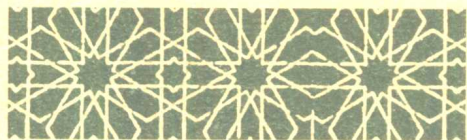


我思故我在。

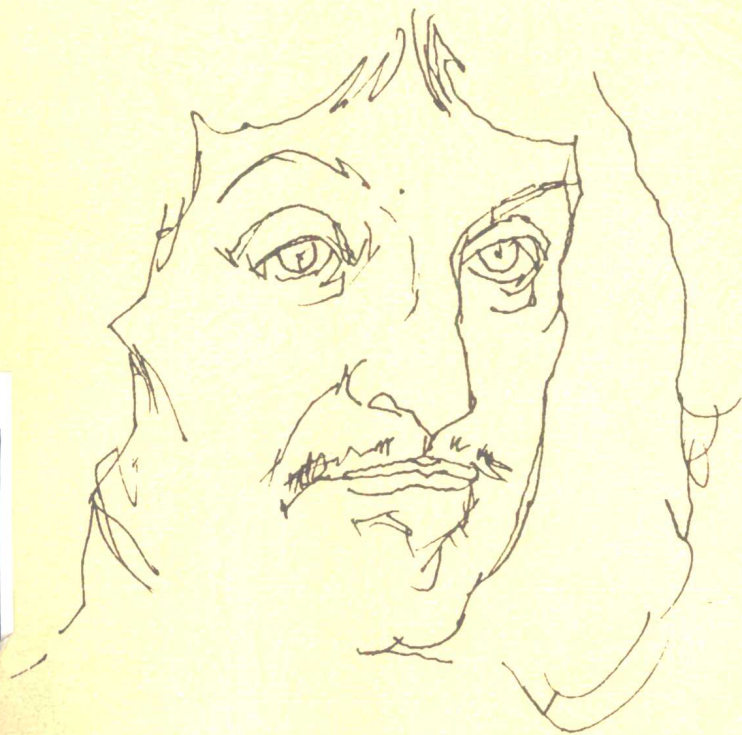
——笛卡尔



· 世界十大思想家 ·

# 笛卡尔传

尚新建  
著



笛卡尔传

93.1

# 笛卡尔传

• 尚新建 著 •

河北人民出版社 •

主编：雷永生  
策划：李保平

世界十大思想家  
笛卡尔传  
尚新建 著

---

河北人民出版社出版发行(石家庄市城乡街 44 号)  
河北新华印刷一厂印刷

---

850×1168 毫米 1/32 7.125 印张 151,000 字 1997 年 1 月第 1 版  
1997 年 1 月第 1 次印刷 印数：1—8,000 定价：13.00 元

ISBN 7-202-02023-8/B·119

## 主 编 寄 语

历史是人创造的。

人既为万物之灵，人的行动就不是盲目的、无意识的，人的创造行为就需要思想、理论的指导，就需要精神的鼓舞与支持。

所以，人类世界就不仅需要实践家，而且需要思想家。

几千年来，人类世界造就出不少杰出的思想家，他们呕心沥血，殚精竭虑，创造出无愧于自己时代的精湛的思想体系，回答了自己时代面临或即将面临的重大问题，不仅对当时的社会发生了巨大作用，而且对后世产生了深远的影响。他们的思想、理论和精神，成为人类珍贵的文化遗产。

思想文化遗产与一般的文物不同，它不仅具有历史价值和观赏价值，而且具有精神价值。现今的人类不仅可以通过这种文化遗产了解以往社会的精神面貌和思维

F260.32



方式，而且可以从中汲取积极的思想成果，将其整合到当代的时代精神之中，成为人类新文化的组成部分。所以如此，乃是由于思想文化遗产不仅具有时代性，而且具有永恒性。当然，历史上杰出思想家们提出的问题和对这些问题的理论回答，并非全部都对后世有很大的教益，他们的某些思想已经过时了，甚至有些内容已经陈腐了，但是他们的许多重要思想至今仍然具有魅力，仍然具有深刻的启发性，后世的人们常常为他们思想的深邃、逻辑的严密、思维的敏捷、视野的高远而折服。故而我们把这些思想家视为思想巨人。

如果还要刨根问底，探究杰出思想家的理论精品之永恒性何来的话，那么，是否可以这样解释：人类有史以来所面临的精神上的问题本身常常就具有永恒性，如人的本质、神的本质、人性的涵义、人生的意义、人的存在与发展、人与神的关系、人与自然的关系、人与社会的关系、人的主体性、人的异化与异化的扬弃，等等。这些都是任何时代的人都要思考的问题，又是人类永远在回答又永远回答不完全的问题。时代在更迭，认识在发展，但在这些问题上，后人永远要继承和借鉴前人的成果，这是思想文化领域中之必然。

正是基于以上的认识，我们与河北人民出版社共同策划了这套“世界十大思想家丛书”，上起古代，下迄19世纪中叶，从世界杰出思想家中选出10位，熔其生平与学说于一炉，向读者展示思想大家之风采，力求以深入浅出之笔触准确而生动地描绘杰出思想家之魂，既重学术性，又顾可读性，以期读者读有所得。

本丛书的创意得到许多学者的大力支持。丛书的作者包括了老中青三代学者，他们在学界勤耕多年，学有专长，治学态度严谨，写作态度一丝不苟，他们使本丛书的质量得到

可靠的保障。在丛书出版之际，特向各位作者表示崇高的敬意。

最后，让我以下面的话来概括本丛书的主题：  
思想之树长青，人类之魂永恒。

雷永生

1996.7.5

# 前 言

我最初接触笛卡尔哲学是在 1979 年，当时我正在上大学。老师用了短短的几课时，便讲完了这位近代哲学始祖的全部思想。笛卡尔的思想使我感到新鲜、惊讶、不解。除了牢牢记住“我思想，所以我存在”这样的名言之外，笛卡尔只给我留下了一个简单的印象：近代唯心主义哲学的开创者之一。在惊叹他的哲学成就之余，也为他的唯心主义倾向感到惋惜。读研究生时，王大庆先生开设“笛卡尔哲学原著选读”。先生引导我们逐字逐句地阅读笛卡尔著作的英译本，深入浅出地讲解笛卡尔哲学精髓的内涵，挥洒自如地引经据典，证明笛卡尔哲学的划时代性质，骤然间，一个鲜明的笛卡尔形象，一个全新的笛卡尔哲学体系跃然而出。在先生的课上，我第一次感受到笛卡尔哲学的真正魅力所在。研究笛卡尔哲学的念头油然而生。毕业以

## 2 笛卡尔传

后，由于其他科研项目缠身，一直无暇顾及笛卡尔。然而，研究笛卡尔的初衷始终没有改变。

近年来，由于教学工作的需要，我终于有更多的机会研究笛卡尔哲学。随着研究的深入，我认识到，我们不能把笛卡尔的贡献仅仅归之于开创近代唯心主义唯理论的先河。确切地说，笛卡尔是近代哲学之父，他开创了一个新的时代。对笛卡尔哲学，无论怎样评价都不会过高。

笛卡尔之前的经院哲学，主要承袭了亚里士多德的型质说 (hylomorphism)。认为世界上的一切东西都由形式与质料构成。所谓质料指一切变化过程之后的那个东西，它是有层次的，每个具体事物都有和它相应的质料，世界万物最后都可以归到某一种共同的质料。形式就是质料的安排和组织。一种质料只有具有恰当的形式时，才可能成为某个对象。与质料相应，形式也是有层次的，它的层次永远与质料的层次相对应。形式之上还有形式，世界最终有一个统一的形式。质料和形式在每一个层次上都具有统一性，它们最终也可以达到完全的统一。在认识领域，一个人之所以能够认识什么，是因为他具有与外在世界相同的质料和形式，认识也是通过形式与质料的关系形成的。亚里士多德描述的这种世界结构，在中世纪一直占统治地位。

笛卡尔根据当时自然科学的成就，改变了这一传统。他开创了近代哲学的二元论体系，明确地把人与自然、精神与物质、身体与心灵区分开来。他认为，世界就是二元的，自然就是在我之外，与我鲜明对峙。人的目的、认识的目的就是建立科学体系，从而认识自然、改造自然，使自然为人服务。这个体系使人与自然的关系发生了根本变革，使科学与哲学的基本出发点发生了根本变革。自笛卡尔创立二元论体

系开始，近代哲学始终围绕着二元论展开。笛卡尔的同代人和后来的哲学家们总想突破这个体系，但是他们讨论问题的方式，总离不开二元世界。其中有些哲学家认为自己解决了笛卡尔的二元对立，形成了一元体系，如黑格尔等，不过从他们的著作中我们不难看出笛卡尔世界的鲜明烙印。古往今来，几百年过去了，针对笛卡尔二元世界进行的一系列尝试，形成了近代西方哲学史，围绕笛卡尔哲学进行的各种探讨，已经成为典籍的长河。进入现代以后，一些大哲学家依然雄心勃勃地想突破笛卡尔体系。他们提出解构笛卡尔的种种设想。如海德格创造了存在主义体系，德里达提出后现代主义的解构学说等。平心而论，阅读他们的著作确实是一种无与伦比的精神享受，但是，读完之后深深吁一口气，回味起来，不禁泛起疑问：他们真的走出了笛卡尔时代吗？毫不夸张地说，笛卡尔的哲学体系影响了西方世界达几百年之久，这种影响现在还在继续。不仅如此，他的哲学对东方乃至整个世界的影响也是不可忽略的。

笛卡尔的著作散发着一股清新的气息。从柏拉图到笛卡尔时代，任何一个哲学家的著作中，都没有这种气息。因为从柏拉图到笛卡尔，几乎所有的哲学家都是教师，甚至是地处高位的主教。他们以居高临下的态度对待自己的读者，著作中说教之处彼彼皆是。阅读他们的哲学首先使人产生一种距离感，仿佛在仰视神圣不可侵犯的殿堂。笛卡尔则以发现者和探究者的姿态写作，渴望把自己所知道的一切告诉每一个人。因此，他的文章平易近人，清楚明白，通俗易懂。几乎使人能够感受到一位面容和蔼可亲的朋友和你坐在一起，毫无拘束地谈论自己的所见所闻，所想所感。使你在不知不觉之间，已经进入了一个从未涉足的，原本是深不可测，高

不可攀的领域。笛卡尔就是用这种文风缩短了读者与哲学的距离。罗素深情地说：“这是一种出色的文笔。近代哲学的开拓者有这样可佩的文学感，对近代哲学来讲是很可庆幸的。”<sup>①</sup>这种笔风特长在欧洲保持下来。笛卡尔哲学思想的广泛传播，与其思想的平易近人有着不可分割的联系，但是，其思想的学术价值和深刻的内涵，却并不因此而有所降低。其实，若有谁想感受大家风范或者大手笔，请读笛卡尔的著作。那时，你便能体会到，真正的深刻并不是故弄玄虚，也不是莫名其妙地说一些谁都不懂的话，甚至生编硬造一些冷僻的词表达本来一句话就可以说清楚的思想。

哲学家笛卡尔的哲学是伟大的，人品是高尚的。笛卡尔一生追求真理，淡泊名利，远离世俗社会的争名逐利，过着与世无争的生活。笛卡尔哲学以二元论著称，在他所划分的二元世界中，他更注重精神、理性的力量。在他心目中，理性、思想才能真正代表人的存在，是人之为人的根本之所在。而物欲以及肉体的感受，只不过是动物精神支配下的一种活动而已。他潜心研究哲学，只求为人类留下一份丰富的精神财富，不求立世扬名。大法官培根视作生命的高官厚禄，在笛卡尔心目中成为影响哲学研究的累赘，非千方百计避开不可。哲学在笛卡尔那里不是职业，不是成名成家的阶梯，不是获取物质财富的敲门砖，而是一种生活，是信仰，是生命。他的哲学与他的人生，与他这个人十分和谐地融为一体。我们越是走近笛卡尔，越感受到他这种无法抗拒的人格魅力。

为了使读者更好地了解笛卡尔，本书全面介绍了笛卡尔一生的学术经历、哲学及科学思想。由于本书是笛卡尔的学术传记，故而在行文中笔者多以叙述其思想为主，作者本人对笛卡尔哲学的评论相对较少。另外，笔者对于笛卡尔生平

的叙述，主要围绕着与哲学创作相关的部分展开。虽然笛卡尔哲学具有平易近人的特点，但是哲学毕竟是哲学，即使是通俗易懂的哲学，也有不那么好理解的成分。况且，笔者的表达力又极其有限。因此，行文中有些思想的阐述，依然不免有些玄奥，希望广大读者予以谅解。在撰写本书的过程中，鉴于国内有关笛卡尔生平传记的材料比较罕见，生平部分主要参考如下两部著作：霍尔登先生撰写的《笛卡尔——生平及时代》(Elizabeth S. Haldane: *Descartes: His Life and Times*, London, 1905)、费舍先生撰写的《笛卡尔及其学派》(Kuno Fischer: *Descartes and His School*, New York 1887)。尽管这些作者早已不在，笔者依然愿意对他们表示诚挚的谢意，正是因为他们当时对笛卡尔的生平做了大量深入细致的考证，才使我们能够较为清晰地了解笛卡尔的一生。

在本书撰写过程中，雷永生教授频频过问进展的速度，并为本书的撰写提供了不少有益的建议。在此谨向这些努力帮助过我的朋友致以最诚挚的谢意。

## 注 释

- ① 罗素：《西方哲学史》，下卷，商务，1982年，第80页。

# 目 录

一	童年和学生时代	1
	孱弱的幼童	1
	拉·弗莱什学校的优秀生	2
二	读世界这部大书	8
	进入世界	8
	在荷兰服役	10
	在德国服役	14
	继续游历	21
三	建立“普遍的数学”	27
	《原则》的命运	27
	普遍的数学	32
	直观	39
	演绎	50



## 2 笛卡尔传

四	隐居荷兰	56
	理想的栖居地	56
	划时代的伟大创造	60
五	普遍怀疑	78
	寻求确定性	78
	普遍怀疑	82
六	我思故我在	93
	知识大厦的基石	93
	我思	94
	我在	97
	心灵的本质	105
七	上帝存在的证明	114
	如何证明上帝的存在	115
	笛卡尔为什么证明上帝的存在？	123
	“笛卡尔循环”	127
八	笛卡尔学派的形成	134
	乌特勒支大学的争论	134
	在莱顿受到非难	145
九	《哲学原理》	148
	衣锦还乡	148
	出版《哲学原理》	153
十	灵魂的激情	171
	激情生理—心理学	173
	激情心理学	182
	激情伦理学	188
十一	斯德哥尔摩的最后时日	194

与克里斯蒂娜女王的哲学交往	194
斯德哥尔摩最后的时日	202
附录一：笛卡尔名言集锦	207
附录二：参考文献	210



## 童年和学生时代

### 孱弱的幼童 (1596—1604)

让内·笛卡尔 (René Descartes), 1596 年 3 月 31 日出生于法国图赖讷省一个富有的贵族家庭。其父曾经当过雷恩议会的顾问。母亲在他出生后几天, 因患结核病去世。母亲的病遗传给笛卡尔, 襁褓之中的笛卡尔身体十分孱弱, 常常止不住干咳。医生认为, 他似乎没有希望存活。然而, 这个孩子在保姆的精心护理下, 奇迹般地活了下来。笛卡尔每当回忆起他的保姆, 总是充满了感激之情。

笛卡尔在家被称之为“佩朗”(Perron)的让内·笛卡尔, 经常被简称为佩朗, 因为笛卡尔拥有普瓦图一小块封地, 名字叫佩朗。但他对自己的贵族头衔并不在意, 简单地称自己为让内·笛卡尔, 在拉丁文著作上, 则署名为雷纳图·笛卡

尔 (Renus Descartes)。拉丁语的简称为 Cartesien，这个称呼使他感到不快。

由于笛卡尔幼时体弱，不免娇弱慵懒，精神不能过分紧张，学习只能像玩一般地松弛。不过，他当时已经表现出强烈的求知欲。在很小的年龄，他的父亲就戏谑地称他小哲学家。将近 9 岁的时候，他似乎已经十分强壮了，完全可以开始正常的学习程序了。

## 拉·弗莱什学校的优秀生 (1604—1612)

1604 年，笛卡尔进入法国最有名望的拉·弗莱什贵族学校学习。拉·弗莱什学校是由亨利四世创立的，他招回 1594 年被巴黎议会流放的耶稣会教士，在安茹省的拉·弗莱什王府旧址办学，以培养贵族子弟。起初，笛卡尔的学习并没有明显优势。但是，他不乏进取精神，很快便名列前茅，并保持至终。他曾经说过，把那些先前的优秀生甩到后面去，使他感到十分愉快。笛卡尔生性温厚，尊重学监和级长，因而获得品学兼优的美名。

作为一所贵族学校，拉·弗莱什学校的主要目的是为法国上流社会和政府部门培养最优秀的人才，因而，不仅要求学生博才多学，品行端庄，而且要求学生拥有健强的体魄和高雅的仪表。当时的社交场合，健强的体魄和高雅的仪表相当重要，它们对每个男孩都是一种诱惑，许多学生为此投入大量的精力，而笛卡尔对此却反映冷淡。他认为，钻入书本是他最大的幸福。学校第一学年开设的课程是古典文献，也叫古典文学。笛卡尔全身心地投入进去，正因为如此，他的古典文学课程学得十分出色。他轻而易举地通过了这门课程，

不仅能流畅地阅读古诗，而且常常品尝玩味、甚至能够仿作它们。当时的许多小伙子都有这种兴趣，笛卡尔的兴趣尤为浓厚，而且一直保持下去，直到逝世前不久，他还用法文写了一本诗作，可惜失传了。拉丁文和希腊文是这个学校的学生日常修习的课程之一，古典修辞学也是笛卡尔时代一门重要的必修学科，笛卡尔常常带着欣赏的口吻谈论它们。

随后两年的课程是哲学，其中包括一年的逻辑学和伦理学，一年的物理学和形而上学。笛卡尔比较注重道德哲学。他虽然含蓄地指出，当时的道德判断并非全无用处，不过，由于笛卡尔对经院哲学并没有全盘接受，而是从一开始就持一种温和的怀疑态度，所以，我们很难想象他所讲的道德，与经院哲学的教条有什么相似之处。毫无疑问，他对经院哲学家的古典道德说教进行了批判，把他们的探究比作空中楼阁，没有坚实的基础。在笛卡尔看来，他们把道德捧得很高，却没有给我们提供合适的道德标准；他们设计了一个美妙的名称，盛名之下，其实难符，背后只有冷漠、自大、绝望甚至忤逆。

他在逻辑方面的进展十分明显。大约从14岁开始，笛卡尔就十分肯定地说，他必须打破经院哲学的传统，为自己描绘一幅新的蓝图。他发现，逻辑学的三段论，只能表述我们已知的东西，不能用来研究未知的东西。逻辑学鱼龙混杂，难辨真伪，应该进行改革。这时的笛卡尔，已不再是那个孱弱的男孩，而成为一名成熟的年轻男子，他的内心思想变得十分活跃，对哲学课程产生了新的认识。哲学的各种分支，都极大地影响了笛卡尔，然而，终究未能满足他的求知欲望。它们给他带来的是种种疑虑，向他的判断力提出挑战，激发他的思考和批判，使他获得第一次怀疑的机会，这使他摆脱了

经院哲学和带有经院哲学形式的科学。

最后，学习数学。数学填充了他那饥饿的心灵，在学校开设的所有课程中，数学是唯一使他满意的课程，这促使他下决心进一步探讨它。这一事实耐人寻味，它似乎向我们证明，笛卡尔注重知识的确定、清楚和明白，即，真知识。他所追求的不是对具体客体的认识，而是真理，是概念的清楚明白，是思想过程的明确顺序。这足以说明，数学为什么使他如醉如狂，比所有其他科学更使他满意。数学可以向他表示，认识究竟是什么，真理与谬误的区别究竟在哪里。数学可以为他指引寻找真理的正确方向。数学所以对我们年轻的学者如此重要，不仅因为它高深莫测，变幻无穷，更主要是因为它有极其卓越的方法。他欣赏数学概念的清楚明白和探求真理的过程。他把这种方法当作判断一般科学的标准。他通过学习数学惊讶地发现，数学方法的长处，正是传统科学所不具有的。在他看来，三段论缺乏创造能力，无法发现新的真理；伦理学是不成熟的理论；物理学和形而上学晦暗不明，构成其体系的概念是不确定的，可想而知，以这些不确定概念为基础形成的基本原则，绝大多数也是不确定的。唯独数学给他以鼓舞和力量。

显然，由于笛卡尔不仅仅关注各门科学本身的具体问题，而比较注重其中的思辨理论问题，当他看到具有清楚明白特点的数学理论和方法时，他陶醉了，他不想再把数学简单地作为一门最适合他天赋的特殊科学，而是试图通过对数学的反省，找到他对整个科学问题的视角。因而，他把数学当作启发思想、获取新观点的方法，依据这种方法，独立地鸟瞰人类知识的全貌，从而去探求真理。所以，数学成为他测试一切认识的标准。数学唤醒了他的哲学精神，这种精神符合

他求知的天性。他在数学中获得了第一次满足，并且结出了第一个硕果。

对数学的偏爱是笛卡尔作为方法论思想家的第一个特征，而他厌恶经院哲学，则是怀疑的第一个表现形式。在这里，笛卡尔一生求索的问题，已经在酝酿之中了，这个问题就是：以类似数学方法的新方法为基础，进行科学体系的重大变革。起初，这一目的尚不明确，但是，他已经清楚地认识到，正确的思维方式是通往真理的唯一途径。必须竭尽全力发现这一方法，也就是说，数学精神必须结出丰富的哲学之果。

笛卡尔试图发现并希望引入哲学的方法，而不是寻常的解说技巧，例如三段论这类技巧。他的目的不是说明已知的东西，而是要凭借某种方法，从已知的东西进行推导和发展，发现未知的东西。因此，他对数学命题的证明，远不如对数学问题的解决方式或对解析方法和代数学感兴趣。当时，他正在学校听普通解析方法的课程，据说，他当时已经意识到，这种分析就是代数学。代数学有解决几何学问题的钥匙，方程式能够表现几何学的量值，因而可以通过计算解决客观存在的问题。后来，人们认为这种思想是新科学——解析几何——的第一个思想，把笛卡尔看作解析几何的创始人。这一伟大的发现，是其方法论的第一个成就。他从方法论的角度掌握了数学，认为方法是解决问题的工具，并且知道如何运用新的、娴熟的技巧解决最困难的问题。笛卡尔就是用这样的方法研究数学，他想成为数学的主人，而这时，他不过是个学生而已。他继续用数学，用他的方法，解决他为自己提出的问题。

孤独的沉思比较适合笛卡尔，如果从他的健康状况来考

虑，这种嗜好对他也比较有利。由于学校充分考虑到笛卡尔体弱这一事实，因而允许他早晨起床可以比别的学生晚一些。晚起的这些时间，他大都是在床上度过的。这时，他可以不受干扰地、积极地与自己的思想亲密地交谈，可以说，这是 he 最悠闲自在的时刻。他非常喜欢这种工作方式，在以后的生活中，他一直保持这个习惯，即充分利用早晨的黄金时间独立思考。笛卡尔正是通过自己的思考发现必须去读世界这部大书。他在回顾拉·弗莱什学校这段历史时曾说：从儿童时代开始，我一直接受科学的训练。科学使我相信，借助科学，我可以获得清楚明白的知识，造福于我的生活。我热切地渴望受科学的指导。但是，在我完成全部学业之后（通常认为这已经进入了博学的行列），我彻底改变了自己的想法。因为我发现，自己陷入了怀疑和谬误之中。我认识到，我虽然渴望知识，但是，从中却一无所获，只是越来越发现自己无知。然而，我当时就读的学校，是欧洲最著名的一所学校。我想，世界若有满腹经纶的博学之士，那里应该随处可见。当时，我修完了同伴所修的全部课程；由于实际教授我们的课程不能满足我对知识的渴望，所以，我阅读了所能搞到的每一本书，接触了许多人们眼里的稀奇古怪的问题。我知道当时别人对我持何种看法。他们认为，我的知识不比别人少，尽管我的一些同伴有的已经成为老师。我认为，我们时代不乏深刻的思想，其丰富程度，丝毫不比以前任何时代逊色。因此，我有资格对一切人做出自己的评判。我断定，我曾经相信的那种清楚明白的科学，其实并不存在。笛卡尔回顾了学校讲授的各门课程：古典语言、修辞、诗学、数学、伦理学和哲学，在每一门科学中，都可以发现一些有用的东西，但是，除了数学以外，它们当中没有任何一门能够称之为严格



意义的科学。甚至现存的数学，在他眼里也有局限性，属于非哲学的。而经院哲学更是不确定的、可疑的。他说，因此，一旦我的年龄允许我脱离师长的约束，我就完全抛弃了书本的研究。我决心不再研究任何其它科学，而是去我们自身或者世界这部大书中寻找新的科学。

就这样，我们的浪漫哲学家带着启蒙教育留给他的怀疑，带着对美好的科学未来的憧憬，迈出了科学求索的第一步。他离开学校，去漫游世界，读世界这本大书去了。



## 读世界这部大书

### 进入世界

1612年8月，17岁的笛卡尔离开学校，进行了长时间的漫游，其目的是研究世界。进入成熟期后，他又转而研究最内在的自我。也许人的思想发展，都要经历这样的过程，而这一过程在笛卡尔那里显得尤为明显。学术界通常把笛卡尔的第一时期称之为“学校教育时期”，而把第二时期称作“自我教育时期”，即自我塑造时期。笛卡尔认为自己从外部世界和权威典籍中几乎一无所获，一切重要的东西都是他自己探索的结果。凭借自己的思想，他洞悉、证实、发现每一事物。学校教育是纷繁杂陈的意见，充斥了形形色色的、暧昧不清的说教和结论，没有方法，没有内在的秩序与和谐。发现了这一事实以后，他对学校正规教育的信念动摇了。尽管笛卡

尔总是满怀敬意地谈起他的学校和老师，但是，他每每认为，在学校接受的正规教育，对他所取得的成就来说，是微不足道的。他经常对朋友们说，要是没有学校的教育，他也能写出这样的书来，只不过是用法文，而不是拉丁文。

笛卡尔对当时科学状态的怀疑，致使他决定去进行长时间的游历，以发现新的、更确定的原则。然而，这是前所未有的探险，去哪儿游历，结果究竟如何，谁也说不清，一切都是那么朦胧。一时间里，笛卡尔举棋不定，四处徘徊。满腹经纶的教授再也不能吸引他。他甚至怀疑自己是否有能力从事哲学事业，深信自己擅长手工操作。但是，按照他们家庭的习惯，他的哥哥进入法律界以后，他应该去军队服役。不过，去军队服役，他的体力不支；为了让自己强壮起来，为未来的事业做准备，他去雷恩练习骑马和击剑，离开学校以后，他在那儿逗留了一段时间。这是法国骑士进入巴黎贵族社交界的通道。

一年后，笛卡尔由一些仆人陪同来到巴黎，以便通过与社交界的交往，了解这个大世界的时尚和习惯。巴黎毕竟不同于他过去生活过的地方，繁华的世界对他产生了强大的吸引力。在一段时间内，他沉迷于新的生活，尽情地消遣和享乐。巴黎的生活使他感到新奇、愉快，他有点儿乐不思蜀了。但是不久，他便遇见一些科学家和学者，他们的精神气质与他十分相似，情投意合，于是，在他们的影响下，他对思想的需求很快便开始复苏。在他结识的朋友中，有数学家米多格（Mydorge）；在小兄弟会的修道院，遇见了他的校友麦尔塞纳（Mersenne），当时他是修道院的哲学家，很有思想。笛卡尔与他进行了热切的思想交流，不幸的是，麦尔塞纳被这个团体的主教派往里沃担任哲学教师，这种交流持续很短一

段时间便结束了。不过后来，笛卡尔与麦尔塞纳始终保持一种亲密关系，在荷兰隐居期间，他的新学说通过麦尔塞纳在法国学术界流传。

戏剧常常使骑士们感到十分惬意，但是，笛卡尔却更钟情于科学对话。因此，为了集中精力研究科学，他突然在社交界销声匿迹。朋友们四处寻找，但是没有人知道他在哪里。其实，他就住在巴黎郊外一所房子里，过着与世隔绝的生活，甚至与家人也无往来。他全神贯注地研究数学，只与少数几个科学家交往，深居简出。1616年末，他的一个朋友，也是笛卡尔一直试图避开的人，在大街上偶然遇到了他。他的自由和隐居生活才告一段落。他不得不重返社交界，但是对那里已经感到索然无味了。这时，音乐最能使他感到愉快，同时，音乐激发了他的思维。他的生活毫无节制，即，没有规律。但是，这种生活并非没有思想。他修习骑士的功课，目的是撰写击剑术的小品文。他沉溺于竞赛，但是，吸引他的不是取胜，而是计算，即怎样才能避免竞赛的偶然性。在欣赏音乐时，音符振动的数学关系为他提供了思想素材。现在保留下来的笛卡尔的最早一部作品，就是论述音乐的著作。

## 在荷兰服役（1617—1619）

法国的政治状况对笛卡尔没有什么吸引力，这一点与他对法国上流社会交往的看法如出一辙。当时的法国，有一件最重要的事情，这就是召开法国议会，1789年以前一直是这样。当全巴黎人都到巴黎圣母院翘首以望隆重的行进队伍时，笛卡尔却逃回郊外的那所房子，专心致志地进行数学研究。受觐仪式当时最混乱不堪。太后的宠臣马歇尔·德安克雷

(Marshall d'Anore) 大权在握，左右着太后，支配着朝政。王子们奋力反对这一不光彩的统治，其结果是使权力从野心勃勃的太后宠臣手中，转移到软弱的国王手中。一个宠臣借国王之手搞掉另一个宠臣，这些事件导致国王被杀。1617年国王死时，笛卡尔正在巴黎。在这种环境下，他自然尽量避开去法国军队服役，而选择去邻国荷兰服役。

16世纪的欧洲，进行了宗教改革，宗教改革使传统的基督教发生分裂。早在16世纪新教起义前很久，基督教已经分裂为东正教和天主教。而到了16世纪，天主教又分裂成两部分，一部分仍然称作天主教，另一部分称作新教。自此之后，欧洲主要国家便发生了旷日持久的宗教战争。16世纪的尼德兰，一直受西班牙的统治。西班牙菲力普二世的专制和暴虐，激起了尼德兰人民的反抗。在奥伦治亲王威廉的领导下，尼德兰爆发了大规模的起义。起义的结果是尼德兰宣布独立。

1609年，尼德兰联合王国经历了长期的战争之后，签定了停战协定。之后建立了联合共和国。法国对于崛起的新教政权表示支持，这自然是为了对付她的宿敌西班牙—奥地利君主国。因此，她允许自己尚武的子民参加荷兰军队，为击败他们共同的敌人而战。许多法国贵族效力莫利斯(Maurice)—荷兰起义的领导者奥伦治亲王威廉之子麾下，笛卡尔是其中一员。

1617年5月，他来到布雷达，作为一名军官候补生进入荷兰联合省最高行政长官的行政机构。在当时的环境中，耶稣会的学生应该是奥兰治亲王之子的士兵。很快他又到蒂利的部队服役。笛卡尔从军是否得当，我们不应予以更多的评说，不过，从他个人的情况来看，他既没有军事野心，也没有作一名职业军人的强健体魄。他只想认识广袤而奇特的世

界，想做一出戏的观众，而不是一名演员。在军队服役，是他游历世界、寻找机会认识世界的最好方式。战争的器具，使他的兴趣转移到器具的机械发明方面，而修筑工事和围城的方法，也引起了他的思考。营垒和阵地上赤裸裸的粗野，引起他的反感。他的无袖外衣是一本贵族的护照，它使他有机会直接接触引起他好奇心的一切事物。因此，与其说他是一个士兵，不如说他是一名观光客。他不是把军队生活作为一种职业，而是作为一种装束。所以，他还是一名志愿者，拒绝提升和津贴，他只领过一次津贴，说津贴“像给予旅行者的施舍物”，他把这施舍物保存起来，作为军旅生活的留念。

在布雷达，他发现了一种持有武装的和平，大约持续了四年。对笛卡尔来说，这真是一次难得的机会。因为短暂的和平使他获得了四年的悠闲时间。他静静地致力于科学的探索，一个偶然的机，使他认识了一个人。当时的省长十分尊重数学，因为在他看来，数学影响到战略战术，对于战争的胜负有着举足轻重的作用。因此，他要求，如果谁有这方面的才能请告知他。当时修筑壁垒，提出了一些需要数学解决的问题，当局把这些问题张榜公布。一天，笛卡尔在街头散步，偶然看到用尼德兰语书写的一个问题，便请求旁边的一位观看者把它译成法语或者拉丁语。这位旁观者就是德高望重的数学家以萨·毕克曼（Isaac Beeckman）。他对这位法国军官候补生的要求感到十分惊讶，便为他做了翻译，并解释了这个问题，而且还诙谐地请笛卡尔解决。两天以后，笛卡尔拿来了他的答案。尽管两人年龄相差很大，但是，这次偶然的结识很快便使他们成为忘年之交。在毕克曼的鼓励下，笛卡尔在布雷达（1618年）撰写了一本书，题为《音乐简论》，献给他的朋友，但是，有一个条件：为他保守秘密。直

到笛卡尔逝世后，这本书才首次印刷。大约在同一时间，他还写了《论代数》，从他与毕克曼的书信往来可以看出，这本书在毕克曼手中。然而，后来毕克曼出于虚荣心，把笛卡尔与他在年龄上的差异，看作是学问上的差异，向人吹嘘笛卡尔是他的学生。笛卡尔知道了这件事，两人的友谊至此中断。事实上，毕克曼从笛卡尔那里学到了很多，尽管笛卡尔总是不放过任何一个求知的机会，甚至达到了急切而狂热的地步，但是，他从毕克曼那里几乎一无所获。对此，笛卡尔早就有所觉察，并且在给毕克曼的信中公开说及这一点。

笛卡尔在尼德兰就像在巴黎一样，只热衷于他的思想，对发生在他周围的重大事件不闻不问。虽然由于休战协定，尼德兰的外部冲突已经停止了，但是，政教之间爆发了重大的争斗。教会内部，莱顿大学神学教授雅柯比·阿米尼（Jacob Arminius）与弗兰兹·戈马尔（Franz Gomarus）之间，发生了激烈的争执，导致尼德兰新教分裂。争论涉及到绝对宿命论和上帝选择问题。戈马尔执著地坚持加尔文宗，阿米尼则坚决反对，他捍卫人的意志自由。两人之间的争论，体现了正统加尔文宗与理性主义之间的对立。争论从讲坛扩大到布道坛，而且争论迅速扩展，来势汹汹，使尼德兰的宗教分裂为阿米尼派和戈马尔派。政党的不同派别，很快与宗教派别联合起来，拿骚的莫利斯——奥兰治亲王领导的君主派站在加尔文宗一边，而奥登巴内费尔特（Oldenbarneveld）领导的共和党则支持阿米尼派。后者为了保护自己成立了民兵。而荷兰联合省最高行政长官，以叛国罪把与阿米尼派有关的领导人逮捕入狱。奥登巴内费尔特被处死。正统、不宽容且残暴的加尔文宗弹冠相庆，荷兰浸入血雨腥风之中。当时，笛卡尔对这一切并没有投注更多关切，也没有设想他与胜利者

之间究竟有多少不一致。

## 在德国服役 (1619—1621)

### 军中漫游

笛卡尔军旅生活的前两年是在和平休战中度过的。他在布雷达并未感受到战争，亲眼目睹的是短暂的平静。他在那里最深刻的体验是与数学家毕克曼交往。笛卡尔不想像一般法国贵族那样，通过战争建功立业，平步青云，但是，军人不打仗，或者未有战争的经历，却使笛卡尔有点儿不甘心。恰好这时，德国爆发战事，波希米亚（捷克）骚乱的消息顷刻传遍尼德兰。这场骚乱后来导致了 30 年战争。

起初，战争只限于波希米亚。当时的波希米亚国王，从他的堂兄马提亚 (Matthias) 手里继承了王位，他继位后的第一个目标就是驱除新教徒，即加尔文教派。为了捍卫自己的信仰和权利，当地的新教徒行动起来，建立自己的武装，图恩 (Thurn) 伯爵和曼斯菲尔德 (Mansfeld) 伯爵领导了新教起义，公开抗拒皇帝的权威。但是，他们被皇帝的军队打败了。1619 年 3 月 20 日，马提亚去世。费迪南德 (Ferdinand) 遂到法兰克福为波希米亚的候选帝，尽管当地人激烈反对，然而无济于事。1619 年 8 月 28 日，费迪南德成为波希米亚国王，9 月 9 日龙袍加身，成为费迪南德二世。但是，在此之前，波希米亚人已经宣告自己是新教国家，拥戴普法尔兹的腓特烈五世为他们的国王。这样一来，为争夺波希米亚王冠的战争就在所难免了。

然而，这只是战争的起点，战争的真正起因不仅仅是波



希米亚的归属问题，更重要的是宗教问题，或者具体地说，是新教的生存问题。它实际上是天主教与新教在帝国中的利益之争。因此，战争很快蔓延到更大范围。德国北部信仰路德教的贵族们，在丹麦国王的协助下，联合起来反对皇帝和效忠皇帝的天主教王侯。皇帝的军队再度获胜。随即，战争又由另一个信仰路德教的国王，瑞典国王古斯塔夫·阿道夫（Gustavus Adolphus）重新挑起。战争持续了30年，直到1648年才结束，史称30年宗教战争。战争的最后结果是签定威斯特法利亚和约。这当然是后话。笛卡尔闻听战争消息时，战争刚刚开始。

1619年7月，笛卡尔离开尼德兰，投入巴伐利亚公爵马克西米连一世（Maximilian I）所领导的天主教联盟军。部队驻扎在美因河畔的法兰克福。笛卡尔在那里见识了为选举皇帝所做的种种准备；出席了皇帝的加冕典礼，这是在当时的世界所能见到的最豪华的场面。巴伐利亚军队的第一个行动是进攻符腾堡。冬季来临了。部队驻扎于慕尼黑以北，多瑙河边的诺伊堡，附近是乌尔姆。部队基本上与世隔绝，事实证明，这种状态对笛卡尔的思考是卓有成效的。

在此地驻扎期间，笛卡尔与他所服役的部队来往极少。在诺伊堡度过了冬天以后，1620年6月，他来到乌尔姆，在那里他遇到了他的一些同胞。出于科学兴趣，他在乌尔姆逗留数月。9月，他到了维也纳，法国大使馆就在那里。随后，他返回驻扎在波希米亚的巴伐利亚军队，布拉格战役在即。他一直留在布拉格，直到年底才离开。然后，他在波希米亚南部边陲隐居几个月，蜗居陋室进行孤独的沉思。由于巴伐利亚军队的战事已经结束，所以笛卡尔于1621年春季加入了驻扎在摩拉维亚的帝国军队，该部由布克沃伊（Boucquoi）伯爵

率领。不难推测，笛卡尔继续留在部队，当然是为了加深对战争的体验，依然是读“大书”的一部分。1621年7月，伯爵逝世，笛卡尔随即退役。在仆人的陪同下回荷兰，途经梅克伦堡、荷尔斯泰因，然后只身从埃姆登走水路到西弗里斯兰，最后到达荷兰。军队生活到此结束。

### 确定生活准则

在德国服役期间，笛卡尔生活中最重要的事件不是战争，而是在多瑙河畔，在波希米亚，在诺伊堡等地进行的沉思。他的科学兴趣处处伴随着他，在德国，笛卡尔依然是穿着军装的思想家。在乌尔姆，他结识了数学家福尔哈贝尔(Faulhaber)，这位数学家当时刚刚出版了一部书，讨论算术和代数，对笛卡尔十分热情。在诺伊堡，笛卡尔在苦寒的冬季，蜷居暖室，整整进行一冬的沉思。这是笛卡尔学术思想发展的一个重要转折期。笛卡尔自己说，当春天到来，他从暖屋里出来的时候，他的体系轮廓已经大体构成了。据说，经过一冬的沉思，他发现了一条线索，沿着这条线索走下去，可以创立一门新哲学。苦寒中的沉思，酿成笛卡尔思想发展的一次危机，它同临产期一样，使笛卡尔经历了新思想产生过程的痛苦，充满希望和喜悦的阵痛。

拉·弗莱什学校使他对以往的科学和哲学产生满腹的怀疑，从巴黎到尼德兰，然后到德国，怀疑一直伴随着笛卡尔游历的足迹，使他不得安宁。他一直认为，数学似乎能够为知识提供确定性，使他得到全方位的满足，甚至成为他与他人建立友谊的粘合剂。但是，切不要以为，数学已经把他满腹的怀疑驱除。他认为，数学的清楚，并没有使其他科学变得更清楚，数学真理的确定性，并没有使他避免哲学的不确

定性。如果我们能够使哲学具有数学那样的确定性，如果我们运用数学深入透视事务的性质，运用几何学方法形成一门新的哲学，我们就能够建立真正的哲学体系，这个过程也许非常缓慢，但是，可以肯定，它具有完全的确定性。这一想法在他的游历过程中逐渐形成了，为了解决这一问题，笛卡尔付诸了一生的努力和心血。

笛卡尔的时代，经院哲学已经大大衰落了，但是，通行的哲学体系中依然弥漫着浓重的经院哲学气息。因此，笛卡尔认定，摆在他面前的哲学是混沌的，数学从一碧万里的上苍，为他撒下了一抹灿烂的光芒。只有我们才能让光芒射入混沌之中！怎么做到这一点呢？笛卡尔完全被这个问题迷住了。他感到，自己正站在真理的大门口，但是，不知如何进去。在隐居期间，他的脑海里盘旋的就是这一问题，剪不断，理还乱！后来笛卡尔发现，在自身中找不到答案，于是，便想到外部去寻找。他认为一定有某种可以解谜的东西，一定有打开神秘宝藏的钥匙，如智慧之石之类的东西，但是，要得到它，恐怕非行家莫属！此时，他感受到一种神秘主义或者术士般的冲动向他袭来。在这种氛围中，他似乎听到玫瑰十字会的呼唤，试图寻找他们的创始人罗森克洛兹，向他寻找古传秘方，以解决自己的问题。但是，他的努力是徒劳的，因为传说中的罗森克洛兹并不存在，仅仅是个象征性的人物。这使笛卡尔感到失望，看来，从外部寻找答案显然也一无所获。

但是，他必须为自己寻找一条通往真理的道路，这条正确可靠的道路就是数学和逻辑学所体现的方法。关键在于把这一方法变成普遍的，即哲学的方法。这需要提纯，去掉它的一切不足。直到这时，笛卡尔才意识到，要建立一些规则，

这些规则指出了心灵追求真理所必须沿袭的途径：知识需要发展成为清楚明白的思想；对晦暗不清的概念要进行分析，一直剖析到它们最简单的元素为止，然后再一步步地阐释清楚；清楚的概念要进行这样的整理和组合，从而使他们之间的关系，像它们本身一样清楚明白。笛卡尔认为，起初，所有的复杂概念都是晦暗不明的。因此，需要对它们进行普遍的、基本的分析：解剖为最简单的要素，这一简单化，与概念的绝对清楚明白和确定息息相关。我们不仅必须提供这些规则，而且要遵循它们。规则需要知识，即自我用来启迪人类灵魂的知识，需要动用我们心灵的全部力量，因而动用我们全部的生活知识，以生活的唯一目的——自我教育——为目标的知识。依赖他人的意见，是从这个目标派生出来的，不过，它背离了生活的方向，因为生活必须在思想和判断上，保持最大的独立性。不过，这种独立性只有在思想范围内才可能获得，除此之外，它不应该，也不可能获得。这里有一个极限，看不到这个极限，同样是错误的一步。因此，自我教育需要最大的自我限制。思想应该有自己的道路；找到这条道路，使之系统化，人的心灵就会得到满足。可是，这件事情并不那么轻而易举。因为，人的兴趣千奇百怪，把它们系统化十分困难，若在一个逐步产生的大型社会组织中，把它们彼此协调好，则更需要花费力气。况且，各种相互对立的理论，则每每想把自己强加于社会组织。思想采纳什么方法论规则，经常受到当时流行原理的左右。因此，理论与现实发生尖锐的对立。理论需要在一种基本思想的指导下实现系统化；而实践则不允许这样。因此，思想的变革完全不同于社会变革：探究真理时应该强调自我教育，没有时间也没有能力改造世界。在笛卡尔看来，把理论径直运用于社会公共事务，是运用方

法之大忌，应当尽力避免。他认为，自我教育是整个生活的任务，纯粹属于个人或者私人的事情。

因此，笛卡尔想在思想上保持自由，他不想过多的染指公共事务，他想做一个沉思者，而不是一个活动家。即使在德国服役，他也不是一个行动者。笛卡尔自己说，战争呼唤他到了德国。初到波希米亚，他参加了皇帝的加冕典礼，随后返回驻地，当时战争正在进行，然而他却找了一所小房子隐居起来，这里没有令人讨厌的社交，无需谨慎和热情，“我可以整天独自呆在房间里，充分利用一切闲暇同我的一些思想打交道。我首先形成的思想是：由不同匠人合伙完成的工程，其完满性通常没有出自一人之手的工程那么大。所以，人们可以看到，由一个建筑师一手设计和建造的房屋，往往更漂亮，更宽敞，由许多人利用原本用于其他目的的老墙而改造成的房屋，效果就差得多”。<sup>①</sup>笛卡尔认为，其实，为了用另一种形式改建它，使它成为更美的街道，人们通常并不是推倒街区所有的旧房子；但是，我们当然也会看到，有些人为了重建家居，也会把他们的房子推倒，要是他们的房子岌岌可危，地基又不牢固，那他们就非推倒重来不可。

笛卡尔由此想到科学体系的变革问题。当科学体系一旦被推翻，或者摇摇欲坠时去重建它，是一项浩大的工程。而且，科学的衰亡总是一种灾难。最好的办法是随着时间的推移，逐渐完善科学的不尽人意之处，其中的一些尝试也许未必能够达到预期效果，也许只出现了一些细枝末节的改变，但是，这终究要比不负责任地随意改变好得多。这有点儿像盘山公路，虽然蜿蜒曲折，但是，常日里行路却平坦舒适，远比顺着嶙峋的巨石去寻找直达山顶的陡峭小路，每每因不慎而堕入深渊的方式要好得多。他说，有些人生不逢时，命运

女神又没给他们管理公共事务的机会，可他们总想通过理论的变革去干预公共事务。对这种做法，笛卡尔不以为然。他表示，他此生只想变革自己的思想，使这些思想完全成为自己的根。他对自己从事的工作做出说明，是因为他对自己的工作感到满意，但是，他并不打算劝说别人也这样做。其他人也许被上帝赋予更高的资质，他们也许有更崇高的目标。笛卡尔说，他自己却不敢有别的奢望。

由于笛卡尔对理论与实践持这样的看法，所以他提出，变革自己的思想，就是支配自己生活的准则，他把这一准则作为自己生活的最高信条，一旦确定了生活信条，他就能够随意放弃或者考察思想中残存的意见。笛卡尔说：“我希望通过与他人交流，而不再是采用隐居（在隐居期间这些思想浮现在我心头）的方式，更好地完成这一任务，于是，我在冬季结束之前开始游历。一连九年，我什么事都没干，就是四处游荡，我希望做个观众，观看世界的戏剧，而不是演戏的演员。由于我对我所怀疑的一切问题进行仔细的思考，查明受骗的根源，所以，逐渐成功地拔掉了潜藏心灵深处的错误。”<sup>②</sup>

### 登上颠峰的途径

笛卡尔对自己这段游历的说明，是我们了解其思想形成过程的不可多得的素材。毫无疑问，笛卡尔带着怀疑离开学校，试图发现真理。但是，他没有找到通往真理的道路。1619年冬季，他在诺伊堡隐居时，一束神来之光照亮了他的心灵。他在那里第一次看到，他以前曾经在几何学中成功地运用过的解析方法，现在也可以把这种方法用于人的心灵和心灵中具有的确认识，这样做不仅是可能的，而且是必然的。尽

笛卡尔此时不是解决数学问题，而是解决自身的问题，分析自己的心灵以及认识，以便祛除蒙昧无知，获得真正的智慧，但是，就是在这时，他做出了一个重要决定：将分析方法用于人的认识。这一决定包含了后来作为自己指导方针的一切规则。

当时，他觉得依然没有达到目的，不过，他认为，他已经走上了正轨。23岁的笛卡尔尚未认识到，人的知识或者他自己的经验，远比对自身进行基本的方法论考察更重要。在游历中他一直设法解决他的生活和方法问题，直到游历结束，他才开始考虑上述问题。笛卡尔在这条道路上求索，形成并且提出了一些近代哲学的基本原则，日后他将这些原则逐渐系统化，使其成为近代哲学的起点，可以说，笛卡尔是近代哲学当之无愧的奠基人。其思想的胚芽在诺伊堡隐居期间便已经形成了，不过，逐步成熟完善，大约花费了九年时间。游历使笛卡尔开阔了思路，隐居沉思则使他站在知识的奥林匹克之巅，沐浴着知识之光，这是何等的乐趣，常人无法享受到的乐趣！幸运哉，笛卡尔！

## 继续游历（1621—1628）

笛卡尔离开匈牙利之后返回法国，结束了他的戎马生涯。但是，他似乎还没有玩够，打算再拿出一点儿时间继续游历，继续阅读世界这部大书。法国此时对他几乎没有一点儿吸引力。与胡格诺派教徒之间进行的战争，使国家满目疮痍，瘟疫在巴黎已经流行一年之久，因此，离开法国再去游历也许是最好的选择。

他经过摩拉维亚和西里西亚，于1621年初秋到达马克一

勃兰登堡和波美拉尼亚，随后又来到梅克伦堡和荷尔斯泰因；后又从埃姆登经海路到西弗里斯兰。航海是笛卡尔的一次历险，水手想抢劫并且杀死他。他们以为笛卡尔听不懂他们的语言，当着他的面公开谈论如何下手；笛卡尔发现了他们的企图，迅速抽出匕首，这种果敢的姿势使劫掠者望而却步，笛卡尔和他的仆人得以脱险。他经西弗里斯兰到达荷兰，在那里度过了冬天剩余的时光。1622年3月，他返回法国，继承他母亲留给他的一份遗产，1623年2月抵达巴黎。

当时巴黎街谈巷议最多的事情，莫过于德国的战争和玫瑰十字会。笛卡尔对德国近期战争的关注超过所有的人，而对于玫瑰十字会的行踪，也投入了极大的兴趣。玫瑰十字会甚至成为当时文学争论的主题。在巴黎，他再度与老朋友麦尔塞纳相遇，麦尔塞纳住在皇宫附近，正在撰写他的《创世纪》评注。

他在巴黎仅仅居住了几个月。随后，返回家中，卖掉了自己的家产。1623年9月，又开始新的游历。这回，他的目标指向南部。他想了解意大利，于是，他由巴黎启程，途经巴塞尔、格里松斯、瑞士、蒂罗尔、因斯布鲁克、洛勒托，于1624年圣诞节前抵达罗马。之后，他又到了佛罗伦萨，拜见斐迪南二世公爵。不过，他没有机会拜访伽利略。这位伟大的科学家当时恰好第三次上罗马受审，并且被迫宣告自己的思想是错误的。笛卡尔在给麦尔塞纳的一封信中说，伽利略的声明与他自己的陈述自相矛盾。后来，笛卡尔在自己的巨著《宇宙论》里，主张地球自转和宇宙无限，这本书从未完整出版过，他逝世后，其中的一些片断曾经发表。通常认为，这部书是在伽利略思想的影响下写成的。1625年中期，他经佛罗伦萨、皮埃蒙特、都灵、苏萨返回法国。在归国途中，他



取道桑尼山段翻越阿尔卑斯山，在这一带观测山体，观察雷电现象，研究该地夏季长于冬季的原因，观察雪崩、旋风，以及高山云层的作用。这些观测，成为笛卡尔后来气象学写作方面的资料。次年初夏，他来到巴黎，在巴黎居住了三年。其间曾经有一个适合他身分的官职，笛卡尔也动过把职位拿到的念头，不过，他又觉得从事公职太过拘谨，不符合他独立闲散的天性，最后还是作罢。

在巴黎，他的朋友圈扩大了许多，聚集了一些科学界同仁，方方面面的人都找他探讨问题，圈内人认为他是当时最伟大的一位科学家和哲学家。他的圈子里不乏天才的科学精英。例如，数学家和语言学家阿尔迪 (Hardy)、天文学家德博纳 (De Beaune)、数学家、军事工程师笛沙格 (Desargues)、数学教授莫兰 (Morin)、医生兼工程师维尔布雷西厄 (Villebressieu)、索邦神学博士吉比夫 (Gibieuf)、阿维尼翁得神学博士伽桑狄 (Gassendi) 等人。与他最默契的朋友还是麦尔塞纳和米多格 (Mydorge)。米多格是个数学家，当时正在进行光学实验，他的研究对笛卡尔的影响，在笛卡尔后来进行的“屈光学”研究中显现出来。他们进行的光学研究得到巴黎著名的工程师和工匠莫兰的支持。

初到巴黎，他一直住在朋友勒瓦瑟 (Le Vasseur) 家中，后来迁移到郊外圣日尔曼隐居，直到再次被友人发现，才又返回巴黎的勒瓦瑟家，进入一个更大的朋友圈。与社会和科学界人士的交往重新开始。久而久之，形成了一个以笛卡尔为中心的学术团体。在社会交流中，他首先表述了自己在隐居期间酝酿成熟的哲学思想，那充满独创性的深奥的思想立即引起朋友们的惊叹，学者和书商们鼓动笛卡尔把它们公之于众。然而，笛卡尔为了防止著作出现鲁莽的过失和不合时

宜的偏见，故而想延迟一段时间，以便有时间对其进行深入细致的思索，使之更加成熟、完善。所以过了很长时间，直到他确认没有明显的硬伤，才把它公之于众。这时，他个人的生活也趋于成熟。

频繁的社交活动，很快使笛卡尔感到厌烦，他再度隐居起来，他偷偷从朋友家溜出来，躲避在巴黎郊外，只有很少几个亲密的朋友知道他的去向。勒瓦瑟苦苦寻找他，但是，一无所获。一个偶然机会，勒瓦瑟在大街上遇到笛卡尔的仆人，强迫他告诉笛卡尔的住址，勒瓦瑟在 11 点左右到了笛卡尔的居住地，笛卡尔还在床上躺着，时而写些什么，时而陷入沉思。

1627 年，法国新教派胡格诺派得到英国白金汉将军的海上支持，在法国举事，由天主教显贵指挥的政府军对胡格诺派发动围城战。笛卡尔在友人笛沙格的引导下，参观了桥梁、军械、要塞、堤岸、防海炮台和舰艇，了解工程技术与军事国防的结合、作用、演进。这是笛卡尔最后一次观摩战争。

当时的巴黎，正被一个炼金术士搞得沸沸扬扬。炼金术士尚多尤 (Chandoux) 名噪这座著名都城。他口口声声说，亚里士多德和经院哲学已经过时，应该把他们抛弃。他要像培根、霍布斯等人那样，用现代方法向他们宣战。“新哲学”是他的口头禅，他夸口说，他已经发现了新的、绝对确定的原则。这种夸耀欺骗了罗马教皇的使节，因而教皇使节巴格诺主教举行讨论会，听尚多尤介绍他发现的新哲学。笛卡尔和几个朋友出席讨论会。尚多尤巧若弹簧的三寸不烂之舌，使在座的听众大为倾倒。笛卡尔未发一言。红衣主教贝律尔 (Bérulle) 看到他如此沉默，便征询他的意见。笛卡尔含糊其辞，不愿意介入。最后，在各方劝说下，笛卡尔只好表态。他

首先赞扬尚多尤为探索完全独立的哲学，摆脱经院哲学控制的自由精神和流畅的语言风格。但是，至于提出的新原则，他恕不能苟同，因为他怀疑它们能否经得起真理的检验。笛卡尔指出，人们必须能够通过测试，把真理与谬误区分开来。要是没有这样的测试，就等于在黑暗中摸索。他保证，若是运用未经测试的原则进行讨论，他能够驳倒似乎是最明显的真理，也能证明最明显的错误是正确的。他的听众似乎不得不相信他的推理，怂恿他证明自己的见解。他当即做了这种双重实验，提出 12 个论点以证明这种可能性。他表明，未经证明的原则不能证明任何东西，也不能否认任何东西，看似明显的原则其实不能证明任何东西。先前一切哲学化的东西，无论运用了多少现代术语，都是建立在不真实的基本原则之上。尚多尤的新哲学，在这方面并不比他所抨击的旧的传统哲学好多少。如果没有真理的试金石，人类的知识就不能避免谬误。

笛卡尔毫不掩饰他的标准，他向听众坦言相告：只有通过适当的方法，才能够发现全部真理。听众为他所折服，他们想更多了解一些所谓方法问题，并且要求对它进行测试。笛卡尔的陈述，给红衣主教贝律尔留下了深刻的印象。他认识到，笛卡尔那划时代的头脑，正在酝酿着一场哲学变革，他能够成为法国科学和哲学的革新者，他所能起到的作用，将比得上英国的培根。这个预见惊人地准确！主教用亲切的口吻力劝笛卡尔把论方法的书写出来，公之于众。主教是个非同凡响的人物，他的勉励促使笛卡尔把自己成熟的思想表达出来。但是，著书立说需要闲暇，不受外界干扰，而巴黎不能为他提供这些条件。于是，他来到邻近巴黎的一个乡村，潜心创作他的第一部哲学著作《指导心灵探求真理的有用而清

晰的原则》(简称《原则》)。该书用拉丁文写成,全稿应为36则,每12则一组,可惜未写完,如今只见到21则。

如果考虑到笛卡尔的健康,这种隐居生活最适合他的生活方式。写完该书之后,他动身前往荷兰,在那里度过了20年。为读世界这本大书进行的游历到此结束,这种漂泊式的生活看似轰轰烈烈,此处参战彼处历险。但是实际上,真正让笛卡尔感兴趣的,并不是这种漂泊本身,而是漂泊引发的思索和为了思索而抓住一切时机的隐居独处。他虽然经历了一系列重大历史事件,并且置身于其中,但是,他只是站在舞台上的观众,不是演员。他虽然置身于上流社会,不乏社会交往和激烈的争论,但是,促使他成功的真正契机,恰恰是他忙里偷闲的独处沉思。在笛卡尔孱弱的身躯之下,涌动着促成新哲学体系诞生的巨大力量,他那宁静而与世无争的生活,孕育了震动西方世界几百年的伟大哲学思想。笛卡尔读世界这部大书的方式,集中地体现了一个天才的哲学家以改变旧的思想体系为己任的使命感;为探求真理甘于寂寞、上下求索的精神。只有真正的哲学家才可能使用这种方式了解世界。正是由于他成功地使用了这种方式,他才在历尽艰辛,登上思想颠峰之后,品尝到把握真理的欣喜。

### 注 释

①Descartes, *The Philosophical Works of Descartes*. Vol. 1, Cambridge, 1973, p. 87.

②同上书, pp. 98—99.



## 建立“普遍的数学”

### 《原则》的命运

《原则》一书是笛卡尔的一部重要著作。若想理解笛卡尔的方法，以及他在方法论和哲学体系上的变革，就必须研究《原则》一书，这里包含了笛卡尔日后全部哲学变革的基础。但是，十分遗憾，大多数研究者都比较注重《谈方法》，即使笛卡尔思想的积极倡导者，也认为《谈方法》更加清晰和简捷，将其作为笛卡尔思想风格的典型代表。多少年来，这种看法几乎成为一种传统定式。而对《原则》一书，人们却很少给予充分的肯定，或者把它当作未完成的习作，或者在著书立说时轻轻一笔带过。这无疑是笛卡尔研究中的一大失误。

造成这种失误的原因是多方面的，比较明显的要算历史原因了。《原则》虽然是笛卡尔较早的著作（写于1628年），

但是，直到 1701 年才首次公开发表，而笛卡尔早在 1650 年便与世长辞。相比之下，《谈方法》就幸运多了，它于 1637 年正式出版，当时的人们一般认为，这是笛卡尔方法论原则的全面阐释。这种出版时间上的落后，使得《谈方法》占据时间优势，先入为主不可避免。

从作品本身来看说，笛卡尔的《原则》一书确实是未完成的作品，许多方面也不尽完善。最后的三组只有规则的正文，即基本命题，而不像其它规则那样，拥有进一步的说明和评论。这种形式上的明显的不完善，与该书在内容上的不完善密切相关，是作者思想不完善的折射。其中亦有一些相互冲突的陈述，每每出现在一些随意而草率的论述中，这也反映作者思想的不明确和混乱。仓促地赞成一些命题，尔后又断然改口的现象也时有发生，不过，笛卡尔本人似乎并没有意识到，他的命题居然发生了如此激烈的变化。他对规则所做的种种论述，常常出现一些不必要的重复。同一论点经常有不同的说法，而作者似乎并未打算把它们协调起来。从形式上看，这部作品更像一部尚未完成的草稿，未经修改和推敲。正因为作品本身存在这样那样的不足，所以，当时的研究者自然很容易把《谈方法》作为笛卡尔方法论的蓝本。

同时，由于作品本身有这些缺陷，致使一些编者在编撰笛卡尔的著作时，忽略《原则》一书，将它的编辑和出版屡屡延迟。笛卡尔逝世后，他的朋友、法国驻瑞典大使夏纽(Chanut)，把笛卡尔的许多手稿带回巴黎。但是，夏纽是个大忙人，根本无暇出版任何手稿，于是，他便委托他的内弟，笛卡尔的朋友兼门徒克莱尔色列出版笛卡尔的遗著。然而，克莱尔色列不太重视笛卡尔的《原则》，他宁愿把这个任务交给任何一个愿意编辑残篇的学者，自己则全力以赴地编辑更吸

引公众的书信集。于是，克莱尔色列分别于1657年、1659年和1667年出版了三卷本的笛卡尔书信集。1664年出版了一卷《论人》。克莱尔色列在书信集第三卷的前言中说，他手头还有一些笛卡尔的更丰富的资料，准备出版一卷残篇，并且想把这个任务交给愿意从事这项工作的人。但是，没有人接受这个任务。1684年，克莱尔色列逝世时，出版《原则》的事宜依然只是一个计划。后来，遗稿几易人手，终于佚失了。幸亏，还有两份抄本流传。一份在莱布尼兹手里，后存汉诺威图书馆。另一份在荷兰流传，1701年，笛卡尔遗著的编者就是根据这份抄本，在阿姆斯特丹首次将《原则》出版。因此而责备克莱尔色列，似乎有些求全责备。不过，他把那些未完成的、不完善的拉丁文本抛在一边，而热衷于出版更为公众瞩目的作品，对于误解笛卡尔的《原则》确实起了不可忽视的作用。

当然，也有一些目光远大的学者持另一种见解。比笛卡尔稍晚一点儿的学者巴伊叶(Baillet)是第一个为笛卡尔作传的人。他在撰写《传记》时曾查看过克莱尔色列的那部《原则》手稿。他介绍说，笛卡尔逝世以后，法国学术界和众议院盛传，笛卡尔遗留了一些未公开发表的手稿，其中有关于逻辑方面的论文。这是笛卡尔创立的逻辑，可惜没有完成。论文的一些残篇保留在笛卡尔的门徒手里，他们为它取名“学问”。据说，文章对逻辑学进行了严格的、科学的探讨。不过，人们在名为“学问”的作品中，没有发现什么逻辑，而是在《探求真理的指导原则》里看到了这种逻辑，正是这些规则塑造了最杰出的逻辑，毫无疑问，这些规则也包含了笛卡尔方法论的重要内容。巴伊叶认为，《原则》似乎更充分、更详细地阐述了笛卡尔的方法，相比之下，《谈方法》只是主要方法

论原则的概括，笛卡尔本人已经不止一次地表达过这个思想。不难看出，在巴伊叶眼里，《原则》比《谈方法》更重要。

罗斯(L. Roth)博士指出，“《谈方法》的读者陷入一种心理错觉，当然不是作者本人的责任。该书出版于1637年，读者往往撇开第一章，大而化之地看待它，把它当作作者1637年思想和渴望的详细说明。但是，事实上，该书的主要部分，也就是它最著名、最重要的部分，可以追溯到许多年以前。”<sup>①</sup>也就是说，《谈方法》所阐述的主要思想，在《原则》一书中已经初具规模。《谈方法》本身，只是《原则》计划阐述的思想的自然延伸。

著名的笛卡尔哲学评论家哈梅林(Hamelin)把《原则》与《谈方法》的文学性质与历史命运进行比较。他表明，他肯定《原则》的价值原因在于，它是研究笛卡尔方法论的可靠而丰富的资料来源，但是，从笛卡尔的整个思想体系看，《原则》从属于《谈方法》，因为后一部著作是正文，而前者只是方法的评论。从这一有保留的肯定中，我们依然可以看出，哈梅林认为，《原则》提出了笛卡尔毕生为之奋斗的哲学方法，后来的整个体系都是这种方法的展开和发展。<sup>②</sup>

笛卡尔书信和著作全集的编辑人之一亚当(Ch. Adam)，把《原则》与《谈方法》比作“草图”与“精品”的关系<sup>③</sup>。斯密(K. Smith)教授在研究笛卡尔方法论时一再表明，为了找到笛卡尔对其方法论的充分论述，我们必须回顾他更早的、不太著名的著作——《探求真理的指导原则》。波斯·吉布森(Boyce Gibson)教授则直言不讳地指出，为了清晰地把握笛卡尔自然逻辑的原理，准确理解笛卡尔在《谈方法》中指出的四个原则，我们必须认真地研究《探求真理的指导原则》一书。<sup>④</sup>



尤其值得注意的是英语世界笛卡尔研究权威贝克(L. J. Beck)教授的看法。<sup>⑤</sup>他认为,《探求真理的指导原则》第一部分由12个原则组成,这一部分基本是完善的。据他判断,这个部分也是《原则》的最基本、最重要的部分。即使我们承认亚当先生“草图”的说法,那至少也说明,《原则》一书能够使读者清楚地看到笛卡尔方法论学说的形成过程。该书虽然不够完善,但是,与那些文风优美的作品相比,或许更容易避免一些难以觉察的错误。因为文风的优雅虽然可以赏心悦目,但是,它的文饰作用,则把真正想说明的东西深深地遮掩在华美的字句之下了。贝克先生承认,笛卡尔的《原则》确有一些不足,如论述比较随意,且屡有重复,还常常出现明显的不一致。这些不足之处正是笛卡尔方法论的困难所在,即使后来明晰而简捷的《谈方法》,似乎也没有完全克服这些困难,捉襟见肘之处也时有所见。在贝克看来,《原则》可能比《谈方法》更重要,因为它详细表明了笛卡尔如何看待哲学方法和数学方法之间的关系,记录了笛卡尔把数学思想运用于哲学问题的尝试。他认为,通过对《原则》的研究,人们无需经历迂回曲折的途径,可以直截了当地认识人类思辨史上的“笛卡尔革命”。只要认真地阅读《原则》与《谈方法》,自然可以清楚地看到,这两部著作在方法论问题上没有什么矛盾之处,前者所包含的内容基本上就是后者所表达的四个原则。不同之处仅仅在于,《谈方法》补充了一些附加原则,目的是为基本原则的运用提供一个切实可行的计划和意见,而不是发明一些新原则。《原则》在某些方面比《谈方法》更受传统的亚里士多德主义的影响。不过,从《原则》可以看出,笛卡尔自己的方法论已经形成,并且正在发展。笛卡尔后来阐发的一些理论,其基本思想已经在《原

则》中得到充分表述。因此，贝克断定，若要理解笛卡尔在哲学理论和方法论上的创新、阐释以及运用，应该从研究《原则》开始，因为《原则》是表述笛卡尔方法论的最独创、最重要的文本。“笛卡尔的革命”主要是方法论的革命。

综上所述，尽管《原则》一书长期被人误解和冷落，但是，仍有一些伟大学者独具慧眼，充分肯定了它的重要地位，指出它对于研究和理解笛卡尔的方法论举足轻重。经过历代学者的不断努力，现在，《原则》一书的学术价值基本上得到了学术界的认同。因此，我们应该从《原则》入手，追溯笛卡尔思想的形成与发展，逐步揭示笛卡尔方法论的本质，弄清笛卡尔革命的深刻内涵。

## 普遍的数学

正如贝克教授所说，笛卡尔的革命主要是方法的革命。这种方法使笛卡尔哲学开创了一个新的时代。笛卡尔所建立的方法，主要致力于建立一种确实可靠、清楚明白的规则，以清除经院哲学体系带来的理论上的暗昧和含糊。笛卡尔自己把这种方法论的革命称之为建立普遍的数学。

笛卡尔所说的“普遍的数学”，拉丁文是“*Mathesis Universalis*”，英文将其译作“*Universal Mathematics*”。这种翻译是否正确，西方学者有不同意见。假如撇开语言上的争论，单从义理出发，问题的核心在于：*Mathesis Universalis*究竟意指什么？对此，学术界也是众说纷纭，莫衷一是。从总体上看，可以把学者们的看法分成两类。第一类涉及的问题是：“*Mathesis Universalis*”只是一种普遍的数学，还是包括方方面面知识的一种更广泛的方法？第二类涉及的问题是：

“Mathesis Universalis”是笛卡尔实际拥有的方法，还是一个未曾实现的梦想？

路易斯·利亚德（Louis Liard）在〈笛卡尔的方法与普遍数学〉一文中明确指出，“Mathesis Universalis”本质上与符号代数学相一致。笛卡尔曾经把符号代数用于几何学，而且获得成功，因而，对他来说，运用符号代数已是轻车熟路。<sup>⑥</sup>彼埃尔·布特鲁（Pierre Boutroux）在《笛卡尔的想象与数学》一书中认为，如果将“Mathesis Universalis”与感觉或想象相分离，它便可以心灵所用。不难看出，笛卡尔所以提出“Mathesis Universalis”，目的是为了建立一种普遍的方法。不过，在布特鲁眼里，此类想法只是年轻人的一种梦想，这种科学根本就是不可能的。<sup>⑦</sup>卡西勒（Cassirer）的《笛卡尔：学说、个性和影响》表明，“Mathesis Universalis”是一种普遍科学，但是，如果把它用于形而上学，就会失去效用。<sup>⑧</sup>贝克在《笛卡尔的方法》中指出，“Mathesis Universalis”是一种超出数学范围的普遍科学，笛卡尔的统一科学，就是数学方法的延伸。<sup>⑨</sup>韦伯（Jean-Paul Weber）在《〈原则〉文本的结构》中认为，“Mathesis Universalis”是一种普遍数学，代表笛卡尔早期思想的发展，后来，笛卡尔用更一般的方法取代了它。<sup>⑩</sup>皮特（Pitte）则在〈笛卡尔的 Mathesis Universalis〉的文章里，从词源学的角度考证了这个问题。他指出，“Mathesis”最初起源于希腊文的“μαθησις”，指学习的活动或过程，或者获得知识的过程。后来，该词被拉丁文所吸收，用途更为宽泛，泛指学到的东西，即认知或科学的对象，类似希腊文“μαθημα”的意思。到了笛卡尔时代，该词通常用来指数学科学。<sup>⑪</sup>克拉普里（G. Crapulli）指出，在笛卡尔的时代，“mathesis”一词获得了一种技术的运用。他追溯

普遍数学概念的发展，并指出，16世纪的许多作者所说的“mathesis”，通常指一门学科。至于“Mathesis Universalis”，至少在两种情况下运用：一方面是将这门学科扩展，包括所有数学知识。另一方面，指数学基础（prima mathesis），即一切数学科学的最终基础。换句话说，它不仅指一套普遍规则和程序，而且成为一套普遍的原则，数学科学正是根据这些原则获得自身的有效性。不过，克拉普里描述的传统依然认为，“prima mathesis”是数学的一部分。罗曼（Van Roomen）则率先从更普遍的水平理解“prima mathesis”。在他看来，数学分为纯数学和混合数学，纯数学又分成普遍数学和特殊数学。普遍数学包括逻辑数学（logistica mathesis）和基础数学（prima mathesis）两部分。这表明，prima mathesis是数学基本原则的精髓部分，这里的mathesis不是指数学，而是指数学的“原则”，是使数学得以成立的根据所在，只不过这些原则需要在数学的范围加以确认。<sup>⑫</sup>

按照皮特的说法，笛卡尔非常清楚这个传统，他在1640年8月给友人的一封信里，把mathesis定义为一种能力，即凭借人的勤奋解决一切问题的能力，人可以发现理性允许他发现的一切。<sup>⑬</sup>因此，mathesis是基本原则，支配着数学的发现过程，自然也支配着认识过程，prima mathesis显然表达了这层含义。不过，笛卡尔不限于这层传统含义，他作了一些必要补充。他指出，若支持数学本身的有效性，也许需要数学之外的一些不同原则，这些原则是逻辑在前的。也就是说，假如将prima mathesis理解为数量的基本原则，那么，我们必须进一步考察另外一些基本原则，说明这里的数量问题最初是如何产生的。可以看出，笛卡尔与传统认识有着根本区别，他更关心数学基本原则的源泉问题。笛卡尔意识到，传

统认识若想论证数学的根据，必然面临一个二难推理：或者，将 *prima mathesis* 看作数学学科的一个分支，那样，它就不能是自足的，必须借助一些先验的原则；或者，它是自足的，逻辑上先于一切数量问题，于是必须处在数学领域之外。

从这个基本立场出发，笛卡尔批判了当时的数学。他认真考察“*prima mathesis*”概念，认为它必须在逻辑上先于数学，外在于数学。笛卡尔确立了数学所需要的先验原则，即顺序原则和测量原则。它们是一些基本的关系，通过这些关系，任何素材都可以呈现有序的状态。这正是科学必不可少的。这里的关键在于，这些基本要素展示了某种逻辑的必然联系，当科学结构得到发展时，这种联系能够为某种绝对的推理关系奠定基础。不过，虽然这些原则奠定了重要的基础，使数学成为一门科学，但是，它们的意义并不限于数学。确切地说，它们是一切学说共同具有的推理的根据。笛卡尔认真地考察了这些原则，最后迈出决定性的一步，从纯粹数学学说的范围，进入自发的、无限的研究领域，即进入普遍数学领域。我们不妨这样看，笛卡尔最初的想法，是试图说明当时的数学何以成为一门科学。他在探索的过程中，发现了普遍方法的原则。于是，他努力阐释这些基本原则，从而发现秩序的一些基本方面。他认为，正是这些东西，使数学成为一门科学。同样是这些东西，使其他各门学科成之为科学，即成为确定的、不容置疑的知识。

笛卡尔进而指出，我们所探讨的任何问题，若想成为科学，就必须获得某种组织和系统。我们必须发现这些模式，用它们整理素材，使其具有秩序和结构，否则，这些素材就不可能成为科学的对象。而且，即使我们提供了这些组织，它们的要素仍必须是最基本的，它们之间的联系也必须是严密

的，只有这样，人们才能够轻而易举地把握其中所包含的真理和内在的必然性。因此，若使学说成为一门科学，需要这些原则。这些原则不仅仅是形式的，可以根据定义、公理等提供一种有效性，同时，它们也使问题成为可理解的东西。我们一旦掌握了这些原则，就有可能认识这一科学所属的一切真理，而且通过更多的发现，推动科学的发展。笛卡尔正是在这个意义上认为，数学是真理，可以适用于一切其它科学。任何科学的有效原则，同时也是科学中发现和认识的原则。由于秩序和关系为一切科学的有效性奠定了共同的基础，因而它们也为共同的方法奠定了基础。

综上所述，笛卡尔最初是在古希腊意义上使用“*mathesis*”一词。他认为，科学是“*mathesis*”，是求知的过程。根据这个事实可以断定，数学是科学。因为一切科学都需要经历这一过程，所以，他使用的“*mathesis universalis*”，意指求知的普遍原则或普遍方法。这里的“*mathesis*”一词，指数学之外的基本原则，它们使数学成为一门科学，或者简单地说，就是求知的原则或方法。

由此产生的问题是：“*mathesis*”既然不能被看作是“*mathematicae*”（狭义的数学），而笛卡尔的行文中，却有时出现二者并用的情况，那么，二者之间究竟存在着什么关系？皮特先生对这个问题的解释有一定道理。他认为：“*mathesis*是主体学科，关于原则的科学，各类数学学科只是它的组成部分，或是它的具体应用。”<sup>④</sup>笛卡尔所做的这种区分，旨在展示科学主干和用于某种特殊对象的各学科分支之间，在原则上的相互关系。为了理解一门科学何以是另一门科学的一个分支，最重要的是考察素材的性质，即考察学科所研究的对象。算术涉及不连续的量；几何学涉及连续的量；它们都表

现了 *mathesis* 的基本意义——用于纯粹的数量关系。*Mathematicae* 则隔了一层，它们仅涉及将算术和几何用于具体的物理对象的问题。前者提供了原则，后者仅是原则的具体应用。笛卡尔的真实意图是把 *mathesis* 与 *mathematicae* 区分开来。只有这样，笛卡尔才有可能进一步表明，*mathesis* 是适用于数量的原则科学，本身从属于 *mathesis Universalis*。

这样，笛卡尔便从 *mathesis* 过渡到 *mathesis universalis*。这里面依然有个理解问题。如果狭义地看待 *mathesis*，把它视为数学内部的原则，仅仅具有技术性的意义，那么，任何“普遍的”概念，都不能超出数量科学的范围。况且，这些原则在其范围内本来就无处不在，附加什么“普遍的”不免有些多此一举。但是，如果宽泛地去理解 *mathesis*，即，把它视为求知的原则，那么，补充“普遍的”概念不仅有意义，而且极其重要。实际上，笛卡尔凭借恢复 *mathesis* 的原始意义，为确立 *mathesis universalis* 奠定了独特的、坚实的基础。

问题在于，既然笛卡尔的目的是想进行一次方法论的革命，而不仅仅是简单地提出一种狭义的数学方法，那么，他为什么要将这种方法论上的变革，称作“建立普遍的数学”？

首先，笛卡尔本人告诉我们，他所以萌生方法论变革的念头，是因为他对于拉·弗莱什学校教授的哲学和科学不满意，认为那里充斥了经院哲学的教条，无论是理论还是方法，都晦暗不明，因而不能把它们称作严格意义上的科学。而那里开设的数学，却使他有豁然开朗之感。数学的清楚明白、证明过程的自明确定，以及运用最抽象的方式解决疑难问题，常常表现出形式上的灵活性，这一切都给他留下深刻的印象。多年来他在游历的过程中，不断苦苦地沉思数学科学的方法和实践，力图以此为蓝本，创立一些最一般、最抽象的自明原

则，然后，再把这些原则系统化，从而形成自己独特的、清楚明白的方法，以此改变哲学和科学的晦暗不清，形成一种全新的科学。

其次，笛卡尔建立普遍数学的第一个步骤，就是对过去的数学实践进行批判。笛卡尔在《原则》一开始就指出，当时的算术和几何学缺乏公式化的科学概念。它们未能以不证自明的、直接向心灵坦露的素材为出发点，也不能获得清楚明白的认识。因此，它们不能使已经得到证明的真理，构成一种逻辑上统一的体系。若是从理性直观和演绎的角度来看，它们未能满足一个基本的条件，这就是理论上的清晰和运用上的简便易行，而这个条件恰恰标志着在真知识中理解素材，建立演绎的逻辑联系的基本特征。以往科学的最大失误在于，它们向感觉和想象，而不是向理性索取自己理论的证据。至少，它们不仅求助于理性，而且也求助于感觉和想象。在笛卡尔看来，这必然造成一种混杂的活动，所以，以往的科学均不能表现纯粹的心灵活动，不能显现自然理性本身，不能展示自然之光，因而也不能发现科学的根据所在。只有通过纯粹的理性活动，才有可能认识真理，才有可能找到科学的发源地。这是因为，人的心灵有某种近似于神性的东西，心灵可以把有用的思想的种子撒播其中，人们通常把它们称作方法的“先天原则”。它们是纯粹心灵活动的自发成果。真理的种子终将有所收获，但是，附加其上的感觉和想象，往往影响它们的生长，因此，必须祛除感觉和想象的干扰。进入纯粹心灵的活动领域，科学才能成为一般意义上的科学，即 *Mathesis Universalis*。

第三，笛卡尔的方法论体系，是按照数学步骤用更一般的范畴表达出来，西方学者通常认为，他的方法带着“Mathe-



matical Shell”（数学的外壳）。这一说法形象地说明了笛卡尔的方法与数学之间的密切关系。其实，只要仔细地研究《原则》一书，就可以清楚地看到，笛卡尔的方法论体系，实际上是一个类似于数学公理系统的体系。他首先提出最根本的原则，即，心灵的直观，通过直观发现公理。这是笛卡尔方法论体系的基石。在此基础上笛卡尔指出：“全部方法，只不过是：为了发现某一真理而把心灵的目光应该观察的那些事物安排为秩序。如欲严格遵行这一原则，那就必须把混乱暧昧的命题逐级简化为其他较单纯的命题，然后从直观一切命题中最单纯的那些出发，试行同样逐级上升到认识其他一切命题。”<sup>⑮</sup>直观——公理——演绎——真理的程式，实际上是一般化了的数学习程式。由此可见，笛卡尔有足够的理由，把自己的方法论革命称之为建立“普遍的数学”。

## 直 观

笛卡尔在建立普遍的数学时，对数学证明的确定性进行沉思，进而断定，这种确定性取决于对获得正确、严谨的思维所必不可少的两个主要条件的观察和实践。第一个条件是，我们必须首先从不证自明的素材开始；第二个条件是，我们必须保证，从这些素材开始，进行严格演绎的每一个步骤。证明的确定性的两个基本条件，是从数学证明中派生出来的，与之相应，存在着理性的两个基本功能：直观和演绎。直观是理解自明素材的能力，而演绎则是促动能力，凭借连续的不证自明的步骤，从素材推出它们的结论。这两个理性的功能，是一切认识最基本的因素。它们是人类理性性质的体现，任何抽象的方法论，都不能教理性履行它们。一切知识都以它

们为前提，而一种方法论最多只能使人们正确地运用它们。在笛卡尔看来，“如果方法能够正确指明我们应该怎样运用心灵进行直观，使我们不致陷入与真实相反的错误，能够指明应该怎样找到演绎，使我们达到对一切事物的认识，那么，在我看来，这样的方法就已经够完善，不需要什么补充了，既然上面已经说过，若不通过心灵直观，或者通过演绎，就不能够掌握真知。因为，方法不可能完善到这种程度：甚至把应该怎样运用直观和演绎也教给你……”<sup>⑩</sup>这两个理性的功能，尤以直观更为重要，因为，只有通过直观，才能发现不证自明的公理，演绎才有可能进行，所以我们先讨论直观问题。

### 理性的直观

理解直观的意义，当从词义开始。笛卡尔本人告诉我们，他并不在意经院哲学怎样运用直观一词，他只关注直观一词在拉丁文中的词源学意义。他这样做，目的在于表达他自己的“直观”的确切含义。不过，对于直观，我们需要多说几句。因为直观一词由来已久，而且常常在不同场合、不同问题上使用，需要进行甄别，至少需要说明，在笛卡尔那里，直观一词究竟指什么。

现在，只要说到直观，人们常常想起个人拥有的某种特殊技能。心理学所说的直观，则涉及理智的某种神秘而罕见的力量，它凭借一种不同寻常的方法把握现实，它高于而且不同于普通的理解力，并不是人人都具有这种能力。不论这些说法含有多少真实性，反正它与笛卡尔所说的直观，风马牛不相及。

那么，笛卡尔所说的直观究竟指什么？笛卡尔指出：“我

用直观一词，指的不是感觉的易变表象，也不是进行虚假组合的想象所产生的错误判断，而是纯净而专注的心灵的构想，这种构想容易而且独特，使我们不致对我们所领悟的事物产生任何怀疑；换句话说，意思也是一样，即，纯净而专注的心灵中产生于唯一的光芒——理性的光芒的不容置疑的构想，这种构想由于更单纯而比演绎本身更为确实无疑”。<sup>①7</sup>这一大段描述是心理学和认识论要素的奇妙混合。笛卡尔对直观特点的描述，显然并没有囊括人类心灵的一切认识活动。它排除了感觉、知觉、想象与记忆。我们凭借理性可以直观到自我意识和存在的内涵，因而，理性的直观实际上类似于感觉—知觉的直接把握。不过，二者有一个重要的区别。感觉—知觉所获得的知识是飘忽不定的，这是由感觉—知觉的性质决定的：在某种程度上，房间的光线、随着时间的推移或气候的变化而变化的色彩、个人情绪的好与坏、连续出现的刺激引起的视力疲劳，等等因素，都会对感觉—知觉产生影响。而视力则又受感知者是否懒惰等各种因素的影响。总之，感觉—知觉获得的知识，其可靠性本质上必然与身体状态相联系，因而，也会随着身体状况的变化而变化。所以笛卡尔认为，感觉—知觉具有很大程度的或然性。

理性直观则不然。它纯粹是一种精神活动，一种理解活动，只作用于一种特殊的客体。它是一种理性的“看”，一种 visio（观看），本身具有确定性。理性地看，直观真理，或者审视必然相互蕴含的自我意识和存在，就是以某种方式一劳永逸地看，没有任何改变或怀疑的余地。直观真理就是认识具有绝对确定性和绝对可靠性的真理，这种确定性和可靠性产生于心灵本身的性质、产生于理性的自然之光。因此，理性直观有两个主要特征：第一，直观运作本身是纯精神性的；

第二，与之相应，直观具有绝对的确信性和绝对的可靠性。

感觉的飘忽不定的可靠性，以及依据想象的随意组合做出的虚假判断，使直观的纯粹精神属性显得更为突出。这似乎意味着，我们把观念联系在一起的判断，有可能把我们引向错误，因为这些观念只是在人们的想象中被联系起来的。笛卡尔在原则 12 公开宣称，理性可能受到想象的刺激，或者相反，理性可能影响想象。因此，当我们注意已经形成的东西时，或者当我们形成新的想象时，理性的运作就有可能依赖想象力。显然，笛卡尔带着几分辩解的口吻说，在数学思维的某个水平上，运用想象也许更有价值，有时甚至是必然的。笛卡尔在 1643 年 6 月 28 日给伊丽莎白女王的信中曾经写道，灵魂凭借纯粹的理智才能认识自己；而肉体，即广延，也只能凭借理智来认识，不过，依靠想象帮助理智，有可能获得更好的认识。

但是，这里所说的，并不是想象的正确运用，而是它的滥用。因为，不以理性为基础的形象活动可能或者通常是有错误的，可能导致随意武断的判断。有时凭借想象力认为，问题可以如此这般地解决，而实际上并不能这样解决，这时，想象就可能把理性拖入伪证之中。在原则 4，笛卡尔指出：“在数学方面……在图形方面，固然他们以某种方式让我看见了許多，他们而且是从[理性的]某些结果作出那些结论的；但是，他们似乎没有向我们的心灵指明其所以然，也没有指明如何知其然”。因为“……这类肤浅的证明，经常只是凭侥幸发现的、而不是凭本领发现的证明，与悟性无关、仅仅涉及视觉和想象的证明，结果使我们在某种程度上丧失理性的运用。”<sup>⑩</sup>想象本身并没有提供真理的保证和真理的证明，因此，它们不能给予心灵以绝对的确信性和可靠性，而这恰恰是真

知识必须具备的条件，也是理性直观的特点。

### 理性直观的特征

按照原则 3 的说法，理性的直观是简单而独特的概念。是纯粹和凝神的心灵形成的概念：这种概念不受任何怀疑，它产生于理性之光，由于它更简单，因而比演绎更确定，尽管只要进行演绎的理性是人的理性，直观就不可能不正确。笛卡尔屡屡谈及心灵是“纯净的”。它不包括运用心灵的机能，因为只要一涉及这个问题，就不可避免地与人体的机能牵扯在一起。换句话说，它不包括运用感觉—知觉、想象和记忆。

不过，心灵不仅必须是纯净的，也必须是凝神的。它必须把注意力全部倾注于面前的对象。通过理性直观的单一性，它必然理解对象中的每一个基本要素，除此之外，别无他物。在一部探讨科学与哲学方法论的专著中，引入了一个心理学要素——凝神，应该没有什么可惊讶的。因为《原则》的目的，实际上也包括《谈方法》的目的，并不仅仅是对科学与哲学的方法论原则进行逻辑的说明，而且是给我们提供一种方法学说，使我们能够进行直接的思考，并且获得积极的结果。因此，它的基本目的是实践的和忠告的，与实用细节有关。笛卡尔在给麦尔塞纳的一封信里曾经说过，他所探讨的方法“与其说是理论的，不如说是实践的。”

凝神在《原则》中具有十分重要的地位，在笛卡尔的其它著作中，也基本如此。原则 9 几乎完全用来讨论凝神在解决复杂的科学和哲学问题方面的重要性。这里把凝神分为“明见”和“灵巧”。明见可以清清楚楚地察看每一个特殊事物，而灵巧则是巧妙地从各种事物中互相演绎。这是同一因素的两个不同方面。如果说，我们在某个风景中凝视某个客

体，或者某个特殊点，我们势必要用眼睛，紧紧盯住不放。凝神的意思大致如此，所不同的是，这里所用的眼睛是心灵的眼睛。例如，一个人匆匆一瞥，就想看清国家美术馆一个展厅里所悬挂的全部油画，可想而知，他所看到的，只能是一个模糊不清的轮廓。同理，一个人在进行研究时，如果把心灵分散地用于许多问题，那么，他也不可能获得可靠的知识。也许，只能获得一些杂乱的观念和模糊的意见。若想避免这种分散，就需要集中注意力。不过，遗憾的是，笛卡尔在《原则》中并没有说明这种注意因素是什么，也没有说明它将如何运作。在《灵魂的激情》一书中，笛卡尔对这个问题作了一般性说明，认为它同人脑中松果腺的作用有关。对于这个问题，我们不准备赘述。要是考虑到它的运作与“纯粹的”思想有关，当我们把心灵的目光，对准我们想要考察的客体时，它的运作可以识别认识领域的一组客体，转而把心灵的目光对准我们所选择的客体，这样，我们就可以避免获得杂乱模糊的观念。在理性领域，所谓注意，就是用心灵的目光凝视思想的对象。正是由于我们有意识地把心灵的目光放在简单的事物上，由于我们排除了不相干因素，我们才找到真知识确定的源泉和真知识发展的基础。笛卡尔说，如果我们不去看，便什么也看不到，如果我们不去注意，我们就看不到显著的证据，尽管证据随处可见。这里所说的“看”和“注意”都是指心灵眼睛的活动。

凝神有两个大障碍，一个是草率，一个是偏见。笛卡尔在《原则》中，一再告诫我们，要避免草率行事，不要仓促、毫无根据地做判断。尤其不要模仿那些在研究中草率从事的人。因为这些人只用茫然的心灵解决眼前的问题，未进行审慎的凝神，没有启动心灵的目光。笛卡尔批评这些人说：“事

实上，经常有不少人慌慌忙忙探求人家所提出的问题，甚至来不及注意：所探求的事物万一呈现，要根据怎样的标记才可以把它们识别出来，就以昏乱的心智着手去解决；在这一点上，他们的愚蠢不亚于这样的小厮：他的主人打发他去什么地方，他连忙遵命，慌慌忙忙跑去，甚至来不及听完吩咐，也不知道命令他到哪里去。”<sup>⑩</sup>笛卡尔正确地指出，在任何问题上，总有点儿东西是我们不知道的。我们所以把此视为不知道，而不是把彼视为不知道，取决于一些条件。我们从一开始就要把心灵的目光转向这些条件，清清楚楚逐一直观，细心探求每一条件怎样制约着我们所寻求的未知项。若是这样，就可以避免草率行事。关于偏见，《原则》基本没有涉及，《谈方法》和《哲学原理》有比较全面的论述。总的来说，笛卡尔认为，如果说，草率是青年人的热情造成的，那么偏见则出现在那些自视才智高人一筹的人身上。祛除偏见的良方，便是笛卡尔最著名的方法论的普遍怀疑。这个问题，我们将在后面探讨。

祛除偏见以后，心灵便是坦荡的。坦荡而无偏见，凝神而不分散，是纯粹心灵运作的显著特征。只要心灵不为偏见和暧昧所左右，自如地运作，真理就是它天然的产物。1639年，笛卡尔在写给麦尔塞纳的一封信里谈到，他区分了两类本能：一类属于我们人类，是纯粹理性的，指自然之光或者理性的直观，他认为，只有人类才依赖这种本能。另一类本能指身体所保留的自然冲动，人是动物，所以人也有这类本能。笛卡尔实际上把对真理的自然偏好，把理性的直观，作为人类本能的重要内容。这种说法不禁使人想到亚里士多德的名言：人是有理性的动物。贝克教授因此断言，笛卡尔所说的“对真理的偏好”，是人类认识能力的天然结果，“这种

真理，是经院哲学意义上的真理，而不是休谟所说的真理”。<sup>②</sup>

### 理性直观的对象

笛卡尔在原则 2 反对“轻视一切容易的事情，专一研究艰难的问题”。批评这种做法是“历尽艰辛之后，他们终于追悔莫及，看出原来只是增加了自己心中本已存在的大量疑惑，并没有学到任何真正的知识。”在原则 3，笛卡尔指出，学问家们“不屑于把自己的心灵转向这样容易的事情”，他们“不满足于竭力辨明一目了然、确定无疑的事物，硬要断言晦涩不明、尚未知晓的事物”。结果，使自己在想当然的问题上愈陷愈深，达到无法自拔的程度。在原则 4，他从正面提出，理性的直观要从最简单、最容易的项出发解决问题。这样，笛卡尔便顺理成章地提出，理性直观的对象是事物的简单性质。

笛卡尔认为，这里面涉及两个问题，一个是直观对象的简单性问题，一个是理性直观本身的简单性问题。理性的确实可行性，取决于两方面的因素，一方面，取决于理性活动的性质，另一方面，取决于被直观客体的性质。一言以蔽之，理性直观的简单性，产生于被直观对象的简单性。

笛卡尔告诉我们，理性直观只依赖于理性的自然之光，由于理性直观比其他功能，例如，演绎和推理等更简单，所以更具有确定性。笛卡尔所说的直观的简单性究竟是什么呢？确切地说，理性直观活动的简单性主要是指，我们通过直观把握客体，不是一个部分接着一个部分，或者通过一个连续的过程，而是从总体上把握，是同时把握。他在原则 11 中指出：“因为我们要求的是用心灵来察看两个事物，也就是说，必须使人清楚而明确地理解命题，而且必须是全面一下子理解，而



不是逐一理解”。<sup>②</sup>“正因为如此，如果我们竟然认为，这些简单物中有任何一个是我们不能完全认识的，那我们显然就错了。”<sup>③</sup>笛卡尔的意思是说，在这种简单的理性直观活动中，我们或者必然能够认识直观的对象，或者全然不能认识它；它或者完全呈现在心灵的目光之前，或者根本就不呈现。或全，或无。用我们现代人的语言来说，理性直观的简单性其实就是说，直观活动是整体性的，共时性的，即，一下子把握整个直观对象。这似乎像是心理学上所说的顿悟，正因为如此，有些西方学者，如贝克先生认为，理性直观不仅仅有心理学要素，而且有来自客体的逻辑学要素。不论笛卡尔本人在撰写《原则》时，是否真的清楚，理性直观简单性所特有的整体性和共时性，有潜在的生理学要素，即，某种神经生理反射的全或无现象，以及比较明显的心理学要素：顿悟，至少读者在看到这样的说法时，很容易产生这类印象。这是题外话。

那么，被直观对象的简单性质指什么呢？

原则 6 和 12，比较集中地探讨了被直观对象的简单性质问题。笛卡尔认为，任何事物要想被认识，被直观，必须与理性直观处于一定的关系之中，对理性直观来说，被认识的任何事物都是简单事物或简单性质的复合，而我们领悟这些性质；依照它们呈现于我们认识时的秩序，并不过问可能是怎样的，即，它的真实状态。“因此，首先我们要说，应该按照事物呈现于我们认识时的那种秩序，依次逐一考察，而不是我们按照各该事物真实存在的情况去说它们时那样。因为，简言之，假设我们考察某一有形象的广延物体，我们一定会承认：它从事物本身来说，是单一而简单的，因为，在这个意义上，它不可能是由形体性、广延、形象复合而成的，既

然这些部分从来没有彼此分离地存在过；但是，从我们的悟性来看，我们称该物体为这三种性质的复合，因为我们先是分别领悟这三者，然后才能够判断它们共同存在于单一主体之中。为此之故，由于这里我们研究的事物只限于我们凭借悟性而觉知者，所以，我们称为简单的，只是那些一目了然而独特的事物，它们那样一目了然而独特，以致于心灵不能把它们再分割成类如形象、广延、运动等等心灵所知最独特的若干其他物；但是，我们设想，一切其他都在某种程度上是这些事物的复合。”<sup>②</sup>笛卡尔在这里区分了两个意义上的简单物。一个指实在的存在物，一个指我们的认识或思想中的存在物。笛卡尔的理性直观所要把握的简单物就是指后者。在我们的认识中，一个有广延、有形体的物是简单物。但是，若是从领悟的观点看，它是复杂物，因为它是性质的复合，虽然这些性质不能孤立地存在，但是，要是我们不能判定它们真的同时出现在一个而且是同一个物体中，我们就必须把它们看作孤立的。从这一观点看，简单或者唯一物意指我们知道得清楚明白之物，心灵根本不可能把它分成若干个组成部分。

在原则 12，笛卡尔进一步描述了简单性质，他指出，简单性质可以分为三类，第一类是“纯睿智的”（即纯理性的），第二类是纯物质的，第三类是前二者“兼而有之的”。第一类归属于心灵，它无需借助任何形体的形象，只需凭借理性的自然之光便可把握的东西。也就是说，它们是可以直接被理解、被直观到的。笛卡尔列举了一些证明第一类型的例子。如，我知道“认识是什么”，“怀疑是什么”，“意志是什么”。这类简单性质，只需借助理性就可以了。而第二类只有借助形体才可以认识。如，形象、广延、运动等。对它们的理性直观

需要借助于形象，甚至感觉想象，因为这些性质既可以被发现，也可以被想象。第三类或者可以归于有形物体，或者可以归于无差异的精神事物，如存在、统一、延续等。之所以说它们既可以是精神的，也可以是物质的，是因为一个灵魂可以存在，一个肉体也可以存在。这些共同概念，“有如某种纽带，把简单物互相联系起来，由于它们不言自明，而成为我们推理得以结论的根据。”<sup>②4</sup>

在原则 6，笛卡尔对于简单性质有另外一种描述，这也是研究笛卡尔简单性质问题不可忽视的一个说明。在这里，笛卡尔把简单性质等同于绝对。“我所称的绝对，是指自身含有所需纯粹而简单性质的一切，例如，被认为独立、原因、简单、普遍、单一、相等、相似、正直等等的事物；这个第一项，我也把它称作最简单、最容易的项，便于运用它来解决各项问题。”<sup>②5</sup>如何理解这句话？贝克先生有一个比较恰当的解释，他认为，《原则》对简单性质的表述有些含糊不清，而且显得随意，对此，笛卡尔本人似乎并未觉察。笛卡尔在谈论理性直观对象时所用的语言，常常使人觉得“这些简单性质是概念”。波斯·吉布森在《笛卡尔的哲学》一书中更加直言不讳，他说：“简单性质实际上就是一种概念，不过，只有根据命题才能确认它是简单的。”<sup>②6</sup>波斯·吉布森对简单性质的分析，是根据直观与推理之间的关系进行的。

笔者以为，在一定程度上，必须把笛卡尔所说的简单性质理解为概念。因为笛卡尔所谓建立新方法，主要是建立一种新的认识世界的方法。仔细阅读《原则》我们便可以看出，笛卡尔所提供的正确认识世界的原则，是方法论原则，而原则所及的对象，在很多情况下，都是指认识论意义上的对象。即使是谈到简单性质时，笛卡尔也区分了两种简单性质。而

且，他明确指出，理性直观所要把握的简单性质，就是指认识中或思想中的存在物，即“事物呈现于我们认识时”的样子。也就是说，直观的对象是认识论意义上的客体。笛卡尔甚至认为，任何事物要想被直观，必须与理性直观处于一定的关系之中。笛卡尔在谈到直观时，也经常说它不包括肉体机能，是用心灵的目光去直观。由此不难看出，笛卡尔所说的直观的对象，不是我们通常所说的现实世界，而是概念、范畴等等。

## 演 绎

我们在前面讲过，笛卡尔认为，理性有两个功能，一个是直观，一个是演绎。两个功能缺一不可。现在我们谈谈演绎。

### 理性直观和演绎

笛卡尔在研究人类理性的能力和限度时，努力把某些证明条件公式化。他认为，这种证明的模本是数学证明，因为后者是进行证明的最完美的模式。通过这一研究，笛卡尔得出的初步结论是：心灵首先从自明的素材开始，然后通过一系列自明的步骤，逐步得出自己的结论。如果心灵按照自身的性质运作，人的心灵就不可能有错误，它完全能够把握自明素材的必要而直接的内涵。例如，它能够把握，或者“看见” $2+2=4$ 之类的问题。这里所谓的“看见”，就是心灵中的理性直观在运作。不过，心灵能够从一种直观进入另一种直观，从一种清楚明白的自明视野，进入另一个清楚明白的自明视野。这是真理发展的链条，每个步骤都是必然的或者

自明的环节。这个过程不断发展，直至整个链条呈现在心灵面前。心灵对最后环节的把握，是作为第一环节逐步推演而得出的必然结果。这样一个过程，就是笛卡尔所说的心灵的另一个功能：演绎。

在原则 2，笛卡尔明确指出：“我们达到事物真理，是通过双重途径的：一是通过经验，二是通过演绎。”<sup>②</sup>我们也许还记得，笛卡尔曾经说过，理性有两个功能，一个是直观，一个是演绎。乍一看，这两种说法似乎有一定差别。但是，问题的关键在于如何理解“经验”一词。笛卡尔在原则 2 所说的经验，不是指别的，仅仅指理性直观的正确运用。在原则 12，这一点就更清楚了。他指出：“这里必须指出，悟性绝不可能为任何经验所欺，只要悟性仅仅准确地直观作为悟性对象的事物。”<sup>③</sup>管震湖先生在《原则》一书的译者注中，十分精辟地指出：“‘经验’ *experientia*，按照笛卡尔的用法，是指感性经验、听闻、偶然意念，甚至思考，尤其是直观。他认为直观 *intuitus* 是经验中唯一没有失误危险的形式。”<sup>④</sup>可以看出，这里的“经验”就是指直观，笛卡尔的两种说法意思基本上是一致的。

笛卡尔在《原则》中用一定篇幅讨论了心灵两个机能之间的差异。在原则 3，笛卡尔把演绎描述为“从某些已经确知的事物中必定推演出的一切”。“心灵的直观同确定的演绎之区别就在于：我们设想在演绎中包含着运动或某种前后相继的关系，而直观中则没有；另外，明显可见性在演绎中并不象在直观中那样必不可少，不如说，[这个性]是从记忆中以某种方式获得确信的。”认识总是从一些起始原理开始，“然而，起始原理本身则仅仅通过直观而得知，相反，较远的推论是仅仅通过演绎而获得。”<sup>⑤</sup>笛卡尔在谈到直观活动的简单

性时曾经指出，直观是一下子把握对象的全体，不是逐一，或者通过一个过程。而演绎则恰恰需要过程，它是从一种清楚明白的素材到另一种的不断进化过程。直观提供起始命题，演绎则像接力者一样接过起始命题，对自明的素材进行清楚明白的推论。二者的功能泾渭分明，相辅相成。不过，笛卡尔认为，人获得清楚明白、具有确定性的认识，主要得益于起始命题的不证自明，因而，演绎是直观的补充成分，依赖于理性直观。切不可小看这种依赖性的强烈程度。因为笛卡尔在原则 8 告诫我们，如果我们在考察认识的过程中达到了某一点，在这点上我们不能直观地把握对象，那么认识就必须止步。就不要再尝试考察别的东西了，免得找麻烦。

### 演绎的性质

如果说直观的性质在于它的简单性，那么从上述分析可以看出，演绎有两个基本性质：一是它依赖于直观，二是它是一个过程。关于第一点，我们已经说得够多了，因而我们不想就演绎如何依赖于直观的问题再发什么议论。不过，演绎并不是笛卡尔的发明，亚里士多德早已把演绎推理系统化了，著名的三段论推理，便是其最典型的表现形式。这种形式在经院哲学屡见不鲜。因此，需要说明的是，是否可以把笛卡尔的演绎看作是传统的三段论。答案是否定的。

我们不能把笛卡尔的演绎等同于三段论推理。因为笛卡尔的演绎并不限于形式逻辑最为推崇的三段论推理。笛卡尔认为，演绎有两种形式，可以根据它们的相对复杂性把它们区别开来。最简单的形式被称之为直接推理，或者称为洞察两个命题真值之间的关系。随着演绎中包含的命题与日俱增，从证据派生出结论的思想过程就会变得越来越复杂。因此，笛

卡尔把从一系列无联系的命题中推出结论的运动称之为归纳法或者枚举法。笛卡尔把它视为第二种形式的演绎。显然，对某些现象的科学解释，通常采纳了笛卡尔的归纳形式。

笛卡尔在《原则》中首先对自己的演绎与传统三段论加以区别，他指出：“我们效法辩证论者的只是：正如他们为了教人以三段论式的形式，先要假定已知各项或已知题材，我们也事先要求人们已经透彻领悟所提问题。虽然如此，我们并不像他们那样区分首尾两项与中项，而是用下面的方式全面考察事物：首先，任何问题中都必定有某一点是我们不知道的，否则的话，寻求岂不无谓？其次，那一点一定是多少已被指示了的，否则的话，我们就不会下决心去发现它，而不去寻找任何其他；再次，用以指示它的只能是另一已知点。”<sup>⑩</sup>随之，笛卡尔根据这三个基本设想，以寻求磁石的性质为例，展示他的演绎过程。

第一步，假定关于磁石我们所能知道的，只是根据简单性质得知的，研究者首先应该把有关磁石的一切经验材料汇集起来。根据设想之一，在汇集资料时必须明确一点，何谓磁石和何谓性质这两个项是已知的，而磁石的性质是需要研究的。

第二步，他开始进行演绎，即什么样的简单性质组合，足以产生一切经验所知的磁石的性质。

第三步，科学家发现，在人类理解力和经验材料所及的范围内，他完成了他的任务，为了发现磁石的性质，他已经完成了所能完成的一切。

除了演绎以外，笛卡尔还探讨了枚举法，分析与综合等方法。所有这一切都以理性的直观和演绎为基础，我们在这里就不一一叙述了。

总而言之,《探求真理的指导原则》是笛卡尔的第一部著作。尽管它未完成,但是,依然展示了笛卡尔方法论的风采。是研究笛卡尔方法论体系必不可少的经典文献。

### 注 释

- ① Roth, L., *Descartes's Discourse on method*, p. 24.
- ② 引自 L. J. Beck, *The Method of Descartes* (Oxford, 1952), p. 6.
- ③ 同上。
- ④ 同上书, p. 7.
- ⑤ Beck, L. J., *The Method of Descartes* (Oxford, 1952), p. 6.
- ⑥ 引自 Moyal, Georges J. D. (ed), *René Descartes*, Vol. 1 (London, 1991), p. 61.
- ⑦ 同上。
- ⑧ 同上。
- ⑨ 同上。
- ⑩ 同上。
- ⑪ 见 Moyal, Georges J. D. (ed), *René Descartes*, Vol. 1 (London, 1991), p. 63.
- ⑫ 引自 Moyal, Georges J. D. (ed), *René Descartes*, Vol. 1 (London, 1991), p. 63.
- ⑬ 见 Moyal, Georges J. D. (ed), *René Descartes*, Vol. 1 (London, 1991), p. 64.
- ⑭ 同上书, p. 67.
- ⑮ 笛卡尔:《探求真理的指导原则》商务, 1991, 第 21 页。
- ⑯ 同上书, 第 14 页。
- ⑰ 同上书, 第 10 页。
- ⑱ 同上书, 第 16 页。
- ⑲ 同上书, 第 74 页。



- ⑳ Beck L. J. *The method of Descartes* (Oxford, 1952), p. 64.
- ㉑ 笛卡尔:《探求真理指导原则》商务, 1991年, 第50页。
- ㉒ 同上书, 第60页。
- ㉓ 同上书, 第58—59页。
- ㉔ 同上书, 第60页。
- ㉕ 同上书, 第24页。
- ㉖ Boyce Gibson, *the Philosophy of Descartes*, p. 162.
- ㉗ 笛卡尔:《探求真理的指导原则》商务, 1991年, 第6页。
- ㉘ 同上书, 第62页。
- ㉙ 同上书, 第7—8页。
- ㉚ 同上书, 第11页。
- ㉛ 同上书, 第71页。



## 四 隐居荷兰

### 理想的栖居地

笛卡尔时代的巴黎人，过着一种与其他城市迥然不同的生活。至少在上流社会，人们谈论作者逸事以及他们的作品；讨论他们的题材和人品；抨击时事；到处都是机智明快的辩论，时尚充满了迷人的魅力。对于某些人，尤其是对于诗人和剧作家来说，所有这一切似乎都能刺激人的灵感。但是，哲学家却需要另外一种环境，他们需要时间和宁静。问题是：哪里能找到一块宁静悠闲的土地呢？笛卡尔认为在荷兰。尽管那里曾经爆发过战争，但是，当时她已经修复了战争的创伤，达到了和平的颠峰状态。不过，笛卡尔选择荷兰还有另外的原因。他不知道法国是否能出版他沉思的成果。巴黎显然是一个自由的地方，但是，教会唯恐子民的信仰受到侵蚀，因

而，对于思想和信仰之事严加防范。笛卡尔不想触怒教会，也不想与流行的信仰发生任何冲突，更不想找什么麻烦。荷兰虽然发生宗教战争，战争的结果虽然是更加严厉的加尔文宗获胜，但是，其他宗教派别并未就此销声匿迹，各方僵持的结果，是形成一个相对平和宽松的环境。因而荷兰成为一个自由的地方，许多不同的学术和宗教派别，都可以在那里寻求庇护，那里是外籍流亡者理想的生存处所。罗素指出，当时的荷兰是唯一有思想自由的国度，“它的重要性不可胜数”。霍布斯只好拿他的书在荷兰刊印；洛克在1688年前英国最险恶的五年反动时期到荷兰避难；《辞典》的作者培尔被迫居住荷兰；斯宾诺莎尽管受到迫害，但是，他若在别的国家，恐怕早就没有著书立说的权利了。笛卡尔打算去荷兰，至少有这样的考虑，即，他的思想在荷兰不会遇到教会的反对。

罗素认为，笛卡尔是个懦弱胆小的人，但是，罗素的意思是说，他不想惹麻烦，想清静无扰地从事哲学方面的变革，而且认为，这样说也许“比较温和和近情理些”。笔者认为，所谓懦弱也只限于这个意义。因为笛卡尔从事的哲学变革，直接针对的理论就是经院哲学。这在当时的环境中，需要极大的勇气，懦弱者不可能为之。笛卡尔是个哲学家，他的目的就是做一个沉思者，而不是行动者。其实，敢于像一个战士那样冲锋陷阵固然值得钦佩，但是，若是敢于像思想者那样采取无声的行动，而且行动之后还未必受到普通人的理解，然而，他那无声的行动却使人类受益至少几百年，这种人不是更值得尊重吗？我们不能要求科学家都是伽利略，哲学家都像斯宾诺莎，更不能要求他们都像拿破仑。学者是文弱书生，我们应该允许他们运用自己的方式，进行自己喜爱的研究。他们为了人类知识的发展百折而不回，他们虽然不是完人，但

是，他们是伟人。战士血洒疆场引得无数文人墨客发思古之幽情，思想家用一生甚至几代人的艰辛，为人类塑造灵魂，不同样也是惊天动地之举吗？

读了世界这本大书，笛卡尔更多地了解了世界，逐渐认识了形式极不相同的生活，观察到人类生活造成的无意识欺骗。他成为不同意见的批评家，错误欺诈的制服者。他的心灵受到批判性的训练，他学会了运用方法论辨别真伪。人类的综合知识使他的思维更加敏捷，世界的虚假价值，已经不能再欺骗他。他成熟了，足以从事自我考察的艰难任务，以及在自身中发现真理。他要求自己做人类认识的代表，胸中充满了丰富的世界和生活经验。他甚至要求自己超越蒙田。因为，他像蒙田一样，胸中一直存有持久的怀疑，如果他能够克服怀疑，他一定能够站在更高的层面上。我们知道，笛卡尔不是为了模仿法国骑士才去游历。如果我们把笛卡尔身上所包含的哲学家和世界人的二重性格，看作两个不同的人，就不可能真正理解笛卡尔。因为对于笛卡尔来说，这两个人的结合正是他的生活计划。1629年，他对世界的研究完成了，非开始新的研究不可了。于是，他像蒙田一样，去寻求“一小块宁静的乐土”。

离开巴黎之时，笛卡尔依然沉浸在深深的怀疑之中，他的哲学依然是否定的，不是肯定的。笛卡尔本人在回顾他的游历时说：“9年过去了，我对于引起学者们争论的种种难题，还没有得出任何结论，或者，还没有开始为某种比传统哲学更为确定的哲学奠定基础。在我之前，众多人杰怀有类似的抱负，可我认为，他们都壮志未酬。因而，在从事这项工作时，倘若不是有人四处传言，说我已经得出有关的结论，我是断然不敢去冒风险的。我不知道他们的说法有什么根据。假

如我的话说出了一些道理，必然是因为我承认自己无知，与那些多少有点儿研究的学者相比，我可能更加坦诚。或许，是因为我提出若干理由，对其他人确信无疑的许多东西深表怀疑，而不是大吹大擂，炫耀某一种哲学体系。不过，内心的诚实不希望名不符实，我想，我应该竭尽全力工作，使自己无愧于已经得到的荣誉。因此，8年前我就决定离群索居，避开可能遇见熟人的任何地方，隐居到这样一个国家。在这里，连年的战争形成一种秩序：长期驻扎的军队似乎只是一种可靠保障，用来保护居民享受和平的成果。这里居住着伟大而活跃的民族，人口众多，熙来攘往，他们考虑的多是自己的事务，其专注程度远远超过对外来人的好奇，因此，我在这里生活，既没有丧失热闹城市的便利条件，又可以像在遥远的的不毛之地那样离群索居。”<sup>①</sup>笛卡尔说的这个地方，当然就是荷兰。

笛卡尔若要完全自由地致力于他的工作，必须具备两个重要条件：有利的气候条件和不受干扰的隐居。法国没有这样的条件，而荷兰则得天独厚。为了顺利离开巴黎，笛卡尔尽可能隐匿行踪，甚至连告别家人，也采用书信形式。1629年3月，笛卡尔告别巴黎，来到荷兰，从此开始了漫长的流亡生活。巴黎方面的事务，通常委托皮可（Picot）神甫照管。学术交流、与亲朋好友联系等事宜，由麦尔塞纳协助。笛卡尔写给巴黎方面的绝大部分书信，以及巴黎方面给笛卡尔的回信，都由麦尔塞纳转交。尽管人们千方百计想打探出他的栖居地，但是，均一无所获。为了清修，他甚至有意用假地址，并且常常改变住所。这些事情通常由荷兰的朋友鼎力相助。他在荷兰就像一个流浪者，四处躲藏，“好像阿拉伯不毛之地上的犹太人。”他在荷兰生活了20年，改变居所24次，

穿梭于 13 个不同的寓所。在这样的游历中，他能够充分支配自己的时间，自己的生活方式。他能够生活在熙熙攘攘的城市，发现社会风云的变化；也可以与朋友倾心交谈。如果厌倦这一切，他可以隐居在人迹罕见的地方，那里不会有任何烦扰。在弗里斯兰省的弗拉讷克和吕伐登，盖尔德省的哈尔德韦克，莱顿附近的恩迪格斯特，荷兰北部的埃赫蒙德等地方，笛卡尔写出一系列富有独创性的成熟的哲学著作，为近代哲学奠定了基础。

他在弗拉讷克孤独地居住在一所宫殿里，远离城市的喧嚣，拟定了《第一哲学沉思集》的草图，10年后，在哈尔德韦克（1639—1640）完成了这部哲学巨著。1635年冬，在吕伐登创作《谈方法》，1636年该书出版。1641—1643年，在恩迪格斯特，他计划写自己最重要的著作《哲学原理》，后完成于埃赫蒙德。埃赫蒙德是荷兰最美丽的乡村，笛卡尔最喜欢呆在那里，事实上，他在那里的时间，比其他任何地方都长。

## 划时代的伟大创造

笛卡尔在荷兰的生活基本是平静的，但是，也一波三折。或许，笛卡尔所经历的波折，是任何一个划时代的伟人都不可避免的。因为划时代就意味着宣布上一个时代寿终正寝，势必引起习惯于前朝生活或者思维模式的遗老遗少们的激烈反对。尽管笛卡尔一开始就明智地预见到自己可能会遭到各方反对，小心翼翼地避居荷兰，而且境遇远比斯宾诺莎好得多，然而，他的理论、著述遭受多方人士的抨击，倒也是家常便饭。

笛卡尔在荷兰生活了 20 多年，按照贝克先生的看法，如果就他的学术思想发展而言，大致可以把这 20 年分为三个时期：1629 年—1637 年为第一时期，以《谈方法》的创作和出版为标志。1637 年—1644 年为第二时期，学术活动主要围绕《第一哲学沉思集》展开。1644 年—1649 年为第三时期，在这一时期，笛卡尔完成了他最重要的著作《哲学原理》。

## 第一时期

### 科学兴趣与爱情生活

在第一时期，笛卡尔绝大多数时间都生活在阿姆斯特丹、弗兰内卡、代芬特尔、乌特勒支、吕伐登等地；第二时期，他先居住于埃赫蒙德，然后居住于哈尔德韦克、阿默斯福特、阿姆斯特丹、莱顿和恩迪格斯特城堡；第三时期在埃赫蒙德度过。由于笛卡尔行踪不定，却又少不得与友人交往，因而，写信成为笛卡尔日常生活的一项重要内容。笛卡尔每周总要拿出一天时间写信，赶邮期投寄，读笛卡尔全集的人们都知道，笛卡尔的著作全集，光是书信就有八卷本，约收入信件 720 封。

1629 年 12 月，笛卡尔开始勾勒《第一哲学沉思集》的草图，但是，当时该书没有完成，直到 10 年以后，才完成并问世。同时，他打算按照他的新原理解释世界，于是，开始撰写另一部著作，取名为《论宇宙》。正是在这部著作中，笛卡尔提出著名的“宇宙涡旋理论”，说明行星绕太阳转动不息。该书大约于 1633 年完成。然而此时，正值伽利略被迫放弃“日心说”。笛卡尔在比利时看到了教会宣布伽利略为异端的告示，同时获悉伽利略的书在罗马遭到焚毁，于是，只好决

定暂不出版此书。笛卡尔在给麦尔塞纳的信中曾经提及此事，说得伽利略受审判，想到自己的观点和伽利略学说有唇齿关系，因而放弃出版的念头。从笛卡尔写给友人的书信，以及后来一些著名哲学家的评论可以看出，笛卡尔当时的兴趣主要在一些科学问题上，撰写了一系列科学方面的著作和论文。他研究光学，著有《屈光学》一书。书中讨论折射现象，还设计了望远镜、显微镜、眼镜的聚焦透镜、卵形光学透镜等。他研究机械力学，著有《机械学札记》，后译成法文，于1688年在巴黎出版。法文撰写的《论起重机》，后译成拉丁文，于1672年出版。莱布尼兹注意到，1632年左右，笛卡尔十分关注古代希腊伟大的几何学家帕普斯（Pappus）所提出的问题，并且就此问题展开一系列论述。莱布尼兹认为，帕普斯问题引起笛卡尔对古希腊科学的高度兴趣。

笛卡尔一生未曾结婚，有关这方面的记载通常只是寥寥几笔，不过，根据仅有的一些文字记录，我们得知笛卡尔充满哲学创造的一生中，也偶尔有过一些爱情小插曲，但是，不知为什么，总是转瞬即逝，与他那韵味永隽，流传至今的学说相比，他的爱情生活着实显得太贫乏而短暂了。据说，大约在1634—1635年冬季，笛卡尔在阿姆斯特丹结识了一位女士，名叫海伦。他很快坠入爱河，后与之同居，据说没有举行公开的结婚仪式。其实在此之前，笛卡尔曾经听从亲友劝告，动过成家立业的念头。而且大约在1625年左右，他似乎真的对一位女士发生了兴趣。但是，女士似乎感到，谈及婚配只是可望而不可及的事，因为笛卡尔从来都视哲学为生命。与女士相处，笛卡尔显得十分笨拙，即使在偶然的献殷勤之际，还要对他喜爱的女士说：“没有任何美丽的东西能够比真理更美”。试想，哪位热恋中的女士喜欢听这样的话？尽管这



话显现出我们的哲学家内心世界对事业的执著，然而，对事业的执著毕竟不能替代爱情。这次与异性交往的结果可想而知。也许是由于自身的体验，也许是出于其它原因，笛卡尔宣称：“一位美丽的女人，一部出色的作品，一个完美的传教士，是这个世界上最不可能找到的东西。”<sup>②</sup>关于海伦，笛卡尔几乎没有说过什么。人们只知道，1635年海伦为他生了一女，取名法兰辛·笛卡尔。小女深得笛卡尔宠爱，然而，十分不幸，法兰辛于1640年9月7日夭折，笛卡尔长时间沉浸在悲痛之中。

### 《谈方法》：笛卡尔方法论革命的完成

1635年，笛卡尔在吕伐登开始撰写《谈方法》。1636年正式出版。该书是笛卡尔流亡荷兰第一时期的主要哲学著作。

笛卡尔在《谈方法》中提出，我们想知道，我们相信什么？为什么相信？相信的真正基础是什么？这些问题就是他在这本书中试图探讨的问题。

为了完成这个任务，笛卡尔一开始便指出一个事实，即，每个人生来具有良知或理性，使人们能够辨别真理与谬误，并使所有人都产生一个基本要求：追求真理。不过，我们必须看到，追求真理的前提是正确地使用他们的能力。若是没有这种前提，哲学将不会取得任何进展。笛卡尔认为，他自己在孜孜不倦地追求真理，而且已经取得了一些进展。面对“人相信什么”的问题，他大胆地提出，应该抛弃一切旧的传统，为我们自己建立一个崭新的体系。既然是建立新体系，就不能不加考察地相信以往的任何前提。于是笛卡尔使用了他那著名的普遍怀疑方法。当他对一切进行怀疑之后，他发现，唯有一件东西无法怀疑，那就是不同于肉体的 ego（自我）。凭

借自我，我们可以辨别真伪。所以能够如此，是因为我们可以从更完美的性质出发，对各种概念进行判断，这个更完美的性质就是上帝。它不会给予我们任何不完美的观念，世界上一切完美的东西均从它那儿产生。我们从这一最高知识出发，可以不断地从一种真理走向另一种真理。当把一切清楚明白的希望寄托于上帝时，证明上帝存在的问题，便不可避免了。笛卡尔在《谈方法》中提出关于上帝存在的两点证明。从而为我们相信什么找到了基础。

《谈方法》标志着笛卡尔方法论革命的完成。但是，《谈方法》的意义，不仅仅在于把《原则》草拟的方法论大纲系统化，而且在于笛卡尔通过方法论的革命，为他的形而上学奠定了切实可靠的基础。因此，笛卡尔的方法论，引起了双重革命——方法论的和形而上学的革命。就写作时间来看，《谈方法》恰好位于《探求真理的指导原则》和《第一哲学沉思集》之间，时间上的巧合，至少为我们的想法提供了编年史上的证据。

笛卡尔在1637年给麦尔塞纳的信中，谈及《谈方法》的某些问题，其中有这样一段话，大意是，他所提供的方法，不仅可以适用于科学领域，如屈光学、气象学、几何学以及其它科学，而且可以广泛地用于其它一切领域。即使是形而上学，也无一例外地从属于这些普遍、基本的方法。因为他的方法是最一般的方法，凭借它们可以解释一切问题，包括形而上学问题。

关于笛卡尔的《谈方法》是否有形而上学的意向问题，西方学者始终存在着巨大分歧。持反对意见者的主要看法是，笛卡尔的《谈方法》中没有任何形而上学的意味，因为他的方法第一次使科学统一起来，而且使科学摆脱了一切形而上学

的基础。如利亚德 (L. Liard) 在《笛卡尔》一书中曾经表明, 在笛卡尔的思想中, 科学停留在自身的领域中, 完全独立于事物本质和事物最初起源的问题。反过来, 笛卡尔的形而上学也不依赖科学, 因为无论他的物理学具有什么特点, 无论他赋予它什么史无前例的新东西, 它都没有形而上学的概念。<sup>③</sup>法国现代的笛卡尔学者阿尔坎 (F. Alquié), 则持一种比较温和的态度, 他和利亚德一样认为, 《谈方法》排除了一切形而上学。不过, 他又十分奇怪地提出了另外一个假设, 即, 从神学的发展来看, 《谈方法》在一定程度上也是形而上学的。他的根据是《谈方法》的第四部分, 涉及到上帝存在的证明, 因而认为它包含着精致的形而上学理论。不过, 他指出, 《谈方法》并没有包含多少笛卡尔的最经典的思想, 如笛卡尔式的怀疑和我思, 因此, 不能说《谈方法》有真正哲学意义上的形而上学陈述。<sup>④</sup>

马里昂 (Jean—Luc Marion) 的〈“谈方法”的形而上学地位〉一文则表明了另外一种见解。他指出, 不论人们说什么, 有一件事是十分清楚的, 即, 《谈方法》宣称自己提出了一个形而上学计划。笛卡尔自己就曾经说过, 《谈方法》的“某些东西来自形而上学”, 但是, 并不能因此就说, 《谈方法》本身是一部形而上学著作。我们的问题是, 来自形而上学的某些东西究竟是什么?<sup>⑤</sup>

笔者认为, 可以从以下几个方面来看。

首先, 在《谈方法》中, 笛卡尔提出自己最著名的形而上学命题: “我思故我在” (I think, therefore I am)。按照罗素的观点, “我思, 故我在” 通称为笛卡尔的“我思”, 借以得出这一结论的方法, 叫作“笛卡尔式的普遍怀疑”方法。为了给他的哲学体系奠定牢固的基础, 笛卡尔运用他那著名的

怀疑方法，怀疑他所能怀疑的一切东西。他认为，他能怀疑各种感觉，怀疑各种有形体的东西，即使是他所宠爱的数学和几何学，也可以成为怀疑的对象。因为说不定当我数一个正方形有几条边，或者当我计算 $2+3$ 的时候，神叫我出错。把这样的错误归咎于神或许不合理，不过，可能有一个神通广大的恶魔，用巧计来蒙骗我们，假如真有这样的恶魔，说不定我所见的一切事物都是错觉。对一切进行怀疑之后，总还有某种东西是他不能怀疑的，“当我把一切东西都想成虚假的时候，这个在想这件事的‘我’必然非是某种东西不可；我认识到，‘我思想，所以我存在’这条真理十分牢靠、十分确实，怀疑论者所有最狂妄的假定，都无法使它动摇，于是，我立刻断定，我可以毫不犹豫地承认，它就是我所探求的哲学的第一原理”。<sup>⑥</sup>这段文字清楚表明，精神比物质更确实，而我的精神又比旁人的精神更确实，“我思想，所以我存在”这一命题，乃是笛卡尔全部哲学的形而上学前提，它不仅涉及到方法问题，而且涉及形而上学问题，“是笛卡尔认识论的核心，包含着他的哲学中最重要之点”。<sup>⑦</sup>

其次，在《谈方法》第四部分一开始，笛卡尔说明了他证明上帝和人的灵魂存在的理由。上帝存在的证明和有关灵魂问题，是众所周知的经院哲学的形而上学前提。“我不知道是否应该告诉你们我所作的一些最初的沉思，因为它们太玄奥，非同寻常，所以，未必人人都能接受它们。然而，为了使大家能够评判我所奠定的基础是否足够牢靠，我发现相关的某些东西恐怕非得讲讲不可。”<sup>⑧</sup>道理很简单，它们是他的形而上学基础。关于上帝存在的证明，后面还要专门讨论。这里，我们仅仅指出，《谈方法》确实提出了关于上帝存在的两个证明。第一个证明与《第一哲学沉思集》的第三个沉思内

容相同，它指出，上帝是比我更完美的存在，是有限自我存在的原因。第二个证明与第五个沉思内容相同，是一种先验的证明，在讨论几何学问题时，考察了上帝的观念，并且断定，上帝的观念必然意味着上帝的存在。

## 第二时期

### 与惠更斯的密切交往

1637年夏秋两季，笛卡尔来到埃赫蒙德，荷兰北部的一个小村庄。这里有一个天主教堂，居民绝大部分是天主教徒，也有一些牧师，他们当中许多人颇有学问。在笛卡尔看来，这里是理想的隐居之地。他在那里常常与他的朋友，著名物理学家小惠更斯（Christiaan Huygens）通信。1632年，笛卡尔在莱顿大学数学教授古尔（Jacob Gool）家中结识荷兰诗人、政治家惠更斯（Constantijn Huygens），当时他任奥伦治亲王的秘书，枢密院成员，他的儿子就是闻名于世的物理学家小惠更斯。笛卡尔与小惠更斯过从甚密。在撰写《屈光学》时，笛卡尔频频与惠更斯书信往来，在信中讨论屈光学问题。两人交往书信共计141封，后来由罗斯（L. Roth）整理编译，成为《笛卡尔和惠更斯书信，1635—1647》，1926年在牛津出版。当时笛卡尔与惠更斯的书信往来，主要是探讨力学问题。惠更斯从布雷达来信向笛卡尔索要有关力学方面更深入的论文。该文是笛卡尔在弗里斯兰省写的，后来收入笛卡尔的其他著作中。

不知什么原因，笛卡尔写给惠更斯的信，总有一种抑郁的味道。他抱怨自己以前浪费了大量时间，认为自己现在远没有以前那样悠闲。他灰色的头发正在提醒他，时间不多了，

他应当竭尽全力战胜随着年龄而日益加剧的体弱。对笛卡尔来说，这确实是一项艰巨的任务，丝毫不比创立一个新的体系更容易。与此同时，笛卡尔在莱顿参加了尸体解剖。他与医学教授瓦尔切(Valche)交往甚密，这些交往引起了他对医学的兴趣，于是，他进行了一些医学方面的研究，并且写了一篇医学方面的短文。惠更斯显然希望他的朋友阐述这方面的主题，他热切地要求他的朋友通过各种途径告诉他，他此刻正在干什么，能否告诉他一些有价值的发现。鉴于笛卡尔的身体时好时坏，惠更斯在1639年的一封信里劝他发表《宇宙论》。笛卡尔“自奉‘不怕死亡，热爱生活’，况且30年来，‘身强齿健’，而先前他曾告诉麦尔塞纳此稿也许须等他百年之后一个世纪才能面世，现在他表示将审度环境条件考虑出版。”<sup>⑨</sup>

除了惠更斯以外，笛卡尔也与教会的一些神父保持书信往来。笛卡尔总是渴望从他们那里获得舆论对《谈方法》的看法，以及教父们的一些忠告。不过，笛卡尔的主要通信对象仍然是老朋友麦尔塞纳。尽管与笛卡尔的这种交往使麦尔塞纳备感疲劳，但是，他仍然是笛卡尔不渝的支持者和盟友。

### 与费马特的争论

在埃格蒙德，笛卡尔虽然也像当地人一样沾染郁金香癖，但是，他更关注人们对他的体系所提出的异议，以便可以适当地做出回答。他甚至抱怨，赞同他的观点的意见太多了，这说明从正统的一面来看，批判还没有出现。耶稣教会对他没有太严厉的批评，加尔文宗也保持沉默。不过，与费马特(Fermat)的争论，倒是花费了笛卡尔不少的精力。争论是这样开始的：

笛卡尔有一个性情急躁但并不莽撞的朋友博格兰德 (Beaugrand)，他显然在《屈光学》出版前得到了一些有关材料，并且把它们送给了著名的费马特，而费马特此时此刻正急于读到它们。麦尔塞纳早就认识费马特，并知道费马特拥有这方面的知识，因而请他发表自己的见解。费马特尽管知识渊博，但是，在处理这个问题时，却有些过分。他通过他们共同的朋友麦尔塞纳，强迫笛卡尔接受他的见解。笛卡尔起初以欣赏的态度对待费马特的通信，可是，在读了几页对《屈光学》的评论以后，他的态度发生变化。他也将信寄给麦尔塞纳，而这位不太圆滑的麦尔塞纳不加思索地把信转送出去，全然没有考虑到某些措词也许太随便了。费马特已经读过了《几何学》的一些章节，通过麦尔塞纳转交给笛卡尔一篇论文，并且请他仔细阅读。令笛卡尔惊讶的是，费马特论文中提及的问题，笛卡尔从未做过任何论述。于是，笛卡尔认为费马特的信是一次挑战，相当愤怒地给麦尔塞纳写了一封信，让他转呈费马特，以表示对其方法的质疑，试图说明，在具体情况下，它们毫无用处。费马特的方法以刻普勒的陈述为基础，即，当数量达到最大值或最小值时，它在这点上的值，等于从一边无限接近它的一点上的值。数学家罗贝瓦尔 (Roberval) 支持费马特。笛卡尔则信心十足，认为对他著作的任何误解，都会产生一些实际困难。他相信到目前为止，还没有什么人能够令人满意地解释他的著作。其实，在这场争论中，只要有一点点小小的圆滑就可以使事情得到妥善处理，然而，也许认真是学者们的专利吧，反正卷入这场争论的人之中，谁都没有这一点点圆滑，原本不太大的事，一时间搞得沸沸扬扬。

这场争论所指，主要是笛卡尔某些分析的有效性问题的，之

所以产生这个疑问，部分是因为笛卡尔的著作有些模糊不清的说法。讨论一直波及到巴黎，巴黎数学圈的深入探讨，则起了火上浇油的作用。后来，费马特做出了和解姿态，个人之间的敌对情绪才有所缓和。不过，笛卡尔很快就表现出贵族特有的教养，他随即请麦尔塞纳转交费马特一封信，告诉他，他比任何人都渴望与优秀人物建立友谊，他很感谢费马特坦诚且直言不讳地对待他的作品。他说，如果费马特在我最初的言论中发现一些激烈的措词，“我恳请他见谅，希望他明白，我不是有意这样做的……如果我的话有什么地方让费马特先生感到不愉快，也请他谅解，那是我为了自卫采取的权宜之计，决非有意伤害他。”<sup>⑩</sup>争论最终以相互表示敬意而告终。

### 乌特勒支大学的笛卡尔热

在荷兰的土地上，笛卡尔的思想迅速传播，很快就有一些信徒。1636年刚刚开办的乌特勒支大学著名的笛卡尔主义者瑞纳里（Henricus Reneri），向学生介绍笛卡尔的思想，并且与笛卡尔取得联系。两人很快建立了友谊，关系发展迅速。瑞纳里的学生，乌特勒支大学的勒卢阿（Le Roy），以讲授生理学为名，私自宣讲笛卡尔主义，他讲授的内容是哲学与科学的关系，这对当时的经验主义者来说，是相当陌生的内容。内容很快激起青年学生的热情，他们呼吁校方聘请勒卢阿出任该校教授。学生最后获得成功。这表明，笛卡尔的思想，已经成为这块有识之地的一种力量，一种新的精神，它正在取代旧传统的地位，一场思想革命正在悄悄地从乌特勒支大学兴起。笛卡尔与年青的勒卢阿交往，感到特别愉快。也许由于这种友谊，也许由于笛卡尔本人的身体状况，也许由



于一些我们不知道的原因，笛卡尔此时对医学发生了浓厚的兴趣，如痴如醉。为了更好地研究这方面的问题，笛卡尔离开莱顿，前往埃赫蒙德乡村，在那里，他能够更平静、更健康地生活。

瑞纳里为传播笛卡尔思想孜孜不倦地努力工作，一周讲演最多可达18次，在他和他的门徒的影响下，乌特勒支大学名扬天下，笛卡尔的学说成为一种时尚，任何传统都无法阻止它的传播。但是，不幸的是，瑞纳里的健康状况日益恶化，1639年3月，瑞纳里因病逝世。他逝世前所做的最后演讲，依然是关于笛卡尔的学说。勒卢阿致函笛卡尔，告诉他这一不幸的消息，并且请求笛卡尔获准他去埃赫蒙德拜访他。不过，据有些西方学者考证，勒卢阿和修辞学教授艾米利乌（Antonius Aemilius）在瑞纳里的追悼会上致悼词，同时大肆宣扬笛卡尔的学说。勒卢阿甚至认为笛卡尔隐瞒了自己真正的想法。后来笛卡尔得知自己的学说被人擅自解释，提出了抗议。这些问题都无关宏旨，似乎也未影响笛卡尔与他的信徒之间的关系。真正引起笛卡尔不快的倒是乌特勒支大学的神学教授，阿尔明尼派牧师沃埃特（Gisbertus Voetius），他在多德雷赫特宗教会议上指责笛卡尔的学说为无神论，并且归纳出若干问题进行批判。这件事开始时对笛卡尔影响不是太大，后来却引起一场风暴。

### 对哈维血液循环学说的态度

哈维的血液循环学说是当时的又一个热门话题，也是备受指责的话题。笛卡尔频频就这一问题与他的医学界朋友普勒姆（Plempius）教授通信，讨论这一问题。血液循环理论很合笛卡尔的口味，因为他认为，血液循环过程的基础具有机

械论性质，他不断回到这一问题上来，并且饶有兴味地描述它的系统。当然，在当时的社会环境中，赞同哈维的血液循环理论，也有很大的风险。勒卢阿就因为为在乌特勒支大学介绍哈维理论，被指控为反传统。笛卡尔虽然是个小心谨慎的人，但是，他有相当的勇气去追求真理，尽管在环境不允许时，他有时采取相当委婉的方式，甚至长时间保持沉默，然而在科学问题上，他从不违背自己的良心。

### 《第一哲学沉思集》出版

从《谈方法》以及附录内容问世之后，笛卡尔的生活几乎被争论包围了。所接触的朋友、所写的信函，以及日常生活所从事的绝大多数内容，几乎都与他的方法，他的屈光学和几何学有关。与科学界和学术圈内的支持者与反对者进行交流和对话，成为笛卡尔日常生活的主要内容，颇耗费了笛卡尔不少精力和心血。因此，笛卡尔决定，暂时不外出，躲进别人找不到的地方，只与朋友进行书信往来。他之所以做出这个决定，是因为他想集中精力研究经院哲学。麦尔塞纳很愿意看到经院哲学受到诘难，因而，极力鼓动他的朋友进行这项研究。

1640年前半年，《第一哲学沉思集》完成。笛卡尔说，《第一哲学沉思集》的主要内容是上帝存在的证明和灵魂不朽的证明。他相信，对于上帝存在和灵魂不朽进行理性的证明，可以使异教徒皈依基督教，同时，亦会使基督徒坚定自己的信念。因此，他宣称，他的证明与教会的利益，与《圣经》的主张相和谐。为了使神学家们不致于攻击他的学说，他决定把自己的书稿交给索邦大学的神学博士们、巴黎的神学权威们征询意见。自从中世纪以来，这些人一直被视为教会的最

高神学理论权威。结果，他们并未提出任何反驳意见。这使笛卡尔如释重负。

笛卡尔预见到，他的书一经问世，肯定会引起学术界的激烈争论。因此，他想提早获知当时最著名人士的反对意见，并且打算把它们作为附录，连同他自己的答辩一起出版。于是，笛卡尔开始向学术界征求意见。在此期间，不幸的事情接连发生：6月，他的5岁女儿夭折。10月，父亲和姐姐去世，但是，笛卡尔由于陷入一场纠纷，故而未奔父丧。笛卡尔在荷兰的代理人，即笛卡尔最亲密的朋友之一布勒马特(Bloemaert)，在荷兰替笛卡尔向神学家们征求意见。笛卡尔把征得的意见连同他的答辩一同寄给了麦尔塞纳。麦尔塞纳在巴黎学术圈内请学者们传看笛卡尔的著作，也征得一些意见，其中最著名的有两人，他们是霍布斯和伽桑狄。

霍布斯像笛卡尔一样，公开抛弃了经院哲学，但是，他并不认为，经院哲学的主要问题在于方法论，而不在于它所讨论的问题。霍尔登(E. S. Haldane)先生在他的《笛卡尔：生平及其时代》一书中指出，笛卡尔的方法震动了当时的思想界，但是，霍布斯未能理解笛卡尔体系的重要性。他认为霍布斯仅仅根据感觉原则解释自然界的性质，没有进行更高的尝试。究其原因，霍尔登先生认为，当时已经年近四旬的霍布斯，刚刚开始把兴趣转向数学，而当时的霍布斯所在的牛津，根本不研究几何学问题，因而，他无法理解笛卡尔从几何学出发所探讨的问题。笔者以为，二人科学背景的差异，也许确实是造成他们之间分歧的主要因素。麦尔塞纳对霍布斯还是颇有好感的，他认为霍布斯是用友善的态度批评笛卡尔哲学的人，当时他正在搜集外界对笛卡尔《第一哲学沉思集》的反响，霍布斯很快把他的十六条反对意见整理加工，匿

名寄往荷兰。但是，笛卡尔发现，作者的主要兴趣不是批判他的哲学，而是表达自己的思想。笛卡尔认为霍布斯摆出一副居高临下的样子，极力表现自己，这大大地激怒了笛卡尔敏感的神经。后来，霍布斯又批判笛卡尔的《屈光学》。笛卡尔在给麦尔塞纳的信中表示，他不想再与霍布斯有更深地交往，如果他们再交往下去，一定会成为敌人。

霍布斯的反对意见与其他人的意见一道都附在书的后面。笛卡尔原来有一个写作计划，其中包括对经院哲学的若干问题进行批判，同时附上他对反对者的反驳。然而，他放弃了直接批判经院哲学的计划。因为他明智地看到，与其醉心于反驳他人，不如去建立自己的哲学体系。

另一种完全不同的批判来自伽桑狄。1641年伽桑狄来到巴黎，很快结识了麦尔塞纳和学术界其他批判经院哲学的人们，并且迅速对《第一哲学沉思集》做出反响。他对每个沉思逐一反驳，高谈阔论，洋洋万言。他的反驳意见寄给了笛卡尔，并随之附上一信，满纸却是溢美之辞。在笛卡尔眼里，这种做法不免有些虚伪。其实，笛卡尔与伽桑狄早已相识，但不知为什么，两人关系一直冷淡。笛卡尔后来向麦尔塞纳坦白，他不大看得上伽桑狄，也许因此忽视了对他应有的尊重。

大约在1641年11月，笛卡尔把《沉思集》原稿连同第一组反驳和答辩一并寄给惠更斯征求意见，并请他转给麦尔塞纳。大约在12月，笛卡尔把对于上帝和灵魂的基本看法做了一个简炼的说明，寄给了麦尔塞纳。此时，恰好《沉思集》的手稿送给麦尔塞纳校订，出版在即。于是，这个简短的说明，最后成为《沉思集》的提要。《沉思集》出版时，除了笛卡尔的正文和简短说明之外，还附录了搜集来的六组反驳以及笛卡尔对各组反驳的答辩。这六组反驳的作者分别是：

第一组，神学家卡特鲁（Caterus）；第二组，若干神学家、哲学家；第三组，霍布斯；第四组，阿尔诺；第五组，伽桑狄；第六组，另外若干哲学家、神学家。1642年，《沉思集》的拉丁文第二版在阿姆斯特丹出版，增补了第七组反驳和答辩。第七组反驳的作者是布尔丹（Bourdin）神父。

为了争取《沉思集》问世，笛卡尔已经搞得精疲力尽。虽然从现代人的观点看，笛卡尔创作了一部划时代的伟大著作，但是，在当时，笛卡尔却并没有这么轻松。《沉思集》的完稿，并未使他得到一丝宽慰，因为在征询意见期间，对于他的理论泛起的反对声浪几乎随处可见。《沉思集》问世之后能否得到广泛的承认，依然是个未知数。每逢想到自己理论的命运未卜，笛卡尔就不免有一丝怅惘。他在给惠更斯的信中说，他觉得自己的生活毫无意义。尽管朋友们都期待着他的著作问世，然而他自己却打不起精神工作。他只把《谈方法》第四部分稍作阐释，寄给法国一些重要的神学家过目，想听听他们的裁决。不过，在笛卡尔心目中，真正有价值的意见，还是学者们的意见。他之所以征询神学家的看法，只是不想触怒教廷，因为伽利略的遭遇使他认识到，发表异端思想是十分危险的事情。我们不能责怪笛卡尔小心谨慎。设身处地地想一想，进行一次思想上的变革，无异于一次冒险，它的确可以招致无穷的干扰和麻烦。而像笛卡尔这样的永远企图避开世事的人，是最厌恶干扰的。他一生不断地寻找平和的隐居地，就是为了避开干扰和麻烦，以便全身心地、与世无争地进行自己喜爱的研究。每一种批判，即使是不完善的批判，都是刺向笛卡尔的一把剑。而他不是学术领域中的职业剑客，不以取胜或者躲闪为乐趣。

《第一哲学沉思集》得到国王的特许和索邦神学院的神学

家们的首肯。于是，书稿在巴黎出版。三个月以后，该书才在荷兰的一些书店里出现。《沉思集》出版后，笛卡尔分别把书赠予有关人士，如路易十三的掌玺大臣塞吉尔（Pierre Seguier），拉·弗莱什学院院长、耶稣会神甫诺埃尔（Pere Noel）等人，有的是直接寄的，有的是通过麦尔塞纳代赠的。

1642年该书在阿姆斯特丹再版，易名为《第一哲学沉思集——关于上帝存在和身心区别的证明》。费舍先生认为，易名的原因十分明显。“上帝的存在是形而上学原则，灵魂不朽则不是，尽管灵魂与肉体的本质差别也属于形而上学的原则。这种差别为笛卡尔的全部体系奠定了基础，严格地说，它是‘第一哲学’的主题。因此，第二版的名称是对第一版的修正，正像献辞所说的那样，他所以做出这样的选择，是出于神学的和宗教的原因。”<sup>⑩</sup>

从笛卡尔的著作里，我们可以清楚地看到这位伟大的哲学家的思想历程。他首先在《探求真理的指导原则》和《谈方法》中建立自己的方法，尔后在《第一哲学沉思集》中发现并且建立新哲学的基本原则和科学的形而上学基础。这几部著作，虽然引起巨大的争论，却使笛卡尔赢得近代哲学创始人的声誉。可以说，笛卡尔无愧于这一称号。尽管他小心翼翼，与世无争，甚至千方百计把自己隐居起来。不过，这种生活方式未能幽禁得住他那富于挑战性、创造性的思想。“胆小的”笛卡尔，完成了常人不敢问津的创举，迫使盛行了一千多年的思想体系退出历史舞台。他改变了人们透视世界、社会、人生、自然、科学的新视角，哲学进入了笛卡尔时代。笛卡尔的实际寿命虽然只有短短的54年，他的思想和哲学精神，却延续至今，足足有三百多年。20世纪的一些大哲学家，一直试图突破笛卡尔建立的二元对立的世界，但是，很难说

他们真的走出了笛卡尔时代!

### 注 释

- ①Descartes, *The philosophical Works of Descartes*, vol. 1 (Cambridge, 1973) p. 100.
- ②Haldane, *Descartes: His Life and Times* (London, 1905), p. 117
- ③L. Liard, *Descartes* (Paris, 1882), p. 223.
- ④See *René Descartes*, Vol. 1 (edited by Georges J. D. Moyal, Routledge, 1991) pp. 30-31.
- ⑤同上书, Vol. 1, pp. 28-50.
- ⑥Descartes, *The Philosophical Works of Descartes*, vol. 1 (Cambridge, 1973) p. 101.
- ⑦罗素:《西方哲学史》下卷,商务印书馆,1982年,第87页。
- ⑧Descartes, *The Philosophical Works of Descartes*, vol. 1 (Cambridge, 1973) p. 100.
- ⑨笛卡尔:《探求真理的指导原则》商务,1991年,第151页。
- ⑩Haldane, *Descartes: His Life and Times* (London, 1905), pp. 188-189.
- ⑪Kuno Fischer: *Descartes and His School* (New York, 1887), PP. 247-248.



## 普遍怀疑

### 寻求确定性

笛卡尔的形而上学从普遍怀疑出发。但是，普遍怀疑不是怀疑主义，怀疑主义为怀疑而怀疑，其结论是悲观的，断言人类无法得到确定的知识；普遍怀疑则充满积极进取的精神，目的是为人类知识寻求确定性。笛卡尔说：“我早就指出过，在行为方面，有时必须遵从一些不可靠的意见，明知不可靠，却要把它当作无可怀疑的……。”“可是现在，我只求专门研究真理，所以我想，我的做法应当完全相反，凡有疑窦的意见，统统认作绝对的虚假，加以排除，看看心中是否还剩下什么不可怀疑的东西。”<sup>①</sup>当我将一切可疑的东西清除干净，同时也将以前潜伏在我的心灵的一切错误统统拔除干净。“我这样做，不是模仿怀疑派，为怀疑而怀疑，装作永远犹疑不决的样子。相反，我的整个计划只是为自己寻求确信



的基础，把浮土和沙子排除，以便找出岩石或粘土来。”<sup>②</sup>不难看出，笛卡尔的普遍怀疑是一种方法，是为寻找真理服务的。他所以用普遍怀疑的方法，暗中是将确定性与真理联系起来，认为寻求真理就是寻求确定性。也就是说，通过普遍怀疑，一旦发现确凿无疑的东西，便是发现了真理。

问题在于：真理与确定性是什么关系？寻求真理如何转化为寻求确定性？这种转化的认识论意义何在？

笛卡尔这里谈及的“真理”是认识论概念。这层含义的真理，早在古希腊时期便有所规定。亚里士多德主张，说不存在者存在，或者，说存在者不存在，是错误的；反之，说存在者存在，不存在者不存在，则是真实的。例如，“张三存在着”这个命题，其真假取决于张三存在或不存在这一事实。张三的存在是该命题所以正确的原因，反之则不然，这个正确的命题绝不能是张三存在的原因。亚里士多德的上述真理定义，一般被称作真理符合论。用现在的话说：一个命题或一个陈述是真是假，关键在于它是否与实在相符合。真理就是思想与实在相符合。

如果静态地考察我们的认识内容，这种真理理论似乎并不要求确定性。我们认识的真假，与认识者确信程度无关。对于一个观念，不管你是否确信，只要它与事实相符，那就是真实的。它的真实程度，不因你的坚持不懈而增加，也不因你的犹疑不决而减弱。例如，某甲有“毛泽东于1976年去世”的观念，不管他是否完全相信（也许，他对毛泽东充满感情，至今不太相信这是事实），都是一个真的观念，因为事实如此。不过，尽管相信的程度无关紧要，但最低程度的相信却是必要的，因为相信与否，决定对一个观念或一个命题的肯定或否定。甲不相信“毛泽东于1976年去世”，实际是

相信“毛泽东没有于1976年去世”。因此，甲获得真理至少要进入这样一种状态：如果P，甲相信P，如果非P，甲相信非P。这里似乎不需要寻求确定性。

然而，笛卡尔不是静态地考察真理问题，而是从人的认识过程出发考察真理问题。也就是说，他不仅考虑认识的内容，而且考虑认识的过程。他要说明甲是如何相信P（或非P）的，即说明甲是如何进入上述状态的。其实，即便静止地看，上述状态也显得不充分，因为它仅仅表明甲已经占有真理（P）的状态，却没有揭示甲为什么相信P。甲相信P必须具备先决条件，至少他应知道自己的信念是真的。或者说，他所以相信，是建立在“知道”的基础上，他的相信已经包含“如果P，甲知道P，如果非P，甲知道非P”。更重要的是，一旦引进认识的过程，甲的身分便不仅是真理的持有者，而且变成真理的探索者。探索者的任务是寻求，不断推究以实现自己的目的，但是结果往往凶吉难测，可能满载而归，也可能一无所获。关键是有一个正确的方法。探索真理也一样，甲要想进入真理状态，即“如果P，甲相信P，如果非P，甲相信非P”，需要自觉地采取一种正确方法。这种对方法的要求意味着：某人用它获得的信念是真的，同样，除非信念是真的，否则，某人将无法获得它们。所以，对作为探索者的某甲来说，他获取真理时的状态应该是：如果P，甲相信P，如果非P，甲相信非P，并且，无论哪种情况，甲的信念都有这种性质，即它们的产生方式保证，除非它们是真的，否则人们将无法获得它们。

应该指出，笛卡尔的研究就是从探索真理开始的，不过，探索条件远比某甲严格。首先，他一心探索真理，对任何其他事情毫无兴趣，日常的实际事务，统统排除在探索范围之

外，因而他的探索完全是必然的过程，探索方法的合理性完全内在于探索之中。其次，他是唯一的探索者，他作为人类理性的化身面对客观世界，试图表明：在没有其他人的理想状态，人如何认识世界，如何获得真实的知识呢？笛卡尔的用意是将问题推向极端，以寻求获取真理的初始条件。在这种情况下，尽管是他个人获取信念，但是，它们的性质决非偶然的，探索真理的方法也具有普遍的可靠性。

笛卡尔采取这种理想探索者的立场，自然将探索真理转变为寻求确定性。如果说，当第三者在场时，甲相信P的真实性有时还出于偶然，那么，在理想的探索状态，这种情形根本不可能发生。因为没有第三者能将P与甲的信念加以对照，甲的信念是否真，其判别完全取决于主体本身。从方法上看，要获取真信念，探索者的方法必须能够防止错误（error-proof），只要正确地运用，就能保证获得真理。由此产生的信念必然是确定的。反过来也可以说，若在理想状态下探索真理，寻求确定性是唯一可能的道路。所谓“确定性”就是确信不疑。确切地说，寻求确定性就是寻找一种绝对无误的（in corrigible）命题。这种命题有一种性质，即如果有人相信它，符合逻辑的必然结果是，他的信念是真的。绝对无误不同于一般的真理概念，它与信念联系在一起，一旦相信，必定是真信念。

可以看到，笛卡尔寻求知识的确定性，决不像有些人认为的那样，是一种过分的要求，是西方世界对知识的非份之想。其实，它是对人类知识考察的一个必然结果。除非笛卡尔的探索获得成功，否则，任何知识都是可疑的，也就是说，根本就没有什么知识可言。知识是对实在之物的认识，实在之物独立于认识主体而存在，即独立于思想和经验（除非特

殊情况，即所认识的实在之物恰恰是心理要素)。问题在于，实在之物的独立意味着不受任何主体的干扰，本来如此，可是，认知主体和对它们的表象，即信念、经验、概念，却因人而异，各不相同。对同一个事物，甲和乙的表象可能大相径庭。在这种情况下，人的知识如何可能呢？什么东西使不同的表象彼此相关？有没有统一的方式理解表象之间的差别？为了寻求出路，人们发明了“世界”的概念，它不仅包含甲和乙，而且也包含他们的表象。甲和乙都居住在同一个世界上，只是由于位置不同，视角不同，才对同一个事物有不同表象。但是，世界难道不是一个表象？只不过范围更广罢了。对世界的表象恐怕也是千差万别，很难说就是独立而存的实在之物。哲学家陷入了两难境地。一方面，知识要求独立自存的“实在”概念，可以作为任何知识表象的对象。这种概念是知识得以成立的基础；另一方面，认识主体却只能因人而异，形成特殊的“实在”概念，很难说它们是独立的。这个矛盾是知识本身固有的，也是人类的认识过程逐步展示的。要么找到绝对的“实在”概念，使知识成为可能；要么满足于特殊的表象，承认认识的相对性。长期以来，这个问题苦苦纠缠着西方哲学家，百思不得其解。

笛卡尔尽管提出普遍怀疑，实际上对人类认识能力充满信心，他试图从理论上阐明绝对的实在概念，证明知识是可能的。寻求知识的确定性便是他的艰难历程的第一步。

## 普 遍 怀 疑

笛卡尔以理想的探索者身分开始探索。他发现，头脑中已有的信念并非绝对无误，它们是从幼年开始逐渐形成和积

累的，或者是把错误的见解当作真实的，或者是根据一些靠不住的原则建立起来的。现在，为了寻求确定性，应该将这些可疑的东西统统清除出去，看看是否还留下什么根本不可怀疑的东西。这个方法就是怀疑方法。这种怀疑的范围十分广阔，不仅包括头脑原有的可疑信念，而且包括一切可以设想的可疑信念，也就是说，凡有可能怀疑的东西，即便没有经验的效应，统统包括在内。由于怀疑的对象如此广泛，所以也叫作普遍怀疑方法。

普遍怀疑方法是一种普遍的排除法，排除可疑的，留下确定的。为了说明这一点，笛卡尔讲了一个选苹果的例子：某人有一篮苹果，担心有的烂了，想把它们挑出来，以免弄坏其余苹果。他怎么办呢？他先把所有苹果倒出来，一个一个检查，把不烂的挑出来，重新放进篮子里，然后扔掉其余的烂苹果。人的情况与此相似。有些人过去没有学好哲学，头脑中的许多信念是早年积累的，其中有些恐怕并不真实。现在，他们试图区别错误与真理，否则，两者混淆将导致信念普遍动摇。怎么办？最好的办法莫过于将所有信念统统抛弃，暂且当作错误的或可疑的，然后对它们逐一研究，保留那些确定无疑的真实信念。在笛卡尔看来，谁若想获得真理，一生中至少应该进行一次普遍的怀疑。

下面我们看看，笛卡尔对哪些东西表示怀疑？提出怎样的论证？

### 梦还是醒

笛卡尔首先对我们的感官知觉表示怀疑，认为感官常常欺骗我们。因为一个人假如仅仅凭借感官，甚至根本无法确定他不是在做梦，更不用说证明外部世界的真实性了。他论

证说，有些事情，在我们的感官看来，似乎确凿无疑：

“比如我在这里，坐在火炉旁边，穿着冬袍，两只手上拿着这张纸，以及诸如此类的事情。我怎么能否认这双手、这个身体是我的呢？除非拿我与那些疯子相比……”

可是，问题并不那么简单：

“……我在这里必须考虑到我是人，因而有睡觉的习惯，并且惯常梦见一些东西，和疯子醒的时候见到的一模一样，有时甚至更加荒唐。夜里，我曾经不知多少次梦见自己在这个地方，穿着衣服，靠在火炉旁边，虽然我是一丝不挂地躺在床上。现在，我似乎确实认为自己醒着，睁大的眼睛看着这张纸，摇晃的脑袋也没有发昏，我故意地、自觉地伸出这只手，并感觉到这只手，而梦中的情形好像不这么清楚，也没有这么明白。但是，细细想来，我回忆起自己在睡梦中，时常为类似的一些假相所欺骗。想到这些，我明显地看到，居然没有什么确定不疑的标志，使人能够清清楚楚地区分清醒与睡梦。这不禁使我大吃一惊，其程度几乎能够让我相信我现在是在做梦。”<sup>③</sup>

笛卡尔的论证从“我在这里，坐在火炉旁边……”的事实开始，最后，他却产生疑问：我是否在这里，坐在火炉旁边？显然，假如笛卡尔能确定自己是醒着，他便能消除疑问。但是，

笛卡尔却问：我是醒着吗？我不能肯定。我根据什么说我醒着？似乎只能根据我实际在这里。可是，这又回到前面提出的问题。因为我可以梦见我在这里，没有什么办法说出我究竟是醒着还是做梦。笛卡尔的论证是要表明，睡梦的经验与清醒的经验性质相同，二者难以区分。既然如此，我的感觉经验的性质也就无法保证我不是在做梦，所以，我无法知道我现在不是在做梦，也无法知道我始终不是在做梦。进一步的推论必将得出：我不可能知道以经验为基础的信念是否真实。笛卡尔的论证有釜底抽薪之妙：它不拘泥于具体的感觉经验，即便有的经验是“我”的当下感受，真真切切，但依然逃脱不了正在做梦的可能性。感觉经验没有提供可靠的标准，将梦与醒区别开来。

或许有人产生疑问：“怎么连梦与醒都分不清？那不会是傻瓜吧？”

的确，在我们的日常生活中，白天黑夜，起床睡觉，周而复始，似乎无人不能区分梦与醒。我实际地写作与我在梦中写作，似乎截然不同：前者产生一定效果，白纸黑字，历历在目，不仅我可以看见，其他人也可以阅读；后者则不会产生任何实际效果，睁眼醒来。桌上的白纸仍然空空如也。你在梦中赚的钱，第二天早晨也绝不会实际地攥在你的手中。生活就是如此这般地继续下去，一切都那么正常，那么顺理成章，似乎无人会为区别梦与醒的标准而发愁，梦与醒的区分似乎根本不成问题。

然而，笛卡尔讨论梦与醒的问题，不是想否定实际生活的真实性，他的目的是从理论上寻求区分梦与醒的最后标准：究竟怎么从理论上证明梦与醒的不同？如果感觉经验不能提供标准，那就值得怀疑，应该另请高明。日常生活得以正常

进行，并不能从理论上说明感觉经验是可靠的。从理论上说，梦与醒无法通过人的感觉经验加以区别。即使你的著作可以发表，可以阅读，甚至可以为他人所承认，但是，这些情形的发生都通过你的感觉经验。问题在于，这些经验难道不是梦的经验？如果不是，理论上如何证明？你有钱的时候与无钱的时候，哪个是梦？哪个是醒？也许你说的“现实”恰恰是睡梦，你以为是梦乡则正是现实。即便生活中，人们有时不也分不清梦与醒吗？或咬嘴唇，或敲脑壳，以验证是否清醒。其实，你感觉的流血的经验和头痛的经验，也许都是梦的经验哩。常识不能代替理论。要拒斥笛卡尔的论证，单凭日常生活的体验是不行的，必须提出理论的证明。

有一些哲学家向笛卡尔的论证提出理论的挑战。

肯尼（Anthony Kenny）批评了笛卡尔论证的一个前提。<sup>④</sup>按照笛卡尔的观点，惟有经验的性质做保证，我才可以知道我是醒着。也就是说，只有当我的经验具有某些性质，可以推断我醒着，那么，我才能知道我现在不是做梦。肯尼则认为，根本无须求助经验的性质，便可知道我是醒着。因为我说“我醒着”，是在下判断，而只有当我醒着，才可能做出判断，人不能在梦中下判断。肯尼的论述可以这样表示？

如果我判断我醒着，我便知道我醒着。

我现在判断我醒着。

……

所以，我现在知道我醒着。

可是，事实告诉我们，人在梦中有时也做判断，甚至做出正确的判断。例如，有人在睡梦中思考数学题，并得出正



确的答案。再如，人在做梦时，不是经常断定自己是在做梦吗？所以，很难说只有在醒着的时候，才能做出判断。况且，如何确定我的判断“我醒着”是真的？也许我做判断时，当下的经验格外鲜明和生动。但是，仔细想想，在过去许多梦境中，我做判断的当下情形不同样鲜明和生动吗？而实际上，我只是梦见我正在做判断。因此，我似乎做判断不足以证明我确实在做判断。肯尼的批评没有驳倒笛卡尔，相反，他的小前提的真实性，恰恰需要笛卡尔所怀疑的感觉经验来保证。因为肯尼首先要回答：你如何知道你现在实际地正在判断你醒着？

麦克唐纳（Margaret Macdonald）的批评十分尖锐。<sup>⑤</sup>她说，睡梦与清醒的性质并非相同，梦境与醒时的错觉，甚至幻觉（除了地道的精神病患者），都有明显的差异。首先，清醒时的错觉和幻觉是在实在的境况中发生的，可以与周围其他实在物体相比较。筷子是直的，放在水里看上去却是弯的，不过，水是实在的，将手浸在水里不纯粹是湿的感觉。引起错觉的物体与其他实在物体之间有一种空间关系，可以实际记录下来，例如，照相机便可拍摄水中筷子的情形。梦没有这种性质。我躺在卧室的床上梦见威斯敏斯特教堂，不能说“我的梦出现在衣柜与窗户之间”，只能说“我梦见威斯敏斯特教堂在衣柜与窗户之间”。梦不是一个地方。梦的内容不是客体，与任何地方的客体亦无空间关系。“我梦见……”并不意味着“我将某物置于梦中”；“在梦中”完全不同于“在一个地方”。其次，睡梦与错觉的验证亦不相同。对于清醒时的知觉，总能找到某种程序确定是否虚幻，可以用其他的知觉检验和调整。远山看上去很小，很低，但可以走近它，仔细观察它的高度和形状，以修正原来的错觉。睡梦没有这种性

质。在梦中，人们根本无法运用任何切实有效的验证方法。清醒本身亦不是证明，它是一种自然过程，不是逻辑。一觉醒来，梦便消失，内容也不复存在，只可回忆而不可修正。确切地说，对于睡梦，“修正”一词毫无意义，因为它不像错觉，是某种实在的歪曲显现。“我梦见我感觉……”与“我感觉……”截然不同。哲学家混淆了这两种陈述的逻辑位置，过分强调“我梦见”后边的从句，结果看不到睡梦与错觉的差异。由此必然得出结论：笛卡尔所说的“没有什么确定不移的标志，使人能够清清楚楚地区分清醒与睡梦”，乃不实之词。

尽管麦克唐纳指出梦与醒的许多差异，但有一点却忽略了：即只有当这些差异为人所意识或为人所领会，混淆才能避免和修正。如果一开始便知道二个事物之间的差异，就不会将一个错认成另一个；如果后来逐步领会二者间的差异，先前的混淆便可得到修正。笛卡尔所谓的“没有”，其义是无法领会，而且是无法为感官所把握。事物之间可能存在很大差别，可是，它们的表面现象也许十分相似，肉眼难以分辨。贝克(M. J. Baker)举了双胞胎的例子：两个女孩是孪生姐妹，一个叫爱丽丝，一个叫安娜。两人性格迥然不同，一个有诗人气质，另一个却呆板乏味。可是，当面对这两位女孩时，依然分不清谁是谁，因为二者相貌一模一样，无法为感官所分辨。<sup>⑥</sup>梦和醒也一样，尽管二者有很大差别，但其表面现象却不允许我们确定处于哪种状态。麦克唐纳指出，只有清醒时，才可进行验证。可是，问题在于，当我能够知道我究竟是进行验证，还是梦见我进行验证之前，首先必须确定，我究竟是醒着，还是在做梦。麦克唐纳的验证标准，的确可以将领悟的这一部分与那一部分区别开来，但是，当我们考虑醒与梦的问题时，涉及的是领悟的整体性质。验证似乎无能

为力。至于随后发生的情形，梦与醒似乎也不像麦克唐纳所说，提供什么明显的区分标准。当然，“我知觉P”与“我梦见P”不同，前者要求P是事实，后者则没有这种要求。但是，这种知识并不能帮助我确定是梦还是醒，即我究竟是梦见还是在知觉。后来标志能够形成，恰恰需要我们首先领悟所处状态的性质。

摩尔(G. E. Moore)的批评揭示了笛卡尔证明的一个逻辑错误。他承认，我现在的某些感觉经验，有一些重要方面与梦中曾经出现的影像十分相似。但是，以此为前提，推出“我不知道我现在是不是在做梦”的结论，在摩尔看来则是荒谬的。因为前提本身便隐含着：“我知道梦曾经发生过”。这种暗示与结论相矛盾。“假如一个人某时某刻不知道自己是不是在做梦，他怎么可能知道曾经做过梦？如果他现在正在做梦，或许正梦见曾经做过梦；如果他不知道他现在是不是在做梦，他怎么能够知道他现在不正是梦见曾经做过梦？他怎么能够知道曾经做过梦？”<sup>⑦</sup>

摩尔的抨击可谓一针见血。但是，结论与前提的不一致不足以推翻笛卡尔的整个论证。这仅仅表明，笛卡尔的论证是一种归谬法，证明前提是不可接受的。笛卡尔的目的就是要指出前提的可疑性，并不是说前提有什么错，而是表明，谁若采用这些前提，必然无法确定自己是不是在做梦，由此证明前提是不确定的。

对笛卡尔睡梦论证的挑战还有许多。自从这个论证问世之后，西方哲学家绞尽脑汁，设想种种方案，企图解决梦与醒之谜。然而，他们的努力至今也很难说获得完全的成功。

## 欺人的恶魔

如果说，建立在感觉经验基础上的命题不可靠，那么，类似数学性质的一般命题应该确定无疑，因为它们研究的都是一些非常简单，非常一般的东西，不考虑这些东西是否存在于自然界。它们总有某种确凿无疑的东西，似乎与感觉经验无关。不管我醒着还是睡着， $2+3$  必然等于 5，正方形总是四条边，否则必将陷于错误。

然而，在笛卡尔看来，这种命题也不确定，依然值得怀疑。为了证明这一点，他虚构了一个欺人的恶魔：

“很久以来，我心中一直有个想法：即存在着一个全能的上帝，是他按照我现在的样子把我创造出来。但是，我怎么知道他不让这类事情发生，即本来就没有地，没有天，没有广延的物体，没有形状，没有大小，没有地点，而我却偏偏具有所有这些东西的感觉，而且，它们正像我所看见的那个样子存在着？还有，我时常想起，有些事情人们自以为知道得千真万确，其实却常常搞错，同样，我怎么知道上帝不会捉弄我，让我每次计算  $2+3$  时，或者数一个正方形的边时，或者判定什么更简单的东西（如果可以想象比这更简单的东西的话）时，总是弄错？”<sup>⑧</sup>

笛卡尔的论证表明：我不能确定上帝不欺骗我，所以，我也不能确信数学之类的命题。可是，上帝是全智全能的，上帝的概念本身就包含了至善至美，他怎么能欺骗我们呢？笛卡

尔自己也意识到这一点，他回答说，上帝也许是善良的，不会让我总是出错，但是，容许我有时出错似乎也与他的善良本性相冲突。既然容许我有时出错，为什么不会让我总是出错？上帝的全能怎么不能让我永远正确？或许，我的起源并非全能的上帝，而是其他不完满的作者。既然失误和弄错是一种不完满，那么可以肯定，使我得以存在的作者越无能，我就越可能不完满，以致于总是出错。无论哪种情况，笛卡尔似乎都有可能受骗。他无可奈何地说：“我不得不承认，我早先信以为真的事情，没有一个是现在不能怀疑的……”。这究竟因为什么？是万能的力量指使，还是缺乏完满的原因？至少应该肯定，笛卡尔的怀疑“决不是由于考虑不周或草率行事，而是有深思熟虑的充分理由。”<sup>⑩</sup>欺骗笛卡尔的骗子的确有可能存在，不管把他叫做什么。后来，笛卡尔在第一个沉思的结尾，果然用“恶魔”取代了“骗人的上帝”。他说：“因此我要假定，用尽全部机智欺骗我的，不是真正的上帝（他是真理的源泉），而是一个恶魔，它的狡诈和强大绝不亚于上帝。”<sup>⑪</sup>

笛卡尔所以在“上帝”与“恶魔”之间左顾右盼，举棋不定，并非没有理由，而是因为那个让他总是出错的骗子，同时兼有上帝和恶魔的品性：力量强大却道德败坏。只有面对这样的骗子，我们才能清楚地看到，“我”的整个心灵是有所依赖的存在，“我”所认识的真理也有所依赖。换句话说，思想与真理之间横隔一条黑暗地带，暧昧不明，假如没有中介，假如不依靠无限的意志或力量，人不可能把握实在之物，也不可能认识真理。倘若中介力量有意地误导我，我只能上当受骗。无限的力量能做任何事情，因而，我受骗是可能的。可以看到，骗子的假设决不是哲学家的随意虚构，而是对人类

认识能力和认识条件的考察，有其深刻的哲学意蕴。骗子的出现导致怀疑范围扩大，不仅感性知觉值得怀疑，甚至  $2+3=5$  的理性判断也有理由怀疑。笛卡尔宣称：“我要认为天、地、颜色、形状、声音以及所有其他外界事物，都不过是假象和梦幻，是这个恶魔为骗取我的信任而设下的圈套。我要认为自己本来没有手，没有眼睛，没有肉，没有血，什么感官都没有，却错误地相信我有这些东西。”<sup>①</sup>几乎世界上的一切，都被笛卡尔所怀疑。其实，何止于此，那位至尊至善的上帝，不是也很可疑吗？

一切都可以怀疑，最后还剩下什么呢？

### 注 释：

①Descartes, *The Philosophical Works of Descartes*, Vol. 1 (Cambridge, 1973), pp. 100-101.

②同上书, p. 99.

③同上书, pp. 145-146.

④See Kenny, A, *Descartes: A Study of His Philosophy* (New York, 1968).

⑤See *René Descartes* Vol, 2 (ed. by Georges J. D. Moyal, Routledge, 1991), pp. 66-77.

⑥参见上书, pp. 78-82.

⑦See G. E. Moore, *Philosophical Papers* (London, 1959), "Certainty".

⑧Descartes, *The Philosophical Works of Descartes*, Vol. 1 (Cambridge, 1973), p. 147.

⑨同上。

⑩同上书, p. 148.

⑪同上。



## 我思故我在

### 知识大厦的基石

笛卡尔陷入普遍的怀疑，上帝、世界、乃至自己的身体，统统都是假象，统统不能相信。此时此景好像早鸭子掉进深水潭，惶惶然不知所措，既不能触摸水底站稳脚跟，又不会自己游上来浮到水面，多么需要一个坚实的支撑点呀！经过不懈的探索，笛卡尔终于找到这个支撑点，即他确信无疑的东西。他说：

“我曾说服自己相信，世界上什么也没有，没有天，没有地，没有心灵，没有身体。我是不是也曾说服自己相信，连我也不存在呢？绝对不是。如果我说服自己相信什么东西，那么我毫无疑问是存在的。可

是，有一个非常强大、非常狡猾的骗子，总是想方设法欺骗我。如果它欺骗我，那么我毫无疑问是存在的。不管它如何随心所欲地欺骗我，只要我想到我是某个东西，它就决不能使我不存在。所以，经过全面思索和细致考虑之后，我必然得出结论，坚信我是（I am），我存在（I exist）这个命题，只要我说出它或心里想到它，就必然是真的。<sup>①</sup>

“……我注意到，当我设想一切都是假的时候，在想这件事的‘我’必然应当是某种东西。我发现，‘我思想，所以我存在’这条真理，是如此确实，如此可靠，连怀疑派最狂妄的假定都不能使它动摇，于是我就立刻断定，我可以毫无疑问地接受这条真理，把它当作我所寻求的第一哲学原理。”<sup>②</sup>

所谓的“我思想，所以我存在”，就是我们常说的笛卡尔的“我思故我在”。它的拉丁原文是 *Cogito, ergo sum*，这句话有三个词：*cogito* 译成“我思”，*sum* 译成“我在”，*ergo* 乃一副词，译作“故”或“所以”。其主要成分是“我思”和“我在”。通过上边的引文可以看出，在笛卡尔那儿，“我思”和“我在”都是确定无疑的，它们正是怀疑后的剩余物。因此，“我思故我在”这个命题，就是笛卡尔移动地球的阿基米德支点，是他的全部知识大厦的基石。

## 我 思

绝对无误是我思和我在的一个重要属性，也就是说，如



果有人相信他在思想，或者，相信他在，那么他的信念必然是真的。然而，我思与我在的绝对无误又有所差别：我思的绝对无误伴随着明证(evident)，意思说，如果一个命题为真，那么甲就相信它；我在则没有这种明证性质，尽管它也是绝对无误的，但必须具备一定的条件之后才能获得明证的性质。

我思所以有这种特殊性质，是因为我思的真实仅仅取决于我在思想的瞬间，我思的存在是自明的。例如，如果我说“我正在写”，而且我确实在写，那么“我正在写”这个命题就是真的；但是，假如我不在写，而是在说，那么，这个命题就是假的。“我正在思想”则不同，只要我自己作出肯定，无论采取什么形式，都将是真的。即使根本没有肯定，只是怀疑或思考，“我正在思想”也是真的，因为思考和怀疑也是某种形式的思想。我怀疑或思考任何东西，尤其是怀疑和思考“我正在思想”这一命题，都将使“我正在思想”成真。当然，我怀疑和我思考还不是真实的信念，单纯的怀疑和思考并没有相信什么。只有肯定某物，例如，肯定我正在思想，才有可能形成真实的信念。我思是思想者本身的活动，我肯定我思想本身就是我在思想。“我正在思想”以某种方式保证思想者的肯定是真的，同时，使“我不在思想”必然为假。笛卡尔的确信仅仅依赖于自己的心灵状态。在笛卡尔看来，心灵活动可以直接向思想者显现，反过来说，思想者可以直接接触这些活动，他能确定自己处于正在思想的状态。

应该指出，“我正在思想”的命题不是狭义的，单一的，而是代表着有关心理生活的全部命题。因为笛卡尔用的拉丁文“cogitare”(“我思”)，意思远比英文的“think”广泛。在英文中，“think”主要指理性的或认知的过程，而拉丁文“cogitare”泛指一切意识状态或意识活动，不但包括感知，而且包

括意志；既包括判断，也包括信仰。笛卡尔曾在《哲学原理》中明确指出：“我们所经验的一切意识形式可分两大类：一类是认知活动或理智活动；另一类是意愿作用或意志活动。感觉、想象和纯粹理智，是认知活动的不同形式；欲望、厌恶、肯定、否定、怀疑等，则是意志的不同形式。”<sup>③</sup>笛卡尔试图通过“我思”证明，他能确定无疑地相信，上述所有形式的心灵活动必然属于他，只要他经验到它们。

其实，严格地说，笛卡尔所说的“我”不可能是别的，就是进行意识、意愿的思想。他说：

“我究竟是什么？一个思想物。什么是思想物呢？就是一个在怀疑，在领会，在肯定，在否定，在愿意，在拒绝的东西，也是一个在想象，在感觉的东西。

如果这些东西都属于我的性质，的确为数不少。可是，为什么不属于我呢？我不就是差不多怀疑一切，同时却领会某些东西，确认只有它们是真的，否认其他东西，并愿意知道更多一点，以免上当受骗，甚至不由自主地想象许多东西，就像凭借身体器官感知到的许多东西一样吗？所有这些东西当中，难道没有一件像我存在那样确实——尽管我总是睡觉，尽管我的创造者总是竭尽全力欺骗我？这些属性里边，难道有哪个能与我的思想分别？有哪个能与我自己相分离？事情是自明的，是我在怀疑，在领会，在欲望，根本无须其他的解释。”<sup>④</sup>

笛卡尔在这里表明，“我”就是思想，就是在思维、在怀疑、在肯定、在否定、在欲望的东西，是没有形体，没有五官的

思想物。“我”所确信的是各种各样的思想活动，甚至感觉，如果撇开具体内容，撇开器官的因素，仅就心理感受而言，也是确定无疑的。

## 我 在

“我在”也是绝对无误的。不过，它需要“我思”作为条件。也就是说，只要我思想，我存在就是确实的。即绝对无误的；我思想多久，我也就存在多久；假如我停止思想，我将不复存在。可见，我在要通过我思加以说明。实际上，笛卡尔本人就是通过我思论证我在的。问题在于：我思与我在是什么关系？我思如何说明我在？笛卡尔为什么能够凭借他的思想确定他的存在？这些都是理解笛卡尔哲学的关键，但也是相当困难的问题，西方哲学家对此众说纷纭，莫衷一是。

从传统上看，哲学家争论的焦点是：笛卡尔是如何认识自己的存在的？通过直观还是通过推理？

今天，主张直观的经典论证当推亚克·辛提加 (Jaakko Hintikka)。他在著名论文〈“我思故我在”：推理还是行为〉<sup>⑤</sup>中明确指出，“我在”的确定性建立在直观的基础上。当然，笛卡尔的表达有时的确像是推理，例如，“我思想，所以我存在。”“我存在”似乎是论证得出的一个结论。但是，在辛提加看来，推理的假设必将导致逻辑矛盾。假如“我在”是从“我思”推导出来的，那么，必然将“我思是存在的”作为隐含的前提。因为，若把“我思想，所以我存在”置于可证的逻辑系统，那将意味着，其中涉及的所有单称词项，都指谓某个实际存在的个体。我们进行推理的时候，在提出“我思想”这一前提之前，已经确定“我”是某种存在的東西了，而

这正是推理所要得出的结论。换句话说，除非事先知道结论，否则我们将无法确定前提是否真。

推理的假设不足取，自然应该让位于直观。辛提加认为，“我思”是一种行为（performance）或一种实现。我思与我在并不是两个命题之间的关系，笛卡尔所确定的只是一个命题，即“我在”，“我思”则微不足道。这里，起根本作用的是思想活动本身。例如，“我不存在”的句子尽管形式上合理，但从存在的角度出发则矛盾重重。任何人，假如懂得这门语言和第一人称的使用规则，必然知道讲这种话是错误的。如果一个人企图通过自己的某种活动否定自身的存在，那是极其荒谬的。因此，在笛卡尔那里，正是通过他本人的思想活动，他才知道他的存在是确定无疑的。某个确定的思想活动，必然导致确信存在，显然，“我思”与“我在”之间的关系，远远超出推理关系。也许，“我通过思想感知到我的存在”更能精确地表达笛卡尔的意思。

辛提加的论证的确表现了当代哲学家的智慧和洞见，深刻揭示了推理假设的逻辑矛盾，以新的形式支持了直观假设，即每个人都能通过直观看见“我思”和“我在”，无须推理。这一点，笛卡尔早在《探求真理的指导原则》中便已指出。然而，辛提加的论证也有毛病。弗兰克福（Frankfurt）批评了两点：（1）辛提加的解释对思想活动的内容有特殊要求。若想通过思想活动感知自身的存在，我试图设想以及我无法相信的只能是“我不存在”，我试图设想却不能相信，才使我意识到我确实存在。但是，在笛卡尔的文本里，思想内容相当广泛，且变幻不定。我所以确信我存在，可能是因为我考虑到没有地，没有天，没有身体，如此等等；也可能因为我断定一块蜂蜡存在；或者因为我认为自己是某种东西。（2）辛

提加的解释对思想活动的形式也有特殊要求。假如我思索我不存在的可能性，便不符合他的要求，因为这种思索是可能的。他所说的思想活动，仅仅限于思想我现在不存在。但是对笛卡尔来说，这个要求显然过分苛刻。笛卡尔不仅通过他的怀疑行为引进他的存在，甚至根据接受任何一个命题的事实来证明他的存在。<sup>⑥</sup>按照弗兰克福的看法，辛提加的论证限制过于狭窄，很难找到更多的文本根据。不过，我以为，除上述缺陷外，辛提加更严重的缺陷是掩盖了“我思”对“我在”的条件作用。他的论述给人一种印象，似乎思想活动可以直接把握“我在”，无须“我思”作基础。假如真是这样，笛卡尔为什么还要反复强调“我思”呢？他的“我思故我在”为什么包含“我思”和“我在”两个命题呢？

或许，推理的假设更符合笛卡尔的原意，因为这种假设明确将“我思”作为前提条件，“我在”是从“我思”推出的结论。

这是一个十分复杂的问题。

从字面看，笛卡尔的有些话很像主张推理，例如，他在《谈方法》中说：“正是从我想到了怀疑一切其他事物的真实性这一点，可以非常明白、非常清楚地推出：我是存在的。”但是，笛卡尔也十分明确地指出，他的“我思故我在”根本不是三段式。他在对第二组反驳的答辩中说：

“当有人说‘我思想，所以我存在’的时候，不是通过三段式从他的思想推出他的存在，而是凭借心灵的单纯直观，看出那是一个自明的事情。事实表明，如果他是从三段式推论出来的，他就必须先认识大前提：凡在思想的东西都存在。但是，相

反，他认识这一点恰恰要依赖自己的经验，即如果他不存在，他就不能思想。因为，从认识个别命题进而认识一般命题，正是心灵的本质。”<sup>⑦</sup>

笛卡尔所说的三段式可以这样表示：

凡在思想的东西都存在  
我在思想  
……  
所以，我存在。

笛卡尔的意思是说，假如是三段式，就必须有大前提。可是，要得出“凡在思想的东西都存在”这个大前提，必须依靠个体的经验。也就是说，个人首先要意识到，如果他不存在便无法思想，恰恰把“我存在”作为前提。大前提要以三段式的结论为根据，结果陷入循环论证。毫无疑问，笛卡尔清楚地意识到这一点，他的“我思故我在”不可能是这种三段式。

是否可以看作一种非三段式的推理？笛卡尔对第二组反驳的答辩，似乎仅仅拒绝三段式，并没有排斥其他推理。

有人认为是一种假言推理。然而，即便我们不去纠缠文本的依据，这种看法也将面对前边所说的辛提加的责难。威廉斯（Williams）有一个解释。他认为，“我思想，所以我存在”的推理条件是一种规则，而不是前提。或许可以说，推理原则就是允许我们从一个东西推导另一个东西的规则——例如，从  $p$  推导  $q$ 。但是，从  $p$  推导  $q$  就是以  $p$  为根据认识  $q$ ，就目前的问题而言，这是不可设想的……我不能根据 ‘ $f(a)$ ’ 是真的这一事实，认识  $a$  所表示的东西。如何克服这个困难？

威廉斯说：逻辑是相当有用的，例如可以说，有一种原则允许我们从‘p 和 q’推出 p，无须事先知道 p 是真的，甚至可能已经假定，实际上根本不可能知道‘p 和 q’是真的。<sup>⑧</sup>这番话表明，辛提加的责难并非无懈可击，不能完全排除对“我思故我在”做推理的解释。

但是，威廉斯的解释过分强调逻辑形式的一面，而忽略了笛卡尔论证的认识论的意图。笛卡尔是要寻求坚定的认识基础，在此基础上建立人类的知识大厦，不仅仅是要求推理规则。

相比之下，弗兰克福的解释似乎更有启发。弗兰克福另辟蹊径，试图根据文本证明，笛卡尔的论证是一种推理，但不是严格意义的证明。他认为，笛卡尔是从询问“难道我不是什么东西？”开始的，并提出反对他存在的三个论据：（1）“可是我已经否认我有感官和身体。不过，我依然迷惑不解，由此将出什么结论？难道我非依靠身体和感官，没有它们我就不存在？”（2）“可是我曾说服自己相信，世界上什么也没有，没有天，没有地，没有心灵，没有身体。我是不是也曾说服自己相信，连我也不存在呢？绝对不是。如果我说服自己相信什么东西，那么我毫无疑问是存在的。”（3）“可是，有一个非常强大、非常狡猾的骗子，总是想方设法欺骗我。如果它欺骗我，那么我毫无疑问是存在的。不管它如何随心所欲地欺骗我，只要我想到我是某个东西，它就决不能使我不存在。”第一个反驳没有结论，只有疑问。第二、三个反驳实际上是两个条件陈述：

如果我说服自己相信什么东西，那么我存在。

如果他欺骗我，那么我存在。

然而，这不是笛卡尔的最后结论，他进一步指出，(4)“所以，经过全面思索和细致考虑之后，我必然得出结论，坚信我是(I am)，我存在(I exist)这个命题，只要我说出它或心里想到它，就必然是真的。”<sup>⑩</sup>按照弗兰克福的看法，结论不表明“我存在”是真的，只是表明：当我说出“我存在”或设想“我存在”的时候，它才是真的。笛卡尔的目的仅仅是要证明“我存在”是不可怀疑的。这里的“不可怀疑”是有特定含义的，不是说不能怀疑，而是说没有理性的根据去怀疑。确定无疑地相信“我存在”是以“我思想它”为前提的。

弗兰克福的解释承认“我思故我在”是推理，同时却否认它是亚里士多德式的证明，因而无须严格的证明前提。“我存在”为什么确定无疑？为什么可以抗拒普遍的怀疑？就是因为任何怀疑都以这种或那种方式包含着“我在思想”。“我在思想”的假设正是合理怀疑的条件。不过，这个假设同时又要求“我存在”。从这个意义上可以说，“我存在”是从“我思想”推导出来的。但是，“我思想”并非证明的前提，它只是合理怀疑的一个重要因素。按照这种理解，辛提加所说的“使用未经证明的假定”便成了虚妄之词，因为“我存在”不是证明的结论。

我以为，弗兰克福的解释有三个优点：

(1) 忠实原文，把握了笛卡尔的思想脉络。尽管现代的许多哲学家对“我思故我在”的分析细致入微，从逻辑学和语言学的角度揭示其内在结构和深层涵义，为我们的理解提供了广阔的基础，但是，他们往往过分注重命题的形式，对笛卡尔的整个思想过程考虑较少，因而容易偏离笛卡尔的原义，缺乏文本的根据。弗兰克福则从普遍怀疑入手进行分析，



顺此线索追踪下去，并以普遍怀疑的目的为背景理解“我思故我在”的命题，确定其性质，似乎更接近笛卡尔。

(2) 肯定了“我思”与“我在”之间的必然联系。直观的解释往往强调思想直接“观看”的活动，却忽视了“我思”的前提作用。按照笛卡尔的思维线索，他是在确认“我思”的确定性之后，才引出“我在”的确定性的。这并不是说，“我在”是结论，其确定性是从“我思”推导出来的，而是说，“我在”的确定性要以“我思”为条件。伽桑狄就没有看到这一点，所以他反驳笛卡尔说：“关于第二个沉思，我看出你依然执迷不悟；不过，我也看到，你毕竟承认你是存在的，因而得出结论：每当你说出或想起‘我是，我存在’这个命题时，它就是真的。但是，我看不出你为什么费那么多事，其实，你有其他途径确认你的存在。你可以从别的什么行为得出同样结论，因为自然之光告诉我们，凡起作用的东西都存在。”<sup>⑩</sup>笛卡尔回答：“你说我能从别的什么行为得出同样结论，那是完全错误的，因为除了思想以外，没有一个行为是我完全清楚的（即具有形而上的确定性，这里仅涉及这种确定性）。例如，你没有权利推论：我散步，所以我存在，除非我们所说的散步指的是思想，即对散步的意识。只有关于思想，这个推论才是可靠的，关于身体的运动则不行，就像有时在梦中，我好像是在散步，其实根本没有那回事。”<sup>⑪</sup>脱离“我思”，便没有“我在”，这一点似乎确定无疑。笛卡尔所要强调的正是“我思”。他怀疑了一切，最后不能怀疑的是“我在怀疑”本身，即“我思”。透过“我思”，而且只有透过“我思”，才能进一步确定“我在”。这种方法看似麻烦，其实恰恰反映了笛卡尔哲学的基本倾向；认识主体所能直接确定的是思想本身，只有通过思想的内在性，才能确定知识的最

后基础。弗兰克福的解释始终突出“我思”的这种前提作用，的确意味深长。

(3) 用宽泛的“推理”区别狭义的“证明”，既可以纠正直观解释忽视“我思”的误导，又可以摆脱推理解释面临“大前提”的窘境。也许，直观解释不想完全否认“我思”的前提作用；假如没有我的思想活动，怎么能够直观我的存在呢？但是，按照这种解释，“我思”与“我在”并非两个命题之间的关系，“我思”指一种事实状态，不是一个命题；“我在”才是命题，是通过我思活动直观到的。这是两个层面的东西，所以，当讨论“我思想，所以我存在”的命题时，“我思想”便退居后台，它的前提作用自然也就隐而不见了。一般的推理解释可以弥补上述缺陷，因为推理形式本身便确定了“我思”的前提作用。但是，它又遇到证明大前提和避免使用未证假设的困难。弗兰克福独具慧眼，找到一条“中间道路”。其实，从某种意义上说，笛卡尔哲学的一个目的就是寻求知识的第一原则。古典怀疑主义屡屡对人类知识体系发难，责难之一就是认为任何命题的证明都将是无限的过程，因为证明的前提仍需证明，依次后退，乃至无穷。亚里士多德似乎已经意识到这一点，并试图补救。他认为必然存在一些命题充当第一前提，它们是不能通过证明获得的，甚至说，它们根本不可证明。<sup>⑩</sup>然而，他的论述过于武断，缺乏合理的根据。笛卡尔知道怀疑主义的责难，以其人之道还治其人之身。他运用普遍怀疑的方法试图表明，知识的第一原则是不可怀疑的，也就是说，人们没有理论的根据怀疑它们。因而，第一原则显然应该不同于一般前提，由此出发的推理自然也不同于一般推理，即弗兰克福所说的“亚里士多德式的证明”。假如人们用一般的观点分析笛卡尔的“我思想，所以我存

在”，必将违背笛卡尔的初衷，或者纠缠外在的形式而不能自拔，或者与笛卡尔哲学的真谛失之交臂。

## 心灵的本质

《第一哲学沉思集》着重讨论“我思故我在”的篇章是第二个沉思，其标题是“论人的心灵的本质以及心灵比形体更容易认识”。这个标题不仅表明第二沉思的主题，而且揭示了“我思故我在”的深刻内涵。笛卡尔的“我思故我在”，目的就是要确立自己心灵的存在，并由此揭示心灵的本质。或者说，在笛卡尔看来，“我思故我在”的论证，是展现心灵本质的唯一途径。

为什么是“唯一途径”？

用一句话回答：因为心灵是“一个完全的东西”。换句话说，因为我们可以完全脱离形体的条件单独认识心灵。笛卡尔在对第四组反驳的答辩中作了更详细的解释：

“我们可以清楚明白地认识心灵，或者说，充分地认识心灵，将其看作完全的东西，无须借助我们认识形体是一种实体时所采用的形式或属性，就像我认为在第二沉思里已经充分指出的那样；我也把形体清楚地理解为一个完全的东西，用不着任何心灵的属性。”<sup>⑬</sup>

笛卡尔这种完全脱离身体的认识方式，体现了近代哲学的基本精神和发展方向，与古典的亚里士多德以及经院哲学的亚里士多德主义有明显区别。

按照托马斯·阿奎那的看法,理智认识自身有两种方式。他说:

“因此,理智认识自身不是凭借它的本质,而是凭借它的活动。这有两种方式:第一种方式是个别的,就像苏格拉底或柏拉图,因为他感知到他在理解,所以知道他有理智的灵魂。第二种方式是普遍的,诸如通过理智活动的知识考察人的心灵的本质。”<sup>④</sup>

第一种方式是灵魂认识自身存在(that it is)的方式,主体通过感知自身的认知活动而认识自己的个别存在。心灵的存在是这种认识的充分条件,因为感知活动的动力就是心灵本身。既然心灵能够自发地认识自身存在,谁又能否认自己存在呢?“在这个意义上,没人会认为自己不存在。因为他在思想某物的时候,同时感知到自己是存在的。”<sup>⑤</sup>第二种方式是灵魂认识自身本质(what it is)的方式,将自己与其他事物区分开来。对阿奎那来说,这种方式更加重要,因为它是认识心灵的科学方式,需要经过细致入微的研究,需要借助思辨科学的各种原则,以把握心灵的内在能力。

根据亚里士多德的原则,上述两种方式,无论感知心灵的活动,还是把握心灵的能力,都遵循一定的程序或条件:理解心灵的能力首先需要说明心灵的活动,认识心灵的活动则要求事先考察与这些能力相关的对象。也就是说,理解心灵的存在或本质,不能完全脱离心灵寓居的形体和认识对象。阿奎那讲得更清楚:

“人的灵魂知道事物的普遍性质，通过这个事实可以领悟到，我们用于理解的种 (species) 是非物质的。不然，它将被个体化，无法认识共相。通过我们用于理解的种的非物质性，哲学家懂得了理智独立于物质。从这一点出发，他们又进一步认识理智灵魂的其他属性。”<sup>⑩</sup>

哲学家如何知道理智灵魂的力量？根据理智的活动。理智理解事物的形式是种，是非物质的，所以理智灵魂的能力独立于物质。为什么说认知形式是非物质的？因为认识对象是事物的普遍性质，事物的共性是非物质的，不同于个别的物体。可以看到，亚里士多德主义认识心灵本质的路线是：通过心灵对象认识心灵活动，通过心灵活动认识心灵能力，通过心灵能力认识心灵本质。这种认识路线反映了亚里士多德主义的一个基本观点，即抽象主义 (abstractionism)。

所谓“抽象”是指心灵把握普遍观念的过程。亚里士多德主张型质论 (Hylomorphism)，认为实体是质料和形式的结合。心灵若想认识事物，首先必须通过感觉经验获得感觉材料或感觉影像，即共相与殊相的混合，然后再将普遍的形式抽取出来。不难看出，对于这种抽象主义，感觉经验和客观对象在认识过程中起着相当重要的作用。阿奎那曾经指出，感觉经验是理性知识的原因。尽管感觉影像不能激发理智的活动，但是，它是物质的原因，是理性知识得以产生的一个必然条件。凡理智中的东西，没有哪个不能事先在感觉中发现。理智的自我认识也是一样：假如没有感觉经验，我们便无法知道共相是非物质的。所以，我们只能间接地认识理智的性质，不能完全摆脱形体的因素。

笛卡尔向亚里士多德主义传统提出挑战。他主张“完全脱离形体认识心灵的本质”蕴含着两个变革：首先，摈弃了抽象主义。在他那里，理智的观念不再依赖灵魂与世界的同型，即感觉经验与感觉对象一致，然后经过抽象，在理智水平达到认知与所知的同一。他认为，上帝在创造人的理智时，赋予了一些天赋观念，这些观念可以看成思维的方法或方式，无须牵涉外界事物便有所认识，而且获得的知识是正确的。所以称作“天赋”，就是因为它们的形成不是通过感官，而是来源于我们的纯粹理智。也就是说，在笛卡尔看来，人的一些认识可以完全脱离形体和外部对象，无须亚里士多德的抽象过程。其次，将认识主体与外界对象、精神与物质截然分离。心灵是心灵，形体是形体，二者本质不同，互不干扰。尽管作为认识主体的心灵与作为认识对象的形体之间，形成一定的认知关系，但是，决不能根据后者的特征去说明前者的性质。甚至承载心灵的人体，也不能说明心灵本身的性质。亚里士多德主义用回溯的方法探究理智对象的特征，企图借助个别实体间接地解释理智的本质，其隐含前提是认知与所知的同一，意思是说：认识活动与认识对象的性质是相同的。它们所以相同，是因为具有同一的基础，即构成人的形式和质料与构成外部事物的形式和质料是同一的，都是自然的属性和结构。<sup>⑩</sup>笛卡尔恰恰抛弃了这种传统的世界观，主张认识主体与外界对象、精神与物质完全分离的二元论。他的“完全脱离形体认识心灵本质”的方法，意味着心灵可以没有形体而单独存在。

笛卡尔“我思故我在”的论证，就是“完全脱离形体认识心灵本质”的具体表现形式。它要求人们的视线从外界返回心灵，单凭心灵本身的活动，确认心灵的存在和心灵的本

质。这种认识不需要物质世界，也不需要感觉器官和人的身体，只要求心灵本身。

按照我们前边的论述，“我思故我在”以“我思”为条件，推论出“我在”是确定无疑的。这种确认完全依赖心灵自身的活动，与形体无关。然而，仅仅承认我的存在并非最后结果，笛卡尔还想进一步弄清这个“我”是什么？他说：

“可是，我还不大清楚，这个确知我存在的我究竟是什么。所以我必须小心从事，不要冒冒失失地把其他什么东西当成我，并且，对于我先前获得的最明确的知识，不可掉以轻心，迷失方向。”<sup>⑩</sup>

“我”不是一个人吗？不错，是人。可是，人又是什么？笛卡尔回忆起以前自然形成的想法：人由两部分组成，一部分是身体，另一部分是灵魂。他说：

“首先，我认为自己有脸，有手，有胳膊，是骨和肉构成的一架成套的机器，如同在一具尸体身上看到的情形，我把它称作身体。除此而外，我考虑到我吃过饭，走过路，感觉过和思想过，并将这些活动统统归于灵魂；但是，我没有停下来，细想灵魂到底是什么；如果说我细想过，那就是把灵魂想象成极其细致稀薄的东西，好像一阵风，一团火，或者好像一种以太，分散在我那粗糙的肢体里。”<sup>⑪</sup>

笛卡尔先前的这种想法是经院哲学的，主要建立在亚里士多德哲学的基础上。按照这种看法，非生命的性质属于身体，即物质属性，例如我的脸，我的手，我的胳膊等等。生命性质则属于灵魂。灵魂又根据它的活动或能力分成三种：植物灵魂，专司营养，如我吃饭；动物灵魂，也叫感觉灵魂，负责运动和感觉，即笛卡尔上边所说的我走路和我感觉；人的灵魂，其特征是理智，即我思想。

然而，笛卡尔这时充分认识到，“我”显然不是身体。这不仅因为我的身体已经被怀疑掉，而且，因为笛卡尔所理解的物体是占据空间，能够运动，可被感觉的东西，而“我”却没有这些属性。至少应该承认，当我进行纯粹的思想时，没有任何东西属于物质的属性。因此，“我”是非物质的。

“我”不仅是非物质的，而且，也没有植物灵魂和动物灵魂。例如，吃饭和走路。“假如我真的没有身体，那么，我也真的既不能吃饭，也不能走路。”<sup>②</sup>感觉也是一样，没有身体，怎么去感觉呢？营养能力、运动能力以及感觉能力，都因为“我”没有身体而排除。因此，我们没有充分的理由将低级的灵魂归于“我”。

最后剩下的只有理智灵魂，即思想。笛卡尔说：

“现在我发现，思想是属于我的唯一属性。只有它不能与我分离。有我，我存在，这是确实的。但是，多长时间？只有我思想的时候。很可能，假如我完全停止思想，我也就完全停止了存在。现在，对那些不必然为真的东西，我一概不承认。因此，严格说来，我只是一个在思想的东西，也就是说，一个心灵，一个灵魂，一个理



智，或者一个理性，这些名称的意义，我以前并不知道。我是一个实在的东西，一个真实存在的东西。然而，是什么东西？我已经说过：是一个在思想的东西。”<sup>②</sup>

笛卡尔终于发现，“我”的本质是思想，这也是他的唯一属性。而且，关键在于，只有思想不能与“我”分离。我与思是同一个东西，这就是思想（心灵）的本质。也正是由于这种性质，“我思故我在”的论证才得以可能。如果将外界的一切统统排除，如果将任何可疑的东西统统视作虚假，那么，唯一剩下的是“我在思想”。我的思想活动与我的存在是同一的。思想活动可以展示“我”的存在。

笛卡尔的“我”的发现是一个伟大的发现，是划时代的发现，它标志着近代哲学的“主体”正式建立起来。这是一个纯粹思想的主体，与物质和以物质为基础的客体相对立。笛卡尔用心灵实体和物体实体分别表示二者：心灵实体的性质是思想，物质实体的性质是广延，二者都是实在的。世界就是这样一种二元世界。这是近代哲学家眼里的世界：思想为一方，自然为另一方。在某种意义上，二者处于一种对立状态，存在着一种紧张关系。以理性为特征的人若想发展科学，若想认识世界，若想征服自然，必须在这种二元世界的架构中寻找途径。近代开创的科学，当以这种二元世界为背景。也正是在这种二元架构的基础上，笛卡尔为科学的知识找到了确定性的根据所在，那就是自我，是纯粹的我思。如果有人问：人类知识的最后根据何在？人何以有真理的认识？笛卡尔答曰：只能在我的思想本身。

果然如此吗？提出这个问题是理所当然的。也许正是围

绕这个问题以及由此引伸的各种纷繁复杂的问题，才导演出近代哲学史上一幕幕威武雄壮，光彩夺目的戏剧，才产生出一个又一个天才的哲学大师。直至今日，这场戏依然在热闹地演着，似乎谁也不能将它终止，尽管也有一些人时不时地出来宣布：演出到此结束。

### 注 释

- ① Descartes, *The Philosophical Works of Descartes*, Vol. 1 (Cambridge, 1973), p. 150.
- ② 同上书, p. 101.
- ③ 同上书, p. 232.
- ④ 同上书, p. 153.
- ⑤ 见 *Rene Descartes*, Vol. 2 (ed. by Georges J. D. Moyal, Routledge, 1991).
- ⑥ 同上。
- ⑦ Descartes, *The Philosophical Works of Descartes*, Vol. 2 (Cambridge, 1973), p. 38.
- ⑧ 见 *Descartes, A Collection of Critical Essays* (ed. , by W. Doney, London, 1968).
- ⑨ Descartes, *The Philosophical Works of Descartes*, Vol. 1 (Cambridge, 1973), p. 150.
- ⑩ 同上书, Vol. 2, p. 137.
- ⑪ 同上书, p. 207.
- ⑫ Aristotle, 72b, 18—34.
- ⑬ Descartes, *The Philosophical Works of Descartes*, Vol. 2 (Cambridge, 1973), pp. 99—100.
- ⑭ Thomas Aquinas: *Summa Theologica*, I, Q. 87, A. 1.
- ⑮ Thomas Aquinas: *De Verit*, Q. 10, A. 12, ad7.

- ⑩ 同上书, Q. 10, A. 8.
- ⑪ 赵敦华:《基督教哲学 1500 年》, 第 389 页。
- ⑫ Descartes, *The Philosophical Works of Descartes*, Vol. 1 (Cambridge, 1973), p. 150.
- ⑬ 同上书, p. 151.
- ⑭ 同上。
- ⑮ 同上书, pp. 151—152.



## 上帝存在的证明

上帝的概念和上帝存在的证明，是笛卡尔哲学的一个重要内容。《谈方法》、《第一哲学沉思集》、《哲学原理》都以相当的篇幅讨论过上帝问题。《第一哲学沉思集》用了整整两个沉思证明上帝的存在，而附在《沉思集》后面的六组反驳和答辩，绝大多数都涉及上帝存在的证明问题。不仅如此，笛卡尔在乌特勒支大学受到攻击，也与他上帝存在的证明有关。长期以来，哲学界对于笛卡尔上帝存在的证明众说纷纭，许多学者，甚至哲学大家，常常以草率的态度对待他所阐述的上帝问题。例如，罗素就曾经说过，笛卡尔有关上帝存在的证明，基本上沿袭了经院哲学的做法，远不如莱布尼兹的精彩。所以他对笛卡尔用重笔墨探讨的这一问题，几乎未做任何评价。为了给笛卡尔关于上帝存在的证明一个恰如其分的评价，我们有必要详细地介绍笛卡尔如何进行上帝存在的证明？笛卡尔为什么要证明上帝的存在？这种证明的价值何

在？

## 如何证明上帝的存在

笛卡尔指出：“……可以证明有一个上帝的，只有两条路可走：一条是从他的效果上来证明，另一条是从他的本质或他的本性本身来证明……”<sup>①</sup>笛卡尔“尽我之所能在第三沉思里解释第一条道路”，这条道路后来被康德称之为“上帝存在的本体论证明”，后一条道路，笛卡尔自己称之为“几何学的证明”。这两条道路又被一些西方学者描述为“自我——上帝——世界的知识”的途径。

### 上帝存在的本体论证明

所谓上帝存在的本体论证明，不是笛卡尔自己的说法，而是康德对这种证明上帝存在方式的一种概括。它主要指这样一种方式：不是从经验进行抽象，仅从概念出发“先验地”推出上帝的存在。

笛卡尔对上帝存在的本体论证明，是由分析“我”的观念而推及上帝的存在。因此，他不是一开始就讨论上帝，而是首先制定立论的总则。他说：“凡是我们的领会得十分清楚、十分分明的东西都是真实的”。<sup>②</sup>随后，笛卡尔进一步辨别这些东西是领会得十分清楚的东西。要做到这一点，需要闭目塞听，凝神内省，从考察自我开始，即“从在我心里首先找到的概念一步步地推论到后来可能在我心里找到的概念。”<sup>③</sup>

根据沉思顺序，笛卡尔首先把他的思维分为几类：观念、情感意志、判断。“考虑在哪些类里真正有真理或有错误”。

观念主要指事物的一些影像，例如“想起一个人，或者

一个怪物，或者天，或者一个天使，或者上帝本身”。笛卡尔认为，如果只是就观念论观念，不涉及其它东西，如一个外在的什么东西，观念就不可能是假的。因为无论想象一只山羊，还是一只怪兽，“在我的想象上同样都是真实的”。

情感意志是另外一种思维形式，指“我想要，我害怕，我肯定，我否定”，在这一思想过程中，“我”不仅知觉到心灵活动的内容，而且还把“我”所具有的某些东西赋予这些内容。情感意志也不会有假。因为“我”可以希望一些坏事情发生，也可以希望这些事情永远不要出现，无论所希望的内容是真是伪，希望总是真的。

至于判断，我们应该小心谨慎，以免弄错。判断中最常见的错误是，认为我们的观念与外界的某些东西相似，或者相符合。假如我们把观念只看作我的思维的某种方式或者方法，当然就不会有出现错误的机会。

从笛卡尔的陈述可以看出，笛卡尔认为，对于观念、情感意志、判断，如果只涉及这些思维类型本身的东西，是不会出错的。例如，笛卡尔列举的怪兽或者山羊，只要不涉及我之外是否有某个东西和它们相似，或者我之外是否有这些东西，仅仅把它们作为一个观念，那么，它们就具有“想象上”的真实。情感意志的真实并不意味着我所希望的东西会真正实现，而是指我实实在在地有这样的希望，“希望”作为“我”的活动是真实的，因为我知道是“我”在希望，就像我知道“我思”一样。而倘若在判断中，只把判断作为“我思”的某种形式，即作为我的一种思维活动方式，不是把它与外界某些东西对号入座，也同样不会出错。笛卡尔所说的这种思维上的真实，是一个极其重要的概念。假如观念、情感意志、判断具有思维上的真实，那么，人们凭借这种思维

的真实性,就可以建立起一个同样真实的观念对象。笛卡尔这个思想,在近代哲学中产生了很大的影响。首先,近代哲学偏重认识论研究,强调认知主体的作用,大约和笛卡尔把种种问题限制在认识论领域内的做法不无关系。其次,康德所说的“主体建立客体”,以及近代哲学中的类似说法,都与笛卡尔在思想范围内解决认知的有效性的尝试有着直接的联系。

对思维进行分类以后,笛卡尔对自己拥有的观念进行分析。他指出,如果把这些观念只看作是思维方式的某种形式,那么,就很难辨别它们之间有什么不同,“都好像是以同样方式由我产生出来的”。如果把它们看作影像,它们之间的差别便十分明显。因为给我表象实体的那些观念,无疑比仅仅表象样式或偶性的观念更多一点什么东西。偶性或样式意指与感官相关的一些东西。前者比后者更完满,更具有客观性。这种差异是如何形成的呢?上帝!“我由之而体会到一个至高无上的、永恒的、无限的、不变的、全知的、全能的、他自己以外的一切事物的普遍创造者的上帝的那个观念。”<sup>④</sup>我所具有的表象实体的那些观念,只有上帝才能赋予。上帝是“动力的、总的原因”。

在此基础上,笛卡尔提出了证明上帝存在的几点论点:

第一,在总的原因里,一定比结果拥有更大的完满性和更大的实在性,因为无中不能生有。需要指出的是,笛卡尔在这里所说的完满、实在、无中生有等等,都是就观念意义而言。笛卡尔以石头为例说明原因和结果,以及无中不能生有的论点。他指出,还没有存在过的石头,如果不是由一个已经存在的东西产生,那就不可能开始存在。而产生石头的这个东西,应当具有进入石头组织中的一切,即,至少包含着和石头相同的东西,或者比它更多一些东西,也就是说,比

它更完满。热的产生，只能来自等级上、程度上、或者种类上至少与它一样完满的东西，否则，根本不会产生出热。因为，很难想象，原来冰凉的东西，能给你带来温暖。道理很简单，“结果如果不从它的原因里，那么能从哪里取得它的实在性呢？这个原因如果本身没有实在性，怎么能够把它传给它的结果呢？”“无中不能生有”。<sup>⑤</sup>包括“我”在内的一切观念都是结果，它们不是从无中产生的，是上帝赋予了它们存在，上帝是一切事物的总的原因。

第二，有限中不能包含无限。笛卡尔在有限和无限的论点内提出三点论证：1. 我之所以拥有一个实体观念，是因为我是一个实体，不过，我是一个有限的实体，因而，从我自身之中，不能生出无限的实体观念。但是，我确实拥有无限的实体观念。它是从哪儿来的？答案只能是，上帝把无限实体的概念放在我的心灵中。由此得出结论：只有上帝存在，只有上帝才能把观念放在我心里。2. 我不是通过有限去领会无限。因为无限的实体比有限的实体包含更多的实在性，所以，我首先拥有上帝的概念，而不是我自己的概念。由于上帝存在，由于我把自己同那个存在做了比较，我看到了自己的缺陷，从而认识到我的怀疑和希望。也就是说，若就逻辑顺序而言，上帝概念先于我自己的概念，正因为如此，我才能思想、怀疑、肯定、否定。可以说，上帝的概念是我理解一切思想活动的前提。3. 上帝的概念不可能是假的。“这个观念非常清楚、非常明白的，它本身比任何别的观念都含有更多的客观实在性，所以自然没有任何一个观念比它更真实，能够更少被人怀疑为错的和假的了。”<sup>⑥</sup>

从笛卡尔引出上帝存在的方式，人们一定会问，你从观念的差异体会到上帝观念的存在，那么你心灵中的上帝观念



如何产生，是你产生的吗？按照笛卡尔看法，原因要等于或者大于结果。如果结果里具有原因所没有的东西，那么，这个东西一定是从无中生出来的。“我”不可能等于上帝或者大于上帝，因此，笛卡尔若想保持逻辑论证的一致性，势必得出这样的结论：上帝的观念不可能来源于“我”。笛卡尔明确指出：“我用上帝这个名称，是指这样一个实体：它是无限的、永恒的、常住不变的、不依存于别的东西的、至上明智的、无所不能的，而且，我自己和其他一切东西（假如真的有东西存在的话）都是由它创造和产生的。这些优点是那样巨大，那样卓越，以致我越认真考虑它们，就越不相信我对它们所具有的观念能够单独来源于我。”<sup>⑦</sup>那么，我用什么方法获得了上帝的观念？笛卡尔说，我不是通过感官把它接受过来，也不是什么东西硬塞给我的，更不是由我的精神产生或者虚构出来的，“因为我没有能力在上面加减任何东西。因此没有别的话好说，只能说它和我自己的观念一样，是从我被创造那时起与我俱生的。……上帝在创造我的时候把这个观念放在我心里，就如同工匠把标记刻印在他的作品上一样”。<sup>⑧</sup>如果上帝真的不存在，“我的本性就不可能是这个样子”，也就是说，“我心里就不可能有一个上帝的观念”。

### 上帝存在的几何学证明

上帝存在的几何学证明，大体上是笛卡尔的说法，笛卡尔在为《第一哲学沉思集》所写的内容提要中指出，第五个沉思还用新的理由论证上帝的存在，“在那里也看到，几何学论证的正确性本身取决于对上帝的认识这一点怎么是真的”。<sup>⑨</sup>其实，几何学的证明也是一种“先验的”、观念的证明，如果按照康德的划分，它也应该属于“本体论证明”的范畴。

几何学的证明是为了说明“……在我们里边有一个十分伟大的能力的观念，不仅天、地等等，而且连我们领会为可能的其他一切东西，也都应该是由具有这个十分伟大能力的观念的那个人创造的”。“所以，在证明上帝的存在性的同时，我们也随之而证明了所有这些东西。”<sup>⑩</sup>笛卡尔之所以在他的证明中单独区分出几何学的证明，是因为第三沉思所考察的观念，主要是“我”的观念。是从“我”的观念引出上帝的观念，再从“我”的观念，证明上帝的存在，即“从自我到上帝”。但是，只要是在“我”的范围内讨论问题，无论论证多么充分，依然很难摆脱从信仰出发论证上帝存在的嫌疑。况且，作为一种认识论体系，笛卡尔必须解决外部世界的观念与上帝和“我”的关系问题。只有这样才能实现笛卡尔最初的设想——从理性的角度证明上帝的存在。

上帝存在的几何学证明，主要是从“连续量”，“或者有长、宽、高的广延”，以及大小、形状、位置、运动以及时间等物质性的东西来证明上帝的存在，同时用上帝的存在证明这一物质性观念存在。笛卡尔对上帝存在的几何学证明，是以中世纪的经院哲学对于存在与本质的区分为起点的。从经院哲学的传统来看，“What is it?”涉及某物的本质问题，而“Is it?”则涉及某物是否存在的问题。笛卡尔曾就一般事物对这一区分有过比较明确的说明，“举例来说，当我想到一个三角形时，即使在我的思维以外也许世界上根本没有什么地方存在这样的一个形状，也许从来没有过，可是毕竟这个形状的某一种确定的性质或形式或本质还是有的，它是不变的、永恒的，不是我凭空捏造的，也决不取决于我的精神，就像我们能够从推证出这个三角形的各种特性这件事所表现的那样（比如它的三角之和等于二直角，最大的角对最大的边，以及

诸如此类的东西，这些东西，尽管在我从前第一次想到一个三角形时我绝对没有想到过)，那么现在我认识得非常清楚、非常明白，不管我愿意不愿意，它们都是三角形之内的东西，因而不能说这是我凭空捏造的。”<sup>⑩</sup>笛卡尔这一大段论述，涉及两个重要问题，第一，无论三角形是否真的存在，它都具有确定的本质。换句话说，本质不依赖存在。第二，本质不依赖“我”，因为不论我是否愿意，我都会认识某些属性。笛卡尔是从当时流行的欧几里德几何学的定义来讨论问题的。在欧几里德几何学的范围之内，根据三角形的性质，三角形的三个内角之和必然等于二直角。它们不依赖于我，不论我是否有能力推断出它们，它的性质决定它必然会得出这个结论，不论我是否愿意，我都得承认它们。笛卡尔通过三角形的概念设立并且证明了本质的标准概念，尔后便转而研究本质问题在上帝那里的特殊情况。

虽然三角形的本质与存在是可以分开的，本质不依赖存在，但是，对于上帝则不能这样生编硬套。因为“上帝的存在不能同他的本质分开，这和一个直角三角形的本质不能同他的三角之和等于二直角分开，或一座山的观念之不能同一个谷的观念分开一样。因此，领会一个上帝（也就是说，领会一个至上完满的存在体）而他竟缺少存在性（也就是说，他竟缺少某种完满性），这和领会一座山而没有谷是同样不妥当的。”<sup>⑪</sup>这一段文字极其简单明了。笛卡尔清楚地表明，上帝的存在性就是他的完满性，至高无上的完满意指存在。一个完美无缺的存在物必然拥有一切完满性，如果一个人列举了上帝的一切完满性，也就说明了上帝的存在。

但是，问题在于：为什么枚举上帝的完满性，必然包含着上帝的存在？笛卡尔说：“每当我想到一个第一的、至上的

存在体，并且从我心的深处提出（姑且这样说）他的观念时，我必然要加给他各种各样的完满性。……这种必然性足以使我（在我认识了存在性是一种完满性之后）得出结论说，这个第一的、至上的存在体是真正存在的。”<sup>⑬</sup>笛卡尔的论点显然取决于这个前提：正因为全知全能就是完满性，所以，上帝的存在就是完满。把上帝的存在看作完满，就必然把完满看作是一种属性。这一观点招致一些人的批判。例如伽桑狄就讥讽笛卡尔说，用上帝存在不能和他的本质分开，与三角形的本质不能与三个内角之和等于180度分开进行类比，是拿存在与本质进行类比。笛卡尔在反驳伽桑狄的诘难时说：“我在这里看不出来你到底想要让存在性属于哪一类东西，也看不出来它为什么不能像‘全能’那样也可以被说成是一种特性。”特性“指各种各样的属性或者指能够归属于一个事物的任何东西”。“何况必然的存在性在上帝那里真正是一种最狭窄意义上的特性，因为它仅仅适合于上帝自己，只有在上帝身上它才成为本质的一部分。”<sup>⑭</sup>三角形的存在性，不应该和上帝的存在性相提并论，因为在上帝身上显然有着在三角形上所没有的另外一种本质关系。三角形的存在和本质是可以分开的。但是，上帝则不然。这是因为上帝自己是自己存在的原因，而三角形却不是自己的原因，或者说，它只是某些原因的结果。“仅仅由于我不能把上帝领会成不带存在性，所以存在性和上帝是不可分的，所以上帝是存在的。不是因为我把事物想成怎么样事物就怎么样，并且把什么必然性强加给事物；而是反过来，是因为事物本身的必然性，即上帝的存在性，决定我的思维去这样领会它。”<sup>⑮</sup>

上帝的存在就是完满性，只要列举了上帝的完满性就等于证明了上帝的存在。具有完满性的上帝把完满性放入了具

体观念，例如，三角形的观念之中，三角形的观念因此也具有了完满性。既然具体观念具有了完满性，它的本质为什么与存在还是分开的。这是因为诸如三角形之类的存在性，只是“可能的存在性”，而上帝的存在性是必然的存在性。所谓“可能的存在性”是指它们的存在必然是其他更完满存在的结果，它们是被创造的，不是自因的。因而，它们虽然因创造者的完满性而享有了相应的完满性，但是，无论如何，它们具有的完满性不可与创造者同日而语，即它们的完满性不会等于或者大于创造者。而上帝的存在性是“必然的存在性”，即，它是自因，是一切其它存在的终极原因，它包含了世界上一切完满性。因而它的存在就是完满性，就是本质。正因为如此，笛卡尔认为，“一切知识的可靠性和真实性都取决于对于真实的上帝这个唯一的认识，因而在我认识上帝以前，我是不能完满地知道其他任何事物的。而现在我既然认识了上帝，我就有办法取得关于无穷无尽的事物的完满知识，不仅取上帝之内的那些东西的知识，同时也取得属于物质性质的那些东西的知识，因为物体性质可以用做几何学家们推证的对象。几何学家们是不管这个对象的存在性的。”<sup>⑧</sup>这样，笛卡尔不仅用几何学的知识证明了上帝的存在，而且利用上帝的存在、本质和完满性等环节，证明了几何学知识，也就是关于外部客体的观念的可靠性和真实性。

## 笛卡尔为什么证明上帝的存在？

笛卡尔关于上帝存在的证明，与经院哲学的经典证明，如坎特伯雷大主教安瑟尔谟和托马斯·阿奎那等人的证明，有着千丝万缕的联系。罗素对笛卡尔上帝存在的证明所做的评

价，在一定意义上是合理的。我们在前面讲过，笛卡尔的证明途径是自我——上帝——世界的观念。我们也知道，在笛卡尔的证明过程中，上帝一开始并没有出现，笛卡尔先从分析我所拥有的观念出发，找出观念的差异，在分析造成差异的原因时，引出上帝存在的问题。然后又用原因和结果，无中不能生有，完满性等论点，证明上帝的存在。而安瑟尔谟在《独白》中提出的所谓“后天证明”中，首先指出我的感官能够觉察到，心灵能够辨认出一些好东西，这些东西都通过一个东西而成为善的，这个东西通过自己就可以成为善的，通过自身而成为善便是至善——上帝。其次，事物都具有一定程度的完满性，但是，必然存在着一个最完满的东西，它自身是自己完满性原因，其它一切事物都是通过他而获得完满性，这个东西便是上帝。第三，有一个存在是一切事物中最好、最大、最高的存在，它通过自身而存在，其它事物都通过它而存在，这个最高的存在便是上帝。在“从上帝到世界观念”，即上帝存在的几何学证明中，笛卡尔提出，对于具体事物的观念来说，本质与存在不是一回事，如想象一个三角形，它虽然拥有三角形的一切本质，但是，它在这个世界上却未必存在。而上帝的存在就是他的本质。上帝的完满性就是他的存在，上帝的存在与本质是统一的。而阿奎那在谈到存在与本质的关系时说，上帝是最高实体，是一切存在的原因，也是自身存在的原因，是存在与本质的统一。“上帝的本质就是他自身的存在。”

从上面的简单叙述，我们不难看出，笛卡尔关于上帝存在的证明，确实从经院哲学中借鉴了许多经典的证明方式和论点，而且他的基本证明思路与经院哲学十分相似。正因为如此，笛卡尔有关上帝存在的证明，并没有引起许多哲学家

的重视。

笔者以为，笛卡尔上帝存在的证明确实与经院哲学极为相似，但是，即使如此，也不能认为，他的证明只是经院哲学证明的翻版。只有仔细研究笛卡尔的全部学说，就可以清楚地看到，所谓笛卡尔上帝存在的证明与经院哲学的证明相似，只是形式上相似。他们的证明目的，以及上帝在体系中的作用迥然不同。

众所周知，安瑟尔谟和笛卡尔一样，也企图用理性证明上帝的存在。但是，安瑟尔谟也好，阿奎那也好，证明上帝存在旨在为信仰提供理性的根据，即用理性证明信仰的正确性，通过理性的证明告诫人们，上帝是宇宙的终极原因，也是人类行为的最终目的。人类只有不断地接近上帝，逐步与上帝结合才能修成正果。而作为科学家、哲学家的笛卡尔证明上帝存在却远不止是为了这些。

笛卡尔出于何种考虑，提出上帝存在的证明呢？笛卡尔在“致神圣的巴黎神学院院长和圣师们”的一封信中，简要地说明自己证明上帝存在的理由。他指出：“我一向认为，上帝和灵魂这两个问题，是应该用哲学的理由，而不应该用神学的理由去论证的主要问题”。因为对于信仰上帝的人来说，根本无需证明，只须凭借信仰就可以相信上帝的存在。问题在于，对那些不信仰上帝、不信仰道德的人，只有向他们提出雄辩的、合乎理性的证明，才可能说服他们相信上帝存在。笛卡尔自己的解释，只是他想法的一部分，仅在于表白他这样做，是为了使不相信上帝的人相信上帝存在。从当时的时代背景来看，笛卡尔表白是有一定道理的，因为这样做，可以使笛卡尔不至于受到神学家们的攻击，更何况，笛卡尔本人也是一个天主教徒。然而，笛卡尔对上帝存在的证明除了

具有宗教色彩之外，还有极其重要的理论意义。

首先，笛卡尔说，他毫不犹豫地承认，“我思想，所以我存在”这一命题，是他为自己的哲学寻找的第一原理。但是，至少在表面上，第一原理不是发展整个知识体系的适宜起点。因为“我思想，所以我存在”只是从普遍怀疑之中，择出一个不可以怀疑的东西，由它开始，逐步去肯定其他的知识。然而，笛卡尔认为，“我”是不完美的，是一个有限，我不是我自己的原因，我“只存于一系列不完善的因果关系链上”。我的天性告诉我：即使在一些非常清楚明白的事情上，我也很容易上当受骗。如果将“我思想，所以我存在”作为知识体系的起点，很容易使人产生疑问，即，笛卡尔的知识体系是否建立在一种封闭的、有限的、不完美的主观自我意识的基础上。我们知道，笛卡尔运用普遍怀疑也好，发明新方法也好，都是为了给知识寻找一种可靠的基础。如果从建立第一原理开始，人们就对他的知识体系的可靠性表示怀疑，笛卡尔将前功尽弃。为了不致于使人们产生这样的看法，笛卡尔必须寻找一种依据，证明自己知识体系具有可靠性。这就需要证明，是一个完美的创造者创造了我，我之后必定还有一个原因，它可以保证我的可靠性和确定性。只有解决这个问题，才可以说，我的某些基本的天赋观念，必然拥有真理性的基础。这个完美的创造者就是上帝。上帝是“最完美，最真实的”，是他把真理性的观念赋予我。“一切科学的珍宝都隐藏在上帝之后”。笛卡尔希望在这一真理性的基础之上，发展一种有关周围世界的可靠的知识体系。

其次，笛卡尔哲学的最大特点是二元论，身与心、精神世界和物理世界、认识与对象都清楚明白地分割开来的。然而，把世界分割成二元，旨在于使世界变得清楚明白。但是，



在割裂的两个世界之间是否有一种相互联系，如何解决二者之间的相互联系，找到由此达彼的桥梁，解决两个世界的统一性问题，是解决二元世界对立的关键。因此，为二元世界建立中介，便成为至关重要的问题。这个中介必须与两个世界有不可分割的联系，但是，又必须高于二元世界，否则无法使二者统一起来。因此，上帝便成为理想的人选。由此可以看出，上帝只是中介的名称，在认识论体系中，是一种逻辑在先的东西。

## “笛卡尔循环”

西方一些研究笛卡尔的学者认为，笛卡尔关于上帝存在的证明蕴含着循环论证，他们称之为“笛卡尔循环”（Cartesian Circle）。在这个问题上，西方学者的意见并不一致。争论的焦点是：笛卡尔的上帝存在证明是否包含着“循环”？如何包含循环？循环究竟在何处？这种循环的本质是什么？

笛卡尔同时代的人，似乎已经注意到这种循环。在麦尔塞纳搜集的对《沉思集》的第二组反驳中，有人质问笛卡尔：“既然你还不确实知道上帝的存在，而你却说，如果你不首先肯定地、清楚地认识上帝存在，你就不能确实知道任何东西，或者你就不能清楚、分明地认识任何东西，那么这就等于你还不知道你是一个正在思维着的东西，因为，按照你的说法，这种认识取决于对一个存在着的上帝的清楚的认识，而这种认识你还没有在你断言你清楚地认识你是什么的那些地方证明过。”<sup>①</sup>

威尔逊教授认为，笛卡尔的循环出现在第三个沉思的最后一部分，即，论证欺骗和完满不相容。笛卡尔在这里表明，

上帝“不可能有任何缺点；凡是标志着什么不完满性的东西，他都没有”。“这足以明显地说明他不是骗子，因为自然的光明告诉我们，欺骗必然是由于什么缺点而来的。”<sup>⑧</sup>上帝不是骗子，因为自然之光（理性）告诉我们，他是完满的。完满就不具有任何缺点。但是，我是不完满的，我的理性何以能够是完满的？这样一来，最初的上帝概念，岂不是求助于对上帝概念及其内涵的不完满的理解和认识吗？既然如此，我认识到的上帝完满是否也不可信？他认为，把完满与欺骗观念联系起来证明上帝存在，是一种“明显的自相矛盾”。因而，他认为，这是“笛卡尔的循环”。这个循环表明，如果他能够信仰自己的理性，就不需要证明上帝的存在，如果他不能信仰它，证明也就是根本不可能的。<sup>⑨</sup>

柯利（E. M. Curley）先生则描述了另外一个循环。在他看来，笛卡尔的《沉思集》一开始便指出了神学家的循环。神学家们总是说，我们一定要相信上帝，因为《圣经》就是这样说的；同时他们又说，我们一定要相信《圣经》，因为《圣经》来自上帝。这是一种循环论证。柯利先生认为，尽管笛卡尔清楚地看到了神学家论点中的循环论证，但是，他在证明上帝存在时，也犯了同样的错误。按照柯利先生的看法，笛卡尔一生最关心的问题，莫过于阐明“我”所获得的清楚明白的观念都是真的。然而，他立论的根据却是，我们获得的清楚明白的观念所以为真，乃因为上帝是这些观念的真正作者，它们是上帝印入“我”的心灵的。最完满的上帝不可能是错误的原因。但是，若问为什么我们应该相信上帝存在？回答是：我们拥有关于上帝的清楚明白的观念，从这个事实可以推出上帝存在。上述这段文字可以简单地概括为：我们应该相信自然之光告诉我们的一切，因为自然之光来自上帝；

我们应该相信上帝存在和他的无欺，因为这是自然之光告诉我们的。他断定，“这实际上就是笛卡尔的循环问题”。<sup>⑩</sup>

除上述两种意见以外，还有其他一些关于笛卡尔循环的描述，尽管不完全相同，但意思大同小异。笔者以为，所谓的“笛卡尔循环”，简单地说就是指笛卡尔的一种论证方式，即，用人的理性证明上帝的存在，同时又用上帝的存在证明人的理性。

笛卡尔从自我——上帝——世界观念的基本思路来论证上帝的存在，确实有一些结构上的困难。西方学者把这种困难归结为“笛卡尔循环”的形式，也不无道理。笛卡尔哲学的第一原理是“我思想，所以我存在”。该原理赖以存在的前提是人的理性具有可靠性，以及理性清楚明白的知觉具有确定性，可靠的理性“是上帝赐予我的礼物”。但是，问题在于，如果“可靠的理性”不是自因，不是自足的，即，它的可靠性只能凭借证明上帝的存在才可以保证，那么，这种可靠性只是相对的，也就是说，它有或然性的一面。在这种情况下，通过内省自己的观念，获悉上帝的存在，又如何能够具有确定性呢？同时，为了发现有关上帝存在证明的有效性以及证明前提的真实性，我又必须依赖我的理性，理性成为证明上帝存在的前提。但是，我们怎么能够知道这些理性的知觉有无缺陷？实际上，在这一阶段，当我尚未证明上帝存在以前，不应该考虑任何求助于上帝诚实无欺的做法。因此，这一主张似乎是为了证明上帝的存在，我需要相信我的理性，然而，没有上帝存在的先验知识，我实际上又没有理由相信我的理性。这个问题确实是笛卡尔体系最困难的地方。

但是，伟大的哲学家和科学家笛卡尔为什么会陷入循环论证？他在批评神学家们的循环论证的同时，为什么没有看

到自己的证明也已陷入如此明显的循环？这的确是一个耐人寻味的问题。

这实际上涉及两方面的问题。

第一，笛卡尔本人不认为自己的论证是一种循环论证，我们可以从笛卡尔自己的言论多少悟到这层意思。他在反驳一些神学家和哲学家的诘难时说：“我说如果我们不首先认识上帝存在，我们就什么都不能确定地知道，我在那个地方是用特别的词句说我只谈这些结论的知识，当我们不再想我们从什么地方得出的这些理由时，这些结论的记忆可以回到我们的精神中来。”<sup>②</sup>笔者以为，笛卡尔的意思是说，只有认识上帝的存在，才能获得可靠的认识。但是，上帝的存在，只是获得可靠知识的前提，我们只需要把上帝的存在当作一种结论性的认识就行了，无须让有关上帝的知识进入演绎过程，以便穷追你的结论来自何处。也就是说，一旦我把上帝存在作为我获得可靠知识的前提，那么当我清楚明白地发现了一个命题时，我并不需要知道关于上帝的知识，以保证它的真实性。当我真的想从什么地方得到这些理由时，我也并不需要用上帝的知识保证它的有效性。就像牛顿的三大定律与上帝的关系一样，在牛顿力学中，上帝是第一推动者，但是，上帝作为第一推动者的地位一旦被确定，就不需要再进入牛顿力学的运作之中。否则既不能说明上帝的存在，也不能说明科学的定律。不过，牛顿只是在人们问及物体何以在不受力的情况下保持静止或者匀速直线运动，是谁使它动起来时，才告诉人们，上帝是第一推动者，是不动的推动者。说这个话时，他并没有用他的力学原理证明上帝的存在。而笛卡尔恰恰这样做了，于是麻烦接踵而来。

如果从现代人的观点看，似乎可以对笛卡尔陷入的循环

做出另外一种解释。罗素曾经提出一个著名悖论，用形象的语言可以这样表述：有一位理发师声称，他给所有不给自己理发的人理发。这个话使这位理发师遇上麻烦，他是否给自己理发呢？如果他给自己理发，就违背了他的声明。如果他不给自己理发，就没有兑现自己的诺言。用集合论的语言来描述，罗素悖论可以这样表述：一个集合  $A$ ，它由所有不属于  $A$  的元素  $a$  组成。那么  $A$  是否属于它自身呢？如果  $A$  不属于  $A$ ，按照集合  $A$  的定义，它就属于  $A$ 。如果  $A$  属于  $A$ ，按照定义，它就不属于  $A$  的元素。在这一悖论中，最关键的问题在于假定一个集可以自己属于自己，即，所谓自我相关。要想排除悖论，最重要的问题就是防止造成自我相关的条件生成。罗素和怀特海采取的办法是把集分成各种等级。低一级的集合只能以对象而不能以其它集合为元素，较高级的集只能以对象或者较低级的集合为元素。这样每个合都被安置在某一个等级上，也就排除了一个集合以自己为元素的可能性。这个过程也被称之为扩集。即，出现不完备定理时，再引入一些公理把原有的集扩大。公理在这个集中无法证实，若要证实公理，还必须再扩集。

如果用集合论的观念分析笛卡尔的循环，可以这样来看。如果上帝是集合  $A$ ，那么笛卡尔的知识体系就是组成集合  $A$  的元素  $a$ 。因此集合  $A$  不属于由  $a$  组成的集合  $A$  本身，即，上帝不属于笛卡尔的知识体系。也就是说上帝只是笛卡尔体系赖以存在的前提，不属于笛卡尔的知识体系。如果这样，笛卡尔的循环就不存在。但是，人们之所以认为有一个笛卡尔循环，是因为笛卡尔并不仅仅承认上帝存在，而是用自己的逻辑方法证明他的存在。这就等于在集合  $A$  中证明  $A$ ，使  $A$  属于  $A$ 。于是，便出现了西方学者们所说的笛卡尔的循环。理

发师给自己理发！

第二，笛卡尔的循环是不可避免的。在笛卡尔的知识体系中，理性是最高主宰。其它因素都取决于理性，即完满程度低于理性，因而它们都不能证明理性的可靠性。这样便只有用理性来证明理性，谁都明白，这是不可能的。在这种情况下，笛卡尔必须扩集，正因为这样，笛卡尔在自己的知识体系中引入了上帝概念，以证明理性的可靠性。然而，理性已经是知识体系的最高点，再扩集势必超出知识体系的范围。笛卡尔迈出的这一步，涉及到知识与信仰的关系问题。也就是用信仰保证知识的可靠性。笛卡尔似乎意识到这一点，因而他采取了一种方式，即用理性再去证明上帝。由此出现的上帝，似乎不再是传统基督教体系中的上帝，而成为最高的理性。尽管这样，依然存在着一个问题，上帝存在的证明，是否可以在知识体系中加以证明，倘若进行这样的证明，就会出现理发师给自己理发的问题，倘若不进行这样的证明，理性的可靠性以未加证实，或者在知识体系中不能证实的因素为基础。其结果，笛卡尔不是受到或然性的指责，就是承认不可知论。前者必须承认知识体系本身具有不完备性定理。即有一些定律不具有清楚明白的特点，因而不具有可靠性。然而，这的确违反追求绝对真理，寻求永恒、无限的哲学家们的意愿。但是，如果跨越知识与信仰的界限去扩集，即，以信仰作为保证认识可靠性的基础，那么认识便建立在一种或然性的基础上。信仰嘛，信则有，不信则无，完全取决于人为的因素。而后者则必须承认，我只相信上帝存在，它是否真的存在，不是理性所能证明的，也就是说，从科学的角度来看，上帝是否真的存在是不可知的。寻求完满、可靠、清楚明白的笛卡尔，根本不可能接受这两个结局。为了保证知

识体系的完整，他必须证明上帝的存在，因而也就不可避免地出现悖论。

其实知识与信仰的问题，一直是哲学家与神学无法真正解决的问题！

### 注 释

- ①笛卡尔：《第一哲学沉思集》商务，1986年，第122—123页。
- ②同上书，第35页。
- ③同上书，第36页。
- ④同上书，第40页。
- ⑤同上。
- ⑥同上书，第46页。
- ⑦Descartes; *The Philosophical Works of Descartes*, Vol. 1, p. 165.
- ⑧笛卡尔：《第一哲学沉思集》商务，1986年，第53页。
- ⑨同上书，第13页。
- ⑩同上书，第170页。
- ⑪同上书，第68页。
- ⑫同上书，第70页。
- ⑬同上书，第71页。
- ⑭同上书，第381页。
- ⑮同上书，第70页—71页。
- ⑯同上书，第74页—75页。
- ⑰同上书，第128页—129页。
- ⑱同上书，第53页。
- ⑲See M. D. Wilson; *Descartes* (Routledge & Kegan Paul Ltd, 1978), pp. 131—35.
- ⑳See E. M. Curley; *Descartes Against the Skeptics* (Harvard University Press, 1978), pp. 96—124.
- ㉑笛卡尔：《第一哲学沉思集》商务，1986年，第144页。

## 笛卡尔学派的形成

尽管笛卡尔对于传播他的思想，始终抱淡然处之的态度。但是，由于笛卡尔个人的人格魅力，特别是他那震撼人心的思想魅力，使笛卡尔赢得众多的朋友和信徒。《谈方法》问世后，乌特勒支大学已经出现了笛卡尔热。《第一哲学沉思集》的出版，震动了欧洲学术界。笛卡尔的支持者们很快就形成了一个学派。笛卡尔的著作作为他们的日常活动奠定了基础，他们以荷兰的大学，特别是乌特勒支大学为中心，传播笛卡尔的学说。

### 乌特勒支大学的争论

#### 勒卢阿与沃埃特之争

笛卡尔学派初步形成之时，就受到激烈的攻击。信徒们



受到攻击的同时，学说的主人也未能幸免。反对派采取种种可能的方式压制新学说，连作者的人身安全也屡屡受到威胁。乌特勒支大学是最先讲授笛卡尔哲学的地方，也是他的学说最先遭到反对的地方。确切地说，引起如此激烈的反对，并不是笛卡尔哪种具体说法或者哪种思想，而是笛卡尔学说的独创性和改天换地的巨大力量。那些憎恶笛卡尔哲学的人，因循守旧，永远把一己私利看得高于一切。他们奉行顺我者昌、逆我者亡的原则，为了自己的地位，也许仅仅为了自己的饭碗，不惜牺牲一种新的时代精神。

争论首先发生在勒卢阿和沃埃特（Voetius）之间。勒卢阿是瑞纳里的学生，也是最早的笛卡尔主义者。早在《第一哲学沉思集》问世前，他和瑞纳里就以极大的热情，传播笛卡尔的哲学。瑞纳里逝世后，勒卢阿成为乌特勒支大学笛卡尔学派的领导者，因此，成为他的敌人率先攻击的对象。

沃埃特是反对笛卡尔学说的首领，是乌特勒支大学首席神学教授，1641年任乌特勒支大学校长，是乌特勒支大学最有影响、最受尊重的人。不过，他本人的学识和品质，与他的地位极不相称。费舍先生认为，沃埃特的学识狭窄而浅薄，孤陋寡闻，所知之物，均不过是一些评论或者节略而已。由于他只热衷于引用权威的思想，根本不认真地阅读，甚至全然不理解，因而粗俗无知的东西充斥着他的作品。他的判断毫无精确可言，他的思想支离破碎。他在哲学方面的能力和知识，仅仅限于一般的经院哲学。日常行为狭隘而极端，对人从未有宽容精神。这样一个人何以占据乌特勒支大学的首席之地呢？据一些西方学者的看法，那是因为沃埃特颇有辩论天才。然而，他的辩才并不表现在内涵上，而是表现在他的好狠斗勇、结帮拉派、以多取胜方面。他的字典里根本没

有正直、公平、宽容等字眼。他对权力的贪欲，促使他不择手段地打击对手、厚颜无耻地哗众取宠。正因为如此，费舍先生认为，他是思想家“最危险的敌人”。

早在1638年的多德雷赫特宗教会议上，他指责笛卡尔的学说为无神论。他归纳出若干个论题逐一进行批判，当时的批判主要针对笛卡尔的《谈方法》等著作。在此之后，他首先向乌特勒支大学的笛卡尔主义者发难，矛头直指笛卡尔学说以及热情宣讲笛卡尔学说的学者。勒卢阿对笛卡尔哲学的热情使沃埃特感到不快，他开始密谋搞垮勒卢阿和笛卡尔。他明白，只要能够证明新学说对于新教，因而对荷兰构成威胁，他的密谋就可以成功。如果他想证明笛卡尔哲学是无神论，也很容易做到。因为勒卢阿在乌特勒支大学公开介绍哈维的血液循环理论，而哈维的理论和哈维本人，则是因为反传统而受到批判。再者，勒卢阿本人是大学公认的笛卡尔主义者。进一步证明笛卡尔是无神论者似乎顺理成章。于是，沃埃特开始阅读笛卡尔的著作，尤其注意收集与神学相关的言论。他惊喜地发现，笛卡尔的普遍怀疑精神与神学背道而驰，无神论的倾向，简直不言而喻。

经过一段时间的酝酿，对笛卡尔哲学以及笛卡尔信徒的批判终于开始了。最初的批判并未点名道姓地提及笛卡尔。沃埃特亲自选择了一些代表笛卡尔思想特点的言论加以批判，指控它们是充斥着无神论的思想。尽管批判采取的形式和论题是学术的，但是，其中的火药味已经十分浓烈。文雅言辞背后的险恶杀机，已经是路人皆知。如果沃埃特得逞，笛卡尔将会被逐出荷兰。因为很长一段时间，笛卡尔的学说占据了荷兰大学的讲台，尤其是乌特勒支大学，假如无神论的指控成立，那就意味着荷兰社会最有希望的一代，受到无神论

思想的熏陶，这在当时的荷兰乃至整个西方社会中，是不可想象的。第一步，沃埃特为了击垮勒卢阿，利用自己的权力对乌特勒支大学的教授、行政官员施加影响。而勒卢阿当时年青气盛，不懂得斗争方略，每每公开宣称，笛卡尔的新哲学比旧哲学更富有真理性。这种方式在一定程度上触怒了一些同僚，使他招致严厉的抨击，再加上他挺身捍卫哈维的血液循环学说，就更被认定为反传统了。

沃埃特担任乌特勒支大学校长之后，更加肆无忌惮，他可以顺理成章地利用自己手中的权力，公开讨伐笛卡尔的新哲学。虽然仍旧采取学术式的论题和论辩形式，但是，争论显然已经升级了。勒卢阿首先为笛卡尔的身心学说辩护。笛卡尔所说的灵魂和肉体的统一，是两个实体的组合，而不是合而为一，这是笛卡尔哲学与亚里士多德哲学以及经院哲学实体学说的根本差别。沃埃特认为，这种说法是旁门左道。肉体的实体性，以及人是两种实体的合成学说违反常理。地球运动的理论与《圣经》的教诲相冲突，也与迄今为止人们所承认的一切哲学相冲突。否认实体的形式会导致同样的矛盾，助长怀疑主义，危及人们对不朽、三位一体、肉身、原罪、预言、奇迹、恩典、再生等信仰。

随之而来的是双方的笔墨大战。勒卢阿撰文批判沃埃特的命题，措辞十分激烈。笛卡尔提醒勒卢阿，这样的语调只会激怒对方，没有什么用处，应该尽量和言悦色，以理服人，不要总是想着论战，因为我们的目的不是压倒对方，而是说明自己的主张。笛卡尔一向认为，争论只是呈一时口头之快，对于哲学思想的发展没有更多的益处。所以，他劝告勒卢阿不要写什么反驳文章。勒卢阿虽然听从了笛卡尔的劝告，却没有谨慎地斟酌措词，尽管也做出一些缓和的姿态。结果，沃

埃特没有原谅他，因为唯我独尊的沃埃特根本没有想到，像勒卢阿这样的小辈胆敢公开反驳他，觉得有伤颜面。勒卢阿的反驳文章未经许可便出版了，沃埃特认为，笛卡尔的新哲学已经形成不可遏制之势，所以他发誓一定要阻止它的蔓延。他策动行政长官们发布一纸命令，没收勒卢阿已经发表的文章。这一举措不仅没有遏制住文章的流行，反而激起更多人的好奇，一时间，读勒卢阿的反驳文章成为一件时髦的事情。这使得沃埃特大为光火。于是，他下令禁止勒卢阿在乌特勒支大学讲授哲学课程，似乎封住别人的嘴巴，他就可以以胜利者的姿态攻击新哲学，保卫他的悠久传统了。

新一轮攻势开始了。沃埃特策动自己的儿子发表文章批评勒卢阿，同时，又让他的门徒沃特利特（Waterlaet）撰写一篇辩护辞，说明勒卢阿已经危及正统哲学和信仰，必须加以制止。随后，沃埃特利用他控制的大学，给勒卢阿以致命的一击。学校的评议会发表声明，公开谴责勒卢阿的文章，附带地谴责笛卡尔的新哲学。声明宣称：“我们，乌特勒支大学的教授，反对并且谴责新哲学。因为，第一，它与传统哲学相矛盾，破坏了传统哲学的原则；第二，它使学生对传统哲学的学习产生厌恶情绪，从而妨碍他们的修习，自从他们接受了所谓新的哲学原则之后，便无法理解经院哲学的术语了；最后，它不仅使追随者产生许多错误和反理性的东西，而且使幼稚的年轻人得出不符合其他科学的结论，特别是不符合真正的神学的结论。”<sup>①</sup>传统哲学的捍卫者凭借手中的权力和地位占据上风，在不公平竞争中，他们似乎是胜利者，尽管胜得不那么光彩。但是，胜之不武似乎并不是什么耻辱，重要的是取胜了，而且胜得实惠，至少可以保住自己独尊的地位。

## 笛卡尔与沃埃特之争

其实，勒卢阿与沃埃特之争，只是新哲学与旧哲学之争的序幕，沃埃特真正的目标是笛卡尔。虽然一开始并未公开点名批判笛卡尔，但是，谁都明白，醉翁之意不在酒。一心想避世隐居的笛卡尔，身不由己地被扯入一场残酷的争论。而此时，笛卡尔正在准备再版《沉思集》，并忙于回答布尔丹的诘难。于是，他在写给丹尼特（Dinet）的信中，以厌恶的口吻揭露了乌特勒支大学正统哲学派别的真正目的，同时考察了耶稣会反对者们提出的种种诘难。他没有提及大学的信徒或者反对者，只用少量笔触勾勒了他们的画像：“有这么一个人，他被当今这个地方的人视为神学家、传教士、信仰卫士。他通过喋喋不休的训戒，肆无忌惮地抨击现行天主教，排斥异己，打击代表时代精神的力量，正是凭借这些手段，他爬到了受人尊重的高位。对于宗教，他表现出充满热烈纯真的执著；布道中夹杂着诙谐，颇能取悦于教众的听觉。他不断地出版一些不值一读的小册子，频频引证许多作者的言论，尽管有些言论不是支持他，而是反对他。或许，他对这些作者的著作，只知道一些皮毛。他奢谈每一种可能的科学，仿佛他是科学的行家，因此，他被视为无知者中的学者。但是，一些判断力极强的人深知，他动辄就会与所有的人争吵，常常用辱骂代替辩论，一旦受挫，便会边咒骂，边退却。假如他们不恪守自己的信条，便会公开地嘲弄他、鄙视他。实际上，他在公众面前，一直受到这种粗暴的待遇，已经司空见惯，无可争议。那些恪守信条、态度理智的人，尽可能地原谅他，宽容他，但是，他们的内心深处，却对他充满蔑视。”<sup>②</sup>

沃埃特深知自己的外界形象，总想出一口恶气。现在，机

会终于来了。于是，他毫不踌躇地把矛头指向笛卡尔。尽管如此，他依然没有勇气公开站出来，而是想找一些人替他冲锋陷阵。他纠集一些人批判笛卡尔的理论，另一些人写文章诽谤笛卡尔。他在公众面前中伤笛卡尔，同时还要表白自己是清白的，让人们觉得，笛卡尔才是恶意的诽谤者！首次尝试，未能形成反对笛卡尔的联盟，且手段拙劣，搞得自己声名狼藉。为了达到自己的目的，他又写信给笛卡尔的老朋友、最真诚的朋友、天主教神学家麦尔塞纳。信的大致内容是：你一定读过笛卡尔在法国发表的一些文章，笛卡尔认为自己是新哲学的奠基人，而有一些人也极力赞美他，把他视若神明。对这些异教徒，你们要加以审查。你要是出来推翻笛卡尔，简直是易如反掌，任何物理学家或者哲学家，都不能与你相比。你应该这样做，而且你有能力这样做。你要捍卫真理，使神学与物理学协调起来，并且要为形而上学和数学辩护。真理呼唤你站出来保卫她。沃埃特的挑拨自然没能得逞。麦尔塞纳拒绝这样做，他把沃埃特的信连同自己的复信一道寄给笛卡尔。

不过，沃埃特并没有完全失败。最后，他还是找到了一个盟友，愿意出面诽谤笛卡尔。这个人便是格罗宁根的教授，沃埃特以前的弟子，后来的工具斯古克（Schoock）。斯古克在沃埃特的授意下，撰写了一本名为《笛卡尔哲学》的小册子。书的前言批判笛卡尔给丹尼特的信，其余部分直接针对笛卡尔哲学而发。斯古克指控笛卡尔哲学宣扬无神论，使人们背叛基督教，造成社会各种不道德的行为，对社会构成威胁。

小册子在乌特勒支大学出版。印刷期间，笛卡尔接二连三地收到它的内容，他读过全书的第一部分以后，便开始进

行反驳。反驳内容可参见“笛卡尔致函沃埃特”，这是笛卡尔论战的名篇。他撰写此篇有三重目的：第一，说明他为什么在给丹尼特的信中勾勒对手的形象；第二，证明斯古克小册子的指控毫无道理；第三，批判沃埃特另一部粗制滥造的著作。笛卡尔亲自介入争论，标志着论战升级。就在笛卡尔尚未看到《笛卡尔哲学》最后一部分之时，沃埃特又出版了一部诽谤性的小册子《关于圣母玛丽亚会》，其口气、主题、争论方法、思想内容，与斯古克如出一辙。笛卡尔看到这一点，转而迎接新的攻击。骤然跃入一个新的领域，把注意力集中在外部问题上，只是表面上增强了论辩的力量，实际上，论辩的内容由此分散了，影响了整体论战的效果。这种转向对笛卡尔并不十分有利。尽管沃埃特操纵着辩论，但是，他本人却没有公开露面，因此笛卡尔不得不回击一个未公开露面的敌人。笛卡尔必须证明，《笛卡尔哲学》和《关于圣母玛丽亚会》出自同一作者之手，他才有可能揭示沃埃特凭借辱骂和谎言进行学术论战的不光彩行为，从而赢得舆论的支持。

关于圣母玛丽亚会，我们需要给予简单的说明，在天主教盛行的时代，这种教派拥有一定的权利和岁入，其成员大多是上流社会人士。宗教改革之后，新政府依然承认这个教派，它的权利和岁入依旧。然而，它已经失去了基督教的特点，只保留一个虚名，成为当时社会中存在的一个事实。但是，要使它不致于成为天主教的秘密中心，设计种种阴谋诡计危及社会安全，它们的权限必须得到新教人士的认可，为此，该城市行政长官，连同十三个最有影响的新教徒，成为此教派的成员。这件事激起沃埃特一腔怒火，他立即做出强烈的反响，怒喝这一举动是“偶像崇拜”。城市当局通过一个新教牧师，以宗教上中立的和缓语气予以回答。但是，沃埃

特及其同伴则以敌对的态度，再次采取匿名的方式对他们进行诽谤。

敌对双方相互之间苦苦相逼。4年过去了，沃埃特依然通过每一个可能的机会，喋喋不休地攻击对方。他利用自己的影响，使乌特勒支大学宣布笛卡尔有罪，然而他的一封夸耀自己功劳的信，落在笛卡尔手里，而笛卡尔恰恰需要证据证明，沃埃特直接操纵这一切。在证据面前，沃埃特不得不承认，他是斯古克的后台，目的是诽谤笛卡尔，损害他的名誉，使他和他的体系成为众矢之的。笛卡尔写了两封信，一封给丹尼特的信，一封给沃埃特的信，上面赫然签着他的名字，通过一些有影响的人，交给乌特勒支市的行政长官。

争论诱发了一场诉讼案。情形显然对笛卡尔不利。沃埃特被说成为其信仰而献身的殉道者。笛卡尔则成为耶稣会会士，作为该会间谍进入尼德兰，怀着不良目的激起不和与争论。似乎正是出于笛卡尔的这种不良动机，沃埃特，所谓“尼德兰教会的光荣与荣耀”，才成为攻击的首要对象。沃埃特极力表白，他自己并没有伤害笛卡尔，诽谤性的文章全是斯古克所为。他的辩白，赢得了乌特勒支大学公众的同情，尤其是权威人士的同情。他们一致站在沃埃特一边，要求行政长官保护沃埃特，使之不受那个外国哲学家的中伤。

1643年6月13日，当局发出传票，传笛卡尔出庭，以证明他对沃埃特的起诉，尤其想证明，是沃埃特，而不是斯古克撰写小册子攻击他。如果笛卡尔的控告是正确的，他们就会对乌特勒支大学和这座城市造成极大的伤害。于是，他们针对笛卡尔采取了一系列充满敌意的行动，例如，通过邮寄、印刷品等广泛宣传传讯笛卡尔的消息。笛卡尔在埃赫蒙德收到了传票，他写了一封复信对传票作出回答。他诚恳地感谢



当局出面调查情况，以证明他的主张。但是，他说，作为一个法国人，他想提出质疑，他们是否应该利用司法程序来反对他。自从乌特勒支大学公开对他进行诽谤以来，他一直期待通过调查发现诽谤作品的作者，要求诽谤者为此承担责任。

然而，他感到自己没有安全可言。在埃赫蒙德他随时有可能被捕，甚至有可能被处死。因此，他离开埃赫蒙德，前往海牙，请求法国大使蒂利埃（Thuillierie）保护。蒂利埃欣然答应，他利用自己的影响，请求奥伦治（Orange）公爵出面干预调停，制止了对笛卡尔的进一步迫害。不过，官方还是判笛卡尔有罪，谴责笛卡尔的信是诽谤，犯有诋毁沃埃特的罪行，不过，判决结果几乎是秘密地宣布的。官方实际上采取了息事宁人的态度，不愿意引起更激烈的争论。沃埃特基本上没有达到目的。如果他成功，笛卡尔在荷兰将无立锥之地。

### 乌特勒支大学争论的结果

官方的消极态度，只说明官方的正式干预告一段落，然而争论本身还未决出胜负。事实上，乌特勒支大学的争论还在继续。笛卡尔获悉了官方的判决，对自身的安全、荣誉忧心忡忡，因为官方的判决给人以这样一种印象，笛卡尔无中生有地攻击沃埃特。斯古克更是闹得不可开交，他在乌特勒支大学公开宣称，他就是《笛卡尔哲学》一书的作者，他是独立完成这部著作的，沃埃特与此书无关，笛卡尔所说的纯属捏造。这使笛卡尔的处境雪上加霜。他收到许多匿名信，这些人基本上是乌特勒支和海牙对他持同情态度的人。他们提醒笛卡尔，他的处境极其危险，在埃赫蒙德，也许随时有可能被投入监狱；他的文章也有可能被禁止刊登。为了安全起

见，笛卡尔又一次离开埃赫蒙德，前往海牙避难，再度请求法国大使保护。

由于斯古克宣称他是小册子的唯一作者，所以，迫使笛卡尔采取反对他的行动。斯古克当时是格罗宁根大学的校长，笛卡尔向该校的校务委员会提出控告。校方的处境十分为难，他们面临的问题是，既要使他们的校长不受伤害，又要公正地对待笛卡尔，以免学校荣誉受损。因此，他们尽量不做出任何公开声明，同时批评斯古克毫无根据地反对笛卡尔的体系，并且努力做得使笛卡尔满意。在压力下，斯古克发誓赌咒，是沃埃特让他写这本书的，书的绝大部分是在乌特勒支大学写成的；沃埃特为书提供了素材，并增加了一些措词激烈的谩骂，以斯古克的名字发表；在书印刷之际，沃埃特又擅自加入了扉页和前言。斯古克还发誓说，他并不知道小册子是目前这个样子，他不得不宣布，一个受人尊敬的人，一个真正的学者是不会这样做的。他说，对于所做的事情，他追悔莫及；他要与沃埃特决裂，以后决不再应他的要求做伪证。

斯古克的誓言，完全证实了笛卡尔对沃埃特的指控，也表明乌特勒支市法庭的判决是毫无根据的。他把这一切情况告知乌特勒支法庭，希望他们能够调查清楚内情，纠正他们的错误，在公众面前为他恢复名誉。然而乌特勒支法庭并没有这样做，只是发布一纸公文，禁止在乌特勒支出售攻击笛卡尔的小册子。这纸公文几乎没有任何约束力。沃埃特父子继续诽谤笛卡尔。小沃埃特撰文保卫他的父亲，攻击笛卡尔和他的体系，也攻击格罗宁根大学，重申他父亲第一本小册子的观点。而沃埃特本人也开始攻击他以前的学生兼工具斯古克。昔日的同党，为了维护自己的地位狼狽为奸，而现在，

同样是为了维护自己，又不惜一切地伤害同党，尔等做人何其自私！呜呼，人性！

最后，还是笛卡尔出面结束了这场长达6年的争论。他撰写“给乌特勒支地方行政长官辩解信，兼而批评沃埃特父子”。信中陈述了争论的始末，证明沃埃特筹划并且炮制了那本攻击性的小册子。地方法庭未能及时澄清事实真相，使他蒙受四年之久不公正待遇，助长了沃埃特父子的不光彩行径。他希望地方行政长官能够给予他一个满意的答复。遗憾的是，乌特勒支地方行政长官依然充耳不闻，保持沉默。这就是最后的结局，多么令人作呕的懦弱！

## 在莱顿受到非难

乌特勒支大学的争论结束了。官方处理问题的方式虽然不能令人满意，但是，使笛卡尔稍微得到一点儿安慰的是，他的哲学不仅在乌特勒支大学，而且在莱顿、在埃赫蒙德、甚至在整个荷兰，都产生了难以估量的影响。特别是在莱顿大学，他的哲学已经深深扎了根，并且成为学术讨论的主要问题。天主教徒胡斯兰德（Hoogland）、数学家戈留斯（Golius）、休敦（Schooten）等知名人士，都成为笛卡尔的朋友或者信徒。尤其值得一提的是希里布尔德（Heereboord），他在莱顿大学小心谨慎地为笛卡尔哲学辩护，并取得成功。

莱顿大学的情形与乌特勒支大学大致相同。笛卡尔的信徒们也招来了一些反对者。反对者们竭力模仿沃埃特，而沃埃特也怂恿他们大打出手。乌特勒支的争论刚刚结束两年，莱顿的神学家们就与沃埃特沆瀣一气，激烈地抨击笛卡尔哲学。

笛卡尔虽然没有像在乌特勒支那样险象环生，却也再一

次受到冲击。神学教师勒维乌斯 (Revius) 指控笛卡尔哲学是赤裸裸的无神论，是旁门左道。这种老生常谈式的说法，早已让听众生厌，因而对笛卡尔没有形成太大的威胁。随之而来的一系列攻击，虽然一再升级，但是收效甚微。不过，为了保险起见，笛卡尔致函莱顿大学主管，请求他们澄清攻击者的不实之辞，为他恢复名誉。主管及其一些神学和哲学教授联名发出通知，宣布从今以后禁止提及笛卡尔的理论，无论赞同还是反对，都在禁止之列。这种各打五十大板的做法旨在达到一个目的，在莱顿大学不许讨论笛卡尔的学说。笛卡尔立即做出反应，对官方的通知表示不理解。他说，莱顿大学是否可以提及他的名字及学说无关紧要，但是，为了自己的名誉起见，他要求校方公开声明，宣布一些人攻击的所谓笛卡尔理论，是被他们曲解的理论，并非笛卡尔本人的思想。“难道我是雷公电母，提到我就会带来灾难吗？”他告诉自己的朋友，“我从不沽名钓誉，也不期望妇孺皆知”。但是，我要求必要的公正，或者给我一个公正的说法，或者公开承认，他们的神学家为了打击异己，有权利使用谎言和诽谤之类的不名誉手段，像我这样一个外国人，在他们的国家无权利要求什么公正的待遇。于无可奈何之中，笛卡尔只得再度求助法国大使和奥伦治公爵保护。

笛卡尔清醒地看到，莱顿的攻击，只是乌特勒支攻击的激蕩，都是假维护神学信仰之名，打击新哲学理论。正统的加尔文宗在这一事件中，一直积极站在攻击者一边，他们无意探讨笛卡尔学说的性质或者根据，更不想从中发现真正合理的内涵，他们唯一想做的，只是谴责他的学说，限制他的学说传播，以巩固自己的地位。这是一场不公平竞争，除了学说以外，无论从哪方面看，笛卡尔都不占据优势。即使在

正常的环境中，真理的问世也是一个历尽艰辛的过程。倘若这一过程掺杂了某些人的利益，尤其是为了私利而利用政治力量胁迫对方，探求真理就需要付出常人无法想象的代价。然而真理毕竟不是一纸公文就可以禁止的，巨大的政治压力，无法遏制人们追求真理的愿望。笛卡尔的学说历尽艰辛，虽然遭到官方禁止，但是，依然渗透到荷兰的高等院校和学术界，形成了笛卡尔学派，与正统的经院哲学形成抗衡之势。

### 注 释

①Kuno Fischer: *Descartes and His School* (New York, 1887), p. 256.

②同上书，p. 257.

## 九 《哲学原理》

### 衣锦还乡

客居荷兰 15 年，笛卡尔成功地创造出他的哲学体系，在荷兰乃至整个欧洲引起了轰动。但是，笛卡尔深知，虽然他在荷兰有许多朋友和信徒，特别是在海牙，除了有众多的朋友和信徒以外，他与奥伦治公爵私交甚笃，尽管如此，他却一直处于危险之中。教会和大学的一些神职人员，对他心怀敌意。笛卡尔在哲学上的成功，使他们的地位受到威胁，为了保存自己，他们总想寻找种种借口打击笛卡尔。他们诬陷他是信奉天主教的法国人，这在新教占统治地位的尼德兰，是一个最危险的罪名，因为新教徒们可以以此为借口把笛卡尔驱逐出境，或者把他送进监狱。学术界和上流社会的朋友们力图帮助笛卡尔，并且时时告诫他，危险来自何处。朋友们

的关心和帮助，与奥伦治公爵的深厚友谊，都不能帮助笛卡尔真正摆脱危险的境地。因此，笛卡尔在尼德兰功成名就之后，为了安全起见，地址的更换更为频繁。笛卡尔的同胞，特别是法国学术界的朋友们，始终期待他回归故里。他们认为，笛卡尔用自己的学说，为法国赢得了如此显赫的声望，而这样一个优秀的人，却孤独地生活在外国，这是法国的耻辱。于是，一所皇家学校首先做出反响，他们对笛卡尔大加褒扬，希望他回法国定居。说他尽可以选择适合他自己的生活方式，他可以得到他毕生想得到的闲暇。而客居国外多年的笛卡尔，在历经沧桑之后，亦想回国看望久违的老朋友，同时结识一些新朋友。而且，自从父亲去世以后，处理家庭事物的责任，常常打破他在埃赫蒙德的闲暇。这一切原因，促使笛卡尔下决心回国省亲。真是“少小离家老大归”啊。

1644年，笛卡尔完成了《哲学原理》的创作。按照西方学者的看法，《哲学原理》的出版，标志着笛卡尔在荷兰的生活进入了最后一个阶段。笛卡尔阔别祖国15载以后，带着令人欣慰的成就，带着满腹的思乡之情，踏上回归故里的旅程。1644年5月，笛卡尔离开埃赫蒙德，途经海牙、莱顿、阿姆斯特丹、最后回到法国。大约在7月10日，又离开巴黎，前往布列塔尼，在那里逗留近两个月。同年10月初，与朋友皮可神父一道再返巴黎。11月中旬返回埃赫蒙德。两年以后，大约在6月上旬，他经海牙再度返法，处理家事。两度返法均与荷兰的不愉快事件相关。两度回国，笛卡尔收获不小。他与《第一哲学沉思集》的两位批判者布尔丹和伽桑狄相识，交往之间，他们尽弃前嫌，成为要好的朋友。大约在1647年夏季，他又见到了老相识帕斯卡。数学史上著名的帕斯卡蜗线，就是由帕斯卡创立的。他们频频会面，每次会面都争论得不

可开交。笛卡尔曾经力图说服帕斯卡，自然界没有什么“虚空”，没有任何“可怕的虚空”。他力主，仅仅凭借杜撰，或者仅仅凭借空气压力，我们根本不可能解释某种流体运动的现象，例如，水泵管中水的上升问题。而帕斯卡始终未能接受笛卡尔的看法。尽管他们之间在一些科学问题上始终有分歧，但是，这些毫不影响他们之间的友谊。

笛卡尔在巴黎还结识了一些新朋友。其中有两个重要人物，他们是克莱尔色列和他的妻弟夏纽(Chanut)。他们二人与笛卡尔及其著作的命运息息相关。1644年，夏纽任税务大臣，次年任法国驻瑞典女王宫廷的大使。夏纽前往瑞典的途中，经过阿姆斯特丹，笛卡尔从埃赫蒙德专程拜访他。他们之间建立了真诚的友谊，然而，他们相交才不过短短两年的时间，相逢何必曾相识！夏纽对理论伦理学颇感兴趣，而笛卡尔对这类问题，常常能够提出十分独到的见解。对于笛卡尔的著作，夏纽亦能够提出非常中肯的意见。因此，笛卡尔把夏纽引为知己，把他的意见视为“真知灼见”。笛卡尔在给夏纽的一封信中动情地说：“我常常遗憾地想，这个世界，对于生活在其中的少数杰出人物来说，实在显得太大了。他们要是都能生活在一座城市中该有多好啊！要是那样，我真的愿意离开我的隐居所，如果他们愿意，我也想和他们在同一所城市中生活在一起。尽管为躲避乡野粗俗之徒的追踪，我离群索居，但是，我依然把与受人尊重的人的交往，视作生活的最大快乐。如果你在巴黎，我也十分愿意回到那里去”。“和你相识的刹那间，我就为你所倾倒，与你结识，真乃三生有幸。”<sup>①</sup>

夏纽酷爱笛卡尔的作品和研究，他抓住每一个可能的机会，在国内外传播笛卡尔的思想。他反复研究《哲学原理》，



并且请克莱尔色列给他弄到法文版的《第一哲学沉思集》，送给瑞典女王。当他得知笛卡尔完成了《论激情》一文时，他兴奋地鼓励他把文章扩充为一部著作，以便深入讨论有关道德问题。因为当时笛卡尔正在受到反对派的攻击，情绪处于低谷，夏纽的鼓励，无疑给孤独的笛卡尔以极大的安慰。

夏纽利用自己法国大使的身分对瑞典女王施加影响。他向这位年青好学的瑞典女王克利斯蒂娜推荐笛卡尔的《论激情》，激起女王极大的兴趣。这一事实冲淡了笛卡尔沮丧的心境，为他的生活带来一线希望。近几年的失意和不幸，使笛卡尔对这个世界产生一种厌倦感，他似乎只希望生活在朋友中间。一种改变生活环境的想法油然而生。由于在莱顿受到攻击，笛卡尔计划再度回国。大约1648年5月，笛卡尔第三次回到法国。但是，此时的法国，形势已经对笛卡尔十分不利。当他最后一次来到巴黎时，这个地方对他的支持已经荡然无存。他发现政治局势戏剧般地变化着。黎塞留去世后不久，法王路易十三也匆匆谢世，身后留下了一个5岁的继承人。小继承人在母亲和红衣主教马扎里尼的辅佐下治理国家，继续推行黎塞留的政策。他们推行的新税制引起巴黎议会的抗议，导致民众的骚乱。有识之士均能感受到山雨欲来风满楼的气息。宫廷的暴力措施，议会的抗争，党派分裂，各党派领袖之间的明争暗斗，种种迹象表明，一场内战不可避免。

在这种形势下，没有什么人能够向笛卡尔做出任何承诺，甚至不敢保证他是否将得到年金。因此，笛卡尔只得放弃回法国居住的念头，表示，“在法国扫尽阴霾之日，我一定会回祖国定居”。笛卡尔认为，自己一只脚在法国，一只脚在荷兰也是一种难得的自由。笛卡尔这次法国之行的唯一收获是与阿尔诺（Arnauld）建立了哲学上的联系，并且最后一次看望

他终生的挚友麦尔塞纳。当时，他的老朋友已经命若游丝了，就在笛卡尔返回埃赫蒙德后不久，传来麦尔塞纳逝世的消息。笛卡尔的悲哀是可以想象的。麦尔塞纳是笛卡尔最亲密的朋友。笛卡尔长期居住在国外，却始终能与祖国的亲人和学术界的朋友保持持续而又广泛的联系，与国内各地友人以及科学、宗教、文化各界人士通信，主要是通过麦尔塞纳进行的。有麦尔塞纳的帮助，笛卡尔可以放心地隐居荷兰，做他自己想做的事，虽然与朋友往来不断，却无需事必躬亲。因此，可以说，笛卡尔的学术成就，凝聚着麦尔塞纳的全部心血。在麦尔塞纳的遗物中，笛卡尔的书信占据了相当的比重。这份遗物后经麦尔塞纳的朋友，与笛卡尔持不同意见的数学家罗贝瓦尔清理，转到拉伊格（La Hixe）手中，拉伊格后交法国科学院保管。从保存下来的 700 多封信中看，笛卡尔给麦尔塞纳的信是最多的。两人之间的友谊、笛卡尔对麦尔塞纳的依赖，由此可见一斑。

由于法国局势日甚一日地混乱，笛卡尔不得不把双脚都撤回荷兰，而当他的双脚都在荷兰时，种种不愉快很快便向他袭来。无休止的争论和受攻击，使笛卡尔忧心忡忡，他认为自己不受命运女神的青睐，厄运仿佛总在跟着他。当年，他为了躲避干扰离开法国，现在，在同样的心境驱使下，他决定离开客居了 20 年之久的荷兰，应瑞典女王克里斯蒂娜的邀请，前往瑞典为女王讲学。

1649 年，笛卡尔离开久居的流亡地，从埃赫蒙德乘坐女王专程派来接笛卡尔的海军军舰前往瑞典，10 月抵达斯德哥尔摩。笛卡尔流亡荷兰的生活从此结束。尽管笛卡尔带着一颗破碎的心离开荷兰，但是，爱怨交织的情感使笛卡尔有一种怅然若失之感。客居荷兰虽然使笛卡尔经历了一些磨难，但

是，当时的荷兰是欧洲最自由的国家，正是这种自由的气氛，为笛卡尔创造自己的体系提供了必要的条件，也正是这种相对自由的环境，才使笛卡尔赢得了众多信徒，形成了代表近代哲学精神的第一个哲学流派，还是这种相对自由的气氛，使笛卡尔虽然受到攻击却没有受到进一步的迫害。流派的形成虽然是笛卡尔受到攻击的主要原因之一，但是，也是笛卡尔免受进一步迫害的原因。由于他有众多的信徒，使笛卡尔的学说成为荷兰不可忽视的潮流，反对派虽然对他切齿痛恨，但是，却无法再采取进一步的措施。

## 出版《哲学原理》

### 《哲学原理》的地位

在前面我们曾经说过，笛卡尔初到荷兰时撰写过《论宇宙》，但是，因目睹伽利略的遭遇，故而未将此书公之于众。从1642年开始，他以《论宇宙》为蓝本，写了一本哲学大全，献给被推翻的波希米亚国王菲德利克的女儿伊丽莎白公主。该书于1644年以拉丁文写成，定名为《哲学原理》，并于同年在阿姆斯特丹出版。1647年，皮可神甫把它译成法文，并且为原文附加了大量的增补材料，并以笛卡尔写给他的书信作为法文本的序言出版。补充材料有一些是笛卡尔提供的，它们对拉丁文原本进行更为精确、明了的说明。皮可神甫在翻译过程中，对原文进行了一些技术性处理。按照英译本译者的看法，皮可神甫之所以这样做，显然是因为他认为笛卡尔的有些表述不够正确，或者不够严谨。皮可神甫的补充，完全是为了让笛卡尔少受，或者免受任何责难。法文本的补充

材料，对笛卡尔无任何批判。从这些补充材料，我们可以看出当时的学术界所关注的问题以及他们之间可能出现的争论。笛卡尔希望《哲学原理》能够作为大学的教科书，而译者也有这样的希望。为此，他们做了大量的注释，对一些容易使读者感到困惑的段落进行详细地说明。

对于笛卡尔的《哲学原理》，西方学术界的看法不尽相同。霍尔登先生在本世纪初出版的《笛卡尔：生平及时代》一书中指出，笛卡尔认为，哲学是一门高深的学问，它研究人类的一切智慧，而要进行正确的研究，必须掌握一些基本原则。这些原则必须是绝对清楚的，因为它们是一切知识的源泉。没有哲学的生活，就等于在真理面前闭着眼睛，而不愿意睁开。看到一种奇妙的景色固然使心旷神怡，但是，它无法与哲学发现带来的满足感相媲美。哲学研究可以指导我们的行为方式，规范我们的日常生活，与依赖于感觉相比，它对人类生活产生的影响更为强大。霍尔登先生认为：“这些教诲与《谈方法》和《第一哲学沉思集》几乎没有任何差别，但是，在读这本书时我们感到，笛卡尔已经成为一个更老练、更丰富的人，他的经验也更加成熟。他认为，自己已经获得了坚实的基础，相信自己已经成功地扫除了经院哲学的残余，开辟了一个新起点”。<sup>②</sup>

威尔逊 (M. D. Wilson) 先生在他的《笛卡尔》一书中，以一种独特的角度，从侧面说明了《第一哲学沉思集》与《谈方法》之间的密切关系。他指出，笛卡尔在为《哲学原理》撰写的序言中表明，形而上学是科学之树的根，物理学是科学之树的干。其实，早在他出版《第一哲学沉思集》时，就有这一想法。他在 1641 年给麦尔塞纳的一封信中说：“我告诉你，这六个沉思包含了我的物理学的全部基础。但是，请

你不要说出来；因为那些信奉亚里士多德物理学的人，也许很难接受我的观点；我希望我的原则，对他们产生潜移默化的影响，使他们在尚未知觉到这些原则已经摧毁了亚里士多德物理学以前，就率先承认这些原则是真理。”<sup>③</sup>《哲学原理》中关于形而上学与物理学之间关系的看法，是《谈方法》和《第一哲学沉思集》的系统化，只不过思想更为老辣而已。

《哲学原理》英译本的译者 V. R. 米勒 (V. R. Miller) 和 R. P. 米勒 (R. P. Miller) 在译者前言中指出，“《哲学原理》是笛卡尔最长，也是最雄心勃勃的一部著作；它是唯一一部试图从笛卡尔的形而上学理论中，推演出科学知识的著作。无论这一尝试是否成功，它无疑产生了巨大的影响。首先，它支配天体力学达一个多世纪之久，当时一些优秀的科学家和哲学家，如，莱布尼兹、马勒伯朗士、尤勒等人，都受到笛卡尔的影响。他们都努力改变或者确定笛卡尔的涡流理论，正是因为他们的努力，笛卡尔的涡流理论诱发了牛顿的万有引力定律。因此，《哲学原理》不仅在哲学上具有内在的和历史的意义，而且在科学史和十七世纪思想史上，都是一部不朽的巨著。”<sup>④</sup>

笛卡尔本人对自己著作的说明，也许最具有权威性。他给皮可神甫的信（当《哲学原理》出版时，皮可神甫把这封信作为法文本的代序）写道，10年或者12年前，我发表了《谈方法》。在正文中，我简要地陈述了基本的逻辑原则。附录的三篇论文旨在说明，如何通过哲学获得那些对生活具有实用价值的具体科学知识。后来，我预见到，许多人也许很难把握形而上学的基础，于是，我写了另外一部著作，以解释它的基本要点，这本书就是《第一哲学沉思集》。这本书虽然不很长，但是，很有些深度。最后，“在我看来，先前的这

些文章，已经为读者接受《哲学原理》做好充分的准备，所以我才把它付诸出版”。<sup>⑤</sup>

### 《哲学原理》的基本内容

按原计划，《哲学原理》应包含六个部分：“知识原理”，即形而上学原理、“物理学原理”、“天”、“地”、“植物和动物”、“人”。完稿时只写完前四个部分，后两个部分因材料不足而未完成。

关于前四个部分的排列顺序，也颇有一些说法。笛卡尔认为，人类的知识好比一棵树，形而上学是树根，物理学是树干，其它具体科学是树枝。因此，他一反经院哲学的惯例，在书中把形而上学放在第一部分，然后是物理学，可见世界，地球。笛卡尔写给皮可神甫的信附在最前面，为该书代序。

笛卡尔在序言中首先提出问题：“什么是哲学”？答曰：哲学乃“智慧之学”（the study of wisdom）。凭借“智慧”，我们不仅可以在日常事物中深谋远虑，而且能够获得一切事物的知识，如，日常行为如何得体、如何保持健康的体魄、乃至如何发现种种技艺等等。而要获得这些知识，必须由探讨它们最初的起因开始，也就是说，探讨它们的“原理”（principles）。原理必须具备两个条件：“第一，它们必须极其清楚明白，当人的心灵凝神思索它们时，根本不可能怀疑它们的真实性；第二，没有其它事物的知识，也能认识这些原理，而且其它事物的知识必须依赖这些原理，而不是相反。”<sup>⑥</sup>

随之，笛卡尔继续提问，这样的哲学究竟有什么用？哲学不是“技艺”（arts），而是技艺赖以存在的基础，是“智慧”（Wisdom）。正因为有了哲学，我们才能把自己与绝大多数蒙昧的野蛮人和原始人区分开来。一个民族要想更文

明、更有教养，非有哲学不可。拥有哲学，好比一个人行路时用自己明亮的眼睛探路，没有哲学则相当于在黑暗中摸索，或者跟在别人的后面亦步亦趋。动物活着，只是为了保存自己的一具肉身，因而，它们的日常行为就是觅食，以求生存。人活着虽然也离不开肉体，但是，人之为人，就在于人有精神，因而，人首先要关注如何获得智慧，因为智慧是人类精神的真正食粮。其实，获得智慧对绝大多数人来说，并不是多么难做到的事，“只要他们希望成功，并且知道他们有多大的能力”。一些人虽然拥有健康、地位和财富，但是，却没有追求智慧的愿望。这些人是可怜虫。笛卡尔相信，那些热切渴望追求智慧的人，是更加富有的人。智慧就是哲学研究的内容，它是通过人的天赋理性获得，而不是凭借信仰获得。

获得智慧，需要经历若干个阶段。第一阶段，只包含本质上十分清楚明白的概念，即使未经沉思也可以得到它们。第二阶段，包含感觉经验告诉我们的一切东西。第三阶段，是通过与他人交谈得到的知识。笛卡尔认为，除此之外还可以补充一个阶段，即读书，特别是读那些能够给予我们良好启迪的人写的书。其实读书也是一种交谈，即与书的作者交谈。在笛卡尔看来，我们通常拥有的一切智慧，都是通过这四个阶段获得的。笛卡尔特意指出，获得知识不包括神启阶段，因为这四个阶段中没有神的作用。不过，在当时的环境下，笛卡尔不可能公开站出来否定神或者上帝的作用，因此，他又很委婉地说，上帝对我们的影响在于赋予我们一个一贯正确的信仰。不难看出，笛卡尔在讨论如何获得智慧时，把认识的领域与信仰的领域清楚地区分开来，强调人获得智慧，只能凭借人的天赋理性，而上帝则属于信仰的领域。从形式上看，笛卡尔并未否定上帝的作用，但是实质上，上帝在笛卡

尔的体系中已经失去了中世纪经院哲学中那种至高无上的地位，而成为一个只供信仰的标本。如果说，启蒙运动的哲学以强调人的理性为特征，那么可以说，笛卡尔是始作俑者。

到此，笛卡尔笔锋一转把讨论的焦点对准了柏拉图和亚里士多德。他指出，有一些大人物，总想寻找获得知识的第五个阶段，他们认为，应该有第五个阶段，它比其他四个阶段更高级，更具有确定性。它的任务是寻找第一原因和真正的原理，凭借它们，可以推断出我们所能认识的一切事物的根据。可是，直到目前为止，还没有看出他们有什么进展。进行这种尝试的主要代表人物，首推柏拉图和亚里士多德。笛卡尔认为，柏拉图与亚里士多德的思想几乎没有什么更大的差别，所不同的仅仅是，柏拉图亦步亦趋地跟在他的老师苏格拉底之后。柏拉图坦率地承认，迄今为止，他没有发现任何东西是确定的，他只醉心撰写一些他喜欢的东西；为了达到这一目的，他杜撰一些原理，并且试图根据这些原理，对其它事物做出解释。笛卡尔认为，亚里士多德却连这般坦率都不具有，虽然他做柏拉图的门徒达 20 多年之久，但是，除了承袭柏拉图的衣钵之外，几乎一无所获。与柏拉图相比，他似乎更大胆，虽然他根本无法断定他所表达的原理是否真的具有真实性和确定性，但是，他却敢公开宣称它们有。这不知是一种勇气，还是一种鲁莽。

笛卡尔承认，两位先哲确实是博学的，但是，他们的知识，不外乎是通过上述列举的四种方式获得的。由于他们为自己的知识增添了过多的权威性色彩，因而使得他们的追随者更注重他们的意见，而不注重寻求一些更有价值的东西。这便造成其门徒之间的基本分歧：人们究竟应该怀疑一切，还是应当承认某种确定性的东西。由此导致两个极端愚蠢的错



误：一些人热衷于怀疑，甚至把它扩大到日常生活的每一个角落。另一些人赞同确定性，却认为确定性必须以感觉为基础，把自己完全交给了他们的感觉，因而，伊壁鸠鲁敢于违背天文学家的推理，公开宣称，太阳没有看上去那么大。

应该说明的是，笛卡尔是近代哲学史上第一个提出普遍怀疑的人，研究笛卡尔，若是忽略了他的普遍怀疑，就如隔靴搔痒。但是，笛卡尔在谈及柏拉图和亚里士多德引起的“两个愚蠢的错误”时，为什么认定把怀疑扩大到生活的每个角落是错误的？笛卡尔这里主要指以皮浪为首的怀疑主义者。他们不仅怀疑一切感觉的东西，而且对于道德和逻辑，对于他们所接触的一切都持怀疑主义的态度。罗素明确指出，“怀疑主义作为一种哲学，并不仅仅是怀疑而已，并且可以称之为是武断的怀疑。科学家说：‘我以为它是如此如此，但是我不能确定。’具有知识好奇心的人说：‘我不知道它是怎样的，但是我希望弄明白’。哲学的怀疑主义者则说：‘没有人知道，也永远不可能有人知道’。”<sup>⑦</sup>这种哲学怀疑主义是悲观主义的，它否定了认识的可能性，否定了使认识获得确定性的可能性。而笛卡尔的普遍怀疑，并不是悲观主义的。他之所以提出普遍怀疑，是因为他认为，人出生以后，从父母、师长、同伴以及书本上获得的许多知识，绝大多数是人云亦云的东西。因此，为了获得真正具有确定性的知识，必须对以往获得的认识进行新的考察，从中剔除错误的、虚假的成分。这是笛卡尔普遍怀疑的初衷。

笛卡尔认为，以往的科学都向我们提供了一些原理。如，一切有重量的物体，都会落在地上，这是因为有地心引力。但是，据此，我们并不能够说明我们所说的重量的性质，也就是说，并不能说明使它们下落的原因或者原理，我们必须从

其他地方获得它。关于虚空和原子、冷与热、干与湿等也如此。因为从这些原理中得出的结论，本身不是自明的，也不可能是自明的。由此可以断定，哲学家们为这些原理奠定基础的推理，并不能够给予他们以任何确定性的知识，即，不能成为他们追求智慧的步骤。追求智慧只能凭借上述四个阶段。对这些问题进行说明以后，笛卡尔表明，他写这部书的目的是提出一些理由，以证明人们能够获得真正的智慧，即，最高水平的智慧，也就是人类生活的最高利益。

笛卡尔指出，要证明这些原理是清楚的，并不是一件难事。首先，通过发现这些原理的方法来证明。我们之所以能够发现这些原理，是因为我们在经过充分的怀疑之后，抛弃了一些我们认为几乎没有任何根据的东西；其次，在经过认真地考察之后，不能被抛弃的那些东西，便是人类的心灵能够认识的最清楚明白的东西。这些东西是什么呢？就是我的存在。笛卡尔认为，他希望怀疑一切，但是，在他怀疑时，他不能怀疑他的存在。这个存在，并不是指“我们所说的肉体，而是指我们所谓的灵魂或者我们的心灵；我们把心灵的存在，作为第一原理”。<sup>⑧</sup>由此笛卡尔得出如下结论：存在着一个上帝，他是世界上一切事物的主宰，是一切真理的源泉，他不会使我们对于一切事物的理解出现错误，他使我们在判断中对事物形成清楚明白的观念。换句话说，心灵的存在是第一原理，而心灵在思想中之所以能够形成清楚明白的观念，是因为上帝是心灵作出正确判断的基础。“这些就是我用来说明非物质的东西或者形而上学问题的原理”。<sup>⑨</sup>从这些原理出发，便可以清楚地推出物质的或者物理学的原理。从这段叙述，我们可以清楚地看到，笛卡尔的哲学体系，将思想的世界或者形而上学的世界，与物理的世界或者物质的世界区分

开来。然后寻找二者的认识论基础，从而把二者统一起来，统一的前提便是上帝。

上边所说的原理，可以为所有的人所认识。也就是说，任何人都可以承认它们是真的、不容置疑的。但是，关于上帝存在的信念是唯一的例外。因为有些人过分注重感官知觉的重要性，认为上帝既摸不着，也看不见，因而对上帝的存在表示怀疑。即使那些承认原理为真的人，也很少有人认识到它们是哲学原理，即可以由此推出世界其他一切事物的知识的原理。正因为如此，笛卡尔认为，他有必要向人们证明，他提出的原理就是哲学原理，是一切知识赖以存在的基础。证明的方法就是诉诸读者的经验。当然，这个经验，主要指读者阅读他的著作时的感受。有些西方学者认为，笛卡尔在这里得出了与他的理性主义不一致的结论，说他在证明原理是一切知识的真实可靠的基础时，并未运用他那著名的理性，而是求助于经验，或者求助于阅读著作时的感官知觉。其实，笛卡尔在这里只不过运用了最普通的“以其人之道还治其人之身”的方式。既然这些人相信感官知觉，那就不妨运用一次感官知觉来亲身感受一下笛卡尔提出的原理吧。笛卡尔十分自信地认为，虽然他的书不可能面面俱到，但是，对于他所考虑的一切，他已经进行了充分的论述。读者只要认真地阅读他的著作，就会发现，若想获得人类心灵能够获得的最高知识，只须接受笛卡尔所提供的原理，除此之外，不需要进行任何其他探讨。

为了使读者能够接受他的思想，笛卡尔在书中介绍了阅读《哲学原理》的方法。他说，第一次阅读《哲学原理》应当提纲挈领地快速阅读，像读小说那样，先知道故事的梗概。不要在读不懂的地方驻足，先看看书中究竟讲了些什么。

读过第一遍以后,如果读者认为书中提及的问题值得考察,而且想知道问题的原因,他就可以去读第二遍,以便发现推理的顺序。如果阅读第二遍依然不能完全理解书的要领,请不要灰心,你不妨在不懂的地方做一标记,然后继续往下读。若是读完了第三遍,你一定会找到绝大多数问题的答案。要是一些人能够再接再厉,全部问题就迎刃而解了。

当然,读三遍可解其中意,只是一个理想化的过程。读者若想三遍阅读即理解《哲学原理》,必须进行一些必要的自我教育或者训练。第一种训练,对于那些只具有普通知识或不完善知识的人来说,要努力为自己建立一些道德信条,以便约束自己的日常行为。第二种训练,他必须学习逻辑。当然不是经院哲学的逻辑,因为经院哲学的逻辑只是一种雄辩术,它只能使人理解所知道的事物,甚至不能将他所知道的事情详细表达出来。这种逻辑腐蚀人的良知,而不是增加人的良知。笛卡尔这里所说的逻辑指正确地运用人的理性,以发现人们原先并不知道的真理。这种能力的获得主要依赖实践,因而需要进行长时间的训练,把逻辑规则用于一些简单易解的问题,如数学问题,久而久之,方可游刃有余。其实,笛卡尔所说的这两种训练,主要意指一种新的哲学训练,也就是说,只有具备了新的哲学头脑,才有可能读三遍而知其味。

笛卡尔为《哲学原理》所写的序言,是对此书,甚至是对整个笛卡尔哲学体系的概括,因此,若要真正读懂笛卡尔的《哲学原理》,读懂笛卡尔哲学,必须认真领悟他为自己的书写的序言。

《哲学原理》第一部分主要讨论形而上学问题。通常认为,这部分所探讨的内容,与《谈方法》和《第一哲学沉思集》没

有更明显的差别。不过，笛卡尔在《哲学原理》中表现得更为自信。与前两本著作相比，《哲学原理》在如下几个方面显得尤为突出。首先，笛卡尔更为深入地批判了经院哲学的方法，指出它们是没有前途的方法，不能引导人们找到从不知到知的途径，充斥令人乏味的争论，只能对人们司空见惯的事实和原理做出花样翻新的解释，形式的变化遮掩不住内容的陈旧。因此，他强调指出，应该把经院哲学的东西放在一边，去追溯知识的真正基础，以便找到真知识，而不是事物表面的东西。

其次，笛卡尔在《哲学原理》中对方法问题给予进一步阐释，他指出，正是凭借他所提供的方法，我们可以从自己的出发点——怀疑中解放出来，凭借清晰的自然之光，发现上帝给予的真理。笛卡尔认定，我们利用数学概念，可以发现完善的确定性，而数学概念也是整个科学体系赖以存在的基础，因此，《原理》中对于数学概念的阐释，比以往任何一本书都更为清晰。他一而再，再而三地强调，有必要用新方法观察自然，确定性的依据就在这里。笛卡尔认为，如果我们发现，我们的推理在某些领域是绝对清楚明白的，那么我们就可以表明，具备了相同的条件，我们在其它领域中的推理也具有确定性，而且是无可辩驳的。

第三，笛卡尔指出，人有一种绝对的能力，即，能够利用自己的理性，判断自己所拥有的真理，换句话说，人首先根据知识对于他的心灵是否清楚明白，其次根据对于他是否具有绝对的确定性，对知识的真理性做出判断。他由此断定，人占据一种极高的地位。通过肯定人的理性能力来肯定人自身追求真理的能力，通过肯定人拥有追求真理的能力来肯定人在自然界中拥有至高无上的地位，是近代哲学的一大特点，

而笛卡尔正是开此先河者。

第四，笛卡尔在《原理》中，对二元论的性质做了更为深入的解释，因而使他的身心二元论变得更容易为人们所理解。他把肉体 and 灵魂与形体和运动概念区分开来，认为前者是截然分开的，而后者则一个只是另一个的样态。在此基础上，他又区分出实体概念，他认为对于实体，我们只知道它的一些特性。例如，我们也许不能说，广延和可分性与肉体是完全分开的。事实上，二者的完全分离是难以想象的。若是这样看，实体概念或许没有任何意义，除非思想者与对象分离，即，一方面是思想者，另一方面是被思想的对象，没有对象的思想者是无意义的，而没有思想者的对象也是无意义的。

《哲学原理》的第二部分由详细讨论肉体的实在性开始。笛卡尔问道，肉体是实在的吗？或者，上帝可能欺骗我们吗？答曰，痛苦和许多其它感觉告诉我们，我们的灵魂与肉体结合在一起，或者肉体与灵魂结合在一起。我们知道肉体受伤或者安康，但是，对于他们的性质，我们几乎一无所知。笛卡尔指出，肉体 and 广延当然是同义的。他相信，不能延伸的空间不可能存在，因而无论空间延伸到多么远，都会有一些其他物质填充到其中去。任何空间，都为物质所占据。换句话说，空间与包含其中的物质实体是同一的，二者没有什么差别。

因此，物体的性质不在于重量、软硬、颜色或其他类似的性质，仅仅在于广延，在于物质具有长、宽、高。我们很难“想象”有这样一种物质存在，即，这种物质只有一种属性——广延，这种物质在性质上完全同质，根本不会出现质的差别。因此，我们不能靠想象说明物体的性质。也许我们

可以从几何学的观点出发进行推理，但是，运用几何学概念必须摒弃想象的成分，因为在几何范围内，如果运用想象，那么，除了广延无任何属性的三角形，根本就不能摆在我们心灵的面前。我们肯定会把图形想象为许多具体的图形，其中，直线围成的有限疆界的大小、线条的粗细、色彩鲜明与否都会成为影响想象力的因素。因此，几何学的对象虽然涉及一些具体的物体形象，但是，这些物体不是一个个外在于我们的具体形象，而是一种观念的存在。认识这样的实在，如果不运用知识范畴和理性，即使是对最简单的图形，我们也不能形成一个最简单的概念，或者形成最基本的判断。其实，如果离开知识范畴或者理性，我们就不会有任何想象力，因为一个包含着另外一个，把它们分离开来，就意味着把判断的某个方面孤立起来。笛卡尔将物质归结为广延，表明寻求世界齐一性的近代哲学精神。对笛卡尔来说，这种齐一性，只有通过理性才能认识。

笛卡尔在《哲学原理》的第二部分，对运动也进行了探讨。笛卡尔认为，运动是以其它物体为参照系的某物体位置的变化，作为参照系的物体必须处于静止状态，而且是一个惯性量。无论是静止的还是运动的物体，都包含了某种活动。也就是说，惯性观念不是消极抗拒的力量，而是一种积极的力量。笛卡尔认为，动者恒动，静者恒静。即，如果运动不转移至其它方向进行，运动物体将无休止地进行下去，若是运动物体未将运动传递给静止物体，静物将保持静止。按照自然法则，可以得出两点结论：第一，如果没有出现什么东西改变物体的状态，那么，每一个物体都将保持自己本身的运动或者静止状态；第二，当一物体处于运动状态，如果没有外力干扰，它将保持直线运动；第三，如果运动物体与另

一个比它更有力量的物体相遇，力量较弱者不会丧失自己的运动，如果遇到比自己力量弱的物体，由于它把运动传递给弱者，自己的运动将会减弱。

笛卡尔有关运动的三点论述，更接近近代的运动观，因为在他那里，运动不是来来往往，而是一种持存的量。可以看出，力的概念在笛卡尔这里依然处于朦胧状态，但是，运动概念则是真正的物理学概念，而运动守恒学说已经成为一种理论化概念，至少他认为，宇宙中运动的量永远是同一的，人既不改变它的总量，也不能改变它的方向。运动只是一个物体在与其它物体的相互关系中，改变自己的方向。笛卡尔的运动观对于近代物理学影响很大，不过也有一些不足之处，首先，我们可以看到，笛卡尔无法解释运动由何开始，如何持续存在，并且由一个物体转移到另一个物体。如果穷追下去，势必也要求助于上帝了。牛顿不就是这样吗，在牛顿力学中，上帝是第一推动力，是不动的推动者。其次，笛卡尔的运动观并未涉及时间和空间问题，可以说，这是笛卡尔运动观一个明显的失误。

《哲学原理》第三部分讨论可见世界，确切地说，是讨论苍天以及其中的一切。笛卡尔在讨论这一问题时，尽量避免使人误认为是讨论全能的上帝设计宇宙的问题。笛卡尔很聪明地指出，上帝设计的宇宙肯定是最完美的，但是，谁能告诉我们，上帝的设计是什么？这一聪明的提问，使笛卡尔能够自如地运用自己的方法探讨宇宙问题，又不致于受到教会的责难。在这一前提之下，他根据当时最先进的科学知识，探讨了行星、恒星、地球等问题。他讨论了当时已经发表的全部体系，如托勒密体系、哥白尼体系、刻普勒的老师——第谷的体系。笛卡尔似乎更喜欢第谷的体系。因为托勒密体系



显然已经落后了，当时似乎也不大流行，而且在科学圈内已经被认为是不正确的。哥白尼的体系则容易引起教会的反对。第谷的体系对哥白尼的体系进行了一些修改，他指出，地球静止不动，行星绕太阳旋转，而太阳则率领行星绕地球旋转。如果考虑到第谷只是用简单仪器进行测量，他的成就堪称文艺复兴时期辉煌的成就之一。第谷在逝世前把自己一生的观测留给他的学生和助手刻普勒，为刻普勒发现行星运动三定律和牛顿发现万有引力定律奠定了基础。正因为如此，笛卡尔比较倾向于第谷的体系。

笛卡尔根据第谷的体系，对宇宙进行了一番描述。认为苍宇是液态的，携带着其中所包含的物体，地球和其它行星位于苍宇之中，被沿着它们的轨道输送，因此，由于它们一直是被输送的，若说地球或者行星是运动的，也许并不十分贴切。地球围绕着它的中心被驱动，月亮则围绕着地球转动，因此，地球在与其它行星的关系中改变了自身的位置。不过，以恒星为参照系，这种位置的变化就不易被察觉，因为它们实在太遥远了。在笛卡尔的体系中，地球在某种意义上是静止的，就像一个人躺在小艇上，而他的身体是静止的一样。在这里，笛卡尔体系的矛盾表现得尤为明显。一方面他认为，如果我们承认正统的思想，即世界及其所含的一切，都是从第一原因中创造出来的，那么，他的某些前提就必然是错误的。但是另一方面，他又指出，上帝无疑是全知全能的，能够创造真正的完美。尽管如此，他仍然告诉我们，追溯宇宙万物如何产生，可见世界如何产生，即，阐述世界形成的理论，是一件十分有趣的事。

《哲学原理》的第四部分，讨论地球和地球物体。笛卡尔认为，地球原来很有可能是一颗恒星，它之所以在人们心目

中成为行星，是因为通过涡流的作用运转起来。地球上较为稀薄的部分成为云层和空气。他对于构成地球不同粒子的性质及其形式进行了解释，说明粒子的聚集如何构成山川、河流、海洋，描述了海洋和潮汐的形成。笛卡尔认为，根据与月球相关的涡旋理论，很容易解释这一切自然现象。淡水之源在水量充足的山里，热使水变成蒸汽，蒸汽穿过地球表面的孔隙弥散到山丘、山顶，后来水又复归山脚下，流入大海，这一过程周而复始，就像血液循环过程一样。

笛卡尔释说，他探讨种种自然现象，并未破坏古老的亚里士多德传统。他认为自己一直在思索我们如何能够认识，我们能够认识什么等问题。他宣称，自己已经发现，几何学和力学原理可以解开一切自然现象之谜，任何其它原理都不能取代它们的地位。自然界中也有力学原则，我们可以认为，一棵树的形成方式，与一块表的形成方式是相同的。笛卡尔尽最大的努力想说明力学法则支配着宇宙，探讨机体与探讨钟表遵循相同的途径。用力学的法则解释一切自然现象的想法，对西方近代科学与哲学产生了极大的影响，例如，赫胥黎曾经说过，你若是拿一只表的表针，就会看不到表针的机械运动，但是，它的滴答声依旧；一个人在失去感觉、言语、以及运动能力以后，依旧可以呼吸。因而，他们都遵循相同的力学法则。

关于人，笛卡尔着重谈及了生理学问题，也不太系统地涉及了一些伦理学观点。他指出，人的灵魂和肉体是相互作用的。相互作用的中心位于大脑底层中央的松果腺内，是最完善的机器，通过条件反射进行活动。但是，心灵或者理性的意志力能够控制自发的本能和欲望所产生的影响。肉体的卫生固然重要，但是，更为重要的是精神的卫生。精神卫生

的基础在于真正认识制约行为的心理因素和生理因素,同时,它也以“善良意识”的训练和“智慧”的获得为基础。这一切又有赖于人们对于形而上学的真正认识,其中包括对上帝的了解。笛卡尔由此得出结论:道德活动的基础在于真正了解事物的相对价值。

总之,《哲学原理》第一部分,大体上重新叙述了笛卡尔在《谈方法》和《第一哲学沉思集》中所阐述的哲学思想,按照笛卡尔的说法,这一部分是智慧之树的根。第二部分物理学,是智慧之树的干,尔后的两部分讲具体科学问题,乃是智慧之树的冠。《哲学原理》一书的逻辑线索基本上是在形而上学的基础上,按照单一的机械学原理,对一切自然现象进行逻辑性的描述。如果从现代人的观点看,这三部分似乎没有什么特别惊人之处,有些内容甚至可能是错误的。但是,若是历史地看,笛卡尔的思想是极其重要的。因为笛卡尔运用自己的科学解释,全盘否定了自亚里士多德以来的“精神的”或者质的观念,同时也委婉地否定了为神学或者其它目的服务的科学观。此外,他利用机械力学的思想解释一切物理现象和自然现象,将这些解释与几何学观念相联系,利用假说进行概括,为使用近代方法研究科学理论开辟了道路。

## 注 释

- ① Kuno Fischer: *Descartes and His School* (New York, 1887), p. 271.
- ② Haldane: *Descartes: His life and times* (London, 1905), pp. 282-283.
- ③ M. D. Wilson: *Descartes* (Routledge & Kegan Paul, 1982), pp.

2-3.

④See Descartes: *Principle of Philosophy*, Translators' Preface (D. Reidel Publishing company, 1983/1984), xi.

⑤同上书, p. xxv.

⑥同上书, p. xvii.

⑦罗素:《西方哲学史》上卷,(商务印书馆,1982年)第298页。

⑧See Descartes: *Principle of Philosophy*, Translators' Preface (D. Reidel Publishing Company, 1983/1984), xxii.

⑨同上。



## 灵魂的激情

1645—1646年笛卡尔用法文撰写一部专著，题为《论灵魂的激情》。1646年4月，笛卡尔把这本书的初稿献给流亡荷兰、且心情忧郁的波希米亚公主伊丽莎白(Elizabeth)。她对此书提出一些细微的修改意见。后来这本书经笛卡尔修改之后，送到瑞典女王克丽斯蒂娜手中。1649年8月，克莱尔色列拿到书稿，于当年11月末在瑞典由路易·埃尔齐沃(Louis Elzevir)出版，与此同时，亨利·格拉斯(Henry le Gras)也在巴黎出版该书。笛卡尔当时在瑞典，他在离开荷兰以前曾经修订过手稿。在他逝世之前，他收到了校样。这是笛卡尔生前出版的最后一本著作。其实，笛卡尔在书稿完成之际并不打算将其公之于众，而他的出版商对出版此书也不太热情，因为书的售价太低，不能赚多少钱。然而，他的朋友克莱尔色列、夏纽等，竭力怂恿他出版此书。最后经多方努力，书稿于1649年正式出版发行。

笛卡尔在《第一哲学沉思集》中明确地表示，与感官相关的一切都被看作是假的，必须从思维中把它们排除出去，只和“我”自己亲热起来，只有这样才能发现我是一个在思想的东西，从而证实我存在。与肉体相关的东西，一直是笛卡尔哲学避之不及的东西。既然如此，他为什么要讨论与肉体相关的激情问题？

笔者以为，前者属于笛卡尔哲学的形而上学范围，它研究脱离肉体的“我”、理性、实在、上帝等问题。后者属于笛卡尔哲学的物理学和伦理学范围，研究具体的人，即，与有血有肉、有感觉、有激情的个人相关的问题。在这一研究领域，笛卡尔依然坚持他的二元论，可以说，灵魂的激情所解决的问题，就是人们通常所说的“身心问题”。

灵魂的激情分为三个部分。概括起来说，第一部分可以称之为激情的生理—心理学。它首先详细地阐述了作为个体的人的身体结构，即所谓身是什么；在此基础上，进一步阐明了灵魂的处所和地位，即，所谓心究竟是什么；尔后阐明灵魂与肉体的关系，灵魂与激情的关系，激情与灵魂和肉体的关系，以及意志与激情的关系等。可以看出，这一部分主要是从生理—心理的角度探讨身心关系问题。心理学界常常把笛卡尔视为生理—心理学的主要创始人之一，主要论据也是来自他对身心关系的探讨。第二部分详细阐明了激情的种类与运作顺序，尤其着重笔墨探讨了六种主要激情的内容和运作方式。我们可以把这一部分称之为激情心理学。第三部分主要探讨一些灵魂的激情如何成为人的美德抑或成为邪恶。亦可说这一部分讨论的问题与激情伦理学相关。

## 激情生理—心理学

笛卡尔认为，激情问题是一个极其平凡的问题，探讨它似乎并不是一件困难的事情。因为人人都有激情，只需要在自身中进行一番审视，就不难看到激情究竟意指什么。然而，古人留给我们的典籍却令我们大失所望，因为他们对于激情问题的探索竟然如此之贫乏，除了历数他们所进行的探讨之外，几乎很难从他们的阐释中得到什么有价值的东西，更不用说真理了。正因为如此，笛卡尔认为自己非就激情问题说些什么不可。

笛卡尔认为，“活动与激情永远是同一个东西”。<sup>①</sup>确切地说，在灵魂中表现为激情的东西，在肉体中则表现为活动。因此，为了获得有关灵魂激情的知识，除了考察灵魂与肉体之间存在的差异以外，没有更有效的方法。这样的考察将会使我们看到，激情的出现究竟依赖肉体还是灵魂，抑或同时依赖二者。

笛卡尔指出，由于我们并未看到肉体可以进行任何形式的思想，因而我们有理由相信“我们之中存在的每一种思想都属于灵魂”；由于我们并不怀疑无生命物可以与我们相同，甚至拥有比我们更多的模式，因而“我们必须相信，人所产生的一切冲动或者运动都与肉体相关”，根本不依赖思想。也许有些人会这样说，死人为什么没有冲动和运动，因为引起这些冲动和运动的灵魂在他们之中停止了运作。然而笛卡尔认为，这是一种极其错误的说法。他指出，我们没有任何理由相信，人体本能的冲动和一切人体运动都依赖于灵魂。恰恰相反，人死亡时灵魂停止运作，是因为本能的冲动停止了，

推动身体运动的器官崩解了。从人的死亡原因可以看出，死亡不是灵魂造成的，而是身体的某些部位发生了衰变，停止了运作所致。即，死亡是由纯肉体的因素造成。这如同钟表，如果表的部件形成一个整体，而且每个部件都完好无损，表就可以正常运作，而如果其中某个部件，特别是关键部件坏了，表的运动就停止了。既然冲动和运动都取决于肉体因素，那么对肉体进行一番详细地说明，也就是顺理成章的事。

### 动物精神

在前面我们曾经说过，笛卡尔在荷兰期间，曾经参观过人体解剖，并且对哈维的血液循环理论十分感兴趣。笛卡尔讨论激情生理—心理学时，充分运用了这些生理学方面的知识。笛卡尔指出，众所周知，每个人都有心脏、大脑、脏器、肌肉、神经、动脉、静脉等等。笛卡尔科学地说明五脏六腑如何运作，并且断定，“一切肌肉运动，以及一切感觉，都依赖于神经——类似于丝状物或者小管一类的东西，它们都发端于大脑，因此，像大脑一样，包含着某种精微的气息，即，所谓的动物精神（the animal spirits）”<sup>②</sup>这里所说的“动物精神”其实就是我们现代科学所说的本能。本能与神经系统相关，是包含在神经系统的一些“精微的气息”。由此人们必然会提出另外一个问题，动物精神如何产生？笛卡尔认为，血液是进入这个部分，还是进入那个部分，取决于脑本身的构造。因为大脑中有些通道十分狭窄，只有那些最精微的血液部分才有可能通过，血液中最有生命力、最精微的部分源源不断地进入大脑的腔中。而其余不够精微的部分，就进入其它部分。正是这些非常精微的血液，形成了动物精神。笛卡尔认为，“我这里所说的动物精神，只不过是一些有形体，它



们的一个特性就是十分精细，它们的运动十分迅速，像从火炬中流出来的炽热小颗粒一样。因此，它们决不会停留在任何一个点上，当它们之中的一些进入大脑的腔中时，另外一些沿着大脑中的小孔流动，小孔把它们传递到神经，又从神经传递到肌肉组织，凭借肌肉它们尽自己所能以各种方式启动身体的运动。”<sup>③</sup>一切机体运动的唯一原因是肌肉收缩，而肌肉运动的唯一原因则是来自大脑的一定量的动物精神。来自大脑的动物精神，本身并不足以推动肌肉的运动，不过，它们可以确定在肌肉中的其它动物精神，通过它们推动肌肉的运动和收缩。

动物精神的行进，为什么并不总是以同样的方式从大脑流向肌肉，为什么会更频繁地流向某个地方，而不是另外一个地方？笛卡尔认为，这里面有两个原因。第一，感官受到外部客体刺激，被激起多种运动，由于各感受器与肌肉和神经的联结通道不同，故而引起的动物精神的运动也不同。第二，动物精神的兴奋程度不同，它们的各部分之间具有多样性。因为当其中的一些部分比其它部分更粗糙、更活跃时，它们一定会分别进入不同的地方。由于动物精神与感官和肉体运动有这样的联系。因此，动物精神的运动倘若发生变化，就会导致大脑的某些小孔张开，而不是另外一些小孔张开。相应地，如果感官活动促动神经活动，使某些小孔张开，也许它们可以比平时大或小，那么动物精神的运动就会促使某些部分发生变化，随着这些变化，动物精神以特殊的方式传递到肌肉，从而促动身体的运动。至此，笛卡尔所讨论的问题，均涉及与动物精神相关的肉体活动。其实，从现代人的观点来看，这些活动就是现代生理学上称之为本能的反射活动。笛卡尔根据当时的科学水平，最大限度地描述了所谓“身”为

何物，从现在的科学水平来看，有些描述稍显原始，但是，在当时，已经是难能可贵了。

### 灵魂、知觉、激情

灵魂就是所谓“心”。作为一个活生生的人，不仅有结构完善的身，而且有使人具有人的思想的灵魂。因此，说明了人的身体结构及其运作方式以后，笛卡尔很自然地开始探讨心的问题。笛卡尔指出，考察了与身体相关的功能以后，再考察灵魂问题就比较容易了。根据前面所述，我们可以看出，“灵魂只拥有思想，”除此之外别无它物。与肉体相关的思想分为两种，一种指灵魂的活动，另一种指灵魂的激情。笛卡尔所说的灵魂的活动，“是指我们的一切渴望，因为根据经验我们发现，渴望直接来自我们的灵魂，而且仿佛只依赖于灵魂；另一方面，我们通常用人的激情来称谓在我们之中发现的一切知觉或者知识形式”。<sup>④</sup>如果说渴望直接来自我们的灵魂，那么激情则不是，按照笛卡尔的看法，人的灵魂并不能使激情“成为它所是的样子”，灵魂获得的激情，来自向它显现的外界事物。

说到渴望，即灵魂的活动，也可以分为两种，一种由灵魂的活动组成，灵魂自身就可以决定它们，主要指渴望热爱上帝，或者泛指用于思考一切非物质东西的灵魂的活动；另一种灵魂的活动在我们的肉体中决定，例如，我们渴望散步，腿就会运动，我们便开始行走。前者指纯精神的渴望，后者指形体的渴望。

与渴望相关形成两种知觉，一种以灵魂为原因，另一种以身体为原因。以灵魂为原因的知觉，是对我们内在的渴望、以渴望为基础的印象和思想的知觉。这种知觉是最重要的，因

为如果我们不能发现我们在渴望，我们便不知道自己渴望什么东西。如果说渴望某物是一种灵魂的活动，那么也可以说，“发现灵魂渴望的东西，也是一种激情的活动”。笛卡尔认为，“这种知觉——意志，实际上是一个并且是同一个东西，……因此，我们在习惯上并不把它称之为激情，而只称之为活动。”<sup>⑥</sup>如果灵魂进行纯粹的思想活动，如想象并不存在的某物，或者想象只可以理智地理解，而不可以想象的某物，例如，属性一类的东西，由此产生的知觉，基本上依赖诱使灵魂发现它们的意志活动。笛卡尔说，这足以说明，他为什么通常把知觉称之为活动，而不是称之为激情。

通过神经传递，由灵魂产生的各种知觉之间，存在着巨大的差异。一种与我们之外的客体相关，另一种与我们的灵魂相关。如果外界某些客体出现，刺激了外部感官的活动，同时也通过神经传递在大脑中激起了某些运动，从而诱发灵魂的活动使之发现这些客体。例如，看到烛光，听到铃声，光和声是两种不同的活动，它们在我们的神经系统中，继而在大脑中，激起两种完全不同的运动，从而给予灵魂两种不同的感觉。我们常常把感觉与某些主体联系起来，假定他们是感觉的原因，因此，我们认为我们看到了烛光，听到了铃声，然而，我们恰恰没有发现由它们产生的运动。第二种知觉与我们的身体，或者身体的某些部分相关。如饥饿、口渴等天然欲望。在这些天然欲望中，我们可以发现自身之中的痛苦、冲动以及其它感情。伴随着这些情感而来的是神经的传导。还有一些知觉与我们的灵魂相关。例如，欢乐、生气等，引起这些感受的原因多种多样，有自身的原因，有外在的原因，也有其它一些莫名其妙的原因。笛卡尔指出：“我们的一切知觉——与我们之外的客体相关的知觉，与我们身体的不同情

感相关的知觉,其实,只是与我们的灵魂相关的激情。”<sup>⑥</sup>笛卡尔通常以“灵魂的激情”为名来解释这些知觉。也就是说,灵魂的激情,仅指人的各种知觉。

一经考察了灵魂的激情与其它一切思想的差异,便可以  
把灵魂的激情“一般地定义为灵魂的知觉、感受或者情感,它们都与灵魂有特定的关联,被动物精神的某种运动所引起、保持、加强。”<sup>⑦</sup>按照笛卡尔的看法,灵魂激情的定义,有两方面的内容。一方面,为什么把灵魂的激情称之为知觉,另一方面,为什么说它们尤其与灵魂相关。笛卡尔分别对它们进行了解释。

笛卡尔指出,如果我们用知觉一词泛指一切思想(不是灵魂的活动),而不是指一切清楚明白的认识,就可以把灵魂的激情称之为知觉。在这个意义上,知觉体现了肉体和精神之间的密切联系。正因为如此,我们通常也可以把知觉称之为感受(feelings),因为灵魂接受它们的方式,与它接受外部感觉对象的方式相同,灵魂不能用其它方式认识它们。不过,把知觉称之为灵魂的感情(emotion)也许更确切些。这不仅因为用“感情”二字可以包含灵魂中出现的一切变化,即,一切不同的思想均可以由它始,而且因为它可以拥有一切思想,所以任何刺激和搅动,都不如这些感情那样来得猛烈、有力。因此,用感情一词更可以体现激情的特点。定义的第二个方面说明激情与灵魂相关;与外部客体引起的感受,如,气味、声音、色彩等相关;与身体的某些感受——如,饥饿、口渴、痛苦相关。它们都是由动物精神引起、保持和加强,也可以由灵魂自身引起。既然知觉或者激情与灵魂和动物精神有着不可分割的联系,即,知觉与“身”和“心”有不可分割的联系,那么,把它们联系起来的契机是什么?即是什么使物

质的东西和非物质的东西发生联系？笛卡尔答曰：small gland，即，小腺体，也称松果腺。

### 松果腺

笛卡尔指出，为了理解与灵魂和肉体相关的一切，我们必须认识到，灵魂确实与整个肉体结合在一起。灵魂是不可分割的，它没有广延、维度，不占据空间，不会因为身体的残缺而使灵魂变得小一些，因此无论在任何情况下，我们不可能得到半个或者三分之一个灵魂。但是，当身体崩解时，灵魂定然不存在。灵魂与身体生死与共，却又不具有相同的属性，究竟是什么把它们联系在一起呢？笛卡尔认为，并不是心脏把它们联系在一起（因为每每出现激情时，会出现剧烈的心跳，因此，有些人认为，灵魂的处所在心脏），也不是整个大脑，而是大脑的“最内部，即，位于脑中的一个腺体，它悬浮在输送管的上方，位于前腔的动物精神通过这些输送管与后腔的动物精神联络，小腺体发生最细微的运动，都会极大地改变动物精神的输导过程。同样，动物精神输导过程的最小变化，也会大大地改变这一腺体的运动。”<sup>⑧</sup>因此，笛卡尔断定，这些小腺体就是灵魂的处所。但是，何以见得这一小腺体就是灵魂的处所？笛卡尔认为，大脑的其它部分都成双成对，如同人有双眼、双手、双耳，人体的一切外部器官都是成对的。然而，我们通过感官形成的外部事物的肖像，却不是成双的，我们有双目，看到一个物体，只形成一个肖像。这是因为在外部物体被传入灵魂之前，有一个东西把它们进行合成，从而形成一个完整的肖像，笛卡尔认为，这个东西就是小腺体。充斥着大脑腔中的动物精神，时断时续地刺激小腺体，使之运作起来，把输入进来的物体肖像或者印

象合成一个整体。笛卡尔由此断定，小腺体位于大脑的中部，是灵魂的处所。

在笛卡尔的激情生理—心理学中，松果体有着举足轻重的地位。它使身心形成相互联系，使与人有关的各种机能正常运作，说明了小腺体的运作，就可以说明身心关系。笛卡尔指出，位于脑中部的小腺体是灵魂的处所，它凭借动物精神，以及参与动物精神传递的神经系统、甚至血液循环系统，把自己的能量辐射到身体的各部分。它的运作过程大致是这样的：一个物体刺激身体，会以不同的方式引起神经系统的运动，于是便开启了通往脑腔的通路，动物精神随之运作。在动物精神运作的同时，另外一个过程也开始运作起来。小腺体悬浮在脑腔之上，当动物精神在脑腔中运作时，也以许多不同形式（大致与物体运动相应的运动形式）促动小腺体，使之运动起来，同时，位于小腺体的灵魂也以相应的形式，促动小腺体运动。笛卡尔举了这样一个例子，以说明这一过程。当一个野兽靠近我们时，从它身体反射出来的光，向我们描绘出它的“两个”形象，即一个眼睛一个，通过视神经，这两个形象传导到大脑内部的表层（大脑颇有点像一个屏幕）——它正好面对大脑的腔，腔中充满的动物精神，把这各种形象发射到被动物精神包围的小腺体。小腺体把投射来的形象加以合成，合成的形象立即作用于灵魂，使灵魂“看到”这一动物的形象。到此为止，激情尚未出场。因而，全过程依然属于生理过程。不过，假如这一形象十分奇怪甚至可怖，假如它与以前曾经伤害过身体的某物有着密切的关联，那么它就会在灵魂中引起恐惧的激情，然后，引起勇气的激情，当然也有可能引起畏惧的激情，究竟引起什么激情，取决于特殊的身体素质或者灵魂自身的力量。激情诱发我们采

取防卫或者退却措施。当然有时也会出现这种情况，即使没有伤害的记忆，但是，当恐怖的形象出现时，心跳加速，同时即刻由动物精神启动小腺体的活动，使身体作出反响。这一状况很像我们现在所说的本能反射。

### 意志

灵魂中除了有激情以外，还有一种更重要的东西，这就是意志。恐怖的形象出现，会刺激并且调动灵魂的渴望，使之必须采取行动，以满足身体的需要。因此，恐惧感使灵魂渴望逃遁，或者渴望战斗。无论采取哪种方式，都是为了使身体得到某种安全感。渴望是意志的力量。按照笛卡尔的看法，“意志的性质是极其自由的，它决不可能受到任何限制”。<sup>⑥</sup>笛卡尔指出，他曾经区分过两种思想，一种是灵魂的活动，即渴望，另一种是激情，由一切知觉所构成。前者是意志的力量所在，肉体只能通过间接的方式使它们发生变化，后者完全依赖于支配它们的活动，即灵魂的活动，灵魂也只能通过间接的方式使它们发生变化，除非灵魂是它们的原因。灵魂的全部活动就在于，由于它们渴望某种东西，因而引发小腺体的活动，小腺体的活动一定要产生与这种渴望相关的结果，这一过程体现了意志的力量。

如果说灵魂和肉体是通过松果腺建立起联系，那么意志的活动又是通过什么发挥作用呢？这是一个更为复杂的问题。笛卡尔指出，当灵魂渴望收集某物，这种渴望会引起小腺体的运动，小腺体使动物精神指向大脑的某部分，在那里发现所需客体留下的踪迹，达到收集的目的。动物精神为了找到所需进入大脑的某部分，而不是另外一部分，是因为大脑之中有记忆，记忆使动物精神进入这一部分比进入其它部分更

容易些。大脑之所以有记忆，是因为它渴望记忆，而记忆的渴望，依然是意志的作用。如果我们渴望想象某种从未见过的东西，这种渴望也有力量促动松果腺以相应的方式运动，从而促使大脑的某部分搜寻各种踪迹，以便向灵魂描述所想象物体的形象。最后，当我们渴望以某种特殊的方式走路，或者移动身体时，这一渴望会使小腺体启动动物精神，从而引起肌肉运动，完成我们渴望做的事情。因此，渴望——意志是自由的，它不受任何限制。个人的一切活动，无论是精神的还是肉体的，不仅取决于心与身，更主要是取决于灵魂之上的意志，可以说，意志是人体内的上帝。它驱动人的一切生理—心理的活动。

## 激情心理学

笛卡尔指出，灵魂的激情有许多种，而且它们运作有一定的顺序。在一篇文章中，虽然不可能把所有的激情一一罗列出来，但是，至少可以举出其中的主要部分。笛卡尔在书中大致罗列了人类各种激情。对其中的6种主要激情进行了较为详细地说明。

### 惊讶

当一个罕见的、非凡的客体出现时，灵魂凝神思索它，从而感受到一种意想不到的震颤。惊讶的主要起因是我们大脑中存留的印象，这些印象告诉我们面前的客体是罕见的，因而值得思考。然后，印象调动动物精神的运动，使它以最大的力量把所见客体的印象送到大脑的某个部分，以便在那里把它加强、保存。同时，也会调动肌肉的运动，使感官作出



相应的反响。笛卡尔认为，从生理学的角度看，这种激情并未伴随着心跳和血液循环加速。因为引起人惊讶的对象，“并未有善与恶之分，只有对事物的认识感到惊讶。”<sup>⑩</sup>惊讶(wonder)有两个内涵，第一种内涵是意外(surprise)，即，突如其来的印象。它改变了动物精神的运动，因而，意外是惊讶这种激情特有的东西。意外的力量取决于两个因素，一个是出现的物体新颖，另一个是它所引起的运动拥有由它开始的全部力量。这种运动比开始比较微弱，后来逐渐加强的运动更有效，它很容易改变方向。通过这种运动，新出现的感觉客体影响大脑的某些部分，而在一般情况下，这些部分是不容易受影响的，这些部分可能比那些频频被搅动起来的部分更脆弱。惊讶的另外一种内涵就是惊愕(astonishment)。惊讶有极强的力量，致使处于大脑腔中的动物精神沿着它们的途径，进入使它们感到惊讶的客体的印象所在地，它们都被吸引在那里，不能再传导到肌肉，甚至不能原路返回到大脑的腔中。这是因为出现的客体使人感到震惊，人像一个雕像一样，一动不动，身体的各种功能仿佛都凝固了，使人无法再更多地认识这个陌生客体的东西。这一状况通常被称之为惊愕，惊愕“就是极度惊讶”。

惊讶的作用并不仅仅是吃惊而已，因为惊讶可以使我们认识以前从未认识的东西，并且把它们保存在我们的记忆中。人之所以惊讶，是因为出现的对象是罕见、非凡的，或者它不同于我们以前知道的东西。事实上，并不是所有新的东西都会被我们保存在记忆中。只有那些通过激情的力量，在我们的大脑中被强化了的东西，引起我们特别注意的东西，才有可能被保存在记忆中。惊讶并不是总以十分强烈的形式出现，我们遇到罕见的事物越多，我们的惊讶就越少。应该说

明的是，引起惊讶的东西，只是罕见、非凡的东西，其中并不包含善与恶的评价。因此，笛卡尔在这里讨论的是心理学问题，而不是道德问题。

### 爱与憎

“爱是灵魂的情感，由动物精神的运动所引起，动物精神促使灵魂自愿地与令人惬意的对象结合起来。憎也是动物精神引起的情感，当一个对灵魂有害的客体出现在灵魂面前时，动物精神促使灵魂极力避开它。”<sup>①</sup>笛卡尔同时补充说，他之所以说这些情感是被动物精神引起的，是为了把爱与憎区分开来。两种激情都依据判断，当灵魂凭借自由意志断定某物是好的，就会把它自己与该物结合起来，如果它断定某物是邪恶的，它就会想方设法使自己避开邪恶的东西，换句话说，自由意志驱使灵魂作出趋利避害的选择。而究竟做出怎样的选择，则取决于灵魂对对象的爱与憎。笛卡尔强调，虽然在这里也谈及意志，但是，意志并不指渴望，而是指认同。在爱的激情里，我们想象了一个整体，自己只是整体中的一部分，被我们所爱的对象是整体的另一部分。而憎则是另外一回事。在憎的激情里，我们只把自己作为一个唯一的整体，完全与我们所厌恶的东西分离。

爱通常有两种，一种指物欲（concupiscence），即，指爱引起我们渴望得到被爱之物，爱被物欲所引起，为物欲而爱。另外一种指仁慈（benevolence），爱激励我们去爱些什么。是爱的激情的升华。笛卡尔认为，这种区分方式似乎只涉及爱的结果，而不涉及爱的本质。因为这样的爱告诉我们，只要我们自愿地与某对象相结合，无论它的性质如何，我们都会对它产生一种近似仁慈的情感，即，我们宁愿相信它是令人

惬意的，自愿与它结合在一起，这是爱的基本结果之一。如果我们断定它就是我们梦寐以求的东西，是我们想以某种方式，而不是通过意志与之结合的东西，那么我们就是渴望得到它，这同样是最常见的爱的结果之一。

其实，如果仅就结果而言，有多少种物，就有多少种爱，或者物欲。野心勃勃的人热爱虚荣，利益之徒酷爱利益，酒肉之徒追求口腹之欲，好色之徒不择手段地占有女色。这样的爱，本质上只是一种占有欲，而不是对对象的爱。但是，也有另外一种爱，如，父母对子女的爱，忠诚的人对朋友的爱等，这类爱是纯粹的爱，只求付出不求回报，不是以物质利益为目的。前者其实只是爱自己，由于爱自己，所以才泛起这样的占有欲，后者是爱对象。憎恨虽然与爱相对立，但是，我们很难区分出多少种恨。因为虽然我们的意志使我们尽量避开那些邪恶的东西，然而，我们几乎不能从邪恶中找到什么差异。对于恨，笛卡尔只用了淡淡几笔，可以看出，笛卡尔对于恨的激情，持一种非常冷漠的态度，远不如他对爱的观察或者体会深刻。这一点并不难理解，笛卡尔一生平静恬淡，与世无争。他对精神性的东西，特别是对于科学与真理持有十分真诚的爱，对朋友襟怀坦白，一生从不愿意与他人，特别是利益之徒发生任何争执，对于世事，避之不及。因而，在他的一生中，难得体验仇恨为何物。而笛卡尔从朋友、学生那里得到了别人不曾享有的爱，而他自己对于真理、友谊，也抱有极度的理想主义。因此，笛卡尔对于不求回报的爱，有着非同他人的感受。笛卡尔不仅用他的学说为人类留下一笔丰厚的财富，而且他的人品，他对于爱、友谊的理想主义追求，也堪称学人的楷模。在物欲横流的今天，学人难道不应该从笛卡尔的身上学些什么吗？

## 渴 望

笛卡尔在《灵魂的激情》第一部分曾经讨论过渴望，把它归之为灵魂的力量。在这里笛卡尔把渴望作为灵魂的主要激情之一来讨论。他认为，作为激情的渴望，是动物精神引起的灵魂的搅动。动物精神调动灵魂，使它更希望向它描述的某些东西是令人惬意的。因此，我们不仅渴望绝对善的东西出现，渴望保存它到永远，而且渴望邪恶的东西不出现。这两种渴望我们都有。笛卡尔认为，经院哲学也谈论渴望，但是，它们每每总是把渴望善与避开邪恶对立起来。即，所谓趋善避恶。笛卡尔认为，“趋善，同时避开与它相对立的邪恶，永远是同一个运动”<sup>⑩</sup>趋向于善，意味着避开或者渴望避开某种我们认为是恶的东西，如果把善与恶看作两极，向一极靠拢，同时就是远离另外一极。我们追求善，其实就是因为我们有爱，随之而来的是希望和欢乐。不过从另外一个角度来看，如果一个人想避开与善相对立的邪恶，胸中涌动的是对邪恶的厌恶、恐惧和忧愁。但是，如果我们以探寻的角度看待渴望，把渴望与求善和避开邪恶相结合，我们就可以清楚地看到，它只是由此引起彼的一种激情。

## 喜与忧

快乐是灵魂一种惬意的感情，由灵魂在拥有善时泛起的快乐构成。善的快乐正是由这样的感情所组成。灵魂从它所拥有的一切其它事物中一无所获，而它在这些事物中也得不到快乐，可以说，它对于我们所享有的乐趣仅仅在于拥有它们。笛卡尔的意思是，大脑的印象向灵魂描述某个东西是善的，并不是为了把作为激情的快乐与纯粹理智的快乐混为一

谈。善只有凭借灵魂的活动，才能进入灵魂之中，我们把善称之为在灵魂中被激发出来的惬意感情，快乐就存在于它所拥有的善之中。其实，灵魂与肉体相联系的同时，这种理性的快乐也伴随着激情而来。我们的理智一旦发现我们拥有某种善的东西，也许它与身体相关的一切都不相同，也许它根本无法想象，但是，人的想象力还是会立即在大脑中形成某种印象，这种印象启动了大脑的某种活动或者动物精神，从而刺激起快乐的激情。

忧愁是沮丧郁闷，灵魂从邪恶中得到的不安，或者摆在灵魂面前的某物，与大脑向它提供的印象不相符合时形成的不适等，都可以引起忧愁。忧愁与快乐相同的地方在于，有激情的忧愁，也有理智的忧愁。但是，忧愁很难不伴随有邪恶。

快乐与忧愁是如何产生的？快乐产生于这种信念，即，我们拥有某种善，忧愁产生于另外一种信念，即，我们有某种邪恶或者不足。不过也常常有这样的现象，即使我们不能明显地看到引起快乐或者忧愁的善与恶，也有可能感受到快乐或者忧愁。这种情况的出现，大致是由如下三个方面的原因所引起。第一，善与恶未经灵魂的参预，便在大脑中形成印象；第二，或者快乐与忧愁只出现在肉体水平上；第三，或者虽然出现在灵魂中，但是，由于灵魂并不认为它们是善的或者是恶的，只是因为它们与大脑中先前形成的善恶印象搅在一起，便引起快乐与忧愁。

笛卡尔列举了人的各种激情，对于其中的六种激情进行了较为详尽的分析。笔者认为，笛卡尔对六种激情的分析，大致有两个特点。第一，侧重于心理方面的分析，尽管在行文

中有许多对激情生理基础的叙述，但是，总得来说，这种叙述只是为激情的心理分析作铺垫；第二，把六种激情产生的基础（除了惊讶以外），与对事物善与恶的评价联系起来。笛卡尔这样做，旨在从激情的心理分析引出对激情的道德评价。于是在着重阐述了人的六种激情以后，笛卡尔自然而然地进入了激情伦理学。

## 激情伦理学

激情伦理学并不是笛卡尔自己的说法，笛卡尔在行文中也未明确地表明自己正在进行激情伦理学的研究。但是，从讨论的内容来看，第三部分似乎比第二部分更倾向于激情背后的伦理精神的探讨，因此，笔者以为，把第三部分归结为激情伦理学也不为过分。

### 自珍与自卑

尊重也是一种激情，它代表了灵魂的一种倾向，灵魂向自己描述某物值得受到尊重。当然按照规矩，这种倾向肯定是由动物精神的特殊运动引起的。而鄙视则是灵魂的一种相反的倾向，即灵魂认定某些东西低劣，对其产生鄙视。这两类激情永远与对象相关联。不过当它们与个人自身相关时，表现得尤其明显，也就是说，对于自己的长处滋生自珍，或者对于自身的缺陷产生自卑。引起它们的精神运动十分明显，使人的态度、姿势、步法、以及一切举止发生变化。

我们何以会自珍？笛卡尔认为，人之所以自珍是因为人有自由意志。人的一切活动取决于自由意志，它决定我们赞扬什么，谴责什么。自由意志是上帝赋予我们权利，凭借自

由意志，我们可以成为自己的主人。不过，从道德的观点看，自珍并不一定非得鄙视什么。其实真正符合道德的行为，恰恰是对他人持宽厚的态度。宽厚的人并不鄙视他人，虽然他们常常能够看到他人有十分明显的弱点，但是，他们更倾向于原谅他人，而不是谴责他人。他们认为，他人之所以有这样或者那样的过失，并不是因为他们缺乏善良意志，而是因为他们可能一时欠缺某种知识。与那些在一些方面比他们优越的人相比，他们不自卑，不会认为自己有某些不足就低人一等。因为这些东西在他们看来，只是一些微不足道的东西，唯有善良意志是最值得尊重的。在宽厚的人心目中，任何事情都不如为他人谋利益更重要。因此，他们对待他人总是彬彬有礼，和蔼可亲，乐于助人。宽厚的人也是凡人，他们与一般人的差别不在于他们没有常人的喜怒哀乐，而在于他们能够成功地克制自己的欲望、嫉妒心等激情。他们也没有什么可畏惧的，因为他们深信，道德的力量可以使他们赢得别人的信任。自珍并不等于骄傲。那些每每对自己估计过高的人，都不会有真正的宽厚品行，我们只能说这样的人是骄傲的人。虽然我们永远可以找到理由，为自己过高估计自己辩护，但是，无论如何，过高估计自己总是一种不公正。“我们无端地妄自尊大，是一切不公正中最不公正的原因”<sup>⑩</sup>骄傲是极其不理智、极其荒谬的。如果没有什么人对不公正持赞赏态度，我们几乎不相信什么人会容忍这种恶习。笛卡尔在进行理想主义的道德探讨的同时，毕竟注意到一般的社会环境，他看到，时下，阿谀奉承之风盛行，致使一些人看不到自己是否应该受到赞扬或者谴责，从而飘飘然地堕入最愚蠢、最无知的骄傲之中。

如果说自珍并不等同于骄傲，宽厚或者谦虚也并不等同

于谦卑。“谦卑基本上在于这一事实，即，一些人软弱、缺乏决断，好像他们根本不能运用他们的自由意志，不能阻止自己做日后将会后悔的事情”。<sup>⑭</sup>谦卑之人最大的特点是没有独立处理事物的能力，遇事有极大的依附性。谦卑与思想高尚格格不入，人们常常发现，那些谦卑之人，往往表现得极为傲慢，目空一切；恰恰是那些思想高尚之人，表现得十分温和，平易近人。前者虽然盛气凌人，不可一世，但是，遇事随波逐流，如浮萍般无根基。后者虽然温如美玉，但是，富贵不能淫，威武不能屈。倘若一个人能够尊重他人且自珍自重，宽厚待人且不谦卑，那么他就应该是一个道德高尚的人。

### 勇气与懦弱

勇气和勇敢也是笛卡尔着重探讨的道德问题之一。笛卡尔认为，当勇气是一种激情，而不是一种习惯或者自然禀赋时，它充满着热情和激动，激励灵魂勇往直前，尽全力获得自己渴望得到的东西。如果我们把勇气看作属，那么因对象不同，可以把它分为许多种。首先勇敢就是一种勇气，它可以驱动灵魂做最危险的事情。其次，竞赛同样是一种勇气，不过它另有含义。第三，非热情莫属。热情可以驱动灵魂依靠自己的力量，成功地完成它希望完成的事情。笛卡尔认为，如果仅从外在的原因来看，勇气可以分为这三种。其实，勇气还有内在的原因，它与身体的构成情况相关。在身体内部，最能够激起勇气的东西莫过于渴望和希望。当一个人怀着希望和渴望时，身体内部便有更多的力量促使大量的血液流过心脏。内在的原因，是这种激情伦理的生理原因，笛卡尔在这方面几乎没有着更多的笔墨。

勇气的对象性很强。通常我们说某人有勇气或者某人勇



敢，主要指他在面对险境时，如何临危不惧。但是，勇敢的结局与勇敢的目的不是一回事。例如，面对侵略者，勇士们为了抗击敌人冲锋陷阵，血洒疆场。在这一事例里面，勇士们的目的是抗击侵略者，保卫国土，而结局却是他们铁马裹尸。希望可以使人勇敢，但是，绝望也可以使人勇敢。当邓世昌驾驶着战舰冲向日本人的舰艇时，很难说他自己对取胜抱有希望，谁都明白，在取胜无望的情况下，冲向敌舰，只是为了与敌人同归于尽。这依然是勇敢，但是，结局是失败。笛卡尔把勇敢和勇气的结局与目的区分开来是十分重要的。因为若是不做这样的区分，无法把勇气或者勇敢与道德问题联系起来。如果没有这样的区分，就无法把道德的行为与不道德的行为区分开来。即，无法说明勇敢是一种美德。抑或相反，恰恰可以证明勇敢有时可以导致极其不道德的、甚至违法的行为。例如，为了巨额利润，贩毒者不惜以身试法，这不能说他们没有勇气，但是，这样勇气产生于一种不良动机，它以触犯法律为基础，因而这种以身试法的勇气，谈不上符合道德了。但是，一个狡猾的毒贩子，十有八九会取得成功，如果从功利的角度看，他成功了，成功并不意味着就是道德的。道德并不是以抢得天下的就是王，抢不到天下的便是贼为准绳，不以成败论是非。如果勇敢是出于一种道义上的责任感，如，保卫祖国，见义勇为等，那它便有道德问题在其中。如果目的符合道德，即使结局以失败而告终，同样不能否定它的道德内涵。

“懦弱直接与勇气相对立，它是消沉或冷漠，阻止灵魂做它打算做的事，好像灵魂推动了这种激情；而恐惧与勇敢相对立，它不仅是冷漠，而且也是灵魂的不安和惊讶，它削弱了灵魂的力量，使它不能抵抗近在咫尺的邪恶。”<sup>⑩</sup>怯懦可以

是无害的，因为，在某种情况下，怯懦的功能在于使灵魂避开痛苦，限制动物精神的运动，与之形成一种相互制约的张力，从而对自身起一种保护作用。不过，笛卡尔认为，怯懦通常是有害的，因为常常使意志不去采取有效的活动，理由是我们没有足够的希望和渴望这样做。至于恐惧就更没有值得赞赏的地方了。它并不是一种特殊的激情，只是一种过分的怯懦、惊讶。在笛卡尔看来，如果目的正确，勇敢永远是一种美德，那么怯懦和恐惧在任何情况下都谈不上是美德。相反，在很多情况下，它们甚至是邪恶的。不论我们是否认同笛卡尔对于勇敢和勇气与怯懦和恐惧所做的结论，有一点是可以肯定的，笛卡尔对于这个问题的看法，大有古代希腊英雄伦理的流风遗韵。

除此之外，笛卡尔还讨论了同情、荣辱感等问题。由于内容较为简单，我们在这里不一一介绍。应该说明的是，笛卡尔的激情伦理学，主要探讨的问题是灵魂的激情如何成为一种道德上的价值判断。即，激情心理的背后有什么样的道德评价问题。可以看出，笛卡尔在这方面的探讨并不是很成体系的，他甚至没有说明这种道德评价所依据的道德准则，而只是想说明，某些激情在什么情况下可以成为一种美德，而另外一些激情又如何与邪恶相关。他只想告诉人们，一些激情在什么情况下是善，什么情况下是恶。笔者认为，笛卡尔对于激情伦理的看法，在一定程度上与作者自己的身世、背景、人品、信条有不可分割的联系。因此，从笛卡尔对激情伦理的各种说明，我们可以更进一步理解笛卡尔对人间善恶的看法，理解他做人的准则、他的价值判断。

注 释

- ①Descartes: *The Philosophical Works of Descartes*, Vol. 1, pp. 331—332.
- ②同上书, p. 334.
- ③同上书, p. 336.
- ④同上书, p. 340.
- ⑤同上书, pp. 340—341.
- ⑥同上书, p. 343.
- ⑦同上书, p. 344.
- ⑧同上书, p. 346.
- ⑨同上书, p. 350.
- ⑩同上书, p. 363.
- ⑪同上书, p. 366.
- ⑫同上书, p. 370.
- ⑬同上书, p. 403.
- ⑭同上书, p. 404.
- ⑮同上书, p. 411.



## 斯德哥尔摩的最后时日

笛卡尔去瑞典是由多方面的原因促成的。在荷兰的种种不愉快，肯定是原因之一。但是，其中最主要的原因，则是他通过夏纽 (Pierre Chanut) 与瑞典女王克丽斯蒂娜 (Christina) 进行长时间的书信往来，探讨诸如道德、激情等哲学问题。笛卡尔的学说和才智深得女王青睐，因而，女王发出邀请信，请笛卡尔到瑞典亲自为她讲授他的哲学。女王对笛卡尔的赏识，是笛卡尔来到瑞典的主要原因，但是，不幸也是导致笛卡尔死亡的主要原因。

### 与克丽斯蒂娜女王的哲学交往

1645年，夏纽到斯德哥尔摩任职。当时，年仅19岁的克丽斯蒂娜，已经执掌瑞典宫廷一年之久。登基伊始的克丽斯蒂娜勤奋好学，对知识充满了渴望。在娴熟地驾驭国家事务

的同时，克利斯蒂娜每天都要读一点塔希陀的作品，说一会儿拉丁语，研究一阵子希腊语。尽管她对宗教问题感兴趣，但是，她并不是对宗教本身感兴趣，而是经常考察宗教理论的种种缺陷。确切地说，她对宗教理论和道德理论问题，有更浓厚的兴趣，因而，她经常寻找或者提供一些机会，与人讨论宗教和道德方面的理论问题。

夏纽到任之后，由于种种原因，与女王接触频繁。在一次偶然的闲谈中，女王问：爱的本质是什么？从我们的自然知识中，能够产生对上帝的爱吗？或者更糟糕，产生爱还是恨？对这些极具女王特色而又充满哲学情趣的问题，夏纽无言以对。他认为，除了笛卡尔以外，没有任何一个人能够解决这些问题。于是，他写信给笛卡尔。

1647年2月1日，笛卡尔从埃赫蒙特发出了一封语气愉快的回信。这封“论爱的书简”是笛卡尔间接地、远距离地与克利斯蒂娜进行的第一次对话。费舍先生认为：“这封信是一篇杰作，是一幅十分可人的画面；任何一个哲学内行，即使不知道作品出自谁之手，何以进行创作，只要熟悉它的观念，它的研究历程，它的措词方式，立即就会脱口而出：‘一个真正的笛卡尔！’”<sup>①</sup>

笛卡尔在信中，对理性之爱与激情之爱加以区分，然后，通过分析研究，确定了一般的爱的性质。爱是这样一种东西，当我们想象一个对象时，它出现或者拥有它，会使我们感到愉快；它消失或者失去它，会使我们感到痛苦。我们渴望得到它，希望与它合成或者形成一个整体，希望我们只是这个整体中的一部分。因此，爱必然与愉快、痛苦和渴望合为一体。爱、愉快、痛苦和渴望是意志的四个方面，取决于脱离肉体的灵魂的性质。它们相当于对知识的需要，而追求知识，

则是一个思想存在的特性。作为一个思想存在，我们爱事物的知识，当我们拥有它时，我们就感到愉快，失去它时，我们就感到痛苦。因此，我们愿意为获得它而奋斗。对知识的渴望是我们灵魂的动力。我们知道自己爱什么，渴望什么，什么使我们欣喜，什么使我们苦恼。因此，理性之爱的欢乐与悲哀不是激情，而是清楚的概念。由于灵魂与肉体的结合，使这些清楚的概念变得晦暗不清时，激情性质的或者感觉性质的爱就产生了。我们灵魂深处的某种渴望，与肉体状态或者变化相对应，虽然它们之间并没有什么相似之处。一些模糊的感觉意愿和激情的渴望就是这样产生的，这些渴望追寻某些对象，反对另外一些对象；拥有这些对象会感到愉快，而获得那些对象会感到痛苦。这些被爱，那些被憎。愉快和痛苦、爱与憎是感觉渴望的四种基本形式，基本的激情，其余的一切感觉渴望，都通过组合或者改变从中派生出来。它们是唯一的激情，我们在出生前就拥有它们，因为即使在胚胎生活阶段，它们也是积极的。理性之爱与我们在思想上对知识的渴望相对应，而激情之爱则来源于我们滋养器官的需要。理性之爱只是一种没有肉体刺激，没有激情的精神概念，同样，激情只能在没有知识的情况下才存在。有爱就没有激情，有激情就没有爱。通常流行的观念认为，激情与爱在人类之爱中得到统一。特殊的思想和意志活动伴随着特殊的器官状态，通过这种方式灵魂和肉体相互结合，并且像思想和词一样相互召唤。因此，渴望客体的概念或者爱的概念，可以找到一些不自觉的肉体表现，如心跳加快，血液循环加速等。这种爱既是灵魂的，也是肉体的，这种理性与激情的统一，构成了女王所探讨的感情的性质。

根据上述一番爱之宏论，似乎可以断定，上帝太高尚了，

以致于难以接近，太精神化了，以致于不能凭借感觉带到我们心灵面前。因此，上帝决不是借自然知识就可以爱的对象。因为上帝向感觉显现，或者是基督徒所说的圣餐仪式上的肉身显现，或者是异教徒的偶像崇拜。不过，若是深入反思，如果把上帝看作我们精神生活的起源和目的，上帝的观念就会变成爱，实际上，变成最为强大的激情力量。但是，我们决不能把这个目的看作神性的形成，否则我们将会堕入危险的错误，即不是爱上帝，而是染指他的神性。确切地说，我们不仅认为上帝是我们灵魂的起源，而且认为他是整个宇宙的起源，宇宙也许不需要为了到上帝中寻求它的根据和稳定性而成为一个球体。上帝意志的知识极其神圣，使我们充满了欢乐，而且期冀着为遵循上帝的意志而努力奋斗。真正的上帝之爱，就存在于自然知识所阐明的一切之中，它极其强大有力，甚至占据了我们的心脏和神经。敬畏之感并未伤及爱的情感，只是把它与为了所爱的对象，愿意牺牲一切的希望联系在一起。为了所爱的对象可以牺牲自己，牺牲友谊，甚至牺牲所谓的爱国主义精神。我们爱的对象越崇高，我们对他的服从就越充满欢乐，越心甘情愿。因此，在同样的感情中，把最深层的爱和敬畏结合起来，似乎并不存在任何障碍。夏纽本人对笛卡尔说，根据他个人的体验，他认为，笛卡尔充分说明了爱的真理。

过分的爱，或者过分的憎哪一个更糟糕？我们的善行经历的激情越多，我们的满足感就会与日俱减。过分的爱或者过分的憎越多，我们的激情就会递减。毫无疑问，憎助长邪恶，毁坏人的善良天性。憎是一种痛苦的情感，它不会给人带来任何真正的满足感，因为憎的快感是疯狂的，是痛苦中的邪恶精神。不过，我们必须研究两种激情，哪一种更倾向

于过分。笛卡尔的回答是：爱！它更热烈，因而比憎更强大，更英勇。爱有结合作用，憎有分离作用。但是，当爱把我们合成一个无价值的整体，憎把我们分割成一个个独立的、有价值的个体时，爱对我们造成的伤害，要远远大于憎。最后，爱越富有激情，它在清除阻碍人获得满足感的任何障碍时，就会越肆无忌惮。它可以激起方方面面的憎，与它相伴而行的是一支邪恶的军队：爱在春季撒播的种子，在秋季可以导致特洛伊的毁灭！可以看出，费舍先生的评价恰如其分，笛卡尔关于爱的思想充分体现了笛卡尔学说的二元论特点，也表现了笛卡尔学说崇尚理性，贬抑肉体感觉的倾向。笛卡尔心目中的爱，是一个理性主义者渴望的理性之爱。笛卡尔对于爱与憎的看法，也骇世惊俗，至少与基督教津津乐道的说教大相径庭。

女王看到这封清新而充满智慧的哲学书信后，不胜感慨地对夏纽说，我几乎不了解笛卡尔，不过，从这封书信和你对他的介绍，我可以断定，他是一个十分幸运的人。并说：“我十分羡慕他的生活。请告诉他，我对他的评价甚高”。不久，女王找到了另外一个机会向我们的哲学家求教。

当时，女王要求他的宫廷学者们讨论至善问题。学者们故弄玄虚，操着拉丁文七嘴八舌说了一大通。可是，女王对讨论的结果极为不满。他对夏纽说，“这些人只能肤浅地谈论这个问题，我们应该听听笛卡尔怎么说。”于是，问题摆在笛卡尔面前，笛卡尔于1647年11月给女王回信，答复这一问题。

笛卡尔在信中简略勾勒他的道德理论基础和指导自己生活的道德准则。笛卡尔没有确定绝对意义上的至善（即，上帝），只涉及人的至善；没有涉及普遍的人性——在普遍的人



性中，至善是一切物质和精神美德之和——只涉及个人的品性。笛卡尔认为，如此理解的至善是可以获得的，存在于我们自身的能力范围之内。物质的善则超出了我们的能力。至善属于知识和意志的范围，必须到心灵内部去追求。不过，即使是知识，也会受到人的能力和环境的制约，所以唯有在意志领域，才能找到潜藏的珍宝——至善。意志永远存在于我们自身的能力范围之内，是我们最高的能力，我们内在的自我，我们存在的核心。探索知识的意志属于我们自身的能力。我们永远能够按照我们所做的最佳判断，坚定而持续地采取行动。如果我们这样做，我们就会实现斯多葛和伊壁鸠鲁的理想，因为我们既是有道德的，也是幸福的。笛卡尔断言，只有意志才是这个世界上真正值得敬畏的东西。

对于女王所说的笛卡尔是个幸运的人，笛卡尔自己做了非常独特的解释。他说，我知道，人们往往过高评价幸运的馈赠。但是，我可以肯定，您的臣民之所以尊重您，是因为您具有种种美德，而不是您拥有王冠。“因此，我宣布，我的道德是唯一值得称赞的东西。”其他一些善行受到应有的尊重，而不是得到荣誉或者赞赏，那是因为它们被视为上帝的馈赠，或者被视为千载难逢的机会，使我们有可能充分地利用自己的自由意志。荣誉和爱都是奖励，唯有意志才值得奖励或者惩罚。人的至善是一种最大的满足状态，无论这种状态是什么，它都存在我们内心中。因为灵魂只有在它拥有某种渴望得到的对象时，才有可能获得满足。不过，笛卡尔也看到，善是一个非常含糊、非常混乱的概念。人们对于它的种种优点，总是言过其实。但是，人们从中得到的满足，总是与他们对所拥有的善的估计大致持平。在各种善中，没有任何一种可以比得上我们自由意志的出色运用。“因此，自由

意志，唯独自由意志，才是至善。”

笛卡尔不探求绝对意义上的至善，而只是到个体的人之中去寻找可获得的至善，是一种反基督教传统的做法。对于个人至善的探讨，笛卡尔十分聪明地去掉了物质的善。因为只要一涉及物质的善，势必涉及上帝的至善行为——创世，这恰恰是笛卡尔不想讨论的问题。因而，笛卡尔明智地把个人可获得的至善限制在精神领域，使它隶属于知识和意志。另外，至善不可能是一个或然的或者有限的东西。但是，只要一谈及知识，如果不涉及它的绝对来源，必将受到能力和环境的制约，这就不能保证知识的确定性，而涉及知识的绝对来源问题，又要求助于上帝。因此，笛卡尔进一步限制了获得至善的范围：只存在于意志领域。这样一来，虽然避开了上帝，但是，由于意志一词可以是理性的，也可以是非理性的，因而，很容易使人产生疑问，即笛卡尔在道德领域，至少在讨论至善问题时，是否表现出非理性主义的倾向。笛卡尔一向崇尚清楚明白，在讨论至善问题时，却采用了一个比较含糊的词，确实使人大感不解。

笛卡尔关于爱和至善的书信，与笛卡尔于一年前写给伊丽莎白公主的“论激情”密切相关。信的内容，引起瑞典女王的极大兴趣，而激情问题更使女王爱不释手，因此，她下决心彻底研究笛卡尔的哲学。女王打猎时，随身携带论激情的草稿，下矿井参观，也不忘携带《哲学原理》。不仅如此，她还要求宫廷学者弗莱因海姆（Freinsheim）研究笛卡尔哲学，以帮助女王理解笛卡尔哲学。夏纽也时常成为女王阅读笛卡尔哲学的主要诠释人。夏纽在写给笛卡尔的信中谈到，弗莱因海姆深感需要一个同伴，于是他经常应邀与弗莱因海姆一道阅读《哲学原理》。他说，这是我的职责，这样可以使我

与女王保持一致，让我在她的宫廷里为法国服务。因此，现在法国大使的主要职责之一是：研究笛卡尔。

当时，笛卡尔正在巴黎，对未来举棋不定。他获悉女王在打猎时都带着他的书，深感欣慰。他建议女王先读他的《哲学原理》，而不是《第一哲学沉思集》，因为前者更简明易懂。他还建议女王，在读第二卷时，不要沉迷于运动问题，要把注意力放在主要观点上：事物的可感性质。除了大小、形状和运动以外，并不存在其他可感性质。凭借这些基本性质，我们甚至可以解释光和温暖等现象，而欲望和痛苦等，只存在于我们的心灵之中。然而，女王很快就发现，笛卡尔的书似乎十分艰涩，读起来相当困难。而笛卡尔本人为她做的解释，似乎比其他人的解释更容易理解。因此，女王热切地请求夏纽转达她的意见：请笛卡尔到斯德哥尔摩！

笛卡尔回复两封信，一封呈给女王，另一封是私下里写给夏纽的。在给女王的信中，他接受了邀请，答应于1649年夏季中期到斯德哥尔摩，以便在那里度过冬季。而写给夏纽的信，则表现出笛卡尔内心深处的重重忧虑。笛卡尔哲学问世以来，虽然已经在学术界赢得了良好的声誉，但是，一直受到攻击。他发现，很少有人真的欣赏他的哲学。初次接触，他的哲学似乎十分陌生、新奇，一旦读懂了，又使人觉得特别简单、自然，好像没有什么特别吸引人的地方。这并不奇怪，因为真理好像灵魂的健康和肉体的健康一样，只有当你失去它时，才觉得它可贵。此外，女王的宫廷也许是最不适于进行这种哲学研究的地方，因为那里纷繁琐碎的事情太多，很容易使人分心。不过，如果女王有必要的闲暇，而且有持之以恒的研究决心，他当然也会来。但是，如果她只是猎奇，他希望夏纽尽全力为他推辞这趟旅行。从笛卡尔这一时期的

书信可以看出，他对于自己在埃赫蒙特的隐居生活十分器重，而对陌生的国度、长途旅行、恶劣的气候，抱有相当的恐惧心理。况且，女王酷爱研究问题本是一件好事，但是，在瑞典国内，已经有人对此颇有微词，不少人嘲讽地说，女王的宫廷里充斥着来自欧洲各地的异教徒，不久的将来，语法学家将统治瑞典。笛卡尔的反对者已经听说他将赴瑞典，他担心这些好事之徒把他的学说曲解之后散播到瑞典，若是这样，他留在女王宫廷里，将会使她受到伤害。因此，他写信给弗莱因海姆，坦陈自己的想法，同时诚挚地请求他告诉自己一些信息，坦率地说出他的忠告。弗莱因海姆的回信，使笛卡尔感到大为宽慰。此时，夏纽去巴黎途经荷兰，又一次对笛卡尔提出邀请。在几方的敦促下，笛卡尔终于下决心离开荷兰，应女王之邀，前往斯德哥尔摩。

## 斯德哥尔摩最后的时日

笛卡尔怀着惆怅心情，登上瑞典女王克里斯蒂娜派遣的军舰。在荷兰的遭遇，使笛卡尔不敢对未来的命运持过分乐观的态度。他有一种预感，认定自己未来的路将会充满艰辛，特别是瑞典的气候，也许根本不适合他的健康。可以说，他是怀着忐忑不安的心情，踏上前往瑞典的征程。

当他到达瑞典的斯德哥尔摩时，他的朋友夏纽正好在巴黎。夏纽的妻子和妹妹极其热情地招待他。女王也以最高礼仪接待他。笛卡尔到达斯德哥尔摩几天以后，写信给他的朋友伊丽莎公主，信中说，他已经两度见到女王，女王的才志和魅力，给他留下极其深刻的印象。

客观地说，女王对笛卡尔有很高的期望值。她想通过与

笛卡尔的交往，拓宽她自己的文化视野；她希望笛卡尔能够成为她的良师益友；她认为笛卡尔有超凡的科学和哲学才能，想把他的才能用在发展瑞典的科学和哲学事业上，因而打算由笛卡尔在斯德哥尔摩建立一所皇家科学院；她也充分考虑到笛卡尔自己的计划，因而想竭尽全力，帮助笛卡尔实现他自己的计划。她知道笛卡尔酷爱闲暇，所以想通过她的权力，为他提供他想得到的全部闲暇。然而，女王很清楚，要完成这一切宏伟规划，笛卡尔必须长期居住斯德哥尔摩，而不仅仅是一个游客。为了挽留笛卡尔，女王甚至想到要赋予笛卡尔瑞典国籍，并且册封他为瑞典贵族，使笛卡尔成为瑞典国土上的合法公民，成为达官显贵之一员，成为世袭遗产的拥有者，享受女王权力的保护。应该说，克丽斯蒂娜女王是一个开明君主，为了增长自己的才干，发展本国的文化科学事业，她力图做一个君主所能够做的一切。

1649年11月，夏纽返回瑞典。女王把自己的打算告诉他，希望他能够说服他的朋友接受这个安排。笛卡尔根本反对这一计划，理由是瑞典的天气对于他来说太寒冷了，他无法适应这里的气候。其实，这只是笛卡尔能够公开说出来的理由。当然，从笛卡尔的身体状况来看，斯德哥尔摩根本不是理想的栖居地。不过，造成笛卡尔不想留在瑞典的主要原因，除了气候原因以外，恐怕还有以下几个方面：第一，当初尚未离开荷兰的时候，笛卡尔就已经预感到，女王的宫廷决非做学问的理想场所。这一预见不幸言中。女王的宫廷是专家学者云集的地方。笛卡尔未来之前，他们为了在女王面前争宠，经常明争暗斗。他们相互倾轧的能力，大大高于他们的才学。刻毒地对待他人，也许是宫廷御用文人日常生活的味精吧。笛卡尔的出现，吸引了女王的视线，女王对笛卡

尔学说的兴趣以及频繁接见笛卡尔，引起许多学者的嫉妒。一时间，一双双充满仇视的目光，利剑般地射向笛卡尔，使一向疏于应酬、酷爱悠闲、毫无功利进取心的笛卡尔，感到十分不自在。当一个人于无意间触犯一些人的利益，成为众矢之的时，究竟还有多少精力可以用于研究呢？第二，由于女王信赖笛卡尔，所以无论大事小事、学问方面还是日常事务方面，都想征求笛卡尔的意见。女王的信任如果放在常人身上，也许会使之欣喜若狂，但是，对笛卡尔来说，这却是一种不堪忍受的重负。例如，波兰驻瑞典的使节布雷格（Bregy）表面上对女王十分效忠，但是，据人们说，他呆在瑞典却另有他图。市井传说，他将参与女王的一项政治计划。女王对此持十分谨慎的态度。她想在任用布雷格之前更多地了解他，于是，便想通过与他关系密切的笛卡尔了解情况。笛卡尔只好向皮可（Picot）神父求助。类似这样的事情，为笛卡尔凭空增加了不少负担。根据我们所看到的材料，笛卡尔不愿久居瑞典，至少还有这两个方面的原因。

不过，女王认为，气候问题很容易解决，她可以把笛卡尔的封地选为瑞典的南部。夏纽和宫廷智囊团的许多成员，受命为笛卡尔寻找一个合适的地点，那里不仅要求气候宜人，而且可以使笛卡尔得到相当丰厚的收入，他的家庭将获得财产继承权。由于这项工作正在进行之中，所以，笛卡尔一时间再提不出什么理由离开瑞典。但是，根据他这段时间的书信，可以断定，笛卡尔始终不想长期栖居瑞典。

大约在1649年11月，笛卡尔开始为女王讲授哲学。这时，笛卡尔对新环境已经有所了解。女王当时精力充沛，可以研究一些艰涩的主题，尽管宫廷事务千头万绪，但是，她几乎不受这些琐碎事务的干扰。这一点确实令人钦佩。但是，

女王通常习惯于晨读，她说自己在早晨起床后一小时头脑最清醒。因而，她要求笛卡尔早晨五点钟到宫里为她讲课。可以想象，这对于中午十一点还在床上的笛卡尔来说，是一项多么艰巨的任务。况且，瑞典位于北欧，气候寒冷，11月正是寒冬季节，而1649年的冬季比往年尤为寒冷，天公好像无意挽留笛卡尔！起初，笛卡尔早早地独自前往宫廷，在图书馆等待女王到来。1650年1月18日，夏纽在凌晨陪伴笛卡尔步行前往宫廷时，由于天气寒冷，染上肺炎。而且在一段时间，夏纽的妻子也处于危险之中。笛卡尔不顾个人身体孱弱，仔细照料朋友一家。度过不眠之夜以后，笛卡尔在凌晨五点还要去女王图书馆，有时下午还要陪女王讨论有关科学院的筹建事宜。大约在1月末，他草拟了科学院章程。2月初呈交女王。这是笛卡尔最后一次见到女王。章程表现了笛卡尔对科学事业的关注，丝毫不考虑他个人的得失。他在章程中提出，为了扶持本国的科学家，促进瑞典的科学发展，院长一职不应该由外国人担任，而院长一职正是女王为他设置的！

照料朋友，为女王讲课，筹建皇家科学院，种种繁杂的工作，使笛卡尔终于无法抵御瑞典寒冷的气候，在他最后一次与女王商谈时，他已经支持不住了，然而，他强撑着完成了这次谈话。第二天便发高烧，连续一周神志昏迷。半月之后，笛卡尔生命垂危。第十七天，笛卡尔突然清醒了，他意识到自己的生命已经走到尽头，无论思想是否会不朽，而人总是要死的。1650年2月11日凌晨四点，笛卡尔静静地离开人世，享年54岁。笛卡尔的早逝，总使人想起空谷幽兰。幽兰在空谷盛开，是因为那里有适合它生长的环境。爱兰者出于爱把它移至闹市，幽兰便在一片赞叹声中逐渐枯萎。恨杀固然可怕，而爱杀又何尝不是？

女王听到笛卡尔逝世的噩耗，泪如泉涌。她想追封他为“伟大导师”，向她的后人表示，她是何等地赏识笛卡尔。她打算把笛卡尔葬在皇家墓地，按皇家最高礼仪，把他葬在瑞典已故国王脚下，并在他的墓前立一座大理石雕像。夏纽说服女王放弃这一计划。他认为，笛卡尔一生宁静恬淡，与世无争，厌恶功利，唯热爱科学与哲学事业。因此，如果他在天有灵，一定更喜欢把他葬在普通的教堂墓地，那里清静无扰，质朴无华，却又不乏神圣与高雅。1650年2月12日，笛卡尔下葬。墓前只有一个简单的石碑，碑文简述了笛卡尔到瑞典的过程。夏纽对这一碑文表示认同。同年，荷兰授予笛卡尔荣誉勋章，勋章上面刻着阳光普照地球。

法国的爱国主义者认为，法国最伟大的哲学家的遗体葬在国外，这是法国的耻辱。他们为此愤怒，为此痛苦，为此呐喊。笛卡尔逝世16年以后，法国驻瑞典公使，笛卡尔的朋友德·阿利伯特(d'Alibert)，自费把笛卡尔的遗骸运回法国。1667年6月25日葬于圣吉纳维夫教堂，今天的先哲祠。教会权威在很长时间内不同意授予笛卡尔如此高的荣誉。笛卡尔的朋友们为此多方奔走，称他为教会的“伟大仆人”。而克利斯蒂娜女王于1654年6月正式放弃王位，不久便加入天主教(法国是天主教国家，笛卡尔是天主教徒)。她宣称，她之所以皈依天主教，是因为她受到笛卡尔的启迪，在这个意义上，笛卡尔不再是个哲学家，而是一个劝诱者。由于这两个方面的原因，牧师们才同意把笛卡尔的遗骸葬于圣吉纳维夫教堂。

## 注 释

① Kuno Fischer: *Descartes and His School*, PP. 284—285.



## 附录一：

### 笛卡尔名言集锦

决不把任何我没有明确认识其为真的东西当作真的加以接受，也就是说，小心避免仓促的判断和偏见，只把那些十分清楚明白地呈现在我的心智之前，使我根本无法怀疑的东西放进我的判断之中。

始终只求克服自己，不求克服命运，只求改变自己的欲望，不求改变世界的秩序，一般地说，就是养成一种习惯，相信除了我们的思想之外，没有任何一件东西完全在我的能力范围之内，这样，我对在我以外的事物尽力而为之，凡是我们不能做到的事，对于我们来说，就是绝对不可能的了。

我这样做并不是模仿那些为怀疑而怀疑并且装作永远犹豫不决的怀疑派，因为正好相反，我的整个计划只是要为自己寻求确信的理由，把浮土和沙子排除，以便找出岩石或粘土来。

当我愿意这样想着一切都是假的时候，这个在想这件事的“我”必然应当是某种东西，并且发觉到“我思想，所以我存在”这条真理是这样确实，这样可靠，连怀疑派的任何一种最狂妄的假定都不能使它发生动摇，于是我就立刻断定，我可以毫无疑问地接受这条真理，把它当作我所求的哲学的第一条原理。

我一向当作最真实可靠的东西加以接受的一切事物，都是由感官得知的，或者是通过感官而得知的；可是，我有时候曾经发觉这些感官是骗人的；所以对这些骗过我们一次的东西不要完全相信，乃是谨慎的行为。

我只是一个在思想的东西，也就是说，我只是一个心灵、一个理智或一个理性，这些名词的意义我以前是不知道的。

什么是一个在思想的东西呢？就是一个在怀疑、理解（理会）、肯定、否定、愿意、不愿意、想象和感觉的东西。

心灵与形体之间有一种很大的区别，说到形体，从它的本性说，是永远可以分的，心灵则完全不可分。

良知是世界上分配得最均匀的东西。

天和地是同样一些物质造成的；即使有无穷多的世界，这些世界也只是由这一种物质造成的；由此可见，不可能有好些个世界，因为我们明明白白地理解到，物质的本质仅仅在于它是一个广延的东西，它把可能有这些其他世界存在的一切想象空间都占据了，我们无法在自己的心灵里发现任何别的物质的观念。

活动与激情永远是同一个东西

我们的一切知觉——与我们之外的客体相关的知觉，与

我们身体的不同情感相关的知觉，其实只是与我们的灵魂相关的激情。

意志的性质是极其自由的，它决不可能受到任何限制。

爱是灵魂的情感，由动物精神的运动所引起，动物精神促使灵魂自愿地与令人惬意的对象结合起来。憎也是动物精神引起的情感，当一个对灵魂有害的客体出现在灵魂面前时，动物精神促使灵魂极力避开它。

我们无端地妄自尊大，是一切不公正中最不公正的原因。

直观一词指的不是感觉的易变表象，也不是进行虚构组合的想象所产生的错误判断，而是纯净而专注的心灵的构想，这种构想容易而且独特，使我们不致于对我们所领悟的事物产生任何怀疑。

我所说的方法是指确定的、容易掌握的原则，凡是准确遵行这些原则的人，今后再也不会把谬误当作真理，再也不会徒劳无益地瞎干一通而消耗心智，只会逐步使其学识增长不已，从而达到真正认识心智所能认识的一切事物。

## 附录二：

## 参 考 文 献

## 1. 笛卡尔的著作：

Cottinham, J. G. (ed.), *Descartes Conversation with Burman* (Oxford, 1976).

Conttinham, J. G., Stoothoff, R., and Murdoch, D. (eds.), *The Philosophical Writings of Descartes*, 2 vols. (Cambridge University Press, 1985).

Haldane, E. S. and Ross, G. R. T. (eds.), *The Philosophical Works of Descartes*. 2Vols. (Cambridge, 1973).

Hall, T. S. (ed.), *Descartes, Treatise on Man* (Harvard University Press, 1972).

Kenny, A. (ed.) *Descartes; Philosophical Letters* (Oxford, 1980).

Miller, V. R., and Miller, R. P., (eds), *Descartes, Principles of Philosophy* (Dordrecht, 1983).

庞景仁译，《第一哲学沉思集》商务印书馆，1986年。

管震湖译，《探求真理的指导原则》商务印书馆，1991年。

北京大学哲学系外国哲学教研室编译，《十六—十八世纪西欧各国哲学》商务印书馆，1975年。

北京大学哲学系西方哲学教研室主编，《西方哲学原著选读》商务印书馆，1982年。

## 2. 研究笛卡尔的著作:

- Beck, L. J. , *The Method of Descartes* (Oxford, 1952).
- Chappell, V. (ed. ) , *Rene Descartes*, 2 vols. (New York and London, 1992).
- Cottingham, J. , *Descartes* (Oxford, 1986).
- Cottingham, J. (ed. ) , *The Cambridge Companion to Descartes* (Cambridge University Press, 1992).
- Curley, E. M. , *Descartes Against the Skeptics* (Harvard University Press 1978).
- Doney W. (ed. ) , *Descartes: A Collection of Critical Essays* (New York, 1933).
- Fisher, K. , *Descartes and His School* (New York, 1887).
- Frankfurt, H. G. , *Demons, Dreamers, and Madmen* (Indianapolis, 1970).
- Haldane, E. S. , *Descartes: His Life and Times* (London, 1905).
- Hooker, M. (ed. ) , *Descartes, Critical and Interpretive Essays* (Baltimore 1978).
- Kenny, A. , *Descartes: A Study of His Philosophy* (New York, 1968).
- Moyal, Georges J. D. (ed. ) , *Rene Descartes: Critical Assessments*, 4 vols. (London and New York, 1991).
- Rorty, A. O. (ed. ) , *Essays On Descartes' Meditations* (University of California Press, 1986).
- Williams, B. , *Descartes, The Project of Pure Enquiry* (Pen-

guin Books, 1978).

Wilson, M. D., *Descartes* (Routledge & Kegan Paul, 1982).

冯俊:《笛卡尔第一哲学研究》中国人民大学出版社,1989年版。