

论灵魂的激情

〔法〕勒内·笛卡尔 著
贾江鸿 译



创于1897

商务印书馆
The Commercial Press

2013年·北京

图书在版编目(CIP)数据

论灵魂的激情/(法)笛卡尔(Descartes, R.)著;贾江鸿
译. —北京:商务印书馆, 2013
ISBN 978-7-100-09929-5

I. ①论… II. ①笛…②贾… III. ①心身问题—研究
IV. ①B089

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2013)第 074184 号

所有权利保留。

未经许可,不得以任何方式使用。

论灵魂的激情

〔法〕勒内·笛卡尔 著

贾江鸿 译

商务印书馆出版

(北京王府井大街 36 号 邮政编码 100710)

商务印书馆发行

印刷厂印刷

ISBN 978-7-100-09929-5

20 年 月第 版 开本 × 1/

20 年 月北京第 次印刷 印张

定价: 元

René Descartes

LES PASSIONS DE L'ÂME

本书根据 Librairie Générale Française 版译出

译序

一、《论灵魂的激情》的写作背景

《论灵魂的激情》于1649年11月在阿姆斯特丹和巴黎出版发行，是笛卡尔生前公开出版的四部著作¹的最后一部。在书中，笛卡尔集中阐述了自己的道德哲学和人类学²思想。在笛卡尔看来，与探讨形而上学问题（这需要依据思维这个原初概念）和物理学问题（这需要依据广延这个原初概念）不同，考察与激情相关的诸种问题——激情的定义、激情的分类、激情的用途与危害以及对其危害性的补救等，则必须依靠第三个原初概念³，即作为灵魂和身体的统一体的人这个不可怀疑、确

1 另外三部著作分别是：《谈谈方法》、《第一哲学沉思集》和《哲学原理》。

2 这是笛卡尔哲学研究专家 Rodis-Lewis Gevenière 在其专著《笛卡尔的人类学》中解释笛卡尔哲学的术语。

3 关于笛卡尔的三个原初概念的思想，请参见笛卡尔于1643年6月28日写给伊丽莎白公主的信，载于《笛卡尔与伊丽莎白以及其他人的通信》，巴黎，富拉马庸出版社，1989年，第73-74页。

定无疑的天赋观念。也就是说，现在我们既不是面对纯粹的精神，也不是面对纯粹的物体，而是面对一个“单一”¹的个体，而激情正是这个作为统一体的、“单一”个体的人所必须经历的具体现象。正是在探讨如何补救激情可能会给我们带来的伤害这个问题时，笛卡尔提出了自己的道德哲学的最基本概念——宽宏（la générosité），表达了自己的道德哲学思想，从而在一定程度上完善了自己的哲学体系。²

对作为灵魂和身体的统一体的人的探讨，以及对激情问题的探讨，其直接的原因就是笛卡尔与伊丽莎白公主的交往和通信。在1642年拜读了笛卡尔的《第一哲学沉思集》之后，聪明好学的伊丽莎白公主经朋友介绍结识了笛卡尔，在之后长达7年多的时间里，和笛卡尔来往书信60多封。在一开始，伊丽莎白公主就对笛卡尔在《第一哲学沉思集》中表现出来的二元论思想——笛卡尔在这本书中重点讨论了精神和物体的区分——有所疑虑，在1643年6月20日写给笛卡尔的信中，公主就直接把身心关系的问题提了出来。笛卡尔在接下来的一些回信中开始就公主的这个问题提出自己的解释，他著名的三

1 关于笛卡尔的三个原初概念的思想，请参见笛卡尔于1643年6月28日写给伊丽莎白公主的信，载于《笛卡尔与伊丽莎白以及其他人的通信》，巴黎，富拉马庸出版社，1989年，第74页。

2 我们之所以这么说，是考虑到笛卡尔在《哲学原理》的序言中那个著名的比喻，即笛卡尔认为我们可以把形而上学当作是树根，物理学当作是树干，医学和道德哲学是树枝，由此，他认为，道德哲学是最高等级的智慧。

个原初概念的思想正是由此而来。在构思他后来题献给公主的《哲学原理》一书时，笛卡尔曾经计划写作其中的第五部分，主题就是讨论作为身体和灵魂的统一体的人的问题，但是没有实现。

激情问题是身心关系问题的一个具体难题。伊丽莎白公主之所以谈论这个问题，这和她所面临的复杂的政治和生活环境有关，公主本人经常受到悲伤等不良情绪的影响，因此身体的健康受到了损害。为此，笛卡尔曾经给她提供了一些建议，比如尽力避免思考那些令人感到悲伤的事物，放松自己的精神，多去关注大自然中的一些有趣的现象等。¹但是，公主则回应说，这样的方法并不十分管用，因为“有些疾病完全可以脱离理性的掌控力量，而使我们不能享受理性的愉悦；有些疾病则会削减理性的力量，使我们不能追随良知为我们制定的行事准则，使我们极为轻易地被一些激情所带走，从而更加受到无常命运的影响……”²由此，伊丽莎白公主希望笛卡尔能“对激情做出界定”，³以便能更好地来认识和控制我们的各种激情，从而能拥有真正的幸福。

在 1646 年，经时任法国驻瑞典大使夏努（Chanut）的牵

1 参见笛卡尔在 1645 年 5 月或 6 月写给伊丽莎白公主的信，《笛卡尔与伊丽莎白以及其他人的通信》，第 102 页。

2 1645 年 8 月 16 日伊丽莎白公主写给笛卡尔的信，同上，第 114 页。

3 1645 年 9 月 13 日伊丽莎白公主写给笛卡尔的信，同上，第 130 页。

线搭桥，酷爱哲学的瑞典女王克丽丝汀和笛卡尔有了书信往来。女王感兴趣的是爱、幸福等道德问题以及宇宙结构的问题。前一个问题和笛卡尔正在思考的激情问题显然是相关的，因此，在 1647 年，笛卡尔曾经把完成的《论灵魂的激情》的前两个部分寄给了女王，这又促成了他的瑞典之行。

当然，我们可以把笛卡尔对身心统一问题和激情问题的探讨放在笛卡尔本人的理论层面上来加以考察。在 1633 年左右完成的《论人》中，笛卡尔在文章的开篇曾经这样来设计自己的哲学之路：“我们这些人是由一个灵魂和一个身体组成的。因此，我首先应该单独地解释一下我们的身体，其次是单独地考察一下我们的灵魂，最后我会给你们指出这两种性质是如何相连和联合在一起，从而组成人的。”¹ 我们知道，《论人》的一个基本工作就是纯粹从机械学的角度来解释身体的运作情况，从而把身体比喻成了一架机器，《第一哲学沉思集》则是考察精神或灵魂的问题，从而为整个科学知识的大厦寻找到了真正的“阿基米德之点”，因此，在完成了这两个工作之后，笛卡尔现在来思考身心统一的问题，至少从表面上来说，这正是笛卡尔本人在按部就班地推进自己的理论进程。在这个意义上，伊丽莎白公主与笛卡尔的通信其作用就在于进一步督促笛卡尔去完成他早已为自己规划好的哲学任务。

1 笛卡尔：《著作与书信》，巴黎，伽利马出版社，1999 年，第 807 页。

在 1618 年完成的《音乐简论》中，笛卡尔这样写道：“音乐的对象是声音。其目标就是使我们高兴，并在我们心中激发起各种各样的激情。”¹ 笛卡尔考察了对我们形成各种各样冲击的不同气流，并分别思考音乐可能在我们的灵魂中激发起来的每一种激情。换言之，在笛卡尔看来，每一种音乐产生的空气振动在我们的灵魂中都有与其相对应的一种激情。因此，依据笛卡尔的观点，激情的产生是一种纯粹物理的和机械的过程，它必然遵循着自然的秩序，即一种我们后来都知道的数学性的必然秩序。在《论人》当中，笛卡尔更是从身体是一部机器这样的立场出发来谈论激情问题，在他看来，所谓激情正是由血液循环、动物精气（l'esprit animal）、神经、肌肉等的运动所维持的身体这部机器在运行过程中的必然现象。笛卡尔把激情看作是身体的某种内在感觉（sentiment intérieur），即一种身体自身不同的自然秉性和倾向（humeurs ou inclinations naturelles）。这些自然秉性和倾向主要包括仁慈（bonté）、大方（libéralité）、爱（l'amour）、渴望（désir）、高兴的秉性（l'humeur joyeuse）、悲伤的秉性（l'humeur triste）和生气的秉性（l'humeur colérique）等。在《哲学原理》的第四部分第 190 节中，笛卡尔进一步明确了自己的这种关于激情的看法和定义。至此，依据笛卡尔在上述几部著作中的观点，激情完

1 笛卡尔：《哲学著作集》第 1 卷，巴黎，杜瑞出版社，1997 年，第 30 页。

全是一种遵循着物理学自然秩序的必然产物，是外在事物在我们的身上引发的一种必然反应。

但是，随着自己的哲学任务的转变——即从分别对身体和灵魂的考察转向对灵魂和身体的统一性关系的探索，加之与伊丽莎白公主的交往和对身心问题的不断探讨，笛卡尔终于在《论灵魂的激情》中为我们展现出了一一种成熟的，和之前他自己的思考有着根本差异的激情理论。¹

根本的差异在于，如果说之前在《论人》等文本中，笛卡尔主要从物理的、机械的角度来看待激情，把激情当作一种遵循着必然的数学秩序的产物，从而更多地向我们展现的是激情的一种被动性的话。那么，现在，笛卡尔则从身体和灵魂的统一性关系角度来思考激情问题，把激情看作是一个“单一”的个体面对各种各样的现实处境所做出的具体反应，²从而在一定程度上向我们展现的不再是一种纯粹的身体的被动性，而是搀杂着我们的主观的因素在内的一种更为复杂的特性。换句话说，激情既不能完全归结为物理的必然性法则，也不能归结为精神的纯粹主动性法则，激情有其自身的独特性。简单来说，激情的这种独特性就在于，一方面，灵魂的

1 笛卡尔甚至认为他自己是历史真正探讨激情问题的第一人。

2 在《论灵魂的激情》的第一条中，笛卡尔写道：“尽管施动者和被动者通常非常不同，而行动和激情则总是一个东西，是依据两个不同的相关主体给出的两个不同的名称”，由此，作为一种行动的激情显然并不能是完全被动的。

激情必须以一定的身体的生理性活动为基础（在这一点上，它和纯粹精神的内在情感——比如对上帝的基于纯粹知性的领会下的爱——不同），需要依赖身体中的血液、动物精气、神经、肌肉等的活动，从而在一定程度上体现了一种被动性的特征；另一方面，灵魂的激情更是灵魂自身的一种知觉行为，¹ 它的维持和加强，甚至在一定情况下，它的产生也需要依赖人的经验、理性和意志，因此同时也就体现了一种主动性的内涵。同时拥有被动性和主动性显然是生活中的人的一种现实处境。可以说，这完全符合笛卡尔在《第一哲学沉思集》中对人的定位：“我注意到在我的思维中不仅出现一个实在的、肯定的上帝的观念，或者说一个至上完满的存在者的观念，同时，姑且这样说，也出现了一个否定的‘虚无’的观念，也就是说，与各种类型的完满性完全相反的观念，而我好像就是介于上帝和虚无之间的，也就是说，我被放在至上的存在者和非存在者之间……”² 也就是说，依据笛卡尔在这里的观点，人既不是纯粹的否定性的、被动性的存在，也不是绝对肯定性的、主动性的存在。在被动性当中拥有一种主动性，

1 在《论灵魂的激情》的第二十五条中，笛卡尔写道：“尽管所有的知觉，即不管是我们把它们与外在的物体相连的知觉，还是我们把它们与我们身体自身的各种反应相连的知觉，当我们在最广泛的意义上使用激情这个词的时候，它们在我们的灵魂看来都确实是激情，但是我们还是习惯于把这个词进行一下限定，用它来只指示那些相连于灵魂自身的知觉。”

2 笛卡尔：《第一哲学沉思集》，北京，商务印书馆，1998年，第56-57页。

这恰恰是人的生命的意义所在。正是由此，我们才能更好地理解笛卡尔在《论灵魂的激情》的结尾处的话语：“灵魂可以自己拥有自己的快乐。但是与灵魂和身体都有所关联的快乐，就完全相关于人们的激情了，这样，那些最容易受激情驱动的人也就能品尝到生活中最甜美的滋味。当然，在他们不知道如何掌控自己的激情，并且其命运也不佳时，他们也可能体会到生命中最苦涩的内涵。但是，在这里，智慧是很有用的，它可以教会人们去做自己激情的主人，并且巧妙地对它们加以安排和控制，这样，这些激情可能引发的不良后果，就变得完全可以忍受了，甚至人们可以从所有这些事情中感受到一种快乐。”¹

二、《论灵魂的激情》的结构和内容

《论灵魂的激情》由三个部分组成，分别是：第一部分“一般性地谈论激情并间或谈论人的全部本性”；第二部分“激情的数量和次序以及对六种基本激情的解释”；第三部分“一些特别的激情”。其中第一部分，笛卡尔在对灵魂和身体的功能进行区分并加以分别考察之后，详细阐释了自己的激情概念，激情的基本用途，灵魂与身体的关系以及灵魂对激情的可能

1 本书第162页。

控制能力。第二部分则依据感官被对象推动的方式¹来清点和安排激情的基本次序。主要介绍了六种最基本的激情：惊奇、爱、恨、渴望、高兴和悲伤（包括一些分别归属于这六种激情的其他激情），详细考察了这些激情产生的具体原因、生理表现、可能的用途和危害以及相关的补救办法等。第三部分主要探讨了一些相对来说比较特别的激情，即或者是别人不大看作是激情的激情，比如重视、宽宏；或者是不能简单地进行归类，其成因比较复杂的激情，比如敬重。在其中，笛卡尔重点为我们呈现了他的道德哲学的最基本概念——宽宏，把它看作是能够帮助我们面对和弥补激情可能给我们带来的危害的最重要的武器。

第一部分“一般性地谈论激情并间或谈论人的全部本性”是笛卡尔谈论激情问题的理论指导。笛卡尔首先阐释了讨论激情问题的基本原则，即坚持灵魂功能和身体功能相区分的立场。因为在他看来，既然灵魂和身体是一个统一体，灵魂的激情实际上就直接表现为身体的活动，由此，如果我们完全把灵魂和身体的功能混为一谈的话，其实就很难真正搞清楚激情的本来内涵。在第五条中，笛卡尔写道：“通过这种思想，我们将避免一个曾让一些人迷失于其中的重大错误，在我看来，这个错误就是阻止人们直到现在都不能很好地解释激情和别的属于灵

1 笛卡尔认为，激情“被灵魂接受的方式和外感官的对象被灵魂所接受的方式是一样的”，参见第二十五条。

魂的东西的首要原因。这个错误在于，当人们观察到所有死去的身体都会丧失热量并继而不再运动的现象时，人们就想当然地认为正是灵魂的缺失才导致了运动的停止和热量的丧失。由此，人们就盲目地相信我们的自然热量和所有的身体的运动都取决于灵魂……”¹在随后的文本中，笛卡尔首先仔细考察了身体的具体功能，其中包括心脏的具体构造、血液的自然循环、动物精气在大脑中的运行以及与神经、肌肉活动的关联，在笛卡尔看来，身体的这些运动是可以在没有灵魂参与的情况下自行运行的，“所有那些在我们的意志没有参与的情况下做出的运动（比如那些通常在我们身上发生的现象，呼吸、行走、吃东西，以及所有那些我们做出的对于动物来说都是一样的运动）就仅仅取决于我们的肢体构造以及那些被心脏的热量所激发的动物精气，取决于它们在大脑、神经和肌肉中的自然流动过程”。²之后，笛卡尔又详尽地探讨了灵魂的运作情况，“在如此地考察了所有那些仅仅归属于身体的功能之后，就很容易再来认识那些我们身上剩下的仅仅应该归属于我们的灵魂的东西，即我们的思维了。这些东西基本上有两类，一类是灵魂的行动；另一类是灵魂的激情。那些我称之为灵魂的行动的东西

1 本书第5页。依据笛卡尔的观点，亚里士多德和托马斯·阿奎那所坚持的灵魂是身体的形式的思想显然不足以解释激情的问题，因为这样的思想很容易就使我们认为灵魂是身体行动的源动力，从而不能真正区分灵魂和身体的功能，不能真正解释激情的生理学基础及其本性。

2 第十六条，本书第16页。

就是我们所有的意志活动，因为我们体验到它们都直接地来自于我们的灵魂，并且又仅仅取决于我们的灵魂。而相反，我们则可以大体上把我们身上所有种类的知觉或认识称之为灵魂的激情，因为通常这并不是我们的灵魂使它们如此这般地成为这个样子的，而是我们的灵魂从这些知觉或认识所表象的事物那里接受了它们”。¹ 笛卡尔分别对灵魂的意志、知觉、想象等行为进行了界定，并进而提供了一个完整的激情的定义，“我们可以一般地把这些激情确定为一些知觉，或一些感觉，或一些灵魂的情感，它们特别地相关于我们的灵魂，而且是被一些动物精气的运动所引发、维持和增强的”。² 在笛卡尔看来，从广义上来说，灵魂的激情包括所有种类的知觉³：与外在物体相关的知觉（比如对外界钟声的感觉或由此引发的胡思乱想），与身体自身相关的知觉（比如对冷热的感觉）以及与灵魂自身相关的知觉（比如爱和恨）。而在本书中，笛卡尔希望探讨的是狭义上的灵魂的激情，即与灵魂自身相连的知觉。在这里，无论是广义上的与激情相关的知觉，还是狭义上的与激情相关的知觉，都不再仅仅指笛卡尔在早期从认识论角度上所探讨的确定的认识性的知觉，而更多地是一种混杂、模糊的思维。⁴

1 第十七条，本书第 16-17 页。

2 第二十七条，本书第 23 页。

3 参见第二十五条，本书第 21-22 页。

4 参见第二十八条，本书第 23-24 页。

进一步，依据笛卡尔的观点，与灵魂自身相关的知觉也有两种类型，分别是“仅仅由灵魂引发的”¹，且只停留在灵魂内部的知觉²和需要依赖身体活动的知觉³，前者，笛卡尔称之为灵魂的“内在情感”（les émotions intérieures），后者就是笛卡尔在这里重点讨论的主题。

在第二部分“激情的数量和次序以及对六种基本激情的解释”中，笛卡尔主要介绍了六种基本的激情（别的激情都隶属于它们）：惊奇、爱、恨、渴望、高兴和悲伤。其中，惊奇这种激情是笛卡尔自己的一个发明。我们知道，在亚里士多德那里，最基本的激情是快乐和痛苦，从它们当中派生出来的有愤怒、温和、爱、恨、恐惧、羞耻、善意、怜悯、义愤、嫉妒和好胜等，⁴其中并没有惊奇。托马斯·阿奎那在其《神学大全》中列举了11种激情，包括爱、恨、渴望、逃避、快乐、哀愁、希望与失望，畏惧与勇敢，发怒等，其中也没有惊奇。笛卡尔

1 第二十九条，本书第24页。

2 参见第十八条和一百四十七条，本书第17页，第115页。在笛卡尔看来那些与物体性事物无关的，仅仅相关于纯粹精神性事物的知觉就是这种类型的知觉。

3 正是在这个意义上，笛卡尔谈到了激情的基本效果，“它们驱动和促使人们的灵魂去意愿那些它们为之在身体上有所准备的东西，由此，害怕的感觉促使灵魂想逃跑，勇敢的感觉则使灵魂希望战斗，或者其他类似的行为”，而纯粹灵魂的内在情感则不具备这样的指向。

4 亚里士多德：《亚里士多德全集》，第9卷，苗力田主编，中国人民大学出版社，1994年，第416页。

哲学的继承者斯宾诺莎在其《伦理学》中也不认为应该特别地把惊奇当作一种激情。笛卡尔的这种做法显然和他的理性主义思想有关。这种关联一方面在于，笛卡尔在这里首先遵循了认识论的原则来清点激情的数量，并进一步来安排激情的次序，也就是说，依据笛卡尔的观点，激情的出现首先需要我们对相关的对象有一定的认识（哪怕是经验性的认识），只有在这种认识的前提下，才会有对相关对象的爱、恨、渴望，才会有或高兴或悲伤的反应；另一方面，这种关联在于笛卡尔在这里遵循了自己的认识论方法——“普遍的马特西斯”的方法，依据这种理性主义的方法，我们首先需要找到激情当中的最简单项或绝对项，即惊奇，因为在笛卡尔看来，惊奇本身和事物的好坏无关，并不存在与之相对的激情，而且惊奇也与时间无关。¹正是依据这种理性主义的认识论原则和方法，笛卡尔逐步考察了惊奇等六种最基本的激情的性质、产生、具体的身体表现。

笛卡尔从身体和灵魂两个方面来考察这些激情的基本用途。一方面，从身体的角度来说，这些激情就在于“激发灵魂使其同意并促成一些这样的行动，这些行动可以用来维系身体的存在或使身体以某种方式变得更加完善”，²因此从这个意义

1 别的激情，比如说渴望，尽管也没有与之相对的激情，但是，渴望和事物的好坏相关，与时间相关。

2 第一百三十七条，本书第 105 页。

上来说，悲伤和高兴是最有用的激情，特别是悲伤，因为“因为拒绝那些有害的并且可能摧毁我们的东西，这要比获得一些可以使我们更加完美，而没有它们我们也能自我维持的东西更为重要”；¹另一方面，从灵魂的角度来说，这些激情可以使我们去接近那些对我们有益的东西，而远离那些对我们有害的事物。笛卡尔认为在这个意义上，爱和恨是最有用的，特别是爱，因为“爱和恨来自于人们的认识，……而当这种认识是真实的，也就是说，它让我们去喜爱的对象的确是好东西，而且它使我们去恨的对象的确是不良的，那么，爱绝对要比恨更好，它不会过于强烈，也不会不使我们感到高兴”。²但是，在同时，灵魂的这些激情也有可能对我们形成某种损害（无论是身体上的还是精神上的），由此，笛卡尔指出，能对这些激情的可能危害加以补救的，就是我们的德性（德性本身就是一种灵魂的内在情感³），因为，它们“比那些与它们相伴而又并不相同的激情对我们具有更大的影响力，……只要我们的灵魂在其内部有自己满意的东西，那么所有来自别处的麻烦都不会对它有任何的损害，而相反却会增加它高兴的程度……”⁴

在第三部分“一些特别的激情”中，笛卡尔进一步考察了

1 第一百三十七条，本书第 105 页。

2 第一百三十九条，本书第 107 页。

3 参见第一百四十七、一百四十八条，本书第 114-116 页。

4 同上。