在前者看来,后者故意把简单的事情弄复杂了,以为一切与当下的感官无关的精神状态都是靠不住的。换句话说,笛卡尔的普遍怀疑的方法其实是故弄玄虚。

针对第二个沉思,即“论人的精神本性以及精神比物体更容易认识”,伽桑第认为,从普遍怀疑方法开始,笛卡尔就一直没有从迷茫和幻觉中走出来,他的沉思最后并没有告诉我们任何确定和有价值的东西。伽桑第反驳的理由与以上一样:“每当你说出或在心里想到‘有我,我存在’这个命题时,它就必然是真的。不过我看不出你为什么需要费那么多的事,既然你已经确实知道你存在……”^②换句话说,伽桑第认为笛卡尔著名的“我思故我在”这一命题等于什么也没有说,它唯一告诉我们的确定性,就是肯定“笛卡尔毕竟是一个东西”。什么东西呢?要把一切笛卡尔认为自己本身没有或者自己所不是的东西清除干净,剩下来的,就是确定的、不可动摇的东

^{①②}《对六个沉思的第五组反驳 加森狄先生作》,转引自笛卡尔《第一哲学沉思集》,庞景仁译,第261页,商务印书馆,1998。(“加森狄”即“伽桑第”,下同)

西。在这个过程中,笛卡尔把人们习惯上认为人所是的东西都加以怀疑,包括一些伽桑第认为确定不移的、属于日常经验的东西,与身体和感官有关的东西,比如人有肢体、吃饭、会走路等等,以及占有广延性、自身具有惰性的种种物体。而笛卡尔的假定是,他可以没有这些东西,但是这并不妨碍他“存在”。伽桑第对笛卡尔说:“就是在这里,你开始不再把你视为一个完整的人,而把你视为你自己的最亲密、最隐蔽的那一部分,也就是你在前面所认为的幽灵。”^①这里的冲突在于:笛卡尔坚持认为灵魂或思想的本性就是人的本性,而心灵与身体没有任何关系,绝不依赖于身体而存在;伽桑第则持与之相反的看法,并且不惜走极端,因为他为了从身体解释精神,竟然把精神解释为身体的一部分,精神就统一在身体上。伽桑第接着说:“由你最纯的血所形成的一种非常精细、非常稀疏的散布到你所有的肢体里的精气。它,也就是你,给你的肢体以生命,并能用眼睛看,用耳朵听,用大脑想……”换句话说来表达,精神不过是精细的身体,所以与其他一切物体一样,精神也应该占有一个特殊的空间,散布在身体的孔穴里,而身体的活动就是精神的活动。显而易见,18世纪拉美特利关于“人是机器”的观点与伽桑第在这里的立场并不矛盾。这是一种贬低精神,从身体的感受解释精神的倾向。而20世纪弗洛伊德的精神分析,就其与性联系而言,也是与身体联系的。

伽桑第肯定精神状态与身体状态密不可分。笛卡尔的一个关键的错误在于,他在幻觉中似乎使我们相信,不用眼睛,也能有同眼睛一样的观看效果。伽桑第指出,这样的看法是似是而非的,因为笛卡尔之所以能产生这样的想法,事实上全在于他毕竟从前使用过眼睛,知道眼睛感受的形象,于是才能说出不用眼睛的影像。伽桑第不无讽刺地对笛卡尔说,他本想和一个人说话,但是实际上却是和一个灵魂说话,和一个纯粹的精神说话。这里的确涉及到哲学基

^①《对六个沉思的第五组反驳 加森狄先生作》,转引自笛卡尔《第一哲学沉思集》,庞景仁译,第263页,商务印书馆,1998。

本问题的冲突,即唯物主义与唯心主义的冲突。但是,伽桑第在这里所反驳的,实际上是一种特殊的唯心论,即笛卡尔的二元论或者不可知论,表现为怀疑心灵与身体有本体论上的依附关系。所谓笛卡尔的唯心论,是因为他在断言身体与心灵相互不依存的时候,武断地称人等同于精神,存在只意味着精神,而不是指身体的存在。伽桑第对笛卡尔的反驳完全是从常识出发,这样的反驳是容易的,即普通人从常识的观点轻易就可以接受。但笛卡尔与伽桑第的冲突显然不是在同一个层次上,因为思辨哲学的一个基本假定就是拒斥常识或者脱离实际。实际生活或者情形是一回事,而思辨哲学的意义却是从想像中来,把意念投射到事物上,它创造原本不存在的意义。从这个角度而言,伽桑第并没有驳倒笛卡尔,但捍卫了常识,而常识并不是理论。正是在这样的意义上,尽管从常识的眼光看,伽桑第对笛卡尔的批判是有道理的,但是这种批判在哲学史上的影响却远远小于笛卡尔的形而上学。尽管笛卡尔的想法是“荒谬”的思辨,但却开创了近代西方的思辨哲学,甚至是20世纪的欧洲大陆哲学的倾向。诚如胡塞尔所言,笛卡尔的沉思表达了整个近代哲学的现象学渴望。哲学史上的这种情形也暗中告诉我们,究竟什么是哲学本身。

伽桑第从常识出发驳斥笛卡尔不应该脱离身体讨论他的精神,因为他只能在身体醒的状态下才能思考。退一步说,他在母亲的肚子里时无从思考,他不能记得那时自己想过什么,甚至也记不得刚出生头几个月自己的想法,其原因在于那时候笛卡尔不可能有清楚的思维,而并非是由于他的记性不好而想不起来了。

从常识出发的哲学通常也是贬低想像的,所以伽桑第也批评笛卡尔太借助于想像。这时,伽桑第提出了一种很富有启发性的思想,驳斥笛卡尔不应该把想像只应用在纯粹精神上。他说:“假如你真是物体性的,那么为什么你不能用一种物体性的形状或影像来想你自己?我问你,当你思维你自己的时候,你体验了出现在你的思维里的究竟是什么?难道不是一种纯粹的、明白的、精细的实体,它像一阵令人舒适的风,散布在全身,或者至少散布在大脑里,或者身体的

某一部分里,使之有生机,在它那个地方行使你所认为行使着的一切职能?”^①换句话说,思想也可以是有形状的,而这个形状可能与物体的形状相互一致。伽桑第这里的主旨是,思的形状应该与物的形状相一致,但是,情形也可以反过来,思的形状创造出物的形状。而这时,思的形状应该是作为“无”或某种可能性掩藏着,它可以有任何一种可能性,但绝不固定在某一可能性上。这里的“形状”是抽象的,并不与实际事物一致。

伽桑第的策略是,无论笛卡尔说了些什么,都应该以物体或身体为基础。思维的东西应该与身体结合起来,从身体获得一种根本性的解释。笛卡尔的沉思认为,想像中的影像与感受着的物体或身体相比,前者更加清楚明白。这样的看法是哲学对抗常识的一个典型例子。对于伽桑第来说,这样的立场是不可思议的,因为常识中的情形恰恰相反,笛卡尔认为清晰的,在常识看来肯定是隐晦的。这个冲突在于,笛卡尔诉诸想像,而伽桑第诉诸感官。他争辩说:

我们的全部知识似乎都来源于感官,虽然在这一点上你不同意一般哲学家的意见(他们说,在理智中的一切都是首先曾经存在于感官中的),这也仍然不失为真的,尤其是在理智里的东西没有什么不是首先提供给感官,不是由于同感官接触而来的,尽管它是以后才完成并且由于类比、组合、划分、增加、削减以及诸如此类的其他一些办法而改进的……^②

这与笛卡尔解释知识构成的方向恰好相反。伽桑第提出的论据是,感官给精神的印象更加强烈。这在知识构成的初期一般来说是正确的,但是思辨却能使精神深刻,所谓心灵的幸福与痛苦却不是感官所能解决得了的。这时,对心灵冲击更为强烈的就不是感官,而是与想

^① 《对六个沉思的第五组反驳 加森狄先生作》,转引自笛卡尔《第一哲学沉思集》,庞景仁译,第268页,商务印书馆,1998。

^② 同上书,第270页。

像有关的观念。显而易见,两个人感觉同样的事物,对心灵的冲击有时绝不相同,因为一个人是乐观的,另一人是悲观的。伽桑第还反驳笛卡尔说,仅仅用思维显示自己存在的办法是太单一了,因为除了思维,还有许多具体的办法。这里显示了伽桑第比笛卡尔高明之处,因为“我思故我在”的思路虽然不乏深刻,却也乏味。伽桑第的意思是,存在“同时还用许多非常可感觉、非常明显的偶性,比如用大小、形状、软硬、颜色、气味等,来表明自己,因而不必奇怪,它们虽然在你以外,你对他们倒比你对你自己认识和理解得更加清楚……这和眼睛什么都看得见就是看不见它自己是同样的道理”^①。感官就像一架感光异常灵敏的摄影机,一切都逃不过它的眼睛。但是镜头不能对着自己,幽灵看不见它自己。唯物主义者伽桑第反对精神上一切隐晦不清的东西。

伽桑第的另一个策略是反对笛卡尔把精神的东西与感觉的东西分开,消除两者在笛卡尔那里的界限:一个在思维,或者在怀疑、在理解、在肯定、在否定、在想像的东西,就是一个在感觉的东西;如果没有眼睛、耳朵、鼻子等五官,就不可能有任何思维。即使笛卡尔是个天才,他的幻想是一切幻想中最高级的,但是他毕竟是人。人是一种动物,用大脑思维。一旦大脑昏了,精神就昏了。在这方面,为了有效地反驳笛卡尔,伽桑第还采取了混淆人与动物界限的做法。他认为,动物和人一样(因为人也是一种特殊的动物),也有理性,甚至能说话、会推理,但是,它们采取与人不同的方式。不能因为方式不同,就说它们是无理性的。在伽桑第看来,要求兽类说出人的话而人不注意它自己的话语,这是不公平的。

伽桑第显然并没有脱离中世纪的唯名论传统,即认为对一样事物,除了我们看见或者感知到的特殊性质之外,我们不可能知道还有什么隐蔽的、看不见的性质。对于一个物体或者身体,即使我们可以作出一些抽象,但最后总要归结为某种具有广延性的东西,即总得具

^① 《对六个沉思的第五组反驳 加森狄先生作》,转引自笛卡尔《第一哲学沉思集》,庞景仁译,第270—271页,商务印书馆,1998。

有形状。我们可以进一步增补它有颜色、气味等性质,但就是不可将其归结为意识中的一个抽象的点,而说它没有广延、颜色、气味等等。因为这样一来,就等于什么也没有说,使我们进入看不见的神秘领域。在伽桑第看来,虽然笛卡尔说自己的理智在沉思中起决定性作用,而实际上是他的想像或幻想在起作用。

伽桑第认为,如果抛弃了感官,对于精神而言,我们除了可以非常抽象地断定精神存在以外,实际上并没有知道更多的东西。因此,当我们说,精神本身不是用感官所能认识的,只有用理智才能认识,而且精神不是由于被看见或被摸到才被认识的,而是由于被思维或被理解了才被认识的——对笛卡尔来说,这话说得很好;对伽桑第来说,这却是一种极其乏味的精神。笛卡尔只是为了证明精神的存在吗?但是在伽桑第看来,肯定没有人怀疑精神的存在。笛卡尔是想证明人能更容易确定精神的实在而非物体的实在。但是,如果前者脱离了后者,我们确实不能说出多少东西。于是笛卡尔只能说,他是一个在怀疑、在思考、在……的东西。可是,这并没有说出我们从前所不知道的东西。伽桑第反驳说:“可是我们所不知道的,我们因而希望要知道的,是认识并深入到专以思维为其职责的那个实体的内部。因此,我们所追求的,也是你应该得出结论的,并不是你是一个在思维的东西,而是以思维为其属性的这个东西是什么。”^①是什么呢?伽桑第举了一个日常生活中的事例:我们不能仅仅满足于葡萄酒是葡萄做的,而要有更符合科学的回答,比如要经过蒸馏、适当的温度等等。运用到笛卡尔的例子,伽桑第期待的是一个符合脑科学的回答。

针对第三个沉思,即“论上帝,以及上帝存在”,伽桑第认为,其要害是笛卡尔所制定的真理标准,即凡是我们的领会得非常清楚、非常分明的东西都是真的。但是把这个标准应用在上帝的上帝身上并不符合事实,因为许多伟大的人物能够清楚明白地认识许多其他事物,唯独上

^①《对六个沉思的第五组反驳 加森狄先生作》,转引自笛卡尔《第一哲学沉思集》,庞景仁译,第279页,商务印书馆,1998。

帝在他们心中是高深莫测的。退一步讲,即使一个事物被清楚明白地领会了,它也并不一定就是真的,或者就是假的。精神的事物也是这样。人们之间有无数不同的见解,每个人都认为他非常清楚地认识了自己所偏护的见解,但在逻辑上这些见解不可能都是真的,甚至有可能都是假的。显然,在这里我们不能以己之心,度他人之腹,即别人不可能都假装出自己的信念,也并不是因为有一个骗人的恶魔欺骗的结果。总之,伽桑第不相信笛卡尔的真理标准,因为每当我们自己以为清楚明白地领会了什么事情时,并不能由此得出结论说,我们到底是领会对了还是错了。

笛卡尔还认为观念有三个来源:有些是我们与生俱来的,有些是来自外界,有些是我们自己捏造的。伽桑第却提醒笛卡尔:“全部观念好像都是外来的,它们是由存在于理智以外的事物落于我们的某一个感官之上而生起的。”^①这样的态度比洛克更为彻底,它甚至也否定了洛克所谓的反省经验。伽桑第声称,即使一个狮身羊头,离开从前对个别狮子和羊的经验,也是不可能的。任何观念都不可能是与生俱来的。伽桑第对笛卡尔的天赋观念论的批判在哲学史上具有重要意义,这个批判继承了中世纪唯名论批评唯实论的传统,其表现形式是唯物主义经验论与哲学思辨的冲突。天赋观念不是指一个具有广延性的个别物体的观念,而是指一个抽象的一般精神观念,诸如“存在”。伽桑第辩论说:“假如不是同时在精神里有那么多的个别东西,精神把这些东西抽象出来,做成一个一般地适合于一切东西而不是特殊地适合于一个东西的一种概念或一种观念的话,那么这一般的观念怎么可能在精神里呢?”^②从这里也引出了伽桑第的真理观,即真理是观念与事物之间的相互符合,而不是在与事物相脱离的情况下,观念自身的清楚明白。进一步说,真理是一种关系,是事物本身和事物的观念之间相互比较的结果。再进而说,事物的观念和事物

① 《对六个沉思的第五组反驳 加森狄先生作》,转引自笛卡尔《第一哲学沉思集》,庞景仁译,第282页,商务印书馆,1998。

② 同上书,第283页。

的真理应该是一回事。从而“真理的观念也是外来的,而不是与我们俱生的”^①。这是典型的唯物主义真理观,它从常识出发,制止人们的观念成为毫无根据的胡思乱想。就像伽桑第所说的,应该老老实实地对待事物,事物是什么样就说成什么样。伽桑第所用的论据也被狄德罗等唯物主义者反复使用:一个天生的瞎子内心没有任何颜色的观念,一个天生的聋子内心没有任何声音的观念,如此等等。因为他们一生下来,与这些观念的联结通路就是中断的。

针对笛卡尔所谓清楚明白的上帝的观念,伽桑第认为这实际上是不可能的。我们只能对个别的事物有清楚的观念,而对上帝这样隐蔽的实体,只能有模糊的和虚假的观念,因为并没有一个事物与上帝的观念相对应。于是,人们不应该把这样模糊的观念说成具有实在性的。伽桑第否认抽象的精神实体,在他看来,实体应该具有广延性、有形状、有颜色等等。总之,观念和它的客观实在性应该按照有广延的事物本身的形状来衡量,而不应该是精神的自我认识。在笛卡尔那里,情形恰好相反,精神自己就可以是明白无误的,这与精神之外是否有广延的事物无关。

伽桑第也批驳了笛卡尔关于上帝“无限”的观念,认为人的精神没有能力领会“无限”,因为它没有我们感官的对应物。“从而,谁要说一个无限的东西,谁就是给一个他所不懂得的东西加上一个连他自己也不理解的名称。”^②这里伽桑第承认了人的认识能力实际上是有限的,是在一个界限之内的。换句话说,人们不可能知道类似天国中的事情,那是不可思议的。按照他的意思,我们只能认识有限,无数有限的总和还是有限,而不是无限。与空间上的有限相适应,时间上的永恒或者无始无终也同样是不可思议的。伽桑第认为,如果推翻了无限、永恒的概念,也就推翻了全能的概念,从而上帝的存在性就是可疑的。他说,实际上上帝的完满性观念,是人按

^① 《对六个沉思的第五组反驳 加森狄先生作》,转引自笛卡尔《第一哲学沉思集》,庞景仁译,第284页,商务印书馆,1998。

^② 同上书,第289页。

照人自己的完满性观念造出的。而当我们知道这个秘密之后,就会嘲笑把人自己的完满性说成是上帝的完满性的人。在这里,我们应该注意到,无论是笛卡尔还是伽桑第,都试图在认识论角度解决上帝究竟是否存在,这样的存在是否可以被理解的问题。后来康德的批判哲学敏锐地意识到,这样的争论在认识论角度是无法解决的。就是说,上帝不是一个可以被理解的问题,或者不是一个哲学问题,不是讲道理的问题,而是一个信仰的问题。但这样的态度却等于和伽桑第一样宣布人的理解能力或者认识能力是有限的。人没有能力在讲道理的层面上讨论神秘的问题。^①另一方面,尽管伽桑第声称他与笛卡尔意见不同,但是就两人都诉诸清晰明白的理解力而论(他们只在关于什么东西是清楚明白的问题上有争论),他们都受制于科学的理性和逻辑。而在这一点上,当代欧洲大陆哲学有着完全不同的看法。

伽桑第还批判了笛卡尔“我思故我在”命题中所表现的自我意识学说。他提出的理由是,眼睛不能看见自己,手或者手指不能打自己,脚不能踢自己……在这些意义上说,一个人不可能对自己有清楚明白的观念或者自我意识。进一步说,伽桑第认为,为了实现认识,必须有作用于感官的东西。换句话说,认识的基本要素有真正的主体与客体两种,而不是虚假地局限在主体内部(因为当“存在”只是作为“我思”时,并没有真正达到客体)。就像“眼睛”要真正看见自己,必须得借助于一面真实的镜子——这也隐喻了所谓的唯物主义反映论:眼睛把自己的影像映在镜子上,借助于镜子而形成关于自己的概念。伽桑第进一步说:“而你想为什么眼睛不能在它自己里边看见它自己却能在镜子里边看见它自己呢?这无疑是因

^① 这与当代法国哲学的情况不同,因为后者的研究论题,比如所谓“他者”、“异域”、“精神创伤”、“死”等等,正是在伽桑第和康德所认为的神秘或超出理解力的领域里展开的,这里存在着关于各种各样的可能性的哲学,而可能性是无法事先知道的、非先验的,这是与传统形而上学完全不同的领域。我们宁可说它是一种变化,而不用进步这一提法——这样说的另一个根据在于,当代哲学家们并没有解决原来的哲学问题,而只是予以回避。

为在眼睛和镜子之间有一个距离,眼睛把自己的影像送给镜子以作用于镜子,使镜子随后把眼睛的形象送还给它以作用于它。”^①这就是伽桑第理解的自我认识的过程,其间要有一个中介、一个他者、一个距离、一个陌生。但是,距离也是疏远,从本来不是自己的因素中认识自己,从而即使再好的镜子,那里面也不可能是一个完全不走样的我。^②

在批判了笛卡尔关于上帝存在的论据后,伽桑第认为笛卡尔所依据的是他的想像能力,即把健康、美貌、长寿或者真、善、美等特征组合在一起,用“上帝”这个词来表示。但是,如果伽桑第说得对,这就已经不是哲学上的道理,而是一种宗教信念,与文学中的人物形象相类似。

针对第四个沉思,即“论真理和错误”,伽桑第指出,笛卡尔的判断充满了虚假的认识。因为按照笛卡尔的评论,就等于是说,人可以闭上眼睛,堵住耳朵,不要任何外在的感觉器官,对外部世界的一切事物都没有认识,只是在自己的沉思里度过一生,从而走入了认识的误区。他认为,笛卡尔的错误在于,把理性而不是感性作为真知的唯一来源,所谓判断成为依靠意志自由裁决,随意肯定或否定,从而导致不受任何限制的精神自由。伽桑第这里涉及到一个重要问题,即精神的自由。这里还只是在知识论而不是启蒙的角度讨论精神自由问题。知识论和启蒙之间对待精神自由的态度不时会发生冲突。比如,按照康德在《什么是启蒙》中的理解,启蒙是解决思考的胆量问题。^③ 但是这里伽桑第从知识论角度,显然限制了念头

① 《对六个沉思的第五组反驳 加森狄先生作》,转引自笛卡尔《第一哲学沉思集》,庞景仁译,第295页,商务印书馆,1998。

② 伽桑第这样的“唯物主义反映论”强调了间接性,这又不同于胡塞尔的现象学。因为现象学强调意向的直接性:“爱”要有一个被爱的对象,它是爱的意义,但是爱的意义与爱没有距离,而是直接面对意识表现出来,并非真的在意识之外,并非真的是一个被爱的女人身体本身,后者的存在与否是被搁置的对象。在这个意义上,胡塞尔更接近笛卡尔。

③ 参见康德《实践哲学》,第17页,剑桥大学出版社,1996。

的胡思乱想,认为想法要以外物为准绳。如果从康德的角度看,笛卡尔离启蒙更近一些,因为伽桑第对精神自由施加了种种限制而少了些宽容。伽桑第为了判断的正确而无意间限制了精神的自由。笛卡尔和康德则认为首先要敢想,其次才是想的正确与否的问题。不能因为害怕念头不对而放弃想。对伽桑第来说,意志不应该超过理智的界限;对笛卡尔来说,理智达不到的,意志可以达到,所以意志的领域比理智大,特别在上帝存在的问题上,理智不得不迁就意志。在伽桑第看来,意志与理智的正确关系应该是,意志应该依赖于理智,理智领会的应该与事物本身相一致。意志的权力应该是最小的,事物的权力应该是最大的,意志要通过理智而过渡到事物。伽桑第并不反对一个观念应该清楚明白,他与笛卡尔的分歧在于,是否要通过检验观念与外在事物的一致性来判断观念的清楚明白。

针对第五个沉思,即“论物质性的东西的本质;再论上帝及其存在”,伽桑第指出,笛卡尔对事物观念形态的本质(比如三角形的观念)作出了错误的判断。笛卡尔认为,就三角形而论,是否外在世界真有这样的形状是无关紧要的。即使世界上从来没有三角形状的物体,作为抽象的几何图形观念,三角形的性质或公理永远是不变的。这个公理并不取决于我思,因为它并不是我思创造出来的。这又是唯名论与唯实论争论的老问题,即共相是否能够脱离殊相而存在。伽桑第认为,所谓共相或本质,本身也含有存在的内容。但是,它不过就是个别事物之间的相似性。三角形的观念来自许多个别的三角形状的物体,“本身真正具有那些特点的是那些物质的三角形,而不是那个理想的、共相的三角形”^①。

最后,针对第六个沉思,即“论物质的东西存在,以及人的灵魂和肉体之间的实在区别”,伽桑第指出,笛卡尔总是贬低智力活动,而抬高想像。这就好像笛卡尔说他能非常容易地理解一个千边形是一千个角的形状。如果说这时笛卡尔的精神是清楚明白的,那只能说他

^① 《对六个沉思的第五组反驳 加森狄先生作》,转引自笛卡尔《第一哲学沉思集》,庞景仁译,第324—325页,商务印书馆,1998。

借助了自己的想像,因为任怎样细致的精神关注都不能清楚地把一千个角分辨出来。在伽桑第看来,想像与清楚明白之间是有抵触的:角越少,想像中的精神越清楚;角越多,则精神越模糊。

第二章 斯宾诺莎

第一节 生平与著作

斯宾诺莎(Baruch Spinoza)于1632年11月24日生于荷兰阿姆斯特丹的一个犹太商人家庭。其父母给他起名为巴吕什(Baruch),后来斯宾诺莎放弃了犹太教,便把自己的名字改为伯努瓦(Benoit)。斯宾诺莎一生过着清贫的生活,但其出身并不贫贱。他父亲在阿姆斯特丹经商,生活体面,是一个很有身份的人。老斯宾诺莎在这座城市的一个靠近犹太教堂的地段拥有一所漂亮的大房子。

斯宾诺莎幼年曾受到良好的教育,他的天性中有着丰富的想像力,且思维敏捷而透彻,这为他日后的哲学生涯奠定了良好的基础。斯宾诺莎小时候喜欢拉丁文,他熟练掌握了这门欧洲中世纪以来的知识分子语言。少年斯宾诺莎受到的良好教育在很大程度上应该归功于他有一个出色的家庭教师弗朗索瓦(François)。弗朗索瓦的正式职业是医生,他作为一个业余教师获得了巨大的成功,城里许多富商纷纷把自己的子弟送到他的门下。小斯宾诺莎不仅在弗朗索瓦那里学到了拉丁文,还得到了一份特殊的精神财富。弗朗索瓦向他的学生们灌输了一种反叛宗教的精神,可能斯宾诺莎的无神论种子就是在那时萌发的。在这个期间,还有一段属于斯宾诺莎个人感情的插曲。弗朗索瓦有一个漂亮的多才多艺的女儿,她不但熟练地掌握了拉丁文,还有音乐的天赋,当她父亲因事不在时,她就代替其父给那些学生上课。斯宾诺莎经常和她说话,两人互生爱慕之情。斯宾诺莎后来承认他当时曾经打算娶她为妻,这不仅因为她漂亮且多才多艺,更因为她有丰富的精神世界,有不俗的鉴赏力,所有这些深深

打动了青春萌动的斯宾诺莎。但是弗朗索瓦的另一个学生和斯宾诺莎同时喜欢上了这个姑娘,两个青年成了情场上的对手。有资料表明,在使用技巧赢得姑娘的欢心方面,斯宾诺莎略逊一筹,这个姑娘最终没有成为他的妻子。

在通晓了拉丁文之后,斯宾诺莎曾经用几年的时间用功钻研神学。但是,他的天性中有自己独立的判断力,信念亦一天天成熟起来。他不相信没有经过自己独立判断的东西,并把关注的目光转向自然本身。于是他最终放弃了神学而专心于物理学。在弗朗索瓦的指引下,斯宾诺莎发现了笛卡尔,贪婪地读遍了所能找到的笛卡尔的著作。接着,斯宾诺莎宣布他从笛卡尔那里发现了真理,并拥有了真正的哲学知识。笛卡尔式的公理让斯宾诺莎大为着迷,他认为笛卡尔用自己的方法发现了人们从不知道的真理。斯宾诺莎声称,犹太教士所遵循的学说是可笑的,因为这样的学说是建立在武断基础上的,一个有良知的人绝不能相信这样的胡说,理性不是迷信和盲从。斯宾诺莎的信念和犹太教义产生了激烈的冲突,他与自己所属的犹太教堂的教士们发生了争执。从此他很少去犹太教堂,这使矛盾更加激化,招惹周围教会势力更大的愤怒。犹太教会的教士们很是惊恐,因为斯宾诺莎的言行公然违背了犹太教法典。教士们认为斯宾诺莎将会背叛犹太教而成为基督徒,他们害怕其他人会以斯宾诺莎为榜样。但实际上,斯宾诺莎并没有归依任何新的宗教。犹太教会曾经答应每年给斯宾诺莎一千盾金币,只要他答应安分地留在教会内部。但是斯宾诺莎拒绝了,这个行为有力地证明他绝不是一个伪君子,他只追求真理。教会的诡计没有得逞,便对他加紧迫害,甚至想动用谋杀的手段。种种危险迫使斯宾诺莎与犹太教会最后决裂,1656年他退出了犹太教会,中断了和教会的一切来往。这在当时是一个极其大胆的举动,因为教会势力无比强大,它不仅操纵着人们的言行,甚至也主宰着人们的生死。斯宾诺莎此举等于把自己与周围环境完全隔离开来,他从此不再被周围的人(他们大多相信犹太法典)所信任,并且时时遭到鄙视。即使有人同情斯宾诺莎,也不敢公开表示,因为这样做违反犹太教的教规,是要受

到严厉惩罚的。与此同时，斯宾诺莎也意味着背叛了自己的家庭，他必须默默地独自承受所有这一切。

在退出犹太教会之后，斯宾诺莎继续研究笛卡尔的著作。1664年，他按照几何学的方法写成的《笛卡尔的哲学原则》一书问世。1670年又发表了《神学政治论》(*Tractatus theologico-politicus*)，在这部书中，斯宾诺莎对犹太法典中关于摩西之类的传说予以批判，认为摩西的律法只适用于犹太人，没有普遍意义。由于受到教会的追杀，他在阿姆斯特丹已无法呆下去。于是从1664年起，他搬到了海牙附近的一个小村庄，后来搬到了海牙，以磨制光学镜片为生，过着贫穷、平静而隐居的生活。他以坚忍的意志忍受着这样的生活，白天磨制镜片维持生活，夜晚做哲学和光学的研究。值得一提的是，斯宾诺莎即使对磨制镜片的工作也是精益求精，他制作的镜片大受欢迎，人们从四面八方赶来，只为了购买他的这些手工制品。这样的劳动使斯宾诺莎心满意足。在他死后，人们在他的小房间里发现了大量的已经磨制好的镜片。斯宾诺莎是个爱好广泛、多才多艺的人，在磨制镜片达到近乎完美的程度之后，他又专致于绘画。他没有任何老师，只靠自学，除了画墨水瓶和房子，也画他所熟悉的人。斯宾诺莎是个真正懂得生活的人，他执著地按照自己选定的方式生活，没有任何困难可以阻止他。斯宾诺莎也不是一个孤僻的人，在海牙他结识了很多朋友。他的通信集中的许多信就是写给这些朋友的。值得注意的是，在学术上斯宾诺莎并不孤陋寡闻，与他保持通信的人当中有那个时代最重要的哲学家和科学家，其中就有大名鼎鼎的莱布尼茨。这些朋友中也不乏在政治上位居高位的人。虽然斯宾诺莎的主要著作是在他死后发表的，但是他的手稿一直在这些朋友中流传，而单凭这就使他的名声传遍整个欧洲。

斯宾诺莎还是一个有很强自制力的人，能节制自己，安贫乐道，不屑于过奢侈的生活。他有一些很有钱的朋友，但是他拒绝这些人的馈赠，或是其他方式的帮助。他也不喜欢依赖他人的名声，哪怕只有一次。生活中他精打细算，他死后人们在其文稿中发现了记着不同内容的账本，其中记载着他每天的花费一般是简单的面包牛奶，只

要三个苏,一小罐啤酒,只要一个半苏。他只吃由粗制谷物做的燕麦糊,有时吃一点葡萄,这就使他很高兴了。同一个账本中还提到,他每个月最多只喝两次葡萄酒,每次半品脱。有时人们邀请他吃饭,但他总觉得呆在家里的感觉更好。这就是他的日常生活,他就是这样度过了后半生。

斯宾诺莎一生中沒有妻子和孩子。他留下的画像衣着简朴。据见过他的人讲,斯宾诺莎中等身材,五官匀称,皮肤有些黑,黑头发呈自然卷曲状,长眉毛。人们根据这些特征就很容易认出他是葡萄牙籍的犹太人。此外,斯宾诺莎每天的生活很有规律,这在很大程度上得益于他的自制力。他脾气好,人们从来没有看见他极度悲伤或快乐。面对突如其来的不愉快,他懂得制怒的道理。在其他场合,如果有什么言行举止让他不高兴,他宁可退出。据房东讲,斯宾诺莎从不打扰街坊四邻,总在自己的房间里度过一天中最好的时光。当他专致于哲学沉思而感到疲惫时,偶尔走出房间放松一下。他与见到的人谈话,通常是极其普通的话题,甚至是生活琐事。有时他也抽一袋烟以作消遣。斯宾诺莎喜欢自然中的事物,他在余暇时常在显微镜下观察细小昆虫的解剖学构成。斯宾诺莎一点儿也不喜欢金钱,他只满足于拥有维持生活所必须的部分。他拒绝一个忠实朋友赠与的二千荷兰盾,理由是金钱会干扰他的研究和事业。他的朋友西蒙·德·伏里斯(Simen de Vries)曾打算指定他做自己的财产继承人,但被他拒绝了,结果只好向他赠与五百盾的年金。斯宾诺莎嫌太多,只收三百盾。他还把父亲的遗产让给了妹妹们。

斯宾诺莎从不急于过早地发表自己的著作,但他的名望很高,人们把他当做一个大哲学家。像一切有天赋的思想家一样,斯宾诺莎视学术自由为自己的生命。黑格尔在《哲学史讲演录》中曾经以赞赏的口吻提到与斯宾诺莎有关的一段轶事:有一位当时并无等级偏见的贵族敦请斯宾诺莎去海德堡大学当教授,容许他自由讲学,因为“侯爵相信他不会滥用这种自由去触犯大家所信奉的宗教”。但是斯宾诺莎怀着很有理由的顾虑谢绝了这项邀请,因为“他不知道应当把那种哲学自由限制到多大的限度之内,才

不至于被认为触犯大家所信奉的宗教”。于是他留在了被认为是最具宽容精神的荷兰。^① 像笛卡尔一样,斯宾诺莎发现只有在与公众保持一定的距离时才是安全的。1677年2月21日,斯宾诺莎死于已患了20多年的肺结核病(他在饮食上的节制与此病有关)。那一天恰逢周日,他的房东从教堂回来时,发现了已经永远安息的斯宾诺莎,桌子旁边留下了摆放得整整齐齐的遗稿。他的最重要的著作《用几何学方法作论证的伦理学》(*Ethica in Ordine Geometrico Demonstrata*, 简称《伦理学》),以及另一部没有完成的重要手稿《知性改进论》(*Tractatus de intellectus emendatione*),都是在他死后由其朋友整理发表的。

斯宾诺莎的名声在18世纪启蒙时代达到了顶峰。歌德和伏尔泰那一代人重新发现了斯宾诺莎,奉他为“令人陶醉的神人”。斯宾诺莎在那个人代替神的启蒙时代被启蒙思想家奉若神明。

斯宾诺莎的哲学体系极其丰富而复杂,从形而上学和知识论延伸到伦理学、心理学、政治学、宗教哲学、文学批评等不同的领域。为了更好地理解他,我们不仅要知道笛卡尔,而且最好懂得古代和中世纪的哲学,因为斯宾诺莎所使用的许多术语可以从那里找到源头。同样,我们还要把斯宾诺莎的思想和在他之后的哲学联系起来,因为斯宾诺莎的许多见解走在了他时代的前面。像笛卡尔一样,斯宾诺莎也深受近代物理学的巨大成就的鼓舞,立志从中寻找出理性可以遵循的科学方法,一切从前的哲学方法在笛卡尔和斯宾诺莎这里都是可以怀疑的;像培根一样,这样的方法在斯宾诺莎这里也是寻找真理的“新工具”,斯宾诺莎认为,只要找到了正确的方法,就可以获得完美的科学知识。斯宾诺莎与笛卡尔的区别在于,斯宾诺莎的上帝不过就是自然本身。他认为善与恶、罪与罚都是从人的观点得出的结论,与自然本身无关。斯宾诺莎强调自然决定论,肯定因果之链的普遍性。在斯宾诺莎这里,这样的链条有着双重的意义:一方面,斯

^① 参见黑格尔《哲学史讲演录》第4卷,贺麟、王太庆译,第96页,商务印书馆,1978。

宾诺莎不承认任何超自然之外的因果关系；另一方面，斯宾诺莎把自然中的因果原则应用于情感领域，他认为人们只是意识到他们的愿望，而没有意识到产生愿望的原因，所以，只有探讨这些原因，人们才能有理智的行为。从这样的观点出发，斯宾诺莎强调，人们自夸的深层次原因，其实源于其自身所没有意识到的自卑感。斯宾诺莎在这里表现出惊人的洞察力，因为一直到 20 世纪弗洛伊德才完整地提出“无意识”理论。斯宾诺莎的观点是，自夸行为只是自卑的一种补偿，人只有认识到自己在这里的受奴役状态，才能从消极的情绪中解放出来，获得自由。同样，人们在知道了自夸情绪的原因后，就会把嫉恨转化为怜爱，变沮丧为快乐。在斯宾诺莎看来，对人最有用的是他人，所以在他的政治哲学中，他认为人与兽的区别就在于人有社会，并且在社会中互助。他认为建立政府的真正目的是实现自由而不是对人实行约束。政府要容许观念的自由表达。

斯宾诺莎的思想对后来的哲学产生了深远影响。

第二节 实体学说

斯宾诺莎在《伦理学》第一部分中讨论了关于实体的学说，但他使用的标题却是“论神”。显然，这是斯宾诺莎的立场：神就是实体，实体就是自然。这本书是严格按照几何学的方法写成的，在所有部分中，按顺序先后出场的范畴是：(1)定义或界说，以规范最基本的概念；(2)公则，围绕定义作进一步的规范，然后提出一些解释性的基本命题；(3)公设，内容与(2)类似，也由规范和命题组成。比较复杂的命题则由证明和附释组成，有时在附释中还进一步划分出绎理。可以认为，即使在形式上，斯宾诺莎也严格遵循形式逻辑中的演绎推理构造他的哲学体系，这在哲学史上是非常罕见的。

第一部分围绕“实体”(une substance)共有 8 个界说。总起来说，实体是“自因”(cause de soi)的，它自己就是自己的原因。换句话说，原因与存在是联系在一起的(这是典型的形而上学观点，即决定论，它认为凡是无原因的就等于无，或是一个荒谬)，自因即“它的本质即

包含存在”^①。于是,实体就是在自身并通过自身而被认识的东西,它无须借助别的概念。“属性”(attribut)则是构成实体的本质的东西。按照斯宾诺莎的理解,实体具有无限多的属性,但是我们所清楚认识的实体属性却只有两个:可分的具有广延性的物体和不可分的精神的心灵。实体作为由诸多属性所表示的绝对无限的存在,也就是“神”(Dieu)。属性通常以特殊的“样式”(mode)表现出来,就是“分殊”(les affections)^②。但是,属性与分殊的差别是本质的。因为属性是构成实体本质的东西,而分殊的样式却表现为偶然性。又因为样式是在他物内,亦即通过他物而被认识的东西,分殊的样式表明自己是受限制的。作为实体(也就是神)的两个根本属性的物体和心灵各有自己的限制——一个物体可以被另一个物体所限制,一个思想也可以被另一个思想所限制,但是物体和思想不能互相限制。斯宾诺莎把这种情形叫做“自类有限”(finie en son genre)。实体不受自类有限的限制,它的行为只由其自身决定,“其行为仅仅由它自身决定的东西叫做‘自由’(libre)”^③。于是真正的自由在于实体自身,或存在的自身,它也是“永恒的”(éternité),它在时间的绵延之外,这又是古已有之的典型的形而上学观点。

以下的所有命题都是围绕上述定义展开的。我们注意到,斯宾诺莎在书中大量应用了形式逻辑。就是说,或者是A,或者是非A。非此即彼,没有亦此亦彼。这又是与辩证法相对立的形而上学。我

① 斯宾诺莎:《伦理学》,贺麟译,第3页,商务印书馆,1983。本章中凡是引用该书,如果没有特殊说明的,均来自该译本。另外,为简便起见,原译文中括注的外文和参见内容也酌情删去。

② “les affections”一词在拉丁文和法文中的主要意思都是“情感”,贺麟先生译为“分殊”,等于法文的“样式”(mode)。我这样理解:情感等同于分殊,它和样式一样是逐个特殊的。即使我们同意贺先生的译法,也绝对不要忘记,这里的“分殊”其实就是“les affections”。这是一个模糊词,也是最容易引起想像和过渡的词。事实上,对“les affections”的分析占据了《伦理学》相当多的篇幅(第三、四、五部分的内容),我们可以把它当做对“分殊”的一种分析。

③ 斯宾诺莎:《伦理学》,贺麟译,第4页,商务印书馆,1983。

们发现,斯宾诺莎在许多术语的用法上也有自相矛盾之处,比如关于对“必然性”(nécessairement)的解释,有时说它属于实体(“凡是仅仅由自身本性的必然性而存在,其行为仅仅由它自身决定的东西叫自由”),但紧接着又说它属于样式(“凡一物的存在及其行为均按一定的方式为它物所决定,便叫做必然或受制”)。^①看来,斯宾诺莎使用日常语言来表述几何学式的命题肯定是找错了工具,尽管他和笛卡尔一样有着极其强烈的追求科学或理性的初衷。

在第一部分的公则中,斯宾诺莎的几则“公则”有同义反复之嫌,其原因就在于他遵守形式逻辑的所谓同一律。诸如“凡是可以设想为不存在的东西,则它的本质不包含存在”等等。

在以下的论述中,斯宾诺莎总共用了 36 个命题展开分析实体的本性,我们把这些观点集中起来,主要是:实体的本性先于它的分殊,因为实体是自因的(不凭借他物的概念),分殊则依赖他物(要想知道分殊,必须从它所依存的东西的概念中寻找);只有彼此有共同点的事物才能互为原因;不同事物的区别,其原因或是由于实体属性的不同,或是由于实体的分殊各异;只有一个实体,它不可分;可以伸延的物体和可以思想的心灵是实体(神)的两个根本属性;实体的属性是永恒存在的;实体的存在与实体的本质是同一的;实体是万物的内因;自然中没有任何偶然的東西,一切事物都受神的本性的必然性决定而以一定方式存在和动作;实体是第一个清楚明白的真观念,真观念必定符合它的对象,这就是说,凡是客观地包含在理智中的东西,一定必然地存在于自然中。

我们首先要澄清,在这里我们使用“实体”一词的地方,斯宾诺莎原文中大多使用“神”。“神”与“实体”到底是有所区别的,否则就只需要一个词而不是两个。尽管斯宾诺莎明确说“实体就是神”,但是“神”仍然可以是一个含义模糊的词,一个可以过渡的词。用词义的含糊偷运或增补其他意义,这是直到现在哲学家还在应用的“诡计”。其

^① 见斯宾诺莎《伦理学》,贺麟译,第 4 页,商务印书馆,1983。

次,斯宾诺莎在这里编织了一则合乎逻辑的“神话”,它只管本性不管数量,一切都逃不出必然性的监视和惩罚,这里没有偶然性的地位,故曰之“命运”或“神”。

“神话”中的神其实是看不见的,因为神或实体不显形,它既不可见,就带有神秘色彩。我们也不可简单地谈实体(我们还是用这个概念增补“神”一词)是自然物体或物质,因为后者被斯宾诺莎说成是实体的属性而不是实体本身。实体像一个幽灵,它躲在它的属性背后,它能看见我们,我们看不见它,故而又为神。神就在那里,沉默着,所有的“为什么”之类的问题都要从神这里找,否则就没有存在、认识、理解、解释等等。神又不是人,没有形体,不能说神有多长多宽多高。神不是人,也就没有心灵,不受情欲的支配,没有尘世中的烦恼。总而言之,面对这样的神,按通常的词语,我们不能称它为“有”或“存在”,而应称它为“无”。这里有一个中国和西方理解传统的差异,斯宾诺莎把我们道家所谓的“无”说成“存在”。这不是简单的术语之争,因为“无”激发的是想像、诗意、文学之类,而与“存在”联系的必然是认识逻辑之类,也就是哲学。但是,倘若我们撇开这里的差异,难道可以说西方哲学的“存在”传统是以“无”为基础吗?这正是目前的后现代哲学家指责形而上学的一个主要论据。

但是,尽管斯宾诺莎的实体可以激发我们的想像,它在斯宾诺莎的文本中绝不属于文学,这里的想像是理智的而不是形象的。实体的作用在于它是一个大全、最后的基础,据此才能谈论更具体一些的东西——物体与心灵,它们是实体的两个根本属性。这样的说法又是很奇怪的,按照我们传统的理解,物体与心灵不过就是物质与思维的特定说法而已,这已经是两个“最大”或“最抽象”的概念,但是斯宾诺莎却说它们只是实体的两个根本属性,还有比它们更有包容性的概念,即“存在”(实体、神)。用恩格斯在《反杜林论》中的观点,一般性的存在是在我们的视野之外的,因为它实在是一个悬而未决的问题。我们也认为,斯宾诺莎的说法除了表明哲学家的雄心远远超过政治家之外并没有更多的东西。学界多年的通常说法是把斯宾诺莎的实体理论作为他唯物主义立场的证明,这自有其合理性,但在关注他的

实体之“自然”倾向时,同时还有“神”的倾向,后者甚至是主要的。斯宾诺莎的论述像几何学似的,确实很严谨,但我们认为,他的主要功绩并不在于为哲学提供一种新的表达方式(这样的方式并没有招致后来者的摹仿),而在于他思想的错综复杂,他极大地丰富了既有的哲学概念,并且创造了新的概念。斯宾诺莎的贡献在于提出问题而不在于解决问题,至于后者,正如黑格尔所说:“他对主要观点、主要问题每每只是一瞥即过,讲得不够充分。”^①

尽管斯宾诺莎以几何学的清晰明白为典范,但他的文本中经常出现一词多义的情形,以致他不得不用许多笔墨加以解释,这首先表现在神或实体的概念上。当他把本来在通常意义上属于物体或思维之分殊的词用在描述实体时,解释就不可避免了。比如,在斯宾诺莎看来,像量、理智、意志等等也是实体的本性,这里就出现了一词多义或者两种解释:量,物体的量是可分的、有限的、表面的,实体的量是理智的、无限的、不可分的(参见《伦理学》第一部分命题十五);理智与意志,人与实体都有理智与意志,“所以神的理智,就它被理解为构成神的本质时,其实就是万物的原因:万物的本质以及万物的存在的原因。这一点早已为许多承认神的理智、神的意志、神的力量,是同一之物的人们所注意到了”^②。那么,为何不用神的力量而用神的理智或意志呢?这就不能用斯宾诺莎的唯物主义倾向加以解释,相反,这样的倾向是泛神论的或有神论的。泛神论并不等同于唯物主义,也不是一种羞答答的唯物主义,它左右摇摆,或曰神是自然,或曰自然是神。斯宾诺莎的回答倾向于后者,所以说他把自然神化了。我们认为这样的神化使自然具有诗意,它远离了斯宾诺莎的实体几何学的方向。斯宾诺莎实体学说中的泛神论,以及受他影响的18世纪启蒙学者的泛神论(比如在伏尔泰那里),具有浓重的道德上的乌托邦色彩,它们把一切赞美词都给予这个自然的神,而这个神所具

^① 黑格尔:《哲学史讲演录》第4卷,贺麟、王太庆译,第98页,商务印书馆,1978。

^② 斯宾诺莎:《伦理学》,贺麟译,第22页,商务印书馆,1983。

有的一切善都是与生俱来的。这些善的代名词是真、永恒、无限、内因、必然等等，总之是第一创造力或推动力，也就是斯宾诺莎所说的“能动的自然”(Nature Naturante)；这里有取之不尽的财富，所以它绝不依赖于外物，相反外物不得不依赖于它，因为外物只不过是实体的全部样式，没有实体就不能存在，也不能被理解，因而是“被动的自然”(Nature Naturée)。如此看来，神的理智与人的理智相比真是有天壤之别，后者是“现实的理智”(un entendement actuellement)，是神的属性或分殊。分殊的链条是相互依存(有因果关系)的，因而是有限的。用斯宾诺莎的话，它存在的原因不在于其自身而在于他物，这就是具体情绪和行为的具体原因。这样依存的链条也可以是无限的，但是它和神的无限性本身并不是一回事。

我们特别注意命题二十九：

自然中没有任何偶然的東西，反之一切事物都受神的本性的必然性所决定而以一定方式存在和动作。^①

命题三十三中的附释一：

事物之中绝对没有任何东西使得事物可以说是偶然的，现在我要简单地解释一下“偶然”的意义。但是首先我必须解释一下“必然”与“不可能”。一物之所以称为必然的，不由于其本质使然，即由于其外因使然。因为凡物之存在不出于其本质及界说，必出于一个一定的致动因。一物之称以成为不可能的，也是如此：不是由于它的本质或界说中包含着矛盾，就是由于没有一定的外因使它产生。其所以说一物是偶然的，除了表示我们的知识有了缺陷外，实在没有别的原因。^②

^① 斯宾诺莎：《伦理学》，贺麟译，第29页，商务印书馆，1983。

^② 同上书，第32页。

斯宾诺莎这里的观点是近代西方哲学史上典型的“独断论”或“决定论”，它实际上等于否定了偶然性的存在——一切事物，只要有原因的，就要归结为必然性；或者，只要认识了原因，它就是必然的；或者，一切都可以认识，只有尚未认识的事物，没有不可认识的事物。这里的“偶然性”实际上象征着“神秘性”，它或者是自相矛盾，或者没有原因。但是，在斯宾诺莎的决定论体系中，自相矛盾和没有原因都是不可思议的，因而也是不可能的。于是偶然性被彻底排除了，它宣称太阳底下没有新的东西。斯宾诺莎的气魄代表了文艺复兴以来人文主义者的自信，直到康德提出人为自然立法，这样的气魄达到了顶峰。

斯宾诺莎的实体始终对我们保持着神秘，实体是自由的（自由因），它之外的一切原因都是外因，即此原因又复为另一原因所决定，如此递推以致无穷。这样的外因只能说是必然，而必然象征着强迫和奴役。斯宾诺莎的实体与样式之间其实并不统一，而是呈现出脱离状态，这一点又是斯宾诺莎的自相矛盾。比如这里的“必然”一词，在实体那里可以说是自由的（自由是对必然的认识），而在样式里“必然”却象征着强迫和奴役。斯宾诺莎认为，自然（实体、神）本身没有目的（它是自由的）。目的只与具体的样式有关，比如与人的意志和欲望有关。目的带有主观性，所以不是自然的。我们不能说自然的东西是好的或者是不好的，好与不好只是个人主观功利性的东西，是人心的幻象。目的总是表现为一种缺失，否则人不会去追求，人总是希望得到自己所没有的。但是自然不需要目的，因为它什么也不缺。

在斯宾诺莎为数不多的著作中，我们应该重视他的通信集。他一生与许多欧洲著名的思想家和科学家有通信来往（其中也包括莱布尼茨）。我们把他在通信中表达的哲学思想视为《伦理学》一书很好的补充说明。这些信件中有许多处涉及到实体概念，如他写道：“实体在本性上先于它的偶性，因为没有实体，这些偶性既不能存在，也不可以被认识。其次可以推出，除了实体和偶性什么都不存在……第三，具有不同属性的事物之间没有任何共同点……第四，没有

任何共同点的事物之间不可能互为原因。”^①换句话说,事物不是偶然的,就是必然的。但是,斯宾诺莎认为,“偶性”(accidents)只是我们没有找出其原因,它之必有原因,是因为它依附于实体,这就等于排除了纯粹的偶然性。我们可以把斯宾诺莎的属性概念放在实体与偶性概念之间:属性是构成实体本质的东西,但属性又存在于个别事物具体的样式中。实体和属性是同一个东西的不同说法,它们都是自因的。关于实体的本性(唯一、自因、永恒、无限等等),斯宾诺莎还有一个很独到的看法,他认为这样的问题在平常人看来是相当困难的,这个困难就在于他们不能区别事物的本性和具体的原因,往往用后者代替前者。“最后还因为他们不能有这样的区别:一种是我们只可理解不可想像的东西,另一种是我们不但可以理解也可以想像的东西。”^②后者有形,前者无形。斯宾诺莎这里所说的理解也就是他的理性直觉。这样的理解不需要逻辑语言的论证,它不必通过部分(数量、测量等等,这些是需要推论的),而是一下子就悟出了整个道理。在这方面,斯宾诺莎谈到了神与三角形的区别:

对于你所提出的我关于三角形的观念是否和我关于神的观念一样清楚明白,我的回答是肯定的。但是如果你问我是否有一个和三角形一样清晰的关于神的意识图像,我的回答则是否定的。虽然我们不能想像神,但是我们的确有能理解它。^③

斯宾诺莎还把时间排斥在实体之外,因为时间的绵延是可分的,属于变化着的部分。我们又可以说斯宾诺莎式的“理解”排斥想像,因为想像与偶性一样也是靠不住的。

斯宾诺莎关于实体、属性、样式的学说也含有这样的意思,即每

① 《斯宾诺莎通信集》,沃尔夫英译本,第82—83页,伦敦,乔治·艾伦与昂温出版公司,1928。

② 同上书,第116页。

③ 同上书,第289页。

一个部分单独看都是整体。他说：“就事物的本性是相互适应的，以至于它们之间尽可能和谐一致而言，我把这些事物考虑为整体的部分，但是考虑到不同事物自身又是相互区别的，每一个事物都在我们的心灵中产生一个观念，它区别于另一个观念，所以它被认为是一个整体，不是部分。”^①读到这里，我们联想起莱布尼茨的单子论。莱氏和斯宾诺莎两人的观点是相似的，都想在“一”与“多”之间建立起和谐一致的关系。只是莱布尼茨的单子论走得更远，以致当代哲学家从那里得到了更多的启示。

第三节 身心关系论

这一节包含的内容比较广泛。按照斯宾诺莎的理解，人由心灵与身体组成。它们所围绕的中心则是认识论，包括心灵的起源。除了心灵与身体，我们还要谈论观念、想像、物体、真理、意志、自由等概念。就原文而言，这里主要涉及斯宾诺莎《伦理学》第二部分的内容。

斯宾诺莎《伦理学》第二部分的题目是“论心灵的性质和起源”，这一部分主要由49个命题组成。斯宾诺莎为什么不称他的主要著作作为《认识论》而称《伦理学》呢？显然在他那里，伦理学的地位更高，但它不是我们今天所理解的狭义的伦理学，而包含了认知的内容：心灵的幸福在于获得最高的知识。斯宾诺莎在第二部分开头就说：“我仅限于讨论那种足以引导我们犹如牵着手一样达到对于人的心灵及其最高幸福的知识的東西。”这样的幸福观或道德观是理性主义的。斯宾诺莎首先提出了7个界说，但主要就是2个，即物体和心灵所形成的观念或概念。他在公则中对物体和心灵作了说明，认为它们都与入有关。所以这里的物体具体化为入的身体（有广延或有形状），心灵则是入的思想。值得注意的是斯宾诺莎并没有严格区分认识中的理性和非理性，公则三特别把爱情、欲望当做思想样式的例子。换句

^① 《斯宾诺莎通信集》，沃尔夫英译本，第210页，伦敦，乔治·艾伦与昂温出版公司，1928。

话说,情感和情绪也是思想的形式。我们甚至有理由相信斯宾诺莎把它们当做更重要的思想样式,因为第三和第四部分主要讨论情感。公则五则说,所谓感觉,或者就是对身体(物体)的感觉,或者就是对思想的样式的感觉,此外再无别的。

下面我们结合第二部分的界说讨论 49 个命题的主要观点:思想和广延是神的两个主要属性,就此而言,神既是思想的东西,也是广延的东西,观念属于思想的系列,身体和物体属于广延的系列,它们都以神为最终的原因;观念的次序和联系与事物的次序和联系是相同的,但真观念只有它的内在标志,即自身的清楚明白,它不涉及对象,也就是说它排除外在的标志,不与其对象相符合;实际存在的个别事物的观念是思想的一个样式,思想的各个样式之间是相互区别的;心灵起源于个别事物的观念,后者的变化必然引起前者的变化;构成心灵的观念的对象的东西或是身体,或是物体,而不是别的,或者说,人是由心灵和身体所组成;人的身体为外物所激动的任何情形的观念必定包含有人身的性质,同时必定包含外界事物的性质;除了因身体的感触而引发的情状或情感,心灵对身体一无所知;如果情感只与心灵自身相关,就不是清楚明白的,而是模糊的;心灵中完满正确的观念是真观念,否则就是知识的缺陷或错误,由真的或假的观念所推断出的观念也是真的或假的。斯宾诺莎在命题四十的附释二中提出三种观念或知识:(1)意见或想像。其来源有二:“第一,从通过感官片断地、混淆地和不依理智的秩序而呈现给我们的个体事物得来的观念……因此我常称这样的知觉为从泛泛经验得来的知识。第二,从记号得来的观念;例如,当我们听到或读到某一些字,便同时回忆起与它们相应的事物,并形成与它们类似的观念,借这些观念来想像事物……”^①(2)理性知识。“从对于事物的特质具有共同观念和正确观念而得来的观念。”^②(3)直观知识。“这种知识是由神的某一属性的形式本质的正确观念出发,进而达到对事物本质的正确知识。”^③

^① 斯宾诺莎:《伦理学》,贺麟译,第 79—80 页,商务印书馆,1983。

^{②③} 同上书,第 80 页。

命题四十二：“只是第二种和第三种知识，而不是第一种知识，才教导我们辨别真理与错误。”^①命题四十四：“理性的本性不在于认为事物是偶然的，而在于认为事物是必然的。”^②命题四十八：“在心灵中没有绝对的或自由的意志，而心灵之有这个意愿或那个意愿乃是被一个原因所决定，而这个原因又为另一原因所决定，而这个原因又同样为别的原因所决定，如此递进，以至无穷。”^③

这些命题含义丰富复杂，我们以下展开说明。

斯宾诺莎遇到了和笛卡尔一样的困惑，身与心差别如此之大应如何相互关联？但是，斯宾诺莎比笛卡尔进了一步，他不谈身心是两个独立的实体，而说它们是唯一的实体之两个根本属性。但是，斯宾诺莎还是遇到了困难，在他那里，身与心好像仍旧是两个平行的系列，相互不是对方的原因。身与心的协调一致是由两者的根本原因——神所决定的。身与心同是神的本质属性，所以它们之间不可能相互矛盾，它们之间的区别在于，我们时而通过身（物体），时而通过心灵（思想）了解神，如此而已。它们其实也是表达神的两种根本不同的样式。但是，这里斯宾诺莎谈论的主要不是实体而是人，也可以认为，人是自然所开放的最美丽的花朵。同时在斯宾诺莎这里，人并不是中心或最终的原因，这中心或最终的原因是自然或神。在知识起源和顺序问题上，斯宾诺莎与巴克莱和洛克的经验论不同，他认为神的本性或抽象的观念在先，经验和想像的因素在后；前者是真观念，后者是意见。斯宾诺莎的态度否定了常识，即把经验的因素放在观念的后面。我们由此不得不想起古希腊哲学家苏格拉底和柏拉图，他们就曾经把理念和意见区别开来，视前者为后者的原型、形式和原因。当然，斯宾诺莎没有简单地摹仿苏格拉底，他提出了具有现代哲学意义的重要思想，我们认为这就是身心关系问题，或者说，是身体和情绪情感的问题。斯宾诺莎超过了早期的人文主义者，他把

① 斯宾诺莎：《伦理学》，贺麟译，第81页，商务印书馆，1983。

② 同上书，第83页。

③ 同上书，第87页。

人的问题具体化了。在命题十三的附释中,斯宾诺莎认为身心关系中首要的是了解身体的本性,身体是心灵的主要对象。当斯宾诺莎谈到身体时,他其实也是指物体。他的独特性在于用身体的特性代指物体的特性。无疑,身体比物体更能引起我们的兴趣。但斯宾诺莎常常忽视身体与物体的差别,在这条附释的公则中,他就用物体的力学运动说明身体的性质。

但是,斯宾诺莎很快就把目光转移到身体,因为身体是心灵的主要对象,心灵的许多激动是由身体引起的,身体是最后的原因。这样的激动是如此强烈,以至于当原发的身体感触已经消失的时候,那些激动所增补的观念还在。他说:“当人心在这种方式下认识物体,便称为想像……心灵的想像,就其自身看来,并不包含错误,而心灵也并不由于想像而陷于错误……”^①想像就是用一观念增补现在呈缺失状态的事物,无论这个事物存在于过去、现在、将来。这时候,想像既不是缺陷,也不是错误,而是心灵自由的能力,它们转瞬即逝,极其偶然。如果引起身体激动的兴奋点之间有或明或暗的关系,在想像或回忆时,兴奋点之间可以相互激发(详见命题十八)。这里斯宾诺莎谈论的似乎不仅仅是哲学,而是为20世纪初法国大作家普鲁斯特所遵循的文学理论。这里的激动越真切细致,想像中的描述就越感人。哲学和文学的内容都不过是观念之间的联系,区别仅在于观念是抽象的还是形象的,观念之间的联系是逻辑的还是想像的或回忆的。但是在实际生活中,情感状态的观念占绝大多数,几何或逻辑的观念微乎其微。斯宾诺莎谈“情感”(affections)的内容远大于谈几何或逻辑的内容,道理也在于此。

但是,在斯宾诺莎那里,关于心灵的学说并不等同于我们现在所谓的狭义认识论概念。这里的“心灵”一词,法文用“l'ame”,英文用“mind”表示,都含有情感的内容。斯宾诺莎在命题二十四和二十五中申明心灵的情感状态与关于身体和外物的正确知识无关。后者应该属

^① 斯宾诺莎:《伦理学》,贺麟译,第64页,商务印书馆,1983。

于斯宾诺莎所说的真观念,前者常与想像和回忆为伍,它们不是清晰的,而是模糊的。真观念属于神而不属于被情感所充盈的“心灵”。换句话说,情感的观念不属于神,而属于随时可以消失的心灵的各种样式。在命题四十中斯宾诺莎清楚地传达出这样的信息:心灵中的情感总与个别的因素有关;心灵中唯一正确的观念来自真观念,真观念是“共同”的概念,它们超越了有限,或者是“先验”,任想像力如何发达也无法把握(因为人心只考虑形象),因而不来自人心而来自神。心灵通常只是具有意见或想像的观念,也就是以上斯宾诺莎谈到的第一种知识。至于理性的概念和直觉知识,也就是真观念,或第二种和第三种知识,只能来源于神,是天赋与心灵的真观念(参见命题四十一至四十三)。与真观念相连的是清晰、真理、确定、完满、标准、必然、永恒等等;反之,与情感和情绪(想像和回忆等等是它们的表达方式)相连的则是模糊、不确定、片断、偶然等等。我们还要着重指出,从柏拉图到斯宾诺莎,时间性的概念几乎不起什么作用,虽然斯宾诺莎在《伦理学》中也提到了绵延或时间,但是它被认为与真观念无关,因为“绵延就是存在的不确定的延续”^①,斯宾诺莎不需要从时间关系上讨论真观念。

关于自由,斯宾诺莎有自己特殊的理解:总体说来,自由应该是自因的,没有在它之外的原因决定它、强迫它、束缚它、奴役它。但自由不属于心灵,如命题四十八称:“在心灵中没有绝对的或自由的意志,而心灵之有这个意愿或那个意愿乃是被一个原因所决定,而这个原因又为另一个原因所决定,而这个原因又同样为别的原因所决定,如此递进,以至无穷。”^②即从根本上说心灵是不自由的,受奴役的,摆脱不了精神上的强迫症。换言之,能意识到精神本质上的受奴役状况,可以获得精神上相对的自由——这样的判断来自于意志。与笛卡尔的看法不同,斯宾诺莎认为:“意志是一种肯定或否定的能力,而不是欲望……意志与理智是同一的。”^③显然这里斯宾诺莎对意志作了理性化的理解,把意

① 斯宾诺莎:《伦理学》,贺麟译,第45页,商务印书馆,1983。

② 同上书,第87页。

③ 同上书,第88—89页。

志与构造或理解概念的能力联系起来,即“凡是我们的思想所不能达到的东西,也就是我们的意志所不能达到的东西”^①。

斯宾诺莎关于意志与自由关系的立场说明了什么呢?说明他把意志划入理性一边,意志只是属于思想的延伸范畴,而不考虑不可思议的东西。后者属于神秘的领域,我们无法对它作出判断,就像反驳斯宾诺莎的人所提出的一个称做“布里丹之驴”的例子。布里丹(Johannes Buridani)是14世纪法国著名的经院哲学家,他在论证意志自由时曾举了这样的例子:假如有一只饥渴的驴子处在等同距离的食物与青草之间,而如果这驴子没有自由意志作抉择,老是犹豫作不出决定,就一定会饥渴而死。布里丹对这种均衡状态的答案显然是“怎么都行”,但是斯宾诺莎却采取了回避的态度,认为这是一个蠢人或疯人才会提出的问题。在自由意志问题上,斯宾诺莎显然还是没有作出答案。

写作时的意图和写出的文本之效果往往并不是一致的,这适合于任何作者。斯宾诺莎提出“身体”与“心灵自由”的观念,我们在这里不得不提出与这两个观念相关的一个边缘性概念,它是斯宾诺莎与17—18世纪启蒙浪潮之间的另一个联结点。用法文表示,这个词就是“libertine”(放纵、不信教),它成了无神论者的一面旗帜。这个词并不能狭隘地作某种“淫秽”的理解,它往往意味着生命的热情、感性的冲动、不相信教会的教条等等,它们和“巴洛克”(baroque,意为“怪异的”,17世纪流行于欧洲的建筑风格)一词一起流行于17世纪,直到18世纪还有它们的影响。“libertine”和“baroque”象征着与传统习惯不同的另一种生活和文学艺术方式,即欲望的多样性、奢华、幽雅、不拘一格,如此等等。提倡者从斯宾诺莎的快乐原则那里找到了根据,甚至还追溯到更早的古希腊的原子唯物论和伊壁鸠鲁伦理学,他们的举止在当时可以说是大不敬的,被正统宗教攻击为“异教徒”或者“无神论者”。

^① 斯宾诺莎:《伦理学》,贺麟译,第92页,商务印书馆,1983。

第四节 方 法 论

斯宾诺莎在另一部关于认识论的主要著作《知性改进论》中,一开始就提出如何“理解”的问题。他和笛卡尔一样对我们的日常生活不信任,认为日常生活是空虚的,其道德评价根本不值得信任,关注的目光应该是真正的善和最高的幸福。这是一个过程,在这个过程中斯宾诺莎也使用了排除的方法:由功利性带来的善是靠不住的,比如财富、名声、感官的快乐。但是名誉、财富和感官的享受正是人们梦寐以求的,在他们心目中,这就是最大的幸福。他们的生活方式和秩序就是按照这样的目的建立起来的。问题的焦点在于,这样做是否能够得到真正的幸福。斯宾诺莎的观点是,只有改变功利性的生活方式,转移关注的意向,才能接近幸福。感官愿望的满足只是一时的,与此相伴的可能就是深深的忧郁,使心灵惶恐不安。追求名声和财富的结果也是一样,这样的人心灵始终是焦虑的,徘徊于无限的欲望和有限的生命之永恒矛盾的痛苦之中。对这些人来说,没有了荣誉、享乐、财富,就没有了一切,更何谈幸福。他说:“我们拥有的名声越大,财富越多,享乐越多,越欲想膨胀这一切;另一方面,这种欲望的挫折会使我们陷入绝望。追求名声有特殊的障碍:这样的追求迫使我们按照多数人的观点,回避人们所不愿意的,追求人们所期望的。”^①于是斯宾诺莎得出结论说,追求世俗之人的欲望会妨碍我们发现更好的生活方式。他认为自己是一个理性主义者,不想过一种不稳定的生活。所谓“稳定的生活”指心灵的安宁和无纠纷状态,这就要脱离对财富、名声、感官享受的追求。斯宾诺莎要寻找医治心灵的良药,“这样的良药在多数人所追求的东西中绝不能得到”^②。我们的幸福只依赖于一件事,即我们所喜好的或所意向的东西的性质。他说:“热爱具有永恒和无限性质的事物就是用纯粹的幸福滋养心灵,从一切忧伤中解放出来。”^③

①② 斯宾诺莎:《知性改进论》,第4页,沃特出版社。

③ 同上书,第5页。

如上所述,斯宾诺莎把伦理学和知识论问题结合起来,认为幸福的重要内容在于求得真观念,而真观念的性质是永恒的、无限的。这当然是一种道德理想,它包含了更广泛的内容,所以斯宾诺莎说:“我们必须建立起这样一种社会,它使绝大多数人得到和平,没有不应有的困难。这就要求研究道德哲学和教育理论,还包括医学,因为健康作为实现我们目的的手段是极有意义的。”^①毫无疑问,所有这些都是为了使人在所有方面尽善尽美。斯宾诺莎的想法具有道义上的启蒙作用,含有明显的乌托邦因素。自从培根以来,近代哲学相信知识就是力量,以至于把这样的力量夸大到不适当的地步,相信它能解决道德、哲学、政治、科学等等相关领域的问题,这是近代哲学家的共同想法。我们之所以不幸福,政治之所以混乱,在于我们的知识不够,还没有达到理性——斯宾诺莎明显表现出这样的思想倾向。

正是在这样的思想背景下,斯宾诺莎提出要改进我们的知性,也就是理性的启蒙。他认为,在启蒙之前,人们好像就匍匐在黑暗的洞穴中,呈蒙昧状态,而启蒙就是要人们节制人所具有的动物性。举个例子说,“追求享乐必须以保持健康为界限”^②。同样,在追求个人财富时,要尊重其他人同样的权利,不要以破坏社会的公正和秩序为代价。这样一些原则,在18世纪得到了更广泛的传播。

在获取知识的途径问题上,斯宾诺莎和笛卡尔一样不相信感性,他检验了推论或获取知识的方法。他首先表示,我们的知识,有些来自道听途说和书本的记载(武断的符号),有些来自未经理性批判考察的经验(只是一些混乱的未经整理的经验)。这两类知识,远离事物的本性,含有诸多不确定的偶然因素。此外,还有第三类和第四类知识。第三类知识是,“从另一事物的不充分本性推论此一事物的本性的知识,或者是从结果推论出原因,或者是从一个普遍的概念推论出一个特殊性质的必然存在”。第四类知识是,“仅通过事物的本性或事物最近的原因去领悟事物,由此获得的知识”。他又说:“第三类

^① 斯宾诺莎:《知性改进论》,第6页,沃特出版社。

^② 同上书,第7页。

知识能提供给我们事物的真实观念,使我们在推论时不冒错误的危险,但是它不能单独地成为我们获得完满知识的手段。只有通过第四类知识才能最充分地把握事物的本质而不冒任何错误的风险,所以它是最有用的知识。”^①这里与以上命题中所谈论的知识分类是一致的。斯宾诺莎划分了感性与理性知识,在理性知识中又划分出通过推理或通过直接的领悟得到事物之本质的两种认识途径。以下他试图论述获取这样的理性知识之方法。

斯宾诺莎认为方法就是达到真理之途径。为了实现这样的目的,并不需要许多方法,只有一种方法就足够了。他把方法比做工具,说:“为了打铁,需要有锤子。为了有锤子,先要做一把锤子。”^②由于有了合适的工具,人就能少费力气,多做工作,得到更完美的结果。在这个过程中,所用的工具和制造的对象都不断完善。“人的理性按自己固有的能力以同样的方式出发,于是创造了自己最初的理智工具。通过这样的工具,理性获得了进一步进行理智操作的能力。再通过这样的工具,延伸它所获得的理智范围,直至达到智慧的顶峰。”^③我们用这样的方法获得了真观念。斯宾诺莎又认为,真观念与它的对象不同,比如圆的观念和一个呈圆形的东西不是一回事。圆的观念没有形状,它既没有外表也没有圆心。关于圆的知识是以圆的观念形态出现的。每一观念都有其特殊的本质,它构成了理性知识。理性知识的对象是观念而不是实在的东西,观念以观念为对象。但是途径和方法究竟在哪里呢?此处斯宾诺莎表达了重要的立场,即不相信符号而相信直觉。他说:“因为真理不需要外在的符号,只要知道事物的观念本性排除一切怀疑就足够了,由此可见,真方法并不在于在我们已经获得了观念的真理之后再去寻找这样的真理之符号,而在于寻找真理的、充分的观念,或事物的观念本性(所有这些词都是同义的)的方法。”^④符号就是书本上的知识,在斯宾诺莎看来符

① 斯宾诺莎:《知性改进论》,第8、10页,沃特出版社。

②③ 同上书,第11页。

④ 同上书,第13页。

号也不如直接的直觉来得真切,直觉就是直接地面对真观念本身。这样的方法也是观念的方法、观念的直觉。他说:“在这样的意义上,方法只是知识对自己的反省,只是关于观念的观念……首先要有观念知识,然后才有关于知识的方法。所以,好的方法就在于表明心灵如何符合已经存在的真知识的标准,受这样的标准指导。”^①这样的反省或反思也就是直觉。关于究竟什么是直觉,斯宾诺莎举了一个简单的例子:“譬如,有1、2、3三个数于此,人人都可看出第四个比例数是6,这比任何证明还更明白,因为单凭直观,我们便可看到由第一个数与第二个数的比例,就可以推出第四个数。”^②虽然比什么证明都更明白,但是这个更省事、更有效果的直觉具有说不清的神秘性,用这样的直觉说明清晰明白的真观念的可靠性,从而使这样的方法本身也就带有了神秘性。斯宾诺莎宁愿使用更经济的方法、更新的工具,但它不是培根的经验的新工具,而是笛卡尔的理性直觉的新工具。对这样的新工具,斯宾诺莎使用了许多赞美之词,称它为“完整”、“圆满”、“真实”、“第一知识”等等,把它当成获取知识的源泉。

斯宾诺莎把真观念与虚构的观念作了区别。真观念是真知识的最初观念,它有内在的标准,它既是清楚明白的,也是完整的。完整性是直觉或顿悟的重要特征,就像我们一下子就能完整地领悟出上面的数字6,没有剩余,没有部分,清清楚楚,明明白白。但是虚构的观念不是清楚的而是混淆的,混淆的原因在于心灵只是认识事物的部分而不是全体,这样的知就不是真知。混淆还来自心灵同时关注一个对象的许多部分而没有区分它们。混淆的观念是复杂的而不是简单的,清楚明白的观念则既可以是简单的也可以是复杂的,复杂的由简单的所构成。我们用例子说明斯宾诺莎所谓的真观念,它依赖于我们思想的能力,而不是自然中实在的事物。要形成一个关于球形的观念,只要知道球概念的定义就行了,至于实际生活中球的具体样子如何根据这样的定义产生出来与我们无关。斯宾诺莎又承认,

^① 斯宾诺莎:《知性改进论》,第13页,沃特出版社。

^② 斯宾诺莎:《伦理学》,贺麟译,第80页,商务印书馆,1983。

容易记住的事情说明它是简单的、清楚的,从而离理性更近;反之容易遗忘的东西则离理性更远。对此他还举例子说,人们很难记住一些相互之间没有关系的词,但是假如把它们换成一些组合成完整意义的词,就容易记忆了。尽管如此,斯宾诺莎还是认为,记忆和遗忘与真观念本身无关,真理的知识是永恒的,真理在理智中而不是在感觉中。在斯宾诺莎看来,虚构的、虚假的、相似的(比如在记忆中的)以及感觉印象的因素都是靠不住的,它们依赖于偶然性,受心灵中情绪的控制,有外部的原因,依赖于身体在某时某刻所处的状态(醒着或睡着、快乐或痛苦等等)。支配情感的法则与支配真观念的法则是不一样的,对感觉和想像中有意义的事物不适用于理智,真观念只呈现于理智,不呈现于感觉。斯宾诺莎也不太相信词,因为一般的词只是描述形象,属于感觉的领域,所以词所意味的东西可能只对感觉和想像来说才是存在的,而仅对理智存在的事物常常是无形的。

第五节 情感理论

斯宾诺莎《伦理学》之第三和第四部分的内容全部谈的是情感问题,占了全书一半以上的篇幅。从全书的结构看这似乎有些不成比例。至少从表面上的原因追溯,斯宾诺莎这部书的旨趣不是本体论,而是伦理学。伦理学以人为研究的对象,而在斯宾诺莎看来,情感构成了人类生活的主要内容。

在第三部分的序言中,斯宾诺莎向我们揭示,情感是自然而然的,遵循一定的秩序,为外因所诱惑。外因是一种自然的力量,从根本上来讲是人所无法控制的,人性情中的软弱不是应该加以克服的缺陷,而是自然本来如此。当然,斯宾诺莎的目的不是描述心理学,他至少在形式上是用几何学的形式规范现代心理学的内容,把伦理学与本体论结合起来。但是对我们来说,更关心的不是斯宾诺莎论述情感之普遍性的一般原则,而是他分别考察情感样式时的精彩判断。在公设中,斯宾诺莎论述了情感与心灵的关系,认为心灵所具有的情感虽然是有原因的,但是它往往来自外部的原因(受情绪或情欲的支

配),而不是直接来自神,所以不正确的观念甚多。当然心灵也拥有正确的观念,也就是真观念。真观念与心灵本身无关,而直接来自神,心灵只是载体。

第三部分总共有 59 个命题,排在前面的命题的内容往往是一般性的,此后依次是较为特殊的命题。在第一个命题中斯宾诺莎认为,由于情感中不正确的观念甚多,情感具有被动性;反之,心灵拥有的正确观念越多,就越能自主。第二个命题似乎又是一个难题:“身体不能决定心灵,使它思想,心灵也不能决定身体,使它动或静,更不能决定它使它成为任何别的东西,如果有任何别的东西的话。”^①既然身体与心灵相互不是对方的原因,又如何能相互一致呢?这个问题在笛卡尔那里就没有解决,到了斯宾诺莎这里,身心关系有所进步,他不承认心灵与身体是两个不同的实体,但是,心与身被认为是相互平行、互不干涉的。身与心都不能统一到对方,但它们统一到神,神表现为有思想和有形状的东西,也就是人,但斯宾诺莎从来没有说人就是神。传统的评价认为,斯宾诺莎遗留下身心二元论的影子。这样的评价当然不错,但它忽视了斯宾诺莎所言的真谛。斯宾诺莎当然知道一般人都会接受的身心统一论,但他在身心关系中看到了空隙,即身体的状态并不简单地听命于心灵。斯宾诺莎启示了身体对人的神秘因素,身体有永远超出人的智能的因素。可以认为这里的空隙也就是身体中躲藏在意识背后的东西。舌头和欲望直接与身体的活动有关,它们是最难控制的。命题二附释中说:“同时经验已经十分充足地昭示我们,人类最无力控制的莫过于他们的舌头,而最不能够做到的,莫过于节制他们的欲望。”^②可以把弗洛伊德精神分析中的非理性情景和福柯所谓身体的疯狂作为斯宾诺莎这里所隐含之意向的增补之链。从这些因素溢出心灵所惊讶的东西,它们是意识所没有想到的,从而也是无法控制的。心灵在身体面前沉默了,身体行为打开了一个沉默的空间。更明白地说,行为与意识是两回事,意识不能

^① 斯宾诺莎:《伦理学》,贺麟译,第 99—100 页,商务印书馆,1983。

^② 同上书,第 102 页。

为行为做主,行为的后果不是自主的意识所能判断的。这里的行为可以说是广义上的,它甚至包括了最接近身体的非意识因素,比如下意识流淌出来的记忆(梦就是这样,梦中的动作甚至说话就不是出于心灵的命令),身体的冲动,以及情感等等,它们比意识更加自由。所以我们要划分两种自由,即行为上的自由和思想的自由。注意,我们从斯宾诺莎那里实际读出这样的意思:广义上的身体行为包含了情感行为。斯宾诺莎认为,每个人所做的事,都是基于他的情感。情感中的情绪是最能体现这样的行为的,悲伤、愤怒、歇斯底里、爱、欢喜等等都伴有肢体的变化,情感是肢体语言的延伸。当斯宾诺莎说心灵与身体不相统一时,更多指心灵中的理性因素,即其中的意识形态部分。他当然遵循亚里士多德关于“人是理性的动物”的定义,但斯宾诺莎的贡献是在这里谈到了梦,他涉及到弗洛伊德后来对自我的区分,他说梦时的“我”之行为与醒时的“我”全然不同,梦里可以胆大妄为,不听命于心灵。斯宾诺莎走出了中世纪以来的神学传统,他绝不认为身体是污秽、罪恶、被动之类,他不排斥而是表嘉身体或情感,这是他的启蒙思想的一个重要组成部分。

命题十一肯定了情绪对身体与心灵的巨大作用:“如果一物增加或减少,促进或阻碍我们身体的活动力量,则这物的观念就会增加或减少,促进或阻碍我们心灵的思想力量。”^①注意,这里的物不是物体之类,而是指情绪。情绪被看成物的因素、身体的引申因素。斯宾诺莎认为有三种基本情绪:痛苦、快乐、欲望,从中可以引出其他样式的情绪。如果我们分别用这里的痛苦和快乐置换上面命题中的“一物”,就可辨明该命题的意义。所以有了命题十二:“心灵总是尽可能努力去想像足以增加或助长身体的活动力量的东西。”^②比如爱情、欢喜之类引起人快乐的事,直接有益于人的身心。人的回忆也是这样,应该把容易引起痛苦的事情忘掉。斯宾诺莎认为,爱是为一个外在的原因所伴随的快乐,恨则是由一个外在的原因所伴随的痛苦,爱则

^① 斯宾诺莎:《伦理学》,贺麟译,第108页,商务印书馆,1983。

^② 同上书,第109页。

要那原因所代表的物出现,恨则排斥那物的出现。斯宾诺莎还认为情感中充满了偶然性,所谓“外在的原因”就是偶然的原因,虽然人的意志总想挑选,但是人的神经又总是不经意地触到了引起快乐和痛苦的因素。斯宾诺莎认为,同样的物因在想像中既可以引起爱也可以引起恨,这样矛盾的情绪所引起的心灵状态叫做心情的波动。无论引起快乐或痛苦的意象来源于过去、现在还是将来,它所引起的快乐或痛苦的情绪是一样的。于是他在命题十八附释二中说:

从上面所说,我们可以了解希望、恐惧、信心、失望、愉快、悔恨的性质。希望不是别的,仅不过是一种为将来或过去的事物的意象所引起的不稳定的愉快,而对于这一事物的结果,我们还在怀疑中。反之,恐惧乃是一种可疑的事物的意象所引起的不稳定的痛苦。如果将怀疑之感从这两种情绪中取消,则希望会变成信心,恐惧会变成失望。这就是说,变成我们所希望的或恐惧的事物的意象所引起的愉快或痛苦。欣慰乃是一种为过去的事物的意象所引起的快乐,而对于那一事物的前途,我们曾经加以怀疑。悔恨是与欣慰相反的一种痛苦。^①

对所有情感状态的界说,斯宾诺莎都采用了亚里士多德以来传统的定义方法,即“种加属差”。这样的方法先让主词属于一个大的种类(比如“人是……动物”),然后描述出主词与其他属于同一种类之特殊属性(比如猫、狗等等)的差别(比如“人是理性的动物”)。斯宾诺莎用这种逻辑分析的方法,精细地划分了情感之各种各样的样式差别。虽然这样的方法有其精确性之优点,但也有武断性之嫌:它预先划定好了一个不能逃出的大圈子,样式只能在这样的圈子里活动,它限定了样式之间界限的超越。这样的逻辑方法与东方文化中的描述方法有很大的差别。

^① 斯宾诺莎:《伦理学》,贺麟译,第114—115页,商务印书馆,1983。

斯宾诺莎并没有死守着亚里士多德的逻辑分析,他在说明各种情感样式时引进了想像因素。快乐和痛苦与想像中爱的对象的存在与消失有关。由此可以联结一系列相似的感情,有同情、怜悯、嘉许、愤恨等等。又有叠加的复杂感情,即快乐可以来自想像自己所恨的人感觉痛苦之时,别人的痛苦越大,自己的快乐越大。这样的快乐因素就不是简单的。反之,痛苦可以来自想像所恨的人感觉快乐之时,别人的快乐越大,自己的痛苦越大。这样的痛苦因素也不是简单的。这样的痛苦或快乐往往难以持久,而且掺杂着相反的因素,终归要为别人的痛苦而痛苦,为别人的欢乐而欢乐,因为毕竟是同类。此外还有同一性质的情感之增补,就是中国人常说的“爱屋及乌”,就像斯宾诺莎在命题二十六附释中所说:“由此可见,一个人如何会很容易陷于对于他自己或他所爱的人评价过高,而对于他所恨的人,贬抑太甚。一个人自视太高,此种想像叫做‘骄傲’……骄傲乃是由于一个人自视过高而引起的快乐……由于低视他人而引起的快乐便叫做‘轻蔑’。”^①爱一个人会连带地联系到跟他有关系的人或物。这是同一性质感情的叠加、增补、模仿,它绝不仅仅局限于爱,就像斯宾诺莎在命题二十七附释中所说:“这种情感模仿作用,就其关于痛苦之感而言,便称为‘同情’,就其关于欲望的模仿而言,则称为‘好胜’。”^②不论东方人还是西方人,其情感性质总体上是相同的,而斯宾诺莎在这里演绎出远比“爱屋及乌”更复杂的情感样式。

与想像联结的情感样式中有些带有明显的功利性,如命题二十九附释:“这种作一事与不作一事,完全因为我们欲取悦他人,便叫做‘野心’……又当我们想像着他人的行为,其目的在取悦我们时,所感到的快乐,便叫做‘称赞’。”^③我们在斯宾诺莎的论述中看到了伊壁鸠鲁伦理观的影子,如命题三十九的附释:“所谓善是指一切的快乐,和一切足以增进快乐的东西而言,特别是指能够满足愿望的任何东西

① 斯宾诺莎:《伦理学》,贺麟译,第119页,商务印书馆,1983。

② 同上书,第120页。

③ 同上书,第122页。

而言。所谓恶是指一切痛苦,特别是一切足以阻碍愿望的东西而言。”^①换句话说,凡出于我们本性而欲行为之事,便是好的,否则就是恶的。如此而言,善恶是含糊不确定的词,因为不同的人对善恶的看法是不同的。在同一个附释中,斯宾诺莎又说:“……每一个人都是依据他的情感来判断或估量……那虚荣心重的人,所欲求的东西,无过于荣誉,所畏惧的东西,无过于羞辱。而[在]那嫉妒心重的人看来,没有比他人的不幸更能令他快乐,亦没有比他人的幸福,更能令他不安。”^②

随着分析的深入,斯宾诺莎接触到一些比较复杂的情感,比如命题四十一的附释二这样定义“残忍”：“假如恨占了上风,则他将努力加害于爱他的那人。这种感情便叫做‘残忍’……”^③我们通常把这叫做“以怨报德”,“怨”含有“残忍”之义,但是汉字“怨”的含义更为丰富。汉字与拼音文字不同,后者总想用逻辑的方法定义每个词的确切含义(所以有语义学),并极力想恰当地安排每个词在句子中的正确位置(所以有语法学)。汉字传统中没有这样两门学问,我们的“文字学”就是“说文解字”。传统汉字词短、意飘,你不得不借助于联想和猜测。这样就有碍于透明的交流。在相当长的时间里,汉字的这种特点被当做文字的缺陷。但是我们认为,传统汉字本身是文学的,或是在文学意义上的哲学。西方人现在才意识到隐语的重要,我们则不需要,因为汉字本来就是隐语,它特别适合于表达现代西方流行的所谓后现代主义的思想。

斯宾诺莎在爱与恨的问题上所作的分析,会使我们想起形式逻辑中的简单推理和算术中的加减乘除,他把后者用于感情及性质的强弱。比如,他认为,爱的原因消失后所产生的恨要比从来没有爱过它还要厉害些,而且从前对它的爱越大,则对它的恨也将越大。反之,若从前恨一个人,结果证明自己是错的,并被对方的爱所征服,这样的爱将比从前未曾经历过恨时更为强烈。若一个人想像另一个人

① 斯宾诺莎:《伦理学》,贺麟译,第130页,商务印书馆,1983。

② 同上书,第130—131页。

③ 同上书,第133页。

恨其所爱的对象,那么他就会恨那人。斯宾诺莎的分析甚至在今天也被日常生活证明是有道理的,但是我们还是要质疑他所采取的方式,情感问题并不是简单的逻辑中的是与否,或算术中的加减乘除,情感往往与理性相悖,爱与恨经常是相互兼容的。

但是,斯宾诺莎说得对,我们的快乐与痛苦中的很大部分来源于我们的想像,是想像中的而不是现实中的结果。在这方面,回忆是一种特殊的想像。斯宾诺莎在命题四十七附释中讨论了回忆与快乐、痛苦的关系。他说,我们常常回忆起一些不在眼前的事物,好像就在眼前似的。伴随这样的回忆,我们的身体也会有所感触,只要那是一想起就痛苦的东西。在这方面,我们关于细节的想像力越强,就越痛苦,反之则略为减少。若丧失了回忆能力,则完全没有痛苦,但是也同时失去了快乐,因为快乐也同样依赖于想像或回忆的能力,就像我们回忆起美好的初恋。快乐也是复杂的,快乐也可以产生于回忆起我们所恨的对象曾经遭遇的不幸。这些回忆其实也是联想,且可以反复进行,但每次的强弱程度不同。另一种快乐产生于曾经有过的痛苦,比如回忆起冒险的经历,但由于引起不幸的原因已经消失了,我们反而可以对它采取一种欣赏的态度,所以我们喜欢将我们已经逃脱的危险经历告诉别人,摆脱恐惧使我们感到快乐。斯宾诺莎实际上还认为想像是宗教迷信的原因之一,他认为人的本性总是容易相信我们所希望的东西。换句话说,容易往好里想。宗教迷信恰好满足了这样的倾向。

斯宾诺莎在对情感的分析中不但注意到偶然性的作用,他还特别强调情感在不同情况下所感受到的差异性。命题五十一:“同一对象,对于不同的人,可以引起不同的情感;同一对象对于同一个人,在不同的时间内,可以引起不同的情感。”^①斯宾诺莎在此好像在欣赏一件艺术品,这时,艺术家和普通人的感触不会相同,而20世纪初法国著名作家普鲁斯特的作品《追忆似水年华》正是描述同样琐碎的事件

^① 斯宾诺莎:《伦理学》,贺麟译,第138—139页,商务印书馆,1983。

在超越时空限制时角色所经历的情感之链。这样的差异也可以说是现象学所谓的意向性差异。爱与恨就是情感领域里的意向性,这人所爱却被那人所恨,这人所惧而那人不惧。现在爱从前之所恨,现在敢做从前所不敢做之事,全因此时和彼时感触不同,情感的性质或方向也就不同。我们从斯宾诺莎在该命题附释中的立场,可以做如此推断:人的行为取决于人的判断,而人的判断大多仅凭自己的感情。人的感情又常常建立在纯粹想像之上,人就靠在想像中足以使他们感到快乐或痛苦的事情生活,所以人性的特点就是反复无常。人生的大部分时间是被情绪所左右。只有具有强烈意志能克服自己情感倾向的人,才能有超越一般人的作为。让我们展开一下这样的判断,人的大部分情感都是痛苦、快乐、欲望的各种样式。以痛苦为例,它是消极的情感。命题五十五:“假如心灵想像它自己的无能,它公然会因此感受痛苦。”^①一个人想到自己某方面无能,会受别人的耻笑,从而感到痛苦,这样的情感叫做自卑,而自信往往是对自卑的掩饰,人越是吹嘘自己,就越是对自卑的掩饰。由于人不可能什么都行,每个人都有自卑的理由,自卑也就是人的天性。由此又可以引申出嫉妒是人的天性,因为自卑的人必然以他人的无能感到快乐,以他人的才能感到痛苦。体验到自己所独能而别人没有时,这样的快乐最大。同行和同辈之间最容易嫉妒,因为他们之间可以比较的因素多,隔行和异辈之间嫉妒心则较淡,人与动物之间的嫉妒则最少。

斯宾诺莎认为除了痛苦与快乐之外,欲望是第三类基本情感。他从情绪方面理解欲望,认为欲望与冲动或本能是同一的,其中有关于身体的情绪,比如快感、烦闷、疼痛等,更多的则是心灵的情绪,比如希望、恐惧、信心、失望等。在第三部分“情绪的界说”之十五的说明中,斯宾诺莎说:由此可见,“信心起于希望,失望起于恐惧,当希望或恐惧的对象的前途已是无可致疑之时”^②。它们又都与想像有关,敬意、惊异、轻蔑、爱、恨、偏好、嘲笑、骄傲、荣誉、耻辱、渴望、好胜、复仇、

^① 斯宾诺莎:《伦理学》,贺麟译,第143页,商务印书馆,1983。

^② 同上书,第155页。

懦弱、贪婪、淫欲等等,其中的每一个都掺杂着欲望。它们是欲望中的想像,想像中的欲望,这样的本能冲动,是躲在意识形态背后的东西。这一点,斯宾诺莎早于弗洛伊德二百多年就意识到了。在这里斯宾诺莎谈的是人的本性,而与人是否达到了欲望所要实现的目的无关,就像人不可能因为没有美食和性交就不贪婪和不淫欲一样。在“情绪的总界说”中,斯宾诺莎称:“情绪,所谓心灵的被动,乃是一个混淆的观念,通过这种观念心灵肯定其身体或身体的一部分……”^①斯宾诺莎毕竟不是弗洛伊德,他认为情绪的本能冲动是心灵的被动而不是主动,即他实际上认为,节制、清醒、贞操才是主动的,或符合理智的行为才是主动的。换句话说,斯宾诺莎没有进一步意识到与身体有关的欲望背后的秘密。斯宾诺莎实际是说,情绪的被动性表明情绪包含着不正确的或混淆的观念,从真观念角度应该加以排斥,让心灵从被动变主动,否则,心灵就会随着情绪走,就会受奴役。

《伦理学》的第四部分的题目是“论人的奴役或情感的力量”。虽然这部分也是讨论感情,但是讨论的方向与第三部分相反,斯宾诺莎论证人如何摆脱情欲,不受感情的奴役,并从中获得自由。他在该部分的序言中说:“我把人在控制和克制情感上的软弱无力称为奴役。因为一个人为情感所支配,行为便没有自主之权,而受命运的宰割。”^②这里,斯宾诺莎隐含着这样的想法:受欲望的摆布就是人的命运,而欲望往往诱导人们行恶。他认为欲望实现了目的,便叫做圆满,也就是出现了与欲望的观念相符合的物,否则就是不圆满。由此可见,所谓圆满与否,只是欲望的满意程度,斯宾诺莎把它看做思想的样式。他认为所谓的善恶也是这样的主观好恶,与事物本身的性质无关。事物就摆在那里,无所谓善与不善,或既善又恶,或不善不恶,“譬如,音乐对于愁闷的人是善,对于哀痛的人是恶,而对于耳聋的人则不善不恶”^③。在这部分的论述中,我们仍然可以发现许多有

① 斯宾诺莎:《伦理学》,贺麟译,第164页,商务印书馆,1983。

② 同上书,第166页。

③ 同上书,第169页。

价值的思想,比如,在公则的命题一中斯宾诺莎称:“一个错误的观念所包含的积极成分,不是仅仅凭借单纯的真观念的出现就能取消。”^①在很多情况下,错误的观念也就是虚假的观念,比如想像和虚构的观念。但在现实情感中有很多快乐正是出于想像。数学中的负数和复数也是虚构的,对实数而言它们本来是不存在的数,但是负数的设定对数学推论出正确的结论是必不可少的。因此,想像对于幸福和科学同样是必不可少的。

如前所述,斯宾诺莎很重视情感样式在强度或数量上的变化,力量大的情感样式起支配作用。第四部分命题六:“人的某一个情欲或情感的力量可以那样地超过他的一切别的行为或力量,致使他牢固地为这个情感所束缚住。”^②这样的话语可以说是经验之谈,人人都有体会,所以斯宾诺莎又称它是人的命运。情感的样式有强有弱,强的战胜弱的。如命题七:“一个情感只有通过一个和它相反的较强的情感,才能克制或消灭。”^③伟大的爱情能消灭渺小的嫉恨,发财的欲望也能使人不顾亲情。有的时候,我们的情感处于模糊状态,有许多感情的样式共存,这时,较清晰的情感样式往往占上风。换句话说,现在的情感往往能战胜过去曾经有过的或者只有在将来才会出现的情感。其实,斯宾诺莎还有一层意思没有说出来,欲望与利益在一起,这个利益或是物质上的,或者是精神上的,从那里带来欲望的满足。欲望也分大小,大欲望战胜小欲望,剩下来的就是最强烈的欲望。知识或理性与欲望的方向正好相反,它们是克制欲望的。从道理上讲,人的知识越多,理性越强,越能克制欲望;人越是蒙昧,越容易被欲望支配,不接受理性的指导。有言道,知识越多,痛苦越多。即知识多的人比蒙昧的人更不敢追求自己赤裸的欲望,从而痛苦多多。斯宾诺莎生活在启蒙的时代,他绝不是禁欲主义者,他承认人活着就是要追求快乐,在这方面,他有自己独特的见解。看命题十八附释:“……第一,德性的基础即在于保持自我存在的努力,而一个人的幸福即在于

^① 斯宾诺莎:《伦理学》,贺麟译,第171页,商务印书馆,1983。

^{②③} 同上书,第175页。

他能够保持他自己的存在。”^①什么是自己的存在？就是自己利益的存在。这就要与“物”的世界保持联系，实现符合人的本性的欲望。那么，理性何在呢？理性保证人在追求自己个人的幸福时，承认他人有追求幸福的同等愿望，于是才有了公共的利益、政治上的契约论等等，这就是有德性，它保证了个人利益与社会利益之最大一致。见命题二十四：“绝对遵循德性而行，在我们看来，不是别的，即是在寻求自己的利益的基础上，以理性为指导，而行动、生活、保持自我的存在（此三者意义相同）。”^②理性是复数而不是单数，它要为整个社会承担责任。个人利益和社会利益是可以协调的。斯宾诺莎所讲的“存在”在这里的上下文中就是个人的生存。命题二十六：“凡一切基于理性的努力，除了企求理解之外，不企求别的；而且当心灵运用理性时，除了按照他的判断，认为能促进理解的东西是有利益的之外，不承认别的。”^③能够理解的东西就是有益的，那么不能被理解的东西呢？虽然斯宾诺莎没有说，但是按照他的逻辑推断，肯定是没有意义的。他极力排斥心灵中不确定的东西，因为后者不能促进理解。

斯宾诺莎的善恶观也与神学家不同。命题三十一：“凡符合我们的本性之物必然是善的。”^④什么是我们的本性呢？如上可知，也就是欲望。斯宾诺莎的善就是用理性引导欲望。反之，恶是对人的本性的违抗，也就是对欲望视而不见。在这个意义上，痛苦是恶，而快乐则是善。我们的言行越是符合我们的本性，我们的快乐也就越多，但绝不是让情欲为所欲为。命题三十二：“就人们是受情欲的控制而言，它们不能说是与本性相符合的。”^⑤所以说本性应该是合理的欲望，以免人们因为各自的欲望而相互伤害。命题三十五：“唯有遵循理性的指导而生活，人们的本性才会必然地永远地相符合。”^⑥这才是

① 斯宾诺莎：《伦理学》，贺麟译，第183页，商务印书馆，1983。

② 同上书，第187页。

③ 同上书，第188页。

④ 同上书，第190页。

⑤ 同上书，第191页。

⑥ 同上书，第194页。

斯宾诺莎所谓主动的生活,对人有益的生活,有德性,有力量。进一步,这样的人也愿意为增进他人的理性作奉献。

至此,斯宾诺莎已经涉及到他的社会学说。他说:

任何情感非借一个相反的较强的情感不能克服……一个人因为害怕一个较大的祸害,可以制止作损害他人的事。就是这个定律便可以作为建筑社会的坚实基础,只消社会能将私人各自报复和判断善恶的自然权利,收归公有,由社会自身执行,这样社会就有权力可以规定共同生活的方式,并制定法律,以维持秩序。但法律的有效施行,不能依靠理性,而须凭借刑罚,因为理性不能克制情感。像这样的坚实的建筑在法律和自我保存的力量上面的社会就叫做国家,而在这国家的法律下保护着的个人就叫做公民。^①

这里有一个前提,就是所谓的“自然状态”,这个概念流行于17、18世纪启蒙思想家的文章中,其含义有所差别。斯宾诺莎这里所强调的是自然感情,他从克制自然感情的必要性出发,讨论社会、国家和法的产生。自然感情是自然状态的一个具体样式。为什么要克制自然感情呢?从上可知,斯宾诺莎认为情感自发地趋向于欲望,也就是个人的私欲。在没有制约的情况下,私欲会膨胀,这就是每个人行为的动机(也许通常把这样的立场归结为人性恶,但是,斯宾诺莎一反常规地认为合理的欲望是善不是恶)。按斯宾诺莎的思路,我们可以推论,如此下去,人与人之间必然争斗残忍,结果私欲不但不能实现,还会“同归于尽”。这样的前景,对每个人来说,都蕴涵着更大的祸害和恐惧,所以他们宁可让出一些个人的私利,以换取更大的利益。每个人都把自己出让的自然权利交给社会。“社会”是“公有”的同义词,“国家”、“法”、“公民”就是从这里衍生出来的。斯宾诺莎的立场也是

^① 斯宾诺莎:《伦理学》,贺麟译,第200页,商务印书馆,1983。

近代启蒙思想家的共同立场,从中我们看出,他们所谓的“理性”并不是狭隘的认识论概念,而是含有各种各样的“公”之义,它是认识论,也是方法论、伦理学、政治学、文学、科学、历史、经济学等等。如此出让的东西构成了某种类似于乌托邦的东西,或者说,它是人类想像力的最大成就,由于近代数学成为科学王国的国王,这样的乌托邦也被称为“公理”(斯宾诺莎的伦理学就是由许多这样的公理组成)。我们用“乌托邦”一词象征理性之“一般性”特点,它也是人类想像力的产物,有巨大的历史意义。它的作用也可以比做我们以上所提到的“负数”,它不存在,但是绝对不可少。当我们将理性的乌托邦进行消解时,并不能使它真的解体,而只是指出它其实并不能“控制”它的“内容”(因为所谓的“社会契约论”的“内容”本来就是无奈的产物),从而离真实的状态更近一步。

斯宾诺莎把知识学与伦理学结合起来,把理性的信念与心灵的幸福视为一致。在这个基础上,他谈到了快乐。第四部分命题四十一:“快乐直接地并不是恶,而是善。反之,痛苦直接地即是恶。”^①这样的直率让人惊讶,它去掉了任何伪善和多余的解释,真理竟然是这样的简单。问题的关键是如何解释“快乐”。按照斯宾诺莎的理解,凡是增进或助长身体活动能量的情绪都是令人快乐的,与此相反的情绪便是令人痛苦的。与此相联系,命题四十二称:“愉快决没有过度,而永远是善;反之,烦闷便永远是恶。”^②这样的幸福观是自然主义的,它承认身体的愉快在幸福中的重要地位,有益于身体健康的事情同时也有益于心灵;反之,在身体的愉快被剥夺的情况下,心灵不可能愉快,这不是斯宾诺莎所说的善。身体和心灵最大的快乐是由爱情和欲望带来的。命题四十四:“爱情与欲望可以有过度。”^③斯宾诺莎认为,爱情是由一个外在的原因而引起的观念,是存在于想像中的,所以可以有过度,并且支配着心灵。这里斯宾诺莎又提出了一个重要观点,它涉及到精神疾病的起源:疯癫的人

①② 斯宾诺莎:《伦理学》,贺麟译,第203页,商务印书馆,1983。

③ 同上书,第204页。

就是永远或长期地为同一种感情所纠缠或支配,这样的人往往并不要求所思念的东西在场,在绝大多数情况下念及的对象并不在场,想像、回忆、梦幻足以使思念者激动乃至发狂,所以斯宾诺莎紧接着又说:“至于那些陷于热恋的人,白天夜晚,只知梦想爱人或情侣,亦不能不说是疯狂,因为他们的行为处处足以令人发笑。但那贪婪的人,除金钱或财货外,不思其他,以及那虚荣心重的人,除荣誉外,不知其他,就其惯作于人有损之事,且足以引人怨恨而言,因不能认为疯狂,但真正讲来,贪婪、虚荣心、淫欲等虽没有被认作病症,事实上都是疯狂之一种。”^①爱情和癫狂只有一步之遥,但健康的爱情并不是感情的奴隶。可以认为,由斯宾诺莎所提出的许多问题直到现在人类也无力解决,而且有关的问题还日渐突出,比如人与人之间的仇恨等等。

我们注意到,斯宾诺莎把许多我们今天看来是消极的情绪归结为恶,这样的情绪除了上面提到的嫉妒、嘲笑、轻视、愤怒、报仇外,甚至还包括失望、悔恨、骄傲、怜悯、谦卑等等。它们皆是心灵柔软无力的表现,是斯宾诺莎的伦理学所排斥的对象。快乐不是心灵柔软无力的表现,而是充满爱的显现。于是我们知道,斯宾诺莎的伦理学强调道德的原始基础在于遵循理性的指导,不放纵自己的情绪,以免陷入那些消极的情感。比如,他认为骄傲是由于自己把自己看得太高而引起的快乐。为了证明这一点,他喜欢那些向他献媚的人,而逃避那些对他有正当评价的高尚的人。自卑的情绪虽然与骄傲相反,但实际上与骄傲最为接近,因为自卑之人的痛苦是从别人的能力判断自己的软弱无力,但假如他又以别人的短处衡量,则自己的痛苦势必减少,甚或感觉快乐,正所谓难友做伴,愁绪减半。反之,他在与别人比较时,越觉得不如人,就越感到痛苦,为了减少自己的痛苦,也就越嫉恨别人。所以他们最喜欢观察邻人的一举一动,其目的只在于抓住别人的疏忽去指责别人,而不是为了好心地

^① 斯宾诺莎:《伦理学》,贺麟译,第205页,商务印书馆,1983。

矫正别人。自卑是一种消极的情绪,这样的人没有快乐,他们唯一的“快乐”是嫉妒,把别人说得一无是处,从中获得一丝可怜的心理满足。在斯宾诺莎看来,自卑以及由自卑引起的痛苦当然属于恶,它违反了心灵的快乐本性。善就是合理性的快乐。在这样的情形下,人为快乐的情绪所鼓舞,身体力行,因为快乐大多只是与身体的一部分相关联。爱情之所以让人快乐,就是因为它调动起身体积极的活力。它是由一个外在的原因(异性)而主动发生的积极的欲望行为,从而是符合理性的。爱情的情绪是如此持久,以至于只要心灵唤起这样的观念,无论过去、现在、将来,都将是快乐的。以斯宾诺莎的理论推知,与其说快乐使人为善,不如说快乐本身就是善。

在理性和快乐原则基础上,从命题六十六至七十二,斯宾诺莎提出了“自由人”的概念:自由人并不在于不顾别人愿意与否,放纵自己的情欲。这样的人实际不知自己在做什么,没有意志或自制力。斯宾诺莎在命题六十六附释中说,相比之下,放纵自己是不自由的,因为这使自己的情感完全受制于一个外在的原因;受理性指导的人的行为,不受制于他人,而是基于自己的意志。“因此我称前者为奴隶,称后者为自由人”^①。在以后的命题中斯宾诺莎描述了自由人的特点:自由人不受畏死的情绪(一个纯粹虚无的或外在的原因)支配,他的智慧是生的智慧,按自己的需求,保存自己的存在;自由人生来不善不恶;自由人的意志力表现在能伸能曲,既能适时地逃避风险,也能主动地迎接挑战;自由人之间才有最完美的爱;自由人绝不作欺骗之事等等。

斯宾诺莎的伦理学是理性的,它制定了理性应该遵循的基本原则,对启蒙运动有特殊的影响。他的伦理学同任何其他的启蒙理论一样,也具有乌托邦的色彩,即说教和空想,在现实世界难以实现。他关于人的本性在于理性的判断直接来源于亚里士多德,但是这样的判断直到现在仍然是悬而未决的,需要增补性的说

^① 斯宾诺莎:《伦理学》,贺麟译,第222页,商务印书馆,1983。

明。斯宾诺莎在第四部分的附录之十三中说：“因为人是变易无常的（遵循理性的律令而生活的人，毕竟是很少的），而且大都心怀猜忌，多倾向报复仇恨，少有以悲悯为怀的……实需要一种特殊的精神力量。”^①这是人类永恒的精神矛盾，人本性中的动物性与理性的冲突永远没有完结，正常的人是找到这两者之间一种暂时平衡的人。科学强调人性的理性方面，文学描述人性中的动物性方面，这两方面并不存在谁对谁错的问题。至于快乐，体现在人性中的动物方面与理智方面也是冲突的。斯宾诺莎说出的快乐其实是后一方面的快乐，也就是他所说的伦理学意义上的快乐，它照顾到社会和他人的利益，从而必然对人性中简单的动物性的快乐（极其自娱的快乐）实行限制。斯宾诺莎认为，要实现这一点，需要他的伦理学，也就是他在这里所说的“一种特殊的精神力量”，即他在前面所说的那种比简单的情绪和欲望更强大的情感力量。它也是一种协调的力量，在启蒙的伦理学中被叫做正义、公平或平等。有理由相信斯宾诺莎把没有心灵参与的两性关系视为动物性的，他在附录之十九中写道：“肉体的爱或性欲乃起于爱好身体的外形，一般地讲来，凡任何不基于心灵的自由，而承认一个别的外在原因的爱，都容易转变成恨。”^②爱异性的身体是典型的动物性的爱，也是最原始本能的爱，最容易引起厮杀争斗的爱，也最容易进入疯狂状态，所以疯狂属于动物性的东西，属于斯宾诺莎所划分的典型的恶。他认为婚姻属于理性范畴，如附录之二十：“至于结婚当然是符合理性的。不过夫妻结合的目的须不仅是基于外表形体的爱好，而要以出于生育并聪明地教养子女的爱为归。”^③所以婚姻是心灵的自由，其目的不在于两性身体性的吸引，任何这样的吸引都是暂时的，只有符合理性的婚姻才是道德的。

① 斯宾诺莎：《伦理学》，贺麟译，第230页，商务印书馆，1983。

②③ 同上书，第231页。

第六节 理智与自由

斯宾诺莎用了很大的篇幅论述情感与节制情感,但这并不是他的伦理学的主要内容。上一节斯宾诺莎论述的中心脉络是:不能任意地放纵情感,做情感的奴隶,要依靠理性的力量过合乎伦理的感情生活。这样的态度是积极的、自主的、快乐的,也就是斯宾诺莎所谓的自由。在《伦理学》第五部分的序言中斯宾诺莎开篇就说:“最后我进到伦理学的另一部分,来讨论达到自由的方法或途径。”^①幸福靠理性克制情感,以获得心灵的自由,这样的能力就是斯宾诺莎理解的智慧。换句话说,有智慧才有能力获得幸福。斯宾诺莎明确指出,虽然他的伦理学包含心灵和身体两方面的内容(如以上所述),但是他排斥其中的技术方面,比如逻辑(完善知识)和医学(保养身体)。心灵的自由也不讨论身体,因为前者是心灵靠理性克服情感的力量,后者与一种野性的情绪有密切的联系。

斯宾诺莎和一切理性主义者一样,以为靠理性就可以驾驭情感,但是,他并不同意在这个问题上斯多亚学派和笛卡尔的观点。斯多亚学派认为感情绝对依赖意志,人能绝对地驾驭感情;笛卡尔认为心灵(灵魂)与脑髓的精华,即所谓松果体的部分,有特别密切的联系。心灵凭借着松果体去知觉或直觉,但是心灵是绝对主动的原因,它推动松果体活动,故也是控制自己情感的绝对力量。这样的观点同样强调意志的绝对权威。斯宾诺莎不赞同笛卡尔的观点,认为笛卡尔犯了他所指责的那种错误,即“用神奇的性质来解释隐晦的事物”^②。可以说,在这一部分中,斯宾诺莎是在批评笛卡尔的意志自由观点的过程中,澄清理智与自由的关系问题。

我们注意到哲学史上一种常见的现象,一个哲学家批评另一个哲学家,理由是后者依靠的是一种纯粹的假设,但是,前者的批评同

^① 斯宾诺莎:《伦理学》,贺麟译,第236页,商务印书馆,1983。

^② 同上书,第238页。

样也是以假设为基础的,斯宾诺莎对笛卡尔的批判就属于这种情况。斯宾诺莎也不得不面对身与心完全特殊而又相互关联的难题。第五部分公则中的命题一写道:“思想和事物的观念在心灵内是怎样排列和联系着,身体的感触和事物的形象在身体内也恰好是那样排列和联系着。”^①这样的情形是我们单凭经验就能感觉到的,经验上不言而喻的东西在理论上并不一定说得清,比如笛卡尔就是这样。现在,斯宾诺莎又尝试解决它。我们这里应指出,不能把斯宾诺莎的泛神论说成是所谓的“唯物主义”,当他说观念的次序与事物的次序相同时,并没有说哪一个更根本,而是说两者之间相互符合,根本的东西是神(自然或实体),它的色彩是宗教的、神秘的。

毛泽东曾说过这样的话:“感觉到了的东西,我们不能立刻理解它,只有理解了的东西才更深刻地感觉它。”^②此言甚佳,特别是后一句话。这样的立场用在斯宾诺莎身上同样是恰到好处的,我们把他所说的心灵自由看做是对情感和情绪之本性的把握。这样的把握是一种完全的理解,如此之人的情感就比蒙昧之人的情感来得深刻——在日常的喜怒哀乐中悟出了别的东西,从而不是情绪的奴仆。理解了的情感之所以更加深刻,就在于它并不因为引起情感之外在原因的消失而消失(比如真正的爱情并不因为情人的死亡而死亡)。而没有理解的情感则是被动的,它只是瞄住身体形象的吸引(一个纯粹外在的原因),并随着这个外在原因的消失而消失。斯宾诺莎还把理解了的东西说成是清晰的,如命题三写道:“一个被动的情感只要当我们对它形成清楚明晰的观念时,便立即停止其为一个被动的情感。”^③换句话说,纯粹被外在原因(如身体的形象)所吸引的情感是被动的、混沌模糊的。按照理性主义的标准,这样的模糊是不可忍受的,它排斥了哲学,或者说,只能被动地描述体验,而不能解释或理解。于是斯宾诺莎又返回到了他的理性主义立场上,如命题三绎理:“由此可见,我们对于情感的理解愈多,则我们愈能控制情感,而心灵

①③ 斯宾诺莎:《伦理学》,贺麟译,第240页,商务印书馆,1983。

② 《毛泽东选集》第1卷,第275页,人民出版社,1964。

感受情感的痛苦也愈少。”^①

写到此,我们忽然有一种很奇怪的感觉,它不是模糊的而是清晰的感觉。哲学家和文学家用同样的字眼寓意着完全相反的内容,对快乐与痛苦、幸福与不幸的判断是相互冲突的,文学家的幸福在哲学家那里竟然成了痛苦,反之亦然。让我们相信谁呢?文学和艺术必须执著于情感和想像,当斯宾诺莎号召我们不受情感的束缚时,反过来岂不是让我们受理性的束缚,做理性的奴隶?我们这样的判断是出于理性吗?出于理性的判断能反对理性自身吗?如果这是一个悖论,那么悖论是必然出现的吗?如果悖论是必不可少的,那么“理性主义”的道理何在呢?当我们这样发问的时候,显然又是出于一个笛卡尔式和斯宾诺莎式的动机,即从源头处弄清问题。于是,我们不得不马上陷入新的悖论或混乱。

但是,我们还是可以理解或谅解笛卡尔和斯宾诺莎的理性主义,那是一个“知识就是力量”的伟大时代。那个伟大的时代激发起人们越来越强烈的支配欲望,哲学家(往往也就是科学家)充满着自信,同时把自己所不能理解的东西归结为荒谬。理性的时代形成了自己固有的思维方式,这就是理性的同一性,用“一”统一“多”,心灵的力量就是思想的力量。但是,对我们今天的研究者来说,感兴趣的往往不是斯宾诺莎著作中的“理性”,而是那些模糊不定的东西,比如,他的自然实体概念中所隐含的这种巨大秘密:自然而然,无所为而无所不为,超脱一切情感样式之外,如此等等。它就像一个深不可测的“黑洞”,吞噬着人类所有的“热情”和“希望”;它是最后的、说不出的“原因”,所以它是“神”。哲学家的“野心”比所有政治家加起来还要大,这首先表现在他们使用的语言上,表现在他们用这样的语言所建构的概念大厦上,正是在这个角度,法国当代人类学家列维-斯特劳斯把传统哲学家称做“工程师”。我们在斯宾诺莎写在第五部分的命题中就能体会到这样的“野心”和由此获得的满足感,与前面的命题有所不

^① 斯宾诺莎:《伦理学》,贺麟译,第241页,商务印书馆,1983。

同的是,第五部分是《伦理学》全书的结尾部分,斯宾诺莎在此所用的字眼和口气都越来越大,出现频率最多的词是“永恒”、“本质”、“必然”、“最高的德性”、“最高的满足”、“形式因”、“圆满性”、“无限”、“清晰明白”,如此等等,这里有“最”虔诚的追求,所以斯宾诺莎哲学的最高词汇是“神”——一个最高的存在,尽管它像似“黑洞”的存在。

第七节 政治哲学

斯宾诺莎的政治哲学思想是建立在他的伦理学基础之上的。由于他的伦理学把知识与情感结合起来,并且从情感出发阐述幸福概念和知识的合理性,并由此推出自然权利、社会、法、国家、公民等概念,从而与以霍布斯为代表的极端利己主义区别开来。斯宾诺莎的情感论和政治哲学与他的自然学说有着密切的联系。他诉诸一个大写的“自然-神”,重视人的自然感情——这样的自然感情本身既不善也不恶。但是情感与理性是有区别的,情感的各种样式总是与想像联结起来,有许多消极被动的情感或情绪状态就是因联想而产生的,所以斯宾诺莎认为要克制和引导情感,使之朝着正确的方向发展,也就是使情感成为积极主动的、被理解的,从而可以过上快乐的情感生活,也就是幸福。这种克制和引导力量之方向往往与情感和情绪的实际倾向相反,故而任何情感非借一个相反的较强的情感不能克服。这种克服和引导的力量就是理性的力量。在斯宾诺莎的伦理学中,理性包含了情感的内容,它是一种被理解了的情感——正是从这里引出了斯宾诺莎的政治哲学——尚未被理解的个人情感或情绪是偶然的、相互冲突的。于是人们就面临着两种祸害,斯宾诺莎在《伦理学》第四部分命题三十七附释二中写道:“我曾经指出,任何情感非借一个相反的较强的情感不能克服,并且又曾指出,一个人因为害怕一个较大的祸害,可以制止作损害他人的事。就是这个定律可以作为建筑社会的坚实基础。”^①

^① 斯宾诺莎:《伦理学》,贺麟译,第200页。商务印书馆,1983。

这较大的祸害就是无数毫无约束力的、相互冲突的个人欲望所产生的祸害,它造成人与人之间相互伤害。那么,什么是较小的祸害呢?斯宾诺莎没有明说,但我们从书中可以悟出,这就是建立社会乃至国家对个人所带来的祸害。这种祸害就在于把个人的情感情绪判断的自然权利“收归公有”,有了一个社会的良心或社会代言人,用普遍性、必然性取代了特殊性、偶然性。两害相遇取其轻,所以人们出让自己的自然权利给社会、法、国家,人自己则成为“公民”。在斯宾诺莎看来,这当然是一个较好的选择,是符合理性的。在我们看来,理性就在于它所支配的一切内容从此就是“大公无私”的。尽管偶然特殊的情感和情绪是大量的,充斥日常生活的,但社会或国家只是制定一般性的规范,维护公共秩序。斯宾诺莎接着上面那段话还有一段非常重要的论述:

由此我们就可容易看出,在自然的状态下,无所谓人人共同一致承认的善或恶。因为在自然状态下,每一个人皆各自寻求自己的利益,只依照自己的意思,纯以自己的利益为前提,去判断什么是善,什么是恶,并且除了服从自己外,并不受任何法律的约束,服从任何别人。因此在自然状态下,是没有“罪”的观念的,反之,只有在社会状态下,恶与善皆为公共的契约所决定,每一个人皆受法律的约束,必须服从政府。所以“罪”不是别的,只是国家的法律所要惩罚的“不服从”而已。反之,服从就是一个公民的功绩,因为,由于公民能服从国家的法令,他才被认为值得享受国家的权益。再则,在自然的状态里,没有一个人经过公共的承认,对于某种物品有何主权,亦没有任何自然物品可以说是属于这人的而非属于那人的,而乃是一切物属于一切人。所以在自然状态下,给己之所有以与人,或夺人之所有以归己的意志,皆无法想像。换言之,在自然状态下,即无所谓公正或不公正,唯有在社会状态下,经过公共的承认,确定了何者属于这人,何者属于那人,才有所谓公正或不公正的观念。由此可见,公正与不公正,功与罪皆是外在的概念,而不是表明心灵的性质的

属性。^①

这段话含有极为丰富的想像力。在某种意义上,18世纪以卢梭为代表的启蒙时代的“社会契约论”,19世纪法国空想社会主义的理论,甚至马克思主义的社会发展学说,都与这段话有密切的关系。这种密切关系首先在于对“自然状态”的理解,这是一个非常重要的词,它是一个纯粹的“假设”,来自于“想像”。但是这里我们发现我们所使用字眼的苍白无力,因为这里所谓的“想像”设定了我们日常生活中非常熟悉的情况是真的,即以个人的意愿(欲望)为意愿,那么社会也就成为一个压制的力量,它压制人的欲望,使之不能为所欲为。为了说明这样的压制或规范的“合理性”,“政治”不得不创造出一套语言词汇,如善与恶、罪与罚、公正与不公正,乃至最著名的自由、平等、博爱等等。这是一套近代以来我们所熟知的“政治哲学”的话语,我们选择了它,也就是选择了我们现在的生存方式。这是一种必然的选择,无论是18世纪的启蒙运动,还是19世纪的空想社会主义,或是马克思主义,都在语言上继承、丰富和发展了原有的概念。于是我们就有了一个总的标准,它往往是以逻辑语言的形式鼓舞我们的精神,规范我们的行为。但是,我们却突然发现自己用错了字眼,真正与“想像”、“假设”相配的其实不是我们的自然状态,而是我们的“社会状态”——人类全部的社会规范、制度和体系都是一个大的想像中的假设的结果,从大的方向上没有超越斯宾诺莎在这里所提出来的“公共契约”或“社会契约”理论。这是一个总的基础,近代以来各种政治哲学流派的细节大多源自于此。在这个基础上有了“权利”、“权力”、“义务”等这些法学概念及其相互关系的阐释,即义务在于服从权力,权利在于享有权力应该给予的东西。对于社会的每个成员而言,这不啻为一个“卖身契”,从此我们个人的全部幸福和荣辱全系于“社会”,我已经签了字,就要你来为我做主。但是,在契约签订之后,我们惊

^① 斯宾诺莎:《伦理学》,贺麟译,第200—201页,商务印书馆,1983。

愕地发现构成社会大厦的“基础”出了问题,这个基础的合理性完全出自我们的假定,我们假定那些美好的规范总能在社会中正常地运转,尽管实际情况根本不是这样。

在关于国家的学说中,斯宾诺莎与霍布斯的另一个区别在于,斯宾诺莎不像霍布斯那样强调国家的权力(霍布斯主张集权,建立统一的意志和人格,他把这个国家称做伟大的“利维坦”)。斯宾诺莎说:“关于政治学,我与霍布斯的区别在于我要永远保持完整的自然状态,以至于国家优于庶民的最高权力只能拥有它相应的份额。”^①斯宾诺莎的这种态度与他对自然(神)的崇拜是一致的。这也就是说,订立契约,建立国家,也应该是自然而然的,国家不应该剥夺人的自然权利,斯宾诺莎在感情上不能接受任何异化出去的政治权力。他认为自然的权利也就是神本身的权利,是人人应该拥有的。但是,斯宾诺莎并不认为人可以不加限制地扩张自己的欲望,人享有自然权利的活动应该是有德性的活动,也就是理性的活动,与想像联系的情绪和情感活动不是力量,而是虚弱和奴役的表现,人最大的幸福不是感性的,而是精神自身的满足,即理解神。但是,斯宾诺莎的“神”没有情感、意识、意志、目的,它的本性在于无形的自然,我们在这里想到了中国哲学家老子“自然无为”的古训。

为了更完整地阐述斯宾诺莎的政治理论,我们不能不提到他的另一本重要著作《神学政治论》。^②在这部书中,斯宾诺莎反对以神学教义解释政治学的企图,他认为《圣经》只是一个普通的文本,可以用历史学和文献学的态度研究《圣经》作者的意向。我们应该注意到斯宾诺莎的这种态度所具有的现代解释学倾向:他在该书的第4章中发展了一种注释的方法,这样的方法注意从哲学和历史角度对《圣经》

^① 《斯宾诺莎通信集》,沃尔夫英译本,第269页,伦敦,乔治·艾伦与昂温出版公司,1928。

^② 关于斯宾诺莎的《神学政治论》一书的内容,我们以下参照了《斯宾诺莎与革命前的法国思想》(*Spinoza et la pensée française avant la révolution*, Vernière Paul, Presses universitaires de France, 1954),第124、141、146页。

加以研究。这样的研究不是预先确定文本的价值,而是注重文本所具有的意指关系。斯宾诺莎区分了注释方法的三个方面:(1)语言,要求熟练掌握希伯来语;(2)语义学,精确地比较词典中有关词的准确含义,找到可以接受的原义和隐喻;(3)研究希伯来人的历史和被认定为作者的生平。斯宾诺莎试图通过这样的方法消除《圣经》中的神秘成分,还原历史的本来面目。这样的方法无疑具有批判性,它不再相信任何宗教教会的权威解释,唯一可以值得信赖的是独立的经验和理性判断。这样的判断需要丰富的文献学和历史学的资料,按照这样的方法所发现的文本原义明显脱离了教会的判断。比如,斯宾诺莎在这部著作中认为,摩西的法律仅仅限于犹太人,而且“摩西五经”(《圣经》的首五卷)之类的作者身份也是一个悬而未决的问题。斯宾诺莎的观点是摩西的书已经遗失了,而那些书与传下来的“摩西五经”没有任何关系。这一切解释使《圣经》朝向世俗化,而不是神圣化。

斯宾诺莎政治哲学中显露出的精神自由和无神论倾向在18世纪法国哲学中得到了最好的继承,他的著作也是伏尔泰、卢梭启蒙思想的直接来源。但是,正如马克思主义经典作家所言,斯宾诺莎哲学中的实体观念在德国古典唯心主义哲学中进一步发展起来,走上了思辨的道路。斯宾诺莎在著作中使用了几百个学术术语,他在继承古代哲学的基础上进一步规范了这些词的含义,成为后来哲学所使用的基本词汇。

第三章 莱布尼茨

第一节 生平与著作

在试图对一个哲学家作评价时,人们所依据的一个重要标准,就是这个哲学家对后世尤其是对当代哲学的巨大影响力。莱布尼茨(Gottfried Wilhelm von Leibniz)正是这样的哲学家,他的哲学始终充满活力和创新精神。更令人称道的是,他的事业绝不仅仅限于哲学,而是涉及许多方面。他精通数学,与牛顿同时制定了微积分,并对物理学、医学、生物学、地质学都有很深的研究;他在大学的专业是法律,著有许多法学论著;他首先提出了逻辑学中的充足理由律,最早研究数理逻辑方面的问题,以致罗素认为如果莱布尼茨当时就发表他的成果,就会成为数理逻辑的鼻祖;他对比较语言学、图书馆学,甚至目录学都做过研究,并编撰过家族史;他还是一个极有成就的社会活动家,做过外交官、工程师、柏林科学院的第一任院长。这些都表明莱布尼茨堪称是一位百科全书式的人物,他的著述理所当然地成为一个取之不尽的思想宝库,值得后人反复阅读。

据资料记载^①,莱布尼茨身材中等,充满智慧的脑袋有些偏大,头发深褐色,眼睛小但有精神。他患有近视,嗓音纤细,走路时身体喜欢前倾,饮食没有固定的时间。在50岁的时候,他曾经有过一次婚约,但是他和那位女士经过慎重考虑,得出的结论是不结婚,故他终身未娶。莱布尼茨睡眠很少,但睡得很好。他有深夜工作的习惯,常

^① 以下资料见莱布尼茨《单子论和其他哲学著作集》,罗伯特·拉塔英译本,第16—17页,克拉伦登出版社,1898。

常伏在桌上就睡着了。情绪好时,他就通宵达旦地工作,甚至一连几天不休息,这使他能在短时间内完成大量的工作。但是,这样的生活习惯最终损害了他的身体。莱布尼茨喜欢和各种各样的人交往,他相信,即使从最无知的人身上,也能学到东西。他与人为善,不说人家坏话。著名的启蒙思想家狄德罗曾这样评价莱布尼茨:当一个人将自己的才能和莱布尼茨比较时,就恨不得把所有的书都扔了,在世界上找个不起眼的地方躲起来,然后在那里安静地死去;莱布尼茨的思想是无序的死对头,任何最混乱的东西在他的心灵中也会变得井然有序;在他身上,两种几乎是无法相容的伟大品质融合在一起,这就是发现的精神和方法的精神。他通过各种不同的研究,积累了最为广泛的不同种类的知识,他在最完全的意义上,无愧于一个哲学家和数学家的称号。

莱布尼茨于1646年出生在德国莱比锡。他的父亲是莱比锡大学的哲学教授。莱布尼茨6岁丧父,由母亲抚养长大。在青少年期间,他大量阅读了父亲留下的古代经典,熟悉古希腊罗马文化。1661年,莱布尼茨进入莱比锡大学,起初的专业是法学(包括罗马法,这对他日后的法学研究是重要的),后来按照当时的习惯,开始研究哲学。对他影响最大的是一位讲授经院哲学的教授雅克·托马修斯(Jaques Thomasius)。在这位教授的引导下,莱布尼茨对文艺复兴以来的科学精神,特别是笛卡尔的哲学革命产生了浓厚兴趣。他由此追溯文艺复兴以来的唯物主义原子论和机械论,系统阅读开卜勒、伽利略、伽桑第、霍布斯等人的著作。在17岁时,他完成了毕业论文《论个体性原则》(*De principio individui*),并在文中为唯名论辩护,从中可见他日后单子论哲学的影子。然后,他转到耶拿大学6个月,跟维格尔教授学习数学课程,这也培养了他对精确逻辑的兴趣。1666年,他想在莱比锡大学申请法学博士学位,但校方竟以他年龄太小而取消了他的资格。但临近的阿尔多夫大学接受了他的论文,授予他博士学位。莱布尼茨有强烈的求知欲望,并不满足于某一专业。他对哲学特别有兴趣,并有许多见解,所以决定继续走自己的道路。受好奇心驱使,他离开莱比锡后,在纽仑堡参加了一个炼金术团体。他被这门

学问的神秘性所吸引,这对他以后的哲学立场有所影响。1667年,他结识了博因堡(Boinebourg)男爵,使他有成为德意志帝国朝廷参议。尔后,马因兹(Mayence)地区的选民选他为当地最高法院参议。在这期间,莱布尼茨写了一些有关法学、政治方面的文章,但是他仍然保持着对哲学的强烈兴趣。

1672年,莱布尼茨受派前往巴黎执行一项外交使命,并在巴黎居住了4年。期间他曾去伦敦和海牙作短暂的旅行,后返回德国。在巴黎时,他被邀请参加了数学团体。法国在数学领域当时居领先地位,已经出现了大名鼎鼎的笛卡尔、帕斯卡尔、惠更斯(Huygens)。莱布尼茨有幸结识惠更斯,并对笛卡尔哲学有了直接的认识。在伦敦,他和牛顿的合作者建立了联系。在海牙,他见到了斯宾诺莎。由于与世界上最有数学天赋的知识分子相识,莱布尼茨蕴藏着的数学才华被激发了出来。1675—1676年间,他提出了“无穷小算法”,也就是微积分。在这之前,牛顿已经对微积分作出成绩,只是并没有发表,而莱布尼茨也不知道。因此,可以说是他们两人各自独立地制定了微积分,但两人却为此事发生了争执。对我们来说,重要的是知道微积分的道理(可以无限分割的部分最大限度地靠近整体)与莱布尼茨的哲学是和谐统一的。在巴黎期间,莱布尼茨还发明了一种能做加减乘除及开方运算的计算机,比帕斯卡尔仅能做加减的计算机有很大进步。在他赴命期间,提供他俸禄的博因堡男爵逝世,他不得不重新考虑自己的前途。最后,在汉诺威,他受一个公爵的邀请,担任了当地图书馆馆长。在这期间,他有了建立一门普遍性语言的设想,并认为逻辑工具可能有助于建立这样一门语言。1679年,那个公爵的继任者委派莱布尼茨前往直意大利收集一个家族的史料,以证明该家族与王室的血缘关系。

在1686年前后,莱布尼茨哲学体系的主要原则已经成熟了,余下的问题是如何将它们阐述出来。1686年,他把自己的《形而上学谈话》寄给阿尔诺(Arnauld),这是一本很小的书。在大量的公务活动之余,他的哲学思考越来越活跃。他的主要观点在1686—1690年与阿尔诺的通信中已有所论述,但是这些信件直到1846年才全

部出版,而学术界则在1691年看到莱布尼茨有关动力学的论文后,才知道他的哲学立场。1694年,他有了关于第一哲学和实体概念的改革设想。1695年,他进一步提出实体交往和身心关系的学说,发表了《关于自然、实体的相互作用,以及灵魂与身体之间统一的新体系》。1697年,他思考关于上帝的决定论、创造性、必然性的不同形式,并从这个方向研究逻辑学、物理学、伦理学。但是莱布尼茨一直没有写一本大部头著作阐述他的理论。莱布尼茨对洛克的《人类理智论》作了深入研究,并以对话的方式写下了许多评论,后结集成册,这就是中国读者最熟悉的《人类理智新论》。这部书于1704年完成初稿,但在他生前没有发表,直到1765年才问世。莱布尼茨生前出版的唯一一部篇幅较长的著作是《神正论》(1710),书中反驳了法国哲学家培尔,表明了自己乐观主义的神学立场。1714年前后,他完成了著名的《单子论》。此外,他在17世纪末至18世纪初,写有大量的通信,通信的对象有数学家、科学家,也有神父。这些信件涉及内容广泛,主要讨论了数学、物理学、医学、生物学、形而上学、神学等问题。

在学术名声蒸蒸日上时,莱布尼茨的健康状况却明显下降。1711年,伦敦皇家科学院在审理他与牛顿关于微积分的制定权的诉案时,作出不利于他的裁决,但似乎并没有拿出有说服力的证据。尽管他写了《神正论》,教会并不认为他维护了上帝,反而指责他亵渎了基督教,是“mécréant”(无宗教信仰的或信异教的)。1716年他死于汉诺威。临终前,他拒绝派人去找牧师做最后的祈祷。像一切伟大的哲学家一样,他的灵魂是孤寂的,他的作品也并不通俗。

第二节 《人类理智新论》中的认识论、 《神正论》中的伦理学及其背景

莱布尼茨没有像后来的黑格尔那样发表大部头著作以从正面构造哲学体系。他的许多重要思想存留在许多笔记式短文(比如《单子论》)和大量的书信中,即使是他仅有的两部篇幅较长的著作——《人

类理智新论》与《神正论》，也是论战性的著作，他的学生和后来的研究者从中总结出了他的哲学体系。

我们首先应注意莱布尼茨思想的发祥地，这就是他在1686年写的一个小册子——《形而上学谈话》。^①此书在1907年才第一次出版。这是莱布尼茨经过长期思考后，第一次比较完整地阐发他的哲学构想。在这个意义上，这本小册子含有《人类理智新论》和《神正论》的思想萌芽。关于《形而上学谈话》的意义，正如莱布尼茨本人所说的，人们从书中可以看到，他在游历法国、英国、荷兰途中与一些重要人物的对话，启发了他最深刻的哲学学说。^②这本书的文体可能受到斯宾诺莎《伦理学》的影响，它是由37个命题式小标题组成的（莱布尼茨和斯宾诺莎都是理性主义者，精通几何学和数学，秩序对他们是非常重要的。为了阐释的便利，我们这里把这些小标题视为命题）。这些命题中许多处提及上帝，莱布尼茨认为上帝是世界秩序最根本的保证，即：上帝保证世界的真善美（命题二）；上帝只在秩序的范围内活动（命题六）；奇迹只是遵守普遍的秩序（命题七）；形式是现象中的不变因素（命题十）；上帝可以创造不同的实体（命题十四）。其中命题十四已显露出单子论的萌芽，明显不同于斯宾诺莎的唯一实体。此书也论及自然科学，如称：力学的规则不仅依赖于几何学，更离不开形而上学，否则自然现象就会是另一个样子（命题二十一）——这体现了莱布尼茨的基本立场，即认为哲学是自然科学的基础。

出版此书法文版的莱斯蒂耶纳(M. Lestienne)在序言中谈到莱布尼茨对这本小册子的看法，莱布尼茨认为他在书中已经独立把握了未来哲学的框架，是成熟的标志。莱布尼茨已经形成自己的单子实体概念，并以这样的眼光解释世界，但并不想发表。他在1686年4月12日的一封信中这样说：“我不急于发表自己关于抽象物质的看

^① 我们这里引用的此书版本，是1952年由巴黎哲学图书出版社整理出版的，为与原始文本相区别，我们称之为《形而上学谈话集》，下同。

^② 参见同上书，第6页。

法……我的作品特别使用了一些最为巧妙灵活的判断。”^①1695年4月16日,莱布尼茨在另一封信中谈到他的健康情况不太好,并说:“这使我想到发表一些东西,我关于诸多实体交往的体系,灵魂与身体的统一的思想。”^②也就在同一年,他发表了短文《关于自然、实体的相互作用,以及灵魂与身体之间统一的新体系》,全面阐述他的自然哲学思想,以及灵魂与身体的统一问题。所以,这篇文章是莱布尼茨单子论哲学体系的一次预演。这是他最富有成果的时期,《人类理智新论》和《神正论》是这个时期的两个重要成果。

一 《人类理智新论》

《人类理智新论》(以下简称《新论》)是莱布尼茨对洛克哲学的系统评价,是哲学史上具有里程碑价值的重要文献,因为它反映了近代欧洲理性主义哲学与经验主义哲学的一次全面的交锋。1690年,洛克的《人类理智论》英文版第一次出版,莱布尼茨详细阅读,并且很快写出了一些批评短文,其中有些文章传到洛克手中,但是,洛克似乎对莱布尼茨的批评持轻视态度,甚至认为不值得一驳。与此同时,《人类理智论》影响日渐扩大,出了不同的版本。莱布尼茨不但精通这本书的每一部分,而且作了系统的评论,这些评论结集成我们现在看到的《新论》。这本书在莱布尼茨生前没有发表,一个重要原因是他在1704年将原书写好后,听说洛克原书译本要作重要修改,莱布尼茨想等到知道这些修改后再发表,但是洛克于1704年底逝世了,莱布尼茨不想出版一本反驳已故作者的作品。

《新论》的序言是莱布尼茨后来单独写的,由于原书的正文写得不甚连贯(它使用了对话文体),这篇序言更能使我们对全书有总体的把握。他在序言中总结了自己与洛克的主要分歧:洛克认为人的心灵像一块白板,没有任何观念;莱布尼茨则承认有天生的观念,必然的真理。但莱布尼茨认为他与洛克的分歧不是不可克服的。

^① 莱布尼茨:《形而上学谈话集》,第10页,巴黎,哲学图书出版社,1952。

^② 同上书,第12页。

莱布尼茨对洛克的《人类理智论》评价甚高。他说：“《人类理智论》是由一位非常杰出的英国人写的，它是我们时代最好、最受尊敬的著作之一，所以我做了笔记，长期以来一直关注此书涉及的不同问题。”^①他的书名只是在洛克原书名上加了一个“新”字，他把洛克作为谈话中的一个朋友，这是有不同见解的朋友之间的对话，而且，莱布尼茨从对洛克原文的大量转述中阐发了自己的见解，洛克成为他的一个思想向导。莱布尼茨为什么要这样做呢？他说：“我[在这本书中]希望从别人的著作中得到启示，不仅是以压缩我自己著作的办法（实际上，沿着一个好作者的线索比从事完全没有基础的工作要好得多），而且还有另外的办法，即在他（指洛克——引者）所给予我们的东西中加上点什么，这总比开创一个独立的出发点要容易。”^②这样的阅读方法是从原来的文本中找出某些颠覆自己的东西，它最早见于柏拉图的对话集。但是，这里莱布尼茨似乎更强调原来的文本是非常重要的思想资源，否则就没有任何新的创造（20世纪法国哲学家也用了这样的“解读”方法，最典型的是德里达）。莱布尼茨认为，洛克说了无数值得称赞的话，但是他与洛克的哲学体系非常不同。他说：“他（指洛克——引者）与亚里士多德有更多联系，而我则倾向于柏拉图，虽然我们两人都从这两个古代著者的学说出发。洛克更大众化，而我有时被迫带些神秘和抽象……”^③

莱布尼茨首先提出他与洛克的根本区别：灵魂的本来状态是否完全是“空的”，就像一个写字板，上面还什么字都没有写；然后，是否在这个白板上书写的一切都来自感觉经验，或者说，是否一切真理都依赖经验。莱布尼茨的立场是：“虽然感觉是我们实际获取知识所必须的，但是它绝不意味着已经足以提供我们全部知识，感觉给我们的只是例子，也就是特殊的或个别的真理。现在，所有的例

① 莱布尼茨：《单子论和其他哲学著作集》，罗伯特·拉塔英译本，第357页，克拉伦登出版社，1898。

② 同上书，第357—358页。

③ 同上书，第358—359页。

子都证明一个一般的真理,然而,无论例子的数量如何多,都不足以建立同一真理的普遍必然性,因为不能得出结论说,已经发生的事情一定会以同样的方式再次发生。”^①莱布尼茨还举了一个例子(它在现在看来也是有说服力的),古代以来人们总是发现每天 24 小时,夜与昼轮回。但是他说,如果认为这就是普遍真理,认为从任何地方都可以观察到同样的现象,那就错了,“因为我们必须清楚,地球和太阳本身并不必然永远存在,也许将来有个时刻,这个美丽的星球和它的整个体系都不再存在,至少不以它现在的形式存在。所以必然的真理,比如我们在纯粹数学,特别是在算术和几何学中发现的真理一定有这样的原则:它的证明不依赖例子,也就是不依赖感觉的证明,虽然没有感觉,必然真理不会自己跑到我们头脑中来……逻辑学,还有形而上学、伦理学及其自然神学和自然法理学都完全是这样的真理,就是说,它们的证明之可以来自被称做天生的内在原则”^②。对这样的原则不是理解的问题,而是“信念”,无条件地相信它们一定为真。在莱布尼茨看来,这就是人与动物的根本区别:单纯的感觉属于动物性的东西,动物局限于经验,只能记住例子;人则有理性。他说,最聪明的人不相信经验,而是尽可能多地尝试,以找到例外。

莱布尼茨认为,洛克也承认,有些观念不来自感觉,而来自反省。莱布尼茨说,其实反省就是关注我们的内心中那些外来的感觉不能

^① 莱布尼茨:《单子论和其他哲学著作集》,罗伯特·拉塔英译本,第 362 页,克拉伦登出版社,1898。1702 年,当时莱布尼茨正在写作《人类理智新论》,他在一封信中曾经写道:“我们利用我们外在的感觉,就像瞎子使用他的棍子。感觉使我们知道了它所接触的特殊对象,它们是有色的、出声的、有味道的、可以触摸的,但是感觉并不能使我们知道这些感觉的性质是什么,也不能知道感觉是由什么构成的……我承认,在我们目前的状态下,外在的感觉是我们的思想所必须的,否则我们就不应当思想,但是说某件事情对某种东西是必须的,并不就可解释为是那东西的本质。空气是我们的生命所必须的,但是我们的生命是一种有别于空气的东西。感觉为我们提供理性的质料。”

^② 同上书,第 363 页。

带给我们的东西,也就是天生的观念。莱布尼茨称这些反省的对象也就是理智的对象,如存在、统一、绵延、愉悦等等。他说:

所以我用了一块有纹理的大理石的例子,既不是一块清一色的大理石,也不是白板……如果有这样一块有纹理的石头,它的纹理能刻出赫尔库勒的头像而不是任何别人的头像,我们就倾向于用这块石头刻这个像。赫尔库勒头像天生就在这石头里,虽然还需要经过抛光把这些纹理加工出来。于是观念和真理也作为自然倾向天生就在我们心中……并不是活跃的……经常是觉察不到的。^①

莱布尼茨用这样“有纹理的大理石”反驳洛克的白板说。在我们看来,洛克和莱布尼茨的理论都只是假说,是没有办法证明的。洛克设想有一种纯粹的理想状态,在这样的状态下,除非发生外来的刺激,否则人就像处在熟睡无梦的状态。而在莱布尼茨看来,作为单子的人,心灵总是处于活跃状态(主观能动性)。两人一个强调物的方面(唯物论),一个强调心的方面(唯心论)。从莱布尼茨这条线索,可以看到后来德国古典哲学的许多“纹理”。莱布尼茨甚至也注意到“无意识”,他认为内心的许多体验并没有经过反思,我们没有察觉出内心的变化,因为它们实在是太精细了。莱布尼茨这里谈到的其实是一种言语难以表达的朦胧,只有混沌的一片。值得注意的是,莱布尼茨这里提到的精细而朦胧的内容既是指无意识,也指不可察觉。换句话说,这里的情形超出了人的理解力的界限。莱布尼茨在序言中认为,可以用无意识(不可察觉)的知觉解释身体与灵魂,解释所有单子或简单实体神奇的先定和谐。莱布尼茨这样的说法出乎我们的预料,他是从另一个角度谈“理性”的神秘,那些“纹理”不但难以察觉,而且用不着解释。同样的“素材”在不同的时代可以有不同的结果,20

^① 莱布尼茨:《单子论和其他哲学著作集》,罗伯特·拉塔英译本,第366—367页,克拉伦登出版社,1898。

世纪的弗洛伊德和德里达从无意识领域进入精神分析和解构(他们也会说那些“纹理”是一些原始的痕迹),而莱布尼茨说,原始混沌的朦胧状态(“纹理”的隐喻)就是我们难以理解的“先定的和谐”,那些预先就有的东西原来就是那个样子的。

莱布尼茨在序言中还提出,自然界没有飞跃,一个运动绝不能直接来自静止,也不会归结为静止,而是不断地通过碎小的运动持续下去,就像我们前面谈到的那些精细的、难以察觉的东西一样。他认为宇宙中总有无数的单子,既没有牛顿的绝对虚空的空间,也没有洛克绝对空虚的心灵。就是说,单子、原子、物质和空间不可分,能动的灵魂与身体也不可分。在身体与灵魂关系问题上,他认为自己不仅不同于洛克,也不同于当时流行的观点。就是说,莱布尼茨承认灵魂与身体不可分(这接近了唯物主义或无神论,他死后,教士称他是“什么也不信的人”),而洛克的白板说却好像是没有灵魂的身体。同时,没有两个一样的灵魂,就像没有两个完全一样的单子一样,从一个灵魂无法跳到另一个灵魂。

我们要十分重视莱布尼茨关于“差异”的思想,这也是他的哲学体系(单子论)的主要特征。他不仅注意到事物在时间和空间位置上的差别,而且认为事物遵循“内在差别的原则”(internal principle of distinction)。即使是同类事物中,也没有任何两个事物完全一样。换句话说,时间和位置只是外在(关系)的差别,它们使我们区别事物的现象。但是莱布尼茨认为,同一和异质的准确规定并不是时间和位置的问题,虽然事物的不同伴随着时间和位置的不同。所谓“内在差别的原则”是根据“难以察觉的变化”(imperceptible variations),这样的变化只有从内部才能细致地体会出来。比如,每个人都有五官,粗看起来似乎都差不多。事实上,欧洲人区别中国人的面相比区别他们自己种类的面相来得困难,反之,中国人对欧洲人亦然。这说明内在的根据更靠得住,莱布尼茨其实是把“内在的差别”理解为灵魂的差别,他这样说:“由于那些难以察觉的变化,两个个体不可能完全相像,而且永远不光是号码不同,这就结束了所谓灵魂空的白板、没有思想的灵魂、没有积极性的实体、真空、物质粒子的不可分性、绝对的

静止……以及哲学家们的其他虚构。”^①就是说,正是思想的能动性推动物的能动性,并把不同的个体区别开来,这是内在性质的差别。莱布尼茨特别反复指出,哲学家们往往不注意感觉不到的东西(“隐”),从而导致无知。莱布尼茨的批评不是仅仅针对洛克的,而是针对所有经验论者的。“隐”的东西是一种抽象,根据莱布尼茨的理论,它应该是“察觉不出的变化”,是内因。他说:“这样的无意识的知觉的知识,也用于解释两个灵魂,人的或其他种类的灵魂,为何以及如何不会被上帝完全一样地创造出来。每个灵魂从一开始就有它将在宇宙中拥有的观点。”^②或者说,每个灵魂看世界的观点一开始就不一样,是由于其内在的差别使然。引申义是,不同的灵魂之间没有“公约”。两个个体的差别之所以难以区别,就在于两者的差别不是外表上的(就像法国当代哲学家列维纳斯创造的“他者”概念,“他者”是绝对的“异”,我不可能真的知道它在想什么)。

在莱布尼茨那里,灵魂有等级的不同,即感觉程度高低的区别,甚至物体也有朦胧的知觉。这样的态度是万物有灵论,它导致灵魂不灭(具体灵魂个体会随着身体而死亡,但是整个宇宙灵魂不灭)。尽管如此,莱布尼茨所谈的主要是人的灵魂,即理性灵魂。

二 《神正论》

《神正论》一书反驳了培尔在《历史批判词典》中的观点,培尔对神学持批判的态度。《神正论》也是一部伦理学著作,因为关于善恶的讨论构成了全书的重要内容。其中的重要问题是:上帝是否选择了一个最好的世界?如何理解世界上存在的恶?莱布尼茨称,在这样的问题上他追寻奥古斯丁的观点,就是说,上帝允许恶是为了带来更大的善,即托马斯·阿奎那(Thomas Aquinas)所理解的善。他进一步说:“我认为,古人所谓亚当的堕落其实是一种幸福的原罪,因为

^① 莱布尼茨:《单子论和其他哲学著作集》,罗伯特·拉塔英译本,第377—378页,克拉伦登出版社,1898。

^② 同上书,第379—380页。

它随着圣子化身的显现而获得拯救,上帝把某种高贵的东西给了宇宙,比其他创造出来的东西都高贵……上帝允许某些被造物有机会行使它们的自由,即使上帝预见到这些生灵会转向邪恶。上帝能很好地矫正罪恶……我已经进一步证明,这个宇宙实际上比一切其他可能的宇宙更好。”^①就是说,原罪并不可怕,因为人是理智的动物,人身上的善远远多于恶,上帝对人的赞美远远大于对人的谴责,人享有的幸福多于灾难。莱布尼茨对整个宇宙和人类持乐观主义的态度,他说:“我有权利认为一件事情是可能的,只要它的不可能性没有得到证明。”^②莱布尼茨承认他这里作了思想上的冒险,虽然他提出的假说不能得到证明,但是也没有被证伪。只要还没有被证明是错的,就可以大胆想像。

在为上帝所创造的世界是“可能世界中最好的世界”作辩护时,莱布尼茨有一个最基本的假设,就是上帝的善(延伸到幸福、理性)是无限的,而恶是有限的。上帝的智慧深不可测,它背后起作用的是宇宙的和谐,也就是上帝所选中的东西。

莱布尼茨以上的假定遭到了康德的严厉批评,康德称它是独断论的形而上学,它把许多本来不该混淆的东西不经批判地放在一起,而没有事先考察理性的认识能力。我们从《神正论》中找到了康德批判他的根据,莱布尼茨正是这样说的:“善的必然性是几何学的,或形而上学的,完全绝对的;事物的偶然性被摧毁了,不会有选择。”^③这一切被追溯到上帝的自由意志,而那种必然性也被莱布尼茨解释为道德。于是,一切似乎都没有商量的余地。后来,康德把这种善的道德说成是“绝对命令”。

三 伦理学

我们在阅读莱布尼茨的《神正论》时,已经强烈感受到其中的道

① 《莱布尼茨的哲学著作》,邓肯英译本,第285页,新港出版社,1908。

② 同上书,第286页。

③ 同上书,第293页。

德力量,它是莱布尼茨形而上学体系中最高的层次。正如康德所批评的那样,莱布尼茨把属于知识论的东西(科学的形而上学)与属于信仰的东西(道德的形而上学)混淆起来,从而陷入了独断论。这样的独断论是康德之前欧洲近代形而上学的传统,即把伦理学问题当成本体论与认识论的问题,这样的立场在斯宾诺莎那里得到了全面的阐述。在讨论莱布尼茨的伦理学时,避开斯宾诺莎的影响几乎是不可能的。尽管莱布尼茨曾经公开批评斯宾诺莎的学说,但是两人在大的方向上都是理性主义者,两人的关系是复杂的。而在哲学史上争论的主要问题是:莱布尼茨是否为斯宾诺莎主义者?他究竟在多大程度上受到斯宾诺莎的影响?目前倾向性的意见是,虽然莱布尼茨不是斯宾诺莎的真正追随者,但他在早期受到后者很大的影响。在1676—1680年间,莱布尼茨认真研读了斯宾诺莎的著作。斯宾诺莎的《伦理学》于1678年1月刚刚发表时,莱布尼茨就得到了该书,并在阅读时做了许多笔记(载于《莱布尼茨的哲学著作》)。笔记中莱布尼茨强调伦理学的清晰和秩序,他认为斯宾诺莎伦理学使用的基本概念不够清晰,包括实体、属性、样式、上帝等等。莱布尼茨应用了更为严格的逻辑方法,批评斯宾诺莎在逻辑上不够严密。比如,斯宾诺莎认为实体是不依赖任何其他概念的概念,可是在接下来的定义中,又说属性是构成实体本质的东西。这就等于说,属性的概念是形成实体概念所必须的,但是属性不是事物本身,实体不需要其他事物的概念。斯宾诺莎这样的命题显然是自相矛盾的。在批评斯宾诺莎的概念时,莱布尼茨使用最多的词是“obscure”,意为“含糊不清的”。我们暂且不谈莱布尼茨的批评是否误解了斯宾诺莎的意思,从这个词中可见莱布尼茨伦理学诉诸逻辑上的清晰性这个基本意向。他从这个基本意向出发,逐条批评斯宾诺莎。再比如斯宾诺莎说实体在本性上先于它的样式,莱布尼茨说这样的命题不能被证明,因为虽然其他东西要通过本性上在先的东西理解,但是困难在于,不仅在后的东西要通过在先的东西得到理解,而且在先的东西(实体)也要通过在后东西(样式)得到理解,这就与实体的定义发生矛盾。在实体问题上,莱布尼茨与斯宾诺莎的最大区别在于前者认为实体绝不是一个,而是多个(详见下节),

即不同的实体有不同的属性,所以两个实体在本性上绝不相同。

第三节 单子论的哲学体系

一 单子论的形成及其引申

《关于自然、实体的相互作用,以及灵魂与身体之间统一的新体系》(简称《新体系》),1695年第一次发表在一家法文刊物上。这篇文章写于《单子论》之前,它对于我们了解《单子论》有重要的参考价值。

莱布尼茨在《新体系》中承认单子论是一个假说。站在21世纪的出发点上,回过头来看,我们深深感到“假说”二字的分量。所谓假说,也可以换一种方式表达,就是理论模型,或一种理解方式。就单子论本身来说,它绝不仅仅是古代原子论的翻版,而是有着鲜明的原创特色。也正是它的新颖性,引起了20世纪西方哲学家的关注。当然,这里有一个反形而上学的背景,或者说,在一些很重要的当代哲学家看来,单子论的精彩部分脱离了形而上学,比如说作为后现代主义的代表人物法国当代著名哲学家德勒兹,就从莱布尼茨的单子论中获益匪浅。从这里我们看到,作为一种理论模型,单子论具有很强的开放性。我们还要特别提及单子论的意义绝不仅仅是纯哲学的,而是兼具数学乃至物理学的意义,用现在的术语讲,单子论是科学假说,属于科学哲学(20世纪物理学中的相对论和天文学中的宇宙大爆炸理论也是一种科学理论模型)。

《新体系》这篇文章也谈到了单子论假说的酝酿过程。在思考单子论的过程中,莱布尼茨首先想到的是摆脱亚里士多德的束缚,他接受了原子和虚空的观点,因为这样的观点最能满足他的想像力。但是,经过反复思考,他觉得只在单纯的物质中不能找到“真正的统一原则”,因为物质是消极的,不能只考虑具有广延性的物质。又因为物质中还有积极的推动力量,即它的智慧,莱布尼茨称做“力”(神秘的力)。“力”属于形而上学领域,因为它无形(不像其他物理的因素那样被感知)而又可以理解,也可以说它是莱布尼茨理论模型的雏形。它是潜在的能量或“隐得来希”(Entelechies),它派生出多样性,也实

现了物质的真正统一。“隐得来希”可以类比为物质中的欲望情感，也就是“灵魂”。莱布尼茨这里所说的实际上是物质中的“精神”力量，它是不可分的。至于“隐得来希”的诞生，莱布尼茨求助于奇迹，认为它有创生、有毁灭。进一步说，莱布尼茨所谓的单子更像一个“隐得来希”，因为单子也是不可分的。

究竟物质(宇宙或世界)能否真的归于毁灭，这并不是一个轻松的问题。巴门尼德否认真正的虚无，只承认存在，消失和呈现只是现象，从来没有真的毁灭。莱布尼茨的想法则要复杂得多，他与巴门尼德的显著差别是他注意变化性和繁多性，在他看来，众多单子不仅有程度(级别)的差别，也有种类的差别。但是在哲学意义上，它们又是无差别的。他说：

它们(指单子——引者)可以被称做形而上学的点，有某种像似生命本性的东西，它们有知觉。为了表达宇宙，数学的点就是它们的观点。但是当一个有形的物体形成时，对我们来说，它所有有形的机体只是一个物理点。物理点只表现为可分的，数学点是不可分的(精确)，它们只是形式……但没有它们，任何东西都不能成为实在，因为没有真正的统一，也就没有繁多性。^①

这里描绘的更像是一幅自然科学的图画，单子被归结为数学和物理学上的两个重合的点，但它实实在在是哲学的，众多单子在无形的(数学)点上获得了统一。

以上问题也可以换个方式，就是灵魂与身体的统一问题。“但是当我着手思考灵魂与身体的统一时，我好像坠入大海深处，因为我不能找到一种方式，解释身体能把什么东西转移到灵魂，反之亦然。也不能解释一个单子如何与另一个单子交往”^②。笛卡尔的弟子们认

^① 莱布尼茨：《单子论和其他哲学著作集》，罗伯特·拉塔英译本，第311页，克拉伦登出版社，1898。

^② 同上书，第312页。

为,我们可以认识到身体的性质,因为上帝在启动物质的时刻也在灵魂中唤醒了思想;另一方面,当我们的灵魂欲运动身体时,也是上帝使身体的运动与灵魂相适应,这样神秘的交往被说成是由偶然的原因引起的(偶因论的创立者是格林克斯[Geulinx],马勒伯朗士也持这样的立场)。偶因论试图解决两个问题,灵魂如何影响身体和一个身体(或灵魂)如何影响另一个身体(或灵魂),但是偶因论的解释笼罩着神秘色彩。让我们把偶因论也视为一种理论模型,莱布尼茨认为这样的解决方式不符合事实。他说:

真实情况是,在形而上学的严格意义上,一个单子对另一个单子并没有真正的影响……所以,我不得不承认,灵魂或任何真正的单子不可能从外界获得什么东西。我倾向于这样令我吃惊的观点,它不可避免,非常方便、美妙,就是说,上帝首先创造了灵魂,一切事物都按照它自己的本性从灵魂中出现……于是,我们的内在感情(也就是说,在灵魂本身中的感情,既不在大脑中,也不在身体的精细部分)……一定来自它自己的原始构造(在与它的机体的关系中,不可能表达它之外的存在)……结果,由于每个现存的单子都以它自己的方式,从某一观点表示整个宇宙,在合适的时刻,按照它自己的法则,灵魂就出现了知觉或对外物的表达,自动有了自己的世界,好像存在的只是上帝和灵魂。这是所有单子之间的完美一致……以这样的方式,我们可以理解,灵魂如何通过直接的呈现而占领身体中的位置,灵魂尽可能地靠近身体,因为灵魂在身体之中,就像统一性在繁多性之中,繁多性是统一性的结果。^①

以上就是莱布尼茨关于身心关系的假说,它的难点在于它试图解决这样的困难:既然单子之间老死不相往来,它们又是如何相互协

^① 莱布尼茨:《单子论和其他哲学著作集》,罗伯特·拉塔英译本,第312—313页,克拉伦登出版社,1898。

调一致的。他的解决方案是,每一个精神(单子)都是一个独立的世界,它是自给自足的,完全不依赖其他的单子。整个世界就是由这些独立的小世界组成,它们是宇宙中的一面镜子,在上帝的和谐原则下单子们是协调一致的,互不交往的单子有共同的原因。

哲学家们像科学家一样在提出自己的假说,柏拉图的洞穴之喻不但是一个隐喻,也是一个关于理念的假说。假说往往不理睬前人之说(哪怕是圣人)。如果单子之间都是平等的,凭什么要向另一个单子顶礼膜拜呢?一个精神并不需要另一个精神,自言自语的声音是独一无二的,这就是真正的哲学精神。但实际情况是,每个独立的精神都有天性的弱点,它倾向于依赖另一个精神,认为后者比自己强大,它越是在精神上依赖一个强者,属于自己的东西就越少。但是,精神单子其实不可能不利用已有的思想资源(以往各个单子的精神假说或观察角度),从而使怀疑精神显得尤为可贵。一方面,为了避免孤陋寡闻,哲学家的假说不可能凭空出世,否则就要闹笑话,把别人真正说过的话当成“原创”(换句话说,一个真正的哲学家通常熟悉哲学史);另一方面,要成为一个哲学家,以往的精神单子确实不可成为任何有独创精神的单子所刻意模仿的对象,以往的思想资源可以作为创造的素材(如德里达),甚至也可以少要或不要这样的素材(如维特根斯坦),在这方面,哲学家的假说像科学家(他们创造概念或理论模型),也像文学家(他们有丰富的想像力)。衡量哲学家的标准不是他掌握了多少古代和当代的资料(虽然这是非常重要的),而是他是否填补了空白,开拓了领域。

二 单子论

莱布尼茨的《单子论》(*The Monadology*)成书于他的晚年,是他对自己哲学基本原则的概括。莱布尼茨也把《单子论》的思想作为自然哲学的基本原则。他对这本书十分满意,甚至把手稿珍藏在箱底。《单子论》是用法文写的。虽然它的法文原版书直到1840年才发表,但其德文和拉丁文译本分别在1720年和1721年就已经问世了。在很长的时间内,《单子论》是与莱布尼茨的另一部著作《自然的原则与

恩赐的原则》(*Principles of Nature and of Grace*)放在一起发表的。这两部作品在涉及的范围和意图等方面有诸多相似之处,并且大约是在同一时期写的。可是,无论从哪个方面讲,《单子论》都显得更加重要,它不但是莱布尼茨哲学原则的浓缩,而且是他的《神正论》的展开形式。在《单子论》手稿的正文旁边,莱布尼茨经常注明为了理解的需要,应该参照《神正论》的某一部分。有一种说法,认为《单子论》是莱布尼茨哲学的百科全书,要理解《单子论》必须先了解莱布尼茨的基本思想特征。换句话说,《单子论》并不是一本容易理解的著作,它需要借助莱布尼茨其他的著作来解读。

《单子论》是传统的实体学说的展开形式。它大致可以分成两个部分:第一部分(§ 1—48)解释实体的本性(这里的实体是个多数);第二部分(§ 49—90)解释实体之间的相互关系(世界就是由这种关系构成的)。下面我们试图按照这样的划分来阐述《单子论》的思想。

(一) 关于单子的本性

(1) 从§ 1—18 解释单子的多样性、单子的界说,以及单子是如何被创造出来的。

莱布尼茨认为,单子是“最简单的”实体。所谓“最简单的”意味着“没有部分”。由于单子没有部分,所以它就没有广延,或者说,没有长宽高,没有形状或形式,也就不具有可分性。莱布尼茨的“单子”与古希腊德谟克利特的“原子”有密切的联系,他肯定受到了这位先哲的启发。进一步,还有物理学上的“原子”概念,这也是莱布尼茨“单子”的引申含义,从当代哲学与科学的角度看,这样的引申也许具有更重要的意义。由于莱布尼茨的单子具有哲学与科学的双重价值,所以他在§ 3 中这样声称:“这些单子是自然的真正原子,是事物的要素。”^①

有一个观点是令人深思的,莱布尼茨在承认了单子是事物最后

^① 莱布尼茨:《单子论和其他哲学著作集》,罗伯特·拉塔英译本,第 218 页,克拉伦登出版社,1898。

不可分的元素之后,也就肯定了物质不能归于无。他在§4—5中写道:“关于一个简单的实体可以通过自然的手段加以摧毁是不可思议的。同样的道理,认为可以通过自然的手段生成简单元素的想法也是解释不通的,因为单子不能通过不同部分的结合而生成。”^①在这一点上,莱布尼茨没有完全脱离西方古代以来的哲学传统,认为无中不能生有,他把近代科学与古代原子论的因素结合在一起。但是,莱布尼茨具有巨大的发现创造才能,这尤其表现在单子论中,其中许多意见尤为后现代哲学家所称赞不已,比如§6:“可以说,单子出生的同时就是死亡;也就是说,当单子是(外来)部分组合成存在或归于消灭时,单子只有通过创造才能存在,通过毁灭而结束。”^②这段话十分重要而晦涩,它在肯定单子是自然的基本元素的同时,又认定单子是创造出来的(有生就有死,生就是死的开始,或者生就意味着死),那个创造的手并不来自物质的力量。这只手能创造出单子,也就能将它毁灭。这是否蕴涵着无中生有呢?问题并不这样简单。莱布尼茨实际上肯定了创造性的精神力量(这个力量是“无”吗?莱布尼茨称它为神,但是对我们来说,这两个称谓的差别并不是很重要的)。换句话说,没有这样的力量,世界才真正是不可思议的和可怕的。§7:“进一步说,没有任何办法可以解释一个单子如何由于其他被创造的事物而改变性质,或其内部发生改变。”^③在莱布尼茨看来,由于单子没有部分,所以它既不能增加也不能减少。单子没有窗户,它自己出不去,别的东西也进不来。从后现代哲学家的角度看,这也就是说,一个单子就是一个“唯一”,前无古人,后无来者。它不摹仿另一个单子。一个单子根本无法对另一个单子作出中肯的判断,从而单子也是彻底孤独的。莱布尼茨认为,单子在数量上可以无限多,把单子区别开的不是数量而是质量,不同的质量决定了不同的单子得以存在。§9:“在本性上,绝不存在两个完全一样的东西……至少我们可

① 莱布尼茨:《单子论和其他哲学著作集》,罗伯特·拉塔英译本,第218页,克拉伦登出版社,1898。

②③ 同上书,第219页。

以在那里找到基于内在性质的差别。”^①每个单子又是不断变化的,这样的变化来自它的“内在原则”,也就是它的内因。莱布尼茨在§11引述了《神正论》的观点:外因不能引起事物本性的变化。他还对事物的量变和质变作出区别,如§12和§13:“一定有一些特殊的系列变化……它涉及到整体中的多……因为每一种性质的变化都是逐渐发生的,事物的某些部分变了,某些部分保持不变,就是说,单子一定受到许多道路的影响和关联,虽然它并没有部分。”^②那么,究竟是什么把不同的单子相互区别开的呢?莱布尼茨提到了精神。他认为不仅每个人都是一个单子,动物、植物乃至似乎无生命的东西也是由各个单子组成的,所有单子,不论是人还是物,都有或显或隐的“精神”。藏在最隐蔽处的精神也被叫做死。对于这种情况,莱布尼茨加了一个很有意思的注释,这个注释告诉我们,死(不能狭隘地理解为人的死)是一个在程度上渐进的过程,睡眠是死的一个影子,影子中活跃的不是生命的痕迹,但是它和生命比较只是一个程度的问题。莱布尼茨似乎不承认绝对的死。

(2) 从§19—30,区别了三类单子。

莱布尼茨认为,在一般意义上,他认为一切有知觉和欲望的事物都有灵魂。一个单子也可以说就是一个灵魂,也叫做“隐得来希”。接着以上关于死就像睡眠的比喻,他谈到像死一样的睡眠应该是无梦的,在这里记忆应归于无。在这种情况下,单子无任何遮盖,完全裸露。§20:“但是,这样的状态并不能持续很久,灵魂从深度睡眠中苏醒过来,灵魂比赤裸的单子多了点什么。”^③灵魂的重要表现形式就是感觉,莱布尼茨区别了感觉的等级,认为动物的感觉与人的感觉不可同日而语。这里他与笛卡尔一样,领悟到自我意识或反思对人区别于物的极端重要性:我们可以意识

① 莱布尼茨:《单子论和其他哲学著作集》,罗伯特·拉塔英译本,第222页,克拉伦登出版社,1898。

② 同上书,第223页。

③ 同上书,第230页。

到我们自己在感觉,在思考,而动物不能。在 § 26 中,莱布尼茨提出一个引人注目的观点:“记忆提供给灵魂某种意识,意识摹仿理性,又区别于理性。”^①这里又分成两种情况。第一种情况属于人,意识依赖记忆,记忆当然是一种重复,所以意识诉诸最精确的重复。这样的情形在哲学史中最为明显。记忆什么呢?最原始的理性,所谓哲学家对文本的严肃认真之最高程度,不过就是一个个作者的本来意向。这样的情形是被莱布尼茨作为正面命题提出来的,它表明了形而上学的一个典型特征。第二种情况属于动物,莱布尼茨举了狗的例子,当我们对狗做拾棍子状时,狗就跑开了,因为它有上次被棍子打痛的记忆。当然,在这样的记忆中没有哲学的反思活动。莱布尼茨已经注意到了为后来胡塞尔现象学和弗洛伊德精神分析学所详细描述的现象,就是感觉不是单纯的,它可以叠加,或者可以增补,从而意识图形便开始复杂起来。在这方面,哲学理性究竟占有多大的作用呢?很少。莱布尼茨认为,人的活动在多数情形下只靠经验。§ 28:“例如,我们期待明天还会天亮,我们之所以这样经验,是因为直到现在为止,这样的经验还从来没有叫我们失望。”^②这样的思考并没有理性的基础。显而易见,这样的见解与休谟的立场是接近的。但是,莱布尼茨是一个理性主义者,他认为有关于必然性的知识。§ 29 和 § 30:“正是必然的和永恒真理的知识使我们与单纯的动物性区别开来,赋予我们理性和科学,使我们升华到关于我们自己和上帝的知识,我们身上的这个方面被称做理性的灵魂或精神。也正是通过必然真理的知识,通过它们抽象的表达,把我们提高到反思的活动……反思活动使我们想到被称做我的东西,想到这个或那个都在我们之中,想到我们自己、存在、实体、简单物和复合物、虚幻物及上帝本身,使我们想到自己的有限和上帝本身的无限,这些反思活动

^① 莱布尼茨:《单子论和其他哲学著作集》,罗伯特·拉塔英译本,第 232 页,克拉伦登出版社,1898。

^② 同上书,第 233 页。

为我们提供了推理的主要对象。”^①莱布尼茨在 § 29 后面还加了标记,说明可以参见《神正论》的有关内容。简单地说,他和笛卡尔一样,确定反思的对象是“概念”。哲学创造出一个个概念,它们就是哲学活动的内容。于是,莱布尼茨区别了三类单子:动物的,没有反思;人的单纯经验,也没有反思;理性的反思,单子的最高状态。

(3) 从 § 31—48,单子与上帝之间的过渡。

莱布尼茨认为,最高等级的单子有自我意识,从这里可以直接与原创性的力量(神)建立联系,它们之间的联系遵循两个伟大的理性原则,就是逻辑上的矛盾律和充足理由律。哲学的视野来自于整个宇宙,宇宙由单子的等级体系所构成。矛盾律被用来判断真假,即我们的判断不能出现自相矛盾的情形(在同一时间内对两个相互对立的判断不可能都是真的,其中一个必定是假的)。矛盾律是古老的形式逻辑,但充足理由律则是莱布尼茨对逻辑学的个人贡献。这个定律是说,如果没有充分的理由,一个判断就不可能是真实的判断。充足理由律告诉我们,为什么一个判断应该是这样的而不是那样的(但是莱布尼茨也承认,限于能力,有些理由不能被人知道)。莱布尼茨还把真的判断(真理)区分为两类。§ 33:“有两类真理,推理的真理和事实的真理。推理的真理是必然的,它的反面是不可能的;事实的真理是偶然的,它的反面是可能的。当一个真理是必然的时,可以通过分析发现它的推理,这时我们把理性分解成更简单的观念和真理,直到最基本的要素。”^②作为例子,莱布尼茨提到数学是“推理的真理”的典范,它是思辨的,完全依赖公理(或大前提)的定义(公设)、演绎或分析。莱布尼茨不得不承认最初的“道理”是不能证明的。他说:“总之,有一些简单的观念,并没有定义来规范它们。还有一些公理或公设,总之是最初的规则,它是无法被证明的,的确也不需要证明。它们是同一性的命题,它的反面是一种矛

^① 莱布尼茨:《单子论和其他哲学著作集》,罗伯特·拉塔英译本,第 233—234 页,克拉伦登出版社,1898。

^② 同上书,第 235—236 页。

盾的表述。”^①但是这些不能被证明的、最初的“真理”(比如“上帝的存在”和启蒙思想家认为的“人生而平等”,相反的“公设”也是完全可能的,即“上帝不存在”和“人生而不平等”)却被当做推理的出发点,这就使全部推理带有虚假的性质,它的全部结论很可能顷刻间坍塌,而且,这也等于承认,最初的“真理”不需要充足理由律。所有这些,使莱布尼茨的真理体系经不起推敲,它只是他的一个“真理模型”,表达了他的意愿。一个最初的“必然真理”可能由于它没有经过证明从而失去“充足的理由”,但是,一个“事实的真理”却有可能有着“充足的理由”,我们的摘引证明莱布尼茨对这两点都是认可的,如§36:“但是偶然的真理或事实的真理一定也有充分的理由……在这里,对特殊理由的分析可以不厌其详……有数不清的现在和过去的移动形式,它们就是我现在书写的充足理由,我的心灵也有无数精细的倾向和位置,它们也促成了其最后的原因。”^②但是,莱布尼茨在§37中说:“最后的充足理由一定是在一系列特殊的偶然事情之外,无论其偶然性有多么琐碎。”^③莱布尼茨这样说是为抬出上帝作准备(但是也使他的充足理由律复杂化了),在他看来,上帝只有一个,它就是最充足的理由,也是单子之间的“连接点”。他把所有的美好词汇,如“唯一的”、“普遍的”、“必然的”、“绝对完满的”等等都给了上帝,所有的单子都不能脱离这个最充足的理由而独立存在。我们可以把莱布尼茨这样的判断与宇宙论关于时间与空间的无限性判断联系起来,这样的宇宙论与莱布尼茨的世界观是协调的,它舍弃了事物的“边界”和“偶然事件”的作用,从而建立起对陌生而不需要证明的“最后原因”(一定要有,否则世界就是不可思议的)的崇拜。莱布尼茨在§42中进一步认为,单子中的完美性来自上帝的影响,而单子中的不完美性来自单子自己的本性,主要在于单子有自己的界限

① 莱布尼茨:《单子论和其他哲学著作集》,罗伯特·拉塔英译本,第237页,克拉伦登出版社,1898。

② 同上书,第237—238页。

③ 同上书,第238页。

(但是上帝没有界限)。爱因斯坦曾说：“上帝不掷骰子。”这是强调宇宙规律的巨大作用。但是，在莱布尼茨眼里，上帝也掷骰子，也照管可能性或偶然性。如 § 43：“上帝……也是可能性的源泉……没有上帝，就没有事物的可能性，就没有存在，就没有任何事物是可能的。”^①所谓“天网恢恢，疏而不漏”，在上帝身上一切都平和了，他消解了一切矛盾。所有的单子都是由上帝创造的、派生的。在所有的可能性中，上帝(也可以说是它的意志或意向)选择了最好的一种，就是我们的世界。这样的特点也赋予单子，虽然单子有不同的完美程度，但是它在上帝气氛的笼罩下共同组成了和谐的宇宙。

(二) 单子之间的相互关系

(1) 从 § 49—60, 阐述两个重要假说: 预先建立起来的和谐和“所有可能世界中的最好的世界”。

由于单子之间没有可供出入的“窗子”，它是自身封闭的，一个单子实际上不能对另一个单子施加影响，但是整个世界并不因此就处于无政府状态，单子之间的关系要通过上帝的“中介”作用。现在的问题是，一个单子自己就是一个小宇宙，于是就可能有无数的宇宙。§ 53：“在上帝的观念中，有无数可能的宇宙，其中只有一个可以是现实的，上帝的选择一定有充足的理由，它使上帝决定是这个而不是另一个宇宙。”^②这是一个有重大价值的判断：为什么是这样一个宇宙状态而不是别样的，如果不是由于某种条件的出现，宇宙完全可以另外的样子。但是“上帝之手”还是选择了宇宙现在的样子。§ 55：“现实存在的是最好的，上帝知道了他自己的智慧，上帝是仁慈的，他选中了现在的存在。”^③由于有了上帝的参与，单子显得相互协调一致，§ 56：“这意味着每一个单子都有表达所有其他单子的关系，结果，

① 莱布尼茨：《单子论和其他哲学著作集》，罗伯特·拉塔英译本，第 241 页，克拉伦登出版社，1898。

② 同上书，第 247 页。

③ 同上书，第 248 页。

它也就是宇宙永远的活的镜子。”^①也就是说,整体存在于部分之中。这是一个设定。除此之外,莱布尼茨单子论的重要价值还在于设定每一个单子都是一个完全不同的宇宙,每一面镜子“注目”世界的角度都是不同的,镜子里的内容也就不同,从而角度、方向、侧面多多。这里,实际上还是有“无限的”可能性的问题。§ 57:“好像还是有如此多不同的宇宙,但它只是根据每个单子的不同观点所表达的同一个宇宙的不同方面。”^②这就使问题更加复杂化了,因为这里莱布尼茨所涉及的无数单子的可能性只与上帝选择的一种(最好)的可能性有关,他从根本上排除了不好的可能性,以及与不好的可能性有关的单子之可能性。可是,如果单子论是彻底的,就不可能排除后一种可能性,因为上帝完全有可能在作出选择的瞬间走了神儿,或者由于某个难以抗拒的偶然原因而掷错了骰子,那么,我们就可能有一个完全不同的世界,一个不那么好的,甚至是糟糕的世界。但是,慈悲的上帝尽了自己的义务,我们在这里能使用他给予我们的智慧,这真是我们的福分!我们的世界是在这么多可能的选择中最有可能出现的世界,如果它不是偶然的,那就只有一种解释,它来自上帝之手。莱布尼茨的立场遭到了培尔的激烈批评。培尔认为,莱布尼茨给予上帝的才华超出了上帝自身的能力。莱布尼茨反驳道:如果不是上帝,还能用什么理由解释存在着一个如此和谐统一的宇宙呢?难道它不是被事先安排好的吗?在莱布尼茨看来,培尔必须拿出相反的理由,证明我们的宇宙不是和谐的,而是充满矛盾的。显然,培尔在他的时代没有这样的科学根据。但是,培尔不能出示证据并不表明莱布尼茨的宇宙和谐理论有了充分的证明。在这里,莱布尼茨作出了对后来的哲学和科学有重大影响的判断,他倒向了先验论、目的论、独断论——既然不能找到相反的理由,那么,只能如§ 60所说:“一定有事先设定好的理由决定事物是这样

^{①②} 莱布尼茨:《单子论和其他哲学著作集》,罗伯特·拉塔英译本,第248页,克拉伦登出版社,1898。

而不是那样。”^①于是事物有了相互区别的等级系列,就像恩格斯当年曾经讽刺的,猫被上帝创造出来是为了捉老鼠。

(2) 从 § 61—82,关于单子的等级、身心关系等。

莱布尼茨认为,单子有自己的身体和灵魂(也就是身体的灵魂,即“隐得来希”)。身体有了灵魂就有了生气。无论身体还是灵魂,都可以按顺序分成等级,从上帝一直到最小的单子,从最完美的智慧到最混沌的知觉。莱布尼茨把单子也比作自然的机器,有简单的,也有精密的。最高级的机器像一件完美的艺术品,它出自上帝之手。他认为,单子的数量不仅是无限可分的,而且有隶属关系——从最卑贱的生物到最高尚的灵魂递相隶属。莱布尼茨的宇宙强调的是秩序,而不容忍混沌和隐晦。为了建立这样的秩序,他倾向于万物有灵,如 § 70 说:“每一个生命体都有自己独有的隐得来希”^②,其中不仅包括人,还包括动物和植物。莱布尼茨重视灵魂而轻视身体,在 § 72 中,他称上帝完全没有身体。由于他相信灵魂不灭,所以 § 73 说:“从这里出发,在严格的意义上,可以说从来没有绝对的生和完全的死。”^③

莱布尼茨的许多设想源于对自然的观察,其中一个很好的例子是它的单子论也与事物的生老病死有关,所谓事物的“形式”、“隐得来希”、“灵魂”就好像是事物的“种子”。§ 74 说:“通过对植物、昆虫和动物的认真研究,人们都知道自然的机体绝不能派生于混乱无序,而是来源于种子,毫无疑义,在种子中有未来形成的萌芽,它不仅是机体形成前的在场,也是这个身体的灵魂。”^④即使站在现代科学立场上,这样的观点也是不能完全否定的。正是在这样的意义上,我们说单子论是 17 世纪的“科学哲学”,虽然我们

① 莱布尼茨:《单子论和其他哲学著作集》,罗伯特·拉塔英译本,第 250 页,克拉伦登出版社,1898。

② 同上书,第 257 页。

③ 同上书,第 259 页。

④ 同上书,第 259—260 页。

现在对它的结论可以作出重大的修改。莱布尼茨甚至预见到了生物的进化现象,他认为一种动物只能通过自然的方式产生和消灭(见§76)。但是,我们如何解释身心的一致呢?§78说:“这些原则很自然地给予我解释灵魂与机体相互一致的方式。灵魂遵循它自己的法则,身体也同样遵循它自己的法则,它们是根据所有基质之间预先设定的和谐而达到相互一致的,因为它们都表象同一个宇宙。”^①

(3) 从§83—90,单子论的道德结论。

莱布尼茨为他描述的单子世界赋予了道德的意义,自然世界的和谐不仅具有认识的价值,更是上帝善良意志的表现。一切精神的总体就构成了上帝之城(见§85),它是自然世界中的一个道德的世界,是上帝所有作品中最崇高和神圣的一个,它保证了道德和自然领域的和谐。§90说:“最后,在这个完美的政府下,一切善行都得到褒奖,一切恶行都受到惩罚……这就使那些智慧而有德性的人们把他们的能量奉献给与上帝预先的和谐相一致的一切事物,使他们满足于上帝神秘的具有支配性的意志所带给他们的东西。承认如果我们能够充分理解宇宙的秩序,我们就应该发现,这个秩序超越了最聪明人的期待,不可能存在比现在更好的秩序了,无论就宇宙的整体还是我们个体都是如此……它是我们的意志所在,只有它能使我们幸福。”^②在这样的氛围下,人类的灵魂得到安宁。莱布尼茨以他自己的方式描述了一个与法国启蒙思想家的理想相类似的道德乌托邦,它是必须的,但是作用似乎并不一样。莱布尼茨的理论和后来的黑格尔哲学(特别是其中一个命题:“凡是合理的都是现实的,凡是现实的都是合理的。”)一样,也可以为现存制度辩护,它的意蕴也更加隐晦。

^① 莱布尼茨:《单子论和其他哲学著作集》,罗伯特·拉塔英译本,第262页,克拉伦登出版社,1898。

^② 同上书,第269—271页。

第四节 逻辑·真理·自然哲学

一 逻辑与数学

莱布尼茨在《神正论》中声称,理性有两个伟大的原则:一个是矛盾律,它承载着两个相互矛盾的命题,其中一个是真的,另一个是假的;另一个是充足理由律,即对确定好的理性来说,至少有一个原因。莱布尼茨认为数学和几何学的基础是逻辑的矛盾律,或者说是同一律,也就是说,一个陈述不可能同时既是真的又是假的,A就是A,不是非A。所有的数学和几何学原则都不能违背这样的逻辑原则。至于充足理由律,在《神正论》中被当做是从数学向物理学过渡中的理性工具(任何现象都是有原因的,它排除不能解释的神秘现象)。同一律或矛盾律是亚里士多德已经确立的逻辑原则,充足理由律则完全是莱布尼茨对逻辑学的个人贡献,是由他第一次提出来的。显然,充足理由律的应用范围更广,它不仅仅关注概念的形式方面,甚至也不仅仅限于“物”的现象,它与人的活动及历史有关。一个并不仅仅是有趣味的例子是:如果我走出房间,迈出门槛的可以是左脚或者右脚,这似乎完全是偶然任意的、自由的。但是莱布尼茨把它纳入了充足理由律的范围,他在《神正论》中称,如果我首先将右脚迈向门槛而不是左脚,一定有这样做的充分理由。还有一个例子是本书第2章第3节中曾提到的“布里丹之驴”。根据莱布尼茨的充足理由律,一定要有一个理由诱使驴子作出某一选择。总之,莱布尼茨的判断是“一定有原因”,尽管我们还不能确切地说出是怎样的原因。后来,康德在他的《纯粹理性批判》中,把充足理由律与因果链条联系起来,“原因”范畴成为先天的判断,为真。但是它不是分析的判断,而是综合的判断,是有新内容的。到了罗素那里,把矛盾律与充足理由律的冲突进一步扩大了,他认为前者是逻辑和数学的必然真理,后者是偶然的真理,而它的逻辑意义容易出现自相矛盾或悖论。

莱布尼茨曾尝试把数学与逻辑统一起来,建立普遍的符号逻

辑,在这个意义上说,他是现代逻辑的奠基者。他的这个设想在罗素和怀特海于20世纪初合著的《数学原理》中得以实现。这本著作中贯彻的原则首先来自莱布尼茨。莱布尼茨这样说:“数学和几何学能做逻辑学的处理,好像它们是一门数学的逻辑。作为一门普遍的或逻辑的数学实际上与数学的逻辑是一致的,因此,我们的逻辑学通常也叫做数学分析。”^①这样的见解与康德截然相反,因为康德坚持区别对待数学和逻辑。对莱布尼茨来说,逻辑和数学的判断都是分析的判断,而在康德看来,逻辑的判断是分析的,数学的判断却是综合的(康德举出的例子是, $7+5=12$ 是一个经验判断,仅仅从形式上分析,7和5得不出12)。莱布尼茨把数学和逻辑的判断只看成是先验的,而康德认为这样的立场是独断论的。莱布尼茨的方向使我们的思维用符号表示出来,使符号成为一种脱离经验的特殊语言。这个方向丰富了语言的形式方面。如果从后来(主要是20世纪以来)逻辑和语言哲学发展的事实来看,我们不得不承认,这样的发展或者在莱布尼茨的思想中蕴含着,或者是他实际上已经说出过同样的思想。

在数学上,莱布尼茨最先发明了标记微分与积分的符号;在逻辑学上,他提倡了符号逻辑;在语言学上,他提出发明一种普遍性的语言。所有这些成就,都与他提出的符号语言有关。莱布尼茨企图用这样的语言系统记载哲学与科学。我们注意到,莱布尼茨所谓的符号语言是脱离语音的语言(德里达在他的《论文字学》中就称这样的语言具有非语音或非逻各斯中心论的倾向)。莱布尼茨有他的体系,这个体系使用特殊的哲学语言,是一个关于宇宙的理论模型。

二 必然的真理与偶然的或可能的真理

莱布尼茨把真理分成两类,一类真理是必然的,或者说是分析的真理,比如说数学、几何学、逻辑学的公理;另一类真理是偶然的,

^① 莱布尼茨:《逻辑和形而上学》,第118页,巴黎,1966。

它与事实有关,与此联系着的不是一个必然的世界,而是一个偶然的或可能的世界。对我们来说,后一个世界可能隐藏着更为丰富的思想资源。

莱布尼茨认为,斯宾诺莎和培尔的体系没有为偶然性留下必要的位置,或者说,我们不太可能从他们严密的必然真理中区分出偶然性。莱布尼茨的提法是,偶然的東西也是真理。他批评的主要对象是斯宾诺莎,后者在著名的《伦理学》中称自然世界中沒有偶然性。莱布尼茨则认为,这样的见解只是斯宾诺莎用词时的个人习性,就是说,“偶然性”被斯宾诺莎理解为“没有原因的”(从而排除自然界中的神秘性和不可知性)。换句话说,只要找到原因,它就是必然的。这样的见解使世界像一部运转正常的机器,其中每个齿轮都必不可少。而在莱布尼茨看来,偶然的事物之所以“偶然”,并不在于它们没有原因,相反,充足理由律(理性的范畴)保证偶然性也是有原因的(参见“布里丹之驴”的例子)。进一步说,偶然性的“偶然”只是由于“它的本性中不涉及存在”^①——偶然性在一个可能的世界。我们要特别重视这个世界,这是莱布尼茨打开的另一个窗口。与必然性和确定性联系的是现实的存在,这里没有秘密可言。但是,还有不可思议的东西,它现在、过去、将来都不曾存在。莱布尼茨引进了对不存在的可能世界的描述,他说:“因为不能否认,许多故事,特别是我们称做小说的东西,可以被看做可能的,即使它们并不实际发生在上帝所选择的这个特殊的宇宙中。”^②可能的世界中有自由/意志/选择;而在必然的世界中,只有理性的理解力。可能世界中的语言不相信命运,少了许多神学的色彩。举个例子来说,莱布尼茨相信,“斯宾诺莎死在海牙”这个句子表达的就是偶然的真理,因为他也可能死在另一个地方,于是有多种可能性。同样,我们对未来的判断只具有偶然性。“有两类连接和结果,一种是绝对必然的,因为它的反面包含着自相矛盾,这是演绎的连接,发生在永恒

^{①②} 莱布尼茨:《形而上学和科学哲学》,沃尔乌斯编译,第65页,牛津大学出版社,1981。

真理的领域,像几何学的真理;另一种连接是偶然的,它的反面不自相矛盾,这样的连接不是根据纯粹的理念和单纯上帝的理智(理解)力,而是有赖于上帝的自由判断和宇宙中事件的后果。”^① 学究们只是局限于已知,有创造天赋的人探讨未知。后者从“斯宾诺莎死在海牙”的表达中就发现了许多不知道的偶然因素,比如:曾经有过斯宾诺莎这个人吗?(这也是可能的,如果我们把这里的斯宾诺莎换成耶稣,事情就更清楚了)总之,在“事实的”或“偶然的”真理中,主语与谓语的连接是有各种可能性的,后者是前者的一个碎片,一个角度——这不是上帝选择的最好的世界,但是,它可能是莱布尼茨留给我们最好的思想资源。

“偶然的真理”的内容既可以是事件,也可以是事物的种类,或者是抽象的对象。这时候,我们对它们实在是说不出任何确定的话语。我们也无法从已知推出未知,因为未知所依赖的因素是偶然的,那些因素能否发生是我们所不知道的,是无法推知的,它太依赖我们所不知道的因素,但是它改变了历史。把历史纳入任何一个后来的冒失解释模式都是不完满的,然而,人们不能放弃解释,这是人类智力的悲剧。我们闯进了莱布尼茨“可能的世界”。这时,一个事件不再取决于自身,而取决于在它自己之外“撞见”的“因素”。我们不能实际看见这样的因素,而只是约定它的情形。莱布尼茨这样说:“倘若斯宾诺莎不是死在海牙,而是莱顿,会发生怎样矛盾的情形?这是最有可能发生的,这两个情况都同样是上帝可能的选择范围。”^② 就是说,上帝允许历史事件的假设,他可能在打盹时作出了一个“错的”选择,此时面对着的,就是一个可能的世界(一个“不可能”的可能空间),与我们知道的世界完全不同的世界(西方哲学的传统是本体论或存在论,它逃避可能世界的语言,但是莱布尼茨谈论它。我们还想到胡塞尔的意向性概念,它所针对的,就是一个个可能或好像的世界)。事件的

^① 莱布尼茨:《形而上学和科学哲学》,沃尔乌斯编译,第67页,牛津大学出版社,1981。

^② 同上书,第72页。

神奇之处在于,我们提到的可能世界不是一个神话,它曾经具有潜在的现实可能性。可是,它终究是不可能的,只是以观念的形态存在着。生活、思考、书写都是时时选择可能性。然而,我们只能多中择一,现实的世界只是无数可能世界中的一个,无数“一”的效果就是历史。莱布尼茨称:“在可能的事物中,有一种存在的要求……所以可以推知所有可能的事物……都有根据它们所包含的完美性而朝向存在的同等权利,所以,我们清楚地知道,在无数可能的系列组合中,只有一种实际上的存在,这样的存在带来的是最本质的可能性。”^①这样,现实的世界就被说成是最好的世界或可能性(后来则有黑格尔的“凡是存在的都是合理的”)。上帝最终是仁慈的,它让世界以最完满的方式存在。莱布尼茨的假定包含着这样的危险性,即威胁到形而上学的基础,似乎存在来于虚无(因为可能性不仅是选择的结果,也是创造的结果)。

三 自然哲学

在莱布尼茨生活的时代,关于自然科学的思想也被称做“自然哲学”。这样的称谓不仅表示了科学问题的哲学性质,也说明科学还没有从哲学中独立出来。莱布尼茨与牛顿是当时欧洲两个伟大的科学家,他们不但各自独立地制定了微积分,也建立起各自的自然哲学体系。在这里,我们试图通过描述两人的争论,阐述莱布尼茨的自然哲学思想,特别是他关于时间与空间的思想。莱布尼茨不同意牛顿的绝对时空观,认为后者不符合两个重要的哲学逻辑原则,即充足理由律和同一律。附属于时空观的,具有重要意义的哲学问题是:被创造的物质宇宙(莱布尼茨和牛顿都同意上帝是世界“第一推动力”的说法)在空间中的伸展和在时间中的绵延究竟是有界限的,还是无界限的?牛顿的立场是:(1)从逻辑的观点,空间先于物质,上帝通过空间感受自己的造物。同样,时间在逻辑上先于事件和过程。首先必

^① 莱布尼茨:《形而上学和科学哲学》,沃尔乌斯编译,第77页,牛津大学出版社,1981。

须早已有位置,物质才能占据、静止、运动;首先必须早就有时间,物质才有经历和绵延。反之,如果没有物质、事件和过程,仍然有空间和时间。(2)应该区别一个物体在某一时刻所占据的空间和那个物体的体积。因为物体可以在不同的时间里占据不同的空间,只是物体的体积不变。物体的体积是物的属性,但物体在某一时刻所占据的空间不是物的属性。(3)无论在实在的,还是逻辑的意义上,空间都是不可分的。(4)空间总是持续的,时间也没有开始和结束。(5)我们不能感受空间中的点和时间中的时刻,只能感受占据空间的东西和占据时间的事件。但是,由于时间是独立于占据它的事件的,合理的解释只能是,在宇宙事实上被创造出来这个事件发生之前或之后,宇宙已经被创造了;同样,由于空间是独立于它所占据的事物的,合理的解释只能是,物质的宇宙是有限的。^①

莱布尼茨区别了必然的真理与偶然的真理:如果一个事件相反的情形是不可能的,是自相矛盾的,就可以把它纳入必然真理的范围;相反,如果一个事件相反的情形是可能的,容许自相矛盾,就可以把它纳入偶然或事实的真理。用现代科学的语言,偶然的真理是一个概率的问题,一个选择的问题,其中隐藏着机遇和幸运。任何选择总是由动机支配的,选择者总是选择最好的,或最不坏的(根据充足理由律)。当然,被上帝选中的智能存在者(人)也有选择的权利,但上帝是最终的选择者——当莱布尼茨这样说时,他是极其认真的。他认为,上帝不但洞察所有可能的选择,也能预见到这些选择的后果,上帝没有人在作出判断时所具有的局限性,所以在总体上,上帝的选择总是最好的,尽管偶尔也会出于冲动而产生偏差。选择首先面临的的就是繁多性,莱布尼茨认为自然中过去、现在、将来都不会有两个完全一样的东西。这样的立场隐含着对以同一律为基础的必然真理的否定。

莱布尼茨对牛顿的绝对空间观的反驳是:如果绝对空间的理论

^① 这里引用的牛顿的观点,参见莱布尼茨《形而上学和科学哲学》,沃尔乌斯编译,第158—161页,牛津大学出版社,1981。

是真的,物质宇宙就是有限的。那么,合理的解释就是:空间不同部分的相互关系是无差别的,物质宇宙作为一个整体可以被上帝在绝对空间的这个或那个地区创造出来。但是,没有什么理由能够说明上帝为什么在这个而不是那个地区创造宇宙。在两个完全一样的东西之间如何作出选择呢?充足理由律在此丧失了作用,上帝面临尴尬的局面,他或者放弃创造宇宙的企图,或者不作任何判断(因为没有根据),像掷骰子一样碰巧在哪个地区创造出宇宙。由于事实上上帝没有放弃创造,他创造了物质宇宙,又由于上帝的创造实际上是有动机或根据的,这种根据的前提是他要在差别中作出选择,而无差别的绝对空间使他无法选择,所以,莱布尼茨放弃了绝对空间,选择相对空间。^①

同样的根据也被莱布尼茨用来反对绝对时间观。从绝对时间而来的合理解释就是,在上帝事实上创造世界的时刻稍前或稍后(这个“稍前”或“稍后”属于绝对时间),上帝也许就已经创造了世界,这个世界具有完全同样的内容和历史。然而,对于为什么选择这一时刻或那一时刻开始创造世界,上帝不可能提出任何理由,根据以上的道理,绝对时间也是不可能的。

我们还可以从另一角度讨论莱布尼茨的自然哲学思想,他所说的上帝的选择和自然法则是不矛盾的。自然法则遵守充足理由律,当莱布尼茨认为上帝是最后的原因时,实际的效果是把自然的法则神秘化了。他的判断终于没有离开古希腊以来的哲学传统,这个传统认为形式因决定质料因,精神的原因先于物质的原因。莱布尼茨在不同的文本中反复强调,如果不是这样,就不能解释为什么现实的世界是最好的。

莱布尼茨坚持不用当时流行的物质的广延性来说明物质的本性,他的观点是:“如果物体的本质就在于广延,那么只有这样的广延性不足以解释物体的所有属性……物体中有某种性质,只有靠这样

^① 这里论及的莱布尼茨的观点,参见莱布尼茨《形而上学和科学哲学》,沃尔乌斯编译,第164—174页,牛津大学出版社,1981。

的性质,物体才能以某种方式运动,结果是一定要应用某种力使物体运动……”^①这样的判断是针对所谓机械唯物主义的。为了说明问题,莱布尼茨还画了物体运动的示意图,旨在说明,物体中有某种非几何学(非长宽高,或者非广延)的东西,这个东西属于形而上学(在这个意义上,物体才是实体),它就是上面所说的神秘的力,它是积极主动的,而物体本身是消极被动的。莱布尼茨认为,它也说明了具有广延性的物质实体的本性是精神的,而纯粹的数学和几何学都不足以解释物体运动的原因。

关于科学与哲学的关系,莱布尼茨称,大多数献身于数学的人都不太喜欢形而上学,因为他们发现数学是清晰的,形而上学则是隐晦的。^②莱布尼茨认为之所以有这样的看法,在于对哲学无知的人不能理解哲学概念,对形而上学的偏见从数学蔓延到其他学科(数学是它们的基础);另一方面,自柏拉图以来,所谓“第一哲学”并没有真正的进步,这又与哲学概念有关,哲学家们认为这些普遍性的概念是完满的,能被所有人知道,实际上对不懂哲学的人来说,哲学概念是晦涩的。莱布尼茨认为,最好的办法是用接近科学的术语代替哲学术语,比如不说“实体”,而说“原因”、“主动”、“关系”等等。他称赞笛卡尔为形而上学带来了变化,即用一种怀疑眼光使精神离开感性的事物,但遗憾的是,笛卡尔没有坚持把确定性与不确定性隔开,从而断定物体的本性在于广延。莱布尼茨绝对不赞成哲学的隐晦性,他说:“在我看来,形而上学甚至比数学更需要清晰性和确定性。”^③因为哲学被看成是科学的理论基础,可以创造解释科学疑惑的哲学概念。科学史的事实也是如此,“能”和“力”的概念,它们最初被创造出来时,其哲学意义远大于其具体科学的意义,它们首先是哲学或自然哲学的概念,被当成所有科学学科的原因和动力。其实,莱布尼茨把它视为藏在物体内部的精神创造力。

① 《莱布尼茨的哲学著作》,邓肯英译本,第42页,新港出版社,1908。

② 见同上书,第74—75页。

③ 同上书,第75页。

作为一个数学家和哲学家,莱布尼茨的哪个身份更伟大呢?让我们看看他自己的表白,他说:“虽然我是那些非常努力为数学工作的人之一,但从我青年时代起,我就不断地思考哲学,因为在我看来,通过清楚的证明,可以有一条道路,在哲学中建立靠得住的东西。”^①就是说,在最根本处,科学要依赖形而上学作最后的解释。无论从莱布尼茨本人的意向还是世所公认的事实,莱布尼茨首先是个大哲学家,其次才是一个数学家或科学家。

为了区别于以往的哲学,特别是亚里士多德的形而上学,莱布尼茨多次称他的哲学体系是“新体系”。他说:“我应当毫无困难地说,灵魂运动物体,就像哥白尼真实地谈到太阳的升起。”^②这是一个隐喻吗?哥白尼发动了天文学领域的革命,莱布尼茨的“新体系”是真正的哲学革命吗?我们知道,莱布尼茨曾经把他的单子理论称为“假说”,“假说”的称谓与科学特别是天文学有关。与亚里士多德比较,莱布尼茨的哲学形态受科学影响更大,后者毕竟生活在科学革命的时代。

莱布尼茨对笛卡尔给予高度评价,后人普遍认为他的工作是笛卡尔事业的继续。莱布尼茨认为,笛卡尔的弟子们并没有发现笛卡尔真正的精神遗产。他说:“我一向表白自己非常敬重笛卡尔,很少有人达到他那样的天才……至于我所获得的一点微不足道的声誉,不是拒绝了笛卡尔才得到的。”^③莱布尼茨指的这个精神财产就是笛卡尔的物理学或者自然哲学。莱布尼茨和笛卡尔一样从物理学或者机械力学的观点解释世界,比如,他把自然界比喻为一架复杂的大机器,或者走时准确的钟表。他说:“除了[把自然]解释为一架机器,我们不能更好地阐述自然的设计,展示它所有部分的活动……我希望这样的方法也应用到医学中,动物的身体也是一架机器……于是我们看到了用于物理学的最终原因,不仅[使我们]赞美上帝的智慧,它

① 《莱布尼茨的哲学著作》,邓肯英译本,第77页,新港出版社,1908。

② 同上书,第93页。

③ 同上书,第114—115页。

是主要的原因,而且使我们认识和安排事物。”^①至此,莱布尼茨已经为我们设定了一幅自然哲学的完满图画。但是,莱布尼茨并没有忘记“第一推动力”的选择权利,他不同意斯宾诺莎只从自然界的必然性本身(斯宾诺莎也称其为“神”)解释自然的机械唯物主义。他说:“斯宾诺莎关于上帝理智的爱只是骗人的外表,因为没有选择,只根据必然性,不区别善与恶,上帝不能选择值得爱的东西。不是在必然性中,而是在善中发现上帝真正的爱。”^②在莱布尼茨看来,如果仿照斯宾诺莎的意见,就等于完全放弃了自由选择的权利。与斯宾诺莎相比,莱布尼茨的自然有着更多的色调。

第五节 社会·政治·法·历史

在给德博斯(Des Bosses)的信中,莱布尼茨抱怨说:“通常有两件事让哲学家犹豫不决,一件是他们获利的愿望;另一件则是无知,因为他们不知道应该选择什么。他们不太相信学者,因为他们认为学者们知道的比他们将要出售的更多。”^③但是,哲学家自己也经常是这样的学者。

为了有所依凭,让我们重新回到莱布尼茨的文本本身。他在1706年写了一篇书信体的短文《评普芬道夫^④的原则》(*Opinion on the Principles of Pufendorf*),这是18世纪上半叶为欧洲学者所熟知的政治哲学领域的重要文献。我们在阅读它时,要特别注意它与霍布斯理论的区别。

问题的缘起是,莱布尼茨在信中应邀回答这样的问题:普芬道夫的著作是否可以作为在政治和法的领域教育青年的范本。讨论的焦点是关于自然法的问题,莱布尼茨在表面上批评普芬道夫,其实是攻击以霍布斯为代表的政治观念。在莱布尼茨看来,法律要有牢固的

^{①②} 《莱布尼茨的哲学著作》,邓肯英译本,第116页,新港出版社,1908。

^③ 《莱布尼茨的政治学著作》,赖利英译本,第7页,剑桥大学出版社,1981。

^④ 普芬道夫(Samuel Freiherr von Pufendorf, 1632—1694),德国法学家和历史学家。

基础,他说:“我希望更牢固的东西,它将给出清晰而富有成效的定义,从正确的原则中得出它的结论……这个稳固的东西将按照秩序建立起一切行为的基本原则……”^①自然法所遵循的标准是文本和心灵,而不是某个事件。所以,自然法的目的就不能像普芬道夫所说的那样,仅仅局限在生活的范围之内。莱布尼茨认为,只有普遍的理性才能告诉我们什么样的举止是正当的。普芬道夫强调效果,如果某种观念只是藏匿在心灵中,而没有外在的表现,就与自然法相悖。于是,自然法被理解为公众的集会,只与人的外在行为有关,而不能深入到人的灵魂深处,并没有外在效果的观念。这里,莱布尼茨与普芬道夫的分歧在于对自然法性质的看法。莱布尼茨关于自然法的见解实际上就是关于法的哲学,是立法之本,而普芬道夫排斥关于法的哲学,把自然法与人的行为混在一起,认为莱布尼茨那些关于自然法的观念属于道德和神学。一个强调观念,一个强调事件,两者的差异极大。莱布尼茨认为自然法的性质是纯粹观念上的,他说:“自然法写在我们的心灵,我们有一颗充满自由思想的灵魂,一个总是倾向于公正的心愿。”^②换句话说,思想自由是自然法的重要内容,它是立法之本。这是最为经典的启蒙观念,是18世纪的哲学旗帜——“规范”思想的一个法则就是容许人们自由思想,没有界限和禁区。“所以,根据自然法,教育者得按照凸现的箴言形成精神……这才是最值得相信的教育方法,亚里士多德说得好,习惯比法律更强大。可能有人出于希望或恐惧,会压抑邪恶的思想,以至于它们不能造成危害。他在试图从这些恶念中得到好处时,绝不会成功。”^③在莱布尼茨看来,从自然法角度,思想自由的结果倾向于公正(自由与平等在一起),那些古已有之的箴言和习惯形成了自然法的基础。思想自由的结果不是混乱,而是秩序,这才是莱布尼茨所愿意看到的。公正的观念(它是近代国家与法的理论基础)被他视为神圣的(或者说是先验的),归结

① 《莱布尼茨的哲学著作》,邓肯英译本,第65页,新港出版社,1908。

② 同上书,第69页。

③ 《莱布尼茨的政治学著作》,赖利英译本,第69页,剑桥大学出版社,1981。

于神。后来的法国大革命形成了类似的公正观念,自由女神主持着公正的天平,她就是最高的尺度。莱布尼茨根深蒂固的信念是自然法根植于事物的本性,理性的自然权利是一切自然法所要遵循的原则。在我们看来,思想自由的启蒙观念在这里并不是绝对的自由,其中是受到一个“不得不”原则的支配。“不得不”不仅是一种义务,也是一种权利。

“自然状态”是18世纪西方哲学家争论的一个重要概念,霍布斯较早提出这个概念,他称在人类原始自然状态中,人与人的关系就像狼一样凶残(这成为近代西方政治理论中的一个著名假说,一个理论模式),霍布斯从政治、法和道德角度对自然状态持否定态度。霍布斯的看法当然是一种猜测。还有另一种猜测,即认为在自然状态下人类是天真的,这样的观点倾向于人性善,从神的立场也更好解释。如果莱布尼茨的立场一以贯之,他自然倾向于后者(事实上,他对霍布斯的“自然状态”的确有不同看法)。

在莱布尼茨时代,“自然法”绝不仅仅是局限于法律的概念,它还涉及到政治、国家、道德、历史等等领域。现代政治哲学的基本概念可以追溯到17—18世纪,在后者,政治的“思辨性”更浓,而前者多了许多可操作的成分。莱布尼茨与他的同辈和前辈一样,其工作主要是提出和澄清概念。莱布尼茨提出:

社会是不同人出于同样的目的所组成的一个统一体。自然的社会是出于自然要求的社会。从这里,我们得出结论……自然给我们某种愿望和实现愿望的能力,因为自然从不徒然而为。最重要的是,这时,事关一种必然性或永久的效用,因为在一切地方自然而然最好。最完美的社会,其目的旨在普遍的、最高的幸福。自然法就是保证和促进自然的社会。第一个自然社会存在于丈夫和妻子之间,因为它是保存人类种族所必须的;其次存在于父母和孩子之间……第三个存在于主人和仆人之间,当一个人缺少理解力但不乏养活自己的力量时,主仆关系是符合自然的……第四个自然社会是家庭成员,它由以上所提到的成分

构成,其目的是满足日常需要;第五个是公民社会,如果它很小,就叫它城市……第六个自然社会是神的教会……它的目的是保存永久的幸福。毫不奇怪,我称它自然社会,因为有自然的宗教和把它永远根植于我们心中的愿望。^①

如此看来,在莱布尼茨这里,社会本来就是自然的社会,或者说“不得不”如此的社会,它是维系人的生存和本来的情感所必需的。这里实际已经提出了“社会分工”或人类的相互依赖。

莱布尼茨关于政治领域的言论散见于不同的手稿片断中,有一篇短文,记载已经得到启蒙的人们的美好愿望,它以警句的形式记录了莱布尼茨“乐观主义”的政治观。其中第5条认为,人们本来应该比他们现在的状态更幸福,而且可以在短时间内增加他们的幸福感,但是有一个条件,就是要着手他们应该做的。第8条谈到人类幸福的敌人是怀疑主义。从这里我们看出莱布尼茨的理论倾向于建设而不是破坏。他说:“不幸的是,多数人由于想到困难和人类事务的空虚而无价值,于是对发现真理、获得牢固的真理感到绝望,满足于一种容易的生活方式,嘲笑一切事情,得过且过。结果竟然是,他们有足够的智力明察缺陷和困难,却没有能力用智慧找到克服它们的手段。”^②在任何时代和领域,破坏比建设更容易。莱布尼茨的乐观主义基础是他的“先定的和谐”,即个人是孤独的,但并非无助,因为有普遍至善的宇宙精神。简单地说,心灵越具有善的意志,在国家中就越有善的行为,就越幸福,否则就受惩罚。这里我们联想到康德更加形而上学化了的善良意志,并把它们和德国式的启蒙思潮联系起来,它们和法国18世纪的启蒙思想殊途同归:道德上绝对的善体现在法理上则要求自然的、与生俱来而不可剥夺的权利。

在这样的背景下,莱布尼茨提出要改进教育,让美德成为人的第

^① 《莱布尼茨的政治学著作》,赖利英译本,第77—79页,剑桥大学出版社,1981。

^② 同上书,第104—105页。

第二天性,有鲜明的爱与恨,法的惩罚作用只是为了明德。莱布尼茨的幸福标准是精神性的,他说:“幸福的障碍在我们的精神之外,来自身体或财富。为了尽可能使人们幸福,我们必须寻找保持他们精神健康的方法。”^①

与人的第二天性相应,莱布尼茨提出要知道“人的历史”——它是广义上的。在第16—18条中,他认为艺术、科学、地理、考古、语言、文学、风俗、实法(特别是罗马法,它是近代公法和私法的基础)、宗教等领域的历史都是人的历史(后来,伏尔泰在《论风俗》中发展了莱布尼茨的思想,不但把历史当做人的历史,而且第一次提出“历史哲学”的概念),这些门类当然属于社会的范畴,它们也是启蒙的范围(增加人的精神财富,比如狄德罗主编的《百科全书》)。尽管莱布尼茨不时还抬出上帝来圆场,但这样的倾向是脱离中世纪神学教条的。莱布尼茨的方式不是革命的而是规劝的。

在另一篇文章中莱布尼茨讨论了“主权”(sovereignty,意指统治权、君权)。他倾向于用领土权而不是专制权解释主权。他认为,在解释主权概念时,进入了一个布满荆棘、没有开发的领域,因为已有的关于主权的言论都仅仅谈到古代,漠视近代,就好像这方面的智慧只以罗马法为界限似的。但是,与博学和考据相比,经验和判断能力更为重要。莱布尼茨不想依赖古人之言,他的判断是:

国家似乎是大众的集合,始于共同抵制外部的力量……有共同生活的意向,包括共同事务的某些行政基础……领土和国家是同义的,但是除了其基本的意义外,领土也表达法和权利的总和,它可以在大地居住的某一部分得到,所以出现了德国法学家所谓的领土权问题……司法权和领土权是两件不同的事情,我认为司法是决定案例或传递判断的权利,强迫个人服从的权利……但是我们所谓的领土权有些类似于法国人说的主权……

^① 《莱布尼茨的政治学著作》,赖利英译本,第106页,剑桥大学出版社,1981。

它由使臣民服从的最高权力构成……所以,如我所述,领土权利构成权利的总体……我知道我的这些关于国家本性的思想与英国人霍布斯观点不和。但是我也知道,在已经市民化了的欧洲,没有一个民族是受他所提出的法律规范的。所以,如果我们听霍布斯的,在我们的土地上只会有彻底的无政府状态。他说,就人的本性而言,人有权利做任何对他们有用的事情;从这里,他们的权利伸延到一切事物。但是他继续说,从这里,引发了内战。于是和平成为紧迫的问题,必须剥夺所有人对所有事务的权利……每个人都要把自己的愿望转交给国家,或一个君主。^①

莱布尼茨的主权概念集中在领土权利,它不是一个专制概念。相反,霍布斯主张专权而不是近代政治概念中的分权。与霍布斯比较,莱布尼茨的理解少了许多想像,多了些现代政治的概念。霍布斯的想像集中在他所谓的“自然状态”以及在此基础上的社会契约理论,莱布尼茨对此并不太感兴趣,认为其中有太多的虚幻。他认为,国家的合法性与它的起源没有关系,他宁可用“法”、“公共福利”、“仁慈”这样的概念代替“契约”。他称政治的目的不仅是美德,也是人民的富裕和安居乐业。莱布尼茨的主权概念与他的形而上学是联系在一起的,这样的体系与近代国家政体有诸多不协调。事实上,他在后期著作中极力呼吁保存中世纪传下来的社会等级体系。对他来说,国家是自然社会的第五个等级(如上所述,即市民社会),在它之上还有最高的等级,即神(教会和教皇),神支配着其他自然等级关系(夫与妻、长辈与晚辈、主与仆等等)。总之,我们在莱布尼茨那里看到了许多自相矛盾的观点,他宁可调和,不像法国人那样革命。根据他的“先定的和谐”,我们面前的世界已经是所有可能世界中最好的一个(善、公正等等,它们来自神的旨意),所以有“乐观主义”之说。

^① 《莱布尼茨的政治学著作》,赖利英译本,第115—116、118页,剑桥大学出版社,1981。

第六节 莱布尼茨与中国

在 17 世纪欧洲人眼中,中国是一个距离遥远、非常神秘的国家。第一批耶稣会士在中国明朝末年来到北京。中国博大精深的文化引起了西方教士们的兴趣,他们很难想像这种完全异域的东方文化。尔后,按照罗马教皇开辟远东教区的旨意,更多的传教士陆陆续续来到中国。莱布尼茨关于中国的知识主要来源于这些传教士有关中国的著作,这些著作相当庞杂繁多。通过这些书,欧洲人第一次对中国文化有了近距离的了解。中国成了欧洲神学家和学者关注的一个焦点,并由此导致了一场在西方学术史上非常著名的关于中国古代礼仪的争论。以这场争论为标志的“中国热”大约从 17 世纪上半叶开始,17 世纪末为鼎盛时期,在中国大致为清康熙王朝全盛时期。所谓“礼仪之争”其实包括了宗教、哲学、政治、伦理、天文、历史诸多方面,它是中西方思想文化的第一次大碰撞。与中国知识分子在 19 世纪末至 20 世纪初发起的中西文化之争所不同的是,17 世纪关于中国的礼仪之争完全是欧洲人内部的争论,它的一个重要起因就是欧洲人发现了一个历史悠久(甚至早于《圣经》记载的创世纪)、文化发达、空前统一强盛的中华帝国。

一 莱布尼茨和派往中国的传教士

(一) 有关中国的资料来源

莱布尼茨是一个大哲学家,所以我们往往忘记他一生大部分时间的正式职业是图书馆员(从他在 30 岁时接受汉诺威的不伦瑞克公爵的皇家图书馆馆长职位直到去世)。莱布尼茨对许多关于“中国神话”的资料并不陌生。1707 年,著名的耶稣会士白晋(Bouvet)神父就曾把这些材料送给莱布尼茨。可以肯定,他清楚关于中国礼仪之争的来龙去脉。法国汉学家奥里维耶·鲁瓦(Olivier Roy)在他的《莱布尼茨与中国》第二部分第 1 章中,谈到莱布尼茨了解中国的资料来源时,特别提及莱布尼茨详细读过耶稣会士的主要代表勒孔特(Le-

comte)神父的《回忆罗姆》、《在中国的耶稣会士德行卫道史》、《最新回忆录》等著作,又提醒读者注意莱布尼茨熟悉的两部有关中国的重要论著,即龙华民(Longobardi)神父写成于1625年、发表于1701年的《论有关中国宗教的几个问题》,圣·马里(Sainte Marie)神父写于1637—1643年间、于1701年出版的《论中国传教团的几个重要问题》。莱布尼茨在自己的著作中对以上的材料曾经做过详尽的分析。他也知道当时流行于欧洲的、有关这场争论的其他主要官方文件,比如康熙皇帝的通谕、罗马教皇的教谕、严家乐(Maigrot)主教的训令等等。

莱布尼茨还有另一个有关中国的资料来源,就是他与在中国的某些传教士的往来信笺,尤其是白晋神父在1697—1702年期间写给他的信件,其中尤以1701年11月4日和1702年11月8日的两封信最为重要。白晋神父在信中向莱布尼茨介绍了《易经》的内容。但是,在教皇看来,中国古代经典充满了纯粹象征性的寓意,是毫无用处的幻想。由于白晋神父对中国的看法与教皇和周围同僚们相悖,他的通信受到审查和谴责,以致莱布尼茨后来与他中断了联系。

最后,莱布尼茨在许多通信中还得到大量二手材料,尤其是有关中国语言的材料,这些见于他与布尔格(Bourguet)、德博斯(Des Bosses)、吉马(Gima)等人的通信中。他在去罗马的途中,也曾会见被派往中国的传教士,比如1689年见过吉马迪(Grimaldi)神父。

(二) 莱布尼茨关于中国的作品

莱布尼茨经常在通信和著作中提到中国,其谈论的主题往往是关于中国礼仪之争或语言问题。莱布尼茨还曾专门写了一篇关于中国的长文《关于中国哲学问题致雷蒙先生的信》(*Lettre à Monsieur Rémond sur la philosophie Chinoise*)。莱布尼茨还亲自编辑了一本《通信集》(*Novissima Sinica*),这个集子初版于1697年,收集的6封信笺大多与中国有关。莱布尼茨专门写了序言,他在文中认为中国和欧洲文明可以相互补充,中国在伦理学、政治学、自然神学方面强于欧洲,而欧洲的长处则在数学和思辨的科学方面。他的《关于中

国哲学问题致雷蒙先生的信》是在1715年11月收到龙华民神父的著作和马勒伯朗士的《一个基督教哲学家与一个中国哲学家关于上帝存在的谈话》(1708)之后写成的。莱布尼茨的立场是:由于有先定的和谐理论,中国人的思想可以和基督教神学协调一致。在莱布尼茨其他著作和书信中,我们还可以发现一些与中国有关的笔记和注释,比如在《人类理智新论》中,在与吉马迪、韦朱思(Verjus)、勒戈比耶(Le Gobien)、德博斯等神父和布尔格、吕多夫(Ludolf)等知识分子的通信中。这些通信的论题主要有三方面:(1)交流有关远东的信息和中国礼仪之争的演变;(2)莱布尼茨阐述自己的态度,认为孔夫子不是偶像,那些仪式不是异教徒的等等;(3)莱布尼茨对汉字的评论,汉字与莱布尼茨想要建立的语言之联系。莱布尼茨对中国的分析主要散见在他不同的文本中,他有时用中国作为正面的例子说明他的观点,而那些观点涉及到语言、历史、政治、宗教、哲学等。莱布尼茨也有一个中国梦。

二 莱布尼茨调和信仰与理性的态度和他的“先定的和谐”理论可能受到中国哲学的启发

在莱布尼茨时代,中国古代文明对欧洲思想界有重要影响。中国礼仪和“中国神话”的争论甚至改变了欧洲人印象中的世界概念。

莱布尼茨在他的《神正论》中调和信仰与理性的关系,他的这种态度可能受到中国哲学的启发。莱布尼茨的基本想法是:基督教不能陷入无休止的争吵,要获得统一,首要的任务在于建立真正的宗教。通达的唯一道路是理性的神学,因为只有普遍的理性才是所有人思想统一的基础。神学与理性应该和睦相处,不能把神学放在理性上面,因为那样宗教就成了按照个人的经验和情感可随意解释的东西,宗教不属于狂热,而属于理性。莱布尼茨主张普遍的理性,理性之外再无别的基础。他认为人类理性和上帝是同样的东西(表现为理性的神学),理性是上帝的恩赐。同时,理性的神学也是自然的神学,因为理性之光也是自然之光。莱布尼茨写道:“寄居在上帝知识中的自然哲学、心灵和精神哲学,所有这一切都来自自然之光。然

后,自然之光不仅在开启了的神学中传播,而且充当着法学大厦不可动摇的基础,即自然法、人权、公法、政治法的基础。总之是所有社会法的基础。”^①这里不但要注意莱布尼茨的见解与18世纪法国启蒙运动的关系,更要注意它与所谓“中国神话”的关系。莱布尼茨认为,自然的神学与理性的神学之唯一的区别在于上帝的知识在前者那里还是浑浊的(比如孔子的学说),而在后者那里则得到了澄清(比如启示),但自然而然的真理只有一个。莱布尼茨注意到中国人有自然宗教和自然历史,它的道德不是建立在启示或神迹基础上,而是以自然理性为基础,由此有了中国人的普遍信念。这样的态度显然来自莱布尼茨所熟悉的耶稣会士——他们相信儒教是自然神论。而在莱布尼茨看来,中国的自然神论蕴含着理性神学的认识,但它不需要神的启示这个过渡阶段。

按照莱布尼茨的看法,许多单子共同组成“先定的和谐”之乐观氛围。它潜藏着这样的危险:或许耶路撒冷也不是世界中心,各民族的历史(像一个个单子)有平等的尊严,都是人类家园的一分子。莱布尼茨渴望世界宗教、政治的统一,他甚至想发明一种普遍适用的语言。莱布尼茨经常用中国作为说明自己观点的例子,中国人思想中有他诉诸的自然宗教和历史,汉字竟然也是他发明普遍的理性语言的例证,他在《易经》中找到了对数学法则的阐述等等。

三 莱布尼茨与中国哲学

莱布尼茨阅读过一篇有关中国的重要文献,即龙华民神父的《论有关中国宗教的几个问题》。这是欧洲最早系统介绍中国宗教的著作。莱布尼茨在阅读中做了许多笔记,发现此书重点讨论了宗教与哲学,这正是他所需要的。尤其是此文写于“中国礼仪之争”之前(1625),作者龙华民神父熟悉中国,他来华接替最早到中国且成就显著的利玛窦神父。通常认为,此文少有后来多数耶稣会士的热情想

^① 转引自鲁瓦《莱布尼茨与中国》,第45页,弗兰出版社,1972。

像成分(尤其是关于“中国神话”的)。

莱布尼茨认为,在中国人的自然宗教中隐藏着关于上帝、灵魂、精神的知识,自然哲学也相信一个善良智慧的神,即相信神的善、智慧和能力是理性或自然宗教已经教给我们的信念。这样的观点在西方叫做“万物有灵论”或“自然神论”。但是莱布尼茨与龙华民神父发生了冲突。龙氏相信中国哲学含有西方人难以破解的秘密,即用象征性的符号、数字表示自然。龙氏说:“中国文人的宗派从他们所用的符号中推出真假两门科学……文人用他们自己的符号、图形、数字指谓存在、本质、效果、普遍的原因……这些符号用在和尚和道士两个宗派(这里指佛教与道教——引者)中。”^①龙氏否认这些浑浊的象征性的东西所代表的宗教具有科学性,认为信仰这些宗派的中国人其实是用巫术解释一切。龙氏同时相信儒学是“真正的学问”,孔子是躲藏起来的无神论者,他对其他宗派保持谨慎的沉默。莱布尼茨显然不满意龙氏的判断,他绝不承认儒学是无神论,也不愿意否定中国文人使用的象征性符号(他了解《易经》,对汉字也有独到的分析)。莱布尼茨在龙氏此文第五部分中批注道:“甚至中国人使用的巫术也不过就是后来的炼金术,就如同我们的占星术。”^②

龙华民神父关于中国古代“理”(他显然引用了朱熹的“理”与“气”的概念)的阐述引起莱布尼茨的极大兴趣。依龙氏说法,“理”是中国人的第一原则,是“整个自然的道理”,它是恬静的、微妙的、无形无状的,它只能来自教育。“理”与其他东西结合在一起,就构成了人和世界。于是中国古代哲学被描述为以“理”为本的“一元论”。龙氏接着认为,“理”源于自然之气(法文用了“air”一词,指空气),从而“理”与人和世界贯通起来。但是,龙氏坚决认为中国人的“理”不是西方的“理性”,产生“理”的气是浑浊混乱的,并无什么标准,从而中国人种低于希腊人种,因为后者至少承认逻各斯。龙氏称中国的“理”接近伊壁鸠鲁信奉的享乐主义,而“太极在自然的深处,自身含有所有潜在

^① 转引自鲁瓦《莱布尼茨与中国》,第65页,弗兰出版社,1972。

^② 转引自同上书,第66页。

的混杂的可能性”^①。于是龙氏认为“理”和“太极”只有形式的不同，但有同样的起源。太极是弥漫的空气，朱熹用它描述世界的产生。龙氏引述道：“气偶然而外在地被划分为冷与热。冷热相融犹如夫与妻、父与母。化合生水，属阴。再生火，属阳。阴阳再生五种元素：水属北，火属南，木属东，金属西，土属中。阴阳与五行生天、地、月、日、繁星。热气生天，冷气生地；天地交和，以其德行生男女；阳属男与天，阴属女与地。故中国君主自称天子，即天的儿子；君主祭天地，视如天下人的双亲。天地之中孕育万物之源。”^②所谓“太极”由阴阳显现。太极就是“理”，两者都是物质的，人的身体就是其体现。气凝聚成物，于是有时辰等。龙氏想用亚里士多德的语言（如质料、形式、理性、目的因，后三个词亦称“eidos”）翻译以上的观念。但是中国哲学中果真有“eidos”吗？没有，我们没有“精神实体”的传统，这个词很可能就是由传教士带来的，中国人对它是陌生的。同样，基督教的灵魂不朽也难以被中国人理解，因为按照阴阳五行说，“死”就是构成人的因素消散了（升天入地）。太极和理就是中国人的“精神”。

莱布尼茨关于中国哲学的主要见解可见他的《关于中国哲学问题致雷蒙先生的信》，在此信中他集中表达了对龙华民神父以上观点的态度。莱布尼茨认为中国人信仰自然宗教，并以这样的形式理解神、精神、灵魂，所以与理性的或真正的宗教是一致的。莱布尼茨在信中这样评价中国的“理”：“中国人赋予理以真和善的性质，就像我们在形而上学中给予存在的性质……这个理自身内和外含有理性的一切声音和法则，并在时间中拥有一切，从未停止活动和产生的过程……这就是说理、太极或上帝有理智的本性，它能预见一切，创造一切。”^③莱布尼茨并不像龙华民那样认为理的主要内容是物质的，因为理是规范的、完美的。他在信中说：“我看不到中国人有我们的哲学家在他们的学派中传授的所谓原始的物质，后者是一些纯粹消

① 转引自鲁瓦《莱布尼茨与中国》，第67页，弗兰出版社，1972。

② 转引自同上书，第68—69页。

③ 转引自同上书，第80页。

极的东西,没有规则,没有形式……”^①莱布尼茨认为,中国人并不认为物质是先于规则的浑浊一片,而是理的派生物。这其实是莱布尼茨《神正论》中的重要观点:在神之外,物质再不能构成原则。莱布尼茨称龙华民神父以上的种种说法并不证明中国哲学是唯物主义的,而是说明理始终是伴随着物质。莱布尼茨甚至还巧妙地利用了朱熹关于理与万物关系的观点,说明有两种理:一种是普遍的,也就是上帝;另一种是特殊的,是每一个别事物的原则。所以理就是普遍的精神、理性或规则。他在信中重申了朱熹的立场:个别的理是一个更大的理的表现。同样的理在个别中也不应该是破碎的,而是一个整体。单子论不就是这样吗?每一个单子自身都是一个整体,它反映整个宇宙或神。莱布尼茨就是这样把朱熹的观点植入他自己体系中的。他在信中说:“在我看来,在这里特殊的理并不是精神的原始实体,而是一般的精神实体,或者说是隐得来希。就是说,它具有活动性和感受性,是如同灵魂一样的活动规则……一切事物只有通过同一道理、同一原始精神,或者说赋予一切完美性的上帝的分殊才能有活动性,才有它们的隐得来希、灵魂、精神。”^②在《单子论》第47条中莱布尼茨说:“只有上帝是原始基质的统一,所有单子都是衍生物。”^③

莱布尼茨对中国哲学的态度与黑格尔明显不同。在黑格尔看来,中国古代没有哲学,只有道德箴言;莱布尼茨把中国人的思想融合在自己体系中的做法是“令人讨厌的”蒙昧倾向。其实,莱布尼茨主要从中国哲学中看出了可吸收到单子论中的因素。他在信中说:“一切个别的精神总是与身体联结在一起的,死后灵魂也不能回归完全原始的物质……当中国人说,物的差别就在于粗细、散聚时,显然并不是说理或精神是物质的,而是说被精神赋予活力的事物被加进了一种更精细的、更能消散的物质,从而更加完美。不难相信中国人

① 转引自鲁瓦《莱布尼茨与中国》,第81页,弗兰出版社,1972。

② 转引自同上书,第86页。

③ 转引自同上书,第87页。

还没有完全渗透到理性内部……但至少这个人没有说错。”^①为什么没有说错呢？因为莱布尼茨从中看到了他的“先定的和谐”，比如朱熹提出的“理一分殊”在莱布尼茨这里就成了上帝的预设。我们可以看到，莱布尼茨的主要兴趣在于中国文化中可以与西方形而上学相比较的方面。

四 莱布尼茨与汉字

这一部分是莱布尼茨关于中国思想认识的精华，也是他有别于其他对中国感兴趣的传教士和思想家的最重要方面。汉字启发了莱布尼茨建立普遍语言的想法，但是实际意义远不止这些，它实际上是东西方两种思想文化传统的第一次实际的碰撞，而不是一般的议论。它的价值也被 20 世纪的哲学家注意到了（比如法国当代哲学家德里达在《论文字学》中对莱布尼茨关于汉字的研究给予了很高的评价）。

亚当说什么语言呢？上帝在创造人的时候也教给人说话的本领吗？如果有，那一定是神圣的语言。自从亚当离开伊甸园，那神圣的语言一定也随着他的天真一起遗失了。幸亏有耶稣降生拯救人类，并记载下上帝的圣言——理智的语言，具有原创性的语言，也就是《圣经》的语言。西方文化一如既往地解释、破译《圣经》的符号，这样的历史没有进步，只有重复。《圣经》是用拼音文字写成的，我们相信，历史上西方文化经历的最大震动之一就是发现有象形文字，即在《圣经》之外的文字。这种文字引起了欧洲学者的极大好奇。象形文字当然是一种文字，但它不是由字母而是由道道组成的图形，那是一些具有象征意义的符号。这些道道或符号是西方人无论如何也猜不透的。那里隐藏着很高的智慧吗？这种智慧是抽象的还是具体的，它接近西方的智慧吗？它像神秘的巫术吗？类似的问题一定被莱布尼茨思考过。按照弗洛伊德的精神分析理论，欲望源于自身缺失（即不

^① 转引自鲁瓦《莱布尼茨与中国》，第 87 页，弗兰出版社，1972。

具有某种能力)而导致的焦虑。这样的欲望或嫉妒会伴随着想像或神经质,如果它发生在学者身上,就会产生具有创造性的理论。欧洲人寻找象形文字的历史就符合这样的欲望,象形文字背后好像隐藏着巨大的财富和秘密,它激起了西方学者无限的遐想。但是,欧洲人认为象形文字是蒙昧民族的语言,相比之下记载《圣经》的希伯来语言是文明民族的语言。

欧洲人传统上认为,真正自然而原始的语言是希伯来文,它是上帝和亚当的语言,是其他所有语言之母,它说的便是具有原创性的真理。17世纪到达中国的传教士看到中国的象形文字,认为它很接近原始语言。这个“发现”在欧洲神学界引起很大震动。1669年约翰·韦伯(John Webb)在伦敦出版了讨论《圣经》语言与汉字关系的著作,该书声称是挪亚向中国人传授原始的或宗教的语言,这当然是站在西方中心论立场上的“神学偏见”。

莱布尼茨也承认有神或亚当创造的原始语言,这种语言在词与对象之间建立起必然的联系,“因为如果我们有一种纯粹的原始语言,这种语言联结精神与物的要素,表现语言发明者的武断智慧”^①。但是莱布尼茨非常怀疑我们能否发现这样的原始语言,因为拼音文字的声音是留不住的,“不能谈论无数其他相似的名称……这些名称缺少事物与其声音以及语音器官的运动之间的联系”^②。我们这样理解莱布尼茨的立场:应该追溯原始语言,但是这在拼音文字中是困难的。由于声音在历史中的摹仿只能是相似的、近似的,返回不了其纯真的自然性,因而也是语言的一种“堕落”。摹仿的效果是比喻,或隐喻。莱布尼茨期待在现存的语言中重新发现原始语言的痕迹,他寄厚望于德语,“因为德语比其他方言更接近原始性,我们在那里更容易找到更确实可靠的最原始的词”^③。莱布尼茨怀疑希伯来语,他对

① 莱布尼茨:《人类理智新论》,第241页,弗拉马里翁出版社,1966。

② 同上书,第243页。

③ 莱布尼茨:《通信和著作片断》,载于《莱布尼茨全集》第6卷,第28页,迪唐出版社(以下所引此书均为此版本)。

托马森(Thomassin)神父说:“认为所有语言与希伯来语言的联系都是和谐的,这也就是为了证明整个人类都来源于亚当,这是各种语言达到和谐的一件伟大事业,但是我怀疑这个父亲……有能力处理这个问题。”^①也就是说,莱布尼茨认为希伯来语不能担当起普遍语言的重任。他认为在语言问题上存在着“神学的偏见”,这样的偏见就是,似乎上帝已经拥有人类共有的“普遍性语言”。事实上,莱布尼茨认为自己的使命就是建立一门这样的普遍语言,但不是希伯来语。他认为人所拥有的逻辑和上帝是一样的,原始语言应该是一种最完美的哲学语言,他要建立的就是这样的语言(由于以上说到的原因,莱布尼茨放弃了拼音文字的方案):能表达普遍的理性,为神和人共同拥有。

显而易见,莱布尼茨所称的普遍性语言是一种具有浓厚学术色彩的语言,排斥了偶然性的语言。他说:“在语言的使用中应该观察到,词不仅是思想的符号,也是我们需要通过符号思考的东西。”^②莱布尼茨设想“先定的和谐”就建立在这种普遍语言的可能性基础之上。他认为,普遍语言的词汇应该准确地适应我们所拥有的原始观念,如果现存的语言达到这样的程度,就不存在翻译的问题了。他说:“人类思想的字母表就是原始概念(按字母排列)的目录,也就是说我们通过任何其他定义都不可能更清楚地思考这些原始观念。”^③词与概念的联系是单义的,又是任意的。词只是一个符号,无论词有什么形状,都可以对应一个意义已经确定好了的思想。在这样的基础上,我们又形成了复杂的观念。表示这些复杂观念的符号同时也表示其本质。莱布尼茨认为,在有了表达观念的词之后,还要有一种规则操纵这些词,这就是语法。词表达对观念的理解,语法则表示观念之间的关系,这就是逻辑。逻辑分析是建立在语法分析基础之上的。在某种意义上,所有逻辑现象都是语法现象,但是语法中有许多

① 《莱布尼茨全集》第5卷,第545页。

② 同上书第6卷,第6页。

③ 转引自鲁瓦《莱布尼茨与中国》,第127页,弗兰出版社,1972。

多余和混乱的部分,要做一些简化工作,比如把动词还原为名词。莱布尼茨的理想是把有不同句法组成的表面上的语法还原为一种对一切语言都适用的深层语法或逻辑。

对17世纪的欧洲人来说,汉字就好像是来自另一个世界的语言,这些不是字母组成的字体中的每一个都对应一个对象。传教士们对汉字的构成方法极感兴趣,认为汉字的学问不在于说话而在于书写。就像祈尔歇(Kircher)神父说的,中国人似乎有两种互相独立的语言——书面语和口语。按照他的统计,口语用“词”很少,大约1600个词(勒孔特神父甚至认为只要330个词就够了),所有这些都是单音节词,然后利用少数几个音调的变化派生出更多的词。由于方言混杂,由口语判断词义是困难的,所以中国人在言语的清晰表达上是困难的。^①但是对汉字的书面文字,意义就不一样了,莱布尼茨的一个基本判断是汉字是理性的语言,因为汉字不是由字母组成,汉字可化简为笔画。莱布尼茨甚至说汉字比同样是象形文字的古埃及文字更抽象,更像是一种哲学语言。他说:“在我看来,埃及文字更大众化,太拘泥于像动物之类的感性事物……而中国文字也许更具有哲学性质,显示着奠基在理智基础之上,这样的理智是由汉字中的顺序、数量、关系给予的,进而只具有一些独立的特征。”^②换句话说,莱布尼茨认为汉字更符合他要建立的逻辑。在他看来,由于汉字的字形摆脱了发音,更具有独立性,从而保证了汉字的稳定性和严格性。他说:“说话是借助于语音给它说到的思想一个符号,书写是借助永久性线条使说话有了根基。就像汉字所表明了的,不一定非要把这些线条与一个声音联系起来……汉字参照的绝不是它的发音,而是事物同样的本性。”^③莱布尼茨的这种看法与现在的通常理解是不同的,一般以为汉字的象形和一词多义使它更接近于一种隐喻的表达。但莱布尼茨诉诸理性,他认为口语出于热

^① 参见祈尔歇《中国》,转引自鲁瓦《莱布尼茨与中国》,第131—132页,弗兰出版社,1972。

^{②③} 转引自鲁瓦《莱布尼茨与中国》,第136页,弗兰出版社,1972。

情,是隐喻活动的场所,最容易把词与它的原义混淆起来,从而成为语言腐败的一个温床。无论莱布尼茨这样的看法有无道理,他非常重视汉字中字体与发音完全不同这一区别于拼音文字的最显著特点,认为这是汉字的最大价值(这也是我们最感兴趣的问题,因为我们的汉字拼音化方案恰恰认为音形不同是汉字的缺点)。以此为基础,莱布尼茨认为,汉字由一些最基础的词组成,就像拼音文字中的字母表一样。它们形成基本的思想,在这个基础上有复杂一些的确定组合。他在1679年6月24日写给埃索尔(Elsholz)神父的信中认为,文字的真正价值是符合它所代表的事物的本性。^①他认为基本的汉字就有这样的特性。莱布尼茨还注意到了汉字基本的笔画和笔顺,这与他想建立的普遍语言的设想有直接的联系。他说:“汉字有理由成为一种普遍的文字,它的书写形式将被所有人理解。如果我们全世界的人都同意用一种文字指谓事物,不同民族的说话还是可以不同。例如汉字读‘大’,尽管其他民族对‘大’有不同发音,但对它有同样的理解。”^②莱布尼茨这样设想的普遍语言更像是一种普遍使用的代码。他认为语言同时具有历史性,即使汉字这样理性的语言在使用过程中也会远离其原始的普遍性而导致一种特殊的言语。尽管莱布尼茨认为字与音的脱离反映了汉字的独特价值,但这也是汉字的一个弱点,因为他设想的普遍文字与语音的关系最终是和谐的。他说:“只要联系到说话,汉语就是贫穷的,因为汉字的字体与它们的发音不相适应……以至于经常没有恰当的词(音)。词音的双重含义经常迫使中国人用他们的手指作为表达的符号,以澄清并避免模糊。”^③我们以下还会谈到,莱布尼茨想到一个突破的方向也许是数字,数字的结合形式可能有助于普遍语言的形成。在这方面,他对中国的《易经》表示出浓厚的兴趣。

《易经》是中国古代“四书五经”中的“五经”之一。“经”意味着古

① 参见鲁瓦《莱布尼茨与中国》,第138页,弗兰出版社,1972。

② 莱布尼茨:《通信和著作片断》,载于《莱布尼茨全集》第6卷,第130页。

③ 同上书,载于《莱布尼茨全集》第6卷,第31页。

代经典，“易”乃变化之义。《易经》有八种基本图形(八卦)，用“一”和“--”的符号组成，象征天、地、雷、风、水、火、山、泽等八种自然现象，又从中演变出六十四卦和三百八十四爻，其中每一个图形都由上面两个基本符号(或线条)组成。八卦在中国历史上被涂上了极其神秘的色彩(衍生出八卦阵、八卦拳、八卦教等等)。但是从形式上看，它们就是由一些不同的道道组成的不同图形，它们实际上也是不同的数字，单数对应一条连续的线，为“阳”，双数对应两条断开的线，为“阴”。《易经》描画出了宇宙变化的基本形态，古代中国人依据卦象判断不同事物的性质。

白晋神父于1701年11月4日给莱布尼茨写了一封长信，信中他向莱布尼茨介绍了中国的《易经》。白晋神父的目的是向莱布尼茨说明中国有“科学”，但都是像《易经》一样以象征形式出现的。他说：“所有这些是它们的历史和神话的寓意和虚构，我们要想很好地知道它全部令人惊叹的诡计只有一个条件，就是通过准确地分析使用这些基本象征符号的原则来获取它的秘密。这些原则也是数学、几何学、天文学、星象学、音乐、形而上学、物理学等的原则，在它的基础上展开了[中国]古代的体系和经书的真正的宗教。”^①白晋神父在信中向莱布尼茨介绍了六十四卦。他向莱布尼茨表示，这样的划分方法实际上就是二分法，其中一条完满的线(一)可以表示为“0”，而断开的线(--)可以表示为“1”。这样，《易经》的基本图形就和莱布尼茨所设想的普遍语言——应用的数学化逻辑(现代数理逻辑的雏形)相吻合了。白晋神父认为中国人早就知道了事物“二分法的系统”，他甚至认为二分法是全部科学与哲学的基础。总之，在《易经》中，白晋神父看见了莱布尼茨所欲建立的科学。

莱布尼茨对白晋神父的想法给予了积极的响应，他不怀疑是中国人发现了“二分法”，而且他也非常赞同白晋神父从《易经》中作出的与上帝创世说相一致的结论：上帝是1，他从虚无(0)中创造世界，

^① 转引自鲁瓦《莱布尼茨与中国》，第154—155页，弗兰出版社，1972。

而世界的起源遵循 1、2、4、8、16、32、64……的原则。莱布尼茨承认这是一种中国古代就已经掌握了得非常先进的科学方法,在这个基础上中国人有了完整的自然宗教体系(阴阳五行说等)。值得我们注意的是,莱布尼茨认为中国人的创造智慧今不如昔。从人种学上看,现在生活在希腊与埃及的人类并不是古希腊人与古埃及人的后代。换句话说,事实上只有中国有五千年“纯粹”的种族绵延而没有根本性的断裂,它是否有消极意义,是否与“停滞”和“退化”有关,这是一个值得充分讨论的重要问题。莱布尼茨说:“古代中国人不仅在[宗教]虔诚上,而且在科学方面都大大超越了现代的中国人。”^①我们姑且不论莱布尼茨这个判断是否中肯,但有一点是可以肯定的,他从《易经》的“数学语言”中发现了他的数理语言。他在给白晋神父的回信中说:“二分方案的用处在于安排观念,我们的神启也谈到它。经验使我意识到二分法对于概念形成的极大用处……这种二分法是神秘的,躲藏起来的,它也给我们一种深入了解中国人的途径:对中国人来说,二分的意向揭示出自然哲学与神学最重要的真理,能更便捷地踏上神启之路。”^②最重要的是,我们猜测莱布尼茨可能把《易经》的道道看成是一种特殊神秘的“逻辑符号”。西方人建立的数学理论在相当长的历史时期内只相信逻辑推论的证明,而《易经》中的数字排列关系隐含着直觉中的“真理”,它曾经长期与算卦(算命)甚至巫术联系起来,从而也长期被相信“科学”的人所忽视。如果在这些神奇的数字排列中有逻辑结构的话,能否说它是人类最早的关于“结构主义”的思想呢?

^① 见莱布尼茨写给白晋神父的信,原载于《莱布尼茨的宗教思想》。此处转引自鲁瓦《莱布尼茨与中国》,第 159 页,弗兰出版社,1972。

^② 转引自鲁瓦《莱布尼茨与中国》,第 160—161 页,弗兰出版社,1972。

第四章 马勒伯朗士

马勒伯朗士(Nicolas Malebranche),法国近代重要哲学家与神学家,笛卡尔主义者。1638年8月5日生于巴黎。1659年在索邦神学院获得学位并接受神职。1670—1674年写出了代表作《论寻找真理》(*De la Recherche de la Vérité*)。1680年出版了另一本重要著作《论自然和神赐》(*Traité de la Nature et de la Grâce*)。此后,陆续发表的著作还有:《基督教的沉思与形而上学》(*Méditations Chrétiennes et Métaphysique*,1683)、《论道德》(*Traité de Morale*,1684)、《关于形而上学和宗教的对话》(*Entretiens sur la Métaphysique et la Religion*,1688)、《论爱上帝》(*Traité de l'Amour de Dieu*,1697)、《一个基督教哲学家与一个中国哲学家关于上帝存在的对话》(*Entretiens d'un philosophe Chrétien et d'un philosophe Chinois sur l'existence de Dieu*,1708)。1715年10月13日,马勒伯朗士在巴黎逝世。

第一节 笛卡尔的继承者

马勒伯朗士的哲学是笛卡尔的“沉思”在17世纪末的回音。就哲学史的一般意义而言,马勒伯朗士以他更为彻底的唯心主义纠正笛卡尔的二元论,因为他取消了自然作为独立实体的地位。马勒伯朗士的主要著作的问题、文体、笔调都是笛卡尔式的。如果我们一定要找出差别,那就是马勒伯朗士在自然科学方面的造诣比不上笛卡尔,他主要关心人以及人与上帝的关系问题。他从神学出发论证身心二元论,以偶因论解决笛卡尔哲学中的身心矛盾问题。

马勒伯朗士的主要著作是《论寻找真理》,这里的所谓“真理”是

神学意义上的。与启蒙时代的法国哲学家对人的认识能力充满信心
的情形相反,马勒伯朗士认为人在认识中不自觉地倾向于精神上的
无知与错误,在行为举止上不自觉地倾向于原罪。

我们应该注意到笛卡尔、斯宾诺莎、莱布尼茨、马勒伯朗士的一个
共性,即他们在表述对真理的认识时,并不是把逻辑,而是把没有
逻辑负担的直觉放在至高无上的地位。当逻辑方法受到限制,不能
说明问题时,他们就求助于直觉——它是通向清晰判断的更为直截
了当的途径,但也包含了神秘性,并且最终与神学联系在一起。这些
哲学家确立了这样一个“非哲学”传统,因为他们所谓的“真理”缺乏
证明,并试图把神秘的直觉直接与无限性问题联结起来,从而把知识
与信仰混淆起来,并在理论的清晰性和一致性上陷入困境。这个问
题,直到康德才意识到它的严重性,并且最终把神学问题与哲学问题
区别开来:哲学是知识论问题,或者说是“科学的形而上学”;神学是
善与恶的问题。在从笛卡尔到马勒伯朗士的哲学中,这两个不同领
域中的问题却是混淆的。

笛卡尔最著名的哲学公式是:“我思故我在”。马勒伯朗士把这
个命题还原为人本身的构成问题:人是由精神和身体组成的。所以
他把笛卡尔的问题归结为精神与物质,或心灵与身体之间的关系问
题。他这样说:

我思故我在。但是,思考着的我是在时间中思考吗?我是一个
身体、一个精神,还是一个人?我还对此一无所知。我确信在我
思考的时间内,我是某种思考的东西。但是身体能思考吗?……
无疑不能,因为一切以这样的广延性存在的方式都仅在于距离
的关系,显然它不是感觉、推理……一句话,不是思想。所以思
考着的我……没有任何距离关系。^①

^① 马勒伯朗士:《关于形而上学和宗教的对话》,第6页,巴黎,法兰西大学出版社,1962。

这里,马勒伯朗士仍然立足于精神与物质的区分——这种“唯心主义”的思辨活动对于哲学自身的发展具有重要的意义。不是反映物质或者身体,而是精神自我沉思,与物质和身体世界没有关系,或者用马勒伯朗士自己的话说:没有距离。这里,马勒伯朗士关于“非距离性”的讨论是对笛卡尔“我思故我在”公式的深入阐述,是对笛卡尔思想的丰富,即“距离”通常是就物质的空间性而言的。思想没有空间性,所以无距离。但是这里也同时含有时间性的思考,即思想者是在时间内思考。而“时间”本身并不构成阻碍思考的距离,因为无论过去、现在、将来的任何事情,都可以一并以并列的方式同时展现在思考者面前。这是一种更为深刻的“思”,它不同于物,因为“思”无距离性。马勒伯朗士的著作中,有很多类似这样从笛卡尔那里展开的精彩论述。

马勒伯朗士哲学中始终有一种对神秘性的依赖,他从那里获得最后的解释权。为此,马勒伯朗士用了大量笔墨阐述上帝是存在的,并从笛卡尔关于上帝存在的证明中寻找理论的根据。在他看来,上帝的存在是人类幸福最后的保证,对上帝的爱与对快乐的爱是一致的。这是从思辨中获得的快乐,是对人自然快乐倾向的正确引导,以避免人在危险的原罪倾向中腐化堕落。我们从中也理解了马勒伯朗士主张的宗教道德。如上所述,在笛卡尔那里,理性与信仰是相互论证的,而马勒伯朗士在这里则进一步说明,只有相信上帝存在才是符合理智的(这里的“理智”一词显然与我们通常的理解不同)。他认为:“只有当我们看到事物如其所是的样子时,我们才看见了真理。如果人们看不见限定在理智范围内的事物的话,也就看不见事物本身。”^①就是说,存在本身需要理智的目光。理智是与感性相比较而言的。像笛卡尔一样,马勒伯朗士也不相信感性的“真理”,因为感性是不完善的,感性只看到我们的感情,而不是存在本身,所以感性容易犯错误。按着这条思路,理智不能由着性情。在这方面,情感甚至是有害

^① 马勒伯朗士:《论寻找真理》第2卷,第51页,巴黎,哲学图书出版社,1967。

的,因为它会把简单的真理夸大或者缩小。马勒伯朗士主张为了认识简单的真理,应该节制感情因素,而要揭示最抽象的存在真理,应该不依赖感情。马勒伯朗士强调理智的原因,是因为任着性情必然导致原罪。他说:“心灵本身是黑暗的,它的光明来自别处。”^①这就是笛卡尔反复论证过的上帝的存在。所谓“光明”,也就是直觉中的清楚明白。这样的观念令心灵感动,给心灵以奇迹,即我们只能以超自然的或启示的方式认识造物主的存在。这里马勒伯朗士导向了真正的神秘,因为他宣称面向上帝这样的理智直觉是可以以超自然的方式“看见”和思考的,而且绝没有矛盾。于是,虽然我们不能以自然的方式感受上帝的存在,但是我们仍然相信神存在。这就是理智的力量。

在哲学方法论上,马勒伯朗士也继承了笛卡尔的学说,即经过笛卡尔式的沉思或者还原,从事物最简单的因素出发,从最清楚明白的观念出发,建立新的哲学体系。马勒伯朗士认为,这样的方法是理智的成果,并不能通过自然的途径得到,因为人的自然倾向对简单明了的事物反倒视而不见。人的自然倾向是守着黑暗与蒙昧,人们患了近视眼,对简单的真理也要用放大镜夸张地看。在马勒伯朗士看来,许多哲学家拒绝笛卡尔的哲学,竟然是因为这种哲学缺少晦涩的词语而诉诸简单性。马勒伯朗士欣赏笛卡尔意义上的简单、清楚、明白的观念,在主观上放弃隐晦或神秘的哲学语言。至于笛卡尔对上帝的证明,在马勒伯朗士看来更属于光明的哲学,因为“妇女和许多不懂希腊文和拉丁文的人们都能理解这种哲学”^②。于是,自然的原因和效果就像笛卡尔的原则一样清楚明白。马勒伯朗士和笛卡尔一样拒绝不可理解的事物。在两人看来,上帝存在的证明就像一个简单的三段论,是可以按着理智理解的。简单的观念之间又有简单的关系,笛卡尔方法论的途径是从最简单因素推导出最复杂的因素。在马勒伯朗士看来,这种方式是如此自然,以至于

^① 马勒伯朗士:《论寻找真理》第2卷,第56页,巴黎,哲学图书出版社,1967。

^② 同上书第2卷,第207页。

它大大有利于精神的操作。接近上帝的方式是简单、自然、直截了当的。以物质的运动为例,马勒伯朗士非常同意笛卡尔的看法:世界不可能自己运动,必须有一个第一推动力(这也是牛顿的立场,从这里出发,必然得出结论说,世界在时间和空间上都是有开端的,20世纪末宇宙起源的最新研究成果即大爆炸理论证明了宇宙在时间上有一个原点),这个推动力被说成上帝。在这里,自然科学获得了拟人化的表述,因为所谓“推动力”不过是上帝的意志。其实,这只是一种没有解释的解释,笛卡尔和马勒伯朗士所诉诸的“清楚明白”至少在他们关于上帝存在的讨论中是神秘的,无法从科学角度予以理解。

第二节 偶 因 论

所谓“偶因论”(l'occasionalisme)概念在笛卡尔那里就有论述,其重要目的是化解身心二元论所面临的矛盾,解决身心相互关系的问题。马勒伯朗士更完整地提出了偶因论学说。这一学说在近代哲学史上具有重要意义,它表明了当时哲学的认识水平。偶因论又是一个复杂的概念,它被广义地用来解释所有现象世界的原因;在狭义上,它涉及上帝、身体、心灵三个因素,这三个因素都与另一个非常重要的概念有关,这就是“occasion”,在法文中,它的意思通常是“机会”、“原因”、“场合”等等,总之,是一种偶然性。把这里的广义与狭义联系起来,我们再回到马勒伯朗士那里,发觉他是从感觉开始讨论的。他认为,“感觉”这个词只是在“一次机会”、“一种场合”中感受到的某种东西,它是在我们的身体里经历的一种偶然的原因。他说:“准确地说,只有关于自由的坏的使用,自由是错误的原因。可以说,我们有许多官能,这些官能是错误的原因,并不是真正的错误,而只能称为偶然的错误。我们感受的所有方式都是欺骗我们的场合。”^①

^① 马勒伯朗士:《论自然和神赐》,第20页,巴黎,哲学图书出版社,1958。

身与心的一致在于他们各自的行为方式之间有作用,但绝非是真正的其中一个影响另一个,因为身与心是两个完全不同的东西。于是马勒伯朗士求助于上帝:“肯定地说,如果并不是我们的心灵在身体内部发生时自行其事,那么只有唯一的上帝具有这种能力。”^①他认为,如果考察我们关于身体或物体的观念,就会认识到身体或物体实际上并不是自己运动的,也不是由于其他的外来物体使之运动。身体或物体运动的根本原因在于精神,是精神使身体和物体运动。但是,这里的所谓“精神”并不是指被创造的精神,而是指上帝的观念。当我们想到上帝的观念时,就会意识到上帝的意志与物体的运动之间有某种必然的联系。自然的原因,比如我们通常所看到的身体与心灵的一致性,并不是真正的原因,而只是偶然的原因。这情形也适合于我们这些被创造出来的个别精神。我们的意志和意识都有赖于上帝,因为正是上帝启蒙了心灵的黑暗,正是上帝按着自己的意志推动着心灵。例如,我的胳膊运动与我的意志之间的关系是偶然的,是上帝在我有此种愿望的场合移动了我的胳膊。换句话说,单独的身体或心灵都不是两者能相互交往的真正原因,而只是偶然的原因。这里偶然的原因是我想移动自己的身体,真正的或者必然的原因是上帝,偶然与必然缺一不可。进一步说,身体与心灵都不能自己活动起来,而要最终靠上帝这个普遍的意志。正是上帝委托给人以移动身体的能力,但这同时也意味着上帝为这样的运动建立起一种偶然的原因。身体与心灵之间的联系不是必然的,就是说,其行为与结果之间的联系不是必然的。原因与结果之间的必然的或者真正的联系在上帝。这样的解释就使偶因论成为一个理论体系、一种学说。

我们也可以这样理解马勒伯朗士建立的偶因论学说,即个别的被创造出来的精神是一种与身体在一起的精神——它的运动是我们感受之偶然的或者自然的原因,它流失在我们的身体里。在这里,身体与精神相遇并且相互帮助。但正是上帝不断地作用,才有身心的

^① 马勒伯朗士:《论自然和神赐》,第21页,巴黎,哲学图书出版社,1958。

协调。马勒伯朗士经常从热情方面解释心灵，“热情”或本能的感情把心灵与身体联结起来，并使我的身体成为我的存在的一部分。所谓“热情”的因素，就是快乐与痛苦之类与身体活动关系最为密切的精神因素，就是热情所遭遇的对象。“热情”又是生理意义上的。钉子刺我的手指，就感到痛，这表明手就是我的身体、我的存在。于是，马勒伯朗士认为：

最有智慧的判断发自情感的本能，而不来自这类事物能否成为自身之一部分的理性之光。因为如果哲学家们根据自明性和理性之光判断事物，很快就能意识到精神和身体是两种对立的存在，精神不能自己联系到身体……正是由于感情的本能，人们才知道自己的身体和身体所联结的所有感性事物是自身的部分，我认为它就像思想和感觉是我们的部分一样……但是，对于理智的事物而言，情况却完全相反，正是由于理性之光，我们才能重新认识到我们与真理的关系。借助于清晰的精神，我们发现与其说我们与自己的身体联系，不如说与上帝有更为密切和本质的联系。没有上帝，我们就没有任何能力，没有认识，没有意志，没有感觉……①

这里，我们进入到偶因论的深层：一方面，马勒伯朗士看到“热情”或“感情的本能”对心灵的巨大作用，甚至从那里能发出“最有智慧的判断”；另一方面，这“最有智慧的判断”终因来自身体因素而与“理性之光”不符，从而导致精神领域的真正冲突，于是让位于更高的全能的智慧，也就是上帝。马勒伯朗士在这里对“启蒙”一词作了与18世纪不同的界定，他把认识到上帝之光称为“启蒙”，而对18世纪法国思想家而言，“启蒙”一词的应有之意恰恰在于反对神学权威，开启心灵本来的热情。

① 马勒伯朗士：《论自然和神赐》，第109页，巴黎，哲学图书出版社，1958。

第三节 认识论

作为一个形而上学哲学家,马勒伯朗士继承了苏格拉底的哲学理想,也认为首要的知识就是认识我们自己,在所有科学中关于人的科学地位最高。在这个意义上,马勒伯朗士实际上把“人学”等同于形而上学。在这方面,他继承了从圣·奥古斯丁到笛卡尔的传统,即把人分成两种不同的实在:一是心灵,一是身体。关于精神与身体的区别以及各自的论述,就是马勒伯朗士的“人学”。从这里可以追溯到形而上学的真理,即最普遍的原因或上帝的存在。马勒伯朗士所理解的形而上学,就是纯粹精神。人的精神有两种联系:一方面联系到上帝,另一方面联系到身体。前一种联系是纯粹精神的联系,这种纯粹精神或者叫智慧、至高无上的理性。只有在这种联系中才有思想。后一种联系使人产生感觉和想像。这时,我的身体是我的思想之自然或偶然的原因。当精神联系到身体时,精神似乎也成为身体;反之,当身体联系到精神时,身体就仿佛成为精神。

在马勒伯朗士看来,心灵的主要官能是“理解力”(l'entendement),它不是物质的,没有形状。笛卡尔和莱布尼茨都承认与物质形状相比,心灵或人的精神是不可分的,没有部分,没有可供出入的窗户,是一个自我封闭的世界。马勒伯朗士的新贡献是把精神的认知能力和意志能力区分开来。在他的著作中,认知主要与观念有关,意志主要与热情有关。前者是抽象的,后者却是感性的(比如想像力和自由都属于这个领域)。马勒伯朗士还作了一个重要的区分,这是我们在近代哲学史研究中经常忽视了的区分。以感知而论,马勒伯朗士认为有两种:一种是纯粹的感觉,它只是在心灵的表面,一般应属于认知的范围,因为它还没有深入心灵内部,还没有心灵在感性上的变化;另一种应该属于更为活跃的情感,比如快乐与痛苦,它们与人的意志有关。马勒伯朗士把认知和意志都视为人的精神存在方式,即“精神的变化”。

马勒伯朗士又认为,心灵从三个方面接受事物:通过纯粹的理

解,心灵接受精神的事物,它们是一些普遍的观念或概念;通过想像,心灵只是接受质料或物质性的东西,但质料的真实状态并不在场,只是在大脑中以图像的形态将其展现出来;通过感觉或感官,心灵得到外在物质的形象。进一步说,感觉只能通过身体官能认知事物,想像已经开始脱离感官和事物,而认知“纯粹的理解”最便捷的途径就是笛卡尔的“我思故我在”。这时,身体与外在物质的存在已经是无关紧要的了。“纯粹的理解”也是“纯粹的精神”,最符合笛卡尔和马勒伯朗士所谓的“形而上学”,因为它与身体没有任何关系,只是思想本身的能力。我们在笛卡尔的第一哲学沉思中,实际已经看到了马勒伯朗士这里谈到的三个方面,而精神的最终境界是形而上学。马勒伯朗士说:

我这里只注意一个词——思想。我并不把这个词理解为心灵的某些特殊变化,即某种思想,而是理解为能有各种变化的思想。就像我们并不把“广延”这个词理解为圆形或者正方形,而是能有各种形状变化的广延性。这样的比较其困难性在于,我们不能像拥有广延性那样,有一个关于思想的清晰观念,因为人们只能通过内在的感情或者良心去认识思想……我也不相信可能理解一个不思想的精神,尽管容易理解一个没有感觉、没有想像、没有愿望状态的精神。同样也不能理解没有广延性的物质,尽管容易理解一种非泥土非金属非圆非方的物质形态。^①

另外,马勒伯朗士描述了“纯粹思”和“纯粹物”的两种根本不同的基质,至于它们的具体变化,那并非是最重要的。另外,马勒伯朗士使用了类比或类推的方法,这种方法在修辞上使用了诸如“就像……一样”。我们与其说该方法是逻辑的,不如说它是一种文学意义上的修辞手段——一种比喻。其启发意义在于,马勒伯朗士用这

^① 马勒伯朗士:《启蒙与精神运动》(选集),第63—64页,巴黎,法兰西大学出版社,1962。

样的模糊方式论证了他的哲学中最重要的部分,从而使我们对其必然性产生了怀疑。

马勒伯朗士试图证明,只有思想(既不是感觉也不是想像)构成精神的本质,而感觉或者想像,只是思想的不同形式,是思想可能的变化。马勒伯朗士顺着笛卡尔开辟的思辨方向前进,即认为哲学只是“纯粹的思”,它影响了德国古典哲学,也影响了20世纪胡塞尔的现象学。也正是在这个方向,马勒伯朗士的某些陈述至今仍旧对我们具有极大启发性。比如,他认为精神可能有我们至今尚未曾认识到的无数变化形式,就是说,除了感觉、想像、纯粹的思之外,还有许多其他精神变化是我们所不知道的。他说:“我们刚才就精神的本质所说的内容,并不是主张我们已经知道了精神可能有的所有变化……反之,我们相信在精神中有某种不断接受无数不同变化的能力,我们的精神还不知道这些变化。”^①马勒伯朗士并不封闭精神的空间,也并没有说新的精神变化形式一定以原来的旧形式为基础。这里他又以有形的东西作比喻——从三边、四边、五边……可以有无数条“边”,也就是无数种方向性(有些像现象学的意向性)。

但是,马勒伯朗士只是把以上的种种变化归结为“思想”。换句话说,形而上学就是“纯粹的思想”,万变不离其宗。“思想”只是笛卡尔意义上的“我思”,我们不能设想脱离它的精神状态,或者说没有后者,或者说后者不是我们的同类。

关于认识方法,马勒伯朗士指出了以下四个途径,它们也区别了不同的认识对象:(1)通过事物本身。就是说,不需要观念作为中介,不需要观念就能理解事物本身。(2)通过事物的观念。这时,事物本身不是明白易懂的。(3)通过本心或内在情感。这时,人们认识那些与自我有关的心理内容。(4)通过猜测。这时,人们认识与自我不同的东西,比如别人。

马勒伯朗士进一步说,第一种认识途径只有一个对象,即上帝。

^① 马勒伯朗士:《启蒙与精神运动》(选集),第65页,巴黎,法兰西大学出版社,1962。

我们可以直接“看见”上帝,因为它是清楚明白的,不需要任何观念作为中介。其他认识途径都是不完善的。比如第四种途径,“我们不能认识其他人的心灵,无论是通过他人自身还是通过他们的观念。因为别人的心灵与我们不同,我们不可能通过自己的内心知道别人的心思。我们猜测他人的心灵和我们是一样的。我们感受到自己,就认为别人也是这样”^①。

总之,马勒伯朗士的认识论笼罩在神学气氛之中,他认为我们应该通过上帝的智慧看世界,即在上帝的目光中认识世界,因为万事万物的原型在上帝那里。

按照西方哲学传统,本体论是认识论的基础。必须有一个根本性的“存在”概念,而这个“存在”,无论哲学家们如何想方设法与神的观念相区别,绝对无法摆脱上帝的影子(即使是海德格尔)。精神在这方面的根本性变化显得异常困难。强调精神变化的马勒伯朗士明确地说:“存在(être)这个词就是指上帝的观念”^②,这就是他讨论认识的目的。

在分析精神与心灵的各种因素之后,马勒伯朗士总结出他所认识的真理观:

有两种真理,一种是必然的真理,另一种是偶然的真理。所谓必然的真理,就是其本性持久不变的真理,按着上帝的意志捕获的真理……所有其他的真理都是偶然的真理;数学、形而上学、大部分物理学和伦理学都含有必然的真理;历史学、语法学、特殊的权利和习俗,以及其他依赖人类意志变化的学问,都只能包含偶然的真理。^③

① 马勒伯朗士:《启蒙与精神运动》(选集),第74页,巴黎,法兰西大学出版社,1962。

② 同上书,第76页。

③ 马勒伯朗士:《论寻找真理》第1卷,第16—17页,巴黎,哲学图书出版社,1967。

这也是对他的“意志论”所作的结论,其中暗含着危险的分裂倾向:一边是真理,或者神的意志;另一边是人的意志。马勒伯朗士终于建立起他的形而上学体系,他绝不会放弃这样一种世界秩序的规则和原则:人的意志会导致错误,但神的意志不会。在遇见所有哲学概念の場合,他都可以问它们究竟是属于人的,还是神的。属于人的是不确定的,例如著名的偶因论;属于神的是必然的,例如上帝的意志自由。有限的人要达到无限的上帝,除了信仰别无途径。为了发现真理,首先应该考虑对象相互之间究竟是等同的关系,还是相似的关系。按照以上两种真理界限的理论,事物之间等同的关系应该属于必然的真理,事物之间相似的关系应该属于偶然的真理。而“精神与对象的全部行为和注意力,不过是努力发现对象之间的关系,因为人们专注事物,就是为了认识事物的真理或仁慈”^①。所谓“相似”,在他看来主要存在于想像等不确定的领域。相似性也就是“关系”,只瞄准事物之间的差别关系。

第四节 意志论

理解西方哲学史的重要方法是分析,即把整体分成部分,这也是马勒伯朗士著述的方法。当我们沿着他的思路追溯时,可发现我们所忽略了的内容:马勒伯朗士实际上区分了精神和心灵——这只能在头脑中把它们分开,是为了述说精神不同途径的方便,尽管实际上是不可分的。他认为,当笛卡尔说观念的清楚明白时,指的是“精神”,而不是心灵,因为“我们对自己的心灵并没有清楚明白的观念,而只有本心或内在的感情。所以我们对心灵的认识是不完美的,与其说我们认识它,不如说我们理解它……笛卡尔说精神的本性比其他任何事物更为我们熟知”^②。马勒伯朗士认为人们并不清楚自己的心灵,不知道内心是晦暗的,所以我们不能靠清楚观念认识我们的心

^① 马勒伯朗士:《论寻找真理》第1卷,第272页,巴黎,哲学图书出版社,1967。

^② 同上书第1卷,第158页。

灵。我们可以有准确无误的关于物体的观念和数学观念,但是对于自己内心感情的瞬间变化,我们绝无清晰的认识。我们可以感受它,却难以识别它,绝不能形成像 $2+2=4$ 或正方形那样清晰的观念。毫无疑问,人们不能清楚地发现快乐和痛苦之间的“必然联系”,因为它们像是突然出现的。马勒伯朗士引用了智者格言:“如果一个人充满爱或恨,他就不能清晰地认清事物。”^①

马勒伯朗士明确地把观念和感情区分开来,认为即使是上帝也没有赋予我们关于心灵的清晰观念。照亮精神的是观念而不是感情。在他的著作中,精神或观念问题属于认识理论,而情感问题属于意志理论。他说:“你关于自己的内在感情绝不需要光明来陪伴”^②,在自我之外的另一个灵魂是我不能理解的,而我自己的内心世界亦非充满“阳光”。感情是不需要阳光的,识别情感真面目的努力是白费劲的。

所谓“意志”,在马勒伯朗士那里是人的一种自然倾向,与“热情”、“身体”、“自由”、“道德”这些词汇有密切联系。这里涉及到“情趣”,这是意志领域与认识论精神的重要区别,后者是缺少情趣的。所谓“情趣”,在马勒伯朗士那里使用的最基本字眼就是“爱”。“爱”是快乐的,它也是道德中的善,“正是因为快乐,心灵才品尝到善”^③。因为“爱”才快乐,马勒伯朗士追求的是无限的爱或快乐,即面对上帝本身的爱。此外,马勒伯朗士还特别讨论了对自己的爱,即自爱。他说,我们每个人都是上帝的作品,上帝对自己的作品充满慈爱,因此我们每个人也都有自爱的自然倾向,爱自己也就是爱上帝。他认为每个人的爱都应该包含两方面的内容:对上帝的爱,这是对崇高的爱;对快乐的爱,这是对顺其自然的事情的爱——这就是善,否则就痛苦,痛苦就是恶。

心灵的热情,在马勒伯朗士那里被解释为心灵的感受。这些感

① 马勒伯朗士:《论寻找真理》第1卷,第158页,巴黎,哲学图书出版社,1967。

② 同上书第1卷,第166页。

③ 同上书第1卷,第172页。

受也是顺其自然的(比如我们倾向于爱自己的身体),在人身上凡是倾向性或本能性的东西都伴有热情,都“伴有动物性的精神感情,这情感倾向是感性的,因为人并不是一种纯粹的精神存在物。人不可能具有不混杂或多或少热情的纯粹(精神)倾向”^①。所谓“热情”,这里集中于感性的爱,而这种爱是同身体密不可分的。“因为快乐——正如我反复说过的——是善的典型标志或特征,然而在我们享有的所有快乐中,我们所能想像的最感性的快乐是从身体得到的……抵制自然的本能是相当困难的……”^②当然,马勒伯朗士认为这些“自然的倾向”在理性之光的范围之外。就是说,自然倾向可能蒙蔽我们对上帝的认识,就情感而论,它可能是最为活跃的,但就认识论而言,情感可能是我们通向真理之路的障碍。

关于人的自由,马勒伯朗士指出:人自信是自己意志的绝对主人,但实际的情形并非如此,因为人不能违背上帝的意志。我们趋善避恶,要快乐而不要痛苦,都是我们无法选择的。只有在趋善的范围内,人才是自己意志的主人。人并不是自己意志的真正原因,人心的自然倾向并不是自己可以改变的。至于与身体有关的个人意愿或者情感,只是心情变化的偶然原因。在马勒伯朗士看来,如果说真正的自由是意志自由,那么这个自由的骰子是由上帝掷出的——尽管人们不容易看到这里的必然联系——人不能从自己受蒙蔽的心情中体会这样的自由,但是人能通过理性与上帝的联结中懂得“人是生而自由”的,因为人是由一个最高的自由意志创造的。马勒伯朗士理解的道德是“爱秩序”,他说:“爱秩序不仅是道德原则,而且是唯一的美德……没有什么比遵守秩序更公正的了,没有什么比服从上帝更伟大的了。”^③这是典型的宗教道德,所谓神圣的自然法。

① 马勒伯朗士:《论寻找真理》第1卷,第183页,巴黎,哲学图书出版社,1967。

② 同上书第1卷,第197页。

③ 马勒伯朗士:《启蒙与精神运动》(选集),第211页,巴黎,法兰西大学出版社,1962。

马勒伯朗士的主要著作《论寻找真理》中有相当多的篇幅讨论了精神的自然倾向。总起来看,也就是意向或意志的自然倾向,他也试图通过这样的意向寻找真理因素。意志的倾向性即方向性,它朝着这个而不是那个方向,这其中有什么奥秘吗?马勒伯朗士首先指出,对上帝的爱和对自我的爱是一致的,它们都朝着善良意志,是一种生生不息的运动。他在这里也发现了精神与心灵的矛盾:“意志寻找自己所愿望的东西,这迫使精神也在所有对象中体现意志,但心灵并不欣赏精神的表现,因为心灵在品尝善时必须得借助于快乐。心灵不满足于精神,因为心灵总是在暗流中涌动,一旦把它明确说出来,涌动就停止了;所有由精神表现的善都是有限的,所有有限的东西都远离心灵的爱。”^①所以只有心灵而不是精神能体会无限的爱,但这是精神发现的真理。马勒伯朗士在这里的上下文中还提到了“知性”(entendement,或称做“理解力”、“智力”),他认为意志不能容忍“知性”长久地只关注仅给“知性自己”某种愉快的东西,因为所有被创造出来的东西在某个时刻都能使我们快乐。就是说,愉快不是来自一个固定的视点,这也暗示着失望随时可能发生。于是,精神再到别处寻找令自己满意的东西——这种最令精神满意的东西,是寻找到了笛卡尔形而上学意义上的清楚明白,即从好奇心的倾向性开始,从心底里发出的最神秘的愿望开始,终于寻找到真理。心灵不再焦虑不安,而是获得了升华的愉快。他说:“当精神发现自明性时,就该休息了;而没有发现时,就躁动不安,因为自明性是真理的特征。”^②但是,从笛卡尔那里继承下来的这种自明性,在近代哲学史上有反对其前形而上学的积极意义。马勒伯朗士就否认以过去的圣人宣称的真理为真理,他说:“人们会说,这个世界上被称做知识分子的大部分人之所以能获得这个称谓,只是因为记住了亚里士多德、柏拉图等等哲学家的观点,盲目地听从于他们的感情,顽固地坚持之。”^③因此,只有创造者才是真正的人才。笛卡尔进入了另一种形而上学的沉思,马勒

^① 马勒伯朗士:《论寻找真理》第2卷,第5页,哲学图书出版社,1967。

^{②③} 同上书第2卷,第17页。

伯朗士则证明了上述哲学态度的虚假性,并寻找到真正的哲学感情。

在放纵意志自由的过程中,马勒伯朗士发展了笛卡尔的观点。他说:“所有的快乐都是善,都能给品尝它的人以现实的幸福;所有的痛苦都是恶,给遭受它的人带来不幸。”^①但是,这要与对上帝的感情调和起来,因为在他看来,沉醉于没有上帝的感情是危险的。我们也可以看出,虽然同是为上帝辩护,马勒伯朗士的理论不同于中世纪的经院哲学家,因为前者明显具有启蒙的性质,他把信仰与快乐调和起来,鄙视没有愉快感的理论和信仰,因为幸福与快乐在一起。同时,快乐的最后源泉在上帝。

^① 马勒伯朗士:《论寻找真理》第2卷,第45页,哲学图书出版社,1967。

中 篇

英国经验主义哲学

第五章 弗兰西斯·培根

第一节 生平与著作

弗兰西斯·培根 (Francis Bacon) 于 1561 年出生在英国伦敦的一个贵族家庭。其父尼古拉斯·培根 (Nicholas Bacon) 是伊丽莎白女王的顾问和掌玺大臣, 其母安妮 (Anne) 是安东尼·库克 (Anthony Cook) 爵士之女。培根早年受到良好的教育。1573—1575 年在剑桥大学三一学院学习。在此期间, 他开始对亚里士多德的哲学表示不满。他认为亚里士多德本人是可尊敬的, 但他的哲学却无用处, 因为它只有助于争论, 而不能促进人类生活的利益。培根对亚里士多德哲学的这一态度贯穿在他后来哲学的全部发展中。1576 年, 在其父的安排下, 培根作为后来英国驻法国大使艾米亚斯·波利特 (Amyas Paulet) 爵士的随员赴法, 在那里他获得了对法国文化的实际了解和从政生活的初步经验。1579 年, 培根因父亲去世回国, 并为谋生进入格雷律师学院 (Gray's Inn) 学习法律, 1582 年成为律师。

此后, 培根的生活明显分为既有联系又截然不同的两个方面: 一方面, 他投身政界, 作为政治家和国务活动家, 走出了一条坎坷的仕途之路; 另一方面, 他致力于学术研究和著书立说, 作为近代意义上的第一位重要哲学家, 为实验科学和经验哲学的发展作出了贡献。

1584 年培根首次当选为议员。此后, 他不断追求仕途的升迁。起初, 他试图通过他的姨父伯利勋爵 (Lord Burghley), 后来又通过埃塞克斯伯爵 (Earl of Essex) 的推荐, 以求在宫廷中谋取高位, 但都未能如愿。培根与埃塞克斯的交往约始于 1591 年, 并很快成为密友。

埃塞克斯在政治和经济上给培根以很大帮助,培根则在重要事件的决策中给埃塞克斯以建议和忠告。埃塞克斯原为伊丽莎白女王的宠臣,后因与女王政见不和、征讨爱尔兰失败,以及试图谋反而被女王法办。培根主持了对埃塞克斯的起诉,致使后者被判死刑,培根因此被后人斥之为“忘恩负义”。但从大局上看,培根的行为主要出于维护国家利益的需要,不应受到过分的谴责。培根后来辩解说,他把对女王的责任看得高于任何个人的感情,他在埃塞克斯一案上的所作所为是正当的。

伊丽莎白女王死后,詹姆斯一世继位,为培根的仕途带来了辉煌。1603年培根被封为爵士,1607年被任命为副检察长,1613年任检察长,1616年任枢密顾问官,1617年任掌玺大臣,1618年任大法官。至此,培根达到了仅次于国王的高位。但几年之后,他又从权力的巅峰跌落到谷底。1621年,培根因受贿罪被剥夺一切官职,永不录用。此后,培根退出政界,全心投入早年已经开始,并因政务时断时续的著述活动中。

1626年,培根因进行科学实验患病逝世。

培根的著作十分丰富,涉及到哲学、文学、法学、宗教、历史、政治等各个方面。其中1597年出版,后经陆续增补最终由58篇短文组成的《论说文集》(*Essays*),以优美典雅的文笔和对人生的深刻感悟,在文学史上享有盛名。但毫无疑问,哲学构成了他的著作的主要部分。培根有一个系统而庞大的哲学研究计划,其主旨和设想都包括在他的著作《伟大的复兴》(*The Great Instauration*)中,它实际上由根据整体设计但又相对独立的一系列著作组成。培根没有完成他的哲学研究计划,他只写出了该书的部分内容,有些还只是片断或预备性成果。不过,从这些著作中已经可以看到他的思想的基本面貌。培根著作的权威版本《弗兰西斯·培根著作集》(*The Works of Francis Bacon*, J. 斯佩丁、R. L. 埃利斯、D. D. 希思编)的编者将培根的哲学著作根据《伟大的复兴》的设计分为三组:第一组是“已出版的或计划出版的作为《伟大的复兴》组成部分的著作”;第二组是“与《伟大的复兴》的主题有关,但未打算包括在该书内的著作”;第三组是“原打算作为

《伟大的复兴》的组成部分,后又搁置或放弃的著作”。作为参考,这一划分对于理解各部著作在培根哲学体系中的地位和思路是有帮助的,但它不应成为对培根思想研究的束缚。下面根据这一划分列出培根的主要哲学著作。

第一组:

《伟大的复兴》(*The Great Instauration*,“序言”和“工作计划”,1620);

《新工具》(*The New Organon*,1620);

《论学问的尊严和进步》(*Dignitate et Augmentis Scientiarum*,1623;系《学问的进步》[1605]一书的拉丁文增扩本);

《自然的和实验的历史》(*Natural and Experimental History*,1622)等。

第二组:

《关于事物性质的思考》(*Thoughts on the Nature of Things*,1604);

《论原则和起源》(*On Principles and Origins*,写于1620前,出版于1653);

《新大西岛》(*New Atlantis*,1623)等。

第三组:

《关于人类知识的思考》(*Cogitationes de Scientia Humana*,1604);

《自然的解释》(*The Interpretation of Nature*,约写于1603,出版于1734);

《对自然的解释的几个想法与几条结论》(*Cogitata et Visa de Interpretatione Naturae*,写于1607,出版于1653);

《学问的进步》(*Advancement of Learning*,1605)等。

第二节 科学复兴的蓝图

培根的哲学思想是与近代自然科学的兴起紧密联系在一起。

他的主要贡献在于,他继承了文艺复兴以来的人文主义和科学传统,站在新旧时代的交汇点上,对近代自然科学的发展作了乐观的预言和系统的论证,第一次明确宣布自然科学是人类社会的共同事业,并从理论上对自然科学的目的、意义、任务、历史、学科分类和研究方法等作了全面、系统的阐述。尽管近代自然科学的发展在当时才初露曙光,但由于培根敏锐而准确地把握了这一时期自然科学的实验特征,使他能够比较明确地阐述了后来实验科学所依赖的许多重要原则和细节,因而被当之无愧地誉为“整个现代实验科学的真正始祖”^①。在此过程中,与其说通过思辨的抽象推理,不如说出于自然科学的素朴意识,培根把科学面对的世界看成是物质构成的整体,并试图按照科学研究的可能程序来理解和描述人类知识的形成。总之,在培根那里,自然科学及其相关问题始终是关注的中心,他的主要哲学思考都是直接或间接为这个中心服务的。也正因此,虽然培根清楚意识到经验和理性对于人的认识活动的根本意义,却没有像后来的笛卡尔和洛克那样从哲学的普遍性高度提出系统的认识论纲领,而是将主要精力投入到为科学的发展制定规划和提供实际指导上。如果我们不了解培根哲学的这一特点,就很难对他的哲学作出准确定位,也不能真正理解他的学说。

培根将自然科学作为哲学的主题,出于他对人与自然的关系以及自然科学知识的作用的一个根本看法,即认为人是有理性的动物。虽然作为自然界的一部分,人必须服从自然的规律,但是人在自然界中的地位不是完全消极被动的,而是可以运用自己的理性能力来认识自然、了解自然,把握自然的奥秘,让自然为人类的利益服务。培根的这一思想最经典地表现在他的两段著名的箴言中:

人是自然的仆役和解释者,因而他所能做的和所能理解的,

^① 《马克思恩格斯全集》第2卷,第163页,人民出版社,1956。

只像他在事实上或在思想上对自然的进程所观察到的那样多，除此以外，他既不知任何事情，也不能做任何事情。^①

人的知识和人的力量是合一的，因为人不知道原因，就不能造出结果。要命令自然就必须服从自然；在思考中被认作原因的，在行动中就被当作规则。^②

这两段话可以看做是培根哲学的根本宗旨。在这里，他不但将文艺复兴以来对人类理性的弘扬推进到前所未有的崇高地步，赋予人类以征服自然的伟大力量，而且规定了自然科学的基本目的和进程。也就是说，自然科学必须首先从服从自然、认识自然（原因或规律）开始，进而达到对自然的利用，而它的最终目的是为人类的利益服务。哲学的任务就是从理论和方法上推进科学的这一进程。

从对科学的这种设想和要求出发，培根批判了现实人类知识的状况。他认为长久以来人类知识已经陷入停滞不前、空洞贫乏的可悲境地，主要表现在以下几个方面。首先，人们对自己的知识和力量作了错误的评价，即对现有知识估计过高，故步自封，不求进取；对自己的力量估计过低，只满足于细微琐事，不敢解决重大问题。其次，现有的知识大多充满了争辩，却没有实际效益，它就像不能生育的处女，当需要产生结果时，却无所作为。最后，获得知识的方法是不系统的、不规范的、肤浅的、忙乱的，没有确定用以指导一切科学实验的根本原则。

改变人类知识的状况，推动科学的进步，是培根制订《伟大的复兴》哲学计划的主要动机。他说：“知识的状况既不繁荣，也没有大的进展；必须为人类理智开辟一条与迄今所知完全不同的道路，并

^{①②} 培根：《新工具》，载于《弗兰西斯·培根著作集》第4卷，第47页，J. 斯佩丁、R. L. 埃利斯、D. D. 希思编，伦敦，1857—1874（以下所引此书均为此版本）。相似的文字也出现在《伟大的复兴》的“工作计划”中。

提供其他一些帮助,以使心灵在把握事物的性质时能够行使它固有的权威。”^①他深信他的著作将像一盏“新的明灯”,为哲学的黑暗带来光明。与文艺复兴时期的人文主义者不同,培根所“复兴”的不是古代贤哲的学说,而是科学。“复兴”(拉丁文 *instauratio*, 英文 *instauratio*)一词有“恢复”、“修复”之义,但培根用这个词不是指将过去曾经存在过而现在已经消失或缺损的东西按“原样”恢复起来,而是指在新基础上的“再创造”,它的结果与旧的东西有根本的不同。在他看来,科学的“复兴”是一项前无古人的事业,在前人那里很难找到现成的样板;要改变人类对自然事物充满无知和误解百出的状况,不能依靠传统的事物概念,因为那些概念是“虚假的、混乱的、从事实中仓促抽象出来的”,人类的理性结构也因而成为胡拼乱造,就像“没有任何基础的华丽建筑”。于是,他主张对人类的科学事业必须“根据更完善的计划重新尝试,对各门科学、技艺和在恰当基础上发展起来的一切人类知识开始全部重建”^②。当然,这里的“重建”也不是将以往的一切知识成果全部抛弃,白手起家,而是根据新的原则对人类知识进行系统的清理、规划和重组,并在此基础上加以发展,它主要着眼于改进科学知识的结构和科学研究的方法。在《伟大的复兴》中,培根制订了一个“工作计划”,概括了他对包括哲学在内的科学事业的主要设想,这是他的“科学复兴”的蓝图。

根据“工作计划”,《伟大的复兴》由六个部分组成:

第一部分,“科学的分类”。它是指“对人类目前所具有的知识作概括的或普遍的描述”^③。在培根那里,这一“描述”不是仅仅将人类知识的内容一一罗列出来,而是根据人的能力和事物的性质,以及各种知识的内在区别、联系和统一,对它们进行“科学的分类”,它的实质是对人类知识的性质作全面的分析、研究和论证,为它的

① 培根:《伟大的复兴》,载于《弗兰西斯·培根著作集》第4卷,第13页。

② 同上书,载于《弗兰西斯·培根著作集》第4卷,第7—8页。

③ 同上书,载于《弗兰西斯·培根著作集》第4卷,第22页。

进一步发展创造条件。用培根的话说,这一“描述”或“分类”,“可以使旧知识的完善和新知识的探讨变得更容易”^①。培根关于“科学的分类”主要是在《论学问的尊严和进步》、《学问的进步》二书中阐述的,其中的许多观点与他的哲学思想有直接联系。当然,从培根的实际论述看,他的分类还是十分粗糙的和外在的,仍存在很多缺陷,但他在近代科学刚刚起步的时候,就试图从总体上把握人类知识的综合统一,预见到后来科学发展的特点和方向,这是很有意义的。他所采用的“百科全书”式的分类方法也得到了18世纪法国“百科全书派”的高度赞扬。

第二部分,“新工具;或关于对自然的解释的指导”。这一部分的目的是在对人类知识作了“概括描述”或“分类”的基础上,为人类提供认识自然的“新工具”,它将帮助人类更好、更完善地运用理性,以克服在探讨自然奥秘中的各种困难和不明。这里的“新工具”是指科学研究的“新技艺”或“新方法”,实际上是一种以自然事实和观察实验为根据,以比较和排除为关键程序的归纳逻辑。培根之所以称它是“新的”,是为了将它与旧的、以亚里士多德为代表的演绎逻辑(三段论)和枚举归纳逻辑相区别。他认为这一逻辑作为人类解释自然时的“指导”,使真正的科学知识成为可能。培根的《新工具》就是在批判旧逻辑的弊病和各种不正确思想方法的基础上对这一逻辑的系统阐述,它是培根哲学中最有影响、最有代表性的著作之一。

第三部分,“宇宙的现象;或作为哲学之基础的自然的和实验的历史”。这一部分的目的是为哲学和科学研究提供材料。“虽然一个好的证明方法或解释自然的方式可以使心灵免入歧途或失误,但是任何优秀的方法也不可能为心灵提供知识的材料。凡是不愿意进行猜想和推测,而希望进行发现和认识的人;凡是不打算对他们自己模仿来的神话般世界进行构想,而恰恰想对这个世界本身的性质进行

^① 培根:《伟大的复兴》,载于《弗兰西斯·培根著作集》第4卷,第22页。

考察和分析的人,都必须诉诸万事万物的事实本身。”^①这些事实的总体就是“自然史”,它是哲学和科学研究的基础,因为不论人的理智如何完善,如果没有恰当的材料提供给它,它也无能为力,就像一面镜子,即使擦得再光亮,如果没有影像映射在上面,它也是无用的。培根的一个基本思想是:真正的科学必须从客观事实出发,必须与实际相联系,因此,不论从事任何科学研究,对于事实材料的充分把握都是必不可少的前提。在这个意义上,他甚至认为“自然史”比“新工具”更有助于科学的复兴,因为如果没有前者,即使有了“新工具”,也无法实际使用,而反过来,即使没有“新工具”,“自然史”也是对科学复兴的重大贡献。

培根认为,以往的自然史是贫乏、琐碎、粗糙、不准确甚至是错误的,已不能适应哲学和科学发展的需要,因此必须根据新的原则“重建”。“新的”自然史在许多方面与以往的自然史不同,它的一个明显特点在于强调历史与科学的密切联系和为科学服务的功能。培根指出,自然史的目的不是为了借千变万化的事物取乐,而是为了“给原因的发现带来光明,给吮乳中的哲学提供最初的食物”^②。他将自然的存在状态分为三种:一种是自由的,即自然按照自己通常的方式运行的状态,它与各种自然物相关;另一种是自然由于物质的反常和严重的障碍而失常的状态,它包括各种奇异事物;最后一种是自然由于人的“技艺”的干预而受到约束的状态,它包括各种人造物。与自然的三种状态相应,自然史也分为三种,即“产生”(Generations)的自然史、“超产生”(Pretergenerations)的自然史、“技艺”(Arts)的自然史。^③第三种也被称做“机械的或实验的”(Mechanical or Experimental)自然史,在三种自然史中,它是“最有用的”,因为它直接与发现自

① 培根:《伟大的复兴》,载于《弗兰西斯·培根著作集》第4卷,第28页。

② 同上书,载于《弗兰西斯·培根著作集》第4卷,第29页。

③ 见《论学问的尊严和进步》、《自然的和实验的历史的准备》(*Preparative towards a Natural and Experimental History*),载于《弗兰西斯·培根著作集》第4卷,第294、253页。在《学问的进步》中,前两种历史也被称做“被造物”(Creatures)的历史和“奇异物”(Marvels)的历史。

然事物性质的科学实践相联系。因此,培根强调,自然史不但应当描述那个“自由自在、无拘无束”、按自己的方式行事的自然,而且更应当描述那个“受到约束和扰动的”(under constraint and vexed),即由于人的“技艺”的干预而“被迫”改变原来状态的自然,因为在这种情况下事物的性质更容易被揭示出来。^① 培根的这个观点是对自然史观的一个贡献。以往的自然史大多将人工物品当做与自然物不同的另类排除在外,而培根从科学发展的角度出发,明确要求将人类通过科学技术对自然的能动作用引入历史领域,开创了科学史的先河。虽然由于当时科学水平的限制,培根所说的科学史的范围是狭窄的,主要指机械技术史,但他表达了一个有普遍意义的思想,即科学史对于科学的发展有重要作用。当然,培根的思想仍然是很初步的,他只指出了方向,并没有更深入说明历史陈述与科学研究之间的内在联系和有效结合的问题。他在自然史方面的若干尝试也因此经常受到后人的责备。^②

第四部分,“理智的阶梯”。这一部分将提供根据“新工具”的方法成功进行研究的一些事例,以说明在科学研究中人的心灵活动和科学发明的过程模式。这些事例是示范性的,可以作为更广泛研究的“阶梯”。培根没有将这一部分写出来。

第五部分,“先驱者;或对新哲学的预期”。这一部分将提供在培根设想的“新哲学”完成之前根据“通常的”方法而非“新工具”的方法所取得的科学研究成果。对于“新哲学”而言,它们是暂付一时之用的“先驱者”。这一部分培根也没有写出来。

第六部分,“新哲学;或能动的科学”。这一部分是整个“科学复兴”计划的最终结果,即“通过合法的、简洁的、严格的研究程序而最

① 见培根《伟大的复兴》,载于《弗兰西斯·培根著作集》第4卷,第29页。

② 比如托马斯·库恩(Thomas Kuhn)根据“范式”理论指出了培根的自然史的缺陷和局限性。具体观点可参见他的《科学革命的结构》(*The Structure of Scientific Revolutions*)一书。

终发展和确立起来的哲学”^①。其他各部分都是为它服务的。培根承认这一部分的完成已经超出了他的能力,他只是开了一个头,而将最后的完成留给后人。

以上“工作计划”概括了培根从学术上对科学发展的思考。从现代的科学观点看,这个计划有许多脱离实际、理想化、绝对化的成分,甚至培根也未能将它完成,但它无疑是当时最宏大、最全面、最有魄力的科学规划。它就像一面旗帜,对后来科学思想的宏扬和科学事业的发展起到了极大的带动作用。

培根不但从学术上关注科学的发展,还高度重视科学事业的组织管理工作。他认为科学事业不是少数个人的事,而是一项社会事业。要使这项事业取得成功和发展,必须有政府的积极支持和有效管理,他尤其把希望寄托在国王的远见卓识和魄力上。他充分重视以往明君贤主为促进科学所采取的措施,将它们概括为三种:(1)给学术提供“处所”,即为学术工作提供房屋、经费、特权和建立规章制度,使学者能在安静无纷扰的生活中从事科学研究;(2)建立完善的图书馆,重新印行各种典籍,并附以准确的翻译、有用的评注和解说等;(3)提高学者的待遇,对传授科学知识有贡献的学者进行奖励和任用。他还针对英国以及欧洲其他国家的具体情况提出了改进科学工作的建议。比如,他认为,应当改变各大学只注意职业人才培养而忽视基础理论研究的状况,因为各种职业知识都是从基础理论来的,基础不牢,职业知识也得不到很好的发展,并把这种状况的存在看做阻碍学术进步的一个重要原因;国家应当加大对科学实验活动和设备的资金投入,因为科学不仅要从书本上研究,更要诉诸科学实验;大学的管理者和政府官员应当经常对大学的课程安排、规划、制度等进行考察,以改进落后或不合理的部分;加强各国大学之间的合作和交流,以促进学术的共同进步;应当组织力量加强对薄弱学科的研究工作等。培根提出的这些问题和建议即使在今天看

^① 培根:《伟大的复兴》,载于《弗兰西斯·培根著作集》第4卷,第32页。

来也是十分合理和有益的。在乌托邦式的游记小说《新大西岛》中，培根还设想了一个专门从事科学研究的国家机构“所罗门宫”，在它的组织管理下，科学研究成为一项有周密计划和细致分工的社会事业。培根的这一设想在后来成立的英国皇家学会中得到部分的实现。

第三节 对传统思想的批判与“假象论”

对传统思想的批判是培根哲学的重要组成部分。培根尊重知识、尊重科学，把学术研究置于崇高的地位。鉴于传统思想对知识的种种贬低，他进行了针锋相对的辩驳。比如神学家根据《圣经》的记载认为，人最初堕落是因为试图得到过多的知识，因此知识是有害的。培根反驳说，人类原始堕落的真正原因不是知识的获得，而是因为善恶问题上自以为是，违背了上帝命令；人只要心存“博爱”，知识就是有益无害的，而且，人心的容量和能力是广大的，它不但可以接受世间万物的种种影像，还可以发现事物变化的法则，因此，人心并无知识过多而不堪承受之虞。他还援引大量事例对政治家关于学问使人懒散情怠、费时无用等观点进行了批驳。为了进一步反击对知识的各种贬低和诬蔑，他还从宗教和世俗两方面论证了知识的价值。他认为，人类知识是崇高的，因为它的原型就在上帝的知识（智慧）中；人在伊甸园中从事的最初活动——观察动物并为之命名——就是知识性的活动；《圣经》也始终把知识置于尊贵的地位，而且，知识可以使人更加深切地体会和赞美上帝的伟大，并坚定对上帝的信仰。在世俗生活方面，知识可以使人赢得尊重；可以约束人的野蛮和邪恶，平息人与人之间的纠纷，促进社会的利益和幸福；可以使人增长德性，促进善行；可以使人性获得最大的权威；可以为人带来不朽和永恒。

不过，培根的论述中最引人注目的还是对传统学问中引起人们对学问“不信任”的三种“病症”（distempers）的批判。第一种“病症”是“虚饰的学问”（delicate learning），第二种是“争辩的学问”（conten-

tious learning),第三种是“幻想的学问”(fantastical learning)。第一种“病症”主要表现为学者只追求文字的雕琢、修辞的华丽和表达的造作,而不注重实际。这种“病症”从古至今都不同程度地存在,但以今人为甚。第二种“病症”主要表现在经院学者身上。他们将自己封闭于经院的狭小“洞穴”中,只以亚里士多德等少数人为权威,因此思想狭隘、知识贫乏。虽然他们巧言善辩,但都是空谈泛论,言之无物,就像蜘蛛从自己腹中吐丝结网,虽然网很精致,却并无实质内容。他们的论题只适于玄思和争辩,没有实际用处。他们在方法上一味追求细枝末节,在琐屑问题上纠缠不休,其结果是不但不能推进科学,反而破坏了科学的坚实性和一贯性。因为“空洞无物”比“文辞虚饰”的害处更大,所以这种“病症”的危害大于第一种。第三种“病症”主要表现为以虚假和欺骗破坏知识的真理性。由于追求真理是知识的根本宗旨,因此这种“病症”是最令人厌恶的。在此,不但弄虚作假进行欺骗是罪恶,轻信受骗也是罪恶,轻信受骗的人往往也是弄虚作假的人。人们易于轻信和受骗的东西包括:宗教中传说的各种神迹,自然史中的荒诞记述,以及占星术、自然幻术、炼金术中的事例等。培根对三种“病症”的批判主要是针对以经院哲学为代表的传统思想的,其中着重揭露和抨击了经院哲学矫饰浮华、繁琐冗赘、言之无物的恶劣学风,其辛辣和尖锐程度在当时是少有的,对后来学术界文风的转变产生了积极的影响。

此外,培根还特别批判了传统思想中阻碍科学进步的种种不良倾向。他将人们对“崇古”、“哲学权威”和“普遍同意”的痴迷看做是阻碍科学进步的三个障碍。他对所谓的“古”作了分析,认为如果“古”是指年龄大,那么现今的世界要比过去的世界更“古老”。虽然今人可以从古人那里得到许多有用的知识,但是当今所积累的观察和实验远比古代多,只要今人努力工作,一定能获得比古人更多的知识。至于“权威”,培根指出,“真理是时间的女儿,而不是权威的女儿”,一切“权威”都是“时间”造出来的(“时间”是“权威”的“作者”),如果一个人服从于“权威”而否认自己有“时间”的权利,那只能说明他的心灵的虚弱。关于“普遍同意”,培根是专门针对亚里士多德哲学而言的。他指

出,所谓对亚里士多德哲学的“普遍同意”在历史上并不存在,即使有对它的某些“同意”,也大多出自先入之见或其他权威,因此只能算作“随声附和”,而不是“普遍同意”。而且,这种“同意”不论如何“普遍”,都只是一种“推测”,而不是可靠的“确证”。除了这三种障碍,培根还把迷信和宗教狂热看做是科学的“麻烦而难以对付的敌人”^①。他揭露基督教会科学思想的压制;批评经院哲学家将神学与亚里士多德哲学结合在一起,构建了更适合于宗教的神学体系,使得对自然的研究变得更加困难和危险;指责神学家们借维护神圣的宗教而关闭了探索自然奥秘的一切途径。在当时人们仍然受传统学说和宗教思想严重束缚的情况下,培根对学术权威和正统神学的批判无疑具有强大的思想解放作用。

培根不但从外部的社会条件和思想环境方面批判阻碍知识进步的种种弊端,而且还深入人心内部考察了影响人获得正确知识的各种思维障碍,他称这些障碍为“假象”(idols or false appearances)。培根关于“假象”的观点在《伟大的复兴》、《自然的解释》、《学问的进步》、《新工具》等书中均有述及,其中以《新工具》最为完整。这些论述构成了培根哲学中最引人注意的理论之一。

人为什么会有思维障碍?培根认为这是由人心的本性所决定的。他说:“人的心灵不是一个不需要帮助和供给就能将知识容纳进来的容器,因而它也不是纯洁无瑕的,而是有少许不良而有害的性质”,它们是“心灵本性中内在而深刻的谬误和迷信”。^② 他还将人心比作一面着了魔的镜子,如果不将它从魔孽中解脱出来,它就会充满了迷信和欺骗,就不能像光洁平整的镜子那样反映事物的真实影像。人心中这些有害的性质就是妨碍人正确思维的“假象”。根据《伟大的复兴》的“计划”,培根将“新工具”当做一种正确获取自然知识的逻辑方法。他认为,这种方法的运用必须以心灵的纯洁无瑕为条件,即人类理智必须像“一张没有写上字的白纸”一样。但是,“由于人的心

^① 培根:《新工具》,载于《弗兰西斯·培根著作集》第4卷,第87页。

^② 见培根《自然的解释》,载于《弗兰西斯·培根著作集》第3卷,第245页。

灵被莫名其妙地迷惑和困扰了,以致它没有任何准确的平面来反射事物的真正光线,所以,对此寻求补救也是必要的”^①。《新工具》中也表示了同样的意思:“现在占据人类理智的假象和错误概念,已经在那里深深扎根,它们不但困扰着人类心灵,使真理难以找到入口,而且即使在找到入口以后,我们在这科学复兴中还会遇到它们,并为它们所烦扰,除非我们预先向人们发出这一危险警告,使他们增强自己以抵御它们的攻击。”^②正是根据这一思想,培根阐述了他的“假象论”,对“假象”进行了揭露和批判。显然,在培根的体系中,不论在理论上还是在他所设计的实践上,“假象论”都是作为“新工具”的必要准备出现的。

根据“假象”的不同来源,培根将人心中的“假象”分为两大类:一类是人心中的“固有的”;另一类是“外来的”,即人心由各种“哲学体系”和不恰当的“论证规则”接受来或印入的。前一类“假象”有三种,即“族类的假象”、“洞穴的假象”和“市场的假象”;后一类“假象”只有一种,即“剧场的假象”。这样,人心中的“假象”共有四种。培根关于“假象”的“固有的”和“外来的”之区分在《新工具》中没有明确提到,只在论述“剧场的假象”时略有暗示,说它“不是固有的”^③,于是,有些人认为培根根本放弃了这一区分。实际上这种看法缺乏证据,而且从理论研究的角度看,培根的这一区分是很有价值的,因为从中我们可以看到培根关于心灵本性的一个重要观点,即人心中既有不可改变的“固有的”(innate,或译为“天赋的”)成分,也有从外部输入的成分,而且即使后者也与作为知识来源或原始材料的“感觉”不同,它不是转瞬即逝的,而是受外部因素影响并最终“固化”在人心中,成为心灵本性的一部分。用培根的话说,前一种“假象”是“根本无法根除的”,后一种“假象”是“难以根除的”。^④虽然培根没有预见到

① 培根:《伟大的复兴》,载于《弗兰西斯·培根著作集》第4卷,第27页。

② 培根:《新工具》,载于《弗兰西斯·培根著作集》第4卷,第53页。

③ 同上书,载于《弗兰西斯·培根著作集》第4卷,第62页。

④ 见培根《伟大的复兴》,载于《弗兰西斯·培根著作集》第4卷,第27页。

后来理性主义与经验主义关于“天赋观念”的尖锐争论,但是他在这里却以“假象”(错误观念)的“固有性”和“外来性”的区分将两种观点的对立“暗示”了出来,而他的倾向是承认两者不同程度上的(“根本无法根除的”或“难以根除的”)“固有性”或“天赋性”。培根是明确将感觉作为一切知识来源的经验主义者^①,但是他没有意识到“假象”的“固有性”或“天赋性”与经验主义原则的矛盾和将会造成的理论困难。这一方面因为他此时的主要目的是为“新工具”扫清思维障碍,而不是探讨“观念的起源”,另一方面因为哲学的发展还没有为他提供像后来洛克那样从基本认识论的高度来考虑问题的条件。

“族类的假象”(Idols of the Tribe)是根植于人的族类本性中的“假象”。人在对事物的认识中总是将理智的性质掺入到事物的性质中,造成对后者的歪曲,“就像一面不平的镜子,由于不规则地接受光线,就将它自己的性质与事物的性质混在一起,于是歪曲了事物的性质,改变了它的颜色”^②。“族类的假象”主要表现在如下方面:(1)人类理智依其本质的“同质性”,易于将世界设想得比实际所见到的更有秩序、更规则;(2)人类理智一旦接受了一种意见,就会根据这种“先入之见”来理解其他事物;(3)人类理智容易囿于一“狭隘”之见来想像其他事物,对于思考遥远而异质的事物就变得完全迟钝而不适合了;(4)人类理智总是不断进取、无休无止,使得对事物的探究永远达不到定论,最终徒劳无益;(5)人类理智从各方面受到意志和情感的影响,使人的观点容易随意志和情感而变;(6)人类理智受感官的迟钝、无能和欺骗的阻碍,因此不能认识事物隐蔽而细微的结构和本质;(7)人类理智容易片面注重抽象的形式,而忽视研究物质的结构、变化、活动及其规律。

^① 就在论“假象”问题的几句话之前,培根说:“在本性上,一切知识必定都是从感觉中得到的,除非人要发疯了。”(《伟大的复兴》,载于《弗兰西斯·培根著作集》第4卷,第26页)

^② 培根:《新工具》,载于《弗兰西斯·培根著作集》第4卷,第54页。

“洞穴的假象”(Idols of the Cave)是由各个人不同的具体情况引起的“假象”。“因为每一个人(除了普遍人性共有的错误外)都有各自的洞穴或窝窟,它使自然之光发生折射和变色。洞穴的形成,或者由于这个人自己固有的特定本性;或者由于他所受的教育和与他人的交往;或者由于他所阅读的书籍,以及他所尊敬和钦佩的那些人的权威;或者由于他所得到的印象不同,这些印象之不同依它们发生时心灵是全神贯注、预存偏好,还是漠不关心、无动于衷而定。”^①“洞穴的假象”有各种各样的表现,其中不同的思维习惯、观察事物时不同的着眼点、对崇古和求新的不同喜好、从简单形式或从复合结构来考察事物性质的不同倾向等,对人类理智有较大的影响。

“市场的假象”(Idols of the Market - place)是人们在互相交往中由于语言和文字的使用引起的“假象”。“市场”一词取其人们在市场中的交流、交往之意。这种“假象”主要表现为名称实无所指,或者虽实有所指,但语义混乱。

“剧场的假象”(Idols of the Theatre)是“由各种各样的哲学教条,亦由一些错误的论证规则移入人心中的”^②。这里之所以称“剧场的假象”,是因为在培根看来,各种既有的哲学体系无非是一些“舞台剧”,它们表现的是哲学家自己根据“假布景”创造的“世界”。这些体系主要有三种:只注重形式推演的诡辩哲学(理性哲学),其中以亚里士多德哲学为主要代表;只以少数实验为根据的经验哲学,如炼金术等;与神学和迷信相联系的迷信哲学,如毕泰戈拉哲学、柏拉图哲学等。

以上是培根对四种“假象”的基本描述。培根说,在四种“假象”中,“市场的假象”是“最麻烦的”。在这里,“最麻烦的”一语不足以表

^① 培根:《新工具》,载于《弗兰西斯·培根著作集》第4卷,第54页。西方哲学中的“洞穴”之喻最早见于柏拉图的《国家篇》,这里培根借用了这个比喻,但其寓意与前者很不相同,不可混淆。

^② 同上书,载于《弗兰西斯·培根著作集》第4卷,第55页。

达培根的准确意思,因为在培根的“假象论”中,恰恰对这一“假象”的论述是最有新意的,可以说,在培根看来,这种“假象”之所以是“最麻烦的”,是因为这里有许多需要更深入、更细致研究的东西。根据培根所论,他至少表达或猜测到如下有价值的思想:首先,他清楚地看到语言与认识(或理智)有密切关系,并明确将语言的滥用看做错误认识和无谓争论的一个根源,而这一观点几乎成为后来经验主义者共同接受的原则;其次,培根猜测到语言或文字的使用可以分为不同的层次,即有“日常语言”和“科学语言”之分(尽管他没有用这两个词)。前者“通常根据普通人的能力而构成和应用,因此它所遵循的区分线对于普通理智是最明显的”,而后者是在具有“更敏锐的理智或更努力的观察”的情况下使用的,它要求“改变那些区分线以适合自然的真正区分”,因此会与日常语言发生冲突。而科学家(比如数学家)则力图用“定义”的方法使语言的使用规范化^①;最后,培根对如何确定词语的意义(定义)也提出了一些有益的设想,只是没有更详尽地阐发出来。

总之,培根对各种“假象”的分析和列举是有意义的,因为他从心理活动、认知方法、社会生活等方面比较尖锐、全面地揭示了人的错误认识的表现和根源,为后来的认识论研究作了准备,那些在近代认识论史上有深远影响的哲学家无一不可以从培根的“假象论”中得到某种启发。培根的“假象论”是批判性的,它不但一般针对人类作为理性动物在认识活动中普遍易犯的共性错误,而且特别针对以经院哲学和正统神学为代表的社会意识形态,针对作为它们之基础的各种权威、迷信和荒诞。这一点在人心中“固有的假象”中已有显露,在“外来的假象”中则更加明显。就此而言,培根对“假象”的批判已经远远超出了仅仅为“新工具”扫清“思维障碍”的狭隘范围,而具有更广泛的社会启蒙意义。

^① 见培根《新工具》,载于《弗兰西斯·培根著作集》第4卷,第61页。不过,培根对于通过“定义”或“解释”使语言规范化的努力不抱乐观态度。

第四节 “新工具”：建立科学归纳法的尝试

培根认为,要真正认识自然,实现科学的“复兴”,必须采取与以往不同的认识方法,即所谓的“新工具”。“新工具”是一种归纳逻辑,它与以亚里士多德的三段论和枚举归纳为代表的“旧逻辑”有很大的不同,主要表现在三个方面,即具体“目的”不同、“证明的性质和顺序”不同、“研究的起点”不同。下面我们就来分析一下“新工具”与“旧逻辑”的这三个方面的不同。

一 关于具体“目的”

培根认为,虽然“新工具”与旧逻辑都声称要为理智提供“帮助”和“卫护”,但是它们的具体目的并不相同。三段论对概念进行推演,它追求论证形式的精确性,但是形式的精确可以使人对推理的程序满意,却不能保证它的前提和结论的真理性。在培根看来,当三段论用于自然事物时,它只能通过论证使人“同意”,而不能说明自然的作用,因此,它的目的与其说是用来发现真理的,不如说是用来进行辩论的。与三段论相比,“新工具”的目的则不同,它“不是发明论证,而是发明技艺;不是发明与原理相一致的事物,而是发明原理本身;不是发明可能的理由,而是发明对工作的指示和指导。而由于意图不同,因而结果也不同;一个的结果是在论辩中战胜对手,另一个的结果是在行动中命令自然”^①。也就是说,“新工具”的目的是提供一种“方法”或“原理”来“指导”自然科学的研究。在这里,培根反复说到“发明”,他认为“新工具”的发明不是指做某件具体事情的技巧,而是指对科学有普遍指导意义的新方法,他称之为“技艺和科学”的发明。这种发明可以帮助人们获得更多的科学知识,就像指南针的小小指示可以帮助人们发现广阔的新大陆一样。培根认为,在这方面,三段

^① 培根:《伟大的复兴》,载于《弗兰西斯·培根著作集》第4卷,第24页。

论和枚举归纳都称不上科学的发明。^①

二 关于“证明的性质和顺序”

“新工具”和旧逻辑的“目的”不同，因而它们的“证明的性质和顺序”也不同。培根指出，旧逻辑所说的几乎都是三段论逻辑，对归纳逻辑没有认真研究和重视，而“新工具”是归纳逻辑，它提供了新的归纳方法。

培根认为，三段论的性质决定了它不适合于研究自然，因为虽然它的论证形式可以有数学一样的确定性，但它仍可能是骗人的。他说：

三段论由命题组成；命题由语词组成；语词是概念的标记和记号。如果心灵中的概念（它们作为语词的灵魂和整个语词结构的基础）是不恰当和过于仓促地从模糊的、未充分确定的、总之在很多方面虚假的事实中抽象出来的，那么，这整个建筑就会倒塌。因此我拒绝三段论，不仅在各原则上（因为逻辑学家自己也未将三段论用于各原则），而且在中间命题上；虽然这些中间命题无疑可以通过三段论获得，但是这样获得的中间命题是不出成果、远离实践、完全无法为科学的活动部门所用的。因此，虽然我将对于普通技艺和因不同意见而异之类的事情（在这方面我是一切顺其自然的）交给三段论和那些著名的、自吹自擂的证明方式来裁定，但是，在论及事物的性质时，我始终使用归纳，而且对大前提是如此，对小前提也是如此。因为我认为归纳是那种维护感觉、贴近自然、几乎与活动相接（即使它并不实际涉及活动）的证明形式。

由此而来，证明的顺序也颠倒了。迄今为止的证明程序是从感觉和个别事物立刻上升到最普遍的命题，将其作为论证所

^① 培根常以印刷术、火药和指南针为例来说明发明对科学和社会发展的作用，但他又称这三项发明由何而来尚不明了。

依赖的某种确定不移的标杆,然后通过中词从这些命题引出其他命题。这无疑是一个简便的方法,然而它也是仓促的;这个方法不会引到自然上,尽管它为争论提供了容易便利的方法。现在,我的计划是有规则地、逐步地从一个公理进到另一个公理,使得最普遍的公理最后才被达到。而当你确实得到那些公理,你会发现它们不是空洞的概念,而是明确规定了的,就好像自然会实际承认它们是她的基本原则,就好像它们是居于事物的心脏和骨髓之中似的。^①

以上两段话是培根将三段论与他的归纳法进行比较的最系统论述之一。培根正确指出了三段论的局限性,即它只能保证它的推理形式的正确性,不能保证它的结论是真实的,或者用培根的话说,“它让自然从手中溜掉了”^②。三段论是演绎推理,它从概括性的前提出发,根据严格的逻辑规则,推出个别的结论。因为它的结论不超出前提的范围,所以只要推演的过程是正确的,前提与结论之间的关系就是必然的。但是三段论本身不能保证它的前提是真的,前提的真来自三段论以外的根据。亚里士多德也看到了三段论的这一缺陷,他承认三段论不足以单独建立普遍命题,它的最初前提或第一原理必定来自归纳。培根在批评三段论时,没有充分注意亚里士多德对三段论的局限性的清醒认识。如果他注意了,他就应该意识到,即使在三段论的鼻祖亚里士多德那里,三段论也没有被看做万应灵药,它只在关于思维形式的有限范围内起作用。因此,培根向三段论要求事实的真理,就等于向三段论要求它本来不具备的逻辑功能,这显然是不恰当的。

培根对三段论的一切批评都是为了推行“新工具”的归纳方法。在“证明的顺序”上,他的归纳方法不但与三段论不同,而且与传统的枚举归纳也不同。后一种不同意味着对直接应用于事实本身的归纳

^① 培根:《伟大的复兴》,载于《弗兰西斯·培根著作集》第4卷,第24—25页。

^② 同上书,载于《弗兰西斯·培根著作集》第4卷,第24页。

法的改进,所以它的意义更加重大。他指出,枚举归纳依赖于对已知事例的一一列举,其结论一般建立在有限的少数事例上,因此是靠不住的,很容易被相反的事例所推翻。他批评枚举归纳是“幼稚的”、“引不出任何结果的”。他认为“新工具”则不同,因为它建立在大量事实的基础上,这些事实不但包括正面的事实,也包括反面的事实,而且在对事实和经验的细致分析中引进排除和拒绝程序,循序渐进,直至得出不可避免的结论。培根认为这种方法虽然比枚举归纳复杂得多,但它是“我们的主要希望之所在”^①。

三 关于“研究的起点”

培根认为,“新工具”的研究起点比旧逻辑更深入、更扎实,它必须从更接近于“源泉”的东西开始。他对旧逻辑所依赖的各种根据进行了考察,列举了与旧逻辑学家的三点分歧。首先,在旧逻辑学家那里,“各门科学的原则是从该科学本身借来的”,而培根认为:“真正的逻辑应当进入具有更高权威的科学的各领域,而不是从属于那些科学本身的原则,它应当对那些假定的原则进行解释,直至它们被完全确立为止。”其次,旧逻辑学家尊重理智(心灵)的原始概念(the first notions),而培根认为:“如果让理智自行其事,那就不存在由理智所得到的印象的原始概念,而且我认为这原始概念是可疑的,是无法确定下来的,直到对它进行了新的试验,并依此作出了新的判断为止。”最后,旧逻辑学家把直接由感觉得到的东西作为结论,而培根认为,感觉是骗人的,但感觉同时也提供了发现它们自己错误的办法,在他看来,哲学家的任务就是要寻找发现这些错误的办法。^②

由以上三点可以使我们进一步了解“新工具”的一些特点。

首先,培根强调了“新工具”作为新科学方法的普适性,它不是仅仅来自或适用于某一个别的领域,不是某一专业技术的操作规则,而是对各门科学的普遍指导。他指出,“新工具”不但适用于自然哲学,

^① 培根:《新工具》,载于《弗兰西斯·培根著作集》第4卷,第98页。

^② 见培根《伟大的复兴》,载于《弗兰西斯·培根著作集》第4卷,第25—26页。

而且适用于包括伦理学、政治学在内的一切科学。他说：“我用归纳来进行的逻辑是包容一切的。”^①培根的这一观点与他对具体知识和普遍知识的关系的看法有关。他认为，如果脱离了普遍的、作为“光”的知识，具体科学知识就不能扩大和纠正；只从局部上把握知识，使各具体科学脱离了“普遍知识的根和主干”，就会阻碍知识的进步。^②

其次，培根否认理智能够不经过恰当的验证程序而获得确定无疑的原始概念，他强调了一个一以贯之的观点，即从经验出发不能一下子达到普遍的原理，而必须经过循序渐进的过程。他的这个观点明确表现在他对两种认识路线的区分上。他说：“寻求和发现真理，有而且也只能有两个途径。一个途径是从感觉和个别事物飞到最普遍的公理，然后从这些原则（其真理性已被认为是确定不移的）进到判断，进而发现中间公理。这个途径是现在时兴的。另一个途径是从感觉和个别事物经过逐渐而不间断的上升引出公理，直至最后达到最普遍的公理。这是正确的途径。”^③

最后，培根对感觉的错误作了分析，这一分析的目的几乎完全是为说明“新工具”的必要性服务的，但它的理论根据却是认识论的。培根重视对感觉的分析，是因为他把感觉看做一切知识的源泉。他说：“一切对自然的解释都是从感觉开始的，并从感官知觉经过一条径直的、规则的、有防护的路，达到作为真正的概念和公理的理智知觉。”^④然而感觉是易错的，它的错误表现在两方面：要么它不提供消息，即由于事物的精细、距离的遥远、运动的快慢或习以为常等，感官对许多事情是觉察不到的；要么它提供的是虚假的消息，这是因为

① 培根：《新工具》，载于《弗兰西斯·培根著作集》第4卷，第112页。

② 见培根《自然的解释》，载于《弗兰西斯·培根著作集》第3卷，第228—229页。培根的这个思想是一贯的，就其强调人类知识的整体性和互相关联而言，显然是正确的。但培根恰恰用这一观点来反对哥白尼的“日心说”，认为它虽然不能被天文学的原理所驳倒，却可以被更普遍的自然哲学原理所纠正。这不能不说是由于培根的科学思想脱离科学研究的实际而造成的。

③ 培根：《新工具》，载于《弗兰西斯·培根著作集》第4卷，第50页。

④ 同上书，载于《弗兰西斯·培根著作集》第4卷，第192页。

“感觉的证据和消息总是与人相关的,而不是与宇宙相关的;说感觉是事物的尺度是极大的错误”^①。虽然感觉是易错的,但这不是抛弃感觉的理由,因为感觉是知识的源泉,抛弃了感觉就等于抛弃了知识,就意味着选择了怀疑主义。而这是培根所不能接受的。如前所说,培根对知识的进步和人的认识能力抱有乐观的信念,这使他与怀疑主义划清了界限。他在批判了古代的怀疑主义之后指出:“人心一旦对发现真理绝望了,它对一切事物的兴趣就变得比较淡漠;其结果是人们偏离到那些令人愉快的争论和谈话中去,就好像从一个对象游荡到另一个对象,而不是在一条严谨探究的路上不断前进了。但如我开始时所说并一直极力主张的那样,人的感觉和理智尽管逊弱,也不应剥夺它们的权威,而应给它们提供帮助。”^②在培根看来,这一帮助主要表现在对“实验”的应用上,因为“实验比感觉本身要精密得多”,“感觉的作用是只对实验作出判断,而实验本身对事物作出判断”^③。当实验被引入经验,经验就不再是偶然的、盲目的,而成为有指导性的经验,它就像黑夜行走时点燃的蜡烛,可以照亮前进的道路。因此培根说,真正的经验方法“实际上是从恰当安排和整理过的经验开始的,而不是从胡拼乱凑或飘忽不定的经验开始的”^④。

以上叙述了“新工具”与“旧逻辑”的主要分歧,从根本上说,这些分歧是建立在不同的方法论原则基础上的。培根曾经说了一段著名的话:

历来从事科学的人要么是实验者,要么是教条者。实验者好像蚂蚁,它们只是收集[材料]来使用;推理者像蜘蛛,它们用自己的材料做成蛛网。而蜜蜂采取中间道路,它从花园和田野的花里收集材料,但用自己的力量改变和消化这材料。真正的

① 培根:《伟大的复兴》,载于《弗兰西斯·培根著作集》第4卷,第27页。

② 培根:《新工具》,载于《弗兰西斯·培根著作集》第4卷,第69页。

③ 培根:《伟大的复兴》,载于《弗兰西斯·培根著作集》第4卷,第26页。

④ 培根:《新工具》,载于《弗兰西斯·培根著作集》第4卷,第81页。

哲学工作与此并无不同,因为它不仅仅或主要依赖于心灵的能力,也不是从自然史和机械实验中得到材料,并将它们在记忆里全都按原样贮存起来,而是将这些材料经过改变和消化贮存在理智中。因此,从实验和理性这两种能力的更紧密、更纯粹的联合(这是从未被做过的)中,我们能有望得到许多东西。^①

可以说,“新工具”正是培根将实验(有指导的经验)与理性结合这一方法论原则的具体化。

与“旧逻辑”相比,“新工具”是一个远为复杂的方法系统。培根将它的程序分为四步:

第一步,必须充分地占有事实材料,这是一切科学发现的基础。这一工作的具体表现就是准备一部“自然的和实验的历史”,也即《伟大的复兴》的“工作计划”的第三部分。

第二步,由于事实材料的众多和繁杂,为了使理智不发生混乱和分散注意,因此必须对各种材料用列表的方式进行排列、整理,供理智研究之用。培根以对“热”的研究为例,提出要列三种“表”:

(1) “本质和具有表”(the Table of Essence and Presence)

收集具有“热”的性质的一切已知事例,不论这些事例实质上有多么不同。比如,“太阳的光线”、“一切火焰”、“燃烧的固体”、“沸腾或加热的液体”、“由燧石与钢猛烈撞击发出的火花”等。

(2) “偏差表或接近的缺乏表”(the Table of Deviation, or of Absence in Proximity)

此表附属于“本质和具有表”,收集与“本质和具有表”中的事例相近但不具有“热”的性质的事例。比如,“月亮的光线触上去不觉得热”(对应于“太阳的光线”之例,月亮与太阳同为有光线的天体,但月亮的光线不热)等。

(3) “程度表或比较表”(the Table of Degrees, or the Table of

^① 培根:《新工具》,载于《弗兰西斯·培根著作集》第4卷,第92—93页。

Comparison)

将同一物体或不同物体中“热”的不同程度和增减变化进行比较。因为决定事物性质的内在本质^①，必定是随着这个性质的增减而增减的。

第三步，根据“三表”所列举的事实材料，进入排除程序，即将各事例中所考察的性质出现时而未随之出现的那些性质，所考察的性质未出现时反倒出现的那些性质，所考察的性质减少时反而随之增加的那些性质，所考察的性质增加时反而随之减少的那些性质，一概排除掉。“当这种排斥或排除已经恰当完成后，一切轻浮的意见都烟消云散，最终将剩下一个肯定的、可靠而真实的、有确切定义的形式”^②。

第四步，在以上步骤的基础上，充分发挥理智的作用对事物的性质作出初步的解释，因此这个步骤被称做“理智的放纵”(the Indulgence of the Understanding)，也被称做“解释的开始”(the Commencement of Interpretation)或“初步的收获”(the First Vintage)。以“热”的性质为例，根据这样的解释可以得出“热是一种运动”的初步结论。

以上是“新工具”方法的基本程序。培根之所以说最后得出的结论是“初步的”，是因为他并不认为这个结论是最终的、绝对正确的，它仍然需要进一步的确证。于是，他又设计了其他一些“帮助”。这些帮助有九项之多，他只完成了其中的一项，即列出在解释自然时需要“优先”考虑的事例。总之，可以看出，尽管培根设计了周密的程序，“新工具”并不是十全十美的，它仍然有许多不确定的和猜测性的因素。在这种情况下，培根在推崇“新工具”的同时对三段论等其他方法的贬低和排斥就显得过于绝对了。

在西方哲学史上，作为对人类理性能力的乐观设想，作为诉诸经验和事实这一要求的表达，作为推进科学方法的一种尝试，培根的“新工具”是值得重视的，其中对归纳程序的某些设计(如“三表法”)对

^① 参见后文，培根亦称事物的本质为“形式”。

^② 培根：《新工具》，载于《弗兰西斯·培根著作集》第4卷，第146页。

后来归纳法的完善也产生了积极的影响。不过,总的来说,“新工具”的意义主要是理论原则上的,而不是实际应用上的,科学研究的成果也极少(如果有的话)是按照“新工具”的严格程序取得的。“新工具”的缺陷也是明显的。首先,由于自然现象有无限的多样性、复杂性和变化的可能性,要收集全部事实材料实际上是不可能的。而且,许多事实材料的性质也不确定,它们本身往往就是需要进行研究的对象,在这种情况下要获得可靠的事实材料就更加困难。培根本人也承认,他不得不经常用“有待进一步研究”的字眼来描述他所收集的事实。即使在他收集的“热”的事例中,错误和疏漏也屡见不鲜。而按培根所说,如果没有充分准确的事实材料作保证,“新工具”就没有“基础”,“排除法”就不能见效,因为对归纳法来说,任何一个被忽略或新发现的反例都足以成为颠覆整个归纳结论的证据。培根的“新工具”建立在一个错误的判断上,即事实材料是有限的,他甚至估计只用普林尼(Pliny, the Elder)的《自然史》六倍的篇幅就可以将所需要的事实概括无遗。另外,科学研究的实践表明,一项科学发现往往产生于猜测、假设、推断等思维的“合理创造”,是对既有“范式”和观察事实的大胆突破和超越,是事实、假说和演绎的合理结合,而不是像培根设想的那样按照“规范的”程序,步步推进,层层排除,直至正确的结论“水落石出”。很显然,在培根所说的“热”的例子中,“热是一种运动”的结论也不是严格按照他的设计经过“排除程序”后“剩下来的”,而是他事先已经有了这样的猜测或假设,然后用各种事例进行确证。还有,不论“新工具”的程序如何周全和严密,它仍不能如培根所期望的那样达到事物的本质。因为归纳的结论总是或然的,事物总有发生不同变化的可能性。在认识活动中,如果不与演绎和抽象思维相结合,归纳的作用是十分有限的。更进一步说,培根的归纳至多说明了各种现象出现或不出现的伴随情况,并不能由此断定它们之间有必然的联系。当我们观察到“热”和“运动”同时或伴随出现,就断定“运动”是“热”的本质是不合法的。归纳的这一性质被重视归纳的培根忽视了,后来被同样重视归纳的休谟所指出,只不过后者的重视来自与前者不同的方向。

第五节 自然哲学与人类哲学

根据人的理智能力,培根将全部知识分为三类,即历史、诗歌和哲学,分别与人的记忆能力、想像能力和理性能力相关(或以之为“源泉”)。他把历史与经验看做一回事,把哲学与科学看做一回事。历史处理受时间和空间限定的个别事物,哲学处理由个别事物的印象中引出的抽象概念。哲学的对象有三:上帝、自然和人。人认识三种对象的方式是不一样的,就像三种不同的光线:人对上帝的认识是通过与上帝不同的媒介(上帝的造物),就像折射光线;人对自然的认识是直接的,就像直射光线;人对自己的认识是反观自身,就像反射光线。哲学也相应分为三个部分:神圣哲学、自然哲学和人类哲学。这三个部分就像一棵树的三个枝杈是从同一个树干分出来的,这个树干就是“第一哲学”,它是“普遍的科学”,是各分支哲学之母。“第一哲学”与各分支哲学的不同不在于它们的范围,而在于它们的主题。“第一哲学”处理的是对于各分支哲学共同的公理,比如“不等量加等量,结果是不等量”、“与同一物相等的东西互相也相等”是数学公理,但它们也可以分别用于伦理学和逻辑学等。此外,“第一哲学”还研究“多、少;相像、不相像;可能、不可能;存在、非存在”等与事物性质相关的普遍概念,培根称它们为“本质的外来的条件”。

由于对自然科学的高度重视,在培根的哲学体系中,自然哲学始终占有重要地位。培根将自然哲学分为理论的和实践的,或“思辨的”(speculative)和“操作的”(operative)两部分,前者是探究原因的,后者是制造结果的;前者的任务就像矿工探矿,后者的任务就像铁匠锻造器具。自然哲学的这两个部分代表了自然科学研究的两个过程,即“或者从实验上升到公理,或者从公理下降到发明新的实验”^①,对它们可以用统一的方式来说明。在培根看来,真正的自然科学研

^① 培根:《论学问的尊严和进步》,载于《弗兰西斯·培根著作集》第4卷,第343页。

究应当是两个过程的紧密结合。培根将科学实验与理论思维区分开来,赋予它以相对独立的地位,表明了他对科学实验的重视,也体现了当时实验科学的特点。在此,培根坚持和发展了文艺复兴时期人文主义者达·芬奇(da Vinci)的观点:科学如果不从实验中产生并以一种清晰的实验结束,便是毫无用处的。

在对自然哲学的分析中,培根提出了一个新颖的观点,即他一反亚里士多德以来的传统做法,将形而上学与物理学并列起来,作为“思辨的”自然哲学的组成部分。他明确说,以往形而上学与“第一哲学”被当成一回事,实际上它们是不同的两件事。培根对形而上学的这一处理有深刻意义,因为这样一来,形而上学就不再是关于世界的本质存在和最普遍概念的“第一哲学”,而是自然哲学(科学)的一个分支,它所研究的是自然科学意义上的物质世界。尽管在论域范围上它与传统的形而上学有重叠,但它毕竟将超自然的原因(神)、善的本性、最普遍的公理等后者经常讨论的问题排除掉了,自然界成为形而上学的唯一对象。形而上学所研究的“肯定不是自然之外的任何东西,而只是自然本身最卓越的部分”^①。如果培根只是要在自然哲学中划出一个特定的领域,他为什么一定要用“形而上学”一词来命名呢?这是由这个领域的性质决定的。在培根看来,虽然他所说的形而上学不超出自然哲学的范围,但仍保留了传统形而上学的特征,即它与具体科学(如物理学)所研究的事物的特定性质和转瞬即逝的现象不同,它只研究那些抽象的、确定的、普遍的、作为事物本质的东西。“物理学所研究的大多是物质中固有的因而是暂时的东西,形而上学所研究的是比较抽象和确定的东西。而且,物理学实际上假设只有存在的、运动的、自然的必然性,而形而上学还假设有心灵和观念。”^②他认为,在不妨碍对他所用的“形而上学”一

① 培根:《论学问的尊严和进步》,载于《弗兰西斯·培根著作集》第4卷,第346页。

② 同上。根据同样道理,培根将数学也划入形而上学,因为虽然数学的主题是数量,但实际上与事物的本质相关,而且是最抽象的方式来表现的。

词的正确理解的情况下,继续使用这一自古以来流行的术语是得体的。

根据上述区分,培根认为自然科学知识具有金字塔式的结构:顶端部分是形而上学,中间部分是物理学,底层部分是作为基础的自然史。自然史描述各种各样的事物,物理学研究可变的、各自的原因,形而上学研究确定的、永恒的原因。在这里,他借用了亚里士多德关于原因的四重区分,将物理学的任务规定为研究“动力因”和“质料因”,形而上学研究“目的因”和“形式因”。在物理学中,“动力因”和“质料因”是不确定的、因情形而异的,比如对于“火”,我既可以说它是“使土坚硬”的原因,也可以说它是“使蜡融化”的原因。培根承认,人们在物理学中已经付出了巨大的努力,并取得了一定的进展,但在形而上学中则不同。问题表现在两个方面。在“目的因”方面,虽然人们没有忽略对“目的因”的研究,却把它的位置放错了,即把它当做物理学的内容。于是,人们就用“眼睫毛是为了围住视觉的篱栅”之类的说法来代替对物理原因的深入研究,极大地阻碍了科学的进步。这一错误柏拉图和亚里士多德概未能免。在“形式因”方面,人们的研究基本没有取得有益的进展。主要原因是人们顽固地认为人没有发现“形式因”的能力。培根反对这种无所作为的观点,他指出,人们只要认真地进行观察和研究,就可以知道“形式因”是什么,对此抱悲观看法的人就像在大海上见不到陆地就说没有陆地的人一样,不是好的“发现者”。培根围绕“形式因”作了大量论述,形成了关于事物的“形式”和发现“形式”的方法的一套理论(在他那里,“形式”和“形式因”是一回事),并与“新工具”密切联系起来,因为“新工具”的任务就在于发现事物性质的“形式”。

那么,究竟什么是“形式”呢?培根对此有多种说法。他有时说“形式”与“真正的属差”、“产生自然的自然”、“流射的源泉”等语的意义最相近;有时说“形式”是各个物体的活动所依据的“确定规律”,是“绝对现实性的规律和决定,即支配和构成热、光、重量等任何简单性质的规律和决定,而这些简单性质是在容有它们的各种物质和主物中的。因此,热的形式或光的形式与热的规律和光的规律

是一回事”^①；有时他把“形式”说成是决定事物性质的本质，“一种性质的形式是这样的：只要一给出形式，性质就肯定跟随而至。因此，性质在，形式就一定在；形式普遍蕴涵着性质，并永远为性质所固有……如果形式被去掉，性质也肯定消失”^②；有时他又把“形式”等同于“定义”^③。总之，培根关于“形式”的说法是多样的，于是一种很自然的看法认为，要弄清培根关于“形式”的真正观点是不可能的，因为他自己对于什么是“形式”就是不清楚的。当然，出现这种情形的主要责任应归咎于培根本人。一方面由于当时自然科学理论的不成熟，另一方面由于自身知识背景的局限，他在试图说明一个科学概念时，不必要地与传统哲学的（古代的或经院的）概念混淆在一起，以致影响了对自己的思想的阐明。比如，虽然他极力想把他的“形式”与柏拉图和亚里士多德的“形式”区分开来，但仍不能达到理想的效果；他关于“形式”与“性质”的关系的论述也显然有传统哲学中“实体”与“属性”的关系的影子；甚至他采用“形式”一词也只是因为人们对它已“久用成习”。尽管如此，通过对各种说法的梳理，我们仍然可以对培根的观点形成基本明确的看法。归结起来，培根所说的“形式”有三个要点：第一，“形式”是事物内在的、永恒不变的本质和绝对根据，它决定事物的各种性质和变化^④；第二，“形式”是事物的活动所遵循的规律；第三，由于对上述两种意义上的“形式”的发现，“形式”与人的“行动”联系起来，成为人改造事物的“行动规则”。在这里，人达到了“思辨中的真理和行动上的自由”^⑤，亦即实现了人的“知识”和“力量”的统一。可以看出，在某种意义上，培根的“形式”概念中实际包含

① 培根：《新工具》，载于《弗兰西斯·培根著作集》第4卷，第146页。

② 同上书，载于《弗兰西斯·培根著作集》第4卷，第121页。

③ 见同上书，载于《弗兰西斯·培根著作集》第4卷，第154页。

④ 在这个意义上，也可以说前者与后者有因果关系。前者的普遍性和本质性，使它与个别性质的“动力因”和“质料因”区别开来。培根认为，“动力因”和“质料因”是“不稳固的”，“仅仅是在某些情况下传送形式的载体或原因”（同上书，载于《弗兰西斯·培根著作集》第4卷，第120页）。

⑤ 同上书，载于《弗兰西斯·培根著作集》第4卷，第120页。

了他关于认识自然、改造自然的基本设想。因此,如果因为论述上的某些缺陷而忽视对培根的“形式”理论的研究,显然是不恰当的。

在培根的自然哲学体系中,形而上学的任务是发现最基本的、永恒不变的“形式”,物理学的任务是发现具体物理事件的“动力因”、“质料因”,以及物体变化的“隐秘的过程”(latent process)和物体的“隐秘的结构”(latent configuration)。形而上学与物理学相比,前者是根本的、主要的,后者是附属的、次要的。培根用下面的话来说明前者的特点以及与后者的区别:

实体的形式是非常错综复杂的,对它们的研究要么完全白费力气,要么这一研究即使可能,也应暂时推迟,直到对比较简单性质的形式已经做了恰当研究并将它们发现出来时,才着手进行。这正如由字母的结构和位置变化构成的词是无限的,所以我们对构成词的声音的形式进行研究是不容易和无用的;而要对构成任何简单字母的声音的形式进行研究,就是可理解的,而且是很容易的;而这些字母的形式一旦被知道,就将把我们直接引导到词的形式上;所以同样,要研究一头狮子、一棵橡树、金子乃至水和空气的形式,是一件徒劳的事,而对密、疏、热、冷、重、轻、可触性、气体性、易变性、固定性等形式的研究,以及对我在论述物理学时已经大量列举过的、(像字母表中的字母那样)尽管不多却构成和维持一切实体的本质和形式的各种结构和运动(我称之为“第一级的形式”[Forms of the First Class])的研究^①——我是说,正是这种研究,才是我正在尝试的,正是这种研究才构成和规定了我们现在正在研究的那部分形而上学。虽然物理学也考察同样这些性质(如我说过的那样),但只是与它们的变化不定的原因有关的。例如,如果我们研究雪或泡沫中的“白”的原因,那么,可以恰当地说,“白”是空气和水的精细混合。

^① 培根在此暗示了后来哲学家关于物体的原始性质和次生性质的区分。他把某些形式看成是本质的,而把某些形式看成是次生的、由本质的形式构成的。

不过,这远不是“白”的形式,因为空气与玻璃或水晶碎末的混合,与空气与水的精细混合一样,也会造成相似的“白”,所以,空气与水的精细混合只是动力因,它无非是形式的载体。可是,如果你从形而上学上进行研究,你就将发现这样一种情况:将两种透明的物体相混合,使它们的可见部分按照简单而有规则的秩序排列起来,就能构成“白”。^①

以上这段话再清楚不过地说明了形而上学研究与物理学研究的区别。在《自然的解释》的第11章中,培根同样以“白”为例详细说明了如何发现“形式”的过程。这一过程取决于两个条件,即在研究方向的选择上的“确定性”和“自由”。前者是指方向的选择是正确无误的,它可以引导你发现引起某种结果的原因;后者是指方向的选择包括各种可能的办法和手段。于是,为了发现“白”的原因,我们可以从引起“白”的各个不同方向上考察,然后通过分析排除非本质的原因。比如,在第一个方向上发现水与空气混合会产生“白”;在第二个方向上发现空气与玻璃碎末混合会产生“白”,因为在此方向上已经没有水,所以可以将水从“白”的本质原因中排除掉;在第三个方向上发现有色的物体如琥珀等的碎末也能产生“白”,于是可以将无色的物体从“白”的本质原因中排除掉……通过这种从不同方向的不断排除,最后可以将适用于各种情况的“白”的本质原因或“形式”发现出来。培根将这一发现“形式”的方法称做“方向的排除”(the freeing of a direction)^②,它显然是后来“新工具”的归纳排除法的雏形。

自然哲学的对象是自然,自然界是物质的。培根的自然哲学就建立在这一唯物主义观点的基础上。不论在形而上学中还是在物理学中,培根始终认为他所研究的是客观的物质世界,并且时刻不忘与柏拉图等人的唯心主义划清界限。根据《伟大的复兴》的“计划”,培根

^① 培根:《论学问的尊严和进步》,载于《弗兰西斯·培根著作集》第4卷,第360—361页。

^② 见培根《自然的解释》,载于《弗兰西斯·培根著作集》第3卷,第239页。

没有打算专门讨论世界的物质性问题,不过在他的《论原则和起源》、《关于事物性质的思考》等著作中,我们仍然可以看到一些明确的阐述。

《论原则和起源》是一部未竟之作。在书中,培根用爱神丘比特代表原始的物质,阐述了关于“事物的原则”和“世界的起源”的学说。根据传说,丘比特是最古老的神,他没有父母,这表明原始的物质是没有原因的,无任何东西在它之前。不论原始物质的力量和活动是怎样的,都不能用任何先在的概念来解释它。试图寻找原始物质的原因是对哲学的最大损害,因为这时哲学家违背了自然中的真实所见,他们所说的事物原则是从辩论规则、逻辑和数学的论断、共同的意愿等自然之外的东西中推论出来的。原始物质不是抽象的、潜在的、无形的,而是具有“形式”和各种“性质”,就如同传说中说丘比特是“人”,他有幼年期、翅膀和弓箭一样。所谓的“抽象的物质”是明显与理性相矛盾的,被剥夺了各种性质的被动的物质完全是人心的虚构。培根指出,我们不应当研究如何在思想中方便地接受和辨别那些原始东西的性质,而应当研究那些最原始、最简单的东西实际是什么。最原始的物质是“自存的”(self-subsisting),他物因它而存在。说物质是“抽象的”,就如同说世界万物是由范畴、逻辑概念等构成的一样是不恰当的。凡是正确、稳妥地进行哲学研究的人,都不应当对自然进行抽象,而应当对它进行分析;不但应当对与“原始形式”结合在一起的原始物质进行考察,还应当对与“原始运动原则”结合在一起的原始物质进行考察。对“运动”的抽象也是有害的,因为它使人对灵魂、生命等产生了无穷无尽的幻想,好像它们不是由物质和“形式”来满足的,而是依赖于它们自己的原则。总之,培根认为,物质不是抽象的、被动的,而是有自己的性质和“形式”,“一切德性、本质、活动和自然运动都可以是它的结果和流射”^①。培根指出,在这方面,几乎所有古代哲学家,包括恩培多克勒、阿那克萨戈拉、阿那克西曼德、赫拉

^① 培根:《论原则和起源》,载于《弗兰西斯·培根著作集》第4卷,第468页。

克利特、德谟克利特等人一致认为,物质是能动的,是自身运动的,它具有某种形式并行使形式。而与此相反,“柏拉图将世界交给思想,亚里士多德将思想交给语言”^①,于是,人们把研究用在争辩上,却将对真理的研究抛弃了。此外,培根也反对赋予原始物质以具体物质形态或性质(如泰勒斯的“水”,特莱肖[Telesius]的“热”和“冷”等)的一元论和多元论。^②他认为原始物质如同传说中丘比特初生时那样是“天然的、赤裸的”,它的状态与原子论者的描述相一致,即事物的本原在实质上是确定不变的一个,存在的多样性是从同一本原的不同大小、形状和位置中引出的。在关于物质的性质和结构的看法上,培根倾向于德谟克利特的原子论观点。在其他一些著作中,培根也多次表示对德谟克利特哲学的赞赏,这时他主要着眼于后者的唯物主义。他认为德谟克利特的自然哲学将精神因素(心灵)从事物的结构中排除出去了,因此比柏拉图和亚里士多德的自然哲学更实在、更优秀。不过,在一些具体观点上,培根也明确表示了对原子论的不满。比如,他虽然赞成像原子论那样对物体进行分解直到其细部,以便研究它的“隐秘结构”,但是他不能接受原子论关于虚空和物质不变的假设,认为这一假设是虚妄的;他还指责原子论者在研究物体时只注意物体的微粒而忽视了物体的结构。

在《关于事物性质的思考》一书中,培根还特别强调对运动的研究,并赋予运动以丰富的多样性。他说:“运动的原则、源泉、原因和形式,即物质的各种欲望和激情(appetites and passions),都是哲学的恰当对象。由此而来,运动的压挤(impressions)或推动、抑制和反抗、畅通和阻碍、交替和混合、环绕和连续,总之一句话,所有的运动过程都是哲学的恰当对象。”^③他认为,对事物的研究不能停留在事物的静态

① 培根:《论原则和起源》,载于《弗兰西斯·培根著作集》第5卷,第467页。

② 尽管如此,培根仍十分欣赏特莱肖的自然哲学以及他对亚里士多德哲学的批判,并称他是“第一个现代人”。

③ 培根:《关于事物性质的思考》,载于《弗兰西斯·培根著作集》第5卷,第426页。

结构上,还应当研究事物如何运动、是以何种力量和何种方式发生变化的,只有运用由此得到的知识才能达到能动地改变事物、改造自然的目的。

人类哲学也是培根十分关注的一个方面。在培根的哲学体系中,虽然人类哲学和自然哲学被划分在不同的部分,它们有各自独立的领域,但培根从不认为这两者是互无联系、截然割裂的。培根对人类知识有一种整体的观点,他说,关于人的知识“对人来说是知识的目的和界限,但对自然本身来说,它只是一个部分。为了能永远避免破坏各科学之间的连续性,我们一般有如下规则:我们承认和使用对各种知识的划分,与其说是为了将它们分割成块,不如说是为了用界线将它们标记和辨别出来”^①。

培根将人类哲学分为关于人类身体的知识和关于灵魂(心灵)的知识两部分。还有些知识不能完全划归这两部分,因为它们是与灵魂和身体都有关的混合性知识,这些知识构成了一门关于“人的性质和状态”的普遍科学。这门科学也可以分为两部分:一部分考察身心未分的人的性质,即关于“人的人格”(the Person of Man)的学说;另一部分考察身心之间的结合和联系,即关于身心之“联合”(the League)的学说。

关于灵魂的知识是培根的人类哲学中最值得注意的部分。培根认为人既有“理性灵魂”(the rational soul),也有“非理性灵魂”(the irrational soul)。前者是“神圣的”,由上帝造人时将生命的气息吹入人的鼻孔而生,因此它为人所独有;后者是“感性的”(sensible),是人和动物都有的,因此也称“感性灵魂”或“兽类灵魂”。在人那里,理性灵魂是高级的灵魂,非理性灵魂是低级的灵魂,它只是理性灵魂的工具。培根拒绝对理性灵魂的本质进行探讨。他认为理性灵魂是上帝直接唤起的,它的本质来自于上帝,不属于天地万物的知识之列。因此,关于理性灵魂是天然的还是外来的,是可分的还是不可分的,是

^① 培根:《论学问的尊严和进步》,载于《弗兰西斯·培根著作集》第4卷,第373页。

会死的还是不朽的,在多大程度上受物质规律的约束,在多大程度上不受物质规律的束缚等问题,都不是哲学研究的题目,它们最终应当由宗教来确定。

感性灵魂是哲学研究的恰当对象。培根承认这方面的研究是十分不充分的,但他仍借鉴特莱肖等人的观点对感性灵魂的性质作了描述。他认为感性灵魂是“有形的、物质的实体”(corporeal and material substance),它由于“热”的稀释而变成不可见的;它是一股“气息”(breath),混有火和气的性质,它既有气的柔性以接受印象,又有火的活力以扩展它的活动;它部分是由油性的实体所滋养,部分是由水性的实体所滋养;它为肉体所包裹,主要居于动物的头脑中,沿着神经运行,由动脉血来更新和修补。培根的描述是没有事实根据的,他同自古以来的许多唯物主义哲学家一样,在科学还不能提供可靠材料的情况下,试图用物体的具体性质和活动来理解意识和心理现象。正因如此,他认为应当用物质性的“元精”(spirit)一词来称谓感性灵魂。

不过,培根关于感性灵魂的论述也并非毫无新意,他虽然不能在细节上提供人类意识和心理活动的准确图画,却可以从哲学上提供某些有益的见解,这一点突出表现在他关于感觉和知觉的论述上。培根认为一切自然物体都有明显的知觉能力,都能选择接受合意的东西、避开可厌的东西。比如,磁石吸引铁,火焰烧向石脑油,一个气泡在接近另一个气泡时与之结合,光线照到白色物体上时被反射等。任何物体被置于另一物体近旁时,如果它们没有互相之间的知觉,就不会改变对方,也不会被对方所改变。培根的上述观点有一定的合理性,因为它是对物质的普遍相互作用的一种猜测。虽然他用知觉来规定这种作用是不科学的,但就他看到物体的相互作用具有某种“感受”和“反应”的特征而言,他的观点有一定的启发性。培根在断言一切物体有知觉能力的同时,特别将自己的观点与万物有灵论区别开来。他指出,在有关物体的知觉的问题上,人们的错误之一是没有将知觉和感觉区分开,误以为一切物体都有感觉,进而认为一切物体都有灵魂。在他看来,感觉是灵魂独有的,一切物体都有知觉,但并

非一切物体都有感觉。持错误观点的人根本不了解知觉和感觉的区别,不了解在何种程度上知觉不需要感觉也能发生。培根指出,关于知觉与感觉的区分不是词句之争,而是有重要的意义,因为正由于对这一区分的无知,“使有些古代哲学家设想灵魂是被无区别地注入一切物体中的;因为他们无法构想如何能有无感觉的随意运动,无法构想如何能有没有灵魂的感觉”^①。培根强调知觉与感觉的区分就是为了排除用精神因素(灵魂)来说明物质活动的可能性。

第六节 哲学·神学·宗教

培根是近代自然科学的倡导者,人类知识和理性的捍卫者,同时也是一位虔诚的宗教信仰者。当时代的潮流使科学与神学的对立、理性与信仰的对立变得日益尖锐时,培根试图在两者之间寻求妥协。在他看来,科学与神学、理性与信仰并非水火不相容,它们可以通过划分各自的领域而避免冲突,还可以在一定的范围内互相支持和补充。培根的这一态度是十分真诚的,是他的真实思想的表现,在他的心中不存在所谓的通过划界为科学争地盘的意向。

培根对宗教的虔诚信仰可以从他写的《信仰自白》(*A Confession of Faith*)^②一文中看到。培根在文中称,他相信除了上帝之外没有任何东西是没有开端的;上帝是全能、全智、全善的,具有圣父、圣子、圣灵三位一体的人格。他还明确承认基督教关于上帝创世、人类的原罪和堕落、上帝选民、上帝救赎、耶稣基督、《圣经》的权威、教会的神圣和合法性等基本教义,没有任何异议的表示,甚至对当时在英国具有极大影响的加尔文派观点(如“预定论”等)也只字未提。可以毫不夸张地说,在宗教信仰上,培根是一个正统的基督徒。有些研究者把培根

^① 培根:《论学问的尊严和进步》,载于《弗兰西斯·培根著作集》第4卷,第403页。

^② 载于《弗兰西斯·培根著作集》第7卷,第219—226页。这是一篇以第一人称写的短文,对于研究培根的宗教信仰颇有价值。该文初次印行于1648年,具体写作日期不详,据推测应在1603年夏之前。

看成是口头上的宗教信徒, 实际上的“非信仰者”或无神论者, 但都没有提出确凿的证据。他们的论断主要是从培根对科学的看法中推论出来的。而如果我们仔细分析培根的观点, 就会发现, 在他那里, 宗教信仰与科学思想已经被各得其所地安排在一个共同的体系中, 并将它们可能的差别和对立降低到体系所允许的最低限度。

培根的一个基本做法是从知识的源头上将神学和哲学区分开来。他说:“人的知识如同水一样, 有些是从上面下来的, 有些是从下面涌出的; 一个是由自然之光告知的, 另一个是由神圣的启示唤起的……于是, 根据这两个不同的光照或来源, 知识首先被分为神学和哲学两种。”^①这里的“神学”(Divinity)是指“神圣的或启示的神学”(Sacred or Inspired Theology), 它完全依赖于上帝的启示而成立, 与“自然之光”或人的理性无关。这样, 培根就将信仰和理性分为互不相干的两个领域。在信仰的领域, 上帝的“道”和“神谕”是不容怀疑的信条; 在理性的领域, 理性是一切知识的指导。由于这一区分, 理性就被排除于信仰的范围之外, 它没有对信仰进行评判的权利。理性之所以不能干预信仰, 也是由理性的局限所决定的。因为理性的运用依赖于感官的证据, 而感官的证据是有缺陷的, 它不能用于神圣的存在。用培根的话说, 感觉就像太阳一样, 可以揭示地上的面貌, 却遮蔽了天上的景象。因此, 对于思考上帝的本质和信仰的真理, 理性是无能为力的。培根说:“如果我进而探讨神圣的或启示的神学, 我就将迈出人类理性之舟, 踏入教会之船, 它只能由神的罗盘来正确指引航向。迄今一直高照着我们的哲学之星将不再发出光亮。”^②他还说:“从对自然的思考或从人类知识的根据中引出关于各项信仰的任何真理或见解, 在我看来是不妥当的: 应当将信仰的事情交给信仰。”^③他认为, 那种将信仰与理性混合起来的做法将对神学和哲学双方都造成损害, 它只能使神学充满异端, 使哲学充满虚构和浮夸。

① 培根:《学问的进步》, 载于《弗兰西斯·培根著作集》第3卷, 第346页。

② 培根:《论学问的尊严和进步》, 载于《弗兰西斯·培根著作集》第5卷, 第111页。

③ 培根:《学问的进步》, 载于《弗兰西斯·培根著作集》第3卷, 第350页。

在信仰与理性的根本区分之下,培根又作了另一区分,这一区分是在理性的范围内作出的,即前面提到的将哲学分为神圣哲学、自然哲学、人类哲学三部分。这里的“神圣哲学”(Divine Philosophy)不是“启示神学”,而是“自然神学”。这种神学是“神圣的”,因为它思考的对象是神的存在和性质,但它又是“自然的”,因为它的知识是借“自然之光”通过对自然万物的思考得来的。因此,这种神学虽然也被称做神学,但实际上是人类理性知识的一部分,它不属于信仰的领域。培根在人类知识中划分出“自然神学”,就使理性在对神的思辨中有了合法的地位,也就是说,除了信仰以外,人同样也可以从理性得到关于神的知识。于是,这里就存在着由信仰得到的知识与由理性得到的知识不一致甚至冲突的可能性。不过,培根从理论上将这种可能性排除了,因为在他看来,理性在本质上不可能得出与信仰相违背的结论。首先,人的理性是由上帝直接给予的^①,它在本质上不受自然法则的支配,而是服从于上帝的神秘意志。其次,上帝创造了自然,自然是上帝的作品,却不是上帝本身的形象。因此,人通过对自然的理性思考可以获得关于自然的知识,可以从自然宏大精妙中证明上帝的存在、力量、天意和善意,却不能探知上帝的本性。对于上帝的本性,人“没有知识,只有惊异(wonder),而惊异无非是思辨的中断或消失”^②。也就是说,人的理性在信仰上的运用是无效的。因此,“我们不应试图贬低上帝的神秘或使之服从于我们的理性,正相反,我们应提升和推进我们的理性以合于神圣的真理”^③。最后,不论是自然界还是人的灵魂,都是上帝的造物。一方面,上帝将自然安置在人心中,使之成为人的认识对象;另一方面,上帝又将人心做成一面镜子,赋予它真实反映自然的能力。因此,人心对自然的思辨实际上是上帝自己的作品之间的沟通,它不可能引出与上帝本性相悖的结论,因为上帝的“作品”与上帝的“道”之间是没有“对立”的。

① 参见本章第5节关于理性灵魂的论述。

② 培根:《自然的解释》,载于《弗兰西斯·培根著作集》第3卷,第218页。

③ 培根:《学问的进步》,载于《弗兰西斯·培根著作集》第3卷,第350页。

虽然在理论上理性与信仰之间不存在矛盾,但在实践上,理性往往会得出与信仰不一致的结论。培根承认人对自然的思考有时也会违背信仰,但他认为那完全是理性的运用不够深入的结果。培根有一个著名的论断:“少许自然哲学使人心倾向于无神论,更深入于自然哲学使人心回到宗教。”^①总的来说,虽然培根将信仰与理性分开,使它们各得其所,但在他看来,不论在来源上还是在本性上,理性都低于和服从于信仰。因此,当他把“一切知识都要受宗教的限制”^②当做知识的指导原则,当他说“我们即使发现在理性上不同意,也要相信上帝的话……信比知更有价值”^③时,我们就不会感到奇怪了。

培根不但将信仰和理性分开,还从各方面论述了知识与宗教、理性与信仰的互相支持与补充。他引用大量经文来证明发展知识是宗教的本来之义。他认为宗教之所以保护自然知识的增长,乃因为自然是上帝的伟大作品,人可以通过对自然的思考而达到对上帝的更加崇敬和赞美,还可以避免对上帝的怀疑。他还把知识的目的与宗教的目的的一致起来,认为知识必须按照上帝所允许的那样用于造福和救助人类社会,否则一切知识都会变成邪恶的。他还将基督教与其他宗教作对比,认为基督教最有利于促进真正的知识。另一方面,培根也同样用大量经文来论证知识对于宗教的重要性。他认为,虽然理性不能超越信仰,不能探索上帝的本性,但仍然可以为宗教的目的服务,比如对上帝所显示的神秘作出解释,并在此基础上进行推论,尽管这些解释和推论最终必须以信仰和神谕为归宿。

出于对宗教的虔诚信仰,培根对无神论持否定态度。他认为上帝所创造的一切足以驳倒无神论,除了借无神论谋私利的人以外,并不存在真正的无神论者。那些自称的无神论者都是口头上的而不是内心里的。否认神的存在就是贬低人的尊严,因为人正由于在精神上与神相像而避免了兽类的卑贱。虽然培根在信仰上坚决反对无神

① 培根:《自然的解释》,载于《弗兰西斯·培根著作集》第3卷,第221页。

② 同上书,载于《弗兰西斯·培根著作集》第3卷,第218页。

③ 培根:《学问的进步》,载于《弗兰西斯·培根著作集》第3卷,第477—478页。

论,但他承认在社会作用上无神论并无大害,表现出对无神论的某种宽容。他认为无神论否认神和宗教,使人只能诉诸感觉、哲学、天生的虔敬、法律和名望等,这时人仍然可以形成一种表面的道德;而且无神论使人谨慎自处,无过分追求,因此不会扰乱国家。同后来的许多启蒙学家一样,培根对宗教的狂热和迷信进行了批判,认为两者都是知识进步的障碍。他特别揭露了迷信的危害,指出迷信可以使国家发生混乱,使智愚颠倒,尤其在教会和经院人士中泛滥成灾。而且,迷信本身就是由教会对浮华礼仪的追求、对传统的过分尊崇,以及教士们为实现个人野心和获取财富而实施的计谋等原因造成的。不过,总的来说,培根对教会中腐败现象的揭露和批判是比较温和的,这与他对教会所持的基本肯定的态度有关。

在宗教政策上,培根强调基督教的统一。他认为宗教是社会的主要维系,基督教统一的最大益处是和平,有了和平就有了幸福、信仰和仁爱。要实现基督教的统一,必须将根本信仰上的争论与次要意见的争论区分开来,在坚持基本信仰一致的前提下允许不同观点的存在。在此,培根表达了在基督教内部实行宽容主义的倾向,他借《圣经》上的话说:神为基督教制定的规约是“一个主,一个信仰,一个洗礼”^①,而不是“一个仪式,一个意见”,“所以我们看到救世主的外衣是没有缝的,而教会的长袍则有各种不同的颜色”^②。

① 见《圣经·新约》“以弗所书”,第4章,第5节。本书所引《圣经》皆为和合本。

② 培根:《论学问的尊严和进步》,载于《弗兰西斯·培根著作集》第5卷,第115页。“救世主的外衣无缝”一说见《圣经·新约》“约翰福音”,第19章,第23节。

第六章 霍布斯

第一节 生平与著作

托马斯·霍布斯(Thomas Hobbes)于1588年出生在英格兰威尔特郡的马尔麦斯伯利镇。其父是当地韦斯特波特村的牧师,后来为了躲避一次争吵而逃往伦敦。霍布斯是由他的一位富有的叔父抚养大的。霍布斯14岁时到牛津的马格德林学院学习,5年后获学士学位。该学院强烈的清教传统对他有很大的影响。毕业后,霍布斯留校讲授了一年的逻辑课程,于1608年离开牛津,经人推荐,成为后来的德文郡伯爵威廉·卡文迪斯(William Cavendish)的长子的私人教师。由于同卡文迪斯一家的亲密关系,霍布斯能有机会接触上层社会,并访问欧洲大陆,与知识界的许多重要人物交往。

1610—1615年,霍布斯第一次访问欧洲大陆。开卜勒和伽利略的科学发现给他以很大鼓舞,他也深切感受到亚里士多德的哲学体系在大陆已经日益衰落,这促使他决心献身于学术研究。后经卡文迪斯一家介绍,霍布斯结识了F.培根,后来做过培根的秘书,与培根有很多思想交流。培根说霍布斯是最能理解他的思想的人。

1628年,霍布斯翻译发表了修昔底德(Thucydides)的《伯罗奔尼撒战争史》,他希望用古代历史唤起国人对社会政治问题的关注。1629—1631年,霍布斯作为私人教师陪同克林顿爵士之子访问欧洲大陆。在访问期间他初次接触到欧几里德几何学,发现了几何学方法的巨大魅力,使他“爱上了几何学”,产生了把几何学方法作为哲学研究的基本方法的设想。1634—1637年,霍布斯作为德文郡伯爵二世的私人教师陪同伯爵再次访问欧洲大陆,在此期间他成为以数学

家梅桑神父为首的欧洲大陆知识团体中的一员,并与该团体中的重要人物笛卡尔和伽桑第有密切的交往。1636年,霍布斯专程赴意大利拜访了伽利略。伽利略关于物体运动的机械论思想给他以深刻的印象。至1637年霍布斯返回英国时,他已经在几何学方法和机械运动理论的基础上确定了他的哲学的基本框架。

霍布斯最初的哲学著作是几篇短论,其中最重要的是写于1630年代初的《关于第一原理的短文》(*A Short Tract on First Principles*)。该文是以几何学的方式写的,他试图用伽利略的运动理论来说明感知。

霍布斯回到英国时,英国正处于动乱之中,王党同国会的对立十分严重。1640年,霍布斯用英文写了一本名为《法之要义》(*Elements of Law*)的小册子,表明了他的政治理论观点。该书最初以手抄本的形式流传,后被人们称做《小论文》(*Little Treatise*)。1650年该书正式出版时分为两个单行本:《人性》(*Human Nature*)和《论国家》(*De Corpore Politico*)。

在长期国会举会期间,霍布斯担心《法之要义》中的观点会给他带来生命危险,遂于1640年11月逃往法国,并在巴黎定居下来。此后直到1651年重返英国的10余年间,是霍布斯的哲学创作最富成果的时期。他首先应梅桑之邀撰文反驳笛卡尔即将出版的《形而上学的沉思》一书中的观点。该文包括16条反驳意见,后来被笛卡尔作为第三组反驳收入该书的附录。随后几年,霍布斯还写了几篇关于光学的论文,其中有的被收入后来写的《论人》一书中。

根据霍布斯的计划,他打算从三个部分阐述他的哲学:第一部分论述物体及其性质;第二部分论述人及其特殊的官能和感情;第三部分论述政府和国民的责任。这三个部分的内容是依次接续的,前一个部分的结束是下一个部分的开始。但由于英国当时的政治形势把国家统治和公民服从的问题提到紧迫地位,于是,霍布斯将《法之要义》的后一部分(即后来的《论国家》)加以扩充,首先写成了他的哲学的第三部分,书名为《论公民》(*De Cive*),于1642年出版。1647年出版了该书的拉丁文修订本,1651年出版了由霍布斯翻译的英文本,更

名为《关于政府和社会的哲学基础》(*Philosophical Rudiments concerning Government and Society*)。该书分为三部分：“论自由”、“论统治权”、“论宗教”。在书中,霍布斯力图通过对人性的分析,找出最适合人类社会的国家形式,并对其合理性以及与宗教教义的关系作出论证。这本书包括了霍布斯的政治和国家学说的基本内容,成为他后来关于同一论题所作的一切论述的基础。鉴于《论公民》最初是用拉丁文写的,读者不够广泛,霍布斯决定用英文写一本比较通俗的论述他的政治社会观点的书,并为它取了一个吸引人的书名《利维坦》(*Leviathan*)。利维坦是《圣经》中提到的一个威力巨大的海兽,霍布斯用它来象征强大的专制国家。该书分为四部分:“论人”、“论国家”、“论基督教之国”、“论黑暗之国”。前两部分分别是对《论公民》的第一、第二部分的加工扩充而成,后两部分是对《论公民》的第三部分的加工扩充而成。与《论公民》相比,《利维坦》更系统、更详尽,结构也更合理,由于它是用英文写成的,影响也更大。《利维坦》于1651年出版,当时英国经过了两次内战,并于1649年处死了国王查理一世,整个社会和政界都在关注英国应采取何种政治体制,并为此不断进行争论。《利维坦》的问世恰逢其时,它为英国的政治家们提供了一个治世药方。两年后,1653年克伦威尔建立了独裁专制的护国政府,把霍布斯的政治理想变成了现实。《利维坦》是霍布斯的最重要、影响最大的一部著作,霍布斯的哲学声誉主要是由这部著作带来的。

1651年,霍布斯在一场大病之后返回英国。1655年,霍布斯用拉丁文写的《论物体》(*De Corpore*)一书出版,这是他计划中的哲学体系的第一部分。这部著作中关于数学的某些观点引起了霍布斯同两位数学家长达20多年的激烈论战。这些论战著作中包括霍布斯写的《给数学教授们的六个教训》(*Six Lessons to the Professors of the Mathematics*)和《关于自然哲学的十个对话》(*Ten Dialogues of Natural Philosophy*,又名*Decameron Physiologicum*)。尽管霍布斯在论战中始终没有认输,但一般认为他的表现证明他的数学能力是欠缺的,这也许是他之所以没有被选为“英国皇家学会”会员的原因之一。

1657年,霍布斯哲学体系的第二部分《论人》(*De Homine*)出版,它是用拉丁文写的。至此霍布斯的哲学体系的三部曲全部完成。

早在1645年,霍布斯曾与德里主教布拉姆霍尔(Bramhall)讨论过有关意志自由的问题,并撰文阐述了自己的观点。1654年,霍布斯的一位追随者未经霍布斯同意将他的文章冠以《论自由与必然》(*Of Liberty and Necessity*)的标题发表,引起了布拉姆霍尔的愤怒。布拉姆霍尔随即于1655年公布了与霍布斯争论的全部文件作为反驳。霍布斯则于1656年发表了《关于自由、必然和偶然问题》(*The Questions Concerning Liberty, Necessity, and Chance*)一文作为回答。1658年,布拉姆霍尔著《驳斥霍布斯最近的谴责》一书进行回击,该书有一篇附录,名为《擒获巨鲸利维坦》。霍布斯的反驳是在布拉姆霍尔于1663年去世几年后才发表的,书名为《对布拉姆霍尔主教的〈擒获巨鲸利维坦〉一书的回答》(*An Answer to Bishop Bramhall's Book, called "The Catching of the Leviathan"*)。在书中,霍布斯主要针对有关无神论、渎神、颠覆宗教等方面的指责进行了辩解。

1660年斯图亚特王朝复辟后,霍布斯被认为宣传无神论思想而受到压制,他的一切著作都被禁止发表。1668年霍布斯完成了论述1640—1660年英国内战史的《狻希莫斯》(*Behemoth*)一书,但当时未获准出版,后来于1682年在荷兰出版。霍布斯还着手撰写《一位哲学家同一位英国习惯法学者的对话》(*Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*)一书,但未能完成。1672年,霍布斯用拉丁文写下了他的自传。在晚年,霍布斯还将荷马的史诗《奥德赛》和《伊利亚特》译成了英文。

1679年,霍布斯病逝,死后葬于德尔比郡霍尔特哈克那尔的教区教堂墓地。

第二节 哲学的目的、对象和方法

霍布斯是一位深受近代自然科学影响,具有强烈启蒙思想的哲学家,他同F. 培根一样,对经院哲学的空洞无物、不切实际进行了

无情的批判。他尖锐地指出,经院哲学不过是宗教的“婢女”,只是通过玩弄词句和繁琐论证来吓唬人,而实际上毫无用处。他还从理论根源入手,特别批判了作为经院哲学的理论支柱的亚里士多德哲学。他认为,亚里士多德关于形而上学的抽象思辨不能为自然哲学提供恰当的理解,而是将它引入歧途;亚里士多德的伦理学不能正确说明现实社会中的正义和非正义、善和恶的区分,其中大多是“最荒谬不过的说法”;他的政治学也与实际政治生活中的规则不相容。

霍布斯认为,与经院哲学脱离实际的弊病相反,哲学应与现实的科学发展和社会生活相结合,应当以人类的利益为根本目的。他指出:“哲学的目的或目标,就在于我们可以利用先前所知的结果来谋取我们的利益,或者可以通过对各种物体的互相应用,在物质、力量和工业所许可的限度内,产生出与我们心中所设想的相似的结果,来为人生谋福利。”^①他认为人要获得知识不是为了别的,只是为了使人在从事各种活动中取得成功,因而他更强调获得知识的实践目的。他明确提出“知识的目的就是力量”^②,他的这个提法从实践目的方面为培根提出的“知识和力量合而为一”、“知识就是力量”的口号作了一个明确的注解。

霍布斯从各个方面列举了哲学为人类带来的“效用”。在当时,自然科学还没有从哲学中独立出来,仍然是哲学的一个组成部分,每一自然科学的研究都是哲学的研究。因此,霍布斯对哲学的作用的评价是与对自然科学的看法联系在一起的。他赞扬自然科学取得的巨大成就,特别指出了以几何学和物理学为代表的自然科学给人类带来的巨大利益,并用事实证明,科学技术的进步已经大大推进了人类文明的进程。他断言所有这些成就都是由哲学带来的。值得注意的是,与对自然科学的态度不同,在道德哲学和政治哲学(公民哲学)方面,霍布斯没有大力赞扬这两门学科取得的成就,而是着重揭露其

^{①②} 霍布斯:《论物体》,载于《托马斯·霍布斯著作集》第1卷,威廉·莫尔斯沃思编,第7页,洛特里奇/托莫斯出版社,1992(以下所引此书皆为此版本)。

缺陷为人类带来的灾难,以从反面证明哲学对人类至关重要的作用。在此,他表明了对以往哲学的批判态度。他认为在这两门学科中人类还没有取得可靠的进展,从古至今没有人告诉我们在这些领域中真正有益的“公民生活准则”(rules of civil life),也没有人告诉我们发现这些准则的正确方法。他正是把建立一门真正有益于人类的道德哲学和政治哲学作为自己的主要使命。

要使哲学有益于人类,必须知道什么是哲学。对于什么是哲学,霍布斯多次作过论述。在《利维坦》中,他把哲学理解为“根据任何事物的产生方式推论出其性质,或者根据其性质推论出该事物的某种可能的产生方式而得到的知识”^①。后来在《论物体》中,他给哲学下了一个明确的“定义”：“哲学是关于结果或现象的知识,这种知识是我们根据我们首先具有的关于它们的原因或产生的知识,加以真实的推理而获得的。而且,哲学还是关于可能存在的原因和产生的知识,这种知识是我们由于首先认识到它们的结果而获得的。”^②可以看出,虽然上述两个说法的表述不同,但基本意思是一致的,即哲学是通过推理所获得的关于原因和结果的知识。^③不过,这里所说的原因和结果是属于何种东西呢?霍布斯认为是“物体”。他说:“哲学的对象,或哲学所处理的材料,是每一个这样的物体,对这种物体,我们可以构想它的任何一种产生,并且通过对它的思考,将它同别的物体进行比较,或者说这种物体是可以组合和分解的;也就是说,哲学的对象或它所处理的材料是我们对其产生或性质可以认识的每一个物体。”^④霍布斯认为,这个结论可以从他所提出的哲学定义中推演出来。于是,哲学的任务就可以表述为:“从物体的产生寻求物体的性质,或从物体的性质寻求物体的产生。”^⑤霍布斯明确将物体作为哲学

① 霍布斯:《利维坦》,载于《托马斯·霍布斯著作集》第3卷,第664页。

② 霍布斯:《论物体》,载于《托马斯·霍布斯著作集》第1卷,第3页。

③ 上述两段话中所说的“产生”(generation,有时作 production)是与“原因”相关的概念,因为根据西方哲学的传统观点,任何事物的产生都是由于原因的作用才可能的。

④⑤ 霍布斯:《论物体》,载于《托马斯·霍布斯著作集》第1卷,第10页。

研究的对象,这使他成为英国近代哲学中唯物主义的主要代表之一。

霍布斯关于哲学的定义也包含着对哲学研究方法的规定。

霍布斯认为,根据哲学的定义,凡是哲学研究的对象,必定是关于物体及其性质的,必定与物体的产生即因果关系有关,必定依赖于人的正确推理。凡不符合这三个条件的事情,都不是哲学研究的对象,应当从哲学中排除出去。被霍布斯从哲学中排除出去的包括单纯的感觉和记忆、占星术之类的妄断邪说、关于政治和自然发展的历史等,因为这些事情没有运用推理,或者没有运用正确的推理。当霍布斯声称要将不符合哲学要求的事情从哲学中排除出去的时候,他的主要矛头是指向宗教神学的。他明确指出哲学排除神学,因为神学把上帝看成是永恒的、不能被产生的、不能被理解的,神里面没有任何东西是可以分解和组合的,也没有任何东西产生。关于天使、神启和神灵崇拜等方面的学说也应当排除于哲学之外,因为它们都不是根据正确的推理得来的。这样,霍布斯就把他的哲学同形形色色的宗教神学划清了界限。

如同那个时代的大多数哲学家一样,霍布斯非常重视对哲学方法的研究。他说,根据哲学的定义可知,哲学研究的方法就是“根据结果的已知原因来发现结果,或根据原因的已知结果来发现原因时的最简捷途径”^①。受自然科学,尤其是几何学和伽利略的机械力学的影响,霍布斯特别强调和运用以下哲学方法。

一 定义的方法

定义的方法是指在一切推理之前,首先给推理所运用的词项下准确的定义,也就是用语言对词语的意义作出明确的说明或规定。他认为,凡是要获得真正的知识,都必须重视定义的方法,要纠正错误的定义,提出正确的定义。

定义的方法是霍布斯从几何学中模仿来的,它尤其在霍布斯的

^① 霍布斯:《论物体》,载于《托马斯·霍布斯著作集》第1卷,第66页。

语言理论中占有重要的地位。霍布斯认为,几何学是一切自然科学之母,是从古至今上帝馈赠给人类的唯一科学。几何学的主要方法之一就是把确定语词的定义作为推理的开端,这个方法同样适合于哲学的研究。他认为,任何证明都依据于两个规则:一是证明所运用的各项原则必须是真实明确的定义,二是证明所作的推理是必然的。在这里定义是重要的,因为没有准确的定义,即使推理过程是无误的,也不能得出正确的结论。对于任何有效的证明而言,定义就是基本的原则和命题。霍布斯还肯定了亚里士多德在《形而上学》中对时间、地点、实体、本质等概念下定义的方法,认为这就是将定义当做“种子”,为哲学设定根据,进而迎来哲学的收获。霍布斯明确承认自己采取的就是这种方法,他对自己所讨论的几乎所有重要概念都给出了定义。

二 推理的方法:计算

霍布斯认为哲学所采取的推理的方法是计算,即加和减。他说:“我所谓的‘推理’(ratiocination)是指计算(computation)。既然计算或者是把许多东西加在一起,得到它们的总数,或者是把一件东西从另一件东西中取出,得知还剩下什么,所以,推理与加和减是同样的。”^①比如,霍布斯用下面的例子说明如何对心中的观念进行推理和计算。当一个人模糊地看到远处有某个东西,就在心中形成了一个“物体”的观念。当他走近些时,看到那个东西是到处活动的,就形成了一个“活的”的观念。当他走得更近些,看到这个东西具有理性生物所具有的形状、声音等标记,就形成了“理性的”观念。最后,当他充分仔细地观察这个东西,因而想到他前面所看到的是同一个东西时,他的三个观念就在心中相加在一起,形成了一个“物体-活的-理性的”东西的观念,也就是“人”的观念。减法的过程与此相反。当他看到近处的一个人,心中就有了一个“人”的观念。当这个

^① 霍布斯:《论物体》,载于《托马斯·霍布斯著作集》第1卷,第3页。

人逐渐走远，“理性的”、“活的”、“物体”的观念就逐一从他心中“人”的观念中减去。最后当什么东西也看不见时，他心中的那个观念就完全消失了。^①

根据霍布斯所说，这种加减计算是广义的，不只限于数字方面，而是可以用于与推理有关的一切方面。对几何学家研究的线、形、角可以进行加减计算，对物理学家研究的速度和力可以进行加减计算，对逻辑学家研究的语词、断言、三段论、证明、命题、结论等之间的联结关系可以进行计算，对政治学家研究的契约和义务关系可以进行计算，对法律学家研究的法律和事实可以进行计算。“总之，不论在任何事情上，只要有**有用加减**之处，也就有**有用推理**之处；如果没有**有用加减**之处，**推理**就完全无事可做。”^②霍布斯所说的计算方法实际上是对推理的普遍规则的规定，他在此强调了推理的演绎性质，许多学者因此把他看成是笛卡尔式的理性主义认识方法的追随者。

霍布斯用加和减来说明推理的特点，是一种简单肤浅的看法，因为加和减并不能涵盖推理的一切形式，也不能概括推理的一切特征。霍布斯把推理理解为加和减的计算，说明他受当时几何学和机械力学的影响，把人类的理性活动仅仅当做简单的数量关系，抹杀了人类思维特有的抽象思辨功能，从而陷入了机械论的思维方式。当然，这主要是就推理就是计算这个基本原则而说的，实际上，我们后面将看到，当霍布斯将他的推理方法应用于社会和政治等具体问题的研究

① 要注意的是，霍布斯用这个例子不但要说明心灵如何对观念进行“推理”（加减），还要说明这种推理在“不使用语言”的情况下是如何可能的。在他看来，思想活动（至少就“推理”和“形成概念”而言）不需要语言也完全可以进行。对于他的这一论断，如果考虑到他一贯强调思想与语言的密切关系，可以不必认真看待，但是，他在这里所作的另一“暗示”却是不应忽视的。也就是说，他在这个例子中还暗示出：虽然人的内心状态（比如这里所说的“观念”状态）不是语言，也不需要语言来表达，但它却可以与语言相似，具有“语义的”特征和句法结构，可以以表象的方式与外界事物或性质发生对应关系。在这个意义上，霍布斯的“暗示”就与当代心灵哲学家福多（J. A. Fodor）的“思想语言”假说十分接近了。而众所周知，“思想语言”已经成为当代心灵哲学中争论不休的重要论题。

② 霍布斯：《利维坦》，载于《托马斯·霍布斯著作集》第3卷，第30页。

时,时常表现出对科学方法论的卓越设想。比如,他把定义规则和演绎方法结合起来,实际提出了一种约定论的证明方式;他把假设和试错方法引入推演过程,实际上预见到了19世纪之后才被人们广泛讨论的假设-演绎的科学推理方法。

三 分析和综合的方法

霍布斯认为,在对事物的原因和结果的探讨中需要采用分析和综合的方法。这个方法显然是他受到伽利略的机械力学的启发而提出来的,他还把伽利略的术语“分解”和“组合”(resolution and composition)当做与“分析”和“综合”(analysis and synthesis)同样意义的术语来使用。他认为,分析就是从已知的结果分解、追溯出产生该结果的各个原因,综合就是根据某个结果的各个原因,组合、合成产生该结果的完整的原因。

由于某个已知的结果总是作为一个完整、具体的事物出现的,我们总是先知道某个东西的存在,知道它是什么,而不知道它的原因。要知道它的原因,就必须首先对它进行分析,找出造成这一结果的各个部分的原因。通过分析,我们将完整、具体的事物分解为它的各个部分。这里的部分不是指事物的外在结构的部分,比如人的头、躯干、四肢等部分,而是指事物本性的部分,这些部分比那个事物本身更有普遍性,因此这种分析是依靠理性来进行的。比如,对于一个正方形,我们可以将其分解为一个平面,这个平面是由若干相等的直线和直角封闭着的。通过这样的分析,我们就得到了一些能适用于许多事物的比较普遍的东西,即直线、平面、直角等。又如我们对金子进行分析,可以得到固体的、可见的、沉重的等比金子本身更普遍的东西。因此,霍布斯说:“获得关于事物普遍知识的方法纯粹是分析的。”^①如果我们能继续找到这些普遍东西的原因,就是发现了那个事物各个部分的原因。当我们把通过分析得到的各个部分的原因组合

^① 霍布斯:《论物体》,载于《托马斯·霍布斯著作集》第1卷,第69页。

起来,作整体的考虑,就是综合。通过综合,我们可以发现事物的整体的或完整的原因。霍布斯说:“显然,在寻求原因时,有时需要分析的方法,有时需要综合的方法。在设想各种情节如何分别导致结果之产生时,需要分析的方法;在把这些情节能够独自造成的东西相加并组合时,需要综合的方法。”^①

此外,无论分析和综合,都可以分为不同的步骤或层次来进行。也就是说,对初步分析所达到的东西还可以继续分析下去,直至达到最普遍的东西或原则为止,综合也可以从最普遍的原则出发,不断扩大其范围,直至达到对万事万物的原因的认识。

在关于分析和综合方法的论述中,霍布斯还将归纳方法引入进来。他说,当我们要寻找任何已知结果的原因时,必须逐一考察伴随或先于结果出现的每一个属性,看它们是否有助于产生那个结果,看如果某一个属性不在时那个结果是否会存在。用这种方法将无助于产生那个结果的属性从有助于产生那个结果的属性中分离出来,加以排除。然后,我们将有助于产生那个结果的属性放到一起,看它们都出现时,是否能设想那个结果会出现。如果那个结果会出现,那些属性的集合就是那个结果的完全的原因,否则就不是。如果出现后一种情况,我们就必须进一步寻找其他的属性,并把它列入考察之中。如果将霍布斯的归纳法与培根的归纳法作比较,不难看出两者有许多相似之处,这充分表明霍布斯受到培根的影响。同时也说明,虽然霍布斯声称他所说的分析和综合也是加和减的计算,但实际上它们已经远远超出了加和减的狭隘范围。

第三节 物体与运动

霍布斯把物体作为哲学研究的对象,他在物体及其机械运动的基础上建立了他的形而上学理论,确立了对世界的根本看法。他是

^① 霍布斯:《论物体》,载于《托马斯·霍布斯著作集》第1卷,第79页。

西方近代第一个系统地提出机械唯物主义世界观的人。

对于什么是物体,霍布斯作了如下说明:物体是有广延的;它不依赖于我们的思想而自己存在;它是在我们之外存在着的;它处于空间之中,从属于空间,可以被我们的感觉所察觉,也可以被我们的理性所理解。他给物体下了一个定义:**“物体是这样的东西,它不依赖于我们的思想,与空间的某个部分相合或有共同的广延。”**^①在这里,霍布斯除了强调物体不依赖于思想的客观性外,他还同笛卡尔一样把广延作为物体的根本属性。在他看来,物体的其他属性都不是必不可少的,只有广延除外,因为没有广延或形状的物体是不可设想的,只有物体消灭了,物体的广延才会消灭。霍布斯对物体的定义实际上是从机械论的观点出发对哲学上的物质概念所下的定义。他在此总结了当时自然科学对客观物质世界的基本看法,从物质的客观实在性、物质的基本性质、物质的性质和存在的可知性几方面对物质的概念作出了说明,成为西方哲学史上对物质概念所作的**最明确、最完整的定义之一**。

笛卡尔认为物体的存在需要证明,他诉诸不会骗人的上帝,让上帝来保证物体的客观实在性。霍布斯则相反,他从未考虑对物体的存在进行证明,也不认为笛卡尔的证明是恰当的。^②他同当时的大多数自然科学家一样,对物体的存在抱有朴素而明确的信念:物体的存在是不容怀疑的,客观世界是物体的世界。他说:

世界(我指的不只是使喜爱它的人被称作世人的那个尘世,而是指的**宇宙**,即存在着的全部事物的整体)是有形体的,就是说,是物体。它具有量纲,即长、宽和高。物体的每一个部分也同样是物体,具有同样的量纲。所以宇宙的每一个部分都是物体,不是物体的东西就不是宇宙的组成部分。而因为宇宙就是一

^① 霍布斯:《论物体》,载于《托马斯·霍布斯著作集》第1卷,第102页。

^② 参见霍布斯对笛卡尔的《第一哲学沉思集》的第15个反驳。

切,所以不是宇宙的组成部分的就是无,因而无处存在。^①

在此,霍布斯明确提出了一种唯物主义的世界观,成为英国经验论者中最坚定主张唯物主义的人。当然,由于受人类知识发展水平的限制,霍布斯还只能根据具体的有形物体来理解世界,没有更深刻地看到客观世界物质形态的多样性和复杂性,带有明显的机械论的特征,这是他的局限。

从这样一种唯物主义的世界观出发,霍布斯阐明了他对人的思维、主体心灵或灵魂的性质看法。他认为,既然世界上的一切都是物体,那么,任何把灵魂当做无形体的、可以脱离肉体而存在的东西的说法都是荒谬的。他明确反驳了笛卡尔关于灵魂的非物质性的观点,指出,笛卡尔从“我思故我在”的原理出发,推出了思维主体“我”是思想或精神的结论,这个推论是不合法的。因为从“我在思维”并不能推出“我是思维”,从“我在运用理智”并不能推出“我是理智”,正如不能从“我在散步”推出“我是散步”一样。笛卡尔的错误是把从事精神活动的东西同精神当成一回事了。霍布斯进而指出:“一切哲学家都将主体同它的各种功能和活动区分开来,即同它的各种性质和本质区分开来,因为这个**实体(entity)**的本身是一回事,它的本质是另一回事。因此,一个思维着的东西可以是思想、理性或理智的主体,从而是某种有形体的东西。与此相反的情形已有人设想,但没有得到证明。”^②最后,霍布斯针对笛卡尔的“我思故我在”的命题论证说:“既然对‘我存在’这个命题的知识依赖于对‘我思维’这个命题的知识,而对‘我思维’这个命题的知识依赖于我们不可能将思维同思维着的物质分割开来这一事实,所以,恰当的推论应当是:思维着的东西是物质的,而不是非物质的。”^③后来霍布斯明确指出,主管人类思维的那个物质的东西就是人的大脑。马克思认为霍布斯的观点是说:“决不可以把思维同那思维着的物质分开。物质是一切变化的主

^① 霍布斯:《利维坦》,载于《托马斯·霍布斯著作集》第3卷,第672页。

^{②③} 《笛卡尔哲学著作集》第2卷,第61—62页,剑桥大学出版社,1931。

体。”^①霍布斯的观点对于反击笛卡尔的心物二元论,批驳所谓灵魂不死的宗教神学理论,坚持唯物主义的自然科学观,起了十分有益的作用。

要注意的是,霍布斯不仅仅把自然界中具有广延、大小等典型物体形态的东西称做物体,而且把人类社会的政治机构——国家——也称做物体。他在划分物体研究的领域时说,物体可以分为十分不同的两大类:一类是自然的作品,称做“自然的物体”;另一类是根据人们的意愿和同意造成的,称做“国家”。根据物体的这种分类,哲学分成了相应的两个领域,一个是“自然哲学”,一个是“公民哲学”。而认识国家的特性就必须知道人的气质、爱好和行为方式,所以又把“公民哲学”分成两部分:一部分研究人的气质和行为方式,即伦理学;另一部分研究人的公民责任,即政治学,也可直接称做公民哲学。^②显然,霍布斯意识到自然哲学的对象和社会政治学的对象是不同的,他对物体所下的定义,对物体的广延和空间特性的规定,也很难严格用于说明社会政治学的原理,尽管他也承认在社会政治学中起重要作用的人的气质、情感等因素是有物质载体的。实际上,他对物体所下的定义是在《论物体》一书中就所谓的“自然的物体”说的,他虽然同意自然哲学中的许多原则和方法适用于社会政治领域,但他并没有完全将前者的物体概念运用于后者,也没有打算那样做。他并不真正了解在社会政治生活中物质的概念和作用是怎样的,在许多方面他还背离了物质的客观性原理,更多地诉诸假设和猜测。尽管如此,作为一个坚定的唯物主义者,他本能地将社会政治问题放在“物体”的总题目下来讨论,并试图用物体的运动来作出说明,从而在原则上坚持了世界的物质统一性,这是十分可贵的。

哲学研究的任务是获得有关原因的知识。霍布斯认为,世界万物一切变化的根本原因是运动,运动是我们说明一切自然和社会现象所依靠的普遍的、最终的根据。

^① 马克思:《神圣家族》,载于《马克思恩格斯全集》第2卷,第164页,人民出版社,1956。

^② 见霍布斯《论物体》,载于《托马斯·霍布斯著作集》第1卷,第11页。

霍布斯给运动下了一个定义：“运动就是不断地放弃一个位置，又取得另一个位置。”^①由于物体的移动需要空间和时间，所以没有空间和时间的运动是不可想像的。霍布斯这里所说的运动是指基本的机械运动——位移。霍布斯将运动仅仅理解为位置的移动，是同当时自然科学处于较低发展阶段的客观现实分不开的。自然科学的历史证明，对运动的形式和性质的研究经历了从低级到高级，从简单到复杂的发展过程。作为近代自然科学的开端，位置移动这种最简单的运动形式成为科学研究的主要对象，并形成了用机械运动代替和说明一切运动形式的倾向。霍布斯对运动的看法正是这种倾向在哲学上的反映。

如同对物体的普遍存在抱有明确的信念一样，霍布斯对运动的普遍性也抱有明确的信念。他没有对这种普遍性作形而上学的证明，他只是说，如果我们对事物的现象作分析，就不能不看到，运动是作为一切现象变化的原因普遍存在的，“一切变化都在于运动”^②。对于任何个别事物，我们也许还不清楚使它发生变化的具体原因是怎样的，但我们完全可以肯定造成这个变化的根本原因是运动，因为构成事物的普遍成分“只有一个普遍的原因，那就是运动”^③。对此我们不需要用任何方法来探究，因为这是“自明的”，是“由本性而知的”^④。

运动是一切变化的原因，要获得关于原因的知识，就必须研究各种现象是如何由运动引起的。霍布斯将这一研究贯穿到科学的各个领域，并大致从简单到复杂安排出各类研究的顺序：（1）几何学中的运动是最简单的，所以首先研究几何学中的运动如何产生出线、面、圆等各种图形及其特性；（2）运动力学：研究一个物体整体是如何由于其他物体的碰撞而发生不同的运动的；（3）物理学（一）：从人的身体方面的运动来研究看、听、嗅、尝、触等感觉是如何产生的；（4）物理学（二）：从外界物体的各个组成部分的运动来研究光、颜色、声音、冷热

① 霍布斯：《论物体》，载于《托马斯·霍布斯著作集》第1卷，第109页。

② 同上书，载于《托马斯·霍布斯著作集》第1卷，第70页。

③④ 同上书，载于《托马斯·霍布斯著作集》第1卷，第69页。

等可感的性质是如何产生的(以上四部分构成了自然哲学的领域);(5)道德哲学:研究欲望、厌恶、爱、仁慈、希望、恐惧等心灵的运动是如何引起的,以及这些运动所造成的结果;(6)公民哲学:在对心灵的运动进行研究的基础上,借助推理和反省,研究国家的产生、自然权利、公民责任等社会政治问题。

由上述可以看出,霍布斯实际上把运动作为一个核心概念,依此构建起他的全部理论体系的框架。他在著作中用了大量的篇幅对运动进行分析,试图从根源上说明自然和社会的各种现象。有人认为,与其把霍布斯说成是一个机械唯物主义者,不如把他说成是一个运动形而上学家更恰当,这个说法不是没有道理的。

霍布斯承认运动的普遍性,这是他的一个功绩。不过也有人认为,霍布斯对运动的普遍性的承认是不彻底的,因为其一,他在讨论物体的偶性时说过,动和静不是物体的必不可少的属性;其二,他还承认了静止的存在,而静止就是不运动。这种看法实际上是对霍布斯的观点的误解或片面理解,是不准确的。

首先,霍布斯在讨论物体的偶性时的确赞同亚里士多德的观点,即偶性不是作为主体的任何部分而在主体里的,它可以离开主体,而主体仍然存在。接着霍布斯补充说,有些偶性只有物体消灭了才会消灭,他举出了广延或形状,因为没有广延或形状,物体是不能设想的。而“其他一切不为一切物体所共有,而只为某些物体所特有的偶性”则可以逐渐消灭,为其他偶性所代替,在这里他提到了动、静、颜色、硬等偶性。于是,人们以为他把运动也看成是物体的非普遍的、个别的性质。但要注意的是,霍布斯这里说到偶性“动”时并没有用指物体的普遍属性“运动”的“motion”一词,而是用的不定式短语“to be moved”,即“被移动的”、“被推动的”等。^①尽管霍布斯强调运动的形式是位移,但鉴于他上述对运动所作的细致区分,可以认为他这里所说的“to be moved”是指一种具体的运动,而不是指所有运动的全部。作为一个具体的运动(比

^① 见霍布斯《论物体》,载于《托马斯·霍布斯著作集》第1卷,第104页。

如这里所说的某个物体“被推动”),它当然是可以改变、停止,甚至完全被其他运动所取代的,由此并不能得出运动不是物体的普遍偶性的结论。而且,霍布斯在说到广延是物体共有的偶性的时候,并没有说运动不是物体共有的偶性,他从未作出运动不是物体共有的偶性的论断。如果这样说还不足以确定霍布斯的真实观点,那么,我们还可以引用他后来的另一表述。在《论物体》的另一个地方,他明确断言:“运动和大小是一切物体最共有的偶性。”^①

其次,霍布斯接受了伽利略关于惯性的观点,认为物体有运动和静止两种状态,如果没有外力的作用,物体将永远保持原来的状态,也就是说,动者恒动,静者恒静。因此,“凡是静止的东西,如果在它之外没有别的某个物体力图借运动进入它的位置,使它不再处于静止,它将永远静止”^②。但是,必须注意,这里的运动是有专门所指的,即上面所说霍布斯根据不同运动对学科所作划分的第二部分。这一部分运动的特点是可以被人的感官所察觉到的,或者可以说是机械运动比较宏观的方面,它并不代表整个世界各种运动的全部。霍布斯指出,有些运动是非常细微的,是在一较大物体的某些部分发生的,虽然我们的感官察觉不到,但它们仍然是运动。他称这种运动为“努力”(endeavour)。“努力”“是在比我们所能确定的更小的空间和时间中发生的运动”^③。物体之间的“压迫”、“抵抗”等感官所察觉不到的运动都是“努力”。霍布斯试图用“努力”来说明人的感觉、情感是如何在人脑、心脏、神经等以及外界事物的相互作用下产生出来的(即他上述学科划分的第三、四、五部分)。按照他的观点,我们观察到的所谓静止的物体只是在整体上没有发生位移,它的某些部分仍然在发生运动,因为它可以使人的感官察觉它的存在和可感的性质,而这正是运动或“努力”的结果。因此他说:“各种各样的影像或各种各样的

① 霍布斯:《论物体》,载于《托马斯·霍布斯著作集》第1卷,第203页。霍布斯又把物体的“大小”(magnitude)和广延看成是一回事,见同上书第1卷,第105页。

② 同上书,载于《托马斯·霍布斯著作集》第1卷,第115页。

③ 同上书,载于《托马斯·霍布斯著作集》第1卷,第206页。

自然现象都有一个普遍的动力因,即各种各样的运动。因为如果世界上的一切事物都是绝对静止的,那么,就不可能有各种各样的影像,而生物对一切对象都不会有感觉。”^①借助“努力”这个概念,霍布斯将机械运动引入了心理学,这是他的运动理论的一个重要特点。

当然,霍布斯关于运动的普遍性的观点仍然是有局限的,这主要表现在他对运动的起源的看法上,与他承认上帝的存在有关(霍布斯关于上帝和宗教的观点见本章第6节)。霍布斯认为,既然我们承认永恒、全能的上帝存在,就不能不承认他是“世界的原因”,是“一切原因的第一原因”。^②这就意味着,运动不是物体的固有属性,归根结底它是外来的。霍布斯的这个观点是他的运动理论中的一个重大缺陷,与培根相比是一个退步,因为尽管培根的思想中有较多的神学的不彻底性,但他明确把运动看做是物质固有的、最重要的特性。

第四节 认识论

在霍布斯的哲学体系中,认识论占有重要的地位。霍布斯把机械力学的原理引入认识论,是近代机械主义认识论的最重要的代表。他的《人性》一书由于对这一理论作了系统的阐述,因而被许多人看做是他写得最好的哲学著作之一。

霍布斯认为认知能力是构成人性的各种自然能力之一。他把人的自然能力分为两部分:一部分是人的肉体能力;另一部分是人的心灵能力。人的肉体能力不是哲学研究的题目,哲学要研究的是人的心灵能力。人的心灵能力又可以分为两类:一类是“认知能力或概念能力”(cognitive power or conceptive power);另一类是“促动力”(motive power)。前一种能力使人能够从事感觉、想像、推理等认识

^① 霍布斯:《关于自然哲学的十个对话》,载于《托马斯·霍布斯著作集》第7卷,第83页。

^② 参见霍布斯《利维坦》,载于《托马斯·霍布斯著作集》第3卷,第351页;《人性》,载于《托马斯·霍布斯著作集》第4卷,第60页。

活动,并获得各种知识;后一种能力使人产生各种情绪和情感,从而使人发生各种行为。这两类能力的性质不同,其作用也不同,但后者归根结底是在前者的基础上发挥作用的。霍布斯对认知能力的研究构成了他的认识论。

一 感觉

霍布斯认为,人要获得关于自然的各种原因的知识,必须研究自然向我们呈现出来的各种现象,了解它们是由何种原因引起的。而要做到这一点,没有别的途径可走,只能通过研究我们的感觉,因为我们关于现象的一切知识最初都是从感觉来的。他说:“一切现象的根源都是我们所说的感觉。”^①又说:“如果现象是我们借以认识其他一切事物的原则,那我们必须承认,感觉是我们借以认识那些原则的原则,而且承认我们所具有的一切知识都是从感觉得来的。”^②这样,霍布斯就明确地把感觉确定为一切知识的来源,这是一个经验主义的主张,主要由于这一主张,他才被称做是一个经验主义者。^③

研究感觉的原因就是要说明感觉是如何产生的。霍布斯根据对整个世界的根本看法,试图用机械力学的原理说明各种感觉的产生过程,这一说明充分体现了他的机械唯物主义的思想方法。

霍布斯认为,运动是普遍存在的,它是一切自然现象的原因,同样也是感觉的原因。他说:

我们借感官所知觉到的像颜色、声音、气味等各种各样的东西,除了运动之外,没有任何别的原因。这运动部分存在于对我们的感官发生作用的对象中,部分存在于我们自身中,以致虽然我们

① 霍布斯:《利维坦》,载于《托马斯·霍布斯著作集》第3卷,第1页。

② 霍布斯:《论物体》,载于《托马斯·霍布斯著作集》第1卷,第389页。

③ 科普尔斯顿(F. Copleston)说,就霍布斯轻经验归纳重理性演绎而言,称他为经验主义者是不合适的,但鉴于他把感觉经验当做一切知识的源泉,若在理性主义者和经验主义者这两个称谓之间必取其一的话,还是称他为经验主义者为好(参见科普尔斯顿《哲学史》第4卷,“序言”,伦敦,1961)。

不经推理就无法知道它是何种运动,但它显然是某种运动。^①

在这段话中,有一点需要注意:霍布斯把运动看做是感觉的唯一原因,但不论是对象中的运动还是我们自身内的运动,都不是那种可以直接观察和描述的宏观运动,而是压迫、抵抗等不可见的“努力”,所以他说,我们实际上“无法知道”它们是何种运动。不过,霍布斯认为,虽然我们不能直接观察和描述这些运动,但是仍然可以通过“推理”来确定它们是何种运动。这样一来,不论霍布斯关于这些运动以及它们产生感觉的过程有何种论断或描述,这些论断或描述都不是建立在观察实证上的,而只能是一种推断或假设。

霍布斯认为,正因为感觉是最原始的,所以要说明感觉的原因,必须从感觉本身开始。他指出,我们必须记住并承认这样一个事实:在我们的心中总有外界事物的影像或观念存在,它们不会随外界事物的消灭而消失。但是,这并不意味着这些影像或观念是纯主观的东西,或仅仅由于人主观方面的因素造成的,因为它们的出现和存在必须以外界事物的出现和存在为条件。他说:“一切观念最初都是由事物本身的作用引起的(而观念就是这个事物的观念);当事物的作用出现时,它所产生的观念也被称做**感觉**;事物的作用产生出感觉,这个事物就被称做**感觉的对象**。”^②这一论断表明了霍布斯对人的认识活动中主客关系的基本看法,是十分重要的,但是它只是概括性的,它需要解释和证明。霍布斯主要以视觉为例,通过对视觉产生过程的描述,详细说明了感觉和感觉对象之间的关系,说明人是通过感觉获得关于外界事物的知识的。在此他提出和证明了以下四个命题:

(1) 颜色和形象等视觉观念所居的那个主体,并不是所见的对象

① 霍布斯:《论物体》,载于《托马斯·霍布斯著作集》第1卷,第70页。

② 霍布斯:《人性》,载于《托马斯·霍布斯著作集》第4卷,第3页。这里的“观念”一词是“conception”,而不是后来洛克等人所用的“idea”。霍布斯对该词的使用不很严格,它的一个基本用法是与“影像”(image)同义。

或事物；

(2) 在我们之外没有我们称之为颜色或形象的东西；

(3) 所谓的颜色或形象只是对象在我们的大脑、元精或头部的某种内在实体中造成的运动、扰动或变动对我们的显现；

(4) 与视觉一样，其他感觉观念所居的主体也不是对象，而是感觉者。

在这四个命题中，第一个命题和第二个命题根据日常的经验常识不难证明。比如，凭经验可知，我们所见的事物和我们所见在水中或镜子中映出的事物的颜色和形象是分开的，这说明颜色和形象不在事物中，它们不是一回事。而且我们还可以同意，水中或镜子中映出的事物的颜色和形象也不是水中或镜子中的东西，这说明颜色和形象并不是在我们之外的东西。第四个命题是对视觉原理的推广，它依赖于对视觉的证明，只要视觉的原理得到证明，对其他感觉的证明就没有实质性的困难。因此，对霍布斯来说，真正需要认真说明的，或者说真正能体现其理论价值的是对第三个命题的证明。霍布斯的感觉理论的机械论特征正是从这个证明中充分体现出来的。

霍布斯首先根据人们的日常经验指出，当人的眼睛受到撞击，眼前就会出现光亮。这说明视神经在受到撞击而发生运动时，运动会“显现”为光，所以光并不是外在的，它只是人身体内部的运动。根据这个原理，霍布斯进而以火为例说明，明亮的物体是如何对人的视神经发生作用，使人产生光亮的感觉的。火的运动是不断地膨胀和收缩，即通常所说的闪耀和发热。这种运动必定会传给与火相邻的媒介物，媒介物又将运动传给外眼，外眼在外部运动的作用下压迫眼内的视神经，视神经又将运动传至大脑，大脑对运动作出抵抗或反作用，又将运动向外“反弹”到视神经上，而我们不把这种“反弹”当作内部的运动，而是当作外部的运动，并称之为光。我们的光的感觉都是以这种方式产生出来的。当光源（比如太阳）的光亮照射到不同表面的物体上，物体内部的运动使光线发生了改变，这些光线作用于人眼就形成了不同颜色的感觉。因此光和颜色没有本质的区别，只不过前者是“纯粹”的光，后者是“纷乱”的光。于是霍布斯说，一切视觉都

是从运动发源的,没有物体的光亮,就没有我们的视觉。同样的原理适用于说明其他任何感觉的产生。比如声音的感觉就是由于物体的运动通过空气传达到听觉神经,然后又传至大脑才产生出来的。霍布斯给感觉下的定义是:**“感觉是一种影像,它是由感觉器官中向外的反应和努力造成的,是由对象向内的、多少持续一段时间的努力引起的。”**^①

由上述可以看出,虽然由于自然科学水平的局限,霍布斯还不能说明人的感觉产生的真实过程,但是他运用既有的科学知识,试图从人的身体组织、神经系统与外界事物的相互作用中说明感觉,坚持了一种唯物主义的反映论观点,这是十分可贵的。同时,他的这个观点又是朴素的、粗糙的,带有明显的机械论特征,这造成了它的局限。霍布斯试图把感觉彻底还原为机械运动,但他不了解复杂运动和简单运动之间有着本质的差别,感觉作为生物和生理活动的结果,具有不同于机械运动的独具特点,不能归结为简单机械运动的叠加或转移。霍布斯坚持说,在感觉产生的整个过程中,只有运动没有感觉。比如铃被摇动时只有运动,没有声音;铃将运动传给空气,空气只有运动没有声音;空气将运动通过神经传给大脑,大脑只有运动没有声音;而当大脑将运动向外返回到神经,运动被外在地“显现”出来,就成了声音。在这里,霍布斯用“显现”(apparition)来说明机械运动如何变成为感觉,可是这种“显现”到底是怎样一种作用呢?它是如何将人人皆知的机械运动变成看起来与机械运动完全不同的感觉的呢?霍布斯除了坚持这种“显现”只是一种内在的运动外,对此一概没说。

在对感觉的研究中,霍布斯确定了感觉活动中各要素的关系:**“感觉的主体是感觉者本身,即某个生物。因而当我们说一个生物在看,要比说眼睛在看更正确。对象是被接受的事物,我们说我们看着太阳,要比说我们看见光更准确。因为光和颜色、热和声音,以及通**

^① 霍布斯:《论物体》,载于《托马斯·霍布斯著作集》第1卷,第391页。

常所说的其他可感的性质,并不是对象,而是感觉者心中的幻象(phantasm)。”^①“严格而言的视的对象,既不是光,也不是颜色,而是明亮的,或被照亮的,或带有颜色的物体。因为光和颜色是感觉者所具有的影像,不可能是对象的偶性。”^②同样,听、嗅、味、触等的对象不是声音、气味、滋味、软硬等,而是物体本身。在这里,霍布斯从唯物主义反映论的观点出发,将感觉的主体、感觉的客体,以及作为两者共同作用的结果的感觉影像本身严格区分开来,起到了重要的概念澄清作用。在他看来,外界物体是我们真正要认识的对象,这种认识是用感官通过感觉来进行的,在某种意义上,感觉只是我们认识外界对象的媒介和手段。这样霍布斯就避免了后来常识学派的黎德所批评的许多哲学家把感觉与外界对象混淆起来的错误,使感觉问题上的主客关系比较清楚了。

霍布斯的上述区分会使人以为他否认感觉与外界对象的性质有任何相似,从而否认感觉有客观的内容。这种看法是不准确的。因为尽管霍布斯未能科学地说明为何感觉与外界对象的实际性质有那么大的差异,但他毫不怀疑感觉的产生有外界事物在起作用,即外界事物的不同运动引起了不同的感觉,外界事物的性质与感官一起对感觉的性质负责。他所反对的是将感觉等同于外界事物性质的肤浅做法。霍布斯对感觉所说的一切,完全是为了对感觉的产生过程和因果关系提供一个科学的说明。由于他所占有的科学知识是有限的、初级的,所以他的说明很多只是猜测。不过,他在掌握了一定科学资料的基础上,试图通过猜测、假设、推演来说明某种现象,是一种相当现代的科学思维方式。

二 名称和命题

感觉是一切知识的来源,但是,人对世界的认识只停留在感觉是不够的,人还必须在感觉的基础上运用推理得到科学知识。运用推

① 霍布斯:《论物体》,载于《托马斯·霍布斯著作集》第1卷,第391—392页。

② 同上书,载于《托马斯·霍布斯著作集》第1卷,第404—405页。

理的能力即是人的理性能力,这种能力不是与生俱来的,而是通过后天的勤奋学习和训练得来的,它是将人与其他动物区分开来的根本标志。霍布斯认为,推理是建立在名称和命题的基础上的,研究推理不能不研究名称和命题。他关于名称和命题的理论是同推理问题联系在一起,与科学知识的形成密不可分,它是认识论的一部分,不过我们也可以将它作为相对独立的语言理论来看待。霍布斯认为,语言是人类最重大、最可贵的发明,如果没有语言就没有思想的交流,就没有人类社会。霍布斯对语言的研究使语言问题开始受到重视,后来包括洛克、巴克莱在内的英国哲学家都对语言问题予以极大的关注,并形成一个传统,影响到后来直至当代英国哲学的发展。正由于霍布斯的这一贡献,使他成为现代西方语言哲学的先驱者之一。

霍布斯首先提出和区分了“标记”(mark)和“记号”(sign)。感觉观念是人内心当下出现的东西,它随后就消失了。人要进行推理,就必须借助一些可感的标记将过去的观念回忆起来,这些标记是人任意为自己所定的,所以是私人的、因人而异的。标记的私人性,使它不能为他人所理解和接受,所以不能用来交流思想,因而也无助于人们通过共同努力来获得和发展科学知识。为了使人们之间的思想交流成为可能,就需要一些既能表示每个人各自的观念,同时又能为大家共同理解和接受的东西,这就是记号。标记和记号的区别就在于:“我们造出标记是为我们自己用的,而我们造出记号是为了他人之用的。”^①

记号分两种:一种是“自然的记号”,例如,乌云是将要下雨的记号,雨是天上曾有乌云的记号;另一种是“任意的记号”,它是我们随意选择的记号,例如,物品上的标签是物品待售的记号,地上摆放的石头可以是地界的记号。

能够同时起标记和记号两种作用的是名称。也就是说,名称既可以作为标记帮助人的记忆,也可以作为记号向他人传达自己的思

^① 霍布斯:《论物体》,载于《托马斯·霍布斯著作集》第1卷,第15页。

想和观念。霍布斯给名称下的定义是：“一个名称是我们随意拿来用作标记的一个词，这个词可以在我们心中唤起与我们以前所具有的某个思想相像的一个思想，当这个词被说给他人，它对于他人就可以成为一个记号，表示出说话者心中以前曾有或没有何种思想。”^①名称对于人类知识的发展是十分重要的，不使用名称就不能从事科学，使用名称是人和动物的区别之一。

霍布斯赋予名称以标记和记号两种功能，但由于他把这两种功能截然分开，把标记完全看成是私人的，这使他得出了可以有私人的名称的看法。他说，名称起标记的作用在记号之前，因为假如世界上只有一个人，那么，他只需要用名称来帮助记忆，不需要用名称向别人表达思想。他认为，名称的主要性质是作为帮助记忆的标记，偶尔也用于向别人传达思想。在这里，霍布斯没有说明名称的私人标记功能是如何过渡到公共记号功能的，即用私人的名称向他人表达有意义的思想是如何可能的。他的观点从某个方面接触到后来语言哲学家所争相讨论的一个问题：如果一个词语或名称要有意义，它是否可能完全是私人的？

与此相联系的另一个问题是：在霍布斯看来，名称到底代表着什么？他说过这样的话：“既然在语言中按顺序排列的名称是我们的观念的记号，那么，显然它们不是事物本身的记号。因此，对于石头这个词的声音是一块石头的记号的说法，只能从以下意义来理解，即听到那个声音的人推断，发出那个声音的人想到了一块石头。”^②有的人认为，从这句话可以看出，霍布斯认为名称只代表心中的观念，并不代表事物。如果按照这种看法，势必会得出这样的推论：霍布斯所说的在名称的基础上进行推理得到的知识只能是关于内心观念的知识，而不是关于客观对象的知识。这个推论显然与霍布斯的唯物主义原则相悖。实际上，霍布斯完全承认名称可以代表事物，比如他在上面那段话隔几行后又说：“一个人、一棵树、一块石头是事物本身的

① 霍布斯：《论物体》，载于《托马斯·霍布斯著作集》第1卷，第16页。

② 同上书，载于《托马斯·霍布斯著作集》第1卷，第17页。

名称。”如果对他的观点作全面理解,他的意思是,名称可以作广泛的使用,它不仅可以代表心中的观念,也可以代表外界的事物。他在《人性》一书中对此有比较明确的论述,他说:“用名称命名的东西要么是对象本身,比如一个人;要么是我们所具有的关于人的观念本身,比如形状和运动。”^①不仅如此,他还认为名称可以用于没有实在根据的虚构和幻象,甚至可以用于不论在心内还是心外都不存在的东西,比如“nothing”(无、无物)一词就是不代表任何东西的名称。霍布斯没有对名称的使用范围作出限制,他实际上认为名称可以用于人类思想活动的任何方面,只要人们对思想进行记忆和表达,名称就是必不可少的。这样,霍布斯的名称理论就与对人类各种思想活动的研究融为了一体。

霍布斯还根据名称的不同性质对名称进行了区分。这些区分中最重要的是关于一般和个别、共相和殊相之名称的区分,霍布斯在此坚持了唯名论的观点。他说:

有些名称是专门的,单只用于一个事物,如彼得、约翰、这个人、这棵树;有些名称是许多事物共同的,如人、马、树。这些共同名称中的每一个,虽然只是一个名称,然而却是许多不同的特殊事物的名称。就这些特殊事物合在一起的全体而言,这个名称被称作共相。世界上没有共相,只有名称,因为被命名的事物中的每一个,都是个别的、单一的。一个共相的名称被用于许多事物,因为这些事物在某种性质或其他偶性上相似。一个专名只使人想起一个事物,而共相使人想起那许多事物中的任何一个。^②

霍布斯认为,我们将名称连接起来作为思想的记号,这些名称就

① 霍布斯:《人性》,载于《托马斯·霍布斯著作集》第4卷,第20页。

② 霍布斯:《利维坦》,载于《托马斯·霍布斯著作集》第3卷,第21页。

构成了言语(speech)。言语中名称的接续表示出人心中思想的接续,因此,如果一串言语中名称的接续并无心中思想的接续与之对应,这串言语就是荒谬的、没有意义的。在哲学中只有一类言语是有用的,它们可以用来表示肯定或否定,这类言语就是命题。他说:“一个命题就是由两个相连的名称构成的言语,说话的人用此言语来表明,他认为后一个名称是前一个名称所命名的同一个事物的名称;或者说(这完全是一样的),前一个名称被后一个名称所包含。”^①例如,“人是生物”是一个命题,它的两个名称“人”和“生物”被动词“是”连接起来。说出这个命题的人所想的是:“人”和“生物”是同一个事物的名称,或者前一个名称“人”是被后一个名称“生物”所包含的。通常前一个名称被称做“主词”、“前件”、“被包含的名称”,后一个名称被称做“谓词”、“后件”、“包含的名称”。

霍布斯特别强调了连接词“是”(to be)的作用。他认为这个连接词对于命题是必不可少的。在大多数语言中都有与“是”相应的连接词,即使有的语言不用“是”一词,而用名称的词序来表示这种连接关系,在哲学上也可以把它看成是有“是”这个连接词的。霍布斯之所以重视“是”这个连接词,是出于两点考虑。首先,命题中的主词和谓词使我们想到的是同一个东西,而连接词“是”使我们想到了这两个词之所以用于那个东西之上的原因。比如,当我们说“一个物体是可移动的”,这时我们所想到“一个物体”和“可移动的”是指同一个东西。可是,我们的思想并未停留于此,而是要进一步探讨“是一个物体”(to be a body)是什么意思,“是可移动的”(to be moveable)是什么意思,也就是说,要弄清为什么我们这样称呼这个东西,而不这样称呼别的东西,这些东西的区别在何处,而这就意味着要在事物中寻找这些名称的原因。他随后证明,这些名称的原因与我们的感觉观念的原因是一样的,即外界事物的性质和我们感官的共同作用。这样,霍布斯就通过对连接词“是”的研究,不但确定了命题本身也服从于对原因

^① 霍布斯:《论物体》,载于《托马斯·霍布斯著作集》第1卷,第30页。

的研究这一哲学宗旨,而且从根源上将他的命题理论同他的唯物主义感觉论联系在一起。其次,由于命题可以用包括日常语言在内的各种不同方式来表达,所以人们往往会被表达不明的命题所欺骗。为了避免这种情况发生,当遇到不明的命题时,应当将命题还原为它的最简单、最明确的形式。在此形式中,连接词“是”必须单独表达出来,不能以任何方式与主词或谓词混淆,也就是说,应当将复杂的命题形式翻译成带“是”的简单的命题形式,同时,主词和谓词也应互相分开。从以上所述可以看出,霍布斯对“是”的分析涉及到“是”一词的“表实”和“表真”两种用法。也就是说,在他看来,“是”的“表真”用法(系词用法)保证了命题的真值属性,从而使有效命题成为可能;当我们要确定一个“日常陈述”是否是一个有效命题时,可以通过语言分析将它还原为带“是”的简单形式,从而排除非命题陈述或假命题陈述,使命题变得清楚、明确。而“是”的“表实”用法则使命题的词项有了“存在”的规定性。他实际认为,这种“存在”的规定性最终是由事物的“原因”或“性质”体现出来的,或者说,这些词项指称着事物中某种“原因”或“性质”的“存在”。长期以来,西方的传统形而上学没有充分注意“是”的用法的多样性,以致后来引起了许多争论。霍布斯以上所述着眼于对“是”的不同用法的辨析和澄清,表明了语言分析对于哲学理解的重要性,因而是十分有意义的。^①

命题有真假之分。真命题是指主词为谓词所包含的命题,比如在命题“人是生物”中,“人”为“生物”所包含,所以该命题是真的。反之,主词不为谓词所包含的命题是假命题,比如“人是石头”就是一个假命题。

命题还可以分为必然的和偶然的。按照霍布斯的观点,必然的命题有三种情况。第一种情况是,对于一个真命题,不论在任

^① 关于“to be”的“表真”和“表实”用法的争论在西方哲学中长期存在。近年来,中国学界也对“to be”的用法、中译以及相关问题的展开了热烈讨论,起到了深化西方哲学研究的作用。

什么时候,主词所代表的事物也总能为谓词所代表,比如在命题“人是生物”中,“生物”在“任何时候”都能代表“人”所指的事物。这里霍布斯指出了必然命题必须是永真的命题。第二种情况是,命题的谓词是与主词同义的,比如命题“人是有理性的生物”,“人”和“有理性的生物”是同义的。这里霍布斯指出了一种同一性或同语反复的必然性。第三种情况是,命题的谓词是主词的一部分,比如对于命题“人是生物”,因为“人”和“有理性的生物”是同义的,而“生物”是“有理性的生物”一词的一部分,所以“人是生物”这个命题是必然的。这里霍布斯指出了一种“分析的”必然性。霍布斯认为,一切违背上述三种情况的真命题都是偶然命题,它们可以在一定条件下是真的,但不可能是永真的。

此外,霍布斯还考察了命题和命题推理(三段论推理)中出现谬误的情况。其中他列举了关于命题的七种谬误,值得注意。他认为,只有命题中连接起来的名称是关于同一事物的,命题才是真的;如果命题连接起来的名称是关于不同事物的,命题就永远是假的。所以,要知道谬误可能在哪些情况下出现,只需要了解不同事物的名称相连接的方式有多少种就可以了。他先把可以具有名称的东西归结为四种,即物体、偶性、影像、名称本身。非同类的名称相连接将产生谬误,根据组合,这种连接有七种情况,列表如下:

- 物体的名称与偶性的名称连接;
- 物体的名称与影像的名称连接;
- 物体的名称与名称的名称连接;
- 偶性的名称与影像的名称连接;
- 偶性的名称与名称的名称连接;
- 影像的名称与名称的名称连接;
- 物体、偶性、影像各自的名称与言语的名称连接。

在这里,霍布斯试图用比较明确规范的方式指出语言表达中的一种错误,这种错误类似于现代语言哲学所说的类型谬误。由

此我们可以清楚看到霍布斯运用分析方法为清除语言的滥用所作的努力。

三 知识的分类

早在《人性》一书中,霍布斯就将知识分为两类:一类是感觉或原始的知识,以及对感觉的记忆,他也称记忆为第六感觉或内在的感觉;另一类是关于命题的真,以及如何称呼事物、如何推理的知识。在《利维坦》中,他将前一类知识称做关于事实的知识,比如我们看见一件事情进行时,或回想这件事情时所得到的知识。这类知识完全是从感觉或记忆接受来的,不依赖于其他的条件,因此是绝对的。他将后一类知识称做关于断言(命题)之间推理的知识,比如我们关于几何命题所具有的知识。这类知识依赖于我们的命名、定义和推理,因此是有条件的。他始终认为只有后一类知识才能被称做科学,所以,他着重对这一类知识作了考察。

霍布斯认为,这里所说的“知识”一词必定包含两层意思:一个是“真”(truth),另一个是“明证”(evidence)。如果一件事不“真”,那么,我们就不可能“知道”,就不会有关于这件事的知识。比如,一个人说他知道某事,而后来证明这件事是假的,那么他不得不承认他所说的不是知识,只是“意见”。如果一个人获得了一种“真”知识,但这个“真”不是“明证的”,那么这个“真”就不能为人所知,这个知识就与相反的观点没什么两样。这里霍布斯的意思是说,知识之“真”应当有“明白的”证据,应当被人们所公认。在这里,他实际上把“真”和“明证”看做是知识的两个标准,真正的知识必定符合这两个标准,否则就不是真正的知识,而是意见或猜测。

关于什么是“真”,霍布斯在讨论命题真假时已经说过,即以命题表达的知识必须满足主词包含于谓词之中才是真的。关于什么是“明证”,他也作了详细的论述。笛卡尔同样把“明证的”或“明白的”作为真知识的标准,但他认为感觉是骗人的,只有在理性看来清楚明白的才是真正的知识。霍布斯则不同,作为经验主义者,他认为知识的明证归根结底依赖于感觉经验。他说:“所谓明证是指在推理活动中

一个人的**观念**和表示这个观念的**词**相伴随。”^①又说：“一切明证都是**观念**……一切观念都出自于**感觉**。”^②如果一个人只用语言进行推理，而且初始命题是真的，所用的三段论也是正确的，那么，他可以得出一个真结论，不过，这个结论对他来说并不是明证的，因为它没有观念伴随。命题的真不能缺少明证，如果命题的真只靠词语就足够了，那么连鸚鵡都可以被说成是知道真命题了。在霍布斯看来，命题的真必须有明证即感觉观念的保证。他说，明证之于真，犹如树的汁液之于树，只要有汁液滋养，树就能活，如果没有汁液，树就会死；“这种明证是与我们的词语相伴随的意义，它是真之生命”^③。可以说，在这里，霍布斯已经接触到感觉经验是名称和命题的意义标准的思想。

霍布斯对命题知识作了如下结论：

因此，我把我们称为**科学**的那类知识定义为从某种**感觉**开端或**感觉**原则而来的**真的明证**(evidence of truth)，因为只有当我们想到构成命题的那些词或术语的意义的时候，一个命题的真才是明证的，而那些词或术语的意义永远是心中的观念……知识的**第一个**原则是：我们有这样那样的**观念**；知识的**第二个**原则是：我们对这些观念所相关的那些事物，作了这样那样的**命名**；知识的**第三个**原则是：我们将这些名称按照形成真命题的方式**连接起来**；知识的**第四个**也即最后的一个原则是：我们将这些**命题**以那样一种方式**连接起来**，使它们成为结论性的，而且我们说这个结论的真是被认识到的。^④

霍布斯在对感觉知识的考察中也提出了一些重要的思想，这里特别要提到的是关于联想的学说。霍布斯指出，当我们记起以前的

①③ 霍布斯：《人性》，载于《托马斯·霍布斯著作集》第4卷，第28页。

② 同上书，载于《托马斯·霍布斯著作集》第4卷，第61页。

④ 同上书，载于《托马斯·霍布斯著作集》第4卷，第28—29页。

观念时,这些观念是有条理地互相引申出来的,这里有一种连贯性,这种连贯性与名称和命题中的推理并不相同,为表示区别,他用了“discourse”一词。比如当我们在心中回想起一个观念的时候,很容易想到它最初出现在心中时与它相似或接近的观念,这是所谓的类似联想或接近联想。他举例说,当我们想到圣·安德烈时就会想到他的兄弟圣·彼得。还有一类联想更有用处,它可以使我们根据当下的事实对将来的事实作出期待和推测。比如我们习惯于看到一类事情被另一类事情所跟随,那么,当我们又看到前一类事情出现时,就会期待和推测后一类事情也会出现。我们由犯法而期待受惩罚,由一堆灰烬而猜测曾有火燃烧,就是这种情况。不过,这种联想带来的只是期待和猜测,还不等于必定会出现的事实,因此它不能作为充分而确凿的结论。比如一个人即使总是看到日夜相随,他也不能作出结论说,日和夜将来会相随,也不能说日和夜一直就是相随的。于是霍布斯断言:“经验不作普遍的结论”^①。霍布斯的联想学说是近代以来联想主义心理学的巨大贡献。他关于借助联想对未来事实进行推测的论述也是相当深刻的,后来休谟正是在这种联想的基础之上,为因果关系提出了一个心理主义的说明。

第五节 政治哲学

霍布斯是英国经验论者中最关心政治问题的一个。在很大程度上,这是由他所处的时代环境造成的。霍布斯亲身经历或旁观了17世纪上半叶英国社会的剧烈动荡,在既忧虑又恐慌的心情中,他真切感到了回答和解决各种社会政治理论问题的重要性和紧迫性。他在总结历史和现实的经验的基础上,从哲学的高度,对国家的产生和性质、政府的形式和功能、统治和服从等一系列问题进行了思考,提出了以拥护绝对君主制为核心的政治理论。他在《论国家》、《论公民》、

^① 霍布斯:《人性》,载于《托马斯·霍布斯著作集》第4卷,第18页。

《利维坦》等书中都对这些问题作了阐述,其中《利维坦》中的论述最全面、最系统、最深刻。

霍布斯的政治哲学建立在对人性研究的基础上。霍布斯把国家看成是“人造的物体”,正因为它是人造的,是人的活动和相互关系的产物,所以通过研究人,通过理性的推理和对人自身经验的反思,就可以得到关于社会、国家以及人们的政治行为的知识。在这里,他特别强调要采取分析的方法。他说,要了解任何事情,最好的办法就是将它分解,分别了解它的各个组成部分,就好像要知道钟表的运行机制,最好的办法是对钟表进行分解,分别观察和研究它的各个部件一样。在政治哲学中,这种分析是在思想中进行的,它归根结底依赖于对人性的分析,即了解人性在何种情况下会倾向于建立国家,人怎样对此取得一致的意见。所以,他在《人性》一书的结论中说:“我们对人性的考察,对于发现最终构成政治规则和法律的那些最原始、最简单的元素是必不可少的。”^①霍布斯用人的眼光来观察国家,与宗教神学的政治理论形成了鲜明的对照,他“从理性和经验中而不是从神学中引伸出国家的自然规律”^②,表现出资产阶级启蒙主义的思想倾向。他对人性的心理分析是对社会心理学的重大贡献,他被誉为“近代第一位社会心理学家”。不过,霍布斯的政治哲学的一个重大缺陷,也恰恰在于他试图从抽象的人性出发,依据人的某些情感来说明社会政治现象,从而不可避免地陷入了唯心主义。此外,他还继承了格劳秀斯的传统,将几何学的演绎方法应用于对政治的研究,在他的政治哲学理论中,可以看到以定义、命题和推理组成的比较系统的论证结构。

在霍布斯的政治哲学体系中,人类社会的“自然状态”是基本概念,是一切推理的基础。不过,这个概念是“假设的”,而不是“事实的”。霍布斯也承认,他所设想的自然状态很可能从未存在过,但他

^① 霍布斯:《人性》,载于《托马斯·霍布斯著作集》第4卷,第76页。

^② 马克思:《第179号〈科伦日报〉社论》,载于《马克思恩格斯全集》第1卷,第128页,人民出版社,1956。

认为这并不妨碍根据这种假想状态对人的行为方式的推理是有效的。与他的一贯思想相一致,他试图将几何学的演绎方法运用到政治学中来。在他看来,演绎方法的精确性和严密性将有助于使政治学成为一门真正的科学。在近代西方的政治理论中,由于受自然科学中数学方法的影响,演绎方法的应用成为一个明显的倾向,而其中霍布斯的学说具有最系统、最严格的演绎形式。

霍布斯把人类社会的“自然状态”看成是人和人之间的战争状态。他认为,人的本性是自私的、贪婪的,人人都想把一切东西占为己有。而且,自然把一切东西给了一切人,所以每个人都天生具有得到包括他人身体在内的一切东西的“自然权利”。这样,当许多人都想得到同一东西的时候,就必然会发生冲突和争斗。同时,人还有另一种“自然权利”,即采取一切手段和行动来保护自己的权利。为了保护自己的身体、生命和自由,人人可以使用暴力来对待他人,可以剥夺他人的生命,可以主动对他人发起攻击,因为最有效的自保就是首先消灭他人。因此,在“自然状态”下,人对人就像狼一样,完全处于“一切人反对一切人的战争”之中。

在这里,霍布斯提出了“自然状态”下人天生平等的思想。这种平等不但表现为人们对一切物品有平等的权利,有采取任何手段保卫自己的平等权利,还表现为人们在自身能力上的平等。他反对亚里士多德把人分为天生“治人”和天生“受治于人”的观点。他认为,对于正常人来说,人在体力和智力上的个体差异是微不足道的,因为即使再弱小的人,也可以运用计谋或其他手段很容易杀死比他强壮的人,任何人都不能指望凭借体力或智力上的优势压迫他人。在他看来,人的天生平等不但不能成为人们互信互助的基础,反而会加深人们之间的猜忌和仇恨,使人们产生更大的恐惧。正是这种对可能受到伤害的恐惧和要求自保的愿望,成为人们建立国家,从而从“自然状态”过渡到公民社会的心理动机。

按照霍布斯的描述,人们为了摆脱人人自危的状态,必须服从理性的指引,根据理性为人类制定的规则行事,这些规则就是所谓的“自然法”。同以往的许多政治学家一样,他认为自然法来自于人的

自然理性,是人性的组成部分,他把自然法定义为“正确理性的命令”(the dictate of right reason)。在对自然法和神法的关系上,霍布斯承认自然法也是神法,两者是一回事。不过,他的意思与神学家将自然法当成神法的附属物不同,他没有说自然法是从《圣经》中引申出来的,而是说,因为上帝是自然的创造者,是人类理性的授予者,在这个间接的意义上,自然法也是神法。在他的论述中,自然法的内容是通过理性确立起来的,而《圣经》的词句只是被各取所需地用来确证自然法。他明确指出,在耶稣基督的学说中,只有与我们的意志行为有关的部分才是自然法,其他有关信仰的部分都不是自然法。^① 这样,他所说的自然法就与宗教信仰划清了界限,它的内容完全是人性范围之内的事。自然法可以用来指导人们的道德行为,所以它也是道德法。在霍布斯的理论中,自然法、神法和道德法是统一的、永恒不变的,它构成了指导人类社会生活的根本法则。

在《利维坦》中,霍布斯总共提出了 19 条自然法(他在别的著作中列举的自然法数目有所不同),其中第一条和第二条自然法是最基本的。第一条自然法是:“寻求和平,信守和平。”由此引出的第二条自然法是:“在别人也愿意的情况下,一个人在为了和平与自保的范围内,会认为有必要放弃那种对一切事物的权利。而且他会满足于对别人所具有的自由,这个自由与他允许别人对自己所具有的自由是同样多的。”^②也就是说,如果人人都想保留对一切事物的权利,那么,谁也达不到自己的目的,而只会陷入人人自危,为了和平与自保,人们必须放弃自己对一切事物的权利。这种对权利的放弃不是权利的丧失,而是将它“转让”给一个人或由一些人根据少数服从多数原则组成的“会议”,以他们的意志代表全体人的意志,以他们的人格代表全体人的人格。这种权利的“转让”就是订立“契约”。订立“契约”意味着“好像每一个人对每一个人说,我同意放弃我管理自己的权利,

^① 见霍布斯《论公民》(英译本名为《关于政府和社会的哲学基础》),载于《托马斯·霍布斯著作集》第 2 卷,第 62 页。

^② 霍布斯:《利维坦》,载于《托马斯·霍布斯著作集》第 3 卷,第 117—118 页。

将它给予这个人或这些人的会议,只要你也同样放弃你的权利,将这权利给予他,并认可他的一切行动”^①。按照这种契约以同一个人格联合在一起的人群就是“国家”。国家可以运用人们授权所得到的力量对内保卫和平,对外抵御外敌,使人们能在和平的环境下谋取自己的利益。在国家中承担统一人格的人是“统治者”,它具有“统治权”,其他的人都是他的“臣民”。霍布斯驳斥了有些人关于人天生适合于组成社会和国家,只是为了保护和平和政府才订立契约的说法,坚持了一种个体主义的观点。他指出,人本性上是自私的,追名逐利的,人不会为了国家而建立国家,人们建立国家完全是为了自己的利益。他认为,国家的力量是一种“强制力”,它依靠所造成的恐惧使契约得到履行,使国家实行有效的统治。他把国家比作《圣经》中威力巨大的海兽利维坦,并与上帝之名相提并论,他说,国家的产生“就是那伟大的‘利维坦’的产生,或不如更崇敬地说,是那有死的上帝的产生,我们在不死的上帝之下,将我们的和平与保卫交付给它”^②。

统治权是国家的“灵魂”,根据何者是统治权的承担者,国家分为三种形式,或三种不同的政体:统治者是一个人的是君主制国家,统治者是全体国民的是民主制国家,统治者是一部分人组成的会议的是贵族制国家。根据是否能最有效地保障和平与获得利益,霍布斯对三种国家的利弊作了比较。他指出,在君主制国家,君主的个人利益就是国家利益,公利和私利得到最好的结合,因而最能促进公共利益。而其他两种国家都会因统治者成员的个人利益和国家利益的不一致而产生贪污腐化行为。在施政方面,君主可以及时听取各方面的意见,作出明确一贯的决断,他的治理是统一的、高效的,而在其他国家的议会中,夸夸其谈、争论不休、朝令夕改的事是十分常见的,甚至会因矛盾而引起内战。而且,君主制国家存在的一些弊病,其他国家也会存在,甚至更甚。因此,霍布斯认为,在各种国家形式中,君主制国家是最好、最理想的国家形式。

^{①②} 霍布斯:《利维坦》,载于《托马斯·霍布斯著作集》第3卷,第158页。

在霍布斯的国家学说中,统治和服从是最重要的一种社会关系。他认为,既然人们根据契约将自己的权利转让给了统治者,由统治者代表他们全体的意志行事,那么,统治者就按约具有绝对至上的权力。为了维护和平与安全,对内他可以惩罚一切破坏和平与安全的人,可以强迫人们做他所要求做的事,这是他的“正义之剑”;对外他可以调集军队,打击外敌,进行战争,这是他的“战争之剑”。为了同样的目的,国家的立法权、司法权、官员任免权、学说检查权等也都属于统治者。霍布斯坚决反对分权说,他认为统治权是不可分割的,分权就意味着国家分裂和陷入战争,这是与按契约建国的宗旨相违背的。与这种绝对统治权相应的是臣民对统治者的绝对服从。臣民不能违约将自己的人格转移给其他人,不能抛弃或废黜统治者,不能拒绝服从统治者的命令和规定,不能控告统治者的包括对自己有侵害的任何行为等。总之,在国家中,统治者的绝对权威和臣民的绝对服从是在订立契约时就固定下来的,违反了这种关系就是违反了契约,就是不义。

那么,在订立了契约之后臣民的自由何在呢?霍布斯在“臣民的自由”题目下专门讨论了自由和必然的问题。他认为,“自由”一词的本义就是没有阻碍,因此当人们能够按照自己的意愿不受阻碍地行事时,就是自由的。但是,由于一切事物都是因果联系着的,人的每一个出于自愿的行为都是有原因的,而原因链条的最初环节是上帝这个第一因,一切原因都是由上帝决定的,所以人的行为归根结底是必然的。自由和必然是一致的,正如水不但有顺河道向下流的自由,也有顺河道向下流的必然。在国家中,臣民的自由是相对于按约制定的法律而言的,他们只有依法行事的自由,或在法律未规定的事情上按自己的意愿行事的自由,除此没有其他的自由。霍布斯还针对有些人指责君主制国家缺少自由进行了反驳,他说,如果他们所说的自由是指免于服从法律,那么,不论任何形式的国家都没有这样的自由。如果他们所说的自由是指法律和禁令很少,那么,这样的自由就意味着失去和平。虽然“自由”一词可以大书特书地写在任何国家的大门上,但它指的不是臣民的自由,而是国家的自由。它写在民主国

家的大门上,并不比写在君主制国家的大门上更正确。霍布斯在这里不但捍卫了君主制的优越性,而且实际提出了任何国家都应当以法治国的思想,这是值得注意的。

霍布斯通过以上所述提出了一套完整的国家学说,这个学说的核心是运用专制独裁的国家权力维护社会的和平、秩序与安全,为社会的发展创造条件。我们不能简单地因为他提倡君主专制而把他看成是当时欧洲封建专制制度的捍卫者,他实际上提出了与封建主义很不相同的国家观念。首先,一切封建统治者都宣称他们的权力直接来自于神,霍布斯反对这种“君权神授”说。他指出,国家权力归根结底是建立在自然法的基础上的,是人们根据理性的指示,通过订立契约的方式授予统治者的,因此,它在本质上是“人造的”。而且,全部自然法的精髓都可以归结为一句话:“己所不欲,勿施于人。”在启蒙的时代,这是一条具有鲜明资产阶级人文主义精神的法权规则。所以,霍布斯所设想的国家,实际上是一个以人权为核心的资产阶级国家。其次,霍布斯不但强调了统治者对臣民的绝对权利,而且还强调了统治者必须服从自然法,服从“正确的理性”,必须履行对臣民的责任,这些责任包括保护臣民的安全,妥善管理国家,为人民谋求富裕幸福的生活等。他特别指出,国家的建立是为了全体臣民,统治者应当关注多数人的共同利益,而不是这个或那个人的特殊利益。他的这个观点显然与封建主义的等级利益观念大相径庭。最后,虽然霍布斯对君主制作了很多赞扬,但他并不认为它在统治权上与其他两种国家有本质上的不同,他所关注的是何种国家形式最有利于防止动乱、战争和无政府状态,维护和平与安全,因为“人民的安全是最高法律”^①,而在这方面,他认为君主制由于其高效和统一,显然要比民主制和贵族制优越。而且,他也不绝对排斥君主制之外的其他制度,他认为,任何推翻现存政府的行为都是违反自然法的,所以,不论何种形式的政府,只要它是现存的就是最好的。我们不能把霍布斯对

^① 霍布斯:《论公民》,载于《托马斯·霍布斯著作集》第2卷,第166页。

君主制的赞扬看成是拥护当时欧洲封建专制制度的政治宣言,在他看来,那些国家都不符合他的要求,他寄希望于一位贤明的君主,能够有朝一日看到他的书,从上到下实现他的政治理想。

总之,霍布斯的国家学说实质上是资产阶级的学说,他在历史尚未提供充分的实践材料的情况下,从特定的政治经验出发,描绘了一幅未来资产阶级国家的蓝图。当然,由于新贵族的立场所决定,霍布斯的国家学说不可避免地具有反人民的性质,正如恩格斯所说,霍布斯“作为至高无上的王权的保卫者登上了舞台,并且号召君主专制制度镇压这个强壮而心怀恶意的小伙子,即人民”^①。

第六节 论 宗 教

霍布斯专门论述宗教的著作不多,但在宗教对人类生活有重要影响的时代,他的著作又不能不大量涉及宗教方面的问题。他对宗教的论述在很大程度上是为他的政治思想或国家理论服务的,是与现实生活中的社会政治现象相联系的。霍布斯的论述主要涉及以下三个方面:(1)上帝的存在和性质;(2)宗教的起源;(3)教权和世俗权力的关系。此外,霍布斯还用大量篇幅猛烈抨击罗马教会的种种罪行,无情揭露了“化体说”等流行神学理论的荒谬性,作为一种社会批判,这些论述产生了很大的社会影响,但从哲学的角度看,这些论述并不重要。

一 上帝的存在和性质

根据霍布斯关于哲学排除神学的论断,根据他的机械唯物论世界观,人们往往把他看成是否认一切神灵存在的无神论者。对这个说法需要澄清和分析。首先,霍布斯并不否认上帝的存在,他提出了对上帝的证明。他说,我们承认有各种各样的结果,这些结果意

^① 《马克思恩格斯选集》第3卷,第394页,人民出版社,1972。

意味着在它们之前有产生它们的能力,这个能力意味着具有这个能力的某个东西存在;这个东西一定也是被它之前的别的东西产生的,这个别的东西又一定被它之前的其他东西所产生;如此推进,必定会到达一个永恒的东西那里,它是一切能力的原始能力,一切原因的第一原因,它就是人们所说的永恒的、无限的、全能的上帝。^①霍布斯的这个证明并不新鲜,它实际上是阿奎那关于上帝存在的因果关系的证明的翻版。其次,霍布斯说在哲学(知识)的范围内排斥神学,并不等于他主张在崇拜和信仰的范围内取消神。他认为,我们根据自然理性的指示制定了自然法,我们也同样根据自然理性的指示崇拜和信仰神,否则我们关于神法与自然法的一致性,关于神权和世俗权力的关系就无从谈起。在此意义上,他也承认上帝的存在。他在《论公民》和《利维坦》中都说了如下相似的话:“要知道自然之光教导我们的对上帝的崇拜是什么,我愿意从上帝的属性说起。首先,我们显然应当认为他有存在这个属性,因为任何人都不会愿意敬仰他认为不存在的东西。”^②由上述可知,不论由于何种原因,霍布斯并没有否认上帝的存在,在教会势力十分强大,宗教影响无处不在的时代,他似乎也没有决心和勇气公开彻底地主张无神论。而且他的“无神论者”的称号也主要是由反对他的宗教观点的教士们加给他的。不论他心中实际怎样想,他本人明确否认自己是无神论者,他把“无神论”一词看做是最有损名誉的。当然,他也不认为主张无神论是犯了弥天大罪,而只把它说成是“轻率”(imprudence)。

虽然我们不能说霍布斯是一个无神论者,但是他反对宗教迷信、反对神学谬论的态度是十分明确的。在对上帝的看法上,他采取了神学争论中的一个常用办法,即将关于上帝存在的问题(God is)和关于上帝的性质的问题(What God is)区分开来。在前者,他承认上帝的存在;在后者,他认为,我们除了用无限赞美之词来推崇上帝之外,实际上对上帝的性质毫无所知。他指出,上帝是永恒的、无

^① 见霍布斯《人性》,载于《托马斯·霍布斯著作集》第4卷,第59—60页。

^② 霍布斯:《利维坦》,载于《托马斯·霍布斯著作集》第3卷,第350—351页。

限的、不可理解的,所以当人们根据自己的经验、情感、想像和人的属性来推断上帝的性质时,一定会曲解和贬低上帝,甚至等于否定了上帝的存在。在此,我们的科学知识也是无能为力的。他说:“我们不应争论神的性质,因为据认为在上帝的自然之國中,我们对万物的性质只是根据理性来探究的,也就是说,是从自然科学的原理出发来探究的。可是,我们凭这些原理至今没有获得关于上帝的性质的知识,我们甚至无法做到充分理解我们自己身体的性质或其他任何生物的性质。因此,我们从那些争论中得不出任何结果,而只是根据我们的少量观念将一些名称轻率地加诸于神圣的主。”^①就这样,霍布斯抽象地承认上帝的存在,具体地否定上帝的可知,把上帝只作为崇拜和敬仰的对象,从而最大限度地排除了关于上帝性质的一切神学谬论。

二 宗教的起源

霍布斯认为宗教是人类社会中特有的现象,他试图从人性出发说明宗教的起源,按照他的说法,就是在人身上发现宗教的“种子”。他认为,宗教主要起源于人对自己未来的生活和命运的恐惧,这种恐惧首先是由于人对原因的探求引起的。人类的本性之一就是出于对自己未来生活的关心而探求事物的原因。当人看到任何事物的产生都有原因,就会关注引起自己生活祸福的原因,当人对这些原因茫然无知的时候,就会对未来产生忧虑、不安和恐惧。这时,人们就会凭借想像,将祸福的根源归之于某个不可见的力量,这就是神。因此神最初是由人的恐惧创造出来的。由于人的想像是多种多样的,所以,这样创造出的神也是多种多样的,这就是多神观念的起源。如果人出于探求事物原因的欲望,并不到此止步,而是继续寻找原因的原因,最后必定会相信有一个原始的、终极的原因,这就是人们所说的永恒、无限、全能的上帝,这就是一神观念的起源。

^① 霍布斯:《论公民》,载于《托马斯·霍布斯著作集》第2卷,第217—218页。

由于人对神的实际性质一无所知,所以只能按照人自己的情形来想像神,按照人自己表示尊敬的方式来崇拜神,按照人由过去推断将来的习惯,用一些偶然相合的事情作为神预示将来类似事情的征兆。所有这些都是宗教的萌芽。当有人或者根据自己的创造,或者根据上帝的命令,对这些萌芽进行加工整理,就形成了两类不同的宗教。前者属于人的政治,它宣布了世俗君主要求臣民履行的义务,后者是神的政治,它包含了对基督徒的各种戒律。

霍布斯对宗教起源的说明表明了他从人性出发对宗教自然史的关注,这种关注是当时启蒙思想的组成部分。他力图在宗教现象中发现人的因素,这有助于消除宗教的神秘和启发人的理性。虽然总的来说,他的说明仍然是初步的、不充分的,缺少有力的证明和必要的材料,但是他毕竟作出了尝试,这是很有意义的。后来休谟在《宗教的自然史》中对此作出了更加系统和详尽的阐述。

三 教权和世俗权力的关系

霍布斯特别关心他的政治学说在一个宗教社会中的理论可适性问题。他认为,他关于统治权以及臣民对君主的服从学说是建立在自然法的基础上的,由于自然法与神法是一致的,所以他的学说与神谕和宗教没有矛盾。而且,既然上帝根据自然理性的命令对世间一切统治者实行统治,所以世间的国家权力不可能与神的权力相对立。他还大量引用《圣经》中的经文为他的政治观点作辩护。

不过,霍布斯上述所说并非要将他的政治观点服从于教权和神学,或者将两者调和起来,恰恰相反,他的目的是要在上述前提的掩护下,抬高世俗权力的地位,贬低神的权威,尽可能清除宗教和神学对社会的影响。

首先,霍布斯对所谓的神法的作用做了限制。比如,他认为,虽然《圣经》的条文是神法,但起初它只对少数信仰他的人有约束力,并未成为真正的法律,它只是在世俗统治者的同意下才被确定为法律的,因为只有世俗统治者才有立法权。而且,不论神法还是世俗法,都只能由世俗统治者来解释。在有关财产分配、正义和非正义等对

社会生活至关重要的具体法律方面,除了世俗统治者制定的法律外,任何人以上帝的名义提出的意见都不能成为法律,也不能与世俗法律相违背。对于教义中载明的所谓神谕,也应当运用人的自然理性来思考和理解。

其次,霍布斯认为,在公民社会中,教权必须服从于世俗权力。教权只从事信仰和教化方面的事情,对国家的统治是由世俗统治者来施行的。而且,不论世俗统治者是不是基督徒,他都可以对臣民的宗教事务发号施令。在一国之中只承认世俗统治的权威,不允许有两个主权者。有些人提出用所谓的“至上之权”来对抗国家主权,用教会法规来对抗法律,用教权来对抗俗权,这完全是为了混淆视听,其结果只会造成国家的解体和内战。所谓的教会不过是信奉基督教,并且只能在国家主权允许下聚会的一群人。他们必须根据国家的法令活动,否则就是违法。由于世界上有许多各自独立的国家,各国的基督徒必须服从本国的法律,所以世界上不存在一切基督徒都必须服从的普遍的教会。即使是基督的使者,如果他同时不是国家的统治者,他就没有权力对臣民进行统治,他的命令如果违反了国家的法令,人们就不应服从。

由上述可以看出,霍布斯的观点是与正统的宗教神学大相径庭的。他试图从人性而不是从神性,从国家主权而不是从教会利益出发,论证宗教的性质和作用。当然,霍布斯反对和批判现实的基督教会,并不意味着他主张消灭宗教。他看到宗教能使群众驯服和教化,有利于巩固国家的统治,所以他主张保留宗教。为与腐败的罗马教会相区别,他把他理想的宗教称做“真正的宗教”。

第七章 洛 克

第一节 生平与著作

约翰·洛克(John Locke)于1632年出生在英格兰萨默塞特郡的灵顿镇。其父是一个乡村律师,在英国革命的第一次内战期间曾参加过反对王党的战斗。1646—1652年,洛克就读于伦敦威斯敏斯特公学,后入牛津大学的基督学院学习。1655年获文学学士学位。1658年获文学硕士学位,并被选为该校的高级研究员。1660年成为希腊文讲师。1663年被任命为道德哲学的学监。在此期间,他对医学产生了兴趣,并且非正式地学习了医学课程,取得良好的成绩,但直到1674年他才获得行医许可证。

在牛津,洛克结识了著名的实验科学家罗伯特·波义尔,并与其共同从事过科学研究。波义尔所提倡的实验科学的理论和方法对洛克的经验主义思想的形成有深刻的影响。1667年,洛克又与当时著名的医生托马斯·西德纳姆(Thomas Sydenham)合作从事医学研究。西德纳姆对传统的医学观点和抽象思辨的施治方法进行批判,主张对各种疾病作详细的观察和描述,根据经验的证据进行治疗。他的这些思想被洛克接受,洛克曾以西德纳姆的方法为例反驳经院派的医学理论。1668年,洛克被接纳为英国皇家学会的会员,并成为“实验考察指导委员会”的11位委员之一。

除了从事自然科学的研究外,洛克还十分关注哲学的发展,其中笛卡尔的著作给他留下了深刻的印象。他从波义尔的实验科学的观点出发,在许多方面不同意笛卡尔的观点,但是他从后者的著作中感到了与陈腐的经院哲学完全不同的清新气息,他后来承认是笛卡尔

第一个把他从经院哲学的思辨方式中解放出来的。

1662年,洛克在牛津结识了阿什利勋爵,他的才能得到勋爵的赏识。1667年,阿什利邀请洛克做他的私人医生,洛克不但为勋爵治好了严重的肝病,还成为他处理政治和经济事务的得力助手。1660—1664年间,洛克用拉丁文写了他最早的政治学著作《论自然法》(*Essays on the Law of Nature*),但未发表,该书于1954年由后人整理出版。由于阿什利的建议,洛克开始研究经济问题,于1668年基本写成了在经济学史上很有影响的《关于降低利息和提高货币价值的后果的一些思考》(*Some Considerations of the Consequences of the Lowering of Interest and the Raising of the Value of Money*)一书,后于1692年出版。1672年阿什利被封为莎夫茨伯利伯爵,并先后担任过大法官、贸易和殖民委员会主席等重要职务。洛克作为伯爵的助手协助处理有关教会的事务,他还在贸易和殖民委员会担任秘书。

1675年,洛克因病赴法国疗养,从这时起,他开始写日记,直至晚年。这些日记是了解洛克的经历和思想的重要材料。在法国,洛克大量阅读了当时在法国流行的科学、宗教、历史、哲学、医学等方面的书籍,结识了法国科学界和哲学界的许多优秀人物,其中伽桑第派哲学家对笛卡尔的批判对他有很深的影响。

1679年,洛克返回英国。1680年,保皇派发表了罗伯特·菲尔默爵士的宣扬君权神授论的小册子《论父权制,或论国王的自然权力》。大约在1681年,洛克写了《政府论两篇》(*Two Treatises of Government*)反驳该书的观点,并且提出了资产阶级民主主义的国家政治学说。该书于1690年出版,适时地为英国资产阶级的“光荣革命”作了论证。

1681年,围绕英国王位的继承权问题,莎夫茨伯利伯爵领导辉格党反对维护斯图亚特王室的统治,受到王室的迫害,于1682年逃亡荷兰,翌年去世。洛克由于同莎夫茨伯利伯爵的密切关系而受到怀疑和监视,也于1683年9月逃到荷兰。1685年,信奉新教的蒙莫斯公爵发动叛乱反对英王詹姆斯二世遭到失败,英王把洛克当做叛乱的

支持者而要求荷兰政府引渡未果。洛克在荷兰避难至英国“光荣革命”后,于1689年回国。

在荷兰期间,洛克广交学术界的朋友,写成了一些重要著作。1685年,他用拉丁文给在阿姆斯特丹的朋友“抗议派”领袖菲力浦·范·林伯克(Phillipp van Limborch)写了一封关于宗教宽容的信,该信于1689年春在高德匿名发表。同年秋,洛克的朋友威廉·波普尔(William Popple)将该信译成英文匿名发表,名为《关于宗教宽容的一封信》(*A Letter Concerning Toleration*)。这封信引起了强烈的反响。1690年,牛津大学的一位教士乔纳斯·普罗斯特(Jonas Proast)写了名为《对〈关于宗教宽容的一封信〉中的证明的简要考察和回答》的小册子对它进行了反驳。洛克分别于1690年、1692年、1704年写了三封信作为回答。其中最后一封信因洛克去世未能完成。大约在1687年底,洛克写出了他的最重要的哲学著作《人类理智论》(*Essay Concerning Human Understanding*),并亲自为该书写了一个节本,由他的朋友译成法文在1688年1月的《全书目》杂志上发表。《人类理智论》的全书发表于1690年,它被称做近代经验主义的奠基之作,洛克在西方哲学史上的地位主要是由这部著作确立的。洛克对该书的写作从1671年就已开始,时断时续写了10余年,因此不可避免地有很多重复、冗赘和不一致之处,这是该书的一个缺陷。在着手写作之初,洛克还就该书的内容写了两篇《草案》,但未发表,直到20世纪30年代才被发现和整理出版。根据成文的先后顺序,它们分别被简称为《草案A》(*Draft A*)和《草案B》(*Draft B*)。这两篇《草案》对于研究《人类理智论》一书中的观点和思想的发展有重要价值。

《人类理智论》面世后受到广泛的欢迎,也引来反驳和批评。牛津大学决定禁止在大学阅读此书。1696年,渥塞斯特主教爱德华·斯蒂林弗利特(Edward Stillingfleet)撰文攻击洛克关于实体的观点,认为它破坏了基督教“三位一体”等学说的基础,把洛克说成是“索齐尼主义者”。1697年春,洛克发表了《致渥塞斯特主教的一封信》(*A Letter to the Bishop of Worcester*)作为回答。洛克在信中以有力的论证进一步阐明和捍卫了他在《人类理智论》中的观点。斯蒂林弗利

特于同年5月发表了对洛克的答复。几个月后,洛克又撰文作了针锋相对的反驳。而后,斯蒂林弗利特又写信攻击洛克的观点,洛克也作了回答。洛克为论战写的这些著作对《人类理智论》中的有关论述作了很好的注解。德国哲学家莱布尼茨看到了《人类理智论》后写了一篇短评,通过友人转交给洛克,但没有引起洛克的重视。后来莱布尼茨又写了第二篇评论,仍然没有引起洛克的注意,也没有给作者回信。两位哲学家错过了一次直接交流的机会。

1689年2月,洛克回到英国,1696—1700年任贸易和殖民部的专员。1693年,洛克将过去与友人讨论教育问题的通信整理发表,名为《关于教育的一些思考》(*Some Thoughts Concerning Education*)。1695年,洛克匿名出版了《基督教的合理性》(*Reasonableness of Christianity*)一书,主张把基督教建立在理性的基础上。该书受到教会保守派的激烈反对。几个月后,加尔文派极端主义者约翰·爱德华(John Edward)写了《论无神论的若干原因和理由》对洛克进行攻击。同年底,洛克写了《辩护》(*A Vindication of the Reasonableness of Christianity*)一书进行反驳。针对爱德华的再次攻击,洛克于1697年又写了第二篇《辩护》进行反击。

1700年后,洛克长住奥茨友人的家中。1704年10月28日病逝。

第二节 哲学的主题：认识论

洛克在《人类理智论》的“引论”中开宗明义地表明了他的哲学旨趣。他说：“我的目的就是探讨人类知识的起源、确定性和范围，以及信念、意见和同意的各种根据和程度。”^①在这里，洛克明确把认识论当做他的哲学的主题。

根据洛克在该书的“致读者”中所说，他之所以把认识论作为哲学最首要的问题，是因为他在同几位朋友讨论有关“道德和启示宗教

^① 洛克：《人类理智论》，载于《约翰·洛克著作集》第1卷，第1页，洛特里奇/托莫斯出版社，1997（以下所引此书均为此版本）。

的原理”^①时发现,如果不解决这个问题,如果不首先考察我们的认识能力,不弄清我们的认识能力允许我们研究的对象是什么,我们的理智活动的范围是怎样的,那么,我们在对其他各类问题进行研究时就会陷入困惑之中,不能取得任何进展。

把哲学的重心转向认识论,把认识论的研究作为说明和解决一切哲学问题的基础和入口,是近代西方哲学的一个明显倾向。在西方哲学史上,这种倾向也常被称做近代哲学主题的“认识论转向”。笛卡尔的理性主义哲学是这一“转向”的第一个代表,英国经验论者中首先明确主张将认识论放在哲学的中心位置的是洛克,人们因此将他与笛卡尔相提并论,称他是近代哲学的“第二个创立者”。当然,在洛克之前,霍布斯也注意认识论的研究,并构成了他的哲学的重要部分,但是从他的基本意图看,他主要关心的是如何将一种新的、机械主义的科学观引入哲学和改造哲学,他更注重的是这种科学理论和方法的实践运用,在这一点上,他实际上与F. 培根所做的工作是同样的。因此,虽然霍布斯也探讨感觉的起源和理性知识的可能性等问题,但是他没有提出系统的认识论纲领,在他那里,认识论问题往往同对认识发生原因的形而上学说明和科学假说混合在一起,没有明确区分。在这方面,洛克与他不同。比如霍布斯把发现事物现象的原因作为哲学的目的,他不厌其烦地试图证明各种感觉是如何由人的感官、神经系统与物体运动的相互作用产生出来的,而洛克则明确宣称:

我现在将不从物理方面来研究心灵,将不费力去考察心灵的本质在于什么,也不考察由于我们的精气的何种运动,或由于我们身体的何种变化,我们才得到由感官而来的感觉,才得到我们理智中的任何观念;我们也不考察这些观念在形成时,是否部分或全部地依赖于物质。这些思考不论多么奇异而有趣,我都加以拒

^① 洛克本人没有说当时他们讨论的是哪些题目,据讨论的参加者之一詹姆斯·蒂勒尔(James Tyrrell)说,那些题目是关于“道德和启示宗教的原理”的。

绝,因为它们全都超出了我现在所依据的研究纲要的范围。^①

当然,洛克所说并不意味着他完全不考虑人的观念如何由物质的作用而产生的问题,比如他在讨论物体和观念的关系时,也曾粗略地设想过物质的微粒结构和物体产生各种观念的方式,不过,他的设想或猜测都是为他的认识论服务的,是为最终说明知识的性质所作的一个基本的本体论预设,在这方面,他不想探讨事物原因的细微末节。在这里,洛克与霍布斯的哲学旨趣有重大差别,所以,我们不应过高估计霍布斯对洛克的直接影响。^② 在英国经验主义哲学中,洛克具有独立的开创性地位。正是他的哲学直接影响了后来巴克莱、休谟哲学的发展。一般而言,洛克的哲学与笛卡尔和伽桑第的思想有更密切的联系。当然,洛克把认识论研究当做哲学的主要任务,并不意味着他要放弃或排斥对包括形而上学在内的其他问题的研究,他的意思是,那些研究应当以认识论的研究为基础,因为只有那样才能知道我们在哪些问题上,在何种程度和何种范围内能够合理地得到哪些确定的知识。

洛克认为,既然认识论研究是其他一切研究的基础,那么,他所做的工作就是一个“小工”,他的任务是为知识的大厦清理地基,为知识之途扫除垃圾。他所说的那些垃圾主要是指经院哲学中各种空洞、荒谬、无意义的概念和抽象、繁琐的思维方法,也指他认为由于语言的滥用和对人的认识能力缺乏了解而产生的各种错误理论和观点。就此而言,洛克的哲学具有很强的批判精神。

洛克从认识论入手来研究哲学还有另外一个目的,那就是消除怀疑主义。他认为,如果人们对自己认识事物的能力没有真正的了

① 洛克:《人类理智论》,载于《约翰·洛克著作集》第1卷,第1—2页。

② 洛克曾说,除了伦理学方面的问题外,他对霍布斯的观点几无所知。霍布斯因为主张君主专制在当时名声不好,所以对洛克的话不能太认真看待。霍布斯的著作影响巨大,洛克不可能不知道,但我们可以从洛克的态度中看出两人观点上的差别。

解,不知道哪些事物是可以认识的,哪些事物是不能认识的,就会以为人有无限广大的认识能力,就会超出人的实际能力之外,企图知道无法知道的东西,而当这个目的达不到时,人们就会对那些不知的事情横生争论,不得其解,最后陷入“完全的怀疑主义”。可是,如果我们首先从对认识论的研究入手,“如果我们仔细考察我们理智的各种能力,一旦发现了我们的知识的范围,并且找到了将事物的明暗部分区分开来,即将我们能够理解的东西和不能理解的东西区分开来的界限,那么,人们也许就会毫不犹豫地默然承认对后者的无知,而将他们的思想和推理比较有利而满意地运用于前者”^①。洛克认为,这样一来,就消除了怀疑主义的根源。可是他没有看到,当人们承认对一些事物的无知,从而放弃研究和判断的时候,这同样是怀疑主义,是一种恰恰以“不可知论”命名的怀疑主义,这种怀疑主义是由洛克的后继者休谟提出来的,它实际上是洛克的经验主义原则发展的必然结果。洛克断言人们在了解了自己的认识能力之后,就会满足于由这一能力所划定的知识界限,他的根据之一是他所主张的功用主义。他认为,人的认识任务应当符合实际功用的目的,只要能在实际事务中指导自己的意见和行为就足够了,没有必要探讨除此之外的事情。实际上当他这样主张的时候,他是以一种静止的、保守的观点看待人的认识能力和知识领域,他没有看到人的认识能力无限增长和知识的范围无限扩大的可能性,他尤其低估了人的理性能力的作用,这是将他与主张理性能力至上的笛卡尔等人区别开来的重要因素之一。

根据洛克原来的计划,如他关于哲学的目的的那段话所概括的,他的研究包括三个方面:首先是研究人的认识的最原始材料观念的起源;其次研究人由这些观念所获得的各种知识的确实性、明证和范围;最后研究与信念或意见相关的或然性知识的问题。可是,洛克在进行研究的过程中发现,要透彻地说明知识的问题光有以上的研究是不够的,还必须研究语言,并且在《人类理智论》的第3卷中专门讨

^① 洛克:《人类理智论》,载于《约翰·洛克著作集》第1卷,第5—6页。

论语言问题。这是因为洛克看到了语言对于知识的重要性和两者之间不可分割的联系。他说：

当我讨论了我们的观念的起源和构成之后，我开始考察我们的知识的范围和确实性，这时我发现知识与词语有非常密切的联系，以致如果我们不首先仔细研究它们的力量和意义样式，我们对知识所说的话就不可能清楚和恰当，因为知识是关于真理的，所以它总要与各种命题发生关系。虽然知识以事物为归依，但是它在很大程度上要有词语的大量介入，使得词语与我们的概括性知识似乎是不可分割的。^①

而且他还意识到，在各类知识中概念的混乱、语义的含混、词语的生造滥用已经成为影响知识进步的严重障碍，铲除这些障碍是哲学研究的紧迫任务。洛克对语言的关注和研究使他同霍布斯一样成为当代西方语言哲学的先驱者。他关于语言的观点将结合后面有关问题的论述来说明。

关于研究的方法，洛克说他所采取的是一种“历史的、浅显的方法”^②。他所说的这种方法就是对人的认识发生、发展的过程作如实的描述，它依赖于对各种意识内容的整理和分类，依赖于对心理过程的观察和反省，所以这种描述主要是心理学的。洛克制定的这个基本的方法原则为后来的巴克莱、休谟所接受，并得到丰富和发展，成为英国古典经验主义的一个显著特点。

第三节 对“天赋观念”论的批判

洛克认为在认识论中首先要说明的问题是知识的起源问题，按照他的说法，也就是观念的起源问题。

① 洛克：《人类理智论》，载于《约翰·洛克著作集》第2卷，第19—20页。

② 同上书，载于《约翰·洛克著作集》第1卷，第2页。

在洛克的哲学中，“观念”是一个最基本、最核心的概念，被用来指“人在思维时心中出现的任何对象”^①，不但包括各种各样的感觉、表象、幻象、记忆和想像中的影像等，还包括心灵由对自身活动的反省而得到的各种概念。洛克把观念看做认识活动中心灵的直接对象，他对观念的这个用法来自于笛卡尔，笛卡尔早就明确把观念定义为“不论我们以何种方式构想一事物时出现在心灵中的一切东西”，并将它们看成是心灵在认识过程中所面对的直接材料，只不过洛克对观念的分类和分析比笛卡尔更复杂，对后来经验哲学的影响也更直接。

观念是认识的对象，人的知识就是由这些观念或材料构成的，因此要说明知识的起源就是要说明这些观念是从哪里来的，它们是如何出现于人心中的。为了更好地阐明自己的观点，清除理论上的障碍，洛克在《人类理智论》的第1卷中首先对当时在观念起源问题上的一种流行理论，即“天赋观念”论，进行了批判。

天赋观念论的主要观点是说，在人心中有一些天赋的观念或原则，它们不依赖于任何经验，是人一生下来就有的。在西方哲学史上，这种理论有久远的历史渊源，它的基本原则可以追溯到柏拉图，在中世纪经院哲学中也可以明显看到。在洛克的时代这种观点非常流行，并且有不同的理论表现，归结起来主要有三种。首先是经院哲学的先验论传统。经院哲学是为宗教神学服务的，经院哲学家往往将一些宗教信条说成是不依赖于经验的天赋原则，或者将一些抽象命题说成是不容怀疑的天赋真理，并在此基础上通过繁琐的逻辑推演，构造出各种庞大的理论体系，以达到为基督教作论证的目的。其次是笛卡尔的天赋观念论观点。笛卡尔认为人心中有一些观念是与生俱来的，它们是清晰自明的，由这些观念出发进行明白的推理，就可以演绎出可靠的知识体系。最后是剑桥柏拉图主义者的观点。剑桥柏拉图主义哲学家试图从理性主义出发来论证一种唯灵论的基督教哲学，用以反对无神论和唯物主义。虽然他们各自的观点有所不

^① 洛克：《人类理智论》，载于《约翰·洛克著作集》第1卷，第6页。

同,但是他们都普遍接受了柏拉图的先验论观点,都承认人心中有天赋观念或天赋原则存在,它们是由人的内在的主动能力产生的,最终是由上帝印在人心中。

洛克没有说他对天赋观念论的批判是针对以上哪一种观点的,后人对此也多有争论。一般认为洛克主要反对的是笛卡尔的观点,因为笛卡尔是当时最有影响的哲学家,他关于天赋观念的观点是人人都人皆知的,而且由于霍布斯和伽桑第对他的天赋观念论的批判,更使这一观点成为哲学争论的一个焦点。洛克熟知笛卡尔的观点,也从伽桑第对笛卡尔的批判中汲取过教益,他在批判天赋观念论时必定会把笛卡尔作为目标。但是从洛克的表达方式看,他又不是专指笛卡尔的。笛卡尔经常用“天赋观念”一词,而洛克在批判中经常提到的是“天赋原则”一词。而且洛克把“普遍同意”当做天赋观念论的主要根据,这显然也不是笛卡尔的观点。剑桥柏拉图主义者强调人的理性能力的先天性,认为人具有不依赖于经验的天赋真理、命题和原则,这些都是洛克极力批判的。由于剑桥柏拉图主义是当时英国经验主义思潮的主要对立面,所以它必定会成为洛克批判的目标。而且,洛克在书中唯一点名批判的天赋观念论者是对剑桥柏拉图主义者有很大影响的赫伯特,这也是洛克的批判主要是针对剑桥柏拉图主义者的一个有力证据。不过,洛克在批判中认为,必定会被天赋观念论者当做天赋原则的两个例证——“凡存在者存在”和“同一个东西不可能既存在又不存在”,都是经院哲学中经常使用的。洛克在《人类理智论》第4卷中明确指出,此类原则是“经院学家们”大力提倡的,他们试图在此类原则的基础上为基督教的原理和各种所谓的科学体系作论证。于是,洛克对天赋观念论的批判又是对传统经院哲学的批判的组成部分。由上述可见,洛克对天赋观念论的批判不是专门针对某一种理论或某一个人的,它是在当时的历史条件下,对一种普遍思潮的批判,这就使洛克的批判具有更广泛的意义和更深远的影响。

在对天赋观念论的批判中,洛克主要作了以下论述。

洛克认为,从我们获得知识的方式看,我们的任何知识都不是天

天赋的。天赋观念论的最直接、最明确的表述是说,在我们的理智中有一些天赋的原则和概念,它们就好像印在人心上一样,是与生俱来的。洛克认为这种说法只是一个假设,它完全是虚妄的,因为它与我们获得知识的方式不符。他指出,人具有认识事物的能力,他并不需要任何天赋观念或天赋原则的帮助,就可以凭借这些能力获得一切知识,并达到其确实性。他反问:如果说颜色观念是天赋予人心中的,那么上帝为什么还要赋予人视觉能力,让他们用眼睛从外物获得颜色的观念呢?

洛克认为天赋观念论的一个主要论据是所谓的“普遍同意”,即凡是人们普遍同意的命题或原则就是天赋的,并主要对这个论据进行了批判。

洛克指出,那些被称做天赋的原则并非是人人皆知的,比如儿童和白痴就根本不知道它们,因而更谈不上对它们的普遍同意。这一情况表明,那些原则并不是天赋的,或者说人心中原来根本没有那些原则,因为如果它们是天赋的,是人生来就印在心中的,它们就应该是最清楚、最明白、最具活力的,儿童和白痴就应该知道它们。天赋观念论者会辩解说,尽管那些原则不被无理性能力的人所知道,可是一旦人们开始运用理性,就可以知道并普遍同意它们,这就证明那些原则是天赋的。洛克指出,这个论点也是站不住脚的,因为照此说来,由于公理和派生的定理都是理性运用的结果,它们就都是人心中天赋的,以致没有任何区别,而这种说法显然是荒谬的。他进而指出,人的理性能力的形成和运用是一个过程,人要获得真理性的知识,首先必须通过感官获得感觉观念,把它们记忆下来,并为它们命名,然后进一步对这些观念进行抽象,逐渐学会使用概括性名词。人用这种方式得到的观念和语言就是人的推理所运用的材料,这些材料越丰富,人对理性的运用就越明显。由此可见,虽然我们获得理性所使用的概括性观念与我们对概括性语言和理性的运用是一同进行的,但这并不能证明这些观念是天赋的。“我们会发现,人心所处理的那些观念不是天赋的,而是后来获得的。因为人心所处理的最初的那些观念是由外物印入的,儿童在最初接触这些外物时,外物就反

反复复地在他们的感官上打下了印象。”^①在此,洛克已经初步运用对认识发生过程的分析来批判天赋观念论的观点。

还有人会说,有些公理一经提出,它们所含的词汇一旦被人们理解,人们就会同意它们,连儿童也不例外,也就是说它们得到了普遍的同意,这就足以证明这些公理是天赋的。洛克认为这种说法也是站不住脚的,因为按照这种说法,那些公理在未被提出来时人们是不知道的,这恰恰说明它们不是天赋的。而且那些一被提出就被同意的命题往往是一些特殊命题,如果这些命题是天赋的,那么由这些命题推出的普遍命题也应是天赋的,而事实却与此相反。因为大多数人都并不知道这些普遍命题,它们不是天赋的,而是被少数聪明人经过认真的观察,从对特殊事例的认识和反省中总结出来的。洛克还尖锐地指出,这种说法的错误就在于否认人们通过学习获得知识的必要性,因为按照这种说法,人们不需要任何学习,不需要他人的任何教导,不需要任何论证或证明,就可以仅凭知道和理解那些公理中的各个词汇而同意那些公理,而这是不符合人类获得知识的真实情况的。实际上,人们可以通过学习知道以前所不知的东西,比如,人们正是通过学习才知道了词及其意义,知道了词与词所代表的观念之间的关系,对于比较抽象的词语,更需要通过学习才能理解它们,没有这种学习,人们不可能理解那些复杂的命题,更谈不上同意它们。

洛克还将批判的矛头深入到道德领域,批判了有天赋的道德原则存在的观点,表明了他对社会道德问题的重视。他用人类社会生活和道德行为中的大量事实说明,在不同的时代、不同的民族、不同的宗教派别中,没有任何道德原则是人们普遍同意的,因此也没有任何道德原则是天赋的。即使一些表面看上去人们普遍同意的道德原则,比如“正义”、“良心”,甚至“父母须保育自己的子女”等,人们也有不同的理解,并无普遍一致的意见。而且人是受利益驱使的,他们赞成某些德性或原则并非因为它们是天赋的,而是因为依照它们行事

^① 洛克:《人类理智论》,载于《约翰·洛克著作集》第1卷,第21页。

可以为他们带来利益和安全。

洛克在批判天赋道德原则的同时,还提出了对道德学原理的一些看法,作为反对天赋观念论的论据。他认为,道德科学是一门演绎科学,它的原则不是自明的,更不是天赋的,而是需要用推理来证明的。以“己所不欲,勿施于人”这个原则为例,它虽然是一切社会道德的基础和不可动摇的道德规则,可是它并不是人们一听到就会同意或接受的,它仍然需要证明或解释,它的真理是从别的原则推导出来的,所以它不是自明的也不是天赋的。他还指出,人们接受某些道德原则并把它们认作是天赋的,与他们所受的教育和习俗的影响有密切关系。许多道德原则开始时只是出自于长辈的迷信或权威,后来年深日久为大家所认同,并被上升为宗教和道德的原则。当人们将这些原则灌输给刚刚具有理解力的儿童,就会使他们习以为常。儿童长大以后,并不记得这些原则是如何得来的,只记得是心中早有的,于是,他们很容易误将这些原则当成是天赋的。

洛克对天赋观念论的批判有丰富的内容。在西方哲学史上,这一批判是继亚里士多德对柏拉图的批判,伽桑第对笛卡尔的批判之后,对先验论思想的又一次重大批判,而且它比前两个批判更系统、更全面。洛克批判天赋观念论,其目的是为关于知识起源于经验的理论扫除障碍,他的批判成为英国经验主义反对先验论思想的经典批判,为后来经验主义的发展奠定了基础。

第四节 一切知识起源于经验

洛克在批判了天赋观念论之后,提出了他关于知识起源的理论。他说:

我们可以假定心灵是一张白纸,上面没有任何标记,没有任何观念,那么它是怎样具有那些标记和观念的呢?人的纷繁而无限的想像在人心中画出了几乎无限多样的图案,那么人心是从哪里得到如此丰富的标记和观念的呢?它是从哪里得到理性

和知识的全部材料的呢？对此我用一句话来回答：是从经验来的，我们的一切知识都是建立在经验上的，最终是来自于经验的。我们观察到外界的可感对象，观察到我们自己所知觉和反省到的心灵的内在活动，这种观察为我们的理智提供了思维的全部材料。这就是知识的两个源泉，我们所具有的一切观念，或我们自然会具有的一切观念，正是由此来的。^①

洛克将前一个来源称做感觉，将后一个来源称做反省。由前一个来源我们得到了颜色、声音、滋味、气味、触觉等各种感觉观念，由后一个来源我们得到了知觉、思想、怀疑、信念、推理、认知、意欲等反省观念。洛克认为感觉和反省是我们的一切观念的“唯一”来源，他将人的理智比作黑屋，将感觉和反省比作黑屋的两扇窗子，知识之光只有通过这两扇窗子才能射入到理智中来。不论我们的思想如何崇高，直达天际，不论人心如何玄思妙想，任意驰骋，都不能稍微超出感觉和反省所提供的思想材料之外。

洛克关于一切知识起源于经验的论断成为英国经验主义的基本原则，而且对后来各种经验主义哲学的发展都有影响。不过，从理论发展的历史看，这一原则并不是洛克首创的，因为在古代思想中我们已经可以看到这一原则的粗浅表述，中世纪经院哲学的主要权威托马斯·阿奎那也明确肯定了这一原则。阿奎那受阿威森纳(Avicenna)、阿威罗依(Averroës)等伊斯兰哲学家和亚里士多德学说的影响，放弃了奥古斯丁等人的先验论传统，否认人有与生俱来的天赋概念，认为不能被感觉到的东西，也不能被理智所接受，进而提出了一切知识起源于感觉经验的论断。因此，我们在考察洛克关于一切知识起源于经验的原则时，不能认为它仅仅是洛克根据近代实验科学的实证材料而得出的结论，还应看到它与以往哲学理论的联系。可以说，洛克的原则不是一个孤立的发明，而是在哲学发展的新阶段上，借鉴

^① 洛克：《人类理智论》，载于《约翰·洛克著作集》第1卷，第77—78页。

和继承了前人的研究成果而作出的新的理论贡献。

由于洛克承认观念有两个来源,强调不论任何观念必由其中之一而来,似乎两个来源是并行不悖、互相独立的,所以很容易使人认为他主张的是一种二元论。不过从洛克的论述看,我们不能简单作这样的论断,因为他明确认为,在观念的发生过程中,两种观念出现的顺序有先后之分,而且如果没有感觉观念,反省活动就无法进行,所以不能将感觉和反省同等看待。比如洛克说:

如果有人要问,一个人什么时候才开始有了任何观念,我想,真实的回答是,当他最初有了某种感觉的时候,他才开始有了观念。因为既然在感官未将任何观念传入心灵的时候,心灵中没有任何观念出现,所以我想,理智中的观念是与感觉同时出现的……而后心灵又开始反省自己对由感觉得到的各种观念的作用,并因此给自己提供了一套新的观念,我称之为“反省观念”。^①

显然,在人的认识过程中,最先出现的是感觉观念,然后心灵才能对感觉观念发生作用,当心灵对自己的这些作用进行反省,反省观念才出现了。就此而言,感觉是观念的原始来源,反省是次生的,后者依赖于前者。正由于洛克在观念的来源问题上坚持了感觉在先、反省在后的观点,才使他虽然高度肯定理性演绎知识的确定性,却仍然能够站在经验主义的基本立场上,没有最终滑向诉诸纯思想(反省)的理性主义。

洛克将感觉和反省当做观念的两个不同来源,实际上不是着眼于两者之间的关系,而是着眼于它们所涉及的不同对象。感觉涉及的是外界物体的可感性质,反省涉及的是人内心的活动。由于这两种对象的不同,由此产生的观念也不同。洛克的本意是通过区分观

^① 洛克:《人类理智论》,载于《约翰·洛克著作集》第1卷,第91页。

念的两个不同来源,将作为知识材料的两种不同观念区分开来。不过当他这样做时,由于表述得不严谨,他毕竟宣称观念有独立于感觉的另一个来源,使人误以为他主张二元论,同时也在理论上留下了漏洞,遭到了后人的责难。孔狄亚克是洛克的追随者,他认为反省在原则上就是感觉本身,它是观念从感觉导出所凭借的途径,洛克将反省作为观念的“来源”是“不确切的”,它使洛克的体系蒙上了阴影。莱布尼茨则抓住洛克的这一“不确切”为自己的先验论辩护,他说,所谓反省无非是对我们内心中的东西的注意,而我们内心中已有的东西决不会是感官提供的,因此我们就不能否认人心中有天赋的概念存在,他还举出实体、同一性、理性等概念为例。杜阁尔德·斯图尔特也认为,洛克的说法表明,他承认理智活动中必然暗含着的那些观念是以理智本身为源泉的。

在讨论观念的起源问题时,洛克还对“心灵永远在思想”的观点进行了批判,这个批判实际上是针对笛卡尔关于心灵的定义提出的,其目的是为了防止由这一观点引出的先验论的结论。因为按照笛卡尔的定义,心灵是与物体完全不同的实体,它的“全部本质或本性只在于思想”,从这个定义可以推出,心灵必然永远在思想,否则它就不是心灵。而如果一旦承认心灵永远在思想,那么就不能不承认,心灵一开始就具有作为思想之对象的观念,它们不是通过经验进入人心中的,而是心灵原来就有的,因而是天赋的。洛克的批判是他对天赋观念论批判的继续。

洛克的批判十分机智,也很有效,他的主要证据是人们的经验。他指出,“心灵永远在思想”不是自明的命题,而是一个事实的命题,事实命题的真实与否,只能靠经验来证明。比如对于“我昨夜是否整夜在思想”这个命题,只能靠我昨夜的经验事实来证明,而不能事先假设心灵永远在思想,然后以此为根据来推断我昨夜一直在思想,就好像我不能根据钟表行走时它就是在思想的假设,来证明我的钟表昨夜一直在思想一样。洛克充分运用人在睡眠时有做梦与否两种状态的经验来驳斥心灵永远在思想的观点。一个人如果睡而无梦,那就足以证明他的心灵在睡眠时并未

思想,“人的每一次瞌睡都会使宣称其灵魂永远在思想的人的学说发生动摇”^①。如果有人辩解说,睡而无梦时心灵仍然在思想,只不过心灵没有意识到自己在思想,或者意识到了但不能记忆,这种说法也是难以置信的。因为这就等于说人的灵魂和人格都变成二重的,一个是沉睡时的灵魂和人格,另一个是清醒时的灵魂和人格,两者可以互无联系、互无意识、互不关心,那么,人格的同一性如何能够成立就难以理解了。洛克进而指出,即使人在做梦时,心灵中的观念也是以人醒时得到的观念为材料,这些观念都是来自感觉或反省,而且只有心灵和肉体相结合时才能得到,除此以外我们从未发现任何所谓心灵天生就有的观念。他还用儿童理智发展过程的事实来证明心灵并不是永远在思想。他说,如果我们观察婴儿的成长变化,就会发现,婴儿初生时大部分时间都在沉睡,没有能够进行思想和推理的迹象。可是当婴儿不断由感觉提供观念,从而获得思想的材料,婴儿就逐渐苏醒。婴儿得到的思想材料越多,他的思想就越丰富。

观念是知识的材料,是一切知识得以形成的基础和前提,要进一步研究人的认识活动,首先必须全面深入地考察这些材料本身。于是,在确定了观念的起源之后,洛克马上着手对人类所具有的各种观念进行分类,把它们列举出来,分别对它们的性质、特点和形成作出说明。这一说明构成了《人类理智论》第2卷的主要内容。

对任何事物进行分类都需要依据一定的标准或原则,洛克对观念进行分类所依据的是分析原则。他首先指出,要了解知识的本性,就不能不认真注意观念的一个基本区分:有的观念是简单的,有的观念是复杂的。他认为,各种观念不论如何复杂,都可以分析为简单观念,一切复杂观念最终都是由简单观念构成的。在洛克的年代,对复杂的事物进行分析,直至分析到它的最简单的成分,以获得对事物本质的认识,是科学和哲学中经常采用的方法。比如,波义尔的化学元素说是建立在分析概念上的,霍布斯试图通过对事物的分析发现事

^① 洛克:《人类理智论》,载于《约翰·洛克著作集》第1卷,第85页。

物的原因,笛卡尔将思想的对象分为简单的性质,莱布尼茨打算将全部概念和真理分析成像字母表中的字母那样的原始成分,伽桑第采用古代原子论的原则来理解自然界的结构。洛克将观念分为简单的和复杂的,显然受到当时分析方法的影响,尤其是波义尔和伽桑第更直接的影响。他认为,人可以将心中的简单观念组合成复杂观念,也可以将复杂观念分解为简单观念,就如同人可以将外部世界中的物质微粒或原子组合成物体,也可以将物体分解为物质微粒或原子一样。洛克的分析有特殊意义,他将分析运用于作为认识材料的各类观念,是认识论史上一次开创性的尝试。他不但全面揭示了各类观念和概念的性质,为后来的哲学家留下了一笔可观的财富,而且还进一步指出了一切知识都可以还原为原始经验(简单的感觉观念和简单的反省观念)的原理,丰富了经验主义的认识论,为后来的讨论提供了一个基础。

洛克认为简单观念有如下特性:首先,简单观念是心灵被动接受的,不论是简单的感觉观念,还是简单的反省观念,都是如此。也就是说,简单观念不是心灵随意创造出来的,而是强行进入人心中的。当外界对象作用于感官,心灵不能不得到相应的感觉观念,比如当光线刺激人眼,人心中一定会出现光亮的感觉;当心中有感觉观念出现,心灵又不能不对它进行反省(最初的反省活动是知觉),于是一定会得到相应的反省观念。这些最初出现的观念都是简单的,对于是否接受这些观念,心灵没有决定或选择的能力,也不能改变和清除它们,就像一面镜子不能拒绝、改变、消除映在它上面的影像一样。其次,简单观念都是单纯的、不可再分的。虽然外界物体的各种性质是互相混合不能分离的,可是它们刺激感官在心中产生的观念却是单纯的、不能再分的。一朵花在人心中产生的颜色、香味等观念是各自独立互不混合的。最后,简单观念归根结底是由外界事物的作用引起的,它有客观的根据,因此它是“实在的”。而且,简单观念出现在心中时就是它们本来的样子,它们永远是清晰分明的,没有任何疑问和混淆,心灵也不能对它们作任何歪曲和虚构,就此而言,它们是只真不假的。洛克认为,简单观念是知识的原始材料,人类知识的大厦就

是用这些材料建造起来的。在他看来,正是简单观念的这种不容心灵歪曲的强入性、单纯性、实在性和真实性,使经验成为人类知识的可靠源泉和牢固根基。

简单观念是原始的材料,复杂观念是心灵用简单观念造成的。心灵接受简单观念时是被动的,但它在造成复杂观念时是主动的。它的主动能力有三种:第一,心灵可以把几个简单观念组合成一个复合观念,从而造成各种复杂的观念,比如各种样式和实体的观念,这是心灵的组合能力;第二,心灵可以将两个观念并列在一起,同时观察它们,从而得到关系的观念,比如父与子、大与小、因与果等关系的观念,这是心灵的比较能力;第三,对于各种特殊事物的观念,心灵可以将其中同样的观念与其他相伴的观念分离开来,得到普遍性的观念,这是心灵的抽象能力,比如心灵可以将石灰、雪、牛奶中所见的颜色观念分离出来,得到“白”的普遍性观念,这个观念可以代表一切同类的观念。^① 由于受当时机械论自然观的影响,洛克所说的这三种能力都有机械性的特点:组合只是数量的增加和扩大;比较是将观念并置,只注意其外在的联系;抽象是不考虑事物各部分的互相关联,只将某一成分机械地从整体中分割出来。

在这三种能力中,特别要注意的是抽象能力,因为洛克认为前两种能力是人类和畜类共有的,只有抽象能力是人类独具的。为了进行交流,人在进行抽象时,除了要将某种共同的观念分离出来使之成为普遍性的观念,还必须用普遍性的词来代表这个观念,比如上例中可以用“白色”一词来代表一切白的颜色。洛克认为,畜类之所以没有抽象能力,主要原因就在于畜类不会使用普遍的语言。他说:

^① 在《人类理智论》的第1版中,洛克根据不同的类型,将复杂观念区分为样式、实体和关系三种。在《人类理智论》出第4版时,洛克在第2卷第12章的第1节插入了一段话,根据心灵的组合、比较和抽象能力来说明各种不同的复杂观念是如何形成的,比较切近于他对简单观念和复杂观念关系的构想。不过,洛克对前一种说法没有作任何相应的修正或改动,于是被一些研究者认为是不协调之处。

畜类是完全没有抽象能力的,而且人具有普遍的观念,这一点将人与畜类根本区分开来,也是畜类的官能所达不到的。因为在畜类中我们显然看不到任何迹象,表明它们使用了代表普遍观念的普遍记号。由此我们有理由想像,它们没有抽象或造成普遍观念的能力,因为它们没有使用词语或任何别的普遍记号。^①

在这里,我们涉及到了洛克的语言理论的一些基本观点。

首先,洛克认为,观念是私人的,人们要进行思想交流,将自己内心的观念让别人知晓,必须用词语作为观念的标记。而词语正因为是观念的标记或代表观念,才具有意义。在西方语言哲学理论中,这一观点被称做“观念论的意义理论”,即把词语所代表的某种“心像”作为它的意义。实际上霍布斯已经大致提出了这个理论,不过洛克的表述更明确。他说:“词的用处是作为观念的明显标记,词所代表的观念是词的恰当和直接的意义。”^②观念论的意义理论是西方语言哲学中早期的意义理论之一,后来受到来自各方面的批判,最终被其他的意义理论所取代。

其次,与抽象和普遍性词语相联系,洛克提出了关于共相概念的唯一论观点。他认为,各种事物都是特殊的,没有普遍性。普遍词语之所以能用于特殊的事物上,是因为它们是普遍观念的标记,而普遍观念又是从各特殊事物的观念中抽象出来的,它们能够作为各个特殊事物的代表。因此,虽然所谓的共相概念可以用于各个特殊的事物,但是它们本身并不实际存在,它们只是普遍观念的标记,实际上是理智的发明和创造物。比如,在前面石灰、雪、牛奶的例子中,我们从三者中抽象出普遍观念“白”,然后用“白色”一词作为这个普遍观念的标记,“白色”就成为一个共相概念,它可以用于那三个特殊事物之上。洛克的以上论述有很大缺陷,比如,按照他对心灵能力的机械

^① 洛克:《人类理智论》,载于《约翰·洛克著作集》第1卷,第139页。

^② 同上书,载于《约翰·洛克著作集》第1卷,第430页。

理解,他无法满意地说明抽象作用是如何可能的,因为如果我们可以从特殊事物中分离出一个观念,那么不论能分离出此类观念的事物有多少,在逻辑上这些观念仍然是各个特殊的,不会成为普遍的或一般的。而如果我们心中并无普遍观念,将共相概念说成是普遍观念的标记就失去了根据。后来巴克莱正是利用洛克的观点的这个缺陷来攻击抽象学说和物质的概念。

洛克将复杂观念分为样式、实体、关系三类。实体观念是洛克哲学中最重要的概念之一,本章第5节将专门论述。样式是西方近代哲学中常用的一个概念,笛卡尔和斯宾诺莎把样式看做是实体的变形,是思想和广延的各种不同形式或方式,洛克将样式看做是复杂观念,它们依赖于实体,受实体的影响。洛克将样式分为两类:一类是简单的样式,它们是心灵对同一种简单观念进行组合、扩大、重复而形成的复杂观念,比如时间、空间、数目、无限等;另一类样式是混合的样式,它们是心灵对不同种类的简单观念进行组合而成的,主要是道德和政治生活中的一些概念。与心灵被动接受简单观念的情形不同,心灵在形成混合样式时是主动的,它可以不考虑这些混合样式是否在自然中有对应的原型。关系是心灵对各种观念进行比较而形成的复杂观念,关系有多种多样,比如因果关系、同一性、差异性、比例等,其中因果关系是最广泛的一种关系。洛克用大量篇幅分别对各种样式、实体、关系进行了列举和说明,提出了许多有价值的见解。

至此,洛克考察了各种简单观念和复杂观念,完成了对人类全部知识材料的起源、分类、性质、特点和形成方式的说明。在这一说明中,他始终强调,不论观念如何复杂,它们都是心灵以不同方式用简单的感觉观念和反省观念造出来的,它们最终都可以追溯到观念的原始根源——感觉和反省,它们都确证着一切知识起源于经验的基本原则。同时,洛克对知识材料的说明也为进一步说明人类知识本身的性质、范围和确定性等认识论问题作了准备。

第五节 实体学说

洛克认为感觉和反省是观念的来源,不论何种复杂的观念都可以还原为简单的感觉观念和反省观念,不过,有一种观念是例外,那就是实体的观念。洛克直言不讳地说:“我承认另有一种观念,人类有了这种观念是会普遍有用的,按照一般所说,人们好像是有这种观念的。这种观念就是实体的观念,我们借感觉或反省得不到、也不可能得到这种观念。”^①

根据洛克的知识起源理论,既然实体的观念既非来自感觉,也非来自反省,那么,它就不是知识的材料,就不应当成为哲学研究的对象,而所谓的“实体”概念或“实体”一词也将因没有它所代表的观念而失去意义,因此,就应当把它从哲学中去除掉。然而,洛克并没有这样做,正相反,在他的哲学中,实体是讨论最多的主要概念之一。这里的主要原因是:首先,在西方哲学中,实体问题占有非常重要的地位,它的实质是世界的本质存在的问题,它与实在和意识、物质和精神的关系问题密切相关,因此它当然会得到哲学家们的普遍关注,洛克也不例外。洛克要说明知识的本性,就不能回避说明实体的知识,不能不阐明认识的主体和客体的相互关系。其次,亚里士多德曾详细阐述了关于实体的学说,并赋予实体以多种不同的意义,此后,实体就成为西方哲学中经常争论的一个概念。在近代,笛卡尔提出了心灵和物质两种实体的二元论,从而将身心关系的问题凸显出来。最后,实体也是经院哲学中的一个重要概念,它是三位一体、化体说等神学理论的基础,作为启蒙学家,面对经院哲学中有关实体的陈腐观点和繁琐争论,洛克也需要对自己的实体观作出说明。

洛克接受了笛卡尔关于物质实体和精神实体的划分,这是他讨论实体问题的一个基本立足点。他认为,我们的实体观念与其他观

^① 洛克:《人类理智论》,载于《约翰·洛克著作集》第1卷,第68页。

念出现在心中的方式不同,它们不像简单观念那样是呈现出来的,也不像其他复杂观念那样是心灵用简单观念造出来的,而是人们“假设”出来的。他继承了亚里士多德在《范畴篇》中关于实体所用的“基体”概念。他说,我们通过感觉获得了许多简单观念,可是我们不能想像这些简单观念如何能自己存在,于是我们就“习惯于假设”一个“基体”(substratum)作为它们的寓托或“支撑”,并把它称做实体,这样我们就得到了物质实体的观念。依据同样的方式,当我们进行思维、推理、怀疑、意欲等心理活动时,我们不能想像这些活动能够自己存在,于是假设它们也是为一种实体所寓托的,这就是精神实体,由此我们得到了精神实体的观念。寓于实体中的性质和心理活动也可以称做实体的偶性或附性。这里所说的是一般而言的实体观念,如果我们根据特定的经验来考虑,就可以获得各种特殊的实体观念。比如当我们发现一定的黄色、重量、可延展性、可熔性的观念经常在一起,就认为它们寓于一个实体中,并用一个特殊的名称“黄金”来称呼它,这样我们就得到了特殊实体的观念。

既然实体的观念是“假设”出来的,于是洛克关于观念起源于经验的理论就有了一个明显的反例,尽管他也说那个假设是在有了其他的感觉或反省观念后作出的,但是他毕竟认为实体的观念不是来自感觉或反省,这就使他的理论的严密性打了折扣。

因为实体的观念是假设出来的,所以我们对实体除了一种作为“基体”或“寓托”的意向外,不可能有任何确定的知识。洛克说:

如果任何人要亲自考察纯粹的一般实体的概念,他将发现,他对实体所具有的观念根本只是一个假设,即假设了一个他不知为何的东西,来支撑能在我们心中产生简单观念的那些性质……我们以实体这一概括名称来称谓的那个观念,只是假设出来的,只是我们发现存在着的那些性质的支撑,这个支撑是我们所不知的……^①

^① 洛克:《人类理智论》,载于《约翰·洛克著作集》第1卷,第283—285页。

实体有物质实体和精神实体之分,它们的区别在于:物质实体所支撑的是各种可感的性质和能力,如广延、形状、数目、运动等,精神实体所支撑的是各种心理活动,如思维、推理、怀疑、意欲等。由于我们对实体的本质毫无所知,所以当我们说到两种实体时,只能提到寓于它们之中的可感的性质或心理活动,而不能妄称知道实体的本质,更不能将那些可感的性质或心理活动当做实体的本质。所以洛克说:

当我们谈论任何一种实体时,我们说它是具有这样或那样性质的东西,就如我们说物体是一种有广延、有形状、能运动的东西,说精神是能思想的东西,同样我们也说坚硬、易碎、能吸引铁物是在磁石中所见的性质。这样一些说法意指着:实体永远是我们假设的某种东西,它是在广延、形状、固体性、运动、思维或其他可观察到的观念之外的,尽管我们不知道它是什么。^①

洛克以上所述表现出一种怀疑主义的倾向,它实际上是经验主义重经验、轻理性,重现象、轻本质的倾向的反映。洛克的观点成为英国经验主义发展中的一个转折。霍布斯(也包括 F. 培根)对认识事物的本质抱有信心,而洛克却动摇了,后来巴克莱正是利用洛克的观点攻击物质实体的概念,休谟则进一步发展了洛克的怀疑主义方面,将实体概念完全从人类的知识体系中排除出去。

与抽象概念和唯名论的观点相联系,洛克区分了实体的名义的本质和实在的本质。他认为,“本质”一词的原义是指一物的“存在”,它是该物各种性质的依托,它决定该物之为该物而非他物。就此而言,我们所不知道的实体各部分的组织和结构就是本质,洛克称之为“实在的本质”(real essence)。可是,人们还将“本质”一词用在另一种含义上,即将它与区分物种所普遍使用的名称相联系,用来指这些名称所代表的抽象观念(概括性观念)。比如,我们从黄金中抽象出某

^① 洛克:《人类理智论》,载于《约翰·洛克著作集》第1卷,第288—289页。

种黄色、重量、可延展性、可熔性等的抽象观念,命名以“黄金”这个普遍名称。我们用这个名称可以将黄金这类实体与其他的实体区分开来。普遍的名称之所以能用来区分物种,是因为它们与那些抽象的观念相“契合”,于是,普遍名称所代表的抽象观念就成为物类或物种的本质,洛克称之为“名义的本质”(nominal essence)。他认为,人们通常所说的本质大多是指名义的本质。

洛克区分两种本质,其主要用意不在于对事物的本质作出规定,而在于澄清语言的用法。他认为,我们不可能为同类事物的每一个个体一一取名,也不可能一一谈论它们,如果不用抽象的方法区分事物的不同性质,形成抽象的、普遍的概念,分出不同的物种,我们就无法进行有效的思想交流,也很难扩展我们的知识。但是,抽象是人心灵的活动,带有人为性,所以我们由此得到的抽象观念是相对的、不确定的,而观念的变化会改变它们的名称的意义,改变我们用这些名称所作的分类,当我们根据这些抽象观念和名称来确定事物的本质时,往往会产生分歧、误解和混乱,包括经院哲学在内的许多无谓争论就是由此而来。洛克称这种本质为“名义的”,正是要提醒人们,这里所说的本质只与事物分类中名称的使用有关,与事物的“实在的”本质无关,不应当将两者混淆起来。他尤其反对动辄将这种名义的本质当成是事物的实在本质,因为我们对事物的实在本质毫无所知。

虽然洛克认为实体是我们所不知的东西,但是他毫不怀疑实体的存在。渥塞斯特主教斯蒂林弗利特指责说,洛克把实体看成是假设出来的,就等于将实体诉诸幻想,怀疑实体的存在。洛克反驳说,我并未把实体的“存在”建立在关于“基体”的假设上,而是把实体的“观念”建立在那个假设上,我所说的也许会动摇实体的“观念”,却不会动摇实体的“存在”。

洛克相信实体的存在,他依据的是经验。他说:

感觉使我们确信有固体的、广延的实体,反省使我们确信有思维的实体。经验使我们相信这两者的存在。而且前者有借推动来运动物体的能力,后者有借思想运动物体的能力,这是我们

不能怀疑的。我要说,经验每时每刻都给我们提供出两者的清晰观念。^①

实际上洛克的经验证据并不足以证明实体的存在,因为他既然断定我们对实体毫无所知,那么不论我们具有什么样的经验,它只能证明与经验直接相关的各种性质的存在,而不能证明实体本身的存在。如果要证明实体的存在,他仍然要根据那些性质不能独自存在的理由进行“假设”。因此,我们与其说洛克证明了实体的存在,不如说他表达了对实体存在的一种“信念态度”。对于精神实体的存在,他摹仿了笛卡尔“我思故我在”的证明,不过,他强调的不是笛卡尔的证明的直觉确定性,而是知觉经验。他说,我可以怀疑其他一切东西,正是这种怀疑使我知觉到我自己的存在,因为如果我知道我在怀疑,那么我不但知觉到怀疑活动的存在,还同样知觉到正在怀疑的东西即自我的存在。

笛卡尔在实体问题上主张二元论,他把物质和精神看成是互无联系、互不影响、互相独立的两个实体。洛克接受了笛卡尔关于物质实体和精神实体的二重划分,但是对笛卡尔的二元论提出了质疑。他认为,我们对实体的本质是不知的,我们只根据我们的观念知道物质实体有广延、形状、固体、运动等属性,精神实体有思维、推理、怀疑、意欲等属性,在我们的知识的范围内,我们不知道两者是如何联系的。就物体而言,我们只能想像一个物体对别的物体发生作用、一个运动产生别的运动,决不能想像物体会产生精神方面的性质,我们虽然有“物质”和“思维”这两个观念,但我们不知道物质的东西是否能思想。洛克以上所说没有超出笛卡尔的范围,可是他没有到此止步,他力图打破笛卡尔二元论的约束,提出了一个在当时堪称大胆的设想:由上帝将思想赋予物质。他说:“就我们的想法而言,我们不难构想,如果上帝愿意的话,他可以给物质加上别的有思想能力的实体,

^① 洛克:《人类理智论》,载于《约翰·洛克著作集》第1卷,第308页。

我们同样不难构想,如果上帝愿意,他也可以给物质加上思想能力。”^①他还强调,在物质是否能思维的问题上应当保持“哲学的谦虚”,不要作非是即否的专断。

虽然洛克说的“物质可以有思想能力”只是个设想,但是它的理论震撼力却很大。一方面它招致了宗教界的疯狂攻击,另一方面它给后来的理神论者和唯物主义者以鼓舞。伏尔泰高度赞扬洛克的观点,旗帜鲜明地为洛克辩护,他说:“人们大嚷洛克企图颠覆宗教,然而这件事根本与宗教无关;这是一个纯粹哲学问题,与信仰和天启风马牛不相及;我们只应当心平气和地检视一下,说物质能思想,以及神能把思想传授给物质,是不是有矛盾。”^②

第六节 物体的性质与感觉观念

根据洛克的观念理论,在我们的意识之外有客观的外部世界存在,我们的最原始的观念(简单的感觉观念)是外界事物的性质作用于人的感官引起的,外界事物是观念的原因。如前面所指出,虽然洛克把反省与感觉并列当做观念的一个独立来源,在理论上不够严谨,但是他始终认为在观念的发生上,感觉观念是最原始的,而“感觉的对象是外界物质的东西”^③。不论洛克的论述有多少不足或缺陷,由于有了上述前提,他的认识论就基本是唯物主义的。

洛克相信物质实体存在,也相信物体的各种性质的存在,他所依据的同样是感觉经验的证据。他说:

我首先而最自然地断定或断言的事情,不是观念的存在,而是在我的心灵之外与观念相适应的某个东西的存在。既然我的心里有了白色的观念,那么这里的问题就是:任何这样的性质,

① 洛克:《人类理智论》,载于《约翰·洛克著作集》第2卷,第103—104页。

② 伏尔泰:《哲学通信》,载于《十八世纪法国哲学》,第62页,商务印书馆,1979。

③ 洛克:《人类理智论》,载于《约翰·洛克著作集》第1卷,第78—79页。

即它出现在我眼前总会引起该观念的那个性质,是不是实际存在的,也就是说,它是不是在我之外存在的。而对此我所能具有的、我的官能所能达到的最大确信,就是我眼睛的证据,对于这件事,我的眼睛是唯一合适的审判官,我依赖于眼睛的证据,这个证据是非常可靠的,使得我不再怀疑我在写这些字的时候,我看到了白纸黑字,而且它们是实际存在的,于是我也不怀疑我在书写。这种确实性与人性对任何东西的存在所能具有的确实性一样大,只有人自己的存在除外,因为根据笛卡尔所说,任何人都不会怀疑,当他在书写时,或者当他想到他在书写时,这个思想着的他是确实存在的。^①

在此洛克把对“人自己的存在”的证据排除于对他物存在的证据之外,是因为笛卡尔的证据是“逻辑的”,即“我思故我在”,而他对他物存在的证据是“经验的”。洛克认为这里的经验证据是充分的,不过,不是在逻辑或演绎证明的意义上,而是在实用或生活需要的意义上,因为我们所关心的只是与我们的苦乐、祸福有关的事情,而这些经验证据可以使我们注意到在我们之外对我们有益或有害的各种事物,可以满足我们生活活动的需要。比如,当一个人看到火,他就会肯定他对之具有观念的那种光和热是在他之外的,他的观念是外在物体(火)的光和热引起的。而且,根据经验他还可以知道,如果他将手放入火里就会引起疼痛,从而避免那样做。

洛克的论述涉及到事物和观念的关系,他认为在此应当区分两个不同的问题:一个是关于我们心中的观念是怎样的;另一个是关于观念是如何由外界事物的性质引起的。前者涉及观念和理智本身,后者涉及外界事物的性质。围绕这两个问题,洛克详细提出了事物的原始性质和次生性质、原始性质的观念和次生性质的观念的理论。

洛克首先将心中的观念和事物的性质区分开。他说:“我把心灵

^① 洛克:《草案 A》,第 20 页,牛津,1936。亦参见《人类理智论》第 4 卷,第 2 章,第 14 节。

在自身中知觉到的,或作为知觉、思想或理智的直接对象的任何东西,都称之为观念;我把在我们心中产生任何观念的能力,称之为能力所寓的主体(subject)的性质。”^①比如,一个雪球在我们心中产生了白、冷、圆的感觉,这些感觉就是我们心中的观念,雪球中能产生这些感觉的能力是雪球的性质。

洛克首先着手说明事物的性质,他所依据的是当时流行的物质微粒论,即把物体看成是由不可分割的、不可见的、细小的物质微粒组成的,这些微粒的不同数量、排列、组合、结构和运动等造成了千变万化的物质世界。

从理论上讲,这种微粒论与古代原子论有一定的联系,不过,它在近代的流行主要是由于自然科学的推动和哲学对它的概括。伽利略、波义尔、牛顿等科学家,笛卡尔、伽桑第等哲学家都这样或那样地用微粒论的观点来说明物质世界。作为一个唯物主义者,洛克很自然地接受了微粒论,他把这个理论看做是一个“假设”,认为就人类的能力而言,它最适合于说明物体的性质。他说:“我所采取的是微粒假设,因为据认为这个假设能最明白地说明物体的那些性质。”^②至于如何用物质微粒来说明物体的性质,洛克接受了伽利略和波义尔关于物体的“两种性质”的学说。伽利略说,凡构想一个物体,就不能不想到它有某些性质,比如形状、大小、动静、数量、所处的时间和地点等,我们不能想像这些性质能与物体分开。而对于颜色、声音、气味等性质,我们不认为它们是对象所具有的,我们如果不运用自己的感官,就不会想到它们。因此他得出结论说,后一种性质不是世界中存在的,它们只在我们的意识中。伽利略对两种性质的区分依据于数学的机械实在概念,即只把物体的能够在数学上加以测量和确定的机械性质看成是实在的。波义尔继承了伽利略的学说,并作了更进一步的阐述,他最先把物质微粒的固体性、大小、形状、静

^① 洛克:《人类理智论》,载于《约翰·洛克著作集》第1卷,第111页。“主体”一词系旧用法,指对象或物体。

^② 同上书,载于《约翰·洛克著作集》第2卷,第110页。

止和它们的结构称做物体的“原始的性质”，将能够引起“颜色”等感觉的物质微粒的特殊结构称做“次生的性质”或“可感的性质”(sensible qualities)。在西方哲学关于物质性质的讨论中，古代原子论者如德谟克利特等人已经看到颜色、声音等与物质的原子和虚空是有区别的，感觉不等于实在，但是他们对此没有作更深入的理论说明，伽利略和波义尔关于物体两种性质的学说是新的科学观的基础上对古代思想的理论化，尤其当哲学家将这一学说从自然科学引入哲学，就赋予该学说以更广泛、更普遍的意义。洛克接受了物体的两种性质的学说，他的主要功绩和贡献是将这个学说全面应用于认识论，从而大大推进了相关问题的研究。

洛克把物体的性质分为“原始的性质”(primary qualities)和“次生的性质”(secondary qualities)。“原始的性质”是指物体的固体性、广延、形状、运动、静止、数目等。这些性质的特点在于不论物体发生了怎样的变化，它们完全与物体不能分离，因此它们在物体中是“原始的、实在的、永存的”。比如，一粒麦子可以被分割成许多部分，但不论这些部分多么细小，它们仍具有固体、广延、形状、运动、静止、数目等性质。“次生的性质”则不同，它们是物体中的一种能力，它们借助物体的原始性质在我们心中产生出颜色、声音、气味、滋味等各种感觉。

人心中的观念是物体的性质作用于感官的结果。对应于物体的两种性质，洛克区分了两种不同的观念，即由物体的原始性质引起的原始性质的观念，由物体的次生性质(作为一种能力)引起的次生性质的观念。洛克试图说明两种性质引起对应两种观念的方式，提出了关于两者之间关系的一种因果理论。他认为当人观察一个物体时，从物体的广延、形状、动静、数目等原始性质中发出一些不可觉察的物体到达人眼，将某种运动通过人的神经传到大脑，于是在人心中产生了原始性质的观念。次生性质的观念是通过与原始性质的观念相同的途径产生的，也是由物体的原始性质中发出的不可觉察的物体作用于人的感官引起的，这些物体微粒非常细小，它们的原始性质是感官觉察不到的，它们正是凭借感官觉察不到的各种不同的运动、

形状、大小、数目等原始性质对感官发生作用,使人得到颜色、声音、气味等不同的感觉。比如一朵紫罗兰可以因其物质微粒的特殊形状、体积和运动在人心中产生蓝色的观念和清香的观念。

这里,洛克对两种观念的产生过程的描述是很含糊的,如果说我们根据古代的流射说和近代运动力学的原理对原始性质的观念的产生还尚可理解,那么,我们对他说出的次生性质的观念如何产生就无法理解了。因为洛克丝毫没有说明,作为一种“能力”的物体的次生性质是如何借原始性质,在何种情况下、以何种方式产生出各种次生性质的观念,它们与原始性质的观念的产生有何不同。这是一种发生学的说明,它对于理解两种观念的区别,发现观念与外界事物的真正关系是非常关键和重要的。当然,这种说明需要科学(尤其是神经生理学和脑科学)的支持,而洛克的年代不能提供这样的支持。洛克完全知道他的说明不能令人满意,不过他认为这无碍于他的哲学目的,因为如前面所说,他主要关心的是说明人类知识,而不是外界物体的性质、运动、组织,以及它们产生不同观念的方式。他认为,为了达到认识论的目的,只要知道两种观念都是物体的原始性质作用于感官的结果就足够了,否则就会偏离本题。他说:

那些微小物体在我们心中产生出那些感觉,因此只要我们有足够敏锐的官能来察觉那些微小物体的各种不同的广延和运动,我们就可以说明那些感觉的性质。不过我现在的目的只是借上帝使人心适于从事物那里得到的观念和现象,来研究心灵对事物所具有的知识,研究心灵是如何得到那个知识的,而不是去探讨那些观念和现象的原因或产生方式。物体凭借特殊的组织和各部分的结构,能够将其各种可感性质的观念在我们心中产生出来,不过,我将不会违背本书的计划对这些组织和结构作哲学的探讨。^①

^① 洛克:《人类理智论》,载于《约翰·洛克著作集》第1卷,第274页。

此外,我们还应注意,当洛克论述物体的原始性质产生色、声、味等感觉观念的方式时,他说他是在作“假设”,也就是说他不排除实际情况并非如此的可能性。实际上,当他深入研究知识的范围时,他承认,在认识论的范围内,物体的原始性质如何产生出色、声、味等感觉观念的问题是无法解释的,因为在经验上我们根本不知道物体原始性质的“机械作用”是如何同次生性质的观念联系起来的,在逻辑上我们也无法从物质的原因推演出我们心中的这些观念来。^①这样一来,他就陷入了一种怀疑主义,他关于物体的两种性质和两种观念的理论也随之动摇了。洛克所遇到的困难说明了他所依据的物体机械运动原理的局限性。他用来挽救其学说的唯一办法是诉诸万能的上帝,他认为完全可以设想上帝在原始性质对感官发生作用的过程中将色、声、味等观念“附加”在物体原始性质的运动上,就像可以设想上帝将疼痛的观念“附加”在刀片割肉的运动上一样。

洛克还从感觉观念是否真实反映物体的性质来进一步说明物体和感觉的关系。他认为原始性质的观念与物体的原始性质是相似的,这些观念的原型实际存在于物体之中。次生性质的观念与物体的次生性质完全不相似,在物体中没有与颜色、声音、滋味等感觉相似的东西。对此的最好证明是我们的日常经验。比如,不论我们怎样用手握一个圆球,都会获得球形的观念,这说明原始性质的观念与物体的原始性质(形状)是相似的;次生性质的观念则不同,如果我们将温暖的手和冰凉的手放入同一盆水中,两只手会有冷热不同的感觉,而实际上同一盆水不会有冷热不同的性质,这说明次生性质的观念与物体的次生性质不相似。

洛克的上述观点可以从他关于物体性质与感觉观念之间关系的因果理论很自然地推出来。因为根据洛克所说,虽然感觉观念的产生都是外界物体和人体器官共同作用的结果,但是原始性质

^① 参见洛克《人类理智论》第4卷,第3章,第28节。

观念的产生比较直接。物体发出具有原始性质的物质微粒“直接”推动人的各种器官而在人心中产生了原始性质的观念,由于这种“直接性”,所以我们至少可以“合理地”推想由此产生的观念与物体的性质相似。而次生性质观念的产生则是“间接的”,虽然它们也是由具有原始性质的物质微粒引起的,可是它们并不直接反映原始性质的样子,而是由于上帝的参与而转换成色、声、味等感觉观念,所以它们与原始性质不相似。洛克的上述观点显然是不正确的。首先,如果抛开上帝的参与不论,他实际上将次生性质观念中的主观因素绝对化了,使他认为这些观念与事物的性质“根本不相似”,甚至认为它们只是被“指定”来认识和区别事物的“标记”。^①而这样一来,洛克就背离了他的反映论,倒退到一种符号论的观点,因为既然那些观念是“标记”,它们就可以是任意的,可以与事物的性质没有实质的联系。其次,洛克所说的“相似”和“不相似”只是一种常识的说法,而不是科学的概念,它缺乏科学的根据和严密性。根据日常经验和常识,我们可以把比较确定的感觉(比如所谓原始性质的观念)同比较易变的感覺(比如所谓次生性质的观念)区分开来,但是不论它们有何种区别,作为经验现象它们都反映着客观事物的性质,它们都是主体和客体共同作用的结果,它们的种种差异和变化都有主客体双方和相关条件的依据,在原则上都可以用自然科学的原理来说明和解释,就此而言,它们并无根本的不同。在物体的性质和感觉现象之间有许多中间环节,如果忽略这些环节,或者在科学知识不充分的情况下曲解这些环节,都可能对物体性质和感觉现象之间的关系作出错误的判断。洛克的失误在于,他将在某一范围内适用的具体的科学理论(机械论)上升为哲学的普遍原则,认为只有符合机械原理的原始性质的观念才能真实地反映实在,无法用机械原理描述的次生性质的观念则不能,因此作出了不正确的概括。

^① 见洛克《人类理智论》,载于《约翰·洛克著作集》第1卷,第394页。

第七节 知识的性质、确定性和范围

洛克的上述各种学说,主要是关于观念的起源、各类观念的性质和相关的语言问题,基本属于《人类理智论》前三卷的内容。洛克认为观念是知识的材料,对观念本身的研究是为最终说明知识作准备的,于是在《人类理智论》的第4卷中,他全面阐述了关于知识的性质、确定性和范围等观点。就洛克的这一安排而言,第4卷的内容似乎更重要,不过从哲学史的角度看并非如此。这里的原因之一是,在前三卷中洛克基本一贯地坚持了知识起源于经验的原则,并根据这一原则对一系列重要概念进行了论证,为经验主义奠定了基础,他对哲学发展的主要贡献正是由这一部分论述体现出来的。而在第4卷中,虽然他也提出了一些值得重视的深刻见解,但与前面的论述相比仍显逊色。尤其在对待数学等知识的问题上,他没有从经验方面作出有新意的探讨,反而明显偏离了经验主义,表现出理性主义的倾向。对于洛克的这种不一致,人们提出了各种不同的解释,不论这些解释的具体观点怎样,它们都基本一致地表明,洛克的理性主义倾向与自然科学中数学方法的成功运用,以及以笛卡尔为代表的理性主义思想的渗透和影响是分不开的。

一 知识的性质和分类

洛克认为,既然人心中只有观念,观念是认识的直接对象,所以我们的一切知识都是关于观念的。在这个前提下,洛克给知识下了一个定义:“知识无非是对我们的任何观念的连贯和契合,非契合和不一致的知觉。”^①

洛克这里用“知觉”一词指的是在获得知识的过程中心灵对观念的契合与否所进行的各种反省活动,比如直觉是“直接的”知觉,推理

^① 洛克:《人类理智论》,载于《约翰·洛克著作集》第2卷,第59页。

是“非直接的”知觉。他认为知识完全在于这种知觉,有了这种知觉就有知识,如果没有这种知觉,我们就只能有幻想、猜测和信念,而不会有知识。

观念的契合与非契合是一种关系,在知识的意义上,心灵所知觉的就是这种关系。在考虑洛克的知识定义时,我们不能将这种关系理解为有某个特定的“契合”观念或“非契合”观念,由心灵来知觉,就像心灵知觉“白”或“黑”的观念那样,如果这样来理解,就歪曲了洛克的本意。洛克的意思是说,如果我们要获得知识,就必须对心中各种观念的“契合”或“非契合”作出“判断”,而且这种“判断”是用命题来表示的。洛克从他的经验心理学和语言理论出发,又将命题分为两种:一种是“心理的命题”(mental proposition),即一个人在心中通过将观念分开或结合而构成的命题;另一种是“词语的命题”(verbal proposition),即用词语作为观念的标记,通过将词语分开或结合而构成的命题。前者只能为个人所知,因此是私人的;后者则可以用于同他人交流,尤其对于普遍命题的表达和交流,词语的使用是必不可少的。显然,“心理的命题”更有本源性,因此也更明白、更清晰,只是它无法用于交流,所以人们更多采用“词语的命题”。由于使用方便,人们甚至在内心的思考中也普遍用词语来代替观念,但“词语的命题”的缺陷在于容易产生歧义和误解。鉴于知识、命题、语言的上述关系,所以洛克说:“我们的一切知识都在于命题”^①，“对词语和命题的考察是对知识的研究中的必不可少的部分”^②。

洛克根据观念契合与否的不同方式将这些关系分为四种,实际上也就是区分了四种知识,即:(1)同一和差异:当心灵知觉到观念 A 是 A,这时观念 A(对其自身而言)是同一的,它与自身相符。当心灵知觉到观念 A 不是观念 B,这时观念 A 与观念 B 是差异关系,它们互不相符。对观念的同一和差异的知觉是心灵面对各种观念材料时的第一步认知活动,也是最明白、最确定的认知活动,无此则任何其他

^① 洛克:《人类理智论》,载于《约翰·洛克著作集》第 1 卷,第 427 页。

^② 同上书,载于《约翰·洛克著作集》第 2 卷,第 144 页。

的认知、推理、想像等活动都不可能。(2)关系：指心灵以不同方式对任何两个观念进行比较时，对它们的“关系”所发生的知觉。比如“两条平行线之间底边相等的三角形是相等的”。(3)共存：专对实体而言，指心灵对构成实体的复杂观念中各种观念的共存或不共存的知觉。比如在“黄金”的观念中，特定的稳定性、黄色、重量、可熔性、可延展性等观念总是互相伴随的，这就是共存，否则就是不共存。(4)实在的存在：心灵对与观念相一致的实在的存在的知觉。比如心灵知觉到“上帝”的观念与实在的存在是一致的，于是可以说“上帝是存在的”。

可以看出，虽然按洛克所说，以上四种关系都是关于观念的契合与非契合的，但它们的性质显然不同。大致来说，同一和差异实际上表示了一种逻辑关系，它具有“A是A”或“A不是非A”的逻辑形式，它是保证一切知识可靠性的前提。关系是指通过演绎或证明在观念之间发生的联系，它依赖于前提和结论之间的蕴涵关系和严格的推理形式，洛克以数学作为其样板。共存是依据于事实的关系，它是建立在经验之上的，要确定共存关系往往要依赖于归纳。至于实在的存在的情况比较复杂，因为它涉及到观念之外的存在，所以它不完全是观念之间的关系。我们后面会看到，在洛克看来，关于实在的存在的知识可以根据不同的情况，或者通过直觉，或者通过证明，或者通过感觉经验来得到。由此可见，洛克所说的“契合”(agreement)与“非契合”(disagreement)并不是严格的哲学概念，不能将它们作一律的和字面上的理解，因为它们在不同的场合有不同的含义，我们应当根据不同的用法来理解它们，并作出相应的解释。实际上洛克用这两个词只是表达了一种意向，他的意思是，观念之间的关系是知识的对象，不论这些关系如何表现出来，它们应当在逻辑上或事实上具有确定性，即它们要么是“清晰的”、“明白的”、“符合的”、“相容的”、“一致的”、“不矛盾的”、“可证明的”等等，要么相反。

除了以上对知识的四重区分外，洛克还根据不同的论题对知识作了别的区分，比如他根据我们占有知识的方式，区分了“实际的知识”和“习惯的知识”；根据确定性的不同，区分了“直觉的知识”、

“演证的知识”和“感觉的知识”；根据普遍性的不同，区分了“特殊的知识”和“普遍的知识”。这些区分既不相同，又有联系，它们从不同的角度反映了洛克关于知识的观点，不过，他对知识的上述四重区分仍然是最基本的，是讨论知识的其他区分的基础。

二 知识的确确定性和实在性

我们的知识具有何种确定性是认识论的一个重要问题，也是理性主义者与经验主义者争论的焦点之一。洛克在“论我们的知识各种等级”（《人类理智论》第4卷第2章）的标题下讨论了这个问题。这里所说的“等级”是指知识确定性的不同程度，洛克接受了笛卡尔的观点，把“清楚”、“明白”作为知识的确定性的标准。他认为知识之所以具有不同的确定性或明白性，就在于人心知觉观念的契合与否时的方式不同。他根据这些不同的方式，将知识分为“直觉的”、“演证的”和“感觉的”三种。

(1) 直觉的知识。当人心不以任何观念为媒介，一下子就“直接知觉”到观念的契合与否，这样得到的知识是直觉的知识。比如“白非黑”、“圆非三角形”、“三比二多”等就是这样的知识。直觉的知识是不可抗拒的，就如人一看到太阳的光线就不能不知觉到它一样，这里没有任何犹豫或怀疑。因此，在人类的一切知识中，直觉的知识是最确定、最明白的，“我们一切知识的全部确定性和明白性都依赖于这种直觉”^①。

(2) 演证的知识。当人心不是直接知觉到观念的契合与否，而是借助别的观念作媒介，即通过推理得知的，这样得到的知识是演证的知识，洛克也称之为“理性的知识”。比如，要知道三角形的三个内角之和是否等于两个直角，直觉在此无济于事，必须借助与三角形三内角相等的其他角来推知它们与两个直角相等。演证的知识具有确定性，不过这种确定性不像直觉的确定性那样一目了然，因为它依赖于

^① 洛克：《人类理智论》，载于《约翰·洛克著作集》第2卷，第70页。

每一推理步骤的确定性,必须经过对推理过程的细致考察才能知晓。而每一推理步骤的确定性必定是直觉的,它保证了整个演证知识的确定性。洛克说:“在次一级的知识,即我所谓的演证的知识中,这种直觉对于中介观念的一切联系都是必不可少的,没有这种直觉我们就不可能获得知识和确定性。”^①

洛克把数学知识作为演证的知识,但他不以数学的知识为限。他从理性主义的观点出发,把道德学纳入演证知识的范围。他认为,虽然对道德概念很难像数学那样做到精确符号化,而且由于道德概念比较复杂,其意义多变不易确定,但是,只要我们对道德概念作出严格的定义,克服词语使用上的歧义,就可以克服上述困难,在道德科学中同样采用演绎推理的方法,并达到与数学一样或相近的确定性。

(3) 感觉的知识。感觉的知识是关于外界物体的存在的知识。人心由于外界事物的作用产生了各种感觉观念,这时它不但获得了感觉观念的直觉知识,而且它还“知觉”到与感觉观念相应的外界物体的存在,于是获得了关于外界物体存在的感觉的知识。

洛克认为,在以上三种知识中,只有前两种具有完全的确定性,可以称得上是真正的知识,其中直觉的知识又由于其直观的自明性而成为一切演证知识的确定性的基础。感觉的知识虽然不像前两种知识那样确定,但由于它的确定程度远远超过了或然性,可以作为人类生活的可靠指导,所以也可以被纳入知识之列。从洛克的上述观点中可以看到笛卡尔的理性主义思想的影响。他关于直觉的、演证的、感觉的三种知识的划分,以及对前两种知识的确定性的强调,都是从笛卡尔那里接受来的。不过,我们不能说洛克在此已经完全变成了一个笛卡尔主义者,因为洛克的观点与笛卡尔的观点还是有区别的,这些区别表现出洛克的经验主义特点。比如,他认为,感觉观念一出现在心中就有直觉的确定性,这种确定性不但表现为“A 是

^① 洛克:《人类理智论》,载于《约翰·洛克著作集》第2卷,第70页。

A”、“A 不是非 A”的逻辑形式,还具有感性直观的内容,即“白是白”、“白不是黑”,这种感性直观是确定无疑的。他的这个观点与他关于感觉观念的“呈现”只真不假的论断是一致的。在演证知识方面,洛克坚决反对将所谓的天赋观念作为演证的前提和基础。他还认为演证方法不但可以用于数目和广延上,而且也可以用于非数学性质的颜色、声音等感觉观念上,这里并无绝对的不相容,因为只要我们具有对这些观念进行测量和区分的“标准”,或者它们之间的差别足以让心灵将它们区分开来,那么,我们就可以像对待数目和广延那样对它们进行推理,从而得到演证的知识。

此外,洛克还指出了另一种具有确定性的命题(知识),这种命题虽然是确定的,但是它不能扩大我们的知识,不能使我们知道未知的东西。他称这类命题是“无聊的命题”(trifling proposition)。值得注意的是,他所说的如下这类无聊的命题,它们的特征是命题的谓词包含在主词之内,用洛克的话说,这类命题是“以复杂观念的一部分作为整体的谓词”,或“用定义的任何部分作为被定义词项的谓词”^①。由于主词和谓词之间的包含关系,所以这类命题是永真的,但又由于它无非是重述主词的内容,所以它不能提供新的知识。比如“黄金是可熔的”就是这样的命题,因为“可溶性”是“黄金”这个复杂观念所含的简单观念之一,或者说是“黄金”概念的定义内容之一,用它来作黄金的谓词,不会增加我们对黄金的知识。这类命题正是后来康德所说的“分析命题”。洛克看到某些命题具有“分析的”特征,这是他的敏锐性,他的看法也得到了休谟和黎德等英国哲学家的响应。不过,直到康德把这种“分析的”概念纳入一个更加系统的知识框架中,才使这个概念受到充分的重视。康德关于“分析命题”和“综合命题”的划分,以及他在此基础上提出的“先天综合判断如何可能”的问题,是西方哲学中的重要一笔,也是当代西方哲学家仍然感兴趣的问题,它的影响是很深远的。

^① 洛克:《人类理智论》,载于《约翰·洛克著作集》第2卷,第180页。

洛克在讨论了知识的确定性问题之后,还讨论了知识的实在性问题。知识的确定性取决于知识是否清楚明白,知识的实在性取决于知识和客观实在的关系。洛克首先对自己提出了这样的问题:既然知识只是我们对观念的契合与否的知觉,人们就完全可以根据自己各自的想像知觉到各种不同的契合,以致不论一个人心中有多么狂乱的幻想,都可以由于想像的契合而成为知识,那么,我们如何保证我们的知识是关于客观实在的呢?如果我们的知识只是幻想,与外界事物毫无关系,那么它还有什么实际价值呢?洛克所提的这个问题十分重要,它的实质是人的知识是否是客观的,即:知识是客观实在的反映呢,还是纯粹主观的东西?它是否具有客观有效性?洛克对这个问题给出了基本肯定的回答,他认为我们的绝大部分知识都是实在的。

洛克首先承认,如果我们的知识只以观念本身为限,而非另有所指,那么我们的知识的确与幻想无异,没有什么用处。可是,我们的知识并不只限于观念本身,它还与外界的事物“相一致”。“显然,心灵并不直接认识事物,它只是借助它所具有的观念来认识事物。因此,仅就我们的观念和事物的实在之间有一致性而言,我们的知识是实在的。”^①如果观念与事物相一致,它就能提供实在的知识,那么哪些观念是与事物相一致的呢?与关于知识起源的学说相适应,洛克认为我们的简单观念是与事物一致的,因为简单观念不是心灵自造的,而是由外物作用于心灵而产生的,它有外界事物的根据。人类可以根据对简单观念的知觉来区分事物的种类,了解它们的状况,满足人类的需要。他说:“我们的简单观念和事物的存在之间的这种一致性足以成为实在的知识。”^②洛克对这种一致性抱有常识的信念,但是他没能对它提供理性的证明,他认为这里的困难在于找到说明这种一致性的“标准”,然而他的狭隘的观念论妨碍他找到这样的标准,因为他既然将我们所知的一切都限制在观念的封闭系统内,那么他超出这个系统的一切说明都是非法的。此外,他还试图用上帝的智慧和意

^① 洛克:《人类理智论》,载于《约翰·洛克著作集》第2卷,第127页。

^② 同上书,载于《约翰·洛克著作集》第2卷,第128页。

志来说明这种一致性,尽管这个说明是无力的,但不论怎样,他明确认为简单观念与客观事物相应,而且能提供指导人类现实活动的知识,这就在原则上坚持了反映论的观点,因而是十分可贵的。

不过,以上并不是洛克的观点的全部,他还提出了另一种实在性的概念,这个概念表现出洛克思想中主观主义的一面,说明了他的反映论的不彻底性。洛克认为,我们的复杂观念(实体的观念除外)的实在性与简单观念不同,因为我们的一切复杂观念都是心灵用简单观念造出来的,它们不以任何外界的事物为摹本,不参照任何事物的存在,它们自己就是“原型”,它们只表象自身,因此它们不可能有错误的表象,也谈不上因为它们与事物不相像而使我们对事物发生错误的理解,因此,这些复杂观念“不会缺乏实在的知识所必需的任何一致性”^①。在此他等于承认,即使这些复杂观念没有客观事物的依据,同样可以具有实在性。如果观念完全是主观创造出来的,不具有与外界事物的一致性,那么要说这些观念提供的知识是实在的,似乎不好理解。他下面的论述可以看做他提供的一种解释,他说:

在所有这些方面,观念本身被认作是原型,而把各种事物只当做与这些观念相一致来对待。于是,我们只能确凿无误地断定,我们就这些观念所得到的知识是实在的,达到了事物本身,因为在我们所有这类思想中、推理中和论说中,我们只想使各种事物与我们的观念相一致。所以在这些方面,我们不可能失掉确定无疑的实在性。^②

这里,洛克的意思是说,这些复杂观念是心灵的主观构造,它们依赖于各个观念之间融贯一致的结构关系。就关于这些观念关系的知识而言,当我们考虑它的实在性时,不是以外界事物为原型,看观念的关系是否与外界事物相一致,而是以这些观念的关系为原型,将

^{①②} 洛克:《人类理智论》,载于《约翰·洛克著作集》第2卷,第128页。

事物理解为与这个原型相一致,这样达到的观念和事物的一致性使我们的知识成为实在的。在这里,洛克颠倒了认识和实在之间反映和被反映的关系,将主观的思想当成了本源,把客观事物当成了思想的附属物,而这样一来,他就在某种程度上承认了这些观念的先天性。他没有看到,虽然这些观念貌似与事物无关,但它们仍然是客观实在的反映,只不过是以抽象的、想像的等“主观构造”的方式,或者真实或者歪曲地反映着客观实在。洛克没能从经验主义的基本原则出发,深入研究和说明这些观念的经验性质,这是他的一个缺陷。

洛克提出上述原理,是为了说明数学和道德等演证知识的实在性。他认为,数学等演证知识只与我们自己的观念相关。数学家在考察三角形或圆形的性质时,只把这些性质当做是自己心中的观念的性质。他很可能一生都未曾看到以数学方式存在的三角形或圆形,但是他对这些数学形状的知识都是真的、确定的,即使对于实际存在的东西也是如此,因为他用这种知识(命题)来对待那些实在的东西时,无非是把它们当做与他心中的原型是实际一致的。“三角形的三个内角之和等于两个直角”这个命题不但适用于三角形的“观念”,也适用于任何地方“实际存在的”三角形。而凡是与心中的三角形的观念不相合的其他形状,则与该命题无关。“因此他就肯定,他关于这些观念的一切知识都是实在的知识,因为既然他的意向只是要将那些事物当做与他的那些观念相契合,所以他确信,如果那些形状只在他心中有观念性的存在,他对那些形状所具有的知识,对于那些形状在物质中实际存在时,也是适用的。他考察的只是那些形状,不论这些形状存在于何处,怎样存在,都是一样的。”^①

洛克之所以将实体的观念排除于这些复杂观念之外,是因为实体的观念虽然也以外界的事物为原型,应该具有实在性,但由于我们不知道外界事物的真实情形,我们的实体观念可能与外界事物的情形不一致,所以我们关于实体观念的知识就“缺乏”实在性。不过他

^① 洛克:《人类理智论》,载于《约翰·洛克著作集》第2卷,第129页。

也指出,只要我们发现实体的观念与外界事物是一致的,我们关于实体的知识就是实在的,尽管这样的知识不会很多。

三 知识的范围

洛克认为,知识只是对观念的契合与否的知觉,所以它的范围只能以观念为限,不可能超出观念。依据这一基本观点,他一一考察了同一和差异、共存、关系、实在的存在四类知识的范围。

(1) 同一和差异的知识是关于观念自身的同一和与其他观念的区别的知识,人心中只要有观念出现,它就可以凭直觉得到这些观念的同一和差异的知识,因此这种知识的范围与观念的范围同样大。

(2) 共存的知识是关于实体观念的,它使我们知道构成实体观念的各个简单观念是否有共存关系,如果在这方面的知识要有所扩展,那我们必须考察除我们已知共存的各个观念外,是否还有其他的观念也与它们共存着。共存的知识范围非常狭窄,因为这些共存的简单观念是由实体的各种性质产生出来的,这些性质依赖于实体的不可觉察的各细小部分的不同形状、大小和结构,我们既不知道这些形状、大小和结构的真实情形是怎样的,也不知道它们与颜色等次生的性质是否有必然的联系,因此我们也就无法知道它们所产生的各个观念是否必定共存。在这方面,我们的知识只能以经验为限,因此它的范围是很狭窄的。比如,我们可以通过经验知道在黄金的观念中,黄色、可延展性、可熔性的观念是共存的,但是我们不能由此必然推出常与这些观念共存的其他性质的观念,比如某种确定的比重也存在,尽管这种推断往往是正确的,有很高的或然性,但是再高的或然性也不等于确定性,而没有确定性就没有真正的知识。

(3) 关系的知识是借助中介观念通过推理和证明得到的知识,由于我们可以充分发挥我们的才智进行各种推理和证明,所以这类知识的范围难以确定,它是我们的知识中最大的一个部分。如前面所说,这类知识不但包括数学方面的知识,还包括道德方面的知识,尽管后者需要首先克服概念的定义和标记的使用方面的困难。

(4) 实在的存在的知识根据对象的不同分为不同的方面,分别属

于不同的知识领域。我们对自己的存在有直觉的知识,对上帝的存在有演证的知识,对其他事物的存在有感觉的知识。

在论述洛克的实体理论时已经谈到了他关于自我和外物存在的观点,这里补充说明他关于上帝的存在的观点。洛克认为我们具有关于上帝存在的知识,这种知识不是天赋的,而是通过推理和证明得到的,它是演证的知识,与数学知识有同样的确定性。他认为对上帝存在的证明有多种,他的最主要的证明如下:人们都清楚地知道自己的存在,都确实知道自己是存在着的东​​西,这是毫无疑义的。而且人们还知道实际存在的东​​西不可能由虚无产生出来,正如虚无不能等于两直角一样。因此,既然我们现在知道有某种东​​西实际存在,那么它一定是被一种永恒存在的东​​西产生出来的,这个东​​西就是上帝。洛克的意思是说,一切非永恒存在的东​​西都是被其他东​​西产生出来的,照此推演下去,最终一定有一个永恒存在的东​​西作为一切非永恒存在的东​​西的创造者。洛克的论证实际上是托马斯·阿奎那用动力因证明上帝存在的翻版,只不过他用虚无不能产生存在来进一步说明动力因对于事物产生的必要性。洛克对上帝存在的证明受到了休谟的批判。休谟指出,这里的问题不是要证明使事物得以产生的原因是什么,而是为什么说事物的产生“必定要有一个原因”;洛克根据虚无的证明暗含着一个前提,即事物的产生(存在)必定有其产生的原因^①,而这个前提恰恰是需要证明的。休谟从对洛克等人的批判中得出一个结论:凡事物开始存在必然有其原因的论断没有必然的逻辑根据,并由此展开了他的著名的因果关系理论。

通过对知识范围的考察,洛克认为,我们的知识范围是狭窄的,我们在许多方面是无知的。这种无知主要由以下原因造成:首先,我们的感觉能力是有限的,不论从宏观方面还是从微观方面都不能为我们提供足够的观察材料。其次,我们无法发现事物的性质和观念

^① 洛克说:“每一有开端的事物必定都有一个原因”是一个真实的理性原则,一个肯定真实的命题。”他认为这个命题是我们通过考察观念而得知的。见洛克给渥塞斯特主教的第一封信,载于《约翰·洛克著作集》第3卷,第61—62页。

之间以及观念和观念之间的联系。比如我们不知道事物的性质是如何在我们心中产生颜色等次生性质的观念的,不知道心灵如何对身体发生作用,不知道物体如何能使人心中产生任何思想。所以我们虽然有了一些观念,但是我们不能超出这些观念得到关于事物本质的确实知识,因此,不论我们在实验科学中取得多么大的进展,我们仍不能建立真正的“物体科学”。最后,由于我们对语言的滥用和词义的不确定,使我们不能对概念作正确的推演,因而不但限制了我们的真知识的扩展,而且使我们的各种学说充满了困惑、胡说和妄断。

洛克对知识范围的限定是他的认识论研究的一个概括结论,他认为这个结论有重要意义,因为它使我们看到了我们心灵状况中“阴暗的一面”,使我们将自己的思想限制在理智所能达到的范围内,抛弃了自以为无所不知的幻想,这样就可以使许多无谓的争论得到平息,使真正有用的知识得到发展。洛克对知识范围的限制与大陆理性主义者对理性知识至上性的信念背道而驰,他打破了理性主义者关于理性可以提供一切形而上学真理的论断。洛克认为人的认识只能达到事物的现象,不能达到事物的本质,因此人的认识只应以事物的现象为界限,这里他主张的是一种现象论的观点;当他强调事物的现象归根结底只是人的感觉(观念),感觉对人的知识具有最直接的确定性和实在性时,他实际上主张的是一种感觉论的观点。后来巴克莱和休谟对洛克的观点加以发挥,推动了英国经验主义的发展。

第八节 社会·政府·宗教

洛克同霍布斯一样重视对社会政治问题的研究,两人的学说在西方政治思想史上都占有非常重要的地位,但是它们所反映的社会现实不同,其目的也不一样。一般说来,霍布斯的学说表达了英国内战中资产阶级新贵族要求用强权和专制消除动乱、维护和平、建立稳定的资本主义国家的要求;洛克的学说则为1688年“光荣革命”中确立的君主立宪制度作了预言和论证。洛克的主要政治理论著作是

《政府论两篇》，他在该书的序言中说，他希望该书能够“确证我们的伟大的复位者、我们现在的威廉国王的王权，并使他成功行使人们所同意的权力”^①。

洛克写作《政府论两篇》的原始动机是为了反对罗伯特·菲尔默爵士的保皇派政治观点。菲尔默于1646年写了宣扬君权神授论的小册子《论父权制，或论国王的自然权利》，但在当时未发表，他本人亦于1653年去世。查理二世晚年，英国的王位继承问题紧迫起来。1680年，保皇派为了给天主教徒世袭王位而大造舆论，将菲尔默的书拿出来发表。因此，洛克写《政府论两篇》批判菲尔默，是出于现实的反封建斗争的需要。该书的正式发表虽然是在“光荣革命”之后，并起到了为革命辩护的作用，但是它的写作早在革命前若干年就已经完成了，因此也可以说，洛克的政治学说直接为“光荣革命”的实践提供了理论武器。

《政府论两篇》的上篇主要是批判菲尔默的君权神授和王位世袭的观点，下篇则全面阐述了洛克本人的政治学说。一般而言，下篇在理论上比上篇更重要，影响更深远，历来是研究洛克的政治学说的主要文献。

下篇有一个副标题：“论政府的真正起源、范围和目的”，它表明了书中所论述的主要内容，或用洛克另外的话说，就是要说明什么是“政治权力”。他认为，要正确理解什么是政治权力，要知道它是从何而来的，必须从人类生活的自然状态谈起。在这里洛克同霍布斯采取了同样的办法，即试图从所谓的“自然状态”出发论证一个政治理论的体系。不过，两相比较，霍布斯的论证更形式化，洛克的论证则比较松散，他更多诉诸经验和常识而不是逻辑的推演。也正因此，霍布斯并不认为自然状态确有其事，他只满足于将它作为一系列推理的合理前提，而洛克则深信人类的自然状态一定实际存在过。

洛克认为，人类的自然状态是一种平等、自由的状态。因为在自

^① 洛克：《政府论两篇》，载于《约翰·洛克著作集》第4卷，第209页。

然状态下,人们毫无差别地享有同样的自然条件,可以同样运用自己的身心能力;人们的权利都是相互的,任何人都不具有比他人更多的权利,人和人之间没有服从和从属的关系,一切人都是平等的。同时,自然状态下的人又是自由的,他们“可以在自然法的范围内,按照他们认为合适的方式,完全自由地决定他们的行动,处理他们的财产和人身,而不需得到任何他人的许可或依赖于任何他人的意志”^①。

在这里,洛克在指出自然状态是自由状态的同时,还强调了对自由的限制。他认为,自由不是放任,自由受自然法的支配,自然状态下的人必须用自然法来规范自己的行为。洛克同当时包括格劳秀斯和霍布斯在内的主张自然法理论的政治学家一样,认为自然法与理性相符合,遵从自然法就是遵从理性。洛克所说的自然法主要包括以下内容:(1)人们都是平等和独立的,任何人都不得侵害他人的生命、健康、自由和财产。(2)人们有同样的能力,共享自然社会的一切物品,人们互不从属,无权彼此消灭。人人都必须自保,同时也应当尽力保存他人,但是为惩罚罪犯而夺取或损害其生命的情况除外。(3)在制止违反自然法行为的限度内,人人有权惩罚违反自然法的人,就此而言,一个人就得到了对另一个人的支配权。在自然法的规定之下,人生来具有自由、平等、独立,以及生命、健康和财产不受侵犯等自然权利。洛克还把私有财产权作为最重要的自然权利之一,表明了他要求建立资产阶级私有制的明确立场。^②

在英国经验主义哲学家中,霍布斯和洛克是对自然状态和自然法理论作了比较充分讨论的人,如果将他们的观点进行比较,我们可以看出一些明显的不同。首先,虽然霍布斯和洛克都承认在自然状态下一切人都是平等的,但是他们对平等的后果的理解不同。霍布斯认为,由于人们在自身能力和对一切物品的权利上的平等,任何人

^① 洛克:《政府论两篇》,载于《约翰·洛克著作集》第4卷,第339—340页。

^② 不过,要注意的是,洛克有时用“财产权”(property)一词指“生命、自由、财产”三者,这样他就将英国革命中资产阶级所要求的主要权利用“财产权”来概括了。可以认为,在洛克看来,财产权最能体现各种自然权利的基本特征。

在争夺自然物品时都没有绝对的优势,从而使人们互相存有戒心和恐惧,这种恐惧成为人们要求建立政府的心理原因之一。洛克则认为,人在自然状态下的平等是人们互爱的基础。他借用英国政治学家胡克(R. Hooker)的话说:如果我要求与我本性相同的人爱我,我就有义务对他们具有相同的爱心,自然理性正从这种平等关系上引出了指导人类生活的准则。其次,霍布斯认为在自然状态下,人们由于自私和贪婪而互相争斗,自然状态必定是“一切人反对一切人”的战争状态。而洛克认为,自然状态是和平、善意、互助和安全的状态,在无政府的自然状态下,人们的和平相处是可能的。再次,在霍布斯看来,在自然状态下自然法没有效力,而只当人们为了摆脱人人自危的自然状态,才诉诸自然法。而洛克则认为在自然状态下自然法也起作用,因为人人都可以执行自然法,对违反自然法的人进行惩罚。最后,虽然霍布斯和洛克都认为自然法与理性是一致的,但是当说到自然法的最终根据时,洛克认为归根结底依赖于上帝的意志,表现出比霍布斯更多的神学色彩。

虽然洛克为自然状态描绘了一幅和平的图景,但他并不认为自然状态可以因此永远维持下去,他认为自然状态有其自身不能克服的缺陷。这些缺陷表现在:首先,在自然状态下缺少一种公认的、固定的、众所周知的法律,以作为人们判别是非和裁决纠纷的标准。虽然自然法在自然状态下起作用,但是人们往往由于个人利害的偏见,或由于对自然法缺乏研究而无知,不愿意受自然法的约束。其次,在自然状态下,人人都是自然法的裁判者,由于人人有利己之心,所以他们的裁判很容易出现偏差。自然状态缺少一个依照既定法律裁判一切争端的公正的裁判者。最后,在自然状态下,人人可以执行惩罚,这势必引起惩罚者和被惩罚者之间的冲突,使惩罚无法执行。自然状态缺少一种支持正确判决使之得以执行的强大权力。由于以上缺陷,尽管自然状态中自然法在起作用,但是它仍然是不稳定、不安全的,无法使人们的自然权利,尤其是财产权得到保证。于是,人们就通过订立契约建立政府,将自己行使惩罚的权利交给政府,由政府按照人们的意愿而制定的法律和规则来保护人们的自然权利,这就

是国家的起源,也是立法和行政权力的起源。

当国家权力被建立起来之后,人类就从自然状态进入了公民社会(政治社会)。在这个意义上,国家、政府的起源也就是公民社会的起源。洛克认为由于人的本性所决定,人是社会性的动物,他们具有继续和享受社会生活的各种条件。人的社会生活有多种,可以分为夫妻社会、主仆社会、家庭社会(家庭成员以及仆人、奴隶在内组成的社会)等,但是只有当每一个社会成员为了保护自己的生命、自由和财产不受侵犯,通过协议将自己的裁判权和执行权交给一个共同的权威机构来行使,这时才形成了公民社会。“这些人结合成一个团体,具有共同制定的法律,以及可以向其申诉的、有权判决他们之间的纠纷和处罚罪犯的司法机关,他们互相处于公民社会中。而那些不具有人世间这种共同申诉的人,仍然处于自然状态中,在那里没有别的裁判者和执行者,他们每人自己就是裁判者和执行者。”^①

洛克认为,在国家中,立法权是最高权力,人们的各项权利通过法律得到维护。立法机关经由人们的普遍同意而建立,任何法令如果未经立法机关批准,就意味着没有得到大多数人的同意,因此就没有法律的效力和强制性。根据立法权的不同归属,区分了不同的国家形式。当法律直接由大多数人来制定,这时的国家是民主政体。当立法权归少数选出的人所有,这时的国家是寡头政体。当立法权被交给一个人掌管,这时的国家是君主政体。此外,国家还可以具有各种政体混合的形式。

立法权虽然是国家的最高权力,但它不是无限的,更不是绝对的和专断的。洛克认为,不论在何种国家形式下,立法权都受到必要的限制:立法者不能用法律随意剥夺人们的生命和财产;一切法律只以维护公众的利益为唯一目的,自然法是一切法律的永恒规范;不论何种国家形式的立法机关都必须根据正式公布的确定的法律进行统治,在法律面前人人平等;立法权是由人民委托交给立法机关的,立法机

^① 洛克:《政府论两篇》,载于《约翰·洛克著作集》第4卷,第388页。

关不经人民的同意不能将立法权转交给任何其他人。由这些限制可以看出,与霍布斯主张绝对的君主专制不同,洛克主张的是民主政体,在他看来,只有民主的政府才是合理的。他明确指出:“绝对的君主制是与公民社会不相容的,所以它根本不能是公民政府的一种形式。”^①

洛克与霍布斯在政府观上的对立,从理论上讲,在某种意义上已经由他们的契约说的不同所决定了。17世纪的某些政治理论家(比如阿尔色秀斯、普芬道夫)曾把社会契约分为两种形式:一种是全体人民之间订立的契约;另一种是人民和政府之间订立的契约。如果按照这种划分,霍布斯所说的契约只是在人民之间订立的,而不是与统治者订立的。根据契约人民将一切权力都交给了统治者,而统治者不是缔约的一方,因而不受契约的约束,他可以利用人民交给的权力为所欲为。所以,根据霍布斯的契约说,专制统治是不可避免的。而在洛克那里,契约不但在人民之间订立,而且国家的统治者也要受契约的约束。人民在订立契约时,并未将一切权力交给统治者,而只是将原来属于私人的裁判权和执行权交给了统治者,根据契约而行使裁判权和执行权的国家或政府只是一个“委托的”机构,它必须按照契约的要求行事。也就是说,它必须根据大多数人的同意制定符合自然法的法令或规则,它必须为了全社会的利益行使裁判权和执行权,它不得滥用权力来危害人民的财产和生命,统治者的违法行为必须毫无例外地受到法律的制裁。洛克还指出,如果统治者是专制的,不受公民社会的约束,他就会按照自己的意志和私利行事,对人民的申诉不可能作出公正的裁决和处理,人民的财产和生命也得不到可靠的保护。这样的国家违背了人民建立它时的约定,人民的处境与自然状态下没什么两样,甚至还会沦入连自然状态也不如的奴隶状态。总之,在洛克的契约说中,没有给专制制度留下合法的地位。

在这种分析的基础上,洛克提出了一个非常重要的思想:在公民

^① 洛克:《政府论两篇》,载于《约翰·洛克著作集》第4卷,第389—390页。

社会中,当出现了君主专断,人民的自由和利益受到侵害,法律荒废,整个社会陷入无政府状态等情况,那就意味着政府已经解体,这时人民可以对暴政进行反抗,收回当初委托给政府的权力,重新建立能满足人民要求的立法机关。人民这样做并没有违反契约,因为在订立契约时人民没有放弃反抗暴政和重建立法机关的权力,在政府解体不能履行契约的情况下,人民拥有最高权力。洛克还驳斥了关于人民的反抗会引起种种弊端的论点。他认为,对于君主和最高权力机关的行为,“人民应当是裁判者”^①。在公民社会中,人民往往安于现状,同时又具有理性能力,他们的反抗只是在暴政已经明显出现,并且对善和恶、正义和非正义进行合理的判断之后才进行的。这种反抗针对的是人民的公敌,它的利远远大于弊。在不同的社会中不同的思想家对“人民”这个概念有不同的理解,洛克所说的人民决不会是生活在社会底层的普通劳动者,而只能是指他所代表的资产者阶层。他提出的人民具有反抗权的观点显然是从英国反封建革命的历史经验中总结出来的,尽管这个观点带有明显的时代和阶级的烙印,但是它所表达的为自由和民主而抗争的思想却产生了深远的影响。在某种意义上,18世纪的美国独立战争和法国大革命正是这一思想的具体实践。

为了防止专制,洛克提出了分权的主张。他认为,在国家机构中,如果立法权和执行权合而为一,掌权者就会利用职权使自己不受法律的约束或牟取私利,这样他们就有了与社会其他成员不同的利益,从而背离了建立国家和政府的目的。他提出将立法权和执行权分别由不同的部门掌管,以此来克服上述弊病。洛克的分权说主要是依据英国王室和国会的实际斗争而论的,他并未在理论上作深入的论证。但由于这一学说有很强的实践针对性,反映了一种可行的政治常识,所以影响很大。法国的孟德斯鸠发展了洛克的学说,系统地提出了立法、司法和行政三权分立、互相制衡的思想,为后来在西

^① 洛克:《政府论两篇》,载于《约翰·洛克著作集》第4卷,第483页。

方普遍通行的三权分立的资产阶级民主制度奠定了理论基础。

在宗教问题上,洛克是虔诚的基督徒,对基督教的信条抱有真诚的信念,但他的政治立场和政治观点决定了他决不是一位正统的神学家。他主张信仰上的理性主义和宗教政策上的宽容主义。

在《基督教的合理性》一书中,洛克明确表示现存的神学理论是不能令人满意的,他认为必须通过对《圣经》文本的研究来理解基督教,这种研究应当诉诸理性而不是权威。他不反对经文中阐述的启示真理,但他通过研究指出,启示真理与人的理性是一致的,理性是启示真理的判定者。他的这一观点极大地影响了后来的一批理神论者,他们发挥了洛克的思想,试图将基督教归结为纯粹的自然宗教,并将理性作为宗教的本质,主张除了理性之外,不承认宗教权威的地位。

在宗教政策上,洛克主张宗教宽容。他总结了历史上宗教纷争的经验指出,基督教世界之所以发生争斗,并不是因为存在着各种不同意见,而是因为不能对持有不同意见的人实行宽容。在他看来,要维持社会的稳定和政治上的民主,宗教宽容是不可避免的。即使从基督教本身的要求出发,这种宽容也是必要的,因为真正的宗教是依据德性和虔信来规范人们的生活,而任何依靠强制、迫害、折磨、杀戮的方式使人“获救”的做法都是与基督教的精神相反的。真正的基督徒应当对非基督徒乃至全人类都充满爱心,实行宗教宽容是一个纯正的教会的标志,这种宽容与人类的理智和耶稣的福音是完全一致的。

为了使宗教宽容得以实行,洛克强调必须将世俗事务同宗教事务分开,世俗官吏不得干预由教会管理的灵魂拯救之事,教会也不得干预世俗之事。教会对教徒的管理只能是规劝、训诫和勉励,对屡教不改者,至多只能将其逐出教会,不得以任何宗教的名义侵犯一个人的公民权利和世俗利益。各教会之间的关系如同私人之间的关系一样,任何教会都无权管辖其他教会,各教会应当永远遵守和睦、平等和友好的原则,不得以任何借口谋求统治对方。洛克认为,宽容原则不但适用于基督教内部,也适用于异教徒、伊斯兰教徒、犹太教徒等。

不过,洛克的宽容并非普遍的和彻底的,比如他反对宽容无神论者,他认为无神论者否认上帝的存在,任何诺言、契约和誓言对他们都没有约束力,所以对他们是不能宽容的。

第八章 巴克莱

第一节 生平与著作

乔治·巴克莱(George Berkeley)于1685年3月12日出生在爱尔兰的基尔肯尼郡。他的祖父是英格兰人,1660年王政复辟后移居爱尔兰。他的父亲出生在英格兰,母亲是爱尔兰人。

1696年夏,巴克莱入基尔肯尼公学就读。1700年3月,入都柏林三一学院学习。1704年获文学学士学位。1707年获文学硕士学位,并于同年当选为学院教管会成员。在三一学院学习期间,巴克莱广泛接触到当时学术界有影响的各种思潮,其中洛克、笛卡尔、马勒伯朗士、牛顿等人,以及以托兰德为代表的自由思想者的思想更为他所熟知。同时他对数学问题也有浓厚的兴趣,并于1707年用拉丁文匿名发表了《算术学》和《数学杂论》两篇文章。

1707—1708年间,巴克莱以随笔的形式写了两本笔记,共包括888个条目,记录了他最初对哲学问题的思考,其内容主要与他后来的《视觉新论》和《论人类知识原理》有关。这两本笔记最初由爱丁堡大学教授弗雷泽(A. C. Fraser)发现,并于1871年以《形而上学随想摘记本》(*Commonplace Book of Occasional Metaphysical Thoughts*)为书名发表。早在1905年就有人提出该书中两本笔记的顺序被搞错了。1944年,都柏林大学卢斯(A. A. Luce)教授将两本笔记的顺序颠倒过来,重新修订出版,更名为《哲学评论》(*Philosophical Commentaries*)。这部著作对于研究巴克莱早期哲学思想,尤其是他的“非物质主义”的形成和发展,有非常重要的意义。

1709年,巴克莱的《视觉新论》(*An Essay towards a New Theory*

of Vision)出版。巴克莱说,该书的宗旨是考察我们以何种方式借视觉来知觉对象的距离、体积和位置,考察视觉和触觉的差异,以及这两种感官是否有共同的观念。这部著作是他为后来全面阐述非物质主义所作的准备。

1710年,巴克莱发表了他的最重要的哲学著作《论人类知识原理》(*A Treatise concerning the Principle of Human Knowledge*)。该书的副标题表明了它的宗旨:“探讨科学中的错误和困难的主要原因,以及怀疑主义、无神论和反宗教的根据”。该书包括“绪论”和正文的第一部分。此前,巴克莱于1708年写了“绪论”的草稿,后来由弗雷泽发表,可以作为研究“绪论”的补充。正文第二部分的手稿在巴克莱访问意大利时丢失,他无心重写,因此该书是一部未竟之作。据巴克莱称,在第二部分中,他的理论有了“相当大的进展”,但他所说的“进展”究竟指什么,则不得而知。巴克莱在书中全面阐述了他的非物质主义,其中“绪论”主要是对抽象方法和“抽象观念”论的批判,它成为巴克莱的非物质主义的重要根据;正文第一部分首先提出了非物质主义的基本原理,然后驳斥了可能提出的各种反对意见,最后论述了非物质主义原理在各个思想领域的运用及后果。

《论人类知识原理》出版后,书中的观点受到广泛的讥讽和批评,还有人将他与怀疑论者相提并论,这使巴克莱十分不快,他认为人们没有读懂他的书,于是他又写了另一部重要的哲学著作《海拉斯和斐洛诺斯的三篇对话》(*Three Dialogues between Hylas and Philonous*,以下简称《对话三篇》),进一步论证和阐述了《论人类知识原理》中的观点。书中的斐洛诺斯是巴克莱的代言人,海拉斯是主张物质存在的常识论者。该书于1713年6月在伦敦出版。它的对话体和通俗平易的叙述使更多的人了解到巴克莱的观点。

在此之前,1709年初,巴克莱被任命为三一学院教堂的副主祭。1712年,他将在三一学院的三次布道讲演整理成一本小册子,以《论消极服从》(*Passive Obedience*)为名发表。这是一部政治学和伦理学著作。巴克莱从一些基本的道德原理出发,证明对最高权力的“忠顺”是臣民永远不变的道德义务,即使臣民认为最高权力的惩罚不符

合理性和良心,也应当“消极服从”,用行动和暴力来反抗最高权力违背了永恒的自然法和神法。

1713年1月,巴克莱来到伦敦,后又访问了牛津。同年10月至翌年8月,访问了法国和意大利。在法国期间曾专程拜访了马勒伯朗士。1716—1720年,再次访问欧洲大陆。回国途中,用拉丁文写了《论运动》(*De Motu*),全名为《论运动,或论运动的原理和性质,以及运动传递的原因》,于1721年在伦敦出版。该书运用和发展了《论人类知识原理》和《对话三篇》中的思想,是巴克莱重要的自然哲学著作。同年,巴克莱有感于英国南海公司投机风潮所反映出的英国社会的腐败和堕落,匿名发表了《论防止大不列颠的毁灭》(*An Essay towards Preventing the Ruin of Great Britain*)一文,在文中表达了他的社会理想主义。1721年9月,回到都柏林三一学院,11月被授予神学硕士和博士学位,并任高级研究员。1724年5月,任德里教区的教长,并辞去三一学院的一切职务。

为了实现他的社会理想,从1722年起,巴克莱策划在美洲的百慕大建立一所学院,用来在当地印第安人和英国殖民者的后裔中培养宗教人才。在得到英王乔治一世的特许和政府的拨款允诺后,1728年,巴克莱携新婚妻子赴美,在罗德岛的新港附近建立新居,起名“白厅”。1731年,巴克莱等待的政府拨款落空,建立学院的计划破灭,遂于同年9月离美返英。在美期间,巴克莱结识了当地的一些学者,后来被称做“美国哲学之父”的塞缪尔·约翰逊(Samuel Johnson)是其中之一。约翰逊深受巴克莱哲学思想的影响,两人关于哲学问题的通信对于了解巴克莱的观点很有价值。巴克莱离美前将自己的房产和大部分书籍赠给了耶鲁大学和哈佛大学。

1732年3月,巴克莱的《阿尔希弗朗,或渺小的哲学家》(*Alciphron, or the Minute Philosopher*)在伦敦出版。该书是在罗德岛时写的,由7篇对话组成,其宗旨是捍卫基督教的信仰,反对当时的“自由思想者”。它既是宗教哲学著作,也是伦理学著作,其中第4篇对话提出了对上帝存在的一种证明,值得注意。1734年,《分析家》(*The Analyst*)一书出版。在书中巴克莱借讨论数学问题为宗教神学辩护,

反对数学家中的“自由思想者”，其中关于数学的部分有一定的学术价值，曾引起数学界的争论。

1734年，巴克莱被任命为爱尔兰南部克罗茵教区的主教。此后几年中，巴克莱开始关注爱尔兰的社会、经济、宗教等问题。他为此写了《询问者》(*The Querist*)一书，分三部分分别在1735年、1736年、1737年匿名发表。1736年发表的《向长官和掌权者的进言》(*A Discourse addressed to Magistrates and Men in Authority*)，从论证行政权力和宗教信仰的关系的角度来捍卫宗教。1749年发表的《向聪明人进一言》(*A Word to the Wise*)，表达了他要求爱尔兰的罗马天主教徒联合起来服务于社会的愿望。1739年后的几年，克罗茵教区发生饥荒和瘟疫，巴克莱根据从美洲印第安人那里得来的知识，深入研究焦油水的治病作用，并于1744年发表了他晚年最重要的著作《希里斯》(*Siris*，意为“链”或“系列”)，它的全名是《希里斯：关于焦油水的功效及相关的和互相引生的其他各种论题的一系列哲学反思和研究》。在书中，巴克莱首先介绍了焦油水的形成、制作过程和治病功效，然后从研究焦油水的性质出发，广泛讨论了植物、化学和物理学等方面的现象和原理，最后将论题从自然科学转到形而上学，提出了一种带有柏拉图主义特征的客观唯心主义的宇宙观。《希里斯》表明了巴克莱晚年思想的重大转变，其中关于世界万物的普遍联系和理性在认识活动中的作用等观点值得注意。不过，巴克莱在哲学史上的地位主要是由他的早期著作确定的，这些著作是我们进行研究的主要文献。

1752年夏，巴克莱与家人一同到牛津。1753年1月14日在牛津的家中逝世。

第二节 经验主义的形而上学

在17—18世纪的英国经验主义哲学家中，巴克莱最突出地强调了形而上学，在某种意义上，他的哲学就是以提出和证明一种形而上学为目的的。尽管巴克莱的早期思想与晚期思想有很大不同，但是重视形而上学，追求一种完美的形而上学世界观，是他的哲学的一个

显著特点。

形而上学以存在以及由此引出的一系列相关概念为基本论题。在巴克莱的哲学中,什么是存在?哪些东西存在?它们的根本性质是什么?如何证明它们的存在和实在性?都是他主要关心的问题。他在对哲学的状况作了深入思考之后认为,以往的哲学之所以不能令人满意,在很大程度上是因为没有正确理解和说明什么是存在,没有正确解决最基本的形而上学问题。他自认为他在哲学上的创见,或者说对哲学的贡献就在于对存在作了新的理解和说明,他相信他的观点将能解决哲学和科学上的种种困难并有助于克服怀疑主义。他在《哲学评论》第 491 条中明确表达了他对存在问题的关注:

记住:努力说明许多古代哲学家是如何陷入极大的谬误之中,以致否认运动和他们用感官实际知觉到的其他那些东西的存在。这是由于他们不知道存在是什么,不知道存在在于什么。他们的一切愚蠢都来源于此。我所主要坚持的就是发现存在的性质、意义和含义。这一点使我和怀疑论者有了很大的区别。这一点我认为完全是新颖的,我肯定它对我来说是新的。^①

巴克莱从正反两个方面阐述了他的形而上学。从反面,或从否定的方面,他明确反对物质存在的理论,提出并详细论证了他的“非物质主义”(immaterialism)学说。非物质主义是巴克莱哲学的核心,它的根本点是否认客观物质世界的存在,认为物质的概念是荒谬的、矛盾的,“物质”一词没有任何意义,物质只是“虚无”。巴克莱反复强调,他的哲学是反对怀疑主义的,他的论据之一就是他的非物质主义。他认为,承认物质的存在是怀疑主义的主要根源,他的非物质主义正是从存在这个根本概念上铲除了怀疑主义。

巴克莱还从正面,或从肯定的方面,阐述了他的存在理论。在这

^① 《乔治·巴克莱哲学著作集》,M. R. 艾耶斯编,第 297—298 页,大卫·坎贝尔出版公司,1975(以下所引此书均为此版本)。

一理论中,他详细论证了观念和精神的唯一存在,提出了“存在就是被感知”的著名论断。而作为一位主教和宗教的忠实捍卫者,他的最终目的是要证明上帝的存在和灵魂不灭等宗教信条。在他的主要哲学著作中,巴克莱毫不掩饰为宗教服务的哲学目的,并把与唯物主义有关的怀疑主义和无神论当做敌人。他在《论人类知识原理》和《对话三篇》的副标题中都提出把反对怀疑主义和无神论作为任务。他在前者的“前言”中说:他的理论“尤其对于沾染了怀疑主义的人,对于需要证明上帝的存在和非物质性,或需要证明灵魂的天生不朽的人,不是没有用的”^①。在书的结尾他再次强调:“在我们的研究中首先要做的就是考察上帝和我们的责任。我所付出的辛劳,其主要目的和打算就是要促进这一考察,如果我所说的话不能使读者虔诚地感到上帝的存在,那我就将认为我的辛劳是完全无用和白费了。”^②

在《哲学评论》中巴克莱还说了这样的话:“记住:永久地排除形而上学等,将人们唤回到常识。”^③这里不应将巴克莱的“排除形而上学”理解为后来实证主义者为了说明哲学的性质和任务而主张的“拒斥形而上学”。巴克莱并不普遍反对一切形而上学,他所反对的是他认为必定会导致怀疑主义的形而上学,尤其是那些根据抽象原理推导出来、以物质的存在为根本特征的形而上学,而他自己从来不缺少形而上学的兴趣。他对存在、实在、动力因、宇宙结构等问题的反复探讨,以及对上帝的存在、全知、全能等神学概念的细致论证,都表明了他所热心从事的形而上学。

在这段话中还提出要“回到常识”,它表明了巴克莱哲学的一个基本要求:哲学不应当违反常识,它应当与常识相一致。他所说的常识并不是与形而上学无关的东西,而主要是指一些基本的形而上学信念。他认为哲学应当对常识信念作出最清楚、最合理的解释。英

① 巴克莱:《论人类知识原理》,“前言”,载于《乔治·巴克莱著作集》第1卷,A. C. 弗雷泽编,第235页,托莫斯出版社,1994(以下所引此书均为此版本)。

② 同上书,第一部分,第156节,载于《乔治·巴克莱著作集》第1卷,第347页。

③ 《乔治·巴克莱哲学著作集》,第324页。

国经验主义哲学家一般都不反对常识,他们试图通过对经验的分析和研究来说明世界和我们的知识的性质,同时对常识信念作出说明。符合常识实际上是英国经验主义哲学家的一个共同要求,但是,对于什么是常识,何种观点符合常识,如何来解释常识信念,他们的观点并不相同。在巴克莱那里,是否符合常识已经成为区分一种观点是否正确标准。在形而上学方面,巴克莱断言一切承认物质客观存在的观点都违背了常识,因而应当抛弃,而他关于非物质主义、观念和精神的唯一存在等观点则与常识相符合,是普通人在日常生活中,或者根据感觉和直觉,或者通过最明显的论证,必定会得出的意见。

巴克莱是一位形而上学家,他的哲学观点受他的形而上学目的的深刻影响,不过,我们又不能将他仅仅看成是一位形而上学家,更不能因为他坚信宗教而将他看成是纯粹的宗教形而上学家,因为这种看法是不全面的,我们会因此忽视他的哲学的另一方面,而且是哲学史上更有意义、影响更加深远的方面,即他的认识论和心理学,以及他在这一领域中所采取的观察和分析方法。在巴克莱那里,认识论和心理学是与形而上学紧密联系在一起。与依靠思辨和演绎来论证形而上学的理性主义者不同,巴克莱是经验主义者,他的形而上学离不开对人类经验的观察和分析,他是通过对人的认识和心理活动的经验研究而得出形而上学结论的,因此我们可以恰当地将他的形而上学称做经验主义的形而上学。同时,他的形而上学又对他的经验主义认识论起着规定作用,使后者带有强烈的形而上学的目的性。在这方面,巴克莱尤其重视自然科学知识,他认为形而上学原理有助于说明科学知识的实在性、科学方法的有效性,以及各种科学规律和概念的意义和性质,从而使形而上学同自然科学调和起来。^①然而,从理论根源上说,正是这种形而上学使他未能清醒地看到,经验主义认识论的逻辑结果正是他所反对的怀疑主义,后来休谟通过对

^① 参见巴克莱的《哲学评论》第 207 条:“我的目的不是完全以基本经院的方式表述形而上学,而是在某种程度上使形而上学与科学相适应,说明形而上学如何能在光学、几何学等方面有用。”(《乔治·巴克莱哲学著作集》,第 269 页)

传统形而上学的批判,才将这一结果清楚地揭示了出来。

巴克莱的思想受到当时包括笛卡尔、马勒伯朗士、霍布斯、斯宾诺莎、培尔、牛顿等人在内的各方面的影响,但是毫无疑问,洛克对他的影响最直接、最重要。洛克哲学的认识论取向和他所进行的深入探讨使巴克莱意识到,包括形而上学在内的一切哲学问题都与人的认识问题分不开,如果不从根本上说明后者,前者的问题也不能得到很好的解决。巴克莱从多方面继承和发展了洛克的理论和观点,这明显表现在:首先,他所讨论的许多问题、概念和原则是以洛克的理论为研究起点的;另一方面,洛克的许多观点也成为他批判的直接对象,而且主要通过这种批判,他发展了由洛克明确阐述的认识论原则,将英国经验主义推向新的阶段。在西方哲学史上,一般将巴克莱看成是洛克的经验主义的直接继承者和批判者。

由上述可知,对于是否需要进行认识论的研究,巴克莱和洛克并无分歧,他们的分歧出现在对这一研究的目的和任务的看法上,而他们的不同看法又直接与他们对形而上学的态度有关。洛克认为,认识论研究首先要考察人的认识能力,弄清人类知识的确定性和范围是怎样的,然后,在此基础上,明确我们对于事物的存在和本质能得到何种知识,从而将我们的知识限制在可知的和合理的范围内。而巴克莱认为,把探讨人的认识能力作为研究的起点本身就是错误的,因为由于上帝的仁慈,人不但有获得知识的愿望,也有获得知识的能力和办法,对于存在和实在的知识也不例外。人在认识上的谬误不是由于人的能力有缺陷,而是由于人不能正确使用这些能力,采取了错误的原则。于是巴克莱说,人们所说的阻碍知识发展的难题大多是人们自己制造出来的,是“我们先扬起尘土,然后抱怨自己看不见”^①。

于是,巴克莱就采取了一种与洛克不同的研究路线,他不是首先考察人的认识能力,然后根据这种能力确定知识的性质和界限,而是首先承认人的认识能力的至上性,然后找出和纠正人们在运用这种

^① 巴克莱:《论人类知识原理》,“绪论”,第3节,载于《乔治·巴克莱著作集》第1卷,第238页。

能力和获得知识的过程中所发生的错误。与此相应,两人虽然都把克服怀疑主义作为认识论研究的一个目标,但两人的理解大不相同。洛克认为,怀疑主义是由于人们试图超出认识能力的界限,去探讨事物的存在和本质引起的,因此,当人们一旦知道了自己的认识能力的界限,就会放弃不切实际的妄想,满足于认识能力所及的事情,从而铲除了怀疑主义的根源。而巴克莱认为,所谓怀疑主义恰恰在于否认我们有认识事物的存在和本质的能力。既然我们的认识是至上的,这种怀疑本来没有存在的理由,可是由于人们接受了一些错误的观点和原则,使这种怀疑主义有了立足之地,所以,如果我们清除了那些观点和原则,也就从根本上消灭了怀疑主义。巴克莱将他的讨论集中在澄清一系列有关的概念上,以此作为全面阐述其非物质主义学说的出发点,因此他的哲学有很强的批判性,而其矛头正指向他认为必将会导致承认物质存在的各种唯物主义学说。

第三节 反抽象理论

在巴克莱看来,对概念进行澄清就是要弄清概念的意义,要弄清概念的意义必须从研究语言入手,因为正是由于哲学家们滥用语言,才造成了各种错误的或无意义的概念,阻碍了知识的发展。他说:“我们不能否认,词语有绝妙的用处,因为古今各国爱好钻研的人经过共同努力所获得的全部现有的知识,都可以借助于词语,被一个人所知道、所占有。不过,同时我们也必须承认,由于词语的滥用和人们表述词语时的一般说话方式,已经使大部分知识变得莫名其妙地费解和不明,以致我们几乎可以问:语言对科学的阻碍多呢,还是促进多呢?”^①巴克莱充分注意到语言问题的重要性,把清除语言的混乱和错误当做哲学研究的首要任务和前提。他说:“如果我们不注意使知识的基本原则摆脱词语的妨碍和迷惑,我们依据这些原则所作的

^① 巴克莱:《论人类知识原理》,“绪论”,第3节,载于《乔治·巴克莱著作集》第1卷,第253页。

无数推理就毫无用处,我们可以进行层层推演,却不会更聪明一点。我们愈向前走,只会陷入愈加不可挽救的地步,只会更深地卷入困难和错误之中。”^①“我做的或打算做的主要事情只是要清除词语的迷雾或掩盖。这种迷雾或掩盖已经引起了无知和混乱。”^②

巴克莱对语言的重视超过了他的经验论前辈,他指责洛克没有将语言问题放在哲学研究的首要位置,他说:“看起来,洛克的巨大疏忽是他没有从[《人类理智论》的]第3卷开始,至少他起初没有想到这一卷。第2卷和第4卷肯定与他在第3卷中说的不一致。”^③《人类理智论》第3卷是关于语言的。洛克起初的确没有注意语言问题,直到后来他在研究知识的范围和确实性时,才发现语言对于知识的重要。巴克莱的意思是说,由于洛克没有首先解决语言的问题,他的学说不可避免地会出现错误和混乱。有鉴于此,同时也可以看做对洛克的“疏忽”的修正,巴克莱在《论人类知识原理》中首先将考察“语言的性质和滥用”作为研究的“前提”^④,这就是他在该书的“绪论”中提出的“反抽象”理论。他认为,我们知识中的许多困难和错误是由人们所主张的“抽象”学说造成的,这一学说与人们对语言的误解和滥用分不开,它的错误的根源在语言。巴克莱通过对抽象学说的分析和批判,阐明了他对语言的性质、作用、词语(概念)的意义等问题的看法,明确了他所依据的研究方法,为进一步阐述他的哲学观点作了准备。

巴克莱从心灵的抽象作用、抽象观念和普遍名词以及它们的关系来讨论抽象问题。首先,他对人们提出的心灵的抽象作用原理进行了批判。根据巴克莱所说,这一原理断定人的心灵有形成“抽象观念”或“事物概念”的能力,这表现在:首先,对于一个事物混合在一起

① 巴克莱:《论人类知识原理》,“绪论”,第25节,载于《乔治·巴克莱著作集》第1卷,第255页。

② 巴克莱:《哲学评论》,第642条,载于《乔治·巴克莱哲学著作集》,第313页。

③ 同上书,第717条,载于《乔治·巴克莱哲学著作集》,第321页。

④ 见巴克莱《论人类知识原理》,“绪论”,第6节,载于《乔治·巴克莱著作集》第1卷,第239页。

的各种性质的观念,心灵可以将它们“分离”或“分开”,也就是对这些性质分别加以考虑,形成各自的“抽象观念”。比如,当我们凭视觉看到一个有广延、有颜色、运动着的对象时,心灵可以将本来混合在一起的各个观念分开来考虑,分别形成广延、颜色、运动的抽象观念。这样形成的抽象观念实际是与其他性质的观念分割开、单独来考虑的某个性质的观念。其次,对于某种性质的各个不同的观念,比如对于广延的各个不同的形相、体积的观念,心灵可以将它们中共同的东西拣出来单独考虑,构成一个抽象的广延观念,它既不是线,也不是面,也不是体,也没有形相和体积,它与可以互相区别的具体的广延观念无关。心灵也可以用同样的方式形成没有任何特殊颜色的抽象的颜色观念和没有任何特殊方向和速度的抽象的运动观念。最后,对于一些有几种性质共同存在的比较复杂的事物,心灵也可以借同样的分离作用形成抽象观念。比如,心灵观察到彼得、詹姆斯及其他人在一些性质方面相似,它就可以将这些人各自特有的东西从它对这些人的复杂观念中除去,只保留共同的东西,这样就形成了“人”这个抽象观念,这个观念将各个人都包括在内,而将能确定他们各自特点的差异之处去掉了。同样道理,如果心灵将人的观念与其他某些生物的观念中不同的部分去掉,将共同的部分保留下来,还可以形成更进一层的抽象观念,比方说“动物”的观念。

巴克莱这里所描述的抽象,是指对经验事物的认识从个别上升到普遍,从具体上升到一般的过程,它要求在思维中将对象的某一属性与其他属性分开来单独考察,并找出它在不同对象中的共性,从而得到一种能够反映对象某方面本质特征的抽象的规定性。在巴克莱的时代,虽然对抽象方法的理解和运用仍不完善,但是科学的实践已经证明,作为一种科学研究的方法,抽象在原则上是有效的、可行的,它是人类理性思维的一种形式。可是,巴克莱从狭隘的感觉论出发,认为对于事物的各种可感性质,心灵没有将它们分开思考的能力,所以所谓的抽象是不可能的。他承认,如果事物的各个部分和各种性质可以实际分开、独立存在,心灵也可以对它们分开考虑,比如可以想像一个人的头接到马的身子上,但是对于事物的可感性质却不能

这样做,因为各种可感性质总是这样或那样联合在一起的,不能单独存在。他说:“我可以将手、眼、鼻各自单独从身体的其他部分抽出来或分开来加以考虑,但是不论我所想像的手或眼是什么样,它都一定有某种特殊的形状和颜色。同样,我给自己形成的人的观念,一定不是白的就是黑的,或者是黄褐色的;他不是挺直的,就是弯曲的,不是高的,就是矮的,或者是中等身材的。我不论如何努力去想,也不能构想上述的抽象观念。”^①巴克莱只承认感性的具体,不承认理智的抽象,只承认特殊,不承认一般。总之,在他看来,抽象没有感觉经验的根据。

巴克莱进而指出,人们之所以承认抽象,就在于他们误以为抽象有感觉经验的根据,即他们所谓的抽象的普遍观念,也就是说,心灵借抽象获得普遍观念,抽象的普遍观念的存在证明心灵有抽象的能力。为了从根本上铲除抽象论,巴克莱着重批驳了抽象的普遍观念存在的观点,在此他把洛克当做主要攻击的目标。

洛克认为人心具有抽象能力,可以将对于各个对象共同的观念分离出来,使之成为普遍的观念,比如将有关石灰、雪、牛奶的颜色的观念分离出来,得到“白”的普遍观念。他在阐述了抽象原理后说:

人具有普遍的观念,这一点将人与畜类根本区分开来,也是畜类的官能所达不到的。因为在畜类中我们显然看不到任何迹象,表明它们使用了代表普遍观念的普遍记号。由此我们有理由想像,它们没有抽象或造成普遍观念的能力,因为它们没有使用词语或任何别的普遍记号……在我看来似乎很明显,在某些情况下,有的畜类的确进行推理,就像它们的确有感觉一样,不过它们的推理只是在特殊的观念上,就像它们从感官接受那些观念一样。它们至多限于那些狭窄的范围内,而且(在我想来)

^① 巴克莱:《论人类知识原理》,“绪论”,第10节,载于《乔治·巴克莱著作集》第1卷,第242页。

它们没有能力借任何抽象去扩大那些范围。^①

巴克莱在引用了洛克的这段话后指出,洛克用是否有抽象的普遍观念来判别是否有抽象能力,依此断言人有抽象能力而兽类没有,这种观点是站不住脚的,因为人同兽类一样也没有抽象的普遍观念,就此而言,人是与兽类一样的。

巴克莱对抽象的普遍观念论进行了如下批判:

首先,一切观念都是个别的,所谓的普遍观念只是代表其他观念的个别观念。如果我们也谈到普遍观念,这个观念之所以成为普遍的,只是因为我们“用它来表示或代表同类的一切其他个别的观念”^②。比如,几何学家可以画出一条个别的线,用以代表一切个别的线,于是使这条线变成普遍的,他对这条线的证明也就是对一切线的证明。这里没有任何所谓通过“抽象”得到的“普遍的线”存在。因此巴克莱说:“我并不绝对否认有普遍观念,我只是否认有任何**抽象的普遍观念**。”^③巴克莱这里的观点依据于一种“影像”论,即认为人心中的观念都是以“影像”的方式存在的。他从狭隘的感觉论出发,认为一切观念都是感觉“影像”,所以它们必定是具体的、个别的,抽象的普遍“影像”是不可想像的。在“影像”的意义上,巴克莱对洛克的抽象论的批判是正确的,即我们没有抽象的普遍“影像”(观念)。不过,巴克莱没有看到,洛克的主要错误是用语不严格,而非他真的主张有抽象的普遍“影像”,因为他用“观念”一词代表心中出现的一切东西,不但包括影像、幻象等,还包括人在思维时的各种抽象概念。因此有人认为巴克莱对洛克的批判实际上反对的是一个“稻草人”。

其次,抽象的普遍观念既不是交流知识所必需的,也不是扩大知识所必需的。洛克为抽象的普遍观念的存在寻找理由,认为心灵为

^① 洛克:《人类理智论》第2卷,第11章,第10—11节,载于《约翰·洛克著作集》第1卷,第139—140页。

^{②③} 巴克莱:《论人类知识原理》,“绪论”,第12节,载于《乔治·巴克莱著作集》第1卷,第245页。

了便于交流知识和扩大知识,所以需要抽象的普遍观念。巴克莱对洛克的观点进行了反驳。他指出,洛克等人都承认,抽象出普遍观念并对它们进行思考是一件很难的事,需要极大的努力和技巧,对于儿童和未经训练的人就更加困难。而事实上,交流知识是人人都熟悉和容易做到的事,儿童也不例外,儿童并非先有了抽象的普遍观念才在一起谈论自己的糖果玩具。这种情况正说明抽象的普遍观念不是交流知识所必需的。诚然,对于知识的扩展,普遍的观念(概念)是必不可少的,但是这些观念决不是所谓的抽象的普遍观念,而是一些个别的观念,它们只因为标记或代表了其他个别的观念才成为普遍的。因此所谓的抽象的普遍观念与知识的扩展无关。

最后,抽象的普遍观念学说给思想界带来了重大危害。由于这个学说的流行,使经院学者陷入重重错误和纷争,他们的空谈对人类没有任何贡献。在科学界,虽然人们为科学的进步付出了巨大的努力,但是大部分科学领域仍然充满了晦暗、不明和无休止的争论,使人们对科学研究感到失望和鄙视,而这一切主要是由抽象的普遍观念学说造成的。

如前所说,巴克莱批判抽象论的主要目的在于说明语言,是为了从哲学中清除语言的滥用和障碍。当他完成了对抽象的普遍观念的批判后,马上将论题转到语言上,认为抽象的普遍观念论的“根源在于语言”^①。他以洛克为例指出,人们承认抽象的普遍观念与他们对语言的误解有关,因为他们以为抽象的普遍观念是人们为命名而造出来的,如果没有语言和普遍的记号,人们就不会想到抽象。

巴克莱从三个方面批判由语言的滥用而造成的抽象的普遍观念的错误。首先,巴克莱对霍布斯和洛克的“观念论的意义理论”进行了修正。作为经验论者,巴克莱同意词语的意义在于它所标记的观念,但是他不同意将这个原理运用于普遍词语。他指出,抽象论者的一个重大错误在于,他们认为,我们所使用的普遍词语也必定有抽象

^① 巴克莱:《论人类知识原理》,“绪论”,第18节,载于《乔治·巴克莱著作集》第1卷,第250页。

的普遍观念与之对应,构成它的“真实的、唯一直接的意义”^①,而且正是以这些抽象的普遍观念为中介,普遍的词语才能指示任何特殊的事物,因此抽象的普遍观念是存在的。巴克莱对这种观点反驳说,一个词可以作为任何一个观念或一些观念的标记,但这些观念只能是个别的、特殊的,决不会是普遍的。在普遍的词语上并未“附有”任何确定的意义,普遍的词语只是无差别地指示许多特殊的观念罢了,因此从普遍的词语推出必定有抽象的普遍观念是不恰当的。也就是说,在他看来,观念论的意义理论对于说明普遍词语的意义是不适用的。他还驳斥了洛克关于词语之成为普遍的是因为被当成抽象的普遍观念的标记的说法,他说:“一个词变成普遍的,不是因为它被当做抽象的普遍观念的标记,而是因为它被当做各特殊观念的标记,它可以将这些特殊观念中的任何一个同样提示给心灵。”^②总之,巴克莱认为,一切观念都是个别的、特殊的,抽象的普遍观念是不存在的,所谓的普遍词语只不过是用来标记特殊观念的名称,在这里他主张了一种极端的唯名论观点。

其次,上述原理不但适用于词语,也适用于命题。人们认为命题是由一些用词所标记的观念组成的,要理解一个命题的真假就要看命题中的用词与由词所标记的观念是否契合。巴克莱认为这种观点在很多情况下是错误的,因为它会使人们误以为有抽象的普遍观念存在。对此他举了一个例子来说明:假定我有一只名为“莫拉姆普斯”的狗的观念,并构成“莫拉姆普斯是一个动物”的命题。在此命题中,依人们所说,“莫拉姆普斯”一词所指示的是一个特殊的观念,“动物”一词所指示的是一个抽象的普遍观念,它为“莫拉姆普斯”所分有。如果我们要理解这个命题,就要看“莫拉姆普斯”所标记的特殊观念与“动物”所代表的抽象的普遍观念是否契合或一致。而对命题的这样一种理解完全是错误的,因为在此命题中,“动物”

^① 巴克莱:《论人类知识原理》,“绪论”,第18节,载于《乔治·巴克莱著作集》第1卷,第250页。

^② 同上书,“绪论”,第11节,载于《乔治·巴克莱著作集》第1卷,第244页。

一词不代表抽象的普遍观念,甚至它根本不代表任何观念,它只是用来表明被称做“莫拉姆普斯”的特殊观念“有权”用“动物”一名相称而已。为了进一步说明这个道理,巴克莱请人们自己作一个“思想实验”,即在思想中将该命题的“莫拉姆普斯”和“动物”两词去掉,看看它们所代表的观念是否保留下来,是否还契合或一致。他指出,实验的结果将十分明显:当两词被去掉后,我们心中只有“莫拉姆普斯”所代表的特殊观念还在,“动物”所代表的抽象的普遍观念是不存在的。

巴克莱认为由上例可以说明人们是怎样从对命题的错误理解发展出抽象的普遍观念理论的。他说,此命题中,人们显然未将“动物”一词代表任何一个特殊动物的观念,因为如果用它代表任何一个特殊动物的观念,这个观念与“莫拉姆普斯”所代表的观念不同,那么“莫拉姆普斯是一个动物”的命题就是假的,它包含着矛盾。而如果用“动物”一词指“莫拉姆普斯”所指的同一个观念,那么这里只是同语反复,未能说明“动物”一词代表什么。可是人们又假定,每一个名词都代表一个观念,那么“动物”一词到底代表什么呢?于是人们只能认为“动物”一词代表的是抽象的、普遍的动物观念。^①

最后,对语言的功用的片面看法也是造成抽象观念论的原因。巴克莱指出,人们普遍认为语言的功用就是交流观念,而且每一个有意义的名词都代表一个观念。可是人们同时又看到,在实际的语言交流中,有意义的名词并不总是标记一个“特殊的”观念;在各种论证和推理中,人们所用的名词也并非每一次、每一步都提示出它原来所表示的“特殊”观念。于是人们就断言,那些名词所表示的是抽象的普遍观念。巴克莱认为,这里的错误在于人们误将交流观念当成是语言的唯一功用,因为语言的功用不仅仅是交流观念,甚至主要不是交流观念,它还有其他重要功用。比如,语言可以引起人的情感,可以使人从事或拒绝某种行为,可以使心灵发生某种特殊

^① 参见巴克莱《〈论人类知识原理〉“绪论”草稿》,载于《乔治·巴克莱著作集》第3卷,第373—375页。

的倾向。在这些作用中,观念的交流往往是辅助的,有时甚至是完全不必要的。

巴克莱反对将交流观念作为语言的唯一功用,其直接目的是为了铲除抽象观念论的理论根据。不过,他的观点中也包含着一些有价值的见解和猜测。比如,作为一位哲学家,他不仅同以往的哲学家一样,从思维和知识方面考虑语言的记录、表达和交流功能,而且还注意到语言在情感、行为、心理倾向方面的作用,并给予很高的评价,这无疑大大扩展了人们观察语言现象的眼界,加深了对语言的作用的理解。此外,不论巴克莱对语言的功用怎样说,他的着眼点仍然是语言的意义问题。在他看来,人们之所以认为语言的作用是交流观念,就在于他们以观念作为词语或语句的意义,如果没有这个意义理论为根据,语言不可能起到交流观念的作用,所谓的抽象的普遍观念也无从谈起。因此,当巴克莱说,语言不仅用于交流观念,而且还有其他重要功能时,如果从意义的角度看,这不啻是说,对语言的意义可以从语言的使用、行为反应、心理倾向等非观念的方面来理解。巴克莱的这一思想或猜测是重要的,可以说,他在某种程度上预见到后来语言哲学对观念论的意义理论的反叛,以及意义理论向着语言行为和语言用法方面的发展,这是值得注意的。

通过对抽象论的批判,巴克莱引出了两个重要的哲学方法:一个是对概念(词语)的意义分析,一个是对心理现象的观察和描述。

巴克莱充分意识到,哲学上的许多错误是由于概念的意义不明确和混乱造成的,要使概念得到澄清,必须对概念进行分析,清除它们之中虚假的东西,发现它们的真实意义。他声称,不反对使用那些通行的哲学概念,但要求在使用之前必须考察它们的意义。于是他说:

要建立一个能抵抗怀疑主义的进攻、由可靠而实在的知识构成的牢固体系,最重要的事情似乎是一开始就明确阐明事物、实在、存在的意思是什么,因为只要我们没有确定这些词的意义,我们要争论事物的实在的存在,或者妄称对它们有任何知

识,都是徒劳的。^①

他正是在对这些概念的分析考察的基础上,提出了他的非物质主义,并与洛克等人的观点划清了界限。巴克莱对概念分析的强调得到后来分析哲学家们的肯定。

巴克莱在对语言的分析中看到,语言是否有意义还取决于它所表达的观念,脱离了具体的观念使用语言,往往会出错,而且会阻碍知识的发展,所以他诉诸另一种哲学方法,即对心理现象进行观察和描述。在他看来,只有直接知觉到的观念才是真实可信的,于是他排斥将语言作为思维的工具,主张对观念的直接观察。他说:“既然词语那么容易欺骗理解,于是我决心在研究中尽量少用它们。不论我考察何种观念,我都要努力观察赤裸裸的观念,尽可能将由于长期不断使用而与它们紧密相联的名词排除于我的思想之外。”^②“我希望人人都要尽最大的努力清楚地观察自己所思考的观念,使它们摆脱词语的一切掩盖和妨碍,因为那些词语已经极大地蒙蔽了人们的判断,分散了人们的注意。”^③在这里,巴克莱将英国经验论者提倡的心理观察和心理描述的方法推向了极端。他只相信心理事实的证据,只相信对内心观念的观察和体验,排斥语言的表达和概念的抽象,从而否认从个别经验上升到普遍知识的可能性,这使他陷入了片面的感觉论,而这种感觉论正是他的一系列理论观点的立脚点。

第四节 非物质主义(一):观念和心灵

巴克莱的主要学说是非物质主义,它的全面阐述是在《视觉新论》、《论人类知识原理》、《对话三篇》这三部著作中完成的。如果对各

① 巴克莱:《论人类知识原理》,第一部分,第89节,载于《乔治·巴克莱著作集》第1卷,第307页。

② 同上书,第一部分,第21节,载于《乔治·巴克莱著作集》第1卷,第253页。

③ 同上书,“绪论”,第24节,载于《乔治·巴克莱著作集》第1卷,第255页。

部著作的内容作整体的考虑,那么,大致可以说,《论人类知识原理》的正文论述了非物质主义的基本原理,《视觉新论》和《论人类知识原理》的“绪论”为这一原理的阐述作了准备,《对话三篇》对这一原理作了进一步的说明和论证。非物质主义是巴克莱早年提出的思想,虽然他的某些观点后来有所改变,但是这一学说的基本点,即否认物质世界的客观实在性,始终贯穿在他各个时期的哲学著作中,因此,巴克莱的哲学可以概括地称做“非物质主义哲学”。

巴克莱的非物质主义原理包含大量的内容,如果作大致的划分,它是围绕三个题目展开的,即:(1) 观念的存在及其性质;(2) 心灵的存在及其性质;(3) 针对各种可能的批判观点所作的辩护和说明。在巴克莱的论述中,这三个方面是互相联系、互为依托的,其目的和结论都是否定作为客观实在的物质概念。

与洛克相似,巴克莱的论述首先从观念开始。他指出,人类知识的对象是观念,我们的一切知识都是关于观念的。观念分为三种:一种是“实际印在感官上的观念”;一种是“由于注意心灵的情感和活动而知觉到的观念”;一种是“借助记忆和想像”,对前两种方式得到的观念进行混合、分开或表象而形成的观念。^① 第一种观念是“感觉观念”,第二种观念与洛克的“反省观念”相近^②,第三种观念可以称做“想像观念”。

在三种观念中,感觉观念是最原始的,因为想像观念是在感觉观念的基础上通过记忆和想像形成的,喜、怒、哀、乐等情感也依赖于不同感觉观念的刺激。根据感觉途径的不同,感觉观念分为视觉观念、听觉观念、嗅觉观念、味觉观念、触觉观念等,它们包括了颜色、声音、

^① 见巴克莱《论人类知识原理》,第一部分,第1节,载于《乔治·巴克莱著作集》第1卷,第257页。

^② 巴克莱这里提出“反省观念”是令人费解的。我们后面将看到,根据巴克莱的观点,心灵是能动的,观念是被动的,任何观念都不能“表象”心灵的活动,因此所谓的反省观念是不可能的。他本人也很少提到反省观念。有研究者认为,在对观念分类时提出反省观念,是巴克莱的疏忽,也有人认为是巴克莱为与洛克对观念的分类相对应有意而为的。不论怎样,在考察巴克莱的观念理论时,对反省观念可以不予考虑。

气味、滋味、硬度、冷热、运动等观念,这些观念是被感觉到的,因此也被称做“可感的性质”(sensible qualities)。各种感觉观念往往不是单独出现,而是几种观念经常联合在一起,于是形成了“可感性质的结合”(combinations of sensible qualities)或“观念的集合”(collections of ideas)。这样的“集合”也可以称为“可感物”(sensible things),而“可感物只是被感官直接知觉到的事物”^①。对不同的“可感物”可以用不同的名称来标记它,于是区别出不同的“事物”。比如,对于由某种特定颜色、滋味、气味、形象、硬度的观念联合在一起的“可感物”,可以用“苹果”一词来称呼它,对于由其他特定观念联合在一起的“可感物”可以用“石头”一词来称呼它,等等。在这里,巴克莱的一个重要手法是将“性质”与“观念”、“事物”与“观念的集合”混淆起来,他利用词语上的变化,偷换“事物”概念的意义,将感觉观念说成是“事物”,从而取消了事物的客观存在。巴克莱这样做是蓄意而为的,他说:“我不是要把事物变成观念,而是要把观念变成事物;因为……我把知觉的直接对象当做实在的事物本身。”^②因此巴克莱总是说,他所谈论的只是作为知识对象的“可感物”。这里的修饰词“可感”显得十分重要,这是巴克莱设定的一个语义前提,根据这个前提,当他谈论“事物”或“性质”的时候,他所说的不是任何客观外界的事物或性质,而是感觉观念。显然,在这个前提下,不论人们如何论证事物及其性质,不论对他的非物质论学说提出怎样的反驳,都不可能超出他所划定的感觉观念的范围,也就是说,不可能得出任何有关外部物质世界的知识。而这正是巴克莱所要达到的主要哲学目的。

巴克莱意识到他关于“事物”一词的用法是违背常识与习惯的,于是,他作了辩解:

要说我们吃观念、喝观念、穿观念,那听起来很刺耳。我承认是这样的,在通常的谈话中,人们不用观念一词来表示被称作

^① 巴克莱:《对话三篇》,第1篇,载于《乔治·巴克莱著作集》第1卷,第383页。

^② 同上书,第3篇,载于《乔治·巴克莱著作集》第1卷,第463页。

事物的可感性质的结合,而且可以肯定,与人们熟知的语言用法不同的任何表达方法,都将是刺耳和可笑的。不过,这不会影响这个命题的真实性,这个命题换句话无非是说,我们所吃、所穿的那些东西是我们用感官直接知觉到的……如果人们像通常使用**事物**一词那样使用**观念**一词,观念一词会与事物一词一样听起来并不刺耳和可笑。我不是要争论这个表达是否恰当,而是争论它的真实性。因此,如果你同意我所说的,我们所吃、所饮、所穿的是感觉的直接对象,这些对象不能未被感知而存在,或不能在心外存在,我将乐于同意,将它们称作**事物**而非**观念**,更恰当或更符合习惯。^①

巴克莱的这段话与其说是“**辩解**”,不如说是表达了用语义分析来解决哲学问题的意向更恰当。在他看来,对于一个哲学概念的界定,不在于使用什么样的词或术语,而在于对这些词或术语的语义分析。在此处的例子中,用“**事物**”一词来指称我们所吃、所饮、所穿的东西固然符合人们的习惯,但这个词的真实意义乃是“**观念的集合**”。而且,这个真实意义是通过对“**事物**”一词的语义分析得来的。或换句话说,根据巴克莱的语义分析,“**事物**”与“**观念的集合**”是意义等价的。

既然观念是知识的对象,它必定是存在的。根据巴克莱的观点,观念的存在有以下两层含义:

第一,观念只有被心灵感知才存在,如果它不被心灵所感知,它就不存在。我说有某种颜色存在,是因为我看到它,我说有某种声音存在,是因为我听到它,我说有某种形象存在,是因为我触到它,等等。我说有一张桌子存在,是因为我感觉到构成这个可感物的各个观念。因此,具有一个观念和知觉这个观念完全是一回事,对于任何可感物,“**它们的存在就是被感知**”,或者简称为“**存在就是被感知**”

^① 巴克莱:《论人类知识原理》,第一部分,第38节,载于《乔治·巴克莱著作集》第1卷,第277—278页。

(*esse is percipi*)^①。“存在就是被感知”是巴克莱的非物质论的最主要原理,这个原理的作用在于它的一个直接推论:客观的物质世界是不存在的。“人们中确实奇怪地流行着一种观点,即认为房屋、山脉、河流,总之一切可感的对象,都有一种自然的或实在的存在,这种存在与它们被理智所知觉的存在不同。可是,无论世人会怎样确信这个原理,怎样默认它,凡是从内心对这个原理有疑问的人,如果我没有弄错的话,都会察觉它包含一个明显的矛盾。因为上述对象只是我们用感官所感知的事物,我们所感知的只有我们自己的观念或感觉,如果这些观念的任何一个,或它们的任何结合会未被感知而存在,那不是完全的矛盾吗?”^②他进而根据他的反抽象理论指出,这种错误观点的根源是抽象学说,即人们以为可以用抽象将可感对象的存在与它们的被感知分离开来,使它们未被感知而存在。

第二,观念是被心灵感知而存在的,它只能存在于心灵之内。“印在感官上的各种感觉或观念,不论如何混合或结合在一起(也就是说,不论它们构成什么对象),它们只能存在于知觉它们的一个心灵之内。”^③一个重要的真理就是:“天上的所有星辰和地上的万物,总之构成这个宏大世界的所有那些物体,都不在心灵之外存在;它们的存在就是被感知或被认识。因而,只要它们未被我实际知觉到,即未存在于我的心中,或者未存在于任何别的被造精神的心中,它们就一定没有任何的存在,要么,它们就存在于某个永恒精神的心中。”^④既然一切“事物”或“可感物”只是存在于心中的观念,那么,任何有关“事物”存在于心外,或在物质的东西中存在的说法都是荒谬和矛盾的。

巴克莱还从考察观念的性质入手,着重批判了洛克等人关于事物的原始性质独立于心灵而存在的观点。如前所述,洛克将事物的

① 巴克莱:《论人类知识原理》,第一部分,第3节,载于《乔治·巴克莱著作集》第1卷,第259页。

② 同上书,第一部分,第4节,载于《乔治·巴克莱著作集》第1卷,第259页。

③ 同上书,第一部分,第3节,载于《乔治·巴克莱著作集》第1卷,第258页。

④ 同上书,第一部分,第6节,载于《乔治·巴克莱著作集》第1卷,第260—261页。

性质分为两种：一种是物体的固体性、广延、形状、运动等原始性质；一种是物体借原始性质产生颜色、声音、气味、滋味等感觉观念的能力，即次生性质。洛克认为原始性质的观念与原始的性质相似，次生性质的观念与次生的性质不相似。因此，他认为固体性、广延、形状、运动等是在心外的物体中存在的，而颜色、声音、气味、滋味等只存在于人心中，外物中并无相似的原型。巴克莱反对洛克关于原始性质在心外存在的观点，他的论证可以分为两个方面：一个是根据观念只与观念相似的原理；另一个是根据原始的性质与次生的性质不可分割的原理。首先，巴克莱认为，观念的本性之一就在于观念只能与观念相似，不能与任何别的东西相似。比如，一种颜色或形象的观念只能与别的颜色或形象的观念相似，不能与别的任何东西相似。即使假定我们的观念是“外物”的摹本，与“外物”相似，这个“外物”也必定是观念，否则，它们不可能相似，就如同颜色不可能与不可见的东西相似，软和硬不可能与不可触的东西相似一样。因此，洛克所说的原始性质的观念与原始的性质相似，并不能证明原始性质是与观念不同的东西，更不能证明它们存在于心外的物体中。其次，巴克莱指出，所谓的原始性质与颜色等次生的性质不可分割地结合在一起，即使在思想中也无法将它们分开。比如，物体的广延、运动等原始性质总是同颜色结合在一起的，一个有广延的运动的物体不可能没有颜色，我们在想像一个物体的广延和运动时也不能不想到它的颜色。而如人们所承认的，颜色等可感的性质只存在于人心中，于是，可以断定，与颜色结合在一起的原始性质也一定只存在于人心中。^①“总之，如果将广延、形状和运动与别的一切性质分离开来是不可想像的。因此，这些别的可感的性质在何处，

^① 一般认为这里巴克莱是针对洛克而言的，如果真的如此，那么，应当注意的是，他所说的“颜色等可感的性质在人心中存在”并不是洛克的观点的准确表述。因为洛克所说的“可感的性质”是指物体的次生性质，即物体中借原始性质在感官上产生颜色等次生性质的观念的能力，它在物体中存在，它与心中的颜色等次生性质的观念不是一回事。而根据巴克莱的观点，“可感的性质”就是心中的感觉观念。可以说，巴克莱是将自己对“可感的性质”的理解强加在洛克的身上。

广延、形状和运动也一定在何处,也就是说,它们只在心灵中,而不在别处。”^①

巴克莱认为,人们之所以假设物质的存在,是为了将它作为广延、形象等原始性质的“支撑”,而上述的分析表明,原始的性质与颜色等次生的性质一样,也存在于人的心中,因此,我们没有理由假设物质的“支撑”存在。要说各种可感的性质存在于一个不能感知、不能思想的实体中,这本身就是一个矛盾。而且,即使人们假设在心外有物质的东西存在,我们的观念与它们相似,也不能得到证明。因为我们的证明只能依靠感官或理性,而感官和理性在这方面是无能为力的。感官只能告诉我们感觉观念,不能告诉我们心外未被感知的东西。理性也不能从感知到的东西推出心外之物的存在,因为我们看不到感觉和外物之间有任何必然的联系。

此外,巴克莱还利用感觉经验的相对性来反对事物性质的客观性,并将他的论证从事物的次生性质推广到原始性质。他说,同一个物体在一只手感觉起来为热,在另一只手感觉起来为冷,于是人们断定冷和热只是人心中的感觉,不是物体的性质的摹本。根据同样的道理,我们同样可以断定形象、广延等也不是物体的性质的摹本,它们与物体的性质不相像,因为我们用同一只眼睛在不同的方位下观察到的事物的形象和广延是不同的。在巴克莱看来,这一情况可以证明原始的性质同次生的性质一样都是在人心中存在的,它们并不是所谓的外界事物的性质。

存在就是被感知,观念的存在意味着必定有知觉或感知观念的东西存在,这就是心灵。巴克莱也将心灵称做“灵魂”、“精神”、“精神的实体”、“自我”等。心灵不是观念,而是观念的原因和感知者,它是无形体的、不可分的、超验的、永生不灭的存在。心灵的重要特性是它的能动性,它不但可以感知观念,而且还可以在观念上行使意志、记忆、想像等能力。心灵是能够感知和思想的能动的主体,而观念是

^① 巴克莱:《论人类知识原理》,第一部分,第10节,载于《乔治·巴克莱著作集》第1卷,第263页。

被动的,它只是由于心灵的作用才产生出来或发生变化,因此观念只能存在于心灵之中。心灵不是观念,我们不能像感知观念那样来感知心灵,所以心灵不是知识的对象,我们没有关于心灵的知识。虽然我们对心灵没有观念意义上的知识,但是我们可以通过对它的活动效果进行“反省”,得到关于心灵的存在和性质的某种“概念”,或者说,理解“心灵”一词的意义。比如,我们可以根据观念的存在就是被心灵所感知这一点,来断定心灵本身的存在。因为有被感知者就必定有感知者,我知觉到“一棵树”就意味着必定有知觉这个可感物的心灵存在。“心灵的存在不在于被感知,而在于感知观念和进行思维。”^①而且从语义上说,“观念”一词本身就“意味着与心灵的一种必然的关系”^②。

巴克莱所说的心灵有两种:一种是人的心灵;另一种是上帝的心灵。人的心灵不但包括“我”的心灵,即自我,还包括他人的心灵。巴克莱认为,对于其他心灵的存在同样可以通过反省而知道。他说:“显然,对于其他精神的存在,我们只能根据他们的作用,或根据他们在我们心中激起的观念而得知。我知觉到一些观念的运动、变化和结合,这使我知道有某些特殊的动因,他们与我自己相似,伴随那些观念,产生那些观念。因此,我对其他精神的知识不像我对我的观念的知识那样是直接的,而是依赖于观念的媒介,我将这些观念归因于一些与我有别的动因或精神,作为他们的效果或伴随记号。”^③根据同样道理,我们也可以推知上帝的心灵的存在。因为自然万物要比我们个人的心灵所知觉的观念广大得多、复杂得多,决不是我们有限的心灵所能创造出来的,它们必定是一个永恒的、全知的、全善的、完美的“心灵”的造物,这个“心灵”就是上帝的心灵,上帝就是至上的精

① 巴克莱:《论人类知识原理》,第一部分,第139节,载于《乔治·巴克莱著作集》第1卷,第336页。

② 巴克莱:《对话三篇》,第3篇,载于《乔治·巴克莱著作集》第1卷,第453页。

③ 巴克莱:《论人类知识原理》,第一部分,第145节,载于《乔治·巴克莱著作集》第1卷,第339页。

神的存在。^①

在巴克莱的心灵理论中,上帝的心灵具有“终极根据”的重要意义。他说,万物作为观念,不是存在于“我的心灵中”,就是存在于“任何其他被造精神的心灵中”,否则就存在于“某个永恒精神的心灵中”。^②这个“永恒精神的心灵”就是上帝的心灵。人类的心灵受感官条件的限制,其感知的范围是有限的。而上帝的心灵则不同,它是至上的、永恒的、无限的,它为人提供观念,它是一切观念的终极原因,也就是说,世界万物最终是在“上帝的心灵”中存在。在这个意义上,人的心灵既是主动的又是被动的。它是主动的,因为它是精神,它具有能动的意志;它是被动的,因为它所接受的感觉观念是由上帝印上的,它自己没有主动选择的能力。虽然上帝的心灵和人的心灵都是观念的原因,但它们的地位不同。人的心灵是附属于上帝的心灵的次等的原因,它们的能力是有限的,是从上帝那里获得的。我们将看到,巴克莱为了克服理论上的缺陷,使他的非物质主义学说完善化,借助了“上帝的心灵”这个概念。

当巴克莱说“存在就是被感知”、“事物是观念的集合”的时候,人们往往将他当做极端的唯我论者,认为他所说的心灵就是他自己的那个心灵,是他那个自我,一切事物都依赖于他的心灵而存在。由上述可知,这种说法是不准确的。因为巴克莱所说的心灵并非单指一个心灵,也非仅指自己的心灵。在这一点上他没有违背明显的常识,否认其他心灵的存在。为了使人们通过观察自己内心的活动而接受他的学说,为了论证灵魂不灭和上帝存在的宗教信条,他也必须承认其他心灵尤其是上帝心灵的存在。当然,人们之所以将巴克莱当成唯我论者,当成主观唯心主义的代表,也不是没有一点道理。我们看

^① 在《阿尔希弗朗,或渺小的哲学家》的第4篇对话中,巴克莱提出了一种比较精致的关于上帝存在的证明。他认为可感的世界是“神圣的、可见的语言”,上帝不断用这种语言向人们说明自己。人们从这种语言知道上帝的存在,正如同从他人的形象、肤色等“记号”知道他人的存在一样。

^② 见巴克莱《论人类知识原理》,第一部分,第6节,载于《乔治·巴克莱著作集》第1卷,第260—261页。

到,巴克莱的存在理论,他的非物质主义学说,完全是围绕“自我”及其观念展开的。他认为我们只对“我自己的”观念有直接经验的知识,根据这种经验的知识,我们得到了关于“自我”的存在和性质的某种“概念”,在此基础上,经过进一步的“反省”和推断,我们才“认识到”(与对观念的“认识”不同的意义上)其他心灵的存在和性质。所有这些过程都最终依赖于对“我”的内心活动和经验现象的观察,在这个意义上,“我”及其所属的观念就成为巴克莱一切理论探讨的核心,成为一切认识活动的起点,成为一切哲学结论的根据。而巴克莱的理论的“新意”也正在于他对“自我”及其观念性质的独特论述。当人们说巴克莱是唯我论者的时候,也是抓住了他的这一理论特点,强调了真正能体现他的理论精神的那一方面。就此而言,这样来看待一位哲学家的观点,虽然有违于严格的历史真实,但并无完全不妥。当法国哲学家狄德罗抨击巴克莱的唯我主义,说他就像一架发疯的钢琴,以为“宇宙的全部和谐都发生在它身上”^①,而没有赘述他对“他心”和“上帝之心”的承诺,即他的客观唯心主义的方面,不是十分恰当地凸显了两人观点的真正对立和冲突吗?

总之,根据巴克莱的观念和心灵理论,世界上除了能动的心灵和被动的观念两种东西以外,没有任何东西存在。这就是他设想的由观念和精神构成的宇宙,在这个宇宙中没有任何物质的东西的地位,一切关于物质的概念都是没有意义的。

第五节 非物质主义(二):对责难的反驳

巴克莱在论述其非物质主义观点的同时,预想到对他的理论可能提出的各种批评和指责,并一一作出了反驳,这些反驳成为他的非物质主义的重要组成部分。通过有针对性的反驳,他进一步阐述和完善了他的观点,更清楚地表明了他反对唯物主义和

^① 《狄德罗哲学选集》,江天骥、陈修斋、王太庆译,第130页,商务印书馆,1981。

无神论的哲学目的,同时也从一个方面反映出当时哲学斗争的状况。

在《论人类知识原理》中,巴克莱针对各种责难提出了 14 项反驳,我们择其要者,并结合他在《视觉新论》和《对话三篇》中的有关论述概括如下。

一 关于事物的实在性

责难:既然一切事物都是心中虚幻的观念,那么自然万物的实在性何在?世界上岂不是没有任何实在的事物了?

巴克莱认为,这里首先应明确“实在的事物”指什么,它的意义何在。根据他的观念理论,“存在就是被感知”,因此,被心灵感知而存在的观念是“实在的”。人们所说的自然万物无非是观念,就此而言,我们心中所感觉、所想像、所理解的观念就是“实在的事物”,这是该词的真正意义。针对人们的责难,他申辩说:

如果认为我这里说的话对事物的实在性有任何一点贬损,那是误解。根据众所公认的原则,人们都承认,广延、运动,总之一切可感的性质,都需要一个支撑,因为它们独自是不能存在的。而且人们还承认,感官所感知的对象只是那些性质的集合,因而不可能独自存在。这是人们都同意的。因此,当我们否认被感官所感知的事物离了它们所存在的实体或支撑仍然存在,我们并没有贬损对它们的**实在性**的公认之见,而且在这方面没有犯标新立异之罪。所不同的是,在我们看来,被感官所感知的不能思想的存在物,它们的存在与它们的被感知没有区别,因此它们不能存在于任何别的实体中,只能存在于那些无广延的、不可分的实体即**精神**中,这些实体或精神是能动的,并且思想和感知那些存在物。反之,一些哲学家们却庸俗地认为,可感的性质存在于惰性的、有广延的、不能知觉的实体中,他们称这种实体为**物质**,认为它有一种自然的存在,这种存在是在一切能思想的东西之外的,或者说,不同于被任何心灵,甚至被造物主的永恒

心灵所感知。^①

这样,巴克莱就用一种精神的实在代替了客观物质的实在,他虽然仍然使用“实在”一词,仍然承认“事物”的实在性,但是其含义已经完全不同。两种实在性的根本区别就在于把“事物”看成是精神的还是物质的,这是问题的所在。可以看出,对于“实在”概念的这种区别巴克莱是明明知道的,但是他试图用“存在就是被感知”的原则抹杀这种区别,或者说剥夺物质独立存在的合法性,这显然很难为主张唯物主义的人所接受。

在这里,我们又必须再回到巴克莱的“存在就是被感知”的原则上。在此我们可以作如下解读,即巴克莱的意思是说,如果就人作为认识主体所具有的权利而言,他在心中所直接“知道”的“存在”只能是自己的“感觉”,他只能合法地承认“感觉”的“存在”或“实在性”。除此以外的一切“存在”或“实在性”都是根据感觉“推论”、“猜测”和“想像”出来的,并没有感觉的“直接”证据。在感觉经验的“直接性”这一狭小的范围内,也仅仅在这一范围内,巴克莱的“存在就是被感知”的论断是有一定道理的,大致可以用“一切知识(包括存在的知识)都来自感觉经验”的原则来注解。但问题是,人的认识不能只停留在“直接的”感觉上,更不能将一切“存在”都还原为“心中的”感觉,因为那将使一切对事物本质的认识都不可能,那就意味着人的理性能力的毁灭。而且,巴克莱关于“感觉观念在心中存在”的说法本身就是含糊的。因为这里所说的“在心中存在”实际指的是“被心所想到”,即一个“思想活动”。比如,“一朵花的观念在心中存在”的意思,是心“想到”一朵花,而不是说“一朵花”实际“存在于”心中。而巴克莱恰恰将想到某物的“思想活动”与某物的“存在”混淆了,把“心中想到的”认作是“实际存在的”,这显然是荒谬的。不过,如果抛开上述不论,从另一个角度看,巴克莱的“存在就是被感知”也提出了一个值得注意的视点,

^① 巴克莱:《论人类知识原理》,第一部分,第91节,载于《乔治·巴克莱著作集》第1卷,第308—309页。

这个视点既是常识的,也是理论的。也就是说,普通人总是根据自己的“感觉”来理解“自己”和“对象”的“存在”或“实在”,这种“存在”或“实在”是真正或唯一对他们“有意义的”。就此而言,如果哲学要实际成为“人的”哲学,它所应关注的,或它必须以极大努力来关注的,恰恰是这种“感觉的”“存在”或“实在”,恰恰是以人的感觉、情感、欲望、信念等所表达的那个“存在”或“实在”。从这种关注中无疑可以发展出一种不以简单程式化的主客观对立为模式的人生哲学或“存在”哲学。不过,巴克莱本人没有从这个方面去深入考虑问题,作为一位主教,他主要关心的仍然是如何从“存在”和“实在”的概念上摧毁唯物主义和非宗教思想的基础。

对于“实在”与“幻想”的区别,巴克莱用感觉观念和想像观念的区别来解释。他认为,观念的实在性有程度的不同,感觉观念比想像观念更实在。这是因为:首先,感觉观念出现在想像观念之前,想像观念是借记忆和想像用感觉观念“造出来的”,因此感觉观念是原始的,想像观念是感觉观念的摹本。其次,感觉观念不依赖于意志,当我们睁开眼睛,我们不能随意选择看或不看、看什么或不看什么。想像观念则受意志支配,我们可以在心中任意激起、消除、改变各种观念。最后,与想像观念相比,感觉观念更强烈、更生动、更清晰、更稳定、更有序、更连贯。由于以上区别,感觉观念比想像观念有更大的实在性。因此当我们将感觉观念称做“实在的事物”时,也可以将想像观念称做“摹拟或表象”这些事物的“观念或影像”,或称做“幻想”(chimeras)。^① 这里显然又涉及到对词义的解释。巴克莱说,他所讲的感觉观念比想像观念更实在的意思是:感觉观念比想像观念“更生动、更有序、更清晰,而且不是由知觉它们的心灵虚构出来的”,“在此意义上,我白天看到的太阳是实在的太阳,我晚上想像的太阳是前者的观念。就这里所说的‘实在’的意义而言,显然每一植物、星辰、矿物,以及世间各个部分,不论根据我们的原理还是根据任何别的原理

^① 见巴克莱《论人类知识原理》,第一部分,第33节,载于《乔治·巴克莱著作集》第1卷,第274—275页。

都一样,它们都是实在的存在物”^①。这是巴克莱从确定词语的意义入手解决哲学问题的又一个实例。

二 关于事物未被感知时的存在

责难:既然存在就是被感知,那么,事物未被感知时就不存在。照此说来,一切事物,比如公园里的树木、书房里的桌椅等物件,都是忽生忽灭的,因为只要我们睁眼看它们,它们就会存在,只要我们一闭眼,它们就会化为乌有。而这是难以置信的。

巴克莱认为,反驳这个责难的关键还是要弄清“存在”一词的意义。他认为,一切事物都是被心灵感知而存在的,心灵的感知是事物存在的唯一条件。而这里所说的心灵不只是“我的心灵”,还有其他许多心灵存在,因此,事物虽然未被“我的心灵”感知,比如我闭眼不看,但如果被其他的心灵所感知,事物也可以存在。他说:

虽然我们确实主张感官的对象不是别的,只是未被感知就不能存在的观念,但我们却不能因此断定说,只要未被我们感知时,它们就不存在,因为虽然它们未被我们所感知,还可以有某个别的精神感知它们。每当我说物体不在心灵之外存在时,不应以为我指的是这个或那个特殊的心灵,而应理解为一切任何的心灵(all minds whatsoever)。所以,不能根据我的前述原理说,物体每时每刻都在被消灭和创生,也不能说,物体在我们对它们的感知间断时就完全不存在。^②

巴克莱认为,人类的心灵是有限的、具体的,不能保证事物时时处处的存在,而能够做到这一点的,只能是上帝的“大心灵”,因为上

^① 巴克莱:《论人类知识原理》,第一部分,第36节,载于《乔治·巴克莱著作集》第1卷,第276—277页。

^② 同上书,第一部分,第48节,载于《乔治·巴克莱著作集》第1卷,第283—284页。

帝的心灵是永恒无限的,他不但感知事物使它们存在,而且能使它们的存在始终保持不间断。“既然可感的事物不依赖于我的思想,而且不被我所感知也存在,那么,它们一定存在于某个别的心灵中。因此,正如可感的世界一定存在一样,也一定有一个无限的、无所不在的精神存在着,他包含和支持着这个世界。”^①归根结底,我们的一切感觉观念以及它们的实在性,都是由上帝的心灵所提供和决定的。要注意的是,在事物可以被其他心灵所感知,尤其被上帝的心灵所感知的意义上,巴克莱同意事物存在于“心外”的说法,这暗示出他在语言使用上的一种趋向,即在不破坏他的基本理论的同时,容许更符合日常习惯的表达方式:

感官所感知的事物就其起源而言,也可以称作“外在的”,因为它们不是心灵本身由内部产生的,而是由与感知它们的心灵不同的一个精神印入的。此外,在另一个意义上,可感的对象也可以被说成是“在心灵之外”,那就是在它们存在于某个别的心灵中的时候。因此,当我闭上我的眼睛,我曾看见的东西仍可以存在,只是它一定存在于另一个心灵中。^②

除上述之外,巴克莱还提到后来约翰·密尔(John Mill)用感觉的可能性来说明事物未被感知时的存在的观点。密尔的观点的大意是说:我看见了一样东西,如果我闭眼不看,就失去了对它的感觉,但是我记得它,而且期待和相信在同样的情况下还会看到它。因此,所谓外界的事物就是感觉按照其曾经出现的次序重新出现的“恒久的可能性”。巴克莱提出了类似的观点。他说,我在书房里看见、摸到我写字的桌子,我就说它存在;如果我离开书房,我还说它存在,那我的

① 巴克莱:《对话三篇》,第2篇,载于《乔治·巴克莱著作集》第1卷,第424页。巴克莱一般将“心灵”、“精神”等词大写,用来指上帝的心灵或精神。

② 巴克莱:《论人类知识原理》,第一部分,第90节,载于《乔治·巴克莱著作集》第1卷,第308页。

意思是说,如果我在书房的话,我就可以看见它、摸到它。他在《哲学评论》中还说:“黑暗中的颜色的确是实际存在的,也就是说,如果有光线,或者一有光线射进来,只要我们睁开眼睛,我们就会看见这些颜色,不论我们愿意与否。”^①与其说巴克莱把这一观点当做解决感觉间断时“事物”存在问题的确切依据,毋宁说他只是“猜测”或“假设”一种可能的解决办法。在他看来,要最终完满地解决这个问题,只能诉诸上帝的心灵。

三 关于“距离”的观念

责难:我们知觉到事物在一定的距离之外存在,这就说明它不是存在于心中的。要说数里之外的东西存在于心中,就像思想存在于心中一样,那是十分荒谬的。

巴克莱指出,距离的观念与其他的感觉观念不同,它不是由感官直接感知到的,而是借助于其他的感觉,通过习惯和联想,在心灵中“提示”(suggest)出来的。当我们看一个物体时,只看到它的颜色和形象,并看不到“距离”。可是,在看物体的同时,我们还得到其他一些感觉。这些感觉包括:(1) 双眼视物时,眼球转动和调整瞳距而引起的运动感觉;(2) 对物体影像的纷乱程度的感觉;(3) 视物时眼睛的紧张程度的感觉。在经验中,我们的“距离”观念总是伴随这些感觉出现的,不同程度的感觉“提示”出不同的“距离”观念。比如,瞳距较小、视像较纷乱、眼睛较紧张的感觉,给心灵带来“距离”较近的观念,反之亦然。“距离或外在性只是借着伴随视觉而来的某些可见的观念和感觉而提示给我们的思想的,它们在本性上与距离或远处的事物没有任何相似或关系。它们只是借着我们由经验而知的一种联系,将自己表示和提示给我们,正如任何语言中的词语都将它们所代表的观念提示给我们那样。”^②能提示距离的那些观念只在心内不在

^① 巴克莱:《哲学评论》,第185a条,载于《乔治·巴克莱哲学著作集》,第267页。

^② 巴克莱:《论人类知识原理》,第一部分,第43节,载于《乔治·巴克莱著作集》第1卷,第280页。

心外,因此所谓的“距离”也是心中的观念,它不表示事物在心外存在。为了说明他的观点,巴克莱还引用了先天盲人的例子:如果先天盲人后来能够视物,他最初并没有“距离”的观念,他以为所见的物体都是在心中的,只是在有了不同的视觉与对象的不同位置常相结合的经验之后,他才联想到“距离”的观念。

巴克莱的上述论证主要是在《视觉新论》中阐述的。与当时从光学和几何学来说明距离感的流行观点不同,他的论证是心理学的。虽然巴克莱的目的是为了证明非物质主义原理,但是由于他的论证有独创性和合理性,在学术界引起很大的反响,得到了包括黎德和伏尔泰等在内的许多英法哲学家的重视和肯定。后来约翰·密尔高度评价巴克莱的视觉理论是“第一流的哲学发现”,是分析心理学战胜所谓的自然信念的“第一个重大胜利”,是在心灵研究中采取分析方法的“起点”,它为后来心理分析的发展树立了“样板和典范”。^①

四 关于上帝管理事物的方式和人的创造作用

责难:如果一切事物只是上帝心中的观念,它们的存在完全依赖于上帝的感知,而它们自身没有任何主动的能力,不能产生任何结果,那么,就会得出荒谬的结论:自然万物的一切复杂组织和结构,人工制品的一切精密设计和构造都是无目的的、无用的,因为上帝的意志可以直接决定它们的功用和产生它们的结果。比如只要上帝愿意,即使动植物没有复杂的组织结构,也可以生长;即使人造的钟表没有精细的齿轮和游丝,也可以由上帝来拨动表针。

巴克莱认为这个责难涉及到上帝如何管理各种事物的问题。他认为,上帝虽然有主宰万物的能力,但是他对万物的管理不是任意的,而是根据他自己制定的确切规则和方法。正因为他根据一定的规则在人心中刺激起各种感觉观念,所以感觉观念的出现和接续是稳定的、有序的、连贯的,这就是所谓的“自然规律”。人从经验中得知自然规律,经

^① 见密尔《巴克莱的生平和著作》,载于《约翰·斯图亚特·密尔著作集》第11卷,洛特里奇和基根·保罗编,第451—452页,多伦多大学出版社,1978。

验可以告诉我们,在事物的通常进程中,哪些观念与哪些观念相伴随。比如,根据经验我们知道食物可以养人,火可以暖身,播种可以收获。总之,我们借经验知道了用何种办法达到何种目的。

既然事物的运行是上帝按照确定的规则来进行的,是“一律的”,各个事物就必须具有与特定规则相符合的特定的组织和结构,就此而言,事物的组织和结构不是无用的和多余的。同样道理,人工制品的特定构造也是必要的,人必须根据事物的规律来设计和制造物品,才能达到自己的目的。巴克莱描述说:

事物各部分的特定大小、形状、运动和配置,虽然对于产生任何结果不是绝对必需的,但是对于按照确定的机械自然规律来产生一个结果,则是绝对必需的。例如,我们不能否认,维持和支配事物通常进程的那个上帝或神明,如果他有意要造出一个神迹,那么,即使没有人制造钟表的机件并装入表中,他也可以使表针做出各种运动。可是,如果他的行动要符合他出于明智而在造物中确立和保持的各种机械规则,那么,钟表匠就必须首先进行制造和恰当调整机件的活动,然后表针的上述各种运动才产生出来。而且同样,如果钟表匠动作上有任何混乱,我们就会看到它伴有相应机件的混乱,一旦机件被调整过来,钟表的运行又一切正常了。^①

巴克莱以上所述涉及到上帝的作用、事物的运行规则,以及人如何认识、利用自然规律的问题,我们后面将看到,他的基本观点构成了他的自然哲学观的基础。

五 关于物质的“机缘”说

责难:虽然我们不能证明在心外有通常所说的具有广延、硬度、

^① 巴克莱:《论人类知识原理》,第一部分,第62节,载于《乔治·巴克莱著作集》第1卷,第292—293页。

形状、运动等性质的物质存在,但是我们可以将上述性质排除掉,将物质看成是一种无活力的、不被感知的实体,它是我们的观念的“机缘”(occasion),也就是说,它一出现时,上帝就在我们心中刺激起观念。这种意义上的物质是可以在心外或未被感知而存在的。

巴克莱认为,对于“机缘”的概念应当考察它的意义。在语言的通常用法中,“机缘”一词有两种意义:一是指能产生结果的动因;另一是指在事物的通常进程中“被观察到”伴随结果或先于结果的东西。而责难中所说的“机缘”不符合这里的两种意义。因为,若说“机缘”是无活力的、被动的,它就不可能是动因,这与第一个意义不符;若说“机缘”是不被感知的,就是说它没有任何可感的性质,因此是不能被知觉到的,这与第二个意义不符。

即使用“机缘”来代替物质,也不能避免物质所遇到的同样的问题:它存在于何处?如果它不存在于心灵中,它就不可能存在于广延中,因为一切广延都是在心中的,所以,所谓的“机缘”是无处可在的。如果按责难所说,“机缘”没有广延、硬度、形状等任何可感的性质,那就等于说“机缘”是“无偶性的实体”,这种说法就同“无实体的偶性”一样荒谬。而且我们心中的各种感觉何时出现,依据何种顺序和规则,完全由上帝的仁慈和智慧来决定的,并不需要“机缘”的出现来“提醒”和“指导”上帝。巴克莱断言,为“机缘”辩护的各种理由都是出于偏见和违背理性的。在他看来,人们所说的“机缘”也是指上帝心中的观念,只不过是“未知的”罢了。就此而言,关于“机缘”之争只是“名称”之争。

巴克莱对种种责难进行反驳后宣称,所谓的物质只是毫无根据的假设,“物质”只是一个无意义的词。他讽刺坚持物质概念的人说:“你可以在别人使用**虚无**一词的同样意义上使用**物质**一词,并以你的方式将两个词换用。”^①

巴克莱还进而阐述了非物质主义的理论意义。首先,在哲学方面,非物质主义的一个重要作用是反对怀疑主义,因为怀疑主义的根

^① 巴克莱:《论人类知识原理》,第一部分,第80节,载于《乔治·巴克莱著作集》第1卷,第301页。

源就在于假设有不依赖于心灵的物质存在,非物质主义否定了物质的存在,也就从根本上铲除了怀疑主义。他所说的怀疑主义主要是指唯物主义的反映论观点。他说,主张在心外有物质存在的人将我们的观念看做是外界事物的影像,我们的观念的真实与否取决于它们是否符合外界事物的原型。但是,我们所知道的一切只是我们心中的观念,我们并不知道任何外界事物的存在和性质,也不知道我们的观念是否与那些事物的性质相符合,于是,我们的观念就成了虚幻的“现象”,我们也因而不可能得到任何实在的知识。“所有这种怀疑主义的出现,都是由于我们假设‘事物’与‘观念’之间有区别,并且假设前者在心外或未被知觉而存在……各时代的怀疑论者所提出的论证都是依赖于有关外界对象的假设上的。”^①其次,在宗教方面,非物质主义也有助于铲除无神论。巴克莱指出,物质独立存在的学说是无神论和非宗教思想的基础。在他看来,如果承认了物质的独立存在,就会导致承认物质的永恒,从而否认了上帝的创造作用。因此他认为,要消灭无神论,首先必须反对物质存在的学说。他说:“……物质实体从来都是无神论者的真正朋友。无神论者的一切怪异的体系都非常明显而必然地依赖于物质实体,所以,只要我们将这块基石一搬掉,无神论者的整个建筑就不能不倒塌。”^②

第六节 自然哲学

在巴克莱的哲学中,自然哲学是重要的组成部分,自然科学的知识、概念和方法是他主要研究的问题之一。他把“探讨科学中的错误和困难的主要原因”,“开创一个使科学更容易、更有用、更简明的方法”作为他的哲学的重要目的。^③

① 巴克莱:《论人类知识原理》,第一部分,第87节,载于《乔治·巴克莱著作集》第1卷,第306页。

② 同上书,第一部分,第92节,载于《乔治·巴克莱著作集》第1卷,第309页。

③ 见同上书和《对话三篇》的副标题。

巴克莱十分重视近代自然科学的发展,对自然科学所取得的成就作了充分的肯定,他在《哲学评论》中说:“记住,要大力推荐和赞扬实验哲学。”^①他还对牛顿的工作给予很高的评价。但是,巴克莱对自然科学的赞扬和推崇决不表明他完全接受当时自然科学的理论,他也不像有些哲学家那样热衷于为那些理论作论证。他的态度可以这样来概括:一方面,他尊重科学实践的成果,并且承认大部分科学发现和科学方法的有效性;另一方面,他又根据他的基本哲学原理对各项科学发现作出新的解释。这种“解释”要求对现实的自然科学理论进行批判,它将使自然科学去掉唯物主义的成分,与他的非物质主义一致起来,与宗教和神学一致起来。因此他在《哲学评论》第 207 条中说,他的目的就是要将他的形而上学同科学相协调,就是要说明他的形而上学如何对各门科学有用。我们从巴克莱给约翰逊的信中也可以明显看到他试图将他的哲学与自然科学相调和的意向:

自然哲学的真正用处和目的是说明自然的现象;我们做到这一点,是通过发现自然的规律,并将特殊的现象归结到这些规律上。这就是伊萨克·牛顿爵士的方法,这个方法或设计与我所制定的原则没有丝毫违背。就严格的、本来意义上的自然动力因而言,这种机械哲学没有指定或假设任何这样的动力因;这种机械哲学的运用与物质无关,它与物质没有任何联系,它也未推断物质的存在。^②

巴克莱在将他的非物质主义运用到自然科学理论中去时,表现出很强的批判性,不过,他的批判是与自然科学的唯物主义背道而驰的。

巴克莱的自然哲学观点主要表现在如下方面:

^① 巴克莱:《哲学评论》,第 498 条,载于《乔治·巴克莱哲学著作集》,第 298 页。

^② 巴克莱 1729 年 11 月 25 日给约翰逊的信,载于《乔治·巴克莱哲学著作集》,第 345 页。

一 对“物质微粒论”和“万有引力论”的批判

巴克莱主张对现行的自然科学理论进行批判。他的批判建立在与自然科学家完全不同的自然观的基础上。近代自然科学的一个基本原则就是承认在人的意识之外有客观的物质世界存在,这是自然科学家从事科学研究的一个基本信念和前提。不论他们对这个世界的终极原因如何猜测,他们总是将这个世界当成认识的直接对象,把它当做全部科学实践活动的组成部分,一切科学知识都是关于这个世界的知识,科学知识的有效性只以它对这个世界适合的为尺度。在自然科学领域,自然科学家自觉或不自觉地奉行唯物主义。而巴克莱则相反,他根本否认自然科学中的物质世界概念。根据他的哲学理论,世间的一切存在都是我们心中的观念,所谓的自然界就是我们的观念世界,它归根结底是由上帝印在人心中的,所谓的客观物质世界是不存在的。人类知识的全部对象只是观念,自然科学观察和研究自然现象,也就是观察和研究我们心中的观念。因此,科学知识的本性是内在的,它只与心中的观念相关。巴克莱认为,只有根据这种观点来理解,所谓的“自然”才有意义。他说:“如果‘自然’一词是指与自然规律不同,与感官知觉的事物不同,也与上帝不同的某个存在,那么我必须承认,这个词对我来说只是空洞的声音,并不带有任何可理解的意义。”^①由于在自然观上的这种不同,巴克莱的自然哲学就从根本上与自然科学格格不入。他承认他的自然哲学观点在许多方面与自然科学家不一致,但他认为这种不一致并不是因为他否认或反对自然科学的发现,而是因为他对自然现象和科学发现提出了不同的“解释”。

巴克莱着重批判了当时流行的“物质微粒论”和“万有引力论”,这两种理论是近代机械论科学观的基本理论。

如我们所知,物质微粒论是在继承和改造了古代原子论的基础

^① 巴克莱:《论人类知识原理》,第一部分,第150节,载于《乔治·巴克莱著作集》第1卷,第342页。

上提出来的,它能较好地说明物质世界的机械运动。伽利略、波义尔、牛顿等科学家都采纳了这个理论,当时的哲学家也深受它的影响。物质微粒论将一切事物都看成是由不能分割、不可感知的物质微粒组成的,这些微粒有不同的大小、形象、运动、重量等,事物的现象和变化都是由物质微粒之间的机械作用造成的。因此,对各种自然现象,比如颜色、声音等都可以根据物质微粒的机械运动原理来解释。

巴克莱认为,物质微粒说虽然被广泛接受,但它实际上是站不住脚的。因为根据他的观念论,物质微粒的形象、运动、重量等各种性质只是一些观念,而观念的本性是被动的,它们不能造成任何结果,因此试图用它们的机械作用来说明各种现象的发生和变化完全是徒劳的。他反驳了不用物质微粒假设就不能说明事物现象的观点。他认为,要解释一个现象,无非是要指出在这样那样的情况下为什么我们会受到这样那样观念的刺激,在这方面,物质微粒假设不能说明物质是如何在心灵中产生那些观念的,它只能使对事物现象的说明复杂化。而与此相反,根据他的观念理论,我们只须直接考察我们的观念,只要我们对某种情况下某种观念出现的特殊事例进行归纳,就可以得到有关某类现象的“规律”的知识,从而省掉了许多不必要的假设和思辨,使对自然的研究大为简捷了。

巴克莱还批判了万有引力论。他认为这个理论只是对自然现象的一种“解释”,即把“吸引”作为原因,来说明物体之间相互接近、互相凝聚的现象。然而,这个解释是不能成立的,因为所谓的物体无非是观念,而观念是没有能动作用的,它不可能成为原因。我们至多只是观察到物体互相趋于接近和凝聚的现象,并没有看到任何原因的作用,因此我们无权将“吸引”当做物体内在的性质,更无权将它普遍化,以为一切物体都有这种性质。比如,用“吸引”无法解释为什么植物会向上生长,为什么空气会有伸缩性。万有引力只是科学家的一个假设,它可以用来对某些现象作方便的解释,其本身并无确实的根据。巴克莱说:“‘力’、‘引力’、‘吸引’等这类词,对于有关运动和运动物体的推理和计算是有用的,但是对于理解运动自身的单纯本性,对

于指出那许多各个不同的性质,则是无用的。牛顿引入‘吸引’这个词,肯定不是指一个真实的、物理的性质,而只是作为一个数学假设。”^①最后,巴克莱将物体的分或合、接近或远离的趋向完全归于上帝的万能和安排,他认为在物体的所谓“吸引”现象中没有任何必然的和本质的东西存在。

二 因果关系和自然规律

自然科学的任务是发现事物现象的原因,这是西方自古以来的一个传统观点。亚里士多德早就指出,真正的科学知识是关于原因的知识,是对原因所作的说明和解释。近代科学家继承了亚里士多德关于因果知识是科学知识之本的思想,比如波义尔和牛顿都把寻求事物的原因作为科学的首要任务。可是,巴克莱对这种传统的观点作出了反驳。他认为,能够作为事物原因的只能是精神,除此以外没有任何东西能成为事物的原因,因此在事物中没有产生和被产生的那种因果关系,试图在自然中寻求原因的做法是徒劳的。

在这种观点的基础上,巴克莱提出了他对科学知识的理解。他认为,科学知识不是关于原因的知识,而是关于各种现象发生的规律性的知识。我们在对现象的观察中发现,某种现象发生时的情形总是相似的,或者一种现象总是一律地与另一种现象相接续的,这种相似或一律就是现象发生的规律性,即所谓的自然规律,它构成了科学知识的本质。自然科学的任务就是发现这种规律,并能够根据这种规律来说明现象并推断事物将来的变化。他说:

如果我们就有关现象的知识来考察自然哲学家和其他人的不同,我们将发现它不在于自然哲学家比较精确地知道产生那

^① 巴克莱:《论运动》,第17节,载于《乔治·巴克莱哲学著作集》,第214页。

些现象的动力因——因为只有**精神的意志**才能成为动力因——而只在于他们有比较广泛的理解,从而能在自然的作品中发现各种相似、和谐和一致,并对各种特殊的结果作出说明,也就是说,将这些结果还原到普遍的规则上。这些规则的根据是我们在自然的结果产生时所观察到的相似性和一律性,这些规则是非常一致的,并为心灵所追求。因此,这些规则使我们的眼界超出了当下的、切近的事物之外,使我们既能预言将来的事情,又能对很久以前遥远的地方可能发生过的事情作出十分可能的猜测。^①

巴克莱以上所述表达了一种新的因果观,即用事物变化的规则性和一律性来代替对事物之间的因果关系的说明。在近代实验科学出现以前,人们虽然也注意到因果关系与事物变化的规则性和一律性有关,就是说,一个原因引起相应结果的现象是恒常一律的,只要有一定的原因出现,必定会引起一定的结果,但是人们并没有充分注意这种一律性,而是满足于用事物内在的产生作用或“能力”来说明因果关系。与此相反,巴克莱则主张,自然现象的联系不能从因果关系的“产生”和“被产生”的意义上来说明,而应当从现象发生的规则性和一律性来说明。他认为,虽然这种说明丝毫不涉及事物的内在本质,以至于只能说它是“推演”,而不能说是“证明”^②,但是它完全可以满足科学研究的需要,完全可以代替传统的因果关系理论,而不会对科学知识的获得和应用有任何损害。从哲学上看,巴克莱的观点是为了贯彻他的非物质主义,为了彻底否认物质的独立存在和能动作用,但我们也应注意到,他的观点实际上也是对近代实验科学方法进行反思的结果。因为近代实验科学强调从大量的实验数据中归纳

^① 巴克莱:《论人类知识原理》,第一部分,第105节,载于《乔治·巴克莱著作集》第1卷,第315—316页。

^② 见同上书,第一部分,第107节,载于《乔治·巴克莱著作集》第1卷,第317页。

出现象发生的规则性,并用这种规则性来描述现象和推断未知的事件,对规则性的发现和运用是近代实验科学主要的方法论原则。巴克莱看到,科学家对自然现象的规则性或一律性的说明往往用数学的方法表现出来,即各种数学假设。他承认数学假设是获得科学知识的重要方法,承认完满的数学假设可以有效地说明自然现象并对未来的事件作出可靠预测,但是他坚持认为,不论这些假设多么有效和可靠,它们仍然是假设,它们与所谓的事物的内在本质和必然性无关。

巴克莱的观点在某种程度上成为后来休谟的因果关系理论的先导,休谟也试图用现象的规则性来说明因果关系的概念。不过,巴克莱的观点并不彻底,因为他虽然认为事物没有产生结果的能动力,但是他断言上帝有这种能动力。由前述可知,巴克莱所说的现象的一律性是上帝为控制和管理世界而制定的,上帝依据这种一律性将观念印入人心中,为人提供各种有规则的现象。而且由于上帝的万能和“随意”,他也可以破坏他所制定的规则,创造违反事物通常进程的“神迹”。显然,巴克莱出于宗教目的没有将他对现象的联系的一律性说明贯彻到底,后来休谟克服了巴克莱的不彻底性,他坚持只以人的经验现象为根据,将上帝从对事物因果关系的说明中驱逐了出去。

巴克莱认为,既然事物之间的联系无因果关系可言,我们就不能用因果必然性来说明现象之间的联系。他说,我们从观念的产生和接续中并未观察到它们之间的必然联系,因为“观念的联结并不意味着原因和结果的关系,只意味着记号与记号所标记的事物的关系”^①。所以,我看到的火不是我挨近它就会感到疼痛的原因,而是一个记号,它将那种疼痛警示出来;我听到的声音不是周围物体的运动或撞击的结果,而是那种运动或撞击的记号。这些记号是上帝创造出来警示于人,造福于人,用以指导人的行动的。根据这个观点,他进一步阐明了自然科学知识的性质和科学家的任务:

^① 巴克莱:《论人类知识原理》,第一部分,第65节,载于《乔治·巴克莱著作集》第1卷,第294页。

人们将有些事物看成是使结果得以产生的原因,显然,依照这样的看法,我们对这些事物完全无法理解,而且还使我们陷入巨大的荒谬之中。可是,如果我们把它们只看做我们的知识(information)的标记或记号,它们就可以很自然地得到解释,它们也具有了被指定的专门而明显的用处。自然哲学家的任务恰恰应当是搜索和努力理解自然的造物主所制定的这些记号,而不是妄求用有形体的原因来说明事物。^①

三 关于时间、空间和运动

近代机械论科学观的兴起将有关时间、空间和运动的概念凸显出来,成为科学家和哲学家们十分关心的论题。巴克莱反对牛顿的绝对时空观和运动观,他的理论根据是他的经验主义观念论和反抽象论。他认为,从观念的性质来看,它们是个别的、具体的,表现为各个不同的事物。因此,我们关于时间、空间和运动的概念也必定是个别的、具体的,只能相对于各种可感的事物来理解。他认为牛顿关于绝对的时间、空间和运动的概念是完全错误的。在他看来,牛顿的错误有三个方面:第一,他假设了时间、空间和运动在心灵之外的存在;第二,虽然他通常也认为时间、空间和运动与可感的事物有联系,但是他认为在本质上时间、空间和运动与可感的事物根本无关;第三,他的绝对时间、空间和运动的概念是用抽象的方法得出来的,而抽象的方法是错误的。

巴克莱认为,时间的概念与我们心中的观念的接续有关,“观念的接续构成了时间”^②,没有观念的接续就没有时间的存在。在他看来,正因为时间与观念的接续相关,而观念的本质是个别的、具体的,

^① 巴克莱:《论人类知识原理》,第一部分,第66节,载于《乔治·巴克莱著作集》第1卷,第295页。

^② 巴克莱1730年3月24日给约翰逊的信,载于《乔治·巴克莱哲学著作集》,第354页。

所以时间也必定是个别的、具体的,没有抽象的、普遍的时间存在。他没有说明我们是如何从个别观念的接续中形成一个时间的概念的,他只是说,如果我们把时间看成是具体的、特殊的,就很容易理解,否则就难以理解。他的意思是:我们所说的时间总是根据我们特定的观念来理解的,比如,我们对一日的的时间划分可以根据我们对太阳的不同观念来作出,即当我说在某时与人相会,就是说在我有了太阳的某个特定观念时与人相会。在此,巴克莱明确反对牛顿关于时间是绝对的、与任何事物都无关的均匀流逝的观点,认为这个观点只会使我们陷入不可解脱的困难之中。

根据同样的原理,巴克莱批判了牛顿的绝对空间概念。牛顿认为绝对空间是本质上均匀的、不变的、独立的、与任何外在事物都无关系的空间,它是万物活动的容器。巴克莱认为牛顿的绝对空间概念脱离了各种可感的事物,因此是不可理解的。他说,当我们说到空间的时候总是联系到我们具体的事物来说的,比如,当我自由地移动我的身体,没有遇到任何阻力,我就说这里有“空间”;如果我的身体受到了阻碍,我就说这里有“物体”;根据我所受到的阻力的大小,我相应地说这里的“空间”是比较纯粹的或不纯粹的。不论我们说这个空间是比较纯粹的或不纯粹的,都不能离开对我们的感觉的参照。巴克莱还通过假设将一切感觉或可感的事物从空间概念中排除掉时会出现的情况,来证明绝对空间概念的荒谬。他说,如果一切可感的事物都被消灭了,与这些事物相关的地点、距离等空间概念也同时被消灭了;如果说空间是无限的、不动的、不可分的、不可感的、没有任何关系和差别的,那么可以看出,它的所有这些性质只是在作否定,没有提供任何肯定的东西,这就等于说绝对空间是“虚无”。即使我们将“广延”这个“肯定的”性质赋予绝对空间,也于事无补,因为我们不论凭感觉还是凭想像都无法得到一个只有否定性质的广延概念。而且在这方面,我们的“理智”官能也无能为力,因为理智只处理精神方面的事情,与所谓的广延无关。于是,巴克莱指出,对于所谓的绝对空间,如果我们将“绝对空间”这个“词”拿掉,在我们的感觉、想像和理智中就什么也留不下,也就是说该词不是任何东西的标记,因此所

谓的绝对空间只是“虚无”。

巴克莱对运动的看法建立在他的主观唯心主义的原则上。他认为,运动是被我们感知到的,它在本性上依赖于我们的心灵和感官,任何试图将物体的内在性质或“力”作为运动的原因的看法都是错误的。他还根据对时间和空间的看法着重批判了牛顿的绝对运动概念。他指出,我们要感知到运动必须以可感的事物、时间和空间为条件,因此运动的性质依赖于可感的事物、时间和空间的性质。既然可感的事物、时间和空间都是相对的,不是绝对的,所以运动也只能是相对的,不是绝对的。他在描述了牛顿的绝对运动概念后说:

尽管[牛顿]如此说,可是我必须承认,在我看来,除了相对的运动外,不可能有任何别的运动。如果我要构想运动,必须至少构想有两个物体,它们的距离和位置是变化的。因此,如果只有一个物体存在,它就不可能运动。这一点似乎是很明显的,因为我所具有的运动观念必然包含着关系。^①

根据同样原理,离开各种可感物及其关系,我们就不能对运动进行识别和测量,不能确定运动的方向。巴克莱对如何确定运动的性质提出了结论性的意见,他说:

下面的规则将非常有助于确定运动的真正性质:(1) 将数学的假设同事物的性质区别开来;(2) 提防抽象;(3) 将运动看成是某种可感的东西,至少看成是可以想像出的东西,并且满足于认为运动是在相对的范围內。如果我们这样做了,那么,对于揭示出自然的奥秘,使宇宙的体系归结为人类计算的自然哲学的全部定理,都将保持原样。而我们对运动的研究,将不再有许多多精细不可捉摸的东西,不再有抽象观念。这里所说的话已

^① 巴克莱:《论人类知识原理》,第一部分,第112节,载于《乔治·巴克莱著作集》第1卷,第320页。

足以说明运动的性质。^①

从巴克莱的上述批判中可以看出,虽然他的批判是从唯心主义的立场出发的,但是他强调时间、空间、运动与物体(尽管这个物体在他看来只是观念)的不可分割的联系,反对将时间、空间和运动看成是与物体无关的绝对的东西,应当说,他的观点对于清除牛顿力学中僵化的形而上学有积极意义。不过,从巴克莱的理论意图看,我们又不能对这种积极意义评价太高,因为,他的主要目的仍然是为了在自然科学中铲除唯物主义。他强调时间、空间、运动是相对的,不能脱离“物体”而存在,就是要说明时间、空间、运动只是心中的东西,是心灵通过对观念的观察而得到的感觉。而根据他的哲学原理,人心中的一切感觉最终都在上帝的心中,于是,他的上述论证又与他的宗教信仰一致起来。比如他明确认为,凡是认为上帝之外有一个永恒的、非造的、无限的、不可分、不可变的空间,或将上帝与这个空间一致或等同起来的看法都是有害的、荒谬的。

四 关于数学

巴克莱热心于数学研究,他曾对牛顿的“流数论”提出批判,引起了当时数学界的一场争论。在哲学方面,巴克莱主要考察了数学对象的性质和广延的无限可分性问题。

巴克莱认为数学中的证明和推理是十分精确的,它的许多原理也是正确的,但是我们不能因此说数学知识是完全无误的,因为数学家们假设和接受了一些错误的原则。这些原则中最主要的就是承认有抽象的普遍观念存在。根据这个原则,数学家们将抽象的“数”的观念当做数学的对象,他们认为,这些抽象的“数”的本性是纯粹的、诉诸理智的,对它们的性质和相互关系的理解构成了思辨知识的重要部分。巴克莱根据他的反抽象理论反驳了数学家们的观点。他指

^① 巴克莱:《论运动》,第66节,载于《乔治·巴克莱哲学著作集》,第225页。

出,一切观念都是特殊的、个别的,没有抽象的普遍观念,“数”的观念也不例外。“数”是“单位”的集合,可是我们心中并没有“抽象的单位”这种东西,因而我们也没有“抽象的数”的观念。所以数学的对象不可能是“抽象的数”的观念。他进而指出,数学的对象实际上是各个特殊的事物。虽然数学家用各种数字或符号进行演算,但不可否认的是,这些数字或符号归根结底代表着我们要计算其数量的具体事物,对数字或记号的演算实际上是对事物的数量分配关系的计算。可是,由于在计算中我们只处理数字或记号,不涉及具体的事物,所以人们就误以为这里的数字或记号所代表的是“抽象的”观念。他认为,这里的错误与人们以为普遍的词是抽象的普遍观念的标记的错误是同样的。他指出,如果人们忘记了数字所标记的特殊事物,只是为这些记号而计算,那就等于忘记了语言的真正功用和原始目的,而在词语上无谓地争论一样。在这里,巴克莱将数学计算中的数的关系看成是事物的数量关系的反映,就此而言,他的观点是正确的。但由于他所说的事物实际上只是观念,他所说的数和事物的联系只存在于可感的具体事物的范围内,同时他又反对任何抽象的可能性,所以他的观点的正确性是极其有限的,至多只能被看做是一种合理的猜测。

巴克莱还根据“存在就是被感知”的观点反驳了几何学中的广延无限可分说。他说:

可以作为我们思想的对象的每个特殊的、有限的广延,只是存在于心中的观念,因此,它的每个部分必定会被感知到。所以,如果我在所考察的任何有限的广延中感知不到无数的部分,那么,这个广延中肯定不包括无数的部分。很明显,在我凭感官所感知的,或在我心中构想的任何特殊的线、面、立体中,我不能分辨出无数的部分。因此,我断言,在那些线、面和立体中不包含无数的部分。^①

^① 巴克莱:《论人类知识原理》,第一部分,第124节,载于《乔治·巴克莱著作集》第1卷,第327—328页。

要注意的是,巴克莱对广延无限可分性的攻击的目的不只在几何学方面,在某种意义上他更关心的是与这种无限性概念相联系的微积分原理。根据他的观点,不但广延是不能无限分割的,任何有限的数量都是不能无限分割的,因此,微积分中的无穷小概念是不能成立的。将自己禁锢在具体经验的小圈子里,不能理解和接受思辨的抽象,这是许多狭隘经验论者的共同缺点。巴克莱在面对微积分这样的新生事物时就是如此,后来比他更彻底的经验论者休谟在面对同样的问题时也是如此。对于这种现象,恩格斯评论说:“经验论者深深地陷入了体会经验的习惯之中,甚至在研究抽象的东西的时候,还以为自己是在感性认识的领域内。”^①

^① 恩格斯:《自然辩证法》,第213页,人民出版社,1971。

第九章 休 谟

第一节 生平与著作

大卫·休谟(David Hume)于1711年出生在苏格兰的爱丁堡。他原姓霍姆(Home),后鉴于英格兰人将“霍姆”读作“休谟”,而改姓休谟。休谟的祖上是名门,其父是律师,其母是贵族之女,到休谟时家境已经衰落。在英国资产阶级革命的年代,休谟的家人始终站在革命一边,反对复辟斯图亚特王朝的任何企图,在党派上倾向于辉格党,在宗教上是苏格兰长老会的信徒。

休谟从母亲和家庭教师那里得到早期教育。1722年,他进爱丁堡大学就读。在校期间初步了解了笛卡尔的哲学和牛顿的学说,又由于受洛克和克拉克的思想的影响,对宗教的信仰发生了动摇。1725年因家庭原因辍学,未获学位。此后在家自学,酷爱文学和哲学,并立下了毕生从事哲学的志向。约18岁时他的主要哲学思想已初步形成。1734年夏赴法,在安茹郡的拉-弗莱斯从事研究和写作。于1737年中完成了他的主要哲学著作《人性论》(*A Treatise of Human Nature*),其副标题是:“在精神科学中采用实验推理方法的一个尝试”。全书分3卷:第1卷“论知性”;第2卷“论情感”;第3卷“论道德”。在书中他提出和论证了他的经验主义的基本原则,表明了怀疑主义的哲学态度,并从那些基本原则出发,广泛讨论了知识论、伦理学、美学、政治学、宗教等各方面的论题,全书构成了一个完整的体系。1737年,休谟回到伦敦。1739年1月出版了《人性论》的第1、2卷。次年11月出版了第3卷。在《人性论》交出版商之前,经友人劝告,将书中关于宗教神迹的“论奇迹”一节撤掉。

《人性论》出版后几乎没有任何反响。为引起人们的注意,休谟写了一本介绍《人性论》的小册子,名为《最近出版的题为〈人性论〉一书的概要》(*An Abstract of A Book lately published, Entitled: A Treatise of Human Nature*,以下简称《“人性论”概要》),于1740年3月匿名发表。1744年,因《人性论》被指责有反宗教、反道德的倾向,休谟未能取得爱丁堡大学道德哲学教授的职位。为反驳对《人性论》的指责,他于1745年5月21日匿名发表了《一位绅士给他在爱丁堡的朋友的一封信》(*A Letter from a Gentleman to his Friend in Edinburgh*),对自己的观点作了辩解。1741年和1742年,他分别出版了《道德和政治论文集》(*Essays Moral and Political*)的第1、2卷。这部文集为他赢得了普遍的赞誉。1745—1746年,休谟应邀作青年侯爵安南戴尔的私人教师。1745年,企图复辟斯图亚特王朝的詹姆斯党人在法国的支持下发动叛乱,后被英军击退。休谟在此期间写的《论新教继承权》(*Of the Protestant Succession*)一文充分反映了他反对封建复辟的政治态度。1746年,休谟作为随军秘书参加了征讨法国的远征军。1748年2—11月,作为英国使团成员出访维也纳和都灵。在都灵,他读到了孟德斯鸠的新作《论法的精神》,并列出了一个意见单寄给作者。后来,经休谟协助在爱丁堡出版了该书的英文节译本。

休谟认为《人性论》出版后之所以没有引起人们的注意,不是因为观点不正确,而是因为叙述的不当和疏忽,于是他对《人性论》作了改写。第1卷的改写本名为《人类理智哲学论》(*Philosophical Essays concerning Human Understanding*),出版于1748年,1758年更名为《人类理智研究》(*An Enquiry concerning Human Understanding*)。书中将原来《人性论》中截下未发表的“论奇迹”一节重新收入。书中关于宗教问题的还有“论自然宗教的实际后果”一节,该节的标题在1750年出第2版时改为“论特殊的天意和来世”。第3卷的改写本名为《道德原理研究》(*An Enquiry concerning the Principles of Morals*),出版于1751年,休谟认为这是他的全部历史、哲学和文学著作中写得最好的一部。第2卷的改写本名为《论情感》(*Dissertation on the Passions*),是1757年出版的《论文四篇》(*Four Dissertations*)中的一篇,其余三篇是《宗教的自然史》

(*Natural History of Religion*)、《论悲剧》(*Of Tragedy*)和《论趣味的标准》(*Of the Standard of Taste*)。1749—1751年间,休谟还写了《自然宗教对话录》(*Dialogues concerning Natural Religion*)一书。这本书对上帝存在的设计论证明作了系统的批判,是休谟的反宗教思想的代表作。由于担心教会方面的迫害,休谟生前未出版此书,而是由他的侄子在他死后于1779年安排出版的。

1751年,休谟被选为爱丁堡哲学会的秘书。1754年参加了由文化界、法律界和宗教界的代表组成的学术团体“上流社会”,并在同年6月召开的第三次会议上当选为司库与法规常设委员会委员。1752年至1757年1月,任苏格兰律师公会图书馆的管理员。1752年,出版了《政治论》(*Political Discourses*)一书,其中关于经济问题的文章奠定了他在经济学中的地位。早在1745年休谟就打算写一部英国史,后来不断地作了许多准备。从1754—1761年,他陆续完成和出版了4卷6册的《英国史》(*History of Great Britain*)。各卷的写作和出版没有按照历史年代的先后顺序。1754年出版了第3卷“从詹姆斯一世死至查理一世统治时期的大不列颠史”;1756年出版了第4卷“从查理一世死至1688年革命的大不列颠史”;1759年出版了第2卷“都铎家族统治下的大不列颠史”(2册);1761年出版了第1卷“从尤里·凯撒入侵至亨利七世即位的大不列颠史”(2册)。这部史书是当时叙述最完备的英国史,是吉朋的《罗马帝国衰亡史》问世之前最受欢迎的一本史学巨著。

1763年初夏,休谟应新任驻法公使赫特福德之邀任使馆秘书,于同年10月赴巴黎。休谟在巴黎结识了包括狄德罗、霍尔巴赫、爱尔维修、达朗贝尔、布丰在内的法国学术界的重要人物,并建立了友谊。1765年,赫特福德调任爱尔兰总督,在新公使到任之前,休谟代理公使职权四个月。1766年,休谟离开巴黎回国。当时法国哲学家卢梭因受迫害无处安身,休谟遂邀请卢梭到英国暂栖。到英国之后不久,卢梭的受迫害妄想症复发,他无端怀疑休谟伙同狄德罗等人迫害他,于1766年5月忿然返法。休谟为此写了一篇记事,后来由达朗贝尔和斯华(Suard)摘录发表,书名为《关于休谟先生和卢梭先生的争吵的

简要而真实的说明》。

1767年2月至1768年1月,休谟应邀任内阁北方事务部助理秘书。卸任后在伦敦修订《英国史》。1769年8月回到爱丁堡。1776年4月,写了自传《我的一生》(*My Own Life*)。1776年8月25日,因病在爱丁堡逝世。

第二节 人性哲学

休谟将自己的哲学称做“人性科学”。他所说的“人性科学”是相对于自然科学而言的,是指对“人性”本身的研究,因此他也称之为“精神科学”。这里所谓的“人性”具有广泛的含义,它包括了与人的认识、情感、趣味、道德和社会行为等有关的一切方面。“人性科学”的提法表明休谟作为一位启蒙思想家对人性的崇尚和关注,同时也表明在休谟的时代自然科学与哲学的分离已更趋明显。

休谟将人性科学的基本内容分为逻辑、伦理学、美学和政治学四个方面,这些学科直接以人本身为研究对象。其中的逻辑是广义的,与古代哲学对这个词的用法相同,既指人的思维和推理形式,也指认识论。人性科学的四个方面中,认识论是基础,它的基本原理可以用于指导其他诸方面的研究。休谟对哲学的主要贡献也是在认识论方面。他认为,同研究自然现象的各学科相比,对人性的研究是最根本的,因为数学和物理学在内的一切知识都是由人来获得的,人性的状况决定了人的知识的状况,因此人性哲学可以成为一切科学的指导。“任何重要问题的解决关键,无不包括在关于人的科学中间;在我们没有熟悉这门科学之前,任何问题都不能得到确实的解决。因此,在试图说明人性的原理的时候,我们实际上就是在提出一个建立在几乎是全新的基础上的完整的科学体系,而这个基础也正是一切科学唯一稳固的基础。”^①

^① 休谟:《人性论》,关文运译,第7—8页,商务印书馆,1981。

在对人性的研究中,休谟主张经验主义,认为人性科学是经验科学,它必须建立在观察和经验之上,人性科学中的一切结论都是从经验中获得的,都不能超出于经验,并只以经验作为其可靠的根据。他把培根、洛克、莎夫茨伯利等人看做近代英国经验主义路线的代表。

与经验主义的原则相一致,人性科学采取经验主义的方法。休谟首先强调,既然一切结论都来自于经验,那么任何没有经验根据的原则和结论都应被看做是无效的假设,人性科学不接受假设。“凡自命为发现人性终极的原始性质的任何假设,一下子就应该被认为狂妄和虚幻,予以摒弃。”^①他看到,对人性的研究与对自然事物的研究不同。在后者,自然事物作为各种现象向人呈现着,人可以像旁观者那样进行观察,也可以设定一定的条件进行实验。我们只要严格依照同样的程序,不同的观察者可以看到同样的现象,可以得出比较一致的结论。可是在对人性的研究中,我们研究的对象主要是我们自己的内心状态,这里就引出了与研究自然现象十分不同的问题。首先,我们的内心状态是私人的,它如何变化只有当事者自己能体会,别人是不知道的。其次,既然人的内心状态只能由研究者自己来体会,那么他在研究时就不能像对自然事物那样人为地设定实验条件和提出实验要求,因为那些条件和要求会成为一个干扰因素,影响研究者内心活动的正常进行。因此,休谟认为,对人性的研究主要依靠对自己内心活动的不受干扰的反省,依靠他人对自己在不同条件下内心体验的供述。而这样收集的“材料”是描述性的,我们经研究所得出的结论也是建立在这些描述材料的基础之上。因此,对心理活动的描述应当是人性研究中使用的基本方法。这样,休谟就进一步肯定了洛克和巴克莱所采取的方法论原则,不过他的描述要比他的前辈更细致、更一贯,并且以更系统地阐述观念联想等原理为经验心理学的发展作出了贡献。

休谟的上述研究方法与他的自然主义倾向分不开。这种倾向表

^① 休谟:《人性论》,关文运译,第9页,商务印书馆,1981。

现为：

首先，他把人看成是自然物，是自然界的一部分，人也受自然法则的支配，就此而言，人与其他自然物是一样的。许多哲学家强调人与其他动物的区别就在于人有理性，而动物没有。而休谟认为，许多动物也有理性能力，虽然与人的程度不同，但并无根本区别。比如，人的活动是有目的的，而且可以用适当的手段来达到自己的目的，而动物也可以用合适的手段来达到它们的目的。从人和动物的行为相似可以推出他们内心的活动也相似。这种相似至少表现在人和动物必须以感觉作为判断的基础，如果他们心中最初无感觉出现，他们就不会对当下的情况作出判断。而且他们的推断也必须根据以往的经验，如狗听到主人的哨音知道将被喂食，人在被火灼疼后知道避开火焰，两者的根据都是过去的经验。在这里，休谟并非没有看到人和畜类的区别，而是他要强调人具有一般的自然属性，他反对用超自然的神秘原则来说明人。他认为他的学说之所以比别的学说更有说服力，就是因为他没有把人看成是超自然的东西，他的学说不但适用于说明人，在原则上也适用于说明自然界中其他动物的思想、习惯和行为。

其次，正因为人也是自然物，所以，虽然对人的研究与对自然事物的研究有不同的特点，但两者是可以相通的。对于人性，我们应当、而且只能用自然科学可以理解的方式来说明。也就是说，对人性的研究必须从自然为人所规定的方面去看，必须根据“内部”和“外部”的观察材料，对人的感觉、思想、情感、信念、推理等的起源、作用、过程等方面作“实际的”考察和描述，任何超自然的、非科学的概念都应当排除，任何诉诸神或其他神秘力量的做法都是无效的。休谟将《人性论》说成是“采用实验推理方法的一个尝试”，就表明了他的这个意向。

最后，当我们对人性的说明只知其然，不知其所以然的时候，作为自然主义的方法，我们不应盲目接受或杜撰一种似是而非的原理去解释它，也不应诉诸超自然的力量去说明它，而应当承认既有的事实，描述它的发生、发展的“实际过程”，同时指出，这一事实是自然作用的结果，是“自然而然”发生的。对于这个“自然的”过程，我们有一种“自然的倾向”，使我们既不能怀疑它，也不能抗拒它，它最终决定

我们思想和活动的方式。

以上所说概括了休谟的自然主义的主要方面,在此他实际上提出了一种有深远意义的哲学方案。这一方案表明,对事物发生、发展的实际过程作“真实的描述”,是哲学乃至各门科学中行之有效的根本方法,它不但依据事实,而且提供理论,它最大限度地依赖自然科学的成果,反对一切没有经验根据的武断和假设,它可以满足我们理解世界的需要。在休谟的时代,这一哲学方案与自然科学的发展有很大的一致性,得到自然科学的响应。在当今,经过一段时期将休谟仅仅当做分析哲学家的片面理解之后,他的自然主义开始得到重视。人们看到,对于理解当今哲学面临的许多问题,尤其是那些与人的认识和心理活动有关的问题,他的自然主义有其现实的意义和价值。从自然主义的角度入手也有助于更深入全面地了解休谟的哲学。比如,休谟对认识和信念发生过程的心理描述往往被许多人当做多余的或无聊的东西看待,而我们对这些描述完全可以问:它们是真实的吗?我们的知觉、思想和信念是这样形成的吗?它们是否可以作为我们获得真正知识的模式或样板?由此形成的概念和信念结构是否可以成为我们理解客观世界的形而上学的基础?对这些问题的解答无疑可以成为进一步研究的起点。

休谟在强调描述方法的同时,还重视演绎的方法。他认为人性科学的方法应当是“规范的”,这里“规范的”是指严格演绎的,即从一个或几个确定无误的命题出发,经过一系列严格的推演,直至构造出一个由众多命题组成的“系统”,这个系统的每一部分都是可靠的,因而整体上也是可靠的。休谟描述他的这一方法时说:“如果我们考察若干现象时发现,这些现象可以被归结为一个共同的原则,而且可以从这个原则推出另一个原则,那么,我们就将得到少数几个简单的原则,所有其他原则都依赖于它们之上。”^①他认为,按照这种演绎方法,他的体系可以达到“极其精确的程度”。这里,休谟

^① 休谟:《“人性论”概要》,载于《人性论》,塞比-比格编,第646页,牛津大学出版社,1978。

表现出对理性主义的系统演绎方法的肯定,他试图用严格的推理尽可能地克服以往经验研究中主观臆断和不确定的成分。他把经验科学看成是描述和演绎、观察和推理的结合,在他看来,即使对于经验命题,它的推理和结论也必须符合逻辑的规则。休谟的这一看法对他的理论风格有很大的影响,在英国经验主义者中,他是最注意概念、命题的逻辑关系,推理最严密、最细致的一个。在某种程度上,他之所以能比他的前人更深刻地揭示出经验主义的结局,原因正在于此。

同追求精确的意图相联系,休谟还重视分析的方法。这里所说的分析,是指将研究的对象分解到部分,然后对各个部分进行研究,发现对事物整体起作用的各种性质和关系,从而对事物的整体作出说明。分析意味着准确,就好像解剖家的工作有助于画家画出准确优美的人物画像一样。在他看来,自然科学可以将物体分析到它的组成微粒,人性科学同样可以将人的经验、情感和 psychological 活动分析到最基本、最原始的部分,对人性各细部的研究将有助于全面系统地说明人性本身。而且,与坚信能达到完美的知识理想的理性主义者不同,休谟清醒地认识到,“规范的”经验体系固然可以达到相当精确的程度,但是它的初始命题不是先验的、必然的,而是从对现象的观察中归纳出来的,是经验的、或然的,所以它的推理不论如何符合逻辑规则,它的结论不可能是绝对无误和必然的。所以,他声称,我们不可能达到“终极的”原则,我们只能满足于在力所能及的范围内做得尽量好一些。休谟的这种态度与他的怀疑主义倾向是一致的。

第三节 印象、观念和知识

与洛克一样,休谟首先关心的是人类知识的起源问题,他们对这个问题的提法也是同样的:观念来自于何处?但是他们的回答不完全一样。洛克说,观念作为知识的材料,是从感觉经验和反省经验来的。休谟同意洛克关于观念来自于经验的基本原则,但是他不同意

洛克用“观念”一词称呼我们心中的一切知觉。他认为,我们的知觉有不同的种类,它们的性质也不同,如果用“观念”一词不加区分地统称不同的知觉,不但使该词的意义变得模糊,引起无谓的争论,而且不能真正说明知识的起源。在他看来,作为系统的经验研究,必须首先对我们的知觉经验进行分析,弄清它们的种类、关系和构成,只有通过这样的步骤,才能真正弄清知识来自何处,而且可以从最基本、最原始的经验上,发现对知识有根本意义的原则。休谟的这一思想是他的“规范的”分析方法的体现,也表明了他的经验基础主义的要求。

休谟将知觉分为两类:一类是印象,一类是观念。印象和观念又可以各自分为简单的和复杂的。简单印象和简单观念分别是印象和观念的最小单位,是不能再进一步分析或分解的。复杂印象和复杂观念分别由简单印象和简单观念复合而成。比如,一个苹果的复杂知觉(印象或观念)是一定的颜色、形状、滋味的简单知觉(印象或观念)复合而成的。两类知觉的差别,或之所以将它们分为两类的根据,在于它们刺激心灵,或进入我们的意识中时有不同的“强烈程度和生动程度”。印象是强烈的、生动的,观念是比较微弱和模糊的。这种程度的差别没有明确的标准去衡量,只能靠每个人内心去“觉察”。由于受各种因素的影响,人的心理状态是不确定的,所以这种“觉察”不是绝对可靠的。休谟承认,印象和观念的强烈和生动程度可以非常接近,难以分开。可见,他对知觉的分类并不是很精确的。

在两类知觉中,简单印象是原始的,简单观念是派生的。这个论断根据于三个观察证据:首先,简单印象和简单观念是一一对应和相似的;其次,简单印象和简单观念总是伴随出现的;最后,简单印象总是出现在简单观念之前。休谟认为,根据这三个观察证据可以推断,简单印象和简单观念是不可分割地联系在一起,而且因为简单印象出现在简单观念之前,所以简单印象是原始的,简单观念是派生的。于是,他提出了一个普遍的命题:我们的全部简单观念在初出现时都是来自简单印象,这种简单印象和简单观念相应,而且为简单

观念所精确地复现。”^①这里的简单印象是指简单的感觉印象,按休谟所说,它们是由于感官受到刺激,最先出现于心中的,他也称之为原始印象。由于一切复杂观念是由简单观念复合而成的,所以,归根结底,一切观念都来自于简单的感觉印象。休谟将这个关于观念起源的命题称做“在人性科学中建立的第一条原则”^②。

对休谟的哲学来说,“第一条原则”以及由此引出的相关推论有重要意义,主要表现在如下几个方面:

首先,它克服了洛克关于知识起源问题上的二元论倾向。虽然洛克承认感觉先于反省,但由于他在论述观念的起源时没有将感觉同反省区分开,笼统地说观念起源于感觉和反省,使人以为观念有两个并行不悖的来源。莱布尼茨也抓住这一点反驳洛克的一切知识起源于经验的原则。休谟完全正确地指出,洛克用“观念”一词既代表感觉又代表思想是概念的滥用。在观念的起源问题上,休谟主张感觉的一元论,认为一切观念都可以还原到最简单的感觉印象。这样一来,他就恢复了洛克的本来意思,从源头上捍卫了一切知识起源于经验的基本原则,坚持了经验哲学的彻底性。

其次,“第一条原则”为人性哲学确定了一个判别一切概念和术语的意义标准。洛克认为观念是私人的,当人们在交流思想时,用词语来代表观念,词语的意义在于它所标志的观念。同洛克一样,休谟也认为观念是私人的,词语代表观念。但根据他的“第一条原则”,最原始的知觉不是观念,而是感觉印象,观念只是印象的摹本。感觉印象最先进入心灵,它是强烈的、生动的、明确的、只真不假,而与感觉印象相比,观念是微弱的、暗淡的、模糊的,往往会因互相类似和人心的不稳定而混淆起来。^③因此,最终决定一个词语是否有意义的不是它所代表的观念,而是感觉印象。休谟说,当我们要判定一个概念或

① 休谟:《人性论》,关文运译,第16页,商务印书馆,1981。

② 同上书,第18页。

③ 请注意将休谟的观点与巴克莱作比较,后者曾用生动和强烈的程度来区分“实在的”感觉观念和“虚幻的”想像观念。

术语是否有意义,我们只需问一下:“那个假定的观念是从什么印象来的?”^①如果找不出任何印象来,就可以说那个概念或术语是没有意义的。用现代经验哲学的话说,休谟的意思是:词的意义在于它能够用感觉经验来证实。

再次,“第一条原则”确定了知觉元素——简单的感觉印象的基本特性。这些特性主要是:(1)原始性。简单的感觉印象是最先出现于心中的,不以任何其他知觉为先导。(2)自足性。简单的感觉印象的存在与它们自身是同一的,它们一出现就带有它们全部的确性和真实性,不需要任何其他推理来证明或保证。(3)简单的感觉印象是单纯的,不包含部分。这是因为心灵的能力是有限的,不能将知觉无限分割下去。(4)简单的感觉印象是各不相同、各自独立的,它们之间没有任何可以觉察的联系。因此,心灵可以将它们任意分离和结合起来考虑,而不会产生任何逻辑矛盾。由感觉印象派生出来的一切知觉也都具有这种相互独立性。

最后,“第一条原则”确定了分析方法的正当性。“第一条原则”表明,简单的感觉印象是知觉中最原始的、不可再分的最小单位,一切复杂的知觉都是由简单的感觉印象组成的。因此,对于任何复杂的知觉都可以进行分析,直至分析到简单的感觉印象。这种分析可以使经验研究达到极其精确的程度。对此,休谟有一段经典的论述:

复杂的观念也许可以借定义被我们清楚地知道,定义不是别的,只是对构成复杂观念的那些部分或简单观念进行列数。可是,当我们将这些定义推进到最简单的观念之后,仍然发现有某种不明或含糊,那么,我们有什么办法呢?我们能借何种发明来明察这些观念,使它们在我们的理智看来是完全精确而确定的呢?我们所要做的就是将观念所摹拟的那些印象或原始的感觉拿出来。这些印象全都是强烈的、明显的。它们是不容含混

^① 休谟:《人类理智研究和道德原理研究》,塞比-比格编,第22页,牛津大学出版社,1975。

的。它们不但自己处于充分的光亮之下,而且可以使与它们相应的那些模糊的观念明亮起来。用这种方法,我们或许可以获得一个新的显微镜或一种新的镜片,借助于它们,我们可以将精神科学中最细微、最简单的观念扩大起来,以致很容易被我们理解。而且,这些观念可以与能够作为我们研究对象的最硕大的、最明显的观念一样被我们所认识。^①

在这段话中,特别要注意“定义”(definition)这个概念。它是指一个“做法”或“用法”,也就是对复杂的知觉进行分解(列数)。而这个“做法”或“用法”的根据是逻辑的,就是说这样做在逻辑上是可能的、正当的,不包含矛盾。休谟的这个思想是很有意义的,它与后来分析哲学中的原子论学说有理论上的一致性。^②

值得注意的是,休谟试图根据他的观念起源理论解决当时争论不休的“天赋观念”问题。他认为,所谓的天赋观念问题就是观念和印象的先后问题,就是何者更原始的问题。根据他的观点,一切观念来自印象,印象是原始的,因此印象是天赋的,观念则不是。他断言,人们关于天赋观念的争论是因为对“天赋的”一词的不同理解造成的。实际上,这里恰恰是休谟误解了哲学家们关于天赋观念之争的含义。笛卡尔、莱布尼茨主张有天赋观念存在,霍布斯和洛克反对天赋观念论,他们争论的焦点是人心中是否有不依赖于感觉经验的观念存在。莱布尼茨对这场争论的性质看得很清楚,他说,天赋观念之争涉及到一些非常重要的问题,这些问题在于:心灵本身是否像亚里士多德和洛克等人说的那样,是完全空白的,好像一块没有写上字的

① 休谟:《人类理智研究和道德原理研究》,塞比-比格编,第62页,牛津大学出版社,1975。

② 参考罗素关于逻辑原子主义的论述:逻辑原子主义的目的是要“证明分析的正当性,也即证明原子论的正当性,证明这样一个观点的正当性:你可以在理论上,即使不是在实际上,来考虑世界由以被构造出来的那些最简单的东西,而且那些简单物具有不属于任何其他事物的一种实在性”(《逻辑原子主义哲学》,第49页,Open Court 出版公司,1985)。

板；心灵上留下的痕迹是仅从感觉和经验来的，还是心灵原来就包含着一些概念和原则。显然，前人关于天赋观念的争论不是休谟所说的一部分知觉和另一部分知觉孰先孰后的问题，或不同知觉（印象和观念）的关系问题，而是知觉本身的起源问题，即原始的知觉是来自经验的还是心中固有的。而且根据洛克的观点，这里“来自经验”的意思不是指来自“另一个知觉”，而是指原始知觉通过感官与外界对象的相互作用而出现在心中。

由上述可知，虽然休谟声称已经解决了观念的起源问题，但实际上他只说了两种知觉（观念和印象）的关系——观念来自于印象，而没有说明最原始的感觉印象本身是如何产生的，它的外部原因是什么。而这个问题带有更根本的性质，因为它要求超出知觉本身的范围，说明知觉和外部世界的关系。休谟在论述观念的起源时，没有像洛克和巴克莱那样用外部事物对感官的刺激，或用心灵实体的能动作用来说明观念的产生，就此而言，休谟对观念起源的说明是不彻底的。不过，他的“不彻底”并不是因为他没有看到这个问题，而是因为他认为这个问题已经超出了人性科学的研究范围，是人的认识能力所不及的，所以他说，感觉印象的原因是“不知的”。^① 但尽管如此，休谟仍然对这个原因作出了推测，他说，原始的感觉印象是“由身体的组织、精力，或由对象接触外部感官而发生于灵魂中的那些印象”，它们的原因是“自然的和物理的”。^② 至于在感觉印象产生过程中身体结构的作用，他总是依据当时生理解剖知识的一般理解，用神经、大脑、细胞、元气等的物质性的活动来解释，尽管他认为这些解释也不一定正确。休谟的这些观点表明了他的一个基本信念，即在意识之外有不依赖于意识的客观事物存在，它们是使知觉得以产生的外部原因。在他看来，这个信念是一个常识的信念，是人们由于内心的“自然的倾向”而共同具有的，它实际上是我们研究认识问题的一个前提。所以，他明确说：“如果问，是否有物体？那是徒然的。那是我

^① 见休谟《人性论》，关文运译，第19页，商务印书馆，1981。

^② 见同上书，第309页。

们在一切推理中必须认作理所当然的一点。”^①这里“徒然的”(in vain)意思是说,我们对于外界物体的存在有不可抗拒的自然信念,如果问是否有物体存在,我们的答复只能是肯定,所以问这样的问题是多余的。

相信外界物体的存在和对外界物体的存在有确切知识是两回事。休谟认为,既然我们心中只有各种知觉,所以,除了这些知觉材料外,我们对外界物体的存在没有任何知识。“我们纵然尽可能把注意转移到我们的身外,把我们的想像推移到天际,或是一直到宇宙的尽处,我们实际上一步也超越不出自我之外,而且我们除了出现在那个狭窄范围以内的那些知觉以外,也不能想像任何一种的存在。”^②根据同样理由,休谟认为自然的奥秘总是对我们隐藏着的,我们不可能认识外界物体的真正性质,我们只能以说明知觉本身的性质和关系为满足,这是我们的一切知识的界限。

休谟对知觉的分类和观念的起源的说明是为了深入研究知识问题所作的准备。他认为,印象和观念是知识的材料,但它们本身不是知识。知识所涉及的是对各种知觉的“关系”的比较、判断和推理。按照知觉的本性,各知觉元素是互相独立、没有任何联系的,它们之所以被联系起来,是借助于两种心理活动:记忆和想像。记忆使印象或观念在心中保留下来,想像将各种观念分开和组合。休谟把“想像可以自由地移置和改变它的观念”当做一个重要的原则,这个原则对休谟的经验推理起了关键性的作用:它使原子状态的知觉以联想的方式互相关联、互相作用,从而使能动的思维成为可能。想像对观念的组合只是心灵活动的结果,它不表示各观念之间有任何实际的联系,它不是心理原子主义的否定。

想像对观念的分开和组合有两种方式:第一种方式是任意的,比如通过想像组合出飞马火龙之类异乎寻常的复杂观念;第二种方式是,想像的进行仍然受某些“普遍原则”的支配,它使心灵对各种观念

① 休谟:《人性论》,关文运译,第214页,商务印书馆,1981。(译文有改动)

② 同上书,第84页。

分开和组合遵循一种“自然而然的”趋向,按照一定的方式进行。由这些原则形成了三种联想,即类似联想,比如由一幅人像画想到被画的本人;时空接近联想,比如由一幢房屋想到邻近的房屋;因果联想,比如由一处伤口想到它所引起的疼痛。而这些联想的原因是“不知的”。

联想原理是休谟为说明知识问题所依据的主要原理之一。他高度评价这一原理的作用:

就心灵而言,这些原理是将宇宙的各个部分结合在一起,或把我们同我们之外的任何人或任何对象联系起来的唯一纽带,那么,我们就很容易想到这些原理在人性科学中应当具有何种广泛的影响。既然任何事情只有借思想才对我们的情感发生作用,而这些联想是我们思想的唯一纽带,那么,这些联想对我们来说实际上就是宇宙的粘合剂,心灵的一切活动必定在很大程度上依赖于它们。^①

休谟认为他对联想原理的运用是哲学上的重大“发明”。

借助观念的联想,我们得到了表示各种“关系”的复杂观念,它们是我们进行思维和推理的“共同题材”。通过对这些复杂观念的分析,休谟将知识分为两类,后人称之为“休谟之叉”(Hume's Fork):一类是数学和逻辑命题的知识,另一类是经验命题的知识。他说:

人类理性或研究的一切对象可以自然地分为两类,即**观念的关系**(Relations of Ideas)和**实际的事情**(Matters of Fact)。属于第一类的有几何、代数、算术诸科学;简言之,凡是具有直觉或演证的确定性的断定,都属于此类。“直角三角形弦的平方等于两直角边的平方之和”就是表示这些图形之间关系的命题。“三

^① 休谟:《“人性论”概要》,载于《人性论》,塞比-比格编,第661—662页,牛津大学出版社,1978。

乘五等于三十之一半”表示了这些数目之间的关系。对于这类命题,我们仅仅凭思想的活动,不需要依据在宇宙中任何地方存在的东西,就可以发现出来。即使在自然中从未有一个圆或三角形,欧几里德所证明的真理也会永远保持其确定性和明白性。

对于人类理性的第二类对象实际的事情,就不能用同样的方式来确定;我们对它们的真实性的证据不论有多么重大,也和前一种不一样。一切实际的事情的反面都是可能的,因为它不可能蕴涵着矛盾,而且心灵在构想它时同样是容易和明确的,好像它与实际是很符合的。“太阳明天将不升起”这个命题与“太阳明天将升起”这个断言,是一样可以理解、一样不蕴涵矛盾的。因此,我们要证明前一个命题虚妄的任何尝试都是徒劳的。假如我们真能证明它的虚妄,那它就蕴涵着矛盾,因而不可能被心灵清楚地构想。^①

休谟对两类知识的区分不是依据于它们的来源,而是依据于它们的确定性和必然性。从来源上说,一切知识都来自于经验,数学和逻辑的知识也不例外,因为这类知识是从数量和形式方面对经验事实的思考和推理得来的,它的基础仍然是经验。不论是观念的关系还是实际的事情,最终都可以还原到经验,在这一点上两类知识没有区别。它们的区别在于它们有何种确定性和必然性。休谟认为,观念的关系的知识是确定的、必然的,实际的事情的知识是不确定的、或然的。

休谟在对两类知识的划分中大致运用了后来由康德全面阐述的关于知识的性质的三对概念,即必然的和偶然的、分析的 and 综合的、先天的和后天的,尽管他没有明确使用这些术语。

必然的知识是指知识陈述的真假是绝对确定的,其反面是不可能的;偶然的知识是指知识陈述的真假是不确定的,其反面是可能

^① 休谟:《人类理智研究和道德原理研究》,塞比-比格编,第25—26页,牛津大学出版社,1975。

的。休谟认为“观念的关系”具有直观的和演证的确定性,因此是必然的,“实际的事情”是由经验中各种不确定因素所决定的,因此是偶然的,休谟称之为或然的。

分析的知识是指知识陈述中的谓词概念包含在主词概念之中,因此这类陈述实际上是同语反复,是只真不假的。综合的知识是指知识陈述的真假不能完全由陈述中的概念本身决定,而要依赖于对事物实际状况的观察和经验。虽然休谟在论述中没有用“分析的”和“综合的”等词,但他强调“观念的关系”的真理性只取决于有关的观念本身,或换言之,这些观念本身已经包含了它们的确定关系,这样,他就在主要之点上猜测到了“观念的关系”的分析性质。而“实际的事情”是综合性知识,其陈述的真假不能由陈述的概念本身来决定,它们需要超出这些概念之外的证据,它们扩大了概念本身的内容。

先天的知识是指其真理性不依赖于任何经验而得到的知识,后天的知识是指其真理性必须依赖于经验才能被确定的知识。在这个意义上,“观念的关系”是先天的知识,“实际的事情”是后天的知识。

根据以上概念,在休谟的知识分类中,必然的、分析的、先天的是密切联系的;偶然的、综合的、后天的也是密切联系的。数学和逻辑的知识是必然的,因为它们和分析的,仅仅依靠概念本身来确定,它们的真假不需要其他经验的证据,而在此意义上,它们又是先天的;另一方面,经验推理的知识是或然的,因为它们是扩展的、综合的,它们的真假必须依靠其他经验事实才能确定,而其他经验事实同样是不确定的,由于它们依靠经验,它们又是后天的。

在以上三对概念中,分析和综合的区分具有关键的性质,因为它决定着知识是必然的还是偶然的,先天的还是后天的。在休谟之前,有些哲学家比如洛克已经看到有些命题具有“分析性”(他称之为“无聊的命题”),但从来没有像休谟那样明确将分析性当做区分知识范畴的基本特征。后来,休谟的“分析性”概念得到康德的重视,并指出了休谟的局限。他认为休谟将数学看成只包含分析命题是极大的错误,由于这个错误,休谟没能正确划定形而上学命题的内容,以致偏

离了方向。^①

第四节 因果关系理论

休谟发现,在两类知识中,人们对数学、逻辑等演证知识已经说得很多了,而对于经验推理的知识却研究不够。他同意莱布尼茨的看法:这是包括洛克在内的许多哲学家的一个缺陷。他认为他的一个主要任务就是深入研究经验推理的性质,这一研究的主要成果就是他的因果关系理论。

休谟所说的经验推理知识不是指对当下事件的观察描述,也不是指对历史事件的复述,因为这种复述无非是对“过去的”当下的观察描述。这类观察描述的知识只是心灵通过感官被动接受的,其中没有任何主动的思想活动,所以宁可称它们为知觉,不能称它们为“推理”。它们虽然有用,但只是重复既有的东西,不能扩大知识的内容,不能用于推断未来,不能成为行动的指导。与此不同,休谟所说的经验推理知识是指根据过去和当下的经验对未来进行推断或预测的知识,这类知识是综合的,可以成为对一类个别事件的普遍概括,因而它不但适用于过去和当下,而且适用于将来。获得这类知识是科学研究的任务和目的,它们构成了科学知识的主要内容。这类知识以因果关系的知识为代表,因为只有因果关系的知识能使我们“超出了直接呈现于感官之前的对象,去发现对象的真实存在或关系”^②。

因果关系的概念在西方哲学中有深厚的根源。早在古代,亚里士多德就指出,真正科学的知识是关于原因的知识,是对于原因的说明和解释,并提出了关于事物发展变化的“四因说”。亚里士多德的“四因”中只有动力因(效果因)大体上能被近代自然科学所接受,

^① 参见康德《任何一种能够作为科学出现的未来形而上学导论》(庞景仁译,商务印书馆,1982)的“前言”。

^② 休谟:《人性论》,关文运译,第89页,商务印书馆,1981。

即把原因看做是事物运动和变化的源泉,而事物发生的运动和变化被看做由原因所产生的结果。这种因果概念也为休谟之前的近代哲学家普遍接受。他们对因果关系一般从形而上学和认识论两方面来理解。在形而上学方面,他们认为世界有普遍的因果结构,万事万物都处于接续的因果链条中,而且一般把神当做因果链条的起点或第一因,因而因果关系的存在是必然的。在认识论方面,他们把因果关系当做科学知识最重要的组成部分,并根据他们各自不同的观点和倾向,对因果知识的来源和因果推理的性质进行说明。

休谟认为,不论对因果关系的形而上学的说明,还是对它的认识论的说明,只能根据经验,任何不以经验为根据的论断都是没有意义的。他首先考察因果关系概念的来源,他认为,因果关系既然是一种“关系”,它就不是从单一印象来的,而是从不同知觉(对象)之间的关系来的。他发现,凡是被认作原因和结果的事物都有两个关系:一是原因和结果在时间和空间上的接近;二是原因先于结果。休谟的这个看法是根据当时学界的一般看法提出来的,他本人没有详细讨论。实际上他并不认为这两个关系是决定性的,因为即使一个对象与另一个对象是接近和接续的,但仍然可以认为它们不具有因果关系。休谟的意思是,比方说,我们观察到如下现象:弹子球 A 向静止的弹子球 B 滚去,两球相撞,然后弹子球 B 运动。这里 A 和 B 相撞, B 马上开始运动, A 的碰撞和 B 的运动有接近关系,而且 A 的运动和碰撞在 B 的运动之前。但是我们从这种接近和接续关系中观察到的只是孤立的现象: A 的运动, A 和 B 的相撞,然后 B 的运动。这里并不能得出 A 的运动和碰撞是 B 的运动的原因及两者有因果关系的结论。休谟认为,在因果关系的概念中,还包含着比接近和接续更本质、更重要的一层关系,这就是原因和结果的必然联系,它对于因果关系是决定性的。于是,他就将论题转到考察原因和结果的必然联系上。他认为,对因果关系的说明最终依赖于对因果必然性的理解。

为了说明因果必然性,休谟着手考察如下两个方面的问题:

第一个问题是:“为什么每一个其存在具有开端的东西都有一个

原因这件事是必然的?”或简称为:“为什么一个原因永远是必然的?”这个问题是关于形而上学的因果关系概念的,它不是针对任何特定的事例而言,而是针对因果关系的普遍性,它着眼于与事物的存在有关的普遍原则。

第二个问题是就个别的因果事例发问,由三个子问题组成:“我们为什么断言特定的原因必然要有特定的结果?”“因果推理的本性是怎样的?”“我们对那种推理的信念的本性是怎样的?”这个问题是关于认识论的因果关系概念的,其核心是因果知识是如何获得的,它涉及到因果推理的过程、性质和信念等方面。

休谟的这两个问题与前面所说哲学家们关于因果关系的形而上学和认识论两方面的理解相对应。不过,在那些哲学家对因果关系的研究中,这两方面往往是混淆的,没有明确分开。这种情况并不奇怪,在某种程度上,这与西方语言中常常将“理由”(reason)和“原因”(cause)相混有关。在日常英语中,“每件事情都有理由”(there is a reason for everything)和“每件事情都有原因”(there is a cause for everything)几乎有同样的意思。在希腊语中,“aition”和“logos”往往可以互用。但是,“理由”和“原因”毕竟不是一回事。一件事情的“理由”是一个解释或说明,它可以是经验的、演证的、信念的等等,它基本是一个认识和心理的概念。而一件事情的“原因”是实际存在的事实,根据不同的看法,它可以是一个创造者、一个事件、某种条件等,它是本体的概念,对事物“原因”的证明属于本体论或形而上学的范畴。在日常语言中,将“理由”和“原因”相混也许无大妨害,但在哲学中,这种混淆是不允许的。休谟对两类问题的区分有助于澄清不同的“原因”概念,使他能从新的角度提出或说明问题,并为后来他对因果关系的研究提供了一个框架。就此而言,他对两类因果问题的区分是很有意义的。

一 关于形而上学的因果关系概念

在休谟之前,人们普遍同意将“凡事物开始存在必然有其存在的原因”的命题,当做理所当然的真理。休谟也不否认这个命题,认为

它是一个常识信念。他说：“对于这个命题的真理性，一个人必定是**丧失了一切常识才会去怀疑。**”^①不过，与其他哲学家不同，休谟不以这个常识信念为满足，而是进一步问：对于这个命题的真实性我们有何根据？他指出，那些同意这个命题的人，既不举出任何证明，也不要任何证明，就把它认作是理所当然的，这是一种独断。在他看来，对于这个命题，真正的问题不是它是否可信，而是如何提供证据和证明。

休谟否定了用直观和理性演绎来证明这个命题的可能性。因为根据观念的分类，一切具有直观确实性的命题只能来自“观念的关系”，可是，在能够提供直观确实性的任何观念关系中，都不蕴涵有关原因的命题。而且，一切观念都是互相区别、各自独立的，对它们可以任意分离。所以，我们完全可以在思想中将“原因”观念与“存在”观念分离开来，这样做在逻辑上并无矛盾。这表明，对于“凡事物开始存在必然有其存在的原因”的命题没有理性演绎的证据。既然直观和理性演绎的证据无效，休谟断言，这个命题的证据一定来自于观察和经验。

由于表述上不够明确，休谟的观点引起当时乃至后来许多人的误解。人们以为休谟反对理性演绎证明的有效性，就是为了反对那个形而上学命题本身。休谟对此进行了澄清和辩解。他说：

哲学家们通常把证据的种类分为**直观的、演证的、感觉的和精神的(moral)**，他们这样做只打算表明它们之间的区别，并不意味着它们中的一个优于另一个。**精神的确定性**可以达到同数学一样高的确定程度，而我们的感觉肯定包含在一切证据中最清楚、最可信的证据之中……因为作者（指休谟本人——引者）的目的就是考察那个命题的根据，所以他有对建立在**演证或直观确定性**基础上的通常观点进行质疑的自由。而他断言，这个命

^① 休谟：《一位绅士给他在爱丁堡的朋友的一封信》，第22页，爱丁堡，1745。

题是得到精神的证据支持的,是从与“一切人皆有死”和“太阳明天将升起”那样的真理同样种类的确信中得来的。难道这样做同否认那个命题的真理性是一样的吗?①

这里休谟所说的“精神的证据”是指与理性演绎不同的观察、经验和心理活动方面的证据。

休谟在一封信中也明确表示了相同的观点:

我从来没有荒谬地宣称“任何事物可以不需一个原因而生起”那样的命题。我只是坚持说,我们确信那种命题的虚假既不是出于直观,也不是出于演证,而是出于另一个来源。对于“凯撒存在过”、“有一个西西里岛”那样一些命题,我断定,我们没有演证的证据,也没有直观的证据,那么,你能推论说我否认这些命题的真实性或确实性吗?有很多不同种类的确实性,其中有些可能不像演证的确实性那么规则,却是可以满足于人心的。②

休谟不否认事物中存在普遍的因果关系,他要求提供证明和证据,他反对任何用抽象推理和独断来说明因果普遍性的企图,他主张必须牢牢依靠经验,根据对人的心理活动的密切观察来做到这一点。不论这一说明的性质如何,能达到何种确实的程度,它是人性科学允许我们采用的唯一可行的办法。休谟的上述思想影响了康德,将他从“独断论的梦”中唤醒,使他看到,普遍的因果性概念实际上没有理性的根据,它只是一个独断。从哲学史的观点看,启发康德思想的正是休谟的这个形而上学的讨论,而不是认识论的讨论。形而上学讨论所具有的普遍性和休谟对以往各种观点的批判,使康德超出于个别因果推理的局限,超出于单纯的因果概念,从更广泛的意义上考察人类理智中的各种先验范畴。休谟的这个讨论所起到的这个作用是

① 休谟:《一位绅士给他在爱丁堡的朋友的一封信》,第22页,爱丁堡,1745。

② 《大卫·休谟书信集》第2卷,哥雷格编,第187页,牛津,1932。

不能低估的。

休谟清楚地知道,经验在本质上是**个别的**,不提供普遍性,因此,用经验来说明因果关系的普遍命题在逻辑上是无效的。不过,这种说明可以“**满足于人心**”,就是说,它能够说明人是如何接受和相信因果关系命题的,在这个意义上,它能够提供“**精神的证据**”。这样一来,当休谟试图运用经验的证明时,就改变了他所讨论的问题的性质,从关于因果关系普遍存在的形而上学问题变成了如何获得因果知识和信念的认识和心理的问题,也即休谟关于因果必然性所提出的第二个问题。他认为,对第二个问题的说明将有助于说明第一个问题。

二 关于认识论的因果关系概念

休谟这里考察的是特定事例的因果推理,比如像“**因为太阳晒,所以石头变热**”那样的推理。他要从具体事例的分析中说明我们的因果知识是如何获得的。他的说明主要分为因果推理的习惯原理和因果推理的信念两方面。

(一) 因果推理的习惯原理

休谟认为,当我们断言一事物与另一事物有因果关系,当我们从一个事物的出现推断另一个事物作为它的结果而必定要出现的时候,我们只能根据我们的观察和经验。以前述的弹子球相撞为例,当我们看到A的碰撞和B的运动是接近和接续的,这种接近和接续不足以使我们断定因果关系。然而,这不是我们的观察和经验的**全部**。他说:

让我们用其他同样的球在同样的情况下试一下,我们将总是发现,一个球的撞击引起另一个球的运动。于是这里就有了**第三个条件**,即原因和结果之间的**恒常会合**。每一个与原因相似的对象总是产生某个与结果相似的对象……当我用同样或相似的球,在同样或相似的情况下做此实验,我发现,当一个球发生运动和冲撞,总有另一个球的运动随之发生。不论我如何变换这件事的形式,不论我如何对之进行检查,我都不能有任何进

一步的发现。^①

休谟断言,我们之所以能判断一个因果关系并作出由因及果的推理,就是由原因和结果的这种恒常会合所决定的。

但是,很明显,任何对象的恒常会合,不论发生多少次,仍只是重复,其中并不蕴涵对象之间的因果关系。两个弹子球的相撞不论发生多少次,在逻辑上我们都可以把两个弹子球的状况分开考虑,看成是互不关联的两回事;完全可以在一个弹子球向另一个弹子球冲撞过去时,推断另一个弹子球不会运动。可是,我们毕竟在相似对象的恒常会合后,作出了一个对象与另一个对象有因果关系的推断。这里重要的问题是,我们为什么在观察到对象恒常会合的情况下会作出这种推断,其根据何在?休谟从理性证明和心理活动两方面找根据。

他首先考察理性证明。他认为,如果理性的证明可以成立,必定依据一个普遍有效的大前提,即所谓的“自然的一律性”原理,用休谟的话说就是:“我们所没有经验过的事例必定与我们所经验过的事例相似,而自然的进程是永远一致不变地继续进行着的。”^②根据这个原理,如果我们发现两个对象是恒常会合的,就可以在前一个对象出现后,推断与它恒常会合的另一个对象也一定会出现。由于这种必然性,我们就可以称前一个对象是原因,后一个对象是结果。可是,休谟证明,我们并没有这个原理的证据。他指出:

首先,我们没有逻辑的证据。因为自然现象是事实,事实的非一律性变化总是可能的,在逻辑上并不矛盾。所以,“自然的一律性”不是逻辑上必然的。

其次,我们没有经验推理的证据。经验推理是或然的,它是根据已有的经验推断未来的经验。当我们用经验推断“自然的一律性”,这种推断若可能,只能建立在因果关系上,而这里所讨论的正是如何根据“自

① 休谟:《“人性论”概要》,载于《人性论》,塞比-比格编,第649—650页,牛津大学出版社,1978。

② 休谟:《人性论》,关文运译,第106页,商务印书馆,1981。(译文有改动)

然的一律性”来证明因果关系,于是,这里陷入了循环论证。休谟说:

关于存在的一切论证都是建立在因果关系上的;我们对那个关系所具有的知识完全是从经验中来的;而且我们的一切经验结论又都是依据于将来将和过去相一致的假设进行的。因此,如果我们力图用或然的论证或关于存在的论证来证明最后这个假设,那显然一定是在作循环,把正在论证之点当做理所当然的了。^①

这说明,用经验推理来证明“自然的一律性”原理是无效的,“同一个原则不能既是另一个原则的原因,又是它的结果”^②。

最后,自然的一律性不能用“能力”的概念来证明。这里的“能力”是指一种产生作用。主张这种“能力”概念的人认为,一个对象有了这种“能力”,就可以产生另一个对象,即它的结果。因此,某种“能力”在过去能产生某种结果,相似的“能力”在将来也一定能产生相似的结果。休谟认为这种观点是不能成立的,因为“能力”本身的存在是无法证明的。人们证明能力的存在是根据对象呈现出某种可感的性质,并同时观察到对象具有某种能力,当这种情形出现之后,就认为这种能力是与这种可感的性质相联系的,于是,只要这种性质一出现,就断定必有这种能力存在。休谟指出,这个证明所根据的同样是将来必定与过去相似的一律性原理,用它来证明“自然的一律性”仍然会陷入无效的循环论证。

值得注意的是,休谟还设想人们会用“实践”(practice)来反驳他的观点,但他认为那是文不对题的。他说,如果那样就是误解了这个问题的意思。休谟的意思是:关于“自然的一律性”的问题不是我们在实践中按照一律性办事是否可行的问题,也不是实践是否能作为“自然的一律性”的证据的问题,而是对于“自然的一律性”是否能提出有效的“形式的”证明的问题。他所关心的是用“何种逻辑、何种论

^① 休谟:《人类理智研究和道德原理研究》,塞比-比格编,第35—36页,牛津大学出版社,1975。

^② 休谟:《人性论》,关文运译,第108页,商务印书馆,1981。

证过程”来证明自然的一律性。当然,他所说的“实践”概念是狭隘的,只是指人们在日常生活中的处事活动,而不是一个基本的认识论概念,用他的话说,实践可以使一个行事者满意,却不能使哲学家满意。

通过以上论证,休谟断言:“我们只是假设,却永不能证明,我们所经验过的那些对象必然类似于我们所未曾发现的那些对象。”^①休谟的这个结论在因果关系理论的研究史上有重要意义,它第一次动摇了将因果必然联系建立在“自然的一律性”之上的传统观念,尽管后来仍有人试图用其他方法来重新确立“自然的一律性”原理,或对它作出变通的解释,但都没能否定休谟的基本结论。

休谟认为,既然理性的证明不是观察到对象的恒常会合会使我们作出因果推断的根据,那么,这个根据一定来自唯一可选的另一方面,即人类心理活动的方面。在此,他断言,我们是由“习惯”所决定而作出因果推断的。他所说的习惯是指不经任何推理,仅由对相似现象的反复观察而形成的相对固定的心理状态或思维方式。在因果推断中,人首先观察到一类现象发生后总有另一类现象随之发生,这种情形的反复出现使人形成了一种习惯:一旦某一类现象发生,人的思想就自然而然地转移到常相跟随的另一类现象上去,期待这一类现象也会发生。而这正构成了因果推断的基础。以弹子球相撞一事为例:“我们完全由习惯所决定去设想将来将与过去相一致。当我看到一个弹子球向另一个弹子球滚去,我的心灵立刻被习惯带到通常的结果上去,在我眼见之前就构想到另一个球的运动。”^②由于因果推理构成了人类的大部分生活知识,所以休谟说习惯是“人生的伟大指导”。

休谟认为,习惯的原则是经验的原则。因为习惯的建立离不开经验,人必须首先有多次相似的经验,才能形成习惯。习惯不是反省,也与推理和证明无关。习惯的作用是瞬时的、即刻的。由于习惯的建立必须依靠经验,它的确定性和可靠性就依经验而定,所以由它

① 休谟:《人性论》,关文运译,第109页,商务印书馆,1981。

② 休谟:《“人性论”概要》,载于《人性论》,塞比-比格编,第652页,牛津大学出版社,1978。

形成的推理只能是或然的。而且,习惯作用的真正原因或本性是“秘密的”、“不可知的”,不是我们的能力所能了解的。虽然用习惯原则来说明因果推断有这样那样的缺陷,但是,在人性研究的范围内,它是我们所能发现的对因果推断的唯一可行的说明,即使我们把习惯的作用当成一个假设,这个假设也是能够解释为什么我们从相似现象的反复出现中推出一个因果命题的唯一假设。

休谟的习惯原则的意义在于,在西方哲学史上,它为理解因果关系提供了一个心理学的类型。它从一个方面说明,从个别事例引出普遍结论的归纳推理没有逻辑必然的证据,只有心理习惯的证据。休谟由此引出了排斥和贬低理性的结论。他说:“生活的指导者不是理性,而是习惯。只有后者决定心灵在各种情况下都设想将来与过去相一致。不论做到这一步看起来多么容易,理性是永远无法做到的。”^①

综上所述,休谟把由相似对象的恒常会合所形成的习惯看成是因果推断的根据。如果不考虑这个结论的心理因素,它实际上描述了因果关系的规则性理论:A类事件出现,总有B类事件有规则地跟随出现。因此,如果有一A出现,那么,有一B将必定出现。于是,“产生”意义上的因果关系就可以用事件发生的规则性来代替,或者说,“A引起B”形式的命题可以用“如果A,那么总有B”形式的命题来代替。

(二) 因果推理的信念

休谟对因果推理的信念的讨论是对因果推理研究的深入。他在肯定了习惯对因果推理的决定性作用后说:

这是一个非常奇异的发现,它还将我们引到其他一些更加奇异的发现。当我看到一个弹子球向另一个弹子球滚去,我的心灵立刻被习惯带到通常的结果上去,在我眼见之前就构想到另一个球的运动。但是,这就是事情的全部吗?我仅仅是构想另

^① 休谟:《“人性论”概要》,载于《人性论》,塞比-比格编,第652页,牛津大学出版社,1978。

一个球的运动吗？肯定不是，我还相信它将运动。那么，这个信念是什么呢？它与任何事情的单纯概念有何不同呢？这是哲学家们没考虑过的一个新问题。^①

这里休谟所说的“新问题”即因果推理中思想和信念的区分问题，阿姆斯特朗将它称做“休谟的问题”^②。

休谟提出这个问题与西方对知识的理解和他的哲学意图有关。在西方的传统概念中，知识是由三个要素组成的，即以命题表示的陈述，对这个命题陈述的相信或信念，对这个命题的信念的正当性的证明或证据。知识就是“被证明为正当的真信念”或“有恰当证据的真信念”。当说一个人有某项知识，可以表示为：

某人知道命题 P，当且仅当，

- (1) 命题 P，且命题 P 是真实的；
- (2) 某人相信 P；
- (3) 某人对 P 的相信被证明是正当的。

一般认为，知识的这三个要素是联系在一起的。知识必须包含有命题陈述，它构成了知识的内容。该命题必须是真实的，如果该命题是不真实的，或者是逻辑谬误，那么该命题就与知识的概念相矛盾，就不能称之为知识。如果一个命题被认为是真实的，它必定伴有认知者对该命题为真的信念。因此，信念是知识概念中不可缺少的部分。“知”必定带有“信”，但两者不是一回事。“知”是对命题内容的了解和确认，“信”则是“表信的”心理态度，它表达了对命题内容的肯定的“心理倾向”。虽然“知”和“信”都是针对命题内容的，却蕴涵着不同的关系：“知”与命题内容的事实相关，“信”与认知者对命题内容的心理状态相关。对“知”而言，命题内容是“真的”或“假的”，对“信”而言，命题内容是“可信的”或“不可信的”。在知识的概念中，命题内

^① 休谟：《“人性论”概要》，载于《人性论》，塞比-比格编，第 652 页，牛津大学出版社，1978。

^② 阿姆斯特朗：《信念、真理和知识》，第 4 页，剑桥大学出版社，1973。

容的真是根本的,命题内容的真可以作为对命题的真信念的根据。对于命题内容的真可以提出各种证据,比如观察经验的证据或理性演绎的证据,这些证据也被用来证明对命题的信念是否恰当,是否有根据。在休谟之前的近代认识论中,人们主要关心的是命题内容的真实性问题,即一个命题如何才成为真理。对于命题信念的恰当性的根据,人们一般诉诸对命题内容真实性的证明,要证明信念是真的或恰当的可以通过证明命题内容的真实性来达到,因此在他们那里,对信念的证明是隐在对命题内容的证明之后不显的。而在休谟那里,对因果推理(命题)信念的证明不能用对因果命题内容的证明来代替,因为如他所指出,不论是观察经验还是理性演绎,都不能提供因果推理的真实性的证明,因而也不能成为因果推理的信念的恰当性的证据。于是,在休谟关于因果推理的论述中,信念问题,尤其是信念的恰当性问题,就不能隐藏在命题内容的真实性问题后面了,而是必须显现出来作为专门的问题来研究和考察。

在休谟看来,既然对因果推理的信念不能用观察经验和理性演绎来说明,那么就只有一种选择,即用对信念形成过程的心理描述来说明。在休谟的哲学中,对因果信念的心理描述是他的自然主义倾向的充分体现。他的描述十分繁复,大意如下:人可以任意构想任何事情,但是人对有些事情相信,对有些事情不相信,信念和虚构是有区别的。这个区别就在于它们被想像时的不同方式:信念带有某种感觉或对感觉的记忆,而虚构则没有。比如,当我们想到“火”的观念时,我们之所以相信它的存在和真实,或者因为我们这时正感觉到“火”的印象,或者因为我们记起过去曾感觉到的“火”的印象。而感觉印象总是强烈的、生动的,它对我们的的心灵有较大的影响,使心灵在想像时产生了肯定和接受“火”这个观念的倾向。信念“无非是比想像单独所能获得的对一个对象的更加活泼、生动、强烈、牢固、稳定的构想”^①。而虚构则不同,当我们想像“火龙”或“飞马”时,我们不论在

^① 休谟:《人类理智研究和道德原理研究》,塞比-比格编,第49页,牛津大学出版社,1975。

当下还是在记忆中,从来没有关于它们的感觉印象,因此,我们的想像是微弱虚幻的,对心灵没有大的影响。因此,“虚构和信念的区别只在于某种情感或感觉,这种情感或感觉是附着于信念的,而非附着于虚构的”^①。

然后,休谟用信念本性的原理说明因果推理信念的性质,他为我们描述了这样一幅心理图景:首先,我们曾经具有某个感觉印象,比如“火焰”的感觉印象,同时,我们又具有与这个感觉印象接近和接续的另一个感觉印象,比如“热”的感觉印象。在以后的多次经验中,这两类感觉印象总是“伴随出现”或“恒常会合”的,每当我们有了“火焰”的感觉印象,总会伴有“热”的感觉印象。此外,当这些感觉印象未实际出现时,它们还可以在我們的记忆中复现出来成为记忆观念。记忆观念既然是感觉印象的复现,所以这些感觉印象的恒常会合也会在记忆观念中出现。由于在感觉和记忆中那种恒常会合的经验现象反复出现,我们就形成了一种“心理倾向”,这种倾向可以在前一类感觉印象比如“火焰”出现时,将它的一部分强力和生动性“转移”到尚未出现,然而过去与它恒常会合的另一类感觉印象“热”上,使得每当“火焰”的感觉印象出现,我们就期待或断定后一类感觉印象“热”也会出现。于是,我们不但称前者为原因,后者为结果,而且“相信”这个结果一定会出现。休谟进而指出,由于因果推理信念的形成依赖于恒常会合的经验现象的反复出现,因此它的心理基础仍然是习惯。这样,他就将由于现象的规则出现而形成的因果推理,同因果推理的信念,在心理习惯的基础上统一了起来。

休谟的信念学说的意义不仅限于他的因果关系理论本身,而且有更广泛和深远的影响。这种影响集中体现在他对信念形成过程的关注和所采取的自然主义的心理描述方法上。休谟认为,信念是知识概念的组成部分,因果推理的命题需要有信念的支持。但是信念与命题不同,命题涉及逻辑结构和客观事实,它有真假之分,而信念

^① 休谟:《人类理智研究和道德原理研究》,塞比-比格编,第48页,牛津大学出版社,1975。

只是一种心理态度,它与真假无关。命题的真假需要逻辑和事实的根据,信念只需要心理的根据。因此,当我们对某项命题有信念,我们可以不问这个信念在逻辑和事实上有什么根据,即不问它的真假,而只要问这个信念是如何发生的,并将信念发生的心理过程描述出来。做到这一点,也就说明了信念的本性,并因而满足了知识概念的需要。休谟的这一思想为信念研究提供了一个新的角度,也就是说,对于信念的研究可以不采用证明求解的办法,而采用对心理发生的描述方法。他认为,只有这种方法才是经验科学唯一能理解的方法。他还将这种方法推广于说明其他的信念问题,比如关于存在的信念问题,形成了他的哲学的一个特色。在这里,休谟表达了一种心理主义的倾向,也就是说,在他看来,对于知识的原理等哲学问题,在某种程度上可以当做心理学的问题来解决,可以从人的心理方面来规定和处理,而且这种解决在实际上是有效的,在理论上是可以接受的。他的这个观点成为后来哲学中心理主义的先驱,为一些哲学家所仿效,比如约翰·密尔用“心理主义”的方法说明我们关于外部世界等的信念的产生,斯宾塞从心理发生的角度解释我们对于数学和逻辑命题的必然性信念的“起源”。

根据休谟的安排,从形而上学和认识论两方面对因果关系概念的考察,都是为了最终说明因果“必然联系”的性质。他认为,前面的考察说明,任何因果推理和因果推理的信念都是建立在类似现象的反复出现,以及由此形成的“习惯”或“心理倾向”上的,正是由于那种“习惯”或“倾向”,才使我们由一个知觉的出现而推断另一个知觉也必然出现,因此,必然联系的观念也一定是建立在那种“习惯”或“倾向”上的。他进而描述了必然联系观念形成的心理过程:在类似现象反复出现后,心灵对这种类似关系进行“观察”,并由此产生了一个“新的”印象,这个印象不是由外部感官而来的感觉印象,而是一个“内在的”印象,是使思想“由一个对象转到它的通常伴随物上的倾向”。必然联系的观念就是由这个印象或倾向产生的,或者说,就是这个印象的“摹本”。他说:

在相似的事例反复出现之后,心灵就由于习惯,在一个事件一出现,就期待它通常伴随的事件也出现,并且相信这个伴随的事件将要存在。因此,我们在心中所感到的这种联系,我们的想像从一个对象到其通常伴随物之间的这种习惯性转移,乃是一种情感或印象,由这种情感或印象我们才形成了能力或必然联系的概念。^①

按照休谟的理论,习惯的形成包括两个情节:第一个情节是某种现象的反复出现;第二个情节是现象的反复出现使心灵形成固定的心理状态。所以,习惯的形成实际上是事物现象和心理活动共同作用的结果。不过,他没有从这种共同作用来说明习惯的本质,并进而说明因果必然性的本质,而是将事物现象的方面抛在一边,片面强调了习惯形成过程中的心理作用,把心理的东西绝对化。因此,他把因果必然联系基本看成是一个主观的概念,“整个说来,必然性是存在于心中,而不是存在于对象中的一种东西”^②。

休谟的这个唯心主义论断是由于他的狭隘经验论决定的。他认为,虽然在自然信念的层次上,我们承认外部世界的存在(这个世界可以被称做“自然”、“外部的对象”等),但是,在理性和经验认识的层次上,我们对这个世界的情况毫无所知。我们的知识来自于经验,不超出经验,而经验没有告诉我们外界事物的必然联系。因此,我们对于客观世界中的必然性,以及这种必然性如何作用和表现的问题是无法回答的。为了解决主观思想和客观事物的脱节,休谟与莱布尼茨相似,曾设想“在自然的过程和我们的观念的接续之间有一种预定和谐……我们的思想和构想与自然的其他作用以同样的程序进行着”^③。不过,他认为,这种“预定和谐”仍然不足以作为充分的证据,

① 休谟:《人类理智研究和道德原理研究》,塞比-比格编,第75页,牛津大学出版社,1975。

② 休谟:《人性论》,关文运译,第190页,商务印书馆,1981。

③ 休谟:《人类理智研究和道德原理研究》,塞比-比格编,第54—55页,牛津大学出版社,1975。

向我们揭示自然过程的真正奥秘。而另一方面,如果说我们已经有了因果必然性的知识,那么,这个知识只是思想概念上的,它依赖于我们的心理习惯,我们可以通过描述我们的心理过程来说明它的来源。而且,我们没有任何理由将它用于客观外界的事物上,因为那样做是无效的,正如一个天生的盲人用自己_{对声音的了解}去说明从未见过的颜色是无效的一样。正是在必然性只对心理有效的意义上,休谟说:“必然性只有一种,正如原因也只有一种一样;而且对精神的和物理的必然性所作的区分,实际上并无任何根据……构成物理必然性的是对象的恒常会合,以及心灵的决定。”^①

休谟的观点否认了因果必然性观念的客观内容,否认必然性观念是客观世界必然性的反映,与当时自然科学和哲学中的唯物主义背道而驰,为一些否认客观必然性的唯心主义思想家所拥护。比如马赫主义者和经验批判主义者就明确表示赞成休谟的观点,认为客观的因果必然性是不存在的,所谓的必然性只不过是心理现象的依存或联系。而主张哲学的任务是概念分析而非研究事物本质的分析哲学家也赞成休谟的观点,认为休谟拒绝回答自然界是否有必然性、有何种必然性的问题是完全正确的。卡尔纳普认为:休谟的观点实际上是说,“你没有观察到必然性,就不要断定必然性。必然性对于描述你的观察不会添加任何有价值的东西。休谟对因果性的分析在所有细节上也许并不完全清楚或正确,但我认为他的分析实质上是正确的”^②。不过,分析哲学家都不同意休谟对必然性的心理主义的解释,认为那是过时的观点。他们大多认为,必然性只有一种,即逻辑的必然性,并深入研究这种必然性。

至此,休谟完成了对必然联系的性质的考察。按他所说,必然联系是因果关系的最主要特征或条件,要说明因果关系的本性,就必须说明因果联系的性质。可是,当他完成了对必然联系的考察,仍然不

① 休谟:《人性论》,关文运译,第196—197页,商务印书馆,1981。(译文有改动)

② 卡尔纳普:《因果性和决定论》,载于《逻辑经验主义》上卷,第356页,商务印书馆,1982。

能说明因果关系的本性,因为他至多是从经验观察和心理活动两方面说明我们在现象的反复出现和心理习惯的作用下如何作出因果推断的,这一说明不论如何细致缜密,仍然停留在经验和心理的此岸,没有达到事物的本质。我们有权说因果推理是如何作出的,却无权说事物的真实联系是怎样的,我们甚至无权进行猜测。他认为,这种情况是经验哲学无法避免的,因为人的认识能力是有限的,我们的认识不能超出经验。既然我们对因果关系所知的一切都是关于因果推理的,如果我们要对因果关系的性质作出论断,除了根据对因果推理的研究结果,没有别的选择。于是,休谟给原因,或者说给因果关系下了两个定义。第一个定义是:“一个原因是先行于、接近于另一个对象的一个对象,而且在这里凡与前一个对象类似的一切对象都和与后一个对象类似的那些对象处在类似的先行关系和接近关系中。”^①第二个定义是:“一个原因是先行于、接近于另一个对象的一个对象,它和另一个对象那样地结合起来,以致一个对象的观念就决定心灵去形成另一个对象的观念,一个对象的印象就决定心灵去形成另一个对象的较为生动的观念。”^②这两个定义分别根据于因果推理的两个基本特征:一个是两类现象的会合,以及这种会合的反复出现;另一个是这种会合对心灵发生的影响,它使心灵将两类现象联系了起来。前一个特征完全属于对现象的观察,与思想的活动无关;后一个特征则将心理倾向引入进来,思想的活动受到了“决定性的”制约。因此,休谟说这两个定义是对因果关系这同一个对象“提供了两个不同的观点”,一个观点是把因果关系看成是对两个观念(经验现象)所作的比较,另一个观点是把它看成是两个观念之间的联想。休谟称前者为“哲学的关系”,后者为“自然的关系”。根据定义一,因果关系在于事件发生的规则性,只要两类事件的接续出现是有规则的,它们就处于因果关系中,这是因果关系的“规则性理论”。根据定义二,因果关系在于思想活动或心理倾向中的一种不得不然的“必然

^{①②} 休谟:《人性论》,关文运译,第195页,商务印书馆,1981。(译文有改动)

性”，这是因果关系的“主观必然性理论”。由于这两个定义是根据因果推理的特性提出来的，休谟不认为它们是对因果关系的真正说明，他说：“这两个定义都是从原因之外的条件引出的，我们无法改正这个缺点；我们无法得到任何比较完全的定义，来指出原因中使原因同结果联系起来的那个情节。”^①休谟的这两个定义带有结论的性质，可以看做他对因果关系问题的总结。

休谟的因果关系理论提出了对因果关系的一种新的理解，在西方哲学中产生了深远的影响，成为许多争论的起点。休谟认为，把因果关系看成是事物之间的产生作用和内在联系的传统看法是没有根据的，所谓的因果关系不过是现象发生的规则性和我们的心理决定。巴克莱在自然哲学中也提出了用事物联系的规则性或规律来理解因果关系的观点。但与休谟不同的是，他没有将这种观点贯彻到底，他认为这种规则性或规律本身仍然是上帝创造出来的，是上帝管理世界的手段和工具，因此，他所说的因果规则性或规律仍不过是因果产生作用的翻版。而休谟则将上帝的作用排除掉了，赋予现象的规则联系以观察的普遍性和心理习惯的认可。休谟的论断使以亚里士多德的“动力因”概念为基础的传统的因果决定论发生了动摇，因为按照他的观点，现象发生的规则性不是必然的，我们不能保证现象的发生永远是一律不变的。拉普拉斯在18世纪末还对因果决定论作了乐观的断言，而实际上休谟在此之前已经以自己的方式证明因果决定论没有充分的根据。随着统计学和概率论的发展，因果决定论逐渐衰落，海森堡的测不准原理的确立给了它致命的一击。当然，古典因果决定论的缺陷是一个特定理论的缺陷，是由它的机械论性质造成的，不能由此否定客观世界因果必然性的存在。

休谟的因果关系理论的另一个重要成果是他所提出的归纳推理的有效性问题的有效性问题，即：在归纳推理中，对于从已观察到的事实到未观察到的事实的推断，我们有什么恰当的证据？这个问题还有其他的表

^① 休谟：《人类理智研究和道德原理研究》，塞比-比格编，第77页，牛津大学出版社，1975。

述方式,如:“我们有什么理由从对个别事例的观察中引出普遍的结论?”“从单称陈述到全称陈述的推论如何能得到证明?”休谟实际上指出这个问题的实质不是具体事实或实践的问题,而是逻辑的问题。波普将归纳问题概括为关于“归纳推理是否得到证明,或者在什么条件下得到证明的问题”。他最先将归纳问题称做“休谟的问题”。休谟提出了归纳问题,也对它作了回答。他的因果关系理论证明,对于归纳推理不存在逻辑必然的证据,只有心理习惯的证据。他的这个回答是怀疑主义的,是对人类理性的怀疑。

休谟的归纳问题和他的回答引起了巨大的反响。因为归纳方法历来是自然科学研究的主要方法,甚至被认为是从观察事实推出未观察事实,从而扩大科学知识内容的唯一方法,如果归纳的有效性得不到证明,科学知识的有效性也会受到怀疑。于是,归纳的有效性就成为人们极为关注的问题,许多哲学家为此作出了不懈的努力。^①而所有这些努力都可以追溯到休谟关于因果问题的讨论,就此而言,休谟的贡献是不可低估的。

第五节 怀疑主义

休谟主张怀疑主义,他的怀疑主义是建立在经验论证的基础上

^① 关于西方学者对休谟的归纳问题的各种解决方案,可参见周晓亮在《休谟哲学研究》一书中的介绍和评价。我国老一辈哲学家金岳霖对休谟的归纳问题进行了深入的研究。他认为,休谟提出的问题涉及到归纳原则是否永真的问题。他运用逻辑分析的方法证明,在归纳过程中,作为前件的例证不论是正例还是反例,它只是前件的真假问题,而不是归纳原则的真假问题,因此归纳原则本身总是有效的。金岳霖的这一观点与休谟的问题有所出入,但他为捍卫归纳原则所作的尝试是有益的。此外,他还强调在归纳研究中必须重视时间 t 的作用也极有启发性。他指出,仅就逻辑形式而言,归纳命题是“如果……则”蕴涵式命题,但与其他“如果……则”命题不同,归纳命题包含时间的规定在内。时间对归纳原则特别重要,因为时间规定的变化可以造成命题前件和结论的变化。金岳霖的这一观点十分深刻,后来古德曼(Goodman)的“新归纳之迷”的主要理论创新就是通过引入一个时间 t 来改变谓词的性质,以此证明将类规律假设(预断)同偶然假设(预断)区分开来的重要性。

的。这些论证可以分为两个方面：一方面是对以洛克和巴克莱为代表的经验主义原则的贯彻和发展，这一论证将英国经验主义推进到它的逻辑结局，揭示了它所蕴涵的怀疑主义；另一方面是通过经验和心理的分析证明，人类虽然具有各种自然的信念，比如对外界物体的存在、同一的自我和因果性等信念，但是，对于这些信念我们没有事实和逻辑的根据，只有主观心理的根据。我们可以描述它们发生的心理过程，却不能为它们的客观有效性辩护。这也是一种怀疑主义，是对人类信念的客观根据的怀疑。休谟认为，他的怀疑主义决不仅仅是拒绝或否定，更不是对一切命题简单地说“不”。它是一个系统的理论的结果，它有严格的论证和证据。它在表明否定倾向的同时，还为人类理智和现实生活提供了一个合理的选择，就此而言，它有肯定的、乐观的一面，也可以看做是人类理性的一种表现。

一 作为经验主义结局的怀疑主义

从洛克到巴克莱的经验主义的发展为休谟的怀疑主义提供了理论准备。洛克系统地提出了经验主义的基本原则，巴克莱将它发展到主观唯心主义的阶段。虽然洛克和巴克莱的观点在许多方面是不同的甚至是针锋相对的，但是，他们都有一个共同的目的，即铲除怀疑主义。而在休谟看来，洛克和巴克莱的观点是无效的，因为他们没有将经验主义的原则贯彻到底，没有揭示这些原则的真正结果。他认为，如果我们彻底地依靠经验，把我们的知识严格限制在经验的范围内，那么，我们将只能赞成怀疑主义。

在休谟看来，洛克和巴克莱的失误表现在他们的基本理论上。如前面所说，洛克认为怀疑主义是由于人试图探讨能力所不及的问题而产生的，如果我们通过考察了解到人的认识能力是有限的，就会安于可知的领域，甘心让不可知的事物永远不可知，从而消除了怀疑的动机。可是，这样一来，就等于扼杀了人类永远不会满足的探索欲望，就等于放弃了人类特有的理性思考，而这是办不到的。而且，当洛克要求划分可知和不可知的界限时，恰恰

为“不可知论”的怀疑主义提供了依据。洛克的功绩在于,他明确提出了一切知识都来自于经验的原则。如果他严格遵守这一原则,他就应当认为,人类知识中没有任何超验的东西,而且经验的个别和具体中不包含普遍。可是他没有这样做,他在某些方面违背了他的原则,认为我们确实知道一些经验中本不包含的东西,比如作为感觉的直接原因的外界物体(尽管我们不知道它们的本质),以及这些物体的体积、广延等“原始的性质”。他还认为,借助于心灵的抽象作用,我们可以对个别和具体的经验进行概括,从中引出普遍的东西。

巴克莱试图从两个方面纠正洛克偏离经验主义原则的倾向。一方面,他认为,如果坚持一切知识来自于经验,就不能承认经验之外的物质的东西,任何所谓物质的东西都是“虚无”。另一方面,巴克莱反对从具体的经验进行概括,认为这是“物质实体”等错误概念产生的根源,是经验的本性所不允许的。不过,他的经验主义也是不彻底的。因为当他断言一切存在和性质都是我们的感觉经验时,他针对的是唯物主义的物质概念和无神论思想,并没有用于心灵实体和神上。他认为凡是存在的东西必定有它的产生者,这是逻辑上必然的。因此,作为经验的产生者的心灵必定存在。而上帝的心灵可以保证我们的知识是“实在的”、“可靠的”,这样就从根本上排除了怀疑主义。

休谟主要从两个方面纠正洛克和巴克莱的经验主义的不彻底性:一是在实体学说方面反驳“物质实体”和“精神实体”概念,另一是在经验推理方面反对因果知识的客观必然性。

休谟反对实体概念的主要根据是他的意义理论,也就是说,一个概念是否有意义在于它是否来自于感觉印象,是否有感觉经验的证据。他认为,虽然哲学家们对“物质实体”和“心灵实体”争论不休,但如果用经验的意义标准来检验,两者都是没有意义的,因为我们根本没有这两种实体的印象。他对主张实体学说的人反诘说:“我只有用一句话问这些哲学家们,他们所谓的实体或寓存究竟是什么意思?在他们答复了这个问题以后,而且一定要在作出答复以后,我们才可

以合理地、认真地参加这场争辩。”^①他认为,人们对这个问题是无法回答的。

在理论证明方面,休谟赞成巴克莱对洛克的两种“性质”学说的批判,他认为这个批判是对物质存在信念的一种“深奥的、哲学的”反驳,它无非是说,一切可感的性质只存在于心中,不存在于对象中。而且,休谟在观念理论中已明确指出,我们心中的一切只是经验,对于外界物体的存在和性质我们毫无所知。休谟对“心灵实体”的批判是克服巴克莱的局限,将经验主义推向深入的重要一步。他反驳了将心灵实体看做知觉的“支撑”或“寄托”的观点。他认为这种观点违背了经验元素的个体化原则。因为一切知觉都是个别的、独立的、可以互相区别的,它们完全可以不依赖任何东西的支撑而存在。如果说能独自存在的东西就是实体,那么一切知觉都可以说是实体,它们之间没有主动和被动的关系,因此它们不能给我们带来主动的心灵实体的概念。而且,根据休谟的观念理论,原始的知觉是“呈现”出来的,这种“呈现”并不一定意味着一个主动的产生者。他断言,心灵实体的概念是没有意义的,不论把它看成是精神的还是物质的都是没有意义的,因为除了知觉以外,我们一无所知。

休谟的因果关系理论也为克服洛克和巴克莱的经验主义不彻底性提供了证据。他的观点表明,不但直接的经验不提供经验之外的知识,而且作为事实知识来源之一的经验推理同样不提供经验之外的知识。因果推理历来是发现事物的存在和内在联系的主要方法,被认为是从已经经验到的存在和性质到未经验到的存在和性质的推理,是扩展性推理的代表。包括洛克和巴克莱在内的许多哲学家都曾根据因果关系推断感觉的原因的存在,把它们说成是物体、心灵或神。而休谟却指出,因果推理只是经验现象的规则出现和我们的心理习惯的产物,因果知识没有客观必然性。我们可以借因果推理满足生活的需要,却不能说因此获得了对事物的存在、性质和联系的真

^① 休谟:《人性论》,关文运译,第260—261页,商务印书馆,1981。(译文有改动)

实知识。他承认他的因果关系理论是怀疑主义的,是对经验推理的本性的怀疑主义的说明。这样,他就从经验推理的层次上进一步揭示了经验主义哲学的怀疑主义性质。

休谟的怀疑主义是彻底贯彻经验主义原则的结果,它有明显的现象论的特征。如前面所指出,休谟的哲学有一个前提,即在自然信念的意义上,承认客观世界的存在。但是,由于人的认识能力是有限的,因此我们只能认识事物的现象,不能认识事物的本质。他明确说:“我们如果把自己的思辨限制于对象在我们感官面前的现象,而不进一步探究对象的真正的本性和作用,那么我们便可以免除一切困难,也永不会被任何问题所困惑……如果我们把我们的探讨推进到对象在感官前的现象以外,我恐怕我们大部分结论都将充满了怀疑主义和不确定。”^①

在哲学中,现象论与主观唯心主义有密切关系,它们都以主观意识为中心,不同的是,主观唯心主义不承认客观世界的实在性,而现象论则认为客观世界是实在的,只是我们不能认识,因为我们所知的只是经验现象,不是实在本身。休谟的现象论将他的怀疑主义同巴克莱的怀疑主义区分开来,而与康德的不可知论联系在一起。巴克莱把整个世界看成是自我的经验构造,根本否认有客观的物质世界存在,因此他对一切有关客观世界的存在和性质的知识都一律反对和怀疑。与巴克莱不同,康德承认人的意识之外的“物自体”的存在,但他认为,人所认识的只是“物自体”的现象,不是“物自体”本身,当人们试图运用理性去认识超验的“物自体”时,必定会陷入错误和矛盾,因此“物自体”是不可认识的。康德的认识论的一个基本结论是:人只能认识现象,不能认识本体。尽管休谟的论证不如康德的精致,但他同康德的基本要求是一致的,那就是划分现象和本体的界限,将可知的东西与不可知的东西区分开来。根据这一要求,休谟认为应将不属于人类知识范围之内的一切学说都当做无用的东西清除出去。

^① 休谟:《人性论》,关文运译,第79—80页,商务印书馆,1981。

他在《人类理智研究》的结尾说了一段著名的话：

如果我们手里拿起任何一本书，例如神学或经院形而上学的书，我们就可以问，它包含关于数或量方面的任何抽象推理吗？没有。它包含关于事实和存在的任何经验推理吗？没有。那么，我们就把它投到火里去，因为它所能包含的没有别的，只有诡辩和幻想。^①

休谟的这段话被后来一些哲学家当做“拒斥形而上学”的理论根据，他们认为，休谟的意思是说，只有逻辑和数学的形式命题以及经验科学的命题是有意义的，形而上学的命题是没有意义的。

二 关于人类信念的客观根据的怀疑主义

休谟认为，在日常生活中，甚至在哲理的思辨中，人们都有一些信念，比如关于外界物体存在和心灵存在的信念等。这些信念是自然而然的、不可抗拒的，是人们行动和思维的基础，如果没有这些信念，即使最基本的生活都无法进行。可是，接受和坚信这些信念是一回事，证明这些信念的恰当性和客观性是另一回事。休谟认为，根据他的经验主义，对于这些信念的恰当性和客观性恰恰是无法证明的，在这方面我们只能诉诸怀疑主义。不过，虽然我们不能证明这些信念的恰当性，但这些信念本身的存在以及对人类生活的重要作用是不能否认的，于是，我们的自然信念与我们的怀疑倾向发生了冲突。在此情况下，如果要说明我们的怀疑在与信念的对抗中能够走多远，要说明它能在何种范围内发挥何种作用，以便确定它的性质和特点，就必须深入考察我们的信念是如何发生的，它们的根据何在。他认为，信念的问题是心理的问题，要说明信念的发生和根据，就是要说明信念是通过怎样的心理过程形成的。于是，他又把他的任务确定

^① 休谟：《人类理智研究和道德原理研究》，塞比-比格编，第165页，牛津大学出版社，1975。

为用描述的方法说明信念形成的心理过程。他不但在研究经验推理的性质时描述了因果关系信念的形成过程,而且深入到存在论的领域,描述了关于外界物体存在的信念和心灵存在的信念的形成过程。下面简要介绍休谟是如何说明外界物体存在的信念的,以作为了解他的心理描述方法的一个样板。

我们的直接经验中没有外界物体存在的证据,但我们可以通过想像和联想形成外界物体存在的信念。在日常生活中,人们一般把感觉中呈现的东西当成是外界的对象,在他们那里,感觉和对象是不分的,感觉就是对象,对象就是感觉。他们相信外界物体的存在,实际上是指相信这些感觉在未被心灵所感知时的“继续存在”和“独立存在”。

我们之所以相信某些感觉“继续存在”,是因为它们有两个特性,即恒定性和一贯性。比如,我们所见的山岭、房屋、树木等总是保持不变的秩序,即使它们因我们闭目或掉头不看而打断,当再次出现时,也不会改变,这是感觉的恒定性。在许多情况下,“继续存在”的感觉也会发生显著的变化,不过,这些变化的感觉之间有一种一贯的联系,一种有规则的互相依赖,使我们不会将它们看成是互不相干的,这是感觉的一贯性。比如,当我们离开房间时炉火熊熊,一小时后回来,炉火已经减弱或熄灭了。虽然我们对炉火的前后感觉有很大不同,但仍将它们看成是一贯联系着的,认为它们就是那同一堆炉火。

感觉的这种恒定性和一贯性是由想像和联想造成的。本来,感觉的本性是原子性,各感觉之间没有联系,可是,当许多类似的感觉接续出现,想像就顺利地从一个感觉过渡到另一个感觉,这一想像的进程不但由于感觉的类似而变得十分容易,而且使心灵产生了一种将这些感觉联系起来的、混淆起来的“倾向”,同时忽略了它们之间的差异和不同,使心灵把它们想像得同一个恒定的感觉一样。感觉的一贯性主要是由因果联想造成的。当两个不同的感觉出现,如果我们在经验中习惯于这两个感觉的恒常会合,并认为一个是另一个的原因,我们就会将这两个感觉当成是一贯联系互相依赖的,而不会将它们看成是互不相干的。以前面提到的炉火为例,虽然我们前后的

感觉不同,但我们依据以往许多事例中的相似变化,习惯于将前后不同的感觉当成是互相依赖的,或者说,后来的感觉是前面的感觉的结果。

由于感觉的一贯性很容易被感觉的中断(如闭目或掉头不看)所打断,感觉的恒定性也会因感觉出现时的间断而变得不稳定,这些都会影响想像的顺利推移,使心灵处于矛盾、茫然、不安的状态。于是,为了使心灵安定和自然,我们就“假设”感觉在间断时的继续存在。这种“假设”又由于适合心灵在想像时的顺利推移而几乎毫不减弱地带有原始感觉的强烈性和生动性,并因而成为信念。如前面所说,普通人将感觉和外界物体当成一回事,所以他们相信感觉的“继续存在”,也就是相信外界物体的“继续存在”,而且可以由此推出他们对外界物体“独立存在”的信念。

休谟对外界物体存在信念的说明非常繁琐,甚至令人生厌,但仔细分析,里面确实有值得注意的有价值的东西。比如他对感觉中断时物体“继续存在”信念的说明实际上是对巴克莱所遇到的同样问题的回答,尽管这个回答是心理上的,而非本体上的。休谟在对信念的说明中,用经验心理的活动“虚构”出物体对象的存在,依同样方式还“虚构”出心灵实体的存在,如果我们排除这里的“虚构”概念,只考虑他的方法原则,那么就可以得出这样一个思想:不论是物质的现象还是精神的现象,都可以在经验心理的范围内“构造”出来。它们的区别不是在物质和精神对立的意义上的,而是取决于经验元素本身的不同联结和结构关系。由休谟的论述中引出的这一思想被后来一些经验哲学家所接受和发展,他们试图以此将精神和物质、主观和客观的对立统一在经验之上,把它们统统看成是经验元素的“构成关系”,从而根本消除它们的对立。马赫的“感觉要素”说,詹姆斯的“纯粹经验”论,新实在论者的“中立一元论”,都是根据这一思路创造出来的,他们也都异口同声把休谟看做他们的理论先驱。不仅如此,胡塞尔的先验哲学也从休谟的思想中得到了教益。在他看来,当休谟用联想来“虚构”物体对象时,实际上已经猜测到了意识的意向活动对象由意识本身“构成”的现象学原则。

如前面所说,休谟看到了人的自然信念和怀疑倾向之间的冲突。他通过对信念心理的描述明确认识到,虽然自然信念可以使人得到某种确信或依据,从而部分抵消怀疑主义的作用,但是,它不能从根本上消灭怀疑主义,因为它仍然是“可错的、可骗人的”。自然的信念不论多么有力,不论显得多么“实在”,它仍然停留在经验心理的此岸,不能证明自己的客观真理性,因此,对于克服怀疑主义,它的效果是有限的。自然主义描述虽然为信念提供了一个可能的心理证明,但不能为信念的客观有效性辩护。于是,休谟又把怀疑主义定位在两相对立之间的一种犹豫和迷惑不决的状态:如果去追求理性的证明,我们就走向完全的怀疑主义;如果信奉自然的倾向,我们就放弃了一切理性的钻研,陷入盲目的服从,而这种服从又恰恰是“怀疑主义心情和原则的赤裸裸的表现”^①。

在《人类理智研究》中,休谟将他的观点概括为所谓的“温和的怀疑主义”。总括起来,“温和的怀疑主义”主要有如下思想:第一,把怀疑作为哲学研究的一种准备,以使我们摆脱各种偏见,保持判断的公正。这是对笛卡尔的怀疑主义加以“节制”的结果。第二,在哲学研究中反对任何独断。因为人对自己的观点天生有绝对肯定的倾向,他们不了解人的理智是十分脆弱的,任何绝对和独断都是没有根据的,所以,任何人在进行研究和作出决断时都应当保持某种程度的怀疑、谦虚和谨慎。这种态度是皮罗的“过度的”怀疑主义被常识和反省作了某种纠正的结果。第三,根据人类能力的局限,将哲学研究严格限制于经验事实之内,并依对象的不同特点为知识作出分类,任何超出这个范围的企图都是无益的幻想。在这个意义上,哲学的结论正是对日常生活经验的反省,只不过这个反省是经过矫正和条理化了的。在理论来源上,这种“温和的怀疑主义”与古代学园派怀疑主义有明显联系。休谟明确表示了对学园派怀疑主义的赞赏,他认为,学园派主张怀疑和悬置判断,反对仓促决定,要求把哲学研究限制在狭小的

^① 休谟:《人性论》,关文运译,第300页,商务印书馆,1981。(译文有改动)

范围内,放弃与日常生活和实践无关的思辨,这一切都使得“没有任何东西能比这样一门哲学与心灵的因循惰怠更相反,与心灵的粗鲁傲慢更相反,与心灵的高度狂妄更相反,与心灵迷信的轻信更相反……几乎在任何情况下,这门哲学都肯定是无害的、清白的”。^①

第六节 论 宗 教

休谟对宗教问题的关注贯穿于他的整个哲学研究生涯中,他对宗教的怀疑态度和对自然宗教的批判使他在宗教哲学史上占有十分突出的地位。休谟不是神学家,而是哲学家,他论述宗教的目的是为了考察宗教原则和神学证明的哲学根据。一般而言,他的观点的基本精神是批判的,而他的批判武器就是他的人性哲学和经验主义。当然,休谟不是无神论者,也不一概反对宗教。他在批判各种宗教理论,抨击宗教迷信的危害的同时,仍然承认上帝的存在,主张建立对社会有益的“真正的”宗教。他的这一立场可以从他的哲学观点和社会政治态度两方面得到一般的说明。

休谟关于宗教的理论著作主要是《人类理智研究》的第10章“论奇迹”、第11章“论特殊的天意和来世”,《自然宗教对话录》,《宗教的自然史》,以及若干篇短论。虽然休谟的这些著作是分散写成的,但是各部著作有相对独立的侧重,又有内在的联系。如果从整体上看这些著作,它们构成了相当系统的一套理论,其结构是这样的:首先,对于所有的论述都规定了一个不可改变的大前提,即上帝的存在不容怀疑。^② 然后,在此前提下,将宗教论证的主题一分为二:一是“关

^① 休谟:《人类理智研究和道德原理研究》,塞比-比格编,第41页,牛津大学出版社,1975。

^② 见休谟《自然宗教对话录》,陈修斋、曹棉之译,第2、14、15页,商务印书馆,1962。在那里,休谟借三位有不同学术背景的人之口表示了对上帝存在的共同信念,这个信念不应只看做是对《自然宗教对话录》一书而言的,而应看做是休谟的全部宗教理论的前提。由于休谟坚持了这一前提,使得他的理论不论对各种神学观点进行了怎样深刻的批判,都不可能是无神论的。

于宗教的理性基础”，即关于上帝存在的理性证明及其有效性问题；二是“关于宗教在人性中的起源”问题。在前一主题中，休谟一一讨论了后天的理性证明（设计论证明）^①、先天的证明、道德的证明^②、特定事件和体验的证明（神迹的证明）^③四种证明形式并得出四种证明均为无效的结论。在后一主题，休谟根据人性科学的原理，正面论述了宗教和神的观念的起源以及由一神论到多神论的历史发展。^④ 在所有这些论述中，休谟对上帝存在的设计论证明的批判最深刻，影响也最大，所以在此着重介绍。

设计论的证明是从自然现象的合目的性和与人工制品的类比推出上帝的存在，它的基本原理是这样的：根据观察，自然万物的构造、秩序和作用都符合一定的目的，都是按照一定的计划和安排来进行的。比如动物的器官有特殊精密的构造，用以达到适应生活的特殊目的。又如日月星辰的运行，地球上四季的变化，都是按照一定的秩序协调进行的。自然万物的这种合目的性不能用偶然性来解释，它们必定是根据一定的目的设计出来的，就像一件人工制品，比如一块钟表，是为了提供时间测量而设计制造出来的。钟表必定有工匠为其设计和制造者，同样，自然万物也必定有其设计和制造者，这就是上帝。因此上帝是存在的。

休谟从以下方面对设计论进行了批判：

第一，设计论证明依赖于对自然作品和人工制品的类比推理：人工制品有设计制造者，自然作品也一定有设计制造者。但是，对于任何类比，其可靠性取决于类比对象的相似程度。对性质相同的事情的类比推理，其结论是十分确实的。如果类比的对象有很大差距，类比推出的结论就不准确，对象的差别越大，结论就越靠不住。设计论证明拿自然与人工制品作类比，可是两者的差别太大了，根本不能保

① 见休谟《自然宗教对话录》和《人类理智研究》第11章“论特殊的天意和来世”。

② 见休谟《自然宗教对话录》。

③ 见休谟《人类理智研究》第10章“论奇迹”。

④ 见休谟《宗教的自然史》。

证类比的准确可靠。他说：

假若我们看见一所房子，我们就可以极有把握地推断，它有过一个建筑师或营造者；因为我们所经验到的果与果所从出的因恰是属于一类的。但你却决不能肯定宇宙与房子有这样的类似，使我们能同样可靠地推出一个相似的因，或者说这样的类比是完全而又完善的。两者之间的差别如此显著，所以你在这一这里所推出的充其量也不过是关于一个相似因的一种猜想、一种揣测、一种假设。^①

当我们将房屋、船舶、家具、机器等人工制品与宇宙相比较，实际上是以部分与全体相比较。对部分适用的东西，对全体不一定适用，尤其在部分与全体相差甚远的情况下。这就像不能从一根头发的生长而知道一个人全身的生长，不能从一片叶子的生长而知道整棵大树的生长一样。因此我们没有理由根据某些物品是人设计制造出来的，就以此部分的情形推断宇宙全体也是由与人类似的东西设计制造出来的。“我不但绝不承认自然的一部分能供给我们关于自然全体起源的正确结论，我并且不容许自然的一部分作为另一部分的法则，假如后者与前者相差太远的话。”^②

第二，设计论的证明是从结果推出原因。可是，对于由果及因的这种推理，果和因应适成比例，我们只能由一定的结果推出能产生这一结果的适当的原因，而决不能将此原因夸大，超出产生这一结果的需要，并将夸大了的原因当作推理的结论。“当我们从一个结果推断任何特定的原因时，我们必须使原因和结果相称，而且除了恰恰足够产生那个结果的性质以外，我们决不能允许把其他任何性质归于那个原因。”^③

① 休谟：《自然宗教对话录》，陈修斋、曹棉之译，第17—18页，商务印书馆，1962。

② 同上书，第21页。

③ 休谟：《人类理智研究和道德原理研究》，塞比-比格编，第136页，牛津大学出版社，1975。

设计论证明正犯了这种夸大原因的错误,因为它在断言神创造世界的时候,超出了我们眼前所见的这个有限世界的范围,无限夸大了神的能力和性质,把他变成了全智、全善、全能的造物主。而这种从有限的结果推出无限的原因的推理是站不住的。休谟说:

即使我们承认诸神是宇宙的存在和秩序的创造者,也只能推出他们具有恰在他们的作品中所表现的那种程度的能力、智慧和仁慈,而再不能证明任何更多的东西……我们只能在当下所表现出的属性迹象的范围内,断言这些属性是存在的。要推说还有更多的属性,那只不过是一个假设……我们决不会被允许从作为结果的宇宙推进到作为原因的朱庇特,然后,再由这原因下推出任何新的结果来……关于原因的知识既然只由结果中来,原因和结果就应当互相精确适应,而且不论原因还是结果都不能指出任何更多的东西,不能成为任何新的推断和结论的基础。^①

[神的]至上的智慧和仁慈完全是想像出来的,或至少没有任何理性的基础;而且,除了你看到他在其作品中实际做出和展示出的性质之外,你没有理由再赋予他任何其他的性质。^②

第三,因果推理的基础是归纳,即从以往两类现象恒常会合的事实,概括出它们之间有因果关系。由于我们观察到房屋、机器等物品由人设计制造出来的许多事例,所以当我们再次看到这类物品时,就可以合理地推断它们是由人设计和制造出来的,因为这时我们有归纳的根据。但是,这种归纳不适用于由自然物品到最高造物主神的推理,因为神是唯一的,我们从来没有观察到神与自然作品相联系的

^① 休谟:《人类理智研究和道德原理研究》,塞比-比格编,第137页,牛津大学出版社,1975。

^② 同上书,第138页。

类似事例。“由于两种对象,根据观察,是常常联结在一起的,于是根据习惯,当我看见了其中之一的存在,便能推出其他一个的存在……但在现在的情形下,对象是单一的、个别的、没有并行的,也没有种类上的相似,怎样能应用这种论证,那就难以解释了。”^①

第四,根据设计论的证明,世界是由神的心灵设计的,神的心灵是世界存在的原因。可是这种把精神性的心灵当做世界存在的原因,完全是“没有根据的”假设。因为不论根据理性还是根据经验,我们都可以证明,就因果关系而言,精神世界和物质世界并无两样。如果物质世界必须有一个原因,精神世界也必须有一个原因,而且我们同样可以要求寻找这些原因的原因,以此类推,乃至无穷,势必永无定论。休谟说:

因此,对于你将那个存在的原因看做造物主,或者,按照你的神人相似论系统,把他看做是从物质的世界追溯出的一个观念的世界,我们怎样能够满意呢?我们不是有同样的理由,从那一个观念世界再追溯到另外一个观念的世界,或新的理智的原则吗?但是如果我们停住了,不再往前推,那么为什么偏偏要到这里才停住呢?为什么不在物质的世界停住呢?除非无穷地往前推,我们怎样能够满足自己呢?而在这个无穷地往前推的进程中,究竟有什么满足可说呢?^②

第五,设计论的证明强调神和人的相似,并根据人的特性来推断神的特性,但稍加分析可知,这种推断不能赋予神以设计论证明所断定的那些性质。比如根据神人相似的原理,因为人是有限的,我们就不能说神是无限的;因为人是不完善的,我们就不能说神是完善的;因为造一所房子或一只船的工作往往由许多人联合起来做,那么,设计和构造世界的工作也可以由许多神联合起来做,于是就没有必要

^① 休谟:《自然宗教对话录》,陈修斋、曹棉之译,第23页,商务印书馆,1962。

^② 同上书,第34页。

假定某一个神是全智全能的。总之,即使我们承认在具有设计能力方面神与人是相似的,我们也没有理由超出人的有限和具体去推断神的其他神圣属性,而只能依赖于幻想和假设。

第六,设计论的证明根据自然作品和人工制品的相似,推断它们的原因也相似。即使退一步说这个论证能够成立,它也不是唯一的,因为我们还能找到其他与自然作品相似的东西,并在其相似性的基础上,建立起同样的论证。比如动物和植物就与自然的作品相似,动物和植物的原因是生殖和生长,因而我们也可以设想宇宙的原因是生殖和生长,而不必是设计和制造。

在休谟对设计论证明的批判中,他坚持了经验论的根本原则:从观察经验中不能合理地推出观察经验之外的事实。就对神的证明而言,“我们的观念超不出我们的经验:我们没有关于神圣的属性与作为的经验”^①。既然神不是观察和经验的对象,所以,我们从已知的观察经验推出关于神的存在和性质的一切知识都是不合法的。休谟指出,设计论证明所依赖的类比推理和因果推理都是关于事实的经验推理,经验推理的本性是或然的,它不提供超出经验的必然知识。当设计论证明用类比和因果推理来论证上帝的存在和性质的时候,其结论没有逻辑必然的根据,因此,它只能被当做猜测或假设,而不能当做客观有效的证明。虽然在某些方面对休谟的观点可以进行反驳和争论,但总的来说,休谟对设计论证明的批判是十分有力的。

休谟对设计论证明的批判有多方面的意义和影响。在宗教理论方面,他的批判严重摧毁了设计论证明的哲学基础,是对当时流行的理神论思想的沉重打击。在自然科学方面,休谟的批判表明,尽管自然科学的成果证明自然万物的运行是有规则的,但这并不能成为设计论证明的根据。自然科学不支持神学。这样,休谟的批判就不仅有直接反对神学基础的意义,还有为自然科学正名,使之与宗教神学划清界限的意义。在哲学方面,休谟的批判对康德的思想的形成有

^① 休谟:《自然宗教对话录》,陈修斋、曹棉之译,第16页,商务印书馆,1962。

重要影响。康德认为,休谟对设计论证明的批判表明,如果对理性的运用不加限制就会使理性用于超验的对象上去,比如用于作为至上存在者的神,而理性的这种超验运用是无效的。康德在《纯粹理性批判》的“先验辩证论”中对设计论证明进行了批判,他借鉴了休谟的论点并予以高度的评价,他认为,休谟对有神论的攻击是非常有力的,实际上是无法驳倒的。

休谟不但对宗教神学的理性基础进行批判,而且还从人类宗教意识的发展和心理活动的基础等方面系统论述了宗教观念的起源,也即本节开始时提到的他关于宗教论证的第二个主题。他的主要思想出自《宗教的自然史》一书。他坚持认为,人的宗教观念是在一定历史条件下由人的情感、情绪、想像等感性心理活动造成的,而不是从理性的推理和证明中引出的。他指出,原始人的生活条件是非常恶劣的,他们不过是“贫困的动物”,总是处在缺吃少穿的状态之下。这种情况造成了原始人只关心与自己的温饱最密切相关的事情,他们的一切情感也都系念于此。这时,他们决不会费心思考关于宇宙的构造和变化规则等抽象的题目,因为这些题目离他们的生活太远,决非他们所能想到的。因此,原始人最初的神的观念必定是从生活情感中,而不是从对自然现象的抽象推理中产生出来的。他说:

对于这样的野蛮人,只有人生的那些普通情感才能对他们发生作用,那就是对幸福的迫切关注,对未来痛苦的忧虑,对死亡的恐惧,对复仇的渴望,对食品和其他必需品的欲求。在这类希望和恐惧,尤其是恐惧的扰动下,人们带着惊悸的好奇心,仔细观察未来那些原因的进程,考察人生种种相反的事件。而在这混乱的景象中,他们以更加混乱、更加惊异的眼光看到了神最初的模糊迹象。^①

^① 休谟:《宗教的自然史》,载于《休谟论宗教》,第39页,伦敦与格拉斯哥,1963。

休谟还进而证明,人将神的观念具体化和人格化,从多神论观念发展到一神论观念,都是人的想像和情感活动的结果。

休谟关于宗教观念起源的论述有很多有价值的见解。比如他把宗教看成是一个历史的现象,否定了宗教从来就有、万世不变、宗教观念与生俱来的观点,基本正确地指出了宗教的产生是随着人类社会的发展,由无宗教到多神宗教再到一神教的历史过程。他还对宗教观念的心理根源和认识根源作了有意义的论证,指出了宗教观念是早期人类在恶劣的生活环境下,从对切身生活的希望和恐惧情绪中产生出来的;“无知是信仰之母”,与这种心理活动相适应的是人的认识能力的低下,由于人不能了解自然现象的真正原因,所以只能将对自然现象的思考让位于幻想和迷信,从而加强了造成宗教观念的情感活动。总之,休谟所提出的宗教的心理学基础问题是十分有意义的,诚如有人所指出,这个问题实质上是一个现代的问题,现代关于宗教的许多思考都是从这一问题引出的,休谟无愧于现代系统讨论这个问题的第一人。^①此外,与站在宗教的立场上证明宗教与理性一致性的理神论者不同,休谟把宗教当做科学研究的对象,把自己当做这一对象的客观观察者,他试图从历史、社会、民族和心理等方面对人的宗教观念的发生和发展作出合乎实际的“科学的”解释。他的这一倾向使他与各种各样的宗教神学观点划清了界限,为使宗教理论走上科学的轨道作出了贡献。

休谟不但关心宗教的理论问题,还关心宗教的现实社会作用问题。他认为,宗教作为一种意识形态,它对社会所起的作用主要是道德方面的,它的“恰当职务”是“纯洁人心”,“加强一切道德责任”,“使人的行为人道化”,“灌输节制、秩序和服从的精神”,“确保对法律和民政官的服从”等。休谟是一个社会功利主义者,他认为宗教所要达到的这些目的都是“有用的”,为达到这些目的所进行的宗教活动都是

^① 参见莫斯纳《大卫·休谟的生平》,第333页,牛津,1970。

“有无限价值的”。^① 虽然他也强调宗教对灵魂的净化作用,但不难看出,在他的眼中,宗教的最实际用处是鼓励节制和服从,以维护社会秩序,保持社会安定。

休谟以基督教为对象,考察了历史上宗教所起的作用。虽然他没有绝对否认基督教可能在上述方面有过积极的表现,但他认为,基督教已经被“滥用”了。由于人们过分注重崇拜活动中虚浮的礼仪和形式,又由于人性的脆弱和不完善,使得迷信和狂热在基督教中大量滋生和蔓延,基督教已经“腐败了”。他专门分析了迷信和狂热这一对宗教的孪生子。他认为,虽然产生这两者的心理基础不同,迷信是由于软弱、恐惧、悲伤等情绪加上无知造成的,狂热是由于希望、骄傲、放肆、妄想等情绪加上无知造成的,但它们都是宗教“腐败”的表现。如果将迷信与狂热相比较,他认为迷信对社会更有害。其主要理由是:

首先,迷信有利于形成和加强教士的权力,而教士的权力是有害于社会的。本来,教士的职责是指导人们的精神生活,弘扬宗教仁慈和节制,教士本人也应当是专心为宗教服务,过着圣洁生活,具有崇高献身精神的人,可是当教士掌握了权力,就成为争吵、派争、迫害和内乱的根源。由于迷信建立在人的恐惧、忧郁等低沉的情绪上,它使人因自卑而感到与神无缘,于是很自然地求助于一些所谓生活圣洁的人,把他们的一片忠心寄托在这些人身,希望通过这些人向神转达他们的祈愿和敬仰。于是,教士阶层就在迷信的推动下出现和发展起来。迷信越深,教士的权威就越大,对社会的危害也越严重。与迷信不同,狂热是一种相当有独立性的情绪。在信仰活动中,狂热者不受教士的管制,他们不把宗教仪式和传统放在眼里,因此,狂热情绪是不利于教士权力的。就此而言,狂热比迷信对社会的危害小得多。

其次,虽然宗教狂热刚出现时比迷信更猛烈,可以引起社会的严

^① 参见莫斯纳《大卫·休谟的生平》,第306页,牛津,1970。亦见休谟《自然宗教对话录》,陈修斋、曹棉之译,第89页,商务印书馆,1962。

重动乱,但宗教狂热就像雷雨,很快就会过去,狂热过后带来的是冷静和松弛,就像雨过天晴一样。这时,在狂热者中既无教士那样的统治集团,也无各种宗教仪式和规定,呈现出十分平和宽松的状态。而迷信则不同,迷信的潜入是逐渐的、不知不觉的,它使人变得驯服。表面上看起来迷信既能为行政长官所接受,对他人也无害,但是其结果是有助于确立教皇的权威,使他能无休止地进行争斗,实行迫害和发动战争,最终成为“人类社会的暴君和捣乱者”。罗马教会就是这样潜移默化地攫取了权力,并为了保持其权力,不惜将整个欧洲抛入动乱之中。

最后,迷信是公民自由的敌人,狂热是公民自由的朋友。这是因为:一方面,迷信是由教士鼓吹的,它意味着对人的压制,而狂热是对教士权力的破坏,它意味着解放;另一方面,迷信使人驯服和卑下,像奴隶一样,而狂热则使人变得无畏和激奋,自然而然地使人倾向于自由。

休谟认为狂热优于迷信,并不意味着他赞成狂热。实际上在他看来,不论是迷信还是狂热都是不符合真正宗教精神的腐败现象。他对迷信和狂热的比较,其主要目的之一是用间接的方式表达他对正统基督教的强烈反对和蔑视。他把基督教看成是“流行的迷信的体系”,他认为自己的任务就是使公众“睁开眼睛”,让迷信的体系“垮台”。

由上述可知,休谟对宗教的社会作用的想法是两方面的。一方面,他认为,宗教就其应有的作用而言,是对社会有益的,它可以纯洁人的灵魂,维护社会的秩序和安定。另一方面,他又认为现实生活中的宗教违背了它应有的职能,已经变成了社会动乱和灾难的一个根源。因此他区分了“真正的宗教”和“虚假的宗教”。“虚假的宗教”是与荒诞的迷信联系着的,是建立在恐惧、虚伪、自私等情绪和情感上的,是依靠各种虚浮的仪式和规则来运行的,是由制造动乱的教士们掌管的。“虚假的宗教”给社会带来了危害。与对虚假宗教的批判相应,休谟提倡一种“真正的宗教”。这种“真正的宗教”的内容是什么,他没有明确说,对此可以作两种理解。一种理解是:休谟本意上不主

张任何宗教,他提出“真正的宗教”是针对现实中“虚假的宗教”而言的,实际上他的“真正的宗教”的概念是空的,没有内容的;如果说有内容,也只是对上帝的存在等启示真理作“哲学的认可”^①,此外再不作任何理性的规定和推论,也没有任何宗教的机构、仪式和行为。另一种理解是:休谟确实想建立一个有实质意义的宗教,这个宗教除了同样对上帝的存在等启示的真理作“哲学的认可”外,还依据一套根本的原则,即人性的原则。也就是说,在真正的宗教中,人类将根据他们所处的自然和社会的环境按照他们本性中的“自然倾向”去感受、去理解、去信仰、去生活。在这个领域中,任何假宗教的超自然的理论和说教都是没有地位的,因为人的“自然倾向”永远对人的思想和行为起决定作用。在此,休谟的“真正的宗教”就同他的人性哲学结合在一起了,于是,它也可以被称做“哲学的宗教”。

不论从哪一种意义上理解休谟的“真正的宗教”,这个宗教是与怀疑主义不可分的。在第一种理解上,只有根据怀疑主义,才能限制理性不切实际的愿望,保持对宗教原理本空的不作规定。在第二种理解上,只有坚持怀疑主义,才能使人服从于“自然的倾向”,不受任何独断和迷信的影响。在怀疑主义的前提下,休谟所说的宗教已经不同于传统的宗教。当他用怀疑主义排除了形形色色的神学证明,当他把宗教的真理剥夺得只剩下空洞的“认可”,他对宗教还能说些什么呢?哲学!只有人性的哲学!

休谟的怀疑主义在宗教中的运用还意味着,至少对他的追随者还意味着更多的东西。恩格斯这样评论休谟的怀疑主义:

休谟的怀疑论今天仍然是英国一切非宗教的哲学思想的形式。这种世界观的代表者说,我们无法知道究竟有没有什么神存在;即使有的话,他也根本不可能和我们发生任何联系,因此,

^① “哲学的认可”这一提法是休谟用于设计论证的神人相似命题上的。它的限制条件是,除了承认有那样一种“微小的”相似外,对其他一切都不作具体的规定和推论(见《自然宗教对话录》,陈修斋、曹棉之译,第96页,商务印书馆,1962)。

我们在安排自己的实践活动时就应该假定什么神也没有。我们无法知道,究竟灵魂和肉体有没有区别,究竟灵魂是不是不死的;因此,我们在生活中就假定此生是我们仅有的一生,用不着为那些我们所不能理解的事物忧虑。简单地说,这种怀疑论的实践完全重复着法国的唯物主义;但是它由于不能彻底解决问题,因而仍停留在形而上学理论的领域中。^①

^① 恩格斯:《英国状况》,载于《马克思恩格斯全集》第1卷,第660页,人民出版社,1956。

下 篇

英国哲学的其他发展

第十章 彻伯利的赫伯特

爱德华·赫伯特(Edward Herbert)于1583年出生在英国什罗普郡的爱顿(Eyton),1648年死于伦敦。他就读于牛津大学。后曾任蒙格马利郡行政长官和英国驻法国大使。1629年获得彻伯利男爵的爵位,因此他也常被称做彻伯利的赫伯特。他与格劳秀斯、伽桑第有来往。他的主要著作有《论真理》(*De Veritate*,1624)、《论错误的原因》(*De Causis Errorum*,1645)、《俗人的宗教》(*De Religione Laici*,1645)、《异教徒的宗教》(*De Religione Gentilium*,1663)、《一位教师与他的学生的对话》(*Dialogue between a Tutor and his Pupil*,1768)等。

赫伯特是英国哲学史上十分独特的人物。虽然他与F.培根、霍布斯是同时代人,但几乎没有受他们思想的影响,走了一条与英国经验主义完全不同的道路。他贬低经验,强调知识的先天性以及在此基础上的理智能力的作用,是英国近代理性主义的开创者。不过,他的理性主义又与笛卡尔等人的大陆理性主义很不相同。在思想来源上,它不像后者那样与以机械力学和数学为代表的科学理性有密切联系,而是站在“新科学”的潮流之外,从柏拉图主义、斯多亚主义等古代思想中引申和发展起来的。与此相应,两者在具体观点上也有这样那样的差别。赫伯特的理性主义可以看做文艺复兴人文主义思想的延续,它代表了英国哲学中与经验主义同时存在的另一发展方向,它的影响在后来剑桥柏拉图主义、理神论思潮和苏格兰常识哲学中得到了明显的表现。赫伯特的影响是广泛而多样的,所以很难将他完全划入以上任何一个哲学派别之列。在英国近代哲学中,他作为具有相对独立观点(不入派)的

思想家而出现。^①

赫伯特的主要著作《论真理》是一部系统的认识论著作,它以对认识结构和过程的细致分析而著称。它所涉及的知识概念和问题也十分广泛而深刻,在当时是首屈一指的。赫伯特被称为英国第一位“纯形而上学著作家”,他的《论真理》就是一部知识的形而上学著作,这部著作奠定了他在哲学史上的地位,也成为他的其他著作的理论基础。

第一节 “真理是在合适条件下对象与能力的符合”

虽然赫伯特关注宗教问题,但正如《论真理》的副标题所表明的,他所讨论的真理是“与启示不同的”,也就是说,他对真理的讨论不是从宗教的权威或信条出发,而是从对真理的普遍认识出发,他所关心的是哲学的认识论问题,而不是宗教的信仰问题。他在《论真理》的前言中也说,他所讨论的真理是人们普遍承认的“理智的真理”而非“信仰的真理”。他认为,前者是由人类普遍一致的“内在”结构决定的,后者是建立在前者的原则基础之上的。他指出,他的全部目的就是探讨人对“真理的寻求”的性质是什么。在这里,他已经意识到认识论在哲学研究中的首要位置,或者说他在一定程度上预示了后来公认由笛卡尔完成的“认识论的转向”。

赫伯特认为一切学说都以真理为标志,但以往的学说或者没有给真理下任何定义,或者充满了不恰当的、矛盾的或繁琐的观点。于是,他决心抛弃以往的一切学说,创立他自己的理论。他认为哲学家对人的认识的看法有两种倾向:一种倾向是试图从人的思想原理推出宇宙的原理,认为没有任何东西是人的理智所不能认识的;另一种倾向是认为真理是向人隐藏着的,人实际上什么都不能认识。赫伯

^① 也许正由于这个原因,一些哲学史著作往往将他忽略了,在我国更是如此。但如果我们全面考虑英国哲学这一时期的发展,尤其是与理性主义和宗教哲学密切联系的那些方面,我们就不能不承认这种忽略是不恰当的。

特认为这两种倾向都是不正确的,因为我们确实知道一些真理,问题在于如何对它进行说明。赫伯特对真理的说明是分析的,他的基本步骤是:首先将真理分析为它的基本元素,并考察各元素的性质;然后对真理的种类进行分析,并分别考察构成各类真理的各项因素的性质和关系。显然,这一方法着眼于真理的结构和发生过程,它的特点在于它的系统性。笛卡尔反对赫伯特所采取的分析方法。1639年,梅桑将《论真理》送笛卡尔阅。笛卡尔认为赫伯特对何为真理进行研究毫无必要,因为真理是“先天自明的”,不会引起误解,而且我们在任何分析中都要用到真理,所以对真理本身不能作分析。这里笛卡尔与赫伯特的分歧是两位理性主义者在论证方法上的分歧。后面将看到,在赫伯特那里,自明真理(共同概念)的地位和作用是通过^①对真理的普遍分析确定下来的,而笛卡尔一开始就将自明真理看做论证的前提和起点。

赫伯特认为真理由三个基本因素组成:一是不依赖于人心的“对象”,它是客观的因素,这个“对象”是广义的,它可以是事物、语言或符号;二是人心的“能力”,它是主观的因素,它是可以“发展出与对象的不同形式相关的不同理解形式的内在能力”^①;三是使能力与对象“符合”,从而使真理的认识得以实现的“条件”。三者缺一不可。他给真理定义为在恰当条件下的“对象与能力的符合”。这里的“符合”(conformity)有“对应”、“一致”之意,当人心的某种能力在一定条件下指向与其相应的恰当对象,人就获得了某一相应的真理。

用主观与客观的“符合”来说明真理,并不是新观点,而是古已有之的一般看法。赫伯特的独特之处在于,他认为与客观对象发生“符合”的是人心的“能力”,而不是哲学家们常说的“影像”、“印象”等心像或由此抽象出来的命题和概念。换句话说,在他看来,人的认识活动不是心灵对外部世界“摹本”式的反映(尽管在有些论述中他也采用了“摹本”的观点),而是心灵在对象上的作用。这里的区别在于,前者

^① 赫伯特:《论真理》,第108页,洛特里奇/托莫斯出版社,1992。

是心灵受外界对象的影响而“被动”发生的,后者是心灵“主动”发挥自己能力的结果。他的一个基本观点是:在认识活动中,在心灵与外界对象的关系中,心灵“永远是主动的”,对象永远是被动的。他反对用心灵与外部对象的“互相作用”来说明真理的认识,因为那为对象的主动性留下了余地。如果按赫伯特所说,对象完全是被动的,那就意味着人的一切认识都是心灵主动寻找对象而形成的,而实际情况并非如此。因为人接触外界对象的大多数情况下,并非心灵主动寻找对象,而是对象的出现引起心灵的变化和反应。赫伯特认为这并不意味着对象是主动的,心灵是被动的,而只是对象的出现将心灵中“潜伏”的能力“唤醒”,使心灵的能力“扩展”开来。赫伯特此说不足以捍卫他的观点,因为对象将心灵的能力“唤醒”本身就意味着它有某种“主动性”。不过,他对心灵主动能力的强调是值得注意的,它影响了后来剑桥柏拉图主义者关于精神对物质的能动性的观点。

在谈到人的能力时,哲学家们往往强调它们的个性和差异,并依此将认识主体分成等级。赫伯特则强调人类能力的普遍性和共同性。他说:“我断言,各时代一切正常人的灵魂上已经打印了各种相同的能力。因而,我们应当料想,我们已经被赋予的智慧能力、悔悟能力、知识能力、良心能力,连同它们的对象,任何时代、任何国家的人从未缺少过。”^①这种能力的普遍性和共同性是人类能够达到共同真理的认识和心理的基础。对赫伯特所说的能力不应作抽象笼统的理解,它们具体的、特殊的、依不同对象而定的。按他所说,能力和对象一一对应,有多少对象就有多少能力,只是有些能力出现了,有些能力“潜伏”着,需要相应对象的“唤醒”罢了。不过,要注意的是,不能根据这里所说的有多少对象就有多少能力,而认为赫伯特主张人有穷尽万物真理的能力,或认为人的认识能力是无限的。因为他在谈论能力与对象的对应关系时,始终就真理的范围内而言,他承认许多事物是我们的能力所达不到的,比如我们感觉不到细小的原子

^① 赫伯特:《论真理》,第78—79页,洛特里奇/托莫斯出版社,1992。

和物体微粒,我们无法理解任何超验的对象等。“一切经验都指明,自然界中有许多事物,它们的原因和结果完全向我们隐藏着。”^①因此,不论能力是“显现”的还是“潜伏”的,它们构成了人类知识的界限,“我们不应寻求超出我们能力之外的知识”^②。

真理是能力和对象的符合,这种符合不是任意的、绝对的,而是以一定的条件为“媒介”。如果没有合适的条件,即使相应的能力和对象都在场,它们的符合也不能实现。在这里,条件是重要的。在某种意义上,理解真理就是理解使能力与对象符合的条件、方法和规律,这是哲学研究的主要任务之一。

能力与对象符合需要合适的条件,具备合适条件的符合必定是“和谐”的。“凡是真的东西都易于被人们相信,因为在这里对象与能力和谐相应,能力也与对象和谐相应。”^③由此推广,人的每一能力与自然的每一对象和谐相应,整个心灵世界与对象世界和谐相应。赫伯特采用了中世纪“小宇宙”和“大宇宙”预定和谐的概念,即“小宇宙”(人心)是“大宇宙”(世界)的缩影。于是,我们完全可以通过理解我们内在能力的性质来理解与之对应的外部对象的性质,并服从“小宇宙与大宇宙相符的法则”^④。

第二节 真理的基本性质与分类

在对真理的构成因素作分析后,赫伯特进一步将真理的基本性质概括为七个命题,它们分别是:

- (1) “真理是存在的”。这个命题用于反对对真理的无知和怀疑。
- (2) “真理与事物自身一样永恒、一样古老”。这个命题将“存在”规定为真理的主题,从时间上规定了真理的范围。它说明凡是存在

① 赫伯特:《论真理》,第90页,洛特里奇/托莫斯出版社,1992。

② 同上书,第81页。

③ 同上书,第80页。

④ 同上书,第108页。

的东西,不论是过去存在、现在存在还是将来存在,都具有“存在”的真理,它的存在和它的存在的真理是一回事。

(3)“真理无处不在”。这个命题从空间上规定了真理的范围。不但一切有限或无限的存在是真理,“非存在”也属于真理之列。虚构和谬误是“非存在”,但对它们可以作真实的描述,因此也形成成为一种真理。真理的范围几乎是无限的。

(4)“真理显示自身”。这个命题表明事物的真理可以自身显现出来,这样显现的真理是“现象的真理”(The Truth of Appearance)。“现象的真理”与“事物自身的真理”(The Truth of the Thing itself)不同,虽然前者是后者的显现,但这种显现是依各种条件的,因此它与后者并不完全相符。这个命题的意义在于对“现象的真理”和“事物自身的真理”作了区分:“前者是有条件的,后者是绝对的。前者只是部分上真实的,后者实际就是该事物。前者是可以分析的,甚至在某种程度上可以将它与对象分开,后者则永远保持与自身的同一。”^①这一区分是对现象和本质的区分,根据这一区分,赫伯特的真理论与现象论相容。现象往往是骗人的,因为它是条件性的,但现象就其显现的样子而言,也是真理,是现象的真理,尽管这个真理与事物自身的真理有区别。

(5)“有多少事物差异就有多少真理”。这个命题的意义在于说明人心可以根据事物的差异对事物的性质作出区分。事物的差异意味着事物有不同的性质(在真理结构的意义上也就是不同的“对象”),因而也相应有不同的真理。事物的性质根据其普遍性的不同分为不同的层次,即有不同的“属差”和“种差”。通过区分事物性质的普遍程度,我们可以达到事物“种”的本质,最终达到事物“个体”的本质。这样,我们可以通过给不同性质的事物命名的办法来研究真理,还可以根据“属差”和“种差”来研究事物的相互关系。而我们对事物命名的任何改变也反过来意味着事物性质的变化和新真理的出现。

^① 赫伯特:《论真理》,第84页,洛特里奇/托莫斯出版社,1992。

(6) “事物的差异根据我们天生的(innate)能力或官能来识别”。这个命题引入了另两种真理,即“概念的真理”(the Truth of Concept)和“理智的真理”(the Truth of Intellect)。人的内心结构与事物的本质相对应,两者有“相似性”(analogy)。但人的内心结构是否与事物的本质“相似”,需要借助概念的判断。概念的真理完全是主观的,这成为它的局限,即它不能保证永远与事物的性质相符合,比如在感官不完善或心灵有偏见的情况下,概念就会失效。这时,理智的真理就是必要的,只有理智的真理可以确定人的主观能力是否运用得当,心中的观念是否与对象相符合。理智的真理也是主观的,它之所以能作为最终的判据,在于它依据人心中一系列天生的“共同概念”。

(7) “存在着一切真理的真理”。这个命题描述了理智的真理与其他真理的关系。理智的真理是一切真理中的至上者,它以其他各真理为实现的条件。只有当其他真理都达到与对象的完全符合以及各真理之间的符合,理智的真理才最终达到。因此,要达到理智的真理是一个非常复杂困难的过程。

赫伯特通过对以上命题的分析区分了四类真理,即事物自身的真理、事物现象的真理、概念的真理和理智的真理。这四类真理不是各自独立、互不相关的,而是有机地联系在一起,表现为一个完整真理的不同方面。用“符合”概念来说,“事物的真理是事物自身内在的符合,或每一事物保持自身恒定所依据的那个根据。现象的真理在于与事物有条件的符合。概念的真理是我们的主观能力与事物显现的样子的有条件的符合。理智的真理由前面各种符合之间的恰当符合构成”^①。对任何具体真理的事例都可以分析为这四个方面,将它们割裂开来是以往各种理论的缺陷,因为它们不是固执于这一方面,就是固执于那一方面,而不知道它们之所以不同的根据。因此在研究任何真理事例时,都必须考察真理四个方面的情形,对每个方面又可具体归

^① 赫伯特:《论真理》,第88页,洛特里奇/托莫斯出版社,1992。

结为:考察被符合的“对象”是什么,考察与对象相符合的“能力”是什么,考察使符合得以实现的“方法”、“规律”和“条件”是什么。

第三节 “自然本能”与“共同概念”

由认识论的目的所决定,赫伯特主要考察了人的认识能力和能力与对象符合的条件。他将人的能力分为四种,即自然本能(natural instinct)、内在的领悟(internal apprehension)、外在的领悟(external apprehension)、推理性思维(discursive thought)。其中内在的领悟是指意志、情绪、情感等内心的活动,也称“内感觉”,外在的领悟指由五官得到的感觉,也称“外感觉”,推理性思维也称“理性”。每种能力各对应于一种知识,对能力的分类也是对知识的分类。赫伯特断言,除相应于这四种能力的知识外,没有其他任何真正的知识。

四种知识根据其确实性分成等级,第一等的是自然本能的知識,它具有最高的确实性,然后依次是内感觉的知识、外感觉的知识、推理的知识。各种知识不仅在确实性上不同,而且有直接或间接的隶属关系:高级知识是低级知识的“指导”或部分的原因,各种知识形成互相关联的等级结构。赫伯特认为,高级知识是理解低级知识的基础,因此对知识的探讨应当按照从高级到低级的自然顺序进行。他没有像后来经验主义者那样从最简单的经验开始,然后上升到复杂的知识形式,而是首先考察最高级的自然本能的知識,然后扩展到次级的知識。在他的知识论中,这一考察顺序与知识发生的顺序相一致,就此而言,他对知识的考察也是基础主义的,但不是以经验为基础,而是以自然本能和相应的先天概念为基础,这是他的理性主义要求的表现。

赫伯特认为,自然本能是一切正常人先天具有的能力,它是自然的原始设定。自然本能表现为两个方面:一方面如真理的定义所说,它是与对象“符合”的“能力”;另一方面它是“那种符合本身的状态”,即它是一种“理解的表达”。

就作为“符合”能力的自然本能而言,它不是心灵或灵魂本身,而

是心灵活动的直接性,是心灵的“直接流溢”,它的范围与自然的命令同样广阔。自然本能并非人类所独有,自然界各种生命形式(甚至包括某种程度的非生命形式)都具有自然本能,只不过人类的自然本能是最高级的。不论何种自然本能,它们都表现为一种“冲动”,它的性质是“非理性的”。“必须记住,自然本能的性质在于它的实行是非理性的,也就是说,它是没有预见的。”^①这里的“非理性”是指不依赖于任何演绎和推理的成分,所以它与本能的直接性密切相关。因为自然本能是直接的,所以它不包含推理,也不需要推理。在近代哲学中,赫伯特是最先强调认识论中非理性因素的作用的人。不过,非理性并不等于随心所欲,因为自然本能是上帝赋予的,是“天意的直接工具”,所以自然本能必定按照天意行事,它的内在动机是“自保”(self-preservation),它的最终目的是得到“永福”(Eternal Blessedness)。赫伯特将“自保”与自然本能联系起来,使“自保”有了人的“本性”的含义。人出于“自保”的本性而结成政治社会是近代政治哲学的一个基本理论,在这方面,赫伯特没有作充分发挥,但他决不会否认“自保”在社会政治生活中的重要作用,因为他明确认为,在宗教、道德、政治和哲学等各个领域,自然本能都是根本的原则。自然本能的另一重要性质是“不死”,这一观点与赫伯特关于灵魂不死的信念是一致的。他认为人由可朽的部分和不可朽的部分构成,人死亡时腐烂的不是人的灵魂和能力,而是感官,是人从外物中吸取的外在的元素。人的生命是永恒的,灵魂是不朽的,人的能力也不会死,它必定永远与不朽的灵魂相伴。

就作为“理解的表达”的自然本能而言,它是一切正常人都具有的“共同概念”。赫伯特在谈到自然本能与“共同概念”的关系时说,自然本能是“与共同概念相符合的能力”^②。如果按照这一说法,根据真理的定义,“共同概念”就是自然本能所要符合的“对象”,而能力和对象的符合应当是“有条件的”。可是,赫伯特没有为自然本能和“共同

① 赫伯特:《论真理》,第120页,洛特里奇/托莫斯出版社,1992。

② 同上书,第116页。

概念”的符合设定任何条件,而是将两者看成是一件事情的两个方面,或看待一件事情的两个角度。他说:“我有时用自然本能指符合的能力,有时指符合本身在知觉中表达出来的状态……在这里,共同概念与自然的本能有同样的意义。”^①这样一来,赫伯特的真理定义对于自然本能与“共同概念”的关系就不适用了,因为这里没有条件性,只有同一性,即自然本能与“共同概念”的同一。当然,如果要使真理的定义仍然有效,我们也可以换一种理解,就是说,自然本能与“共同概念”的“符合”也需要“条件”,这个“条件”就是“无条件”,“无条件”也是一种“条件”。不论怎样,在赫伯特看来,自然本能与其他能力不同,它的对象不在它自身之外,而是与它自身同一的。自然本能的发挥就是它自身内容即“共同概念”的显示或展开,两者是完全一致的。自然本能与对象的同一使自然本能免除了与对象符合的条件性,它不受条件的限制,因而是绝对的,具有比其他能力更大的确定性和优越性。

赫伯特由自然本能引出了他的理论中的一个重要概念——“共同概念”(common notions)。“共同概念”是复数的,它由一系列命题组成,这些命题的每一个都是一个“共同概念”。“共同概念”的“共同”二字表明了这些概念的普遍性。首先,它们是一切有正常理智的人普遍具有的。其次,“共同概念”涉及各种各样的对象,是各类对象的普遍真理。根据所涉及对象的范围或确定性的不同,“共同概念”的普遍性有所差别,但在其适用的范围内,它必定是普遍的。比如“世界有第一因,有中间因,有终极目的”,“事物有秩序、有程度、有变化”等形而上学命题,就是普遍适用于一切对象的“共同概念”。

人的自然本能是天赋的,与自然本能相关的“共同概念”也是天赋的,它们由自然印入人心中,归根结底是上帝的馈赠,是上帝智慧的一部分。因而“共同概念”具有先天的确实性,它们是准确无误、不可怀疑的真理。“共同概念”所涉及的不是事物的现象,而是事物的

^① 赫伯特:《论真理》,第122—123页,洛特里奇/托莫斯出版社,1992。

本质,是“事物内在的一致性,如事物的原因、手段、目的,善的、恶的、美的、愉快的东西等”^①。“共同概念”构成了哲学、宗教、道德、法律等各种学说的原则基础,它们是普遍和谐的。各学科中最重要的事情就是将这些“共同概念”辨别出来,将它们用于各自合适的领域。

赫伯特分别论述了“共同概念”与经验和推理的关系,这是他关于“共同概念”的讨论中最值得注意的部分。要理解他的观点只需把握住他的一个基本思想:“共同概念”是其他一切知识的基础和“指导”,一切知识最终是由“共同概念”决定的。关于“共同概念”与经验的关系,赫伯特说:

正好像根据通常的观点,看、听、爱、希望等我们天生的能力在它们相应的对象未出现时处于潜伏状态,甚至消失而不留任何存在的痕迹,所以,我们应当认为,与其说共同概念是经验的结果,不如说是那样一些原则,如果没有它们,我们就根本没有任何经验。^②

赫伯特这段话的意思用另外的话来补充就更明白了。他在谈到经验的产生过程时说:

除推理的能力外,所有这些能力每当知觉任何对象时都同时起作用,尽管它们的过程各自完全不同。要看出哪些过程最先起作用是不容易的,也就是说,除非我们按照它们自然的顺序,并通过认真的内省过程,注意在每一感觉事例中何种状态首先出现。如果我们这样做了,我们就可以觉察到,在任何对象的冲击中,或在对象起初的一致性中,有一个要素(element)出现了,它既不是颜色,也不是气味,也不是数目,也不是距离,也不是运动及其他。于是,我将外部知觉由已出现的这第一个变状

^① 赫伯特:《论真理》,第122页,洛特里奇/托莫斯出版社,1992。

^② 同上书,第132页。

(modification) 归因于某种内在能力的一致性, 这种内在能力依赖于**自然本能**或某个**共同概念**。我们因而有了一个模糊的预告(a vague premonition), 它先于知觉的实际实现……^①

在赫伯特看来, 在经验的过程中, 并非外部对象一出现就直接引起相应的经验, 而是首先由心中的自然本能和“共同概念”以“预设”的方式起作用, 它们是经验得以实现的“先天依据”或“先决条件”, 没有它们, 任何完整的经验都不可能。根据这一观点, 赫伯特否认心灵是一块白板, 否认人处理对象的能力都是从对象本身得来的。他说, 我们可以把心灵看成是一本尚未向对象打开的书, 但不能说它是白板, 因为心灵总要诉诸一些意识的东西作为对象的验证, 这就是自然本能和“共同概念”。如果神圣的天意为我们提供了看、听、希望、欲求等能力, 而同时自然本能却又不“指示”我们所看、所听、所希望、所欲求的东西的性质、方式和范围, 那是很奇怪的。^② 赫伯特的上述观点很有意义, 他实际表达了这样的思想: 在认识活动中, 人的意识不是完全消极地“符合”外界事物, 而是通过先天结构的成分(能力和概念)主动地“指导”经验。他的这一思想与康德的“知性为自然立法”的思想是一致的, 就此而言, 我们可以说, 赫伯特在某种程度上成为后来康德的“哥白尼式革命”的先导。

关于“共同概念”与推理的关系, 赫伯特同样赋予前者以主导地位。他认为在知识的等级顺序中, “共同概念”是最高级的, 推理是最低级的。推理的作用是从一个概念推出另一个概念, 推理所提供的只是逻辑方法, 推理知识的可靠性和确实性完全取决于推理所运用的概念。因此, 所谓正确的推理知识无非是“共同概念”的逻辑运用, “共同概念”也就是正确推理知识的界限。他不否认有时“共同概念”也需要推理之助, 即有些“共同概念”是从直接来自自然本能的“共同概念”推出来的, 他称后者为第一级的“共同概念”, 前者为第二级的

^① 赫伯特:《论真理》,第208页,洛特里奇/托莫斯出版社,1992。

^② 见同上书,第132页。

“共同概念”。他认为第一级的“共同概念”比第二级的“共同概念”有很大的优越性,分别体现在第一级“共同概念”的六个特性上:(1)“在先性”。第一级的“共同概念”直接来自自然本能,不需要经过繁琐的推理,在顺序上先于第二级的“共同概念”。(2)“独立性”。第一级的“共同概念”不需要参照其他的“共同概念”,因此是独立的。(3)“普遍性”。第一级的“共同概念”是一切正常人普遍同意的,不带有任何第二级的“共同概念”可能带来的局限。(4)“确实性”。第一级的“共同概念”具有不容否认的权威性,任何对它的怀疑都会打乱自然的秩序,使人失去人性。(5)“必然性”。每个第一级的“共同概念”都指向人的“自保”,反映了宇宙的永恒智慧,它决定我们必然会按照它的指示行事。(6)“直接性”。第一级的“共同概念”与对象“符合”的方式是“直接的”,不需要经过复杂推理,而复杂推理是造成经院学家错误百出的一个根源。赫伯特关于“共同概念”特性的规定,普遍适用于近代哲学家对“先天”概念一般特性的规定,尽管他们对这些概念的具体内容的理解不尽相同。后来笛卡尔也使用了“共同概念”一词,在他的影响下,这个术语被许多哲学家所采用。

在对自然本能和“共同概念”的论述中,赫伯特还提出了“普遍同意”(universal consent)的概念,把它作为自然本能和“共同概念”的认识基础。他认为自然本能所“符合”的东西或“共同概念”是人们普遍同意的,这种“普遍同意”来自于自然本能的教诲,实际上表达了神圣的天意,因而是不容争论、不可辩驳的。于是,在赫伯特那里,“普遍同意”就不仅仅是一种“信念态度”,而且有了真理标准的意义,凡是得到普遍同意的就是真理,“普遍同意”是“真理的最终、唯一的验证”。^①他进而声称:“应当将普遍同意当做神学和哲学的起点和终结。”^②赫伯特关于“普遍同意”的观点产生了很大影响,尤其为后来的剑桥柏拉图主义者所接受,把它作为先天性概念的依据。洛克在《人类理智论》中对“天赋观念”论作了猛烈批判,他的主要矛头之一就是

^① 见赫伯特《论真理》,第117—118页,洛特里奇/托莫斯出版社,1992。

^② 同上书,第118页。

指向“普遍同意”概念。洛克的批判是对“普遍同意”说的沉重打击,大大消除了它的影响。

第四节 感觉与“理性”

按赫伯特所说,自然本能是最高级的能力,依次是内感觉、外感觉。内感觉指人内心的情感、情绪和意志等,外感觉指由五官得到的感觉。根据赫伯特对知识体系的理解,各种能力或知识按照等级排列,这种排列不只是形式上的,而是有内在的隶属关系,即上一级能力或知识是下一级能力或知识的基础和“指导”。因此,自然本能和“共同概念”是一切能力和知识的基础和“指导”。内感觉是外感觉的基础和“指导”,“理性”则在自然本能和“共同概念”的指导下,对内、外感觉的知识进行推理,但如果可以直接运用“共同概念”时,或可以根据内、外感觉直接作出判断时,“理性”是无用的或肤浅的。

在知识的等级结构中,内感觉有仅次于自然本能的较大的优越性,这不但因为在对象和内容的内在性上内感觉与自然本能是一致的,它们都是心灵的内在原则,而且因为内感觉对外感觉的“指导”作用也与自然本能相似。按赫伯特所说,在外部感官起作用之前,人心中不但先已有了自然本能,而且还设定了内感觉的“方案”。当外界对象作用于感官的时候,首先对对象的刺激作出反应的是内感觉,它的“方案”也在感觉的过程中展示出来,使外感觉得以完成对外部对象的把握。就此而言,可以说,内感觉是外感觉的“近因”,自然本能是“远因”,尽管自然本能仍然是主要的。赫伯特试图对内感觉和自然本能作明确区分,但并不成功。他承认,内感觉与自然本能“密切相关”,“有相同的对象”和“相同的根源”,因此,很难将两者区分开。^①

内感觉的活动多种多样,根据这些活动的能力、对象及条件的不同可以区分内感觉的不同状态。内感觉的多样性以“自由意志”为基

^① 见赫伯特《论真理》,第146—147页,洛特里奇/托莫斯出版社,1992。

础。“自由意志”也是一种能力,它渗透于其他能力中,使灵魂可以任意改变自己的注意方向。不过,这种“自由”仅适用于“手段”,不适用于“目的”,因为心灵活动的“目的”是“永福”,这个“目的”是不能违抗的。人心是按上帝的形象创造的,“自由意志”是上帝的“无限性”在人心中的表现。赫伯特将“自由意志”称做“无与伦比的自然奇迹”^①,他的“自由意志”概念成为当时反对新教加尔文宗“命定论”的理论武器,后来为剑桥柏拉图主义者普遍接受。

对所有内在感觉的共同意识是“良心”(conscience)。“良心”不是一个认识概念,而是一个道德概念。“良心”是普遍的道德准则,根据这个准则,我们可以辨别什么是善的,什么是恶的,以及善恶的程度,并用以规范我们的行为。“良心”通过引起人的快乐和厌恶的情感而起作用,“它的特殊功用是使人在道德行为中得到快乐,使人在邪恶出现时引起明显的厌恶和谴责”^②。赫伯特认为道德原理与认识原理是相似的(“善”与“真”是相似的),“良心”也是一种能力,所有的内在意识都服从于它,受它的控制。“良心”与其他各种“能力”有内在关系,它的目的是一切能力的“符合”,只有各种能力的“符合”才能使“良心”得到满足。一切能力都服从“共同概念”,“良心”也不例外,它必须接受“共同概念”的“帮助”和“指导”。实际上,“所有道德哲学就是一个共同概念,就是自然本能的最高结果”^③。“良心”是情感意识,赫伯特通过“良心”将道德与情感联系起来,成为后来英国情感主义伦理学的先行者。他关于“良心”是道德准则的观点也在巴特勒的伦理学说中得到了响应。

此外,赫伯特还从内在感觉(意识)的角度讨论了心灵和肉体的关系。他认为,心灵和肉体的关系不能用独立“实体”的概念来理解,而必须用意识的内在关系和过程的原理来理解。人本质上是精神的东西,人的本质不是由人的身体结构和形象来决定,而是由人的心灵

① 赫伯特:《论真理》,第162页,洛特里奇/托莫斯出版社,1992。

② 同上书,第164页。

③ 同上书,第202页。

能力来决定。人不是仅由纯精神的“心灵”和纯物质的“肉体”组成的二元统一体,而是还包括一个既非心灵亦非肉体的“有机的身体”(organic body)在内的三元统一体。在这个统一体中,心灵是“主动的、有感觉的、非被动的”,物质的肉体是“被动而无感觉的、非主动的”,“有机的身体”是“既主动又被动,带有粗糙而瞬息的感觉的”。“有机的身体”对于心灵是被动的,但它具有由“体液”(bodily humors)所决定的能动的“生命力”,因此又是主动的。“有机的身体”既与心灵的活动有关,也与肉体的物质有关。人的“小宇宙”与世界的“大宇宙”对应:心灵对应于上帝,四种“体液”(血液、粘液、黑胆汁、黄胆汁)对应于世界的四种“元素”(土、水、气、火),肉体的能力与物的属性相应。人作为心灵、肉体 and “有机的身体”三者的统一,服从于“宇宙和谐”的原则。赫伯特是近代第一个明确提出身、心关系问题的人,但他的影响完全不能与后来的笛卡尔相比。这是因为,不论问题的提出还是问题的解决,笛卡尔的观点始终属于近代自然科学和知识论的一部分,而赫伯特完全依赖于古代和中世纪的传统学说,这使他的观点大大落后于时代。

外感觉与内感觉不同,它直接与外部对象相关。虽然它必须受内在能力(自然本能、内感觉)的“指导”,但如果没有它,完整的知识也不可能。赫伯特从先验论的立场出发提出了一个独特的观点,即认为外感觉的种类(样式)不局限于外感官的五种感觉,而是对象有多少种性质,就有多少种感觉,因为经验告诉我们,许多不同的对象可以通过同一感官进入心灵。经院学家根据人有五种感官而断言只有五种感觉是荒唐的,就好像一个人站在屋外不考虑屋内的情况而只根据门窗的数目来对房屋作判断一样。赫伯特用这一观点来诠释“凡是在理智中的先已在感觉中”的命题。他说,他乐于同意这个命题,但必须以外在对象的“差异”与心灵内在的“差异”的普遍相似为补充。也就是说,对象的各种性质应当在人心中得到普遍表现,而不是只限于五种感觉。他问道:如果理智中的东西只能来自五种感觉,那么,心灵中除颜色、声音、气味、滋味和触觉之外的内在知识和“共同概念”等往哪里摆?他指出,如果按照理智中只有五种感觉的说

法,就会得出错误的认识结论。比如,人们在对事物的理解中,就会认为“颜色”是本质的,“实体”是偶然的,而这恰恰与“共同概念”的教导相反。

按照赫伯特对能力的分类,推理性思维是最低级的能力,也称为“理性”。我们这里将“理性”一词加上引号,是因为他所谓的“理性”含义狭窄,不是指一般所说的使人与动物相区别的作为人类主体性本质特征的理智和思辨能力,而是指“推理方法”,它的最高成果是逻辑。他认为推理性思维的作用十分有限,而且由于经常被滥用已成为许多错误的根源。赫伯特贬低推理能力与他对亚里士多德逻辑的看法有关,他认为亚里士多德逻辑没有提供达到真理的有效方法。他主要对亚里士多德的范畴学说进行了批判,认为亚里士多德的十个范畴是陈腐的、错误的,它们过于狭窄,不能处理原因、目的等普遍原则,各范畴没有作精确的分类,有的范畴如“实体”和“性质”完全是虚构的。于是,他提出了一个新的范畴体系来代替亚里士多德的体系,并与真理学说相结合,发展出一个发现真理的程序化方法。他称这种方法为“探问法”(zetetica)。在此,赫伯特表现出与培根发明“新工具”相似的初衷,即针对亚里士多德逻辑和经院哲学方法的陈腐无用,试图通过改进推理方法使获得实际有效的知识成为可能。

赫伯特的“探问法”的原理是:推理性思维的范围不是无限的,而是受推理所涉及的问题的限制;这些问题可归结为简单的十类,这十类问题就是十个范畴,它们涵盖了知识的全部内容;简单的问题可以通过不同的结合构成复杂的问题,表现出知识的多样性;根据十类问题与四种认识能力的对应和搭配关系,就可以得到发现真理和获得知识的恰当程序。比如,对于任何对象 A,不论它是事物、词句还是符号,不论它是简单的还是复杂的,不论其命题是真的还是假的、是普遍的还是特殊的,不论它与何种能力有关,都可以问十个问题,这些问题穷尽了可能提出的问题的全部。这些问题是:关于“存在”的问题——“A 是否存在?”;关于“实体”的问题——“A 是什么?”;关于“性质”的问题——“A 的性质是什么?”;关于“数量”的问题——“A 的数量是什么?”;关于“关系”的问题——“A 有何种关系?”;关于“方式”的

问题——“A 以何种方式存在?”;关于“时间”的问题——“A 何时存在?”;关于“地点”的问题——“A 在何处存在?”;关于“起源”的问题——“A 由何而来?”;关于“目的”的问题——“A 存在的目的是什么?”。这十个问题是最简单的,它们的不同结合可以构成复杂的问题,比如将“性质”与“存在”结合起来,构成“A 的性质存在吗?”的问题;将“性质”与“目的”结合起来,构成“A 的性质为何目的而存在?”的问题。

问题表示了知识的范围,对问题的回答就是知识的获得,就是能力与对象的符合。对不同问题的回答依赖于不同的能力。赫伯特——考察了与不同问题对应的各种能力,可列表如下:

问题类型	对应的能力
存 在	共同概念
实 体	共同概念,推理性思维
性 质	共同概念,推理性思维
数 量	共同概念,推理性思维
关 系	共同概念,外感觉,内感觉
方 式	共同概念,推理性思维
时 间	外感觉,内感觉 ^①
地 点	共同概念,外感觉,内感觉
起 源	共同概念,推理性思维
目 的	共同概念,推理性思维

^① 这里没有提到“共同概念”是因为在赫伯特看来,在回答“时间”问题时,“共同概念”是作为高级能力间接起作用的,比如他说:“我们心中有一种与永恒相应的能力,它依靠共同概念将过去、现在和将来聚在一起。”(赫伯特:《论真理》,第 274 页,洛特里奇/托莫斯出版社,1992)

从表中可以看出,在发现真理和获得知识的过程中,先天的“共同概念”贯穿始终。赫伯特认为这再一次表明,自然本能对于任何知识问题的解决都是首要的,它为知识带来最高的确实性。与 F. 培根发现真理的“三表法”相比,可以看到从同样目的出发的两种方法原则的截然对立:培根立足于经验和归纳,赫伯特诉诸先验和直觉。

厘清问题和能力的对应关系,是运用“探问法”的第一步,要获得特定对象的知识还必须遵循一定的程序。比如,对于任何一个对象,首先确定要探讨的问题是什么,是关于它的“存在”、它的“性质”,还是关于其他什么问题。将这些问题互相结合,可以确定一切要探讨的问题不会有遗漏。然后,将相应的能力用于相应的问题,一一找出答案。如果希望在任何命题上增加新的谓词,只需如法炮制,确定该谓词所涉及的问题,并作出解答。经过这样的程序,最后就可以得出有关该对象的结论。

赫伯特认为“探问法”是“完善的认识方法”,是普遍适用于一切学说的“钥匙”。不过,正如培根的归纳法与其说是一种实际有效的认识方法,不如说只是一种方法论理想的尝试和表达一样,赫伯特的“探问法”也不是他所说的万应灵药,它充其量只是一种设想,它的实用价值是大有疑问的。赫伯特本人也承认,要实际使用这个方法还有很多困难,他甚至没有提出一个完整应用“探问法”的实例。而且,“探问法”的有效性和确实性是以先天性和直觉为根据的,而这个根据本身的可靠性就值得怀疑。

第五节 宗教观点

赫伯特关心宗教问题,他的宗教观点对后来有很大影响。有人认为,《论真理》的主题实际是宗教问题,认识论只是为说明宗教问题所作的准备。这种说法有些绝对,因为《论真理》中认识论观点毕竟构成了一个完整的体系,它有独立的价值,显然不仅仅是为宗教目的而作。但不可否认,宗教问题在赫伯特的理论中占有重要地位,即使在《论真理》中也十分明显。除了《论真理》中的有关章节外,赫伯特后

期的许多著作也是关于宗教的。他的宗教观点的基本倾向很明确，那就是，反对教会权威对信仰的统治，主张将宗教信仰和行为建立在“共同概念”和“正确理性”的基础上；反对基督教唯我独尊的正统地位，通过比较研究，证明基督教和各异端宗教具有基本相同的性质。赫伯特的观点对后来的非正统宗教思想有很大影响，人们甚至将他与常被称做“无神论者”的霍布斯、斯宾诺莎等人相提并论。1633年，《论真理》被列为罗马教会的禁书。

赫伯特认为宗教的根本原则必须以“共同概念”为基础，“共同概念”具有人们普遍同意的确实性。“共同概念的体系，至少就神学的范围内而言，在各时代都明显被每一个正常人所接受，对它的正当性不需要任何进一步的证明。”^①赫伯特提出了宗教原则所依据的五个“共同概念”，即：(1) 有一个至上的上帝存在；(2) 上帝应当受到崇拜；(3) 德行和虔诚是宗教实践的最重要部分；(4) 人应当用忏悔为他们的罪过赎罪；(5) 人在今生之后将受到赏罚。他认为，“真正的天主教会”就是建立在这五个“共同概念”的基础上的。

赫伯特将上述五个“共同概念”当做鉴别真假宗教学说的标准。在西方的基督教批判思想中，对宗教的看法往往集中在对启示的看法上。赫伯特认为启示的真理是存在的，因为它来自上帝。启示的真理的性质与其他真理的性质不同，其他真理依赖于我们的能力，启示的真理依赖于上帝的权威。但是启示的真正意思是什么，需要鉴别。这种鉴别必须根据我们的能力，归根结底必须根据“共同概念”。他说：

并非每一宣称启示的宗教都是好的，并非每一由宗教权威所教导的学说都是永远必要的乃至有价值的。有些根据启示的学说可以被放弃，其中有些应当被放弃。就此而言，共同概念的教导是重要的。的确，没有它们就不可能在启示乃至宗教中确定任何辨别标准。^②

^① 赫伯特：《论真理》，第291页，洛特里奇/托莫斯出版社，1992。

^② 同上书，第289页。

赫伯特以《圣经》中的“十诫”为例，说明如何辨别它们是不是“共同概念”或启示的真理。他认为，第一诫的意思是说，只有上帝应得到最大的尊重，因此上帝命令只有他才能受崇拜；第二诫的意思是说，因为人能形成使人尊崇的偶像，所以上帝禁止任何象征和偶像；第三诫的意思是说，因为人们可能会藐视至善，用轻薄的言行诽谤它，所以上帝不允许妄称上帝的名字；第四诫的意思是说，为使人既不过于劳累也不过于安逸，因此上帝命令人工作六天后，用一天的时间休息和向上帝做礼拜；第五诫的意思是说，为避免人们将他们与父母的关系看成是第一因，以致将父母当做神圣崇拜的对象，所以上帝告诉人们从对父母的孝敬中可望得到什么样的好处；第六诫的意思是说，为使人除了因自保外不得伤害自己和他人，上帝禁止杀人；第七诫的意思是说，为避免使人认为爱任何东西都是可允许的，上帝不允许通奸；第八诫的意思是说，为避免使人通过拿别人的财产而使自己致富，上帝禁止偷盗；第九诫的意思是说，为使真理得到确立，上帝禁止作假证；第十诫的意思是说，为避免使人认为可以侵占他人的权利，上帝责令人要内心知足。通过上述分析，赫伯特确认“十诫”是对“共同概念”的概括，它们是启示的真理。

赫伯特对《圣经》的教义不是盲目接受而是进行分析，表明他对《圣经》权威性的怀疑。他的怀疑建立在一个认识论观点上：凡是历史上发生的事情都不是后人直接认识的，都超出了他们的能力范围，因此，关于历史事件的报告对于作者也许是真实的，但对于把它们当做第二手资料的后人来说都是或然的。根据这一观点，他主张把以“共同概念”为根据的知识与以历史报告为根据的信仰区分开来。他说：

即使没有任何作家能成功地描述过去，即使没有任何对以前时代的记载存在过，我们也应当承认，永恒的真理可以从对象本身，可以从共同概念，可以从神圣的普遍天意中引申出来。人们可能会说，我以此破坏了对历史的任何信念，使那些为我们提供创世史和赎罪史的人所做的事情显得并不重要。正相反，我

对这些作者极为尊重,但是,我对上帝的相信……不是来自历史,而是来自共同概念的教导,尽管有关方法、时间和其他情节的问题我是从作者得知的,这些问题是信仰的材料。以上考虑没有消除或贬低对《圣经》记载的信仰。与大多数人一样,我完全接受这些报道,而且乐于相信上帝可能做出了更大的奇迹,如果任何这样的奇迹被记载的话。不过,我将知识和确实性与建立在报告基础上的信仰区分开,这使我可以将各宗教中我们所能知道的东西与我们所能相信的东西分开。^①

至此,赫伯特的意思似乎是要对知识和信仰划界,将它们限制在各自的领域,互不干涉。但这不是他的本意。他清楚地看到了知识和信仰之间的冲突,他认为,因为历史的记载是或然的,所以当根据历史记载的信仰与知识发生冲突时,就应当坚持知识,修正信仰。他说:

如果由于粗心或时间的推移使任何诬蔑上帝的段落,或对那些公认的神圣属性发生怀疑的段落,混入一本经书或世俗读物中,那么,为什么我们不应当同意修改这部著作——以前已经这样做过——或者因为解释者所说的观点与共同概念冲突,违反了作者的本意,甚至违反了信仰的类比,而指责他们的错误呢?^②

如果说在《论真理》中赫伯特对《圣经》的权威性的怀疑还比较含蓄的话,那么,他在《俗人的宗教》中就比较明确了。他在该书中指出,应当把《圣经》当做历史看待,并对它进行考察:其中被人们普遍同意的内容可以作为上帝的“道”来接受,否则就只应看做是人的意见,或看做含糊的、无意义的东西。

① 赫伯特:《论真理》,第315页,洛特里奇/托莫斯出版社,1992。

② 同上书,第316页。

《俗人的宗教》主要讨论了俗人如何在各种宗教中选择最佳宗教的问题,其基本原则与《论真理》是一致的。赫伯特认为,要作出正确选择必须根据理性的指导,也就是要根据关于宗教的五个“共同概念”。在《异教徒的宗教》一书中,赫伯特考察了古代宗教思想是否有真理因素的问题。他通过分析证明,关于宗教的五个“共同概念”就是古代宗教思想共同具有的真理因素。因而他断言:古代异教并不像人们想像的那样荒谬和愚蠢。在《一位教师与他的学生的对话》中,他再一次论证了理性和“共同概念”对于真正宗教的重要作用。在这些著作中,与“共同概念”的普遍性相联系,他还从不同侧面表达了宗教宽容的思想。可以看出,他对理性和“共同概念”的强调成为贯穿他的宗教观点的一条主线。主要因为这一点,人们将他与英国后来的理神论运动联系起来,认为他奠定了理神论的理论基础,称他为“英国的理神论之父”。^①

^① 关于赫伯特与后来理神论的关系,学术界存在不同意见。有人认为,没有任何证据表明赫伯特对后来的理神论者有重大影响。

第十一章 剑桥柏拉图主义

剑桥柏拉图主义是 17 世纪中期在英国出现的一个思想流派,其成员主要是在剑桥大学任教或受教育的一批哲学家、神学家和道德学家,因为他们的观点与柏拉图主义有密切联系,故而得名。

第一节 概 况

剑桥柏拉图主义的创始人是本杰明·惠契柯特(Benjamin Whichcote, 1609—1683)。他就学于剑桥大学伊曼纽尔学院,后来在剑桥大学任教,曾任剑桥大学皇家学院院长和剑桥大学副校长。惠契柯特热衷于柏拉图主义,关心与宗教和道德有关的各类问题。他没有写出系统的理论著作,他的观点是在大量的讲演、布道、书信和格言警句表达的。在剑桥柏拉图主义的形成和发展过程中,他的作用是提供了一个思想方向,确定了一些基本的理论原则,吸引了一批有才华的追随者,因此,尽管他的著述不多,仍被认为是剑桥柏拉图主义的开创者。

亨利·莫尔(Henry More, 1614—1687)和拉尔夫·卡德渥斯(Ralph Cudworth, 1617—1688)是剑桥柏拉图主义最重要的理论家,他们发展了惠契柯特的思想,将剑桥柏拉图主义的理论系统化了。约翰·史密斯(John Smith, 1616—1652)是惠契柯特在伊曼纽尔学院的学生,受惠契柯特的直接影响。他致力于捍卫惠契柯特的宗教学说,为剑桥柏拉图主义的发展作出了很大贡献,但由于去世过早,他的思想没有得到充分的阐述。除以上三人外,该学派中还有 N. 卡尔弗韦尔(Nathaniel Culverwell, 1618? —1651?)、P. 斯特里(Peter

Sterry, 1613—1672)、G. 拉斯特(George Rust, ? —1670)、S. 帕特里克(Simon Patrick, 1626—1707)、R. 坎伯兰(Richard Cumberland, 1631—1718)等人。他们或者因为主要是牧师而不是哲学家,或者因为与该学派主流思想不完全一致,或者因为在理论上缺少力度,所以在该学派中的地位 and 影响远不能与前面三人相比。此外应提到的是约翰·诺里斯(John Norris, 1657—1711),作为一个例外,他来自牛津而不是剑桥。他欣赏莫尔的学说,倾向于剑桥柏拉图主义,尽管他后来明显追随马勒伯朗士,人们仍时常把他的思想当做剑桥柏拉图主义的另一发展样式来看待。

顾名思义,剑桥柏拉图主义与柏拉图的思想有密切联系,它代表了英国基督教人文主义在17世纪初出现的向柏拉图主义的转变。剑桥柏拉图主义者有一种共同的理论倾向,即试图用柏拉图的观点和原则解决他们所面临的现实的理论问题,但对此不能狭隘地理解为他们只以柏拉图的思想为是,对其他思想一概排斥。实际上,剑桥柏拉图主义是一个以基督教神学为主要目的,包括亚里士多德主义、斯多亚派、笛卡尔主义、近代自然哲学等古代和近代思想在内的各种思想的混合物。即使对于柏拉图的思想,剑桥柏拉图主义者各自的着眼点也有不同。作为学派的创始人,惠契柯特与柏拉图的思想比较接近,他尤其推崇柏拉图的道德哲学,而他的追随者如卡德渥斯和莫尔等人则更加重视以普罗提诺为代表的¹新柏拉图主义的学说,甚至有人认为应当把他们称做“剑桥普罗提诺主义者”。

剑桥柏拉图主义是在英国资产阶级革命的动荡年代形成和发展起来的,他们的思想与他们所处的特定时代有密切关系。虽然他们打着“复兴”柏拉图主义的旗号,积极宣传柏拉图主义思想和观念,但是,很明显,他们的目的不仅仅为了使人们了解这位古代贤哲的智慧,也不仅仅为了“恢复”柏拉图长期以来在知识界被忽视了的重要地位,而是为了借助古代思想表达他们的现实要求,为了理解和解决他们所面临的现实理论问题。从他们的著述中可以看出,他们最关心的问题主要集中在三个方面,即宗教神学、自然科学和哲学。他们对具体论题的选择,提出的观点和产生的影响,都直接或间接地反映

了当时思想领域的实际,具有很强的现实性。

一 宗教神学方面

剑桥柏拉图主义者的一个共同特点是他们既是哲学家也是神学家,很多人主要是神学家,其次才是哲学家。他们对宗教神学的关注往往超过了哲学和科学,他们的哲学和科学思想往往是在宗教神学的背景下阐述的。在当时的历史条件下,政治斗争、思想斗争最敏感地表现为宗教和神学领域的斗争。在对宗教的态度上,在神学原理的争论中,在对《圣经》引经据典的背后,往往是现实的政治要求和思想要求的表达。英国资产阶级革命是在宗教的外衣下进行的,封建势力和资产阶级的斗争突出表现在旧的英国国教和新教的斗争。剑桥柏拉图主义者对宗教神学问题的关注,既反映了他们对宗教本身的看法,也反映了他们对英国革命的现实问题的看法。

他们主要关心的问题包括理性和信仰的关系问题,人得救的可能性和途径问题,“狂热”和“迷信”在宗教活动中的作用问题,教会的作用和行为方式问题等。在当时,这些都是具有现实敏感性并被广泛讨论的问题。他们对这些问题的回答并不完全相同。一般而言,他们都主张提高理性的地位,认为信仰是理智的行为,理性不反对信仰且是达到真正信仰的途径;他们强调信仰和获救中个人的道德观念和道德实践的作用,把道德纯洁和灵魂净化作为达到神性的途径;他们反对加尔文主义关于人类获救的“预定说”和非理性的观点,主张人的意志自由和对人性的乐观态度;他们反对盲目崇拜和清教徒的“狂热”行为,反对唯我独尊的罗马教会和英国国教中的高教会主义,反对宗教专制,主张宗教宽容和宗教自由,认为人人可以用自己的方式而不必依据某一特定的教条而获救,并因而被称做“自由主义者”(latitudinarian)。而他们的一切观点都要求维护有神论和宗教的地位,坚决反对任何形式的无神论。

从剑桥柏拉图主义者的上述观点可以看出,他们的思想呈现出比较复杂的情况:在理性和信仰的关系上,他们一方面提倡理性和尊重人性,另一方面又强调理性服从于信仰,以信仰为归依;在基督教

新、旧势力的斗争中,他们一方面反对罗马教会和英国国教的专制,另一方面又反对加尔文的“预定说”和清教徒的激进行为;在对待不同宗教思想的态度上,他们一方面主张宽容和自由,另一方面又反对宽恕任何无神论思想。这种情况说明,剑桥柏拉图主义者有一种在不同观点之间进行调和的倾向,他们力图通过对各种观点的修正和协调,完善神学理论,消除派别矛盾,创造社会和谐,使宗教适应新的社会形势的需要,最终达到巩固宗教的地位的目的。

从总体上看,剑桥柏拉图主义者的宗教思想是保守的、落后的,这尤其表现在他们批判和改造传统宗教思想的时候,不是依靠近代自然科学和启蒙思潮所提供的新思想和新观念,而是试图回到曾经对早期基督教思想的形成起过重要作用的柏拉图主义和新柏拉图主义,因此他们的理论中充满了后者关于神性、流溢、灵魂不朽、神人感通等陈旧的唯灵论和神秘主义的东西。尽管如此,剑桥柏拉图主义者的宗教观点仍然对后来的宗教思想产生了一定的影响。比如他们关于理性在宗教中的地位的观点在某种意义上成为洛克、托兰德的理神论的先驱;巴克莱为了捍卫宗教在晚期诉诸新柏拉图主义也可以看做受到剑桥柏拉图主义的影响。

二 自然科学方面

近代自然科学的发展是推动思想解放的强大动力,是哲学进步的源泉。在剑桥柏拉图主义的形成时期,自然科学的最重要成果是伽利略的机械运动理论,它所产生的影响是非常深刻的,当时欧洲两位最重要的哲学家霍布斯和笛卡尔都是它的拥护者。剑桥柏拉图主义者认识到机械运动理论的现实意义,一般地说,他们承认自然科学所描述的机械运动现象的现实性,但是明确反对对这些现象的机械论解释。他们认为机械论的实质是唯物主义,而唯物主义必定导致无神论。他们一方面批判作为机械论基本原理的原子论、因果决定论和物质实体及属性的学说;另一方面试图对机械运动原理进行改造,使之纳入神学的范围,附属于神学,与神学一致起来。于是,他们强调神的智慧是自然规律的源泉,强调自然科学与神的理性的一致性,以此与机械论自然科学

观相对抗。他们虽然强调神学对自然科学的统治,但与许多正统神学家和经院学家不同,他们主要反对由自然科学引出无神论的任何企图,而不是反对自然科学本身。因此,他们在宣扬上帝的全智全能的同时,明确要求为科学理性留下地盘。他们认为上帝的意志不是任意的,而是必须与理性一致,与自然的本性一致。

剑桥柏拉图主义者将主要攻击矛头指向霍布斯,把他的唯物主义机械论看做有神论和宗教的最危险的敌人。当他们看到笛卡尔的机械论同样具有唯物主义和无神论的倾向时,也把笛卡尔当做了批判的对象。

剑桥柏拉图主义者从唯心主义和宗教神学的立场批判机械运动理论,他们的结论是不能接受的。但是,他们在批判过程中所提出的具体观点和对机械论原理的责难,对后来机械论的进一步完善和成熟有一定帮助。尤其他们对物体运动和生命活动的不同特点的论证,揭露了机械论难以解释生命现象的弱点。他们对自然界的生机主义的理解也是一个颇具现代意义的理论。

三 形而上学、认识论和道德哲学

剑桥柏拉图主义者都是形而上学家,他们将基督教神学的世界观与柏拉图的“宇宙精神”概念结合起来作为基础,提出了关于宇宙结构和秩序的系统理论,莫尔的“自然的精神”和卡德渥斯的“有塑造力的自然”是其中最重要、最突出的代表。他们把世界看成是一个以上帝的意志、智慧和善意为最高主宰的等级系统,它本质上是精神的、有生命的整体。人由于天意而获得自己的存在,通过“分有”而获得上帝的智慧和善意。他们的宇宙观直接为他们的自然科学观服务,在他们看来,自然科学必须从精神作用的观点出发才能得到最合理的解释。尽管当时围绕知识问题的理性主义和经验主义的争论还没有深入展开,尤其是洛克划时代的《人类理智论》还没有发表,但是近代认识论所涉及的主要问题已经摆在了剑桥柏拉图主义者的面前。他们通过笛卡尔和霍布斯的学说的对立已经意识到两种哲学观点的区别,尽管他们因各种局限,尤其由于受神学的束缚,没能像后

来洛克等人那样尖锐地提出问题和阐述问题。在认识论问题上,剑桥柏拉图主义者站在理性主义的立场上反对以霍布斯为代表的经验主义,他们的最主要观点是步柏拉图和笛卡尔的后尘而提出的先验论。他们认为在人的心灵中先天具有一些理智的原则,它们是必然的,是人后来的思想和行为的指导。就此而言,心灵不是没有任何痕迹的“白板”。先天原则也被称做“共同概念”(common notions),这个词是从赫伯特和笛卡尔那里借来的,它包括逻辑、数学、形而上学方面的公理和一些基本的道德原则。理性的知识是根据先天的原则推理出来的,理性的知识比感觉的知识可靠,它们是理智的真正对象。真理的标准在于观念的清晰和明确。

剑桥柏拉图主义者的上述观点表明,虽然经验主义是17、18世纪英国哲学的主流,但是理性主义的因素也不容忽视地存在着。这种因素不但在赫伯特那里有系统的表现,在霍布斯、洛克、休谟等人的某些观点中可以看到,而且,还可以像剑桥柏拉图主义者那样形成一个壮观的学派。在近代英国哲学的发展中,理性主义扮演着重要的角色。如我们所知,洛克对天赋观念论的著名批判在很大程度上是针对剑桥柏拉图主义者的先天道德概念的。洛克、克拉克和普赖斯(Richard Price)的道德理性主义与剑桥柏拉图主义者的理性主义也有一定的联系。

剑桥柏拉图主义者十分重视道德问题,把道德修养和实践看做是使人“神化”(接近神)和维护宗教的根本途径。与反对“命定论”的宗教思想相一致,他们反对道德上的宿命论。他们认为宿命论是唯意志论的必然结果,因此他们反对包括主张上帝具有独断意志在内的各种唯意志论。他们认为上帝的意志、智慧和善意三者是统一的,上帝根据善意和理性行事,“善”是上帝本质的“核心”(卡德渥斯语)。从同样原理出发,他们认为人在道德活动中应当按照理性行事,强调人的自由意志与“神恩”的统一,反对个人任意的“自我意志”;又认为道德原则具有与上帝的“善意”相一致的不变本性,反对霍布斯的善恶因人而异的道德相对主义。

剑桥柏拉图主义者的理论有很强的现实性,但在实践上,他们与

当时如火如荼的英国革命几乎没有任何直接的联系,这一点与同时代的霍布斯和稍晚一些的洛克完全不同。不论在内战时期、护国政府时期,还是斯图亚特王朝复辟时期,剑桥柏拉图主义者都置身于政治斗争之外,在剑桥大学的书宅里安静地著书立说。他们也能各派政治力量所接受,除了查理二世复辟后惠契柯特被免去皇家学院院长职务外,他们没有受到任何干扰和迫害。对此可以作出各种各样的解释,比如他们慑于政治斗争的残酷而有意疏远现实,他们的行为保守和含蓄等。不过,他们的理论上有两点有助于说明这一现象。首先,除了坚决反对无神论以外,剑桥柏拉图主义者的特点是在各种宗教观点之间进行调和,因此在以宗教面目出现的各派政治力量的斗争中,他们对任何一方都不是坚定不移的朋友,也不是不共戴天的敌人,因此他们总能在一定程度上被各派政治力量所容忍或接受,使他们在政治斗争的风浪中安然无事。其次,虽然剑桥柏拉图主义者也提出了一些有进步意义的见解,如强调理性的作用等,但总体而言有着很大的宗教局限性。在近代启蒙思潮已经发端,思想解放势如潮涌的情况下,剑桥柏拉图主义者的思想倾向往往是消极的、保守的、落后的。为了维护宗教的统治地位,他们贬低自然科学中具有唯物主义倾向的“新科学”运动,反对各种形式的唯物主义和无神论。他们提出了这样那样的学说,进行了这样那样的论证,虽然他们讨论的问题是现实的,但他们的解决方案与时代格格不入。在时代的大潮面前,他们的声音是微弱的,很难引起大的反响。而且,他们惯常使用的经院神学的论述方式也使他们的理论不易被人们理解和接受。这些成为他们长期偏居一隅不受打扰的另一原因。

虽然作为一个思想流派,剑桥柏拉图主义者有共同的思想倾向,但是他们各自侧重的问题和具体观点仍很不同,各人的理论地位也不一样,因此有必要对主要成员的观点分别介绍和评述。

第二节 本杰明·惠契柯特

惠契柯特是剑桥柏拉图学派的精神领袖,虽然他在哲学上的贡

献并不突出,但是他将柏拉图主义确定为指导原则,奠定了该学派的理论基础。他的论述主要与理性、信仰、道德和宗教等方面的问题有关。

理性和信仰的关系是宗教神学中十分敏感的问题之一,在近代它又具有启蒙和蒙昧、科学和迷信、异端和正统之对立的意味。1651年,惠契柯特在布道中阐述了理性和信仰的关系的观点,受到加尔文主义者的攻击,说他抬高理性贬低信仰,对非正统思想过分宽容,由此引起了惠契柯特和加尔文主义者的一场争论。

剑桥柏拉图主义者所说的理性是指对形而上学、数学、逻辑和道德原则进行抽象思维和推理的能力。惠契柯特从人性和神恩两方面说明理性的根源。他认为理性不是异于人性的东西,而是人性的组成部分,为人所具有,为人所运用,违背理性就是违背人性。人的理性最终来自于上帝,“上帝给人以**智力的本性**,给人以**理性和理智的崇高特权**,正指望人按照那些原则行事”^①;**“理性的方式是最适合于人性的方式”**^②。上帝使人人皆知理性,人也可以通过**对理性的运用**提高自己的理性能力。他借用了《圣经》里的比喻,称理性是上帝的“灯烛”。^③这个用法也为其他剑桥柏拉图主义者广泛采用。

人有理性是一个明显的事实,不论俗人还是宗教人士都可以接受,这里没有根本的争论,而当谈到理性与信仰的关系,以及它对宗教的作用时,争论就出现了。惠契柯特反对将理性和信仰对立起来,认为理性不是信仰的敌人,而是人接受信仰的条件和达到信仰的途径。他从“知”和“信”的关系来说明他的观点。他认为“知”和“信”是不能分开的,“知”是“信”的前提,如果我们不“知道”某物的存在,就不可能“相信”它。同样,如果我们不“知道”上帝的存在,就不可能“信仰”上帝。而我们的一切信仰都是根据上帝的权威来的,如果我们连对上帝存在的信仰都没有,就更谈不上其他一切信仰了。由此可见,

① 《剑桥柏拉图主义者》, C. A. 帕特里德编, 第 66 页, 剑桥大学出版社, 1980。

② 同上书, 第 52 页。

③ 参见《圣经·旧约》, “箴言”, 第 20 章, 第 27 节。

如果要有“信”，必须首先“知”，“如果没有上帝‘存在’的自然的知识，就不可能有任何信仰……自然的知识先于信仰，对信仰是根本的”^①。真正的“知”必须依靠理性，人通过理性“知道”上帝的存在，正如人通过眼睛知道太阳的存在一样。

惠契柯特关于理性与信仰的关系的观点确有值得注意之处。早期教父和一些经院哲学家坚持信仰在先，理智在后，理性服从于信仰的观点。后来阿奎那对理性和信仰的关系作了一些调整，认为理性可以在自然知识的领域里相对独立地发挥作用，不一定受信仰的束缚，但他仍认为理性在超自然的信仰领域是无力的，它只能服从于信仰，对信仰起补充和说明作用。而惠契柯特将阿奎那的观点又推进了一步，他不但认为理性可以在自然知识的领域里发挥作用，而且认为理性在信仰之先，是信仰发生的重要条件，这样他就明显冲破了传统的神学观念，大大提高了理性的地位。

惠契柯特认为理性可以证明上帝的存在和性质。他除了援引前人的各种证明外，还提出了自己的四个证明，这些证明都是他所说的理性的证明。

第一个证明：人对于许多事物是无知的，人不知道为什么花有五彩缤纷的颜色，不知道事物的样式是什么，不知道灵魂和肉体如何结合，不知道物质微粒如何联系，不知道运动到底是什么。人的无知意味着一个有更高智慧的上帝的存在，他是广阔的、完全的、无处不在的，他将一切存在包含在自身之中。因此，与有限而狭隘的被造物的存在相比，上帝的存在更容易被认识到。

第二个证明：人认识事物有两种方法。这两种方法是：一为正面肯定的方法，即肯定和增加事物的完满性以达到与之相适应的程度；一为反面否定的方法，即否定或减少事物的不完满性以达到与之相适应的程度。当我们用这两种方法来确定一般事物的性质时，任何过度都会与事物的性质不符。但对于认识上帝而言，我们尽可以充

^① 《剑桥柏拉图主义者》，C. A. 帕特里德编，第 47 页，剑桥大学出版社，1980。

分使用这两种方法而不会有过度之虞。因为我们可以用正面肯定的方法无限增加上帝的完满性,可以用反面否定的方法无限减少上帝的不完满性,我们这样做无论到何种程度都不会过分。因此,与认识其他事物相比,这两种方法更适合于认识上帝。

第三个证明:我们与上帝的关系比与世上其他事物的关系更接近。“我们生活、活动、存在于上帝之中”^①,我们与上帝的关系比我们与自己的一切甚至灵魂的关系更密切。我们运用心灵和理智的目的就是为了追求和承认上帝。

第四个证明:我们在人生的各个方面都依赖于上帝,他保护我们,与我们合作,这些都使我们认识他、承认他。这一点可以从我们在日常语言中经常提到上帝的名字中看到,比如我们在悲伤时常哀叹:“天哪!”(O, God);当我们做某事时常表白说:“以上帝的名义”(in the name of God)。虽然这些只是习惯说法,但这个习惯之所以能为人们接受并保持下去,是因为我们内心对上帝的依赖。这种依赖正说明我们认识了上帝,如果我们没有认识到上帝,这种依赖是不可能的。

这四个证明各有特点,但都不能成立。第一个证明的原理实际上是经院哲学关于上帝存在的宇宙论证明在理智领域的翻版,即从个别有限的智慧推出普遍最高的智慧。第二个证明所说的认识方法是一种演绎逼近的方法,并包含了某种归纳的因素。这两个证明的致命缺陷是都犯了“窃取论题”(begging the question)的错误,即在它们的论证中都暗含了一个有待证明的前提:“上帝是完善的”。于是它们不经证明地假定必有一个最高的智慧(第一个证明),对上帝只能增加其完满性或者减少其不完满性,而不能相反(第二个证明)。第三个证明主要是以经文为根据的,因此只有启示的意义,没有理性证明的意义。第四个证明与其说是证明,不如说是猜测,因为它没有提供任何确切的证据,不过它试图用语言现象说明对实在的认识,有

^① 《圣经·新约》,“使徒行传”,第17章,第28节。

一定的新意。

没有信仰就无所谓宗教,理性先于信仰,因而也是宗教的开端。惠契柯特说:“如果没有知识,就没有宗教的开端。”^①“宗教开始于知识,进行于实践,终结于幸福。”^②在这个意义上,宗教是建立在理性的基础上的,是由理性所证明的。理性的意义还不止于此,理性不但是上帝为人所规定的,而且上帝同样依据理性来对待被造物,因而人可以通过理性来理解和接近上帝。于是,理性在宗教中有两个主要作用:第一,提供关于上帝的“自然的知识”;第二,作为上帝的启示的“接受器”,通过它“传达”上帝的谕旨和意志。惠契柯特倾向于将理性与启示分别看待,让它们各司其职。启示固然不可动摇,但理性也必不可少。他说:“上帝设立了两盏灯,以照亮我们的路:一盏是理性之灯,它是他的创造物的灯;另一盏是经文之灯,它是依据上帝启示的灯。让我们使用这两盏灯,不让它们被熄灭。”^③正因为理性对宗教如此重要,惠契柯特明确声称:“反对理性就是反对上帝。”^④

惠契柯特的道德理论与他的理性主义观点有密切联系。他认为,人的心灵有两方面责任:一是通过理智活动增加知识;二是用道德原则陶冶灵魂。理性和道德是造就完美的人的不可分割的两个部分,它们是相辅相成的。理性能力的真正提高必须通过敦品励行才能达到。道德与理性一致,与人性一致,违背道德就是违背人性。理性具有清晰、明白、精确的品格,道德也有同样的品格。“我们在道德中与在数学中一样确定无疑。”^⑤他的这一观点被后来的剑桥柏拉图主义者继承和发展,成为英国理性主义伦理学的一个源头。

理性在不违背启示的情况下给人以认识的自由,理性也在不违背上帝意志的情况下给人以意志的自由。对于上帝明白谕示的事情,人必须遵循上帝的指示,对于上帝没有谕示的事情,人应当根据

① 《剑桥柏拉图主义者》,C. A. 帕特里德编,第 326 页,剑桥大学出版社,1980。

② 同上书,第 328 页。

③④ 同上书,第 327 页。

⑤ 同上书,第 330 页。

理性的指引来自由行动。针对加尔文主义者对宗教清规戒律的强调,惠契柯特指出,人的行为的善或恶不是根据教条来决定的,而是根据行为本身与按照理性理解的事物的性质是否一致来决定的,即与事物性质一致的行为是善的,不一致的行为是恶的。这样,对善行本身的理性追求而非对清规戒律的盲目遵守成为道德的基本原则。

惠契柯特高度评价宗教的道德职能,他认为宗教所要求的不是个别的善,像充饥的食物或解渴的饮料那样,而是没有任何限制的普遍的善和博爱。“普遍之爱是宗教的最终之事。”^①他还借用了柏拉图主义的“分有”概念,认为宗教实际是人对上帝的至德至善的模仿,人的心灵经过宗教的改造,由于“分有”了上帝的性质而达到与上帝的和谐,从而得到真正的幸福。

惠契柯特关于理性、道德和宗教的观点渗透在他对教会的看法中。针对基督教会四分五裂的状况,他认为教会应当统一,基督徒应当团结。真理是单一的,如果人能在真理上达到一致,就可以团结起来。人的本性是乐于和睦相处的,人可以从和睦相处中互相得到利益。因此,尽管在有些事情上人们的理解可能不同,但人和人之间应当互相宽容、和谐、亲密和友爱。宗教的最终目的有二:一是人与上帝的和谐,一是人与人之间的和谐。惠契柯特的这些观点推动了后来宗教宽容主义的发展,不过,他的宽容是有条件的,无神论者和宗教狂热者不包括在宽容之列。

第三节 约翰·史密斯

史密斯于1616年出生在北安普敦郡的阿彻奇,早年父母双亡。1636年入剑桥大学伊曼纽尔学院学习。1644年被选为剑桥大学女王学院的研究员。史密斯去世时年仅36岁,生前没有发表任何著作。

^① 《剑桥柏拉图主义者》,C. A. 帕特里德编,第333页,剑桥大学出版社,1980。

他死后,约翰·沃丁顿(John Worthington)将他的部分讲稿收集整理为《论文选集》(*Select Discourses*)发表。史密斯的主要兴趣在宗教方面,他的哲学思想大多是在宗教神学的题目下讨论的。

史密斯重视认识论问题,其中关于认识方法和认识过程的论述是最值得注意的部分。他认为人类认识的主要目的是获得神的知识,即认识“神性”。神性与其他自然事物的性质不同,不能用认识自然事物的办法去认识。因此,要获得关于神性的知识,首先要知道什么是获得神性知识的“真正的认识方法”。他所说的“真正的认识方法”明显受到柏拉图主义和新柏拉图主义的影响,他把灵魂的纯洁和净化看做认识的必要条件,强调心灵与神性的内在感通和分有,主张基本概念的先验性,反对纯思辨的概念推理和墨守成规的文本主义。

在史密斯看来,神性不是僵死的、无灵性的,而是有生命的、可感的。他说,如果要给“神性”下定义,那么,与其说它是“神的科学”,不如说它是“神圣的生命”(Divine life)。正如认识一切有生命的东西的最好办法是通过与它相似的有感觉、有生命的官能一样,认识“神性”的最好办法是通过“精神的感觉”(Spiritual sensation)。^①“精神的感觉”的提法是史密斯从经文中发挥出来的。^②他认为,不但人的身体有感觉,人的灵魂也有“感觉”,人可以通过灵魂的“感觉”而知道神。他的意思是说,灵魂是“似神的”(Godlike),要得到神性的知识,必须从内心追求神,接近神,感悟神,通过心灵与神的内在交流和感通,使心中有了神的形象,“分有”了神的性质,最后达到认识和了解神。神的知识就是这样在人的灵魂中展示出来的,使人的灵魂成为“真理之地”。

当然,并非任何灵魂都能认识上帝和“分有”神性,“似神的”灵魂必定是高尚的、道德上净化的。因此,只有善人才能认识上帝,得到神的知识,而恶人是做不到的。史密斯主张“真”和“善”的统一,他认

^① 见《剑桥柏拉图主义者》,C. A. 帕特里德编,第128页,剑桥大学出版社,1980。

^② 参见《圣经·旧约》,“诗篇”,第34章,第8节;《圣经·新约》,“约翰一书”,第1章,第1节。

为“真”和“善”同出一源,共同生长,不能将两者分开。要认识上帝必须有崇敬上帝的纯洁灵魂,人们之所以聚讼不已却不能使真理昭彰,就是因为他们将“真”和“善”割裂开来了。

根据上述原理,史密斯在强调用“精神的感觉”认识神性的同时,否认单凭思辨和演证来认识神的可能性。他认为,在对神性的思辨中,必须将真正的善融通于其中,如果只有思辨而无善心,那么,这个思辨就是空洞无用的,就像蜘蛛费力织出一张网,却不能用它为自己保暖一样。他说:“依靠用三段论和演证进行的纯思辨,我们得到的只是浅薄虚幻的知识;只有从真正的善中涌出的知识,如奥利根所说,才比任何证据更神圣,它带来了照耀灵魂的比任何证明更清晰、更可信的神圣之光。”^①总之,只有虔诚、纯洁、神圣的生活才是达到神的真理的最佳途径。在这个意义上,史密斯反对繁琐论证的经院方法,反对单从书本和经规教条中寻求知识。他说:

如果一种知识与内心对德和善的熟知无关,那么,这种知识在性质上都与从对德和善的真正活感觉(living sense)中得到的知识大不相同。这种活感觉是德和善的最佳辨知者,我们单凭这种活感觉认识到德和善的真正完满、美妙、活力和可爱,而后面这种知识都是“既不能言说,也不能写出”的。我们不能靠纯粹的演证知道它,就如盲人不能靠他们所能听说的任何定义或描述来知觉颜色一样。^②

他指出,通过语言和逻辑分析可以弄清词句之间的关系,但不能使我们得到关于真理的正确知识,只从书本中探求知识,无异于从死物中寻找活物,是没有用处的。他有时将这种方法称做“言语的描述”(Verbal description),把它与“精神的感觉”对立起来。

要注意的是,不能把史密斯所说的“精神的感觉”混同于肉体五

① 《剑桥柏拉图主义者》,C. A. 帕特里德编,第 130 页,剑桥大学出版社,1980。

② 同上书,第 139 页。

官的感觉,更不能认为他在认识论上主张感觉高于理性。他所说的“精神的感觉”是心灵的一种特殊状态,是“感悟”神性的一种方式。他之所以认为只有凭借这种“感觉”才能近于神、感悟神,是因为在他看来神性正是以生活的、感性的方式向人表现的。“精神的感觉”感悟神性的过程是神秘的,不能用语言来明说,只能由人在内心中体会。“精神的感觉”中的修饰词“精神的”已经表明这种“感觉”与肉体感觉的不同:它不是从对肉体感官的刺激而来的,而是“精神”本身的性质。史密斯强调“精神的感觉”丝毫也不表明他认为感性认识高于理性认识,恰恰相反,他认为肉体感觉是理性的障碍,我们的灵魂越是陷于肉体之中,我们得到的知识就越是贫乏、枯燥和浑浊。因此,我们必须尽力使灵魂脱离肉体,必须闭上“感觉之眼”,睁开“理智之眼”,使我们看到上帝的神圣之光。不过,这种神圣知识的成果却是“甜蜜的”、“愉悦的”,具有我们可以“品味”和“鉴赏”的“感性的”品格。而我们的灵魂之所以能“品味”神圣知识,恰恰因为我们的理性能力提高了,使我们能够达到与神交往的境界。于是,在这个意义上,“理性转变为感觉”^①,即以前仅仅建立在各种确实原则基础上的东西,现在变成了对神的“圣观”(Vision)。这种神圣的“感觉”实际也就是他所说的“精神的感觉”。

人要获得神性的知识必须首先具有纯洁的灵魂,因而,塑造这种灵魂的道德原则和宗教观念必定先于认识而存在,它们是先天的“共同概念”。这些先天的“共同概念”存在于每一灵魂中,虽然它们往往被人的肉体感觉和鄙俗欲望所遮蔽或压制,但是不会被完全消除,它们对人的灵魂净化起指导作用。

根据人的不同状况,史密斯区分了四种人和相应的四种知识:第一种人是由灵魂和肉体按不同比例构成的“复杂的”、“多样性的”人,在他们的知识中感觉和理性缠绕在一起,不能轻易分开,感性与理性的共同结果是通俗的“意见”和“想像”。在此知识结构中,他们关于上

^① 《剑桥柏拉图主义者》,C. A. 帕特里德编,第140页,剑桥大学出版社,1980。

帝和宗教的概念受到尘世观念的严重束缚,就像蜘蛛一样,不论如何劳作也摆脱不了它们自己所织的网。第二种人从自己的灵魂而不是身体来观察自己,他们靠理性和理智来思考,他们把灵魂看做是主宰的,把身体看做是天生服从的。他们心中有比较清晰牢固的先天的“共同概念”。这些先天概念开始时比较贫乏、空洞,但它们可以丰富和发展起来。这样得到的知识虽然还达不到神圣的程度,但它们自身内已具有神圣知识的“种子”,只要经过适当的培育,这些“种子”就可以生长起来。第三种人比第二种人又有一些进步,他们的灵魂已经得到一定的道德净化,并继续不断地摆脱肉体的束缚。这些人已经达到了一种较低程度的“科学”知识,他们对德和善的“内在感觉”远远超过了单纯的思辨。不过,这种知识还不是关于上帝的真正完善的知识,而且很容易被人的各种不良情感或情绪所破坏。第四种人是真正的形而上学家和思想家,他们的生活已经超越了逻辑的或自身合理的层次,达到了最高尚的生活境界。他们通过普遍而神圣的爱,使灵魂与神的本质最紧密地结合起来,从而得到了神圣的知识。史密斯关于四种人和四种知识的区分实际上描述了人对神的认识从低级到高级的不同阶段。

在宗教问题上,史密斯强调宗教与理性的一致性。他认为人的理性来自于上帝的光照,服从理性就是服从上帝,宗教能促进理性的最大的发展。善人根据理性的永恒不变的规则行事,恶人根据肉体的感觉行事。理性使人认识上帝、热爱上帝,使人通过否定自己、超越自己而达到灵魂与上帝的密切交往。

史密斯认为真正的宗教对人类是有益的,他通过描述真正宗教的各种性质和作用,阐述了对宗教的看法。他认为,宗教能够扩大人的能力,使人获得最大的自由。这里所谓的自由是指关于德行的一种内在的生活原则,它要求在上帝之光的照耀和引导下,最充分地发挥内心天赋的德性,对万物施以最普遍的善行。这种自由与沉湎于个人肉欲的狭隘自私行为完全不同,它以无限的、本质的善为目标,因此它是与“自我意志”相反的。“自我意志”是各种不良情感的根源,如果遵从“自我意志”之说,就会使人只服从自己的意志,拒绝服从上

帝的意志。真正宗教的重要作用之一就是帮助人克服“自我意志”，使人服从于上帝。真正宗教的另一个重要作用是使物质的东西精神化，使人的灵魂从世俗上升到神圣，从可感的世界上升到理智的世界。上帝是万有之有，是存在之源，他将万物包含在自身内，万物像千千万万面镜子反映上帝的至善、力量和智慧。但是，人由于受傲慢和自爱情感的蒙蔽，对上帝视而不见，而真正的宗教可以清除人心的黑暗，使人看清在神圣光照下的自己和万物，从而使人的灵魂达到神圣的境界。

第四节 亨利·莫尔

亨利·莫尔于1614年出生在林肯郡的格兰瑟姆。1631年入剑桥大学基督学院学习，后当选为该院研究员。由于他对自然科学的关注，还被选为英国皇家学会的会员。他的第一部哲学著作是1647年收集的《哲学诗》(*Philosophical Poems*)，这些诗根据柏拉图主义和新柏拉图主义思想表达了对世界的基本看法。他的主要著作有《反无神论的消毒剂》(*An Antidote Against Atheism*, 1653)、《灵魂不灭》(*The Immortality of the Soul*, 1659)、《神圣对话》(*Divine Dialogues*, 1668)、《形而上学手册》(*Enchiridion Metaphysicum*, 1671)等。1648年12月至1649年10月，莫尔与笛卡尔先后通了4封信，讨论哲学问题，这些信也是了解莫尔思想的重要材料。

与其他剑桥柏拉图主义者一样，莫尔的主要兴趣是宗教的而非哲学的，但同时他又对哲学予以极大的关注，因为他意识到，各种无神论思想正是从哲学中，尤其从唯物主义思想中获得它们的理论武器，脱离了对哲学理论的研究，任何宗教思想的确立和巩固都是不可能的。从他的论述中可以看到，对于各种哲学观点，不论他反对什么或赞成什么，不论他自己提出怎样的学说，他的唯一目的就是捍卫宗教，反对唯物主义和无神论。

在当时的各种哲学思想中，莫尔最关注的是霍布斯和笛卡尔的哲学。他把霍布斯的机械唯物主义看成是宗教的死敌，把它当做主

要的批判目标。他对笛卡尔的态度则呈现出前后变化的情况。起初,他非常赞赏笛卡尔的学说,曾建议在英国大学讲授笛卡尔哲学,他是英国最早推行笛卡尔主义的人之一。虽然即使在这时他也并非完全同意笛卡尔的观点,甚至与笛卡尔发生争论,但他仍然认为笛卡尔的二元论有利于巩固精神的地位,他的机械论表明了机械主义不可逾越的界限,因此笛卡尔的基本倾向是反对唯物主义和无神论的。莫尔在给笛卡尔的信中指出,笛卡尔主张原子论和物质微粒说,他主张柏拉图主义,两人所走的道路不同,但他们的目标是一致的,那就是服务于宗教。他宣称笛卡尔的观点就是他自己的观点。应该说,这时莫尔更多地是从自己的观点而不是从笛卡尔本来的意义上理解笛卡尔的思想,这使他即使看到与笛卡尔的思想存在分歧,也没能清楚认识到这种分歧的深刻性,就此而言,莫尔是迟钝的。后来,莫尔终于发现笛卡尔的二元论和机械论世界观不但不能保护宗教,反而会导致无神论,于是他明确反对笛卡尔的思想,站到了笛卡尔主义的对立面。

莫尔对笛卡尔关于实体和机械运动观点的研究,使他接触到当时最前沿的形而上学问题。笛卡尔区分了精神和物质两种实体,精神的本质是思想,物质的本质是广延,心灵和物体彼此独立、互不影响。莫尔起初欣赏笛卡尔的这种观点,他的着眼点是,如果把物质的属性仅仅归结为广延,就排除了物质对精神和思想活动的作用和影响,使灵魂保持了独立的地位,从而为灵魂的净化和最终趋向于神开辟了道路。后来莫尔发现,笛卡尔的二元论与自己的柏拉图式的唯灵的世界观不符,因为它虽然维护了精神世界的独立性,但同时也为物质的自然界保留了精神不能涉足的地盘,而这就意味着精神的作用是有限的,其结果必然是动摇了上帝这个最高精神的至上地位。

莫尔对笛卡尔的观点进行了批判,他首先把矛头集中在笛卡尔关于物质的广延属性的规定上。他认为,笛卡尔将广延归于物质所独有是不正确的,因为精神也有广延。他指出,如果将某物的广延全部去掉,就把它仅仅归结为一个数学点,数学点完全是虚构的实体,而实体和虚构实体之间并无中介,因此如果一物存在,那么,它必定

是有广延的,精神也不例外。广延是一切实体的特征,不能以是否具有广延作为区分精神和物质的根据。而且,精神的广延(非物质的广延)和物质的广延是不同的:物质的广延是可分的、不可入的,精神的广延是不可分的、可入的。他还进一步将广延区分为物理的广延和形而上学的广延:前者是可变的、有限的、物理上可分的,为物质的实体所具有;后者是永恒的、无限的、物理上不可分的,为精神的实体所具有。他把反对精神有广延的笛卡尔主义者轻蔑地称做“nullibists”(否认精神有广延的人),认为他们的观点必然会导致无神论。

当莫尔将无限永恒的广延赋予精神实体,就使精神实体有了物质实体所无法比拟的完满性,这种完满性是精神实体通过对上帝的绝对完满性的“分有”而得到的。他认为物体的能力是有限的,它们不能互相渗透、不能自己运动、不能自身收缩和膨胀。与此相反,精神不但可以自身渗透、自身运动,而且具有任意扩张和收缩的能力。它可以渗透到其他的物体中去(即膨胀),使之运动,也可以碰到障碍后返回到自身(即收缩),不论膨胀和收缩,精神实体本身都不会失去其性质和存在,就像光线从光源发出或反射回来都不会有损光源本身的性质和存在一样。莫尔试图以此说明精神是如何使身体或物体运动的。精神的这种能动性是它的最重要特性,由于这一特性,精神可以无处不在,无处不有,可以渗透到任何物质存在之处,而同时精神却并不因此失去其实体性和完满性。

根据上述基本观点,莫尔讨论了灵魂和肉体的关系问题,这个问题由于笛卡尔二元论的提出而变得非常尖锐。首先,莫尔否认灵魂是肉体的官能的观点。他认为这种观点并不能说明灵魂是如何使身体运动的。如果说身体的运动是由于“元精”注入肌肉引起的,那么什么东西对这种“注入”负责呢?不论对此负责的是元精自身,是大脑,还是大脑中的松果体,它们都必须有判断、记忆和推理的能力。可是这些东西都不具有这样的能力,因为它们无非是一些或精细或粗糙的物质的东西,在它们的结构中找不出任何具有那些能力的迹象。莫尔讽刺笛卡尔用松果体来解释身、心的相互作用就像试图用挥动帽子来改变风向一样愚蠢。他得出结论说:“引起自发运动的那

些压力既不是从元精来的,也不是从大脑来的,因此,通常认为是灵魂所具有的那些活动实际上与肉体的任何部分都不相容。因此,灵魂决非是肉体的变状,而是与肉体不同的实体。”^①他进而指出,灵魂是非物质的、无形的精神实体,它以元精和大脑作为“工具”从事想像、记忆、推理等活动,它可以“理解”和“驱动”有形的物质。人的灵魂是神的缩影,我们只要通过想像无限扩大灵魂的性质和能力,使它可以驱动一切物质,我们也就在这想像中理解了上帝的性质。这样,人的有限的、个别的灵魂就与上帝的无限的、普遍的灵魂联系起来。

精神实体是分等级的,上帝是最高的精神实体,其他各级精神实体都为上帝所创造,它们的活动最终由上帝决定。莫尔设想的这一宇宙结构是柏拉图“世界灵魂”概念的翻版。他试图用精神对物质的普遍作用来说明自然现象,排挤霍布斯、笛卡尔等人对自然现象的唯一机械论的解释,从而把唯物主义从自然科学中赶出去。他在给波义尔的信中说:“世界的现象不能仅仅机械地解释,有必要求助于与物质不同的实体,即精神或无形体的存在。”^②为此,他提出了“自然的精神”(the Spirit of Nature)的概念。他说,自然的精神是“没有感觉和评判力的无形体的实体,它遍及宇宙的全部物质,它根据它对之发生作用的那些部分的各种倾向和情况,在物质中发挥塑造力(plastical powers),通过指导那些部分的物质及其运动,在世界上引起不能只归结为机械力的现象来”^③。他认为“整个宇宙中不存在纯粹机械的现象”^④,许多自然现象不能用物质和机械运动来完满解释,如重力、磁力、内聚力等,而用精神实体则可以做到,因为精神是自为的有动力的存在,可以为解释自然现象提供更多、更自由的选择。他利用

① 《剑桥柏拉图主义者》,C. A. 帕特里德编,第 243—244 页,剑桥大学出版社,1980。

② 1665 年 12 月 4 日给波义尔的信,转引自同上书,第 30 页。

③ 莫尔:《灵魂不灭》第 3 卷,第 2 章,第 1 节,伦敦,1695。

④ 莫尔:《神圣对话》,“致读者”,转引自 W. R. 索利《英国哲学史》,第 80 页,剑桥大学出版社,1951。

机械论的局限,对包括引力作用和生命活动在内的各种自然现象的机械论解释予以责难。他认为物体是由具有广延的精神将物质微粒聚合在一起形成的,一切自然现象都有精神的因素在起作用,精神是自然现象的真正原因。比如他反对笛卡尔所说的物体碰撞时的运动传递,他认为“运动”不可能脱离主体而存在,说运动可以像接受一样东西那样从一个物体“传递”到另一个物体是不可想像的。他试图用精神活动的模式来说明运动的传递。他说,当一个物体受到另一个物体的撞击,就被“唤醒”而开始运动,就像灵魂在某一时刻被唤醒而开始思维一样。与其说一个物体从另一个物体那里“接受”了运动,不如说它是依靠自己的能动力而运动的,另一个物体的撞击只起了“提示”作用。运动之与物体就如思想之与心灵一样,不是外来的,而是内生的。莫尔的解释基于他的宇宙生机论观点,他认为物体在任何情况下都是有生命的,是上帝的生命的“影子”,只不过上帝的生命是神圣的、完满的,而物体的生命是低级的、昏沉的。这里的“影子”是莫尔常用的一个比喻。因为一物的“影子”总是依赖于该物,并具有该物的模糊形象。他的意思是:物体之与神圣的本质就如一物的“影子”之与该物一样,它不但依赖于神圣的本质,而且具有神圣本质的模糊形象。从同样观点出发,他坚决反对笛卡尔关于动物是机器的观点,认为动物也有意识和灵魂。

对机械运动的讨论不能不涉及到物体运动的场所“虚空”和“空间”。古代原子论者留基伯、德谟克利特等人为了使原子的连续运动得以可能而承认虚空的存在。笛卡尔从物质的根本属性是广延的观点出发,认为“虚空”意味着没有物质的广延,而广延是不能离开物质的,所以没有物质的“虚空”是不可能的。他断言,虽然在所谓的“虚空”比如一个密封的容器中我们没有发现物体的存在,但它实际上仍然充斥着我们不易发现的“精细的物体”。莫尔同笛卡尔一样也认为没有虚空存在,在此他接受了斯多亚派的观点:如果承认虚空就等于否认了精神的无处不在。但他得出的结论与笛卡尔不同,他认为所谓的“虚空”中充斥的不是笛卡尔所说的“精细的物体”,而是“神圣的广延”。

针对笛卡尔关于广延和虚空的观点,莫尔又提出了“无限空间”的概念。他认为空间是一种广延,但与物体的广延不同,空间具有简单、不动、永恒、无限、独立、自身存在、自身维持、广大、无所不在、无形体、渗透和包含一切事物等属性,这些属性通常归于上帝的属性之列,因此必定是神圣的。上帝也是有广延的神圣实体,空间的属性与上帝的许多属性相合,但不能把空间等同于上帝,空间只是上帝的“模糊的影子”。就空间也具有神圣性质而言,这个非物质的无限空间也是神圣的。莫尔关于无限空间的观点是为世界的神圣的精神存在服务的,也是为反对机械论、用精神的作用来说明自然现象服务的,但不能否认,他的空间概念成了牛顿的“绝对空间”概念的先导,在这一点上,他对后来物理学理论的发展作出了贡献。

莫尔为防止对自然现象的精神解释会导致否认自然现象的规则性和一律性,造成自然科学的垮台,所以又强调,虽然精神对自然现象起决定作用,但精神的活动不是任意的、无规律的,而是在同样的情况下始终如一的,就像一个理智健全的人在同样情况下总能作出同样的决定一样。自然的精神归根结底是上帝创造的,他为自然现象的合理一致性提供了最根本的保证。莫尔在用精神解释自然现象时,热衷于用传闻的鬼魂、巫术等神秘事件作例证,这是他与其他剑桥柏拉图主义者明显不同之处。在他看来,相信这些例证不但与信仰上帝不矛盾,而且使人更趋向于上帝。

在认识论上,莫尔强调理性的作用,贬低经验主义的方法。他认为,理性是“灵魂官能的一种能力,借助这种能力,要么根据天赋观念或共同概念,要么根据对自己的感觉的确信,要么根据别的关系或传统,灵魂进一步揭示了知识的线索,扩大了灵魂的理智之光的范围;灵魂做到这一点,是由于它向自己揭示了它对事物所具有的各种概念的紧密联系和结合,并以此从一事物推断另一事物,使灵魂能够推演出各种各样既有实践必然性又有思辨乐趣的结论来”^①。理性是灵

^① 莫尔:《哲学著作集》,“总序”,转引自《剑桥柏拉图主义者》,C. A. 帕特里德编,第13页,剑桥大学出版社,1980。

魂的能力,但还不是最高级的能力,因为对人而言,还存在着比理性更高贵、更内在、更优越的原则,它实际是一种“直观的洞见”,莫尔称之为“神圣的睿智”(Divine Sagacity)。^①没有它,理性就将犹豫不决,或只能处理卑微琐屑之事,因此,它比理性“更内在、更简明、更全面地”展现了真理。“神圣的睿智”是由于神圣精神的活动造成的,人必须有纯洁的灵魂才能得到它。于是,做灵魂纯洁的基督徒就成为追求知识的一个必要条件。莫尔详细论述了净化灵魂的途径,他否认仅靠宗教仪式能使灵魂纯洁,他认为灵魂的净化只能通过服从真理来达到,这种真理不是关于神性的空洞思辨的真理,而是体现上帝旨谕的实践真理。灵魂净化的最终目的和结果是使人达到神圣的、对人类普遍的爱。在他看来,即使在认识论的范围内,理性也不能完全摆脱宗教而独立,它的最终目的始终是服务和服从于宗教。

莫尔认为人心中有天赋观念,他也称之为“共同概念”。他说:“我把‘共同概念’理解为凡是在理智上(Noematically)为真的概念,即一切头脑健全的人一旦清楚察觉那些词项,不需任何进一步的论述和推理,就一眼认之为真的概念。”^②他针对哲学中关于人心是否是“白板”的争论,采用柏拉图“回忆说”的原理,详细说明了他的天赋观念理论。他指出,有一种观点认为,人心中最原始的知识和观念是心灵被动从外部对象对感官的作用得到的,这种观点的错误在于没有将获得知识的过程中外在的诱因和内在的主因区分开来。他认为,在人心中本来就有一些“实际的知识”(actual knowledge),外部对象并不是知识的最初产生者或植入者,而只是知识的“提示者”。这里的“实际的知识”是指人心中“能动的睿智”(active sagacity)或迅速的“回忆”,它表现为心灵受到微小暗示后会马上想到更清楚、更广泛的概念。他举了音乐家的例子说明他的观点:一位音乐家在熟睡中意识不到他的音乐能力,这时可以说他没有音乐的实际技能或概念,但

^① 参见索利《英国哲学史》,第81页,剑桥大学出版社,1951。

^② 莫尔:《灵魂不灭》,转引自《剑桥柏拉图主义者》,C. A. 帕特里德编,第132页,剑桥大学出版社,1980。

是,当他的一位不会唱歌的朋友将他推醒,提示他一两句歌词,他就可以根据这个微小的提示,将一首歌曲完整地唱下来。在这个例子中,音乐家睡着时的音乐才能就是“实际的知识”,由于外界对象的刺激或暗示,心灵就被扰动而得到比暗示更清楚、更完整的知识。

莫尔所说的天赋的“实际的知识”主要是指数学、逻辑的知识,以及形而上学和道德实践方面的基本原理,他认为这些知识是心中固有的,不需外部对象的作用就可以存在。比如当一个人看到一个圆形,他就会推断,从圆心到圆上任何一点的连线都是相等的。外部的圆形对象并未告诉我们这个知识,这个知识是人心中固有的,外部对象只起到“提示”心灵的作用,使心灵想到圆形的全部性质。数学和逻辑方面的许多关于关系的观念,比如原因和结果、整体和部分、相似和不相似、相等和不相等的观念,也具有这样的性质。因为这些观念都是不可感的,不会对感官产生任何物理作用,它们不可能由外界对象经感官而印入人心中,所以,这些观念都是人心中固有的,当心灵注意到外界的相关对象,在它们的提醒下,这些观念就会从心中出现。除了上述单一的观念外,先天的知识还包括一些人人公认的命题,比如“整体大于部分”、“从等量中减去等量,余数相等”、“每一数字不是奇数就是偶数”、“三角形的三个内角之和等于两个直角”等。莫尔关于天赋观念的论证的主要目的是为神学服务。他认为我们的天赋知识中包括关于上帝的知识,比如我们知道上帝是全善、全能、全知、永恒而必然存在的精神实体,这些知识是人心中固有的、必不可少的,它如同数学和逻辑的必然知识一样,是人根据“自然之光”必定要同意的真理。

莫尔认为,在关于神性的知识中,对上帝存在的证明不能回避,而且越来越占有重要的地位。时代的变化使人们可以比较自由地讨论宗教问题,这虽然有助于人们摆脱迷信,但是也造成了无神论泛滥的危险。因此,要彻底反对无神论,就不能不对上帝的存在进行证明。莫尔的证明主要有两个:一是摹仿安瑟伦和笛卡尔从概念出发的本体论证明;二是根据与人的灵魂及自然现象类比的目的论或设计论的证明。

在本体论证明中,莫尔首先确定人心中有一个绝对完满的上帝观念,这个观念不但包括上帝的非物质性、无限性、至善、全智、全能等概念,还包括上帝“必然存在”的概念。人心构想绝对完满的上帝观念不是随意的,而是根据人的“自然之光”,即人心的本性和能力,比如它的精神的能动性、它的原始概念的先验性、它的理性能力和构想无限性的能力等构想出来的,是人心“必然而自然的流溢”,因此它是真实的。莫尔指出,既然绝对完满的上帝的观念是真实的,那么它所蕴涵的“上帝必然存在”也是真实的,于是,我们就不能不承认上帝的存在。莫尔的证明的特点在于着重强调人心的本性,由此入手证明绝对完满的上帝观念的真实性。但是,他从上帝存在的“观念”(不论它如何“真实”)到上帝的“实际”存在的过渡仍然是不合法的,既无逻辑的根据,也无事实的根据。因此,尽管莫尔在对人心本性的论述上大量借用了柏拉图主义的原理,但总的来说,他的证明并没有超出安瑟伦本体论证明的范围。

不过,莫尔的证明最引起我们注意的还不是以上所说,而是他为弥补本体论证明的缺陷所作的努力。自从安瑟伦系统提出(此前的奥古斯丁已经初步提到)上帝存在的本体论证明,对它改进的尝试就层出不穷,但一直没有克服它的根本缺点,即它将思想中观念的存在与现实中实际的存在混为一谈。甚至同样为证明上帝的存在而殚精竭虑的托马斯·阿奎那也指出,思想中的存在不等于实际的存在,从上帝的定义或观念中不能引出上帝实际存在的结论。莫尔十分清楚制约本体论证明的这一理论要害,他设想人们会提出这样的反驳:上帝存在的观念可以向我们表明上帝的存在是必然的,但不能表明上帝实际必然存在。他为捍卫自己的观点提出了如下论证:首先,那些反驳者的思维方式是偏颇的,即他们习惯于想像不存在的事物的性质和概念,易于将事物的本质和存在相割裂,所以他们就将本来是上帝本质中必不可少的存在从上帝的本质中分离出去。其次,那些反驳者既然承认我们关于上帝的观念是真实的,承认上帝的概念中蕴涵着上帝的必然存在,如果他们又说上帝实际不存在,那么就意味着根据我们官能的“流溢”而绝对必然的东西可以是非必然的,而这就

陷入了官能上的自相矛盾,即心理事实上的自相矛盾:一方面从心理内在能力上认为上帝存在,另一方面又依同样的能力认为上帝不存在。最后,他从逻辑的角度出发作了进一步论证。他考察了“上帝的存在是必然的”这一命题,他将这里的“必然”看做一个“逻辑项”,将这个命题变成了“必然 P”形式的模态判断,即“上帝存在”的命题是必然的。在“上帝存在”的命题中,“上帝”是主词,“存在”是谓词,模态词“必然”表明主词“上帝”和谓词“存在”之间有普遍的牢固的联系,不能将它们分开。因此,“上帝存在”的命题是必然的、永真的。莫尔试图从逻辑上解决问题是思想深刻的表现,但他的尝试是不成功的。他虽然运用了模态的概念,强调主词“上帝”和谓词“存在”的必然联系,但是,他在此犯了“窃取论题”的错误,因为在“必然 P”的判断中,命题 P“上帝存在”是待证的命题,引入模态词“必然”并不能改变它的待证地位,也就是说,它不能表明“上帝存在”的命题是真实的。而且,莫尔没有认识到,“上帝的存在”问题不是逻辑的问题,而是事实的问题。他如同其他诉诸本体论证明的人一样,没能将“实际的”存在与“观念的”存在区分开来。此外,莫尔的论证在很大程度上依赖于对“存在”的谓词性质的断定,这是他的一个论据。在他看来,“存在”是谓词,它表示一种属性,当它与主词“上帝”构成主谓判断,就赋予“上帝”以“存在”的性质。他的观点将本体论证明中的另一线索凸显出来,即它将“存在”当做表示属性的谓词,在原则上它同“红色的”、“圆形的”等谓词一样,可以说明实体的性质。于是,对本体论证明持反对态度的人很容易发出这样的疑问:“‘存在’真的是一个谓词吗?”这个问题所蕴藏的深刻含义在当时还不能被清楚地看出,但是,它终究会被人们看出。后来,休谟发现了这个问题的意义^①,康德将它最清楚地阐明了,使之成为现代西方哲学中一系列有关讨论的基础。

莫尔关于上帝存在的设计论证明是当时同类证明中最系统的表述之一,这一证明由于运用了丰富的科学知识和大量的趣闻而具有很大

^① 关于对休谟的观点的分析可参见周晓亮的《休谟哲学研究》(人民出版社,1999)的第3章第4节。

的影响。设计论证明依赖于人工制品与自然万物的类比,从人工制品的设计和制造的有目的性,推出自然万物必有一个有智慧的设计和制造者,即上帝,他按照一定的目的创造世界。作为设计论的前提,莫尔首先证明上帝具有设计和创造世界的智慧和能力。他从人的灵魂的一般性质推论作为最高精神实体的上帝的性质。他认为人的灵魂有两个卓越的性质:一是理智力,一是使有形的物质运动的能力。如果我们无限扩大地构想这两种能力,使之能驱动一切物质,我们就会得到上帝这个精神实体的概念。然后,他指出,上帝像人的灵魂一样,虽然不能被我们的感官直接感觉到,我们却能用我们的感官从对各种自然现象的观察中得知他的存在。也就是说,自然万物有各种各样的结构,这些结构都向我们暗示它们是由有智慧的造物主按照一定的目的设计和制造出来的。这个造物主就是上帝。根据这一思路,莫尔的主要论证就转向用各种各样的事例说明自然现象的合目的性。他列举的事例非常广泛,包括宏观天体的运动,山石河海和动植物的作用,以及人的身体结构、理性和情感活动等各个方面。他不厌其烦地广征博引就是为了证明设计论原理的普遍性和确实性,但对设计论原理本身没有实质的改变。他用如下一段话表明他的结论:

由于基本上宇宙万物及其各个部分都是非常有秩序的,就好像它们是由最完美的理性和知识设计出来的一样,因此我们自然而然地得出结论:所有这些都是有智慧的上帝的作品,就像我们一看就会承认,由地下挖出的那些刻有铭文的瓮罐和钱币不是无知自然的产物,而是人的作品一样。^①

第五节 拉尔夫·卡德渥斯

卡德渥斯于 1617 年出生在萨默塞特郡的阿勒尔。1632 年入剑

^① 《剑桥柏拉图主义者》,C. A. 帕特里德编,第 285 页,剑桥大学出版社,1980。

桥大学伊曼纽尔学院学习,1639年被选为该院研究员。1645年任克莱尔学院的院长。卡德渥斯是剑桥柏拉图主义者中社会活动最活跃的一个,他曾在议院的多个委员会任职。1647年3月应邀在下院讲道,宣传他的宗教和道德观点。1654年任剑桥大学基督学院院长直至去世。他的主要著作有生前出版的《真正理智的宇宙体系》(*The True Intellectual System of the Universe*, 1678),死后由他人整理出版的《论永恒不变的道德》(*A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality*, 1731)和《论自由意志》(*A Treatise on Free Will*, 1838)等。

卡德渥斯是剑桥柏拉图主义思想的集大成者,他的论述涉及形而上学、认识论、道德和宗教等各个方面,素以理论的全面系统而著称。而且,他在继承和发挥柏拉图主义的思想的同时,大量借鉴和考察了亚里士多德的观点和学说,这是与其他剑桥柏拉图主义者的一个显著不同,也为后来的研究者所重视。

《真正理智的宇宙体系》是一部形而上学著作,贯穿该书的根本宗旨是反对无神论,为有神论辩护。卡德渥斯明确将无神论与主张物质为本原的唯物主义联系起来,将有神论与主张精神为本原的唯心主义联系起来。他说:

对那些断言永恒自存的、完全有意识和理智的存在或心灵是其他万物的原因的人,我们严格而恰当地称之为有神论者;与此相反,对那些将无感觉的物质当做最初来源,从中引出万物,并且否认有任何自行存在或非被造的有意识的理智存在的人,我们恰当地称之为无神论者。^①

他承认这里所说的“永恒自存的、完全有意识和理智的存在或心灵”就是上帝。于是,卡德渥斯反对无神论的斗争在哲学上就主要表现

^① 卡德渥斯:《真正理智的宇宙体系》第1卷,第4章,第4节,纽约,1838。

为反对唯物主义。他也将唯物主义称做“有形体论”(corporealism),按他所说,“有形体论”是指“只承认物体或物质,不承认任何其他实体”的观点。他认为:“虽然并非一切有形体论者必然是无神论者,但无神论者一般都是有形体论者。”^①

为了从根本上铲除无神论,卡德渥斯详细考察了古代各派哲学,试图发现无神论思想的根源,这使他的著作几乎成为一部古代哲学史。但由于他的考察处处着眼于神学目的,使它的哲学价值大受损害。从反无神论的宗旨出发,卡德渥斯根据古代思想区分了四种形式的无神论,即:“物活论的或斯特拉图的”^②无神论,它将与动物性、感觉和意识不同的具有某种生命和活力的性质赋予物质;“泛物性论的(Hylopathian)或阿那克西曼德的”无神论,它认为万物来自于作为至上内在力(numen)的具有性质和形式的物质;“宇宙生成的(Cosmo-plastic)或斯多亚的”无神论,它认为宇宙是由无感觉但有生成力的自然所主宰;“原子论的或德谟克利特的”无神论,它将包括灵魂在内的宇宙万物都归结为无感觉的原子,认为万物都是偶然产生的。卡德渥斯认为,这四种无神论虽然形式各异,但共同之处都是主张唯物主义,唯物主义是无神论的理论根据。在四种无神论中,卡德渥斯明确将原子论和物活论的无神论作为主要的批判对象。他认为,现实中对宗教构成最大威胁的无神论主要是以这两种形式表现出来的,只要驳倒了这两种无神论,也就驳倒了一切无神论。本来卡德渥斯并未重视对物活论的无神论的批判,只是当他听说了斯宾诺莎的物活论观点才引起他的注意。而原子论的无神论则一直就是他的批判目标。在他看来,现实中流行的无神论是在唯物主义的“微粒说”或机械论的基础上建立起来的,是古代原子论无神论的翻版。他认为,要彻底铲除这种无神论,就必须弄清它的理论根源,摧毁它的理论基础。于是,他着重对古代原子论进行了考察。

^① 卡德渥斯:《真正理智的宇宙体系》第1卷,第3章,第30节,纽约,1838。

^② 斯特拉图(Strato of Lampsacus),古希腊哲学家,公元前286—前269年是雅典逍遥派的领袖。

一般认为,古代原子论试图从原子的物质特性出发说明世界,它的基本精神是唯物主义的。卡德渥斯则提出了相反的观点。他首先追溯原子论的起源,根据不可靠的史料断言,原子论是在特洛伊战争之前由腓尼基人莫舒(Moschus)最先提出来的,而不是通常认为的留基伯和德谟克利特,毕泰戈拉通过与莫舒的后继者的谈话知道了原子论并将它传入希腊。早期的原子论者都是赞成精神实体存在的有神论者,他们用关于原子的大小、形状、位置、运动的理智原则来解释有形世界的一切现象,于是将一切不可理解的有形体的(物质的)形式和可感的性质都消除了。为了证明原子论最初是有神论的,卡德渥斯还牵强附会地将莫舒同《圣经》中犹太人的立法者摩西(Moses)联系起来,断言他们是同一个人,并声称不应将原子论称做德谟克利特哲学或伊壁鸠鲁哲学,而应称做莫舒哲学或摩西哲学。他认为,早期原子论由原子生理学和神学(灵物学)两部分组成,它本质上是有神论的,后来留基伯和德谟克利特将这两个部分割裂开来,抛弃了后者,保留了前者,并将其中的有神论因素清除出去,使他们的原子论变成了无神论的体系。伊壁鸠鲁追随德谟克利特的原则,也是一个绝对的无神论者。卡德渥斯断言,最初的原子论是无形体论和有神论的,后来的原子论歪曲了原子论的本来意义,陷入了唯物主义和无神论,以霍布斯为代表的微粒论和机械论哲学正是以被歪曲的原子论为根据的,也是唯物主义和无神论的体系。

卡德渥斯不反对近代机械论的自然科学,但认为必须用真正原子论的原则来解释,将它建立在不形体论和有神论的基础上。他同意笛卡尔的物质概念,认为存在着物质实体,它具有广延、形状、可分、运动和静止等性质,但它是惰性的,没有自己运动的能力。物质的这些特性恰恰表明除物质之外还有无形体的精神或心灵的存在,因为人的感觉、思维、意志、欲望等意识活动不可能由物质的特性产生,只能由有能动力的精神或心灵引起。他认为笛卡尔实际上恢复了古代的原子论哲学,因为原子论哲学“清楚地表明物质是什么,它能归结为什么,也就是说,它无非是仅仅从大小、形状、地点、位置移

动和静止所能产生的东西。由此可以表明,任何思想都不可能从物质的力量中产生出来,这一点具有演证的明白性和数学的确定性”^①。早期原子论者正是根据这样的理性原则证明无形体实体的存在,并承认灵魂的前世存在、轮回和不灭。他们的原子论或机械论的生理学的主要成果就在于为证明无形体实体的存在提供了明白易行的方法。

卡德渥斯认为,要彻底铲除无神论,捍卫有神论,仅仅承认上帝是宇宙的创造者和万物变化的始因是不够的,还必须正确理解上帝统治和管理世界的方式,否则仍然有导致唯物主义和无神论的危险。他首先分析了关于上帝管理世界方式的两种流行的神学观点:一种是机械论神学观点,它认为一切自然现象都是根据“物质的、机械的必然性”,或由于“物质的偶然运动”发生的,没有任何“心灵或理智的指导”;另一种神学观点认为,上帝直接对事物发生作用,自然界的一切变化都直接出自他的手。卡德渥斯认为这两种观点都是不可取的。在前者,首先,整个世界是精致被造的、有规则的,它不可能出自物质偶然的机械运动;其次,世间许多事物不能用机械原理来解释,比如动物的生理活动和有些天文现象等。机械论观点否认了理智对物质现象的指导,就等于把上帝变成了物质运动的“无聊的旁观者”,使他的智慧完全失去意义。在后者,认为上帝直接管理一切事物的观点也是不适宜的。首先,它使人们因上帝行为的琐碎而对天意的理解和信仰发生困难,从而有利于无神论;其次,上帝包揽一切事务将使自然无所事事,这既不符合“理性”,也抹杀了万物变化的“内在原则”;最后,上帝是万能的,如果他直接处理一切事情,将会使由物质缺陷引起的任何错误都不会发生,而这是不可能的。

在对上述两种观点批判的基础上,卡德渥斯综合了柏拉图、亚里士多德、新柏拉图主义者的思想,尤其是柏拉图的“宇宙精神”学说,

^① 卡德渥斯:《论永恒不变的道德》第4卷,第6章,第15节,纽约,1838。

提出了“有塑造力的自然”(Plastic Nature)的概念。这个概念与莫尔的“自然的精神”概念如出一辙,但更加系统和全面。他说:

既然万物不是偶然产生的,不是在物质无指导的机械作用下产生的,而且认为上帝自己直接不可思议地做一切事情也是不合理的,那么就完全可以得出结论,在上帝之下有一个**有塑造力的自然**,它像一件低级顺从的工具,辛苦地执行上帝天意中有规则、有秩序的物质运动的部分。而这样一来也就承认除此之外还有更高的天意,因为它掌管着这个**有塑造力的自然**,所以当这个自然无法**有选择地或谨慎行事**时,它往往弥补这个自然的缺陷,有时则操纵它。以这种方式,上帝的智慧既不会被封闭起来,也不会完全包藏在他自己心中,而会广泛地展现出来,将它的印记留在世界各处……^①

卡德渥斯具体论述了“有塑造力的自然”的如下性质:

第一,“有塑造力的自然”实际就是机械论神学家所说的物质运动的“自然规律”,“**运动的自然规律不是别的,实际上就是一个有塑造力的自然**,它对整个有形宇宙的物质发生作用,它既保持物质运动量的永远不变,又根据预先为运动注定的那些规律对运动进行分配(通过将运动从一个物体转移到另一个物体)”^②。

第二,“有塑造力的自然”不是所谓“秘密的性质”(Occult Quality),而是一个明确的原因,是世界上绝大部分现象和事物的规则有序性的“唯一可理解的原因”。它是“心灵和理智”,肯定“有塑造力的自然”也就是肯定了“世界的精神的因果性”。而断言现象的原因是“秘密性质”的人,实际上没有说出任何原因,他们的断言只表明他们对这个原因的无知。^③

^{①②} 卡德渥斯:《真正理智的宇宙体系》第1卷,第3章,第36节,第5段,纽约,1838。

^③ 见同上书第1卷,第3章,第36节,第7段。

第三,“有塑造力的自然”是一种“技艺”(art),它不在物质之外,而是作为物质“内在的原则”,直接作用于物质本身。人也有技艺,如木匠造屋的技艺,医生治病的技艺,但自然的“技艺”远比“人的技艺”优越。首先,人的技艺对物质的作用是外在的,人必须用各种工具改造物质材料,才能将形式或观念赋予材料(如用木头造出房屋)。而自然的“技艺”作为内在原则直接作用于物质,因而能轻松、灵巧、平静地工作,具有更大的支配力。它的作用不是外在机械的,而是内在“有生命力的”。如同上帝内在于万物一样,自然的“技艺”是物质“内在的、活的灵魂和法则”。其次,人的技艺是不完善、不稳定的,需要学习、琢磨和反复思考,而自然的“技艺”是完善的,它按照永恒不变的路径前进,既没有犹豫和踌躇,也不需对自己做过的事情修修补补,因为“它是永远正确的无所不知的技艺,即神圣理智的技艺的标记或印记”^①。

第四,“有塑造力的自然”并不是神性本身,而是远远低于神性的东西。它也不是神圣技艺本身,因为神圣技艺本身是纯粹的、抽象的,是上帝心中的知识、理智和智慧,而“有塑造力的自然”是具体的、以物质来体现的。自然不是神圣技艺的“原型”,而是它的复制品,是神的智慧的“活的印记”。虽然自然根据神的技艺行事,但它对如此行事的理由和目的毫无所知,因此它是“不知而做”,如同字母构成词和句子,而字母并不知道词或句子的意义。自然的这个性质也与人们根据“习惯”做事(如弹琴时手指的动作)和动物的“天生本能”(如蜜蜂采蜜,蜘蛛织网)相似。^②

第五,由上述推知,“有塑造力的自然”有不如人类之处。人可以在自己的知识的指引下行事,因而人的行为不是命定的,而是有意向、有选择、有自我知觉的,这些都为自然所不具备。就此而言,“自然的有塑造力的生命”低于人的“理性的生命”,而且是一切生命中最低

^① 卡德渥斯:《真正理智的宇宙体系》第1卷,第3章,第36节,第9—10段,纽约,1838。

^② 见同上书第1卷,第3章,第36节,第11—14段。

等的生命。尽管如此，“有塑造力的自然”毕竟是生命，因此它必定具有生命的特征，即它是无形体的，具有某种灵魂能力。笛卡尔区分了广延的存在和思维的存在，这里的思维是指“直接意识”，未包括“自然的有塑造力的生命”在内，因此应当将思维的存在称做“生命”，再将它分为具有“直接意识的”生命和“自然的有塑造力的生命”两类。^①

卡德渥斯对“有塑造力的自然”的性质作了如下概括：

[它是]某种比**动物低级的生命**，它根据**心灵、理智、理性和智慧的指引**，为了达到**各种目的**，或为了达到**善，规则而造作地行事**，尽管它自己既不知道行事的理由，也不是握有智慧的主人，它只是听命于主人的奴仆。它做着千篇一律的事情，是一个**单调乏味的实行者**；它的运行是**注定的、和谐的**，是根据一个**完善理智**为它规定和预先提供的**规律和命令**来进行的；它要么是某种**有意识灵魂的低级能力**，要么它独自就是一种**低级的生命或灵魂**，而在本质上它依赖于一个**更高级的理智**。^②

如前面所说，卡德渥斯提出“有塑造力的自然”概念，是为了反对无神论，反对机械唯物主义的自然观。他力图说明世界万物是上帝创造的，它们的真正动因是理智和精神，归根结底是上帝的智慧和善意的表现。从这个意图出发，他特别批判了“宇宙生成论”和“物活论”这两种无神论的观点，认为这两种观点虽然也承认“有塑造力的自然”概念，但它们错误地把“最低等生命”的自然当成了宇宙最原始的原则，并赋予自然的“有塑造力的生命”以“物质的”或“有形体的”属性。

如果排除神学和生机论的因素，卡德渥斯的“有塑造力的自然”概念也表明了他的思想有一定的合理性。首先，他承认物体机械运

^① 见卡德渥斯《真正理智的宇宙体系》第1卷，第3章，第36节，第15—16、19—20段，纽约，1838。

^② 同上书第1卷，第3章，第36节，第26段。

动规律的有效性,这实际上是对当时先进的自然科学思想的肯定,同时他也正确地看到了机械运动原理的局限,即它不能恰当地说明自然界中的有机运动形式和生命现象。其次,尽管他认为上帝是物质运动的根本原因,但他毕竟承认在自然界的范围内,物质运动有自己内在的原因,这种物质依靠自因运动的思想是很有价值的。最后,通过与“有塑造力的自然”的比较,他强调了人的意识活动的意向性、选择性和主动性,否认上帝事事直接决定人的思想和行为,在当时的形势下,这一观点具有反对宗教“命定论”的积极意义。

在认识论上,卡德渥斯是唯心主义的先验论者。他的认识论观点主要是在《论永恒不变的道德》一书中阐述的。该书的目的是为了证明道德原则不受意志决定的先天性、明确性和不变性,以反对霍布斯所主张的伦理相对主义,最终为神的至善本质辩护。他力图通过对知识的全面考察来说明道德观念的性质,这使得该书主要是认识论的著作,而不是伦理学的著作。

为了证明道德原则的不变性,卡德渥斯首先讨论了道德、知识和意志三者的关系。他认为善、恶、正义、非正义等道德概念和行为如同一切事物一样不是被意志所决定的,而是由它们的本性所决定的,正如一物是“白的”由其自身“白”的性质所决定,一物是“三角形的”由其具有“三角形”的性质所决定,各物之间的关系(如相等、相似等)也由各物本身的性质所决定。这一点对人是如此,对上帝也是如此。虽然上帝的意志是万物的最原始的动因,它可以决定事物的存在,但一旦事物已经存在,它实际怎样就由它自身的性质所决定,不依上帝的意志而改变。卡德渥斯这样说并不意味着他否认上帝意志的全能,他所强调的是上帝的善、智慧(知识)和意志三者的统一。他认为,上帝的本性可以用一个由内到外的环形结构来表示:处于核心的是上帝的善;其外圈是包罗万象的智慧;最外面的是全能的意志,它对万物发生作用。在这一结构中,善规范和决定着智慧,智慧规范和决定着意志,因此,上帝意志的任何活动或命令都不可能违背他的善意和智慧,不可能改变事物由上帝的善和智慧所规定的本性。万物的性质不为上帝的意志所改变,是因为有上帝的智慧。智慧的特点是

它具有明确性、规则性、不变性。上帝的智慧是最高的智慧,人的智慧是上帝的智慧的“分有”。正由于这种“分有”,人的知识(科学)才有可能。知识是对必然之事的把握,它提供关于事物本性的真理。知识具有不变的确定性,如果说意志可以随便改变事物的性质,从而使真理和谬误成为任意的,乃是最大的荒谬。

通过以上所说,卡德渥斯确定了知识(在神学意义上)的客观性和人获得客观知识的可能性,这是他的认识论的一个基本原则。由此出发,他反对认识论上的相对主义和怀疑主义,他认为赫拉克利特所说的“一切皆流,一切皆变”,普罗泰戈拉所说的“人是万物的尺度”就是这种观点的代表。卡德渥斯着重分析了普罗泰戈拉的观点,他的目的是对感觉和理智作出区分,确定我们知识的性质。他认为,普罗泰戈拉的观点有两个方面:一方面他认为颜色、声音、滋味、气味等不是外界事物的性质,只是外界事物作用于人的感官而在人心中引起的感觉和幻象,因此是相对的、虚幻的;另一方面他又把感觉当做知识,于是得出人的知识必定是相对的、不确定的结论。卡德渥斯认为,普罗泰戈拉的错误就在于把感觉当成了知识。他进而作出了与普罗泰戈拉针锋相对的论断:“感觉不是知识”。

卡德渥斯的论断建立在对知识的基本看法上。他认为:

知识不是由心外任何事物而来的一个感情(*passion*),而是心灵的内在力量、活力和能力的主动发挥,是心灵自身内在的展示;理解和认识事物所依据的可理解的形式,不是从外部被动印在灵魂上的印记或印象,而是从心灵自身内充满活力地扩展开来或主动发挥出来的。^①

卡德渥斯所说的“知识”(knowledge)不仅仅指通常用命题来表示的一系列认识的结果,而在很大程度上是指认识活动本身,即心灵获

^① 卡德渥斯:《论永恒不变的道德》第4卷,第1章,第1节,纽约,1838。

得知识的过程和机制。因此,他所说的“感觉不是知识”也意味着“感觉不是认识活动”。他通过对感觉性质的分析说明他的观点。他认为,感觉是由于外物的运动作用于感官,通过神经传入大脑,而在大脑中产生出来的,它是心灵在外物的作用下“被动”接受的,感觉没有主动性。而且感觉的对象是外在的,感觉与感觉的对象不同一,感觉不具有理解对象的性质和对对象进行判断的“内在”能力,也不具有对外界单个事物进行概括和抽象的能力。除了由外物作用产生的感觉以外,心灵还可以对心中的感觉影像进行观察,这时心灵得到的知觉被称做“幻象”或“想像”,它仍然是被动的,因为它仍然依赖于心灵被动接受的东西。在这里,卡德渥斯实际已经接触到洛克关于感觉经验和反省经验的两重区分,只不过洛克不把后者完全看成是被动的,因为在他看来反省中已经包含了心灵的某种主动活动。

卡德渥斯认为知识(认识)是心灵内在的主动活动,将它与“理智”或“理智活动”(intellection)相提并论,有时也称它为“能动的知觉”(与感觉等被动的知觉相对)或“概念”。他借用亚里士多德的观点将人的灵魂分为两个部分:一个是高级的、能动的部分,一个是低级的、被动的部分。知识和理智属于前者,感觉属于后者。

卡德渥斯着重对理智的性质和活动过程进行了分析,阐述了他的理性主义先验论的基本观点,主要有以下几个方面:

第一,关于认识能力和先天概念。理智是人心中固有的(天生的)认识能力,它可以对感官从外界得到的东西进行理解和判断,可以从心灵自身内引出关于事物的理智概念。这些概念包括真、假、善、恶、正义、非正义等概念,以及心灵通过比较得到的原因和结果、相似和不相似、整体和部分、种和属等相对概念。这些概念不是外界事物印入人心中的,而是人心中固有的。就此而言,人心不是一块“白板”,否则我们就无法理解那些概念是如何出现在人心中的。那些概念不是感性层面上的东西,而是理性层面上的东西。

第二,关于“回忆”和“预期”的认识方法。与感觉不同,理智活动不是被动接受外界陌生的东西,而是对内心以前熟悉的東西的“回

忆”。这里的“回忆”不能理解为心灵重新想起它在前存在状态已经实际知道的东西,而应理解为心灵内在的某种“预期”(anticipation),即当感觉将某个物象提供给心灵,心灵就主动将心中储藏的对那个物象的“预期”发动起来,它表现为心灵中的先天概念对由感觉接受的物象的“征服”、“掌握”、“统摄”,使心灵主动地理解和把握那个物象。这就如同某人在一群陌生人中认出一个熟人,完全因为在他心中储藏着对那个熟人形象的“预期”,当那个熟人出现,某人内心的“预期”就发动起来,于是主动“认出”那个人来。虽然卡德渥斯没有明确说这种“预期”包含什么,但它显然不仅仅是寻求“现成的”,或已忘记的知识或概念,而且是一种“把握”事物的“能力”,它是心灵内在本质的主动发挥。这就是他为什么强调他的“回忆”说与旧的(柏拉图的)“回忆”说有所区别的一个主要根据。

第三,关于认识的对象。感觉与感觉的对象是远隔的,两者不相同,感觉只能观察到对象的现象,达不到它的本质。而理智则不同,理智的对象不在心灵之外,而在心灵之内。在抽象事物上,理智所理解的各种概念实际是理智的各种“变状”,就此而言,理智活动和理智活动的对象是同一的,因此理智可以内在地把握对象的本质。在对待外界事物上,心灵不是从感觉的基础上提高以达到对外界个别事物的认识,而是当个别事物的感觉一出现,心灵首先反省保存在自己认识能力中的有关事物的理智概念,把它作为理智的“直接对象”,然后再运用那个概念“居高临下”地把握外在的个别事物。“知识不是以个别事物开始,而是以个别事物结束。因此,个别事物只是理智的第二对象,灵魂首先从自身内起步,然后依靠自己内在的认识能力把握外在的事物。”^①在这个意义上,可以套用普罗泰戈拉“人是万物的尺度”的名言说:灵魂是“万物的尺度”。

第四,关于知识的确定性和实在性。知识的确定性取决于它的概念性和抽象性的程度,越是远离物质、远离具体的东西,就越精确、

^① 卡德渥斯:《论永恒不变的道德》第4卷,第3章,第13节,纽约,1838。

越可理解、越可证明。因此,数学比和声学精确,几何学比天文学精确。获得科学知识的最好办法是对感觉的对象进行抽象,静心默思自己内心的概念和观念。知识不是像将水倒入容器那样从外边灌输到心灵中的,而是从心内引出的,有时就像从心灵的子宫中分娩出来的一样。尽管理智概念只存在于心中,但不是虚构,而是具有不变的本质。它们是“清楚明晰的”,因此是真的。一切明确的、理智的东西都是绝对真的,它们是真理的标准,不能证明为绝对真的意见必须作为假设而抛弃。理智概念同样是实在的,如同物体的软硬、冷热等性质因物体的实在而实在一样,理智概念因囿于实在的灵魂而成为实在的,它们对自然和人生有实际的重大影响。

不能否认笛卡尔对卡德渥斯的先验论观点的影响,但对此影响不能估计过大。因为从理论来源上看,卡德渥斯的主要依据在神学方面。他认为上帝的理智是永恒的必然的存在,他的理智概念(智慧和知识)也是永恒自存的,不依赖于一切可感物;人的心灵“分有”了上帝的理智概念,于是人心中的概念就从上帝那里获得了神圣的先天性。此外,从卡德渥斯的论证中可以看出,他对柏拉图的理解和诉诸也远比对笛卡尔更直接、更明确。

卡德渥斯的先验论中最值得注意的是他对认识主体的能动性的强调。虽然从根源上说这种能动性无非是上帝的创造性理智的“分有”,但在人生的范围内,它表现为这一认识主体的有活力的、积极的主动性,它是主体意识的内在结构向外界对象的“投射”。心灵不是消极地等待由经验提供概念,而是运用本质先天的概念对作为“消息”或“通告”的感性进行干预和整理,使知识得以可能,使科学得以可能。在这一点上,卡德渥斯的先验论要比笛卡尔和莱布尼茨更接近于康德,它表明卡德渥斯对解决经验和理性关系的一种设想或尝试。在某种程度上我们或许可以把它看做康德先验哲学的先导,尽管不是事实上的,而是学理上的。

卡德渥斯试图用先验论原理来说明普遍和特殊、一般和个别的关系。他认为,普遍概念是不依赖于个别事物在人心先天存在的,人心对它们有清楚的理解。比如人心中不需要想到任何特殊三角

形,就可以有一个普遍的、抽象的三角形的概念,这个概念是由内心能动地发挥出来的,与心中是否有其他特殊三角形的影像无关。他反对普遍概念是心灵通过对感觉观念的抽象和分离而“创造”出来的观点。他认为这种观点恰恰证明普遍概念是先天存在的,因为就像工匠制造产品之前必定知道要制造什么和用什么样的工具一样,人在“创造”普遍概念之前心中必定已经具有这个概念并备有必要的工具。他诘问持那种观点的哲学家:在这种情况下,难道在心中“创造”普遍概念还有必要吗?

卡德渥斯还运用他的知识论原理证明上帝的存在。他认为笛卡尔关于上帝存在的本体论证明是无效的,因为我们可以形成一个必然存在的观念,但不能从中推出它的实际存在。在他看来,上帝的存在虽不能从概念本身的蕴涵关系中推出来,却可以从理智概念的本性中推出来。他认为,理智概念是人人都有,这意味着它不依赖于任何个别人的心灵而存在,不论世上是否有人知道它们,不论物质世界是否已被造出来,它们都存在,因此它们是客观的、永恒的。而概念的本性在于它们不能在非心灵、非理智的东西中存在,所以永恒的理智概念必定在一个永恒的、无限的理智或心灵中存在,这就是上帝,他是“第一理智”。一切个别的、被造的理智都是“第一理智”的“派生的分有”。因此,尽管人的理智各有不同,但他们的理智概念的本质是一样的,因为它们有共同的来源,它们都是“第一理智”打上的印记,其差别只在于它们的清晰程度和使用方式上。在这里,卡德渥斯特别强调理智概念对心灵的依赖,他认为无神论的错误就在于对心灵的不敬,将心灵和物质本末倒置。后来巴克莱用上帝的“大心灵”来保证一切精神现象的实在性,反对唯物主义和无神论,他的做法与卡德渥斯是一致的。

第十二章 托马斯·黎德与苏格兰常识学派

近代理性主义和经验主义的对立和发展为后来的哲学思考提供了广阔的空间。在此基础上对哲学进行系统反思的哲学家中,托马斯·黎德是一个重要人物。他通过对近代哲学,尤其是以休谟为代表的经验主义哲学的研究,提出了以“常识”原则为基础的新理论。追随他的是一批苏格兰哲学家,尽管他们的观点各有不同,但他们都一致主张以“常识”作为哲学的基本原则,因此,他们被称做“常识哲学家”。在西方哲学史上,这一哲学派别被称做“苏格兰常识学派”,黎德是该学派的创始人和理论领袖。在休谟之后的相当一段时间里,英国哲学的繁荣主要是由这些常识哲学家维持的。本章将主要论述黎德的哲学思想,最后对苏格兰常识学派的情况和影响作简要介绍。

第一节 黎德哲学概况

托马斯·黎德(Thomas Reid)于1710年4月26日出生在苏格兰东部的斯特罗思。12岁时入阿伯丁马里沙尔学院学习。他的哲学教师是乔治·特恩布尔(George Turnbull),他所主张的以经验归纳为基础的自然主义思想对黎德有深刻影响。1752年,黎德当选为阿伯丁皇家学院的哲学教授。1758年,以黎德为首发起创立了阿伯丁哲学学会,黎德的一些重要哲学思想都曾在哲学会上进行讨论。1764年,黎德的主要哲学著作之一《根据常识原则来探究人类心灵》(*An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*)问世。同年,黎德接替亚当·斯密任格拉斯哥大学道德哲学教授的职务。1785年,他的另一部主要著作《人类理智能力论》(*Essays on the*

Intellectual Powers of Man)出版。1788年,他又发表了《人类主动能力论》(*Essays on the Active Powers of Man*)一书,这主要是一部伦理学著作。在这部著作中,黎德考察了人的行为能力,捍卫了理性主义的观点,提出了关于人类行为的自由主义学说。1796年10月7日,黎德在久病之后去世。

《根据常识原则来探究人类心灵》和《人类理智能力论》是黎德最主要的两部著作。它们的论题延续了近代认识论的主线,其核心内容仍然是人的认识能力的性质和界限,以及人如何获得知识的问题。与前人的最大不同在于,在这两部著作中,黎德明确将常识提高到哲学基本原则的地位,他的全部理论几乎都是围绕常识原则展开的。在《根据常识原则来探究人类心灵》中,黎德主要考察了作为人类认识活动的最基本形式的各种感觉和知觉,分析论证了它们的性质和能力,系统地提出了他的常识哲学的基本观点。这部著作是常识哲学的理论标志,它奠定了黎德在西方哲学史上的地位。《人类理智能力论》是在前一部著作的基础上,将常识原则推广到记忆、判断、概念、推理等人类理智能力的更广泛的方面,进一步完善了常识哲学的体系。两部著作既有区别又有联系,成为一个不可分割的整体。

《根据常识原则来探究人类心灵》是黎德对休谟哲学进行反思的直接结果。黎德起初信奉巴克莱的唯心主义哲学,但是,在看到休谟的《人性论》后,他的思想发生了转变。他认为,休谟的怀疑主义结论是不能接受的,因为它直接威胁到理性宗教和道德的可能性。不过,他通过认真的研究之后不能不承认,休谟的哲学论证是严密的、无懈可击的,这使他意识到,如果一项论证的过程是无误的,而结论是错误的,那么它的错误的根源必定出在它的前提上,出在它所依据的根本原则上。他断言,这个前提或原则就是许多哲学家共同接受的“观念论”,正是休谟的怀疑主义将这个理论的荒谬性揭示了出来。于是,他抛弃了原先信奉的巴克莱哲学,着手对“观念论”和休谟的怀疑主义进行批判,试图从新的基点上解决前人提出的认识论问题,而这个新基点就是他所诉诸的常识原则。

常识是理智正常的人通常所具有的知识或信念,它与人的日常

经验有密切关系。黎德诉诸常识,这使他在哲学的基本倾向上赞成经验主义。他坚决认为,在人通过心灵活动所获得的知识的范围内,经验是知识的来源和保证。就此而言,他继承了英国经验主义的传统,没有脱离英国经验主义的主流。他批判休谟的怀疑主义,并不是要抛弃经验主义的基本原则,而是要克服传统经验主义的缺陷,将它建立在可靠的基础上。而另一方面,他又不是纯粹的、彻底的经验主义者。在试图克服经验主义的缺陷的时候,他发现,这个目的在纯粹经验的范围内是无法达到的,因为单纯的经验不能提供普遍必然的根据,而任何没有普遍必然根据的体系都是靠不住的。为了寻找普遍必然的根据,他转而诉诸理性主义者的先天概念。他认为,人除了由经验得来的知识材料外,还有一些自明的、无误的常识原则,这些原则本质上是先天的、直觉的,可以作为经验推理的可靠基础。他受赫伯特关于“共同概念”的观点的影响,称这些原则为“共同原则”(common principles)。于是,在黎德的体系中就出现了经验原则和先天原则的矛盾,这一矛盾是近代西方哲学经验主义和理性主义的对立在他的思想中的表现。黎德为克服这一矛盾作出了极大的努力,他力图证明,以常识为代表的先天原则与经验并不违背,而是经验过程的必不可少的条件。在此,他表明了试图将经验主义和理性主义结合起来的倾向。在他看来,这种结合正为解决近代哲学的种种争论提供了新的思路和可能。

总的来说,黎德将主要精力放在探讨前人遗留下来的认识论问题上,没有详细阐述他的形而上学观点,但他对世界的本质结构和运行机制的基本设想无疑构成了他的认识论的前提条件,并且规定了后者的主要方向。

在宇宙观方面,黎德将世界分为两个大的系统:物体的系统和心灵的系统。前者是一切物体的总和,称为物质世界;后者包括从至高无上的造物主到最低等的能够思想的生物,称为理智世界。物体的基本属性是广延、固态、惰性、可分性等;心灵的基本属性是思想,视、听、记忆、思考、爱、恨等都是思想活动的不同方式。人类在自己所能认识的范围内只知道物体和心灵两种东西,人类的知识也相应分为

物质的知识和心灵的知识两类。至于是否有其他既不具有物体的属性,也不具有思想或理智的东西存在,那是人类的认识能力所不及的,在知识上等于零。

不论是物体的系统还是心灵的系统,它们的全部存在和本质都是由上帝所决定的,两个系统的统一只有在考虑到上帝的创造作用时才能理解。在黎德的体系中,至上神的存在和作用始终是一切哲学原理的最终根据,这是黎德哲学的一个明显特点。黎德坚信上帝的存在,把上帝看成是世界的本原和始因。他还认为上帝是有思想、有理智、有意志力的存在,上帝根据一定的目的设计和创造世界,如果否认上帝的这种目的性,世界上一切有秩序的安排和合规律的变化都是无法解释的。他同意中世纪关于上帝存在的宇宙论证明,认为“凡是开始存在的东西都必有一因”的命题是自明公理,根据这个公理,世界必定有一能动的创造者作为它的始因。这个创造者不可能是被动的、没有任何主动创造性的物质。物体只能在受外力作用的情况下传递运动,它本身没有内在的动力。物质“只能是一真实原因手中的工具。因此,当一物体由于受到推动而具有某种力时,它可以把力传递给另一个物体,乃至传递给第三个物体……如此等等。但是当我们追溯这个运动到它的发源时,那它肯定不是由物质给予的,而是由本身就有发动运动的能力的某种存在,即运动的一个特有的动力因所给予的”^①。上帝的理智和意志属性也可以通过与人的活动的类比而发现:人的一切能动的活动都是由意志驱使的,我们不能形成没有意志的能力的概念,因此可以断定,凡是有产生结果的能力者必定具有意志,而有意志的存在必定同时具有思想和理智。上帝就是能推动万物活动的有思想、有意志的造物主,他的存在是不容置疑的。

上帝创造了自然界,也创造了自然界的规律。自然规律本身不是动力因,不具有产生某种结果的能力,它只是上帝制定的一个规

^① 黎德:《根据常识原则来探究人类心灵》,载于《托马斯·黎德著作集》第1卷, W. 汉密尔顿编,第66页,爱丁堡,1895(以下所引此书均为此版本)。

则,根据这个规则,上帝直接或通过其他工具(比如物质)间接地决定万物的生灭变化。但是,上帝直接作用于自然以何种程度,或者以怎样的方式通过次级的原因作用于自然,都是我们无法知道的。一个物体受到推动后会继续运动下去,地球上的万物都按重力方式趋向于地球,这些已为实验所证实,但我们不知道它们的原因是什么,只知道上帝是这些现象的动力因,物体按照上帝制定的规律活动。哲学家们对上帝支配自然的方式提出了种种学说,比如马勒伯朗士关于上帝的直接干预说,莱布尼茨的“预定和谐”说等,都是形而上学的假设,并无确切的根据。既然没有确切的根据,对这些学说的讨论和接受就是无益的。黎德主张像牛顿一样,一旦确定了上帝作为世界第一推动者的地位,就把他放到一边,而为科学留下空间。他说,牛顿的一个伟大发现就是把自然规律作为自然哲学所能达到的最高目标,而将动力因问题放到神学和形而上学中去考虑。后者的结果不论是怎样的,都不会对自然哲学产生任何影响。

既然自然界的一切规律和变化都是由上帝的能动作用决定的,那么,物质本身的作用就被贬低了,这是由黎德的观点中必然会推出的一个结论。他认为,只有上帝才有产生某种结果的能力,物质只是消极被动的东西,因此就不应在物质世界里谈论原因,因为“原因”一词的本意是指有能力产生某种结果的存在。于是,他断言,在严格的意义上,自然哲学中使用“原因”一词是错误的,自然界只有“规律”没有“原因”。古今哲学家的一个重大失误就在于,他们把形而上学和神学中的原因同自然哲学中的原因混淆了,以致错误百出。他主张,为了消除混乱,应当把“原因”一词在形而上学和神学中的意义同在物理学中的意义严格区分开来。在形而上学和神学中,原因是指有意志、能够产生某种结果的存在或心灵,比如上帝就是世界的第一因。在物理学中,不应把原因和结果看成是产生和被产生的关系,而应看成是两个事件在空间上接近、在时间上接续的关系。所谓物理学中的原因不过是指按照自然规律总被某种现象跟随着的另一种现象罢了。比如,说加热是水变成蒸汽的原因,意思只不过是说,按照自然规律水变成蒸汽总是随着加热而发生。在这里,我们不难看到

巴克莱的自然科学观和休谟的因果关系理论对黎德的影响。鉴于上述,黎德建议将形而上学和神学中的原因称做“动力因”(efficient cause),将物理学中的原因称做“物理因”(physical cause)。

黎德将自然规律归因于上帝,就使自然规律神圣化和神秘化了,它只能用上帝的意志来解释。那么,普通人的思维如何能企及这些规律,如何能保证对自然规律的认识不是虚假的,能真正符合上帝的意旨呢?在此黎德同笛卡尔一样,诉诸对上帝“不会骗人”的信念:上帝是仁慈的、关爱的,他必定会将真实的自然规律展示给我们。黎德从生活经验方面对这一信念作了自然主义的解释。他认为,在我们一生中对自然提供的消息总是抱有本能的信念,当我们对过去的事情进行反省,并未发现我们被这个信念所欺骗。而如果我们没有这个信念,我们在生活中必定会处处碰壁,而且也不会使我们的智慧发展起来。他进而认为,这个信念必定是造物主惠赠给我们的,我们服从这一信念的指引,不仅出于本能,而且出于对造物主的深切信赖。黎德还将“上帝不会骗人”的信念用于说明人心认识真理的能力。他认为,上帝不但制定了自然变化的规律,也制定了心灵活动的规律;由于上帝的智慧和仁慈,他必定会使人心的活动适合于达到获取“真信念”的目的,在此他是不会骗人的。于是,黎德就将人类认识真理的能力完全建立在上帝的恩赐上了,上帝规定了人类认识能力的性质和界限。他的这一观点实际上是借助“神恩”回避对人类认识能力的深入探讨,与近代哲学要求深入考察人类认识能力的大趋向相比,他的观点不能不说是一个倒退。

在科学方法上,黎德是实验科学方法的拥护者和倡导者。他赞成F.培根和牛顿建立在观察和实验基础上的归纳方法,认为这是科学研究的基本方法,是科学知识可靠性的保证。他力图对这种方法加以总结,并运用到哲学研究中去。在科学和哲学的历史上,许多人热衷于提出各种假设或猜测来解释自然现象。黎德认为,假设可以作为增进知识的一个步骤,通过提出某种假设启发和引导我们作出实验、观察现象,看是否真的如此。就此而论,假设是一种有益的研究方法。但是,假设虽然可以提出观点,却不能提供知识。假设必须

经过观察和实验的证实以后,才能成为知识。要认识自然就要接触自然、观察自然、研究自然。一个人闭门造车,向壁虚构,可以想出完美的假设,但只要这个假设未经观察和实验的证实,就只是一个假设的体系,从中不能得出任何科学的结论。笛卡尔曾提出“旋涡”说来解释太阳系的形成,这个学说只是假设,不是知识,因为它没有观察和实验的证据。与此相反,牛顿的万有引力论虽然从形式上看也是一个假设,但它有观察和实验的证据,因而成为公认的科学真理。总之,一切真正的科学知识只有通过我们的亲身经验,通过观察和实验才能获得。与此相应,黎德反对单凭演证和推理来获取知识的理性主义观点,认为如果脱离了经验、观察、实验和归纳方法,演证和推理就失去了可靠性的基础,不能用来确定任何科学原理。他强调,真正的科学知识必须从经验和归纳中去寻找。他以万有引力定律为例指出,这个自然哲学中普遍确认的原理并不是单纯通过推演得来的,而是通过归纳,从最普遍的经验,包括一切国家和地域的一切人类的经验,当然也包括科学家的观察和实验中得来的。人类的经验以及大量的观察和实验资料说明,一切物体互相吸引,引力的大小和物体的质量成正比,万有引力定律正是这一切证据的总和。这种证据不是演证的,而是同火能燃烧,水能使人淹溺,面包有营养,砒霜有毒一样,是经验的证据。

黎德对归纳法的重视显然深受 F. 培根的影响。他认识到,虽然经验、观察和实验提供了科学知识的材料,但掌握了这些材料还不等于把握了事物的普遍规律。人的认识要从个别的经验上升到事物的普遍规律,必须采用归纳的方法。他把人类发现真理的过程比作步步上升的阶梯:第一级阶梯包括由经验和观察发现出来的个别真理;第二级阶梯通过归纳,把个别真理上升为比较普遍的真理;第三级阶梯是在前级阶梯的基础上归纳出更加普遍的真理。只有在经过许许多多的逐步上升的阶梯之后,人类才能达到最高级、最普遍的真理。当然,在他看来,由于上帝制定的规律具有无限的普遍性,人类有限的认识能力是不可能穷尽它们的,因此人类只要认识到某种程度的普遍规律,能够解释一定范围内的自然现象就足够了。他还进而把

人类认识的过程概括为三个阶段,即分析、综合、实践。分析就是从自然现象的各个方面获取大量的经验事实,然后通过归纳概括出某些个别的规律,再把个别的规律逐步上升为比较普遍的规律,循此方法小心前进,尽可能地发现自然的规律。综合就是用发现出来的自然规律更广泛地解释和说明与这些规律有关的自然现象。分析和综合构成了自然哲学的全部理论,而实践就在于运用发现的规律对实际生活产生有益的影响。总之,黎德是实验科学和经验主义方法的拥护者,他要求将这种方法运用到哲学研究中去。他强烈呼吁:“让我们习惯于用事实和经验的试金石来检验每一种观点吧!”^①

黎德在强调经验、观察和实验对获得科学知识的重要性的同时,还重视以数学为代表的公理方法。他所说的公理是指一些既不需要证明,也不需要传授的普遍原则,它们可以被经验所证实,为一切人所接受,只有疯子和白痴才会怀疑它们。比如,数学中“整体大于部分”的原则就是这样的公理。他认为,一门科学能不能确立一系列自明的公理,建立起一个完整的公理系统,是这门科学是否成熟的标志。比如欧几里德的《几何原本》就是这样的公理系统,它为几何学奠定了牢固的基础,尽管后来几何学又有了很大的发展,但由于它的基础是牢固的,它仍然不愧为最少争议、最准确、最精密的科学体系。而物理学之所以长期以来争论无穷、错误百出,就是因为没有确定这样的公理系统。自从牛顿为物理学确定了公理,才使这门科学建立在稳固的基础上。当然,物理学中的公理,如“相似的原因产生相似的结果”,并不像数学公理那样有绝对的必然性,但它们却是一切有正常理智的人都一致同意的,是指导物理学研究必不可少的。黎德认为这种公理方法对于任何科学都是适用的,对哲学也不例外。哲学中长期存在无休无止的争论,其重要原因之一就是没有建立一个准确可靠的公理系统。他试图根据常识原则来建立这样的公理系统,把它作为解决一切哲学问题的基础。

^① 黎德:《人类理智能力论》,载于《托马斯·黎德著作集》第1卷,第236页。

同霍布斯、洛克、巴克莱等人一样,黎德还特别重视语言在哲学研究中的作用。他的观点主要表现在两个方面:一方面,他受自然科学中公理方法的启发,把概念和词语的意义的不明确看做阻碍知识进步的最大障碍,认为确定概念和词语的意义是哲学研究的首要步骤,如在《人类理智能力论》的开篇第1章中,他就明确规定了“意识”、“知觉”、“感觉”等心灵哲学中的关键词语的意义。另一方面,他还试图将语言结构的分析与对世界本质的理解和信念结合起来,认为人类语言结构上的共同性不但证明了人类信念的共同性,而且也成为理解世界的本质结构的证据。在这一点上,黎德是比他的经验主义前辈更具有现代语言哲学意味的哲学家。

第二节 “观念论”批判

如前面所说,黎德的哲学是在批判“观念论”的基础上形成和发展起来的。他曾表示,如果说他的哲学有什么价值的话,那就是对哲学家们普遍接受的“观念论”提出了疑问。黎德所说的“观念论”是指这样一种观点,即认为心灵认识的直接对象不是心灵之外的事物,而是存在于心灵中的影像或观念。根据这种观点,既然外界事物不是心灵的直接对象,我们就没有理由说心灵直接知觉或认识了外界事物。于是,外界事物是否存在,它的性质如何,就都失去了直接认识的证据,人们关于外界事物的一切论断都无非是在通俗的、比喻的意义上说的,或者是通过没有可靠根据的推理推断出来的。而这样一种观点必然会给心灵哲学带来极大混乱,产生不可救药的错误。休谟的功绩就在于从这种“观念论”出发,用严格的论证揭示它的真正结果——怀疑主义。黎德认为休谟的怀疑主义是十分荒谬的,任何人都无法接受休谟否定物质实体和心灵实体存在的论断,因为任何一位有正常理智的人都不会相信,他们所熟悉的日月星辰、天地万物,乃至他们的父子亲朋都只不过是心中的观念,而且会随着心中观念的消失而烟消云散。黎德指出,“观念论”是休谟的怀疑主义的根源,它“颠覆了一切哲学、一切宗教和德行,以及一切

常识”^①，要使心灵哲学重新站在正确的基点上，必须对“观念论”进行彻底的批判。

黎德首先考察了“观念”(idea)一词的用法。在日常语言中，观念是指思想、概念、理智，总之是指心灵的某种活动。而在许多哲学家的通常用法中，观念不是指思想、概念等心灵活动，而是心灵中的“对象”。用洛克的话说就是：观念“是人在思维中心灵的直接对象”。当一个人说“我有某某观念”，他的意思是他“想到了”“某某”。这就意味着有三项东西：一是思想着的心灵，二是心灵的活动(思想)，三是心灵想到的外界对象。可是哲学家们却在心灵和外界对象之间加入了一个心灵的“直接对象”，即观念。观念只在思想它的心灵中存在，它像一个屏障，将心灵与外界对象隔离开，使心灵对外界事物的认识变得不可能。黎德认为哲学家们关于“观念”一词的用法违背了哲学的真理，为怀疑主义提供了根据，因而是不能允许的。

黎德详细考察了“观念论”的历史，试图从理论发展的内在联系上找到“观念论”错误的根源。他指出，“观念论”是哲学家们为解决心灵如何与外部世界联系的基本问题而提出来的，他们都认为人认识的直接对象不是外界事物本身，而是呈现于心灵中的影像或观念。在古代，这种观点又分为两种表现形式：一种是“流射说”，即认为外部对象的影像从对象中射出，经过感官孔道进入心灵；另一种是亚里士多德和逍遥学派的观点，认为人知觉的不是外部对象本身而是心灵中作为人心与外物之间“中介”的“影像”(species)。古代哲学家们之所以没有从这些观点中进一步得出怀疑主义的结论，是因为他们还普遍信赖人类的常识，相信心灵之外的物质世界的存在。到了近代，笛卡尔以无畏的怀疑精神创立了心灵哲学的新体系，这个体系要求把对心灵的研究建立在反省之上。他的第一原理“我思故我在”表明，只有清楚意识到的东西才是确实的。在心灵哲学中建立反省原则是笛卡尔的巨大功绩，是笛卡尔的新体系对亚里士多德的旧体系

^① 黎德：《根据常识原则来探究人类心灵》，载于《托马斯·黎德著作集》第1卷，第96页。

的胜利。不过,笛卡尔没能彻底地坚持这个原则,他的体系仍然存在与物体作类比的缺陷。他抛弃了古代的“流射说”,却保留了影像是“中介”的观点,只不过把逍遥学派的“影像”改称为“观念”。在他那里,意识是基础,观念是材料。他的体系的这个基本模式作为“观念论”的近代形态被后来的哲学家继承下来了。洛克明确把观念当做思想的直接对象,同时又承认外界事物是认识的对象。这样一来,思想就有了双重对象:一个是直接的,存在于心中;另一个是间接的,存在于心外。这种双重对象理论是由洛克对“观念”一词的滥用造成的,这是洛克的哲学的最大缺陷。巴克莱和休谟都看到,把观念作为心灵的直接对象,其结果必然将观念看成是“唯一的”对象。巴克莱沿着这一路线修正洛克的观点,认为既然思想的直接对象是观念,就没有任何理由确定外界事物这个对象的存在。于是,他得出结论:感觉之外的物体是不存在的,存在的只是观念。巴克莱的这个结论是从“观念论”合乎逻辑地推导出来的,因为观念本身并不蕴涵任何外界对象的概念。不过,巴克莱的“观念论”也是不彻底的,如果他更彻底一点的话,就应该承认,除了观念以外,心灵同物体一样也是不存在的。然而,他不愿意放弃心灵实体,而是把它保留下来作为观念的寓所,这样他就未能把“观念论”的实质内容充分揭示出来。而休谟则彻底用“观念论”来说明一切,他证明,既然人认识的对象仅仅是印象和观念,而印象和观念又没有告诉我们它们之外的任何东西的存在,那么,我们就没有理由相信物质和心灵的存在,因此,我们只能接受怀疑主义。

黎德通过对“观念论”的产生和演变过程的梳理,提出了一套自成一说的见解,他的重点在于说明英国经验主义的发展。他指出,休谟的怀疑论不是无源之水、无本之木,它的根源是作为经验主义的理论基础的“观念论”。“观念论”是“特洛伊木马”,它内部隐藏着瓦解哲学的因素。休谟的功绩恰恰在于他用严格的推理证明了“观念论”的荒谬,揭示了经验主义原则的缺陷。他表明,如果把观念当成认识的唯一对象,把对观念的认识当成认识的唯一内容,必然陷入怀疑主义。黎德断言,休谟的怀疑主义正是从洛克经巴克莱到休谟的经验

主义发展的必然结果。在西方哲学史上,黎德是最先明确作出这一论断的人,不论在对具体细节的理解上有何出入或不同,它已成为西方哲学史上被普遍接受的一个定见,就此而言,黎德对“观念论”的历史演变的分析是十分有意义的。

黎德从各个方面对“观念论”进行了批判。他首先要求用事实和经验来检查“观念论”的根据。他指出,如果人心中真有观念存在,那么就应在对人体的观察中发现。可是,解剖学家虽然提供了大量有关人体的正确知识,驳倒了许多流为习见的错误看法,但从未发现人脑中有任何影像或观念的痕迹。如果没有观察和实验的证据,我们还有什么理由断定观念存在于心灵当中,作为心灵观察的直接对象呢?根据自然哲学中通行的、在心灵哲学中也同样适用的原则,没有经过观察和实验证实的假设只不过是虚构,是不能接受的。

黎德还从以下四个方面反驳了“观念论”:

一、“观念论”违背了人的通常感觉。当我们看到外界事物,如太阳和月亮,决不会怀疑它们就是我们直接看到的对象。而那些主张“观念论”的哲学家们却硬说我们看到的不是太阳和月亮,而是影像或观念,它们并非远在天穹,而是就在我们心中,一旦我们不再知觉和想到它们时,它们就不存在了。这种看法与常识格格不入,是无法理解的。因此,“观念论”并无人类感觉的验证。

二、哲学家们认为观念的存在理所当然,却没有对此提出任何恰当的证明。即使他们提出证明,也往往根据心灵与物体的类比。这种类比主要有两个:(1)物体可以靠中介物传递运动,如一个滚动的球可以撞击另一个球,使其运动,并以它为中介,将运动传递给第三个球。心灵的活动也与此相似:心灵与外界事物是远隔的,不能直接交往,因此心灵与外界事物的交往需要一个中介,即观念。观念一方面与外界事物发生关系,是它的影像,另一方面存在于心中,作为心灵认识的直接对象,通过观念的中介,心灵与外界事物发生关系。(2)物体是被动的,如果没有外力的推动就永远保持原来的状态。由此类比,心灵也是被动的,必须受外界事物的推动,在心灵中留下外界事物的影像或观念,才能进行思维活动。黎德认为这两个类比都是

错误的。作为发现事物性质的方法,人们可以通过对各种不同性质的事物的类比,用已熟悉的事物的性质推测尚不熟悉的事物的性质。但正因为类比只是一种推测,而不是确实无误的方法,所以由类比得来的知识只是或然的意见而不是精确的知识。类比知识的可靠性与类比对象的相似程度成正比,类比对象的差别越大,类比的结论就越靠不住。在世界上,物体和心灵是最不相似的两种东西,将心灵比作物体,无异于说心灵可以用尺子来测量、用秤来称那样的荒谬可笑。比如,心灵在知觉外界事物时,心灵是主动的,外界事物是被动的,外界事物根本不可能像物体之间的推动那样对心灵发生作用。而且,心灵对外界事物的认识完全是一种直接活动,不需要任何中介,“观念论”中关于心灵的“中介”的说法只是一个无意义的“词”。

三、尽管古今哲学家都断言观念的存在,但即使对“观念”概念本身,他们也没有达成任何一致的意见。比如,他们有的认为观念是自己独立存在的,有的认为是在神的心灵中存在的,有的认为是在我们自己的心灵中存在的,还有的认为是在大脑和神经中枢中存在的;关于观念的起源,有的说是天赋的,有的说是由外部对象产生的,还有的说是神直接活动的结果;关于观念与外界对象的关系,有的说是外界对象的真实表象,有的说是记号;关于观念的形式,有的认为是抽象的,有的认为是具体的,等等。如果按照哲学家们所说,观念是人类认识的直接对象,那么它就应当是人们最熟悉的,也最容易取得一致的意见,而现在关于观念的这种众说纷纭、莫衷一是的状况,正说明“观念论”完全是毫无根据的虚构。

四、从“观念论”对于心灵科学所起的作用看,它是毫无价值的,因为它没有给关于心灵的能力和活动的研究带来任何光明,也无助于人们了解心灵认识外界事物的实际过程。因此,我们与其作出一些不着边际的假设,还不如依据我们自己的意识和反省来观察和发现自己心灵的活动和本性。

从以上所述可以看出,黎德对“观念论”的批判虽有启发性,但与其说是深刻的,不如说是机智的。当然,他对“观念论”的批判也有明显缺陷,这主要表现在:虽然他反对用物体的机械性类比心灵的活

动,但是在当时的环境下,他不可能真正摆脱机械论思想方式的束缚,实际上他对观念的理解就是机械的。正因为他不了解感觉和外界事物的关系是刺激—反映的关系,感觉把意识和外部世界联系起来,完成了外界刺激向意识的转化,所以他将观念看成像一块“屏风”,放在意识和外界事物之间,成为认识外界事物的不可逾越的障碍。他也反对将观念看成是“镜子”的反映论观点,认为这样的“镜子”是哲学家的“虚构”,它们根本不存在。

此外,如果说黎德对“观念论”的批判是有意义的,那主要不在于他的具体观点,而在于他所提出的问题,那就是,他实际上对即使在当今西方认识论中也十分有影响的表象主义提出了质疑。表象主义的基本观点是:人不能直接知觉外界事物,只能知觉外界事物在心中的表象,而外界事物是这些表象的原因,因此表象主义也可以称做“知觉的因果理论”。从主要方面说,黎德所说的“观念论”实际上就是指各种形式的表象主义。作为一种认识论观点,表象主义可以受到各方面的批判,但大多数批判是以承认有某种“心像”作为认识的“材料”为前提的。比如根据这一前提,人们可以说,表象主义的主要困难在于无法用恰当的“推理”将“私人心中的”观念与“外界事物的”性质协调起来。可是黎德的批判不同,他不想完善或修补表象主义,而是要彻底铲除“心像”的假设,从根本上摧毁它。黎德用以取代表象主义的主要理论武器是“直觉”,在他看来,只有“直觉”才能克服表象主义对“推理”的依赖,从而避免它的间接性和相对性,最终铺平认识真理的道路。在这里,我们看到了西方认识论中“推理”和“直觉”两种方法交替使用的例证:在对知识现象的解释中,当“推理”(经验的、理性的等)遇到困难的时候,“直觉”就成为最方便的替代选择。黎德对直觉的诉诸可以明显地从他的感觉与知觉理论中看到。

第三节 感觉与知觉

黎德对“观念论”的批判表明,他主要关心的是心灵以何种方式与对象发生联系,即怎样认识外部世界的问题,这也是近代认识论争

论的一个焦点问题。如前所说,黎德没有专注于讨论心灵和外部世界存在的形而上学问题。在他看来,心灵和外部世界是神的造物,它们的存在是不容置疑的,是一切哲学讨论的前提和公理。但是,如果不能说明人是怎样认识外部世界的,不能对主观意识与客观实在的联系作出合理的解释,哲学的基础就不牢固,对心灵实体和物质实体的怀疑主义就不可避免,由“观念论”所引出的休谟的怀疑主义恶果即为其例。于是,黎德致力于说明心灵如何认识外部世界的问题,为此他提出了关于感觉和知觉的理论。这个理论所要解决的问题的重要性决定了它在黎德的哲学体系中占有核心地位。

黎德认为,以往哲学家在说明心灵认识外界事物时之所以陷入混乱,主要原因是他们将感觉和知觉混淆了。他指出,虽然感觉和知觉都是心灵的活动方式,并且在认识外部世界的过程中紧密联系,但它们在本质上是不同的。把心灵和外部世界联系起来,同时使人坚信外部世界的存在和性质的,不是哲学家们通常所说的感觉,而是知觉。“对外部对象的知觉是那条联结物质世界和理智世界的神秘链条中的一个主要环节。”^①当然,感觉在认识过程中的作用也不是无足轻重的,它为知觉创造了条件,是整个知觉活动不可缺少的组成部分。

黎德关于感觉和知觉的理论可以从感觉、知觉和知觉的发生过程三方面来说明。

一 感觉

感觉是心灵的一种活动。在认识活动中,感觉是最原始的,原始的也就是“天赋的”。感觉的存在无法解释,只能说是我们的天生的结构使然。当我们说这里有一气味,这就是嗅觉存在的直接证据,说这里有一声音,这就是听觉存在的证据。哲学家们的一个普遍错误是将感觉和感觉的对象分开了,实际上感觉和感觉的对象是同一的,

^① 黎德:《人类理智能力论》,载于《托马斯·黎德著作集》第1卷,第245页。

两者没有差别。“每一种疼痛都是一种不适的感觉。当我痛时,我不能说我感到的疼痛是一回事,我对这疼痛的感觉是另一回事。它们是一件事,不能分开,甚至在想像中也不能分开。”^①

换言之,感觉活动中没有感觉与被感觉的差别,感觉就是感觉,因此感觉无错误可言。黎德说:

感觉中不可能有任何谬误:因为我们意识到我们的所有感觉,它们在本性上既不可能是任何其他东西,在程度上也不可能比我们感觉它们那样有所增减。人们在痛时没有感到痛,这是不可能的;他们在感到痛时,这疼痛不真实,或不是所感到的那样程度,也是不可能的。^②

感觉是心灵本身的活动,它存在于人心中,并不表示任何外界对象的性质。比方说当我嗅一朵玫瑰花时,有了“香”的感觉,但这香味只在我心中,不在玫瑰花中;玫瑰花是没有“香”的感觉的,而且我的感觉也与玫瑰花的性质不相似。不过,我的感觉不会是无缘无故的,感觉的出现表明有引起它的外部原因存在。黎德认为,当人们有了某种感觉的时候,不论是视觉、听觉、味觉、嗅觉,还是触觉,总是“提示”出与感觉有关的两种东西:一是具有感觉能力的心灵;一是引起感觉的外界对象的性质。心灵是感觉的主体,外界对象的性质是感觉的原因。

这里应注意黎德关于“提示”(suggestion)的说法。这个词是黎德从洛克和巴克莱那里借来的,用以表示一种特殊的认识方式,实际是指不经任何推理的直接断定,具有直觉和本能的性质。黎德写道:

我请求允许使用“提示”一词,因为我不知道有更恰当的词来表示心灵的一种能力,这种能力似乎全然不被哲学家们所注

^① 黎德:《人类理智能力论》,载于《托马斯·黎德著作集》第1卷,第229页。

^② 同上书第1卷,第335页。

意,而我们把我们的许多既非印象又非观念的简单概念,以及信念的许多原始原则都归于它。我要用一个例子来尽力说明我用这个词指的是什么。我们都知道,特定的一种声音可以直接提示心灵,一辆马车正从街上驶过,而且不仅产生出马车正在驶过的想像,还产生出对马车正在驶过这一情节的信念。然而这里既没有观念的比较,也没有一致或不一致的知觉去产生这个信念。因为在我们听到的声音和我们想像并相信的正在驶过的马车之间,没有一点相似之处。诚然,这个提示不是自然的或原始的,它是经验和习惯的结果。但是,从我刚才所说的,我认为似乎存在着自然的提示,尤其是,感觉提示出当下的存在的概念和我现在知觉或感觉到的东西现在确实存在的信念;记忆提示出过去的存在的概念和我记得的东西在过去确实存在的信念。而且我们的感觉和思想也提示出一个心灵的概念,提示出它的存在以及它和我们的思想的关系的信念。根据同样的自然的原则,一个存在的开始或性质上的任何变化,都给我们提示出一个原因的概念,并促使我们相信它的存在。同样……当我们有了触觉,根据我们自然的结构,某些触觉就给我们提示出广延、固体性和运动。尽管它们仍和感觉混在一起,却和感觉一点也不一样。①

显然,黎德所说的“提示”实际是指一种直觉能力,就是说,当感觉出现时,心灵就马上获得了当下感觉的存在和被感觉的东西的存在概念和信念。黎德的“提示”说的关键是要在感觉活动中排除任何与存在和信念有关的“推理”的成分——直觉是不需要推理的。因为如果这里有推理,黎德就很难与“观念论”划清界限。试比较:“观念论”说,观念是外物在人心中的影像,当心中有某个观念出现,心灵只能根据这个观念的出现来“推理”有作为其原因的外物存在,并根据

① 黎德:《根据常识原则来探究人类心灵》,载于《托马斯·黎德著作集》第1卷,第111页。

这个观念的性质“推理”外物的性质。而“观念论”引起的种种谬误恰恰是由各种哲学的“推理”带来的。在黎德看来，“提示”将这一切“推理”都免除了，从而也就避免了“观念论”的错误。

黎德认为，感觉和作为感觉的原因的外界事物的性质是不同的，但人们往往将同一个词用于这两者。比如，普通人说“火是热的”，是指火有热的性质，而不是指热的感觉；哲学家说“火中没有热”，是指火没有热的感觉。两种说法实际上并不矛盾，但由于人们未将不同语境下的不同语义区分开，因此造成理解上的混乱。虽然这种混乱对日常生活没有大的影响，但在严格的哲学思辨中是不能允许的。

二 知觉

依黎德所言，在对外界事物的认识活动中，感觉的作用是十分有限的，因为除了“提示”有外界事物的性质作为它的原因以外，它没有提供关于外界事物的任何知识或信念。但黎德认为，感觉并不是认识活动的全部，也不是认识的界限。固然感觉不能提供外界事物的知识，知觉却可以做到这一点。如果说感觉仅仅是心灵自身的活动，感觉和感觉的对象同一，那么，知觉则是心灵的“认识”活动，它的对象是外界事物的存在和性质。因此，作为一个完整的认识过程，人的心灵活动单有感觉是不够的，还必须有知觉。单有感觉我们只是一个有“感觉能力”的存在，有了知觉我们才是一个有“理智能力”的存在。

黎德认为，将感觉和知觉区分开来是正确理解人的认识能力的“关键”。而由于感觉和知觉都是心灵最基本、最简单的活动，因此无法用种加属差的逻辑方法给它们下定义，只能对它们加以描述和比较，并反省它们的特点和差别。他举例说，“我感觉到疼痛”是一个感觉陈述，“我看到一棵树”则是一个知觉陈述。两者在语法结构上是一样的，但表达的实质内容不同。在前者中，感觉的活动与感觉的对象（疼痛）的区别只是语法上的，实际上没有差别；在后者中，知觉的活动（看）与知觉的对象（树）则有实质的差别。“‘我感觉到疼痛’这种表达方式似乎指的是感觉与被感觉到的疼痛是不同的某种事情，而

实际上这里毫无差别。”^①而知觉则不同。“知觉,就我们这里所理解的,总有一个对象,它与知觉它的活动不同。这个对象不管它是否被知觉,都可以存在。我知觉我窗前长着的一棵树,这里有一被知觉的对象,还有一知觉它的心灵的活动。这两者不仅可以区别开来,而且它们在性质上是极不相同的。”^②

如果由于上例中感觉与知觉所涉及的对象是不同的,前者是“疼痛”,后者是“树”,因此还不容易看出感觉与知觉的区别,那么,从黎德同样以玫瑰花为例对感觉和知觉的比较中,就可以更清楚地了解他的观点了。他说:

当我嗅一朵玫瑰花时,在这个活动中既有感觉也有知觉。我感到的那种清香气味,只就其本身来说而不考虑与任何外部对象的关系,仅仅是一个感觉。它以某种方式影响心灵。我可以想像心灵上的那种影响,却没有关于这朵玫瑰花或任何其他对象的思想……让我们再来看看我们嗅一朵玫瑰花时所具有的知觉。知觉总有一外部对象;在这里所说的情况下,我的知觉的对象就是我用嗅觉所闻的玫瑰花中的性质。由于注意到玫瑰花在近处时清香的感觉出现,玫瑰花移开时,这种感觉消失,于是我的本性就引导我得出结论:有某种性质在玫瑰花中,是这种感觉的原因。玫瑰花中的这种性质是被知觉的对象,而我借以获得对这种性质的确信和信念的心灵活动,在这种情况下,我称之为知觉。^③

总之,感觉与知觉的区别是:感觉只是心灵自身的活动,它是不外涉的,它虽然“提示”出感觉的外部原因,即外界事物的性质,却并不以这些性质为对象;知觉则以外界事物的性质为对象,通过知觉就

①② 黎德:《根据常识原则来探究人类心灵》,载于《托马斯·黎德著作集》第1卷,第183页。

③ 黎德:《人类理智能力论》,载于《托马斯·黎德著作集》第1卷,第310页。

可以获得有关这些性质的知识。也就是说,在认识的意义上,知觉是把心灵与外界事物联结起来的纽带。

根据感觉与知觉的上述区分,黎德批评了巴克莱和休谟的理论失误。他指出,巴克莱将人心中的一切思想材料都归结为感觉,那么,由于感觉与物体的性质不相似,他关于不能从感觉推出物质世界存在的观点就是合理的。然而,巴克莱没有认识到,人心中不但有感觉,而且还有知觉;感觉不能提供物质世界的知识,知觉却可以办得到。黎德对休谟的批评则涉及到休谟认识论的基本根据,即印象与观念的学说。休谟将知觉分为印象和观念两类,并将观念说成是印象的基本,认为它们的区别在于强烈与生动的程度不同。黎德首先指出,休谟将心中的“一切活动”都称做知觉是对“知觉”一词的滥用,然后又批评了休谟关于知觉的分类。他认为,根据程度进行分类只能用于“同类”事物,而按休谟所说印象和观念是不同的两类知觉,因此休谟根据强烈与生动的程度对印象和观念的分类是无效的。^①

黎德认为知觉活动的本性也是直觉的和本能的,是“我的构造的直接结果”^②,这里不包含任何推理的成分。他强调不但应当将知觉与感觉区分开来,还应当将知觉与根据知觉所作的推理区分开来。当我们有了外界对象的某种知觉后,可以将这个知觉当做原始的原则,从中推出进一步的结论,如同数学中从公理出发推出各种命题一样。比如,我们曾知觉到圆形、弯钩形、扁圆形等各种形状的月亮,这些都是原始的知觉,根据这些知觉,我们就可以“推断”月亮实际上是圆形的。根据推理的不同层次,我们可以区分出“通常的理智”(common understanding)和“科学”,前者使正常人与白痴区分开来,后者构成了自然哲学的各个领域。但不论推理的知识能走多远,它的源头始终是知觉。于是,黎德将关于自然的知识比作一棵树,知觉是它

^① G. 赖尔也对休谟作了类似的批判。他认为,用强烈程度的不同对印象和观念进行分类是休谟的重大错误。详见赖尔《心的概念》第8章“想像”的第3节。

^② 黎德:《根据常识原则来探究人类心灵》,载于《托马斯·黎德著作集》第1卷,第183页。

的根,“通常的理智”是树干,“科学”是树枝。

黎德强调知觉的直觉性和本能性,其目的之一是为了反对洛克和休谟等人的经验主义分析方法,即把经验分解为最简单、最原始的元素,然后通过对这些元素的结合、分离、联系和比较之后,才形成各种概念和判断。黎德把这种方法斥之为“虚构”。在他看来,概念、判断和信念是理智活动的最基本单位,是知觉本性的组成部分,归根结底是由万能的上帝启发出来的,根本不需要对所谓的观念进行分析和比较。

综上所述,黎德概括了知觉所包含的三层意思:(1)“对被知觉的对象的某种概念”;(2)“对该对象当下的存在的强烈而不可抗拒的确信和信念”;(3)“这种确信和信念是直接的,不是推理的结果”。^①这样,当我们知觉一外界对象,比方说一棵树的时候,就意味着我们直接获得了这棵树的概念,并相信它的存在。

除上述以外,黎德否认进一步说明知觉的性质的可能性。他说:

外部对象的概念,外部对象存在的直接信念,是以什么方式通过我们的感官产生的,我既不能说明,也不想去说明。如果知觉某一情况下外部对象的能力是人类心灵原始结构的一部分,那么一切解释它的企图都是徒劳的。对于事物的结构,除了造就它们的上帝的意志以外,我们不能给出任何解释。^②

在这里,黎德以“上帝的意志”为遁词,实际上对怀疑主义作出了让步,因为他毕竟承认,人的认识活动的许多方面是不可知的,我们应当放弃研究的努力。于是,黎德就面临了一个困境:一方面,他要求人们放弃研究人类认识的真实过程;另一方面,他又要求人们相信他所作出的种种论断。那么,他有什么理由让人们接受他的观点,而又不使人怀疑呢?为了说明知觉带来的信念是完全可靠的,并回答

^① 黎德:《人类理智能力论》,载于《托马斯·黎德著作集》第1卷,第258页。

^② 同上书,载于《托马斯·黎德著作集》第1卷,第260页。

其他人尤其是怀疑论者的可能反驳,黎德提出了如下理由,这些理由同他对“观念论”的批判一样,也是通俗多于思辨,机智多于深刻。

(一) 理性并不高于知觉。怀疑论者以理性是真理的唯一裁判者为由反对知觉的概念和信念,但实际上理性并无高于知觉之处。知觉的信念不是人自己造出来的,而是与理性一样都来自自然的创造。因此,伸张理性不能以贬低知觉为代价。

(二) 否认知觉的信念是人类能力所不及的。知觉的信念是不可抗拒的,就如我们的身体无论如何也脱离不开地球一样。怀疑论者竭力抹杀这种信念也无济于事,当他的一切努力用尽之后,会发现他与普通人一样不得不服从知觉的信念。

(三) 从生活实践考虑,抛弃知觉的信念是不明智的。即使自然用假象欺骗了我们,我们也不应对她加以抱怨,以致不相信她给我们的忠告,因为那样我们就会在日常生活中处处碰壁。假如一个人不相信他所知觉到的路边的柱子,径直向它闯过去,就会碰得头破血流。这样的人必定是疯子。因此,我们宁愿当一个被自然欺骗的蠢人,也不当一个付出如此昂贵代价的“智者”,这才是处世的谨慎做法。

(四) 过去的经验告诉我们应当相信知觉的信念。我们从未发现受过这种信念的欺骗,反之,如果我们没有这种信念,至今还会像初生婴儿一样无知。这种信念是我们具有理性之前自然给予我们的最佳馈赠,在我们的理性迷入歧途时,它给我们以指导。怀有这种信念不仅是我们的本能,也是出于对上帝的忠实和信赖。

三 知觉的发生过程

知觉把心灵世界和物质世界联系起来,但知觉的活动不是单一的、孤立的,而是主体和客体之间一连串活动的总合和结果。通过对知觉的发生过程的描述,黎德阐明了人类认识活动的机制。

黎德认为,上帝造就了人类的心灵,给了我们认识外部世界的知觉能力。这种能力不是无限的,上帝根据人类在自然界中的特定地位和需要,给人的知觉能力以种种限制,要求知觉的发生必须满足一系列条件。这些条件主要是:外部对象给感官以印象;印象经感官、

神经传递到大脑；有感觉出现。这些条件中任何一条得不到满足，知觉都不能产生。因此这些限制和条件也就构成了知觉发生的特定规律。

黎德认为，在本质上心灵认识外部世界的活动是主动的，但作为这个活动的第一步，外界事物必须通过直接的方式（如接触）或间接的方式（如通过光线、空气、以太等媒介）对感官发生作用，在感官上产生印象。外部对象作用于感官的不同方式决定了印象的性质，如光线只能产生视觉印象，空气只能产生听觉印象等等。感官上的印象必须通过神经传递到大脑。黎德和其他经验哲学家不同，他认为印象还不是感觉，它只是外部对象在感官、神经、大脑上造成的变化。在他看来，印象仅仅是一种机械作用，并不具有心理活动的性质。光线经过眼的折射在视网膜上产生了印象，如果割断了视神经，视觉消失了，这个印象仍可以存在。眼睛只不过是在视网膜上形成外部对象的形象的机器，就像望远镜一样，只是一个观察的工具。因此黎德说，视的机能不在眼中，听的机能不在耳中。他给印象下了一个定义：

在知觉中，对象在感官上产生某种变化，神经又在脑中产生某种变化。我给这些变化以“印象”之名，因为我没有更合适的名称用于一般地表示一外部原因在肉体上产生的任何一种变化，而不特指这变化的性质。不管这变化是压迫、吸引、排斥、振动，还是我给不出名称的某种未知的变化，仍然可以称为一个“印象”。^①

由外部对象在感官上产生的印象经神经传递到大脑就产生了感觉。感觉是知觉的另一个限制条件，没有感觉就不可能有知觉。感觉和知觉的性质不同，但在认识外界事物的过程中，两者不可分割地结合在一起。这种结合表现在：（1）感觉和知觉总是伴随出现；（2）某一种感觉（如某种颜色的感觉）必定有某一特定的知觉（如该颜色的

^① 黎德：《人类理智能力论》，载于《托马斯·黎德著作集》第1卷，第248页。

知觉)与其对应。知觉包含着对外界事物的存在及其性质的概念和信念。如果把感觉考虑进去,就可以说,知觉是感觉、概念和信念三者的结合。

黎德还把感觉和知觉的关系描述为记号和被记号者的关系。他认为凡记号和被记号者都有如下特点:一是两者不相似;二是两者有必然联系,某一记号必然指示某一被记号者。感觉是知觉的记号,这种记号和被记号的关系是由心灵本身的构造所决定的,因此感觉记号又可以称做“自然的记号”。当某一感觉出现,心灵立刻从感觉过渡到感觉所标记的知觉,知觉同时带来了对外部对象的概念和信念。黎德举例说,当我手中抓着一个象牙球时,就有了某种触觉;这种触觉只是心灵本身的活动,不表示象牙球的任何性质,然而这触觉作为记号立刻带来了它所标记的知觉,从而使我们得到了手中一个实际存在的、圆而硬的物体的概念和信念。黎德还将这一原理引申到说明哲学中关于物体的原始性质和次生性质的争论。他同意洛克等人将物体的性质分为广延、固体性、形状、数目等原始的性质和颜色、声音、气味、滋味等次生的性质,但他不同意原始的性质与感觉相似,次生的性质与感觉不相似的观点。因为根据他的感觉理论,感觉只“提示”外界原因的存在,并不与外界物体的性质相似,不论对于原始的性质还是次生的性质,都是如此。比如,所谓与物体的原始性质相似的触觉实际上是根据压力的不同而呈现出的不同程度的“疼痛”,它与物体的固体性、形状等原始性质根本不相似。关于物体性质的概念,只能通过知觉来获得,感觉是无能为力的。黎德根据他的感觉和知觉的关系理论进一步说明为什么人们容易认为物体的原始性质与感觉相似,而与次生的性质不相似。他认为,这是由于对原始性质的感觉(如触觉)发生后会迅速过渡到它所标记的知觉,而这一过程太快了,以致心灵“忽略”了感觉与物体性质的不相似,误以为知觉带来的关于物体性质的概念和信念是感觉带来的。而在次生性质方面则不同,对次生性质的感觉向知觉的过渡是较慢的,使心灵能够将感觉与物体的性质相比较,并发现它们的不相似。

黎德还指出,我们虽然可以确切知道知觉活动受到的限制,却无

论如何也不能真正知道印象怎样产生感觉,感觉又怎样引出知觉的详细过程。他认为心灵最终怎样和外部世界沟通起来,是心灵哲学中最难理解、人类能力不可能理解的部分。我们只能认为那是上帝把这些活动联结在一起,使人类有了认识外部世界的能力。他把知觉的发生过程比作一出剧:“剧中的某些情节是在幕后进行的,而其他情节则在不同的场景中,一个接一个地呈现给心灵。对象通过直接的接触或通过某种媒介给感官的印象,以及给予神经和脑的印象,都是在幕后进行的,心灵对此一无所知。但是,这每一种印象,根据戏剧的规则,都有感觉跟随,感觉是展现给心灵的第一个场景,而紧接着的是另一个场景,即对对象的知觉。”“在这出剧中,自然是演员,我们是观众。我既不知道作用于感官、神经和脑的每一不同印象展现其相应感觉的机制,也不知道每一感觉展现其相应知觉的机制。”^①

黎德根据与知觉基本相同的原则论述了记忆。记忆是心灵的一种原始的活动,它带来了过去存在的事物的概念和信念。人们不能不相信清楚记得的事物在过去某段时间的存在,同时也不能不相信在过去具有知觉能力的自我的存在。因此记忆是人格同一性的一个证据。记忆和知觉的不同在于记忆没有当下的感觉相伴随。黎德也把记忆能力及其性质归于上帝的创造和意志。

从黎德关于感觉和知觉的论述中可以看出,虽然他也主张将人类知识建立在经验之上,也注意经验心理的运用,但在一些重要原则和方法上与英国古典经验论者有很大不同。洛克、巴克莱和休谟等人认为,经验本质上是原子性的,它的基本的原始单位是感觉元素,因此在原则上对于任何经验都是可以分析的,知识的内容表现为经验元素的结构关系。而黎德认为,在最基本、最原始的经验内容中,已经包含了整个认识过程所必备的概念、判断和信念,因此它不是简单的,而是复合的;不是特殊的,而是一般的;不是感性的,而是直觉的。而且,由于黎德过多依赖于心灵固有的内在结构,也使经验论者

^① 黎德:《根据常识原则来探究人类心灵》,载于《托马斯·黎德著作集》第1卷,第187—188页。

引为特色的心理分析和描述方法在他那里失去了首要的地位。另外,他对直觉和本能的过多依赖以及对“推理”的排斥,也使他的理论具有很强的非理性主义倾向。

第四节 常识原则

黎德从对自然科学的考察中认识到,一门科学要成为真正的科学,必须建立在一系列自明原则的基础上,哲学也是如此。他认为,作为哲学之基础的自明原则就是人类常识。常识有绝对的真理性和权威性,任何哲学理论都应放到常识面前来检验,凡是违背常识的就是错误的,凡是符合常识的就是正确的。正由于对常识的这样一种态度,黎德获得了“常识哲学家”的称号。

黎德指出,虽然大多数哲学家在他们的理论中没有提到常识,但这并不意味着常识是哲学中完全陌生的概念。他特别注意到他的经验主义前辈对常识的高度评价,这里不但包括公认为重视常识的洛克和巴克莱,还包括怀疑论者休谟,因为休谟明确说,一个哲学家要避免屡犯错误,最可靠的办法是回到常识中来。^①问题是,这些哲学家只是将常识作为理论的“预设”,并没有对常识本身作深入的阐述,因此也就不能真正赋予常识以哲学基础的地位。黎德认为他的工作恰恰是对常识本身进行研究,他的目的是将常识确定为哲学的根本原则和一切哲学研究的基础。

黎德认为,在一般语言的用法中,“常识”是一个很含糊的概念,而在哲学中,常识本质上是判断,于是,他在判断的总题目下讨论了常识。

黎德认为,判断是对事物作出肯定或否定的心灵活动。感觉、知觉、记忆等心灵活动都伴随着判断,因为获得某种感觉,知觉到当下事物的存在和性质,记忆起过去事物的存在和性质,这些活动本身就肯定了它们所带来的证据的真实性,所以包含着判断。在这个

^① 见休谟《人类理智研究和道德原理研究》,塞比-比格编,第7页,牛津大学出版社,1975。

意义上,人们不是像洛克等人说的那样先有了原始的经验材料再作判断,而是在一开始就有了判断。这种判断依据于人人共同具有的能力,是自然一视同仁地给予人类的。它们对于人类的存在和延续是必不可少的,不论是贤人圣哲还是文盲野人都同等地享有和服从这种判断,不论他们愿意与否。黎德称这种判断为“自然的判断”或“偶然事情的判断”,认为只有在“自然的判断”的基础上,才有可能建立起人类知识的宏伟大厦。此外,还有另一类仅仅与抽象概念和必然的事情有关的判断,黎德称之为“纯判断”或“必然事情的判断”,如“三乘三等于九”、“整体大于部分”等就是这样的判断。这种判断的能力可以通过教育和学习来获得和提高。只有在这个领域内,哲学家才显示出高于文盲和野人的优越性。

按照判断的不同方式,黎德又把判断分为“根据论证的判断”和“直觉的判断”,认为这是关于判断的最重要的区分。“根据论证的判断”是指必须经过推理和证明之后才能作出的判断;“直觉的判断”出于一种必然的理解,是自然的造就和人类原始能力的结果,不需要任何推理和证明。黎德把“根据论证的判断”比作人走路的能力,需要经过反复练习,不断努力,甚至摔许多跟斗才能学会,而把“直觉的判断”比作吞咽食物的能力,是天生就会的,不需要任何学习和训练。

黎德认为常识是一种“自然的直觉判断”,是人类普遍同意和接受的,“是对我们可以与之交谈和处事的人共同具有的那种程度的判断”^①。人们可以有各种不同程度的判断,但有些判断在某种程度上是一切人所共同具有的,是人们能够辨别自明事物中的真假、对错,能够处理自身事务,与人交往,并理解和解释各自的行为所必不可少的。这种判断就是“常识”。不懂常识的人是疯子和白痴。黎德反对把常识和理性对立起来,在他看来常识并不与理性相悖,而是理性的一个组成部分,是某一种程度的理性,它的职能是判断自明的事物。只有在常识的基础上,人类的其他理性能力,如推理的能力,才能通

^① 黎德:《人类理智能力论》,载于《托马斯·黎德著作集》第1卷,第421页。

过学习和训练发展起来。

常识的普遍性和可靠性可以从三个方面来证明：第一，从事实看，任何人都不能否认常识，即使极端的怀疑论者，尽管他们可以在理论上对常识进行怀疑，可是在生活实践中仍必须相信常识，按常识办事；第二，语言是人类思想的“图画”，不同语言中的基本语法结构和规则的共同性说明了常识为人们所接受的普遍性，尤其在形而上学命题方面更是如此。比如语句中形容词从属于实体性名词，这个语法结构说明了性质从属于实体这一常识；第三，常识由人类心灵的天生结构所决定，归根结底来自于上帝，因此是绝对可靠的。

在哲学中，由常识判断形成了一些自明的真理，这些真理如同自然科学中的公理一样，成为哲学的可靠基础。常识的真理构成了人类知识的第一原则，也可以称做“常识原则”，它们为分析推理提供了终点，为综合推理提供了开端，从而使真正可靠的知识成为可能。黎德力图从哲学的角度概括人类知识的第一原则。在哲学中，关于第一原则历来多有争论。黎德认为决定何者为第一原则的唯一可靠的办法是诉诸常识，常识是第一原则的标准和验证。

常识原则是自明的真理。黎德同他的许多前人一样，将真理分为偶然真理和必然真理。偶然真理是关于事物的存在、性质、关系的真理；必然真理是表示概念之间关系的抽象真理，概念确定了，概念之间的关系就确定了。如“平面三角形的三个内角之和等于两个直角”就是必然真理，它的反面是不可能的。作为例外，关于上帝的存在和性质的真理不是偶然真理而是必然真理。除了这条真理可以从我们自身的存在和意志活动的偶然真理推断出来以外，必然真理只能从必然真理中而不能从偶然真理中推导出来。根据真理的分类，常识的第一原则可以分为偶然真理的第一原则和必然真理的第一原则。黎德详细列举了常识的第一原则，但并不认为已经列举穷尽了，从中可以看出他的哲学的基本倾向。

偶然真理的第一原则是：

- (1) 我们所意识到的每一东西的存在。
- (2) 我们所意识到的思想是我们称之为自我、心灵、人格的一个

存在的思想。

(3) 我们清楚记得的那些事情确曾真的发生过。

(4) 就我们清楚记得任何事情而言,我们具有我们自己的人格同一性和持续的存在。

(5) 我们借感官清楚知觉到的东西的确实存在,而且就是我们所知觉的那样。

(6) 我们具有某种程度的支配我们行动的能力和意志决定力。

(7) 我们用以区分真理和谬误的自然的官能不是虚妄的。

(8) 我们与之交谈的人类同胞都是有生命和理智的。

(9) 表情、声调、姿势的某些特征表示着心灵的某种思想或性情。

(10) 在实际事情中存在着应归于人类证据的某种考虑,在意见中甚至存在着应归于人类权威的某种考虑。

(11) 有许多依赖于人类意志的事件,在这些事件中,根据环境,存在着或大或小的自明的或然性。

(12) 在自然现象中,将要发生的事情与类似情况下已经发生过的事情很可能相似。

必然真理的第一原则是:

(1) 语法规则。比如在句子中,每个形容词必定从属于被表述或被理解的某个名词。

(2) 逻辑公理。比如,不构成命题的任何词语结构非真非假;每一命题非真即假;任何命题都不能同时既真又假。

(3) 数学公理。

(4) 趣味方面的公理。

(5) 道德方面的第一原理。比如,任何人不应因他无力制止的事情而受责备;己所不欲勿施于人。

(6) 形而上学的原理。包括:我们知觉到的性质必有一主体,即物体;我们意识到的思想必有一主体,即心灵;凡开始存在的东西必有产生它的原因;原因的设计和智慧可以从其结果中的标记或记号确实地推断出来。

对以上有些原则应作些说明。

偶然真理的第一原则的第一条“我们所意识到的每一东西的存在”，这里的“每一东西”不是指外界的事物，而是指意识活动的对象，即苦、乐、恐惧、欲望、怀疑及各种思想等。对这些对象的存在的确信不是通过推理得到的，而是直接的、直觉的。黎德用这条原则反对洛克关于知识是观念的契合关系的观点，反对休谟关于对某物存在的信念就在于有某物的强烈观念的观点。

偶然真理的第一原则的第二条主要反对休谟将自我看成是“一束知觉”的观点。

偶然真理的第一原则的第九条表明了黎德关于自然语言和人工语言的一种观点。他认为人天生就会用特定的表情、声调、姿势表达自己的思想意向，而且人人都能理解，这是人类的自然语言，是用词句表达的人工语言的基础。

偶然真理的第一原则的第十二条是所谓的“自然的一律性”原理。黎德认为这个原理是非常重要的，如果没有这一原理，经验推理就没有意义，自然科学就失去了基础。对这个原理的信念是由人类心灵的结构所决定的，是不可抗拒的。黎德承认休谟是对这一原理的根据提出怀疑的第一人，但是他拒绝接受休谟的观点和论证。

必然真理的第一原则的第六条包括四条原理，都是针对休谟提出来的。第一条和第二条反对休谟对物质实体和心灵实体的存在的怀疑。第三条原理是无的放矢，因为黎德认为休谟怀疑开始存在的事物必有原因的原理，而实际上休谟并不否认这个原理，他只是否认这个原理能够得到有效的证明。第四条原理用来反对休谟对上帝存在的“设计论证明”的批判。

黎德为人类知识制定的这些常识的第一原则贯穿在他的全部哲学理论中，既是论证的依据，也是论证的结论。

第五节 苏格兰常识学派

黎德的常识哲学得到了一批苏格兰哲学家的响应，其中包括詹姆斯·贝蒂(James Beattie, 1735—1803)、詹姆斯·奥斯瓦尔德(James

(Oswald, ? —1793)、杜阁尔德·斯图尔特(Dugald Stewart, 1753—1828)等人。他们都赞成将常识作为哲学的基本原则,并在这个基础上,从不同的方面发展了常识哲学。

贝蒂是阿伯丁马里沙尔学院的道德哲学和逻辑学教授,他的主要著作是《论真理的性质和不变性,反对诡辩和怀疑主义》(*Essay on the Nature and Immutability of Truth, in Opposition to Sophistry and Scepticism*, 1770)。他赞同黎德的观点,认为人类具有常识能力,可以不依赖于人的意志,本能地知觉到真理,由此可以得到一套自明的第一原则。他把矛头指向巴克莱的唯心主义和休谟的怀疑论,用常识揭露这些学说的荒谬。他对休谟的批判有合理之处,比如他指出休谟用强烈和生动的程度来区分印象和观念是不能成立的,又指出休谟把自我看成一束知觉将无法说明这样的自我如何进行知觉。贝蒂对休谟的批判也许是机智的,但决不是深刻的,因为他并没有真正理解休谟提出的问题之所在。不过,就哲学史的事实而言,贝蒂对休谟的批判是有意义的,因为它一方面使休谟进一步看到《人性论》中的论述确有不严谨之处,另一方面它在一定程度上引起了康德对休谟哲学的注意。^① 贝蒂因对休谟怀疑论的批判而赢得了很高的社会声誉,成为学术界名噪一时的人物。与贝蒂相比,奥斯瓦尔德的影响较小,他的主要著作是《为了宗教的利益诉诸常识》(*An Appeal to Common Sense in behalf of Religion*, 1766),他以强调神的本质存在可以用常识来确定而著称。由于贝蒂和奥斯瓦尔德的工作,以黎德为代表的常识哲学的思想得到更广泛的传播。

苏格兰常识学派中的另一位重要人物是杜阁尔德·斯图尔特,他是黎德的学生,爱丁堡大学道德哲学教授。他的主要著作是三卷

^① 1775年,休谟为《关于若干问题的短论和论文集》(*Essays and Treatises on Several Subjects*)第2卷写了一个“公告”,其中称:由于《人性论》出版过早,在推理和表述上有所疏忽,有些人借此竭力攻击这部著作是不恰当的,只有他后来写的那些著作才真正包含了他的哲学情感和原则。休谟后来说,这篇公告完全是为了回答黎德和贝蒂的。康德没有读过《人性论》,他对该书的了解主要通过贝蒂对该书的批判。

本的《人类心灵哲学原理》(*Elements of the Philosophy of the Human Mind*, 1792—1827)、《哲学论文集》(*Philosophical Essays*, 1810)、《人的主动的道德能力哲学》(*The Philosophy of the Active and Moral Powers of Man*, 1828)等。他坚持了黎德的基本思想,巩固和扩大了它的影响。但他认为黎德使用“常识”一词不能表达他实际要表达的意思,因为在通常的用法中,“常识”一般指“天生的智力”,指日常生活中的行事的机敏,而不是指直觉的信念。黎德使用“常识”一词使得他反对哲学怀疑主义的斗争看上去像是用“俗见”反对学术。斯图尔特用“人类信念的基本规律或人类理性的原始要素”的提法来代替“常识”,给黎德确立的常识原则增加了理性的色彩。

随着常识哲学影响的扩大,修正和改善它的倾向也出现了。在这方面,托马斯·布朗(Thomas Brown, 1778—1820)和威廉·汉密尔顿(William Hamilton, 1788—1865)是两个重要人物。布朗是爱丁堡大学的道德哲学教授,曾任斯图尔特的助手。他继承了黎德的许多观点,同时也是黎德的一个批判者,他试图把黎德和休谟调和起来。他在《因果关系探究》(*Inquiry into the Relation of Cause and Effect*, 1818)一书中,一方面捍卫休谟的因果联想理论,另一方面又承认存在着直觉和本能的信念,相信在相似的情况下会有相似的结果产生。汉密尔顿是爱丁堡大学逻辑和形而上学教授。他致力于把黎德和康德的哲学融为一体。在这一过程中,他为打破英国哲学长期封闭的状况,使之和德国哲学相结合,起了开拓性的作用。1846—1863年,他编辑出版了《托马斯·黎德著作集》。

自从休谟提出了他的人性哲学,英国哲学的中心就转移到苏格兰。以黎德为首的常识哲学又将苏格兰哲学的中心地位延续到19世纪初。从西方哲学的发展看,苏格兰常识哲学是英国经验主义哲学向以康德为开端的德国古典哲学的过渡阶段,在某种意义上,它为德国古典哲学的诞生作了理论取向上的准备。首先,它通过对英国经验主义的批判表明,以“心像”概念为特征的心理主义模式不适合于说明人类知识的本性,彻底的经验主义必定会导致怀疑主义;其次,它通过对常识的诉诸表明,在对人类认识的研究中,必须注重人类内

在先天结构的方面,这是真正理解人类知识本性的关键所在。常识哲学的以上启示是对近代经验主义和理性主义进行反思和综合的结果,它对于同样对经验主义和理性主义进行反思和综合的康德是有启发作用的,尽管这种启发作用主要是逻辑上的,而不是事实上的,它无非表明,在哲学发展的特定阶段上,即使在不同的思想派别那里,理论演变的内在逻辑也往往会有很大的相似性和一致性。如果我们拿黎德和康德作比较,可以清楚地看到两者理论取向上的异同。黎德和康德都是被休谟的怀疑论“唤醒”的哲学家,他们都放弃了早先信奉的理论体系,思考休谟提出的问题。但是,他们的着眼点很不相同。康德受休谟的因果性理论的触动,力图说明人的认识怎样从个别经验上升到普遍必然性;黎德则将注意力集中在休谟的实体怀疑论上,力图为人类知识找到可靠的形而上学基础。不过,他们解决问题的基本走向却是相同的,那就是诉诸人类固有的、内在的认识源泉:在黎德那里就是先天的、直觉的常识原则,在康德那里就是感性的先天形式和知性的先验范畴。因此黑格尔说,他们在此是“不谋而合”。^①除此之外,两人对这种内在源泉的规定、发挥作用的方式等的论述都很不一样。康德重视的是理性思维本身,他要求在实际的认识活动之前,首先对人的认识能力进行考察,在此过程中,他深刻揭示了人类认识的内在矛盾和形而上学的局限,开创了批判哲学的时代。与康德不同的是,黎德认为人的理性能力和范围是已经先天确定了的,并以公理(常识原则)的方式表现出来,在某种意义上,哲学的全部任务只在于说明这些公理是什么以及人的认识和信念如何符合这些公理。因此,黎德过多地诉诸直觉和本能,在理论上不够深刻,而且也不利于理论研究的深入。常识哲学的这一倾向理所当然地受到要求深入研究理性能力的康德的反对。康德在《任何一种能够作为科学出现的未来形而上学导论》(*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*,

^① 见黑格尔《哲学史讲演录》第4卷,贺麟、王太庆译,第209页,商务印书馆,1978。

1783)中辛辣地讽刺常识哲学家们,他说:

[他们]本来应该深入到理性的性质里边去钻研,因为理性之所司就在于纯思维;然而这对他们说来是不相宜的。他们妄自尊大,不去做任何考察研究,竟发明了一个更为省事的办法,即向良知求救。不错,具有一种正直的(或者像近来人们所称的那样:平凡的)良知确是一个伟大的天赋。不过,这种良知是必须用事实,通过慎思熟虑、合乎理性的思想和言论去表现的,而不是在说不出什么道理以自圆其说时用来像祈求神谕那样去求救的。等到考察研究和科学都无能为力时(而不是在这以前)去向良知求救,这是新时代的巧妙发明之一;用这种方法,最浅薄的大言不惭之徒保险能同最深刻的思想家进行挑战,并且还能招架一番。不过,人们只要稍微做一点考察研究,就不会去找这个窍门。^①

当然,康德的主张只是代表了人类认识研究中的一种传统,他对常识哲学的评论也不尽全面,因为作为同样以探究人类认识本性为宗旨的思想流派,常识哲学有其特定的意义和价值。而且即使康德本人也没有完全同常识划清界限,至少在他认为需要的时候,他也把常识作为重要的理论工具。^②

不论对以黎德为首的苏格兰常识学派作何评价,将常识脱俗和理论化,赋予其系统的理论形态,是它对西方哲学的不可否认的贡献。常识哲学站在“健全理智”的立场上理解知识、社会和人生,要求把哲学与普通人的生活更直接、更紧密地联系起来,为在浓厚的思辨

^① 康德:《任何一种能够作为科学出现的未来形而上学导论》,庞景仁译,第8—9页,商务印书馆,1982。

^② 比如,在《判断力批判》中,康德为了说明趣味判断的普遍有效性和必然性,他诉诸“常识”(德文 Gemeinssinn,英文 Common sense,也译为“共通感”)对于一切审美主体的“共同性”。当然,这里康德对“常识”的理解与黎德是有很大差别的。

氛围笼罩下的西方哲学带来了一股清新、素朴之风。由于苏格兰常识学派的开创作用,常识成为西方哲学中被经常讨论的重要话题。在18世纪末、19世纪初,苏格兰常识哲学有十分广泛的影响,在法国、意大利和比利时都可以看到它的踪迹,德国的通俗哲学也与它有密切的联系。即使在现代,常识仍然得到哲学家们的关注。在对各种哲学问题的探讨中,“常识的理解”作为一种理论模式,仍然不时地顽强表现出来。尤其是当日常语言哲学的创始人 G. E. 摩尔将常识信念当做不容置疑的哲学原则,并试图为之辩护的时候,我们可以清楚看到常识哲学的深远影响。

第十三章 英国理神论

理神论是 17、18 世纪在欧洲广泛流行的一种宗教哲学思潮。它的基本观点是以理性原则来理解和说明宗教,排斥和批判基督教正统学说,主张以理性宗教和自然宗教来取代启示宗教。针对宗教神学的思想束缚,理神论者主张思想自由,被称为“自由思想家”。理神论是启蒙思想在宗教神学领域的表现,它作为宗教的哲学理论与近代认识论和形而上学的发展密切联系在一起,尤其为许多唯物主义者所接受,成为他们摆脱宗教的一种方便的理论选择。理神论有各种不同的表述,它在各国的发展特点也不尽相同。作为比较成熟的理论形态,英国的理神论出现最早,具有原初的理论形式,它的原理和宗旨成为后来法、德、美等国理神论者的理论基础。英国的理神论者主要有彻伯利的赫伯特、布朗特(C. Blount)、托兰德(J. Toland)、科林斯(A. Collins)、丁达尔(M. Tindal),以及沃拉斯顿(W. Wollaston)、伍尔斯顿(T. Woolston)、查布(T. Chubb)、摩根(T. Morgan)、博林布鲁克(H. Bolingbroke)、安内特(P. Annet)等人。

第一节 概 况

“理神论”的英文名词是“Deism”,它的构词与“有神论”的英文名词“Theism”相同,都是由“上帝”一词加上表示“学说”或“理论”的后缀ism构成,只不过前者的“上帝”一词是拉丁文deus,后者是希腊文theos。从词义上说,Deism和Theism都是“无神论”(Atheism,由否定前缀a加theism构成)一词的反义词,都表示了对上帝存在的信念,就此而言,这两个词的意思是相同的。但是,在学术使用上,除了

两个词都含有上帝存在的意思外,在其他方面有很大差别。一般来说,Deism 是非正统的宗教观点,Theism 是正统的宗教观点。由于 Deism 一词的上述特点,如果直译成中文,很难与 Theism 区分开。“理神论”不是 Deism 的直译,而是就 Deism 学说的“理性”特点而作的转译。在国内,Deism 还被译为“自然神论”,而且这一译法比“理神论”更常用。“自然神论”与“理神论”一样,也不是 Deism 的直译,其中的“自然”二字应当是指当时称谓人类理性的常用术语“自然之光”(light of nature),也可以表示这种理论与主张以“理性”为根据的“自然宗教”(natural religion)的联系,在一定范围内,Deism 可以与 natural religion 通用。不过,“自然神论”中的“自然”二字容易使人误解为它是一种关于“自然神”的理论,或是一种“自然主义的”理论。因此,将 Deism 译为“理神论”比译为“自然神论”更贴切。

Deism 一词的原始含义与后来不同。最初提到该词的是法国加尔文派神学家比埃尔·维雷(Pierre Viret),他在《基督教训言》(*Instruction Chrétienne*, 1564)一书的“前言”中说:

有的人如土耳其人和犹太人一样,确实表示相信有某个神或上帝存在,但是对于耶稣基督,对于福音书的作者和使徒的学说关于耶稣基督所证实的一切事情,他们都认为是传说和梦想……我听说这群人中的某些人称自己为 Deists,这是与 Atheists(无神论者)一词相反的一个新词。因为 Atheist 一词指一个否认上帝的人,所以,Deists 一词意味着这些人并不否认上帝,因为他们相信有一个上帝……而至于耶稣基督,他们不知道他是谁。^①

维雷敏锐地觉察到这些人的观点的无神论性质,他称他们是打着基督徒旗号的“怪物”,他提醒人们注意这些人可能给基督教带来

^① 转引自 E. D. 希尔《爱德华·彻伯利的赫伯特勋爵》,第 23 页,特维因出版社,1987。

的危害。比埃尔·培尔在《历史批判辞典》中关于维雷的论述使 Deism 一词传播开来。随着对基督教进行理性思考的思潮的发展,该词被逐渐固定在近代的意义上。1706年,塞缪尔·克拉克在《论自然宗教不可改变的责任,并论基督教启示的真理和确定性》一书中区分了四种理神论者:第一种理神论者相信有一永恒的、无限的、独立的、理智的上帝存在,认为他创造了世界,但并不管理世界;第二种理神论者认为上帝不但创造了世界,而且用智慧指导世界,但同时认为上帝不管道德之事;第三种理神论者认为上帝不但用智慧管理世界,而且主管道德事务,但同时否认灵魂不朽和来世;第四种理神论者承认上帝是世界的创造者和道德主管者,承认上帝赋予人类的道德责任,承认来世对善恶的赏罚,但同时认为这一切真理必须根据自然宗教的理性原则来理解。克拉克的区分是近代哲学对理神论观点的标准区分,它为理解英国理神论者的不同观点提供了一个有用的参照。

英国理神论的形成和发展是17、18世纪英国宗教斗争和各种思潮影响的结果。16世纪的宗教改革使英国教会摆脱了罗马天主教会的管制,1688年的“光荣革命”确立了新教在英国的统治地位,但这些变化并没有使英国长期以来关于教义、仪式、教会和教士行为等宗教问题的争论归于结束,正相反,代表不同利益集团的新教各派之间的争论仍在继续,而且愈演愈烈。随着争论的继续,思想界要求弘扬理性,反对宗教迷信和狂热,反对教会专制和腐败行为的呼声日益高涨。在这一过程中,理神论者明确提出信仰和思想自由的口号,反对盲目信从权威和启示,要求把理性作为检验一切宗教原理和行为的最最终标准,成为理性主义运动中一支重要力量。

对理神论的形成和发展起推动作用的思想因素是多种多样的,主要包括以下方面:(1)古代和近代的怀疑主义学说。根据怀疑主义的原则,对宗教信条和宗教权威的怀疑是可以允许的和必须的。尤其是培尔对宗教的怀疑和批判有十分广泛的影响。(2)宗教批判中的理性主义思潮。其中剑桥柏拉图学派的宗教理性主义与理神论有密切关系,两者关于理性在宗教中的作用和对古代思想的依赖(尤其在理性自然观方面)有很多共同之处。洛克关于理性是宗教真理的

判定者的论断,也是理神论者的重要依据。(3)霍布斯、斯宾诺莎等人对《圣经》的解释和批判。它为理神论者对经文的直接批判提供了榜样和借鉴。(4)格劳秀斯、洛克等人宣扬的宗教宽容主义。宗教宽容不但与理神论的思想自由主张是一致的,而且是理神论形成和发展的基本的社会条件。(5)近代自然科学思想。自然科学思想与理神论的理性主义要求有本质的一致性,自然科学的发展为理神论提供了最有力的实证根据。反过来,理神论又是自然科学摆脱宗教神学束缚、实现思想自由发展的方便选择。

如果说 17、18 世纪的理智氛围有利于英国理神论的发展,在政治环境方面则并非如此。虽然“光荣革命”确立了资本主义的国家制度,但由于革命的不彻底性,政治生活中专制独裁的情况仍然存在,在宗教方面尤为严重。根据政府法令,对亵渎神明者和谤毁基督教者可以实行罚款、没收财产、监禁、不许担任公职和购买土地等处罚,宗教法庭也有权对异教徒实行监禁。理神论者伍尔斯顿和安内特都曾因抨击基督教而被关入监狱,前者死于狱中,后者入狱时已经 70 岁。在这种高压下,理神论者不得不以比较隐晦的方式和语言阐述他们的观点,这形成了他们的理论风格的一个特色,也使后人在研究他们的思想时不得不作必要的辨析。

尽管存在不同看法,一般认为,赫伯特关于宗教的五个“共同概念”^①为理神论观点奠定了基础,为对基督教的理性思考提供了一个原则框架,因此他被称做“英国理神论之父”。通常被称做“英国第二位理神论者”的查尔斯·布朗特(1654—1693)是赫伯特的信徒、自由思想家。他曾经汇编了古代异教关于反灵魂不朽的论述,宣扬自然宗教的观点。他还在霍布斯去世后的次年汇编了霍布斯关于宗教的理性主义论述,加以推广。他还将斯宾诺莎的《神学政治论》的第 6 章译成英文,向公众推荐斯宾诺莎关于神迹的自然主义学说。他的主要著作有《理神论者宗教概述》(*A Summary Account of the Deist's Religion*, 1693)

^① 关于这五个“共同概念”请参见本书第 10 章“彻伯利的赫伯特”的有关论述。

等。对于理神论的发展,布朗特的主要功绩是对理神论的宣传而不是理论的阐述,理神论的真正理论家是托兰德、科林斯和丁达尔。主要由于这三个人的贡献,英国的理神论可以被说成是一个“运动”。

理神论的反正统性质使它遭到来自宗教保守势力的反对,甚至被当做“乔装打扮的无神论”遭到迫害,这是不奇怪的。但是对理神论的真正打击不是来自教会和神学,而是来自哲学。理神论者认为理性是使人与动物相区别的一种先天的认识能力,赋予它以绝对的确实性,把它当做一切真理的验证。因此在宗教上他们强调理性对于启示的优先地位,要求将信仰建立在理性的基础上。理神论者的观点依赖于理性的绝对确实性。显然,如果理性不具有这样的性质,它就无权成为信仰的唯一支配者,理神论者的观点就不能成立。约瑟夫·巴特勒(Joseph Butler)、威廉·劳(William Law)都从这方面对理神论作了猛烈的批判。巴特勒认为,人的理性能力不是无限的,它可以说明上帝的许多事情,但不能说明一切事情。在此意义上,通过理性获得的关于上帝的知识是“或然的”,不具有绝对的确实性。因此,理神论者完全抛开启示,只用理性来说明上帝的做法是错误的,因为启示不但涵盖了理性知识的范围,而且具有理性所不包括的内容,理性知识只有得到启示的补充才能成为真正确实的。他进而指出,理神论者用来反对启示的一切论证同样可以用来反对理神论的理性证明。威廉·劳也根据与巴特勒基本相同的观点针锋相对地反驳了丁达尔关于理性是真理的唯一验证的观点。休谟对上帝存在的设计论证明的批判^①被认为是对理神论的最沉重打击。理神论者认为,启示和信仰有理性的根据,它们的确实性可以用经验和推理的方法来证明。休谟通过对设计论证明的批判得出了一个截然相反的结论:对于上帝存在的理性证明是无效的,理性的运用不是无限的,它不能用于超验的神学题目上。设计论证明被认为是对上帝存在的理性证明中最完善的一种形式,休谟的批判是十分有力的,它使理神

^① 参见本书第9章第6节。

论(自然宗教)的理性基础发生了根本动摇。至18世纪下半叶,作为一种特定思潮的英国理神论逐渐退出了历史舞台。

第二节 约翰·托兰德

约翰·托兰德(John Toland, 1670—1722)生于爱尔兰的伦敦德里(Londonderry)附近。16岁时成为新教辉格党人。曾在格拉斯哥大学、爱丁堡大学、莱顿大学和牛津大学学习和研究。托兰德系统阐述理神论思想的主要著作是《基督教并不神秘》(*Christianity not Mysterious*)。该书出版时托兰德年仅26岁。该书出版后受到猛烈抨击,爱尔兰议会下令焚书并要逮捕作者,英格兰议会和宗教界也对该书横加指责。1697年和1702年,托兰德曾分别著书为自己辩护。《基督教并不神秘》具有唯物主义思想,这一思想在托兰德1704年发表的《致塞琳娜的信》(*Letters to Serena*)中得到进一步的深化,他尤其反对斯宾诺莎的物质学说对运动的忽视,强调了运动是物质的本质属性。他的宗教思想也没有停留在理神论上,而是受斯宾诺莎和布鲁诺的影响发展为泛神论。1720年于荷兰出版的《泛神论要义》(*Pantheisticon*)一书系统阐述了他的泛神论思想。他是第一个使用“泛神论者”(pantheist)一词的人。

《基督教并不神秘》是一部十分系统而严谨的著作。它的副标题指明它的宗旨是“证明在福音书中没有任何违背理性并超越理性的东西,以及恰当地说来任何基督教的教义都不能叫做某种神秘”。当托兰德说基督教并不神秘,并把它当做这部书的标题的时候,我们不能把他的目的理解为只是对经文的含义作出解释,消除它的神秘性,使人们易于理解和接受它。他的目的是要阐明一种理性主义的观点,这种观点对于理解理性和教义的关系,对于确立宗教的理性基础具有至关重要的意义。

《基督教并不神秘》也不是纯粹的学术之作,而是有很强的现实性。托兰德把基督教是否神秘作为立论之题是有明确所指的。他认为基督教本来并不神秘,它的“神秘”是一些人出于各种卑鄙的目的制造出来

的。这些人包括宣称“崇拜无法理解的东西”的神学家,代表正统和权威的经院学家,以及教会的首领和教士们。他们用种种奇谈怪论和虚华礼仪使基督教变成了迷信的体系。托兰德反对将基督教神秘化就是要反对这些人的恶行,把基督教建立在理性的基础上。他的观点的直接结论和实践后果就是弘扬理性权威,反对宗教正统,反对现存的教会。他说:“既然宗教是为有理性的生物设计出来的,那么对他们有影响的**就是它的说服力而不是它的权威。**”^①“除了**真理**之外我不承认任何**正统**;而且,我确信,凡是有真理的地方也一定有教会存在,我指的是**上帝的教会**,而不是指任何人类宗派或政治团体。”^②

《基督教并不神秘》分为三部分:第一部分“论理性”,是对理性原理的全面阐述,它是全书的理论基础;第二部分“论福音书的教义并不违背理性”,是根据第一部分的基本原理对基督教教义与理性的一致性的证明;第三部分“论福音书中没有任何神秘的东西或超越理性的东西”,是在前两部分的基础上对“神秘”概念的考察,证明基督教教义中不包含超越理性的不可理解的东西。第二部分和第三部分都属于宗教批判的范围,与《基督教并不神秘》的副标题所指出的两个证明内容相对应,即证明基督教教义“不违背”理性和“不超越”理性。两者的内容有密切联系,都说明教义和理性的关系,但侧重有所不同。“不违背”理性强调教义在内涵上与理性的一致性,即教义不反对理性;“不超越”理性强调教义在外延上不超出理性的范围,即教义中没有超出理性的神秘的东西。如果说前者旨在说明教义“是什么”,它有所肯定,即肯定教义合乎理性,那么,后者就是要说明教义“不是什么”,它有所否定,即否定教义是“神秘的”。否定意味着谴责和反对,因此第三部分构成了托兰德对宗教迷信批判的主要部分,而且占了该书一半以上的篇幅,由此可见该书的批判性和战斗性。我

① 托兰德:《基督教并不神秘》,“前言”,第15页,德国弗罗曼出版社1964年影印1696年版。

② 同上书,第175页。这里“上帝的教会”是指“合乎理性的”、“完善的”基督教会,以与被迷信污染的现存教会相区别。

们可以从以上三个部分说明托兰德的观点。

一 基督教的理性基础

托兰德首先讨论什么是理性。他认为理性不是抽象而言的灵魂,不是事物之间固有的秩序和情况,也不是人们自己的倾向或他人的权威,而是心灵根据事物本来的关系进行判断和推理的能力。他把理性定义为:“灵魂通过与某个明显已知的事物的比较来发现任何可疑或不明事物的确实性的能力。”^①他还说:“理性被认作是我们谈话的原则,或更具体地说,是每一个人所具有的根据其观念的契合与否对这些观念进行判断,并因而热爱似乎对他有益的东西、憎恨他认为有害的东西的那种能力。”^②凡是有正常官能的人都具有理性能力,理性是人与动物相区别的一个标志。正因为理性对于人的普遍性,所以理性也被称做“常识”。

托兰德对理性的上述规定是以他的认识论为依据的,在此我们可以明显看到洛克的经验主义的影响。洛克的一个基本观点是:作为认识材料的一切观念都来自于感觉经验和反省经验,简单观念由于心灵的作用形成复杂观念,由此获得的各种观念构成了人的一切认识活动的基础;所谓知识就是对任何观念的契合或不契合的知觉。托兰德接受了洛克的经验主义的基本原则,他认为观念是通过经验进入人心中的:一是通过“外在的经验”,即借助“感官的介入”;二是通过“内在的经验”,即借助“灵魂对它自己对于从外界得到的东西的活动的思考”。由前者得到了颜色、声音等感觉印象,由后者形成了知觉、意欲、否定、悬置、判断等活动。由这两种经验得到的简单而各别的观念“是我们一切推理的唯一材料和根据(Matter and Foundation)。因为灵魂视情况许可与否,有时将这些观念放在一起加以比较,将它们混合成复杂观念,将它们扩大、缩小或分离,所以,我们的

^① 托兰德:《基督教并不神秘》,第12—13页,德国弗罗曼出版社1964年影印1696年版。

^② 同上书,第57页。

全部知识实际上无非是对我们或多或少的观念的契合与否的知觉,不论这种契合与否是在哪个方面”^①。

根据对观念的契合与否的知觉的不同方式,托兰德区分了获得知识的两种不同方式:一种是通过直接的知觉,另一种是通过间接的知觉。直接的知觉是指不需要其他观念的帮助就可以直接确定观念的契合与否的知觉,即直觉,比如对 $2+2=4$ 、“红色不等于开花”的知觉。这种知觉是自明的,它不需要任何推理和验证,排除了一切怀疑和含混,具有最高程度的确证。它的命题表述就是公理或定理。间接的知觉是指:“当心灵因不能使观念充分接近在一起、也不能对它们进行比较,所以不能直接知觉它们的契合与否时,它就使用一个或多个中介观念来发现那种契合与否。”^②比如当我们用肉眼不能比较相距遥远的两座房子的大小时,就可以用一根绳子来测量它们的长度是否契合。又如虽然我们看不见空气,但是我们根据空气表现出的力量和房屋充满了空气,就可以知道空气具有固性和广延性。因为这两种性质与木头或石头的性质是相契合的,所以我们又可以知道空气与木头或石头一样也是物体。这种间接知觉的认识方法就是理性。在此,理性和证明、推理有同等的含义。托兰德认为,理性活动必须以各种观念材料为依据,没有观念,理性的推理就不可能,而这些观念只能来自于感觉经验和反省经验。这样,他的理性观点就与强调先天性的理性主义观点划清了界限,它的基本倾向是经验主义的。托兰德还指出,理性的确实性依赖于它所运用的推理规则的正确,比如,推理所用的中介观念必须保持与前提观念和结论观念的一致性等。他认为,虽然理性不是自明的,但只要证明准确无误,理性“最终都会成为自明的”^③。这样,他就间接赋予理性以与直觉同等程度的确证性。

托兰德的以上论述不仅仅为了说明一种理性观点,更重要的是

① 托兰德:《基督教并不神秘》,第10—11页,德国弗罗曼出版社1964年影印1696年版。

② 同上书,第12页。

③ 同上书,第13页。

为了将这种理性观点应用于宗教信仰的主题上。于是,他在上述认识论原理的基础上,进一步提出了“告知的方法”与“信服的根据”的区分。所谓“告知的方法”(The Means of Information)是指事物不需人的同意而直接达到人的认识所凭借的途径。所谓“信服的根据”(The Ground of Persuasion)是指“我们借以判断一切真理的、不可抗拒地使人心信服的准则”^①。要注意的是,“告知的方法”中不但包括“内在的”和“外在的”经验,还包括权威。权威又分为“人的权威”和“上帝的权威”。也就是说,人除了通过经验可以得到知识外,还可以通过人或神的权威,亦即通过“启示”得到。托兰德的这一观点与他原来所说的知识来源于经验的观点不一致,他似乎承认在经验之外还有知识的另一来源。对此需要分析。根据托兰德的观点可以看出,他所说的经验来源和权威来源的性质是不同的。经验的来源是人的感觉能力和反省能力运用于各自对象上的结果,是人心的一种活动,而权威的来源只是对某种观点或知识的通告。比如,通过“人的权威”得到知识就是指将某人的知识通告给我们,我们将它原封不动地接受下来(这里更符合“告知”一词的本义)。某人的知识只能来自他自己的经验,因此由“人的权威”得来的知识归根结底仍来自于经验,在此并不违背知识来源于经验的原则。而我们之所以接受由此得来的知识,完全取决于对知识提供者人格的相信,即相信他不会骗人,所以“人的权威”也被称做“道德的确实性”。“上帝的权威”与“人的权威”不同,虽然这一来源的本性仍然是“告知”,但告知者是至上的神,是万物的造物主,因此这种“告知”与人的经验无关,它是“神圣的启示”,是“真理自身向它所不可能欺骗的人的展示”^②。托兰德将神的启示看做知识的来源,这是他的宗教局限性的表现。在当时的条件下,他不可能完全摆脱启示和信仰独立地谈论知识的问题。他的观点的意义在于,他把正统神学家奉为至高无上的启示降格为知识

^① 托兰德:《基督教并不神秘》,第14页,德国弗罗曼出版社1964年影印1696年版。

^② 同上书,第16页。

的来源之一,使它与经验列为一伍,这是对启示权威的贬低和挑战。

托兰德所说的“信服的根据”是指知识确实性的证据,即为什么说某项知识是真实的,它涉及真理的标准问题。在对这个问题的回答中,他明确表达了唯物主义反映论的观点。他认为,人的认识对象是事物的性质,人心中的观念不是事物自身,而是事物性质的反映。人的认识是否正确,或者说是否使人“信服”,完全取决于我们的观念是否符合事物的性质。因此,“信服的根据……就在于我们的观念或思想与其对象或我们思想着的事物的精确符合”^①。这种“符合”或“反映”有不同的特点,就感觉观念而言,有两种情况:一种是观念反映事物的原型,比如特定长度的观念与物体的特定长度相似;另一种是观念与事物的原型不相似,只是事物的能力在感官上引起的结果,比如甜味的观念与糖的性质不相似。前一种观念“真实地”反映了事物的性质,后一种观念“偶然地”反映了事物的性质。不论是“真实地”还是“偶然地”,观念总是揭示事物的性质,事物是这些观念的原因。在此,托兰德实际上重复了洛克关于物体的原始性质和次生性质、原始性质的观念和次生性质的观念的区分,尽管他所用的术语有所不同。

托兰德认为,信服的证据就是认识真理性的标准,他说:只要我们严格地要求这种证据,“我们就不会懒惰地依赖权威,或无限地进行怀疑,而会去成功地追求真理,使真理从它所掩身的地下洞穴中出来,以见光明。只要我们以证据作为我们的指导,我们就不会犯错误。只有当我们否认任何属于它的东西,或把我们在其观念中没有见到的东西归之于它,因而滥用自由而离开它的时候,我们才会犯错误。而这就是我们一切错误的原始的和普遍的根源”^②。

二 基督教教义不违背理性

根据理性的上述原理,托兰德首先证明基督教教义与理性的一致性。他指出,正统神学家和教会歪曲基督教教义,提出了种种与理

^① 托兰德:《基督教并不神秘》,第16页,德国弗罗曼出版社1964年影印1696年版。

^② 同上书,第19—20页。

性相违背的荒谬学说,他们的错误出自于他们的一个基本观点:“崇拜无法理解的东西”。无法理解的东西必定是违背理性的,基督教教义是可以理解的还是不可以理解的,是与理性一致的还是相违背的,这是托兰德与正统神学家的一个根本分歧。托兰德坚决认为基督教教义与理性是一致的,用他的话说:“福音书的教义,如果真是上帝的言语,就不可能违背理性。”^①

托兰德为证明教义与理性的一致性,主要提出了如下观点:

第一,对教义的崇拜以教义的可理解性和合乎理性为条件,人必须首先理解教义,才能谈得上崇拜。因为如果教义违背了理性,就不会使人形成任何观念,因而也不会使人崇拜,正如“一只球同时既是白的又是黑的”的命题违背了理性,人们对它不能形成任何明确的概念,因而也不会使人崇拜一样。“虽然音节联结得从未如此恰当,但如果不给它们确定一个观念,它也只是空说之词,而不能成为对神的合理侍奉或崇拜的根据。”^②即使说教义本身是“一致的”,只是不能为人所理解,这种说法也不能改变上述逻辑,因为“既然我们在这个世界上除了借助我们的共同概念,决不能认识任何事情,那么,我们怎么能确信我们现在看上去的各种矛盾与关于来世的神学之间的那种所谓的一致性呢?”^③

第二,《圣经》的神圣性不是根据教会的决定,也不是根据经文的词句,而是根据经文所涉及的事情的实际证据和这些事情的确切结果。而这些证据和结果只能靠理性来证明,并由于它们与理性的一致性而为我们所信仰。“我承认,《圣经》自身中就存在着神性的最光辉的品格,但这些品格却是由理性来发现、来检验,并根据理性的原则来赞成和宣布它们是充分的。而这些顺理成章地使我们心中产生了对信仰或信服的默认。”^④因此,当对经文的理解发生困难时,我们

① 托兰德:《基督教并不神秘》,第23页,德国弗罗曼出版社1964年影印1696年版。

② 同上书,第28页。

③ 同上书,第29—30页。

④ 同上书,第32页。

可以暂时不作判断,等候用理性的方法发现真理,而不能承认经文中有任何矛盾。

第三,用启示来排斥理性是错误的,因为根据“告知的方法”与“信服的根据”的区分,启示只是一种“告知方法”,而不是“信服的根据”。单凭神的“权威”并不能使我们信服他的神谕,只有神谕与理性相符合,才能使我们信服。根据托兰德的观点,启示与理性的一致性表现在两个方面:一是启示在逻辑上的不矛盾性,即它在逻辑上是可能的、可理解的。尽管上帝是全能的,但他也不能创造逻辑上不可能之事。比如,“一物是圆的同时又是方的”就是逻辑上不可能的、不可理解的。“当我们说对上帝来说没有什么是不可能的,或说他能做到一切事情的时候,我们是指任何自身可能的东西,不论它如何超出被造物力量所达到的程度。”^①启示与理性的一致性还表现在它所揭示的事情是明显的事实这一点上,“只有其本人就是事实的制造者,或借某些告知方法首先确知此事实的人,才能确凿断言此事实的存在”^②。可是,我们如何能确信上帝的启示一定是事实而不是谎言呢?托兰德同笛卡尔一样,也诉诸上帝“不骗人”的本性。上帝和人都可以告知我们一些事情,即使这些事情在逻辑上是可能的、可理解的,但是人仍然可以欺骗我们,就像一个人告诉我们他发现了一件宝物,实际上并无此事。而上帝与人不同,他是不可能骗人的。比如上帝说他用地造人,这件事不但是可能的、可理解的,而且也是完全确实的,因为上帝不会欺骗我们。总之,既然上帝的启示只是“告知的方法”,不是“信服的根据”,所以对它的信仰只能根据理性,而不能盲从。

第四,从对《圣经》(这里指《新约全书》)的分析可以看出,基督教是合乎理性的、可以理解的宗教:《圣经》所述的内容(奇迹)包含精确而清晰的推理,与人的理性完全一致;《圣经》的论述方法和风格通俗易懂,适于普通人理解;使徒们传布教义不是为了炫耀和抬高自己,

^{①②} 托兰德:《基督教并不神秘》,第40页,德国弗罗曼出版社1964年影印1696年版。

而是为了“驱散无知,根除迷信,宣传真理与风俗改革”^①。

三 基督教教义不超越理性

托兰德首先区别了“超越理性”的两种含义:(1)指一件事本身虽然不违背理性,但是它为各种象征性语言、方式和礼仪所掩盖,使理性无法洞察它的本来面目;(2)指一件事就其本性而言是不能设想的,即使将它清楚揭示出来,我们也无法根据自己的能力和观念对它作出判断。在这两种意义上,“超越理性”与“神秘”(Mystery)是一回事,在神学中这两个词可以互用。托兰德认为教义中的所谓“神秘”都是第一种意义上的,而不是第二种意义上的。也就是说,教义中神秘的东西实际上并不神秘,只是它被象征性的词语或礼仪所掩盖,使人看不出它的真实性质,以为它是神秘的。一旦那些掩盖被除去了,我们就可以知道它的性质,它也就无任何神秘可言,“这些被如此掩盖的教义恰当地说并不能叫做神秘”^②。而第二种意义上的神秘,即所谓即使被清楚揭示出来也不能理解的神秘,在基督教中根本不存在。而这种神秘恰恰是正统神学家和教士们津津乐道的。托兰德否认教义有任何不可理解的神秘性,他的观点有很强的现实意义,因为强调教义的神秘性一直是神学家和教会为宗教辩护的一个主要论据,宗教的各种荒诞和迷信往往是在这种神秘性的掩盖下贩卖出来的。对教义神秘性的否定和驳斥既是对正统神学权威的打击,也是对宗教迷信的揭露和批判。托兰德对《圣经》进行了分析,力图用理性原理对所谓的宗教神秘作出解释,将理性作为理解信仰和奇迹的根本依据。他的观点主要有以下几个方面:

(一)人的认识能力是有限的,许多事物的性质是我们不知道的,但这并不是教义神秘性的证据。托兰德的观点涉及到一个重大的认识论问题:如何理解有限的认识能力和无限的事物存在之间的关系。

^① 托兰德:《基督教并不神秘》,第55页,德国弗罗曼出版社1964年影印1696年版。

^② 同上书,第74页。

这个问题是此前洛克和后来休谟同样遇到的问题。托兰德的回答接近于洛克,而远离休谟,他极力为理性辩护,从来没有把怀疑主义作为一种选择。

托兰德认为,如果我们对某一件事没有清楚的概念或对其性质没有清楚的了解,并不能说这件事就是神秘的,因为这种情况在事物中普遍存在,我们不能因此说所有事物都是神秘的。比如我们不能因为不知眼前这张桌子的细微结构而说它是神秘的。他的根据主要有两个:首先,我们认识的目的在于认识的“有用性”,我们不需要认识对我们无用的东西,因此,不能认识对我们无用的东西并不意味着它是神秘的。他说:

认识物体无非就是认识它的性质,上帝已经明智地规定,我们只应了解那些对我们有用的和必要的性质。①

正确地说来,当我们知道了任何事物的主要性质以及这些性质的各自用处,我们就算是了解了这一事物。因为对于一切正当的作家来说,了解无非就是知道,而对于不可知的东西我们不能有任何观念,它对我们也就是无。因此,如果我们对某物只知道与我们有关的性质,就说它是超越我们的理性,那是不恰当的,而就此放弃我们对它的研究,那也是可笑的。②

这样,托兰德实际就把“有用性”当成了合理性的本质条件,当成了区分理性和神秘的客观标准,他的这一观点是值得注意的。其次,托兰德采纳了洛克关于“名义的本质”和“实在的本质”的区分,认为“名义的本质”是指我们在事物中所观察到的那些性质,如颜色、滋味等;“实在的本质”是指某物的内部结构,它是该物各种性质的实体或“支

① 托兰德:《基督教并不神秘》,第77页,德国弗罗曼出版社1964年影印1696年版。

② 同上书,第78页。

撑”。我们可以认识“名义的本质”，不能认识“实在的本质”。既然任何东西的“实在的本质”都是不能认识的，那么，我们就没有理由因为不能认识某一物的“实在的本质”而称它是神秘的。

根据以上两点，托兰德着重说明教义中关于上帝的论述并不神秘。他认为，虽然我们不知道上帝的“永恒主体或本质”，但这与我们不知其他万物的实在本质并无区别，而且我们知道他的善、爱、智慧、能力等属性，已足够指导我们的宗教行为，所以，我们不知道上帝的本质并不意味着神秘。

(二) 通过对《圣经》中具体段落分析说明基督教并不神秘，托兰德认为这是“全部争论主要依赖的主要之点”^①。托兰德收集了《新约全书》中提到“神秘”一词的所有段落，指出，这里所谓的“神秘”有些是在使徒对它们作出启示之前出现的，使徒对它们作出启示之后就不能称做神秘；有些是以寓言等方式表述出来的，而这种表述并非不可理解。于是，他断言：

在全部《新约全书》中，神秘决非用来指其本身不可设想任何事情，或指不论如何清楚地被启示出来，我们的普通概念和能力都无法加以判断的事情。正相反，难道神秘不总是指某些天然可充分理解的东西吗？除非它们被象征性的词语和礼仪所遮盖，或仅仅包含在上帝的知识和法令中，以致若无特殊的启示就不能被发现出来。^②

(三) 关于信仰。在基督教中，信仰是指对上帝直接或通过使徒间接向我们所说的话的相信或信服。信仰与理解不可分，信仰必须建立在理解的基础上。信仰由认识和同意(assent)两部分组成，同意是信仰的形式表现。信仰必须依赖认识的证据，对不了解或无法

^① 托兰德：《基督教并不神秘》，第 90 页，德国弗罗曼出版社 1964 年影印 1696 年版。

^② 同上书，第 111—112 页。

设想的东西的盲目信仰不是真正的信仰。在此意义上，“**信仰就是认识**”^①。信仰依赖于认识和理解，也就是依赖于经验和逻辑的推理。托兰德说：

在全部《新约全书》中，除了建立在充分理由上的最坚定的信仰以外，任何人都不能向我指明**信仰**的其他含义……确实，除了通过对我们相信的东西进行彻底的考察和检验，没有任何东西能更好地**根植和建立**我们的信念了。而我们的**信仰**的脆弱和动摇则是由于对信仰缺乏充分的理由引起的，然后总会有不信任随之而来，接着就是放弃作为真正**信仰**的标志和结果的顺从。^②

信仰的对象是神的启示，对信仰的上述看法完全适用于启示，因为启示只是“告知的方法”，要使我们相信它仍然需要理性的证明。这样说并不意味着理性和信仰不一致，也不意味着它们有高下之分，因为两者同出一源，并无根本差别：“**理性和启示**同样来自上帝；理性是上帝安放在来到今世的每一个人心中的灯烛、向导和法官。”^③

（四）关于“奇迹”。基督教教义中有大量关于“奇迹”的描述，主张教义神秘的人把“奇迹”作为抵制理性作用的最后的“避难所”。因此，为了证明教义不超越理性，说明“奇迹”的性质及其与理性的关系就有特别重要的意义。托兰德首先给“奇迹”下了一个定义：“**一个奇迹就是超越一切人类能力的某种活动，而且自然规律凭借通常的作用也不可能完成这个活动。**”^④他认为，尽管“奇迹”是一种特殊的活动，但它毕竟是一种已经发生的活动，即它是可能的和可以理解的，因此并不违背理性，因为违背理性的事情是不可能的和不可理解的，

① 托兰德：《基督教并不神秘》，第 145 页，德国弗罗曼出版社 1964 年影印 1696 年版。

② 同上书，第 137—138 页。

③ 同上书，第 146 页。

④ 同上书，第 150 页。

是“矛盾”和“无”。由此可以推知,凡是违背理性、产生矛盾的所谓“奇迹”都是虚构的,比如各种巫术和异教的怪事等等。教义中的“奇迹”既不违背理性,也不超越理性,因为所谓超越理性无非是指“奇迹”发生的方式十分罕见,但尽管罕见,这种方式仍然可以根据自然规律来理解和证明,所以它并不“超越”理性。^①

(五) 关于神秘的起源和发展。托兰德还从神秘的起源上证明基督教本质上并不神秘。他认为,基督教本来是质朴的,它所宣示的真理清楚明白,并无神秘可言,它所谓的神秘是后来出现的。他把神秘的产生归咎于基督教受异教的影响采用了各种虚饰浮华的礼仪,因为这些礼仪歪曲和掩盖了教义的真理,使本来清楚明白的真理变得神秘起来。礼仪的作用是使教义变得晦涩难解,它与基督教的明白性是“天然对立的”,“基督教认为宗教对全世界都是敞明的,而礼仪却用含义完全任意的神秘描述来表达宗教”^②。托兰德还描述了基督教各种礼仪的发展,认为礼仪的滥用给基督教造成了严重的危害,它麻痹了人们的头脑,使人们背离宗教的真理,将人们引入危险和错误之中。他明确指出,礼仪的滥用是各级教士和经院哲学家在统治者的支持下,为了达到攫取财富和名利的目的而造成的。他通过对礼仪的批判猛烈抨击教士贪婪诡诈、巧取豪夺的罪恶行径。不过,托兰德也并非反对一切礼仪,他认为礼仪有好坏之分,好的礼仪有助于建立好的宗教。这样一来,托兰德对礼仪弊端的批判就大打

^① 休谟在《人类理智研究》的第10章“论奇迹”中对基督教的“奇迹”作了著名批判。他认为“奇迹”的证据依赖于经验推理,它的本性是或然的,没有绝对的确实性。将休谟与托兰德比较,可以看出两人不同的立场与观点。休谟对“奇迹”抱怀疑态度。他认为一切“奇迹”都是对自然法则的破坏,它们得不到理性的证明。他试图从根本上铲除宗教迷信的理性根据。而托兰德则着眼于为教义辩护。他认为宗教与理性是一致的,教义中的“奇迹”也不例外,而迷信是后来对教义的滥用和歪曲造成的。他的任务是正本清源,恢复基督教的理性面目。显然,休谟的观点与托兰德是对立的,而且更具批判性。休谟关于宗教的一般观点及其对理神论的态度,可参见本书第9章第6节。

^② 托兰德:《基督教并不神秘》,第172页,德国弗罗曼出版社1964年影印1696年版。

折扣了。

第三节 安东尼·科林斯

安东尼·科林斯(Anthony Collins)于1676年生在伦敦附近的豪恩斯洛(Hounslow)。曾就学于伊顿公学和剑桥大学国王学院。他的著作颇丰,主要有《论理性在命题中的运用,其证据依赖于人类的验证》(*An Essay Concerning the Use of Reason in Propositions, the Evidence whereof depends upon Human Testimony*, 1707)、《论自由思想》(*A Discourse of Free-Thinking*, 1713)、《对人类自由的哲学研究》(*A Philosophical Inquiry concerning Human Liberty*, 1715)、《论基督教的根据和理由》(*A Discourse of the Grounds and Reasons of the Christian Religion*, 1724)、《论自由和必然》(*Dissertation on Liberty and Necessity*, 1729)等。科林斯与洛克有密切交往,是洛克指定的遗产托管人之一。他于1729年病逝。

科林斯的理神论思想主要是在《论自由思想》一书中阐述的。所谓“自由思想”(Free-Thinking 或 Thinking Freely)是指人的思维活动不受任何外部行政或思想权威的束缚,它的核心是人运用理性进行独立思考的自由。在当时,“自由思想”是理神论者反对教会思想压制、弘扬理性权威的一面旗帜,“自由思想家”也因而成为理神论者响亮的代名词。《论自由思想》一书的主题十分明确,即反对思想压制,证明自由思想是人人具有的权利,对宗教问题的自由思想是完全必要的。由于该书有很强的现实针对性,出版后引起了很大的社会反响。

《论自由思想》的题目很具体,论述也十分全面,但不得不承认,它的理论深度远不如托兰德的《基督教并不神秘》,这在很大程度上是因科林斯在大量罗列观点和证据的同时没有充分注意学理的分析。该书分三部分:第一部分证明自由思想是人的权利;第二部分证明人有权利和义务自由思考宗教问题;第三部分驳斥了对自由思想的各种反对意见。

一 自由思想是人的权利

科林斯首先给自由思想下了定义：“自由思想指的是：在努力发现任何命题的意义时，在考察命题正反两方面证据的性质时，在根据证据表面的强弱对命题进行判断时，运用理智。”^①他从五个方面证明人有自由思想的权利。

(一) 有权知道真理意味着有权自由思想。如果关于真理的知识是上帝要求我们知道的，或是对社会有用的，如果非真理的知识是上帝对我们禁止的或对我们有害的，在所有这些情况下我们都有“权利”知道真理。而这就意味着“我们有自由思想的权利”，即在发现命题的意义、考察命题的证据和对命题进行判断时“运用理智的权利”，“因为在这样运用理智之前，我们无法知道任何命题之真，也无法正当地将任何命题作为假的弃置一边”。^②

(二) 自由思想是达到完美科学的唯一方法。如同在艺术创作中，只有通过各方面的自由尝试、比较和经验才能知道什么是最完美的艺术一样，在各门科学中只有通过“自由思想”才能达到完美的科学。思想的进步与社会允许自由思想的程度成正比。如果人的思想受到禁锢，必定导致无知。当人们屈从于教士的欺骗时，无知就盛行起来。而当人们开始自由思想，他们的知识就逐渐增进和完善。比如在天文学中，人们由于自由思想而认识到地球围绕太阳旋转而不是相反。

自由思想的必要性也由万事万物的互相联系、协调和依赖的关系所决定。因为万事万物是互相联系的，要真正获得一门知识必须有其他知识之助，所以，广泛思考和研究其他知识的自由对于任何知识的获得都必不可少。如果荷马没有广博的知识，就不可能写出《伊利亚特》那样的宏篇巨著。根据这个原理，即使出于宗教的目的，自由思想也是必要的。因为《圣经》就是一部大全之书，它包括了人类

^① 科林斯：《论自由思想》，第5页，德国弗罗曼出版社1965年影印1713年版。

^② 见同上书，第6页。

社会的历史、政治、律法、道德、科学、生活以及自然现象的各个方面，要理解这部书的内容就必须博览群书，广泛思考科学和艺术的各种问题。“总之，对一切人类科学进行思考是达到这些科学的完美性的唯一途径，甚而是使人理解一切科学、神学或《圣经》中上帝意志的最崇高性的唯一方法。因此，自由思想至少应当是合法的，至少应当是人的权利。”^①

(三) 没有自由思想必定造成谬误。如果人们不愿意自由思想，或认为自己没有权利自由思想，他们就不可能获得完美的科学知识，就会在原则上和实践上陷入谬误。这一点已为各方面的事实所充分证明。宗教神学中有许多违背“最明显的感觉和理性概念”的谬误，这些谬误流传甚广，直到有些人通过自由思想提出相反的观点，才使谬误得以澄清，给基督世界带来了转折和变化。在道德学、自然哲学等各门科学中都有类似情况。总之，如果不能自由思想，对任何事物的恰当思考都是不可能的。

(四) 根据推理和证明而对思想进行任何限制本身都是荒谬的。当我们对某个问题的思考受到限制，如果这个限制要成为正当的，就必须提供能够证明对这个问题的思考不合法的某种“思想、命题或论证”。可是，这种“思想、命题或论证”的提出恰恰表明“自由思想”是必不可少的。他说：“对这种限制性论证必须进行自由思考或检验，因为如果我不检验它，我就无法知道我应当受它的限制，而可能继续我原定的研究。”^②要对一个论证进行自由思考或检验，要知道什么是真的、什么是假的，要知道我们处于什么状态，是危险还是安全，没有别的办法，只能运用上帝赋予我们的理智和理性。自由思想就是对理智和理性的运用。如果为了避免犯错误而不许我们用理性方法来防止错误，那就是因噎废食，就好像因为睁眼走路也有可能绊倒，所以就不使用自己的眼睛而闭眼走路一样，是十分荒谬的。

(五) 自由思想是反对魔鬼和妖术的有效武器。自由思想还有另

^① 科林斯：《论自由思想》，第12页，德国弗罗曼出版社1965年影印1713年版。

^② 同上书，第26页。

一个使我们确信不疑的重大益处,即它是摧毁由女巫、妖人和各种巫术组成的“人世间魔鬼王国”的唯一合适的方法。魔鬼的权力随着对自由思想的阻碍而扩大,随着自由思想的扩展而缩小。其他各种办法如驱魔术、加强教士权力和借助世俗武力等都不能摧毁魔鬼的力量。

二 宗教问题是自由思想的对象

科林斯强调自由思想的权利和必要性,其根本目的是要将自由思想引入宗教,打破宗教权威和正统神学对思想自由的禁锢和压制。他在《论自由思想》第二部分的一开头就明确指出,人们对各种宗教问题都有自由思想的权利。他说:

自由思想的敌人否认人们有权思想的那些问题,恰恰是所有问题中人们不但有权思想,而且是责无旁贷去思想的问题,这些问题诸如永恒存在或上帝的性质和属性问题,所谓的神圣经卷的真理和权威问题,那些经卷的含义和意义问题,总之,是关于宗教问题的。^①

对此,科林斯提出了七条论证:

(一) 自由思想是在宗教问题上达到正确意见的最佳方法。宗教问题是关系到人“获救”的至关重要的问题,因此人们愿意用最好的方法来研究它,以便得出正确的意见,而这个最好的方法就是自由思想。因为人们从前人或从教士那里得到的意见只能是偶然正确的,而人们通过自由思想得到的意见却是建立在“证据”的基础上的,它的正确性是确定无疑的。

(二) 既然自由思想是达到真理的最佳方法,那么,人对待各种意见时的“全部责任”就在于自由思想。只有自由思想的人才能像上帝要求的那样尽自己的最大努力去追求真理,上帝也必定允许他发现

^① 科林斯:《论自由思想》,第32页,德国弗罗曼出版社1965年影印1713年版。

任何观点中的错误。反过来,人在对待各种意见时的“全部罪过”就在于不自由地思想。如果一个人只是碰巧正确,自己根本不作思考,那是十分危险的,因为他不努力追求真理,所以没有任何价值,甚至与最愚蠢的罗马天主教徒和异教徒没有差别。

(三) 自由思想是医治迷信的唯一良药。迷信是压迫在绝大多数人头上的一种邪恶。只有通过自由思想,人们才能知道事物的真正原因,并因此知道一切由迷信引起的恐惧都是没有道理的。通过自由思想,人可以知道整个世界是由全善、全智、全能的上帝创造和管理的,上帝要求人根据证据和理性的信念行事,正直而有理性的人没有任何理由惧怕上帝。根据这些认识,一个人就可以始终保持心灵的平静,期待享有上帝所能赐予的一切美好事物,即使在身处逆境的时候,也能愉快地度过。而迷信的人则相反,他们时刻担心上帝的惩罚,心中总是充满犹豫、怀疑和恐惧,所以心灵永远得不到平静。

(四) 自由思想可以用于辨别上帝的真假使者。各时代都有许多骗子冒充传达上帝启示的使者。如果人们要聆听真正的天意,就必须将上天的使者与冒名顶替的骗子区分开来,而区别的唯一办法就是对他们各自提出的证据进行自由思考。

(五) 对宗教问题的自由思想与英国在全世界传播基督教的政策是一致的。英国传教士要想使基督教传向异邦,必须首先使异邦人知道自由地思考宗教问题是他们的责任,使他们对自己的宗教和基督教同样进行自由思考,这样他们才有可能接受基督教。

(六) 自由思想与《圣经》是一致的。因为人的意见的合理改变,旧宗教的消亡和对新宗教的接受和信仰,都必须借助于自由思想,这一点与《圣经》的要求是一致的。《圣经》把自由思想作为人的责任。福音书通过使徒讲道的方式让人们自由思想,要人们根据使徒提供的证据自己思考和接受基督教的概念,各使徒也不要求人们没有证据地盲从他们的权威。

(七) 从教士的言行推断自由思想是不可避免的。在宗教的各种问题上,教士们的观点历来存在许多分歧和错误。比如他们对上帝的性质、《圣经》的意义和权威等问题一直争论不休;他们承认教会的

许多学说是矛盾的、虚假的和错误的；他们宣扬异教思想，向人们灌输非宗教观念；他们承认并力图证明《圣经》是可疑的、靠不住的等等。所有这一切都表明，教士的言行不能作为理解宗教问题的根据，在此人们只能依靠自己的独立思考和自由思想。

三 对反自由思想观点的反驳

科林斯在《论自由思想》中提到了六种反自由思想的观点，其中除第一个观点涉及“能力”和“权利”的关系外^①，其他观点主要是从社会、政治和宗教等方面对自由思想进行攻击。科林斯的反驳构成了他对各种社会现实问题的全面阐述，主要有以下观点：

(一) 有人提出，允许和鼓励自由思想会引起意见分歧，因而是造成社会动乱的根源。科林斯认为，意见分歧本身并不会引起社会混乱。他以古希腊为例指出，尽管那时有各种不同的思想派别，在各种重大问题上都存在严重的意见分歧，但并没有引起社会混乱。这是因为人们普遍同意“互相允许自由思想和持有不同意见的温柔和平的原则”^②。与此相反，当人们互相诽谤、谩骂、惩罚、迫害时，社会动乱就出现了。因此可以说：“对思想的抑制是所谓由意见分歧引起的一切混乱的原因，思想自由是医治所谓由意见分歧引起的一切动乱的良药。”^③

(二) 有人认为，自由思想有可能使人陷入无神论，而无神论是对国家治理最有害的东西。科林斯首先否认自由思想与无神论有必然联系。他引用F. 培根、霍布斯等人的话说，真正的无神论者很少见，即使有，也是一些闲散、肤浅和不善思考的人。与此相反，勤于思考能使人接近宗教。经验表明，如果压制自由思想，无神论就会泛滥。

① 有一种观点认为大多数人没有思辨的能力，因此说人们有自由思想的权利是荒谬的。科林斯反驳说，人是否有思辨的“能力”与他是否有思想的“权利”是两回事，前者不影响后者。一个人是否从事思辨不是根据思想的“权利”，而是根据他认为自己是否有足够的“能力”。

② 科林斯：《论自由思想》，第102页，德国弗罗曼出版社1965年影印1713年版。

③ 同上书，第103页。

无知是无神论的基础,自由思想是治疗无神论的良药。然后,科林斯通过将无神论与迷信和狂热作对比指出,限制自由思想会产生迷信和狂热,即使自由思想可以产生无神论,但可以肯定,由此产生的无神论者决不会像因为限制自由思想而产生的迷信者和狂热者那样多。因此,如果迷信和狂热同无神论一样对社会有危害,甚至危害更大,那么我们宁可允许自由思想而不会限制它。

(三) 有一种意见认为,就像医生或律师专门从事自己的专业一样,可以由教士专门从事自由思想,其他人的自由思想是不必要的。科林斯认为这个意见是完全错误的,它的实质是否认人们普遍有自由思想的权利,将自由思想当成了教士的特权。他以医学或法律为例指出,专业医生或律师的存在并不妨碍他人研究医学或法律,也不意味他人在生病或涉及法律事务时不能依从自己的判断。我们没有任何理由说一个人不是医生或律师就不能像医生或律师那样理解医学或法律。同样道理,将教士们分离出来专门研究神学并不妨碍他人研究神学,不妨碍他人依从自己的判断,不妨碍他人同神学家一样博学。因此,在神学问题上任何人都没有必要依赖教士的意见而放弃自己的自由思想的权利。

科林斯还进一步分析了神学与医学、法律的不同,认为人的信仰不能像医生和律师为人服务那样由教士来“代理”。他指出,人在医疗和法律事务方面可以依靠医生和律师的帮助,自己没有必要知道相关的知识,而在神学和宗教信仰方面则不同,一个人不可能“委托”教士代替自己信仰,人的信仰必定是自己达到的,“在宗教问题上的独自思考是我的责任”^①。而且就各方的利益和目的看,医生与病人、律师与客户的利益和目的是一致的,而教士的利益和目的与俗人的不同:俗人要求知道真理,教士却要引导人相信自己错误百出的观点。医生和律师的错误只影响一时一事,教士的错误却关系到信仰大事,它造成的危害是长久的。总之,根据以上所说,由教士来决定人的思想事务,

^① 科林斯:《论自由思想》,第109页,德国弗罗曼出版社1965年影印1713年版。

从而剥夺人的自由思想权利的观点是有害的、行不通的。

(四) 还有人认为,为了维护社会安定和促进人们的利益可以宣传错误或虚假的观点,就像有时人们也会对儿童说些假话一样。在这种情况下,既然错误的观点也是有用的,人们就没有必要为弄清真假而自由思想了。

科林斯认为不论理性还是经验都可以证明这种欺骗是对人类最大的危害:它不但与贪婪、仇怨、野心一样成为社会动乱的根源,而且使人变得无比邪恶;同时,国家用大量税金供养从事欺骗行为的教士和僧侣,造成了社会的沉重负担和贫困。他进而指出,维持社会的和平和秩序只能依靠人们履行道德责任,而上述欺骗行为都会破坏人们的德行,最终造成对社会的损害。

除此以外,鉴于有人指责自由思想者是“最无耻、最邪恶、最愚蠢的人”,科林斯针锋相对地指出,自由思想可以使人培养健全的理智,使人理解全部人生的意义,因而自由思想者是最正直、最有德性的人。他列举了一长串自由思想家的名单,其中赫然排列着苏格拉底、柏拉图、亚里士多德、伊壁鸠鲁、西塞罗、塞涅卡、F. 培根、霍布斯、笛卡尔、洛克等古今重要哲学家的名字。用他的话说:

要指出一个人来,他以他的理智、德性而著称,他留下了使我们能对他进行评判的任何事情,而他又没有因为背离公认的意见而给我们提供出他的自由思想的某些证据,在我看来是一件困难的、即使不是不可能的事……同样,要指出一位自由思想的敌人,不论他如何尊严和高贵,而他既不疯癫狂热,也没有犯下最残暴的罪行,没有最凶狠的恶意、野心和残忍,而且一直坚持做(即使非常不道德地)他认为有助于上帝之荣耀和教会之善的事情,而他也没有给我们留下极度无知和野蛮的某些迹象,在我看来这也是不可能的事。^①

^① 科林斯:《论自由思想》,第177—178页,德国弗罗曼出版社1965年影印1713年版。

这就是科林斯对自由思想者和反自由思想者的评价,至今看来仍有一定的启发意义。

第四节 马修·丁达尔

马修·丁达尔(Matthew Tindal)约于1657年出生在德文郡的比尔·费勒,1733年去世。他曾在牛津大学学习法律,后任法律研究员。1685年获民法博士。曾一度加入罗马天主教,后重皈英国教会。他的主要著作是1730年出版的《创世时就存在的基督教》(*Christianity as Old as the Creation*)。该书代表了英国理神论的最高成就,被称做“理神论的《圣经》”,丁达尔也被誉为“最博学的英国理神论者”。该书出版后引起了极大的反响,并多次再版,1741年被译成德文。

丁达尔同其他理神论者一样,试图确立理性的权威,将宗教原则建立在理性的基础上。他在《创世时就存在的基督教》一书的扉页上引用了班戈主教舍洛克(Sherlock)和克拉克(S. Klarke)的话,可以看做代表了他的基本观点。舍洛克说:“福音书的宗教是真正原始的理性和自然的宗教——它的各种说教是对这个创世时就存在的原始宗教的宣告。”克拉克说:“上帝统治世界不是只凭意志和随意行事——上帝的意志永远根据事物的永恒理性来确定自己的活动——一切理性生物在他们的全部活动中都必得根据同样的、永恒的理性规则来指导自己。”在某种程度上,《创世时就存在的基督教》就是对这一基本观点的展开和证明。该书用对话体写成,其中“A”代表丁达尔本人,“B”代表反对者或提问者。在书中,丁达尔主要作了以下方面的论述:

一 基督教是原始的自然宗教和理性宗教

丁达尔认为基督教是原始的自然宗教,是上帝在创世之初就建立起来的宗教。自然宗教以理性为根据,所谓自然宗教就“在于遵守我们的理性……证明是我们的责任的那些事情”,它“包括建立在理

性和事物本性基础上的一切事情”。^① 基督教实质上是自然宗教，它的理性根据来自于上帝。上帝创立基督教时制定了基督徒必须遵守的行为准则，他制定这些准则不是任意的，而是根据自然的法则和事物的理性，因此基督教是建立在理性原则基础上的。按照正统神学的观点，基督教是启示宗教，它是根据传达上帝启示的《圣经》学说建立起来的。当丁达尔把基督教看成是自然宗教时，就先天确定了基督教的理性本质，与完全依靠权威的启示宗教划清了界限。同时，由于他不把《圣经》的启示当做基督教的唯一根据或主要根据，也就避免了像其他理神论者那样试图通过分析《圣经》的合理性来确定基督教理性本质的困难，在他看来，基督教的自然宗教本质决定了它从诞生之日起就是理性的。他始终把基督教看成是自然宗教和理性宗教，所以他一贯称自己是“基督教理神论者”。

丁达尔根据基督教的原始性来说明它的理性原则的完满性、永恒性和不变性。他坚持说基督教“创世时就存在”（或“与创世时一样久远”），其目的并不是为了给基督教确定一个诞生的时刻，而是为了强调基督教的原始性：基督教开天辟地时就存在，它不是其他宗教形式的衍生物，而是最原始的，尽管它的“基督教”之名是后来才得到的。基督教的原始性蕴涵着它的完满性，因为上帝是“具有无限智慧和完满性的存在”，他不可能一开始就将一个不完满的宗教提供给人，基督教从诞生之日起必定是“绝对完满的”。既然基督教是“绝对完满的”，它的理性原则就永远不可改变。丁达尔把基督教“创世时就存在”当做书名和主题，正是为了说明理性原则的这种永恒不变性。

丁达尔的上述观点最明显地表现了理神论者中普遍存在的非历史主义倾向，即他们为了保证理性原则的绝对权威，往往把宗教看成是一个绝对的现象，它的理性原则是一劳永逸的，一旦它被确定下来（往往作为上帝本身的杰作），就没有任何历史的发展和变化。这种非历史的观点对于理神论者无疑是方便的选择，因为它可以很容易

^① 见丁达尔《创世时就存在的基督教》，第13页，德国弗罗曼出版社1967年影印1730年版。

使理性原则变成先天的东西,并与神性联系起来,从而避免了一切对它的权威的挑战,尤其是来自宗教迷信和狂热的挑战。但是,这种非历史的观点与人类宗教生活的事实不符,它只有假说的意义,没有实证的根据,因此它很快让位于对宗教发展更有事实价值的历史研究。这就是为什么当休谟的《宗教的自然史》作为后者的代表作开辟了宗教的历史研究的新阶段,立刻得到广泛的注意,而理神论的宗教假说却越来越乏人问津。

二 基督教与启示宗教在理性原则基础上的一致性

既然基督教的理性原则是永恒不变的,所以它不需要增加或减少,也不可能被增加或减少,即使启示也不能将它改变。这一结论建立在对基督教与所谓的启示宗教的比较上。丁达尔认为,基督教作为上帝建立的自然宗教,它的原则也是上帝意志的表达,就此而言,它与福音书宣布的上帝的启示并无区别。它们的不同只在于启示的“传播方式”:基督教的启示是“内在的”,是上帝创世时就制定下来并植入人心中的,它作为人固有的内在原则起作用;福音书的启示是“外在的”,是通过使徒的宣讲,由外部途径传播开来的。“内”、“外”启示本质上是一致的,它们的一致性由它们共同的理性基础所决定,它们都是理性的表现。丁达尔反对将理性和启示看成是各自独立的不同规则,又同时为人们绝对服从的观点,认为那是矛盾的和不可能的。正由于“内”、“外”启示在理性基础上的一致性,所以丁达尔说:“自然宗教是绝对完满的宗教,外在启示既不能增加它的完满性,也不能减少它的完满性;真正的宗教,不论是内在启示的还是外在启示的,必定是同样的。”^①

从表面上看,丁达尔似乎将基督教(自然宗教)与启示宗教(福音宗教)同等看待,无厚薄之分,但深一层看,他的真实目的是在正统神学打着“启示”旗号压制迫害自然宗教的情况下,为自然宗教作辩护。

^① 丁达尔:《创世时就存在的基督教》,第58页,德国弗罗曼出版社1967年影印1730年版。

而且在承认两者一致的前提下,他往往给基督教(自然宗教)以更高的评价。比如他认为,由于基督教出现在福音书之前,它的“内在启示”更具有本原的意味,它不但不是福音书的摹本,福音书反倒只是“内在启示”的“重新发表”(republication)或补充说明。不仅如此,如果考虑“内在启示”和“外在启示”发挥作用的方式,前者比后者有更大的优越性。因为“外在启示”不能一一应对纷纭世象的千变万化,在各个具体问题的处理上,“内在启示”的“自然之光”必不可少。尤其在对各种现存宗教的真理作判断时,往往更需要“内在启示”的帮助。他说:

从最初创世时起,我们每个人心中就写入了一个自然和理性的宗教,全人类都必须根据这一宗教对不论任何既有宗教的真理作判断。如果这个真理在任一点上,或哪怕在最细微之处违反了自然的和理性的宗教,那么,仅此一项就是一个论据,它使一切能认为支持该真理的其他情节变得完全无效。^①

当丁达尔被指责过分强调理性、忽视启示,因而是“自由思想者”时,他理直气壮地为理性和自由思想辩护。他把理性看成是感觉和思辨的裁判者,认为如果在任何事情上启示与理性发生了矛盾,那只能有损于启示。他进而将理性看成是辨别启示真假的标准,他说:“凡是根据理性为真的任何东西,根据启示决不会是假的。”^②“有一先于任何外在启示的理性法则,上帝既不能使他的创造物,也不能使自己违背它;而且在细枝末节上与它不一致的任何外在启示都不可能是真的。”^③他认为夸大启示,贬低理性宗教和自然宗教,就是打击一切宗教。在谈到“自由思想”时,他将“自由思想”与理性联系起来。他一针见血地指出,对“自由思想”的攻击是理性的不共戴天的敌人所

① 丁达尔:《创世时就存在的基督教》,第60页,德国弗罗曼出版社1967年影印1730年版。

② 同上书,第178页。

③ 同上书,第189页。

为,他们在当今理性盛行的年代无法公开攻击理性,就借攻击“自由思想”之名而行攻击理性之实。他毫不掩饰对“自由思想”的赞许,说:

理性和启示长期处于分歧之中,如果因为我值得称赞地试图将它们调和起来而被指责为**自由思想者**,那我是毫不奇怪的。这个称号不论它可能显得多么令人讨厌,我全然不以其为耻。因为人们完全可以设想,既然一个人不需自由思想就可以恰当推理,那么,一个人也可以完全不需思想而推理,而这是荒谬的。^①

三 人类理性的认识论基础

在丁达尔的论述中,理性实际有两个含义:一方面它是上帝意志的表现,是“绝对完善、永恒、不可改变的……**自然法则**”^②;另一方面它是人认识“自然法则”、根据“自然法则”规范自己行为的理智能力或“手段”。从本质上看,理性的两种含义是一致的,只是理解的角度不同,前者是从神性方面看,后者是从人性方面看。由此我们可以理解丁达尔的如下一段话:

我们可以想到我们的**理性**本质的伟大尊严,因为我们的**理性**在种类上,尽管不在程度上,与上帝的**理性**有同样的性质,而且,正是我们的**理性**使我们有了上帝自身的**形象**,正是这一共同的**纽带**将天和地联系在一起,将被造物 and 造物主联系在一起。如果我们的**幸福**是有限的,那是因为我们的**理性**是有限的;唯有上帝才有无限的**理性和幸福**。^③

丁达尔认为人与神相应,人可以与神的理性沟通,沟通的可能性

① 丁达尔:《创世时就存在的基督教》,第180页,德国弗罗曼出版社1967年影印1730年版。

② 同上书,第8页。

③ 同上书,第24页。

是先天的,因为上帝在制定理性法则的同时,也赋予人类认识理性法则的方法。他说:

如果上帝给了人类一个法则,也必定给人认识这个法则的充足方法,否则的话,他就违背了自己给人类这一法则时的意图,因为当一项法则不能被理解,它就不是一项法则了。难道我们会说,虽然上帝构造了自己的法则和人类的理智,却不知道如何使两者适合起来吗?①

这里所说的“充足方法”(sufficient means)就是人的理性能力或“官能”,人只有依靠这种“官能”,才能知道上帝要求我们知道什么、相信什么、宣布什么、实行什么。理性将人与动物区分开来了。

对人而言,理性是一种认识能力或“方法”,丁达尔详细论述了人类理性的认识论基础。他首先区分了人类理性的两种含义:一种含义是指通过某种活动区分真假时的“理性官能”;另一种含义是指理性官能在对任何命题词项的契合与否作判断时所凭借的“手段”(Medium)。

在第一种含义下,“理性官能”是指人天生具有的“领悟、判断和推断的能力”,它们的“直接对象”不是事物本身,而是事物的“观念”。他同洛克一样,认为观念有两种:一种是“感觉观念”;一种是“反省观念”。感觉观念是“外界”事物的观念,反省观念是“内心”事项的观念。心灵对“单一的观念”进行“领悟”(apprehend),用“简单词项”表述之;心灵对“联结”在一起的观念进行“判断”,用“命题”表述之;当命题表述的观念需要其他观念的介入以达到某种“判断”时,它们就形成了“推断”或“论证”。所有这些构成了人类的全部知识。

在人类理性的第二种含义下,人类知识无非是“对我们的观念契合与否的知觉”。当我们将任何两个观念联结起来,作出判断,就构成了“命题”,各观念是命题的词项。所谓“真理”就是对命题词项的契

① 丁达尔:《创世时就存在的基督教》,第4页,德国弗罗曼出版社1967年影印1730年版。

合与否的肯定或否定的正确表述。由“对观念的契合与否的知觉”形成的知识又分两类：一类是“直觉的知识”，它依赖于对两个观念契合与否的直觉，这类知识是“自明的真理”；另一类知识是“演证的知识”，它需要以其他观念为中介来帮助判断两个观念的契合与否。在两类知识中，“直觉的知识”有最大的确实性，因为它直接来自上帝，“是上帝自己的知识，上帝是用直觉来观察万物的”，因此这类知识也可以称做“神圣的灵感”(Divine Inspiration)。①“演证的知识”的确实性依赖于“直觉的知识”，因为在演证的每一步，即对相关观念契合与否的每一比较和判断中，都必须由直觉来保证它的确实性，否则任何演证都是某种程度上或然的。

从丁达尔的以上论述可以看出，他的认识论明显受洛克的影响，不过他主要强调的是洛克关于直觉和演证知识的确定性的观点，而不是一切知识来自于经验的原则。值得注意的是，丁达尔在对人的理性能力的描述中，在他强调“直觉知识”的至上地位时，都明确赋予它们以“神性”的含义，这样他就从根本上将理性主义认识论与宗教理性主义一致起来，依靠神性确立了理性的权威和合理性，同时避免了在人和神之间另筑沟通渠道的困难。但是这种观点的负面影响也是很大的，因为它无异于说，即使在最深刻昭示人的本性的理性活动中，人仍不过是神的活动的附属物，他们必须亦步亦趋地遵从神的旨意，没有任何自身的主动性。这种对人类理性的限制和约束很难说是丁达尔的初衷，但当他为了追求理性的确定性而将一切理性根据罩上“神圣的”光环的时候，这个他所不愿见到的结果就很难避免。

四 宗教的目的是促进人类利益和履行道德责任

基督教是与人的信仰活动相关的社会现象，它的理性本质不仅表现在它的教义和学说上，而且表现在它的实践活动上。丁达尔认为，上帝制定理性的法则，给人提供认识理性法则的方法，其目的完

① 见丁达尔《创世时就存在的基督教》，第182页，德国弗罗曼出版社1967年影印1730年版。

全是为了人类的利益。“人民的利益是至上的法则”^①。按照上帝的意志行事,就是按照理性行事,就是促进人类的利益。上帝赋予人理性能力,使人能鉴别哪些事情或行为是有利于人类利益的,哪些是违背人类利益的,并要求人始终按照理性的法则行事。因为上帝的意志、自然的法则和人类的理性是一致的,所以当人已经有了理性鉴别力,上帝就给人以充分的自由,由人根据具体的情况采取最合适的办法,达到促进人类利益的目的,除在必要情况下,上帝并不时时干预人类事务,即使在与宗教有关的事情上。

宗教促进人类利益的最重要作用在于它使人了解和履行自己的道德责任。宗教的理性法则规定了上帝和人的性质、人类与上帝以及人与人之间的关系,并明确了由此带来的人对于上帝以及对他人所承担的道德“责任”。这些“责任”归根结底是上帝对人类的要求,它们具有永恒不变的本性。当人用理性来思考上帝和人的本性以及那些关系时,就可以清楚地了解这些“责任”是什么。事物有善恶之分,为了达到促进人类利益的目的,上帝赋予人理性的武器,使人能用理性区分善恶、区分有益和无益,拒恶从善。这样一来,也就使人成为“道德主体”,使人能知道什么是他们的幸福之所在,并履行相应的道德“责任”。丁达尔激烈批评了各种违反道德的行为。他指出:“人类社会的幸福,社会各成员的幸福,都在于遵守和实践道德;凡是偏离或阻碍道德的事情,都一定是非常有害的。”^②他认为迷信与不道德行为有密切联系,认为攻击“自由思想”的人实际是“不道德行为的纵容者”。值得注意的是他还大胆地对《圣经》的道德性提出了质疑,他认为《旧约》中的某些论述违反了事物的理性,如果照其行事就会犯罪;《新约》的某些论述容易使人误解,或者因不严格而无法参照,因而人只能诉诸自己的理性。虽然他没有充分展开对《圣经》的批判,但是,他对理性的推崇和对《圣经》的蔑视是显而易见的。

① 丁达尔:《创世时就存在的基督教》,第46页,德国弗罗曼出版社1967年影印1730年版。

② 同上书,第141页。

第十四章 道德哲学家

17、18 世纪时,随着理论哲学的深入,英国的道德哲学也蓬勃兴起。它一方面作为理论哲学的补充和延伸,构成各哲学体系的有机的组成部分,另一方面也形成了一些相对独立的道德学说。在前者,它尤其表现在霍布斯、洛克、休谟等人的哲学中;在后者,它是以一批有影响的道德哲学家为代表的,其中塞缪尔·克拉克及其追随者威廉·沃拉斯顿(William Wollaston, 1660—1724)和约翰·贝尔盖(John Balguy, 1686—1748)等人是理性主义者,A. 莎夫茨伯利、F. 哈奇森、B. 孟德威尔、J. 巴特勒、A. 斯密等人是经验主义者。

第一节 塞缪尔·克拉克

塞缪尔·克拉克(Samuel Clarke)于 1675 年出生在英格兰的诺威奇。就学于剑桥大学卡尤斯学院。在校时就是牛顿学说的坚定支持者,后来成为牛顿的朋友,并将牛顿的《光学》译成拉丁文。1715—1716 年,为捍卫牛顿的自然哲学思想与莱布尼茨进行了论战。克拉克是神学家和主教,他的神学观点相当正统,但也有理神论倾向。他的主要著作是 1704 年和 1705 年在“波义尔讲座”上分别所作的两次系列讲演。第一个系列讲演的题目是“关于上帝的存在和属性的证明”;第二个系列讲演的题目是“论自然宗教不变的责任,并论基督教启示的真理和确实性”。后来在《塞缪尔·克拉克著作集》中,两个讲演合名为“论上帝的存在和属性、自然宗教的责任、基督教启示的真理和确实性”(A Discourse Concerning the Being and Attributes of God, the Obligations of Natural Religion, and the Truth and Cer-

tainty of the Christian Revelation)。克拉克于 1729 年去世。

克拉克是理性主义者,他认为伦理学同数学一样,是理性思辨的题目,理性方法是伦理学的基本方法。他把数学和逻辑推理当做理性方法的样板,是英国道德哲学家中最自觉地使用数学和逻辑方法进行推理的人。伏尔泰欣赏他的逻辑推理能力,称他为“名副其实的思维机器”。克拉克的理性主义是当时欧洲大陆和英国理性主义思潮的反映,尤其与剑桥柏拉图学派有比较密切的联系。要注意的是,虽然在克拉克之前洛克已经明确断言伦理学可以像数学那样进行推理,但是没有证据表明洛克的论断对克拉克有直接影响。这个事实从一个侧面反映出两人在理论上的差别。洛克的伦理学与知识论紧密联系在一起,在某种意义上是后者的辅助或补充。比如,他反对道德原则的先天性是为了证明一切知识来自于经验的原则;他将道德知识作为知识分类中演证知识的一部分,在这个范围内他说道德是可以推理的。与洛克不同,克拉克的伦理学明显依赖于神学(尽管洛克与当时大多数人一样也承认上帝的意志是道德的根据),他特别致力于说明为什么上帝必定是善的和正义的,他的基本思路是从上帝的存在和属性来证明道德的性质和人的责任。

在 1704 年的“波义尔讲座”中,克拉克通过对 12 个互相关联的命题的推理,论证上帝的存在和属性。他关于上帝存在的论证是宇宙论原因论证的翻版。他的基本论点是:事物不可能由虚无产生,凡事物存在必有其存在的原因。因为现在有事物存在,所以必定有某个永恒存在的东西作为万物存在的始因,这就是上帝。由此出发可以一一证明上帝具有独立、不变、自己存在(必然存在)、无限、无处不在、唯一、理智、自由、全能、智慧、全善、正义的属性。这里,我们只论述克拉克关于上帝道德属性的证明。

克拉克的论证从考察事物的性质入手。他认为,如同世界上存在着各种不同的事物一样,事物之间也存在着各种不同的关系。由于这些不同事物的不同关系,在事物和事物之间必然存在着一致性或不一致性,存在着不同事物或不同关系互相应用时必然而不可改变的“适宜性”或“不适宜性”。他将自然事物的这种性质与道德事物

类比。他认为,根据同样道理,由于事物的性质和人的条件的不同,某些情况与某些人是“适宜的”,某些情况与某些人是“不适宜的”。这是一切不愿将一个无罪者的痛苦与否同样看成符合事物本性和理性的人都不能不承认的。也就是说,“在事物的本性和理性中永远、必然、不可改变地存在着‘适宜’和‘不适宜’那样的东西”^①。他认为,一个行为是否与事物特定的情况相“适宜”,决定了这个行为是道德的还是不道德的,是善的还是恶的。

事物的不同关系和“适宜性”是客观存在的,凡是有正常理智的人,凡是其理智没有被特定利益和欲望遮蔽和败坏的人,都可以认识和理解,并用来指导自己的行动,使自己的行为适合事物的本性。上帝是理智的存在,他有无限的知识 and 智慧,他完全知道事物的性质和“适宜”、“不适宜”的关系。而且上帝是独立的、全能的、自存的存在,他不受任何其他事物的约束,所以他必定永远能够做他认为最“适宜的”事。也就是说,他“必定永远根据无限的善、正义和真实的最严格的规则行事”^②。这里的无限的“善”、“正义”和“真实”代表了上帝的三个主要的道德属性:无限的“善”是指上帝必定具有行善造福的不可改变的倾向,他造人就是为了根据人的不同能力和进步将他的善和幸福传递给人类;无限的“正义”是指上帝必定完全知道公平的规则,必定会按事物的实际情形作出判断,而且完全有能力行使正义,因为公平的规则不是别的,正是事物的本性和事物之间必然的关系,所谓行使正义无非是根据“原始的适宜性”使事物的情形与人的条件相适合,而这些都是上帝完全知道、完全可以办到的;无限的“真实”是指上帝的一切宣告和允诺都是真实可信的。

由上述可以看出,克拉克关于上帝道德属性的论述中包含着一个假定,即事物的性质和关系中的“适宜性”和“不适宜性”不依赖于上帝的意志而独立存在,上帝不能对之作任何改变,而只能借无限的智慧发现它,然后根据它的规则运用无限的能力行事。这意味着,在

^① 克拉克:《关于上帝的存在和属性的证明》,第83页,剑桥大学出版社,1998。

^② 同上书,第84页。

道德领域,上帝必须服从事物的本性,他虽然创造了自然万物,却不能违背自然的法则行事。“道德先于上帝的意志;一个行为不因为上帝的命令而是善的,而因为它是善的才为上帝所命令。”^①在这个观点下,上帝的启示不再是绝对的权威,而降为附属于自然本性的次要地位。于是,克拉克的观点就与理神论接近起来。不过,克拉克也遇到了理论上的困难。因为按他所说,上帝本质上是自由的、全能的,不受任何力量的约束。可是,如果上帝必须根据事物的“适宜性”和自然法则行事,那就意味着他不是自由的,而是必然的了。对于这个困难,克拉克作了说明。他认为,对于上帝来说,他的全知、全能、全善与他的意志自由是一致的,他决不可能“自由选择”违背他的道德属性要求的事。在这个意义下,虽然上帝的意志仍然是自由的,但看上去他“好像”按照必然行事。根据同样的道理,上帝决不可能做恶事。

克拉克将对上帝道德属性的证明用于说明人的道德责任和行为。他认为,不同事物之间的必然而永恒的关系,以及不同事物或不同关系之间的“适宜性”和“不适宜性”,是决定一切道德责任和行为的真正根据,它不但永远对上帝的意志起决定作用,而且也“应当”永远对人的意志起决定作用。根据事物关系的“适宜性”行事是上帝对人的要求,是人的道德责任和义务。如果人们不那样做,就违背了事物的本性和理性,就是在做不合实际和不可能的事,这是最大的傲慢和狂妄。针对有人认为人的道德义务完全根据于对社会有益的法律,克拉克指出,事物的本性和由此产生的善恶之分先于一切法律,法律是根据事物的本性和它是否有利于社会来制定的,而不是相反。如果法律制定者不知道事物的本性和善恶之分,或一切事物本性上没有差别,那么法律制定者就根本没有理由制定法律。

克拉克认为,关于人的行为的“适宜性”的知识同数学知识的性质是一样的,它依赖于理性的推理,其基础是直觉。一项行为是否“适宜”,与不同几何图形的性质是否一致、2加2是否等于4一样,具

^① 《哲学百科全书》第8卷,第382页,纽约,麦克米兰出版公司与自由出版社,1967。

有直觉的确实性。道德真理的必然性如同数学真理的必然性一样，可以从自明的前提出发用推理的方法来确定。比如对于人类和上帝在道德上“普遍向善”的原理，可以作如下推理：因为上帝比人无限优越，所以人应当尊崇和服从上帝。上帝作为宇宙的创造者一定会使万物趋向于永恒的目的，而不会任其听凭命运。在此，上帝为万物做普遍的善事，尤其让好人得福，必然要比让万物遭受苦难更“适宜”。同样，一个人努力促进他人的善和幸福，必然要比破坏他人的善和幸福更“适宜”。克拉克的上述观点使他成为英国近代伦理学家中理性主义和早期直觉主义的主要代表。

克拉克的观点与霍布斯的道德相对主义是对立的。霍布斯认为道德善恶与事物的本性无关，人们只关心自己的快乐和自保，从而否认人们有普遍同意的道德准则。而克拉克认为，善恶的区分依赖于事物的“适宜性”和“不适宜性”，这种“适宜性”和“不适宜性”是必然的、不可改变的，它们构成了人人都必须遵守的“自然法”。人们可以凭“正确的理性”发现与“自然法”相符合的普遍的道德准则。西奇威克指出，克拉克是英国早期直觉主义伦理学家中最认真探讨此类自明道德准则的人。他认为克拉克至少在人与人相处方面确定了两个基本的“正当规则”：一个是“公平”，一个是“普遍的爱或仁慈”。前者的意思是说：凡是我认为他人对我所做的行为是合理的或不合理的，我也同样认为我在同样情况下对他人做这种行为也是合理的或不合理的。后者的意思是说：由于善和恶的“自然的”、“必然的”差别，一切有理性的生物都应当根据行善是“适宜的”、“合理的”，作恶是“不适宜的”、“不合理的”原理，尽一切可能为自己的同类做善事。而达此目的的“最确实、最直接、最有效的办法”就是“普遍的爱或仁慈”。^① 克拉克强调，根据“普遍的爱和仁慈”行事就是要促进“一切人的福利和幸福”，这使他的观点带上了普遍功利主义的色彩。

^① 见西奇威克《伦理学方法》，第384—385页，麦克米兰出版公司，1907。

第二节 莎夫茨伯利

莎夫茨伯利(Shaftesbury)是莎夫茨伯利伯爵三世的简称,原名安东尼·阿什利·库珀(Anthony Ashley Cooper)。其祖父莎夫茨伯利伯爵一世是英国著名的辉格党领袖。莎夫茨伯利于1671年生在伦敦。洛克曾指导过他的早期教育。1686—1689年,莎夫茨伯利访问欧洲大陆,在那里获得了关于大陆学术思想和艺术鉴赏方面的丰富知识。1695—1698年任国会议员。1713年病逝于意大利的那不勒斯。他的主要著作有《美德或功德研究》(*An Inquiry Concerning Virtue or Merit*, 1699年由托兰德未经许可出版)、《道德学家们:哲学狂想曲》(*The Moralists: A Philosophical Rhapsody*, 1709)等。这些著作后被收入在名为《论人、风俗、舆论和时代的特征》(*Characteristics of Men, Manners, Opinions and Times*, 1711)的文集中。

莎夫茨伯利对古代思想有深入的研究,尤其受柏拉图主义、新柏拉图主义、斯多亚派的影响很大,可以说,他与剑桥柏拉图主义者有相近的思想来源。他与剑桥柏拉图主义者同样认为宇宙是一个有秩序的、可理解的、和谐的体系,人可以根据事物的本性和合理结构来理解世界和人在世界中的地位和作用。但他并未跟随剑桥柏拉图主义者走得更远,他没有像后者那样热衷于说明世界的理性结构,而是将注意力集中在现实社会的道德生活上。在这方面,他主要做了三项工作:一是阐明道德和宗教的关系,提出了道德可以与宗教相分离的原则;二是通过经验心理分析,提出了道德“善恶”由“道德感”决定的理论;三是根据上述基本原理,论证了道德行为与人类的最大利益和幸福相联系的观点。按照莎夫茨伯利的设计,第二项工作包含在第一项工作之中,因为道德“善恶”由“道德感”决定是证明道德可以与宗教相分离的主要论据。不过,在伦理学史上,他的“道德感”理论的意义远远超出了道德和宗教关系的有限范围,它是后来由哈奇森、休谟、亚当·斯密等人发展起来的用情感来说明道德本质的情感论伦理学的理论源头。因此,尽管莎

夫茨伯利本人把“道德感”理论放在道德和宗教关系的讨论之下(参见《美德或功德研究》第1卷),但它却是一个具有独立意义的理论,是理解他的全部道德哲学的基础。

一 情感和“道德感”理论

莎夫茨伯利的“道德感”理论可以看做是步霍布斯的后尘,通过对人性的考察说明道德本质的一次尝试,但他所得出的结论与霍布斯的利己主义的道德观完全相反。莎夫茨伯利认为,宇宙中存在着各种不同的体系,分为个体的、族类的、动物的、地球的、宇宙的体系等,这些体系根据各自的范围,由大到小依次包容着。在他看来,整个世界是和谐完美的,并不存在“绝对的恶”,恶总是就某一个次属的体系而言的,因而是“相对的”。当一个体系内的成员损害了其他成员,它是恶的,但就这种恶可能有利于更大的体系或整个宇宙而言,它就不是真正的恶,而是对更普遍的善的补充。“所以,我们不能说任何存在物是完全的、绝对的恶,除非我们能确切表明或确定我们所谓的恶,在任何别的体系中或对于别的任何秩序或组织,没有任何利益。”^①比如一个人有自利而损害他人的本性,就其个人而言可以恰当地说他是恶的,但不能说他是“绝对的恶”,因为他的自利本性对于更大的人类体系有其有利的一面。莎夫茨伯利的这个观点为他后来调和人的自利与社会利益的关系埋下了伏笔。

在善恶的问题上,人类的体系与其他的体系不同,人是有情感的,人的善恶不是由他的行为的外在表现决定,而是由他的内在情感决定。我们不能因一个人生病对他人造成危害而说他是恶的,也不能因一个人惧怕惩罚而不做坏事就说他是善的,我们说一个人善或恶完全根据他的内在情感。“对于一个有感觉的生物^②,他完全不经

^① 莎夫茨伯利:《美德或功德研究》,载于《莎夫茨伯利著作集》第3卷,第246页,托莫斯出版社,1997(以下所引此书均为此版本)。

^② 莎夫茨伯利所用“生物”(creature)一词,一般包括动物和人,但在可明显区别的情况下专指人。

任何情感而做的事并不使他本性上成为善的或恶的,而只有当与他有关的体系的善或恶成为对他有触动的某种激情或情感的直接对象的时候,他才被认为是善的。”^①

莎夫茨伯利将人的情感分为三种,即“自然的情感”(natural affection)、“自我情感”(self-affection)、“非自然的情感”(unnatural affection)。“自然的情感”也称社会性的情感,这种情感趋向于社会公共利益,它是完全善的情感。他有时也将父母对子女的爱等称做自然的情感,不过,他所强调的是自然的情感的社会公益特征,而不是人的动物性本能。“自我情感”也称私人情感,它是着眼于情感主体的个人利益的情感。这种情感既可以是善的也可以是恶的。如果它的个人利益趋向违背了公共利益,它就是恶的,也就是所谓的“自私”;如果它的个人利益趋向不违背公共利益,甚至对公共利益有利,那它就不是恶的,而是善的。比如人人关心自己的健康对种族是有利的,就此而言,这种自我关心的情感是善的。“非自然的情感”是对自己和对社会都没有任何利益的情感,如幸灾乐祸、妒忌、野蛮、仇视社会、迷信等。这种情感是恶的,它不会给人带来幸福,只能带来更大的不幸。

在上述三种情感中,自然的情感和自我情感的对立表明了莎夫茨伯利的人性利公和霍布斯的人性利己两种观点的对立。莎夫茨伯利同霍布斯一样认为道德研究必须建立在人性研究的基础上,但他反对霍布斯关于人性利己的结论,他是近代西方伦理学史上第一个比较系统地反对霍布斯的道德利己主义的人。他认为霍布斯只给出了人性的一种可能性,而且不是最好的可能性,因为人性中除了利己的一面之外,还有社会性的、利公的一面,而人性的这一方面是更根本的。他说,人的情感与其族类的利益有“永恒不变的”关系,它永远追求人类社会整体的利益。而且这种情感是人天然具有的,“人这种趋向于人类或同类的情感对于他是恰当的和自然的,就如按照生长

^① 莎夫茨伯利:《美德或功德研究》,载于《莎夫茨伯利著作集》第3卷,第247页。

的已知进程和规则方式运行对于动物的任何器官、肢体或纯粹植物是恰当的和自然的一样。亦如同胃之消化、肺之呼吸、腺体之分泌腺液,或其他内脏之行使各自的功能一样自然”^①。虽然莎夫茨伯利不否认自我情感也是人天然具有的,但是他不把它们归于“自然的情感”(“自然的”一词有“天然的”、“天生的”之义)名下,因为在他看来,自然的情感是“根据自然或自然的设计和意志去感受”而得来的,“自然的设计和意志”所要求的必定是人类的保存和利益,只有利公的情感才是人性中合乎这个要求的最原始、最本质的情感,利己的情感则不是。^②

莎夫茨伯利对内在情感的强调使他成为行为动机论者。他认为人的行为是受情感驱动的,决定行为善恶的是人的情感动机,而不是行为本身的后果。比如一个人从自我情感出发也可以为社会做善事,但这个善事不可能超过他的个人利益,从他的动机看,仍应当认为他是恶的。与此相反,如果一个人出于自然的情感而不慎做了有损公益的事,也不应当认为他是恶的。根据这一观点,莎夫茨伯利不仅反对霍布斯为人性利己的辩护,也反对洛克的趋利避害的行为准则。他认为洛克的错误在于只关注外在的因素,没有考虑人的内在动机,将一切秩序和道德观念都变成了“非自然的”、在心中没有任何根基的东西。

莎夫茨伯利关于情感的以上论述为他的“道德感”理论奠定了基础。他认为,情感可以为许多动物所具有,但“德或功德”(Virtue or Merit)只能为人所具有,对动物我们可以说它是“好的”或“坏的”,只有对人我们才能说他是“道德的”或“不道德的”,因为只有人才能通过对行为和情感的“反省”,形成关于道德的“普遍概念”,而动物是做不到的。他说:

① 莎夫茨伯利:《美德或功德研究》,载于《莎夫茨伯利著作集》第3卷,第280—281页。

② 参见《莎夫茨伯利的生平、未发表书信和哲学思考》,本杰明·兰德编,第3页,托莫斯出版社,1997。

对于能够形成事物普遍概念的生物,不仅呈现于他们感官的外界存在物是情感的对象,而且甚至行为本身和怜悯、仁慈、感恩以及相反的情感,也通过反省进入人心成为对象。于是,借这种反省的官能(sense),又出现了另一种情感,这种情感正指向过去已经被感受到,而现在又成为新的爱憎内容的那些情感本身。^①

通过对人的行为和情感的感受而得到的新情感就是“道德感”。莎夫茨伯利真正使用“道德感”(Moral sense)一词的地方不多,他常用的术语是“对错感”(Sense of Right or Wrong),指对道德行为“对或错”、“是或非”、“恰当或不恰当”的感觉或感受。直至哈奇森将莎夫茨伯利的道德感理论推广和系统化后,“道德感”一词才得到广泛的使用。

莎夫茨伯利把道德感与肉体感觉相提并论,甚至暗示了道德感官的存在。他说:

心灵作为其他心灵的观察者或旁听者,不能没有它的眼睛和耳朵,以便辨别比例,区分声音,审视它面前出现的各种感情或思想。它不会让任何东西逃过它的检查。它感受情感的柔和与粗糙、惬意与不适;它发现丑和美、和谐与不和谐,就像在任何乐律或在可感物的外在形象或表象中所发现的一样实在和真切。^②

根据这种道德感理论,只有当一个人有了利公的概念,能够思考行为的善恶、对错的时候,才能说他是有道德的和有价值的。如果一个人虽然是仁慈的、慷慨的,但他不能对自己和他人的行为进行反思,不能将各种道德性质作为自己情感的对象,他就没有道德的“对错感”,就不能作出恰当的道德判断。要注意的是,虽然莎夫茨伯利

^{①②} 莎夫茨伯利:《美德或功德研究》,载于《莎夫茨伯利著作集》第3卷,第251页。

承认道德感的先天性和必然性,但并不认为道德感在任何情况下对任何人都是一样正确和可靠的。因为,一方面,人的道德感会受不良情感(如不公正的、不正当的、非社会性的情感等)的影响和指导而发生错误;另一方面,由于人对事实缺乏充分的了解和准确的判断,他的道德感也会出现偏差。莎夫茨伯利认为,在前一情况下,因为错误起因于不良的情感,根据动机决定论的原理,这个人的行为是邪恶的、错误的;在后一情况下,事实确认上的错误与行为者的动机无关,所以不能说它是不道德的原因,比如我们不能说一个孝顺的儿子误杀了父亲在道德上有错。但是如果人对“道德对错”的判断出现错误,比如由于迷信、自我情感过强等引发错误,这个人由此发生的行为就是不道德的。在这里,莎夫茨伯利提出了为使情感得到正当应用而用“理性”来帮助辨别是非的观点。虽然他的这个观点没有充分展开,但是很有意义。因为它表明,在道德的经验心理学中,理性以其不可替代的明晰性和精确性占有重要的地位,经验和理性不能截然分开。后来休谟在《道德原理研究》中对其早期观点的一个主要修改就是承认理性对道德的辅助作用。休谟与莎夫茨伯利的一致,表明了道德感论者在理性和经验关系上的一个合理共识。

二 道德可以与宗教分离的原则

莎夫茨伯利是近代最早提出道德可以和宗教分离的人之一。他的这个观点在很大程度上是针对剑桥柏拉图主义者的。剑桥柏拉图主义者认为上帝是至善的道德主宰,人必须通过宗教净化灵魂才能完善自己,分有上帝的善,因此道德与宗教不可分。莎夫茨伯利反对这一观点,他认为,固然有神论借神的至善有助于弘扬道德,但无神论也并非一定与道德不相容。我们经常可以看到,有些人虽然热衷于宗教,但极端堕落,没有仁慈情感;有些人虽然是纯粹的无神论者,但在实践中和情感上却是有德性的人。这些事实说明道德和宗教并无必然的联系,两者是可以分离的,问题是如何对此作出证明。他认为他所提出的情感和道德感理论为说明道德和宗教的关系提供了依

据。根据他的理论,德的本质就在于对“对和错”的道德对象有某种恰当的情感,因此要说明宗教与道德是否有必然联系就可以归结为说明是否宗教与“道德对错感”有必然联系,是否对它有不可避免的的决定性影响。莎夫茨伯利对此的回答是否定的,他主要提出了如下观点:

首先,道德感对人是自然而然的,宗教不能取消它的存在。任何有理性的人都具有“对错”的道德感,当我们说一个人完全失去了道德感,也是就他“能够”具有这种感觉,而只是对行为的善恶不关心而言的。即使最邪恶的人也会有善恶有报的“感觉”。如前面所述,这种与生俱来的道德感主要是利公的自然情感,说一个人的情感本来就是恶的,对他的同类毫无仁慈、怜悯、热爱、交往等情感,是不可想像的。“[道德的]对错感如同自然情感本身一样对我们是自然的,它是我们的结构和品性的第一原则,没有任何思辨的意见、说教或信仰能够立即或直接将它排除或毁灭掉。”^①莎夫茨伯利这里所说的“意见、说教或信仰”,包括有神论、无神论、信魔论等各种宗教的或非宗教的信仰在内。

其次,宗教与错误的对错感无必然联系。莎夫茨伯利认为道德感可以因其他因素的影响发生错误,这种错误主要是习惯和教育造成的,与宗教观点无直接关系。在此他特别为无神论辩护。他说,尽管有些人因无神论所赞成的习惯或行为而丧失了“自然的道德感”,尽管无神论者往往是自私的,但无神论本身并不是造成是非颠倒和错误判断的原因。如果说宗教也会造成道德感的错误,那只能由那些并非真正宗教的“腐败宗教”或“迷信”引起,因为它们所宣扬并要求人们敬仰和崇拜的神意违背了自然的情感。他进而指出,人的道德概念必定出现于宗教所规定的上帝的道德品性之前,而不是之后。因为人在相信上帝是“正义的”、“善的”等之前,必定已经假定这些道德品性的独立存在,并根据它们来描述上帝的品性,所以,人的道德

^① 莎夫茨伯利:《美德或功德研究》,载于《莎夫茨伯利著作集》第3卷,第261页。

观念并不依赖于宗教的概念。如果有人硬说上帝的意志和法令决定道德对错,那等于什么也没说,因为上帝完全可以根据自己的意志把“矛盾”说成是“真理”,在此情况下,“对”或“错”完全由上帝随意而定,这两个字本身毫无意义。

最后,道德感先于宗教观念,两者无必然联系。比如,道德感的产生借助于反省,而人的反省能力是从幼年时期逐渐发展起来的,要说人一出生就考虑上帝的存在问题是不可能的,实际上他们是在有了道德的“对错感”之后才有了“上帝”的概念。当然,莎夫茨伯利也不否认对上帝的信仰能使人的德性达到高级的程度,但他所强调的是,即使一个人没有对上帝的任何信念,他也能够具有高尚的美德。

三 道德行为是人的最大幸福和利益

莎夫茨伯利认为人的一切行为都是通过情感的作用而发生的,他的道德感理论确立了“德”与“恶”相区别的基本原则:“德”就在于人的自然情感和由自然情感所决定的行为;“恶”就在于人的(过度的)自我情感、非自然情感和由它们所决定的行为。根据这一原则,他进一步考察了道德行为的后果,用他的话说就是考察一下我们有什么“理由”“从事德”、“回避恶”,并提出了道德行为能促进人的最大幸福和利益的论断。

莎夫茨伯利认为,人的各种行为中由非自然的情感引起的行为不论对社会还是对个人都是有害的,因此应当绝对避免。但对于自然的情感和自我情感引起的行为则有比较复杂的情况,它们根据其性质和程度可以是善的也可以是恶的,需要认真分析。他不同意霍布斯从人的利己情感出发把公众利益与个人利益完全对立起来的观点。他说:

使道德正直看上去对人是有害的,使道德堕落看上去对人是好的或有益的,人们以此所说的宇宙的不良秩序和结构,实质上正相反。对公众利益和对个人自己利益的良好感受不仅是一致的,而且是不可分的;而且道德的正直或美德因而必定是每个

人的利益,道德的恶必定是每个人的损害和不利。^①

在这里,莎夫茨伯利试图在坚持自然情感的主导地位的前提下,将由此引起的利公行为与自我情感引起的自利行为调和起来。他认为,虽然自然的情感趋向于公众利益,自我情感趋向于个人利益,但它们只要保持适当的程度,对公众和个人都是有利的,如果超出了适当程度,就会变成有害的。比如爱他人是自然情感,但如果爱某个人太过,就会削弱其他自然情感,或造成偏爱,结果是有害的。又如自爱是自我情感,如果人们因忽视自爱而影响了人类整体的自保,或因自爱太过而损害了公众利益,这种自我情感就是有害的。因此决定一个人的行为是否“善”或“有德”,关键在于保持不同情感的恰当“平衡”。这种情感的“平衡”犹如琴弦只有按不同力度配合在一起,才能奏出和谐的音乐一样。他甚至认为可以用加法或减法对心中的各种情感进行“计算”,使道德达到与数学一样精确的程度。

不论怎样,自然情感和自我情感对善行的影响程度是不一样的,自然情感是决定善行的主导力量,自我情感只在有节制的情况下才是有益的。根据这一思想,莎夫茨伯利从积极的方面考察自然情感如何给人带来幸福和利益,从消极的方面考察如何限制自我情感的过度膨胀来减少对社会的危害。他尤其详细论述了自然情感如何给人提供“自我享乐的主要手段和能力”。他同伊壁鸠鲁一样,把人的快乐分为肉体的快乐和心灵的快乐,把心灵的快乐看得高于肉体的快乐。他认为心灵的快乐离不开自然情感的作用,“精神的享乐实际就是当下活动的自然情感本身,或者是以某种方式完全从自然情感来的,而且无非是这些自然情感的结果”^②。自然情感带来的快乐是社会性的快乐,它高于任何肉体的快乐,而肉体的快乐也只有通过自然的、社会的情感才能获得力量,否则就会转变为不适和厌恶。心灵的快乐还表现为从事科学活动和增进学问所得到的快乐,这种快乐

^① 莎夫茨伯利:《美德或功德研究》,载于《莎夫茨伯利著作集》第3卷,第282页。

^② 同上书,载于《莎夫茨伯利著作集》第3卷,第294页。

排除了任何利己的考虑,完全来自对自然万物的数目、比例、秩序、和谐等现象的思辨,它远远高于肉体的快乐。

通过对各种情感及其行为后果的考察,莎夫茨伯利得出了只有遵循道德行事,才能获得幸福和利益的结论:“同意或赞成任何恶的或不道德的事情,就是对利益的破坏,并导致最大的祸害。而另一方面,一切提高德或确立正当情感和真诚的事情,都是对利益的增进,并导致人生最大的、最牢固的幸福和享乐……因而,德是每一个人的利益,恶是每一个人的祸害。”^①

第三节 弗兰西斯·哈奇森

弗兰西斯·哈奇森(Francis Hutcheson)于1694年出生在北爱尔兰唐郡的德拉马利戈。1711—1717年在格拉斯哥大学学习文学和神学。约于1720年应都柏林长老会派之邀建立了一所私立学院,并任院长长达10年之久。1730年任格拉斯哥大学道德哲学教授,直至1746年逝世。他的主要著作有:《美和德观念的起源研究》(*An Inquiry into the Original of Our Beauty and Virtue*, 1725)、《论激情和情感的性质和活动;关于道德感的说明》(*An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections and Illustrations on the Moral Sense*, 1728)^②、《道德哲学体系》(*A System of Moral Philosophy*, 1755)。

哈奇森的伦理思想与莎夫茨伯利有密切联系。他继承了莎夫茨伯利关于人性仁慈、利公为德的基本思想,明确支持莎夫茨伯利的利公观点,反对孟德威尔的利己主义。他还从不同程度上发展了莎夫茨伯利关于道德可以计算、道德可以与宗教分离等思想。不过,他的最主要贡献是将莎夫茨伯利的“道德感”理论明确化和系统化,扩大了这一理论的影响,有力推动了后来情感主义伦理学的发展。在某种意义上,哈奇森的道德学说是用“道德感”理论贯穿起来

^① 莎夫茨伯利:《美德或功德研究》,载于《莎夫茨伯利著作集》第3卷,第338页。

^② 系《论激情和情感的性质和活动》与《关于道德感的说明》二书合订出版。

的,他作为近代伦理学史上重要思想家的地位也主要与他的这一理论有关。

哈奇森是经验主义者,他的“道德感”理论以经过修正的洛克的经验心理学为依据。他认为人心中的一切观念都来自感觉和反省,它们构成了认识的基本材料。他强调每一种简单观念都有其感觉的来源,人心中有多少种简单观念就有多少种感觉,因此感觉的数目不以视、听、味、嗅、触等五种外部感觉为限,而是超出此数。比如,若以外部感觉是指物体直接作用于肉体感官而产生的感觉而言,那么,数目、绵延、比例、美德、邪恶、羞耻、同情等许多观念或情感与外部感觉并无直接关系。在《论激情和情感的性质和活动》中,他将感觉的种类具体化,区别出与外部感觉不同的四种“内感觉”(Internal senses),即审美感(对事物美或丑的知觉)、公众感(对他人的幸福感到快乐和对他人的苦难感到不快)、道德感和荣辱感。道德感是指我们观察到一个具有道德倾向的行为或动机时心中出现的一种“特殊的”快乐或不快,我们感受或接受这种快乐或不快的官能就是道德感。或者说,道德感是心灵对道德对象的“德”或“恶”的知觉,是对道德上赞成或反对一个对象的一种“决定”。

哈奇森认为道德感如同其他感觉一样是一切正常人天生就有的,它先于任何知识或概念而存在。他说:

我们并不认为这个道德感比起别的感觉来,更需假定有任何天赋的观念、知识或实践命题。我们所谓的道德感,只不过是心灵在观察行为时,在我们判断该行为对我们自己为得为失之前,先具有的一种对行为采取可爱与不可爱意见的作用。正如我们并无数学知识,或并不知道一个整齐的形式与和谐构图在当下快感之外还有任何利益,但是一见一个整齐形式或一个和谐的构图即会感到愉快一样。^①

^① 《西方伦理学名著选辑》上卷,第790页,商务印书馆,1964。

道德感与生俱来,是人的本性结构的一部分,是人类普遍具有的,归根结底由造物主植入人心中。

同莎夫茨伯利一样,哈奇森认为“德”就在于普遍的仁爱之心和对社会和公共利益的追求,“恶”就在于自私自利之心以及由此发生的破坏社会和公共利益的行为。当人观察到前一种动机和行为时就会感到愉快,并在道德上予以赞成;当观察到后一种动机和行为时就会感到厌恶,并在道德上不赞成。在这个过程中,道德感的作用在于两个方面,一是对道德对象(动机、行为)的知觉,二是对道德对象的判断。道德感只对仁爱 and 利公的行为感到愉快和赞成,只对自私和利己的行为感到厌恶和不赞成。道德感与道德对象的这一联系是由上帝安排的,它表现为一种本能,它是必然而不可改变的。

由于道德感由人的内在本性决定,所以它与个人的外在利害无关。每当我们看到仁爱 and 利公的行为时就会感到愉快和赞赏,每当我们看到相反的行为时就会感到厌恶和不满,在此,道德感的作用丝毫不受那个行为与我们的利害关系的影响。比如,我们在自然物中得到的快乐和利益并不能引起我们趋向于社会利益的道德感,而对于任何出于仁爱 and 利他的行为,即使发生在遥远的地方和年代,与我们的利益毫无关系,我们也会感到愉快和赞赏,对相反的行为则会感到厌恶和不满。即使某件不道德之事因对我们有利而得到我们的同意,那也不能改变和打消我们对这件事的道德感,而且我们还会像对别人的类似行为感到厌恶一样厌恶自己的行为。由这一观点引申,可以很容易得出道德感或道德行为与宗教无必然联系的结论。因为人的道德感和道德行为是不计利害的,所以一个人即使没有任何有关上帝或来世赏罚的宗教观念,也可以成为有德性的人。

哈奇森从道德感的性质和作用的观点出发讨论了道德行为的动机问题。他认为,与道德感的倾向相一致,决定道德行为的直接动机和原因必定是对人类普遍仁爱的情感,而不是狭隘的自爱和自利。哈奇森同莎夫茨伯利一样是道德动机论者,认为任何道德行为都是由某种情感引起的,一个行为的善恶不取决于行为的后果,而是取决于行为者的情感动机。于是,道德感又成为判断一切行为善恶的标

准。在他看来,如果一个行为始终出于仁爱之心,致力于他人的快乐,同时又不危害他人,那这种行为在道德上就是善的。如果一个行为并非出于仁爱的动机,这个行为就不能被认为是善的。总之,“一切在事实上是十分有用的行为,假使它们并非出于对他人的和善的用心的话,这也没有道德之美的。如果一行为出于强烈的仁爱心,那么即使在和善上或促进公共利益上并未达到圆满成功,这也将和出自强烈仁爱心而能获得最大成功的行为一样令人可爱”^①。如果一个行为与行为者的情感没有关系,那么它就既不是善的,也不是恶的,而是在道德上没有意义的。比如“节制”之德若不出于对上帝的崇敬或促进人类利益之情,它就不能被称做“道德的”善,尽管由于它对人的健康有好处而可以被称做“自然的”善。与莎夫茨伯利相比,哈奇森对道德动机的强调更理想化,因而也更片面。他认为道德行为可以完全不考虑道德对象的性质,对最邪恶的人示以仁爱、施加善行同样是德,而且是比对普通人所表示的更高的德。

哈奇森考察行为动机的主要目的是为了树立仁爱的道德观,反对利己主义。他认为,道德中最重要的情感是爱与憎,其他一切情感只不过是这两种原始情感的不同变化。自爱和仁爱是两种对立的爱的情感,前者追求个人的利益,后者追求他人和公众的利益。我们根据仁爱来区分善恶,对行为进行选择。我们的一切德行都出自仁爱,并非出自自爱。哈奇森不否认自爱对人的行为的影响,但把它主要当成罪恶或不道德行为的根源。他认为霍布斯等人将自爱普遍化,将它看做一切行为的源泉是站不住脚的,因为这种观点不能说明人生中常见的友谊、感激、慷慨、同情、公益等行为,不能说明我们为何会赞赏在遥远的地方和年代发生的与己无关的道德行为,不能说明我们为何不赞赏出于利己之心的利公行为。而用“道德感”的原理对这一切都可以作出满意的说明。他明确认为,以仁爱和公益为德,以自爱和私利为耻的道德感真正代表了人的本性结构。当然,他也并

^① 《西方伦理学名著选辑》上卷,第 801 页,商务印书馆,1964。

不绝对排斥自爱,因为某种程度的自爱对于社会整体的利益是必要的,这里的关键是要将自爱限制在一定的范围内,或者说应当将自爱与仁爱适当结合起来。他说:

无论任何人,在追逐一人之私善时,同时也须用心于去符合有助于全体善的大经大法,或更甚者,他在促进自己的善时,直接着眼于使其自己更能服侍上帝或为人类服务,那么他不但是做得天真,并且是做得有尊荣,有道德……但当自爱心突破了上述的范围,使我们做有害于别人和全体的行为,或使我们不理睬慷慨而和气的感情,那么就成为罪恶,而不被人赞许了。^①

哈奇森强调,仁爱是纯正的感情,它本质上是不计利害的,任何从自爱或自利的观点来理解仁爱都是不恰当的。他反驳了人是出于自利而爱他人的观点,认为这就等于荒谬地说可以为私利而爱最邪恶的人,可以不爱为我的利益献出生命因而不再对我有用的人。他还反驳了人是为了得到快乐才追求道德的观点。他认为在许多场合下,善行是由痛苦和不安相伴随的,如试图解除他人的不幸、救助伤者、纠正自己的错误等行为所表现的那样。他的这一观点并不表明他否认道德感是对“快乐”的感觉,也不表明他否认善行带来快乐,他的意思是说,善行有多种多样的形式,有些行为“往往在当时并不伴随有快乐,若不成功,以后也不会伴有快乐”,但是,因为它们是出于仁爱之心的,所以从长远看,当“出于静思冥想而感到我们曾有过那从我们道德感看来是可爱的和善良的心向”时,它们仍然会使人快乐。^② 在反驳了各种自爱和利己的动机后,他呼吁:“我们还应该树立起真正的仁爱来,即以我们的本性中的某种决定,去致力于别人之善;或者说,以我们的先于一切利害盘算的某种本能,去爱别人。”^③他

① 《西方伦理学名著选辑》上卷,第804页,商务印书馆,1964。

② 参见同上书上卷,第796页。

③ 同上书上卷,第797页。

坚信,这种仁爱具有极大的普遍性,可以推广到全人类去。根据这一信念,他认为对行为进行考虑和选择时,应当在道德感的引导下,根据行为的善的程度和施惠于人的范围的大小作综合判断,由此他得出了一个著名的命题:至善的行为是造成“最大多数人的最大幸福”(the greatest Happiness for the greatest Numbers)的行为,反之则是最恶的行为。后来“最大多数人的最大幸福”成为以边沁为代表的功利主义伦理学的根本原则。^①

既然行为的善恶有大小之分,它就是可以衡量或“计算”的。道德可以“计算”的思想,包括感觉论者莎夫茨伯利和理性主义者沃拉斯顿等在内的许多人都曾设想和提出过,但哈奇森的论述更具体。他提出了如下五条公理:

- (1) 任何行为者所造成的公益的量是他的仁爱与能力的复合;
- (2) 任何行为者所造成的私利的量是他的自爱 and 能力的复合;
- (3) 当两行为者的能力相等时,他们的行为在相同情况下造成的公益的量与他们的仁爱成正比;
- (4) 当两行为者的仁爱相等,其他情况也相同时,他们造成的公益的量与能力成正比;
- (5) 所以,行为者的德或他们的仁爱,永远与相同情况下他们造成的公益的量成正比,与他们的能力成反比。

哈奇森的“计算”思想为道德行为的普遍化和平民化提供了依据。他认为,德性和善举不唯独属于王公、贵族、政治家、将军等上等人,普通人不论能力大小,只要他们有深厚的仁爱之心,同样可以做出“英雄般的”道德壮举。于是,在道德感的指引下,不但人人可以感受道德行为,对行为作出道德判断,而且人人可以发扬仁爱之心,履行道德责任,使道德由情感变成实际行动,促进整个社会的发展。

哈奇森对莎夫茨伯利的道德感理论的发展是全面的。后者的理论主要有两个缺陷:一是论述比较松散,不够准确和系统,这部分上

^① 边沁所用的这一口号与哈奇森的仅有微小差别,但边沁否认这个口号是从哈奇森那里借来的。

应归咎于作者高雅洒脱然而不够严谨的文风；二是没有对当时流行的理性主义进行批判，这使他的道德感理论缺少理论的深度和针对性。哈奇森弥补了莎夫茨伯利的这两个缺陷。他的论述明确，推理严谨，尤其注重概念分析，使道德感理论形成系统。他对理性主义的批判更有特殊重要的意义，因为它不但将道德感理论引向深入，而且极大地削弱了理性主义的影响，加强和巩固了经验主义在英国伦理学中的地位。此后很长一段时期内英国的理性主义伦理学没有大的作为，是与哈奇森对理性主义的批判分不开的。

哈奇森对理性主义的批判主要是在《关于道德感的说明》一书中进行的，它缘于理性主义者伯内特(Gilbert Burnet)在与哈奇森的通信中对道德感概念的责难。哈奇森的批判很有针对性，他的矛头主要指向当时最有影响的理性主义者沃拉斯顿和克拉克等人的观点。理性主义者的一个基本观点是：道德行为必须与“真命题”或“真”相“符合”，只有与“真命题”相“符合”的行为才是道德的或合理的。哈奇森首先对理性主义者的这个观点提出了反驳。他指出，与“真命题”相“符合”并不能决定行为的道德性质和我们对行为的选择。因为不论是道德的行为还是罪恶的行为都可以与相应的“真命题”相“符合”，但这种“符合”并不能使我们在两种行为中作出选择，并赞成德行，反对恶行。比如“维护财产权”的行为与“维护财产权有利于人类社会的幸福”的“真命题”相“符合”，而同样，“抢劫”行为与“抢劫扰乱了社会”的“真命题”也相“符合”。既然这两种行为都与“真命题”相“符合”，那么我们应当选择和赞成哪种行为呢？这里没有提供任何明确的答案，因此理性主义者的“符合”论是行不通的。哈奇森的观点是很深刻的，他实际接触到了伦理学中“是”与“应该”的区分的经典问题。他意识到，事实的“真理”(是)不能自动成为道德“选择”或“判断”(应该)的根据，理性主义者所说的从前者到后者的过渡是不合法的。但因这时他主要着眼于批判理性主义的观点，没有将这个问题充分展开，这是很遗憾的。

理性主义者还把理性看成是道德行为的“标准”，凡是“符合”这个标准的行为就是道德的，应当赞成，凡是不“符合”这个标准的行为

就是不道德的,应当反对。这个观点是行为与真命题的“符合论”的翻版。哈奇森认为理性主义者的一个重大失误是没有对“理性”概念本身作出区分,因此造成了混乱。他将理性分为“激发理性”(exciting reason)和“辨明理性”(justifying reason)。“激发理性”是指能够说明“激发行为者从事某一行为的性质”是什么的理性,它总是与作为行为所追求的目的的某种情感或本能相关的。这些情感或本能包括自爱、对他人的仁爱等,它们永远在“激发理性”之先。比如,当我们问:“一个奢侈的人为什么追求财富?”对此回答的“激发理性”是:“财富能用于获得快乐。”这里的“快乐”(情感)就是“追求财富”行为所追求的目的。对于复杂的行为,它的目的可以由近及远分为多个层次,但它的最终目的必定是某种情感或本能。“辨明理性”是指能够说明使我们对某一行为表示“赞同”的性质的理性,它总是与我们的“道德感”相关的。比如,当我们问:“一个人为什么冒生命危险参加正义战争?”对此回答的“辨明理性”是:“参加正义战争有助于保护国人或彰显公利精神。”这里的“保护国人”和“公利精神”是为人的“道德感”所赞成的。不论一个行为如何复杂,我们对它的赞成与否最终都可以追溯到“道德感”。根据哈奇森的分析,理性主义者关于行为与理性的“符合”得到了新的解释,也就是说,不论我们打算从事某种行为还是对某种行为作判断,我们所依据的都不是理性主义者所说的思辨理性或认知陈述(事实、真理等),而是情感、本能和道德感。后者是原始的、天赋的、有力的、“不可还原的”,它们在道德活动中的作用永远先于前者,优于前者,重于前者。在此意义上,理性只不过是情感的派生物。

哈奇森还专门对克拉克的“适宜”说进行了批判,在批判中,他充分发挥了他的概念分析的特长。克拉克将道德建立在“事物关系”的“适宜性”和“不适宜性”上,哈奇森首先对“关系”作了分析。他认为关系有三种:一是无生命物体的数量、能动和被动能力的关系;二是无生命物体与有理性行为者在能动和被动能力上的关系;三是有理性行为者之间建立在他们的能力或行为上的关系。然后他分别考察了在三种关系中道德是否可能,如果可能,它是否依赖于关系之间的

“适宜”与“不适宜”。他认为,第一种关系一旦被人所知,人们往往可以任意改变它们的形式、运动或性质,从人的行为中看不到任何德或恶的存在,看不到它们与人的幸福和痛苦有任何关系。第二种关系如果被人所知,能使人用来做出有利或不利于人类的事,这种知识能促使人做此事而不做彼事,但必须以情感的存在为前提;人要对由此引起的行为作出赞成或不赞成的判断,也必须以道德感的存在为前提。两种情况都不依赖于人和物之间“适宜”或“不适宜”的关系。比如一把剑对于英雄的关系和对于强盗的关系是同样“适宜”的,但由于他们的情感和道德感不同,他们用这把剑作出的行为和对行为的评价就截然相反。第三种关系是建立在理性行为者的行为和情感之上的,根据他们的不同行为和情感,我们才区分出造物主和被造物、施惠者和受益者、父母和子女、统治者和臣民等不同的关系。这类关系的“适宜”与“不适宜”都是与一定的“目的”相关的。比如,有的行为的“目的”是使行为者或他人快乐,相反的行为的目的是使行为者或他人痛苦。从“适宜”与“不适宜”的关系说,各行为与各自的“目的”都是“适宜”的,与各自相反的“目的”都是“不适宜”的。比如,同情“适宜”于使人快乐,“不适宜”于使人痛苦;破坏财产权“适宜”于使人痛苦,“不适宜”于使人快乐。也就是说,同样的行为与“目的”既可以是“适宜”的,也可以是“不适宜”的,“因此,仅仅与一目的相适宜并不是道德善的观念”^①。哈奇森强调,尽管对“适宜性”和“不适宜性”还有其他不同的说法,但因为它们总与一定的“目的”相关,不论这些目的是短近的目的还是终极的目的,它们必定归结为某种“道德感”,“道德感”是一切道德行为的最终基础。

哈奇森在批判理性主义的同时也承认理性在道德活动中发挥一定的作用,这种作用主要表现在,它可以在“道德感”因受无知、偏见、错误信念的干扰而发生偏差时,对“道德感”进行“纠正”。但他强调,这种“纠正”决不意味着理性具有道德能力或凌驾于“道德感”之上,

^① 哈奇森:《关于道德感的说明》,伯纳德·皮奇编,第143页,哈佛大学出版社,1971。

理性既不能发现道德的性质,也不能区分道德的善恶,它永远是在“道德感”之后起作用的。

第四节 伯纳德·孟德威尔

伯纳德·孟德威尔(Bernard Mandeville)于1670年生在荷兰的鹿特丹。曾在莱顿(Leiden)大学学习哲学和医学,1691年获医学博士学位。不久赴英国学习语言,并定居英国,直至1733年去世。他的主要著作是《蜜蜂的寓言;或私恶即公利》(*The Fable of Bees; or Private Vices, Public Benefits*),简称《蜜蜂的寓言》。该书用了24年写成。它最初是一首433行的寓言诗,名为《抱怨的蜂群;或恶棍变成了诚实的人》(*The Grumbling Hive; or Knaves Turn'd Honest*),于1705年匿名出版。后来在原诗基础上增补了一些评注、短论和对话,并改用现名。全书分2卷,最终于1729年完成。

孟德威尔是道德利己主义者。他同霍布斯一样,认为人本性是自私的,人的一切行为都由利己的动机所决定,任何所谓全人类的普遍慈善和社会公益思想都是不存在的。霍布斯从人的自私本性出发,论证了用社会契约规范人的行为和建立专制制度维护社会利益的必要性;孟德威尔则不同,他认为每个人各自的利己行为恰恰促成了全社会的公共利益,即“私恶即公利”。政府的作用只是根据人的自私本性调整政府行为,以促进社会的富裕和繁荣。

孟德威尔将他的上述思想用一则关于蜂群的寓言表述出来,其大意是:在一个巨大蜂巢中生活着一群蜜蜂。他们中既有骗子、赌徒、娼妓、小偷、造假币者、庸医等“恶棍”,也包括从事各种专门职业者。他们之中充满了欺骗,为了自己的利益勾心斗角、尔虞我诈。律师靠诉讼欺骗获取酬金;医生把自己的名声和财富看得比病人的健康更重要;教士打着向上天祈福的幌子,掩盖自己的懒惰、性欲、贪婪和傲慢;士兵被迫参加战斗,当他们负伤致残,便陷入生活窘迫,而有些将军安居家中,却享有加倍的薪俸;朝臣诡诈奸佞,疯狂地揽权敛财,却大言不惭地吹嘘自己的正直……这个社会充满了罪恶,但是它

构成了一个有机的整体。虽然有的成员骄奢淫逸、挥霍无度,有的成员辛苦劳作、生活贫困,但他们却能互相满足需要:奢侈和浪费促进了生产,使穷者有了工作;生产和贸易的发展使社会变得富裕繁荣,使穷者过上了比过去富者更好的生活。总之,虽然这个社会“到处充满了罪恶,但它的总体却是一个天堂……大众中最坏的部分为公共利益作出了贡献”^①。可是,这个社会的成员却不以此为满足,他们纷纷抱怨社会中的欺骗,向上帝要求诚实。上帝满足了他们的要求,消除了他们的欺骗,使他们变得诚实和正直。于是,整个社会也随之发生了变化:犯罪、欺诈和伪善没有了,律师、法官、警察和刽子手无事可做;奢侈、浪费和挥霍不见了,全社会都过着最节俭的生活;需求的萎缩使百业凋零,医生、教士、商贩、官吏、军士、工匠纷纷失去了工作;技术和手艺被弃置一旁,因为它们不再有用。为了避免生活的奢侈,蜂群躲入一个树洞,在那里享受他们的诚实,留下一座空空如也的蜂巢!

这则寓言形象地表述了“私恶即公利”的基本思想,尤其是它就奢侈对生产的刺激作用和有关的贸易平衡理论的辩护更引起了经济界的广泛注意。但就伦理学而言,它的文学形式使它很难上升为准确的理论概括。它可以作为一个学说的象征,却不适于当做严格的理论文本。因此,只根据这一寓言来理解孟德威尔的伦理思想是不全面的,而且很容易引起误解。对于这一点,孟德威尔从寓言发表后的社会反响中马上意识到了。他指出,有些人或是无知或是故意地歪曲他的意思,把他看成是讽刺道德、鼓励罪恶的人。为了说明自己的真正思想,孟德威尔对寓言中的有关诗句写了22条“评注”,还陆续写了《道德起源研究》(*An Enquiry into the Origin of Moral Virtue*, 1714)、《论慈善和慈善学校》(*An Essay on Charity, and Charity-Schools*, 1723)、《社会本性研究》(*A Search into the Nature of Society*, 1723)等短论和6篇“对话”,一并收在《蜜蜂的寓言》一书中,对自

^① 孟德威尔:《蜜蜂的寓言》第1卷,第24页,牛津,克拉伦登出版社,1924。

己的学说作了进一步的阐述和发挥。这些论著使我们能更全面准确地了解他的伦理思想。现论述如下：

一 道德哲学必须建立在人性研究的基础上

孟德威尔认为人的道德行为可以受各种因素的影响,但归根结底是由人的本性决定的。在他看来,人的本性对全人类是共同的,不因时代、地域或国家的不同而改变,它过去如此,现在如此,将来也是如此。“人性几千年来始终是同样的,现在仍然还是同样的,只要世界继续存在,我们就没有任何重大理由猜想它将来会改变。”^①人性的这种不变性使它成为一切道德哲学的真正基础。如果要知道人为什么这样行动而不是那样行动,即使这个行动是自私的、可恶的、为人所不齿的,都只能从人性本身寻找答案,简单地否认或咒骂都不能解决问题。因此,深入研究人性是道德哲学能够取得可靠进展的唯一方法。他指出,人们之所以对自己了解甚少,最主要的原因在于,大多数作家总是告诉人们人“应当”怎样,却很少告诉人们人“实际”是怎样的。也就是说他们没有对人性本身进行研究。他认为,正由于人们不了解人的真正本性,所以他们才无法理解《蜜蜂的寓言》所描述的人们的“恶”支撑起一个繁荣社会的现象。他根据同样的理由声称,如果他通过对人性的研究向人们揭示了他们以前不了解、甚至不喜欢的东西,那既非不道德,也非有害。

孟德威尔所说的人性是指不带任何宗教偏见的普遍的人性,他明确将任何宗教的考虑排除于人性研究之外。他强调,他所说的“人”是指“既非犹太教徒,亦非基督教徒,而是自然状态下对真神一无所知的纯粹的人”^②。他的这一观点明显表现出反宗教的人文主义倾向,这是他的道德学说的一个显著特点。一般认为,他的反宗教倾向深受比埃尔·培尔的怀疑主义、反禁欲主义和反宗教观点的影响。

孟德威尔是经验论者。与理性主义者相反,他认为人的本性不

① 孟德威尔:《蜜蜂的寓言》第1卷,第229页,牛津,克拉伦登出版社,1924。

② 同上书第1卷,第40页。

在于理性而在于情感性。人的行为是受情感支配的,不是受理性支配的。他说:“我相信,人(除了他的皮肤、肌肉、骨骼等肉眼明显可见的东西外)是各种情感(Passions)的混合物,当这些情感被激发起来达到最高程度时,人就会交替受所有这些情感的控制,不管他愿意不愿意。”^①在对人性的考察中,孟德威尔始终坚持了这种情感主义的、非理性主义的观点。

二 人性的本质是“自爱”

人的本性在于情感性,那么,何种情感代表了人性的本质?孟德威尔认为人本质上是自私的,对人性起决定作用的情感是“自爱”。在当时关于人性是“仁慈”还是“自爱”的争论中,孟德威尔站在“自爱论”一边。他说:

对于能有任何爱的一切生物,世上没有什么像它们对自己的爱那样更普遍真挚的了。因为除了意味着关心被爱之物的保存的爱之外不存在任何的爱,所以在任何生物中没有什么东西比自保的意愿、希望和努力更真挚的了。这是自然法,根据这个自然法,一切生物只具有直接或间接趋于保存其自身或种群的欲望或情感。^②

正因为人的本性是自私的,所以任何所谓与自爱一样的对他人的爱和对公利的热情都是骗人的诡计和不合理的假设。如果有人硬说也可能有人不计较个人私利,那就好像说猫不吃鼠反而给鼠喂食,鹰不吃鸡反而为鸡孵卵一样,完全违背了人的本性。

孟德威尔还从自爱论的观点出发批判了莎夫茨伯利的人性普遍仁爱说。他指出,虽然莎夫茨伯利关于人天生善良、热爱同类、追求公利的观点是对人类的赞美,可以激起我们对人性尊严的自豪感,但

^① 孟德威尔:《蜜蜂的寓言》第1卷,第39页,牛津,克拉伦登出版社,1924。

^② 同上书第1卷,第200页。

遗憾的是他的观点是错误的,因为它与我们的日常经验不符。经验告诉我们,人的一切行为都是从个人利益出发的,他们对什么是美好事物的看法完全根据他们各自不同的趣味和性情而定,并不遵循一致的公利标准。人只是在自私的行为中作出了有利于社会的事情,而非他们内心具有利他的本性和动机。他还对莎夫茨伯利进行了人身攻击,认为莎夫茨伯利自己享受着尊贵安逸的生活,说着漂亮的空话,根本不了解社会生活的实际。

针对莎夫茨伯利把人的社会性建立在人天生的德性和对公众利益的追求上,孟德威尔提出了反驳。他指出,莎夫茨伯利所说的人的优良品性不足以使人具有其他动物所不具有的社会性。他认为,人组成社会完全出于自利和自保的动机。由于人的欲望是多样的,而欲望的满足又受到恶劣的自然环境和人本身不完善的限制,所以人为了达到自己的目的,才迫于强力,或经劝说而组成社会,在政府的管理下,通过为他人劳作而获取自己的利益。总之,“使人在失乐园后马上超出其他动物而具有社会性的最初原因不是人的善的、可亲的品性,而是人的恶的、可憎的品性,是人与其他生物都具有的不完善和缺少美德。而且,如果人仍然保持原始的纯真,继续享受与纯真相随的幸福,那么,他永远不可能变成现在这样的社会生物”^①。即使在社会和政府建立以后,如果没有自然的“恶”和道德的“恶”的存在,也不可能激发人们在逆境和竞争中发展贸易、经营、技艺和科学的热情,因而也不可能国家的富裕和强大。莎夫茨伯利所说的靠人的善良本性和交友之爱建立社会的观点只是一个幻想,即使这样的社会建立了,它也只能是一个充满消极和懒惰的社会。

孟德威尔用大量篇幅说明各种行为的自私本质,从一个侧面反映了资本主义早期社会生活的实际,具有一定的现实意义,但他完全否认人性中有任何善良的东西,表现出悲观的极端利己主义倾向,引起道德学家们的普遍反对。休谟曾非常激烈地表达了对自爱论的愤

^① 孟德威尔:《蜜蜂的寓言》第1卷,第344页,牛津,克拉伦登出版社,1924。

慨,把自爱论称做“邪恶的”学说。他认为自爱论者忽略了人性中确实有不以个人利害为转移的爱情、友谊、怜悯、感恩等普遍的仁慈感情的存在,因此是片面的。自爱论哲学“与其说是对人性的真实概括或描述,不如说更像是一种讽刺。它对于那些荒唐的讥笑取闹也许是个良好的根据,但对于任何认真的论证或推理,它却是一个非常糟糕的根据”^①。休谟的论述可以看做当时对孟德威尔的观点的一个有代表性的评价。

三 “德”是谄谀借自傲而生出的政治之子

道德哲学离不开“恶”和“德”的概念。根据孟德威尔的定义,“恶”(Vice)是指“置公众于不顾,为满足自己的欲望所做的一切事情”;“德”或“德行”(Virtue)是指“与自然冲动相反地、出于为善的合理志向而致力于他人的利益或压制自己情感的一切行为”^②。如果按照孟德威尔的人性自私的观点,人的一切行为都是恶的,那么,人类社会就到处充满了罪恶,没有任何德行可言。“私恶即公利”的命题也是以此为根据的,因为恰恰是个人的“恶”奠定了公利的基础。然而,当孟德威尔离开了寓言,联系到现实的时候,并没有得出人类社会没有德行的结论。正相反,他认为,当我们观察社会的时候,却不能不发现人的德行是明显存在的,并且得到政府和权威的鼓励和支持。从表面上看,这里似乎存在矛盾:受自私情感支配的人为什么会有压制情感与人为善的德行?实际上,在孟德威尔的道德体系中,德行的存在如同罪恶的存在一样都是有机的组成部分,它有自身存在的根据。孟德威尔通过细致的心理分析说明了德行的人性基础,并与社会政治的因素相结合,提出了关于德行的起源理论。

孟德威尔认为,德行主要发源于“羞耻”和“自傲”两种情感。羞耻感是指一个人由于担心别人对自己的卑劣行为的蔑视而产生的一种

^① 休谟:《人类理智研究和道德原理研究》,塞比-比格编,第302页,牛津大学出版社,1975。

^② 孟德威尔:《蜜蜂的寓言》第1卷,第48—49页,牛津,克拉伦登出版社,1924。

痛苦的自责；自傲感是指一个人天生对自己品行的过高估计和想像。羞耻感和自傲感是自爱的两种表现，没有自爱两者都不可能发生作用。^① 由于羞耻感，人不愿意受到别人的蔑视；由于自傲感，人乐于得到别人的谄谀和夸奖。德行的产生正是政治家为了维护自己的统治并以此获得更大的利益而利用这两种情感的结果。他们一方面宣扬为公和节制的光荣，另一方面宣扬自利和纵欲的可耻。他们把前者说成是上等人的高尚品德，把后者说成是与禽兽无异的下等人的恶行。在政治家们的反复说教下，人们出于自傲都愿意成为高尚的人，出于羞耻都不愿意成为下贱的人，并以此指导自己的行为，于是德行就出现了。在此过程中，羞耻感和自傲感是内在起作用的因素，“大部分德的种子就在这两种情感之中，这两种情感在我们的结构中是实际存在的，不是虚构的性质，这一点可以从我们一受它们的影响就在我们心中不顾理性而产生的明显而不同的效果中得到证明”^②。政治家唤起人们羞耻感和自傲感的主要方法是对德行的谄谀或吹捧，它是触动人们情感的最有力手段，它使人为追求虚荣而克己奉公。而羞耻和自傲两者中起主要作用的是自傲，由于自傲人才努力做使自己得到荣耀的事情。因此，孟德威尔说：“我们越深入研究人性就越是相信，道德美德是谄谀借自傲而生出的政治之子。”^③

孟德威尔试图用某种情感和政治家的谋略来说明德行的起源是十分牵强的，但对于理解他的观点有值得注意之处。首先，他试图用自爱的情感（羞耻和自傲是自爱的变状）来说明道德行为的产生，坚持了从人性本身来研究道德问题的基本原则，并为克服人的自私本性与利公行为之间的矛盾作了理论上的尝试。其次，从德行的定义可以看出，孟德威尔的道德观中包含着禁欲主义和理性主义的因素。他认为，道德行为的实现必须以“合理地克制”自己的欲望为前提。

① 孟德威尔原将“羞耻”和“自傲”看成是人性中两种不同的情感，后来他改变看法，将两者与自爱联系起来，看做自爱的两种性情。

② 孟德威尔：《蜜蜂的寓言》第1卷，第67页，牛津，克拉伦登出版社，1924。

③ 同上书第1卷，第51页。

就此而言,我们不能把他看成是主张无限放纵个人欲望的绝对的利己主义者。他的禁欲主义和理性主义因素与当时宗教中的禁欲主义和道德哲学中的理性主义倾向(如剑桥柏拉图主义的观点)有密切关系。最后,我们可以从社会政治方面进一步理解孟德威尔的个人主义道德学说的现实目的。当孟德威尔将政治家的谋略和人的情感结合起来说明德行的可能性的时候,他的学说已经突破了伦理道德的狭隘局限,深入到社会政治的领域,成为统治者治国方略的组成部分。而在当时英国复杂激烈的社会矛盾和利益冲突中保持社会的稳定,促进国家的繁荣,是孟德威尔始终如一的愿望。正因如此,当《蜜蜂的寓言》被人们说成是鼓励罪恶的时候,孟德威尔予以坚决的反驳。他说,他的目的不是鼓励罪恶,而是要让政府和国家统治者了解人的内在结构的全部情感和欲望、力量和弱点,从而知道如何使人变得文明,使人能容身于政治社会,将国民的缺陷转变为公众的利益。就此而言,孟德威尔的学说具有明显的社会功利主义倾向。

四 慈善教育是阻碍社会发展的障碍

在17、18世纪的英国道德哲学家中,孟德威尔是比较详细讨论慈善教育对道德和社会发展的作用的人之一。他反对关于提高穷人知识水平可以改善道德的观点,反对当时英国流行的为穷人子女开办慈善学校的做法。在他看来,“知”和“善”并无必然的联系。他从人性普遍自私的观点出发,认为知识的增加不能改变人的自私本性,只能使罪恶更加严重。英国发生的商业投机等许多重大犯罪不是无知的穷人干的,而是有知识的富人干的。慈善教育的道德出发点是仁爱,仁爱固然是一种美德,但当它用于由自私的人们组成的社会,其后果往往相反。“在广施仁爱的地方,几乎没有不助长懒惰和游手好闲的,它对国家没有什么好处,只会滋养寄生虫和毁灭勤奋。”^①从英国的现实看,慈善教育不但没有使犯罪减少,反而使穷人子女脱离了劳

^① 孟德威尔:《蜜蜂的寓言》第1卷,第267页,牛津,克拉伦登出版社,1924。

动,使他们变得懒惰和无聊,增加了犯罪的可能性。

在批判慈善教育的虚伪性的同时,孟德威尔还站在上层统治阶级的立场上提倡愚民政策。他认为,保持庞大的穷人文盲大军是经济活动顺利运行的必要条件,旨在使穷人知识化的慈善教育是社会发展的障碍。他主要提出了以下论证:第一,有知识者不会从事艰苦的体力劳动,他们的安逸生活需要大批从事艰苦劳动的人提供。因此,一个社会享受安逸生活的有知识者必定是少数,大多数人是从事艰苦劳动者,否则社会无法存在下去。第二,社会产品的数量和价格取决于劳动力成本,劳动力的生活成本越低,产品就越丰富,价格就越便宜,对社会越有利,因此一个富裕的社会必须有大量穷苦劳动者存在。第三,知识会使人的欲望膨胀,人越有知识对消费的需求就越多。大量穷人的知识化,必定引起消费品需求的增加,使消费品的提供变得困难。要避免这种情况的出现就必须使穷人无知,只有与劳动有关的知识除外。第四,穷人只从事维持日常最低生活需要的体力劳动,他们用在与他们劳动无关的书本知识上的时间是对社会时间的浪费,对穷人、对社会都是有害的。第五,一个健全的文明社会有不同的分工,如果不恰当地打乱这些分工就会破坏社会和谐。因此,穷人应当安心于自己的劳动领域,不要有任何僭越和怨言。

孟德威尔的上述观点是英国统治阶级“上智下愚”、“劳心者治人,劳力者治于人”思想的赤裸裸的反映。如果结合孟德威尔关于“私恶即公利”的学说全面地看,我们可以发现,当他理直气壮地宣称人的本性是自私的,人对个人利益的追求是“自然法”时,他恰恰把穷人追求个人利益的权利压制或剥夺了。在他那里,穷人没有受教育的权利,没有享受安逸生活的权利,甚至没有选择更有好职业的权利。而且,他所反复论证的奢侈能够刺激消费、促进生产和贸易,最终有利于社会发展的论断,对穷人也不适用。他所鼓励的消费需求只是对社会的一小部分人说的,大批的穷人文盲被排除在外,他们的贫困状态将作为社会的必然而长期存在下去,而按他所说,恰恰这些穷人的劳动维持了整个社会的生存和富裕生活。由此不难看出,孟德威尔关于“私恶即公利”的一切言论只是在一个有限范围内的资产

者的权利话语,而不是他所宣称代表的“普遍的”、“纯粹的”人,它的片面性和倾向性是显而易见的。

第五节 约瑟夫·巴特勒

约瑟夫·巴特勒(Joseph Butler)于1692年出生在英国伯克郡旺太治(Wantage)的一个长老会教徒的家庭里。早年曾在格洛斯特和图克斯伯利的学院学习,并就克拉克“波义尔讲座”中的问题与克拉克通信讨论。1714年进牛津大学奥利尔学院学习。毕业后,于1718年任罗尔斯教堂的传教士。1726年,他的布道演说以《在罗尔斯教堂的十五个布道集》(*Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel*)为名发表,其中包括了他关于道德问题的主要观点。1736年发表了宗教哲学著作《宗教的类比》(*The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature*)。1738年任布里斯托尔主教。1751年任达拉姆主教。1752年逝世于巴斯。

西方哲学史上有一种常见的现象,即当两种(或多种)不同的观点进行争论,随后往往会有试图综合各派观点的新的理论出现。这个新理论一方面努力汲取各派观点的合理成分,另一方面注意克服它们的明显偏颇或缺陷,力图根据新的理解或在新的原则基础上,更全面地进行理论概括。这种综合的结果往往是积极的,因为它常常表现为理论的创新、丰富和深化,它能为后来的理论发展提供新的起点。巴特勒的道德学说就具有这样的特点:他试图调和以霍布斯和孟德威尔为代表的“自爱论”和以莎夫茨伯利为代表的“仁爱论”的对立,对人性的结构和活动方式提出了新的理解;他坚持经验主义的心理分析方法,但也给理性主义方法以一定的地位;他提出了具有“自然权威”的“良心”概念,根据这一概念建立起统一的系统理论;他的目的论的自然宗教观则构成了他的全部理论的神学背景和可靠性基础。

巴特勒的综合意向首先表现在他的方法论态度上。他认为伦理学研究主要有两种方法:一种是克拉克等人主张的理性主义的方法,即从考察和证明事物的抽象关系入手确定道德的性质和行为的善

恶；另一种方法是经验主义的心理分析方法，即从考察人的本性、它的各部分的组织结构入手来确定人的品性或行为的善恶。前一种方法着眼于“外”，即外界事物及其关系，其结论可以表示为：凡是与事物的性质或理性相违背的就是恶，反之就是善；后一种方法着眼于“内”，即人的内在结构和性质本身，其结论可以表示为：凡是与人性相违背的就是恶，反之就是善。巴特勒是经验主义者，他受霍布斯发起并为莎夫茨伯利、孟德威尔等人所推进的人性研究的影响，主要诉诸和强调后一种方法。他同样认为，对人性的研究是道德研究的基础和起点。不过，他在进行经验研究的同时，也肯定理性主义方法的有效性，尽管他不赞成克拉克的具体观点。他说理性主义的方法“似乎是最直接的形式证明，而在某几方面说最不容易遭遇到指摘和诘难”^①。关于两种方法的关系，他认为它们可以“互相为助，相辅相成”。巴特勒之所以这样看待两者的关系，是出于他的道德哲学的一个重要目的，即必须将道德付诸于实践。在他看来，道德原则的真正意义不在于仅仅使心灵得到满足，而在于使它们在社会生活中得到实现。在这一点上，他与莎夫茨伯利、哈奇森只重动机、不重效果的观点十分不同。既然道德必须在实践中体现，它就不能仅仅是内心的东西，而必须与外界的事物相关，必须考虑外界事物以及行为者与外物之间的关系。在实践的意义，理性主义的方法和经验主义的方法是殊途同归的，所以他说：“这两种方法都引导我们到同一个目标上去，即我们对于实践德性之义务。”^②而他注重经验研究的一个重要原因也正在于它比理性主义方法“更容易”应用到生活中去。

巴特勒的方法态度上的综合性特征还可以从如下事实看出来，即他努力用别人的方法而不是自己的方法来证明自己的理论，即使他并不同意那个方法。他这样做的理由是，如果用别人的方法也能够证明同样的原理，那么别人就没有理由不接受这个原理并心悦诚服地实行之。他在《宗教的类比》一书中说：“我根据他人的而非我自

^{①②} 《西方伦理学名著选辑》上卷，第 809 页，商务印书馆，1964。

己的原则作论证,而且因为他人认为难以理解或不正确,所以我将我认为正确的和极端重要的原则省去了。”^①这段话可以看做是他的方法论态度的真实表白。

影响巴特勒的道德哲学观点的另一重要因素是他与宗教神学的联系。自从1718年任罗尔斯教堂的教士以后,他毕生在教会中担任圣职,从未间断过。不论在他的内心还是在他的著述中,宗教神学都占有十分重要的地位,所以他热心于从自然宗教的角度为基督教辩护。在道德哲学中,他重视宗教观念对道德哲学的意义,力图将世俗道德与宗教结合起来,他对道德实践的关注在很大程度上也是出于捍卫宗教信仰的需要。因此,要理解他的道德学说有必要首先了解他的基本的宗教观点。

巴特勒的宗教观以目的论为特征。他认为世界是一个有序的系统,是由“理智的心灵”即上帝设计和创造出来的,世界的各个部分都为达到一个特定的直接目的直至最终目的而按照上帝制定的“普遍规律”运行。因此万物的活动和变化在本质上与“自然的结构和秩序”是一致的。在自然界中,上帝是万物的主宰,在道德界中上帝是一切道德主体的主宰,即所谓“对赋有感觉和理性的被造物”即人的“自然的主宰”,人的心灵结构和道德本性已经由上帝设定了。根据上帝的设计,善的行为是趋向于人类整体或社会利益的行为,相反的行为是恶的。也就是说,上帝规定了善恶的区分,它也是“自然的区分”。为了证明上帝的主宰是不是道德的,他详细论证了上帝对人的行为的主宰方式。他认为上帝对人的行为的主宰类似于长官对下属、主人对奴仆的主宰,即通过赏罚来实现。但赏罚本身不能说明上帝的主宰一定是道德的、公正的,因为一个暴君同样可以用赏罚来实现他的统治。我们之所以说上帝对人的行为的主宰是道德的、公正的,乃因为上帝的赏罚是根据人的行为是善还是恶,即是否有利于人类社会的利益来进行的:凡是符合社会利益的行为就得到

^① 巴特勒:《宗教的类比》,第242页,伦敦,J. M. 登特父子公司,1906。

奖赏,凡是危害社会利益的行为就受到惩罚。“总之,在上帝的自然统治中蕴涵着一种道德的统治;德和恶分别依其对社会有利和有害而自然地受到赏罚,并直接依其为德和为恶而受到的赏罚。因此,关于道德统治方案(a moral scheme of government)的概念不是虚构的,而是自然的,因为它是借自然的结构和过程的暗示使我们想到的。”^①由此也可以说明人由于对赏罚的希冀和畏惧而趋善避恶的行为倾向。

巴特勒的上述宗教观点中有两点对于他的道德哲学是重要的:一是强调了人的道德本性由上帝确定,上帝将趋善避恶的观念根植于人的心中;二是上帝规定了善恶的含义和区分,即有利于人类社会的幸福和利益为善,反之为恶。这两点可以看做他的道德哲学从宗教神学中借得的两个基本前提。当然,他的意图决非要在道德哲学与宗教神学之间划等号,如同当时的大多数道德学家一样,他的目的是要在非宗教的范围内发现道德的根据,具体地说就是要阐发一种以人性为核心的道德理论,这个理论实质上是自霍布斯以来关于人的道德属性的长期争论的继续。它相对独立于宗教,尽管出于理论结构的需要仍保持了与某些宗教原则的一致性。^②

巴特勒的人性论是他的道德哲学的核心。他认为,所谓德行就是顺从人的本性,所谓邪恶就是背弃人的本性,他的全部道德哲学观点都可以直接或间接地从他的人性论中得到说明。

巴特勒首先考察了人的社会性。他认为人天生是社会性动物,人类在本性上互相呼应、密切联系、情感相通、融为一体。正如人的肢体互相关联,分别发挥各自的功能,在实现各自利益的同时促成全身的利益一样,作为社会个体的人在谋求个人的幸福和利益的时候也同样谋求整个社会的幸福和利益。如果把人看成各自独立,丝毫不顾他人,那就如同假设人的一部分肢体与身体的其他部分或全身

^① 巴特勒:《宗教的类比》,第53—54页,伦敦,J. M. 登特父子公司,1906。

^② 巴特勒的上述宗教原则已经包含在《在罗尔斯教堂的十五个布道集》中,《宗教的类比》一书对此作了比较详细的阐述。

没有任何关系一样是非常荒谬的。于是,人的社会性表现出人性的两个方面:一方面是对个人(相当于人体的各部分)的自保和利益的关注,即自私或自利的一面;另一方面是对社会(相当于人的整个身体)的利益和幸福的关注,即利他或利公的一面。他认为,在社会生活中,人的行为必然包含利己和利公两种取向,而且与此前道德学家将两者对立起来的倾向不同。他说:“这两种目的实在是完全相合的;志在谋公众的幸福与谋私人的幸福,不但不矛盾,而且是互相促进的”。^① 人的行为取向是由人的本性决定的,谋功利与谋私利的统一意味着人性的仁爱与自爱的统一。人天生有仁爱的原则,也天生有自爱的原则。他说:

虽然仁爱与自爱是不同的,虽然前者最直接趋向于公众的福利,而后者则趋向私人的福利,可是它们仍然是那样地契合无间,致令我们自身的最大满足要依赖于我们之具有相当程度的仁爱,并且致使自爱成为我们对于社会的正当行为之一种主要的保障……它们之互相契合至于使我们很难无其一而促进其他,同样足以证明我们是为二者而生。^②

显然,巴特勒试图在人性仁爱与自爱两种对立的观点中作出调和,既承认双方在人性中的合法地位,又不像前人常做的那样将一方附属于、服从于另一方,而是把它们看成力量相当,各司其职。巴特勒此举并不表明他主张二元论,因为他明确认为,不论从仁爱出发的行为还是从自爱出发的行为,最终既有利于个人的利益也有利于他人和社会的利益,两者是相辅相成的,并不存在截然的对立。巴特勒的观点与众不同,但是要如他所说的那样将仁爱与自爱这两种不同倾向的原则调和起来,光有结论是不够的,还需要理论的证明,为此,他提出了对欲望、情欲等特殊情感与自爱的区分,根据这一区分,他

^① 《西方伦理学名著选辑》上卷,第810页,商务印书馆,1964。(译文有改动)

^② 同上书上卷,第811页。

与唯我论的自爱概念划清了界限。

巴特勒认为人性中除了仁爱和自爱之外还有欲望、情欲等各种特殊的情感。它们以与行为者直接相关的特定“对象”为目的,并以达到该目的为满足,比如饥渴之欲以得到饮食为满足,荣辱之情以获取荣誉为满足。因为它们总是指向特定的对象,所以它们也可以称做“特定的”情感。这类情感具有本能倾向性的特点,它们只求达到目的,而不顾及达到目的的手段,因而在达到目的的过程中,它们引起的行为往往有损于他人和社会的利益。尽管如此,我们却不能说这类情感在本性上与他人和社会的利益相对立,因为从事实上看,它们既可以有利于个人,也可以有利于他人和社会,它们“都有促进公众的以及私人的福利之倾向,并且可以视为系对别人与对我们自己同等地组合在一起加以尊重的:只是其中有些,似乎最直接地关怀别人,或偏向公众的福利;其他的则似乎最直接地顾及自己,或偏向私人的福利”^①。比如,一个人为满足自己的虚荣之情往往可以做出对社会有利的行为,而且如果他丝毫不顾及别人的看法,他的虚荣为何而生?而从根源上看,这类情感实际是上帝为了人类社会的利益而根植在人心中的,它们“都不是我们对于我们自己或对于别人的爱之例证,却只是我们的造物主对于个体以及种类的照顾和保护之例证,也就是关于造物主要我们成为彼此间的福利之工具,以及要我们成为我们自己的福利之工具的证明”^②。而当这类情感因为难以抑制的冲动和不计后果而损害了他人乃至行为者自己时,我们才说由此引起的行为是“非本性的”或“恶的”,但这种恶行只是“偶尔”为之,它们的“主要的并最直接的作用,是在导人走上对人对己公平相处之一途”^③。巴特勒认为自爱与上述欲望、情欲不同,虽然它也与行为者个人相关,但它的目标不是某个“特定对象”,而是行为者的“幸福”。当一个人根据欲望和情欲而行动,他的行为是当下的、本能的、冲动的;当一个人根据自爱而行

① 《西方伦理学名著选辑》上卷,第 812 页,商务印书馆,1964。

② 同上书上卷,第 812—813 页。

③ 同上书上卷,第 816 页。

动,他的行为是经过思考的,他要从长远考虑何种行为有利于他的幸福,何种行为不利于他的幸福,并作出既有利于自己的幸福,又有利于他人幸福的理智选择。在这个意义上,自爱是理性的原则,巴特勒也称之为“冷静的自爱”(cold self-love)或“合理的自爱”(reasonable self-love)。自爱是人性中高于情欲的原则。如果自爱胜过情欲,由此产生的行为符合人的本性;如果情欲胜过自爱,所引起的行为不符合人的本性。根据对自爱与情欲关系的这种理解,巴特勒将自爱与仁爱联系起来,驳斥了唯我论的自爱概念,认为唯我论的错误就在于未能将自爱与欲望、情欲区分开来,以为人的一切行为都从个人欲望出发,因而完全是自私的,看不到自爱与仁爱的一致性。

在对人性的阐述中,巴特勒还提出了“良心”的概念,这是他对道德哲学理论的主要贡献之一。他认为人性中存在一种“道德判断”的机能,借助这个机能,人可以对人的品性和行为的善恶、对错、美丑、贵贱作出赞成或不赞成的判断。这个机能就是良心。巴特勒不认为良心是一个全新的概念,就它的判断功能以及行为对它的依赖而言,它与其他道德学家提出的“道德感”、“道德理性”、“神圣理性”、“内心知觉”等概念是一致的。显然,巴特勒试图在前人的学说中为良心概念寻找普遍同意的共同基础,但实际上他所说的良心与前人的那些概念是很不相同的。他认为良心是人性的组成部分,它不是情感,而是对人的内心活动和外部行为的“反省”。^①他说:

[人]有一凭以区别赞许及不赞许他们自己的行为的反省的原则。我们分明是被造成为这种样的能向自己的本性作反省的生物。心能考察在它之内所发生的现象,以及有关这些现象的偏好、厌恶、情欲、情感所达到的程度,并且也能考察因之而起的

^① 巴特勒认为良心不是情感而是“反省”,在这一点上良心与理性主义者的“道德理性”是相通的,但他有时又认为良心也有情感的方面,是包括理智和情感两者于其中的(见《宗教的类比》的附论二“论德的性质”)。这可以看做他试图调合情感主义与理性主义的又一表现。

各种行为。就在这种反观中,心会赞成这一个,反对另一个,而对于第三个则既无赞成也无反对的意思,而是漠然无动于衷的。人之凭以赞许或不赞许他的心胸、性情和行为的原则,便是良心,因为这正是良心一词之严格的涵义……^①

显然,良心的作用就在于通过“反省”进行道德“判断”,其标准由良心的内在(或本质)倾向所决定,即它既尊重私人的福利,也尊重公众的福利,而“它主要地是倾向于后者的”^②。良心归根结底由上帝安置于人心中,它是“自然的”,它的存在是人性中不容否认的事实。比如,通过对见义勇为和忘恩负义两种行为的“反省”,人人都会将它们加以区别,并作出赞成前者、不赞成后者的判断。如果否认这里有良心的作用是十分荒谬的。根据良心的这种评判机能,巴特勒进而赋予良心以人自身的“律法”的地位。他说:

每一个人有一较高的反省或良心之原则,此原则卓然自显于他的种种内在的原则以及外在的行为之间裁判他自己及它们,确定地宣布某些行为本身便是义的、对的、善的;某些行为本身便是恶的、错的、不义的。这原则,无须经磋商,无须受劝勉,而自动威势凛然地发挥它的权力,并且因此褒许他或判定他为此等行为之作者……人之为道德的行为者,人之为一对于自己的律法,乃由于此种凭本性赋有的机能……^③

由于这种律法的存在,人不能像禽兽那样任凭情欲的驱使胡作非为。就人的本性来说,人正是“在最严格且最正当意义下对于他自

① 《西方伦理学名著选辑》上卷,第813页,商务印书馆,1964。(译文有改动)

② 同上书上卷,第814页。巴特勒明确将良心和自爱作为人性中最主要的两个原则,但他没有对良心与自爱作深入比较,没有清楚说明两者在道德判断中如何一致起来。这是他的理论的一个缺陷。

③ 同上书上卷,第824—825页。

己的律法”^①。

对于巴特勒的良心概念,承认良心的存在和作用还不是最重要的,最重要的是他关于良心的“权威”地位的论断,根据这一论断,人性利公的原则才得到最终确立。巴特勒认为,将良心包括在内,人性由四个部分组成,即:欲望、情欲等各种特殊情感,仁爱的普遍天性,自爱的普遍天性,良心。这四个部分的地位不是平等的,而是有主次之分、支配和被支配之分。而这种区分不是根据其力量,而是根据其性质和种类。如果根据力量,欲望和情欲有时可以非常强烈,以致在力量上超过其他部分。而根据性质和种类区分,良心永远居于统治地位,它支配和主宰人性的其他部分,对它们进行指导和调节。良心概念本身就包含支配、主宰之义,它们是良心机能的构成因素,是良心的“权柄和职司”。即使欲望和情欲在力量上胜过良心之时,那也只是一种“僭越”,是对人性结构的破坏,并不表示前者在本性和种类上高于后者。良心的权威如同人性本身由上帝设定一样,也来自于神的授权,并因而成为人的行为必须循蹈的准则。他说:

良心就是我们的自然的指导者,是创造我们本性的主上指派给我们的指导者。因此良心是属于我们的存在之条件内的,我们的本分便在遵循良心这条路走,并且服从良心的指导,不必设想我们是否可以在无受惩罚之虞的条件下,泰然地舍弃这条路和这位指导者。^②

巴特勒认为,只有将具有上述性质的良心概念包括在人性之中,我们才能得到真正完整的人性概念,于是也可以说:德性就在于对良心的遵从,罪恶就在于对良心的背离。

① 《西方伦理学名著选辑》上卷,第 831 页,商务印书馆,1964。(译文有改动)。

② 同上书上卷,第 832 页。

第六节 亚当·斯密

亚当·斯密(Adam Smith)于1723年出生在苏格兰的柯科迪(Kirkcaldy)。其父在他出生前即已去世,他几乎一生与母亲相依为命。1737年,斯密进格拉斯哥大学学习,曾亲聆哈奇森的讲授。1740年获斯内尔奖学金进牛津大学巴里奥尔学院学习,7年后回到柯科迪。1748年到爱丁堡,与休谟交往甚密。1751年被选为格拉斯哥大学逻辑学教授,次年转为道德哲学教授。1763年辞去教授职务。1764—1766年访问了欧洲大陆。回国后曾在苏格兰海关任职。1790年去世,葬于爱丁堡。

斯密的著述活动主要分两个时期:一是在格拉斯哥大学任教期间完成和出版了他的主要道德哲学著作《道德情操论》(*The Theory of Moral Sentiments*, 1759);二是利用在欧洲大陆访问和而后的时间,写出了著名的《国民财富的性质和原因之研究》(*An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 1776),简称《国富论》(*The Wealth of Nations*),他因这部著作而被誉为西方政治经济学的奠基者。关于这两部著作指导思想的异同在学术界存在争议。有人认为,《道德情操论》将同情作为人的行为动机,主张的是以社会福利为目的的利他主义;《国富论》从自利出发说明人的经济活动,主张的是行为利己主义。因此,两部著作是互相矛盾的,尤其表现在人性利公还是利私的观点上。这里涉及的问题即所谓的“亚当·斯密问题”。实际上这个问题对于理解斯密的思想不是一个十分紧要的问题,甚至不是一个必要的问题,因为不论从斯密的著述实践看,还是从这两部著作的文本看,都不能认为两者有根本矛盾。首先,斯密在写作《道德情操论》时已经将《国富论》的内容列入研究计划,可以认为这两部著作是他对广泛的社会问题的整体研究的组成部分^①,而

^① 参见斯密《道德情操论》,蒋自强、钦北愚等译,“告读者”,商务印书馆,1998。

要说一项整体研究在基本原则上前后矛盾或不一致是很难想像的。而且,《道德情操论》出版后,斯密先后修订再版了5次,这些修订是与《国富论》的酝酿、写作和修订交替进行的,几乎延续到他生命的最后一刻。如果说在这一过程中斯密根据的是互相矛盾的原理,而且他没有意识到这种矛盾,以致将两部著作对立起来,也是难以想像的。其次,从文本上看,就人性观点而言,《道德情操论》并未否认人的行为的自利动机,在这一点上,他的人性观点与《国富论》并无根本分歧。比如他明确说,每个人生来首先和主要关心自己,因为这种关心最适宜于由他自己来做,所以他对自己的关心是恰当和正确的。他还认为,虽然每个人也因同情而关心他人的痛苦和快乐,但这种关心与对自己的关心相比是次一等的。他进而提出了人的仁慈行为根据与自己的亲疏关系而有“次序”的观点,即人的仁慈行为“首先指向和作用于个人,其次指向和作用于社会”。^① 总之,如上所述,那种否认两部著作在人性基本原则上的一致性,从而把它们对立起来的观点是没有充分根据的。

斯密在《道德情操论》中的主要贡献是通过细致的心理分析和论证将休谟的“同情说”发展成为一个全面系统的道德哲学理论。休谟在《人性论》中为了克服情感因人而异的相对性,说明普遍道德原则的心理基础,提出了“同情”的概念。他认为一个人的情感总要通过这个人的声音、姿态、表情等表现出来,旁观者观察到这些外在的表现,就会想到造成这些表现的原因即那个原始的情感,并对那个情感形成一个生动的观念,这个观念在旁观者心中转变成同样的情感。也就是说,一个人的情感虽然不能直接出现在另一个人的心中,却可以通过联想被另一个人所感到,并在心中形成同样的情感,就像几根弦线缠绕在一起,一根弦线的运动可以传递到其他弦线上去一样。

^① 见斯密《道德情操论》,蒋自强、钦北愚等译,第101—102、282页,商务印书馆,1998。值得注意的是,斯密关于这种“次序”的观点主要是在《道德情操论》的第6卷中提出来的,而这一卷是他在修订该书最后一版(1790)时补进去的。就此似乎可以认为,斯密至这时更明确地意识到该书与《国富论》有某种不协调之处,并力图加以改进。

这一心理活动就是同情。借助于同情,人们就可以摆脱自我的束缚,一个人的情感就可以变成其他人乃至一切人的共同情感,从而使人类普遍的道德倾向成为可能。休谟还认为人的社会性是同情得以发生的条件,由于社会的结合,人们自然而然乐于关心他们的同类,对他们倾注感情。如果没有社会结合,人们完全处于孤立状态,他们就不会着眼于其他人,就不会对他人发生情感,也不会有同情存在。休谟认为同情是人性的原始原则,它可以得到大量事实的证明,但他否认能够知道它的最终根据,在此他主张不可知论。

斯密接受了休谟关于同情的基本观点,但他没有随声附和休谟的不可知论。在他看来,同情是人的天性,它的最终根据出于造物主为使人类美满幸福的天意。此外,在休谟那里,同情主要是作为联想活动的结果出现的,它表明联想活动不但在知识领域而且在道德领域同样发挥着重要作用。而在斯密那里,同情被当做道德哲学的核心概念,它具有人性本质的意义。如果从来源上前推,斯密的“同情说”还可以追溯到莎夫茨伯利和哈奇森的“道德感”概念,但斯密本人并不接受这个概念。他认为道德感概念有很大的缺陷,比如它在千变万化的情感活动中往往随情况而变,不能保持明确一致的判断特征,而且人们赋予道德感的那些功能都可以在同情那里找到。因此,他主张用同情来代替道德感。他的道德哲学的主要内容和基本结构大多是与同情联系在一起的。

斯密首先论述了同情的性质。他认为同情是人天生就有的一种原始感情,不论是品德高尚的人还是罪恶深重的人,都会有程度不同的同情心存在。同情的作用在于使同情者感受到他人在某一处境下所具有的情感。因为一个人对他人的内心情感没有直接经验,所以他要得到那种情感,必须借助设身处地的想像,即设想自己处在他人同样的境况下,并因而形成他人在此境况下可能具有的情感和感受。人的情感活动是多种多样的,同情可以适用于各种情感,但对他人的幸福感到高兴,对他人的不幸感到悲痛,无疑是其中最显著、最常见的同情。既然同情是通过想像他人的处境而非实际身临其境而产生的,所以在此过程中,同情者的真正身份是“旁观者”,他通过旁观他

人在某种境况下的特定表现,在心中形成对他人的同情。

由于同情者是“旁观者”,他与被同情者是各自独立的情感主体,他借同情形成的情感取决于自己的心理活动,它与被同情者的“实际情感”可以相似,但不会完全一致。这种不一致不但表现在情感的真切和强烈程度上,有时还表现在根本性质上,也就是说,同情者的情感可能与被同情者的情感完全不同,前者因同情所发生的情感在后者那里或许根本不存在。比如,有时我们为别人的恶行感到羞耻,而那个有恶行的人却觉得自己的行为是适宜的。又如,我们看到一个人遭受不幸,通过设身处地的想像在心中感到痛苦,但那个不幸的人却可以因失去了理智根本感觉不到任何痛苦。于是,这里就出现了被同情者的情感是否“合宜”的问题,或者说在同情者看来被同情者的情感是否恰当、是否与他所处的境况相适合的问题。斯密通过赋予同情以“判断”功能来解决这个问题,即同情者可以根据自己的情感与被同情者的情感是否“合宜”或“一致”,对被同情者的情感和行为作出赞成或不赞成的判断。他这样描述同情的判断功能:

在当事人的原始激情同旁观者表示同情的情绪完全一致时,它在后者看来必然是正确而又合宜的,并且符合它们的客观对象;相反,当后者设身处地发现前者的原始激情并不符合自己的感受时,那么,这些感情在他看来必然是不正确而又不合宜的,并且同激起这些感情的原因不相适应。因此,赞同别人的激情符合它们的客观对象,就是说我们完全同情它们;同样,不如此赞同它们,就是说我们完全不同情它们。^①

根据斯密这里所说的,同情判断实际上涉及到两层关系:一是同情者 A 的情感与被同情者 B 的情感是否一致的关系;二是 B 的情感与客观对象或原因是否相适合的关系。这两层关系蕴涵着两种不同

^① 斯密:《道德情操论》,蒋自强、钦北愚等译,第 14—15 页,商务印书馆,1998。

的判断标准。对于第一层关系,同情判断依赖于 A 的情感,A 的情感是判断 B 的情感是否合宜的“标准和尺度”。因此斯密说:“一个人的各种官能是用来判断他人相同官能的尺度。我用我的视觉来判断你的视觉,用我的听觉来判断你的听觉,用我的理智来判断你的理智,用我的愤恨来判断你的愤恨,用我的爱来判断你的爱。我没有、也不可能有任何其他的方法来判断它们。”^①就此而言,同情判断的标准是主观的,它依据于情感主体的主观感受。对于第二层关系,同情判断的标准是情感与客观对象或原因的符合,这里的客观对象或原因是指情感得以发生的客观境况或条件,B 的情感只有与激起它的对象或原因相应或相称,才是合宜的。比如上面所说的对恶行不觉羞耻,对不幸不觉痛苦,就是情感与客观对象或原因(恶行和不幸)不相应、不相称的情况。就此而言,同情判断的标准是客观的,它不依主观情感的变化而客观存在。至于如何确定情感与对象或原因是否相应或相称,即是否客观合宜的,斯密诉诸人类普遍一致的经验。他认为人类的长期经验形成了一些规则,这些规则可以告诉我们何种情感与何种对象或原因是相应或相称的,何种情感与何种对象或原因是不相应、不相称的。斯密对能够形成普遍一致经验的客观对象也作了分析,他认为这类对象必定是“与我们自己或我们判断其情感的人没有任何特殊关系”的对象,在这种情况下,同情者与被同情者的情感往往会高度一致。而当对象对情感主体双方的影响是各自特殊或不同时,情感主体双方的情感就很难一致起来,这是同情者与被同情者的情感出现差异甚至相反的一个重要原因。斯密在赋予同情以道德判断功能的同时,试图将情感的主观因素和客观因素结合起来确定判断的标准。显然,与完全诉诸主观感觉的主观论和完全依据客观条件的客观论相比,他的观点有很大的合理性。

根据同情的原理,人的各类情感都可以引起“旁观者”的同情,但对不同情感的同情程度是不同的,根据同情程度的不同可以区分各

^① 斯密:《道德情操论》,蒋自强、钦北愚等译,第 18 页,商务印书馆,1998。

类情感不同的适宜性。于是,同情又成为检验情感适宜性的尺度。斯密对情感的不同适宜性的区分表明了他的情感取向,他是从情感角度对人性价值予以定位。他区分了五种不同的情感,即由肉体欲望产生的情感、由特殊的想像或习惯产生的情感、不友好的情感、友好的情感、自私的情感。他认为肉体欲望的情感是人类和兽类所共有的,它不能体现人性的本质,是最不能得到恰当同情的,对它们的任何强烈同情都是“令人恶心和讨厌的”。由特殊的想像或习惯产生的情感是具体的、特指的,不具有普适性。比如男女之间的爱情,除了当事者外,其情感很难被他人感到,甚至会遭到取笑。因此这类情感“几乎得不到同情”。不友好的情感是指各种憎恶和愤恨之情。这种情感所涉及的双方都是人(憎恨者和被憎恨者),他们都会引起我们的同情,而由于他们的情感是相反的,我们的同情也必定会因向相反的方向分配而互相削弱,所以此类同情的力度远远低于原始的情感。与不友好的情感对立的情感是友好的情感,它包括仁慈、友谊、宽宏、善良、怜悯、尊敬等情感,这些情感涉及的双方也都是人,他们都会引起我们的同情。但与不友好的情感不同的是,友好的情感在当事人双方是一致的,我们对它们的同情也是一致的,并因而获得了加倍的力量,使我们“对仁慈的感情总是怀有最强烈的同情倾向”^①。自私的情感是由于“个人命运”的起伏而产生的一种或喜或悲的情感,它所引起的同情既不会因涉及相反的情感而减弱,也不会因附加相同的情感而增强。因此这种情感的适宜性处于友好情感和不友好情感之间,它既不会像不友好情感那样低下,也不可能达到仁慈情感那样高尚的程度。于是,很明显,在斯密看来,在人性的各类情感中,只有仁慈等友好情感与同情最相符合、最相一致,并且得到同情的最大支持,是人性中最适宜、最普遍、最令人愉快,因而是最有价值的部分。美德就处于仁慈行为之中。

值得注意的是,在高度赞扬仁慈情感的同时,斯密并不认为自爱

^① 斯密:《道德情操论》,蒋自强、钦北愚等译,第45页,商务印书馆,1998。

的作用完全是消极的或邪恶的,而是认为自爱也可以成为美好行为的动机。在他看来,虽然以自利为本的道德体系是不完美的,但也有可取之处,也有值得尊重的东西,比如它一般鼓励为达到目的必须躬行节制和谨慎等。不过,与对一般自爱论的含蓄批判相比,他对孟德威尔的批判则尖锐得多。他认为孟德威尔的观点在几乎每一方面都是错误的,他的《蜜蜂的寓言》一书将人的一切情感不论其程度和对象如何都说成是邪恶的,是最大的谬误所在。孟德威尔试图证明真正的美德并不存在,所谓的美德无非是欺骗,他还提出了“私恶即公利”的原理,而这一切只能纵容罪恶,使恶人变得更加肆无忌惮、厚颜无耻。

斯密以上所述不但为他的仁慈论道德观奠定了基础,还为他当时流行的“适宜”说的批判提供了根据。他认为不论是以克拉克、沃拉斯顿为代表的理性主义者,还是以莎夫茨伯利为代表的经验主义者,都认为美德存在于某种“适宜性”——或者是事物关系的“适宜性”,或者是情感的“适宜性”——之中,但遗憾的是,“这些哲学体系都没有提出,甚至也没有自称提出过任何能借以弄清或判断感情的恰当或合宜的明确的或清楚的衡量标准”^①。他进而指出:“这种明确的或清楚的衡量标准在其他任何地方都找不到,只能在没有偏见的见闻广博的旁观者的同情感中找到。”^②

与仁慈并列的另一美德是正义。正义是人的社会性的产物。人只能在社会中生存,人的社会联系既为人的生存提供了必要的帮助,也使社会成员面临互相之间的伤害,为使社会有利于人的生存并防止和惩罚社会成员之间的伤害,于是产生了正义。正义是以强制、限制、约束等方式使人们遵守的美德,凡是违背正义的行为都要受到惩罚。而仁慈则是可以自由选择的,它不具有强迫人们遵守的约束力,缺少仁慈不会导致实际的罪恶,因此也不会受到惩罚。正义与仁慈的这种区别使正义成为支撑人类社会的主要支柱。斯密说:“与其说仁慈是社会存在的基础,还不如说正义是这种基础。虽然没有仁慈

^① 斯密:《道德情操论》,蒋自强、钦北愚等译,第385页,商务印书馆,1998。

^② 同上书,第386页。

之心,社会也可以存在于一种不很令人愉快的状态之中,但是不义行为的盛行却肯定会彻底毁掉它。”^①不义行为对社会的危害是显而易见的,人人都赞成对不义的行为进行惩罚,但是人们赞成这种惩罚的心理基础却不是对社会命运和幸福的关心,而是对个人处境的同情。当某个人受到不义行为的伤害时,我们出于对他的同情而要求惩办肇事者,我们对受害者和大众利益的关心都可以从这种同情中得到解释。

以上所说都是针对如何评判他人的情感和行为而言,同样原理也适用于评判自己的情感和行为。在前者,我们的判断据于设身处地为他人着想时的同情,在后者,我们的判断据于从他人立场出发为我们着想时的同情。这里有一个角色互换的问题,也就是说我们要努力从与己无关的旁观者的角度来观察自己的情感和行为,从他们的理解和同情中获得对自己的情感和行为的判断。这一过程就像照“镜子”,这面“镜子”就是社会中的其他人,从这面“镜子”中我们“第一次看到自己感情的合宜和不合宜,看到自己心灵的美和丑”^②。这时,我们自己仿佛分裂为两个人:一个是旁观者、评判者;一个是行为者、被评判者。与外在的实际的旁观者(他人)相比,这个内在的旁观者(心中的那个人)具有更大的权威,他是人的情感和行为的最终裁判者,也即所谓的“良心”。不论在何种场合,良心对人的行为都有巨大的指导作用,它借助于我们的习惯和经验,对我们内心情感的偏私作出纠正,使我们能不偏不倚地看待我们的利益得失,从而作出客观公正的判断。良心的倾向是使人抑制自己的私欲,谋求他人的幸福。斯密说:

每当我们将要采取的行动会影响到他人的幸福时,是他,用一种足以镇慑我们心中最冲动的激情的声音向我们高呼:我们只是芸芸众生之一,丝毫不比任何人更为重要;并且高呼:如果

^① 斯密:《道德情操论》,蒋自强、钦北愚等译,第106页,商务印书馆,1998。

^② 同上书,第138页。

我们如此可耻和盲目地看重自己,就会成为愤恨、憎恨和咒骂的合宜对象。只有从他那里我们才知道自己以及与己有关的事确是微不足道的,而且只有借助于公正的旁观者的眼力才能纠正自爱之心的天然曲解。是他向我们指出慷慨行为的合宜性和不义行为的丑恶;指出为了他人较大的利益而放弃自己最大的利益的合宜性;指出为了获得自己最大的利益而使他人受到最小伤害的丑恶。^①

根据对情感和行为作出判断的长期经验,形成了指导人们行为的一般准则,按照这些准则行事是人具有责任感的表现。虽然斯密一再强调这些准则建立在人的情感活动的基础上,但他最终将它们与上帝的意志联系起来,认为它们是上帝的指令和戒律,是上帝安排由我们心中的那个人来颁布的。因此上帝的准则与人的准则在本质上是一致的,即都是为了人类的幸福和人性的完美。斯密诉诸神是为了赋予这些准则以更大的权威性,而人们也将弘扬德性、贬抑罪恶的希望寄托在宗教所宣扬的天意和来世的赏罚上,于是,宗教也对加强人的道德责任感起到了推动作用。不过,斯密决不认为宗教原则是人们敦品励行的唯一动机,甚至不把它们看得十分重要。在他看来,在人的情感活动基础上建立起来的行为准则自有其内在的权威和力量,它不可能为宗教的原则所取代。

^① 斯密:《道德情操论》,蒋自强、钦北愚等译,第165—166页,商务印书馆,1998。

主要参考文献

一 外文著作

1. Aram V. *Diderot and Descartes*. Princeton University Press, 1953
阿拉姆. 狄德罗与笛卡尔. 普林斯顿大学出版社, 1953
2. Armstrong D M. *Belief, Truth and Knowledge*. Cambridge University Press, 1973
阿姆斯特朗. 信念、真理和知识. 剑桥大学出版社, 1973
3. Ayer A J. *Hume*. Oxford University Press, 1980
艾耶尔. 休谟. 牛津大学出版社, 1980
4. Ayer A J. *The Problem of Knowledge*. London, 1956
艾耶尔. 知识问题. 伦敦, 1956
5. Bacon F. *The Works of Francis Bacon* (14 volumes). collected and edited by James Spedding, Robert Leslie Ellis and Douglas Denon Heath. London, 1857 - 1874
F. 培根. 弗兰西斯·培根著作集(14卷). J. 斯佩丁, R. L. 埃利斯, D. D. 希思编. 伦敦, 1857—1874
6. Baillie J. *The Interpretation of Religion*. Edinburgh, 1929
贝利. 宗教的解释. 爱丁堡, 1929
7. Berkeley G. *George Berkeley: Philosophical Works*. edited by M. R. Ayers. David Campbell Publisher, 1975
巴克莱. 乔治·巴克莱哲学著作集. M. R. 艾耶斯编. 大卫·坎贝尔出版公司, 1975
8. Berkeley G. *The Works of George Berkeley*. edited by Alexander

- Campbell Fraser. Thoemmes Press, 1994
巴克莱. 乔治·巴克莱著作集. A. C. 弗雷泽编. 托莫斯出版社, 1994
9. Broadie A. *The Tradition of Scottish Philosophy*. Polygon, Edinburgh, 1990
布罗迪. 苏格兰哲学传统. 波利根, 爱丁堡, 1990
10. Brown S, ed. *British Philosophy and the Age of Enlightenment*. Routledge Press, 1996
布朗编. 英国哲学与启蒙时代. 洛特里奇出版社, 1996
11. Butler J. *The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature*. London, J. M. Dent and Sons Ltd, 1906
巴特勒. 宗教的类比. 伦敦, J. M. 登特父子公司, 1906
12. Church R W. *Hume's Theory of the Understanding*. London, 1935
丘奇. 休谟的知性理论. 伦敦, 1935
13. Clarke S. *A Demonstration of the Being and Attributes of God and other writings*. Cambridge University Press, 1998
克拉克. 关于上帝的存在和属性的证明. 剑桥大学出版社, 1998
14. Collins A. *A Discourse of Free-Thinking*. Friedrich Frommann Verlag, 1965
科林斯. 论自由思想. 德国弗罗曼出版社 1965 年影印 1713 年版
15. Copleston F. *A History of Philosophy*. London, 1961
科普尔斯顿. 哲学史. 伦敦, 1961
16. Cottingham J. *The Rationalists*. Oxford University Press, 1988
科廷汉. 理性主义者. 牛津大学出版社, 1988
17. Cudworth R. *A Treatise concerning Eternal and Immutable Morality*. New York, 1838
卡德渥斯. 论永恒不变的道德. 纽约, 1838
18. Cudworth R. *The True Intellectual System of the Universe*. New York, 1838

- 卡德渥斯. 真正理智的宇宙体系. 纽约, 1838
19. d'Alembert. *Discours preliminaire de l'Encyclopedie*. Paris, A. Colin, 1912
达朗贝尔. 百科全书导论. 巴黎, 科兰出版社, 1912
20. Dancy J. *Contemporary Epistemology*. Basil Blackwell, 1985
丹西. 当代认识论. 巴兹尔·布莱克韦尔, 1985
21. Davies B. *An Introduction to the Philosophy of Religion*. Oxford, 1982
戴维斯. 宗教哲学导论. 牛津, 1982
22. Descartes R. *Discours de la methode*. Paris, Librairie Philosophique, 1976
笛卡尔. 谈谈方法. 巴黎, 哲学图书出版社, 1976
23. Descartes R. *Entretien avec Burman*. Paris, Manuscrit de Göttingen, 1937
笛卡尔. 与比尔芒谈话录. 巴黎, 戈坦让出版社, 1937
24. Descartes R. *Méditations Métaphysique*. Paris, Garnier Flammarion, 1992
笛卡尔. 形而上学的沉思. 巴黎, 弗拉马里翁出版社, 1992
25. Descartes R. *The Philosophical Works of Descartes* (2 Volumes). translated by E. S. Haldane and G. T. R. Rose. Cambridge University Press, 1931
笛卡尔. 笛卡尔哲学著作集(2卷). 剑桥大学出版社, 1931
26. Descartes R. *Regles pour la direction de l'esprit*. Paris, Librairie Philosophique, 1970
笛卡尔. 指导精神的规则. 巴黎, 哲学图书出版社, 1970
27. Dimier L. *La vie Raisonnable de Descartes*. Paris, Librairie Plon, 1926
迪米耶. 笛卡尔的理性生活. 巴黎, 普隆图书出版社, 1926
28. Flew A. *An Introduction to Western Philosophy*. Thames and Hudson, 1989

- 弗卢. 西方哲学导论. 泰晤士与赫德森, 1989
29. Gouhier H. *Pensee Métaphysique de Descartes*. Paris, Librairie Philosophique, 1978
古耶. 笛卡尔的形而上学思想. 巴黎, 哲学图书出版社, 1978
30. Gouhier H. *La Pensee Religieuse de Descartes*. Paris, Librairie Philosophique, 1972
古耶. 笛卡尔的宗教思想. 巴黎, 哲学图书出版社, 1972
31. Grayling A C. *An Introduction to Philosophical Logic*. Harvard University Press, 1982
格雷林. 哲学逻辑导论. 哈佛大学出版社, 1982
32. Herbert E. *De Veritate*. Routledge/Thoemmes Press, 1992
赫伯特. 论真理. 洛特里奇/托莫斯出版社, 1992
33. Herbert E. *Lord Herbert of Cherbury's De Religione Laici*. edited by H. R. Hutcheson. New Haven, 1944
赫伯特. 彻伯利的赫伯特勋爵的“论俗人的宗教”. H. R. 哈奇森编. 新港出版社, 1944
34. Hill E. *Edward, Lord Herbert of Cherbury*. Twayne Publisher, 1987
希尔. 爱德华, 彻伯利的赫伯特勋爵. 特维因出版社, 1987
35. Hobbes T. *The Collected Works of Thomas Hobbes* (12 Volumes). collected and edited by Sir. William Molesworth. Routledge/Thoemmes Press, 1992
霍布斯. 托马斯·霍布斯著作集(12卷). 威廉·莫尔斯沃思编. 洛特里奇/托莫斯出版社, 1992
36. Hume D. *A Letter from a Gentleman to his Friend in Edinburgh*. Edinburgh, 1745
休谟. 一位绅士给他在爱丁堡的朋友的一封信. 爱丁堡, 1745
37. Hume D. *A Treatise of Human Nature*. edited by L. A. Selby-Bigge. Oxford University Press, 1978
休谟. 人性论. 塞比-比格编. 牛津大学出版社, 1978

38. Hume D. *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*. edited by L. A. Selby-Bigge. Oxford University Press, 1975
休谟. 人类理智研究和道德原理研究. 塞比-比格编. 牛津大学出版社, 1975
39. Hume D. *History of Great Britain*. Liberty Classics, 1983
休谟. 英国史. 自由典籍出版社, 1983
40. Hume D. *Hume on Religion*. London and Glasgow, 1963
休谟. 休谟论宗教. 伦敦与格拉斯哥, 1963
41. Hume D. *Hume's Essays*. London, George Routledge and sons Ltd.
休谟. 休谟短论集. 伦敦, 洛特里奇父子有限公司
42. Hume D. *The Letters of David Hume (2 Volumes)*. edited by Greig. Oxford, 1932
休谟. 大卫·休谟书信集(2卷). 哥雷格编. 牛津, 1932
43. Hume D. *The New Letters of David Hume*. edited by Klibansky and Mossner. Oxford, 1954
休谟. 大卫·休谟新书信集. 克利班斯基和莫斯纳编. 牛津, 1954
44. Husserl E. *Cartesian Méditations*. Martinus Nijhoff, 1960
胡塞尔. 笛卡尔的沉思. 马蒂纳斯·尼霍夫出版社, 1960
45. Husserl E. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Northwestern University, 1970
胡塞尔. 欧洲科学的危机与先验现象学. 西北大学出版社, 1970
46. Hutcheson F. *Illustrations on the Moral Sense*. edited by Bernard Peach. Harvard University Press, 1971
哈奇森. 关于道德感的说明. 伯纳德·皮奇编. 哈佛大学出版社, 1971
47. Jones P. *Hume's Sentiments*. Edinburgh, 1982
琼斯. 休谟的情感学说. 爱丁堡, 1982
48. Kant I. *Practical philosophy*. translated and edited by M. J.

- Gregor. Cambridge University Press, 1996
康德. 实践哲学. 剑桥大学出版社, 1996
49. Laird J. *Hume's Philosophy of Human Nature*. London, 1932
莱尔德. 休谟的人性哲学. 伦敦, 1932
50. Lehrer K. *Thomas Reid*. Routledge Press, 1989
莱若. 托马斯·黎德. 洛特里奇出版社, 1989
51. Leibniz G W. *Discours de Métaphysique*. Paris, Librairie Philosophique, 1952
莱布尼茨. 形而上学谈话集. 巴黎, 哲学图书出版社, 1952
52. Leibniz G W. *Leibniz, Correspondance et fregments: Oeuvres completes* (6 tomes). Dutens.
莱布尼茨. 通信和著作片断. 莱布尼茨全集(6卷). 迪唐出版社
53. Leibniz G W. *Logique et Métaphsique*. Paris, 1966
莱布尼茨. 逻辑和形而上学. 巴黎, 1966
54. Leibniz G W. *Metaphysics and Philosophy of Science*. edited and translated by R. S. Woolhouse. Oxford University Press, 1981
莱布尼茨. 形而上学和科学哲学. 沃尔乌斯编译. 牛津大学出版社, 1981
55. Leibniz G W. *Nouveaux Essais sur L'Entendement*. Paris, Garnier Flammarion, 1966
莱布尼茨. 人类理智新论. 巴黎, 弗拉马里翁出版社, 1966
56. Leibniz G W. *Philosophical works of Leibniz*. translated by George Martin Duncan. New Haven, 1908
莱布尼茨. 莱布尼茨的哲学著作. 邓肯英译本. 新港出版社, 1908
57. Leibniz G W. *The Monadology and other Philosophical Writings*. translated with introduction and notes by Robert Latta. Oxford, Clarendon Press, 1898
莱布尼茨. 单子论和其他哲学著作集. 罗伯特·拉塔英译本. 牛津, 克拉伦登出版社, 1898
58. Leibniz G W. *The Political Writings of Leibniz*. translated and

- edited by Patrick Riley. Cambridge University Press, 1981
莱布尼茨. 莱布尼茨的政治学著作. 赖利英译本. 剑桥大学出版社, 1981
59. Locke J. *An Early Draft of Locke's Essay*. edited by R. I. Aaron and J. Gibb. Oxford, Clarendon Press, 1936
洛克. 洛克的《人类理智论》早期草案. R. L. 艾伦和 J. 吉布编. 牛津, 克拉伦登出版社, 1936
60. Locke J. *The Works of John Locke (9 Volumes)*. Routledge/Thoemmes Press, 1997
洛克. 约翰·洛克著作集(9卷). 洛特里奇/托莫斯出版社, 1997
61. Longobardi. *Traité sur quelques points de la religion des Chinois*. Dutens, 1701
龙华民. 论有关中国宗教的几个问题. 迪唐出版社, 1701
62. Malebranche N. *De la Recherche de la Vérité. Tome II*. Paris, Librairie philosophique, 1967
马勒伯朗士. 论寻找真理. 第2卷. 巴黎, 哲学图书出版社, 1967
63. Malebranche N. *Entretiens sur la Métaphysique et la Religion*. Paris, Presser Universitaires de France, 1962
马勒伯朗士. 关于形而上学和宗教的对话. 巴黎, 法兰西大学出版社, 1962
64. Malebranche N. *Lumière et mouvement de l'esprit*. Paris, Presser Universitaires de France, 1962
马勒伯朗士. 启蒙与精神运动(选集). 巴黎, 法兰西大学出版社, 1962
65. Malebranche N. *Traité de la Nature et de la Grâce*. Paris, Librairie Philosophique, 1958
马勒伯朗士. 论自然和神赐. 巴黎, 哲学图书出版社, 1958
66. Mandeville B. *The Fable of Bees*. Oxford, Clarendon Press, 1924
孟德威尔. 蜜蜂的寓言. 牛津, 克拉伦登出版社, 1924
67. McCosh J. *Scottish Philosophy from Hutcheson to Hamilton*.

- London, 1875
 麦科什. 从哈奇森到汉密尔顿的苏格兰哲学. 伦敦, 1875
68. Mcpherson T. *The Philosophy of Religion*. London, 1965
 麦克弗森. 宗教哲学. 伦敦, 1965
69. Mill J S. *Collected Works of John Stuart Mill*. Routledge & Kegan Paul. University of Toronto Press, 1978
 密尔. 约翰·斯图亚特·密尔著作集. 洛特里奇和基根·保罗编. 多伦多大学出版社, 1978
70. More H. *The Immortality of the Soul*. London, 1695
 莫尔. 灵魂不灭. 伦敦, 1695
71. Mossner E C. *The Life of David Hume*. Oxford, 1970
 莫斯纳. 大卫·休谟的生平. 牛津, 1970
72. Murphy R. *Hume and Husserl*. Martinus Nijhoff Publisher, 1980
 墨菲. 休谟与胡塞尔. 马丁纳斯·尼霍夫出版社, 1980
73. Noxon J. *Hume's Philosophical Development*. Oxford, 1973
 诺克松. 休谟的哲学发展. 牛津, 1973
74. Passmore J A. *Hume's Intentions*. Cambridge, 1952
 帕斯莫. 休谟的意向. 剑桥, 1952
75. Patrides C A, ed. *The Cambridge Platonists*. Cambridge University Press, 1980
 帕特里德编. 剑桥柏拉图主义者. 剑桥大学出版社, 1980
76. Pears D. *Hume's System*. Oxford, 1990
 皮尔斯. 休谟的体系. 牛津, 1990
77. Penelhum T. *Butler*. Routledge & Kegan Paul, 1985
 佩内鲁姆. 巴特勒. 洛特里奇和基根·保罗编. 1985
78. Price H H. *Hume's Theory of the External World*. Oxford, 1940
 普赖斯. 休谟的外部世界理论. 牛津, 1940
79. Reid T. *The Works of Thomas Reid*. edited by William Hamilton. Edinburgh, 1895
 黎德. 托马斯·黎德著作集. W. 汉密尔顿编. 爱丁堡, 1895

-
80. Roy O. *Leibniz et la Chine*. Vrin, 1972
鲁瓦. 莱布尼茨与中国. 弗兰出版社, 1972
81. Russell B. *The Philosophy of Logical Atomism*. Open Court, 1985
罗素. 逻辑原子主义哲学. Open court 出版公司, 1985
82. Sarup M. *An Introduction to Post-Structuralism and Post-modernism*. Harvester Wheatsheaf, 1988
萨勒普. 后结构主义与后现代主义导论. 哈维斯特·惠特希夫, 1988
83. Scruton R. *Modern Philosophy*. Penguin Books, 1996
斯克拉顿. 现代哲学. 企鹅出版社, 1996
84. Shaftesbury. *The Life, Unpublished Letters, and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury*. edited by Benjamin Rand. Thoemmes Press, 1997
莎夫茨伯利. 莎夫茨伯利的生平、未发表书信和哲学思考. 本杰明·兰德编. 托莫斯出版社, 1997
85. Shaftesbury. *The Shaftesbury Collection (3 Volumes)*. Thoemmes Press, 1997
莎夫茨伯利. 莎夫茨伯利著作集(3卷). 托莫斯出版社, 1997
86. Sidgwick H. *The Methods of Ethics*. Macmillan Publishing Co., 1907
西奇威克. 伦理学方法. 麦克米兰出版公司, 1907
87. Smith K. *The Philosophy of David Hume*. Macmillan Publishing Co., 1941
史密斯. 大卫·休谟的哲学. 麦克米兰出版公司, 1941
88. Sorell T. *Hobbes*. Cambridge University Press, 1995
索雷尔. 霍布斯. 剑桥大学出版社, 1995
89. Sorley W R. *A History of English Philosophy*. Cambridge University Press, 1951
索利. 英国哲学史. 剑桥大学出版社, 1951
90. Spinoza B. *Correspondence of Spinoza*. translated by A. Wolf.

- London, George Allen & Unwin Ltd. , 1928
斯宾诺莎. 斯宾诺莎通信集. 沃尔夫英译本. 伦敦, 乔治·艾伦与昂温出版公司, 1928
91. Spinoza B. *Improvement of the Understanding*. Water dunme Publisher, 1901
斯宾诺莎. 知性改进论. 沃特出版社
92. Stephen L. *History of English Thought in the Eighteenth Century* (2 Volumes). New York, 1963
斯蒂芬. 18世纪英国思想史(2卷). 纽约, 1963
93. Strawson P. *Individuals*. London, 1959
斯特劳森. 个体. 伦敦, 1959
94. *The Encyclopedia of Philosophy* (8 volumes). New York, Macmillan Publishing Co. & The Free Press, 1967
哲学百科全书(8卷本). 纽约, 麦克米兰出版公司与自由出版社, 1967
95. Tindal M. *Christianity as Old as the Creation*. Friedrich Frommann Verlag, 1967
丁达尔. 创世时就存在的基督教. 德国弗罗曼出版社 1967年影印 1730年版
96. Toland J. *Christianity not Mysterious*. Friedrich Frommann Verlag, 1964
托兰德. 基督教并不神秘. 德国弗罗曼出版社 1964年影印 1696年版
97. Toland J. *Letters to Serena*. Friedrich Frommann Verlag, 1964
托兰德. 致塞琳娜的信. 德国弗罗曼出版社 1964年影印 1704年版
98. Urmson J O. *Berkeley*. Oxford University Press, 1982
厄姆森. 巴克莱. 牛津大学出版社, 1982
99. Vernière Paul. *Spinoza et la pensée Francaise avant la Révolution*. Paris, Presser Universitaires de France, 1954

- 韦尼埃·保尔. 斯宾诺莎与革命前的法国思想. 巴黎, 法兰西大学出版社, 1954
100. Wedberg A. *A History of Philosophy*. Oxford, Clarendon Press, 1982
韦德伯格. 哲学史. 牛津, 克拉伦登出版社, 1982
101. Wright J. *The Sceptical Realism of David Hume*. Minnesota University Press, 1983
赖特. 大卫·休谟的怀疑主义实在论. 明尼苏达大学出版社, 1983
102. Zagorin P. *Francis Bacon*. Princeton University Press, 1998
扎戈林. 弗兰西斯·培根. 普林斯顿大学出版社, 1998

二 中文译著和著作

1. 艾耶尔. 语言、真理与逻辑. 尹大贻译. 上海译文出版社, 1981
2. 陈修斋等. 欧洲哲学史上的经验主义和理性主义. 人民出版社, 1986
3. 狄德罗. 狄德罗哲学选集. 江天骥, 陈修斋, 王太庆译. 商务印书馆, 1981
4. 笛卡尔. 谈谈方法. 王太庆译. 商务印书馆, 2000
5. 恩格斯. 自然辩证法. 人民出版社, 1971
6. 法灵顿. 弗兰西斯·培根. 张景明译. 生活·读书·新知三联书店, 1958
7. 傅有德. 巴克莱哲学研究. 人民出版社, 1999
8. 黑格尔. 哲学史讲演录. 第4卷. 贺麟、王太庆译. 商务印书馆, 1978
9. 洪谦主编. 逻辑经验主义. 商务印书馆, 1982
10. 伽桑第. 对六个沉思的第五组反驳 加森狄先生作. 第一哲学沉思集. 笛卡尔著, 庞景仁译. 商务印书馆, 1998
11. 卡西勒. 启蒙哲学. 顾伟铭等译. 山东人民出版社, 1988
12. 康德. 任何一种能够作为科学出现的未来形而上学导论. 庞景仁译. 商务印书馆, 1982

13. 昆顿·培根. 徐忠实, 刘青译. 中国社会科学出版社, 1992
14. 罗素. 西方哲学史. 下卷. 马元德译. 商务印书馆, 1982
15. 马克思恩格斯. 马克思恩格斯全集. 人民出版社, 1956
16. 马克思恩格斯. 马克思恩格斯选集. 人民出版社, 1972
17. 毛泽东. 毛泽东选集. 人民出版社, 1964
18. 汝信, 王树人, 余丽嫦主编. 西方著名哲学家评传(10卷). 山东人民出版社, 1984
19. 十八世纪法国哲学. 商务印书馆, 1979
20. 斯宾诺莎. 伦理学. 贺麟译. 商务印书馆, 1983
21. 斯密. 道德情操论. 蒋自强, 钦北愚等译. 商务印书馆, 1998
22. 梯利. 西方哲学史. 葛力译. 商务印书馆, 1979
23. 文德尔班. 哲学史教程. 罗达仁译. 商务印书馆, 1997
24. 希克. 宗教哲学. 何光沪译. 生活·读书·新知三联书店, 1988
25. 休谟. 人类理智研究, 道德原理研究. 周晓亮译. 沈阳出版社, 2001
26. 休谟. 人性论. 关文运译. 商务印书馆, 1981
27. 休谟. 自然宗教对话录. 陈修斋, 曹棉之译. 商务印书馆, 1962
28. 余丽嫦. 培根及其哲学. 人民出版社, 1987
29. 周辅成主编. 西方伦理学名著选辑. 商务印书馆, 1964
30. 周晓亮. 休谟. 湖南教育出版社, 1999
31. 周晓亮. 休谟哲学研究. 人民出版社, 1999

人名索引

A

阿尔诺 (Arnauld)

155

阿尔色秀斯 (Althusius, J.)

360

阿奎那 (Aquinas, T.)

27, 30, 62, 163, 307, 324, 354,
502, 518

阿姆斯特朗 (Armstrong, D. M.)

440

阿那克萨戈拉 (Anaxagoras)

259

阿那克西曼德 (Anaximander)

259, 522

阿什利勋爵 (Lord Ashley)

312

阿威罗依 (Averroës)

324

阿威森纳 (Avicenna)

324

埃塞克斯伯爵 (Earl of Essex)

227

埃索尔 (Elsholz)

206

艾耶尔 (Ayer, A. J.)

21

爱德华 (Edward, J.)

314

爱尔维修 (Helvétius)

415

爱因斯坦 (Einstein, A.)

64, 87, 176

安南戴尔 (Annandale)

414

安内特 (Annet, P.)

569, 572

安妮 (Anne)

227

安瑟伦 (Anselmus)

517, 518

奥古斯丁 (Augustine)

27, 62, 163, 216, 324, 518

奥康的威廉 (William of Ockham)

7

奥利根 (Origen)

507

奥斯瓦尔德 (Oswald, J.)

563, 564

B

巴尔扎克 (Balzac, G.)

42

巴克莱 (Berkeley, G.)

12—16, 19, 20, 49, 63, 121, 291, 316, 318, 331, 334, 355, 364—412, 417, 422, 425, 447, 449—452, 455, 497, 533, 535, 539, 542, 544, 549, 553, 558, 559, 564

巴特勒 (Butler, J.)

35, 36, 485, 573, 603, 635—643

白晋 (Bouvet)

195, 196, 207, 208

贝蒂 (Beattie, J.)

563, 564

贝尔盖 (Balguy, J.)

603

毕泰戈拉 (Pythagoras)

57, 242, 523

边沁 (Bentham, J.)

622

波利特 (Paulet, A.)

227

波普 (Popper, K.)

448

波普尔 (Popple, W.)

313

波义尔 (Boyle, R.)

6, 14, 15, 311, 327, 328, 339, 340, 403, 404, 513, 603, 604, 635

柏拉图 (Plato)

5, 7, 11, 13, 17, 22, 23, 27, 30—32, 34, 57, 121, 123, 159, 169, 187, 223, 242, 255, 256, 258, 260, 319, 320, 323, 367, 471, 474, 483, 485, 494—502, 504—508, 510, 511, 513, 515, 516, 518, 520, 521, 524, 531, 532, 571, 594, 604, 608, 613, 633

伯利勋爵 (Lord Burghley)

227

伯内特 (Burnet, G.)

623

博林布鲁克 (Bolingbroke, H.)

569

博因堡 (Boinebourg)

155

布尔格 (Bourguet)

196, 197

布丰 (Buffon)

415

布拉姆霍尔 (Bramhall)

271

布朗 (Brown, T.)

565

布朗特 (Blount, C.)

569, 572, 573

布里丹 (Buridani, J.)

124, 180, 182
 布鲁诺 (Bruno, G.)
 574

C

查布 (Chuub, T.)
 569

D

达·芬奇 (da Vinci)
 254

达朗贝尔 (d'Alembert)
 58, 415

德博斯 (Des Bosses)
 189, 196, 197

德勒兹 (Deleuze, G.)
 51, 76, 166

德里达 (Derrida, J.)
 76, 92, 159, 162, 169, 181, 202

德谟克利特 (Democritus)
 14, 15, 170, 260, 340, 514,
 522, 523

狄德罗 (Diderot, D.)
 69, 70, 84, 87, 101, 154, 193,
 390, 415

笛卡尔 (Descartes, R.)
 2, 3, 6, 8—17, 23—25, 31, 32,
 39—104, 107, 108, 110, 113,
 121, 123, 125, 126, 128, 130,
 145—147, 154, 155, 167, 172,
 174, 187, 188, 209—213, 216—
 218, 220, 223, 224, 230, 269,

276, 279—281, 297, 311, 312,
 315—317, 319, 320, 323, 326,
 328, 331, 332, 336, 338, 339,
 344, 347, 348, 364, 371, 413,
 424, 456, 471—473, 483, 486,
 495, 497—499, 510—515, 517,
 523, 527, 532, 533, 539, 540,
 543, 544, 581, 594

蒂勒尔 (Tyrrell, J.)

315

丁达尔 (Tindal, M.)

31, 32, 569, 573, 595—602

E

恩格斯 (Engels, F.)

4, 114, 178, 230, 300, 306,
 412, 467, 468

恩培多克勒 (Empedokles)

259

恩披里柯 (Empiricus, S.)

16

F

菲尔默 (Filmer, R.)

312, 356

丰特内勒 (Fontenelle)

69

伏尔泰 (Voltaire)

84, 87, 110, 115, 152, 193,
 337, 397, 604

福多 (Fodor, J. A.)

276

福柯 (Foucault, M.)

76, 80, 86, 130

弗朗索瓦 (François)

106, 107

弗雷泽 (Fraser, A. C.)

364, 365, 369

弗洛伊德 (Freud, S.)

95, 111, 130, 131, 137, 162,
173, 202

G

哥白尼 (Copernicus, N.)

188, 248, 482

歌德 (Goethe, J. W.)

110

格劳秀斯 (Grotius, H.)

27, 29, 300, 357, 471, 572

格林克斯 (Geulinx, A.)

168

古德曼 (Goodman, N.)

448

古耶 (Gouhier, H.)

52, 55—57, 60, 61, 75—79

H

哈奇森 (Hutcheson, F.)

4, 25, 35, 603, 608, 612, 617—
625, 636, 644, 646

哈维 (Harvey, W.)

67

海德格尔 (Heidegger, M.)

12, 219

海森堡 (Heisenberg, W. K.)

447

汉密尔顿 (Hamilton, W.)

537, 565

荷马 (Homer)

271, 588

赫伯特 (Herbert, E.)

17, 30, 32, 320, 471—493,
499, 536, 569, 570, 572

赫拉克利特 (Herakleitus)

259, 529

赫特福德 (Hertford)

415

黑格尔 (Hegel, G. W. F.)

3, 8, 61, 83, 109, 110, 115,
156, 179, 184, 201, 566

胡克 (Hooker, R.)

358

怀特海 (Whitehead, A. N.)

181

惠更斯 (Huygens, C.)

155

惠契柯特 (Whichcote, B)

30, 494, 495, 500—502, 504,
505

霍布斯 (Hobbes, T.)

4, 5, 12, 13, 15, 16, 19, 22,
24, 27—29, 33, 35, 92, 148,
151, 154, 189, 191, 194, 268—
310, 315, 316, 318, 320, 327,
330, 334, 355—358, 360, 371,
377, 424, 471, 490, 497—500,

510, 513, 523, 528, 542, 572,
592, 594, 603, 607, 609—611,
615, 620, 626, 635, 636, 638

霍尔巴赫 (Holbach, D.)

69, 415

J

吉马 (Gima)

196

吉马迪 (Grimaldi)

196, 197

吉朋 (Gibbon, E.)

415

加尔文 (Calvin, J.)

263, 314, 485, 496, 497, 501,
505, 570

伽利略 (Galilei, G.)

6, 14, 15, 40, 43, 154, 268,
269, 274, 277, 284, 339, 340,
403, 497

伽桑第 (Gassendi, P.)

15, 29, 32, 92—105, 154, 269,
312, 316, 320, 323, 328, 339,
471

金岳霖

448

K

卡德渥斯 (Cudworth, R.)

31, 494, 495, 498, 499, 520—
533

卡尔弗韦尔 (Culverwell, N.)

494

卡文迪斯 (Cavendish, W.)

268

卡西勒 (Cassirer, E.)

2, 3

开卜勒 (Kepler, J.)

6, 154, 268

凯撒 (Caesar)

415, 434

坎伯兰 (Cumberland, R.)

495

康德 (Kant, I.)

8, 9, 13, 16, 17, 19, 21, 27,
29, 33, 51, 55, 58—60, 82, 83,
102—104, 117, 164, 165, 180,
181, 192, 210, 349, 428—430,
434, 452, 462, 463, 482, 519,
532, 564—567

科林斯 (Collins, A.)

569, 573, 587—590, 592—595

科普尔斯顿 (Copleston, F.)

286

克拉克 (Clarke, S.)

34, 35, 413, 499, 571, 595,
603—607, 623, 624, 635, 636,
650

克里斯蒂娜 (Christina)

44

克伦威尔 (Cromwell)

270

孔狄亚克 (Condillac)

326

库恩 (Kuhn, T.)

235

库克 (Cook, A.)

227

蒯因 (Quine, W. V. O.)

22

L

拉普拉斯 (Laplace, P. S.)

447

拉斯特 (Rust, G.)

495

莱布尼茨 (Leibniz, G. W.)

6, 12—16, 23, 26, 27, 29, 31, 32, 74, 75, 82, 83, 108, 117, 119, 153—208, 210, 216, 314, 326, 328, 422, 424, 430, 444, 532, 538, 603

赖尔 (Ryle, G.)

553

劳 (Law, W.)

573

勒戈比耶 (Le Gobien)

197

勒孔特 (Lecomte)

195, 205

黎德 (Reid, T.)

4, 21, 290, 349, 397, 534—561, 563—567

利玛窦 (Matteo, R.)

198

梁启超

2

列维纳斯 (Levinas, E.)

163

列维-斯特劳斯 (Lévi-Strauss, C.)

10, 147

林伯克 (Limborch, P.)

313

留基伯 (Leucippus)

514, 523

龙华民 (Longobardi)

196—201

卢斯 (Luce, A. A.)

364

卢梭 (Rousseau, J. J.)

25, 27, 29, 76, 84, 150, 152, 415

鲁瓦 (Roy, O.)

195, 198—202, 204—208

吕多夫 (Ludolf)

197

罗蒂 (Rorty, R.)

10

罗尔斯 (Rawls, J.)

29, 635, 637, 638

罗素 (Russell, B.)

16, 20, 153, 180, 181, 424

洛克 (Locke, J.)

3—5, 8, 11, 14, 16, 17, 19, 20, 22, 24, 25, 27—32, 34, 87, 100, 121, 156, 158—163, 230, 241, 287, 291, 311—364, 371—373, 375—378, 381, 382, 385,

386, 413, 417, 420—422, 424,
425, 429, 430, 449—451, 483,
484, 497—500, 530, 542—544,
549, 554, 557—560, 563, 571,
572, 576, 579, 583, 587, 594,
600, 601, 603, 604, 608, 611,
618

M

马赫 (Mach, E.)

445, 455

马基雅维利 (Machiavelli, N.)

27

马克思 (Marx, K.)

14, 150, 152, 230, 280, 281,
300, 306, 468

马勒伯朗士 (Malebranche, N.)

14, 16, 74, 75, 82, 168, 197,
209—224, 364, 366, 371, 495,
538

马里 (Marie, S.)

196

梅洛-庞蒂 (Merleau-Ponty)

76, 80

梅桑 (Mersenne)

42, 60, 69, 268, 269, 473

蒙莫斯公爵 (The duke of Monmouth)

312

孟德斯鸠 (Montesquieu)

27, 84, 361, 414

孟德威尔 (Mandeville, B.)

33, 603, 617, 626—636, 650

密尔 (Mill, J.)

395, 397, 443

摩尔 (Moore, G. E.)

568

摩根 (Morgan, T.)

569

摩西 (Moses)

108, 152, 523

莫尔 (More, H.)

31, 494, 495, 498, 510—520,
525

莫尔 (More, T.)

27

莫舒 (Moschus)

523

N

尼采 (Nietzsche, F. W.)

25

牛顿 (Newton, I.)

6, 14, 153, 155, 156, 162, 184,
185, 213, 339, 364, 371, 401,
403, 404, 407—410, 413, 515,
538—541, 603

诺里斯 (Norris, J.)

495

诺齐克 (Nozick, R.)

29

O

欧几里德 (Euclid)

268, 428, 541

P

- 帕斯卡尔 (Pascal)
44, 155
- 帕特里克 (Patrick, S.)
495
- 培尔 (Bayle, P.)
69, 156, 163, 177, 182, 371,
571, 628
- 培根 (Bacon, F.)
2—5, 7, 8, 14, 16, 19, 22,
110, 126, 128, 227—268, 271,
272, 278, 285, 315, 334, 417,
471, 487, 489, 539, 540, 592,
594
- 培根 (Bacon, N.)
227
- 培根 (Bacon, R.)
7
- 皮罗 (Pyrrhon)
456
- 普芬道夫 (Pufendorf, S.)
27, 189, 190, 360
- 普赖斯 (Price, R.)
499
- 普林尼(老) (Pliny, the Elder.)
252
- 普鲁斯特 (Proust, M.)
122, 135
- 普罗斯特 (Proast, J.)
313
- 普罗泰戈拉 (Protagoras)

529, 531

普罗提诺 (Plotinos)

495

Q

祈尔歇 (Kircher)

205

R

若阿香 (Joachim)

43

S

塞涅卡 (Seneca)

594

莎夫茨伯利 (Shaftesbury)

603, 608—619, 623, 629, 630,

635, 636, 646

莎夫茨伯利伯爵一世 (The first earl
of Shaftesbury)

608

舍洛克 (Sherlock)

595

史密斯 (Smith, J.)

494, 505—509

叔本华 (Schopenhauer, A.)

25

司各脱 (Scotus, J. D.)

7

斯宾诺莎 (Spinoza, B.)

12—14, 16, 23, 25, 27, 29, 31,

53, 57, 64, 69, 74, 75, 82, 83.

86, 106—152, 155, 157, 165,
182, 183, 189, 210, 331, 371,
490, 522, 572, 574

斯宾塞 (Spencer, H.)

443

斯蒂林弗利特 (Stillingleet, E.)

313, 314, 335

斯华 (Suard)

415

斯密 (Smith, A.)

4, 25, 35, 534, 603, 608, 644—
652

斯特拉图 (Strato of Lampsacus)

522

斯特劳森 (Strawson, P.)

12, 13

斯特里 (Sterry, P.)

494

斯图尔特 (Stewart, D.)

4, 326, 564, 565

苏格拉底 (Socrates)

22, 57, 121, 216, 594

T

泰勒斯 (Thales)

260

特恩布尔 (Turnbull, G.)

534

特莱肖 (Telesius, P.)

260, 262

托兰德 (Toland, J.)

31, 32, 364, 497, 569, 573—

587, 608

托马森 (Thomassin)

204

托马修斯 (Thomasius, J.)

154

W

韦伯 (Webb, J.)

203

韦朱思 (Verjus)

197

维雷 (Viret, P.)

570, 571

沃丁顿 (Worthington, J.)

506

沃拉斯顿 (Wollaston, W.)

569, 603, 622, 623, 650

伍尔斯顿 (Woolston, T.)

569, 572

X

西德纳姆 (Sydenham, T.)

311

西奇威克 (Sidgwick, H.)

607

西塞罗 (Cicero)

594

希克 (Hick, J.)

30

休谟 (Hume, D.)

4, 6, 12—14, 16, 19—22, 24—
27, 32—35, 173, 252, 299,

309, 316—318, 334, 349, 354,
 355, 370, 406, 412—467, 499,
 519, 534—536, 539, 542, 544,
 548, 553, 554, 558, 559, 563—
 566, 573, 583, 586, 597, 603,
 608, 613, 630, 631, 644—646

修昔底德 (Thucydides)

268

Y

亚里士多德 (Aristotle)

7, 8, 13, 16, 23, 27, 50, 58,
 67, 68, 80, 88, 132, 133, 143,
 159, 166, 180, 188, 190, 200,
 223, 227, 233, 238, 239, 242,
 244, 246, 254—256, 260, 268,
 272, 275, 283, 301, 323, 324,

332, 333, 404, 424, 430, 447,
 487, 495, 521, 524, 530, 543,
 594

严家乐 (Maigrot)

196

伊壁鸠鲁 (Epicurus)

48, 93, 124, 133, 199, 523,
 594, 616

约翰逊 (Johnson, S.)

366, 401, 407

Z

詹姆斯 (James, W.)

228, 312, 315, 374, 414, 415,
 455, 563

朱熹

199—202