

汝信 主编



西方学术名著导读丛书

LUNLIXUE
DAODU

洪汉鼎 著

XIFANGXUESHU
MINGZHU
DAODU
CONGSHU

《伦理学》导读



四川教育出版社



西方学术名著导读丛书
LUNLIXUE DAODU

《伦理学》导读

洪汉鼎 著



四川教育出版社

2002.11

图书在版编目 (C I P) 数据

《伦理学》导读 / 洪汉鼎著. —成都: 四川教育出版社, 2002

(西方学术名著导读丛书/汝信主编)

ISBN 7-5408-3695-4

I. 伦... II. 洪... III. 斯宾诺沙, B (1632—1677)
—伦理学—研究 IV. B563.1

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2002) 第 090047 号

责任编辑: 王积跃 责任校对: 王立戎

装帧设计: 金 阳 责任印制: 黄 萍

《伦理学》导读

洪汉鼎 著

四川教育出版社出版发行

(成都市盐道街 3 号 邮政编码 610012)

四川新华出版公司经销

四川大学树德电子工程公司照排

四川新华印刷厂印刷

(成都市人民北路 16 号 邮政编码 610081)

开本 850mm×1168mm 1/32 印张 4.75 插页 4 字数 90 千

2002 年 11 月第 1 版 2002 年 11 月第 1 次印刷

印数: 1—3500 册

ISBN 7-5408-3695-4/Z·15 定价: 9.50 元

* * *

本书若出现印装质量问题, 请与工厂调换。电话: (028) 83191287

**“西方学术名著导读丛书”
编辑委员会**

主任：汝 信

副主任：姚介厚 唐瑾怀

编 委：钟晓云 李鹏程 刘海年

张椿年 苏国勋 苑容宏

金 泓 金惠敏 杨海姣

赵小平 曹启璋 陈大利

总序

汝信

世界已迈入21世纪。人们常说，这新世纪将是知识经济的时代。虽然学术界对此还有不同意见，但知识将在未来社会发展中发挥越来越重大的作用，这是人所公认的。自从四百多年前英国哲学家弗·培根提出“知识就是力量”这一思想以来，知识还从来没有像今天那样成为有力地推动社会进步的巨大力量。改革开放的中国要进行社会主义现代化建设，实现中华民族的振兴，迫切需要知识，需要掌握各种知识的人才。我们不仅需要自然科学和技术的知识，而且同样需要人文和社会科学的知识。认真阅读和钻研一些古今学术名著，对于渴求知识的人来说是必不可少的基本功。这些经过时间老人严格筛选的学术名著凝结着千百年来人类思想的精华，是取之不竭的知识宝库。我们今天发展社会主义的先进文化，首先必须充分吸收和借鉴历史上创造的一切优秀人类文明成果，然后才能进行创新。正如列宁所说，先进文化并不是从天上掉下来的，也不是什么人杜撰出来的，而应当是人类所创造出来的全部知识发展的必然结果。

基于这样的认识，我们约请学术界的一些专家学者编写这一套“西方学术名著导读丛书”，希望能有助于青年朋友和广大读者阅读和理解这些名著。从古希腊至今两千多年来，西方学术名著之多堪称汗牛充栋，我们计划从中精选约一百部最有代表性的重要著作编写导读，在几年内分批出版。丛书将包括西方人文与社会科学的各个主要领域，选题以近代以前的名著为主，适当选入若干已有学术界定评的当代学术名著。导读的内容力求客观、准确，深入浅出，注重可读性。每本导读除了介绍原著者的时代背景、生平、活动和思想外，着重对原著本身的基本内容和主要论点作简明扼要的叙述，并对该著作的历史价值和理论意义进行评价。为了使读者能直接领略原著的风貌，还摘录了其中一些最精彩的重要段落。这样，通过导读的介绍，读者们将能对原著有一个较全面的概括的了解。当然，导读绝不能代替原著，它的作用只是帮助读者去阅读和理解原著。在学习和学术研究上没有什么捷径可走，如果这套导读丛书的出版能提高广大读者对西方学术名著的兴趣，从而进一步去深入钻研原著，那我们的目的也就达到了。



斯宾诺莎生平、著作和学说大旨	1
斯宾诺莎为真理和自由而奋斗的一生	1
斯宾诺莎著作考释	21
斯宾诺莎哲学思想述评	24
斯宾诺沙在欧洲哲学史上的影响	55
《伦理学》梗概	62
存在、认识、自由	
——斯宾诺莎哲学三大系统的统一	63
“在自身内”和“在他物内”的对立统一	
——斯宾诺莎哲学体系的内部逻辑结构剖析	70
《伦理学》一书提要	87
《伦理学》核心片断	104
论神	104
论心灵的性质和起源	122
论情感的起源和性质	132
论人的奴役或情感的力量	134
论理智的力量或人的自由	139

斯宾诺莎生平、著作和学说大旨

别涅狄克特·德·斯宾诺莎是17世纪荷兰伟大的唯物主义哲学家和杰出的无神论者，也是当时在认识论上与英国经验派相对立的大陆理性派著名代表人物之一。斯宾诺莎的世界观是在尼德兰资本主义生产关系



急剧发展的时期形成的，因而它反映了新兴资产阶级的利益和要求，他的哲学表现了资产阶级意识形态与封建阶级意识形态和宗教世界观的对立。正如其他伟大的哲学家一样，斯宾诺莎的哲学思想应当看作为人类思想宝库里的一份重要遗产，发掘这一遗产的历史意义和现实意义，乃是我们哲学史工作者的一项重要任务。

斯宾诺莎为真理和自由而奋斗的一生

巴鲁赫·德·斯宾诺莎 (Baruch de Spinoza, 1632—

1677)^①于1632年11月24日生于荷兰阿姆斯特丹的一个犹太商人家庭。他的祖先原是居住在西班牙的犹太人，1492年由于西班牙宗教法庭的迫害逃亡到葡萄牙，后又于1592年迁至当时以信仰自由、容忍异族著称的阿姆斯特丹。他的祖父阿拉伯罕·德·斯宾诺莎是一位很受人尊敬的犹太商人，曾在阿姆斯特丹犹太人公会里担任重要的职务。他的父亲迈克尔·德·斯宾诺莎继承了他祖父的事业，曾多次担任犹太人公会的会长，而且是阿姆斯特丹犹太教会学校的校长之一。从当时银行档案材料得知，斯宾诺莎的父亲曾经经营海运贸易，一年之内经营的进出口商品达48种之多，是阿姆斯特丹犹太人区的一个很有地位、颇有资产的商人。^②

1638年，斯宾诺莎刚满六岁，他的母亲，也就是迈克尔的第二个妻子，不幸去世。为了照顾小斯宾诺莎和其他两个异母兄妹的生活，不久他父亲娶了一位从里斯本逃亡出来的犹太女人。这位继母对孩子比较温和，她早年接受的天主教使她感到有一种宗教的义务来培养孩子，并且她的宗教信仰使她并不竭力鼓励年幼的斯宾诺莎以炽热的感情皈依犹太教，这对斯宾

^① 斯宾诺莎原名是本托·德·斯宾诺莎 (Bento de Spinoza)，本托乃西班牙语，意即受上帝的恩惠。巴鲁赫·德·斯宾诺莎乃是希伯来文拼写的学名。后来由于与犹太教会断绝关系，他又改名为以拉丁文拼写的名字别涅狄克特·德·斯宾诺莎 (Benedict de Spiroza)。

^② 费耶尔 (L.S.Feuer)：《斯宾诺莎和自由主义的兴起》，17页，1958。该书是近二十年来提供有关斯宾诺莎当时家庭经济状况较为详尽资料的重要著作。

诺莎的人生道路有一定影响。但应当说，斯宾诺莎的童年主要是沉浸在他父亲的犹太传统教育中。每逢犹太人的重大节日，如朝圣节、逾越节、五旬节以及每星期的安息日，他父亲总是按照犹太人的惯例，把全家人聚集在一起，由他讲授犹太人苦难的历史，从雅各的后裔在埃及受苦一直讲到新近在西班牙和葡萄牙犹太人所遭受的迫害。这些犹太人先辈可歌可泣的苦难斗争历史不能不对斯宾诺莎幼小的心灵产生深刻的影响，特别是那些先烈们为了保持信仰自由，不畏强暴和视死如归的英雄事迹给了他极大的震撼。直至多年后，斯宾诺莎在书信里还回忆说，他少年时就听到过：“一个犹太，一个堪称为信仰坚定的人，他被投入熊熊燃烧的烈火中，当他知道他必死无疑时，他开始吟唱圣歌，‘啊！上帝，我把我的灵魂献给您’，并且唱着歌至死。”^①

斯宾诺莎的早期教育是在阿姆斯特丹一所七年制的犹太教会学校里接受的。这所学校的任务是培养拉比，课程主要是希伯来文、旧约全书和犹太典籍。在这所学校里，斯宾诺莎结识了他生平两位得力的老师莫泰勒拉比和伊色拉尔拉比。前者是当时犹太人集团中维持正统礼教的权威，他指导斯宾诺莎研读希伯来文圣经法典；后者是一位学识渊博交游广泛的颇有异教徒倾向的人物，他热情地帮助斯宾诺莎阅读中古犹太哲学家依本·以斯拉、麦蒙尼德和克雷斯卡等人的著

^① 《斯宾诺莎书信集》，英文版，354页，1928。

作，并介绍他与许多开明的基督教徒认识。据说斯宾诺莎就是在以色列拉比家与荷兰大画家伦勃朗相见的。这时期斯宾诺莎完全沉浸在犹太的圣法经传中，犹太神学和哲学里的深奥问题吸引了他全部的注意力，这在斯宾诺莎哲学思想的发展上无疑打下了第一个重要基础。犹太哲学和神学里以上帝为最高存在的观念，使斯宾诺莎最早确立了宇宙应当从一个最高统一的东西进行解释的一元论观点，这种观念在他思想里是这样根深蒂固，以致在他后来成熟的著作中，用来表述这个最高存在的范畴，也用了“上帝”一词。斯宾诺莎在学校里表现了突出的理解才能，曾经使得学校的老师感到惊异，当地犹太教会的领导人曾把年轻的斯宾诺莎看成是犹太教的希望。但是斯宾诺莎不久就辜负了他们的期望，犹太的圣法经传并不能使他感到满足，他开始并且愈来愈甚地对犹太神学、特别是摩西律法表示怀疑。不过这也是在他从犹太学校毕业以后的事情。

按照斯宾诺莎的父亲本来的打算，斯宾诺莎从学校毕业后应当从事商业。实际上早在斯宾诺莎 13 岁时，他就帮助父亲料理过一些财经事务，1649 年他哥哥去世，他就接替其工作，正式到商界服务。这时期正是荷兰“达到了它的商业繁荣的顶点”（马克思语）的时期。由于经过了 1566 年—1609 年尼德兰资产阶级革命，荷兰经济得到了很大的发展，渔业、海运业和工场手工业都胜过任何别的国家。在这种商业繁荣的景象下，当然斯宾诺莎家庭经营的海运商业也非常

发达。据统计，仅1651年8月至1652年1月这半年内，他家从商业中获取的利润就达61883盾。^①由于经常出入商界，斯宾诺莎结识了许多富有自由思想的年轻商人，他们大多数是基督教徒或门诺派教徒，有些人以后就参加了以斯宾诺莎为中心的哲学小组，与斯宾诺莎保持了终身的友谊。商业经营扩大了斯宾诺莎的眼界，使他接触到一个具有新关系、新观念、新情感的新世界，他想到需要扩大他的知识领域，他孜孜不倦地学习各种世俗学问和科学知识。正在这时，他结识了一位对他一生产生最大影响的老师凡·丹·恩德(Van den Ende)。凡·丹·恩德是一位自由思想家和人文主义者，是1619年被火刑处死的意大利无神论者梵尼尼的崇拜者，曾做过外交官、书商、医生和教师，他在阿姆斯特丹开办了一所拉丁文学校。斯宾诺莎最初是跟他学习拉丁文，但是，正如斯宾诺莎的早期传记家柯勒鲁斯所说的，斯宾诺莎在这所学校里“除了拉丁语外，还学习了许多别的学问”，因为拉丁文在当时是一种“世俗智慧的媒介”，通过拉丁文的学习，可以进一步涉猎许多其他非宗教的世俗科学。斯宾诺莎在这所学校里研究了许多自然科学，如数学、物理学、医学以及当时先进的哲学，我们完全可以有把握地说，斯宾诺莎在凡·丹·恩德学校里的学习正是他摆脱犹太神学走向新哲学的转折点。正是通过凡·丹·恩德，斯宾诺莎才接触了文艺复兴时期自然哲学家的著作和笛

① 费耶尔(L. S. Feuer):《斯宾诺莎和自由主义的兴起》，17页。

卡尔的哲学。这时斯宾诺莎已对商业财经事务失去兴趣，加之 1654 年他家经营的海运商业由于船只遭海盗抢劫，损失巨大，他父亲不久郁郁病逝。斯宾诺莎就搬进凡·丹·恩德学校，专门研究哲学。凡·丹·恩德学校在当时无疑以无神论嫌疑受到当地犹太教会的谴责，柯勒鲁斯曾说，这所学校的学生“每天都祈求上帝让他们的父母记住，及时注意让他们离开由这样一个有害的和不敬神的人当校长的学校”。后来学生家长终于说服了市政当局关闭了这所学校。以后凡·丹·恩德去了法国，在巴黎一次旨在反对路易十四的革命行动中不幸被捕，不久就上了断头台。斯宾诺莎目睹了这位老师一生的苦难经历，这位老师的自由思想和革命行为不能不对斯宾诺莎一生发生重大影响。据说斯宾诺莎曾经为自己画了一张肖像画，他身着托马斯·安尼鲁斯式的服装，而托马斯·安尼鲁斯就是 1647 年领导那不勒斯人民反抗西班牙统治而不幸牺牲的起义领袖。

这个时期斯宾诺莎的哲学思想受到了两个学说的有力影响，这就是布鲁诺的自然哲学和笛卡尔的哲学。正如我们前面所述，斯宾诺莎在犹太神学里所获得的最重要的哲学概念就是那无限存在的惟一的上帝观念，而这种观念在布鲁诺的自然哲学里正表现为自然这个概念，自然在布鲁诺看来，是无限的和神圣的，自然和上帝乃是同一的。斯宾诺莎完全接受了布鲁诺的这一思想。虽然斯宾诺莎在其著作里从来没有提到过布鲁诺，然而斯宾诺莎第一部哲学著作《略论神、人和人的幸福》一书的第一篇对话很明显地使我们想起了

布鲁诺。布鲁诺的思想使斯宾诺莎想到，他原先从犹太神学里接受的神的观念，可以同样用自然这一概念来表达，自然在斯宾诺莎思想里赋有与神同样的无限性和神圣性。除了布鲁诺的自然哲学外，促使斯宾诺莎哲学思想形成的，可能最主要的是笛卡尔的哲学了。笛卡尔虽然出生于法国，但其主要哲学活动是在荷兰进行的。笛卡尔要求一切观念都应当是清楚而明白的，一切知识都应当是从清楚而明白的观念按照严密的逻辑程序推论出来，这种思想引起了斯宾诺莎的注意。他认真地学习了笛卡尔的所有哲学著作和物理学著作，特别是对笛卡尔的实体学说发生了浓厚的兴趣，但他不满意笛卡尔将实体分为心灵和物体两类实体的说法，他需要一种统一的解释，这种统一解释当然不是笛卡尔那种以一个在心灵和物体之外的上帝作为最终的绝对无限的实体的观点，因为这种观点非但未减少实体，反而增加一个实体。在斯宾诺莎看来，只能有一个实体，这个实体是绝对的和无限的，广延和思想乃是这惟一的实体的两种属性，心灵只是这一实体在思想属性方面的样态，物体只是这一实体在广延属性方面的样态。因此，斯宾诺莎把他原先从犹太神学里接受的神的概念和从布鲁诺自然哲学里接受的自然概念同笛卡尔的实体概念结合起来，他认为神、自然和实体这三个概念并非表述三个不同的东西，而只是表达同一个最高的存在，从这个最高的存在观念出发，斯宾诺莎建立起他自己的哲学体系。即使在斯宾诺莎的早期著作中，我们也很难看到斯宾诺莎是笛

卡尔派的忠实信徒，他的哲学是在继承、批判和改造笛卡尔实体学说基础上形成的。斯宾诺莎的天才首先应在于他能兼容并蓄地接受各种哲学思想于自己的体系中，而又能站在更高的水平上对它们加以综合，从而完成了自己哲学体系的创造。

显然，斯宾诺莎的思想愈来愈和犹太教的教义格格不入了，他漠视犹太教的教规仪式，拒不执行犹太教的繁文缛节的饮食规则。他不相信灵魂不灭，他说灵魂的本义即生命，生命断绝，灵魂也随之消灭；他否认天使存在，认为天使不过是我们想象中的幻影；他主张上帝并不是像宗教里所宣扬的那种超越于世界之外的精神主宰，而是表现在自然中的有广延的存在。犹太教集团首领视斯宾诺莎的言论为异端邪说，正如他们以前不能容忍对犹太教真实性表示过怀疑的犹太自由思想家乌利艾尔·达科斯塔和冯·德·普拉东一样，他们现在更不能容忍斯宾诺莎这些在他们看来简直是离经叛道的渎神言论。他们首先企图用金钱收买他，答应每年供给他一大笔津贴，条件是他必须绝对恪守犹太教，但斯宾诺莎断然拒绝了，然后他们对他采取了小开除的惩罚手段，即暂时开除他教籍，在一个月内禁止人们同他发生任何往来。然而这种办法对未来的哲学家并没有发生作用，他更和犹太人公会和犹太教疏远了。最后在谋害斯宾诺莎的企图失败后，1656年7月27日，也就是斯宾诺莎24岁的时候，他们就对他采取了最极端的大开除惩处，即将斯宾诺莎永远开除教籍和诅咒。处分是相当残酷的，明文规定：“谁

都不得以口头或书面方式同他交谈，不得对他进行任何服务，不得与他同住一屋，不得同他并肩站着，不得阅读他编写的任何东西。”历史是这样嘲弄人，主持这次审讯大会的首席拉比正是昔日称赞斯宾诺莎品学兼优的老师莫泰勒拉比。

犹太拉比们不仅把斯宾诺莎开除教籍，而且还向阿姆斯特丹市政当局控告斯宾诺莎，说他是危险的无神论者，要求把他从城市里驱逐出去。结果这位年轻的哲学家不得不离开阿姆斯特丹，暂时在附近的奥微尔开克乡下避居数月，后见风浪稍平静，他才回阿姆斯特丹销声匿迹地住下，一直到1660年方迁莱茵斯堡。这时斯宾诺莎几乎没有任何赖以谋生的来源，家里的财产也在他父亲死后被他异母姐姐全部拿去。斯宾诺莎本性淡泊，不求于人，他以磨制光学镜片维持生活，这是他从犹太人学校里学来的一种手艺，因为每一个年轻的犹太人都要学习一种手艺以作将来谋生的手段。此时斯宾诺莎的精神苦闷、内心冲突以及追求真理的决心，我们可以从《知性改进论》开篇里的自白看出：

当我亲受经验的教训之后，我才深悟得日常生活中所习见的一切东西，乃是虚幻的、无谓的，因为我确见到一切令我恐惧的东西，除了我的心灵为它所动外，其本身既无所谓善，亦无所谓恶。因此最后我就决意探究是否有一个人人可以分享的真正的善，它可以排除其他的东西而单独支配心灵。这就是说，我要探究究竟有没有一种东西，一经发现和获得之后，

我就可以永远享有连续的无上的快乐。我说“最后我就决意”这样做，因为初看起来，放弃确实可靠的东西，去追求那还不确定的东西，未免太不明智。我明知荣誉和财富的利益，倘若我要认真地去从事别的新的探讨，我就必须放弃对于这些利益的寻求。假如真正的最高幸福在于荣誉和财富，那么我岂不是失之交臂，但假如真正的最高幸福不在于荣誉和财富，而我用全副精力去寻求它们，那么我也同样得不到最高的幸福。……因此经过深长的思索，使我确切见到，如果我彻底下决心，放弃迷乱人心的财富、荣誉和感官快乐这三种东西，则我所放弃的必定是真正的恶，而我所获得的必定是真正的善。我深知，我实在到了生死存亡的关头，我不能不强迫我自己用全力去寻求药方，尽管这药方是如何不确定，就好像一个病人与重病挣扎，明知道如果不能求得救药，必定不免于一死，因而不能不用全副力量去寻求救药一样，尽管这药方是如何不可靠，因为他的全部希望只在于此。……所有那些心灵的烦扰都起于贪爱前面所说的那种变幻无常的东西，但是爱好永恒无限的东西，却可以培养我们的心灵，使得它经常欢欣愉快，不会受到苦恼的侵袭，因此它最值得我们用全力去追求、去探寻。但是必须注意我上面所用“我如果彻底下决心”等字，并不是没有根据的。因为即使我所要追求的东西已经明白呈现在我的心灵上，我仍然还不能立刻就把一切贪婪、肉欲和虚荣扫除净尽。但是有一层我却体验到了，就是当我的心灵在默念上述的道理时，它就不为

那些欲念所占据，而从事于认真考虑新生活的目标。这种体验给我很大安慰。……虽说这种私欲消散、心安理得的境界起初是很稀少而短促的，但是我愈益明确见到真正的善的所在，这种境界呈现在我心中，也就愈加经常、愈加持久。^①

我之所以长段摘引斯宾诺莎这段自白，是因为从这里我们可以清楚地看到斯宾诺莎在遭到犹太教公会“永远革出教门”的诅咒之后，深深认识到惟有坚决放弃财富、荣誉和感官快乐这些虚幻无谓的东西而全力追求人人都可以分享的真善和至善，才是他的新的生活目标。他的哲学之所以表现出那样强烈的伦理倾向，正是因为他从亲身痛苦经验中深悟出了真理。海涅说得对：“把他（指斯宾诺莎）教育成人的不仅是学校，而且还有生活，这点使他和一切哲学家有所区别。”^②

我们可以体会斯宾诺莎这一时期灵魂深处的痛苦斗争。尘世的欲念和理性的召唤的剧烈冲突并不能一下子结束的。幸喜在这暴风恶浪的时期中，斯宾诺莎并没有缺少真诚的朋友，朋友给他带来了勇气、信心和力量。早在斯宾诺莎被放逐之前，就有一批青年以他为中心建立了一个哲学小组，参加者都是一些对自然科学、哲学和神学感兴趣的医生、商人和其他一些志同道合者，他们大多是门诺派和再洗礼派的教徒，

^① 斯宾诺莎：《知性改进论》，中文版，18页～21页，北京，商务印书馆，1960。

^② 海涅：《论德国宗教和哲学的历史》，中文版，66页，北京，商务印书馆，1974。

对社会抱有一种朦胧的乌托邦理想。当斯宾诺莎离开阿姆斯特丹后，这个小组的成员并没有因为斯宾诺莎被诅咒而与他疏远，他们经常同他往来，并把他磨制的镜片拿到市里去卖，他们经常同他一起讨论哲学和神学问题。斯宾诺莎第一部哲学著作《略论神、人和人的幸福》就是在这一时期为他们撰写的，书中最后告诫他们说：“不要为这里所阐发的新观点感到惊讶，因为你们完全知道，事物并不因为它没有为许多人所接受就不是真理，并且你们也不会不知道我们生活的时代的特征，因此我极其真诚地恳求你们，把这些观点告诉他人时，务必要十分谨慎。”^①看来，斯宾诺莎这时已经预感到他的哲学与当时正统观念的对立，他撰写这部著作并不是为了公开出版，而是把他多年思索的哲学结论提交朋友讨论。这是斯宾诺莎未来哲学体系最初的纲要。可能正是由于斯宾诺莎的告诫，他的朋友在他死后编汇刊行的《遗著》中没有这本书，直到1860年人们才发现这部著作的手抄本。

1660年，斯宾诺莎迁居于莱恩斯堡，这是靠近莱顿城的一个小镇，在这里斯宾诺莎把他大部分时间都花在研究和著述上，常常是好几天不出家门，把自己关在寝室里，埋头写作。此时期斯宾诺莎完成了他的两部重要哲学著作，即《笛卡尔哲学原理（附形而上学思想）》和《知性改进论》。前一部著作是他在给一

^① 斯宾诺莎：《略论神、人和人的幸福》，中文版，第2篇，第26章，第10节。

个名叫卡则阿留斯的莱顿大学神学系学生讲授哲学时，由于不愿向他公开讲解自己的观点而改授笛卡尔《哲学原理》所撰写成的。最初是用几何学方法证明笛卡尔《哲学原理》第二章和第三章，后来由于朋友们的恳求和怂恿，他很快又同样以几何学方式处理了笛卡尔《哲学原理》第一章，并汇集他平日有关形而上学重要问题讨论和思索的结果，写成《形而上学思想》作为附录。在友人梅耶尔替该书作了序言，声明这并不是阐发斯宾诺莎自己的观点之后，这部书拉丁文原本才于1663年在阿姆斯特丹问世，一年之后，荷兰文译本出版。这是斯宾诺莎生前以他自己真名发表的惟一的一本著作。论述的形式采用欧几里德几何学方法，我们可以把这本书看作是斯宾诺莎使用几何学方法阐述哲学问题的最初尝试，这为他以后用几何学方法撰述他的代表作《伦理学》打下了基础。《知性改进论》是斯宾诺莎关于认识论和方法论的著作，对于理解他的《伦理学》有着重要的导言意义。这书大约是在1661年冬至1662年春写就的，因为他在1662年4月写给奥尔登堡的一封信里曾提到过这篇著作的手稿。全书分为五章，第一章论哲学的目的，尤为重要，它突出地表现了斯宾诺莎哲学的伦理目的，一般可以看成是斯宾诺莎全部哲学的导言。可惜现存的《知性改进论》只是一个残篇。但值得注意的是，《知性改进论》告诉我们这位伟大的哲学家在这时也正思考和计划撰写他的哲学代表作《伦理学》，书中屡次谈到“我将于我的哲学中加以说明”。这里所说的“我的哲学”

无疑就是指当时他计划要写的《伦理学》一书。

莱茵斯堡时期可能是斯宾诺莎一生学术活动最丰富的时期，他在这里虽然只住了三年，但完成了几部重要哲学著作，并着手构思他的代表作《伦理学》，这几年无疑是他多产的几年。从这时期斯宾诺莎的通信可以看出，他的朋友交往范围也远远超出了那个小团体之外，他和当时英国皇家学会的首任秘书奥尔登堡建立了友谊，并通过奥尔登堡和著名的科学家波义耳进行了学术的讨论，奥尔登堡曾经于1661年拜访了他，并同他作了一次很长时间的交谈，奥尔登堡曾经称他为“颖敏好学之士”，赞扬他秉承了大自然和勤奋给他的一切仁慈和美德，并热切希望同他保持永久的友谊。斯宾诺莎此时已声名斐然，一些大科学家像波义耳、惠根斯、胡德和莱布尼茨等人都对他有所闻名，不久之后就和他进行了通信。

1663年夏，斯宾诺莎迁居于伏尔堡，在这里他着手撰写他的《伦理学》一书，第二年就将第一章初稿写成，至1665年已将第四章写就，格式仍是几何学证明方法。斯宾诺莎为什么要用几何学方法来写他的哲学著作呢？他说，“因为数学不研究目的，仅研究形象的本质和特质，可提供我们以另一种真理的典型”，“我将要考察人类的行为和欲望，如同我考察线、面和体积一样”。^① 据他朋友梅耶尔说，此书原名不叫《伦理学》，而叫《论神、理性灵魂和最高幸福》，这种说

^① 斯宾诺莎：《伦理学》，36页、90页，北京，商务印书馆，1958。

法看来是有根据的，因为斯宾诺莎第一部作为他未来体系大纲的哲学著作的书名就是《略论神、人和人的幸福》，可见，神、人和人的幸福是萦绕斯宾诺莎一生思想的三个根本问题。现存的《伦理学》五章实际上可以分为三个部分：第一章即第一部分，是论神的一般性质；第二章即第二部分，是论人的心灵的性质和起源；第三章、第四章、第五章即第三部分，是论人的幸福和自由。这三个部分分别构成斯宾诺莎哲学体系的三大部门，即本体论、认识论和伦理学。

斯宾诺莎本来可以在伏尔堡将《伦理学》一书一气呵成，但是1665年秋，他似乎已不再继续完成这部著作了，奥尔登堡在1665年9月写给他的一封信里曾经诙谐地谈到：“我觉得，假如我可以这么说的话，与其说您是在进行哲学家的思考，还不如说您是在做神学家的工作，因为您的思想正在转到关于天使、预言和奇迹之类的问题上去了。”^① 斯宾诺莎此时为什么放弃《伦理学》的写作而转向研究神学问题呢？这要从当时荷兰政治斗争的形势来理解。经过尼德兰资产阶级革命，荷兰诞生了欧洲第一个资产阶级共和国——尼德兰联邦，但这并不意味着尼德兰联邦内部不存在派别的斗争。事实上当时荷兰围绕着政体问题存在着相当严重的两派之争，一派是以奥伦治皇族为代表的君主派，他们利用荷兰农民和水手对皇室的感恩情绪和卡尔文教，鼓吹建立一个高度中央集权的君主制国家；

^① 《斯宾诺莎书信集》，英文版，205页，1928。

一派是以德·维特兄弟为代表的共和派，其主要成员是城市市民和商人阶级，他们主张最大限度的地方自治，加强贸易和反对战争，在宗教信仰方面执行开明宽容政策。斯宾诺莎和他那些志同道合的朋友都是赞成共和派的，而这时主持共和国命运的伟人正是1653年起任荷兰省三级会议大议长的扬·德·维特。斯宾诺莎在伏尔堡结识了扬·德·维特，并且和他保持了终身的友谊，扬·德·维特给他一笔二万佛罗林的年金（这笔年金甚至在扬·德·维特死后仍继续支付）。扬·德·维特主张政权和教权分离，提倡思想自由和信仰自由，他的主张无疑会遭到以奥伦治为首的君主派和卡尔文教的反对。为了反驳反对派的攻击，他除了自己撰著文章发表政见外，还鼓励斯宾诺莎著书讨论政教问题，以佐自己的主张，斯宾诺莎也深感有必要在反对宗教偏执和不容异说的战斗中尽到他应尽的责任，并向公众公开表明自己的宗教立场。为此，他暂把《伦理学》停顿一下，而集中全力著述《神学政治论》一书。斯宾诺莎在给奥尔登堡的复信中曾经讲了促使他写作这部新论著的理由就是：第一，他需要驳斥普通神学家的偏见，使宗教信仰无碍哲学的探讨；第二，他需要洗刷连续不断地加在他头上的无神论的罪名；第三，他要用他力所能及的一切办法保护思想和言论的自由，以免遭受专制者和牧师们的肆无忌惮的损害。^①据说斯宾诺莎被开除教籍时，曾经为自己写了一篇

^① 《斯宾诺莎书信集》，英文版，206页，1928。

《自辩书》，他也把这个内容写进了《神学政治论》。由于奥伦治支持的卡尔文教在反对共和派的宣传中经常引用圣经，因此斯宾诺莎在《神学政治论》中以对圣经作科学的历史的解释来阐述他的宗教政治观点。这部书的难度是可想而知了，直至1670年才完成，随即匿名在阿姆斯特丹出版。此书一出，立即轰动全国，并传遍欧洲各国，在短时期连出了五版。但政治上的守旧派和神学家对此书深恶痛绝，他们到处攻击此书乃是“一个叛逆的犹太人和魔鬼在地狱里杜撰而成”，各个教会纷纷要求政府立即取缔此书，可是由于扬·德·维特当政，他们的这种阴谋无以得逞。于是，守旧派和神学家又把愤怒转向扬·德·维特，认为该书是在他默许和支持下出版的，当扬·德·维特内政外交发生困难的严重关头，他们在1672年就煽动一些受卡尔文教欺骗的不明真相的群众在街上把扬·德·维特杀死。斯宾诺莎此时已住在海牙，得知扬·德·维特不幸惨死，义愤填膺，立即写了一张“野蛮透顶”的标语，欲张贴街头，伸张正义，后因房东恐其遭到暗害，将他锁在家里不让外出，才免一死。不过，两年后，斯宾诺莎的《神学政治论》就同霍布斯的《利维坦》一道被认为是一种包含“许多不敬神的、侮辱宗教的和无神论的学说”的书，以荷兰总督奥伦治第三名义正式禁止发售和传播。

斯宾诺莎大约是在1670年应扬·德·维特的邀请，从伏尔堡迁至海牙的，及《神学政治论》一书出版，斯宾诺莎声誉鹊起。另一位斯宾诺莎传记家鲁卡斯说，

斯宾诺莎当时在海牙如同名胜古迹一样，凡游历海牙的人，无不以瞻仰斯宾诺莎风采而为荣幸。当时荷兰和法国正发生战争，法军兵临荷兰，其军统帅恭德亲王对于艺术、科学和哲学有特殊爱好，早已闻知斯宾诺莎之名，特意派人召斯宾诺莎到法国军营会晤。斯宾诺莎也想借此机会促成法国与荷兰两国达成和议，在征得当时海牙市政当局的同意后，于1673年5月前往乌特勒支，可惜恭德亲王此时已返法国，斯宾诺莎在法国军营等了数星期不见恭德亲王回来，他就返回海牙，临行时法人要求他写一本书献给路易十四，但斯宾诺莎谢绝了。不过，斯宾诺莎这次造访法军的行为却引起海牙不了解内情的群众的极大愤怒，他们怀疑斯宾诺莎犯有叛国间谍的罪行，欲以投掷石子来伤害他，但斯宾诺莎问心无愧，挺身而出。房东害怕暴民闯入家中，斯宾诺莎却镇静地说道：“我是无罪的。我们的一些主要政治家是了解我为什么去乌特勒支的。一旦有人来骚闹，我将出去找他们去，即使他们会用对待善良的扬·德·维特那样的办法对待我。我是一个地地道道的共和主义者，我的愿望是为共和国谋福利。”^①

1673年2月，普鲁士帕拉廷选帝侯卡尔·路德维希亲王眷恋斯宾诺莎哲学天才，让他的参议、海德堡大学教授法布里乌斯给斯宾诺莎写了一封信，聘请他

^① 柯勒鲁斯：《斯宾诺莎传》，见《斯宾诺莎全集》，德文版，第3卷传记材料附录，第73页。

到海德堡大学任哲学教授。斯宾诺莎对这一邀请最初非常感兴趣，认为这是他能公开讲学的好机会，但后来一想到邀请书中说“你将有充分的自由讲授哲学，深信你将不会滥用此种自由以动摇公共信仰的宗教”，他犹豫了六个星期，最后他以“我不知道为了避免动摇公共信仰的宗教的一切嫌疑，我的哲学讲授的自由将被限制在何种范围”^①的答复，婉言拒绝了这一邀请。

在海牙，斯宾诺莎最重要的工作，当然是把他搁置了五六年之久的《伦理学》尽快写完，直到1675年此书才完成。如果从1662年着手算起，这本书前后断断续续共经历了14年。在这书里，他以最系统的形式阐述了他的整个哲学思想和构造了他的整个哲学体系，相对于这部著作，他的其他一些著作只可以看成是它的导言和补充。《伦理学》是斯宾诺莎一生哲学思想的结晶，他的整个哲学体系在《伦理学》中取得了最后的完成形式。哲学家本想在他生前能够将这部著作公诸于世，但当时斯宾诺莎的敌人在神学家阵营中放出谣言，说他又写了一部比《神学政治论》还更渎神的书，在这种情况下，斯宾诺莎不得不暂缓《伦理学》的出版，而着手撰写《政治论》，这部著作与《神学政治论》不同，几乎完全没有引用圣经，而是带有霍布斯遗风的纯粹的政治理论。鉴于当时荷兰实行君主制已是不可避免的事实，斯宾诺莎在书中着重探讨了如

^① 《斯宾诺莎书信集》，英文版，265页~267页。

何建立一个好的君主制国家，按照斯宾诺莎的意见，这种君主制应当有着最低限度的专制制度的特点，而保持最大限度的共和制度的优越性和自由。斯宾诺莎实际上是君主立宪制的第一个理论家。不过，斯宾诺莎的政治理想仍是共和制，而不是君主制，他是在贵族政治的形式下来设想共和国。随同《政治论》，斯宾诺莎还著述了《希伯来语法》一书。据说斯宾诺莎还用希伯来文翻译过圣经，只是在他死前被他烧毁了。正当《政治论》写到第十一章时，斯宾诺莎不幸被病魔缠住了，这是他磨制镜片吸入尘埃所招致的恶果，1677年2月21日，斯宾诺莎终因肺病而去逝，一个伟大哲学家的心脏停止了跳动。四日后，斯宾诺莎被安葬在斯波耶新教堂，邻近不远处就是扬·德·维特的墓地。两百年后，人们为了纪念他，在海牙他最后居住的房子附近建立了一座铜像，至今成为世界各国学者和游客到荷兰参观的名胜之一。

斯宾诺莎的一生是为真理和自由而奋斗的一生。他为人公正、善良、满腔热情、终身为人类进步和正义事业而斗争。德国哲学史家文德尔班在纪念斯宾诺莎逝世二百周年时说过：“为真理而死难，为真理而生更难。”^① 在斯宾诺莎身上，真能体现我国古代所谓“贫贱不能移，威武不能屈，富贵不能淫”的道德美誉。

^① 文德尔班：《斯宾诺莎论文集》，第1卷，德文版，111页，1924。

斯宾诺莎著作考释

斯宾诺莎生前只出版过两部著作，一部是 1663 年以他真名发表的《笛卡尔哲学原理（附形而上学思想）》，一部是 1670 年匿名出版的《神学政治论》。

在斯宾诺莎死后不久，也就是 1677 年 11 月，他的一些最亲密的朋友汇编了他生前未发表的一些主要著作，在阿姆斯特丹出版了一部以《遗著》（Opera posthuma）为书名的著作集，作者的名字只简单地刊以“B.D.S”这三个缩写字母。这部著作集共包括斯宾诺莎五部著作：《伦理学》、《政治论》、《知性改进论》、《希伯来语法》和《书信集》。不幸，这部《遗著》在出版后几个月就被荷兰政府查禁，直到 19 世纪初未曾重印。

1687 年阿姆斯特丹曾经匿名刊行了一篇名为《论虹》的论述自然科学的文章。从《遗著》编者那里人们知道斯宾诺莎曾经写过这样一篇文章，而且据斯宾诺莎早期传记家柯勒鲁斯说，有一些名人曾经看过并且读过这篇论文，所以一般斯宾诺莎研究家认为这是斯宾诺莎的一篇已失传多年的著作。大约在同一个时候，阿姆斯特丹还刊行了另一篇论述自然科学的文章《机遇的计算》，由于这篇文章的内容与《斯宾诺莎书信集》第 38 封论述的内容相同，所以也被认为是斯宾诺莎失传的著作。

自 1703 年以来，人们从斯宾诺莎在世时所认识的一位书商那里得知斯宾诺莎还有一部用荷兰文写的但不是用几何学方法证明的《伦理学》早期草稿，经过一个多世纪的搜寻，在 1851 年发现了该书一篇荷兰文提要，后在 1860 年左右终于发现了该书的两个荷兰文抄本，书名是《略论神、人和人的幸福》。现在我们知道，这部书并不是《伦理学》的草稿，而是斯宾诺莎一部独立的早期著作。该书于 1862 年第一次由厄·弗洛顿在其《别涅狄克特·德·斯宾诺莎著作增补》里刊行问世。

以后发现的斯宾诺莎著作，除了是一些已经出版的著作的更完善的原本外，主要是一些散失的信件。在《遗著》里的《书信集》包括斯宾诺莎在 1661 年至 1676 年间与友人的往返信件共 75 封（其中有一封是《政治论》一书的序言），以后逐渐发现了斯宾诺莎的书信 11 封，其中 1882 年以前发现 9 封，1882 年以后又发现 2 封，因此在 1882 年—1883 年弗洛顿和兰德的版本里，《书信集》不再是 75 封了，而是 84 封，而在以后的标准版本里又增加为 86 封。1979 年法国哲学杂志《法国与国外哲学杂志》第 1 期上又刊登了一封至今未收入《书信集》里的斯宾诺莎 1663 年致梅耶尔的信件，因此现今我们共拥有斯宾诺莎与友人往返信件 87 封。

《斯宾诺莎著作集》，除了最早的《遗著》出版于 17 世纪外，直到 19 世纪才有新的版本。至今共有八种版本，计：1802 年—1803 年耶拿版本，编者保罗斯

(G. Paulus); 1830年斯图加特版本, 编者格弗罗勒(A. Gfroerer); 1843年—1846年莱比锡版本, 编者布鲁德(H. Bruder); 1875年—1882年海德堡版本, 编者雨果(Hugo); 1882年—1883年海牙版本, 编者弗洛顿和兰德(J. V. Vlotenlt J. P. N. Land), 最后这一个版本是斯宾诺莎著作集的标准版, 初版时是两卷本, 但1895年再版时, 改为三卷本, 1914年三版时又改为四卷本。第六种版本是1925年由格布哈特(C. Gebhardt)主编校订的海德堡版本, 共四卷, 这是一部比较完善的《斯宾诺莎著作集》的拉丁文版本。1965年—1967年格布哈特又出了三卷《斯宾诺莎全集》新拉丁文版本(汉堡)。最后一种版本是V. K. 布鲁门斯托克(Blumenstock)于1967年开始出版的《斯宾诺莎全集》拉丁文德文对照本(达姆斯塔特)共四卷, 但至今只出了两卷。

据此, 我们可以把确实属于斯宾诺莎的著作归纳为如下三类:

(一) 完整的著作:

1. 《笛卡尔哲学原理 (附形而上学思想)》
2. 《神学政治论》
3. 《伦理学》
4. 《略论神、人和人的幸福》

(二) 《书信集》

(三) 残篇著作:

1. 《知性改进论》
2. 《政治论》

3. 《希伯来语法》

其中属于斯宾诺莎早期著作的有《略论神、人和人的幸福》、《笛卡尔哲学原理（附形而上学思想）》和《知性改进论》。属于斯宾诺莎成熟著作的有：《伦理学》、《神学政治论》、《政治论》，其中《伦理学》是斯宾诺莎主要的哲学代表作。《书信集》收集了斯宾诺莎自1661年到1676年间与友人的一些通信，是我们具体了解斯宾诺莎生活和思想最重要的参考资料。

斯宾诺莎哲学思想述评

要了解斯宾诺莎的整个哲学体系，我们首先需要找寻一条接近它的正确途径。

斯宾诺莎曾经在给奥尔登堡的一封信里举了一个这样的例子：假如一个生活在血液里的寄生虫想感知它周围的环境和事物，那么从寄生虫的观点来看，每一滴血粒都是一个独立的整体，而不是作为一个较大整体的一部分，因为这寄生虫并不知道所有这些血粒是如何为血液的一般本性所支配的，它们彼此是如何按照血液的一般本性的要求而相互适应的，也就是说，这个寄生虫并不认识到每一滴血粒之所以有这样的性质和状态，乃是由整个血液的本性所决定。但事实上，斯宾诺莎继续说，每一滴血粒只是整个血液的一部分，要理解每一滴血粒，我们必须把它同一个由血、淋巴、乳糜等液质所组成的整体联系起来，由这个整体来说

明每一滴血粒的性质和状态。而且斯宾诺莎还进一步说，就是血液这个整体也是另一个更大整体的一部分，要理解血液的本性，我们必须把它同另一个更大整体联系起来，由这个更大整体来说明血液的本性。斯宾诺莎认为，我们人类生活在宇宙中，就如同这个寄生虫生活在血液里一样，如果我们要想正确认识和理解我们周围的事物，我们就决不能像那个寄生虫那样，把围绕我们四周的物体看成是彼此独立的整体，而应当把它们都看成是一个整体的部分，而这个整体又是另一个更大整体的部分，否则我们就会像寄生虫那样犯了近视的错误。在斯宾诺莎看来，整个宇宙就是一个无限的庞大整体。宇宙中的每一个事物都只是这个整体的一个极其小的部分，它们彼此相联系，而与宇宙整体相一致。他说：“对自然界中的所有物体，我们可以而且也应当用像我们这里考察血液的同样方式来加以考虑。因为自然中的所有物体都被其他物体所围绕，它们相互间都被规定以一种确定的方式存在和动作，而在它们的全部总和中，也就是在整个宇宙中，却保持同一种动和静的比例。因此可以推知：每一个事物，就它们以一定方式存在而言，必定被认为是整个宇宙的一部分，与宇宙的整体相一致，并且与其他部分相联系。”^①

从这里我们就可以清楚地理解到，斯宾诺莎哲学的根本出发点，是一种我们现在可以称之为系统论的

^① 《斯宾诺莎书信集》，英文版，211页，1928。

认识论观点。这种认识论观点的特征在于它把整个宇宙不是看成一堆疏松的孤立不发生联系的个别事物的堆积，而是把它看成是由所有存在事物所组成的一个庞大的有机系统，虽然这个系统内的各个事物都有极其多样的性质和转化，但是它们都是这个系统的一部分，都服从统一的自然规律和法则。我们要认识系统的每一部分时，首先必须把握整个系统，只有理解了整个系统的性质，我们才能清楚地知道它的部分的性质。换句话说，这种认识论不是以个别对象或个别现象作为研究的中心，而是以个别对象或个别现象所构成的整体或系统作为认识的中心。它否认那种以个别事物或个别现象本身来进行孤立研究和认识的实物中心论观点，主张把个别事物或个别现象当成它们所构成的整体（或者说它们的类或种）的体现者来认识，把事物当作它们所隶属的那个系统的一个部分来加以揭示的系统中心论观点。它认为只有把一种现象和所有其他与之相关的现象的共同性质弄清楚，把该现象所隶属的那一系统的根本规律弄清楚，才能真正认识这一现象的个别性和独特性。斯宾诺莎曾经说：“事物被我们认为真实的，不外两个方式，或者是就事物存在于一定的时间及地点的关系中去加以认识，或者是就事物被包含在神内，从神圣的自然之必然性去加以认识。”^① 这里神就是指整个宇宙这个庞大存在系统。显然，前一种认识方式就是指那种以个别事物本身进

① 斯宾诺莎：《伦理学》，中文版，239页，北京，商务印书馆，1958。

行孤立研究的实物中心论观点，而后一种认识就是指那种以个别事物作为系统的一部分来加以认识的系统中心论观点。斯宾诺莎认为，惟有这后一种观点才是更高级的认识方式，因为它“乃由于我们在永恒的范式下去认识事物，而事物的观念包含有永恒无限的神的本质在内”。^① 据说斯宾诺莎有一次对莱布尼茨说过：“一般哲学是从被造物开始，笛卡尔是从心灵开始，我则从神开始。”^② 这里清楚地表明斯宾诺莎非常明确他的哲学的出发点与一般哲学和笛卡尔哲学有着根本差别，也正是这个原因，斯宾诺莎有一次对朋友讲到他的哲学时说：“我并不认为我已经发现了最好的哲学，我只知道我的哲学是一种真实的哲学。”^③

（一）唯理论知识理想

鉴于这种从整体认识部分，从系统认识其组成元素，从神认识事物的认识观点，斯宾诺莎主张最好的认识方法乃是那种从能够表示自然全体的根源和源泉的观念进行演绎推导的方法。他说：“为了使心灵能够充分反映自然的原样起见，心灵的一切观念都必须从那个能够表示自然全体的根源和源泉的观念推绎出来，因而这个观念本身也可作为其他观念的源泉。”^④ 在他

① 斯宾诺莎：《伦理学》，中文版，239页～240页，北京，商务印书馆，1958。

② 斯太因（L. Stein）：《莱布尼兹和斯宾诺莎》，德文版，283页，1890。

③ 《斯宾诺莎书信集》，英文版，352页，1928。

④ 斯宾诺莎：《知性改进论》，中文版，32页，北京，商务印书馆，1960。

看来，“凡是能指示我们如何指导心灵使依照一个最完善存在的观念为规范去进行认识的方法就是最完善的方法”。^① 这个最完善存在的观念就是那个能够表示自然全体的根源和源泉的观念，也就是他称之为神、自然或实体的那个表示最高存在系统的观念。从这个最高观念推知一切事物的方法就是他所创导的由神到样态，由整体到部分，由系统到其组成元素的理性演绎方法或几何学方法。

按照斯宾诺莎的观点，一个命题要真和确实，其真和确实性只能在这个命题被看成是这样一类命题的整个演绎系统的一部分时，才能被表现出来，这类命题中的每一个命题的真理都依赖于它同所有其他命题的联系。斯宾诺莎哲学体系之所以表现为几何学形式，乃是因为欧几里德几何学给他提供了（像对同时代其他人那样）最清晰的演绎推导或公理系统的范例。在所有这类公理系统中，公理和初始词项是首先要确立的，但它们只能通过以后推出的命题来理解，而以后推出的命题一定要求助于公理和初始词项，借这些最初的最基本的元素加以推演。而且，如果这个系统是试图陈述宇宙的整体性质，那么这个系统就必然要采取特别的自我封闭的演绎系统形式。

按照这种观点，斯宾诺莎构造了他独特的真观念学说。真观念是“与其对象相符合”的观念，但它们不是死板的“呆笨的东西、有如壁上的一张图画”，而

^① 斯宾诺莎：《知性改进论》，中文版，31页，北京，商务印书馆，1960。

是“思想的一个样态或理智自身”。^①因此，真观念在斯宾诺莎认识论里是一个积极的能动的活的因素，这表现在两方面。

其一，是有了真观念就有了求知的方法。按照斯宾诺莎的看法，方法是可以随着真观念的获得而不断改善，真观念在认识过程中可以发挥出方法的作用，作为进一步求知的工具。他说，我们认识的事物愈多，我们获得的真观念愈多，则我们获得的求知的工具也愈多，因而我们的方法也更完善。反之，我们的方法愈加完善，我们求知的工具愈多，我们获得的真观念也就愈多，我们认识的事物也就愈多，由此斯宾诺莎得出：我们认识神愈多，则我们认识个别事物也愈多，反之，我们理解个别事物愈多，则我们理解神也愈多。

其二，是有了真观念也就有了真理的标准。按照斯宾诺莎的看法，具有真观念的人，必同时知道他具有真观念，他决不能怀疑他所知道的东西的真理。因而，有了真观念，我们就有了真理的标准，借以区分错误的观念。他的意思是说，当你未求得真理以前，暗中摸索，没有标准，但你掌握了真观念，你就有了判别真理和错误的标准，真理是错误的标准，犹如清醒是梦幻的标准，全体是部分的标准。

斯宾诺莎为了阐明他的认识观点，曾把知识分为三种：

第一种知识，他叫做意见或想象（*Opinio* 或

^① 斯宾诺莎：《伦理学》，中文版，76页，北京，商务印书馆，1958。

Imaginatio), 这是一种不依理智的秩序而由直接经验和间接传闻而得到的感性知识。这种知识以两种知觉方式为基础。一种方式是从传闻或某种任意提出的名称或符号得来的知觉, 如由传闻我知道我的生日, 我的家世和一些别的我所从来不曾怀疑的事实。斯宾诺莎把这种方式认作是经院哲学引证古代权威和宗教条文所固有的非科学的知觉, 是相信圣经和教父正确无误的信仰。另一种方式是由泛泛的经验得来的知觉, 亦即由未为理智所规定的偶然经验得来的知识, 如由泛泛的经验我知道我将来必死, 油可以助火燃烧, 水可以扑灭火焰。斯宾诺莎认为, 差不多所有关于实际生活的知识大都是得自这种泛泛的经验。按照斯宾诺莎的意见, 第一种知识与其说是在反映客观事物自身的本性, 毋宁说是更多地表现在表现人体自身的性质或情状, 因而这种知识只能是片断的、混淆的和不正确的知识。他说: “由此推知, 当人心在自然界的共同秩序下^① 认识事物时, 则人心对于它自身, 它自己的身体, 以及外界事物皆无正确知识, 但仅有混淆的片断的知识, 因为人心除了知觉身体情状的观念外不能认识其自身, 人心除了凭借它的身体情状的观念外不能认识它自己的身体, 而且人心除了凭借身体的情状的

^① 这里所谓“在自然界的共同秩序下”(under the common order of Nature) 认识事物, 是与斯宾诺莎所谓“按照理智的秩序”(under the order of the intellect) 认识事物相对立的一种认知方式, 亦即他所谓“人心常为外界所决定或为偶然的机缘所决定以观认此物或彼物”的认知方式。斯宾诺莎认为, 这种认知方式完全是被动的, 观念与观念的联系完全由人身中的情状或情感的次序和联系所决定, 因而对于人心、身体以及外界事物皆无正确知识。

观念外也不能认识外界物体。所以只要人心具有这种身体情状的观念，则它对于它自身、对于它的身体，以及对于外界物体都没有正确知识，而仅有混淆的片断的知识。”^①

斯宾诺莎为了证明这种感性知识的不可靠，对作为这种知识基础的所谓“共相概念”（*notiones universales*）和“先验名词”进行了分析和批判。他认为所谓“共相概念”，如“人”、“马”、“狗”等，乃是起源于人的身体内同时形成许多事物的形象，以至人的心灵没有能力去分辨它们彼此之间的细微差别，因而只用一个最一般的空泛概念去表示，而所谓“先验名词”，如“存在”、“事物”和“某物”等的起源乃是由于这些形象已完全超过心灵想象的限度，彼此完全相互混同起来，心灵混淆地想象着一切的物体而不能分辨彼此，就将一种属性，如存在或事物之类去概括全体。由此可见，所有这些概念和名词都是由于人的想象无法把握个别事物的无限多样性而形成的抽象概念，它们完全是一种语词抽象作用的结果。斯宾诺莎认为靠这种抽象作用而形成的概念，并不是人人相同的，而是依各人身体被激动的常度和各人的心灵想象或回忆这种情状的难易而各有不同。譬如，骑兵从“马”字回忆起战场，而农夫由“马”字想到了耕田，凡常用赞美态度来观察人们身材的人，一提到“人”字将

^① 斯宾诺莎：《伦理学》，中文版，66页～67页，北京，商务印书馆，1958。

理解为玉立的身体，而那些习于从别的观点来观察人的人，则将形成人的另一种形象，如人是能笑的动物，两足而无羽毛的动物或理性的动物等等。斯宾诺莎得出结论说：“这样每个人都可以按照其自己的身体的情状而形成事物的一般形象。无怪乎一些哲学家仅仅按照事物的形象来解释自然界的事物，便引起了许多争论。”^①

第二种知识，斯宾诺莎叫做“理性”（Ratio）。这是一种由表现事物特质的“共同概念”和恰当观念据以推理的理性知识。

第一种感性知识之所以不是正确的知识，是因为这种知识表现了人自身的情状，观念的联系是依照人身中情状或情感的次序和联系。为了摆脱这种知识的缺陷，斯宾诺莎提出了依照理智次序而产生的观念联系，因为理智是人人相同的，依照理智的次序足以使人心借事物的第一原因以认识事物。

作为第二种知识推理基础的就是所谓“共同概念”（*notiones communes*）。“共同概念”是一切事物所共同具有、且同等存在于部分和全体内的概念，它有别于共相概念，因为它所表示的乃是属于一切物体共同的性质，即属于物体的真实的“第一性质”，按照斯宾诺莎的意见，依照这种共同概念据以推论的知识必然是客观的正确知识，“有些观念或概念，为人人所共同具有的，因为一切物体有其相同之处，而此相同之处必

^① 斯宾诺莎：《伦理学》，中文版，73页，北京，商务印书馆，1958。

为人人正确地，换言之，清楚明晰地知觉着。对于人体和通常激动人体的外界物体所共有和所特有的，并且同等存在于部分和全体内的东西，人心中具有正确的观念”。^①

为了表现不同于“依自然的共同秩序”的“依理智的秩序”认知方式，斯宾诺莎在这里特别强调了心灵“为内在本质所决定，以同时观认多数事物而察见其相同、相异和相反之处”的知觉方式。他认为，真观念不仅在于它本身与其对象总是必然符合的，而且单就其本身而不涉及对象而言，就具有真观念本身的一切特性和内在标志。斯宾诺莎为了强调真观念这一内在标志，提出了“恰当观念”（adequate idea）这一概念，“恰当观念，我理解为单就其自身而不涉及对象来说，就具有真观念的一切特性及内在标志的一种观念”。^② 在斯宾诺莎哲学体系里，真观念和恰当观念并不是两种观念，而是同一种观念。或者更正确地说，是从两个不同方面来揭示真理性质的概念。斯宾诺莎在给谢伦豪斯的信中说得很清楚：“我承认，真观念和恰当观念，除了‘真’这个字表示观念和对象的符合，‘恰当’这个词表示观念自身的性质外，没有任何其他的区别。所以真观念和恰当观念除了这种外在的关系外，实际上根本没有区别。”^③ 尽管恰当观念是外部世界真实性的反映，但当它们被看作“自在之物”，即与

① 斯宾诺莎：《伦理学》，中文版，71页，北京，商务印书馆，1958。

② 斯宾诺莎：《伦理学》，中文版，41页，北京，商务印书馆，1958。

③ 《斯宾诺莎书信集》，英文版，300页，1928。

外部客体无关系时，它们仍具有其真实性的“内在特征”。这种论断是斯宾诺莎唯理论的极突出特点。根据这种观点，具有恰当观念就等于相信它的真实性，凡是具有恰当观念的人必同时具有关于它的真理性知识。从这里斯宾诺莎得出结论说：“凡具有真观念的人无不知道真观念包含最高的确定性。……除了真观念外，还有什么更明白更确定的东西足以作真理的标准呢？正如光明之显示其自身并显示黑暗，所以真理即是真理自身的标准，又是错误的标准。”^① 这里我们所看到的是典型的唯理论真理标准，即笛卡尔的清楚性和明晰性即真实性的标准。这个标准在确实可靠的知识 and 概然的知识之间划定了一条不可逾越的界限，数学的知识是这种确实可靠知识的典型形式，而概然的知识仅具有感性的经验的起源。无论在笛卡尔看来还是在斯宾诺莎看来，我们感觉器官所获得的种种观念都不符合这个标准，而一般观念或斯宾诺莎所谓的共同概念则是符合这个标准的，它们成为理性认识的基础。他说：“凡是由心灵中本身正确的观念推演出来的观念也是正确的。”^② 如果说不正确的想象观念的联结是依照人的身体的情状的次序和联系，那么恰当观念的联结则是依据我们理智的次序和自身固定不变的规律，因而这种知识绝不是偶然的、片断的和混淆的，而是必然的、清楚的和正确的。

① 斯宾诺莎：《伦理学》，中文版，75页～76页，北京，商务印书馆，1958。

② 斯宾诺莎：《伦理学》，中文版，71页，北京，商务印书馆，1958。

按照斯宾诺莎的意见，正确知识不只限于“理性”这种知识，还包含有一种最高知识，即第三种知识。

第三种知识，他叫做直观知识（*scientia intuitiva*）。这是一种直接从神的本质的恰当观念出发，进而达到对事物本质洞察的最高一种理性知识。

按照斯宾诺莎的意见，直观知识乃是迄今为止人类认识最高的一种形式，是人的理性活动能力的最高表现。直观是把握整个世界的完整的知识。第三种知识是对实体及其属性的纯粹直观的理解，这种纯粹直观对理解本质和个别事物提供了最深的可能性，因为个别事物是作为惟一永恒的实体的种种样态而被意识到的，惟有从永恒的实体及其属性的本质的恰当观念出发，我们才能最深刻地认识个别事物的本质。这就是“从永恒范式下”（*sub specie eternitatis*）来认识事物的著名的斯宾诺莎主义观点。在这种范式观照下，事物不是被当作变幻不居，像在我们想象中表现出来的那样一些偶然的零散的对象来认识，而是作为统一的惟一的永恒的实体的绝对必然的样态来认识。斯宾诺莎说：“在永恒的范式下以认识事物，即是就事物通过神的本质被认作真实存在去加以认识，或者就事物通过神的本质而包含存在去加以认识，所以我们的的心灵只要能在永恒的范式下去认识它自己及它的身体，就必然具有关于神的知识，并且知道它是在神之内，通过神而被认识。”^① 斯宾诺莎认为，惟有从这第三种

^① 斯宾诺莎：《伦理学》，中文版，240页，北京，商务印书馆，1958。

知识才可以产生心灵的最高满足，一个人获得这种知识愈多，便愈能知道自己，且愈能知神。换言之，他将愈益完善，愈益幸福。

显然，这样一种知识是斯宾诺莎最理想的知识，因为它正是那种从能够表示自然全体的根源和源泉的观念进行演绎推导的最完善的方法得来的知识。要获得这样一种知识，惟有先正确地理解和把握最高存在的观念，即神、自然或实体这三位一体的观念。斯宾诺莎力图通过知识种类的分析来达到他上述那种独特的从全体看部分的认识观。

（二）实体学说

自然界中所有存在的事物，在斯宾诺莎看来，都是处于紧密的相互联结和普遍联系中。它们都服从或遵循普遍的固定不移的秩序和规律，整个宇宙就是由这些相互联结在一起的并遵循普遍不移规律的部分所构成的一个和谐的有秩序的总或系统。他把这个总或系统称之为自然、神或实体。自然表现了万物总和的统一，神表现了万物本源的统一，而实体则表现了万物基质的统一。对于他来说，神、实体乃是自然的同义词，他说：“神或实体”，“神或自然。”^①

因此斯宾诺莎的神和实体的概念是与传统的观点根本对立的。按照传统的神学观点，神与自然是对立

^① 斯宾诺莎：《伦理学》，中文版，10页、155页，北京，商务印书馆，1958。这里“或”（Sive）即等于的意思。

的两极，神是自然的创造者，自然是神的创造物，神是非物质性的主宰，自然是物质性的世界，神与自然完全是两个东西。斯宾诺莎反对这种观点，他说在一个有限的范围，如某人制造某种东西，某人作为制造者是与他所制造的东西不同的，但就整个自然是一个最大的存在系统而言，就不能作这样的区分。因为在这个最大的存在系统之外决不存在有任何其他东西，否则它就不是最大的存在系统。因此自然的创造者只能在自然自身内部去寻求。他说：“我对于神和自然持有一种非常不同于那些近代基督教徒惯常所主张的观点，我认为神是万物的内因（*causa immanens*），而不是外因（*causa transiens*）。”^① 他这里所谓“神是万物的内因，而不是外因”，就是说自然万物的根本原因不在自然之外，而是在自然之内。他反对把神置于万物之上的有神论观点，他曾嘲笑那些把自然的原因置于自然之外的人说：“你之所以这样认为，乃是你只知道外因，而不知道内因，因为内因决不产生在它之外的任何东西。”^② 在斯宾诺莎看来，神是在自身之内产生一切结果，而产生的结果又是神自身的一个不可分割的部分。神作为世界的支持力量是不能同被支持的世界分离的，神作为世界的原因是不能同作为结果的世界分离的，原因和结果不是两个东西，而是同一个东西，神在世界之内，世界在神之中。因此斯宾诺莎大

① 《斯宾诺莎书信集》，英文版，343页，1928。

② 《斯宾诺莎全集》，第1卷，德文版，35页，1922。

胆地宣称神是有广延的，神亦是一种物质，他说：“广延是神的一个属性，换言之，神是一个有广延的东西。”^① 神在斯宾诺莎看来，没有理智和意志，神不为目的而存在，神也不为目的而动作，神的活动正如神的存在一样皆基于同样的自然的必然性，神决不能在它已有的命令之外而另有别的命令，神决不能令现存的自然和自然的秩序改观，神决不能在现在这个自然界之外而另创造一个自然界。斯宾诺莎认为，神的力量就是自然的力量，神的法则就是自然的法则，神的表现就是自然的统一秩序，他说：“《圣经》中上帝的命令、意志和神意只是指必然遵循自然永久的法则的自然秩序而言。”^② 这里表现了斯宾诺莎卓越的无神论思想，反映了斯宾诺莎哲学与宗教神学世界观的根本对立。

斯宾诺莎的实体概念也同传统的特别是亚里士多德和笛卡尔的实体观念根本不同。在亚里士多德那里，实体最真正的、第一性的、最确切的含义。乃是“那既不可以用来述说一个主体又不存在于一个主体里面的东西”，^③ 也就是指那些只可以作主词而不能作别的主词的谓词的东西，事实上就是指所有那些能独立存在的个别事物，如某个个别的人或某个个别的马。在亚里士多德看来，实体只能是个别的，而不是普遍

① 斯宾诺莎：《伦理学》，中文版，43页，北京，商务印书馆，1958。

② 斯宾诺莎：《神学政治论》，中文版，9页，北京，商务印书馆，1963。

③ 亚里士多德：《范畴篇》2a—11。

的。^① 即使他后来认为形式也是实体时，他也是强调形式的个别性和分离性的原则的，所以亚里士多德的实体是多数，表示所有那些有一定性质和状态的个别事物。而斯宾诺莎的看法正相反，斯宾诺莎并不把个别事物看成独立自存的实体，他认为个别事物如果离开了与其他个别事物的联系，离开了它与其他个别事物所构成的整体，是根本不能存在的，也根本不能被认识的。他说：“没有神就不能有任何东西存在，也不能有任何东西被认识。”^② 因此，他用了“样态”一词来代替个别事物，所谓样态就是指那些“实体的特殊状态，亦即在他物内并通过他物而被认知的东西”。^③ 换言之，就是指那些离开了神或整体就不能存在或被认识的东西。虽然样态和个别事物这两个名词在本体论上所指完全相同，但在认识论意义上却有本质的差别。个别事物表示自然中某个孤立存在的个别对象，似乎与周围世界不发生联系，而样态则表示它与周围世界的关系，表示它对整个自然界的依从性。因此，亚里士多德所谓的实体在斯宾诺莎体系里只是样态，而斯宾诺莎的实体只能是单数，也就是说，只能有一个普遍的实体，这就是由一切存在事物所构成的整体或系统，离开了这个整体或系统，万物既不能存在，也不能被认识。

笛卡尔虽然已经认识到实体“我们只能看作是能

① 亚里士多德：《形而上学》1003a—8。

② 斯宾诺莎：《伦理学》，中文版，14页，北京，商务印书馆，1958。

③ 斯宾诺莎：《伦理学》，中文版，3页，北京，商务印书馆，1958。

自己存在而其存在并不需要别的事物的一种东西，”^①但他认为宇宙间存在有两种实体。即具有广延属性的身体（物体）实体和具有思想属性的心灵实体，他说：“每一实体各有一种主要的属性，心灵的属性是思想，身体（物体）的属性则是广延。”^②在他看来，这两个实体各有自己的规律，身体服从机械律，心灵有意志自由，它们构成两种互不依赖的本原即物质本原和精神本原。即使笛卡尔有时为了调和这两个实体的对立，提出上帝才是真正的绝对无限的实体，但上帝仍是在这两个实体之外的另一个精神实体，而思想和广延仍被他认为是两个彼此独立的相对的有限的实体。斯宾诺莎不同意这种二元论观点，他认为宇宙只能是一个系统，而不是两个系统，宇宙只能遵循一种秩序或规律，而不能同时有两种秩序或规律，因而只能有一个实体，而不能有两个实体。物质现象和精神现象虽然性质不同，但它们都是同一个系统内的自然现象，都遵循同一种自然的规律和法则。他说：“因为自然是永远和到处同一的，自然的力量和作用，亦即万物按照它们而取得存在，并从一些形态变化到另一些形态的自然的规律和法则也是永远和到处同一的。”^③因此思想和广延绝不是两个实体，也不是两个实体的属性，而是同一个实体的两种不同属性。当笛卡尔派的人说世上万事万物，凡是占有空间的物体都是物质的样态，

① 笛卡尔：《哲学原理》，20页，北京，商务印书馆，1980。

② 笛卡尔：《哲学原理》，20页，北京，商务印书馆，1980。

③ 斯宾诺莎：《伦理学》，中文版，90页，北京，商务印书馆，1958。

依赖于物质，凡是观念都是精神的样态，依赖于精神。所以物质和精神应当是两个独立存在的实体，斯宾诺莎反驳说：“如果你把物质和精神因为诸样态依赖于它们而把它们称之为实体，那么你也必定因为它们依赖于实体而把它们称之为样态，因为它们并没有被你设想为通过自身而存在的……所以我从你自己的证明中得出结论，无限的广延和无限的思想这两者连同所有其他的无限的属性（或者按照你的说法，其他的实体）都只是那个惟一的、永恒的、无限的、通过其自身而存在的存在物的种种样态。所有这些，正如我们已经说过的，我们都断定给一个单一体或统一体，在它之外决不能想象任何东西存在。”^① 在斯宾诺莎看来，宇宙只能是一个有齐一规律和统一秩序的系统，这个系统是无限的，而广延的东西和思想的东西，只是这个系统内的两类自然现象，它们并不构成独立自存的实体，而只能是这同一个实体的两种属性，所以他在《伦理学》里明确说道：“第一，神是惟一的，也就是说，宇宙间只有一个实体，而且这个实体是绝对无限的；第二，广延的东西和思维的东西，如果不是神的属性，必定是神的属性的分殊。”^② 从这里斯宾诺莎把笛卡尔二元论的实体观点发展为一元论的实体学说。

按照斯宾诺莎的观点，这个惟一的实体或存在系统是必然存在的，他定义实体是“在自身内并通过自

① 《斯宾诺莎全集》，第1卷，德文版，34页，1922。

② 斯宾诺莎：《伦理学》，中文版，13页~14页，北京，商务印书馆，1958。

身而被认识的东西”，就是说明实体这个系统是不依赖于任何其他事物而独立存在的东西，认识实体无需在实体之外另求其他原因。在他看来，只要有自然事物存在，就必然有由这些自然事物相互作用和联系所构成的整体或系统的存在，他说：“如果不是无物存在，就必然有一个绝对无限之物存在。”^① 斯宾诺莎特别以“自因”（*causa sui*）这个概念来说明实体这个系统的必然存在，他说实体是“自因，换言之，它的本质必然包含存在，或者存在属于它的本性”。^② 在他看来，自然界中的一切事物都是相互作用，互为因果，处于错综复杂的因果关系中，虽然这一事物为另一事物的原因，另一事物又为另一事物的原因，但是就它们相互作用和联系所形成的整体即自然界而言，它存在的原因只能在所有这些事物的相互联系中寻找，因此实体乃是实体自身的原因。恩格斯曾经对斯宾诺莎“自因”思想作出这样的评价，他说：“斯宾诺莎，实体是自身原因——把相互作用明显地表现出来了。”^③ 斯宾诺莎“自因”概念实际上就是表述了相互作用乃是整个自然系统存在的真正的终极原因。从现代系统论观点看，系统是事物相互联系和运动的一种基本形式、正是事物之间的相互作用才使系统得以存在并且呈现出整体性的特征。斯宾诺莎的自因思想接近于这一观点，当然斯宾诺莎当时还未认识到事物之间的普遍联系，相

① 斯宾诺莎：《伦理学》，中文版，11页，北京，商务印书馆，1958。

② 斯宾诺莎：《伦理学》，中文版，6页，北京，商务印书馆，1958。

③ 《马克思恩格斯选集》，第3卷，552页，北京，人民出版社，1972。

互作用在他那里还是以单纯的因果关系表现出来。

斯宾诺莎认为，实体这个自然系统在时间上是永恒存在的，在空间上是绝对无限的，他特别强调实体的绝对无限性，他认为实体不仅有思想和广延两种属性，而且还有无限多个属性，他说：“我并不是说我能完全认识神，不过我能认识神的某些属性，当然不是一切属性，也不是大部分属性，虽然我们对绝大部分属性不认识，但确实不能阻止我们对其中某些属性有知识。”^① 如果我们回溯一下前面寄生虫的例子，这里的讲法有很重要的意义。正如寄生虫在血液里只是一个极小的分子一样，人在宇宙中，也是沧海一粟，我们所面对的宇宙则是一个无限的庞大整体，我们如何能完全认识这个无限的整体呢？虽然人有理性和智慧，他的世界图像远远超过寄生虫的世界图像，但怎么能说人的世界图像就是整个世界的完全描述呢？宇宙实际上是一个由无限多个子系统（用斯宾诺莎的语言，就是属性）所构成的庞大系统，其中每一个子系统又有无限多个更下一级的子系统（按斯宾诺莎的说法，就是每一属性本身也是自类无限的），我们所能认识的只是这个庞大系统中的两个子系统，即思想系统和广延系统，但这个庞大系统中还有无数多个子系统并不能为我们所认识。对于斯宾诺莎来说宇宙这个庞大自

^① 《斯宾诺莎书信集》，英文版，289页，1928。

然系统永远是开放的，无限的。^①

系统中整体和部分的辩证关系在斯宾诺莎体系里表现为实体和样态的辩证关系。实体和样态的关系实际上就是系统整体与其部分的关系。实体表现为一切个别事物相互联系的整体，样态表现为处于相互联系整体中的各个组成部分，实体说明了自然整体对个别事物的制约性，样态说明了个别事物对自然整体的依从性，实体并不是在世界万物之外的东西，而只是表现为世界万物的东西。同样，世界万物也不是与实体完全脱离的东西，而是实体的表现和状态。实体作为整体、作为原因和作为本质说明世界的统一性和无限性，而样态作为部分、作为结果和作为现象表现了世界的多样性和有限性。光有实体没有样态，实体本身就不具有整体的完整性；光有样态没有实体，样态本身也就无从存在。因此实体和样态的关系，在斯宾诺

① 这里我们需要对斯宾诺莎有名的命题“规定就是否定”（*determinatio est negatio*）作一解释。这一命题出自《斯宾诺莎书信集》第50封信，原文是“形状不是别的，而是规定，而规定就是否定。因此，正如我们所说的，形状除了是否定外，不能是别的。”（《斯宾诺莎书信集》：英文版，270页。）如果我们把这句话同《斯宾诺莎书信集》第34封、第35封、第36封信讲到“神不能被认为是规定了，而只能被认为是无限的”联系起来理解的话，那么斯宾诺莎这里“规定”一词只是指“限制”这一消极意思，而没有后来黑格尔所发挥的那种“规定性”的积极意思。因此，斯宾诺莎的实体并不是黑格尔所说的那种没有任何规定性的绝对不定的消极的抽象实体，而是不受任何限制而有无限多个属性的积极的具体实体，这个实体不仅不是没有任何规定，而是有无限多个规定，光就我们所认识的，就有两种规定，即思想和广延。我们应当把斯宾诺莎对这一命题的理解与黑格尔对这一命题的解释加以区别，才能正确理解斯宾诺莎实体这一概念，斯宾诺莎说实体是绝对无限的，它有无限多个属性，其中每一个属性都是自类无限的。就是说明宇宙永远是一个开放的无限的系统，人的认识永远不能穷尽宇宙这个庞大系统的所有奥秘。

莎那里，表现为整体与部分、绝对与相对，一般与个别、无限与有限，本质与现象、原因与结果的关系。斯宾诺莎在这里表述了深刻的辩证法思想，所以恩格斯称他为近代哲学中“辩证法的卓越代表”。

特别应当提到的，斯宾诺莎在论述实体和样态的关系中表述了这样一个非常重要的思想，即由实体所表现的无限自然界的统一不能归结为构成实体的许多有限事物或样态的总和，整个自然与个别事物的总和在质上是不同的东西。斯宾诺莎曾经说：“物质到处都是一样的，除非我们以种种方式对物质作歪曲的理解，物质的各个部分并不是彼此截然分离的。换言之，就物质作为样态而言，是可分的，但就物质作为实体而言，则是不可分的。例如，就水作为水而言，此处也有那处也有，其部分彼此分离，则我们便认水为可分。但就水作为有形体的实体而言，便不能认为它是可分的，因为它既不可分离，又不可分割。再者，就水为水而言，是有生有灭的，但就水作为实体而言，是不生不灭的。”^① 实体是单一的、无限的、不可分的、不生不灭的，而样态是杂多的、有限的、可分的、有生有灭的。这实际上揭示了系统的一个主要特征即整体性特征，系统虽然是由若干部分所构成，但它具有其组成部分在孤立状态中所没有的整体特性，整体和部分有质的差别，整体绝不是部分量的累加或总和。过去有人认为，斯宾诺莎说：“整个自然界是一个个体，

^① 斯宾诺莎：《伦理学》，中文版，17页，北京，商务印书馆，1958。

它的各个部分，换言之，即一切物体，虽有极其多样的转化，但整个个体可以不致有什么改变。”^① 这是对于整个自然界的一种形而上学论断，我们认为还不如说他在这里表述了与辩证法不矛盾的关于存在的常住性和自然界基本规律的不变性（如守恒定律）的原理，表述了不断变化的样态世界整体及其运动变化所依据的规律是永恒的这一唯物主义观点。恩格斯说：“物质的任何有限的存在方式，不论是太阳或星云，个别的动物或动物种属，化学的化合或分解，都同样是暂时的，而且除永恒变化着、永恒运动着的物质以及这一物质运动和变化所依据的规律外，再没有什么永恒的东西。”^②

因此我们可以说斯宾诺莎的实体概念正是说明整个自然界的统一性和规律性的概念，虽然他并没有完全把实体与物质等同，但他实际上是表述了这样一种唯物主义世界观：“我们所面对着的整个自然界形成一个体系，即各种物体相互联系的总体。”^③ 世界在斯宾诺莎看来，就是由千千万万形形色色事物相互联系、互为因果所构成的整体或系统，这个整体或系统有统一的秩序和齐一的规律，离开了这些事物及其遵循的规律，系统就不存在。反之，离开了事物相互联系的整体及其次序，事物也不能存在。正是在这里我们说斯宾诺莎是“坚持从世界本身说明世界”的唯物主义

① 斯宾诺莎：《伦理学》，中文版，56页，北京，商务印书馆，1958。

② 《马克思恩格斯选集》，中文版，第3卷，462页。

③ 《马克思恩格斯选集》，中文版，第3卷，492页。

哲学家，他的哲学是“当时哲学的最高荣誉”。

（三）斯宾诺莎哲学体系特征

斯宾诺莎哲学体系作为历史遗产来说，有哪些区别于其他哲学体系的特点或显著的特征呢？

这个体系最根本的特点就是万物都受制于绝对必然规律的彻底决定论观点。在这个体系里，我们找不到任何偶然的東西，斯宾诺莎说：“自然中没有任何偶然的東西，反之，一切事物都受神的本性的必然性所决定而以一定方式存在和动作。”^① 同样，在这个体系里，我们也找不到任何意志自由，他说：“在心灵中没有绝对的或自由的意志，而心灵之有这个意愿或那个意愿乃是被一个原因所决定。而这个原因又为另一个原因所决定，而这个原因又同样为别的原因所决定，如此递进，以至无穷。”^② 在斯宾诺莎看来，这个自然系统里的每一个个别有限事物或观念都为另一个个别有限事物或观念所决定。而这另一个个别有限事物或观念又为另一个个别有限事物或观念所决定，整个存在的事物构成一个必然的因果链锁或因果系列，这个必然的因果链锁或系列就形成一个永恒的固定不易的自然秩序，他把这种永恒的自然秩序称之为“神的决定和命令”。这种把自然界固定不易的秩序或法则与神的决定或命令等同的说法，一方面否定神有超自然的

① 斯宾诺莎：《伦理学》，中文版，27页，北京，商务印书馆，1958。

② 斯宾诺莎：《伦理学》，中文版，80页，北京，商务印书馆，1958。

意志和命令；另一方面也说明自然界中的事物是决不能违反自然的普遍法则的。他说：“自然界的事物是没有违反自然的普遍法则的，不但如此，不与普遍的法则相合，不遵循普遍的法则的事物是没有的。因为无论什么事情发生，其发生是由于上帝的意志与永恒的天命。……所以自然永远遵循法则与规律，此法则与规律含有永恒的必然真理。”^① 人们之所以认为自己有意志和欲望的自由，斯宾诺莎解释说，这只是由于我们对那些引起意志和欲望的真正原因茫然无知。人们之所以认为有些事物是偶然的，斯宾诺莎解释说，那只是由于我们孤立地在个别的存在中或者在某个有限的因果链条中来观察这些事物，一当我们认识到自然界的全部秩序，认识到整个自然系统的因果联系，那么这种幻觉就会烟消云散。斯宾诺莎主义最鲜明的特征就是这种万物出于命定的必然性的彻底决定论观点。这种观点一方面有反对神学目的论的积极作用，主张以因果关系来解释自然，从世界本身来说明世界；另一方面也有否定偶然性存在从而导致宿命论的消极结果。

这一点明显地表现在斯宾诺莎关于自由和必然关系问题的解答上。斯宾诺莎与以前的哲学家不同，他并不认为自由和必然是对立的两极，在他看来，脱离必然性的自由是根本不存在的，自由只是对必然性的认识和遵循。他认为，整个自然界是为铁一般的必然

^① 斯宾诺莎：《神学政治论》，中文版，91页，北京，商务印书馆，1958。

性所支配的，人作为自然界的一部分，也和其他个别事物一样，是整个自然界的连续不断的因果链条中的一环。因此人要获得自由，只有认识自然界的必然性，遵循自然界的必然性，按照自然界的必然规律支配我们的行动。在斯宾诺莎看来，所谓自由和不自由，实际上都是服从必然性，只不过自由是意识到这种必然性，自觉遵循这种必然性；而不自由是不意识到这种必然性，强制地或被迫地服从这种必然性。他说：“凡是仅仅由自身本性的必然性而存在，其行为仅仅由它自身决定的东西叫做自由。反之，凡一物的存在及其行为均按一定的方式为他物所决定，便叫做必然或受制。”^①所谓“由自身本性的必然性”，就是内心意识到这种必然性，自觉地遵循这种必然性，从而把外在的盲目的必然性变为内在的自觉的必然性。斯宾诺莎认为，这就是真正的自由。从这里我们可以清楚看到，斯宾诺莎一方面深刻地阐发了一个极为重要的辩证法命题，即自由是对必然的认识，从而批驳了那种排斥自然必然性的自由意志论；但另一方面由于他把偶然性同无因果性混为一谈，不能正确认识必然和偶然的辩证关系，从而他关于自由与必然的思想从理论上讲带有消极直观的性质，他所说的自由只是消极的顺应必然性的自由，而不是改造客观世界过程中所获得的真正自由。

斯宾诺莎哲学体系的第二个特点或特征，就是所

^① 斯宾诺莎：《伦理学》，中文版，4页，北京，商务印书馆，1958。

谓身心同一论或身心两面论观点。心物问题或身心问题是笛卡尔哲学一个老大难问题，笛卡尔心物理论最突出的问题是二元论和交感说的矛盾。笛卡尔一方面主张心灵和身体是两个完全不同的实体，它们不能相互产生和相互决定；另一方面他又认为它们事实上存在有一种交感作用，相互发生影响，心灵能作用于身体，身体也能反作用于心灵。斯宾诺莎为了解决笛卡尔这种矛盾，提出了他对于心物关系理论的新解释。

按照斯宾诺莎的观点，我们应当肯定思想和广延，或心灵和身体，乃是两种根本性质不同的类，它们彼此之间没有任何共同之点。因此，它们中的一个不能决定、影响另一个，广延不能限制思想，思想也不能限制广延，身体不能决定心灵使它思想，心灵也不能决定身体使它动作。当事物被认作思想的样态时，我们必须单用思想这一属性来解释。反之，当事物被认作广延的样态时，我们就必须单用广延这一属性去解释。但是，斯宾诺莎认为，我们同时也应当看到，思想和广延，或心灵和身体，虽然是两种根本不同的类，一个不能决定或影响另一个，然而它们却不是两个实体，而是同一个实体，只不过是不同的属性表现出来罢了。因此我们身体的主动或被动的次序，与心灵的主动或被动次序是同时发生的。他说：“凡是无限知性认作构成实体的本质的东西全都只隶属于惟一的实体，因此思想的实体与广延的实体就是那惟一的同一的实体，不过时而通过这个属性，时而通过那个属性去了解罢了。同样，广延的一个样态和这个样态的

观念亦是同一的东西，不过由两种不同的方式表示出来罢了。……譬如，存在于自然中的圆形与在神之内存在着的圆形的观念，也是同一的东西，但借不同的属性来说明罢了。所以无论我们借广延这一属性，或者借思想这一属性，或者借任何别的属性来认识自然，我们总会发现同一的因果次序或同一的因果联系，换言之，我们在每一观点下，总是会发现同样的事物连续。”^① 在斯宾诺莎看来，整个宇宙只是一个系统，因此整个宇宙的因果次序或因果联系也只能是一种因果次序或因果联系。这个因果次序或联系可以表现在广延样态（物理世界）中，也可以表现在思想样态（精神世界）中，但不论是广延样态的因果次序或联系，还是思想样态的因果次序或联系，它们都是同一个因果次序或联系，即惟一的一个自然的因果次序或联系。因此无论我们从广延属性还是从思想属性去认识自然，我们总会发现同一的内容和同一的因果连续。这种理论是这样巧妙，它虽然否定了思想和广延、心灵和身体有相互影响相互作用的实在，却能解释思想和广延、心灵和身体有相互影响相互作用的现象。

这种身心同一论使斯宾诺莎坚持观念只能从观念推出，而不能从观念的对象即物体得到，观念只能以观念为其原因，而不能以其对象即被知事物为其原因。他说：“观念的形式的存在只以神为其原因，但只就神被认作能思想者而言，而不是就神为别的属性所说明

^① 斯宾诺莎：《伦理学》，中文版，46页，北京，商务印书馆，1958。

而言。这就是说：神的各种属性的观念以及个别事物的观念都不承认观念的对象或被知的事物为其致动因，但只承认作为思想者的神本身为其致动因。^①但是，也正由于这种身心同一论，使斯宾诺莎确信观念总是与其对象相符合的，观念与观念的联系总是同对象与对象的联系相一致的。因此观念自身就有自己的确定性和真理性，“一个人如果不首先了解一个东西，谁能知道他确定知道那个东西？并且除了真观念外，还有什么更明白更确定的东西足以作真理的标准呢？正如光明之显示其自身并显示黑暗，所以真理即是真理自身的标准，又是错误的标准”。^②在斯宾诺莎体系里，真理的符合论和融贯论是结合在一起的，我们决不能对他的真理论作单方面的片面理解。过去唯物主义哲学家试图从符合论立场来解释他的真理论，但真理自身具有确定性的内在标志使他们很难自圆其说；唯心主义哲学家力图从融贯论立场来解释他的真理论，但真观念必定符合其对象的外在标志使他们陷入自我矛盾。惟一正确的看法就在于从他的身心同一论观点出发，从真理的符合论和融贯论统一的立场来加以理解。当然斯宾诺莎的身心同一论在具体论述身心关系问题上仍然没有完全摆脱笛卡尔的二元论，他的身心同一论只能是他的唯物主义一元论不彻底的表现。

这个体系的第三个特点或特征，就是那种独特的

① 斯宾诺莎：《伦理学》，中文版，44页，北京，商务印书馆，1958。

② 斯宾诺莎：《伦理学》，中文版，76页，北京，商务印书馆，1958。

冷观自然的伦理观。在斯宾诺莎看来，整个宇宙就是一个有永恒的固定不易的秩序和规律的庞大系统，人作为这个系统里的一个极其有限的分子，只能去认识和理解这一永恒不变的次序，并且遵循这一永恒不变的规律去做自己力所能及的事。斯宾诺莎哲学的宗旨是研讨人与自然的关系，“寻求人的心灵与整个自然相一致的知识”。正是在这里，斯宾诺莎找到了他的哲学的最后归宿，那就是人的决定和活动与宇宙的必然性的谐和一致才是人的灵魂的最高满足。

善和恶、美和丑、完善和不完善，在斯宾诺莎看来，都是些相对的概念。他说：“所谓善与恶的概念只具有相对的意义，所以同一事物在不同的观点之下可以叫做善，亦可以叫做恶。同样，可以叫做完善，亦可以叫做不完善，因为没有东西，就其本性看来，可以称为完善和不完善，特别是当我们知道万物的生成变化皆遵循自然永恒的秩序及固定的法则的时候。”^①这就是说，自然界任何事物或事件的发生都有其所以发生的必然原因，它们都是宇宙普遍次序的逻辑必然结果，我们不应当站在有限事物的立场上，以个人的感情好恶来判断其为善或为恶，其为完善或不完善。自然界中的事物都是自然界整体的一部分，我们只有从整体的立场来观看每一事件，才能得到真正的理解。因此斯宾诺莎说，我们对于大自然所发生的一切事情，都应有一种冷静的不动感情的态度，对待事物要像对

① 斯宾诺莎：《知性改进论》，中文版，21页，北京，商务印书馆，1960。

待二加二等于四这个公式一样，切勿抱怨、憎恨、轻蔑和嘲笑，即使对于我们命运中的幸与不幸，我们也应当持同样的心情去镇静地对待和忍受。对于斯宾诺莎来说，心灵的最高德性就是认识神或自然，理解自神的本性之必然性而出的一切行为。他说：“凡是一个可以真正认作智人的人，他的灵魂是不受激动的，而且依某种永恒的必然性能自知其自身，能知神，也能知物，他决不会停止存在，而且永远享受着真正的灵魂的满足。”^①

我们应当如何看待斯宾诺莎这种伦理观呢？这难道就是一种对现实抱承受默认消极顺应的态度吗？人的一生确有诸多悲欢离合，如果你仅停留在你个人的立场上看，那么你可能会被灾难完全压倒，但是如果你把这场灾难作为那上起自时间的开端、下止于时间尽头的因果链条中的一环来看，那么你可能会知道这灾难不过是对你的灾难，并非对宇宙的灾难。因为对整个宇宙讲，它可能是加强最后和声的暂时不谐音而已。当然对于我们来说，善与不善，正义与非正义，界限应当明确，事情是什么就是什么，并不因为它纳入整体而性质变得不同。斯宾诺莎的一生也并不是不问正义或非正义而对任何事情抱明哲保身、消极默认的态度。他曾经因为公开怀疑灵魂不灭，怀疑上帝和天使存在，被犹太教公会永远革出教门；他也曾经为了思想自由和言论自由，驳斥反动派和神学家的谎言，

^① 斯宾诺莎：《伦理学》，中文版，249页，北京，商务印书馆，1958。

大胆撰述并公开出版了《神学政治论》；他也曾经为了共和国的命运，不顾个人安危，亲临法军阵营；他也曾经为了思想自由断然拒绝海德堡大学的教席。这难道是他的消极的伦理观指导的结果吗？爱因斯坦在1933年写给他的一位劝他对政治问题抱明哲保身态度的朋友信中曾经说过：“我不同意您的看法……这种克制岂不是缺乏责任心的表现吗？试问，要是乔尔达诺·布鲁诺、斯宾诺莎、伏尔泰和洪堡也都是这样想，这样行事，那么我们的处境会怎样呢？我对我所说过的话，没有一个字感到后悔，而且相信我的行动是在为人类服务。”^① 爱因斯坦对斯宾诺莎一生行为的这种看法是非常正确的。因此，对斯宾诺莎这种冷观自然的独特伦理观，我们需同他的时代和他本人的行为联系起来加以考察，才有可能找到正确的答案。

斯宾诺莎在欧洲哲学史上的影响

斯宾诺莎生前和死后相当长的一段时期，一直被人指责为“无神论者”。如果“无神论者”这一名称是在我们现在的意义上加以理解，那么应当说这是斯宾诺莎当之无愧的光荣称号。但是在当时，由于统治阶级的欺骗和神学家们的宣传，“无神论者”在人们心中却是一个大逆不道的褻渎名称，而且同追求财富、贪

^① 《爱因斯坦文集》，中文版，第3卷，112页，北京，商务印书馆，1977。

求享乐、放纵肉欲等不道德的行为联系在一起。因此斯宾诺莎不仅遭到神学家们的恶毒攻击，而且也受到一些思想家和哲学家们的歧视。培尔在《历史批判辞典》里，对斯宾诺莎的评价可能是这一时期对斯宾诺莎的正统看法，培尔一方面赞扬斯宾诺莎的人格，说他是一位“和蔼可亲的、友好的和完全善良的人”；另一方面却对他的无神论的学说表示极端的厌恶，认为他的哲学乃是“最荒诞不经的假说”。^① 这种看法一直影响到18世纪法国启蒙思想家和百科全书派哲学家。虽然这些思想家和哲学家在自己的理论里运用了斯宾诺莎关于完全独立和不依赖任何神而存在的自然学说，并且对于斯宾诺莎的为人极为尊敬，赞扬他那种高贵的摒弃尘世一切享乐的生活，但是对于他的哲学却都表示极端的鄙视，认为他的哲学是晦涩的怀疑论，是把几何学公式和形而上学词汇加以荒谬联系的变戏法。^② 在英国，巴克莱实际上是读过斯宾诺莎的著作，并且还从《伦理学》和《书信集》里做了一些引证，但他把斯宾诺莎和霍布斯的无神论一起加以谩骂，认为他们纯属于“狂诞的幻想”。休谟则更是攻击不及其余，说斯宾诺莎无神论的基本原则乃是“骇人听闻的假设”。因此斯宾诺莎哲学遭受了可悲的命运，在他死后一百多年间一直处于“死狗”的地位。

不过，有一个人是对斯宾诺莎了解的，这就是不

① 培尔：《历史批判辞典》的有关条目。

② 《美国哲学百科全书》，英文版，“斯宾诺莎主义”条目。

仅真正读过斯宾诺莎著作，而且亲自与斯宾诺莎接触交谈过的大哲学家莱布尼茨。从斯宾诺莎的传记和通信里，我们知道，莱布尼茨早在1671年冬天就同斯宾诺莎有关于数学和光学问题的通信，斯宾诺莎不仅作了答复，而且还寄赠一本《神学政治论》给他。四年后，莱布尼茨在巴黎遇见了斯宾诺莎一位朋友，曾请他转致意斯宾诺莎给他一部《伦理学》抄本。1676年，莱布尼茨专程来海牙看望斯宾诺莎，并且同他作了很长时间的学术讨论，临别时还带走了一部《伦理学》手稿。

从表面上看来，莱布尼茨的哲学正好是斯宾诺莎哲学的对立面。斯宾诺莎认为，自然中每一事物如果不与其他事物发生联系就不能存在。也就是说，他主张只有一个东西存在，即一切事物相互联系所形成的最高存在系统。而莱布尼茨的主张正相反，他认为存在的事物都是自我封闭而不发生关系的，宇宙是由无限多个不相联系的没有窗户的个体即他所谓“单子”组成的。斯宾诺莎是一元论，而莱布尼茨则是多元论。但是这决不是说莱布尼茨没有任何受惠于斯宾诺莎的地方，事实上莱布尼茨关于个体事物所讲的，正是斯宾诺莎关于系统所讲的话，莱布尼茨的灵魂理论、先定和谐学说以及自由和圆满性理论都紧密地依赖于斯宾诺莎的观点，正如莱布尼茨自己在1678年的一封信里所承认的：“已故的斯宾诺莎先生的遗著终于出版了。我在其中发现有许多好的思想是类似于我的，正如我的一些朋友所知道的，而这些朋友也是斯宾诺莎

的朋友。”^① 不过，正如大多数德国思想界庸人一样，莱布尼茨的心胸是非常狭窄的，在斯宾诺莎死后，虽然他极力想获取斯宾诺莎的著作，然而他却闭口不谈他同斯宾诺莎的关系，并且曾经因为他的名字出现在斯宾诺莎遗著的书信集里感到很恼火，以至于莱布尼茨受到这位海牙哲人的影响这一事实被埋没了很久，直到 19 世纪斯太因的《莱布尼茨和斯宾诺莎》（柏林，1890）一书出版，我们才知道这两位大哲学家思想联系的真相。

正当斯宾诺莎在欧洲各国默默无闻处于“死狗”的地位时，1780 年德国伟大的文学批评家莱辛同雅可比的谈话重新揭示了已被埋没一百多年之久的斯宾诺莎哲学的真正价值。这是由于一个偶然的機會，在莱辛死后雅可比问一个为莱辛作传的名叫孟德尔松的人是否知道“莱辛曾经是一个斯宾诺莎主义者”，从而双方展开通信辩论而引出的。莱辛在与雅可比的谈话中表示了他对斯宾诺莎的崇拜和尊敬，称斯宾诺莎为他的老师，并说：“除了斯宾诺莎的哲学外，没有别的哲学。”雅可比虽然是从沃尔夫对斯宾诺莎的批驳中知道斯宾诺莎思想的，但在莱辛的启发下，他没有像同时代人那样蔑视斯宾诺莎，而是努力去理解这位哲学家，经过深入钻研斯宾诺莎著作，使他确信“如果我们要成为哲学家的话，那么没有别的选择，我们只能是斯

^① 转引自罗斯：《斯宾诺莎》，英文版，206 页。

宾诺莎主义者”。^① 自此之后，斯宾诺莎与康德同为支配德国哲学潮流的两大柱石。费希特在他年轻的时候就受过斯宾诺莎的影响，热烈赞扬他那种万物受制于必然的决定论观点，并把自己的哲学称之为“真正的系统的斯宾诺莎主义”。^② 谢林曾经把他自己的同一哲学与斯宾诺莎哲学加以对比，说他的哲学与斯宾诺莎的哲学，“犹如完善的希腊雕像之于呆板的埃及原作一样”。^③ 黑格尔更是对斯宾诺莎哲学表示无限的崇敬，他说：“斯宾诺莎是近代哲学的重点，要么是斯宾诺莎主义，要么不是哲学”，“要开始研究哲学，就必须首先作一个斯宾诺莎主义者”。^④ 不过在德国这些唯心主义哲学家那里，斯宾诺莎哲学性质是单方面被发挥了，他们大都是以唯心主义精神来解释斯宾诺莎，结果斯宾诺莎的实体变成了一种抽象的思辨的本质，丧失了对自然的具体关系。依照黑格尔的看法，斯宾诺莎的实体“只是直接地被认作一普遍的否定力量，就好像只是一黑暗的无边的深渊，将一切有规定性的内容皆彻底加以吞噬，使之成为空无”。^⑤ 因而他认为，斯宾诺莎哲学与其说是无神论，还不如说是无世界论。^⑥

① 转引自罗斯：《斯宾诺莎》，英文版，208页。

② 《费希特著作集》，德文版，第1卷，317页，1911。

③ 谢林：《关于本质和人的自由的哲学讨论》，转引自海涅《论德国宗教和哲学的历史》中文版，68页。

④ 黑格尔：《哲学史讲演录》，中文版，第4卷，100页~101页，北京，商务印书馆，1978。

⑤ 黑格尔：《小逻辑》，中文版，316页，北京，商务印书馆，1980。

⑥ 黑格尔：《哲学史讲演录》，中文版，第4卷，126页，北京，商务印书馆，1978。

斯宾诺莎此时不仅得到哲学家的称赞，而且也受到许多文学家和诗人的赞美。诗人赫德尔和诺瓦里斯尊敬斯宾诺莎，称崇斯宾诺莎是“醉心于神”的圣人。歌德更是对斯宾诺莎的著作爱不释手，曾数度研究斯宾诺莎的《伦理学》，说斯宾诺莎给他的灵魂带来了宁静和顺从，这位犹太哲学家的著作散发了一种泰然自若、克己自制的清醒气息。歌德对斯宾诺莎的倾爱，曾经使赫德尔不快地喊道：“如果歌德能拿起一本斯宾诺莎以外的拉丁文书籍，那该有多好！”，^① 海涅也是一位热情崇拜斯宾诺莎的诗人，他的有名的一句话是“所有我们现代的哲学家，也许常不自觉地借斯宾诺莎所磨擦过的眼镜以观看世界”。^② 英国湖畔诗人柯尔雷治曾经满腔热情地论述了斯宾诺莎思想，浪漫派诗人雪莱曾发愿翻译《神学政治论》，而另一位浪漫派诗人拜伦答应为此书作序。一般来说，浪漫主义者是用他们那种对整体的情感和那种倾向于诗意般的半神秘的自然观来理解斯宾诺莎，因而斯宾诺莎体系里的泛神论因素被夸张了。

应当说，在马克思主义经典作家以前，真正能对斯宾诺莎哲学性质和意义加以正确评价的，是费尔巴哈。费尔巴哈曾经这样说过：“如果我们一旦不再有存在于上帝之外的世界，那么我们就不再有存在于世界之外的上帝，不再有任何只属理想的、想象的实体，

① 海涅：《论德国》，中文版，320页，北京，商务印书馆，1980。

② 海涅：《论德国》，中文版，101页，北京，商务印书馆，1980。

而只有一个实在的实体。这样，用一句话来说，我们便有了斯宾诺莎主义或泛神论。”按照费尔巴哈的看法，斯宾诺莎说上帝是一种有广延的实体乃是表达了“近代唯物论倾向”的真正的哲学说法，他把斯宾诺莎称之为“现代无神论者和唯物论者的摩西”。^①不过正如费尔巴哈自己哲学仍有直观性抽象性的旧唯物主义缺点一样，他对斯宾诺莎哲学的评价也不能站在辩证法的高度，因而斯宾诺莎哲学里的一些辩证法因素被他抛弃了。

马克思主义经典作家根据费尔巴哈和黑格尔的评价，给予斯宾诺莎哲学以“当时哲学的最高荣誉”，认为斯宾诺莎哲学并没有被同时代的自然知识的狭隘状况引入迷途，它“坚持从世界本身说明世界，而把细节方面的证明留给未来的自然科学”，并把斯宾诺莎看作是近代哲学史上“辩证法的卓越代表”。^②

^① 费尔巴哈：《未来哲学原理》，中文版，22页、24页、25页，北京，三联书店，1955。

^② 《马克思恩格斯全集》，中文版，第3卷，59页、449页，北京，人民出版社，1972。

《伦理学》梗概

斯宾诺莎一生共有 11 部著作，除了他生前以自己真名发表的《笛卡尔哲学原理（附形而上学思想）》和匿名出版的《神学政治论》外，还有《神、人及其幸福简论》、《知性改进论》、《伦理学》、《希伯来语法》、《政治论》、《书信集》、《机遇的计算》和《论虹的代数测算》等 8 部著作。其中《伦理学》可以说是他一生中最重要的的一部哲学代表作，先后断断续续共撰写了 14 年。在这部著作中，他以最系统的形式阐述了他的整个哲学思想和构造了他的整个哲学体系。相对于这部著作，其他的著作都可以看成是《伦理学》的准备和补充。《神、人及其幸福简论》尽管不是《伦理学》的早期手稿，但它却是《伦理学》整个哲学体系的准备，它孕育着以后《伦理学》所完整加以阐述的哲学



系统的胚芽；《知性改进论》是以残篇的形式对《伦理学》第二部分的补充，也可以说是《伦理学》认识论和方法论的导言；《笛卡尔哲学原理（附形而上学思想）》虽然是以系统的形式阐述笛卡尔的哲学观点，但它却是《伦理学》所采取的几何学证明方法的最初试验；《神学政治论》这部轰动一时的无神论著作以及

作为学习《神学政治论》补充读物的《希伯来语法》可以说是《伦理学》宗教政治观点更彻底的发挥；而《政治论》又是《伦理学》第四部分有关国家社会学说的补充；《机遇的计算》和《论虹的代数测算》虽然是论述自然科学的论文，但它们却是斯宾诺莎用自己的方法研究自然科学的论著；《书信集》虽然不是一部完整的系统的著作，但研讨的范围却是围绕《伦理学》里的观点展开的。因此，我们可以说，《伦理学》集斯宾诺莎一生思想的大成，他的整个哲学体系在《伦理学》里得到最充分、最全面和最系统的体现。

存在、认识、自由

——斯宾诺莎哲学三大系统的统一

斯宾诺莎《伦理学》的中心思想，可以一言以蔽之，就是研讨人与自然的关系，用他自己的话来说，就是寻求“人的心灵与整个自然相一致的知识”，^①这也可以说是斯宾诺莎研讨哲学的根本目的所在。为了完成这一目的，他从存在（神或自然）出发，企图通过认识这一途径，最后达到人的自由和幸福，因而存在、认识和自由就构成斯宾诺莎哲学体系的三个重要环节，分别形成他的哲学体系的本体论、认识论和伦理学三大部分。

^① 斯宾诺莎：《知性改进论》，中文版，21页，北京，商务印书馆，1960。

这样一种三大块哲学体系的结构在他最早期哲学著作《略论神、人和人的幸福》一书中就可见端倪，尽管这部著作是按照逻辑学里的普遍和特殊的关系分两部分论述，第一部分是论神，即论普遍的、无限的事物；第二部分是论人及其所有物，即论特殊的、有限的事物，但它论述的次序却是以神的存在和性质为开始，继而研讨人的本质、情感和知识，最后以人的幸福和自由为结束，正如该书书名所示，是简略论述神、人和人的幸福这三个问题。不过，这种结构最典型和最集中的表现则是在他的《伦理学》一书中。按照斯宾诺莎生前好友梅耶尔的说法，《伦理学》最初的书名不叫《伦理学》，而叫《论神、理性灵魂和人的最高幸福》(De Deo, Anima rationali, summa hominis felicitate)，可见斯宾诺莎最初关于《伦理学》的构思仍是以神、人和人的幸福这三个问题作为他的哲学体系的三大部分。因此我们可以把《伦理学》五章分为三个部分，即第一章为第一部分，是论神的一般性质；第二章为第二部分，是论人的心灵的性质和起源；第三章、第四章、第五章为第三部分，是论人的幸福和自由，这三个部分就分别构成斯宾诺莎哲学的三大系统，即本体论、认识论和伦理学，我们可以说，斯宾诺莎哲学体系是在形而上学原本意义上的一个完整的形而上学系统。

第一章即第一部分是论神或自然的一般性质，属于斯宾诺莎体系的本体论部分。在这一部分里斯宾诺莎通过自因、神、实体、属性、样态、自由、必然和

永恒等 8 个本体论范畴的界说和 7 个公则推出 36 个命题，其中心内容可以说是阐明实体和样态的统一，用我们现在的哲学术语说，即阐明绝对和相对、无限和有限、本质和现象、整体和部分、一般和个别、原因和结果的统一，简言之，即一和多的统一。按照斯宾诺莎的观点，宇宙内只存在一个东西，它就是神或实体，一切存在的东西都存在于神或实体之内，没有神或实体，万物既不能存在，也不能被理解；神或实体是万物的内因，而不是万物的外因，这就是说，神与万物的关系，不是结果之外的原因和原因之外的结果的关系，而是结果自身的原因和原因自身的结果的关系，神与万物可以说是本质和现象、一般和个别、整体和部分的关系，作为本质、一般和整体看，它是神或实体，作为现象、个别和部分看，它又是万物或样态。神或实体没有理智和意志，只是按照它的本性的必然性而存在和动作，因此万物莫不服从统一的必然次序，这也就是说“一切事物从永恒到永恒都以同等的必然性自神而出，正如三内角之和等于两直角是从三角形的本性而出那样”。^①

第二章即第二部分是论人的心灵的性质和起源，属于斯宾诺莎哲学体系的认识论部分。按照斯宾诺莎的看法，尽管从神或永恒无限的存在本质可以推出无限多的事物的存在和知识，但他“并不是要说明所有一切从神的本质而出的东西，而是“仅限于讨论那

① 斯宾诺莎：《伦理学》，中文版，19页，北京，商务印书馆，1958。

种足以引导我们犹如牵着手一样达到对于人的心灵及其最高幸福的知识的東西”。^① 在这一部分里斯宾诺莎通过物体、本质、观念、正确观念等 8 个认识论范畴的界说和 10 个公则推出 49 个命题，其中心内容可以说是阐明思想和广延、观念 and 对象、人的心灵和人的身体的统一，即我们现在所说的主观和客观的统一。按照斯宾诺莎的观点，正如思想的实体与广延的实体只是那唯一的同一的实体，不过时而通过这个属性，时而通过那个属性去了解罢了，同样，广延的一个样态（对象）和这个样态的观念亦是同一的东西，只不过是两种不同的方式表示出来罢了，而且不论我们借广延这一属性或者借思想这一属性来认识自然，我们总会发现同一的因果次序或同一的因果联系，也就是说，“观念自思想的属性而出与观念的对象自其所隶属的属性而出或推演而出，其方式是相同的，而且具有同样的必然性。观念的次序和联系与事物的次序和联系是相同的”。^②

第三章、第四章、第五章即第三部分是论人的幸福和自由，属于斯宾诺莎哲学体系的伦理学部分。按照斯宾诺莎的看法，求真必须与至善相结合，尽管人的心灵的知识有各种各样的用途，但他将仅仅致力于“单从心灵的知识里推出一切和心灵的幸福有关的东西，”^③ 即“将讨论理性的力量，指出理性有什么力量

① 斯宾诺莎：《伦理学》，中文版，41 页，北京，商务印书馆，1958。

② 斯宾诺莎：《伦理学》，中文版，45 页，北京，商务印书馆，1958。

③ 斯宾诺莎：《伦理学》，中文版，223 页，北京，商务印书馆，1958。

可以克制情感，并且指出什么是心灵的自由或幸福。”^① 在这一部分里斯宾诺莎总共通过情感、主动、被动、善、恶、目的、德性、圆满等 11 个伦理学范畴的界说和 5 个公则推出共 174 个命题，其中心内容是通过分析情感的起源和性质，说明被动情感对人的奴役以及理性如何克制情感，从而指出一条通向人的幸福和自由的道路。用我们现在的哲学术语来说，就是阐明知和善、知识和德性的统一。按照斯宾诺莎的观点，人类所有一切的要求或欲望，只有起于不正确的观念，才算是被动的情感，而凡是为正确的观念所引起的或产生的要求或欲望，则属于主动的德行或德性。因此，如果我们对于情感的理解愈多，则我们愈能控制情感，而心灵感受情感的痛苦也愈少，他写道：“在我们能力范围内去寻求克制情感的药剂，除了力求对于情感加以真正理解外，我们实想不出更良好的药剂了，因为我们上面已指出过，人的心灵除了具有思想的力量和构成正确观念的力量以外，没有别的力量。”^② 按照斯宾诺莎的看法，人的心灵要真正理解情感，则惟有认识神。因为“心灵所能理解的最高的东西就是神，所以心灵的最高的德性就是理解神或认识神”，^③ 从这里就必然产生对神的爱，“凡是清楚明晰地了解他自己和他的情感的人，必定爱神，而且他

① 斯宾诺莎：《伦理学》，中文版，220 页，北京，商务印书馆，1958。

② 斯宾诺莎：《伦理学》，中文版，225 页～226 页，北京，商务印书馆，1958。

③ 斯宾诺莎：《伦理学》，中文版，175 页，北京，商务印书馆，1958。

愈了解他自己和他的情感，那么他便愈爱神”。^① 对神的爱就是我们依据理性的命令所追求的至善和幸福，因为心灵对神的理智的爱就是神借以爱它自身的爱，心灵愈能享受这种神圣的爱，心灵就能愈幸福，斯宾诺莎写道：“神对人类的爱与心灵对神的理智的爱是同一的。据此我们可以明白了解我们的得救、幸福或自由何在了，即在于对神之持续的永恒的爱，或在于神对人类的爱。”^②

综上所述，整个《伦理学》一书是由 27 个界说、22 个公则和 259 个命题以及其他一些附属的说明所构成的一个从本体论开始、经认识论、最后落脚于伦理学的完整的哲学体系。本体论、认识论和伦理学在斯宾诺莎哲学体系里并不是彼此独立的部分，而是作为整个哲学体系的三个重要环节。本体论是斯宾诺莎整个哲学体系的出发点和基础，惟有知神和认识自然，我们才能完善我们的知性或理性，因而才能达到我们的最高幸福和自由；伦理学是斯宾诺莎整个哲学体系的归宿和目的，不论是对神或自然的认识，还是对人的本质和力量的认识，其最终目的是为了达到人生的最高幸福和完善；而认识论正是介于本体论和伦理学之间的桥梁，它是途径和手段，正是通过对神和人的认识，才完成了从本体论到伦理学的过渡。因此，斯宾诺莎的哲学体系可以说是一个以知神、认识自然为

① 斯宾诺莎：《伦理学》，中文版，232 页，北京，商务印书馆，1958。

② 斯宾诺莎：《伦理学》，中文版，243 页，北京，商务印书馆，1958。

开始，继而经过知人、认识人的理性和情感，从而达到人的最高幸福和自由的观念演绎系统，作为这个系统的最高存在范畴是“神”、“自然”或“实体”，而作为这个系统的最后归宿则是人的最高境界，即人的幸福和自由，整个系统是一个以知神、认识自然为开始，以爱神、爱自然达到人的最高圆满为结束的从本体论到伦理学的自成起结的自足系统。

本体论最终必须落脚于伦理学上，求真必须与至善相统一，这可以说是斯宾诺莎哲学体系最鲜明的特征。斯宾诺莎之所以最后以《伦理学》来命名他的代表作，正表明他的哲学不同于一般的形而上学的自然哲学。对于他来说，哲学研究绝不是仅仅获得知识，更重要的是以这种知识来指导人的行为和道德实践，求真和至善、理论知识和道德实践、认识论和伦理学在他那里是统一的、不可分的。他说：“我志在使一切科学都皆集中于一个最终目的，这就是达到我们上文所说过的人的最高的完善境界。因此，各门科学中凡是不能促进我们目的实现的东西，我们将一概斥之为无用；换言之，我们的一切行为与思想都必须集中于实现这惟一目的。”^① 斯宾诺莎的哲学体系可以更加名符其实地称之为“伦理哲学体系”。

^① 斯宾诺莎：《知性改进论》，中文版，22页，北京，商务印书馆，1960。

“在自身内”和“在他物内”的对立统一 ——斯宾诺莎哲学体系的内部逻辑结构剖析

尽管《伦理学》是以一系列哲学范畴如“自因”、“实体”、“属性”、“样态”、“神”、“无限”、“自由”、“必然”和“永恒”等开始的，但是，如果我们仔细考察，这些范畴都基于一对根本差别，即“在自身内/通过自身而被认识”（in se/per se concipitur）和“在他物内/通过他物而被认识”（in alio/per alium concipitur），这对差别就其存在方式而言，是本体论的差别；就其认识方式而言，是认识论的差别，我们可以把它们统称为本体论—认识论的差别。

这对根本差别首先是作为公则纳入《伦理学》的。《伦理学》第一部分公则一：“一切事物不是在自身内，就必定是在他物内”（这是本体论的差别）；公则二：“一切事物，如果不能通过他物而被认识，就必定通过自身而被认识”（这是认识论的差别）。这对差别都分别采取了两者必具其一的形式，也就是说，要么“是在自身内”，要么“是在他物内”，要么“通过自身而被认识”，要么“通过他物而被认识”，任何第三者是不存在的。正是根据这两条公则，斯宾诺莎首先对他的哲学体系里的两个根本概念“实体”和“样态”下了定义，所谓实体是“在自身内并通过自身而被认识的东西。换言之，形成实体的概念可无须借助于他物

的概念”。所谓样态是“实体的特殊状态，亦即在他物内并通过他物而被认识的东西”。^①由此可见，这对本体论—认识论的差别在斯宾诺莎的哲学体系内更具有根本的性质，可说是这一体系内所隐蔽的根本前提，以后我们还会看到，它的大部分命题的展开和证明过程都是根据这种二分法进行的。

在斯宾诺莎体系里，“在自身内”是同“实体”、“神”、“产生自然的自然”联系在一起的，“在他物内”是同“样态”、“特殊状态”、“被自然产生的自然”联系在一起的。在斯宾诺莎看来，任何存在的东西都必然有一个其所赖以存在的原因，而这些原因“不是包含在那物本性或界说之内（这是因为存在属于那个事物的本性），就必定包含在那物自身之外”。^②存在的原因包含在自身本性之内的，也就是他所谓“自因”（*causa sui*）的，只是“神”、“实体”或“产生自然的自然”，因为它不能为任何别的东西所产生，它的本质就必然包含存在，或存在即属于它的本性。凡存在的原因不包含在自身本性之内的，就不是“自因”，而是“他因”，样态存在的原因就不在自身内，而是在他物内。样态分为无限的样态和有限的样态，前者指出自神的某一属性的绝对本性的样态，如物质中的运动和静止，思维中的无限理智；后者指特殊的个别事物或个别观念，它们虽然归根结底也是依赖于神的，但它

① 斯宾诺莎：《伦理学》，中文版，3页，北京，商务印书馆，1958。

② 斯宾诺莎：《伦理学》，中文版，8页，北京，商务印书馆，1958。

们需要另一个特殊的个别事物或个别观念作为它们存在和动作的直接原因，而且此原因又需要另一个个别事物或观念作为它存在和动作的直接原因，如此类推，以至无穷。这样，整个有限样态就构成一无限的因果系列。

从表面上看，斯宾诺莎似乎对于“在自身内”和“在他物内”之间划了一道明确的界限，作为“在他物内”的样态或被自然产生的自然，是相对有限的，而作为“在自身内”的神、实体或产生自然的自然，则是绝对无限的；作为“在他物内”的样态或被自然产生的自然，是有生有灭的，运动变化的，而作为“在自身内”的神、实体或产生自然的自然，则是不生不灭的、绝对静止的，前者用绵延或时间去说明，后者只能用永恒去解释；作为“在他物内”的样态或被自然产生的自然，只具有相对的圆满性和实在性，而作为“在自身内”的神、实体或产生自然的自然，则具有绝对的圆满性和实在性，前者是被动的，后者是主动的，前者是受制的，后者是自由的。由于“在自身内”和“在他物内”的这种表面对立形式，从而使斯宾诺莎哲学体系初看起来，无限的绝对的能动的惟一实体（神）和有限的相对的被动的杂多样态构成了存在领域内对立的两极，形成一僵死的框架。

我们这里要探讨的，就是这一对本体论—认识论的根本差别在斯宾诺莎体系里是否具有绝对不可逾越的鸿沟。“在自身内”是否就绝对不是“在他物内”，“在他物内”是否就绝对不是“在自身内”，或者换一

种说法，神是否就不是自然万物，自然万物是否就不是神。这是一个对于斯宾诺莎哲学体系正确评价的重要问题。

看来，斯宾诺莎并不是绝对坚持这条不可逾越的界限的，他的卓越的辩证法思想使他否认了这种差别的绝对形而上学的性质。在《伦理学》第一部分命题十五附释里，斯宾诺莎为了驳斥有些人认为有形实体必然不是无限的说法，指出有两种认识观点，即想象和理智这两种观点，例如我们对于量有两种理解，一种是抽象的量，这是想象的产物，一种是作为实体的量，这是从理智中产生的。如果就出于想象的量而言，则我们将见到量是有限的、可分的，并且是由部分所构成的，反之，如果就出于理智的量而言，则我们将会看到量是无限的、惟一的和不可分的。斯宾诺莎写道：“凡是能辨别想象与理智之不同的人，对于这种说法，将会甚为明了，特别是倘若我们想到，物质到处都是一样，除非我们以种种方式对物质作歪曲的理解，物质的各个部分并不是彼此截然分离的；换言之，就物质作为样态而言，是可分的，但就物质作为实体而言，则是不可分的。例如，就水作为水而言，此处也有，那处也有，其部分彼此分离，则我们便认水为可分的，但就水作为有形实体而言，便不能认为它是可分的，因为它既不可分离，又不可分割。再者，就水作为水而言，是有生有灭的，但就水作为实体而言，

是不生不灭的。”^① 这样一种对同一个东西有两种不同看法的理智观点，我们称之为同一两面论（two-sided identity 或者 two distinct aspects of the same thing），这是斯宾诺莎提出的一种哲学思辨观点。

根据斯宾诺莎这样一种同一两面论，“在自身内”和“在他物内”是不会有绝对不可逾越的鸿沟，它们只具有相对的性质，下面我们就从两方面来论证这一点。

首先，“在自身内”（即神）实际上也可以说是“在他物内”（即万物）。这一点我们可以从斯宾诺莎提出是神是世界的内因（causaimmanens）而不是外因（causatransiens）的观点找到证明。在斯宾诺莎看来，神与自然不是两个东西，一个在另一个之外，而根本就是一个东西，神即自然。神不在世界之外，而是世界之内，他说：“神是一个内因，而不是一个外因，因为神是在其自身之中而不是在其自身之外产生一切，因为它之外，根本就不存在任何东西。”^② 神并不是在其产生的结果之外，是在其产生的结果之内，结果和原因不是两个东西，而是同一个东西。因此，“在自身内”的神决不能离开“在他物内”的自然万物，神是以无限多方式表现在无限多的事物之中，离开了自然万物，神也就不复存在，所以“在自身内”根本上说也是“在他物内”。我们可以说，这一点也正是斯宾

① 斯宾诺莎：《伦理学》，中文版，17页，北京，商务印书馆，1958。

② 斯宾诺莎：《略论神、人和人的幸福》，159页，北京，商务印书馆，1987。

诺莎区别于笛卡尔的重要所在。笛卡尔的神是世界的超越原因，神与世界是两个东西，神在世界之外，而斯宾诺莎的神是世界的内在原因，神不在世界之外，神与世界是同一个东西。就这一点而言，斯宾诺莎关于神存在的证明虽然也是一种本体论的论证，然而与安瑟伦和笛卡尔的证明有完全不同的结果，他实际上不是证明神的存在，而是证明世界的存在，与其说他肯定神，毋宁说他肯定万物，如果我们说他是无神论，那么我们同样也可以称他为有世界论。

另一方面，“在他物内”实际上也可说是“在自身内”。这一点我们同样可以从斯宾诺莎说样态是实体（即神）的特殊状态看出来，所谓实体的特殊状态（modification），就是实体的样态化的表现，在斯宾诺莎看来，“一切存在的东西都存在于神之内，没有神就不能有任何东西存在，也不能有任何东西被认识”，^①因此作为“在他物内”的样态只是作为“在自身内”的实体的表现和状态。斯宾诺莎之所以不用“事物”而用“样态”一词，就是为了表明这一关系，“因为样态是在他物内并通过他物而被认识的东西，这就是说，样态只在神之内，只能通过神而被认识”。^② 斯宾诺莎在致友人的一封信中曾经明确表示，他对于神和自然持有一种非常不同于近代基督徒的观点，他说：“我认为神是一切事物的内因，而不是外因。我和保罗一样，

① 斯宾诺莎：《伦理学》，中文版，14页，北京，商务印书馆，1958。

② 斯宾诺莎：《伦理学》，中文版，24页，北京，商务印书馆，1958。

可能也同所有古代哲学家一样，主张一切事物都存在于神内，并且在神内运动。”^① 因此，在斯宾诺莎看来，“在他物内”实际上就是“在神内”，即“在自身内”。

如果说“在自身内”就是“在他物内”，乃是一种神化自然的观点，那么“在他物内”就是“在自身内”，就是一种自然神化的观点，斯宾诺莎利用他的同一两面理论使“在自身内”和“在他物内”这两个似乎绝然对立的東西彼此沟通了起来，这不能不说是他的形而上学框架内的辩证因素。

“在自身内”和“在他物内”的这种对立统一关系明显表现在斯宾诺莎的二重性自然上。我们知道，斯宾诺莎将自然分为“产生自然的自然”（*natura naturans*）和“被自然产生的自然”（*natura naturata*），这是他从库萨的尼古拉和布鲁诺那里借来的一对富有辩证意义的术语。所谓“产生自然的自然”是指在自身内并通过自身而被认识的实体，或者指表示实体的永恒无限本质的属性，所谓“被自然产生的自然”是指“出于神或神的任何属性的必然性的一切事物；换言之，就是指神的属性的全部样态，就样态被看作在神之内，没有神就不能存在，也不能被理解的东西而言”。^② 这两个概念其实不是指两个自然，而是指同一个自然。从原因上看，自然是产生自然的自然；从结

① 《斯宾诺莎书信集》，英文版，343页，1928。

② 斯宾诺莎：《伦理学》，中文版，27页～28页，北京，商务印书馆，1958。

果上看，自然又是被自然产生的自然；从统一性和无限性上看，自然是产生自然的自然，从多样性和有限性上看，自然又是被自然产生的自然。如果说它们两者有差别，那只是在逻辑上的差别，而不是在时间和空间上的差别，哲学史家文德尔班说：“神是自然，作为宇宙本质，它是产生自然的自然，作为个别事物的整体，它是被自然产生的自然，如果在这种关系里，我们把产生自然的自然叫做事物的致动因，那么这个创造力一定不能被认为是某种不同于它的作品的东西，这个原因只存在于它的结果里。”^① 这话讲得是有一定道理的。斯宾诺莎之所以使用这一对概念，实际上就是为了表明原因和结果、能动性和被动性、统一性和多样性、无限性和有限性的统一性。

由此可见，“在自身内”和“在他物内”两者在斯宾诺莎的哲学体系里都没有单方面的真理性，它们的真理性和实在性仅在于它们两者的对立统一，仅是“在自身内”，并不构成实体的全部完满性，它必须要求“在他物内”作为自己的表现。同样，仅是“在他物内”，并不形成事物的存在根据，它必须要求“在自身内”作为自己的根基。正如原因必然有其结果，本质必然有其现象一样，“在自身内”必然有其“在他物内”，“在自身内”和“在他物内”之间决不存在不可逾越的鸿沟。

存在领域内的这对本体论的差别在认识论上的表

^① 文德尔班：《哲学史》，英文版，409页，1926。

现，就是所谓实体的认识和样态的认识这两种不同的认识方式的对立。

按照斯宾诺莎的看法，实体是“通过自身而被认识的”；换言之，形成实体的概念，无须借助于他物的概念。反之，样态是“通过他物而被认识的”；换言之，想要知道样态，必须借助于他物的概念。斯宾诺莎写道：“实体是在自身内并通过自身而被认识的东西；换言之，想要知道实体，无需凭借他物的概念。反之，样态乃是在他物内并通过他物而被认识的东西，想要知道样态，必须从它所依存的东西的概念中去寻求。”^①

这里斯宾诺莎提出了对于实体（即“在自身内”）和样态（即“在他物内”）两种不同的认识方法，对于前者，无须借助于他物，只需通过其自身的概念。反之，对于后者，则须从它们所依存的东西的概念中去寻求。表面上看来，这两种认识方式似乎又是决然对立的，实体的认识不同于样态的认识，这两种认识之间没有任何过渡的桥梁。

情况其实并非这样。如果实体的认识和样态的认识始终是形而上学对立着的，那么认识实体除了通过对实体自身的直观外，别无他法，而认识样态也始终会停留在有限的部分阶段上，达不到真正实体性的整体认识。对于这一点，斯宾诺莎当然是不会满意的，他需要这两种认识之间的沟通。首先，他强调了对样

^① 斯宾诺莎：《伦理学》，中文版，7页，北京，商务印书馆，1958。

态的认识可以达到对实体的认识，例如他说：“我们理解个别事物愈多，则我们理解神也愈多”，^①“既然没有神万物就不能存在，也不可设想，显而易见，所有自然现象，就其精妙与完善的程度来说，实包含并表明神这个概念。所以我们对于自然现象知道的愈多，则我们对于神也就有更多的了解。……我们对于自然现象知道的越多，则我们对于神的本质，也就是万物的原因，就有更多的了解。”^②其次，他也强调了对神的认识可以达到对样态更真实的理解，他心目中最高级的知识即第三种知识，就是指“由神的某一属性的形式本质的正确观念出发，进而达到对事物本质的正确知识”，^③并且说：“心灵的最高德性在于知神，在于依据第三种知识来理解事物。心灵愈善于依据这种知识来理解事物，那么心灵的这种德性将愈大。所以谁能够依据这种知识来理解事物，谁就能够发展到最高的完善。”^④因此在斯宾诺莎看来，实体的整体认识和样态的部分认识都同属重要的认识，它们两者彼此相互补充，从对实体的整体认识可以过渡到对样态的部分认识。反之，从对样态的部分认识也可以过渡到对实体的整体认识。

知识在斯宾诺莎体系里是人作为“在他物内”的样态状态过渡到作为“在自身内”的实体状态的惟一

-
- ① 斯宾诺莎：《伦理学》，中文版，237页，北京，商务印书馆，1958。
② 斯宾诺莎：《神学政治论》，68页。
③ 斯宾诺莎：《伦理学》，中文版，74页，北京，商务印书馆，1958。
④ 斯宾诺莎：《伦理学》，中文版，238页，北京，商务印书馆，1958。

手段，是人神联系的桥梁。他的所谓三种知识实际上就是人（在他物内）向神（在自身内）发展的三个阶段。在斯宾诺莎看来，个体理智的发展并且是和人类社会的发展是平行的。

斯宾诺莎把知识分为三种：第一种知识是一种不依理智的秩序而由直接经验和间接传闻而得到的感性知识，他把这种知识称之为“意见”或“想象”（*opinio or imaginatio*）；第二种知识是据事物的共同概念和正确观念进行推理的科学知识，他把这种知识称之为“理性”（*ratio*）；第三种知识是直接从神的本质观念出发进而达到对事物本质认识的哲学知识，他把这种知识称之为“直观知识”（*scientia intuitiva*）。斯宾诺莎认为第一种知识是片断的混淆的和不正确的知识，第二种知识和第三种知识才是真知识，但惟有第三种知识才是最完善的知识，可以产生“心灵的最高满足”。

在意见或想象阶段，人心是为外界物体所决定或为偶然机缘所决定以观认事物，“每一个人总是全凭他的感情来判断一物的善或不善，有用或无用”。^① 这种知识的结果是人的行为不受理性指导，而受激情（*passion*）所支配，除了服从自己外，不受任何法律的约束，人与人互相敌对，彼此相互损害。这是人类的自然状态，在这一状态，我们是奴隶，根本无所谓自由。在理性阶段，人心为事物内在本质所决定以同时

① 斯宾诺莎：《伦理学》，中文版，121页，北京，商务印书馆，1958。

观认多数事物而察见其相同、相异和相反之处，故“心灵便能清楚明晰地观认事物”，^① 他们遵循理性的指导而判断善或恶，遵循理性的指导而做有益于自身并有益于别人的行为，遵循理性的指导而组成社会。因为“经验告诉我们，通过人与人的互相扶助，他们更易于各获所需，而且惟有通过人群联合的力量才可易于避免随时随地威胁着人类生存的危难”。^② 这就是人类的社会状态，在这一状态中，善恶皆为公共的契约所决定，每一个人受法律约束，服从政府，相互和平共处，互不损害，从而确保了个人的安全。斯宾诺莎敏锐地认识到，一个受理性指导的人，遵从公共法令，在国家中生活，较之他只服从他自己，在孤独中生活更为自由。在直观知识阶段，人的心灵惟以神的知识为准，在永恒的形式下观认一切事物，从而认识到自己存在于神内，并通过神而被认识。斯宾诺莎写道：“我们的心灵只要能在永恒的形式下认识它自身和它的身体，就必然具有对于神的知识，并且知道它是在神之内，通过神而被认识。”^③ 由这种知识必然产生对神的理智的爱（*amor Dei intellectualis*），这可以说是人类的宗教状态，因为在这一阶段，对神的理智的爱已与圣经上所说的“光荣”没有区别，人的灵魂不受激动，而依某种永恒的必然性认识自身、认识神、认识物，永远享受真正的灵魂满足，达到真正的得救、

① 斯宾诺莎：《伦理学》，中文版，67页，北京，商务印书馆，1958。

② 斯宾诺莎：《伦理学》，中文版，181页，北京，商务印书馆，1958。

③ 斯宾诺莎：《伦理学》，中文版，240页，北京，商务印书馆，1958。

幸福或自由。这也就是说，到这一阶段，人就完成了从样态状态到实体状态的过渡，人从“在他物内”过渡到了真正自由的“在自身内”。不过，真要正确理解这一过渡，我们还得分析斯宾诺莎伦理学里的所谓自由问题。

自由问题是斯宾诺莎哲学的最后宗旨和目的所在。本体论最终必须落脚在伦理学上。根据“在自身内”和“在他物内”这对根本差别，斯宾诺莎划分了两种必然性，一种是内在的必然，即他所谓“自由的必然”(*libera necessitas*)，一种是外在的必然，即他所谓“强制的必然”。他说：“一物之所以称为必然的，不由于其本质使然，即由于其外因使然，因为凡物存在不出于其本质及界说，必出于一个一定的致动因。”^① 凡出于自身本性的（即在自身内的）必然是内在的或自由的必然，凡出于外因的（即在他物内的）必然是外在的或强制的必然。斯宾诺莎把自由同内在的必然结合起来，他认为外在的因素是强制的元素，内在的因素才是自由的元素，内在的因素支配愈多，我们就愈是自由。所以他认为“凡是仅仅由自身本性的必然性而存在，其行为仅仅由它自身决定的东西叫做自由”，反之，“凡一物的存在及其行为均按一定的方式为他物所决定，便叫做必然或受制”。^② 这里清楚地看出，斯宾诺莎在必然王国里找寻的自由，是一种按其自身本性

① 斯宾诺莎：《伦理学》，中文版，30页，北京，商务印书馆，1958。

② 斯宾诺莎：《伦理学》，中文版，4页，北京，商务印书馆，1958。

而存在和行动的必然，自由置于“内在的必然性”上，这是斯宾诺莎自由学说最突出的特点。这一点他在阐明神是自由因时说得很清楚，“因为只有神依据它的本性的必然性而存在，只有神依据它的本性的必然性而行动，所以只有神才是自由因”。^①

根据这种观点，我们最初看到的是神（实体）的自由和万物（包括人在内的样态）的必然，即“在自身内”的自由和“在他物内”的必然相对立的形式，因为惟有神（实在）才是真正由于自身本性而存在，其行为仅由其自身所决定的东西，而样态（万物）则是由于他物而存在，其行为皆由他物所决定，所以惟有神才是自由的，而样态则是必然的或受制的。这里显然又是一形而上学的对立形式。

但是，正如“在自身内”和“在他物内”有相互联系和过渡性质一样，斯宾诺莎同样认为在神的自由和样态的必然之间有着过渡的环节，而且这一环节是人作为样态状态如何上升到实体状态的重要步骤。在《伦理学》第五部分一开始他就说：“最后我进到伦理学的另一部分，来讨论达到自由的方法或途径。所以在这一部分里，我将讨论理性的力量，指出理性有什么力量可以克制情感，并且指出什么是心灵的自由或幸福。”^②所以在斯宾诺莎的思想里，人的自由是可以达到的，人可以从绝对的奴隶状态过渡到神圣的自由

① 斯宾诺莎：《伦理学》，中文版，19页，北京，商务印书馆，1958。

② 斯宾诺莎：《伦理学》，中文版，220页，北京，商务印书馆，1958。

状态。要完成这一过渡，斯宾诺莎认为仅在于把样态的外在规定性变为内在的规定性，把强制的必然变为内在的自由的必然，其途径就是让必然性渗入自己的意识，成为自身内部的东西，从而把客观外在的东西转化为主观内在的东西。这样，这种本来在他物内的必然就变成了在自身内的必然。斯宾诺莎在答复友人的一封信里说：“如果他同笛卡尔一样，说那个不受任何外因所强迫的人才是自由的，而他所谓被强迫的人是指违背自己意志而行事的人，那么我承认，我们在某些事情上是不受强迫的，在这方面我们有自由的意志，但是如果他所谓被强迫的人是指这样一种人，这种人虽然不违背自己的意志而行事，但却是必然地行事，那么我否认我们在任何事情上都是自由的。”^① 这里斯宾诺莎把“必然地行事”和“不违背自己的意志而行事”统一起来，就表明人的自由仅在于把必然性提升到自我意识，而意识正是一种知识，因此知识就成为他体系里从必然王国向自由王国飞跃的惟一途径。

认识在斯宾诺莎看来无非就是找寻因果关系，所谓因果关系就是事物之间的必然关系。认识到事物的必然性，我们的行动就得到理性的指导，摆脱了盲目性，因而我们的行动就有自主权，获得了自由。他说：“心灵的力量仅仅为知识所决定，而心灵的薄弱或被动又仅仅为知识的缺乏所决定，或者换言之，为不正确的观念所包塞的心灵是最被动的……反之，那大半为

^① 《斯宾诺莎书信集》，英文版，296页。

正确观念所构成的心灵则是主动的。”^① 斯宾诺莎区分了两种人，受情感或意见支配的人和为理性所指导的人，他说：“前者的行为，不论他愿意与否，完全不知道他所做的是什​​么，而后者的行为不是受他人的支配，而是基于自己的意志，而且仅做他所认识到在他的生活中最为重要的事，亦即仅追求他所最希望的对象。”^② 斯宾诺莎把前一种人称为“奴隶”，把后一种人称为“自由人”，自由人被他描述为“依照我们固有所本性的法则而行”和“做自其所具有的性质必然而出之事”的人。这也就是说，当客观世界的必然性未被人们认识时是盲目的，这就造成了对人的奴役，但人们在实践中认识到了这种必然性，并遵循这种必然性而行动，利用这种必然性而为人类服务时，人们就不再是奴隶，而是自由人。作为哲学家的斯宾诺莎就是这样去寻找人的决定和活动同宇宙的必然性相一致的知识，最后他终于在第三种知识，即“在永恒的形式下观认事物”里找到了人的精神的不朽或心灵的永恒，他写道：“从第三种知识既可以产生最高的精神满足，由此可以推知，人的心灵也许可能具有那样的本性，即随身体之消灭而消灭的部分与长存的那一部分比较起来，则前一部分是无足轻重的。”^③ 精神的不朽和心灵的永恒就是人从有限进入无限，也即人从“在他物内”的样态达到了“在自身内”的实体。

① 斯宾诺莎：《伦理学》，中文版，235页，北京，商务印书馆，1958。

② 斯宾诺莎：《伦理学》，中文版，205页，北京，商务印书馆，1958。

③ 斯宾诺莎：《伦理学》，中文版，245页，北京，商务印书馆，1958。

《伦理学》第五部分命题三十六这样一段话值得我们深思：“心灵对神的理智的爱，就是神借以爱它自身的爱，这并不是就神是无限的而言，而是就神之体现于在永恒的形式下看来的人的心灵的本质之中而言，这就是说心灵对神的理智的爱乃是神借以爱它自身的无限的爱的一部分。”作为样态的人的心灵（在他物内）乃是作为实体的神（在自身内）的一部分，因此作为部分的人的心灵对作为其整体的神的理智的爱，就是作为整体的神对作为其部分的自身东西的爱。因此人的心灵对神的理智的爱就是神借以爱其自身的无限的爱的一部分；换言之，“在他物内”对“在自身内”的理智的爱，就是“在自身内”借以爱其自身的爱。至此“在他物内”的样态可以说达到了“在自身内”的实体，人神达到了最高的统一。故斯宾诺莎写道：“由此可以推知，说神爱其自身，即无异于说神爱人类，因此，神对人类的爱与心灵对神的理智的爱是同一的。据此我们可以明白了解我们的得救、幸福或自由何在了，即在于对神之持续的永恒的爱，或在于神对人类的爱。”^①

至此我们可以把斯宾诺莎《伦理学》的整体逻辑结构概括如下：斯宾诺莎《伦理学》提出的根本问题是人类如何达到自由的问题，他对这个问题的回答是，自由在于真知识，真知识就是心灵与自然相一致的知识，所以关于自由的伦理学问题，关于真知识的认识

^① 斯宾诺莎：《伦理学》，中文版，243页，北京，商务印书馆，1958。

论问题和关于心灵和自然的统一的本体论问题是紧密结合在一起的。这种结合他是通过在存在、认识和自由这三个领域内都有一组“在自身内”和“在他物内”的根本差别构造起来的。在存在领域内，这种差别表现为实体和样态的差别；在认识领域内，表现为实体的认识和样态的认识的差别；在自由领域内，表现为实体的自由和样态的必然的差别。但是，正如“在自身内”和“在他物内”本身没有绝对不可逾越的鸿沟一样，存在领域内的样态和实体，认识领域内的样态认识和实体认识，自由领域内的样态必然和实体自由同样也不存在绝对不可逾越的界限。斯宾诺莎《伦理学》的工作就是要完成从样态到实体、从样态认识到实体认识、从样态必然到实体自由的过渡，而整个这三个领域正表现为从“在他物内”到“在自身内”的过渡，即从存在出发，通过认识，达到人的自由和幸福，人作为“在他物内”的样态最后上升为“在自身内”的实体。这就是斯宾诺莎《伦理学》或者说他的哲学体系的整个逻辑结构及其最后宗旨。

《伦理学》一书提要

斯宾诺莎的《伦理学》的根本原则可以归结为如下三条：

一、一切事物不是在自身内，就必定是在他物内；一切事物如果不能通过他物而被认识，就必定通过自

身而被认识。这可以叫做本体论—认识论的存在原则。

根据这条原则，斯宾诺莎构造了三个基本概念，即实体、属性和样态。

1. 实体，即在自身内并通过自身而被认识的东西；换言之，形成实体的特殊概念，可以无须借助于他物的概念。

2. 属性，即由知性看来是构成实体的本质的东西。

3. 样态，即实体的状态，亦即在他物内并通过他物而被认识的东西。

二、如果有确定的原因，则必定有结果相随，反之，如果有确定的结果，则必定有原因存在；认识结果有赖于认识原因，结果的知识包含原因的知识。这可以叫做本体论—认识论的因果原则。

根据这条原则，凡物之存在或不存在必有其存在或不存在的原因或理由。这个原因或理由，如果不是包含在那物本性之内，就必定是存在于那物本性之外。这样斯宾诺莎区分了：

1. 自因，即存在的原因包含在自身本性之内，也就是说，它的本质即包含存在，它的本性只能设想为存在。

2. 他因，即存在的原因不包含在自身本性之内，而是在自身本性之外，它的存在依赖于在他之外的其他事物。

三、凡两个东西之间无相互共同之点，则一个东西不能为另一个东西的原因，这个东西不能借那个东

西而被理解。这可以叫做本体论—认识论的关系原则。

但这不等于说，出于同一原因的两个不同类的事物之间在秩序和联系上没有平行对应的关系，因为既然它们出于同一原因，它们的秩序和联系应当是相同的。所以我们可以说，思想和物体虽然是两个相互之间无共同之点的东西，物体不能限制思想，思想也不能限制物体，但是真观念必定符合它的对象，观念的次序和联系与事物的次序和联系是相同的。

根据这三条本体论—认识论平行原则，斯宾诺莎研讨神、人和人的幸福等诸问题。

论 神

首先，斯宾诺莎把神理解为绝对无限的存在，亦即具有无限多属性的东西，其中每一属性各表现永恒无限的本质。

神必然存在。根据本体论因果原则，神所以存在的理由或原因，不是在神的本性之内，就必定在神的本性之外。假如神所以存在的原因即在神的本性之内，则神就必定是自因，它的本质就包含存在，所以神必然存在。但是假如神所以存在的原因不在神的本性之内，而在神的本性之外，那么在神的本性之外还有一个产生神的原因，这样神就不是绝对无限的存在，这和神的定义是相矛盾的，所以神必然存在。另外，我们还可以这样来证明，既然能够存在就是有力，那么一物具有实在性愈多，它能够存在的力量也必定愈多，所以绝对无限之物或神，其自身必定具有绝对无限的

能够存在的力量，所以神绝对地存在。据此，我们也可以把神叫做实体，因为神存在的原因是在自身之内并通过自身而被认识，形成神的概念，无须借助于他物的概念。

上述是先天的证明，我们还可以从后天方面来证明，我们存在既然是一经验事实，则我们存在的原因或者是在我们本性之内，或者是在我们本性之外。因为我们是有限的存在，我们存在的原因决不能在我们本性之内，所以我们存在的原因只能在我们本性之外的必然存在的他物之内，所以绝对无限的东西，亦即神，必然存在。由此可以推知：如果不是无物存在，则必然有一个绝对无限的东西存在。

神是惟一的。这就是说，除了神以外，不能有任何实体，也不能设想任何实体。假如神不是惟一的，那么就有两个具有相同性质的实体，这显然是荒谬的，因为按事物的本性，不能有两个或数个具有相同性质或属性的实体，所以神是惟一的。这就是说，宇宙间只有一个实体，这个实体是绝对无限的，或者说，神是惟一的一个绝对无限的存在，是惟一的一个具有无限多属性的实体，其中每一属性各表示永恒无限的本质。

神只是按照它自己的本性的必然性而存在和动作。因为在神之外，决无任何东西存在，因而也就不可能有任何东西决定它存在和动作，所以神只是按照它自己本性的必然性而存在和动作。从这里我们可以推知，自然中没有任何偶然的東西，一切事物从永恒到永恒

都以同等的必然性自神而出，都按照神的无限本性的规律而动作，整个自然皆服从统一的固定不变的秩序和规律，斯宾诺莎把这秩序和规律称作“神的决定和命令”。自然的力量就是神的力量，自然的法则就是神的法则。自然界中任何事物不能违背自然的普遍法则，正如它们不能违背神的决定和命令一样。

神是万物的自由因。因为在我们看来，凡是仅仅由自身本性的必然性而存在、其行为仅仅由它自身决定的东西才叫做自由。神正是按照它自身本性的规律而行动，决不受任何外因的强迫，所以神才是惟一的自由因。从这里可以看出，我们所谓神是自由的，与那些神学家们所说的神是自由的，意思根本不同。神学家们说神是自由的，是因为他们想象神能够使那些出于神的本性之必然性或在神的力量支配下的事物不出现或者不为它所产生，这就无异于说神能任意改变三角形的本性，能使三内角之和不等于两直角。神能令一定的原因不产生结果，这种看法是完全错误的。我们所谓神的自由，就是指它绝对地按照它自身本性的必然性而行动。

神没有理智和意志。因为理智和意志，无论是无限的或是有限的，皆属于被自然产生的自然，而作为产生自然的自然的神决不可能有理智和意志。即使我们说理智和意志属于神的永恒本质，但神的理智和意志与人的理智和意志有天壤之别，正如天上的犬座星和地上能吠的狗一样。神的行动皆出于其本性的绝对必然性，神不为目的而存在，神也不为目的而动作。

我们不可能想象神可能会创造另一个不同于我们现在的世界，正如我们不可能想象三角形的三内角之和不等于两直角一样，因为如果神能够另外创造一个宇宙，万物可以另样改观，那么神的本质亦就必定会改变，这显然是背理的。神的万能永远是现实的，而且将永恒地保持其现实性，这也就是神的最高圆满性的表现。

神，或神的一切属性都是永恒的。因为神是实体，而实体必然存在。这就是说，它的本性即包含存在，或根据它的定义便可以推出它的存在，所以神是永恒的。其次，神的属性是属于实体的东西，现在永恒性既然属于实体的本性，所以每一个属性都必包含着永恒性，因此神的一切属性也都是永恒的。从这里可以看出，我们所谓永恒性乃指存在本身，就存在被理解为只能从永恒事物的定义中必然推出而言，因此我们只能用永恒性解释神，而不可以用绵延或时间去解释它，虽说绵延可以设想为无始无终。在永恒中，是没有何时、或以前、或以后的。

万物都依靠神的力量。一切存在的东西，都存在于神之内，没有神就不能有任何东西存在，也不能有任何东西被理解。一切存在的事物莫不以某种一定的方式表示神的本性；一切存在的事物莫不以某种一定的方式表示神的力量，而神的力量即是万物的原因。所以万物都依靠神的力量。

神是万物的内因，而不是万物的外因。凡是存在的事物，都是存在于神以内，都是通过神而被认识，所以神是在它之内的万物的原因。其次，在神以外，

不能有任何实体，即在神以外没有任何自在之物，所以神是万物的内因，而不是万物的外因。这也就是说，神作为世界的支持力量是不能同被支持的世界分离的，神作为世界的原因是不能同作为结果的世界分离的，原因和结果不是两个东西，而是同一个东西。所以神与世界同一，或者说，神即自然。

把以上各点归纳起来说，神的本性和特质就是：神必然存在；神是惟一的；神只是由它的本性的必然性而存在和动作；神是万物的自由因；神是永恒的；万物都在神之内，都依靠神，因而没有神就既不能存在，也不能被理解。最后，万物都预先为神所决定，但并不是为神的自由意志或绝对善意所决定，而是为神的绝对本性或无限力量所决定。

论 人

神或实体有无限多个属性，但就我们所能认识的，只有两个属性，即广延属性和思想属性。物体是表现神的广延属性的样态，心灵是表现神的思想属性的样态。正如广延的实体和思想的实体乃是那惟一的同一个实体，不过时而通过这个属性，时而通过那个属性去了解罢了；同样，广延的一个样态和这个样态的观念亦是同一的东西，不过由两种不同的方式表示出来罢了。譬如，存在于自然界中的圆形与在神之内存在着的圆形的观念乃是同一的东西，不过借不同的属性来表现而已。所以无论我们借广延这一属性，或者借思想这一属性，或者借任何别的属性来认识自然，我

们总会发现同一的因果秩序或同一的因果联系；换言之，观念的次序和联系与事物的秩序和联系是相同的，我们在每一观点下，总是会发现同样的事物连续。

人的心灵是神的无限理智的一部分，也即神的思想属性的一个样态，而人的身体则是神的广延属性的一个样态，因此人的整个本质乃是在某种一定方式内表示神的本性的一个状态或样态。构成人的心灵的现实存在的最初成分不外是一个现实存在着的个别事物的观念，而构成人的心灵的观念的对象只是实际存在着的身体或某种广延样态。人就是由心灵和身体所组成的同一个实际存在的东西；或者说，人就是具有心灵和身体的某种现实存在的样态。

身体和心灵的统一。身体和心灵乃是同一的东西，不过有时借广延属性，有时借思想属性去理解罢了。因此我们身体的主动或被动的次序就性质而论，与心灵的主动或被动的次序是同时发生的。构成人的心灵的观念的对象有了什么变化，必定为人的心灵所觉察；换言之，那个对象变化的观念将必定存在于人的心灵之中。一个观念较其他观念更为完美或所包含的实在性更多，那么这个观念的对象也较其他观念的对象更为完美或所包含的实在性更多。同样，某一身体较另一身体更能够同时主动地做成或被动地接受多数事物；依同样比例，与它联合着的某一心灵也将必定较另一心灵更能够同时认识多数事物，并且正如一个身体的动作单独依赖它自身愈多，需要别的身体的协助愈少，与它联合着的心灵也将能更明确地理解。所以要了解

或判断人的心灵的本性，我们首先必须知道人的心灵的对象即人的身体的本性。

人心就是人身的观念或知识。人心只有通过知觉身体的情状的观念才能知觉其自身，人心只有通过身体情状的观念才能知觉自己的身体，而且人心只有凭借身体情状的观念才能知觉外界事物。因此人心在自然的共同秩序下认识事物，总带有人身情状的观念，因而人心对于他自身，他自己的身体以及外界物体皆无正确的知识，而仅有混淆的片断的不正确的知识。

但人心中一切与神相关联的观念都是真观念。因为一切在神之内的观念总是与它们的对象完全符合的，所以它们都是真观念和正确观念，只有就它们与某个人的个体心灵相关联而言，才会有不正确的或混淆的观念。譬如太阳与我们的距离的观念，当我们纯从我们的身体为太阳所影响来想象太阳与我们的距离时，我们以为只相距二百英尺（约 61 米），但如果我们不从我们的身体为太阳所影响出发，那么我们就知道太阳与我们的真距离在地球的直径六百倍以上。

另外，人心中的为一切事物所共同具有的、且同等存在于部分和全体里的东西的观念，即所谓共同概念，也是正确的观念。说 A 为一切物体所共同具有的、且同等存在于部分和全体内，则人心中的 A 观念必然是正确的观念，因为 A 观念同等地存在于神之内和我们的的心灵里。由此推知有些观念或概念，为人人所共同具有的，因为一切物体有其相同之处，而此相同之处必为人人正确地清楚明晰地知觉着。

凡是由心灵中本身正确的观念推演出来的观念也是正确的。因为所谓由人的心灵中本身正确的观念推演出来的观念，意思就是说在神的理智中，有一个观念存在，而这个观念以神为原因，不是就神为无限而言，也不是就神之作为众多个体事物的观念而言，而只是就它构成人心的本质而言。

至此，我们可以得出结论说：凡观念与观念的联系是依照人身中情状或情感的次序和联系，则这种观念的联系乃包含人体自身的性质，从而是混淆的片断的不正确的知识。反之，凡观念与观念的联系乃依照神的理智的次序和联系，则这种观念的联系就不包含人体自身的性质，从而是正确的知识，足以使我们正确认识事物。

根据上述分析，我们可以把我们的知识分为三种：

第一种知识即意见或想象，即从通过感官片断地混淆地和不依理智的次序而呈现给我们的个体事物和从记号得来的观念。这是片断的、混淆的和错误的知识，是错误的原因。

第二种知识即理性，即从共同概念和事物特质的正确观念而得来的观念。这是正确的知识。

第三种知识即直观知识，即由神的某一属性的形式本质的正确观念出发，进而达到对事物本质的正确知识。这是最高的真知识。只有第二种和第三种知识，而不是第一种知识，才教导我们辨别真理与错误。

具有真观念的人必同时知道他具有真观念，他决不能怀疑他所知道的东西的真理性。因为具有真观念

并没有别的意思，即是最完满最确定地认识一个对象，凡是具有真观念的人无不知道真观念包含最高的确定性，正如光明之显示其自身并显示黑暗一样，真理即是真理自身的标准，又是错误的标准。

在心灵中没有绝对的或自由的意志。心灵之所以有这个意愿或那个意愿，乃是被一个原因所决定，而这个原因又为另一个原因所决定。所以心灵中没有意愿、欲求和爱好的绝对能力，在心灵中除了作为观念所包含的意愿或肯定与否定以外，没有别的意愿或肯定与否定，因此理智和意志是同一的。

人的现实本质就是竭力保持其存在的冲力，这种冲力当其单独与心灵相关联时，便叫做意志；当其心灵和身体同时相关联时，便称为冲动。而欲望就是我们意识着的冲动。所以人人都有一种自我保持的欲望，或者说，力求自我保存的欲望就是人的本质自身，就人的本质被认作为人的任何一种情感所决定而发生某种行为而言。

情感即身体的感触。这些感触凡能使身体活动的力量增长的，或者说，增加和助长一个人保持他自己存在的力量的，即为快乐的情感，快乐就是心灵从较不圆满的状态过渡到较大圆满的状态。反之，凡能使身体活动的力量减弱的，或者说，减少和妨碍一个人保持他自己存在的力量的，则为痛苦的情感，痛苦就是心灵从较大圆满的状态过渡到较小圆满的状态。爱不是别的，乃是为一个外在的原因的观念所伴随的快乐；恨也不是别的，乃是为一个外在的原因的观念所

伴随的痛苦。凡爱一物的人，必然努力使那物能在他的面前，并努力保持那物。反之，凡恨一物的人，必然努力设法去排斥那物，消灭那物。

人们总是全凭他的情感来判断一物的善或不善，有用或无用。所谓善乃是指一切的快乐和一切足以增进快乐的东西，特别是指能够满足我们愿望的东西。每一个人都是依据他的情感来判断或估量什么是善，什么是恶，什么是较善，什么是较恶，什么是最善，什么是最恶。如那贪婪的人，认为金钱富足为最善，金钱缺乏为最恶。而那虚荣心重的人所欲求的，无过于荣誉，所畏惧的，无过于羞辱。同一个对象，对于不同的人，可以引起不同的情感；同一个对象，对于同一个人，在不同的时间也可以引起不同的情感。

整个来说，情感乃是心灵的被动。快乐、痛苦以及由它们组合而成或从它们派生出来的各种情感都是被动的情感，有了这种情感，我们必然被动，因为这些情感皆起源于身体受到外界物体的感触。只要我们受外界感触而引起某种情感，则这种情感必然包含我们身体的性质和外界物体的性质，因而也就包含有不正确的观念，我们就必然被动。所以最后斯宾诺莎给情感的总定义是：“情感，所谓心灵的被动，是一个混淆的观念。通过这种观念心灵肯定其身体或身体的任一部分，具有比以前较大或较小的存在力量，而且由于有了这种混淆的观念，心灵便被决定而更多地思想此物，而不思想他物。”

论人的自由和幸福

斯宾诺莎的目的在于促使人们摆脱奴隶的状态，从被动的情感的束缚下解放出来，按照理性的指导，过着一种真正的自由人生活。

天地间没有任何个体事物不会被别的更强有力的事物所超过。对任何一物来说，总必有一个更强有力之物可以将它毁灭。一个情感只有通过一个和它相反的、较强的情感才能克制或消灭。譬如，对现实存在的事物的情感可以克制或战胜对未来或过去事物的情感，因为前者比后者更强烈。同样，对必然的事物的情感可以克制或战胜对可能的偶然的或无必然性的事物的情感，起于快乐的情感可以克制或战胜起于痛苦的情感。

善恶的知识不是别的，只是我们所意识到的快乐与痛苦的情感。从善和恶的知识中产生的欲望很容易被人从被动的情感中产生的欲望所制服，所以外界事物对于心灵的影响，比善和恶的知识所给予心灵的影响要大得多，从善和恶的知识中产生的欲望也很容易被对当前事物的欲望所压制或克服，而且意见比理性的影响也来得更大。所以，人们常常受制于情感，受自己的意见支配多，而受理性指导少，对于善恶的知识足以引起心灵的冲突，而且每每为种种情感所降服。诗人曾经感叹道：“我目望正道兮，心知其善，每择恶而行兮，无以自辩。”这充分说明了人的软弱无力和动摇不定。

斯宾诺莎所创导的走向自由和幸福的真正途径就是以理性克制情感的力量。因为心灵的力量只为理智所决定，我们只有从心灵的知识去找寻医治感情的药剂。我们知道，人的主动是由于某种意欲，而人的被动也由于同种意欲。譬如，人的本性总是希望他人依照他的意思而生活，这种欲望如果在一个无理性指导的人，便是被动的情感，叫做野心，与骄傲没有什么差别。反之，如果在一个依理性命令而生活的人，则是主动的德行或德性，叫做责任心。同样，所有一切的要求和欲望，只有起于不正确的观念，才算是被动的情感，而凡是为正确的观念所引起的或产生的欲望，则属于德性之内。一个被动的情感只有当我们对它形成清楚而明晰的观念，便立即停止其为一个被动的情感。所以在我们能力范围内寻求克制情感的药剂，除了力求对于情感加以真正理解外，实无别的更好的良方。人的心灵除了具有思想的力量和构成正确观念的力量以外，没有别的力量。

天地间没有任何个体事物比起遵循理性的指导而生活的人对于人更为有益。只要心灵依照理性的指导去理解一物，不论所得的观念，为将来之物，过去之物或现在之物的观念，而心灵的感受都是同等的。依照理性的指导，我们于两善中，将择其大者；于两恶中，将择其小者。我们宁追求将来的较大之善，而不择取现在的较小之善；宁择取现在的较小之恶，而不追求将来的较大之恶。

只要心灵理解一切事物都是必然的，那么它控制

情感的力量便愈大，而感受情感的痛苦便愈少。由此推知，我们对于情感的理解愈多，则我们愈能控制情感，心灵感受情感的痛苦也愈少。

受情感或意见支配的人，与为理性指导的人，其区别在于前者的行为，不论他愿意与否，完全不知道他所作的是什么，而后者的行为，不是受他人的支配，而是基于自己的意志，而且仅作他所认识到在他的生活中最为重要之事，亦即仅追求他所最愿望的对象。因此我称前者为奴隶，称后者为自由人。自由人，亦即纯依理性的指导而生活的人，他不畏死而追求生，惟以理性为指导去生活和行动。

理性的命令在于人人各自寻求自己的利益。德行的基础就是保持自我存在的冲力。但是为了保持自己的存在，我们决不能对外界毫无所需，决不能与外界事物完全断绝关系而孤立生存，单个人的力量毕竟是软弱的，只有全体人的力量才是强大的。所以人要保持他的存在，最有价值的事，莫过于力求所有的人都和谐一致，使所有人的心灵和身体都好像是一个人的心灵和身体一样，人人都团结一致，尽可能努力地保持他们的存在，人人都追求全体的公共福利。由此推知，凡受理性指导的人，亦即以理性作为指针而寻求自己的利益的人，都愿意尊重公共的生活和公共的福利，都愿意遵从和维持国家的公共法令而生活。一个受理性指导的人，遵从公共法令在国家中生活较之他只服从他自己，在孤独中生活，更为自由。这也就是斯宾诺莎的社会契约论的国家学说的基础。

心灵的最高的善是对神的知识，心灵的最高德性是认识神。心灵所能理解的最高的东西就是神，亦即绝对无限的存在，没有神就没有东西可以存在，也没有东西可以被认知。因此最有益于心灵，或心灵的最高的善，是对神的知识。再则，惟有就心灵能理解而言，我们才可以无条件地说，它是遵循德性而行动。所以心灵的绝对德性就是理解，而心灵所能理解的最高的东西是神，所以心灵的最高的德性就是理解神或认识神。

心灵对神的理智的爱，就是神借以爱它自身的爱。或者说，神对人类的爱，与心灵对神的理智的爱是同一的。

据此我们可以明白了解我们的得救、幸福或自由何在了，即在于对神之持续的永恒的爱，或在于神对人类的爱。而这种爱或幸福，圣经上叫做“光荣”，并不是没有理由。因为无论这爱是出于神或基于心灵都可以恰当地叫做精神的满足，而精神的满足，其实与光荣并无区别。因为就爱之出于神而言，爱便是为神自己的观念所伴随着的快乐；就爱之基于心灵而言，爱也是为神自己的观念所伴随着的快乐。由此可以推知，那种对个体事物的直观知识或者斯宾诺莎所谓第三种知识较之那种一般性的知识或者诺宾诺莎所谓第二种知识更强而有力。因为这种知识使我们直接享受对神之持续的永恒的爱，直接享受那种为神自己的观念所伴随着的快乐。由此也可以推知，我们也必须特别重视虔诚与宗教，以及一切有关于刚毅与仁爱的诸

德性。

最后，斯宾诺莎以下面这段话为结束：“凡是一个可以真正认作智人的人，他的灵魂是不受激动的，而且依某种永恒的必然性能自知其自身，能知神，也能知物，他决不会停止存在，而且永远享受着真正的灵魂的满足。如果我所指出的足以达到这目的的道路，好像是很艰难的，但这的确是可以寻求得到的道路。由这条道路那样很少被人发现来看，足以表明这条道路是很艰难的。因为如果解救之事易如反掌，可以不劳而获，那又怎么会几乎为人人所忽视呢？但是一切高贵的事物，其难得正如它们的稀少一样。”

《伦理学》核心片断^①

论 神

定 义

I. 我把自因 (causa sui) 理解为这样的东西, 它的本质就包含着存在, 或者它的本性只能被设想为存在着。

II. 凡是可以为同性质的另一事物所限制的事物, 就叫做在本类中有限 (in suo genere finita)。例如一个物体被称为有限, 就是因为除了这个物体之外, 我们常常可以设想另一个更大的物体。同样地, 一个思想也可以为另一个思想所限制。但是物体不能限制思想, 思想也不能限制物体。



III. 我把实体理解为在自身内并通过自身而被认识的东西。换言之, 形成实体的概念可以无须借助于他物的概念。

^① 摘自贺麟译:《伦理学》,北京,商务印书馆,1958。编者作了个别改动。

IV. 我把属性理解为从理智看来是构成实体的本质的东西。

V. 我把样态理解为实体的特殊状态 (affectiones), 亦即在他物内并通过他物而被认识的东西。

VI. 我把神理解为绝对无限的东西, 亦即具有无限多的属性的实体, 其中每一个属性都各自表现永恒无限的本质。

说明 我说神是绝对无限的, 而不说它是在本类中无限的 (in suo genere infinita), 是因为仅仅在本类中无限的东西, 我们可以否认它的无限多的属性; 而绝对无限者的本性中就具备了一切足以表现本质的东西, 却并不包含否定。

VII. 凡是仅仅由自身本性的必然性而存在、其行为仅仅由它自身决定的东西, 就叫做自由的。反之, 凡是存在及行为均按一定的方式为他物所决定的东西, 则叫做必然的或受制约的。

VIII. 我把永恒理解为存在自身, 因为存在被理解为只能从永恒事物的定义中必然推出。

说明 因为这样的存在也可以被设想为永恒的真理, 有如事物的本质, 因此不可以用绵延或时间去解释它, 虽说绵延可以被设想为无始无终。

公 则

I. 一切事物, 如果不是在自身内, 就必定是在他物内。

II. 一切事物, 如果不能通过他物而被认识, 就

必定通过自身而被认识。

Ⅲ. 如果有确定的原因，则必定有结果相随，反之，如果无确定的原因，则决无结果相随。

Ⅳ. 认识结果有赖于认识原因，并且也包含了认识原因。

Ⅴ. 两个事物之间如果无相互共同之点，则一事物不能借另一事物而被理解，换言之，就是一事物的概念不包含另一事物的概念。

Ⅵ. 真观念必定符合它的对象。

Ⅶ. 凡是可以被设想为不存在的東西，它的本质就不包含存在。

命题 I

实体按它的本性说必定先于它的特殊状态。

证明 根据定义Ⅲ及定义Ⅴ，这是很明白的。

命题 II

具有不同属性的两个实体，彼此之间没有共同之点。

证明 这也是根据定义Ⅲ推来，是很明白的。因为每一个实体都各自在自身内并通过自身而被认识，因此这一个实体的概念不包含另一个实体的概念。

命题 III

凡是彼此之间没有共同之点的事物，这一事物不能是那一事物的原因。

证明 如果两个事物之间没有共同之点，则（据公则Ⅴ）一个事物不能借另一个事物而被理解，所以（据公则Ⅳ）一个事物不能是另一个事物的原因。证

论。

命题Ⅳ

两个或多数不同的事物，区别的所在不是由于实体的属性不同，就是由于实体的特殊状态各异。

证明 一切存在的事物不是在自身内，就是在他物内（据公则Ⅰ），这就是说（据定义Ⅲ与Ⅴ）在理智的外面，除了实体和它的特殊状态以外，没有别的东西。所以在理智的外面，除了实体以外，或者换句话说（据定义Ⅳ），^①除了实体的属性和特殊状态以外，没有任何东西可以用来区别众多事物之间的异同。证论。

命题Ⅴ

按事物的本性说，不能有两个或多数具有相同性质或属性的实体。

证明 假使有少数不同的实体，则其区别的所在不是由于属性的不同，就是由于特殊状态的各异（据前命题）。如果区别的所在仅仅由于属性的不同，那么，要知道，具有相同属性的实体只能有一个。但是，如果区别的所在是由于特殊状态的各异，那么，按照本性说实体必定先于特殊状态（据命题Ⅰ），所以应当把特殊状态抛开不论，而考察实体自身。换言之，（据定义Ⅲ与公则Ⅵ），^②就是加以真正的考察，这样就可以知道，实在无法设想多数实体之间有什么区别，也

① 有的版本作“据公则Ⅳ”，是错误的。据格布哈特拉丁文本及其德文译本并根据上下文的意思，都应该作“据定义Ⅳ”。

② 有的版本作“据定义Ⅲ与Ⅳ”，也可以通。

就是说（据前命题），不能有多数实体，只有惟一的实体。证讫。

命题 VI

一个实体不能为另一个实体所产生。

证明 按事物的本性说，不能有两个具有相同属性的实体（据前命题），这就是说（据命题 II）两个实体之间决无共同之点。所以（据命题 III）一个实体不能是另一个实体的原因，或者一个实体不能为另一个实体所产生。证讫。

绎理 由此可以推知，实体不是任何别的东西所能产生的。因为宇宙间除了实体及其特殊状态以外，不能有别的东西，这已经在公则 I、定义 III 与 V 中说明了。并且一个实体又不能产生另一个实体（据前命题）。所以知道实体绝不是任何别的东西所能产生的。证讫。

别证 根据反面的不通，这个命题可以更容易得到证明。如果一个实体可以为另一个实体所产生，则认识这个实体就必须依靠认识它的原因（据公则 IV）。这样（据定义 III），它就不是实体了。

命题 VII

存在属于实体的本性。

证明 实体不能为任何别的东西所产生（根据前命题的绎理）。所以它必定是自因，换言之（据定义 I），它的本质必然包含存在，或者存在属于它的本性。证讫。

命题 VIII

凡是实体都必然是无限的。

证明 具有一个属性的实体，必然是（据命题 V）惟一的实体，而这个惟一的实体的本性就是存在（据命题 VII）。因此按照它的本性来说，它的存在不是有限的，就必定是无限的。但是实体不能是有限的存在，因为（据定义 II）它必定为具有相同本性的另一个实体所限制，而这另一个实体也必定是必然存在的（据命题 VII）。这样，就会有两个具相同属性的实体，这是不通的（据命题 V）。所以实体必然是无限的存在。证讫。

附释 I 说任何一个物体是有限的，其实就是部分地否定了它的某种本性的存在，而说它是无限的，也就是绝对地肯定它的某种本性的存在。所以（据命题 VII）凡是实体必定是无限的。

命题 XV

一切存在的东西，都存在于神之内，没有神就不能有任何东西存在，也不能有任何东西被认识。

证明 除了神以外没有任何实体，也不能设想任何实体（据命题 XIV），这就是说（据定义 III），神以外没有任何在自身内并通过自身而被认识的东西。但是，如果没有实体，样态（据定义 V）就既不能存在，也不能被认识。所以样态只能存在于神之内，只能借神而被理解。但是除实体和样态以外没有别的东西（据公则 I），所以没有神就不能有任何东西存在，也不能有任何东西被认识。证讫。

附释 有许多人妄自揣想，以为神与人一样，具

有形体与心灵，也受情欲的支配；他们的看法离开神的真观念有多远，根据前面已经提出的证明，是够明白的。但是我把这些抛开，因为凡是对于神的本性多少用心思考过的人，都否认神是有形体的。他们提出极好的理由来证明神没有形体，指出形体是指有长、宽、高并且有一定形状的面积，说绝对无限的神有长、宽、高和一定形状的面积，真是不通之至。但是他们同时又援引另外一些论证，企图用来证明这个道理，进而认为有形体的实体或有广延的实体本身没有神的本性，并且断言它是神所创造的。但是究竟神凭哪种能力能够创造出有形体的实体，他们又完全不知道。这便明白地表示他们自己并不了解自己所说的话。但是至少我自信已经充分明白地证明了（参看命题Ⅵ的绎理和命题Ⅷ的附释Ⅱ）实体不是别的东西所能产生或创造的。况且我在命题Ⅻ里已经证明除了神以外不能有任何实体，也不能设想任何实体；因此我作出结论说，有广延的实体是神的无限多的属性之一。——有许多人先有了线为点所构成的成见，当然不难寻出一些理由来表示线不能分到无限。其实，说有形体的实体由各个形体或部分集合而成，其不通无异于说面由线集合而成，线由点集合而成。凡是相信明晰的推理颠扑不破的人，都应当承认这种说法，而否认有虚空存在的人，尤其应当赞成这种说法。因为如果有形体的实体可以分到各个部分真正地截然分开，何以就不能把一个部分毁灭了，而其余的各个部分仍然像从前那样彼此连在一起呢？何以一切事物能如此紧密地

靠在一起，以致没有虚空呢？因为事物如果真是彼此截然分开的，则一事物必定能离开另一事物而存在，并且保持它自己的地位。既然宇宙间并没有虚空（在别处我将另有说明），而各个部分又如此联结，以致不可能有虚空，足见一切有限的部分并非真正地分离；这就是说，有形体的实体既是实体，就是不可分的。如果还有人问，何以我们总有一种自然倾向，认为量可分呢？我可以答道，我们对于量有两种理解方式，一种是抽象的或表面的，乃是出于想象；一种是把量理解为实体，是仅仅从理智来理解的。如果就出于想象的量而言，则我们将可见到，量是有限的、可分的，并且是部分所构成的，这是我们常常做而且很容易做的事；反之，如果就出于理智的量而言，而且就量之被理解为实体而言（但是这样作却很难），则有如我在上面详细证明的那样，我们将会见到，量是无限的、惟一的和不可分的。凡是能辨别想象与理智不同的人，对于这种说法，将会甚为明了；特别是倘若我们想到，物质到处都是一样，除非我们以种种方式对物质作歪曲的理解，物质的各个部分并不是截然分开的，换言之，物质就样态而言，各个部分是可分的，但是就实在而言，则是不可分的。例如水，就它是水而言，我们便认为它是可分的，它的各个部分是彼此分离的。但是就水是有形体的实体而言，就不然了，因为这样它就是既不可分离，又不可分割的。再者，就水是水而言，是有生有灭的；但是就水是实体而言，是不生不灭的。——并且即使我的这些见解不能成立，

我也不知道为什么物质不配有神的本性，因为（据命题Ⅳ）在神以外，没有任何实体可以使神的本性受支配。所以我说，一切都在神之内，一切都依据神的无限本性的法则而来、都出于神的本质的必然性（这一点即将指出）。因此我们实在无法说神受别的事物支配，并且即使有广延的实体被设想为可分的，但是只要我们承认它具有永恒性与无限性，我们也无法说它不配有神的本性。关于这一点现在讲得已经够了。

命题 XXVIII

一个特殊的東西，或者一个有限的、具有一定的存在的東西，除非有另一个也是有限的、具有一定的存在的原因决定它存在和动作，便不能存在，也不能受到决定作出动作；而这个原因又除非有另一个也是有限的、具有一定的存在的原因决定它存在和动作，便不能存在，也不能受到决定作出动作，这样一直到无穷。

证明 凡是受到决定而存在和作出动作的东西，都是受到神这样的决定（据命题 XXVI 与命题 XXIV 的绎理）。但是有限的、具有一定的存在的東西，不能为神的任何属性的绝对本性所产生；因为凡是出于神的任何属性的绝对本性的东西，都是无限的和永恒的（据命题 XXI）。所以，就神的属性被看成处在某种特殊状态中而言，这种东西应当是出于神，或者出于神的某种属性；因为除了实体和样态以外，并没有别的东西（据公则 I、定义 III 和 V）；而样态（据命题 XXV 绎理）不外是神的属性的特殊状态。但是就神的

属性处在一种永恒无限的状态中而言，这种东西是不能出于神或神的某种属性的（据命题 XXII）。所以，就神的属性处在一种有限的、具有一定存在的状态中而言，这种东西应当是出于神或神的某种属性，或者受到神或神的某种属性的决定而存在和动作的。这是第一点。然而这个原因或这种特殊状态（依照证明本命题第一部分的同样理由）本身又应当为另一个也是有限的、具有一定存在的原因所决定，而后面这一个原因（依照同样理由）又应当为另外一个原因所决定，这样（依同样理由）一直到无穷。证讫。

附释 既然有些东西应当是直接为神所产生的，也就是说，是从神的绝对本性必然得出的；而这些神的直接产物，乃是那些没有神就不能存在也不能被理解的事物的间接的原因；由此推知，第一，神是他的直接产物的绝对的最近因（*causa proxima*）；而不是本类中的（*in suo genere*）最近因，如人们所说的那样。因为神所产生的结果，是没有神就不能存在也不能被理解的（据命题 XV 与命题 XXIV 的绎理）。由此又推知，第二，严格说来，神不能是特殊事物的远隔因（*causa remota*），除非是为了分辨神的间接产物与神的直接产物或出于神的绝对本性的东西方便起见。因为我们通常总是把远隔因了解为与结果没有联系的。但是，一切存在物都存在于神之内，都依靠神而存在，如果没有神，它们就既不能存在，也不能被理解。

附录

现在我已经说明了神的本性及其特质，就是：神

必然存在；神是惟一的；神只是由他的本性的必然性而存在和动作；神是万物的自由原因，以及神在什么方式下是万物的自由原因；一切都在神之内，都依靠神，因而没有神就既不能存在，也不能被理解；最后是，一切都为神预先决定——并不是为神的意志自由或绝对任性所决定，而是为神的绝对本性或无限力量所决定。此外，只要有机会，我总是竭力解除那些足以阻碍人们了解我的证明的成见。

然而现在这种成见还有不少。这些成见在过去和现在都能够在极大的程度上阻碍人们以我说明过的方式了解事物的联系。所以我认为值得把它们提出来用理性加以考验。在这里我要指出的那些成见，都是依据下面这一点，就是人们一般地认定一切自然物都和他們自己一样，为了达到目的而行动，并且认定神自身把万物都引向一定的目的。他们说，神造万物是为了人，而神造人又是为了要人崇奉神。因此，我要从考察这一种成见开始，首先要根究为什么多数人具有这种成见，以及为什么所有的人都有抱这种成见的自然倾向。其次，我要指出这种成见的虚妄。最后，我要指出由这种成见怎样产生出关于善和恶、功和罪、赏和罚、条理和紊乱、美和丑等等方面的成见。

不过在这个地方我还不把这种成见归结到人类心灵的本性。在这里我们把一件人人都应当承认的事实当作出发点就够了，这就是：每一个人生下来都是不知道事物的原因的，每一个人都有一种欲望，要追求对自己有利的东西，并且自己意识到这一点。由此可

知，第一，人们是因为意识到自己有意志和欲望，便自以为是自由的，而同时对于那些引起他的意志与欲望的原因，却一无所知，甚至梦里都没有想到过。第二，人们的行动总是为了达到目的，亦即达到他们所追求的有利的东西。因此，他们只是要求知道所做的事情的目的因，一听到有人把目的因告诉了他们，便心满意足，因为他们再也没有什么原因可记挂的了。如果他们不能从别人听到这些目的因，那么，他们就只好回转来问自己，回想一下通常是哪些原因决定他们自己去作相似的活动，这样，他们就必然以自己的心来判断别人的心了。再则，他们又发现在自己身上和外界有很多东西，可以用来取得对自己有利的东西，例如眼睛可以看，牙齿可以嚼，植物和动物可以拿来吃，太阳可以照明，海可以养鱼等等，因此便把一切自然物都看成用来取得对自己有用的东西的工具。他们也知道，这些工具是他们发现的，并不是他们自己制造出来的，因此他们便得到一个想法，认为另外有一个人制造了这些工具来给他们用。他们既然把自然物看成了工具，就不能认为它们是自己把自己造出来的。于是他们就不得不从自己惯常制造的那些工具推想，认为有一个或多数自然的主宰，具有人的自由，关怀他们的全部需要，并且造出一切来给他们用。他们既然对于主宰的心意毫无所闻，便不得不根据自己的心意来判断，于是认为这些神拿出万物来给人用，是为了使人爱戴他们，向他们致最高的敬礼。因此人人都按照自己的心意，想出各种各样的办法来崇奉神，

好教神对他比对别人更加宠爱，使神拿出整个自然界来满足他的盲目欲望与无厌的贪心。于是，这种成见就变成了迷信，在人心里扎下了深根。这就是人人都竭力要想认识和解释万物的目的的原因。但是，他们要想证明自然并不白白地做任何事情（就是说，没有一件东西不是给人用的），看来只不过证明了自然和诸神也同人们一样发了疯。请看一看，事情最后到了什么地步，在这样多有利的自然物中间，人们也不能不看到不少有害的事物，例如疾风暴雨、地震、疾病等等，但是他们却硬说，这些事情的发生，是由于人冒犯了神，或者在崇奉神的时候犯了罪过，神震怒了。虽然日常经验与这种说法相抵触，而且有无数实例证明，有益的事情和有害的事情是毫无分别地加到虔敬的人和不虔敬的人身上的，但是他们却并没有因此放弃这种根深蒂固的成见。因为把这种成见与其他不知道有什么用的未知事物放在一起，保持自己现有的和生就的愚昧状态，比起破除这一整套看法另外想出一套看法来，要容易多了。因此他们又断言诸神的判断远远超出人的理解。要是没有那种不研究目的、只研究形象的本质和特质的数学提供我们另一种真理的典范，单单这一种看法就足以使人类永远不认识真理了。而且除了数学以外，还有另外一些原因（在这里不必把它们列举出来）可以使人们觉察到这种通常的成见，引导人们得到事物的真知识。

我已经把我开首所提出的第一点充分解释清楚了。现在要说明自然并没有预定的目的，一切目的因都只

不过是人心的虚构，已经不用多费唇舌了。因为我相信，既然已经指出了这种成见的来源和原因，并且根据命题 XVI 与命题 XXXII 的绎理，以及我指出一切自然物都以永恒的必然性和最高的圆满性而产生的各个命题，这个道理已经十分明白了。但是我还要补充一句，就是：这种关于目的的说法把自然整个颠倒过来了。因为这种说法把原因看成结果，把结果看成原因；更把本性上在先的东西当成在后的东西，并且把最高的、最圆满的东西当作最不圆满的东西。因为（略去前面两点，这两点是自明的），据命题 XXI、XXII 与 XXIII，可以明白看出，那个结果乃是直接由神产生出来的最圆满的东西，而且一事物越是需要有多数间接的原因来产生它，便越加不圆满。但是假如直接由神产生出来的事物是神为了达到他的目的而造出来的，那么，最先的东西既是为了最后的东西而存在，最后的东西就必然胜过一切了。其次，这种说法也取消了神的圆满性：因为如果神是为了某种目的而活动，神就必然是在寻求他所缺乏的某种东西。虽然神学家和形而上学家们把需要的目的与同化的目的区别开来，他们却也承认神创造万物是为了自己，而不是为了所创造的事物。因为在创世以前，除了神以外，他们实在不能说有什么别的东西是神创活动的目的。因此他们也就不得不承认，神要想准备好一些工具来求得的那些东西，是神所缺乏的、需要的。这一点是自明的。在这里也不要忽略，有一些附和这种说法的人，要想在指出事物都有目的的时候卖弄聪明，还采用了一种

新的论证方法来证明他们的主张，不用“追究到不可能”，而用“追究到不知道”。这就表明他们已经没有别的方法来证明他们的说法了。比方如果有一块石头从屋顶上掉到一个人的头上把他打死了，他们便用这种新方法证明道：这块石头掉下来就是为了打死这个人。因为如果这块石头不是凭着神的意旨掉下来达到这个目的，怎么会有那么多的情况（因为常常有许多情况同时发生）凑巧一齐都发生呢？你也许会回答道：这件事情的发生，是由于刮风以及那个人恰好在那里走过。但是他们会追问道：为什么那时候刮起风来呢？为什么那个人那时候在那里走过呢？要是你再回答道：刮起风来，是因为前一天天气还晴和的时候海上发生了大骚动；那个人是得到朋友的邀请；他们又会追问——因为问题是没有止境的——为什么海上发生骚动呢？为什么那个人在这时候得到邀请呢？他们会像这样不断地追问原因的原因，一直把你逼到托庇神的意旨——这是无知的避难所。同样地，当他们见到人体构造时，因为不知道是什么原因使它安排得这样美妙，便大惊失色，于是断定这并不是机械技术造成的，而是一种神圣的或超自然的艺术造成的，所以能各个部分互不妨害。因此，要是有人要想探求奇迹的真正原因，取学者的态度来理解自然事物，而不像愚人那样大惊小怪，便常常被那些为俗人奉为自然和诸神的解释者的人看成异端和渎神，加以指斥。他们深知无知一解除，惊怪就消灭，他们用来进行论证和维护他们的权威的惟一根据也就破灭了。这些就说到这里，现

在进而讨论我决定要在这里讨论的第三点。

人们一旦相信了一切存在物都是为了他们而存在，就必定认定其中对他们最有用的是最重要的，最能使他们感到满意的是最出色的。由此人们便不可避免地形成一些概念，如善、恶、条理、紊乱、冷、热、美、丑，企图用来解释自然事物；又因为他们认为自己是自由的，于是便产生了另一些概念，如褒和贬、功和罪。关于后者，我以后讨论人的本性的时候再谈，现在我要对前者加以简单说明。人们曾经把一切有助于健康和敬神的事情称为善，把有损于健康和敬神的事情称为恶。但是不知道事物的本性的人，对于事物本身是无所肯定的，只是对事物进行想像，以想像代替理智，所以他们既然不知道事物的本性和自己的本性，便坚信事物之中有条理。如果事物处在这样一种状态中，只要我们一通过感官觉察到了它们，我们就可以很容易想像它们，因而很容易记住它们，那么，我们就说它们条理很好；如果情形相反，就说它们是条理不佳或者是紊乱的。因为凡是我们可以很容易想像的东西，我们总觉得比别的东西更满意，所以，人们总是喜欢秩序而不喜欢紊乱，好像秩序是自然中的某种东西，与我们的想像没有关系似的。他们还说，神把万物创造得有条有理；这样一来，他们就不知不觉地认为神也有想像了；否则他们的意思就似乎是说，神为了照顾人的想像起见，所以把万物安排成这个样子，使人们可以极容易想像它们。看起来他们根本就没有顾虑到有无限多的事物远远超出我们的想像以外，并

且有大量的事物因为我们的想像力薄弱而使它陷于困惑。这一点说到这里就够了。至于上面所列出的其他概念，也只不过是一些以各种方式引起想像的想像方式，但是无知的人却把这些概念当作事物的重要属性。因为他们像我们已经说过的那样，相信万物都是为了他们自己而创造的，并且根据自己对于事物的感受，把事物的本性说成好的或坏的，健全的或腐朽的、腐化的。譬如，如果神经从呈现于眼前的对象所接受的运动使我们舒适，我们就说引起这种运动的对象是美的；而那些引起相反的运动的对象，我们便说是丑的。通过鼻子刺激嗅觉的东西，我们便说是香的或臭的；通过舌头刺激味觉的东西，我们便说是甜的或苦的、有味的或无味的，等等。刺激触觉的东西，则称为硬的或软的、轻的或重的。最后，刺激听觉的东西，我们则说它产生噪声、乐音或和声，和声特别使人入迷到相信神也喜欢它。甚至有些哲学家^①居然确信天体的运动组成了一种和声。这一切都充分表明，每一个人都是凭自己的头脑结构来判断事物，也可以说都是把想像力的感受当作事物。由此可见（附带指出），在人们中间，像我们见到的那样，有那么多意见分歧，因而最后产生出怀疑主义，是毫不足怪的。因为人们的身体相同之处固然多，相异之处却更多，因此这个人觉得好的，那个人觉得坏；这个人认为有条理的，那个人认为紊乱；这个人感到满意的，那个人表

^① 指古希腊的毕达哥拉斯派。

示厌恶。其他各种情形，也是这样，我都放过不说了，因为一则这里还不是深入讨论的地方，二则人人都有充分的经验。因为人人都听到说过：“有多少头脑，就有多少种想法”；“各有各的想法”；“头脑的不同不下于口味的不同”。这一些谚语充分表明，人们是凭自己的头脑结构来判断事物，对事物只是进行想像而不加以理解。假如人们对事物进行了理解，那么，事物就会像数学所证明的那样，纵然不能使人人感到兴趣，至少可以使人人信服。

因此我们知道，一般人惯于用来解释自然的那些概念，都只不过是一些想像方式；只足以表示想像的情况，并不能表明任何事物的本性。因为这些概念具有名称，好像是存在于想像之外的东西，所以我不把它们称为理性的东西，而把它们称为想像的东西。这样，一切根据这一类概念来反对我们的论证，就都可以很容易驳倒了。因为有许多人常常就是这样论证的：假如万物都出于神的最圆满的本性的必然性，那么宇宙间那样多不圆满的事情，如有些事物腐烂到发臭，有些事物丑到令人厌恶，以及紊乱、坏事、罪恶等等，是从哪里来的呢？我已经说过，这些都是很容易驳的。因为事物的圆满性只应当根据事物的本性和力量来评定，所以事物的圆满程度，并不因事物是否使人的感官愉快、是否适合人的本性而定。至于有人问为什么神不把人造得只服从理性的指导，我只是这样回答：因为神并不缺乏材料创造从圆满程度最高的一直到圆满程度最低的一切事物；或者说得更确切一点：因为

神的本性的法则广大到足以把无限理智所能设想的一切一齐产生出来，像我在命题 XVI 里所证明的那样。

这些就是我要在这里指出的成见。如果还剩下某些性质相同的成见的话，任何一个人稍微思考一下就能把它纠正的。

论心灵的性质和起源

定 义

I. 物体，我理解为一种在某种一定的方式下就神之被看成有广延的东西而表现神的本质的样态，参看第一部分命题 XXV 的绎理。

II. 我所谓一物的本质，就是那种有了它那物便必然成立、去掉它那物就必然消灭的东西；换言之，没有它那物就既不能存在也不能被理解，反过来，没有那物，它也既不能存在，又不能被理解。

III. 我把观念理解为心灵所形成的心灵的概念，因为心灵是思维的东西。

说明 我说概念而不说知觉，是因为知觉这个词似乎表示心灵之于对象是被动的，而概念则似乎表现心灵的主动。

IV. 我把恰当的观念理解为这样一种观念：单就它本身而不涉及对象来说，它就具有真观念的一切特性和内在标志。

说明 我说内在的标志，是为了排除外在的标志，即观念与它的对象的符合。

V. 绵延就是存在的不确定的延续。

说明 我说绵延是不确定的，是因为它不能为存在物的本性本身所决定，也不能为它的动力因所决定；动力因是必然建立事物的存在的，而不是取消事物的存在的。

VI. 我把实在性和圆满性理解为同一的。

VII. 我把特殊事物理解为有限的而且具有一种被决定的存在的事物。如果许多个体共同作出一个动作，因而同时成为某一个结果的原因，我便就这一点把这些个体合起来看成一个特殊事物。

公 则

I. 人的本质不包含必然的存在，这就是说，依照自然的秩序，这个人或那个人是同样可以存在或不存在的。

II. 人是思想的。

III. 思想的各种样态，即爱情、欲望或者其他一切可以称为心灵的感受的东西。如果这个思维的个人没有所爱慕、所意欲的东西的观念，便不能存在。但是没有任何别的思想样态却仍然可以有观念。

IV. 我们感觉到一个身体是以多种样态感受的。

V. 除了身体和思想的样态以外，我们并不感觉或知觉到任何特殊事物。——

命题 I

思想是神的一个属性，换言之，神是思想的东西。

证明 特殊的思想，或者这个和那个思想，乃是在某种一定的方式下表现神的本性的样态（据第一部分命题 XXV 绎理）。所以神具有这样一个属性（据第一部分定义 V），一切特殊的思想都包含着这个属性的概念，而且借这个属性才可以得到理解。所以思想是表现神的永恒无限的本质的无限多属性之一（参看第一部分定义 VI）。换言之，神是思想的东西。证讫。

附释 这个命题，从我们能够设想一个无限的思想者看来，也很明白。因为一个思想者所能思想的事物愈多，我们认为它包含着愈多的实在性或圆满性，所以一件东西如果能思想无限多具有无限多样态的事物，就凭着思想而必然是无限的。因此我们单单从思想着眼，就能够设想一个无限者，所以思想必然是（据第一部分定义 IV 和 VI）神的无限多属性之一，这就是我们想要证明的命题。

命题 II

广延是神的一个属性，换言之，神是有广延的东西。

证明 对于这个命题的证明，与对前命题的证明相同。

命题 VII

观念的次序和联系与事物的次序和联系是相同的。

证明 从第一部分公则 IV 看来，这是很明白的。因为任何有原因的事物的观念，都要靠对于它的原因的认识。这个有原因的事物乃是它的原因的结果。

绎理 由此推知，神的思想力量就等于神的行动的现实力量。这就是说，凡是在形式上出于神的无限本性的东西，客观上在神之内也是依同一次序和同一联系出于神的观念的。

附释 在进一步讨论之前，我们必须在这里回想一下我们在前面已经指出过的道理：凡是可以被无限理智认作构成实体的本质的东西，全都属于惟一的实体，因此，思想实体与广延实体，乃是同一实体有时从这个属性去了解，有时从那个属性去了解的。同样地，广延的一个样态和这个样态的观念，也是同一件东西，不过以两种方式表示出来。这个道理有些希伯来人似乎隐约见到，因为他们说：神、神的理智、神的理智的对象乃是同一的东西。譬如，存在于自然中的圆形，与在神之内存在着的圆形的观念，也是同一件东西以不同的属性来说明的。所以无论我们借广延属性，或者借思想属性，或者借任何别的属性来认识自然，我们总是会发现同一的秩序或同一的因果联系，也就是说，总是会发现同样的事物一个跟着一个。如果我说过，单就神是一个思想者而言，神是观念的原因，例如圆形的观念的原因，就神是一个广延物而言，神则是圆形的原因，我这样说也并没有什么别的理由，我只是认为，圆形的观念的形式存在，只有凭借作为接近因的另一个思想的样态，才能被认识，而这另一个思想的样态本身又要凭借另外一个思想的样态才能被认识，这样一直到无穷。所以，只要事物被认作思想的样态，我们就必须单用思想属性来解释整个自然

界的秩序或因果联系；只要事物被认作广延的样态，整个自然界的秩序就必须单用广延属性来解释；至于其他的属性，我也是这样理解。所以就神具有无限多属性而言，神实际上是事物本身的原因。对于这一点，我现在不能作更明白的解释了。

命题 XL

凡是由心灵中本身正确的观念推演出来的观念也是正确的。

证明 这是很明白的。因为所谓由人的心灵中本身正确的观念推演出来的观念，（据第二部分命题 XI 绎理）意思就是说在神的理智中，有一个观念存在，而这个观念以神为原因，不是就神为无限而言，也不是就神之作为众多个体事物的观念而言，而只是就它构成人心的本质而言。

附释 I 至此我已说明所谓“共同”概念为我们推理的基础的原因了。这些公则或“共同”概念虽有别的原因可以解释，但是如果用我们的方法去解释，必将更为适用，因为如此则我们可以确知什么概念较其余的更为有用，什么概念全无用处，什么概念是共同的，什么概念仅对于未为成见所囿的人们才是清楚明晰的，并且，最后，什么概念是根据薄弱的。此外并可明白这些叫做“第二概念”，以及这些概念所依据的公则是如何起源的，以及我从前曾经考虑过的许多别的东西。但是我既然已经划出这些问题归于我的另

外一种著作^①中去讨论，不致过于冗长致惹厌烦，所以决意在这里不加论述。但是我也不想省略为我们所必须知道的事项，我将简略指出许多叫做“先验”的名词，如“存在”、“事物”、“某物”等所以起源的原因。这些名词的起源乃因人的身体，既是有限，只能够同时明晰地形成一定数目的形象（至于什么是形象我在第二部分命题 XVII 的附释里已经说明）。如果逾越这个限度，则这些形象便会混淆起来。如果将人体所能同时明晰地形成的形象的数量，超过的太多，则所有的形象便将全体相互混同起来。既是如此，则（据第二部分命题 XVII 绎理和命题 XVIII）可以明白见得人体内同时所能够形成的形象数目愈多，则人心所能同时想象的形体也将愈多。因此如果身体内的形象全是混同的，则心灵将混淆地想象着一切的形体而不能分辨彼此，且将用一个属性，如存在或事物之类，以概括全体。并且这样的混同也可起源于形象间缺乏同样的生动性，或别的类似原因，但无须在这里讨论，而只细究这一个原因就可以满足我们的目的。因为总结起来说，这些名词代表混同到了最高级的观念。所谓“共相”的概念如“人”、“马”、“犬”等也就是在这种情形下起源的。譬如说，人的身体内同时形成许多人的形象，这些形象的数目虽未完全超过想象的限度，但已到了心灵没有能力去想象人们确定数目和每

^① 这里所谓“另外一种著作”，据许多斯宾诺莎注释家如格布哈特、约阿金（Joachim）等考证，就是指他这时尚未完成而打算把它完成的关于方法论和认识论的著作《知性改进论》。

个人彼此间细微的区别（如颜色、身材等）的程度，因此，心灵只能明晰地想象人们所共同的亦即身体被人们所激动的那方面。正因为身体主要的是被人们亦即不断被每一个人所激动；于是心灵便用一“人”字去表示它，并借以赅括无数的个人。因为，我已经说过，要心灵想象一定数目的个人，那是不能够的。但是我们必须注意，这些概念之形成，并不是人人相同的，乃依各人身体被激动的程度，和各人的心灵想象或回忆这种情状的难易而各有不同。譬如，凡常常用赞美的态度来观察人们的身材的人，一提到“人”字，将理解为一玉立的身材，而那些习于从别的观点来观察人的人，则将形成别的人的共同形象，譬如认为人是能笑的动物，两足而无羽毛的动物或理性的动物等等。这样每个人都可以按照其自己的身体的情状而形成事物的一般形象。无怪乎一些哲学家仅仅按照事物的形象来解释自然界的事物，便引起了许多争论。

附释Ⅱ 从上面所说的看来，显然我们知觉许多事物，并且形成许多普遍的观念。

第一，从通过感官片断地、混淆地和不依理智的秩序而呈现给我们的个体事物得来的观念（参看第二部分命题 XXIX 绎理）。因此我常称这样的知觉为从泛泛经验得来的知识。

第二，从记号得来的观念；例如，当我们听到或读到某一些字，便同时回忆起与它们相应的事物，并形成与它们类似的观念，借这些观念来想象事物（参看第二部分命题 XVIII 附释）。这两种考察事物的方

式，我此后将称为第一种知识、意见或想象。

第三，从对于事物的特质 (*propria*) 具有共同概念和恰当观念而得来的观念 (参看第二部分命题 XXIVIII 绎理，命题 XXXIX 及其绎理和命题 XL)。这种认识事物的方式，我将称为理性或第二种知识。

除了这两种知识以外，我将在下面指出，还有第三种知识，我将称之为直观知识 (*scientia intuitiva*)。这种知识是由神的某一属性的形式本质的恰当观念出发，进而达到对事物本质的正确知识。

关于这一切，我可以举一个例子来说明。设有三个数于此，要求出第四个数，第四个数与第三个数之比，要等于第二个数与第一个数之比。一个商人将毫不迟疑地以第二个数与第三个数相乘，并以第一个数来除其积。这或则是因为他还没有忘记他从学校教师那里听来而未经证明的公式，或者是因为他由常常计算简单数目的经验得来，或者是因为他根据欧几里得《几何学》第七章第十九命题的证明，懂得比例数的共同特性。但是要计算最简单的数目，这些方法全用不着。譬如，有 1、2、3 三个数于此，人人都可看出第四个比例数是 6，这比任何证明还更明白，因为单凭直观，我们便可看到由第一个数与第二个数的比例，就可以推出第四个数。

命题 XLI

只有第一种知识是错误的原因，第二种和第三种知识是必然真实的。

证明 在上面的附释里，我们已经说过，一切素

乱的、不恰当的观念都属于第一种知识，所以（据第二部分命题 XXXV）只有这种知识是错误的原因。并且我又说过，凡是恰当的观念，都属于第二种和第三种知识，所以这种知识（据第二部分命题 XXXIV）是必然真实的。

命题 XLII

只有第二种和第三种知识，而不是第一种知识，才教导我们辨别真理与错误。

证明 这个命题是自明的。因为凡是知道辨别真理与错误的人，必定对于真理与错误具有一种恰当的观念，换言之（据第二部分命题 XL 附释 II），必定是借第二种和第三种知识来认识真理与错误。

命题 XLIII

具有真观念的人，必同时知道他具有真观念，他决不能怀疑他所知道的东西的真理性。

证明 在我们心灵内的真观念（据第二部分命题 XI 绎理）就正是在神内是恰当的观念，这只是就人心的本性之表现神而言。所以我们试假设就人心的本性之表现神而言，有一个恰当的观念 A 在神之内，那么，这个观念 A 的观念（据第二部分命题 XX，这个命题的证明是普遍适用的），必然就存在于神内，它和神的联系与观念 A 与神的联系方式是相同的。但是据假设，观念 A 和神的联系，是就人心的性质之表现神来说明的。因此观念 A 的观念也必定以同样的方式与神相联系。这就是说（据第二部分命题 XI 绎理），观念 A 的恰当观念也将存在于具有恰当观念 A 的心灵自

身之内。所以凡具有恰当观念的人，换言之（据第二部分命题 XXXIV），凡真正认识一个事物的人，必同时具有关于它的知识的恰当观念或真实知识，这就是说（这是自明的）他必定同时确知他所知道的东西的真理。证论。

附释 在第二部分命题 XXI 的附释里，我已经说明什么是观念的观念，但须知前命题是充分自明的。因为凡具有真观念的人无不知道真观念包含最高的确定性。因为具有真观念并没有别的意思，即是最完满、最确定地认识一个对象。其实并没有人会怀疑这点，除非他认为观念乃是呆笨的东西，有如壁上的一张图画，而不是思想的一个形态或理智的自身。现在试问：一个人如果不首先了解一个东西，谁能知道他确定知道那个东西？并且除了真观念外，还有什么更明白更确定的东西足以作真理的标准呢？正如光明之显示其自身并显示黑暗，所以真理即是真理自身的标准，又是错误的标准。说到这里，我相信已经充分答复了下面的疑问，这疑问大略如下：如果真观念与错误观念的区别仅在于真观念与它的对象相符合，像前面所说那样，如此，则真观念岂非并没有高出于错误观念之上的真实性或圆满性吗（因为两者间的区别既仅系于外在的标志）？而且因此那些具有真观念的人岂不是将没有较高于仅具有错误观念的人的实在性或圆满性吗？再则，为什么人会有错误的观念呢？并且一个人何以能确知他具有与对象相符合的观念呢？凡此种种问题，我已说过，我相信我已经回答了。因为说到真观念与

错误观念的区别，据第二部分命题 XXXV 看来，已很明白，即前者与后者的关系有如存在与不存在的关系。至于错误的起源，我已于命题 XIX 到 XXXV 及命题 XXXV 附释里很明白地指出了。因此具有真观念的人与仅具有错误观念的人的区别也随之明白了。至于对最后所提出的一点，即一个人何以能够确知他具有与对象相符合的观念的问题，我也已经屡次说过了，即是：他知道他的观念符合它的对象，即因为他具有一个与对象相符合的观念，或因为真理即是真理自身标准。此外还可以附加一句，我们的心灵，就其能真知事物而言，（据第二部分命题 XI 绎理）乃是神的无限理智的一部分。因此，心灵中清楚明晰的观念与神的观念有同等的真实。

论情感的起源和性质

序 言

大部分关于人类的情感和生活方式有所著述的人，他们好像不是在讨论遵守自然界的共同规律的自然事物，而是在讨论超出自然以外的事物似的。他们似乎简直把在自然界中的人认作王国中之王国。因为他们相信：人是破坏自然秩序而不是遵守自然秩序的，是有绝对力量来控制自己的行为，并且是完全自决而不依他物的。于是他们便不把人所以软弱无力和变化

无常的原因归结于自然的共同力量，而归结于人性中某种缺陷，对于此种缺陷他们表示悲哀、嘲笑、蔑视，通常甚或加以诅咒。而且谁能够最雄辩地或最犀利地指责人心的弱点，他便被尊为神圣。诚然，有不少著名的人物（对于他们的劳动和业绩我们甚为感激），曾经写了许多优秀的东西来讨论正当的生活方式，并给予人们不少具有充分智慧的箴言，但是就我所知，还没有人曾经规定了人的情感的性质和力量，以及人心如何可以克制情感。诚然，我深知道，那鼎鼎大名的笛卡尔，虽然他也以为人心有绝对力量来控制自己的行为，但是他却曾经设法从人的情感的第一原因去解释人的情感，并且同时指出人心能够获得绝对力量来控制情感的途径。不过至少据我看来，他这些作法，除了表示他的伟大的机智外，并不足以表示别的，这一点我将在适当的地方加以说明。我现在打算回到那些只是一味嘲笑或诅咒而不求理解人的情感和行为的人。从他们这些人看来，像我这样努力用几何方法来研究人们的缺陷和愚昧，并且想要用理性的方式以证明他们所指斥为违反理性、虚幻、荒谬、妄诞的事物，无疑地是最使他们惊异不过的了。但是我的理由是这样的：在自然界中，没有任何东西可以说是起于自然的缺陷，因为自然是永远和到处同一的；自然的力量作用，亦即万物按照它们而取得存在，并从一些形态变化到另一些形态的自然的规律和法则，也是永远和到处同一的。因此也应该运用同一的方法去理解一切事物的性质，这就是说，应该运用普遍的自然规律

和法则去理解一切事物的性质。因此，仇恨、忿怒、嫉妒等情感就其本身看来，正如其他个体事物一样，皆出于自然的同一的必然性和力量。所以它们也有一定的原因，通过这些原因可以了解它们，它们也有一定的特性，值得我们加以认识，正如我考察任何别的事物的特性一样，在单独地考察它们时可以使我们得到快乐。所以，我将采取我在前面两部分中考察神和心灵的同样的方法来考察情感的性质和力量，以及人心征服情感的力量；并且我将要考察人类的行为和欲望，如同我考察线、面和体积一样。

论人的奴役或情感的力量

序 言

我把人在控制和克制情感上的软弱无力称为奴役。因为一个人为情感所支配，行为便没有自主之权，而受命运的宰割。在命运的控制之下，有时他虽明知什么对他是善，但往往被迫而偏去作恶事。这到底是什么原因，情感的善恶何在，便是本篇中所要阐明的。但在没有开始讨论以前，且让我对于圆满和不圆满，以及善和恶的性质简单说几句话。

如果有人打算作一件事，并且业已完成^① 这事，则他的工作，便被称为圆满，^②不仅他自己，只要任何人确实知道，或相信自己知道作那事的人的主意和目的，都会称他的工作为圆满。例如，我们看见一件工程（假定这工程尚未完成），如果我们知道主持这工程的人的目的是在建筑一所房子，则我们就会说这所房子不圆满或尚未完成。反之，只要我们看见这所房子已经依照主持者的计划，建筑完竣，则我们便会称这所房子为圆满，但是假如我们看见一个从来没有见过的工程，并且假如我们也不知道那工程师的主意，于是我们就不能断言这件工程是圆满或不圆满的了。这似乎就是圆满和不圆满两个名词的原意。但是后来人们逐渐形成一般的观念，想出一些房屋、楼台、宫殿等模型，并且喜好某些类型的事物而厌弃别种类型的事物。因此每一个人称一物为圆满，只要这物符合他对于那类事物所形成的一般观念，反之，他将称一物为不圆满，如果这物并不十分符合他对于那类事物所预先形成的模型，虽说按照制造者的本意，这物已经是圆满地完成了的。这似乎就是圆满和不圆满两概念何以常常会被应用于不经人手制造的自然事物上面的惟一原因。因为人对于自然和人为的事物，总是习于构成一般观念，并且即认这种观念为事物的模型，他们而且又以为自然（他们相信自然无论创造什么东西，

① ②按拉丁文原文 *perficere* 有完成和圆满或完善两重意义，这里主要是用“完成”的意思来说明一般人所了解的有关善恶评价方面的“圆满”或完善。

都是有目的的)本身即意识到这些模型,而且把它们提出来作为事物的型式。所以当人们看见一件自然事物,不完全符合他们对于那类事物所构成的型式,他们便认为自然本身有了缺陷或过失,致使得那物不圆满或未完成。由此足见应用圆满和不圆满等概念于自然事物的习惯,乃起于人们的成见,而不是基于对于自然事物的真知。因为在本书第一部分的附录里,我已经指出自然的运动并不依照目的,因为那个永恒无限的本质即我们所称为神或自然,它的动作都是基于它所赖以存在的必然性;像我所指出的那样(据第一部分命题 XVI),神的动作正如神的存在皆基于同样的自然的必然性。所以神或自然所以动作的原因或根据和它所以存在的原因或根据是一样的。既然神不为目的而存在,所以神也不为目的而动作。神的存在既然不依据擘画或目的,所以神的动作也不依据擘画或目的。因此所谓目的因不是别的,乃即是人的意欲,就意欲被认为是支配事物的原则或原因而言。譬如,当我们说供人居住是这一所房子或那一所房子的目的因,我们的意思只是说,因为一个人想象着家庭生活的舒适和便利,有了建筑一所房子的欲望罢了。所以就造一所房子来居住之被认作目的因而言,只是一个特殊的欲望,这个欲望实际上是建筑房子的动力因,至于这个动力因之所以被认作第一因,乃由于人们通常总是不知道他们的欲望的原因。因为正如我常常说过的那样,人们虽然意识到他们的行为和欲望,但是却不知道决定他们去追求某种东西的原因。至于认为自然

有时似乎有缺陷或过失，或创造不圆满的事物等世俗之见，应该列入第一部分附录里所提到的那些想象之中。

所以圆满和不圆满其实只是思想的样态，这就是说，只是我们习于将同种的或同类的个体事物彼此加以比较而形成的概念。由于这个原因，所以在第二部分定义 VI 里我把实在性和圆满性理解为同一的东西。因为我们习于将自然中的一切个体事物，归在一个总类之下，这个总类便被叫做最一般的东西，换言之，即归在“存在”这一概念之下。这个存在的概念一般地包括自然中所有一切个体事物在内。因此只要我们将自然中一切个体事物归在这个总类之下，将它们彼此加以比较，而发现有一些事物比另一些事物所具有的存在或实在性较多，于是我们便说某一些事物比较另一些事物更圆满。只要我们对于那些被认作比较不圆满的事物，加给一些包含否定性的名词，如界限、终结、薄弱等等，则我们便说它们为不圆满，因为它们感动我们的心灵，没有被我们称为圆满的事物那样强烈，但这并不是因为它们本质上有什么缺陷，也不是因为自然犯了过失。因为未有不从自然的动力因的必然性而出，而可以构成任何事物的本性的，而且无论任何事物只要是自然动力因之必然性而出的，就必然会发生。

就善恶两个名词而论，也并不表示事物本身的积极性质，亦不过是思想的样态，或者是我们比较事物而形成的概念罢了。因为同一事物可以同时既善又恶，

或不善不恶。譬如，音乐对于愁闷的人是善，对于哀痛的人是恶，而对于耳聋的人则不善不恶。但事实虽然如此，这些名词我们还是必须保持。因为既然我们要为我们自己构成一个人的观念，以作人性（或人格）的模型，那么在我上面所提到的意义下，保持这些名词，也不无益处。因此在下文里所谓善是指我们所确知的任何事物足以成为帮助我们愈益接近我们所建立的人性模型的工具而言。反之，所谓恶是指我们所确知的足以阻碍我们达到这个模型的一切事物而言。再则，我判断人的圆满或不圆满，完全以那人较多或较少接近这个模型的程度为准。因此必须特别注意的就是，当我说一个人从较小的圆满过渡到较大的圆满，或者从较大的圆满过渡到较小的圆满，我的意思并不是认为他从一种本质或型式，转变成另一种本质或型式（因为譬如一匹马无论变成人也好，变成昆虫也好，它的本质都是同样地遭到毁灭了），而乃是指被了解作为它的本性的活动力量之增加或减少而言。最后，一般地说来，正如我前面所说，圆满性就是实在性。换言之，圆满性就是任何事物的本质，只就那物是按一定的方式而存在和动作的而言，而不管那物在时间中存在的久暂。因为没有有一个事物因其曾在时间中维持较长久的存在，便可说是更圆满。况且事物存在的久暂，不是由它的本质所决定。而事物的本质也不包含某种确定的存在时间。任何事物，不论其圆满的程度如何，总是永远能够具有那物开始存在时同样的力量以保持其存在。所以就此点而论，万物莫不等同。

论理智的力量或人的自由

序 言

最后我进到伦理学的另一部分，来讨论达到自由的方法或途径。所以在这一部分里，我将讨论理智的力量，指出理智有什么力量可以克制感情，并且指出什么是心灵的自由或幸福。由此我们将可看出，有智慧的人比愚昧的人是多么强而有力。至于应当用什么方法、取什么途径来使理智完善，以及应当用什么技术来保养身体，使它能以适当发挥其机能，则不属于本篇范围。因为后者属于医学，前者属于逻辑的范围。因此这里所要讨论的，正如以上所说，只限于心灵或理智的力量，并且首先要指出理智克制感情、管辖感情的权威究竟有多大，以及性质如何。因为我们在前面已经证明过，我们并没有克制感情的绝对权威。

斯多葛学派的人诚然以为感情绝对依赖我们的意志，以为我们能够绝对驾驭感情。但是这种说法虽不违背他们的原则，却为经验所反对，使他们不得不承认，要想克制和调节感情，所需要的训练与毅力确实不少。这一点有人曾用两条狗（如果我没有记错的话）来作例子加以说明，一头是家犬，一头是猎犬。经过长期的训练，最后可以使家犬会出去打猎，猎犬则反而会见了兔子不去追逐。

斯多葛派的这种意见，笛卡尔也很赞同。因为他认为灵魂或心灵与脑髓的某一部分，即所谓松果腺的部分，有特别密切的联系；心灵凭借着这松果腺，能对身体内部所激起的一切运动以及外界的对象有所感觉；而且心灵单凭着意志的力量就可以使这松果腺发生种种不同的运动。他认为这松果腺悬在脑髓的中心，只要受到生命精气最轻微的运动影响就能够运动起来。他更认为生命精气碰击这松果腺的状态不同，这松果腺悬在脑髓中心的状态便随之不同；并且印在松果腺上的不同的迹象，与刺激生命精气碰击松果腺的外界对象，数目是相等的。因此，心灵的意志是可以推动松果腺作种种不同状态的运动的，如果它后来使松果腺在某种状态下悬着，和以前为生命精气刺激时悬着的状态一样，那么松果腺便也可以推动与决定那些生命精气，使它们与从前被同样地悬着的松果腺所推动时呈现同样的状态。他并且认为心灵的每一个意愿都天然地与松果腺的某一种运动联系着。例如一个人如果有意去看一个远距离的东西，这个意愿便使他的瞳孔放大；但是假如那人只是想要放大瞳孔，这个意愿却不会产生所期望的结果，因为足以驱使生命精气影响视神经作某种运动，令瞳孔放大或缩小的松果腺，还没有自然地与放大或缩小瞳孔的意愿联系起来，而只是与要看远距离或近距离的东西的意愿联系起来。最后他认为，虽然松果腺的每一个运动与我们有生以来所有的思想的总数中每一个思想都似乎自然地联系着，但由于习惯的关系，也可以与别的思想相联系。

这一点他曾在他所著的《心灵的情感》(de Pass. Anima)一书第一部分第50节中加以证明。

于是他便得出结论说，决不会有一个心灵会软弱无力到经过适当的指导还不能得到控制自己的情感的绝对力量。因为根据他的定义，情感是心灵的一些知觉、感觉或情绪，与心灵有特别的联系，并且——请注意他这说法——为生命精气的一种运动所产生，保持和加强(参见《心灵的情感》一书第一部分第二十七节)，但是，既然我们能够使松果腺的某一个运动、以及生命精气的某一个运动与某一个意愿相结合，并且既然意志的决定完全依靠我们自己的力量，那么，只要我们依据指导我们生活中的行为的确定的决断来决定我们的意志，把我们所愿意有的那些情感与这些决断结合起来，便会获得控制我们的情感的绝对权力了。

以上所说的就是这位鼎鼎大名的人物的见解(就我从他本人的文字中所搜寻出来的看来)，如果不是说得那样精微的话，我几乎不敢相信这种言论会出于这样一位大人物的手笔。我真不禁大为惊异：这样一位下定决心除了依据自明的原则以外决不妄下推论，除了清楚明晰地见到的事物以外决不妄下判断，并且屡次指责经院派想“用神奇的性质来解释隐晦的事物”的哲学家，竟会提出一个比任何神奇的性质还更加神奇的假设。请问他所了解的心灵与身体的结合究竟是什么意思？请问他对于与某一个量的质点密切结合的思想究竟有什么清楚明晰的概念？我很愿意他能够根据它的最近因来解释这种结合。但是他把心灵与身体

看得如此不同，弄到不论对于心灵与身体的结合，还是对于心灵自身，都说不出一个特殊的原因，而不得不追溯到全宇宙的原因，亦即追溯到神。此外，我也很愿意知道，心灵究竟能给予这松果腺多大程度的运动，究竟要用多大的力量才能使松果腺悬在那里。因为我不知道松果腺为心灵所激动比起为生命精神所激动来，究竟较为快些还是慢些，我也不知道我们那些和坚定的判断相结合的感情运动是否不能为身体方面的原因重新分开：如果不能，那么我们就可以推知，纵然心灵决心要想去抵御危险，并且把勇敢的运动和这种决心结合起来，但是当危险一到眼前时，松果腺悬着的那种状态仍然会使心灵只能作逃避之想。其实意志与运动之间既然并没有什么关系，心灵的力量与身体的力量之间，当然也就没有什么可比较处，因此，身体的力量绝不能为心灵的力量所决定。并且我们也找不到松果腺在脑髓中心处在那么一个位置，可以极容易地在种种不同的方式下受到激动，而且也并不是所有的神经都一直伸展到那些脑腔里面。

最后，我对笛卡尔关于意志和意志自由的一切说法，都省略不提了，因为我已经一再充分证明这种说法是错误的。

因此，心灵的力量既然像上面所指出的那样，只是为理智所决定，所以我们将只从心灵的知识去决定医治感情的药剂。这种药剂，我相信人人都是有过经验的，不过没有精确地观察和明晰地认识罢了。我们将单从心灵的知识里推出一切和心灵的幸福有关的东西。