

# 马勒伯朗士及其

哲学（代译序）

我起意编译这本小书还是在几年以前对“莱布尼茨与中国”<sup>①</sup>抱着很浓厚的兴趣的时候，当时发现莱布尼茨同时代的法国唯心主义哲学家马勒伯朗士虚拟的《一个基督教哲学家和一个中国哲学家关于神的存在和性质的对话》与莱布尼茨的《中国的自然神学》对于中国哲学的看法，全然相反；这颇引起了我的好奇。马勒伯朗士和莱布尼茨对于中国的了解都来自耶稣会在中国的传教士。只是莱布尼茨是从对中国哲学抱同情态度的传教士（如白晋）那里接触中国问题的；马勒伯朗士是从对中国哲学持批判态度的传教士（如德·利奥纳）那里接触中国问题的。再者，莱布尼茨在青少年

<sup>①</sup> 莱布尼茨 (Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646—1716 年), 德国哲学家、数学家 对中国有特殊兴趣, 所著《中国的自然神学》、《神正论》以及大量通信, 表现出他如何理解儒家思想, 如何用他的“前定和谐论”等理论解释儒学。参见拙文《莱布尼茨与“儒学”》(《读书》, 1996 年第 7 期) 和秦家懿编译的《德国哲学家论中国》(三联书店, 1993 年)。

时期就已关注中国，以为中国的以及其他东方民族的哲学或许对于完成他的哲学体系有所助益。马勒伯朗士则是在晚年才偶然地接触中国问题的，远不及莱布尼茨对中国哲学那样专注。这大概就是造成他们所见不同的一种原因吧。从写作时间看，马勒伯朗士的《对话》写于 1708 年，莱布尼茨的《中国的自然神学》写于 1714 年。据查，莱布尼茨是看过或知道马勒伯朗士的《对话》的，但我没有见到莱布尼茨有什么评论，也没有发现莱氏和马氏在这个问题上交换过意见。总之，这两份文件都是反映当时中西文化之交的宝贵文献。

在中国，可能了解莱布尼茨的人比知道马勒伯朗士的人要多，在西方哲学史上也是前者的名气和影响要大得多。但是，马勒伯朗士同样是 17 世纪末很重要、很有影响的哲学家，他的这篇《对话》，既是莱布尼茨的《中国的自然神学》的参照读物，又可以从中了解一些马勒伯朗士在把笛卡尔哲学学说和圣奥古斯丁主义结合起来的过程中所遇到的矛盾。这样的矛盾实际上贯穿在整个 17 世纪西方哲学中，只是在不同的哲学家中表现的程度和方式有所不同而已，这是从经院哲学向启蒙哲学过渡的必然会发生的现象。因此，马勒伯朗士的这部《对话》的意义就不只限于“神的存在和本质”问题，而是在一定程度上反映了西欧启蒙哲学前夕的哲学

状况。这就是我译介马氏此著的用意。（按：莱布尼茨的《中国的自然神学》已有“三联”版的秦家懿教授译本。）

为了减少读者直接阅读这篇《对话》时可能感到困惑（我在第一次读它的时候，就曾有过如堕入五里雾中般的感受），我写了这篇《马勒伯朗士及其哲学》（代译序），试图说明马氏此著产生的时代背景和有关问题。

## 17 世纪的西方哲学

17 世纪对于西方哲学来说，是已见启蒙曙光的世纪。“地理大发现”、“文艺复兴”、“宗教革命”、“实证科学”的发展先已为这个世纪提供了时代变革的准备。哲学从中世纪到启蒙时期（包括英国经验主义、法国的唯物主义以及德国古典哲学）必得经过这个 17 世纪。从弗朗西斯·培根（他跨着 16、17 世纪）起，洛克、霍布斯、笛卡尔、伽桑狄、斯宾诺莎、马勒伯朗士、莱布尼茨等等，都荟萃在这个世纪里。

对于 17 世纪哲学，黑格尔是这样说的：

我们在这里应当考察近代哲学的具体形式，即自为思维的出现，主要是随同着人们对自在存在的反思，是一种主观的东西，因此一般地与存在有一

种对立,把握住最高度的和解,也就是说,把握住最抽象的两极之间的和解。这种最高的分裂,就是思维与存在的对立;要掌握的就是思维与存在的和解。从这时起,一切哲学都对这个统一发生兴趣。因此思想是比较自由的。所以我们现在把思维与神学的统一抛开。思维与神学分开了,有如过去它在希腊人那里与神话、与民间宗教分开,最后到了亚历山大里亚学派的时候,才重新找出那样一些形式,用思想的形式把神话观念充实起来……<sup>①</sup>

黑格尔还说:“当思维独立地出现的时候,我们就与神学分开了;不过尽管如此,我们还会看到一种神学与哲学依然统一的现象,这就是雅各·波墨。”<sup>②</sup>

仔细琢磨黑格尔这些话,大有助于理解 17 世纪西欧的精神世界,其中当然包括马勒伯朗士——思维既要摆脱神学的桎梏,又仍然背着神学的沉重包袱。让思维去独立地对待存在,这是人认识世界的一大进步。但是旅途绝对不是平坦的,神学常要扯思维的后腿,以致思维每向前走一步,都难免要倒回头去踟蹰迟疑,甚

<sup>①</sup>〔德〕黑格尔著《哲学史讲演录》中译本,第四卷,商务印书馆 1983 年,第 6 页。

<sup>②</sup> 同上书,第 6—7 页。雅各·波墨(Jacob Boehme, 1575—1624 年),德国神秘主义哲学家,所谓“神智学家”

至退后几步。整个 17 世纪，思维（正在摆脱神学的哲学）便是这样艰难地行进，在同神学拉锯中行进。

从培根起，直到马勒伯朗士、莱布尼茨，离不开一个中心话题，那就是“神”的存在问题。然而这里有两点须特别留意：

第一，关于所谓‘斯宾诺莎主义’的争论。17 世纪的哲学家们当中没有一个人否认神的存在。斯宾诺莎虽然是笛卡尔的继承人，却被指责为“无神论”者，因为传统的神学家们认为他似乎把神和自然一致起来了，从而通过类似“泛神论”的观点给神的绝对存在打了折扣，发展下去就会否认神的至高无上，并且引伸为非宗教。无论是正统神学，还是后来的唯物主义者，都是从这个意义上把斯宾诺莎说成是“无神论”者的。<sup>①</sup>于是，‘斯宾诺莎主义’便成了 17 世纪的“无神论”的主义。在 17 世纪末期，尤其在法国，批判‘斯宾诺莎主义’几乎成为一项相当

<sup>①</sup>关于斯宾诺莎是否是“无神论”者的问题，黑格尔的分析可以参考：“斯宾诺莎主张，我们的所谓世界是根本没有的，世界只不过是神的一种形式而已，并不是自在自为的东西。”在斯宾诺莎看来，只有神才是存在的东西。斯宾诺莎主义是与通常意义的无神论相去甚远的，但是在不把神理解为精神这个意义下，它却是无神论。然而，有许多神学家也是无神论者，他们只把神称为全能的、最高的本体等等，却不肯认识神，而承认有限的东西是真实的，这种人更坏。”（《哲学史讲演录》，中译本，第四卷，第 129 页至 130 页。）

普遍的哲学任务。但是，从斯宾诺莎的主要著作《伦理学》、《神学政治论》等来看，仍然看不出他是‘无神论’者。

问题不在于斯宾诺莎是“有神”还是“无神”，有意义的是，斯宾诺莎在继承和坚持笛卡尔学说的同时，坚决为理性哲学争取独立地位，这在正统神学家们看来，便无异于背叛。

一位斯宾诺莎传记的作者 A·沃尔夫在写到斯宾诺莎于 1665 年起写《神学政治论》的动机的时候说，斯宾诺莎在致奥尔登堡的信中提出了如下三条理由：

首先，他需要对付那些神学家，他们的偏见是阻止人们接触哲学的主要障碍。斯宾诺莎意欲揭露这些偏见，甚至希望一些稍有理智的神学家会有所转变。其次，他需要驳斥连续不断地加在他头上的无神论的罪名。第三，他要用他力所能及的一切办法保护思想和言论自由、使它免遭苛政和牧师们的肆无忌惮的侵虐，这些牧师们正在千方百计地扼杀这种自由。<sup>①</sup>

所以，斯宾诺莎争辩的目的不是神是否存在，他并不承认自己是“无神论”者。“斯宾诺莎现象”实质

<sup>①</sup> A·沃尔夫著《斯宾诺莎传》，见斯宾诺莎著：《神、人及幸福简论》，中译本，商务印书馆 1987 年，第 70—71 页。

上反映了哲学在力争从中世纪神学婢女的地位中解放出来的不可避免的趋向。

第二，关于神的存在的哲学论证。神的存在问题之所以需要这样没完没了的论证，以致在整整一个世纪中没有一位哲学家能回避这个问题；所有的哲学家无论他们怎样论证，都不免要充当维护上帝本体的不可动摇性的神学辩护士，这样做本身就反映了，神的存在成了需要经过论证的问题，传统神学不能不经过哲学的论证照原样继续下去了。自从培根把哲学分成神的哲学、人的哲学和自然的哲学起，哲学和神学的分离——形而上学和自然哲学的分离、形而上学和伦理学的分离——就是不可避免的了。虽然在 17 世纪，“神是无限的，而其他都不是无限的；神是无限圆满，而其他一切都不是圆满的”等之类的教条，仍如金科玉律一般可以在每一位哲学家，从培根、笛卡尔，直到莱布尼茨、马勒伯朗士的书中找到，但是他们所做的论证，最终只能是不断重复无理可讲的简单断语。但是就在论证过程当中，哲学确实是在独立地成长了。当然这种成长，并不全是出自哲学家的自觉行为，他们甚至是在自觉地维护神的存在的时候，却不自觉地把哲学问题同神学问题分开了。例如，马勒伯朗士在“自觉地”批判“斯宾诺莎主义”的时候，他的一些话

便受到詹森派<sup>①</sup>的批评，说他虽然在批判“斯宾诺莎主义”，自己却犯了与“斯宾诺莎主义”同样的错误。

神的存在问题虽然丝毫也没有离开过 17 世纪的哲学家们，但是神学的不利地位已是日渐明显了。笛卡尔在把他的《第一哲学沉思录》呈献给巴黎神学院院长时的信中写的下面的几句话十分说明问题：

我一向认为，上帝和灵魂这两个问题是应该用哲学的理由而不应该用神学的理由去论证的主要问题。因为，尽管对于像我们这样的一些信教的人来说，光凭信仰就足以使我们相信有一个上帝，相信人的灵魂是不随肉体一起死亡的，可是对于什么宗教都不信，甚至什么道德都不信的人，如果不首先用自然的理由来证明这两个东西，我们就肯定说服不了他们……<sup>②</sup>

<sup>①</sup> 詹森 (Cornelius Jansen, 1585—1638 年)，荷兰天主教反正统派神学家，撰有《奥古斯丁书》。詹森学派后曾被罗马教皇判为异端。詹森派一方面谴责罗马教廷歪曲詹森学说，另一方面也反对耶稣会的“或然论”。詹森去世后，他的门徒们传教于法国、荷兰等地。法国詹森学派追随者安东尼·阿尔诺 (Antoine Arnauld, 1612—1694 年) 是马勒伯朗士的重要论敌。

<sup>②</sup> [法] 笛卡尔著《第一哲学沉思录》，中译本，商务印书馆，1986 年，第 1 页。

“自然的理由”，依译者庞景仁先生注：“即不是神学的，而是人类理性的。”



但是，用哲学诠释信仰问题，只能越解释越捉襟见肘，到无法自圆其说的时候，最后还只能求助于勿需用人类理性探究的无条件信仰，人类理性终归是解释不了信仰问题的。“信仰”，是无理可讲的。笛卡尔以后的哲学家们，包括马勒伯朗士，谁也没有能把理解力与信仰的矛盾消解。

对神的哲学论证终于对神学的权威并没有多大的助力，但是哲学却因而取得了重要的进展，尤其是在方法论上。针对中世纪的经院哲学，17世纪可以说是方法论的觉醒世纪，可以说这是17世纪西方哲学的一大特点。用黑格尔的说法，在方法论方面，这个时期分成了两大流派，即：“第一派是经验派，第二派是从思维、从内心出发的哲学。”<sup>①</sup>这两派固然早在希腊哲学中可以找到，但是作为两条清晰可辨的线，则是在17世纪。这就是以英国为主的以培根、霍布斯、洛克等为代表的“经验主义”和以西欧大陆为主的以笛卡尔、斯宾诺莎、马勒伯朗士、莱布尼茨等为代表的“理性主义”。所谓两派，是就它们各自的侧重面而言的，一般说来，经验主义重感官的知觉，重亲身的经验；理性主义重心智推理。然而并不是说，经验主义

<sup>①</sup> 《哲学史讲演录》中译本，第四卷，第1页。

就不重视理性，理性主义就不重视经验。彼此间是相互影响的。例如霍布斯便从欧洲大陆吸收到许多几何学、天文学的知识，受到不少理性哲学的影响；斯宾诺莎承继了培根和笛卡尔，把方法问题作为哲学的重要问题。不妨说，经验主义和理性主义对于经院哲学，是一个方法论的革命。在很大的程度上来说，讨论的方法问题甚至比讨论的问题本身，更具有重要而长远的意义：从方法问题入手，常常会影响到问题的实质。培根写《新工具》、笛卡尔写《方法论》、斯宾诺莎写《知性改进论》、洛克写《人类理智论》、马勒伯朗士写《真理的探求》、莱布尼茨写《人类理智新论》，等等，现在看来，无论行文何等晦涩、何等雷同重复；有些道理现在看来甚至显得荒唐可笑，而且时时由于传统的诡辩法把他们自己和读者都绕进了迷宫般的思辨之中而无以自拔，或者常常因自相矛盾而不能自圆其说；然而无论如何，这些著作足以表明，17世纪是西方近世哲学取代中世纪经院哲学的非常关键的一百年。它们讨论的问题，虽是神学中的老问题，但是由于讨论的方法不同了，讨论的方向也不同了。从培根、笛卡尔开始，都是把力量放在如何达到事物的真知上。

笛卡尔为近代哲学立下的任务是力求思维和认识

的精确和明晰，在他以后的哲学家都继续作这方面的努力，斯宾诺莎、马勒伯朗士、莱布尼茨等，都是力图用几何学、数学、物理学的方法去解决形而上学的问题，即思维和认识问题。应该说，就实效讲，并没有取得“立竿见影”的效果。但是及于尔后的哲学发展意义和影响很大，其一是推动了自然哲学的发展；其二是促进了哲学的独立发展。神的存在问题，经过 17 世纪的讨论，到 18 世纪就不再是哲学的主要问题了。我们常说，康德的批判哲学是在批判了莱布尼茨的基础上前进的；而从另一意义上看，如果没有 17 世纪的哲学准备，便不可能有康德的哲学。

## 马勒伯朗士其人和他的哲学

《一个基督教哲学家与一个中国哲学家关于神的存在和性质的对话》是马勒伯朗士晚年的作品，要了解这篇长文，有必要了解马勒伯朗士的生平、思想，以及他所处的时代、特别是哲学的时代环境。关于马勒伯朗士所处的哲学时代背景，已在前面的《17 世纪的西方哲学》中略作说明。理解马勒伯朗士的哲学，不能离开这个大的时代背景，现在就来看看马勒伯朗士的生平和他的哲学。

## 马勒伯朗士生平

尼古拉·马勒伯朗士 (Malebranche, Nicolas), 1638 年生于巴黎。他的父亲曾任法王参议, 是五个大农场的财务总管。马勒伯朗士的母亲卡特琳娜据说很有才华, 颇受尊重, 马氏幼年主要是在母亲的培育下度过的。他的传记作者安德列神父 (André) 说, 马氏敏而好学, 很难懂的学问, 他不必费力就能弄明白。

他十六岁始学哲学, 在拉·马士学院 (Collège de la Marche) 从师鲁亚尔先生 (Rouillard), 此公属“逍遥学派”, 所以马勒伯朗士学派是从亚里士多德启蒙的。十八岁, 马氏获文科学士学位。二十一岁, 入索尔邦神学院, 二十四岁入奥托利亚修会 (congrégation de l'Oratoire) 深造。四年后成为该会神父, 并且在这一年 (即 1664 年) 第一次读到笛卡尔的《论人》(*Traité de l'homme*), 深为折服。接着, 他用三四年的时间, 认真研读了笛卡尔的其他著作, 如《方法论》(*Discours de la Méthode*), 《沉思集》(*Les Méditations*), 《原理论》(*Les Principes*) 等。为了深通笛卡尔哲学, 他在这期间学习了数学、物理学、天文学和自然历史。

这就是说, 在三十岁以前, 马勒伯朗士大体上作

好了三方面的准备，或者说打下了三方面的基础。即以圣奥古斯丁为主的神学理论，笛卡尔哲学和某些自然科学的知识。在这以后，马勒伯朗士就进入了学术研究和写作的“旺盛期”。

从三十岁（即 1668 年）起，马勒伯朗士开始写他的主要著作《真理的探求》（*Recherche de la Vérité*），至 1674 年第一卷问世，1675 年第二卷问世。1677 年，《基督教的谈话》（*Conversations Chrétiennes*）出版。1678 年，《真理的探求》第三卷面世。1680 年，《关于自然和神恩的论文》（*Traité de la Nature et de la Grâce*）在阿姆斯特丹出版。1683 年《基督教和形而上学的沉思录》（*Les Méditations Chrétiennes et métaphysiques*）出版。第二年《道德论》（*Traité de Morale*）出版。1688 年，出版《关于形而上学和宗教的对话》（*Entretiens sur la Métaphysique et sur la Religion*）。1692 年，出版《运动传递的规律》（*Des Lois de la Communication des Mouvements*）。1696 年，发表《关于死亡的谈话》（*Entretien sur la Mort*）。1697 年，发表《论神之爱》（*Traité de L'Amour de Dieu*）。1708 年，《一个基督教哲学家和一个中国哲学家关于神的存在和性质的对话》（*Entretien d'un Philosophe chrétien et d'un Philosophe chinois sur L'Existence et la Nature de Dieu*）问世。1715 年，

发表《关于肉身前兆问题的思考》(*Réflexions sur la Prémonition physique*)。同年7月病逝,终年七十七岁。

从以上这些“流水账”式的纪录来看,马勒伯朗士的一生是在沉思和写作中度过的。

## 马勒伯朗士的哲学

先引马克思和黑格尔各一段话。马克思说:

……在17世纪最后两个伟大的法国形而上学者马勒伯朗士和阿尔诺<sup>①</sup>逝世的那一年,爱尔维修<sup>②</sup>和孔狄亚克<sup>③</sup>诞生了。<sup>④</sup>

马克思这里是说,马勒伯朗士和阿尔诺之后,在法国就接上了18世纪的法国唯物主义。马克思是朝着法国说的。如果说到德国,那么与马勒伯朗士处于类似地位的,便该是莱布尼茨了。在莱布尼茨之后,就接

① 阿尔诺 (Arnauld, Antoine, 1647—1706年),神学家,詹森派神父,忠于圣奥古斯丁教义;他反对耶稣会,同时又批评马勒伯朗士歪曲了圣奥古斯丁。

② 爱尔维修 (Helvétius, Claude Adrien, 1715—1771年),法国机械唯物主义者。

③ 孔狄亚克 (Condillac, Etienne Bonnot, 1715—1780年),法国自然神论哲学家,感觉论者,洛克的信徒。

④ 马克思、恩格斯:《神圣家族,或对批判的批判所做的批判》,人民出版社,1981年,第162页。

上了 18 世纪的德国古典哲学。

黑格尔讲到马勒伯朗士的时候，有这样一段话：

斯宾诺莎主义是笛卡尔主义的完成。马勒伯朗士介绍笛卡尔哲学时所采取的形式，是一种与斯宾诺莎主义站在一边的形式，也是笛卡尔哲学的一种完备的发展；这是另外一种虔诚的神学形式的斯宾诺莎主义。由于采取了这种形式，他的哲学并没碰到斯宾诺莎所遭受的那种攻击；因此马勒伯朗士也没有被斥为无神论。<sup>①</sup>

马克思讲的是马勒伯朗士在哲学史中的地位；黑格尔讲的是马勒伯朗士哲学的内容。

黑格尔在这段话里讲了几层意思：

一、马勒伯朗士是笛卡尔学说的继承者。在这方面，马勒伯朗士与斯宾诺莎没有区别。

二、马勒伯朗士主义与斯宾诺莎主义，在神学的根本问题上，即在神的存在和性质的问题上也没有本质的区别。

三、但是，斯宾诺莎和斯宾诺莎主义被谴责为“无神论”，而马勒伯朗士却没有，相反他还参加了对斯宾诺莎主义的谴责；因为马勒伯朗士主义是“另外

<sup>①</sup> 《哲学史讲演录》第四卷，第 132 页。

一种虔诚的神学形式的斯宾诺莎主义”。

马勒伯朗士在这篇《一个基督教哲学家和一个中国哲学家关于神的存在和性质的对话》中，以“中国哲学家”影射“斯宾诺莎主义”者，就是采用了这“另外一种虔诚的神学形式”；在神学的实质问题上，他们之间实在没有明显的区别。

从前面马氏生平，可以看出马氏一生一直处在神学的圣奥古斯丁主义和哲学的笛卡尔主义的双重影响之下。“神恩”和理性思维并存，但时常发生矛盾。在信仰上，他无法摆脱圣奥古斯丁的根深蒂固的影响；在哲学上，他有意或无意地追求思维的独立，他也像笛卡尔那样，努力“用哲学的理由”去证明神的存在，结果常常捉襟见肘。

马勒伯朗士虚拟的这篇《对话》的主题固然是神的存在，但是由于他要用“哲学的理由”去证明它，所以便广泛地讨论了感觉、认识和思维方面的问题。在一定程度上说，马勒伯朗士的这篇晚年之作，实际上是他一生思考的难以自圆其说的认识论问题。

《对话》的很大部分是讲人的认识的起源，它包括人怎样认识外界，人怎样认识自己，灵魂与肉体各自的性状和它们之间的关系。所以是一个从感觉到思维的系统认识论，只不过这一切都要由神来主宰——灵魂与神的结合。



马勒伯朗士的认识论有三个层次。第一层是“感官的感知”，它可以“非常忠实、非常准确地向我们报道我们周围的一切物体与我们身体的关系”。<sup>①</sup>感官的作用到此为止，在这一点上，马氏与培根是一致的，是感觉论、经验论、反映论。马勒伯朗士的几何学、物理学都科学地说明“心灵与肉体的结合”，即外物与身体的关系，即外物怎样刺激感官而产生感觉。第二层，认识进了一大步，进入了“心灵和理性怀疑”，即“由于谨慎、不轻信而怀疑，由于智慧、由于心灵洞察而怀疑”，这样的怀疑“是由光明产生的，反过来又以某种方式帮助产生光明”。<sup>②</sup>及至认识进入了思维阶段，它要对感觉的所以然提出怀疑或作出理性解释。第二层虽然是认识的深化，但还不能认识真理，还只属于浅层思维，只有进入第三层的境界才达到认识的最高层，即“神”的境界，即“心灵与神结合”的阶段。至此，认识才算到了顶。他说：“人的心灵，从本性上说，可以说介乎它的创造主和各种有形创造物之间；因为按照圣奥古斯丁的说法，它以上只有神，它以下只有形体。”<sup>③</sup>万事万物、无穷大、一切圆满性

<sup>①</sup>马勒伯朗士著《真理的探求》，转引自《西方哲学原著选读》，中译本，下卷，商务印书馆，1986年，第471页。

<sup>②</sup>转引自《西方哲学原著选读》，中译本，下卷，第471页。

<sup>③</sup>同上。