

从三个原初概念看笛卡尔哲学

贾江鸿

(南开大学哲学系, 天津 300071)

摘要: 我们认为可以通过挖掘笛卡尔的三个原初概念——灵魂与身体的紧密统一体、思维、广延——来重新更好地理解笛卡尔的整个哲学思想: 他的第一哲学命题“我思故我在”中的“我思”实际上应该对应于灵魂与身体的紧密统一体这个原初概念; 他的形而上学是围绕思维这个原初概念展开的; 他的物理学完全依赖于广延这个原初概念; 他的认识论则更是以他的原初概念思想为基础的, 原初概念应该是认识的先天形式, 这就凸显了笛卡尔认识论的一种批判性维度; 他的伦理学中人的概念也直接对应于他的灵魂与身体的紧密统一体这个原初概念。我们不能过于强调笛卡尔的二元区分的思想, 而忘记了他另一个同样原初的灵魂和身体的统一体概念。

关键词: 原初概念; 我思; 身体; 灵魂; 统一体

中图分类号: B565.21 **文献标识码:** A **文章编号:** 1001-4667(2007)01-0086-07

笛卡尔有三个重要的原初概念(*les notions primitives*), 这三个概念是我们可以较为全面地解读笛卡尔哲学的一把钥匙。

一、三个原初概念的提出

笛卡尔第一次明确使用三个原初概念的说法是在 1643 年 5 月 21 日写给波西米亚公主伊丽莎白的信中, 他用的词就是 *les notions primitives* (原初概念)。之后, 在 1644 年出版的《哲学原理》一书中他也谈到过类似的思想, 只是他用的词是 *les notions simples* (简单概念)。而早在 1627 年所写的《指导心灵的原则》一书的第 12 原则中, 他谈到过三类简单性质 (*les natures simples*) 的思想。这三个思想的提法不同, 但内容还是差不多的。先说一下简单性质。笛卡尔认为有三类简单性质: 首先是精神的简单性质, 包括知识、无知、怀疑、意志、行动等, 它们仅仅归属于我们的理智理性; 其次是物体的简单性质, 如形状、广延、运动、静止等, 对它们的认识则需要想象的介入; 第三是普遍的简单性质, 可分为两种类型, 即那些对于精神和物体来说都真实的性质, 包括存在的统一体、时间等, 和那些在它们中可以连结其他简单性质的简单性质, 譬如说相等、同一、差异等。三个原初概念 (或简单概念, 它们的内容基本是一致的) 则包括: 对应于物体和人的肉体的广延 (*l'extension*)、对应于人的灵魂的思维 (*les pensées*) 和作为灵魂与身体紧密统一体 (*l'étroite union de l'âme et du corps*) 的“人” (包括他身体的一些如饥和渴这样的欲望, 灵魂的一些如高兴、悲伤、愤怒、爱等的内在情绪

收稿日期: 2006-10-08

作者简介: 贾江鸿 (1974—), 男, 山西昔阳人, 南开大学哲学系讲师, 博士, 主要从事法国哲学研究。

或激情,以及一些诸如颜色、声音、气味、热、时间等感觉)。由此我们看出简单性质和原初概念(或简单概念)的思想内容是差不多的,最大的不同是笛卡尔把第三个简单性质进一步归结为一种灵魂和身体的统一体,而它们的性质还是一样的,对笛卡尔来说,它们都是我们先天的认识形式。

在对这三个原初概念进行分析之前,我们应该先谈一谈“原初概念”。什么是原初概念?在《指导心灵的原则》和《哲学原理》中笛卡尔讲得非常清楚,所谓简单性质或原初概念就是指我们精神中最最清楚、明白的东西,它们是完全正确而不可怀疑的。有的学者把它们称为“真理之种”,它们实际上是我们的先天认识形式,用笛卡尔的话来说它们是天赋观念。我们知道在笛卡尔的哲学中有以下几种天赋观念:真理的观念、上帝的观念和数学上的一些观念,再者就是简单性质(原初概念)。如果说天赋观念是我们的先天认识形式的话,那么简单性质就更是认识形式的认识形式了,因为这些简单性质是最基础的,应该说所有别知识(包括各种真理知识)都是奠基在这三个简单性质之上的。“首先,我认为在我们当中存在一些原初概念,它们是原始的,依靠它们我们形成了所有别的知识。”^[1](p.68)]

既然是天赋观念,那么这三个原初概念就是存在于我们的精神中的。也就是说有一种被称为精神的东西,其中先天地存有三个最为基本的天赋观念。可是,精神又在哪里呢?

笛卡尔的答案应该是明确的,即精神(灵魂)是和身体紧密地结合在一起的,或者更明确地说,精神是“人”的精神(人是灵魂和身体的统一体,是三个原初概念之一)。也许有人会问,笛卡尔在这里是不是有循环论证的嫌疑?当然笛卡尔有理由说并不存在这样的问题。因为他的哲学出发点是具有自明性的“我思”,灵魂和身体的统一体的“人”也仅仅是我的精神中的一个原初的概念而已。因此这里并不存在什么论证的问题,有的仅仅是一个直观的事实。但是疑问仍然是存在的。“我思”虽然是一直观的事实,可这也是笛卡尔进行自我怀疑和反思后的结果,可以说,如果没有笛卡尔的自我怀疑和反思就不会有这样一个思维自明性的发现。也就是说,我们认为造成上述嫌疑的原因在于笛卡尔没能像萨特那样对反思前的我思和反思活动做出区分。如果我们尝试采纳萨特的区分的话,我们也许可以对笛卡尔的上述推论进行新的表述而不会引发前面的嫌疑。首先是存在一个反思前的作为灵魂和身体统一体的人;其次,这个人在进行反思的时候找到了自己思维的明证性这个直观的事实,并在自身的精神当中发现了一些简单性质或原初概念,即自己具有两种不同的属性规定:精神性的思维和肉体性的广延,只不过思维是本质性的。在对笛卡尔的三个原初概念作了一番简单的介绍之后,现在我们可以有以下两点初步的印象:

a. 在我们进入形而上学的沉思之前,我们需要记住有一个前提,即我们是一个作为灵魂和身体紧密统一体的活生生的“人”。

b. 在沉思中,我们发现有两种实体性规定:思维和广延。

二、三个原初概念与笛卡尔的哲学

(一)笛卡尔的第一哲学命题“我思故我是(在)”

Je pense, donc je suis(我思故我是),应该说这个命题并不是笛卡尔第一次提出来的。中世纪的奥古斯丁就曾谈到过类似的想法。在他看来,我在怀疑,但是不管我怀疑什么,我在怀疑这件事本身是不可被怀疑的,当然我也就是存在的。而且,怀疑是一种思维活动,所以我们可以说我思,故我是。只是奥古斯丁提出这个命题的目的和笛卡尔是不同的。奥古斯丁的目的在于把我们引向神圣的三位一体那里去,上帝是他的终极目标。而笛卡尔的哲学中虽然也有一项证明上帝存在的任务,但是他的更为根本的任务则在于为我们的认识寻找最终的确定性基础,从而为我们的科学知识大厦提供最终的依据,也正是在这个意义上我们才说笛卡尔是近代哲学之父。

“我思故我是(在)”,我思考,我存在或我是什么东西。这一层意思是很清楚的。笛卡尔认为这个判断是一个直观自明的事实,它并不是一个三段论式推论的结果。在对第二组反驳的答辩中,他说:“从以下的事实看,事情是很明显的,如果它是从一种三段论式推论出来的,就需要预先认识这个大前提:凡是在思维的东西都存在。然而,相反,这是由于他自己感觉到如果他不存在他就不能思维这件事告诉他的。因为,由个别的认识做成一般的命题,这是我们精神的本性。”[2](p. 144)也就是说,笛卡尔的这个直观命题的判断实际上隐含着第二层意思:思维具有一种自明性,即思维自身就其形式来说是不可怀疑的。具体来说就是我们精神中的天赋观念,我们的本质才能——理智是最为可靠和不可置疑的。这一点就是笛卡尔为我们找到的知识的最终的确定性基础,或知识的阿基米德点。思维具有自明性,其自身是不可怀疑的,这实际上又隐含了第三层意思,即肯定有什么东西是不可靠的,或值得怀疑的。这些东西就是那些物理事物以及它们相关的一些思维活动,譬如我们的一些想象、一些感觉等。想象会欺骗我们,这一点不用多说(当然想象在笛卡尔那里还有一种非常重要的积极作用)。感觉会欺骗我们,这也是事实。譬如我们看到天空中的太阳只有脸盆那么大,而实际上太阳要比我们能看到的要大得多。想象和感觉会欺骗我们的原因在于:它们不再仅仅面对精神或思维事务了。我们仅仅承认了思维的自明性,别的东西,譬如物理事物至少是值得怀疑的。也就是说,笛卡尔在这里实际上只承认理智是我们思维的本质才能。他甚至曾经说,就思维的自明本性来讲,我们只需要理智就够了,没有了想象和感觉,我们依然是自我,我们的思维不会有什么变动。但是这里实际上隐含了一个矛盾:思维是自明的,无可怀疑的,想象和感觉是思维的活动,想象和感觉难道没有自明性?答案应该是肯定的。想象和感觉就其形式来说都具有一种思维的确定性,“因为,就像我刚才说过的那样,即使我所感觉和想象的东西决不是在我以外,在它们自己以内的,然而,我确实知道我称之为感觉和想象的这种思维方式,就其仅仅是思维方式来说,一定是存在和出现在我心里的”[2](p. 34)。只不过它们作为一个事件的过程和结果是值得怀疑的,与它们相伴的经常是偶然性的虚假组合和一些易变表象。为什么会这样?为什么作为知识的阿基米德点的思维既具有自明性,又在它自身的一些活动中具有一定的欺骗性?

到目前为止,我们仅仅涉及到笛卡尔的两个原初概念,即具有自明性的思维和具有不可靠性的或一定的欺骗性的物体(其本质是广延),我们还没有运用笛卡尔的第三个原初概念——作为灵魂和身体的统一体的“人”。对笛卡尔来说,人的灵魂和身体是紧密结合在一起的。笛卡尔的“人”的思想是和亚里士多德、托马斯·阿奎那一脉相承的。我们知道,柏拉图认为人的灵魂和身体的关系就如同是一个发动机和一台机器或一个水手和他驾驭的船只的关系。而亚里士多德则认为灵魂是肉体材料的形式,材料和形式是一个东西,只不过一个是潜在的能力,一个则是现实的行动。对亚里士多德来说,研究二者统一性的原因是徒劳的,灵魂和肉体原本就是在一起的。这就意味着,譬如当我们要认识事物的话,就必然是这个统一体在认识,而事物一开始就是被一个统一体所接纳的。这一点不同于柏拉图,因为对于柏拉图来说,灵魂如同一个水手,他可以离开船只,而船只仍然会停在那里。也就是说,对于可见的世界,有我们感觉的模仿部分就足够了。而当我们理会一个三角形的观念的时候,我们只用理智就可以了,所有感觉的影像都是虚幻的,它们根本靠不住。但亚里士多德则认为要想领会一个三角形的观念,不从人的感觉开始则是不可能的。即知识有一个经验的基础,如果人没有任何感觉的话,就不能学习和认识任何东西。总之,亚里士多德认为人的灵魂和身体是紧密结合在一起的,人的一切现实活动(包括认识)必须以此为基础。

托马斯·阿奎那继承了亚里士多德关于灵魂和身体关系的判断,并明确地指出人是由灵魂和身体的结合(l'union)构成的,而且他认为这个结合并不是偶然的,而是一种实体性的连结。对于他来说,单纯的作为材料的身体和作为形式的灵魂,都不是完满的,而只有二者的连结才是一个完满

的存在。也就是说,当我们谈论一个人的时候,我们所谈的并不仅仅是他的灵魂,而是他的灵魂和肉体相联结的行动。当然,对于托马斯·阿奎那来说,他和亚里士多德一样认为是作为形式的灵魂(而不是什么身体)才是整个生命程序的原则,即灵魂才是我们一切活动的总的原因。但这也仅仅是事情的一个方面。因为对于他来说,包括认知在内的一切行动并不仅仅是属于灵魂的,而是属于整个人,即灵魂和肉体的统一体的。灵魂和肉体的结合并不是如同一个发动机发动它的机器,也不像一个水手开动他的船只,它们的结合是没有什么先后的,因为它们本来就是一体的。

如果说灵魂和身体是天然地结合在一起的话,我们的思维难道还是纯粹的精神性?当代法国现象学家米歇尔·亨利(Michel Henry)在他的一篇文章《我思和现象学观念》(Le cogito et l'idée de phénoménologie)中指出笛卡尔的人的概念是由精神和身体两个部分构成的,而“我思”不仅仅是一个理性的认识主体,它不仅仅意味着一种思维的明证性,还包含一种自我情感(auto-affection)的维度,其特点是具有一定的模糊性。“即我思不是一个明证性,也不是最清楚的事物,而是一个模糊性的深渊……”[3](p.253)米歇尔·亨利认为“我思”绝不仅仅是一个思维的实体,人不仅仅是一个认识真理的理性主体,人还是,或者更应该说,人更是一个富有激情的存在。马里翁(Jean-Luc Marion)在他的《笛卡尔哲学的问题》(Questions cartésiennes)一书中也表达了同样的观点,他认为“我思”自我并不仅仅具有一种意向性的维度,而应该具有一种更为根本的自我情感(auto-affection)的维度。总之,米歇尔·亨利和马里翁都认为笛卡尔的“我思”是一个并不单纯的东西,如果我们仅仅提取其中一个思维的明证性的维度,那么我们可能就没有完全领会笛卡尔的“我思”概念和他的整个哲学的全貌。

在《第一哲学沉思集》中,笛卡尔不只一次地讲过,我作为一个思维着的东西,在肯定、否定、怀疑、领会、判断、感觉、想象等等。毫无疑问,意志的判断、理智的领会、想象和感觉等都是人的思维活动,它们都具有某种精神性。但是,这种精神性并不是纯粹的,或者说它们都具有某种复杂性。原因在于:对于笛卡尔来说,人的精神或人的灵魂是和身体紧密地结合在一起的,因此人的思维必然是掺杂着身体的模糊性的。在第六沉思中笛卡尔曾说:“自然用疼、饿、渴等等感觉告诉我,我不仅住扎在我的肉体里,就如同一个舵手住在他的船上一样,而是我和它非常紧密地连结在一起,融合得掺混得像一个整体一样地同它结合在一起。因为,假如不是这样,那么当我的身体受了伤的时候,我,这个仅仅是一个在思维的我,就不会因此感觉到疼,而只会用理智去知觉这个伤,就如同一个舵手用视觉去查看是不是在他的船上有什么东西坏了一样;当我的身体需要饮食的时候,我就会直截了当地认识了这件事,用不着饥渴的模糊感觉告诉我。因为事实上,所有这些饥、渴、疼等等感觉不过是思维的某些模糊方式,它们是来自并且取决于精神和身体的联合,就像混合起来一样。”[2](p.85)由此,当笛卡尔在提到“我思”的时候,这个“我思”不仅仅是一个纯粹的思维,在其中实际上已经渗入了身体。因为对笛卡尔来说,精神和身体本来就是不可分的,它们本来就是紧密地连接在一起的,而人的认识也好,激情也罢,都是这个灵魂和肉体的统一体的产物。我思故我是,或我思故我在,是什么?或怎么样的存在?在上述意义上我们认为是一种作为灵魂和身体统一体的“人”的存在。

(二)笛卡尔的形而上学和物理学的区分

从现实的角度讲,人的灵魂和身体是紧密地、不可分地结合在一起的。然而,一旦我们进入形而上学领域就必须对精神性思维和物体性广延做出区分。

形而上学实际上仅仅处理精神性的东西。在这个领域我们只涉及一个原初概念,即精神性思维。最多会涉及一点第二个原初概念,而且也只是作为反面或对立面被提及。形而上学处理的问题是上帝、灵魂等精神性的东西。所谓精神性的东西实际就是没有广延的、非物体性的东西。在

1649年2月5日给莫赫(Morus)的信中,笛卡尔说:“上帝是不可想象的,他仅仅是智性的,他不能被分组成几个部分,特别是不能被分组成有一定的大小和形式的部分。最后,我们可以轻易地领会到人类的灵魂也和上帝、一些天使一样是处于同一个地方的。”[4](p.1314)也就是说,笛卡尔认为人的灵魂和上帝都是不可想象的,不可分割的。那么什么是可想象的、可分割的?在《论世界》当中,笛卡尔给出了答案:“它的(广延的)观念是这样地通过所有的我们的想象所能够构造的形式而被领会的……”[5](p.35)物体的广延是可以被想象的?不错。原因就在于所谓广延就是一些由大小、形状、运动等可测量的东西组成的实体。而想象的一个任务正在于构造和处理形状、运动与空间等事务。在形而上学当中,我们要探究的就是上帝和精神或思维的问题,而上帝也好,精神也好都是非广延性的、不可想象、不可分割、不可测量的,对它们的认识,我们只能依靠我们的理智,而理智才是我们思维的本质性才能,想象在形而上学领域是没有用武之地的。也正是在这种对思维和广延的严格区分当中笛卡尔才赋予了思维以中心的地位。

在人的认识当中的物理世界其本质规定就是我们的第二个原初概念——物体性广延。对笛卡尔来说,形而上学虽然是基础性的,但它仅仅是整个科学大厦的一部分,因此更大的任务则在于去认识广大的物理世界,去建构我们的伦理人生。在1643年6月28日给伊丽莎白的信中,笛卡尔讲到:“我认为,一个人有必要在一生中对形而上学的原则做一次很好的理解,因为正是从这些原则出发,我来认识上帝和灵魂。我还认为,经常在理智中思考它们是有用的,因为它很少能为想象和感官找到空闲,最好是满足于把曾经得出的结论永远保留在记忆和信仰中,把人生的剩余研究时间用于沉思,使理智和想象、感官合作起来。”[1](p.36)在《与贝曼的谈话》中笛卡尔也曾谈到同样的思想,他告诫贝曼不要在《第一哲学沉思集》和形而上学问题上花过多的功夫,一旦以一般的方法把握住它们,记住一些结论就行了。形而上学问题使心灵离开物理学和可观察的事物太远了,不适于太多的研究。而正是这些物理学的研究最值得人们去追求,因为它们给生活以丰富的利益。物理学的研究基础就是广延。所谓广延就是物体的大小、形状、运动、静止等属性。对它们的研究,我们必须依靠想象,因为想象可以为我们提供广延的最基本的研究材料,即线条。通过提供线条,想象可以为我们构造各种可以被测量的空间化图形乃至各种具体的物体及其变化和运动,这样物理世界就变得可以被研究和建构了。

(三)笛卡尔的认识论

笛卡尔的整个认识体系应该说是以他的原初概念或简单性质为基础的。对笛卡尔来说,我们所有的一切认识都是由上述三种最基本的简单性质复合、归纳、演绎而来的。我们甚至可以在别的天赋观念中发现,上帝和思维是由第一和第三种简单性质结合而成的,物体则是由第二和第三种简单性质结合成的。也就是说,不管是天赋观念也好,还是外来的、自造的观念也好,他们都可以在这种精神的先天认识形式中找到根据,是精神的这种简单性质给予了包括上帝在内的一切事物以明证性和确实性。这些简单性质或原初概念就是我们认识的先验形式。因此在这个意义上,笛卡尔的认识论应该具有一种先验论的内涵。

我们知道亚里士多德的范畴是事物自身中的形式或本质,它们是内在于事物中的。认识就是去寻找隐藏于事物自身中的这些东西,去认识事物自身。而笛卡尔的认识则有了本质的不同。对笛卡尔来说,认识的先验形式,即简单性质或原初概念是内在于我们的精神中的,而且我们的研究对象也不是什么事物自身,我们研究的是处于我们的认识当中的事物,可以说事物实际上是被我们构建的。“我们关心的对象是那些我们的精神用某种确定无疑的方式去认识的事物”[6](p.5)。“整个方法就在于秩序和对事物或对象的整理,是理智的穿透力承载于这些事物之上从而能发现某些真理。”[6](p.29)对于笛卡尔而言,科学的认识是一整条链子,这根链条必须遵循着一定的认识

秩序,一环连一环,一扣套一扣,依次前进。也就是说,通过秩序来引导我们的思维,从认识最简单的事物开始,然后逐渐地到达对复杂事物的认识,并在这些事物的认识中设定一个秩序。所谓秩序,实际上就是认识对象之间的关联,因为,一个知识必然地相联于它前后相关的知识,它们之间是有相应联系的。秩序也好,科学的链条也好,都必须以我们的简单性质或原初概念为起点或基础,而且它们都是我们的认识所构建的结果。

我们不能不想起康德。康德的批判哲学目的就旨在通过对人的认识能力的批判而为物自身和我们的认识划分界线。对康德而言问题很清楚,物自身是不可知的,我们的认识首先面对的是那些呈现于我们思维之中的表象材料,所谓范畴也不是别的,它仅仅是我们大脑中的先天而且乃至先验的认识形式,是理智思考事物的方式。笛卡尔虽然并未提出物自身不可知的理论,但关于认识,他和康德在起点上是一致的,即认识并不是首先去认识事物自身中的东西,而是以我们的理性秩序(笛卡尔的)或先天认识范畴(康德的)去认识我们的认识对象。由此,笛卡尔、康德的认识论与亚里士多德的认识论的不同之处就是:前者的认识论在于在认识中建构对象;后者则是通过认识去把握事物自身。当然,笛卡尔和康德的不同是明显的。对笛卡尔来说,处理上帝、灵魂等形而上学问题也应该从我们的简单性质或原初概念入手,而且在处理这些问题的时候完全可以不需要想象和感觉的介入,只需要我们的本质才能——理智就够了。而在康德看来,笛卡尔正是在这里陷入了独断论。他认为,上帝、灵魂等形而上学问题并不是我们的理智所能解决的问题,更不用说通过上帝来推论外界事物的存在了。在他看来笛卡尔的形而上学是失败的。但是我们还是可以看到笛卡尔通过简单性质或原初概念来构建整个认识体系的做法应该说已经具有了一定的批判性,我们不再盲目地追求什么事物自身的东西了,或者更确切地说笛卡尔的认识论具有一种前批判性。这是和他的简单性质或原初概念这些先验认识形式分不开的。

(四)以“人”为中心的笛卡尔的伦理学

笛卡尔的伦理学思想是围绕着他的第三个原初概念展开的,或者具体地说,笛卡尔的《灵魂的激情》一书的研究对象正是作为灵魂和身体的统一体的“人”。

前面我们已经知道“人”天然地是一个灵魂和身体的统一体,而且我们的思维也不是那么的纯粹,那么我们要问:我们的身体呢?

在1645年2月9日笛卡尔写给梅斯兰(Mesland)的一封信中,他明确的区分了人的身体(le corps d'un homme)和普遍意义上的物体(le corps en générale)。所谓普遍意义上的物体指的是由不同的部分所组成的可以被想象、被测量的具有广延性的事物。“当我们一谈到一种普遍意义上的物体的时候,我们领会到的是,它是物质的一个确定的部分,和一个不同组合的数量集合……”[4](p.1174)而人的身体和普遍意义上的物体是不同的,它是不可以被分割的。对笛卡尔来说,当我们一谈到一种人的身体的时候,我们领会到的并不是它是物质的一个确定的部分,也不是它有什么确定的大小,我们仅仅能领会到的是它是一个和其灵魂结合在一起的东西。尽管这个东西可能会有所变化,它的某些数量会有所增减,但是我们总会相信这还是同一个东西,同一个人的身体。在它停留期间,它总是切切实实地相连于同一个灵魂,并且我们相信这个身体是一个完全的整体,“即,在这个意义上说,它是不可分的……”[4](p.1175)为什么?笛卡尔的意思很明确,自我(le moi)是一个灵魂和身体的统一体,它们本身是不可以分割的,因此单纯地去思考和想象没有灵魂的我身体是不可能的。“那些属于灵魂和身体的统一体的东西,由理智仅仅能够对它们达成一种模糊的认识,而且即使在想象的帮助下也一样;而由感觉我们则可以对它们达成一种非常清楚的认识。”[1](p.73)而正是这个不可分割的身体,它和灵魂的紧密结合才使得我们成为一个现实的存在,即富有感觉和激情的“人”的存在。在《第一哲学沉思集》中笛卡尔说:“此外,自然还告诉我一些存在于我

的身体周围的别的物体,而我则应该追随它们中的一些,而避开其他的一些……同样,在这些不同的感觉中,一些是令人愉快的,而另一些则是让人不舒服的,由此,我可以完全确定地得出结论:我的身体,或者更确切地说我自己(mon corps et plutôt moi-même),我自己的作为灵魂和肉体的统一体的全部,能够接受围绕在我的身体周围的别的物体的对我们的相利性和相害性。”[4](p.326)笛卡尔在这里的意思很清楚,mon corps et plutôt moi-même,即我的身体就是我自己,是灵魂和肉体的统一体。通过这个统一体,我可以感知我周围的事物,从而可以产生一系列的感觉,诸如痛、热、冷、颜色、气味、声音、软硬等等。也就是说,我的身体实际上扮演了一个非常重要的角色,“它是所有的感觉、情绪、欲望的条件,它是一个纯粹感知性的东西。是在它之中,而不是在别的地方,我体验到了高兴和痛苦……正是通过我的身体的中介使我显得可以想象和感知别的物体”[7](pp.335~336)。

因此,精神性思维和物体性广延的区分在具体和现实的人的面前并不是首要的。对笛卡尔来说,灵魂和身体首先是一个一体性的东西,在此意义上身体并不是一个可以被分割和测量的肉体,思维也不仅仅是一个纯粹精神性的东西,二者的统一体并不是一个可以被理智完全理解的东西,这个统一体具有一定的模糊性。而我们的伦理人生就在于首先面对这个具有模糊性的灵魂和身体的统一体,首先面对我们的感觉、我们的想象和我们的激情,在笛卡尔看来这些东西并不首先是消极和被动的,而是自然的过程,是我们的伦理学探讨的基本对象。

我们一般认为笛卡尔的哲学最重要之处在于他在区分思维和广延基础之上的对形而上学的建构,而身体和灵魂的结合是在这之后他不得已而面临的问题。这种看法有过于强调他的形而上学,强调他的思维和广延的区分的嫌疑,它实际上忽略了笛卡尔的灵魂和身体的原初统一性的思想。也就是说,当我们在强调笛卡尔的思维自明性的概念时,往往忽视了他的哲学中的同样原初的某种模糊性。

参考文献:

- [1] Descartes, *Correspondance avec Elisabeth et autres lettres*, textes par Jean-Marie Beyssade, Paris, GF-Flammrion, 1989.
- [2] (法)笛卡尔.第一哲学沉思集[M].庞景仁译.北京:商务印书馆,1997.
- [3] Jean-Louis, Vieillard-Baron, *Le problème de l'âme et du dualisme*, Paris, Vrin, 1971.
- [4] Descartes, *Oeuvres et lettres*, Paris, Gallimard, 1999.
- [5] Descartes, *Oeuvres complètes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, Tome 11, Paris, Vrin, 1974.
- [6] Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, Paris, Vrin, 1992.
- [7] Rodis-Lewis, *L'oeuvre de Descartes*, Paris, Vrin, 1971.

Descartes' Philosophy and Three Primitive Notions

Jia Jianghong

(Department of philosophy, Nankai University, Tianjin 300071, China)

Abstract: We consider that we can understand more perfectly Descartes' philosophy by his three primitive notions: the unity of the soul and the body, thinking and extension. The cogito of his primary proposition "cogito ergo sum" should be the unity of the soul and the body. His metaphysics is concerned with the primitive notion of thinking. His physics depends on the primitive notion of extension. His epistemology bases more upon these simple natures, namely the three primitive notions, these simple natures should be a priori formers of cognition, so these embody one critical character of his epistemology. The man, which is the central notion of his ethics, should correspond also to the primitive notion of the unity of the soul and the body. When Descartes distinguishes the notion of thinking from the notion of extension, we can not forget his notion of the unity of the soul and the body.

Key Words: Primitive Notions; Cogito; Body; Soul; Unity