

西洋哲學史 (四)

笛卡兒到萊布尼茲

Frederick Copleston 原著

鄭錦倫 · 陳明福翻譯 · 傅佩榮校訂



笛卡兒

西洋哲學史

卷 四

笛卡兒到萊布尼茲

原 著：柯 普 斯 登
翻 譯：鄭 錦 倫
 陳 明 福
校 訂：傅 佩 榮

黎 明 文 化 事 業 公 司

校訂者序

西洋哲學的發展，在近代顯示新穎的面貌。新舊之分的關鍵何在？哲學主要是思想活動的結果。思想的對象或材料，自古以來都是宇宙、人生與上帝，只是哲學家所給的比重未必相同，由此造成的結果若非大同小異，就是各有所見，談不上什麼新舊問題。其次，思想的途徑或方法，卻可以使那些原本存在的材料，展現不同的深度。就像不同倍數的放大鏡，可以讓人欣賞同一對象的多重形態。不僅如此，思想方法甚至可以使人換個角度，好像睜開一隻新眼，發現原來那真實的世界是如此這般。

笛卡兒是近代哲學之父，他的「以懷疑為方法」，確實產生了新穎的效果。這種方法在動機上，是想找到「絕對沒有預設」的出發點，因此要懷疑一切可能受到懷疑的東西，而最後只剩下那個正在從事懷疑的「自我」。然後，笛卡兒以廣義的「思想」去包括一切心智活動，提出「我思故我在」的名言。但是，如此一來，「我在」的「我」竟成了純粹思維的主體，對於那具有廣延的身體以及外在大千世界的一切，反而形成了隔絕。身心二元的格局，自此成為西方哲學的爭議焦點。

笛卡兒學派，像馬勒布朗雪與格林克斯，最爲關心的無疑是身心關係問題。身心之間的平行相應，究竟是怎麼回事？當我想要移動手臂，我就可以真的做到；反之，當我碰到冰水，我就感覺到冷；如果身心是兩種互不相屬的實體，那麼這種現象需要一個第三者才能說明，第三者就是上帝。然而，如果上帝真的設計了這一切，那麼人還有自由嗎？人還會犯錯嗎？這些問題雖然棘手，卻是最佳的益智遊戲。

巴斯卡對笛卡兒的批評，主要在於上帝角色。上帝不應該只是用來解圍的神明，還須回應人的心靈與生命之根本要求。他的賭注論證雖然與大陸理性論的立場大相逕庭，但是也開拓了意志主體的新途徑，由此可以上承奧古斯丁的傳統，並且下啟齊克果的風格。伏爾泰在注解巴氏的「冥想錄」時，深深感受這位十七世紀精神領袖的強勁魅力。

接着，歐陸理性論，到史賓諾莎而氣魄始大。他一方面嚴格遵守理性規範，按幾何學的推理步驟，建構一個綜攝全體存在界的體系；另一方面仍想爲個人的安身立命問題，嘗試作根本的解決。於是，「倫理學」與形上學的結合得到空前的成功。形式上的成功，未必代表實質上的肯定，更不表示一般人都可以依照史氏的構想去安排自己的生活。史氏自己當然是知行合一的典範了。羅素眼中少有完人，但是對史賓諾莎則禮敬有加，以「生活簡樸，思想高貴」一語稱之。哥德雖然自視甚高，對史氏也謙虛承認：「我覺得自己與他十分接近，但他的精神要比我的更深刻與更純粹。」黑格爾甚至說出這樣的話：「沒有史賓諾莎，就沒有哲學。」

十七世紀歐洲最博學的人，大概要推萊布尼茲了。他以單子論試圖協調笛卡兒與史賓諾莎的

學說，圓滿周備的程度固然令人佩服，但是理性論者憑着思想走入一廂情風的獨斷系統，以至脫離了實際人生與一般經驗，則是哲學史上無可奈何的事實。不過，如果撇開玄思部分，稍加注意理性論者對具體事務的見解，有時卻能得到不少啟發。譬如，萊氏與史氏都認為，國家存在的目的，其實是「自由」，是要保障全體國民的自由。這種看法與英國經驗論的立場有何不同？換言之，即使最後大家都採取民主政治的形式，但是進展的步驟以及背後的理念卻可以大異其趣。甚至雙方對「自由」的理解也可以截然不同。

我們以「理性論」一詞，概括從笛卡兒到萊布尼茲的思想主流，這其實是相當粗糙的辦法。真正的哲學家往往不認為自己只是某一學派的代表，卻總是希望自己可以澈底說明實在界的根本真相。說明之後，再設法付諸實踐。這種願望以笛卡兒的話來說，十分清楚：「哲學的意義是智慧之研究，而智慧不僅表示處事之聰明，更表示對萬事萬物之圓滿的知識，這知識是人為他的生活之行爲，和爲他的健康之維持及所有工藝之發明所能够知道的。」由此可見，理論與實踐的溝通是哲學家的主要志業。

唯其如此，笛氏才可以聲言：「一個國家最大的財富，乃在於擁有真正的哲學。」這句話實在含有至理，雖然我們就可以就「何謂真正的哲學？」作沒有結論的討論。但是，若根本不去討論，則一個國家是註定沒有什麼希望的。我們努力翻譯這套哲學史，也是爲了借鏡，要想知道別人是怎麼討論問題的。

本書上下部的翻譯是由鄭錦倫先生與陳明福先生分別擔任。在校訂時，我還是設法在人名書

名方面人及重要的術語方面，求其統一。但是困難還是不少。像「唯心論」與「觀念論」，都是 Idealism，原來應該分別用於形上學與知識論的脈絡中，但是這兩種脈絡又難以畫清界限。此外，在引用前面三卷的資料時，仍依英文本頁數，如此對中文讀者並無幫助，這個問題只能等到全書出齊再版時，再來修改了。本書校訂期間歷時半年多，其中包括我到西德進修的四個月。許多地方且讀且想，心得甚深，總覺得哲人日遠，典型卻常在眼前，若不急起效法，實在枉費念哲學的初衷。

譯者簡介

——第一部譯者——

鄭錦倫 · 廣東省開平縣人。民國三十九年出生。

- 美國密蘇里大學哲學博士，專研黑格爾哲學。
- 現任中國文化大學哲學系副教授

——第二部譯者——

陳明福 · 臺灣省新竹縣人。民國四十一年出生。

- 中興大學農業經濟研究所畢業
- 譯著有「柯靈烏歷史的理念」、「柯靈烏自傳」。

序 言

我在這部《哲學史》的第三冊結束時，曾表示過一個希望，就是將笛卡兒到康德（亦包含康德）這一段時期包括在第四冊裏。我的意思當然是，我曾希望在一單冊中去論述近代哲學中的這整個部分。但是，這希望並沒有實現。我發覺不得不以三本書的分量去寫上述這個部分的哲學史。為方便起見，我將這三本書之每一本分作獨立的一冊。第四冊——《笛卡兒到萊布尼茲》——處理前康德時期中，歐洲大陸上的理性主義的各個大哲學體系。在第五冊——《霍布斯到休謨》——中，我討論從霍布斯到（亦包含）蘇格蘭常識哲學的英國哲學之發展。在第六冊——《沃爾夫到康德》中，我將處理法國的啟蒙運動、盧梭、德國的啟蒙運動和從維柯到赫爾德的歷史哲學之興起，而最後則處理康德的體系。《沃爾夫到康德》的這個標題固然不理想；但鑑於康德在其前批判期中之站在沃爾夫的傳統中的這個事實，則在討論康德之前實可先介紹這個傳統。

——像《伏爾泰到康德》這樣一個標題將會是十分突兀的。

· 1 · 序 言

一如前面各冊那樣，我以哲學家——而不以先後問題之發展——來作內容之區分。而且，我以相當長的篇幅來處理一些哲學家。雖然以哲學家來區分內容，對我所關心的讀者來說最為方

便，這方法實在也有它的缺失。在面對一羣不同的思想家以及對他們的觀念之或簡或詳的敘述時，讀者或許抓不到綱領。而且，雖然我想，大陸理性論與英國經驗論的這個舊區分固然有所根據（設若附加一些說明的話），但若固執這種分別，就容易給人一種印象，即認為十七、十八世紀中的大陸哲學和英國哲學彼此平行發展，互相獨立而無關涉。但這是一種錯誤的印象。笛卡兒對英國思想有過一些影響；巴克萊曾為馬勒布朗雪所影響；史賓諾莎的政治思想曾獲益於霍布斯；而十七世紀的洛克底哲學對十八世紀的法國啟蒙運動思想產生過很大的影響。

為補救我所採用的區分方法所帶來的缺失，我已決定在本（第四）冊之導論章中，向讀者介紹十七、十八世紀哲學的一般面貌。它因而包括我原先希望，如我已說過的，在一單冊中，而現在是分別在第四、五、六各冊中所予以討論的內容。當然，我把這導論放在第四冊前面；因此在第五、六冊中將沒有導論的章節。這樣的一個敘述性的導論無法避免一些重複。這就是說，在往後的章節中加以詳論的觀念，已在此導論中粗略地引介過。但是，我認為由此一總述式的導論所獲得的好處遠超過所帶來的缺失。

我曾在前面三冊中之每一冊結尾處加上一個「總結」，但一如導論之包含第四、第五和第六冊所處理的內容，總結亦具此作用。它因此被放在第六冊書末，即在康德哲學之闡述後面。在該總結中，我打算從一較具哲學意味的觀點——而不僅從歷史的觀點——來討論十七、十八世紀中各類哲學思維底性格、意義和價值。我認為，將此討論保留至闡述這一期的思想之後來提出，這比諸因一般性的哲學反思而中斷這闡述更為適宜。

最後對參考文獻作一些說明。凡諸如 Vol. II. ch. XL (第二冊，第四十章) 或 See vol. III, pp. 322-4 (見第三冊，第三二二—四頁) 等參考(徵引)，都指本《哲學史》。凡關於我所處理的哲學家底著作之參考，我儘量使用一種方便學生查考的形式。有一些歷史學者和論者習於徵用哲學家著作之名校本中的冊數和頁碼。但我認為在像我現在這樣一冊哲學史中不宜只應用這方式。例如，在笛卡兒的章節中，我固然徵引 Adam-Tannery 版本的冊，頁；但我亦在適當地方指出原著中相關的章，節或部分。容易取得 Adam-Tannery 版本的人並不多，一如甚少人擁有巴克萊著作之珍本。但領導性哲學家底重要著作之便宜版本是很容易取得的；而在我看來，參考文獻應照顧到那些擁有便宜版本的學生之方便，而不能只方便少數擁有名校本的人。

目 錄

第一部 從笛卡兒到馬勒布朗雪

| | |
|-----------------|-----|
| 第一章 導 論..... | 三 |
| 第二章 笛卡兒(一)..... | 七二 |
| 第三章 笛卡兒(二)..... | 一〇六 |
| 第四章 笛卡兒(三)..... | 一四〇 |
| 第五章 笛卡兒(四)..... | 一五一 |
| 第六章 笛卡兒(五)..... | 一七〇 |
| 第七章 巴斯卡..... | 一八八 |
| 第八章 笛卡兒主義..... | 二一六 |
| 第九章 馬勒布朗雪..... | 二三四 |

第二部 從史賓諾莎到萊布尼茲

| | | |
|------|----------|-----|
| 第十章 | 史賓諾莎 (一) | 二六一 |
| 第十一章 | 史賓諾莎 (二) | 二七三 |
| 第十二章 | 史賓諾莎 (三) | 二九五 |
| 第十三章 | 史賓諾莎 (四) | 三〇五 |
| 第十四章 | 史賓諾莎 (五) | 三二六 |
| 第十五章 | 萊布尼茲 (一) | 三四二 |
| 第十六章 | 萊布尼茲 (二) | 三五五 |
| 第十七章 | 萊布尼茲 (三) | 三八四 |
| 第十八章 | 萊布尼茲 (四) | 四一八 |

第一部

從笛卡兒到馬勒布朗雪

第一章 導 論

相承與創新：近代哲學在其與中世及文藝復興思想的關係中的早期面貌——大陸理性論：其本性，其與懷疑論及與斯多亞主義的關係，其發展——英國經驗論：其本性與其發展——第十七世紀——第十八世紀——政治哲學——歷史哲學之興起——伊馬努爾·康德

一

一般來說，近代哲學開始於笛卡兒（一五九六—一六五〇），或由法蘭西斯·培根（一五六一—一六二六）開始於英國，而由笛卡兒開始於法國。至於用「近代」一詞來指稱十七世紀的思想是根據何種理由，這或許不是一目了然的。但此詞之使用明白地表示了中世哲學及中世以後的哲學之間有一分界，而各擁有其自家底重要特徵。十七世紀的哲學家確然相信在古老的哲學傳統及他們底創新嘗試之間有一明顯的區分。像法蘭西斯·培根及笛卡兒等人都一致認為他們創造了一個新的開始。

假若文藝復興及其後的哲學家底看法之表面價值曾在一段長時期中被接受，其部分原因是基於一種信念，即：中世紀沒有任何東西堪稱為哲學。在古希臘，獨立的和創發的哲學思想之火焰

曾光輝照耀，但在文藝復興將此火焰復燃而使之燦爛於十七世紀之前，這火焰實際上被熄滅了。

但是對中世哲學加以更多的注意時，就得見以上的看法是誇張的。有些作家還強調過中世的及中世之後的思想間之相承（連續性）。這在政治的及社會的領域內所得見的相承之現象十分明顯。十七世紀的社會形態及政治組織之存在並非沒有歷史前因。例如，我們得見不同的民族國家之逐漸形成，又得見大的君主國之出現及中產階級之成長。即使在科學領域中，亦有某種程度的相承。最近的研究亦顯示對在中世紀本身內的經驗科學有一有限度的興趣。在這部哲學史的第三冊中^①，我們曾注意到由十四世紀的某些物理學家所提出的動力理論之更廣泛的含義。同樣的，在哲學的領域內亦可得見某種相承。我們可以看見，中世紀的哲學逐漸被認許為一門獨立研究。我們又得見為後來的哲學發展鋪路的各路思想產生於中世紀。舉例來說，十四世紀的主要哲學運動，即唯名論的運動^②，在某些重要方面為後來的經驗論鋪路。再者，古撒的尼各拉底思辨哲學^③及在此哲學中所預示的萊布尼茲的若干理論形成了中世紀的、文藝復興的思想和康德以前的近代思想之間的一個連繫。此外學者已證明了像法蘭西斯·培根、笛卡兒和洛克這些思想家受過去影響的程度遠超過他們自己所相信的。

這種對相承之強調無疑是需要的。這可使我們不致過於輕易接受一種主張，這種主張往往只注意到文藝復興及十七世紀的哲學家底創新方面。對相承之強調，表示瞭解有中世哲學這一事實，並且認許它作為歐洲哲學底一個構成部分的地位。但，若是非連續性（獨創方面）被強調得過分，連續性（相承方面）也可能如此。我們若比較十三世紀的和十七世紀的社會、政治生活，則

可頓見其在社會結構上有明顯的差異。又，雖然我們可追溯宗教改革之歷史因素，宗教改革仍然是一個突發事件，震動了中世的基督徒世界之宗教的統一。雖然後世的科學底種子可被發見於中世歐洲之知性土壤，這方面的研究之結果並不一定使肯定文藝復興時期的科學之重要性的看法有根本的改變。同樣的，在說過一切能說的、關於中世及其後的哲學間之相承的話之後，此二者之間仍存有相當的差異。如此說來，笛卡兒雖無疑受到士林哲學式的思想方法的影響，他自己卻指出了：從士林哲學中借用其詞語，並不一定表示這些詞語是在同一意義下被使用。雖然洛克在自然律理論方面曾受胡克爾(Hooker)之影響，而胡氏又受中世思想之影響，但洛克的自然律觀念並不就與多瑪斯·亞奎那的相同。

當然，我們可能成爲名相的奴隸。這就是說，由於我們將歷史分期，因而習於忽視相承與漸變，這特別是當我們從遠隔的時代來看歷史事件時是如此。但這並不表示講歷史的分期或說無重大的改變發生，全是不適當的。

若文藝復興以後的世界底全般文化情況在重要的方面不同於中世紀，則這些變化已反映於哲學思想中，這是很自然的事。同時，一如社會的、政治的領域中的變化即使看來是如何突然，這些變化都預設了一個它們所由之發展而來的存在著的情況，則在哲學領域中的新的取向、目標及思想方法也預設了一個它們在某種程度上與之連繫的存在著的情況。換言之，我們所面對的，不是在連續性的肯斷和非連續性的肯斷這兩種尖銳地相對比的情形中作一簡單的選擇。我們對這兩種因素都要加以考慮。變化與創新是有的；但改變並不是從無到有的創造。

因此，情況看來是這樣的。從前對非連續性之強調，是由於不能認識到在中世紀有够得上是哲學的東西。後來，由於認識到中世哲學的存在和重要，因而強調相承。但我們現在看到，所需要的是一種去解釋連續性的兩種成素及不同時代底特徵的嘗試。而就不同時代之考察來說是真實的，亦當然對不同的個別的思想家來說也是真實的。歷史家往往被誘於將一時代的思想描繪為另一時代的思想家底體系之踏腳石。這種引誘固然不可避免；因為歷史家所思考的是一系列發生在時間中的事件，而不是一個永恆的、不變的實在界。甚者，在一明顯的意義上，中世思想為中世以後的思想鋪了路；而有足够的理由視巴克萊底哲學為洛克底與休謨底哲學間的踏腳石。但若全然屈從於這引誘，就損失至鉅。巴克萊底哲學在從洛克到休謨的經驗論之發展中不僅僅是一個過渡階段；而中世思想有其自己的特色。

在那些易於辨識的、中世的與中世以後的哲學之間的差異中，一項很大的差別是關於用字遣詞之形式方面的。首先，中世用的是拉丁文，而中世以後的時期則逐漸使用各民族自己的語言。但卻不能說在康德以前的近代是沒有使用拉丁文的。法蘭西斯·培根及笛卡兒都兼用拉丁文及其本國文字寫作。霍布斯亦如是。史賓諾莎則用拉丁文著書。洛克用英文寫作。到十八世紀本國文字的使用已甚普遍。休謨用英文，伏爾泰及盧梭用法文，康德用德文。其次，中世紀人慣於為某些經典著作作註釋，中世以後的哲學家不論用拉丁文或本國文字寫作，都已放棄作註的形式，而撰寫原創性的論著。我的意思固然不是說：中世紀人只撰寫註釋性的作品；這說法是很不正確的。不過，對彼得·隆巴德^⑤《言語錄》及對亞里斯多德和其他人底著作之註釋卻是中世哲學作品底

特徵。但當我們想到十七世紀的哲學家底著作時，我們便想及自由的論述，而不是想及註釋。

伴隨著在哲學著作中本國文字之逐漸被使用而來的，是在其他文學領域中本國文字之逐漸被使用。我們可以將此現象關聯於一般的文化的、政治的及社會的變化和發展。我們亦可在此看出一個徵候，就是哲學從學院的圈限中解脫出來。中世紀的大部分哲學家是大學裏的教授，終生從事教學工作。他們對經典作註釋，用爲大學教材，而他們所使用的，是有教養的、學術的世界底語言。相反的，在康德以前的近代哲學家大部分跟大學的教學無關。笛卡兒從未是大學教授。史賓諾莎雖應邀往海德堡，也不是大學教授。萊布尼茲則是個大忙人，由於他的那種生活，他拒絕教授的職位。在英國，洛克擔任微職，爲國家服務；巴克萊是個主教；雖然休謨想保得一大學教席，他卻沒有成功。就十八世紀的法國哲學家如伏爾泰、狄德羅和盧梭來說，他們是對哲學有興趣的文學家。在十七、十八世紀，哲學是有教育的階級所感興趣和共同關心的一樣事物；而在那些爲大眾撰寫的著作中，以本國文字來代替拉丁文是很自然的事。如黑格爾所說，只有在康德那裏，哲學才變得專門和深奧，這樣的哲學不能再屬於一個有教養的人的普通教育。而打從那時候開始，拉丁文的使用實際上已成過去。

換言之，近代早期的原創性的哲學是在大學之外發展的。它是清新的和原創的心靈——而不是在傳統裏過活的人——所創造的。這也是哲學著作之以獨立論說——而不是以註釋——的形式出現的一個緣故。這由於作家們要發展他們自己的觀念，而不要牽涉過去的偉大或牽涉希臘和世界的思想家底意見。

但是，即使說近代哲學在前康德的時期內本國文字已代替拉丁文而被使用，著作寧取獨立的論說，而不取註釋，又這時期的主導的哲學家皆非大學教授，這樣說並不太能闡明中世哲學及中世以後的哲學之間的內在差異。因此需要一種扼要地指明這些差異的嘗試。

近代哲學通常被說成是自主的，單是由理性所產生的，而中世哲學則附從於基督宗教的神學，由於為教義服務而受到妨礙。但若以這種魯莽的方式來表達，而無任何說明，則上述的判斷就將事情過分簡單化。一方面，十三世紀的多瑪斯·亞奎那已肯定作為一門研究科目的哲學之獨立性，而在十四世紀，由於唯名論者對傳統形上學之批判，哲學與神學已趨於分家。另一方面，在十七世紀，笛卡兒已嘗試去調解他底哲學觀念與天主教教義底要求^⑥，而巴克萊更明說他的最終目標是讓人明白福音底拯救真理。因此，這些事實使我們不能獨斷地說：整個近代哲學都沒有神學的預設，又不受基督信仰之支配性的影響。這種斷說並不適合笛卡兒、巴斯卡、馬勒布朗雪、洛克或巴克萊，即使它適合史賓諾莎、霍布斯、休謨，當然亦適合十八世紀的法國唯物論思想家。同時，底下一點也無疑是真實的，即：從中世早期的哲學思想開始到近代，我們可以看見哲學逐漸從神學解放出來的痕跡。多瑪斯與笛卡兒之間有一明顯的差異，雖然後者亦是基督宗教的一個信徒。因為多瑪斯始終是神學家，而笛卡兒則是個哲學家。實際上，所有一流的中世哲學家，包括奧坎的威廉，都是神學家，而十七、十八世紀的主要哲學家卻不是。在中世紀，神學被尊為最高的學問，而神學家都同是哲學家。在十七、十八世紀，哲學家有些信仰基督宗教，有些則否。而在有信仰的哲學家如笛卡兒和洛克來說，他們底信仰雖無疑對哲學的體系產生影響，

但他們基本上跟今日的任何一個哲學家（雖是基督徒，卻非專業性的神學家）有同樣的態度。這是笛卡兒和洛克——若我們將他們與多瑪斯或波納文德比較——所以是「近代」哲學家的一個緣故。

當然，人們應當將事實之認識與事實之評價加以分別。有些人會說：就哲學之自它與神學底密切關連中分離開來，又就它免於任何外在的限制之程度來說，它應該成爲一門獨立的科目。另一些人會說：哲學在十三世紀時所獲得的地位是合適的。那就是說，理性底權利得到認許；但啟示底權利亦得到認許。若對啟示真理之認許能使哲學免於有錯誤的結論，這對哲學實在是一種好處。在此，我們對事實有不同的評價。但不論我們如何去評估事實，在我看來，哲學逐漸地從神學解放出來這一點是不可爭辯地真實的——設若「解放」一詞被理解爲中性的意義，而不是從評價的觀點來被理解的話。

哲學對神學的地位之改變通常關聯於一種興趣之轉移，即從神學的課題轉移於人及自然之研究——這種研究對上帝並無明顯的關涉。這種解釋容或有誇張之處，亦含有真理。

文藝復興之人文主義運動即常在這種關連中被講述。說人文主義運動隨著它底學術研究之擴展及依於它底教育思想，是以人爲它底主要關懷之對象，這實際上是說了一個自明的真理——事實上是一個同語重覆。但正如在本哲學史第三冊^①中所指出的，意大利的人文主義對過去並無任何決定性的斷裂。人文主義者摒棄拉丁風格中之粗俗性；但十二世紀的沙里士伯雷的約翰（John of Salisbury）及十四世紀的佩脫拉克（Petrarch）已經這樣做了。人文主義者提倡學術的復興：

但中世紀已將一個屬於歐洲最大的學術成就之一的但丁 (Dante) 底《神曲》給予世人。對柏拉圖的——或毋寧是新柏拉圖主義的——哲學的一種熱衷隨伴著意大利的人文主義；但新柏拉圖主義同樣對中世思想發生影響——雖然中世哲學中的新柏拉圖思想並不是以得見於十五世紀的柏拉圖著作底不同版本之研究為根據。意大利的柏拉圖主義雖然對人性之和諧發展及對神在自然中之造化有強烈的感受，卻很難說它直接反對於中世紀的看法。人文主義無疑是發展了、強化了、擴展了和以一更突顯的態度安置了中世文化的一個要素。但這並不足以為早期的近代哲學之背景作準備。

從中世紀的大體系底神中心之性格，轉到將興趣集中於作為整體的、動態的系統之自然，這一個改變，能在哲學家如布魯諾 (Giordano Bruno) ②及巴拉且蘇斯 (Paracelsus) ③底著作中較之在柏拉圖主義者如馬西利奧·費啟諾 (Marsilius Ficinus) 及約翰·比各 (John Pico della Mirandola) ④底著作中更清楚地得見。但雖然布魯諾及相繫屬的思想家底思辨的自然哲學，表達且倡導了從中世到近代的思想之轉移，特別是就其中心興趣來說是這樣。但另外尚有一因素導致這項轉移，就是文藝復興的科學運動①。實際上，在這時期的思辨的自然哲學家與科學家之間通常難以劃一明白的區分。但無人會否認應將布魯諾置於首席，而凱普勒及伽里略則位居其次。雖然思辨的自然哲學構成近代哲學底部分背景，但文藝復興的科學運動之影響對決定十七世紀的哲學思想底方向有重大意義。

先是文藝復興的科學，然後是牛頓的著作，有效地刺激了機械主義的宇宙觀念。這觀念顯然

是一個極有助於在哲學領域中將注意力放在自然上的因素。伽里略認為上帝是世界底創造者和持守者；這位大科學家尚不至於是無神論者或不可知論者。但自然本身可被了解作運動物體底一個動態的體系，這體系底可理解的結構能用數學來表示。雖然我們不知道控制這體系的力量底內在本性^①，而只有這些力量所顯示的運動可以表諸數學陳述，但是我們仍能研究自然而不必訴諸上帝。在上帝底存在及活動既不被否定，亦不受懷疑的這個意義上，我們在此找不出與中世思想的一種隔斷。但我們確實發現興趣及重心的一種轉變。一個十三世紀的神學家兼哲學家如波納文德，對物質世界主要感興趣的，是將這世界視為它的神性的本原底一個影子或遙遠的啟示。文藝復興的科學家雖不否定自然有一神性的本原，他們主要感興趣的，是世界及其運動過程之可用數量來加以決定的內在結構。換言之，這是兩種看法的對比，前者是神學心靈的形上學者強調目的因果性的看法，後者是以顯示於可用數學來決定的運動中的動力因果性來代替目的因果性的科學家的看法。

我們若將本只是神學家的人與本只是科學家的人比較，則他們底興趣不同是很明顯的，亦無必要去注意這差異。但十七世紀的哲學卻同時受到思辨的自然哲學及文藝復興的科學之影響。舉例來說，英國的霍布斯將一切關於非物質的、精神的東西之討論排除於哲學之外。雖然霍布斯除人的身體外，尚將政治體或國家包括於所謂的物體之內，但這哲學家就是這樣只考究物體。從笛卡兒到萊布尼茲的大陸理性論形上學者實際上並不將對精神實體之研究從哲學中排除出去。對精神實體及上帝底存在之肯斷是與笛卡兒的體系不可分的，而稍後可見，萊布尼茲在他的單子理論

中簡直精神化了物體。同時，在巴斯卡看來，笛卡兒只爲了要世界保持運轉才使用上帝，此後便不再使用他。巴斯卡的指摘或是不公平的；而在我看來，它就是不公平的。但仍然重要的是：笛卡兒的哲學能夠給予一種印象，這印象是很難想像能從一個十三世紀的形上學者底體系那裏得到的。

但是，這不僅僅是一個興趣方向的問題。物理科學之發展刺激了用哲學去發現關於世界的新的真理，這不是不自然的。在英國，培根強調對自然作經驗的和歸納的研究，他追求一種能增加人用以超越和控制其物質環境的能力之方法，而這一種研究之進行，應無需訴諸權威或過去的偉人。在法國，笛卡兒對士林哲學之主要批評是：它在他看來，只足以對已知的真理系統地加以闡明，而無能力發現新的真理。培根在他的《新工具》中已教人注意某些發明的實際效果，這些發明已改變了事物的面貌和世界的情況。他意識到新的地理發現，新的資源和財富之開採，特別是以實驗爲基礎的物理學之建立，這些已預示了一個新世代之開始。雖然他所預言的在他去世很久很久之後才得以實現，他已正確地開始了一個引導出我們今日這科技文明的歷程。像培根和笛卡兒這樣的人，無疑不覺察到他們的心靈受前代的思想方法影響之程度；但他們所以意識到自己站在一新世代之開端，這不是沒有根據的。哲學已受委於爲一種理想服務，這理想因著一種文明在進步中的看法而要求擴展人類的知識。關於在這歷程中所使用的合適的方法，笛卡兒的和萊布尼茲的觀念固然與培根的觀念不盡相同，但這並不改變一個事實，即：笛卡兒與萊布尼茲皆曾深刻地爲新科學底成功發展所影響，因而他們亦將哲學視爲增進我們底世界知識的一種手段。

文藝復興之科學發展亦以另一重要的方式影響哲學。在那時候，物理科學與哲學之間並無明白的區分。前者被認作自然的哲學或實驗的哲學。這種命名法確實存在於古老的大學裏頭。舉個例子來說，在牛津即有實驗哲學之講席，但那任此教席的人並不是研究我們今日所謂的哲學的。然而，明顯的是：文藝復興及近代早期在天文學及物理學上真正的發現是由那些我們視之爲科學家的——而非視爲哲學家的——人所做的。換言之，我們在回顧中可看到物理學及天文學正取得成熟的地位，而或多或少獨立於哲學之外而追求它們底進步途徑，儘管伽利略和牛頓都作「哲學思考」（就我們的語義來說）。但在我們所講述的這個時代裏，對心理學並無真正的經驗的研究；經驗的心理學是與其他科學及哲學有所分別的一門科學。因此，只是很自然的，在天文學、物理學及化學中的成功的發展，引起哲學家想要去建立一門「人之科學」。不錯，對人體作經驗的研究已經有所發展。我們只需想起維沙流士（一五四三年出版的《人體之構造》之作者）和哈維（他約在一六一五年發現血液循環），在解剖學及生理學方面的發現。至於心理學之研究，我們就得轉向哲學家。

例如，笛卡兒寫了一部論靈魂底各種情欲的著作，提出一個解釋心身交互作用的理論。史賓諾莎則就人的認識、情欲，和就自由的明顯意識或覺察，與他的系統所要求的決定論之調解理論。在英國哲學裏，我們可見到一種對心理學問題之顯著的興趣。一流的經驗論者——洛克、巴克萊、休謨——統統探討知識問題；而他們處理這些問題的觀點，與甚是嚴格地知識論的，毋寧是心理學的。這就是說，他們要集中他們的注意在「我們的觀念如何生起？」這問題上。而這顯

然是一個心理學的問題。又我們可在英國的經驗論中得見聯想說的心理學之滋長。再者，休謨在他的《人性論》導論中明白地談到需要在一經驗的基礎上來發展人之科學。他說：自然哲學已在一實驗的或經驗的基礎上建立起來；但哲學家才正開始將人之科學置於一類似的基礎上。

像伽里略這樣一個考察運動物體的科學家，當然可以自限於物質世界及物理學和天文學的問題上。但將世界視作一機械的體系之看法，卻引起一些形上學者所不能逃避的問題。明顯地，解答有兩種可能。一方面，哲學家可爲人具有精神性的靈魂及稟有自由選擇的能力這個看法辯護，而人正由於這自由的和精神性的靈魂，他可部分地超越物質世界及機械因果性的體系。另一方面，哲學家可擴大物質宇宙之科學的觀念，也就是把人也包括在這物質宇宙之內。心理的歷程因而將或被解釋爲物理過程底伴隨現象，或更粗率地說，心理歷程本身就是物質的，從而人的自由將被否定。

笛卡兒贊成第一種解答，雖然他所講的是「心靈（心智）」而不是「靈魂」。物質的世界可用物質概念來描述，亦可將之化約幾何的度量 and 運動。而一切物體，包括有生命的物體，在某種意義上都是機械。但整體的人卻不能簡單地化約爲這機械系統之一員。這是因爲人具有一個精神性的心靈，這心靈是超越物質世界和超越那統制這世界的動力因果性底各個決定律的。所以，在近代之開端，我們即見到所謂的「近代哲學之父」肯定精神實體（一般地說）和人的精神心靈（特殊地說）之存在。這個肯定不只是一個老傳統之遺物；它是笛卡兒體系底一個組成部分，且表示了對那新的科學觀底挑戰所提出的部分答覆。

笛卡兒對人的解釋卻引起一特殊的問題。若人包含兩種完全相異的實體，他底本性便要分裂而不再具有統一性。這樣，身心交互作用之明顯事實就難以說明。笛卡兒自己肯定說心靈能夠而且實際作用於身體；但這個關於交互作用的理論是他底體系中最使人不能感到滿意的地方。一般被認識為「機緣論者」的笛卡兒主義者，如格林克斯（Geulincx），否定了兩種異質的實體可相互作用的可能性。若真有相互作用，則所真正發生的，是在一心理事件中上帝促起相應的物理事件，或者反過來：上帝在一物理事件中促起相應的心理事件。因此，機緣論者將明顯的交互作用之事實用神性的活動來解釋。但若心靈不能對身體起作用，則上帝之能那樣做，這卻不是直接地明白的。史賓諾莎則解消了這交互作用的問題，因為心靈與身體被視為唯一實體底兩面。但在萊布尼茲底哲學中，問題再度出現於一不同的形式中。問題在此不再是兩種異質的實體類型之交互作用如何可能，而是眾多的相異的和獨立的單子間之交互作用如何可能；這就是說，在構成人心靈的主導單子與構成身體的諸單子間之交互作用如何可能。而萊布尼茲的解答卻類似於——雖非相同於——機緣論者的。上帝創造了單子，而他們底活動是同時被安排好的，猶如兩個設計十分完善的鐘，它們底指針同時運轉——雖然這兩個鐘互不相干——一樣。

機緣論者當然以笛卡兒底精神的和物質的實體觀念開始；他們的特殊理論預設這觀念。但其他的哲學家嘗試將關於世界的新的科學觀念擴展於作為一個整體的人。在英國，霍布斯將伽里略力學之基本觀念應用於一切實在界，也就是在哲學中可能有意義地被考察的一切實在界。他將實體等同於物質實體，而不認為哲學家能探究或處理其他種類的實在界。哲學家因此須將人視為

純粹的物質存有者，而像其他物體一樣受制於同樣的規律。自由被消解了，而意識被解釋為可還原為在神經系統中的變化的運動。

在歐洲大陸，一些十八世紀的哲學家接受一個類此粗糙的唯物論。舉例來說，《人是機器》（一七四八年）的作者拉·梅特里（La Mettrie）將人看作一複雜的物質的機器，而將有關一種精神性的心靈的理論視為一種神話。他在主張這看法的時候，卻聲稱笛卡兒是他的直傳祖師。笛卡兒起初曾對世界作一種機械論的解釋；但他中途又放棄了這理論。拉·梅特里要完成這理論，他指出人的心理變化歷程一如其物理變化歷程，是可以以機械論和唯物論的假設來解釋的。

因此，新科學之挑戰引起了一個關乎人的問題。不錯，這問題在某一意義下是一個古老的問題；而在希臘哲學中我們可以找到一些解決，這些解決是相類於十七世紀的笛卡兒及霍布斯所提出的不同的解決的。我們只要在一方面想到柏拉圖，在另一方面想到德謨克利圖。雖然問題是古老的，它亦是一個新的問題，這由於伽里略的及牛頓的科學發展·用新的見地來對待這問題，且強調它的重要。在本哲學史第四至第六冊所涵蓋的一段時期之末期，我們得見伊馬努爾·康德嘗試將對牛頓科學底有效性之肯，認與對人底道德的自由之信仰加以結合。若謂康德重申笛卡兒底立場，這是一種誤導的說法。但若我們在那些將機械論的看法擴展至把整體的人亦加以機械論的解釋的人，與那些不這樣做的人之間劃一分界線，則我們就要將笛卡兒及康德放在同一邊。

在我們考察從神學的課題到一種關於自然及人之研究（這研究對上帝無明顯的關涉）這興趣之轉移的時候，底下一點是相干的。當休謨在十八世紀講到人之科學時，他把道德哲學或倫理學

也包括在內。而在文藝復興與十八世紀末之間的一段時期內，一般英國哲學對倫理學有強烈的興趣，而這種興趣之持續形成了英國思想底主要特徵之一。再者，雖然有某些例外，這時期的英國道德哲學家一般總是努力於拋開神學的預設來發展一種倫理學的理論。他們不像十三世紀的多瑪斯那樣^⑧，從上帝底永恒律則的觀念出發，然後由此觀念往下推及自然的道德律，將此視為永恒律則底一個表現。他們傾向於處理倫理學而不要有形上學之關涉。這樣，十八世紀的英國的道德哲學顯示了中世以後的哲學思想底趨向——獨立於神學而追隨它自己底路向。

對政治哲學亦可作類似的評述。霍布斯確實在十七世紀撰寫有關於教會事務的文字；但這並不表示他的政治理論有賴於神學的預設。對十八世紀的休謨來說，政治哲學是人之科學底一部分，而在他看來，政治哲學與神學——或一般地與形上學——無任何關聯。又同一世紀的盧梭底政治理論亦是一種可稱為俗世主義的理論的東西。像霍布斯、休謨及盧梭等人底看法是與多瑪斯^⑨，甚或奧古斯丁底^⑩看法很不一樣的。我們固然可以看到，他們底看法在十四世紀前半葉的巴度亞的馬西里奧 (Marsilius of Padua) ^⑪底著作中已具雛形。但馬西里奧並非中世紀的典型政治哲學家。

在這一節中，我曾強調物理科學對十七、十八世紀哲學之影響。神學在中世紀被視為最高的科學，但在中世以後的時期裏，自然科學開始佔據學術之中心地位。但是，在十七和十八世紀，哲學家仍然像科學家那樣相信他能增進我們對世界之認識。當然，若我們不忘記休謨的懷疑論，則這講法仍需要一定的補充。不過，一般來說，這時期的氣氛是對哲學心靈底能力有樂觀的信

心。而這信心爲物理科學底相繼發展所刺激及強化。物理科學至今尚不至於使人產生這樣的懷疑，甚或信念，即：哲學不能增加我們關於實在界的事實之知識。換一個說法，若哲學不再是神學底侍女，它亦尚未成爲科學底女佣。哲學從科學獲得刺激，但它堅持自己的自主和獨立。結果之是否能使人接受它的要求，這是另一個問題。在任何情況下，這問題都是不宜在我們所處理的這一時期的哲學史之導論中來予以討論的。

二

在康德以前的近代哲學通常分作兩個主流，一個是包括從笛卡兒到萊布尼茲及其門人沃爾夫的歐洲大陸的理性論體系，另一個是包括直至休謨爲止的英國經驗論。這種區分在此被採用。在這一節中我要對大陸的理性論作一些導說。

就理性論之最廣義來說，一個理性論的哲學家應是一個仰賴其理性之使用而不訴諸神秘的直覺或訴諸感情的人。但這一廣義很不足以使我們區別開十七、十八世紀的大陸的龐大體系和英國經驗論。洛克、巴克萊和休謨都認爲他們的哲學思考是仰賴於推理的。因此，若理性一詞被作最廣義的理解，則不能用此來區別開十七、十八世紀的形上學與中世的形上學。一些評論家指摘多瑪斯·底如意算盤，認爲他將那些他從非理性的根據予以信仰的和他所欲辯護的結論，用不適當的理由來加以接受。但多瑪斯自己肯定他的哲學是理性思考的一種結果。若對他的指摘是對的，則這種指摘亦可有效地用來對付笛卡兒。

在日常用語中，一個理性論者即一般被理解作一個否認超自然事物及神秘底神性啟示的觀念的思想家。先勿論這一語用之預設無任何合理的事實可證明超自然事物底存在，又無任何合理的動機可使人相信有神學意義的神性啟示，這語用固然不能提供一個特徵，使康德以前的大陸哲學能跟英國經驗論對比起來。若理性一詞作上述的用法，則它會適合某些十八世紀的法國哲學家。但它卻不適合笛卡兒。因為，並無真正的理由可否認甚或懷疑笛卡兒在建立上帝存在之證明或在肯認天主教信仰上的真誠態度。若我們想用「理性論」一詞來區別十七、十八世紀之主要的大陸的體系和英國經驗論，則我們要給與這名詞另一些意義。這由知識起源的問題來說明，或者會比較容易。

哲學家如笛卡兒和萊布尼茲，接受內在（本具）的或先驗的真理觀念。當然，他們並非說一個新生嬰兒在他出世的那一刻就領會到若干真理。他們認為某些真理本然地是內在的，心靈自身能夠覺識到它們底真理性，而經驗最多不過是一些機緣。這些真理不是從經驗而來的歸納之推廣，而它們底真理性不需要經驗的印證。雖然我或許只因一經驗之機緣才覺識到一自明原理底真理性；但這真理性並不倚仗經驗。這原理自身即是真的，這真理性邏輯地先於經驗——雖然從心理學的觀點，我們只因經驗之機緣才對其真理性有一明顯的知覺。就萊布尼茲來說，這些真理已在一不確定的意義上具雛形於心底構造中——雖然它們並不在意識剛開始時就被明白知道。因此，它們是本然地——而非實然地——內在的、

但是，相信自明的原理並不足以顯出十七、十八世紀的大陸形上學者底特徵。中世的形上學

者同樣相信自明原理——雖然多瑪斯不認為有適當的理由來稱之為內在的。顯出笛卡兒、史賓諾莎及萊布尼茲底特徵的是他們的理想，即：從這些自明原理推演出一個關於實在界、關於世界的真理系統。我所以說「他們的理想」，這是因為：我們不能假定他們的哲學事實上來自自明原理的純粹推演。若真是那樣，則很奇怪的是他們的哲學互不相容。他們的理想是真理底一個演繹系統，這系統類比於數學的系統，但可同時增加我們底事實知識。史賓諾莎底主要著作稱為《以幾何學方法來證明的倫理學》，它表明以擬似數學的態度來展示關於實在界和人的真理，即從定義和公設開始，繼而通過對一連串命題之循序證明，最後建立起各個結論底一個系統，這些結論底眞理性已知爲具有確實性。萊布尼茲設想一種普遍的符號語言和一種普遍的邏輯方法或計算之觀念，利用這些，我們不但可以將一切現有的知識予以系統化，且可由此推演出未知的真理。若那些基本的原理是本然地內在的，則可推演的眞理底整個系統可被視作理性自身之自我展現。

明顯的，理性論哲學家是受了數學推理底模式之影響。這是說，數學提供一種明白性、確實性和有次序的演繹模式。個人的因素，主觀的成分如感情被消除了，而一個命題（這些命題已被肯定爲眞的）之組合體已建立起來。若應用一種類比於數學的方法，哲學不就可以獲得一種類似的客觀性和確實性嗎？正確方法之使用能使形上學的哲學甚至倫理學成爲一種眞正的科學，而不是文字爭論、模糊觀念、錯誤推理及互不相容的結論之所在。個人的因素可以消除，而哲學會具有數學所具有的普遍性、必然性和客觀眞理之特性。往後會看到，這些考慮對笛卡兒來說尤爲重要。

在今天，一般都說純粹數學本身並不能給與我們關於世界的事實知識。舉一個簡單的例子，

若我們以某種方式界定一個三角形，這三角形就一定具有某些性質，但我們並不能由此推演出一個結論，謂有具有這些性質的三角形存在。我們所能推演出的僅是：若有符合該界說的三角形存在，則它具有這些性質。對理性論者的一個明顯的批評是認為他們不了解數學命題與存在命題之分別。這個批評實在不完全公正。因為，如底下所將指出的，笛卡兒努力於將他底體系建立在一個存在命題之上，而不是建立在一個某些作者所謂的「套套邏輯」之上。但同時難以否認的是：理性論者有一種傾向，就是將哲學——包括自然的哲學或物理學——化為純數學，又將因果關係化為邏輯的涵蘊。但不能說這就是文藝復興的科學鼓勵他們這樣去想。我現在就要說明這點。

伽里略的中心思想認為自然在結構上是數學的。「作爲一個物理學家，他試圖盡可能用數學命題來表示物理學底基礎和表示觀察到的自然底規則性。作爲一個哲學家，他從數學方法在物理學上之成功而推出數學是認識實在界底真正結構之鑰匙。」^①在「化驗者」(Il saggiaiore)^②中，伽里略宣說哲學是上帝寫在宇宙這部書上面的，除非我們懂得這部書底語言，即數學語言，我們是無法讀這書的。因此，若如伽里略所說，自然底結構在本性上是數學的，則自然與數學之間就有一種一致性，這就容易明白那些爲數學方法之理想所吸引的哲學家是如何想到在哲學的領域中應用這方法來發現關於實在界的從所未知的真理。

但是，爲了去欣賞笛卡兒追求確實性及仰仗數學作爲推理的一個典範之意義，最好能記住文藝復興思想之另一面，即懷疑論之復蘇。當人們想到十六世紀後期的法國懷疑論時，首先被想到的名字就是蒙田 (Montaigne, 1533-92)。這是很自然的，因爲他在法國文學上有崇高的地位。

如在這「哲學史」第三冊中^⑩所指出的，蒙田恢復了古代懷疑論的論證：感覺經驗之相對性及不可信賴的性格，心靈對感覺經驗之倚賴及它因此在獲得絕對真理上之無能，以及我們不能解決從感覺與理性之相衝突的要求而來的問題。人缺乏建構任何形上學體系的能力；而形上學者之有不同及不相容的結論之事實可爲此作證。如人文主義者那樣抬舉人類心靈的能力，是乖謬的；我們應該承認我們的無知和我們的心智能力之脆弱。

這種懷疑用理性來獲取形上學的及神學的真理之可能性的懷疑論，亦爲教士夏朗（Charron, 1541-1603）所接受。他同時強調人在神性的啟示——這得在信仰上被接受——面前應該謙卑。在道德哲學方面，他接受一種斯多亞形式的倫理學^⑪。前面提及過文藝復興時代斯多亞主義之復興者之一的猶斯都·里普修斯（Justus Lipsius 1547-1606）。另一人是威廉·杜·費爾（William Du Vair, 1556-1621），他試圖去調和斯多亞倫理學和基督宗教信仰。可理解的是，在針對形上學的懷疑論盛行的一個時代，斯多亞派的關於道德上獨立的人的理想是會吸引某些人心的。

但是，懷疑論並不限於蒙田那種文雅的文學的形式，或限於夏朗底虔信論。懷疑論亦爲一羣自由思想家所代表，他們毫無困難地指出了夏朗在懷疑論及虔信論之綜合上不一致的地方。這種綜合早已存在於十四世紀；某些關心宗教的人無疑爲它所吸引。但從理性的觀點來說，它很難是一種令人滿意的態度。再者，那些自由思想家或「放言高論者」對在斯多亞倫理學中佔重要地位的「自然」一詞所作的解釋，與夏朗所了解的卻很不相同。固然，這「自然」一詞是歧義的，希臘人用這詞語時亦有不同的意義。

從蒙田的比羅主義和夏朗的虔信論到結合道德的犬儒主義的懷疑論，這一系的懷疑論關涉及笛卡兒要將哲學安置在一穩固基礎之上之嘗試。爲應付懷疑論之挑戰，他寄望數學作爲確實的和清晰的推理之模式。他又渴望爲形上學帶來相類的清晰性和確實性。這裏的形上學得被理解爲包括哲學的——跟教義的不同——神學。依笛卡兒底意見，他所提出的關於上帝底存在之證明都是絕對有效的。因此，他又相信他已爲信仰上帝所啟示的真理提供了一個堅固的基礎。這是說，他相信他已有效地證明了有一個能將真理啟示給人的上帝存在。在倫理學方面，笛卡兒自己爲斯多亞主義底復興所影響，而雖然他沒有發展一有系統的倫理學，他已對那些他認爲真的和有價值的斯多亞原則予以思索，並將之結合在他的哲學中。在史賓諾莎的道德哲學中，我們可以見到對斯多亞主義的一種特殊的喜愛。在某些重要的論點上，斯多亞主義的確在史賓諾莎的哲學中比在笛卡兒的哲學中得到較好的吸收和使用。因爲，像斯多亞主義，史賓諾莎既是一個一元論者，又是一個決定論者，但笛卡兒都不是。

對笛卡兒與史賓諾莎底差異之敘述，引導我們去概括地考察大陸理性論之發展。在一導論中來詳說這問題是不合適的。但簡單的敘述或者可以給讀者一些基本的——若不是很確實的——關於這發展底線索的觀念。這發展將會在個別哲學家的專章中予以詳細的探討。

我們已經看到，笛卡兒肯定了兩種不同實體——精神的和物質的——底存在。在這意義下我們可稱他爲一個二元論者。但他不是一個設定了兩個究極的、獨立的存有學原理的二元論者。有眾多的有限心靈，又有眾多的物體。但二者都依賴作爲創造者和保持者的上帝。上帝一直是有限

的精神實體界和具體事物界之連結。笛卡兒底哲學在某些重要論點上不同於十三世紀的形上學者底體系；但若我們只注意到他是一個承認精神實體與物質實體有一本質差異的有神論者和多元論者的說法，則我們可以說他保存了中世紀形上學之傳統。光這樣說，的確對笛卡兒主義作出了一個不適當的描述。其中一點是：這說法忽略了靈感和目標的多方面性。但確實值得記住的事實是：近代第一個傑出的大陸哲學家保留了大量流行於中世紀的關於實在界的一般構想。

但是，在史賓諾莎那裏，我們找到一個一元論的體系，這體系摒棄了笛卡兒的二元論及笛卡兒的多元論。只有一個實體，即神性的實體，它具有無限的屬性，其中思想和廣延是為我們所認識的。心靈是在思想這屬性底下的那唯一實體之樣式，而物體則為同一個唯一實體在廣延屬性底下的樣式。笛卡兒關於人底有限心靈與有限身體間交互作用的問題在此消失了，因為心與物已不是兩種實體，而是同一個實體底平行的樣式。

雖然史賓諾莎的一元論體系與笛卡兒的多元論體系相反對，其間亦有明顯的關連。笛卡兒將實體定義為：除它自身外無需其他東西而即得以存在的一個存在的東西。但是，一如他明白指出的，這定義嚴格地只應用於上帝，因而受造物只能在次義及類比義上被稱為實體。史賓諾莎採用了一類類的實體定義，結論是只有一個實體，就是上帝，而受造物只能是神性實體底樣式。在這一定的意義上，他的體系是笛卡兒底體系的一個發展。與此同時，除開笛卡兒主義與史賓諾莎主義間之連結，兩個體系底靈感和氣氛是很不同的。後面的一個體系或可被視為部分是將新的科學觀思辨地應用於整個實在界的結果；但它亦瀰漫著一種貌似神秘的和泛神論的色彩和靈感，這

些都顯示在整個形式的幾何學的羅網中，都是笛卡兒主義中所沒有的。

萊布尼茲由於他那關於實在界的前所未知的真理之一種邏輯演繹之理想，或可望他採用一類似的一元論的假設。事實上他自己已看到這點。但事實上他發展了一個多元論的哲學。實在界包含無限多的單子或活動的實體，上帝則是最高的單子。這樣，就多元論這方面來看，他的哲學與笛卡兒哲學比與史賓諾莎哲學更接近。但他並不相信有兩類根本不同的實體。每一個單子是一動態的和非物質性的活動中心；而沒有任何單子可被等同於幾何學的廣延。但這並非表示實在界所包含的單子是在一種無主的混亂狀態中。世界是一動態的和諧，表現著神性的智慧和意志。例如，就人來說，在他所由構成的眾單子之間有一種動態的或運作的統一性。宇宙亦如此。單子為達到一共同目的而協調共處，這是一種宇宙的（普遍的）和諧。這和諧之原理就是上帝。雖然單子彼此不直接發生作用，它們卻是那樣緊密地聯結在一起，以致在任何一个單子中的變化都在神性地預定了的和諧中為整個系統所反映。每一單子反映整個宇宙：大宇宙反映在小宇宙中。一個無限的心靈因而可由觀想一個單一的單子而認識整個宇宙。

因此，若我們想將大陸理性論的發展看作是笛卡兒主義的一個發展，我們或許可以說：史賓諾莎從一個靜態的觀點發展了笛卡兒主義，而萊布尼茲則從動態的觀點發展了它。在史賓諾莎，笛卡兒的兩種實體成爲一個實體——就它的兩個無限屬性來考慮——底許多的樣式。在萊布尼茲，笛卡兒的多元論被保留下來，但每一實體或單子被解釋爲非物質性的活動中心，笛卡兒的物質實體之觀念被取消了，這種實體可等同於幾何學的廣延而運動是從外面加給它的。這發展亦可

用另一方式來表示。史賓諾莎從設定一種實體的或存有學的一元論來解消笛卡兒的二元論，在這一元論中笛卡兒的實體之眾多性成爲一神性實體底樣式或「附質」。萊布尼茲在解消笛卡兒的二元論時所肯定的一種一元論卻與史賓諾莎所肯定的一種十分不同。一切單子或實體本身都是非物質性的。這樣，由於只有一種實體，這是一種一元論。但同時由於單子的眾多性，笛卡兒的多元論被保留了。這些單子底動態的統一性不是由於它們是一個神性實體底樣式或附質，而乃由於神性地預定了的和諧。

另一種表達這發展的方式是這樣的。在笛卡兒的哲學中有一種尖銳的二元論，即：機械學和動力因果性是在物質世界中有效的，而在精神世界中起作用的則是自由和目的論。史賓諾莎用他的一元論的假設來解消這二元論，他將事物間的因果關連化爲邏輯的涵蘊。就像在一數學系統中結論從前提引出一樣，在自然底宇宙中，樣態或我們稱爲事物的，連同它們的變化，都是從神性的實體這一個存有學的原理中流生出來的。萊布尼茲卻試著去結合機械的因果性與目的論。每一單子依變化底一種內在規律來展現和發展，但變化之整個系統卻因著那預定和諧而被引導去獲取一個目標。笛卡兒將目的因之考慮排除於自然的哲學或物理學之外。但對萊布尼茲來說，卻無需在機械因果性與目的因果性之間作選擇。它們實在是一個歷程底兩方面。

中世哲學對前康德期的理性論體系所發生的影響是十分明顯的。例如，這三位哲學家都發展實體範疇。實體之觀念亦同時有著同樣明顯的改變。在笛卡兒，物質實體等於幾何學的廣延，這是一個中世思想感到陌生的理論，而萊布尼茲試圖對實體概念作一個本質上動態的解釋。再者，

雖然上帝觀念是三位思想家底體系底一個構成部分，但無論如何，在史賓諾莎和萊布尼茲底哲學中，我們可以看到一種趨向，就是取消位格的和具意志的創造觀念。在史賓諾莎尤其如此。神性的實體必然在它的樣式中，顯示它自己，這當然不是由於一種外鑠的必然性（由於無其他的實體，這是不可能的），而是由於一種內在的必然性。人的自由因此與基督宗教的罪、德等等概念一同消解。固然，萊布尼茲曾努力將世界擬似邏輯的發展之觀念與對偶然性及人的自由之認識加以結合。他在這方面著有成績。但如將在正文中看到的，他的努力並沒有很成功。他試圖將中世的（或更正確地說：基督宗教的）關於位格的和具意志的創造底奧秘之觀念加以「合理化」，同時保留基本的思想；但他所要從事的卻不是一件容易的事。笛卡兒固然是一個天主教信徒，而萊布尼茲自認是一個基督徒。但就整個大陸理性論來說，我們可以看到一種將基督宗教的教義加以思辨地合理化的趨向。^④這一趨向在十九世紀的黑格爾底哲學中達到了它的高峰——雖然黑格爾當屬於一個不同的時期和一個不同的思想氣候。

二二

我們已經看到數學底確實性，它的演繹方法以及這方法在文藝復興的科學中應用的成功，給大陸理性論者提供一種方法模式及對歷程及目的的一種理想。但除了數學之使用外，文藝復興的科學還有另一面。因為科學的進展亦多賴於對經驗資料之注重及賴於受控制的實驗之使用。由於經驗，由於對事實資料及假設底實證之倚重，就不再訴諸權威及傳統。雖然我們不能將英國經驗論之興起，僅歸因於這樣一種信念，即：科學的進步乃基於對經驗資料作實際的觀察；但科學中

的實驗方法之發展自然地會刺激及證實這一種理論，即：我們的一切知識是以知覺，以對內外事件之直接認識為基礎的。的確，「科學之強調以可觀察到的『事實』作為解釋的理論底一個必然的基礎，這在經驗論的主張——我們的事實知識以知覺為最後的基礎——中找到了它的相關的和理論的證成（根據）。」^②我們不能從先驗的推理，從來自被認許的本具觀念或原理的擬似數學的演繹而獲得事實知識，而只能在經驗底限度內從經驗來獲得這些知識。當然，先驗的推理是有的，是在純數學裏。但數學命題並不給與我們關於世界的事實上的資料；如休謨所說的，它們但敘說觀念間的關係。要得到關於世界——一般地關於實在界——的事實上的資料，我們要轉向於經驗，於感官知覺，於內省。雖然這以歸納為基礎的知識享有不同程度的概然性，它不是且不能是絕對地確實的。若要獲得絕對的確實性，就只有透過那些但敘說觀念間底關係或符號底意義間底涵蘊的命題，但這些命題卻不能給與我們關於世界的事實上的資料。若要獲得關於世界的事實上的資料，我們只得安於概然性，這是一切以歸納為基礎的概括所能給與我們的。一種既具有絕對的確實性，又同時可給與我們關於實在界的資料，且能無限地用演繹方法來發現前所未知的事實上的真理的哲學體系，是一個似有實無的東西。

以上對經驗論之描述，固然一定不會適合於所有通常被認作經驗論者的思想家。但它指出這一思想運動底一般趨向。經驗論底本性最能在它的歷史的發展中被揭示出來，因為可以將此發展視為——至少大部分在於——底下那種由洛克所開展的論題之不斷的應用；此論題是：我們的所
有觀念是從經驗、從感官知覺和從內省而來的。

由於法蘭西斯·培根強調知識底實驗的基礎及歸納法與演繹法之對立，他可被稱爲一個經驗論者。但是，這樣一個稱謂卻不一定能加諸霍布斯。他固然主張我們的一切知識從感覺開始，又可回溯到感覺，且以之作爲它底根源。這使我們稱他爲經驗論者。但他同時深受以數學方法作爲推理底模式的這個觀念之影響，在這方面他比其他近代早期的英國哲學家更接近於大陸的理性論者。不過，他是一個唯名論者，他不以爲我們可以實際證明因果關係。他確實嘗試把伽里略底機械學之範圍加以擴大，而把哲學底對象也予以含蓋進去；我想，若要在理性論者及經驗論者這兩個名詞之間作個選擇，則將他列爲經驗論者是比較適當的。在這一冊中我採用了這種次序，而同時要指出一些必需的規定。

然而，真正的古典英國經驗論之父是約翰·洛克 (John Locke, 1632-1704)，他所宣示的目的是探究人類知識之起源、確實性和範圍(限度)，並探究信仰、意見和贊同之根據和程度。關於第一個知識起源的問題，他對本具觀念之理論作了一個嚴厲的攻擊。他繼而試圖證明我們所具有的一切觀念如何可以爲下述假設所解釋：一切觀念皆起源於感官知覺和內省——或如他所謂的反思(反省)。洛克雖然肯定我們所有的觀念的最後起源是經驗的，但並不將知識限制於經驗底直接與料。相反的，由簡單觀念所構成的複合觀念有客觀的指涉。例如，我們有物質實體的觀念，即關於一個承受基本性質(初性)——如廣延——的，並承受那些在知覺主體中產生如顏色、聲音等等觀念的能力的基體之觀念。洛克相信實際上有特殊的物質實體——即使我們永遠不能知覺到它們。同樣地，我們具有因果關係之複合觀念；而洛克用了因果性原理來證明上帝——就是

說，一個不是直接經驗底對象的存有者——之存在。換言之，洛克將經驗論的論題——一切我們的觀念起源於經驗——與一種素樸的形上學結合起來。如果沒有巴克萊和休謨，我們或許會將洛克底哲學視作經驗哲學底一種沖淡了的形式，並摻進了笛卡兒主義的成分，而這一切又以一種有些時候是含混的和不一致的態度來加以表達。但是，事實上我們將他的哲學視爲他的經驗論後繼者之出發點，這並非不自然的。

巴克萊 (Berkeley, 1685-1753) 攻擊洛克底物質實體觀念。他所以在這點上花偌大力氣確實有特別的動機。因爲他認爲相信物質實體是唯物論中一個基本成分，這是他作爲一個虔誠的基督徒所必定要摒棄的。但他之攻擊洛克底論題當然有其他根據。經驗論的一般的根據或理由就是：洛克所定義的物質實體是一個不可知的基體。我們因此對它沒有明白的觀念，亦沒有根據可以說它存在。一個所謂的物質的東西只是我們所知覺的那個樣子。但沒有人知覺到或能夠知覺一個不可知覺的基體。這樣，經驗不能爲這種基體底存在提供任何根據。但尚有其他的理由是由洛克底不幸的習慣或一般的——雖非不可變的——說話方式所引起的，這使得我們所直接知覺到的好像是觀念而不是東西。從洛克對次性及初性（這將在洛克一章中予以解釋）的態度開始，巴克萊論證所有這些——包括初性如廣延、形狀和運動——都是觀念。他接著問：觀念如何可能存在於一物質實體中，或如何可能由一物質實體所支持。若我們所知覺的一切只是觀念，這些觀念得存在於心靈中。若謂它們存在於一不可知的、物質的基體中，這話是不可理解的。後者不具有可能的實現功能。

謂巴克萊割棄了洛克的物質實體，這只說及他的經驗論底一方面。正如洛克底經驗論只是他的哲學底一部分，巴克萊底經驗論亦只是他的哲學底一部分。因為他進而建立起一種思辨的、唯心論的形上學，對這形上學來說，只有上帝、有限心靈及有限心靈底觀念是實在的東西。固然，他用了他的經驗論的結論來作為一種有神論的形上學底一個基礎。這種以一種關於物質性東西的現象論的描述之基礎來樹立一種形上學的哲學的企圖，構成巴克萊底思想中一個主要的興趣點。但要對古典英國經驗論底發展作一個簡要但卻不是很正確的描寫，則只注意到他之取消洛克的物質實體就已足夠。若我們將關於「觀念」之理論放置一旁，則我們可以說：對巴克萊來說，所謂物質的東西或感覺對象只是現象，只是那些我們在這東西裏頭知覺到的性質。依巴克萊底意見，這正是俗眾所相信這東西所是的。除了被知覺的，他從未得到任何玄秘的實體或基礎。在平凡人底眼睛看來，樹只是我們知覺它——或能知覺它——的那個樣子。我們知覺——能知覺——的只有性質。

如今，巴克萊關於物質性的東西之現象論的分析並不及於有限的自我。換言之，雖然他取消了物質實體，卻保留了精神實體。然而，休謨(Hume, 1711-76)進而一併取消精神實體。所有我們的觀念是從印象——經驗底基本與料——導衍而來的。爲了要決定任何複合觀念底客觀的指涉，我們就得問它所由導衍出來的是那些印象。而對於一精神的實體，卻無任何印象。若我反觀自己，我所知覺到的僅是一系列的心理事件如欲望、感覺、思想。我無處知覺到一個當作基礎的、永恒不變的實體或靈魂。我們所以對精神實體有某個觀念，這可以用心理的聯想作用來予以

解釋；但我們沒有據以肯斷這樣一種實體存在的根據。

然而，對精神實體觀念之分析，在休謨底著作中不比他對因果關係之分析佔有那樣重要的地位。依他的整個計畫，他問道：我們的因果性之觀念是由那個或那些印象導衍而來的？而他的答覆是：我們所觀察到的都是經常的聯結。例如，若甲經常爲乙所依隨，即：當甲缺如時，乙即不出現，而當乙出現時，則甲經常——就經驗上所能肯定的來說——先出現，這樣，我們就說甲是原因而乙是結果。必然聯結之觀念固然亦隸屬於我們的因果性之觀念。但我們卻找不到這觀念所由之導衍出來的任何感官印象。這觀念可借聯想原理之助來予以解釋：這觀念可以說是主觀的撰作。我們可以不斷檢查原因甲與結果乙之間底客觀關係；我們所找到的，亦僅是經常的聯結。

在這種情形下，我們顯然不能合法地使用因果性原理來超越經驗，由此擴展我們的知識。現在我們說甲是乙的原因是——就經驗之所及來說——因爲甲經常爲乙之出現所依隨，而若沒有甲出現在先，則乙永不出現。雖然我們可以相信乙有某個原因，但除非我們觀察到甲跟乙出現在剛才所說的那種關係中，我們便不能合法地論證甲就是這個原因。因此，我們不能論證現象是由實體所引生的——這實體不但無法觀察到，而且原則上也是不可觀察的。我們亦不能論證——如洛克和巴克萊所曾以不同的方式來論證過的——上帝底存在。我們可以隨意作出一個假設；但沒有任何關於上帝底存在的因果論證能給與我們任何確實的知識。因爲上帝超越於我們的經驗。因此，在休謨看來，洛克和巴克萊的形上學都失之虛浮，而他則以現象論的概念來加以分析心靈與物體。事實上我們能確定的事物是很少的，而這看來可能導致懷疑論。但如下面將看到的，休謨認爲我

們不能僅依單純的懷疑論來生活和行動。實際的生活有賴於信念，如自然底一致性（齊一性）的信念，對這信念卻不能給與任何適當的理性的證明。但不能因此而放棄這些信念。一個人在他的研究中可以是一個懷疑論者，相信極少事物是能獲得證明的；然而當他一旦從他的學院式的思考返回到實際生活上來時，他就要按照所有人——不管他們的哲學觀點如何——所依以行動的基本信念來行動。

古典的英國經驗論首先予人印象的是那消極的一面，就是它逐漸取消傳統的形上學。但重要的是去注意它的較積極的其他方面。例如，我們可以看出見現在一般被認為邏輯的或語言的分析的這一種哲學方法之滋長。巴克萊問：說一物質性的東西存在之意義是什麼。他的回答是：說一物質性的東西存在，是說它爲一主體所知覺。休謨問：說甲是乙的原因是什麼意思，而他提出一現象論的答覆。再者，在休謨底哲學中，我們可以找到有時被稱爲「邏輯實證論」的學說底主要主張。這將在下面予以證示。現在值得先指出的是：休謨是一活潑的哲學家。他確實經常用心理學的詞語來表達一些問題和解答，而這些問答是可能以不同的方式去表達的——甚至經由那些接受休謨而在某種意義上把他視爲「師傅」的人。但這並未改變一個事實，即他是那些其思想在當時哲學界是一種活潑的動力的哲學家之一。

四

我們是在十七世紀而不是十八世紀中，看到系統哲學建構之衝動底最蓬勃的表現，這種建構借助於新的科學觀之處甚多。十八世紀的卓越而大膽的形上學玄思，在借助新科學觀這方面卻稍

有遜色，而在十八世紀末期，哲學由於康德底思想而有一新的轉變。

若我們把法蘭西斯·培根除開不說，我們可以說十七世紀是由兩個體系所領導的，就是大陸方面的笛卡兒和在英國的霍布斯。從知識論及形上學的觀點來說，他們的哲學都是很不相同的。但二人皆為數學方法之理想所影響，且在主要的規模上都是要把哲學體系化的人。我們可以注意到霍布斯跟笛卡兒的一個朋友梅色涅 (Mersenne) 有私交，霍布斯且熟悉笛卡兒的《沈思錄》，並寫過一系列的反對意見，笛卡兒亦都對這些批評予以答覆。

霍布斯底哲學曾在英國引起尖銳的反對。特別是那所謂的劍橋柏拉圖主義者如寇華斯 (Cudworth, 1617-88) 和亨利·摩爾 (Henry More, 1614-87) 反對他的唯物論和決定論，以及他們所認作是他的無神論的思想。他們又反對經驗論，因而經常被稱作「理性論者」。但雖然他們有些人確曾略受笛卡兒影響，他們的理性論卻另有根源。他們基本上相信思辨的和倫理學的真理，或那些直接為理性所辨識的而不是從經驗所導生的原理，這些原理反映永恒的神性的真理。他們亦關切於指出基督宗教底合理性。只有在「柏拉圖主義者」一詞被作廣義的理解時，他們才可被稱為基督宗教的柏拉圖主義者。在哲學史上，他們很難被賦予一主要的地位。但他們的存在亦不應被人忘記，這樣可以改正那種通常的說法，就是認為英國哲學除開十九世紀後半葉和二十世紀初期唯心論的介入外，在性格上徹底是經驗論的。經驗論無疑是英國哲學底特性；但此外尚有另外一個——雖是較次要的——傳統，而十七世紀的劍橋柏拉圖主義就是這傳統底一面。

笛卡兒主義在大陸上的影響較之霍布斯底體系在英國的影響為大。不過，若謂笛卡兒主義

——即使在法國——橫掃一切，則是一項錯誤。最可注意的一個例子是帕斯卡 (Blaise Pascal, 1623-62) 底不滿。帕斯卡——十七世紀的齊克果——所不與之妥協的，固然不是數學（他本身是一個數學天才），而是笛卡兒主義底精神，他視此精神在性格上是自然主義的。基於基督宗教護教學的興趣，他一方面強調人底弱點，另一方面則強調人對信仰、對順服於啟示及對超自然的恩寵之需要。

我們已經看到，笛卡兒留下了一個關於心靈與物體間之相互作用的問題，這問題曾為機緣論者所論究。在這些機緣論者的名單中，我們有時發現馬勒布朗雪 (Malebranche, 1638-1715) 的名字。雖然他可被稱作機緣論者（若我們只考慮他思想中的一種成分），他的哲學卻遠超出機緣論。那是有一個原創性格的一種形上學體系，這印記結合了取自笛卡兒主義的成分和由奧古斯丁主義的靈感發展而來的成分，甚至可能成爲一個唯心論的泛神論體系；而作爲一個奧拉托利會士的馬勒布朗雪並未努力去停留在教義底區限之內。事實上，他的哲學仍是法國思想底最可注意的產品之一。在偶然的情況下，它對十八世紀的巴克萊主教產生過一些影響。

因此，我們在十七世紀中有笛卡兒底、霍布斯底和馬勒布朗雪底體系。但這些哲學並非該世紀中唯一可注意的成就。一六三二年，近代哲學前康德期之主要思想家中，的荷蘭的史賓諾莎及英國的洛克誕生了。但這二人底生活及哲學都是很不相同的。史賓諾莎多少有點隱士氣，他醉心於對唯一實在界、唯一神性的及永恒的實體之洞識，這實體將其自身顯示於那些我們稱之爲「事物」的有限的樣式中。這唯一實體他稱之爲上帝或自然。顯然，這裏有一歧義。若我們強調第二

個名稱，則我們所有的是一種自然主義的一元論，在這種一元論中基督宗教及猶太教（史賓諾莎自己是一猶太人）底上帝被取消了。史賓諾莎在受到議論的期間裏經常在這意義下被瞭解，因而被視為無神論者而受咒罵。此後，他的影響就極受限制，而要等到德國的浪漫主義運動和康德以後的德國唯心論時期，他才重獲盛譽。因為在這個時期裏，「上帝或自然」這片語中的「上帝」得到強調，而史賓諾莎被描寫為一個「醉心於上帝的人」。相反的，洛克決不是個隱士。作為許多科學家及哲學家的一個朋友，他忙於俗務，又兼任一些政府工作。如上面已提過的，他的哲學遵循一個十分傳統的形式；他很受尊敬；他所深遠地影響的不只是他以後的英國哲學底發展，且及於十八世紀法國啟蒙運動底哲學。確實，由於洛克底影響，我們看到對下面一種觀念之明白的擯棄，這觀念是：在前康德時期，英國的和大陸的思想是兩條平行而流的河道，這兩河道中的水卻無任何通融。

在洛克出生後十年，即在一六四二年，近代思想中另一個最具影響力的人物降生了，他是以撒·牛頓 (Isaac Newton)。就我們今日對哲學家一詞的了解來說，他基本上不是一個哲學家。他的重要性在於他在各方面完成了古典的科學觀，這科學觀是伽里略所曾大力提倡的。但牛頓比伽里略更強調經驗的觀察、歸納和概然性在科學中的地位。由於這個緣故，他的物理學試圖放下伽里略和笛卡兒式的關於先驗方法的理想，而鼓勵在哲學領域中使用經驗的方法。這樣，在相當的範圍內他影響了休謨。同時，雖然牛頓基本上不是一個哲學家，他在越過物理學或「實驗的哲學」而走入形上學的思辨這方面並不猶豫。固然，他對從物理學的假設引導出形上學的結論之

確信方式，曾爲巴克萊所批評，巴氏看到了牛頓的物理學跟他的神學結論間之關連底脆弱性格，可能對人底心靈產生一種（對巴克萊而言是）不幸的印象。事實上，十八世紀的一些法國哲學家在接受牛頓底物理學方法之同時，且將此方法作一非有神論的運用，但這是悖於牛頓底心態的。在十八世紀末，牛頓底物理學對康德底思想產生一有力的影響。

雖然萊布尼茲活到一七一六年，他仍算是十七世紀最後一位思辨哲學大家。他事實上對史賓諾莎心存敬意——雖然他並不公開表明這種敬意。他又嘗試去結合史賓諾莎與笛卡兒，好像前者底體系是後者底體系之一個邏輯的發展。換言之，就表明他自己的哲學跟他的前人底哲學大不相同這點來說，他看來感到難堪，或說得確實些，他所爲難的，是在於表明他自己的哲學包含了前人底哲學之優點而去掉了笛卡兒主義底缺點——這些缺點發展爲史賓諾莎底體系。雖然如此，萊布尼茲仍無疑忠於大陸理性論底一般精神和啟示。他對洛克底經驗論作過詳細的批評的研究，結果出版了《人類理解新論》。

萊布尼茲像牛頓（固然亦像笛卡兒）一樣，是個傑出的數學家——雖然他不贊成牛頓底時空理論；他且在這問題上繼續跟牛頓的一位學生及仰慕者——撒穆耳·克拉克（Samuel Clark）——進行爭辯。雖然萊布尼茲是一位大數學家，雖然他的數學研究對他的哲學之影響十分明顯，他的心思卻是多面的，因而在他的各種著作中可以找到各式各樣的成分和思想線索，這是不足驚奇的。例如，他的世界觀——世界是活動的實體（單子）底動態的和漸進地自顯和發展的系統，與他的人类歷史觀——這歷史是向著一可理解的目的前進的，這兩者可能都對歷史的外觀之產生

有過某些作用。再者，透過他的思想底某些方面，比如他將空間和時間解釋為屬於現象的，他為康德鋪了路。但是，在講述萊布尼茲底影響或他部分地預見了後來的思想家所論述的理論時，這並非要否定他的系統本身的殊勝之處。

五

十八世紀以啟蒙運動的世紀（亦稱爲「理性的時代」）而爲人所知。這名詞是難以界定的。因爲，雖然我們講啟蒙運動的哲學，但這並非指任何學派或任何特定的哲學理論。這名詞乃指示一種態度和一種心智及世界觀底流行的傾向，而這些都是可以用一種普遍的方式來加以描述的。

若「理性論的」一語不定然限於本章第二節所說的意思，則我們可以說啟蒙運動底普遍精神在性格上是理性論的。這是說，這時期中的典型思想家和作家都相信人類理性是解決與人和社會有關的問題之合適的和唯一的工具。一如牛頓之解釋自然及樹立對自然界之自由的、理性的和無偏的探究之模式，人亦應運用他的理性來解釋道德的、宗教的、社會的和政治的生活。當然，我們可以說這種用理性來解釋人類生活的理想對中世的心智來說並不見外。這是真實的。但啟蒙時期的作家一般所謂的理性，是指一個不爲信仰於啟示、不爲訴諸權威、不爲服從既成習俗及制度等所妨礙的理性。在宗教的領域中，有些人以自然主義的態度抹殺宗教；即使是那些保持宗教信仰的人，仍只將它置於理性的基礎上，而不將之牽涉於不可置疑的神性啟示或牽涉於情感的或密契的經驗。在道德的領域中，則將道德與所有形上學的和神學的前提分開，而在此意義上使道德成爲自律的。在社會的及政治的領域中，啟蒙時期的突出的思想家都努力去爲政治的社會找尋一

理性的基礎和辨明。在本章首節中已提及休謨的一個觀念，即：自然科學需要以一種人之科學來輔成之。這觀念很能代表啟蒙運動底精神。因為啟蒙運動並不對科學或自然哲學底新發展——這始於文藝復興時期的科學研究而極盛於牛頓底工作中——作出人文主義的反動。它所表現的，毋寧是將科學觀加以擴展而及於人本身，而代表人文主義——這是文藝復興初期的一個特徵——與新科學觀之一種結合。

誠然，啟蒙時期的各個哲學家底觀念之間有相當的差異。有的相信自明的原理，其真理性是為不偏不倚的理性所直接辨識的。另一些則為經驗論者。有的相信上帝，其他的則不相信。復次，英國、法國和德國的啟蒙運動在精神上亦有相當的差異。例如，在法國，這時期具代表性的思想家都極反對舊政府（法國革命前的政府）和教會。在英國，則革命已經發生，而天主教因其嚴格的啟示概念及其權威主義，已不受重視，而實際上仍是一受禁的宗教。這樣，我們就不要期望在啟蒙時期的英國哲學家中找到同時期的法國哲學家對教會及對市民權力的那份敵意。再者，對人類心智及心理歷程作粗糙的唯物論的解釋，這卻是這時期中一部分法國思想家（而不是英國思想家）底特徵。

與此同時，除開在精神上及個別主張上的一切差異，英、法兩國的作家之間在觀念上有相當程度的交流。如洛克就對十八世紀的法國思想產生過相當的影響。事實上有一種國際的和具有世界主義心靈的思想家和作家集團，他們至少在同仇敵愾這方面聯結一起，這種敵愾心以不同的程度針對環境，針對教會的及政治的權威主義，且針對他們所認為的蒙昧主義及專制。他們視哲

學爲解放、啟蒙及社會的與政治的進步的一種工具。簡言之，他們或多或少是近代意義的理性論者、自由思想家，他們對以理性能力來促進和改良人類和社會深具信心，他們相信教會的和政治的絕對主義具有破壞的作用。或者，換一個說法，十九世紀的人道主義的理性論者是啟蒙運動之具代表性的思想家底後裔。

十七世紀的大體系曾替啟蒙運動鋪路。但在十八世紀我們只能找到少數傑出的哲學家，他們建立起創造性的、互不相容的形上學體系。而相對地有大量的作家，他們相信進步，並具有這樣一個信念，即：爲哲學反省所瀰漫的「啟蒙運動」會帶給與人類底道德的、社會的和政治的生活一些進步，這是一個對自然已具有一種科學的解釋的時代所應得的。十八世紀的法國哲學家很少有笛卡兒那樣的地位。但他們的著作——易爲受過教育的人所了解，而有時是浮淺的——卻無疑是有影響力的。他們對法國革命的來臨有所貢獻。而啟蒙時期的一般哲學家對自由心智之形成及對俗世主義之滋長發生最後的影響。我們可能喜歡或不喜歡如狄德羅和伏爾泰等人底觀念；但我們卻難以否定——不論好壞——他們的觀念產生過一種有力的影響。

在英國，洛克底著作曾被認爲對理神論 (deism, 或自然神論) 的哲學思潮有過貢獻。在他的《基督宗教底合理性》這部著作及其他著作中，他強調了以理性作爲啟示之判準——雖然他並不否定啟示觀念。但是，理神論者試圖將基督宗教化爲自然宗教。他們在對宗教 (一般地說) 及對基督宗教 (個別地說) 的看法上確實有相當的差異。但是，在信仰上帝之同時，他們試圖將基督宗教的教義化爲可用理性來加以建立的真理。他們並且否定基督宗教底獨一的和超自然的性格，

否定上帝在世界中的奇蹟般的參與。在這些理論者中，有約翰·杜蘭 (John Toland, 1670-1722)，馬修·田達 (Mathew Tindal, c. 1656-1733) 和布寧伯魯克子爵 (Viscount Bolingbroke, 1678-1751) 等人，後者視洛克為他的師傅，且認為洛克較其他哲學家更為優秀。在理論之反對者中，有撒繆耳·克拉克 (1675-1729) 和布特勒主教 (Butler, 1692-1752)，後者是名著《宗教之類比》之作者。

在十八世紀的英國哲學中，我們得見對倫理學的一種強烈的興趣。那時代中具有代表性的是道德感理論，這由沙夫士伯雷 (Shaftesbury, 1671-1713)，哈奇遜 (Hutcheson, 1694-1746)——又在某些方面由布特勒和亞當·斯密 (Adam Smith, 1723-90)——所代表。霍布斯認為人根本上是自我中心的，而他們則強調人底社會性。他們更主張人有一種天賦的「感覺」或情感，藉此他辨識到道德的價值和區別。休謨跟這一派思潮有過接觸，在這思想中他找到了道德態度和區分底基礎是在感情，而不是在推理或對永恆的和自明的原理之直覺中。但他也同時對功利主義底成長有過貢獻。例如，在某些重要的德目上，道德上的贊同底情操或情感是以社會利益為依歸的。功利主義在法國是以赫維修斯 (Claude Helvétius, 1715-71) 所代表，他是十九世紀的邊沁 (Bentham)、詹姆斯·米爾 (James Mill) 和約翰·史都華·米爾 (John Stuart Mill) 底功利主義的道德理論之前驅。

雖然洛克不是第一個討論或主張觀念聯想原理的人，但聯想論的心理學底基礎卻主要因他的影響而奠定於十八世紀。英國的大衛·哈特里 (David Hartley, 1705-57) 曾嘗試藉觀念聯想原

理之助來說明人底心智活動，這種說明並輔以一種理論，即：我們的觀念是感覺底薄弱的摹本。他並嘗試用同樣的原理來說明人底道德信念。一般地說，那些以人在本性上但求自利——特別是他自己的快樂——為預設的道德哲學家們，使用那原理去證示人如何可能為德行而追求德行，而同時作出利他的行為。例如，某一德行之實踐，因其有助於我個人的利益或好處而為我所經驗，則我可以藉著聯想原理之運用來贊同和實踐這一德行，而毋須注意到這一行為所帶給我的益處。十九世紀的功利主義者屢次使用這原理來說說：儘管人在本性上追求他自己的滿足和快樂，利他主義仍是可能的。

十八世紀的兩位卓越的英國哲學家就是巴克萊和休謨。雖然前者底哲學可視為經驗論底發展中的一個過渡階段，但它尚不止於此。因為巴克萊在經驗論的基礎上發展了一種唯心論的和精神論的形上學，這種形上學能接納基督宗教。他的哲學因此而不但不合於理神論，且亦不合於上述的那種關於人性的解釋。因為聯想主義的一派思想隱含地傾向唯物論和否定人有任何精神性的靈魂，而對巴克萊來說，在上帝之外，只有有限的精神體及其觀念。但是，雖然稱休謨為一唯物論者是錯誤的，但休謨更能代表啟蒙運動底精神，這是他的經驗論、懷疑論、自由論和從一切神學的預設及成見中解放出來的自由所代表的。

在十八世紀後半葉中，出現了以理性論來反對經驗論的一種反動。這是由比如李察·普萊士 (Richard Price, 1723-91) 及湯瑪斯·萊德 (Thomas Reid, 1710-96) 所代表的。前者強調理性——而非情緒——是道德之權威。我們欣悅於對客觀的道德區別之知性直覺。對萊德及其後學

來說，有一些自明的原理——「常識」之原理——是推理之基礎，它們是不需要，也不允許直接的證明的。一如霍布斯底唯物論激起劍橋柏拉圖主義者底反動，休謨底經驗論亦激起一種反動的確，劍橋柏拉圖主義者跟蘇格蘭哲學家是有連繫的。這兩個團體代表英國哲學中較經驗論為弱及少受注意的一個傳統，但二者畢竟是存在的。

英國的理論的運動在法國有其相應者。例如，伏爾泰 (Voltaire, 1694-1778) 並不是無神論者，雖然一七五五年里斯本的地震使他改變了關於世界與上帝之關係及關於神性的活動底本性的看法，這卻未使他放棄對上帝的一切信仰。但有相當多的作家代表無神論。例如，荷爾巴赫男爵 (Baron d'Holbach, 1725-89) 是個著名的無神論者。無知與恐懼使人信仰諸神，懦弱崇拜他們，輕信保持他們，暴政利用宗教來達到它自己的目的。拉·梅特里 (La Mettrie, 1709-51) 也是個無神論者，他將彼耶·貝爾 (Pierre Bayle, 1647-1706) 底主張——一個無神論者的國家是可能的^②——更推進一步說：這個國家是值得追求的。復次，狄德羅 (Diderot, 1713-84) 是《百科全書》^③底編者之一，他從理論走向了無神論。所有這些作家，無論是理論者或是無神論者，都是反對教權和敵視天主教的。

洛克努力於用經驗論的原則來說明我們底觀念之起源；但他並沒有把人底心理生活化約成感覺。但是，康狄雅 (Condillac, 1715-80) 爲了要發展一個一貫的經驗論，嘗試以感覺、「變了樣的」感覺、符號或徵象來說明一切精神生活。他的感覺論是苦心經營出來的，在法國具有影響力；但說到直言無諱的唯物論，我們便要轉向其他的作家。我們已經講及拉·梅特里在《人是機

器》這部書中試圖將笛卡兒底關於低於人類的生命及關於物體之機械論的解釋加以擴展，而用它來解釋作爲一個整體的人。荷爾巴赫主張心靈是腦底一種副象，而卡巴尼斯 (Cabanis, 1757-1808) 將他之觀念總結於一句常被引用的話中：神經——人全部在於此。依他，腦之分泌思想，猶如肝之分泌膽汁。歌德 (Goethe) 後來描寫過在他的學生時代荷爾巴赫底《自然體系》所給予他的不愉快的印象。

然而，對人所作的一種唯物論的解釋，並非經常包含對道德理想及原理之擯棄。狄德羅就曾強調自我犧牲之理想，又要求仁愛、憐憫及利他。荷爾巴赫亦使道德歸於利他和爲公眾利益服務。在赫維修斯底功利主義的理論中，最大多數人之最大可能的幸福這概念有一根本的地位。當然，這種道德的理想主義是割離於神學的預設和假定的。它毋寧與社會的及法律的改革之觀念有緊密的關連。例如，據赫維修斯，對人底環境之理性的控制，及訂立好的法令，這會使人們尋求公共的利益。荷爾巴赫強調社會的及政治的重组之需要。有確適的立法制度（由可見的認可所支持的）和教育制度，人會爲其對自己的利益之追求所誘導而循道而行，這就是說，以一種有利於社會的態度來行爲。

我們已提及過，法國啟蒙運動之主要作家都反對政治的專制。但這並不表示他們就是信奉民主的人。孟德斯鳩 (Montesquieu, 1689-1755) 固然考慮過自由問題，而他分析英國憲法的一個結果是他強調權力之分離是自由的一個條件。就是說，立法的、行政的和司法的權力應各自獨立，就是不受一個人或一撮人（不管是少數貴族，或人民）底意志所控制的。孟德斯鳩反對任何形

式的絕對主義。至於伏爾泰，雖然他亦受他對英國的實踐和思想——特別是洛克底思想——的知識之影響，他卻指望開明的專制君主來達成必要的改革。他像洛克一樣在各種限制之內來提倡容忍原則；但他並不怎樣致力於一種民主政體之建立。例如，他對教會的一個指摘是：教會對統治者施以一種壓力，又阻礙真正強有力的政府。若要找尋一個字面意義上的民主倡導者，我們就得轉向盧梭（Rousseau, 1712-78）。一般來說，法國啟蒙運動之作家或強調立憲（如孟德斯鳩），或企望一個開明的統治者（如伏爾泰）。但二方面皆欣羨英國的政治生活，並從那裏獲得靈感，這是明顯可見的——儘管伏爾泰喜歡言論自由甚於代議政府。

洛克曾主張自然權利之學說，就是個體之自然權利既不從國家來，亦不能合法地為國家所消除。這一曾在中世紀思想中有其前導及會應用於美國獨立宣言中的學說，對歐洲大陸亦具影響力。例如，伏爾泰即假設有自明的道德原理和有自然權利。在十八世紀的法國哲學中，我們確實可以找到同樣的、結合經驗論和從理性論導衍而來的成分的嘗試，這種嘗試已見於洛克。但在功利主義者那裏卻顯示出另一個觀點。例如，在赫維修斯的著作中，最大多數人底最大幸福將洛克的自然權利拿來作為價值之標準。但赫維修斯似乎並未完全明白這種取代隱涵著對自然權利理論之攢棄。因為，若以功利為標準，則權利本身只能以其功利性來加以評斷。這在英國為休謨所看到。權利是基於約定，基於經驗證實為有用的一般規律，而非基於自明的原理或永恆的真理。

在經濟領域中，自由為所謂的「重農主義者」如奎內（Quesnay, 1694-1774）和杜爾哥（Turgot, 1727-81）所要求。若政府在這領域中禁絕一切可避免的干擾，而個人可自由地追求他

們的利益，則公眾的利益將不可避免地提高。理由是：有一些自然的經濟規律會導生繁榮——若無人干預它們的運作的話。我們在這裏有經濟的「放任」政策。它在某個範圍內反映洛克的自由主義；但它顯然基於一種素樸的信念：在自然律^⑤之運作和最大多數人底最大幸福之獲得間，有一種和諧。

我們已注意到十八世紀的一些法國哲學家所開展的陰鬱的唯物論。但一般說來，這時期的思想家，包括唯物論者，表示了一種對進步和對進步之有賴於知性的啟蒙的強烈信念。這信念在法國的孔多塞（Condorcet, 1743-94）底《人類精神進步史紀論稿》（一七九四年）中得到其古典的表述。由十六世紀開始的科學文化註定有無窮的發展。

百科全書派學者及其他人對進步之信念為盧梭所尖銳地詰難；這信念是：進步在於知性的啟蒙和文明之生長，又這樣的進步不可避免地為道德進步所伴隨。曾一度參與狄德羅及其學圈的盧梭，終於跟他們決裂，而強調自然的或未開化的人底德性，又強調人隨著歷史的社會的制度和隨著在其現實的發展中的文明而墮落，又強調人生命中的心和情之重要。但盧梭之聞名於世，卻由於他的《社會契約》這部政治著作。但是，就現在來看，我們可以說，雖然盧梭的出發點是個人主義的，因而國家之存在有賴個體之間的契約，但他的著作之整個趨向卻是強調社會之概念，用以反對個體之概念。法國啟蒙運動之所有政治著述中，盧梭的那部書是影響最大的。其中一個理由就是盧梭趨於放棄自由的個人主義，而這是他那時代的哲學的一個特徵。

我們已看到在法國的啟蒙哲學較十八世紀的英國思想更趨於極端。理神論似要讓位給無神

論，經驗論流於露骨的唯物論。但是，當我們轉向德國的啟蒙運動時，我們得見一種相當不同的氣氛。

萊布尼茲是第一位德國哲學大家，而德國啟蒙運動之初期面貌即在於他底哲學之一種申展。他的學說經沃爾夫（Christian Wolff, 1679-1754）加以系統化——雖然在內容上並非沒有一些改變，但其精神卻是相同的。沃爾夫跟前康德期的大部分著名哲學家不同，他是一位大學教授；而他所印行的教本享有很大的成就。在他的後學之中有比芬格（Bilfinger, 1693-1750）和克努曾（Knutzen, 1713-51），他們在科尼斯堡的演講會為康德和包姆嘉登（Baumgarten, 1714-62）所聆聽。

德國啟蒙運動的第二個面貌顯示了法國和英國啟蒙運動底影響。如果說非特烈大帝是這方面的典型，這固然並不就表示這位國王本身是一個哲學家。但他欣賞法國啟蒙運動的思想家，並曾邀請赫維修斯和伏爾泰到波茨坦。他自視為開明專制之具體表現，而且努力在他的領土內發展教育和科學。他因此在哲學領域中具有重要性，這由於他使法國啟蒙運動底影響得以介紹於德國。

理神論在德國有撒母耳·萊馬魯斯（Samuel Reimarus, 1694-1768）為它辯護。摩西·孟德爾松（Moses Mendelssohn, 1729-86）亦為啟蒙運動所影響，它是一個「大眾哲學家」。（所謂的大眾哲學家是指那些從哲學中把奧妙的地方排除掉，而嘗試把哲學化作適合於普通心靈的哲學家。）但較重要的是萊辛（G. E. Lessing, 1729-81），他是德國啟蒙運動中主要的文學代表。他說：若上帝以一手給他真理，而以另一手給他真理之追求，則他寧選擇後者。他因此一說而著

名。他並不以為就事實上來說絕對真理可起碼在形上學和神學中獲得，或確然有這樣一種東西（絕對真理）。理性一定要獨自來決定宗教底內容，但這後者是不能予以一終極的表述的。上帝對人類有一不斷的教育，而我們是不能在任何時候用不可置疑的命題方式來對此不斷的教育過程予以完全的表達的。就道德來說，它本身是獨立於形上學和神學的。當人類明瞭這事實並實行其責任，而無慮於他在今世或來世之報酬時，它便得到成長。藉著這種逐步了解理底自律之觀念，以及他之以理性論的態度來對待基督教義及聖經解釋，萊辛為十八世紀的英國和法國思想底影響提供了充分的證據。

十八世紀德國哲學^⑥的第三個面貌顯示出一種不同的取向。確實，將這方面歸在啟蒙運動名下是足以引起誤會的；而那些這樣認為的作家都習慣把如哈曼、赫爾德和雅可比等人視為對啟蒙精神之克服（超越）者。但在這裏來講述他們是恰當的。

約翰·加爾格·哈曼 (Johann Georg Hamann, 1730-88) 不喜歡啟蒙運動底重智主義，亦不喜歡他所認為的理性與感性之間的不合法的分離。固然，語言本身顯示了這分離之不能證明的性格。因為我們在文字中看到理性與感覺之結合。在哈曼那裏，我們得見分析的和理性的觀點讓步於一種綜合的和幾近密契的取向。他恢復了布魯諾的對立之統一 (coincidentia oppositorum) 或對立底綜合^⑦之觀念，而他的目的，是要在自然及歷史中看見上帝底自我啟示。

對理性論的一種類似的反動出現於雅可比 (Friedrich Heinrich Jacobi, 1743-1819) 底思想中。單靠理性（孤立來看這是「異教的」）所帶給我們的，或是一種唯物論的、決定論的和無神

論的哲學，或是休謨的懷疑論。上帝是爲信仰（而不是爲理性），爲心或直覺的「感情」（而不是爲理智底冷冰冰的邏輯或解析程序）所察識的。雅可比確是宗教的情操或情感觀念之主要代表人物之一。

赫爾德 (Johann Gottfried Herder, 1744-1803) 跟哈曼一樣，不喜歡理性與感性之分離，他也對語言哲學有興趣。由於赫爾德對進步之信念，他便跟法國啟蒙運動之主要思想家關連在一起；但他以不同的態度探討了進步的問題。他認爲進步不是人趨向一種類型——變得愈與超越者及與自然隔離的自由思想家之類型——底發展，他嘗試對歷史作一總體觀。每一民族有其自己的歷史和發展路線，這是由它的自然稟賦和由它與自然環境之關係所形成的。各不同路線的發展同時形成一種模式，一個大和諧；而整個的進化過程就是神意之呈示或實現。關於赫爾德將在論歷史哲學之興起一節中再加以論述。

這些思想家的確與啟蒙運動有關連。在赫爾德底歷史觀念中，我們得見某些萊布尼茲底觀念之應用，又得見孟德斯鳩底影響。但同時，像赫爾德這樣一個人，他底精神是跟法國的伏爾泰或德國的萊馬魯斯底精神大異其趣的。的確，就他們對十八世紀的狹隘的理性論之反動，又就他們對自然及歷史底統一性之感受來看，這些思想家可被視爲從啟蒙哲學到十九世紀思辨觀念論之過渡期中的代表人物。

六

在本哲學史第三冊中^②我們曾敘述過馬基亞維利 (Machiavelli)、胡克 (Hooker)、波丁

(Bodin) 和格魯修斯(Grotius)等人的政治理論。在本冊所包含的時期中，第一個突出的政治哲學是霍布斯的。他的主要政治著作是一六五一年出版的《巨靈》(Leviathan)。這部著作若只從表面去看，它是絕對君主政體的一個堅決的辯護。霍布斯確是害怕無政府狀態和內戰，因而強調中央集權和君權的不可割裂性。但他的理論根本與國王底神聖權力之觀念或正統之原則無關，而可以被用來支持任何現實上強大的政府，不論是否為君主政體。這是那時代中認為——雖然這想法是錯誤的——霍布斯之寫《巨靈》是要來奉承克倫威爾的那些人底看法。

霍布斯以一種對個人主義之極端的陳述開始。在所謂的「自然狀態」——這狀態至少邏輯地先於政治社會之形成——中，個人為自保和所需以更好地達到此目的之權力而掙扎；而沒有現實的法律可判定他的行為是不公平的。這是人人相爭的戰爭狀態，是絕對的個人主義的狀態。它是否作為一個歷史的實在的東西而存在，這是另一個問題；重點是：若我們不考慮到政治的社會以及一切隨其制度而來的事物，則剩下來的是眾多的個人，而每一個人追求他自己的快樂和自保。理性同時使人自覺到一個事實，即：在人們結合一起，而且以有組織的合作來代替自然狀態的混亂的話，自保就能有最好的保障；因為在自然狀態的混亂中，無人能對他的同伴感到安全，而卻總是生活於經常的恐怖中。因此，霍布斯認為人制定一社會的契約，經由這契約而同意自己受君主之統治——設若預期的社會底每一其他成員也這樣做。這契約顯然是一種構想，一種哲學的和合理的對社會的解釋。問題是：政治社會之制憲和君主之擁立是經由同一行動而同時發生的。這樣，若君主喪權，則社會解體。而如霍布斯所想的，這就是內戰期間所出現的情況。君主

是社會底堅柱。如此，若開明的自利導致政治社會之產生，它亦導致權力集中於君主手中。對統治權力之任何割裂，在對霍布斯來說是悖理的，因為它導致社會的解體。他對君主制的絕對主義本身並無興趣；他所關心的是社會之團結。若認為人是自我中心的和個人主義的，則需要藉君主權力之集中來克服經常發生作用的離心力。

霍布斯底政治理論之最主要的成分是他的自然主義。他固然說及自然底規律或自然律，但心中並無中世紀的以形上學為基礎的道德的自然律之概念。道德的區別由於國家之形成、權利之建立和實證法之制定而得以產生。因此，霍布斯也確實對神性律之觀念給予某種口頭上的稱述；但他那徹底的國家萬能主義，顯示那表述於法律中的君主意志始終是道德底規範。同時，霍布斯並不在意於闡述一種集體主義的學說；這種學說謂一切的生活，包括如經濟的生活，應為國家所主動地引導和控制。他的看法毋寧是：國家之設立及不可分割的君權之集中，使人們得以在安全中和在一種井然有序的方式中來追求他們的若干目標。又雖然他以全體國民為一有朽的神，除上帝之外，我們要尊敬此神，但國家對他來說仍是開明的自利的一個創造。若君主喪失其統治的權力而不再能保護其子民，這就是他的統治名分之結束。

洛克亦從一種個人主義的態度開始，而使社會倚賴於一契約。但他的個人主義不同於霍布斯的。自然狀態本質上並不是人與其同儕間的一種戰爭狀態。在自然狀態中有先於國家之自然的權利和責任。這些權利中主要的是私有財產之權利。為了要更妥善地享用和規定這些權利，人們成立政治的社會。政府是由社會所設定的，用來作為保障和平、防衛社會及保護權利和自由的一種

必需的工具。但政府的作用是——或應是——限定於這權利和自由之保障上。而對放任的專制的一種有效的制裁便是分權，使立法及行政之權力不致獨攬於一人手中。

國家就洛克來說，一如就霍布斯來說，是開明的自利的一個創造，雖然前者的立場較接近於中世的哲學家，因為他（洛克）認許人本性上傾向於社會生活，甚或不得不生活於社會中。無論如何，洛克的理論底一般精神是不同於霍布斯的。在霍布斯背後，我們得見對內戰及無政府狀態之恐懼；而在洛克背後，我們看到對自由之保障及增進的一種關切。洛克之強調立法權和行政權之分立在某種程度上反映了議會和國王之間的鬭爭。而他對私有財產之強調常被認為是反映惠格黨（Whig）地主們底看法；洛克的監護人是屬於這階級的。這種解釋雖不應過於誇大，卻是有些道理的。洛克一定不願意權力為地主所獨攬。據這位哲學家自己說，他為一六八八年的革命而寫作，或者說，他希望自己的政治論著能為這革命辯護。而正是他的自由觀，和他對自然權利及在限度內對容忍原則之辯護，對十八世紀產生最有力的影響，特別是在美國。他的哲學底通俗性及它底（有時是靠不住的）簡單性之外表，無疑幫助了它底影響之伸展。

霍布斯和洛克都將國家置於一盟約、協定或契約之基礎上。但是，休謨指出這種理論缺乏歷史的支持。他亦觀察到，若政府決定於被統治者底認可，如洛克所想的那樣，則十分困難為一六八八年的革命及奧林治底威廉（William of Orange）在英國的統治辯護。因為大多數人民都不被要求去發表他們的意見。事實上，為任何現存的政府作辯護都會很困難。政治的義務不能從所表示的同意引申而來；因為即使無任何同意或協定的根據，我們也承認這義務。它毋寧是以一種

自利感爲基礎。人們經由經驗覺知他們的利益所在，而他們之以某些方式來行動，是不需要任何明白表示的協定來支持這行動的。政治社會及公民服從可只由功利的原因來加以證成，而毋需溯因於哲學的構想（如社會協定）或永恆的自明真理。

在盧梭那裏，我們再次找到社會契約的觀念。政治社會底終極基礎是一種自願的贊同，即人們同意爲他們自己的利益而放棄自然狀態的自由，而去爭取依法生活的自由。在自然狀態中，個人具有完全的獨立和對他自己的主權；而當他們聯合一起組成社會時，那原先屬於分離的個體的主權就變作屬於他們大家的。這主權是不可剝奪的。由人民所派任的執法者只是人民的僕人或實踐的工具。

這一種人民主權的學說表現盧梭底政治理論之民主的一面。他自己來自日內瓦，他嚮慕瑞士的生氣勃勃的和獨立的政治生活。他將這種生活比較於法國文明底世故的和虛偽的氣氛，又比較於「舊政府」的君主政體和壓制方式。盧梭底關於主動的平民政府的觀念確實是十分難以付諸實行的，除了在一希臘式的城邦或一小小的瑞士。但他的民主觀念卻對運動很有影響，法國革命便是這運動之表現。

雖然盧梭底社會契約學說落入啟蒙運動的政治理論的一般模式中，他卻爲政治哲學加入了一新的而有相當重要性的成素。像在他之前的洛克和霍布斯一樣，他將個人視作一起贊同去組成社會。但一旦社會契約取代了個人的地位，一個新的、擁有共同生活和共同意志的團體或有機體便出現了。這共同的或普遍的意志常趨於整體之保存和幸福，它是法律和公平與不公平之規矩或規

範。這絕對正確的普遍意志不就是「所有人的意志」。若市民聚集一起來選舉，他們的個人的意志表現在他們的選舉中。若選舉不是惡意的，我們就獲得所有人（全體）的意志。但個別的人可以對什麼是公眾利益有不一正確的觀念，而普遍意志是永不錯誤的。換言之，團體所經常意願的，是對它有好處的東西。但什麼才是真正對它有好處的東西呢？它可能為它在這方面的想法所欺騙。

因此，普遍意志若就它本身來予以考察，它成為某種模糊的東西：它需要解釋，需要清晰的表達。盧梭自認為這普遍意志實際上在大多數人所表達的意志中找到了表現，這可能稍有疑問。而若想到一小小的瑞士，在那裏的所有市民可以在重要問題上作選舉（不論這些市民是作為個別的人或作為團體中的分子），則自然地可作此想——全體市民的公議表達了普遍意志。但在一大國中，那種全民的直接參與是不可行的——除了可能在少數的機會用一種表決的方式來進行。在這樣一個國家中，其趨勢將是對少數人（或一個人）來要求在他們的（或他的）意志中實現那內在於人民中的普遍意志。這樣，我們得見羅伯斯庇爾（Robespierre）在論及雅各賓黨人（The Jacobins）時說：「我們的意志就是那普遍的意志」，而拿破崙（Napoleon）看來將他自己視作——至少間或如此——法國革命之喉舌和實現。

我們因此碰到盧梭的奇怪處境，這熱心的民主人士從個人主義，從個人在自然狀態中的自由開始，卻以關於有機國家的一種理論終結——在這國家中，那貌似神秘的普遍意志在大多數人民底意志中，或在一個或多個領袖底意志中得以實現。而結果或是多數之專政，或是領袖（們）之專政。這樣說並不表示盧梭完全明白他自己的理論之趨向。但他肇始一個弔詭的自由觀念。自由

就是依個人的意志和依法律（個人他自己是這法律之制作者）來行動。但是個人的私自的意志既隨普遍的意志而改變，則個人並不真正的意願他所「實在」意願的。既迫於附屬在代表他自己的「實在」意志的普遍意志之表達下，他是被迫自由的。人在社會中之自由因此可表示與在自然狀態中之自由大不相同的某個東西。因此你若先就社會契約之觀念來看，盧梭的政治理論接近於洛克的，但它卻同時指向黑格爾的哲學。對黑格爾來說，奉公守法的公民是真正自由的，因為他所奉守的法律是普遍者之表現，是人類精神底本性之表現。它亦指向更後來的可令盧梭厭惡——實在是令黑格爾厭惡——的政治發展，但這政治發展卻可在盧梭的理論中找到理論的根據。

七

有一種並非不常見的說法，即：啟蒙運動時期缺乏一種歷史觀。這個陳述意謂什麼呢？顯然，它並非表示歷史編纂在十八世紀不受注意。至少，假若這是該陳述的意義，則該陳述是錯誤的。為明白這一點，我們只要想到——舉例來說——休謨的《英國史》和愛德華·吉朋（Edward Gibbon, 1737-94）的《羅馬帝國衰亡史》，以及伏爾泰和孟德斯鳩的歷史著作。那陳述亦不應表示十八世紀在歷史著作方面毫無進步。例如，對於從前之軍事的、朝廷的和外交的歷史編纂有一急需的反動。這時的重點放在文化的和知性的因素上，又注意人民的生活和人的風俗習慣。這種強調在伏爾泰的《論風俗》中是清楚的。又孟德斯鳩強調物質條件如氣候對人民或民族之發展及其風俗和法律之影響。

十八世紀之歷史編纂同時有嚴重的缺失。首先，歷史家一般來說對他們的資料無充分的審

評，又無意於對需用來作客觀著作的史實和記錄作歷史的研究和費力的評價。確實，我們很難企望一個游心於哲學及文學之各方面的世俗的人獻身於這類的研究。但客觀著作之相對的缺乏畢竟構成一個缺失。

其次，十八世紀的歷史家習於利用歷史來作為證明一種論說的方法和作為道德教訓的材料。吉朋著意於證示基督宗教之勝利，是野蠻和冥頑對開化了的文明之勝利。作家如伏爾泰以自得的方式專注於理性論對傳統和反啟蒙主義的重壓之勝利。他們不但設定進步之理論，尚且設定進步之觀念在於理性論、自由思想和科學之發達。根據波寧布魯克的《歷史之研究與利用論箋》（一七五二年），歷史是哲學用例子來教導我們在公共場合和私人生活中應如何去行爲。十八世紀的歷史家在強調歷史之道德教訓時，他們是想到一種免於神學的預設和關涉的道德。他們皆反對歷史之神學的解釋，波述埃(Bossuet, 1627-1704)在其《普遍史論》中就作了這樣一種解釋。但歷史家在啟蒙運動、理性時代的背景中解釋歷史時，他們亦表現出一種類似的——若是不相同的——偏見，這似乎並非偶然的。以爲啟蒙運動的作家既是自由思想家和理性論者，他們就能免於偏見和免於將歷史編纂附屬在道德的和預想的目的底下，這是一重大的錯誤。在十九世紀前半葉，藍克(Ranke)之要求客觀性，乃是同時針對了理性論的和以神學爲考慮中心的歷史家。若我們認爲波述埃是有偏見的，則吉朋亦不能例外。十八世紀的歷史家並不十分著意於了解前人底心態和看法，他們較著意於利用他們對過去所知道的（或以爲他們知道的）來證明一種論說或導行與宗教——至少是超自然的宗教——無關的道德教訓或結論。特別地說，啟蒙運動的精神尖銳地相

反於中世紀的，啟蒙運動時期的歷史家不但了解中世紀的心態，而且並不真要去了解。對他們來說，中世紀的用處，只在於作為理性時代的一個襯托。這種態度正是啟蒙運動之所以被認為缺少一種歷史精神的理由之一。如我們所見，這指摘並不表示——至少不應被拿來表示——在歷史編纂方面沒有有趣的發現出現。它毋寧指出想像的洞識之缺乏，和指出以理性時代之標準來解釋過去的歷史之趨向。例如，吉朋在論題之內容上跟波述埃相反對；但俗世的和理性論的論題與主教底預想的神學題綱，同樣都是一種論題。

若歷史編纂得不僅是史事之按年編排，而是包含選擇和解釋，則很難在歷史編纂和歷史哲學之間劃出一明確的分界線。然而，若我們看到歷史家將歷史解釋為某種普遍計畫之實現，或將歷史發展化約為某些普遍規律之運作，則宜於開始說歷史哲學。比如，一個人要寫一特殊區域之客觀的歷史，則我認為他通常不會被列為一個歷史哲學家。我們並不慣於稱休謨或猶斯都·梅塞（Justus Möser 一七六八年的《俄斯那布律克史》之作者）為歷史哲學家。但當一個人所處理的是普遍的歷史，而且他或者對歷史發展給予一種目的論的解釋，或涉及普遍地運作的規律，則稱此人為歷史哲學家就不是不適當的了。十七世紀的波述埃可算為一個歷史哲學家。而在十八世紀更有一些著名的例子。

這些例子中最卓越的無疑是施洗約翰·維科（John-Baptist Vico, 1668-1744）。維科是基督徒，他並不屬於那些反對對歷史作神學的解釋（由奧古斯丁和波述埃所代表）的人之集團。但同時在他的著作《一個關於諸民族之共同本性的新科學之原理》中，他考察主宰歷史發展的自然法

則而將純粹的神學考慮擱於一旁。關於這新科學，有兩點可注意。首先，維科並不對人性整體作直線式的前進或發展的想法，而以一系列的循環式的發展來予以解釋。這是說，主宰歷史運動的法則表現在每一特殊民族或國家之興、盛、衰、落中。其次，維科將每一相繼的階段用它的法律系統來現在一個圓圈中。在神權階段，法律被視為有神性的根源和認可。這是諸神時代。在貴族的階段，法律掌握在少數家族手中（比如，在羅馬共和國的貴族手中）。這是英雄時代。在人的時代，即在人的政府階段中，我們有一合理的法律體系，在這體系中所有公民享有同等的權利。在這個藍圖中我們可以看到孔德（Comte）的三個階段的輪廓。但維科並不是一個實證主義哲學家；再者，如所已看到的，維科保留了希臘的歷史循環的觀念，這是與十九世紀的人類進步的觀念不同的。

孟德斯鳩亦關心法律的問題。在他的《法之精神》（一七四八年）中，他考察實證法的不同體系。他要證明每一體系是那些由相互關係連結起來的法律體系，因而任一法律包含一特殊的法律組而排斥另一組。但為何一個國家有這一體系而另一國家有那另一體系？孟德斯鳩之回答強調了政府形式之作用；但他亦強調了自然因素如氣候和地理條件，以及人為因素如商業關係和宗教信仰之影響。每一民族或國家會有它自己的法律制定和體系；但實際的問題基本上對所有人是一樣的：若有相干的自然的歷史的條件，則法律體系之發展將有助於自由達到最高程度。就在這一點上，英國憲法之影響在孟德斯鳩的思想中鑄下印記。他認為，經由立法、行政和司法三權之分立，自由得到最好的保障。

在孔多塞那裏，我們找到一種跟維科的進步觀念不同的進步觀念。如已提及的，在他的《人類精神進步史紀論稿》（一七九四年）中，他探討人類的無限的進步。在十六世紀之前，我們可以區分一些時代，並且可以找到退化的動向，特別是在中世紀。但文藝復興引進一種新科學和道德文化的肇始，它們的發展我們是不能給與任何限制的。但是，人的心靈可以為偏見和狹隘的觀念（如由宗教的教義所培養出來的觀念）所限制。這樣，教育——特別是科學教育——就顯得重要。

在德國，萊辛亦提出一種樂觀的歷史進步的觀念。在他的著作《人類的教育》（一七八〇年）中，他將歷史描述為人類的漸進的教育。在進歩底歷程中，間或有退步和停滯，但這一切都受納於進歩之大流中，而不斷求進歩之實現。就宗教來說，歷史不啻是上帝對人類所施的教育。但宗教信仰卻沒有最後的和絕對的形式。而每一宗教毋寧是上帝不斷「啟示」中的一個階段。

赫爾德在他的論語言的著作《論語言之起源》（一七七二年）中探討語言之自然的起源，而反對語言原初是由上帝授予人的看法。在宗教方面，他強調其自然的性格。宗教近於詩和神話，源於人要去解釋現象的欲望。在已發展的宗教，特別是基督宗教中，我們看見道德因素之生長和力量；這所以基督宗教要責成人類的道德要求和渴慕。換言之，赫爾德所強烈反對的，是理性論對宗教——特別是基督宗教——的批評和反對，那是十八世紀的特徵。他不喜歡將分析的和批評的理性與人的其他能力分開，他也顯示出一種對於人性整體的感覺。在他的《人類歷史之哲學理念》（一七八四—九一年）中，他將歷史描寫為人類的力量、行為和愛好底一個純粹自然的歷史——在時間和空間中的。他又嘗試尋求人底發展與其自然環境底性格之關連，而提出一種有關文

化之原始的理論。從神學上說，不同民族（國家）之歷史造成一和諧的整體，即天國之實現。

在一個思想環繞於人本身的時期裏，很自然的，對人類文化底歷史發展中應該漸有興趣。而在十八世紀中，我們看到一種嘗試——或毋寧是一系列的嘗試——要從發現一些與奧古斯丁和波述埃的神學原理不相同的解釋原理來理解歷史。但即使是那些相信歷史哲學之建立是一種有益的工作的人亦須承認：十八世紀的哲學的歷史家在發展他們的體系時都過於輕率。例如，維科的歷史循環論主要根據對羅馬史的考察。而他們之中無一人具有充分淵博且準確的事實知識，以保證一種歷史哲學之建立——即使這一種東西是一種合法的事業。確實，法國啟蒙運動的某些人習於輕視和小看一位像木拉多里（Muratori, 1672-1750）這種人的費力的工作——他為意大利史準備了一大堆資料。我們同時看見對人類文化發展的一種廣視，對這文化之發展從它與很多因素的關係來予以考察，這些因素包括從氣候的到宗教的影響。這特別可在赫爾德那裏觀察得到，他超越啟蒙運動的限制——若這裏的啟蒙運動一詞作狹義的了解，特別是指法國的理性論。

八

我們已經講到一些在十九世紀早期去世的哲學家。但在那些在十八世紀末期有所著述的人當中，最偉大的人物算是伊馬努爾·康德（Immanuel Kant, 1724-1804）。不論人們怎樣去看待他的哲學，無人會否認其突出的歷史的重要性，的確，他的思想在某些方面表示著在歐洲哲學中的一道關隘，因此我們可以將近代哲學分作前康德期和後康德期。若笛卡兒和洛克可被視為十七、十八世紀思想之主導人物，則十九世紀的思想是康德所領導的。固然，這樣說有過於簡化之嫌。將

十九世紀的哲學家都想作是康德主義者，這就如將十八世紀的哲學家設想爲笛卡兒主義者或是洛克的追隨者一樣，是錯誤的。即使在大陸的史賓諾莎和萊布尼茲以及在英國的巴克萊和休謨都是原創性的哲學家，但笛卡兒對大陸理性論的影響和洛克對英國經驗論的影響都是不可置疑的。同樣的，康德對十九世紀思想的影響也是不可否認的——雖然像黑格爾這樣一個有顯著的原創性的大思想家不能被劃分爲一個「康德主義者」。的確，康德對思辨形上學之態度自他那時代起便產生了一有力的影響。而許多人至今仍認爲他成功地展開了它的主張——雖然他們並不算多接受其積極的思想。過於強調那我可稱之爲負面的或破壞性的康德的影響，是對他的哲學作一個片面的理解。但這並無改於一個事實：在很多人看來，康德表現爲思辨形上學之偉大的揭露原形者。

康德的知識生涯分爲兩個時期，就是前批判期和批判期。在前一時期，他受萊布尼茲及沃爾夫傳統的影響；在後一時期，他表現出他自己的原創性的觀點。他的首部巨著——《純粹理性批判》——出版於一七八一年。康德那時已是五十七歲；但他已花上十年以上的時間來建立他自己的哲學，所以他能够接續出版使他聞名於世的著作。一七八三年有《任何一種將能作爲科學而出現的未來的形上學之導論》，一七八五年有《道德底形上學之基礎》，一七八八年有《實踐理性批判》，一七九〇年有《判斷力批判》，一七九三年有《單在理性限度內之宗教》。在他死後才被找到和出版的研究論著，顯示康德生前一直在爲他的哲學體系底某些部分之重新思考、重新整理或完成而工作。

在一導論性的章節中來展示康德底哲學是不適宜的。但關於某些呈現於他所注意的問題，和

關於他的思想的一般線索，某些話卻得說一說。

在康德底著作中，有兩部關於道德哲學，一部關於宗教。這事實很重要。因為，若我們對此事作一寬泛的理解，我們可以說康德的基本問題並非與笛卡兒的不相類。康德曾宣稱有兩個主要的，叫他驚奇和嚮慕的對象：『星辰滿佈的天空和內心的道德律』。一方面，他所面對的是對世界和對哥白尼、凱普勒和牛頓的物理宇宙之科學的觀念，認為這世界(宇宙)是為機械的因果性所決定的——決定於它的運動中。另一方面，他所面對的是理性的受造物，能够認識那物理世界，並且駕御它，這可以說是主體與對象的關係；他意識到道德義務和自由，又在世界中看見理性目的之表現。實在界底這些方面如何能協調呢？我們如何能使物理世界——決定之領域——與道德秩序——自由之領域——和諧一致呢？這問題不僅是將兩個世界平擺起來，好像它們是完全分離和獨立似的。因為它們在人那裏匯合起來。人既是自然——物理系統——中的一分子，也是一道德的和自由的行為者。因此，問題是在調和兩個觀點——科學的和道德的——時，如何可以不用否定其中任何一方。在我看來，這是康德的基本問題。而我們一開始就要認識到這點。否則，那很自然地置於他底思想之分析和批判的方面的強調，幾乎會模糊他的哲學之深遠的思辨的作用。

雖然康德的主要問題並非跟笛卡兒的不相類，但自後者的時代起，思想之流亦已不斷有所發展；而當我們講到康德的特殊問題時，那改變是明顯的。他一方面面對大陸理性論者之形上學體系。笛卡兒曾嘗試將形上學的哲學安置在一科學的基礎上；但相互衝突的體系之出現，和無法獲

得確定的結論，這使人對傳統形上學的目的之有效性產生懷疑，這目的是擴展我們對實在界的知識，特別是對那超越於感覺經驗的與料的實在界。康德在另一方面面對那極盛於休謨哲學的英國經驗論。但在康德看來，純粹的經驗論是很難成立的，也不能說明牛頓物理學之成就和說明它增加人對世界之認識這明白的事實。根據休謨的原理，一個關於世界的資料性的（經驗的）陳述只不過是一個對於所已經驗的事物的陳述。例如，我們經常就經驗之所及而得見每當甲事件出現時，乙事件通常隨著出現。但休謨的經驗論對「每當甲出現，乙一定隨著出現」這個普遍陳述不會給予客觀的證明。換言之，純粹的經驗論不能說明普遍的和必然的經驗判斷（康德稱之為綜合的先驗判斷）。但牛頓物理學卻預設那樣的判斷之有效性。因此，近代哲學的兩個主流看來都是有缺點的。理性論的形上學並不像要提供任何關於世界的確定的知識。而這促使我們問及形上學的知識實際上是否可能。然而，純粹經驗論對一門確能增加我們對世界的知識的學問——物理科學——不能予以證成。這促使我們去問：純粹經驗論所缺少的是什麼？又科學之普遍的、必然的事實判斷如何可能？我們如何證成我們用以構成這些判斷的確信？

這個或這些問題可以這樣來表示：康德一方面看到了形上學者^④似乎混淆了邏輯關係和因果關係，而構想可以經由先驗推理產生一個體系，這體系會提供我們關於實在界之真實的和確定的知識。但尚有一點對康德來說仍不是很明白的：即使我們免於這混淆，我們是否能用因果性原則來獲得形上學的知識，譬如關於上帝的。這樣，我們可以有利的地問形上學是否可能，而若可能，是在那種意義上可能。另一方面，在贊同經驗論者說我們的一切知識在某一意義下從經驗開

始之同時，康德看到牛頓物理學不能由純粹經驗論的原則予以證成。因為依康德之見，牛頓物理學預設自然之齊一性。而正是對自然齊一性之信念，休謨不能給予正確的理論的證成——雖然他嘗試對信念之起源作一心理學的說明。問題因而是：若我們如經驗論者那樣設定我們的一切知識開始於經驗，則對我們的信念之理論的證成是怎樣的呢？

在回答這最後一個問題時，康德提出一個根本的假設。即使我們的一切知識開始於經驗，一切知識不必然因此是從經驗產生的。因為，情形可能是（康德認為事實上是）：我們的經驗包含兩種成素，就是所與的印象和用以綜合這些印象的先驗形式和成素。康德並不是說我們擁有本具的觀念，也不是表示在認知中的先驗成素是先行於經驗的知識對象。康德所要表示的是：人——經驗和認識的主體——必然（因為他是人）要將根本的與料或印象以某些方式來加以綜合。換言之，主體——人——不僅是印象之被動的接受者：他主動地（且無意識地）綜合未加工的與料，也就是說，將先驗的形式和範疇加在這些與料上，由此建立起經驗的世界。經驗世界、現象界或實在界，就它對我們的呈現來說，並非只是我們的構造，好像一個夢；它也不僅是某個所與的東西；它是將先驗形式和範疇加諸與料的結果。

那樣的一個假說有何好處呢？它可以這樣來予以說明：對接受哥白尼之地球繞日運行之假說的人，和對那不接受此說甚或對此假說毫無所知的人來說，現象是一樣的。就現象來看，二人所看見的是太陽的東升西落。但哥白尼的假說能說明地球中心說所不能說明的事實。同樣的，對那不認識任何知識中的先驗成素的人和對那認識該成素的人來說，世界以同樣的方式呈現於他們。

但根據有這成素的假說，我們可以說明純粹經驗論所不能說明的。例如，我們就心靈之是其所是之事實來設定我們依因果關係來綜合與料，自然界將一直對我們顯現為由因果律所控制。換言之，我們肯定了自然之齊一性。自然乃是作為現象的自然；它不能意指其他東西。若在人類認知中有主觀的不變的成素，則在現象的實在中有相應的不變的成素。舉例來說，若我們必然地將空間和時間之形式用於未加工的感覺與料（我們不直接意識到它們），自然就必須一直對我們顯現為在空間、時間中。

我並不打算在此對康德的經驗之先驗條件作詳細的說明。適合的地方將是第六冊中之相關章節。但有一重點須予以注意，因為它直接關涉於康德的關於形上學底可能性的問題。

康德認為，經驗之先驗條件之作用是綜合感覺印象之雜多。而我們藉此所認識到的是現象的實在性。因此，我們不能合法地將知性(understanding)之主觀範疇作超越於經驗的使用。例如，我們不能夠合法地將因果性之概念去作超越現象的使用——以一因果論證來證明上帝的存在。若我們講到確定的理論的（觀解的）知識，我們亦永不能認識現象背後的實在。而這卻是形上學者所試圖去做的。他們曾試圖將我們的理論的或科學的知識擴展及於實在自身；而且他們曾將只在現象界有效的範疇來作超越現象的使用。那些嘗試是註定要失敗的。康德即試圖顯示傳統的形上學論證帶來不可解決的二律背反。因此，假若形上學——比較於物理學之進展——無任何進步，這是不足驚奇的。

在這裏所能有的、唯一的「科學的」形上學是知識底形上學——人類經驗中的先驗成素之分

析。康德著作之大部分就在於試圖進行這分析的工作。在《純粹理性批判》中，他試著去分析那決定我們的綜合的先驗判斷之構成的先驗成素。在《實踐理性批判》中，他探究道德判斷中的先驗成素。在《判斷力批判》中，他致力於分析決定我們的美感判斷和目的論判斷的先驗成素。

雖然康德排除那個他視為古典的形上學的東西，在形上學者所處理的主題上，康德絕未表示不關心。對他來說，這些主題是自由、「靈魂」不朽和上帝。而他致力於在一不同的基礎上恢復那他從理論的和科學的知識之領域中排除出去的東西。

康德從對道德義務之覺知或意識開始。他又試著去顯示道德義務預設自由。若我應該，我就能够。再者，道德律要求「道德行爲」與它（道德律）自身完全一致——全德（圓德）。但康德認為這是一種理想，爲要達到這理想，無限的時間是必要的。不朽性因而——在永不停止進趨於理想之意義下——是道德律的一個「設準」。復次，雖然道德並不表示因企望人之幸福而行動，道德應產生幸福。但幸福與德行之相稱要求一個能够而且將會實現二者之連結的「存有」之理念。上帝之理念因而是道德律的一個「設準」。我們不能以某些形上學者所尋求的證明方式證明：人是自由的，他的靈魂是不朽的，和存在著一個超越的上帝。但我們意識到道德義務；而自由、不朽性和上帝是道德律之「設準」。這是實踐的信仰之問題，也就是說，一個關乎將一個人自己投入於道德活動的信仰之問題。

這「設準」之學說有些時候被解釋爲一個便宜的實用論或對天主教底偏見之因襲的讓步。但我認爲康德自己對這問題認真得多。他將人視爲一種混合的存在。作爲自然界的一部分，他如其

他自然物一樣受制於機械的因果性。但他也是意識到道德義務的道德的存有者。認識義務就是認識到道德律給人一種要求，而對此要求之實現或拒絕，人是可自由選擇的。²⁰進一步說，認識一道德秩序就是默默地認識到道德活動並不注定遭受挫折，而人底存在終究是「有意義的」。但它的意義所在不能缺少不朽性和上帝。我們不能科學地證明自由、不朽性和上帝底存在。因為這些觀念（理念）在科學中沒有地位。我們也不能用傳統形上學之論證來證明它們。因為這些論證是無效的。但如果一個人真的體認到道德的義務，他就是肯定一種道德的秩序，而這道德的秩序就涵著靈魂底不朽性和上帝底存在。這不是我們可以作出一系列無誤的證明的嚴格的邏輯涵蘊。情形毋寧是：由信仰來發現和肯定那個獨自給從良知來的道德義務之意識以完全的意義和價值的實在觀。

因此，康德所留給我們的，是一種人們或可稱之為「被二分的實在」的東西。一方面是牛頓科學的世界——一個為必然的因果法則所決定的世界。這是現象的世界，但這並不表示這世界只是幻象，而是表示它預設那些決定事物藉以向我們顯現的方式的經驗底主觀條件之運作。另一方面是自由的人類精神和上帝的超感官世界。依康德，我們不能對這超感官世界之存在給與任何嚴格的理論的證明。我們同時亦無正確的理由來肯定那為機械的因果性所決定的世界是唯一的。而如果我们對世界的解釋（世界是一機械的體系）有賴於經驗——感官經驗——底條件之運作，則我們更無理由作此肯定。進一步說，道德生活——特別是對義務之意識——打開一實在之領域，這領域是道德的人以信仰來肯定它作為道德律的一個設準或要求的。

這裏並非對康德哲學作批判的討論的地方。我只要表明我所稱之爲康德的「二分」的，其實是代表了近代心靈的一個難題。我們已明白那新的科學的世界觀迫使人們將他們對實在全體之看法單元化。十七世紀時笛卡兒曾努力於結合對精神實在之肯定和對機械因果性的世界之接受。但他相信他終可證明，舉例來說，一個無限的和超越的上帝存在。在十八世紀末期，康德否定那樣的真理是能够以笛卡兒和萊布尼茲所曾用來證明這些真理的方法來予以證明的。他同時強烈地感到牛頓物理學之世界並不等於實在界。他因此將對超感官的實在界之肯定歸於「信仰」之領域，試圖以道德意識來證明它。今日，雖然人們感覺到科學所表象的世界既不是唯一的實在界，它且在某种程度上指向那在它自身之外的「另一世界」，但他們仍然視科學爲擴展我們的事實的「知識」之唯一手段。對他們來說，康德的體系具有某種現代意義，雖然這體系——在他的著作中所發展的——經不起批評。這是說，在他們的處境與康德當日的處境之間有某些相似之處。所以說「某些相似之處」，是因爲自康德之後，問題之解決已起了很大的變化。一方面是科學理論之改變。另一方面是哲學有不同方向的發展。所以，基本的處境就很難說仍然是一樣的。

在本章結束之處來察看一下康德的哲學，我認爲這是合宜的。康德成長於大陸理性論之一種稀釋了的解說之中，卻——如他所說的——因休謨而使他從獨斷的睡夢中驚醒過來。雖然他反對大陸形上學家之增進我們對實在底知識之要求，他也同時相信純粹經驗論之不足。因此，我們可以說，在康德的思想中，大陸理性論和英國經驗論之影響結合起來產生出一個新的、原創性的體系。但是得附加說，對形上學和經驗論，康德都沒有攔斷了它們的去路。但他給二者以一不同的

發展。十九世紀的形上學已經跟十七、十八世紀的不一樣。而雖然十九世紀的經驗論或多或少未爲康德所影響，但二十世紀的新經驗論卻要給形上學以一較康德的批判更根本的打擊。康德說到最後仍算是一個形上學者。

附 註 [譯者按：所引皆爲英文本冊數、頁數。]

- ① 頁一六五至一六七。
- ② 第三冊，第三至九章。
- ③ 第三冊，第十五章。
- ④ 見第三冊，頁三二二至三二四。
- ⑤ 見第二冊，頁一六八。
- ⑥ 例如，他的實體理論跟實體轉化之學說。
- ⑦ 第十三章。
- ⑧ 第三冊，第十六章。
- ⑨ 前揭書，第十七章。
- ⑩ 前揭書，第十八章。
- ⑪ 同上。
- ⑫ 依伽里略，自然界中的「初因」，就是各種力，諸如產生特定運動的萬有引力或地心引力。初

因之內在性質是不得而知的，但是運動則可以由數學方式去表達。

13 關於多瑪斯的道德理論，見第二冊，第三十九章。

14 見第二冊，第四十章。

15 前揭書，第八章。

16 見第三冊，第十一章。

17 第三冊，頁二八七。

18 六。

19 頁二二八至二三〇。

20 第三冊，頁二二八。

21 這話並不包括史賓諾莎，他不是基督徒。它當然也不指涉那些否認基督教義的十八世紀作家。但這些作家雖是近代意義的「理性論者」，卻不是笛卡兒和萊布尼茲式的思辨哲學家。

22 第三冊，頁二九〇。

23 貝爾主張宗教並不影響道德。

24 這部由狄德羅和達朗貝 (d'Alembert) 所編纂的著作是記述各種科學所獲得的進展的，並且——至少在含意上——提倡一種俗世主義的世界觀。

25 顯然，在這裏所用的和在「理性論的」倫理學體系中所用的「自然律」一詞，要完全加以區別。

26 我當然不把康德的哲學包括在內；康德的哲學將在本章第八節中有一簡要的介紹。

27 這觀念是布魯諾從古撒的尼各拉那裏借來的。見第三冊，第十五章和第十六章第六節。

28 第二十章。

29 這用來指前康德期的大陸理性論者，而非指任一中世紀的哲學家如多瑪斯。但是，康德對中世哲學之知識是極端貧乏的。

30 依康德，道德律是實踐理性所頒布的。在某一種意義（這將會在底下適當的地方予以說明）下，人把道德律授給他自己。但義務在離開與一個能自由服從或不服從這道德律的存有者的關係來說，是毫無意義的。

* 譯者附註：為行文及排版方便，在底下第二至第六各章註腳中之「註腳用語」一仍原文，但先在這裏附列各用語之意義如下：

Cf. (cf.) = 比較；參看

Ch. (ch.) = 章

Edit. (edit.) = 校輯

Ibid. (ibid.) = 同上；前揭書

P. (p.) 或 Pp. (pp.) = 頁

See = 見

Vol. (vol.) = 冊

第二章 笛卡兒（一）

生平 and 著作 ① —— 笛卡兒的目標 —— 他的方法之觀念 —— 本具觀念之理論 —— 方法的懷疑

一

勒內·笛卡兒 (René Descartes) 於一五九六年三月三十一日生於都梭 (Touraine)，是布列塔尼 (Britany) 議會一個議員的第三子。他父親於一六〇四年送他入拉·弗謝 (La Flèche) 學院，這學院是由亨利四世所創立和由耶穌會教士執教的。笛卡兒直至一六二二年才離開學院，其間的最後幾年用於邏輯、哲學和數學之研習。他告訴我們 ② 他對追求知識之渴望，而他實在是一個好學的學生，而且天資穎悟。「我不曾感覺到我被認為較我的同學為差，雖然他們之中有些是註定青出於藍的」 ③。當我們想起笛卡兒後來會對傳統的學習作強烈的非難，且他在當學童時就對學院所授的大部分功課（除了數學）表示不滿，因而在離開學院後有一段時間不再求學，我們或許會因此下結論，說笛卡兒對他的老師們感到憤懣，並且蔑視當時的教育制度感到羞辱。但實際的情形並不是這樣的。他對拉·弗謝的耶穌會教士有感情，也尊敬他們。他認為他們的教導方式遠優於其他的學校。從他的著作中可明白見到：他認為他所接受的，是在傳統之制度中所

而投身於那沙 (Nassau) 的莫禮士 (Maurice) 王子的軍隊。這看來是有些奇怪的行動。但他在軍旅中卻一方面從事數學的研究，不以士兵的身分接受薪酬。他寫下了一些論文和筆記，包括一篇他死後才出版的音樂論著——《音樂概要》。



勒內·笛卡兒 (René Descartes) 像

可能有的最好的教育。但他亦認為傳統的學問——至少有些科目——缺乏堅固的基礎。他因此譏諷地表示：「哲學教我們以浮面的真理來談關於一切事物的，而使我們為學識較淺的人所欣賞」，同時然哲學數百年來為最好的心靈所培養，卻「沒有一件哲學中的事物不是在爭論中而終究不是可疑的」。⁴ 固然，數學因為有其確定性和明晰性而為他所喜歡，「但我仍不了解它的真正的用處。」⁵

在離開拉·弗謝之後，笛卡兒曾稍作休閒，但他不久即立志於研究，並向世界這部大書本學習，爲了——如他自己所說的——尋求對生活有用的一種知識。他因

笛卡兒於一六一九年除去在那沙的軍役，並前往德國，在法蘭克福參觀了皇帝費迪南之加冕典禮。在加入了巴伐利亞的麥西美里安 *maximilian* 的軍隊之後，他駐在多瑙河邊的諾伊堡；就在這段日子中，他藉著靜思默想開始為他的哲學奠定基礎。一六一九年十一月十日，他連續作了三個夢，這使他相信他的使命是用理性來尋求真理，他並曾許願要前往意大利的洛勒托 (*Loreto*) 聖母堂朝拜。但他這個願望卻一時未得實現，這由於他繼續在波希米亞和匈牙利參加軍役，又到西里西亞、德國北部和荷蘭去旅行，並且往雷諾探訪他的父親。但他於一六二三年起程往意大利，在前往羅馬之前造訪了洛勒托。

笛卡兒曾在巴黎居住了數年，與拉·弗謝的一個校友梅色涅 (*Mersenne*) 結為好友，又得到貝呂爾 (*Bérulle*) 的樞機主教之鼓勵。但他終認為巴黎的生活過於煩囂，而在一六二八年歸隱於荷蘭，直至一六四九年，其間亦分別於一六四四年、一六四七年和一六四八年三度訪問法國。

他的《世界論》之出版曾因伽里略之判刑而阻延，這書直至一六七七年才出版。但笛卡兒在一六三七年以法文出版了他的《關於正確地引導理性和在諸科學中尋求真理的方法之談論》，同時出版的有關於大氣現象、折射光學和關於幾何學的論文。《心靈指導之規則》雖然是死後出版的，但已於一六二八年完成。一六四一年出版了《第一哲學之沈思》之拉丁文本。這部著作包括了六組由不同的神學家和哲學家所提出的反對意見 (詰難) 或批評，以及笛卡兒對這些反對意見之答覆。第一組批評是由一位荷蘭神學家卡特祿 (*Catetus*) 所提出的，第二組則是一羣神學家和哲學家的批評，第三、四、五組批評則分別依次由霍布斯、阿諾德 (*Arnould*) 和伽森狄 (*Gas-*

sendi)所提出。一六四二年所出版的《沈思錄》之另一個版本還增入耶穌會教士布爾旦(Bourdin)的一(第七)組反對意見以及笛卡兒的答辯和他給第內(Dine)神父的信；第內亦為耶穌會教士，是笛卡兒在拉·弗謝的一位導師，笛氏對他頗懷好感。《沈思錄》之一個法文譯本出版於一六四七年，另一個法文版(亦包含第七組批評)則在一六六一年出版。法文譯本是魯恩尼公爵(Duc de Luyne)——而非笛卡兒——所作，但它的第一版曾為笛氏所過目和部分地予以修改。

《哲學原理》於一六四四年以拉丁文出版，後來由修院院長克洛德·比各(Claude Picot)譯成法文，而譯本經笛卡兒過目後於一六四七年出版，並有作者致譯者的信作為序言，說明這部著作的計畫。名為《靈魂之諸情欲》(一六四九年)的論著是用法文撰寫的，這書看來是應朋友之要求——而非因作者自己的意願——在笛卡兒死前不久出版的。此外還有一部未完成的對話錄——《依自然之光來追尋真理》——之一種拉丁文譯本出版於一七〇一年。又有拉丁文的《對某個綱領之批註》，這是笛卡兒對由烏特里希的雷基奧或李·萊爾(Regius or Le Roy of Utrecht)所寫的一個關於心靈本性的宣言所作的答覆，這雷基奧先是笛卡兒的朋友，後來成為他的反對者。最後，笛卡兒的著作包括大量的信件，這些信件對他的思想之闡明來說是有相當的價值的。

一六四九年九月笛卡兒離開荷蘭前往瑞典，此行乃應瑞典女皇克莉絲汀娜(Christina)之重聘，去給她講授他的哲學。但是，瑞典冬天之嚴寒，加上女皇之要笛卡兒——他習慣在起身後仍繼續躺在床上來從事思索——在清早五點去到她的圖書館，這使笛卡兒受不了，他孱弱的身體竟抵受不住一六五〇年一月底開始的熱症之侵襲。他死於二月十一日。

笛卡兒是一個穩健而平易近人的人。舉例來說，他以對他的僕人及隨員慷慨和關心他們的福利而爲人所知，而他們亦甚愛慕他們的主人。他有一些親密的朋友如梅色涅，但他仍覺得一種退居的、平靜的生活對他的工作來說是必要的，而他一直沒有結婚。在宗教信仰方面，他常自認是一個天主教徒，而他至死亦忠誠於此教。關於他維護天主教信仰之真誠性，確曾有些爭議。但依我之見，對這真誠性之懷疑，或由於一些全然不確實的事實的根據，比如他在延遲出版他的《世界論》時所表現出來的膽怯或審慎，或基於「先驗的」假設，即認爲一個自覺地且謹慎地建立一個新的哲學體系的哲學家是不會真正相信天主教教義的。笛卡兒儘量不討論純粹的神學問題。他的看法是：天堂之路是同時爲無知的人和飽學之士打開的，而啟示的奧蹟是人的心智所不能理解的。因此，他只探索他認爲可單獨由理性來予以解決的問題。他是哲學家 and 數學家，^⑥ 而不是神學家；他亦以此身分行事。我們不能合法地結論說：他的宗教信仰並非像他所說的那樣。

二

笛卡兒的基本目標十分明顯。是要用理性來獲得哲學的真理。「我願畢生追求真理。」^⑦ 但他所追求的不是去發現各式各樣的——但卻是孤立的——真理，而是去發展真命題之一個系統，在這系統中的任何預設沒有不是自明的和不可懷疑的。因而這系統之各部分之間有一有機的連繫，而整個組織就穩固在一確實的基礎上。它因而可以抵受得住懷疑論之侵蝕性和破壞性的作用。

笛卡兒所了解的哲學是什麼呢？「哲學的意義是智慧之研究，而智慧不僅表示處事之聰明，而更表示一種對萬事萬物之圓滿的知識，這知識是人爲他的生活之行爲和爲他的健康之維持及所

有工藝之發明所能夠知道的。」^⑨因此，笛卡兒在哲學之總名下不但包括形上學，且亦包含物理學和自然哲學，後者與前者的關係就像樹幹與樹根的關係。而從這樹幹伸展出來的分支就是其他各門科學，其中主要是醫學、機械學和道德學。所謂道德學「我是指最高的和最圓滿的道德科學，這種學問以其他科學之一種完全的知識為根據，是最高程度的智慧。」^⑩

笛卡兒一直強調哲學之實踐的價值，這並不足為奇。他說任何一個民族的文明是相應於它的哲學之優越性的，而「一個國家最大的財富乃在於擁有真正的哲學」。他^⑪又說「將那道路向每個人公開，這道路是他由之在他自身內——用不著向別人借貸——能夠發現那為他的生活之指導是必要的全部知識。」^⑫這哲學之實踐的價值在發展之最後一部分——特別是倫理學——最為明白。因為「就像我們不是在根部或樹幹上採得果實，而是在分支之最末端處，因而哲學之主要用處依賴那些我們最後才學習到的部分。」^⑬因此，笛卡兒在理論上將重點放在倫理學上。但他從未依其計畫建立起一個系統的道德科學；而他的名字毋寧與一種方法之觀念和與形上學連在一起，而不是與倫理學連在一起。

至此，無可否認的，笛卡兒至少在一種意義上，有意識地和慎重地與過去決裂。他首先決定從頭做起，而無需信賴從前任何一派哲學之權威。他所責備於亞里斯多德學者的，不僅是他們之倚賴亞氏的權威，更是他們不能正確地了解亞里斯多德。他們假裝在他的著作中找到某些問題之解答，但「這些問題卻是亞氏從未提及過的，也可能是他從未想到過的」。^⑭笛卡兒決意倚賴他自己的理性，而不倚賴權威。其次，他決意避免把清楚明白的事物跟那僅屬推測的——最多只是

概然的——事物相混淆，而後者是他所責備於士林學者的。對他來說，只有一種知識是名副其實的，也就是確實的知識。第三，笛卡兒決意要獲得的，並以之為工作目標的，是清晰明白的觀念，而不是——如他責備士林學者在有些時候所做的那樣——含糊其詞地或可能毫無意義地去使用語詞。例如，「當他們〔士林學者〕區分實體與廣延或量時，要麼他們所謂的實體這名詞是毫無意義的，要麼是他們在他們心中只形成一個關於無形實體的模糊觀念，而且把這觀念誤歸於有形的實體。」^①笛卡兒要以清晰明白的觀念來取代含混的觀念。

笛卡兒的確不太重視歷史的學習或一般的書本學習。由這事實來看，笛卡兒對亞里斯多德主義及士林主義之非難乃基於一種沒落的亞里士多德主義及一種可以稱為教本式的士林哲學所給他的印象，而非基於對希臘和中世的大思想家之任何深入的研究，這並不令人驚奇。例如，在他責備士林學者之訴諸權威的時候，他忽略一個事實：多瑪斯自己已嚴正地宣稱訴諸權威是一切哲學論證中最薄弱無能的。但這些考慮並沒有改變笛卡兒對從前的及當時的哲學之一般態度。在他想望他的《哲學原理》被耶穌會士——這被他視為教育圈中最高尚的人物——採用為哲學教本時，他在某個程度下減少了他對士林哲學的攻擊，並放棄了他視作急務的正面攻擊。但他的觀點仍舊是要與過去的時代作一明白的決裂。

但是，這並不表示笛卡兒要擯棄一切被其他哲學家認為真實的東西。他不以為從前的哲學家所闡明的一切命題就是假的。其中一些命題也可以是真的。但它們應重新被發現，這是說，它們的真理應循序地被證明，也就是：系統地從基本的和不可置疑的命題來導引其他衍生的命題。在

真理之追求中，笛卡兒想尋得並應用正確的方法，一種能使他在一理性的和系統的程序中來證明「真理」——不管這些真理是否已被肯認——的方法。他原初的目標並不盡是撰造一種新穎的哲學，而是就內容方面來說，撰造一種確實的有系統的哲學。而他的主要敵人毋寧是懷疑論，而不是士林哲學。因此，若他置身於系統地懷疑那可被懷疑的一切事物，並以此作為建立確實知識之基本條件，則他並不一開頭就假定他所懷疑的命題中沒有一個可復「被證明」為確實地真的。「我深信個人要想靠從根本上改變一切、靠把國家推翻後再來重建的辦法來改造一個國家，這確實是不可能的；同樣的，要想改造各門學問的整體或學校裏講授各門學問的成規，也確實辦不到。但是，說到我心裏直到現在所信服的那些意見，我卻沒有別的更好的辦法，而只有把它們一下全清掃出去，以便日後可代之以其他更好的意見，或者代之以放在理性的尺度上校正過的原來的意見。」^①關於笛卡兒的懷疑方法，下面會作進一步的引述；但對上面所引一段話的最後一句亦宜予以注意。

因此，若笛卡兒面對一個論斷，謂某些他的哲學觀點或類似於其他哲學家的，或這些觀點在某方面是從這些哲學家借來的，則笛卡兒可答辯說：這是無甚重要的。這因為他從不自認為是發現真哲學命題的第一人。他所宣示的卻是他發展了一種方法——依由理性本身之急務所頒布的命令來證明真理。

在上面的引文中，笛卡兒是要使真理符合理性的尺度。他的哲學理想是將科學地建立的真理有機地建構成一個系統，在這系統中，心智從基本的自明真理步向由這些真理所涵蘊的其他明白

的真理。這種理想主要為數學所提示。在《心靈指導之規則》和《談論》中，他明白講到數學所給他的影響。他在後一書中^①說他早年在研究數學、幾何分析和代數時，將這些學問比較於其他研究部門，就對這些學問之清晰性和確實性留下深刻印象，而有必要去探究數學方法之特性——這些特性給予數學方法以優越性，而這種探究乃為了將這數學方法應用於其他各門學問。但這當然預設各門學問是在底下一種意義下相類似的，即：可應用於數學的方法亦可應用於其他各門學問。誠然，這就是笛卡兒所想的。所有學問集合在一起「是等於恒一不變的人類智慧的，儘管這智慧用於不同的對象」。^②知識只有一種，就是確實的和明白的知識。而最後也只有一種學問，雖然這種學問擁有相互關連的各個部門（分支）。科學的方法也因此只能有一種。

這個觀念——一切學問終究是一種學問，或者，只是一種學問之有機地關連一起的諸分支，而這種學問是等同於人類的智慧或理解的——當然構成一主要的假設。但這假設底有效性之完滿的證明，笛卡兒可以能說，並不能先行給予。只有用正確的方法建立起學問底一個統一體，一個能無限地進展的諸學問底井然有系統，這樣，我們才能證示這假設底有效性。

我們可以注意到，笛卡兒的理論——一切學問終究是一種學問，又只有一種普遍的科學方法——使他與亞里斯多德派的學者分開。後者相信不同的學問之不同課題要求不同的方法。例如，我們不能將適用於數學的方法應用於倫理學；因為課題之不同，倫理學不能化約為數學。但這就是笛卡兒所明白抨擊過的觀點。誠然，他承認那完全倚賴心靈底認知活動的諸學問與那倚賴身體之練習和氣質的技藝（如豎琴演奏）之間有一種區別。我們或可以說，他承認學問與技術之間、

知道和知道怎樣之間有一區別。但只有一種學問；而它並不因課題不同而分化為各別的類型。笛卡兒因此反對亞里斯多德主義的和士林主義的不同類型學問之觀念，也反對他們的諸學問底研究程序之有不同的方法，而代之以一種普遍學問和一普遍方法之觀念。他之這樣做，無疑是由於他成功地證示幾何學命題能用算術方法予以證明而得到鼓勵的。亞里斯多德肯斷幾何學和算術是不同的學問，因而否認幾何學命題能用算術方法來予以證明。^⑩

因此，笛卡兒底理想目標是去建構這個包攝「一切學問的」科學的哲學。在形上學——依他的類比，這是樹之根部——方面，他從有限自我之直覺地認識到的存在開始，進而建立真理底判準、上帝底存在，和物質世界底存在。物理學——樹之幹部——以形上學為基礎，這是說，除非物理學之根本原理已被從形上學的原理證明出來，則物理學不能被視為科學之一個有機部分。而實踐的科學——樹之分歧，在它對物理學或自然哲學之有機的倚賴被弄明白時，它們就是真正的科學。誠然，笛卡兒並未假裝著要去完全實現這個目標；但他認為他已作了一個開始，而且指出了完全實現這目的途徑。

迄今所說或許給人一種印象，認為笛卡兒只關心那對已被闡明的真理之系統的組織和證明。但這是一種錯誤的印象。因為他亦相信：一種適切的方法之使用能使哲學家發現向所未知的真理。他並不認為士林主義的邏輯是無用的，但在他看來，這種邏輯「所能做的，毋寧是為人解釋那則他已知的事物，而非教人學習新的事物」。^⑪ 它的用途原本是教導性的。笛卡兒的邏輯——他說——並不像學院之邏輯那樣是「一種辯證法，它教我們如何將我們所知的事物使別人明白，

又或教我們如何去重述一些指涉於那些我們所不知道的事物之言談」；笛卡兒的邏輯毋寧是「教我們——爲了去發現那些我們所未曾知道的真理，如何以最好的方式去指導我們的理性。」²⁰

在下一節中，對新「邏輯」之能够使我們發現向所未知的真理這一點將有進一步之說明。但我們在此可注意那由該一聲音所引起的問題。讓我們假定數學方法是從自明原理演繹出那些邏輯地爲這些原理所涵蘊的命題的方法。那麼，若我們要主張以這方法來演繹關於世界的事實真理，則我們要將因果關係化約爲邏輯涵蘊關係。我們也因此可以說：物理學（舉例來說）之真理可「先驗地」予以演繹。但如果我們將因果性歸化爲邏輯的涵蘊，我們就終於被迫去接受一個一元論的體系，如史賓諾莎的那個體系，而在這體系中，有限的事物必然是一個究極的存有學的原理之邏輯的歸結。形上學與邏輯學將相互交融在一起。又如果我們主張物理學的真理可先驗地予以演繹，實驗將不成爲物理學底發展中的一個構成部分。這是說，物理學家底真結論將不倚靠實驗的證明。由是，實驗所充當之角色，頂多是將由獨立於一切實驗的一種先驗演繹所達到的結論向人們證示它們事實上是真的。但是，稍後將可看到，笛卡兒在形上學中並不以那在存有系統中占首要地位的存有學原理開始。他非如史賓諾莎那樣從上帝開始，而是從有限的自我開始。他的方法——如在《沈思錄》中所表現的——亦非與數學家的方法完全相似。笛卡兒並不否認實驗在物理學中應有的地位。因此，笛卡兒所面對的問題，是調解他的實際作法和他對一個普遍學問（科學）及一種擬似的數學方法之理想的圖案。但他對此一問題從未給出滿意的解決。誠然，他看來亦沒有清楚地看到他將一切科學化約爲數學之理想與他的實際作法之間的差距。此當然就是史賓

諾莎主義是笛卡兒主義的一個邏輯的發展這個說法所以具有相當吸引力的理由之一。同時，笛卡兒的哲學與其說是在於他所能完成的或應該完成的——若他完全發展了他的理想之泛數學方面，毋寧說是在於他作哲學思維時所實際完成的。我們一旦承認這一點，則我們更要附加說：他應依照他的實際作法——這是在他處理具體的哲學問題時認為是適合的——來修正他關於科學和關於科學的方法之理想。

二

笛卡兒的方法是什麼呢？笛卡兒告訴我們說：「所謂方法，我了解為確定的和容易的規則（之一個集合），任何準確地觀察這些規則的人永遠不會以假的事物為真實的，他不需浪費心力，而只經由他的知識之逐漸增加，他就會對一切在他能力範圍之內的事物獲得一種真實的理解」。①因此，方法乃是一組規則。但笛卡兒並不以為有一種技術，其應用與人類心智底自然能力無關。相反的，這些規則正是正確地應用心智底自然能力和運作的規則。又笛卡兒指出，除非心智已能應用它的基本的諸運作，它就不能夠理解即使是最簡單的關於事物的諸法則或規則。②若一任心智自由自在，它是不會犯錯的。這是說，若心智使用它的自然的光照和能力，而無其他因素之干預影響，則就那不超越它的理解能力之事物來說，心智是不會犯錯的。若不是這樣，沒有任何技術可以補救心智自己的根本缺陷。但我們亦可能為一些因素所影響而歧出於理性反省之真正路途，這些因素如偏見、激情、教育之影響、暴躁和過急於求得結果等；心智由是變成盲目的，而不得正確地使用它的自然運作。這樣，一組規則是很有用處的，即使這些規則預設心智的自然

能力和運作。

心智的這些基本運作是什麼呢？它們即直覺和演繹二種；「我們能够由這二種心智運作而完全不必害怕任何幻覺並由此獲得事物之知識」。²³前者（直覺）被描述為「既非對感官之搖擺不定的肯定，亦非從想像之任意組合而產生的謬誤的判斷，而是從一清明的和專注的心智中穩定地和清晰地生起的觀念，我們因而完全免於對我們所理解的對象的懷疑。或者，就同一事情來說，直覺無疑是僅從理性之光產生出來的、一個清明的和專注的心智底觀念。」²⁴因此，直覺乃表示一種純粹知性的活動，一種知性的看見或洞識，它是如此的清晰和明白，以至沒有懷疑的餘地。演繹被描述為「從其他被知為具有確定性的事實出發的一切必然的推論」。²⁵即使在演繹推理中，直覺也是需要的。因為在我們進行推論之前，我們必須清晰地和明白地看見每一命題底真理。但演繹亦同時與直覺有別，這由於有「某一種運動或連續」是屬於前者——而非屬於後者——的這一事實。²⁶

笛卡兒盡其所能將演繹還原為直覺。舉例來說，在從第一原理直接演繹而來的命題之情況中，這些命題之真理——依我們所接受之觀點來看——是同時為直覺及演繹所認識的。「但是這些第一原理本身只為直覺所給與，而後來的結論則相反地只由演繹所提供。」²⁷在演繹推論之漫長過程中，演繹之準則在某程度上倚賴記憶之有效性；而這又引進另一個因素。笛卡兒因此提議：經由對演繹過程之經常的檢視，我們能够消滅記憶所起之作用，而我們終究可達到對顯然為第一原理所涵蘊的後來的結論底真理之一種直覺的把握。同樣的，雖然笛卡兒以這樣的方式將演

釋歸屬於直覺，他仍然認為二者是兩種「不同的」心智的運作。

直覺和演繹被認為是「作爲獲得知識的最確定路途的兩種方法」。²⁸但雖然它們是獲得確定知識的方法，它們並不是笛卡兒在本節開頭處所徵引的定義中所說及的「那個方法」。這因爲直覺和演繹並不是規則，而那個方法則在於正確地應用這二種心智運作的規則。一般地說，它尤其在於正確的秩序。這是說，我們須遵守依序思考的規則。這些規則見於《心靈指導之諸規則》和《方法論》二書。在後一書中所列舉的四條規則的第一條是「決不把任何我沒有明確地認識其爲真的東西當作真的加以接受，也就是說，小心避免倉促的判斷和偏見，只把那些十分清楚明白地呈現在我的心智之前而使我根本無法懷疑的東西放進我的判斷之中。」²⁹此規則之遵行涵蘊「方法的懷疑」之使用。這是說，我們必須對我們所經已擁有的一切意見系統地加以懷疑，這爲了我們可藉此發現不可置疑的、因而是可充作學問之建築底基礎的東西。由於我會在本章第五節中再來敘述這個問題，我在此就不多說了。

在《心靈指導之諸規則》之第五條中，笛卡兒對此方法作出一個綜述。「方法完全在於對心智必須被引向它們——若我們要發現真理——的那些對象之序次和安排。我們將準確地觀察到這方法，若我們逐步將複雜的含糊的命題化爲較簡單的，又若我們以對最簡單的命題之直覺的理解開始，而嘗試經同過同樣的各步驟回溯我們的途徑，使上達於對一切其他命題之知識。」³⁰這規則之意義不是直接地明白的。但如此形容的秩序有兩方面；這必須在此予以扼要的說明。

那方法之第一個部分是我們應將複雜的和含糊的命題逐步化爲較簡單的。而這規定一般被視爲相應於《方法論》中第二條規則。「第二條（規則）是：把我所考察的每一難題都盡可能地，且看來非如此不可地，分成細小的部分。」^①這方法笛卡兒後來稱之爲分析或化解之方法。我們很難說他經常都在這同一意義下使用「分析」一詞；但正如這裏所說的，這方法在於將知識之多重與料分化爲這些與料的最簡單的（諸）元素。笛卡兒對方法之觀念一定是爲數學所影響。但他認爲歐幾里得幾何有一嚴重的弱點，即公設和諸第一原理是「未經證明的」。這是說，幾何學家（歐幾里得）沒有表示他是如何獲致他的第一原理的。但是，分析或化解之方法，由於它明白地以系統的方式展示第一原理是如何被獲得和爲何被肯定的，這樣，一種學問之諸第一原理就被「證明」了。在這意義上，分析就是發現之邏輯。而笛卡兒確信他在《沈思錄》中已用了這分解之方式，這由於他之將知識之多重與料化解爲那原初的存在命題——我思，故我存在——中，又因爲他之證示形上學底基本真理如何在其正確的次序中被發現。在他對第二組《詰難》之答辯中，他更指出：「分析表示了一物先驗地、依方法而被發現和被導衍的方式，因此，若讀者想要跟隨這方法，且對每樣事物予以充分注意，則他要圓滿地理解這方法，使得它好像是爲他自己所發現的那樣是他自己的方法……而我在《沈思錄》中只使用分析方法，這在我看來是教導之最好的和最真的方法。」^②

在第五條規則中所綜述的那個方法之第二個部分表示：我們應該「以對最簡單的命題之直覺的理解開始，而嘗試經過同樣的各步驟回溯我們的途徑，使上達於對其他一切命題之知識」。這

是笛卡兒後來所說的綜合或合成方法。在綜合中，我們以直覺所知覺的第一原理或最簡單的命題（在分析中最後才得到的）開始，而跟著以一有次序的方式進行演繹，確保沒有漏掉任何一個步驟，又確保每一命題確實是從它前面的一個命題推出來的。這是歐幾里得幾何學者所應用的方法。依笛卡兒，分析是發現之方法，綜合則是最適合於證示所已被知的事物的方法；而這是應用於《哲學原理》中的方法。

笛卡兒在他對第二組詰難之答辯中肯定：「我在幾何學方法中區別出兩件事情，就是秩序和證明方法。秩序僅在於首先將那些應該不需藉後來的事物之助而被認識的事物放在首位，然後將其他事物加以安排，使得它們的證明有賴於那個在它們之前的事物。在《沈思錄》中我確實盡可能準確地依隨這樣的次序。……」³³ 他跟著將證明方法分為分解和綜和，並且說他在《沈思錄》中只使用了分析。

這樣，依笛卡兒，分析可使我們獲得對「單純性質」之直覺。所引起的問題是：他這個詞語（單純性質）的意義是什麼。這或者可由應用他的一個例子來作最好的說明。一物體有廣延和形狀。但不能說它是由物體性、廣延和形狀所結合成的，「因為這些元素永遠不是相互分離地存在的。但相對於我們的理解來說，我們稱它為一種由這三個性質所構成的複合物。」³⁴ 我們可以將物體分析為這些性質；但我們不能，舉例來說，將形狀分析為其他元素。單純性質因而是分析過程所獲致的最後的究極的成素，並且是在清晰明白的觀念中被認識到的。

形狀、廣延、運動等等被認為構成一物質的單純性質，因為它們只被得見於物體中。但亦有

另一羣「知性的」或精神的單純性質，比如意志、思想和懷疑。再者，有一羣單純性質是為精神的事物和物質的事物所共有的，如存在、統一性和持續。笛卡兒亦把我們所稱為「共同觀念」——這些觀念是連結其他單純性質，又為演繹或推論所依以有效的——的亦包括於這第三羣單純性質內。他所給的一個例子是「凡與一第三事物相同的事物，亦彼此相同」。

那些「單純性質」是分析所達致的最後成素——只要這分析是保留在清晰明白的觀念之領域內。（對這些成素再進行分析只有引起心智上的混淆。）它們是演繹推論之最後的質料或起點。笛卡兒之所以亦談及「單純命題」，這並不足驚奇，因為演繹正是從命題到命題之演繹。但笛卡兒之如何將單純性質當作命題那樣來講，這不是直接地明顯的。亦不能認為笛卡兒已將他的意思用清楚而不含糊的態度說明了。因為，如果他已這樣做，我們就不應該碰著分歧的解釋，這些解釋是我們在牠的著作之各家註釋中見到的。我們或者可以用直覺作用和判斷作用之間的區別來說明這個情形。我們直覺到單純性質，但我們是在命題中肯定它的單純性及它之與其他單純性質不同之處的。但笛卡兒並不因此而認為單純性質是缺乏關係的。如我們已經看到的，他以形狀作為單純性質的一個例子；但在討論第十二條規則時，他說形狀是連繫於廣延（另一個單純性質）的，因為我們不能離開廣延來思想形狀。笛卡兒也不認為直覺行為之單純性必然表示此直覺底對象不包含必然相連的兩個成素——當然，假定對這關連之理解是直接的。因為如果它不是直接的，即若有運動或連續，這就出現一個演繹的情形。但是，理解笛卡兒的自然方式或者是這樣的：我們首先直覺命題。他在解釋第三條規則時提出直覺之例子，但他事實上只講到命題。「

喻一個人因此能够用知性的直覺知覺到他存在、他思維、一個三角形僅由三直線所圍成……等。」³⁵單純性質——如存在的話——是由一種抽象作用從這些命題中被分離出來的。但當我們要判斷它們的單純性時，判斷是採取一命題之形式的。因此，單純性質之間的「結合」或區別仍有必然的關係，這些關係本身是由命題所肯定的。

有些論者認為這樣的單純性質仍停留在理想的次序中。不管我們是否願意稱它們為概念或本質，它們乃是從存在的次序中抽象出來的，並且成爲與數學對象——如幾何學者的完美的直線或圓——類似的東西。這樣，我們就不能由它們來演繹存在的結論，正如不能由關於三角形的一個數學命題來作出結論說：有存在著的三角形。但在《沈思錄》中，笛卡兒以一個存在的命題——我思，所以我存在——作爲基本原理，進而以此基礎來證明上帝底存在。因此，我們必須說，笛卡兒跟他自己的方法背道而馳。

或有論者認為，爲了前後一致，笛卡兒應自存在的次序中退出。但十分明顯的，他並不願意建立一個沒有存在的指涉——或其存在的指涉有疑問——的形上學。若謂他之引進存在的命題與他的數學的方法不一致，這乃是誇大了對數學在笛卡兒的方法觀念中的地位。笛卡兒的信念固然是：在數學中，我們可以看到由直覺和演繹之有次序的使用所提供的最明白的例子；但他並非表示他有意於將形上學同化爲數學，即將形上學局限在理想的次序中。而且，如我們已經看到的，他在《心靈指導之諸規則》中提出一個例子來說明他之所謂直覺乃一人對他存在這事實之直覺的知識。³⁶在《沈思錄》中，他以上帝底存在和靈魂之不朽性作爲探究之問題。在將一切可予

置疑的加以懷疑之後，他獲致那「單純的」和不可置疑的命題——我思，故我存在。他跟著就去分析其存在已被肯定的自我底本性，之後，作為那原始的直覺之一種延伸，他進而確立上帝底存在。但他已經在《規則》中提出一個關於一個必然命題——很多人錯誤地以為這命題是偶然的——的例子，這命題是：「我存在，故上帝存在。」^⑤《沈思錄》中的論證之主要方向表現在《方法論》第四部分中。這樣，即使笛卡兒的關於方法的普遍觀念之一切成分之是否能周全合適這一點是可爭議的，又即使有許多含糊的地方，但在《沈思錄》中所應用的方法並不與這個普遍的觀念離異。

值得說及的是，笛卡兒在給克雷西利耶 (Cerselier) 的一封信中指出：「原理」一詞能被理解為不同的意義。它可以表示一個抽象的原理，比如說：同一物可同時存在和不存在是不可能的。而從這樣一個原理，我們不能演繹任何事物之存在。或者它可用來表示——比方說——那個肯定一個人底存在的命題。而從這原理，我們能夠演繹——除個人本身外——上帝及受造物底存在。「一個一切事物能被還原於它的命題或者是沒有的；而那種將一切其他命題還原於『同一物可同時存在和不存在是不可能的』這命題的態度是多餘的、沒有用處的。另一方面，經由對個人自己底存在之考察而使自己肯定上帝底存在，然後肯定一切受造物底存在，這是有很大用處的。」^⑥從抽象的邏輯的或數學的命題來演繹存在的命題，這樣的問題是不存在的。

另一要注意之點是：《沈思錄》——在這裏循用他稱為分析的證明方法的方法——中，笛卡兒所考慮的是發現之次序，而不是存有之次序。在後面一種次序中，上帝是首出的；即是說：

存有學地首出的。但在發現之次序中，個人底存在才是爲首的。我直覺地認識到我存在，而經由對表現在「我思想，故我存在」這命題中的直覺的材質作考察或分析，我能够首先發現上帝存在，繼而發現物質性的東西相應於我底關於它們的清晰且明白的觀念而存在。

講到物理學方面，依笛卡兒所說，好像物理學是由形上學演繹而來的。但我們要將底下兩種知識區別開來，即第一種：關於那控制任何物質世界——上帝可選擇去創造的世界——的規律的知識，而第二種：關於上帝所已創造的物質東西底存在的知識。我們能够經由分析而獲得單純性質如廣延和運動；而可由此演繹控制任何物質世界的主要規律；這是說，可演繹物理學或自然哲學之最主要的那些規律。物理學在此意義下依賴於形上學。笛卡兒在《方法論》中綜述《世界論》之內容，並且說：「我指出什麼是自然底規律，並且不使自己的推理依靠任何其他原則，而只是依靠上帝底各種無限完美性，力求對一切可以置疑的規律進行證明，指出他們確是如此，即令上帝創造出許多個世界，也不會有一個世界不依循這些規律。」^⑤但確實有一個這些規律都表現於其中的世界存在著，只因爲神性的真誠保證了我們關於物質東西的清晰且明白的觀念。

對物理學之這種演繹的解釋所引起的問題是：實驗在笛卡兒方法中究竟有沒有地位？而由於笛卡兒認爲他的邏輯能使我們發現前所未知的真理，這問題變得更爲尖銳。這問題關涉他的理論，而不關涉他的實行。因爲他曾真實地作過實驗的工作，這是一歷史的事實^⑥。我們面對兩種說明。他一方面輕蔑那些「忽視實驗而想像真理會從腦中躍出，一如那司技藝發明的女神（Minerva）從朱比特（Jupiter）頭中躍出」^⑦的哲學家，而他寫信給伊莉莎白公主，說他不敢從

事人類的體系發展之解釋的工作，「由於缺乏必要的實驗證據」。④另一方面，他在一六三八年給梅色涅的信中說：「我的物理學只是幾何學」。④又在—一六四〇年，他自認爲對物理學完全無知，如果他「只能夠說明事物如何可能是這樣，卻不能證明它們不能是別的樣子」④——由於他已將物理學化約爲數學底規律。但是，這並不妨礙他在一六三八年給梅色涅的信中說：要求對依靠物理學的事物作幾何學的證明，這等於要求不可能的事。④誠然，笛卡兒賦予經驗和實驗以某種地位。但這是怎樣一種地位，卻不十分清楚。

首先，笛卡兒並不以爲我們可以「先驗地」演繹特殊的自然事物之存在。例如，我們從經驗知道磁石存在。但要獲知磁石之真實本性，就有必要引用笛卡兒的方法。當然，哲學家得首先「收集」感官經驗所提供給他的觀察。因爲這些是他要去探究的經驗與料，而且它們是爲方法所預設的。他跟著嘗試去「演繹（就是說，用分析方法來演繹）諸單純性質底相互關係之性格，這對產生那一切他已經知道爲跟磁石有關連的結果來說是必要的。做到這一步，他可以大膽肯定他已發現磁石底真實本性，若人類理智及所作的實驗觀察能夠提供他這種「演繹的」知識。」④因此，哲學家能夠把程序倒過來，從單純性質開始，然後演繹那些結果。當然，這些結果應與那些實際觀察到的相一致。而經驗或實驗可以告訴我們它們是否一致。

其次，笛卡兒在基本的和較爲一般的結果與那些能夠由原理或「第一因」演繹出來的較爲特殊的結果之間，作了一個區分。他認爲前者能夠不大困難地被演繹出來。但可由同樣的諸第一原理演繹出來的特殊結果卻有無限多。所以，我們究竟如何去區別那些實際發生的結果和那些可能

發生而卻沒有發生（因為上帝作了別的選擇）的結果呢？我們只有用經驗的觀察和實驗。「當我想下來討論那些較為特殊的（結果）的時候，許多各種不同的東西就紛紛表現出來，使我認為：若不是我們由結果獲得原因，並利用許多特別的實驗，人的心智就不可能區別實際存在於地球上的物體底形式或種類與可能存在於地球（這乃上帝底意志使然）上的其他事物底無窮的形式或種類；或者進而在結果上使它們為我們所用。」^①笛卡兒似乎是說：若提出根本的各個原理或各個單純性質，不同種類的事物就可能被創造出來。但他也說：「若我不能夠認識到一個結果可以由這些原理以不同的方法演繹出來，則我就很難觀察到任何特殊的結果。」^②他又作結論說：「我不知道任何別的計畫，乃再次嘗試去尋找那樣一種性質的實驗，即：若加以不同的解釋，則實驗之結果就不一樣。」^③

笛卡兒的「泛數學主義」因而不是絕對的：他不拒絕在物理學中允許經驗和實驗有任何地位。同時值得注意的，他為實證的實驗所留的餘地是用來補充人類心智底限制的。換言之，雖然他確實讓實驗在我們的科學的世界知識之發展中擔任一個角色，又雖然他承認我們若沒有感官經驗之幫助就事實上不能夠發現新的特殊的真理，但他的理想仍然是純粹演繹。由於他認識到我們事實上不能缺乏經驗，他可以對那些不屑於訴諸經驗的自然哲學家加以譏諷。但他够不上作為一個經驗論者。將物理學同化為數學的這個理想經常浮現在他眼前；而他的一般取向是與法蘭西斯·培根的大異其趣的。談論笛卡兒的「泛數學主義」或者是有點誤導的；但這一詞語之使用總會使人注意到他的思想底一般方向，並有助於將他的關於自然哲學的觀念與培根的區別開來。

如果說笛卡兒的本具觀念理論有助於說明實驗在科學方法中的作用底本質，這說法或許過於樂觀。因為這理論本身亦不免有含糊的地方。但是，它是與任何關於笛卡兒方法中的實驗成分的討論相干的。我打算在底下一節中對此理論稍予說明。

四

笛卡兒說，對可能存在於世界上的每樣事物之第一原理或第一因之發現，是不用「從任何其他來源——而只是從某些自然地存在於我們靈魂中的真理胚種——來進行導衍」的。^⑤復次，他宣稱「我們將毫無困難地擱置一切感官底偏見，這時候我們僅依靠我們的知性（理智），並經由對自然種植於知性中的觀念作小心的反省」。^⑥這類引文不可避免地提示出：依笛卡兒，我們能夠從「自然」（或如我們稍後所見，從上帝）所植於心智中的一些本具觀念，以邏輯演繹之方式來建構形上學和物理學。所有清晰且明白的觀念是本具的。而一切科學的知識都是本具觀念底（或藉本具觀念得來的）知識。

雷吉斯反對此說，他認為心智不需要本具觀念或公設。思想之官能十分足夠說明它的歷程。笛卡兒則答辯說：「我從未撰言或結論說，心智需要在某方式上不同於其思想官能的本具觀念。」^⑦我們習慣說某些疾病是（天生）本具於某些家族的，但並非因為「這些家族的嬰孩在母親子宮中即受這些疾病，而是因為這些嬰孩出生後即有感染這些疾病的習性或傾向」。^⑧換言之，我們有一種思想之官能，而這官能據其本有的構造以一定的方式認識事物。笛卡兒敘述那個一般的「觀念」——「與同一事物相等的各種事物彼此相等」——而向他的反對者證示這觀念如何能從具

體運動導衍而來——後者（運動）是特殊的，前者（觀念）是普遍的。⁵⁴他在別處也講到其他共同觀念或「永恒真理」（如，無不能生有），這些觀念或真理是心智所本有的⁵⁵。

這類陳述似乎表示笛卡兒的本具觀念是實際與思想官能無分別的、思想底先驗形式。前所曾引述的各個公設不是一開始就作為思想底對象而呈現於心智中的；它們之所以必然呈現，是由於心智據其本具的構造而以此等方式〔公設〕來思維。笛卡兒的理論因此在某一範圍內成爲康德關於「先驗」「形式」的理論之預見。但二者之最重要的差別是：笛卡兒沒有說——固然也不相信——思想底先驗形式只可應用於感官經驗之領域。

現在可以明白，笛卡兒不是將本具觀念限定爲思想底形式或概念之模型。因爲他將一切清晰且明白的觀念皆視爲本具的。例如，上帝之觀念被說成是本具的。誠然，說這些觀念是本具的，並非表示它們是作爲完全發展了的觀念而出現在嬰孩的心智中。卻是心智在某種經驗機緣中自它的潛能（本性）產生出它們。心智不經由經驗來導衍出它們。如所已提及過的，笛卡兒決非經驗論者。但感官經驗可以提供這些觀念所以形成的機緣。清晰且明白的觀念既不同於「外來的」觀念——由感官經驗所促成的混淆的觀念，又不同於「虛構（自造）的」觀念——想像底構造物。清晰且明白的觀念是心智在實現其內在本性（潛能）時所呈現出來的個例。我以為，我們很難說笛卡兒對本具觀念之本性和生成有一清楚的、正面的說明。但至少有一點是明顯的，即他區別了「外來的」、「虛構的」和「清晰且明白的」觀念，而認爲此第三類的觀念是本然地本具的，是由自然——更正確地說，由上帝——植於心智中的。

這個本具觀念之理論顯然跟笛卡兒關於形上學的和關於物理學的觀念（思想）有關。我們的關於單純性質的清晰且明白的觀念是本具的。我們的關於物理學底普遍的、確定的原理和規律的知識也是本具的。它們不能由感官經驗來予以導衍，因為這樣所給予的只是特殊事物，而非普遍者。既然如此，則經驗扮演何種角色呢？如我們所已看到的，經驗提供各種機緣，心智在這些機緣中認識那些它從其自己的本性抽繹出來的觀念。再者，由於經驗，我們覺察到相應於我們底觀念的外在對象存在。「在我們底觀念中，沒有任何東西不是本具於心智或思想官能的，只有那些指向經驗的周遭環境例外；舉例來說，即就我們判斷我們思想中所呈現的這個或那個觀念是指涉於某一外在事物的這個事實來說，並非這些外在事物透過感官將觀念傳達給心智，而是它們傳達了某些東西，這些東西給心智以一個機緣，心智就在這機緣中用一種本具的能力來形成這些觀念。」^⑤

這樣，笛卡兒的關於物理學中需要實驗的評註又有何意義？答案已見於上一節中。由於人類心智底各種限制，實證性的實驗在物理學中佔一席位。一個經驗上的假設不能說是給我們提供了真正的科學知識。

五

對笛卡兒的方法的懷疑之使用，上面已經作過引述。作為尋求絕對確定性的一個預備，他認為有必要去懷疑那一切可被懷疑的，並且把一切可被懷疑的暫時看作是假的。「由於我現在要全心全意探求真理，我想我的作法應當完全相反，我應當把凡是我能想出其中稍有疑問的意見都一

律加以排斥，視之爲絕對虛假，以便看一看這樣以後在我的信念中是不是還剩下一點東西完全無可懷疑。」⁵⁷

笛卡兒所要求和施行的懷疑是普遍的，即是說，這懷疑普遍地應用於一切可被懷疑的東西；也就是說：應用於每一可懷疑其真理的命題。這懷疑所以是方法的，乃由於它之被施行，並不是爲了懷疑，而是要它作爲一個開始，由此來獲致確定性，並且分別真的與假的、確定的與概然的、無可置疑的和很有疑問的。懷疑因而是暫時的，這不僅因爲它是獲致確定性的一個準備階段，也因爲笛卡兒並不必然要以新的命題來取代那些他先前所相信的。稍後可以見到，一個或多個曾經只是意見而因——舉例來說——過去的作家或教師底權威而被接受的命題，它們在各個純粹合理的根據上卻是本然地確定的。懷疑也是理論性的，我們不應在行爲上使用它。因爲在行爲上，我們經常不得不去依從一些只是概然地真的意見。換言之，笛卡兒所計畫去做的，是從開始處重新思考哲學。要這樣做，就必須系統地考察他的所有意見，以求尋得一個確定的和穩固的基礎，在此基礎上才可以進行建設。但這一切是一種理論反省的事情。比方，他並沒有主張：在 he 演繹出一部將滿足笛卡兒方法底一切要求的倫理學法典之前，生活是好像沒有道德律似的。

懷疑能被擴展至多遠？我首先可以懷疑我透過感官所學到的一切。「我有些時候經驗到這些感官是騙人的，而完全不去信任任何我們曾一度爲它所欺騙的東西，這是比較聰明的。」⁵⁸或有異議認爲：我雖然有些時候在感官底極遠的或極細的對象之性質上受騙，但是在許多感官知覺之事例中，若去想像我是（或可以是）註定受騙，這卻毫無道理。舉例來說，在認爲這對象是我的

身體的時候，我如何能被騙？同樣的，「我們睡著了，而這一些特殊的動作，即我們睜著眼睛，我們搖頭，我們伸手，甚至我們有那樣的手等事情，都不是真實的」⁹⁸，這是可理解的。最後或可使用卡德隆 (Caldéron) 底一部戲劇之標題，即「人生如夢」，而一切向我們表現為具體的和真實的事物，事實上並非如此。

這懷疑卻不影響數學底命題。「因為不管我醒着也好，睡著也好，二加三總是等於五，正方形總不會有四條以上的邊；這樣清楚的、這樣明顯的真理，看來是決不會有任何不確定的嫌疑的。」⁹⁹ 我有時候在關於感官對象之判斷上被騙，因而去正視我之經常被騙之可能性就不全然是不自然的。因為「我有時候在關於感官對象之判斷上被騙」這一假設一部分是以經驗為基礎的。但我很明白地看到二加三等於五，而我從來沒有遇到過與此相反的個例。因此，第一眼看來，在這類事情上我是不能被欺騙的。懷疑從感官衍生而來的「外來的」觀念是有理由的；但絕無理由去懷疑那些我十分清晰且明白地看見其真理之命題，像數學底真理。經驗命題可以說是可疑的，但分析命題一定是不可置疑的。

若提出一形上學的假設，則甚至懷疑數學命題也是可能的。因為我可以假想「某個惡靈，他既有能力，又能騙人，他曾用盡全力來欺騙我」。¹⁰⁰ 換言之，我可經由一種意志的努力而想像我可能是這樣構造成的，即在我將那些不可避免地向我顯示為確定的命題認為真之時，我是受欺騙的。笛卡兒當然並不認為所提及的那個假設是一個概然的假設，或者有任何正面的理由來懷疑數學的真理。但他曾追求絕對的確定性，而依他的意見，第一個必然的階段是懷疑那一切可被懷疑

的——即使懷疑底可能性也許基於一虛構的假設。唯有將假想的真理推至其極，他才可能希望達到一基本的真理，亦即對這真理之懷疑將證明是不可能的。

因此，笛卡兒要將之當作可疑而予以擱置一旁或暫時將之作爲假的來處理的，不僅是所有關於物質東西底存在及性質之命題，也包括對他表現爲清晰性與確定性底模範的各種科學之原理及證明。在這意義上，一如已經講述過的，他的懷疑是普遍的。但如我們將看到的，這意思不是：事實上可以無例外地懷疑每一真理，而是：沒有一個命題——不論它的真理表現得怎樣明確——能免於考驗。

關於笛卡兒的懷疑是否「真實的」這問題，已有大量的爭論。但我認爲很難對這問題作一個簡單的答覆。顯然，若笛卡兒打算去懷疑一切可被懷疑的事物，或將它們暫時認作是假的這樣來處理它們，則在他能懷疑一個命題之先，他必須要有某個理由來支持他的懷疑。因爲如果他找不到一點理由，這個命題就會是不可置疑的，而他就已經找到他所追尋的，即一個絕對確定和不可被懷疑的真理。但如果懷疑是有理由的，則這懷疑可設定爲「真實的」，這是因爲該理由是真實的。但在笛卡兒底著作中關於他依以考察那些他所提供出來用以懷疑不同命題底真理的理由之方式，我們不易取得一個清楚且精確的陳述。對「物質東西本身就是它們呈現於我們感官的那個樣子」這命題之各方面的懷疑，在他看來是十分有理由的。例如，由於相信東西本身不是有顏色的，他自然想到我們的外來觀念——東西是有顏色的——就不值得信賴。關於像「一定要放棄對感官之完全的證明」或「物質東西只是心的意象」（即：沒有任何存在於心智外的物質東西相應

於我們關於它們的觀念) 這類的命題，笛卡兒同樣覺察到：我們實際上不能相信那些假設，也不能依它們來行動。「我們必須注意那個我在不同的章節中所強調的區分，即生活底實踐活動與真理底追求之區分。因為在規範我們的生活這方面，不依賴感官肯定是愚蠢的。……正爲了這個理由，我在某個地方明說過：沒有一個心智正常的人認真懷疑這方面的事情。」⁹² 另一方面，即使我們在實踐生活中對關於物質東西底客觀存在之懷疑不能有任何感覺，我們還是可以證明那個肯定「它們只有在上帝底存在得到證明之後才存在」的命題。而關於上帝底存在之確定的知識，有賴於對作爲一個思想主體的我底存在之知識。從我們取得形上學知識這觀點來看，我們可以懷疑物質東西底存在，即使爲了能這樣懷疑而引進「惡靈」之假設。但引進這假設之同時，使懷疑成爲「誇大的」——用笛卡兒《沈思錄》第六篇中的字句來說。⁹³ 他在同一篇《沈思錄》中說：「仍無知於——毋寧假定我本身無知於——我的存在之作者(創造者)」，⁹⁴ 這有助於證明一個事實：「惡靈」之假設是一個隨意的和故意的構想。

我固然不著意於肯定笛卡兒在《方法論》和在《沈思錄》中所說的，總是從這種解釋來獲得支持，但笛卡兒的一般觀點——如在他的答難和在他的《對一個綱領之批註》中所表示的——是：對上帝底存在或對睡醒間之區別之懷疑，等於故意不在他的哲學系統之架構內肯定和使用「上帝存在」和「物質東西存在」這些命題，直至它們在那個由認識之理性所要求的次序內得到證明。笛卡兒在《對一個綱領之批註》中說：「在我的《沈思錄》之開始處，我建議將那些原本不是我自己所發現而卻爲懷疑論者長久以來所擯棄的學說都視爲可疑的。有什麼會比將一些某個作

家所始述而終棄的意見歸屬於這個作家爲更不公平呢？有什麼會比去想像——起碼現在這樣去想——作者支持那些前此曾爲他所擯棄的錯誤的意見爲更愚蠢呢？有什麼人會笨得去認爲一個完成那樣一本書的人在他開始寫第一頁的時候對底下所要證明的東西是無知的呢？」^⑤因此，笛卡兒辯稱：在他完成上帝存在之證明以前，他的作法之涵著他懷疑上帝存在，這好比於底下這個事實：其他任何作家之對這個命題之證明亦已涵著對此命題底真理有實在的懷疑。當然，笛卡兒確實喜歡對凡是可被懷疑的東西進行系統的懷疑，而像多瑪斯和斯考特等哲學家卻沒有這樣做。相干的問題誠然是：這懷疑要以何種意義來被理解？依我看來，笛卡兒對他所賦與此詞之意義並無明白且一致的分析。我們所能做的，僅是試著去解釋他在《方法論》、《沈思錄》和《哲學原理》中所講述的，並求證於他對問題和敵對的批評所作的答覆。

附 註

① 在引用笛卡兒底著作時，我們使用了以下的一些簡稱。D. M. 代表《方法論》，R. D. 代表《心靈指導之諸規則》，M. 代表《沉思錄》，P. P. 代表《哲學原理》，S. T. 代表《追尋真理》，P. S. 代表《靈魂之諸情欲》，O. 及 R. O. 分別代表《詰難》及《對詰難之答辯》。A. T. 指 Charles Adams 和 Paul Tannery 所編輯的笛卡兒著作集；巴黎，十一冊，一八九七——一九一〇年。

② D. M., 1; A. T., VI, 3.

- ③ *D. M.*, 1; *A. T.*, VI, 5.
- ④ *D. M.*, 1; *A. T.*, VI, 6, 8.
- ⑤ *D. M.*, 1; *A. T.*, VI, 7.
- ⑥ 笛卡兒是解析或坐標幾何之真正創始人。至少，他的「幾何學」（一六三七年）是這方面最先出版的一部著作。
- ⑦ *D. M.*, 4; *A. T.*, VI, 31.
- ⑧ *P. P.*, Prefatory Letter (《作為序言的「封信」》); *A. T.*, IX B, 2.
- ⑨ *P. P.*, Prefatory Letter; *A. T.*, IX B, 14.
- ⑩ *P. P.*, Prefatory Letter; *A. T.*, IX B, 3.
- ⑪ *S. T.*; *A. T.* X, 496.
- ⑫ *P. P.*, Prefatory Letter; *A. T.*, IX B, 15.
- ⑬ *D. M.*, 6; *A. T.* VI, 70.
- ⑭ *P. P.*, II, 9; *A. T.*, IX B, 68.
- ⑮ *D. M.*, 2; *A. T.*, VI, 13-14.
- ⑯ *D. M.*, 2; *A. T.*, VI, 17.
- ⑰ *R. D.*, 1; *A. T.*, X, 360.
- ⑱ *Annal. Post.* (《分析後編》) I, 7.

- ① *D. M.*, 2; *A. T.*, VI, 17.
- ② *P. P.*, Prefatory Letter; *A. T.*, IX B, 13-14.
- ③ *R. D.*, 4; *A. T.*, X, 371. 2.
- ④ *R. D.*, 4; *A. T.*, X, 372.
- ⑤ *R. D.*, 3; *A. T.*, X, 368.
- ⑥ *Ibid.*
- ⑦ *R. D.*, 3; *A. T.*, X, 369.
- ⑧ *R. D.*, 3; *A. T.*, X, 370.
- ⑨ *Ibid.*
- ⑩ *Ibid.*
- ⑪ *D. M.*, 2; VI, 18.
- ⑫ *R. D.*, 5; *A. T.*, X, 379.
- ⑬ *D. M.*, 2; *A. T.*, VI, 18.
- ⑭ *R. O.*, 2; *A. T.*, IX, 121-2, cf. VII, 154.
- ⑮ *R. O.*, 2; *A. T.*, IX, 121, cf. VII, 155.
- ⑯ *R. D.*, 12; *A. T.*, X, 418.
- ⑰ *R. D.*, 3; *A. T.*, X, 368.

- ③6 *Ibid.*
- ③7 *R. D.*, 12; *A. T.*, X, 422.
- ③8 *A. T.*, IV, 445.
- ③9 *D. M.*, 5; *A. T.*, VI, 43.
- ④0 笛卡兒實習過解剖，並且對解剖學之實習研究有興趣。他亦作過一些物理學的實驗。
- ④1 *R. D.*, 5; *A. T.*, X, 380.
- ④2 *A. T.*, V, 112.
- ④3 *A. T.*, II, 268
- ④4 *A. T.*, III, 39.
- ④5 *A. T.*, II, 141.
- ④6 *R. D.*, 12; *A. T.*, X, 427.
- ④7 *D. M.*, 6; *A. T.*, VI, 64.
- ④8 *D. M.*, 6; *A. T.*, VI, 64-5.
- ④9 *D. M.*, 6; *A. T.*, VI, 65.
- ⑤0 *D. M.*, 6; *A. T.*, VI, 64.
- ⑤1 *P. P.*, 2, 3; *A. T.*, VIII, 42, cf. IX B, 65.
- ⑤2 *Notes Against a Programme* (《對某綱領之批註》), 12; *A. T.*, VIII B, 357.

- ②⑧ *Notes*, 12; *A.T.*, VIII B, 358.
- ②⑨ *Notes*, 12; *A.T.*, VIII B, 359.
- ③① *P.P.*, I, 49; *A.T.*, VIII, 23-4.
- ③② *Notes*, 13; *A.T.*, VIII B, 358-9.
- ③③ *D.M.*, 4; *A.T.*, VI, 31.
- ③④ *M.*, I; *A.T.*, VII, 18, cf. IX, 14.
- ③⑤ *M.*, I; *A.T.*, VII, 19, cf. IX, 15.
- ③⑥ *M.*, I; *A.T.*, VII, 20, cf. IX, 16
- ③⑦ *M.*, I; *A.T.*, VII, 22, cf. IX, 17.
- ③⑧ *R.O.*, 5; *A.T.*, VII, 350-1.
- ③⑨ *A.T.*, VIII, 89, cf. IX, 71.
- ④① *A.T.*, VIII, cf. IX, 61.
- ④② *A.T.*, VIII B, 367.

第三章 笛卡兒 (二)

我思，故我在——思想和思想者——真理之判準——上帝底存在——對一種惡性循環之責難——錯誤之解釋——數學底確實性——上帝底存在之存有學的證明。

一

如吾人所見，笛卡兒曾應用方法的懷疑，爲的是發現是否有不可置疑的真理。而任何對他的哲學有所認識的人，都知道他在肯定 *Cogito, ergo sum*——我思，故我在——這一命題時就找到了這樣一個不可置疑的真理。

不論我懷疑的事物怎樣多，我必須存在：否則我就不能進行懷疑。在懷疑這一行爲中，我底存在就彰顯出來。當我判斷物質東西相應於我的觀念而存在的時候，我可能是受了騙。而如果我用了一個形上學的假設，即有一個「惡靈」使我始終受騙，則我可以設想——縱然有困難——即使在我認爲數學命題是確實地真的時候，我仍可能是受了騙。但無論我將懷疑之應用擴展至多遠，我不能懷疑到我自己的存在。因爲正是在懷疑這一行爲中我的存在得到了彰顯。在這裏，我們有一個「被賦與特權的」真理，它既免於受自然的懷疑（這是我在判斷物質東西存在時所感覺

到的)，又免於受「誇大的」懷疑（這由於「惡靈」這一虛構的假設而成爲可能）之侵蝕性所影響。若我受騙，我必須先存在；若我作夢，我必須先存在。

這一論點已在數世紀前由奧古斯丁提出^④。我們可能期望笛卡兒跟隨奧古斯丁而將他（笛卡兒）的基本的存在的真理表述爲：*Si fallor, sum*——「若我受騙，則我存在」。但懷疑是思想之一種形式。「我將『思想』一詞理解爲一切我們意識到運作於我們之內的〔活動〕。」^⑤雖然我底存在之絕對確定性在懷疑這行爲中最爲顯明^⑥，笛卡兒在注意到 *Si fallor, sum* 之同時，卻寧願將他的真理表現爲假言命題之形式：*Cogito, ergo sum*。

顯然，我自己底存在的這個確定性，只在我思想、我意識的時候才得到。「我是，我存在，這是確定的。但在什麼時候呢？只有在我思想的時候；因爲假設我完全停止思想，則我應該同樣地完全終止存在。」^④「如果我只是停止思想，則即使我曾想像的一切仍然存在，我亦沒有理由認爲我是存在的。」^⑤由「若我思想和當我思想時，則我存在」這一事實，我們不能就此下結論：若我不復思想，我仍存在。「我是，我存在，這每當我如此說它或在觀念上如此設想它的時候是必然地真實的。」^⑥即使在我停止思想的時候我顯然不能夠肯定我的存在，我亦不可能想像到此時此地我的不存在；因爲去想像就是去存在。

笛卡兒現在所講的是「我思想，所以我是（存在）」這個命題^⑦。而這命題顯然是表述爲一個推論的形式。但他已經說過：「每一個人能在心智上直覺到他存在和他思想之事實」。^⑧因此，所引起的問題是：我是否推論出或直覺到我的存在？

底下就是這個問題之答覆。「說『我思想，因此我是或我存在』的人，並不由三段論法從思想中演繹出存在，而是由一心智直觀之簡單行為認識到這存在，好像這存在是經由自己而被認識到似的。所以如此，乃因為如果存在是以三段推論演繹來的，則大前提——凡思想者，皆存在——得先被知道；但個人是從經驗學習到『除非他存在，他不能思想』的。因為依據我們的心智之本性，普遍命題是由對特殊物之認識產生的。」^⑧誠然，在《哲學原理》中笛卡兒也說：「我並不否認我們必須先認識什麼是知識，什麼是存在，和什麼是確定性，也不否認爲了要思想，我們必須存在，諸如此類。」^⑩但在他向伯爾曼(Burman)承認他確曾在《原理》中這樣說過的時侯，他解釋：大前提——凡思想者，存在——之在先性是隱含的，不是顯明的。「因爲我所注意的僅是我在自身內所經驗的，即『我思想，因此我是(存在)』，而我不會對那一般的觀念——凡思想者，存在——給予注意。」^⑪笛卡兒也許沒有表述得十分清楚或完全一致。但他的一般立場是如此。我在自身中直覺到我的思想與我的存在之間的必然關聯。就是說，我在一具體的情形中直覺到我的思想不可能沒有我的存在。而我將這一直覺表現在 *Cogito, ergo sum* 這命題中。從邏輯方面說，這命題預設一個普遍的前提。但這並不表示我先想及一個普遍的前提，然後抽繹出一個特殊的結論。相反的，我對那普遍的前提之清晰的知識必然地跟隨着我對我底思想與我底存在間的必然的、客觀的關聯之直覺^⑫。我們也可以說那知識是伴著這直覺的，亦即表示它是被發現爲潛存於或內含於直覺的。

但是，在「我思想，所以我存在」這命題中的「思想」有何意義呢？「我將『思想』一詞理

解爲我意識到在我們〔心智〕內運作的一切。此所以不僅理解、意志和想像，就是感受在此也是和思想一樣的東西。」¹³但對這段文字要有明白的理解。否則，笛卡兒就看來陷於不一致：一方面將想像和感受也包含於思想，而同時「佯稱」一切物質東西是「非存在的」。他的意思是：即使我不感受到、知覺到或想像到任何存在的事物（我身體底部分或外在於我身體的），我仍然可以向自身表現爲要去想像、知覺和感受，而我也實在具有這些經驗——只要它們是有意識的心智的過程。「我看見光，我聽到聲音，我也感到熱，這至少在我看來是十分確定的。這不能是假的；正確地說，這是在我之內稱作感受的；而正是作這意義之使用時，它就只是思想。」¹⁴在答覆第五組詰難時，笛卡兒指出：「從我思想、我走路之事實，我同樣可以推出如此思想的心智之存在，但並非推出走路的身體之存在」。¹⁵我可以夢見我走路，而我必須存在，才能作夢；但這不意謂我實際在走路。同樣的，若我思想我知覺太陽或嗅一玫瑰，則我必須存在；而即使沒有真正的太陽或沒有客觀存在的玫瑰，由我思想推出我存在仍是有效的。

「我思想，因而我存在」，因此是笛卡兒擬以之爲其哲學奠基的那個不可置疑的眞理。「我獲致這樣的結論，即我毫無猶豫將之作爲我所追尋的哲學底第一原理來予以接受的結論。」¹⁶「這結論——『我思想，所以我存在』——對那些系統地作哲學思考的人來說，是最爲確定的。」¹⁷它是第一個，也是最確定的存在判斷。笛卡兒並不打算將他的哲學建築在一個抽象的邏輯原理之上。不論一些批評家說過一些什麼話，他不只是關注於本質的或可能的事物；他關注於存在著的實在事物，而他的第一原理是一個存在的命題。但我們不要忘記，當笛卡兒說這命題是第一的和

最確定的時候，他所想的是「認識之次序」。此所以他說它是對一切依序作哲學思考的人來說是最第一的和最確定的。他並不意指——舉例來說——我們的存在就「存有之次序」方面來說是較上帝底存在有更確實的基礎的。他僅表示在「認識之次序」或「發現之次序」方面來說，「我思想，故我存在」是基本的，因為它是不能被懷疑的。懷疑上帝是否存在是可能的；因為事實上有人這樣做。但懷疑我自己的存在卻是不可能的，因為「我懷疑我是否存在」這命題是自我矛盾的。除非我存在，我是不能夠懷疑的；在任何懷疑的時候皆如此。我當然可以說「我懷疑我是否存在」的話，但在如此狡說的時候，我沒法不肯定我自己的存在。這正是笛卡兒的論點。

一一

但是在我肯定我自己的存在時，我所肯定為存在的那個東西究竟是什麼？必須記得我曾「佯稱」沒有心智外的東西存在。由惡靈之假設我能夠懷疑——至少用一種「誇大的」懷疑——那些我似乎知覺和感受到的東西是否存在。而這誇大的懷疑更應用到我自己的身體上來。現在，「我思想，故我存在」即使在這誇大的懷疑出現時仍是被肯定的。要點是：即使有惡靈之假設及由此假設所導致的一切後果，我不能不肯定我的存在而去懷疑它。但一旦預設了這個假設，我不能——當我肯定我自己的存在時——肯定與我的思想有別之我的身體底或任何東西底存在。笛卡兒因此說：當我在「我思想，故我存在」中肯定我自己的存在時，我是將我本身底存在肯定為某個在思想的東西，此外便一無所是。「但我又是什麼呢？一個在思想的東西。一個在思想的東西是什麼呢？它是一個在懷疑、在理解、在肯定、在否定、在意願、在拒絕、亦在想像和在感受的

東西。」^⑤

有一個被拿來作爲針對笛卡兒的詰難認爲：他在此區別了靈魂（或心智，或意識）與身體，但他在現階段無權作這種區分，因爲他尚未證明有形的東西不能夠思想，也未證明思想是一種本質上精神的過程。誠然，由於將一種誇大的懷疑應用於身體底存在，並從而宣稱即使面對這誇大的懷疑，我仍不能否定我自身底存在是作爲一個思想著的東西，笛卡兒即意含這個稱作「我自己」的思想著的東西不是身體。但他強調說，在第二《沈思錄》中他並不會假定有形的東西不能思想。他所想肯定的是：我在「我思想，故我存在」中肯定其存在的那個「我」，是一個思想著的東西。而說我是個思想著的東西，這不同於說靈魂與身體是存有學上相別的——一個是非物質性的，另一個是物質性的。換言之，第一個論說應從知識論的觀點來了解。如果我撇開身體而來肯定我自己的存在，我就是將我自身底存在，論斷爲一個在思想的東西，是一個主體；但我並不必然說及任何關於心、身間之存有學關係的事。就所已達到的真正論點來看，我們可以說，不論一個有形的東西能否思想，思想是存在的，而正由於這思想，我將存在肯定爲一個不可置疑的事實。此所以笛卡兒在他對詰難之答覆中，強調其關於心身關係的理論是在一較後的階段——即《沈思錄》第六章，而非第二章——中建立起來的。「但除此之外，你在這裏問及我如何證明身體不能思想。如果我回答說我尚未爲此問題之出現提出任何理由，就請原諒我；因爲我在《沈思錄》第六章中才首次論及它。」^⑥同樣的，在回答第三組詰難時，笛卡兒提及：「他說，一個在思想的東西可能是有形的；與此相反的看法雖亦被假定，但未得到證明。但我事實上不持這相反的看法，

我亦不用它來作爲我的論證底基礎；它是完全未決定的，而直至《沈思錄》第六章才可以看到它的證明。」^①在對第四組詰難之答覆中，他承認：如果他只是尋求一般的或「通俗的」確知，他可能已在第二《沈思錄》中從思想底可理解性抽繹（此抽繹毋需借助於身體）出結論，即：心智與身體實在是有區別的。「但是，由於第一《沈思錄》中所舉出的那個誇大的懷疑阻止我去肯定這一事實：事物在其真本性上就正是我們知覺它們的那樣，而只要我假定我對底存在之作者沒有知識，則我在第三、第四、第五《沈思錄》中關於上帝及關於真理之論說可用來將結論推及於心智與身體間之真正的區別上去，而這是在第六《沈思錄》中所完成的。」^②最後，在答覆第七組詰難時，笛卡兒斷言：「我否認我會以任何方式預設了心智是非形體的。我最後在第六《沈思錄》中才證明了這點。」^③我們不太能够經常覆述笛卡兒在《沈思錄》中以一種方法的和系統的方式，根據認識的或發現的次序來進行論述，又覆述他不希望在任一階段中被解釋爲他所斷言的要比當時所要求的爲多。

另外有一個詰難是必須在這裏提及的。笛卡兒認爲沒有權利去假定思想需要一個思想者。思想活動——或毋寧說是思想內容——構成一種輿料；但「我」並非一種輿料。同樣的，他亦沒理由斷說我是「一個在思想的東西」。他所做的是無批判地假定士林主義的實體觀念，而這種學說實際上應該接受懷疑之考驗。

在我看來，笛卡兒確是假定思想需要思想者。在《方法論》中，他指出要懷疑或受騙，則我必須存在，又指出如果我不再思想，則我應沒有理由說我存在。他進一步說：「我由此知道我是

一個以思想爲全部本性的實體，又知道這實體底存在不佔有空間，也不依靠任何物質的東西。」
●他在這裏確實假定了實體理論。當然，人們也可以反對說，在這裏引用《方法論》的話是不合法的。他在這部著作中談到——舉例來說——靈魂與身體之真實的存有學的區分，好像在「我思想，故我存在」成立之時就直接地被認識到，但在回答詰難時，他卻要人們注意他是在《沈思錄》第六章——而不是第二章——中討論這個區分的。如果我們在關於靈魂與身體之區分底單純本性這方面接受這個答覆，而不去引用《方法論》中所說的，我們亦應不再過分重視同一著作中關於將我自身認識爲「一個其本質或本性是在思想的實體」之論說。但是，笛卡兒在第二《沈思錄》中似乎假定思想活動需要一個思想者，而他在對第三組詰難之回答中只簡單地斷說：「確定的：沒有思想內容是可以離開一個在思想的東西的，沒有活動、沒有事故是可以毋需一個它存在於其內的實體的。」^②

因此，指摘笛卡兒假定了一種實體學說，這看來是沒有理由的。誠然，那些提出這種指摘的批評者有些時候是現象論者，他們認爲笛卡兒爲文法的形式所誤導，由此而作出思想需要一思想者之錯誤的假定。但要使那個指摘成爲有效的，也不一定要是個現象論者。依我看來，問題不在於笛卡兒之說思想需要一思想者是否錯誤，而在於他的方法底真正要求，是對這個命題加以懷疑，而不是假定它。

但是，在《沈思錄》和《哲學原理》中，笛卡兒都是在證明上帝底存在之後，再來處理實體問題的。因此，將實體理論肯定爲一個存有學的理论，這不是單靠假定了的，而是在笛卡兒證明

了上帝底存在乃是我們所有的清晰且明白的觀念底有效性之保證者之後，才被建立起來的。就「我思想，故我存在」來說，笛卡兒可以說相信：在將一切能被懷疑的排除於思想外之後，我不僅領悟到一思想動作或思想內容（這是無批判地屬於一個作為實體的思想者的），更領悟到一個思想著的「我」或自我。我所領悟到的不僅是一種「思想動作」，而是「我在思想」。他在相信他（或任何其他個人）直接地領悟到這乃是一個不可置疑的與料這方面，是或對或錯的。但不論是錯是對，他並不處於無批判地假定一種實體理論之立場上。

在任何情形下，似乎都可以說：對笛卡兒來說，在「我思想，故我存在」中所領悟到的僅是「我」，這「我」是在將一切——「思想」除外——排除於思想外之後所剩下來的。當然，此所領悟到的「我」是具體地存在著的，而不是一個超越的自我；但它又不是一般意義的「我」，舉例來說，它不是那個與他朋友說話、而他的朋友聽他說話和觀看他的笛卡兒先生。如果「我思想，故我存在」中的自我比照於菲希特 (Fichte) 的超越自我，則無疑可以將它視為「經驗」的自我；但事實仍然是：它不完全是「我今天下午在公園中散過步」這句子中的那個我。

三

在發現了一個不可置疑的真理——「我思想，故我存在」——之後，笛卡兒更探求「所需以決定一命題為真為確定的那個判準。因為在我發現了這樣的一個命題之後，我認為我應該也知道這確實性之所在。」^⑤換言之，由檢驗一個被知為真的和確定的命題，他希望找出一個普遍的確定性之判準。他所達到的結論是：在「我思想，故我存在」這命題中，沒有任何東西可向他保證

它的真理，除了他清晰且明白地看到了他所肯定的。由此，「我獲得的結論是：我可以將『我們十分清晰且明白地理解到的東西都是真的』假定為一個普遍的規則。」^②同樣的，「在我看來，我能夠將『凡我十分清晰地且十分明白地知覺（法文本：認知）到的一切東西是真的』定立為一個普遍的規則」。^③

清晰且明白的知覺之意義是什麼呢？在《哲學原理》中^④笛卡兒告訴我們說：「我稱那臨現和顯示於一個注意的心智的東西為清晰的，這一如我們之肯定我們清晰地看見對象是由於對象呈現於那在觀看的眼晴的時候，它們以充分的力量作用於眼睛。而所稱為明白的那個東西，是十分精確的，並且不同於一切其他對象，它所包含於其自身的僅是清晰的東西。」我們要區別清晰性與明白性。舉例來說，一種嚴重的痛苦可能明白地被知覺到，但隨著受苦痛者對痛苦的性質下錯誤的判斷，痛苦可能被混淆。「知覺在這種情形下可以是清晰的而不是明白的，雖然不能夠是明白的而不是清晰的」這個真理之判準無疑是由數學所提示給笛卡兒的。一個真的數學命題將其自身加於心智上：當它被清晰且明白地被了解之時，心智無法不贊同它。同樣的，我之肯定「我想，故我存在」這命題，並非因為我應用某個外來的真理判準，而只為了我清晰且明白地看見它是如此。

現在看來，在發現了這個真理判準之後，笛卡兒能夠不很費力地繼續應用它。但他以為事情並沒有看起來那樣簡單。首先，「在確定那些是我們所清晰地覺知的（事物）這方面有些困難」。

^② 其次，「或許有一個上帝，他可能賦與我這樣的一個本性，即在我看來是至為顯明的事物之

時，我仍可能是受了欺騙的。……我不得不承認：如果祂願意的話，祂能輕易地使我犯錯，即使在那些我相信具有最好的證明的事情上。」^②誠然，就我沒有理由相信有一個欺騙的上帝、又就我在有一上帝〔按：指上帝存在之證明〕這方面尚未感到滿意之事實來看，所依以懷疑此判準底有效性之理由是「十分脆弱的，也就是說，是形上學的玄想」。^③但不管怎樣，這懷疑是要被考慮到的。而這表示我必須證明一個不是欺騙者的上帝底存在。

如果笛卡兒準備對那些清晰且明白地被了解的命題底眞理性抱持一種「誇大的」懷疑，則這懷疑應首先延伸於「我思想，故我存在」這命題上。但情況確實不是這樣。而其所以不是如此之理由，已從上面所述十分明顯地看出來。我的本性可能就使我在不能不承認一個數學命題爲眞——它在我看來是如此明白——的時候，使我受騙；但我的本性不能是這樣的，即：在我思想我存在之時我是受騙的。因爲除非我存在，我不能夠受騙。「我思想，故我存在」倘若拿來表示我思想時肯定我的存在，則它免於一切懷疑，即使是「誇大的」懷疑。它佔有一特殊的地位，這由於它是一切思想、一切懷疑和一切欺騙之必要條件。

四

因此，若我要確保我在承認那些我清晰且明白地知覺到的命題爲眞的情況中不受騙，就必須對一個不是欺騙者的上帝底存在加以證明。並且，此證明一定不可關涉到被視爲感性和思想之眞實地存在的對象的外在世界。因爲，如果證明的作用之一是去驅散對那些與我的思想有別的東西底存在之誇大的懷疑，那麼我若將我的證明置於「有一實存的外在世界對應於我對它的觀念」這

假定之上，我將很明顯的陷於惡性循環「的論證」中。笛卡兒因此爲他的方法底要求所禁止——被禁止去使用由多瑪斯所曾提出的那種證明。也就是說，他要從內在來證明上帝底存在。

笛卡兒在第三《沈思錄》中開始考察他心中所具有的觀念。這些觀念在被認爲僅僅是主觀的想法或「思想之樣式」時，它們是相類的。但內容方面，即從它們的表象的性格來考慮，它們是彼此大有差異的，某些觀念比其他一些觀念包含更多的「客觀實在性」。所有這些觀念都是被產生的。而「據自然之光所顯示：在整體的動力因中的實在性，至少和在它的結果中的同樣多。……那較完美的——就是說，在其自身具有較多的實在性的——不能出自那次完美的。」²²

某些觀念，如我對於顏色、觸覺性質等等之外來的偶然的觀念，可能是我自己所造的。如實體和持續之觀念，可能是從我對自身所具有之觀念導行來的。誠然，像廣延和運動這些觀念，我們就不容易看出它們是上述的那個樣子——如果「我」僅是一個思想物。「但因爲它們僅僅是實體底某些樣式，又因爲我自身也是一個實體，看來它們可以公然地包含在我之內。」²³

所以，問題是：上帝之觀念是否能由我所產生？這觀念是什麼？「上帝一名，乃指一無限的、獨立的、全知的、全能的實體。我自己與其他事物——若真有任何這樣的東西存在的話——都是由他所造的。」²⁴如果考察這些屬性或特徵，我將看到關於它們的觀念不能是由我自己所產生的。由於我是實體，我可以形成關於實體的觀念；但我不應——就作爲一個有限實體而言——同時擁有無限實體之觀念，除非它出自一個存在著的無限實體。或者可以說，我能够爲我自己十分完好地經由有限者之否定，以形成關於無限者的觀念。但根據笛卡兒，我的無限者觀念不是

一個僅是否定的觀念；因為我明白地看到在無限實體中的實在性要比在有限實體中的多。誠然，無限者的觀念在某一意義下必須先於有限者。因為，除了將我自己比較於一個無限的和完美的存有之觀念外，我又怎能認識到我的有限和限制呢？再者，雖然我不了解無限者底本性，我對它的觀念是充分地清晰和明白的，這使我相信這觀念比任何其他觀念包含更多的實在性，而它不能是我自己底一個純然的心智構想。或有人反對說：我所歸給上帝的一切完美性或都潛存於我的本性內。畢竟，我意識到我的知識在增加，而它可能增加至無限。但這反對意見實際上是謬誤的。因為潛能之擁有和增加完美性之能力，都不是完美的——如果我們將它們比較於我們所具有的關於上帝底實際而無限的完美的觀念。「一個觀念底客觀存在不能夠是某個潛存的東西所產生的，……卻只能為一個形式的或實現的存在所產生。」⁶⁵

但是，這個論證能夠用另一個稍為不同的推論來代替。我可以問：那個擁有關於一個無限且完美的存有底觀念的我，是否能夠存在——如果這存有不存在？我將自己的存在從自身、從我父母、或從另外某個不及上帝完美的根源衍生出來，這是可能的嗎？

若我自身是我底存有之作者，「我應已將我對之具有觀念的每一種完美性賦與我自身，因而我就是上帝。」⁶⁶笛卡兒論說，若我是我自己的存在底原因，我亦是那在我心中的完美者觀念之原因，如此，我應就是那完美的存有——上帝自身。他亦論說，沒有必要在過去引入我底存在之起源之觀念。因為「實體之得以保存在其所持續之每一刻中，都需要同樣的能力和作用，正如它在被創造時所需要的——如果它還未曾存在。因此，自然之光明顯示我們：創造和保存之區別

只是一種理性所作底區別」。³⁷ 因此，我可以問：我是否具有產生我自身的能力，這能力使現在存在的我，將來也存在。如果我有這能力，我應意識到它。「但我並沒有這種意識，而我由此清楚地知道我依賴某個不同於我自身的存有。」³⁸

但是這個不同於我自身的「存有」不能不是上帝。原因所包含的實在性不得少於結果所包含的。因此，我所依賴的存有必須或是上帝，或是具有上帝觀念的。但如果它是次於上帝的存有，則儘管它具有上帝觀念，我們亦可以追問這存有底存在之原因。最後，為避免一種無盡的追溯，我們必須止於對上帝底存在之肯定。「在這裏我們分明看到，各種原因不能無限地倒溯回去，因為這個問題不只關涉於那個先前創造了我的原因，而且更關涉於現在仍在保存我的那個原因。」³⁹

這第二個論證是笛卡兒所特有的，且不能就將它化約為傳統的對上帝底存在之因果證明之某種形式。這個論證底特徵是它在證明中使用上帝觀念，將上帝視為那無限完美的存有。這成素是它與第一個論證所共有的。第一個論證固然單從上帝觀念來進行推論，而肯定上帝底存在；而第二個論證之結論不僅肯定上帝為完美者觀念之原因，而更是那具有此觀念的我自身之原因。第二個論證因而有所加於第一個論證。但二者皆涉及作為無限完美的存有底上帝之觀念，而笛卡兒認為「這種以上帝觀念來證明上帝底存在的方式，它的好處是我們在自己底柔弱本性所允許的範圍內同時認識到他之所是。因為我們在反省這個天賦於我們的觀念時，我們就看到他是永恆的、全知的、全能的……而最後，他在其自身中具有我們能在其中清楚地認識到任何無限的完美性或善

的一切，這完美性或善是不為某一不完美性所限制的。」⁴⁰

因此，對笛卡兒來說，完美者之觀念清楚地是「享有特權的」觀念。這觀念必須不僅由一外在的原因所產生，亦必須肖似於它所表象的那個存有，一如摹本之肖似於典型。我們對於一個完美且無限的存有的觀念，實際上是不適合於那個實體的，因為我們不能完全理解上帝。但不管怎樣，這觀念是清晰且明白的。它所以是「享有特權的」，是由於它之出現逼使我們超越我們自身，去肯定它是由一外在原因所產生的，並同時認識它的客觀地表象的性格。依笛卡兒，其他觀念可能是我們所產生的。另外有些觀念卻不能說是心智底虛構，它們至少是可理解的——即使是勉強地可理解的。但反省使我們相信：完美者之觀念不能這樣被設想。

很多人或許甚為懷疑：無限完美的存有之觀念，是否清楚且確實地不可詮釋為我們自己底一種心智的造作。而某些論者或許更進一步主張：根本沒有這樣的觀念——儘管我們有「無限完美的存有」這片語。但笛卡兒卻堅信他的論說不僅有可能性，且更有必然性。依他看來，那觀念是一個積極的觀念，即一個具有一種相對地清晰且明白的內容的觀念；它不能從感官知覺被導衍出來；它不是一種心智的虛構，可隨意改變；「而最後的一種可能是：它是本具於我的」。⁴¹這觀念事實上是上帝在我之內的肖像；「好像工匠底印記鑄在他的作品上」，⁴²那觀念是上帝在創造我時放置在我之內的。

我們已引述過，笛卡兒在《對一個綱領之批註》中否認：設定本具觀念乃表示這些觀念是「實現的」或它們是某種與思想能力有別的形式（士林哲學的意義，表示知性底一些附質的限

定)。他從來不認爲嬰孩在母胎中就對上帝有一種實現的觀念；我們的本性所具有的，只是一種我們賴以認識上帝的潛能。這個說法看來涵蘊了萊布尼茲的關於本具觀念的想法，即：我們能夠從內心來形成對上帝的觀念。這是說，自我意識不用關涉外在世界，即能從他自身裏形成上帝之觀念。就本具觀念之相對於從感官知覺導衍來的觀念而言，我們可以說上帝觀念是本具的，它是由心智底一種自然的和天生的能力所產生的，因而是潛在地——而非實現地——本具的。在第三《沈思錄》中，笛卡兒講到自身之知識時，將自我視爲一個「不停息地企望那比我自身好和比我自身偉大的某物」的東西。⁴⁵這表示：對上帝之潛在地本具的觀念，藉有限的人之對它底作者和創造者一種天生性向底衝動而實現，這性向彰顯於對一遠較自我爲完美的客體的企望中。這種看法自然跟奧古斯丁傳統有某種關連，笛卡兒通過他與貝呂爾(Bérulle)的樞機主教團的關係，而對這傳統有些認識。

但是，我們不容易看出這個對上帝觀念底本具性的解釋，能够與笛卡兒其他的論說相協調。因爲我們已經看到他在第三《沈思錄》中發問：「除非我內心有過某種關於一個較我自身完美的存有——與此存有相較，我認識我本性底缺點——之觀念，我又如何可能認識到我懷疑和我欲望，也就是說：認識到我缺乏某些東西，因而我不是十分完美的呢？」⁴⁶而且他分明說：「無限者之觀念以某一方式早於有限者之觀念——即上帝之觀念先於我自身之觀念」。⁴⁷這段話清楚地表示：不是因爲我意識到我的不完美和缺乏，又意識到我對完美者之企慕，這樣我就形成無限且完美的存有底觀念。情形毋寧是：只因爲我已經具有完美者之觀念，我才意識到我的不完美。我

們固然不可能由此說法作出結論：上帝觀念是實現地本具的。但起碼它表示了：無限且完美的存有之觀念——即使它是潛在地本具的——是在自我觀念之先作爲一個實現的觀念而被產生的。這樣，似乎可以說：笛卡兒在第二和第三《沈思錄》之間改變他的態度。「我思，故我在」將其首席地位讓給完美者之觀念。

誠然，「我思故我在」是一個命題或判斷，而完美者之觀念則不是。而笛卡兒從來不否認「我思故我在」預設某些觀念。例如，它預設關於自我的某個觀念。因此，它亦可能預設完美者之觀念，而作爲根本的存在判斷的「我思故我在」底首位並不因此而受損。因爲即使完美者之觀念先於這個判斷，上帝底存在之肯斷卻並非如此。

但我以爲，我們亦要區別第二《沈思錄》中的「我思故我在」和第三《沈思錄》中的。在前一情形中，我們所具有的，是關於自我的一個不恰當而抽象的觀念，以及對自我底存在之肯斷。在後一情形中，我們對自我有一較恰當的觀念，即視自我爲具有完美者之觀念的。而論證底出發點不是那單純的「我思故我在」——與上帝觀念毫無關涉的，而是將「我思故我在」視爲對那具有完美者觀念——且由此觀念來照察其自己底缺點、有限性和限制——的存有之肯定。因此，這已不是一個單純的自我，而是在它之內具有無限完美的存有之表象的（客觀的）相似性的自我。

這些說明的目的，不是要表示笛卡兒對上帝底存在之論證是難以批評的。舉例來說，他可以免於他設定實現的本具觀念之指摘，這由於他在《對一個綱領之批註》中解釋說：他所謂的本具觀念是「不來自思想能力以外的其他來源，從而與這能力一同本具於我們，即永遠潛在地存在於

我們之內的。因爲在任何能力中的存在不是實現的，而僅是潛在的存在，這由於「能力」一詞亦僅表示一種潛能。」^⑬但很明顯的是：任何人仍然可以認爲上帝觀念不是本具的——即使在上述那種意義下。同時，在我們對他的論點作出有益的批評之先，我們要明白他真正的意思。要指出不一致的地方，是很容易的；但在這些不一致的後面，藏有他所要表達的一個觀點。這觀點並不包含要在第三《沈思錄》中以完美者觀念底首位性來取代第二《沈思錄》中的「我思故我在」底首位性。這觀點毋寧是對「我」——其存在已爲「我思故我在」所肯定——的一個更恰當的理解，顯示此我是一個具有完美者觀念的思維自我。而這是對上帝底存在之論證底基礎。「我在這裏用來證明上帝底存在的那個論證底整個力量在於我認識到：若上帝不真正存在，則我底本性不會是現在這個樣子，而心中亦確實不會有上帝觀念。」^⑭

五

在《沈思錄》中，笛卡兒從前面兩個對上帝底存在之證明作出結論說：上帝不是一個欺騙者。因爲上帝——那至善的存有，無任何錯誤與缺失的——存在。而「由此顯示上帝不能是一個欺騙者，因爲自然之光教導我們：訛詐和欺騙必然是由某個缺點來的」。^⑮因爲上帝是完美的，他不能夠作過欺騙的事。由是，那些我十分清晰且明白地了解的命題必須是真的。是上帝底存在之確定性使我能夠普遍地和確信地使用那個真理判準，即由對「我思故我在」這「享有特權的」命題作反省所提示的真理判準。

在我們作進一步的討論之前，我們要考慮一個問題，即在上帝底存在之證明中，笛卡兒是否

已陷於一種惡性循環，而這是由於他在證明中使用那個在證明之結論才得到保證的判準？這問題是够簡單的。為確保他之使用那個在「我思故我在」之外的清晰性與明白性的判準是合法的，他先要證明上帝存在。但他能否——或他是否——在證明上帝存在時不需使用這個判準？若他使用它，則他是用那個在上帝存在得到證明之後才被建立為判準的判準來證明上帝存在。

表面看來，這問題應該在笛卡兒作出其他對上帝存在之論證——即所謂存有學論證——之時才被提出來。但我不以為然。誠然，在《哲學原理》中，存有學論證是先於其他論證被提出的。但在《沈思錄》——笛卡兒在這裏特別注意認識的或發現的次序——中，他直至第五《沈思錄》才提出存有學論證，這時他已建立起他的確實真理之判準。這樣，他之在這個特殊的論證中使用這個判準，這並不會使他陷於一個惡性循環。因此，我認為最好把討論——關於他犯惡性循環的指摘的討論——限制在第三《沈思錄》中的那兩個論證。

這種指摘明白地是阿諾德在第四組詰難中提出來的。「尚有一點使我感到遲疑不決，即不能確定如何在作出底下這種陳述時可以避免循環推論：我們持以相信我們所清晰且明白地知覺的為真實之唯一可靠的理由，是上帝存在這個事實。但我們之能够確信上帝存在，這只由於我們清楚且明顯地知覺到這事實。因此，在上帝存在得以確定之先，我們應先確定凡我們所清楚且明顯地知覺的是真實的。」¹⁹

多種方式曾被提議用來將笛卡兒從惡性循環中拯救出來，但笛卡兒自己試圖應付這個詰難，他的方法是在我們一直以來所清晰且明白地知覺的東西，與我們記得曾一度被清晰且明白地知覺

到的東西之間，作一種區分。在答覆阿諾德時，他說：「我們肯定上帝存在，這因為我們考究了那些建立起這事實的各種證明。此後，我們只要憶起我們會清晰地知覺某物，這就足夠使我們肯定這個東西是真實的。但這仍然不充分，除非我們已認識上帝是存在的，而且他不會欺騙我們。」^④他並引用他對第二組詰難的答覆，他在那裏作了以下的宣示。「當我說除非我們先覺知到上帝存在，我們不能夠確實地認識到任何事物的時候，我所明白指涉的，只是一門學問，它將這些結論理解為能夠在記憶中重現，而毋需考慮那些引導我作出這些結論的證明。」^⑤

笛卡兒說他已作了這種區別，他是對的。因為他在第五《沈思錄》的結尾處這樣做了。例如，他在那裏說：「在我考慮三角形底本性時，我這個對幾何原理略具知識的人就十分清楚地認識到，三角之總和等於兩直角，且在我用心於它的證明時，我是不能不如此相信的。但我一旦不留心於證明，則我雖然仍記得自己曾清楚地了解過它，可是如果我不知道有一位上帝存在，我就會輕易去懷疑所證明的那個真理。因為我會相信，即在我所最明確了解的事理方面，我仍然在本性上能夠輕易欺騙自己。……」^⑥

這段文字並沒有告訴我們說，神的誠信保證記憶底絕對而普遍的有效性。笛卡兒誠然也不會以為它有這種保證作用。在《與伯爾曼的會談》中他說：「每個人必須為他自己經驗他是否有好的記憶。而如果他對自己在這方面的能力有所懷疑，他就應該利用作筆記或類似的東西來幫助自己。」^⑦神的誠信所保證的是：在認為那些我記得會清晰且明白地知覺到的命題是真的之時，我並沒有受到欺騙。它並不保證，比方說，我對某一談話底內容之記憶是無誤的。

因此，問題是笛卡兒在第三《沈思錄》中所提出的對上帝底存在之證明，是否包含某些公設或原理之使用。要了解這情形，我們只要去研究這些證明。而如果這些原理之所以被用於證明乃是因為它們底有效性曾先被清晰且明白地察識，則很難明白一種惡性循環是如何被避免過去。因為只有在上帝底存在得到證明之後，我們才在證明之結論中得以確保那些我們記得曾清晰且明白地察識的命題是真的。

明顯的，笛卡兒要證示記憶之應用對上帝存在之證明來說不是必要的。他可能說，證明與其說是心智底一種一步繼一步的演繹或運動，而當進行第二步時，第一步底有效性被記憶起來；不如說是對與料——即那擁有完美者觀念的自我底存在——之一種考察，此觀念逐漸增加其恰當性，直至自我與上帝之關係被完全認識。又或者應該說，看來是為證明所預設的那些原理或公設並不是先被察識，然後拿來應用——由於證明的人記得他曾察識到它們的有效性——的；它們毋寧是在一具體情況中被察識到的，因而對與料之全盤考察包括在一具體的應用中對諸原理或公設之知覺。而這事實上就是笛卡兒在《與伯爾曼的會談》中的含意。在他被指摘為以公設——其有效性尚未確定——之助來證明上帝底存在，因而陷於一惡性循環之時，他回答說，第三《沈思錄》底作者在公設方面是不會受騙的，因為他一直在注意它們。「只要他這樣注意，他就可以確定他沒受騙，而他也不得不肯認它們。」^⑤在答覆那個認為人在同一時間只能想像一個東西的駁論時，笛卡兒說，這並不是真的。

但是，這個答覆很難說應付了所有的詰難。如我們所已看到的，笛卡兒使用惡靈這個虛構的

假設來將懷疑推進至「誇大的」懷疑。雖然「我思故我在」不爲任何懷疑所滲透——由於我們可以說「我懷疑，故我存在」，笛卡兒似乎是說，就我們此時此地所清晰且明白地知覺到的其他任一命題底真理來說，我們至少能够想像我們可能受騙。不錯，他並不經常以這種方式來講，但這似乎是惡靈之假設所涵蘊的。⊗問題因而是他對惡性循環這問題之解決能否使他除去這誇大的懷疑。因爲即使在上帝底存在之證明中，我並不使用記憶，而是知覺公設底真理——此時此地注意著它們，此知覺是要接受誇大的懷疑的，除非我已證得上帝底存在——上帝也不能是騙子。但我如何能確保此結論之真，如果此結論倚賴於那些本身有疑問——除非結論已得到證明——的公設或原理呢？如果結論——肯定上帝底存在的命題——底有效性是用來確保結論所依賴的原理底有效性的，則我看來要陷於惡性循環中。

爲了回答這難題，笛卡兒將得把誇大的懷疑解釋爲：只影響那個已清晰且明白地察識命題的記憶。換言之，他應該使其關於誇大的懷疑的論說，更明白地跟他對阿諾德的答覆相一致——他尚沒有做到這一步。這樣，他就可以免於受到一種惡性循環的指摘——如果記憶之使用對上帝存在之證明來說不是必要的。他或應證示對那些他承認爲包含於證明中的公設之清晰且明白的知覺本身，是包含於那表示於「我思故我在」中的基本的和享有特權的直覺中的。

無疑尚有一些困難。舉例來說，假如我正在進行一系列數學推理，而這推理是有賴於記憶的。或假設我正在使用數學命題，這些命題是我記得會清晰且明白地在從前一個機緣中知覺到的。對我之能够信心十足地依靠我的記憶，我的保證又是什麼？對我曾一度證明上帝底存在這事實之記

憶？或者我必須將對上帝底存在之一個實際的證明引回心智中？笛卡兒在第五《沈思錄》中說，即使我想不起那些曾引導我去肯定上帝存在、肯定他不是一個騙子，又肯定我所清晰且明白地知覺者爲真之諸理由，我仍然對最後這一個命題有真的和確定的知識。因爲，如果我想起過去曾清晰且明白地知覺到它的真理，則「沒有任何反面的理由可用來使我懷疑它的真理」。⑤對上帝底存在之確認排除了誇大的懷疑，我因而能够解消任何出自此懷疑之提議。但是，笛卡兒的這個回答是否解決一切由他的不同說法所引起的各種困難，這仍是一個問題。

當然，笛卡兒的體系經過如此修訂後，惡性循環——真正的或表面的——將會消失。舉例來說，如果笛卡兒是用神的誠信來確保物質的東西相應於我們對它們的觀念而存在，則阿諾德的指摘就會失去它的基礎。我們或許會批評那個關於知覺的表象理論，這種理論看來是預設了的。因爲笛卡兒在證明上帝底存在時並不預設物質的東西底存在。因爲這個理由，過於重視惡性循環的問題可能是一項錯誤；而看來已花了一個不成比例的篇幅在這問題上。同時，當我們在考慮一個志在發展一個緊密地有組織的體系——在此體系內，每一步都是邏輯地從前一步發展出來，而且沒有任何從方法學觀點看來是不合法的預設——的哲學家時，則去檢查他是否已達到他的目的，這也是一件重要的事情。而對上帝底存在之證明提供一個明顯的例子，在此一例子中，哲學家之是否已達到他的目的，這至少是可以置問的。但是，如果笛卡兒能成功地論說這些證明不必然地包含記憶之使用，又論說對任何包含於證明中的公設之知覺畢竟是包括在那個基本的和享有特權的直覺中的，則他能够使自己不受阿諾德的指摘。不幸的是笛卡兒沒有以一種不含混的和始

終一致的方式來發展他的立論。這當然就是歷史家可以對他底立場有不同解釋的緣故。

六

但是，如果我們一旦假設我們已證明上帝存在和真確，則真理問題便有了改變。現在的問題不是我如何能確保我已「我思故我在」之外獲得確定性，而是錯誤將如何解釋。如果上帝創造了我，我不能將錯誤加於我的理解本身或加於我的意志本身。若使錯誤為必然的，則將使上帝為錯誤負責。然而我已證實了上帝不是個騙子。

「那麼我底各種錯誤都從什麼地方來的呢？它們所以生起，乃只因為我不能把縱橫馳騁較理解為廣的意志限制到理解能力範圍以內，而我往往把它（意志）擴展到我所不能理解的事物上。意志本身對這些事物既是不關心的，它就容易棄真從偽，捨善取惡，我於是受騙和犯罪。」^⑤ 只有我對那個我沒有清晰且明白地察識到的事物不作判斷時，我才不會犯錯。但當「理解底知覺只及於那些呈現於它的少數對象，因而它常常是受限制的；而另一方面，意志卻在某種意味下可以說是無限的，……我們因此容易把意志擴展於那些我們所清楚了解的事物之外。我們既如此做，則我們偶爾受騙，亦是不足驚異的。」^⑥ 意志走到那些個人尚未擁有的、甚至是理性不理解的事物那裏。我們因而容易被引導去判斷那些我們不清楚理解的事物。這不是上帝的錯；因為錯誤不因意志底「無限」而變成為必然的。「構成錯誤底特性的那種缺陷，正在於這個自由意志之誤用」，即是說，這缺陷是在一種行動之中——「就這行動是由我所發出來說」，而不是「在上帝

所賦與我的官能中，更不在依靠於上帝的行動中。」⁵⁹

七

笛卡兒對他之不能犯錯——如果他將他的判斷限制於他所清晰且明白地知覺的事物上。——感到滿意，他進而證明我們對純數學底確定性之信念。就像他之前的其他思想家如柏拉圖和奧古斯丁，他深信我們毋寧是發現——而非發明——一個三角形（舉例來說）底各種屬性。在純數學中，我們循序漸進地洞識永恒的本質或本性，以及它們的各種交互關係；而數學命題底真理——它遠遠獨立於我們的自由選擇——之將它自身強加於心智，這因為我們清晰且明白地看到它。我們⁶⁰因此可以確定：當我們肯斷我們從那些被清晰且明白地看到的命題演繹而來的數學命題時，我們不能是受騙的。

八

人們或許會期望，在證實過兩個存在命題（亦即，「我思故我在」和那個肯定上帝底存在（的命題）以及被清晰且明白地知覺的、理想的次序底一切命題之後，笛卡兒會直接進而考慮我們所能夠肯定的、關於物質事物底存在和本性的東西。但是，事實上，他繼續為上帝底存在提出一個存有學的證明。而這個主題與前述內容之關連就是底下的反省。如果「我所清晰且明白地認識為屬於一個對象的乃真正屬於這個對象，則我不是可以從這個理論引生出一個論證來證明上帝

底存在嗎？」^①舉例來說，我知道所有我所清晰且明白地知覺為屬於一個三角形底本質的性質都真正屬於這三角形底本質。我能夠從考慮包含在上帝觀念中的各個完美性來證明上帝存在嗎？

笛卡兒回答說，這是可能的，因為存在本身是上帝完美性之一，它屬於那神性的本質。當然，我可以設想一個直線三角形而毋須將存在加給它——雖然我不得不承認它的內角和等於兩直角。這個說明是够簡單的了。存在不是三角形觀念底一個本質的完美性。從我之不能設想一個其內角和不等於兩直角的直線三角形這一事實，我們只能推論出：如果有任何存在的直線三角形，則它的內角和等於兩直角；但不能推論說：有任何存在著的直線三角形。但是，神性的本質既是至完美者，它就包含存在——存在本身是一種完美性。因此，我不能捨去存在而仍能設想上帝。這是說，我不能理解表示上帝底本質的上帝觀念，而同時卻否定他底存在。我之必然設想上帝為存在的，這必然性是在對象自身——在神性的本質——之內的，因而反對我的思想不能將必然性加給事物，這是沒用的。「雖然我有能力去想像一匹馬有翼或無翼，我卻沒有能力來思想一個無存在的上帝（即：一個至完美的存有欠缺一種最高的完美性）。」^②這樣，上帝觀念亦是一個享有特權的觀念；它佔有一獨特的地位。「除上帝自身外，我不能設想任何事物，存在^③是屬於其本質的。」^④

我們將會在萊布尼茲用以辯護此論證的那個修正的形式中，又在與康德底反論之關連中，再次談及這個論證。但就笛卡兒對此論證之評價來說，下面幾點是值得在這裏一提的。

首先，笛卡兒不容許存有學論證被還原為一種字面定義的東西。他在給第一組詰難的答覆中

否認他所表達的僅是：一旦我們明白「上帝」這名詞的意義是什麼，則我們亦明白上帝既事實上存在，亦作為我們心中的一個觀念而存在。「論證底形式在這裏有一明顯的錯誤；因為唯一被抽繹出來的結論正是：當我們明白『上帝』這名詞的意義，我們就明白它意表上帝既實際存在，亦〔作為觀念〕存在於心中。但一名詞之意涵某個東西，這並不是這個東西所以為真的根據。但是，我的論證是底下這個樣子的。我們清晰且明白地理解為屬於任何事物底真正的與不變的本性的，即屬於其本質或形式的，能真正被肯定為該物所有。但當我們充分仔細考慮上帝底本性後，我們清晰且明白地理解「存在」是屬於上帝底真正的與不變的本性的。因此我們可真確地肯定上帝存在。」⁶⁶笛卡兒因此相信我們對上帝底本性或本質有一積極的洞察力。沒有這個預設，存有學論證實在是不能成立的。但在肯認此論證有效時，此預設亦構成最大的困難之一。萊布尼茲看出這點，乃試圖去克服這個困難。⁶⁷

我所要說明的第二點是早已暗示過的。如我們所已看到的，笛卡兒直到第五《沈思錄》才來闡述存有學論證，這時他已證明過上帝底存在，並建立起凡我們清晰且明白地知覺的是真實的〔這個原則〕。這表示存有學論證固然闡明一種關於上帝的真理，即他必然地或因他的本質而存在，但對那尚未確認凡他清晰且明白地知覺者即為真之無神論者來說，這論證是無用的。而無神論者在認識到上帝存在之前是不能認識到後面這個事實的。這樣看來，笛卡兒所提出的關於上帝底存在的真正證明是那些包含在第三《沈思錄》中的，而存有學論證的作用只是闡明一種關於上帝的真理。另一方面，雖然笛卡兒在第五《沈思錄》（法文本）中將存有學論證說為「上帝底存

在之證明」。^①而在這《沈思錄》之將結束的地方，他似乎說我們可以由此論證抽繹出「凡我們所清晰且明白地了解的是真實的」這結論；則這一結論表示這論證是上帝底存在之一個完全有效的證明，並且獨立於其他所已提出的證明之外。再者，笛卡兒在《哲學原理》^②中先提出存有有學論證，清楚地說它是上帝底存在之證明。因此，問題是：是否我們對存有有學論證有兩種不相容的評估，或是否我們能夠對笛卡兒的程序找到一種解釋，用以協調兩種顯然不同的說法。

依我看來，笛卡兒底不同說法可被表達為完全一致。我們也夠同時發現它們之協調，這只要我們記著「發現底次序」（哲學家在此次序中分析地探究他的論題）與「教導底次序」（對已發現的真理之展述）之區別。^③在發現底次序中，就明顯的知識來說，我們在神性的完美之前認識到自己的缺陷。發現底次序因而似乎要求上帝底存在之一個經驗的證明；這是第三《沈思錄》中所提出的。存有有學論證則放在後面，它被引進來去闡明關於上帝的一個真理，並且它依據那個這時已經成立的原則——我們所清晰且明白地了解的是真實的。依教導底次序，就它之代表「存有底次序」來說，上帝底無限完美是先於我們的不完美的；因此笛卡兒在《哲學原理》中以存有有學論證來開始，並以上帝底無限完美性為基礎。但這時他看來忽略了他自己的論說，即在我們能在「我思故我在」之外來使用清晰性與明白性的判準之先，必須證明上帝底存在。但如果——情形看來是這樣——他將第三《沈思錄》中的證明視為那表現在「我思故我在」中的原初的直觀的一個延續和深化，他亦可能同樣看待存有有學論證。

笛卡兒對我們關於上帝底存在的知識之處理可能結合著——未作足夠的區分——兩種態度或

觀點。首先是「理性論的」觀點，論證依此觀點真正是推論過程。如果以這方式來看，笛卡兒固然將存有學論證與第三《沈思錄》中的「後驗」證明分別開，即使與此同時惡性循環問題對後者來說變得更為尖銳。其次是「奧古斯丁學派的」觀點。一個人不會真正認識他自己——這個自己底存在是肯定於「我思故我在」中的，除非他自己被認識為自我與上帝之整體關係中的一個關係項。這時所需求的不再是一個推論過程，而是對事實之一個延伸的、更為深刻的看法。我們知道自我是不完美的，這只因爲我們在對完美者之本具觀念中對上帝有一個隱然的覺識。而存有學論證的一個功能是經由對那屬於原初事實一部分的完美者之觀念之透識，而證示上帝不僅因他與我們有關而存在，而更因他的本質必然地和永恒地存在。

附 註

- ① *De libero arbitrio* 《論自由抉擇》，2, 3, 7. 但是，奧古斯丁並無意於在這基礎上系統地建構一種哲學。他的 *Si fallor, sum* (若我受騙，我即存在) 是一個擯棄懷疑論的不可懷疑的真理的一個例子；但它在奧古斯丁哲學中並不佔有基本的地位，而「我思故我在」在笛卡兒體系中就佔有這樣的基本地位。
- ② *P. P.*, 1, 9; *A. T.*, VIII, 7, cf. IX B, 28.
- ③ 舉例來說，『當吾人在懷疑時，吾人不能夠對吾人之存在懷疑它是不存在的』*P. P.*, 1, 7; *A. T.*, IX B, 27, cf. VIII, 7. 再者，『我懷疑，我因此存在；或者，同樣的，我思

維，我因此存在』(S.T.; A.T., X, 523.)。

- ④ M., 2; A.T., VII, 27, cf., IX, 21.
- ⑤ D.M., 4; A.T., VI, 32-3.
- ⑥ M., 2; A.T., VII, 25.
- ⑦ P.P., 1, 10; A.T., VIII, 8, cf. IX B, 19.
- ⑧ R.D., 3; A.T., X, 368.
- ⑨ R.O., 2, 3; A.T., VII, 140-1, cf. IX, 110-11.
- ⑩ P.P., 1, 10; A.T., VIII, 8, cf. IX B, 29.
- ⑪ A.T., V, 147.
- ⑫ 依笛卡兒，對存在，確定性和認識的知識，以及對「爲要思維，吾人必須存在」這命題的知識是本具的知識(R.O., 6, 1; A.T., VII, 422, cf. IX, 225.)。但須記住：對他來說，本具觀念都是本性上內具的。
- ⑬ P.P., 1, 9; A.T., VIII, 7, cf. IX B, 28.
- ⑭ M., 2; A.T., VII, 29, cf. IX, 23.
- ⑮ R.O., 2, 1; A.T., VII, 352.
- ⑯ D.M., 4; A.T., VI, 32.
- ⑰ P.P., 1, 7; A.T., VIII, 7, cf. IX B, 27.

- ⑳ M., 2; A.T., VII, 28, cf. IX, 22.
- ㉑ R.O., 2, 1; A.T., VII, 131, cf. IX, 104.
- ㉒ R.O., 3, 2; A.T., VII, 175, cf. IX, 136.
- ㉓ R.O., 4, 1; A.T., VII, 226, cf. IX, 175-6.
- ㉔ R.O., 7, 5; A.T., VII, 492.
- ㉕ D.M., 4; A.T., VI, 33.
- ㉖ R.O., 3, 2; A.T., VII, 175-6, cf. IX, 136.
- ㉗ D.M., 4; A.T., VI, 33.
- ㉘ *Ibid.*
- ㉙ M., 3; A.T., VII, 35, cf. IX, 27.
- ㉚ 1, 45-6; A.T., VIII, 22, cf. IX B, 44.
- ㉛ D.M., 4; A.T., VI, 33.
- ㉜ M., 3; A.T., VII, 36, cf. IX, 28.
- ㉝ *Ibid.*
- ㉞ M., 3; A.T., VII, 40-1, cf. IX, 32.
- ㉟ M., 3; A.T., VII, 45, cf. IX, 35.
- ㊱ M., 3; A.T., VII, 45, cf. IX, 35-6.

- ③⑤ M., 3; A.T., VII, 47, cf. IX, 37-8.
③⑥ M., 3; A.T., VII, 48, cf. IX, 38.
③⑦ M., 3; A.T., VII, 49, cf. IX, 39.
③⑧ *Ibid.*
③⑨ M., 3; A.T., VII, 50, cf. IX, 40.
④① P.P., 1, 22; A.T., VIII, 13, cf. IX B, 35.
④② M., 3; VII, 51, cf. IX, 41.
④③ *Ibid.*
④④ A.T., VII, 51, cf. IX, 41.
④⑤ A.T., VII, 45-6, cf. IX, 36.
④⑥ *Ibid.*
④⑦ A.T., VIII, B, 361.
④⑧ M., 3; A.T., VII, 51-2, cf. IX, 41.
④⑨ M., 3; A.T., VII, 52, cf. IX, 41.
④⑩ A.T., VII, 214, cf. IX, 166.
④⑪ R.O., 4, 2; A.T., VII, 246, cf. IX, 190.
④⑫ R.O., 2, 3; A.T., VII, 140, cf. IX, 110.

- 52 M., 3; A. T., VII, 69-70, cf. IX, 55.
- 53 *Entretien avec Burman*, edit. Ch. Adam, pp. 8-9.
- 54 *Entretien avec Burman*, edit. Ch. Adam, p. 9.
- 55 一些哲學史家認為笛卡兒對於在一心靈之見底單純行動中來認識一物，與以完全的科學來認識它之間，劃分一個區別。依此，無神論者雖認識一三角形之內角和等於兩直角，但在他確認上帝底存在之前，他就未能以完全的科學來認識到這一點。誠然，笛卡兒認為：雖然無神論者能夠了然地認識一三角形之內角和等於兩直角，「他的這種知識並不能夠構成真正的科學」(R.O., 2, 3; A. T., VII, 140-1, cf. IX, 110-11)。但他所以說那樣的知識不能夠構成真正的科學，其理由在於「沒有任何能夠成爲可懷疑的知識應被稱作科學」(同上)。
- 56 M., 5; A. T., VII, 70, cf. IX, 55-6.
- 57 M., 4; A. T., VII, 58, cf. IX, 46.
- 58 P. P., 1, 35; A. T., VIII, 18, cf. IX B, 40.
- 59 M., 4; A. T., VII, 60, cf. IX, 47-8.
- 60 說「我」則更爲精確，因爲笛卡兒迄未證明多數自我的存在。
- 61 M., 5; A. T., VII, 65, cf. IX, 52.
- 62 M., 5; A. T., VII, 67, cf. IX, 53.

- 63 法文本加上「必然地」。
- 64 *M.*, 5; *A.T.*, VII, 68, cf. IX, 54.
- 65 *R.O.*, 1; *A.T.*, VII, 115-6, cf. IX, 91.
- 66 康德所討論過的另一個困難，涉及認為存在能夠恰當地被稱作一完美性這信念。
- 67 *A.T.*, IX, 52.
- 68 1, 14; *A.T.*, VIII, 10, cf. IX B, 31.
- 69 *Cf. Entretien avec Burman, A.T.*, V, 153; edit. Ch. Adam, pp. 27-9.

第四章 笛卡兒 (三)

物體之存在——諸實體及其主要諸屬性——心智與身體間的關係。

一

迄今我們所肯定的，只是兩個存在命題：「我存在」和「上帝存在」。但我們亦知道我們所清晰且明白地理解的一切事物是可能的。這是說，儘管我們（或說得準確些，我）尚未知道它們是否為上帝所造，但它們都能够為上帝所創造。因此，笛卡兒說，我們之能够清晰且明白地不從別的事物來理解某一事物，這就足以肯定這兩個事物是真正不同的，而其中的一個之被創造是不著另外一個的。

現在，我一方面看到：在「我思故我在」中所肯定的，除了我是一個思維的和非廣延的東西之外，沒有任何東西是屬於我底本質的。而另一方面，我對作為一個廣延的和非思維的東西的物體，有一清晰且明白的觀念。由此，「這個我（即是說，我之所以為我的那個靈魂）是完全地和絕對地與我的身體有別的，而且能够離身體而存在」。^①

當然，在這種情形下，作為一個思維的東西的我，其自身底存在並不證明我身體底存在——其

他物體底存在且不說。但我在我自身之內得見某些官能或活動，比如改變位置的和一般的方位運動的能力，這些就清楚地包含著有形的或廣延的實體底存在，此實體即身體。^②因爲在對那樣的活動之清晰且明白的知覺中，廣延是以某種方式被包含了的，而思維或知悟則否。再者，感官知覺有某一種被動性，即我受納「觀念」底印象，而我所受納的是那些印象，這不單止依靠我自己。感官知覺之官能並不預設思想，而且它得存在於被視爲一個本質地思維的和非廣延的我自身之外的某個實體中。又，因爲我之受納印象有時是逆於我的意志的，我就不可避免地會相信這些印象來自物體，而非來自我自己。而因爲上帝——他決非騙子——已給與我「一種很大的習性，相信它們（印象或感官底『觀念』）」是由有形的客體所傳達於我的，則如果這些觀念是有形的客體之外的其他原因所產生的，我不知道他如何能免於受指摘。因此，我們必須認許有形的客體存在。^③也許它們不是完全像感官知覺所提示的那樣；但它們總得作爲外在的客體而存在——就我們所清晰且明白地知覺它們而言。

笛卡兒對物體底存在之處理是很簡約的。並且，在《沈思錄》或在《哲學原理》中，他都沒有特別去探討我們對其他心靈底存在之知識問題。但他的主要論點是：我們受納印象或「觀念」，而上帝已給與我們一種將這些印象或「觀念」歸屬於外在物質原因底活動的、自然的習性，則這些外在的物質原因必須存在。因爲如果上帝既給與我們這種習性，卻又同時直接用祂自己的活動產生這些印象，則他就會成爲一個騙子。而如果笛卡兒被要求，他會無疑地訴諸神性的真誠而對存在——其他心靈底存在——作一個類似的論證。

因此，我們可以解消那個誇大的懷疑——這懷疑先前使我們認為生命可能是一場夢，而沒有任何有形事物相應於我們對它們的觀念而存在。「我應將往日這一切的懷疑擱置一旁，將它們視為誇大的和荒謬的，特別是那個關於睡眠的甚為普遍的懷疑（不確定性）——我不能將睡眠狀態和醒覺狀態加以區別。……」^④在這樣肯定了心智和身體底存在之後，我們可以進而探究其各別的本性，和探究二者間的關係。

二

笛卡兒將實體界說為「一個存在的事物，而爲了存在，它只需要它自己，此外一無所需」。但這個定義，若以一種嚴格的和字面的意義來予以理解，就只適用於上帝。「真正說來，只有上帝是相應於這個描述的，即只有上帝才是絕對自立的；因爲我們知覺到：沒有一個受造物能够不受上帝的力量之扶持而存在。」^⑤但笛卡兒並不會由此抽繹出與史賓諾莎相同的結論，即上帝是唯一的實體，而一切受造物僅是這唯一實體底樣態。他的結論卻是：「實體」一詞用來稱述上帝時的意義和用來稱述其他存在時的意義是不同的。笛卡兒因此以相反於士林學者底論述方式的方式來進行他的論述。士林學者將「實體」一詞首先應用於自然事物——經驗之對象，然後將它類比地應用於上帝。笛卡兒則首先將這詞應用於上帝，其次再類比地應用於受造者。這種進行方式符合他所明言的從原因到結果——而不是反過來，從結果到原因——的意向。而雖然他本身絕不是一個泛神論者，我們也誠然可以從他的進行方式看出來一個在史賓諾莎的實體觀念底發展中的預備階段。但這樣說，並不表示笛卡兒會贊成這種史賓諾莎的實體觀念。

但是，如果我們撇開上帝不談，而只想及實體之應用於受造者，則我們可以說有兩種實體，而「實體」一詞在用於稱述這兩類實體時是同義的。「受造的實體——不論是有形的或是思維的——卻可以在這共同概念之下被思考；因為它們都是單單依靠上帝支持而存在的事物。」⁷

現在，我們所知覺的不是諸實體自身，而是諸實體底屬性。而因為這些屬性植根於不同的實體且彰顯這些實體，它們就給與我們關於實體的知識。但並非所有屬性都在同一根基之上。因為「實體通常有一主要的性質，它構成實體底本性和本質，也是其他屬性之所依。」⁸ 實體作為無所他求者（除了對受造物來說，需要神性的保存活動）的這個觀念是一個共通的觀念，它不足以區分各種實體。我們之區分各種實體，只能夠從諸實體底屬性、性質來考慮。士林學者亦會贊成這一點。但笛卡兒進而對每一種實體都賦與一個主要的屬性，而事實上更將這屬性等同於實體本身。若問他之決定什麼是某一類實體的主要屬性，這就等於問我們所清晰且明白地知覺為那實體所不可缺少的屬性是什麼——其他屬性、性質都預設並依賴這個主要的屬性。結論似乎是：我們不能夠區別實體與其主要屬性。它們在各方面都是同一的。如稍後所提到的，這個觀點使笛卡兒陷於某些神學的困難。

我們已經看到，就笛卡兒來說，精神實體底主要屬性是思維。而他也準備主張精神實體在某意義上總是思維。他因而告訴阿諾德說：「對心智之在其融入於一個嬰孩底身體時就開始思維，我並不懷疑，而且心智同時意識到它自己的思想——雖然它後來把它忘記，因為這些思想底種的形式⁹不住在記憶中。」¹⁰ 他復問伽森地：「既然心智或靈魂是一個精神實體，它為何不應該總

在思維？我們在長大成人之時，健康良好，而且頭腦清醒，但我們尚會記不起我們知道已爲我們所具有的，則我們記不起心智在母胎或在一種昏睡狀態中曾具有思想，這又爲何叫人奇怪呢？」^①誠然，如果靈魂底本質是思維，則它一定明顯地或總在思維，即使在它乍看之下不如此做的時候；或在它不思維的時候，它就不存在。笛卡兒的結論是從他的前提來的。前提之真或假，這卻是另一問題。

究竟有形實體底主要屬性是什麼呢？它必須是廣延。例如，我們不能離廣延而設想形狀或行動；但我們卻能够離形狀或行動而設想廣延。「因此，在長度、廣度和深度中的廣延構成有形實體底本性。」^②這是有形實體之幾何學的觀念，與運動和能量無關。

這些主要的屬性是可分離於它們所屬的那些實體的。此外，可分離的尚有樣態，但這並不是說樣態可離實體而獨存，而是說實體可離特殊的樣態而存在。舉例來說，雖然思想對心智來說是本質的，心智卻可以有不同的思想。而雖然每一個思想不能離心智而存在，心智卻可以離開這個或那個特殊的思想而存在。同樣的，雖然廣延對有形實體來說是本質的，一種特殊的量或形狀卻不是。一個物體的大小和外形是可以變化的。而思想屬性和廣延屬性底這些可變化的樣態，笛卡兒把它們叫做「樣式」。他固然說：「我們這裏所謂的樣式，不過是其他地方所說的屬性或性質。」^③但他繼而區別這些名詞之使用，並且說：因爲在上帝那裏，是沒有什麼變化的，我們就不應該加給祂任何樣式或性質——只有屬性才是屬於他的。而在我們將思想或廣延視爲實體底「樣式」時，我們也認爲它們是可以有不同方式的變化的。因此，「樣式」一詞實際上應限於指稱

受造實體底各種樣態。④

二二

從上述所得的一個自然的結論是：人類由兩種實體所構成，而心智與身體的關係就好比舵手與船隻的關係。在士林哲學的亞里斯多德思想來說，人被視為一個統一體，而靈魂之於身體，正如形式之於質料。並且，靈魂不能還原為心智——靈魂被看成生物的、感性的和知性的生活底原理。至少是在多瑪斯思想，靈魂被視為將存在賦予身體，使這身體成爲一個人的身體。顯然，這種靈魂觀促進對人類（人底存有）底統一性之強調。靈魂與身體合成一個完整的實體。但依笛卡兒的原理來看，則甚不容易去主張這兩個元素之間有任何內在的關係。因爲，如果笛卡兒一開始就說：我是一個其本性是思維的實體，而身體並不思維，而且不被包括在我對我自己作爲一個思維的東西之清晰且明白的觀念中，則身體就不屬於我的本質或本性。在這種情形下，我是一個寄居於身體的靈魂。真的，如果我能够移動我的身體而指引它的一些活動，則靈魂與身體間至少有這樣的關係：靈魂之於身體，一如推動者之於被動者，而身體之於靈魂，一如工具之於工匠。果真如此，則船長或舵手與船隻的關係之類比就不是不適當的。因此，阿諾德在第四組詰難中的說明便容易理解，他認爲：我之清晰且明白地知覺我自己僅是一個思維的存有，這理論所導至的結論是：「沒有任何有形的東西是屬於人底本質的，他因而整個是精神，而他的身體只是精神之乘具；由此而得出人作爲一個精神體的定義——這精神使用一個身體」⑤。

但是，笛卡兒事實上已在第六《沈思錄》中說過，自我不是如舵手之在船中那樣寄寓於身體

的。他說，在一切事物中一定有某些真理是自然所教導我們的。因為，自然一般地或表示上帝，或表示上帝所造萬物之秩序，而自然特殊地則表示上帝所給與我們的萬物之複雜整體。而如我們所見的，上帝不是騙子。因此，如果自然教導我：我有一個感受到痛苦，感覺到饑餓和口渴的身體，我就不能懷疑這一切事情中有某些真理。但「自然又通過這些痛苦、饑餓、口渴等等的感覺教導我：我不但住在我的身體裏面，就像一個舵手在他的船上一樣，而且我還和這身體緊密地聯結在一起，高度地融和在一起，使得我與它組成了一個單一的整體。因為要不是這樣，我的身體受了傷的時候，我這個只是在思維的存有就不會感到痛苦，因為我只會用理智來察知這個創傷，就像水手用視覺來察看他的船上的破損一樣。」¹⁶

笛卡兒的立場似有困難。一方面，他對清晰性與明白性之判準之使用，導致他強調心靈與身體的區別，甚至將二者各自表示為一個完整的實體。另一方面，他不想接受那個似乎隨之而來的結論：心靈單寄住在那個它用作一種外在工具的身體之中。他亦不是僅爲了免除神學方面的批評而拒絕這個結論。因爲他曾注意到對那個結論底眞理性有所妨礙的經驗與料。換言之，他察覺到心靈與身體之相互影響，而它們必須在某種意義上構成一個統一體。他不曾打算否認交互作用之各種事實，而且——如眾所周知的——他試圖對此有所肯定。「爲了更完全明白這些事物，我們必須知道心靈實在是連繫於身體的，而一般來說，我們不能說心靈僅存在於身體中的某一個部分，因爲它是整個的，而且在某一方式下是不可見的。……（但）亦必須認識到：雖然心靈連繫於整個身體，它卻在身體底某個部分將它的作用表現得更爲特殊些；而一般相信這個部分就是腦，或

者是心。……但是，若仔細考察這個問題，則好像我已明白地肯定心靈直接地顯用於其中的那個身體部位既不是心，亦不是腦底全部，而是腦的各部分底深處，即位於腦底實體中央的某個極細小的腺體。這腺體正懸於導管——腦前腔中的各種生氣^①藉此導管與腦後腔中的各種生氣交流——之上，因而腺體之微動即大大地改變生氣之流動；反過來，生氣流動之小小變化也大大地改變腺體之運動。」^②交互影響點之定位，實際上並沒有解決與非物質的心靈和物質的身體之間的關係相連而生的各種問題；而且從某一觀點來看，這種定位似乎是強調心靈與身體之區分的。但是，笛卡兒確不曾有意否定二者之交互作用。

這兩路思想——一路強調心靈與身體之區分，另一路則接受且試圖去解釋二者之交互作用以及人之總體統一性——之結合，見於笛卡兒給阿諾德的答覆中。如果心靈與身體被認為是不完整的實體，「因為它們不能自立自存。……則我承認：在我看來，說它們是實體，這是矛盾的。……就各別來看，它們是完整的（實體）。而我認識到：思維的實體，一如廣延的實體，同樣是個完整的東西。」^③笛卡兒在這裏說心靈和身體都是完整的實體，而強調二者之區分。同時，「在另一種意義下，它們可被稱為不完整的實體；這意義即：由於它們是實體，它們就不缺乏完整性，而這意義僅表示就它們關涉另一實體來說，它們與這實體一致而形成一個單一的自足的東西。……心智與身體，從它們與人的關係來看，是不完整的實體，而人是它們二者合成的統一體。」^④

從這個不安穩的平衡之不能讓人滿意的立場來看，我們可理解一個笛卡兒主義者如格林克斯之所以主張機緣論。依這理論，心身之間沒有真正的因果的交互作用。舉例來說，在我的意志底

一個動作之機緣下，上帝開始活動。誠然，笛卡兒本人為這種理論之發展提供了根據。例如，他在《對一個提綱之批註》中，說及外物經由感官傳達於心智，所傳達的不是觀念本身，而是「為心智以某一本具的能力在這個時候而不是在另一時候形成這些觀念提供機緣的某些東西」。^②像這樣的一段文字不免繪畫出兩系列的事件來，其一是心靈系列中之觀念，另一是有形物的系列中之運動。運動是心智自身藉以產生觀念之機緣。而因為笛卡兒強調上帝在世界中之恒常的保存活動，這種保存乃被解釋為一種不斷被更新的創造，因而我們可由此抽繹出結論說：上帝是唯一的直接的創造因。我並非表示笛卡兒本身曾肯斷一種機緣論；因為如我們所已看到的，他主張交互作用。但他對這問題之處理可導至對機緣論之肯斷，而部分地作為「交互作用」底真義之一個說明。機緣論是那些主張笛卡兒對心智底本性與地位之一般立場的人所肯斷的。

附 註

- ① *M.*, 6; *A. T.*, VII, 78, cf. IX, 62.
- ② 應注意笛卡兒如何假設官能與活動必須是實體底官能與活動。
- ③ *M.*, 6; *A. T.*, VII, 78-80, cf. IX, 63.
- ④ *M.*, 6; *A. T.*, VII, 89, cf. IX, 71.
- ⑤ *P. P.*, 1, 51; *A. T.*, VIII, 24, cf. IX B, 47.
- ⑥ *Ibid.*

- ⑦ *P. P.*, 1, 52; *A. T.*, VIII, 25, cf. IX B, 47.
- ⑧ *P. P.*, 1, 53; *A. T.*, VII, 25, cf. IX B, 48.
- ⑨ 比較士林哲學 *species* 一詞端用作表示一心理樣相或觀念。
- ⑩ *R. O.*, 4, 2; *A. T.*, VII, 240, cf. IX, 190.
- ⑪ *R. O.*, 5, 2, 4; *A. T.*, VII, 356-7.
- ⑫ *P. P.*, 1, 53; *A. T.*, VIII, 25, cf. IX B, 48.
- ⑬ *P. P.*, 1, 56; *A. T.*, VIII, 26, cf. IX B, 49.
- ⑭ 笛卡兒說明在受造的實體中有不變的屬性，『如存在著的和持住中的事物底存在和綿延』（*P. P.*, 1, 56; *A. T.*, VIII, 26, cf. IX B, 49）。這些不應被稱作樣式。
- ⑮ *A. T.*, VII, 203, cf. IX, 158.
- ⑯ *M.*, 6; *A. T.*, VII, 81, cf. IX, 64.
- ⑰ 「動物精神（精靈）」在此乃指『血液中最具生氣的和最微細的那些進入腦穴中的部分』。它們是『極微細』的物體，『運行甚快，一如火炬中發出的火焰微粒』；而它們被引入神經和肌肉中，『藉此它們以身體所能被推動的各種方式來推動身體』（*P. S.*, 1, 10; *A. T.*, XI, 334-5.）
- ⑱ *P. S.*, 30-1; *A. T.*, XI, 351-2.
- ⑲ *R. O.*, 4, 1; *A. T.* VII, 222, cf. IX, 173.

㉔ ㉕

Ibid.

A. T., VIII B, 359.

第五章 笛卡兒（四）

物體之性質——笛卡兒與實體轉化之教義——空間與位置——綿延與時間——運動之根源

——運動之規律——神在世上的活動——有生物體

一

我們已得見：依笛卡兒來說，有形實體之主要屬性是廣延，「因而廣延①在長度、寬度和高度方面構成有形實體之本性」。②因此，我們可以承認大小和形狀是客觀的自然現象。因為它們都是廣延之樣式或不同樣態。但對像顏色、聲音和味道這些所謂「次性」的性質，則該如何說呢？

笛卡兒對此問題所給予的答案與伽里略的相似。這些性質並不屬於外物，「而是這些能以不同方式影響我們的神經的物體底各種不同的傾向」。③光、色、臭、味、聲和觸等性質，「就我們所知道的來說，僅是由量度、形狀和運動所構成的物體底傾向」。④則次性與其說是屬於外物，不如說是屬於作為感觸主體的我們——運動中的外物使我們產生色、聲等感覺。當笛卡兒在其早期的研究中認為有形的東西不一定正是它們看起來的那樣的時候，他所表示的就是這個意

思。例如他說：「我們因此得承認有形東西存在。但它們不一定就是我們所感覺的那個樣子，因為感官的知覺在許多情形下是非常模糊混淆的。」⁵ 廣延則是我們清晰明白地知覺為屬於有形實體底本質或本性的。但我們對色、聲等的觀念卻不是清晰且明白的。

這樣看來，自然的結論是：我們的色、聲等觀念並不是本具的，而是偶發的觀念，是由外在的有形物所引生的外在的觀念。笛卡兒認為在物體中存在著看不見的微粒，雖然這些微粒不像德謨克利圖的原子那樣是不可分的。⁶ 這自然也暗示說，依笛卡兒這張來看，這些運動中的微粒刺激感官而引生我們對顏色、聲音和其他次性的知覺。阿諾德的確是這樣理解他的。「笛卡兒先生不承認任何感官性質，而只承認藉著環繞我們的微小物體底某些運動，我們知覺到不同的印象，並將這些印象稱作色、味、臭等。」⁷ 而笛卡兒在一處回答中表示：那刺激感官的只是「那些形成被知覺的物體底外圍的表面的東西」，因為「所有感官都因接觸而被刺激」，而且「接觸只發生於表面」。⁸ 他進一步說，這所謂表面，我們應理解為物體底外部形狀，一如指頭所感覺的那樣。因為在物體內部有看不見的微粒，而物體之外表就是那些直接包圍這些微粒的表面的東西。

在《對一個提綱之批註》中，笛卡兒卻表示：「任何來自外物——透過感官，超出某些有形的運動之外——的東西都達不到我們的心靈」，他並且作結論說：「痛苦、顏色、聲音以及類似的觀念都（必須）是內在（本具）的」。⁹ 因此，如果次性的觀念是內在的，他們就不能同時是偶發的。有形的運動刺激感官，而在這些運動的場合中，心靈產生顏色等等的觀念。在此意義下，

這些觀念是內在的。誠然，在《批註》中，笛卡兒說一切觀念都是內在的，即使是有形運動本身的觀念，亦是如此。因為我們並不就它們所藉以存在的形相那樣直接地認識它們。因此，我們必須區別有形運動和關於它們的觀念——我們為它們所刺激而造成的觀念。

當然，這理論包含著一種表象的知覺理論。凡是被知覺的是在心靈之中，雖然它所表象的是在心靈之外的東西。這理論也引生明顯的問題。但是，捨此不說，若一切觀念都是內在的，則本具的、偶發的和想像的觀念之間的區別將不成立。笛卡兒最初似乎試圖將本具觀念限制於清晰且明白的觀念，而將它們區別於偶發的、含混的觀念。但他後來將一切觀念認作是本具的，而在這情形下，當然不是一切本具觀念都是清晰且明白的。這些關於觀念的不同說法之間，以及關於心物的不同說法之間顯然有一種關連。因為，如果心物之間有實在的動力因果的關係，則雖然在一機緣論的預設下一切觀念必須是本具的（笛卡兒意義的「本具」），卻可同時有偶發的觀念。

但是，如果我們略去笛卡兒的各種不同說法，而只選擇其思想的一面來看，我們可以說他將身體幾何化，即將身體本身化為廣延、形狀和大小。這種解釋不應受到反對，它是真實的；但這種趨向將帶來物理學家——他們可以忽略像顏色等的性質，除非它們能被化為微粒的運動——的世界，與普遍的感官知覺之間的一種二分。真理之鑰是純粹理性的直覺。我們不能單純的說知覺是虛幻的；但它必須將自己置於純粹知性的最終判斷之下。在此，數學的精神是笛卡兒思想的最高表現。

在這裏，我想簡略地提出一個笛卡兒會因其有形實體的理論而牽涉到的神學上的難題。此難題——在上一章中對此也有過一個隱約的、順便帶過的暗示——是關於實體轉化之教義的。根據特倫（Trent）會議〔十六世紀中葉〕之教諭所示，在彌撒之祝聖中，麵包與酒之實體〔由神的力量〕轉化為基督的肉身和血，而其附質則^⑩仍然存在。但如果——像笛卡兒所說——有形實體不外是廣延，而性質都是主觀的，則實體經轉化後，就不再存有任何實在的附質。

阿諾德在題為《物質似乎要為神學家帶來難題》的第四組詰難中，即提起這論點。他說：「我們相信麵包之實體已成爲聖體之麵包，而剩下的僅是麵包之附質。這些附質包括廣延、形狀、顏色、氣味，以及其他感覺上的性質。但笛卡兒先生不認爲有感官性質，而認爲存在的只是我們周圍的微小物體的一些運動，我們藉此而感受到不同的印象，而隨後稱之爲色、味等等。從而所剩下的是形狀、廣延和可動性。但笛卡兒先生不認爲這些性能可以離開它們所附屬的實體而被理解，或可以離開實體而存在。」^⑪

笛卡兒在給阿諾德的答覆中，謂特倫會議中所使用的是「種」，而不是「附質」，他又將「種」理解爲「表樣」。麵包和酒之表樣或表現，於祝聖後仍然存在。這樣，則「種」只表示用來作用於感官的東西。凡是刺激於感官的都是「一物體底表面上的東西，即「被認爲介於一物體之粒子及環繞它的物體之間的界限，此界限除了一種樣式的實在性外，絕對一無所有」。^⑫再者，既然麵包之實體轉變爲另一實體之方式是：後一實體處於與前一實體所曾處的相同的限度之內，或就處於麵包與酒所存在過的同一地方，或甚且（由於這些界限不停在移動）——若它們出現的話

——處於它們所存在之處，如此，則新的一個實體作用於我們的感官的方式必完全相同於麵包和酒的作用方式——若無實體轉化發生的話。¹⁵

笛卡兒至此仍儘量避免神學上的爭論。「我不曾解釋過在這神聖的聖事中，耶穌基督的廣延問題，因為我不必這樣做，也因為我儘可能避免神學的問題。」¹⁶但他在另一信函中卻這樣做了。¹⁷不管怎樣，由於阿諾德已將問題提出，笛卡兒感覺到必需去為他的樣式理論與實體轉化之教義作調解，或者怎樣經由他認為確然真實的樣式理論，去對實體轉化之教義作滿意的解說。但雖然他未曾否定過這教義（如果否定過，則沒有上述調解的問題），他之以他自己的樣式理論來解釋這教義底含義，還是未能使天主教的神學家們滿意。雖然特倫會議所使用的確是「種」字，而不是「附質」一詞，顯然的是，「種」這個字用作表示「附質」的意義，而不僅表示廣義的「表樣」。笛卡兒的立場已很清楚。「如果我在比能自由地談論真理而不需作任何辯護，我承認我敢於盼望有這麼一天，就是神學家們將摒棄假設真實附質存在的學說，並視之為不合理的思想、不可理解、以及在信仰上導至不確定性，而我的理論則取代這學說的地位，被接受為確定的、不可置疑的。」¹⁸他的希望未曾實現。

除開笛卡兒對此問題的討論之神學關涉和反應不說，顯然，他的討論雖然是關於「實體」和「樣式」，卻不能以為這表示他對士林主義的實體和附質理論之接受。對笛卡兒來說，「實體」實乃表示人們所清晰明白地感覺為一物底基本屬性的東西，而他之將「附質」換作「樣式」，也表示了他不相信有真實附質能夠——雖然唯有透過神力可以——離開它們（附質）所屬的實體而存在。

值得一提的：雖然實體轉化之教義被天主教神學家們理解爲此教義涵有真實附質之存在，它並不必然地涵有物質性的東西——舉例來說——染上了一形式的意義。換言之，此一教義不能用以解決次性的問題。

二二

如果有形實體底本性或本質在於廣延，則對空間將作何解釋呢？笛卡兒的回答是：「空間或內在的位置，以及在空間內的有形實體，其差異僅在於它們爲我們所認識之方式」。①若我們將本不屬於一物體底本性的一切性質從一物體——舉例來說，一石頭——中除去，則所剩下來的是從長度、寬度和深度（高度）方面來說的廣延；「而這廣延亦包括於我們的空間——不僅是充滿了物體的空間，亦是那虛空的空間——觀念之內」。②雖然如此，我們認識有形實體與認識空間的方式是不同的。因爲當我們想起空間的時候，我們所想到的是——舉例來說——那實際被一石頭所填充的廣延，而這廣延乃是——當石頭被移去的時候——能夠爲其他物體所填充的。換言之，我們所想到的不是那構成一特殊物體底實體的廣延，而是一般意義的廣延。

就位置來說，「位置與空間這些名辭所表示的，與物體被說是在一個位置無異」。③一物體之位置並不是另一個物體。但是，位置與空間二詞亦可有差異之處，即：前者指示情況，亦即就其他物體來說之情況。笛卡兒說，我們經常說一物佔取另一物之位置，即使前者並不與後者具有相同的大小和形狀，也因而而不佔有同樣的空間。當我們以這方式來說位置之改變時，我們所想到的，乃是一物體之情況，而這情況是相關於其他物體而說的。「若我們說一物在某一特殊的地方

（位置），我們所表示的意思只是此物在某種方式下相關於其他某些物體所處的狀況。」^②重要的是要知道並沒有絕對位置存在；這是說，沒有不可移動的座標點。如果一人坐船渡河，而且此人總是靜坐船上，則他可以說是保持著同一位置——若我們想到他之相對於船的情況或位置來說。若我們就他之相對於河岸的情況來說，我們也可以說他的位置在改變。又「如果我們相信宇宙中沒有真正不可移動的點（這將要被顯示為可能的），我們將結論說：除非為我們的思想所固定，沒有一物具有一永久不變的位置」。^③位置是相對的。

我們已看到空間或內在位置，與構成有形實體底本質的廣延之間，並沒有真正的區別。由此可知，嚴格來說，沒有空虛的空間，沒有虛空。水桶乃造來作盛水用的，若裏頭沒有水，我們說它是空的；但它卻裝著空氣。一個不裝載任何東西的絕對空虛的空間是不可能的。「因此，若問及如果上帝將載於一器皿中的所有物體除去，而又不允許另一物體來佔有其位置，則結果會如何，我們將回答說：器皿之各邊將因而緊密地黏在一起。」^④各邊之間將無任何距離，因為距離是廣延的一種樣式，而如果没有廣延的實體，則不能有廣延。

笛卡兒從他的廣延為有形實體之本質的學說，引出其他的一些結論。首先，在嚴格意義下，不能够有任何原子存在。因為物質底任何微粒（分子）都必須是廣延的，而如果它是廣延的，它原則上也是可分的，即使我們在物理上沒有任何分割它的方法。只有相對意義的原子存在，即相對於我們的分割能力來說。其次，世界是無限地廣延的，因為它不可能有一定的界限。因為如果我們想到界限，我們亦想到界限之外的空間；但虛空的空間是不可想像的。第三，如果有形實體

與廣延根本上是同樣的東西，則天體與地球必須是由同樣的物質所構成。天體乃由一種特殊物質所構成的舊說就被排除。最後，不能有一多元的世界（宇宙）。一方面，以廣延的實體為本性的物質，充滿了一切能想像得到的空間，而另一方面我們又不能夠想像任何另一種物質。

四

將物體看作廣延的幾何學的觀念所帶給我們的是一靜態的宇宙。但運動無疑是一事實，而運動之本性必須被考慮。但是，我們只需考慮空間中的運動，這由於笛卡兒說他沒法想像其他種類的運動。

照一般說法，運動是「任何物體從一位置到另一位置之動作」。^②我們根據所採用之參考點「之不同」，可以說一物體同時在運動中，亦不在運動中。在船上的人對於他所離開的岸邊來說是在運動中，但他又可同時說是在靜止狀態中——對於船上其他部分來說。

但是，恰當地說，運動是「物質之一部分或一物體，從與之直接相接的那些我們視之為靜止的物體之親近性，轉移於別的物體之親近性」。^③在此定義中，所謂「物質之部分」或「物體」必須被理解為表示所有被移動之物，即使它由許多有其自己的運動的部分所組成。又「移動」這名詞必須被理解為指示運動是在物質的物體中的，而不在推動它的作用者。運動與靜止是物體之不同樣式。再者，將運動看作一物體之脫離其他物體之親近性的這個定義，包含說：一運動中的物體只能有一種運動；在此若用上「位置」這名詞的話，我們可以說同一物體可以有不同的運動，因為位置可相對於不同的參考點來理解。最後，定義中「我們視之為靜止的」此語界定「那些與

之直接相接的物體」的意義。

五

時間之概念是與運動之概念相關連的。但我們必須在時間與綿延之間作一區別。後者，就其被看作連續地存在來說，是事物的一種樣式。^{②6}但是，時間就其被描述為（笛卡兒在此應用了亞里斯多德的語言）運動之量度來說，在一般意義下是與綿延有別的。「但爲了在同一量度下來了解一切事物之綿延，我們通常將它們的綿延與最大的、最有規律的運動之綿延相比較；這些運動綿延產生我們謂之時間的年、日。我們由此所得的不是，加於一般綿延上的一種東西，而是思維的一種樣式。」^{②6}因此，笛卡兒可以說時間只是思維的一種樣式，或者如《哲學原理》法文本所解說的，「只是思維此綿延的一種樣式」。^{②7}事物具有綿延或持續，但我們能够由比較來思維此綿延，因而獲得時間的概念，此概念是不同的綿延之一個共同的量度。

六

這樣，我們在物質世界中，就有了運動和被視爲廣延的有形實體。現在，一如曾提及的，如我們考察有形實體之幾何學觀念本身，我們就獲得一靜態世界的觀念。因爲廣延的觀念自身並不含有運動的概念。運動因此必然成爲外加於有形實體的某種東西。誠然，對笛卡兒來說，運動是有形實體的一種樣式。我們因此得去探究運動之來源。在這問題上，笛卡兒引進了上帝以及神

力的觀念。因為上帝乃是世界中的運動的第一因。上帝並且在宇宙中保持一等量的運動，因而使得雖有運動之轉移，但運動之總量不變。「在我看來，只有上帝曾以其全能創造了物質，以及其各部分之運動與休止，而他如今又藉其通常之協力，在宇宙中維持他當初創造宇宙時所加於其中的同量的運動與休止。因為，雖然運動是受動的物質的一種樣式，物質總是保持一定量的運動——雖然物質中的一些部分的運動時多時少……。」^②我們可以說，上帝以一定量之能量創造了世界，而能量在世界上的總量維持不變，即使它經常轉移於物體之間。

我們可注意到，笛卡兒試圖從形上學的前提，即是說，從神性的完美之考慮，來推演運動量之守恒。「我們也知道上帝底完美性之一，不僅在於他的本性不變動，更在於他從不去改變它的一種態度行事。因此，除卻我們在世界中所看見的變化，以及那些我們確信為上帝所啟示的變化，又那些在自然中所要發生或正發生的變化（創造者卻絲毫未因此而改變）外，我們不應在上帝的工作中假設有其他的變化，為了恐怕這樣而有損於上帝行事之一致。由此可知，由於他在創造物質之各部分時已以不同的方式推動了它們，又由於他將以同一方式保存一切（部分）——保存於他在創造它們之初就使它們遵行的規律中，他因而在此物質中不斷地維持著一恒量的運動。」^③

七

就笛卡兒所說來看，似乎運動的基本規律能够從形上學的前提被推演出來。「由上帝之永不

變易以及他常以同一態度行事的這個事實，我們可以獲得我稱之為自然律的某些規則。」^②拉丁版本則說：「由上帝的這個同一的不可變易性，可得知某些規律或自然律……。」^③這觀念固然與笛卡兒的觀點吻合，此觀點已在第二章中提到過，即是說：物理學不能脫離形上學，因為物理學之基本原理來自形上學的前提。

第一個規律是：每一獨立的事物除非受另一事物之作用，將經常保持在靜或動之同一狀態中。沒有一靜止中的事物是因其自身而起動，亦無一運動中的事物因其自身而停止運動。此命題之真確可經由拋射物體之運動情況來予以例證。若一球被拋入空中，它何以於離開拋球者的手之後仍繼續運動呢？理由是：根據自然律，「一切運動中的物體將繼續運動，直至其運動為其他物體所阻止。」^④在拋球的例子中，空氣之阻力逐漸消滅球的運動的速度。亞里斯多德的「劇烈」運動理論以及第十四世紀的推力理論同被擯棄。^⑤

第二個規律是：每一個運動體將循直線繼續其運動。若其運動劃出一圓形軌道，這是因為它與其他物體相碰撞。而任何作此運動的物體將以離開圓心的方式繼續其運動。笛卡兒首先對這一運動方式提出形上學的理由。「這規律一如前一規律，是以上帝不可變動以及他以一非常簡易的工夫在物質中維持運動這一事實為依據……。」^⑥但他隨即徵引一些關於此一規律的經驗的印證。

「第三個我在自然中所觀察得到的規律是：若一運動中的物體碰撞另一物體，而該運動物體所具以保持作直線運動的力，少於另一物體所具以阻止其運動的力，則該物體將改變其運動方向，而無損於其運動〔量〕。若該物體具較多之力，它將帶動另一物體，而於其運動所損失的〔量〕

等於它所給與另一物體的。」³⁵笛卡兒再度嘗試以神之不可動性、運動恒定性以及經驗印證，來證明此一規律。笛卡兒所主張的關連——一方面是神之不可變動性和恒常性，另一方面是他的諸運動律——很難支持下述觀點：物理學之基本規律能從形上學來予以推演。

八

這一切都提示一種理神論的世界觀。這裏所自然呈現於心靈的一幅圖象是：上帝將世界創造為一個運動物體的體系，然後任其自己去發展。這誠然也是提供給巴斯卡的一幅圖象。巴氏在其《冥想錄》中³⁶寫道：「我不能原諒笛卡兒。在他的整個哲學中，他似乎樂於能够忽視上帝。但他又不能不用他來推動世界；在此之後，他再也不去理會上帝。」如我將要證示的，巴氏的批評是誇張其辭的。

我們已經看到，笛卡兒強調了神性的持守之必然性，這爲了使受造的宇宙能够繼續存在。而這一持守被肯斷爲與一永恆的再創造同義。現在，這一理論又與其運動與時間之不連續性的理論緊密地關連在一起。「我的全盤生命歷程可被分作無限多的部分，其中各部分絕對互不相干；而由我前一刻會存在過的這個事實，並不表示我在此刻必須存在，除非某個原因在此刻將我再生，也就是說，保持我（使我繼續存在）。對那些細心考慮時間底本性的人來說，既十分清晰亦十分明白的一個事實是：一實體在其存在之每一時刻中要被保持，它需要相同於產生和創造它——假使它未曾存在過，即使它再生——時所必需的力量和作用。因此，自然之光明明白地向我們表示創

造與持守之間的區別是一種理性上的區別。」³⁷ 時間是不連續的。在《哲學原理》中³⁸，笛卡兒說時間或事物之延續是「這樣的一種東西，即其各部分彼此不相依存，也永不共存」，又在給沙奴（Charau）的一封信中說：「它的（世界的）延續的每一時刻彼此各自獨立」。³⁹ 因此，延續的各瞬間都是獨立的，我底存在之諸時刻也是不連續的、各自獨立的。因此，不斷的重新創造（再生）是必要的。

但笛卡兒並不以為自我底生命中事實上沒有連續性，或者說，此自我由眾多的、散列的諸自我所構成而其間沒有共同的一性。他亦不認為運動和時間中沒有連續性。他所想的，是上帝藉其永不休止的創造活動來提供這連續性。他亦提示一種與上面所提示的理神論的世界觀極不相同的世界觀。自然的秩序和笛卡兒所給與自然律的關連，都被認為有賴於上帝的不斷的創造活動。一如我底開始存在、繼續存在以及自我底連續性之有賴於神性的活動，物質性的東西之繼續存在和運動之連續性也倚賴同一個原因。宇宙在每一方面，在每一時刻都倚靠上帝。

九

至此我們已考究了作為一思想物的自我底本性，以及廣延的實體底本性。但並沒有特別討論有生物體，而探討笛卡兒如何處理這些物體是必要的。這問題的範圍明白地是為上面所敘述的內容所界定。因為受造的實體只有二類，即精神實體與有形實體。因此，問題是：有生物體究何所屬？並且，這問題的答案一開始就很明白。因為，由於有生物體很難被歸入精神實體一類，它們

就必須被歸入有形實體一類。而如果有形實體之本質是廣延，則有生物體之本質亦必須是廣延。我們的工作就是去考察此一定位之含義。

笛卡兒首先強調說，並無有效的理由認為動物具有理性。他更特別指出：認為動物有說話的理智或者它們能够理智地說話的說法，缺乏有效的事實根據。有些動物具有使它們發語的器官，這是真實的。例如鸚鵡能够說話，這是說它們能够發語。但並沒有事實可以證明它們理智地說話，也就是說，不能證明它們思考它們所說的，或了解它們所發語詞的意義，又或者它們能够發明符號去表達它們的思想。動物對它們的感覺發出訊號，這是真實的，但這事實也只證明這是一種自動的（本能的），而非理智的過程。另一方面，在人類，即使那最愚笨的，也能够用字句來表達思想，而啞巴也能够學習或發明其他約定俗成的符號去表達思想。「這也不僅表示禽獸比人具有少一些的理性，而是它們根本沒有理性，因為明顯的是：能够說話所需要的只是一點點東西。」^④許多動物確實在某些行動上較人類有更多的靈巧；但這並不證明它們稟有心智。如果它們具有心智，則其特異的靈巧性也該表現在心智上，因而無法解釋何以它們缺乏語言的能力。它們的靈巧「卻表示它們根本不具有理性，也表示自然依據它們器官的習向而從中施加作用，一如由齒輪和擺錘所組成的鐘，它能够報時，也能够計時——比我們用全部智慧去計量更要精確些」。^⑤

因此，動物並不具有理性或心智。這一點，士林哲學家將會贊同。但笛卡兒的結論卻是動物皆為機器或自動體，因而排除了亞里斯多德及士林哲學以動物具有感覺的「魂」的理論。^⑥如果動物不——在人類具有心智這意義下——具有心智，則它們除了是運動中的物質外，一無所是。

當阿諾德反對此說，而認為動物的行爲不能不用「魂」（與軀體不同，卻不是不可朽壞的）的觀念去予以解釋時，笛卡兒回答說：「禽獸的一切行爲僅與我們那些不用心智從旁幫助的行爲相似。我們因而必須結論說，除了它們的官能的習性以及由心臟的淨化血液的脈動所產生的動物魂之不斷放射外，我們不能認識到它們有任何的運動原理。」⁴⁵ 笛卡兒在一六四九年二月五日致亨利·摩爾的一覆函中確實肯定說：「我不蔑視生命界中的動物」，這表示他不拒絕把動物看作有生命的東西；但他的理由卻是他認為生命「僅是心臟的溫暖」。⁴⁶ 並且，「我之不否認它們的感覺，乃因為它有賴於身體上的器官。」⁴⁷ 我們之所以傾向於認為動物的生命不僅是物質的作用過程，這由於我們在動物生命中觀察到一些行爲類似於我們的。也由於我們將我們身體的運動歸屬於我們的心智，我們也自然的慣於把動物的運動歸屬於某個生物的原理。但研究顯示，動物的行爲能夠不藉任何心智或看不見的生物原理之引進而予以完全說明。

笛卡兒因此將必然認為動物是機器或自動體。他對人體亦將作同樣看法。好一些的身體上的作用過程不斷進行著，而心智並不參與其中：呼吸、消化、血液循環，所有這些作用都是自動地進行的。不錯，我們可以——舉例來說——從容地走著，但心智並不直接移動雙腿；它在松果腺上影響動物的精靈，其作用不在創生新的運動或能力，而在改變運動的方向或使用原來由上帝所創造的運動。人體因此好像一部機器，它在一相當大的範圍內能夠自動地工作，即使其能力可由工人作不同方式的使用。「活人的身體之異於死人的，這好比一隻手錶或其他的自動體（即自己運動的機器）——當它被上緊發條，以及具備按照設計運行的具體原理和其他必要的條件時，是

異於同一隻手錶或其他機器——當它被損壞而其運行之原理不再發生作用時。」⁴⁶

我們可以從兩方面來看笛卡兒的動物理論。從人文主義的觀點來看，它表示人的地位之提升，或者說，它再度肯定人的獨特地位，因而反對將人與禽獸的差異降為只是一種程度上的差別。這不是一種單為歷史學者所發明的解釋；因為笛卡兒本人即為它提出「形上學的」根據。舉例來說，笛氏在《方法論》中表示：「僅次於那些否認上帝的人的錯誤的……，是去想像禽獸的靈魂與我們的同其本性，因而在此生過去之後便無所恐懼，或與蠅蟻一樣，不能有更多的希望；沒有其他錯誤比這種想法更能使微弱的精神遠離道德之正途。事實上，如果知道二者之差異是那麼的大，我們就更能了解那些理由——這些理由證明我們的靈魂完全獨立於身體，因而不與身體同時死去。」⁴⁷他在致新堡侯爵 (Marquis of Newcastle) 信中⁴⁸提到蒙田 (Montaigne) 和沙朗 (Charon) 二人，前者將人與動物作了不當的比較，而後者說智者與凡人不同，亦如凡人與禽獸之不同，這都表示人與動物只在程度上不同，而沒有任何根本的差異。

另一方面，笛卡兒將動物解釋作機器，這解釋不管是如何粗略，它與笛卡兒原來對精神世界與物質世界之分判相符。它代表或預示將科學化約為物理學之嘗試，而在物理學中，他說，他不接受或希求幾何學和抽象數學的原理之外的其他原理。⁴⁹整個物質世界可被視作一機械的系統，而除了各種動力因之外，不需要涉及或考慮別的原因。目的因果性是一個神學上的觀念，不論其如何真實，它在物理學中並沒有地位。利用目的因、「靈魂」、神秘的生命原理，或利用實體形式等所作的解釋，對提升物理學的發展絲毫沒有幫助。而同樣的解釋原理既應用於非動物界的物

體，亦必須應用於有生命的物體。

附 註

- ① 『我們把廣延理解為長度、寬度和高度，而不論它是否為一實在物體或僅僅是空間』R. D., 14; A. T., X, 442. 這是廣延之原本觀念。
- ② P. P., 1, 53; A. T., VIII, 25, cf. IX B, 48.
- ③ P. P., 4, 198; A. T., VIII, 322-3, cf. IX B, 317.
- ④ P. P., 4, 199; A. T., VIII, 323, cf. IX B, 318.
- ⑤ M., 6; A. T., VII, 80, cf. IX, 63.
- ⑥ P. P., 4, 201-2; A. T., VIII, 324-5, cf. IX B, 319-20.
- ⑦ *Fourth set of Objections*; A. T., VII, 217, cf. IX, 169.
- ⑧ R. O., 4; A. T., VII, 249, cf. IX, 192.
- ⑨ A. T., VIII, B, 359.
- ⑩ 實際所用的字是 *species*，而不是 *accidentia*。
- ⑪ A. T., VII, 217-8, cf. IX, 169.
- ⑫ R. O., 4; A. T., VII, 250-1, cf. IX, 193.
- ⑬ R. O., 4; A. T., 251, cf. IX, 193-4.

- ⑭ Letter to Pere Mesland; A. T., IV, 119.
- ⑮ A. T., IV., 162-70.
- ⑯ R. O., 4; A. T., VII, 255, cf. IX, 197.
- ⑰ P. P., 2, 10; A. T., VIII, 45, cf. IX B, 68.
- ⑱ P. P., 2, 11; A. T., VIII, 46, cf. IX B, 69.
- ⑲ P. P., 2, 13; A. T., VIII, 47, cf. IX B, 69-70.
- ⑳ P. P., 2, 14; A. T., VIII, 48, cf. IX B, 71.
- ㉑ P. P., 2, 13; A. T., VIII, 47, cf. IX B, 70.
- ㉒ P. P., 2, 18; A. T., VIII, 50, cf. IX B, 73.
- ㉓ P. P., 2, 24; A. T., VIII, 53, cf. IX B, 75.
- ㉔ P. P., 2, 25; A. T., VIII, 53, cf. IX B, 76.
- ㉕ P. P., 1, 56; A. T., VIII, 26, cf. IX B, 49.
- ㉖ P. P., 1, 57; A. T., VIII, 27, cf. IX B, 49-50.
- ㉗ *Ibid.*
- ㉘ P. P., 2, 36; A. T., VIII, 61, cf. IX B, 83.
- ㉙ P. P., 2, 36; A. T., VIII, 61-2, cf. IX B, 84.
- ㉚ P. P., 2, 37; A. T., IX B, 84.
- ㉛ A. T., VIII, 62.

- 32 *P. P.*, 2, 38; *A. T.*, VIII, 63, cf. IX B, 85.
33 See vol. III, pp. 157-60.
34 *P. P.*, 2, 39; *A. T.*, VIII, 63, cf. IX B, 86.
35 *P. P.*, 2, 40; *A. T.*, VIII, 65, cf. IX B, 86-7.
36 p. 77.
37 *M.*, 3; *A. T.*, IX, 39, cf. VII, 49.
38 1, 21; *A. T.*, VIII, 13, cf. IX B, 34.
39 *A. T.*, V, 53.
40 *D. M.*, 5; *A. T.*, VI, 58.
41 *D. M.*, 5; *A. T.*, VI, 59.
42 當然，笛卡兒亦反對「植物靈魂」或「植物中有原理」的觀念。
43 *R. O.*, 4, 1; *A. T.*, VII, 230, cf. IX, 178-9.
44 *A. T.*, V, 278.
45 *Ibid.*
46 *P. S.*, 1, 6; *A. T.*, XI, 330-1.
47 *D. M.*, 5; *A. T.*, VI, 59.
48 *A. T.*, IV, 573-5.
49 *P. P.*, 2, 64; *A. T.*, VIII, 78-9, cf. IX B, 101-2.

第六章 笛卡兒 (五)

人對自由之覺察——自由與上帝——暫時的倫理學與道德科學——情欲及節制——善的本性——對笛卡兒倫理學觀念之評論——對笛卡兒的一般性的評語

一

1. 人之具有自由意志，或更嚴格地說，我之具有自由意志，這是一個基本的事實，而且是在我之覺察到自由意志邏輯地先於「我思，故我在」這意義上來說。正是具有自由才使我溺於誇大的懷疑。我有一種自然的傾向去相信物質的東西之存在，並且相信數學上的證明，而要去懷疑這些，特別是後者，是需要努力或謹慎的選擇的。因而「不論創造我們的是誰，也不論他如何的有能力，如何的騙人，我們依然經驗到一種自由，我們可以藉此不去把我們對之沒有確實知識的事物當作真實的和不可爭議的，這樣就可以使我們免於一直受騙」。

的確，我之具有自由，這是自明的。「我們已經對此作過一非常明晰的證明；因為在我們努力去懷疑一切事物時，即使我們假設了創造我們的那一位用其無限的力量，在各方面來欺騙我們，我們仍然覺得自己有一種自由，使我們能够免於相信稍不確定和稍可懷疑的那些事物。但在

這個時候我們所不能懷疑的事物（自由），是同我們所能知道的事物一樣自明，一樣清晰的。」
② 使用方法的懷疑的能力就預設著自由。誠然，對自由的意識是一個「本具的觀念」。

這種自由行動的能力是人類最大的完美性，藉著這能力之使用，「我們在特殊的方式下支配我們的行動，由此取得讚譽或責備」。③ 誠然，屢屢發生的對己對人的行為的讚譽或懲責都表示人類自由的自明的本性。我們乃自然地認識到人是自由的。

一一

因此，我們確定人具有自由，而這種確定性在邏輯上是先於上帝存在的確定性的。但一旦上帝的存在被證明，就有必要以我們對上帝之所知，再去探究人的自由。因為我們知道上帝不僅從永恆以來就知道現在的一切或將來的一切，而且更預先決定這一切。因此，問題是如何協調人的自由與神性的預定。

在《哲學原理》中，笛卡兒避免對此問題提出任何正面的回答。這個迴避與他明白表示的要完全避開神學上的爭論之決心相符。有兩樣事物是我們可以確定的。首先，我們確定有自由。其次，我們可以清晰且明白地認識到上帝是全能的，他也預定了一切事情。但我們並不因此而能了解這神性的預定如何讓人的自由不受決定。因有神性的預定而否定自由，這是乖謬的。「去懷疑我們在本身內所了解和所經驗的事物，這是乖謬的，只因爲我們並不了解我們所知爲從其本性來說是不可解者的事物。」④ 最聰明的辦法是承認這問題的解答超出我們的理解能力。「若我們沒有忘記我們的思想是有限的，而上帝的全能——他藉此不僅自永恆以來知道現有的的一切或能有的

一切，更支配和預定這一切——是無限的，則我們將不會有任何麻煩事。」^⑤

但是，笛卡兒事實上並不滿意他這種立場。因為他曾就神學的論題與人類自由之關連提出看法。他更在不同的時期以不同的方式發言。舉例來說，在他說他贊同哥瑪（Gomar）派的信徒而不贊同亞米利安派（the Arminians）的時候，他就是在荷蘭基督徒之間的爭論上表示他的意見。這等於說他接受一嚴格意義的預定論。又在他對耶穌會表示反對意見的時候，^⑥他看來是比較贊同楊森主義（Jansenism），而反對莫林主義（Molinism）。楊生主義認為神恩是不可抵禦的，他們所允許的唯一的自由也等於自發性。人們作一行為的時候可以不感到有任何約束，但這行為畢竟為天上或地上的「喜樂」之吸引所決定。莫林主義者則主張意志之自由合作，使恩寵得以施惠，而人的任道而行的自由不致為神性的預知所損毀。笛卡兒會對楊森主義略表同情，這並不奇怪，如果我們記得他說：「為了我應是自由的，沒有必要我應該在二種反對學說之選擇中保持中立。不但如此，當我愈偏向一造，則我就愈自由地選擇且擁有了它——不論我之偏向是由於我明白其中含有真和善，或者是由於上帝如此決定我的內在思想。無疑的，神性的恩寵和自然的知識不但不絲毫減少了自由，而且還正可以增加它，衛護它。至於我在缺乏理由，不為兩造所動時，我亦感到一種中立（無所謂），但這只是自由之最低程度，它表示知識之缺乏——而不表示意志底完美。」^⑦的確，如果笛卡兒試圖去解釋主張中立的自由的那夥人的主張，那麼他就誤解了他的意思。因為他似乎將這中立的自由，理解為由缺乏知識所帶來的一種中立狀況，而他認為這自由是指在相反的兩造中選擇其一的能力——即使具有聰明的選擇之必要條件（包括知識）。他同

時確實認為意志愈是指向客觀上最佳的選擇——不論是由神恩或由於自然知識，則我們愈自由。他似乎表示作其他選擇的能力並非本質上屬於真正的自由。他在致梅色涅的函中說：「若有更多的理由驅使我，我就更自由地趨向選擇某一對象；因為我的意志一定更容易更自動地作選擇。」^②

但笛卡兒在與波希米亞的依利沙伯公主的通信中，卻有很不同的說法，而其立場更接近耶穌會 (the Jesuits)。他作了一個類比。兩個眾所周知其互相為敵的人，受皇帝任命在某一段時間去到某地。這皇帝很清楚會有一場打鬥；我們必須說是皇帝要這樣做，即使這打鬥違背他自己的法令。但雖然他預見並且決定打鬥的發生，他卻無法決定二人的意志。他們的行動決定於他們自己的選擇。這樣，上帝預見及預定人的一切行為，但他並不決定人的意志。換言之，上帝之預見人的自由行為，是因為人要這樣作；而不是人之要這樣作，是因為上帝預見這行為。

這事情看來是這樣的，每當討論關於自由意志的神學問題的時候，笛卡兒或多或少接受一些即時的解決，而沒有認真去把它們弄得一致。^③他所真感到興趣的是錯誤問題。他希望強調人的自由，可以不贊同稍有可疑之處的任何命題，同時允許不可避免地去贊同被認為具有確定性的命題。我們有自由去包容或擯棄錯誤。上帝因而不對錯誤負責。但清晰地被認知的真理就如神性的光照一般投入心靈之內。

二二

一旦有了人類底自由的預設，我們便能夠對笛卡兒的道德論加以探討。在《方法論》中，^④

在開始運用懷疑的方法之先，他先爲自己提出一套暫時的倫理學。他於是決定遵守他的國家的法律 and 風俗習慣，而既有此決心，就在行爲上信持堅執，而且忠信地跟隨即使可疑的意見（這些意見尙未成爲不可懷疑的）。他亦決意不斷去克制他自己，而不是去克服命運；寧可改變其希望，而不試圖去改變世界的秩序。最後，他決心將其一生用於陶冶他的理性，而且在真理的追求中不斷求進步。

顯然，這些格律和決心構成一個細節未完成的個人的計畫；它們尙遠離於「最高和最完備的道德科學——如果對其他各種科學有完全的知識，這科學就是智慧的最高程度的表現」。①但笛卡兒始終沒有完成這種完備的道德科學。他無疑不覺得他是作這個工作的人選。不論那一種情形，也不論有些什麼理由，笛卡兒的體系缺少一套倫理學，而根據原來的計畫，這倫理學是要完成的。

但笛卡兒還是寫了一些關於倫理學和與倫理學有關的主題的文章。我們可以先從他的情欲論開始，這是與道德哲學有關的。

四

笛卡兒對情欲（或譯「激情」，*Passions*）的分析包含相互作用的理論。就是說，情欲是由身體激發靈魂而產生的。「在靈魂裏是一種情欲，在身體上是——一般來說——一種行爲。」②在一般意義下，「情欲」和知覺同其意義。「我們通常將我們所具有的一切種類的知覺或各種形式的知識叫做情欲，因爲產生它們的通常不是靈魂，又因爲靈魂總是從它們所代表的事物那裏來

攝取它們。」^⑭但如果從一較狹的意義來了解，則「情欲」正在這意義上被作如下的理解。「我們可以將諸情欲一般地界定為，我們將之特別關連於靈魂底知覺、感受或情緒，這些都是由精神底某些運動所產生，維護和強化的」。^⑮對這個甚為含糊的界說，笛卡兒作了下面幾點說明。當「情欲」這個語詞用來表示不屬於靈魂底行動的思想時，情欲才能够被稱為知覺。（清晰且明白的知覺是靈魂底行為。）情欲之被稱為感受，是因為它們為靈魂所吸收。又我們可以很正確地稱之為情緒，這因為在靈魂所具有的所有思想中，情緒是最為騷擾靈魂的。「我們將之特別關連於（靈魂）」這一語句之肯斷，就是要排除諸如味、聲、色這些關連於外物的感受，以及關連於我們自己的身體的感受，如饑、渴、痛苦等。所以肯斷「精神」的活動，為要排除由靈魂本身所引起的那些欲望。因此，情欲就是由身體所引發之靈魂的情緒；當然，這些情緒必須區別於我們具有這些情欲的知覺。害怕的情緒與對此害怕及其本性之清晰的知覺不是同樣的東西。

笛卡兒說，情欲「本性上都是好的」；^⑯但是它們可能被誤用，而且也能够被放任得過度。因此，我們一定要節制它們。但是情欲「完全受制於那些主宰並引導它們的行動，而僅間接地能夠為靈魂所改變。」^⑰這是說，情欲是為生理的條件所決定和激起的：它們都是動物精靈底運動所產生的。因此，結論自然是：為要節制情欲，我們應該改變身體上那產生情欲的原因，卻不是置此原因於不顧，而想直接把情欲驅除。因為在原因以及對靈魂的騷擾仍然存在的情況裏，我們所能做的頂多是「不役於其結果，而且制止它所驅策身體去做的許多活動。例如，如果憤怒使我們去舉手打擊，意志通常能夠將手收回；如果害怕使雙腳顫抖，意志能够使之停止，而在其他類

似情況中亦如此」。^⑧但我們即使可以很自然的把情欲之間接的節制，解釋為就我們之所能去改變產生情欲的身體上的條件，笛卡兒卻給我們一種很不一樣的解釋。因為他說我們對情欲之間接的節制，是「藉著經常連繫於我們所希望具有的情欲——它們與我們所要放棄的情欲相反——的事物之表象來進行的。這樣，為要激發勇氣而消除恐懼，光是有要這樣去做的意志是不够的，我們還必須自己去考慮那些使我們相信危險並不大的理由、對象或例子……。」^⑨不管怎樣，這個解釋並非要否定前面提議的那個解釋：它毋寧是當我們沒法直接改變一種情欲的外在原因時，要我們去採用的一種辦法。

五

但因為情欲「只由於它所激發的欲望之介入，才能够使我們有所行動，而我們應特別小心去規範的，正是這個欲望，道德的主要用途也在此」。^⑩因此，問題是：欲望什麼時候是好的？什麼時候是不好的？笛卡兒的回答是：當欲望依從真實的知識時，它是好的（善的）；當它根據一些錯誤而產生時，便是不好的。但是使欲望成為好的那個知識是什麼呢？笛卡兒並沒有對此說清楚。他固然告訴我們說：「對欲望來說，我們最常犯的錯誤是沒有充分地區分那些依賴於我們的事物與那些不如此依賴我們的事物」^⑪但是，知道某物依賴我們的自由意志，且不單純是一件發生於我們而我們儘可能去接受它的，這並不就使我們對此事物之欲望成為好的欲望。不管怎樣，笛卡兒是注意及此的，而且他附加說：「要很清楚地知道以及細心考慮所欲望的事物底好處」。^⑫他可能意指道德科學的第一個條件是去分別那些在我們能力範圍內的，與那些不為我們所控制

的事物。後面一類事情乃為神意所安排，而我們要安然接受它們。但跟著我們要在那些肯定為在我們能力之內的事物中，去分辨甚麼是善的和甚麼是惡的。而依從德行乃在於實行那些我們判斷為最好的行為。^②

在一六四五年致伊利沙伯公主的一封信函中，笛卡兒在評論席內卡 (Seneca) 的《論真福生活》時，對這些主題稍作了一些強調。要去擁有至福，生活在至福中，這「只有讓精神完全自滿自足」。^③是那些事物能給予我們這樣至上的滿足呢？這可有兩樣事物。第一種是倚賴於我們自己的，如德行和智慧。第二種，如榮譽、富有和健康，是不倚賴（至少是不完全倚賴）我們自己的。雖然完美的滿足同時要求有這二種善的事物。我們只認真地考慮第一種，即考慮倚賴我們自己而又能為所有人所取得的事物。

為要取得這嚴格意義下的至福，需要考慮三個規律。對笛卡兒來說，這些規則已見於《方法論》之中；但他實際上更改了第一個規律，以知識來取替權宜的格律（主觀規範）。這第一規律就是盡一切能力去知道在整個生命歷程中甚麼是該去做的，又甚麼是不該去做的。第二規律是作堅執的和恒常的決定，去實行理性的指示而不為情欲或欲望所改變。「這決定中的堅執，正是我認為應被看作美德的」^④。第三規律是將一個人所不具有的善處看作是在其能力範圍之外，而使自已慣於不去欲求它們；「因為除欲望與懊悔外，沒有其他東西能妨礙我們的滿足」。^⑤

不過，除了那些為急躁或憂傷所伴隨的欲望外，並不是每一種欲望都與至福不相容。「要我們的理性永遠不會犯錯，這也沒有必要。只要我們的良心證明我們從未缺乏決意和德行去實現我

們判斷爲最好的一切事物，這樣就足够了。因而光是德行就足以使我們滿足於此一生。」²⁶

顯然，這些考察並未很詳細的告訴我們關於道德的內容，也就是說，關於具體的理性的命令。但笛卡兒認爲，在一種科學的倫理學能被建立之先，首先必要去建立人生的科學（人性論）；而他並未認爲他已作過這工作。他也因此從未覺得他要去建立這科學的倫理學——他的體系的計畫中所要求的。但是，在他致伊利沙伯公主的另一封討論倫理學的信函中，說他將捨棄席內卡的主張而提出他自己的看法；他跟著便提出正確的道德判斷所需要的兩件事：第一是關於真理的知識，第二是慣於在所有需要這知識的情況中憶起以及贊同這知識。而這知識包含對上帝的知識；

「因爲這教我們樂於接受一切發生於我們的事情，因爲這一切都明白地是上帝所賜給我們的。」

②其次，有必要去認識靈魂底本性，如自足、獨立於身體，較身體爲高貴，以及不朽。第三，我們應該儘量去認識宇宙，而不應幻想一個但爲我們自己的方便的有限世界。第四，一個人應將他自己視作宇宙整體中的一部分，也特別是國家、社會和家庭的一分子，因而他應該爲整體的利益著想。更有其他的事物，而對這些事物的知識是可欲求的；例如，情欲底本性、我們社會的道德規範底性格等等。一般來說，如笛卡兒在別的信函中所說的。至善「在於德行之踐履或（與此相同的）在於擁有那些僅由我們的自由意志所取得的完美的事物，也在於由這獲取所產生的心靈上的滿足」。②而「要爲生活而對理性作正確的使用，這在於不帶情欲地考察和思慮身心兩方面底完美處之價值，這些完美的地方可經由我們的努力而取得，爲了——由於我們平常不得有所取捨——我們可以選擇那最好的……。」²⁷

六

在這裏再去敘述笛卡兒對伊利沙伯公主所作的一些甚爲偶然的註解，實在是沒有必要的。但有幾點須略爲一提。

首先，笛卡兒顯然接受了認爲人生的終極目的是至福的這個傳統的理论。但對一個中世紀的思想家如亞奎那來說，至福——起碼是完美的至福——乃表示對天國上帝之直觀，而對笛卡兒來說，它乃是一個人在此生中憑個人努力所取得的靈魂底安寧或滿足。我並非要說笛卡兒否認人有一種超乎自然的、只有靠神恩才能取得的命運，他也不否認圓滿意義的至福是天國的至福。我所要大家注意的，是他避開純粹的神學課題及啟示，而構想——由於我們不能用「發展」這字眼——一種自然的倫理學，一種純哲學的道德論。在歷史上的亞奎那的道德論中，卻沒有那樣一種抽離於受啟示的學說的明白分界。^④

其次，我們很難不看出古代道德學者——特別是斯多亞派——的著作和觀念對笛卡兒的反省之影響。他固然在《靈魂底諸情欲》中一開頭就對這些古代論者作了一些通俗的諷喻，但這並不代表他未曾受過他們的影響；他在致伊利沙伯公主的信函中也引用過席內卡。誠然，以德行作爲人生的終極目的，在面對情欲時強調自制，又強調忍受一切發生於我們而又不爲我們所控制的事情——作爲天意底流行者，都明顯的表現斯多亞的觀念。當然，笛卡兒不單純的是一個斯多亞主義者。其中一點：他較斯多亞派予以外在的善（美德）更多的價值；在這一方面他更接近亞里斯多德。但他的倫理學說底整個思想線索，一點不錯的在靈感和趣味方面是斯多亞的；這思路顯示

於他對有德行的人的自足之強調，以及他經常反覆申說的介乎那些在我們能力範圍之內的與那些不在這範圍內的事物之間的區別。³¹

第三，我們必須注意笛卡兒倫理思想中的理智主義的傾向。他在一六四四年致麥士蘭 (Pere Mesland) 的信中說，如果我們清楚地得見某物是罪惡，「我們就不可能在如此看見它的時候去犯罪。此所以他們說：*Omnis peccans est ignorans*（一切罪過是無知）」。³²此類的文字似乎表示對蘇格拉底之「道德是知識，而罪惡是無知」的觀念之接受。但雖然笛卡兒的確定信念是我們不能在「清楚地」看見某物是罪惡之同時卻又去選擇它，這「清楚地看見」一語尚須從某一定義的意義去理解。笛卡兒同意士林學者的說法，認為沒有人會因為罪惡是罪惡而去選擇它；一個人之所以會選擇罪惡，是因為他將罪惡的事物理解為在某方面是好的。如果他當時明白地看到一個罪惡的行為之罪惡所在，辨識它是以及為甚麼是罪惡的，則他就不能選擇它；因為意志是好善的。但雖然他憶起他曾聽說這行為是罪惡的，或他自己曾在以前一情況中看見這是罪惡的，這並不阻止他現在去注意此行為的其他方面，而這些方面在他看來是可欲望的、好的。他因此可以選擇去做這行為。再者，我們必須把自真正的清楚性看見一美德，與僅自表面的清楚性看見它，此二者加以區別。如果在選擇的活動中自真正的清楚性看見那美德，我們就必定選擇它。但情欲的影響可能改變我們的注意；而「我們常常讓我們自己不去選擇一種清楚地為我們所知道的美德，或除非我們認為作這樣的選擇是一種能為我們的自由意志作見證的美德，否則也不讓我們自己去承認一種顯然的真理」。³³

一般來說，笛卡兒不僅認為我們通常選擇是或看來是美德的東西，而不能單純地選擇罪惡的事物，他也認為如果我們在作選擇時，真正而且完全清楚地看到一種美德是無條件地好的（善的），我們應該不可避免地去選擇它。但事實上，我們的知識不可能完備到能夠排除情欲的影響的程度。因此，理智主義的主張仍然是抽象的。它主張人們將如何行動，設若某些事實上未予實現的條件得以實現的話。

最後，雖然笛卡兒在他對倫理學實際上所作的一些說明中強調忍德，這並不表示他所發展出來的倫理科學——假若他已經發展過一套——會僅僅是一種忍從底倫理學。一個完備的倫理學體系需要先對其他科學——包括生理學和醫學——有一完整的知識。他無疑認為，設若有這樣完整的科學的知識，人們就能够為這知識之實踐應用，制定出道德的條件。因為後者（應用）會給予人們不僅對科學的規律以及對不隸屬於人底自由意志的事物，而且也對在其能力範圍的事物一種通徹的理解。人一旦對在其能力範圍內的事物有一完整的理解，他便發展出一種關於其自由意志之具體實踐所應依循的方式的理論。他將依此方式建立一套動態的倫理學或行動底倫理學，而不僅僅是一套忍從底倫理學。

七

我想，沒有人會懷疑笛卡兒是最重要的法國哲學家這說法的真實性。在法國哲學的整個發展過程中，他的影響處處可見。例如，他這個哲學的主要特徵之一，就是哲學反省（思維）與科學的一種緊密關聯。而雖然較為晚近的法國哲學家並不跟隨他的作法——試圖去完成一完備的、演

釋的體系，他們都認識到他們所處的一個傳統是由笛卡兒所啟發的。柏格森 (Bergson) 即因著笛卡兒思想中哲學與數學有著緊密的關係而指出十九世紀中的一些人物如孔德 (Comte)、古爾諾 (Cournot) 和雷努維 (Renouvier) 等，都是由數學轉入哲學的。在他們當中，潘加雷 (Henri Poincaré) 更是數學天才。^②再者，笛卡兒之專注於明白清晰的觀念，並且以甚為簡約的語言來表達，此特徵亦反映於法國人哲學著作之明晰性——就其整體來看。確實，有一些法國思想家使用了一種暗澀的文體和用語，這卻主要受了外國的影響；但大體來說，法國的哲學家繼承了笛卡兒的傳統——追求明晰性而避免暗澀難解的文字。

笛卡兒的明晰性也實在有點騙人。因為要去解釋他的意思，這並不常常是一件容易的事。也很難說他一直保持一致。但確實可有一種意義，而在這意義上可以正確的說笛卡兒是，而黑格爾（舉例來說）不是一個明白易懂的作家。有了這樣的預設，一些哲學家試圖在笛卡兒中找出一較深的意義，在他的思想中找出一個富有意義的趨向，而這意義和趨向具有一種獨立於整個笛卡兒體系之外的永恆的價值。因而黑格爾在他的《哲學史》中稱笛卡兒為近代哲學的真正締造者，他的主要貢獻在於不憑藉任何預設而以思想作起點。對黑格爾來說，笛卡兒主義當然是不妥適的。其中一點是：笛卡兒雖從思想或意識作開始，他並不從思想或理性自身來推演意識底內容，而是經驗地接受這些內容。再者，笛卡兒的自我僅僅是一經驗的自我。換言之，笛卡兒主義只構成絕對觀念論的哲學發展過程中的一個階段。但它是相當重要的一個階段；因為在以意識或思想來開始之時，笛卡兒已帶來哲學上的一次革命。

愛德蒙·胡塞爾（Edmund Husserl）卻以另一種很不相同的方式來詮釋笛卡兒的重要性。對他來說，笛卡兒的《沈思錄》代表哲學方法史上的一個轉捩點。笛氏以科學的一種整合為目標，而他又看到一主體性的出發點的必要性。哲學必須從自我反思的自底思索出發。而笛卡兒一開始即將物質世界底存在「納入括弧」，又將自我視作身體，將物質性的事物視為相關於一主體——意識自我——的現象。在這範圍內，笛卡兒可被看作近代現象學之前導。但他未曾了解他自己的方法之意義。他看見有必要去對經驗追究「自然的」解釋，以及使他自己從一切預設中解放出來。但笛卡兒並不將自我視作一純粹意識，並去探究「超越的主體性」的領域，即對一純粹的主體呈現為現象的本質之領域；他將自我詮釋為一思維實體，而利用因果性原理去發展一實在論的哲學。

黑格爾曾將笛卡兒的哲學看作是絕對唯心論底發展中的一個階段，而胡塞爾則視之為現象學之前導，他們都著重於把「主體性」作為笛卡兒哲學底起點。沙特（Sartre）亦作如是觀，只是他的哲學——當然——既不同於黑格爾的，亦不同於胡塞爾的。沙特在他的《存在主義與人文主義》的講錄中，說明哲學底起點必須是個人底主體性，而根本的真理是「我思維，所以我存在」，這是意識抵達自身之時的絕對真理。但他進一步辯稱在「我思維」中，我面對他人而意識到我自己。他人的存在是在「我思維」中被發現的，我們因而立刻發覺自己處在一主體性際（互為主體性）的世界中。值得一說的是，一般的存在主義者在從自由的個人主體出發之同時，亦將主體底意識視作在一種世界裏而且面對他人的自底意識。依此，雖然三人的出發點與笛卡兒的

有點相近，他們並不打算從事證明外在世界的存在——這外在世界是作爲在自我意識之外的某物的。換言之，他們不以自我封閉的自我作出發點。

當然，黑格爾、胡塞爾和沙特僅僅是笛卡兒主義爲後來的思想家所應用的三個例子。此外還有許多其他的例子。比如說，德比朗 (Maine de Biran) 將笛卡兒的 *Cogito, ergo sum* 換作 *Volo, ergo sum* (我意願，所以我存在)。但所有這些思想家有一共同處，即他們詮釋代表一種哲學——卻非笛卡兒的哲學——的笛卡兒主義的內在意義和永恆的價值。我這說法並非批評。黑格爾、胡塞爾、沙特都是哲學家。固然，這裏曾引用過黑格爾的《哲學史》。但這部著作構成黑格爾哲學體系的一部分：它不是一部純粹歷史的解說。而一個哲學家一定樂於享用從他自己的觀點去決定笛卡兒哲學中甚麼是活的和甚麼是死的這種權利。同時，如果笛卡兒被解釋爲一個絕對唯心論者，或現象學哲學家，或存在主義者，或像拉美特利 (La Mettrie) 一樣，是一個唯物論者，所有這些哲學家都採用了錯誤的途徑，因而沒法認識到笛卡兒思想之「實在的」意義以及「真正的」急務和方向，也不能就其歷史的背景來了解他。若就我們試圖將其哲學體系溯源於 *Cogito, ergo sum* 來說，他固然會努力將其哲學奠基於主體性。若謂這是一項重要的革新，這也是絕對正確的。而且當我們從哲學發展之後來的階段來看，我們可以看到這革新與後來的觀念論的關連。但雖然在笛卡兒主義中有可被稱爲觀念論成素的東西，將前者稱爲一觀念論的體系將是很誤導的。因爲笛卡兒會將其哲學奠基於一存在的命題，而他切望於對實在界——他不曾認爲此實在界能被還原於意識底活動——建立一客觀的解釋。再者，如果我們僅僅強調笛卡兒對物質

的實在界所作的機械論解釋與出現於十八世紀法國啟蒙運動中的機械論的唯物論之間的關連，我們就不免忽視了一項事實，即：笛卡兒企圖在神性的活動以及在人底靈魂之精神性中，去尋求對世界所作的「幾何學的」看法與對上帝的一種信仰之間的調解；當我們就笛卡兒哲學之歷史意義來對它作考量的時候，這就是他的哲學底最重要的方面。

在某一意義上，笛卡兒的哲學是一個極其個人化的事業。《方法論》中的自傳部分很明白的表示了這個意思。他的活力，不是由於一純然表面的智性上的好奇，而是由於一種追求確實性的熱情。而且他認為擁有一個真實的哲學體系，對人生是重要的。但他所尋求的是客觀確實性、自明的真理和被證明的真理。笛卡兒對以「主體性」（後來的用語）作出發點之堅持，這不能與主觀主義混為一談。求得某些類比於客觀的、非人格的數學真理之事物，仍是他的目標。他在這意義下渴望超越傳統。也就是說，他渴望去建立奠基於純粹理性而非奠基於過去的傳統的眞哲學；這哲學將免於時間空間之限制。我們能够在笛卡兒哲學中辨識出傳統的以及當時環境的影響，這一事實當然不值得驚奇。相反的，如果我們找不出這些影響，才是值得驚奇的。然而笛卡兒主義大部分過時這一事實，並不妨礙笛卡兒被聲稱為康德以前的近代哲學之父。

附 註

- ① *P. P.*, 1, 6; *A. T.*, VIII, 6, cf. *IX B.*, 27.
- ② *P. P.*, 1, 39; *A. T.*, VIII, 19-20, cf. *IX B.*, 41.

- ③ *P. P.*, I, 37; *A. T.*, VIII, 18, cf. IX B, 40.
- ④ *P. P.*, I, 41; *A. T.*, VIII, 20, cf. IX B, 42.
- ⑤ *Ibid.*
- ⑥ *Entretien avec Burman*, edit. Ch. Adam, p. 18.
- ⑦ *M.*, 4; *A. T.*, VII, 57-8.
- ⑧ *A. T.*, III, 381-2.
- ⑨ E. Gilson *La liberté chez Descartes et la théologie* 值得參考。參看參考書目。
- ⑩ 3; *A. T.*, VI, 22-8.
- ⑪ *P. P.*, Prefatory Letter; *A. T.*, IX B, 14.
- ⑫ *P. S.*, I, 20; *A. T.*, XI, 328.
- ⑬ *P. S.*, I, 17; *A. T.*, XI, 342.
- ⑭ *P. S.*, I, 27; *A. T.*, XI, 349.
- ⑮ *P. S.*, 3, 211; *A. T.*, XI, 485.
- ⑯ *P. S.*, I, 41; *A. T.*, XI, 359.
- ⑰ *P. S.*, I, 46; *A. T.*, XI, 364.
- ⑱ *P. S.*, I, 45; *A. T.*, XI, 362-3.
- ⑲ *P. S.*, 2, 144; *A. T.*, XI, 436.

- 20 *Ibid.*
- 21 P. S., 2, 144; A. T., XI, 437.
- 22 P. S., 2, 144 及 148; A. T., XI, 436 及 442.
- 23 A. T., IV, 264.
- 24 A. T., IV, 265.
- 25 A. T., IV, 266.
- 26 A. T., IV, 266-7.
- 27 A. T., IV, 291.
- 28 A. T., IV, 305.
- 29 A. T., 286-7.
- 30 我說「歷史上的阿奎那」，爲要明白表示我是指多瑪斯本人，而不是指通常爲多瑪斯主義者所提示的那種倫理學說，這學說對啟示的教義並無明顯的關涉。
- 31 關於這問題，見 F. Strowski: *Pascal et son temps*, I, 113-20. 參看參考書目。
- 32 A. T., IV, 117.
- 33 *Letter to Mersenne*; A. T., III, 379.
- 34 'La philosophie française', p. 251 (in *La Revue de Paris*, May-June 1915).

第七章 巴斯卡

—— 巴斯卡的精神與生平 —— 幾何學方法，它的範圍與極限 —— 心靈 —— 巴斯卡的護教學方法
—— 人的可憐與偉大 —— 賭注論證 —— 巴斯卡之為哲學家。

一

從笛卡兒轉入巴斯卡，我們將面對一個心智類型迥異的人。他們兩位都是數學家，都是天主教徒；但前者基本上是一位哲學家，後者則是一位護教者。的確，在某種程度之內，我們也能認為笛卡兒是一位護教者，至少就他自知自己的思想在宗教上與道德上的意義而言，確實是如此；但他主要還是被認為是一位系統哲學家，志在開展「理性的秩序」，並構作一個訴諸理性證明且能無盡發展的哲學真理體系。雖然，我們若以理性主義者 (rationalist) 一辭表示：拒絕接受天啟的和超自然的觀念之人，那麼他不是一位理性主義者；但是，就他畢生致力於追求真理，而且認為真理可由人類心智所作之哲學的與科學的反省而獲得，則他足以為理性主義的代表。就他是一位哲學家，同時也是一位天主教徒而言，他是一位天主教哲學家；但是，就他主要關心的是否維護信仰的真理而言，則他不是一位天主教哲學家。反之，巴斯卡則傾心於證實，基督的啟示將如

何解決因人類情境而起的問題。就他投身於關注並展現這些問題而言，也許他可被稱爲「存在主義」哲學家（如果我們從寬或甚至誤導使用這個語詞）。但是他堅持：這些問題的解答（就可獲得的範圍而論），就在基督的啟示與生命之中，也許，將他歸類爲基督教護教者要比認定他爲哲學家更來得恰當。因此我們至少可以理解，爲什麼在有些人認爲他是法國最偉大的一位哲學家的時候，卻另有一些人根本就不認爲他是一位哲學家。譬如，柏格森（Henri Bergson）和杜爾柏斯（Victor Delbos）拿他和笛卡兒齊頭並列，認爲他們是不同思想路線上的兩位主要的法國哲學的代表；雪瓦利耶（Jacques Chevalier）則認爲他是一位偉大的哲學家，因爲他極關切「人使自己勇於和死亡面對的問題」^①。反之，勒奴維埃（Renouvier）認爲巴斯卡雖是一位思想家，但太過於關心個人以致不足以稱爲哲學家；布雷耶（Emile Bréhier）則毫不留情地說：巴斯卡並不是一個哲學家，他是一個博學多聞者和天主教的護教者^②。這些評斷，顯然有一部份是決定於每一個人對哲學的定義與哲學家的特質，在認定上有所不同。但是，他們同時也都強調巴斯卡和笛卡兒之間的差異，而這個差異巴斯卡自己是很清楚的。的確，在一些著名的警句中，他毫不含糊地排斥「哲學」，他以這個語詞表示笛卡兒試圖去做或巴斯卡認爲笛卡兒一再試著在做的那種東西。依他的見解，笛卡兒這位偉大的理性主義者太注意物質的世界了，而不太關心那個「必要的一樣東西」，而那個東西乃是真正的愛智（love of wisdom）將要引導一個人去關注的東西。

巴斯卡（Blaise Pascal）生於一六二三年，他的父親是國王選派的代表，任奧弗涅（Auvergne）境內審理間接稅案件最高法院（Cour des Aides）的首長。傳記家往往特別喜歡強調他早年的生活



巴斯卡 (Blaise Pascal) 像

環境與奧弗涅的惡劣氣候對他性格的影響，他的教育完全得自他的父親。一六三一年他父親遷居巴黎。自幼年起，巴斯卡即顯現出特殊優異的智能。據說巴斯卡的父親還在教他希臘文與拉丁文的時候，他竟獨自重新發現了全套的歐幾里得幾何學。姑且不論此說是真是假，至少我們可以確定，他自幼年即已顯現他在數學和物理方面的興趣與才能。一六三九年，他寫了一篇討論圓錐曲線的論文，並於翌年發表。後來，由於想幫任職於羅恩 (Rouen) 地方政府部門中的父親估算稅收，他發明了加數器或計算機。接著他做了一系列的重要實驗，目的在於證明托里拆利 (Torricelli) 真空實驗的正確性，然而，這

些實驗反而成了流體靜力學的基本原理。此外，在他短暫的生命終了之前，也就是他正熱中於神學與宗教問題的時候，他同時亦奠定了微分、積分和機率運算的基礎。所以，有些批評家說，巴斯卡的禁慾主義使他遠離了「現世的」活動而且有碍他的數學天才，其實這並不正確。

一六五四年，巴斯卡經歷了他在其「冥想錄」(Memorial) 裏所述

的那一段靈修經驗，那次經驗不僅讓他清新地體驗到位格神，也奠定了基督在他生命中的地位。自從這次經驗之後，他的生命留下了一道深刻的宗教印記。但這不表示我們能合理地將他的生命截然分爲兩個前後相續的不同階段，即科學的與宗教的階段。因爲在他完全奉獻給上帝的時候，他並不因此而放棄所有一現世的「科學與數學的興趣；而是以一種嶄新的眼光來看待這些科學活動。他認爲這些活動也是爲上帝服役的一部分。如果他把數學貶爲只從屬於道德，而自然道德又從屬於超自然的愛，那麼他所懷的將只是一般虔誠基督徒的觀點。

雖然這個「轉變」並未使他完全放棄對於科學和數學的興趣，但他確實已將心力轉向神學研究。一六五二年，他的妹妹夾桂林 (Jacqueline) 成了皇家港 (Port Royal) 教團的一員，而皇家港又是安協麗克 (Mère Angélique) 的重鎮。經過一六五四年的那次經驗之後，巴斯卡開始與皇家港教團密切接觸，這個教團的成員都是伊布列斯 (Ypres) 主教，名著「奧古斯丁」(Augustinus) 的作者，揚森尼斯 (Jansenius) 的黨羽。一六五三年五月，出自「奧古斯丁」這本書中的許多命題遭到教廷的譴責；阿諾德 (Arnould) 和其他揚森尼斯的黨羽 (都屬於皇家港教團) 所形成的陣線，準備接受教廷的譴責，但絕不承認那些命題在原著中能用教廷賴以宣判他們爲異教徒的那種角度來解釋。這種態度看在教廷眼裏，簡直是不誠實的逃避，這種態度本身就該受譴責。但值此時刻，巴斯卡並不支持任何派系的立場，無論是揚森尼斯的，還是皇家港教團中的一些比較溫和的說法。他反而公然宣稱他不屬於皇家港教團，而是屬於羅馬公教，而且任何人都沒有充分的理由質問他的真誠性。所以，說他是揚森尼斯一派的人 (依這辭的嚴格用法，指接受並

且維護當時教廷所譴責之主張的那些人），實在是誤解。如果他曾一度傾向那些主張所代表的立場，那麼現在，至少這表示他已脫開那個立場。但是，他對揚森尼斯一派的人確實具有某種程度的同情。他尤其強調，就如揚森尼斯一派的人所強調的「墮落」之後，人性崩潰，沒有神的恩寵，以人類的無力，絕不可能取悅於上帝；雖然他極力避免像他們一樣否定自由意志在接受或拒絕神恩時所扮演的角色。吸引他傾向皇家港教團的，與其說是某個特定的教義，還不如是基督教整體主義思想 (integralism) 以及拒絕與現世精神妥協的一般態度。在一個自然神的人文主義、理性主義的懷疑論、和自由思想交雜充斥的社會中，最應該強調的是人性的崩潰、神恩的力量和神恩的必需等觀念，而且崇高的基督教理想應該毫無任何妥協地永保它們的純淨。本著這個精神，他寫下了著名的「修會省書簡」(Letters provinciales 1655~7)，一六五七年，此書受到天主教禁書目錄審查會的查禁。

這些書簡最著名的是隱含了巴斯卡對耶穌會道德神學的攻擊。巴斯卡認為道德神學的決疑法(將道德原則應用於特殊例案上)是道德鬆弛的證據，也是非法地試圖使基督教變得更容易為世俗心智的人所接受。在論述這個主題的著作中，他特別從一些作者的著作中找出一些道德折衷的極端例證，然後加以非難，而且他容易把決疑法本身和濫用決疑法這兩件事相混。更甚者，他傾向於把道德神學家心裏本無的卑鄙動機歸給道德神學家。在「修會省書簡」的結尾，巴斯卡作了一個失衡的判斷，而且未能分辨道德神學的基本有效原則或決疑法的濫用。不過，他的基本論調還是十分清楚。耶穌會相信：在當前的世界中，應該強調基督教的人文主義一面，並且當基督教

的生命理想被實踐於個別情境中時，就沒有必要再去肯認一種義務，因為這時我們有充分的理由認為這種義務已不存在。他們的動機不是為了擴張他們的控制權而駕馭良知，而是要儘可能把各種良知包容在實際基督教信仰者的各種階層中。另一方面，巴斯卡傾向於把人文主義視為異教思想，任何風吹草動，他都要認為那是對於基督教理想之純淨性之不可忍受的玩弄。他更十足咬定耶穌會士是偽善者。就某種意義而言，他似乎佔了爭辯的上風。因為他是一位敏銳的作家，反之，他的敵手卻提不出像他的「修會省書簡」那麼有力的回答。但是就長時期來看，巴斯卡卻是失敗者。因為道德神學和決疑法在他們之前已有一段長久的發展過程和歷史。

自從這次轉變之後不久，巴斯卡似乎決意為基督宗教撰著一部護教的論著，以期轉化當時的自由思想家、懷疑論者以及不循基督箴言生活的天主教徒。可惜這個計畫未能完成，一六六二年，他去世了，留下的是該部著作的綱要，主要是一些警句與語錄，雖然也有一些比較完整的篇章。這些思想的匯編正是巴斯卡的「冥想錄」(Pensées)。

一一

笛卡兒傾心於唯一可普遍應用的最有效方法——數學方法。在他的眼裏，理想的態度或精神就是數學家的態度或精神。就某些方面而言，這兩個敘述的確過於誇張，著實需要加以限制（就在討論笛卡兒主義的哲學時，我嘗加以註明一般）。但我認為，它們的確代表著笛卡兒留給一般人的印象。明白一點說，乃代表巴斯卡對笛卡兒的看法。巴斯卡非常反對這位偉大的理性主義者把數學方法與精神高舉上天。所以，當我們在某些哲學史中發現巴斯卡居然被列為笛卡兒的門

徒，實在不免要感覺驚訝。因為對於這位批評「笛卡兒，不定且無用」^④的思想家，我們幾乎沒有理由將他視為忠實的笛卡兒主義者。

但是，這麼說並不表示巴斯卡蔑視數學方法或已放棄他自己在數學和科學上的成就。在幾何方法的應用範圍內，無疑這種訴諸定義與秩序演證的方法^⑤是最卓越的。「一種無誤的方法終於被人找到了。邏輯學家聲稱已找到這種方法，但只有幾何學家如願以償，在他們所屬的科學和這門科學的模仿者之外，絕無正確的演證。」^⑥一個理想的數學或幾何的方法也必須要定義所有的詞語 (terms)，並證明所有的命題^⑦；但是這個理想方法絕非我們的能力所能及。「因為超越幾何就是超越我們的能力。」^⑧但是幾何並不因此就是不確定的。根據巴斯卡的說法，幾何學家不能定義諸如空間、時間、運動、數和相等……等詞語。這些詞語的指涉不可能因任何定義而變得清楚。至於我們自身之無能證明一切命題，我們必須記住：基本命題或原理乃出自直覺。它們無法被演證，但一樣明瞭。由於這個事實，數學才免受比羅主義 (Pyrrhonism) 或懷疑主義的腐蝕。的確，「理性」，心智之分析、演繹的運作，絕難同意不能定義或不能演證的東西；所以光憑「理性」尚不足以認定數學是一門具有確定性的科學。但是，「心靈（即，當下的感覺或直覺）知覺到空間有三個向度，以及數乃無窮。……我們直覺到原理並斷定命題；儘管方式有別，畢竟這一切皆具有確定性。在理性同意接受心靈的第一原理之前，要求心靈為這些第一原理提出證明，這就像心靈要求理性提出吾人對於一切命題的直覺理性在接受這些命題之前都先經過演證一樣，是無用而可笑的。」^⑨

在前述巴斯卡的話裏面，有一點值得我們注意，即：雖然邏輯學家聲稱已經找到無誤的方法，但事實上只有幾何家做到。巴斯卡在別的地方也提到過，「也許邏輯借了幾何規則卻不了解它們的力量」^⑩。理想的合理方法是數學方法，而不是亞里斯多德和士林學者的邏輯。在這一點上，巴斯卡和笛卡兒可謂同道，並且都輕視士林學派的邏輯。但是我們必須附帶地說，關於邏輯與數學的一般關係，後來的萊布尼茲乃持完全相反的看法，對他而言，數學邏輯只是一般邏輯中的一種特殊形式。

巴斯卡肯定在演繹的範圍內，數學方法是最佳的方法，就此而言，他是一位「笛卡兒主義者」，但是，就這方法的適用性而言，他的看法和笛卡兒的大不相同。譬如，我們不能在一種純粹先驗的方式下，發展自然科學。我們必須認清我們的假設之可能的性質。而且在建立經驗事實之時，經驗，或者更恰當地說是實驗方法，必須做為我們的引導。權威是我們的神學知識的根源；因為信仰的奧秘並非人的理性所能及。但這情況無關乎數學或科學知識。自然的秘密的確隱而不顯；但是經驗和實驗會逐漸增加我們對它們的認識。經驗「是物理學唯一的原則」^⑪。所以我們的知識受我們經驗的限制。「當我們說鑽石是一切物體中最硬的東西，我們指的是，就我們所熟悉的一切物體而言是如此，但不包括，也不應包括那些我們對它仍一無所知的物體。」^⑫「因為一切物體之中，證明乃在於經驗中而不是在於演證中，除非就所有的部分和各種不同的情況作一般說明，否則我們不可能作任何普遍的斷言。」^⑬關於真空的存在或可能性，我們只能憑經驗而予決定。權威不足以解決問題。這個問題也不可能交由先驗的數學演證來解決。

在形上學的範圍中，幾何方法也是無效的。譬如，上帝問題就是。乍看之下，巴斯卡似乎自相矛盾。一方面他肯定「我們知道，有限之物的存在與性質，因為我們是有限的，而且像任何有限之物一樣地具有擴延性。我們知道無限者之存在，但我們不知它的性質，因為它雖然像我們一樣具有擴延性，但它沒有任何極限。至於上帝，則我們既不知祂的存在也不知其性質；因為祂既無擴延性亦無極限。但是憑信仰，我們知道他是存在的，憑主恩，我們也將知道祂的性質。」^④再說，「現在就讓我們憑我們的自然之光來說吧！如果上帝存在，祂必無限地不可被理解；因為祂既不具部分也不受限制，祂和我們之間沒有任何關聯。所以我們不可能知道祂是什麼。」^⑤在這兒巴斯卡似乎明白說了，自然理性不能證明上帝的存在，唯有信仰能向我們保證這項真理。此外，在另一些篇幅裏，他似乎也承認也許有某種能有效證明上帝存在的哲學證明。乍看之下，這似乎矛盾。但這不難解釋。第一，「對於上帝存在的形上學證明，決非人的理性所能及，而且是複雜得非人力可能奏效。甚至當人們為某些人作此證明之時，他們這麼做也只是當這些人看到演證的時刻。片刻之後他們還是會害怕自己也許受騙了。」^⑥再說，基於自然奇蹟而做的證明也許可使信仰者注意上帝的作為，但他們並不能說服無神論者。反之，試圖以天體運動的論證來說服無神論者，則只會「給他們理由認為我們的宗教證明十分脆弱；而且憑著理性和經驗，我了解，再沒什麼會比這更教他們蔑視的了。」^⑦換言之，如果證明上帝存在的目的在於說服不可知論者和無神論者，那麼抽象的形上學證明是無用的，實物的論證則更糟。這兩類型的推論皆屬無效。但是巴斯卡有一更深邃的理由來反駁有關上帝的存在之傳統方式的證明。在巴斯卡的心中，

對於上帝的認知，乃是對於那個透過基督、中介者和救贖者而啟示給人類的神的認知，這種認知是因人類深刻地意識到自身的悲慘境遇而起的回應。但是純哲學的對於上帝的認知，與人之需要救贖以及人對於救贖者基督的認識無關。人的驕傲和人對於上帝之為人的至善及最終目的的無知，是可以共存的。基督宗教「教人這兩種真理，有一個上帝，對祂而言，人有能力，同時會腐朽於自然之中，因此不為祂所珍視。然而認清這兩點，對人而言，乃是同樣重要的；而且對人而言，認識上帝而未認識他自己的悲慘境遇，以及認識自己的悲慘境遇而未認識能拯救他的救世主，乃是同樣危險的。僅僅認識這些真理中的一項，將會導致哲學家的傲慢，因為他們知道有上帝卻不知道自己的悲慘境遇；或是導致無神論者的絕望，因為他們知道了自身的悲慘境遇，但不知有救世主。」¹⁸換言之，有關上帝存在的哲學證明不僅不足以使「堅定的無神論者」致信¹⁹，至於所獲之認知是一與基督無涉的有關上帝的認知，也一樣是「無用和貧乏的」²⁰。那種結果只不過是自然神論罷了，但自然神論不是基督宗教。「基督徒心中的上帝絕不是只作為幾何真理和元素秩序之作者的那個上帝；這種上帝乃是異教徒和伊比鳩魯學者的概念。……所有離開耶穌基督而想找到上帝或駐足在自然之前而想找到上帝的人，他們將找不到足以令他們滿意的答案，或者將自成一套認識上帝的方式，在這種方式之下，他們會認為沒有中介者的必要；所以他們將淪為無神論者或自然神論者，而這兩種觀點都是基督宗教所同等厭惡的。」²¹

因為巴斯卡所關心的只是對於作為人之超自然的目的之上帝的認知，以及對於啟示於基督、中介者和救世主身上之上帝的認知，所以他極力排斥自然宗教和哲學的有神論。顯然應用幾何

方法並不能使人步向對於此種意義下的上帝之認知。巴斯卡，無疑誇大了哲學家的上帝和「亞巴郎、依撒格和雅各伯的上帝」之間的差異；但是他也毫不含糊地告訴了我們，他所謂的「對於上帝的知識」之意義。因此，我們自不難理解他對笛卡兒的態度。「我不能饒恕笛卡兒。在他的哲學中，他喜歡迴避開上帝。於是他使上帝一蹴而推動了世界，此後他就不再和上帝有任何關係。」²²我不認為巴斯卡以這種態度對待笛卡兒是公平的，但是他的態度是可理解的。在他的觀念中，笛卡兒哲學乃疏忽了必然的單一（*unum necessarium*），也因為這個緣故他才有這樣的格言：「應當口誅筆伐那些為科學奉獻太多研究的人；像笛卡兒」²³同樣的，我們也能理解巴斯卡怎麼會寫信給法國數學名家費瑪（Fermat）說，依他的看法，幾何為是精神至高的練習，也是世界上最美的事業，但同時也是「無用的」，所以「我不認為一個人若只是一位幾何學家，那麼他和能幹的工匠之間會有多大的差別。」²⁴

如果哲學不能證明上帝的存在，至少就上帝的存在這個問題值得去證明，而它卻不能證明，那麼哲學也一樣不能告訴人真正的幸福到底在那裏。「斯多亞學者說：『退隱到你自身之中；你將在那兒找到寧靜。』這是不正確的。另有些人說：『走出你自身之外：到娛樂中去尋找幸福。』這也是不正確的。……幸福不在我們自身之內也不在我們自身之外，它乃在於上帝裏面，既在我們之內也在我們之外。」²⁵本能促使我們到自身之外去尋找幸福；但是外物會牽扯住我們，即使我們並未體認到。「所以，雖然哲學家說：『隱退到你自身之中；你將在那兒找到幸福』，但是人們並不相信。相信他們的，盡是些最淺薄愚蠢的人。」²⁶

再說，由於不能發現和一致同意人類的真正目的，哲學家也始終不能發現和一致同意道德律。的確，有自然法則存在；但是人性的腐化使得我們不能對它有個清楚的概念。即使我們透過哲學的反省而清楚地了解真正的正義是什麼，若非神的恩典，我們一樣無法予以實踐。「自愛和自我中心的本性就是只愛自己以及只考慮自己。」²¹事實上，「竊盜罪、近親相姦、欺殺孩童以及弑親，在道德行爲中各皆有它們的位置」。²²「緯度相差三度，整個法律體系竟爲之顛倒，子午線決定真理。……正義竟以一河爲界？在庇里牛斯山的這一邊是對的，在另一邊則是錯的。」²³人，放任自己，他是盲目而腐朽的。哲學家對於這種事態絲毫於事無補。他們之中有些人，諸如斯多亞學者，的確爲這個世界提供了崇高的教誨；但是他們的德性卻爲傲慢所腐敗。

所以，無需訝異巴斯卡說「我們不認爲，真值得爲哲學費一小時的工夫」²⁴，以及「譏評哲學就是作真正的哲學思考」。²⁵「哲學」一辭，對他而言，主要指自然哲學和科學；比起人的科學，對於外在事物的知識，正是他所蔑視的東西。但是，問題還在於光憑理性並不足以建立人的科學。因爲沒有基督宗教的光，人不能了解自己。理性有它自己的園地，譬如在數學和自然科學（或自然哲學）方面；但是對人而言，具有真正的重要性而且亟需去理解的真理，以及他的本性與超自然的命運，卻不是哲學家或科學家所能發現的。「我曾花了好長一段時間，從事抽象科學的研究；身在其中所能獲得的只是一些勉強的溝通（即，我們能和他同享這些研究而且能相互『溝通』的人，相對地說，實在太少了），這件事曾使我深覺厭煩。當我開始從事人的研究，我發現這些抽象科學實在不適合人來研究。……」²⁶

當巴斯卡貶損「理性」之時，他乃是基於狹窄的意義而使用該辭，指的是心智之抽象的、分析的、演繹的運作，就像在「幾何」中一樣。當然，他不是貶損廣義之下的理性。他的基督宗教護教學綱要，顯然也是一部討論心智的著作，因此無論我們是否同意他對狹義理性的批評，畢竟那還是一番理性的批評。簡單地說，巴斯卡希望說明兩點：一、數學方法和科學方法不是我們能用來認識真理的唯一途徑。二、數學和科學的真理並不是人類最需要去了解的東西。但是這兩個命題並不涵蘊，一般的推論或心智的使用是該受譴責的。

三

當我們考慮巴斯卡論及「心靈」(the heart) 時，我們一樣要記住前述這一點。因為如果我們把他反對「理性」的辯難，解釋成反心智和反思想，我們就很可能會以非常情緒性的意義去解釋「心靈」。但是在分辨心靈與理性時，巴斯卡無意主張，人類應該放棄使用他們的心智(mind)，而完全投入情緒的領域。巴斯卡著名的敘述，「心靈有它的理由，但非理性所能理解」^⑤，似乎就隱含了心智與心靈之間，理智活動與情緒反應之間的對比。但是我們已經了解，根據巴斯卡的主張，人們係以「心靈」認識第一原理，理性則根據這些原理再導出其他的命題。所以很明顯的，心靈在這裏並不意指情緒。所以，我們必須問他究竟以這辭指謂什麼？

我們幾乎很難說巴斯卡是基於明確的意義在使用心靈(le coeur)一辭。有時它被用為「意志」的同義詞。當它被用作這種意義的時候，它不指謂一種知識或一種直接的認知工具，而是指引導理智的注意力朝某個對象集中之欲望與興趣的運動。「意志是信仰的主要官能之一；不是由

它形成信仰，而是因為事物之真偽乃是根據人們是在何種層面下見之而定。意志，樂於某一層面而不樂於另一層面，將使心智不去考慮那些它不希望見到的東西之性質。所以心智，是順從意志，而停下來考慮意志所好的層面。³⁴ 在另一些時候，「心靈」指的是一種知識或一種認知的工具。這是巴斯卡在使用該辭之時所特有的性質。其例證就在於他說我們是以「心靈」去解悟第一原理。「我們不僅用理性也用心靈認知真理。而且是以心靈去認識第一原理。」³⁵ 巴斯卡也使用「本性」和「本能」，「本性打敗比羅主義，理性則打敗獨斷論。」³⁶ 「本能和理性是本性的兩種特性。」³⁷ 「心靈，本能，原理」。³⁸

甚至當「心靈」被用來指涉認知方式或認知工具時，顯然，該辭在不同的脈絡中也有不同的意義。當巴斯卡說原理為心靈所感受，顯然，他說的是直覺。在論及幾何的第一原理時，不可能有愛好原理的問題。但是當他斷定「感受（知覺）上帝的是心靈，而不是理性」³⁹，他是在考慮對於上帝之愛的體認，而且對於那些不具備任何有關上帝存在之形上學論證的人或缺乏有利於基督教會歷史與經驗論證的人，乃特別容易有這番體認。但指的並不是單純的情緒，而是對於上帝之愛的體認，而且對於那些不具備任何有關上帝存在之形上學論證的人或缺乏有利於基督教之歷史與經驗論證的人，乃特別容易有這番體認。他指的並不是單純的情緒，而是對於上帝之「可愛的體認，而且常見於虔誠的基督徒中。這是上帝運作在靈魂中的結果，它是由愛或慈悲所發的超自然的信仰，它乃屬於「慈悲或愛的次序」而不是「心智的次序」。再說，也由於「心靈」或「本能」我們才知道醒時的生活不是夢。一個人可能無法訴諸演證以證明醒時的生活不是夢，但他絕不能說，他不知道醒時的生活與夢有異。這番了解純然出自「心靈」。在這兒「心靈」意指本

能的、當下的、非理性的對於真理的理解。而巴斯卡的主張是，我們能達到確定性（依他的見解是合法的確定性），即使理性不能予以證明，因為「理性」不是我們能用以理解真理的唯一途徑；而且，理性主義者若認為那是唯一途徑的話，那也只不過表示他們的偏見與傲慢罷了。

巴斯卡，顯然沒有發展出每一字辭的作用與意義皆有清楚定義的一套專技辭彙。有時，一個詞語的作用，與其說是在敘述某種意義還不如說是在暗示某種意義。因此，像「心靈」、「本能」和「感受」之類的字詞乃是在暗示直接性、自然性和方向性。在常識的層面上，我們對於外在世界的實在有一自然而然的、直接的認識或意識；由此所獲得之信念或確定性，即使未有理性的證明來支持，也還是合法的。在「幾何」的層面上，我們對於諸原理有一直接的認識；即使這些原理未能予以演證，我們的確信還是合法的，而且還作爲進一步之演繹推論的基礎。在道德的層面上，對於諸種價值，我們一樣有一種自然而然的且直接的理解，儘管這番理解可能不够清楚或可能無法成立。在宗教生活的層面上，對於上帝，虔誠的信徒乃擁有一番誠摯的認識，這番認識可使信徒免於因懷疑論的攻擊而動搖信心。總而言之，「心靈」是一種認知的本能，植根於靈魂最內在的本性。

四

如果我們希望談談巴斯卡的方法，我們就必須提一提心靈與理性。如果我們認爲他是想要以感受代替理性，或否定理性論證與宗教真理的理解之間的關係，那將是一種誤解。在數學裏面，若不是因爲對於明顯的第一原理有著直接的認識，演繹法與演證將無法具備確定性。但是沒有論

證的、演繹的推論，也一樣不會有數學。再說，雖然單純、虔誠的基督徒透過他對上帝之誠摯的認知而有合法的確信，但是這個確信只是一種個人的私事，我們絕不可因此認為，有益的基督教的論證是多餘的。我們不能因單純、虔誠的基督徒對於真理有其內在的體認，即要求懷疑論者與不可知論者滿意。因此巴斯卡為基督宗教提出了一項辯護，即，為基督宗教作一理性的辯護。他的論證乃立基於經驗的與歷史的事實，即，立基於基督信仰的出現是一經驗的事實、奇蹟、預言等等；但是這些論證皆為推理的論證。依巴斯卡的見解，我們不能以「幾何」或先驗的演繹推論來證明基督宗教的真實性。我們必須轉向經驗與料 (empirical data)，以證實它們的會集是如何必然地指向基督宗教的真實性。但是展現這個會集的過程乃是心智的工作。

的確，強調這個事實是必要的，因為關於感受，巴斯卡的格言容易給人造成錯誤的印象。同時，「心靈」的概念甚至在他為基督宗教作推理的辯護時亦扮演著重要的角色，因為儘管心靈確實未能提供證明，但是它能認清證明中所舉之事實的意義，以及一切概然性之會集的意義。聽過論證且了解其字義的兩個人，其中一人也許能了解這些論證所累積起來的力量，另一人也許不能。如果所有的論證都已經提出了，那麼兩個人之間的差異絕不在於其中一人聽過某個論證，而另外一人卻沒有聽過；而是，其中一人所直覺地掌握論證之力量與意義，而另一人則不能。所以，護教學的發展，最重要的是以最具說服力的形式展現論證，貴在促發「心靈」的功能，而不在於為了說明人們而包容了一個令心智討厭的結論。

五

在一部哲學史中，欲就巴斯卡爲基督宗教而作的辯護作過長的解釋與討論，是不適當的。而且，本章的讀者亦有權利合理地期待找出巴斯卡的哲學理路。但是我們幾乎不能撇開他爲基督宗教所作的辯護而能了解他的觀點。

巴斯卡始則證實「沒有上帝的人的悲慘」，那就是說「那個人已腐朽」。⁴⁰比起自然的國度，人算得什麼？「比起無限，人是無，比起無則是一，人只是全有與全無的中間。如果不能理解任何一端，萬物之始與終乃陷在不可解的神秘中而非他所能知。所以他一樣不能了解他所由生的虛無或包藏他的那個無限者。」⁴¹人不能知無限大也不能知無限小。甚至對存在於兩極之間的那些東西，也不可能有個全知。因爲萬物乃存在交互的關係中，對於任一部分的全知都有賴於對整體的了解。他的智能是有限的，而且他也容易因感官知覺和想像而迷失。更進一步地說，他把風俗習慣視爲自然法則；在社會生活中，則誤把權力法規視爲正義法則。他受自愛的支配，這個自利的傾向，不僅矇住了他的眼睛，使他看不見真正的正義，同時還是社會和政治生活中使秩序失調的根源。再說，人乃困惑於矛盾之中，而他就是使自己困惑的謎。除了無限者之外，他對什麼都不滿意，但是事實上他根本就找不到完全的滿意。

在巴斯卡對人的悲慘或可憐所作的描繪中，他乃依傍比羅主義者或懷疑論者的著作，而且在某一點上，他又偏向蒙田 (Montaigne) 和夏隆 (Charon)。他說，蒙田沒什麼價值，因爲對於那些把人性評價得過高而全然不知人的迂腐與懦弱的人，他竟爲他們的驕傲所惑。但是，我們必須記住，巴斯卡力圖展現的是「沒有上帝」的人的可憐。他的目的不在於提倡懷疑論和出自

人類自身的自覺，而是要藉著展現人要是沒有上帝會是什麼樣子，來促使有靈性的人去深入考慮基督教義。巴斯卡非常清楚，要說服沒有必需的性向的人，單憑論證是無力的。

但是，人還有另一方面也值得考慮，那就是他的「偉大」。他的偉大甚至可從他的可憐處推演出來。「人的偉大至為明顯，甚至可從他的可憐推處出。因為在動物身上可謂之本性的，在人身上我們乃謂之為可憐。憑此，我們認識了他現在的本性就像動物的一樣，他從先較好的本性墮落下來。因為，除了廢王之外，又有誰會為身不為王感到不快？」^②甚至他不節制之處也顯示他渴望成為無限者。他能認識自身的可憐，這能力本身已足以象徵他的偉大。「人知道他是可憐的。他是可憐的，只因為他是可憐的。但他也是偉大的，因為他清楚這一點。」^③更進一步說「思想構成人的偉大。」^④「人只是蘆葦，自然中最脆弱的東西；但他是會思考的蘆葦。要摧毀他，並不需要集中全宇宙的力量，一陣風、一滴水都足以教他毀滅。但是縱使宇宙摧毀了他，他還是比摧毀他的宇宙高貴。因為他知道，他會死而且宇宙遠比他更強。但是宇宙對於這一點卻一無所知。」^⑤「就空間而言，宇宙包容且吸收了我，就像一個點一樣。但是憑著思想，我乃包容宇宙。」^⑥人充滿了一個難以鑿足的追求幸福的欲望，這個欲望正是不幸的根源。但是「無限的鴻溝只能由無限的、不變的事物來填足，也就是唯有上帝本身才能使他滿足。」^⑦所以，在這兒必須再說一次，人的可憐乃顯現出他的偉大，他有能力為上帝完成種種事工。

所以，我們面對了恰好相反的兩樣東西：人的懦弱和他的偉大。我們必須把這兩樣東西整個地把握在我們的思想中。因為很明顯地，構成問題的正是這兩個對立之物的同時並存。「人，真

是個怪物！多麼畸形、怪異呀！是一團混亂、矛盾的存有，怪異的東西。雖是萬物之靈。也是愚蠢的蚯蚓；雖是真理的儲藏所，也是不確定與謬誤的垃圾坑；是宇宙的榮耀也是宇宙的糟粕。但是又有誰能解開這個結呢？」^④ 哲學家當然不能；比羅主義者使人變為一無所是之物，另一些哲學家則使人變成了神。然而，人是偉大的也是可憐的。

如果人不能解決出於自身的本性的問題，那麼就聽上帝的吧！但是何處能聽到上帝的聲音呢？不在異教徒的宗教中，那些宗教既缺乏權威也缺乏證明，而且縱容邪惡。在猶太人的宗教中嗎？在這宗教裏面，聖經對於墮落的解釋使我們了解了人的可憐。但是，舊約的敘述看來就過於誇張，何況它的預言已實現在基督身上，基督救贖人類而猶太教卻不能。在這兒我們找到了中介者和救贖者，這是先知的預言的，而且他以神蹟證明了他的權威性，以及他的教義是至尊貴的。「認知上帝而未認知我們的可憐，使人心生傲慢。認知我們的可憐而未認知上帝使人陷於絕望。對於耶穌基督的認識乃形成二者的中點；因為在那兒我們可以找到上帝也看到了我們自己的可憐。」^⑤

六

「冥想錄」中，^⑥ 巴斯卡提出了著名的「賭注論證」。它的意義和目的並不直截了然，許多批評家會為這個論證作過各種不同的解釋。但是，很明顯的，巴斯卡既不是要以這個論證來證明上帝的存在，更不是要以這個論證來取代基督宗教對上帝的存在所作的證明。它似乎是為某特殊階層的人設想的。這個階層的人，雖然不信從懷疑論者和無神論者的論證，但也還不肯信從基督

宗教的真理，所以他們仍停留在未下決斷的狀態。巴斯卡想告訴這些發現自己處於此種心態下的人，信從基督宗教的真理是對他們有利的而且能帶給他們幸福，如果信乃完全由他們自己的意志決定，那麼信將是唯一合理的行為途徑。但這不表示他要求他們信，這個信乃是賭注論證的結果。他心裏所想的似乎是教他們先有個心智上的準備，並先有一個適合接受信仰的意向，因為意向常受激情和俗事的干擾。他告訴他們根據他們的自然之光（或常識）(selon les lumières naturelles)，但他不認為那只是一件為自己的利益而下注，或只是為一件不確定的事物而賭，因為，如果是這麼想，那麼他將無法解釋(一)他是為了基督宗教而作有計畫的、理性的辯護，或(二)他堅信把信仰之光授給人類的正是上帝自己。

上帝或者存在，或者不存在。懷疑論者責罵基督徒，只因爲他們對這個問題作了明確的解答（雖然理性並不能證實那個答案是正確的）。「我將譴責他們，不爲了他們作此選擇，而是因爲他們作了選擇。……正確的作法當是不下注。」「是的，」巴斯卡說，「但是你必須一賭，而且這一賭並不由你的意志決定；因爲你已涉足這樣的事。」換言之，維持無所謂或中止判斷，這態度本身就是已作了抉擇——選擇背離上帝。所以，如果一個人不得不選擇一條出路，那麼他必以利益爲依歸。這涉及些什麼呢？一個人的理性和他的意志，他的知識和他的幸福。他的理性決不會因爲選擇此道，不選擇彼道，而受較大的害，因爲他必須抉擇。至於幸福，下注於上帝一方顯然是有利的，所以也是合理的。「如果你贏了，你贏得一切；如果你輸了，你什麼也沒損失。」「在此一方你有一個機會贏得無窮無盡的幸福生活，在彼一方，則是有限次數的損失；至於你的賭

注則更是有限。」現在，比起無限，有限乃同無物。所以，你沒有進一步考慮的必要。

也許有人會說，下注於上帝就等於是以確定去圖謀不確定。冒險以有限之物去圖謀確定的無限之物，當然有利；但是，當我們是以放棄確定的有限之物來換取不確定的無限之物時，損失方面的確定性和獲利方面的可能性當互相抵消。在這樣的情況下，當一個人甚至不曉得有那麼一個可獲的無限之物，這時，與其放棄他實際上已確定擁有的東西以換取那無限之物，實不如維持現狀好些。但是，關於這一點，巴斯卡回答，每一位賭者都是以確實之物，去賭不確定的東西，而且他這麼做「並不違反理性」。何況，爲了下注於上帝而放棄某些享樂的人，亦將獲得其他的東西，包括贏得真正的美德。「你在這條路上跨出的每一步，你將看見所獲得的是多麼確定，而所付出的冒險誠然無物，以致於你終會了解你已下注於某個確定、無限的東西，爲了這東西事實上你什麼也沒有付出。」最主要的要求，就是開始下注，開始降低自己的激情，追隨信仰者的行爲，而不是堆積許多有關上帝之存在的論證。換言之，雖然一個人不可能帶給自己充分的信心，但是他可透過準備而產生那種效果，如果他作了準備，神將會給他他所追尋的信心。

巴斯卡的話有時確實隱含：宗教缺乏理性的支持。「如果人只應該爲確實的事物而作爲，那麼他的確不該爲了宗教而有任何作爲。因爲它不是確定的東西。」^⑤但是他又認爲，我們始終都是爲不確定的事物而冒險，並且在戰爭、貿易、旅行之中表露無遺。人的生活中，沒有一樣東西是絕對確定的。雖然明天是不確定的，但沒有人會認爲，基於明天我們還可能活著的可能性去作爲，是不合理的。「宗教裏面所含的確實性，實遠比明天我們還可能活著更大。」^⑥所以探討真理

是唯一合理之事；因為如果我們還未禮拜上帝就死了，我們將永遠失落。「但是」，你會說，「如果祂有意志，也認為我應該禮拜祂，那麼祂會給我有關祂的意志之訊息。」「不錯，祂的確給了祂，但你疏忽了那些訊息。尋求那些訊息吧！那是值得的。」³⁴「我告訴你，如果，放棄逸樂，你很快就會獲得信心。你，現在就開始。如果我能給你信心，我當然會給你，但我不能。……但是，你若放棄了逸樂，你自然會發現我說的到底對不對。」³⁵巴斯卡的整個賭注論證，顯然是「因人而設的論證 (*argumentum ad hominem*)」，這一套設計純然是爲了要說動懷疑論者，教他們放棄漠不關心的態度，而儘快使自己處於信心能真實到臨的處境。姑且不論巴斯卡有時也有意表彰自己的思想，但是他的確不否認確實是有基督宗教真理的訊息，其匯集之處正是它的明證。但是，依他的見解，人不可能正確地了解那些訊息，或把握它們匯集在一點上的力量，除非他先放棄漠不關心的態度，並努力克制自己。這就是巴斯卡的賭注論證。

七

顯然，巴斯卡是以一位虔信的基督徒的立場在寫作。他無意教人轉向「有神論」，而是要教人歸向基督宗教。他了解，要實現此一轉變的可能，首先，必需先有某種道德情操。當然，要找出一些表示他極度輕視理性行爲的敘述並不困難。所以，有些忠信基督宗教的神學家曾對他加以杯葛。但是，我們若採取一個比較寬泛的觀點，而且不忘他最關心的是如何使人步往上帝能親自予以造就的一點，以及他心裏所想的是基督宗教信仰而不是哲學上的有神論，那麼我想，我們必須承認，作爲一位護教者的巴斯卡，他所具備的天賦和原創性乃明白地展現於：他極度關心接

受信仰之前的道德準備。他的一般態度誠然是一位基督宗教護教者，其價值則遠超過他的思想在某些方面所顯露出來的重要性及恆久的有效性（關於這些方面，天主教學家常認為它們頗有問題，或應予譴責）。由於見樹不見林，以致於這些神學家不知該感激巴斯卡在基督宗教護教史上的重大貢獻與影響，這誠然是一件憾事。

但是，如果就巴斯卡是一位卓越的數學家和科學家，而不就他是一位基督宗教護教者而論，我們是否能夠說他不是哲學家？當然，這個問題的答案乃決定於我們對「哲學家」一辭的理解。如果我們把「哲學家」理解為：只懂理性而能創造出一個展現整個實在之系統的人；那麼，我們當然不認為巴斯卡是一位哲學家。因為他相信若非信仰之助，理性不能解答問題。而且他也相信，有許多奧秘不僅非心智所能理解，甚至，受過信仰的照明也一樣不能。人的理性有絕對的權利；巴斯卡非常厭惡這個概念。但是，如我們所了解的，他對人類的知識以及各種「層面」（肉體層面、心智層面或科學層面，乃至慈愛的層面）的各種不同的模式與方法，皆有其理性的看法。縱使在技術的觀點上，他未曾把這些理念及其異同作更進一步的發展，但是在這一點上我們已能看出他的知識論和有關價值哲學上的理論。他關於人的分析，誠然可稱為人的哲學，即使這門哲學在很久的一個範圍內所提出的是，不訴諸天啟即無法解答的問題。而且在這門人的哲學裏面，許多觀念乃關連著倫理學和政治分析。

「分析」一辭在巴斯卡的思想中當然有其適用之處。譬如，我們說他分析「知道」(knows)一辭的不同意義，即不可謂之不合理；因為他不僅說明了「知道」一辭在數學知識中的限制，同

時也說明了一般用法因「倣效」此種用法而來的不合理性。一般人當然會說，他「知道」外在世界的存在，以及醒時的生活不是夢。但如果他說，他並非「真的」知道這一點，那麼他就是暗地裏把知道視同特屬於數學領域中的那種認知。

但是，稱巴斯卡為哲學分析家就如稱他為系統形上學家一樣，都是誤解。我們能否稱他為存在主義者（有些人就這麼稱呼他）？當然，他關心存在的人類及其可能性，用存在主義的話說，就是，他尤其關心人在上帝面前選擇自己或不選擇自己的那種可能性。但是以現代意義的「存在主義者」一辭來稱呼他，也一樣是誤解，雖然不像稱他為「分析家」或「形上學家」那麼嚴重。無論如何，他畢竟是一位「存在主義」思想家，因為他是一位宗教思想家，一位專注於人神間的關係的思想家。巴斯卡雖是基督宗教思想家，但不像笛卡兒一樣——只不過是一位信仰基督宗教的思想家；他之為基督宗教思想家，指的是：他所信仰的基督宗教是他思想的泉源，而且統攝著他對這個世界以及人類的觀點。所以，如果說他是一位哲學家，那麼他是一位宗教哲學家，確定地說則是一位基督宗教哲學家，而且，是他那個時代的基督宗教哲學家，因為他以他那個時代能懂的语言向那個時代的人闡明他的思想。當然，這並不是說，他的觀念往後就不再具有激勵性的價值。也許，他留給世人之最主要的遺產，正是他那些片片斷斷的著作，其內容乃強烈地刺激、鼓舞了後世的發展。的確，並非所有的人都能感受到這種激勵；相反地，有些人反而很厭惡他。有些人則對他推崇備至，以致於把他和笛卡兒並列為法國最偉大的兩位哲學家。也許這兩者都有失公允，後者太過，而前者則有所不及。

附 註

- ① *Pascal*, p. 14.
- ② *Histoire de la Philosophie*, Tome II, 1re partie, 1942, p. 129.
- ③ In references to this work I have used the letter *P* as an abbreviation. Page numbers are given according to the edition by Léon Brunschvicg (1914).
P., 2, 78, p. 361.
- ④ 巴斯卡把「幾何學」這個詞當成總括性的字眼來使用，在它之下包括了「力學」、「算術」與狹義的幾何學。(De l'esprit géométrique, p. 173)
- ⑤ *De l'art de persuader*, p. 194.
- ⑥ 應予注意的是，當巴斯卡在這裏談及字義的時候，他乃意指著「必須按照完全知道的名稱給予有清楚指稱的事物，只有這一種才是我所說的字義。」(De l'esprit géométrique, p. 166)，他因之能說幾何學的字義是約定的或任意的，而不必導致矛盾或爭議。換句話說，他是談及約定的符號對於指稱事物的使用，而不是談及提供或給予事物的本質的命題。如果有人說：「時間是一受造物的運動」，這個述句如果相等於決定以這種意思使用「時間」這個字，那麼這個述句就是一個定義，一個人如果選定了，而且不使用這個字去指稱別的東西，那麼一個人即可自由地以這個意義使用這個字。但是如果是意指著說「時間」，就其做為一

個「對象」而考慮，即為大家所認知的時間，是相同於一受造物的運動，那麼這個述句就不是一個定義而是一個命題。而且是可有矛盾與爭論的。一個命題必須被證明，不然就是自明的，因之它是一個公理或原則 (cf. *De l'esprit géométrique*, pp. 170-1)

- ⑧ *De l'esprit géométrique*, p. 165.
- ⑨ P., 4, 282, p. 460.
- ⑩ *De l'art de persuader*, p. 194.
- ⑪ *Fragment d'un traité du vide*, p. 78.
- ⑫ *Ibid.*, p. 82.
- ⑬ *Ibid.*
- ⑭ P., 3, 233, p. 436.
- ⑮ *Ibid.*
- ⑯ P., 7, 543, p. 570.
- ⑰ P., 4, 242, p. 446.
- ⑱ P., 8, 556, p. 580.
- ⑲ *Ibid.*, 9, 581.
- ⑳ *Ibid.*
- ㉑ *Ibid.*

- ②2 P., 2, 77, pp. 360-1.
- ②3 P., 2, 76, p. 360.
- ②4 P., p. 229.
- ②5 P., 7, 465, p. 546.
- ②6 P., 7, 464, p. 546.
- ②7 P., 2, 100, pp. 375-6.
- ②8 P., 5, 294, p. 466.
- ②9 P., 5, 294, p. 465.
- ③0 P., 2, 79, p. 361.
- ③1 P., 1, 4, p. 321.
- ③2 P., 21, 44, p. 399.
- ③3 P., 4, 277, p. 458.
- ③4 P., 2, 99, p. 375.
- ③5 P., 4, 282, p. 459.
- ③6 P., 7, 434 p. 531.
- ③7 P., 6, 344, p. 487.
- ③8 P., 4, 281, p. 459.

- ③9 P., 4, 278, p. 458.
- ④0 P., 2, 60, p. 342.
- ④1 P., 2, 72, p. 350.
- ④2 P., 6, 409, p. 512.
- ④3 P., 6, 416, p. 515.
- ④4 P., 6, 346, p. 488.
- ④5 P., 6, 347, p. 488.
- ④6 P., 6, 348, p. 488.
- ④7 P., 7, 425, p. 519.
- ④8 P., 7, 434, p. 531.
- ④9 P., 7, 527, p. 567.
- ⑤0 3, 233, pp. 434-42.
- ⑤1 P., 3, 234, p. 442.
- ⑤2 *Ibid.*
- ⑤3 P., 3, 236, p. 443.
- ⑤4 P., 3, 241, p. 444.

第八章 笛卡兒主義

笛卡兒主義的擴散——格林克斯與交互作用的問題

一

笛卡兒主義首先散播於荷蘭，並且首先在那兒出現笛卡兒主義的維護者；荷蘭在好長一段時間內曾是笛卡兒的故鄉。因此亨利·赫尼耶 (*Henri Regnier, 1593~1639*) (笛卡兒的門徒)，自一六三六年起任教於烏特瑞荷特 (*Utrecht*) 大學，在學院中乃居於哲學的領導地位。赫尼耶的繼承者，瑞吉爾斯 (*Henricus Regius*) 或勒洛亞 (*Henri Le Roy, 1598~1679*)，同樣的也在烏特瑞荷特教書，雖然時間不久。在信奉笛卡兒的學說並為他向神學家佛埃吉斯 (*Voëtius*) 反擊之後，他放棄了笛卡兒主義並立下了宣言，該宣言並激起笛卡兒的「反對一項設計」 (*Notes Against a Programme*)。此外還有「自然哲學之鑰」 (*Clavis philosophiae naturalis, 1654*) 的作者尚·得黑 (*Jean de Raey*)，與「亞里斯多德哲學與笛卡兒哲學的平行論」 (*Parallelismus aristotelicae et cartesianae philosophiae 1643*) 的作者阿迪安納·黑赫勃爾德 (*Adrian Heerboord*)，都在萊登 (*Leyden*) 教書。比較重要的是克利斯多夫·魏提西 (*Christopher*

Wittich, 1625~1687)，他嘗試說明笛卡兒主義與正統基督教的一致性，並攻擊史賓諾莎。一六八八年，他出版了「註解和沈思」(Annotations and Meditations)，一六九〇年出版「反史賓諾莎」(Antispinoza)。格林克斯(Gaulinex)則需要個別考慮。

笛卡兒主義在德國方面的影響比較輕微。在德國的笛卡兒主義者中，必需一提的是克老貝(John Clauberg, 1622~1665)，著有「存有物形上學或存有認知學」(Metaphysica de Entesive Ontosophia)，但他在荷蘭的荷爾本(Herborn)和杜易斯堡(Duisberg)教書。另一位是巴勒塔薩爾·貝克耳(Balthasar Bekker, 1634~1698)，著「根據笛卡兒哲學的真誠建議」(De philosophia cartesiana admonitio candida)。他攻擊巫術的迫害，主張巫術是無意義的，因為靈性不可能作用於物質的東西。

在英國方面，安東尼·李格蘭德(Anthony Legrand) (或翁端勒·勒·哥昂(Antoine Le Grand))，一位來自杜未(Douai)的法國人，於一六七二和一六七八年，發表了「哲學教本」(Institutiones philosophicae)，並努力把笛卡兒主義引入牛津。但是他受到牛津大主教薩米爾·帕克(Samuel Parker)強勁的阻力，在帕克眼裏，笛卡兒跟霍布士一樣都是異端。但是，姑且不論神學上的反對，笛卡兒主義在這個國家的確沒什麼進展。那就是說，他的哲學(在哲學一辭的近代意義上)沒什麼進展，雖然他的物理學乃廣泛地被接受。笛卡兒主義在義大利方面也沒什麼成功，無疑部分是因為笛卡兒的著作皆列於一六六三年的禁書目錄之列。❶一般

地說，米修·安哲羅·法德拉 (Michel Angelo Fardella, 1650~1718) 和協狄勒 (Gerdil, 1718~1802) 主教常被列為義大利的笛卡兒主義者，但他們主要還是受馬勒布朗雪的影響。

荷蘭方面，笛卡兒的影響主要見於大學教授之中，他們不僅印行笛卡兒哲學手冊，並致力於反駁來自神學家的攻擊。但是，在法國方面，笛卡兒主義受到普遍的歡迎，並成為最流行的哲學。瑞吉斯 (Pierre-Sylvain Régis, 1632~1707) 在各大文化中心，包括巴黎，藉著演講的方式將它推廣於一般社會上；羅蒙特 (Jacques Rohault, 1620~1675)，一位物理學家，則努力依笛卡兒心中的科學來取代亞里斯多德的物理學 (他的「物理學論集」(Traité de physique) 在劍橋方面具有重大的影響，一直到牛頓的「自然哲學原理」駁斥他的學說為止)。路易斯·德·拉·佛爾熱 (Louis de la Forge) 於一六六六年出版了「根據笛卡兒原則，論心靈的機能與功能，和它與身體的連結」(Traité de l'âme humaine, de ses facultés et fonctions et de son union avec le corps suivant les principes de R. Descartes)，同年並出現了高德莫亞 (Gérard de Cordomoy) 的「心靈與身體的分別」(Discernement de l'âme et du corps)。許多神職人員在笛卡兒哲學的「精神主義」一面看到它與奧古斯丁有淵源上的關係，因此都熱烈支持笛卡兒主義。雖然笛卡兒主義的精神和楊森主義 (Jansenism) 的精神有著十分重大的差異，這可從巴斯卡的著作中看出，但有些楊森主義的確受了笛卡兒的影響。因此亞爾諾 (Antoine Arnauld, 1612~1694)，第四部駁難 (Objections) 的作者，和尼各爾 (Pierre Nicole, 1625~

1695)，乃將笛卡兒的觀念用於所謂的「皇家港 (Port Royal) 的邏輯」這篇論著之中。但是耶穌會士 (笛卡兒始終努力在爭取他們的支持)，一般地說對於新的哲學都懷有敵意。

撇開笛卡兒主義在法國一般社會上的成功不談，的確它有來自官方的壓力，而且是相當大的壓力。笛卡兒的著作被列於一六六三年的羅馬禁書之列，前面已提到過。十年之後，巴黎國會也打算發布命令禁止教授笛卡兒思想，幸好包易勞 (Boileau) 發表了「荒唐的判決」 (Arrêt burlesque)，他嘲弄那些反對理性的人，而理性正以笛卡兒哲學為代表，而使國會停止頒布禁令^②。但是，在一六七五年，安葛爾斯 (Angers) 大學還是禁止教授新哲學，卡恩 (Caen) 大學於一六七七年採取了相同的措施。巴斯卡攻擊笛卡兒的系統在性質上是自然神主義的，而加森地 (Gassendi) ^③ 這位伊比鳩魯派原子論的復興者，則從經驗論的立場來批判它。阿弗蘭雪 (Auranches) 大主教胡埃特 (Pierre Daniel Huet, 1630~1721)，在他的「笛卡兒哲學之審查」 (Censura philosophiae Cartesianae) 及其他著作中，則認為要克服懷疑論唯有訴諸宗教信仰，而不是笛卡兒的理性主義。

十八世紀初，笛卡兒的著作在各大學的哲學系中多少已成了公訂的教科書。姑且不論教會的禁止與打擊，其哲學影響已滲透到教會學校，但是，到了那個時代笛卡兒主義在嚴格的意義上已成了強弩之末。當然，笛卡兒主義是康德以前形上學在歐洲大陸發展的重要源頭之一，就此而言，它的確具有重大而持久的重要性。但是到了十八世紀其他各派哲學吸引了一般人的興趣和注意，正如笛卡兒哲學在十七世紀吸引了當時一般人的興趣和注意一般。

有人曾正確地說過，笛卡兒主義並沒有獲致哲學家所期望的那種發展。哲學家認為形上學基礎已經穩固，他會希望其他人會把他的方法充分發揮於各門科學之中。但是，除了像羅蒙特這樣的一兩位作者之外，笛卡兒主義者幾乎沒有實現這些期望：他們比較關心笛卡兒思想的形上學的和知識論的層面。而他們特別用心的一個問題就是靈魂與肉體之間的關係。笛卡兒不否認靈魂與肉體之間的交互作用；但是，雖然他把它當作事實來肯定，卻沒有解釋那是如何而可能發生。他試圖認定交互作用的觀點，但是這番想法並不能解決出自他自己的哲學之問題。因為如果人可分為兩樣實體，一個是精神的心智，另一個是具有擴延性的肉體，那麼解釋交互作用是如何發生的這個問題，乃變得很尖銳，斷定它事實上會發生並試著去認定交互作用的地位並不能令人滿意。

處理這個問題的方法之一，就是承認交互作用的事實，像笛卡兒一樣，並修正導致解釋上發生困難的理論。但是這將表示放棄笛卡兒主義的一項主要特徵。笛卡兒主義者乃集中注意於選擇保留笛卡兒二元論的主張，而否認交互作用在事實上的發生。這種處理此問題的英雄式辦法乃預示於佛爾熱和高德莫亞的學說中；但最後卻與格林克斯和馬勒布朗雪的名字連在一塊兒。

格林克斯 (Arnold Geulincx, 1625~1669)，是魯汶大學的教授；但是於一六五八年因不詳的原因離職。他到萊登 (Leyden) 去了，並改信喀爾文教。經過一段時間之後，他在大學中

我的意識產生心靈的事件。肉體和靈魂就像兩個時鐘，彼此不相作用，但保持完美的計時，因為上帝始終教他們同步運動。至少這是格林克斯所傾向的類比，雖然在某些篇幅的確暗示了這個類比，後來亦為萊布尼茲所用，這兩個時鐘的類比自始即被如此構造以致始終保持完美的一致。

這個「機緣論」思想，如果全盤被接受了，必定會被人們作更廣泛的運用，而不只限於靈肉之間的特殊關係上。因為根據這套理論原則，可知沒有一個人類的自我會作用於任何其他的人類自我或任何東西上，而且沒有一個肉體會作用於任何其他肉體成任何心智或自我上。人們也許會簡單地下結論說：因果關係只不過是規則的前後關係；但是格林克斯所下的結論，且為佛爾熱肯定的是，上帝是唯一真正的原因。一旦人們下此結論，他便無可避免地步往史賓諾莎主義的方。如果一系列的觀念是因上帝而在我心中產生的，又如果有形世界中的一切變化與運動都因上帝而發生，那麼我們不難下此結論說：心靈與肉體皆為上帝的模式（*modi*）。我的意思不是說，格林斯克確實更進一步踏上史賓諾莎主義；但他已近乎這麼做。他的倫理學觀念與史賓諾莎的十分相近。我們只是觀察者：我們不能改變任何東西。所以我們應該對有限的事物作一真正的深思，並且對上帝以及起因於神的事物的秩序作一徹底的認知，限制我們的欲望並依循理性所示的謙遜與順從的道路。

機緣論，當然，容易受到如下的批評：如果真正的因果活動被定義為，行為者在其中明知道自己正在行為又知道他是如何而產生結果，此一理論當然跟隨而至；但是，這個定義是任意的而且絕不是自明的。然而，如果接受了這個原則和理論，進一步的可能（如前所述），將是趨向史賓

諾莎主義。同時，也可能會試圖把這一套理論併入一個非史賓諾莎主義的宗教形上學中。這就是馬勒布朗雪所嘗試完成的。但是因為馬勒布朗雪是一位有相當大的影響，且具有原創性的哲學家，所以不宜併入笛卡兒主義一章來討論，尤其如果這還意涵未能適當地顯現他的哲學思想的特色。所以我把他作單獨處理。

附 註

- ① 還沒有人曾經承擔去修正笛卡兒至今仍留存於禁書目錄中的那些著作，其中「尚為正確」的但書，乃指的是有關例如化體論教義之有神學涵義的觀點。
- ② 包易勞的美學理論即受笛卡兒主義的影響。
- ③ For Gassendi, See Vol. III, part II, pp. 71-2

第九章 馬勒布朗雪

生平與著作——感覺，想像，理解；避免錯誤與獲致真理——上帝之為惟一真理的原因——人的自由——對上帝中永恒真理的福視——對於靈魂之經驗的知識——他人心靈與物體存在的知識——上帝的存在與屬性——馬勒布朗雪與史賓諾莎，笛卡兒，巴克萊的關係——馬勒布朗雪的影響。

一

馬勒布朗雪於一六三八年生於巴黎，在拉馬其 (*La Marche*) 攻讀哲學，也在那裏對亞里斯多德學說發生興趣；稍後，他到索邦 (*Sorbonne*) 攻讀神學。一六六〇年；馬勒布朗雪加入奧拉托利修會 (*Oratorians*)，四年之後被任命為神父。在他成為神父的那一年 (一六六四)，他看到了笛卡兒死後才出版的著作「論人」 (*Traité de l'homme*) (由德拉、佛爾熱出版)，對笛卡兒哲學至為推崇。從此之後，馬勒布朗雪專心研讀笛卡兒作品，終其一生他一直確信笛卡兒是一代哲學大師。然而，最先吸引馬勒布朗雪注意的，可能是生理學的作品；而馬勒布朗雪努力增加自己的數學知識，只爲了能更了解笛卡兒的哲學。只要馬勒布朗雪的興趣專注在數學與科學上，他

就能說已進入笛卡兒主義的精神中了。

馬勒·布朗雪與奧拉托利修會的教父們一樣，傾向於奧古斯丁思想，以及一般而言，柏拉圖——奧古斯丁傳統（Platonic-Augustinian）。而這種綜合笛卡兒主義與奧古斯丁思想，正是他的哲學的特色。在馬勒·布朗雪以及那些接受他哲學觀的人的眼中，這種綜合並不遷強；巴黎的奧拉托利修會一直認為笛卡兒哲學中的精神主義的一面，與奧古斯丁的思想非常類似。當然，馬勒·布朗雪的哲學架構確實就是基督宗教的哲學家，因為基督宗教的哲學家並未嚴格劃分哲學與神學，同時在意在解釋基督信仰之中的世界與人類的經驗。就某種意義而言，馬勒·布朗雪是笛卡兒的一派，在他的觀念中，笛卡兒哲學大體而言是真實的；他確信以哲學為工具來解釋經驗和實體時，笛卡兒哲學優於亞里斯多德哲學。但他並不認為笛卡兒主義是十足的、自傲的智慧工具，他的形上學特性是以神為中心的哲學。當然，馬勒·布朗雪不是像巴斯卡那樣苛責笛卡兒哲學，也不是輕視理性的推斷力；但是他確是基督徒思想家於那只是基督徒的哲學家。至少在某些方面，馬勒·布朗雪看來確是奧古斯丁學派傳統的思想家，再接受了十七世紀的科學與數學，同時了解笛卡兒是建構新綜合體的工具。換言之，馬勒·布朗雪是位頗富創意的思想家，把他畫歸笛卡兒學派或奧古斯丁學派，都是不恰當的。事實上，馬勒·布朗雪的哲學思想，既屬笛卡兒學派，又屬奧古斯丁學派；但是，他的心智所建構的綜合體，卻不僅只是多種不同元素的遷強排列。然而，儘管馬勒·布朗雪經常表示他的哲學是奧古斯丁與笛卡兒的綜合體，並且經常批評士林哲學學者，但是中古士林哲學對他的思想的影響卻遠較他所了解的還要深。

在馬勒布朗雪的著作「論真理探究」(*De la recherche de la Vérité*, 1674~1675)中，他研究欺騙與謬誤的原因，也討論達到真理的正確方法。在「真理探究的闡明」(*Eclaircissements sur la recherche de la vérité*, 1678)一書中，馬勒布朗雪再次探討相同的主题。至於「論自然與神籠」(*Traité de la nature et de la grâce*, 1680)一書，則以機緣論來解釋超自然秩序，以及人的自由與神恩的效能之間的調和。

「基督徒沈思」(*Méditations Chrétiennes*, 1683)一書則可顧名思義。「道德論集」(*Traité de morale*, 1684)一書中，馬勒布朗雪表示只有一個真正的道德——基督徒的道德，而其他的道德體系，如斯多亞學說，並不能滿足真正道德的標準。「形上學對話」(*Entretiens sur la métaphysique*, 1688)扼要地說明了作者的形上學思想。「論交互運動」(*Traité de la communication des mouvements*, 1692)則純為科學著作。在「論上帝之愛」(*Traité de l'amour de Dieu*, 1697)書中，馬勒布朗雪討論到費勒倫(*Fénelon*)對上帝純潔的愛的理論，這種觀念深為鮑蘇埃(*Bossuet*)所接受。「一位基督徒哲學家與一位中國哲學家的談話」(*Entretien d'un philosophe chrétien avec un philosophe chinois*, 1708)則論到物質與上帝的天性和存在有密切的關係。「反省物理的前運動」(*Réflexions sur la prémotion physique*, 1715)一書，則是馬勒布朗雪對帶有揚森主義者色彩之包爾色(*Boursier*)的作品——「神對受造物的活動即物理的前運動」(*L'action de Dieu sur les créatures ou de la prémotion physique*, 1713)的回應。

馬勒布朗雪的寫作生涯中，伴隨著許多爭論。尤以亞爾諾 (Arnault) 是最具決定性的代表人物，他攻擊馬勒布朗雪的哲學思想以及關於神恩的理論。亞爾諾在羅馬攻擊馬勒布朗雪，馬勒布朗雪也爲自己的觀念提出反駁。然而一六八九年年底，馬勒布朗雪的著作「論自然與神寵」仍被列入「禁書目錄」中。費勒倫是另一位攻擊馬勒布朗雪的人物。在一七一五年，馬勒布朗雪去世前，他所寫的最後一本書則是對包爾色的回應。

一一

「錯誤 (Error) 是人之腐敗的原因。就是這個壞的原理才使這個世界產生了惡。在我免掉們的靈魂中產生一切的惡並持續至我們的靈魂中折磨我們的正是錯誤，除非嚴厲地和它爭鬪、避免掉它，否則我們不能寄望堅固而真實的幸福。」^② 錯誤對人來說不是必然的：不管懷疑論者會怎麼說，人是能獲致真理的。同時我們也能建立一個通則，即：「我們應該不會有完全的同意，除了我們能清楚看到的東西以外。」^③ 的確，關於信仰所啟示之奧秘，我們的職責是順從權威，但是權威在哲學中卻沒有地位。如果偏好笛卡兒勝過亞里斯多德，這不是因爲他是笛卡兒，而是因爲他所肯認之真實命題的明顯特性；「要成爲一個忠信的基督徒，人必須有盲目地信仰；但要成爲一位哲學家，人必須清楚看到。」^④ 的確，在必然的真理，諸如數學、形上學中所發現的，和「甚至在大部分物理學和倫理學中所發現的」^⑤，與偶然的真理，諸如歷史的命題，兩者之間作一清楚的劃分乃是必要的。而且我們必須記住，在道德學、政治學、醫學和所有特殊科學中，我們必須滿意於概然性，不是因爲確定性不可獲得，而是因爲我們必須行動而且不能等待確定性

的獲得。但是這並不改變下述事實：如果我們不完全滿意於真實性並不明顯的任何命題，我們將不會犯錯。因為滿意於概然的真理為概然的真，並不是給予完全的同意，而且並不使我們陷於錯誤。

但是，即使錯誤對人而言不是必然的，而是決定於我們的自由意志的作用，但我們會犯錯乃是經驗的事實。要檢查錯誤的原因，我們最好由感官知覺着手考慮；因為感官知覺是人的三種「知覺」之一，其餘兩種是想像和純粹的理解。

「欺騙我們的不是感官知覺，而是我們的意志，它以它的輕率的判斷欺騙了我們。」⁶馬勒布朗雪之意為，我們並沒有使用自由意志去限制自己不要對外在事物作輕率的判斷，那就是說，判斷事物與我們的關係是一個事物之性質在其本身之確定的表示。「當感覺暖的時候，他絕不會相信他感覺暖是受騙。……但是如果一個人判斷他所感覺的暖，是在感覺到它的靈魂之外存在，那麼他就被騙了。」⁷馬勒布朗雪步隨笛卡兒，一樣否定次性之客觀性。這些性質，是意識的對象，是心靈的狀態，而不是事物在其本身之客觀的性質。如果我們跟隨我們的自然傾向而假設它們是事物在其本身之客觀的性質，我們將陷於錯誤；但是我們能限制自己不要作這些輕率的判斷。同樣的，我們對於初性的感官知覺，也不是對事物在其本身之適當的指示。舉個簡單的例子來說明，月亮出現在我們眼前乃比最大的星球看來大得多，但我們並沒有懷疑它是無法比擬的比那星球要小。⁸再說，對於我們而言，明顯的運動和靜止，快和慢，都是相對的。最後，我們應該「不要以感官知覺去判斷事物本身，而要以它們對我們的身體之相對關係來判斷。」⁹

馬勒布朗雪始則接受笛卡兒主義對實體的區分，精神的和沒有擴延性的實體，以及物質的實體或擴延性，它能接受不同的形狀和運動。⑩接着，從物質的或有形的實體與擴延性之同一，他作了與笛卡兒有關性質的相同結論。但是這並不是說，在他檢查感官知覺時，馬勒布朗雪只是重述笛卡兒的見解。他詳細地檢查了問題，並作了謹慎的區別。譬如，他斷言，⑪在感官知覺之中有四個成素必須予以區分：物體的行動（譬如，粒子的運動），感官、神經和腦的變化，靈魂的感覺或知覺，以及靈魂所作的判斷。在這兒，我們必須更進一步去區分自然的或自動的判斷，它不可避免地伴隨著感官知覺，以及自由判斷，那是即使有困難我們也能避免去作的判斷。因為這些不同的成素乃是一起被發現而且彷彿是瞬間同時發生，我們容易混淆它們，看不清楚感官知覺之為靈魂的事件，是在靈魂中而不是在我們自己的肉體、也不是在任何別的地方發生的。馬勒布朗雪最後的結論是，我們的感官知覺是「非常忠實而正確地在告訴我們有關所有在我們周遭的物體和我們的身體之間的關係，但是它們不能告訴我們這些東西在其本身到底是什麼。要善用它們，我們必須只是用它們來保持健康和生命……讓我們好好地了解我們的感官是爲了保全我們的身體而存在的。……。」⑫

在他的生理過程涉及感官知覺的觀點中，馬勒布朗雪乃步隨笛卡兒。也就是說，他認爲神經是傳送「動物精神」（animal spirits）的小管道。當外在的東西作用於感官上，神經的外緣表面開始運動，而動物精神傳輸這個印象給大腦。於是發生了感官知覺中的心靈的（psychic）成素，它只屬於靈魂。但是，在心理過程之中，「痕跡」（traces）乃由動物精神印在大腦上，而

這些「痕跡」也許是或深或淺的。所以，如果動物精神由於某種因素，而不是由一個作用在感官上的外在東西之出現而發動了，那麼這些「痕跡」便受到影響，而心靈的意象乃隨之出現。一個人也許會意願意象的產生或再生，而且在意志行動時動物精神的運動隨之發生，即在大腦組織上的痕跡受影響而產生意象。但是動物精神的運動，會因意志行爲以外的因素而發生，而後意象乃非自願地產生。注意馬勒布朗雪給意象的聯結所作的機械論式的解釋，也是挺有趣的。如果我看見幾樣東西聯結在一塊兒，乃產生了大腦中對應痕跡之間的相連，而且痕跡組之某一成員的刺激與另一成員的刺激相連結。「譬如，如果一個人發現自己身處於某一次公共典禮中，而且如果他注意到整個周遭的環境和所有主要人物都出席在典禮上，此時、此地、此日和所有其他的特殊因素，這就足以使他記起地點，或其他比較不顯著的典禮上的環境，也足以使其他的情況再現給他自己。」^① 這個聯想或連接具有無比的重要性。「痕跡之相互關連，以及後來觀念的相互關連，不僅是所有修辭形象 (figures of rhetoric) 的基礎，也是無數道德學、政治學，以及一般地說，所有科學中具有比較重要地位之其他東西的基礎，而這些科學都和人有某種關係。」^② 更進一步說，「在我們的大腦中，有著這些痕跡，它們乃自然而然地彼此連接在一起，同時還連接了某種情緒，因為對於生命的保存這是必須的。……譬如，一個高地的痕跡，人看它在人的下面，但超過它人就有掉下去的危險，或某個大的物體的痕跡，它就要掉到我們頭上，而砸碎我們，這些很自然地會與代表死亡的痕跡連想在一起，而且也連接上了精神的情緒，它使我們去飛或有想飛的欲望。這個連接絕不改變，因為它必然始終都是一樣的；而且它包含於一種大腦組織的傾向

中，這傾向是我們與生俱有的。④記憶也是依大腦組織上的印象來解釋的，同時習慣與動物精神通過管道的通行有關，在那兒它們不再受到任何阻難。

因此想像和感官知覺平行的，這是就它在物質事物不在時，製造或再製它們的意象之機能而言；也就是說，此時我們實際上並未見到這些東西。所以，有關感官知覺的謬誤所作的批評，也能够用來批評有關想像的謬誤。如果我們判斷物質的東西的意象乃代表它們正如它們自身一樣，而不是東西與我們的關係，那麼我們的判斷是錯誤的。但是想像當然能够是額外錯誤的根源。想像的產物一般地說乃比實際的感官知覺更弱，而且我們一般體認它們就是如此。但是有時它們是鮮活的，並且由心理學觀點來看，它們擁有與感官知覺相同的力量，有時我們也會判斷想像出來的物體是物理上的呈現，但實際上並不是如此。

但是，在「想像」之概括標題下，馬勒布朗雪包括了許許多多不僅是一般感覺之意象的再生。我們已經了解，也包含記憶的研究；這提供他攻擊學者、歷史家和評論家的機會，他們關心記憶的運作遠超過關心「純粹的悟性」。屬於這一典型的人物都是那些過於注意檢查亞里斯多德（譬如）對於不朽持何主張，或者太少或根本無暇去檢查人的靈魂事實上是否是不朽的。更糟糕的是那些會想像亞里斯多德或任何其他他人，是一個哲學問題上的權威。「在哲學問題上，我們應該愛戴古人，因為我們應該愛真理，而真理乃發現於古代。……但是在哲學問題上，我們應該相反地要去愛新奇，基於相同的理由，即，我們始終應該去愛真理而且追尋它。同樣，理性並不希望我們去相信這些新的哲學家的話，更甚於相信古代的哲學家。理性希望我們去檢查他們的思

想，並且只當我們不再能懷疑它們的時候接受它們……。」¹⁶因此，馬勒布朗雪嘗試把開放的心靈和在哲學中的「現代性」(modernity)，與對於傳統的天主教教義之忠實接受連串起來，即，教父之著作與承諾乃是神學真理的見證。

在他論想像之第三部分中，馬勒布朗雪討論了「強烈想像之傳染性的溝通；我是指某些心智所具那個力量可以把別人帶入他們的錯誤中。」¹⁷某些人的腦從不重要的或相對地不重要的東西上接收了非常深刻的「痕跡」。而且雖然這在它本身是無害的，如果想像被允許去主宰一切，它便成了謬誤的根源。譬如，那些具有強勁的想像的人也許能引起其他人注意並且散布他們的觀念。戴爾都良 (Tertullian) 就是這一類的人。「他對孟塔努士 (montanus) 的福視之重視以及他對女先知的尊重，正是他的判斷之弱點之不用爭辯的證明。這個特點，這些運輸工具，這些為瑣碎事物而有的熱情，明顯地造成了想像之混亂。在他的誇張說法與比喻之中有多少不規則的運動呀？多少壯麗而漂亮的論證竟只是用感官的銳利來證明，其說服力也只不過是眩惑人的心智！」¹⁸蒙田是另一位作家，他的筆鋒是透過他的想像力，而不是透過他的論證之堅實有力。

「感官知覺之謬誤以及想像謬誤乃來自肉體之性質與構造，這一點可由考慮靈魂之有賴於肉體而發現。但是純粹理解之謬誤則只能够透過考慮心智本身之性質以及理念之性證而被發現，這些理念是它之理解物體所必須的。」¹⁹「純粹理解」一辭究何所指？馬勒布朗雪告訴我們，他在這兒乃表示心智之認知外物的功能，無須在大腦中形成有形的意象。²⁰現在，心智是有限的，也是有限制的。而且如果這個事實不記在心中，則謬誤就會產生。譬如，異教徒就是由於不願意承

認這個事實並且相信他們並未理解的事物。再說，有些人在他們的思維中並不尋找一個正確的方法。他們直接投入探索隱藏的真理，而這些真理是無法被知的，除非其他的真理已被知道，而他們對於什麼是顯明的以及什麼是可能的並未加以分辨清楚。就這方面而言，亞里斯多德是一個大罪人。但是數學家，尤其那些使用代數和分析方法，用維益塔（Vieta）和笛卡兒所用之分析方法的那些數學家，乃在正確的途徑上進行研究。心智的功能和範圍不能實質上增加：「人的靈魂，可以說是一個被決定的量或比例的思想，它有它的限度，越過此限度即無法發揮功能。」^①但是這並不表示，心智不能以比較好的方式實現它的功能。而且數學是訓練心智開始其清晰明判之觀念並且在一有秩序的方式之下進行之最佳的訓練。算術和代數，「這兩門科學是一切其他科學的基礎，它們給人真確的工具以獲致所有嚴格的科學，因為比起算數，尤其是比起代數，我們不能就心智的功能作更好的使用。」^②

馬勒布朗雪開始要定下一些規則，以便在追求真理的當兒嚴格遵守。主要的通則是：我們應該基於那些東西，關於這些東西我們對它具有清晰的觀念而進行推論，以及我們始終應該由最簡單和最容易的東西開始著手。^③就方法上來考慮，顯然馬勒布朗雪跟從笛卡兒的理想。我們追求真理，應該基於對清晰明判的觀念之知覺，並在一有秩序的方式下進行研究，就像數學家所遵守的秩序一般。譬如，「考慮擴延性的性質，我們應該始於最簡單的關係，就像笛卡兒先生會那麼做，然後由簡而繁，這不只因為這方法是自然的而且對於心靈於其運作上是有幫助的。而且也因為，既然上帝始終是有秩序地在行動並且以最簡單的方式行動，所以這個檢查我們的觀念以及它們的關係之方法，將使我們更能了解神的工程。」^④笛卡兒是英雄，亞里斯多德是惡棍。就像

其他「近代」時期的哲學家，當他談到亞里斯多德及其惡行之時，馬勒布朗雪顯然意指亞里斯多德主義者。就亞里斯多德在他自己的時代之歷史意義與成就而言，這些成就顯然未被重視，「亞里斯多德主義」代表了亞里斯多德，並且是他們最反對的一個權威。而且馬勒布朗雪非常小心地補充說，他無意致力於以笛卡兒的權威來取代亞里斯多德的權威。

二二

前面一節提過外物之刺激感官，動物精神在腦的組織造成痕跡，以及意象和觀念由這個心理過程所造成。同樣的，也曾提過靈魂之意欲動物精神的運動以及因此而刺激想像或肉體肢節之運動等等。但是以這種方式來說，是使用日常語言在說，並不能準確地展現馬勒布朗雪的理論。因為他接受了笛卡兒主義的精神與物質二分，思想與擴延二分；而且他的結論是：此二者皆不能直接彼此作用。的確，他談過「靈魂」，但是這樣並不表示靈魂是依亞里斯多德所指的意義；它乃表示心智。而且，雖然他談過靈魂之有賴於肉體以及它們二者之間的密切關連，但是他的理論是：心智與肉體是兩個東西，二者之間有對應但沒有交互作用。心智思想，但是恰當地說，它並沒有移動肉體。而且肉體是一個因上帝安排而適應於靈魂的機械，而不是像亞里斯多德所謂的「賦予形式」。的確，他十分詳細地探查肉體事件與心靈事件之間的對應，譬如，腦中的樣態和靈魂中的樣態。但是，他心裏所想的是心靈與肉體平行對應而不是交互作用。「在我看來十分確定的是，精神存有者之意志是不能移動存在於世界上最小的物體。因為很明顯的，譬如，我們的意志，去移動我們的手臂，和手臂的運動之間沒有必然的關連。的確，當我們意志之時，手臂動

了，而且我們因此是我們手臂運動的自然原因。但是自然原因並不是真正的原因，它們只是偶然原因，唯有憑上帝的意志之力量 and 效能，它才會行動，這一點如我已解釋過了。」²⁵ 因此，馬勒布朗雪並不否認，我在某種意義上乃是我的手臂運動之自然原因。但是「自然原因」一詞在這兒乃表示「偶然原因」。我們的意志力又如何可以是偶然原因之外的任何東西呢？我當然不知道我是如何移動我的手臂的，如果我移動了它。「沒有任何一個人知道他必須做什麼，以便藉著動物精神移動他的一個指頭。那麼人又如何能移動他們的手臂呢？這些事在我看來似乎是非常明顯的，而且，在我看來是如此：對所有那些願意去思考的人而言，似乎也是如此，雖然他們也許對所有那些只願意使用感官的人是不可理解的。」²⁶ 在這兒，馬勒布朗雪採取了格林克斯之非常可疑的假設，一個真正的原因行動者了解他在行動以及他如何在行動。而且，我應該是我的手臂運動之真正原因；此乃是一個矛盾的概念。「一個真正的原因是原因與它的結果之間的原因，心智知道一個必然的關連。我是如此理解這個詞語。」²⁷ 要成爲一個真正的原因就是要成爲一個創造性的行爲者，但是沒有任何人之行爲者能够創造。而且上帝也不能把這個能力傳給人類。所以，我們必須下結論說，上帝利用我的意志移動了我的手臂，所以我的手臂應該要動。

所以，上帝是那唯一的真實的原因。「自永恆以來，上帝即已意欲，而且它還將永遠地意欲下去；或者更清楚地說，上帝的意欲乃永無休止，但沒有改變、連續或必然，所有這一切將發生在時間的歷程中。」²⁸ 但是如果上帝意欲創造並且保全一張椅子，祂必定意欲它應該會在某一個地方而不是別個地方，且在一個既定的時刻。「所以，在說一個肉體能移動另一肉體之時乃含有一

個矛盾。我甚至說，在說你能移動你的搖椅之時即含有一個矛盾。……上帝不移動它的位置，沒有任何力量能够移轉它；上帝不安置它，它就無處可以安置。……」²⁶當然，就上帝一直在意欲這層意義而言乃含有一個自然的秩序，譬如，A應該始終為B所跟隨，而且這個秩序始終也被保全著，因為上帝一直意欲它應該被保全。所以，對於所有外在的觀點，似乎A引發B。但是形上學的反省顯示，A只是一個偶然原因。就事實而論，事件A發生時，上帝總是使事件B發生，這個事實並不證明A是B之真正的原因。根據神之旨意的計劃，這只是偶然，上帝的活動產生了B。

在這兒，我們有了一個奇異的連結：就是因果關係之經驗主義的分析與形上學理論。試考慮A與B之間的關連好了，我們能發現的只是規則系列的一個關係。但是對於馬勒布朗雪而言，這並不表示一般地說，因果關係只是規則系列。它表示，自然原因不是真正的原因，而且唯一真正的原因是一個超自然的行為者，上帝。而且這個一般性原理顯然必為有效，就靈魂與肉體在人身上的關係而言。其中有平行關係但沒有交互作用。而且基於這一點，馬勒布朗雪作了以下的結論：「我們的靈魂與我們的肉體不是以那種一般意見所認為的方式相連結的。靈魂乃是直接、當地且唯有與上帝相連結。」²⁷

四

如果上帝是唯一真正的原因，那麼看來人的自由要被否定了，因為上帝是我們意志行為之

困。但是馬勒布朗雪並不否認人的自由與責任。而且必須就此作些簡要的解釋，就是有關他之調解肯定人的自由和唯獨上帝是一切真實原因的動力。

馬勒布朗雪喜歡尋找一些物質世界之間的平行關係和類似性，以及自然秩序和超自然秩序之間的平行關係和類似之處。在物質世界中，物體的領域中，我們發現到運動，而且對應的因素在精神世界中則是傾向。「現在，對我來說似乎是，精神的傾向是對於精神世界的，而運動則是對於物質世界的。」^① 如果我們的本性未為墮落所毀，我們應該也能立即知曉在我們的靈魂中之基本傾向。但是，如事實之已然，我們必須透過反省和論證才能達此認知。現在，在所有祂的運作之中，除了祂自身之外無其他的最終目的。就作為創造者，祂當然意欲保全祂所創造的存有者之善，但是「上帝意欲祂的榮耀為祂的主要目的，並且（祂也意欲）創造物之保全，但這是為了祂的榮耀」。^② 而且創造物之基本傾向必定對應於創造者之意志與意圖。所以，上帝在精神受造物之體中，植入一個朝向祂自己之基本傾向。這個傾向就是傾向於一般的善，而且是為什麼我們不能以任何有限的善為滿足的理由。我們面臨有限的善，而由於基本傾向於一般的善，我們乃意欲和愛好它們，畢竟這一切能和我們的存有之保全以及幸福之獲致具有密切的關係。因為，說我們有一個朝向普遍的善之傾向，以及說我們乃自然地傾向於幸福的獲致，終究地說是同一回事。但是沒有一個有限的善能滿足朝向普遍善的傾向，而且我們不能離開上帝而找到幸福。所以，我們必須承認，我們的意志基本上乃被導向上帝，即使有那墮落之後隨之而來的盲目和混亂，使我們並不立即知道這個朝向上帝的運動。

現在，如果上帝會將此朝向普遍的善之傾向，深植於吾人的意志中，這傾向只有由至高的和無限的善，即上帝自身，才能滿足，那麼顯然，我們自身並不是這個傾向和內在運動的原因。它是一個必然的傾向，不屈從於我們之自由的控制。更進一步說。「我們之朝向特殊善的傾向，那是所有的人所共有之傾向，雖然這些傾向在所有的人當中不一樣強烈；諸如我們具有趨向保全我們的存有以及生而與我們相關聯的那些人的存有之傾向，都是上帝的意志在我們身上造成之印象。因為我無差異地稱『自然傾向』為大自然的作者所造成之一切印象，那是所有的精神所共有的。」^④這些傾向也是自然的和必然的。

所以，留給自由意志的又是什麼呢？或者說，既然給了這些前提，自由意志又表示什麼呢？「『意志』一詞在此，乃意指那個帶我們走向未定的善或普遍的善之印象或自然的運動。而且就『自由』一詞我所理解的是，精神所有擁有的力量，使這個印象轉向使我們快樂的東西。由此發生的，我們的自然傾向終結於某個特殊物體上。」^⑤朝向一般的善或普遍的善之運動，普遍的善是不可抗拒的；而且這個運動在事實上是一個朝向上帝的運動或傾向，「唯有祂是普遍的善，因為唯有祂在自身包含了一切的善。」^⑥但是就特殊有限的善而言，我們是自由的，這可以舉馬勒布朗雪所選的例子來加以說明。^⑦一個人告訴自己，尊嚴是一種善。他的意志立即抓住它；也就是說，他之朝向普遍善的運動，使他轉向這個特殊的目標，即尊嚴，因為他的心智已向他呈現這是一個善。但是就事實上來說，這個尊嚴不是普遍的善。而且心智也不能清晰明判地了解它是普遍的善（「因為心智不能清晰地了解其反面。」）所以，朝向普遍善的運動不能充分地被這個

特殊的善掌握。意志自然地被強迫超越這個特殊的善，而且人並不必然地或無可奈何地去愛這個尊嚴。他仍然是自由的。「現在，他的自由乃在於：未完全完全相信這個尊嚴會包含所有他能够去愛的善，他能够中止這個判斷和他的愛。更進一步說，由於他具有和普遍的存有或包含一切善之存有的聯結，他能够考慮其他的東西，由此也愛其他的善。……」^⑦換言之，如果我一旦領悟或考慮某個爲善的東西，我的意志趨向它。但是同時我有能力拒絕我之滿意於這個運動或衝動，就它被導向這個特殊有限的善而言。

爲了更清晰地理解馬勒布朗雪的自由理論，記住以下一點是很有用的，根據他的觀點，「墮落」乃由於：靈魂與肉體的「合一」轉變爲靈魂「依賴」肉體之變動。墮落之前，亞當擁有一個中止平行法則之運作的異常能力；但是墮落之後，物理事件在腦之主要部分造成「痕跡」，其鎖鏈乃必然地被靈魂事件之出現所跟隨。所以，根據平行法則之必然的運作，無論何時，一個有形東西在腦中「造成」痕跡，靈魂的運動乃隨之而起。而且在這個意義上，靈魂乃從屬於肉體。所以，人自墮落以後對於上帝不再有清晰的意識，卻被拉向可感覺之事物。「原罪之後，靈魂由於傾向而變成有形的。它的偏愛可感覺的事物，始終抹殺了它與可理解的事物之連接或關係。」^⑧而且所有的罪，終極地說乃來自這個對於肉體的奉承。同時，理性仍然是神之理性的分享，而意志仍是自然地被拉向普遍的善，上帝。因此，雖然人被拉向有限的善，尤其有形的快樂之源頭，他還能了解，沒有一個有限的善是普遍的善，而且也能拒絕他之同意於對它的傾向或偏愛。沒有一個人會被有限的愛所俘虜，除非是由於他自己的選擇。

五

所以，意志是一個主動的力量。的確，就我能意欲或不能意欲一個有限的善，同時我的意志並不能自行產生一個外在的結果而言，這個活動力是內在的。外在結果是由上帝所產生的，藉着意志的行爲而發生。然而，意志是一個主動的，而不是一個純屬被動的力量。心智或純粹理解，是一個被動的力量或功能。它並不產生觀念：它接受觀念。所以，問題產生了，它從什麼來源接收到這些觀念？有異於我們自身之事物的觀念，如何而發生在我們的心智上？

這些觀念不可能來自它們所代表的肉體。它們也不可能由靈魂自身產生。因為由人自己產生它們，乃預設了人所不具有的力量，即創造的力量。我們也不能假設上帝自始就把一套完整的先天觀念放置在靈魂中。根據馬勒布朗雪的看法，對於我們的觀念之唯一合理的解釋，就是「我們了解萬物皆在上帝之中」³⁹。這個著名的對神福視理論，馬勒布朗雪訴諸於奧古斯丁的權威，乃是他的哲學之根本特性之一。

上帝在其自身具有「他所創造的萬物之觀念，若非如此，他不能產生它們。」⁴⁰更進一步說，他是以一種非常親近的方式顯示給我們，以致於「我們能夠說，祂是精神的處所，在某種意義上，它與空間是物體之處所是相同的方式。」⁴¹所以，根據馬勒布朗雪的看法，心智能在上帝之中看見上帝的傑作，如果祂願意顯示給心智那些代表它們的觀念。而且，上帝確實如此意欲，此能夠以各種不同的論證來加以說明。譬如，如果我們能意欲去了解一切存有者，有時是此有時是彼，「一切存有者乃呈現在我們的心智中；這是確定的；而且似乎它們不能完全呈現在我們的心智

中，除非上帝臨現於我們的心智，也就是說，包含一切萬物在祂的存有之單純性中。」⁴²「我並不認為，我們能充分解釋心智認識各種抽象和普遍真理之方式，除非是由於祂的呈現，祂能以無限的方式啟發心智。」⁴³更進一步說，觀念作用在我們的心智上，照明我們的心智，使心智幸福或不幸。但是唯有上帝能改變我們的心智之樣態 *modification*。「是以，所有我們的觀念乃是在於神性之有功能的實體之中，唯有它是可理解的而且能啟發我們，因為唯有它能影響我們的理智。」⁴⁴

馬勒布朗雪說，這並不表示我們了解上帝的本質。「上帝的本質是祂的絕對存有，而且心智根本不了解絕對的神性實體，只能就它相對於受造物或者就它由受造物所分享來予以了解。」⁴⁵因此，馬勒布朗雪嘗試避免如下之指控：他把保留給在天上的靈魂之幸福直觀，無區別地歸給所有的人，而且將它自然化。但是在我看來似乎要了解以下這一點是十分困難的：了解神在它自身之中的本質和神的本質之為外在地可模仿的受造物，兩者之間的區別，對於這個目的具有如何真實之作用。

但是，假如我們真的在上帝之中看到我們的觀念，那麼我們所看到的又是什麼東西呢？這些觀念是些什麼呢？第一，我們看到所謂的永恆的真理。更清楚一點說，我們看到這些真理之觀念。諸如「二乘二是四」這個命題，像這樣的一個真理就不能與上帝等同。「所以我們並沒有說我們在看到真理時，看到了上帝，如奧古斯丁所云，而是在看到這些真理的觀念時看到上帝。因為觀念是真實的；而真實觀念之間的等同，卻不是真實的。……當我們說二乘二等於四，數字的觀念是真實的，但是它們之間所存在的相等則只是一種關係。因此根據我們的看法，當我們看到永恆的真理之時，我們看到上帝；不是說這些真理就是上帝，而是因為這些真理所依據之觀念乃

是在於上帝之中。也許甚至奧古斯丁也在此一方式下理解這個問題。」⁴⁶

第二，「我們也相信人可以在上帝那兒認知變化的與會腐敗的東西，雖然奧古斯丁只談論到不變的與不壞的東西。」⁴⁷但是馬勒布朗雪的這個敘述也許容易導致誤解。在我們對於物質的東西之認識中，我們能分辨感覺的成素和純粹的觀念。前者，的確是由上帝造成的，但不在上帝那兒被看到。「因為上帝當然知道可感覺之物，但祂並不知覺它們。」⁴⁸感覺的成素並不展現事物之在其本身是什麼。在其自身它是擴延性；而且就是這一點，我們在上帝之中見其為一純粹的觀念。這是否表示我們在上帝之中看到個別的物質東西的分別的觀念？不！在上帝之中我們只看到可理解的擴延性之純粹觀念，它是物質世界的原型。「顯然，物質就只是擴延性。」⁴⁹因為在我們的清晰明判的物質的觀念中，我們只能分辨出擴延性。而且物質或物體必須在上帝之中有它們的原型。當然，這並不表示上帝是物質的而且具有擴延性；它表示，在祂之中有擴延性之純粹觀念。而且在這個原型的觀念中乃包含理想的可能的關係，這些關係乃具體地體現於這個物質的世界。「當你默觀可理解的擴延性，你還是只看到物質世界的原型，這個世界是我們所居住的，但還有無數其他可能世界的原型。是以事實上你看到了神的實體。因為就是這個東西，它是可見的，能照明心智。但是你並沒有看見神的實體在其自身，或根據它是什麼而見到的神的實體自身。你看到的只是根據它所具有的與物質受造物的關係，它是由於它們而成為可參與的，或由於它們而成為代表性的。所以，正確地說，你所看見的不是上帝，而只是祂所能產生的物質。」⁵⁰

第三，「最後，我們相信，在上帝之中，一切心智都會看見永恆的道德律以及其他的東西，

但是以一種多少有些不同的方式。」^①譬如，我們看見永恆真理，這是藉着我們的心智所具有的與上帝聖言的合一關係。但是道德秩序乃是由於朝向上帝之運動或傾向而來，這傾向乃始終由神的意志那裏接收過來。因為這個自然而且常在的傾向，我們乃了解「我們應該愛善而避惡，我們應該愛正義遠甚於一切財富，順從上帝遠勝於命令人類，和無數的其他的法則。」^②因為我們對於朝向上帝之基本導向的認識，上帝乃是我們的最終目的，包含了對於自然的道德律之認識。我們只須檢查這個導向的涵蘊，即可了解法則以及它的義務性。

六

因此，根據馬勒布朗雪，我們所擁有的在上帝之中的福視，乃包含對於永恆真理的認知，對於作為物質世界原型之可理解的擴延性的認知，以及雖然是在不同的意義上，也包括對於自然道德律之認知。但是「這與對於靈魂不同。我們並沒有以它的觀念去認知它；我們在上帝之中根本沒看到它；我們唯有憑意識才認識它。」^③但是這並不表示，我們有一對於靈魂自身之清晰的直觀；「我們所知道我們的靈魂，只是我們感覺到那在我們自身之中出現的。」^④如果我們不曾經驗痛苦等等，我們對於靈魂是否能具有這種樣態乃一無所知。它具有這些樣態，只能藉由經驗得知。但是，如果我們是以靈魂在神之中的觀念來認識靈魂，那麼我們同時也應該能夠先驗地認識它所能具有之一切性質與樣態，正如我們能先驗地了解擴延之性質一樣。這不是說，我們對於靈魂的存在以及它之為一思想的存有者之性質全然無知。的確，我們對它所具有的認識，乃足以使我們能證明靈魂的精神性和不朽性。同時，我們也必須承認，「我們並未擁有如此完美的對於靈

魂之性質的知識，一如我們所具有的對於物體之性質的認識一樣。」⁵⁵

這也許不是我們很自然地可以期望從馬勒布朗雪的思想中得出的觀點。但是他以自己對於我們對物質事物之分析，給了它一個理由。「我們憑着意識所具有的對於我們靈魂的知識，是不完全的，這是真實的，但絕不是錯誤的。相反的，我們憑感覺或意識所具有的對於物體的認識，如果我們能稱「意識」爲對於發生在我們的肉體上之事物的感覺，那麼該知識不僅是不完全的而且是錯誤的。所以我們必須要有一對於物體之觀念，以便改正我們所具有的關於它們的感覺。但是我們沒有必要具有對於我們的靈魂之觀念，因爲我們所具有的對於它們的意識，根本不會帶我們進入謬誤。爲了在我們對於靈魂的認知中不被欺騙，我們不把它與肉體攪混，就足够了；而且藉著使用理性，我們能免除這個混淆。」⁵⁶是以，我們沒有必要去具有一個在上帝之中之對於靈魂的直觀，類似我們在上帝之中之對於可理解之擴延性的直觀。

七

那麼，我們對於別人以及純粹理智或天使的認知又是什麼呢？「顯然，我們了解它們只是憑臆測。」⁵⁷我們並不了解其他人在其自身之中的靈魂，也無法利用在上帝之中的他們的觀念。正如他們異於我們自己，我們不能以意識認識他們。「我們臆測，其他人的靈魂是與我們自己的相類似的。」⁵⁸的確，我們可以確定地認識有關別的靈魂的一些事實。譬如，我們了解，每一個靈魂都尋求幸福。「但是我清晰地而且確定地知道它，因爲是由上帝告訴我的。」⁵⁹我可以確定地對於其他靈魂或心智的認知，乃由啟示而得知。但是當我根據我對自己的認識而作有關其他人的

結論時，我卻經常犯錯。「因此，我們所具有的對於其他人的認識，是極其容易犯錯的，如果我們是以我們對於我們自己的感覺或知覺來判斷它們。」^⑩

顯然，關於我們對於其他物體之存在的認識，馬勒布朗雪亦需作一個類比的敘述。一方面，感官知覺並沒有代表物體之在其自身的那個樣子。而且無論如何，隨物體刺激之鍵上鎖鏈而來的靈魂的事件，乃是由上帝所引起，因此，沒有絕對具有強制性的證明，可以說它們事實上是外在物體的出現而發生，除非我們的確先假設偶發的因果關係之整個秩序。而且此涉及假設之存在。另一方面，我們在上帝之中所見的可理解之擴延性的觀念，本身並不保證我們任何物體的存在。因為，它是一切可能的物體之無限的原型。所以，看來似乎馬勒布朗雪必需求助於天啟，以作為物體事實上確實存在這項確定知識的根源。而他也確實這麼做了。「有三種存有者，我們對它有某種認識，而且我們能和它們有某種關係：上帝，或無限完美的存有，它是萬事萬物之原理與原因；精神，我們只憑內在的感受而認識它，那是我們對於我們的本性之認識；物體，我們憑我們所具有的對它的天啟而肯定它的存在」。^⑪

馬勒布朗雪說，物體的存在是不能演證的。它毋寧指能被證明的演證之不可能性。因為物體的存在和它們存在的原因之間並沒有必然的關連。我們乃是透過啟示而認識他們的存在。但是在此我們必須分清楚自然的和超自然的啟示。假設我用針刺我的手指而感覺刺痛。「我們有的這個痛的感覺，乃是一種啟示。」^⑫而不是說，痛是真的由刺所造成；它是由上帝造成的，用在偶然的一刺上面。但是在上帝建立一個常規的偶發因果關係的秩序觀點下，祂之造成痛乃是對於物體

存在之一個暗示或一種「自然的啟示」。但是，這一論證本身並不產生絕對的確實性。並不是在其自身之中爲有缺陷的；而是我們能夠對它加以懷疑，因爲在我們現在的狀態中，譬如，我們能夠在某個特殊情況下結論說，靈魂的事件是由一個物體的存在與「活動」而產生的，而這不真實的。所以，如果我們希望有關物體存在之更大的確定性，我們就必須求助於超自然的啟示。聖經上充分地明白顯示，物體事實上是存在的。「要完全從你的思辨懷疑中解救出來時，信仰乃提供我們一個不可能抗拒的演證。」⁶⁴但是，事實上，「自然的啟示」已經足夠。「因爲我十分確定，爲了使你自己相信你是與德奧多祿斯 (Theodoros) 同在，你並不需要我方對你說的那些。」⁶⁴

八

所以，要確定物體的存在，我們需要知道上帝存在。但是我們如何知道這一點呢？馬勒布朗雪的主要論證是採用安瑟莫所謂的「存有學論證」，笛卡兒也曾用過這個論證。我們有無限者的觀念。但是沒有一個有限的東西展現或能展現無限者。我們不能藉著添加有限者而自己形成無限者的觀念。毋寧是，我們藉著限制無限者的觀念而構想出有限者。這個無限者的觀念，亦即無限存有者的觀念，因此不只是我們心靈的構作而已：它是某種被賦與的東西，是上帝存在所呈現的效果在這裏面，我們分辨出存在是必然地被包含。「我們能看到一個圓，一棟房子，一個太陽，而沒有它的存在。因爲每一樣有限的東西都能在無限者之中被看到，無限者包含對於有限事物之可理解的觀念。但是無限者只在它自身之中能被看到。因爲沒有一個有限的事物能展現無限者。」

如果某人思考上帝，祂就必然存在。其他的存有者，雖然已被認知，也許並不存在。我們不需要它們的存在也能看見它們的本質，不需要它們也能有它們的觀念。但是我們不能沒有無限者之存在而了解無限者之本質，沒有存有而有存有之觀念。因為存有沒有能展現它的理念。沒有包含一切可理解的實在物之原型。它是它自己的原型，同時一切萬物的原型包含在它自身之中」⁶⁵。所以，在有了無限者之觀念時，我們看到了上帝。「我確定，我看到無限者。所以無限者存在，因為我看到它，而且因為我除了在它自身以外不能看到它。」⁶⁶的確，我對於無限者之知覺是受限制的，因為我的心智是有限制的；但是我所知覺的乃是無限的。「因此你非常清楚，『有一個上帝』這個命題，藉其自身就是一切肯定任何東西存在的命題中最清晰的，而且就像『我思，故我在』這個命題一樣的確定。」⁶⁷

上帝的觀念因此是無限者的觀念，而且無限者的觀念是無限完美的存有者的觀念。「你定義上帝如祂定義自身，亦即祂對摩西所說，『上帝是永在的那一位』 God is He who is……沒有任何限制的存有，一言以蔽之，就是『存有』，這就是上帝的觀念。」⁶⁸而且這個「上帝」一字的意義，給予我們認識神之屬性的鑰匙，就這種認知對我們是可能的而言。「清楚的是，上帝這個字只是『無限完美的存有』之縮寫。再說，我們歸給上帝的只是我們所能清晰見到的屬於無限完美的存有之物，如果我們因而受騙，那是自相矛盾的。」⁶⁹我們有理由把我們所了解的任何真實的完美，以及並非必然受限的或混有不完美的東西作為上帝的述詞。「上帝，或無限完美的存有，乃是獨立於一切原因之外且是不可推動的。祂也是無所不能的、永恆的、必然的、無所不在

的。……」^⑩一個無限的完美，凌駕了我們的悟性，這並非有效的理由來反對把它歸屬給上帝。人自然地傾向於把上帝人化，對他形成擬人化的概念；而且有些人喜歡排除祂一切不可理解的屬性。^⑪但是我們必須承認，譬如，「就庸俗的觀念而言，上帝既不是善的，亦不是仁慈的，亦不是能忍耐的。那些通常所設想出來的屬性，無益於無限完美的存有。但是，理性告訴我們，以及不可能有矛盾的聖經所載，^⑫使我們相信上帝具有這些性質，而且我們必須承認，上帝具有切屬於無限完美的存有之完美，即使我們不能理解它們。譬如，上帝在祂自身之中了解萬物；但是我們不能理解神的知識。

馬勒布朗雪堅持自由爲神的一種屬性。上帝必然地愛那至高地、無限地可愛的東西、祂自己的實體、無限的善。而這個無限的善充分地滿足神的意志，如果我們可以這麼說的話。因此，如果上帝創造有限的事物，祂這麼做，事實上是出於善與愛，而不是出自必然性。因爲受造物不能附加給無限者任何它所缺乏的東西。神自由地創造了這個世界，而且它自由地保全它。「意欲創造這個世界的意志不包含必然的成素，雖然，就像其他內在的運作，它是永恆的和不可抗拒的。」^⑬

但是，神的自由如何能與神的不變性相調和呢？自由不是暗示可變嗎？馬勒布朗雪回答，上帝永恆地地意欲要創造世界。的確，就如在上帝之中，沒有過去，也沒有未來，只有一個永恆的創造活動。而且這個活動是不會改變的。同時上帝也永恆地但是自由地意欲要創造這個世界。如果我們一旦假設自由決定去創造並保全這個世界，我們乃可謂是依賴一個穩定的秩序。上帝並沒有改變祂的指令。這不表示沒有奇蹟是可能的。但是上帝之永恆的選擇這個世界以及這個秩序，乃包含對於那些我們稱爲奇蹟之事件的選擇。但是，事實上，上帝從永恆就下令創造這個世界，

而且這個指令之不會改變與對於這個指令之自由並非不相容的。「從亙古，上帝已經意欲，而且祂將永恆地繼續意欲，——或更正確說，上帝意欲永無止境，但沒有改變，沒有間歇，沒有必然——所有在時間歷程中它意欲要做的事物。祂的永恆的指令之行爲，雖然單純而且不可改變，乃是必然的只因爲它是如此。它不可能不是，只因爲它是。但是只因爲上帝意欲要它存在，它就存在。」⁷⁴ 唯有「憑假設」，或立於假設的基礎上，神的指令乃是必然的，也就是說，上帝已造了它們；而且是自由地造了它們。「現在，你坐著。你能是站著的嗎？絕對地說，你能；但根據假設（你是坐著），你不能……（所以上帝）意欲要下令並且建立單純的與一般的法則來統治世界，以一神與祂的屬性一致的方式。但是，這些指令一旦被設定，它們不可能再改變。絕對地說，它們並不是必然的；但是基於假設，它們乃是必然的。……（上帝）是不可變的；這是祂的本性之完美性之一。然而，在祂對外作的一切事物上，祂是完全自由的。祂不能改變，因爲，祂的意欲乃沒有間歇，以一單純而不會變的行爲去意欲祂所意欲的東西。但是祂不能意欲它，因爲祂自由地意欲祂實際所意欲的東西」。⁷⁵

九

在神的自由這個主題上，以及在調和神的自由與神的不變性這個問題上，馬勒布朗雪對於中世紀神學家與哲學家的理論並未增加任何東西。當然他對於問題的解答自然也就毫無任何新的貢獻了。然而，祂重複他的先驅者的事實也許是不值得注意的，由於他經常辯駁「亞里斯多德主義者」，即使作爲一個天主教神學家，他不能說任何與他實際所說有異的東西。但是他之堅持神的

自由乃具有更大的重要性，因為它顯示了他與史賓諾莎之間的差異。馬勒布朗雪使上帝成了唯一真實的原因這個事實，加上他把無限的「可理解的擴延性」放在上帝裏面這個事實，已導致一些歷史家視他為笛卡兒與史賓諾莎之間的環結。而且這個觀點當然是可理解的。同時，他堅持神的自由這個事實，非常清晰地顯示出，他是一位有神論者而不是一位泛神論者。

至於笛卡兒，我們曾有機會看到馬勒布朗雪對他的這位前驅者表示相當的尊崇。笛卡兒激起了他對數學的推崇，以及在追求真理時正確方法的概念。馬勒布朗雪辯護的幾個重要理論就起源上來說，顯然都是笛卡兒的；譬如，物質之為擴延性的分析。更進一步說，由笛卡兒的思維與擴延二元論思想所製造的問題，也提供馬勒布朗雪之機緣因果關係說一個起點。而且，一般地說，馬勒布朗雪之專注於清晰明判的觀念，與類似數學中所獲之無疑明證的理想，明顯地是笛卡兒學派精神的成果。

但是，儘管笛卡兒對於他的思想有毫無疑問的影響，馬勒布朗雪的哲學還是與笛卡兒主義大異其趣。也許，這個差異可以用這個方式來解說。笛卡兒之心智的傾向，是轉向藉正確的方法發現新的科學真理。他希望別人以豐富的演繹法和科學探究，來延續他的反省。所以，雖然上帝概念對於他的系統是十分重要的，他的哲學很難被稱爲是以神爲中心的哲學。的確，它爲信仰的奧秘留下餘地，但是它的動態衝力，可以這麼說，乃是朝向各門科學之建立，這個事實不因笛卡兒之帶有瑕疵的科學方法的概念所改變。馬勒布朗雪的哲學則恰好相反，其基本性質上明顯地是以神爲中心。神爲普遍者以及唯一的真實原因，以及有關我們在上帝之中的直觀等學說，乃說明了

這個特性。在馬勒布朗雪看來，錯誤的因果關係的觀念乃密切地與錯誤的神的概念相關連。機緣因果論以及上帝的真實觀念乃是並生並存的。而且當我們認識到這一點的時候，我們乃能了解在一真實背景中的世界，即在每一時刻皆有賴於無限的上帝，不只是爲了存在，也是爲了活動。並且，我們一旦認識受造物之完全仰賴既超越又內在的上帝——一切存有與活動之根源，我們將會更容易聽到神的啟示，即使這個啟示包含不可理解的秘密。心智是被動的，接受觀念，而且只有愚笨的人才用我們由祂所接收的觀念來反駁祂的話。

也許我們可以在馬勒布朗雪和巴克萊之間找出以下的類比。後者在十八世紀接受了由洛克所奠定下來的經驗主義的原則，並且導出一些極端的結論，這些是洛克本人未曾導出的；譬如，沒有物質的實體這種東西。所以，巴克萊，能被說爲把經驗主義的發展帶到比他的先驅者更遙遠的境界。同時，他也提出了一套公然以神爲中心的哲學，而且他的這個形上學系統，至少部分是基於經驗主義原則的應用。所以，說巴克萊應用經驗主義爲以神爲中心的哲學服務，實在不是不合理的。同樣的，馬勒布朗雪，則在更早的時候，接受了許多由笛卡兒所奠定的原則，而且導出了許多後者自己未曾導出的結論；譬如，靈魂與肉體之間並沒有真正的交互作用。在這一層意義上，他能被說爲發展了笛卡兒主義。同時，他使用笛卡兒的原則和導自那些原則的結論，爲一個全然以神爲中心的系統（具有它自身之特色）服務。所以，把馬勒布朗雪單純地封爲笛卡兒主義者，正如同把巴克萊單純地封爲經驗論者，同樣都是錯誤的。他們二人發展了以神爲中心的形上學體系，而且這些系統在某些點上乃具有顯著的相似性，雖然也有相當值得注意的差異，至少一

部分是由於：一個與笛卡兒主義的系統相關連，而另一個則與英國經驗主義的系統相關連。

十

馬勒布朗雪的哲學得到相當的成功。因此奧拉托利修會的多馬行(Thomassin, 1619~1695)普遍被認為深受馬勒布朗雪的影響，即使他在論及對上帝的直觀時並沒有提及馬勒布朗雪。在本篤會中，拉米(Francois Lamy, 1636~1711)攻擊史賓諾莎的上帝觀念，也深受馬勒布朗雪影響。而且耶穌會的安卓(Yves Marie André, 1675~1764)，「馬勒布朗雪的一生」之作者，透過他對後者之充分的研究而自己陷於相當的困境。根據安卓的說法，有關我們的知識之感官知覺的起源，亞里斯多德——多瑪斯的學說，摧毀了科學和道德。數學家 and 物理學家佛得(René Fédé)，即「靈魂起源的形上學沈思」(*Meditations metaphysiques sur l'origine de l'âme*)的作者，也能被視為是馬勒布朗雪的門徒，雖然在某些方面他傾向於史賓諾莎主義。一般地說，馬勒布朗雪的法國門徒努力去為他辯護，設法否認他的哲學會導向或接近史賓諾莎主義的這項指控，而且也用他的系統去反對經驗論這時剛開始在歐洲大陸被受覺到的影響。

一六九四年，「真理探究」的英譯本問世；翌年，^⑥洛克寫了「對馬勒布朗雪之在神那兒洞見一切事物一說的省察」(*An Examination of Malebranche's Opinion of Seeing All Things in God*)，在這書裏，他非常嚴厲地批評這個見解。這本書直到一七〇六年才出版，也就是洛克去世兩年後。同時諾瑞士(John Norris, 1657~1711)「論理想的或可理解的世界的理論」

(*An Essay Towards the Theory of the Ideal or Intelligible World*, 1701~1704)，這本書中也顯示了他接受馬勒布朗雪的見解，並且在第二卷中批評了洛克的經驗主義。

馬勒布朗雪的觀念也被義大利的哲學家用來反駁十八世紀的經驗主義。尤其須得一提的是「爲形上學辯護以反對洛克先生」(*Difesa della metafisica contro il signor G. Locke*, 1732)的作者多瑞亞(Mattia Doria)，和葛底爾(Cardinal Gerdil)，^①後者於一七四七年出版「反對洛克先生論證靈魂之非物質性」(*Immaterialité de l'âme démontrée contre M. Locke*)，並於翌年出版「馬勒布朗雪關於觀念的起源與本質的看法，針對洛克的檢察之辯護」(*à Défense du sentiment du P. Malebranche sur l'origine et la nature des idées contre l'examen de Locke*)。

附 註

- ① In the references to the writings of Malebranche the following abbreviations have been used. R. V. stands for *De la recherche de la vérité*, and E. M. for *Entretiens sur la métaphysique*.
- ② R. V., 1, 1.
- ③ R. V., 1, 3.
- ④ *Ibid.*

- ⑤ *Ibid.*
- ⑥ R.V., 1, 5.
- ⑦ *Ibid.*
- ⑧ R.V., 1, 6.
- ⑨ R.V., 1, 5.
- ⑩ R.V., 1, 1.
- ⑪ R.V., 1, 10.
- ⑫ R.V., 1, 20.
- ⑬ R.V., 2, 1, 5.
- ⑭ *Ibid.*
- ⑮ *Ibid.*
- ⑯ R.V., 2, 2, 5.
- ⑰ R.V., 2, 3, 1.
- ⑱ R.V., 2, 3, 3.
- ⑲ R.V., 3, 1, 1.
- ⑳ *Ibid.*
- ㉑ R.V., 6, 1, 5.

- ②② *Ibid.*
- ②③ R. V., 0, 2, 1.
- ②④ R. V., 6, 2, 4.
- ②⑤ R. V., 6, 2, 3.
- ②⑥ *Ibid.*
- ②⑦ *Ibid.*
- ②⑧ E. M., 7, 9.
- ②⑨ E. M., 7, 10.
- ③⑩ E. M., 7, 15.
- ③⑪ R. V., 4, 1.
- ③⑫ R. V., 4, 1.
- ③⑬ *Ibid.*
- ③⑭ R. V., 1, 1, 2.
- ③⑮ *Ibid.*
- ③⑯ *Ibid.*
- ③⑰ *Ibid.*
- ③⑱ R. V., 1, 13, 4.

- ③⑨ R. V., 3, 2, 6.
- ④⑩ *Ibid.*
- ④⑪ *Ibid.*
- ④⑫ R. V., 3, 2, 6.
- ④⑬ *Ibid.*
- ④⑭ *Ibid.*
- ④⑮ *Ibid.*
- ④⑯ R. V., 3, 2, 6.
- ④⑰ *Ibid.*
- ④⑱ *Ibid.*
- ④⑲ R. V., 3, 2, 8, 2.
- ⑤⑰ E. M., 2, 2.
- ⑤⑱ R. V., 3, 2, 6.
- ⑤⑲ R. V., 3, 2, 6.
- ⑤⑲ R. V., 3, 2, 7, 4.
- ⑤⑳ *Ibid.*
- ⑤⑲ *Ibid.*

- ⑤6 R. V., 3, 2, 7, 4.
- ⑤7 R. V., 3, 2, 7, 5.
- ⑤8 *Ibid.*
- ⑤9 *Ibid.*
- ⑥0 *Ibid.*
- ⑥1 E. M., 6, 3.
- ⑥2 E. M., 6.
- ⑥3 E. M., 6, 8.
- ⑥4 *Ibid.*
- ⑥5 E. M., 2, 5.
- ⑥6 E. M., 8, 1.
- ⑥7 E. M., 2, 5.
- ⑥8 E. M., 2, 4.
- ⑥9 E. M., 8, 1.
- ⑦0 E. M., 8, 3.
- ⑦1 E. M., 8, 9.
- ⑦2 E. M., 8, 15.

⑦3 E. M., 7, 9.

⑦4 *Ibid.*

⑦5 E. M., 8, 2.

⑦6 這本書英文版的第一版，李登 (W. Von Leyden) 教授的評論指出，以為洛克在一六九三年寫了這本書，是可疑的，這個日期是在手寫草稿末尾所發現的，因之洛克應該曾在法國研究過馬勒布朗雪。

⑦7 葛底爾生於 Savoy，但大部分時間在義大利渡過。

第二部

史賓諾莎到萊布尼茲

第十章 史賓諾莎（一）

生平——著作——幾何方法——其他哲學對史賓諾莎思想的影響——史賓諾莎哲學的解釋

一

巴魯赫·史賓諾莎(Baruch Spinoza, 又稱 Benedict Spinoza, de Spinoza 或 Despinosa), 一六三二年十一月二十四日生於阿姆斯特丹。他生於一個十六世紀末才移居荷蘭的葡萄牙籍猶太人家。他的祖先也許是馬拉諾人 *Marranos*——即在十五世紀末的最後十年內，爲了避免國內的宗教迫害，表面上乃接受基督宗教，其實內心裏猶信奉着猶太教的猶太人。無論如何，既抵達荷蘭，移民乃公然宣稱自己信奉的是猶太教；因此，史賓諾莎是在阿姆斯特丹的猶太社區內循猶太教傳統長大的。雖然他的母語是西班牙語（很小的時候也學過葡萄牙語），但幼年教育讀的還是舊約聖經和猶太法典。他也熟悉受新柏拉圖主義傳統影響的卡巴拉密契哲學思辨（*Cabalistic Speculations*），後來又研究摩西·邁摩尼得斯（*Moses Maimonides*）等猶太哲學家的著作。①

他的拉丁文則習自一位日耳曼人，並且在基督徒恩德（*Francis Van den Ende*）的指導下繼續充實他的語言、數學和笛卡兒哲學的研究。此外，他還學了一點希臘文，但不及拉丁文那麼嫻

熟；他還懂法文、義大利文，當然，還有希伯萊文和荷蘭文。

雖然史賓諾莎是在猶太人的宗教傳統下長成，但他很快就發現自己無法接受正統猶太教神學和聖經的解釋，一六五六年，史賓諾莎時年二十四歲，終被逐出教會，即，逐出猶太人的社區。於是他開始靠磨光學儀器鏡片維生，也因此而使他能過著學者和哲學家的寧靜生活。一六六〇年，他移居萊登(Leyden)附近，就在這個時候，他開始和倫敦皇家學會主席歐爾登柏格(Henry Oldenburg)通信。一六六三年，他移居海牙附近，一六七六年萊布尼茲前來造訪。這期間，

史賓諾莎未獲任何學院裏的教席。一六七三年，海德堡大學請他開哲學講座，但爲他所謝絕，主要因爲他希望保有全部的自由。無論如何，他絕不喜歡成爲眾人注目的焦點。一六七七年，他因肺癆辭世。

一一

史賓諾莎 (Spinoza) 像

史賓諾莎生前只發表過兩部著作，但只有一部是以本名發表的。他對笛卡兒「哲學原理」所作的「幾何



形式的「闡釋，乃發表於一六六三年，「神學政治論」(Tractatus theologico-politicus) 則匿名發表於一六七〇年。「遺著」(Opera posthuma)，在他死後不久出版，其中包括：住在萊登附近時寫的「知性改善論」(Tractatus de intellectus emendatione)，生平最重要的著作「倫理學」^② (Ethica ordine geometrico demonstrata)，以及「政治論」(Tractatus politicus)。他的「簡論神、人及其福祉」(Tractatus brevis de Deo et homine ejusque felicitate)，於一八五一年始被發現，並以「簡論」知名。史賓諾莎全集除包含這些論著之外，還有一兩篇論文和他的信函。

二

史賓諾莎哲學最出眾的理念是：只有一個實體，與自然等同的無限神性實體，即，「神或自然」(Deus sive Natura)。這一套哲學之最顯著的特徵，如「倫理學」中所呈現的，是以幾何形式將理念呈示出來。「倫理學」共分五卷，依序探討以下主題：神，心智的性質與起源，情緒的起源與性質，知性的力量或人的自由。第一卷始於八個定義，繼之有七個公設。第二卷始於七個定義和五個公設，第三卷始於三個定義和兩個設準，第四卷始於八個定義和一個公設，第五卷則始於兩個公設。^③每一卷裏面，緊跟在這些定義和公設(或設準)之後的是依序編號的命題，每一命題皆具備證明並以「已證」(Q. E. D.) 字樣和「系論」(corollaries) 告終。

我們欲區辨這個幾何形式和神與自然在一個無限實體中統一的中心理念並不困難。關於前一方面之進一步考慮，我們且留待下一節再談，在這一節裏面，我要先談一談促成史賓諾莎的核心

形上學理念之陳述的若干重要因素。

無可否認，笛卡兒主義曾影響史賓諾莎的心智，至少影響到他把他的哲學陳述出來的方式。第一，笛卡兒主義提供給他一套方法的典型。第二，提供他許多術語。譬如，比較史賓諾莎和笛卡兒對於實體與屬性的定義，乃顯示出史賓諾莎曾受益於這位法國哲學家。第三，無疑，他接受了笛卡兒對某些特殊論點之處理方式的影響。譬如，他顯然深受笛卡兒之斷言^①，在哲學中，我們應該只探討動力因，而不是去探討目的因（final cause），以及他對於神之存在所作的存有學論證等方面的影響。第四，笛卡兒主義幫助他決定所處理問題的性質；譬如，心智與肉體間的關係這個問題。

但是，雖然我們可說史賓諾莎受笛卡兒影響，我們卻不可說他的一元論乃直接導自笛卡兒哲學。當然沒有人會說，所謂他的一元論導自笛卡兒哲學指的是，把笛卡兒的觀點轉借過來或擷取過來。因為後者不是一元論者。但指的若是史賓諾莎之所為乃是在一元論的方向上進一步發展笛卡兒主義的邏輯涵蘊，則頗有爭論。我們都了解，笛卡兒對實體所下的定義使得這個定義嚴格地只適用於指涉上帝。由此，我們自不難理解，哲學史家何以會認為史賓諾莎是在這個定義的影響下，採取了一元論。畢竟，當時的確有很多人都認為史賓諾莎主義是輯遷地、一貫地重新思考笛卡兒主義而獲得的結果。雖然笛卡兒主義者極力反對人們把史賓諾莎和笛卡兒相提並論，但是，他們之反對史賓諾莎主義卻完全懾服於一種更強烈的、不安的感覺——史賓諾莎主義也許真的代表笛卡兒哲學的邏輯發展。給歐爾登柏格的一封信中，史賓諾莎就曾經提到「愚蠢的笛卡兒主義者，竟懷疑笛卡兒哲學曾有助於我，他們到處誤用我的見解與著述，而這些卻是他們仍在探索中

的課題，他們這麼做，反而代為解除別人對我的中傷」⁵。雖然基於理論的觀點，史賓諾莎的哲學可以說是透過對於笛卡兒哲學的反省而後加以發展，⁶但絕不可說，基於歷史的事實，史賓諾莎分明是循此途徑而企及其核心的形上學理念。我們認為不是如此，有以下幾點理由。

第一，我們有理由認為，史賓諾莎在專注於笛卡兒主義之前，曾深入研究過某些猶太教作家，這至少已使他預先傾向於泛神一元論。當然他的猶太教生長背景，引發他以「上帝」一辭指涉終極實在，雖然他顯然未從舊約的作者那兒引入神與自然同一的概念，因為舊約的作者並沒有這種同一觀念。但是，當史賓諾莎猶年輕的時候，他卻已認為，世界是由超越的位格神自由創造出來的，這個信念在哲學上乃無法立足。他承認，以神學的語言表達這個信念，對於不解哲學語言的人，在實踐上確實有其積極作用；不過其作用並不在於灌輸人們有關於神之真實的理念，而是在於導致人們採取某種行為路線。他反對邁摩尼得斯，他認為在聖經裏面尋找哲學真理乃徒勞無益，因為那裏面，除了少數幾條簡單的真理之外，別無真理可尋，雖然他同時也認為，真正的哲學與聖經之間並沒有重要的衝突矛盾，因為它們用的不是同一種語言。哲學透過純理念的形式，而非圖像的形式，告訴我們真理。誠如哲學告訴我們終極實在在界是無限的，這個實在在界必定將一切存有者包含於其自身之中。神不可能是在於世界之外的某個東西。這個作為無限存有的神的理念（祂展現自身於世界之中並包含世界於其自身之內），至少在史賓諾莎研讀猶太密契主義的和卡巴拉學派的（*Cabbalistic*）著作之時，已得過提示。

的確，我們千萬要小心，既不可誇大也不可過於強調猶太神秘哲學對於史賓諾莎心智的影

響。其實，他對他們甚少寄予同情。「我讀過而且了解某些卡巴拉學派繁瑣作家的著述，他們的愚蠢實在令我驚異」。⑦ 潛入那些著作之中，與其說他從中發現了神的秘密，還不如說是見到一些幼稚的理念。但是，誠如波可斯基 (Dunin-Borkowski) 說的，不可因此認為史賓諾莎說神一元論的種子不是來自他所熟悉的這些著作上頭。如果我們想把猶太教卡巴拉學派著作對史賓諾莎的影響打個折扣，我們至少會發現某些證據確實足以證明猶太教作家對他的思想曾經有過塑造性的影響。因此，在史賓諾莎說過延展性模式 (a mode of extension) 與此一模式的理念是一而一的同一樣東西之後 (雖以不同方式表述)，他接著說「對於這樣東西某些猶太人似乎有所覺，只是不甚明晰，因為他們說神、祂的睿智、以及祂的睿智所知覺的事物皆為同一樣東西」。⑧ 而且，史賓諾莎曾特別提起⑨ 中世紀末的一位猶太作家，克瑞西卡 (Chasdai Crescas)，他主張，就某方面而言，物質乃預先存在於神裏面，基於下述原理，如果一個存有者在自身之中並不包含另一存有者，它乃不可能是另一存有者的原因。這個理念也許會促使史賓諾莎傾向於發展他的延展性即神之屬性的觀點。他或許也曾受克瑞西卡的決定論的影響；亦即，後者否認人的選擇能依其性格和動機予以解釋。

影響史賓諾莎思想的另一可能根源，是他對於文藝復興時代具有泛神論傾向的哲學之研究。布魯諾 (Giordano Bruno) 的著作在史賓諾莎研究過的圖書中地位並不顯著。但是在他的「簡論」中卻有幾段文字明顯表示他了解布魯諾哲學而且早年曾受其影響。此外，史賓諾莎哲學系統中的一個重要特徵——區分「能產的自然」與「所產的自然」，就是布魯諾先前使用的一個理念。

有關史賓諾莎對於猶太作家的研究及其對於布魯諾等文藝復興時代哲學家的研究，對於他的心智所產生的相對影響度，吾人幾乎無法給予明確的定奪。但是，我們似乎可以毫無疑慮地說，由於這兩方面的研究他乃傾向於認定上帝與自然同一，而且此一核心理念絕不是只反省笛卡兒主義即能導致的結果。我們必須記住，史賓諾莎自始即不是笛卡兒主義者。不錯，他以「幾何的形式」闡釋了笛卡兒哲學中的一部分；但是，誠如他的一位朋友在闡釋之導言中說的，^⑩他並沒有接受笛卡兒哲學。笛卡兒主義對他的作用是提供一個方法上的理想和有密織且有系統發展而成的哲學之認識，這一套哲學乃遠較布魯諾的作品卓越，而且是卡拉繁瑣學派之「愚昧」所不及。無疑史賓諾莎對笛卡兒主義留有深刻的印象；但他未曾視之為一完備的真理。當奧爾登伯格問他，他認為笛卡兒和培根的哲學有何主要的缺點，他寫信告訴奧爾登伯格，他斷言第一點也是主要的缺點是「這些哲學家已遠萬遠離開了對萬物之第一因與起源之認知。」^⑪

史賓諾莎曾被認為，就術語和概念方面而言，得力於士林哲學者遠較一般所體認到的為甚。但是，雖然他對士林哲學有相當的了解，但似乎不十分貼切或深入。他對於士林哲學家之直接且廣泛的體認乃遠不及萊布尼茲。倒是斯多亞哲學，明顯地影響著他的道德理論。至少他熟悉一些古代斯多亞學者的著作，而且對於文藝復興時代修正過的斯多亞哲學有相當的了解，在他的政治思想方面，他受到霍布斯的影響，雖然在一封致傑里斯（*Jurig Jellis*）的信中他已留意到自己與霍布士的思想之間的差異。不過，雖然試圖追蹤其他哲學家對於史賓諾莎的影響是一件有趣的事，但是事實上他的系統還是他自己創造出來的。對於有益於他的思想之影響所作的歷史研究，

應該不致使人因而無視他的思想之強而有力的創造性才是。

四

我們已了解，史賓諾莎訴諸幾何方法闡述了部分的笛卡兒哲學，雖然他在當時甚至不是一位笛卡兒主義系統的支持者。這個事實也會被用來引證他不認為他自己應用於「倫理學」中的方法是不可誤的。但我認為，我們必須留意作個分辨。的確，史賓諾莎顯然不認為他的方法之外緣的飾物，諸如闡釋的公式，使用「已證」(QED)等字母，以及像「系論」之類的字辭，具有根本的重要性。真正的哲學也能不使用這些幾何裝飾和形式而加以展現。反之，虛假的哲學也可以穿著幾何的外裝而加以展現。所以，如果有人只考慮外在形式，我們確實可說史賓諾莎不認為他的方法是不可誤的。但是如果以此方法指的不是外在的幾何裝飾，而是從展現清晰而明瞭的理念之定義和自明的公設，所作的命題之邏輯演繹，那麼，就我認為，這方法確實在史賓諾莎的眼裏是展開真實哲學之不可誤誤的工具。如果我們注意他的定義，(譬如這麼說)，那麼，就字義所指，這些定義乃單純地表達史賓諾莎選擇來理解某些術語的方式。譬如，「屬性，我乃將之理解為知性知覺其為構作一個實體之本質的東西」^⑫或「我以善指涉我們當然了解它對我們有用的東西」^⑬。但是史賓諾莎相信每一定義表達一個清晰明瞭的理念，而且「每一定義或清晰明瞭的理念是正確的」。^⑭如果知性以清晰明瞭的理念運作，並演繹出它們的邏輯涵蘊，它乃不可能發生錯誤；因為它是根據它自身的性質，亦即理性本身的性質在運作。因此他批評培根之妄自認為「人的知性容易可誤，不僅由於感官知覺之有誤性，也壓根兒是由於它本身的性質使然。」^⑮

但是那些聲稱史賓諾莎不認為他的幾何方法為不可誤的人，也許心中有下述看法。他認為始於清晰明瞭理念的邏輯演繹乃提供有關這世界之解釋性的說明，並使經驗世界成為可理解。這個觀點涉及這個假設：因果關係類似邏輯涵蘊關係。理念秩序與因果秩序等同。從一組適當的定義和公設推出結論的邏輯演繹，同時是一套形上學的演繹，它提供我們有關實在界的知識。在這兒我們有一假設或假說。如果教史賓諾莎就此加以證成，他將必須回答：爲了賦予如我們所經驗的世界以一套可理解的解釋性說明，這個假設可由已發展的系統之力量而加以證成。所以，這並不是假設某種方法之運用乃不可誤地提供我們一套關於這個世界的真實的哲學。毋寧是，方法的運用係以結果加以證成；即，以此方法之助而發展成的系統的力量，去做它專志去做的事。

但是，對我而言，史賓諾莎是否會願意談論假說或假設，乃極其可疑。在「倫理學」中，我們讀到「理念的秩序和關連，與事物的秩序和關連相同」。¹⁵ 在他的命題之證明中，他說，它的真確性是明顯的，由「倫理學」第一卷第四公設可知，「對結果的認知，有賴於對原因的認知，並且涉及認知上的同一」。史賓諾莎又說，「因爲每一被肇發的事物的理念，有賴於它是其結果之原因的認知。」¹⁷ 當然，即使我們承認，適當地認知結果，包含認知它的原因，但就此卻不足以導致因果關係類似邏輯涵蘊關係。但是關鍵在於史賓諾莎似乎認爲對於這個相似性的肯定係顯然爲真，而不只是假設或假說而已。當然，對他而言，極可能訴諸已發展之系統之條貫性和解釋力以作爲它之真確性的證據。更進一步說，以演繹或綜合形式來闡釋真實哲學，也許不是必要的；他可以選擇另一種呈現的方式。但是我深信，史賓諾莎不認爲系統是立基於只能有實用的和

經驗的肯定之假設或假設上。寫信給布爾 (Albert Burgh) 時，他說，「我並不妄稱我已發現最好的哲學，我知道我了解真實的哲學。」¹⁸ 他的話似乎可以充分表明他的態度。

在史賓諾莎的觀點中，哲學論證的恰當秩序，要求我們必須始自在存有學上或邏輯上為先的東西，即始自神的本質或性質，然後循邏輯演繹的步驟進行。他論及那些「未曾遵守哲學論證秩序的思想家。神的性質，他們應該在萬物之前就先考慮到它，因為它先於知識和自然，後者應該被認為是認知秩序的最後一步，然而他們卻認為被稱作感官知覺對象的萬物是最先的。」¹⁹

在採取這種研究觀點時，史賓諾莎脫離了士林學派和笛卡兒。譬如在多瑪斯的哲學中，心智並不始於認識上帝，而是始自感覺經驗的對象，透過對於後者的反省而提升到對於神的存在之肯定。因此，就哲學方法而論，上帝在觀念的秩序上並未佔先，雖然祂是在存有學上或在自然的秩序上佔先。同樣的，笛卡兒始於「我思，故我在」，而不是始於上帝。更進一步說，多瑪斯和笛卡兒皆不認為我們能從無限的存有，上帝，演繹出有限的事物。但是，史賓諾莎，拒棄士林哲學和笛卡兒的程序。神的實體必須被認為是，在存有學的秩序和觀念的秩序上先於一切。至少，當我們遵守一正確的哲學「論證秩序」時，上帝必須被認為在觀念秩序中先於一切。

由此我們同時能有益地注意兩點。一、如果我們試圖由無限的神的實體開始，又如果對於此一實體之肯定不是被認為是一假說，那麼神本質或實體的定義乃包含它的存在，此必須予以證明。換言之。史賓諾莎意在以某種形式使用存有學論證，否則上帝不會在觀念秩序中先於一切。其次，如果我們擬以上帝開始而推及有限的事物，將因果關連同化為邏輯關連，我們必須排除

宇宙中的偶然性。當然，我們不能由此推論：有限智能演繹出特定有限事物的存在並不隨之而生。史賓諾莎亦不認為能夠如此。但是如果一切事物依於上帝之因果關連，如同邏輯關連，那麼絕無自由創造的餘地，也沒有物質世界中之偶然性，也沒有人的自由。似乎可能存在的任何偶然性，只是表象所見。如果我們認為我們的某些行動是自由的，這也只是因為我們不知道行動之決定性的原因。

附註

- ① For Maimonides (1135~1204), see Vol. II, Part I, pp. 229-30.
- ② In references this work will be referred to as *E.* 'p.' signifies Part, 'def.' definition and 'prop.' proposition.
- ③ 在第二、第三、第四、第五部分中，定義與公理之前都有序言。
- ④ *Principles of Philosophy*, 1, 28.
- ⑤ *Letter* 68.
- ⑥ 我並不意指著說史賓諾莎主義是笛卡兒主義所涵蘊之邏輯上無可避免的結論。
- ⑦ *Tractatus theologico-politicus*, 9, 34.
- ⑧ *E.*, P. II, prop. 7, note.
- ⑨ *Letter* 12.

- ⑩ 這在史賓諾莎的說法中已然如此，如同他在 *Letter* 中所說。
- ⑪ *Letter* 2.
- ⑫ E., P. I, def. 4.
- ⑬ E., P. IV, def. 1.
- ⑭ *Letter* 4.
- ⑮ *Letter* 2.
- ⑯ E., P. II, prop. 7.
- ⑰ *Ibid.*
- ⑱ *Letter* 76.
- ⑳ E., P. II, prop. 10, note 2.

第十一章 史賓諾莎 (二)

實體及其屬性——無限模式——有限模式的產生——心智與肉體——目的因的排除

一

思辨的形上學家一再努力給這個世界作合乎理性的解釋，在此當兒，他們總是趨向於把雜多化約爲統一。就這一點而言，解釋乃意指依據因果關係而作的解釋，說他們趨向於把雜多化約爲統一，就是說他們依據單一的究極因來解釋有限事物的存在和性質。我所以使用「趨向於」一辭，因爲不是所有思辨的形上學家實際上皆預設有一終極原因。譬如，在柏拉圖的對話錄中，雖然顯而易見其將雜多化約爲統一的傾向，但是，至少對話錄中並沒有柏拉圖會把絕對的善和「上帝」(就他使用這辭的意義而言)認定爲同一的充分證明。然而，在史賓諾莎的哲學中，我們卻發現許多經驗存有者，係訴諸唯一的無限實體，即所謂的「上帝或自然」，而作了因果的解釋。誠如我們所了解，他把因果關係同化爲邏輯涵蘊關係，並把有限的事物描述爲必然地從無限實體衍生出來。就此而言，他迥異於中世紀的基督徒形上學家，並因此而與笛卡兒有別，因爲笛卡兒預設了一個終極原因，但沒有試圖就此原因推行出其他事物。

欲認知一物，我們必須認知其原因。「對於結果的認知乃有賴於對原因的認知，並且包含同一的關係。」^①解釋一物就是將它訴諸其原因。而史賓諾莎乃將實體定義為「存在於自身之中且透過自身而被理解的東西：我的意思是，實體的概念不依賴任何其他事物的概念」。^②但是能夠只透過自身即被認知的東西不可能再有外在的原因。於是，史賓諾莎又稱實體為「自因」(Cause of itself)：它透過自身而被解釋，不需訴諸任何外在原因，所以，此一定義涵蘊，實體是完全自依的：就它的存在或它的屬性與樣態而言，它並不依賴任何外在原因。這也就是說它的本質包含它的存在。「我了解成爲自因的東西，其本質乃包含存在，而且除非視之爲存在的東西，否則其性質不可能被理解。」^③

在史賓諾莎的觀點中，我們有或者能有一個清晰明瞭的實體的觀念，在這個觀念中我們會察覺存在乃特屬於實體的本質。「如果任何人說他有一個清晰明瞭的，也就是，真實的實體的觀念，但又懷疑這種實體是否存在，那麼他就像說他有一個真確的觀念但又懷疑它是否爲一般。」^④「因爲存在從屬於實體的性質，它的定義必然一定包含存在，所以存在可以從定義本身歸結出來。」^⑤在稍後的階段，當他論證有一個而且僅有一個無限、永恆的實體，而且這個實體就是神的時候，史賓諾莎還是依循相同的思想理論。因爲神的本質「排除一切不完美性而包含絕對完美性，正由於這個特質它乃解消了一切有關祂的存在之懷疑，並且即使對它付予最少的關注亦會獲致最大的肯定，我認爲，這將是極明顯的」。^⑥我們在此看到的「存有學論證」，也將面臨安瑟莫的論證所曾面臨的攻擊。

史賓諾莎說，如果實體是有限的，它將被具有同樣性質（即，具有相同屬性）的另一實體所限制。但是，不可能有兩個以上的實體具有相同的屬性。因為，如果有兩個以上的實體，它們彼此有別，這表示它們必然具有不同的屬性。「『屬性』就我所了解，乃是能為知性所知覺之建構實體之本質的東西。」^⑦一旦賦予這樣的定義，它必然接着，如果兩個實體具有相同的屬性，它們將擁有相同的本質；在此情況下我們應沒有理由說它們為「二」，因為我們將無法分辨它們。但是，如果不可能有兩個以上的實體具有相同的屬性，實體乃不可能受限制或為有限的，所以，它必定是無限的。

對我而言，這一則推論實難苟同，亦難以教人信服。「相同的」這辭似乎用得含糊。但是史賓諾莎的理念顯然是，多數實體的存在乃需要解釋，而「解釋」乃包含訴諸一個原因。但是，實體已被如此定義以致對於它我們不能說它是某個外在原因的結果。最後，我們必定得到一個「自因」的，為自身之解釋的，無限的存有。因為如果實體是受限制而有限的，那麼它會受影響，它會是因果活動的關係項。但是如果它容易受外在原因的影響，它即無法純粹透過其自身而被理解。這乃違背實體的定義。所以，如此定義之實體，必定是無限的。

無限實體必定具有無限多的屬性。「一個事物愈具真實性，它就具備愈多的屬性。」^⑧所以無限存有必定具有無限多的屬性。這個具有無限多的屬性之無限實體，史賓諾莎稱之為「神」。「神，就我所理解，乃是一個絕對無限的存有，即，由無限多的屬性所構成的實體，其每一屬性皆展現永恆無限的本質。」^⑨史賓諾莎接著又認為，神性實體是不可分割的，唯一的且是永恆的，

在神之中，存在與本質是同一回事。^⑩

對於任何一位研究過士林哲學和笛卡兒主義的人而言，必定覺得這一切毫不陌生。論及本質與存在的語言和「實體」的語詞皆為士林哲學家所慣用，而史賓諾莎對於實體與屬性的定義則因循笛卡兒的定義。我們已了解，史賓諾莎係如何使用「存有學的論證」來演證神的存在。尤其，他描述神為無限存有，為無限實體，為唯一、永恒而單純的（完整不可分割而且沒有部分），乃是對於神之傳統的描述。但我們不可就此論定史賓諾莎的神的理念顯然與士林哲學家或笛卡兒的相同。我們只消考慮「延展性是神的一個屬性，或神是一切具有延展性的東西」^⑪這個命題，即可辨知其中的差異。這個命題暗示，史賓諾莎所持的神與世界的關係的觀點，絕非士林哲學家所持的觀點。當然也不是笛卡兒所持的觀點。如依史賓諾莎的見解，士林哲學家和笛卡兒皆不了解無限存有或實體之根本性質涵蘊著什麼。如果神與自然有別，又如果除了神以外還有其他的實體，則神不會是無限的。反之，如果神是無限的，就不可能再有其他的實體。排開神的因果活動，有限事物乃無法被理解或被解釋。所以就史賓諾莎定義「實體」這個語詞的意義而言，它們不可能是實體。「無論何物存在，乃應在神之中；沒有神，一切皆不存在，皆不可理解。」^⑫如果這個命題是用來單純地意指，每一有限事物本質上乃有賴於神而且神就呈現在一切有限事物之中，支持它們的存在，那麼這個命題確實能為有神論的哲學家所接受。但是史賓諾莎所意指的是，有限存有者乃是神這個唯一實體的樣態（modifications）。神具有無限多的屬性，每一屬性都是無限的；在這無限屬性之中有兩項是我們所知的，即，思維與延展性。有限的心智是神在思維屬性之

下的模式，有限肉體是神在延展屬性下的模式。自然與神在存有學上乃同一無異；爲什麼在存有學上是同一無異的呢？因爲神是無限的。祂必須將一切實在之物包含於其自身之中。¹⁸

一一

在演繹法的邏輯過程中，史賓諾莎並不從無限實體直接導出有限模式。在此二者之間，出現的是無限的永恒模式，分爲直接的和間接的，它們在邏輯上乃先於有限模式，現在我們且先談談與此有關的一些東西。開始的時候，我們必須先回憶一下史賓諾莎的主張：對於神的屬性我們只覺得到兩種，即思維和擴展性。至於其他的屬性則非我們所能知。我們應該也注意到，從考慮神之爲一無限實體具有神的屬性，以迄考慮神的模式，這時心智乃從能產的自然推移至所產的自然；即，從神之在其自身之中推移到它的「創造」，雖然我們千萬不可把最後一詞意指與神有別的世界。

知性在考慮思維與擴展的屬性下的宇宙時，它能釐清宇宙之某些、不變的及永恒的性質。先說擴展性。實體在擴展屬性下之邏輯的最先狀態是「運動與靜止」。爲了解此一命題之義蘊，我們必須切記對於史賓諾莎而言，不可能有運動係由某外在原因強加在世界之上的問題。笛卡兒描寫神在創造這個具有擴展的世界時，賦予它一定數量的運動。但是對於史賓諾莎而言，運動必定是自然本身的一個特徵；因爲除自然之外別無其他原因能賦予或加諸自然以運動。運動與靜止是具有擴展性的自然之主要特徵，而運動與靜止的總比例乃維持一定，雖然此一比例在各別物體之中始終不斷在改變。用近代的話說，就是宇宙中的總能量是宇宙的一項內在性質，它保持一定不

變。因此物理的世界是包含許多運動中的物體之自足系統。運動與靜止之總量或能量，就是史賓諾莎所稱的神或自然在擴展屬性下之「無限、永恆的直接模式」。

複合的物體乃由粒子所構成。如果每一粒子被視為一個別物體，那麼諸如人體或動物體之類的東西乃是高等級的個體，它們是複雜的個體。它們能增獲或減損粒子，就此意義而言它們是變動的；但是只要在這個複合的結構中運動與靜止係保持相同的比例，它們乃被說是維持同一。現在，我們益能够了解斷趨複雜的物體；而且如果我們由此推到無限多種物體，我們就能輕易地了解整個自然是一個個體，它的部分（即，一切物體）係以無限多種方式在變動著，但不改變作為一個整體的這個個體」。^⑭ 這個「作為一個整體的個體」，就是自然，它被視為一個空間體系或物體構成的系統，是為神或自然在擴展屬性下之間接的無限的永恆模式。它也被稱作「宇宙的面貌」(the face of the universe)。

思維屬性下的神或自然之直接、無限、永恆的模態，史賓諾莎又稱之為「絕對無限悟性」。^⑮ 顯然他以悟性或理解力意指思維的基本模態，一如運動與靜止為擴展性的基本模態。而愛與欲（譬如），即以此一基本模態為其預設。「思維的各種模態，諸如愛、欲，或其他指涉心智之變化狀態的名稱，皆未被認定，除非同一個體內對於被愛、被欲之物的觀念先被認定。儘管思維的其他模態未被認定，但觀念還是能被認定。」^⑯ 如果對於思維屬性下的直接永恆模態的這番解說正是正確的，那麼它意指「思維」。一般言之，就像笛卡兒說的一樣，乃包含意識活動本身，雖然唯有理解力才是「思維」的基本模態——其他模態皆有賴於它。

史賓諾莎並沒有把思維屬性下的間接、無限、永恒模態說得很清楚。但是對他而言，因為思維和擴展性是同一實體的兩個屬性或同一實體之不同切面，他的構想似乎要求思維屬性下之實體的間接永恒模態，應該是「宇宙的面貌」或物體總括系統之嚴格對應部分。就此而言，它是心靈總括系統。「顯然，我們的心智，就它能理解而言，是一永恒的思維模態，決定於另一思維模態，而這個模態又決定於另一模態，以此類推以致無窮；而它們全體乃同時構成神之永恒無限睿智。」^⑩事實上史賓諾莎並未說這是間接無限永恒的思想模態；但是，認為這是他的觀點亦非不合理。無論如何，我們應該注意「神之永恒無限的睿智」乃屬於「所產的自然」，而不是「能產的自然」。我們不能說神是在它自身之內具有一個有別於無限心智系統的睿智。如果我們這麼說，那麼「睿智」一辭對我們而言乃無意義。「如果睿智與意志乃從屬於神之永恒本質，那麼在一般為人智所理解的東西之外，必有某種東西必須為此二屬性所理解。因為睿智和意志，構成神的本質，必定與我們的睿智和意志澈底 (*totò caelo*) 有異，除了稱謂之外，它們不可能與任何東西相符合，就像作為天上之物的狗也不與人間的狗——會叫的動物相符合。」^⑪

二二

根據史賓諾莎，「無限多種模態中之無限多種事物，必須必然地隨着神性的必然而來」。^⑫這個命題的真義乃被說成，對於任何一位同意根據已知定義某性質乃必然跟隨的人而言，是「明白展示」。換言之，它被認為，實體必定具有模態；而結論乃被導出——因為實體是無限的，它

必定具有無限多種模式。但是，無論史賓諾莎的「證明」之價值如何，明顯的，對他而言，有限模式乃必然肇端於神。「在事物的本質中，沒有一件事物能被認為是偶然的，一切事物的存在與依特定方式運作，乃由上帝本性的必然性所決定。」²⁰再說，「事物不可能由上帝依他們被產生以外的其他方式或秩序而產生」²¹的確，「由上帝產生的事物，其本質不涵蘊存在」。²²因為如果它涵蘊存在，它們將是它們的自因。事實上，每一個都將是無限實體，但這是不可能的。所以，有限事物可以被稱為「偶然的」，如果吾人以「偶然的」事物一辭僅意指其本質不涵蘊存在的事物。但它們不能被稱作「偶然的」，如果我們以此意指它們「偶然地」而非必然地跟隨神的本性而來。神造化它們，但是必然地造化它們，因為他不能省略而不造化它們。祂也不可能造化任何其他事物或秩序，除了他實際可造化者以外。當然我們無法去了解一個既存的事物如何從神的本性衍生出來，但是「除了由於我們的知識之不完全以外，無一物能被說是偶然的」。²³

史賓諾莎同時還述及上帝是「自由的」。這個稱述乍聽之下也許令人驚訝，但它是對於以下這樁事實之最好的說明：史賓諾莎所用的詞語必須依他自身的定義去理解，而不是依日常言談中賦予這些詞語的意義去理解。「事物之被稱為『自由的』，指它係依它自身的本性的必然性而存在，並且在它的行動中完全由它自己來決定。事物之被說為必然的，或說是被迫的，則是指它的存在和行動係由自身以外的某種東西依固定比例予以決定。」²⁴那麼，就神在祂的活動中是自我決定的而言，祂是「自由的」。但是就它無法不創造這個世界，也無法創造不同於祂所已創造的有限存有者而言，祂不是自由的。「因此可知，上帝的活動並非來自意志的自由。」²⁵神、無限

實體與有限事物之間的差別是，祂的存在與活動完全不由任何外在原因來決定（沒有任何外在於上帝的原因能影響到祂），反之，有限事物，是上帝的樣態，由於它們的存在、本質與活動，乃由祂所決定。

前面對於上帝必然產生有限事物的解說，也許容易使人對史賓諾莎的思想產生極大的誤解；我們必須不讓我們的解釋受到說明時無可避免地構成的圖案而改變了花樣。因為如果我們說上帝創造有限事物，並且說有限事物係肇因於上帝並由上帝所決定，我們乃無可避免地傾向於描繪超越的上帝之圖案——上帝必然地創造，亦即祂必將自身之無限完美性展現於與祂有異的有限存者之中，即使有限存有者係必然地由祂衍生出來。譬如，史賓諾莎說，「事物係由上帝之無上完美性所產生，因為它們必然地從一既定的最完美的本性衍生出來」。²⁵這一類的說法乃傾向於暗示史賓諾莎的心中，存有一套新柏拉圖主義式的「流衍理論」。但是此種解釋乃是來自對於史賓諾莎使用詞語之誤解。上帝被視為與自然同一。我們能認為自然或為一無限實體，無需顧及它的樣態，或為一模態系統；而對於自然之第一種想法在邏輯上乃先於第二種。如果我們依第二路思考自然（為所產的自然），那麼根據史賓諾莎，我們必須認知既定的模態乃肇因於先前的模態或先前的諸多模態，以至於無窮。譬如，一特定物體乃肇因於其他物體，而這些物體又肇因於其他物體，以致於無窮。這兒，可謂沒有超越的上帝「介入干涉」的問題，以創造一特定的物體或特定的心智。沒有特定原因之無盡的鏈鎖。另一方面，有限原因之鏈鎖在邏輯上和存有學上（其實是一同一回事，因為觀念秩序和事物秩序乃被說成終極為同一），乃有賴於被視為自依自決的唯一

實體的自然(能產的自然)。自然必然地在各種變化狀態之中展現其自身，就這層意義而言，自然是它的一切變化狀態或模態的內在原因。「上帝是萬般事物之永在內裏而非瞬息即逝的原因」，^②因爲一切事物皆存在於上帝或自然之中。但是這不意指上帝存在於模態之外，且能干預有限原因的鏈鎖。有限因果關係的鏈鎖「是」出自於神的因果關係；因爲它是上帝之自我決定的模態展現。

如果吾人能以「自然」一詞替代「上帝」一詞，這對於理解史賓諾莎的思想傾向，甚有裨益。譬如，「特殊事物不外乎是上帝的屬性之樣態，或上帝的屬性藉以循一確定方式展現出來的模態」^③ 這個語句，若把「上帝」一辭改換爲「自然」，乃變得十分清晰。自然是一個無限的系統，在這裏有一無限的特定原因之鏈鎖；但是整個無限的鏈鎖存在，只因爲自然存在。在邏輯相依的秩序中，我們能分辨無限模態與有限模態，而我們可以說，就某種意義而言，上帝或自然是無限模態的近因，也是有限模態的遠因，但是，史賓諾莎說，這種說法是不合法的，如果稱上帝爲個別事物的遠因，我們乃意在涵蘊上帝就某方面而言與個別的結果無關。「我們了解，遠因從任何一方面看，皆與它的結果無關。但是萬物若存在，乃存在於上帝之中，而且依附於上帝，以致沒有上帝，它們就無法存在，也無法被理解。」^④ 個別事物不能離自然而存在，因此它們乃完全肇因於自然。但是這不是說，它們不可依特定的因果關連而被解釋，如果我們記得所產的自然不是有別於能產的自然之實體。有一個無限的系統；但它可以由不同的觀點予以注視。

四

這個無限系統是單一系統：沒有兩個系統，如一個心智的系統和一個形體的系統。但是這個單一系統能從兩個觀點來注視：它可在思維屬性下或擴展屬性下被理解。每一擴展屬性下的每一模態皆對應於一思維屬性下的模態，後一種模態史賓諾莎稱之為一「觀念」。因此觀念乃對應於每一具有擴展性的事物。但是「對應」一辭易生誤解，雖然難以避免使用它。它暗示有兩種秩序，兩個因果鏈鎖，即形體的秩序和觀念的秩序。但事實上，據史賓諾莎，只有一種秩序，雖然它可由我們以兩種方式來理解。「觀念的秩序和關連，與事物的秩序和關連同一無二。」³⁰「無論我們是在擴展屬性或思維屬性或其他屬性下來考慮自然，我們都只會發現一個相同的秩序和一個相同的因果關連：即，在任一種情況下衍生出來的都是相同的東西。」³¹這不表示我們可依觀念解釋形體。史賓諾莎說，因為如果我們視個別事物為擴展屬性的模態，我們必須依擴展屬性來解釋物體的整體系統。其中亦有試圖把物體化約為觀念或把觀念化約為物體的問題。的確，這種嘗試並無意義，因為實際上只有一個自然秩序。但是如果我們把事物視為特殊屬性下的模態，那麼我們應該一貫地這麼做，並且不能以不負責任的方式改變我們的觀點和語言。

如果只有一種自然秩序，那麼我們必然不可說，人的心智乃屬於一秩序而人的身體乃屬於另一秩序。人是整體的一樣東西。的確「人由心智與身體構成」³²而且「人的心智乃結合著身體」；³³但是人的身體是在擴展屬性模態下所認為的人，而人的心智則是被視為一思維屬性模態下的人。它們乃是一體之兩面。所以笛卡兒之靈魂與身體之間的「交互作用」問題，不是真正的問題。正如質問神的思維屬性與擴展屬性（它們是上帝的兩面）之間如何會有交互作用一般，質問

在人之特殊個案中，心智與身體之間如何會有交互作用，也一樣是無意義的。如果心智與身體的本性被理解，那麼交互作用的問題就不會也不可能發生。因此史賓諾莎完全避開了深深困擾著笛卡兒主義者的問題。他避開這個問題的辦法，不是把心智還原為身體或把身體還原為心智，而是宣稱它們只是一體之兩面。無論如何，也許有人會懷疑他把問題取消，是否只是一種言詞上的解消。在此，我不能直接就靈魂與身體的關係問題加以討論；但是卻值得指出，這問題不是只藉如此方式鑄造某人的語言，而使得在這語言中並不發生如此的問題，而被解消。因為必須證實：以這種語言要比用別種語言，更能適當地展現或描述這些與件。當然，也許有人會說，史賓諾莎有關心智與身體的主張必定是正確的，如果他的有關實體及其屬性的主張是正確的。這麼說也頗有道理；只是「如果」一辭在此卻具有相當的重要性。

根據史賓諾莎的說法，心智乃是身體的觀念。也就是說，心智是思維屬性下擴展模態（即，身體）之對應部分。但是，身體係由許多部分組成，每一部分又「對應」一觀念（雖然更準確地說，是每一「對」乃是同一樣東西的兩面）。所以，建構人的心智之形式的存有，不是單純的而是由許多觀念構成的。⁴⁵現在，當人之身體為外在物體所影響，在人體中之樣態的觀念乃同時是一外在物體的觀念。所以「人的心智能同時感覺許多物體的性質，如同它自己身體的性質」。⁴⁶而且，心智乃視外在物體「為事實上存在，或為呈現給自身，直至這物體受一樣態影響，此一樣態割斷了該（外在）物體的存在或呈現」。⁴⁷如果人自身之形體的樣態仍繼續變化，當外在物體事實上不再影響它時，我們或可繼續認為，當外在物體事實上不再臨現之時，猶如臨現。

更有進者，「如果人體一旦同時受兩個以上物體影響，那麼，當心智後來憶起它們中之某一個，心智將直接憶及其他的」。^⑨史賓諾莎以此方式解釋記憶，他說，記憶「只不過是一連串相關連的觀念，包含人體之外的事物之性質，而此一連串的相關事物乃依人體之樣態的秩序與關連而發生」。^⑩

除「身體的觀念」之外，也就是說，除心智之外，也能有「心智的觀念」；因為人能够形成他的心智的觀念。他享有自我意識。我們能考慮一個思維模態而不涉及它的對象，是以我們有關於某一觀念的觀念。「因此如果一個人知道任何事物，就基於該事實，他知道他知道它，由此可以推至無窮。」^⑪一切自我意識有一物理的基礎，這就「心智，除了感知物體之樣態的觀念之外，沒有關於自身之認知」而言；^⑫但是史賓諾莎並不否認我們確實享有自我意識。

史賓諾莎的心物關係理論，在此乃是引為他的屬性與模態理論的特殊說明。但是如果吾人直就他的心物理論本身而加以思考，那麼我認為，它的主旨在於他對於心智之有賴於物質之堅持。如果人的心智是物體的觀念，那麼心智之完美性乃對應於物體之完美性。這也許是用以說明我們的觀念乃有賴於知覺的另一種說法。而且，一個動物心智的相對不完美性，乃有賴於動物形體較諸人體之相對不完美性。當然，史賓諾莎並不認為，譬如說母牛有「心智」，就是通常論及心智這一層意義時之心智。但是隨着他的屬性與模態一般理論而來，「對應於」每一母牛的形體，有該形體之觀念；亦即，有一思維屬性下的模態。這個「觀念」或「心智」的完美性乃對應於物體的完美性。如果我們把這個心智之物理性依恃的理論，從它的一般形上學架構中分開，我們可以

把它視爲一個深入心智之可確定地對於物體之依附性之科學研究的計畫。無疑，史賓諾莎對於這一點所持之觀點爲先驗邏輯演繹的結果，而不是基於經驗性探討之一般化結論。但是基於不願相信如此之問題能以純粹演繹推論而予解決的人之觀點，這個看法可能就作爲經驗研究塑造一個暫時性的基礎之假說而言，還是有用的。在何種範圍之內，心智活動決定於非心智的因素，這是一個幾乎無法予以先驗地解答之問題。但是卻是一個有趣且重要的問題。

五

在本章的最後一節裏面，我要探討史賓諾莎哲學中極重要的一點，即，解消目的因。同時，我還要就此特殊觀點作一廣泛的說明；因爲對我而言，它似乎清晰顯露出史賓諾莎思想的總方向。因此，這一節或可說是基於史賓諾莎之解消目的因而對他的上帝觀和世界觀所作的總反省。

我們已了解，史賓諾莎一開始的上帝觀念係導源於猶太教。但他很快地又捨棄了正統猶太教的神學；而且我們有理由認爲，正如前面曾經說過，就泛神論這個方向而言，他的心智乃受到他的研究猶太教哲學與布魯諾等文藝復興時代思想家思想的影響。在建構他的哲學系統的當兒，史賓諾莎使用了導源於士林哲學和笛卡兒主義思想的術語和範疇。是以他的泛神論，就上帝是無限存有而言，祂必定在祂自身之中包含一切存有者，一切實在事物，至於就上帝是無限實體而言，則有限存有者必定是這個實體所展現的模態。因此，我們可以說，他的思想之泛神論成素乃出自史賓諾莎推衍作爲無限的完全不依他的存有（就他使用該辭之意義而言，即實體）之上帝這個觀

念之邏輯結果的過程。如果我們把他的思想的這個成素隔離出來，我想，我們大可說，「上帝」一辭留下的還是這辭之傳統意義。上帝是具有無限多種屬性的無限實體，惟獨其中之兩種屬性能為我們所知，而能產的自然與所產的自然之間亦有某種區別。被認定為與上帝同一的自然，不是經驗的自然，而是基於一種特殊意義的自然，即，存在於暫時性模態背後，作為無限實體之自然。然而，有關此一理論的一項重大困難，就是：除非起始的假設是實體必須在諸模態中展現其自身，否則所產的自然之邏輯演繹將如何而可能；然而，實體之必須在諸模態中展現其自身，應予證明之點，而非任意認可的假設。史賓諾莎似乎首先採取了傳統的實體觀念——附質乃係屬於其中，然後將此觀念毫不費力地應用於無限存有上。當然，就他宣稱對於實體或上帝之客觀本質有一清晰明瞭的觀念，那是正確的。在他給波塞耳(Hugo Boxell)的一封信中，他明確地說過，他有上帝的觀念，清晰得像他有三角形的觀念一般。^④他必須作此宣稱。因為，他的定義若不表明客觀本質係清晰地被理解，那麼他的整個系統也許就只是一個「恆真式」(tautologies)的系統。但是甚至從史賓諾莎的定義，也難以看出何以如他所定義的實體必須有各種模態產生。他一方面從上帝的觀念開始了他的系統；另一方面，憑經驗，他非常了解，正如我們都了解，有限存有者是存在的。因此，在發展演繹系統的當兒，他事先已了解將會達到怎樣的結果，而且他的確認有限存有者存在，似乎也促使他相信他已企及所產的自然之邏輯演繹。

如果「審知」與「意志」二辭，在任何對我們有意義的意義上，皆不能用以描述上帝，又如因果關連亦具有邏輯關連的性質，那麼，要有意義地去談論為任何目的而創造世界的上帝，似

乎是不可能的。史賓諾莎確實說過「事物乃由上帝之無上完美性所創造，因為它們是從一既定的「最完美的本性必然地衍生出來的」；^⑫ 這個敘述似乎涵蘊我們可以有意義地談論為某目的而創造萬物的上帝，諸如神之完美性之展示，或善之更廣泛的流行。但是史賓諾莎絕不認為，說上帝是「爲了更深層的善而活動於萬物之中」會是有意義的。自然的秩序必然地從上帝之本性中衍生出來，而且不可能另有別種秩序。說上帝是經過「選擇」而後創造或創造中乃含有一目的，是不合法的。這麼說，實無異於把上帝轉化爲一種超人。

人類行動時，可見地含有一個目的。這使得人類傾向於依自己的觀解來解釋自然。如果他們不了解自然事件的原因，「對於他們而言，只好求助於自己，並反省什麼能誘使他們去做出這樣的事情，因此他們必然地以自身的性質來衡量其他事物的性質」。^⑬ 再者，因為他們在自然中發現許多事物對他們有用，於是人們容易想像這些事物必定是某種超人的力量爲了使這些事物爲他們所用而創造的。當他們發現自然中也有麻煩的事物，譬如地震和疾病，他們遂將它歸諸神的憤怒和不悅。如果對他們指出，這些麻煩的事物不僅有害虔誠的人和善良的人，同時也有害不虔誠的人和惡人，那麼他們就會論及上帝之不可思議的判斷。因此「要不是數學提供給人類另一種真理的標準（數學不處理目的因，而是處理事物的本質和性質），真理也許永遠非人類所能了解」。^⑭

雖然人類行動時可見地含有一個目的，但這不表示他們的行動不受決定。「人類認爲，就他們能自覺自己的意志與欲望而言，他們是自由的，又因爲他們對於自己何以會作如此之意志與欲

望全然無知，他們甚至做夢也沒想到過他們自己的存在。」⁴⁵人是自由的，對於史賓諾莎而言，這個信念全然出自人類對於決定自己的欲望、理想、抉擇與行動之各種原因的無知，正如自然的目的性這個信念係出於人類對於自然事件的真實原因之無知。因此，目的因的信念，無論其以何種形式，純然是無知所結的果實。一旦信念的根源被發現了，「自然並沒有可見的固定目標，而且，所有的目的因只是人的虛構幻想」必然跟著明白。⁴⁶的確，目的因的學說扭曲了因果關係的真實概念。因為這種學說把在先的動力因，歸屬於在後的所謂目的因之下。「所以它使得本質上原是最先的反成爲最後。」⁴⁷而且反對如果萬物乃必然地從神的本性中衍生出來，那麼欲解釋世界之完美性與罪惡乃是不可能的。任何解釋都是不必要的。因爲人們所謂的「不完美性」和「罪惡」完全是基於人自己的觀點。地震危及人的生命財產，所以我們認爲它是「罪惡」；但是它之爲一罪惡乃是就我們的利害和我們的觀點而言，不是本然地爲一罪惡。所以，除了依動力因所作的解釋之外，其他的解釋都不必要，除非我們有理由認爲，世界是爲了人的利益而創造的；而史賓諾莎確信，我們沒有理由如此認爲。⁴⁸

我想，我們可以由兩個不同的觀點來思考史賓諾莎之解消目的因。第一個觀點，著眼於所謂的垂直方面。所產的自然，模態系統，從能產的自然，無限實體或上帝必然地衍生出來；其過程並無目的因。第二個觀點乃著眼於所謂的水平方面。在無限的模態學說中，任何已知的模態和任何已知的事件，至少在原則上，能够依據與其他模態的因果活動有關的動力因而予以解釋。我刻意提及兩個「方面」，因爲它們在史賓諾莎的原理中乃彼此關連。一已知模態的存在乃由於模態

系統中之原因要素使然，但它也起因於上帝，即，作為「受樣態所影響的」上帝。我們能合法地說出模態系統中，一已知事件是起因於上帝，如果我們體認到這不意指上帝從外邊干預，而是在系統中干預。模態系統是作為受影響後的上帝，因此說X肇因於Y，就是說X肇因於上帝，也就是說，肇因於在Y中受影響的上帝。同時，我認為，根據我們是否考慮一方面或另一方面，我們的注意力乃被導向不同的方向。如果我們考慮形上學的方面，我們的注意力乃被導向能產的自然在邏輯關係上先於所產的自然，而且在史賓諾莎的上帝的觀念中之傳統的成素尤其顯示出來。上帝作為無限實體，看來就像是經驗世界的至高的終極原因。如果在另一方面，我們只考慮模態系統的分子之間的因果關連，那麼目的因之消除，看來就像是為深入研究動力因的一個計畫，或依物理學和心理學的探討將被探究的一個假說。

因此，史賓諾莎的系統，我猜想，有兩個層面。主張無限存有展示其自身於有限存有者之中的形上學，返顧過去的形上學系統。一切有限存有者及其變化樣態，能依原則上可以掌握的因果關連而予以解釋，這種理論所期待的是那些經驗科學，就是事實上忽略考慮目的因而嘗試依動力因解釋其論據，無論「動力因」一辭如何被理解。當然，我並不希望暗示，在考慮史賓諾莎的系統時，如他所主張的，我們能有意地忽略任一層面。但是我認為，有兩個層面。如果強調形上學層面，我們將傾向於認為史賓諾莎主要是一個「泛神論者」，他力求一貫發展（即使並未成功），神作為無限且完全不依他的存有之上帝的概念之涵蘊。如果強調我可稱之為「自然主義的」層面，我們會傾向於集中在所產的自然上，傾向於質問稱自然為「上帝」的適宜性，以及稱

之爲「實體」的適宜性，並傾向於在哲學系統中找出供作科學研究計畫的架構。但是我們不應忘記，史賓諾莎自己是一胸懷解釋實在界或使宇宙成爲可理解之雄心的形上學家。他或已預先提示了頗使許多科學家中意的假說；但是他所關心的乃是形上學問題，這些問題卻不是科學家作爲科學家所關心的。

附 註

- ① *E.*, P. I, axiom 4.
- ② *Ibid.*, def. 3.
- ③ *Ibid.*, def. 1.
- ④ *Ibid.*, prop. 8, note 2.
- ⑤ *Ibid.*
- ⑥ *Ibid.*, prop. 11, note.
- ⑦ *Ibid.*, def. 4.
- ⑧ *Ibid.*, prop. 9.
- ⑨ *Ibid.*, def. 6.
- ⑩ *Ibid.*, props. 12-14 and 19-20.
- ⑪ *E.*, P. II, prop. 2.

⑫ E., P. I, prop. 15.

⑬ 士林哲學家在斷言上帝是無限的，而自然又是有別於祂時，即已察覺到會有困難。他們的答
案是：雖然有限事物的創造增加了存有物的數目，（存有一詞乃類比地理解），但是這樣並
不增加存有的總合。有限事物就其存在對於無限神的存有與完美無所加增的意義而言，上帝
與有限事物是無法互相比較的。

⑭ E., P. II, prop. 13, lemma 7, note.

⑮ Letter 64.

⑯ E., P. II, axiom 3.

⑰ E., P. V, prop. 40, note.

⑱ E., P. I, prop. 17, note.

⑲ *Ibid.*, prop. 16.

⑳ *Ibid.*, prop. 29.

㉑ *Ibid.*, prop. 33.

㉒ *Ibid.*, prop. 24.

㉓ *Ibid.*, prop. 33, note 1.

㉔ *Ibid.*, def. 7.

㉕ *Ibid.*, prop. 32, corollary 1.

- ②6 *Ibid.*, prop. 33, note 2.
- ②7 *Ibid.*, prop. 18.
- ②8 *Ibid.*, prop. 25, corollary.
- ②9 *Ibid.*, prop. 28, note.
- ③0 E., P. II, prop. 7.
- ③1 *Ibid.*, note.
- ③2 *Ibid.*, prop. 13, corollary.
- ③3 *Ibid.*, note.
- ③4 *Ibid.*, prop. 15.
- ③5 *Ibid.*, prop. 16, corollary 1.
- ③6 E., P. II, prop. 17.
- ③7 *Ibid.*, prop. 18.
- ③8 *Ibid.*, note.
- ③9 *Ibid.*, prop. 21, note.
- ④0 *Ibid.*, prop. 23.
- ④1 *Letter* 56.
- ④2 E., P. I, prop. 33, note 2.

④③ *Ibid.*

④④ E., P. I, appendix.

④⑤ *Ibid.*

④⑥ *Ibid.*

④⑦ *Ibid.*

④⑧ *Ibid.*

第十二章 史賓諾莎 (三)

史賓諾莎的知識層次理論——混淆的經驗；普遍觀念；錯誤——科學的知識——直覺的知識

一

史賓諾莎的知識理想，多少使人想起柏拉圖的知識理想。在史賓諾莎哲學中就像在柏拉圖哲學中，我們會發現一套知識層次理論。這兩位哲學家都把適當性與概括見識之不斷提升的層次，呈現在我們之前。

在「知性改善論」中，①史賓諾莎區分了他所謂的知覺 (perception) 的四個層次。第一個層次也是最低的一個層次，是「由道聽塗說而來的」知覺，史賓諾莎並舉例說明。「我由道聽塗說而得知我的生日，某人是我的父母，等等：這些是我從不予懷疑的事情。」②我不是由個人的經驗而得知我是在某年某月某日生的，而我可能也從沒想到要設法予以證明。人家告訴我生於某年某月某日，我也習慣於認為那一天是我的生日。我從不懷疑人家告訴我的真實的事情；但我知道這個事實只是「由道聽塗說來的」，透過別人的證言而得知的。

「知性改善論」中所描述的第二個層次的知覺是，我們由模糊或混淆的經驗得來的知識的知

覺。「我由模糊的經驗得知我將會死；我作此斷定，因為我已看見與我相同的許多人死了，雖然他們的壽命不同也不是死於同一種疾病。再說，我也由模糊的經驗得知油能助燃，水能滅火。我也由此得知狗是會吠的動物，人是理性的動物；以此方式，我得知幾乎所有有益於日常生活的事情。」^④

論中所述之第三層次的知覺是，「不够恰當地，從一物之本質推論到另一物之本質」的知覺。^⑤譬如，我下結論，某事件或事物的發生必有其原因，然而我沒有該原因之清晰觀念，也沒有因果間之確切關連的清晰觀念。

最後，第四種知覺是，「僅透過事物之本質，或透過該事物之近因的認知，即能知覺該事物」的那種知覺。^⑥譬如，如果基於我認知某事物的事實，我了解我在認知事物是怎麼一回事，那也就是說，如果在認知的具體行動中，我清晰地知覺知識的本質，那麼，我乃享有第四層次的知覺。再說，如果我擁有對於心智之本質的認知，以致於我能清晰地了解心智本質上係與身體結合在一起，這比起僅僅基於我對於自己身體的感覺，即斷言在我裏面有一個心智，它好歹與這個身體結合在一起，乃是享有更高層次的知覺，雖然我並不了解結合的模式。數學裏面亦享有這種第四層次的認知。「但是，迄今我能以此知覺認知的事物卻非常之少。」^⑥

然而，在「倫理學」裏面，史賓諾莎卻將它分為三個而不是四個認知的層次。「由道聽塗說得來的知覺」不被認為是一種明瞭的認知，「改善論」中的第二層知覺在「倫理學」中是為「第一種認知」，意見或想像。因此一般習慣上乃依據「倫理學」的說法而談論史賓諾莎的認知三層

次。循此說法，現在我要較為充分地解釋史賓諾莎所指的第一種類型（最低層次）的認知。

一一

人體易受其他人體影響，如此產生的每一狀態乃反映於一個觀念中。所以，這一種觀念多少又與導自感官知覺的觀念相當，史賓諾莎乃統稱它們為想像的觀念。它們不是依邏輯演繹而從其他觀念導出的，^①並且就心智係由此種觀念組成而言，心智是被動的，不是主動的。因為這些觀念不從心智之主動力量產生，而是反映因其他身體而產生的身體變化與狀態。有關這些觀念，確實有一某種「偶然性」存在：它們反映經驗，但是這個經驗卻「模糊」。個別軀體易受其他個別軀體影響，其變化狀態乃反映於觀念中，只是這些觀念並不呈現任何科學的、條貫的知識。在感官知覺的層面上，人對其他人有其認知，但是這種認知是就他們會以某種方式影響到他的個別東西而有的認知。他並沒有關於他們的科學知識，它的觀念是不恰當的。當我透過感官知覺而認知一外在物體，我只是就它會影響到我自己的軀體而認知它，我認知它存在，至少只要它影響到我的軀體，而且我也認知到有關它的本性的某種東西；但是我並沒有有關它的本性或本質之恰當的認知。而且，雖然就我自己的軀體被其他軀體所影響而言，我必認知我的軀體，因為在我的軀體中所產生的狀態被反映在一個觀念中，但是此一認知是不恰當的。所以純粹依賴感官知覺而有的認知，史賓諾莎稱之為「不恰當的」或「混淆的」的認知。「我特意說，當心智係就事物本性之普通層次而予知覺之時，即，它係由偶然狀況外在地決定它去就此或彼而予凝思之時，對於自身、自身之軀體和外在的軀體並沒有充分的認知，有的只是混淆的認知。」^②當然，其中必有觀

念的關連；但是在感官知覺或混淆的及「模糊的」經驗的層面上，這些關連乃由吾人之身體的變化狀態所決定，而不是由清晰的事物間之客觀因果關係的知識所決定。

值得注意的是，對於史賓諾莎而言，一般的或普遍的觀念乃屬於經驗的這個層面。人體經常受其他人體的影響。如是產生而反映人體狀態之諸觀念，乃結合而形成一義的混淆的人的觀念，它只不過是一種混淆的、合成的意象。這不表示就沒有恰當的一般觀念；它表示依賴感官知覺而有的一般觀念，根據史賓諾莎的說法，是混淆的合成觀念。「人的身體，因為是有限的，只能明確地在它自身之中形成一定數目的意象；如果所形成的意象數目多於此數，意象乃開始被攪混；如果其數目超過這個人體所能在它自身之中形成的意象數目甚多，所有的意象將攪和成一團。」⁹ 循此理路，遂有「存有者」「事物」等觀念產生。「並且基於相同的理由，那些所謂的普遍的或一般的概念，諸如人、狗、馬等等，乃應運而起。」¹⁰ 這些共同的觀念或合成意象對於所有的人並不盡相同，而是每每因人而異；但是就其中有相似性存在而言，則又是因為人的身體在結構上乃彼此相似，並且以相似的方式經常相互影響。

如果我們要想不誤解史賓諾莎對「模糊或偶發經驗」之主張，就必須切記以下兩點。第一，雖然他否認第一層次也是最低層次的認知之恰當性，但他並沒有否認它的效用性。論及由「模糊經驗」所獲的認知，他說，「我因此而了解幾乎一切事物在生活中皆為有用。」¹¹ 其次，當他解說他的知識層次理論時，他論及以下的問題。¹² 已知三個數，人們必定會去找出第四個數，它與第三個數的關係就像第二數與第一數的關係一般。於是他舉說零售商毫不猶豫的會把第三數乘第

二數然後將其乘積以第一數除之，因為他們不會忘記學校老師教他們的運算規則，雖然他們未嘗了解規則的證明，也不可能將他們的作法作一理性的解釋。他們的知識不是恰當的數學知識；但是它的實際效用卻不能予以否認。第二，觀念的不恰當性並不涵蘊獨立採用該觀念時，該觀念是謬誤的。「對於這些觀念我們沒有任何積極的理由足以稱它們是謬誤的。」¹³譬如，史賓諾莎說，當我們注視太陽，它似乎是「只距離我們兩百英尺」。¹⁴就我們完全只單獨考慮這個見解而言，它不是謬誤的；因為太陽的確顯得距離我們那麼近。但是一旦我們不談主觀印象而說太陽實際上只距我們兩百英尺，我們所作的敘述當然就錯了。而使它變為錯誤的，是一種缺如，即，我們缺乏對印象之原因以及與太陽間之真實距離的知識。然而，顯然這個缺如不是我們之錯誤敘述或「觀念」之唯一的原因；因為我們不會說太陽距我們只有二百英尺，除非我們有一確定的印象或「想像」。所以，史賓諾莎說，「錯誤乃在於知識的貧乏，知識乃含有不恰當的、殘缺的、混淆的觀念」。¹⁵想像的觀念或混淆的經驗並不透顯自然中之真正的因果秩序：它無法納入一理性的或條貫的自然觀之中。在這一層意義上，它們是錯誤的，雖然它們之中沒有一個是有意犯錯的——如果只完全就它們本身為一反映身體之狀態的孤立「觀念」而言，或僅就此而思考時。

二二

第二種知識包含恰當的觀念，也稱之為科學的知識。史賓諾莎稱此層次為「理性」的層次，俾與「想像」的層次有一分別。但這並不表示只有科學家能通達至此。因為所有的人皆有某些恰當的觀念。所有的人體是擴展性的模態，所有的心智，依史賓諾莎言，是身體之觀念。所有的心

智將反映身體之某些共同的性質；即擴展的自然之某些普遍的特性或擴展性之某些共同的性質。史賓諾莎並不詳細說明；但我們能說「運動」是這些共通性質之一。如果一個性質是一切物體可共有的，以致它在部分與整體皆同樣有之，那麼心智必然能感覺到它，而且對於它的觀念是一恰當的觀念。「所以，某些觀念或概念必為一切人類所共有。因為一切物體必與某些事物一致，而這些事物必為所有人類恰當地或清晰明瞭地感覺到。」¹⁶

這些共通的概念不應與普遍觀念（前面在「想像」一辭之下已經提過的）相混淆。後者是混成的意象，由邏輯上不相關連的觀念混合形成，反之前者是邏輯上必然要求的對於事物的理解。擴展性的觀念，譬如，或運動的理念，不是一個混成的意象；它是有關一物體之普遍特性的清晰明瞭的觀念。這些「共通概念」是數學與物理之基本原理的基礎。因為由這些原理而邏輯導出的結論亦表現清晰明瞭的觀念，故使系統的科學的有關世界的知識成為可能的，就是「共同概念」。但是史賓諾莎顯然不把「共同概念」一辭限於數學與物理的基本原理；他用它概括任何基本的自明的真理。

第二種知識，史賓諾莎說，是必然為真的。¹⁷因為它是基於恰當的觀念，而恰當的觀念乃被定義為「它是一個觀念，在它被思考之時並不涉及客體，而具有真實觀念之性質或內在特徵」。¹⁸是以，在觀念自身之外尋求恰當的觀念之真實性的準則是無意義的：它是它自身的準則，而我們都了解，有了它，我們就知道它是恰當的。「具有真實觀念的人同時知道他有一真實觀念，他不可能懷疑有關該樣東西的真實性。」¹⁹因此真理是它自身的標準和準繩。因此，任何邏輯地導

自自明之公設的命題系統必然爲真，而且我們知道它是真的。懷疑自明之命題的真實性是不可能的。我們也不可能懷疑一個邏輯上必然導自另一自明之命題的真實性。

一般性命題所構成的演繹系統，代表第二種知識，當然在性質上是抽象的。有關擴展性或運動的一般性命題，說的並不是有關這個或那個具有擴展性或運動中之物體。從第一層次的知識進入第二層次的知識，我們乃從邏輯上不相關連的印象和混淆的觀念，步入邏輯上相關連而且清晰的命題和恰當的觀念；但是同時我們也放棄了感官知覺與想像的具體性，而得到數學、物理學和其他科學的抽象一般性。其實，史賓諾莎的哲學系統，如其在「倫理學」中所闡述的，其本身，至少一大部分，是這個第二層次知識之範例。一切物體之本質特性，譬如，是被演繹出來的，而不是個別物體本身。當然，史賓諾莎完全了解，即使是物體的本質特性，可以用邏輯分析演繹出來或發現，但要展示整個自然，包含它的全部具體狀態，爲一邏輯相關的系統，則還不是人智所及。哲學演繹是一個一般性的命題的演繹：它處理永恆的真理，而不是暫時的個別狀態本身。這表示，無論如何，第二種知識不是人可以理解之最高的、包含最廣層次的知識。至少就作爲一極限理想而言，人智只能接近的，是我們所理解的第三種知識，「直覺的」知識，憑此，整個豐碩的自然系統乃在吾人之廣闊的視野中被掌握。

四

第三種知識，史賓諾莎稱之爲直覺的知識。但是重要的是，我們必須了解，它是源自第二種

知識，而不是由一神秘的過程一躍而達的一個不相關連的階段。「現在，這種認知乃始自對上帝的某些屬性的形式本質之恰當觀念，而達到對於事物本質之恰當的知識。」^②這一段引文似乎表示第三種知識與第二種知識相同；但是史賓諾莎的心中似乎指的是，第三種知識是第二種知識的結果。他在另一個地方又說「因為萬物皆存在於上帝之中並且透過上帝而被理解，所以我們可以由此一認知演繹出許多東西，這些東西我們皆能恰當地理解，並由之而形成第三種知識」。^③似乎，史賓諾莎認為，始自神之屬性的自然之本質的與永恆的結構，其邏輯演繹是了解萬物之必然的架構，即，整個自然就其具體實在狀況而言，是一因果地有賴於無限實體之龐大的系統。如果這是正確的解釋，它乃表示在第三種知識中，心智可謂回復到個別事物；雖然它知覺它們是就他們與上帝之本質的關係，而不是像在第一層次的知識中，以它們為孤立的現象。唯有從第一層次登入第二層次的知識，才可能從一種認知事物的方式進入另一種方式，此一道路是臻至第三層次的知識所不可或缺的基本階段。史賓諾莎說，「我們愈了解個別事物，我們就愈了解上帝。」^④ 心智最偉大的功績和最偉大的德性，就是憑第三種知識來理解事物。」^⑤ 但是根據第三種知識來認知事物的努力或欲望，不可能從第一種知識而只能從第二種知識產生。」^⑥

正如我往後會談到，這個第三種知識乃伴有最高的滿足和情緒上的充實。在這兒我們只需指出，萬物盡在上帝之中的觀解，不是心智可以完全獲致的結論，而是心智只能與之接近的境界。「每一個人在這種知識上愈是深入，愈能自覺到自己與上帝，亦即他愈是完美或愈是有福。」^⑦ 但是這些話必須根據史賓諾莎的整個哲學而加以解釋，尤其是他之認定上帝與自然同一這種見

解。我們所討論的這個觀解，是一個對於自然之永恆無限系統及個人在此系統中之地位的知性思索，而不是對於超越的上帝之思索，也不是任何通常意義下的宗教思索。的確，史賓諾莎的話裏，含有宗教的寓意；但是這些成分多半是來自他的成長背景和個人的虔誠，而不是來自他的哲學系統之必然發展。

附 註

- ① This work will be referred to as *T*.
- ② *T*., 4, 20.
- ③ *Ibid.*
- ④ *T*., 4, 193.
- ⑤ *T*., 4, 19, 4.
- ⑥ *T*., 4, 22.
- ⑦ 爲了避免誤解，我們必須注意史賓諾莎使用的「觀念」一詞，涵括了那些我們可以稱之爲「命題」的。由於他對「觀念」一詞的理解，當他說觀念由觀念導出，以及觀念有真有假，便是合法的了。
- ⑧ *E*., P. II, prop. 29, note.
- ⑨ *Ibid.*, prop. 40, note 1.

- ⑩ *Ibid.*
- ⑪ T., 4, 20.
- ⑫ E., P. II, 40, note 2.
- ⑬ *Ibid.*, prop. 33.
- ⑭ *Ibid.*, prop. 35, note.
- ⑮ *Ibid.*, prop. 35.
- ⑯ *Ibid.*, prop. 38, corollary.
- ⑰ *Ibid.*, prop. 41.
- ⑱ *Ibid.*, def. 4.
- ⑲ *Ibid.*, prop. 43.
- ⑳ *Ibid.*, prop. 40, note 2.
- ㉑ *Ibid.*, prop. 47, note.
- ㉒ E., P. V, prop. 24.
- ㉓ *Ibid.*, prop. 25.
- ㉔ *Ibid.*, prop. 28.
- ㉕ *Ibid.*, prop. 31, note.

第十三章 史賓諾莎（四）

史賓諾莎在說明人類情緒與行為時，他的意圖——「性向」；快樂與痛苦——衍生的情緒——被動的與主動的情緒——奴性與自由——對上帝的知性之愛——人類心智的「永恆性」——史賓諾莎倫理學說中的不一貫之處

一

在「倫理學」第三卷卷首，史賓諾莎說，談論情緒與人的行為的那些作家，絕大部分都把人視為王國中的王國，是存在於自然界之外的某種東西。他自己，則打算把人視為自然的一部分，視「人類的行為與欲望——如我正已處理的線、面、體無異。」^①對於史賓諾莎而言，心智與身體間的相互作用問題，誠如我們了解，乃絲毫不是問題，因為他視心靈與身體「為一體，為同一種東西，這東西現在乃同時在思維屬性和擴展屬性下被理解」。^②所以，心智如何可能影響且感動身體的問題，我們實無需為之困擾。我們不應想像有自由抉擇——它不能依動力因來解釋，只屬於作為與身體區別的某種心智的活動。因為心智與身體是同一種東西，在不同的屬性下被了

解，我們的心智活動就像身體活動一般，是被決定的。如果我們很自然地傾向於相信我們刻意去做的抉擇活動是自由的，那只是因為我們對於這些活動之原因的無知。不了解它們的原因，我們就認為它們沒有原因的。的確，人們說諸如藝術作品創造的活動，不能僅以自然法則來解釋（就自然是具有擴展性的而言），乃是正確的。但是這些人「不了解身體是什麼」，^③也不知道它能夠做什麼。人的身體結構，「遠較人類的藝術創作複雜，不必涉及我已證實的一切，亦即，由任何屬性來看的自然，都可以引發無家多的事物」。^④

所以，在「倫理學」的最後三卷中，史賓諾莎開始對人的情緒與人的行為作自然主義的解釋。但是，同時，他也展現自由如何可能從激情之羈縛下解脫出來。這個因果分析的關連，基於一種決定論，卻帶有倫理學的理想主義色彩，似乎涉及兩個不相一貫的學說。關於這一點，我們稍後將會談到。

一一

每一樣個別東西（不只是人而已），皆努力維持它自身的存在；而這個努力，史賓諾莎稱之為「性向」（*conatus*）。一切事物只能做順隨它的本性而來的的事情：它的本質或本性，決定它的活動。因此一個事物藉以做它所做，或努力去做它所努力去做的那個力量或「努力」，乃等同於它的本質。「一物用一努力去維持它自身存在的那番作為，正是該物實際的本質。」^⑤所以當史賓諾莎說人之基本衝動就是為維持它自身的存在而做的努力，這時，史賓諾莎絕不只是作心

理學的歸納通則。他是在應用一個對每一有限事物皆為有效的敘述，據他的說法，該敘述之真實性在邏輯上是可演證的。每一事物傾向於保存自身並加強自身的力量與活動，這是能够證明的。

當這個傾向，即「性向」同時指涉心智與身體之時，史賓諾莎稱之為嗜好（*appetitus*）。但是人具有對於此一傾向的意識，意識後到的嗜好則又稱為「欲望」（*cupiditas*）。正如趨於自我保存和自我完成的傾向在意識中被反省為欲望，反映在意識之中的生命力或自我完成遂有高低狀態的轉變。前者，就是說，意識中的對此轉變之反映，若是趨於更高的自我完成狀態，則稱為「快樂」，反之，意識中的反映若趨於較低的自我完成則稱為「痛苦」。基於史賓諾莎的一般原則，心智之自我完成的升高，必須是身體之自我完成的升高，反之亦然。「凡是增加或減低，幫助或阻碍我們身體行為的力量者，有關於它的理念將增加或減低，幫助或阻碍我們心智的思維力量。」⁶根據史賓諾莎，心智的自我完成，其增加的程度和心智之活躍程度成正比，也就是說，和心智所構成之觀念，係邏輯地彼此關連，而不只是由外在原因加諸身體上所產生的變動狀態的反映，成正比。但是這又如何而與其一般的學說——心智是身體的觀念——調和，卻不清楚；身體被反映在心智活動上的條件是什麼，亦不清楚。但是，我們可以注意到，這可是順隨史賓諾莎的定義——每一物必然追求快樂。這不表示每一物必以快樂為其一切行為在意識上能理解的終點或目的；它表示一物必然力求保存或完成它自己的存在。而這個完成，當注意到它的心智層面，就是

快樂。當然，「快樂」一辭也許暗示的只是「感官知覺的快樂」；但這不是史賓諾莎的意思。因為快樂與痛苦有許多種，正如會影響我們的事物有許多種一樣」。⁷

二二

既根據性向 (conatus) —— 卽事物之確定的本質 —— 解釋過快樂與痛苦這兩種基本情緒之後，史賓諾莎乃開始根據這些基本形式去推導其他的情緒。譬如，愛 (amor) 「不過是伴有一外在原因的觀念之快感」，而恨 (odium) 則只是「伴有一外在原因的觀念之痛苦」。⁸再說，如果我想像另一個人，到目前為止我還沒有懷任何情緒在考慮他，此時若爲一情緒所感動，那麼我也會爲相似的情緒所感動。對於外在身體的意象，是我自己的身體的樣態，而這個樣態的觀念，乃包含我自己的身體的性質以及呈現在我眼前的外在身體的性質。所以，如果，外在身體的性質與我自己的身體的性質相似，那麼對於外在身體的觀念，乃含攝我自己的身體的樣態，而這是與外在身體的樣態相似的。所以，如果我想像某人爲一種情緒所感動，那麼這個想像乃含攝對於這個情緒之我自己身體的樣態，結果我也爲這種情緒所感動。循此途徑下來，同情（譬如）乃能被解釋爲「凡是模仿那些指涉痛苦的情緒，都可以稱之爲同情」。⁹

因此史賓諾莎致力於從欲望、快樂與痛苦等基本激情或情緒，導出各種情緒。而這個解釋之爲有效，對人與獸皆然。「所以吾人可知，動物之情緒，被稱爲非理性的（因爲既然我們了解心

智的根源，我們絕不可能懷疑禽獸亦有感覺），之所以異於人類的情緒，只在於其間性質的差異。馬和人都有生殖的欲望；但前者的欲望是馬的，後者的欲望則是人的。同理，昆蟲、魚類和鳥類的欲望必定各不相同。」^⑩當然，史賓諾莎是傾向於給各種情緒作一邏輯的演繹，但是我們能够（如果我們喜歡）視他對於激情和情緒的處理，為具有一比較經驗性的基礎，而為近代心理學研究的思辨計畫。在諸如佛洛伊德的心理學中，我們會找到圖試根據基本衝動，以解釋人之情緒生命的類似作法。無論如何，史賓諾莎的解釋是完全「自然主義的」。

這個自然主義在他對「善」「惡」二辭的解釋上更是表露無遺。「我理解善為一切快感或導致快感的一切，尤指能够滿足我們的強烈情緒者而言。我理解惡為一切痛苦，尤指能使我們的欲望發生挫折者而言。」^⑪我們並不欲望一件東西，因為我們認為它是善的；相反的，我們稱它為「善的」，係因為我們欲望它。同理，我們避開它或對它起反感的東西，我們則稱之為「惡的」或「壞的」東西。「所以每一個人係根據他自己的情緒，來評斷或估量好的或壞的，比較好的或比較壞的，最好的或最壞的。」^⑫因為我們的情緒是被決定的，所以我們對於什麼是好的或什麼是壞的之判斷也是被決定的。我們並不始終都體會到這一點；但是我們之不能認識它，乃由於對於因果關連的無知。一旦我們了解情緒的因果根源，我們即了解我們之有關「善」與「惡」的判斷是被決定的。

四

現在我們必需釐清有關史賓諾莎的道德理論中一件重要的事情。一切情緒都是導自欲望、快樂與痛苦這些基本激情。通常，它們可根據聯想而予以解釋。當一個外在事物的觀念，在我的心中關連上「快樂」，亦即關連上我的更高層次的生命力或自我完成與力量的增強，我就能說是一「愛」那件事物，並且稱它為「善」。再者，「任何事情能够偶然地成為快樂、痛苦或欲望的原因。」¹⁵不論何時，凡能引起我感到快樂與痛苦的原因，都有待於我的心理及生理條件。而且只要某一既定的事物，與引起快樂與痛苦的原因之間的聯結已被建立，我必然地傾向於去喜愛或厭惡那事物，並稱之為善或惡。以這種方式而論，情緒是被動的，恰當地說它們是「激情」。我為它們所主導。「不同的人能被一個相同的對象以不同的方式影響，而同一個人也能被相同的對象，在不同的時間以不同的方式所影響」，¹⁶因此，某物為某人所喜愛，卻是另一個人所厭惡的。某物為某人稱為善的，卻被其它人稱為惡的。雖然我們能根據人們的不同情緒，區別出他們之間的不同，但在道德判斷方面，如果以這些判斷涵蘊著說一個人可以自由地任其喜歡去感覺，或自由地決定他對善惡的判斷，那就不然了。

然而，雖然「所有的情緒都指涉於快樂、痛苦或欲求」，¹⁷但並非所有的情緒都是被動的。因為有些情緒是主動的，那並不僅是身體態度的被動反映而已，它們源自心靈而為主動的，亦即能够理解的。主動的情緒不能是指涉於痛苦的，因為「我們理解痛苦為心靈思考的力量被減少或被阻礙」，¹⁸只有快樂與欲求的情緒才能是主動情緒。這些是從心靈引生出來的「恰當觀念」，

是對比於被動情緒之含混且不恰當的觀念。所有的行爲，只要是由心靈之爲主動且能理解的情緒中產生出來的，史賓諾莎即指稱爲「堅毅」(fortitudo)；他且在「堅毅」中區分出兩部分。第一部分他稱之爲「勇敢」或「寬大」(animositas)，第二部分稱爲「高貴」(generositas)。「『勇敢』我理解成：藉此每一個人單單根據理性的命令，努力去保存那些屬於他自己的事物之欲求。」¹⁷，節制、清醒、臨危不亂，和一般而言的所有行爲，只要是能根據理性的命令以提昇行爲者的善，都涵蓋在「勇敢」的名目下。「『高貴』我理解成：藉此每一個人單單根據理性的命令，努力在友誼中幫助或聯合所有其他的人。」¹⁸謙虛、厚道等等都可以涵蓋於「高貴」的名目下。因此，我們可以預期對史賓諾莎而言，道德的增進，乃由於擺脫被動情緒的控制所構成，或是如果可能，乃是由被動情緒轉變成主動情緒所構成的。而這的確就是事實上我們所發現的。道德的增進因此是平行於理智的增進，或者更好說是，它是這種增進的一面，因爲被動情緒被稱爲不恰當或含混的觀念，而主動情緒則被稱爲恰當或清楚的觀念。史賓諾莎基本上是一個理性主義者。我們可以預期情感與思考之間有區別，但是史賓諾莎對此二者並不作嚴格區別，因爲就他的一般原則而言，每一個意識狀態，包括一個情緒的「享受」都含有觀念在。觀念愈是從思考的心靈自身以邏輯方式產生出來的，則這情緒也將是更主動的。

五

「在我所稱的奴隸狀態中，人是沒有節制與檢查情緒的力量。因爲一個人只要臣服於他的

情緒，他就不能控制自己，而只能在於他常被桎梏的命運之掌握中，於此雖然他知道怎麼做對他而言才是較好的，但是他卻總是順著較壞的去。做。」¹⁹前面這段敘述，也許似乎與史賓諾莎對於「善」「惡」這些字的詮釋不一致。的確，他重複他的信念，認為「至於善與惡這些字，它們不指就其自身而考慮的事物中之原有成分，卻用來指我們由事物的互相比較中形成的思想或觀念之模態。」²⁰但是我們能够也確實形成一個人的一般觀念，一個人性的類型，或更精確地說，一種人性的理想。同時，「善」這個字能被理解為意指「我們當然知道它是我們達成我們所建立的人性類型之手段」，而「惡」這個字則被用以意指「我們當然知道它是使我們無法達到那類型的東西。」²¹同樣的，我們可以說人有或多或少的完美，乃是就他趨近或遠離於這種類型的達成而言。如果我們以這種方式理解「善」「惡」這些字，則我們說一個人知道了什麼是善的，即知道了那些當然將幫助我們達成被認知的人性形態或理想的東西，但這樣尚且去做惡，即去做那些阻礙他達成這個標準或理想的事，這仍是可能的。為什麼可能如此的理由，在於取決於外在原因而產生的被動情緒之欲求，要比從「善惡的真實知識」這種情緒而來的欲求強烈得多。²²例如，一個理想的達成之欲求，做為一個未來的目標來看，其吸引人的程度常比對於近在目前而引起快樂的欲求為弱。

反抗被動情緒之束縛者，是為理性生命，亦即智者的生命。這是品德的生命。因為「絕對根據品德而行動，對於我們而言，無異於基於理性的引導而行動，基於尋求什麼是對自己有用的這個基礎而活，而保存自己的存在（這三者具有同一意義）」。²³當然有用的東西是真正有助於理

解的東西；而且當然有害的或爲惡的東西，則阻礙我們的理解。理解就是從情緒的奴役下解脫出來。「原本是激情的情緒，一旦我們形成該情緒之清晰明瞭的觀念，即不復爲激情。」²⁴因爲它變成心智活動力的表現，而不是被動性的表現。以憎恨爲例。在史賓諾莎的說法中，這不可能變成主動的情緒，因爲它在本質上正是一被動的情緒或激情。但是一旦我了解人是根據本性的必然性而行動，我將更容易克服我對某人的憎恨（因爲他曾傷害我）。而且，一旦我了解憎恨所據的，並非真正認識到人有類似的本性並有個共同的善這一事實，我將不會再想要報復別人。因爲我將了解想要報復別人是非理性的。只有那些被混淆不清的不恰當的觀念所駕馭的人，才會感受到恨。如果我了解所有的人與神的關係，我不應該感覺對任何人懷有憎恨。

六

所以，理解是超脫激情從而通往自由之道。人類心智之最高功能就是認識上帝。「心智之至善是上帝的知識，心智之最高的德性就是去認知上帝。」²⁵因爲人不可能了解任何比無限者更偉大的東西。人愈能了解上帝，他就愈愛上帝。反之亦然。因爲在了解上帝是萬物之因時，我們了解祂是痛苦之因。「但是關於這一點，我要回答說，就我們了解痛苦之因而言，痛苦已不再是一種激情，不再是一種痛苦，所以就我們理解上帝是痛苦之因而言，我們乃覺得喜悅。」²⁶

切記史賓諾莎認爲上帝與自然同一，是很重要的。就我們設想萬物包容於上帝之中，而且由神性之必然性衍生，亦即，就我們設想萬物在他們與自然之無限因果系統之關係中，則我們是在

「永恆形相下」了解萬物。我們理解它們是邏輯緊密關連的無限系統之部分。而且就我們循此方式以理解我們自身和其他事物而言，我們就是在認知上帝。更由此一認知而油然而生起心智的快樂或滿足。快樂若伴有上帝觀念，即永恆的原因的觀念，是為「對於上帝之智性的愛」。²⁷ 這個對於上帝之知性的愛是「上帝用以愛祂自身的那種愛，這不是就祂是無限者而言，而是就祂能夠透過永恆形相下所考慮到的人類心智之本質而被彰顯出來而言」。²⁸ 事實上，「上帝對人的愛和心智對上帝之知性的愛，乃是同一回事。」²⁹

史賓諾莎宣稱這種上帝的愛是「給我們拯救、祝福或自由」。³⁰ 不過，很明顯的，對於上帝之知性的愛，不應以密契的意味或以位格神的愛的意義來解釋。這種語言經常是宗教的語言；它也許表達的是人個對神的敬愛。不過，若真如此，個人的虔敬乃植根於史賓諾莎成長過程中的宗教背景，而不是他的哲學系統。僅就系統而論，這裏所說的愛，乃更接近伴隨科學家對於自然作的完整解釋所興起的快樂或心智的滿足，而不接近人與人之間的愛這種意味。如果我們還記得，對於史賓諾莎而言，上帝就是自然，我們將不會驚訝他的名言：「愛神的人絕不可能做到教神也反過來愛他」。³¹ 哥德 (Goethe) 把這解釋成史賓諾莎漫不經心的說法。也許是如此；但同時也很明顯，既了解史賓諾莎的神的概念，對他而言自不可能基於「愛」一辭之一般意義而說神「愛」人。的確，只要了解他對「上帝」所持的理解，就知道他之述說人會想要上帝應該也反過來愛他，乃是想要「他所愛的上帝應該不是上帝，」³² 是十分正確的。

七

史賓諾莎不止一次宣稱，離開能以持久性來形容的肉體，就沒有人的心智的存在。他說，譬如，「我們的心智能說是在延續，它的存在能够以一定期間予以定義，這完全限於就它與肉體的存在不可分而言」。³⁵一般都會同意，他不接受心智在死後猶以一明確物體的身分，不朽地延續著，這個觀念。的確，如果人的心智係由有關身體的態度的觀念所構成，又如果心智與身體是同一回事，只是由有時在思維屬性下、有時在擴展屬性下來看罷了，那麼要了解心智如何可能為一明確的東西存在於身體分解之後，實在十分困難。

同時，史賓諾莎又說心智在某種意義上是「永恆的」；要清楚瞭解他以此意指什麼，實在不容易。「我們可以確定就心智是在永恆形相下設想事物而言，它是永恆的」³⁶ 這個敘述，似乎暗示唯有那些享有第三等級知識的心智是永恆的，而且它們之為永恆的，也僅就它們享有在永恆形相下直觀一切事物的這種直覺而言。但是他又以不涵蘊這種限制而似乎表示如下意義的方式說，永恆性在某種意義上乃屬於心智（每一個心智）的本質。他說，「人的心智，不隨人的身體而被絕對地毀滅，它有一部分還是永恆存在的」。³⁷ 而且「我們覺得並且了解我們是永恆的」。³⁸

我懷疑有誰能把史賓諾莎的意思作一完全令人滿意的說明，足以恰當地處理他在這個論題上的所有聲明。無論如何，我們不能單單去說史賓諾莎不接受心智永存的觀念，以及他肯定永恆為心智「當下」（here and now）的性質。因為，說心智當下是永恆的，此話究何所指，實在一點

都不清楚。的確這也正是最需要解釋的一點。但是因為史賓諾莎對於用辭非常小心，我們應該能從注意他對「永恆」所下的定義，而得到某些了解。「我了解永恆性就是存在本身，就它被理解為必然地跟從一個永恆之物的定義而言」。^⑦史賓諾莎又解釋說，「一個東西存在，就它作為一個永恆的真理而言，乃是被理解為與它的本質相同」。那麼，我們可以說，人的心智是「永恆的」，是就它被理解為必然跟隨實體或上帝之本性而言的。因為關連在自然中乃類似邏輯的關連，我們能視無限的自然系統為一邏輯的、沒有時限的系統，在該系統中每一個人的心智，展現擴展模態的觀念或真理，是一必需的要素。在無限的系統中，我有一不可剝奪的地位。在這一層意義上，每一個人的心智是「永恆的」！而且就一個心智提升到第三等級的知識，並且在永恆形相下觀看事物而言，它也意識到它的永恆性。

當史賓諾莎稱人的心智在本質上是永恆的，這時，他似乎指著這種意思。他或許也指別種意思；但是，如果有的話，我們似乎也沒有把握說出那是什麼意義。也許只能認為，心智的「中心」是神性的、永恆的。這種理論的殘痕顯現在他的敘述中；但是要解釋他的意義之最穩當的辦法就是根據他給「永恆」所下的定義來解釋。持久性只能用在有限事物的一一相續上。就持久性而論，我的心智乃隨身體之死而不復存在。基於持久性的觀點，就過去而言，的確我將會存在，就現在而言我是存在，就將來而言，我早已存在。但是如果我們撇開持久性的觀點不論，而視事物為必然地跟從永恆的實體——上帝而來，與時間無涉——就像我們注視數學定理的結論乃必然與時間無涉地從前提而來——我們能夠說我的存在在某種意義上，是一永恆的真理。那就是史賓諾

莎說心智的永恆性與時間無關的理由：心智是永恆的，就身體爲一明確的有限物而論，它先於身體的存在也後於身體的存在。³⁹「離開身體的延續，我們不認爲還有持久性」，⁴⁰但是在永恆形相下，心智能被認爲是上帝對於自身的意識中的一個必要元素，正如對於上帝之知性的愛是上帝對於自身的愛之一個要素。至於這一切是否能被完全理解，則是另一個問題。但是史賓諾莎的觀點似乎是：心智，就它主動在理解而言，是「一個思維的永恆模態」，而且一切思維的永恆模態「乃同時建構神的永恆無限的睿智」。⁴¹史賓諾莎拒棄基督宗教靈魂不朽的教義，在這一點上，至少已表現得够清楚了。而我們幾乎不能想像當他稱心智爲「永恆」時，他所意指的就是智者之享有第三等級的知識。在某種意義上，似乎又是，所有人類的心智對他而言在本質上是永恆的。但是，至於此說之明確意義，則還是模糊不清。

八

史賓諾莎的道德理論和斯多亞學派的倫理學之間，有明顯的相似性。他對智者所存的理想，他對於知識以及理解個別事物在自然之整個神性系統中的地位所作的強調，他相信使智者在面對生命之榮枯與命運之打擊時能够免受心智上之過度干擾，就是因爲他有這種知識，他強調依理性生活以及爲品德自身之故而涵養品德，所有這些都和斯多亞哲學的論旨相似。雖然我們在研究史賓諾莎思想的當兒並未提及斯多亞學者的高貴敘述：人類是上帝子女，人類盡屬同胞關係；但

他絕不因此而僅僅是個人主義者。」爲了人類的自存，人類所能希冀的東西再沒有比這個更好的辦法，亦即，所有的人應該一致認同把所有的心智結合成一個心智，把所有的身體結合成一個身體，所有的人都同時盡一切努力來繼續自身的存有，並同時追尋對全體有用的東西。根據這樣的原則，是以那些接受理性指揮的人，即，在理性引導之下生活的人，努力追尋對他們有用的東西，他們不爲自己希冀任何東西，凡是他們所希冀的無不同時也是爲其他人設想。所以，他們是正直的、忠實的、可敬的。」^① 諸如此類章節所顯現的高貴意味，其水準也許還够不上埃比克泰特 (Epictetus) 和奧雷流士 (Marcus Aurelius) 之所至，但它至少顯示，當史賓諾莎肯定繼續自身之存有的傾向爲基本衝動時，他並無意藉此倡導單子式的個人主義。的確，他的一神論像就斯多亞學派的一樣，邏輯上必然導致某種教人團結一致的主張。

無論如何，史賓諾莎的思想和斯多亞學派之間確實有其相似之處，只是我特別注意他們都接受了決定論。因爲對於人的自由之否定，乃涉及一個極重要的倫理學問題。而且，一旦接受了決定論，那麼道德理論要在何種意義之下才可能存在呢？又如果每一個人之以某種方式行爲都是被決定的，那麼規勸人家以某種方式行爲還有什麼意義嗎？史賓諾莎當然不能回答說，規勸者去規勸是被決定的，而規勸本身又是決定被規勸者之行爲的要素之一，如果一個人不能自由去做某一項行爲以外的其他行爲，那麼爲了這一項行爲而懲罰他難道會有任何意義嗎？如果，我們把「道德理論」理解爲規誡的倫理學，亦即設定路向以爲人類應該遵照此一方式行動，雖然甚至在相同

環境下人類能以各種不同的方式行動，那麼我們必須說，接受了決定論即排除了道德理論存在的可能性。但是就另一方面來說，如果我們以「道德理論」指有關人類行為的理論——分析各種類型的人之行為方式，那麼至少乍看之下，即使接受了決定論，道德理論還是完全可能的。

當然，史賓諾莎不否認我們常常「覺得」自由，就像我們覺得對某一項抉擇或行為負有責任一樣。顯然，我們常常能為依某方式行動，提供動機；並且顯然，事實上我們有時也深入考慮我們應採的行動途徑並達成最後的決定。這些心理事實史賓諾莎顯然都未曾否認。但是，他所主張的是：我們所以覺得我們是自由的，乃是因為我們不了解我們行動的原因，以及決定我們去欲求某些東西並產生某些動機的原因。如果我們想像一顆落石忽然有了意識，因為它不解促使它運動的原因，也許它會認為它是基於自己的意志刀而不斷下落；但是，儘管它想像它是自由的，畢竟它沒有不下落的自由。⁴²由這個決定論的立場看來，史賓諾莎無意闡釋規範倫理學，他所關心的是分析倫理學。

當然我們還能說出許多理由來支持這種看法。史賓諾莎寫給奧爾登伯格（Oldenburg）的信中就說過，雖然一切皆可饒恕，但並非一切人皆為有福。「馬是可饒恕的，因為它是馬而不是人；雖然如此，它仍必須是馬而不是人。被狗咬而發瘋的人是可饒恕的，但是他確確實實已喘不過氣來。最後，不能控制自己的欲望又不能無懼於法律的人，雖然他的懦弱是可饒恕的，但他不能盡情享有對於上帝的認識和對於上帝的愛，而只是必朽的受造物。」⁴³換言之，即使所有的人都是

被決定的，也因此是「可饒恕的」，但是有些人是激情的奴隸，有些人享有「至福」（對於上帝之睿智的愛），此二者之間，還是有其客觀的差異。在給范柏林白（Van Blyenbergh）的信中，史賓諾莎說「哲學語言中，絕沒有這樣的話：上帝欲求某人的某個東西，或某事種物討祂喜歡或不能討祂喜歡；這一切都是屬於人的性質，對於上帝並不適用。」⁴⁶但是這也不涵蘊：謀殺者和樂善好施的人一樣完美。類似的說法也出現在他給馮·金好生（Von Tschirnhausen）的信中。反對前述說法的人也許會提出這樣的問難：依他的觀點豈非一切邪惡皆可饒恕？史賓諾莎回答：「那又怎麼樣？當邪惡之人出於必然而為邪惡之時，邪惡之人並不比較不教人害怕，也並不比較無害。」⁴⁵最終，史賓諾莎在「倫理學」中說，只有在文明社會中普遍為人接受的意義，才轉為專門用語，諸如「善」、「惡」（他說，這不外是可由國家予以懲罰的不服從），「功績」、「正直」。他的結論是「正直與不正直，功與罪，只是外在的觀念，不是足以解釋心智的本性之屬性」。⁴⁶

當然，我們只能料想，史賓諾莎應該有時會以別種方式來說明同樣的意思，因為自由和道德義務的語言，在日常言談中已經用得太多了，所以應該避免使用。我們也曾發現他說，譬如，他的學說是「教我們應以何種方式來應對有關命運的事，」以及他要「教我們不要輕視、憎恨或嘲笑任何人，不要發怒或羨慕別人」。⁴⁷但這不是有關此一句、彼一句或孤立的敘述之用辭問題。「悟性改善論」的目的就是在引導人們獲取正確的知識。「救治悟性並使悟性純化的方法，打從

開始就必須構想出來，以便悟性能充分、正確地理解事物。因此每一個人都會了解，我希望把一切科學引入一個方向或一個目標，臻至人類最大可能的自我完成。因此科學中之每一事物，若不足以促進這方面之努力，都必須被視為無用的而予剔除，簡言之，我們的一切努力和思考都必須導向這個目標。」⁴⁸當然，史賓諾莎常說，有些人享有較低層次的知識，有些人則享有較高層次的知識，只是就前者而言，絕無任何辦法足以使他們的觀念變得恰當而清晰，以致能使他們從激情的奴彼中超脫出來。但他顯然又有這方面的意思：透過努力，知性上的進步是可能的。同理，對於史賓諾莎而言，道德上的進步能夠透過純化混淆的、不恰當的理念而達到。他又明白的指稱人是被激勵著「去尋求能引他步往自我完成的手段」，⁴⁹並由「奮勉」而獲致更完美的本性。⁵⁰

「倫理學」一書的結論，尤其強調這一方面。「如果我所指示的（導致「心智的力量勝過情緒，或心智的自由」之）道路十分艱難，這並不表示此路不可能被人發覺到。何況，就此路罕為人所發覺而言，它必須是艱難的。如果拯救之道近在咫尺而且毫無困難就被人發現，那麼實際上它怎麼可能為所有的人所忽視呢？只是一切卓越的事物正因為它們稀罕，所以難以尋獲。」⁵¹有些評論家可能會說，要了解史賓諾莎的這個觀點如何可能與其決定論主張並容，實在是很困難的。畢竟他們都同意：那是一次觀點上的改變而不是行為上的改變。對於史賓諾莎而言，行為上的改變乃決定於觀點上的改變；又除非人是自由的，否則他怎麼可能改變他的觀點？也許有人會說，某些人是被決定著改變他們的觀點。要是這樣，史賓諾莎又為什麼還要為他們指明道路並且企圖使他們信服呢？最後無可避免地，我們對史賓諾莎會留下這樣的印象：他有兩種意圖，一是根據形

上學理論而主張徹底的決定論，但是他又同時提出他的倫理學主張，這種主張只有在決定論不是絕對的之時，才有意義。

附 註

- ① E., P. III, preface.
- ② *Ibid.*, prop. 2, note.
- ③ *Ibid.*
- ④ *Ibid.*
- ⑤ *Ibid.* prop. 7.
- ⑥ *Ibid.*, prop. 11.
- ⑦ *Ibid.*, prop. 56.
- ⑧ *Ibid.*, prop. 13, note.
- ⑨ *Ibid.*, prop. 27, note 1.
- ⑩ *Ibid.*, prop. 57, note.
- ⑪ *Ibid.*, prop. 39, note.
- ⑫ *Ibid.*
- ⑬ *Ibid.*, prop. 15.

- ⑭ *Ibid.*, prop. 51.
- ⑮ *Ibid.*, prop. 59.
- ⑯ *Ibid.*
- ⑰ *Ibid.*, prop. 59, note.
- ⑱ *Ibid.*
- ⑲ *E.*, P. IV, preface.
- ⑳ *Ibid.*
- ㉑ *Ibid.*
- ㉒ *Ibid.*, prop. 15.
- ㉓ *Ibid.*, prop. 24.
- ㉔ *E.*, P. V, prop. 3.
- ㉕ *E.*, P. IV, prop. 28.
- ㉖ *E.*, P. V, prop. 18, note.
- ㉗ *Ibid.*, prop. 32, corollary.
- ㉘ *Ibid.*, prop. 36.
- ㉙ *Ibid.*, corollary.
- ㉚ *Ibid.*, note.

- ③1 *Ibid.*, prop. 19.
- ③2 *Ibid.*, proof.
- ③3 *Ibid.*, prop. 23, note.
- ③4 *Ibid.*, prop. 31, note.
- ③5 *Ibid.*, prop. 23.
- ③6 *Ibid.*, note.
- ③7 E., P. I, def. 8.
- ③8 Cf. E., P. V, prop. 33, note.
- ③9 *Ibid.*, proof.
- ④0 E., P. V, prop. 40, note.
- ④1 E., P. IV, prop. 18, note.
- ④2 Cf. Letter 58.
- ④3 Letter 78.
- ④4 Letter 23.
- ④5 Letter 58.
- ④6 E., P. IV, prop. 37, note 2.
- ④7 E., P. II, prop. 49, note.

④ *T.*, 2, 16.

⑤ *T.*, 2, 13.

⑥ *Ibid.*

⑦ *E.*, P. V, prop. 42, note.

第十四章 史賓諾莎（五）

自然權利——政治社會的基礎——統治權與政府——國家之間的關係——自由與寬容——史賓諾莎的影響及其哲學之不同的評價。

一

史賓諾莎的政治理論與霍布士的極為相近，因為他先前曾研究過霍布士的「公民論」(De Cive) 和「巨靈」(Leviathan)。他們都認為，每一個人天生地都要追求自己的利益；他們也嘗試證明，政治社會的形成及其對於個人自由的限制，皆可就理性的或開明的自利原則而予證明。人就是如此，爲了避免陷於更重大的混亂與無秩序的罪惡，必須與他人共營有組織的社會生活，爲此，甚至得犧牲一部分做任何他所能做之事的自然權利。

就像霍布士一樣，史賓諾莎也談「自然律」和「自然權利」。但是，爲了瞭解史賓諾莎使用這些詞語的意義，我們必需排開士林哲學論自然律與自然權利的神學背景。當史賓諾莎提及「自然法則」時，他所考慮的不是解答人的本性之道德法則，而是就人在道德上爲一自由存有者而必須遁某種途徑行動的道德法則；他在考慮任何有限事物（包括人在內），受「自然」決定而去追

求的那個行動方式。「自然之權利和法令，我只用它們來表示，我們賴以認知每一個個人皆受自然約制而循某一特定方式生活與行動的那些自然法則。」^①譬如，魚類受自然約制以致「大魚憑無上的自然權利而吞食小魚」。^②欲了解史賓諾莎的意義，我們必須切記：大魚有「權」吞食小魚只是說大魚能吞食魚而且在既定情況下生來就是如此。「因為自然，抽象地說，具有做它所能做之任何事的無上權利；換言之，她的權利和她的能力具有同等的效力範圍。」^③所以，任何個人的權利只受他的能力極限之限制。而且他的能力之極限乃決定於他的本性。所以，「智者有無上的權利……依理性的法則生活，同理，無知之人與愚者也有無上的權利……依欲望的法則生活」。^④要無知之人與愚者依開明理性的指令生活，就如要貓循獅子的本性法則生活一般。^⑤

沒有人能合理地指控史賓諾莎未曾把他的「實在論」主張表述清楚。無論個人是循開明理性生活，或循激情生活，他有無上的權利去尋求或取得他認為有用的東西，「而不論憑的是武力、詭計、乞求或任何其他手段」。^⑥原因在於自然不受人的理性法則的限制，人的理性之目標在於人的保全 (man's preservation)。就我們對於自然的目標之所能言者而論，自然之目標「與自然之永恒秩序有關，在這秩序中，人只是一個碎片」。^⑦如果自然中的任何東西在我們看來是罪惡的或荒謬的，那只是因為我們對於自然系統以及系統中之分子的獨立性之無知，也因為我們想望每一事物都是按照人的理性與興趣之指令而安排。我們一旦超越人性化的以及以人為中心的方式來看待自然，我們將會了解自然權利只受欲望和能力限制，而且欲望和能力又受個人之本性限制。

相同的主張也重現於「政治論」(Political Treatise)中。在那裏面，史賓諾莎再次肯定他

的主題：如果我們討論自然之普遍能力或權利，我們就能認知：理性所引發的欲望與其他原因所引發的欲望無異。「宇宙本性的自然權利，和由此而來的每一個別事物的本性的自然權利，乃順其能力之擴張而不斷擴張；所以，任何人依他的本性法則做出任何事，就是依無上的自然權利行動，而且，他有多少能力，就有多少來自自然的權利。」^⑥人與其說是接受理性的引導，還不如說更容易接受欲望的引導。所以，我們能說，自然能力與權利乃受欲望而不是受理性的限制。自然所「禁止」的，只限於我們無欲而且無能力去獲得或去做的事情。

因為每一個人都有自我維持和自我保全的自然衝動，所以，他當然有權採取任何他認為有助於保全自身的手段。他有權視阻碍他實現這個自然衝動的人為他的敵人。普遍言之，的確，人類容易陷於憤怒、羨慕和嫉恨，所以「人類天生就互相為敵」。^⑦

史賓諾莎寫在「倫理學」中的敘述——公正與不公正、罪與功「只是外在的概念」^⑧，已被引述於上一章；現在能循適當的脈絡予以理解。在自然之國度中，採取任何我認為有益於我的保全與福利的手段，對我而言都是「公正的」；「正義」只由欲望和能力來衡量。但是，在有組織的社會中，財產和財產轉移規定乃基於共同協議的結果而被確定，「公正的」、「不公正的」和「權利」等詞語都具有明確的意義。當循此途徑理解，它們「只是外在的概念」，指的不是考慮中之行動本身的性質，而是關聯著由羣議所建立起來的或訴諸羣眾的基準與規定而考慮的行動之性質。我們可以進一步說，羣議的約束力量乃建立在使他們堅持那些羣議的能力上頭。在自然的國度中，一個人雖與他人立有協定，但是只要他認為破壞協定對他有利，這個判斷也許對也許不

對，他就可以憑「自然賦予」的權利那麼做。① 這個主張只是史賓諾莎的理論在邏輯上的一項運用，如果我們完全只從自然之觀點來注視事物，那麼「權利」之僅有限制乃是欲望與能力。

一一

無論如何，「每一個人都希望盡可能遠離恐懼而安全地過活，但是，只要每一個人都隨興地做他愛做的事，理性的要求也低落到與憎恨、憤怒同等的水平，這個希望便不可能達到。……當我們反省到人若不互助，或缺乏理性之助，必定會過著最悲慘的生活，我們就很容易了解，人類爲了要儘可能安全、舒適地生活在一塊兒，必定會達成一種協議。」② 更進一步說，「若無互助，人類幾乎不可能維持生命與從事心智的耕耘」。③ 因此，除非人與他人結合而形成一個穩定的社會，否則，自己的力量和自然的權利始終都有可能化歸無效。因此，我們能說自然權利本身乃傾向形成一個有組織的社會。「如果這就是士林哲學家所以要稱人爲社會動物的理由——我的了解是，因爲人在自然的國度中難以獨立自存——那麼，我實在沒有理由表示反對。」④

因此，社會契約是立基於開明的自利，而且，社會生活中的限制足以確保個人福利不致受到像自然國度中的危險那般的威脅，所以是合理的。「沒有人會忽略他認爲有益的事，除非是爲了獲得更大的利益或避免更大的罪惡；也沒有人會忍受罪惡，除非是爲了避免更大的罪惡或獲得更大的利益；這是一條人性的普遍法則。」⑤ 所以，除非是爲了獲取更大的利益或避免較大的罪惡，否則，沒有人會立契約。「所以，我們可以下此結論：契約之有效訂立純粹由於它的效用，

若非效用使然，它將變得毫無作用。」¹⁶

三

訂立社會契約時，個人乃將他們的自然權利讓渡給最高權力；「最高權力的擁有者，無論是一人，多人，或政治統一體，乃具有無上的權利來發號施令」。¹⁷的確，要轉移一切權力是不可能的，因為有些東西乃必然地跟隨人性而來，不可能因權勢的命令而轉變。譬如，君主命人不可去愛能使他們喜悅的事物，乃無濟於事。但是除開這一類的情況，人民即必須服從君主的命令。正當與不正當皆出自君主制定的法律。「除非是在統治權下，否則犯罪將不可理解……，就像嚴格意義下的犯罪與服從一般，正當與不正當也唯有在統治權下才可理解。」¹⁸

但是，史賓諾莎並不因此認同暴虐統治。依他的看法，就如席內卡(Seneca)的看法一般，「沒有一個人能長久維持暴虐統治」。¹⁹因為，如果君主的行為途徑全然是任性的、反覆無常的、非理性的，最後必會招來反對勢力而喪失他的統治權。喪失統治權表示喪失統治的權利。為了自身的最大利益，是以，君主在行使權威之時決不致於逾越合理的極限。

在「政治論」中，史賓諾莎討論了三種「統治」的一般形式，即君主專政，貴族政治和民主政治。我們在此無需深入探討此一研究。其中比較有趣的倒是他的一般原則——立基於理性並接受理性引導的國家是最強盛、最獨立的國家。²⁰文明社會的目的「不外乎和平與安全的生活。所以，人民和陸相處，無人干犯法律，是為最佳政治。」²¹在「神學政治論文」中，他敘述了最理

性的國家也是最自由的國家，因為自由地過活是「完全同意在理性的引導下過活」。^②而這種生活在民主政治中最受保障，「民主政治可以定義為，能充分發揮整體力量的一種社會」。^③民主政治是「一切統治形式中最自然且最能與個人自由一致的統治方式。在民主政治中，沒有一個人是絕對地把他的自然權利讓渡出來以致在任何事務上全無發言的權利；他只把他的自然權利移交給他所屬的社會中之大多數人。因此所有的人都還是平等的，就像他們處於自然狀態下的情況一樣。」^④史賓諾莎認為，非理性的要求在民主社會中，不比在其他政治體制之下可怕；「因為，要大多數人，尤其是絕大多數人，同意一項非理性的計畫，幾乎是不可能的。而且，民主政治的基礎與目標乃在於避免非理性，以及使人們違反理性原則的各種欲望，以致他們可以過安寧和諧的生活。」^⑤

四

在以先驗方式討論政體之最佳形式的時候，史賓諾莎還是步著亞里斯多德之類的先驅者的後塵。要在他的身上找到歷史發展的真實意義，誠屬枉然。他與偉大的希臘哲學家和中世紀哲學家在政治學上的差異，在於他特別強調權力。在自然狀態之下，權利只受限於能力，在文明的社會中統治權亦建立在權力的基礎上。一個國家的成員，必須遵守法律，但是所以如此的根本理由是由君主有權力要求他們。當然，史賓諾莎的意思並不盡然如此。他在某些方面是一強硬的政治「實在論者」；但他同時也強調國家的功能在於提供人們可以在其中合乎理性地生活之組織體系。他也許認為大多數人是受欲望支配而不是受理性引導而生活，因此這種約束可謂是法律的根本目

的。至於他的理想當然是，法律應是合理性的，而且人類應由理性而非由恐懼來引導他們個人的行為並遵守法律。同樣的，政治當權者也是立於權力的基礎之上，即使這個權力不會被誤用。如果權力消失了，當權者的要求亦將歸於無效。

史賓諾莎賦予權力的重要性，在他的國家與國家之間的觀點上，清晰地表露出來。不同的國家可以達成一致協議，但並沒有一個權威來強求如此的協議，正如一國之內的國民的協約的情形一般。國家與國家之間的關係不是由法律，而是由權力和自利來支配。不同國家之間的盟約，「只要利害關係的基礎還在，就會是有效的。除非有獲得利益的希望，或存有某種恐懼，否則沒有一國會加盟，或必須信守盟約；如果這個基礎不在了，盟約也就成了空談。這一點已由經驗明白顯示。」^② 國家，在它與其他國家的關係中，乃是居於個體的地位，撇開社會契約和產生契約的有組織的社會而被考慮。史賓諾莎訴諸經驗以肯定他的理論，並且爲了認知他的理論在歷史事實中的表現，我們只須反省近代有關需要國際權威的討論即可。

五

姑不論史賓諾莎對於權力的強調，他的理想，如我們所了解，乃是理性的生活。他相信，一個理性組織的社會之主要特徵之一，就是宗教的寬容。就像霍布士一樣，他想到宗教戰爭和分裂就感到害怕，但是他所有的補救的理念卻與霍布士的不同。因爲霍布士認爲，唯一的救治之道在於把宗教隸屬於民權之下，即，樹立一徹底的國家萬能論 (Eastianism)，史賓諾莎在宗教信仰上則強調寬容。這個態度乃自然地跟隨他的哲學原理而來。因爲他在哲學語言和神學語言之間

作了一番明確的分別。神學語言的功能不是提供科學認知，而是強迫人們採取某種行為途徑。所以，如果某一組宗教信仰自然導致之行爲途徑無損於社會的利益，那麼在這組宗教信仰中尋求拯救的人，也應該得到完全的自由。說到在荷蘭所享的宗教自由，他說，他希望證明「這種自由不僅保證無礙大眾的安寧，而且沒有這種自由，對國家的忠誠將不得光大，大眾的安寧亦不得保障」。⑳ 他作結論道，「每一個人應該爲自己自由選擇他的信仰的基礎，而且這一信仰應該只由它的結果來判斷」。㉑

在個人判斷之上，感受與信仰是不爲任何社會契約所疏離的東西。每一個人「基於絕不失效的自然權利，乃是他自己的思想的主宰」，他「不可能只根據至上的權力之指令被迫去說話，而不造成嚴重有害的結果」。㉒的確，史賓諾莎說，「政府的真正目標，是自由」。因爲「政府的目标不是把人從理性的存有者改變爲獸類或傀儡，而是在於使他們能安全地發展身心，並自由地發揮理性」。㉓所以，寬容，應該不限於宗教的範圍。如果有人批評君主，但不是出於私欲而製造混亂或鼓舞煽動，而是出自理性的堅信，他應該被允許自由地說出他心中的話。關心大眾福利社會，已給自由言論設定限制；純粹攪和，刺激叛變成背叛法律，以及妨礙安寧，都不能合理地得到允許。但是理性的討論和批評，利多於弊。如果要粉碎自由並箝制思想與言論，則會造成重大的弊害。鎮壓一切思想的自由是不可能的；如果言論的自由被鎮壓了，結果愚蠢、諂媚、虛僞、魯莽應運而生。而且，「在科學上和自由藝術上之進步，自由是絕對必需的」。㉔這個自由在民主政治中乃獲得最佳保障，「統治之最自然的形式」，其中「每一個人的行爲皆屈居權威的

控制之下，但不包括他的判斷與理性」。

②

這也顯示了史賓諾莎政治理論的另一面。因為過分集中在那些他的理論與霍布士相同之處，容易予人錯誤的印象：趨於掩沒了他的理想是理性的生活，以及他並不為權力自身而讚美權力，即使他堅信權力不僅在政治生活中扮演極重要的角色，而且基於形上學與心理學的理由也必然如此。而且，雖然史賓諾莎自己顯然並不相信神對於可描述真理之啟示，所以他的前提異於相信這種啟示之人的前提，但是他所討論的問題畢竟是一個真實的問題。一方面，信仰無論如何是不可強迫的東西；施加壓力必導致惡劣的結果。另一方面，完全的無限制的寬容，如史賓諾莎所了解的，乃是不實際的。譬如，沒有一個政府能允許刺激政治謀殺，或不阻止會直接導致犯罪的信仰之宣傳。對於史賓諾莎，正如對於後一時代的思想家一般，問題是將最大可能的自由與公益結合。要想就寬容之明顯限制獲得一致的同意，實不必過於期望；無論如何這個問題幾乎不能無需考慮歷史情況就予以先驗地解決。舉個非常明顯的例子來說，所有理性的人都會同意在戰時和國家危機之時，自由必須受到在其他時候不會有的限制。但是，政府應該培養而不是摧毀自由，同時爲了真正的文化發展，自由是必要的，這些一般的原則在現在就如在史賓諾莎提出它們之時一樣有效。

六

史賓諾莎在死後的好一段時間內，被稱爲「無神論者」，而且任何注意到他的理論的人，幾乎都是在攻擊他。當然，主要的理由，他之被稱爲無神論者是由於他認爲上帝與自然同一。無神

論的指控曾經憤怒地為許多史賓諾莎的近代崇拜者所駁斥，但是問題並不能這麼簡單就擺平；當然也不會因任何一方激動的言語而了結。以理性的方式解決這個問題的唯一適當途徑，是決定附加在「上帝」這辭之意義，然後決定史賓諾莎到底是否認還是不否認一般所了解之上帝的存在。但是甚至這個程序，在事實上並不如乍看之下那麼容易遵循。它可能被合理地論證為，如果「上帝」這辭是基於猶太教及基督宗教的意義而被理解，意指一個超越自然的位格存有，那麼「無神論」的指控是對的。因為，史賓諾莎確實否認超越自然之上的位格存有的存在。因此當路德教派傳記作者，科雷魯斯(John Colerus)，在他的「史賓諾莎的一生」(Life of Benedict de Spinoza)中說，這位哲學家「自由使用『上帝』一辭，用法上的意義非任何基督徒所曾了解」，因此聲稱史賓諾莎的學說是無神論，顯然為真，如果我們了解「無神論」意指否定基督徒所了解的意義的上帝存在。但是，史賓諾莎也許會回答說，他定義上帝為絕對無限的存有，而基督徒也了解「上帝」指的是無限的存有，雖然他並不了解這個定義在他的見解中之涵蘊。他也許會說，他視上帝與自然同一，不是無神論的說法，而是基於「上帝」一辭的意義的真正了解，如果「上帝」被定義為絕對無限的存有。然而，無論是不是哲學家，事實仍在於基督徒乃肯定上帝的超越性，而不是認定上帝與自然同一；而且如果「上帝」一辭在所有基督徒所了解的意義下被了解，無論他們是否為哲學家，都能說史賓諾莎是一個「無神論者」，因為他否認如他們所理解的上帝之存在。經過此一解釋，那麼再要理解無神論的指控為什麼會引起憤怒，著實很困難。許多作家會因這項指控而勃然大怒。一方面可能是考慮到泛用渾名於這項指控，另外就是抗議「上帝」一辭在用法

上僅僅限於基督宗教的意義。

但是批評並輕視史賓諾莎的，並不只限於神學家。貝爾 (Bayle) 在他的「辭典」(Dictionary) 中，不僅認為他是一個無神論者，而且判定他的哲學是荒謬的。狄德洛 (Diderot) 在「百科全書」(Encyclopedia) 中，論及史賓諾莎之處，多少也採相同的論調。的確，法國啟蒙時代的哲學家，一般地尊敬史賓諾莎是一個人，並且都樂於呈述一個有德的但非正統的思想家，但是並不把他們的尊敬延及他的哲學。他們視其為曖昧的詭辯，而且是幾何學名辭與形上學詞語公式的混合。休謨說，「史賓諾莎無神論之基本原理」在於他的一元論，而且他稱此為「可憎的假說」。

但是當他談到以下的論斷——「一個會思想的實體之非物質性、單純性和不可分性的學說，是真正的無神論，將用以證成一切使史賓諾莎如此惡名昭彰的那些感想」，我們會對休謨之憎惡史賓諾莎的「假說」有一懷疑。但是，顯然他認為，笛卡兒之非物質的會思想的實體學說與史賓諾莎之唯一實體的理論，都是不可理解的。

一方面受神學家，另一方面則受哲學家攻擊，史賓諾莎的哲學幾乎不值得認真考慮。但是，隨著時間過去，見解終於有了轉變。一七八〇年萊辛 (Lessing) 在他與耶可比 (Jacobi) 著名的對話中，表示他對史賓諾莎的欣賞和無限的感謝。赫德 (Herder) 也感謝史賓諾莎，諾伐利斯 (Novalis) 則在常用的語句中稱他為「陶醉於上帝的人」。海涅 (Heine) 熱情地寫著史賓諾莎，哥德談論這位猶太教哲學家對他的影響，「倫理學」帶給他的靈魂溫煦而認命，以及展開了實在界之廣泛的與無所關心的視野。德國浪漫主義者（我並不認為哥德能被適當地稱為「浪漫主

義者」，雖然他能表述浪漫主義）乃發現或認為，他們在史賓諾莎身上找到一個性質相近的靈魂。對他們而言，以他們對於整體的感受和他們之傾向於詩的和準密契主義的自然觀，史賓諾莎乃是「泛神論者」，不把上帝放在遙遠的超越處，而是在自然中看出上帝的顯現或內在的展現。德國哲學家如謝林和黑格爾，浪漫主義運動的哲學家，則把史賓諾莎哲學引入歐洲哲學的主流。對於黑格爾而言，史賓諾莎的系統在歐洲思想的發展上是一不可缺少的重要階段；史賓諾莎以上帝為實體的這一觀念，是不够恰當的，因為上帝必須被視為精神。但是無神論的指控卻是無稽的。黑格爾說，「史賓諾莎思想，實際上只適合或最好被稱為無實在世界論（Acosmism），因為根據他的學說，實在界和永恒並不歸屬於這個世界、有限的存在、宇宙，而是只就上帝之為實體而說的。」^② 在英國，科雷瑞基（Coleridge）熱情地撰述有關史賓諾莎，雪萊（Shelley）則着手翻譯「神學政治學論集」。

當他被早先的批評家視為無神論者，被浪漫主義者視為泛神論者之時，一些近代的作家的傾向則顯現史賓諾莎為一完全科學的世界觀之思辨的先驅。因為他作了一個持續的意圖，始終要給事件作一自然主義的解釋，而不求助於超自然的、超越的或目的因的解釋。那些強調史賓諾莎之這一方面思想的人，並沒有忘記他是一位形上學家，他的目標在於給世界作一「終極的」解釋。但是他們認為，他的自然理念——自然為一有機的宇宙，能够不預設任何自然之外的東西而予理解，能被認為是一廣泛的思辨計畫供科學研究，雖然科學研究所需的方法，不是史賓諾莎用於他的哲學之中的方法。所以，對他們而言，史賓諾莎的中心理念是自然的理念——為一能予科學地

研究之系統。黑格爾主義者對史賓諾莎的解釋側重於一端，我們也許能說「無神論的」解釋又出現在領導的立場，如果吾人記得，如果這些作者用「無神論」一詞在這一點上，那麼就他們而言，它將不會有浮泛的弦外之音，有如史賓諾莎之早期的神學批評家之所為。

要明確地指出在這些路向的解釋中，它們各有幾分真實，實在極為困難。把浪漫主義運動的精神和氛圍當成史賓諾莎的思想當然是不對的，如果我們必須在浪漫主義的和自然主義的解釋之間作一選擇，當然我們還是比較會選擇後者。但是，雖然史賓諾莎的思想似乎遠離了它的猶太教根源，而往自然主義的一元論方面發展，但是他對無限的神性、神的未知屬性等主張，暗示他的思想之宗教的根源，絕不為它的後期發展所隱晦。而且，我們必須記得，史賓諾莎並不只對追溯因果關連和展現原因之為一自我封閉系統的無限系列感興趣。他的主要著作並不是以「倫理學」名之而別無特殊意義；他對心智之真正寧靜的獲得和心智之免於激情的奴役感興趣。在「悟性改正論」開始的著名章節中，他提及他對財富、名譽和快樂之虛榮與輕薄的經驗，也提到對於至高幸福與至善之追求。因為「朝向永恒、無限之事物的摯愛，使心智獲得快樂的滋潤，並免除一切痛苦；所以它非常值得我們期望並以全力去追求」。⁵⁵再說，「我希望引導一切科學至一個方向，或一個目標，即，達致最大可能的人的成全；因此一切科學若不提倡這種努力，則必須被視為無用而拋棄；一言以蔽之，我們的一切努力和思維必須導向這個唯一的目的。」⁵⁶在他來給范布林白 (Van Blyenbergh) 的信中，他說：「同時我了解（這點認識使我得到最大的滿足和心智的寧靜），一切事物是因為一位至上完美的存有之大能和不能抗拒的旨意而發生的。」⁵⁷

但是我們別讓諸如「對上帝之睿智的愛」等術語所誤導，而把史賓諾莎解釋成好像他是一位像艾克哈特 (Eckhart) 一類的宗教密契主義者。的確，在解釋史賓諾莎時，最重要的是記住語詞和術詞必須依他的定義而不是依「日常語言」中的意義來了解。在史賓諾莎哲學中，用語乃被賦予專技性的意義，而此意義往往不同於我們自然地與自發地會附加給它們的意義。只有當我們一再忽視史賓諾莎對「上帝」與「愛」之類語詞的定義，並且無視於他的整個體系對這些語詞的說明，然後我們才會冒失地認為他的哲學是一套有關宗教密契主義的哲學。

附 註

- ① *Theologico-Political Treatise*, 16. This work will be referred to as *T-P.T.*
- ② *Ibid.*
- ③ *Ibid.*
- ④ *Ibid.*
- ⑤ *Ibid.*
- ⑥ *Ibid.*
- ⑦ *Ibid.*
- ⑧ *Political Treatise*, 2, 4. This work will be referred to as *P.T.*
- ⑨ *Ibid.*

- ⑩ E., P. IV, prop. 37, note 2.
- ⑪ P. T., 2, 12.
- ⑫ T-P. T., 16.
- ⑬ P. T., 2, 15.
- ⑭ *Ibid.*
- ⑮ T-P. T., 16.
- ⑯ *Ibid.*
- ⑰ *Ibid.*
- ⑱ P. T., 2, 19 and 23.
- ⑲ T-P. T., 16.
- ⑳ P. T., 5, 1.
- ㉑ P. T., 5, 2.
- ㉒ T-P. T., 16.
- ㉓ *Ibid.*
- ㉔ *Ibid.*
- ㉕ *Ibid.*
- ㉖ *Ibid.*, 16.

- 27 *T-P. T.*, preface.
- 28 *Ibid.*
- 29 *T-P. T.*, 20.
- 30 *Ibid.*
- 31 *Ibid.*
- 32 *Ibid.*
- 33 *Treatise of Human Nature*, 1, 4, 5.
- 34 *Lectures on the History of Philosophy*, translated by E. S. Haldane and F. H. Simons, Vol. III, p. 281.
- 35 *T.*, 1, 10.
- 36 *T.*, 2, 16.
- 37 *Letter* 21.

第十五章 萊布尼茲 (一)

生平——「論結合術」與和諧的觀念——著作——萊布尼茲思想的不同詮釋

一

萊布尼茲 (Gottfried Wilhelm Leibniz)，一六四六年生於萊比錫 (Leipzig)，他的父親是萊比錫大學的道德哲學教授。萊布尼茲是個早熟的孩子，自幼即研習希臘哲學和士林哲學。他自稱，十三歲已能讀蘇亞雷 (Suárez) 的著作，並且讀來就像常人讀言情小說那般自然順暢。十五歲進入大學唸書，並且拜在多瑪修斯 (James Thomasius) 門下。他結識了與他同時代的一些思想家，諸如培根 (Bacon)、霍布士 (Hobbes)、加森地 (Gassendi)、笛卡兒 (Descartes)、克卜勒 (Kepler) 和伽利略 (Galileo)，在他們之中他找到「較好哲學」的範例。根據他的回憶，他獨自散步的時候，內心常有激烈的爭論，到底是要維持亞里斯多德主義者之「實體形式」(substantial forms) 與「目的因」(final causes) 的理論，還是要採取機械論 (mechanism) 的說法，雖然他後來嘗試以新的觀念去結合亞里斯多德主義者的成分，但機械論仍佔了優勢。的

確，他早期對亞里斯多德和士林哲學的研究，明顯地影響了往後的著作；而且在先康德的近代時期中，萊布尼茲可能是所有居於領導地位的哲學家，對於士林哲學的知識鑽研最廣泛的人。當然，他對士林哲學的認識遠比史賓諾莎高明。他論述個體化 (individuation) 原理的學士論文 (一六六三)，雖然偏向唯名論路線，但寫作上仍深受士林哲學的影響。

一六六三年他進入耶拿 (

Jena) 學院，在懷格爾 (Erhard Weigel) 的指導下攻讀數學。繼又埋首於法理學的研究，並在 一六六七年取得阿爾特多夫 (Aldorf) 大學法學博士學位。然而，他卻婉拒了阿爾特多夫大學的約聘，誠如萊氏所言，因他有大異於此的理想。接受了馬因茲侯爵 (Elector of Mainz) 法庭的職位，一六七二年受命往巴黎執行外交任務，並在那兒結識了馬勒布朗雪 (Malebranche) 和



萊布尼茲 (Leibniz) 與普魯士女王像

亞爾諾 (Arnould) 等人。一六七三年，他訪問英國，會晤了波以耳 (Boyle) 和奧爾登伯格 (Oldenburg)。之後，他待在巴黎，一直到一六七六年，在此的最後一年，由於他發明了微積分，而使這一年最值得紀念了。雖然萊布尼茲並不知道，牛頓早已撰寫過相同題材的事實；只因牛頓一直延到一六八七年才發表他的研究成果，然而萊布尼茲則在一六八四年就發表了。所以就引發了到底誰先發現的無謂爭論。

在返回德國途中，萊布尼茲拜訪了史賓諾莎。他和史氏早已有書信往來，並對後者的哲學也有極大興趣。萊氏和史氏之間的真正關係並不十分清楚，萊氏接二連三地批評史氏的理論，並且在他研究過史氏身後發表的著作之後，力圖呈示史氏學說為笛卡兒主義的邏輯結果，以折衷笛卡兒哲學。因為萊氏認為笛卡兒哲學會藉由史賓諾莎哲學而導向無神論，另一方面，萊氏對理智事務的渴於求知，使他對史賓諾莎的學說產生極大興趣，即使他並沒有深入研究，但卻發現它很有啟發性。再者，由於萊氏的外交官性格，有人認為他對史賓諾莎的強烈批駁，其實有一部分是因為他想要維護正統的聲望而激發的。然而，雖然萊氏是一外交官、朝臣、社會名流，而史賓諾莎不是，雖然他也有意借此教誨他形形色色的支持者與小有聲名的舊雨新知，但個人以為，我們並沒有確實的理由相信，他之反對史賓諾莎哲學是言不由衷的。他開始研究史賓諾莎之時，便已擁有自己哲學中的一些主要觀念，雖然他們二人個別的哲學之間具有某些相近性，以致激起萊氏的興趣，而這或許也是他急切要公開地與史賓諾莎區別開來的原因。他們個人立場的差異，卻是相當大的。

由於萊氏和漢諾威王族 (House of Hanover) 有所交往，於是他參與了布倫石維克 (

Brunswick) 宗族史的編纂工作。他的興趣與活動是多方面的。一六八二年，他在萊比錫創辦法律學校 (Acta eruditorum)，並於一七〇〇年擔任柏林科學學會的首任會長，該學會後來改制為普魯士學院 (Prussian Academy)。除了熱心於創辦學術團體之外，他還致力於解決基督信仰統一的問題。首先他致力於找出天主教和新教之間共同基礎。後來，他體會到困難遠非始料所及，乃嘗試為喀爾文教派和路德教派的重新統一鋪路，然而並未成功。他的另一個構想就是基督教國家國際聯盟，締造類似歐洲聯盟的計劃；法王路易十四對他的提議不感興趣，他乃於一七一一年把目標轉向俄皇彼得大帝，他大力促成彼得大帝和法王結盟。但是這個說服基督教君王盡釋嫌怨，携手結盟以對抗非基督教世界的計畫，已如他試圖使基督教各派歸於統一的構想一樣胎死腹中。此外，還值得一提的，當時關於遠東的種種訊息逐漸傳入歐洲，萊氏對這方面也相當關切，他熱心地為那些在中國傳教的耶穌會士所遭遇到的儀節爭執大力辯護。

萊氏是他那個時代中，最著名的人物之一，並得到許多傑出人士的讚賞。但在他垂暮之年卻飽受冷落之苦，一七一四年，漢諾威侯爵 (Elector of Hanover) 登基而為英王喬治一世時，並沒有挑選萊氏隨他到倫敦。萊氏一七一六年辭世，默默以終，連他一手在柏林創辦的學院也聞不問，唯一表揚萊氏身後聲名的學術團體，僅止法國學院而已。

一一

我們將萊布尼茲當成哲學家看待，仍須以這個多姿多采的活動和興趣廣泛的背景為襯托。他

的「布倫石維克家族史」是卓越而獨樹一格的著作。一六九二年擬好該書的寫作計劃，時斷時續地寫著，直到辭世為止，仍未完成，而且一直延到一八四三—四五年間才出版。不過，我們瀏覽萊氏的著作，就可看出他的著作和他熱衷於創辦學術團體，聯合基督宗教各派及推動基督宗教國家聯盟之間，有非常密切的關聯。

爲了把握這個關聯，我們必須認清宇宙和諧觀念在萊氏的思想中所佔的地位。宇宙之爲一和諧的體系，其中同時具有單一性和多樣性，各部分之間也同時有著對等性與差異性，已經變成一個主導的觀念，也或許是早期萊氏的主導觀念。譬如，一六六九年在萊氏寫給多瑪修斯 (Thomasinus) 的一封信中 (當時萊氏二十三歲)，他提到：「自然不做無謂之事」和「萬物皆求能免於毀滅」等諺語之後，接著評論道：「然而，由於自然中實在沒有所謂的智慧或欲望，完美的秩序自是因爲自然是上帝的時鐘 (horologium Dei) 這個事實的緣故。」^①同樣的，一六七一年寫給魏德寇普夫 (Magnus Wedderkopf) 的信中，萊氏肯定，造物主 (上帝) 意欲最和諧的事物。宇宙之爲普遍和諧的觀念一直是文藝復興時代哲學家著作中的主要觀念，如古薩的尼古拉 (Nicholas of Cusa) 和布魯諾 (Giordano Bruno)，而且早被克卜勒和畢士特費德 (John Henry Bisterfeld) 所強調，而爲萊氏在其「論結合術」(De arte combinatoria) 一書中大爲讚賞地提及。後來他又基於他的單子理論，將和諧觀念做更進一步的發展，雖然如此，但是早在「單子論」(Monadology) 寫就之前，他就已經有了這些觀點了。

在「論結合術」中，萊氏想把中世紀方濟會士路爾 (Raymond Lull)，以及當時的數學家

和哲學家的著作中所提出的方法加以發展。他首先研究把複雜的詞項分解成簡單的詞項。「分析步驟如下：把任何被給予的詞項分解成它的形式構成部分，即是讓它被定義。然後讓這些部分分解成它們自己的部分，或者，對第一個定義的詞項再加以定義，直到獲致簡單的部分或不可定義的詞項」。^②這些單純的或不能再被定義的詞項，便成爲人類思想的「字母」。因爲，就像詞、語是由字母所拼成的一樣，命題也可看成是單純的或不能再被定義的詞項所組合而成的。萊氏計畫裏的第二步，就是以數學符號代表這些不能再被定義的詞項。如果，我們可以找到「結合」這些符號的正確途徑，便能構成一套用來發現真理的演繹邏輯，這一套邏輯不僅能用於論證已知的真理，也可用來發現新的真理。

萊氏並不認爲所有的真理都能先驗地 (a priori) 演繹出來；如偶然命題 (contingent propositions) 就不能用這種方式演繹。譬如：「奧古斯都 (Augustus) 是羅馬皇帝」或「基督生於伯利恆 (Bethlehem)」是研究歷史的事實才能得知的真理，不是邏輯上從定義演繹出來的真理。而且除了這種特殊的歷史陳述之外，也有一些普遍命題，其真理是由觀察與歸納法，而不是由演繹法所認知的。這種命題的真值乃「取決於事物的存在，而不是以其本質爲依據；而且它們之爲真，似乎是出於偶然的」。^③底下我將回到萊氏區別偶然和必然命題的討論，在此只要注意到他已做了區別就夠了。但是我們必須了解，他所說的具本質肯定之真 (quantum veritas in essentia fundata est) 的命題，並不專指形式邏輯和純數學的命題而已。他追求演繹和科學邏輯的理想當然主要是受到數學的影響所致，同時期其他理性主義哲學家的思想中，也可看到這種影響；但

是，就像他們也都認為純粹邏輯和數學之外的領域，也同樣能用演繹法發展出具有真值的命題系統。大體上，他已先提出了後來符號邏輯的主要觀念，但是純粹邏輯和數學系統的發展只是他全部計畫裏的一個切面而已。他認為，演繹法能用來發展形上學、物理學、法理學、甚至神學的主要觀念和真理。恰當的數學符號系統的發現將可以提供一套普通語言；即一套普遍記號學 (*characteristica universalis*)，而藉著將這套語言用在不同的研究部門，人類知識將會無限地發展，以致於將和純粹數學中的情況一樣，不容有對立理論的存在。

萊氏因而渴望能有一套普通科學，一套只以邏輯和數學為構成部分的科學。他也把演繹法的有效範圍擴展到形式邏輯和純數學的界限之外，這主要是因為他確信宇宙是一個和諧的體系。在「論結合術」書中，⁴他特別留意畢士特費德討論一切存有物之間的基本關連的學說。邏輯或數學的演繹系統，是宇宙乃一體系這個普遍真理的實例或樣本。所以能有一門形上學的演繹科學，即一門探討存有的科學。

萊氏施行這個堂皇的計畫，實際上預設了將複雜的眞理解析為單純的眞理，以及將可定義的詞項解析成不能再被定義的詞項，此一事實有助於解釋為什麼他那麼熱衷於創辦學術團體，因為他構想一個人類知識之全面性的百科全書，從這裏其他基本的單純觀念可被引伸出來，他希望這工作將因得力於學術團體與學院的幫忙，而證明為可能，他也希望宗教團體，特別是耶穌會士，在這預期的百科全書之構成中能提供協助。

萊氏對邏輯的嚮往也有助於解釋他對基督宗教重歸統一所持的態度。因為他認為，應該可以

證明，演繹出各教派都能同意的一些基本命題是可能的。而事實上，他從未真正想要去完成這個計畫，但是至少在「系統神學」(Systema theologium, 1686)一書中，他的確努力找尋天主教和基督新教都能同意的共通基礎。當然，他之於和諧的理想，比起他用以邏輯方式演繹出基督信仰最高共同要素的理想，要來得更為基本。

這個和諧的理想，顯然也表現在他企求基督宗教國家君王間的聯盟之憧憬中；也顯現在他對哲學的發展的觀點中。哲學史對他而言乃是一永恆的哲學。一個思想家也許會過度強調實在界或真理的某一面，而他的後繼者則可能過度強調另一面；但是一切系統皆有其真理在。他認為大多數的哲學派別所肯定的部分大都是對的，但是他們大部分的錯，則在於他們所否定的。譬如，機械論者肯定機械的動力因，這是對的；但是否定機械因果性含有目的性，那就錯了，機械論與目的論中，皆有其真理。

二二

洛克的「人類悟性論」極力攻擊先天本具觀念的主張，這部書的出版促成萊布尼茲於一七〇一至一七〇九年間準備提出詳盡的辯駁，這部辯駁並沒有全部完成，其出版時間則又因為種種因素而延遲。到一七六五年萊氏死後才出版，題名為「人類悟性新論」(Nouveaux essais sur l'entendement humain)。萊氏另一鉅著，是「神義學論集」(Essais de Théodicée)，此書於一七一〇年出版，是針對貝爾(Bayle)「歷史與批評辭典」(Historical and Critical Dictionary)書中一篇名為「神光」(Rorarius)一文而發的系統性辯駁之作。

萊氏的哲學，其中時而被稱為他的「通俗哲學」(popular philosophy)的部分，並未以系統鉅著的方式予以闡釋，我們只能在其他地方找到一鱗半爪，如書信、論文、日記，及一些小冊子，像送給亞爾諾的「形上學講論」(Discours de métaphysique, 1686)、「自然與實體的交感之新系統」(Système nouveau de la nature et de la communication des substances, 1695)、「自然與神寵原理」(Principes de la nature et de la grâce, 1714)，以及為薩伏依公國國王尤金 (Prince Eugene of Savoy) 所寫的「單子論」(Monadologie, 1714)等。但是他身後留下的許多手稿，直到晚近才出版。一九〇三年，顧都拉 (L. Couturat) 出版了萊氏主要著作的文集——「未刊行短文及斷簡集」(Opuscules et fragments inédits)。一九一三年，雅歌汀斯基 (J. Jagodinski) 編輯的「萊布尼茲大全——精粹哲學要義」(Elementa philosophiae arcanae, de summa rerum) 在喀桑 (Kazan) 出版。一九一三年普魯士科學學院開始編纂萊布尼茲全集，蒐羅所有能找到的書信，預計輯成四十大冊，不幸，政治事件延誤了這項鉅大計畫的進行。

四

大多數的哲學都曾引起不同的詮釋。以萊布尼茲為例，就有許多不同的意見。譬如：根據顧都拉和羅素 (B. Russell) 的解釋，萊氏發表的手稿中顯示他的形上哲學是奠基於他的邏輯研究，例如：單子論與命題之主詞謂詞分析，便有著密切的關聯。另一方面，他的思想亦不無不一致和矛盾之處。尤其，他的倫理學和神學與其邏輯前提並不一致。依羅素之見，原因在於萊氏

執意要復興及維護他的正統基督教的聲譽，是以，並不完全根據邏輯前提去推論。「此正說明爲什麼他的哲學之最好的地方是那些最抽象的部分，而最差的則是切近日常生活的討論。」^⑤的確，羅素對萊氏的「通俗哲學」和「精粹哲學」之間的尖銳畫分可謂直言不諱。^⑥

但是巴魯齊 (Jean Baruzi) 在他的「由萊布尼茲未刊行文件中所見，論萊布尼茲與宗教組織」(Leibniz et l'organisation religieuse de la terre d'après des documents inédits) 中，萊氏基本上是一位具有宗教精神的思想家，洋溢著顯發上帝榮耀的熱誠。費雪 (Kuno Fischer) 則提出另一種說法，他在萊氏身上看到了啟蒙運動精神的具體表現。萊氏身上揉和了理性時代的各種風貌，從他提出的基督宗教重歸統一和基督徒國家政治聯盟的方案中，我們可以看到他表現出一種理性啟蒙觀，而大異於宗教狂熱、門戶心態，和狹隘的民族主義。此外，在文德爾班 (Windelband) 眼中，萊氏本質上是康德的先驅，義大利唯心論者魯吉艾羅 (Guido de Ruggiero) 也有相同的看法。在萊氏「人類悟性新論」一書中，顯示出他深信靈魂的生命超越於明晰意識或清醒的知覺領域之上；而且也預示了感性與知性之深層的統一的觀點。雖然，這卻是啟蒙時代的理性主義者極其迫切想要加以隔離的兩極。就這一點而言，他影響了赫德 (Herder)。「萊氏著作的另一項影響尤爲重要。他完成了將『人類悟性新論』的學說建構成一套知識論系統的工作，這一點比起康德來毫不遜色。」^⑦另一方面，達維葉 (Louis Davillé) 在他的「萊布尼茲年譜」(Leibniz historien) 中，強調了萊氏的歷史活動及其在各地 (如維也納和義大利) 費盡心力蒐羅撰寫布倫石維克家族史的資料。

這些解釋的路向均各有其一面之真，自無庸贅言。因為，這些作者若沒有得到事實根據，他們也不會鄭重其事地提出他們的看法。譬如：無疑地，萊氏的邏輯研究和他的形上學之間的確有著密切的關聯；但同樣地，如果他要把他的思想結論公開發表，那他也會寫下一些他所能掌握別人可能對他已經發展出的思路結論的反應之反省。另一方面而言，雖然把萊氏描繪成一位深遠的宗教人物未免言過其實，但我們也沒有適當的理由認為他的神學和倫理學著作言不由衷；亦無理由說他未真正關心宗教和政治和諧的實現。無可否認的，萊氏的確體現了理性時代的種種切面，而他也確實盡力超克啟蒙時代哲學家的一些顯著特徵。再者，他提出的某些重要方向，的確已先為康德鋪路。當然另一方面，我們也不能忽略他是一位歷史學家。

然而，想把萊氏畫歸那一種類別都是件困難的事。他的哲學，在邏輯方面當然相當重要，古都拉 (Couturat) 和羅素都注意到了它的重要性，確實是一大貢獻；但是他的哲學中倫理學和神學方面也同樣應有其一席之地。誠如羅素所說，萊氏的思想中的確有不一致，甚至於矛盾的地方；但是我們不能對此把他的思想徹底隔離成「精神的」和「通俗的」兩面。萊氏無疑是個複雜的人物，但他並不是個雙重人格的人。再者，由於萊氏確實是個極傑出、且多方面的思想家。因此，只把他標示成「啟蒙時代的思想家」或者「康德的先驅」，都不合宜。稱萊氏是歷史學家也不相稱，因為這樣要犧牲萊氏之為邏輯學家、數學家和哲學家方面的成就，而只強調了他在歷史研究方面的活動。而且誠如克羅采 (Benedetto Croce) 所辯駁的，萊氏欠缺如維科 (Vico) 所提出來的那種歷史發展的見識。他所帶有的邏輯主義傾向，遠比啟蒙時代的理性主義精神來得

濃烈，而且比起維科提出的歷史看法，相形之下，萊氏顯得不太重視歷史，雖則他的單子論在某種意義上也算是一種「發展的哲學」(philosophy of development)。最後，介紹萊氏的理想方式，應該是面面俱到地處理他的思想，以免造成顧此失彼的偏頗。就這個理想之達成的實際可行性而言，這項工作最好交給通讀所有相關文獻而不心懷私意的萊布尼茲專家去做。然而，無論如何，萊氏似乎實際上總是引人爭議的題材。或許對一個不會真正企求把自己思想做澈底系統地綜合的人來說，會發生這種情形是無可避免的。

附 註

① G 1, 25.

註中參閱萊布尼茲著作，字母G指葛哈德(L. I. Gerhardt)編的「萊布尼茲哲學全集」(Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz 7 Vol. 1875~1890)。可能有一些頁數參閱的是唐肯(G. M. Duncan)所編的「萊布尼茲的哲學著作」(The philosophical Works of Leibniz)這本書只是萊氏著作的選集，是字母D所指的。

② *De arte combinatoria*, 64; G., 4, 64-5.

③ *De arte combinatoria*, 83; G., 4, 69.

④ 85; G., 4, 70.

⑤ *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, p. 202.

- ⑥ *History of Western Philosophy*, pp. 606 and 613.
- ⑦ Windelband, *A History of Philosophy* (translated by J. H. Tufts), p. 465.

第十六章 萊布尼茲 (二)

理性真理與事實真理的區別——理性真理或必然命題——事實真理或偶然命題——完美性原則——實體——不可識別的同—性——連續律——萊布尼茲的泛邏輯主義

一

在這一章裏面，我打算討論萊布尼茲的一些邏輯原則。要解釋的第一點是理性真理與事實真理之間的基本區別。對萊氏而言，每一個命題都有主謂詞的形式，或者說都能被分析成這種形式的一個或一組命題。因此命題之主謂詞形式是最基本的。而真理就在於命題符應於可能的或真實的實在界。「我們要是能從心智中的命題與所指的事物的符應中找到真理，就可以滿意了。誠然，當判別觀念是真是假時，我也將真理用於觀念上，但是我所指的是在實在界中，命題的真，肯定了這一觀念之對象的可能性。以同樣的意思而言，我們也能說一個存有物是真的，就是說這命題肯定了它之現實的或至少可能的存在。」^①

但是命題種類不一，理性真理與事實真理必須予以畫分。前者要不是它們本身是自明的命題，就是可還原為那種命題，就此意義而言，它們是必然命題(necessary propositions)。如果

我們能確切地了解這種命題的意義，我們便能了解，和這種命題相矛盾的都不能當成真命題來考慮。所有的理性真理皆必然為真，且它們之為真乃基於矛盾律。我們不能否定一個理性真理而不陷入矛盾。萊氏也指稱矛盾律為同一律 (principle of identity)。「理性真理第一個就是矛盾律，或者同樣地說，就是同一律。」^②拿萊氏自己舉的例子來說，我不能否定「平行四邊形是一個四邊形」這個命題，而不陷入矛盾。

另一方面，事實真理則不是必然命題。與它們對立的命題是可以被設想的；而否定它們也不會陷入邏輯的矛盾。譬如；「約翰史密斯存在」或「約翰史密斯娶了瑪麗布朗」這類的命題，都不是必然命題，而是偶然命題 (contingent proposition)。的確，當約翰明明存在，卻說他不存在，在邏輯與形上學上是無法設想的，但是，這個命題的對立命題無法設想，這並不是指「約翰存在」這個存在述句，而是指「如果約翰存在，他不能同時又不存在」這個假言述句。約翰真的存在，這個真的存在述句是一個偶然命題、是一事實真理。我們無法從任何先驗 (a priori) 自明的真理演繹出它。我們只能後驗地 (a posteriori) 得知其為真。同時，約翰的存在必定要有充足理由 (sufficient reason)，因為也可能從來未曾有過約翰這個人。「理性真理是必然的，與它們相對立的命題是不可能的；事實真理則是偶然的，而且與它們對立的命題是可能的。」^③但是，如果約翰的確存在，就必然有一充足理由支持他的存在；也就是說，如果說「約翰存在」為真，那麼必定有充足理由說明為何約翰存在為真。因而，事實真理乃基於充足理由律。它們不依於矛盾律，乃因它們的真不是必然的，而且他們的對立命題是可能的。

現在以底下所要解釋的意思來說，萊氏所說的偶然命題或事實真理也是一種分析命題。所以，如果我們以他的術語來說，我們就不能把理性真理等同於分析命題，也不能將事實真理等同於綜合命題。由於我們也能把他所謂的「理性真理」說成是分析的，也就是說，由於我們能指出，在理性真理方面，謂詞乃包含於其主詞之中；而對於事實真理方面，我們則無法論證謂詞乃包含於其主詞之中。據此而論，我們能說萊氏的「理性真理」是分析的，而他的「事實真理」則是綜合命題。再者，我們還能在理性真理和事實真理的範圍之間，作更廣泛的區分；前者包含可能的領域，後者則包含存在的領域。然而，就「存在命題是事實真理而不是理性真理」這個規則而言，有一個例外。因為「上帝存在」是一個理性真理或必然命題，於萊氏而言，否定這個命題會陷入邏輯矛盾。關於這個問題，稍後再予討論。但是，撇開這個例外不談，沒有任何理性真理可以斷定任何主詞的存在。反之，除了前述的例外，如果一個真命題斷言其主詞的存在，則為事實真理，為偶然命題，而非理性真理。不過，萊氏對於理性真理與事實真理的區別，仍待進一步的闡明，底下依序分別述之。

一

在理性真理中，有一些是萊氏稱爲「自同者」(identicals)的那些原初真理。憑直覺就可以認識到這些真理，它們的真是自明的，所以稱之爲「自同者」，萊氏說：「因爲它們似乎只是重複同一種東西而沒有給我們任何訊息。」⁴肯定的自同者的例子，諸如「每一樣東西都是它那樣東西。」「A就是A」，「等邊矩形是矩形」。否定的自同者的例子，則如「某物是A就不能

是非A」。但是，也有一些否定的自同者被稱爲「全異者」(disparates)，亦即，敘述某個觀念的對象不是另一個觀念的對象，這類的命題，譬如「熱不同於顏色」。萊氏說：「所有這一類的命題，都不能靠證明、不靠還原成對立命題、不靠矛盾律，只要能充分理解這些觀念，不需再做分析，便能予以斷言。」⁵ 如果我們理解，諸如「熱」和「顏色」等詞的意含是什麼，我們不需要什麼證明，便能立即看出熱不是顏色。

如果我們細看萊氏所舉的原初理性真理的例子，馬上便可注意到其中有些是恒真句 (tautologies)。譬如，等邊矩形是矩形、理性動物是動物，以及A是A等命題，顯然都是恒真的。這當然就是萊氏說「自同者」似乎只是重複相同的東西而沒有給我們任何訊息的理由。的確，萊氏的觀點似乎一向都是：邏輯和純數學乃是我們現在有時稱爲「恒真句」的這種命題系統。「數學的主要基礎是矛盾律或同一律，亦即，一個命題不可能同時爲真又爲偽，所以，A是A而不能是非A。單靠這一個原則便足以論證算術和幾何學——即所有數學原理的每一個部分。但是爲了能從數學進展到自然哲學，如我在『神義學』中所觀察的，我們還需要另一個原則。我指的就是充足理由律，即一物之爲此物而非彼物，莫不有其理由。」⁶

萊氏當然知道，定義是數學所必需的。根據他的說法，三等於二加一這個命題「只是三這個詞的定義」⁷。但是他不承認一切定義都是任意爲之的，我們必須分辨清楚實質(real)定義和名目(nominal)定義。前者「明白指出該事物是可能的」，⁸ 後者則不然。萊氏表示，霍布士(Hobbes)認爲「真理是任意的，因爲它們都取決於名目定義」。⁹ 但是仍有明白界定可能者之實質定義，

以及從實質定義推論出來爲真的命題。名目定義自有其用處，但「除非該被定義的事物是可能的，這一點能被充分的建立起來」^⑩。否則，它們將不能是真理知識的來源。「爲了要確定我從一個定義推論出來的結論爲真，我必須知道這個概念是可能的。」^⑪ 實質定義因此是較基本的。

是故，在諸如純粹數學這一門科學中，我們要有自明命題或基本公理，而後定義和命題由此演繹出來；同時這整套科學關切的是可能者的領域。於此有幾點值得注意。第一，萊氏把「可能者」定義爲不自相矛盾之物。「圓與方相容」是一個矛盾的命題，這就是指圓的方形的觀念是矛盾而不可能的。第二，數學命題只是理性真理之一例；而我們也可以說所有的理性真理都有關於可能性的領域。第三，說理性真理有關於可能性的領域，乃是說：它們不是存在判斷。理性真理所指的是任何情況下都爲真的判斷；然而，真確的存在判斷乃取決於上帝對於某個特殊的可能世界的選擇。理性真理不是存在判斷，這個規則的唯一例外就是：「上帝是一個可能的存有」這個命題。因爲說上帝是可能的就是說上帝存在。除此例外，沒有任何理性真理肯定主詞的存在。理性真理對於存在的實在界也許有用，譬如，我們把數學應用在天文學上，便是一例；但是，告訴我們星球存在的卻不是數學。

我們千萬不要因萊氏所舉的例子——熱不是像顏色那樣的東西——而引起誤解。如果我說熱不是顏色，我並沒有斷言熱或顏色存在，就如同當我說三角形有三個邊時，我也沒有斷言有某個三角形的物體存在。同樣的，當我說人是一種動物，我只是斷言「人」這一類包含在「動物」這一類之下；但是我並沒有斷言有這一類的某個組成分子存在。諸如此類的敘述皆與可能的領域有

關，皆涉及本質或共相 (universals)。除了上帝存在這個特例之外，理性真理都不是肯定某一個體或諸多個體存在的命題。「上帝存在，所有的直角彼此相等，乃是必然真理；但是我存在，或某個具有直角的物體存在，則是偶然真理。」¹²

我已說過，我們不能輕易地把萊氏的理性真理或必然命題等同於分析命題，因為在他看來，所有真命題在某個意義下都是分析命題。但他也認為，我們也不能把偶然命題或事實真理還原為自明命題；然而，理性真理則為自明真理，或能還原成自明真理。因而，我們能說：理性真理是有限的分析命題，而矛盾律也說明了所有有限的分析命題皆為真。所以，如果我們把分析命題說成是有限的分析命題，就是人的分析能顯示為必然命題的那些分析命題，理解這個意思後，我們可把萊氏的理性真理等同於分析命題。誠如萊氏所言，事實真理是「不能分析的」，不是必然的，¹³並且倘若我們還記得，對萊氏而言，雖然我們不能，但神的心智卻能先驗地認識到事實真理。那麼就各方面而言，我們可以說理性真理是分析命題。

二二

各種理性真理之間的關聯是必然的，但是各種事實真理之間的關聯常常不是必然的。「關聯有兩種：一種是絕對必然的，與此相反的必涵蘊矛盾。而這種演繹乃出現在類似幾何學的這類永恒真理之中；另一種則只是假定的必然，也可說是依附性的必然，且其自身為偶有的，與此相反的並不涵蘊矛盾。」¹⁴的確，事物之間含有交互關聯性：事件B的發生取決於事件A的發生，假

使事件A已發生，B的發生便可確定。於是我們有一個假言命題：「若A，則B」。但是，含有這種關聯性的體系，其存在並不是必然的，而只是偶然的。「我們必須區別絕對必然性和假言的必然性。」^⑮並非所有的「可能者」都能彼此調和。「我有理由相信，如宇宙之大容，也不意謂所有可能的種(species)能和諧共存，不僅對於現在同時存在的事物如此，對整個事物序列而言亦復如此。也就是說，我相信如果不能見容於上帝選定的受造物序列，有些種必定從未存在過，並且將來也不會存在。」^⑯假定上帝選擇了創造一個含有A的體系，而如果B邏輯地與A不相容，那麼B必定要被排除於外。但是，排除B只是因為假設上帝選擇了那個包含有A的體系；祂也可選擇包含B，而不包含A的體系。換言之，存在事物的序列不是必然的，因而，所有肯定序列整體（即世界）的存在，或肯定序列中任何組成分子的存在之命題，皆為偶然命題，這是因為其相反命題並不陷於邏輯的矛盾中。「可能世界」(possible world)可能有許多個。「這個宇宙只是某種彼此調和的事物所組成的集合體，而此實現出來的宇宙乃是一切已存在的『可能物』之集合體。而如同可能物之間可有各種不同的組合，只是有些組合優於別種組合；因之可能的宇宙也有許多個，可能的宇宙就是由各個和諧共存的可能物之集合體所構成的。」^⑰上帝並非絕對必然地選定某個特殊的可能世界。「整個宇宙也許會成爲別個樣子，時間、空間、物質將與運動、形狀等沒有絲毫的關係。雖然我們現在已能確定宇宙中的所有事實都與上帝有關，但我們不能因此就斷定：一事件隨著另一事乃是必然的真理。」^⑱是故，我們只能說幾何學是演繹科學，而不能以同樣的方式認爲物理科學也是一門演繹科學。「實際發生於自然界並且已用實驗證實的

運動定律，其真假值並不能像幾何命題一樣是絕對可證明的。」¹⁹

如果萊氏只提出這些看法而已，問題就不會那麼複雜。我們可以說，一方面有理性真理或分析及必然的命題，諸如邏輯和純數學的命題便是；另一方面則有事實真理或綜合及偶然的命題，除了唯一例外（即上帝存在）之外，所有的存在述句皆屬於第二類範疇。萊氏認為每一個偶然真理必定有其充足理由，這種觀點也不會造成任何困難。如果A和B皆為有限的事物，B的存在或可根據A的存在和活動來解釋；但是A自身的存在仍需要另一個充足理由。推到最後，我們不得不說：世界的存在、整個有限事物的和諧體系之存在，需要一個使其成爲存在的充足理由。萊氏在上帝的自由旨意上尋得這個充足理由。「因爲事實真理或存在真理取決於上帝的旨意。」²⁰而且「何以是這些事物存在而非另一些事物存在，其真正原因乃源自神意的自由決定……。」²¹

然而，由於萊氏又認爲偶然命題在某種意義上也是分析命題，使問題變得較爲複雜；我們必須說明到底在何種意義上偶然命題可能爲分析命題。在發表於一七一四年的「單子論」和「自然與神寵的原理」兩書中，萊氏探討的是用充足理由律以證明上帝的存在。但是在較早的作品中，他卻採取邏輯觀點來敘述，而不是形上學觀點；而且也根據命題的主謂詞形式解釋充足理由律。「論證上，我使用了兩個原則：其一是涵蘊矛盾的爲假；而另一原則，能够作爲每一真理（非同一或直接的真理）的理由，亦即謂詞概念總是明顯地或隱含地包含於其主詞概念中，而且無論是附屬的或本有的名稱皆同樣適用，且於偶然真理和必然真理亦同樣有效。」²²譬如，凱撒（Caesar）決定渡過盧比孔河（Rubicon），乃是先驗地確然，謂詞包含於其主詞概念中。但由此

不能推斷我們能够知道謂詞概念「如何」包含於主詞概念中。爲了對「凱撒決定渡過盧比孔河」能有先驗的確定認識，我們不但要對凱撒，也要對凱撒生活在其中的那個無限複雜的整個系統有完全的認知。「看起來也許有點弔詭，因爲我們不可能認識所有的個體。因而，此難題的最主要因素就是個體性 (individuality) 含有無限性這個事實，而且唯有能領會這層意義的人，才能認識此物或彼物個體化的原理。」²³ 事實真理的確定性之終極充足理由和基礎，唯有求助於上帝，而且如果要先驗地了解事實真理，勢必需要無限的分析，然而沒有任何有限的心智能窮盡這種分析；萊氏也就是以這種意義說「無法予以分析」²⁴。爲了能先驗地認識與凱撒有關的一切事務，必定要先對凱撒的個體性有完整而圓滿的觀念，然而，這種觀念卻只有上帝才有。

萊氏將此問題概述如下：「基本上，我們必須區分必然或永恆真理與偶然真理或事實真理的差別；而且這些真理間的差異，幾乎就像有理數與無理數之間的差異一樣。因爲必然真理能還原成同一的，一如可通約的量可被帶到公約數之下；但是，對於偶然真理，則如無理數一般，可無止盡地化約下去。因此，偶然真理的確定性與完美理由，只有能以直觀擁有無限的上帝才能認知。如果揭開這個秘密，關於一切事物的絕對必然性之困難自會迎刃而解，而不可誤性與必然事物之間的差異亦昭然若揭矣。」²⁵ 於是我們能說，矛盾律陳述的是一切有限分析命題是正確的，而充足理由律則陳述一切真命題都是分析命題，亦即，謂詞乃包含於其主詞之中。但是，不能就此論斷：一切真的命題都如同理性真理（真正的分析命題）一般，是有限分析命題。

由此順理成章地得到一個結論，對於萊氏而言，理性真理與事實真理之間的差異——即必然

與偶然命題之間的差異——基本上是相對於人類知識而言的。在此情況中，雖然人類的心靈，由於它受的限制與有限的性質，只能了解那些能以有限的步驟還原成萊氏所謂「自同者」的命題；但是一切真命題自身仍是必然的，並將其所然的為上帝所認知。而且萊氏偶而也會這樣說：「必然之分析與偶然之分析有別。必然之分析——即本質之分析，乃從本然在後者推進到本然在前者，而終至於最基本的概念；數目就是這樣被分解成最小單位。但是對於偶然物或存在物這個分析，即從本然在後者到本然在前者無限地推進，而無可能還原到最基本的要素。」²⁶

然而這個結論並不能代表萊氏的真正立場。誠然，我們把像凱撒這樣的個別有限主體，看成是一個可能的存有者，而不指涉其實際存在，此個體的完整概念已包含除存在之外的一切謂詞。

「每一個謂詞，無論是必然的或偶然的，過去的、現在的或未來的，都包含於主詞的概念中。」

② 有兩點值得注意的是：第一，諸如凱撒決定渡過盧比孔河之類出於自願行動的陳述，萊氏所賦予給它的意義，乃包含於主辭的概念中，要了解這種述句的意義不能不引用善概念和目的概念。第二，萊氏視為謂詞的「存在」，卻是獨特的，它不被包含在任何有限存有者的概念中，因此，一切現實的有限存有者之存在都是偶然的。當我們想知道為什麼這些，而不是另外一些存有者存在，我們仍然必須引介「善」這個觀念和完美律（principle of perfection）。這個問題我們現在就可以討論（當然也會發生困難）；但是在此也要先行指出，對於萊氏而言，存在命題是獨特的命題。凱撒之決心渡過盧比孔河，的確包含在凱撒的概念中；但由此並不能推斷：凱撒所處的可能世界是必然的。如果上帝選擇了這個特殊的可能世界，那麼凱撒之決心渡過盧比孔河乃是

先驗確然的；但是，上帝選擇這個特殊的可能世界，於邏輯上或形上學上卻不是必然的。嚴格說來，唯一必然的存在命題就是肯定上帝存在這個命題。

四

如果上帝已經自由地從一切可能世界中選擇了一個特殊的世界來創造，那麼我們要問：爲什麼上帝選擇了這個特殊的世界？萊布尼茲並不滿意於只簡單回答說：上帝做了這個選擇。因爲這樣的回答意謂著「主張上帝的意志決定某事物，並不需要任何充足理由。」此乃「有違上帝的智慧，彷彿祂不必依理由行事便能有所施爲。」^②因此，上帝的選擇必定有其充足理由。同理，雖然凱撒自由地選擇了渡過盧比孔河，他做此選擇也必定有其充足理由。是故，雖然充足理由原理使我們知道，上帝創造這個現實世界有其充足理由，而凱撒決定渡過盧比孔河也有其充足理由；但從這兩個例子中，我們並不知道其充足理由到底是什麼？換言之，充足理由律需要有另一個補充原理；而萊氏發現完美律就是這個補充原理。

依萊氏之見，理想上我們能給每一個可能世界或相容的可能世界一個最大完美的量。因而，問上帝爲什麼選擇創造這個個別世界而不是其它個別的世界，無異於問祂爲什麼選擇把存在給予某個帶有某特定最大完美量之調和的可能體系，而不賜給另一個含有不同的最大完美量之調和的可能體系。答案是：上帝選擇具有最大完美量的世界。再者，上帝把人創造成這種樣子，是因爲對人而言那是最好的樣子，所以祂才做此選擇。凱撒之所以選擇橫渡盧比孔河，是因爲他認爲這個

選擇是最佳的選擇。由此可知，完美律所說的是，上帝爲了最美好事物的實現而行，人則是爲了自己覺得是最好的事物而去。萊氏清楚地了解到：這個原理表示再度引介了目的因。因此，論及物理學方面，他說：「完全不須排除目的因，並顧及存有乃是帶著智慧而活動的，就此以論，在物理學中，一切都可由此演繹出來。」²⁸此外，力學「是我的系統大半基礎之所在；因爲我們從力學學到了具原始的和幾何學式的必然性真理，與源於合理性和目的因的真理二者間的差異。」²⁹

萊氏在他出版的著作中，很謹慎地把這種觀點和他所承認的偶然性調和一致。上帝自由地選擇了最完美的世界，而且萊氏甚至說上帝爲了達到最好的目的而自由地擇以行之。「此事物存在而非彼事物存在，其真正原因可由神意的自由裁決引申出來，其中最重要的就是依最佳的可能方式而意欲去做任何事。」³⁰並沒有什麼絕對不可婉拒的力量，使上帝非選擇這個最佳的可能世界不可。再者，雖然確知凱撒會決定渡過盧比孔河，但是他的決定是自由的決定。他做了理智的決定，所以他的行動是自由的。「在自然的無數活動中，容或有偶然性；但是行動者自己若不下判斷，則沒有自由可言。」³¹雖然，上帝把人造成能選擇自己認爲最好的事物，而且對無限心智而言，人的行爲皆已先驗地確定；但是，根據理性的判斷而採取行動，就是自由行動。「問我們的意志有沒有自由，就等於是問在我們的意志中有沒有選擇能力。自由與自願指的是同一回事，因爲自由就是依於理性行事的自發行爲；而意志就是依理智所察覺到的理由採取行動。」³²因而，如果根據這種意義來了解自由，則可肯定凱撒乃自由地選擇渡過盧比孔河，而不必顧慮這個選擇已爲先驗地確定之事。

萊氏的這些敘述留下了一些有待解決的重大難題。上帝確實可以說是爲了最好的而自由地選擇了行動。但是，依萊氏自己的原則而言，則這個選擇不必有其充足理由嗎？這個充足理由不必在神性中去找尋嗎？萊氏承認：「嚴格論之，我們必須說（事物之）另一種狀態也可能存在；但是（我們也必須說），現時這個狀態之所以能存在是因爲上帝的本性使然，祂的本性正是能偏好最完美的事物。」⁴⁴但是如果事物存在乃本於上帝的本性，而上帝本性又是偏好最完美者，這樣不就可以論定：最完美世界的創造是必然的？萊氏在某種程度上也承認這一點。「依個人之見，如果沒有最好的可能序列，上帝當然什麼也不創造，因爲祂的作爲不能沒有一個理由，或捨而不取最完美者。」⁴⁵萊氏又說「可能的」事物具有「某種存在的需要，或可以說，某種存在的要求」，他下結論說：「在可能物與可能物的序列之無限組合中，存在著一個組合，其中最大部分的本質或可能性被實現出來而成爲存在。」⁴⁶這似乎隱隱約約地表示，創造在某種意義上是必然的。

我們或許能夠從萊氏在邏輯或形上學的必然性與道德的必然性之間的區別中找到答案。上帝自由地選擇最好的去行動，並不是說，不能斷定祂是否會選擇最好的。祂應該爲求能到達最好的而行動，這乃是道德上的必然；所以祂一定會準此而行。但是對上帝而言，選擇最佳可能的世界，並不是邏輯的或形上學的必然。「在某種意義上，我們可以說上帝應該選擇最佳事物……此乃必然之事；但是這種必然性與偶然性並非不相容；因爲這種必然性非我所謂的邏輯、幾何學或形上學的那種否定它必陷入矛盾的必然性。」⁴⁷同樣的，假定這個世界和人性都是上帝創造出來的，那麼凱撒應該選擇渡過盧比孔河乃是道德的必然，而非邏輯或形上學的必然。他依於最強烈

的偏好，決定選擇他認為是最好的事物，而且他也一定會做他已做了的決定；但是根據最強烈的傾向去選擇卻是自由選擇。「證明凱撒的謂詞（即決定渡過盧比孔河）並不像數學或幾何學那樣的絕對，而需要預設事物序列，這樣的序列是上帝自由地選定的，而且是基於上帝的第一個自由裁決，也就是永遠都要做最完美的事情，由是接著第一個，再基於上帝視乎人性所給予的旨令，要人雖是自由的，也要永遠選擇顯然是最好的事物。」³⁹

但是困難可能在於，上帝的存在是必然的，而且如果上帝為善，則必須是必然的善。必然的存有 (Being)，不可能是偶然的善。但是萊氏區分形上學完美性與道德的完美性或善的差別，前者是本質或實在性的量，「善就是能助長完美的事物，而完美性便是能包含最多本質的事物。」⁴⁰上帝乃為無限存有，祂必然地擁有無限的形上完美性。但是「善」有別於形上完美性，差別在於善是理智選擇的對象。⁴¹是故，由於理智的選擇是自由的，在某種意義上我們也可以說，萊氏所說的上帝自由選擇時所產生的道德善，是「偶然的」善。

如果我們認為自由選擇不過是隨興所至、反覆無常的行為，那當然不可能使萊氏的說法趨於一致。但是萊氏斷然駁斥把自由的概念視為：「純屬無稽之談，即於被造物亦然。」⁴²「主張幾何學和道德的永恆真理，以及以道德為基礎的正義、美、善的規範，乃是上帝意志之自由或任意選定的結果。這種看法無異是說上帝喪失了智慧與正義，或者甚至喪失了祂的睿智和意志，留下的只是某種不可測的能力，放射出一切事物，而只配稱為自然，不配稱為上帝。」⁴³上帝的選擇必須有一個充足理由，人的自由行為亦然。這個充足理由是什麼，可以用完美律來解釋，完美律

是說：上帝的選擇雖然是自由的，但永遠而且必定選擇客觀的最好的；人的選擇雖然也是自由的，但也必定選擇自己認為是最好的。創造不是絕對必然的；但如果上帝創造了，雖是自由的，他也當然創造最好的可能世界。因此，萊氏的偶然律乃是完美律。「一切偶然命題都有其爲目前這個樣子而不是別的樣子理由。……但是它們沒有必然的證明，因爲這些理由只奠基於偶然律，或奠基於事物存在的原則，也就是說他們的基礎在於幾種同樣可能的事物中最好的或看起來是最好的事物。」^④所以完美律不等於充足理由律；因爲前者援用善概念，而後者則完全無涉於善。即便較差的世界也有其充足理由，雖然這不可能是完美律。充足理由律需要一些補充原則以使之明確，但是這個原則不一定非是完美律不可。如果完美律指出，某些命題經過無限分析之後，皆能集中於最佳可能世界的某些特徵上，如果這些命題都爲真，則仍然可以斷然地說，這些命題不一定永遠爲真。因爲上帝並非在邏輯上或形上學上被迫必定要去選擇最佳的可能世界。

同時，萊氏的邏輯理論，尤其是他認爲一切謂詞其實都包含於其主詞中，這種觀點比之於自由，若將自由視爲比自發的意思還多一點的話，那麼此二者勢難相容。萊氏自己認爲二者可以調和。我想我們也無權說他在邏輯論文中的看法，似乎否定了他在發表著作中所肯定的觀點。在他給亞爾諾的信中表示他自知他的主謂詞理論，如果在「單子論」之類的著作中明白地提出來，應用於人類行爲方面，似乎不會得到支持。而他也允許讀者給諸如「自由」之類的用語，加上一些如果他們知道他的邏輯觀點就不會加上的意義。然而，儘管我們可以說萊氏相當謹慎，但這並不見得說他認爲他的「精粹哲學」與其「通俗哲學」不相容；只能說在一些著作中，他保留了對他

的意思做充分的解釋。他怕被指控為史賓諾莎主義者；但這也不是說他私底下是個史賓諾莎主義者。我們也難以明白，根據萊氏的邏輯原理以及他之主張可能物總是趨向於存在來說，何以上帝不是受祂的本性驅迫而去創造最好的可能世界。假設上帝決定創造這個世界，這個謂詞包含於主詞中，那麼根據萊氏的原則，我們將難以理解，上帝的選擇除了必然之外又能是什麼。萊氏的確認爲，存在並不包含於上帝以外的任何主詞概念中，但是，如果說上帝選擇這個最佳的可能世界只是道德的必然，而非絕對必然，這究竟又是什麼意思？上帝對於完美律、偶然律的選擇，必定依於神性的充足理由，若是如此，那對我而言完美律似乎在某種意義下必定從屬於充足理由律。

爲什麼有人會認爲，萊氏在談及偶然性宛若不只是相對於我們的知識而言時，是不認真的？可能有一個理由是，因爲他們認爲不可預測性 (unpredictability) 是自由選擇的基本概念。而萊氏認爲選擇與決定是先驗地確定，卻又是自由的。這二個特性彼此不相容，而如萊氏這般才能傑出的人，必定早已知悉它們的不相容。因而，我們不得不認定萊氏真正的想法乃顯露在他的私人論文中，而不是在其出版著作中。不過這個觀點忽略了一項事實，那就是萊氏絕不是唯一認爲可預測性是與自由相容的。耶穌會士摩里那 (Molina d. 1600) 指出，上帝，而且唯有上帝能透過祂對行爲者的「超理解」 (supercomprehension)，而知道人未來的自由行爲，而道明會士巴姆茲 (Banez d. 1604) 一派也認爲上帝知道人未來的自由行動，因爲祂憑著祂的裁決已預先決定了自由行爲者將以何種方式，在何種情況下行動（雖然是自由行動）。我們也許會認爲這二種看法都不正確，但不容抹煞的事實，是確實有人提出了這二種看法，而且萊氏相當熟悉士林哲學的

論辯。萊氏也像士林哲學家一樣，接受傳統的觀點，認為上帝自由地創造了世界而且人有自由。然而，對於這些命題意義之分析，萊氏從邏輯觀點入手，並將這些命題解釋為他的主謂詞邏輯；反之，如巴揚茲主義者 (Bannesians) 則從以形上學為主導的觀點來研究這個問題。就像我們不能說巴揚茲主義者否認自由一樣，我們也不能說萊氏否認自由。但是，若以自由來理解他們藉這語詞所不能了解的東西——即萊氏所謂「妄想的」東西——，那麼才能說他們對自由之分析是巧辯之辭。在這一層意義上，萊氏的邏輯研究與他的通俗著作之間不無矛盾之處。但是，就像對未明白提及上帝之預定旨令的巴揚茲學派而言，或是對未論及無限心靈之超理解的摩里那學派而言，這種矛盾不外是一種訓誡說教，此矛盾並非欠缺誠意的證明。

五

當然，上文所提及的評論，並非否定萊布尼茲的邏輯研究對其哲學的影響。如果我們參考他對實體 (substance) 的一般觀念，我們便會發現到這種影響的一個顯例。萊氏的實體觀念並非得自命題的分析，他也不認為我們對於實體的確信，乃是語言形式的結果。「我相信我們都有清楚 (clear)、但卻不明瞭 (distinct) 的實體觀念，依我之見，這是因為在我們自身中都有實體的內在感受，我們自身正是實體。」^④ 筆者以為，如果說萊氏的實體觀念，或對有實體的確信，是由命題的主謂詞形式推論出來的，這樣說並不正確。但同時，萊氏卻又把實體觀念和他的邏輯研究連結起來，並把這些反應在他的實體哲學中。因而，與羅素一致地，我們可以說萊氏「確然地

把他的實體觀念帶入依附於這種邏輯，關係中，」⁴⁵亦即主謂詞關係，倘若對萊氏而言，我們單為語言的形式所引導，而認為有實體存在，則是不了解這關係的眞意。

在「人類悟性新論」⁴⁶中，斐拉勒德(Philalethes)代表洛克的想法，因為我們發現「單純觀念」(性質)羣集在一起，但卻不能認知他們自身的存在，於是我們假設有一個他們附屬於其上的底基(substratum)，而稱之為「實體」。戴歐菲路(Theophilus)(即代表萊氏)回答說：這種想法也屬合理，因為我們認知到有幾個謂詞同屬於一個主詞的情形。他又說：像「支持」(support)或「底基」之類的形上學術語，其意不過是說有幾個謂詞被視為同屬於一個主詞。這裏有一明顯的例子，說明萊氏把形上學的實體和命題之主謂詞形式關聯在一起。下一節裏再說明另一個類似的例子。

實體並不只是謂詞的主詞，它是一個不同的屬性不斷附屬於其上的恒存主體，這也屬於實體的概念。我們對於恒存實體的觀念，基本上是由一個常住自我(permanent self)的內在經驗引發出來的。但是，依照萊氏之意，對於實體的存續性，必須如同爲我們不斷的自我同一之經驗所支持的後驗理由一樣，有一個先驗的理由。「我們所能找到的(先驗理由)，不外乎我們先前時間與狀態的屬性，而這些屬性和我們晚近的時間與狀態的屬性，都是同一主詞的謂詞。但是，如果「謂詞包含於主詞中」這句話指的不是謂詞概念可依某種方式在主詞概念中找到，那麼它指的又是什麼呢？」⁴⁷萊氏因而將在變動狀態或偶有事件中的實體續存性，與相續謂詞概念實際包含於主詞概念中，這二者關聯起來。實體的確是一個主詞，實際上包含了所有遲早都要歸附於它的屬性。轉換成實體的語言，所謂「謂詞包含於主詞中」，即是指任何實體的一切活動實際上都包

含於實體之中。「如此，我們或許可以說個別實體或完成了的存有者之本性，是去求得一個完整的概念，此概念要完整得足以理解，並足以演繹這個概念所歸屬的主詞之一切謂詞。」^④ 做爲屬於亞歷山大大帝所具有的性質，並不能給我們一個有關亞歷山大之個體的完整概念；而我們事實上也不可能有這樣的完整概念。「但是就亞歷山大的個別概念或事蹟來說，上帝能同時看出所有確實能歸屬於他的謂詞；例如，是否他將征服大流士 (Darius) 和波魯士 (Porus) 的基礎和理由，甚至祂不靠經驗而能先驗地知道，他將老病而死或是被毒死；然而這些我們只能從歷史中知道。」^⑤ 總之，「說亞當這個個別概念包含終究會發生於他身上的一切，我的意思不過是和所有哲學家所說的一樣，認爲謂詞包含於一個真命題的主詞中。」^⑥

是故，實體即是主詞，而主詞實質上包含了一切遲早會有的謂詞。但它將不能發展其潛能，換言之，無法從一個狀況過渡到另一個狀況，卻仍保持在相同的主體中，除非要有趨於自我發展或自我展現的內在傾向才有可能。「如果(上帝)旨令造出事物是給事物適合的能力，以完成立法者的意志，那麼我們不得不承認有某種效能、形式或力量……加在事物上，從而能有根據至高命令之規定而發生的一系列現象。」^⑦ 因此，活動 (activity) 是實體的一個主要特性。雖然上帝也可能創造另一個不同的事物體系，但事實上，「實體的活動反而更具有形上學的必然性，而且，若我的解釋無誤的話，在任何系統中都能據有一席之地。」^⑧ 此外，「我主張，自然而然地，實體沒有活動便不能存在。」^⑨ 我無意表示萊氏只不過是從反省謂詞實質上包含於主詞之中的說法，而導出實體本質上是活動的這一概念；只是說，他把實體視爲活動地自我開展的理論和主謂詞關係的理論關聯起來了。而且，一般而言，與其說他從邏輯演繹出他的形上學，倒不如說他力

求使二者彼此關聯起來，以致於能彼此互相影響。這些便形成了他的哲學之不同切面。

六

萊布尼茲想從充足理由律推論出不可能有兩個不可識別的實體這一結論。「在不同的結果中，我根據充足理由律來推論，發現自然中沒有兩個實在的、絕對的存有是彼此不可識別的；因爲若真有之，那麼上帝與自然，無論誰在命令誰，都沒有理由這樣做。」⁵⁴萊氏的「絕對存有」乃指實體而言，他的立論點是每一實體必定內在地異於其餘的實體。在整個實體系統中，上帝並沒有充足理由把兩個難以識別的實體，安置在同一個序列而各佔不同的位置。假如兩個實體是彼此不可識別的，那麼它們就是同一個實體。

在萊氏眼中，不可識別者的同一律是十分重要的。「那些偉大的原理——充足理由律和不可識別者的同一律，改變了形上學的處境。」⁵⁵對他而言，這個原理與宇宙和諧的概念密不可分，意味著不同事物的系統化連結與和諧統一；即使在某些情況下，其中任何二個事物的差異可能極小或感覺不到，它們還是彼此內在地不同。但是，不可識別者的同一律之確切情形並非十分清楚。依萊氏之意，雖然假設二個不可識別的實體存在是錯誤的，並且與充足理由律相矛盾；但想像二個不可識別的實體仍是可能的。⁵⁶這似乎意味著不可識別者的同一律是偶然的。抽象地或絕對地說，兩個不可識別的實體是可想像的與可能的，但卻有違於充足理由律，根據完美律來解釋，說兩個不可識別的實體應該存在，僅只是偶然原理。能自由地選擇爲求最好而行動的上帝，

沒有充足理由去創造這樣的實體。然而，萊氏在別的地方似乎暗示著：兩個不可識別的事物乃是不可理解的，也是形上學上不可能的。「如果兩個個體是完全相似而且相等的，簡言之，若在它們之中無法做區別，那麼個體化原理無由成立。我甚至大膽斷定，在此條件下，也不會有個體的區分或不同的個體。」^⑦他接著又說，這就是原子概念之爲妄想的原因。如果兩個原子大小相等而且形狀相同，那麼只能用外在的名稱加以區別。「但是，除了時間與位置的差異之外，總必須還有內在的區分原則。」^⑧因爲，對萊氏而言，不同的外在關係意味著相同實體的不同屬性。他或許認爲，一個實體只能用其謂詞加以界定；隨之而來的結論是，除非二個實體各具不同的謂詞，否則它們不可說成「兩個」或「不同的」。^⑨因而，困難發生了，如羅素所言，如何可能有一個以上的實體。「除非謂詞已歸屬於其上，否則兩個實體仍是不可識別的；但是，除非兩個實體首先被區分成數目上的不同，否則不可能有使它們不再是不可識別的謂詞。」^⑩然而，若假定萊氏真正的看法是，兩個不可識別的事物是可想像的，而且是形上學上可能的，那麼，雖然說它們確實存在是有違於完美律，但這困難還是可以解決。然而，在萊氏的實體、屬性和關係的哲學架構中，兩個不可識別的事物如何可以想像，則是難以明白的。

七

萊布尼茲寫給貝爾的一封信中，提到「某種普遍秩序的原則」，它「在幾何學上是絕對必然，同樣也適用於物理學。」因爲上帝的作爲就像一位完美的幾何學家。他對這個原則敘述如

下：當兩個實例的差異，能够減少到某個在與料或設定中被給予的量以下，那麼也必定可能減少到欲求得的或結果上被給予的量以下。或者，說得更明白些，當兩個實例（或所被給予的）彼此不斷的趨近，終至於兩者彼此融合，結果或事件（或欲探求者）必定也如前述的狀況一樣。這又取決於一更普遍的原則，即「當與料形成一個系列時，所求得的結果也是如此。」（*datis ordinatis etiam quaesita sunt ordinata*）⁶⁵ 萊氏舉出幾何學和物理學的例子。我們可把拋物線想成一個焦點無限遠的橢圓形，或是與橢圓形差異最小的圓形。如果把拋物線想成某種橢圓形，則對橢圓形而言，普遍為真的幾何定理都能應用於拋物線。其次，靜止可以當成無限小的速率或無限慢。當我們以此方式衡量時，凡是對於速率或慢為真的，對於靜止亦必為真，「職是之故，靜止的規則應視為運動規則的一個特例。」⁶⁶

萊氏因之應用了無限小差異的觀念，來說明幾何學上的拋物線與橢圓之間的連續性，以及物理學上的運動與靜止之間的連續性。他也把這種觀念應用到他的實體哲學上，即為連續性定律（*law of continuity*），這個定律是說，自然中沒有跳躍或不連續。「沒有一樣東西是瞬間即完成的，這是我的至理名言之一，也是經過最完整檢證的格言之一。『自然不跳躍』這句名言，我稱之為連續性定律。」⁶⁷ 這個定律的有效範圍「不僅包括位置到位置之間的轉變，也包括形式到形式之間，或狀態到狀態之間的轉變。」⁶⁸ 變化是連續的，萊氏說，雖然自然之美要求變化有如跳躍，以便能有明確的知覺，但他們畢竟只是表象而已，看不見變化極其微小的各個階段，以至看起來像是不連續，實則不然。

連續性定律是不可識別者之同一律的補充原則。因為連續性定律指出，被造物序列中的每一

個可能位置皆已填滿，而不可識別者的同一律只說每一可能的位置一次又一次地被填滿。但就被造的實體世界來說，連續性定律不是形上學上的必然。它取決於完美律。「唯有透過秩序原則，且藉由以最完美的方式造做每一樣事物的至高理智之幫助，才能排除掉跳躍的假設。」⁶⁵

八

我想，我們很難否認，萊布尼茲的邏輯和數學反省，與其實體哲學之間有密切的關係。如前所述，我們有理由說，無論如何就某些重要關鍵而論，萊氏的確想把實體哲學隸屬於邏輯數學理論之下，也想用討論命題的特殊邏輯理論來解釋實體和屬性之類的理論。萊氏的「無窗的單子」(windowless monads) 或實體的形上學理論，與分析命題的邏輯理論有密切關聯。換言之，實體的形上學理論就是實體根據一預先設定的連續變化序列，完全從內部發展其屬性。連續性定律之應用於實體方面，我們可以看出萊氏對於數學中無限分析的研究所造成之影響，這種研究也反映在他的下述觀念中。他認為偶然命題需要無限分析，亦即只能是無限分析的，而不像理性真理那樣只要求有限分析。

然而，萊氏的「泛邏輯主義」只是他思想中的一個切面，而非全部。譬如：他也許曾把他以實體本質上為活動的觀念，與他以主詞實質上包含了無限個謂詞的觀念結合在一起；但這並不是說，他的確是從邏輯中導出活動或力(force)的觀念。我們難以明白任何這類的演繹如何是合理的或可能的。再者，撇開萊氏對自我及存在世界的反省不談，他不僅熟悉笛卡兒、霍布士和史賓諾莎諸人的著作，也熟悉文藝復興時代思想家的著作，這些思想家已經提出一些萊氏的主要概

念。萊氏哲學中最基本的觀念大概是自然之無限個可能體系的普遍和諧，而此觀念當然也在十五世紀古薩的尼古拉 (Nicholas of Cusa) 的哲學，及十六世紀布魯諾 (Bruno) 的哲學中出現過。此外，尼古拉早已提到沒有兩個事物完全相像的觀念，與每一事物皆以其自身的方式反映宇宙之觀念。萊氏可能已把這些以及相關的觀念，與他的邏輯以及數學研究關聯在一起：除非他打算把他的思想從根本上一分為二，否則已別無他途。但我們仍無正當理由認為他只是一個「泛邏輯主義者」，因為，縱使我們能指出萊氏某種形上學理論是從邏輯中推演而來，由此卻不必然得出，它們確實是此演繹出來的。而且，雖然在萊氏某些邏輯理論和某些形上學思辨間可能有些不一致，且縱使他可能有意避免讓某些結論公諸於世，但由此歸結出他慎重出版的著作中僅包含一些連他自己都不真正相信的既通俗又有教訓意味的哲學，則未免失之粗率。他是一位複雜而多方面的人物；縱使他的邏輯研究在某些方面為其思想的特徵，但其他方面的思想亦不容等閒視之。再者，若我們還記得，他不會用史賓諾莎所嘗試的方式去建立其體系，那也就不難理解他的不一致性了。也許誠如羅素所言，由萊氏的某些邏輯反省想要導出史賓諾莎哲學，的確比導出單子論更容易；但是，由此並不能斷言萊氏對於史賓諾莎哲學的反駁言不由衷。譬如，他確信史賓諾莎哲學缺少經驗的支持，而他的單子論則確實有經驗作基礎。下一章即將討論單子論。

附 註

① *New Essays*, 4, 5, p. 452 (page references to the *New Essays*, are to the tran-

station by A. G. Langley, listed in the Appendix); G., 5, 378.

- ② G., 4, 357. In the New Essay (4, 2, 1 pp. 404-5) 萊布尼茲說，諸如「每一事物即是它之所是」和「A 即是 A」這類的命題，是肯定的自同者。否定的自同者要不是屬於矛盾律，就是屬於異類者（例如：熱與顏色不是同物）。「一般而言，矛盾律是說一個命題要不是真就是假，這是包含了兩個真的陳述；其一為：真與假不可相容於相同的一個命題中，或者，即一個命題不能同時是真又是假。其二為：真與假的對反或否定是不相容的，或者，即在真與假之間沒有中介者，更好說是：一個命題既不真也不假是不可能的。」(G., 5, 343)

- ③ *Monadology*, 33, G., 6, 612; D., p. 223.
- ④ *New Essays*, 4, 2, 1, p. 404; G., 5, 343.
- ⑤ *New Essays*, pp. 405-6; G., 5, 344.
- ⑥ Second letter to S. Clarke, 1; G., 7, 355-6; D., p. 239.
- ⑦ *New Essays*, 4, 2, 1, p. 410; G., 5, 347.
- ⑧ *Thoughts on Knowledge, Truth and Ideas*; G., 4, 424-5; D., p. 30.
- ⑨ *Ibid.*
- ⑩ *Ibid.*
- ⑪ G., 1, 384 (in a letter to Foucher).
- ⑫ *On Necessity and Contingency* (to M. Coste); G., 3, 400; D., p. 170.

- ⑬ *Scientia Generalis Characteristica*, 14; G., 7, 200.
- ⑭ G., 4, 437.
- ⑮ Fifth letter to S. Clarke, 4; G., 7, 389; D., p. 254.
- ⑯ *New Essays*, 3, 6, 12, p. 334; G., 5, 286.
- ⑰ G., 3, 573 (in a letter to Bourguet).
- ⑱ *On Necessity and Contingence* (to M. Coste); G., 3, 400; D., pp. 17-1.
- ⑲ *Theodicy*, 345; G., 6, 319.
- ⑳ G., 2, 39.
- ㉑ *Specimeninventorum de admirandis naturae generalis arcanis*; G., 7, 309.
- ㉒ G., 7, 199-200.
- ㉓ *New Essays*, 3, 3, 6, p. 309; G., 5, 268.
- ㉔ G., 7, 200.
- ㉕ *Specimen* (cf. note 5, p. 279); G., 7, 309.
- ㉖ G., 3, 582 (in a letter to Bourguet).
- ㉗ G., 2, 46.
- ㉘ Third letter to S. Clarke, 7; G., 7, 365; D., p. 245. 萊布尼茲在此談論物體之空間的關係，但他引述到他的「公設」或「一般規則」。

- ③④ *On a General Principle Useful in the Explanation of the Laws of Nature* (to Bayle); *G.*, 3, 54; *D.*, p. 36.
- ③⑤ *G.*, 3, 645 (in a letter to Remond).
- ③⑥ *Specimen* (cf. note 5, p. 279); *G.*, 7, 309-10.
- ③⑦ *Theodicy*, 34; *G.*, 6, 122.
- ③⑧ *Animadversions on Descartes' Principles of Philosophy*, on Article 39; *G.*, 4, 36 2; *D.*, p. 54.
- ③⑨ *Grua, Textes inédits*, 1, 393.
- ③⑩ *G.*, 2, 424-5 (in a letter to des Bosses).
- ③⑪ *On the Ultimate Origin of Things*; *G.*, 7, 303; *D.*, p. 101.
- ③⑫ *Theodicy*, 282; *G.*, 6, 284.
- ③⑬ *G.*, 4, 438.
- ③⑭ *G.*, 7, 195.
- ③⑮ Cf. *Grua, Textes inédits*, 1, 393.
- ③⑯ Third letter to S. Clarke, 7; *G.*, 7, 365; *D.*, p. 245.
- ③⑰ *G.*, 4, 344.
- ③⑱ *G.*, 4, 438.

- 44 G., 3, 247 (in a letter to T. Burnett).
- 45 *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, p. 42.
- 46 2, 23, 1, p. 225; G., 5, 201-2.
- 47 G., 2, 43.
- 48 G., 4, 433.
- 49 *Ibid.*
- 50 G., 2, 43.
- 51 *On Nature in Itself*, 6; G., 4, 507; D., p. 116.
- 52 G., 2, 169 (in a letter to de Volder).
- 53 *New Essays*, preface, p. 47; G., 5, 46.
- 54 Fifth letter to S. Clarke, 21; G., 7, 393; D., p. 259.
- 55 Fourth letter to S. Clarke, 5; G., 7, 372; D., p. 247.
- 56 Fifth letter to S. Clarke, 21; G., 7, 394; D., p. 259.
- 57 *New Essays*, 2, 27, 3, p. 239; G., 5, 214.
- 58 *New Essays*, 2, 27, 1, p. 238; G., 5, 213.
- 59 Cf. *New Essays*, 2, 23, 1-2, p. 226; G., 5, 201-2.
- 60 *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, p. 59.

- ①⑨ (*In a General Principle Useful in the Explanation of the Laws of Nature* (to Bay e); G., 3, 52; D., p. 33.
- ②⑩ *Ibid.* G., 3, 53; D., p. 34.
- ③⑪ *New Essays*, preface, p. 50; G., 5, 49.
- ④⑫ G., 2, 168 (in a letter to de Volder).
- ⑤⑬ G., 2, 193 (in a letter to de Volder)

第十七章 萊布尼茲 (三)

單純實體或單子——內在目的性與元質——擴延性——物體與有形質的實體——空間與時間——預定和諧說——知覺與欲求——靈魂與身體——先天觀念

一

萊布尼茲把實體觀念的心理起源與自我意識 (self-consciousness) 關聯起來。「思考一種顏色，和觀察某人思及此顏色，乃是兩種迥然不同的思想，其差異就如顏色有別於那思及顏色的自我 (ego) 一般。我了解其他的存有物也有權說『我』，或者對它而言『我』是能被說出的，經由我，我才了解一般所稱『實體』的意思。」^①同時由於這個「我自身」的思考，遂產生其他形上學的概念，諸如原因、結果、行動、類似性等等，甚至邏輯和倫理學的概念，也是由此衍生出來的。於此有原初的事實真理及原初的理性真理；「我存在」這個命題雖然不是唯一的真理，但卻是一個原初的事實真理，亦是直接的真理。這些原初的事實真理乃是「感覺直接性的直接內在經驗」^②：它們不是必然命題，而是「以直接經驗為基礎」^③的命題。於是，我確定我存在，而且我覺察到我自己是一個統一體。由此我導出實體是統一體的普遍觀念。同時，實體的觀念與自我

的自我意識之結合，不利於史賓諾莎所主張的唯一實體的概念，在後者看來，「我」只是此唯一實體的一個模態而已。無論萊氏的邏輯思辨是如何的針對史賓諾莎哲學而發，他對精神個體性鮮活的覺察，乃使他不可能真正地接受史賓諾莎的一般形上學。他也不算跟隨笛卡兒之以「我思」(Cogito) 做爲根本的存在命題；雖然「它不是該類原理中唯一的」，但他卻同意「笛卡兒主義者的原理是有效的。」⁴

我們不可能以任何絕對確定的論證，證明外在世界存在⁵，以及「精神的存在比可感覺物體的存在更爲確定。」⁶我們當然發現現象間的連繫，我們由此能夠預測，並且這個不變的連繫也必定會有其原因；由此並不能推論出絕對確定的結論：物體存在；因爲，如柏克萊 (Berkeley) 所言，上帝之爲外在原因，呈現給我們的也許只是有秩序的現象序列而已。⁷然而，我們沒有合宜的理由以爲事實即是如此，而且我們只能在道德上，而非形上學上，確定物體存在。我們觀察可見的物體，即感覺的對象，知道它是可分的，也就是說，它們是聚集或複合。這表示物體是由不包含部分的單純實體所構成的。「既然有複合實體，必定有單純實體，因爲複合實體只是單純實體的複合或聚集。」⁸這些構成一切經驗事物的單純實體，萊氏稱之爲「單子 (monads)」。它們是「自然之真正的原子 (atoms)，簡言之，即事物之元素。」⁹

「原子」一詞的使用，絕不能以此認爲萊氏的單子擬似德謨克利圖 (Democritus) 或伊比鳩魯 (Epicurus) 的原子。單子沒有部分，不具有廣延性 (extension)、形狀或可分性。¹⁰一物除非是廣延的，否則就不會有形狀；又除非它具有廣延性，否則也是不可分的。但是一個單純的事

物不能是廣延的，因為單純性與廣延性是不相容的。這表示，單子的存在除了創造之外，別無他途，而且單子的毀滅，也唯有「消滅」(annihilation)一途。複合實體當然是因單子的聚合和分解而存在或毀滅；但是單子本身之為單純的，卻不容有這些過程發生。誠然，在這些論點上，萊氏的單子與先期哲學家們的原子之間有某些相似之處；不過，伊比鳩魯雖然斷定原子不可分，但卻有形狀。再者，儘管原子論者首先構想原子，且根據其原子理論解釋靈魂，認為靈魂是由較光滑、較圓與較微細的原子所構成的；但或許可說萊氏是類比於靈魂而構想單子，因為每一個單子在某種意義下，都是精神性的實體。

雖然單子沒有廣延性，也沒有量與形狀的差異，但根據不可識別者之同一理論，單子必須在質方面是彼此可區別的。在稍後將解釋的意義下，它們在各別擁有的知覺與傾向 (*appetition*) 的程度上是有所差異的。每一個單子與其他單子在質上、內在上都彼此有別。然而，宇宙是一個有機的和諧體系，於此有無限多個不同的實體結合而成完美的和諧。每一個單子根據自身內在的結構與法則而發展，不因其他單子的活動而有所增減，因為單純之物不能附加部分於其上，亦不能有所減損。但是每一個單子天生就具有某種知覺程度以反應宇宙，亦即能以單子自己的方式反映整個體系。

萊氏由此角度肯定有多元個別實體的存在；他這個看法與笛卡兒一致。但是他並不同意笛卡兒把物質視為幾何學上的擴延性的概念。物質體 (*corporeal mass*) 是聚合的，我們必須設定實在的實體單元 (*substantial unities*)：「物體不能是幾何學上的點所構成的。」如果沒有實在的

實體單元，那麼在此聚合物中就沒有實在的或實體性的東西。就是因為這樣，才迫使高德莫亞 (Cordemoy) 放棄笛卡兒而接受德謨克利圖的原子論，以便能找到一個真正的單一體。^① 萊氏一度也曾熱中於原子理論。「起初，我從亞里斯多德的枷鎖中解脫出來之後，我曾專心研究『虛空』(Void) 與原子。」^② 但是他逐漸不滿意原子論的一些論點。因為德謨克利圖和伊比鳩魯的原子不是真正的單一體，具有大小和形狀，便不可能是藉分析而可發現到的終極要素。即使我們假設原子有物理上的不可分性，但是在原則上卻仍是可分的。所以事物最終極的構成部分，必定是「點」，但這不是指數學上的點而言。因而，這種「點」必是形學上的「點」，既不同於只在現象上為不可分的物理點，也不同於沒有實際存在並且不能結合構成物體的數學點。進一步說，這些形學上的點，乃邏輯地先於物體，且必須類比於靈魂才能構想，必定有某種內在的區別原理，而萊氏斷定，這些實體性的單一體乃由自身所擁有的「知覺」(perception) 和「欲望」(appetite) 的程度之別，而彼此相異。因此，雖然萊氏爲了要能分辨一般意義下的靈魂與其他的實體性的單一體。他才引用了「單子」(monod) 做爲一般的術語，但他仍常常稱單子爲「靈魂」，「『單子』(monas) 是一希臘字，意爲單一體或『一』」。^③

二

爲能理解萊布尼茲的單子理論，於此必須介紹一項極爲重要的觀點。每一實體或單子均爲其活動的原則或來源：單子非無生氣，而是具有內在的活動與自我發展的傾向。力量、能量、活動乃是實體的本質。「能量或良能 (virtue) 觀念，德文稱爲 Kraft、法文稱爲 La force，爲了能

解釋清楚，我設計了一種活力論 (dynamics) 的特殊科學，對於理解實體概念大有助益。」¹⁴的確，實體能定義為「能行動的存有者」¹⁵。實體不只是活動本身，活動是實體的活動。這表示單子中有能與單子之實際表現出來的連續活動區別出來的活動原理或基本動力。

因此，萊氏重新引入了內在目的性 (entelechy) 或實體性形式的觀念。當他獲得了實體性單一體含有某種活動原理的觀念之後，覺得「有必要再度起用如今倍受非難的實體性形式，以新的方式重新敘述，使其更具可理解性，並且明白界定其應有的用途，以免於長久以來的濫用。於是，我發現實體性形式的本質在於力量。……亞里斯多德總稱之為『最初的內在目的性』。」¹⁶儘可能以比較容易理解的方式，稱之為「原力」(primitive force)，它們自身之中，不僅包含了可能性的實現或輔助之力，而且也包含原始的活動力。¹⁷其次，「內在目的性之名也能賦予所有的單純實體或被造單子；因為它們自身之中有某種完美性。有某種的充足性，使得它們成爲內在活動的來源，而且可謂之爲無形的發動機。」¹⁸這個內在目的性或實體性形式不能只看成是行動的潛能，這樣說的話，它需要外在的刺激才能產生活動：它乃關乎萊氏所稱的傾向 (conatus) 或活動的積極傾向，它除非受到阻礙，否則必定會自己實現出來。我們也有必要區別原始活動力與派生活動力。後者是一種傾向於某種決定了的運動，於此原力乃被限定了。¹⁹至於原力，並不足以解釋現象。例如，如果我們認爲現象改變的充分解釋，乃歸因於事物的實體性形式，這將是荒謬的。萊氏同意某些人的看法，認爲形式學說不能用來決定事件和可感覺事物的特殊原因。一般形上學概念不能提供給我們關於科學問題的足夠答案。萊氏也說，某些士林學派的亞里斯多德

主義者濫用形式理論，這不能是拒斥這理論本身的理由。敵對的哲學理論之不充分，使得亞里斯多德理論的重新引用更形必要，只要能够用活力論，亦即根據力量或能量的方式加以解釋，而因此取消因果事件的科學解釋，又有什麼不對呢？在重新引用實體性形式或內在目的性方面，雖然萊氏認為機械論的自然觀點有所不足，但卻也不拒斥他們的看法。反而，他堅信目的論和機械論的自然觀是相輔相成的。

雖然每一單子均包含活動原理或實體形式，但沒有一個被造單子不具有被動的成素；萊氏稱之為「元質」(prime matter)或「第一質料」(first matter)。遺憾的是，他所用「質料」、「元質」和「次質」(secondary matter)等語各有多重意義，而我們不能總認為同一詞語在不同的地方或脈絡中都有同樣的意思。不過，隸屬於每一個被造單子的「元質」，絕不能被理解成含有物質性的意義。「因為雖然質量不可穿透性與廣延性對於元質極為重要，但元質並不是由它們所構成的。」^①元質乃屬於被造實體的本質，而且近似士林哲學的「潛在性」或「潛能」，而不是一般所說的物質。「雖然上帝能以祂的絕對能力剝奪次級質料的實體，但祂不能剝奪元質的實體，因為這樣一來會使元質成為純粹實現。而那卻是只有祂才能是的。」^②說每一被造實體中都有元質，是表示被造實體是有限的且是不完美的；而這個不完美性和被動性乃顯示於混淆的知覺中。單子「不是純粹的力量：單子不僅是活動的基礎，也是阻力(resistance)或被動性的基礎，而單子的『激情』(passions)乃存在於混淆的知覺中。」^③

是故，實在性的終極基礎在於單子，每一個單子是一個不具擴延性的形上學的「點」。這些單子卻能合而構成複合實體。但不具擴延性的單子如何能以某種方式組合而構成有擴延性的物體呢？萊氏對這個問題的回答，對我而言似乎是極其含糊的。萊氏回答說，擴延性是可還原的相對的概念：可還原為「多元性、連續性與共存，或各部分一致且同時的存在。」²²不過，這些概念各有形式上的差異：存在與連續性是不同的。擴延性是派生而不是原初的：它不能是實體的屬性。「笛卡兒主義者的主要錯誤之一，在於他們認為擴延性是某種原初而絕對的，且是構成實體之本質的東西。」²³因此，擴延性比較近似於我們知覺事物的方式，而不是事物本身的屬性；它屬於現象的秩序。擴延性「就其乃彼此相似或無法識別而言，不過是事物某種模糊的重現而已。」²⁴如前所述，沒有兩個單子是不可識別的；但是，為了表象多樣性，我們必須表象單子為彼此相似且不可識別的，即我們必須「重現」它們。但是，這假定了單子擁有某種被重現的性質，或如萊氏所說的「擴散」(diffused)性質。這個性質是阻抗，是物質的本質，是以隱含了不可穿透性。萊氏於此所使用的「質料」(即元質或第一質料)一詞，其意義有別於前面提及者，在此乃用以表示實體中的被動性原理。「質料之阻抗包括兩種東西，不可穿透性或抗入性(antitypia)與阻抗性或惰性(inertia)；於此……我定下質料或被動性原則的本性。」²⁵他又說：「被動力構成了質料或質量，被動力就是阻抗性，藉此物體不但抗拒被穿透，也抗拒運動……因此，物體中有兩種阻抗性或質量：其一稱為抗入性或不可穿透性，第二種稱為阻抗性，或如克卜勒所稱的物體之自然惰性。」²⁶

如果我們從許多實體或單子的概念出發，則我們可以簡單地認為單子中的被動元素，或萊氏所稱的「元質」，乃由不可穿透性和惰性所構成。只單就這個性質來思考實體，因為它們是不可識別的，那麼我們是就這性質的『重現』而思考的。而擴延性乃是在它們彼此相似或不可識別的範圍內之模糊重現。於此我們進入抽象的領域。元質的概念已是抽象，因為被動性只是實體的一個構成原則。而擴延性更加抽象，因為擴延性概念之為模糊的重現，乃預設了元質的抽象。

四

元質觀念與物體觀念有別。元質是被動的，而物體則包含主動之力和被動性。如果二者聚集一處，即主動和被動原理聚集起來，那我們就有了「成爲完整存有者的質料（即有別於純被動且因而不完全的元質之次級質料）」^①次級質料因此被視爲是具有主動力量的質料：也就是與物體相同的東西。「質料是抗入性組成的東西或抗拒穿透性的東西，因此純粹的質料只能是被動的。然而，物體除了有質料之外，還有主動力量。」^②萊氏也將次級質料稱爲物質塊（*mass*）：是單子構成的聚合體（*aggregates*）。因此次級質料、物質塊和物體指的都是同樣的東西，即由單子或實體所構成的聚合體。萊氏亦以此指稱有機體或有機的機械。然而，它能被做成有機體，乃是藉著能擁有一主導性的單子。此單子能如有機體的內在目的性或實體形式那樣的活動，如此才能成爲真正的統一體，而不再只是單子的聚集或偶然的結合。萊氏稱這種由主導性單子與有機體所構成的複合體爲有形質的實體（*corporeal substance*）。「我區分了（一）原初的內在目的性或靈魂，（二）元質或原初的被動力，（三）由此二者所完成的單子，（四）物質塊或次級質料或有機的機械，此乃無

數從屬其下的單子所聯合而成，(五)動物或有形質的實體，此乃為主導性單子所做成的機械。」²⁹

如果我們想從萊氏那裏找到一個用法上絕對一致的術語，將是徒勞無功的。但是，仍有幾個差異相當清楚。終極實在物是單子或單純實體。這些當然是不可見的：我們所知覺到的只是單子的聚合體。如一個聚合體具有主導性單子，萊氏便稱之為有形質的實體。譬如，一隻綿羊是一隻動物或一個有形質的實體，而不只是一個單子的聚合體。一個單子之「主導」一個有機體究竟是什麼意思？思索此問題很難撇開知覺的論題，關於這一點稍後再論。但值得一提的是，依萊氏之見，在每一有形質的實體中，以及每一物質塊或聚合體之中，都有無限個單子。那麼，在某一個意義上，萊氏乃肯定現實的無限或現實的無限性的存在。「我極其偏愛現實的無限性，故而不承認一般所認為的自然排斥現實的無限性之說法。我認為它的影響力無遠弗屆，以便於完成造物主的完美性。所以我相信任何物質的組成部成，雖然我不說『可分的』，但它們在實際上都是可被分割的。因此，最小的微粒必須被看成是一個充滿無限個不同事物的世界。」³⁰但萊氏並不承認該結論能推論出任何聚合體中能有現實的無限多個單子。因為沒有無限數。說有無限多個單子，就是說總有多於我們所能指定的單子。「縱使在我的微積分中，我承認沒有真正的無限數，但我仍承認事物之繁多必超過每一個有限的數目，或更正確地說，多於每一個數目。」³¹但從任何聚合體中都有無限多個單子這句話，我們不能基於每一個聚合體都是由無限多個單純實體所組成的，就推斷說：每個聚合體都是相等的。因為，說有相等的無限數是無意義的。聚合體不是一個由無限多個部分所組成的無限整體。只有一個真實的無限，此即「絕對者 (the Absolute)，它

先於一切組合物，而且不是由部分相加而成的。」³² 萊氏提及士林哲學家所作的區分，其一為「他們所說的，與他物相連用的才能表明的無限 (the syncategorematic infinite)」，其二為絕對明確的無限 (categorematic infinite)。³³ 前者是未定者 (the indefinite)，而不是真正的無限者 (the infinite)。「我們應該說，非任何數字所能表達，而不說是無限數。」³⁴

我們也應注意，對於萊氏而言，實體之為單子的聚合體，在此意義上只是現象。「除了組成的單子之外，其他一切事物都是藉著感覺附加上去的，這可由它們同時被知覺到的事實而得知。」³⁵ 但說聚合體是現象，並非指聚合體是夢或幻覺。它們是基礎穩固的現象，其實在的基礎是組成這些聚合體的單子之共存。舉例而言，石頭和樹木雖然在感覺上看起來很像單一的東西，但實際上卻是由單純而無擴延性的實體所構成的聚合體。日常生活的世界，或所謂感官知覺的世界，以及科學的世界，都是現象的。單子或終極實體則不是現象的：它們不呈現給感官知覺，而只能透過哲學分析的過程去認識。

五

萊布尼茲堅稱空間與時間是相對的。「依個人之見，我認為空間和時間都是某種相對的東西。空間是共存的秩序，而時間是相續的秩序。因為就可能性而言，空間指的是事物同時存在的秩序，此只就事物一起存在而言，而不探究它存在的方式。我們一看見各種不同的事物在一起，便能知覺到事物自身中的這種秩序。」³⁶ 兩個共存的事物 A 和 B，處於一個關係的處境中，雖然一切共存的事物都處於關係處境。如果我們現在只考慮事物的共存，即處於處境的相互關係中，

我們便能有空間的觀念——即做爲共存秩序的概念。進一步說，如果我們不涉及任何實際存在的事物，而只是構思處境中之可能關係的秩序，就能得到抽象的空間觀念。因之，抽象的空間不是實在的事物：只是一種可能的關係秩序之觀念。時間也是關係性的。如果事件A和B不是同時的，而是相續的，那二者間就有某種關係，此關係即，A在B之前或B在A之後。又若我們理解這個可能關係的秩序，我們便得到抽象的時間觀念。它和抽象的空間一樣，都不是實在的事物。並沒有一個可讓事物處於其中的真實的抽象空間，也沒有一個實在的抽象且同質的時間以供事物在其中相續的發生。所以，二者都是觀念性的。但是同時，共在、先在和後在，這些卻仍都是實在的。「時間和空間一樣都是理性的一種存有者（即心靈上或觀念上的東西）。共在、先在或後在才是某種實在的東西。……」這可以表達爲：如果空間和時間是現象的。那麼它們仍是基礎穩固的現象；此抽象的觀念有某種客觀的依據或基礎，亦即「關係」。^⑦

萊氏並沒有對時間作很詳細的考慮；但他說明了人形成空間觀念的方式。首先，人們設想許多立即存在的事物，而且在事物中他們觀察到一個共存的秩序。「這個秩序是事物的位置或距離。」^⑧於是，這些共在物之一——A，改變了它與其他許多東西（即B、C、D）的關係，而B、C、D並沒有改變它們彼此間的關係。接著，新進事物X，與B、C、D建立先前A與B、C、D之間相同的關係，如此我們便說，X已取代A的位置。要言之，共在事物的「位置」可借關係予以決定。的確，沒有兩個共存事物能有完全相同的關係。因爲「關係」假設了相關連事物之中的「屬性」或「性質」，而沒有兩個事物能具有相同的個別屬性。所以在嚴格準確的意義

上，X並未獲得A先前所具有的共同關係。然而，我們視之為相同的，並且說X佔有A先前所有的相同「位置」。因此，我們想把位置看成在某種方式上外在於X和A的東西。是故，「空間是位置齊聚而成的」。⁴⁹ 空間涵蘊一切位置，我們可說它是一切位置的位置。以這種位置外在於事物的方式來說，空間乃是心智的抽象物，某種只存在於觀念中的事物。但是，構成這種心智結構的基礎之關係卻是實在的。

事實上，萊氏主張空間與時間的相對性理論，此自然是牛頓和克拉克 (Clarke) 等人所提出的理論之勁敵，他們正是認為空間與時間是絕對的。對牛頓而言，空間是無以勝數的點 (points)，時間是不計其數的「瞬時」 (instants)。他使用頗為怪異的類比，說空間與時間是上帝的感覺像 (sensorium)，這顯然表示無所不在的上帝在其所處的無限空間中、知覺事物的方式，和靈魂知覺在腦中形成印象 (image) 的方式，二者之間有著某種類比。萊氏深受這個類比所困擾，而以一种克拉克認為不恰當的方式表達說：「對此論題，再沒有比說上帝有感覺像更失當的了。上帝似乎變成了世界的靈魂。若想根據牛頓的用法替此字尋找一個合理意義，也是相當困難的事。」⁵⁰ 克拉克的觀點是，認為無限空間是上帝的一個性質，即神的廣大無邊。但萊氏在其他考察中批評這種說法，認為若是這樣的話，那麼「上帝的本質中將會有部分。」⁵¹

但是，撇開牛頓和克拉克這些神學思辨不談，萊氏斷然反對他們的絕對空間概念，說這些概念就像「某些近代英國人的偶像一般」⁵²，「偶像」一詞係以培根所採用的意義而言。如果空間是無限而真實的存有，一切事物都能處於其中，那麼似乎表示上帝能把事物置於現在所處空間之

外的空間，也可能讓人以為設若宇宙是有限的，那它是在一空無的空間中移動的。而如此一來，宇宙處於空間中的某個位置和另一位置之間便缺乏可分辨的差異。而且，認為有限宇宙在空無一物的空間中向前移動，實在是一種虛幻而怪誕的想法，因為果真如此，就沒有任何可以觀察得到的變動了。「只有甘心於受想像欺騙的數學家，才會率爾構想這種概念；但是，他們經不起更合理性的考驗。」^⑬肯定言之，上帝能創造一個有限擴延的宇宙；但是，不管是有限的抑或無限的，說它佔有或能佔據不同的位置乃是無意義的。如果它是有限的並且就像現在這個樣子，在無限的空間中做圓形旋轉，則想像出來的兩個位置應是不可分的。根據充足理由定律，宇宙所在就是現在這個位置，而不是其他位置，事實上，談到兩個位置根本就是無意義的。提出如此說法的原因只是在於，當我們把無限而空無一物的空間概念，構想為一個點的集合體時，其中任何一個都無法以任何方式與其他別的有所區別。

類似的論證也能用以反駁絕對的時間觀念。假設某人問為什麼上帝不早一年或早一百萬年創造這個世界，或者問為什麼祂把現時所見的相續的事件造成這個樣子，而不是造成像在絕對時間中瞬時的相續。於此如果我們假設被造物的相續，在任何情況中都是相同的，那麼這些問題將是沒有答案的，因為如此上帝將沒有充足理由在某個瞬間創造這個世界而不是在另一個瞬間創造。如果不是因為上帝將沒有充足理由在X瞬間創造這個世界，而在Y瞬間創造的緣故，則前面假設被造物的相續在任何情況都是相同的，將成為支持世界永恆性的一個論證；而也將證明離開了事物就沒有任何瞬時存在，因為上帝之沒有充足理由偏好某瞬間而不偏好另一瞬間的事實，即歸

因於各瞬間是無法區別的。而如果它們是無法區別的，它們就不可能是兩個。於此，絕對時間做爲不可計數的瞬間的組合，將只成爲想像出來的無稽之談而已。⁴⁴至於克拉克之以無限時間是上帝的永恆性的觀念，推而言之則：一切事物處於時間中，也就是處於神的本質之中，正如無限的空間是神的廣無邊際，則事物之位於空間中亦即處於神的本質中。「這真是怪異的論述，明顯地表示作者誤用了這些術語。」⁴⁵

由此可見，外在於事物的絕對空間與時間，「正如士林哲學家所承認的，」⁴⁶不過是想像出來的物體。儘管萊氏的確注意到牛頓和克拉克對於空間與時間所提出的觀點中那些似是而非的特性，並提出有力的反駁，但這並不表示他自己的理論就是恰當的，因爲關於空間與時間的理論，甚至於到愛因斯坦 (Einstein) 以後的時代，仍無定論。所以只能說他的理論是可以自圓其說的。一方面看來，單子不是在空間之中的點，它們若擴展超出現象的秩序之外，將沒有真實的相對位置。⁴⁷「沒有空間性，沒有絕對的距離，也沒有單子的類似性 (propinquity)」。說單子凝聚在一點上，或散佈在空間中，都已運用了靈魂的某種虛構能力。」⁴⁸所以，空間屬於現象的秩序。另一方面，空間不是純然主觀的；它是有穩固基礎的現象。單子與其他事物有一定秩序的共存關係；而主導性單子或靈魂，在萊氏理論中從未予以明白界定的某種意義上，則「在」其所主導的有機體之中。我們也有相當的理由認爲，雖然有機體本身乃由單子所構成的，但是主導性單子的位置仍以某種方式受它所主導的有機體所限定著。但它們的位置如何可被限定呢？如果共存現象的秩序是空間，而相續現象的秩序是時間，這二者只是由於「單子相互感應而生的知覺」⁴⁹所發

生的現象，那麼空間和時間純粹是主觀的。但萊氏顯然覺得不是如此，因為不同單子的不同觀點，乃預設了客觀的相對位置。於此，空間不可能只是純主觀的。但萊氏似乎沒有能成功地說明在空間與時間中主觀與客觀成素之間的關係。

當然，康德非常受到萊氏時空理論中主觀主義的影響。的確，即使康德有時也承認現實的空間關係需要有一個自身為不可知的客觀性基礎，但康德的時空理論大體上比較偏向主觀主義者，因而，與萊氏相較，雖然更弔詭，也更難以接受，但卻較能融貫一致。再者，雖然康德認為空間是主觀的，但卻更接近牛頓的絕對虛空的空間觀，而較不接近萊氏的關係系統理論。

六

終極實在物之為單子，是根據與靈魂的類比而設的單純實體。萊氏是立場堅定的多元論者，他說經驗告訴我們有個別的自我(ego)或靈魂，而且這個經驗與接受史賓諾莎主義是不相容的，這個概念「只有一個實體，即上帝，能思考、相信並且意欲在己一方的事物，但祂也思考、相信並且意欲在彼一方恰恰相反的事物，這種意見貝爾(M. Bayle)已於其「辭典」中的某些部分，明白地指出其誤謬。」⁵⁰單子中沒有兩個是完全相似的，每一單子都有其獨特的特性。而且就其由自身中發展其潛能而言，每一個單子都個別形成一個世界，萊布尼茲當然不否認在現象的層面上，有我們所謂的動力或機械的因果性。例如他不否認，的確是因爲一陣風施加壓力在門上，門才猛然關上了。但是我們必須分辨，在物理的層面上這個敘述是真實的，與在形上學的層面上我們談及單子的不同。每一個單子就像一個主詞，實質上包含所有它的謂詞，而單子的原初力

(primitive force)或內在的性乃為其變化更迭的法則。而派生力(derivative force)是趨向或預先涉及未來狀態時，實際表現出來的狀態，因為現在呈顯出來的事物均孕育著未來。但是，就其包含一切遲早會發生在它身上的事物而言，它具有原初力，是故原初力可以說是序列的法則，而派生力是指著序列中某個特別環節的限定者。」⁵¹ 用萊布尼茲的話說，單子是「無窗的」(window-less)，再者單子是無限多的，但是這樣說我們必須按照萊布尼茲否認有現實的無限數來理解。「與其說有無限數，不如應該說：有比任何表示得出的數目更大的數。」⁵²

但是，雖然有不計其數的單子或單純實體，每一個單子卻能預先包含了所有它持續改變的狀況，他們並不形成一團雜亂無章的聚集體。雖然每一個單子是一個個別的世界，但單子的變化都是根據上帝預定的和諧或法則而與其它單子的變化相符合，宇宙是一個井然有序的體系，在其中每一個單子都有其獨特的功能。單子於預定的和諧中彼此密切相連，每一個單子都能以個別的方式反映整個無限的體系。

宇宙就是這樣的一個體系，如果一件事物「被取走或假設變得不同了，那麼世界上的一切事物，都會和現在存在的情形完全不同了」⁵³，每一個單子或實體呈現整個宇宙而其中某些單子由於享有較高程度的知覺，因之比其他單子呈現得更為清晰，這將在稍後再加說明。單子之間並沒有直接的因果交互作用，「靈魂和身體的結合，甚而一個實體作用於另一個實體，都只完成於完善的交相協調中。這種協調乃由首度創造的秩序以有目的的方式建立起來，藉著這種協調，每一個實體都能循著自己的法則，求能和其他單子的要求趨於一致；因而某個實體的運作便會引起或

伴隨著另一實體的運作或變動。」⁵⁴ 根據萊布尼茲的說法，無交互作用的單子之改變與變化，其間的預定和諧理論，並不是無的放矢的理論。唯有這個理論是「既可理解而又合乎自然的」⁵⁵，甚至也能透過謂詞乃包含於主詞之中的概念，而先驗地加以證明。⁵⁶

依萊氏之見，上帝預定了宇宙的和諧，「於萬物肇生之始，此後每一樣東西就各循靈魂和身體的定律，在自然之現象中各行其道。」⁵⁷ 論及靈魂與身體之間的關係，他把上帝比喻為一鐘錶匠，祂創造了兩個鐘，它們一直保持準確的時刻，不需任何修理或校正便能一致指出相同的時間⁵⁸。這個比喻大體上引伸到預定和諧的解釋上。「通俗哲學」假設一樣事物能施加其物理的影響於另一事物上，但是此於非物質性的單子而言則不能成立。機緣論者 (occasionalists) 認為上帝是不斷地調整自己製造出來的時鐘，但是萊布尼茲說這個看法所談的是非必然的與無理性的機械神 (Deus ex machina)，因之預定和諧理論仍為有效，我們也許想由此推斷說上帝發動宇宙運行，然後就不聞不問了。但是，萊布尼茲寫信給克拉克的信上提出他的辯駁說，他並不主張世界是一部機器或時鐘，不需上帝的任何活動即能運轉自如，它需要上帝的保存，且其持續的存在乃有待於上帝，但它是不需要修護就能運轉的時鐘，「否則我們就得說上帝需再度思慮祂自己。」⁵⁹

在預定和諧的學說中，我們應該注意到，萊布尼茲找到調和目的因果性與機械因果性的途徑；或者說得正確一點，他找到了將後者附屬於前者的公式。物質性事物係依循一定的或可確定的法則行動，而且以日常語言來說，我們有權說它們根據機械法則彼此作用。但是這些活動都構成上帝根據完美律而預先予以設定的和諧體系的一部分。「靈魂根據目的因的法則，藉欲求、目

的和手段去行動。身體根據動力因法則或運動法則行動。而動力因和目的因這兩個領域彼此協調一致。」⁶¹最後歷史朝向「在自然世界之內的道德世界」⁶²之建立而發展，也因此而趨向「自然的物理王國與神寵之道德王國」⁶³之間的和諧而發展。因此「自然導向神寵，而神寵在使用自然之時，即使自然成全。」⁶⁵

七

我們已知道，每一個單子均以其有限的觀點，在自身之上反映整個宇宙，這也就是說每一個單子均享有知覺 (perception)，因為萊布尼茲定義知覺為「單子的內在狀況，乃表象外在的物體。」⁶⁴再者每一個單子，特別是如果它是主導性的單子，那麼在它自己就是主導性單子的物體中，或在它只是組成分子的物體中，都會有對應於外在環境中的改變之相續的知覺。但是由於單子之間欠缺交互作用，不同單子之間的轉變不得不歸因於內在原則。這個原則的作用萊氏稱之為「欲求」(appetition)；「能引起知覺的改變或轉移之內在原則的作用，可稱之為欲求」⁶⁵，每一個單子之中都有這種情形發生，所以我們可以說，所有的單子都有知覺和欲求⁶⁶。但是絕不可因此認為萊氏乃以為每一單子都是有意識的，或每一個單子都能體驗到像我們體驗到的欲求。當他說每一單子皆有知覺，意思只是說：由於預定和諧所致，每一單子內在地反映出其所處的環境中所發生的變化。這並不要求這個環境的表象應伴隨著此一表象的意識，從一個表象改變為另一個，乃是單子自身之中的內在原則使然。單子是根據完美律而被創造出來的事物，它有反映自己

做爲其中一成員之無限體系的自然傾向。

因此萊氏在「知覺」與「統覺」(apperception)之間做了一個區分，如前所述，知覺只是「單子表象外在事物的內在處境」，然而統覺則是「此內在狀態的意識或反省的知識」。②7並非所有單子都能享有統覺，有統覺的單子也不是時時都能享有統覺。所以，知覺可有不同的程度。有些單子只擁有含混的知覺，毫不明晰，而且沒有記憶，也沒有意識。在此處境下，單子(譬如：一棵植物的主導性單子)，可以說是處於昏睡或迷幻狀態中，甚至人類有時也會處於這種狀態。程度較高的知覺乃見於伴隨著記憶和情感而來的知覺。「記憶供給靈魂一種做效理智，但與理智有別的連貫性。我們觀察動物，可以發現它們對於某個刺激它們的事物有所知覺，並且有類似先前感受過的知覺，這無非是由於記憶的表象使然。記憶的表象作用也就是它們在當下的知覺中，聯想到先前有過的知覺經驗而感覺到其間有某種類似性。例如我們拿一根棍子在狗面前搖幌，會使牠們記起曾造成的疼痛，而嚎叫跑開。」②8有生命的有形質實體，能享有隨記憶而來的知覺，乃被稱爲「動物」；而其主導單子能被稱爲「魂」以有別於「裸性單子」(naked monads)，最後有統覺或有隨伴著意識的知覺，在此層面上，知覺變得明晰，而且此知覺者是能覺察到他自己的知覺。享有統覺的靈魂稱爲「理性靈魂」(rational soul)或「精神」(spirit)，以有別於廣泛的魂，唯有理性靈魂或精神能作真確的推論，此種推論以必然而永恆的真理知識爲依據，也能展現反省的活動；這些行動使我們能理解「自我、實體、單子、靈魂、精神，總而言之，非物質的事物與真理。」②9「這些反省活動提供給我們推論的主要對象」③0

當然萊氏把統覺歸屬於人類，但他並不意指說我們一切的知覺都是明晰的，更不必說「真確的推論是習慣性的」。即使在有意識的生活中，許多知覺都是混淆不清的。「成千上萬的徵兆顯示，使我們思考到在我們身上有無數不斷的知覺，是沒有著統覺和反省的。」^①譬如，住在磨坊中的人對於它的噪音往往沒有明晰的察覺，而且即使能察覺到，也只是察覺到由許多含混的知覺所構成的整個知覺。同樣的，人在海邊漫步也許大體都會意識到海浪的聲音，但是他不會意識到構成整個知覺的各個細微知覺 (*Petites perceptions*)。再者「人的活動中有四分之三是如同野獸一般的活動。」^②少數人站在給予為何明天將天亮一個科學性原因的立場上，說大部分的人都為記憶與知覺的連結所引導而預期明天會天亮。「我們四分之三的行动只單靠經驗。」^③再者，儘管在理性靈魂中，欲求已經達到意志的層次，但仍不能因此認為我們沒有「激情」和從動物身上發現到的衝動。

萊氏反對笛卡兒把知覺畫分成精神與物質兩種截然不同等級的理論。就某種意義而言，萊氏認為萬物都是有生命的，因為萬物都是終極地由非物質性的單子所構成的。同時根據知覺的清晰程度來區分實在物的不同層級，也還有餘地。如果我們問，為什麼某個單子只享有較低層次的知覺，而另一單子享有較高層次的知覺，唯一的答案只能是：上帝根據完美律而把萬物規定成這個樣子。因此，萊布尼茲說：「當概念在人類的的情況中發生時，原先為感覺靈魂的單子，「乃提昇到理性的層次，並且達到精神的特殊地位。」^④其次，靈魂「直到藉著概念而被註定給予人類的生命，它們才成為理性的；但是，靈魂一旦變成理性的，由此能得到意識，並能與上帝交往，那麼

我認爲靈魂就不會再失去上帝共和國的公民資格。」^⑤在某種意義上，萊氏的理論似乎適宜用進化論的意思來理解，在一七一五年寫給雷孟（Remond）的信中，他說「由於人能設想，藉物質的發展和變化，構成精蟲身體的機械乃能變成一部構成人的有機身體所必需的機械。由於靈魂與機械之間的完美和諧，感覺魂乃必定能够變成理性靈魂。」^⑥他又補充說，但是，「就如這種和諧是預定的，未來的狀態已包含於現在之中，而且完美的理智必早能在現有的動物之前就能認知到。因此一個純粹的動物永不會變成人，而人之精蟲若不藉著概念作用，達成鉅大的轉變，則永遠僅是純粹的動物。」我們可以說，在萊氏的學說中暗示有進化的理論，但他是用單子論來設想的，而單子論與生物進化論先驅人物所提出的進化科學假說，並無絲毫關聯。

八

靈魂與身體的關係，是主導性單子與單子集合體之間的關係；但要明確說明，在萊氏看來兩者之間是怎樣的關係，則極爲困難。當然，任何解釋都必須預設幾個特定的基本觀念。第一，人的靈魂是一非物質性的實體，人的身體也是由非物質性的單子構成的，它的形質性乃是有穩固基礎的現象。第二，（此敘述乃由前者而來）構成人類的眾多單子之間，在直接物理作用的意義下，並沒有交互作用。第三，構成人類的個別單子，其變化之間的和諧或一致，係由於預定和諧所致。第四，人的靈魂或主導性單子與構成人體之單子間的關係，必須以能使靈魂和身體構成一個存有者，並且在某意義下，靈魂管理身體，然後這類述句才能得到有意義的解釋。

根據萊氏的看法，「就萬物是完美的而言，可說它們可以從事外在的活動，而就其爲不完美的

的而言，則因為受他物的困擾（即他物作用於其上）。因此，就單子具有明晰的知覺而言，主動為單子之屬性，而就其具有含混的知覺而言，則激情為單子之屬性。」^①因此，就人的靈魂具有明晰的知覺而言，人可說是主動的；就構成人體的單子只具有含混的知覺而言，則可說成是被動的。在此意義下，身體可說是隸屬於靈魂，而靈魂乃主導或管理身體。再者，雖然嚴格說來，靈魂與身體之間並沒有交互作用，但依據預定和諧而言，構成人體的次級單子發生變化，是由於或為了靈魂此一高級單子的變化使然。人的靈魂或精神乃根據它對於最好該做之事的判斷而行動，而人的知覺越明白而清晰，判斷就越客觀。是以，可以說只要它具有明晰的知覺它就能成為完美的。而構成身體的次級單子的變化，由於上帝的設定而與人的靈魂或高級單子的變化相關連。以此意義來說，靈魂由於具有較高的完美性，所以才主導身體並施作用於身體之上。當萊布尼茲說，「一個受造物比另一個受造物更完美，在於能由其中發現足以先驗地解釋另一物身上發生的事情的理由，而我們說某物施作用於另一物之上，也是準此方式來說的，」^②他的意思即如前所指，在設定單子之間的和諧方面，上帝把次級單子的變化和較完美單子的變化連結在一起。萊氏認為：日常用語所說的，靈魂施作用於身體之上，以及靈魂與身體之間的交互作用，是合法的。但是，這些語句的意義之哲學分析，則顯示這些語句另有其意，而與一般習以為常的意義大相逕庭。譬如；如果我們說，身體作用於靈魂之上，其意義為靈魂有含混而不清的知覺；也就是說，我們沒有明白看出知覺從內在原則發展出來，而似乎成爲無中生有的。就靈魂具有含混的知覺而言，我們說靈魂是被動的，而非是主動的，所以是被身體所作用的，而非是管理身體的。

但是這不可被認為意指著靈魂與身體之間有某種物理性的交互作用。

現在，相當清楚的，構成人的身體之單子，並不總是同樣的一些單子；身體可以說是失去某些單子而又獲得其他的單子。但問題也隨之而來，在何種意義下，我們能合法地說這個變動中的單子集合體為一「身體」？光說單子形成一個身體是因為有一個主導性單子，似仍有所不足；如果我們只以主導性單子之意，為享有清晰知覺的單子，因為主導性單子或靈魂與構成人的身體之單子有別。譬如：我們當然不能說，因為A之靈魂的單子具有比較清晰的知覺，則一切構成個體A的身體之單子就是A的身體。因為B之靈魂的單子也具有比構成A的身體的單子更清晰的知覺。然而A之身體的單子並不構成B的身體。因而，到底是什麼特殊的約束，使得構成A之身體的單子和A的靈魂統一起來？而且必須使我們肯定構成A之身體的單子，只可做為A的身體，而絕不能當作B的身體呢？我們至少須求助於一個前面提過的觀念，而說：構成A的身體之單子的某些改變，只要這些單子之中發生的變異，它的「先驗理由」乃依於在A的靈魂之單子中發生的變異，就此範圍而論，某特定的變化單子總構成A的身體。我們也能說，構成人體之單子可能有其觀點或知覺，根據預定和諧來說，這種觀點雖然是含混的，但類似或近似主導性單子之觀點，而且它們因之而與主導性單子具有某種特殊關係。但這似乎也表示，我們能說其所以是這些而不是那些單子構成了A的身體，其主要理由必定在於發生於一組單子中的變化，而不是發生在另一組中的變化，是可以根據目的因，透過參照發生在A的靈魂內的變動，而予以解釋清楚。

萊布尼茲寫給波謝神父 (FATHER des Bosses) 的信中，提到「實體鏈」(Vinculum substa-

nitale)，它連結單子以形成一個實體。但是，這種說法並不能合法地用來說明這位哲學家不滿意自己為構成一物的單子之間的關係所作的考慮。因為他提出這樣的說法，是爲了回應天主教的化體論 (transubstantiation) 能否用他的哲學來說明的問題。他於一七〇九年所寫的一封信中提到，「您的化體論」也許可用「我的哲學」來解釋，只要說關乎基本的主動力與被動力而言，雖然構成麵包的單子的派生力仍然留存著（以允許在化體之後，麵包的附質繼續存在的教義），但構成麵包的單子被取走，而這些單子均呈現將代換成基督的身體就可以了。但是在後來的信中，他繼續推展「實體鍵」的理論，因此在一七二二年的一封信中，他說「您的化體論」不必假定構成麵包的單子被移走，便能予以解釋。我們可以用另一個方式說，化體就是麵包的「實體鍵」被破壞了，或是基督之身體的「實體鍵」被應用到原本以麵包的實體鍵結合成一個實體的相同的單子之上。然而麵包和酒的「現象」仍然存在。

但是我們要注意，萊布尼茲說過「您的化體論」和「反對化體論的我們，不需要這種理論」。所以，我們不能就此斷定他自己主張「實體鍵」的理論。但是他確實聲稱，他在不宜稱爲實體的無機體，與結合其主導性單子而組成真實的實體、或自身爲「一」之物的自然有機體之間，作了一個區分。但若要了解這種士林哲學語言的使用，是如何實際地受到單子理論的證成，則是相當困難的。

九

如所周知的，萊氏於其「人類悟性新論」中，批評了洛克對先天觀念 (innate idea) 學說

的攻擊。的確，從萊氏對單子之間的交互作用的否定，以及預定和諧理論的提出，我們自然會期望他也認為，所有的觀念是先天的，亦即，觀念全都是從內在產生出來的，也就是說藉內在於心智的原理所產生的。然而事實上，他用「先天的」(innate)一詞，有其特別意義，以使得他能說：只有某些觀念和真理是先天的，譬如他說：「『甜的不是苦的』這個命題，根據我們給予『先天真理』innate truth 一詞的意義來說，就不是先天的命題。」^①我們有必要探討萊布尼茲是如何理解「先天觀念」和「先天真理」二詞。

萊布尼茲說「甜的不是苦的」，這個命題不是先天真理，因為「甜和苦的感覺係來自外在的感官知覺。」^②於此他顯然不是說，甜和苦的感覺是外在事物之物理活動造成的結果。易言之，先天觀念和非先天觀念之間的分別，不能是受外在的影響而生的觀念，與從內在形成的觀念之間的區別；二種觀念之間必定有某種內在的差異。爲了找出這種差異，我們必需參照前面說過的交互作用問題。心智或主導性單子能有清晰的知覺，而就其具有清晰的知覺而言可以說是主動的，但是它也能有含混的知覺，而據此以論，它也可以說是被動的。我們之所以說心智或主導性單子是被動的，是因爲主導性單子之有含混的知覺，其「先驗理由」可從構成人體之單子的變化中找出來。然而我們也可用日常語言說某些觀念乃源於感官知覺，並且是由於外在事物之作用於感官上而產生的。哥白尼學派的人之所以能用日常語言說日升日落，其故在此。這一類的語句所表達的無非是現象或表象。

萊布尼茲也認為，源於感覺的觀念，即非先天的觀念，就其表象外在事物而言，乃以外在性

爲其特徵。「由於靈魂是一個小世界，在這裏面明晰的觀念是上帝的表象，而含混的觀念則是宇宙的表象。」^⑧但是這個敘述仍大有商榷的餘地。空間觀念似乎以外在性爲其特徵，因而是一種源於感官知覺的含混觀念。但是萊氏明白地說，我們能有明晰的空間觀念，而且也有如動、靜之類的明晰觀念，這些皆出自「常識」(Common sense)，也就是說因爲這些觀念是屬於純粹知性，故係出自心靈自身，因而也「能予定義和證明。」^⑨至於含混的感覺觀念，萊氏所想到的像是「緋紅」、「甜」、「苦」之類的觀念，明顯地具有外在性質，這些外在性質預設擴延性和空間的外在性，並且因爲有這樣的現象特性，而不能屬於單子。因而「甜」和「苦」，是含混的觀念，而「甜的不是苦的」這個命題不是先天真理，因爲這些含混的觀念「來自外在的感官知覺」。

然而，某些觀念源自心智本身，而非來自外在的感官知覺，譬如，方性與圓性的觀念乃由心智自身所產生出來的，其次，「『靈魂包含存有、實體、單一、同一、原因、知覺、理性和其他許多概念，這些概念都不是感官知覺所能產生的。』」^⑩這些觀念都緣於反省作用，因此是先天觀念，且爲感性知識之預設（於此萊氏乃接近康德的立場）。

要使這個問題更爲明朗，我們還應該注意下述論點。「方不是圓」這個命題中，矛盾律（也是理性的先天真理之一）被應用於源自心智本身而非源於感官知覺的觀念；要言之，即矛盾原理乃應用於先天觀念。因此這命題可說是先天真理。但是我們不能基於將矛盾律應用於甜和苦的觀念上，就認爲「甜不是苦」這命題也是先天真理。因爲甜和苦都不是先天觀念。這個問題是「把公設應用於感覺真理上得出來的混合結論 (hybrida conclusio)」。⑪ 這個真命題終究不是萊氏

專門意義下的先天真理。

如果說邏輯和數學是「先天的」，顯然會造成困難，因為孩童不是生而具有邏輯和數學的知識，但萊氏也從未想像孩子們有這樣的知識。先天觀念之為與生俱來的，其意義僅止於心靈從自身之中引生出這些觀念。但是由此不能推斷每一個心靈起初就積存了先天觀念和先天真理。或甚至說每一個心靈都會達到有關一切從心靈自身衍生出來的真理的明確知識。再者，萊氏並不否認爲了能注意到或有意識的察覺到先天觀念，經驗或許是必要的。另外也有「本能的真理」(truths of instinct)，它們是先天的，也是我們以自然本能予以使用的真理。譬如，「每一個人都按照自然邏輯運用了演繹規則而不自知。」^①我們也都有某種關於矛盾律的本能知識，但不是說我們必定都能對矛盾律有明確的知識，而是說我們都本能地使用矛盾律。因爲對於原則的明確知識，經驗有時是必要的，例如，一開始我們並沒有明確的幾何學知識，我們能學會幾何學也是需要靠經驗的幫助。但是萊布尼茲否認「每一先天真理總會被人認識」^②或「一切學習得來的知識都不是先天的。」^③小孩子或許可以從畫在黑板上的圖形得到幾何學定理的明確知識。但是這並不是說他透過感覺而獲得了三角形之類的觀念，因爲幾何學上的三角形根本不能被看見；黑板上的圖形並不是幾何學上的三角形。

是故，對於萊布尼茲而言，先天觀念確實是先天的，其意不只是心智有能力構作某些觀念，然後覺察這些觀念之間的關係。因爲反對先天觀念的人也會承認這一點。除此之外，更表示，心智有能力找到在自身之中的先天觀念，譬如，心智反省自身便能構想出實體觀念。對於哲學的公設、

靈魂中的每一樣東西無不源自感覺，我們必須再加上「除了靈魂自身與其情狀之外」。「理智所擁有的的一切，除了其自身及其情狀之外，莫不源於感覺。」⁹⁸因此，萊氏駁斥心靈原是一塊白板 (tabula rasa) 的說法。因為這似乎是說「真理之於我們一如赫拉克力士的雕像之於大理石，而大理石則與接受此一形象或另一形象完全無關。」⁹⁹ 其所謂白板就像一塊大理石，儘管還需雕刻師運力操刀才能雕成某種形象，但由於這塊大理石已經具有了雕像的紋路，所以我們才能說某個雕像實質上可含於其中。「因此，觀念與真理對我們而言是先天本具的，有如意欲、脾氣、習性或自然嗜好一樣，而非有如行動，雖然那些潛能總是伴隨着某些經常感覺不到但卻相應的行動。」¹⁰⁰

萊氏斷定上帝觀念，也是前述意義下的先天觀念之一，「我直到現在仍一直認為上帝觀念就如同笛卡兒所堅持的是先天的。」¹⁰¹ 這並不是說，每一個人都能有明晰的上帝觀念，「凡是先天的，總不是起初就能如其所如的清楚而明晰的被認識到，爲了察覺到它，往往還要付予更多的關注和方法，學者未必都能做到，常人更難。」¹⁰² 因此，說上帝觀念是先天的，對於萊布尼茲而言，就如笛卡兒一般，其意在於心智能從內在獲得上帝觀念，而且單憑內在反省就能達成認識「上帝存在」這個命題的眞確性。但是萊氏證明上帝存在的論證，只能留待下章再予討論。

附 註

- ① *On the Supersensible Element in Knowledge and on the Immaterial in Nature* (to Queen Charlotte of Prussia); *G.*, 6, 493; *D.*, p. 151.

- ② *New Essays*, 4, 2, 1, p. 410; G.; 5, 347.
- ③ *New Essays*, 4, 7, 7, p. 469; G., 5, 392.
- ④ *New Essays*, 4, 2, 1, p. 410; G., 5, 348.
- ⑤ *New Essays*, Appendix 12, p. 719; G., 7, 320
- ⑥ *New Essays*, 2, 23, 15, p. 229; G., 5, 205.
- ⑦ G., 1, 372-3 (in a letter to Foucher).
- ⑧ *Monadology*, 2; G., 6, 607; D., p. 218.
- ⑨ *Monadology*, 3; G., 6, 607; D., p. 218.
- ⑩ *Ibid.*
- ⑪ *A New System of Nature*, 11, G., 4, 482; D., p. 76.
- ⑫ *A New System of Nature*, 3; G., 4, 478; D., p. 72.
- ⑬ *The Principles of Nature and of Grace*, 1; G., 6, 598; D., p. 209.
- ⑭ *On the Reform of Metaphysics and of the Notion of Substance*; G., 4, 469; D., p. 69.
- ⑮ *The Principles of Nature and of Grace*, 1; G., 6, 598; D., p. 209.
- ⑯ *A New System of Nature*, 3; G., 4, 478-9; D., p. 72.
- ⑰ *Monadology*, 18; G., 6, 609-10; D., p. 220.

- ⑮ *New Essays*, Appendix 7, p. 702; G., 4, 396.
- ⑯ G., 3, 324 (in a letter to des Bosses).
- ⑰ G., 3, 324-5.
- ⑱ G., 6, 636 (in a letter to Remond), cf. *Monadology*, 47-9; G., 6, 614-15; D., p. 225.
- ⑳ G., 2, 169 (in a letter to de Volder).
- ㉑ G., 2, 233-4 (in a letter to de Volder).
- ㉒ *Refutation of Spinoza* (edit. Foucher de Careil), p. 28; D., p. 176; cf. G., 4, 393-4.
- ㉓ G., 2, 171 (in a letter to de Volder).
- ㉔ *New Essays*, Appendix 7, p. 701; G., 4, 395.
- ㉕ *New Essays*, 4, 3, 6, p. 428; G., 5, 359.
- ㉖ *New Essays*, p. 722.
- ㉗ G., 2, 252 (in a letter to de Volder).
- ㉘ Reply to a letter of M. Foucher; G., 1, 416; D., p. 65.
- ㉙ G., 6, 629.
- ㉚ *New Essays*, 2, 17, 1, p. 162; G., 5, 144.

- ③③ *New Essays*, pp. 161-2.
- ③④ G., 2, 304 (in a letter to des Bosses).
- ③⑤ G., 2, 517 (in a letter to des Bosses).
- ③⑥ Third letter to S. Clarke, 4; G., 7, 363; D., p. 243.
- ③⑦ G., 2, 183.
- ③⑧ Fifth letter to S. Clarke, 47; G., 7, 400; D., p. 256.
- ③⑨ *Ibid.*, D., p. 266.
- ④① Fourth letter to S. Clarke, 27; G., 7, 375; D., p. 250.
- ④② Fifth letter to S. Clarke, 42; G., 7, 399; D., p. 264.
- ④③ Third letter to S. Clarke, 2; G., 7, 363; D., p. 243.
- ④④ Fifth letter to S. Clarke, 29; G., 7, 396; D., p. 261.
- ④⑤ Cf. fourth letter to S. Clarke, 15; G., 7, 373; D., p. 271 (cf. third letter, 6; G., 7, 364; D., p. 244).
- ④⑥ Fifth letter to S. Clarke, 44; G., 7, 396; D., p. 264.
- ④⑦ Fifth letter to S. Clarke, 33; G., 7, 396; D., p. 261.
- ④⑧ G., 2, 444 (in a letter to des Bosses).
- ④⑨ G., 2, 450-1 (in a letter to des Bosses).

- ④⑧ G., 2, 450 (in a letter to des Bosses).
④⑨ *Considerations on the Doctrine of a Universal Spirit*; G., 537; D., p. 146.
④⑩ G., 2, 262 (in a letter to de Volder).
④⑪ G., 2, 304 (in a letter to des Bosses).
④⑫ G., 2, 226 (in a letter to de Volder).
④⑬ G., 2, 136 (in a letter to Arnauld).
④⑭ G., 3, 144 (in a letter to Basnage).
④⑮ Cf. G., 2, 58 (to Bayle).
④⑯ G., 3, 143 (to Basnage).
④⑰ G., 4, 498; D., pp. 90-3.
④⑱ Second letter to S. Clarke, 8; G., 7, 358; D., pp. 241-2.
④⑲ *Monadology*, 79; G., 6, 620; D., p. 230.
④⑺ *Monadology*, 86; G., 6, 622; D., p. 231.
④⑻ *Monadology*, 87; G., 6, 622; D., p. 231.
④⑽ *The Principles of Nature and Grace*, 15; G., 6, 605; D., p. 215.
④⑾ *The Principles of Nature and of Grace*, 4; G., 6, 600; D., p. 211.
④⑿ *Monadology*, 15; G., 6, 609; D., pp. 319-20.

- 89 G., 3, 622 (to Remond).
- 90 *The Principles of Nature and of Grace*, 4; G., 6, 600; D., p. 211.
- 91 *Monadology*, 26; G., 6, 611; D., pp. 221-2.
- 92 *The Principles of Nature and of Grace*, 5; G., 6, 601; D., p. 211.
- 93 *Monadology*, 30; G., 6, 612; D., p. 222.
- 94 *New Essays*, preface, p. 47; G., 5, 46.
- 95 *The Principles of Nature and of Grace*, 5; G., 6, 600; D., p. 211.
- 96 *Monadology*, 28; G., 6, 611; D., p. 222.
- 97 *Monadology*, 82; G., 6, 621; D., p. 231.
- 98 Letter to Wagner, 5; G., 7, 531; D., p. 192.
- 99 G., 3, 635.
- 100 *Monadology*, 49; G., 6, 615; D., p. 225.
- 101 *Monadology*, 50; G., 6, 615; D., p. 225.
- 102 G., 2, 399 (to des Bosses).
- 103 Cf. *On the Doctrine of Malebranche*, 3; G., 3, 657; D., p. 234.
- 104 *New Essays*, 1, 1, 18, p. 84; G., 5, 79.
- 105 *Ibid*

- ㉔ *New Essays*, 2, 1, 1, p. 109; *G.*, 5, 99.
- ㉕ *New Essays*, 2, 5, p. 129; *G.*, 5, 116.
- ㉖ *New Essays*, 2, 1, 2, p. 111; *G.*, 5, 100.
- ㉗ *New Essays*, 1, 1, 18, p. 84; *G.*, 5, 79.
- ㉘ *New Essays*, 1, 2, 3, p. 88; *G.*, 5, 83.
- ㉙ *New Essays*, 1, 2, 11, p. 93; *G.*, 5, 87.
- ㊱ *New Essays*, 1, 1, 23, p. 75; *G.*, 5, 71.
- ㊲ *New Essays*, 1, 1, 22, p. 75; *G.*, 5, 70.
- ㊳ *New Essays*, 2, 1, 2, p. 111; *G.*, 5, 100.
- ㊴ *New Essays*, preface, p. 46; *G.*, 5, 45.
- ㊵ *Ibid.*
- ㊶ *New Essays*, 1, 1, 1, p. 70; *G.*, 5, 66.
- ㊷ *New Essays*, 1, 2, 12, p. 94; *G.*, 5, 88.

第十八章 萊布尼茲 (四)

存有學的論證——由永恒真理論證到上帝的存在——由事實真理論證——由預定和諧論證——惡的問題——進步與歷史

一

萊布尼茲辨識出，論證上帝存在的幾個有效或可能有效的路向。「您該記得，我曾說明觀念是如何存在於我們之內，雖然不是以我們經常都能意識到它們的方式，但總是以能從我們心靈深處引出來，而使它們為可知覺到的方式存在於我們之內。關於上帝觀念我就是持這種信念，我認為上帝觀念的可能性和存在，能用一種以上的方式予以證明。……我也相信我們曾用以證明上帝存在的所有方式，如果能使它們更完美一點，將是合宜而仍然有用的。」^①首先我將討論萊布尼茲所謂的存有學論證 (ontological argument)。

我們或許記憶猶新，存有學論證如果當成純粹的形式論證來說，乃是想證明「上帝存在」這個命題是分析的，而且其真理是先驗明證的 (evident a priori)。也就是說，如果任何人能了解主詞——上帝這個概念，那麼他即能了解謂詞——存在 (existence) 乃包含於主詞中。上帝概念是一

個至高完美存有 (Being) 的概念。存在是一種完美，所以存在乃包含於上帝概念中；亦即，存在屬於上帝的本質。是故上帝可定義為必然的存有，或那個必然存在的存有，因此，祂必須存在；因為否定必然存在者的存有之存在，必將會陷於矛盾之中。因此分析上帝觀念，我們便能得知上帝存在。

後來康德 (Kant) 駁斥這種論證方式，認為存在不是一種完美，存在並不像性質是主詞的謂詞那樣，存在不是任何事物的謂詞。然而萊希尼茲相信，存在是一種完美^②，並且也認為存在是一個謂詞^③。因此他樂於提出此一論證，而且也同意，說上帝只是一種可能的存有乃是荒謬的。因為如果必然的存有是可能的，則祂存在。言其純屬可能的必然存有，在詞語上便自相矛盾。「假定上帝是可能的，則祂存在，此乃神所獨具的特權。」^④同樣，萊布尼茲也深信，這樣成立的論證不是一個嚴格的證明，因為這已假定了上帝此一觀念是一個可能的「存有」之觀念。如果上帝是可能的，則祂存在。此敘述本身並未證實上帝是可能的。此論證下結論之前，必須先證明上帝觀念是可能的「存有」之觀念。所以他認為欠缺這個證明的論證是不完全的。譬如：「士林哲學派哲學家，包括『天使博士』 (Doctor Angelicus，即指多瑪斯·阿奎那) 都誤解這個論證，而做了謬誤推理。在這方面他們都錯了，是以曾在耶穌會的費烈雪 (La Fliche) 學院裏，花了相當時間研究士林哲學的笛卡兒，有充分理由重建這個論證。因為為了達到數學式的明證性，假設的某物仍應該被證明，否則這個論證如果不是謬誤推理，也只是不完美的證明。換句話說，此論證暗中假定了這個最偉大、最完美的存有之觀念是可能的，而且不含矛盾。」^⑤據萊布尼茲看

來，在可能性方面，始終是一種預設，「亦即，直到它的不可能性被證明出來，否則每一樣東西都可認為是可能的。」^⑤但是這個預設並不足以使存有學論證變成一個嚴格的證明。不過一旦能證明至高完美的存有之觀念是可能的存有之觀念，則「能說上帝的存在已予幾何學式先驗地證明出來了。」^⑦依萊布尼茲之見，笛卡兒學派不十分在意於證明至高完美之存有的可能性。當然，他是正確的；但是本書介紹到笛卡兒時曾提到過，笛卡兒曾在他對二組駁難的回答中，企圖藉著論證上帝觀念不包含有矛盾，來展示上帝是可能的。而萊布尼茲自己所採取的正是這種論證途徑。但是無論如何笛卡兒在為駁難所質疑之後，已做了思考的努力則是真的。

在萊布尼茲看來，可能的即是不矛盾的。所以在證明上帝觀念是一個可能的存有之觀念，他所做的無非是證明上帝觀念不包含任何矛盾。其真正的意義在於證明：我們擁有以上帝為至高而無限完美的明晰觀念；因為如果這個觀念能被證明是自相矛盾的，則恰當地說，是否我們能再有任何觀念將是極可置疑。譬如，我們能使用「方的圓」這樣的詞語，但是在何種意義下我們能有「方的圓」的觀念呢？這問題是；對於上帝觀念的分析能否展示出上帝觀念中包含兩個或更多不兼容的觀念。因此萊布尼茲斷定，「我們必須以一切想像得到的準確性，來證明有一個最完美的存有之觀念，也就是，上帝觀念。」^⑧

萊氏一七〇一年寫給「特雷沃」雜誌 (*Journal de Trévoux*) 編輯者的信中，他首先斷定，如果必然的存有是可能的，則祂必存在。接著他把必然存有與自身存有 (*Being of itself*) 視為等同。而展開如下的論證；如果自身存有是不可能的，則依靠其他存有的一切存有者也不可

能，因為這些存有者的終極存在憑藉在於自身存有。因此，無物能够存在……如果必然存有不可能，則沒有任何存有是可能的。這個證明到現在為止，似乎無人能推展到這個地步。」^⑨這似乎變換成了後驗論證。但是就前述引文所及而言，萊布尼茲並非從偶然存有者的存在，而是從偶然存有者的可能性出發，以論證到自身存有。當然我們也可以說；我們之所以知道偶然存有者的可能性，只是因為我們熟悉已存在的偶然存有者，即因為我們知道有真確肯定的偶然命題。而「因此，無物能够存在」這個語句使人聯想到更進一層的語句「但，某物確實存在」，以及「所以，偶然存有者是可能的」之結論。然而，字面上萊布尼茲還是保持在可能性的領域之內。不過，他又給予這個推論加上這樣的敘述——「但是，我也努力從別的方面來證明完美的存有是可能的。」

這最後一句話指的大概是一篇題名為「最完美存有之存在」的論文，該篇論文萊布尼茲曾於一六七六年拿給史賓諾莎看過。「每一種是積極的、絕對的或不論表達什麼都能不受任何限制地表達出來的性質，我稱之為完美。」^⑩這種性質是不可界定或不可分解的。因此，兩種完美的不相容性是無法證明的，因為證明需要能將詞語解析。並且這種不相容性也不是自身自明的。但是如果完美的不相容性既不是自身自明的，又不能予以證明，則可能有一個具備所有完美的主體。存在是完美，所以藉自身之本質而存在的存有是可能的，所以它存在。

這個論證預設了存在是完美。這似乎容易引起駁難：這一點萊布尼茲自己也知道，也就是說這個論證「不能因為我們看不出某物的不可能性，就斷言說它是可能的，因為我們的知識畢竟是有限的。」^⑪這個駁難或許也可以用來攻擊萊布尼茲在「單子論」中列舉出來的上帝之「可能性

的論證。「上帝，或必然存有，如果是可能的，則祂必存在，這正是上帝獨享的特權。而且，由於無物能阻礙無所限制、沒有否定也因而無矛盾的事物之可能性。光是這一點即足以先驗地建立上帝的存在。」¹² 這個論證的路向，即至高完美存有之觀念是沒有任何限制的觀念，是不具矛盾的存有之觀念，也是可能存有之觀念。此路向基本上仍與萊布尼茲曾交給史賓諾莎過目的論文中所列舉的論證一樣。而且也招致相同的駁難，即我們沒有理由把消極否定的可能性（即，缺乏可辨識出的矛盾）和積極肯定的可能性視為等同。我們應先對上帝的本質有清楚明瞭的與恰當的觀念才行。

11

萊布尼茲提出另一個上帝存在的先驗論證，就是從永恒而必然的真理出發的論證，這也是與古斯丁 (St. Augustine) 最鍾愛的論證。此方說，數學命題就其真值非取決於任何偶然事物之存在而言，是必然而永恒的。已知一個圖形由三條線圍成並具有三個角，無論是否有任何三角形存在，這個述句都是永恒真理。萊布尼茲認為這些永恒的真理不是「虛構之物」¹³，所以需要一個形而上學的基礎，而我們不得不說永恒真理「必須存在於某個絕對而形上學地必然的主體中，即必須存在於上帝之中」¹⁴，所以上帝存在。

這是一個相當難以理解的論證。萊布尼茲說，我們並不算假設「永恒的真理……取決於上帝的意志。真理的理由在於事物的觀念，而事物的觀念乃包含於神的本質自身之中。」¹⁵ 又，「上帝理解的是永恒真理的領域或觀念所依的領域。」¹⁶ 但是何種意義下永恒真理可說是「存在」於

神的理解中呢？又如果永恒真理確實存在於神的理解中，我們又如何能認識到呢？或許永恒真理是假設性的（譬如，「若有一個三角形存在，則其三角的總合是一百八十度」），而屬於可能性的領域，所以萊布尼茲的由必然命題的論證，祇是由可能性論證到上帝，以做為它的終極基礎之論證的一個特例而已。而且這樣的解釋似乎可由萊氏的敘述中獲得支持；他說：「如果在本質、可能性或永恒真理中有實在性，這個實在性必定以某種存在而現實的事物為基礎；結果在必然存有之存在中，在它之中，本質包含了存在，或者由於它可能者足以成為實現者。」^①但於此仍需要某些清晰的敘述去說明「分析命題具有實在性」到底是什麼意思，以及分析命題與神的理解之明確關係為何。

二二

萊布尼茲也使用充足理由律，從事實真理來論證上帝的存在。我們可以藉有限原因來解釋任何已知的事件，或解釋有限存有者系列中任何事物的存在。而且對於有限原因的觀點所作的解釋過程，也許可以推到無限。為了解釋A、B和C，也必須提及D、E和F，而為了解釋D、E、F，又必須提及G、H、I；如此以至於無窮，不僅因為無限系列可以上溯至過去，也因為宇宙任何時刻都是無限複雜的。但是「由於些細節內容都會涉及其他偶然的、較先的或更瑣碎的細節，要解釋任何一個細節都需要類似的分析，我們便無所進展；因而充足的或最終的理由必定在這偶有物的細節系列之外，不管這些偶有物如何的無限，也必是如此。因此，事物之最終理由

必基於必然實體，於此中變化之細節無不宛如它的根源一般，顯著可察地存在著。這個必然實體就是我們所稱的上帝。做爲一切細節之充足理由的必然實體，無處不與整個細節系列連結在一起，但上帝只有一個，而且僅此上帝即已足够了。」¹⁹ 萊布尼茲觀察到這其實是一個後驗論證 (a posteriori argument) ²⁰。

在「論事物的終極根源」(On the Ultimate Origin of Things) 一文中，萊布尼茲批評事實真理，就世界後然的狀態受先然的狀態所限定來說，乃是假定的必然，「目前的世界是物理的或假設的必然，但不是絕對的或形上學的必然。」²¹ 論及萊氏的命題理論我們得知，萊布尼茲認爲：「一切事實真理或存在命題，除「上帝存在」這個命題之外，都是偶然的，亦即皆非形上學的必然。因此「聚合而構成世界的連鎖狀態或事物系列，」²² 其終極根源必定要在系列之外去找；我們必須「從世界中先然狀態決定後然狀態之物理或假定的必然性，進到某種不能再有理由可被給予的絕對或形上學的必然性。」²³ 就最後這個看法而言，萊布尼茲認爲，沒有任何外在的理由(或原因)能够用來說明上帝的存在；必然存有即其自身的充足理由。如果「理由」是意指「原因」，那麼上帝沒有原因；但是祂的本質是祂的存在之充足理由。

根據康德的說法，這個論證仍以存有學論證爲基礎。康德的敘述一直被反複提起，但是反複提起並不就表示是正確的。當然，的確「如果世界只能用必然存有之存在來解釋，那麼必定有一個本質包含存在的存有存在，因爲這就是必然存有一詞之所指。」²⁴ 但是由此不能斷言，必然存有之可能性乃以有限而偶然的事物之存在爲基礎的論證所預設。雖然如前所見，如果一個失落的

環節被找到了，那麼萊布尼茲是接受存有學論證的，但在此他對於上帝存在之後驗論證，卻並未涉及存有學論證。

四

萊布尼茲也從預定和諧後驗地論證上帝的存在。「眾多彼此不相溝通的實體的完美和諧，只能來自一個共同的原因。」²⁴ 因此我們有了「一個新的上帝存在的論證，它是個具有驚人的清晰性的論證。」²⁵ 由秩序和諧與自然之美而來的上帝存在論證，「似乎只具有道德的確定性」，雖則它得要求有「一種由我前面所介紹的新的和諧，即預定和諧而來的形上學必然性。」²⁶ 如果能接受萊布尼茲的無窗單子的理論，則單子活動之和諧的關聯當然值得注意。但是萊布尼茲這個上帝存在的新證明，已先行接受了否定單子間的一切交互作用的說法，然而他給這個說法的論證形式，卻一直沒有贏得廣泛的支持。

五

如上一章裏提過的，根據萊布尼茲的說法，上帝始終是為最完美而行動的，因而這個世界必定是一切可能世界中最好的一個。嚴格來說，上帝可能創造另一個世界；但是道德地說，祂只能創造最好的可能世界，這是萊布尼茲的形上學的樂觀主義。這引來叔本華 (Schopenhauer) 的嘲笑，叔本華認為這個世界絕不是最好的，反而是一切可能世界中最差的一個，他也始終否定仁慈

的創造者之存在。由於萊氏提出這樣樂觀的看法，顯然他有義務要解釋爲什麼存在於這個世界上的惡，不會構成對他的理論之駁斥。他非常注意這個問題，乃於一七一〇年發表了他的「神學；論上帝的善性，人的自由與惡的起源」(Theodicy; Essays on the Goodness of Gud, the Freedom of Man and the Origin of Evil)。

萊氏區分出三種惡。「惡可分別以形上學、物理學和道德等角度來看，形上學的惡祇是不完美，物理的惡在於遭苦難，而道德惡則是罪。」^②我們先解釋他所說的「形上學之惡」有什麼意義。於此我希望能特別注意萊布尼茲提出來的兩個一般性原理，其一，惡本身乃由「缺如」(privation)所構成，而不是由積極肯定的物體所構成，所以正確地說，惡沒有動力因，因爲它是由「動力因不起作用的事物所構成，那就是爲什麼士林哲學家習稱惡之原因爲缺陷(dificient)。」^③「奧古斯丁曾提出這個觀念。」^④其二，上帝一點也不意欲道德的惡，而只是允許它存在，而於物理的罪惡或苦難，祂也不是絕對地意欲，而只是假定地意欲，譬如，假定物理惡可作爲達到善目的的工具；諸如能幫助受難者達到更大的完美。

形上學之惡是不完美，而這也就是包含於有限存有者自身的不完美，受造物必然是有限的，而有限存有者也必然是不完美的，此不完美正是錯誤與罪惡之可能性的根源。「我們乃由上帝導出一切存有，那又能到那裏去找出惡之可能性的根源？答案是必定要在受造物的理想本性(ideal nature)中去找，就這本性乃包含於永恒真理中而言，它是在上帝的理解範圍之內，而獨立於祂的意志之外。因爲，我們必須考慮到在罪之前，受造物之中有一種原本的不完美，因爲受造物乃

本質上便受到限制，由此可以斷言受造物並非無所不知，而且也會欺騙自己，犯其它的錯誤。」^⑩因此，惡之終極起源乃屬於形上學的。於是問題隨之而起：從上帝創造了世界，因而賦與受限制而不完美之事物的存在，由這個簡單的事實來說，上帝如何不必為惡的產生負責呢？萊布尼茲的回答是，存在比不存在好。假如我們能够區分神的意志中的不同瞬間，則我們能說，上帝「先前」意志的只是善。但是由於受造物之不完美並非取決於神的選擇，而是取決於受造物之理想本性，故而上帝不得不選擇創造不完美的存有。但是無論如何，他總是選擇創造最好的可能世界。如果祇就上帝自身來考慮，上帝的意志所意欲的只是善；但是「結果」呢，也就是說一旦神給予決定要創造，那將是最好的可能。「神先前意志著善，而其後即是最好的。」^⑪但是祂不能意欲「最好的」而不同時意欲不完美事物的存在。甚至在所有可能世界中最好的一個世界，其中的受造物也必定是不完美的。

在處理物理惡和道德惡的問題時，萊布尼茲預設了他的形上學立場。他當然有權這樣做，因為問題顯然是他的形上學立場所引發出來的。（不過，他也許也曾做了更多的考慮，因為事實上他的預定和諧的學說，使這些問題變得甚至比任何有神論哲學系統所引發的問題還要來得尖銳。）預設這個世界是最好的可能世界，他察覺「我們必須相信，甚至苦難和怪物都是秩序的一部分」^⑫；它們都屬於這個體系，我們也沒有理由去假設另一個世界會是一個更好的世界。再者，這個世界上物理善要比物理惡來得多。其次，物理的苦難是「道德惡的結果。」^⑬物理惡提供許多有用的目的；因為它們是罪惡的懲罰，而且也是成全善的手段。至於動物，「我們沒有理

由懷疑動物身上沒有痛苦的存在，但看起來動物身上的快樂和痛苦並不像人類身上發生的那般激烈；由於動物不會反省，故而對於引起痛苦的悽楚和帶來快樂的喜悅都不那麼敏感。」³⁹然而萊布尼茲總是辯稱：這個世界上，善遠比惡多。而存在於這個世界上的惡乃屬於整個體系，故須以整體視之。影子能使光線浮顯得更為鮮明。從形上學的觀點來說，萊布尼茲有意使惡成爲必然。「由於上帝創造了非永恆的實存事物，而由於祂不是祂自己的理解之作者，因之祂不會使惡不存在於事物或形式的可能性中，那麼可見上帝也會是製造惡（或不完善）的根源。」⁴⁰於處理具體的物理惡方面，他以一種許多人看來非常膚淺而不高明的訓誡語氣來撰寫他的看法。的確，在「神義學」的序言中，他說：「我所努力的，無非是考慮教化而已。」⁴¹

然而，萊布尼茲所考慮的主要問題是道德惡，在「神義學」中，他廣泛地討論這個問題，參考了其它許多哲學家以及士林學派神學家的學說。的確，他表達出對於士林哲學之爭論的驚人知識，譬如他對「多瑪斯主義者」和「摩里那主義者」(Molinists)之間的爭論知之甚詳。這種廣泛的寫法難免不易總結自己的立場。儘管他事實上寫了一篇「神義學」節錄或摘要，仍難免於如此。但是，令我們想簡要敘述萊布尼茲的立場時，覺得有所困難的主要原因，是他似乎摻雜了兩個迥然不同的觀點。

每一個有神論者，在設法解決惡的問題時，都會遭遇到的一個難題，就是證明上帝如何不必爲祂創造並保全其存在的這個世界中的道德惡負責？爲解決這個難題，萊布尼茲引用了士林哲學之以惡爲缺如的理論。「柏拉圖學派、奧古斯丁和士林哲學家所說，上帝乃罪惡之處於實存狀態

的物質成素的原因，而非處於缺如狀態的形式成素的原因，乃正確無誤。」^⑦道德惡是意志之正當秩序的缺如，如果A是以謀殺的方式射死了B，他的行動在物理角度來看，無異於他是在合法自衛的情況下射死了B；但是在前者，有一正當秩序的缺如，這種缺如則不會出現在自衛的情況中。萊布尼茲便將這種缺如和他所稱的「形上惡」關聯在一起。「當我們就受造物存在與行動而言，它乃取決於上帝，而且甚至保全也是一種持續的創造，就上帝之經常給予受造物，且也不斷地製造所有積極的、善的和完美的事物而言，這是真的。……另一方面，在始於原本限制的運作中的不完美與缺陷，乃是受造物透過限制它的理想的理由，由得到存在之初，就不得不接受的。因為上帝若把一切都給與受造物，豈不等於使後者成爲一個上帝？因之必定需要有不同等級的完美性，和各種各類的限制。」^⑧這暗示著人的惡行可說是包含在他的觀念中，即在神的理解中，由人之本質的不完美與限制所展現。在這層意義上，惡行似乎是必然的，甚至是形上學的必然。然而除了就神選擇創造此義以外，惡並不取決於神的意念。而且雖然祂自由地創造了最好的可能世界，但他創造了這個世界便不得不創造不完美的存有者。尤有甚者，如果萊布尼茲把他的「可能者」觀念表達爲要求存在，並且可以說是競相求取存在，那麼，他也許會接著說世界的存在是必然的，所以上帝不必爲世界之中的惡負責。

但是萊氏思想的這些發展，會使他變得與史賓諾莎主義非常接近。而事實上，他並沒有以這個方式發展他的觀念。相反地，他選擇強調神和人的自由，並且爲人的責任和死後的裁判尋找餘地。上帝自由地創造了世界；但是就任何道德惡而言，祂積極地意欲了積極的因素，而不是缺如

或惡的因素。道德惡乃歸因於行爲者人類，他將在死後得到公平的賞罰。在反駁笛卡兒所云不伴隨任何記憶的不朽觀念，萊布尼茲斷然表示「以倫理學角度來看，這個不具任何記憶的不朽觀念無絲毫用處，因為這種說法抹煞了一切獎賞，一切補償和一切的懲罰。……爲能滿足人類的希望，我們必須證明統轄一切的上帝是明智而公義的，而且祂也不會毫無補償與毫無懲罰地棄萬物於不顧，這些正是倫理學主要基礎之所在。」⁹⁸但是，如果永恆的裁決能被證成，則自由必需被肯定。

然而，於此萊布尼茲再度陷入一個重大的難題。根據他的說法，某個已知主詞之一切接續的謂詞，實質上均已包含於該主詞的概念之中。將實體類比於主詞，則實體所有的屬性和活動，實質上都已包含於其本質之中。是故，人的一切行爲就其能爲無限心智所預見而言，在原則上都是可預測的。這樣的話，人怎麼能適當地說是自由的？他在「神義論」一書明確肯定自由之實在性，並且指出，某些「頗負盛名的」士林學派學者，發展了上帝預先決定的旨令之觀念，用以解釋神預知未來的偶然事物，卻又同時肯定自由的說法。上帝預先決定人自由地選擇這個或那個。他接著又補充說，預定和諧的理論足可解釋神的知識，而不必再引用上帝進一步直接預定。也無需設定摩里那學派之中介知識 (Scientia media)。預定和諧理論與自由完全調和一致，因爲即使已先驗地確定人會做某種選擇，他的選擇並非出於被迫，而是因爲他受目的因的誘使而以該方式去選擇。

除非我們能先界定「自由」(freedom)的意義，否則用再長的篇幅來討論自由能否與萊布

尼茲的邏輯和形上學前提一致，也沒有益處。如果我們將自由理解爲「無所謂的自由」(liberty of indifference)，則正如萊布尼茲一再斷言的，是和他的系統不相容的；他稱之爲荒謬無稽的觀念。根據萊布尼茲的說法，「始終有一個頗佔優勢的理由起動意志去作選擇，但爲了支持意志的自由，這個理由能吸引人就夠了，但不需必然使人如此。」⁴⁰形上學與道德的必然性必須畫清界限，而且千萬不能把決定與形上學的必然視爲同一；可能有一個能與自由相容的「決定」，但絕不同於絕對的必然性，因爲和被決定者相反，並不是矛盾或邏輯上不可設想的。在某些人會提到心理學上的決定論之處，萊布尼茲則說是「自由」。而如果我们定義自由爲「與理智結合的自發性」⁴¹，則無疑地和萊布尼茲的邏輯和形上學的前提一致。但是，也許有人懷疑，這是否能與他在「神義學」中所接受的罪與永恒審判的觀念相一致。於此只要應該用別種方式去做，以及能以別種方式去做的行爲者能這樣做，即不僅說，行爲的另一途徑於邏輯上是可能的，而且也表示在實踐上也是可能的，一般人至少是傾向於認爲「罪」和報復性的懲罰幾乎是不可懷疑要有的。

是故，很難避免會有這樣的印象；萊布尼茲的邏輯和形上學前提的內涵，與神義學中提出來的正統神學主張之間，不無矛盾之處。關於這一點，我不得不承認我同意羅素的說法。同時，我想沒有任何好的理由來指控萊布尼茲言不由衷，或指出他的神學乃爲權宜之計而做的規定。畢竟，他相當熟悉某些各以特別意義來解釋「自由」一詞的神學和形上學系統。而他似乎也不是第一個視「自由」能與「決定」調和一致的非史賓諾莎主義者。處理這個問題的神學家和形上學家也許會說，一般人的自由概念混淆不清，亟需釐清和糾正。而萊布尼茲的確也有相同的看法。但

是他之將形上學的和道德的必然性畫分開來，究竟是否足以使我們給自由一詞加上一個不含混的意義，則仍然大可爭議。

六

萊布尼茲說，這個世界是一切可能世界中最好的一個，他說此話並非有意暗示，這個世界在任何已知的時刻已經達到其最大程度的完美；它是不斷地求進步與發展的。宇宙的和諧「使萬物皆以自然的方法走向神寵。」⁴²談到向神寵前進步時，萊布尼茲似乎心裏想的是某種感性靈魂，根據預定和諧的計畫，提昇到精神或理性靈魂的層次，以使它們「成爲神自身之形相」⁴³而能認識到宇宙體系，並能「進入一種與神同住的社會」。精神的和諧統一，構成了「上帝之城」，即「一個自然世界之中的道德世界。」⁴⁴被認爲是宇宙機械體之建築師的上帝，和被認爲是精神之城的君主之上帝，乃是同一個存有，而這個統一乃表現在「自然的物理國度和神寵的道德國度之間的和諧」上。⁴⁵正如萊布尼茲能正視某一既成單子能在其潛能的不斷實現中，提升其單子的層級，所以他認爲單子體系是進向一個發展的理想狀態，這個發展或進步是無止境的。論及來生，他觀察到，無論爲任何幸福的想像或上帝的知識所伴隨的至高幸福從未能被實現，因爲既然上帝是無限的，則祂不可能被完全認識；所以我們的幸福也永不應該由再無所追求的充分享受所構成；那會使我們的心智變得愚蠢，而應該由永遠進步到新的快樂和新的完美中所構成。」⁴⁶，這一個永無止境的進步和自我完美的概念再度於康德的思想中出現，他也受到萊布尼茲「上帝之城」

觀念的影響，並受到歷史的目標就是道德國度和自然國度之間的和諧之觀念所影響。這些觀念展現了萊布尼茲哲學的歷史成素。他不僅強調邏輯和數學的永恆真理，也強調個別實體動態的、永恆的自我展現和自我完成之間和諧地連結在一起。他試著將單子解釋成邏輯上的主詞，以求能連貫他哲學中的這兩方面。但是事實乃在於，是他哲學中的歷史性方面，而非他哲學中邏輯與數學方面，使他突破理性主義者啟蒙時代的束縛。然而他的思想之歷史性層面，同時是附屬於數學的層面之下。沒有新事物產生，一切都能根據原則加以預測。一切的發展皆可類比於一個邏輯或數學系統的完成。的確，對他而言，支配歷史的是妥善性或完美性原則，而不是矛盾律。但是始終顯現出他有把完美律歸屬於矛盾律之下的傾向。

附註

- ① *New Essays*, 4, 10, 7, p. 505; G., 5, 419-20.
- ② *On the Cartesian Demonstration of the Existence of God*; G., 4, 401-2; D., p. 132.
- ③ *New Essays*, 4, 1, 7, p. 401; G., 5, 339.
- ④ *New Essays*, 4, 10, 7, p. 504; G., 5, 419.
- ⑤ *New Essays*, 4, 10, 7, pp. 503-4; G., 5, 418-19.
- ⑥ *On the Cartesian Demonstration of the Existence of God*; G., 4, 405; D., p.

- 134.
- ① *On the Cartesian Demonstration of the Existence of God*; G., 4, 405; D., p. 136.
- ② *On the Cartesian Demonstration of the Existence of God*; G., 4, 405; D., p. 133.
- ③ *On the Cartesian Demonstration of the Existence of God*; G., 4, 406; D., p. 138.
- ④ *New Essays*, Appendix 10, pp. 714-15; G., 7, 261-2.
- ⑤ *On the Cartesian Demonstration of the Existence of God*; G., 4, 402; D., p. 135.
- ⑥ *Monadology*, 45; G., 6, 614; D., p. 224.
- ⑦ *On the Ultimate Origin of Things*; G., 7, 305; D., p. 103.
- ⑧ *Ibid.*
- ⑨ G., 7, 311 (*Specimen*).
- ⑩ *Monadology*, 43; G., 6, 614; D., p. 224.
- ⑪ *Monadology*, 44; G., 6, 614; D., p. 224.
- ⑫ *Monadology*, 37-9; G., 6, 613; D., p. 223.

- ⑮ *Monadology*, 45; *G.*, 6, 614; *D.*, p. 224.
- ⑯ *On the Ultimate Origin of Things*; *G.*, 7, 303; *D.*, p. 101
- ⑰ *Ibid.*
- ⑱ *Ibid.*
- ⑲ Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, pp. 610-11
- ⑳ *A New System of Nature*, 16; *G.*, 4, 486; *D.*, p. 79.
- ㉑ *Ibid.*
- ㉒ *New Essays*, 4, 10, 10, p. 507; *G.*, 5, 421.
- ㉓ *Theodicy*, 21, p. 136 (page references to the *Theodicy* are to the translation by E. M. Huggard, listed in the Appendix); *G.*, 6, 115.
- ㉔ *Theodicy*, 20; *G.*, 6, 115.
- ㉕ *Theodicy*, 378, p. 352; *G.*, 6, 340.
- ㉖ *Theodicy*, 20, pp. 135-6; *G.*, 6, 115.
- ㉗ *Theodicy*, 23, p. 137; *G.*, 6, 116.
- ㉘ *Theodicy*, 241, p. 276; *G.*, 6, 261.
- ㉙ *Ibid.*
- ㉚ *Theodicy*, 250, p. 281; *G.*, 6, 266.

- ③⑤ *Theodicy*, 380, p. 353; G., 6, 341.
- ③⑥ *Theodicy*, p. 71; G., 6, 47.
- ③⑦ *Theodicy*, 30, p. 141; G., 6, 120.
- ③⑧ *Theodicy*, 31, pp. 141-2; G., 6, 121.
- ③⑨ G., 4, 400; D., p. 9.
- ④① *Theodicy*, 45, p. 148; G., 6, 127.
- ④② G., 7, 108 (*Initia Scientiæ Generalis*, H).
- ④③ *Monadology*, 88; G., 6, 622; D., p. 231.
- ④④ *Monadology*, 83; G., 6, 621.
- ④⑤ *Monadology*, 86; G., 6, 622.
- ④⑥ *Monadology*, 87; G., 6, 622.
- ④⑦ *The Principles of Nature and of Grace*, 18; G., 6, 606; D., p. 217.

原 著 附 錄

APPENDIX

A SHORT BIBLIOGRAPHY

1. WITH very few exceptions, articles have not been mentioned in the following Bibliography. For further bibliographical material recourse may be had to *Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII Jahrhunderts* by M. Frischeisen-Köhler and W. Moog (mentioned below); to the *Répertoire Bibliographique* (supplement to the *Revue philosophique de Louvain*, formerly *Revue néoscholastique de philosophie*); to *Bibliographia Philosophica*, 1934-45, Vol. I, *Bibliographia Historiae Philosophiae*, edited by G. A. De Brie (Utrecht and Brussels, 1950); to the *Bibliography of Philosophy* published quarterly at Paris (Vrin) for the International Institute of Philosophy (first number Jan.-March 1954); and to the *Bulletin analytique (3 Partie, Philosophie)* published at Paris by the *Centre de Documentation* of the *Centre Nationale de la Recherche Scientifique*.

2. The letters *E.L.* in brackets, following the word 'London' after the title of a book, mean that the book in question belongs to the Everyman's Library, published by Messrs. J. M. Dent and Sons Ltd. No dates for these books are given here, as the numbers of the series are frequently reprinted. (And the format is being changed.)

3. The attention of students may be specially drawn to the works on individual philosophers published in the Pelican Philosophy Series edited by Professor A. J. Ayer. Written by experts, their cheapness makes them of obvious utility to students. Volumes mentioned below are described as Penguin Books, the date being added. The place of publication (Harmondsworth, Middlesex) is not given.

General Works

- Abbagnano, N. *Storia della filosofia: II, parte prima*. Turin, 1949.
- Adamson, R. *The Development of Modern Philosophy, with other Lectures and Essays*. Edinburgh, 1908 (2nd edition).
- Alexander, A. B. D. *A Short History of Philosophy*. Glasgow, 1922 (3rd edition).
- Bréhier, E. *Histoire de la philosophie: II, la philosophie moderne; 1^{re} partie, XVII^e et XVIII^e siècles*. Paris, 1942. (Bréhier's work is one of the best histories of philosophy, and it contains brief, but useful, bibliographies.)

- Carré, M. H. *Phases of Thought in England*. Oxford, 1949.
- Castell, A. *An Introduction to Modern Philosophy in Six Problems*. New York, 1943.
- Catlin, G. *A History of the Political Philosophers*. London, 1950.
- Collins, J. *A History of Modern European Philosophy*. Milwaukee, 1954. (This work by a Thomist can be highly recommended. It contains useful bibliographies.)
- De Ruggiero, G. *Storia della filosofia: IV, la filosofia moderna*. 1, *l'età cartesiana*; 2, *l'età dell' illuminismo*. 2 vols. Bari, 1946.
- De Ruvo, V. *Il problema della verità da Spinoza a Hume*. Padua, 1950.
- Deussen, P. *Allgemeine Geschichte der Philosophie: II, 3, von Descartes bis Schopenhauer*. Leipzig, 1920 (2nd edition).
- Devaux, P. *De Thalès à Bergson. Introduction historique à la philosophie*. Liège, 1948.
- Erdmann, J. E. *A History of Philosophy: II, Modern Philosophy*, translated by W. S. Hough. London, 1889, and subsequent editions.
- Falckenberg, R. *Geschichte der neuern Philosophie*. Berlin, 1921 (8th edition).
- Ferm, V. (editor). *A History of Philosophical Systems*. New York, 1950. (This work consists of essays, of uneven merit, by different writers on different periods and branches of philosophy.)
- Fischer, K. *Geschichte der neuern Philosophie*. 10 vols. Heidelberg, 1897-1904. (This work includes separate volumes on Descartes, Spinoza and Leibniz, as listed under these names.)
- Fischl, J. *Geschichte der Philosophie*, 5 vols. II, *Renaissance und Barock, Neuzeit bis Leibniz*; III, *Aufklärung und deutscher Idealismus*. Vienna, 1950.
- Frischeisen-Köhler, M. and Moog, W. *Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII Jahrhunderts*. Berlin, 1924, reproduction, 1953. (This is the third volume of the new revised edition of Ueberweg's *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. It is useful as a work of reference and contains extensive bibliographies. But it is hardly suited for continuous reading.)
- Fuller, B. A. G. *A History of Philosophy*. New York, 1945 (revised edition).
- Hegel, G. W. F. *Lectures on the History of Philosophy*, translated by E. S. Haldane and F. H. Simson. Vol. III. London, 1895. (Hegel's history of philosophy forms part of his system. His outlook influenced several of the older German historians, such as Erdmann and Schwegler.)
- Heimsoeth, H. *Metaphysik der Neuzeit*. Two parts. Munich and Berlin, 1927 and 1929. (This work is contained in the *Handbuch der Philosophie* edited by A. Baeumler and M. Schröter.)

- Hirschberger, J. *Geschichte der Philosophie: II, Neuzeit und Gegenwart*. Freiburg i. B., 1952. (This is an objective account by a Catholic writer who is a professor at the University of Frankfurt-a-M.)
- Höföding, H. *A History of Philosophy (modern)*, translated by B. E. Meyer. 2 vols. London, 1900 (American reprint, 1924).
A Brief History of Modern Philosophy, translated by C. F. Sanders. London, 1912.
- Jones, W. T. *A History of Western Philosophy: II, The Modern Mind*. New York, 1952.
- Lamanna, E. P. *Storia della filosofia: II, Dall'età cartesiana alla fine dell' Ottocento*. Florence, 1941.
- Leroux, E. and Leroy, A. *La philosophie anglaise classique*. Paris, 1951.
- Lewes, G. H. *The History of Philosophy: II, Modern Philosophy*. London, 1867.
- Maréchal, J. *Précis d'histoire de la philosophie moderne, de la renaissance à Kant*. Louvain, 1933; revised edition, Paris, 1951.
- Mariás, J. *Historia de la filosofía*. Madrid, 1941.
- Mellone, S. H. *Dawn of Modern Thought*. Oxford, 1930. (This work deals with Descartes, Spinoza and Leibniz, and forms a short and useful introduction.)
- Meyer, H. *Geschichte der abendländischen Weltanschauung: IV, von der Renaissance zum deutschen Idealismus*. Würzburg, 1950.
- Miller, H. *An Historical Introduction to Modern Philosophy*. New York, 1947.
- Morris, C. R. *Locke, Berkeley, Hume*. Oxford, 1931. (A useful, short introduction.)
- Rogers, A. K. *A Student's History of Philosophy*. New York, 1954 (3rd edition reprinted). (A straightforward textbook.)
- Russell, Bertrand. *History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*. London, 1946, and reprints. (This volume is unusually lively and entertaining; but its treatment of a number of important philosophers is both inadequate and misleading.)
- Sabine, G. H. *A History of Political Theory*. London, 1941. (A valuable study of the subject.)
- Schilling, K. *Geschichte der Philosophie: II, Die Neuzeit*. Munich, 1953. (Contains useful bibliographies.)
- Seth, J. *English Philosophers and Schools of Philosophy*. London, 1912.
- Sorley, W. R. *A History of English Philosophy*. Cambridge, 1920 (reprint 1937).
- Souilhé, J. *La philosophie chrétienne de Descartes à nos jours*. 2 vols. Paris, 1934.
- Thilly, F. *A History of Philosophy*, revised by L. Wood. New York, 1951.

- Thonnard, F. J. *Précis d'histoire de la philosophie*. Paris, 1941 (revised edition).
- Turner, W. *History of Philosophy*. Boston and London, 1903.
- Vorländer, K. *Geschichte der Philosophie: II, Die Philosophie der Neuzeit bis Kant*, edited by H. Knittermeyer. Hamburg, 1955.
- Webb, C. C. J. *A History of Philosophy*. London (Home University Library), 1915, and reprints.
- Windelband, W. *A History of Philosophy, with especial reference to the Formation and Development of its Problems and Conceptions*, translated by J. H. Tufts. New York and London, 1952 (reprint of 1901 edition). (This notable work treats the history of philosophy according to the development of problems.)
- Windelband, W. *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, edited by H. Heimsoeth with a concluding chapter, 'Die Philosophie im 20 Jahrhundert mit einer Uebersicht über den Stand der philosophiegeschichtlichen Forschung'. Tübingen, 1935.
- Wright, W. K. *A History of Modern Philosophy*. New York, 1941.

Chapters II-VI: Descartes

Texts

- Œuvres de Descartes*, edited by C. Adam and P. Tannery. 13 vols. Paris, 1897-1913. (This is the standard edition, to which references are generally made.)
- Correspondance de Descartes*, edited by C. Adam and G. Milhaud. Paris, 1936 ff. (Standard edition.)
- The Philosophical Works of Descartes*, translated by E. S. Haldane and G. R. T. Ross. 2 vols. Cambridge, 1911-12 (corrected edition, 1934; reprint, New York, 1955). (The first volume contains *Rules, Discourses, Meditations, Principles*, though in the case of a large number of sections dealing with astronomical and physical matters only the headings are given; *Search after Truth, Passions of the Soul* and *Notes Against a Programme*. The second volume contains seven sets of *Objections* with Descartes' replies, a letter to Clerselier, and a letter to Dinet.)
- Œuvres et lettres*, with introduction and notes by A. Bridoux. Paris, 1937.
- A Discourse on Method* (together with the *Meditations* and excerpts from the *Principles*), translated by J. Veitch, with an introduction by A. D. Lindsay, London (E.L.).
- Discourse on Method*. New York, 1950.
- Discours de la méthode*. Text and commentary by E. Gilson. Paris, 1939 (2nd edition).

- Discours de la méthode*, with a preface by J. Laporte and introduction and notes by M. Barthélemy. Paris, 1937.
- Discours de la méthode*, with introduction and notes by L. Liard. Paris, 1942.
- The Meditations concerning First Philosophy*. New York, 1951.
- Meditationes de prima philosophia*, with introduction and notes by G. Lewis. Paris, 1943.
- Entretien avec Burman*. Manuscrit de Göttingen. Text edited, translated and annotated by C. Adam. Paris, 1937.
- The Geometry of René Descartes*; translated by D. E. Smith and M. L. Latham. New York, 1954.
- Lettres sur la morale*. Text revised and edited by J. Chevalier. Paris, 1935 (and 1955).
- Descartes: Selections*, edited by R. M. Eaton. New York, 1929.
- Descartes' Philosophical Writings*, selected and translated by M. K. Smith. London, 1953.
- Descartes: Philosophical Writings*. A selection translated and edited by E. Anscombe and P. T. Geach, with an introduction by A. Koyré. London, 1954.

Studies

- Adam, C. *Descartes, sa vie, son œuvre*. Paris, 1937.
- Alquié, F. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Paris, 1950.
- Balz, A. G. A. *Descartes and the Modern Mind*. New Haven (U.S.A.), 1952.
- Beck, L. J. *The Method of Descartes*. Oxford, 1952. (A valuable study of the *Regulae*.)
- Brunschvicg, L. *Descartes*. Paris, 1937.
- Cassirer, E. *Descartes*. New York, 1941.
- Chevalier, J. *Descartes*. Paris, 1937 (17th edition).
- De Finance, J. *Cogito cartésien et réflexion thomiste*. Paris, 1946.
- Devaux, P. *Descartes philosophe*. Brussels, 1937.
- Dijksterhuis, E. J. *Descartes et le cartésianisme hollandais. Études et documents*. Paris, 1951.
- Fischer, K. *Descartes and his School*. New York, 1887.
- Gibson, A. B. *The Philosophy of Descartes*. London, 1932. (This work and the volume, mentioned below, by Dr. Keeling, form excellent studies for English readers.)
- Great Thinkers: VI, Descartes* (in *Philosophy*, 1935).
- Gilson, E. *Index scolastico-cartésien*. Paris, 1912.
- La liberté chez Descartes et la théologie*. Paris, 1913.
- Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris, 1930.

- Gouhier, H. *La pensée religieuse de Descartes*. Paris, 1924.
- Gueroult, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*. 2 vols. Paris, 1953.
Nouvelles réflexions sur la preuve ontologique de Descartes. Paris, 1955.
- Haldane, E. S. *Descartes: His Life and Times*. London, 1905.
- Jaspers, K. *Descartes und die Philosophie*. Berlin, 1956 (3rd edition).
- Joachim, H. M. *Descartes' Rules for the Direction of the Mind*. Oxford, 1956.
- Keeling, S. V. *Descartes*. London, 1934. (See remark under Gibson.)
- Laberthonnière, L. *Études sur Descartes*. 2 vols. Paris, 1935.
Études de philosophie cartésienne. Paris, 1937.
(These volumes are contained in the *Œuvres de Laberthonnière*, edited by L. Canet.)
- Laporte, J. *Le rationalisme de Descartes*. Paris, 1950 (2nd edition).
- Leisegang, H. *Descartes*. Berlin, 1951.
- Lewis, G. *L'individualité selon Descartes*. Paris, 1950.
Le problème de l'inconscient et le cartésianisme. Paris, 1950.
- Mahaffy, J. P. *Descartes*. Edinburgh and London, 1892.
- Maritain, J. *Three Reformers: Luther, Descartes, Rousseau*. London, 1928.
The Dream of Descartes, translated by M. L. Andison. New York, 1944.
- Mesnard, P. *Essai sur la morale de Descartes*. Paris, 1936.
- Natorp, P. *Descartes' Erkenntnistheorie*. Marburg, 1882.
- Oligiati, F. *Cartesio*. Milan, 1934.
La filosofia di Descartes. Milan, 1937.
- Rodis-Lewis, G. *La morale de Descartes*. Paris, 1957.
- Serrurier, C. *Descartes, l'homme et le penseur*. Paris, 1951.
- Serrus, C. *La méthode de Descartes et son application à la métaphysique*. Paris, 1933.
- Smith, N. K. *Studies in the Cartesian Philosophy*. London, 1902.
New Studies in the Philosophy of Descartes. London, 1953.
- Versfeld, M. *An Essay on the Metaphysics of Descartes*. London, 1940.

There are a number of volumes of essays on Descartes by different authors, such as:

- Cartesio nel terzo centenario del Discorso del metodo*. Milan, 1937.
- Congrès Descartes. Travaux du IX^e Congrès International de Philosophie*, edited by P. Bayer. Paris, 1937.
- Causeries cartésiennes*. Paris, 1938.

Descartes. Homenaje en el tercer centenario del Discurso del Método.
3 vols. Buenos Aires, 1937.

Escritos en Honor de Descartes. La Plata, 1938.

Note. For Gassendi (*Opera*, Lyons, 1658, and Florence, 1727) see *The Philosophy of Gassendi* by G. S. Brett (New York, 1908). For Mersenne (*Correspondance*, published by Mme P. Tannery, edited and annotated by C. De Waard and R. Pintard, 3 vols., Paris, 1945-6; see *Mersenne ou la naissance du mécanisme* by R. Lenoble (Paris, 1943).

Chapter VII: Pascal

Texts

Œuvres complètes, edited by L. Brunschvicg, E. Boutroux and F. Gazier. 14 vols. Paris, 1904-14.

Greater Shorter Works of Pascal, translated by E. Caillet and J. C. Blankenagel. Philadelphia, 1948.

Pensées et opuscules, with an introduction and notes by L. Brunschvicg. Paris, 1914 (7th edition); re-edited, 1934.

Pensées, edited in French and English by H. F. Stewart. London, 1950.

Pensées, translated by W. F. Trotter, with an introduction by T. S. Eliot. London (E.L.).

There are many editions of the *Pensées*; for example, those by H. Massis (Paris, 1935), J. Chevalier (Paris, 1937), V. Giraud (Paris, 1937), Z. Tourneur (Paris, 1938), and the palaeographic edition by Z. Tourneur (Paris, 1943).

Discours sur les passions de l'amour de Pascal. Text and commentary by A. Ducas. Algiers, 1953.

Studies

Benzécri, E. *L'esprit humain selon Pascal.* Paris, 1939.

Bishop, M. *Pascal, the Life of Genius.* New York, 1936.

Boutroux, E. *Pascal.* Paris, 1924 (9th edition).

Brunschvicg, L. *Le génie de Pascal.* Paris, 1924.

Pascal. Paris, 1932.

Caillet, E. *The Clue to Pascal.* Philadelphia, 1944.

Chevalier, J. *Pascal.* London, 1930.

Falcucci, C. *Le problème de la vérité chez Pascal.* Toulouse, 1939.

Fletcher, F. T. H. *Pascal and the Mystical Tradition.* Oxford, 1954.

Guardini, R. *Christliches Bewusstsein. Versuche über Pascal.* Leipzig, 1935.

- Guitton, J. *Pascal et Leibniz*. Paris, 1951.
 Jovy, E. *Études pascaliennes*. 5 vols. Paris, 1927-8.
 Lafuma, L. *Histoire des Pensées de Pascal (1656-1952)*. Paris, 1954.
 Laporte, J. *Le cœur et la raison selon Pascal*. Paris, 1950.
 Lefebvre, H. *Pascal*. Paris, 1949.
 Mesnard, J. *Pascal, His Life and Works*. New York, 1952.
 Russier, J. *La foi selon Pascal*. 2 vols. Paris, 1949.
 Sciacca, M. F. *Pascal*. Brescia, 1944.
 Serini, P. *Pascal*. Turin, 1942.
 Sertillanges, A-D. *Blaise Pascal*. Paris, 1941.
 Soreau, E. *Pascal*. Paris, 1935.
 Stewart, H. F. *The Secret of Pascal*. Cambridge, 1941.
 Blaise Pascal. London (British Academy Lecture)
 1942.
 The Heart of Pascal. Cambridge, 1945.
 Stöcker, A. *Das Bild vom Menschen bei Pascal*. Freiburg i. B., 1939.
 Strowski, F. *Pascal et son temps*. 3 vols. Paris, 1907-8.
 Vinet, A. *Études sur Blaise Pascal*. Lausanne, 1936.
 Webb, C. C. J. *Pascal's Philosophy of Religion*. Oxford, 1929.
 Woodgate, M. V. *Pascal and his Sister Jacqueline*. St. Louis
 (U.S.A.), 1945.
- Archives de Philosophie* (1923, Cahier III) is devoted to *Études sur Pascal*. Paris.

Chapter VIII: Cartesianism

Texts

- Geulincx. *Opera philosophica*, edited by J. P. N. Land. 3 vols. The Hague, 1891-3.

Studies

- Balz, A. G. A. *Cartesian Studies*. New York, 1951.
 Bouillier, F. *Histoire de la philosophie cartésienne*. 2 vols. Paris, 1868 (3rd edition).
 Covotti, A. *Storia della filosofia. Gli occasionalisti: Geulincx-Malebranche*. Naples, 1937.
 Hausmann, P. *Das Freiheitsproblem bei Geulincx*. Bonn, 1934.
 Land, J. P. N. *Arnold Geulincx und seine Philosophie*. The Hague, 1895.
 Prost, J. *Essai sur l'atomisme et l'occasionalisme dans la philosophie cartésienne*. Paris, 1907.
 Samtleben, G. *Geulincx, ein Vorgänger Spinozas*. Halle, 1885.

Terrailon, E. *La morale de Geulincx dans ses rapports avec la philosophie de Descartes*. Paris, 1912.

Van der Haeghen, V. *Geulincx. Études sur sa vie, sa philosophie et ses ouvrages*. Gent, 1886.

Chapter IX: Malebranche

Texts

Œuvres complètes, edited by D. Roustan and P. Schrecker. Paris, 1938 ff. (Critical edition.)

Œuvres complètes. II vols. Paris, 1712.

Entretiens sur la métaphysique et sur la religion, edited by P. Fontana. Paris, 1922.

Entretiens sur la métaphysique et sur la religion, edited with an introduction and notes by A. Cuvelier. Paris, 1945.

Dialogues on Metaphysics and on Religion, translated by M. Ginsberg. London, 1923.

Méditations chrétiennes, edited by H. Gouhier. Paris, 1928.

De la recherche de la vérité, edited with an introduction by G. Lewis. 2 vols. Paris, 1945.

Traité de morale, edited by H. Joly. Paris, 1882 (republished 1939).

Traité de l'amour de Dieu, edited by D. Roustan. Paris, 1922.

Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois, edited with an introduction and notes by A. Le Moine. Paris, 1936.

Studies

Church, R. W. *A Study in the Philosophy of Malebranche*. London, 1931. (Recommended.)

Delbos, V. *Étude sur la philosophie de Malebranche*. Paris, 1925.

De Matteis, F. *L'occasionalismo e il suo sviluppo nel pensiero di N. Malebranche*. Naples, 1936.

Ducassé, P. *Malebranche, sa vie, son œuvre, sa philosophie*. Paris, 1942.

Gouhier, H. *La vocation de Malebranche*. Paris, 1926.

La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse. Paris, 1948 (2nd edition).

Gueroult, M. *Étendue et psychologie chez Malebranche*. Paris, 1940.

Laird, J. *Great Thinkers: VII, Malebranche* (article in *Philosophy*, 1936).

Le Moine, A. *Les vérités éternelles selon Malebranche*. Paris, 1936.

Luce, A. A. *Berkeley and Malebranche*. London, 1934.

Mouy, P. *Les lois du choc des corps d'après Malebranche*. Paris, 1927.

Nadu, P. S. *Malebranche and Modern Philosophy*. Calcutta, 1944.

There are several collections of papers on Malebranche; for example, *Malebranche nel terzo centenario della sua nascita* (Milan, 1938) and *Malebranche. Commémoration du troisième centenaire de sa naissance* (Paris, 1938).

Chapters X-XIV: Spinoza

Texts

- Werke*, edited by C. Gebhardt. 4 vols. Heidelberg, 1925. (Critical edition.)
- Opera quotquot reperta sunt*, edited by J. Van Vloten and J. P. N. Land. 2 vols., The Hague, 1882, 1883; 3 vols., 1895; 4 vols., 1914.
- The Chief Works of Benedict de Spinoza*, translated with an introduction by R. H. M. Elwes. 2 vols. London, 1883; revised edition, 1903. (Vol. I contains the *Tractatus theologico-politicus* and the *Tractatus politicus*. Vol. II the *De intellectus emendatione*, the *Ethica* and *Select Letters*.) Reprinted in one volume, New York, 1951.
- The Principles of Descartes' Philosophy* (together with *Metaphysical Thoughts*), translated by H. H. Britan. Chicago, 1905.
- Short Treatise on God, Man and his Well-Being*, translated by A. Wolf. London, 1910.
- Spinoza's Ethics and De intellectus emendatione*, translated by A. Boyle, with an introduction by G. Santayana. London (E.L.).
- Spinoza: Writings on Political Philosophy*, edited by A. G. A. Balz. New York, 1937.
- Spinoza: Selections*, edited by J. Wild. New York, 1930.
- The Correspondence of Spinoza*, edited by A. Wolf. London, 1929.

Studies

- Bidney, D. *The Psychology and Ethics of Spinoza: A Study in the History and Logic of Ideas*. New Haven (U.S.A.), 1940.
- Brunschvicg, L. *Spinoza et ses contemporains*. Paris, 1923 (3rd edition).
- Ceriani, G. *Spinoza*. Brescia, 1943.
- Chartier, E. *Spinoza*. Paris, 1938.
- Cresson, A. *Spinoza*. Paris, 1940.
- Darbon, A. *Études spinozistes*, edited by J. Moreau. Paris, 1946.
- De Burgh, W. G. *Great Thinkers: VIII, Spinoza* (article in *Philosophy*, 1936).
- Delbos, V. *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza*. Paris, 1893.
- Le spinozisme*. Paris, 1916.

- Dujovne, L. *Spinoza. Su vida, su época, su obra y su influencia*. 4 vols. Buenos Aires, 1941-5.
- Dunin-Borkowski, S. von *Spinoza*. 4 vols. Münster i. W. Vol. I (*Der junge De Spinoza*), 1933 (2nd edition); Vols. II-IV (*Aus den Tagen Spinozas: Geschehnisse, Gestalten, Gedankenwelt*), 1933-6.
- Dunner, J. *Baruch Spinoza and Western Democracy*. New York, 1955.
- Fischer, K. *Spinoza. Leben, Werke, Lehre*. Heidelberg, 1909.
- Friedmann, G. *Leibniz et Spinoza*. Paris, 1946 (4th edition).
- Gebhardt, C. *Spinoza: Vier Reden*. Heidelberg, 1927.
- Hallett, H. F. *Aeternitas, a Spinozistic Study*. Oxford, 1930.
- Hallett, H. F., *Benedict de Spinoza. The Elements of his Philosophy*. London, 1957.
- Hampshire, S. *Spinoza*. Penguin Books, 1951.
- Joachim, H. H. *A Study of the Ethics of Spinoza*. Oxford, 1901.
Spinoza's Tractatus de intellectus emendatione: a Commentary. Oxford, 1940.
- Kayser, R. *Spinoza, Portrait of a Spiritual Hero*. New York, 1946.
- Lachièze-Rey, P. *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*. Paris, 1932; 2nd edition, 1950.
- McKeon, R. *The Philosophy of Spinoza*. New York, 1928.
- Parkinson, G. H. R. *Spinoza's Theory of Knowledge*. Oxford, 1954.
- Pollock, Sir F. *Spinoza, His Life and Philosophy*. London, 1899 (2nd edition), reprinted 1936.
- Ratner, J. *Spinoza on God*. New York, 1930.
- Roth, L. *Spinoza, Descartes and Maimonides*. Oxford, 1924.
Spinoza. London, 1929, reprint 1954.
- Runes, D. D. *Spinoza Dictionary*. New York, 1951.
- Saw, R. L. *The Vindication of Metaphysics: A Study in the Philosophy of Spinoza*. London, 1951.
- Siwek, P. *L'âme et le corps d'après Spinoza*. Paris, 1930.
Spinoza et le panthéisme religieux. Paris, 1950 (new edition).
Au cœur du Spinozisme. Paris, 1952.
- Vernière, P. *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*. 2 vols. Paris, 1954.
- Wolfson, H. A. *The Philosophy of Spinoza*. 2 vols. Cambridge (U.S.A.), 1934. One vol. edition, 1948.

There are a number of collections of essays on Spinoza; for example, *Spinoza nel terzo centenario della sua nascita* (Milan, 1934) and *Travaux du deuxième Congrès des Sociétés de Philosophie Françaises et de Langue Française: Thème historique: Spinoza. Thème de philosophie générale: L'idée de l'Univers* (Lyons, 1939).

For some Marxist views on Spinoza, see *Spinoza in Soviet Philosophy*, edited by G. L. Kline (London, 1952).

Students of Spinoza will find material in the *Chronicum Spinozanum*, founded in 1920 by the *Societas Spinozana*. (First number, The Hague, 1921.)

Chapters XV–XVIII: Leibniz

(In the titles of some books *Leibniz* is spelt *Leibnitz*. I have used the spelling *Leibniz* throughout.)

Texts

Sämliche Schriften und Briefe, edited under the auspices of the Prussian Academy of Sciences. This critical edition is to consist of 40 vols. The first volume appeared in 1923.

Die mathematischen Schriften von G. W. Leibniz, edited by C. I. Gerhardt. 7 vols. Berlin, 1849–63.

Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz, edited by C. I. Gerhardt. 7 vols. Berlin, 1875–90.

(The critical edition, mentioned above, being still incomplete, Gerhardt's edition is frequently used in references.)

The Philosophical Writings of Leibniz, selected and translated by M. Morris. London (E.L.).

The Philosophical Works of Leibniz, translated with notes by G. M. Duncan. New Haven (U.S.A.), 1890. (This volume contains an extensive and useful selection.)

Leibniz: Selections, edited by P. Wiener. New York, 1930.

G. W. Leibniz. Philosophical Papers and Letters. A selection translated and edited with an introduction by L. E. Loemker. 2 vols. Chicago, 1956.

G. W. Leibniz: Opuscula philosophica selecta, edited by P. Schrecker. Paris, 1939.

Leibniz. Œuvres choisies, edited by L. Prenant. Paris, 1940.

Leibniz: The Monadology and other Philosophical Writings, translated with introduction and notes by R. Latta. Oxford, 1898.

Leibniz: The Monadology, translated with commentary by H. W. Carr. Los Angeles, 1930.

Leibniz's Discourse on Metaphysics, Correspondence with Arnauld, and Monadology, translated by G. R. Montgomery. Chicago, 1902.

Leibniz: Discourse on Metaphysics, translated by P. G. Lucas and L. Grint. Manchester, 1953.

Leibniz. Discours de métaphysique, edited with notes by H. Lestienne. Paris, 1945.

- New Essays concerning Human Understanding*, translated by A. G. Langley. Lasalle (Illinois), 1949 (3rd edition).
- Theodicy, Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*, translated by E. M. Huggard, with an introduction by A. Farrer. Edinburgh and London, 1952.
- Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, edited by L. Couturat. Paris, 1903.
- G. W. Leibniz, *Textes inédits*, edited by G. Grua. 2 vols. Paris, 1948.
- G. W. Leibniz. *Lettres et fragments inédits sur les problèmes philosophiques, théologiques, politiques de la réconciliation des doctrines protestantes (1669-1704)*, edited with an introduction and notes by P. Schrecker. Paris, 1935.
- Leibniz-Clarke Correspondence*, edited by H. G. Alexander. Manchester, 1956.

Studies

- Barber, W. H. *Leibniz in France from Arnauld to Voltaire: A Study in French Reactions to Leibnizianism, 1670-1760*. Oxford, 1955.
- Baruzi, J. *Leibniz, avec de nombreux textes inédits*. Paris, 1909.
- Belaval, Y. *La pensée de Leibniz*. Paris, 1952.
- Boehm, A. *Le 'Vinculum Substantiale' chez Leibniz. Ses origines historiques*. Paris, 1938.
- Brunner, F. *Études sur la signification historique de la philosophie de Leibniz*. Paris, 1951.
- Carr, H. W. *Leibniz*. London, 1929.
- Cassirer, E. *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*. Marburg, 1902.
- Couturat, L. *La logique de Leibniz*. Paris, 1901.
- Davillé, L. *Leibniz historien*. Paris, 1909.
- Fischer, K. *Gottfried Wilhelm Leibniz*. Heidelberg, 1920 (5th edition).
- Friedmann, G. *Leibniz et Spinoza*. Paris, 1946 (4th edition).
- Funke, G. *Der Möglichkeitsbegriff in Leibnizens System*. Bonn, 1938.
- Getberg, B. *Le problème de la limitation des créatures chez Leibniz*. Paris, 1937.
- Grua, G. *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz*. Paris, 1953.
- Gueroult, M. *Dynamique et métaphysique leibniziennes*. Paris, 1934.
- Guhrauer, G. E. G. W. *Freiherr von Leibniz*. 2 vols. Breslau, 1846 (Biography).
- Guitton, J. *Pascal et Leibniz*. Paris, 1951.
- Hildebrandt, K. *Leibniz und das Reich der Gnade*. The Hague, 1953.
- Huber, K. *Leibniz*. Munich, 1951.
- Iwanicki, J. *Leibniz et les démonstrations mathématiques de l'existence de Dieu*. Paris, 1934.

- Jalabert, J. *La théorie leibnizienne de la substance*. Paris, 1947.
- Joseph, H. W. B. *Lectures on the Philosophy of Leibniz*. Oxford, 1949.
- Kabitz, W. *Die Philosophie des jungen Leibniz*. Heidelberg, 1909.
- Le Chevalier, L. *La morale de Leibniz*. Paris, 1933.
- Mackie, J. M. *Life of Godfrey William von Leibniz*. Boston, 1845.
- Matzat, H. L. *Untersuchungen über die metaphysischen Grundlagen der Leibnizschen Zeichenkunst*. Berlin, 1938.
- Merz, J. T. *Leibniz*. Edinburgh and London, 1884; reprinted New York, 1948.
- Meyer, R. W. *Leibniz and the Seventeenth-Century Revolution*, translated by J. P. Stern. Cambridge, 1952.
- Moureau, J. *L'univers leibnizien*. Paris, 1956.
- Olgiate, F. *Il significato storico di Leibniz*. Milan, 1934.
- Piat, C. *Leibniz*. Paris, 1915.
- Politella, J. *Platonism, Aristotelianism and Cabalism in the Philosophy of Leibniz*. Philadelphia, 1938.
- Russell, Bertrand. *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*. London, 1937 (2nd edition).
- Russell, L. J. *Great Thinkers: IX, Leibniz* (in *Philosophy*, 1936).
- Saw, R. L. *Leibniz*. Penguin Books, 1954.
- Schmalenbach, H. *Leibniz*. Munich, 1921.
- Stammler, G. *Leibniz*. Munich, 1930.
- Wundt, W. *Leibniz*. Leipzig, 1909.

There are several collections of essays on Leibniz; for example, *Gottfried Wilhelm Leibniz. Vorträge der aus Anlass seines 300 Geburtstages in Hamburg abgehaltenen wissenschaftlichen Tagung* (Hamburg, 1946); *Leibniz zu seinem 300 Geburtstag, 1646-1946*, edited by E. Hochstetter (Berlin, 1948); and *Beiträge zur Leibnizforschung*, edited by G. Schischkoff (Reutlingen, 1947).

重要譯名中英對照

(A)

| | |
|------------|-------|
| Adam Smith | 亞當·斯密 |
| André | 安卓 |
| Arminians | 亞米利安派 |
| Arnauld | 阿諾爾 |

(B)

| | |
|-----------------|--------|
| Báñez | 巴撈 |
| Baron d'Holbach | 荷爾巴赫男爵 |
| Baumgarten | 包姆嘉登 |
| Bayle | 貝爾 |
| Berkeley | 巴克萊 |
| Bekker | 貝克耳 |
| Bilfinger | 比芬格 |
| Bisterfeld | 畢士特費爾德 |
| Blaise Pascal | 巴斯卡 |
| Bodin | 波丁 |
| Bourdin | 布爾丁 |
| Boursier | 包爾色 |
| Boyle | 波義耳 |
| Brunswick | 布倫茲維克 |
| Butler | 布特勒 |

(C)

| | |
|------------------|-------|
| Cabala | 加巴拉 |
| Cabanis | 卡巴尼斯 |
| Caén | 卡恩 |
| Caterus | 卡特祿 |
| Chanut | 沙奴 |
| Charron | 夏朗 |
| Clarke | 克拉克 |
| Clanberg | 克老貝 |
| Claude Helvetius | 赫維修斯 |
| Claude Picot | 高地·比各 |
| Coleridge | 科雷里其 |
| Colerus | 科雷魯斯 |
| Condillac | 康狄雅 |
| Cordemoy | 高德莫亞 |
| Cournot | 古爾諾 |
| Couturat | 古都拉 |
| Crescau | 克瑞西卡 |
| Croce | 克羅采 |

(D)

| | |
|---------------|--------|
| David Hartley | 大衛·哈特里 |
|---------------|--------|

| | |
|----------------|----------|
| Davilló | 達維利 |
| Diderot | 狄德洛 |
| Doria | 多瑞亞 |
| Duc de Luynes | 魯恩尼公爵 |
| Dunin-Bokowski | 鄧寧一維可波斯基 |

(E)

| | |
|----------------|---------|
| Edmund Husserl | 愛德蒙·胡爾塞 |
| Edward Gibbon | 愛德華·吉朋 |
| Eude | 恩德 |

(F)

| | |
|---------------------------|------|
| Fardella | 法赫得拉 |
| Fédé | 佛得 |
| Fénelon | 費勒倫 |
| Fichte | 菲希特 |
| Fischer | 費雪 |
| Forge | 佛爾格 |
| Freud | 佛洛伊德 |
| Friedrich Heinrich Jacobi | 雅可比 |

(G)

| | |
|----------|-----|
| Gassendi | 加森地 |
|----------|-----|

| | |
|----------------|------|
| G. E. Lessing | 萊辛 |
| Gerdil | 卽底爾 |
| Geulincx | 格林克斯 |
| Giordano Bruno | 布魯諾 |
| Goethe | 歌德 |
| Gomar | 哥瑪 |
| Grotius | 格魯修斯 |

(H)

| | |
|----------------|-------|
| Heerebord | 黑赫勃爾德 |
| Heine | 海涅 |
| Henri Poincaré | 潘加雷 |
| Henry More | 亨利·摩爾 |
| Herborn | 荷爾本 |
| Herder | 赫德 |
| Hooker | 胡克爾 |
| Hutcheson | 哈奇遜 |

(I)

| | |
|---------------|---------|
| Immanuel Kant | 伊馬努爾·康德 |
| Isaac Newton | 以撒·牛頓 |

(J)

| | |
|---------------------------|-----------|
| Jacobi | 雅各賓 |
| Jansen | 楊森 |
| Johann Geory Hamann | 約翰·加爾格·哈曼 |
| Johann Gottfried Herder | 赫爾德 |
| John Baptist Vico | 約翰·維各 |
| John Locke | 約翰·洛克 |
| John Pico della Mirandola | 約翰·比各 |
| John Stuart Mill | 約翰·史都華·米爾 |
| John Toland | 約翰·杜蘭 |
| Justus Lipsius | 猶斯都·里普修斯 |
| Justus Möser | 猶斯都·梅塞 |

(K)

| | |
|---------|-----|
| Kepler | 開普勒 |
| Knutzen | 克努曾 |

(L)

| | |
|------------|-------|
| La Mettrie | 拉·梅特里 |
| Lamy | 拉米 |
| Le Grand | 勒哥昂 |
| Leibniz | 萊布尼茲 |

| | |
|--------|-----|
| Le Roy | 勒洛亞 |
| Lull | 路爾 |

(M)

| | |
|--------------------|----------|
| Machiavelli | 馬基亞維利 |
| Maine de Biran | 德比朗 |
| Malebranche | 馬勒布朗雪 |
| Marsilius Ficinus | 馬西利奧·費啟諾 |
| Mersenne | 梅色涅 |
| Molina | 摩里那 |
| Molinism | 莫林學說 |
| Montaigne | 蒙田 |
| Montesquieu | 孟德斯鳩 |
| Moses Maimonides | 摩西·邁摩尼得斯 |
| Moses Mendelessohn | 摩西·孟德爾松 |
| Muratori | 木拉多里 |

(N)

| | |
|----------|------|
| Nicholas | 尼古拉 |
| Nicole | 尼各爾 |
| Norris | 諾瑞士 |
| Novalis | 諾伐利斯 |

(O)

Oldenburg 奧爾登柏格

(P)

Paracelsus 巴拉且蘇斯

Parker 巴赫給

Petrarch 佩脫拉克

Pierre Bayle 彼耶·拜爾

(Q)

Quesnay 奎內

(R)

Raey, Jean de 讓·德·黑

Regis 瑞吉斯

Regius 瑞吉爾斯

René Descartes 勒內·笛卡兒

Renouvier 雷努維

Richard Price 李察·普萊士

Robault 羅豪特

Robespierre 羅伯斯庇爾

Rousseau 盧梭

Ruggiero

魯吉艾羅

(S)

Samuel Clark

撒繆耳·克拉克

Samuel Reimarus

撒繆耳·萊馬魯斯

Sartre

沙特

Schopenhauer

叔本華

Seneca

席內卡

Shaftesbury

沙夫士伯雷

Shelling

謝林

Shelley

雪萊

Spinoza

史賓諾莎

Suárez

蘇亞雷

(T)

Thomasius

多馬修斯

Thomas Reid

湯瑪斯·萊德

Turgot

杜爾哥

(V)

Veigel

懷格爾

Vieta

維他

Viscount Bolingbroke

布寧伯魯克子爵

Voltaire

伏爾泰

(W)

William Du Vair

威廉·杜·費爾

Wittich

魏提西

Wolf

沃爾夫



註冊商標

圖書目錄：140011.4 (97-015)

西洋哲學史—4 (笛卡兒到萊布尼茲)

| | |
|-------|---------------------|
| 著作者◎ | Frederick Copleston |
| 翻譯者◎ | 鄭錦倫·陳明福 |
| 校訂者◎ | 傅佩榮 |
| 董事長 | 林國棟 |
| 發行人◎ | |
| 總經理◎ | 黃穗生 |
| 副總編輯◎ | 殷立威 |
| 執行編輯◎ | 吳昭平 |

| | |
|------|---|
| 出版者◎ | 黎明文化事業股份有限公司 臺北市重慶南路一段 49 號 3 樓 電話：(02) 2382-0613 |
|------|---|

| | |
|------|--|
| 發行組◎ | 中和市中山路二段 482 巷 19 號 電話：(02) 2225-2240 郵政劃撥帳戶：0018061-5 號 |
|------|--|

| | |
|--------|---|
| 臺北分公司◎ | 臺北市重慶南路一段 49 號 電話：(02) 2311-6829 郵政劃撥帳戶：1373264-3 號 |
|--------|---|

| | |
|-------|---|
| 公司網址◎ | http://www.limingco.com.tw |
|-------|---|

| | |
|-------|------|
| 法律顧問◎ | 梁治律師 |
|-------|------|

| | |
|------|--------------|
| 印刷者◎ | 卡樂彩色製版印刷有限公司 |
|------|--------------|

| | |
|-------|--------------------------------|
| 出版日期◎ | 1990 年 6 月初版 2008 年 2 月 3 刷 |
|-------|--------------------------------|

| | |
|-----|-----------|
| 定價◎ | 新台幣 380 元 |
|-----|-----------|

版權所有·翻印必究◎如有缺頁、倒裝、破損，請寄回換書

ISBN 957-16-0060-1



① 柏拉圖
與亞里斯多德



② 奧古斯丁



④ 笛卡兒



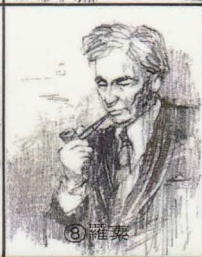
⑤ 霍布斯



⑥ 康德



⑦ 尼采



⑧ 薩萊



⑨ 沙特



⑩ 海德海

ISBN 957-16-0060-1



00380

9 789571 600604

西洋哲學史

黎明文化事業公司

ISBN 957-16-0060-1