

# 斯宾诺莎 莱布尼茨 沃尔夫

如果人们回想一下笛卡尔体系的真实情况，那么他们会**渴望**一个更好的、更美的、更能抚慰人心的形态，而这个形态立即出现在斯宾诺莎主义里面。

**斯宾诺莎**可以被看作是笛卡尔的学生和直接后继者，他于1632年出生在阿姆斯特丹。早在他建立自己的体系之前，他就已经对笛卡尔体系着手进行加工改造，但却是遵循着这个方向而努力，即为笛卡尔体系提供一个真正客观的联系。当斯宾诺莎把那**自在地**第一位的东西当作唯一的出发点，同时仅仅顾及这个东西必然会让人认识到的情况，即其必然的存在，他就朝向他自己的体系迈出了一个决定性的步伐。按照笛卡尔的概念，“上帝”始终比“必然存在着的本质”更丰富，但在斯宾诺莎那里，这个概念除了**这个**规定之外没有保留下任何别的东西；对斯宾诺莎而言，上帝**仅仅**是一个必然存在着的本质，他剔除了笛卡尔对于这个概念曾经作出的全部考虑，仅仅直截了当地从实体的定义出发，而他所理解的实体就是id，ad cuius naturam pertinet existere [ 这样一个东西，它的本性包含着存在 ]，或者说id，quod cogitari non potest nisi existens [ 这样一个东西，它不能被思想为不存在着 ]，一个绝不可能不带矛盾地被思想为不存在着的东西。既然斯宾诺莎把必然存在着的本质规定为实体，一个绝对的、普遍的实体，那么人们可以发现，他首先是把必然存在者看作存在的普遍**主体**，而单纯的存在就其自身而言还不是存在者，而仅仅是一个前提，即存在的可能性，正如人作为疾病的主体并不因此就真正生病了，只是有可能生病。

个别的现实事物尽管存在着，但它们绝不是存在的主体本身；它们仅仅通过分有存在而存在着，这不是说，它们根本不能不存在，毋宁说它们**能够**不存在，因为它们的存在与“**如此**存在”（das so Seyn）联系在一起。当然，我们必须上升到那样一个东西，它的谓词不是单纯的“如此存在”，而是一般意义上的存在，cujus actus est Existere [ 它的活动就是存在 ]，而这个东西只能是存在的普遍的或绝对的主体，即我们所说的**存在者本身**。人们可以尝试以一种纯粹的和抽象的方式理解它，把它当作存在的单纯的前提，在这种情况下，它仅仅是思想中的存在者，仅仅在思维中具有一个存在（也就是说，在一个否定的意义上，作为思维和存在的统一：存在不是位于思维之外，因此不是一种超越性的存在，而是一种内在性的存在）。但是，正如我们已经指出的<sup>(1)</sup>，它不可能停留在这个局限状态，它不仅在**逻辑的**意义上，而且在超越性的意义上是一个不能不存在的东西；无论我如何尽早开始思维，就仿佛我简直没有时间去思维似的，它都是**先于**一切思维而出现在我面前，或者说，当我**发现**它的时候，它已经是存在者，因为它作为一切存在的主体，恰恰是一个按其**本性**就存在着的東西，绝不能被思想为不存在着。

这就是斯宾诺莎的那个概念的起源。正如哲学史表明的那样，那个概念直到现在都是一切事物的核心关键点。确切地说，它是思维的监牢，虽然思维通过各种前仆后继的体系企图逃离这个监牢，但直到现在都还没有成功。这个概念公开表明，在上帝之内既没有意志也没有理智，而上帝真正说来仅仅是一个盲目存在者——我们也可以说，按照那个概念，上帝仅仅是一个缺乏主体的存在者，因为上帝已经完完全全地过渡到存在。在可能性里面，始终还有一种不依赖于存在的自由，亦即一种反对存在的**自由**。但在这里，可能性被存在吞噬了。**因为**那个第一位的东西是一个**只能**存在着的東西（而不是一个也可以

不存在着的東西），所以它是一個單純的存在者，也就是說，它是一個排除了一切非存在——排除了一切潛能——排除了一切自由的存在者（因為自由就在於**非**存在）。就此而言，它是缺乏潛能的，並在這個意義上是一個虛弱無力的存在者，因為它在自身內根本不具有權力去成為另一種存在。

斯賓諾莎把上帝稱作Causa sui [ 自因 ]，但卻是一種狹義上的自因，即上帝通過他的**本質**的單純必然性而**存在着**，即是說**只能**存在着，而不是保持為一種（作為原因）能夠存在的東西；原因完全消解在作用之內，只能表現為**實體**，一個讓思維無計可施的實體。斯賓諾莎就好像對於盲目的存在，對於這個始料不及的、思維無法企及的存在感到吃驚（因此**這個**存在是一種Existentia fatalis [ **宿命般的**存在 ]，而體系本身則成了宿命論），也可以說，他對於這個從天而降、將自己的開端吞噬了的存在措手不及，於是他在面對它的時候失去了冷靜，失去了運動的一切能力和一切自由。<sup>(2)</sup>就此而言，人們確實可以承認斯賓諾莎主義具有一種鎮靜劑的作用，而很多人（包括歌德）對於這種作用曾經贊譽有加。斯賓諾莎主義確實是一種把思維置於靜態之內，置於完全的寂靜狀態之內的學說，發展到最後，就是一個完滿的理論上和實踐上的清靜無為主義體系，當那種永遠躁動不安、始終運動着的思維掀起暴風驟雨的時候，它看起來能給人帶來撫慰。盧克萊修<sup>(3)</sup>曾經如此描述這種平靜狀態：Suave, mari magno, magnum alterius spectare laborem [ 當狂風在大海里卷起波浪的時候，自己卻從陸地上看別人在遠處拼命掙扎，這該是如何的一件樂事 ]<sup>(4)</sup>——這不是指樂於看到別人遭受苦難，而是指為自己免受這類危險而引以為幸。無疑，恰恰是斯賓諾莎體系的這種寂靜和平靜，讓人覺得這個體系非常**深刻**，並且通過一種隱蔽的、但卻不可抗拒的魅力吸引了如此之多的人。

在某种意义上，斯宾诺莎体系一直都将是一个**模范**。如果一个体系以自由为旨归，同时又和斯宾诺莎体系具有同样一些伟大的特征、具有同样的单纯性，即是说成为斯宾诺莎体系的完满的对立面，那么它就会是真正的最高者。正因如此，即便斯宾诺莎主义饱受指责，遭到很多所谓的反驳，但它永远都没有过时，直到如今都还从来没有没克服；一个人在他的一生之中，至少应当有那么一段时间曾经陷入到斯宾诺莎主义的深渊里面，否则的话，他是没有希望在哲学里面达到真相和完满的。如果谁希望亲自奠定他自己的哲学信念，那么他一定得读斯宾诺莎的代表著作，即《伦理学》（斯宾诺莎是在“伦理学”的名义下宣讲他的体系）。同样，对于任何一个严肃看待他自己的教育的人，我总是会劝诫他，不仅要勤奋地独立学习（这是任何教师都不能替代的工作），而且要带着最大的良知和谨慎去选择他的**读物**。在那些不朽的著作家里面，斯宾诺莎无疑也占有一席之地。他的伟大在于他的思想和他的写作方式的崇高朴实性，在于他一方面远离一切经院哲学的琐碎无聊，另一方面远离语言上的一切虚假的装饰和矫情。

现在我们发问，斯宾诺莎体系为那种深刻的寂静付出了什么代价？对此我们必须回答道，代价就是，上帝成了一个单纯的实体，而不是作为一个自由的原因，在这种情况下，**事物**与上帝的关系也只能是事物与实体的关系，而不是事物与原因的关系。上帝不是一个进行自由创造的精神，不是一个能够独立于自身、独立于它的直接存在而发挥作用的精神，毋宁说他完全包裹在他那思维无法企及的（*unvordenkliches*）存在之内，因此事物在上帝**之内**也只能作为一些特殊的形式或样式存在着，而上帝的存在则是通过它们而呈现出来，这并不意味着上帝因此受到限制，而是意味着每一个物在其自身内仅仅通过某个特定的方式而表现出上帝的直接的本质。现在，既然上帝没有受到这些形式的限制（因为他本身超越了任何形式），所以人们

自然地想要知道，存在的这些限制是如何出现在上帝里面的？斯宾诺莎对于这个问题作出的一切答复，归结起来就是：那些分殊或事物属于上帝的本性，从上帝的本性那里派生出来，正如三角形的各种分殊从三角形的本性派生出来，属于三角形的本性，也就是说，在上帝和事物之间不是一种自由的联系，而是一种**必然的**联系。但斯宾诺莎并没有表明，这种必然的联系究竟有哪些样式和方式。诚然，他在具体的事物本身和上帝之间设定了一些中间环节，也就是说，他没有让事物从上帝那里**直接**产生出来。就此而言，人们可能会认为，他或许会给出各个环节或衔接点的一个持续的序列，并借助这个序列来证明，从最高理念到事物（不是指一般意义上的事物，而是指如此这般层层下降的事物）之间有一个明白易懂的过渡。然而那些中间环节却是这样的情形：斯宾诺莎把“无限广延”和“无限思维”设定为上帝和事物之间的最初的中间环节，如他所说，那两个东西是上帝或无限实体的直接属性，亦即无限实体借以直接存在着的形式（这里除了把“属性”解释为“形式”之外，没有别的可能）。因此在斯宾诺莎看来，思维和广延——各自都是独一无二的——是两个直接的和同样无限的形式，是那个绝对的无限实体借以存在着的形式，而既然它们是实体的**存在**的两个直接形式，那么实体本身既不是思维，也不是广延。

看起来，斯宾诺莎在这里必须回溯到“自在且自为的实体”这一概念，必须对于属性给出一个解释。实体在他看来是自因。人们只能把这个自因解释为一个通过自身而存在着的東西。进而人们可以认为，这个通过自身而存在着的東西只能借助于**思维**和**广延**这两个形式把自身设定为存在着，就像人们后来所说的那样，这个通过自身而存在着的東西必然把自己设定为a) 客体（这大致相当于斯宾诺莎所说的无限广延）和b) 主体（这大致相当于斯宾诺莎所说的无限思维）。但如果人们这样做了，就是把一些在后来的发展过程中才出现的规定强加在

斯宾诺莎头上，而这恰恰会抹杀斯宾诺莎的独特性以及他在科学史里面的专属地位。斯宾诺莎的实体是一种“主体—客体”，但在他那里，主体完全消隐了。

但是，人们会问道，斯宾诺莎怎么就得出了那两个所谓的属性呢？对此的答复是，首先，这无非是因为笛卡尔已经把物质和精神的对立规定为广延者和思维者的对立，随之仿佛已经把宇宙划分为两个世界，即思维世界和广延世界。斯宾诺莎的这些观点来自于笛卡尔，这是显而易见的。在斯宾诺莎看来，上帝无论如何不再是一个位于思维和广延之外，随机出现的中介者，毋宁说他是它们的持久不变的和持存的统一体。笛卡尔认为，思维是在上帝之外，而斯宾诺莎认为，上帝本身就是无限思维，本身就是无限广延。但是斯宾诺莎的那个统一体也不应当像今天的人们所理解的那样，仿佛通过思维对于广延的作用，于是不同的广延物就因此相互区分开来，每一个广延物都或多或少地表达出思维。事情并不是这样的。因为在斯宾诺莎这里，思维和广延除了都是**派生自**同一个实体之外，没有任何别的共同点，它们始终是两个相互陌生的东西，就像在笛卡尔那里一样。只不过笛卡尔认为，思维和广延的契合在每一个具体的情况下都是以一个特殊的行动为中介，而斯宾诺莎认为，那个契合通过实体的同一性已经一劳永逸地确定下来。因此斯宾诺莎的真正理念是实体之凌驾于两个彼此绝对对立（相互排斥）的属性之上的统一性。他和笛卡尔一样认为广延是完全缺乏精神的，而斯宾诺莎的自然观，他的物理学，就和笛卡尔的自然观或物理学一样，完全是机械式的、缺乏生机的。因此两个属性之间的统一性是一种纯粹形式上的、外在的统一性，而不是一种包含在它们自身之内的统一性，**就此而言**，这不是一种内在性的、实体性的统一性。斯宾诺莎在统一性之内设定的二元性不是基于一个现实

的脉动，不是基于一种真实的生命，因为对立双方始终是僵死的，彼此漠不相干的。

正如我们已经指出的，之所以必然得出这个结果，原因仅仅在于，斯宾诺莎不是从实体出发，先天地推导出属性的二元性。诚然，斯宾诺莎认为属性是绝对实体的存在的后果，而且是一个必然的后果，但是他并没有把它们**理解把握**为这样一种后果。他确实**说过**，属性**存在着**，但他并没有对此加以解释。他没有证明那种必然性。他仅仅是后天地从经验那里接纳了思维和广延，因为他不得不承认，世界并非仅仅由精神或思维构成的，而是也包含着物质或广延物，同样，世界也不是仅仅由物质构成的，而是也包含着精神或思维。是的，假若他明确意识到了那种推动着他建立体系的必然性，那么他绝不会走上二元性的歧途，至于他在广延之外也设定了思维，这其实不过是由于经验对他的体系的纠正。在广延和思维里面，广延无疑是第一位的东西，唯有它才是真正原初的东西。思维仅仅与广延**相关联**，假若广延不存在，那么思维也不会存在；人类精神是无限思维的一个变形（Modification），即斯宾诺莎所说的概念，但这个行动着的或活生生的概念仅仅是人类躯体的一个直接的概念，也就是说，人类躯体虽然与人类精神相契合，但完全不依赖于后者，因为它是无限广延的一个变形。但是，无限实体如何在广延之外设定了广延的概念呢？还有，既然广延在时间上（尽管不是在本性上）先于广延的**概念**，为什么无限实体没有停留在广延那里呢？

对于这个问题，只有唯一的一个答案，或者说只能通过唯一的一个方式来解释，即人们假定，当无限实体设定广延或把它**自己**设定为广延的时候，并没有完全穷尽自身；只有在这种情况下，它才不得不再一次把自己设定在一个更高的层面——或按人们后来的表述，一个

更高的潜能阶次——上面；这个更高的东西不可能仍然是广延，但是它必须是广延的**概念**，或者说它必须**表现为**广延的概念；因为，更高的东西总是能够理解把握它的前提或较低的东西，比如精神能够理解把握它的前提亦即身体，而不是反过来；换言之，后来的时代总是能够**理解把握**早先的时代，而早先的时代却不能理解把握它自己。

然而以上所说的观点对于斯宾诺莎而言是完全陌生的。尽管他把灵魂称作身体的概念，但是对于**灵魂**的存在，以及在广延之外还设定一个无限思维的做法，斯宾诺莎的证明理由无非是来自于经验。他之所以把思维与广延对立起来，仅仅是因为他无法违抗现实性的影响，但当他这样做的时候，他的体系里面已经包含着一个更高体系的萌芽，只不过他并没有理解把握到这个萌芽罢了。斯宾诺莎之所以给我们巨大的启发，值得我们去研究，正是因为在他的体系里面，一个更高的发展过程的诸多萌芽随处可见。除此之外，斯宾诺莎体系的局限性还在于，1) 上帝根本没有**设定**事物，2) 因此上帝没有在自身**之外**设定事物。尽管如此，这个体系作为一个以纯粹必然性为旨归的体系，仍然能够走向一个更高的发展过程。就此而言，斯宾诺莎在哲学史里面呈现出《旧约》的完整封闭性（他本人是一个犹太人）。虽然斯宾诺莎尚未理解把握到后来时代的那些更高发展过程及其更伟大的关系状况，但这些东西在他那里毕竟已经准备停当，而且部分地已经暗示出来；一朵紧闭的蓓蕾**能够**绽放为鲜花。人们几乎可以说，斯宾诺莎的哲学（即使考虑到它的局限性）就和希伯来文一样，是一种没有元音的书写文字，只有后来的时代才给它加上元音，使它发出声音。

斯宾诺莎所说的上帝尚且完全深陷在实体性之内，因此处于一种静止不动的状态。因为运动，作为可能性，仅仅包含在主体之内。但



斯宾诺莎所说的实体是一个单纯的客体。上帝派生出事物，这不是通过一个运动，不是通过上帝自己的意愿，而是通过那种寂静的方式，就像斯宾诺莎所比喻的那样，好比按照直角三角形的本性，派生出斜边与直角边的关系。因此按照斯宾诺莎的本意，这种联系是一种单纯逻辑上的联系。然而他并没有解释这种联系，他仅仅**断言**，事实上就是这种联系。他把存在的两种类型，即无限的广延和同样无限的思维，设定为上帝和个别的有限事物之间的中间环节。但是实体本身并没有通过有限事物而揭示出来，而是保持为一个封闭的东西，保持为事物之存在的单纯根据，而不是呈现为一个具有共通性的存在者，或事物的活生生的纽带。对于“为什么恰恰赋予上帝以这两个属性而不是别的属性”这个问题，斯宾诺莎在他的一封信里面回答道：原因仅仅在于，就人或人的本性而言，除了这两种属性之外，没有什么别的属性是可以认识的——也就是说，斯宾诺莎的理由并不是立足于实体自身，而仅仅是立足于经验。

在设定无限思维和无限广延之后，他又分别给予它们两个所谓的从属样式，即运动和静止。运动和静止是无限广延的直接属性，正如意志和理智是无限思维的直接属性。它们是一些新的中间环节。尽管如此，斯宾诺莎也没能更为深入地解释各种具体的、现实的事物，它们要么是广延，要么是思维；至于那些分殊，即无限实体的各种规定，同样要么呈现为广延物，要么呈现为思维物。因此整个序列就是这样的：位于最上方的是无限实体，依次往下是属性和样式，最末端是分殊。但是这些分殊在无限者里面是怎么产生出来的呢？斯宾诺莎完全回避了这个问题。因为他无论如何不能指出从无限者到有限者之真正的过渡，所以他不让这些有限事物以直接的方式从无限者那里产生出来，而是让它们以间接的方式产生出来，也就是说，有限物以另一个个别的或有限的物为中介，而这个物本身又需要以另一个物为中

介，如此以至无穷。正如斯宾诺莎所说，每一个个别的或有限的物，其存在和作用都不是由上帝自身所规定，而是由那个因为具有某个规定而发生分殊的上帝所规定，而上帝的那个规定本身又不是由上帝直接设定的，而仅仅是由那具有另一个规定的上帝所设定的，如此以至无穷。也就是说，我永远都找不到一个点，以便在那里提出这样一个问题：“事物**如何**派生自上帝或被上帝设定？”斯宾诺莎否定了有限者的任何真正意义上的**开端**，对于每一个有限者，我们永远只能知道，它的存在是由另一个有限者所规定的，如此回溯到无穷，以至于我们根本停不下来，无论如何都不能证明，从无限者到有限者那里有一个直接的过渡。

我们在解释每一个物的时候，都不得不陷入到无限追溯的过程里面。尽管如此，斯宾诺莎还是宣称，虽然按照一种时间的方式，每一个物都是派生自另一个物，但是按照一种**永恒的方式**（*aeterno modo*），每一个物都是派生自上帝的本性，确切地说，一个接一个地派生出来。所有事物——现在存在着、过去曾经存在着和未来将会存在着的事物——都是按照一种永恒的方式，通过上帝的本性而被设定下来，就像一个三角形的各种属性被设定下来那样。

但是，这种永恒的、因而**同时性的**被设定的存在，如何与那种无限追溯过程相协调一致呢？也就是说，对上帝而言，那种无限追溯过程如何能够同时被设想为一种绝对现时性的过程呢？斯宾诺莎通过一个数学的比喻来回答这个问题。他说，人们不妨设想两个依据不同的圆心而画出来的圆圈，其中一个围着另一个，在这种情况下，那介于两个圆圈之间的空间，其大小可以是千差万别的，或者说，如果在这个居间空间里面有一种运动着的流体物质或软性物质，那么它必然是千变万化的，而这些千差万别和千变万化根本就是不可胜数的。他接

着说，尽管如此，这里没有任何**外在的**无限性。在这里，正如伴随着“两个具有不同圆心而非同心的圆圈”这一单纯的理念，无数的差别和变化在一个有限的空间里面同时而且现实地被设定下来，同样，伴随着“上帝”这个理念，从一个物到另一个物的无限进程也被设定下来。因此，在上帝所设定的存在这个范围之内，人们可以无限推进，但却绝不能越出上帝的本性半步，而且绝不可能找到有限者的真正意义上的开端。没有任何有限者是可以**通过上帝而直接得到解释的**。——刚才所说的那两个圆圈，它们相互重叠、但却具有不同的圆心，因此它们在每一个点上的相互距离都是不一样的。斯宾诺莎把这两个圆圈所构成的图形看作是他的整个哲学的象征或徽章，所以这个图形被刻成铜版放在他的遗著前面。他进一步说道，数学家压根不会怀疑，那介于两个圆圈之间的空间的千差万别，或者那种在那个空间里面运动着的软性物质的千变万化，都是不可胜数的，并在这个意义上是无限的；他并不是从那个封闭空间的大小而推算出这一点。因为虽然我能够从那个居间空间那里再次拿走任意大小的一个部分，但这里始终是同样一种无限性，这就证明，这是一种包含在事情的本性之内，伴随着事情（亦即伴随着理念）而被设定的无限性。在这种情况下，伴随着上帝的本性，一种本质上的无限性也被设定下来，我可以在这种无限性的范围之内无限推进，但却绝不可能脱离上帝的本性。

现在的问题，不是这个或那个物（这个或那个分殊）是哪里来的，而是，上帝实体的分殊本身是哪里来的？对此斯宾诺莎没有给出任何答案，他也不可能给出任何答案。除非存在着一种思虑（*Besonnenheit*），否则规定、限制之类东西是不可想象的，但是实体的存在是一种完全无规定、并在这个意义上完全无限制的存在，也就是说，一种不能进行自我限制或自我反思的存在。斯宾诺莎之所以在无限实体之内设定各种规定，并不是因为无限实体或它的概念本身就

包含着一种必然性，必须给予自己以规定，而是因为他只能把事物设想为无限实体的自我规定。他仅仅通过经验得知，事物存在着。甚至可以说，假若他在经验里面没有看到任何事物，他也不会想起来要在无限实体里面设定各种分殊，而这就表明，他虽然主张上帝和事物之间有一种客观的联系，但却并没有真正揭示出这种联系，他不是从他的原则出发，而是从别的什么地方获得对于事物的确定性。有人说：“在斯宾诺莎的体系里，有限事物是**不真实的**，只有无限实体亦即上帝才真正**存在着**，而有限事物不具有任何真正的、现实的存在。”这个说法没有提供什么帮助。对此我的回答是：“好，那么请至少给我解释一下它们的非现实的、单纯虚假的存在。”或许有人还会说：“一切有限者就其自身而言仅仅是非存在，仅仅是限制（亦即否定）。”对此我仍然回答道：“好，那么请给我解释一下这些否定，而且请从实体出发来解释这些否定。”我们必须提出这些要求。

因此从这个方面来看，斯宾诺莎主义虽然表现为一个体系，但这个体系却是由各种不完整和不圆满的发展过程而构成的。假若他不是设定一个僵死的、盲目的实体，而是设定一个活生生的实体，那么那种二元属性论将会给他提供一个工具，帮助他真正理解把握到事物的有限性。也就是说，如果广延本质其实是一种盲目的、无思虑的本质，那么无限**思维**就可以被规定为一个与广延本质**相对立**的潜能阶次，这个潜能阶次的目标在于帮助那个离于自身的东西重新返回到它自身之内。既然如此，必然会产生出广延本质的各种样态，它们不只是一般意义上的样态，而是广延本质的特定的、逐级下降的样态，与此同时，思维在它与广延的关联中察觉到一种反抗，并在每一个样态那里把自己提升到一个特定程度的活动，而**在这种情况下**，各种规定和样态就被设定在思维里面。然而这个思想对斯宾诺莎而言是完全陌生的。正如我们所说，斯宾诺莎主义是一个没有充分展开的体系，而

且由于一切谬误恰恰都是归因于发展力量之欠缺，所以这个体系呈现为一个错误的或误入歧途的体系。与此同时，人们没有必要去附和那些通常的控诉，那些控诉要么是不公正的，要么实际上是无的放矢，不能提供任何站得住脚的东西。

前一种控诉总的说来，就是给斯宾诺莎主义扣上“泛神论”这个声名狼藉的帽子。在今天，人们随意地把这个词语拿来指称各种最为不同的东西，很多人把这个词语当作一个轻松的、随手可用的工具，用来发泄对他们没有能力去反驳（因为他们根本没有能力理解）的那个东西的虚弱愤怒。既然人们普遍地、甚至坚持不懈地使用这个概念，那么我想在这里——当然只是在与斯宾诺莎相关的情况下——谈谈这个概念的可能含义。当人们宣称斯宾诺莎的体系或斯宾诺莎主义是泛神论时，他们对于“泛神论”的通常看法是：这种学说主张，每一个个别事物，比如每一个物体，都仅仅是一个变形的上帝，因此有多少个别事物，就有多少上帝。最近有些人在盲目地对泛神论群起而攻之的时候，甚至宣称泛神论和拜物教（Fetischismus）是一回事，而这与“拜物教”的明显的和众所周知的意思相抵触。比如，如果有人哪怕仅仅以历史的方式考察一下人类观念的差别，那么他绝不会把黑民族的拜物教——它把一根鸵鸟羽毛，一颗牙齿，一块木头或石头选作祈祷对象——和文明的印度人的泛神论混为一谈。尤其在斯宾诺莎这里，我们必须让每一个没有经历学术训练的人都明白，**泛在者**（das alles Seyende）本身就不可能是一个特殊的或个别的存在者，而只能是**上帝**——正因如此，上帝本身绝不可能是任何一个**特殊的**或**个别的**东西。

此外，人们也可以这样来理解“泛神论”概念：尽管没有什么个别的東西可以被称作上帝，但世界作为统一体或**大全**（das All），毕竟

被认为等同于上帝，或像人们惯常说的那样，与上帝没有区别。但是，如果人们把这里所说的“大全”仅仅理解为有限事物的集合，那么说“斯宾诺莎没有把世界和上帝区别开来”就是不对的。因为斯宾诺莎从头到尾都一直教导我们，上帝是一个通过自身而被理解的东西，是一个不以任何别的概念为前提的东西，而世界仅仅是**基于**上帝而存在的东西，只能被理解为上帝派生出来的东西，*Substantia divina natura prior suis affectionibus* [上帝实体在本性上先于它的各种分殊]。这个学说主张，上帝是绝对独立的，而事物是绝对非独立的，它在二者之间设定的区别真正可以说是*differentia totius generis* [一个完全彻底的区别]，因此在斯宾诺莎看来，正如不能把上帝称作个别事物，同样也不能把上帝称作一个仅仅由个别事物堆积而成的世界。斯宾诺莎甚至不厌其烦地补充道，*Substantia infinita in se considerata et sepositis suis affectionibus* [无限实体坚守在它自身内，远离它的各种分殊]，唯有这个实体才是上帝。余下来只能说，在斯宾诺莎看来，虽然世界不是上帝，但反过来上帝却是世界，换言之，上帝是一般意义上的世界，也就是说，通过上帝的存在，这个存在的全体规定也被直接设定了。但从这里却不能得出，一切东西都是上帝（而这是人们通过“泛神论”这个词表达出来的意思），而只能说，**上帝**是一切东西。但在这里，对于**所有**体系而言，要表明上帝如何并且在何种意义上不是一切东西，表明上帝如何把某个东西绝对地排除在自身之外，这反倒是非常困难的。进而言之，“上帝是一切东西”这个命题的意思并不是说，上帝按照**他的**本质而言是一切东西，因为上帝的本质始终是单纯的（先于各种分殊），是一个单一体。毋宁说这个命题仅仅意味着，上帝按照他的**存在**而言是一切东西；只有那个把自己的存在全部展开，仿佛脱离了自身的上帝，而不是那个停留在他的本质之内、自在的、隐蔽的上帝，才是存在的全体规定。这是一个非常重要的区分，而人们习惯性地总是忽视了它。尽管如此，即使人们说“上帝基于或按照他

的存在而言是存在的全体规定”，这个区分也还不能保障人们以一种正确的方式去思维和谈论上帝，而如果人们（以一种语言上不太正确的方式）想要把这种学说称作泛神论，那么他们对于“泛神论”这个**概念**真的是缺乏一个裁断。而对此作出裁断乃是哲学自身的事情。

至于人们对于斯宾诺莎的另外一些指责，如果仔细考察的话，其实都是无的放矢，因为任何一个指责，只有当它把正确的和真实的东西摆在被指责者面前，它才可以说是有的放矢的。比如，人们没有权利去指责一名将军打了败仗，倘若他们不能指出，他如何能够避免败仗或赢得战役。这一点尤其适合于那个认为斯宾诺莎没有区分上帝和世界的批评意见。只要人们一直没有明确规定统一体的**样式**（虽然每一个体系都必然认为上帝和世界属于同一个统一体，但区分无论如何不应当归结为一种流于形式的分离），只要人们一直不能指出那个区分的边界之所在，那个对于斯宾诺莎的指责就始终是无的放矢。同样的情形也适用于另一个同样流行的指责，即认为斯宾诺莎否认上帝的人格性。诚然，在斯宾诺莎看来，上帝不具有一种有别于他的本质的存在。上帝**仅仅**是他的本质，而他的本质是一个普遍的本质，一个普遍的实体。除此之外，上帝相对于世界也没有表现为一个**自由的**、亦即具有人格性的东西；世界是从上帝的存在派生出来的，而由于上帝按照他的**本性**必然存在着，所以世界也是从上帝的本性派生出来的。但是，就连某些主张上帝具有人格性的哲学家也被迫承认，从科学的概念来看，上帝的人格性是难以理解把握的，而只要科学的概念还一直处于这种状态，那么对于斯宾诺莎的指责也不会具有任何说服力。

因此就斯宾诺莎主义而言，明白无误地只有这一点，即它是一个以单纯的必然性为旨归的体系，也就是说，它把一切都解释为从上帝的本性那里必然派生出来的东西，而不是解释为上帝通过他的意愿而

造成的自由的、偶然的后果。然而这不是一个单单适用于斯宾诺莎主义的指责。

一般而言，斯宾诺莎的学说是一个必然性体系。由于这个局限，这个体系也是一个没有展开的体系。原因尤其在于，斯宾诺莎的实体是一个完全静止不动的实体，它僵化而静止地仅仅存在着，迷失在它的存在里面，而不是在这个存在里面把握自己并且提升自己，并因此而独立于这个存在。现在，既然斯宾诺莎主义是一个未展开的必然性体系，那么人们首先会期待，在那些直接后继的学说里面，能够进一步展开这个必然性体系，而不是去克服必然性本身。因为人类精神的本性在于，尤其当哲学取得进步的时候，既不要把任何东西未经讨论就丢在一边，也不要放弃本原，而是要穷尽本原的一切后果。在这个过程中，对于斯宾诺莎和他的后继者而言，始终不乏相反的追求和尝试——但是当他们反对那个未展开的东西的时候，那个东西恰恰通过矛盾而获得一个更高层面的发展，获得另一些全新的力量，并重新站立起来，而早先的指责仅仅适用于那个东西的未展开状态，对于它现在的状态却是无能为力了。

在哲学的前仆后继的发展过程里，紧接斯宾诺莎体系的是**莱布尼茨**体系。长久以来，人们对于莱布尼茨体系赞誉有加，认为它与斯宾诺莎针锋相对，仿佛埋葬了斯宾诺莎的本原。然而实际情形完全是另一回事。斯宾诺莎主义最让人抵触的地方在于，上帝就其属性之一来看，是一个广延实体。现在人们说，莱布尼茨在根本上清除了广延，把一切都精神化了。但是，当莱布尼茨清除广延的时候，**在他的那个意义上**，斯宾诺莎同样清除了广延，而当斯宾诺莎保留广延的时候，在他的那个意义上，莱布尼茨同样保留了广延。莱布尼茨说，实体是**单子**；对此我们暂时满足于这样一个解释，即莱布尼茨认为实体是一



种**精神性的**实体。但这个概念首先只是针对一个关于物质的糟糕观念，即以为物质是一种复合物。莱布尼茨说，无论我们所称的广延，还是我们所称的思维，自在地看来，都仅仅是一种精神性的实体。但如果人们正确理解了斯宾诺莎，那么他其实也是同样的观点，因为他不只一次断言道，广延作为上帝的属性，真正看来（或就它**存在着**而言），既不可能分割为许多部分，也不可能由许多部分组成，毋宁说它是一个绝对单纯的东西；同理，物质作为**实体**也是不可分的、非组合而成的；只有当人们以一种抽象的方式来对待它，把它看作是一种脱离了实体的东西，它才显现为可分的和组合而成的东西。但如果人们把物质性东西仅仅理解为复合物，那么斯宾诺莎所说的广延或从广延属性看来的实体就和莱布尼茨所说的表象一样，都是精神性的。在斯宾诺莎看来，只有按照一种错误的和不恰当的观察方式，物质才是可分的或由许多部分组成的，正如在莱布尼茨看来，按照一种单纯模糊的观念，物质也会显现为这个样子。莱布尼茨同样没有断然否定，作为假象的物质是可分的。莱布尼茨同样也把他称之为单子的那些单元看作是一切物质性东西的最终、精神性的要素。**单独的**单子就其自身而言都是绝对无形体的，是一种纯粹的表象能力（因为他认为，一切存在者的本质都在于作为表象能力而存在，只有那进行着表象活动的东西才**存在着**）；但是许多单子组成一个整体，这个整体由一些相对低级和一些相对高级的单子构成，最后上升到唯一的一个支配性单子。如果谁能够像上帝那样观看这个整体，即把它仅仅看作一个由各种纯粹精神性的力以互为前提的方式联系起来的整体，那么他不会发现什么有形的广延。然而这个世界上的个别存在，比如人，并没有处于那个视觉中心，并从那里观看事物的样子，而是远离那个中心，于是在这种情况下，由于单子相互之间的推移，就产生出一个模糊的表象，而这个模糊表象所看到的单纯假象或单纯现象就是有形的广延物，比如彩虹之类本身并不具有实在性的东西。在斯宾诺莎那里，那

通过单纯抽象的观察方式，通过脱离自在不可分的实体而产生出来的东西——即“可分的物质”这一假象——在莱布尼茨这里是通过一个模糊的表象产生出来的。每一个有形的物在本质上都仅仅是一个由精神性的力所构成的整体，假若我们能像上帝那样充分完全地观看它们，那么我们看到的无非都是精神性的东西。唯有模糊的表象才制造出形体假象。

至于这两种解释里面哪一种是更合理的，我不愿意去讨论。我指出这一点，仅仅是想表明，如果人们把单子理解为单纯的精神性的东西，那么对于斯宾诺莎而言，物质作为真正的**实体**也是单纯的和不可分的。因此在这个问题上，莱布尼茨的观点并不比斯宾诺莎的观点更为优越。反之，两人的**根本上的**巨大差别在于，斯宾诺莎认为两个属性之间有一个现实的对立，尽管**他**并没有利用这个对立去推动发展，而这个对立本来是可以好好利用的。哪里有对立，那里就有生命。而与斯宾诺莎相反，莱布尼茨是一个绝对的一体论者（Unitarier），如果我可以这么说的话。除了精神，他不承认任何东西，在他看来，没有什么东西是非精神性的或与精神相对立的。各种差别在他看来真的仅仅是一种量的差别——有些单子更为完满些，有些单子不那么完满；有些单子处于无意识的状态，有些单子具有意识。只不过莱布尼茨既不能指出这些差别究竟是从何而来的（因为他不承认任何**自在的非精神性的东西**或自在地与意识相对立的东西），也说不出为什么毕竟有这样一种差别。就**这个**方面而言，莱布尼茨的单子论相比斯宾诺莎并没有更多的收获。

但人们认为，在另一种意义上，单子概念包含着斯宾诺莎的对立面和矛盾面。也就是说，每一个单子都是一个狭窄的、完全封闭在自身内的实体，因此有多少单子，就有多少实体或中心，而不是像斯宾

诺莎所主张的那样，只有唯一的一个实体。然而莱布尼茨意义上的那种众多实体，也是斯宾诺莎所主张的观点，亦即实体的无穷多的变形，而在这个意义上，莱布尼茨最终必然和斯宾诺莎一样，最终承认只有唯一的一个实体。正如我们已经指出的，莱布尼茨认为，众多单子处于一种归属和统摄的关系之中，这就促使他走向一个原初单子，一个支配着一切的单子，一个世界单子。这个原初单子就是上帝，而上帝**也是唯一的实体**。如果人们像斯宾诺莎所说的那样理解实体：*id, cuius conceptus non eget conceptu alterius rei* [ 这样一个东西，它的概念不依赖于另一个物的概念 ]，那么莱布尼茨心目中的实体真正说来也是这样的。

一切的关键仅仅在于，那些派生出来的、依赖于原初单子的单子与原初单子是什么关系？这里我想引用莱布尼茨自己的一段话：*Deus solus est unitas primitiva, sive substantia originaria ( = cuius conceptus non eget etc. ) , cuius productiones sunt omnes monades creatae aut derivatae, et nascuntur, ut ita loquar, per continuas Divinitatis fulgurationes, per receptivitatem Creaturae limitatas, cui essentiale est, esse limitatas.* [ 唯有上帝才是原初统一性或原初实体（他的概念不依赖于任何东西），所有被造的或派生出来的单子都是他的产物；也就是说，通过神性的持续闪耀，通过被造物——它们在本质上就注定作为有限者而存在——的有限的接受性，单子被生产出来。 ] 也就是说，在莱布尼茨看来，唯有上帝才是原初实体，其他实体都是上帝**生产出来的**。斯宾诺莎没有使用“生产”（*produzieren*）这个词语，或者说他仅仅不经意地使用过这个词语。对斯宾诺莎而言，事物是一种纯粹的逻辑流溢物。因此问题在于，“生产”这个词语在莱布尼茨这里究竟是什么意思？遗憾的是，莱布尼茨不是给我们一个概念，而是给出一个**形象的说法**——通过神性的持续的**闪耀或闪电**（*Ausblitzen oder*

Wetterleuchten )，产生出个别的、派生出来的单子。然而这样的派生是某种太过于飘渺的东西，根本不能用来解释事物的规定性。

对于事物的规定性，莱布尼茨是这样解释的：那种闪电由于被造物的接受性而遭到限制，也就是说，被造物只能在某种程度上接纳上帝。既然如此，那么人们必须断定，被造物在存在之前就具有一种接受性，因此莱布尼茨说，被造物在**本质上**就注定作为有限者而存在。诚然，如果被造物**存在着**，那么它们是这个样子。但问题恰恰在于，被造物是如何产生出来的，确切地说，限制是如何产生出来的呢？现在，既然限制不可能来自于一个尚未**存在着**的被造物的有限的接受性，而且这种限制的根据同样不可能包含在神性的无限**权力**之内，所以我们很容易发现，限制只能是以上帝的意志为根据。但莱布尼茨并没有这样**说**，尽管他看起来不得不这样说（因为他很重视被造物所遭受的限制）。当他回避这种如此明显的说法，这就已经表明，整个这一切是什么意思。也就是说，借助那个优美的闪电形象（在这里上帝仿佛被看作是一朵孕含着实在性的云），他仅仅想说：被造的单子以一种安静的方式（无须自己的任何行为）派生自上帝或上帝的本性，就跟在**斯宾诺莎**那里一样。他仅仅使用了一种物理学的形象说法，正如斯宾诺莎仅仅使用了一种几何学的比喻，但实际上双方的结论是一模一样的。

莱布尼茨所使用的那个形象可以追溯到古老的流溢形象。但斯宾诺莎同样也是一个流溢论者，只不过不是物理意义上的流溢论者，而是逻辑意义上的流溢论者。诚然，斯宾诺莎并不认为，那些流溢出来的东西脱离了它们的源泉，成为一种外在的东西，而人们通常理解的“流溢”却是这个意思——至于人们是否在过去的某个体系（比如犹太教神秘主义）里面确实是这样理解“流溢”的，这尚且是一个巨大的问

题。毋宁说对斯宾诺莎而言，那从上帝那里派生出来的东西，仍然保持在上帝之内，因此人们可以把他的学说称之为一种内在性的流溢说。但对莱布尼茨而言，那些纯粹的单子同样也是在上帝**之内**。因为只有当人们把单子看作位于上帝**之外**，才会出现形体。反之，一个真正的差别已经包含在前面指出的情形里面。斯宾诺莎虽然刚开始并没有使用那个差别，但是他毕竟在最高本质里面设定了一种原初的二元性，这种二元性始终能给他一个工具，用来解释有限实物的创造；而莱布尼茨却完全缺乏这样一个工具。

此外需要指出的是，莱布尼茨的那些说法仅仅解释了单纯单子的产生，但还没有解释事物的产生，尽管他宣称，事物是由一堆或一串单子构成的。因此真正说来，那从上帝那里流溢出来的，必然不是单子，而是这样一些全体、集合或体系，换句话说，莱布尼茨尤其应当解释，它们如何通过上述方式结合在一起。这些问题不值得我们费力气继续去探究，因为前面所说的那些话已经足以让我们相信，对于莱布尼茨这样一位深思熟虑的人士，公正的评价应当是，他的单子论充其量只是一种猜想，他绞尽脑汁想出这个东西，也许只是为了勉为其难与斯宾诺莎主义相抗衡，仿佛这样就可以消除世人对于斯宾诺莎主义的担忧。从一个方面来看，莱布尼茨真的成功地让人觉得这个猜想是一个重要的东西，因为通常说来，世人总是关注一些旁枝末节的事情，所以笛卡尔关于de commercio animi et corporis [身心交感]的问题一度成为了最重要的问题。在这个问题上，莱布尼茨和笛卡尔分道扬镳。莱布尼茨是彻底的反二元论者，在他看来身体和精神是一回事，因为二者最终都追溯到单子概念。就此而言，他不必面对笛卡尔曾经遭遇的**那个**困难。在莱布尼茨看来，每一个单子都是一个绝对的中心，一个自足的宇宙，一个封闭的世界，一个纯粹的自我性，没有任何东西能够从外面闯进来。莱布尼茨说，单子没有让事物流通的窗

户。既然如此，这些彼此完全独立的单子如何达到和谐一致呢？换言之，如果单子的本质在于单纯的表象，每一个单子都仅仅是一个独特而独立的 vis repraesentativa [ 表象能力 ]，是一个 centrum repraesentativum Universi [ 表象世界的中心 ]，而这个中心又以别的中心的表象为表象，既然如此，一个单子如何能够规定其他单子的表象呢？尤其是应当如何解释那个支配着我的有机组织的单子（即身体的直接灵魂或单纯的动物灵魂）与那个更高级的单子（即理性灵魂）之间的内在而直接的关系呢？对此莱布尼茨回答道：“二者处于这样一种相互规定和相互测算的情形，即理性灵魂按照它的那些表象的纯粹的内在演化，在无需超出自身的情况下，获得身体内发生的一切事情的表象，**就好像**灵魂受到身体刺激似的。”但谁看不出来，这仅仅是斯宾诺莎主义的一种改头换面的说法而已呢。因为斯宾诺莎说“灵魂无非是身体的直接概念”，而莱布尼茨只不过把这里的“概念”替换为他的那个含混不清的术语，即“表象能力”。然后莱布尼茨接着说道，身体按照它的演化的内在规律，并通过它的运动，表达出灵魂之内发生的一切事情，就好像身体的这些运动是由灵魂所规定似的；身体和灵魂就像两个钟表（这是莱布尼茨自己使用的比喻），钟表匠在制造它们并上紧发条的时候，就让双方在对对方一无所知的情况下，走得一样精准。这就是著名的所谓的“前定和谐体系”，尽管它在**他那个**时代成为一个穷篇累牍的评论对象，成为一个翻来覆去讨论的话题，但在今天最多只能被看作是一件哲学上的古董，并且让人惊叹于德意志精神的耐性，即德国人竟然能够如此长久地关注这类如此不自然的、同时又如此旁枝末节的观念。

如果我们按照之前所说的一切，仅仅把莱布尼茨主义看作是一种改头换面的斯宾诺莎主义，那么我们也至少应当赞美莱布尼茨主义的一个卓有贡献的方面，即它从未满足于仅仅以抽象的方式谈论事物，

毫不考虑事物的差别和层次分化。**莱布尼茨**第一个把无机的、总的说来所谓的僵死物体的世界称作一个**沉睡着的**单子世界，把植物和动物的灵魂称作仅仅处于**睡梦中**的单子，把理性灵魂称作清醒的单子。尽管他仅仅是以一种形象的方式表达出了这种层次分化，但他毕竟没有忽视它，而是把最初的开端（亦即自然界的唯一本质）看作是一个按着必然的秩序而走向自身的过程（zu-sich-selbst-Kommen），就此而言，这个开端可以被认为是后来那种更有生命力的发展过程的最初萌芽。这个方面还不是莱布尼茨学说的最美和最好的一个方面，后一个方面主要体现在莱布尼茨为著名的萨沃亚欧根亲王<sup>(5)</sup>写作的体系论纲里面，这份论纲因此被命名为《致谢欧根亲王论纲》（*Theses in gratiam principis Eugenii*）。这份论纲同时证明，那个时代的伟大将军和君王们远比今天人们所赞誉的那样更加投入到哲学研究之中——话说回来，欧根也不是一个德国人。

除此之外，就莱布尼茨与斯宾诺莎的关系而言，正如我们已经指出的，前者造成的影响仅仅在于，把斯宾诺莎体系的思辨意义从他那个时代以及随后时代的思想中排挤出去。尽管莱布尼茨很少或充其量只是闪烁其辞地谈到他与斯宾诺莎的关系，但我们可以看到，莱布尼茨并不是斯宾诺莎的反对者，毋宁说他是斯宾诺莎的一个聪明的辩护者和调和解释者。主要在这个意义上，莱布尼茨写作了《**神正论**》，这本书虽然没有提到斯宾诺莎的名字，但却无疑是以之为前提，只不过不是为了迎合斯宾诺莎，而是企图离开他、逃避他。这部著作的内容是为上帝作辩护，解释上帝为什么容许世界上存在着恶和灾难。但是，追问恶和灾难在世界上的起源，并打算为处于这个关系中的上帝**作辩护**，这个做法已经事先断定，上帝与世界之间是一种自由的关系。因为，假若世界是上帝本性的一个纯粹必然的**后果**，那么**真正**看来（即按照事物和世界之派生自上帝本性的样式和方式看来），可以

说世界既没有真正的灾难，也没有真正的恶。但这个问题并不是莱布尼茨自己提出来的，而是一位显赫人物交给他的任务。附带说一下，这位显赫人物就是不伦瑞克选帝侯索菲公主<sup>(6)</sup>，她的后代至今掌控着大不列颠的王冠。之前我们说过，普法尔茨的伊丽莎白公主曾经是笛卡尔的庇护人（没有人会忘记普法尔茨家族对于科学和艺术的关照，该家族的卡尔·弗里德利希亲王曾经为斯宾诺莎提供了一个海德堡大学教授席位<sup>(7)</sup>），而索菲公主作为莱布尼茨的伟大庇护人，要求莱布尼茨解答那个问题。面对这个任务，莱布尼茨不得不提出上帝和世界及事物之间有另外一种关系，即有别于斯宾诺莎和他自己按照他的单子论原则而提出的那种关系。

于是莱布尼茨这样设想上帝，仿佛上帝在一切时间之先曾经有过一番思想斗争：1）在那些必然的限制里面，其中一个限制是一个虽然有别于他、但却必然从属于他的世界，既然如此，较好的做法是把这个世界创造出来呢，还是完全对其置之不理？2）那些**不可避免**的限制必然会导致物理上的灾难和道德上的恶的出现，既然如此，在事物的各种可能的秩序里面，哪一种秩序相对而言是最好的呢？莱布尼茨认为，上帝在经过这些考虑之后，决定创造出**当前这个**世界，这个世界虽然不是**绝对**最好的，但在那些前提下毕竟是最好的。这就是人们把莱布尼茨学说称之为“乐观主义”的由来。<sup>(8)</sup>

既然如此，那么莱布尼茨应当主张：1）世界是在时间之内**产生出来**的；2）世界之前有一段时间，因此世界不是只有一个逻辑上的起源，而是有一个实实在在的、历史的起源。然而《神正论》**刚刚**出版（或至少是出版**之后**没多久），人们就怀疑莱布尼茨的这些表述是否出自真心实意，有一位人物（当然这人由于他的极端无聊而是不太可信的）甚至希望莱布尼茨亲自给他一份书面声明，承认他自己就把他



的整个神正论学说看作是一种纯粹的*lusus ingeni* [ 思想游戏 ]。假若让我对此发表意见，我更愿意相信，莱布尼茨是把他的单子论看作是一种纯粹的*lusus ingeni* [ 思想游戏 ]，把它拿来与同时代的以及之前的哲学家的学说相抗衡，反之神正论才是他真正严肃对待的。一方面，莱布尼茨这人太老练了，另一方面，他又太天才了，因此他完全有可能把他的单子论仅仅看作是一种权宜之计。<sup>(9)</sup>不管人们怎样看待这个问题，如果大家正确理解了神正论，那么真正重要的地方在于，不是把它看作斯宾诺莎主义的真正对立，而是把它看作斯宾诺莎主义的一种温和的、调解式的解释。莱布尼茨从被造物的必然的有限性推导出世界里面的恶。但在这方面他和斯宾诺莎的观点毫无区别：“那在恶里面表现出来的力量，在肯定的意义上看来，和善里面的表现出来的力量是同一个东西；前者虽然相比后者而言不太完满（较少肯定性），但自在地看来（亦即不考虑比较），本身仍然是某种肯定的东西，也是一种完满性。我们所称之为恶的那种东西，仅仅是较低程度的肯定东西，只有按照我们的比较，它才看起来是某种缺陷，但是在本性上或在整体里面却没有任何缺陷，因为这种减量也为整体的完满性作出了贡献。”——这是斯宾诺莎的真正的观点，而且它在斯宾诺莎的体系里面是完全正确无误的。而在莱布尼茨看来，恶里面同样只是有限性的加量和肯定性的减量。无论是一个东西里面的肯定性的加量，还是另一个东西里面的肯定性的减量，都同样为那个可能的最好世界作出了贡献，正如在自然界里，某一方面的肯定东西的超重必然会导致另一方面的否定东西的同样程度的超重，而在道德世界里面也是如此。

莱布尼茨主要通过区分上帝意志和上帝理智来为“上帝容许恶”作辩护。他说，上帝不可能违背理智，而理智必然会认为，被造物无论**在整体**上还是就个别而言都是具有不同程度的有限性。因此这个有限

性（随之恶的可能性）就不依赖于上帝意志，而上帝所意愿的不是有限性，而仅仅是善。莱布尼茨认为，必须为“上帝容许恶”作辩护，但他采用的唯一办法，就是让恶立足于有限性，亦即立足于某种缺陷或褫夺。无论如何，恶比单纯的有限性包含着更多的东西，因为在一切被造物里面，恰恰只有最完满的（亦即受到最少限制的）被造物才有能力作恶，更不要说按照莱布尼茨反复强调的一条基督教教义，魔鬼并不是最受限制的，毋宁说它是一个最不受限制的被造物。莱布尼茨的说法也许能够解释那种低级的或普通的恶，但却不能解释那些表现在重大现象里面的恶，即那些在世界历史里面与最高的能量和优点结合在一起的恶——它们不仅具有精神力量，甚至具有道德力量。也许人们会补充道，按照莱布尼茨的学说，即便是那些重大的恶，也必然为世界的完满性作出了贡献，就此而言它们本身也是一个完满的东西。但他们没有认识到，这里应当有一个区别。人们也许会说，莱布尼茨主张（尽管他根本没有论证这件事情）上帝的内心里有一个自由的决断，不管怎样，这就为整体带来了一丝温和的光线。但最终说来，难道这个决断不也是属于上帝的本性吗？上帝能够拒绝这个决断吗？当然不能。因此即使就上帝而言，这个决断本身也是一个必然的决断。莱布尼茨为了淡化这种必然性，就把它称作一种**道德上**的必然性。但是，如果像莱布尼茨所主张的那样，道德上的必然性——即必然选择善，并在给定的条件下必然选择最好的东西——属于上帝的**本性或本质**，那么这不过是一个尝试，去调和并解释必然性，而不是去扬弃必然性（对斯宾诺莎而言，正是借助于这种必然性，万物从上帝的本质里面流溢出来）。莱布尼茨制造了一个虚假调和的假象，仿佛只要必然性是仅仅基于上帝的**道德**本性，那么这就不会走向一个完全以必然性为旨归的体系；要清除这个假象，我们只需简单思考一下就足够了。诚然，在通常流行的唯理论观念里面，其中一个观念认为，上帝按照他的本性无论如何**只能**行善，而这里所说的“善”，被理解为

遵循道德法则。然而上帝凌驾于一切法则之上，因为他**本身**就是法则。上帝作为主人*jure absoluto positivo* [ 具有绝对肯定的权利 ]，之所以如此，因为他**存在着**；在他之前和之外没有什么他所必须意愿的善，只有在他之后，作为他的后果，才有善；只有他所意愿的东西，才是善，只**因为**他意愿那个东西，那个东西才是善（而非自在的善），而如果他不愿意它，它就不是善。如果人们清楚地意识到这一点，专心致志地认识到这一点，就会发现，那个习以为常的学说，“上帝只能行善”，乃是一个同语反复的命题。因为只有上帝所做的事情才是善，既然如此，上帝当然只能行善。谁如果对我们这个时代的情况略有了解，他就会知道，“上帝只能行善”这个命题打着道德必然性的幌子完全扬弃了上帝之内的自由，因此它是唯理论的最终据点，而唯理论居然妄自以为，世界上只有它才是道德的；除此之外，由于唯理论执意反对天启宗教的肯定性因素，所以它实际上也走到了哲学里面的一切肯定性因素的对立面。

看起来，我们对于莱布尼茨的总体评价不是那么有利。尽管如此，这个评价并不会损害这位人物的真实精神。他的哲学不一定是**他自己的**哲学，毋宁说其中一大部分是他那个时代的哲学，亦即他那个时代唯一能够承担的哲学。无疑，莱布尼茨的精神视域比他所宣称认识到的东西开阔得多。他仿佛天生具有一种神奇的目光，无论这种目光接触到哪个对象，那个对象都会揭示自身。莱布尼茨具有开阔的和包罗万象的精神，他的理念带来了丰硕的成果，他天生就具有一种非同寻常的天赋（这种天赋无论在哲学、诗还是在任何一种人类活动中都是非常罕见的），擅长各种意义深远的发明——基于所有这些原因，莱布尼茨永远都将是德意志民族的骄傲。他的精神主要是调和性的，而非革命性的，而由于他天生是一个性格安静的人，所以他的精神总是以**步步为营**的方式前进。他总是做一些切实可行的事情，总是

努力把各种极端观点统一起来，而不是自己树立各种极端观点。如果说他虽然具有一切如此伟大的特征，却没有完全做到他本来能够做到的一切，那么人们必须考虑到他那个时代的不可克服的死寂状态，当时三十年战争刚刚结束，整个德国处于一片悲惨的境地；近代哲学之父笛卡尔是在这场战争结束之前两年去世的，他的一生中的绝大部分时间也是在战争期间流逝。莱布尼茨出生于威斯特法利亚和平协议（1646）缔结之前两年。看起来，那些通过内在生命的本原而重新激发起来的精神运动，与各种外在的运动始终处于某种关联之中。康德的哲学是和法国大革命同时失败的<sup>(10)</sup>，而在康德的直接后继者里面，还没有谁能够活着看到这个政治动荡的时代的终结。在这个时代里，人们看起来能做的事情，就是不断地用一个新的、更大的误解来纠正之前的误解。

现在看来，莱布尼茨的主要目标是重新调和笛卡尔带入到哲学里面的革命因素，同时反对斯宾诺莎的**客观的**唯理论。后者实际上是一种过于匆忙的唯理论，也就是说，它过早地企图终结那种自由的科学辩证法。莱布尼茨反对这种僵化的唯理论，重新确立了一种自由的、远未穷尽自身、尚未到达终点的辩证法。因此不可避免的是，为了反对客观的唯理论，莱布尼茨不得不提出一种主观的、纯粹反思性的、对主观的合理性进行论证的哲学。从这里产生出一个自然的结果，特别是当**克里斯蒂安·沃尔夫**通过无聊的遐想掌握了莱布尼茨的理念之后，出现了**另一种**唯理论或理性主义，它尤其在宗教里面长期占据着支配地位。第一批神学理性主义者是纯粹的沃尔夫主义者，在他们异军突起的那个国家里，沃尔夫哲学在很长一段时间里面都仿佛享受着特权哲学的地位。是莱布尼茨把人们的目光重新导向古代的形而上学，就此而言，可以说他是康德**之前**的学院派形而上学的间接创立人

或发起者。而康德和这种较新的形而上学之间的关系，大致相当于笛卡尔与古代的形而上学之间的关系。

经院哲学的形而上学的普遍特征被较新的形而上学完全继承下来，它们主要表现在以下几个方面：1）以某些普遍的概念为前提，这些概念被认为是伴随着理智本身而直接给定的。莱布尼茨从很早开始就致力于捍卫这些概念之相对于感性经验的优先性和独立性，随之捍卫那种立足于普遍概念的必然性和普遍性，以此反对天赋观念论的敌人。2）除了那些普遍的概念之外，也以经验中给定的某些对象为前提。这些对象不仅包括现今大家认为专属于经验领域的那些对象（人们在这里理解的“经验”仅仅局限于“感性经验”），而且也包括灵魂、世界、上帝等等，至于后面这些对象的存在，人们一律认为这是一个给定的前提，而他们的目标是把它们提升为理性认识的对象。人们在这里采取的办法，就是把一些现成已有的概念**应用**到对象上面。这些概念包括“本质”“存在”“实体”“原因”等名词，以及“单纯”“有限”“无限”等抽象的谓词。他们所关心的仅仅是，把预设的概念与预设的对象纳入到一种**外在的**联系之中，然后把这称作**证明**。然而他们所理解的证明根本不是对象的自身证明。在他们那里，对象不是通过它自己的推进运动或内在发展来表明自己是这样或那样一个东西，不是以一种内在的方式或者说在自身之内发展自身，直到它表现为人类灵魂。毋宁说，他们在一些众所周知的和预设的事物里面挑出一个事物，称之为“人类灵魂”，然后试图把它和一个同样众所周知的谓词“单纯”（亦即“不朽”）联系起来。因此在他们那里没有一个贯穿全部对象的体系，毋宁说这种形而上学在每一个对象那里都是重头开始，然后以一种非常方便的方式按着章节讨论各种不同的材料。在他们那里，不是同一个概念贯穿整体，在发展过程的每一个新的层面把自己规定为另外的概念，比如在这里把自己规定为物质（或更确切地说植物或动物），

然后在那里把自己规定为人类灵魂。他们不是考察主体和谓词本身（因为他们已经设定这些概念），而是仅仅考察二者的**联系**，也就是说，他们考察的是某些具有固定形式的命题，然后把主体和谓词放在里面；诸如这类命题有“灵魂是绝对单纯的”“世界就空间和时间而言要么是有界的，要么是无界的”等等（不过在宇宙论概念里，那种形而上学容许有某种自由）。康德后来在这个领域做了一些更有意义的尝试，即指出这些相互矛盾的主张仅仅出现在宇宙论理念那里。但事情根本不是这样的。宇宙论理念之间的所谓的矛盾在神学和心理学里面继续蔓延。诸如“世界是有限的还是无限的”“世界在时间里面是否有一个开端”“世界是否是一个可以无穷回溯的因果链条”之类问题也影响着神学的理念，比如对于“世界是否有一个开端”这个问题，两个相反的回答必然会导致两个相互对立的关于上帝的观念。进而言之，“在世界里面，是否一切东西都是通过一个必然的、不可打断的因果链条而被规定的，不能通过任何自由的行为而被中断”这个问题也必然影响着理性心理学和神学。神学里面也有着完全一样的对立观点。其中一种观点认为，上帝是一个纯粹盲目地——亦即仅仅按照他的本性的内在必然性——发挥作用的本质，另一种观点认为，上帝是自由的，他毫无约束地主宰着自己的行动。这两种观点与“世界是有开端的”或“世界是没有开端的”那两种观点一样，相互之间都是**直接**对立的关系。这个矛盾之所以在神学理念里面没有尖锐地表现出来，那是因为人们在这些地方必须十分小心，另一个原因是，人们通过前面提到的“纯粹的道德必然性”这个概念找到了一个虚假的工具，以为这样就把上帝之内的自由和必然性统一起来。至于谈到世界的时候，人们就感觉轻松多了，经常顾左右而言他。某些神学家甚至认为，对于理性来说，上帝究竟是否自永恒以来就进行了创造，这是无关紧要的，无论肯定的或是否定的答案都没有什么区别。这类观点恰恰就是来源于那种莱布尼茨—沃尔夫式的理性主义。

这种形而上学的一个巨大缺陷在于，它把所谓的**形式逻辑**置于自身之外，不予理睬。后来人们指责康德，说他一方面在列举范畴或知性概念的时候借助于逻辑判断表的推导原则，另一方面在列举理性理念（这是康德的术语）的时候借助于推论的推导原则。然而康德的做法至少在这一点上面是正确的，即认为思维、判断、推论的形式——逻辑区分和形而上学概念的实质区分来自于同一个源泉。从另一个理由出发，当康德不假思索地从公认的判断表那里推导出范畴表（这里只是顺便提一下这个问题），他的这个做法证明了这个完全正确的意思。因为，假若他想要以一种发生学的方式推导出人类精神的这些单纯认定的形式，那么他就必须超出这些形式，并恰恰因此承认，它们并不是离不开人，不是绝对地依附于人。

此外，就其专门的内容而言，这种形而上学划分为多门前后相继的科学。第一门科学是**本体论**，它的名称意味着，它应当包含着存在者的最初的和最普遍的一些规定，即一些在所有后来的证明过程中发挥支配作用的核心概念和原初概念。也就是说，本体论讨论一般意义上的本质和存在，讨论“可能”“偶然”“必然”，讨论“原因”的不同概念，以及“一和多”“无限和有限”等等。人们完全可以用一个省略号来结束这个列举，因为这种本体论既不能保障它自己的内容的完整性，也不能确保这些概念形成一个真实的体系，在其中相互呼应。同样，在这种本体论的各种表述里面，人们很难梳理出概念的一以贯之的秩序或先后顺序。根本说来，一个定义仅仅是一堆定义的集合，人们借助那个定义，模仿几何学的方法，而几何学方法的定义也是预先给出一些定义。因此更合适的做法，就是把这种本体论看作是一部为了让人理解随后的内容而撰写的词典，对哲学里面出现的各种表述和概念预先进行解释。一般说来，这门科学假定，人们能够不依赖于对象而自行掌握那些概念，因此那些概念经常也被称作先天概念，同理，整

个后世对于先天概念和先天认识的理解，就是认为它们先于对象并且在脱离对象的情况下产生出来，殊不知对于真正的、从头开始的科学来说，对象必然和概念一样，都是先天的。

第二门科学有时被认为是**理性心理学**，有时被认为是**理性宇宙论**。1) 理性心理学的主要任务在于证明灵魂的绝对单纯性——这是一个完全与原子论物质观联系在一起的概念——而根本说来，它仅仅证明了，灵魂和人们所设想的物质不一样，不是组合而成的。但是，如果物质本身也不是组合而成的，如果“物质是可分的”或“物质是由一些部分组合而成的”等命题根本就不成立，那又该怎么办呢？2) 从灵魂的单纯性出发，理性心理学应当证明灵魂是绝对不朽的。然而人们很早以来就怀疑这个证明的正确性。也许是因为人们觉察到了“不朽”这个概念概念的冰冷和抽象，当谈到人死后灵魂的延续时，“不朽”比任何别的概念所表达的内容都要更贫乏。简言之，人们认可一切证明（包括经验的证明），比如从人类精神的完满性得出的证明，在这种情况下，人们必然会重新接纳一种求助于上帝的学说，这个问题后面将会讨论。而在理性宇宙论里，人们讨论世界的“创造”，一个从传统那里继承来的观念。在这些地方，人们尤其讨论如下一些问题，比如“上帝是从永恒以来就已经创造世界呢，还是到了一个特定的时间才创造世界”，此外还有“世界就空间而言是无限的还是有限的”，以及“自然界的机械装置是否能够通过奇迹之类东西而被中断”，甚至还涉及节俭法则（*lex parsimoniae*）、延续性法则等普遍的运动规律。

最后一门科学，作为一切科学的王冠，就是所谓的**理性神学**。关于上帝的存在（这是人们唯一关心的事情），人们认为有必要提出三个前后相继的证明，即本体论论证、宇宙论论证、自然神学论证。这个顺序本身就表明，三个证明中的任何一个都不是充分自足的。关于



第一个证明，即本体论论证，我在讨论笛卡尔的时候已经解释过，所以我在这里只需把它的内容按着如今出现的形式简要复述一下。任何东西，就它仅仅是一个存在者，因而分有了存在而言，在我们看来，都可以脱离这个存在，**无须**这个存在——仿佛赤裸裸地，作为这样一个东西，仅仅把存在吸引过来，把存在当作自己的衣服。任何东西，就它仅仅是一个存在者而言，可以被看作是遭遇了（*zukommt*，*advenit*，*accedit*）存在，而在这种情况下，它同样也是一个**非存在者**，是一个纯粹的可能性（即可能把存在吸引过来）。或者同样的意思换一个说法：任何东西，就它仅仅**被规定**为存在而言，恰恰因此从非存在过渡到存在。首先（这是大前提），它仅仅是就它的潜能或可能性而言存在着，但只有通过从潜能到现实（*a potentia ad actum*）的过渡，它才现实地存在着。但是（这是小前提），设想在上帝之内有这样一种过渡，却是与“上帝”理念完全相悖的。——这个小前提是不可或缺的，因为这种形而上学不是从“**纯粹的**（亦即与潜能无关）存在者”概念**出发**，然后到达“上帝”概念，而是正好相反，从“上帝”概念出发，然后试图把“**纯粹的**存在者”这个谓词与上帝联系在一起。至于那个小前提本身，即“设想上帝之内有一种潜能，这与‘上帝’理念相悖”，根本说来仅仅来自于一些被接受的概念，来自一种已有的学说，最终是来自一种传统的观念。——现在，从这两个前提能得出什么结论呢？只有一个结论：上帝是这样一个本质，它**只能**被设想为存在着，无论如何不能被设想为**不存在着**。但在这里人们恰恰看到，这只不过是上帝的**本性**的一个规定而已，而这个规定对于上帝的**存在**并没有陈述出任何东西。从“上帝”这个**概念**来说，始终只有一个意思，即他是一个纯粹的**存在者**，就像通常的那个拉丁语表述所清楚表明的那样：*Deus est id, quod non cogitari potest nisi existens* [上帝是这样一个东西，他不能被**设想**为不存在着]——他只能被**设想**为存在着，也就是说，如果他存在着，那么他作为存在者只能被设想为一个**纯粹的**存

在者，不是已经a potentia ad actum [从潜能过渡到现实]，而是**根本**与潜能无关。“上帝”概念的意思不是指他必然存在着，或者说他是一个必然存在着的本质，而是指他必然是一个存在者——亦即**单纯的**存在者或纯粹的存在者自身。不可否认，“上帝是一个必然的存在者”（Gott ist das nothwendig Seyende）和“上帝必然是一个存在者”（Gott ist nothwendig das Seyende）这两个说法是如此之接近，以至于出现误解是一件很自然的事情，而这个误解又为本体论论证提供了契机。

但直到今天，这个误解都还没有得到澄清（对此人们只需看看黑格尔关于本体论论证的混乱表述就明白了）。尽管如此，在形而上学的各个学派里面，人们对于本体论论证始终抱有一丝怀疑。于是人们推进到第二个论证，即所谓的宇宙论论证。诚然，这个论证必定是通过一种完全不同的方式得出结论。因为人们在这里不是从一个单纯的概念出发，而是从存在（世界的存在）出发，但在这种情况下，人们也只能**推论出**存在；另一方面，如果仅仅从**概念**出发，那么无论如何不可能在结论里面达到存在。

更确切地看来，宇宙论论证基于亚里士多德已经使用过的一条原理，即如果在一个序列里面不断地追问原因的原因，那么**绝不可能**找到一个终极原因，因此这样一种regressus in infinitum [无限回溯]根本不能解释任何东西。我所确定的最近原因其实**不是**原因，而仅仅是一个结果，因为它以另一个原因为前提，如此以至无穷。因此我仅仅是从一些结果推进到另一些结果，而这种regressus in infinitum [无限回溯]真正说来不过是对于原因的持续**否定**。因此，要么我根本不能解释任何东西，要么我必须设定一个原因，它本身不再以任何别的原因作为前提，而这就是**绝对原因**。诚然，我们只能在那个**纯粹的存在者**里面发现这个终极原因，因为如果一个东西不是纯粹的和绝对的原

因，那么它也不可能是一个纯粹的存在者。通过这种方式，人们以为自己真正证明了上帝的存在，尤其是托马斯学派的那些经院哲学家们最为看重这个论证。但在这种情况下，为了捍卫这个论证，人们必须想象一个所谓的因果**链条**。我得承认，我从来没有清楚地理解把握这个东西。因为，如果人们不把自己仅仅限定在生物领域，从儿子追溯到父亲，又从这人追溯到**他的**父亲，如此一直到不确定的祖先，那么我实在看不出，人们如何能够在余下的自然界里面证明“父亲”的存在，因为自然研究在任何方向上都很快会触及到它们所不能逾越的界限。比如，尽管自然研究可以用磁流和电流来解释磁现象和电现象，但它并不能进一步解释这类物质，而是必须把它当作是某种原初存在着的或原初被创造出来的东西。即使人们把那个链条仅仅应用到自然界中的运动上面，那么运动所依附的**实体**也仍然没有得到解释，因为运动只能被看作是一个依附于实体的偶性。而如果人们把**事物**当作这个序列的要素，那么我们看到的，就不是**普遍的**自然界里面的一个因果链条，而是一个由普遍的交互规定所构成的体系。人们也许会说，这个特定的实体，比如这块金属A，不能在自然界里存在，除非那另一块金属B也存在，因此金属A就它的存在而言依赖于金属B；但我们立即就会发现，如果金属A不存在，那么金属B同样也不可能存在，也就是说，我们发现，规定是交互的，而不是单方面的。在物体相互之间的这种牢固的支持状态下，假若一个物体从事物的序列中消失，那么所有其他的物体也会消失——这种状态也许可以被看作是无机自然界。但这一点至少不适用于有机本质，因为经验表明，在一个有机本质的体系里，确实有这样的情况，即某些肢节的事实上的消失（或可能的消失）并不会危及其他肢节的存在。我指的不只是那样一类动物和植物，它们的残余部分保存在石化的印记或已经成为化石的骨头里面，不可能在当前的自然界里面被人发现；有些动物品种仿佛是在人类的眼皮底下消失的，看起来它们已经无影无踪，或者说已经完全灭

绝了，既然如此，我们有什么理由认为这一切不能早点发生呢？即使我们愿意承认这样一个因果**链条**，并因此达到“终极的决定性**原因**”这个概念，那么我们仍然难以确定，这个原因属于什么类型，它是一个盲目发挥作用的原因呢，还是一个自由的原因。一个盲目发挥作用的原因不一定依赖于另一个存在于它之外的原因，并在后者的规定下不得不发挥作用，毋宁说它也有可能按照一种内在的必然性而发挥作用。

对于宇宙论论证来说，有一个终极原因，好比亚里士多德所说的那个不被推动的第一推动者（τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον），就完全足够了。本体论论证如果没有遭到误解的话，只能回溯到“绝对实体”概念，而宇宙论论证只能回溯到一般意义上的“**原因**”概念。

形而上学于是也从宇宙论论证推进到随后的论证，即自然神学论证，或者说自然—逻辑的论证。借助这第三个论证，形而上学看起来达到了上帝的存在本身，因为从自然界无论在整体上还是个别方面的合乎目的的机制出发，它所推导出的不再只是一个一般意义上的原因，而是一个理知原因。尽管如此，仅仅一般地设定一个理知原因还不足以解释自然界的合目的性，而且上帝作为单纯的理知原因也还没有被规定为**上帝**。因为就前一种情况而言，我们必须区分出两种合目的性：一种是单纯外在的、仅仅以外在的方式印在一个工具身上的合目的性，比如一台机器的合目的性——**这种**合目的性没有深入到质料之内，而是仅仅立足于某些部分的外在形式和外在联系；另一种是**内在的**合目的性，它仅仅出现在有机体里面，亦即形式和质料不可分割的地方。对于前面那种单纯机械式的合目的性而言，艺术家或制作者位于他的作品之外，而对于后面这种合目的性而言，艺术家或塑造者的行为必然寓于质料自身之内，与质料浑然一体。因此，尤其是在解

释有机自然界的合目的性的时候，不能依靠一个一般意义上的或**普遍的**理知原因，而是必须依靠一个寓于质料自身之内的理知原因。但是形而上学不想要这种内在的合目的性，不想要一种寓于事物自身之内的原因，而是把上帝看作是一种始终外在于事物和外在于质料的原因。而这样一种不同于质料的原因虽然能够**意愿**质料的有机形式，但却不能产生出这种形式，因为，假若它产生出某种形式，那么这在任何情况下都只能是一种外在地印在质料身上的形式，而不是一种内在的、寓于质料之内的形式，但我们在有机自然界里面认识到的，却必然是后面这种形式。

因此单凭设定一个普遍的理知原因不足以解释自然界的合目的性。另一方面，“理智原因”或“理知原因”概念并没有完全涵盖“现实的**上帝**”这一概念。假若上帝仅仅是一个世界建筑师，他也可以说是一个理知原因。

单凭知性也不足以产生出一个具有质料的世界。在任何创造活动中，知性仅仅是**被使用**，而这恰恰表明，它不是那种真正的创造性力量。上帝之所以是独一无二的，根本原因在于他是一种创造**质料**的力量，如果不能证明或让人理解到上帝具有这样一种力量，那么上帝就始终还没有**作为**上帝而被设定。**单纯的**理知本性（以及自由的、道德的或善良的本性）概念并未包含着任何能够真正把上帝凸显出来的东西。因为人也是一种理知本性，至少他在某种程度上同样也具有智慧，以及力量、谨慎等其他道德属性。因此当人们把这些属性应用在上帝身上的时候，始终觉得有必要加上一些补充，也就是说，人们不是单纯把上帝称作智慧的、有能力的、善良的，而是称作全智、全能、全善。通过这类补充，人们恰恰想要表明，上帝在施展这些属性的时候没有受到任何**质料**的限制，也就是说，他本身也是一个创造质

料的原因——即造物主，由此可见，那真正把上帝凸显为独一无二者的概念，不是一般意义上的“理知”，而是“造物主”。因此即便是通过第三个论证，当时的形而上学也没有达到**严格意义上的**上帝（Gott als solcher）的概念。

尽管如此，人们相信，通过这三个论证的依次出现或联系，已经证明了真正的上帝的**存在**，于是他们进而讨论**上帝的各种属性**。这真是一件奇怪的事情；因为人们应当想想，既然这些属性的组合构成了上帝的**概念**，那么他们必须首先弄清楚概念的意思，然后再去考虑如何证明这个概念的存在。关于上帝的所谓的各种属性，人们都是从传统的说法和通常的观念中得来的，因此他们可以轻松地把这些属性区分为两类。就其中一类属性而言，比如“永恒”“无限”“基于自身的存在”（a se Esse）等等，很显然，如果**没有**它们，上帝就不可能是上帝，因此这类属性可以被称作单纯的**否定**属性。如果一个本质不是永恒的、不是基于自身而存在，那么它**绝不可能**是上帝；尽管如此，单纯的永恒的或基于自身而存在的东西也还不是上帝。这类属性看起来就好像是上帝的自在的、先于自身（亦即先于他的神性）的属性，可以说上帝需要这类（先天的）属性，这样才能够作为上帝而存在。但是，既然斯宾诺莎的盲目实体同样也是永恒的、无限的、并且基于自身而存在，那么很明显，这类属性并不是**严格意义上的**上帝的属性。反之，另一类属性则是这样的，唯有**通过**它们，上帝才真正是上帝；换言之，它们是附加到上帝的神性身上的属性，因此可以被称作肯定属性。这类属性包括自由、理知、意志、预见等等，或者说一切包含着一个现实关系的属性。然而人们仅仅把这**两类**属性看作是**并列的**，却没有解释它们彼此之间是什么关系（没有解释前一类属性到后一类属性的过渡）。通常，当谈到那些肯定属性或所谓的道德属性的时候，人们试图用它们来驳斥斯宾诺莎主义；但实际上，人们之所以觉

得自己能与斯宾诺莎的体系相抗衡，并不是因为使用了那个反驳，而是因为他们把上帝放置到形而上学的**尽头**，然后认为，这样就已经确保了事物的独立存在、人类行为的自由（以及让人关心的所有方面），还有上帝的无限、全能（它看起来使得一切存在于上帝之外的东西都是一种绝对的软弱无能）和全智（它看起来与人类行为的自由是无法兼容的）。这样一来，人们就安心了，但他们没有想想，现实中的上帝并不是在事物**之后**，而是在事物**之先**。

我曾经认为，出于各种理由，我在这里必须更加具体地阐述当时的那种形而上学。原因在于：1）真正说来，它毕竟是当时唯一发挥作用、得到公开的容忍和接受的形而上学：无论是笛卡尔还是斯宾诺莎的哲学，甚至是莱布尼茨哲学的真正思辨因素，都未曾得到学院派的接纳；2）重要的是，我们应当知道，一种**完全**主观的、亦即始终位于对象**之外**的辩证法能够做什么，就此而言，如果我们把这种形而上学当作一种更高的哲学的**预习**，在大学里面讲授它，那么这始终是一件有益的事情。尽管我们可以在根本上仅仅把它看作是一种单纯反思性的、主观理性主义的哲学，但正因如此，它同时也容许人们具有某种思想**自由**或使用知性的**自由**，而既然这个类型的哲学思考是唯一适合于广大民众并且容易被他们接受的，那么它还是能够带来许多助益。因为广大民众在进行哲学思考的时候，不是想要纠正自己的观点，而是想要让自己满足于他们偶然接受的教育；他们不希望看到这样的事情发生，即他们通过教育而建立起来的思想大厦需要一种根本上的修正和重建，于是每一个人都认为自己先天地具有一个理性，这个理性赋予他权利，去预先规定他所愿意认可或不愿意认可的东西——也就是说，广大民众的最终目的，无非就是从**他们的**立场出发，同时又不必拘泥于这个立场，仅仅通过一些合理的言论或讨论来解释哲学的那些伟大对象。

学院派形而上学从一开始就纠缠于经院哲学的基本格局和烦琐辞藻，因此随着时间流逝，它越来越过渡到一种单纯反思性的哲学。在一个逐步激发出越来越多的活力的时代里，人们很快注意到了**事情**的关键之所在（即那种形而上学不是一种科学的哲学，而是一种单纯反思性的哲学），因此最终说来，每一个人都有权利（或认为自己有权利）进行单纯的反思，因为这种反思只需要一个东西，即每一个人赋予自己的那个普遍理性，但与此同时，却没有有人认为，必须通过行为才能证明他确实具有那个理性。在这种情况下，学院派形而上学必然逐渐转变为一类没有形式的哲学，即一种纯粹的通俗哲学，最终陷入到一种彻底的群龙无首的局面。一个鼓吹所谓的**独立思考**的时代开始了，然而“独立思考”看起来只不过是一个重复啰唆的说法，因为不言而喻，每一个思考者都必须**独立**思考，没有谁能够代替别人去思考，正如没有谁能够代替别人去睡觉或消化食物一样。人们的看法是，借助那个普遍理性，每一个人都已经获得了完整的装备，能够对于哲学的一切对象形成一些合理的观念；人们宣称，每一个人都必须建立他自己的体系，至于一种要求具有客观有效性的哲学，充其量只适合在学校里面讲授，用来激励那些不谙世事的青年，但是生活和经验才是一切，如此等等。当然，从另一方面来看，重视经验也为哲学带来了有益的影响，因为这促进了经验心理学的产生和改造。尽管经验心理学直到如今都还缺乏一个真正的**科学的**奠基，但是它毕竟给人类精神开启了一个关于它自身的崭新领域，尤其是那个极为有趣的、介于生理因素和心理因素之间的领域。

---

(1) 见本书第18页（X，18）。——原编者注

(2) 参阅《神话哲学》第90页。——原编者注



(3) 卢克莱修 (Titus Lucretius Carus, 前99—前55), 古罗马原子论哲学家, 系统地阐发了伊壁鸠鲁学派的学说。——译者注

(4) 参阅 [ 古罗马 ] 卢克莱修《物性论》, 方书春译, 北京: 商务印书馆1981年版, 第61页。——译者注

(5) 欧根亲王 (Prinz Eugen von Savoyen, 1663-1736) 属于高级贵族阶层, 其家族与西班牙、法国、奥地利和德国的王室有着密切联系。他在20岁的时候成为奥匈帝国的将军, 从此效力于哈布斯堡家族, 战功赫赫, 为奥匈帝国当时称霸欧洲 (尤其是南欧) 作出了重大贡献, 被称为哈布斯堡家族的利剑。除此之外, 欧根亲王非常喜爱收藏艺术品, 他是当时欧洲文化界最著名的赞助者之一。——译者注

(6) 索菲公主 (Kurfürstin Sophie von Braunschweig-Lüneburg, 1630-1714) 出自普法尔茨家族, 通过联姻成为不伦瑞克的选帝侯。根据英国国会1701年颁布的《王位继承法》(Act of Settlement), 她的儿子格奥尔格·路德维希 (即乔治一世) 于1714年继承了英国的王位。

(7) 邀请斯宾诺莎前往海德堡大学任教的不是卡尔·弗里德利希, 即前面 (X, 8) 提到的“冬天国王”, 而是他的儿子卡尔·路德维希亲王 (Karl I. Ludwig, 1617-1680), 索菲公主的哥哥。卡尔·路德维希亲王在1673年给斯宾诺莎的邀请函中同时表明: “你将有充分的自由讲授哲学, 深信你将不会滥用此种自由以动摇公众信仰的宗教。”斯宾诺莎最终谢绝了这个邀请, 理由如下: “但是由于公开讲学从来不是我的意向, 因而考虑再三, 我终不能接受这一光荣邀请。因为, 首先我认为, 如果我要抽出时间教导青年人, 那么我一定要停止发展我的哲学。其次我认为, 我不知道为了避免动摇公众信仰的宗教的一切嫌疑, 那种哲学思考的自由将应当限制在何种范围。……尊贵的阁下, 这样您就会看到我不是没有向往幸运的希望, 但是由于一种对宁静生活的爱——这种爱我认为我在某种程度上是能够获得的——我不得不谢绝这一公共的教职。”参阅《斯宾诺莎书信集》, 洪汉鼎译, 北京: 商务印书馆1996年版, 第201页。——译者注

(8) “乐观主义” (Optimismus) 的词根来源于拉丁语的“最好” (optimum) 一词。——译者注

(9) 参阅《谢林全集》第二部分, 第1卷, 第278页 (XI, 278)。——原编者注

(10) 参阅谢林悼念康德的文章, 见《谢林全集》第六卷, 第4页 (VI, 4)。——原编者注