

西方哲学的危机

——反对实征主义者们

引 言

本书立足于这样一种信态：纯理论性抽象认识意义上的哲学，已经终止其发展，并且永不复返地转入过去的世界。这种信念不同于常见的那种对哲学的否定态度；我们在所谓的实证主义中，可以找到这种态度的系统表述。我的观点的特点在于，第一，不论是对思辨的哲学流派（即实证主义者们所说的形而上学），还是对经验主义流派（实证主义自身就是其最彻底最充分的表现），都一视同仁。还有第二，我的这种看法和实证主义观点的区别在于：我虽然承认抽象哲学的发展已经终止，但我并不认为它毫无成就，而是相反，承认它取得了某些积极成果；确定这些成果，正是本书的主旨。第三，实证主义因旧的形而上学软弱无力，从而自鸣得意地作出一个武断的结论：许多形而上学问题本身也是站不住脚的，所以应当把它们完全弃置不顾。我认为，这种看法是极其狭隘的，而且毫无根据。相反，我希望证明，业已终结的哲学发展片面地、因而不能令人满意地解决的这些问题，在不久的将来能得到充分的和全面的回答。最后，我的观点和实证主义观点还有一个重要区别，关于这一点，最好还是让我在下面对哲学发展的具体阐述中，再加以说明。

作为某种论断性（内省性）知识的哲学，永远是个人智慧所应成就的事业。相反，在人类活动的其他领域，个人智慧即个别

人所起的作用是无足轻重的，因为行动着的是类，诸如蜂群或蚁群生活中的无个性活动，就是这样的。毫无疑问，人类生活的一些基本要素——语言、神话和社会的原始形态，其构成中的所有这一切，实际上完全不以个别人的自觉意志为转移。语言或国家并非出自个人的自觉活动，并非个别人物的杜撰——如同蜂房的构造不是个别蜜蜂想出来的一样。根据现在的科学状况，这一点是毋庸置疑的。至于本来意义上的宗教（而非神话），那么它也不是杜撰出来的。在宗教里，个别人自身的意义微不足道，因为：第一，宗教的客观根源是不依赖于人的外在天后；第二，宗教的主观基础是民众的信仰，它取决于一般传统，而非个人智慧的研究结果。最后看看艺术创造，我们发现，尽管它的主体无疑是艺术家本人^①，但从另一方面看，为了从事真正的创造，艺术家决不能停留在个别人自己的清晰意识之中，而必须突破它，进入灵感迸发状态。所以在作品中，个人的内省越少，其艺术价值越高。与这一切相反，哲学认识显然是个人智慧或者具有明确无误的个体意识的个别人的行为。哲学的主体首先是单独地认识着的自我（不言而喻，这个定义也和其他所有定义一样，只是相对的）。

因此，就世界意义讲的哲学，是个别人的世界观。各国人民和各个民族的一般世界观，始终具有宗教性质，而非哲学性质。所以，当所有个人都在过一个民族共同的精神生活时，作为独立的和最高的观点的哲学，就不可能存在：人的智力活动完全

^① 不过，据某些行招魂术者的奇怪推测，天才创作中的真正捉刀者，是赋予艺术家以灵感的亡人们的灵魂。例如 Rob. Dale Owen 在其 *The debatable Land between this world and the next* 中，就是这么说的。^②——作者注（没加说明的为原书编者注）

^② 参见 P. Д. 欧文：《两个世界之间有争议的领域。降神现象领域的观察与探索》，圣彼得堡，1881 年。

取决于民族信仰。这是 a priori 先验地)(圆括号内的中文是译者对括号前外文所作的中译,下同。——译者)清楚的,在历史上是毋庸置疑的。可见,对个别思维着的人来说,只有当民族的信仰不再是他个人的信仰时,即对他已失去无意识信念的意义,从生命之始即已变成单纯的思维对象时,哲学才会产生;当思维着的人把自己的思维和一般信仰区分开来,并使之与作为外在事物的这种信仰对立起来时,也就开始有哲学了。

如果说在中世纪,西方民族的一般生活完全取决于某种宗教观点,即基督教(其形式是它从罗马天主教会那里获得的)的话,那么对某些个人来说,则只有在天主教会的学说不再适合他们的个人思维时,因此也就是不再充当他们的内在信念,而变成其外在权威时,西方哲学才可能开始。西方哲学以作为智力的个人思维与作为权威(ratio et auctoritas)的全民信仰的分裂为起点。知识和信仰即智力和权威之间的这种关系,对中世纪的哲学即所谓的经院哲学,具有决定性的基本意义,其发展又逻辑地和历史地分为下述三个主要环节:

1. 由天主教会确认的、作为上帝的天启的基督教学说,是绝对真理;但我个人的思维不符合这一学说,我的智力不同意它。Ergo(因而)我的思维有误,我的智力不实。公设 应当让智力服从权威,放弃独立思维。^①

2. 但如果我的思维是理智的,那么它就不可能和真理相左;同样,如果教会学说正确,那么它就应当和我的理性思维相一致。因为真正的权威不会和正确的理性矛盾,正确的理性也不会和真正的权威矛盾,因为毋庸置疑的是,二者出自同一个源泉

^①请比较德尔图良的观点:“有了基督之后,我们不再要求知心;有了《福音书》之后,我们不再不必从事研究。”(De Praescriptione haereticorum)

——上帝的智慧。^①公设：应当消除理性和权威的矛盾，应当使两者和解。

3. 然而，这种和解实际上是承认理智的特权，看似条件的 *recta ratio verae auctoritati non obsistit*^② 实际上赋予了理智以绝对的意义。事实上，理智不会和真正的权威发生矛盾；但什么是真正的权威呢？那是一种不和理智发生矛盾的权威：*vera auctoritas rectae rationi non obsistit*^③。可见，决定性的意义终究属于理性，是它决定着它自身的 *rectitudo*（正确性），如同一个 *veritas auctoritatis*^④。权威自身还不具有意义，它可能是虚假的，它是否有意义，还要看其正确与否，其正确性取决于它是否符合理性。可见，只有理性是真的，权威失去了任何意义；假如它和理性一致，那么显然就不需要它，假如它和理性矛盾，那么它就是虚假的。因此，发展的结果使理智和权威获得了第一个环节上存在的这种对立性，但二者的关系已经发生逆转：现在理智已经获得绝对意义，而权威如果不同于理智，它就会被视为虚假的。直至中世纪末，这个逻辑上的必然结论，才成为西方知识分子的普遍信念。然而，早在经院哲学刚刚出现的时候，一些睿智大贤就清楚地意识到并说出了这个结论。例如约翰·埃里金纳，上面引证的那些话就是他讲的，他生活在秃头查理当朝的 9 世纪。他铿锵有力、直言不讳地说出，理智绝对独裁，一切权威在它面前都是软弱无力的。在他的以老师和学生对话的形式写成的作品——

① Bл. 索洛维约夫引述的是约翰·斯各特·埃里金纳的《论自然的区分》(*Patrologiae curcus completus seria latina, accurate J. Minge, T. CXXII, I. 66, 511b*)。(原文此处为拉丁文。——译者注)

② 正确的理性不会和真正的权威矛盾（拉丁文）。

③ 真正的权威不会和正确的理性发生矛盾（拉丁文）。

④ 真正的权威（拉丁文）。

《De divisione naturae》^① 中,还有如下一段议论:

师(老师)你并非不知道,我认为,大自然的最先者比时间上的最先者,拥有更大的优势。生(学生)这几乎是尽人皆知的。师:我们学到的是,理智是大自然的最先者,而权威在时间上是最先者。^②

但是,实质上,权威并没有这种优越性。因为,尽管大自然和时间是同时被创造出来的,但权威并不是在时间上和大自然之始就有的。理智同自然和时间,都出自万物之始。生(学生)这是理智本身教会我们的。权威出自真正的理性,理智则从来不是产生于权威的。因为,得不到真正理性赞许的任何权威,实际上都是软弱无力的,等等。^③

约翰·埃里金纳的唯理论并非没有后继者。生活在 11 世纪的奥特隆修士说,他认识许多辩证法家,他们赋予自己的科学以重大意义,以致局限了《圣经》的意义。他们信奉波埃修,基于信奉《圣经》。^④ 唯理论学派特别有影响的代表人物是阿伯拉尔(1079—1142),他虽不像埃里金纳那么坚定,但他曾断言,基督

① 《论自然的区分》。在下面引述的片断中, В.А. 索洛维约夫没有翻译埃里金纳作品中的下述内容:“但是,因其自身的力量而牢不可破的和毫不动摇的真正理智,无须来自权威方面的任何支持。而且在我看来,真正的权威本身无非是理智努力探寻的真理,也是基督教教义解释者们记述下来,传递下来,以教育后人的真理。或许你另有高见?老师:没有。为了解决我们面临的问题,或许应当首先研究理智,而后再讨论权威。”(《世界哲学文选》,莫斯科,1969年,第1卷,第2部分,第788页)

② 同上。(原文此处为拉丁文。——译者注)

③ 同上。(原文此处为拉丁文。——译者注)

④ 参见 Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 2—r Theil, S. 117.^⑤——作者注

⑤ Ф. 宇伯威格的《哲学史概要》(1—3),俄译本只有第3卷,名为《近代哲学史》,圣彼得堡,1890年。

教中以理性为基础的一切重要东西，早已为古代哲学家所熟知。阿伯拉尔在其饶有趣味的著作 *Sic et non*（《是与否》）中，先用一些表示虔诚的话保护自己，而后极力证明圣书和教父学说中表现出来的权威的内在虚弱性。如果说埃里金纳要求权威与理智一致，那么阿伯拉尔则利用《圣经》和教父们的著作中的大量引文，极力证明权威在所有重要的和不重要的问题上，甚至不能自圆其说。所以，在调和权威与理性之前，还需要调和权威与他自己，这件事显然只有理性才能够完成。权威的内在矛盾引起怀疑，怀疑激发研究兴趣，研究发现真理。^①

然而，既然真理可以通过研究加以认识，那么自然会产生一个问题：还要权威干什么？的确如此，时近中世纪末，我们看到，哲学家们已不像过去的经院哲学家们那样，调和理智与信仰、亚里士多德与《圣经》，而是完全转向遭到反对的古典哲学方面，将之与理性视为同一，直接承认理性与宗教权威之间的矛盾，承认哲学真理与宗教教义之间的矛盾，认为这是现实的和不可调和的矛盾。对一个哲学家来说，这无异于否定宗教教义。^②

至于经院哲学的内容本身，唯名论和实在论^④之间著名的争论，多少还是令人感兴趣的。实在论的原则是：universalia sunt ante rem——共相（即概念）先于物（即个别），所以一般概念被当作真正的实在了。按照托马斯·阿奎那的定义，绝对存在物是极其简单的形式，是没有任何潜能的纯实在性。相反，唯名论的原则则是：universalia post rem——共相后于物；该原则否定了

① 参见 П. 阿伯拉尔：《我的受难史》，莫斯科，1959 年，第 121 页。

② 有关这些 15 世纪和 16 世纪哲学学说的详细阐述，请参阅 Stöckl 的 *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, II B.^③——作者注

③ 参见 A. 施莱格尔：《中世纪哲学史》，莫斯科，1912 年。

④ 实在论和唯名论是中世纪哲学中的两个对立的流派。

万物中可以通过理性概念加以认识的一般内容的真实存在；唯名论把所有这种一般内容，一概视为抽象知性的产物。最后一个结论是：'universalia sunt nomina'^①。现实性只属于单个的个体事物，即只作为个别的物——*haec res* 但因为一切认识都是普遍的，所以不可能有真正的认识。因此，奥卡姆及其流派的这种怀疑主义的唯名论，实际上摈弃了最高形而上学问题的所有答案，将其完全交给信仰，而且没有指明信仰的任何基础，因而在逻辑上导致对信仰的否定。

既然理性过去的主要对象——作为权威的历史上的基督教——已被摈弃，那么理性的唯一对象就只剩下了万物的直接自然，即现存世界。在近代哲学的起始处也存在二元论，但不是理性与信仰之间的二元论，而是理性和自然即作为理性之对象的外在世界之间的二元论。如同在中世纪哲学中，被认定为独立本原的理性必然会战胜权威，而第一位中世纪思想家——约翰·埃里金纳早在斗争之初，即表示对这个胜利坚信不移；在近代哲学中，作为独立本原的理性也同样应当吞没即同化自己的对象——外在世界即自然。而近代哲学的第一位代表人物——笛卡儿也早就明确表示，对理性战胜外在对象充满信心。对埃里金纳来说，权威只有当得到理智的确认时，它才有意义，相反，理智则无须权威方面的任何确认，它自我确认。对笛卡儿来说也是如此，只有当真正的现实为理智所需要时，它才会被视为外在世界；而理智的真理性则无须任何外部确认，它自身之中就包含着自己的可靠性的全部基础——*cogito ergo sum*^②。正如在经院哲

① 共相是名（拉丁文）。

② 我思故我在（拉丁文）——笛卡儿的著名论题。（参见《P. 笛卡儿选集》，莫斯科，1950年，第428页）

学中，虽然从一开始就宣告了理智的专制，但它却无法立即得到普遍承认，而必须长时间地和教会学说的外在权威作斗争；在近代哲学中亦复如此，对理性来说是绝对的外部存在的自然表象，未能很快向逻辑思想屈服，我们看到英国和法国有一个完整的所谓经验主义哲学流派，它认定理性认识完全屈从于外在经验。^①但是，正如经院哲学中理性与权威的斗争一样，这场斗争是以理性的彻底胜利而告终的。这个胜利甚至把约翰·埃里金纳大胆的学说也远远地抛在后边了，因为他仅仅断言理性对权威占主导的和领先的地位，而在中世纪哲学即将结束时，已经开始直接否定非理性的基督教学说的权威。在近代哲学发展结束时亦复如此，我们看到理性在理论上对外部直接存在取得了如此彻底的胜利，以致这种存在不仅已经屈服于理性（例如在笛卡儿那里），而且在费希特和黑格尔那里，作为无意义的东西而遭到直接否定。经院哲学和近代哲学（黑格尔之前的，包括黑格尔）的相似之处就在这里。二者的本质就在于，自主的理性即思维着的自我，与外在于它的本原之间的斗争：在经院哲学中是与外在的教会权威，即与历史的外在性的斗争，而在近代哲学中则是与自然的外部存在，即物理的外在性之间的斗争。我们的研究过程，现在把我们引向探讨这第二场斗争的主要环节。

笛卡儿哲学的基础是我们的认识的下述真理标准：“我们清楚地明确地认识到的东西，实际上就是我们认识到的样子。”因此“我们清楚地明确地认识到的物作为各种实体，确实是各种各样的实体”^②。笛卡儿接着道：“我能从我的思想中得出某物的观念，

^①大概是指英国的 J. 洛克、T. 霍布斯、Φ. 培根等人和法国的 K. A. 爱尔维修、Э. Б. 孔狄亚克、П. А. 霍尔巴赫等人。

^②《P 笛卡儿选集》，莫斯科，1950 年，第 311 页。（原文此处为法文。——译者注）

由此可以得出结论：我们清楚明白地认知的一切，作为该物的属性，的确为该物所有。^①

以这个标准为基础，笛卡儿断言：“但是，一方面，我对我自己有清楚明确的认识，因为我是没有广延性的思维物；另一方面，我对肉体有明确的概念，因为肉体是有广延的和绝不会思维之物。因此完全可以确信，我，即我的心灵（我因有它而是我之所是），能和我的肉体真正完全地分开。”^②因此必须承认，有两类相互独立的物或实体，即思维实体——*res cogitans* 和广延实体——*res extensa*。因为有三个量度的广延，构成体的全部真实本性（因而能被清楚明白地认识），而思维（根据同一原因）构成精神的全部真实本性；因为其他一切能够赋予体的东西，都以广延为前提，而且只不过是广延之物的某种质或样态（*modus*），正如我们在精神中找到的一切，只不过是思维的各种样态。^③可见，笛卡儿把外在世界的全部内容，统统归结为维度的形式上的数学规定，即归结为空间关系；他从自然界中排除了一切生命力（众所周知，他甚至认为，动物只能充当没有自身生命的复杂机器）；他承认的唯一运动，就是碰撞产生的机械运动。与此相同，他把人的精神的全部内容，都归结为思维的形式活动，他把思维完全理解成表象。对笛卡儿来说，意志只不过是思维的 *accidens*^④ 实际上不过是判断而已（“*Les actes de La Volonté, c’est à dire les jugements*”）。^⑤ 因此，一切存在物的本质内容，只不过是思维和外在自然界中可以被清楚明确地即理性地加以思维的东

① 《P. 笛卡儿选集》第 383 页。（原文此处为法文。——译者注）

② 同上，第 395 页。（原文此处为法文。——译者注）

③ 同上，第 449 页。

④ 非本质特征（拉丁文）。

⑤ 意志行动无非是判断（法文）。同上，第 378 页。

西——广延。然而，笛卡儿也承认，实际上有大量单个的物或实体，它们有其作为本质属性的思维和广延；他承认，确实存在着大量的物体和大量的精神。但是，这个多数是由什么决定的，实体又是如何相互区分的呢？先说不同种类的实体：怎样把一个给定的广延实体和一个给定的思维实体区分开来？按照笛卡儿的上述定义，它们的区别在于：一个只有广延而不能思维，而另一个则只能思维而没有广延，即是说，全部区别仅仅在于广延和思维这两种本质属性，而不在于实体本身，因为它们二者同样都是实体，就其本身而言，彼此并无区别。还有：如何区分同类实体，例如，怎样把一个有广延的物同另一个区分开来？因为在笛卡儿看来，广延实体的全部内容就在于广延，那么能把一个有广延的实体和另一个区分开来的，只能是广延的个别形态或变体。事实上，一个物质对象借以和另一个区分和分开的，就是空间位置、大小、外形、各部分的关系，等等——所有这些只不过是广延的个别变体，和实体本身没有一点儿关系。还应当谈谈两个思维着的实体之间的相互关系，因为思维和它的个别形式都属于思维着的实体，正如广延及其个别形式也属于广延实体一样。因此，如果一切差别和个别性都包含在本质属性及其变体（样态）之中，而完全不在于实体本身，如果作为实体的实体本身彼此毫无差别，绝对同一，那么显然就根本不会存在许多实体，而是只有一个实体，其本质属性则是同样的思维和广延。可是在这种情况下，个别的、单个的存在物和物又是什么呢？单个的它们不能成为实体，因为实体是一个；它们也不可能是实体的本质属性，因为就其概念讲，本质属性是所有同类事物的一般内容。只能承认单个事物是本质属性的个别变体，即样态：个别物质对象将是广延的样态，个别思维着的存在物，即精神，则是思维的样态。所以，当我们从逻辑上阐发笛卡儿的原则时，得到的是不折不扣的

斯宾诺莎主义。

我把实体理解为一种自在的自知的东西，即其概念无须通过另一物的概念即可自行构成的东西。^①这是绝对存在物最一般的定义，这个意义上的实体，将为所有观点认同，包括有其独特实物的唯物主义，包括有其‘不可知’的绝对者的实证主义。从这个定义可以得出 第一，实体在各个方面都是无限的，因为，如果它在某个方面是有限的，那么它在这里就该由他物来界定，这是和它的概念相矛盾的；第二，由此可以得出结论，包含全部现实性的实体，只能有一个，斯宾诺莎称这个无限的实体为上帝或生产着的自然(*natura naturans*)。

我把本质属性理解为，智力在实体中认识的可构成其本质的东西。^②在我们看来，思维和广延是由实体的本质内容或其本质属性决定的，它们不过是同一事物的彼此不可分割的两个方面。

我把样态理解为实体的状态，或蕴含在他物中的，可通过它物而被理解的东西。^③所有单个的或个别的存在物或物，都是实体按其两种本质属性形成的变体或状态：个别物无非是上帝的本质属性的状态，或上帝的本质属性以某种特定方式表现出来的样态。^④由于本质属性具有实体统一性，所以它们的各种变体也是同一的；这样，每一种存在一方面广延的样态，即尽人皆知的躯体，另一方面又是思维的样态，即众所周知的观念。这两

① 斯宾诺莎：《伦理学》，第一部分，定义三。（参见中译本，商务印书馆 1983 年第 2 版，第 3 页。译文略有不同。原文此处为拉丁文。——译者注）

② 同上，定义四。（原文此处为拉丁文。——译者注）

③ 同上，定义五。（原文此处为拉丁文。——译者注）

④ 同上，命题二十五，绎理。（中译本，第 27 页。原文此处为拉丁文。——译者注）

种样态是同一个东西，只不过有两种表现方式。^①因此观念的秩序和联系，无异于物的秩序和联系。^②

实体是唯一绝对自在的存在物，*causa sui*（自因）。有限存在的多，来自于实体，而在实体中，则只作为其变体而存在。产生和存在都是必然的，因为，既然除了实体什么也没有，那么实体产生的一切，源自其自身内在本性的一切，因此也就是绝对必然的了。但是，哲学的任务，显然还远未就此完成。事实上应当证明，对实体来说，产生有限世界的必要性在于什么；应当证明，从实体的内在本性中，必然得出实体在大量个别存在中，即在 *natura naturata*^③ 中的表现，其方式是怎样的。斯宾诺莎武断地认为，从实体的无限本性中，以无限的方式，产生出无数样态，其必然性无异于，从三角形的本性出发永远能得出下述结论：其各角的总和，等于两个直角。^④然而，这个论断已经是对给定的大量存在的预先设定，而不是对它的说明。实际上，如果直接承认有限的物的存在是给定的事实，那么毫无疑问，这些有限的物，按定义没有其自在的存在，而应当是实体设定的。因为就概念讲，实体中不可能有任何偶然的東西，那么有限物就会以绝对必然的方式，从实体自身的本性中产生，而且数量无限，因为实体中的数量，绝不会是有限的。如果预先设定有限物的这种多数性，情况大概就是如此。不过，就哲学的实质讲，其中的这种现实性恰恰是应当加以说明或推导出来的东西，是有待解决的问题，而绝不是假设。哲学说明和推论中的无条件的假设或绝对的 *Prius*（本

①斯宾诺莎：《伦理学》，第二部分，命题七，附释。——作者注

②同上，第二部分，命题七。（原文此处为拉丁文。——译者注）

③ *natura naturans*（生产着的自然），*natura naturata*（被生产出来的自然），斯宾诺莎的术语。

④斯宾诺莎：《伦理学》，第一部分，命题十七，附释。——作者注

原,起点),只能是它自身包含的必然性。斯宾诺莎的实体概念即是如此。“就本性讲,”他说“实体先于其状态”。^①它本身就是从样态中抽象出来的(状态的证明是自明的^②),由于其本性或实质,它已经完全拥有现实的存在,因为它是其本质即包含存在的自因^③。既然如此,那么有限物的必然性又在哪里呢?在唯一的实体中,何以有数,即使是无限的数,实体中何来多数性?显然,从实体的本性中,不能得出大量的有限存在,假如斯宾诺莎能肯定相反的东西,那么只能是因为,在经验现实中能找到这种存在。如果斯宾诺莎严守自己的原则,那么他就应当这样认为:唯一真正的存在物就是实体;就其概念讲,实体作为绝对的现实性本身,不包含任何他物的必然性,因此也不包含作为其样态的有限物的必然性,即有限物不是必然存在的,因为什么都不能偶然地存在,所以有限物根本不能存在。可见,斯宾诺莎的原则在逻辑上不是导致说明该现实,而是导致对它的否定。这清楚地表明了该原则的缺陷,尽管它有许多无可争议的真理。就连斯宾诺莎本人也 *implicite* (暗中) 承认这个缺陷,因为他在通过实体的抽象统一否定一切多数性的同时,又肯定了这种好像必然从实体中得出的多数性。这个矛盾在决定向对立本原转化的同时,也消除了体系的片面性。实际上,肯定样态的多数性必须而且始终要由实体来设定,其意义等同于,实体必须而且始终表现为有限的物,因此,没有这种表现,实体自身就无法存在。幽闭的实体仅仅是一种潜能,一种纯粹的可能性,它只有通过有限存在的多数

① 斯宾诺莎:《伦理学》,第一部分,命题七。(参见中译本,商务印书馆 1983 年版,第 5 页。原文此处为拉丁文。译文有不同。——译者注)

② 同上,命题五,证明。(原文此处为拉丁文。——译者注)

同上,定义一。(中译本,第 3 页。原文此处为拉丁文。——译者注)

性,才能得以实现。除了有限的现象,实体不具备自身的存在,它只是大量现象的统一,即是它们必需的一般秩序、把它们结合起来的永恒的联系、世界和谐的规律,等等。

可见,整个现实再次转向唯一的万物方面。但是,这并非向笛卡儿的思维着的和有广延性的独立实体的简单复归。斯宾诺莎扬弃了这种抽象的二重性,因为他承认思维和广延、灵魂和肉体的实体同一性。对斯宾诺莎来说,灵魂只不过是肉体的观念,或是观念行为中的肉体;肉体也是如此,它是作为客体的灵魂,是具有广延性的观念。因此,没有无肉体的灵魂,但也没有无灵魂的肉体——整个有形的自然界,所有单个的物,都被有灵化了(一切不可分的东西都是有心灵的,尽管程度不同)。^①这比笛卡儿前进了一大步。笛卡儿甚至否定动物有灵性,他用一条不可逾越的鸿沟,不仅把人的精神和其余的自然界分开,而且也和人自己的肉体割裂开来。但是,斯宾诺莎的灵魂和肉体的实体同一,始终是十分抽象的,只要有形的或物质的存在的本质还由广延性来规定,就不能把这种同一想象成任何确定的东西,因为在 *in abstracto* (抽象的)广延,即只有广延性的物(正如笛卡儿和斯宾诺莎所认为的)和思维之间,没有任何共同之处。莱布尼茨用他通过改造有形实体概念得出的单子原理,对灵魂和肉体概念进行了实际的综合。

“假如说体的本质在于广延性,那么这种广延性大概只够说明体的各种属性。但这种东西是没有的。我们能发现物体的某种性质,物体按这种性质以某种方式抗拒运动,所以必须用力

^①斯宾诺莎:《伦理学》,第二部分,命题十三,附释。(中译本,第56页。原文此处为拉丁文。——译者注)

气,以便推动它。’^①

莱布尼茨接着说:“这就是说,在物体中,除了纯几何属性即广延及其简单量度外,还有别的东西。我们认为,在认真研究的同时,还应把那些高级的或形而上学的概念,如实体、动力等概念,结合起来;这些概念包含着,一切受动的东西都应当相互作用,而一切动的东西则应当接受某种反作用。我赞同,自然界中的一切体都有广延性,无体即无广延;但是不应当把位置、空间或纯粹的广延概念,与实体概念混淆起来。实体概念除了具有广延性,还包含着对抗,即动和受动。’^②

莱布尼茨认为,笛卡儿的主要错误在于,由于他根本不理解实体的本性,所以毫无意义地把广延和有形体的实体混为一谈。“被德国人称作 *Kraft* 和被法国人称作 *force* 的力或潜力观念,阐明了正确的实体概念。能动的力有别于经院哲学家们的纯粹潜力之处在于,这种纯粹的潜力只不过是动的直接可能性,它需要外界的刺激,以使其转化为真正的动,而能动的力本身则包含某种行动,或是处在动的能力和动本身之间的实体 (*ентелехия*),它必须努力,才能成为真正的活动 (*operatio*),而无需外来的帮助。’^③“所以我说,任何实体都有这种活动属性,某种行动始终来自于此,因此,真正的有形实体也和精神实体一样,永远不会停止活动。’,^④

实物是由原子或实际的个体构成的,但实物的这些要素本身不可能被物体化,因为可以无限分割的物体完全是消极的,它

① *Oeuvres philosophiques de Leibnitz*, ed. Janet, tome II, p. 520. (原文此处为法文。——译者注)

② 同上, p. 521. (原文此处为法文。——译者注)

③ 同上, p. 525. ——作者注

④ 同上, p. 526. ——作者注