

笛卡尔

近代欧洲哲学史开始于经院哲学之崩溃，一直延续到当前这个时代。雷内·笛卡尔（雷纳图斯·卡特修斯）生于1596年，作为近代哲学之父，他具有他们法国民族的革命精神。笛卡尔的初始工作是打破一切与早先哲学的联系，把前人在这门科学里面取得的全部成就一笔勾销，重头开始施工，仿佛在他之前从来没有人进行过哲学思考似的。诸如这样一种完全的决裂，其必然的后果就是，哲学仿佛回到了第二个童年，回到了另一种幼稚，而古希腊哲学几乎在它的起步阶段就已经克服了这种幼稚。但从另一方面来看，这种回归幼稚的做法对于科学自身来说可能是有利的，因为通过这种方式，科学摆脱了它在古代和中世纪已经陷身其中的那种散漫铺陈状态，只需要关注唯一的一个问题，而这个问题通过持续的发展，直到一切具体的条件准备停当，终于扩展成为近代哲学所面临的一个巨大的、无所不包的任务。

人们说，“哲学是一门彻底地从头开始的科学”——这几乎可以看作是哲学的第一个通过自身而呈现出来的定义。这必然会导致这样一个结果，即只要人们打算从头开始，那么就不应当从早先的哲学那里取得任何前提，不应当把任何东西当作已经被早先的哲学加以证明了的。希腊人泰勒士曾经问道：“什么是第一位的东西或整个自然事物里面最古老的东西？”这个提问从一开始就具有客观的意味。而笛卡尔仅仅问道：“什么是**对我而言**第一位的东西？”对于这个提问，他自然没有别的答案，只能是：“是我自己，而且哪怕就**存在**而言，我自己也是最高的。”他认为，所有别的确定的东西都应当与这个最初的、直接确定的东西相结合，而且只有在这种情况下，它们才是真实的。但很显然，“**我存在**”这个命题至多对我而言——而且**只有**对我而言——是

一个出发点，至于那通过与这个命题或与关于自己的存在的直接意识相结合而产生出来的关系，始终只能是一种主观的逻辑关系，也就是说，始终只能这样来进行推论：既然我以一种如此确定的方式存在着，同样我也必须以一种如此确定的方式**断定**，A、B、C等等也存在着。但是，A、B和C相互之间究竟是什么关系，它们和它们的**真实的**本原是什么关系，或者说它们如何与“我存在”发生关系等等，这些都完全没有得到揭示。因此在这里，哲学取得的成就仅仅是达到一种单纯主观的确定性，准确地说，这种确定性还没有认识到存在的方式（真正说来，这恰恰是唯一成疑的地方），而仅仅认识到，一切位于主体之外的东西都存在着。以上是一些一般的评论。

现在我们仔细地考察笛卡尔的推理过程。笛卡尔为自己确立了一条原理：暂时怀疑一切，是的，为了相当稳固地前进，为了完全确定自己已经摆脱了任何成见，必须暂时认为他之前信以为真的一切东西都是**虚假的**。这个原理尤其遭到了神学家们的激烈反对，他们认为，笛卡尔通过这种方式成了一个**临时性的**无神论者；因为，如果一个人在读到或找到关于上帝的存在的证明之前就死去，那么他是作为一个无神论者而死去；通过这种方式，笛卡尔至少暂时在教导一种败坏人心的学说；但是人们不应当为了让善产生出来而去作恶，如此等等。然而笛卡尔真正的意思仅仅是，那些从事哲学思考的人们在认识到事情的关系之前，不应当把任何东西信以为真。当我开始进行哲学思考的时候，我在哲学里面其实还不知道任何东西。这是不言而喻的。反之，我们不应当同意笛卡尔的那条原理，如果它进而得出一个结论，即只承认那**对我而言**直接确定的东西是基础，而由于只有**我自己**对我而言是直接确定的，所以就是只愿意承认**我自己**是基础。因为这个所谓的直接确定的东西，我自己的存在，实际上对我而言同样是不可理解的——甚至可以说，它比所有我暂时断定为虚假的或可疑的东西更

为不可理解。如果我正确无误地理解了对于事物的怀疑，那么我同样也必须怀疑我自己的存在。

笛卡尔的怀疑首先只是针对那些通过感性方式而被认识到的事物，而不可能针对事物之一般意义上的或任何意义上的**实在性**——因为不管怎样，我都得承认事物具有某种意义上的实在性。我的怀疑的真实意义只能是这样的，即我不能相信，这些通过感性方式而被认识到的事物，和那个**原初存在者或依据自身而存在者**是在同样的意义上存在着；因为那些事物的存在不是一种原初的存在，我们在它们那里看到了某种转变生成的东西；就此而言，一切转变生成的东西都是具有一种**纯粹有所依赖的、因此值得怀疑**的实在性，在这个意义上人们可以说，它们**就其自身而言**具有一种可疑的存在，或者说它们的本性就在于飘移在存在和非存在之间。然而我恰恰必须承认，我的内部也有这种可疑的存在；我既然怀疑事物，那么出于同样的理由，我也必须怀疑我自己。但实际上，笛卡尔对于事物的实在性的怀疑并不具备我们前面所说的那种思辨的意义；他之所以进行怀疑，其理由是一种纯粹经验性的理由，就像他自己所说的那样，因为他有些时候在梦中说服自己，这个或那个东西在他之外，但随后醒来却发现事情正好相反；他甚至补充道，他认识一些人，这些人还能感觉到那早已因伤截去的肢体的疼痛——通过这个论证，人们发现笛卡尔曾经是一名军人，除此之外，我们很容易想到，诸如军人等等无论如何也只能在他们曾经具有的肢体那里感受到疼痛，但却没有任何例子表明，某些人会在他们从未具有的肢体那里感到疼痛。通过最后这个经验，笛卡尔尤其觉得，对自己的身体的存在进行怀疑也是一个合理的做法。

从这里出发，笛卡尔走向了那些**不是**汲取自感官的知识，亦即那些带有必然性和普遍性特征的知识，特别是那些数学真理。笛卡尔认

为数学真理也是可以怀疑的，对此他提出了一个极为罕见的理由，这个理由不是像在古代的怀疑主义者那里一样，出自这些对象的内核或前提，而是来自于某种外在的东西。他是这样解释的：尽管我对于自己的生命确信无疑，而且必然会立即认识到，三角形的三个内角之和等于两个直角，但这毕竟只是我的灵魂的一个看法——我搞不清楚，究竟是由于道听途说还是由于被灌输的观念，认为存在着一个上帝，据说这个上帝无所不能，而我（这个怀疑着的人），还有我所是和所知的一切，都完完全全地是他所创造的东西。笛卡尔接着说道，这个上帝毕竟能够做到，让我在**那些**我觉得千真万确的事物上面产生错觉。笛卡尔说得如此之斩钉截铁，仿佛人们不需要对他的怀疑提出怀疑。但是，在笛卡尔提出他的那个怀疑之前，必须得说明，造物主究竟出于什么旨趣，要让我们在这些必然真理上面产生错觉？当哲学在它的开端反对一切，同时也反对数学真理的时候，它所处的真实关系是这样的，即不是去怀疑数学真理（哲学凭什么现在就已经把数学真理当作它的思考对象了呢？），而是简单地把它们放在一边，绝对地从头开始进行研究，直到它在这个过程中能够从自身出发推演出数学真理所依赖的那些前提。⁽¹⁾

笛卡尔就是以这种不怎么深刻的方式怀疑一切出现在他的意识面前的东西，在这之后他问道，是否还剩余下什么东西，可以从之前交代的理由或其他理由出发同样加以怀疑。现在，尽管他看起来已经怀疑了一切，但其实还是剩余下了某种东西，亦即**他自己**，这个怀疑着的人，这个不是由头、手、脚和其他身体器官构成——他已经怀疑过这些身体器官的实在性——而是仅仅怀疑着、**思考着**⁽²⁾的人。当他仔细研究这个情况，就发现，尽管他曾经出于各种理由怀疑其他事物，但就他**思考着**而言，这些理由里面**没有一个**能促使他去怀疑**他自己**。他说，不管我是清醒的还是在做梦，我毕竟**思考着**、存在着，即使

我在一切别的事情上面都有犯错，但那个犯错的我毕竟**存在着**，eram quia errabam [我犯错，所以我存在]，即使我可以设想，自然的创造者无比强大，他也不可能在这件事情上面欺骗我，因为我必须**存在着**，才有可能被欺骗。是的，怀疑的理由愈是充分，我愈是有充分的理由确信我存在着，因为我愈是经常进行怀疑，我就愈是确保了我的存在——因此，不管我如何挣扎，我总是被迫作出这个宣言：我怀疑，我思考，因此我存在！

这就是笛卡尔的名言“Cogito ergo sum”[我思故我在]。不可否认，长久以来，这个名言仿佛已经确立了近代哲学的基调，它就像施了魔法一样，把哲学驱赶到主观性和单纯主观意识所认可的事实这个范围里面。但在一种更高的意义上，“我思故我在”或那个决断——首先认为一切东西都是可疑的，直到发现它们能够以某种方式与那个唯一直接确定的东西建立联系——意味着笛卡尔斩钉截铁地摆脱了一切权威，使哲学获得自由，而从这一瞬间起，哲学再也不会失去她的自由。[\(3\)](#)

至于笛卡尔如何走向“我思故我在”，这是无比清楚的。他的主要怀疑之点在于，人们如何能够确信某个东西存在着。在他看来，当这个怀疑针对着外部事物的时候，它是不可克服的。事物是我们的表象——这是不能否认的，甚至可以说，我们不得不把事物当作我们的表象——但那些作为我们的表象的事物，像这个样子，是否**在我们之外**、独立于我们而**存在着**，这却是一个没有直接答案的问题。笛卡尔希望找到一个点，在那里，思维或表象（他没有区分这二者）与存在直接融为一体——他相信通过“我思故我在”已经找到这个点，而由于在他看来一切怀疑都仅仅与存在相关，所以他相信，通过这个命题也就克服了一切怀疑。通过“我思故我在”，笛卡尔相信，他已经认识到思

维和存在是**直接** 同一的。因为在随后的解释中，他断然否定“我思故我在”是一个推论（一个三段论）。假若那是一个完整的推论，那么首先需要一个大前提：Omne, quod cogitat, est [一切思考着的东西都存在]，其次需要一个小前提：Atqui cogito [而我思考着]，然后才能得出结论：Ergo sum [因此我存在]。但这当然不是笛卡尔的意思，因为在那种情况下，“我存在”就成了一个以全称命题为中介的命题，而在这种三段论的形式下，就失去了直接的确定性。因此笛卡尔真正的意思是，Sum [我存在] 本身就已经包含或蕴含在Cogito [我思考] 之内，已经伴随着后者而同时被给定，不需要任何别的中介。由此可知，cogito [我思考] 和cogitans sum [我思考着而存在] 真正说来表达出的是同样的意思，正如一般说来，动词没有别的意思，而仅仅是指谓词和系动词之间的联系，比如lego [我阅读] 的意思无非就是sum legens [我阅读着而存在]，或我作为一个读者而存在着。除此之外，Sum cogitans [我思考着而存在] 的意思无非是指，我**除非** 思考着，否则就不存在，或者说我仅仅通过思维而存在着，或思维是我的存在的实体等等。因为**只有当** 笛卡尔思考着或怀疑着，**只有当** 他进行着怀疑活动的时候，他才能够说：“我思考。”因此思维仅仅是存在的一个规定或一个样式，甚至可以说，cogitans [思考着] 只有这样一个意思：我在思考的**状态** 下存在着。众所周知，对于绝大多数人而言，真正的思考状态是一个极为罕见的、转瞬即逝的、甚至非自然的状态，是人们倾向于尽快摆脱的一个状态。对此席勒有一句名言：“我经常处于这样一种状态，完全没有思考任何东西。”正如我们已经指出的那样，笛卡尔是在一种非常宽泛的意义上使用“**思维**”这个词语，把感觉和知觉都算了进去。然而我也不是始终处于感性知觉的状态。人们可能会说，即使在睡眠的时候，思维也没有停止，因为我至少还在做梦，同样，虽然当我处于昏厥或睡眠状态的时候，甚至当我处于通常所谓的清醒生活状态的时候，没有说“我存在”，但我仍然毫无疑问

存在着。因此那蕴含在cogito [我思考] 之内的sum [我存在] 仅仅意味着：sum qua cogitans [我作为思考者而存在着]，也就是说，我处于人们所称的“思维”这一特定的样式之下，而这个样式仅仅是存在的**另一个**样式，正如身体的存在的样式在于**填充**空间，亦即把其他身体从它所占据的那个空间那里排挤开。因此那蕴含在cogito [我思考] 之内的sum [我存在] 并不是意味着“我无条件地存在着”，而是仅仅意味着“我以**某种方式**存在着”，也就是说，作为思考者，在这个样式（即人们所称的“思维”）之下存在着。就此而言，Ergo sum [因此我存在] 也不可能意味着“我以无条件的方式存在着”，而只能意味着“我以某种方式存在着”。

正如我们已经指出的，关于事物，人们只能怀疑它们是否无条件地**存在着**；但按照笛卡尔得出Sum [我存在] 的办法，同样也可以得出，它们毕竟**以某种方式**存在着。因此这同样也是一个正确的推论：我怀疑事物的实在性，因此它们存在着——或至少是，因此它们**绝不是不是**存在着。因为对于那种无论如何绝对不存在的东西，我**也不可能**加以怀疑。因此从我的怀疑本身就得出了事物的实在性——这不是说它们是无可怀疑的或无条件地存在着的，而是说它们毕竟以某种方式存在着；而正如我们已经指出的那样，从“我思考”也只能得出“我以某种方式存在着”，此外无他。然而一切仅仅以某种方式存在着的東西，正因如此是一种可疑的存在者。按照那种并非单纯经验意义上的和主观的，而是客观的和哲学意义上的怀疑，真正说来，我赋予我自己的存在和我赋予事物的存在一样，都是可疑的。

然而我们还可以更进一步，甚至对“**我思考**”本身进行怀疑——至少是在笛卡尔认为无可辩驳的那个意义上进行怀疑。也就是说，“我思考”这个宣言已经预设了两个东西：1) 一个在我之内进行思考的东

西，比如现在正进行着怀疑的东西；2）一个反思着这个思考或怀疑的东西；只有当**后者**认识到前者与它是同一的，我才说：“我思考。”就此而言，“我思考”真正说来根本不是某种直接的东西，它只有通过一种指向我之内的思考的反思才产生出来，而我之内的思考又是独立于那个反思着它的东西而进行的，因为通常说来，我用不着告诉我自己“我在思考”**这件事**，用不着反过来思考这个思考本身，就已经在进行思考，甚至可以说，真正的思考必然是客观地独立于那个对其进行反思的主体，换言之，主体愈是不怎么介入思维，思维就愈是真实。这里有两个东西，一个是思考者，另一个是对这个思考者进行反思、把自己与思考者设定为一体的东西，换言之，存在着一种客观的、独立于我的思维，在这种情况下，那个反思者以为自己与那种思维是一个统一体（即是说他赋予**自己**以一种**原初的**思维），并恰恰因此犯下错误，而且，相比我使用的别的一些表述（比如“我消化”“我榨果汁”“我走路”“我骑马”等等），“我思考”具有完全不同的意思；因为真正说来，那正在走路或正在骑马的，并不是一个思考着的本质。它在我之内思考着，它在我之内被思考，它是一个纯粹的事实，好比我既可以说“我做梦”（Ich träumte），同样也可以说“它在我之内做梦”（Es träumte mir）。

就此而言，笛卡尔赋予“我思故我在”的那种确定性，本身并没有确保思维的稳固地位；即使这是一种确定性，那么它也只是一种盲目的和无思想的确定性。尽管如此，笛卡尔却把一切东西和这种确定性联系在一起。他的原则是：一切和“我思考”同样清楚和同样确定的东西，必然也是真实的。然而更准确地说，他的原则仅仅是说：一切与那个盲目的、经验意义上的确定性（我是从我自己的存在那里得到这种确定性）联系在一起的东西，换言之，一切以内在的方式通过“我存在”而被设定下来的东西，或可以被证明为属于这个完整表象的东西，

都必须被看作是和“我存在”一样真实的，仅此而已——也就是说，由此不能进一步得出，那些东西是客观的，是独立于我的。即使我不得不表象一切别的东西（比如我的身体以及其他似乎影响着它的东西），“我存在”这一真理也是站得住脚的。如果我想要把一切东西都与“我存在”联系在一起，那么我除了只能说“对于一切别的东西的表象是必然的”之外，不能得出更多的结论。我认为我自己是一切知识的核心；至于我不得不表象的那些东西，究竟是独立于这个表象而存在着呢，还是相反，这对我来说只能是无所谓的，正如对于一个做梦的人来说（借用笛卡尔自己举的一个例子），当他做梦的时候，那些表象是否独立于他而存在着，这是完全无所谓的。

笛卡尔所关心的事情，不是去理解把握事物，而是仅仅去怀疑，它们是否**存在着**——而这是人们关于事物的最低限度的知识。通过他的工作，笛卡尔使得那个问题，“是否有某些东西与我们关于外部事物的表象相契合”，长期以来成为哲学主要考察的一个问题。笛卡尔本来极有可能走向彻底的唯心主义，即走向这样一个体系，它主张，事物不是客观地在我们之外存在着，而是仅仅在我们之内（亦即在一些必然的表象之内）存在着。但他不愿意走到这一步，因此为了回避那个必然的结局，他逃进另一个概念。也就是说，因为表象自身并不提供任何担保，所以笛卡尔需要一个**担保人**来保障他关于外物的表象是真的——他在这里尝试从主观走向客观，尝试一个过渡（μετάβασις）——于是他在上帝那里找到了担保人，既然如此，上帝的存在就必须首先得到证明。

这个任务被笛卡尔以如下方式轻易完成了：我的内心里有一个关于最完满的本质的概念（这是一个作为经验事实而被设定的前提，正如“我思考”同样只是一个经验事实）。这个最完满的本质并不是后来

人们所说的一般意义上的存在，因为笛卡尔——人们在指出他的局限性的同时，也必须承认他具有他那个民族的敏锐洞察力、机智才能和灵活思维——并不是像康德处理这个概念的证明那样，笨拙地进行推论，而是清楚地认识到，“**一般意义上的存在**”根本无所谓是完满的还是不完满的，因此它和“最完满的本质”是两回事，而後者的概念还包含着“**必然的存在**”这一概念。因此，我只需思考上帝，就必然会认识到，他存在着。这种证明上帝存在的方式，就是众所周知的本体论论证。从“最完满的本质”这一单纯的概念得出，假若它不是一个最真诚的本质（这里发生了一个过渡，即从迄今一直谈论的形而上学概念过渡到它的道德属性），那么它就不会是一个最完满的本质了。因此，这样一个最完满的本质必然不可能欺骗我们：1）无论是就数学真理而言（很奇怪，笛卡尔始终只是怀疑数学真理，而不是也去怀疑其他普遍的概念，也不去怀疑思维、判断、推论的法则），2）还是就感性事物而言（因为唯有上帝才有能力在这方面欺骗我们），都是如此。于是在这里，在一个**完全不同的** principium cognoscendi [认识原则] 已经被确立下来之后，上帝却又被看作是**真正的**认识原则，也就是说，唯有上帝才赋予一切认识以真理。除此之外，笛卡尔求助于上帝的真诚，而这个做法在他的后继者法国人**马勒布朗士**那里毫无影响，后者认为这个论证充其量只具有一种或然性，同时指出，假若上帝觉得这是一件好事，觉得有必要，他也可以把一个根本不存在的物体呈现在我们面前。

尽管如此，那在我们看来必然最重要的东西（我也是因此才尝试首先给笛卡尔哲学归结出一个概念）恰恰是那个由他提出的**本体论论证**。笛卡尔之所以规定着近代哲学的整个演进过程，其实主要不是由于他对于哲学的开端的讨论，而毋宁是由于他所确立的本体论论证。人们可以说：哲学直到现在都还在忙于澄清和讨论这个论证所导致的

各种误解。此外值得注意的是，直到在康德那里，在通常的形而上学关于上帝的存在提出的各种哲学证明里面，本体论论证都始终占据着最高的位置。这里需要指出的是，本体论论证从未得到经院哲学家们的认可。尽管坎特伯雷的安瑟尔谟早已提出一个类似的证明，但托马斯·阿奎那却无比坚决地对此加以拒斥。所谓本体论论证也是康德的主要批判对象，然而无论是康德本人还是他的任何后继者都没有切中要害。对于笛卡尔的证明的最重要的反驳主要是由康德提出的，但这个反驳却是基于之前已经提到的一些错误观念，因为康德所理解的论证是这样的：我在我的内心里发现了最完满的本质的理念，而既然存在本身是一种完满性，所以最完满的本质的理念本身也包含着存在。现在，这个推论的小前提遭到否定；也就是说，存在不是一种完满性。比如，一个三角形不会因为其存在而变得更完满，否则的话，我同样有权利推论道，完满的三角形必然存在。人们说，那不存在的东西，既不是完满的，也不是不完满的。“存在”（Existenz）的意思仅仅是，某物（即是说它的各种完满性）**存在着**（sind）。因此存在并不是众多完满性之一，毋宁说它是这样一种东西，如果没有它，那么无论是物还是物的各种完满性都不存在。

然而我已经指出，笛卡尔并不是以**这个方式**进行推论的。毋宁说他的论证是这样的：对于最完满的本质而言，纯粹**偶然的**存在是与它的本性相悖的（比如我自己的存在就是一种纯粹偶然的、棘手的存在，因此是一种本身就可疑的存在），因此最完满的本质只能是一种必然的存在。如果人们理解了“必然的存在”这一概念的意思，亦即仅仅把它理解为“偶然的存在”的反面，那么我敢说，对于笛卡尔的这个论证是没有什么可以反驳的。然而笛卡尔的结论听起来有着另外的意思。让我们再次回顾一下这整个三段论。最完满的本质不可能是一种偶然的存在，因此**只能**是一种必然的存在（大前提）；上帝是最完满

的本质；因此上帝**只能**是一种必然的存在——这是正确的推论，因为只有这个结论才包含在前提里面。然而笛卡尔却是这样推论的：“因此上帝必然存在着。”通过这种方式，笛卡尔看起来确实证明了上帝存在着，似乎已经证明了上帝的**存在**。但是，说“上帝只能是一种**必然的存在**”（Gott kann nur notwendig existieren），和说“上帝必然存在着”（Er existiert notwendig），这是完全不同的两码事。从前面那个说法只能得出，“**如果上帝存在着**，那么他是一种必然的存在”，但却根本不能得出，“**上帝存在着**”。笛卡尔的推论的错误就在这里。我们也可以这样表述这个错误：在大前提（“最完满的本质只能是一种**必然的存在**”）里面仅仅谈到了存在的**样式**，即仅仅指出，最完满的本质不可能以一种偶然的方式存在，但在结论里面，谈论的却不再是存在的**样式**（否则这个推论就是正确的了），而是一般意义上的存在，因此这是plus in conclusione quam fuerat in praemissis [在结论中包含着比在前提中更多的东西]，也就是说，它的错误在于违背了逻辑法则，或者说这个推论在形式上是不正确的。

这是笛卡尔真正犯错的地方。对此我还有别的证据，比如笛卡尔在许多地方都是**直接地**——或至少是**完全**按照我揭示出来的那个方式——进行推论。在一篇标题为Rationes Dei existentiam etc. probantes ordine geometrico dispositae [以几何学方式正确加以证明的关于上帝的存在等等的理由]的文章里，其结论是这样的：“因此这是一个真理，即上帝之内的存在是一种必然的存在，**换言之**（笛卡尔补充道），**上帝存在着**。”然而后面这种情况和前面那种情况是完全不同的，二者不可能像“换言之”（oder）这个说法所暗示的那样，被认为具有同样的意思。笛卡尔本人其实已经意识到，在他的“最完满的本质”这个概念里面，真正说来仅仅规定了存在的**样式**。因此他在同一句话里面说道：“在一个受限的、有限的物的概念里面，包含着纯粹可

能的或纯粹偶然的的存在，而在最完满者的概念里面，则是包含着必然的和完满的存在的概念。”而在另一个地方，即在他的第五沉思里面，他是这样得出结论的：“我在我的内心里发现了上帝的理念，这和我发现一个几何图形或一个数的理念的方式没有什么差别，或者说干脆就是同样的。”然后他接着说道：nec minus clare et distincte intelligo, ad ejus naturam pertinere, ut semper existat. [我同样清楚而明白地认识到，坚持属于他的本性，因此他永远存在着。] ——请你们注意 semper [永远] 这个词，笛卡尔在这里不是说，ad ejus naturam pertinere, ut existat [坚持属于他的本性，因此他存在着]，而仅仅是说，ut semper existat [因此他永远存在着]。——于是从这里只能得出：如果上帝存在着，那么他只能**永远**存在着；但却不能得出：上帝存在着。这个推论的真实意义始终只能是：**或者**上帝根本不存在，**或者**如果上帝存在着，那么他是**永远**或必然地存在着，亦即不是偶然地存在着。而这就清楚地表明，上帝的存在并没有得到证明。

在批评笛卡尔的证明的同时，我们也承认，虽然上帝的存在并没有得到证明，但是上帝的**必然的**存在却得到了证明——恰恰是这个**概念**，最为决定性地影响了整个后世的哲学。

那么上帝的这种必然的存在意味着什么呢？

之前我们仅仅承认如下这个推论命题是**正确的**：“**如果上帝存在着**，那么他是必然地存在着。”我们在这样说的時候，就已经表明，“**上帝**”概念和“必然存在着的本质”概念并不是绝对**等同**的，否则的话，二者就可以完全相互替换，上帝就不会比一个纯粹必然存在着的本质**更丰富**了。假若上帝**仅仅**是这样东西，那么“**他存在着**”就确实是一个不言而喻的命题了。但这里首先有几个问题：

1) 应当如何理解“必然存在着的本质”？

2) 上帝在什么意义上是一个必然存在着的本质？

3) 如果“上帝”和“必然存在着的本质”是等同的概念，在什么意义上可以说前者比单纯的后者**更丰富**？

要回答第一个问题，就我们现阶段能够做的而言（因为我们在后面还会多次追溯到这个概念），就得把**一切**存在区分为：

a) **存在者**（das was Ist），即存在的主体，或人们通常所说的本质（Wesen）；

b) **存在本身**（das Seyn selbst），它是**存在者**的谓词。我可以一般地明确指出，存在是一个绝对的谓词，是这样一个东西，在每一个谓词里面，唯有它才真正被陈述出来。无论在什么场合，在每一个可能的命题里面，被陈述出来的都不是别的，而仅仅是存在。比如当我说“斐多是健康的”，那么这里陈述出来的是一个有机的、物理的、乃至普遍的存在；或者当我说“斐多是一个情人”，这里陈述出来的仍然是一种心灵气质的存在。那被陈述出来的，永远都是存在。现在，我也有一个自由，即单纯只是去思考**存在者**，而**不去**思考存在，尽管我本来应当通过存在者而把存在陈述出来——当我们这样去思考存在者，我就思考了**纯粹概念**，这个东西尚且与一个命题或一个判断无关，而确确实实是一个单纯的概念。——那种把纯粹概念置于存在之内的做法是愚蠢的，因为那超越了概念的东西，恰恰是谓词。然而主体必然是先于谓词的，正如在古代的普通逻辑学里面，主体被称作前提（Antecedens），谓词被称作后果（Consequens）。——**存在者**是真正意义上的概念（Begriff κατ' ἐξοχήν），它是一切概念之概念，因

为在**每一个**概念里面，我所思考的都仅仅是存在者，而不是存在。现在，当我**纯粹地思考存在者**，这里并没有什么超越于单纯概念之外的东西，我的思维尚且包裹在纯粹概念里面，我还不能给**存在者**添附或指派任何存在；我不能说，它**具有**一种存在，但它毕竟又不是无，而无论如何也是某种东西，它恰恰就是存在本身（αὐτὸ τὸ ὄν, ipsum Ens）——对它而言，存在尚且蕴含在单纯的本质或单纯的概念里面，它是概念自身的存在，或者说它是一个点，在那里存在和思维合为一体。至少有一个瞬间，我**必须**在这种纯粹状态下进行思考。然而我不可能保持在这个抽象状态中；也就是说，**存在者**（对此我还不知道更多的东西）既然是开端，是一切后来者的头领，那么它本身不可能还不是任何东西——一切存在的头领、前提和开端，不可能**不存在**——这里的“存在”（Sein）和“实存”（Existenz）是同样的意思，即指一种外在于**概念**的存在。

这样一来，对我们而言，概念就直接转化为它的反面——我们发现，我们曾经规定为“**存在者自身**”的那个东西，如今虽然**也**还是存在者，但却是完全另一种意义上的存在者——也就是说，仅仅是谓词意义上的、或通常所说的**对象意义上的**存在者，而在这之前，我们所思考的它乃是**原初状态的**存在者。在这里，主体完全彻底地转化为客体。“存在者”这一纯粹概念原本是指单纯的、纯粹的主体（亦即“载体”，这两个说法是同样的意思）或存在的纯粹原初状态，但是伴随着这个概念的**直接后果**——恰恰是按照它的概念，即“作为存在者自身而存在”——它在我们还没有搞清楚怎么回事的情况下，直接转化为一个客观的、对象意义上的存在者。

现在，存在者自身成了一个对象意义上的存在者，让我们来看看，它将会如何呈现在我们面前。很显然，它呈现为一个不可能不

存在、因而必然的和**盲目的**存在者。**盲目的**存在者尤其指这样的东西，它自身的可能性未曾先行于它自己。比如，如果我去做某件事情，事先却没有设想这件事情的可能性，那么我就是盲目地行动。如果行动先于行动的**概念**，那么这就是一个盲目的行动，同样，如果没有一个先于存在的可能性，那么这个存在就是一个绝不会**不存在**、其自身先于它自己的可能性、因而盲目的**存在**，而不是真正意义上的存在。人们可能会反驳道，难道不是我们自己首先谈论存在者，并且把它规定为第一位的东西、原初状态，亦即存在的可能性？这是完全正确的；但是我们也立即补充道，它不可能停留在这个最先的状态，也就是说，尽管它是第一位的东西，但却绝不会**保持为**第一位的东西，因为过渡是不可阻挡的，**自在地看来，存在者**不可能哪怕有一**瞬间**没有存在着，不可能哪怕有一**瞬间**被认为没有存在着。那**不可能**不存在的东西（quod non potest non-existere），绝不会**有可能**存在——因为任何存在的**可能性**在自身内也包含着**不存在**的可能性——因此那不可能**不存在**的东西，也绝不会具有存在的可能性，而存在或现实性是先于可能性的。现在，对于那个必然存在着的、必然实存着的本质，你们有了一个概念；随着这个概念的衍生，你们同时也理解了，它是如何粗暴地降落到意识里面，剥夺了意识的任何自由。面对这个概念，思维失去了自己的全部自由。

那么问题来了，上帝**如何**能够被称作一个必然存在着或必然实存着的本质呢？对此笛卡尔满足于一个通俗的论证：因为那种并非必然的、亦即偶然的存在（这是笛卡尔规定的概念）是一种不完满，而上帝是最完满的本质，[所以上帝是一个必然存在着的本质]。笛卡尔并没有说他所思考的“最完满的本质”是怎样一个东西，但人们可以看出，他所思考的那个东西是一切存在之本质，它不是在自身之外具有一个存在，然后它自己的存在作为一个存在而去对待那个存在，或者

说简单点，它不是一个与自身之外的别的存在者相对立的存在者，而是绝对的存在者，因此按照它的最高概念而言，它只能是我们之前所说的**存在者自身**（das Seyende selbst，ipsum Ens）。现在，如果上帝仅仅是存在者自身，如果**存在者自身**只能被规定为不能**不**存在者，被规定为一个不可能不存在的東西，那么上帝明显而且毫无疑问就是一个必然的存在者——这才是**真正的**本体论论证所应当具有的**最高**意义；安瑟尔谟的那个所谓的证明其实可以回溯到**这个**真正的本体论论证。但在这里人们也立即可以看出，针对安瑟尔谟的那个证明的疑虑是从何而来的，以及为什么尤其是那些经院哲学家反而认为有必要对其进行反驳，不是接纳，而是拒绝那个证明。

现在我们面临着这样一个问题：“必然存在着的本质”概念等同于“上帝”概念吗？

刚才我们已经证明，必然存在者同时也是盲目存在者。然而没有什么比盲目的存在更符合人们在普遍信仰里所思考的上帝的本性的了——笛卡尔仅仅是从那个普遍信仰那里取来“上帝”概念，因此迄今为止我们也是这么做的。而在“盲目存在者”这个概念里，第一重要的是，它对于它自己的存在没有任何自由，既不能扬弃存在，也不能改变或改造存在。但如果一个东西对于它自己的存在没有任何自由，那么它就根本不具有任何自由——是**绝对地**不自由。假若上帝是必然存在着的本质，那么他同时只能被规定为一个僵化的、不动的、绝对不自由的、不能进行任何自由行动、不能前进、不能以自身为开端的东西。现在，要么我们不得不停留在这个盲目存在者这里——我们**根本**不能超出盲目存在者半步——要么如果我们从它出发，如果我们希望从它出发得出一个世界，那么这只有在如下情况下才能发生，即我们能够证明，在它的盲目的存在里面大概有一种流溢性的力量，借助这

种力量，另外的存在，比如事物的存在，从这个盲目的存在那里**流溢出来**（ausströmte）——我说的是“流溢出来”，而不是“产生出来”，因为后面这种情况始终得与一个关于“创造”的思想联系起来，而这个思想恰恰完全没法和一个盲目的存在结合在一起。盲目的存在者至多只能被设想为一种流溢性的原因，而且即使这样仍然面临着无比巨大的困难。

在这里，借用康德的一个说法，我们遭遇到了一个二律背反：一方是从理性那里必然得出的东西，另一方是当我们意愿上帝时，我们所真正**意愿**的东西。因为迄今为止，上帝显然是我们所意愿的一个单纯的对象——没有什么东西强迫我们去使用“上帝”这个说法，而从绝对的理性概念出发，从“存在者”概念出发，我们仅仅得出了“必然存在着的本质”这一概念，而不是得出“上帝”概念。甚至即使从“**上帝**”概念出发，我们也不得不说，不管上帝具有什么规定，他都是一切存在的本质，是绝对意义上的**存在者**，亦即“τὸ ὄν”；但如果上帝是这样的东西，那么他也就是一个必然而盲目的存在者。但是，如果他是一个盲目存在者，那么他恰恰就不是上帝——不是**这种意义**上的上帝，即普遍的意识在这个词语和概念下面想到的上帝。在这里，有什么东西能帮上忙呢？换句话说，我们如何摆脱我们身陷其中的困境和禁锢呢？如果人们只是想反驳“上帝是必然存在着的本质”这一观点，那么这不过是一个糟糕的帮忙。因为假若那是可以反驳的，那么真正的原初概念就会被扬弃了，而这个概念是我们绝不能放弃的，否则我们的思维在任何地方都会失去一个稳固的出发点。

无论如何，上帝**就其自身而言**不仅仅是一个必然地或盲目地存在着的本质，他虽然确实也是这样一个东西，但他**作为**上帝同时能够扬弃他自己的这个存在，扬弃这个不依赖于他的存在，把他的必然的存

在转化为一种偶然的的存在，亦即一种亲自设定的（selbst-gesetztes）存在，这样一来，这种亲自设定的存在虽然始终是立足于一个**根据**（在根基的意义上），但却是一种实际的存在，或者说事实上已经转化为另一种存在。换言之，那种亲自设定的存在虽然始终以必然的存在为根据，但上帝的实际的、现实的存在却不再仅仅是一种必然的存在。

生命恰恰在于这样一种自由，即能够把它自己的存在当作一种直接的、独立于它自己而被设定的存在加以扬弃，并且将其转化为一种亲自设定的存在。反之，自然界里面的死物就没有自由，不能改变自己的存在，它怎样**存在着**，始终就这样存在着——在它的整个存在里，它的存在都不是由它自己规定的。因此“必然的存在者”这个单纯的概念不会导向一个活生生的上帝，而只会导向一个僵死的上帝。但在普遍的意义，人们在“上帝”概念下想到的，却是上帝能够做他意愿的事情，而既然他的行动对象只能是他的存在，所以人们必须——我不能说“人们将会”——在“上帝”概念下想到，上帝相对于他的存在而言是自由的，而不是束缚在他的存在上面，他能够把他的存在反过来当作他自己的一个工具，将其提升为一个绝对的存在。当然，有些主张上帝的自由的人还不习惯以这个方式来进行表述，即把上帝的自由理解为上帝能够摆脱他的存在，把这个存在提升为一个绝对地被设定的存在，但无论如何，**在普遍的意义**上，人们在“上帝”概念下想到的是一种绝对的行动自由。注意，我说的是“**在普遍的意义**上”。因为“上帝”概念绝不是专属于哲学，它不依赖于哲学，而是现成地包含在**普遍的**信仰里面。诚然，哲学家也有自由，根本不提这个概念，回避这个概念。但我们在这里所考察的笛卡尔却把这个概念引入到哲学里面，并造成了一个明显的二律背反。

上帝只能被思想为一个必然存在着的本质，在这个意义上，这个必然的存在就把一切**自由的**行动扬弃了。然而那独立于哲学而被称作“上帝”的东西，那毫无疑问先于一切哲学而被称作“上帝”的东西，不可能是**这个**意义上的必然存在者——他必须被思想为自由的——相对于他自己的存在而言——因为否则的话，他就不能推动自身，不能从自身、亦即从他的存在出发，去设定另一个存在。问题只在于，应当如何克服这个二律背反。指出这一点乃是哲学自身的任务。

从另一个方面来看，通过把精神与身体之间的绝对对立引入到哲学里面，笛卡尔的体系对于人类精神的进一步的发展影响巨大，起着规定性的作用。通常人们把这称作笛卡尔的二元论。通常说来，人们所理解的二元论是这样一个体系，它在原初的善本原之外主张有一个同样原初的恶本原，后者要么被看作是和前者具有完全同等的实力，要么被看作至少和那个存在着的本原是同样原初的。但笛卡尔并没有走到这个地步，即像那种二元论和诺斯替主义者一样，把物质当作一切恶的源泉，当作一种与一切善相对抗的东西。在这种情况下，物质对他而言至少是一个真实的**本原**。然而笛卡尔并不把物质看作广延的本原，而是看作单纯的广延物。正如我们已经指出的，笛卡尔刚开始的时候就怀疑身体的存在，反之他认为，他的作为思维本质的存在是不能怀疑的；尽管如此，从一个单纯的actus cogitandi [思维活动]——这个活动是他能够直接确定的，因为惟有它出现在直接的经验里面——推论出一个作为此活动的基础的思维实体，亦即他所说的灵魂，这个做法绝不是毫无疑问的。在他的考察过程中，通过我已经揭示出的那个方式，他把上帝作为一个真正的Deus ex machina [救急神] 召唤出来，并且坚信不疑，上帝作为最真诚的本质不可能把身体世界当作一个单纯的幻影来进行欺骗；这样他就重新建立起了一个完整的身体世界。如今他认为身体是某种真实的东西，但一旦把精神和

身体分隔开，他就再也不能把它们整合在一起。他在身体那里看到的**仅仅**是精神和思维的对立面，同时认为，身体和精神既然在功能上如此不同，那么它们不可能有唯一的同一个本原；他不相信有这样一个**本原**，它在物质那里处于低级状态，而在精神这里处于高级状态，它在物质那里处于一种完全迷失自身的状态，是一种完全脱离自身的存在（*außer-sich-Seyn*），而在精神这里处于一种自持的状态，是一种基于自身的存在（*in-sich-Seyn*）。

笛卡尔似乎认为，一个**绝对的**死物有可能**存在着**，亦即这样一个原初的死物，在其中绝不会有任何生命，作为一个缺乏任何内核的外在事物，作为一个被创造的东西，却在自身内不包含一个创造性的本原。但是这样一个绝对的或原初的死物不仅有悖于一切科学的概念，而且有悖于经验本身。因为，1）毕竟存在着活生生的自然界（动物；这是很难解释的）；2）所谓的僵死事物恰恰不能被理解为一个死物，也就是说，不能被理解为生命的绝对欠缺，而只能被理解为一种黯淡的生命——被理解为一个早先的过程（亦即一种早先的生命）的残余或*caput mortum* [废弃物]。这个死物，作为物质的黏合剂，在活生生的精神看来不可能是某种原初的东西，在这种情况下，有些人认为，它只能通过一个早先的灾难来加以解释，比如在印度，它就仅仅被看作是一种招致而来的东西，是对于罪责的惩罚，是魂灵世界里面的一个远古的堕落带来的后果，而在最古老的希腊神话里，具有形体的物质仅仅被看作是原初时间里的窒息的提坦魂灵。

当然，笛卡尔也认为这种僵死的、无精神的物质是某种东西，但却是某种直接的，而非从一个较早的状态转变而来的东西；他认为物质是上帝创造的一个原始的块状凝聚物，然后被上帝打碎，分化为无穷多的部分，这些部分然后通过它们的旋转和涡流产生出世界体系及

其运动。这些粗俗的科学概念距离我们并不遥远，直到两百多年前才与我们告别，到了今天几乎没有人会相信它们。因此人们可以估算一下，从那之后，人类精神走过了怎样一条道路。但人们由此也可以看出，如果连笛卡尔这样的伟人都会停留在那些观念上面，那么哲学里面的进步必然是何其艰难和缓慢，而有些坐享其成或由此受益的人，却把这些进步想得太过于轻易了。但如果因此就轻视那些伟人，却是不公正的做法。

我已经指出，对立在笛卡尔那里并不是两个本原之间的对立，因此他不是把思维当作一个本原，同时把广延当作另一个**本原**。广延的单纯**本原**就其自身而言始终也 有可能是一个精神性的本原，它本身不一定是一个广延的东西，比如热的**本原**并不因此本身就是**热的**，尽管它使物体变得暖和，赋予其热量。笛卡尔不懂什么广延的**本原**，他只知道那些广延物，而广延物恰恰因此是一种绝对非精神性的东西。另一方面，他把他自己称作一个思维物：je suis une chose, qui pense [我是一个思维物]。⁽⁴⁾对笛卡尔来说，思维物和广延物是**两个物**，两个相互排斥、不具有任何共同点的物；广延物被完全剥夺了精神，与精神无关；反过来，精神性的东西是绝对非物质的；广延是一种**单纯的**并列存在和分裂存在，是一种纯粹的瓦解状态，尽管这种瓦解状态在有形体的物里面又显现为聚合起来，但它并不是通过一个内在的、随之精神性的本原，而是仅仅通过外在的挤压和碰撞聚合起来。广延物是由一些彼此彻底外在的部分组成的，这些组成部分本身缺乏一个内在地运动着的本原，因此也缺乏任何内在的运动源泉。一切运动都是基于碰撞，也就是说，运动是纯粹机械的。正如在物质里面没有任何近似于精神的东西，同样在笛卡尔看来，在精神里面也没有任何近似于物质的东西，那在物质里面存在着的東西，不是一个仅仅以别的方式存在着的東西，而是一类完全不同的東西，二者相互之

间缺乏任何接触，是两个完全分开的实体，而正因如此，在二者之间也不可能有任何共通性。

两个绝对不具有任何共同点的物，也不可能相互影响。因此对于笛卡尔哲学来说，有一个非常困难的任务，即去解释那个不可否认的交互作用，那个明显发生在思维本质和广延本质之间的交互作用。如果身体和精神绝对没有任何共同点，二者如何能够经常共同行动和共同承担呢？当身体的痛苦被精神感受到，或者一个仅仅作用于身体的印象延伸到精神里面，于是在思维物（即我们所说的灵魂）里面就产生出一个表象，反过来，当精神的努力、灵魂的痛苦使得身体疲倦或生病，或者精神的思想在说话的时候，都是在强迫身体器官为它服务，或者当精神具有一个意志或者做出一个决断，于是在广延物（即我们所说的身体）里面就激发起一个相应的运动。对于这些问题，直到笛卡尔那个时代，学院里面都是按着传统的讲法，教导所谓的“自然作用体系”（*Systema influxus physici*）或“直接作用体系”，这个体系虽然不是清楚自觉地、但却是以无意识的方式立足于一个前提，即有一个同质的**终极**实体，它是**二者**（物质和精神）的基础，因此是二者共同的实体。诚然，如果人们希望通过物质的一种逐渐的精细化来解释上述情况，那么这不过是一个粗糙的观念，就好比按照某些生理学家的猜想，他们虽然认为精神不可能直接影响人们所说的**粗糙**身体，但却认为，人们只需在精神和粗糙身体之间放置一些更为精细的物质，即过去人们所说的“神经汁液”（*Nervensaft*）——或用今天的人们自以为更高雅的说法，“神经以太”（*Nervenäther*）——那么这样一种直接过渡就必定会是可能的。

对笛卡尔的体系来说，思维物和广延物之间的明显的相互影响造成了困难。但笛卡尔解决这些困难的方式很简单：第一，他否认动物

具有任何灵魂，并宣称动物仅仅是一些极为精巧的机器，它们——还有它们的显然带有理性痕迹的行为——的运行方式完全就像一只调好的钟表那样走动计时。对笛卡尔来说，之所以必须否认动物具有灵魂，还有一个**理由**：哪里有思想，那里就有一个完全不同于物质的实体，亦即一个不可毁灭、不朽的实体，因此得证。⁽⁵⁾第二，至于人，笛卡尔认为人就身体而言同样只是一台以极为精巧的方式制造出来的机器，这台机器就像一个上紧发条的钟表机芯，完全不依赖于灵魂，仅仅按照它自己的机械装置就作出一切自然的行为；至于**那样一种**运动，它不能被解释为自动机的运动，而是与精神的某种运动或意志行动相对应，对于这种运动，笛卡尔唯一能够想到的办法，就是假定，在每一个这样的情况下，比如当精神里面产生出一种欲望或意愿，并且让身体去执行的时候，**上帝**就亲自站出来，在身体里面制造出一个对应的运动——仿佛最高精神（笛卡尔并不认为上帝是某种同一性）对于身体的影响比人的精神对于身体的影响更为清楚易懂似的。同样，每当物质性的物对我们的身体造成任何影响，造物主就亲自站出来，在灵魂里面制造出相应的表象；灵魂既不能达到它自己，也不能达到一切外在的或物质性的印象，因为只有上帝在进行中介，使我的灵魂对于那些有形体的物具有一个表象。在这种情况下，物质和精神之间的统一性就不是一种本质上的，而仅仅是一种事后的或偶然的统一性。自在地看来，二者始终是分庭抗礼的，*unitas non naturae sed compositionis* [这不是一种自然的统一性，而是一种人造的统一性]。又因为上帝在这里始终只是见机行事，所以这个体系后来得到一个名称，即**机缘论**。

但一般说来，笛卡尔之所以在哲学里面提出这个猜想，只是为了让一个完全不同的体系的基础呈现在另一个精神面前，并用来解释灵魂和肉体、精神和身体之间的联系；同样，这个猜想之所以在科学史

里面获得一个意义，就是因为它在物质和精神之间、广延物和思维物之间设定了一种瞬时性的、始终飘忽不定的同一性，而这让人想到一种持久不变的和**实体性的**同一性，亦即后来的斯宾诺莎所主张的那种同一性，它不仅是思维物和广延物的同一性，而且是思维本身和广延本身的同一性。——在这个关系里，笛卡尔的体系带来的另一个后果，就是所谓的*commercio animi et corporis* [身心交感] 问题——这个问题在一个基于更高本原的哲学里面只能占据次要的地位——长期以来几乎成了哲学的首要问题，成了人们主要（倘若不是唯一）钻研的问题，甚至可以说，长期以来，对于这个问题的解答方式成了区分不同体系的标志。

至于笛卡尔哲学造成的最普遍的、也是最糟糕的影响，就是把那原本绝对联系在一起、互为根基和前提的东西，亦即物质和精神，绝对地撕裂开来，并因此摧毁了生命的伟大而普遍的有机系统，使无论低级的还是高级的生命都成了一个僵死的、纯机械式的观点的牺牲品。这个观点直到近期都还在人类知识的全部领域里，甚至在宗教里，占据着支配性的地位。

关于笛卡尔哲学的这个方面，即人们所说的笛卡尔二元论，就谈这么多。现在我们对笛卡尔哲学再作一个回顾。

笛卡尔之伟大在于这样一个普遍的思想，即在哲学里面，除了清楚明白认识到的东西，没有什么可以被看作是真实的。但由于“清楚明白”并不是在任何地方都是**直接**可能的，所以一切事物至少必须通过我直接地和毫无疑问意识到的东西而在一个必然的**联系**里面被认识到。通过这个方式，笛卡尔首先伴随着清楚的意识在哲学里面传播“**本原**”概念以及我们的概念和信念的发生过程，并指出，如果那些概念和信念不是从本原那里推导出来，那么绝不能被看作是真实的。但笛

卡尔的局限性在于，他不是寻求**自在地**第一位的东西，而是满足于一个对每个人、因此也对**我**而言第一位的东西（这是主观的普遍性，而不是事情本身的普遍性）。在这种情况下，他也放弃了**事情**本身亦即本原和物之间的联系，简言之，放弃了那种客观的联系，而是满足于一种纯粹主观的联系。虽然笛卡尔后来也走向**自在地**第一位的东西，亦即“上帝”概念，但是他没能使这个概念成为**本原**，因为他仅仅把本原理解为一个必然的存在，而不是理解为一个比必然的存在更丰富的东西，那真正使得上帝成其为上帝的东西。在讨论“上帝”概念的时候，笛卡尔其实一直**思考着**这个更丰富的东西，但这个东西没有进入到他的认识里面，它始终作为一个单纯的前提，而不是作为一个被理解把握的东西，位于“上帝”概念之外。

培根和笛卡尔之比较。假若我们按着编年的顺序追溯近代哲学体系的历史发展过程，那么我们必须把培根放在笛卡尔前面，因为前者出生于1560年，而后者则是出生于1596年。培根是近代经验论的开端，正如笛卡尔是近代唯理论的开端。除此之外，培根的**主要著作**（人们真正关心的只是这个）和笛卡尔（他在很年轻的时候就通过他的新原理而闻名于世）的最初著作几乎是同时出现的。在这两位伟大的著作家之间，很难说究竟是谁影响了谁。因此就事情本身而言，二人是**并列的**——培根对于经验论的革新和笛卡尔对于唯理论的革新是同时进行的。因此就近代哲学史的**开端**而言，唯理论和经验论并驾齐驱，直到今天都还保持着一种平行的关系。在人类精神的历史里，人们很容易察觉到一些殊途同归的伟大精神之间的某种同时性。这种情况也适合于培根和笛卡尔。二人的共同点在于摆脱经院哲学。培根所反对的其实不是后来的唯理论，而仅仅是经院哲学的唯理论。而笛卡尔和培根一样，也希望用所谓的实在哲学来反对经院哲学——首先有经院哲学和实在哲学的对立，然后有唯理论和经验论的对立。笛卡尔

的最初的准则必然会发展到这样一个结果，即是**事情**或对象本身通过自己的运动产生出科学，而不是像在经院哲学那里一样，仅仅通过概念的主观的运动产生出科学。而这恰恰也是培根想要的结果。培根的哲学也是一种**实在**哲学，因为他不想从概念出发，而是希望从各种**事实**——亦即经验中被给予的事情本身——出发。

如果人们更加深入地进行研究，就会发现二人具有更大的相似性。因为在培根看来，就像他清楚指出的那样，归纳其实还不是科学本身，而仅仅是通向科学的一条道路。对此培根说道：“我听任那些经院哲学家去研究三段论；三段论以众所周知的和信以为真（被认识到为真）的原则为前提。”这句话是完全正确的，因为真正说来，只有当人们已经得出普遍的和合乎理性的原则，才开始使用三段论，所以真正说来，三段论在那些从属科学里面比在哲学里面更重要，而哲学则是那种寻找普遍原则的科学。——培根说：“我听任**经院哲学**去研究三段论，而三段论对我来说是没有用处的，因为它已经以一些原则为前提，而这些原则恰恰是我寻求的东西；因此我坚持采用归纳的办法——不是那种最低级的、基于单纯的列举而进行的归纳（比如当我们之前列举使徒的情况来进行论证的时候），因为这种归纳有一个缺点，即哪怕是最细微的相反事实都可以摧毁结论；我坚持的是这样一种归纳，它借助于一些正确的、准确的排除和否定，使我们能够更加轻松地把必然的事实和无用的事实区分开来，然后把前者缩减到一个很小的数目，进而把真正的**原因**限定在一个尽可能小的空间之内（包括发现这个空间）。从这些归结出来的（缩减到少量的）事实出发，始终在归纳的指导下，我将一步一步地、而且非常缓慢地上升到一些特殊命题，然后从这些命题出发上升到一些中间命题，最后从这里出发上升到*principiis generalissimis et evidentissimis* [那些最普遍和最清楚的原则]。”——培根并不满足于此，而是在发现那些原则之后继续

说道：“我立足于这些原则，就像立足于不可动摇的根基，既然如此，我将在我的思想中勇敢前进，无论是提出新的观察，**还是**当观察不能进行的时候，将其完全抛开（也就是说，对于那些不可能观察到的问题或对象，就按照已经发现的最普遍的原则来作出裁断）；我既开始于怀疑（因此和笛卡尔一样），亦将终结于确定性，并在逍遥学派（即经院哲学家）的独断的哲学和怀疑主义的动摇不定的哲学之间保持一条正确的中间道路；前者开始于它应当终结的地方（即普遍的原则），而后者则终结于它能够开始的地方（即怀疑）。”

也就是说，培根在根本上和笛卡尔完全一样，最终也是追求一种进步发展的哲学，只不过他认为，这种哲学应当通过归纳以回溯的方式奠定基础。培根根本没有像他的后继者（尤其是洛克、大卫·休谟等感觉主义者）所理解的那样，拒斥普遍的原则。毋宁说他恰恰希望通过归纳而达到一些普遍的原则，而且只有从这些原则出发，就像他所说的那样，才能达到确定性。诚然，培根没有突破他的奠基工作，没有进入到科学自身之内。但笛卡尔同样也是如此，因为真正说来，他同样也是**终结于**他本来有可能开始的地方，即终结于最高者，终结于上帝，而上帝仅仅是一种逐步推进的科学的开端。培根和笛卡尔都反对经院哲学，都在追求一种**实实在在的**哲学。只有当涉及那个**最高的**概念的时候，双方才决定性地分道扬镳；一方面，笛卡尔希望通过一个先天的论证表明，那个概念独立于一切经验，因此也独立于他**自己的**出发点（即“**我思考**”这一直接的事实），于是他成为先天哲学或唯理——先天哲学的鼻祖，另一方面，培根无疑认为，最高者也是一种经验性的东西。

(1) 参阅《神话哲学导论》（收录于《谢林全集》第十一卷），第270页（XI，270）。——原编者注

(2) 为了适应中文的表述习惯，本书把Denken（cogitare）有时翻译为“思考”（在动词的意义上使用），有时翻译为“思维”（在名词的意义上使用）。——译者注

(3) 对我们来说有一个特别的地方值得注意，即从各种迹象来看，完全自由的哲学的这个开端是在巴伐利亚作出的，因此近代哲学的基石是在这里〔巴伐利亚〕奠定的。正如笛卡尔本人在他的《谈方法》——趁这个机会，我要向每一个人推荐这本书，把它当作一个卓越的训练——中所说，他来到德国，是为了考察三十年战争的爆发；在马克西米连一世的率领下，他经历了白山战役以及收服布拉格的战役，但在布拉格，他主要是想打探布拉赫的第谷（Tycho de Brahe，1546-1601，丹麦著名天文学家）及其遗著的情况。1619年，他见证了斐迪南二世（Ferdinand II.）在法兰克福的加冕，然后回到军营，而他的冬营地是在巴伐利亚边境处的一个地方。在那里，如他所说的那样，他找不到一个愿意与之进行交谈的人，也正是在那里，年仅23岁的他掌握了他的哲学的最初理念，尽管他过了很久才把这些理念公之于世。笛卡尔在巴伐利亚开始了他的哲学思考，同样，后来他又赢得了一位伟大的、对他忠贞不二的崇拜者，即普法尔茨的伊丽莎白公主，那位不幸的普法尔茨选帝侯卡尔·弗里德利希（所谓的“冬天国王”）的女儿。而在更晚的时期，普法尔茨家族又出来一位侯爵，成为斯宾诺莎的庇护者。——谢林原注。译者按，这里所说的伊丽莎白公主（1618-1680），和后文提到的索菲公主及卡尔·路德维希亲王是亲生兄妹（X，55）。而卡尔·弗里德利希（1596—1632）之所以被称为“冬天国王”，是因为他作为波希米亚的国王（1619—1620）仅仅维持了一个冬天的统治，就被迫退位。

(4) 《第三沉思》，第263页。——谢林原注

(5) 关于笛卡尔必须否认动物具有不朽灵魂的原因，莫鲁斯（Morus）在他写给笛卡尔的信（《全集》第十卷，第190页）里面是这样解释的：Ayant supposé，que le corps était incapable de penser，vous avez conclu，que partout，où se trouvait la pensée，là devait être une substance rellement distincte du corps et **par conséquence** immortelle；d’où il s’en suit，que，si les bêtes pensaient，elles auraient des ames，qui seraient des substances immortelles. [如果您认为身体不能思想，这就已经得出结论，即哪里有思想，哪里就应该有一个与身体实际有别的、**因此**不朽的实体；由此可以得出，假若所有的动物都有思想，那么它们就会有一个作为不朽实体的心灵了。]——谢林原注。译者按，这段法文由我的同事刘哲先生译出，在此致以感谢。