

施 友 忠 著

笛卡兒
斯賓挪莎
萊伯尼茲

世 界 書 局 印 行

書 叢 學 哲

楊蔣	張郭	張南	張南	施嚴	嚴嚴	張李	黃張	瞿瞿	張張	張張	張張
維	東	東	東	友	羣	安	方東	世世	東東	世世	東東
大	本	本	本	忠	羣	宅	剛	英英	英英	英英	英英
喬	道	道	道	著	著	著	著	著	著	著	著
鵬	校	校	校								
著	著	著	著								

行印局書界世

哲學叢書緣起

張東蓀

我們相信中國必須充分吸收西方文化，而西方文化之總匯不能不推哲學。所以西方文化之輸入不能不以哲學爲先導。因此我們主張在盛大歡迎西方科學的時候決不能把哲學加以排斥或拒絕。我們又相信人而生於現在的世界必須放大目光，看一看各方面的主張。哲學對於我們的貢獻，至少可使我們免去拘墟之見。在這一點上，正助以補助科學。

我們又相信苟其對於任何問題要下一番研究工夫，必須先養成一種批判的精神。哲學對於這一點所能操練我們腦筋的却亦不下於科學。

我們又相信中華民族此後的生存能否創出一種新文化，但新文化的產生必有相當的醞釀時期。在這個時期中，吸收的工夫居一半，消化的勾當亦必居一半。大家都知道不有吸收，不有消化，便不能有所創造。所以我們願在這個過渡時期內設法使人們的胃中得裝有些食料。他日消化了，有所創造，便是今天的收功。

因此發刊這部哲學叢書。想把西方文化泉淵的哲學爲真面目的介紹。同時對於將來的如何形成一個新文化亦想略略加以指示。這區區微意便是本叢書的緣起了。

序

張東蓀先生爲世界書局主編哲學叢書，囑編笛卡兒，斯賓挪莎，萊伯尼茲三氏思想，以餉國人。顧三氏學說，上承上古中古思想，下開近代哲學之端，深邃淵博，絕非區區小冊所能盡其萬一。姑言其大概，海內賢哲，有以教之，則著者之幸也。

著者識。

民國二十一年八月。

目次

笛卡兒

緒論·····	一
一 方法論·····	五
二 自我存在問題——我思故我在·····	一三
三 上帝存在問題·····	一九
四 物界存在問題·····	二四
五 心體二元論·····	三七
六 認識論·····	四一
七 倫理思想·····	四五
斯賓挪莎	

萊伯尼茲

一 宇宙論·····	四七
二 智識論·····	六〇
三 論情感·····	七一
四 倫理思想·····	七七
一 論本體·····	九一
二 論理學原理·····	一〇四
三 原理之應用·····	一二二
結論·····	一三三

笛卡兒 (1596—1650)

緒論

笛卡兒下哲學定義曰：哲學所以研究智慧之爲物，而智慧非僅限於行爲警惕，亦所以標明關於人們所可知之萬事萬物的完全知識，以裕生活，以進健康，並以發現一切藝術。欲智慧之完此職責，關於智慧所由來之最先因必須加以研究，是之謂哲學之探求 (Philosophizes)。又曰：凡有堅強卓絕不變不渝之決心，就其本性範圍以內盡理性之能力以從事於其所視爲最好者，皆爲有智慧者。觀笛氏生平，真不愧爲哲學家，爲智慧者，請述笛氏哲學。

笛卡兒的哲學，非常簡單，以普遍懷疑爲開端，以自明性爲真偽標準，以循序以進探討的原則，更設若干命題，以供必要時的應用。即其全部思想之職志，亦不過求成立：(1) 自我的存在；(2) 上帝的存在；(3) 物界的存在。自表面觀之，笛氏以不足稱爲近代哲學的開山祖師；雖

然，我們苟親自體驗他哲學系統之所以成立，普遍懷疑之所以爲知識之始，那末我們或可稍見笛氏的貢獻。我們平日實際生活所需要的，並非完全確定的知識，我們平日所需要的，只是「大概」而已。惟其如是，我們常忽略理論上的追求，時或反以追求確定知識爲生活之準則的心爲狂簡。這不過是一般人的俗見。我們研究哲學，應抱有絕大雄心，非有盡得字內之現象而解釋之之慨不可。所謂解釋，便是求其確定的根據，定其在全系統中的地位。研究哲學者，志既在是，則在我們生活中，何者可信，何者不可信，何以可信，何以不可信，都應有明白的說法。今姑就我們的經驗，加以探究，以觀是否有所謂確定不易者在，而後我們才能領略笛氏的卓絕。

綜觀我們經驗的來源，有下列數種：(1)感官經驗；(2)傳聞；(3)史籍經典；(4)明白的觀念；(5)最先原理。

感官經驗靠得住麼？明明是路人，我有時把他看作朋友；明明是一根繩，我卻把他看作蛇。然此猶就有物而錯覺而言。至若空中華，夢中鬼，本無一物，所見萬千，不可靠尤甚。或曰此

項錯覺幻夢只在特殊情形中發生，平常我們的感官經驗大概可靠。但是哲學的職志，在乎求全，不以大概爲滿足。日常感官經驗，我們既見其有不可靠者在，而於經驗的一瞬，又不自知其爲不可靠，則何者是夢，何者非夢，將如何取決？夢與非夢，苟無從決，人生殆矣。故曰感官經驗不可靠。

傳聞可靠麼？道聽途說，姑不論其有無實據，其來源必有待於感官，感官既不可靠，那末傳聞的不可靠，還用說麼？

史籍經典可靠麼？「盡信書，不如無書。」孟子已發經典之不可靠於二千年以前，吾國考據之勤，辨僞之精，亦即所以標明信史之不易。卽退而認史籍爲信，而「書不盡言，言不盡意，」「古之人與其不可傳者死矣，然則君之所讀者，古人之糟粕也夫，」卽信史猶有不可靠者在。

明白的觀念亦未必可靠。天圓地方，地定天動，我們皆知是錯誤的觀念，而自古人觀之，固是明顯不易的觀念。至於道德、制度，更是言人人殊，莫衷一是。是足以證明所謂明白觀念

亦不可靠。

惟有最先原理，始是可靠。然據笛氏觀察，古往今來，從事於最先原理之探究者爲數雖不在少，欲求其真有所得，恐怕猶是無人。換言之，我們現在所有之知識經驗，尙不能說是由於最先之原理。

綜觀一切，我們的知識，猶如建築在沙土上的房子，經不起疾風驟雨的搖撼。我們如能感覺到這一點，才能體驗得到笛氏的苦心。我們所有的知識，既無確定的基礎，便不應自覩爲知識。這便是普遍懷疑的起點。中世紀人曾以信仰爲知識的根源，專重權威，蔑視個人理性自由的活動。笛氏殊不謂然，揭懷疑標幟，倚重自然光輝，開理性派的先河。雖然，笛氏的懷疑，與懷疑主義者的懷疑，又絕不可混爲一談。懷疑主義者的懷疑，止於懷疑，專以懷疑爲能事，懷疑而外，非但毫無成就，且亦未嘗有欲有所成的願望。而笛氏的懷疑，正是所以求知識的確定，其意若曰：不求知識則已，欲求知識，則非求絕對確定的知識不可。笛氏所以懷疑者，亦即求知之心最熱烈的表現。此種誠摯熱烈的態度，豈是專以懷疑爲能事，偶不適意便冷

嘲熱罵的人們所能望其肩背？

笛氏既非爲懷疑而懷疑，其不能止於懷疑，固是意料中事。於此有一事焉，非加說明不可。笛氏雖不爲懷疑而懷疑，苟其實在不見有可靠者在，我知以笛氏求知之精神之誠摯，亦必承認懷疑爲我們最後的知識。我所以作此聲明者，乃因不欲人們對於笛氏誠摯求真的態度，有所誤會。笛氏的懷疑由於至誠，笛氏的信仰亦由於至誠，其始也未嘗以懷疑爲手段，因其當時實不得不疑，其終也亦未嘗以信仰而釣譽，因其當時實亦不得不信；或疑或信，一惟自然光輝之所示，誠足以爲我們求學態度的師表。

一 方法論

笛氏的方法論，可以分兩方面討論。第一關於消極方面的懷疑；第二關於積極方面的規則。懷疑所以打破不確定的信仰，規則所以成立穩固的知識。我們且先論懷疑。

1. 消極方面的懷疑 笛氏在方法論中所定四規則，第一條第一句說：「凡非經我所

明白承認爲眞者，我皆不認其爲眞，」換言之，便是凡非經我所明白承認爲眞者我皆加以懷疑。笛氏的方法論中言其所以懷疑的理由甚詳，茲略述如左。

笛氏自述，自兒時便受書本教育，他那時相信書本可以給他有用而確定的知識。有此信念，求知的欲望，遂極迫切。但於學成之後，他的態度完全改變。盡其所學，非但不足以解惑釋疑，且適足以表顯他的無知。然笛氏就學的地方爲文化淵藪，所事的師輩爲當代碩彥，所學者包括古往今來一切的學問，其稟性又非不如人，其時代之興盛亦亘古所未有，卽其向學之篤亦非常人所可及，而終於不能去其疑惑，其前此所有的信仰之必至一掃無存，自是當然。笛氏如是斷然放棄書本的學問，師門的言訓，而決志求知識之在我者並專心一志，研求「宇宙之大書。」志旣立，遂遊行天下，希冀由實地觀察各地風土民情，以救專事理論之探討時一味耍弄玄虛的弊病。遊歷長久，足迹遍全歐，而疑竇如故。蓋各地風俗習慣，迥不相同，若欲從而取得確定的知識，誠有茫然無所適從之慨。笛氏旣見不能求知識於社會，遂轉而反求諸身，據笛氏意，此項追求的結果差強人意，請於下文述之。綜觀以上，懷疑求釋，實笛

氏爲學之一法，其積極的成就，亦基於此。

2. 積極方面的規則

笛氏在方法論中，舉應守的規則四條：

(一) 凡非經我所明白承認爲真者，我皆不認其爲真；這便是說，若非經過慎重考慮，切勿輕下判斷，判斷一事，萬不可操之過急，致爲成見所蔽。凡我們所承認的，必須是我們內心所明白見到，不容懷疑的。

(二) 分析我們的困難，分析至不可再分而使我們覺其可以有解決之方法爲止。

(三) 假設雖然前陳的萬象中，有秩序焉，其爲真爲假，姑置不論，我們思考之際，應前後有序，始自物之單純易解者，漸次進於複雜的知識。

(四) 舉例需詳盡，觀察要普遍，必使一切無所遺漏爲止。

第一條除前段所已述之消極方面的懷疑態度以外，尙有一點值得我們的注意。笛氏以自明性爲判別真假的標準，而所謂自明性，乃指我們內心所承認爲明白清晰者而言。笛氏名我們心中所固具的良知爲自然光輝或稱理性，這種理性便是所有如一世無無本體

之屬性」一類之自明命題的根據且看笛氏如何成立其理論他說我於既知「我思故我在」一命題爲真確不易後，曾細按此命題之所以真確的情形。細按之餘，見此命題但有一種情形，爲不確定之命題所無，這情形是，我明明白白見到若欲思想必須存在。由是我得一假設：凡爲我所明白清晰思到的事物，皆爲真的。然而，這裏尙有一點困難，如何決定何者乃我所明白見到的。笛氏但提困難，而未予答覆。然就其系統全部觀之，此困難似當取決於理性光輝，而理性光輝所用的原理，則爲矛盾律。如默想^①所謂「凡我所明白思及者，苟其與我明晰之知見不相矛盾，上帝必有能力使其存在。」此項說法，似有視心理的確定性爲客觀的確定性的嫌疑。雖然，知識系統，必有其起點，而起點實不能全脫武斷的成分。（休謨的分析，不可謂不精，然亦不能不有止境，便是止於經驗，視經驗爲最後的原理）笛氏的說法，雖嫌過於空疎，實亦無可奈何之事。學問的進步，亦不過以較合理的假定代較孤陋的假定，亘古以來，未有思想能如實表現客觀實在的真性質；這便是說，亘古以來，未有思想而非一種具有武斷成分的假定。我們批評，常好用「循環論證」，「竊取論點」以攻人之錯；實則此類法

實，苟用之不慎，反足以彰明我們思考之不精，而不足推翻他人的論證。

雖然，我並非謂，任何假定，皆有成立的價值。笛氏似亦嘗致意於此。故他說：若非經過慎重考慮，切勿輕下判斷，換言之，假定設準，皆不妨自我創立，只要「言之成理，持之有故。」所以批評之際，我們應重「理」「故」，有理有故，即非武斷。

第二第三兩條表現笛氏分析的精神，其所以有此主張，乃受當時數學的影響。笛氏精數理，見數學所具的確定性，由於其方法的精密，乃悟知識系統果欲有精確性，非以數理方法為方法不可，所以笛氏分析萬物，使成為最單純的性質，亦猶數學上的原素與定理，更從此單純性質，悟其結構，以見複雜現象之本性，亦猶數學之由定理推得各命題，以成其全部系統。此笛氏第二條之所以重分析，第三條之所以重秩序。笛氏之追求哲學系統，先分析萬象，求其最單純可靠者如思考，而後按自明的次序，得自我，上帝，以至大地山河，五官百體的存在，也就是數理分析的精神的應用罷了。且看笛氏如何說法：我們應先求普遍原理與第一因，求之之法，乃上訴於上帝，或求之於我們所本有的真理之精。（即本有的意象）而後

由此因推及其最切近最主要之果。欲得結果，則有賴於試驗。間或不知某果之發於何因，試驗則足以決定之。因每一現象，皆有極複雜的原因在，究何者爲其真因，實不易言，故必恃試驗，而後才能決定。笛氏此法實與後來穆勒求因之同，異合法，頗相類似。笛氏之言曰：「……以宇宙能力之宏大，而我們所有的原理又極簡單寬汎，若欲推求任一特殊事物的原理，總有若干方式可以供我選擇。這裏最大的困難便是決定方式中何者乃有待於原理的，何者乃不相干的。故惟有設法尋求試驗。設有甲乙二原理，由甲原理解釋之，則各試驗之結果不同，由乙原理解釋之，則各試驗的結果相同。」如是，我們於甲乙二原理之間，可加選擇。

關於因果之互證，笛氏似亦嘗見到，笛氏以爲思想全部皆互相交織，後者因必有待於前者之爲之因而證明之，而前者亦必有待於後者之爲之果而證明之。關於後者，是以例於原理者爲物之首因，然有待於試驗其果以證明之，是以果證因。實則此但就認識論中言之，未嘗涉及本體界，在本體內因果是否互生，我們無由知之，惟我們所知者，則因果固是相證相成。因所謂證明者，實指我們認識上的解釋而言，因果互證即因果互相解釋之謂，非謂因

果在本體論上，能相生也。

笛氏在規定心之傾向的規則一書，論及直觀與歸納二法。書中亦提演繹法，但考笛氏的用意，演繹不過直觀之一種，請分別述之。

什麼是直觀？笛氏說：直觀者非官能所供給的恍惚不定的證據，亦非幻想所起的錯誤的判斷，直觀者，乃心澄澈專意之時所成的觀念，爲我們所明白澈悟而毫無疑慮者，其起也純粹由於理性光輝的作用。所謂理性乃爲人所本有，每一個人心中皆蘊藏着全部理性的活動。

演繹作用在思想活動時發生。由A推而至於B於C，便是笛氏所謂的演繹。在推轉的關節處，其確定性則有待於直觀，此笛氏之所以視演繹爲一種的直觀。然當我們視演繹爲思想活動的終止時，笛氏名之爲歸納，因思想活動既已停止，其事已成一例，有待於記憶，其全部非理性所能在一瞬之中直觀得到的。故歸納者，實是根據記憶，列舉實例，第四條所謂，舉例需詳盡，觀察要普遍，其用意卽在於此。至於所謂直觀，演繹，實亦卽標明一二、三條的意