雷思温 著

多开端的世界

笛卡尔与移基问题

The World with Plural Beginnings

Descartes and the Problem of Transground

生活 · 讀書 · 新知三联书店

Copyright © 2026 by SDX Joint Publishing Company.
All Rights Reserved.
本作品版权由生活·读书·新知三联书店所有。
未经许可，不得翻印。

图书在版编目（CIP）数据

多开端的世界：笛卡尔与移基问题 / 雷思温著．北京：生活·读书·新知三联书店，2026. 1. —（三联哈佛燕京学术系列）. — ISBN 978-7-108-08140-7

Ⅰ. B565.21

中国国家版本馆 CIP 数据核字第 20255F780S 号

责任编辑　王晨晨
装帧设计　宁成春　鲁明静
责任校对　张　睿
责任印制　李思佳
出版发行　生活·讀書·新知 三联书店
（北京市东城区美术馆东街 22 号 100010）
网　　址　www.sdxjpc.com
经　　销　新华书店
制　　作　北京金舵手世纪图文设计有限公司
印　　刷　河北鹏润印刷有限公司
版　　次　2026 年 1 月北京第 1 版
2026 年 1 月北京第 1 次印刷
开　　本　880 毫米 × 1230 毫米　1/32　印张 23
字　　数　552 千字
印　　数　0,001－3,000 册
定　　价　128.00 元
（印装查询：01064002715；邮购查询：01084010542）

目　录

序　张志伟　001

导论　拒绝世界的世界奠基　001

第一部分　离散世界与心灵的移基开端

第1章　从中介的消失到世界的消失　025

第一节　世界的中介性　029

第二节　中介的消失　034

第三节　上帝超越性的提升与世界的消失　039

第2章　世界的离散化与内在性的下沉　053

第一节　世界离散化的形成　054

第二节　上帝内在性的危机　062

第三节　存在与上帝　068

第四节　心灵秩序的自立：内在性的分裂与下沉　077

第五节　从羁旅者（viator）到“我思”的出现　085

第3章　构造世界连续性的心灵开端　091

第一节　实体离散的确定性焦虑　095

第二节　世界连续性与“物理－数学”开端　101

第三节　天赋能力（ingenium）：从物理－数学到心灵　107

第四节　理智和感觉的综合：想象与世界的数学构造　117
第五节　连续量：世界连续性的三重构造　132
第六节　理解可感物：直观和演绎的拓展　135
第七节　拓展的失败　145

第4章　世界经验的开端与心灵移基的失败　148
第一节　直观明见性开端的不彻底性　152
第二节　想象的困境：自发性与接受性的矛盾　161
第三节　经验的分类　168
第四节　科学与技艺　172
第五节　技艺与经验　178
第六节　理性与经验的循环与充足列举　185
第七节　世界经验与理性科学的双重开端　196
第八节　上帝与世界开端的超越性移基　207

第二部分　离基与奠基：对世界的深度移基

第5章　非根据的创造开端与移基的悖论　213
第一节　永恒真理的悖论：移基的双面性　218
第二节　永恒真理问题的展开　227
第三节　意志论与理性秩序的脆弱平衡　248
第四节　“无”与极限性开端的综合　259

第6章　自然世界的超越性移基　262
第一节　心灵内在化与世界外部化的双重加深　266
第二节　想象能力的转变与物质的基本构造　275
第三节　上帝、物质与新世界的想象性移基　284

第四节　想象的退位：上帝与自然律的不变性　293

第7章　形而上学的开端与自然世界的双重移基　302
第一节　上帝与想象能力的不足　304
第二节　本质、实存与实体的重启　311
第三节　我思开端及其实体化　331
第四节　上帝观念的明见化与实体化　346
第五节　物自体问题的解决：物质的实体化　356

第8章　我思与上帝的离基　366
第一节　本质与实存的裂隙　366
第二节　从自身性到自我性：我思的瞬间绽出　375
第三节　人类意志的奠基与离基　389
第四节　双重离基：我思与上帝的意志无限化　398
第五节　无端的开端：非根据的双重复现　419

第三部分　上帝的世界化开端：重建类比性移基

第9章　完满性开端：上帝本质的守序化　437
第一节　从非根据之“无”走向存在：完满性驯服全能　439
第二节　成真、本质与实存　451
第三节　类比的重建：完满性与神人相似性　456
第四节　准一元整体的完满性本质秩序　461
第五节　完满性与无限性的内在张力　469

第10章　自因开端：上帝实存的根据化　478
第一节　从非根据到自因：上帝超越性的下降　481
第二节　类比的重建：原因的层级建构　486

第三节　自因与受造秩序的本质　496
第四节　实体、专有特性与样式的准一元动力结构　501
第五节　自因学说的内在悖论　509
第六节　全能与无限性的张力　515
第七节　上帝和形而上学的内与外　523

第四部分　自我的世界化开端：非移基的生命伦理整体

第11章　非移基性的生命世界现象　537
第一节　双重真理：自我与日常世界的“粘连”　541
第二节　生命世界的目的论　551
第三节　猜测与可错性：被动自我的世界化　564
第四节　没有实体的实体性：实体性结合问题　575
第五节　消解内外：原初概念的平行开端性　586

第12章　共在的伦理世界　596
第一节　从激情到德性　598
第二节　先于形而上学的临时道德世界　607
第三节　完善道德中的自由与主动性　616
第四节　共在的开端：自我与他人的先天关联性　631

结语　单开端的哲学与多开端的世界　645
缩略语　677
参考文献　679
后记　705
出版后记　709

The World with Plural Beginnings

Descartes and the Problem of Transground

Contents

Preface Zhang Zhiwei

Introduction The Grounding of the World that Refuses the World

Part One The Discrete World and the Transground of the Mind

Chapter 1 From the Disappearance of Intermediary to the Disappearance of the World

1. The Intermediary of the World

2. The Disappearance of Intermediary

3. The Rise of God's Transcendence and the Disappearance of the World

Chapter 2 The Discretization of the World and the Sinking of Immanence

1. The Formation of the Discretization of the World

2. The Crisis of God's Immanence

3. Being and God

4. The Independence of the Order of the Mind: The Division and Sinking of Immanence

5. From Viator to the Emergence of Cogito

Chapter 3 The Beginning of the Mind that Constructs the Continuity of the World

1. The Anxiety of Certainty from the Discretization of Substance
2. The Continuity of the World and the Beginning of "Physico-Mathematica"
3. Ingenium: From Physico-Mathematica to the Mind
4. The Synthesis of Reason and Sensation: Imagination and Mathematical Construction of the World
5. Continuous Quantity: Triple Construction of the Continuity of the World
6. Understanding the Sensible: Expansion of Intuition and Deduction
7. The Failure of Expansion

Chapter 4 The Beginning of World-Experience and the Failure of the Transground of Mind

1. The Incompleteness of the Beginning of Intuitive Evidence
2. The Dilemma of Imagination: The Contradiction between Spontaneity and Receptivity
3. Classification of Experience
4. Science and Arts
5. Arts and Experience
6. The Cycle of Reason and Experience and Sufficient Enumeration
7. The Dual Beginning of the World-Experience and Rational Science
8. God and the Transcendental Transground of the World

Part Two Abgrounding and Grounding: The Deep Transground of the World

Chapter 5 Unground as the Beginning of Creation and the Paradox of Transground

1. The Paradox of Eternal Truth: Two Sides of Transground
2. The Development of the Problem of Eternal Truth

3. The Fragile Balance between Voluntarism and Rationalism

4. The Synthesis of "Nothingness" and Extreme Beginning

Chapter 6 The Transcendental Transground of the Natural World

1. The Dual Deepening of the Internalization of the Mind and the Externalization of the World

2. The Transformation of Imagination and the Basic Structure of Matter

3. God, Matter and the Imaginary Transground of a New World

4. The Abdication of Imagination: God and the Immutability of the Laws of Nature

Chapter 7 The Beginning of Metaphysics and the Double Transground of the Natural World

1. God and the Insufficiency of Imagination

2. The Restart of Essence, Existence and Substance

3. The Beginning of Cogito and its Substantialization

4. The Evidentialization and Substantialization of the Idea of God

5. The Solution to the Problem of Thing-in-Itself: The Substantialization of Matter

Chapter 8 The Abground of Cogito and God

1. The Gap between Essence and Existence

2. From Self to Ego: the Instantaneous Ecstasis of Cogito

3 Grounding and Abgrounding of Human Will

4. Double Separation: the Infinity of Cogito and God's Will

5. The Beginning without Beginning: the Reduplication of Unground

Part Three The Beginning of God's Worldlization: the Reconstruction of Analogical Transground

Chapter 9 The Beginning of Perfection: The Ordering of God's Essence

1. From the Unground "Nothingness" to Being: Perfection Tames Omnipotence

2. Being True, Essence and Existence

3. Reconstructing Analogy: Perfection and the Similarity between God and Human

4. The Essential Order based on the Perfection of Quasi-Monistic Whole

5. Inner Tension between Perfection and Infinity

Chapter 10 The Beginning of Causa Sui: The Grounding of God's Existence

1. From Unground to Causa Sui: The Descent of God's Transcendence

2. Reconstructing Analogy: Hierarchical Construction of Causes

3. The Essence of Causa Sui and the Created Order

4. Quasi-Monistic Dynamic Structure of Substance, Principal Properties, Modes

5. Inner Paradox of Causa Sui Doctrine

6. The Tension between Omnipotence and Infinity

7. God, the Inside and the Outside of Metaphysics

Part Four The Beginning of the Worldlization of Ego: Bio-ethical Whole without Ground Shift

Chapter 11 Embodiment and the Phenomenon of Life-World

1. Double Truth: "The Adhesion" of Ego and the Everyday World

2. Teleology of the Life-World

3. Speculation and Fallibility: The Worldlization of Passive Self

4. Substantiality without Substance: The Problem of Substantial Union

5. Dissolving the Distinction between the Inside and The Outside: the Parallel Beginning of Primary Notions

Chapter 12 The Co-Existential Ethical World

1. From Passion to Virtue

2. Provisional Morals beyond Metaphysics

3. Freedom and Activity of Perfect Morality

4. The Co-Existential Beginning: A Priori Relationship between Ego and the Other

Conclusion Philosophy with a Single Beginning and the World with Plural Beginnings

Abbreviations

Bibliography

Postscript

序

张志伟

打开《多开端的世界：笛卡尔与移基问题》，我们将发现一个不同寻常的笛卡尔。在这部学术著作中，作者将笛卡尔哲学的起源置于广阔的历史背景之中，围绕世界的“移基问题”，深入解读了《规则》《论世界》《谈谈方法》《沉思集》《哲学原理》《灵魂的激情》等几乎笛卡尔的全部作品，以条分缕析的叙述方式还原了一段思想的“历史”，看起来意在“修旧如旧”，实际上却让笛卡尔哲学“焕然一新”。在通常的哲学史中，笛卡尔哲学给人的印象是“破碎”的，让人会产生一种将其“拼装完整”“修复如初”的冲动，例如围绕我思、上帝和世界构成一个有机的哲学体系，但却总不能如愿。从这部著作中，我们或许会明白其中的缘由——原初的笛卡尔哲学就是“破碎”的，而且这很可能是笛卡尔有意为之，他并无意构造一个关于世界之统一的形而上学体系。这是迄今为止我所看到的国内学界关于笛卡尔哲学最深入最细致，也是最别致的研究。

任何一种哲学理论的出现，或者更准确地说，任何一位哲学家的出现，既有其必然性，也有其偶然性。我从不认为某一位具有代表性的哲学家的出现一定是必然的，好像如果笛卡尔或者康德没有出生（实际上任何人的出生都有其偶然性），总会有某一位哲学家站出来提出与他们类似的思想，因为哲学史具有自身的内在规律，所以“历史是逻辑的显现”（黑格尔），任何一位哲学家的出生与否

对于哲学史来说无关紧要。真实的历史并非如此，实际上充满了偶然性、仅就具有划时代意义的哲学家而论，例如笛卡尔或者康德，如果他们没有出生，哲学史或者思想史绝不会是现在这个样子，他们身后的哲学史肯定要被改写，甚至我们现在这个世界也会不一样。我们可以想象，历史的偶然性意味着可能性的“分叉”，每一个“分叉”都可能开展出一个不同的“平行世界”。

然而，笛卡尔毕竟诞生了。当一位哲学家事实上登上了哲学舞台，当他的哲学思想的确产生了历史性的影响，情况当然就不同了，因为他的思想现实地进入了历史。不过即便如此，也并不意味着这位哲学家的历史影响与他原初的思想一定是相吻合的。历史总是后人书写的，任何历史都是当代史。一位哲学家在哲学史上的地位和影响与后世的理解和阐发密切相关，由于种种原因，他们的思想可能会被误解，可能会被简化，其中有些东西可能会被遗忘，也可能会被有选择地保留在历史之中，并且因为进入了历史而身处学术谱系之中，形成了某种“定论”或者确定的形象而为我们所知。而实际上，他们的形象不仅很可能是不完整的，而且经过后人的“有色眼镜”亦发生了“曲折”或“扭曲”。虽然如此，那些被误解和被忽略的东西不一定就此消失不见，很可能仍然在历史之中，只不过没有“浮出水面”，并且有可能失去了与这位哲学家思想的关联。其结果是，构成我们这个时代的许多东西总显得来历不明、无迹可寻。这看起来似乎是无害的，反正它们已经出现了，“发明权”归谁无关紧要。然而，如果事关哲学家和他们的思想，情况便有所不同了。因为哲学家的思考是根本性的、整体性的，甚至即便不成体系也仍然有其不成体系的理由。如果这些哲学思想的某些方面变成了匿名的，那不仅意味着我们对这位哲学家的理解是成问题的，而且意味着我们对他的时代的理解是成问题的，以至于我们对自己

的时代的理解也可能是成问题的。就此而论，我们之所以需要“复原”一位哲学家面对他的时代问题所做的全方位的哲学思考，是因为我们面临着同样的问题，所以他的回答对我们来说具有极其重要的理论意义和现实意义。

因此，一位哲学家作为“历史人物”看起来被铭刻在历史中，学者们的研究令其思想的来龙去脉清晰可见，我们后来人要做的不过是为这些清晰可见的来龙去脉添加细节上的解释和说明而已，然而事实上并非如此。哲学家已定型的清晰的“官方形象”很可能是假象，经过历史的“过滤”，那鲜活生动丰富多彩的图画被简化成了寥寥几笔勾勒出的素描，于是我们的学术研究就有了在“正宗谱系”之外“剑走偏锋”的可能性。一种可能是“方案文章”，揭示那些被历史所“淘汰”和“忽视”的哲学思想的重要意义，将他们重置于历史之中；另一种可能则是将一位哲学家的形象从单色调的素描还原为浓墨重彩的油画，或者像拼图一样把一面被打碎了的镜子重新拼装完整。当然还有一种可能，那就是通过“考古”，说明这面破碎的镜子当初就不是一面完整的镜子，而是很多面镜子。在我看来，本书体现的就是这后一种可能性。作者研究的是17世纪的笛卡尔，潜在的出发点却是21世纪的问题，他站在现代哲学的立场“返回历史现场”，尽可能细致深入地理解笛卡尔哲学的思想原貌和细节，以期说明我们对笛卡尔哲学体系的赞成与批评都可能源于对它的误解，因为笛卡尔很可能从来没有设想和试图构建一个统一的哲学体系，在其哲学中，世界本就是多开端的。

在西方哲学史上有两个重大的历史事件产生了深远的影响，一个是基督教与希腊哲学的融合，形成了基督教哲学；另一个是17世纪科学革命最终导致了古代世界的陨落和现代世界的诞生。在某种意义上说，哲学—形而上学既经受了基督教神学的“洗礼”，亦

经受了科学革命的“洗礼”，而笛卡尔正处在以亚里士多德主义为代表的自然观衰落、以数学和物理学为代表的自然科学兴起的历史转折点上。由哥白尼日心说所引发、经过开普勒和伽利略（也包括笛卡尔）等人酝酿的17世纪科学革命，导致西方人的宇宙观从封闭的世界转向了无限的宇宙，人们不仅一下子失去了中心，而且迷失在虚无之中，这是哲学的危机，同样也是科学的危机，尽管物理学取得了令人瞩目的进展，但是它所研究的自然却陷入了零碎和离散之中。所以，为自然世界奠基构成了笛卡尔哲学的核心工作。当我们阅读笛卡尔的传记时，经常会纠结他究竟是数学家、物理学家，还是哲学家。在哲学以及科学陷入危机的背景下，笛卡尔的目标是为正在兴起的自然科学奠基，在困境中寻找出路。显然，在科学家的眼中，笛卡尔的工作是哲学的，我甚至认为物理学走的是牛顿的道路而非笛卡尔的道路，与此密切相关。但是从某种意义上说，笛卡尔是作为科学家而非哲学家在做哲学思考，所以他为世界设想了多种开端，而不是像他的哲学前辈那样构建一个统一的形而上学体系。笛卡尔一方面接受了人试图对世界进行人性化和相关化的失败，另一方面则只能从上帝和我思这两个端点出发，以一种既离基又奠基的双重活动重新为世界奠基，这一“离基—奠基”的双重活动被本书作者称为“世界的移基”。问题始终是为世界奠基，由此而形成的则是“多开端的世界”。与体系哲学相区别，笛卡尔为世界设想了十个开端，其中包括数学方法论、心灵、经验与实验、上帝（形而上学之外或之内）、我思（纯粹内在认识或实体）、广延物、身心结合体、与他人的共在等，却没有形成一个统一的体系，这些开端也没有因为笛卡尔思想的不断转向而被淘汰或筛选，而是各自都发挥了独立的作用，并在同时代与后世的哲学发展中得到了多方面的呼应。恰如作者所说，世界的多开端性是笛卡尔一生

思考的最终遗产。

毫无疑问，在笛卡尔哲学的解释传统中，我思和上帝占据着核心。然而本书却通过对历史背景的展示、问题的分析和文献的爬梳、揭示了一个不同寻常的笛卡尔。如其所说，真正驱使笛卡尔提出“普遍数学”、心灵、上帝、我思等学说的原因，是他对世界问题的思考，更准确地说，是他在自然科学尤其是物理学研究的推动下、对自然世界的根据与奠基问题的思考。不是内在的我思，也不是超越的上帝，而是对包括人在内的世界现象与经验进行整体物理学奠基乃至形而上学奠基，才是笛卡尔终其一生真正关心的问题。换言之，笛卡尔的意图不是出于形而上学为世界奠基，而是为了给世界奠基而引入形而上学，而且并非只有形而上学。就此而论，笛卡尔放弃了古代哲学和中世纪哲学寻求统一性的哲学执念，其哲学的标志性就是世界的多开端性，无论是当时的思想交锋还是后人关于其哲学诉讼不断的解读，抑或其后各种哲学理论，似乎都能在他的哲学中找到呼应之处，从而能够屡屡被重新解读、重赋新意，总而言之，所有这一切的根本原因皆在于此。或问：揭示笛卡尔哲学中世界的多开端性，意义何在？用作者的话说：笛卡尔思想的多开端性已成为我们当下生活的真实处境。任何统一多个开端的努力，都因此变得步履维艰。原初的差异性，已经成为我们难以回避的基本事实，这恐怕就是本书试图重构笛卡尔哲学之“散碎原貌”的意义所在。

在我看来，作者雷思温相当完美地把学术研究与哲学研究结合在了一起，这显然应该是西方哲学研究者的理想状态。他一方面自觉地站在现代哲学立场审视历史，另一方面又能够深入历史文本，尽量呈现出历史演变的脉络。令人惊异的是，作者使用了很多并非那个时代通行的概念术语，比如“失基”“移基”“建基”“离

散”“层级”等，看起来似乎与笛卡尔的时代格格不入，然而随着论述的展开和深入，这些概念显得合情合理，而且有丰富的文本支持：作者一方面在同时代人的思想背景中呈现笛卡尔的思考和争辩、另一方面是通过斯宾诺莎、莱布尼茨、康德、谢林、黑格尔、胡塞尔、海德格尔、马利翁等人的视角审视笛卡尔，“立体交叉式”地将其置于哲学史中，凸显出笛卡尔面临的局面和问题，以具有冲击力的概念带我们“穿越”到了笛卡尔的时代。

在我看来，这部著作贯穿了两条“问题线索”：一条是哲学史的大问题，即笛卡尔面对的世界问题；另一条是笛卡尔解决世界问题，他将之呈现为一个不断产生新的问题、不断被问题推动、不断变换不同的解决方式的探索过程。这种“问题意识”值得称道。近十几年来，由于种种原因，其中包括国内学术研究的深入展开，以及海外归来的年轻学者所经受的国际学术训练，我们的西方哲学研究领域发生了研究范式的转型，论文论著的技术含量和学术水平大大提升，虽然在很多方面还存在薄弱环节，但是在学术素养、研究主题和方法等方面，一定程度上已经能够与国际前沿同步了，这无疑是可喜可贺的进步。然而另一方面，我们对于学术问题的关注过于集中，往往遗失了哲学问题。质言之，哲学研究不等于哲学史研究，也不等于单纯的学术研究，它应该直面当今时代重大的理论问题和现实问题，而我们这个时代的理论问题和现实问题并非空穴来风，实际上隐含着深远的历史背景。本书既是一部精深细致的学术研究成果，同时也是一部视野开阔的哲学研究精品，因此令人耳目一新。这离不开作者在哲学研究中自觉的问题意识和历史视野。

本书的结论是：笛卡尔不是一个体系性的哲学家，他始终保持世界开端的绝对差异性，并且最终没有把这种差异性纳入总体性解决。从整体上来看，他的哲学也因而并不具有也不寻求绝对的统一

性。从某种意义上说，学界对笛卡尔哲学开端的不同解释忽视了一个基本事实，那就是他并不寻求某种唯一的、完全排他性的开端，试图寻找笛卡尔哲学的统一性注定无法成功。不仅如此，笛卡尔的努力也不限于形而上学，世界同样可以在我思之外的其他开端中得到证成。也正是在这个意义上，笛卡尔哲学显示出他在整个近代哲学乃至哲学史中的特殊之处。我们今天的现代世界依然深受笛卡尔和其他近代哲学家的规划。因此，对笛卡尔哲学的整体问题意识及其出路的整体理解，同时是对现代思想形成发展的整体理解，也是对现代世界基本态度的取舍与权衡，推进或突破。

《多开端的世界：笛卡尔与移基问题》是作者的第二部学术专著，与他的第一部学术专著《敉平与破裂：邓·司各脱论形而上学与上帝超越性》具有高度的相关性。《敉平与破裂》探讨的是“中介的消失”，《多开端的世界》探讨的则是“世界的消失”。通过对司各脱和笛卡尔的专题研究，雷思温揭示了从“中介的消失”是如何转变为“世界的消失”的，而这一转变既构造了世界的移基性，同时也呈现出世界的多开端性。除开这一线索，诚如作者所说，我们在德意志神秘主义及其与德国古典哲学乃至与尼采哲学的发展谱系中，又能够看到中介的消失所形成的另一条现代道路。看起来作者的第三部学术专著的主题已经有了，令人期待。

遵嘱为序。

张志伟

2024年10月13日

导 论

拒绝世界的世界奠基

在《快乐的科学》中，尼采对近代以来的机械论世界观进行了解构："别相信宇宙万物是部机器，它并非为某个目的而构建的。我们使用'机器'这个词，对它有溢美之嫌……世界的总体特征是永恒的混沌。"[1]在尼采看来，近代物理学革命尽管批判了传统形而上学和神学所构造的目的论世界秩序，去除了自然世界的人性化、精神化预设，但仍然通过"机器"这一构想而透露出"人性的、太人性的"底色。它把人对生存意义的需要以科学知识的方式设定在混沌、流变的自然之中，据此通过"机器"的隐喻而形成了可理解的秩序与意义感，并建立了对科学真理的信念。然而自然世界只是混沌而已，并没有确定的规律与尺度。顺着这一线索，尼采在《偶像的黄昏》中对哲学追求"真实世界"的历程进行了六个步骤的概括。从柏拉图理念论所构造的"真实的世界"开始，这一超感性的形而上学世界在历经了基督教、近代主体性哲学、康德以至实证主义的不断洗礼之后被彻底废除，而随着真实世界的消失，虚假的世界也一同消失。[2]

---

[1] 尼采：《快乐的知识》，第109节，黄明嘉译，上海：华东师范大学出版社，2007年，第192页。"本质上机械的世界也必然是本质上荒谬的世界。"第373节，第382页，译文有改动。

[2] 尼采：《偶像的黄昏》，卫茂平译，上海：华东师范大学出版社，2007年，第62—64页。

从尼采的角度来说，以柏拉图为代表的形而上学家所虚构的“真实世界”在近代思想革命的不断推进中发生了崩溃，乃至最终彻底丧失了对现实世界的支配性与价值设定能力，这正是“上帝之死”和虚无主义在形而上学意义上的展现。套用康德的话说：“我们当作一切事物的终极承载者而如此不可或缺地需要的无条件的必然性，对于人类理性来说却是真正的深渊。”[1]不可理解的上帝与无法朴素信任的世界实存性，逐步蜕变为人类知识不可抵达的物自身。海德格尔站在尼采之后的现代处境中，不再通过构造形而上学体系来为整体世界提供奠基，而是直面虚无主义处境，探索未来思想的可能性。

不但如此，在晚近梅亚苏对相关主义的批评中，我们仍然能够嗅出与尼采哲学中自然形象的某种呼应，自然物与自然世界在所谓“前先祖性”中并不能被视为我们认识的某种相关者，两者不能被完全化约为主体与客体的关系，所谓“原化石”并不臣服于这种相关性。在这个意义上，尼采对生成性的过度依赖使其仍未完全摆脱传统形而上学，而海德格尔本有概念中此在与存在的相互归属性，也难以逃脱相关主义的结构。[2]在某种意义上，相关主义也似乎是某种“人性的、太人性的”产物。

无论是尼采还是梅亚苏，在某种意义上都力图恢复自然世界和自然物的非人性、非相关性、偶然性的特征，哲学的追思活动无法完全包含它们。自然世界的这一特征已经在笛卡尔哲学之中潜伏下来，并首先体现为世界的离散化。本书所理解的“离散世界”包含

---

[1] 康德：《纯粹理性批判》（注释本），A613/B641，李秋零译注，北京：中国人民大学出版社，2011年，第410页。

[2] 参见梅亚苏：《有限性之后：论偶然性的必然性》，吴燕译，郑州：河南大学出版社，2018年，第5—56页。

这样四个特征：

第一、世界层级结构的崩塌。世界的各个组成部分不复存在互相关联的系统性整体结构。各存在者之间不再具有有机性的阶梯关系与依赖关系，而是被单极的宰制性力量所支配。世界的连续性被打破、呈现为散点状态。作为这些存在者整体的世界自身，在单极性的力量面前丧失了唯一性，各可能世界之间，也不复存在必然的关联。在上帝无限性的强化和唯名论思潮的共同塑造下，共相实在性不断缩减并最终让位给激进的个体化，各个体之间不复拥有实在的共同本质。

第二，世界的外部化与心物的非相似性。离散世界无法被人的认识活动以类比性方式把握，心灵对世界的总体性奠基遭遇挫折，认识的两端不再具有相似的模仿关系，一致性更无从谈起。因此，世界的无界性（indefinitum）与离散性呈现出拒绝被心灵直接介入的特点。世界不再是包含人类及其心灵在内的整体受造秩序，而是疏离于人的认识活动之外，从而蜕变为笛卡尔笔下的“外部”世界，心灵因而从世界中脱离出来，并反向成为重构世界的内在支点。外部世界和人类心灵伴随着相互疏远的离散关系，丧失了在自然之中，或“在世界之中”的连续相关性和整体性。

第三，世界的离基性。所谓“离基”，即指自然事物脱离了可以用传统的理念论、实体学说等进行把握的自身本质，两者之间并无模仿、类比、相似关系，理性主义秩序需要能够超越这一秩序的自由奠基。如果说“上帝之死”体现为海德格尔所谓超感性世界丧失对感性世界支配能力的状况，那么笛卡尔哲学中世界的离基性则体现为超感性力量或超越性奠基不断压迫、抽离世界基础的状况，亦即“去世界化”。世界的深渊性、无性就此暴露出来。笛卡尔正是立足于此，在

《指导天赋能力（ingenium）的规则》[1]中放弃了超感性本质奠基的传统思路，并切断了心灵秩序和自然自身秩序的相似关系。而第一哲学的不可或缺，致使笛卡尔不得不再度引入形而上学的奠基，但这一奠基却继承并深化了自然世界的离基性，致使自然事物的本质完全交付于没有世界，并且悬临于世界之外的我思与上帝。

第四，原初偶然的永恒不变性。尽管第一哲学为世界赋予了形而上学奠基，但绝对的神圣超越性使奠基同时伴随着彻底的离基，理性秩序始终隐含着相对于人类心灵而言的原初偶然性。我们在本书第5章会看到，笛卡尔精心选择了“永恒不变性”来刻画世界奠基的特征，但取消了“必然性”，就是为了保留它无法排除的原初偶然性。因此世界秩序始终只能具有“偶然的永恒不变性”。它来自偶然的、事件性的自由奠基活动，不可预思，也不可闭合。笛卡尔不得不引入上帝进入第一哲学，就是因为这一偶然性不可解释、不可排除，故而需要对这种不可解释性和不可排除性寻找承担者，需要诉诸绝对者来为偶然性负责，我们无力承担世界的原初偶然性。

正是这些离散性的特征，已经初步暴露出尼采等人笔下自然世界非人性化的特征，这个世界即将成为人类无法追思、无法与之构建相似性与相关性的陌生他者。它并没有逃离人类，也没有拒绝人类，只是人类自身遭遇了抵达自然世界的失败，这是人试图对自然进行人性化、相关化的失败。笛卡尔一方面接受了这个失败，另一方面另起炉灶，从我思和上帝这两个端点出发，对世界进行反向拒绝，并重新奠定世界秩序。这样既能保证自然世界的原初偶然性和绝对异在性，同时又能建立新的形而上学与物理学基础。

---

[1] 对于选取“天赋能力”这一译名的解释，参见本书第3章第三节。

笛卡尔对世界的离基化处理，更在于以这一出离性的、拒绝性的方式为其进行形而上学奠基。换言之，这是一种既离基又奠基的双重活动，其形而上学的微妙张力正体现在此。因此我们将这一“离基—奠基”的双重活动统称为“移基”活动。

“移基”概念既包含了离开基础、移动根据的意思，同时也表明这一离基活动正是为了同时进行新的奠基。去世界化的移基活动也因此同时包含着对世界的建基。与柏拉图、亚里士多德不同，笛卡尔的形而上学使命并不是超越对自然世界的研究，从而抵达对最高存在的神圣沉思，而是为物理学奠定一劳永逸的基础。这一基础与实在的自然世界本身并不具有相似性、分有性、比例性或模仿性，而是彻底从自然世界本身的基础上“移开”。这一移基性也不同于基督教神学的救赎论取向，因为笛卡尔并未诉诸超自然的神圣启示与信仰活动，而是着力于确保自然世界的规则及其奠基的永恒不变。移基同样不是海德格尔笔下游于离基和奠基之间的本有发生，而是带有破坏性、否定性的奠基活动，世界在去世界化中才获得了支点和来源。

因此，世界整体的层级结构性丧失，外部世界的形成与主体性的自立，自然事物的本质与其实存的否定性分离，以及世界秩序的原初偶然性等从不同方向共同形成了离散世界。笛卡尔正是立足于这一处境而重新思考自然世界的形而上学奠基问题。在为近代哲学提供了第一个成熟的形而上学开端之后，笛卡尔却将世界的离散性推入了更为激进的地步，造成**“世界的消失”**这一处境，而这正是笛卡尔对世界进行形而上学移基所造成的结果，从而形成了“去世界化的世界”。

正是这一移基活动及其我思的形而上学建构，既给笛卡尔带来了声誉，也为他带来了罪名。首先，主体性哲学在英国经验论、莱布尼茨、德国古典哲学以及胡塞尔等人的哲学中得到了更为积极的

评价、并成为标志着现代世界与现代人自我确立的开端，[1]成为人自我完善的代表。[2]其次，伴随着20世纪传统形而上学的消退和对现代性的反思，笛卡尔哲学又成为吉尔松、马利坦、[3]马里翁等天主教立场的思想家借助新托马斯主义、神学现象学来整合现代性的旗帜、仿佛统合了我思形而上学，就能够统合现代性。笛卡尔又在这一神学动机的解释下成为隐秘的神学家，并叩响了通往天国的大门。正如基督教曾为新柏拉图主义和亚里士多德主义者施洗一样，这种神学取向是在为我思施洗。[4]最后，在现代性的批判思潮中，笛卡尔又成为海德格尔所批判的“主体性形而上学”的开创者，成为以怀疑作为其哲学使命的形而上学家，[5]造成了形而上学的

---

❶ 这一思路的突出代表正是布鲁门伯格的著名概念，人的自持（Selbstbehauptung），参见Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, trans. Robert M. Wallace, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1983, pp. 125-203，尤其是其中第二部分的第三、四、五章。众所周知，洛维特反对这种解读的关键在于近代哲学又在主体性哲学的背景下逐步构造了历史哲学的维度和世界历史的叙事，而这在很大程度上是奥古斯丁、约阿希姆等人的基督教救赎历史叙事的现代变形。参见洛维特：《世界历史与救赎历史：历史哲学的神学前提》，李秋零、田薇译，上海：上海人民出版社，2006年。洛维特并没有详细谈及笛卡尔的贡献，毕竟笛卡尔缺乏这样的历史哲学建构，但笛卡尔哲学的神学维度可以在他与奥古斯丁、阿奎那、司各脱、苏亚雷兹等人的思想关联中窥见一斑。在这个意义上，《沉思集》既完全确立了我思的弑神及其主体性，同时也可以看作某种救赎叙事的形而上学构建。当然在我们看来，前者仍然是决定性的因素。

❷ 伊曼努尔·法耶（Emmanuel Faye）的研究重点在于文艺复兴时期的法国哲学，而笛卡尔哲学正是这一传统中围绕人的自我研究与自我完善的结晶，参见Emmanuel Faye, *Philosophie et perfection de l'homme: De la Renaissance à Descartes*, Paris: Libraire philosophique J. Vrin, 1998。

❸ 严格来说，马利坦的思想取向与吉尔松、马里翁并不完全相同，他更多包含着与托马斯主义进行沟通和比较的视野，并隐含着对东西方思想交融的期待，参见Jacques Maritain, *Le Songe De Descartes*, Paris: Éditions R.-A. Corrêa, 1932。

❹ 代表性的看法参见Jean-Luc Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes; Analogies, création des vérités éternelles et fondement*, Paris: Presses Universitaires de France, 1981, pp. 444-456。

❺ 参见罗吉尔·勒菲弗尔（Roger Lefèvre）的两本专论：*La Vocation De Descartes*, Paris: Presses Universitaires de France, 1956; *Le Criticisme De Descartes*, Paris: Presses Universitaires de France, 1958。

解构、[1]形成了理性的危机，[2]他的形而上学在同时代尽管赢得了一些支持者，却也遭遇了更多的批评，从而走向崩解。[3]

除了对亚里士多德主义及经院哲学的批判之外，笛卡尔与柏拉图、奥古斯丁等路向的古代形而上学也具有根本差异。理念论所刻画的“真实世界”不再具有核心的形而上学地位，并首先让位给完全内在于心灵的观念学说，奥古斯丁的光照理论也随之弱化，而我思则以强劲的主体性精神，凭借其纯粹而彻底的明见性获得了自立，不再陷入浪子回头的忏悔叙事。作为一切存在者整体的世界，褪去了为其奠基的形而上学根据，缩减为没有精神性的陌生异在，只剩下模糊而混乱的经验性痕迹，并蜕变为与心灵这一奠基者绝不相同的“外部世界”，从而形成了心灵秩序与外部世界、世界本质与实存、理性根据与经验实情等不同形态的对峙关系。我们将这一世界的离散化所带来的处境称为“世界的消失”。普遍怀疑只是这一处境的派生活动，并因而与古代怀疑论具有了实质差异。

与希腊思想中整体性的自然秩序（cosmos）含义不同，世界概念在基督教神学的创造论和救赎论语境中，转变成羁旅者（viator）滞留于此而又终将摆脱的尘世：“不要爱世界和世界上的事。人若爱世界，爱父的心就不在他里面了。因为，凡世界上的事，就像肉体的情欲、眼目的情欲，并今生的骄傲，都不是从父来的，乃是从世界来的。这世界和其上的情欲都要过去，惟独遵行神旨意的，是永远常存。”[4]羁旅者将尘世的世界看作诱惑、背叛和堕落的象征。而伴随着羁旅者形象在主体性哲学的浪潮和上帝超越性的提升过程

---

[1] Joël Balazut, *Descartes et l'essence de la métaphysique*, Paris: L'Harmattan, 2019, pp. 77-94.

[2] Alain Séguy-Duclot, *René Descartes: Une crise de la raison*, Belin: Éditions Belin, 2017.

[3] 对于笛卡尔形而上学在同时代的接受及其批评，参见Richard A. Watson, *The Breakdown of Cartesian Metaphysics*, Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press International, Inc., 1987。

[4]《约翰一书》2：15-17，和合本。

中获得了“我思”这一身份之后，世界则平行地成为自我意识和精神无法渗透的物质性他者。创造与救赎、上帝的超越性与自我意识的主体化、物理学的数学化等一系列革命性变化，形成了近代科学革命的思想前提。这些前提立足于各类近代哲学流派的基本共识，那就是世界概念中的希腊自然经验不可返回。

也正是这种不可返回性促使笛卡尔先在《规则》中放弃了形而上学的奠基方式来构建心灵对自然世界的主体性筹划，并试图为这一系列规则赋予相对于经验的普遍性。就笛卡尔哲学所针对的世界概念来说，它大体上不得不处理三种不同的含义：

第一，传统形而上学所构造的超感性本质，即所谓“真实的世界”。

第二，包含我思、上帝、自然事物在内的一切事物、一切存在者的整体及其秩序。

第三，与心灵有实在分别的外部物质世界。

“世界的消失”也由此而呈现出两种状态：

第一，指世界的第一种含义，即超感性本质所刻画的真实世界与其所支配的可感世界发生崩解，从而导致第二种含义中的世界失去了相应的形而上学根据与支点，呈现为离散化的失序状态，物理学等科学研究也因之丧失确定性、统一性，难以获得先天性的支配与奠基。

第二，指第三种含义中的外部世界因其经验性和离散性，从而无法被人类理智所抵达并证明，而只能通过具身性的经验知觉来显现第二种含义的世界。

当然，“世界”不只有这些含义，只是这些含义与笛卡尔哲学思考的相关性最明显。伴随不同的世界含义，世界消失的两种状态彼此关联。世界消失的第一种状态，是驱使笛卡尔走向科学与哲学

研究的起点。超感性本质所代表的真实世界的疏远，导致形而上学与物理学对世界的整体奠基与规定失效，科学研究的先天性无法得到保证、这是引发笛卡尔“确定性焦虑”的重要原因，也是他开始形而上学移基的动力。他的形而上学首先追求的并非“真实世界”的真实性、而是确定性。以确定性来确保甚至取代真实性并重构真实性、是笛卡尔接受世界消失的第一种状态之后的思路转变。也正是这一原因、才促使笛卡尔发展所谓“普遍科学”来构建自然研究的统一性。

而第二种状态，则是笛卡尔在这一思路的刺激下所构造的世界形态。对世界进行彻底的外部化改造，是为了从已然离散化、丧失确定性的世界整体中抽离而出，由此在世界之外重新寻找确定性的绝对支点，以移基的方式重新为世界进行整体性奠基。永恒真理的创造学说与我思的绝对确定性，正是这一努力的矛盾产物。然而这一努力由于超越性上帝和我思的内在理性秩序之间发生张力关系，以及理性秩序的先天性与外部世界的经验性无法彻底调和，则又需要通过对第一种状态的再次安顿才能得到整体解决，并最终在具身化的经验知觉中，以非形而上学奠基的方式来完成统一。

在超感性的真实世界退场后，为了实现对世界进行科学研究的确定性、先天性和统一性，笛卡尔将世界进行整体性外部化。作为认识这一“外部世界”的支点，“我思”的认识活动不再依赖理念、神圣样本等绝对来源，而是通过内在于心灵的观念这一中介来进行。在各种不同类型的观念中，外部世界所给予的观念与其相应的外部事物的真实性质之间并不具有相似性。作为这一“外部世界”的另一奠基者，不可理解的无限上帝也能够超越与世界之间的形而上学因果关系。世界与其形而上学根据的深度分离和移基，促使世界被彻底外部化。世界从一切存在者的整体后退为陌生的他者，成为干扰真知的谬

误来源，并应该被悬置乃至否定，而不是探索确定性以及真理的自然起点。

不过即便如此，笛卡尔终其一生的各个阶段所进行的不同哲学尝试，尽管经历了数次巨大变化，却都始终围绕着对世界进行总体化移基这一努力而展开，换言之，就是要为世界中的一切事物提供终极的无条件、无前提的承载者。唯有如此，才有可能进一步为科学研究奠定基础。这就意味着，笛卡尔在拒绝世界并将其外部化、离基化的同时，却始终试图为这一他所拒绝的世界进行奠基，提供根据。这一矛盾正是笛卡尔形而上学的根本问题，亦即“**移基问题**”。

移基问题具体体现为“**拒绝世界的世界奠基**”，这一表述的矛盾之处在于，它同时包含了前文所提到的三种世界含义：“奠基”是为世界赋予确定性根据与本质的活动；“世界奠基”中的世界，则指包含了一切事物的整体性；“拒绝世界”中的世界，是指实存的外部经验世界。这三种含义的交错结构说明整体世界的形而上学支点与根据不但退出了世界，而且甚至以拒绝世界并将之外部化作为前提，世界秩序及其实存性与经验性，由此被其形而上学支点所遗弃。世界奠基的产物所催生的内在性自我秩序与超越性的激进上帝，从两个不同的端点，沿着世界外部化的进程各自从不同向度上深化，并联手将世界及其根据的整体性割裂为不再有相似关系的离散化结构。这是古代中世纪的形而上学从未构建过的崭新的世界秩序。“拒绝世界的世界奠基”，正是对移基问题的总体描述和说明。

因此，本书认为无论是笛卡尔早期的数学化物理学努力、对心灵的发明，还是永恒真理学说中上帝的出场，乃至“我思”与第一哲学的构造，都是笛卡尔对世界进行总体奠基，并寻找承载性根据的不同努力，都是每一阶段的挑战不断派生出、发展出的不同学说。然而这些努力却将被奠基的世界推得越来越远，以至于笛卡尔

需要借助完满性学说和自因学说来对世界的准一元化、内在连续化奠基寻找类比性的移基。最终，在笛卡尔的具身性理论与伦理学之中、这一为世界提供总体根据并进行移基的做法转化为非形而上学、非移基性的结构，而这正有赖于笛卡尔对世界实存性的被动接纳以及原初具身经验的引入，理性与经验因此呈现为彼此交融的新关系，外部化的世界含义因此重新被注入一元性、整体性和内在连续性。

在单开端的哲学周围，显现着“**多开端的世界**”，这正是一系列不同努力所最终形成的思想局面。围绕世界奠基的每一种努力，都显现着相应的世界开端。笛卡尔早年的物理数学化工作，形成了世界的数学方法论开端，并紧接着为之赋予了心灵及其直观活动的开端。与此同时笛卡尔也极为重视实验科学和经验观察在研究具体自然事物中的开端作用。此后永恒真理学说则提供了上帝创造的超越性开端，并在完满性和自因学说中成为形而上学的内在性开端。而我思则在心灵的知觉秩序中决定性地成为唯一的开端。在晚年与伊丽莎白的书信中笛卡尔所提出的“原初概念”理论，则将广延物体、身心结合体看作与纯粹理智完全不同的平行开端。（AT III 665，691，CSMK 218，226）[1]而在原初具身经验的结构中，以激情为开端的自我，和在宽宏中以自我和他人的共在性为开端的自我，又形成了不同的世界开端。

这些形形色色的开端在笛卡尔哲学中最终并没有形成统一的体

---

[1] 本书使用如下笛卡尔著作的缩略形式：AT=*Oeuvres de Descartes*, C. Adam and Tannery ed., CNRS/Vrin, 1996; CSM I=*The Philosophical Writings of Descartes*, Vol. 1, John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch and Anthony Kenny ed.& trans., Cambridge University Press, 1985; CSM II=*The Philosophical Writings of Descartes*, Vol. 2, 1984; CSMK=*The Philosophical Writings of Descartes*, Vol. 3, 1991。在没有英译本的个别地方时，只保留原文出处标注。

系，这是笛卡尔与体系哲学的根本区别。它们也没有因为笛卡尔思想的不断转向而被不断淘汰，而是各自都发挥了独立的作用，并在同时代与后世的哲学发展中得到了多方面的呼应。

本书名为“多开端的世界”而非“多开端的哲学”，意在说明“哲学”与“世界”在笛卡尔思想中的结构差异性。笛卡尔哲学的努力虽然始终围绕着世界奠基的问题而展开，但他由此而开拓的多个世界开端，其中一些已超出了哲学与形而上学的范围。即便我们承认我思是第一哲学的唯一开端，它也不是唯一的世界开端，更何况我思在不同的意义上扮演着不同的开端角色。“开端”可以包含形而上学意义上的“本原”，却不尽是本原。它可以是纯粹经验性的开端，可以是超越了一切理性秩序的无端之开端，也可以是激情与德性的开端。

哲学虽然在为世界奠基，世界却无法被哲学所穷尽。立足于单一的哲学开端，笛卡尔展开了**世界的多开端性**。哲学为世界提供了单一的形而上学开端，世界则回赠给哲学复多的开端，并最终超出了哲学的范围。这是笛卡尔一生思考的遗产，而不同开端所刻画的世界状态，可以一并概括为“不可奠基的世界”。所谓“不可奠基”拥有两层含义：

第一，笛卡尔对世界的奠基以拒绝世界为前提，所以世界呈现出无法在其自身之中获得奠基的状态。

第二，通过具身经验所显现的世界整体性，揭示了非哲学的日常经验的自足性，它不再依赖于奠基性的本体结构，并且呈现为非移基性的整体。在这个意义上，世界本身也是“拒绝奠基”的，也即拒绝人为之所赋予的外在奠基，它可以在纯粹的经验与发生中独立且自足地呈现。

这两层含义包含的“无法奠基”与“无需奠基”的状况，既是

人的心灵与上帝在世界奠基中对世界的拒绝，同时也是世界对于奠基活动的反向拒绝。

在丰富的笛卡尔解释传统里，“我思”和上帝的确成为聚讼纷争的焦点。由于我思的开端性和奠基性作用，自我意识往往被视为笛卡尔哲学的基础与前提。在这一解释的支配之下，无论是上帝还是整体的外部世界都依赖于自我意识证成自身的确定性及其表象秩序。正如黑格尔所说，笛卡尔的哲学“是独立地从理性而来的，自我意识是真理的主要环节。在这里，我们可以说到了自己的家园”。[1]而这一“家园”则在胡塞尔和海德格尔那里获得了不同的评价。从胡塞尔把现象学理解为“新笛卡尔主义”，[2]到海德格尔将笛卡尔视为“主体性形而上学”的开启性人物，乃至“赋予了自身以地球主人的权能”，[3]对笛卡尔的这些不同评价都立足于笛卡尔的我思以及自我意识学说。

与此相反的是，从斯宾诺莎接手笛卡尔的自因学说开始，经马勒伯朗士的转化，上帝成为理解笛卡尔哲学的另一重要维度。同为德国绝对唯心论的重要成员，谢林对笛卡尔的评价与黑格尔不同。在他看来，笛卡尔对上帝的本体论证明才是其“最重要的东西”，而且因此“规定着近代哲学的整个演进过程”。[4]这就把作为超越者和绝对者的上帝树立为笛卡尔哲学的真正根据。对包括我思和外部

---

[1] 黑格尔：《哲学史讲演录》第四卷，北京：商务印书馆，2017年，第65页。另参见黑格尔：《精神现象学》，先刚译，北京：人民出版社，2015年，第111页，“现在，我们和自我意识一起进入了真理的自家王国”。

[2] 胡塞尔：《笛卡尔式的沉思》，张廷国译，北京：中国城市出版社，2002年，第3页，“人们几乎可以把现象学称之为一种新笛卡尔主义”。

[3] 海德格尔：《世界图像的时代·附录》，载《林中路》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2015年，第122—123页。

[4] 谢林：《近代哲学史》，先刚译，北京：北京大学出版社，2016年，第17页。

世界在内的整体性逾越，乃至由此而对形而上学一元论和本体论神学的批判，则是由列维纳斯和马里翁借助笛卡尔上帝的无限性而完成的，亦即凸显上帝的绝对他者性或超越人类理性的悖谬性。[1]

这两种解释看似相反，却在一个问题上是相似的，即将作为世界奠基者与支点的“我思”与上帝作为理解笛卡尔哲学的核心。在我们看来，真正驱使笛卡尔提出“普遍数学”、心灵、上帝、我思等学说的原因，是他对世界问题的思考，更准确地说，是他在自然科学尤其是物理学研究的推动下，对自然世界的根据与奠基问题的思考。在其早年的求学与研究生涯中，笛卡尔并无意在自然科学研究中引入上帝和第一哲学。无论是数学、心灵与我思，还是上帝与第一哲学，都是笛卡尔在对物理学和自然世界的研究过程中，遭遇到重大危机和困境之后进行重新奠基的思想方案，属于派生性的、应对性的解决策略，而不是笛卡尔哲学思考的初心。即便是物理学研究，笛卡尔的最终目的也不在于将其发展为纯粹的沉思科学与自然研究，而在于“技术”。在《哲学原理》序言所提出的“哲学之树”构想中，位列人类知识顶端的医学、机械学、道德学（la Medecine，la Mechanique & la Morale，AT IXB 14，CSM.I 186），正是三种改善人类状况、增进人类幸福的技术。

我们可以把上述问题阐述如下：第一，为何在笛卡尔最早期的著作里尚不见我思与上帝的身影，短短几年后，上帝却卷土重来，并随后携带着怀疑世界的我思秩序降临于形而上学构建中？第二，为何在数学和新物理学的大潮里，同为其重要推手的笛卡尔独树一帜，在论战中坚持形而上学的不可或缺性？在其研究工作的初期，

---

[1] 参见列维纳斯：《总体与无限：论外在性》，朱刚译，北京：北京大学出版社，2016年，第20—26页。

笛卡尔反而更现代，更像是我们的同时代人，为什么他会在思想成熟期变得仿佛更为妥协和复古？这说明笛卡尔一定在其数学与科学研究中遇到了根本困境，并由此进行了一系列悲壮的努力。

笛卡尔这一思路的转变，与路德等人“**重回希伯来**”的道路不同，可以称为“**人的自我拯救**”与“**上帝的隐退与再进入**”。著名的我思与上帝的循环关系尽管是对笛卡尔哲学不准确的理解，但也与这一思路转变有关。伴随上帝与第一哲学的出场及其奠基行动，笛卡尔与其本想告别的古代中世纪传统发生了千丝万缕的复杂关系，甚至不得不重新纠缠起来。而我思的引入，又使得这一纠缠具有了近代思想的起点。吊诡的是，这一看似折中的努力，反而造成了更为激进的后果，世界的理性秩序因为上帝与我思的奠基，从而变得更为不稳定。为什么对世界的认识始于对世界的不信任？不可捉摸的上帝又为何成为认识世界不得不依靠的中介与保证？

在结束了学院教育之后，笛卡尔宣称自己“完全抛弃了对文科的学习（l'estude des lettres）”[1]（AT VI 9, CSM I 115），他所要追寻的知识只存在于“我自身中，或者在世界这本大书（le grand livre du monde）之中”。（AT VI 9，CSM I 115）[2]在长达9年的漫游生涯中，笛卡尔从“世界这本大书”中所要积累的是“各种各样的经验（diverses experiences）”。（AT VI 9，CSM I 115）这说明传统的亚里

---

[1] 笛卡尔的法语拼写与现在的标准有时会有出入，比如这里的“estude”现在通常写为“étude”。本书除部分地方，大部分原文标注都直接采用了笛卡尔的原始写法。

[2] 需要注意的是，笛卡尔将世界比喻为书，不仅具有重新考察世界经验的含义，也同时有按照理性秩序编排、规定自然世界的用意。尼古拉斯·格里马尔迪分析了笛卡尔哲学中的三个比喻：科学的链条、世界这本大书以及哲学之树。链条、书和树，各自构成了从总体上把握笛卡尔哲学意图的意象，其中对世界之书的比喻同样也是伽利略科学思想的象征。真实地观察世界经验与理性地重新规划世界，两者不可偏废，并且均统一于书的比喻之中。参见Nicolas Grimaldi, *Descartes et ses fables*, Paris: Presses Universitaires de France, 2006, pp. 87-94。

士多德主义哲学与神学教育都远不足以解释近代世界的新经验，也不足以赋予离散化的自然世界统一的确定性、先天性。笛卡尔将自己在思想成熟期所写作的第一本系统性著作称为《论世界》（*Le Monde*），绝非偶然。他自言这本著作“解释所有自然现象，也即整体物理学（toute la Physique）”。（AT I 70，CSMK 7）对于《第一哲学沉思集》，他也有类似的表述：“这六个沉思包含了我物理学的所有基础（tous les fondemens）。”（AT III 297-298，CSMK 173）

在这个意义上，我思和上帝尽管具有高度的移基性，但都是为了服务于对世界进行整体奠基而提出的。在以我思为核心的解释中，被悬置乃至被怀疑的上帝，仿佛为自我意识让渡出了全部世界，从而使我思得以接管乃至掠夺对世界秩序的主导权。然而笛卡尔却又始终坚持我思的非物质性与非形体性，即便在他对具身性经验的描述中，心灵中的感受与引发感受的外部物理运动之间也毫无相似之处。[1]这就又迫使笛卡尔不得不借助于上帝这一中介，使得世界被二次让渡，从而让无限而不可理解的超越性上帝，得以再次掠夺对世界的支配。这种二次让渡，在《规则》的失败到永恒真理学说的提出之间，发生了第一次。在《沉思集》中的第二沉思与第三沉思之间，发生了第二次。从晚期中世纪哲学以来，上帝超越性逐步提升乃至退隐，然而近代的自我意识诞生之后，前者丝毫没有削弱其对世界的主权。没有上帝的保证，我思无力走入经验性的实存世界。在这两个不在世界中的支点之间，不言自明的世界整体仿佛丧失了自身本有的根据和基础，惶惶如丧家之犬，只能不断徘徊在我思和上帝对世界主权的相互让渡和竞相掠夺之中，从而日益成

---

[1] 笛卡尔在不同著作中反复表达过这个含义，代表性的例子参见他在《论世界》（AT XI 3-6，CSM I 81-82）和《第一哲学沉思集》（AT VII 82-83，CSM II 57）中的相关论述。

为没有根据、没有支点的虚无深渊。因此，这个上帝所馈赠的世界，只不过是一件虚无的馈赠。

所谓虚无的馈赠，反映了世界的移基及其消失之后世界存在的基本形态。根据笛卡尔所谓“阿基米德的支点”这一说法，我们把这种虽然不是绝对不存在，却丧失在其自身的根据，并与其本质遥远相隔的世界状态，称为“**没有支点的存在**”。

拙著《敉平与破裂：邓·司各脱论形而上学与上帝超越性》曾把司各脱所面对并且继续开创的思想史新局面称为“中介的消失”。[1]本书沿着这一思路继续推进，将“中介的消失”所诞生的思想局面，亦即“世界的消失”作为重点考察的现象。事实上，单纯纠结于我思和上帝的古老论争，并不能真正解释笛卡尔哲学不断推进的内在动因。如前所述，推动笛卡尔从最早期对传统亚里士多德主义学院教育的不满，到一步步提出成熟的第一哲学系统的真正视域，正是被我思和上帝在让渡和掠夺的交错中所遗弃的“世界”，而世界也在这一过程中，不断增强了移基性。

正是这个移基之后消失的世界及其没有支点的存在状态，折射出笛卡尔一生焦虑的焦点。这一推动力使笛卡尔身处近代世界的离散化状态和新经验的挑战中，抛弃了古代中世纪的世界解释传统，在与毕克曼（Isaac Beeckman）相识之后借助所谓“物理-数学”（physico-mathematico）问题开始为这个不可把握的、消失的世界寻找新的支点和根据。《规则》的出现，意味着笛卡尔为物理学的数学化寻找到了一个更为内在的心灵支点。而这一支点却在《规则》失败之后的1630年被创造永恒真理的上帝取代。与此同时，《规

---

[1] 雷思温：《敉平与破裂：邓·司各脱论形而上学与上帝超越性》，北京：生活·读书·新知三联书店，2020年，第3—5页。

则》中的心灵并没有真正放弃与上帝相互掠夺世界的决心，并最终以我思这一成熟形态，成为对抗永恒真理学说的另一世界根据和存在支点。上帝与我思在世界问题上的破裂，亟须寻找最终的和解。这一和解是通过神圣完满性与自因理论所搭建的准一元化、类比化的形而上学结构，以及具身性现象与伦理学所共同构造的原初经验而完成的。

在这个意义上我们可以说，《敉平与破裂》一书中所描述的从敉平走向破裂的神人关系，在笛卡尔对世界奠基的努力中，以从破裂走向敉平的顺序逆向发生了一遍，只不过这种斗争关系更为明确地体现为对世界的让渡与掠夺。在这一“让”和一“夺”之间，隐藏的正是丧失自身的、移基化的世界。

本书试图沿着这一思路与核心问题意识，对笛卡尔一生的探索及其内在的推动力做出系统展示。本书将细致分析笛卡尔在不同阶段和思想方案中的困境及其演变动因，并由此揭示出：世界的移基问题是这些阶段演变发展的真正推动力。在这个意义上，笛卡尔虽然是近代主体性哲学乃至所谓理性主义哲学的奠基人，但他比其他任何人都更早地经验到了近代虚无主义的前夜。在无法进入世界的我思与超越了理性秩序的上帝之间，乃是丧失了根据和支点的虚无世界。而这个虚无化的世界，隐藏着反过来吞噬我思和上帝以致同归于尽的隐患。笛卡尔对我思和上帝的倚重，恰恰暴露了他最想安定却又力不从心的，正是这个无主、无根的离散世界。

从埃克哈特、邓·司各脱所开启的“中介的消失”，到笛卡尔笔下“世界的消失”，这一“双重消失”的相互配合，才是世界这一“虚无的馈赠”所发生的基本前提。在本书中我们循着这条线索要追问的是：从“中介”到“世界”的双重消失，究竟是如何在笛卡尔哲学中完成的？笛卡尔对世界的一系列奠基，为何却将这一离

散的世界一步步推得更远、乃至将其推入深渊，从而使世界呈现为高度的移基性？

从14世纪开始提升的上帝超越性，不但日益远离人类理智的把握，并抽离了斡旋于心灵与上帝之间作为中介的世界，这在很大程度上为从自我意识出发建构的主体性哲学提供了前提。自我对自我的意识立足于直接的明见性，并对世界进行了否定性的怀疑（而非胡塞尔的还原与悬置），因而这一直接的明见性无法给出实存的自然世界。对上帝的证明首先从对上帝的“观念”出发，正是再造中介的努力。但这一在第三沉思中所完成的努力，仍然遗留了对世界的绝对超越性，并因而需要通过完满性学说和自因学说而最终完成整体性的弥合，尽管这一弥合最终依然落脚于绝对超越的、无限的神圣力量。从基督教创造论对希腊自然经验的革命开始，笛卡尔为自然世界进行形而上学奠基的种种努力及其结局，虽非出于必然，但也包含着有迹可循的思想命运。

中介与世界的双重消失，不但可以用来理解从中世纪晚期到早期近代思想的基本脉络，更可以由此显现德国古典哲学与现象学运动的核心问题。笛卡尔所遗留下来的问题和其突破的方案，成为后世哲学演进分化的基本线索。对于世界的奠基活动，无论从去世界化的自我意识出发，还是从超越于自我意识与世界的上帝或者绝对者出发，都使得世界的根据被日益推远乃至抽离。为了弥合这一奠基活动的断裂，笛卡尔所使用的自因学说与完满性学说，分别被斯宾诺莎和莱布尼茨发展。而谢林与黑格尔（尤其是黑格尔）的“自身中介”与“自身关联”学说，则是立足于这些近代哲学的形而上学遗产，尤其是立足于康德哲学的二元论以及“理性的深渊”，通过自身转变、自身中介的绝对者，来化减、消弭“中介的消失”所导致的自我与世界以及上帝与世界之间的疏离，“世界的消失”所

带来的形而上学挑战，以及“拒绝世界的世界奠基”所包含的吊诡之处，由此或者在谢林的同一哲学中发展为复现性的肯定性结构，或在非根据的不可预思性中提升了理性奠基活动的超越性，又或在和解性的、既全又一的整全性体系中，被黑格尔内包为以否定性为动力的闭环性逻辑-世界结构。随着黑格尔式形而上学的式微，现象学则以直接性的显现与构造方式，在不同思路和出发点中重新澄清“世界”这一被给予的基本视域。

尽管笛卡尔之后的哲学发展，已经远远超出了笛卡尔所构造的思想世界，然而这些不同的发展线索，或多或少都会追溯到笛卡尔那里去。他为世界奠基所付出的形形色色的努力，形成了世界的多个开端，也都在后世哲学中得到了不同方式的进一步发展。有鉴于此，我们需要回到笛卡尔的哲学中，去探索这一问题的来龙去脉，并系统展现世界的多开端性。

按照这一线索，本书共分四个部分。

第一部分首先揭示从“中介的消失”走向“世界的消失”这一“双重消失”的发生过程，由此澄清早期笛卡尔所面对的基本困境。“世界的消失”不但意味着世界丧失了形而上学的连续性，而且也意味着与人类理智秩序的脱节，从而呈现为离散化与丧失确定性的特征。在此前提下，早期笛卡尔通过“物理-数学”问题的探索以及《规则》的写作，在将世界外部化的同时尝试初步为世界进行总体化移基，并且先以数学方法论为开端，随后将这一开端移入心灵的直观活动开端。然而《规则》的失败意味着外部经验实存世界与心灵的内在理性秩序之间依然存在不可逾越的鸿沟。为了解决这一移基努力所带来的困境，笛卡尔随即提出永恒真理学说作为新起点，并强化了经验研究和实验科学的独立开端意义。

第二部分从非根据化的却能给出根据的绝对超越者，亦即上帝

的出场开始。笛卡尔借助这一自由绽出的上帝，这一同时超越了经验与理性的绝对者、为心灵与世界的内外分离提供了更高维度的移基，同时也提供了新的世界开端。这一探索的完成形态是《论世界》一书。立足于这一探索，笛卡尔重新唤回第一哲学体系，为物理学提供形而上学式的更深层次的奠基。然而这一奠基活动却又以“我思”和上帝这两个不在世界之中的根据作为开端。对世界的双重奠基，反而暴露出其双重的离基性，这也更为深入地暴露了世界的双重移基性。

第三、第四部分立足于这一双重移基活动，揭示笛卡尔重新建构世界连续性的努力。这一努力包含两种不同的思路。第一种思路集中于上帝与世界的类比化结构。它主要依赖神圣完满性和自因学说，并将两者建构为上帝相对于形而上学与理性秩序的整体化开端。它们分别实现了上帝本质的理性守序化与上帝实存的根据化。第二种思路集中于自我与世界的一元化结构，将去世界化的自我进行充分的世界化，并体现为通过具身性理论将世界生命化，以及通过伦理学说将世界伦理化的努力。要害之处在于，这第二种思路抛弃了移基性的形而上学支点，采纳了与之截然不同的原初经验作为开端，并最终将自我与他人的共在性视为伦理生活的前提。

通过上述阐释，我们能够窥见笛卡尔围绕自然世界及其移基问题的一系列突破性努力，并由此看到这一被形而上学所遗弃的离散世界，如何在让渡与掠夺的交战中，成为丧失自身性的移基存在，从而留下世界的多样化开端。前文已提及，“世界的消失”呈现出两种状态，亦即一切存在者的整体性无法得到奠基，还有外部世界的经验实存性无法得到证明，彼此发生着不停的交错。在本书第一部分中，从中世纪晚期开始，第一种状态支配着笛卡尔将整体世界外部化，从而形成本书第一、第二部分所呈现的第二种状态。在本

书第三、第四部分中我们又会看到，对第二种状态的应对又会逐步要求对第一种状态的处理。而围绕着这一系列努力所展开的，正是笛卡尔毕生对自然世界移基问题与开端问题的思索。

本书既不采取马夏尔·盖鲁（Martial Gueroult）的方式，以融贯的整体论方式搭建笛卡尔哲学的体系，也不采取费尔迪南·阿尔基耶（Ferdinand Alquié）偏向于单线索发展的方式展开动态的剖析。[1]这两种方式都忽略了笛卡尔通过对世界移基问题的思考而留下的两种不同的努力方向，亦即哲学的单一开端性和世界的多开端性。在这个意义上，笛卡尔哲学保留了哲学与哲学所试图奠基的世界之间的原初差异性与不重合性。尽管本书的大部分叙述根据笛卡尔从早期到晚期的思想发展来推进，但也并没有完全遵循这一过程，尤其是在后半部分更是以本书的问题线索重新组织了诸多相关主题的顺序，重新编排了论述的先后。

在历时性的、动态化的世界移基努力中，笛卡尔为这一问题提供了众多的解决方案，这些方案彼此之间难以互相取代。在本书看来，笛卡尔先后一共提出过十种不同的世界开端，它们既体现出承前启后的张力关系，而且还能够以共时性的方式并列存在，笛卡尔在给伊丽莎白的信中提出的“原初概念”（notions primitives，AT III 665，CSMK 218）理论即一个证明。以“哲学之树”为代表的树状结构，以及多开端的、非树状的世界结构，都共同体现在笛卡尔的哲学发展之中。笛卡尔毕生的世界移基努力，最终在单开端的哲学努力中形成了多开端的世界。在看似单线索的哲学展开中，可以追思到它的多开端性，我们将在本书的结语中总结这一问题。

---

[1] 参见热内维耶芙·罗迪斯-刘易斯（Geneviève Rodis-Lewis）对这两种方式的检讨："Le premier registre de Descartes," in *Le développement de la pensée de Descartes*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1997, pp. 37-80。

第一部分

离散世界与心灵的移基开端

第1章

从中介的消失到世界的消失

在导论中我们曾揭示了“世界的消失”所具有的两重含义。不太夸张地说，物自体问题正是上帝超越性问题的衍生结果。这正是笛卡尔不得不以心灵及其深化后的“我思”回撤入内在的直接自我认识，从而为世界奠基的重要前提。世界的离散化与外部化，以及自我意识成为世界移基的本原，是理解笛卡尔哲学的两个出发点。

本书第1章与第2章，将分别追溯这两重含义的中世纪起源。这两重含义反映了中世纪基督教神学在应对亚里士多德主义挑战时所遭遇的困难，即在亚里士多德主义形而上学的存在概念中，难以平衡上帝相对于受造物的超越性与内在性。我们会看到，埃克哈特等德意志神秘主义哲学家通过大量引入新柏拉图主义太一论的思想，以上帝的内在性吸纳其超越性，而司各脱等人则在提升上帝超越性的同时，建立起了内在于人类理智的主体自立性。神圣超越性及其内在性开始失衡，并逐步形成了中介与世界的“双重消失”。

这一局面的形成，与基督教神学面对所谓“存在—神—逻辑学”的趋势所进行的思想反抗密切相关，并更加暴露了两者根本上的不协调，亦即不能用存在概念来充分言说和限定上帝，必须释放上帝的超存在性乃至非存在性，或者缩小存在概念的有效范围，总之不能使亚里士多德的存在概念与基督教的上帝重合起来，而必须保留上帝对于存在论系统的逾越性。

世界的消失的两重含义的渊源虽然可以上溯至古希腊形而上学与基督教思想最初的相遇，在文艺复兴和宗教改革时期也曾得到了多样化的展开，但本书将这一回溯紧扣在中世纪时期，因此本书前两章的哲学史追索并不是基于客观或实证的历史性梳理，而是基于作者自己的问题意识选择，并主要集中于13—15世纪中世纪哲学发展的某些相关线索。

对于这一选择，一个显而易见的理由是，希腊哲学与教父思想并不能直接导向笛卡尔与近代哲学的兴起，这一兴起最直接也最切近的背景，是由13世纪以来的一系列思想变化所奠定的。而文艺复兴思想以及苏亚雷兹等新经院哲学家虽然也曾以各种方式整合古代遗产，从而形成了新的平衡与综合，但这些努力却最终让位于路德、笛卡尔、霍布斯等人的神学与哲学革命。13世纪至中世纪晚期所出现的神学与哲学挑战，并没有在文艺复兴思想和经院哲学的延长线中得到彻底的安顿与回应，反而在笛卡尔哲学的前夜再度爆发出来。笛卡尔在《谈谈方法》中对传统学术进行了著名的批判与回溯，这表明他已经不得不重新开始面对中世纪和文艺复兴以来各个学科所遭遇的危机。（AT VI 4-10，CSM I 112-116）考虑到中世纪思想枝蔓繁复，本书将会集中在相关的问题线索上进行扼要考察，希望通过简明的方式尽量清晰揭示这一起源的发生过程。[1]

---

[1] 在第1、第2章中，我们将按照本书的思路选取与笛卡尔哲学背景有思想关系的中世纪相关学说进行分析。这些相关性并不一定有直接的思想影响和文本证据，但在我们看来仍然可以构成哲学与神学意义上的思想关联。对于笛卡尔在其成长和写作中所实际面对并且亲自论述过的经院传统影响，参见Roger Ariew, "Descartes and Scholasticism: the Intellectual Background to Descartes' Thought," in *The Cambridge Companion to Descartes*, ed. John Cottingham, New York: Cambridge University Press, 1992, pp. 58-90。对于笛卡尔与人文主义思想的关系，参见Roger Lefèvre, *L'humanisme de Descartes*, Paris: Presses Universitaires de France, 1957。对于笛卡尔与文艺复兴思想，特别是文艺复兴时期法国哲学思想的关系，参见*Descartes et la Renaissance*, ed. Emmanuel Faye, Paris: Champion, 1999。

回到本章，这一在中世纪中晚期所爆发的思想危机，突出体现为拙作《敉平与破裂》所揭示的基本处境，亦即中介的消失及其瓦解现象、我们曾借助司各脱的上帝超越性学说追踪了笛卡尔上帝学说在晚期中世纪哲学中的源头。这一上帝形象展现出对人类理性秩序的完全超越性。面对这样一个不可理解的超越者，人类通向上帝的中间阶梯逐渐隐匿不见，上帝与受造世界的相似性逐步消失，它或者转化为上帝的绝对超越性所带来的不相似性，又或者转化为冥契无执的合一性，由此形成上帝与人类之间“中介的消失”，并具体表现为各种形态：

第一，柏拉图主义理念论及其分有、模仿层级结构和亚里士多德主义的存在类比学说不再用来建构人对万物本质与上帝的认识。

第二，上帝的隐藏与显现之间缺乏中介的缓和，与受造物的极化张力关系得到加强。

第三，教会组织作为个体与上帝之间的神学—政治中介遭到削弱。

第四，自然世界作为人认识上帝、通向上帝的中介，逐步与心灵内在性的增强发生对立，不再承担这一中介功能。

这些形形色色的现象彼此之间具有内在的关联性，共同形成了中介的逐级坍塌，造成了“我思”自身证成的绝对直接性，并或多或少都能够在近代的神学、哲学与自然科学转型中找到线索。在这一新的思想处境中，人类心灵逐步构造起自立的内在理智秩序，而世界也逐步被外部化。与此同时，人类通向上帝的旅程，也不再主要依赖于将认识受造世界作为上升的必要开端。这些不同方面的困境，最终造成“类比的崩溃”这一思想处境。[1]

---

[1] 参见雷思温：《类比的崩溃：中世纪晚期的单义性革命与一本二元问题》，载《哲学研究》2022年第5期，第106—117页。

本章我们将主要集中在中介消失的第四种形态。与上帝具有相似性的受造世界本来可以承担人类认识上帝的后天中介，却逐步蜕变成为人类心灵不可抵达的外部性存在，并丧失了与上帝和人类心灵的相似性，从而迫使上帝在笛卡尔的形而上学中成为心灵通向“在世界之中存在”的中介，人类心灵不得不通过对受造世界的激进否定来寻找新的开端。中介的承担者从世界转变为上帝，标志着“世界的消失”这一思想局面的形成。从“中介的消失”走向“世界的消失”，是理解笛卡尔哲学处境的一条重要线索。

为了展现这一“双重消失”的发展过程，本章将首先揭示整体的受造世界是如何在上帝超越性的提升与无限性的扩展这两条相互配合的线索中，丧失了形而上学支配性的过程，而“中介的消失”就此产生了“世界的消失”。在第2章中我们还将论述，这一双重消失，使得世界被离散化与外部化，并催生了心灵秩序的自立性，出现了上帝内在性下沉为人类自我意识内在性的现象。[1]

---

[1] 与笛卡尔同时代及其到19世纪为止的接受史相比，20世纪的笛卡尔研究对他与中世纪思想的关系做出了更多阐释，这发端于吉尔松所代表的新托马斯主义运动对现代性的“统战”思路，即将此前笛卡尔作为近代哲学奠基人的形象，转化为中世纪哲学的继承人，从而复兴中世纪哲学，尤其是托马斯主义对于现代世界的意义感。这一做法无疑要比连接奥古斯丁与笛卡尔这一更常见的思路更具有挑战性。从吉尔松最早的笛卡尔专题研究中，就能发现这一线索：Étienne Gilson, *La liberté chez Descartes et la Théologie*, Paris: Librairie Félix Alcan, 1913。虽然这本著作的核心旨在探讨笛卡尔哲学中的上帝自由与人类自由，但问题线索却是从中世纪哲学，尤其是从司各脱开始的，同时吉尔松还编纂了笛卡尔哲学主要术语和学说与经院传统关系的索引：Étienne Gilson, *Index Scolastico-cartésien*, Paris: Félix Alcan, 1913。在此后关于《谈谈方法》和《沉思集》形而上学的研究中，吉尔松不断强调中世纪哲学在笛卡尔哲学中所发挥的奠基性作用：Étienne Gilson, *Discours de la Méthode, texte et commentaire*, Paris: Libraire philosophique J. Vrin, 1925; *Etudes sur le rôle de la pensée médievale dans la fonnation du systéme cartésien*, Paris: Libraire philosophique J. Vrin, 1930。尽管吉尔松的思想立场过于天主教，从而弱化了笛卡尔哲学相对于古代中世纪哲学的革命性，但这一研究思路仍然具有很强的典范性。夸张一些说，与康德、黑格尔等人对笛卡尔的“新教解读”相比，吉尔松，乃至当代的马里翁，则提供了笛卡尔的（转下页）

第一节　世界的中介性

中世纪盛期的思想尽管诞生了形形色色的不同流派与主张，但就本章的主题来说，作为受造物整体的世界时常被视为人类心灵通向上帝的中介。具体来说，是上帝及其三一结构在受造万物的世界中所留下的印迹（vestigio）与人类灵魂中的肖像（imago）担当了这一中介的功能。印迹与肖像的区别在于，前者存在于心灵之外的受造世界，而肖像则内在于人类灵魂之中。

在上帝印迹的中介结构之中，既包含了上帝的超越性（上帝的印迹绝不等同于上帝自身与万物的混合），也保留了上帝的内在性（上帝通过其印迹而内在于万物之中），上帝的超越性与内在性被中介化为平衡的阶梯关系。

与埃克哈特、司各脱等人不同，无论在波纳文图拉立足于奥古斯丁主义，并适当吸纳亚里士多德主义和神秘主义的神学系统中，

（接上页）"天主教解读"，区别在于吉尔松和马里翁各自所依赖的哲学与神学资源并不相同。相较而言，马里翁更加激化了信仰和理性的张力关系，而非注重两者在托马斯主义之中的综合性平衡。马里翁同时也梳理了以笛卡尔与苏亚雷兹等人为代表的所谓新经院哲学之间的内在思想关系，参见 *Sur la théologie blanche de Descartes*, pp. 27-159, 444-456。玛乔丽·格里克斯曼·格林（Marjorie Glicksman Grene）则在承认笛卡尔哲学的革命性之后，强调了他在身心结合体中所启用的"实体性形式"这一传统术语与经院传统的关系：*Descartes Among the Scholastics*, Milwaukee: Marquette University Press, 1991。乔治·塞卡达（Jorge Secada）则主要阐发了本质与实存概念在笛卡尔形而上学与晚期经院哲学中的对话关系：*Cartesian Metaphysics: The Late Scholastic Origins of Modern Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000。邓尼斯·戴斯·钦纳（Dennis Des Chene）的侧重点则在笛卡尔的物理学或自然哲学（特别是运动与物质问题）与中世纪思想的对话：*Physiologia: Natural Philosophy in Late Aristotelian and Cartesian Thought*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1996。此外还有一些论文集论及笛卡尔与中世纪思想在诸多具体思想议题上的内在关联：Roger Ariew, *Descartes and the Last Scholastics*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1999; *Descartes et le Moyen-Age*, eds. Joël Biard et Roshdi Rashed, Paris: Libraire philosophique J. Vrin, 2000。

还是在通过改造亚里士多德主义，并适当融合新柏拉图主义的托马斯主义系统中，人类心灵均将世界作为中介性阶梯，并由此协助着灵魂对上帝的冥想或沉思。区别在于，在前一种路向中，世界的中介性最终遭到了舍离，并让位于灵魂获得的神圣超越性，而在后一种路向中，世界则作为不完满的中介，被当作理解上帝的肯定性环节。但无论两种路向的区别有多大，它们都将世界看作走向上帝不可或缺的中介。

在波纳文图拉《心灵进入上帝的旅程》（*Itinerarium Mentis in Deum*）中，他对人类心灵进入上帝的灵修过程进行了详细的描述，其上升的阶梯（gradus）与中介是通过上帝在世界中所留下的印迹（per vestigia eius in universo）和肖像而实现的："宇宙万物都是上升至上帝的阶梯。在它们中，有些是上帝的印迹，有些是上帝的肖像，有些是物质性的，有些是暂时的，有些是永恒的。"❶不可否认，与很多神秘主义类型的著作一样，波纳文图拉的目的在于实现灵魂与上帝的合一，因此是"进入"（in）上帝，而非仅仅"走向"上帝。但即便如此，波纳文图拉并未像埃克哈特那样拆毁掉宇宙万物作为中介的必要性，反而将其当作必不可少的途径："为了使我们抵达那至高精神的、永恒的、超越于我们之上的第一原理，我们必须穿越物质性的、暂时的、外在于我们的他的印迹，它引领我们行进在上帝的路上。"❷这就说明除了心灵这一上帝的永恒肖像是进入上帝的途径之外，上帝留在世界中的印迹同样是通向上帝的道路。

---

❶ 波纳文图拉：《心向上帝的旅程》，载《中世纪的心灵之旅：波纳文图拉神哲学著作选》，溥林译，北京：华夏出版社，2003年，第125页。个别术语在翻译时参照了*S. Bonaventurae Opera Omnia*, Vol. V, eds. The Fathers of the Collegii S. Bonaventurae, Florence: Quaracchi, 1882-1902, pp. 293-316。

❷《中世纪的心灵之旅》，第126页。

因此、波纳文图拉的灵修理论并未否认感觉与想象的作用，对可感世界中上帝所遗留的印迹的静观沉思（speculatio dei in vestigiis suis in hoc sensibili mundo）正是上帝内在于世界的可感镜像（speculum sensibilium）："在可感镜像中，通过这些镜像，即通过上帝的印迹而产生了对上帝的沉思，不仅如此，内在于这些镜像之中，也产生了对上帝的沉思，因为上帝通过本质、权能和在场而内在于这些镜像。"❶这就说明，具有可感性的世界正如镜子一般，能够映现出上帝的内在性，而这正是我们得以借此静观沉思的前提。

可感的受造世界能够承担这一功能源于它既映现出上帝的本质、创造的权能和在场性，同时还与人类灵魂具有相似性关系："这些外在的可感镜像首先通过五种感官之门而进入灵魂，我的意思是，它们不是以实体，而是以其相似性而进入灵魂中的。这些相似性首先产生于中介，通过中介进入感官，通过外部器官再进入内部器官，最后由内部器官进入理解的能力。因此，在中介中产生相似性，然后由中介进入器官，再引起理解事物的能力的注意，再在这之上形成对它们的理解，这就是灵魂理解一切外部事物的顺序。"❷这就说明感官之所以能够理解受造世界，是因为这些镜像充当了两者之间的中介，并在其中构造起了相似性的关系。这样一来，非物质、非形体性的理解能力就得以把握可感之物。

当然，波纳文图拉的意图并不止于建构认识理论，而更在于以此寻觅到沉思上帝的道路，并进一步使隐秘的、无法被人理解的上帝能够借助这些中介被人所亲近。正如他所说："它们（认识事物的最初阶段）引导我们在上帝的痕迹中沉思上帝……它们是印迹、

---

❶《中世纪的心灵之旅》，第130页。

❷《中世纪的心灵之旅》，第131页。

肖像和图景，它们也是神圣恩赐的前提和信号，通过它们我们看见上帝。我认为它们是一些复制品……以便通过这可见、可感的事物而转向那只理解而不可见的事物。”[1]波纳文图拉在此明确指出可感的受造世界通过心灵的认识活动使心灵通向了对上帝的理解与沉思。不但如此，即便心灵与可感世界并不相同，两者却都分有着对上帝的相似性：“一切受造物从本性上来说都是那永恒智慧的某种形象（effigies）和相似性（similitudo）……隐秘的上帝，借着受造物而为这受造的世界所理解。”[2]这就说明，尽管波纳文图拉最终落脚于心灵与上帝的内在关系，但他同样也重视受造世界这一中介的不可或缺性，因其正是隐秘的上帝得以被我们理解的必要阶段。

波纳文图拉的这一思路同样出现在阿奎那思想之中。在对亚里士多德主义和基督教神学进行融合的托马斯主义形而上学里，阿奎那利用亚里士多德的存在的类比学说，构造起了受造物与上帝之间的等级秩序，也即将基于实体与偶性的平面关系，改造为上帝与受造物的立体关系。[3]这一改造依赖于其类比化的范本主义（examplarism）学说，即受造物的不完满存在，是基于对上帝所包含的范本/原型的比例性、类比性模仿，而范本可以理解为外在于受造物的神圣形式。这一模仿并不是基于种相关系，否则种相就会成为包含上帝和受造物在内的共相。[4]在这一模仿的类比关系中，

---

[1]《中世纪的心灵之旅》，第134页。

[2]《中世纪的心灵之旅》，第135页。

[3] 参见约翰·维普尔（John F. Wippel）对这两种知识的垂直与水平关系讨论：*Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2000, pp. 543-575。

[4] *Summa Theologiae*（以下简称*ST*），I, q. 44：“在受造物之中，一个事物可以被称为另一个事物的范本，或者是按照同样的种相，或者是按照基于某种模仿的类比。”阿奎那著作的拉丁原文采自：https://www.corpusthomisticum.org。译本参照了Alfred J. Freddoso未出版的新译本：https://www3.nd.edu/~afreddos/summa-translation/TOC.htm。

相似性是其关键所在："尽管受造物按照它的本性，在种相相似性（similitudine speciei）方面无法达到与上帝的相似性，一如生育的人与被生育的人那样的相似性。但通过表象被上帝所理解的根据（ratio），它们达到了与上帝的相似性，一如在质料中存在的房子，与在建造者心灵中的房子是相似的。"❶这里的相似性已不止于人所包含的"神的形象"（Imago Dei），而是扩散至所有受造物。这一相似性绝非基于同类事物之间，而是源于上帝与受造物的奠基关系与因果关系。神圣理智所理解的万物根据/原因（ratio），正是在万物中得到了表象（repraesentatio）。而具有质料的受造物，在创造者的理智中，也因此获得了范本/形式的相似性。上帝由此既优越地超越于万物之上，但同时因其是万物的原因，从而又内在于万物之中。❷受造物与上帝的相似性并不是按照种相、属相的相似性，而是"按照类比（analogia），上帝通过本质而成为存在，而其他事物则通过分有（participatio）而成为存在"。❸从人的角度而言，这也使得不可理解的上帝具有了部分的、比例性的可理解性，尽管这一理解并不完满。❹

这里有一个容易被忽视的关键词，即上文中出现的"表象"。阿奎那认为，在上帝与受造物的因果关系中，结果总是表象着其原因，而这与受造物之间不完整的表象不同，它总是在每一个受造物中完整地表象着作为原因的创造者与三一结构。因此，这种表象被称为上帝在万物中所留下的印迹（vestigio）。❺这既是上帝在万物中

---

❶ *ST*, I, q. 44, ad. 1.

❷ *ST*, I, q. 1, a. 8, ad. 1："上帝由于其本性的优异而在万物之上。然而，他又作为所有事物存在的原因而内在于所有事物之中。"

❸ *ST*, I, q. 4, a. 3, ad. 3.

❹ *ST*, I, q. 12, a. 7, ad. 2.

❺ *ST*, I, q. 45, a. 1, reply.

的展开、同时也意味着万物对上帝的相似性。受造结果对神圣本原在原因、种相和秩序上的表象，使我们得以通过这些印记和结果，理解上帝的创造活动。

从这个意义上说，阿奎那著名的上帝实存证明之所以采取从受造结果上溯至创造者的后天路线，正是因为心灵对上帝的理解可以按照万物对上帝及其三一结构的“表象”中介而获得通向上帝存在的阶梯。万物与上帝的相似性与因果表象关系，成为心灵的理解活动与上帝之间的中介。反过来说，上帝也通过这一关系以创造万物为中介，表象出上帝的印记。

通过受造物与上帝的类比性关系所建立起来的因果关系以作为万物整体的世界为中介，构造了在我们心灵中的上帝和上帝自身之间的桥梁。尽管神圣本质终究是不可理解的，但我们依然不至于丧失接近上帝的中介途径。世界的中介性在上帝实存证明的后天性中展现得淋漓尽致。

因此，作为中世纪盛期思想的两位代表，波纳文图拉与阿奎那的思想道路虽有不小的差异，但均将可感的受造世界以不同方式树立为通向上帝的途径，作为上帝印迹与中介的世界依然保有与上帝的相似性，而超越的上帝不至于使人迷失对他的理解之路。

第二节　中介的消失

伴随着亚里士多德主义思想逐渐渗入基督教神学，上帝对于世界的超越性和内在性亟须获得新的平衡关系。然而相比于传统亚里士多德哲学，上帝的不可理解性及其超越性始终是无法真正获得整合的神圣维度。这一维度先于一切理性的理解活动，无法内在化入

世界自身，也不能被心灵的理解能力所俘获。这显然是亚里士多德哲学无力支持的。

正是在这一背景之下，通过传统的奥古斯丁主义光照学说和亚里士多德主义的存在类比学说所建立的人与上帝的中介性阶梯，逐步让位于上帝对人与世界的自身隐藏。世界的中介化、理性化构造，并不能真的俘获遥远的上帝，反而引起了上帝的进一步逃遁，致使其不会被人对世界的理性化构造所吞没，这也就使得世界难以担当人类通向上帝的中介。

从这个意义上来说，中介正是徘徊在人与上帝之间，为这一鸿沟构造连续性的尝试。而中介的消失，正意味着这一连续性被迫让位给离散性的分裂结构，从而造成世界的消失及其离散化的局面。

一个显而易见的事实是，波纳文图拉所倡导的奥古斯丁主义样式的光照学说，虽然经过了根特的亨利的短暂复兴，但自此再也没有在晚期中世纪思想中占据重要地位。而亚里士多德主义的存在类比学说，也被埃克哈特与司各脱的单义性学说迅速取代。区别于斯宾诺莎式的单义性，埃克哈特与司各脱的单义性学说完全植根于上帝的隐藏性与不可理解性，而非将上帝进行平面化、单义化处理之后的内在化降维。

正是在埃克哈特与司各脱这两位阿奎那之后的同时代思想家这里，上帝的超越性以两种完全不同的方式得到了提升与捍卫，并由此以不同的思想道路促成了中介的消失与崩溃现象。

首先需要指出的是，以埃克哈特为代表的德意志神秘主义的兴起，尽管吸纳了相当多的新柏拉图主义与伪狄奥尼修斯的神秘神学资源，但相比来说依然体现了一些新的特色。如果说在新柏拉图主义的经典框架之中还存在通过流溢学说而构造的层级性上升与下降结构，那么这一特点在埃克哈特的神学中则消失殆尽。具体来说，

这体现在埃克哈特反复强调人向上帝的登攀，在终极层面是没有中介的彻底合一："谁在（上帝的）光里面行事（wirkt），谁就向上攀升到上帝那里去，谁就是自由的，并且完全没有中介。他的光就是他的行事，他的行事就是他的光。"[1]换句话说，人的灵魂与上帝之间不能容忍，也完全无需任何中介：

> 假如在上帝与灵魂之间没有中介（Vermittelndes），那么灵魂就会无需其他而（直接）看到上帝；因为，上帝不知道中介，他也不能容忍任何中介。假如灵魂从所有中介里完全展露或揭开（entblößt oder enthüllt），那么对它来说上帝也就是完全展露着或揭开着的了，上帝就会将他自己完全给了它（灵魂）。只要灵魂还没有从所有中介里展露或揭开，哪怕只有很少（中介），那它就看不到上帝。假如在肉体与灵魂之间还存在着某个中介，哪怕只有一根头发那样大，也绝不会存在真正的合一（einung）。[2]

在这一段埃克哈特式的经典表述中，我们看到他放弃了通过对受造世界的沉思而上升至上帝的途径。而灵魂对于上帝的直观和进入，也是完全直接性的，因为任何中介都会妨碍灵魂与上帝真正内在化的合一。当然这种合一得以发生的前提在于，灵魂不但放弃了对自我的执着，同时也不再将受造世界的万物据为实有。

将灵魂与上帝的合一结构中安插入宇宙论的层面，是由库萨

---

[1] *DW*, III, p. 595. 本书引文来源标注使用埃克哈特标准著作集 *Die Deutschen und Lateinischen Werke, hrsg. im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft*, Stuttgart and Berlin: Verlag W. Kohlhammer, 1936-，其中德语著作集简称 *DW*，拉丁语著作集简称 *LW*。

[2] *DW*, III, p. 536.

的尼古拉完成的。而在埃克哈特这里，世界不再具有中介性的功能，并且被当成是束缚灵魂向着上帝上升的羁绊。所谓舍离（Abgeschiedenheit）与泰然任之（Gelassenheit），就是从自我和世界的双重角度获得解脱与破执，并且甚至忘记上帝，从一切奠基性的根据中超脱出去，在离基性的境域中实现灵魂与上帝的亲密合一。

毋庸置疑，埃克哈特的这一思路使人的解脱之路彻底摆脱了世界，甚至还摆脱了灵魂之中的所有中介：

> 如果我在无中“塑造”（einbilde）了我，而无也“塑造”在我之中，我把我之中的所有东西都抛弃了，丢弃了（hinaustrage und hinauswerfe），那么我就能够被放置到上帝的纯粹存在（reine Sein）里面去了，而这也就是精神（Geistes）的纯粹存在……任何“影像”（Bild）都不会向我们显明神性和他的存在。假如在你之中还停留着某个“影像”或“相同者”（gleich），那么你就绝不能与上帝合一。[1]

虽然埃克哈特也在某种意义上承认影像的中介作用，但这种作用终究只是暂时和有条件的，从而是对上帝及其神性的遮蔽。灵魂必须破除并且越过一切影像性的存在，才能真正进入上帝，由此上帝就显露出深藏于其自身中的神性。两者一动一静，即有即无，共同形成了离基深渊的无性。也只有这种合一，才能真正使灵魂脱离受造的特点，显现出非受造性的来源。

因此，埃克哈特对灵魂与上帝合一的讨论，在阿奎那之后，最早形成了中介的消失这一局面。它内在包含了对世界的取消和舍

---

[1] *DW*, III, p. 564.

离，但从最根本上来说，则是为了越过一切受造物及其受造性。灵魂最崇高的所谓“火花”（Funken）、恰恰是非受造性的，而埃克哈特的目的，就是要最终通达并且显现非受造性的、无区分的（indistincta）合一，这种废除了一切层级、舍弃了一切中介的合一。

这一中介消失的现象，同样发生在波纳文图拉、阿奎那之后的司各脱、奥卡姆等人的思想中。这突出体现在他们对于存在单义性的坚持和对存在类比学说的批评上。对于司各脱来说，存在概念首先是一个平等施用于上帝与受造物、实体与偶性等对立概念的共同概念，而且这一共同性完全基于同样的含义。这是我们认识一切存在者的基本前提：

> ……上帝不仅是在与受造物的概念相类比的概念中被构想，也即在与谓述受造物的概念完全不同的概念中，而且还是在其自身与受造物的某种单义的（univoco）概念中被构想。[1]……上帝不是被我们自然地所认识的，除非存在对于受造物和创造者是单义的，因此也能如此论证实体与偶性（的关系）。[2]

这就说明，在司各脱的存在概念构想中，并不存在层级式的中心化结构，而是完全呈现为无分别的（indifferentia）状态，这就彻底消弭了任何中介性的、中心点式的存在尺度与结构。当然，司各脱认为这种单义性的确只是我们心灵在“当前状态下”（in ipso statu）的认识起点。“当前状态”是指已经经过堕落并受原罪污染

---

[1] *Ordinatio*（以下简写为 *Ord.*），I, d. 3, q. 3, n. 26, Vatican III, p. 18. 拉丁原文参见 *Opera omnia studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita praeside Carolo Balic*, Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950-。

[2] *Ord.*, I, d. 3, q. 3, n. 139, Vatican III, pp. 86-87.

的现有心灵状态。它受限于人的可朽性，从而并不能真正达到对上帝的神圣直观。尽管存在概念的单义论并没有允诺在实在中这些彼此完全相异的存在者也具有完全相同的含义，然而问题在于这一单义性的存在概念、毕竟构成了我们的心灵认识一切存在者的前提。

毋庸讳言，司各脱的这一做法，标志着对世界和上帝的认识，开始逐渐依靠于纯粹内在的心灵确定性，他之所以不将存在的类比学说视作认识上帝的起点，就在于类比学说不能真正帮助我们认识受造物与上帝的关系，甚至无法真正地与歧义性（aequivocum）的存在概念（即对于两个存在者使用看似相同的概念，但彼此的含义却没有交集，没有任何相似之处）完全区别开来。存在的类比学说看似以吸纳亚里士多德存在论的方式捍卫了基督教神学的哲学义理，但在根本上完全无法保证我们不依赖启示、信仰和神圣光照，而是通过心灵的自然能力来获得关于上帝的自然知识。

正是在这一点上，中介化的、层级化的存在类比学说，被单义化的无分别结构所替代。这种向着人类认识的内在化转型，使人与上帝之间的类比化实在性中介被敉平为均质的起点。在这个意义上，埃克哈特与司各脱尽管走出了两条完全不同的神学与哲学之路，却共同塑造了“中介的消失”这一思想史局面。

第三节　上帝超越性的提升与世界的消失

中介的消失现象，既源于世界在神性内在性的强化中遭到压制，或被心灵的自立隔绝，也源于1277禁令之后上帝超越性的提升，及其与上帝内在性的新型平衡。这些不同的原因都指向了上帝的无限性、不可理解性与隐藏性的增强，并导致作为人与上帝之间

中介的世界逐渐消失。

世界的消失以激进的方式展现在笛卡尔的普遍怀疑之中。导致这一现象的原因虽然有很多，但上帝超越性的提升无疑是核心原因之一。本章第二节所论及的中介的消失，也很大程度上来源于这一提升。正是上帝日益变得不可理解，并远远超越了人类理智的秩序，才致使本章第一节呈现的世界中介逐渐被边缘化。本节遵照第二节的基本结构，也将会从埃克哈特与司各脱这两个方向来论述上帝超越性的增强与世界消失的浮现。

11—13世纪，大学的逐步兴盛与古代著作的拉丁语翻译运动，使西欧的学术思想界获得了新的发展空间，与此同时基督教神学也开始面临新的思想挑战。希腊哲学尤其是亚里士多德主义哲学在上帝的全能与超越性、世界的受造性或永恒性、灵魂是否不朽、物理学与奇迹的关系、圣餐中的偶性独立性、三一论等论题上，与基督教教义发生了不可调和的冲突。

如果说埃克哈特等人所倡导的神秘主义思想路线，是在新柏拉图主义、伪狄奥尼修斯的神秘神学等前提下所构造的合一之路，那么根特的亨利、司各脱、奥卡姆等人则是在突破亚里士多德主义的前提下，重新纳入上帝超越性的二元之路。这两条不同的道路联手催生了“世界的消失”这一局面。

尽管从13世纪末期开始的这些努力伴随着对古代不同传统的重新整合，但与此同时却诞生了很多崭新的思想元素。一般而言，相对于司各脱、奥卡姆等神学家来说，以埃克哈特、库萨等人为代表的德意志神秘主义思想倚重新柏拉图主义的太一论，并强化了神性的内在性，但他们也同样非常重视上帝的超越性。这两种思想潮流在中介的消失这一前提下，共同增强了上帝的不可理解性。与阿奎那等人坚持以类比的、比例性的方式理解上帝的

不可理解性不同，他们均降低了类比与比例的有效性，更为突出地刻画了上帝的隐藏性和不可理解性。两者的差异也很明显，司各脱与奥卡姆通过上帝的无限性、全能与神圣意志的支配性来塑造上帝的超越性，而德意志神秘主义则试图构造“离一切相即一切法”式的超越性，即以一种普遍内在化的方式实现超越性。在这一点上，埃克哈特与库萨的基本立场是一致的：“上帝触及了（berührt）所有事物，但他保持在不被触及中。上帝在其自身中凌驾（einstehen）于所有事物之上，而他在自身之中的站立则维持着所有受造物。”[1]“上帝既不是存在，也不是理性的存在，也不知道这个或那个（dies oder das）。因此，上帝超脱于（ledig）所有事物，并因此就是所有事物。”[2]“上帝在所有事物中。他越在事物之中，就越在事物之外；他越在里面（drinnen），他就越在外面（draußen），他越在外面，他就越在里面。”[3]此类表述在埃克哈特的著作中屡见不鲜，展现了上帝超越于万物但又内在于万物的平衡性。这一平衡性的前提在于，万物并没有真正属于自身的根据和基础，无法自立，因而完全依赖于唯一在自身之中“站立”的上帝。而同时上帝又完全超越了存在与无，超越了“是”万物、“非”万物的辩证关系，从而又不能尽用言语、思想和概念去定义，去把握，故而又毫无形迹可寻，内在于万物的上帝由此超越于万物之上。他“不去认识这个或那个”，而且也从来不是“这个”或者“那个”存在者。[4]我们无法通过“上帝是X”来理解上帝，无论这个X是类还是个别

---

[1] *DW*, I, p. 483.

[2] *DW*, II, p.729.

[3] *DW*, II, p. 656.

[4] Meister Eckhart, "On Detachment," in *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, trans. Maurice O'C Walshe, New York: The Crossroad Publishing Company, 2010, p. 567.

存在者，上帝不但超越了X，也超越了“是”。

无独有偶、库萨也同样表达过这样的思想：“由于一切事物都来自他，所以既不能说他是这个事物、也不能说他是那个事物。”[1]库萨在这一方面完全继承了埃克哈特将超越性与内在性融为一体的思路。不过即便如此，上帝的超越性仍然占据了更重要的地位。终其一生，库萨都在捍卫上帝内在性的同时，立场鲜明地维护着上帝的绝对超越性。从这一点上来说，尽管德意志神秘主义传统中的埃克哈特、库萨等人对以斯宾诺莎为代表的近代内在一元论体系产生了深远影响，但出于基督教立场，他们不但无法放弃上帝的超越性，而且一直试图通过不可理解性来坚决捍卫上帝位于一切人类理性秩序之上的绝对逾越性：“上帝既不是无，不是不存在，也不是既存在又不存在，而是存在与不存在的一切本原的源泉和起源。”[2]“即使有存在和不存在的某些本原，上帝也先行于他们。”[3]“上帝既非被言说，亦非不被言说，亦非既被言说又不被言说。由于他那超凡的无限性，凡是能够以选言的和联言的方式借助赞同或者反对说出来的东西，都不适用于他。”[4]这些“遮诠”式的表述都意在说明我们完全无法用任何思想、定义、概念去束缚和规定上帝的绝对在先性，甚至连“在先性”本身都无法真正说明上帝的超越性。更重要的是，这样的上帝甚至不能用一般意义上的“不可理解性”去规定，因为“不可理解性”本身已经被放置在“可理解性”的关系之中了，从而在某种意义上已经进入了理性秩序。正

---

❶ 库萨：《论隐秘的上帝》，载《论隐秘的上帝》，李秋零译，北京：商务印书馆，2017年，第3页。

❷《论隐秘的上帝》，第6—7页。

❸《论隐秘的上帝》，第7页。

❹《论隐秘的上帝》，第6页。

如我们在说“非存在”的时候，仿佛“非存在”已经在某种意义上存在了。因此，上帝同时还超越了不可理解性，超越了一切关系，并且还超越了“超越”本身。

相较于德意志神秘主义，根特的亨利、司各脱等人则试图通过大幅度提升意志的优先地位来提升上帝的超越性。而司各脱、奥卡姆更是由此而借助上帝的无限性、全能，并同时强化上帝的不可理解性来达到这个目的。以根特的亨利为代表的新思潮首先体现在他对奥古斯丁主义传统的提升，对光照论的复兴及其意志论思想之中。作为奥古斯丁主义认识论的重要理论支柱，光照论与亚里士多德主义的抽象论成为中世纪认识理论的两条基本道路。相比于阿奎那对于亚里士多德主义的消化与接收，其同时代人及后人如波纳文图拉、阿夸斯帕达的马太、根特的亨利等都或坚持或进一步弘扬传统的神圣光照论。1277禁令对于亚里士多德主义的打击（虽然这一所谓“中世纪哲学的转折点”在神学政治上的意义或许大于其在阻止亚里士多德主义影响的效果方面）[1]不能不说与大阿尔伯特、阿奎那等人的思想的传布流行有间接或直接的关系。[2]毕竟如果我们彻底接受了从感觉开始的认识论，那么这将增强人类认识能力的自足性，上帝的支配意义将会有所缩减，并进而造成神学上的困难。

作为1277禁令的参与者，根特的亨利对于人类心智独立地认知

---

[1] 虽然这一观点具有较强的争议性，但从实际的思想发展过程中来看，这一象征性的政教策略的确可以看作学术思想变化的一个路标。参见Étienne Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Part Nine "The Condemnation of 1277", London: Sheed and Ward, 1955。

[2] 参见John F. Wippel, "The Parisian Condemnations of 1270 and 1277," in *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, eds. Jorge J. E. Gracia and Timothy B. Noone, Malden: Blackwell Publishing Ltd., 2002, pp. 65-76。

与抽象外物、从而获得真知的观点深恶痛绝。这一态度不仅出于维护基督教信仰、肃清亚里士多德主义流毒的考虑，同时也有他对认识论问题的思考、亦即应对怀疑论的挑战。尽管阿奎那也在有限程度上承认了光照论的作用，但整体上仍然主要依赖基于人的自然能力的抽象论。[1]这在根特的亨利看来，恰恰为怀疑主义埋下了隐患。他倚重奥古斯丁，认为我们借助自身的能力根本无法保证我们的理智与认知对象的一致性（而这也正是阿奎那所面对的挑战之一），而我们自身的能力也不足以认知作为真理源头的永恒范本（这同样也是阿奎那所认同的，但区别在于阿奎那并不认为把握不到永恒范本自身会影响理智种相的抽象活动），不能够扫除怀疑论的危险（相反，怀疑论对阿奎那来说并不是非常核心的认知问题）。在根特的亨利看来，认知对象是其永恒范本的模本，而我们心灵所形成的对于对象的认知又是对象的模本，因此，我们所抽象的东西只是真理的模本的模本，这怎么可能是“确定而纯粹的真理”呢？

因此，根特的亨利认为上帝光照每一个人，使我们能够认识真理。只有这样真正扫除怀疑论的危险，我们才能够在这一光照中实现认知者与被认知者的一致性，从而获得观念与万物的真知。

与这一思路相应的是，根特的亨利也被看作中世纪盛期重启意志论的一个关键性人物。[2]与其后继者司各脱相同的是，亨利非常注重区分圣爱与智慧，前者所具有的神学目的要远高于后者所体现的哲学诉求。而意志及其活动正是圣爱能够发生、传递并且践行的灵魂机能，哲学思考仅是一种理智性的活动。在灵魂结构中，“意

---

[1] 参见雷思温：《上帝与人类认知——托马斯论抽象与神圣光照》，《基督教学术》，第十六辑，上海：上海三联书店，2016年，第160—186页。

[2] 参见Jörn Müller, “Willensschwäche im Voluntarismus? Das Beispiel Heinrichs von Gent,” *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 2007 (89): 1-29。

志是灵魂整个王国自身以及其中其他事物的普遍因、第一因，这样的机能就是（比理智）更高的”。[1]为了论述这一点，亨利在《自由问题集》中高度倚重奥古斯丁来表明，灵魂与上帝之间爱的关系以及这一活动，要比对上帝的沉思更为高贵和卓越，因此“意志活动（即意愿或爱）的程度，超越了理智活动（即求知或拥有知识）”。[2]虽然在对于物质性事物的思考上理智在某一方面比意志更为卓越，但意志对于理智的优先性是无条件的，整体性的。

不但如此，意志还是自身推动的，也就是说意志是自身决定的主动性灵魂机能。尽管在认识活动中，理智在某种程度上作为共因和伴随性机能起作用，但意志却是基于自身主动性的倾向性而与理智共同活动的。[3]尽管亨利的立场并不是激进的意志论，但的确促使意志与人类自由获得了相对于阿奎那更多的独立性。

尽管这些论述围绕着人类的受造意志，但与司各脱相同，对人类意志的增强及其与上帝关系的重新界定，会塑造出不同于亚里士多德主义的上帝形象，上帝的意志及神圣自由，也获得了更多的独立性。当然，与同类型的其他神学家相同的是，亨利同时也坚持上帝理智与意志的单纯性与统一性，如在《大全》（*Summa*）中，亨利明确指出在意志和理智之间，不可能有复多性的活动，两者也非不同的机能。[4]不过即便如此，亨利依然给予了上帝意志更高的优

---

[1] *Quodlibet* I, q. 14, 引自Henry of Ghent, *Quodlibetal Questions of Free Will*, trans.& ed., R. J. Teske Marquette University Press, 1993, p. 26。参见R. J. Teske, "Henry of Ghent on Freedom of the Human Will," in *A Companion to Henry of Ghent*, ed. G. A. Wilson, Leiden: Brill, 2011, pp. 315-337。

[2] *Quodlibet* I, q. 14, p. 26.

[3] *Quodlibet* IX, q. 5, p. 31.

[4] *Summa*, a. 48, q. 1. *Summa (Quaestiones Ordinariae), artt. XLVII-LII*, ed., M. L. Führer, in *Henrici de Gandavo Opera Omnia*, Leuven: Leuven University Press, 1979-.

先性，因为只有借助神圣意志的自由活动，上帝才能创造所有的个体事物。上帝对所有实存者的创造完全出于自由，而没有任何来自理智的必然性限制，这样一来，所有个体事物在神圣理智中的根源就被削弱了，并主要依赖于神圣意志的自由创造。

因此，为了确保上帝创造万物的绝对自由能够摆脱必然性和理性秩序的束缚，避免将基督教的创造论理解为必然的流溢，亨利削弱了柏拉图理念论及亚里士多德主义化的范本主义，不再为个体事物与上帝的关联赋予神圣意志与神圣理智的双向平衡关系，而是倚重于神圣意志与个体事物之间基于自由的超越性关系。司各脱和奥卡姆均继承了亨利的这一思路，并最终汇入唯名论思潮之中，亦即个体事物的本质不再通过作为形而上学中介的理念和范本与神圣理智产生过强的创造关联，神圣自由在形而上学中介消失的前提之下，直接控制所有个体事物的本质与实存。

司各脱沿着亨利所展开的意志论立场，进一步增强了上帝的超越性。与亨利不同的是，司各脱并不赞同光照论，并认为这一立场反而会导致怀疑主义。司各脱坚持认为，基于单义性的存在概念，我们可以不通过神圣光照的介入而获得确定的理解开端。因此，上帝超越性在司各脱这里不是通过光照论而展开，而是借助于神圣意志论背后的无限性与不可理解性而表达的。

司各脱与亨利一道坚持认为人类意志是自身推动、自我决定的。他们共同反对亚里士多德主义物理学的经典观点“所有被推动的事物都是被他物所推动”（omne autem quod movetur，ab alio movetur），从而为意志的自决性留下了地盘。而在神圣意志方面，他则比亨利更为激进。尽管神圣意志的自身决定性和自控性（self-mastered）并不会导致与神圣理智秩序的冲突，但神圣理智相比而言变得更为被动。这体现在神圣理智一方面囊括了所有的创造可能性

（无论其是否会实现），另一方面却只是为神圣意志的创造提供了所有可能性，而不能替神圣意志做出决定。从这个意义上来说，当前世界秩序的创造是由神圣意志主导完成的。

神圣意志的增强看似与上帝无限性并不相同，但实际上是强化后者的重要推动力，这意味着上帝全能的边界逐步得到了拓展和独立化。相比而言，阿奎那更愿意强调神圣意志在现实性面前的受限性："上帝的权能和本质都没有缩减，但他不能在现在不去意愿已经设置为他已经意愿的东西。"❶这就是说面对已成现实的事件与对象，神圣意志的自由遭到了遏制，只能必然地意愿这些已被意愿的东西。相反，司各脱借助其"共时的偶然性"学说，使上帝在已意愿的前提之下，依然保有不去意愿，或者意愿其他可能性的高度自由。这不但使得神圣意志的自由程度大幅度提高，同时也加深了受造世界的偶然性。司各脱对神圣意志及其自由的扩展，促使上帝的无限性不再局限于阿奎那式的形式与质料关系，而是演变为不受现实性与受造世界的局限，并且也不可理解的绝对超越性。

相对于根特的亨利而言，在捍卫上帝超越性方面，司各脱还经常将无限性和不可理解性放在一起："你是不可理解的，无限的，因为没有全知是有限的，没有无限的力量是有限的，所有存在者中最高等的存在（也不是有限的）。"❷司各脱甚至认为，无限性才是我们在当前状态下刻画上帝超越性的最完满方式："可被最完满地构想，并且也是我们能够自然获得的关于上帝最完满的绝对概念，就是他是无限的。"❸概括而言，司各脱的无限性学说有如下两个特点：

---

❶ *Summa contra Gentiles*（简称*SCG*），I, ch. 83.

❷ *De Primo Principio*（简称*DPP*），4. 84, *John Duns Scotus: A Treatise on God as First Principle*, ed. & trans. Allan Wolter, Chicago: Forum Books Franciscan Herald Press, 2nd. rev. ed., 1983, p. 145.

❸ *Ord.*, I, d. 2, qq. 1-2, n. 147, Vatican II, p. 215.

第一，无限性必须被树立为神的核心特征乃至唯一特征。它摆脱了与量以及其他神圣属性的关系，摆脱了与受造物的交互性。

第二，这一无限性伴随着不可理解性，对人类理智呈现出失控的特点。它虽然可以通过无限性观念而对人类显现，但从神自身来说，却先于一切这类显现。在这个意义上，无限性甚至指向了对无限性自身的逾越，并同时是对可理解性与不可理解性的双重逾越。

司各脱的神圣无限性学说同时满足了这两个条件，而这是他的神学家前辈们所没有做到的。当然，这并不是说司各脱创立了神圣无限性学说。一般而言，尼撒的格列高利是第一位在基督教的意义上（而非新柏拉图主义的意义上）将无限性确立为理解上帝本质核心途径的神学家。如潘能伯格所说，尼撒的格列高利的神圣无限性学说标志着基督教相对于希腊思想的新贡献，即把无限性当作一个肯定性的积极观念。[1]有论者更是通过思想史梳理而认为尼撒的格列高利是神圣无限性的第一位“发明者”。[2]在与异端欧诺米主义的争辩著作《反欧诺米》（*Contra Eunomium*）及其他相关著作中，格列高利的确指出，无限性平等地属于三个位格，超越了一切对立面。由于上帝又是不变且完满地善好的，所以其善好是没有限制和边界的。而上帝的单纯性同样不包含任何限制，由此上帝就是无限的。[3]

然而尼撒的格列高利却并没有实现无限性失控化的第二个条件。而且尽管他实现了第一个条件，即将无限性树立为上帝本质的

---

❶ 潘能伯格：《神学与哲学》，李秋零译，北京：商务印书馆，2013年，第142—145页。

❷ E. Mühlenberg, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966, pp. 118-126.

❸ 参见 *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, eds. Lucas Francisco Mateo-seco and Giulio Maspero, trans. Seth Cherney, Leiden: Brill, 2010, pp. 423-426。

核心特征，但却依然使其受制于完满性、善好性、单纯性等其他上帝属性，从而使无限性成为一种关联性的、派生性的核心概念。在这一点上，司各脱断然将无限性与所有这些神圣属性彻底脱离开来，将其视为人类理解上帝本性的最完满方式。无限性不是添加给上帝的神圣属性，而是对上帝本性的内在表达，并且是一切其他上帝学说的基本前提。无限性并没有立足于完满、善好这类派生属性，而是立足于毫无具体规定性和内涵的“量度”（magnitudo）。司各脱所理解的神圣量度超越了量，并由此成为一个饱和性的本质概念，从而抽掉了无限性与其他属性的内在关联，摆脱了一切交互性，无限性因此再也不受其他尺度与关系的控制。

不但如此，司各脱还清醒地看到，即便我们将无限性与不可理解性确立为理解上帝的核心进路，这种看似否定神学的方式却在暗中肯定了上帝对于我们的某种可理解性，也即我们将之理解为“无限”且“不可理解”的。为了杜绝这种将上帝这一无限他者再度拖回人类理智结构的做法，司各脱将无限性这样的概念理解为我们人类受限于“当前状态”而构想出的概念，换言之，它只是对于人类心智而言最准确的表达方式，但却并不是上帝在其自身中的本性特征。对于上帝这一无以言之而且完全在先的绝对他者，无限性概念也同样是不完满的权宜之计。由此，上帝还先于并逾越了无限性，逾越了肯定/否定这种相互关联的结构，上帝的不可理解性，最终显露的并不是上帝的本性，而是人类心智的受限性。

由此，上帝的不可理解性也显现出绝对的超越性。正如司各脱所言：“活动和对象并不必然就会拥有相同的实在模式，因为一个活动其本性是有限的，是能够关联于一个本性是无限的对象的，除非这是一个可理解的活动。我承认，我们既不拥有，也不能拥有对

于一个无限对象知识的（可理解）活动。”[1]这说明我们即便知道了上帝是无限的、不可理解的，但我们却完全无法把握上帝，甚至用“无限”“不可理解”也无法把握。只生存于“当前状态下”的我们、只能被迫使用“无限”和“不可理解”去刻画那无从刻画、无法知晓的上帝，而上帝自身并不需要这些概念。

限于篇幅，我们不在这里继续讨论神圣意志论在晚期中世纪思想中的发展，仅以无限性、不可理解性为例来说明，上帝超越性如何一步步从“中介的消失”这一局面中脱身而出，完全丧失了与人类理智哪怕是部分的可理解性关联。由德意志神秘主义和司各脱、奥卡姆等人共同开创的这一局面，至少造成了如下两个重要结果：

第一，上帝超越性的大幅度提升，致使人类心灵无法再从受造世界中找到可以拾级而上的阶梯与中介。我们从世界中找不到任何可以与上帝类比的存在者与存在方式。上帝自身与我们对上帝的理解发生了破裂，两者不复存在周旋关联的中间地带。

第二，上帝不可理解的超越性反方向强化了人类心灵得以自立的动力与前提。上帝的自身隐藏，反而催生了人类理智秩序的边界，造成本书第2章即将讨论的“内在性的分裂与下沉”。

1632年，笛卡尔试图通过写作《论世界》一书完整描述他的机械论自然哲学。值得注意的是，在这本书最开始的部分，笛卡尔首先论述的是“论我们的感觉与产生感觉的事物之间的不同”。（AT XI 3-6，CSM I 81-82）与《沉思集》的立场相似，笛卡尔所强调的并不只是宇宙的无界化与去中心化，而是我们感觉中的世界与世界

---

[1] *Ord.*, I, d. 3, p. 1, qq. 1-2, n. 65, Vatican III, pp. 46-47. 另参 *Queastiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*（以下简称 *QM*）, b. 2, qq. 4-6, nn. 156-157, in *Ioannis Duns Scoti Opera philosophica*, St. Bonaventure, N.Y.: Franciscan Institute, St. Bonaventure University 1997–2006, Vol. III, p. 282。

本身并不相似。只有在笛卡尔的普遍怀疑与身心二元论中，那个由司各脱、奥卡姆、库萨·尼古拉、布鲁诺、伽利略等人一步步打开的浩瀚宇宙，才逐渐真正丧失掉有尺度的确定性，乃至变成与我们没有相似性、无法直接把握的他者。

从上帝的隐遁到世界的消失，正是“我思”出现的根本处境。对世界的这种疏离感与异物感在帕斯卡那里得到了生动的表达：“这些无限空间的永恒沉默让我恐惧。”❶“理智的最后一步，就是要承认无限的事物是超乎理智之外的；假如它没有能达到认识这一点，那它就只能是脆弱的。”❷帕斯卡对世界的无限性、不可理解性的恐惧感和对理智有限性的承认在笛卡尔的世界规划中同样得到了展现。无论是普遍数学、自然律，还是我思的证成与真的规则，莫不包含着对这一感觉和想象都无法穷尽甚至无法掌握的陌生世界的规范化努力。以感觉为开端的自然认识方法，已无力把握这一无限的世界，唯有承认人类理智的有限性，才有望寻找新的开端。

世界的无界化与不可理解化，与上帝的无限化与不可理解化相伴而生，世界无法再充当人类通向上帝的中介与纽带，人类心灵秩序对于世界也开始产生排斥感与不信任感。从中介的消失，到世界的消失，奠定了近代哲学出发点的基调。

在笛卡尔写于1619—1622年间的最早期的笔记中，他这样描述自己的状态：“演员被提醒说在脸上不要显出羞怯，并戴上面具，我也打算这么做。因此，迄今我还是个观众，我要登上世界舞台，戴着面具现身（larvatus prodeo）。”（AT X 213，CSM I 2）在这段

---

❶ 帕斯卡：《思想录》，何兆武译，北京：商务印书馆，2009年，第113页。

❷《思想录》，第143页。

自白之中，世界不再是令人熟悉而具有亲疏远近的生活世界与自然环境，而是一个包罗万象的剧场。这一走向舞台的行动者，无论是对外部世界的科学探索，还是在道德与政治生活中的现身，都始终清醒地意识到了自己的演员身份，从而始终戴着疏离世界的面具。伴随着人与上帝中介的消失，世界也一同消失在人类心灵面前。

第 2 章

世界的离散化与内在性的下沉

在第1章中我们简略分析了世界作为人认识上帝的中介，在伴随上帝超越性提升的神学诉求中，逐步形成了世界的消失这一现象。在导论中我们曾提及，世界消失的含义具体到笛卡尔这里还体现为世界的离散化，即世界的内在层级秩序被打散，不复存在互相关联的系统性整体结构。各存在者之间不再具有阶梯与等级关系，而是被单极性力量所支配。这种高度离基、失根状态的世界，以及统一科学的崩解，迫使笛卡尔不得不以寻求“确定性”和“支点”作为建构统一科学、构造形而上学并确立自然秩序的前提。

正是在这种离散化状态中，心灵内在的自立性得到增强，而世界也逐渐被心灵外部化。世界的离散化无疑是导致世界的外部化的原因，而非相反。唯名论思潮对于共相的非实在论态度及其对心灵内在秩序的构建，推动了世界外部化的进程。

在世界的消失过程之中，上帝和心灵在不同的思想道路上发生了更深的内在关联，但同时也产生了对世界奠基支配权的争夺，并成为笛卡尔形而上学中上帝与我思产生张力关系的来源。在这一争夺之中，奥古斯丁主义借助于自我意识与上帝的内在亲密关系，大大削弱了亚里士多德主义对自然世界实在性的形而上学规定，从而成为笛卡尔哲学的重要前提。

第一节　世界离散化的形成

在第1章第三节中我们曾指出，上帝超越性的提高与其无限性、不可理解性的增强，致使作为中介的世界也出现了无限化与不可理解化的趋势，中介的消失逐步导致世界的消失。在本节中我们将进一步阐释世界消失的另一特征，即世界的去中心化、无界化与离散化的加深。

为了应对上帝与受造世界之间距离逐步拉大的趋势，整体上出现了两种不同的思路：

第一种是继续构造上帝与受造世界的相似性，并将受造世界的无限性定义为无界性（indefinitum）。正如笛卡尔所言，无界性是指只能以否定性的方式承认我们无法发现一个事物的界限，而无限性是指人类理智以肯定性的方式承认不存在这样的界限。（AT VIIIA 15，CSM I 202）笛卡尔对两者的区分可以上溯至司各脱与库萨，两者均对无限性和无界性做出了层级区分。无限上帝和无界宇宙尽管层次不同，却依然拥有某种相似性，两者均突破了界限化、尺度化的世界结构，并共同显示出人类心灵的受限性。

第二种则是打散受造世界中万物的相似关系与关联秩序，借助于神圣意志及其全能使宇宙中的受造物高度个体化与偶然化。这尤其体现在奥卡姆的唯名论思想之中。

这两种思路虽然不完全等同，但却联手共同实现了世界的去中心化与离散化。世界不再拥有通过中心点的确立而层级展开构造的整体，多世界理论获得了发展，现实世界的确定性和唯一性受到削弱，并丧失了内在连续性，造成世界的离散性。各个组成者之间不再具有形而上学的连续有机关联，分散为相对孤立的个体化结构，

并直接臣服于上帝这一绝对超越的制高点。世界的离散结构同样反映在人心秩序的构建上、新教运动对天主教会中介功能的批判与其建立的个体信仰模式、正与世界的离散性相呼应。

1. 世界的无界性、无公度性与去中心化

如上所言，宇宙整体的封闭性在司各脱和库萨的思想中逐步走向了无界化。需要强调的是，这一观念的出现及其确立，与天文学或者观测技术的发展并没有关系，它首先呈现为神学和自然哲学的观念，旨在配合增强上帝超越性的神学诉求。

按照冯·斯蒂芬·巴尔邦（Von Steven Barbone）的分析，司各脱的无限性理论暗示了多个不同无限性存在的可能性，并可分为上帝的无限性与物质性自然的无限性，成为笛卡尔区分无限性和无界性的先声。[1]司各脱对自然世界界限的拓宽与无限化，主要是为了发展其无限性学说。在约尔·比亚德（Joël Biard）看来，司各脱哲学中的上帝无限性是一个没有限制的形而上学概念，而自然世界的无界性则是在一定界限内的物理学概念。[2]作为中世纪最为精致的上帝实存证明的作者，司各脱试图在自然神学中安置上帝无限性的核心地位。上帝依然是自然万物的第一因，而上帝实存的证明则主要依赖于从受造物由果溯因的后天路径。为了不让这一自然神学系统中断，自然世界的边界也随之得到了突破。换言之，为了确保无限性成为理解上帝的核心概念，并通过这一概念将自然世界秩序

---

[1] 参见Von Steven Barbone, "Scotus: Adumbrations of a New Concept of Infinity," *Wissenschaft und Weisheit*, Vol. 59 (1996): 35-43。

[2] 参见Joël Biard, "Duns Scot et l'infini dans la nature," in *Duns Scot à Paris, 1302-2002, Actes du colloque de Paris, 2-4 septembre 2002*, eds. Olivier Boulnois, Elizabeth Karger, Jean-Luc Solère, and Gérard Sondag, Turnhout: Brepols, 2004, pp. 387-405。

奠基于自然神学，世界也伴随上帝而一同获得了无界化。

如果说司各脱的形而上学呈现出去中心化的特点，那么自然世界也发生了类似的现象。伴随上帝超越性在14世纪以来的提升，上帝形象日益无限化从而逐步隐遁自身的过程，同时也是自然世界的封闭性与确定性逐步消失的过程。

这一由司各脱所开启的上帝形象，在库萨那里得到了准确的刻画："在所有造物的领域里既找不到上帝，也找不到他的名称。"❶不但如此，这一隐遁的上帝还同时藏匿起了世界的中心："世界的机制（machinam）不可能拥有一个可感的土，或者气，或者火，或者其他任何东西作为不同运动轨道的固定不变中心。"❷至此，亚里士多德在《物理学》中通过自然本性与目的论系统所构造的处所概念开始崩塌。毋庸置疑，这一世界观正是现代无限宇宙观念的中世纪根源。尽管宇宙的无界性低于上帝的无限性，但依然远远超出了人类自然能力所能直接感受的范围，世界丧失了它的可知边界。

正如科瓦雷（Alexander Koyré）所言："我们往往把宣称宇宙无限这一伟大攻击或罪过归于他。"❸库萨明确提出宇宙的界限是不可设想的："因此（宇宙是）无限定的（interminatum），因为对比它更大的东西能现实地存在这一点不应该设定限制。因此它是匮乏性的无限（privative infinitum）。"❹这就意味着宇宙的界限并不具有现实性。当然库萨的确谨慎地保留了上帝的超越性，宇宙

---

❶《论隐秘的上帝》，第9页。

❷ *De Docta Ignorantia*（以下简称*DDI*），2.11（卷数与章数），*Nicolai de Cusa Opera Omnia jussu et auctoritate Academicae Litterarum Heidelbergensis*, Vol. I（以下简称h I），Leipzig-Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1932, pp. 99-100.

❸ 亚历山大·科瓦雷：《从封闭世界到无限宇宙》，张卜天译，北京：商务印书馆，2016年，第6—7页。

❹ *DDI*，2.1，h I，p. 65.

的无界性不能与上帝相比、宇宙虽然也具有极大性，但却达不到绝对的极大、不能达到差异性的完全汇合。与其他一切受造物一样、无界的宇宙同样是从上帝那里接受存在的，是上帝给予了宇宙无界性。

相应于这一新的宇宙观念，一切相互参照、比较的共同尺度随着边界一同丧失。在库萨看来，只有上帝才是最单纯且最绝对的无限者。他虽然内在于一切万有之中，但却因绝对的极大性从而远远超越了一切存在者。库萨对上帝超越性的提升并没有借助根特的亨利、司各脱、奥卡姆等人的意志论思想，而是依赖于厘定相等（aequalitas）与差异的关系。上帝拥有绝对的自身相等性，而差异作为不完满的体现，是一切受造物不得不拥有的受限性。只不过受造物之间并没有因为受限性而形成通向绝对完满上帝的等差结构，而是离散入完全不可公度的离散状态中去："……我们可以看到，只有上帝符合精确的相等（praecisam aequalitatem）。因此除了上帝之外的所有东西都应该有差异。因此，一个运动不能与另一个运动相等，一个运动也不能成为其他运动的度量（mensura），因为度量与被度量者必然有差异。"❶为了确保上帝的超越性，库萨将万物之间的差异扩大化了，差异成为所有存在物之间不可公度的障碍，共同尺度丧失殆尽。

这一宇宙观念虽然与唯名论思潮并不完全相同，但却共同强化了存在物的个体性，任何天文学理论都无法精确地研究宇宙。宇宙世界的无公度性、个体性和绝对差异性，也导致了宇宙万物只能以不精确的、模糊而相对的方式来得到理解。因此，我们的知识从根本上来说只是一种"猜测"（conjectura）。

---

❶ *DDI*, 2.1, h I, p. 61.

在这一理论背景之下，构造宇宙的各个存在者之间丧失了绝对意义上的可比较性，呈现为更加离散化的去中心结构。这种结构不再把某一个物质性的存在物当作宇宙的中心，或者一切其他事物的运动根源。相对来说，无论日心说还是地心说都依赖于某一天体作为中心点来构建宇宙的结构。与这两种天文假说不同，随着中世纪晚期思想中宇宙无界化、离散化和无公度化的形成，宇宙的物理中心点也不复存在。这意味着世界绝不可能固定在上帝之外的任何圆周与圆心之中，也不可能成为其他天体运动的绝对推动者。在绝对超越的上帝面前，不再有任何星体可以占据宇宙的中心位置。

正是在这一点上，库萨与唯名论思潮形成了某种奇妙的呼应关系。尽管库萨并不是唯名论者，而是遵从了德意志神秘主义思想对新柏拉图主义的吸纳，并极力提升上帝遍在的内在性，然而为了维护上帝的超越性，库萨拆散了世界内各存在者之间的公度结构，致使这一世界结构在某种程度上应和了唯名论对个体性的深化。

2. 多世界的无分别化

与上述宇宙观相配合的另一特征，则是当前世界的确定性和唯一性进一步被弱化，世界的多样可能性不断增强。世界的潜能性大大加深，多个可能世界在潜能中的并存性得到提升。亚里士多德的潜能—现实学说，在中世纪晚期意志论提升的大背景下得到了新的发展。潜能不但未必实现，而且就保持为不去实现的可能性，对现实性形成了悬临性的压制，这一思路在笛卡尔的永恒真理学说中扮演了重要角色。

多可能世界的并存性虽然首先发源于逻辑学和语义学问题，但却因根源于神圣意志的绝对决定性，从而具有了神学和形而上学的意义，并对当前世界的现实实存性构成威胁。它还体现在世界当

前秩序的充足理由被更高层级的绝对权力（potentia absoluta）所制约、从而无法再为现有秩序的唯一性或最优性提供充足的根据。

当然多可能世界理论并非源自中世纪晚期，但中世纪晚期在这一问题的推进上具有新的理论特征。随着上帝超越性和意志论主导性的加强，当前世界及其秩序与其他可能世界、其他秩序之间，被完全平等对待，呈现出“无分别”的状态。我们不但无法辩护现有世界及秩序是最好的可能性，我们也更无法将其他可能性理解为更好，“最好”“最坏”都已经失去了理性的标准。世界的潜能性悬临于世界的现实性之上，现实秩序不再具有充足的优先性。

追溯这一现象的根源，依然是出于神学理由而非天文学的发展。通过意志论抬高上帝超越性是最重要的原因。例如在司各脱著名的“共时的偶然性”理论中，世界的偶然性并不是前后相继历时性的，即相对于现在正在发生的实情，它的偶然性只在未来的可能性中存在。相反，偶然性是共时的，在此时此刻的现在正在发生的事件，其相反的可能性依然共时地存在着。这些相反的可能性之间没有一方具有优先性，从可能性转入事实性完全由上帝的意志决定。[1]

如有论者所指出的那样，中世纪晚期关于上帝的绝对权力和守序权力（potentia ordinata）的讨论具有一个重要的新特征：上帝能够打破并逾越一切现有秩序的绝对权力已不再只是限于可能性的构想，即体现为本可以通过其他方式创造世界的权力，变成一种可以实际执行，进入现实的权力。[2]绝对权力支配性的强化意在抬高这

---

[1] 详细讨论参见《敉平与破裂》，第八章，另参见司各脱在《早期牛津评注》（*Lectura*）中的相关讨论：*John Duns Scotus: Contingency and Freedom: Lectura I 39*, eds. Anthonie Vos Jaczn., Henri Veldhuis, etc., Amsterdam: Kluwer Academic Publishers, 1994。

[2] Henry Veldhuis, “Ordained and Absolute Power in Scotus’ Ordinatio I 44,” *Vivarium*, Vol. 38 (2000): 222-230.

一权力背后的意志论强度，并进一步缩小当前秩序的必然性和现实性、以此实现上帝对受造物的超越性，加强受造物的偶然性、削弱受造物相对于上帝的自立性。笛卡尔的上帝学说无疑也继承了这一点。本书第5章将展示笛卡尔如何在上帝可以自由地创造不同世界与他会保证当前世界秩序的稳定性这一对矛盾之间寻找艰难的平衡。这说明当前世界秩序的根源没有必然性，意志论的绝对权力解除了当前世界的唯一性。世界的其他可能性不再只是无法被实现的可能性，而是变成虽然不会实现，但却能够实现的当下可能性。

因此，对世界唯一性的解除，根源在于绝对权力对守序权力的优先性，并突出体现在司各脱以降的偶然性学说之中。司各脱对这两种权力关系的讨论是对共时的偶然性学说的运用。在他看来，区分两者的关键在于理智与意志的关系："任何通过理智和意志而行动的存在者，只要他能够依照正确的律法而行动，但却不是出于必然性而依照正确的律法，就必须在守序权力和绝对权力之间做出区分。"[1]因为无论是人还是上帝，虽然通过理智能够理解正确律法，但遵守这一律法却依赖于意志所赋予的自由。区别在于，我们作为受造物尽管也出于意志自由而遵守律法，故而我们也可以违反律法，但我们却无法创造或者改变律法。上帝则不但能够遵守他所制定的律法，同时也通过其完全自由的意志而创造或改变律法，他的意志自由与绝对权力可以做出任何不导致矛盾的事情。

奥卡姆在这一问题上的立场与司各脱比较相似。相对于司各脱强调将上帝无限性作为理解上帝的核心概念，奥卡姆更倾向于将这一核心特征归为"全能"（omnipotentia）。因此，奥卡姆与司各脱都认为上帝的绝对权力及其意志自由不会受限于受造世界的理性秩序。

---

[1] *Ord.*, I, d. 44, n. 3.

这是否意味着上帝就此成为一个专断任性的破坏者、并随时会颠覆人类认识的确定性与世界既有秩序？是否会导向对知识确定性的怀疑论？这些问题在《沉思集》中成为焦点：如果上帝完全超越了一切理性秩序，那么上帝又如何拥有诚实的守序性？

我们将在本书第二、第三部分着重讨论这一问题。首先需要说明，世界唯一性的解除尽管很大程度上动摇了世界的现实性根基，但是上帝与人不同，人会因为对抗现有秩序而做出失序性的行动，而上帝的任何行动都是守序的。即便绝对权力可以改变和创造别的世界秩序，它也始终守序。司各脱与奥卡姆在这一问题上的立场完全一致，即上帝的行动从来都不会引发矛盾。只要不引发矛盾，则上帝的一切作为即便出自绝对权力，也同时是守序权力。所谓“共时的偶然性”并不意味着相反的共时偶然性能够共时地实现。

不过即便如此，两种权力的内在张力并没有得到缓和，反而推动着守序权力向绝对权力靠拢。虽然司各脱与奥卡姆也在维护着当前世界秩序的确定性，但却从未真正赋予当前秩序以唯一性或充足理由。更麻烦的是，这一确定性本身也是上帝绝对自由的产物。无论这一确定性如何被上帝所改变，它都会被我们的心灵追认为确定性，因而并不能正当化当前世界的存在。不过即便如此，司各脱与奥卡姆对绝对权力的提升都远未达到笛卡尔的强度，因为笛卡尔的上帝甚至可以做出引发心灵矛盾的事情，并能够突破包括矛盾律在内的一切理性秩序。

在某些论者看来，司各脱与奥卡姆对这一问题的讨论，已为后世以莱布尼茨为代表的可能世界理论铺平了道路。[1]尽管对这两种

---

[1] D. C. Langston, *God's Willing Knowledge: The Influence of Scotus' Analysis of Omniscience*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1986, pp.75-94.

权力的划分以及相关的偶然性问题在中世纪晚期之前就已经出现，但从司各脱与奥卡姆开始，绝对权力及其意志自由的大幅度提升导致世界的偶然性成为一种完全可以当下实现的可能性，从而大幅度削弱了当前现实世界存在的正当性。尽管在文艺复兴时期也曾经有过不同版本的多世界理论，这些多世界理论也同时借重了不同于基督教传统的古代异教资源，但与中世纪晚期对于世界偶然性和绝对权力的讨论仍有较强的继承关系。

整体上说，库萨和司各脱/奥卡姆在不同方向上深化并形塑了离散世界的雏形。奥卡姆进一步提高了神圣意志的超越性，并将神圣全能及其所主导的绝对权力视为上帝形象的核心特点，受造世界的偶然性与个体性进一步加深。而库萨则将无限性与不可理解性当作通向上帝的枢纽，并促进了世界的无界化。这两个不同的推进思路，促使受造世界逐步呈现出无界、离散与去中心化的特征，并逐步成为笛卡尔所面对的世界状况。在这一离散世界里，由于其中的各个体存在者不但延伸至人类可知范围之外，而且由于其无公度性和去中心性，呈现出高度非连续性的倾向。世界唯一性的解除，更使得不同的世界可能性之间也丧失了优先秩序，呈现为敉平化的关系。

第二节　上帝内在性的危机

至此，我们初步揭示了离散世界形成的部分前提，而人类心灵将世界进行外部化并形成对立关系也是世界离散化的重要成因。在这一节中我们将讨论这一成因的缘起：上帝内在性的危机。

众所周知，如何平衡上帝的超越性与内在性，始终是传统基督教神学的重要议题。这一平衡在中世纪晚期出现新的困境，乃在于

为了树立上帝相对于希腊哲学和阿维森纳主义的超越性、形而上学的中介化关系难以维系、用存在概念来言说上帝日趋困难。概而言之，上帝的超越性与内在性很难在以存在概念为核心的亚里士多德主义形而上学中得到平衡。毋庸讳言，在强调上帝超越性的同时，神学家们始终也在精心维护上帝的内在性。然而这种内在性同时伴生了世界的外部化，并增强了世界的离散性趋势。

相比奥卡姆等人的唯名论立场，德意志神秘主义更注重上帝内在性的展开。这突出体现在他们借用新柏拉图主义太一论构造上帝“一即一切”的努力。然而为了同时维护上帝的超越性，他们无法将内在性贯彻到底，并强调上帝不能与任何受造物相似，相类比。因此，埃克哈特与库萨都认为我们对于上帝的所有知识最终只能是一种高级的“无知”，即“有学识的无知”（docta ignorantia），我们根本无从把握、无从理解上帝。上帝的内在性并不在于上帝可以被等同于、类比于任何受造物或受造物的整体，而在于所有受造物在根基上不可自存，上帝在“无”的意义上内在于所有受造物。

正是出于对“无”的强调，埃克哈特与库萨找到了统一上帝超越性与内在性的核心枢纽。上帝能够既内在于万物又超越于万物，乃在于万物的“有”并不是实有，而在根基上是虚无。上帝借助离基之无得以内在于万物，但却不必沦入“这个”或“那个”，也不必蜕变为任何类别意义上的存在。上帝超越于万物，是因为上帝作为有与无的共同源泉，具有超越一切存在者、超定义和概念的殊异性，这使他远远高于一切现实的受造存在者，无法被任何受造物以任何方式来把握。这种抽空式的奠基方式，加剧了世界的消失与离散化状态。

不但如此，与斯宾诺莎、黑格尔不同，埃克哈特与库萨极为审慎地保留了对于基督教神学来说至关重要的不可理解性。正因如

此，埃克哈特在库萨之前，就多次强调了“神性的荒漠”与“贫乏”对于基督徒理解上帝的重要性。正是通过不断地倒空自己对于上帝、对于世界、对于自我的全部认识与理解，我们才得以一窥上帝深奥的隐秘：“现在谁要在精神上变得贫乏（arm），那他就必须在一切他自有的认识中变得贫乏，由此无论关于上帝，还是关于受造物，还是关于他自己，他什么都不知道。因此这样是必要的，亦即人要努力对上帝的工作什么也不能去知道，也不能去认识。以这样的方式，人就能在一切他自有的认识中变得贫乏。”[1] 埃克哈特多次强调并且盛赞这种一无所知、一无所有的贫乏状态，这种“最高的贫乏”恰恰才是我们灵魂中非受造的灵心与上帝合一的关键所在。上帝、世界和自我，在这种贫乏中变得什么也没有，什么也不是，从而正是库萨笔下的“有学识的无知”。

“无知”恰恰表明，我们对于上帝的超越性和内在性根本无从把握和理解。库萨明确指出：“因此‘一’——没有它，数目就无法成为数目——就在复多性（pluralitate）之中。复多性展开了（explicare）一，而一切又在复多性之中。这种包含（complicationis）和展开的方式超越了我们的心灵。”[2] 这种不可理解性恰恰表明，上帝的超越性尽管是以内在性的方式出现，但却在根本上完全超越了我们心灵的理解能力。尽管早期库萨使用了数学和宇宙论作为比喻来说明这种即超越即内在的一，晚期又借助“能在”（possest）和“非他者”（non aliud）等理论来试图说明这一矛盾如何得到化解，他始终都不认为我们可以真正理解上帝如何既超越又内在。用库萨的话说，我们对上帝的认识只能是一种无知性的“猜测”。

---

[1] *DW*, II, p.729.

[2] *DDI*, 2.3, h I, p. 70.

显然，“无知”“贫乏”“不可理解”等描述揭示了上帝的超越性、但上帝的内在性却难以真正落实。正是在抬高上帝超越性的潮流中，上帝相对于万物的内在性面临着挑战。相比于斯宾诺莎、黑格尔等近代哲学家，埃克哈特与库萨增强上帝内在性的做法反而强化了上帝的绝对超越性。

无独有偶，在以奥卡姆为代表的唯名论思想中，上帝的内在性同样也发生了相似的危机。这特别体现在上帝与万物的因果关系中所发生的“中介的消失”。上帝对受造物和受造物之间在因果关系上的二重划分：首要因果关系（causalitas prima）和次级因果关系（causalitas secunda），在奥卡姆看来已不再重要，因为次级因果关系可以被上帝直接控制万物的首要因果关系取代：“任何上帝通过切分次级原因从而产生的东西，上帝都能够无需它们（次级原因）而直接（immediate）产生出来并保存起来。”❶司各脱也曾表示：“上帝能够直接作用和造成某事物，因此他能够从虚无之中创造并且制造某事物……上帝是第一动力因；而如果他不能直接制造任何事物，则他也就不能间接地制造任何事物（因为他是第一动力因），并且由此他就不会制造任何事物。我们认为上帝在本性的秩序之中从非存在到存在而进行制造，而且没有任何预设；因此他是按照这种理解而创造的。”❷

这种强调第一因直接控制所有万物的思路，其实正是中介的消失的一种表现。它的初衷在于维护上帝能够以超越的方式支配万物的绝对能力，上帝绝对至上的、遍在的权力（potentia），使其可以

---

❶ Ockham, *Ouodlibeta*, VI, q. 6. 本书奥卡姆著作使用版本：*Opera philosophica et theologica*, eds. Gedeon Gál, etc., 17 Vols., St. Bonaventure, N.Y.: The Franciscan Institute, 1967-1988。其中哲学著作部分简称OPh，神学著作部分简称OTh。本段引文来自OTh IX, pp. 604-605。

❷ *Ord.*, II, d. 1, q. 2, nn. 66-68.

越过一切中介性的因果关系而直接作用于所有受造物。在关于是否可以对并不实存的对象形成直观认识的问题上，奥卡姆明确指出，上帝完全可以凭借其神圣权能而实现这种看似不可能的认识活动："对并不实存的对象通过神圣全能（potentiam divinam）进行直观认识是可能的。我通过信条'我信仰全能的天父'来证明这一点。我是这样理解的，即不包含明显矛盾的东西，都可以归给神圣权能。而对它（并不实存的对象）的认识并不包含矛盾，因此（上帝全能可以做到对它的直观认识）。"[1] 这段被经常引用的文本说明，只要不引发矛盾（例如否定非矛盾律），上帝的权能可以做一切事情。因此，与库萨等人的"能在论"有所不同，尽管库萨和奥卡姆都非常强调上帝的potentia对于万物的内在性，但前者更倾向于将其当作一种积极的潜能，即比较强调potentia中"能"的含义。这种积极的"能在"，正是万物得以存在、维持与生长的基本前提。而奥卡姆则更强调potentia中"力"的含义，更偏向于potestas的含义，即它是一种上帝绝对的控制力。奥卡姆对上帝全能的深化，对神圣意志的倚重，伴随着受造物个体化的加强，借助于强化世界离散性而提升了神圣权能的绝对支配力。

不过这两种思路在维护上帝内在性的同时，并不认为上帝和受造物的关系能够类比于受造物之间的关系。在司各脱和奥卡姆看来，这两种因果关系是多义性的，我们不能通过自然的因果概念去类比地理解上帝与万物的因果关系。上帝与万物直接关联的首要因果关系，要远远优于其他所有次级因果关系，并且与之毫不相同。[2]

总体来说，这两种思路虽然也维护了上帝的内在性，但仍有被

---

[1] *Quodlibeta*, VI, q. 6, OTh IX, p. 604.

[2] *Ord.*, I, d. 2, p. 1, qq. 1-2, n. 69, Vatican II, p. 169.

上帝超越性削弱的隐患、并进而形成两个结果：

第一，上帝的内在性不但没有增强上帝与受造世界的联系，反而加剧了世界的虚无化。这或者体现为埃克哈特、库萨强调倒空世界并超脱受造性，升入无形无相的神性来源；或者体现为奥卡姆增强神圣权能的越级控制力，受造物之间的因果关系直接服从于自由的上帝。基于意志自由的绝对权力渗入了守序权力的正当性之中，而非相反。

第二，上帝的内在性不但没有拉近上帝超越性中上帝与受造世界的距离，反而与超越性一道增强了上帝相对于受造世界的殊异性。埃克哈特与库萨批判了我们以肯定性或否定性的方式理解上帝的做法，使上帝超越于所有存在者，甚至超越了有与无，也超越了一切本原，我们无法借助任何存在者来部分理解上帝。司各脱与奥卡姆对上帝与受造物的因果关系以及受造物之间的因果关系进行多义化的区分，说明上帝完全超越了我们所能理解的自然因果系统，他绝不是自因（causa sui）。

因此，在提升上帝超越性的同时所塑造的上帝内在性，加强了世界的离散化和虚无化，世界的消失现象更为突出，同时我们更加无法借助任何中介来接近上帝，中介的消失又进一步加深。中世纪晚期思想在维持上帝的内在性与超越性时出现了失衡，促使内在性以一种更为超越的方式得到证成，从而反向削弱了内在性，形成了内在性的分裂与下沉。这一失衡和分裂更为突出地体现在上帝与存在概念的关系之中。

所谓“下沉”，是指上帝对于世界的内在性被逐渐让渡给人类心灵相对于世界的内在性，即世界在上帝之中，下沉为世界作为心灵表象而存在。这无疑正是笛卡尔自我意识的重要起源，它标志着在内在性危机显现的同时，人类心灵秩序也开始逐步获得自立。

内在性的下沉依赖于内在性的分裂。世界的奠基逐渐分裂散人上帝与人类心灵这两个非世界性的端点之中。正是这两个不在世界之中的奠基者，在为这个无法自立的世界进行奠基，笛卡尔的形而上学正是这一局面的深化体现。世界与中介的“双重消失”，根源于上帝在亚里士多德主义哲学的存在概念框架中，难以获得内在性与超越性的整合。为了说明这一点，我们要从一个关键概念：羁旅者（viator）说起。

第三节　存在与上帝

在荷马史诗《奥德赛》之中，为了抵挡塞壬歌声的诱惑，奥德修斯曾命令同伴将自己牢牢绑缚在桅杆支架之上，并用蜡块封住双耳：“我用它（蜡块）把同伴们的耳朵挨次塞紧。他们让我直立，把我的手脚捆绑在快船桅杆的支架上，用绳索牢牢绑紧。”[1]这一意象在早期基督教对希腊神话与史诗传统的接受之中，获得了新的神学隐喻，即塞壬的歌声象征着世俗的诱惑、肉欲的堕落与随之而来的死亡中的寂灭，而奥德修斯则仿佛耶稣基督，被束缚在十字架上，以受难的方式最终获得终极的救赎。

早期教父克莱门就曾在《劝勉希腊人》之中如此化用这一意象：“……在岛上歌唱的是肉体快乐，是一个花枝招展的妓女，正沉浸在她下流的歌声之中……让她在尸首当中漫游吧，来自天堂的风会帮助你，不要去注意肉体快乐，她是在哄骗你……把船划过去，离开那歌声，它会让人死亡。只有不为所动，你才会打败毁

---

[1] 荷马：《奥德赛》，第十二卷150-195，王焕生译，北京：人民文学出版社，1997年，第225—228页。

灭，只要绑在十字架上。”[1]这一对奥德修斯与塞壬歌声的基督教式化用，成功地将奥德修斯的归家之旅转变成朝向天国的净化之旅。在上帝之道的指引和圣灵的引领之下，人的灵魂必将摆脱肉欲和世界的诱惑，从而最终品尝到天国的快乐。正如雨果·拉纳（Hugo Rahner）所言，奥德修斯的航海之旅正是羁旅者在人生中的旅程，伴随着塞壬的诱惑，快船的桅杆最终成为十字架的象征。[2]

尽管奥德修斯是作为英雄人物在其受难的束缚里获得救赎的自由，但是这一意象在早期基督教的语境之中却不只用来描述救世主的形象，而且还由此勾画了人与世界的关系。人作为羁旅者，不得不漫游于此生此世的生命苦海之中，而唯独通过抵抗诱惑和沉沦，才能战胜死亡，走向救赎。在这个意义上，羁旅者在基督教的含义之中主要体现为朝圣者的形象。伴随着朝圣的含义，这一形象也体现出对世界的疏离性。格哈德·拉德纳（Gerhart B. Ladner）就因此而认为，羁旅者在早期基督教和中世纪思想里的主要含义，即体现为朝圣/旅行（peregrinatio）、疏离（alienatio）与秩序（ordo）等。[3]而马塞尔则借助里尔克的诗篇，在其关于羁旅者概念的著名研究中，通过存在主义和现象学的语境而显现了这一概念背后深刻的希望感体验及其神学指向，并借此刻画了自我与他人在其价值秩序和伦理处境中的现代含义。[4]

---

[1] 克莱门：《劝勉希腊人》，第十二章，王来法译，北京：生活·读书·新知三联书店，2002年，第132—133页。

[2] 参见雨果·拉纳在其经典著作中对于这一对应关系的详尽分析：*Greek Myths and Christian Mystery*, ch. 7, "Odysseus at the Mast," New York: Biblo and Tannen, 1971, pp.328-386。

[3] Gerhart B. Ladner, "Homo Viator: Mediaeval Ideas on Alienation and Order," *Speculum*, Vol. 42, No. 2 (1967): pp. 233-259.

[4] Gabriel Marcel, *Homo Viator: Introduction to a Metaphysic of Hope*, trans. Emma Graufurd, Chicago: Henry Regnery Company, 1951.

在这个意义上，奥德修斯成为“羁旅者”这一刻画朝圣者的概念的原型。除了克莱门等人之外，奥古斯丁也颇为注意这一概念，《忏悔录》在这个意义上正是描述了一个不停犯错并且不自知的罪人如何转变为信仰和朝圣中的羁旅者。正如保罗·格里姆利·昆茨（Paul Grimley Kuntz）所言，只有在《忏悔录》第八、第九卷的皈依和受洗之中，奥古斯丁才从“犯错的人”（homo erro）转变为“羁旅者”（homo viator）。[1]

除了这种基督教式的羁旅者形象，柏拉图主义、斯多亚学派和新柏拉图主义同样对此做出了自己的阐释。这一概念所包含的出离此岸、摆脱身体的束缚从而实现灵魂解脱的含义，同样相近于柏拉图主义传统对于灵魂问题及其与身体关系的理解。在《理想国》中，柏拉图如此刻画灵魂在身体和尘世中的处境：“他（灵魂）原来肢体的各部分已被海水多年浸泡冲刷得断离碎散，身上又盖上了一层贝壳、海草和石块之类，以致本相尽失，看上去倒更像一个怪物。这就是我们所看到的灵魂被无数的恶糟蹋成的样子。”[2]显然这一理解与朝圣者这样的基督教形象不完全相同，而更体现了追求哲学智慧的爱智的含义。为了看清灵魂的真相，柏拉图笔下的苏格拉底要求格劳孔注意灵魂的爱智部分，并最终凭借着与神圣事物的亲密关系而显现出灵魂最高的神性。[3]正是在这一前提之下，《奥德赛》中引人堕落的塞壬，在《理想国》最后的命运神话中得到了净化、

---

[1] Paul Grimley Kuntz, "Augustine: from *Homo Erro* to *Homo Viator*," in *Itinerarium: the Idea of Journey: a Collection of Papers Given at the 15th International Congress on Medieval Studies, Kalamazoo, Michigan, May 1980*, ed. Leonard J. Bowman, Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik, 1983, pp. 34-53.

[2] 柏拉图：《理想国》，611D，郭斌和、张竹明译，北京：商务印书馆，2011年，第417页。

[3] 《理想国》，611E-612A，第418页。

并围绕着纺锤发出和谐的音调。[1]而作为羁旅者的人，也最终凭借着对最高智慧的理智追求，摆脱了身体与人世生活的纠缠，实现了灵魂的净化和解脱。

海德格尔在《论根据的本质》一文中，指出古希腊的世界（κόσμος）逐步成为尘世（mundus）的过程："《约翰福音》使用了κόσμος这一概念。在那里，世界标志的是疏远上帝的人之此在的基本形态，完全是人之存在的特性。"[2]通过《创世记》的叙事，世界成为上帝所创造的结果，而灵魂不朽的观念则使人对这个世界投入的爱，成为横亘在人爱上帝的障碍。爱世界，就是爱肉体沉迷于尘世的标志，只有以一个羁旅者的心态看待尘世中的一生，才有可能让心灵居住在上帝之城中。[3]负担着罪的肉身羁留于世界之中，不可能与信仰上帝的灵魂一同不朽。羁旅者与世界的疏离含义在基督教思想中得到了充分的发挥。羁旅者既是朝圣者，同时也是并不执着短暂尘世与肉体的过客。

基督教语境中的"世界"一词，不仅仅指物质性事物的存在，更主要用来指涉在尘世中带有罪和身体的可朽生命，落入了时间的流变和对尘世的虚荣之中，正是《传道书》中所谓"虚空的虚空"。由此才有所谓羁旅者这一隐喻的出现。与永恒相比，时间中尘世的一切皆依循着成住坏空的有死性，执着于其中的迷误者，终不得究竟的解脱。正如《约翰一书》所言："不要爱世界，和世界上的事。

---

[1]《理想国》，617B，第424—425页。

[2] 海德格尔：《论根据的本质》，载《路标》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2001年，第167页。某种意义上，《存在与时间》部分刻画的也是没有上帝的基督徒式生存现象。着重号为原译文所有。

[3] 在《上帝之城》中，奥古斯丁在太多的地方谈到了上帝与尘世/世界之间的关系。凡是尘世的荣耀与胜利，莫不经历着无常的遭遇，同时也彰显着神的力量与裁断。如《上帝之城》上册，吴飞译，上海：上海三联书店，2007年，第133—171页。

人若爱世界，爱父的心就不在他里面了。因为凡世界上的事，就像肉体的情欲，眼目的情欲，并今生的骄傲，都不是从父来的，乃是从世界来的。这世界，和其上的情欲，都要过去。惟独遵行神旨意的，是永远常存。”（《约翰一书》2：15-17）也就是说，在朝向上帝的朝圣之旅中，世界作为诱惑者，与不朽灵魂之间具有冲突和张力关系。在此一关系中，世界的永恒性被创造叙事所取代，自然演变成了《创世记》中的天与地，而爱邻人中的邻人概念，也从亲疏关系中崩解而出，成为凝聚于爱上帝中的信仰关系。

世界中的生命，与朝向上帝的生命，难以获得真正的整合。奥古斯丁《上帝之城》中两城说之间的张力，已经揭示了这一点。恩典即便不摧毁自然，但也不会迁就自然。随着中世纪晚期以来上帝匿名化的提升，尽管亚里士多德主义系统进入了基督教神学体系的建构，但自然神学的基础却被逐步弱化。例如奥卡姆就将传统自然神学上帝证明的范围大大缩小。[1]伴随着哲学与神学的互相独立逐渐加强，从作为结果的受造世界中，越来越难以凭借自然理性回溯至作为原因的上帝。而信仰与理性综合性平衡的逐渐打破，也使得对上帝的证成越来越不依靠亚里士多德主义式的形而上学与物理学系统。上帝不再成为可见的世界中心点，而是雄踞于受造世界之上，难以被自然理性所理解。

正是在这一处境之中，主体性哲学的出现逐步显现了端倪。尽管文艺复兴对这一概念的使用很大程度上也受制于基督教和新柏拉图主义的语境，[2]从而似乎仍然与笛卡尔以来的“我思”传统背道而驰，但通过考察哲学与神学史的发展，我们发现这一概念从14世

---

[1] *Quaestiones in lib. I Physicorum*, q. 132-136, OPh VI, pp. 753-769.

[2] 参见George Hugo Tucker, *Homo Viator: Itineraries of Exile, Displacement and Writing in Renaissance Europe*, Geneva: Droz, 2003。

纪开始摆脱神学意义上的朝圣者和对神圣智慧的爱智者这两种古代经典含义，具有了人的主体性自觉、自立的现代特征，并为近代哲学中的“哥白尼革命”做出了准备。而这一转向的前提即存在论与神学的合流与张力。

在盛期中世纪哲学中，羁旅者概念通常主要意指在神学和启示中的救赎维度，兼及人在堕落之后的自然理性如何理解上帝的道路。亚里士多德主义的存在论在与基督教羁旅者概念相遇之后，坍缩成为人在此生此世的有限条件下认识上帝的限定方式。

神学意义上的羁旅者依然主要规定了大部分神学家对于这一概念的理解，例如阿奎那就经常在朝圣和获得至福的意义上提及羁旅者。在讨论耶稣基督是否既是羁旅者，同时也是享用上帝者的问题时，阿奎那指出：“一个人被称为羁旅者，是由于他正朝向着至福；而被称为（至福的）享用者（comprehensor），是由于他已经获得了至福……一个人最完满的至福取决于灵魂和身体，在灵魂中的至福是指那合宜于灵魂的东西，亦即心灵看到并且享用上帝；在身体中的至福是指身体将会复活。”[1]在这里阿奎那按照传统观点，明确区分了向往至福却受困于当下状况的羁旅者，与已经获得至福并能享用的享用者。而享用者即已经结束了羁旅状态的得救者。尽管耶稣基督在受难之前其灵魂曾获得至福而成为享用者，但却最终因其灵魂的受难和肉体的死亡而不得不依然保留在羁旅状态之中。

因此，基督徒更是摆脱不了此生此世在当前状态下的羁旅状态。与传统的很多神学家一样，阿奎那对这一概念的使用明显带有强烈的神学救赎意味，并没有将之作为一个形而上学术语来看待。另外，这一理解依然显现出羁旅者的有朽性和有限性，亦即其

---

[1] *ST* III, q. 15, a. 10.

并不能真正依靠自身的力量获得救赎，从而被迫局限于漂泊的朝圣之中。而这就隐含着这一概念对自然理性的不完全信任，因为这种有朽且极有局限的羁旅状态，并不能使我们获得对上帝的荣福直观并得到真正的拯救与解脱，在这一局限状态之下我们通过自然理性所构造起的自然神学，虽然包括了上帝实存的证明和对上帝若干属性的认识，但却最终并不能成为接近上帝的真正方式。而羁旅者的自我更是无法在这一状态中寻找到自身的确定性。阿奎那正是依据于此明确区分了两种观看上帝的方式："上帝的神圣是双重的。第一种是完满的，通过它我们看见了上帝的本质；另一种则是不完满的，通过它虽然我们没有看见上帝是什么，但我们看见了上帝不是什么。而且通过它，我们越是在此生中完满地认识上帝，我们也就越理解他超越了所有心灵所理解的东西。这每一种上帝的视象都属于理解的馈赠。第一种，是处于完满状态中理解的馈赠，在天国中才能拥有。第二种，则是处于初始状态中理解的馈赠，是羁旅者所拥有的。"[1]观看上帝因之具有了两种方式，第一种是在复活后的完满状态中，另一种则是在原罪之后的沉沦中，带着有死性在此生此世的羁旅者状态中。后者不能真正认识到上帝，而只能认识到上帝相对于人类理智的超越性。我们不能真正把握上帝的本质是什么，尽管我们可以通过自然理性建立起对上帝实存的证明，但这一证明的尽头却指向了自然理性的限度。

阿奎那对羁旅者的刻画尽管主要集中于神学领域，但也同时揭示了人的自然理性的理解活动与上帝的关系。正是在这一前提之下，中世纪哲学逐步系统引入亚里士多德主义存在论来解释上帝与其受造物的关系。然而与亚里士多德哲学的处境不同，基督教神学

---

[1] *ST* II.II, q.8, a. 7.

的存在论系统还需要维护上帝的绝对超越性与不可理解性，同时又需要保证上帝普遍的内在性。上帝的内在性与超越性如何在存在概念中得到统一、就成为非常棘手的理论问题。

通过《出埃及记》中上帝对摩西的自我启示“我是我所是”（ego sum qui sum）并将之转换成通过存在来理解上帝的方式，存在论面临着比新柏拉图主义传统的基督教化更为麻烦的挑战，即存在概念本身并不能直接显现出上帝在超越与内在之间相对于多的一。存在概念本身并不包含一与多的含义，也无法显现出上帝作为其他所有存在者来源的特征。

不但如此，上帝既不能高于存在，也不能低于存在。如果高于存在，则上帝的内在性就受到削弱，作为万物存在的馈赠者，上帝的超存在性会使其与万物存在的关联弱化；如果低于存在，则上帝的超越性就受到影响，毕竟这意味着上帝来自存在，而非相反。为了避免这些麻烦，阿奎那和不少相似立场的神学家将上帝理解为“存在自身”（ipsum esse），也即上帝是绝对独立、绝对遍在的存在自身，而其他所有事物的存在都是通过存在自身的创造而来。

不过问题却变得更加棘手。在上帝和受造物的存在关系中，上帝的超越性与不可理解性致使这一存在自身概念本身必须具备对存在论系统的逾越性，并从根本上必须打破人类自然理性的限度。与此同时，存在自身还必须具备共同性，从而成为“共同的存在自身”（ipsum esse commune）。上帝的存在并不是共同存在，但上帝的存在又内在于所有受造物的存在，并与后者不会混同。

这样一来，存在概念就必须兼具特殊性和一般性。与亚里士多德《形而上学》中的特殊形而上学与一般形而上学的区分有所不同的是，此处存在概念还承担了构建上帝与受造物关系问题的任务，由此产生的内在性与超越性张力使亚里士多德主义存在论相比新柏

拉图主义太一论传统更难被基督教神学所统合。一方面，受造物在其自身（per se）的存在需要得到保障；另一方面，所有在其自身的存在又需要从根本上依赖于存在自身和共同存在。有鉴于此，阿奎那改造了亚里士多德主义存在论的基本模式，通过存在的类比关系而建立起受造物的存在与上帝的存在之间的相似性比例关系，从而形成所谓范本主义（exemplarism）。

范本主义是在基督教神学中利用新柏拉图主义资源来改造亚里士多德主义存在论的进路。不过问题依然存在。亚里士多德在实体与偶性之间的类比关系一旦被转换为上帝与受造物的关系，就必须保障上帝在作为存在自身的同时，不但不妨碍受造物拥有在其自身的存在，还需要保障上帝从根本上的不可理解性。

针对共同的存在自身和所有受造物在其自身的存在，阿奎那通过改造四因说而缓解了两者的张力。所谓“外在形式因”，亦即范本因（causa exemplaris）在形式因意义上保障了两者之间模仿的相似比例关系，而且上帝作为第一因，还通过动力因果关系而赋予了受造物在其自身的存在。这样一来，上帝的超越性和内在性就以极为微妙的平衡方式在存在论系统中获得了和解。

然而更麻烦的地方在于，上帝相对于自然理性的绝对超越性又突破了这一共同存在，并且无法被人类所理解。而范本主义的形式相似性与比例关系，又要求上帝的存在是可以被人所理解的。在亚里士多德主义存在论中，存在概念本身就是人类自然理性所把握的认识对象，更重要的是面对一个不可理解的存在自身，受造物又如何能与这样一个绝对超越且不可理解的存在概念发生相似的比例关系？

我们最终不但无法理解上帝在存在概念中的超越性，而且也无法理解这一不可理解性如何与受造物的可理解性发生类比关系，更无法理解上帝的存在如何既在超越的同时还内在于万物之中，这反

而使存在概念无法成为人类自然理性认识上帝的确定起点。如果这一起点本身对于羁旅者而言就是不稳固的，那么它会抽掉羁旅者的自然理性认识上帝的可能性。

正是在这些矛盾之中，产生了本节开始时所提到的趋势，亦即存在论与存在概念不得不在这些挑战的刺激下，蜕变成相对于羁旅者而言、相对于人类自然理性的当前状态而言的哲学言说方式。“我是我所是”不再只是上帝的自身启示，同时更是上帝对于羁旅者有限心智的迁就和眷顾。我们不得不承认，存在概念仅仅是一个相对于我们当前状态下的有效概念，而对于上帝自身而言它不再具有合法性。我们的自然理性因为堕落和败坏，只能以这种暂时且有限的方式尝试理解上帝。自然理性所理解到的，就是它不能理解上帝。但如果我们接受了这一点，自然理性将有可能丧失哪怕是在当前状态下认识上帝的进路，信仰和理性由此就不得不分道扬镳，亚里士多德主义存在论和基督教神学开始出现分裂。

第四节　心灵秩序的自立：内在性的分裂与下沉

亚里士多德主义存在论与基督教神学的结合，产生了中世纪的“存在论/本体论神学”。然而这一结合从根本上是不可能的。第二节所揭示的诸多矛盾性的张力已经体现出一个问题：上帝就其自身来说并不适宜于完全在存在概念中得到言说，存在论神学尽管是在接纳亚里士多德主义的前提下对上帝进行哲学言说的重要方式，但上帝的超越性、不可理解性及其与上帝内在性的复杂关系，致使其同时具有了逾越存在的特征。上帝必须先于存在，并成为存在的来源。无疑，存在的类比学说并不能真正完成这一理论使命。

上帝对于存在的逾越性，包含着将人类当前状态下的自然理性拱手让给启示信仰的风险。这表面上为信仰的独立性和超越性留下了地盘，但实际上却以吊诡的方式将信仰驱逐出了自然理性所理解的存在论范围。这反而促使亚里士多德主义存在论开始出现独立于神学的可能性。而这显然是中世纪晚期神学家们不得不接受但却与此同时必须加以避免的趋势。这种矛盾的心态正是中世纪晚期“哥白尼革命”亦即主体性转向出现的基本背景。

我们把这一主体性转向的实质特征称为“内在性的下沉”。所谓“下沉”，是指上帝对于世界的内在性被逐渐让渡给人类心灵相对于世界的内在性，即世界在上帝之中，下沉为世界作为心灵表象而存在。这无疑正是笛卡尔自我意识的重要起源，它标志着在内在性危机显现的同时，人类心灵秩序也开始逐步获得自立。由此，我们的一切认识活动，就不再是就事物自身而言的认识，而首先是相对于我们当前心灵能力而言的认识。这种认识摆脱了无法抵达事物自身、上帝自身的焦虑，而成为羁旅者可以依靠的确定起点。在这个意义上，我们认为由笛卡尔、康德所开创的“哥白尼革命”，已埋伏在中世纪晚期羁旅者构造自身认识秩序确定性的努力之中了。

在这一过程里，首先，存在论系统在其开端中变得不再直接具有明确的神学内涵，上帝的超越性在基督教神学中的提升使其不能完全被存在概念所涵盖。自然理性所理解的存在概念必须拥有非神学的确定起点。其次，上帝又必须以迂回的方式在存在概念里最终显现出来，从而使对存在含义的讨论可以转换为相应的自然神学，并由此证成上帝对于人类自然理性的内在性。最后，上帝还必须始终保持对存在论系统的超越性，并在其自身中脱离存在概念。

第一个任务确保了在当前状态下的人类自然理性不致因为上帝的不可理解性而成为无法依靠的能力，羁旅者由此拥有了确定的自

立起点。第二个任务使羁旅者的自然理性依然能够最终证成通向认识上帝的进路，从而不致让自然理性彻底独立于神学。第三个任务则保证了羁旅者的这一切努力最终只限于此生此世的有朽状态。

显然，同时完成这三个任务不能再依赖于存在的类比学说，因为类比性不能保证第一个任务所具有的非神学起点，并且也无法使第三个任务能够最终超越羁旅者自然理性的范围。这正是司各脱与奥卡姆不得不调用存在的单义性这一极有风险的方式来证成形而上学与自然神学的原因，而司各脱正是这一中世纪晚期“哥白尼革命”的重要肇始者，奥卡姆则进一步完成了这一转向工作。

在司各脱和奥卡姆的笔下，羁旅者不再主要限定在救赎和朝圣的神学意义，而是被拓展为一个肯定性的形而上学与认识论概念。它首先立足于单义性的存在概念，亦即先于实体与偶性，先于上帝和受造物划分的原初概念，从而彻底做到了没有神学预设的中立性和无分别性，成为人类理智绝不可动摇的认识起点。这一单义性首先并不是就上帝自身而言的，而是完全针对人类理智的内在秩序而言的。不但如此，司各脱和奥卡姆哲学中的意志论因素，促使人类意志及其自由从理智的规训和指导中解放出来，成为肯定性的自我决定能力，能够自由地完成自身控制、自身活动。这就意味着人类理智的内在确定性和人类意志的独立性开始在司各脱和奥卡姆的思想中浮现出来，并共同形成了主体性出现的先声。存在概念开始成为相对于人类心灵内在性而言的概念。从这个意义上说，两者共同完成了上述第一个任务。

不但如此，两者还在不同程度上保留了这一初始的存在概念进一步发展为自然神学的可能性。相比奥卡姆，司各脱为自然神学保留了更大的空间，由此发展出更为系统、复杂的上帝实存证明。不过这一自然神学依然只是相对于羁旅者心灵秩序而言的努力，因为

上帝在其自身之中始终保留了绝对的超越性和不可理解性，并彻底逾越了一切通过自然理性而进行的哲学理解道路。因此，两者也由此完成了上述第二、第三个任务。

这样一来，伴随着上帝的内在性逐步下沉为羁旅者自然理性的内在确定性，羁旅者逐步摆脱了寻觅上帝而不得的流离状态，并开始寻找在此生此世中自我救赎的确定性。羁旅者的灵魂因此逐步开始向着近代哲学中的心灵概念转换，并开始寻找在上帝不可理解性的前提下人类心灵获得自立的道路。因此，这一内在性的下沉，首先依赖于内在性的分裂，即对世界的奠基与表象，逐渐分裂为上帝与人类心灵这两个非世界性的端点。恰恰是两个不在世界的奠基者，在为这个已经失去根基的世界进行奠基。这将会在笛卡尔哲学中围绕我思与上帝的角力关系，获得近代意义上的重新展开。

因此，在司各脱、奥卡姆等人的中世纪晚期哲学中，羁旅者这个概念逐步获得了积极的意义，那就是探索立足于此生此世的当前状态中，究竟人能够如何认识上帝，如何展开形而上学研究。人对上帝在当前状态下的理解，与上帝本身被严格区分了开来。而在阿奎那那里，我们至少还能获得对上帝的部分认识："而我们的理智，由于它是由受造物而认识上帝的，为了理解上帝，它形成了与那些从上帝流向受造物的完满性的比例性概念。"❶"（上帝）被称作所有事物的尺度，是因为所有事物都只能按照与他的相似而拥有存在。"❷在这里，阿奎那建立起了当前状态下的人与上帝自身之间的比例性与相似性，羁旅者这一概念，更多是在阿奎那的神学与伦理学中得到应用。

---

❶ *ST*, I, q. 13, a. 5.

❷ *ST*, I, q. 8, a. 5.

此后，随着司各脱、奥卡姆等人的出现，上帝自身与我们对上帝的认识之间逐渐出现了断裂。伴随着司各脱对当前状态概念的强调，上帝逐渐在人类自然理性的认识范围中被匿名化，也就是说，我们无从寻找一个合适于上帝自身的名称来称谓和理解上帝。[1]

这是否说明这一上帝匿名化的趋势，意味着经院哲学逐步回归以伪狄奥尼修斯为代表的否定神学传统呢？事实并非如此。因为与此同时，深受亚里士多德主义影响的神学家们，逐步将形而上学、神学分为我们的形而上学与神学，以及在其自身中的形而上学与神学。前者正是我们这样的羁旅者在此生此世中能够获得的确定认识，而对于后者，我们完全不能窥见其堂奥。

正是在这一处境之中，司各脱与奥卡姆共同强调了“羁旅者”这一概念在形而上学和认识论中的重要性，而这正是后来笛卡尔将自我意识作为本原与支点的雏形。在他们看来，我们作为有限的羁旅者，对上帝、世界及形而上学的认识，仅仅属于我们受限于当前状态的有限的认识能力范围，而并不是对事物自身的把握。换言之，在我们的认识和认识对象之间，羁旅者决定性地拉开了一条鸿沟。这一鸿沟，无疑隐隐指向后来康德对于现象和物自身的区分。上帝的不可理解性与超越性抬高之后，人作为羁旅者的认识和被认识的对象自身之间不复存在得以回旋的中介和连续性。

内在性的下沉，正是从羁旅者的心灵自立开始的。这一概念一方面强化了人的理智的自足性，另一方面也意味着我们受制于自身的罪性与上帝的超越性，不可能真正抵达上帝和事物自身。当然这也不意味着人类心灵的认识秩序就此可以彻底获得解放，

---

[1] E. Jennifer Ashworth, “Can I Speak More Clearly Than I Understand?: A Problem of Religious Language in Henry of Ghent, Duns Scotus and Ockham,” *Historiographia Linguistica*, Vol. 7, No. 1-2 (1980): 29-38.

上帝超越性不但意味着他与受造世界殊异性的增强，同时也意味着他对世界的控制力获得了强化。这正是内在性分裂的开始。

粗略来说，埃克哈特与库萨更偏重于强调上帝的内在性，而奥卡姆与唯名论思潮更偏重于心灵内在秩序的构造。这种内在性的分裂对近代哲学影响深远。不过这种划分也是粗略的，因为在这两条道路中，唯名论思潮也非常重视上帝对于世界的内在直接控制，而在前者那里，上帝的内在性同样也保留了与人类灵魂的深度融合。

不过即便如此，两条道路依然有明显区别。埃克哈特对灵魂之外的其他一切世界性受造物采取虚空化的态度，并不认为通过对受造世界的沉思能够上升至上帝，因此灵魂与上帝的两种内在性得以合一："谁将整个世界都加给上帝，谁就只拥有上帝而不再拥有其他……当上帝创造所有受造物时，这些受造物如此低级，并且如此狭小，以至于他无法在他们之中活动起来。不过他造出了灵魂，与他如此相同，如此相像（ebenbildlich），由此他就能把自己赐给灵魂。因为他能够给予灵魂的其他东西，对灵魂来说毫无价值。"[1]这清楚地说明，羁旅者与世界的舍离致使世界在其自身的实在性被消解，从而获得不了真正积极的肯定。羁旅者灵魂中属世的部分，也即受造的部分，同样需要舍离。因此灵魂和上帝的内在性如果存在着分离，那也只是灵魂对自身受造部分的执着从而偏离上帝所致，两者最终可以在非受造的神性来源中，通过所谓"灵魂的火花"（Seelenfunke）而内在地合一。

与埃克哈特回归伪狄奥尼修斯等人的新柏拉图主义传统不同，司各脱与奥卡姆则从不同的方向，更多地将内在性分裂为心灵与上帝两端，并且将之归属于理性和信仰的不同领域，从而实现了内在

---

[1] *DW*, I, p.444.

性的下沉。司各脱与奥卡姆非常有意识地将这两个端点的张力保持了下来，没有进行合一的处理。

司各脱除了非常倚重“羁旅者”这一概念来确保我们对上帝自然认识的合法起点，还同时完全肃清了传统奥古斯丁主义光照论对于人类认识活动的介入和保障。这是他与根特的亨利的重大差异。虽然亨利的意志论立场也促使他更多提升了上帝的超越性，但亨利并没有像司各脱那样强化人类认识秩序的自立，而是通过再度引入光照论，来确保人类自然认识能力对于神圣来源的绝对依赖。上帝光照每一个人的心灵，才使得我们能够认识真理。只有这样真正扫除怀疑论的危险，我们才能够在这一光照中实现认知者与被认知者的一致性，从而获得观念与万物的真知，不至于陷入怀疑论。

然而司各脱对于亨利等传统光照论者进行了彻底批判。在他看来，如果我们的认知能力如此不堪信任，那么即便有了神圣光照，我们所认知的东西也仍然无法得到保证。[1]司各脱并非在表达一种亨利所担心的怀疑主义立场，相反他以此来指责亨利，认为正是他如此批评人类认知能力的有限性，反而真正导致了怀疑主义，我们的自然能力足以认识确定而纯粹的真理。如果我们的自然能力不足且不可靠，那么神圣光照也不能保证真知。反过来说，如果我们的能力是足够的，那么也就无需神圣光照的介入。对神圣光照论的彻底拒绝，推动了人类心灵的认识活动不断自立的趋势。

一旦这一趋势开始启动，它就会朝更为革命性的方向发展。从阿奎那的立场来看，司各脱的做法极为激进，然而在奥卡姆这样的唯名论者看来，却不够彻底。司各脱的绥靖之处在于他在将羁旅者的认识确定性向内收缩为人类当前理智范围的同时，却依然试图在

---

[1] *Ord.*, 1, d3, pars1, q4, a1.

此前提下建立起形而上学和自然神学的系统，而奥卡姆更为明确地意识到这种做法的摇摆性。他更为果决地大幅度缩小了自然神学范围，将存在论问题作为心灵中的逻辑词项问题加以探讨，并进一步取消了司各脱对共相所依然保留的有限实在性，将之彻底内化为心灵内部的概念，从而引发了唯名论思潮。如果说在司各脱那里还保留了形而上学在心灵中的维度，那么奥卡姆更为压缩了这一维度，进一步化减甚至取消了形而上学的立足范围。

奥卡姆沿着人类认识内在性秩序的独立化这一线索，进一步通过唯名论思想巩固了这一思路，这突出体现在他对传统实在论、形而上学及实体学说的批判和消解上："……共相是灵魂的意向（intentio animae），它的本性就是谓述多个事物……依照所有人的看法，所有共相都可以谓述多个事物，但只有灵魂的意向或者意愿性的约定符号（signum）而不是某种实体，才有这种谓述的本性。"[1]在奥卡姆这里，亚里士多德的《范畴篇》已不再是具有形而上学含义的逻辑学著作，而只是心灵内在认识活动的理论。共相只是心灵中的理智在认识外在个体实在事物时，凭借心灵自身能力而自身构造的内在对象。

至此，奥卡姆将"羁旅者"认识世界的自立性彻底确定了下来，并与外在实在世界划开了界限。上帝的内在性由此迫使心灵的内在性独立寻找到自足的内在秩序，这种下沉后的心灵内在性与主体性，无疑正是笛卡尔哲学的前夜。上帝的超越性与内在性在"中介的消失"局面中无法平衡，致使上帝的内在性抽空了受造物的自立根基，削减了世界相对于人类心灵的实在性，而又由于这种内在性最终导向上帝的超越性，致使人类不得不通过构造心灵自身的内在秩序来实现对世界秩序的认识和规划。内在性的下沉是以心灵独

---

[1] *Summa Logicae*, I, c. xv, OPh I, p. 53.

立于上帝和外部实在性为前提的，因此它又进一步推动了世界的外部化。上帝的内在性在人类心灵的内在性中悄然降临。两者争相抢夺对受造世界的规定，然而又都同时遗弃了这个世界。

第五节　从羁旅者（viator）到“我思”的出现

至此我们已经看到，早在司各脱与奥卡姆改造羁旅者概念并将之用于构造人类心灵当前状态下认识上帝和世界的内在秩序时，羁旅者就已经染上了浓郁的主体性色彩，笛卡尔和康德的主体性哲学所掀起的“哥白尼革命”，已预备在14世纪哲学的新范式之中。

不过从这一范式到笛卡尔我思的出现，还需要关键的临门一脚，亦即通过普遍怀疑的清扫工作，从而将我思所依赖的自我意识当作传统存在论问题的根本支点和本原。“我思故我在/是”即对“究竟什么存在着/是着”这一形而上学根本问题的近代回答。

尽管在这一点上，中世纪与文艺复兴哲学并没有如此强劲的近代特征，但是我们依然可以从中挖掘出潜伏着的关联线索。在上文第三节中我们曾提及存在论神学在整合上帝超越性和内在性方面的困难，这表明用存在概念来言说上帝并不能穷尽和抵达上帝自身。上帝始终是逾越存在及其形而上学系统的绝对超越者。我们在列维纳斯和马里翁的哲学中再次看到了这一逾越性的出现。对阿奎那等人过度融合亚里士多德主义存在论的方案进行反思和突破，的确是摆在14世纪神学家们面前的重要课题，然而与此同时立足于存在概念的自然神学进路也必须予以保留。正是在这个过程之中，存在概念及存在论系统逐步内部下沉为首先对于人类心灵而言的意义秩序，与此同时上帝在其自身之中则绝对逾越了这一秩序。

这就意味着，一方面存在概念在司各脱、奥卡姆与唯名论运动中逐步依赖人类心灵和理智自立性，成为一个对于可朽的羁旅者而言有效的概念，另一方面则不能用于言说和理解上帝自身。这样一来，存在概念成为形而上学主题的前提在于它首先是对于人类理智而言最为合宜的第一对象。换句话说，是羁旅者的理智及其主体性建构，成为形而上学之所以可能的前提。上帝则早已突破了任何存在论体系的约束，成为在其自身的意义上不能被人类理智内在化的超越者。

由此上帝立刻分裂为两种不同的显现方式，第一种是基于对羁旅者的俯就，从而主要依赖人类理智内在的存在概念。在这一方式中，人类理智从一个没有神学预设、没有上帝在先的纯粹中立的存在概念出发，通过逐步引入无限性、全能、第一因、最完满者、必然存在者等概念而出现。第二种则基于对于人类理智内在性与主体性的绝对超越，我们无法通过存在论抵达这一超越性，因而需要立足于爱和信仰的交互性来构造人类灵魂亲近上帝的通道。这一重要的转型，正为笛卡尔通过我思来构造存在论系统提供了重要前提，同时也是羁旅者转型为近代自我意识的关键枢纽环节。

无疑，我们能够在其中约略看到《沉思集》中第二、第三沉思的轮廓。作为近代意义上的羁旅者，自我意识沟通了人类理智内在秩序和存在概念之间的本质关联，将我思视作存在论系统的奠基，并由此逐步发现无限且最完满的上帝，而上帝最终又因其超越性而逾越了存在论神学系统的约束。

当然，以上这一比较只是结构相似，还不能完全等而视之，但如果没有中世纪晚期的这一转型工作，近代主体性哲学的革命将难以从根源上得到理解。在主体性革命的浪潮之中，羁旅者披上了我思的形象。一方面，羁旅者的诸多特征，如与世界的疏离、自身的

不稳定性、对上帝的寻找在《沉思集》中依稀出现，并体现为普遍怀疑的去世界化、自我意识在虚无和最完满的存在之间的徘徊、在心灵中逐步发现上帝观念等。另一方面，作为我思的羁旅者，则继承了中世纪晚期哲学中对羁旅者的理解方式，亦即摆脱了羁旅者在古代哲学与神学中无法自立的特征，开始依靠心灵的知觉秩序建立存在秩序并为世界奠基，羁旅者从14世纪开始，逐步结束了在尘世中漂泊的漫长旅程，最终在自我意识中建立了不可怀疑的支点。

当然笛卡尔对我思进行存在论化的做法是经过了较长时间的沉思而成的。不太准确地说，写于早年的《规则》更接近奥卡姆的立场，它取消了上帝和第一哲学对构造心灵内在秩序的干预，并至少在表面上肃清了传统存在论的痕迹。然而《规则》在直观问题上的困境以及衔接心灵秩序和经验世界时出现的断裂致使笛卡尔再度迎回上帝和第一哲学，而在存在论层面将“心灵”深化为“我思”。用我思来证成存在论，而非通过心灵取消存在论，是羁旅者近代化的重要特征。

笛卡尔意识到，《规则》中直观活动的明见性与确定性首先必须依靠自我意识自身更为原初的明见性与确定性才能真正得到保证。这种更为深度的内在化、主体化和去世界化，再度呼求上帝的介入才能最终实现我思对自然世界的物理学规划。而笛卡尔所发现的直接意识的明见性，尽管在胡塞尔等人看来成为现象学的隐秘起源，但笛卡尔并不认为这一起点可以真正赢得世界。不但如此，如果我思不能进一步存在论化、实体化、第一哲学化，则将不能巩固这一不可撼动的哲学支点。尽管这一做法令胡塞尔不满，因其将刚刚赢得的崭新出发点再度抛回到传统形而上学与自然态度之中，然而对笛卡尔来说这是必不可少的工作。对于依靠心灵秩序来构造新的自然世界，并为新的自然科学提供绝对的奠基工作，笛卡尔必须彻底置换掉亚里士多德主义传统的影响。换句话说，必须在存在论

层面中构造我思，才能真正肃清亚里士多德主义存在论的根基。这就意味着，物理学必须获得存在论和第一哲学意义上的前提和奠基，才能成为牢不可破的近代新科学。

至此，我们通过简要的思想史回顾，看到了“羁旅者”这一意象如何一步步最终演变成近代主体性哲学中的“我思”形象。从14世纪开始，在人类理智主体化的前提之下，传统存在论下沉为人类内在的心灵秩序，而上帝则在眷顾这一内在秩序的同时，更为彻底地逃逸了这一内在性的束缚，人类意志也逐步获得了自我决定的权力。羁旅者由此摆脱了奥古斯丁笔下不可自立的自我意识形象，在上帝超越性提升的背景下，开始依靠自身重新建立存在论的本原。

在羁旅者的古今转变中，亚里士多德主义的存在论系统始终难以平衡上帝的超越性和内在性，这使存在论及其神学系统不得不在下降为人类心灵主体性秩序的同时，放弃了对上帝超越性的俘虏。上帝的内在性被移交给人类理智的内在性，而上帝的超越性则显现为对人类理性秩序及其存在概念的绝对逾越。这两个不同的端点在德意志神秘主义中通过新柏拉图主义进行了艰苦的融合工作，但在司各脱、奥卡姆的唯名论运动中，则逐步成为不同的二元道路。

当然，“中世纪晚期的哥白尼革命”这一说法更多是一种比喻，因其还不能等同于笛卡尔笔下的我思和康德的先验哲学转向。但是离开这一基本背景，近代哲学革命的来源无法得到充分理解，我们通过羁旅者的形象转变看到了这一革命的源泉与归宿。

在心灵秩序逐步获得自立的趋势中，中世纪晚期思想的发展还有如下几条线索，构成笛卡尔哲学形成的源流：

第一，新毕达哥拉斯主义与世界的数学化。与第二节所论述的世界形象相应的是，对于这个已然离散化，并且难以通过中心化的方式加以把握的世界，逐渐出现了以数学结构以及量化方式进行本

质规定的新方法。这一方法可以称为新毕达哥拉斯主义，它的根源依然在于古代哲学中柏拉图主义与亚里士多德主义此消彼长的互动关系。比如库萨就认为，宇宙中一切事物的复多性，都可以包含在毕达哥拉斯式的“十”之中。[1]这种努力正是在离散世界中构造世界本质及其连续性的努力。它同时也在拉蒙·柳利（Ramon Llull）与库萨、布鲁诺等人对数学与宇宙论关系的讨论中得以窥见。不过整体而言，相比于伽利略，以及笛卡尔与毕希曼相识时期的数学化物理学努力，中世纪的数学化世界的方式还远达不到普遍的精确科学与哲学方法论的要求。

第二，直观认识与直接确定性的建立。这一点特别体现为司各脱与奥卡姆对于直观认识的强调，即我们的知识除了抽象性的、证明性的知识之外，还有对于认识对象直接抓取的直观认识。正是这一直观使我们得以确信认识对象的当下的确定性存在。这种直观认识不是对于共相、对于实体的认识，而是对当下在场的实存个体事物的直接认识。比如奥卡姆就认为，苏格拉底在实在中是白色的，而关于苏格拉底和白性的知识就是直观知识，由此就能明见地知道，苏格拉底是白色的。任何非复多性的单纯认识，以及对某个个体的偶性的认识，都属于直观认识。[2]这种直观认识活动可以立即形成无条件的确定性，它不依赖于其他结论或前提，也不依赖于上帝的神圣协助。[3]

第三，对经验/实验的倚重。在阿奎那与司各脱之后，除了根

---

[1] *DDI*, 2.6, h I, p. 79.

[2] Ockham, *Ordinatio.*, prol., q. I, OTh I, p. 31：“如果苏格拉底在真理中是白色的，那么关于苏格拉底和白性的知识，只要能通过这一知识明见地认识到苏格拉底是白色的，那么这一知识就是直观知识（notitia intuitiva）。”

[3] 关于奥卡姆和笛卡尔在直观及其明见性方面的异同，参见Lilli Alanen et Mikko Yrjönsuuri, “Intuition, jugement et évidence chez Ockham et Descartes,” in *Descartes et le Moyen Âge*, pp. 155-174。

特的亨利短暂地复兴过神圣光照论，此后这一带有浓厚神学基础的认识论就再没有成为主流的认识理论。而在奥卡姆的唯名论理论影响下，传统的实体、形式等形而上学学说日益丧失实在性，经验与实验科学开始被看成认识活动的重要来源。奥卡姆及其之后的经验论思想，是在传统形而上学式微，以及神学日益被排除出哲学与科学研究范围之外这一大背景下出现的，并在某种程度上构成了后来近代英国经验论的重要理论来源。比如深受奥卡姆影响的神学家奥特里考的尼古拉（Nicholas of Autrecourt）就被后人称为“中世纪的休谟”，他也对没有经验确证与直接明见性的形而上学范畴与概念进行了排除。这就说明唯名论所实现的心灵内在结构的自立，拒绝将心灵中的普遍概念运用于实在界。唯一能与外部可感世界连通的感觉经验，反而成为比心灵推论与判断更为可靠的认识来源。

限于篇幅，我们无法详尽展开讨论这三个方面，而对笛卡尔产生影响的中世纪晚期的新趋向，也绝不限于这三者。我们在这里提到它们，是因为它们都是在心灵秩序的内在性获得自立之后逐步兴起的。尽管它们与笛卡尔的相关学说并不相同，但的确在整体方向上影响了近代哲学兴起的出发点。

第 3 章

构造世界连续性的心灵开端

在前两章中，我们约略分析了笛卡尔哲学在中世纪晚期的预备处境。如前所述，我们没有选择古代哲学，也没有选择文艺复兴思想或更为邻近的经院哲学家如苏亚雷兹等人作为理解笛卡尔思想的背景，尽管笛卡尔与这些时期的哲学和神学思想也具有深度的对话关系，但具体到笛卡尔在世界奠基问题上所面对的历史成因，最关键的形成时期是在中世纪晚期。

由于基督教创世学说以及救赎观念的引入，世界始终无法作为自立自足的整体秩序而存在。它或者受到上帝从虚无中自由创造的制约，或者又被“羁旅者”视为可朽的尘世，无法真正获得在其自身的奠基，它的时间性和可朽性也加剧着世界的虚无化，成为灵魂与上帝之间暂时存在的过渡地带。尽管这些特征已经在奥古斯丁的神学之中得到了展开，但并没有催生出笛卡尔的哲学革命。笛卡尔面对的世界离散化局面，首先发源于中世纪晚期的思想变局，亦即作为人认识和接近上帝的受造世界，在上帝超越性的提升过程中逐步丧失了中介功能，而我们对世界本质的认识和世界本身之间，也丧失了相似性的过渡。从中介的消失走向世界的消失与离散化，引发了笛卡尔追寻哲学确定性的焦虑。

亚里士多德主义哲学与基督教神学围绕着存在概念进行整合的思想方案逐步崩解，而上帝超越性的提升导致人类灵魂对上帝的把

握日渐无力，世界之中也难以找到神性的踪迹和记号。同时上帝又进一步抽离了世界在其自身的基础。在第2章中我们看到，随着世界中的存在者被打散成不连续的离散结构，作为上帝相对于世界的内在性又最终臣服于上帝的不可理解性，世界的自身秩序无法通过人类灵魂的内在能力得到认识和构造，由此上帝的内在性不得不分裂、下沉，并最终催生出心灵秩序的内在自立性。

这种内在性的分裂，再次强化了上帝与灵魂对世界的遗弃与争夺，他们以超越世界、不在世界之中的方式试图将自然世界夺入自身的主权范围之中。这种不可解的矛盾，致使笛卡尔在《沉思集》中不得不面对我思和上帝之间的角力与冲突。对世界进行总体性移基，建立世界的新开端，并同时破除世界的离散化，建立世界结构的连续性与统一性，是笛卡尔必须承担的思想任务。

不过值得注意的是，在《沉思集》和《谈谈方法》诞生之前，早期笛卡尔并没有借助我思、上帝与第一哲学来为世界奠基。这并不只是因为近代自然科学的发展超出了传统亚里士多德主义哲学的解释范围，也不是源于他在《谈谈方法》中认为传统哲学“没有一点不在争辩之中”。毕竟自然科学的发展并不必然需要彻底放弃形而上学，而哲学始终充满争辩，也不是必须抛弃哲学的理由。笛卡尔所关注的焦点在于确定性和明见性（certa & evidens，规则二，AT X 362，CSM I 10），以至于他早年只借助于数学工具以及《指导天赋能力的规则》中的“天赋能力”（ingenium）及其方法论来构造世界秩序。无疑，世界离散化的挑战是重要的成因。笛卡尔早年对于数学与物理学进行结合的努力，正是为了构造世界的连续性秩序，并以数学为开端建构科学的统一性。而《规则》则是对世界奠基数学化的不完备性进行的再次奠基，将天赋能力与心灵的直观活动作为先于数学的新开端。

显然，在将神学信仰排除出人类知识的范围后，紧接着的问题就在于如何形成对知识的真实信念。而追求“确定性”，反映出的恰恰是对知识“信念”的焦虑，《沉思集》中的普遍怀疑最为彻底地展现了这一信念失据的惶惑状态。笛卡尔哲学始自对“确定性”的追求，并非偶然。无论是对自然的经验主义研究方法，还是上帝超越性的提升与意志论化，都在动摇着科学真理的绝对确定性和必然性。也正是因为缺乏对确定性的“信念”，笛卡尔才在《规则》中诉诸心灵的明见性。明见性正是一种确然无误的自我告白、自我证成和自我呈现。它不诉诸理性的判断，也不依赖可变的经验或者超越的上帝，而是依赖心灵对心灵自身的绝对确认。一切明见的确定性首先来自心灵的直观活动，而直观正是无条件、无前提的见证和担保。

同时代的伽利略等科学家们虽然在共同从事物理学数学化的探索，但笛卡尔已经看出仅仅如此并不足以解决欧洲科学的危机。笛卡尔先是转向心灵与直观活动作为开端，最终转向此前被他抛弃的上帝与形而上学。类似于胡塞尔从数学研究转向意向性问题的研究，笛卡尔在其数学和物理学研究中发现无法澄清数学本身的明见性奠基。尽管作为一种理论的形式构想，它具有系统性和统一性，但问题在于它为什么能够成为一门具有明见性的、无前提的先天科学？显然，正是这一点使笛卡尔与同样倡导自然数学化的伽利略等人区别开来。胡塞尔批评伽利略的自然数学化却认同笛卡尔的“我思”取向，正是因为深刻理解了两者立场的根本差异。[1]

当然，在《规则》中笛卡尔尚未将心灵深化为“我思”，上帝

---

[1] 参见胡塞尔：《欧洲科学的危机与超越论的现象学》，王炳文译，北京：商务印书馆，2017年，第35—110页。

和形而上学都是缺席状态，这也引发了对《规则》和笛卡尔后续哲学发展关系的争执。[1]在费尔迪南·阿尔基耶看来，笛卡尔放弃写作《规则》并开启形而上学研究，说明笛卡尔哲学处于不断演进和发展的过程，他认为马夏尔·盖鲁忽视了笛卡尔哲学的动态演进（évolution）特征。作为阿尔基耶的后学，马里翁虽然也承认《规则》作为笛卡尔思想发展环节的独立地位，但更为注重它与亚里士多德哲学以及笛卡尔永恒真理学说、形而上学思想的潜在对话关系。[2]如果数学方法论能够为物理学提供统一性，那么数学方法论自身的前提又是什么？这是笛卡尔不认为数学和物理学能够获得自立和自足的原因所在。鉴于本书的主题，本章与第4章不拟对《规则》进行全面的考察，并将主要探讨笛卡尔早期的“物理－数学”

---

[1] 《规则》本身是否包含或者预设了形而上学要素的确是一个有争议的问题，参见Gilles Olivo, *Descartes et l'essence de la vérité*, Paris: Presses Universitaires de France, 2005, pp. 141-162。

[2] 在我们看来，阿尔基耶虽然与盖鲁在很多方面有分歧乃至争执，但阿尔基耶的这一指责是不恰当的。盖鲁明确指出了《规则》与其后续哲学思路之间的差异，只是更倾向于将这些差异放在同样的问题意识发展中加以理解。这里的问题在于《规则》与后来的《谈谈方法》《沉思集》等著作究竟是断裂的，还是相继的。断裂论显然是不合事实的，笛卡尔尽管放弃了简单自然、普遍数学等概念，但这些概念在新的基础上得到了进一步发展，并没有真正消失。所以不同解读立场的区别在于这种相继的程度究竟有多少，在明确的差异中又有多少内在的继承。阿尔基耶的批评参见Ferdinand Alquié, *Études cartésiennes*, Paris: Libraire philosophique J. Vrin, 1982, p. 15，盖鲁的立场参见Martial Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons, I: L'Âme et Dieu*, Paris: Aubier, 1953, pp. 15-31。相比马里翁，盖鲁的处理忽视了《规则》之后的永恒真理学说，而是径直将《规则》的内在问题与普遍怀疑进行衔接。马里翁对《规则》的研究首先体现在他对其隐含的本体论问题与亚里士多德主义传统的对话关系研究，参见Jean-Luc Marion, *Sur l'Ontologie grise de Descartes*, Paris: Libraire philosophique J. Vrin, 1975。除此之外，马里翁还在其后来的笛卡尔研究中指出了《规则》与永恒真理学说、形而上学思想、具身性等问题的内在承接关系，如参见Jean-Luc Marion, "Quelle est la méthode dans la métaphysique? Le rôle des natures simples dans *les Méditations*," in *Questions cartésiennes: Méthode et métaphysique*, Paris: Presses Universitaires de France, 1991, pp. 75-109。

问题[1]与《规则》的关系，[2]天赋能力何以成为构造世界的方法论基础，以及这一奠基又遭遇到怎样的失败，以至于笛卡尔最终放弃了《规则》的写作。

第一节　实体离散的确定性焦虑

《规则》的构思和酝酿始自1619年笛卡尔着手数学和物理学的研究工作，前后长达十年时间。[3]全书在一开始就宣告了科学统一性的使命。无论科学的研究对象有多少差异，都统一在同样的人类智慧之中。（AT X 360，CSM I 9）与柳利等先驱对普遍科学和方法论的追求不同，笛卡尔在《规则》中将科学统一性首先奠基于心

---

❶ 参见对于“物理-数学”问题的详细研究：John Schuster, *Descartes-Agonistes: Physico-mathematics, Method & Corpuscular-Mechanism 1618-33*, Dordrecht: Springer, 2013。

❷ 毕竟笛卡尔并没有在《规则》中直接提出“物理-数学”概念，而主要是在书信中系统论述了这一概念的起源与意义，参见丹尼尔·加伯（Daniel Garber）对笛卡尔书信中这一概念发展的详细而全面的考察：“A Different Descartes: Descartes and the Programme for a Mathematical Physics in His Correspondence,” in *Descartes' Natural Philosophy*, eds. Stephen Gaukroger, John Schuster and Tohn Sutton, London and New York: Routledge, 2000, pp. 113-130。

❸ 参见让-保罗·韦伯（Jean-Paul Weber）对《规则》文本发展的经典研究：*La constitution du texte des Regulae*, Paris: Société d'Édition d'Enseignement Supérieur, 1964。根据韦伯的分析，虽然人们一般认为《规则》写于1626—1628年间，但不同底本之间的出入说明《规则》的构思甚至早于1619年，并由此包含了笛卡尔思想动态发展的多条线索和多种方法论。但如果考虑到笛卡尔在书信中表达的开启数学和物理学研究的时间点，我们更同意约翰·舒斯特（John Schuster）的观点，亦即不同底本都是从1619年开始构思的，参见“Descartes' Mathesis Universalis, 1619-28,” in *Descartes: Philosophy, Mathematics and Physics*, ed. Stephen Gaukroger, Sussex: Harvester Press/ Totowa (N.J.): Barnes & Noble, 1980, pp. 41-96。舒斯特据此认为，正是1625年之后，笛卡尔才更大程度地将数学和物理学置入“普遍数学”的方法论之中。从这个意义上来说，认为《规则》写于1626—1628年也大体上可以成立。晚近发现了一份珍藏于剑桥大学图书馆的《规则》早期手稿，为《规则》文本发展史研究提供了新的材料，廓清了一些曾经围绕不同底稿和抄本所形成的争议，参见 *Regulae ad directionem ingenii: An Early Manuscript Version*, eds. & trans. Richard Serjeantson and Michael Edwards, Oxford: Oxford University Press, 2023。

灵之中。只有经过对科学的主体性移基之后，才有望从根本上统一科学。[1]从哲学史的发展来说，这种通过主体性的开端而为一切知识奠定基础的做法为哲学的体系化埋下了伏笔。

对笛卡尔来说，摆在他面前的可能性并不多。无论是无界世界的形成，个体化的逐步加强，还是上帝超越性的提升与主体性的浮现，抑或亚里士多德主义及其形而上学—物理学的式微，都在不同角度上共谋性地塑造了世界的离散化。在笛卡尔看来，科学统一性的目的在于使科学成为普遍科学，丧失统一性的离散性状态不可能形成任何普遍有效的科学理论。数学化的物理学改造诚然为科学研究提供了统一的方法论，但最终依然需要澄清数学先天性的基础，以及将其施用于经验世界的合法性。

显然，这一使命约略近似于康德在《纯粹理性批判》中的部分努力。笛卡尔需要回答：自然世界的先天法则是何以可能的？这些先天真理的基础既不能起源于经验，但又能应用于经验甚至规定着经验的规律。它既不可能是自然世界在其自身的共同本质，不可能是抽离于自然世界之外的数学知识，更不可能是超自然的神圣超越者。只有作为主体的人类心灵及其天赋能力，才是唯一可能的担当者。笛卡尔对于确定性如此执着，就在于他已被抛入一个无从把握的、丧失确定性的近代离散世界，这也是笛卡尔对自然世界进行彻底移基，并初步实现主体性转向的重要动机所在。

在这一局面的各种具体成因中，传统亚里士多德主义实体学说的衰落和失效显然是一个重要原因。作为在形而上学与物理学领域中长时间占据核心地位的经典理论，实体理论与相关的形式—质料

---

[1] 关于笛卡尔对统一科学的规划及其在整个近代哲学中的意义，参见Robert McRae, *The Problem of the Unity of the Sciences: Bacon to Kant*, Toronto: University of Toronto Press, 1961。

理论、连同对自然世界进行形而上学奠基的传统做法，遭到了越来越多科学家的抛弃。

从存在的多重含义出发，亚里士多德所建立的实体与偶性理论，及其形式与质料理论和四因学说、不但成为第一哲学的基本概念，同时也成为物理学和自然哲学的形而上学前提，而实体性形式（forma substantialis）指示了一个拥有多个部分和多重属性的自然事物的本质。和很多同时代科学家一样，笛卡尔也认为亚里士多德主义的这些形而上学理论已不适用于把握自然事物。《规则》放弃了形而上学与实体理论，转而使用“简单自然”（naturam puram et simplicem）这一概念来充当心、物等不同领域的对象及其关系的基础性单元。

传统的实体学说所遭遇的挑战有二：

第一，实体理论与其形而上学预设，在德意志神秘主义与唯名论思潮这两条并行的线索之中都受到了批评。在德意志神秘主义的太一论结构之中，实体难以承担万物的始基和本原。上帝与神性不但先于包括实体在内的一切存在者层面的奠基，而且甚至先于有无，并超越了一切“先于”的结构。

相比来说，唯名论传统对笛卡尔哲学的出发点影响更为深远。在奥卡姆的哲学中，形而上学被大幅度化减为词项逻辑和命题逻辑问题。在心灵之外实存的外部事物，并不拥有实在的共相和类实体，而只有纯粹作为个别存在者的个体实体。[1]

然而如果接受了这个理论，那么就无法在实在的意义上建构针对自然世界的普遍物理学理论，因为这种基于实在性的普遍理论需

---

[1] 参见奥卡姆在这一问题上对司各脱的批判：*Summa totius logicae*, I, c. xvi, OPh I, pp. 54-57。司各脱虽然通过“这个性”（haecceitas）概念提升了个体性的形而上学地位，但仍然保留了实在的“共同本质”（natura communis），从而尚未达到唯名论的立场。奥卡姆则清除了共同本质在事物自身之中的实在性。

要承认类的实存性。但如果这种普遍性的类别或者共相只存在于心灵中，那就意味着科学理论的普遍性仅对心灵而言具有有效性。这一观点对笛卡尔来说意义重大，它预示着早期笛卡尔把自然哲学的方法论基础与哲学前提设定为心灵的思路。在心灵之外实存的个体事物之间不复存在普遍的实在本质与内在类别，而是离散为直接与上帝发生关联的个体存在者。尽管奥卡姆也承认这些个体存在者同样可以是形式与质料的结合体，但这些存在者的实体性形式并不具有科学理论所要求的普遍性。与笛卡尔不同的是，奥卡姆的唯名论思想在科学理论的普遍性建构中仍然带有一定的经验论色彩，而笛卡尔要在这一前提之下，将普遍科学理论改造为先天科学。

第二，传统实体理论所遭遇的另一重要挑战在于偶性的独立化。具体而言，量、质这两个本来依附于实体而存在的偶性，逐步获得了可以独立存在的形而上学地位。这一理论趋势的最终表现虽然主要是在自然哲学领域，但却具有神学和形而上学的根源。具体来说，偶性的独立化起源于圣餐问题的形而上学解释，亦即解释在经历了所谓“实体转化”（transubstantia）之后的面饼，为何在保留偶性的同时，其实体已转化为耶稣基督的真实临在。

对于这一问题，如果承认偶性在实体转化时，能够不依存于原有实体而独立存在，就会违反亚里士多德对实体与偶性关系的经典解释，亦即偶性只能依存于实体而存在。对此大体上有两种解释方式，第一种是把圣餐中的这一情况视为形而上学的特殊例外，它来自上帝的全能，从而保证在常态的自然意义上亚里士多德主义的解释依然有效，阿奎那的立场便是如此。第二种则把圣餐中实体与偶性的可分离性视为可以被普遍化的情况，从而不把圣餐与常态的自

然情形做出严格的区分，司各脱便持有这种观点。[1]

这两种立场都借助于上帝的神圣全能来实现实体与偶性的相互独立化、不过深层分歧在于，神圣全能的施用范围究竟是什么？对第一种立场来说，神圣全能并不会拆毁形而上学的基本根据和规定方式，而只是以例外的方式保障启示真理在圣礼中的存在，第二种立场则基于上帝超越性及其权能被大幅度提升之后的处境。上帝的全能将实体与偶性分离开来，并不是为了实现圣餐这一特殊情况，相反是实体与偶性在神圣全能的支配下既可相合也可相离，从而使圣餐无非只是这一实体偶性新型关系的具体运用而已。显然，第二种立场为以量和质为代表的偶性独立化提供了理论基础。

这样一来，实体与偶性的内在依存关系也开始出现离散化的趋势。这一趋势逐步使一个由实体与偶性结合的具体存在者，不再由不可逆的内在层级关系结构所构造，相反只是一束实体与偶性的外在结合体。由此我们可以看到，随着上帝全能的提升，它的施用范围也逐步扩大。如果说全能的边界在亚里士多德主义化的基督教神学框架里主要受到现实实存的可能性制约，即只要是无法实际实存的可能性，就可以限制全能的范围。然而在圣餐问题上的变化则说明，上帝全能逐步摆脱了现实实存可能性的束缚。哪怕不可能进入现实实存，只要它在逻辑意义上不引发矛盾，就属于全能可以控制的范围。这一变化正是笛卡尔哲学，尤其是永恒真理学说的思想准备。在这一思想变化的铺垫中，笛卡尔进一步突破了全能的边界，使其可以逾越“逻辑上不可能”的理性边界。

---

[1] 参见David Burr, “Eucharistic Presence and Conversion in Late Thirteenth-Century Franciscan Thought,” *Transactions of the American Philosophical Society*, Vol. 74, No. 3 (1984): 1-113，以及笛卡尔在圣餐问题上的神学争辩：Jean Robert Armogathe, *Theologia Cartesiana l'Explication Physique de l'Eucharistie Chez Descartes Et Dom Desgabets*, La Haye: Martinus Nijhoff, 1977。

通过普遍性实体的非实在化，个体实体成为唯一可能实存的存在者，各个体实体自身之中不复存在共同本性与作为类的普遍者。而实体与偶性的相互独立化，也配合着这一唯名论思潮，共同拆散了传统的存在层级依赖结构。可以说个体实体之间的相互离散、与实体与偶性之间的相互离散，导致通过传统亚里士多德主义的实体理论及其形式—质料学说难以在实在的意义上把握和规定自然世界，也难以通过这些理论为新的自然哲学奠定普遍基础。

与此同时，上帝也日益与这些带有普遍性的共同本质发生了疏离。无论是神圣理念还是阿奎那所构造的范本因所承担的上帝与个体事物之间的中介功能都被弱化，并代之以唯名论构造的直接性关系。这样既保证了上帝对受造事物的绝对支配性，同时也保证了上帝的超越性。一旦强化上帝心灵中神圣理念或者范本的主导性中介作用，创造活动的自由与全能就受到了限制。因此，实体与偶性、形式与质料等形而上学概念已无法为科学提供普遍的先天奠基。

笛卡尔为自然世界提供普遍科学理论的抱负不得不抛弃传统的实体性形式理论与质料理论，并且必须对四因说做出重大的调整才能适应这些新形势的变化，而“理念”“范本”等概念也开始向着“观念”学说演化。我们在第6章中会看到，笛卡尔在《论世界》中比较系统地构造了新型的形式与质料理论以及原因学说。不过在早年笛卡尔的思想处境中，这些后来的调整还未出现，他不得不面对离散世界所导致的总体性危机，上帝和自然世界的无法把握、无从规定日益疏远着人类的心灵。显然，正是这种剧烈的虚无处境，促使他把哲学里一切论题都充满争辩，当作一个亟待结束的局面。亚里士多德哲学中的所谓“疑难”（aporia）不再是值得人不断求索、反复研讨的沉思课题，反而成为困扰人类的麻烦制造者和必须被终结的破坏性力量。因此，摆在笛卡尔面前的第一个任务，就

是要寻找能够稳定心灵秩序及其世界结构的确定性、而当务之急，便是为这个离散世界构造普遍的连续性和规则性。换句话说，笛卡尔所关心的已不再是漫长而永无止境的形而上学沉思，也不是神学与希腊哲学的整合或分离、而是为自然世界的科学研究提供先天的奠基。

第二节　世界连续性与“物理－数学”开端

14世纪以来，数学方法日益成为重要的自然哲学与自然科学方法论，无疑，笛卡尔也是在这一潮流的延长线之中。不过笛卡尔显然不能被视为这些中世纪晚期思想遗产的简单继承人。在经历了完整的学院教育之后，笛卡尔在与毕克曼的深入交流中开始重启自然研究，他意识到可以用数学式的方法论统一陷入分散的自然科学。当然，笛卡尔早期的思想来源是多样的。爱德华·梅尔（Édouard Mehl）指出，笛卡尔从1619年起在德国期间所开启的思想探索还受到了瑞士天文学家、数学家康拉德·达西波底尤斯（Conrad Dasypodius）的数学方法论，以及普罗克洛对欧几里得《几何原理》评注的影响。[1]在给毕克曼的信中，他澄清了自己的方法论立场与

---

[1] 参见该著增订版：Édouard Mehl, *Descartes en Allemagne, 1619-1620: le contexte allemand de l'élaboration de la science cartésienne*, Strasbourg: Presses universitaires de Strasbourg, 2019。另外哈罗德·库克（Harold J. Cook）也通过对早年笛卡尔思想游历过程的探索，分析了笛卡尔在数学思考之外的其他影响来源，参见 *The Young Descartes Nobility, Rumor, and War*, Chicago: University of Chicago Press, 2018。亨利·古耶（Henri Gouhier）也曾按照对文艺复兴思想的反叛对笛卡尔1620年之前的最早期思想及其研究规划做过扼要分析，参见 *Les premières pensées de Descartes: Contribution à l'histoire de l'anti-Renaissance*, Paris: Presses Universitaires de France, 1958。不过有两点需要指出：第一，对笛卡尔早年思想来源进行多样化的分析，研究文献普遍都认可毕克曼对笛卡尔在数学与物理学关系（转下页）

柳利等传统普遍方法论者的区别："我想提出的并不是像拉蒙·柳利的《简明技艺》（*Artem brevem*）那样的东西，而是一门完全崭新的科学，它能够对在任何种类的量中的所有问题，无论是连续量还是离散量，提出普遍的解决。"（AT X 156-157，CSMK 2）这一"完全崭新的科学"目的在于以量的统一科学理论解决自然研究中的离散性局面。虽然迟至1637年笛卡尔才出版了他的《几何学》，但这本著作在写作与构思时间上却属于他最早年的作品之一，他曾计划于1619年就出版这本关于机械论的几何学著作。（AT X 162，CSMK 4）而他的早年作品《音乐纲要》，也是按照数学证明的方式完成的。（AT X 153，CSMK 1）

不过笛卡尔虽然不认为自己属于柳利这样的普遍方法论的传统学者，但在尝试将数学发展为一门普遍技艺方面却与之相似。因此他更在意如何将数学发展为一门普遍的方法论，并以之作为人类认识自然世界的开端。不过柳利以及14世纪以降用数学方法研究自然科学的做法仍然具有经验主义的特征，亦即只是将数学看作可以灵活、广泛运用的思维技艺，而不是先天科学。

因此，笛卡尔与纯粹的数学家不同，他对数学问题的思考与他对近代物理学乃至自然科学的具体研究紧密相关。他也与柳利这类将数学当作经验技艺的思想家不同，笛卡尔试图将数学从思维的经验技艺提升为具有先天科学性质的方法论。这些努力方向最终体现为他与毕克曼所共同筹划的研究主题，即所谓"物理-数学"问题。从笛卡尔告别经院哲学传统，开始独立探索物理学，到1633

（接上页）问题上决定性的直接影响；第二，这些影响都无法掩盖笛卡尔自身的思想独创性，那就是通过《规则》为数学与物理学的改造提供更为深度的奠基。即便笛卡尔在多种影响下采纳了数学方法论，他也同时敏锐地意识到了这一方法论无法自身奠基的缺陷。这是笛卡尔与这些思想来源的根本差异。

年的《论世界》出版，他一直试图为他的微粒论和机械论的自然科学理论寻找普遍的先天方法论基础，目的就在于构造自然世界在先天科学中的连续性和统一性。[1]

早在1619—1922年的早期笔记中，笛卡尔就曾通过“科学之链”的比喻确立了这一科学理想：“现在各门科学都是魔化蒙蔽的（larvatae），但如果将它们除魔/揭开面具（larvis sublatis），它们将显露最美的东西。如果我们能够看到各门科学的链条（catenam scientiarum），那看起来我们就可以用数目的序列（seriem numerorum）而毫无困难地将之持留（retinere）在我们的心灵之中。”（AT X 215，CSM I 3）[2]这些非常初步的思路，已经宣告了笛卡尔在《规则》中的意图：以普遍数学方法论统一各门科学，使之成为环环相扣、连续划一的“链条”，完成科学的普遍化和统一化，并将之内在化为心灵自身的秩序。

在上文中我们曾经提到，世界的离散状态，对带有普遍性诉求的科学研究形成了挑战。笛卡尔通过物理-数学所构造的世界连续性，正是为了顺应共同本质和普遍实体退场的形而上学崩解局面，从而在高度点状化的个体实体世界中，以非形而上学的方法论来终结世界的离散性。

---

[1] 也正因如此，笛卡尔才把第二、第三组规则对数学和非数学问题的处理视为同样的工作。斯蒂芬·高克罗治（Stephen Gaukroger）据此认为，笛卡尔的数学化物理学就是要通过这种抽象的数学关系建构来打通不同领域的科学问题，只不过与亚里士多德和伽利略相比，笛卡尔从未赋予数学的抽象化对象类似于“简单自然”这样的奠基性地位，这也使《规则》得以进一步深化为《沉思集》的形而上学工作，参见Stephen Gaukroger, “Descartes’ Project for a Mathematical Physics,” in *Descartes: Philosophy, Mathematics and Physics*, pp. 97-140。

[2] 另参见尼古拉斯·格里马尔迪对“科学之链”比喻的分析：*Descartes et ses fables*, Paris: Presses Universitaires de France, 2006, pp. 69-87。在他看来，这一比喻正是后来普遍数学学说的背景，也是它的实现，尽管这一比喻最终被“哲学之树”的比喻所更新。

为此，笛卡尔需要处理本章第一节中实体离散化的两个挑战：

第一，鉴于具有普遍性和类意义的实体在唯名论运动中被内在化为心灵的活动产物，那么在自然世界中所实存着的个体存在者就亟须获得可以通约的共同结构，从而满足建构科学普遍理论的要求。这一目的首先需要吸纳个体化原理的诉求，因为即便是同类的个体存在者，依然具有不可被普遍概念所牺牲的个体性，具有不可通约、不可替代的“这一个”性。尽管个体化原理在中世纪哲学中有不同表达，但总体来说，或者是通过构造个体实体所不可化约、不可还原的“这个性/此性”（haecceitas），从而在形式层面论证个体实体的本质，如司各脱与奥卡姆；或者是延续传统亚里士多德主义和阿奎那的立场，将实体的个体化归结为质料。笛卡尔力图摆脱这两种个体化，终结各存在者的离散性状态，毕竟物理-数学构想就是要抹平在形式和质料这两个层面中个体化的不可通约性，打通各个存在者之间的形而上学隔阂。

第二，在偶性独立化的过程之中，尽管偶性在上帝全能及其超越性的介入之下，挣脱了对实体的依存性，然而实体的本体论地位并没有被摧毁。笛卡尔如若想进一步推进这一独立化趋势，就需要用量、质、关系这几个偶性去收纳其他偶性，并且进一步抛弃“偶性”这一概念，使之替代实体本身，发挥类似于实体的奠基性作用，但却不必再度落入实体离散化的处境之中。

因此，所谓世界的连续性，就是通过物理-数学思想作为统一的普遍开端来应对偶性独立化的趋势，打造连续化的数学式准本体论（而非充分、完全的本体论，避免再度引入形而上学或实体奠基），统一离散化的世界结构，并取代传统的形质论学说与实体理论。这样一来，世界连续性就包含了至少如下两层含义：

第一，用连续量来构造不同自然事物的共同形式结构，配合笛

卡尔物理学中的机械论思想。这一观点在后来《沉思集》的第五沉思中成为“物质性事物的本质”，在那里笛卡尔明确提到这些连续量包括长、宽、高等广延各维度的量，事物的不同部分所具有的大小、形状、位置和位移等、以及这些运动所包含的不同绵延。（AT VII 63、CSM II 44）在笛卡尔的早期思想中，他使用了“量”这一偶性来统一连续量和离散量，并继而统一其他诸如所处、何时等偶性，进而为这种量赋予可以取代实体功能的哲学奠基意义。

显然，质和量作为偶性从实体中独立出来的趋势，逐步在实验科学的发展过程中取代了实体的地位。而质也进一步得到了量化，量最终成为测量、规定物质事物的核心尺度。早期方法论时期的笛卡尔试图借助连续量和数学关系，摒弃传统形而上学的实体概念及其目的论系统来重构科学方法论与自然世界，而形而上学时期的笛卡尔则重拾实体和本质概念，只不过他依然将广延这一可以得到量化的概念确立为物质性事物的本质的核心含义。

尽管有思想上的转变，但通过连续量来构造可以被物理化的数学，将几何与代数进行统一综合，使一切自然事物的形式、属性及其测量关系都可以通过统一的量化方式来获得规定，的确是笛卡尔在机械论思想的推动下一直从事的工作。这一工作使个体化原理中仍具形而上学意义的形式因素被通约为所有自然事物所共同具有的均质量化关系。需要注意的是，亚里士多德的实体尽管可以是形式、质料或者形式质料的结合体，[1]但三者之中，实体与形式的内在关联最强，因为形式可以解释为什么一个或一些东西是这个或这

---

[1] *Metaphysics*, H1, 1042a24-1042a32. 本书使用如下亚里士多德著作英译本：*The Complete Works of Aristotle, The Revised Oxford Translation*, ed. Jonathan Barnes, Bollingen Series LXXI. 2, Princeton: Princeton University Press, 1984。

些东西、而这正是实体所承担的功能。[1]早期笛卡尔用连续量来构造的自然事物形式系统，已不再承担这一本质性的作用，不过后来笛卡尔又不得不恢复量的本质意义，我们会在第7章中探讨这一问题。

第二，用物理－数学来消弭自然事物的质料及其差异性，配合笛卡尔物理学中的微粒论思想。通过这一构造，传统的质料概念不再担任个体化原理的工作，而相应的“原初质料”概念也一并被抛弃。各个层级和含义的质料概念，以及后来被洛克等人称为“第二性的质”的感觉属性，均被合并入连续量的普遍结构。

显然，通过物理－数学的工作，传统亚里士多德主义中形式与质料的区分荡然无存，而实体与偶性的关键性区别也消失殆尽。从这个意义上说，笛卡尔的物理－数学思想决定性地与传统毕达哥拉斯主义以及柏拉图主义传统对数学的倚重划清了界限。通过将物理－数学构想作为认识方法论的开端，笛卡尔并没有借此通向更高层级的形而上学，而是试图永久性地告别形而上学及其对自然世界的奠基。

因此，无怪乎笛卡尔会坦然承认毕克曼的关键性作用：“只有您，才把我从怠惰中激发了起来，并且唤醒了几乎已从我记忆中完全消失的学识，而当我的心灵（ingenium）偏离了那些严肃的追求时，您使我的心灵回归到那些更有价值的事情上。因此，如果我能够贡献一些不是完全会被鄙夷的东西的话，那么您可以正当地宣称，它们全都是您的。”（AT X 162-163，CSMK 4）这段话虽然文意浅近，但对理解早年笛卡尔的出发点来说至关重要，因为它补充解释了笛卡尔如何走出在《谈谈方法》中对学院教育的巨大失望。这说明笛卡尔在与毕克曼相识之前，就已尝试投身于对自然世界的

---

[1] *Metaphysics*, Z16, 1040b28-1041a5；Z17, 1041a6-1041b10等处。

研究，然而苦于无力面对传统哲学和自然科学的严重脱节，才由此陷入长达数年的“怠惰”（desidiosum）之中。因此毕克曼为笛卡尔所重启的物理－数学构想，可以算作笛卡尔研究工作的真正起点。

不过既然物理－数学思想满足了笛卡尔对普遍方法论和构造世界连续性的诉求，那么《规则》却为什么把心灵及其天赋能力树立为比数学与物理学更为本原的开端呢？

第三节　天赋能力（ingenium）：从物理－数学到心灵

如前所述，笛卡尔关注数学问题，意在通过所谓“物理－数学”的方法来构造物理学和科学研究的统一方法论。尽管笛卡尔也继承了中世纪晚期以来实验科学传统的思路，然而实验科学强烈的经验论底色，使其相应的科学理论无法成为具有普遍必然性的先天科学。

因此，笛卡尔转而采用数学作为开端来重构物理学，不但是为了应对自然世界的离散化，同时也要为物理学和其他自然研究在处理经验对象时提供先天性的科学理论。而先天科学的前提又在于确定无疑的先天方法论，数学相对于物理学所具有的先天性是解决这一问题的入手点。然而数学在什么意义上可以与物理学相结合？

数学与物理学的结合问题，既给笛卡尔的科学研究带来了希望，同时又引发了更棘手的问题，促使他在进行物理－数学的探索时，在数年之后转而集中于《规则》的写作。具体来说，数学与物理学的结合可以细分为两个子问题：第一，数学方法论以及所谓“普遍数学”，在何种意义上可以作为认识的开端，并成为先天知识？它的担保者和先天基础是什么？第二，这一具有先天性的方法论，何以成为经验研究的先验条件？

对这两个问题的处理，《规则》皆不成功。数学方法论的先天性、以及它在经验中的先验性，这两个问题关系到数学方法论何以成为物理学的开端。解决这两个问题，要么诉诸上帝，要么诉诸主体化的心灵。前者是认识者与认识对象共同的创造者，后者则是两者共同的显现者与明见性来源。而上帝超越性的大幅提升，以及神学与哲学的张力日趋加剧，使上帝在人类知识的确定性中逐渐成为不稳定的因素。既然它完全超越了人类知识乃至理性秩序的束缚，我们就难以确信知识基础的绝对确定性。显然，只有心灵对于心灵自身的绝对见证，才能建立起对我而言的确定性。数学先天性的担保首先落实在心灵的直观活动以及在直观见证下的演绎活动之中，而数学方法论何以能够在流动的经验中保持先验性则是《规则》未能完成的直接原因。

不但如此，心灵的认识活动不仅需要理智能力，同时在《规则》中还涵盖了想象、感觉、记忆等其他能力。从感性能力到抽象的理智能力，心灵统摄了从可感的观察经验到先天的普遍数学方法论这两个不同的层次，而只有两者的结合才能使普遍数学真正落实在物理学研究之中。❶

不消说，这让我们想起康德在《纯粹理性批判》中所提到的知识的两个来源，一个是接受性的、具有被动性的经验材料，另一个则是自发性的、具有主动性的先天能力。❷两个开端看似方向相反，却都共同统一于主体的先验结构之中。与此相似，《规则》在原有

---

❶ 对于“普遍数学”在传统哲学史中的相关线索与思想积累，参见David Rabouin, *Mathesis Universalis: L'idée de «mathématique universelle» d'Aristote à Descartes*, Paris: Presses Universitaires de France, 2009，该书将这一概念追索到亚里士多德（而不是柏拉图与毕达哥拉斯主义）、欧几里得、新柏拉图主义与文艺复兴思想。但实际上近代物理学、天文学的发展内部也有类似的方法论倾向。

❷《纯粹理性批判》（注释本），B1-3，第28—29页。

的完整计划中，正是要依赖于心灵的天赋能力及其多层次的认识活动，从而将这两个知识的来源塑造成统一性的先验开端。

因此，数学方法论的先天性如何担保又如何合法地成为认识自然的开端问题，催促着笛卡尔从物理-数学的研究转向了对心灵和人类理智秩序的研究，他从数学方法论开端转向了人类心灵这一新的开端。出于反亚里士多德主义的考虑，物理-数学方法论并不是从自然现象出发的。由于世界的离散化挑战，笛卡尔采取的恰恰是第1章中所呈现的“世界的消失”立场，即不以自然世界自身的可感现象与实存事物为开端，因其无法抽象出具有普遍性的科学理论，不能呈现它们相对于心灵而言的真实性质，而是倒转这一开端，以内在的绝对明见性为基础，向外推扩至经验世界。同时又由于上帝超越性的提升与形而上学的式微，笛卡尔拒绝借用传统的理念论、太一论、神圣光照论等超越自我意识维度的绝对来源作为科学的奠基。受困于拒绝被理解的隐秘上帝，以及无法再被直接信任的自然世界，数学如何为这一它所拒绝的自然界立法？

总体来说，物理-数学自身的先天性无法通过不可理解的上帝担保，而其明见性又无法通过自然世界的经验现象所显现，以数学为原型构造一门普遍的科学方法论并没有澄清它的先天性来源，也无法保证经验的合规则性。

早在规则三中，笛卡尔就提出了直观与演绎的两种基本方法，而相比物理-数学方法论，直观更是成为认识活动绝对确定的新开端［“我所理解的直观（intuitum），并不是相信流变的感觉，也不是对想象的组合进行的错误判断，而是纯粹而专注的心灵（mentis purae & attentae）形成的容易且分明的构想（conceptum）”，规则三，AT X 368，CSM I 14］。在我们看来，作为开端的直观尽管是《规则》中最具有奠基性的能力，然而更为核心的认识能力则是

“天赋能力”（ingenium），毕竟这本著作的标题就是“指导天赋能力的规则”（regulae ad directionem ingenii）。

天赋能力一词通常被翻译为“心灵”，不过这一翻译并不恰当。ingenium虽然也包含“心灵”的含义，但其原意是指一种天赋的创造能力与技艺，并涉及较为广泛的活动与对象。笛卡尔将这种专属于有天分之人的突出才能，转变为人人具有的普遍能力。英语译本（CSM I）翻译为“native-intelligence”（天赋理智），然而ingenium并不仅仅只是理智能力。[1]笛卡尔在其法语写作中曾称之为“esprit”（精神），然而正如罗杰·阿里尤（Roger Ariew）所分析的，笛卡尔的法语术语使用不如拉丁语丰富，他曾用esprit来对应他在拉丁语写作中的多个术语，[2]所以不能成为ingenium的严格对应概念。

因此准确来说，ingenium的重点在于刻画人类天生所具有的普遍认识能力，尤其是从可感对象中进行抽象理智把握的能力，想象能力在其中扮演了核心角色。英译本采用“native”也是表达了这一含义的先天性。这种能力可以确保人类获得认识的确定性，并由此正确地运用思维技艺来进行复杂的认识活动，而“心灵”或“精神”显然在字面上不具有“能力”这一含义。更重要的是，“心灵”概念与笛卡尔后来的身心问题联系过密，从而成为一种与身体、物体等广延性事物相对立的东西。然而《规则》中的“天赋能力”概念却并不是从普遍怀疑和对世界现象的拒绝中诞生的。相反，正是为了一方面确保普遍数学的明见性和先天性，另一方面又确保这一

---

[1] 对英译本的翻译情况与含义，以及它与《规则》中相关概念industria与inventio的关系，参见Denis Kambouchner, “Methodical Invention: *The Cartesian Ingenium at Work*”, in *Descartes and the Ingenium: The Embodied Soul in Cartesianism*, eds. Raphaële Garrod and Alexander Marr, Leiden and Boston: Brill, 2021, pp. 19-30。

[2] 参见Roger Ariew, “Descartes and Logic: Perfecting the Ingenium”, in *Descartes and the Ingenium: The Embodied Soul in Cartesianism*, pp. 31-46。

方法论的规则系统可以通过“想象”这一至关重要的枢纽性能力，成为世界秩序特别是度量关系的规定系统，笛卡尔才开始启用“天赋能力”。尽管笛卡尔后来放弃了这一概念，并逐步用“我思”来涵盖心灵、但我们依然能在两者之间找到继承的线索。

《规则》为物理－数学找到了心灵及其直观活动作为新的开端，但最终这一开端也被纳入了天赋能力的范围之中。因此，作为《规则》的核心概念，迟至规则十二才出现对这一概念的正式解说，因为这一规则起到了承前启后的综合作用，它承接了第一组规则围绕着直观与演绎所建立的心灵内在性秩序，同时开启了第二组规则对物体性事物进行想象化构造的活动。

作为第一组规则的总结性规则，规则十二意在从认识者与被认识者这两个方面奠定人类认识能力与相应的世界结构的统一性。天赋能力的定义在此出现绝非偶然，它不仅是直观中“纯粹而专注的”理智，更是与想象能力结为一体的能力：

> 我们认识事物的相应能力（vim），须看作纯粹精神的（pure spiritualem），它与整个物体/身体的分别，不少于血与骨，手与眼的分别。它或者与想象（phantasia）[1]同时接受来自共通感（sensu communi）的形状（figura），或者是运用于保存在记忆中的东西时，或者形成新的形状以占据想象（imaginatio），使其经常不足以再同时从共通感中接受观念，或者把它们传递给与物体性质相结合的运动力（vim

[1] phantasia与imaginatio含义相近，后者更多指相应于前者的活动与能力，其功能沟通了感觉和理智，尤其是使理智得以与想象能力结合起来，从而得以认识甚至构造物体性事物的形式，前者是后者活动的产物，含义更接近于“形象”（imago），由于两者含义相近，为符合中文习惯，本书统一将它们翻译为“想象”。

motricem）。在所有这些功能中，认识能力有时是被动的，有时是施动的，有时与印章相似，有时则与蜡块相似。但这些应该被当成仅仅是一个类比（analogiam），因为在物体性的事物（rebus corporeis）[1]中没有任何东西与这种能力相似。这是独一的相同能力（una & eadem vis）：当它与想象运用于共通感时，它被说成是看、触摸等等；当它仅仅运用于包含着多样形状的想象时，它被说成是回忆（reminisci）；当它运用于想象以便形成新的形状时，它被说成是想象或者构想；最后，当只有它自身活动时，它被说成是理解……按照与多样功能的结合，同样的能力被说成是纯粹理智、想象、记忆（memoria）、感觉。但当它在想象中形成新的观念，或者集中在那些已经形成的观念上时，它应被恰当地称为“天赋能力”。（规则十二，AT X 415-416，CSM I 42）

在这段对天赋能力的总体性说明中，虽然笛卡尔也大致按照亚里士多德主义的灵魂学说，将人的具体认识能力分类为感知、想象、理智、记忆等，但他却同时将这些能力统一为同一种能力，并以心灵概念取代了亚里士多德主义的灵魂概念。相比起解释一切生命现象的本原，笛卡尔更为关心人类心灵认识世界的能力，因此他并没有提到营养、生殖、位移等其他灵魂能力。在此前的规则中，笛卡尔既谈到了纯粹的理智之光在排除感觉和想象之后如何通过直观活动来确定认识的绝对起点，同时指出其余三种认识能力，即感

[1] 本书有时将corporea翻译为“物体性的”或“物体性”，而没有始终采用“有形的”“有形体的”“形体性”这类翻译，因为笛卡尔在对心灵认识物体的描述中，不断强调心灵对物体的真实认识与物体本身并不相同。这一认识活动构造了以物体的形状（figura）为前提的抽象化想象认识，而形状正是形成广延概念的前提。“形状”与“有形的”“有形体的”“形体性”容易发生混淆。

觉、想象和记忆也有不可取代的作用，它们可以协助纯粹理智完成整体的认识活动。

正因如此、我们采用“天赋”来表达其人人具有的普遍性，并用“能力”这一相对宽泛的概念来涵盖感知、想象、记忆和理智等不同的心灵能力，将两种意思统称为“天赋能力”。它尤其集中于对物质性事物进行抽象化、度量化的想象活动，或对已有的观念进行再次构造，而理智也因此具有了两种不同的活动方式：

第一，由感觉和想象所形成的“经验”是不确定的，不可靠的，而由纯粹理智也即理性的自然之光而专注地直观到、把握到的认识则是确定而不可怀疑的（如规则二，AT X 365，CSM I 12）。本书把这种能力称为“纯粹理智能力”。

第二，通过陈述充足列举等活动的必要性，笛卡尔指出“的确只有理智才能够知觉真理，但是它也必须由想象、感知和记忆来协助（juvandus est），如果我们不想遗漏位于我们能力之中的东西”。（规则十二，AT X 411，CSM I 39）本书把这种能力称为“综合理智能力”。

尽管前十二条规则对这两种理智能力都有涉及，但总体而言主要是围绕第一种方式而展开的。正是借助纯粹理智所显现的明见性与确定性，直观活动与演绎活动构造了全书的方法论基础。然而笛卡尔并未止步于此，也不只满足于提供形式化的普遍数学方法，而是要向读者明见地显现这些方法论是如何最终运用于物理学与各实验科学的具体经验研究之中，也即真正实现早期笛卡尔与毕克曼所探寻的“物理－数学”。换句话说，《规则》不是停留于心灵内在的主观意识方法论，而是必须赢获它的世界性、经验性与客观性。上述理智活动的第二种方式也即“综合理智能力”，正是为了把第一组规则（第一至第十二条规则）推扩至第二组（第十三至第二十四条规则）和第三组规则（第二十五至第三十六条规则）

之中。第一组规则不处理对问题的解决，而在树立“简单的命题”（propositiones simplices），并用于增进对理性的训练。第二、第三组规则是通过第一组规则的奠基进入对问题的具体研究。第二组规则处理所谓“能被完满理解（intelliguntur perfecte）的问题”，这些问题位于直观和演绎以及两者的支配与延伸之下，通过普遍数学构造物体性事物的广延结构，而第三组规则讨论“不能被完满理解（non perfecte intelliguntur）的问题”，涉及纯粹的经验自然科学。（规则十二，AT X 428-430，CSM I 50-51）对想象最集中的讨论正是在第十四条规则中进行的。

然而正是在第二组规则向第三组规则的推进过程中，笛卡尔遭遇了重大挑战，即由理智能力所主导的认识秩序，无法完全与实验科学的经验性形成整合，不能成功地阐明经验科学的先验基础及其合规则性。我们可以将《规则》与《沉思集》的结构进行比较：

第一组规则对应于第一、第二沉思，将综合理智能力回撤入纯粹理智能力之中。

第二组规则对应于第五沉思，同时也对应于综合理智能力。

第三组规则对应于第六沉思，也是综合理智能力在纯然经验世界中的运用。

笛卡尔放弃《规则》之后于1630年提出上帝创造永恒真理的学说，正好对应着第三、第四沉思。这似乎预示着，以心灵和纯粹理智来为世界奠基的做法，只能在缺少第三、第四沉思的前提之下，达到类似于第五沉思的程度，而无法真正扩展至第六沉思。我们会在第4章探讨这一问题，眼下的问题是，为什么笛卡尔不是用“心灵”“精神”这样的概念，而是把“天赋能力”当作全书的核心认识能力？他又为什么以同一种认识能力来统摄所有具体认识能力？

回答这些问题需要理解，理智的这两种活动方式在根本上难

以整合、《规则》的失败已经暗示了这一点。笛卡尔所面对的世界离散化处境，使他彻底放弃了按照事物实际实存的秩序来认识事物的方式："我们首先认为，对单个事物在对于我们认识而言的秩序中所观察到的东西，并不是在谈论它们好像现实地实存（revera existunt）一样。"（规则十二，AT X 418，CSM I 44）[1]笛卡尔很清楚，只有以悬置上帝、形而上学、实体学说以及世界的实存性、经验性等为前提，才能借助于人的天赋认识能力与心灵的内在秩序，重建世界的连续性与统一性，这也正是他极其强调对认识对象的考察必须依照秩序和度量来进行的原因。

不过麻烦在于，既然心灵秩序与普遍数学方法论并不依赖于世界的实存性，那么它在应用于具有实存性的实验科学时，两者势必具有断裂的风险。因此，笛卡尔不得不高度重视"想象"这一能力，从而将可感的、经验的实存事物，想象成可以通过普遍数学来把握的广延与几何形状结构。因此，综合理智能力才是真正关键的枢纽性能力，它正是第一组规则和第三组规则的核心中介。正因如此，笛卡尔才把"天赋能力"这一《规则》的核心认识能力归给了这个中介。换言之，《规则》成功与否的关键在于第二组规则，这是笛卡尔对新世界进行想象的数学化构造的最关键部分，而这一方式在《论世界》第五章中以"想象一个新世界"再度出现，同时也是第五沉思迈向第六沉思的潜在前提。也正是在这一组规则之中，"天赋能力"才显现出它超越纯粹理智的重要性，只有它才是保障心灵能够世界化，从而为世界奠基的最核心能力，而这正是笛卡尔

---

[1] 另参见《沉思集》："[在讨论我思的证成时，我排除（excludere）掉了并不严格属于我思本质的东西。]我并不是要在相应于事物真理自身（ipsam rei veritatem）的秩序中进行这些排除（在那时我还没处理这个问题），而只是在相应于我的知觉（meam perceptionem）的秩序中（进行这些排除）。"（AT VII 8, CSM II 7）

从物理－数学时期、《规则》，一直到《论世界》等一系列早期努力的真正关切所在。“天赋能力”正是“综合理智能力”最为精练集中的表达，因为它标志着理智与想象的统一，并填平了理智与感觉的巨大鸿沟。在邓尼斯·赛普（Dennis L. Sepper）看来，严格意义上的“天赋能力”正是一种在“想象”（phantasia）中进行认识的能力。[1]天赋能力的体现形态正是兼具理智能力与感觉能力，并能够统一精神对象和物质对象的想象能力。在阿里森·西蒙斯（Alison Simmons）看来，感觉能力其实也有双重作用，它既可以在更通常的意义上承担我们感觉所谓第二性的质（如色香味等）的能力，但同时也可以感觉到第一性的质（如广延等）。[2]但即便如此，感觉也无法取代想象的地位，两者的最大区别就在于想象是一种在理智支配之下能够对可感对象进行主动抽象重构的能力。所以严格来说，并不是我们感觉到了广延，而是我们将之想象为广延。当然我们能够感觉到广延，也说明想象的确能够上通理智，下达感觉。

邓尼斯·冈布施奈尔（Denis Kambouchner）通过追溯笛卡尔在《规则》之前对心灵能力的研究历程，令人信服地表明笛卡尔此前聚焦于对人的想象能力的研究，但想象这一概念含义范围过窄，也不能充分表达笛卡尔的意图，最终他采用ingenium来取代他所理解和重构的想象力。[3]这足以说明天赋能力概念与想象能力的密切关系。它以想象力作为核心功能，更加突出了综合理智与感觉的总体性功能。

---

[1] Dennis L. Sepper, "Ingenium, Memory Art, and the Unity of Imaginative Knowing in the Early Descartes," in *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, ed. Stephen Voss, New York and Oxford: Oxford University Press, 1993, pp. 142-161.

[2] Alison Simmons, "Descartes on the Cognitive Structure of Sensory Experience," *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 67, No. 3 (2003): 549-579.

[3] Denis Kambouchner, "Descartes and the Power of Imagination," *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, Vol. 48 (2020): 19-31.

这样一来，我们就能理解为什么笛卡尔谨慎地把“天赋能力”而非“心灵”“自然之光”“纯粹理智”等术语放入了《规则》的标题之中。不过即便如此，上述理智活动的第一种方式也绝不容忽视，因为“只有理智才能知觉真理”，只有纯粹理智才能确定地知晓真理与错误，并为全部认识活动奠定不可错的确定而明见的基础。

因此，在心灵的诸认识能力世界化的过程中，为了避免心灵与离散化的世界发生撕裂，笛卡尔必须保障认识者这一侧的统一性与连续性，以避免各个认识能力离散入完全不同的认识领域，否则心灵的世界化将不复可能。有鉴于此，笛卡尔在规则十二之中，将理智、感知、想象和记忆统称为同一种认识能力，正是为了避免认识能力的离散化。这恰恰说明，纯粹理智能力和综合理智能力，这两种分别对应于第一组和第二组规则的认识能力，在是否与想象结合方面分化成为两种不同的能力。当然，这两种能力都是以理智作为核心的，然而一旦理智越出自身，开始通过想象而进行世界化的努力时，它就拥有了一个新的名称。笛卡尔将这些具有不同名称和功能的认识能力统一为同一个能力，就在于保障心灵及其世界化的同构性和连续统一性。换句话说，心灵秩序必须与相应的世界秩序在人的认识活动中成为同一个完整秩序，才能真正完成心灵为世界奠基的任务。而这一奠基的核心能力，就是天赋能力，或者更准确地说，是理智化的想象能力，亦即综合理智能力。

第四节　理智和感觉的综合：想象与世界的数学构造

从经验世界的个体可感对象，如何能够最终形成抽象而普遍的理智对象？后者又在何种意义上可以承担前者的个体性或类别性？这一

问题在中世纪大略形成两种不同的理论框架，一种基于奥古斯丁主义的神圣光照论，如波纳文图拉、根特的亨利等人将这一认识活动的完成最终归于上帝对于人类心灵的担保，并由此保证了认识者和认识对象的统一。而第二种则基于亚里士多德主义的自然抽象论，如阿奎那等人就将认识活动看作从可感的个体对象中，借助想象的中介而最终抽象出普遍本质的过程，普遍本质具有实在性，并非只是心灵的构造产物。这一过程主要依赖于人的自然能力而完成。

两种思路无法统一的原因，不只是源于奥古斯丁主义和亚里士多德主义的差别，也是出于避免怀疑论的不同考虑。对于神圣光照论的支持者来说，自然抽象论弱化了上帝的担保作用，从而造成两个隐患：第一，我们无法在不依赖天赋观念、神圣理念的前提下，真正解释为什么从可感的个体对象中，可以抽象出普遍的抽象本质；第二，我们也不能完全确信所有的个体心灵能够获得同样的普遍概念。而神圣光照论认为只有诉诸上帝的保证，才能真正解除这两个隐患所带来的怀疑论挑战。然而对于自然抽象论的支持者来说，神圣光照论的最大问题在于弱化了人类知识自身的确定性基础，上帝超越了人类理解的限度和能力范围。如此一来，我们对于知识的追求，最终还是需要借助于对上帝担保的信仰。但既然这是一种信仰活动，那么人类理性追求知识的合法性与确定性就从根基上被动摇了，所以神圣光照论反而为怀疑论的隐患留下了伏笔。

伴随着唯名论运动的出现，理性知识与启示信仰的张力日益加大，神圣光照论的支配性地位不断受到动摇，信仰领域逐渐呈现出超越人类知识，并且与人类理性秩序渐行渐远的趋势。前文曾提及，这一局面是唯名论哲学中主体性因素得到增强的重要原因。然而如果拒绝神圣光照说的担保和支持，人类理性如何从可感个体中抽象出实在的普遍本质呢？

显然自然抽象论的困境并没有随着神圣光照说的黯淡而得到解决。正是在对两条道路的反思中，唯名论思潮同时放弃了两者。它既不依赖于神圣光照的担保，同时也放弃了普遍本质的实在性，转而承认这一普遍本质只是心灵构造的活动或者产物，并非是从外部可感事物中通过抽象活动的剥离而获得的。外部自然世界中所实存的只有可感的个体事物。然而，这一做法的代价又在于无法解释为什么心灵所构造的普遍本质具有先天性，而非只是基于经验来源的构造。显然，奥卡姆等人的唯名论思想是英国经验论哲学的重要起源，这并不能满足笛卡尔对于先天科学的追求。

摆在笛卡尔面前的有三种理论立场：自然抽象论、神圣光照论和唯名论影响下的经验论，这三种立场代表了对人类认识开端的三种确立方式。在近代哲学的发展中，围绕着天赋观念的论争而不断以新的形式再现，而笛卡尔一一否决了这三个开端。在处理可感的个体对象与抽象的普遍本质之间的关系上，自然抽象论和神圣光照论所暴露出来的怀疑论隐患，正可以看作《谈谈方法》与《沉思集》中普遍怀疑出现的基本思想背景，而这一剧烈的怀疑活动正是对自然抽象论和神圣光照论的共同拒绝。

笛卡尔赞同自然抽象论与神圣光照论彼此认为对方会陷入怀疑论的指责，因而才会追随唯名论立场转而将知识的起源与确定性回撤入主体性的心灵之中。然而唯名论隐含的经验论倾向又是笛卡尔所不能接受的。在这一问题上，笛卡尔既要保证普遍数学是一门先天科学，同时又要保证它能够在可感个体的经验中成为经验的可能性条件。简单来说，理性认识和感觉活动之间的鸿沟亟待消除。

从表面上来看，笛卡尔通过想象来构建感觉与理性之间的中介，似乎依然隐含着亚里士多德主义的哲学倾向，然而事实恰恰相反。笛卡尔在《规则》以及后来的形而上学中，并没有采取从感觉

为开端，并借助想象的中介而抵达理智的抽象活动这一顺序，而是首先质疑并且排除感觉活动与想象活动对象的真实性，并从心灵中纯粹理性的确定性开端向外推扩。在《规则》中，笛卡尔从心灵内在的明见性出发，通过普遍数学涤除了可感经验在感官中的差异性和变动性。而在走向可感经验的过程中，笛卡尔改造了想象的基本功能，将之从与感觉的紧密关系中脱离出来，使之成为一种从理智出发，并能够按照理智秩序重构感觉经验的全新能力，这正是笛卡尔对可感世界进行数学构造的前提。这种想象能力，也是理解天赋能力的关键所在。

按照规则十二的规划，《规则》的世界奠基分为认识者秩序与被认识者秩序两个部分。第三节中讨论的“天赋能力”正是前者的核心能力。笛卡尔不是以数学家的意图而研究数学，而是试图将之改造为可以应用于物理学和实验科学的普遍方法论，这一方法论又以对于心灵而言绝对确定和明见的直观活动作为基础。从被认识者角度来说，笛卡尔反复强调秩序和度量是构造世界的两个基本标准，而构造的出发点则是寻找能够建构世界秩序及其度量的奠基，即寻找所谓“绝对项”。这一绝对项即著名的“简单自然”。在笛卡尔看来，这正是他的方法论的“技艺的秘密”（artis secretum，规则六，AT X 381，CSM I 21）。笛卡尔列举了四类简单自然：1.纯粹理智的简单自然，如物体性的观念、意愿的行动等；2.纯粹物质的简单自然，如形状、外延、运动等；3.对于理智和物质共同的简单自然，如实存、绵延、统一体等概念，或者共同概念（communes notiones），亦即多个简单自然在明见性的担保下进行连接而构造的命题；4.与上述简单自然相对应的缺乏与否定。（规则十二，AT X 419，CSM I 44-45）在第7章第二节中我们会看到，这些不同种类的简单自然会在笛卡尔的永恒真理学说、《沉思集》中的本质概念、

《哲学原理》中的知觉对象分类、原初概念（notions primitives）等理论中进一步得到发展。

所谓“简单”，是指“（对它们的）认识如此透明与分明（perspicua & distincta），以至于它们不能被心灵划分成更分明的多个认识”。（规则十二，AT X 418，CSM I 44）这说明“简单”意味着心灵的认识形式中不可还原、不可化约的最基础成分，并且具有绝对的确定性，不受感觉和想象变更的影响。而“自然”尚没有成为后来的“本质”，它并不承担形而上学的奠基功能，而是心灵构造各类认识对象的基本项，是心灵对世界秩序及其度量的去形而上学化奠基。正如马里翁所指出的，简单自然的基本含义是按照心灵的认识秩序而建构的，它脱离了“简单”和“自然”的传统含义，从而既不简单，也不自然。[1]当然，笛卡尔对这一概念的使用虽然刻意去除了它的形而上学意义，但却仍然保留在了形而上学之中，这从另一侧面也说明《规则》仍需要更具深度的形而上学奠基。

尽管简单自然有多种类别，但都属于纯粹理智直接直观的对象，类别的差异在于这些对象所施用的领域不同。如果我们使用《沉思集》第三沉思中的“观念”学说来对比的话，会发现简单自然正是构造哲学与科学认识对象的基础观念。当然，观念所涵盖的范围要远远比简单自然更为广阔，含义和功能也更为丰富，但从心灵对象的构造功能方面，简单自然也可以视为一类观念。它虽然也包含纯粹物质的对象，但却将这类对象当作可以被纯粹理智所直观的内容。而涵盖理智和物质的共同简单自然与共同概念，也同样处

---

[1] 参见Jean-Luc Marion, "Cartesian Metaphysics and the Role of the Simple Natures," in *The Cambridge Companion to Descartes*, pp. 115-139。在马里翁看来，笛卡尔对简单自然的分类，已经预示了永恒真理学说和形而上学奠基的进一步发展。这与他在《灰色本体论》（*Sur l' Ontologie grise de Descartes*）一书中的基本立场是一致的。

于纯粹理智的直观范围之中。

简单自然是笛卡尔立足于心灵的纯粹理智及其直观能力，对心灵和物质世界的结构进行赋形的基本单元。在这项规划中，笛卡尔取消了亚里士多德的实体奠基，改造了三个主要偶性：量、质与关系，并通过理智化的想象能力对其他六个偶性进行了抽象化处理。其中构造秩序（ordo）使用的是质与关系，它们分别对应于所谓“绝对项”和“相关项”（规则六，AT X 381-382，CSM I 21-22），而构造度量（mensura）则主要依赖于量与关系。

不过简单自然作为世界秩序的奠基，既然主要依赖于心灵的纯粹理智能力，它又如何施用于可感的经验世界？又如何避免形成“物自体”的隐患？对可感性质与内容进行抽象与化约，不代表从直观到感觉的过渡可以自然形成。解决这些问题的关键在于理智化想象能力的抽象活动能够将这些直观对象与可感对象进行连接，并通过前者对后者进行总体的重构性移基。换言之，在笛卡尔早期思想中，世界奠基的真正基础是想象能力。[1]这不是依赖于感觉活动与感受内容的想象能力，而是纯粹理智对感觉对象进行抽象化约的想象能力。想象摇摆在感觉与理智之间，笛卡尔通过重塑想象能力，将它的立足点从感觉移向了理智。

正是这种被理智化了的想象能力，使笛卡尔的普遍数学与一般意义上的数学区分开来。普遍数学成为沟通纯粹理智的直观对象与物质性可感事物的中介，而想象正是这一中介功能的承担者。前文也曾提到，笛卡尔多次表明想象等能力既可以协助理智，但同时也

---

[1] 参见Dennis L. Sepper, *Descartes's Imagination*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1996。不过我们不同意作者邓尼斯·赛普的意见，即想象的作用在《规则》到《论世界》的发展中被逐步限制起来。本书第6章会讲到，相比于《规则》，《论世界》中想象的作用反而得到了强化。

可以干扰理智："在我们自身中我们注意到、只有理智能够获得知识（scientia）、而其他三种能力能够协助理智或者妨碍理智（juvari posse vel impediri）、即想象、感觉和记忆。"（规则八，AT X 398，CSM I 32）所以仍然需要澄清想象何以能够成为协助理智的能力。

在笛卡尔看来，想象、理智与感觉各自具有交互性："理智能够被想象所推动（moveri），或者对它发生反作用（contra agere）；同样、想象能够通过运动力而作用于感觉、把感觉应用于对象，或者感觉可以反作用于想象，把物体的形状刻画在想象中。"（规则十二，AT X 416，CSM I 43）显然想象能够在物体性的形象和纯粹理智的抽象对象之间游刃有余地穿梭，它不但可以起到兼具主动性和被动性的中介功能，而且也可以独立地发挥作用，它与理智和感觉这两个端点都具有主动与被动的交互作用。

不过即便如此，可感而有形的个体对象，与抽象且非物质的纯粹直观对象之间仍然具有鸿沟。笛卡尔与唯名论乃至英国经验论的分歧，正是由此而逐步加深的。既然想象可以在感觉的作用下保有物体的形象，那么它又如何将这些可感形象转化成抽象对象并传递给理智的直观活动？纯粹理智的想象能力究竟是如何运作的？为了说明这一点，笛卡尔区分了两种运用理智的情况：

> 如果理智作用于没有物体性，或与物体性没有相似性的东西，它不能从这些能力中获得协助；相反，如果想要理智不受它们（感觉、想象和记忆）的阻碍，那就得远离感觉，而想象也必须与所有分明的印象（impressione）进行脱离（exuendam）。如果理智想要检查能与物体相关的东西时，那么那个事物的观念就必须极为分明地形成在想象中。为了恰当地做到这一点，这一观念所表象的事物自身，就应该展现

给外感官。而杂多事物不能在理智分明地直观单个事物中协助理智。当从杂多事物中演绎出那个事物，而这是通常需要做的工作，就必须抛弃那些并不需要注意力在场的事物观念，以便更容易地将剩下来的特征滞留（retineri）在记忆中。同样，并不是事物自身应该展现给外感官，而是这些极为简明的形状（potius compendiosae illarum quaedam figurae）（应该展现给外感官）。而（这些形状）越是简略（breviores），越是适宜（commodiores）地实存，它们就越足以规避记忆的浮动（lapsum）。（规则十二，AT X 416-417，CSM I 43）

结合这段论述，我们可以总结出想象和理智的三种运用情况：

第一种：纯粹理智独立活动时，它只思考那些毫无物体性的东西。此时，想象无论是处理那些从感觉而来的可感材料与形象，还是可形象化的抽象对象，都会对纯粹理智的活动造成阻碍。

第二种：纯粹理智开始思考有物体性或与物体性相似的东西，此时如果想象没有摆脱感觉和可感内容的杂多性，则只会对理智形成干扰。

第三种：远离感觉，并使想象“脱离”感觉活动所给予的杂多可感材料，并协助理智对从外感官的表象所获得的认识对象进行抽象化活动，将杂多可感性质与内容，简化抽象成纯粹的形状，成为可视化的理智对象。这一抽象活动过滤、抛弃掉无法被理智所把握的可感材料，去除掉无法被记忆轻易滞留的过多表象，以形象化的抽象形状符号与象征，化繁为简地统一可感事物的杂多状态，从而使理智能够以简明形状的抽象方式来重构认识对象。此时，想象和纯粹理智完全成为同一种共同作用的能力，即“天赋能力”。

这一过程，就是杂多可感材料获得理智统一的过程。显然，这

其中第三种运用情况才是笛卡尔对想象能力所给予的最佳运用方式，而理智的活动方式也随之发生了变化。想象获得了理智化，而理智也获得了想象化。尽管想象在理智化的过程中依然保留了与感觉的相关性，但这种感觉并不是身体性的感受性质，而是能够被理智所规定、所理解的几何图形。想象力已不再是理智和感觉之中的能力，相反它成为高于两者、综合两者的统一性能力。它既可以为感觉活动提供可感、可视的几何形状，但同时又使这些图形成为纯粹理智能够把握的认识对象，从而实现了感觉的理智化。我们因此不但有两种想象能力，同时还可以细分出三种感觉能力：

第一感觉能力：对颜色、气味、温度等进行的感知（第二沉思中对蜡块的感知）。

第二感觉能力：来自理智化的想象，通过观看可感的简明几何形状，把握它确定的理智内容。规则十二的目的就在于将第一感觉能力的对象化约为理智可以通过量的关系而理解的形状。

第三感觉能力：来自身体，呈现为具身性的冷热、酸甜、疼痛、饥渴等（第六沉思中对疼痛的感受）。

综合来说，笛卡尔要解决的问题集中于“如何理智地看”。第三感觉能力属于身心结合的日常经验领域，被排除出《规则》的研究范围，《规则》要把第一感觉能力通过想象的理智化改造为第二感觉能力，最终实现用理智来观看、理解可感物体的目的。

笛卡尔对理智的定义没有停留在纯粹的思辨抽象活动之中，而是试图建立起理智、想象、感觉、记忆的统一性，从而已经隐含着形而上学时期的“知觉”概念。在第三沉思中，笛卡尔曾提出著名的真理标准：“所有我极其清楚、分明地知觉到（percipio）的东西，都是真的（verum）。”（AT VII 35，CSM II 24）在此处的“知觉”就包含着理智、想象和感觉的统一性，区别在于知觉所涵盖的

范围远远大于《规则》中的四种心灵基本能力。我们同样可以清楚、分明地知觉到数学真理，而数学所依靠的正是想象能力。正如文森特·卡罗（Vincent Carraud）所言，笛卡尔认为所谓“实在的事物”（choses réelles）并不是我们所感受到的事物的实存性及其实在性，而是指通过清楚而分明的知觉所形成的实在性。[1]前一种实在性只是来源于对世界的自然信任，而后者则依赖于心灵不可错的认识活动所形成的“真”，故而应该理解为“真实性”。笛卡尔通过综合理智能力或者清楚而分明的知觉，意在以相对于心灵而言的真实性，彻底重构并取代事物的自然实在性。

这一思路也影响了笛卡尔的数学研究工作。他将代数这一无法形象化的学科改造成可以形状化表象的几何图形，从而将不可公度的两个领域结合起来，实现代数的几何化与几何的代数化。艾米丽·格罗斯霍尔茨（Emily R. Grosholz）指出，笛卡尔对于代数与几何的结合，并不是将两者合而为同一种方法论，而是涵盖了这两种不同的结合方式。[2]因此，几何与代数在这一结合中各自获得了新的表达形态，并在此基础上进一步试图成为能够应用于物理学领域的普遍方法，尽管这一应用在《规则》中以失败告终。“普遍数学”所依赖的这一结合与笛卡尔在《几何学》中独立发展的数学研究不能混为一谈，前者是与物理学进行衔接的方法论尝试。[3]

---

[1] Vincent Carraud, “Des choses réelles à la réalité des choses,” *Quaestio* Vol. 17 (2017): 199-216.

[2] Emily R. Grosholz, “Descartes’ Unification of Algebra and Geometry,” in *Descartes: Philosophy, Mathematics and Physics*, pp. 156-168.

[3] 因此，笛卡尔在1637年左右的《几何学》中的努力与其早年着眼于“普遍数学”而进行的结合工作分属于不同的数学目的。对于前者来说，儒勒·维耶曼（Jules Vuillemin）的研究表明，笛卡尔在《几何学》中的努力与其对感知、机械论等心理与物理问题具有内在的形而上学关系，尤其是其关于比例、关系的讨论，参见*Mathématiques et métaphysique chez Descartes*, Paris: Presses universitaires de France, 1987。在《规则》时期的代数与几何的结合方式尚缺乏形而上学层面上对数学与心理、物理的奠基。（转下页）

亚里士多德在《范畴篇》中曾将作为偶性的量区分为离散和连续两种情况。离散量体现在数目和语言中，而连续量则在线、面、体、时间、处所等情况中。[1]两者在《形而上学》《物理学》等相关讨论中具体化为“数目”（arithmos）和“量度”（megethos）。在亚里士多德看来，既然这是两种不同的量，那么讨论数目问题的算术学和讨论量度问题的几何学就不可能成为同一门学科，毕竟处理离散量和连续量，需要不同的数学方法。

尽管《几何学》并不是普遍数学，所涵盖的范围和处理的问题对象都有较大差异，但在将几何与代数进行结合的思路方面仍有相似之处。笛卡尔之所以选择几何学而不是算术或代数，就在于几何学所建立的量的连续性，有助于物理学建构。笛卡尔没有对几何与算术进行结合，而是通过新的代数学而将算术引入代数处理。以几何学为基础讨论算术问题，是以连续量的方式统一离散量的关键所在。在《几何学》开篇处笛卡尔就表明了自己的方法：“我将毫不犹豫地把这些算术术语（ces termes d'Arithmétique）引入几何学。”（AT VI 370）通过在圆与直线、曲线以及立体和超立体这三个领域中运用这一方法对几何学进行系统的代数化改造，笛卡尔最终宣称这些工作奠定了数学发展的基础。（AT VI 485）《几何学》贯彻了《规则》第二部分的思路，尤其是详细展开了规则十五到规则二十一的数学化探索，而《规则》三个部分所对应的领域也因此分

（接上页）针对两者的具体区别，文森特·朱利安（Vincent Jullien）指出，《几何学》实际上只属于普遍数学构想的一个部分，因为它并不处理《规则》中那些没有被完满理解的问题，参见 *Descartes, la Géométrie de 1637*, Paris: Presses universitaires de France, 1996, pp. 41-44。从这个意义上来说，《几何学》实际上是笛卡尔放弃了普遍数学概念之后，进行更为狭义的、独立的数学研究的代表性产物，亦即放弃了从普遍数学到物理学的直接过渡和衔接。形而上学的出现，通过本质和实存等概念重新对这些遗留问题进行了处理。

[1] Aristotle, *On Categories*, 4b20-24.

别是心灵、物理-数学和实验科学。不过与普遍数学不同，《几何学》并不承担第三组规则的任务。

在这一过程中，“代数”（algebra）成为笛卡尔数学工作的重要指南。与传统的算术（arithmeticus）不同，代数以更为抽象的符号化方式对算术进行了改造，从而成为改造算术并与几何进行结合的参照。[1]在他看来，普遍数学的方法正是一种代数的技艺：“现时代有些非常有天赋的人试图恢复这一方法（普遍数学），在我看来，这个方法正是那个被野蛮人（barbaro）称之为‘代数’（Algebram）的技艺。”（规则四，AT X 377，CSM I 17）而笛卡尔对想象的重构，使想象成为可以在理智支配下重构认识对象的能力。它既实现了几何与算术的统一，也实现了物理学的数学化。后世所谓“第二性的质”在此都被“简明的形状”所重构，想象成为一种具有抽象能力的理智活动，而非对杂多感性材料进行的感性化滞留与再造，从而使想象所构造的世界既具有形象化的图示化表象，同时又可以在理智中得到抽象的把握。只有想象才可以对物体性事物进行抽象化，同时又使理智得以把握物体性事物。

因此，纯粹的代数抽象概念虽然是通过纯粹理智进行理解的，但只要引入代数的几何化之后，它就可以转入想象能力所支配的范围，并展开为具体的点线面问题、算术问题以及可以与自然物体相衔接的广延结构。通过想象能力的中介作用，笛卡尔得以将纯粹理智的对象延伸至对于自然世界的广延化规定。在这个意义上，天赋

---

[1] 参见斯蒂芬·高克罗治对于笛卡尔数学思想中代数、算术与几何等不同学科概念的区分，以及算术问题是如何在具体的数学示例中成为几何化的代数问题：Stephen Gaukroger, “The Nature of Abstract Reasoning: Philosophical Aspects of Descartes Work in Algebra,” in *The Cambridge Companion to Descartes*, pp. 91-114。对于笛卡尔时代的代数学发展，参见Michael S. Mahoney, “The Beginnings of Algebraic Thought in the Seventeenth Century,” in *Descartes: Philosophy, Mathematics and Physics*, pp. 141-155。

能力所具有的想象构造能力，是普遍数学的核心能力所在。[1]

在规则十四中，笛卡尔对想象的这一功能及其具体运用做出了详细说明。他指出，在经过此前规则中对绝对项和简单自然的化约活动及其世界奠基之后，所要处理的就只有“一般性的量度”（magnitudines in genere）。（规则十四，AT X 440，CSM I 58）正是在将由秩序和量度所构造的抽象化象征系统运用于构造世界的广延量化结构时，想象与理智深度结合了起来。简要来说，除了构造简单自然等铺垫性工作之外，笛卡尔还做了两件事情：

第一，构建广延与事物自身的同一关系，从而取代事物的自然实在性：“如果我们想象某物，不是使用纯粹理智，而是使用由想象描绘的形象（speciebus in phantasia depictis）所协助的理智，最终所有事物都可以归为一般性的量度，而一般性的量度也都能归给量度的任何种相。很容易就此得出结论，如果我们把对一般性的量度所理解的东西转换成（transferamus）那些最容易、最分明地描画（pingetur）在我们想象中的量度的种相，这会是非常有用的。这一种相就正是物体的实在广延（extensionem realem），除了形状之外，其他一切都被抽象掉了，这是从规则十二可以得出的。在规则十二中，我们把想象和存在于其中的观念都构想为一个拥有实在广延与形状的物体（corpus reale extensum & figuratum）。”（规则十四，AT X 440-441，CSM I 58）笛卡尔在此明确表示，纯粹理智无法实现

---

[1] 参见米歇尔·费尚（Michel Fichant）对于天赋能力和普遍数学关系的讨论：“*L'ingenium* selon Descartes et le chiffre universel des *Règles pour la direction de l'esprit*,” in *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*, Paris: Presses universitaires de France, 1998, pp. 1-29。不过费尚的讨论了无新意，只是对笛卡尔基本思路的澄清，而在基本观点上也大致遵循了早期笛卡尔研究名家布朗什维克（Léon Brunschvicg）对于想象问题的基本观点，而布朗什维克立论的着眼点则是反驳吉尔松对于笛卡尔在数学和想象关系上的观点。整体来说，两者的分歧对我们今天理解笛卡尔意义不大，而布朗什维克的观点早已成为基本常识。

所有事物的量度化、抽象化和广延化，只有在想象协助之下才能完成这一工作，因为想象能够将事物的各种感性特征进行可以纳入数学研究的形状与量度，而广延正是它们的共同种相。与感知的形象化不同，想象的形象化是为了使理智能够理解可感的实在事物。因此，广延与形状就代表了实在的物体本身。

为了实现这一点，笛卡尔认为必须通过天赋能力这一理智化的想象能力，将“广延”与作为其主体的“物体”合二为一，才能用前者取代后者，从而以想象构造实在性，即把量，尤其是连续量从偶性中解放出来，并用来构造事物在其自身的（per se）非实体性基底。在笛卡尔看来，“广延占据空间”和“物体占据空间”没有区别，而“物体拥有广延”也是一种需要澄清的说法，因为“我们并没有在我们的想象中形成两个分别的观念，一个是物体观念，另一个是广延观念，而是只有一个广延物体观念（unicam tantum corporis extensi）”。（规则十四，AT X 443-444，CSM I 59-60）相反，如果我们只使用纯粹理智，而不使用想象，则广延和物体就成为两个完全不同的概念。如果我们不再使用天赋能力，而是使用纯粹理智来理解“广延”，那么可以认为“广延不是物体”，因为“‘广延’这个词在这里被当成与上文不同的东西。在这里的含义中，它并没有相应于想象中特殊观念的东西，这种表达是纯粹理智执行的，只有纯粹理智拥有区分这种抽象实在体（entia）的能力。很多人就是这样犯错的，他们没有注意到，这里所说的广延，并不能通过想象得到理解，也不能通过真观念（veram ideam）来表象它”。（规则十四，AT X 444，CSM I 60）在这里，笛卡尔试图用广延来涵盖物体时，明确指出是通过想象来完成这一替换性的构造的。如果我们只使用纯粹理智，则广延与物体完全是两个不同的观念。只有通过想象，才能将物体想象为广延。因此，笛卡尔坦然承认在这些情

况下“我们能够并且应该在想象的协助下使用（这些术语）。因为即使理智精确地注意着词语所指代（designatur）的东西、而想象则应该形成这个事物的真观念，由此当需要出现时，理智就能够被转向这个术语所还没有传达的其他情况（conditiones）上，而且它也不会不留意地排除这些情况”。（规则十四，AT X 445，CSM I 61）正是想象对可感事物的感性情况能够进行理智化构造的能力，使可感的具体真实事物完全被等同于广延，由此，事物的实在性就被彻底抽象化为量度化的广延结构。这是笛卡尔对物理世界进行广延构造的最关键所在。

第二，构建量度的层级结构，形成量度的秩序。笛卡尔通过量度所构造的物体虽然是均质的，但并不意味着彻底的相等，而是允许单一量度结构实现层级化，能够容纳秩序和比例，从而将已知者与未知者进行连续化的对接。（规则十四，AT X 447，CSM I 62）这就意味着无论我们是在面对一个未知的事物，还是面对一个已知事物但有很多未知的属性，都已经被先行纳入已知的量度结构中了，而这些量度的子项与种相，正是维度、单位和形状。（规则十四，dimensio，unitas，figura，AT X 447，CSM I 62）无疑，这三个作为种相的量度，也是依靠天赋能力的想象力构造的，而且可以完全依据于人的认识能力而得到缩减、重构。比如对于维度的选择和设计，笛卡尔就认为“如果我们在这里选择那些最能够协助我们想象的维度，那么对于我们在想象中所描绘的维度，我们同时注意的绝不要超过一个或两个，即使我们意识到我们所处理的问题所涉及的维度还存在着其他任意多个”。（规则十四，AT X 449，CSM I 63）这就说明，想象作为理智与感觉的中介性能力，正是笛卡尔进行世界移基的核心枢纽，并由此最终构建起“秩序”和“量度”这两种科学方法论的核心目的。

第五节　连续量：世界连续性的三重构造

《规则》旨在建立统一科学，并把在经验中相互无法通约的各种知识、技艺进行通约，确定统一的秩序和量度。（规则一，AT X 360，CSM I 9-10）经验和技艺与身体密切结合，缺乏严格性和精确性，所以知识呈现为碎裂和离散的状况，而统一科学就是要将离散的知识构建为连续的科学整体。笛卡尔既需要通过物理－数学建构自然科学与数学的连续性，通过几何的代数化建立连续量和离散量的连续性，也需要建立心灵的纯粹理智、想象与感觉的连续性。具体来说，《规则》试图建立世界连续性的四重构造：

第一，心灵—直观—演绎。从心灵直接的直观明见性出发，笛卡尔找到了能够绝对自身确证与信任，并且当下把握的无条件开端，它使心灵与直观之间，以及直观和直观对象之间，建立起了连续而直接的确定性链条。而从直观到演绎的演进，也依然是在记忆的辅助和直观的担保之下完成的。

第二，直观活动主要处理那些当下把握的、非复合性的简单对象，以及一些步骤简单的推论活动。（规则三，AT X 369，CSM I 14-15）为配合这一活动，笛卡尔利用“简单自然”这一概念将复合的认识对象进行还原。这也是为什么笛卡尔反复强调，要将复杂的命题和认识对象进行分解，最终找到最简单的组成项，并且发现这些组成项之间的确定关系。因为只有最简单项及其最为自明的连接关系，才能将心灵的直观明见性与无法一下把握的复合对象进行连续性的对接，从而延长明见的链条。

当然，物质事物的连续量关系，与心灵及其对象的连续性不是一回事。前者依赖于可通约的量，后者则依赖于直观明见性的

担保。简单自然起到了统一两者的作用、它的重要性在于它已不再只处理心灵中非物质性的数学对象，而是扩展到类似于本体论的普遍奠基范围。它既处理心灵中的最简单项，也构造了物质性事物在心灵中的存在形态，以及心灵和物质共有的最简单项。它改造并且重组了传统形而上学、数学和物理学的奠基，将之纳入心灵的内在明见秩序之中，是第一重连续性发展到世界维度的重要一步。

第三，与第一组规则不同，第二组规则要将这一连续性继续发展到未知的问题中，亦即建构未知量和已知量之间的连续性，从而使问题得到完满的理解。所谓完满的理解，就是指将直观明见的担保范围进行合法的推扩，以使有待解决的问题依然处于这一担保范围之中。第三重连续性的关键能力正是作为天赋能力的想象力，它将可感事物进行广延化的抽象，从而进一步形成理解世界的连续性。笛卡尔既需要在同一类感觉的不同可感性质（诸如不同颜色）之间建立连续性和通约性，也需要在不同的感觉活动之间建立共通感的综合统一，从而完成对可感事物的普遍数学改造。

第四，这一重连续性的构造本来是第三组规则的任务，处理不能被完满理解的问题，亦即无法完全被纳入第二组规则推扩范围的情况，已知量和未知量难以建立明见的连续关系，而其所处理的研究对象也无法完全化约为第二、第三重构造中的最简单项。笛卡尔显然意识到，这一任务在既有的《规则》框架中难以完成。

因此，现存的《规则》中对心灵－世界连续性的建构只有上述前三种方式。其中第二种方式对简单自然的构造，是在规则十二中先行论述了第三种方式才提出的，这一构造服务于对世界进行普遍数理化、连续量化的任务。从这个意义上说，除了第一重连续性依然局限于心灵内部的秩序，第二和第三重连续性都是在想象能力的

支配下，对世界进行最简单项的化简与连续结构的奠基活动。

如果说贯穿于第二、第三重连续性的基础能力是想象，那么它所要建构的底层结构就是连续量。对物理学和自然研究进行整体的量化，关键就在于以连续量的方式，弥合本体论层面的离散性状态。因此，笛卡尔在对物理-数学问题进行多年研究之后所写作的《规则》，就是以取代本体论奠基的方式，用连续量及其心灵奠基终结传统形而上学和神学的世界奠基。正是这一点，将笛卡尔与伽利略、毕克曼等人决定性地区别开来。

也因如此，我们才能在《沉思集》的第五沉思中看到，在《规则》中带有某种本体色彩的连续量，发展成为“物质性事物的本质”：“在我探寻除我之外是否有事物实存之前，我必须考量这些事物的观念，因其存在于我的思想之中，并且看看它们中哪些分明，哪些模糊。比如被分明地想象的量，或者哲学家们通常称呼的‘连续量’(continuam quantitatem)，这就是我在长度、宽度和深度中所分明想象到的量，或者量化的事物的广延。我还列举了事物多样的部分，我给这些部分分派了多样的量度、形状、位置和位移。我还给运动分派了多样的绵延。”(AT VII 63，CSM II 44)在这一段对物质性事物本质的刻画和分类中，笛卡尔延续并深化了《规则》中关于连续量的基本思想。两处表述的相同之处在于，连续量包含事物的广延，以及其在空间、时间中的基本构造单位。连续量既可以被分割为具体单位与限度，又可以为各个具体事物赋予共同的尺度和秩序。而连续量从数学概念转变为自然事物的构造者，是通过想象能力完成的。不同之处在于，第五沉思的连续量从秩序和量度的层次深化为对物质性事物的本质刻画，从而将抽离本体论的《规则》，上升到了形而上学的高度。如果说离散量在《规则》和《几何学》中体现为通过普遍数学和

几何学而纳入连续量的整体结构，那么在形而上学的建构中，离散量和连续量都脱离了“量”的特征，成为对“是什么”的形而上学回答。

因此、对笛卡尔第一哲学对物理学建构的考察，需要将其回放到“物理-数学”问题和《规则》时期的探索才能予以整体理解。统一科学的连续性，既是为了确保直观的明见性可以覆盖整个科学研究的进展，打通理智和感觉之间的隔阂，从而以主体性转向的方式建构对可感事物的抽象把握，同时也是为了在这一前提之下建构统一科学所需要的共同秩序与量度。在这三重连续性的建构之中，第一重连续性诚然是奠基的关键，然而第二重连续性才是将这一心灵秩序进行世界化改造的关键。

第六节　理解可感物：直观和演绎的拓展

笛卡尔在规则十二中提出要利用理智、感觉、想象和记忆共同认识事物时，讲到了这一做法的三个任务（规则十二，AT X 410，CSM I 39）：

第一，分明地直观简单命题。

第二，将正在追问的事物与我们已知的事物进行正确的结合，以便知晓正在追问的事物。

第三，找出应该彼此进行关联比较的事物，以使我们能够最大限度地使用我们人类的能力。

《规则》的三组规则，与这三个任务有对应关系。第一个任务是直观活动考察最明见的对象，第二个任务是在已知对象与未知对象之间构造连续的秩序，第三个任务则处理不同未知对象之间的关

系。《规则》停留在第二个任务之处，说明这一任务是决定《规则》成败的关键。它力图将未知的可感事物转化成可以被直观所确定的已知量，想象也因而在此发挥了综合理智与感觉的重要作用。

规则十二试图实现从普遍数学到物理学构造的过渡，从而完成“物理-数学”的构想。这一过渡的核心是将可感对象进行理智化的抽象和象征，从而形成从认识者和被认识者的双向汇合，完成这一汇合的前提在于考察人类认识能力的范围。这一范围包含三种认识：第一，自发的明显之物（quod sponte obvium est）；第二，以某种方式通过一事物而认识另一事物；第三，这两者所演绎出的东西。（规则十二，AT X 411，CSM I 39）

对自发明显之物的认识，又涉及对人的心灵、被赋形的（informetur）身体以及两者结合体（in toto composito）的考察。（规则十二，AT X 410，CSM I 40）以上三种认识既呼应着此前的直观与演绎方法，也对这两种方法进行了拓展。比如对自发呈现的明显之物的认识，不再只发生于纯粹的理智活动之中，而是有了感觉、想象和记忆的协助，因而才需要考虑身体对于我们认识活动的作用，才会把被赋形的身体及其与心灵的结合体纳入考量，从而预备着简单自然的构造、分类及其复合结构。也正是从规则十二开始，直观活动走出纯粹心灵的范围，进入对可感物体的认识，演绎活动同理。因此，《规则》包含了三种不同的直观和演绎活动：

第一，对非物体性事物的直观和演绎：直观是纯粹心灵的理智活动所形成的确定无疑的直接认识，它不证自明，而演绎则是在此基础之上形成的思考链条。（规则三至规则十一）

第二，对物体性事物的直观：在感觉、想象和记忆协助下的理智能力所形成的对物体的抽象化直接认识。（规则十二至规则十六）

第三、对物体性事物的演绎：通过规则十二至规则十六对物体的普遍数学化、广延化，在未知量和已知量之间建立连续的链条与等式。（规则十七至规则二十一）

要澄清理智如何认识可感物体，反过来需要我们同时澄清如何感觉地、想象地理解物体，同时要求我们能够将直观能力拓展到对物体性事物的认识之中。与此同时，我们还能沿着这种拓展的直观能力、对物体的普遍数学化结构进行演绎活动。

如前所述，《规则》第一部分对于直观的定义排除了感觉和想象，但规则十二却一反这种剥离性的做法，转而采取从感觉到想象、再到纯粹理智的层级抽象进路，肯定了感觉和想象作为认识可感物体的必要性和开端性。如若没有它们自发地向我们呈现外物，我们的认识活动就无法拓展到非心灵性的事物之中。这种自发呈现的状态，同时也预示了第六沉思中基于身心结合体的我思被动性。正因如此，笛卡尔才在这里将身体性的因素也纳入了自发呈现的认识范围，是身体（亦即被心灵所赋形的身体，而非被心灵所排除的身体）及其与心灵的结合，才启动了心灵对可感物体的认识。

笛卡尔首先从认识者的能力角度考察了这一活动的发生过程。毫无意外，这一过程正是从对身体和感觉活动的肯定而开始的："就所有的外感官（sensus omnes externos）都是身体的部分而言，即使我们是通过主动的活动（actionem），亦即位移而将外感官应用于对象的，但准确来说，我们还是通过被动的活动（passionem）而进行感觉的，出于同样的方式，就像是蜡块借助印章而接受了形状（figuram）。不应该认为这只是一种类比。"（规则十二，AT X 412，CSM I 40）尽管我们的外感官（比如观看、触摸等）在进行感觉时的确发生了身体器官的主动位移，但就感觉活动本身来说却仍然是被动的。它依赖于可感万物的自发刺激，由此才能形成对外

物的感觉，一如印章将图形印制在蜡块之上。笛卡尔的普遍数学对可感对象的抽象，同样也形成了简化的几何形状。利用亚里士多德对于蜡块和印章关系的经典例证，笛卡尔意在说明我们的外感官与外物的刺激之间的确发生了机械论意义上的生理学运动，蜡块的例证并不只是类比，而是真实发生的生理活动。感觉活动只能在身心的结合基础之上才可以发生。

与第六沉思的具身性经验和所谓“原初概念”的平行性不同，笛卡尔并没有将感觉的被动性视为与纯粹心灵不同的另一开端，而是将其树立为我们利用想象能力进行抽象活动的前提。在感觉活动呈现的多样化性质与内容之中，笛卡尔保留了形状：“没有什么能比形状更容易落入感觉之中（sub sensum cadat）了……形状的概念如此共同且简单，以至于它包含在所有可感之物中。”（规则十二，AT X 413，CSM I 40）毋庸讳言，形状在感觉活动中的核心意义，在第二沉思对蜡块本质的理解中再次出现。不过区别在于，规则十二还进一步通过形状为其他一切感受内容和性质进行改造和抽象，使感知活动的一切对象都抽象为可以被理智在想象的中介作用下所能把握的几何形状。

从感觉到想象的转变，是在共通感（sensus communis）的作用下完成的。也是出于共通感的这一特征，让-马利·贝伊萨德（Jean-Marie Beyssade）特别强调了它在非物体和物体之间的特殊联通作用。[1]一般来说，共通感和想象、记忆等能力都属于内感官。

---

[1] 参见Jean-Marie Beyssade, “Le sens commun dans la *Règle XII*: le corporel et l'incorporel,” in *Descartes au fil de l'ordre*, Paris: Presses universitaires de France, 2001, pp. 69-88。整体来说，让-马利·贝伊萨德对于共通感的讨论也是着眼于《规则》中的纯粹理智如何与感觉乃至物体之间形成转化和衔接关系的问题。在他看来，这一问题仍然需要在《沉思集》的第二沉思中才能得到进一步的展开。

作为内感官，它并不依赖于某种特殊的身体器官，而是能够将不同渠道的外感官所接受的杂多感觉进行统一，否则我们的视觉、触觉等外感官活动既无法构建统一的感知者，也无法形成统一的感知对象。在从外到内的转变中，“没有任何实在的实体物（entis reali）从一处转移到另一处”。（规则十二，AT X 414，CSM I 41）而共通感既隶属于感觉，又同时处于想象之中。如果说外物的刺激是印章、外感官是蜡块，那么共通感则化被动为主动，在抽象的活动中成为印章，并把共通感中所形成的形状观念印在了想象这一蜡块之中。无怪乎笛卡尔会认为心灵的认识能力有时主动，有时被动；有时是印章，有时则是蜡块。（规则十二，AT X 415，CSM I 42）这就成为纯粹心灵的理智能力得以通过想象活动把握可感物体的枢纽。想象一方面被动地接受了共通感塑造的可感性质形状化，将之保留在记忆之中，另一方面又主动地将之作用于理智，理智在接受了这些形状之后，又主动对它们进行了分明的直观活动。

因此，直观活动在规则十二之中，通过外感官—共通感—想象—理智的一系列链条，极大拓宽了它在此前规则中的应用范围，从对心灵中非物体性对象的认识走向了对外部可感物体的认识：“如果理智的确打算检查某个能与物体有关的东西，则它（这个东西）的观念就必须尽可能分明地在想象中形成。为了更恰当地呈现，这一观念所表象的事物本身就应该展现给外感官。杂多物（plura）无法协助理智分明地直观个体事物。”（规则十二，AT X 416-417，CSM I 43）理智在直观一个处于杂多可感经验中的外物时，需要对这些杂多表象进行分明的想象，使之简化为可以被理智所直观的抽象形状，从而完成对物体的直观。

以上是从认识者的能力角度来论述心灵如何认识可感物体的问题，笛卡尔还从认识对象或被认识者的角度进行了化约和还原活

动，以便认识者和被认识者最终能够在认识活动中达到一致。对被认识者的化约和还原，最终体现为简单自然的建立，而隶属于广延的形状，同样也是一种简单自然，它是按照我们的认识所建立起来的秩序（规则十二，AT X 418，CSM I 44），是为了与我们的心灵符合一致而进行的对象化建构，是我们能够清楚、分明地直观到的最简单对象，无法进一步还原，并且毫无错误。（规则十二，AT X 420，CSM I 45）正如对认识者认识能力的考察区分为心灵、被赋形的身体以及两者的结合，简单自然也同样可以分为只属于心灵、只属于物体以及两者共属的。（规则十二，AT X 420，CSM I 44-45）

当然，对应于直观和演绎活动的区别，简单自然也会形成复合的结构。在冲动、猜测、演绎（per impulsum，per cojecturam，vel per deductionem）多种复合方式之中（规则十二，AT X 424，CSM I 47），只有立足于必然关系所形成的简单自然复合物，才能够完全排除其他复合方式所可能包含的错误，从而隶属于在直观担保之下的演绎活动，换句话说，只有直观和必然的演绎才是能够达到确定的真知。（规则十二，AT X 425，CSM I 48）

至此，笛卡尔通过认识者的认识能力与被认识者立足于普遍数学和简单自然的构造，建立了两者之间的对应关系，并在综合了感觉、想象、记忆和理智的天赋能力中，完成了心灵对可感物体的确定认识。不但如此，这一规则还形成了从第一组规则向第二组规则的过渡。如前所述，第一组规则是对简单命题的考察，并且仅停留于纯粹理性的认识，不存在怀疑和问题。而第二组规则开始动用感觉、想象和记忆能力，但因为我们已经构造了认识者与被认识者的统一，完成了对直观和演绎的拓展，故而面对未知的问题，我们也能够进行完满的解答，因为当被认识的事物自发地向我们呈现时，我们已经知道该如何利用共通感、想象和理智去分明地直观这个事

物，而非停留于被动的感性认识，并确定我们所认识的对象究竟是什么。我们还能以此为基础对这一问题进行演绎，形成复合对象的构造、还能够建立、证明这些简单对象之间的必然关系。这些成就都确保了我们在第二组规则中面对新问题时，能够以这些分明的认识而对问题进行完满的解答。（规则十二，AT X 429，CSM I 51）

因此，在规则十二开始从心灵移向物体之后，第二组规则就拥有了新的任务，亦即以广延和形状对物体进行想象，从而完成规则十二的任务，完满处理关于物体对象的命题所涉及的未知量，并与已知量构建起连续的必然链条，从而将对可感外物的认识继续置于直观的担保之下。而第三组规则将继续处理那些距离直观更远的对象，比如无法被化约和还原为广延和形状、无法进行理智想象化的可感经验，即所谓不能被完满理解的问题。这些第三组规则中的可感对象，已经在规则十二中通过普遍数学化的符号象征，将其重构为心灵可以直接明见地把握和信任的对象。然而与第三组规则不同，第二组规则所处理的已知量与未知量的关系，是可被完满理解的，直观活动可以贯穿于其中，而第三组规则则开始越出直观的管辖范围，从而使问题无法得到完满理解，遑论解决。

第一组规则的十二条规则里，第一条和第二条明确了《规则》的基本目标，并指出人类心灵能够形成真实的判断，获得不可怀疑的认识。第三条规则立刻提出直观和演绎这两种基础性方法。鉴于演绎的运动始终在直观的明见性管辖之下，所以直到规则十一，直观都始终处于主导性的奠基位置，并与想象和感觉完全分离开来。可以说《规则》第一部分就是要在纯然理性之光的担保下寻找不可怀疑的认识基础。

在将这一基础对外推扩的时候，规则十二一改之前的论调，指出我们最终应该“利用理智、想象、感知和记忆所提供的所有协

助"来进行认识活动（规则十二，AT X 410，CSM I 39），这就意味着笛卡尔需要将心灵内在的理智秩序，先天地应用在对可感物体的建构之中去。笛卡尔将可感事物的可感性质进行抽象化的剥离，并用普遍数学化的广延和形状进行象征化的替代，这一工作正是在理智的主导下，将感知进行想象化构造的结果。

在规则十二中，笛卡尔为三组规则赋予了不同任务。第一组规则（第一条至第十二条规则）揭示了那些"简单命题"（propositiones simplices）。与简单自然相似，所谓"简单"是指我们的理智可以凭借自身的自发性明见地直观到对象的真实性。因此笛卡尔指出："……它们（简单命题）一定是自发产生的（sponte occurrere），而不能被搜寻出来。"（规则十二，AT X 428，CSM I 50）无论简单命题还是简单自然，都是自发呈现的先天对象，无法通过后天的经验方法寻找出来。因此，第一组规则正是立足于心灵中天赋知识的自发性，揭示了心灵先天具有的认识原则与认识对象。

第二组规则（第十三条至第二十四条规则）继承了第一组规则的简单命题，区别在于它们可以被完满地理解，但由于需要处理未知量，所以并没有现成的解决。第三组规则处理那些不能被完满理解的问题。而能不能被完满地理解，取决于这些命题是否能够依赖于第一组规则的先天基础，换句话说，是否能够始终在纯粹的理性之光中明见地获得确定的认识。

以规则十二为开端的想象构造活动，最终并没有完全顺从感知活动的接受性和被动性。相反，对世界进行形状化构造的想象活动，是以抽离、排除感知对象中不能被形状化的性质为代价的。最终只留下广延和几何形状作为可感事物的象征，从而继续维持了理智的自发性所构造的主体性秩序，这同样也是规则十三至规则十六这四个规则的目标所在。

我们在《沉思集》的第二沉思中对蜡块的抽象活动里也能够看到《规则》的努力、作为理智对象的广延要比色香味这些可感性质更容易得到认识。《沉思集》同样先排除了感觉和想象对理智的干扰、构建了理智的内在自明（per se nota）基础，随后再借助想象返回感觉、并在感觉的被动性基础上开始恢复对世界的信任。

从规则十二宣告要开始利用想象、感觉，规则十三作为第二组规则的第一条规则继承了规则十二，将复杂的、表面的对象进行抽象，最终形成最简单的构成项和最小组成单元。在这两条规则之后，规则十四提出："应该将（问题）转化成物体的实在广延（extensionem realem corporum），并且通过想象的纯粹形状而整体展现出来，由此就能被理智更为分明地知觉（percipietur）。"（规则十四，AT X 438，CSM I 56）可以说规则十四的这一主张，决定性地开启了对自然事物广延化的抽象之路。它明确提出这一抽象是由想象来进行的，并最终在理智中获得明见的知觉。

笛卡尔在此强调的是理智的"知觉"，而非直观。从直观到知觉的细微变化，说明直观开始借助想象和感觉的协作，在第二组规则中得到了拓展。如前所述，知觉不但能够涵盖直观活动，同时也可以容纳心灵的其他几种认识能力。从规则十五到全书终止之处的规则二十一，都是在规则十四的这一总方向下展开的。当然，这一拓展仍然是以人类理智与物体的根本差异为前提的，让-马利·贝伊萨德据此认为这与后来的心物二元论具有内在的演变关系。[1]

具体来说，第二组规则可以细分为两个部分，规则十三至十六为第一部分，规则十七至二十一为第二部分。第一部分是在规则

---

[1] 参见Jean-Marie Beyssade, "«L'étendue n'est pas le corps». Genres d'être et façons de parler dans les *Regulae*," in *Descartes au fil de l'ordre*, pp. 89-106。让-马利·贝伊萨德以规则十四中"理智不是物体"的表述来为笛卡尔后来重启形而上学之后的实体学说寻找渊源。

十二的基础上提出的针对可感物体进行广延化、抽象化的四条基本规则、目的在于彻底奠定物理-数学的方法论，并同时对感觉也进行理智化的抽象。规则十三寻找问题最简单的构成项，规则十四将这一方法扩展到对一切物体的广延化处理，将其在想象中构造为几何形状、规则十五把外感官的感觉性质用理智化的想象进行重构，规则十六厘定记忆和注意力的范围。四条规则分别对应理智、想象、感觉和记忆这四种认识能力，共同完成可感对象的理智化工作。

笛卡尔这样总结这四条规则的目的："此前四条规则教导了如何从单个的主题中抽象出（abstrahendae sint）确定且被完满理解的困难，并对它们进行这样的缩减，即仅仅探索将某个（未知的）量度与某个已知的量度通过这样或那样的条件关联起来，从而认识到这些量度。"（规则十七，AT X 459，CSM I 70）显然这四条规则正应和了笛卡尔为第二组规则所确定的任务，亦即处理可以被完满理解的未知问题。它们尽管超出了第一组规则的直观范围，但依然可以通过感觉、想象和记忆的协助拓展这一范围，对一切物体搭建比例和量度的数学关系，从而与第一组规则形成完满的衔接。

从规则十七开始的第二部分是在规则十三到十六的方法论前提下，用确定无疑的方法处理未知量与已知量的比例关系，贯彻在直观统御下的演绎链条。只不过与第一组规则的方向不同，此处的演绎是从未知量出发，将其不断分解、重构到已知量的确定关系中，而第一组规则的演绎，则是从已知量出发，在直观的保证下，向未知量推进。

因此，第二组规则的任务有二：第一，将可感事物进行广延化、抽象化和符号象征化的想象处理，使之成为可以被理智分明地直观到的确定对象；第二，将未知量转化成已知量，使两者形成等式关系，从而完满解答未知的问题。如果说从规则十二到十六处理

第一个任务、那么规则十七就着手于第二个任务。

从未知量到已知量的衔接困难，在规则十七中是这样解决的："在接下来的五个规则中、我们将展示如何去克服这些困难，从而使一个命题中无论有多少未知量度，它们都能相互得到层级秩序化（subordinentur）……因此无论它们有多少个，它们都会构成一个与某个已知的量度相等的总量。"（规则十七，AT X 459，CSM I 70）笛卡尔在此继续贯彻了第一组规则确立的秩序和量度结构，在未知量和已知量之间搭建起基于秩序和量度的演绎链条，并依靠直观来保障这一链条的确定性，从而消除了未知量和已知量的断裂："对所提出的困难，应进行直接的通览（percurrenda），从有些项已知，其他项未知的状况中抽象出来，并且通过正确的推论（veros discursus），来直观单个项彼此之间的依赖关系。"（规则十七，AT X 459，CSM I 70）具体来说，这个演绎的链条在规则十八中还原为加、减、乘、除四种能够置于直观统御之下的基本运算。而规则十九明确指出，这些运算方法可以把未知量转变成已知量并进行比较，从而形成规则二十、规则二十一所建立的等式关系。这种等式关系，使未知量和已知量形成了可以相互依赖的必然关系，从而对要解决的问题形成了完满的理解和解答，满足了规则十二对完满理解问题所提出的三个标准。（规则十二，AT X 430，CSM I 51）

第七节　拓展的失败

毫无疑问，建立未知量与已知量在直观中的连续性，是笛卡尔解决世界离散性问题的重要入手点。然而这一连续性是否还能够延伸到第三组规则，从而在那些无法被抽象化的可感经验与前两组规

则之间建立连续的衔接？规则十二与第二组规则对直观和演绎的拓展，是否可以继续拓展到第三组规则之中去？显然《规则》停笔于第二组规则，已经说明了前两组规则与第三组规则的断裂。笛卡尔将第三组规则处理的对象规定为不能被完满理解的问题，而不能被完满理解，就意味着我们无法完全知道自己所应该认识的对象是什么，也不能完全知道以什么为基础演绎这一问题，最后也无法建立起认识对象结构中不同构成要素之间的必然关系。我们无法分明地做到对这三个标准的理解，也间接说明第三组规则的确已经超出了直观和演绎所能拓展的范围，这一拓展只能止步于第二组规则。

至此，我们已经看到《规则》中早期笛卡尔对世界进行移基活动的基本策略了。我们也可以回答本章第三节开始时提出的第一个问题，即为什么早期笛卡尔将研究的重点从物理－数学移向了心灵，或者更准确地说移向了“天赋能力”。笛卡尔清楚地看到，物理－数学作为一门科学方法论，本身无法证明它的确定性和明见性，这需要通过纯粹理智的直观活动才能做到。换句话说，笛卡尔要寻找到认识活动的绝对无前提性，这一努力在胡塞尔现象学中以不同的方式再度出现。不过物理－数学又如何证明自己的先天性，从而成为一门各个自然科学所共同依赖的严格的先验科学？在上文中我们已经看到，早在康德之前，笛卡尔已初步完成了认识论中的“哥白尼革命”，即通过想象这一理智化的中介能力，脱离事物在其自身中的实在性，转而依赖于心灵内在的认识结构来主动构造自然世界的奠基。想象能力由此彻底摆脱了被动性和接受性，并具有了抽离可感性质的建构能力。由此，笛卡尔才能真正以数学为原型，统一算术与几何，形塑普遍数学的方法论基础，并最终以我们的认识秩序来取代事物自身的实在秩序。正是这种从我们的认识能力出发，从绝对无条件的确定性和明见性出发的做法，保障了物理－数

学及其方法论是一门具有普遍必然性的先验方法论。因此，《规则》正是早期笛卡尔哲学进行主体性转向的探索结晶。

我们可以看到，面对世界离散化的趋势，笛卡尔如何力挽狂澜、实现了主体性认识能力秩序转向的思想革命。批判笛卡尔主体性哲学努力的人，大概并没有切身地体会到，笛卡尔身处世界离散化的虚无处境之中，面对欧洲科学的危机，实已无路可走。在他通过理智化的想象或者综合理智能力这一天赋能力重构自然世界的努力中，已丧失公度性、尺度性和共同性的离散化个体事物，被赋予了连续的量化结构。通过绝对项和相关项的构造，笛卡尔淘汰了实体与偶性的形而上学关系，并最终通过广延这一近似于本体论的概念抹平了实体与偶性的差异。不但如此，想象能力还抹平了不同存在者的经验差异及其不同属性的质料性差异，最终实现了第一条规则试图统一人类科学的使命。算术、几何、物理学，转变为在心灵的直观活动及其普遍方法论中具有连续性的统一科学。面对世界离散化对科学统一性的拒绝，笛卡尔不得不转而构造人类心灵秩序的内在连续性，并通过想象能力最终取代、克服了这一局面。

然而不幸的是，笛卡尔很快意识到《规则》所包含的重大缺陷使其不能被完满地运用于经验性的实验科学，普遍数学的方法论遭遇到了如何使经验具有合规则性的挑战，而纯粹理智的直观活动与天赋能力的想象构造，无力从根本上实现认识世界、构造世界的无条件性与先验性。笛卡尔此时的主体性转向之所以不够彻底，就在于他认为这一转向之后我们依然可以赢得世界经验的实存性，并解决物自体问题所可能带来的隐患。由理智主导的心灵秩序和世界经验的内在矛盾成为笛卡尔放弃《规则》的导火索，先天科学与实验科学尚无法形成统一性。伴随着对这一矛盾的反思，笛卡尔不得不重拾已被他放弃的上帝与形而上学之路。

第4章

世界经验的开端与心灵移基的失败

《规则》的未完成状态和此后笛卡尔思想的转向，都说明了这部未竟之作的内在困境。虽然早年的笛卡尔已意识到数学方法论可以提供统一科学的基础，并且成为自然研究的普遍性开端，但数学并不能把握自身的基础，它需要心灵的直观活动为之奠基。然而心灵及其直观活动在什么意义上又可以把握自身的基础？它又如何成为更加原始的开端？

谢林在《启示哲学导论》里，曾对自己的科学探索历程进行了类似于《谈谈方法》的简短总结。在他看来，之所以哲学是必要的，就在于无论数学还是物理学，都不能做到自身为自身进行奠基，这也是所有具体科学陷入困境的原因："数学学科在自身中毫无明显障碍地不断前进；但数学并没有把握自身；因为它并没有给出对它自身的解释，没有对它自己的可能性做出解释，进而一旦它想试着为自己奠基，就会恰恰因之而走到自身之外，它就会失去那个它唯有基于其上才能有所产出的基础。"[1]而语言研究、物理学与自然科学乃至对人类本身的研究，都面临着相似的挑战，即便将数学的确定性作为科学范本，也无法解决科学的自身奠基问题，而这一问题又最终走向了"为什么毕竟有，而非无"的形而上学基本问题。

---

[1] 谢林：《启示哲学导论》，王丁译，北京：北京大学出版社，2019年，第43页。

尽管具体的思想语境和笛卡尔不同，但谢林所面对的状况与笛卡尔的哲学努力息息相关。笛卡尔也曾将数学视为近代哲学的典范与基础、并尝试用相似的方式来把握哲学自身。他一生对于开端的多次调整、都集中在科学方法论和哲学如何获得自身奠基，并进而为其他科学奠基的问题上。

无论是《规则》还是后来的《沉思集》，笛卡尔也遭遇着谢林所检讨的近代哲学危机，那就是哲学的奠基与精神的展开如何赢得现实事物的现实性、实存性和经验性。当然，笛卡尔哲学尚未触及黑格尔与谢林极为重视的精神的历史性维度，但内在于心灵的理性秩序和现实实存事物的经验性之间，如何形成真正的统一性，的确是《规则》并未解决的问题，两者的统一取决于哲学如何从根本上获得整体的奠基。笛卡尔的深刻之处在于，他将这一问题的解决追溯到了“为什么毕竟有，而非无”的形而上学问题上，无论是永恒真理的创造，还是我思的自我证成，都是对这一问题的回应。

《规则》虽然拒绝了形而上学奠基，但依然为数学和物理学、普遍方法与经验科学的统一性提供了心灵秩序的基础。在这个意义上，数学方法论和形而上学，均属于笛卡尔对先验哲学探索的努力，并且提供了不同的知识开端。然而正如我们此前揭示的，《规则》在对科学进行方法论的先验奠基中，构造出与亚里士多德主义的自然抽象论完全相反的认识过程，这一过程不再是从感觉经验开始的抽象活动，而是从主体性内部的先验构造往外推扩的世界奠基，因而已经预示了主体性转向的先验哲学设想。在这一点上，《规则》中的想象并没有完成它所期待的两个任务：第一，阐明心灵直观活动的明见性为何可以成为先天科学的基础；第二，论述这一直观明见性所构造的普遍方法论，为何能够成为经验科学的先验条件。本章将围绕着想象的中介作用的失败，从直观问题以及经验

问题这两个主题来阐明《规则》的内在困境。在本书第二部分，我们将继续探讨这些内在困境如何迫使笛卡尔引入上帝与形而上学来完成更为彻底的世界移基，并继而对“为什么毕竟有，而非无”做出奠基性回答。除此之外，在本章中我们还会引入《谈谈方法》第六部分的相关内容，并以此说明笛卡尔在《规则》失败之后，同时还将观察经验与科学实验作为新的知识开端。

作为笛卡尔早期科学方法论的奠基之作，斯蒂芬·高克罗治指出笛卡尔的确在1628年放弃了这本著作的写作。之后他进行了一系列形而上学研究，[1]1629年至1630年间形成了“一个崭新的开始”，[2]而热内维耶芙·罗迪斯-刘易斯同样将1629年看作笛卡尔最早期形而上学思想的形成时刻。[3]在放弃《规则》的写作之后，笛卡尔一直苦苦寻找“崭新的开始”，这个物理学真正的形而上学基础。与此同时，莱斯利·约翰·贝克（Leslie John Beck）指出，《规则》包含了很多后来成熟思想的萌芽，但仍处于亚里士多德主义传统的影响下。[4]马里翁也揭示了《规则》与亚里士多德哲学，尤其是存在问题的潜在对话关系。[5]不过整体来说，《规则》的努力恰恰是希望去除亚里士多德主义的影响，它弃用了一系列传统哲学概念，并凭借综合理智能力，亦即“天赋能力”而实现统一科学的奠基任务。

笛卡尔在《规则》之后继续进行着数学与科学研究活动，并逐

---

[1] Stephen Gaukroger, *An Intellectual Biography*, Oxford: Clarendon Press, 1995, pp.111-112.

[2] *An Intellectual Biography*, pp.187-224.

[3] 参见热内维耶芙·罗迪斯-刘易斯对笛卡尔最早期形而上学构思和形成过程的分析：Geneviève Rodis-Lewis, "L'écho de la première métaphysique dans les *Méditations*," in *Le développement de la pensée de Descartes*, pp. 163-174。

[4] L. J. Beck, *The Method of Descartes: A Study of Regulae*, Oxfrd: Clarendon Press, 1952, pp. 1-8.

[5] 参见 *L'ontologie Grise de Descartes*, pp. 13-23。

渐开始为科学世界的奠基引入形而上学维度。1630年永恒真理学说的出现以及《论世界》中自然律的创造论前提，还有笛卡尔对“直观”“天赋能力”“普遍数学”“简单自然”等一系列《规则》中核心概念的放弃，都标志着世界的移基不再仅仅凭借心灵内在的理智秩序。让-马利·贝伊萨德指出，作为《规则》最核心筹划的“秩序”和“度量”，在1628年之后遭遇到了理性的界限。无论是不可理解的上帝还是不可分割的我思，都超出了《规则》的理性规划。[1]简而言之，笛卡尔的世界移基规划可分为三个步骤：

第一步，通过永恒真理学说和《论世界》中的自然律思想，为世界寻找超越理性秩序和实存事物的绝对奠基。

第二步，重提形而上学，通过《谈谈方法》第四部分和《沉思集》，将《规则》中的心灵与天赋能力深化为“我思”，对第一步中的上帝实存进行形而上学证明，同时将对自然外物的研究转化为物质的本质与实存问题。

第三步，重视世界经验，肯定感性知觉的真实性。通过《谈谈方法》第六部分和《沉思集》第六沉思，将外在于形而上学的可感世界经验通过实验科学和具身性体验这两个渠道收纳进来。

我们将在第5、第6、第7章中分别探讨前两个步骤的内在变化过程，而本章与第11章则将讨论第三个步骤。笛卡尔是在第二组规则的写作中放弃《规则》的。在此停止写作，意味着笛卡尔意识到，这种世界奠基无法走出理智的内在秩序，对世界的想象化象征系统与抽象表达，不能真正将世界经验收纳进来。然而与此同时，笛卡尔又始终对抗着物质主义的世界解释，从而不得不弱化世界经

---

[1] Jean-Marie Beyssade, “Ordre et mesure: Descartes aux limites de la raison,” in *Descartes au fil de l'ordre*, pp. 307-321.

验的实存性。[1]如果我们用《沉思集》来反观《规则》，就立刻可以发现普遍数学的方法论只能施用于物质性事物的本质，却无法进入它的实存。[2]简而言之，前两组规则既然已经拒绝了世界的实存性和经验性，又如何为这一它所拒绝的世界立法？这一基于心灵内在性的普遍方法论，如何先天地施用于经验化的实验科学？[3]

第一节　直观明见性开端的不彻底性

在讨论《规则》中的感觉经验之前，首先应该澄清直观理论的具体困境。笛卡尔在《规则》中对直观给出了如下定义：

---

❶ 参见Daniel Garber, "Descartes Against the Materialists: How Descartes' Confrontation with Materialism Shaped his Metaphysics," in *Descartes' Meditations: A Critical Guide*, ed. Karen Detlefsen, Cambridge: Cambridge University Press, 2013, pp. 45-63。因此，即便笛卡尔放弃了《规则》，也并没有放弃这种心灵移基对世界的物质主义解释的拒绝。正是这一拒绝，促使笛卡尔转入更有深度的我思概念。

❷ 大卫·拉希特曼（David R. Lachterman）分析了在1637年《几何学》中隐含的本质与实存关系的问题："Objectum Purae Matheseos: Mathematical Construction and the Passage from Essence to Existence," in *Essays on Descartes' Meditations*, ed. Amélie Oksenberg Rorty, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1986, pp. 435-458。拉希特曼并未论及普遍数学问题，但仍然可以通过比较《几何学》与本质、实存等形而上学概念的关系而反向观察到普遍数学所隐含的局限性。显然此时笛卡尔已经放弃了普遍数学对于世界实存性和经验性的拓展，更为自觉地将数学研究视为不考虑世界实存的学科。这一问题的解决需要通过具身性经验的揭示才能够展开，亦即从完全并列于数学研究的另一开端开始。

❸ 在约翰·舒斯特看来，《规则》的困难有三：第一，它没有整合《规则》方法论与其微粒说和机械论自然构造的内在张力；第二，心灵的知觉活动不只是纯理智的，也无法完全包含在形状的图形化结构中；第三，数学化的对象构造难以完全在想象之中完成。参见"Descartes' Mathesis Universalis, 1619-28," pp. 73-79。我们认为第一个困难的解决实际上依赖于对后两个困难的解决，其中第二个困难是最为核心的挑战。因此，本书第3、第4章以及第6章没有详细讨论第一个困难，而是集中于分析仅仅从心灵纯粹理智的直观出发，为何无法完成对世界的重新架构。笛卡尔当然意识到了这些困难，并因此使用"天赋能力"作为调和这些张力的枢纽。然而这种调和工作并不能从根本上解决这些困难。

> 我所理解的直观（intuitum），并不是相信流变的感觉，也不是对想象的组合进行的错误判断，而是纯粹而专注的心灵（mentis purae & attentae）形成的容易且分明的构想（conceptum），以至于对我们所理解的东西不可能有怀疑。而且同样的是，直观是纯粹而专注的心灵不可怀疑的构想活动，它仅仅诞生于理性之光，而且它比演绎更确定，因为它更简单，尽管如前所述，演绎并不是人会错误执行的活动。因此每个人都可以在心灵中直观到他实存着，他思着，三角形是由三条线构成，平面是由单独一个表面构成，如此等等。（规则三，AT X 368，CSM I 14）

笛卡尔一开始就将直观活动与感觉和想象做出了严格区分。此处的想象和理智化的想象能力并不相同，前者是从感性经验而来的组合和构造，后者则来自理智对有形体事物的抽象化重构。感觉的可变动性和感性想象组合的欺骗性，都说明直观活动具有不可变动的确定性和真实性。它来自摒弃了感觉和想象的纯粹心灵活动，因而只可能来自纯粹的理智能力。它是对真理的直接把握和确信，而这些真理正是无条件的、不证自明的（per se nota）、非演绎性的最基础真理。[1]在这里笛卡尔提到了“我思”的第三人称表述形式，以及最基础的数学真理。这暗示着人类理性秩序中最首要的真理是由直观活动担保的。不过尽管直观的地位如此重要，这一学说却具有如下几个方面的内在困境，致使笛卡尔无法将这一开端贯彻到

---

[1] 明见（evidens）和自明（per se nota）有所区别，前者是指对一个认识对象的认识具有显而易见、直接确定的真实性，而后者是指一个认识对象的确定性不再需要通过从其他命题、其他对象中推论而来，仅凭自身的真实性即可获得确定的认识。《规则》中笛卡尔主要使用的术语是前者，后者可以澄清前者的来源与基础。

底，而直观相比于我思的缺陷，将在第7章第三节中进行讨论。

1. 直观明见性的来源问题

直观获得的真理不能再依赖于其他演绎活动或者命题，否则这种最首要的确定性就成为派生性的真理。笛卡尔通过直观活动试图解释作为理性基础的最原初真理是如何发生、如何得到确信的，它提供了真理的开端，也重构并确保了认识对象的真实性。这一开端并不是形而上学意义上的本原，而是心灵的能力及其活动所带来的最首要的确定性、真实性和明见性。

在认识理论中，奥卡姆为直观赋予了极为重要的基础性地位和意义。如前所述，奥卡姆的唯名论思想内在包含了经验论的若干雏形，如废除普遍本质的实在性，拒绝心灵内在天然拥有的天赋观念等。然而如果只有个体事物及其形质结合才是现实实存的东西，而无论心灵内外均不存在先在的共相，那么我们如何能够形成抽象的普遍概念？显然奥卡姆同样需要处理个别的可感之物与普遍的抽象概念之间的衔接问题。而奥卡姆的唯名论立场与经验论倾向，使其认识理论不可能从普遍事物开始。对纯粹特殊的个别之物的感知与认识，是我们一切认识活动的开端，而这一开端就正是依靠直观开始的。直观是对特殊个别之物的直接性认识，并为普遍和抽象的认识提供了基础。[1]

---

[1] 对于这类认识，奥卡姆首先区分了非复合性的（incomplexum）简单认识对象和复合性的（complexum）对象，后者涉及多个对象的组合，比如判断活动。而对于简单认识对象，则又可以区分为直观认识和抽象认识两种。抽象认识或者是对某个共相的认识，或者无从得知这个对象的实存与否。而直观认识则可以对个别之物的实存进行直接认识，参见 *Ordinatio*, Prologue, 1, art. 1, OTh I, pp. 16-24。在《自由问题集》中，奥卡姆同样表达了这一观点，并明确区分了直观认识和抽象认识，参见 *Quodlibeta*，V，q. 5，OTh IX，pp. 495-500。

尽管都把直观作为认识活动的基础，笛卡尔却赋予了直观不同于奥卡姆的意义，他特意强调了自己对直观的理解与经院传统的差异性。（规则三，AT X 369，CSM I 14）他剥离了奥卡姆的直观理论中经验论的因素及其认识对象的个别性，而保留了直观活动的直接性、当下性和奠基性，并且扩展到了对简单对象组合体（命题）的认识，将直观的范围厘定在人类理性秩序的基础性真理之中。这就意味着直观不再只是一种初步的认识活动，而是具有为一切有效知识奠基的开端性意义。

直观活动所确定的真理，也在暗中呼应着本书第5章中将要讨论的永恒真理。这些永恒真理是最直接、最明见的形而上学、逻辑学、数学和物理学真理，是人类理性秩序的边界和基础，是无需依赖其他命题与结论的真理。上述《规则》引文所列举的“他实存着，他思着，三角形是由三条线构成，平面是由单独一个表面构成”等直观命题，正属于后来的永恒真理。（AT VIIIA 24，CSM I 209）《规则》认为，这类真理的数量远多过人们已注意到的（规则三，AT X 368，CSM I 14），同样他也认为永恒真理没必要全部列举，因为它们多得“不可胜数”（innumera）。（AT VIIIA 24，CSM I 209）如果说永恒真理学说确立了它们的超越性来源，那么我思则确立了这些真理的明见性来源。

无论是直观，永恒真理的创造，还是我思，都是为了说明理性秩序的奠基究竟是何以可能的，以及哲学与科学的开端应该如何确立。树立直观活动的开端性意义，不仅是为了说明这些无前提的真理是确定且自明的，更重要的是显现了这种确定性和自明性的不可怀疑性。直观活动是心灵简单而专注的直接认识，去除了一切中介性的环节，从而是纯然理性的直接呈现，并因而得以避免一切怀疑论的威胁。它们值得信任，并不是因为它们具有自然的实在性，而

是因为纯粹的心灵不会欺骗心灵。

然而正是在这一开端中，笛卡尔并没有进一步澄清这种明见性的来源究竟是什么。心灵对这些最基础的真理能够形成毫无可疑的直接认识，但这种不可怀疑性究竟来自何处？我们又如何真正相信，这种不可怀疑性就能够确保真理的真实性。真理之“真”，究竟真在何处？我们究竟“信”的是什么？

直观活动，既是马里翁所说的“监管”，[1] 同时也是提供信任的担保。我们无法相信感觉和感性想象呈报了确定意义上的“真”，但却能够相信纯粹的理性之光明见地呈现的“真”。然而直观究竟在什么意义上能够确保这种“真”可以被心灵无条件信任？是否有可能我们的心灵在犯错，而我们却毫不自知？

笛卡尔在对直观活动的解释中，提供了直观真理的两个特征：简单、确定。（规则三，AT X 368，CSM I 14）“简单”的非复合性，意味着直观的对象不能再被分解为更基础的认识要素，而“确定”意味着直观到的结果不会变动。然而这两条标准不能取代“真理”本身的标准，更无法澄清真理究竟从何而来。一方面，这些直观到的真理并不是经验的可感对象，另一方面，它们也不是人类心理活动的产物。它们存在于心灵之中，但心灵却并不是这些真理的作者。我们所信任的，是我们心灵中的纯粹理性能够对这些真理形成最为确定的认识，但我们又为什么相信自己的心灵能够担保这些

---

[1] 在马里翁对《规则》（全称《在探寻真理中对指导精神有用而清楚的规则》，*Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*）的翻译和评注中，他没有采用法语的“直观”（l'intuition）来翻译拉丁语的“直观”（intuitus），而是采用更接近拉丁语原意的“观看”（regarder），而“garder”就有监视的意思，从而将笛卡尔对直观的用法和后世德国古典哲学、现象学的用法进行了严格区别。参见 *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*, trans. Jean-Luc Marion, La Haye: Martinus Nijhoff, 1977, pp. 295-301。

真理的真？显然仅仅诉诸不证自明的明见性，并不能为这些真理提供万无一失的先天确定性。

《规则》中的直观理论提供了认识真理的心灵能力以及真理呈现的方法论条件，却无法澄清真理的来源与基础。尽管笛卡尔并没有详细论及放弃“直观”这一术语的原因，但从两年后提出的永恒真理学说中可以看到，这些真理之“真”的担保转交给了不可理解而超越的上帝。笛卡尔引入上帝的创造，落实了真理的来源问题，为这些既不是心灵创造又不在经验可感世界之中的真理找到了作者。是上帝创造了这些真理，并担保它们在我们心灵中永恒为真。

然而上帝对于人类理性秩序的超越性，又在暗中成为这些真理的破坏性力量。故而笛卡尔还需要通过相对于我们心灵而言的明见性，来真正担保这些命题的不可怀疑性。换句话说，我们之所以相信直观活动，是因为我们相信心灵的理性能力。所以，我相信真理要让位于我相信我自己的纯粹心灵。不消说，“我思”回应了为什么我相信自己的心灵可以成真的问题。当笛卡尔在第一沉思中进行怀疑活动，并继而宣告“有一个我实存着”不可怀疑时，他深化了直观理论的形而上学深度。之所以2＋3＝5能够在直观活动中明见地被确认为真，是因为我们首先确立了“我思”这一一切明见性中最伟大、最普泛的明见性。一切真理首先是对我而言的真理，而这首先取决于我对于我而言是不可怀疑地为真的，这也是后世德国古典哲学中先验统觉问题的来源。当我们在直观活动中明见地理解2＋3＝5时，关键不在于这些数字和加法的运算，而在于这个等号是由什么来担保的。当我们意识到自己是实存着并且思考着，当我们确信三角形是三条边构成时，这里的“是”又是如何“是起来”的。它为什么能够合法地连接“三角形”和“三条边”，并且对这

一判断进行综合？所以笛卡尔在为这些真理赋予超越性的、不可见的神圣来源时，还需要寻找“最存在”的存在者，以便在形而上学的意义上澄清“是起来”的先验基础，而这必然是对直观活动的深度挖掘。无论是等号，还是“是”，都首先奠基于“我是我”，我意识到我的存在，我对我而言是最值得信任的基础，是不可再还原、再追问的最明见奠基。

相比于我思而言，《规则》中的直观明见性是不彻底的。对直观明见性的反思，促使他意识到上帝与形而上学的必要性。直观活动既需要超越明见性的、不可见的来源，同时也需要比直观明见性更为明见的自我内在意识来源。上帝与我思，一暗一明，共同澄清了明见性为什么是先天的、不可怀疑的。

2. 为何信任记忆？

在《沉思集》中，面对“笛卡尔循环”的指责，笛卡尔指出这个循环并不存在，因为我思清楚、分明的知觉确保的是当下拥有的认识对象是真的，然而当我们的思考步骤逐步推进时，此前曾真实知觉过的步骤，未必依然值得信任。上帝的出现，就是为了完成对记忆为真的担保。（AT VII 69-70，CSM II 48）从这个角度可以发现，《规则》中演绎活动的每一步骤尽管都是在直观的监管下完成的，但是当这些步骤进入前后相继的时间序列时，直观对于其中一个环节的专注状态，不断移向新的下一环节，我们该如何相信记忆中曾经通过直观所获得的确定性呢？我们只能确保其中的每一步骤都是在直观的监管下进行的，但我们并不能一次性地用同一个直观活动统观所有步骤。在《规则》中，尽管笛卡尔提出了直观与演绎这两种基本方法，但严格来说，演绎之所以可以合法地推扩，也是因为它并没有脱离直观的担保。如果引入记忆活动，则直观如何担

保我们对直观曾经的记忆依然值得信任？直观作为无时间性的，或者瞬间性的活动，如何能够在时间中统一这些思想的运动、前后的相继所形成的演绎链条？[1]

在《规则》中，笛卡尔仅仅将这一信任委托给“记忆”：“即使我们不能一眼直观到（uno eodemque oculorum intuitu）这种联结（connexio）所依赖的所有中间环节，只要我们一个个地检查过（perlustraverimus）这些联结，并且记得（recordemur）从开端到最后每一个联结与其相邻者结合着，则我们就能认识这种联结了。”（AT X 369-370，CSM I 15）这就意味着所有环节的整体统一性并不是靠直观完成的，我们不能看到所有的联结，而只是相信我们记得这些联结。进行直接把握的直观活动，则发生在心灵当下在场的瞬间，并从瞬间中显现出真理不变的确定性，从而不在经验时间的运动中发生，而是依赖于终止心灵运动的相继性所进行的瞬间把握。演绎活动是心灵的运动，技艺经验的展开，它经历了前后相继的过程，并复合而成，而这就极大地增加了认识活动链条的不确定性。一静一动，瞬间与相继，隐隐揭示出了直观与演绎所指向的另一层含义：永恒与时间。笛卡尔之所以使用记忆作为认识活动链条的担保，就是为了在瞬间中显现的永恒与前后相继的时间之间架起桥梁，使离散于经验时间序列中的多个认识活动统一在永恒的瞬间确定点上。然而《沉思集》质疑了这一处理，因为我们的记忆同样可以发生错误，我们会错误地信任曾经的信任。上帝在《沉思集》

---

[1] 记忆的这一可错性在《规则》中没有得到足够的重视，而在《沉思集》、与伯尔曼的谈话等不同地方，笛卡尔多次强调记忆的不可靠性，从而也构成了对《规则》的内在批判。参见莱斯利·约翰·贝克的相关讨论：L. J. Beck, *The Metaphysics of Descartes: A Study of the Meditations*, Oxford: The Clarendon Press, 1965, pp. 147-149。在贝克看来，在真理的担保问题中，笛卡尔形而上学需要第五沉思中的上帝实存证明，而无法将之委托给《规则》中的记忆。

中的出场，首先是为了确立对记忆的信任。

因此，直观活动因为缺乏“我思”的先验统一性，无法对演绎活动形成贯穿全体却又并不经历相继与流变的直观统一性。在我思的结构中，无论我思的活动有多少不同的样式，又如何在时间中不停变更，但它们都能被收入作为理性、理智的我思支点之中。在这个意义上，演绎的多样性、差异性和时间性，都超出了一次专注的直观活动所能先验管辖的范围。无时间的瞬间直观，和有时间的演绎，两者不能形成真正的同一。在《沉思集》中，这具体表达为两种对我思的定义：第一种是将我思理解为理解、理智等不变的基底，第二种则是不停变更的我思具体样式。（AT VII 27-28，CSM II 18-19）后者能被纳入前者，是因为前者已经从形而上学的意义上证成了我思对于一切我的意识活动、知觉活动的奠基性。不消说，作为直观活动执行者的心灵，为何升级成为实体化的我思，部分正因为笛卡尔力图塑造稳固不变的理性核心点，从而弥合两种自我形态的内在张力，使任何意义、任何方式的自我变更和思想活动，都能永恒地收入不变的基底之中。

3. 直观与感觉的断裂

不但如此，直观明见性的开端只涉及纯粹理性之光范围内确定无疑的真理，然而《规则》的意图在于将这些真理先天地应用于可变的感觉经验之中，从而一劳永逸地为经验奠定先验的方法论基础。而当直观明见性开始推扩自身的范围，将这种监管能力和自身信任施用于感觉经验之中时，就出现了断裂。纯粹理性能力、想象和感觉，无法通过直观活动统一起来。这也是笛卡尔放弃直观概念的另一重要原因。与之相比，《沉思集》所提出的真的标准，则使用了“知觉”（perceptio）这一概念：“所有我清楚、分明知觉的，

都是真的。”（AT VII 35，CSM II 24）在此笛卡尔并没有使用“理解”。相比于直观以及纯粹理性能力，知觉概念的弹性和施用范围要广泛得多。它既可以是纯粹理性能力的运用，同时也兼涉想象、感觉、意愿等其他所有我思活动，这就确定了我思在我所意识到的一切活动中绝对的基础性地位，避免了从直观到可感经验的过渡出现断裂，从而突破了直观的纯粹性和专属性。

在《规则》中，这一过渡还是由想象来承担中介作用的，这也是“天赋能力”这一概念的意义所在，它是将理智、想象、感觉与记忆这四种基本认识能力统一起来的综合理智能力。正是在其支配下，笛卡尔才削弱了想象的感性要素，将之改造为对可感对象进行理智化的构造能力。也正是在想象对感觉经验的构造中，笛卡尔再一次遇到了困境。

第二节　想象的困境：自发性与接受性的矛盾

在上一节中，我们通过三个方面论述了直观活动的不彻底性。它虽然可以成为不可怀疑的认识开端，但却无法涵盖人类从内向外的认识活动整体，从而不能完全履行它的监管责任，也无法承担对认识活动整体的信任。

第一组规则的十二条规则里，第一条和第二条明确了《规则》的基本目标，第三条规则立刻提出直观和演绎这两种基础性方法。鉴于演绎的运动始终在直观的明见性要求之下，所以直到规则十一，直观始终处于主导性的奠基位置，并且与想象和感觉完全分离开来。可以说《规则》第一部分就是要在纯然理性之光的支配下寻找不可怀疑的认识基础。

如第3章所述，从规则十二开始，笛卡尔开始推扩直观的范围，试图利用理智、想象、感知和记忆的所有协助来进行认识（规则十二，AT X 410，CSM I 39），由此直观开始拓展到对物体的认识之中去。然而我们对于物体的认识，首先需要外部世界给予可感材料。如何从被动性和接受性中建立直观的自发性和主动性，并在同一个直观活动中统一两者，是《规则》不得不处理的难题。

康德在《纯粹理性批判》开篇就提出了认识的开端与来源问题："我们的一切知识都以经验开始，这是无可置疑的……**在时间上**，我们没有任何知识先行于经验，一切知识都从经验开始。但是，尽管我们的一切知识都以经验开始，它们却并不因此就都产生自经验……是否有一种这样独立于经验，甚至独立于一切感官印象的知识。人们称这样的知识为**先天的**（a priori），并把它们与那些具有后天的（a posteriori）来源，即在经验（Erfahrung）中具有其来源的**经验性的**（empirische）知识区别开来。"[1]康德在此区分了作为诱因的、被动给予的后天经验知识和完全独立于经验的、纯粹自发的先天知识，两者对于知识的形成缺一不可。那么心灵的接受性（被动性）与自发性（主动性）该如何调和？不夸张地说，这一矛盾形成了费希特《全部知识学的基础》中绝对自我理论以及自我与非我辩证关系的来源。不过笛卡尔和康德都拒绝了将我思进行绝对者化的辩证统一体系，从而不得不在自发性和接受性的平行结构中寻找统一两者的方法，A版与B版先验演绎的思路变化，正与此密切相关。《规则》的写作顺序是以心灵的自发性和先天性为开端，并逐步拓展到对可感对象的规定，后者恰恰依赖于心灵的接受

---

[1] 康德：《纯粹理性批判》，B1-2，中译本第28页。本书对原著引文的强调，均依照原文或中译文。

性和认识对象的后天性或经验性。笛卡尔并没有从一开始就指出知识的这两个来源，而是完全立足于纯粹理智的直观自发性，然而这一自发性究竟怎样容纳感性的接受性？心灵的主动性和被动性如何统一？

显然这个问题直到《沉思集》都未能妥善解决，这也是后来笛卡尔提出三个“原初概念”的重要原因。心物分离并各为开端与身心一体的感受性开端不能相互替代，三者都只能通过各自自身得到理解。（AT III 665-666，CSMK 218）如果要在同一个心灵之中统一自发性和接受性，统一理智与具体的感受内容，则最终会要求心灵与外部世界的更高统一性。康德尽管同时承认了两者，但却拒绝在更高维度的自我之中解决这一问题。我们如何在“感觉”，如何在被动性中呈现主动性，是康德留给费希特与谢林先验唯心论的重要课题。

笛卡尔当然意识到了这一问题的棘手之处。一方面是通过感觉活动接受而来的具体感受性质与感受内容，另一方面则是心灵的直观活动所主动构造的普遍数学结构。在理智和感觉之间，只有利用理智化的想象这一中介才能统一两端。然而以规则十二为开端的理智想象构造活动，尽管最大限度地拓展了直观的边界，但最终并没有真正接纳感受内容所呈现的接受性和被动性，反而抽离、排除了感知对象中不能被数理化的性质，并最终只留下广延和几何形状作为可感事物的象征与符号。这是为了继续保持理智的自发性所构造的主体性秩序，也是规则十三至规则十六这四个规则的目标所在。

在规则十二提出要使用感觉、记忆和想象来协助认识之后，笛卡尔将论题分为认识者与认识对象两个方面。后者的重点在于将感知中的复合认识对象化约为对心灵而言完全确定的简单自然，前者则在于既接纳感觉、记忆和想象的作用，同时又将它们统一在理智

可以直观的范围之内。我们在第3章中曾经指出，这一做法是在认识者与认识对象两个领域中对感受内容与经验材料进行抽象，从而在双向抽象化中最终实现双侧合一，达到对可感对象的确定认识。

我们在此需要重温第3章第六节中对拓展直观的过程描述。这一拓展使心灵从接受性转变为自发性状态，并集中暴露了想象在这一转变中的困境。整体而言这一过程有三个关键环节：

第一，在一开始，笛卡尔提出如何构想物质的方法。他先承认了我们的心灵相对于外感官经验对象而言的接受性和被动性。（规则十二，AT X 412，CSM I 40）在初始阶段，我们的心灵仍然是被动地接受了外物对身体的印制。而它所留下的印迹无论有多少内容的差异性，形状是最为核心的特征。（规则十二，AT X 413，CSM I 40）在《规则》之中，这一任务是由想象完成的。笛卡尔由此认为所有感受内容和性质，都可以由几何化的图形及其形状来象征。这种象征方法的建立，正是从感觉的被动性向着想象的主动性进行转变的预备。

第二，形状在心灵中的建立是依靠共通感。当一个感觉形成时，它会传递给作为整体的感觉活动，而这个传递是特殊感觉到共通感的无实物传递。它抽离掉了特殊感觉所依赖的身体器官性，从而使外在感官的身体活动转变为内在感官的知觉活动。这一过程，正是感觉到想象的转变。共通感把形状像印章一样印在了想象之中，而想象在这一阶段主要仍是被动性的、身体性的能力，但与感觉有所区别。感觉有对应的身体器官，但想象并没有。想象能够接受甚至引发神经中的运动并产生相应的感觉图像，但它自身之中可以没有这些图像。这就说明想象既具有类似于记忆的接受和储存能力，同时也具有构造感知对象的能力。

第三，此时的想象不能与身体完全脱节，它尚需要认识能力的

介入，而认识能力是纯粹精神性的能力，它可以与想象和记忆进行合作。（规则十二，AT X 415，CSM I 42）这种兼具主动和被动的综合性能力，体现出笛卡尔试图在可感物体中把握非感觉性认识的意图、并且反映出想象与理智、感觉的相互作用关系。（规则十二，AT X 416，CSM I 43）理智和想象，想象和感觉之间都可以进行交互作用，但理智和感觉之间无法直接形成关系，而必须借助想象的中介。

因此，理智的运用或者是没有物体性的对象，或者是物体，或者是与物体有关系的对象。直观所管辖的是前者，但直观无法直接施用于后者。（规则十二，AT X 416-417，CSM I 43）对个体物体的认识必须在想象的协助之下，将其化约为理智可以把握的对象，才能真正协助理智直观到个体物体的形式化特征。我们把这一过程概括如下：

第一步：身体器官被外物刺激时，形成了身体性的被动感觉。

第二步：共通感调动身体各个部分，在想象中形成印象。

第三步：想象激发理智，使其作用于想象，促使想象理智化，脱去可变的感受性质与感受内容，只剩下可供理智直观把握的形状。

第四步：将这一简略化的表象印入记忆。

第五步：理智直观到可感的个体物体事物。

无疑，这一过程和直观的方向是相反的。直观所直接管辖的范围，涉及形而上学、逻辑学和纯粹数学等非物体性对象，而从个体性的物体事物到形成抽象的理智认识，则遵循了感觉、记忆、想象、理智的顺序。想象先是在与感觉的交互作用中，局限于形状的表象，并不能形成真正的认识。接着通过与理智的交互作用，对形状化的可感对象进行了化约的理智抽象，从而形成了理智认识。

在规则十三至规则十八，笛卡尔始终贯彻了这一思路。规则十三要求把表面的观念进行抽离，并将之化约为最简单、最微小的组成项。在这一前提下，规则十四对物体性事物进行了彻底的广延化。（规则十四，AT X 438，CSM I 56）这是在理智与想象的协作下完成的工作，而广延也牢牢地定位在想象的能力范围之中："我们所理解的广延，是指所有拥有长度、宽度和深度的东西，而不去考察它是真实的物体（verum corpus）还是仅仅是空间。这一概念看上去不值得更多的解释了，因为没有什么能比它更容易被我们的想象所知觉。"（规则十四，AT X 442，CSM I 59）空间与物体在广延的意义上不可分割，而且仅仅由长宽深规定。只有想象才能知觉广延，是因为此处的想象已经在理智的引导之下同时具备了感觉和理智的双重能力，并对感觉进行了理智化的抽象。

广延的几何图形，一方面抽离了具体的可感内容和可感性质，另一方面它的长宽深所借助的几何形状表达，又保留了最低限度的可感性，并可以成为理智的直观对象。规则十五至规则十八，都是在这一前提下进行的一系列抽象化想象活动。规则十五要求把这些广延形状描画出来，并分明地呈现在想象之中。规则十六要求通过缩略的符号来象征完整的复杂形状。规则十七则是建立起已知项和未知项在抽象作用下的相互依赖关系，从而形成连续的思想链条，不至于产生从感觉到理智的断裂。作为全书现存的最后一条完整规则，规则十八旨在将不可形状化的代数命题进行几何化处理、并将数学的运算范围缩小到加、减、乘、除。这两个步骤区分了纯粹数学研究与对物体进行数理化的改造，笛卡尔所关心的数学任务是后者而非前者，因此普遍数学只属于数学研究中能够为物理学提供广延运算的部分。从目前遗留下来的规则十九、二十与二十一的标题来看，这最后三个规则所建立的等式关系只是规则十八的具体运用。

从可感的个体物体中获得可以服从纯粹理智直观的认识对象，是想象能力的核心功能。然而想象的困境在于，它必须同时具有接受性和自发性，才能完成这一任务。针对这一任务，笛卡尔却以分阶段的方式来描述想象的功能转变，并没有提供两者的实质统一。如果更细致地来说，感觉、想象和理智其实都具有被动性和主动性的内在转变，但从整体而言，在与感觉的关系中，想象是被动的，接受性的，而在与理智的关系中，想象则成为主动的，自发的。

自始至终，笛卡尔都未能真正澄清这种兼具接受性和自发性的想象能力如何同时协调这两种完全相反的活动方向。这就意味着仅仅通过心灵的直观秩序，哪怕借助于想象的协调作用，笛卡尔也未能真正抵达经验的可感事物。对可感物体的抽象化改造，使想象脱离了接受图像印迹的被动性，具有了主动构造数理广延结构的主动性，然而在理智和感觉之间的这种切换，则是以牺牲感觉为代价的。理智并没有真正抵达感觉经验，而只是将理智想象统一在自身之中。如果以笛卡尔成熟时期的立场来看，正是因为缺乏形而上学与上帝的保证，《规则》无法最终赢得对世界经验的先天规定性。从规则十二到规则二十一，笛卡尔始终坚持对可感经验进行数学化、象征化、符号化的构造，并试图确保将它们回置入纯然理性的明见性范围，但并没有澄清为什么可感经验会先天地服从这个框架。换言之，笛卡尔必须诉诸一个超越性的来源，进行形而上学的奠基，这个框架才可以成立。

笛卡尔在想象的困境中，遭遇到了物自体问题的挑战。他既需要通过想象来接应感觉材料，又需要通过想象去构造可理知的广延。所谓主体性转向或者世界的移基在此已经面临着康德曾经遭遇的困境：在被动的、接受性的经验中，主体性的先天知识是何以可能的？在两者之间的主体，如何完成自我意识的原初统一性？更麻

烦的是，笛卡尔并不愿意接受康德坦然承认的物自体设定。他制造了物自体的隐患，但却竭力要弥补这个漏洞，因此才会重新迎回形而上学，并将心灵和物体看作两个实在分别的实体。唯有将两者实体化，才能既巩固《规则》的方法论意图，同时落实两者的实在性，避免物自体问题的出现。而上帝的现身，则为规则十二到规则二十一的抽象化规划，提供了超越性的担保。上帝将它们一劳永逸地确立在实在的自然界之中。上帝与形而上学所承担的任务，远远超出了《规则》中的心灵能力及其直观明见性。

第三节　经验的分类

在经过了对《规则》中想象能力困境的分析之后，我们应该重新回到先验与经验关系的根本问题上来。正如笛卡尔反复强调的，只有数学才可以完全摆脱错误和不确定性，因为数学完全排除了感性经验认识的干扰。在他看来，“对于事物的经验（experientias rerum）经常有欺骗性（fallaces）”，因此经验认识不应成为真知的确定性来源，我们应依赖于理智所进行的纯粹演绎。（规则二，AT X 365，CSM I 12）

笛卡尔对外部世界感性经验的不信任，从《规则》一直延续到了后来的普遍怀疑活动。不过如果这种对世界的纯然理性认识完全不依赖于经验的确证，那么它又与笛卡尔所反复批驳的传统经院认识论有何区别？笛卡尔认为传统的经院哲学家之所以无法获得对事物的真知，是因为他们想当然地接受并未真正得到理解的“观察经验”（experimenta/expériences），从而建立起鲁莽且没有基础（temere & absque fundamento）的判断。（规则二，AT X 365，

CSM I 12）这又从另一方面说明、架空了世界经验的普遍数学、简单自然与纯粹的非物质心灵，无法仅仅凭借自身的确定性来获得科学经验的合规则性、并对世界进行成功的移基活动。

笛卡尔亲自在多个科学领域中进行过长期的经验观察，他也从未在科学研究中取消过经验的功能和作用，然而正如丹尼尔·加伯指出的、相比于《谈谈方法》第六部分，《规则》并没有真正肯定经验的有效性。[1]从这一点来说，笛卡尔尽管始终在科学理论的建构中保留了对可感经验的怀疑，但从《规则》到《谈谈方法》，笛卡尔对经验的肯定和接纳仍然有明显的变化。正是因为对世界的科学认识，不但需要数学方法论和纯粹理智的心灵奠基，同时也需要接纳来自世界所给予的经验来源，所以理性与经验就形成了米盖尔·瓦斯凯兹（Miguel Vásquez）所担忧的某种“循环关系”。[2]这正是戴斯蒙德·克拉克（Desmond M. Clarke）认为笛卡尔哲学中经验的功能具有“含混性”（ambiguous）的原因。[3]笛卡尔既不同于纯粹的理性主义者，更非经验主义者，而是在坚持理性的优先性前提之下处于两者之间。一方面理性先验地先于世界经验的被给予性，能够独立地确定世界的本质及其科学真理秩序；另一方面，经验又揭示了纯粹理智认识的限度和局限性，并构成科学认识的重要来源。两者互相否定，但又缺一不可。先验的心灵秩序，必须要

---

[1] Daniel Garber, "Descartes and Experiment in the Discourse and Essays," in *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, pp. 288-310. 加伯分别从科学观察经验和第六沉思的具身经验来揭示笛卡尔哲学中经验的重要性。不过这并不妨碍笛卡尔仍然在科学理论的建构中重视理性的先验性，这也是他与培根等人的区别所在。

[2] Miguel Vásquez, "The Role of Sensory Experience in Descartes' Method," *Anales del Seminario de Historia de la Filosofia*, Vol. 34, No. 3 (2017): 611-622.

[3] Desmond M. Clarke, "The Ambiguous Role of Experience in Cartesian Science," *Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, Vol. 1 (1976): 151-164.

廓清它的合经验性，而可感的外物经验，则又必须获得先验的合规则性。正是这种复杂纠结的关系，共同显示了综合两者的失败。这正是笛卡尔转而寻找超越性上帝进行更激进的移基活动的内在原因。

为了更为深入地讨论这一问题，我们有必要先澄清笛卡尔哲学中“经验”的多重含义。按照他在著作和书信中对这一概念的使用状况，我们将之分为六类：

1．对世界的日常感性经验（experientia/expérience）。这一类经验是我们被动获得的关于世界的普通日常经验，如对世界中具体可感事物的视觉、触觉经验。

2．科学观察经验（experimentum/expérimentation）。这一类经验与第一种非常相似，但区别在于它依赖于科学研究者的观察活动，并且具有获得普遍科学真理的目的。❶

3．技艺性经验。这一类经验是在实践性的技艺活动中获得的，比如《规则》中思维方法论的发现及运用，演奏乐器等，既有纯粹理智的心灵技艺，也有身体技艺。

4．自由经验。这是我们发现自由意志的内在体验。这类经验的发生并无身体和外部世界的参与，没有感性内容，也不是理智性的经验，而是一种非常特殊的自由体验。❷

---

❶ 在《规则》等拉丁文著作和《谈谈方法》等法语著作中，笛卡尔常常混用“经验”和“实验”。本书将按照上下文语境选择不同译名翻译。

❷ 我们也可以把这类经验与一切我思的活动统一看作不可还原的“意识经验”，正如汤姆·索雷尔（Tom Sorell）所言，笛卡尔对意识经验的态度是不可还原性的，从而与后世物理主义的主张针锋相对：*Descartes Reinvented*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, pp. 86-112。从这个意义上，我思的一切活动都可以看作一种独立的思想经验。但我们仍然把其中的“自由经验”单独挑选出来，不仅是因为笛卡尔多次明确指出我们经验到了自己的自由意志，而且也因为它溢出了我思的理性范围。

5、具身性感受经验。这一类经验是身心结合物所获得的对于外部世界的被动感受。与第一类经验的区别是，它与身体以及外部世界具有密不可分的交融性，但与激情不同，它不会对灵魂发生强烈的刺激，也并不专门指向灵魂。

6、激情与道德经验。这一类经验发端于激情现象，尽管也来自身心结合体，但激情强烈扰乱着灵魂，并且专属于灵魂。比如疼痛是感受性经验，但由此产生的痛苦和悲伤则是激情。形形色色的日常激情培养了我们在日常生活中进行道德抉择的经验，形成自我保存的处世方法，具有趋利避害的功能。这类经验从激情走向了道德生活，但尚未达到完善的道德层次。

我们可以看到，与纯粹理智所研究的科学方法论及后来的形而上学相比，再与纯粹理智支配下想象能力所研究的数学相比，经验的确具有非数学化的特征。[1]尼古拉斯·格里马尔迪（Nicolas Grimaldi）曾按照笛卡尔哲学的三种进路（方法论的、科学的、道德的）而指出它们各自所对应的三种经验。[2]不过这种经验分类相对简略，并都可以化约入以上六类经验。这六类经验各不相同，其中第一、第二类经验是在区分心物前提之下的感性经验，第三类可分为心灵技艺和身体技艺，第四类则是纯粹心灵的自由体验。第五、第六类经验是心灵与身体乃至世界的交融性经验。六类经验的共同特点在于它们都不是能够直接认识和直接确定的先天知识，也不能仅由纯粹理智来执行。对第四类经验的讨论会在第7章中进一步展开，而第五、第六类经验则会在第11、12章中得到分析。笛卡尔在《规则》中涉及的经验类型主要是前三类经验。

---

[1] 参见Alan Gewirtz, "Experience and the Non-Mathematical in the Cartesian Method," *Journal of the History of Ideas*, Vol. 2, No.2 (1941): 183-210。

[2] Nicolas Grimaldi, *L'expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes*, Paris: Vrin, 1978, 2010.

整体来说，第一、第二、第五、第六类经验向我们的心灵显现着外部世界的实存。我们认识活动的来源绝不仅有纯粹心灵的活动，而且还需要世界经验的给予和馈赠。第五、第六类经验更由此展现出人与他人、世界交融相处的整体性，世界在这些经验中褪去了它的外部性，我思也转变为具体的“人”。

笛卡尔想要在科学研究中排除第一类经验所造成的错误，普遍怀疑首先要动摇的就是我们对这类经验的信任。第二类经验则是科学研究活动所必不可少的辅助和来源，第三类经验则是发现心灵规则的基础。我们在后文中会看到，理性与经验在科学研究中形成了悖谬的循环关系，也主要是发生在这类经验中。然而问题在于，第一类和第二类经验在实际认识活动中难以完全区分开来。不能有效区分这两类经验，同样也是《规则》的内在困难之一。

第四节　科学与技艺

在本书第2、第3章中，我们看到笛卡尔在一个碎裂的世界中，通过科学方法论和物理-数学建立世界万物的整体连续性，从而在经验所区别的不同自然研究领域之间建立起普遍科学。

然而这种离散世界的连续统一化努力，并不能掩盖我们在经验中发现的不同事物的异质性。也因此，这个看似连续的世界结构奠基于同质性的普遍方法论，并在根源上将理性与经验划分开来。这也是《规则》在一开始就将科学与技艺进行区分的原因所在：“科学全然是心灵所认识者，而技艺（ars）所需要的则是身体的某种使用和习惯（aliquem corporis usum habitumque）。”（规则一，AT X 359，CSM I 9）这说明，技艺被排除出科学的领域，是因其知识来

源高度依赖于对身体的使用，因而并不具有真正的普遍性，只是经验性的习惯。

对身体技艺的依赖，促使人们区分出不同的研究对象并建立起不同的知识领域。相反，具有全然确定性和普遍性的科学，则是对所有研究对象共同有效的："所有科学都只是人类的智慧，而人类智慧总是保持着独一且相同（una & eadem），尽管它施用于不同的主题。"（规则一，AT X 360，CSM I 9）普遍科学的统一性，确保了知识不随经验变动的确定性。它完全不依赖于知识的后天习惯积累与归纳，而是来自人类心灵的天赋能力或良好能力（Le bon sens），因此它不会在认识真理的过程中出现技艺性差别所导致的互相阻隔："我们对真理的某一认识不像是某一技艺的使用那样会驱散另一个（真理）。"（规则一，AT X 360，CSM I 9）这说明科学真理是均质连续的纯粹理性系统，不会因为身体和感觉的介入而离散化。

正是借助于科学与技艺的区别，笛卡尔将具有感觉起源的技艺驱逐出科学的范围，亚里士多德在《形而上学》中也明确区分了经验与技艺以及技艺与形而上学。技艺因其更为通晓普遍的原因从而比仍限于特殊性的经验更具有智慧，并更可传授。在这个意义上，技艺要比经验更远离感觉，因为感觉不能形成对事物本质的普遍认识。然而相比于形而上学对于最初原因与本原的思辨性探索，技艺这种制作性科学不能从根本上揭示事物是什么及其本原。[1]

不过在这一区分上，笛卡尔依然与亚里士多德有根本差异。首先，亚里士多德所理解的最高智慧及其沉思科学包含了对事物目的因的认识，而这正是笛卡尔在其理论科学中要力图排除掉的。其

---

[1] *Metaphysics*, A1, 980a22-982a3.

次，亚里士多德并没有否认在自然研究中经验所显现的差异性，反而保留和尊重了这种差异性，并将之视为自然研究的必要起点。对经验和感觉的排除只是形而上学的要求，亚里士多德并不认为自然研究、算术与几何能够通约。相反，笛卡尔则将这种形而上学要求贯彻到了整体的自然研究之中。

然而对科学与技艺的区分并不能等同于对理性与感性经验的区分，因为笛卡尔将身体技艺排除出科学时，却将《规则》中认识方法的正确运用同样视为一种技艺。甚至可以说，《规则》一书就旨在探讨正确思维的技艺。

在规则六中，笛卡尔提出了发现简单自然的方法："从复合的事物中区分出最简单的事物，并进行有秩序的研究。"（规则六，AT X 381，CSM I 21）而这一命题或者说方法，恰恰正是一种技艺："虽然这一命题看起来并没有教给我们什么非常新鲜的东西，但却包含这一技艺的主要奥秘（praecipuum tamen continet artis secretum），整个这篇论著中其他命题都没有它这样有用。"（规则六，AT X 381，CSM I 21）英译本译者有意将此处的"技艺"翻译为技能（technique），以便与此前的身体技艺做出区分，然而笛卡尔却统一使用了"技艺"（ars）这一术语。规则四在谈到普遍数学时说，这个方法正是"被称之为'代数'的技艺"。（规则四，AT X 377，CSM I 17）这说明普遍数学本身作为科学方法论证是一种"技艺"。不但如此，在规则十四中对实存可感事物进行抽象广延化时，笛卡尔同样将算术与几何称为完成这种广延化的"技艺"："算术（Arithmetica）和几何这两种技艺（artes），虽然是一切技艺中最确定的，在这里仍会使人出错。"（规则十四，AT X 446，CSM I 61）因此，无论是发现简单自然的方法，还是作为世界广延化的方法，尽管它们均无身体经验的介入，却都被称为一种"技艺"。方

法本身就是一种对正确技艺的追求。[1]

为什么笛卡尔在开篇时将技艺剔除出了普遍智慧和科学真理，却在具体运用规则时又引入了技艺？这说明笛卡尔并未真正否认技艺在科学认识中的作用。被排除出去的技艺，是对身体的使用与习惯，而作为科学方法论的技艺，则依赖于纯粹心灵的理智活动。所以技艺在笛卡尔这里具有了身体技艺和心灵技艺这两种类型。

身体技艺之所以被排除，不但因为它依赖于对身体的使用，同时也因为它只是一种经验性的“习惯”，所以不但无法统一各科学领域之间的沟壑，同时更难以确保这种认识活动的先天性。与身体技艺不同的是，心灵技艺在正确运用中，可以形成对不同事物的统一认识方法，然而问题在于，心灵技艺同样无法确保自身的先天性。这就说明，心灵技艺自身的确定性同样不是来自技艺本身，而是来自心灵纯粹的先天理智活动。正是在这个意义上，笛卡尔才认为《规则》首先确定的几条规则里面只有“一些粗糙的准则（praecepta），它们似乎是我们的心灵所天赋的（ingenita），而不是凭借技艺（arte）提供的”。（AT X 397，CSM I 31）这就说明，《规则》对科学方法的确立，尚未得到技艺甚至经验的确证，就已足以成为指导我们心灵的认识规则。

既然这些规则本身的确立不需要技艺的协助，为什么笛卡尔又要把类似算术和几何这样的科学称为“技艺”？原因在于科学方法论的确立与这一方法的运用分属于不同的认识活动。发现并确立认识活动的基本原理，是无法从任何一种技艺活动中完成的，但运用

---

[1] 参见Evert van Leeuwen, “Method, Discourse, and the Act of Knowing,” in *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, pp. 224-241。不过作者虽然认为《规则》和《谈谈方法》都是对求知技艺的探索，但前者属于对心灵的指导，而后者则是对理性的指导。在我们看来，这种区别并非两本著作的核心差异，差异仍然在方法论与形而上学的关系之中。

这些原理以使其正确地指导心灵，则是一种技艺活动。而这种技艺活动由于依赖于纯粹心灵的非技艺性和非经验性，从而不再是一种身体性的、习惯性的经验认识。

不过心灵技艺仍然被冠之以“技艺”的名称，不仅因为它是一种对于思维方法的运用，更重要的原因在于它可以被正确地运用，也可以被错误地运用，技艺的重要特点即在于它的可错性。在进行数学运算的过程中，就容易发生对数学技艺的使用不当从而造成错误的情况：“哪个算数家会不认为，不仅仅需要通过理智而把其数字从所有主体中抽象出来，还需要运用想象把数与主体完全区别开来？有哪个几何学家不是由于矛盾的原理（repugnantibus principiis）而把明确的研究对象弄乱了？”（规则十四，AT X 446，CSM I 61）这就说明数学通过想象所进行的抽象活动容易在研究对象上出错。不但如此，在人们通过普遍数学对世界进行广延化时，也容易不正确地运用想象，并且混淆各几何体之间的差异，从而不能正确建立起广延结构，造成数学技艺的出错。因此，心灵技艺所施用的对象虽然并不是真实实存的自然事物，但却依赖于认识对象的复合构造，容易在联结活动中脱离直观的担保，形成错误。在对简单自然以及单一最绝对项的发现中，心灵不考虑简单自然的复合性与联结关系，不易出错。而对事物的广延化抽象活动则需要我们集中注意力，主动摒弃广延性之外其他一切想象性、可感性因素的干扰。

与演绎性的数学运用和构造活动不同，直观活动本身是绝不可错的坚实基础。笛卡尔指出，在人类心灵发现“简单自然”这样与感性经验毫无关联的认识对象时，要注意到“这一技艺的奥秘全在于：在所有事物中细心发现最绝对的东西（maxime absolutum）”。（规则六，AT X 382，CSM I 22）对作为最绝对项的简单自然的发

现依赖于纯粹理性的直观活动。如果我们要由此构造复合性的科学认识对象，则必须在直观中确保复合项之间的联结是必然的，但这种不可错的认识活动还能称为“技艺”吗？

笛卡尔除了把普遍数学称为技艺之外，还在规则十四中通过揭示简单直观的认识和对多项的比较认识之间的区别，谈到了另一种心灵技艺：“除了通过对单一事物的简单而纯粹的单独直观（solitariae intuitum）获得的认识之外，其他所有知识都来自对两个或多个事物的比较。事实上，人类理性的努力几乎全部都在于为这一比较活动做准备。当这种比较公开而且简单（aperta & simplex）时，我们就不需要技艺的协助，而只需要自然之光就能使我们直观到这种比较所获得的真理。”（规则十四，AT X 440，CSM I 57）在这一段论述中，笛卡尔明确区分了技艺性的认识与直观认识。与一次可以完成的直接直观不同，在多个认识对象之间进行比较是演绎性的、比较性的认识时，它就是一种技艺。但如果这种比较认识是简单的非复合性认识，则就不需要技艺，单凭直观就可以完成。

即便是在不涉及广延的情况下，数学运算和演绎活动也会因注意力的不稳定性等原因而出错。为了避免这种错误，笛卡尔进一步排除了技艺的协助，将比较活动完全建立在自然之光的直观之上：“心灵直观延伸到所有这些（简单自然）之上，并且延伸到对于它们（简单自然）之间必然关联的认识，最终延伸到了精确呈现在理智自身之中，或在想象中的其他所有东西。”（规则十二，AT X 425，CSM I 48）对心灵直观范围的这一说明将直观活动的范围扩大至简单自然之间的必然关联，以及纯粹理智及其想象活动的所有内容。直观本身并不是技艺，也从不需要技艺的辅助。

这样一来，科学认识活动就由两个部分构成：第一，绝不可错的直观活动。第二，依据直观活动提供的前提，通过包括普遍

数学等方法在内的心灵技艺（正确的思维方法）进行进一步的演绎活动。这两者都排除了身体技艺，从而并未超出纯粹心灵的理智范围。

既然如此，为什么笛卡尔说对简单自然这一“最绝对的东西”的发现，是一种“技艺的奥秘”呢？因为直观地认识到简单自然，和从各种各样的相对项之间的关系的干扰中摆脱出来，是不同的两个步骤：“所有这些（相对项的关系）应该区别开来，并且观察它们之间的关联（nexum）和自然秩序，以至于通过最后一项，我们就能通过贯穿其他所有各项而达到最绝对的东西。”（规则六，AT X 382，CSM I 22）换言之，从认识应有的正确秩序来说，我们的认识活动是从直观开始的，而我们对认识对象的构造则是从简单自然开始的。然而我们要发现这一秩序，则需要对可感经验事物进行不断抽象化。这种从相对项逐步抽象出最绝对项的过程，本身是一种技艺。因此，技艺本身对于发现正确的认识秩序是不可或缺的。

然而这样一来，科学和技艺就呈现为一种循环关系：一方面，科学认识活动排除了身体技艺，并在其作为直观的开端中还排除了心灵技艺；另一方面，如何发现正确的科学认识活动与方法，则是一种必要的心灵技艺，这就意味着心灵技艺本身在某种意义上又成为认识活动的开端。这就为理性与经验的循环关系埋下了伏笔。

第五节　技艺与经验

尽管技艺不能完全等同于经验，但两者依然在不可错的直观活动面前呈现出某种强烈的相关性，技艺和经验均不属于纯粹心灵的单一直观，并都具有可错性。不但如此，在宽泛意义上技艺只是经

验的一种普遍化形态。在论述这一点之前，需要首先澄清技艺和经验的四重差异。

1. 技艺与经验的差异

首先，可错性暴露了技艺和经验的区别。对技艺来说，犯错的原因肯定不是源于感觉和身体的介入，因为即便在非具身性的数学运算中，我们也会犯错。真正根源在于，技艺活动的施行本身需要经历前后相继的过程。在这种相继性的、相对性的关系中，就会产生真理与错误混淆的可能性。而对于经验，尤其是第一、第二类经验，犯错来自把未经理性检验和确证的对于外部世界的感觉和印象，等同于事物自身所具有的性质，从而混淆了心灵的内在理性秩序和外部实存事物自身之间的差异。

两者的第二个差异是普遍性程度的差异。《规则》开篇明确区分科学与技艺之后，在规则二中对数学和经验进行了相似的区分："它们（算术和几何）只围绕着纯粹和简单的对象，它们不会设定那些经验会使其不确定的东西，而是完全由理性演绎的结论所组成。"（规则二，AT X 365，CSM I 12）数学在此成为规则一追求普遍科学的榜样，它绝不会产生经验所带来的不确定性，故而不掺有任何经验性内容。

鉴于规则一与规则二之间的承接关系，规则一对身体技艺的批判与规则二对数学非经验性的推崇，似乎说明技艺与经验具有紧密的内在关系。然而技艺与经验的区别仍然很大。规则一对于技艺的批判，并非因为技艺会导致不确定性，而是因为技艺只能限于某一门类的科学，无法跨越学科领域的障碍并成为普遍科学。规则二对经验的批评，则是因为经验会带来不确定性。这似乎说明，笛卡尔依然隐约在继承着亚里士多德对于技艺和经验的区分，即经验要比

技艺距离感觉更近，更缺乏普遍性，更远离对于原因的知识。

技艺与经验的第三个差异来自它们与理性科学的关系。对技艺来说，它服从于如何正确运用身体和思维这一目的，技艺本身并不能成为鉴别认识是否正确的标准。身体技艺是关于如何运用身体的知识，而心灵技艺则是建构理性科学所必需的方法论。相反，笛卡尔却屡屡在著作和书信中提及经验的确证作用。如在《规则》中笛卡尔就曾借助经验来证明认识方法的正确与错误："相当确定的是，这样毫无秩序的研究与模糊的沉思，让自然光明变得混乱，并且蒙蔽了天赋能力。惯于在黑暗中行走的人，他们的视力会衰退，结果暴露在日光中反而无法忍受。经验也证实了（comprobatur）这一点。"（规则四，AT X 371，CSM I 16）经验的证实作用显现出笛卡尔的理性科学从未完全脱离过经验。

除此之外，技艺和经验的第四个差异还在于，技艺更多是关于如何运用心灵和身体的知识。笛卡尔以农艺和演奏乐器为例来说明身体技艺是运用身体的习惯性知识。（规则一，AT X 359-360，CSM I 9）对于心灵技艺，笛卡尔则着力于探求正确使用心灵进行思维的方法论。与之相反，经验则似乎更多是对外部世界所给予人的感觉印象或内在体验的呈现与接纳。

在这些差异性中，第三、第四个差异是最为显著的，它们是前两个差异的原因所在。对于技艺来说，还存在如何正确运用和实施技艺的问题，但经验则是不能被实施的，相反它具有证明技艺是否实施正确的功能。正因如此，技艺的可运用性使它比经验具有更大的普遍性，并能对不同的相对项进行组合与分解。

不过笛卡尔对于经验的定义和使用要比这些更为广泛。科学与技艺的关系在更宽泛的意义上体现为理性与经验的关系，毕竟经验还具有产生技艺乃至确证技艺的功能。甚至可以说，笛卡尔对于技

艺的探讨、可以包含在对经验的探讨之中，我们可以在可错性根源的分析中发现这一包含关系。

2. 技艺对经验的从属性

前文曾指出，技艺与经验虽然都有可错性，但具体原因却不相同。不过不同的具体原因却有共同的根源，毕竟技艺和经验都包含多个对象的复合活动。从规则五开始，笛卡尔化繁为简，把复合的命题和组合物化约、抽象为最简单的、非复合性的命题与绝对项，再由此一步步通过复合相关项而形成高阶认识，从而构建起认识活动的心灵秩序与方法顺序。

在规则十二中，笛卡尔展现了从最简单的绝对项开始，对认识对象进行复合的过程。相比于复合物，简单的东西是不可错的："这些简单自然都是自明的（per se notas），并且绝不会包含任何错误。如果我们把理智进行直观与认识的能力与做出肯定或否定判断的能力区分开来，就会很容易显现这一点。"（规则十二，AT X 420，CSM I 45）简单自然不可错，是因为它通过理智的直观活动直接获得了确定性。也正因为它的非复合性，所以没有判断的复合活动介入，从而不会造成对于对错的断定。而所有事物均是由这些简单事物通过各种复合的方式而成。经验，正是我们发现复合物的重要途径："这些我们称之为'复合'（compositas）的自然被我们所认识，或者是因为我们经验到了它们的种类，或者是因为我们将它们组合（componimus）起来了。"（规则十二，AT X 422，CSM I 46）复合物是通过经验而呈现给心灵的，这说明与纯粹心灵专注的直观活动不同，经验是一种构造性的、复合性的认识活动。笛卡尔进一步厘定了认识复合物的两种途径的具体含义："我们经验到了我们在感觉中知觉到的一切东西，我们从别人那里听说的一切东

西，以及一般而言或者从别处，或者通过对自身的反思而进入我们理智中的一切东西。应该注意到，理智绝不会被任何经验所欺骗。”（规则十二，AT X 422-423，CSM I 46-47）所谓经验，在此首先指感性经验，也即第一、第二类经验。这类经验无论是从哪一种感觉渠道获得，都具有复合性而非纯粹的简单事物，简单事物恰恰无法在感觉中直接呈现。除此之外，我们还可以在沉思中通过理智活动而构造复合物。与纯粹理智的复合不同的是，经验具有感觉材料的杂多来源，它所形成的复合物因而具有使心灵犯错的可能性。

这一点显露出经验与技艺的相似性。两者均非直接性的直观认识活动，而是着力于认识对象的复合，而复合性则形成了可错性的来源。这种复合性不同于技艺活动中前后相继的排列组合，而是来自对象在我们认识活动中所形成的产物与认识对象自身之间的复合关系。笛卡尔认为，经验，尤其是感性经验之所以具有可错性，乃在于以下三个原因：

第一，认为想象可以忠实地判断感觉对象；

第二，认为感觉可以体现事物的真实形状；

第三，认为外在事物与外在事物的显现是同一种东西。（规则十二，AT X 423，CSM I 47）

在这三个原因之中，理智的判断错误都来自我们错误地将心灵内部的认识活动及其产物与外部事物自身进行混淆，视为一致。举例说明，我们感觉到热，这一感受本身无所谓对错真假，但如果我们认为热正是外在事物自身所具有的真实性质，则就会出现错误。前者无错，是因为热的感受并不是复合的，而只是直接的内在体验，但后者会出错，是因为我们将这种内在体验与外在事物进行了复合从而形成判断活动所致。

在笛卡尔看来，这几种错误的原因都出于我们对经验的信任：

“如果理智依照于它拥有对象自身、或拥有对象的想象这样的方式，仅仅准确直观它自己的对象，那么它就绝不会被经验所欺骗。”（规则十二、AT X 423，CSM I 47）这就说明只有纯粹的直观活动才能完全避免错误、避免经验的干扰，因为直观活动是一次性完成的直接认识，并不具有多次活动的联结性：“仅仅是直观简单物或者结合物、不会犯错。”（规则十三，AT X 432，CSM I 53）错误发生于比较性的、复合性的认识活动，而察看一次的直接认识并没有复合判断形式的介入，哪怕它在直观接合物（copulatarum）时，也并没有构造多对象的联结关系，所以不可能发生错误。

然而直观活动的对象不仅只有简单事物，而且也有简单事物之间的最为紧密的联结，这是否说明直观活动的对象同样也可以像技艺和经验一样，是复合性的呢？并非如此。因为联结作为认识对象也分不同的情况。只有当这一联结发生在两个最简单物之间，而且联结极为紧密的前提下，才能成为直观活动的对象，换言之，只有当这种联结本身也是一种简单联结，而非多层次的，或者复合物之间的复合关联，才能被纳入直观活动的范围。而技艺和经验所涉及的诸对象的联结复合关系，则不仅只有最简单事物之间的直接联结，而是涵盖了不同领域的复合物之间多层次、多向度的联结。

因此，无论是在心灵技艺历经前后相继的复合活动中，还是完全依赖于经验所进行的判断活动中，技艺和经验的对象都是复合性的对象组合，无法依靠自身排除犯错的可能性。不过这只是说明了技艺与经验的相似性，却没有说明技艺对于经验的从属性，而从属性需要在技艺的起源中才能真正得到揭示。

笛卡尔指出，《规则》的科学方法论是从尝试而来：“凭借长期的经验（longa experientia）获得，我才发现了（在获得真理上）帮助不小的确定规则，并接着使用它们设想出更多规则。我以此小心

地展示出整个方法，并且确信我从一开始就追寻的对方法的研究。是所有研究中最有用的。”（规则十，AT X 403，CSM I 35）这说明经验并不只是短暂的一次性、直接性的体验与感觉印象，我们只有在长期的经验性运用中才能发现确定的认识方法。这也就说明，无论这些方法和原则有多么先天，它们总是依赖于经验性认识活动的发现。这并不意味着先天方法本身来源于经验性的积累和归纳，而是指我们需要对它们在经验中进行确证。先天科学本身并不具有经验性的起源，但我们信任它们的先天性则需要经验的确证。“长期”一语说明它们依赖于经验时间的积累。

因此，作为正确思维方法的技艺是从经验中发现的。不但如此，通过反复运用这些技艺，才能系统性地推导出整个方法论。而运用技艺本身就构成了长期经验的一部分。这就意味着，如果不限于通过外部事物而形成的感性经验，而是把经验理解为一种实践活动的施行所积累的知识，那么技艺就是经验的一部分。在这个意义上的经验，至少具有三种不同的功能：

第一，发现规则，也即发现思维技艺本身。这说明我们的思维活动并不是杂乱无章毫无秩序的。通过积累运用思维的经验，可以发现一定的方法论。

第二，确立这些规则本身的确定性。这些方法并不是偶然获得，也不是暂时的、相对的特殊经验，而是具有确定性的科学方法与技艺。

第三，对这些方法与技艺的运用本身，也是经验的一部分，并由此可以推导出完整的方法论系统。

在这三种功能中，技艺与对技艺的运用并不相同。前者诞生于长期运用思维的经验，后者则诞生于通过经验确定了这些技艺之后，运用这些技艺本身所积累的经验。这就意味着，经验不但是技

艺发生的源头，同时还可以确证技艺，并可以不停拓展技艺。在这个意义上，经验就是心灵运动的实践，以及对这一实践本身的知识。由此，技艺作为一种心灵的运动，就从属于经验本身。经验，对经验的知识，以及经验所产生的结果，都成为经验本身的一部分。经验不但可以用来发现并产生新的经验，并且本身既是原因，又是结果；既是过程，也是最后所形成的知识；既是活动，也是活动的方法；既是知识，也是确证知识的工具。这样一来，技艺就是从属于经验的认识方法，以及对这一方法的运用活动本身。经验贯通于技艺产生到成熟的全部过程。

正是在这个意义上，笛卡尔特别强调经验对于认识真理来说是必不可少的："……那些不考虑经验的哲学家，认为就像密涅瓦从朱庇特的头脑中蹦出来一样，真理也会从他们的头脑中蹦出来。"（规则五，AT X 380，CSM I 21）正是经验保证了真理并不只是来自纯粹心灵的自身认识，否则这就与无法推动知识进展的经院哲学家一样。相反，经验使认识真理得以可能。而科学与技艺的关系，也因此最终落实为纯然理性与经验的关系。

可如果借助于经验才发现了真理以及认识真理的确定原则，那么真理及其方法论自身的确定性又是如何从经验中得出的呢？

第六节　理性与经验的循环与充足列举

在上一节中，我们看到如何发现经验并培养出理性科学赖以施行与发展的心灵技艺规则。不过问题在于，"长期的经验"无论重复过多少次，无论时间有多长，都无法成为先天科学确定性的基础。而笛卡尔又多次强调过经验自身的可错性和欺骗性。因此在这

里笛卡尔就面临着理性与经验的两重困难：

第一、经验自身的可错性如何通过理性得到纠正和避免？

第二、理性所认识的真理及其方法论的确定性，又如何在长期的经验中被发现并确证？

毋庸置疑，这两重困难构成彼此矛盾的关系：一方面，理性科学的先天性使研究者不致被经验的假象所欺骗，从而做出错误判断；另一方面，先天性和确定性又是通过经验而发现并确证的，它们无法取代对具体、特殊事物的实验研究。这就说明，理性和经验处于相互依赖、相互担保却又互不信任的矛盾状态，两者似乎都有资格成为人类认识自然世界的开端。这种“双重开端”的纠缠关系，同样也反映出《规则》的缺陷。

1. 想象、感觉、记忆与技艺经验

这种矛盾状态集中性地表现在理智与心灵其他功能之间的关系上。规则十二曾指出理智、想象、感觉和记忆是我们认识事物的四种心灵能力。（规则十二，AT X 411，CSM I 39）理智属于纯粹心灵的理性能力，而想象、感觉与记忆则是技艺和经验所需要的三种能力。即便对不涉及身体的纯粹心灵技艺来说，记忆也是必不可少的，否则心灵无法对相继的多步骤演绎进行综合。想象在化繁为简的抽象化活动中也起到了关键性的中介作用。纯粹理智的认识活动无法产生技艺和经验，而认识活动也会由此局限于绝对确定的起点和最简单项，无法产生进一步的知识。也就是说，知识的产生与发展依赖于这四种能力的共同作用，而纯粹直观的知识本身依赖于直接的理智把握，并不能推演出科学所必需的所有规则。

感觉、想象和记忆的必要性，体现了技艺与经验的必要性。《规则》在谈到这几种心灵能力的不可或缺时，意在表明技艺及经

验对于确定科学真知的不可或缺。在确定了几条最必要的认识规则之后，笛卡尔以制造工具为例说明，对于任何复杂物品的制作，都首先依赖于通过技艺而制作出最基础的工具："这些方法与机械技艺（mechanicis artibus）很相似，它们不需要其他帮助，它们自己就可以通过制作自己的工具的方式而推导出来。"（规则八，AT X 397、CSM I 31）这就说明，通过技艺所进一步推导出来的规则，在某种意义上是"技艺的技艺"，"工具的工具"，也就是认识事物这一技艺所必需的基本技艺与工具。与机械技艺的类比，足以说明笛卡尔把思维规则的推导与确定当作认识活动的工具论和基本技艺。

不但如此，笛卡尔甚至认为没有技艺，纯粹心灵的天赋知识也不足以获得彻底的确定性："既然在这些最开始的规则中只有一些粗糙的准则，它们似乎是我们的心灵所天赋的，而不是凭借技艺提供的，我们就不要试图利用这些准则去直接解决哲学的争辩，或者解答数学的难题。我们应该首先利用这些准则，用最大的热情在真理的研究中搜寻其他更为必然的东西。"（规则八，AT X 397，CSM I 31）这就说明，不但其他后续规则的推导需要技艺，而且最基础的前几条规则也同样离不开技艺的确证。没有技艺的协助，天赋知识并不能作为生产性的确定技艺来使用。所有的认识规则都必须被技艺化之后，才可以成为积极的科学方法论。笛卡尔一直试图终结"哲学的争辩"（philosophorum lites），而只有倚重于技艺和经验，才能把笛卡尔与他所批评的经院哲学区分开来。毕竟只有天赋知识而无技艺的参与，并不能终结哲学争辩毫无建树的状况，也不能为科学提供新的知识与持续发展方向。在没有感觉、想象和记忆的配合下，单凭理智不可能真正获得真理。

不过，这三种心灵能力所施用的领域各有不同。数学问题的推

导和演绎依赖于记忆能力，将数学方法用于抽象物理可感对象需要想象能力的配合，而物理学则还额外需要感觉经验的确证，这在第3章中已论述过。当然，笛卡尔并不是一名经验主义者，因为这些不同类型的知识的确定性与抽象程度依然不同。数学始终是探寻其他真理的确定性榜样与标准："现在我们从这些思考中应该得出结论了。结论并不是只有算术与几何才是值得研究的科学，而是在探求真理的正确道路中，我们应该只关注与算术、几何的证明具有同样确定性的对象。"（规则二，AT X 366，CSM I 12-13）

那么与感觉、想象等感性经验不可分离的认识活动如何才能达到数学知识的确定性？尽管笛卡尔强调理智需要感觉、想象和记忆等经验的协助，但他依然不完全信任这几种能力："但想要完满掌握我的后半部分方法（它会处理其他类型的问题）的人，应该得到这样的建议：为了获得这个技艺（算术与几何），需要长期的学习与实践。"（规则十二，AT X 430，CSM I 51）这就说明尽管感觉、想象和记忆都是非理智性的经验能力，但从最根本上说，这些能力所带来的知识必须以数学这一纯粹理智的技艺作为标准。不过《规则》的第三部分的缺失，说明笛卡尔无法做到使一切科学认识都达到数学确定性的标准，理智能力与其他三种能力的认识并不能达到完全统一。理智的认识依赖于感觉、想象和记忆，但又在最纯粹、最确定的标准中，并不信任其他能力。这种理性与经验的循环与分离在《规则》中并未获得真正和解。

2. 列举、归纳与经验问题

经验的必要性除了表现在理智需要感觉、想象和记忆的协助之外，还表现在笛卡尔对列举和归纳的反复强调。相应于纯粹理智与其他三种能力的关系，直观活动与充足的列举和归纳也形成了

类似的关系："应该注意，我们所理解的'充足列举'或者'归纳'（sufficientem enumerationem sive inductionem）仅仅是这样的，亦即相比除了简单直观之外的其他所有类别的证明，它能使我们结论中的真理更加确定。而当某个认识不能化约为（简单直观），而我们也拒绝了三段论的拘束时，我们能完全有信心去坚持的就只有这条路。"（规则七，AT X 389，CSM I 26）这就说明，尽管简单直观活动之外尚且有不同类型的证明确证方式，但只有充足的列举或归纳是值得信任的、完整而确定的认识活动，它不但是理智与其他三种能力共同配合的产物，同时也是直观与充足列举合力的结果。

无疑，这种充足列举正是一种经验性的技艺。它不能从先验理性的自身演绎中推导出来，而是依赖于后天性的检验与复查。纯粹理智的直观活动不可能独立完成认识事物的完整过程："只有在列举的帮助下，才能对我们在心灵中所应用的东西总是形成真实而确定的判断。由此我们不会遗漏任何东西，我们也能懂得其他所有问题。"（规则七，AT X 388，CSM I 25）这就说明，理智本身并不能形成认识的整体性。原因有二：

第一，理智的直观活动无法同时完成长链条、多步骤的复杂命题演绎。如果我们的认识活动只是针对两个命题之间的直接演绎，那么直观可以含纳这一简单关联。然而在命题的实际演绎活动中，我们会遇到从一些互不相关的命题出发的演绎活动，这种高度复合性的、化繁为简的认识过程不可能依靠一次性的直观活动加以全盘把握。相反，只有在理智指导下的列举才能毫无遗漏地将长链条的演绎步骤排列整齐，检查到位，使理智得以最终断言演绎活动整体的确定性："为了使知识完整，每一个与我们规划相关的东西都必须在连续的、毫无间断的认识运动中进行通观，并且把它们包含在充分且有秩序的列举之中。"（规则七，AT X 387，CSM I 25）

第二，由于第一个原因，理智的直观活动不可能对所有情况进行检查。而充足列举的重要任务，即在于协助理智对所有可能认识的对象及其所有相关部分进行彻底检查、不致使理智对哪一环节有所疏漏。而且充足列举还具有分辨研究对象的状态，发现认识活动界限的功能："（只要进行了充足列举）如果所追求的事物隐藏起来（lateat），我们就至少会对之更为熟练，以至于我们能够确定地知觉到那些不可能用任何已知方法所能发现的东西。"（规则七，AT X 389，CSM I 26）这就意味着，充足列举还可以发现和判定认识对象的隐藏或显明，知觉到那些难以通过直观等已知方法揭示的对象。而对于完全隐藏的、不可知的对象，只有经历了充足列举的活动之后，我们才能"勇敢地断言，关于它的认识完全处于所有人类天赋能力的把握范围之外"（规则七，AT X 389，CSM I 26）。因此，充足列举最终可以协助我们厘定人类心灵的有效认识范围。

那么充足列举为什么会是一种经验性的技艺呢？这与上述两个原因有关。首先，充足列举活动是一种依赖于记忆的经验活动。正如笛卡尔所指出的，如果演绎活动是一次性完成的简单活动，那么仅靠直观即可完成。但如果演绎活动纷繁复杂，那么理智就必须运用列举和归纳，而这就意味着理智的确定性"依赖于记忆，当要将列举的所有部分整合为一个判断时，记忆就必须保留住我们对这些每一个部分所做出的判断"。（规则十一，AT X 408，CSM I 37）这就说明，列举和归纳所依赖的最重要的心灵能力正是记忆。记忆才能确保即便对某一命题的直观活动已经过去，但却可以被"当前化"为仿佛正在被把握的命题，记忆的这种"当前化"的复查能力，确保了我们在同一时间中，可以对多个复杂命题进行综合活动，使最前一项和最后一项成为整体，使每一步具体判断之间最终形成统一的判断。简单的直观活动是没有记忆参与的，这虽然保证

了认识基础的非技艺性和非经验性，但却无法在意识的运动中留住对具体认识结果的确证，而记忆正是对已经逝去的命题确定性的担保。也正是记忆的介入，使列举成为一种必不可少的心灵技艺。

其次，列举之所以能够发现可认识者与不可认识者的分界，不但在于它可以穷尽认识对象的各个部分和完整的认识链条，而且它还可以穷尽人所具有的认识能力。纯粹理智自身确定性的发现，无需列举的介入，它是一种单一的认识能力，但对其他能力的发现则需要列举活动："检查了跟随着纯粹理智知识的所有东西，就会列举出除了理智之外我们所拥有的其他所有认识工具（instrumenta cognoscendi），它们只有两个：想象与感觉。"（规则八，AT X 395-396，CSM I 30）"通过充足列举，很容易发现所有（认识工具）。"（规则八，AT X 396，CSM I 30）

因此，笛卡尔提出充足列举是为了解决人类知识的边界问题："我们在此能够提出的最有用的追问是：什么是人类知识？它能拓展到（extendatur）哪里？我们在此将它们合并为同一个问题。"（规则八，AT X 397，CSM I 31）这就说明，无论是对认识对象边界及其结构的确定，还是对认识能力本身的确定，真正发挥作用的不是直观，而是列举。而正是充足列举的这些功能，才找到了真理与谬误的根源。正如本章第二节所指出的，纯然的直观活动本身不包含错误的可能性，只有进入技艺和经验的范围，乃至引入感觉、想象和记忆，谬误才有发生的前提条件。其中记忆活动本身所发现的谬误不是真正不可挽救的谬误，因其来源于粗心大意和精神的松懈，但感觉和想象的确是我们难以完全避免的谬误来源。通过列举活动，我们不但知道了认识的边界和认识能力的范围，同时也发现了谬误产生的原因和避免错误的方法："他会小心注意到一切能够欺骗他的东西，以免被骗。他将会精确列举所有对人们开放的真

理路径（vias），从而可以跟随确定的路径。”（规则八，AT X 396，CSM I 30）因此，充足列举这一技艺的重要性，即在于它能够真正实现心灵对于宇宙万物的完整认识。这一完整性不仅体现在对象的毫无遗漏，同时也标明了不可认识者的边界。在这个意义上，一切有待认识的事物都可以通过列举法“而把它们囊括在限定的范围之中，或者排列在某些主题之下”。（规则八，AT X 398，CSM I 31）充足列举同时确定了认识能力和认识对象上的范围。

正是借助于充足列举的配合，笛卡尔才会最终确定地认为，只有直观和演绎这两种认识方法才是人确定认识真理的全部途径：“通过充足列举，我们已分明地解释了我们在一开始只能以混乱且粗糙的方式而呈现的东西，亦即除了明见的直观与必然的演绎之外，人们要获得真理的确定知识没有其他路径。”（规则十二，AT X 425，CSM I 48）在这一段总结中，充足列举法不但可以完成认识活动的整体性与秩序性，甚至可以反过来把最初那些仅凭天赋能力与直观活动所建立的认识规则真正确定下来。列举与归纳的必要性，再一次说明经验与技艺对于人类认识确定性的不可或缺。

3. 理性与经验的循环及其统一

到此为止，我们已经展现了经验及其技艺对于理性认识活动的必要性。无论是想象、感觉与记忆等认识能力，还是充足列举活动，都宽泛地属于经验的范围。然而理性与经验的循环问题并没有真正得到解决。如果说理性和经验都是必不可少的，那么两者在互相确证时为何又无法达到信任关系？理性虽然需要经验，但经验却同时又是错误的重要来源。在《规则》中，笛卡尔就已经使用了《沉思集》第六沉思中水肿病人的例子来说明，具身性的感受经验会给我们带来错误的认识。（规则十二，AT X 423，CSM I 47）

前文就已论述过、技艺活动与经验之所以与纯粹理智的直观有所区别，就在于前者具有可错性。它们既可以成为真知的来源，同时也可以造成错误的认识。在这个意义上，相比于数学的绝对确定性，不可或缺的经验总是不能得到理智充分的信赖："如前所述，在所有迄今已知的学科中，只有算术和几何没有任何错误或不确定的缺陷。"（规则二，AT X 364，CSM I 12）其他认识活动达不到这样的确定性，乃在于它们不能完全遵行数学的严格演绎而混入了经验："获得对事物的认识只有两条路径：通过经验，或通过演绎。而且必须注意，对事物的经验经常会犯错，而从一物到另一物的演绎或纯粹推断（illationem puram）则不会被哪怕处于最低程度理性状态的理智错误地执行。"（规则二，AT X 364-365，CSM I 12）从广义上说，作为一种技艺，演绎也属于经验的范围。不过此处的经验是指那些与感觉和想象相关的经验。理智本身不可能出错，而凭借着记忆所进行的充足列举，完善了理智认识的整体性。因此在严格意义上，感觉和想象经验成为错误的来源，甚至记忆也不能完全免除嫌疑，因为记忆活动同样可以应用在感觉和想象活动中。所以这三种能力"可以帮助理智或者阻碍（impediri）理智。因此，我们必须反过来看看这些能力，看看它们在什么事情上会妨碍（obesse），我们就避免一下，而在什么事情上又有用（prodesse），我们就能充分利用它们"。（规则八，AT X 398-399，CSM I 32）这三种可错的能力有利有弊，其利弊均需得到理智的检查。然而既然理智需要经验，就说明理智并不能涵盖经验能力的范围，理智又凭借什么来审查这些经验认识能力的确定性呢？

因此，这一问题所反映出的循环关系就说明，理性无法涵盖经验，并且需要经验的协助乃至确证以使理性认识与传统哲学区别开

来，但另一方面理性又需要对可错的经验进行审判和选择。这种矛盾的循环关系最尖锐的表达体现在《沉思集》的第六沉思中。我们会在第10章中看到，笛卡尔最终无法弥合这种循环所造成的悖论关系，并最终承认了错误的不可避免，这也是“原初概念”理论提出的基本背景。不过在《规则》中笛卡尔还未就这一问题做出追根究底的研究，并前后提供过对这一循环的两种和解方法。

第一种方法是将理智的直观活动与经验认识相提并论。只不过这种经验不限于感觉和想象经验，而是具有类似于自然之光的功能，在笛卡尔对如何发现简单自然的方法论描述中，我们发现经验具有通常的感性经验所不具备的先天性和确定性：“应该注意，有少量纯粹而简单的自然不依赖于其他东西，而或者在经验之中，或者在我们天赋的光明中能够首要且在其自身地（primo & per se）被直观到。”（规则六，AT X 383，CSM I 22）在这里，笛卡尔认为经验或者自然之光的直观，都是发现简单自然的正确方法。他甚至认为“仅对于纯粹简单且绝对的事物，是能够获得确定经验的”。（规则八，AT X 394，CSM I 29）这就说明，经验本身的确是可错的，但经验的范围却可以涵盖各个认识能力。而唯独纯粹理智对于简单事物的发现，才是真正不可错的经验。

这种不可错的确定经验或可称为“理智的经验”。这种经验完全摆脱了感觉和想象的变动干扰，是纯粹理智对认识对象绝对确定的知觉和认识。不过这种将理性与经验相提并论的做法，与其说是统一了两者，倒不如说大大缩减了经验的范围。理智所需要的经验毕竟不只这一类型的特殊经验，感觉和想象依然是不可或缺的。

因此，笛卡尔还需要借助于一种更高层级的统合，才能实现理性和经验的真正和解。笛卡尔还曾提到过第二种方法，即将人类认

识活动中的理智、感觉、想象与记忆这四种能力，共同统合人同一种纯粹精神的认识能力中："我们认识事物的相应能力，须看作是纯粹精神的，它与整个物体/身体的分别，不少于血与骨，手与眼的分别。"（规则十二，AT X 415，CSM I 42）这种纯粹精神的。完全非形体性的能力并不能简单等同于理智，而是统合理智与其他能力的共同能力，亦即天赋能力。具体来说，这种独一的精神能力与感觉、想象、记忆的关系体现在两个方面：

第一、心灵的纯粹精神能力可以与其他三种非理智能力共同配合。它与想象共同运用在共通感中时就是感觉，用于新的形状构想时则成了想象，而只在它自身中活动时则是理解。（规则十二，AT X 416，CSM I 42）这就说明，其他三种能力是理智不能完全涵盖的，但它们却都可以与这种精神能力完全配合起来。只凭借理智本身，并不能形成其他能力所获得的认识对象，而这需要一种活动范围比理智本身更大更高的能力，才能使得其他能力一并进入认识活动，并作为认识能力而发挥作用。

第二，不但如此，在根本意义上这四种能力无非只是心灵这同一种纯粹精神能力的不同形态而已："按照与多样功能（functiones）的结合，同样的能力被说成是纯粹理智、想象、记忆、感觉。但当它在想象中形成新的观念，或者集中在那些已经形成的观念上时，它应被恰当地称为'天赋能力'。"（规则十二，AT X 416，CSM I 42）在这里，笛卡尔将四种认识能力看作同一种能力的不同功能，功能的区别来源于心灵在认识活动中的具体施用方式，本质上并无区别。在对物体进行几何化的抽象想象时，它合并为天赋能力，在其他情况下，则分化为不同的具体能力。

然而第二种方法依然没有避免第一种方法的困境。感觉和想象经验虽然类似于蜡块和封印，但却并不真正包含物体。与理智统合

后的经验，真的能把科学实验活动必不可少的感觉和想象含纳进来吗？纯粹精神的心灵能力虽然统一，但却仍与实存的物体具有区隔，两者并不相似。这种循环的和解只是扩大了纯粹理智的支配范围，而经验的外部性与被给予性，仍无立足之地。换言之，在统一心灵能力支配下的感觉和想象经验，并不能真正提示物体的实存。这似乎再一次将我们抛回理性与经验的循环问题。

第七节　世界经验与理性科学的双重开端

至此我们终于进入本章的主题，即先验理性科学与世界经验的关系问题，在第三节中所展现的循环问题向我们表明，似乎理性和经验各自都可以成为认识的开端，这种“双重开端”并不能达到真正的统一。《规则》的和解方案承认了“理智的经验”和以充足列举法为代表的记忆经验的有效性，但这些经验并没有包含第二节开始提到的第一、第二类经验，亦即对世界的日常感受经验与科学观察经验。这两种经验因其不能真正摆脱感觉和想象经验这一可错性的来源，从而始终被人类理性的纯粹心灵秩序所拒绝。这就说明，理性和经验的循环问题并没有被真正解决。也正是在这个问题上，我们可以进一步澄清《规则》的困难。

所谓理性与经验的循环问题，简单说来即指《规则》与笛卡尔坚持进行的科学实验活动始终存在不够相容的问题。心灵规则的确定性秩序无法真正含纳科学实验活动所必需的更为丰富的观察经验，而这些经验也无法真正澄清它的先天合规则性。这些问题致使经验成为理性科学的限度，无法被理性真正接纳。如戴斯蒙德·克拉克所述，经验必须在笛卡尔的科学认识活动中扮演重要角色，却

又始终与理性发生着冲突。[1]

尽管笛卡尔在《规则》中以心灵的直观活动作为开端，但实验科学与经验观察同样也在科学活动中拥有开端性的意义，我们总是从具体而特殊的经验观察中开始认识世界的，然而《规则》又拒不承认经验的开端意义，从而形成两者断裂的局面。作为放弃《规则》之后的第一本著作，《论世界》是在《规则》的基础上为世界进行奠基的全新努力，而其标题也暗示着笛卡尔的侧重点从“心灵”转向了“世界”，这在某种意义上也暗示着《规则》对世界奠基的不成功。无论是直观活动、纯粹心灵的精神能力，还是简单自然抑或普遍数学，在通过心灵秩序来奠基世界的同时，却都把第一、第二类经验视为错误的来源。然而这两类经验恰恰正提示着一个不同于纯粹心灵的世界实存着。

因此，理性与经验的循环问题，正是纯粹理性科学与世界经验无法统一所致。对世界的奠基不可能不接纳世界经验，否则科学真理无法对经验形成有效的支配，然而经验却同时又成为错误的来源。两者无法统一，致使第一组规则无论如何推扩，都无法真正囊括可感经验，可错的世界经验与受限的理性科学处于不可分离又不得不分离的尴尬关系之中，双重开端难以统一。

1.《规则》中观察经验的缺失

尽管笛卡尔对日常生活中的感性经验，亦即第一类经验抱有怀

---

[1] Desmond M. Clarke, “The Concept of Experience in Descartes’ Theory of Knowledge,” in *Studia Leibnitiana*, Bd. 8, H. 1 (1976): 18-39. 克拉克除承认了经验的重要性之外，还最终指出了理性和经验至少有三种意义上的冲突，这些冲突使笛卡尔还是不得不以理性自身的标准来区分有效经验和错误经验。当然，这些冲突都只是在科学理论的建构意义上发生的，在本书第11章中我们会看到，超出科学活动的日常具身经验自身就具有真实性，从而摆脱了被理性检验真假的处境。

疑、并将之视为产生错误的源头，但他并没有完全否认经验对于认识真理的重要作用。观察经验作为第二类经验，是科学研究必不可少的开端："所有星象学家也是如此，他们并不认识天体的本性，对天体的运动也没有任何完善的观察（observatis），却希望能够描画这些运动的结果（effectus）。那些脱离物理学而研究机械学，并试图制作新工具从而引发运动的人也是如此。"（规则五，AT X 380，CSM I 20-21）笛卡尔并非不重视科学观察的经验，观察活动虽然也是从可感经验出发的，但与被动的日常感性经验不同，观察活动能够在科学方法论的协助下，发现研究对象的内在原因与秩序，从而不止于感觉和想象的范围。

最纯粹、简单的明见性，是通过直观活动获得的。如前所述，笛卡尔虽然不认为最确定的直观活动本身是一种带有经验性的复合技艺活动，然而我们从对世界的自然态度撤回到纯粹心灵自身，并建立起科学态度的过程，依然需要经验技艺和观察的协助。正是借助对认识活动本性的科学观察，我们才可以发现直观的奠基性功能。

不但如此，笛卡尔还认为简单自然的发现也同样需要观察活动："应该在每个事物的系列中观察最简单的东西，凭借这些东西我们可以从其他东西中演绎出某个真理，并且观察其余东西是如何或多，或少，或相等地与（这些最简单的东西）区隔（removeantur）开来。"（规则六，AT X 381，CSM I 21）这种观察和充足列举有所不同，因为它还伴随着对一系列不同事物的远近关系进行比较，这就说明理智始终在这种观察活动中发挥作用。与经验的情况类似，我们可以称这种观察为"理智的观察"。

因此，《规则》对于观察经验的处理，将第一类经验与第二类经验进行了区分。第二类经验也即观察经验，必须肃清对第一类经验来源的朴素信任，才能有助于对真理的科学认识。《规则》通过心灵

秩序对世界经验进行抽象化从而为世界奠基的做法，使笛卡尔并没有把包含感觉内容的观察经验真正纳入认识真理的活动中来。观察活动要透过感性认识去挖掘认识对象内在的非感性本性，并进而在理智的主导下对纯粹心灵的认识活动及其能力进行比较和研究。

然而并不是所有的自然科学研究都能够撇掉感性经验而依赖于抽象化的理性秩序。《规则》中感性观察经验的缺失，源于笛卡尔对世界秩序进行抽象移基的努力，然而这种移基却不能够与例如解剖学这样高度依赖感性观察经验的科学相配合，这同样也是《规则》失败的重要原因。

尽管笛卡尔并没有留下对这一失败进行详细反思的文本证据，但我们依然可以在他后来的著作中发现感性经验观察的比重和地位得到了逐步提高，成为科学研究不可或缺的重要知识来源。《规则》中谈及观察活动的篇幅很少，在《论世界》对科学对象的物理学考察中，观察的比例有所提升。而《谈谈方法》第六部分对于实验的倚重，正说明了笛卡尔对观察活动的日趋重视，甚至将之视为科学研究不可或缺的开端。在《沉思集》第六组反驳与答辩中，笛卡尔对于观察和经验问题进行了进一步探讨，而在他与同时代科学家的通信中，也有大量对于科学实验的观察分析。

2. 理性与实验：普遍科学的具体开端

为了更好地澄清《规则》所包含的困难，我们以《谈谈方法》作为理解的参照。《谈谈方法》第六部分特别强调了观察经验和科学实验的开端意义，这说明第一类经验与第二类经验虽然有别，但也难以完全切割开来。如果丧失了第一类经验所依赖的感性认识活动，第二类经验只能被高度抽象化的理智认识所取代，从而不能为物理学、解剖学这样的经验科学提供先天知识。当然，这两类经验无论

如何交融，都依然有所区别，毕竟以认识真理为导向的、主动进行的科学观察活动所获得的经验知识，与日常生活中不成系统而被动获得的感性经验并不相同，但离开了后者，前者不可能独立进行。

因此，《规则》中对第一类经验的过度排除，使必要的科学观察经验无法纳入真理的范围。《论世界》《谈谈方法》和《沉思集》相关部分对观察和经验的强调，表明笛卡尔在放弃《规则》之后，不再采取将纯粹理性的认识与经验认识截然二分的做法，而是开始尝试将第一类经验通过改造纳入第二类经验，从而承认实验观察与经验科学的开端意义。换言之，笛卡尔试图保留《规则》所潜藏的心物区别，并对第一类经验进行科学化的改造，使之转变成可靠的科学观察，并在科学实验中将观察经验提升到更普遍的层次之中去："我观察到在经验（expérience）方面，在认识中越有进步，经验就越必要。因为在开始，最好去追求那些将自身呈现给我们感觉的东西，以及那些我们只要做一点反思，就不可能忽视的东西，而不要追求那些更少见、更难以研究的东西。"（AT VI 63，CSM I 143）[1]《谈谈方法》中的这段话，不但说明了经验对于科学知识的必要性，而且清楚地表明第一类经验，也即感性经验不但是科学实验的开端，同时也是认识复杂科学真理的开端。第一、第二类经验因此不但没有彼此隔绝，而且还成为层级有序的整体。

当然笛卡尔并没有完全倒向经验，他依然保留了理性与经验的循环关系，只不过这种循环关系变得更富有弹性，其中一方不再具有完全统御性的地位。虽然笛卡尔也承认感性经验对于初学者的重要性，但就认识世界的目的来说，普遍原理依然是第一位的，只不

---

[1] 与《规则》中的情况相似，在《谈谈方法》等法文作品中，笛卡尔也常用"expérience"来意指"经验"和"实验"两种含义，我们按照上下文的语境分别采用了这两种译法。

过此时的笛卡尔除了保留《规则》中的天赋能力之外，还为其增加了上帝的创造与保存。普遍原理无法先验地演绎出世界中的特殊事物："（使这些特殊事物）能够对我们有用，只能通过结果而寻找原因，并进行很多特殊的（particulieres）实验。"（AT VI 64，CSM I 144）这句话揭示了《规则》的第三组规则难以推进的原因，因为特殊事物的原理如要与普遍原理发生联系，必须经由实验的发现，而无法从直观秩序中推扩出去。

当然，笛卡尔也没有完全放弃《规则》的立场。他依然认为在感官中各有差异的万物可以通过普遍化的原理予以统一回答，万物"都能够通过各种各样的方法而从这些原理中演绎（deduit）出来，最大的困难就是去发现这些东西通常在什么方式下会依赖于这些原理"。（AT VI 64-65，CSM I 144）普遍原理虽然可以推演出特殊的万物，但真正衔接两者依然需要"实验来解决"。特殊事物众多，所需的特殊实验也同样繁多，但笛卡尔并没有因此否认一一做实验的必要，相反他依然强调"按照我从事这种经验观察便利程度（la commodité）的多或少，我也就对自然认识的多或少"。（AT VI 65，CSM I 144）这就说明对自然世界的具体研究，将始终伴随着科学实验的进步而进步。

从这个意义上说，笛卡尔将《规则》中通过普遍原理直接推演出一切事物的认识规则的做法，改造为在坚持普遍原理的前提下，通过不断增加科学实验而积累知识的历史进步论。永恒性的、垂直性的认识秩序，变成线性延伸并且无限进步的经验累积过程。

尽管笛卡尔在《谈谈方法》等成熟期著作中更为强调感性经验、科学观察以及实验的必要性，但他并未放弃《规则》中通过纯粹心灵获得普遍原理的做法，只不过这种循环的张力不再像《规则》那样不够平衡，而是通过上帝的创造和保存以及历史进步论的

延伸得到了平衡。不过这并不意味着理性和经验的循环得到了消除，只是伴随着笛卡尔思想的发展，这个循环变得更为和谐，却也更为迂回了。

3. 数学方法与上帝出场的必要性

在上述第二小节中，笛卡尔曾谈到初学者利用感性经验的必要性。然而作为第一类经验，这种经验虽然必要，却也容易出错、并且不易帮助人们发现现象的真正原因。解决这一问题分为两个步骤，首先，先树立万物的普遍原理，上帝和心灵是普遍原理的两个来源："首先，我试图发现对在世界中存在（est）或者能够存在（peut être）的一切事物普遍而言的原理或第一因，并且确信只有上帝才创造了这个结果。而我只是自然地从我们灵魂中真理的确定种子中得到了这些（原理与原因）。"（AT VI 63-64，CSM I 143-144）其次，再从普遍原理中引申出第一类经验，也即日常感性经验中的自然物体，并在第二类经验，也即科学观察与实验的配合下，证明特殊事物与普遍原理的关系。（AT VI 64，CSM I 144）

与《论世界》一致，《谈谈方法》中除了保留《规则》中的心灵，还为心灵与世界架设了一个更高的开端：上帝。上帝的出场使心灵的移基活动获得了更为超越的移基维度。《规则》中世界经验的消失，致使人类心灵无法将前十二规则的普遍原理进行推扩。《论世界》《谈谈方法》和《沉思集》，正是要在《规则》第一部分与后两部分之间安插一位同时超越心灵与世界的上帝。上帝不但是理性与经验的综合者与中介者，同时也远远超越了理性与经验。只有这样的绝对超越者，才能走出《规则》对世界进行剧烈移基的困境。

《规则》对数学的倚重，源于数学并不包含存在于自然界中的

感受内容，因而可以被非物质的纯粹心灵直接把握。通过直观，我们可以确定“我思”和“我在”关系的第三人称表达以及最基础的数学真理（AT X 368、CSM I 14），[1]此时笛卡尔的认识方法论中还没有上帝的位置。放弃写作《规则》两年后，笛卡尔在给麦尔塞纳的书信中明确表示数学真理属于永恒真理：“……你称之为永恒的数学真理与其他受造物同样都是由上帝建立（ont esté establies）并且完全依赖于他的。”（AT I 145，CSMK 22-23）这就说明，《规则》并没有真正澄清心灵直观的确定性与数学真理的明见性来源。在《沉思集》中，笛卡尔不再将知识的确定性仅仅维系在所谓“自然之光/理性之光”和“直观”上面了，因为仅凭它们并不能形成新知识论的基础。《规则》并不能真正说明，为什么我们头脑中的数学观念是普遍而确定的，毕竟心灵并不是数学的作者。与心灵直观对数学真理的确定能力相比，普遍怀疑中的全能上帝能够使数学丧失掉对于心灵而言的确定性。

《沉思集》中第五沉思以数学的方式讨论物质性事物的本质，确定这个本质需要两个条件：首先，确定无疑地确立了我思的本质及其实存；其次，证明了上帝的实存及其对理性秩序的担保。这说明我思不能直接担保数学，数学又需要借助于我思走向上帝而得到保证，上帝成为连接我思与数学的桥梁。我思与数学的关系说明，一个有限实体难以落实另一个有限实体的本质确定性。

一种可能的反驳是，《沉思集》中真的标准“凡是知觉得清楚、

---

[1] 正如马夏尔·盖鲁所言，《规则》中我思故我在并不是其知识论的基础，而只是作为心灵的认知能力的例子出现的，并不具有对该著作的实质性支持功能，见Martial Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons, I: L'Âme et Dieu*, pp. 15-16。类似地，马里翁也认为，《规则》中的自我只是认识论中的我（ego），而非《沉思集》中形而上学的自我（Ego），参见Jean-Luc Marion, *L'ontologie Grise de Descartes*, pp.187-190。

分明的东西都为真”在论证推进的顺序上先于对上帝实存的证明，这似乎弱化了上帝与数学以及知识确定性之间的关系。然而且不说只凭借我思无法获得物质性事物的知识，而且《规则》中心灵的确定性是不言自明的，相应的直观能力也是不可置疑的。相反《沉思集》对于我思的确定却经历了普遍怀疑的考验。这深化了《规则》对于心灵的讨论，将我思进行了形而上学化。其次，在《沉思集》中，当确定我思以及真的标准后，笛卡尔也并没有立刻转入对数学问题的讨论，而是立即进行上帝实存的证明。

第五沉思在讨论数学与物质性事物的本质时，笛卡尔已确定了我思和上帝，并在第四沉思中规定了避免犯错的方法。而此时数学作为清楚、分明的观念之所以为真，是因为这些奠基活动已经完成，数学观念也被确定为天赋观念。只有通过首先确定我思（这样可以通过普遍怀疑率先排除感官性的东西和物理学的对象），并通过证明最完满上帝的实存而确保数学观念在心灵中的确定性，才能弥补《规则》方法论的不足。无论我思还是数学都是有限的，只有通过上帝而保证的观念，才能真正确定事物的本质，确定永恒真理。上帝创造了数学真理并将其铭刻在人类心中。正如第五沉思所言：“（当我在思考三角形的本性时）只要我把我的心灵之眼（mentis aciem）移出证明，尽管我仍然非常清楚地记得（证明），然而如果我不知道上帝，则很容易陷入对它（证明）是否为真的怀疑之中。因为我能确信自己天生（a natura）被做成了这样，即它（心灵）有时会在一些我认为非常明见地知觉到的东西上犯错。”（AT VII 69-70，CSM II 48）也就是说，无论我思，还是数学，作为有限的实体或者观念，都不足以构成永恒确定的真理，所谓“理性之光”不能成为永恒真理确定性的基础。只有通过真正无限而完

满的上帝为保证的第一哲学体系才能够建立起牢固的知识大厦。[1]

另一个问题是，为什么笛卡尔不从上帝作为开端而建立形而上学？从本书所关心的问题来说，这是因为虽然《沉思集》构成了对于《规则》的反思，然而却并没有改变《规则》开篇所揭示出的新知识论的抱负：以心灵为认识的绝对开端，以数学式的新方法统一诸门科学研究。这一理念势必要求我们在从事科学研究时应首先排除感觉差异性，而普遍怀疑对于感觉和想象的怀疑，就是为此所做的准备，思路与亚里士多德主义针锋相对。只有在这样的前提下，数学和物理学的新形而上学基础才能够确定，从而才能实现笛卡尔对麦尔塞纳所表露的理论目的：摧毁亚里士多德的物理学原理。[2]

4. 数学的物理学应用

虽然在规则十二以及其他规则中，笛卡尔讨论了统一知识论的具体方法（即通过秩序和度量而将自然事物抽象为数学关系），然而如果我们借助普遍怀疑来追问普遍数学如何进行物理学应用时就可立刻看出，《规则》并不能真正说明这一应用的正当性，因为无

---

[1] 但这并不是说这些永恒真理就因此独立于上帝的全能与意志了。相反，上帝对于这些永恒真理始终是无分别（indifferentia）的，这些真理并不具有绝对的必然性，而更多被表达为不变性。因而我们虽然认同玛格丽特·道勒·威尔森（Margaret Dauler Wilson）将梦醒不分与骗人的上帝作为两个不同层级的怀疑活动（参见M. D. Wilson, *Descartes*, London & New York: Routledge, 1983, pp. 31-37, 120-131），但这并不意味着数学真理在上帝那里就具有了绝对不可动摇的基础。上帝一方面保证数学真理以及永恒真理的不变性，但另一方面始终保持着超越于人类理智的自由。上帝的创造活动不受人类理智的束缚。这一张力在1630年以后的笛卡尔思想中始终延续着。

[2] 参见笛卡尔在书信中的自白："我可以告诉你（麦尔塞纳），这六个沉思包含了我的物理学的所有基础（tous les fondemens）。但请不要告诉别人，因为这会让那些亚里士多德的支持者更难以赞同它们。我希望读者们在发觉它们摧毁（détruisent）了亚里士多德的原理之前，就逐渐适应了我的原理（principes），并且承认它们是真理。"（AT III 297-298, CSMK 173）

论“理性之光”还是“直观”都内在于心灵，普遍数学同样如此，但它需要承担心与物的中介功能，那么我们凭什么认为头脑中的数学运算是确定无疑的？又凭什么认为可以将普遍数学运用到物质性事物时，能够形成物理学真理？《规则》开篇宣告科学研究不能像过去那样依赖于感官经验和事物千差万别的不同表象，心与物就此被划分为两个隔绝的世界。对此约翰·舒斯特立足于《规则》的写作史给出了令人信服的分析，他指出笛卡尔一方面构思着普遍科学的方法论，但另一方面在一些具体的物理学研究中却无法使两者有效结合起来，这是他放弃写作《规则》的重要原因之一。[1] 既然对普遍数学的研究并不包含感官性东西的实存，则两者的结合必以牺牲一方为代价。显然《规则》的处理过于简单。而在《沉思集》中，普遍怀疑所悬置的物质性事物的本质与实存，直到最后一个沉思才历经曲折最终得以确证。

因此，上帝和第一哲学不但为心灵、数学以及更广泛的知识论提供了基础与保证，也保障了心对外物的认知。数学包含着物质性事物的本质，所以它不能依赖于物质性事物的实存，也不能由我思创造。如果是前者，则数学将无法对可感的差异性进行抽象；如果是后者，则不能保证数学方法论可以合法运用到外部物质事物上。因而数学真理及其物理学定律作为心认知物的中介，必须是天赋观念，其作者必须是无限完满的上帝：“正是上帝在自然中建立了这些定律（ces lois en la nature），就像国王在他的王国中建立法律一样。它们都天赋于（ingenitae）我们的心灵，正如国王把他的法律铭刻在所有臣民的心中一样。”（AT I 145，CSMK 2-23）

---

[1] “Descartes’ *Mathesis Universalis*: 1619-28”, pp. 73-80.

第八节　上帝与世界开端的超越性移基

至此，我们可以看到理性与经验的循环问题在《规则》和后续著作中的区别。严格说来，《规则》是以牺牲第一类经验，也即日常生活的感性经验为前提的，但同时又希望把第二类经验，亦即科学观察与实验经验逐步纳入前十二条规则所奠定的理性秩序中来。而前十二条规则所依赖的经验，主要是第三类经验，也就是纯粹心灵的技艺。《规则》的失败本身说明经验的理性化难以贯彻到底。而在《论世界》《谈谈方法》等著作中，观察与实验经验逐渐获得了更多的肯定，并成为需要更高维度去综合的认识来源。

普遍数学本身不能被第一、第二类经验所经验化，因而普遍数学并不能积极、有效地包含科学研究经验。然而笛卡尔又要求后者能够通过转换和抽象活动从而达到普遍数学的确定性，并期待着先天的理性科学能够在观察和实验的经验中得到后天的确证。这种先天性和后天性的基本张力没有在《规则》中得到和解，而这就说明了理性科学的限度：笛卡尔有意识地划定了这一限度，以确保科学数学本身的先天性，然而这一先天性本身又不能脱离后天经验而存在，而且其先天性也缺乏真正严格意义上的担保。

笛卡尔在划定理性与经验、心灵与世界分离的前提下展开了科学方法论的建设，这一彻底的移基活动虽然依赖于它们彼此之间的分离，却又依赖于它们的相互担保，而相互担保的同时又必须确保双方的根本差异，由此反而导致双方渐行渐远，最终我们既不能真正坐实《规则》的科学方法论地位，同时也无法使科学经验纳入真理的范围。纯粹心灵对世界的移基，又是架空世界经验的。理性与经验的循环问题并没有得到彻底的解决，相反，这一循环从《规

则》中的局促逐渐舒缓迂回开来，不再成为困扰笛卡尔的问题。

本章的三个论述重点：直观明见性开端的困境，想象能力的接受性与自发性的分裂，理性与经验的循环关系，都是笛卡尔在《规则》中进行世界移基所遗留的困境。他将世界理性秩序的基础回移至心灵内部，但又取消了上帝与形而上学的奠基；他造成了物自体的隐患，却又试图在放弃写作的《规则》第三部分中挽回物自体的实在性；他承诺了科学方法论的先天性，却并没有进行系统的先验演绎工作。笛卡尔为世界秩序提供心灵根据的做法，恰恰是有意识地以拒绝世界的被给予性为前提的，而这种奠基活动又不得不接纳和解释世界经验，这种完全矛盾的做法，彻底暴露了世界无法被奠基的尴尬困境，也显示了这种仅仅依靠心灵所进行的移基活动并不能填满这一移基所形成的沟壑。

这些遗留问题都反映出《规则》的草率和粗糙。当然，对《规则》的反思并不意味着笛卡尔接纳了将可感经验的直接性给予作为科学基础。在此之后，笛卡尔开始诉诸上帝。然而上帝虽然成为心灵与世界的中介，却并不像黑格尔哲学中能够自身中介、自身关联的绝对精神，而是一位能够摆脱中介功能的超越者。我们完全无法理解上帝，他也彻底超越了受造的世界。我们将在下一章看到，笛卡尔在这一问题上的处理更接近谢林的立场，只有完全自由的开端才能确保理性科学的永恒不变性，形成某种“偶然的必然性”，只有完全自由的上帝，才能为心灵与世界的各自展开与综合提供真正的根据。

至此，为了解决《规则》的世界移基所形成的问题，笛卡尔引入了更为剧烈的移基活动。不过尽管引入了上帝，笛卡尔此后却并没有倒退回传统基督教神学的怀抱，相反，他继承了《规则》的世界移基立场，只不过有限的心灵既然无法为世界奠基，那么我们就

需要一个更为超越的上帝再度为世界进行移基。更重要的是，这一移基活动必须以上帝与世界的更深度分离作为前提，以免再度陷入心灵与世界的循环与分裂。从而世界的根据被移除得更为彻底。只有一个完全出离根据的上帝，才能为这个无根的世界进行自由奠基。

因此，《规则》之后的笛卡尔不得不提出上帝创造永恒真理的学说，并在此基础上以《论世界》为名写作他思想成熟期的第一本著作。而也正是这样一个更为彻底地超越了心灵、世界与一切根据的上帝，才能保障笛卡尔在理性与经验的循环中游刃有余地进行综合。有这样的创造者和担保者存在，心灵便不必再把世界奠基的任务完全归给自身，毕竟心灵无法成为先天真理的作者。世界的奠基者不但有心灵的明见性，同时也有了创造真理的上帝。当然，这种世界的双重奠基活动形成了本书导论提到的“让渡与掠夺”的矛盾关系。我们会在第7章中更为详细地展开这一点。

第二部分

离基与奠基：对世界的深度移基

第 5 章

非根据的创造开端与移基的悖论

放弃《规则》写作之后的笛卡尔，并没有放弃在总体上为离散化世界进行总体奠基的努力。在1629年，笛卡尔对麦尔塞纳表明了自己一如既往的工作目的："并不是仅仅解释一个现象，我已决定要解释自然的所有现象，也就是说，全部物理学（toute la Physique）。"（AT I 70，CSMK 7）同年，在关于语言学的通信中，笛卡尔依然坚持认为自己需要探索一门普遍语言："我敢于期待着以后有一门非常容易学习、言说和写作的普遍语言（langue universelle），它的主要用处是帮助判断，分明地表象所有事物，几乎不会出错。"（AT I 81，CSMK 13）

自1630年起，笛卡尔开始明确谈论上帝和"形而上学"："你（麦尔塞纳）关于神学的问题超出了我的精神能力（la capacité de mon esprit），但是对我来说它并没有超过我的范围（ma profession），因为它与依赖于启示的东西没什么关系，而依赖于启示的东西正是我称为恰当意义上的神学。但（我所讨论的上帝）是形而上学的，并且它（形而上学）需要通过人类理性来检查。我认为所有被上帝给予了（Dieu a donné）这种理性运用的人，都有义务（sont obligés）去使用它，主要运用于努力理解上帝，并且理解他们自己。正是通过这一任务，我开始了研究。"（AT I 143-144，CSMK 22）尽管笛卡尔依然坚持启示与理性的根本分歧，并将神学问题归之于纯粹的

启示领域，但他已经转变立场，将上帝引入形而上学，并试图通过人类理性来把握和理解上帝。如果没有对于这些形而上学与上帝问题的处理，则“我将不能发现物理学的基础（les fondemans de la Physique）”。（AT I 144，CSMK 22）

笛卡尔在1629年、1630年重新将已被他抛弃的上帝与形而上学引入物理学奠基，并首先将上帝的出场视为自然的开端，这是他花费时间最多的研究课题：“我愿意说，如果我没有沿着这条路（上帝），则我发现不了物理学的基础。而这是我在所有研究中研究最多的内容。感谢上帝，我对自己还算满意。至少我认为我已经发现了如何证明形而上学真理，这种证明方式要比几何学的证明更加明见（plus evidente）。”（AT I 144，CSMK 22）

笛卡尔同时也放弃了“直观”“天赋能力”“普遍数学”“简单自然”“绝对项”等一系列关键性的概念，原因有二：

第一，这些平面化的方法论概念本身无法做到真正的无前提性，后者不但需要形而上学对物理世界进行更为深度的奠基，同时也需要上帝作为逾越理性秩序的离基者为形而上学进行自由的奠基。

第二，心灵内在的理性秩序与被外部化了的世界经验性、实存性无法相容，需要同时逾越理性与经验的绝对者，才能综合两者。

心灵只是理性秩序的真理发现者。无论心灵如何自我说服、自我信任这些真理的明见性，心灵都无法成为这些真理的作者和真正来源。如果是心灵制作了这些真理，那么真理就沦为心灵的经验产物，笛卡尔无法接受对真理的心理主义解释及其隐含的科学危机，因此真理的发现者呼唤着真理的真正主人：上帝。永恒真理学说重点在于“创造”，真理拥有了超越心灵的来源。创造活动先于不可理解性与可理解性的对峙，先于有无的相对关系，也先于一切离基和奠基活动。

在《沉思集》的第六组答辩中，笛卡尔明确指出永恒真理的可能性与可理解性只依赖于上帝："……我正确地理解到，没有任何种类的存在者能够不依赖于上帝，而且（我还理解到）上帝本可以很容易设立（instituere）一些东西，我们人类不能把它们理解为不同于现有的东西。就因为我们没有理解，我们也没注意到应该去理解的东西，我们就去怀疑正确地理解了的东西，这是违反理性的。因此我们不应该认为'永恒真理依赖于人类理智，或其他实存的东西'，它们仅仅（solo）依赖于上帝，他作为最高的立法者（summus legislator）从永恒中设立了它们。"（AT VII 436，CSM II 294）在此笛卡尔重申了上帝相对于我们现有理智秩序的绝对自由。他完全可以创造并设立我们现有的理性能力所不能理解的东西。而我们也不应该就此怀疑自己现有的理解能力，在当前秩序中，我们所正确理解的东西是不可怀疑的。正因为上帝既超越当前理性秩序又维护这一秩序，我们才有理由认为永恒真理不可能依赖于人类理智或其他现有事物，而只能唯一地、全然地依赖于上帝。

尽管永恒真理学说与《沉思集》等著作中进行的上帝实存证明都是笛卡尔上帝学说的重要组成部分，并且都展现了对于一切理性秩序的逾越性，但两者仍有根本区别。第三沉思等形而上学建构中上帝的现身后于我思，并依赖于观念学说的出场，而永恒真理学说中的上帝则显现出对于我思的优先性。从埃米尔·布特鲁（Emile Boutroux）对这一主题最早的专题性研究，[1]到晚近马里翁篇幅浩

---

[1] Emile Boutroux, *Des vérités éternelles chez Descartes*, ed. Canguilhem, Paris: F. Alcan, 1927. 在今天看来，这本著作虽然论述过于简要，但仍然较为敏锐地抓住了永恒真理学说与上帝完满性学说以及我思等相关学说的内在张力问题。它的优点在于将这一学说延伸到了对笛卡尔整体形而上学各组成部分的研究之中去。

大的系统性研究，[1]体现出上帝作为不同于我思的超越性开端的统治性地位。这一学说要比笛卡尔在形而上学中的上帝学说更为明确地突出了上帝的支配性地位，并暗含着笛卡尔哲学的神学旨趣，揭示了从教父和中世纪思想而来的信仰与理性的张力关系。[2]而且即便在第三沉思这样的形而上学证明中，上帝也没有完全服从我思的秩序，马夏尔·盖鲁就认为在上帝实存的证明中，我们依然可以区分出对于我思而言的科学真理和以上帝为必然开端的事物自身的真理。我们在这一证明中通过后天证明，发现了上帝的绝对优先性，并由此呈现了事物自身应有的秩序，[3]从而形成了劳伦斯·戴维莱尔（Laurence Devillairs）所谓“先天性”（a priori）。[4]

显然，这与《规则》中的直观秩序大相径庭。在永恒真理学说中，上帝的自由完全逾越了《规则》中的心灵明见性与确定性，并有能力破坏它们，从而成为永恒真理与人类理性秩序的绝对主宰者。这说明“直观”与“天赋能力”本身的无前提性需要更深度的

---

[1] *Sur la théologie blanche de Descartes.* 作为具有天主教神学倾向的研究者，马里翁紧紧扣住托马斯主义传统的核心概念“类比”来展开对永恒真理学说的研究。在他看来，这一学说超越了上帝与受造物的类比关系（亦即“消失的类比”，l'analogie perdue），以此为前提彻底批判了自司各脱以来的单义性学说，从而拒绝了上帝的数学化、物理学化等单义化思路，显现了自然科学世界背后不可还原的神圣终极来源。当然，笛卡尔并没有完全放弃类比学说，而是通过自因学说进行了重建。马里翁的这一论述思路，将笛卡尔与斯宾诺莎等单义性立场的后学完全区别开来，更为自觉地以神学的超越性和类比性作为立论基础。

[2] 参见Henri Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes*, Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1924。与马里翁相似的是，亨利·古耶也在笛卡尔哲学中发现了理性与信仰的张力，并以此作为研究笛卡尔宗教思想的枢纽，只不过马里翁的突破口在于永恒真理学说，而古耶则立足于笛卡尔哲学发展中的护教倾向。这种护教倾向不只是笛卡尔惧怕宗教审判的被动结果，而更是来自笛卡尔自身的宗教信仰立场。

[3] Martial Gueroult, “La vérité de la science et la vérité de la chose dans les preuves cartésiennes de l'existence de Dieu,” in *Études sur Descartes, Spinoza, Malebranche, et Leibniz*, New York: Georgolms Velag Hildesheim, 1970, pp. 41-54.

[4] *Descartes et la connaissance de Dieu*, pp. 182-189.

前提，它们是由更为原初的上帝决断形成的。只有离开一切根据和奠基、才有根据和奠基的出现。相似地，“普遍数学”“简单自然”“绝对项”等也不只依赖于心灵清楚而分明的把握，而是成为上帝自由的创造产物，并进而上升为“永恒真理”这一形而上学概念。不但如此，在《规则》中，笛卡尔曾将简单自然的组合分为必然与偶然，前者属于确定的演绎真理。（规则十二，AT X 421，CSM I 45-46）然而1630年之后，真理的“必然性”被置换为“永恒性”。笛卡尔此后极少提到这些真理是“必然的”，因为真理的必然性威胁到了上帝创造的自由。

整体而言，笛卡尔通过上帝的出场来应对《危机》的失败，这项工作分成两个步骤：第一，永恒真理学说接手的是第一、第二组规则所遗留的问题；第二，《论世界》应对第二、第三组规则的问题，即如何将这些永恒真理应用于经验性的物理可感世界，从而确立自然律的先天性。我们将在本章和第6章分别讨论这两个步骤。

笛卡尔的永恒真理学说很大程度上预示了晚期谢林“非根据”（Ungrund）概念的近代起源。一切理性秩序本身无法正当化自身，无法为自身提供绝对的前提和开端，根据的前提或者根据的根据，是以离基性的方式在“非根据”状态中通过自由的创造而诞生。在黑格尔那里，二元结构的“一”是内在而普遍的“一”，而晚期谢林相对来说更强调二元论前提下超越的“一”。[1]正如谢林所言，肯定哲学的出发点“既超越于一切经验，也同样先行于一切思想；它也就是肯定哲学从中出发的彻底的超越之在”。[2] 笛卡尔塑造的非

---

[1] 关于谢林对于“一”的超越性及其全体性/普遍性关系的讨论，参见王丁：《本原的二重性与统——论谢林最终的哲学方案》，载《云南大学学报（社会科学版）》2019年第4期。

[2] 《启示哲学导论》，第181页。

根据式的上帝、极大加深了上帝自由的绝对性，而一切理性秩序是从神性的自由与全能中绽出的。笛卡尔在引入上帝为形而上学与永恒真理奠基的同时，在深处为上帝赋予了超越形而上学与永恒真理等理性秩序的自由特权。一切奠基背后埋藏着离基的深渊，《规则》对于世界的移基得到了进一步深化。

第一节　永恒真理的悖论：移基的双面性

笛卡尔的永恒真理学说是其哲学思想中最富有争议的学说之一。[1]上帝自由地创造并且保证着永恒真理，它们包括形而上学、数学和逻辑学中最前提性和奠基性的真理与共同概念，诸如“我思故我在”，“所有圆形的半径相等”，笛卡尔甚至认为它们正是受造物的本质。（AT I 152，CSMK 25）[2]这一学说提供了人类知识的根据与开端，同时也是世界的本质性奠基。永恒真理是否包含关于上帝自身的真理？笛卡尔认为上帝实存是一切真理中的第一真理：“如果上帝并不存在，那么这些真理就绝不会是真的。因为上

---

❶ 对这一学说早期的著名批评是莱布尼茨在《神义论》中提出的，不过论述极为简略，并且也与莱布尼茨在别处对笛卡尔的态度是一致的，亦即批评笛卡尔对上帝进行了过度的意志论化，从而削弱了理性根据的奠基性：“我怀疑，在这里他（笛卡尔）心里想的是另外一种异乎寻常的属于他自己发明的言说方式，这就是说，肯定和否定以及所有一般的内在判断都无非是意志的运作。通过这样的技巧，直到笛卡尔时代一直被称作上帝理智对象的永恒真理便突然转换成了上帝意志的对象。”莱布尼茨：《神正论》，段德智译，北京：商务印书馆，2018年，第272—273页。

❷ 因此，我们不同意莉莉·阿拉宁（Lilli Alanen）认为笛卡尔从未明确说过永恒真理是什么的观点。实际上这些真理是形而上学，逻辑学、数学乃至物理学中自明而最为确定的真理。参见Lilli Alanen, “Omnipotence, Modality, and Conceivability,” in *A Companion to Descartes*, eds. Janet Broughton and John Carriero, MA, Oxford and Victoria: Blackwell Publishing, 2008, pp. 353-371。

帝的实存是所有可能真理中最首要且最永恒的（la premiere & la plus eternelle），只有从这一真理中才能得出其他所有真理。”（AT I 150，CSMK 24）这句表述似乎有将上帝实存的真理也归为永恒真理的嫌疑，从而引发上帝创造自身真理的内在矛盾。但我们认为这种嫌疑是不合理的。笛卡尔在此明确表示，只有上帝实存了，“这些真理”（istae veritates）亦即永恒真理才是真的，而且永恒真理作为受造物的本质，只属于受造真理。可以说我们现有的心灵能力所构造的关于上帝实存证明的方法所依赖的理论基础属于永恒真理，但这并不意味着上帝实存的真理本身是受造的。[1]

这一学说包含着难以完全克服的内在悖论，并体现出对世界进行更深度移基的离基—奠基双面性。具体而言包含如下两个方面：

学说A面：这一学说体现出上帝对于理性秩序的离基性。他可以使数学等真理失效并甚至可以本不创造这个世界：“他可以自由地让圆周到中心的所有线段相等变得不真，正如他可以自由地不创造这个世界。”（AT I 152，CSMK 25）神圣的创造意志是自由而无分别的：“认为上帝的意志在所有发生了或将发生的事情上不是永恒的无分别（aeterno indifferentem），这是矛盾的，因为在神圣理智中的观念，没有什么善好或者真理，没有什么信念或者行动，或者无视（omittendum）会优先于他的意志这么做的决定（determinarit）。”（AT VII 431-432，CSM II 291）所谓无分别（indifferentia）是指这样一种意志的“状态”（statum），亦即意志“不会被真理或者善好的知觉驱使着进入一种方向而不去另一种方向”。（AT IV 173，CSMK 244-245）上帝的无限性与不可理解性拥

---

[1] 关于这一解读引发的争议双方的观点，参见Tad M. Schmaltz, *Descartes on Causation*, Oxford: Oxford University Press, 2008, pp. 187-192。我们认为永恒真理属于受造真理，并不包含上帝自身实存的真理。

有相对于永恒真理和理性秩序的优先性。因此，永恒真理由上帝创造，并且彻底臣服于他的自由创造意志，难以确保它的确定性和不变性。上帝在学说A面中彻底超越了形而上学与人类理智。

学说B面：这一学说则表现了上帝对理性秩序的建基性。笛卡尔坚持认为“对它们（这些真理）的认识对我们灵魂来说如此自然（naturelle），以至于当我们分明地构想它们时，我们不可能错误地判断它们，同样无疑的是，如果上帝已创造了多个世界，则这些永恒真理将在所有这些世界中都像在（目前）这个世界中一样为真（veritables）”。（AT XI 47，CSM I 97）由于这些真理在每一个上帝可以创造的世界都永恒为真，则它们的确是不可变而确定的，它们是我们灵魂的天赋观念，只要认识方法得当，就不会有错误出现。在《沉思集》中，笛卡尔证明上帝从来不会欺骗人类心灵：“关于‘上帝’，我是指其观念在我之中这样存在，即他拥有所有的完满性，我不能理解（comprehendere）这些完满性，但却能以某种方式进入（attingere）我的认识，并且不会欺骗我。这一点从他不可能犯错就足够清楚了，因为通过自然光明可以显明的是，所有错误和欺骗（fraudem & deceptionem）都依赖于某种缺陷（defectu）。”（AT VII 52，CSM II 35）这意味着我们不需要担心永恒真理的不变性与确定性，因为它们由上帝永恒地保证着。在学说B面中，上帝与形而上学和人类理智紧密相连。

悖论出现了。既然上帝能够改变这些永恒真理，为什么他同时还是诚实的？既然这些永恒真理依赖于自由而无分别的神圣意志，为什么它们是永恒不变的？既然这些真理由上帝无分别地创造，为什么它们在每一个上帝能创造的世界都为真？既然上帝是无限的，不可理解的，是超越永恒真理的，为什么上帝会保证永恒真理？

这些问题对于笛卡尔哲学来说至关重要，上帝对理性秩序的离

基—建基双面关系及其包含的内在悖论，正是笛卡尔为世界进行超越性移基所付出的代价。如果我们接受学说A面，那么上帝的离基性及其自由大大加强，人类知识的确定性将会被损害，并且无法被永恒地保证；如果我们接受学说B面，那么上帝彻底成为理性秩序的建基者，丧失了自由，并因此臣服于这些永恒真理，上帝的无限性、不可理解性以及超越性则会被削弱。

众多研究文献对此采用了不同的解决方案和侧重点，它们大致可以分为三类：

（1）强调学说A面。这一解释主要强调上帝的无限性与不可理解性。上帝超越理性秩序，永恒真理和人类知识的确定性无条件臣服于神圣意志。一个世纪前吉尔松就曾提出过这一观点，在其笛卡尔研究中，吉尔松认为永恒真理对于上帝的依赖显示出我们的心灵不能达到神圣理智的高度。上帝的本质是神秘的，我们的理智则是有限的。无限者与有限者无法公度。[1]阿尔基耶继承了这一观点，在他看来，我们能够理解上帝的“仅仅是对他不可理解的特征的理解”，[2]所有试图建立世界科学知识的绝对化尝试都会遭遇威胁与挑战。古耶则分析了阿奎那与笛卡尔上帝学说的不同，并指出后者将上帝的全能与善良意志分离开来，上帝变得更为不可理解，并对传统神义论形成了挑战。[3]

马里翁详尽发展了这一立场。在他看来，以我思为核心的理性秩序根源于上帝的馈赠。笛卡尔的上帝具有三种神性/圣名，无限

---

[1] *La liberté chez Descartes et la Theologie*, pp. 76-127.

[2] Ferdinand Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris: Presses Universitaires de France, 1996, p. 216.

[3] Henri Gouhier, *La Pensée Métaphysique de Descartes*, Paris: Libraire philosophique J. Vrin, 1962, pp. 205-264.

性、最完满的存在以及自因："在1630年，笛卡尔将上帝命名为永恒真理的创造者，承认无限性对另外两个圣名的首要性不无道理。我认为无限性的观念是笛卡尔形而上学中的第一个圣名。"❶他详细分析了这三种圣名及其神圣属性，并揭示出它们包含的诸多矛盾。因此，笛卡尔的上帝主要是不可理解的悖论形象。由此他断言"我们把首要性——更有效，更完整，以及唯一无条件的——归给无限性的观念"。❷在他的解释之中，人类的理性秩序臣服于上帝的无限性。与形而上学及其理智秩序相比，上帝的无限性与不可理解性占据了超越性的、最高的以及最首要的位置。人类知识的确定性与不变性来自上帝通过他不可理解的权能而进行的创造。❸

冯肯斯坦（Amos Funkenstein）也持有相似立场。他认为笛卡尔关于神圣的创造意志能够使数学真理失效的学说是"极端意志主义的"，"甚至中世纪关于神圣全能的最激进解释都从未这样主张过"。❹这一学说中神圣意志起到了根本作用："世界可以是内在荒谬的……在理性之处，他看到宇宙的来源是完全无法限制的意志或权力。"❺既然上帝"本可以"让永恒真理失效，并做出逻辑上不可能的事情，"笛卡尔……似乎相应地让逻辑上不可能的东西成为逻

---

❶ Jean-Luc Marion, "The Essential Incoherence of Descartes's Definiton of Divinity," in *Essays on Descartes's Meditations*, ed. A. O. Rorty, Berkeley: University of California Press, 1986, p. 330.

❷ Jean-Luc Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes: Constitution et limites de l'onto-théo-logie dans la pensée cartésienne*, Paris: Presses Universitaires de France, 1986, pp. 287-288.

❸ *Sur le théologie blanche de Descartes*, pp. 303-305, 330-333; *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, ch. IV.

❹ Amos Funkenstein, "Descartes, Eternal Truths and the Divine Omnipotence," in *René Descartes: Critical Assessments*, Vol. III, ed. Georges J. D. Moyal, London and New York: Routledge, 1991, p.54; *Theology and Scientific Imagination*, Princeton: Princeton University Press, 1989, p. 118.

❺ Harry G. Frankfurt, "Descartes on the Creation of the Eternal Truths," *The Philosophical Review*, Vol. 86, No. 1 (1977): 36-57, p. 54.

辑上的可能性"。[1]冯肯斯坦认为这正是彼得·基奇（Peter Geach）所揭示的永恒真理的不融贯。[2]而莉莉·阿拉宁在比较了笛卡尔与司各脱、奥卡姆在神圣全能问题上的差异之后，也同样认为笛卡尔的立场更为激进、更为意志论化。[3]

（2）强调学说B面。这一解释试图削弱上帝的无限性与不可理解性对于永恒真理不变性的影响，强调上帝绝不会让永恒真理失效，一些学者甚至试图赋予永恒真理以必然性。

亚历山大·波伊斯·吉布森（Alexander Boyce Gibson）承认学说A面和学说B面之间有冲突，并将两个学说分别联系于神圣意志和神圣理智。在他看来，神圣理智能够保证永恒真理的有效性。[4]不同于阿尔基耶与马里翁对上帝无限性和不可理解性的强调，让-马利·贝伊萨德提醒我们注意，笛卡尔认为我们头脑中的上帝观念"必须确认为是'在我心灵里呈现的所有东西中最清楚、最分明的'"。[5]如果承认我们从上帝那里所理解到的只是他的不可理解性，上帝又如何在形而上学中扮演决定性作用？当我们证明上帝实存时，又如何形成对上帝的清楚分明观念？为回答这些问题，让-马利·贝伊萨德在上帝作为对象和上帝的观念之间做出区分："在观念及其对象之间的差异是重要的……上帝是无限的，但是上帝的观念却并不无限，相反它是有限的，适合于我们心灵的弱小能力。"[6]

---

[1] "Descartes on the Creation of the Eternal Truths," p. 43.

[2] Peter Geach, "Omnipotence," *Philosophy*, Vol. 48, No. 183 (1973): 7-20, p. 10.

[3] Lilli Alanen, "Descartes, Duns Scotus and Ockham on Omnipotence and Possibility," *Franciscan Studies*, Vol. 45, No. 1 (1985): 157-188.

[4] Alexander Boyce Gibson, *The Philosophy of Descartes*, New York: Russell & Russell, reissued, 1967, pp. 270-283.

[5] Jean-Marie Beyssade, "On the Idea of God: Incomprehensibility or Incompatibilities?" in *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, p.87.

[6] "On the Idea of God: Incomprehensibility or Incompatibilities?" p. 92.

因此，上帝的不可理解性与我们对他的清楚分明观念并不矛盾，也不会损害人类观念的确定性。永恒真理与物理学原理在某种意义上是必然的，因为上帝的神圣意志能够为这些真理提供“真的必然性”。[1]

盖鲁则认为全能可以成为神圣诚实的保证。他使用了来自第四沉思的文本证据证明全能排除了任何恶，而神圣善好也不会限制全能。结果全能可以没有欺骗地保证人类理性的秩序。[2]与冯肯斯坦相反，玛格丽特·奥斯勒（Margaret J. Osler）认为笛卡尔不应被简单视为意志主义者。她批评哈利·法兰克福（Harry Frankfurt）以及其他那些认为上帝的意志具有首要性的美国学者。[3]她认为“把笛卡尔与……意志主义者们区分开来的是这样的事实，即前者认为上帝创造了永恒真理，并使它们成为必然”。[4]而且奥斯勒同时指出，笛卡尔对于自然律的信念是为了维持自然秩序的稳定性。因此，将笛卡尔看作理智主义者更为合适。

对于法兰克福那种强调上帝可以做逻辑上不可能的事情的能力的看法，理查德·拉·克鲁瓦（Richard R. La Croix）予以否认，他认为笛卡尔的上帝绝不会做任何逻辑上不可能的事情，尽管他本

---

[1] Jean-Marie Beyssade, *Etudes sur Descartes: L'histoire d'un esprit*, Paris: Seuil, 2001, ch. 2: "Toute-puissance de Dieu et nécessité des principes physiques".

[2] *Descartes selon l'ordre des raisons, I: L'Âme et Dieu*, pp. 42-49. 他的文本证据是：“进行欺骗的意志无疑证实（testator）了恶或者软弱，因此不能用于上帝。”（AT VII 53, CSM II 37）

[3] Margaret J. Osler, "Divine Will and Mathematical Truth: Gassendi and Descartes on the Status of the Eternal Truths," in *Descartes and His Contemporaries: Meditations, Objections, and Replies*, eds. Robert Ariew, Marjorie Glicksman Grene, Chicago: The University of Chicago Press, 1995, pp. 145-158; *Divine Will and the Mechanical Philosophy: Gassendi and Descartes on Contingency and Necessity in the Created World*, Cambridge: Cambrige University Press, 1994, pp.146-152.

[4] *Divine Will and the Mechanical Philosophy*, p. 147.

可以做到："笛卡尔的学说使上帝不能做逻辑上不可能的事情，而且他宣称上帝本可以做与建立矛盾律相反的事情并没有让自己陷入矛盾。"[1]

约翰纳·本奈特（Jonathan Bennett）则承认意志论会损害永恒真理的必然性，不过他试图证明上帝不会真的让永恒真理变得不真，因为笛卡尔的心灵理论会进行限制："模态状态……必须由我们当下实际的理智限制而决定。因此，笛卡尔的分析保障了必然真理的永恒性。"[2]爱德温·柯雷（Edwin Curley）[3]与丹·考夫曼（Dan Kaufman）[4]都认为永恒真理是必然的，但他们的观点并不相同。柯雷认为永恒真理是必然的，但并非必然地必然，这一观点接近于贝伊萨德，因为永恒真理的创造建基于神圣的自由意志。而考夫曼则认为"贝伊萨德和我都同意永恒真理为必然，是因为上帝愿意让它们必然……但我并不持有与柯雷相关的那种观点，即笛卡尔的永恒真理是必然但并非必然地必然是靠得住的"。因此，在他看来，这些真理是必然地必然的。

（3）调和学说A面和B面。这一解释试图调和学说A面与学说B面之间的冲突，乃至于否认永恒真理学说的重要性。科瓦雷试图证明这一学说因为基于意志论，所以导致了上帝学说的矛盾，而且削弱了形而上学、物理学与数学真理。为了保证完满性的原则，笛

---

[1] Richard R. La Croix, "Descartes on God's Ability to do the Logically Impossible," in *René Descartes: Critical Assessments*, Vol. III, pp. 36-53.

[2] Jonathan Bennett, "Descartes's Theory of Modality," *The Philosophical Review*, Vol. 103 (1994): 639-667, p. 664.

[3] Edwin Curley, "Descartes on the Creation of the Eternal Truths," *Philosophical Review*, Vol. 93 (1984): 569-597.

[4] Dan Kaufman, "God's Immutability and the Necessity of Descartes's Eternal Truths," *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 43, No. 1 (2005): 1-19.

卡尔在暂时提出它后抛弃了它。[1]而法兰克福则认为，笛卡尔的上帝不会削弱非矛盾律，而只是能改变自然秩序，亦即自然律和物理学原理而已。形而上学与逻辑学真理都是必然且永恒为真的。[2]

吉勒斯·奥利沃（Gilles Olivo）则揭示了《规则》中的根本困难及其与永恒真理学说的关系。通过这一学说并将之建立在人类心灵中，笛卡尔克服了《规则》中的困境，即理智和其所认识的对象不能合一的问题。因此，奥利沃特别集中在永恒真理与第四沉思的关系上。[3]他强调上帝的决定性功能，并且承认永恒真理的不变性与有效性，由此他就没有揭示出学说A面与B面之间的根本冲突。

科瓦雷和法兰克福的观点难以成立。文本证据不能充分支持科瓦雷的观点，即使到了1649年笛卡尔仍然坚持这一学说。（AT V 273-274，CSMK 363-364）而对于法兰克福的解释，永恒真理的确包括形而上学与逻辑学真理，而神圣创造意志是自由且无分别的，没有任何先在的限制。奥利沃更多强调了神圣自由的统一性和人类认识的确定性，却很少注意到这一学说的潜在危险，即神圣自由可以摧毁这一确定性。

因此，调和方案难以成功。一方面，上帝具有完全自由的离基性，但在保障上帝自由的前提下，他也在努力缓和永恒真理学说的内在张力，并试图将上帝拉回人类理性的秩序之中。另一方面，笛卡尔的上帝又是理性秩序的建基者，同时又始终保持了神圣的自由与意志的无分别性。上帝的建基活动只保证永恒真理的不变性，而非必然性。我们并不知道这些真理为真的理性根据。上帝始终保持

---

[1] Alexander Koyré, *Essai sur L'idée de Dieu et les Preuves de Son Existence chez Descartes*, Paris: Editions Ernest Leroux, 1922, pp. 19-22.

[2] *Theology and Scientific Imagination*, pp. 179-192.

[3] *Descartes et L'essence de La Vérité*, pp. 353-412.

着无分别性、不可理解性以及无限性。

综上所述，我们应该严肃对待学说A面与B面之间的离基—建基关系，只强调一方将会简化这一学说，不足以使人真正理解笛卡尔的根本困难。离基与建基的双面活动部分融贯，部分又不融贯。面对两者形成的悖论，笛卡尔有意识要和解这一张力，但同时又保持着这一张力。

第二节　永恒真理问题的展开

在放弃写作《规则》之后，笛卡尔于1630年至1633年间写作了《论世界》，并准备公之于众，但由于惧怕引发宗教争议而作罢。从准备发表的意图来看，这本著作或许要比《规则》更能表达他对于自然世界奠基的成熟思考。《论世界》是笛卡尔对于自然世界的全新界定、认识与规划，其中最著名的学说当属物理学的三条基本自然律。笛卡尔这样解释永恒真理与自然律之间的关系：

> 我乐于告诉你，除了我提出的三条自然律（le trois loix）之外，我不愿意提出别的定律，只愿意提出那些从永恒真理中不可错地得出的定律，数学家们经常把他们最确定和最明见的（plus certaines & plus évidentes）证明建基于这些永恒真理之上。对它们（这些真理）的认识对我们灵魂来说如此自然，以至于当我们分明地构想它们时，我们不可能错误地判断它们，同样无疑的是，如果上帝已创造了多个世界，则这些永恒真理将在所有这些世界中都像在（目前）这个世界中一样为真。因而那些能够充分检查这些真理和我们的规则结论（les consequences）

的人，都将能够通过它们的原因而认识到它们的结果（effets）。我以经院术语来揭示：他们将能够拥有这样的先天（à Priori）证明，即可以在这个新世界（ce nouveau Monde）中所能产生（produit）的一切东西的证明。（AT XI 47，CSMK I 97）

笛卡尔在此明确提到了永恒真理这个概念，而在《规则》之中笛卡尔只是经常谈到“真理”。永恒真理在这一段论述中表现出三重重要性：第一，所有的自然律与数学证明都建立在永恒真理基础上；第二，认识这些真理的不可错性对于我们是自然的事情，这些真理的确定性对于人类灵魂是自明的；第三，上帝创造了这些真理，它们在上帝所能创造的每一个世界中都为真。这意味着作为受造物，永恒真理独立于任何上帝所能创造的世界。

“永恒真理”这个提法并非笛卡尔首创。在1630年的一系列著名书信之中，笛卡尔给予了明确的解释，其中一封展现了永恒真理的另外一面：

在我关于物理学的著作（《论世界》）中，我将讨论许多形而上学论题，特别是这些：你称之为永恒的数学真理与其他受造物同样都是由上帝建立并且完全依赖于他的。事实上说这些真理独立于上帝就好像这样来谈论他一样，即他像是朱庇特或农神，却臣服（assujettir）于冥河与命运（destinees）一样。请不要迟疑于到处担保和宣称这一点：正是上帝在自然中建立了这些定律，就像国王在他的王国中建立法律一样。它们都天赋（ingenitae）于我们的心灵，正如国王把他的法律铭刻在所有臣民的心中一样。反过来说，我们不能理解（comprendre）上帝的伟大，尽管我们认识（connoissions）他。但我们判断

(jugeons) 他是不可理解的 (incomprehensible), 使我们更加敬重 (estimer) 他了。就像一位国王, 当他的臣民们越不熟悉他, 他就越威严 (majesté)。当然他们不会想到并没有国王存在, 他们足够认识他, 对此毫不怀疑。(AT I 145-146, CSMK 22-23)

此处的要点不是永恒真理的不可错性, 而是上帝独立且超越的地位。数学证明与物理学依赖于永恒真理, 而永恒真理依赖于上帝。上帝将这些真理铭刻在我们的灵魂之中, 使我们得以毫无错误、没有怀疑地认识这些天赋真理, 他的伟大超越了人类的把握。我们不理解上帝, 却能够认识到他的存在。而越是不可理解, 我们就越是敬畏他, 上帝的超越性并没有远离他的受造物, 相反却更为强劲地支配着这个世界。在接下来的书信中他进一步明确承认了永恒真理: "就永恒真理而言, 我重申它们都是真的或者可能的 (veras aut possibiles), 因为上帝将它们理解为真的或者可能的, 而不是反过来, 上帝认识它们好像是它们真的独立于上帝而存在一样。" (AT I 149, CSMK 24) 那么究竟什么是永恒真理?

1. 什么是永恒真理?

笛卡尔并没有给出过明确定义和详尽罗列, 不过我们可以找到如下几类永恒真理: (1) "他 (上帝) 是受造物本质的作者, 这与他是它们实存的作者一样确定, 而这个本质正是永恒真理。" (AT I 152, CSMK 25) (2) "你问什么使上帝必然 (a necessité) 去创造这些真理, 我对此回答, 他可以自由地让圆周到中心的所有线段相等变得不真, 正如他可以自由地不创造这个世界。" (AT I 152, CSMK 25) (3) "那些名为永恒的真理 (veritez qu'on nomme eternelles) —— 就像 '整体大于其部分'。" (AT II 138, CSMK 103) (4) "当我们

认识到无中什么也无法产生时，亦即ex nihilo nihil fit这个命题，就不把它看作某个实存的事物（res aliqua existens），也不是事物的样式（rei modus），而是在我们心灵之中拥有的一条永恒真理，我们称之为公共概念或公理（communis notio，sive axioma）。以下（命题）便属于这一类：'同一物不能同时存在而又不存在'；'凡已做了的，就不能再取消（infectum）'；'一个思的人，在他思时不能不实存着'。还有别的不可胜数的真理，当我们有机会认识它们，并且不被偏见所蒙蔽，则我们不会不知道它们。"（AT VIIIA 23-24，CSM I 209）

第一条引文指出永恒真理是受造物的本质，第二条说明永恒真理包含最明见的数学真理。在《沉思集》第五沉思中，笛卡尔认为数学包含了物质性事物的本质，而他在谈及上帝与永恒真理的关系时，也时常以数学真理为例。第三条则表明永恒真理包含逻辑真理，而第四条则显示形而上学真理也属于永恒真理。不过永恒真理并没有穷尽："不可能——也确实没必要——去列举类似的永恒真理清单……这些真理我们是难以全部列举的。"（AT VIIIA 23-24，CSM I 209）永恒真理是"不可胜数"（innumera）。

第四条引文还提及永恒真理是"共同概念或公理"。在《沉思集》第二组反驳与答辩中，"共同概念或公理"在"按几何学方式证明上帝实存以及灵魂与肉体区别的论证"中作为一个独立部分出现。（AT VII 165-167，CSM II 116-117）这一部分与之前的"定义"，之后的"证明"都不同，它们并不是通过定义而获得意义的，也不是通过证明而来，而是人类心灵中自明为真的概念与公理。

不过数学、逻辑学和形而上学真理也有很多种，永恒真理究竟具体是哪类真理？在前引《论世界》的段落中，笛卡尔认为数学家们的证明建基于永恒真理，为什么笛卡尔却又常以数学为例来说明

永恒真理？永恒真理究竟包不包括数学真理？

需要注意，在《论世界》中所谈到的是数学“证明”，而并不是“圆的半径相等”“2加3等于5”等数学例子，这些数学例子的真理性是无法证明的。而这正指向了早年《规则》中直观与演绎的区分。无疑演绎正对应着数学证明，而属于永恒真理的数学真理则指向直观的真理，它们不证自明，也不可能拥有证明和演绎，是人类理性秩序的开端性、奠基性真理。

不但如此，永恒真理还是受造物本质的真理，而受造物分为灵魂与物质性事物两类。作为物质性事物本质的基础，数学依赖于那些最为自明的数学基础真理，而我的本质与我思故我在，也同样是通过直观而自明的：“当我们注意到我们是思着的东西时，这并不是从任何三段论而来的某个第一知识（prima notio）。当有人说‘我在思着，所以我是，或者我实存’时，他并没有从通过三段论而来的思想中演绎（deducit）出其实存，而是承认（agnoscit）它是通过心灵的简单直观（simplici mentis intuitu）而来的自明东西（rem per se notam）。”（AT VII 140，CSM II 100）

因此，永恒真理是关于受造物本质的自明真理，它们不能通过演绎与证明获得，相反，演绎与证明，以及人类理性秩序的开端都依赖于这些真理。它们是第一原理以及受造物的本质，也是人类理性的开端与根基。

2. 上帝的创造、永恒真理与世界

既然这些真理由上帝创造并依赖于他，那么该如何理解创造与永恒真理永恒性的关系？而且世界与永恒真理都是由上帝创造的，但永恒真理却能够在每一个上帝所能创造的世界为真，那么上帝的创造、永恒真理与目前世界的关系究竟是什么？

（1）上帝的创造与永恒真理

如果上帝保证永恒真理在每一个上帝所能创造的世界为真，这是否意味着上帝在创造永恒真理之前，已经有创造这些真理的标准和规则预先存在了？是否上帝的理智先于上帝的创造意志？答案是否定的。毕竟如前所述，神圣理智中的观念不会优先于神圣意志的决定："在此谈及的并不是时间上的优先性，而是没有什么在秩序上或本性上，或他们所说的理性决定的理由（ratione ratiocinata），亦即如他的善好观念这样的东西会驱使（impulerit）上帝选择一个而不选择另一个。"（AT VII 431-432，CSM II 291）上帝在创造永恒真理之前，没有任何先在的标准或者理念。2+3=5是永恒的，并不是因为这个等式成立，而恰恰是因为上帝把这个数学运算做成了这个样子，并使我们的心灵将之理解为是真的、不变的等式。什么是"好""应该""真"并不能决定上帝的创造意志，而是上帝的创造意志决定了什么是"好""应该""真"。上帝的意志是完全自由的，在创造一切东西时是完全无分别的，而人类自由的无分别与上帝不同："但对于人来说，由于他发现所有善好与真理的本性（naturam）已由上帝决定，而人类意志不能朝向任何别的东西，那么明确的是，他会按照他能看得更清楚（clarius）的比例，从而更愿意，也更自由地去拥护善好与真的东西。"（AT VII 432-433，CSM II 292）人类的无分别并不完满，我们一旦认识到由上帝所创造的善好与真，就会自发地趋向于它们，而上帝则对所有可能的真理以及善好都永远保持无分别，即使它们与人类心灵相矛盾。神圣的无分别是完满的。在上帝为自然界立法并创造永恒真理之前，没有任何所谓"法"和"真理"存在。

关于上帝创造与永恒真理的关系，可以设想四种常见的可能性：

A．永恒真理独立于上帝；

B．永恒真理在上帝之中，并且始终如此，并非从创造而来；

C. 永恒真理虽然由上帝创造，但是由上帝按照某种永恒的范本或关于本质、本性的知识与理念去创造的；

D. 永恒真理完全由上帝自由而无分别地创造。

第一种关系会导致两个问题：首先，人类心灵有限且容易犯错。第一沉思中，未经证明的上帝甚至可以让我们头脑中的数学真理失效，我们又从何处才能获得这些自明真理的确定性与不变性？它们独立于上帝，说明上帝并不保证它们，这些真理的根基何在？其次，上帝是受造物本质与实存的作者，永恒真理是受造物的本质。如果它们独立于上帝，那么上帝将不会是受造物的唯一作者。

第二种关系也有两个问题：首先，如果这些真理并不来自创造，而是永恒地在上帝之中，那么永恒真理与受造世界的本质就会永远与上帝共存。但既然上帝并非必然地创造了这个世界，而他的创造意志自由而无分别，那么这个有限世界的本质如何永恒地与上帝永远共存？其次，如果永恒真理与上帝同在，并且还在上帝之中，既然上帝是不可理解的，我们又如何能理解这些存在于上帝之中的真理？

对于第三种关系，如果上帝是按照某种理念和范本去创造永恒真理，则上帝就会受到限制，他的意志将不再自由而无分别。我们又将被迫继续去解释，这种标准和范本为什么永恒不变。不但如此，这样的上帝很难真正无限而不可理解。他的自由创造出现了限制，而神圣理念与范本则是可理解的。而且这似乎暗示了上帝并非是从虚无中创造万有的。

因此，对于笛卡尔只有第四种关系可以接受。我们清楚、分明地理解到上帝不可被我们理解，笛卡尔还曾给出两个例子予以说明。一个是“海”：“当我们的目光转向海时，我们的视野（visu）并没有包括海的全部，也没有测量出海的广大无垠（immensam）；

但我们仍然能说‘看见了’(videre)它。”(AT VII 113，CSM II 81)另一个是“山”：“我们能用手去触摸一座山，我们却不能用胳臂环绕它……理解(comprendre)某物就是去把它环抱在思想之中；而去认识一个东西，思想的触摸就足够了。”(AT I 152，CSMK 25)但这两个例子仍有问题。我们不可能理解那不可理解的上帝，但至少我们可以清楚、分明地认识海和山的一部分。海和山是可分的，上帝却不可分。让-马利·贝伊萨德认为，这说明我们的上帝观念清楚、分明，然而上帝的本性(nature)却不可理解。[1]

笛卡尔由此切断了上帝与他的受造物之间的形而上学相似性。在《规则》中，笛卡尔曾提出人类的自然光明、普遍科学与不同的科学研究对象的关系正如太阳、阳光和万物的关系：“人类的智慧从来是单一的，相同的(una & eadem)，尽管它所施用的主题是有差别的(differentibus subjectis)，它在这些主体中不会有比阳光普照万物更大的区分(distinctionem)。”(规则一，AT X 360，CSM I 9)然而在提出永恒真理学说之后，笛卡尔断然否定了这样的比喻：“我并不把它们(永恒真理)看作像太阳的光线那样从上帝那里流溢出来(émaner)，但我知道上帝是一切事物的作者。”(AT I 152，CSMK 25)“没有任何东西能够没有上帝的同在(Dei concursu)而实存，这要比如果没有太阳则没有阳光确定得多(multo certius)。毫无疑问，如果上帝收回了他的同在，则他在虚无中所创造的所有东西都将立即消失(essent abitura)，因为在上帝创造它们，并给它们预备了上帝的同在之前，它们都是虚无(nihil)。”(AT III 429，CSMK 193)《规则》中阳光与光线的比喻显现出太阳与阳光的相似

[1] 让-马利·贝伊萨德的解释是否成立仍需进一步讨论，不过的确廓清了上帝观念与上帝本性的根本不同。参见“On the Idea of God: Incomprehensibility or Incompatibilities?”。

性、太阳肯定会发出阳光。而且太阳及阳光并不是万物的作者。然而上帝、永恒真理与世界的关系并非如此。我们不能理解这位发出阳光的上帝、他并非一定会创造、发光，也并非一定要创造目前这样的永恒真理、而万有的存在则完全取决于上帝。相对于上帝与永恒真理的关系，阳光与光线的比喻不但没有彻底的超越性，同时也不具有充分的形而上学意义。

（2）上帝的创造，永恒真理与世界

按照约翰·马仁邦（John Marenbon）和大卫·爱德华·卢斯孔布（David Edward Luscombe）对于永恒性概念的分析，中世纪思想家们在讨论永恒与时间关系时主要有两种解释：第一种，永恒没有开端和结尾，并在所有的时间中全在；第二种，永恒完全外在于时间，无法被时间测量。[1] 对于永恒真理的“永恒”究竟该做哪种解释，笛卡尔并没有给出明确的答复，只是在第六组反驳与答辩中谈到了创造、时间与永恒的关系：

> 上帝意愿把世界创造在时间之中，并不是因为他看到这种方式要好于（melius）他从永恒来创造世界；他意愿让三角形的三个角等于两个直角并不是因为他认识到不可能成为别样。相反，正因为他意愿在时间中创造世界，所以这种方式要比他从永恒来创造世界更好；因为他意愿让三角形内角和必然等于两直角，所以这才是真的，不可能成为别样。（AT VII 432，CSM II 291）

在时间中的创造不同于在永恒中的创造。对上帝来说，前者比

---

[1] John Marenbon and D. E. Luscombe, “Two Medieval Ideas: Eternity and Hierarchy,” in *Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 51-72.

后者更好，因此永恒似乎并不处于时间之中，这近于上述第二种解释。在这一引文中，笛卡尔还以数学真理为例来说明上帝意志的不变性和无分别性。尽管永恒真理独立于时间和时间中生灭的可能世界，但它并不是没有开端的，也不是独立存在的。永恒与时间不同，但永恒真理的永恒性并不是无时间、无法测量的，相反永恒性同样是被上帝创造的。在与伯尔曼的谈话中，笛卡尔表达了这样的观点：

反驳：但是永恒性是同在的，常在的（simul et semel）。

答辩：不能这样来理解（永恒性）。它是同在的，常在的，只是就不可能对上帝的本性增加什么（additur）或拿走什么（detrahitur）而言的。而就同在地实存来说，它并不是同在而常在的。因为在世界创造之后，我们现在能够把它（永恒性）区分成各部分了，既然绵延（duratio）一直存在着，为什么（上帝）就不能在创造之前做同样的事（区分永恒）呢？因此，永恒性如今已经与被创造的东西共同存在（coextensa）了五千年，并且与它们绵延着：因此如果在世界的创造之前我们本就拥有一些量度（mensuram），它就本可以在创造之前做同样的事。（AT V 148-149）[1]

反驳：但肯定可以从一些人那里这样推论（即似乎我可以确证我的实存而无需考虑我的作者），他们这样认为，并且还证明了没有东西能够从永恒创造而来，因为它们就如上帝自身一样是永恒的。

答辩：这是他们这样看。就我而言，我没看出为什么受造物本来不应能被上帝从永恒中创造出来。因为上帝是从他的永

[1] *Descartes' Conversation with Burman*, trans. John Cottingham, Clarendon Press, 1976, pp. 6-7.

恒性中而拥有其权能的，我没看出为什么他本来就不应能从整个永恒性中做到这一点。（AT V 155）[1]

其中笛卡尔第一次回答的意思是，上帝创造还是不创造世界都有可能。我们可以把永恒性分割成创世之前和创世之后，因为在上帝创造永恒性之前没有上帝之外的永恒之物存在，因此永恒性也占据着时间，并已存在了五千年。但这是否意味着永恒性与时间和这个世界一直同在？答案是不。因为时间是和世界同时由上帝创造的："在世界创造之前，没有任何可以想象的时间（de temps imaginable）。"（AT V 52，CSMK 320）相反，永恒性甚至在创世之前也是存在的，因为"绵延一直存在着"。这一回答同时也意味着绵延不同于时间，前者甚至在创世之前都与永恒性同在，而后者则只在这个世界创造后与之同在。

按照笛卡尔在《哲学原理》中的定义，绵延与时间不同。前者属于"处于特定事物之中的被称作是属性或样式（attributa vel modi）"的东西，而时间则"仅仅存在于我们的认识（nostra tantum cogitatione）中"，"为了测量所有事物的绵延，我们把它们的绵延与那些成年累月发生的最大而最一致的（maximorum，& maximè aequabilium）运动的绵延加以比较，我们称这种绵延叫时间"。（AT VIIIA 26-27，CSM I 212）这意味着绵延是事物的属性与样式，并在事物之中；相反，时间建立在绵延之上，并只在思想之中，用以测量世界中常态的运动状况。

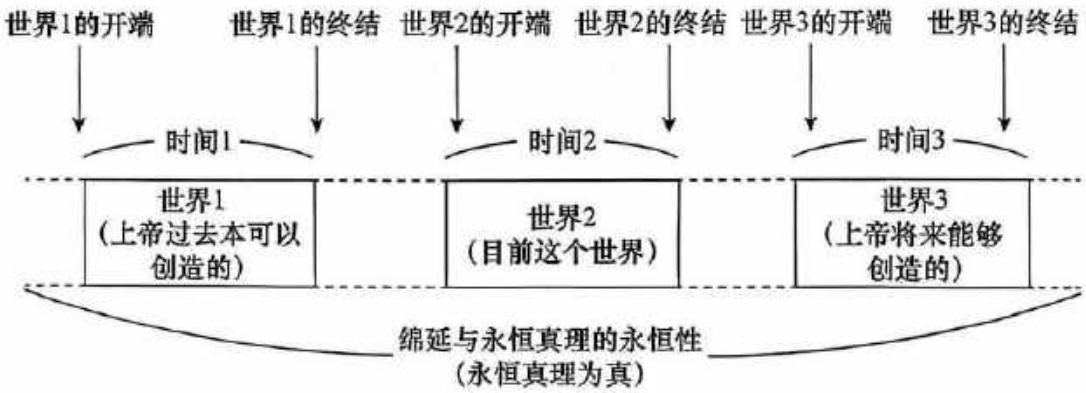
因此笛卡尔才认为在创世之前可以再去分割永恒，因为时间是随着创世一同诞生的。但在创造时间之前，绵延仍然可以存在，因

---

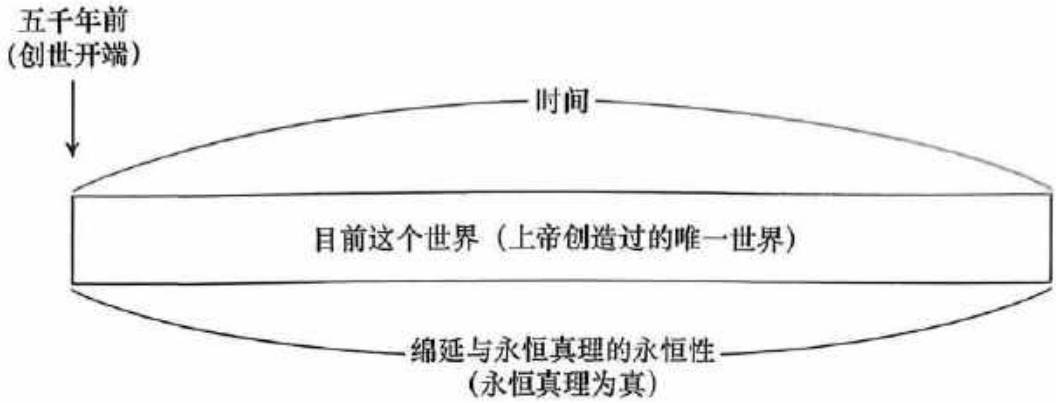
[1] *Descartes' Conversation with Burman*, p. 15.

为我们目前这个世界本可以不是第一个或最后一个上帝所能创造的世界，我们目前的时间之前或之后本可以有别的时间存在。（“因此如果在世界的创造之前我们本就拥有一些量度，它就本可以在创造之前做同样的事。”）

对于上述第二个回答，反驳指出了创造与永恒性之间的一个矛盾，因为上帝是永恒的，而一些从永恒性创造的东西（如永恒真理）将会独立于上帝。笛卡尔明确宣称即使有些东西是从永恒性中创造的，也不会独立于上帝。相反，上帝具有从整个永恒性中创造永恒真理的能力。尽管永恒真理是永恒的，它们作为受造物也依赖于上帝。在这个世界与其时间被造之前，永恒真理就与绵延一起存在着，而且继续存在于目前这个世界中，并占据着时间。图示如下：



当然，把上述纵向的多个世界关系改为共时性的横向关系，多个时间与绵延的关系也同样成立。然而上帝实际上并没有创造或即将创造多个世界。永恒真理在每一个可能的受造世界中为真，首先证明了上帝的全能，以及神圣意志的自由与无分别，其次也表明了永恒真理与多个可能受造世界的关系。永恒真理比受造世界具有更多的不变性，如下图所示：



那么时间与永恒真理的关系是什么？与前文中永恒与时间的两种关系有关，对此也有两种观点：一种是柯雷所坚持的，即永恒真理与时间没有关系；[1]而另一种则来自杰弗里·葛尔汉姆（Geoffrey Gorham），他认为上帝与永恒真理都在时间之中。[2]第一幅图可以表达柯雷的看法，永恒真理超越时间，时间只是这个世界的量度；第二幅图表则支持葛尔汉姆的观点，上帝只创造了这个世界及其时间，永恒真理在这个时间之中。因此，两种观点只是从两个不同角度去理解永恒真理与时间的关系。

笛卡尔之所以这样处理时间、绵延、创世与永恒的关系，有两个理由：第一，永恒真理并不像上帝实存一样是真正必然的东西，而是并不必然地必然的东西，确定性弱于上帝。时间与被造世界则是偶然和可能的东西；第二，虽然永恒性与永恒真理也依赖于上帝，但它们与时间不同，因为它们能够在时间创造之前存在，永恒真理要比其他受造物具有更高的确定性。上帝是全能的，“他的权力来自整个永恒”。上帝能够通过全能来从整个永恒创造永恒真理。

对于第一个理由，既然永恒真理与上帝都是永恒的，那么这两

---

[1] Curley, "Descartes on the Creation of the Eternal Truths," p. 578.

[2] Geoffrey Gorham, "Descartes on God's Relation to Time," *Religious Studies*, Vol. 44 (2008): 413-431, pp. 423-424.

种永恒性的区别何在？一方面，前者的永恒性是不变性，这种不变性要比其他受造物更为稳定，因为它独立于上帝所能创造的所有世界。另一方面，上帝本能够创造别的永恒真理，因此上帝并非必然地要创造目前这样的永恒真理。所以永恒真理的永恒性相比上帝的是不完满、不稳定的。这两个方面正揭示了永恒真理的悖论：它们由上帝自由而无分别地创造，然而却永恒为真，并被上帝所保证。因此，永恒真理的稳定性介于上帝与受造世界之间。它们依赖于上帝，但比其他受造物更确定，更不变。为了赋予永恒真理相对于受造世界的本质性，笛卡尔以“永恒”定义它们。

3. 永恒性、必然性与不变性

由于上帝不可理解且无分别，甚至能够改变永恒真理，永恒真理何以确保自身的永恒不变性？笛卡尔在首次于书信中提出永恒真理学说之后，立刻进行了下面的自问自答：

> 有人会说，如果上帝建立（establi）了这些真理，他就能够改变它们，就像国王改变他的法律一样。对此应该这样回答：是的，如果他意愿改变，就能够改变——但我把它们理解为永恒而不可变的。——我对上帝的判断也一样。——但他的意志是自由的。——当然，但他的权能是不可理解的，整体来说，我们能够确信（assurer）上帝能够做一切我们能够理解的事情，但不能说他不能做我们不能理解的事情。因为认为我们的想象达到了他的权能，这是鲁莽的（temerité）。（AT I 145-146，CSMK 22-23）

我们把这段论述分成如下几个分论点：

（1）上帝通过自由意志创造了永恒真理，并可以改变它们。

（2）上帝自身永恒不变，而他所创造的永恒真理也永恒不变。

（3）虽然上帝通过自由意志创造了永恒真理，而他的权能也超出了人类的理解，但他的全能保证了永恒真理的永恒不变性。

其中第二、第三步推论都有问题。对于第二步，上帝自身是永恒不变的，但既然他的意志自由而无分别，为什么他创造的真理就因而也永恒不变？

对于第三步，在《沉思集》第五组反驳与答辩中，伽桑迪反驳了笛卡尔在第五沉思里将数学真理当作天赋观念的观点，他认为除了上帝之外没有什么可以永恒不变，对此笛卡尔答辩道：

> 你（伽桑迪）说“除了上帝以外，建立起任何不变而永恒的东西对你而言都显得非常困难（durum）”，如果问题是关于实存着的东西，或者如果我建立的不变之物是由于它的不变性不依赖于上帝，那么看上去的确如此。但是诗人们说命运虽然是朱庇特安排（condita）的，不过在命运安排之后，他自己也必须去（obstrinxisse）遵守它们。因此我并不认为（物质性）事物的本质以及我们所能认识的关于它们的数学真理独立于上帝。而我认为它们是不变而永恒的，因为上帝就是这样意愿的，因为上帝就是这样安排（disposuit）的。无论你认为很难还是很容易接受这一点，对我来说这一点是真的就足够了。（AT VII 380，CSM II 261）

因此，这些由永恒不变的上帝所创造的永恒真理之所以永恒不变是因为上帝意愿它们永恒不变。我们把这一答辩分解为如下几步：

（1）上帝可以改变永恒真理。

（2）上帝意愿让它们永恒不变。

（3）一旦上帝意愿后，永恒真理就肯定不变，上帝也必须遵守。

但为什么能够改变永恒真理的上帝自己也必须遵守他的自由意志所创造的永恒真理？是他的意志使他必须去遵守吗？为什么他不意愿让他自己不去遵守？既然他本可以创造别的永恒真理，他的意志自由而无分别，那么我们如何知道他的创造意志是否不变，他又是否会必然保证永恒真理的不变？

不但如此，上述笛卡尔自问自答的最后一个回答，即上帝的权能超出我们的把握也并不能真正回答为什么永恒真理是不变的。它只能解释上帝有能力使永恒真理不变，但并没有解释上帝为什么会让永恒真理不变。更麻烦的是，既然上帝并非必然地创造了永恒真理，也没有必然地以某一特定方式创造它们，那么我们从神圣意志的不变性并不能推导出创造永恒真理的神圣意志的必然性，因此我们也就不能推导出任何永恒真理的必然性。在上述朱庇特与命运的例子中，笛卡尔仅提到在上帝意愿确立之后神圣意志的不变性，然而上帝的意志始终是自由的，如果不自由就会有别的必然之物独立于上帝。我们从上帝的自由意志推出其意志的不变性就很困难，更不用说从不变性推出必然性了。对此笛卡尔这样解释：

> （现在）转向这个困难，即上帝本来会自由且无分别地让三角形内角和等于两直角，或者一般来说诸矛盾不能同时成立等变得不真。可以很容易驱散（oster）它（这个困难），即确信（confiderant）上帝的权能不能有任何界限（bornes），而且确信我们的精神（esprit）是有限的，它的本性（nature）被创造成这样，即它能够尽可能认识到那些上帝已意愿为真的

可能的东西就是可能的，但却不能认识到那些上帝本可以使其可能（auroit pû rendre possibles），但却已意愿其为不可能的东西是可能的。这第一个考察使我们认识到，上帝不能被这样规定下来，亦即使诸矛盾不能同时成立变成真的，并因而本可以做出相反的事情。第二个考察则使我们确信，即使这是真的，我们也不应该试着去理解这一点，因为我们的本性没有能力做到。而且即便上帝已意愿使一些真理是必然的（fussent necessaires），这也不意味着他必然地（necessairement）意愿它们如此；因为把它们意愿为必然的，不同于必然地意愿它们，或（也不同于）出于必然性（necessité）意愿它们。（AT IV 118，CSMK 235）

这一引文表明对于上帝没有什么是不可能的，也没有什么能够预先决定上帝的创造，甚至连矛盾都可以一同为真。而我们的本性如此有限，我们无法理解矛盾，并不意味着它们在上帝那里不能为真。因此，2+3=5并不具有任何必然性，因为只要上帝意愿过，2+3=4也同样可以是真的。

然而这一观点似与《论世界》中上帝无论创造多少世界，这些永恒真理都为真的说法并不融贯，因为后者似乎暗示这些永恒真理是必然的，上帝意愿它们为必然的，也必然如此去意愿它们。一种可能的解释是，《论世界》的写作早于《沉思集》，但和《沉思集》同一时期的《谈谈方法》中仍然有这样的表述："即使上帝已创造了多个世界（plusieurs mondes），这些法则也不会无法观察到。"（AT VI 43，CSM I 132）在《论世界》中笛卡尔提到自然律必须依赖于永恒真理。（AT XI 47，CSM I 97）从《论世界》到写作《谈谈方法》和《沉思集》时期，笛卡尔并没有改变永恒真理在

所有可能世界中为真的看法。但困难在于，当笛卡尔谈到上帝本可以改变永恒真理时，他更强调上帝意志的自由与无分别，这些真理并非必然为真。然而在谈到永恒真理与可能世界的关系时，他似乎又暗示这些永恒真理具有一定的必然性。而且尽管永恒真理的永恒不变性高于上帝所能创造的所有世界，但笛卡尔从来没有说过上帝已经创造过别的世界，或者将要创造别的世界，上帝只是可以创造不同的多个世界，但同时“一切都已被上帝预定（praeordinata）”。（AT VIIIA 20，CSM I 206）

这一矛盾也同时显示了永恒真理的悖论：上帝能够意愿别种永恒真理，但它们却又始终为真并依赖于上帝。对于这一悖论，有两种可能的解释：永恒真理只是不变但却并非必然，或者它们是必然的。对此，我们可以区分出以下三种必然性程度不同的命题：

（1）必然为必然的，如上帝存在。

（2）是必然但并非必然地为必然的，如永恒真理。

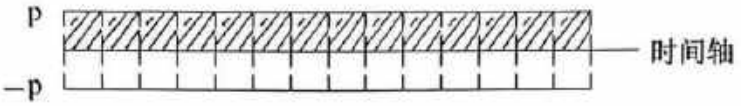
（3）虽然对于目前的人来说不具有其他可能性，但仍不如永恒真理那样永恒不变，比如受造世界就不是永恒的。

这一分类可以展示出永恒真理的特殊性。把永恒真理解释为必然的也很难成立，因为神圣意志自由而无分别，永恒真理并非必然为必然，而只是不变：“即便上帝已意愿使一些真理是必然的，这也不意味着他必然地意愿它们如此。”如果永恒真理具有必然性，则上帝的创造就会有某种标准或者限制，而不变性只意味着上帝以稳定的方式意愿了它们，而并非意味着上帝必然以这种方式意愿了它们。即使朱庇特也必须遵守他自己创立的命运，并不是说命运是必然的，而只是说命运不变。

笛卡尔并没有太多论及必然性和不变性的区别，我们可以使用对邓·司各脱模态理论的讨论来区分两者。对具有不变性的命题和

必然命题来说，它们与时间的关系分别如下两图所示：[1]

不变性：



必然性：

在永恒真理的不变性中，尽管命题p始终保持不变，但它的相反者-p始终作为可能性存在着，正如在上帝看来，2+3=5和等于其他数目都可以成真。而在必然性中不存在相反的可能性，它只能属于上帝。

因此柯雷等学者认为永恒真理具有必然性的说法难以成立。正如考夫曼指出的，让-马利·贝伊萨德把永恒真理的必然性理解为并非为必然的必然性，也不能够解释永恒真理的必然性，这种必然性是脆弱的，因为毕竟这种必然在上帝那里并非必须如此。[2]

笛卡尔试图在两个极端方向之间保持平衡：一种是永恒真理具有必然性，上帝必然如此意愿它们，神圣意志的创造并非自由而无分别；另一种是永恒真理不具有永恒性，它们只属于上帝。这一平衡促使笛卡尔一方面不愿意把这些永恒真理称作必然真理，因为这会限制神圣意志的自由，并使上帝的本性在必然如此创造的限制下变得可理解了。另一方面，笛卡尔试图赋予永恒真理高于自然律、

---

[1] 两图分别采自：*John Duns Scotus: Contingency and Freedom: Lectura I 39*, p. 26；雷思温：《邓·司各脱论上帝与世界的偶然性》，《哲学研究》2019年第1期，第95—105页。

[2] "Descartes on the Creation of the Eternal Truths"；"God's Immutability and the Necessity of Descartes's Eternal Truths".

数学证明以及受造世界的确定性。作为最高的真理，永恒真理是人类理性的基础，也是受造物的本质，只有永恒性才能保证这类真理的奠基性意义。

因此，永恒真理所拥有的是永恒不变性，而非必然性。这正是笛卡尔本人对此的一贯表达，[1]也正如本奈特提醒我们的，笛卡尔在他的著作中从未将永恒真理称作是“必然的”。[2]在这一点上，我同意石黑古（Hide Ishiguro）的意见，即永恒真理的必然性只是有条件的。[3]而吉尔伯特·凡·邓·布林克（Gijsbert Van Den Brink）也得出相同的结论，即永恒真理不变但并非必然。[4]

但这样一来，我们将无法获得永恒真理之为永恒的必然根据，我们所面对的是一个完全无从理解的无限上帝：“没必要去追问上帝出于什么理由（ratione）本可以使两个4等于8永恒地变得不真，如此等等；因为我承认这对于我们的理解（nobis intelligi）来说是不可能的。”（AT VII 436，CSM II 294）“……我正确地理解到，不可能有任何种类的存在者能够不依赖于上帝。”（Ibid.）这些永恒真理通过上帝的自由与全能而永恒不变，它们能够成为“真理”，是因为它们不会引起我们心灵中的矛盾。而我们的心灵不发生矛盾，则是因为上帝把我们的心灵做成了这个样子：

> 我知道我的理智是有限的，而上帝的权能是无限的，因此不能对它进行限定（determino）。我仅仅考虑的是我能够知觉

---

[1] 参见CSM II，p.423的索引部分。

[2] “Descartes' Theory of Modality”.

[3] Hide Ishiguro, “The Status of Necessity and Impossibility,” in *Essays on Descartes's Meditations*, pp. 466-468.

[4] Gijsbert Van Den Brink, “Descartes, Modalities, and God,” *Philosophy of Religion*, Vol. 33 (1993): 1-15.

或者不能知觉的东西，并且努力使我的判断能和（我的）知觉没有差异（diffentiat）。由此我大胆宣称上帝能够做所有我知觉为可能的事情，但我不敢反过来宣称他不能够做那与我的构想（conceptui meo）相悖的事情，我只会说这是矛盾的（contradictionem）。（AT V 272，CSMK 363）

在我看来，不能说有什么东西是上帝不能产生的。因为真理和善好的所有根据（ratio）都依赖于他的全能。我不敢说上帝不能够制造没有谷的山，或者使1加2不是3。我只是说他给予（indidisse）了我这样的心灵，使我不能构想（concipi）没有谷的山，或者1加2之和不是3。这样的事情在我的构想中意味着矛盾。（AT V 223-224，CSMK 358-359）

笛卡尔还说过，上帝同样可以制造真空，尽管这与我的理智发生了矛盾。（AT V 272，CSMK 363）通过这两段引文，我们看到上帝的全能可以做一切与人类心灵矛盾并且让人无法理解的事情，同时也说明，上帝之外的一切都无法独立于上帝而存在，也无法具有真正的必然性。如果上帝可以被人类理智所理解，他的无限性和不可理解性就受到了限制与损害。

现在我们可以更好理解前面论述的永恒真理悖论了。它们是自明的真理，是受造物的本质，上帝自由而无分别地创造了它们，它们依赖于上帝，但却同时在所有上帝能创造的世界为真。它们是不变的，但却并非是必然的。然而我们还不知道为什么这些真理能保持不变，也还不知道上帝为什么会保证这些真理。

在第三沉思中，笛卡尔对上帝属性进行了两次不完全相同的表述：

（1）通过这个（上帝）观念，我理解到一个至高无上的、永恒的、无限的、全知的、全能的上帝，他是除了他自身之外所有事物的创造者。（AT VII 40，CSM II 28）

（2）通过“上帝”这个名称，我理解到这样一个实体，这个实体是无限的，独立的，最高理智的，最高权能的，而且不但我自身，所有其他实存的事物——任何实存的东西——都是被创造的。（AT VII 45，CSM II 31）

上帝是永恒真理的创造者与保证者，但这两次表述都没有提供为什么上帝可以保证这些真理不变的根据。正如马里翁所言，两次表述虽不一致，但核心含义正是上帝的无限性。[1]在无限的上帝面前，一切真理都低于上帝的不可理解性：“上帝是这样的一个原因（une cause），他的权能超越了人类理解的界限，而且由于这些真理（数学真理）的必然性并没有超出我们的认识，则这些真理因而就小于（moindre），并且臣服于（sujetà）上帝不可理解（incomprehensible）的权能。”（AT I 150，CSMK 25）既然这个上帝无限且不可理解，那么单纯诉诸其意志的不变性就很难真正保证永恒真理的不变性，毕竟他完全自由和独立，并且无所不能。

第三节　意志论与理性秩序的脆弱平衡

笛卡尔当然意识到了这个问题。基奇认为笛卡尔永恒真理的学说是不融贯的，因为上帝本可以做出逻辑上不可能的事情，这种看

[1] “The Essential Incoherence of Descartes' Definiton of Divinity”. 但与马里翁不同，我们认为全能也同样属于上帝的必然性，我们会在本书第9章、第10章论述这一问题。

法的确有一定说服力，但这种不融贯是上帝的无限性以及永恒真理的不变性之间发生冲突所致，而且不能忽略笛卡尔解决这一问题的努力。[1] 永恒真理不变性的隐患来自上帝的无限性以及自由的无分别。无限性本身包含诸多属性，其中神圣单纯性与统一性正是建立在上帝无限性基础上解决永恒真理悖论的努力，笛卡尔试图以此平衡神圣意志与神圣理智的张力关系。

在上帝的自由创造中，并不存在任何先在的东西决定他要创造什么，又如何创造，因而上帝的理智并不先于他的意志和创造行为："上帝将它们（永恒真理）理解为真的或者可能的，而不是反过来，即它们独立地就是真的，从而被上帝理解为真。如果人们的确很好理解了他们所说的意义，那么如果认为上帝在（创造）之前就已经拥有关于某东西的真理，就不会是没有亵渎的（blaspheme）。"（AT I 149，CSMK 24）但这依然不能解释永恒真理的不变性。在这一点上，克鲁瓦对法兰克福的批评言之有理，因为法兰克福的观点很容易削弱永恒真理的永恒不变性，也漠视了笛卡尔保持平衡的努力。但当克鲁瓦谈及上帝不会做任何相反于人类心灵的事情时，他也表示笛卡尔的学说是不融贯的。[2]

不但如此，在《沉思集》的第六组答辩部分，笛卡尔明确指出上帝的意志对于善好理由的优先性："（某物）的善好理由（ratio boni）先于上帝的预定而存在，那么它就会决定了什么是（上帝）应该去做的最佳的（optimum）事情。相反，正是因为上帝决定了现在应该去做这些事情，因此，就像《创世记》所述，'它们都是极好的'（sunt valde bona），亦即它们的善好的理由依赖于上帝意愿

---

[1] "Omnipotence," p. 10.

[2] Frankfurt, "Descartes on the Creation of the Eternal Truths," pp. 43-44; "Descartes on God's Ability to do the Logically Impossible," pp. 36-53.

去这样做。”（AT VII 435-436，CSM II 294）在这里笛卡尔甚至使用《创世记》来论证上帝的意志在选择善好、决定善好中的绝对决定权，这是笛卡尔上帝意志论形象的明确文本依据。

不过意志论的解释并非笛卡尔处理永恒真理问题的全貌。理解这一问题的关键在于，笛卡尔虽然不承认上帝的理智可以先于意志，但同时他也不承认上帝的意志可以先于理智。尽管笛卡尔倾向于强调神圣意志的决定性，但他同时认为，由于上帝的单纯性和统一性，上帝的意志、理智和创造是不可分离的。❶

笛卡尔曾四次谈到意志与理智的单纯性、统一性：（1）“在上帝那里，意愿和理解是一个东西（ce n'est qu'un），以这种方式，并且通过意欲某东西的事实，他理解了这个东西，并且也正只是出于这个理由，这个东西是真的。”（AT I 149，CSMK 24）（2）“如果认识到他权能的广大无垠（l'immensité），我们就不应该在他的理智与意志之间构想出任何偏向性和优先性（preferance ou priorité）。因为我们拥有的上帝观念使我们明白，在他那里只有一个行动（une seule action），是完全简单、完全单纯的（toute simple & toute pure）。”（AT IV 119，CSMK 235）（3）“在上帝中，意愿、理解与创造都是同一个东西（une même chose），而一个东西不会先于，甚至在概念上都不会先于另外的东西。”（AT I 153，CSMK 25-26）（4）“他的理解与意愿并不像我们那样，是通过在确定的意义上一

---

❶ 在上述法兰克福的论文中，他认为笛卡尔统一神圣意志与理智的努力是相当新颖的：“经院哲学在上帝的知道与意愿之间，神圣理解与神圣努力之间构想出了区分。”“Descartes on the Creation of the Eternal Truths,” p. 40. 提莫太·克罗宁（Timothy J. Cronin）也注意到笛卡尔上帝的理智与意志同一性的重要性：T. J. Cronin, “Eternal Truths in the Thought of Descartes and of His Adversary,” *Journal of the History of Ideas*, Vol.4 (1960): 553-554。另外可参看劳伦斯·戴维莱尔对永恒真理学说与对上帝认识关系的讨论：*Descartes et La Connaissance de Dieu*, pp.159-196。

个不同于另一个的活动（operationes）来进行的；我们必须认为他是通过单独同一的和绝对单纯的行动（unicam，semperque eandem & simplicissimam actionem）来同时理解、意愿并且施行一切的。当我说‘一切’时我的意思是所有东西（res omnes）。”（AT VIIIA 14，CSM I 201）

这四段引文都反映出关于神圣单纯性与统一性的相似含义：神圣理智与神圣意志是相同的，它们共同行动，两者之间不存在一方对另一方的优先性。在这些引文中，笛卡尔都提到了神圣意志和神圣理智，这两者在神圣单纯性与统一性中占据重要位置。❶

笛卡尔还进一步解释了上帝的单纯性与统一性：（1）“这种统一性（unitas）、单纯性（simplicitas），或者上帝所有属性的不可分离性（inseparabilitas）正是我所理解的上帝具有的最特有的（praecipuis）完满性之一。”（AT VII 50，CSM II 34）（2）“在上帝之中我们理解到绝对的广大无垠性（absolutam immensitatem）、单纯性和统一性，它们包括了其他所有的属性，并没有范本（exemplum）。”（AT VII 137，CSM II 98）第一段引文说明神圣单纯性与统一性属于完满性，第二段引文则说明所有神圣属性都被纳入神圣完满性与统一性。神圣单纯性意味着神圣理智与意志没有区别，没有组合，而神圣统一性则意味着神圣理智和神圣意志各有职能，但却统一为上帝自身这同一个东西。

与此相关的是，笛卡尔认为上帝是永恒真理的总体动力因：“你问我上帝建立永恒真理是什么类型（genere）的因果关系。我

---

❶ 因此，吉布森的解释显然是不合适的。因为即使神圣意志创造了与人类心灵发生矛盾的永恒真理，这也并不意味着它就违反了神圣理智，因为神圣意志和神圣理智完全超越了永恒真理，并且完全共时地活动。参见 *The Philosophy of Descartes*，脚注10。科瓦雷的观点与此类同，参见 *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*，脚注21。

回复：是用与他创造所有事物同一类型的因果关系，也就是说，是它们的总体动力因（efficiens & totalis causa）。”（AT I 151-152，CSMK 25）而在第三沉思中，笛卡尔在论证上帝是保存我的原因时，捍卫了神圣动力因的总体性：“也不能认为是多个原因的同在产生了我，即从一个原因那里接受了归给上帝完满性之一的观念，再从另外一个原因接受了另外一个观念。这意味着所有这些完满性是在宇宙中的某些地方被发现的，但所有完满性却没有同时在某一个东西，亦即上帝中结合（junctae）起来。”（AT VII 50，CSM II 34）因此，单纯性、统一性或不可分离性正说明了上帝是永恒真理、我思等受造物的总体动力因，他的创造活动不可分。在创造时，上帝的意志和理智无论在时间上还是逻辑上都无先后。如果上帝不是总体动力因，则意味着上帝并非受造物的唯一创造者，或创造活动不是一次完成，又或者上帝的理智、意志有先后之别。

考虑到上帝的理智与意志没有先后之别，“全知”本身就包含在上帝的无限性之中，而且“这种在上帝中的最高无分别性正是他全能的最佳证明（argumentum）”（AT VII 432，CSM II 292），而全能所表达的也是上帝的无限性，[1] 那么神圣理智及其相关的全知属于无限性，没有什么是上帝所不知道不理解的，他的理智没有任何限制；而神圣意志及其自由与无分别同样也表达了无限性，没有什么先于神圣意志的决断，上帝的绝对自由与无分别不可能被任何东西所限制。笛卡尔的实际立场也因此分为两个部分：一方面，他诉诸无限性来保证上帝在创造活动中的绝对优先性和决定性，而另一方面，上帝的单纯性与统一性恰恰是笛卡尔在上帝无限性中平衡

---

[1] 对此我们并不能赞同马里翁关于全能不归属于无限性的论证。相反，全能同样属于上帝的无限性。本书第10章将讨论这一问题。

神圣意志与神圣理智的努力。

按照瓦尔斯基（Gregory Walski）的分析，上帝的单纯性包含了三重含义：

（1）上帝不可能在时间和空间中被分开。

（2）上帝的本质性属性之间没有任何实在的分别。

（3）上帝的实存与本质之间没有任何实在的分别。[1]

依照本部分的兴趣和主旨，我们将主要分析笛卡尔上帝单纯性的第二层含义。首先需要明确，上帝的创造行为有两种：一种是创造，另一种是创造之后的保存。然而在笛卡尔看来，两者并没有不同："专心考察过时间的本性就会很清楚，在其绵延（durat）的每一个单独时刻（singulis momentis）里，保存（conservandam）任何东西所需要的能力与行动，与重新创造（novo creandam）这个东西就好像它还未实存是一样的。因此保存与创造的区分仅仅是概念（sola ratione）上的，在自然光明看来这是很明显的事情之一。"（AT VII 49，CSM II 33）因此，当上帝在最初创造了我思、自然世界和永恒真理之后，就在时间中的每一刻都保存这一切，他一刻不停地重新创造，他的每一次创造都与上帝的理智、意志同在。离开了神圣意志，上帝的创造将无法发生，离开了神圣理智，上帝将不理解他自己的创造。我们可以假设，如果上帝的理智与意志有一方在先会有怎样的麻烦：

（1）意志在先。如前所述，上帝意志的不变性似乎没有真正的根据。无论诉诸上帝的不可理解性还是永恒真理，都无助于解释为什么上帝的自由意志为了保证永恒真理的不变，从而在事实上并不

---

[1] Gregory Walski, "The Cartesian God and the Eternal Truths," in *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, Vol. I, eds. Daniel Garber and Steven Nadler, Oxford: Clarendon Press, 2003, pp. 23-44.

“自由”。如果意志在先的话，那么既然创造和保存是同一回事情，则上帝完全可以凭借他的意志在每一时刻随意改变永恒真理，并使世界随时毁灭。只要意志在先，则上帝的全能就实际做出目前的人类心智所无法理解的事情，不但永恒真理不能冠名以“永恒”，而且万有的根基将完全听命于上帝的任意创造。对于2+3=5，上帝的理智至少可以提供为什么这一等式成立的理性根据，亦即上帝把这个等式理解为真，虽然我们并不能理解为什么上帝要这样理解：“就永恒真理而言，我重申它们都是真的或者可能的，因为上帝将它们理解为真的或者可能的，而不是反过来，上帝认识它们好像是它们真的独立于上帝而存在一样。”

（2）理智在先。这意味着有独立于上帝自由的理性根据预先存在，上帝按照这一规定来进行创造。或者上帝的理智之中早已经拥有了关于永恒真理的神圣观念或者样本，并按照它们来创造永恒真理，或者这些永恒真理都在上帝的理智之中，因而不是被创造的。这两种情况虽然不同，但核心的问题是相似的。对于第一种情况来说，借助上帝的不可理解性及其自由的全能，笛卡尔就彻底排除了这些永恒真理在上帝理智中具有先在观念与样本的可能性，也排除了永恒真理不被创造而永远与上帝同在的可能性。如果上帝具有先在的神圣观念或者样本，那么这些观念与样本又从何而来？如果它们与上帝一样永恒，则自由的创造就会蜕变为必然的流溢。而对于第二种情况，既然上帝是不可理解的，创世发端于虚无，那么为什么上帝会在自身中拥有这些人类可以理解，并成为被造世界本质的真理呢？这样的上帝还能被称作真正无限和不可理解的吗？上帝理智与人类理智的实质区别又在何处？受造物的本质因而不是被造而来，创造也非源于虚无，上帝相对于受造物的自由、无分别与超越性受到了削弱。

因此，笛卡尔必须捍卫上帝的单纯性与统一性。没有什么先于上帝的意志，可以保证永恒真理的创造完全依赖于上帝的自由；没有什么先于上帝的理智，又可以在一定程度上缓解上帝的自由对永恒真理的颠覆，给予永恒真理以理性的根基。只有同时借助于上帝的单纯性和统一性这一对概念，才能把上帝的意志和理智同时纳入上帝的创造活动中，从而平衡上帝与永恒真理不变性之间的张力。

尽管笛卡尔经常强调上帝通过他的不可理解性而超越了理性秩序，然而理性秩序包括上帝理性秩序和人类理性秩序，上帝从未超越前者，并永远处于上帝的理性秩序之中，即使上帝可以违反并超越人类理性的秩序。神圣理性秩序对于人类理性的秩序具有超越性，甚至是不可理解的，但对于上帝来说则是可理解的。即便是与我们心灵矛盾的命题，也因此具有了神圣的理性根据。

通过上帝的单纯性和统一性，神圣意志和神圣理智在创造活动中能够同时行动，并在上帝与永恒真理之间保持了稳定的关系。笛卡尔的立场并不是纯粹意志论或理智论的，而是两者的综合。

以理智与意志的关系而言，单纯性意味着两者完全同一，而统一性则意味着两者同时运作，完全不可分离。在笛卡尔著作中两次明确谈到上帝的单纯性时，都同时谈到了统一性。这一对概念避免了上帝的可分性，亦即上帝是由诸如理智、意志等组合而成，并且同时还能保证每一个属性的特别含义，而没有在它们之中造成相互限制。因此，单纯性与统一性没有矛盾。我们不妨看看这两个概念如果失去另一个会如何：

A. 只有单纯性，可以完全避免对上帝可分性的质疑，并能更好地确立永恒真理的神圣理性根据。上帝的理智与意志完全同一化，他在理解2+3=5时也就把它创造出来了。但如果仅有单纯性，上帝意志的自由与无分别将有可能被削弱，从而降低上帝的独

立性。如果我们诉诸上帝的不可理解性来提升神圣自由，则会加剧永恒真理不稳定的危险。

B. 只有统一性，则可以保证上帝各个圣名及属性的特有内涵而无需担心它们互相限制（虽然这种所谓限制只是在人看来如此）。比如在永恒真理的问题上，上帝的统一性能够保证永恒真理依赖于他的自由意志，并为2+3=5提供理性的基础，但统一性毕竟意味着这两者是两样东西，因而通过统一性来平衡永恒真理张力时，还需要单纯性的保证才可以实现平衡。

面对永恒真理的悖论，上帝的统一性和单纯性各有用处，也各有问题。尽管笛卡尔同时使用了这一对概念，但两者包含的上帝诸属性之间的关系不完全相同，一起使用并不会完全解除这些属性之间的紧张关系，特别是神圣意志与神圣意志之间的张力。

这个问题同样体现在上帝自由与人类自由的区别中。在第六组反驳与答辩里，笛卡尔认为人的自由在于他一旦认识到真、善，就会自发地趋向于它们，这种趋向也属于人的自由。另一种则是人在普遍怀疑中的自由，这种自由虽然无分别，但却无知。上帝的自由无论在时间上还是逻辑上都不受任何理智秩序的限制，因此他的自由无论在什么情况下都是无分别的。（AT VII 431-433，CSM II 291-292）但如果上帝的意志和理智一同创造了目前这种永恒真理，那么此时的上帝还仍然是自由而无分别的吗？因为上帝的意志和理智都在一同保证这种永恒真理，也就是说，上帝的自由意志在此时只指向一个方向：永恒真理，而非创造之前的绝对无分别。此时与永恒真理相关的上帝自由和人认识到善好与真之后趋向于它们的自由就指向同样的对象，这两种自由又有什么本质区别呢？

笛卡尔强调，上帝的理智（以及真理、善好等）不能优先于意志，但神圣意志实际上也不能先于神圣理智，但笛卡尔对后者却很

少强调、反而总是愿意强调前者。虽然笛卡尔诉诸单纯性和统一性试图保持两者不会有任何一者优先，但他却更愿意通过强调没有什么可以先于神圣意志，从而强调上帝的绝对自由，因为意志不能优先于理智会有损害上帝自由的嫌疑。笛卡尔这种有选择性的强调本身已经潜在地包含了神圣意志和神圣理智之间的冲突。

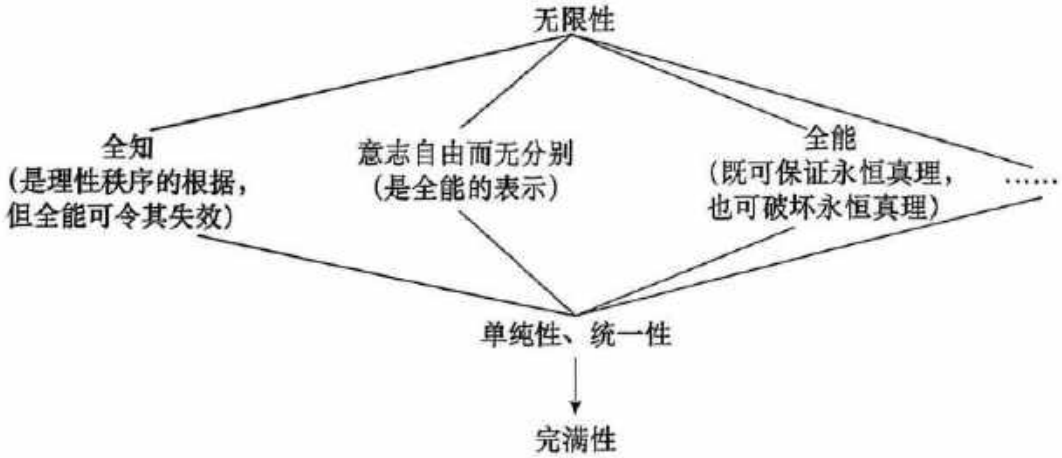
不但如此，上帝创造了基础性的形而上学真理，并能通过其他方式改变它们。然而既然神圣意志和神圣理智是共时地活动的，那么当上帝创造某个与人类心灵矛盾的东西时，神圣理智就还是在进行理解，毕竟神圣理性的秩序总是超越了人类理性秩序，这说明神圣心灵中没有任何矛盾。那么存在与不存在对于神圣理智来说也同样变得毫无分别了。难道神圣理智对于上帝存在与不存在也毫无分别？这显然不可能。

而且如果神圣意志与神圣理智是同一个东西，那么神圣理智也会同样变得自由且无分别，否则神圣理智就会指导且限制神圣意志，两者就会冲突，单纯性与统一性就会遭到毁灭。如若这样，神圣理智也随之意志论化，从而变得专断而任性，神圣意志与神圣理智可随意更改人类理性的真理秩序。

如前所述，如果神圣理智与神圣意志均对任何矛盾毫无分别，上帝的形而上学基础就会被削弱，而且也不足以保障永恒真理的不变性。这些困难反而强化了上帝的不可理解性，由单纯性和统一性所保障的永恒真理不变性需要更为有力的支持，完满性的出现正是补足了这一缺陷，实存正是一种完满性。值得一提的是，单纯性和统一性也是一种完满性："这种统一性、单纯性，或者上帝所有属性的不可分离性正是我所理解的上帝具有的最特有的完满性之一。而且确定的是，所有上帝完满性的统一性这一观念，是不可能凭借这种原因而置入我之中，即这种原因（使我）没有其他完满性

的观念。因为没有什么（原因）能使我同时理解诸完满性的结合性（junctas）与不可分离性，却同时没有使我认识到它们是什么。”（AT VII 50，CSM II 34）完满性的出现也是对上帝无限性的矫正。笛卡尔似乎已经意识到，无论怎样努力，只是在无限性的框架内来保证永恒真理的不变，总是力不从心，无限性所保证的永恒真理不变性非常脆弱，我们必须诉诸更有说服力的方案来解决这一问题，完满性也因此应运而生。

通过把来自无限性的单纯性和统一性定义为完满性，笛卡尔巧妙地将神圣意志和神圣理智及其创造活动与形而上学完满性连接了起来。必须使用完满性去保障永恒真理不变性，因为神圣意志和神圣理智都超越了永恒真理，并且还能够改变这些真理，而完满性正可以缓解无限性与永恒真理之间的紧张关系：



因此，只有单纯性和统一性不能真正保障永恒真理的不变性。完满性强化了上帝的单纯性和统一性，它不属于任何一个单独的属性，并把所有属性都联合为不可分割的整体，从而缓解了神圣属性之间潜在的不和谐。无限性难以既成为永恒真理失效的原因，同时又成为保证永恒真理不变的原因。第9、第10章将会详细讨论这些问题的进一步处理。我们会看到，笛卡尔转而采用了准一元论的方

式来强化上帝的内在性，并将上帝非根据式的自由与创造整合入理性秩序之中。

第四节 “无”与极限性开端的综合

永恒真理的悖论使笛卡尔哲学的理性主义秩序面临着理性深渊的挑战，这一挑战来自笛卡尔引入了基督教神学的“创造”活动作为世界的开端。从无之中所发生的自由创造，完全超越了理性的极限之处。从这个意义上说，以我思为开端的形而上学建构，最终并不能像安内特·拜尔（Annette Baier）所推论的那样，认为笛卡尔的上帝也在某种意义上暗含着最高的自我意识表达，[1]而是逾越了与受造物一切可能的关联。

为人类理性的自足与自立殚精竭虑的同时，笛卡尔又为这一秩序埋下了颠覆的火种。《规则》的失败已初步说明理性自治的困境。他没有采纳斯宾诺莎的形而上学一元论，彻底堵塞深渊与虚无的离基性，也没有采纳康德的先验主体性哲学，设定物自身，并将超验的维度清除出人类知识的范围，而是把《规则》中平面化的世界移基活动展开为纵向的离基—建基的双重活动。当然，这一双重活动在我思与上帝中分别都获得了展开，但毕竟送走“心灵”，迎来的首先是上帝的创造，我思则是随后在形而上学的再度登场中一同出现的。

---

[1] Annette Baier, “The Idea of the True God in Descartes,” in *Essays on Descartes' Meditations*, pp. 359-387. 这一推论的问题在于过度依赖我思和上帝之间的因果链，从而不得不认为上帝也在某种意义上是自我意识的。但笛卡尔不但从未表达过这样的观点，而且上帝从根本上是超越一切因果关系的，他在其原初状态中是没有任何关系性的。即便我们通过追思，也不能追思到这种非关系性的原初性。

从笛卡尔的思想发展来说，上帝的引入要先于我思与形而上学的建构，意味着上帝要比自我意识的形而上学奠基更为紧迫。毕竟，从永恒真理到《论世界》，笛卡尔所关心的始终都是《规则》的问题：我们何以能够拥有在经验世界中的先天法则？而只有上帝，才能将这些对心灵而言明见的法则与定律，牢牢安置在实存的自然世界之中。

然而，永恒真理的悖论已经说明，笛卡尔深刻意识到了明见性的来源恰恰需要无法明见的深渊，一如理性的奠基恰恰需要位于理性之外。因此，一切永恒不变的秩序不具有必然性，以便为神性的自由让出地盘。在第10章对自因的讨论中，我们更能够看到这一点。

尽管笛卡尔对这一问题的思考早于斯宾诺莎和莱布尼茨，但从笛卡尔的思路来说，可以想见他既不能完全接受斯宾诺莎自相矛盾的自因概念，也不能完全落实莱布尼茨的充足理由律。对这两种思路，笛卡尔始终抱有迟疑的态度，其根源就在于他对理性自身奠基的不信任。笛卡尔已先行将自身置于理性的极限与边界，再试图将这一极限性拉回到常规的理性之中。无疑，永恒真理学说在继承了《规则》对世界的移基活动之后，将这一活动反向推入了更不可解的矛盾之中。在开端处的绝对自由，通过一种事件性、瞬间性的绽出，诞生了现有的世界秩序。

不过值得注意的是，当我们在遭遇上帝的创造时，他已经对我们显现出不可理解性。我们在永恒真理学说中所经历的，是不可理解性与可理解性的纠缠与相互制衡。两者不能形成相互否定却又相互肯定的辩证整体，并分别对应着上帝的离基活动与建基活动。然而这就意味着上帝已让我们遭遇到了两者的悖论，也意味着创造已经发生，亦即上帝将自身作为不可理解者呈现给了人类的心灵，同时又作为担保者保证了知识的确定性。如果我们要进一步追问，在

不可理解与可理解的交错之前，上帝又处于怎样的状态之中？

为了描述这一更为原初的上帝形象，我们才在本章开始处借用了波墨和晚期谢林所青睐的“非根据”概念。它先于离基深渊的不可理解与理性秩序的奠基，先于上帝的超越性与内在性，并成为两者共同的开端。如果说对世界的移基活动，始终伴随着离基与建基的互动关系，那么非根据就是两者尚未发生的原初状态。它始终保持着绝对的无分别性，无论去创造还是不去创造，都还没有进入上帝的活动之中，它仍然保持着非意愿性的状态。

非根据并不是离基的深渊，因为任何离基活动，总是相对于建基活动而成立的，正如上帝的不可理解性与超越性总是针对人类的理性秩序。而非根据则是对这两种状态的对峙尚未发生时的追思与刻画。更麻烦的问题在于，上帝从非意愿性的状态，如何进入将自身作为不可理解者并进行创造活动的状态？对于这一完全超越了与人类理性秩序关系结构的事件，我们只能接受一切已然发生的现实。在我们谈及永恒真理的创造时，已然触及了“无”的维度，而无是如何作为无而“无起来”，是无法追思、无法触及的极限性开端。从这个意义上说，对世界的深度移基所形成的离基—建基的综合，是非根据纯然自行发生的结果，而一切开端的极限，无法与开端之后的一切活动形成闭合的追思结构。

第 6 章

自然世界的超越性移基

在结束了第5章对永恒真理学说的讨论后，我们现在需要进入以《论世界》为核心的世界奠基活动。鉴于上帝在这本著作中的开端作用，以及它对《规则》遗留问题的回应意图，我们可以把它视为笛卡尔在上帝创造的前提之下，重新思考《规则》的综合性产物。同时，它也与《规则》形成了互补结构。如果说《规则》侧重于从人类心灵的角度，对自然世界进行先验奠基，寻找心灵中的普遍方法为世界经验提供先天规则，那么《论世界》则侧重于通过上帝创造的奠基活动，为实存的物质性事物寻找物理科学的普遍定律，并在此前提下对物质世界的构造与运动进行总体性的科学刻画，从而形成了在《规则》之后对自然世界的再次移基。从这个意义上说，《规则》和《论世界》提供了两种不同的世界开端。

在笛卡尔重启上帝与形而上学进行物理世界的构造后，《论世界》正是对这一思路的具体展开。不过在这本著作中，笛卡尔还没有完全引入形而上学建构，这需要在《谈谈方法》和《沉思集》中才能真正完成。[1]与这两本更为成熟的著作相比，《论世界》与《规

---

[1] 关于永恒真理学说的提出与《谈谈方法》的发表之间，亦即1631—1637年间笛卡尔的思想发展，尤其是他对重构自然世界的思考过程，参见Ferdinand Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, pp. 110-133。阿尔基耶特别强调以《论世界》为核心的这一时期对自然世界的构造，是一个世界的“寓言”（La fable du monde），也正是这一阶段对自然哲学的探讨，最终催生了我思的出场。

则》保持了更有亲缘性的内在对话关系，是笛卡尔将上帝的奠基活动引入《规则》之后的整合产物。

与此同时，《论世界》又与后来的《谈谈方法》《哲学原理》形成了呼应关系。这三本著作的目的在于对自然世界进行整体的科学构想，但同时在先导部分均包含了哲学的奠基前提。从主题上来说，《论世界》包含了《论光》和《论人》两部分，《论光》的前十二章从人的感觉活动开始铺陈自然世界的基本构造和物质单元，陈述了上帝对自然律的创造与保存作用，以及人的理智想象能力对物质世界的基本规划。这一做法的延伸形式在《谈谈方法》中体现为六个部分所组成的正文以及《屈光学》《几何学》《气象学》的具体科学运用，而在《哲学原理》中则表现为原定计划中六个部分的整体结构，亦即从形而上学转为自然哲学并最终通向对物质性事物生成演化的具体研究，而自然哲学也因此得到了具体科学研究的应用。[1]因此，《论世界》是笛卡尔进行哲学—科学总体研究的预备形态，在笛卡尔的作品中产生了承前启后的奠基作用。它的主旨在于建立起物质性事物的构造、演变与运动规律。和《规则》中断写作的内在思想原因不同，笛卡尔放弃发表这本著作只是源于外在的宗教谴责压力。（AT I 270-271）

全书的基本结构可以区分如下：

1. 感知与物自身的根本不相似。（《论光》第1章）
2. 物质世界的基本元素与构造。（《论光》第2—5章）
3. 物质事物“新世界”的想象活动奠基。（《论光》第6章）
4. 上帝与自然律的奠基。（《论光》第7章）

---

[1] 对于笛卡尔自然哲学在其各个具体自然科学研究中的应用，参见Michio Kobayashi, *La philosophie naturelle de Descartes*, Paris: Libraire philosophique J. Vrin, 1993。

5．天体的形成、运动与力。(《论光》第8—12章)

6．屈光学。(《论光》第13—15章)

7．“身体机器”的生理-物理构造与运动。(《论人》)

从这一结构分布中可以看出，《论世界》并没有对方法论和形而上学进行系统论述，这也是这本著作在笛卡尔的哲学研究领域中不够受人注意的原因，尽管如此，它第一部分的第1、第6、第7章仍然涉及自然物质世界在上帝创造和心灵想象中的双重奠基，只不过这一奠基活动尚未迎来全面的形而上学改造，但这并不意味着两者会形成矛盾。《论世界》中形而上学的缺席，与笛卡尔后来的形而上学建构，属于具有连续性思考的不同研究，并最终形成了整体和解。❶在后来所谓“乌特勒支之争”(Querelle d'Utrecht)中，笛卡尔就曾与形而上学化物理学的反对者以及持有更为保守的信仰立场的代表反复声明物理学一定需要形而上学基础。❷

整体来说，对自然世界的规划涉及詹姆斯·丹尼尔·科林斯(James Daniel Collins)所列举的三重自然含义：“(a)作为创造者和维持者的上帝；(b)广延作为质料；(c)运动自然律作为形式。”❸当然，笛卡尔哲学中自然的含义不止这三种，它还包含身心结合体等其他形态，但就《论世界》所包含的自然哲学来说，自然世界的确已经通过这三重含义显现出笛卡尔对上帝和形而上学的启用。一方面，上帝创造并维持着自然世界的物质构造及其运动秩序；另一方面，自然律与广延概念取代了传统亚里士多德主义

---

❶ 参见Helen Hattab, "Concurrence or Divergence? Reconciling Descartes's Metaphysics with His Physics," *Journal of the History of Philosophy*, Vol.45 (2007): 49-78。

❷ 对于这场争论的相关文本以及介绍，参见*La Querelle d'Utrecht: René Descartes et Martin Schoock*, ed.&trans. Theo Verbeek, Bruxelles: Impressions nouvelles, 1988。

❸ James Collins, *Descartes' Philosophy of Nature*, London and Aylesbury: Basil Blackwell, 1971, pp. 16-25.

的形式与质料学说。尽管笛卡尔也提到过运动物体的形式与质料，最著名的代表性文本证据为“质料需要接续性地接纳（successivè assumat）所有它能够拥有的形式”。（AT VIIIA 103，CSM I 258）但含义已与亚里士多德有根本区别。形式只是事物的形状、外形等广延要素、而质料只是广延。（AT VIIIA 42，CSM I 224）[1]事实上，笛卡尔几乎反对亚里士多德自然哲学的大部分主张，比如“实在的性质”“实体性形式”等概念，以及自然目的论等学说。[2]

当然，笛卡尔并没有完全放弃他在《规则》之中将心灵作为开端的努力。第1、第6章承接了《规则》对于心灵能力的讨论，而第7章则延续了永恒真理的创造学说，因为自然律的理论基础正是永恒真理。笛卡尔在《论世界》中进一步深化了心灵概念，同时深化了世界的外部化，并明确指出心灵感知与外部实存世界的不相似，这是对《规则》的沿袭和发展，说明笛卡尔仍然接纳了《规则》对于心灵能力的探讨。在此前提下，笛卡尔在物理学方面的微粒说和机械论已经不再使用普遍数学、绝对项与简单自然等学说来进行构造。上帝与自然律的出现，是笛卡尔试图通过永恒真理学说来应对第三组规则失败的努力，即以超越理性和经验的上帝，保证

---

[1] 参见Roger Ariew and Marjorie Grene, "The Cartesian Destiny of Form And Matter," *Early Science and Medicine*, Vol. 3 (1997): 300-325。另外笛卡尔的论敌不只有亚里士多德，同样也有以阿奎那为代表的经院传统，关于这一主题以及对上述文本证据的分析，参见Vincent Carraud, "'La matière assume successivement toutes les formes'. Note sur le concept d'ordre et sur une proposition thomiste de la cosmogonie cartésienne," *Revue de Métaphysique et de Morale*, Vol. 1 (2000): 57-79。

[2] 参见邓尼斯·戴斯·钦纳的扼要分析：Dennis Des Chene, "Aristotelian Natural Philosophy: Body, Cause, Nature," in *A Companion to Descartes*, eds. Janet Broughton and John Carriero, Malden: Blackwell Publishing Ltd., 2008, pp. 17-32。不过需要指出，在笛卡尔对身心结合体的学说中，他又再度启用了实体性形式等亚里士多德主义学说，本书第11章将讨论笛卡尔在物理学和生命现象的不同领域中对待亚里士多德的不同态度。

人类理性秩序可以把握经验世界的秩序。与此同时，《论世界》依旧保留了“天赋能力”这一《规则》中的核心概念，构造新世界的关键性能力依旧是想象能力。

第一节　心灵内在化与世界外部化的双重加深

整体来说，虽然《论世界》最终以上帝作为自然世界秩序的创造性开端，但同时也整合了《规则》中以心灵为开端的知觉秩序。如果说规则一是为了摒除世界化的具身性经验与技艺所造成的差异对人类独一心灵秩序的干扰，从而将不同学科统一为普遍智慧，那么《论世界》的开篇不但承接了这一开端，而且将其深化为身心问题。在早期笔记中，笛卡尔谈到过人类知识与其对象的相似性关系：“人拥有对自然事物的认识，是通过它们与它们在感觉中的相似性（similitudinem）。而我们断定那些能够使所探求的事物与感觉认识变得更为相似的哲学研究是更真的。”（AT X 218-219，CSM I 5）这种对认识者与被认识者之间的关系界定，首先依赖于感觉，其次依赖于相似性，从而达到所谓事物与认识的符合与相即（adaequatio res et intellectus）。不过笛卡尔很快在其数学研究中摒弃了这种传统的相似性思想。在第一条规则中笛卡尔就表明了人类智慧和知识与其对象并不相似，因为无论研究的主体有多少差异，人类智慧总是独一的。（规则一，AT X 360，CSM I 9）在规则十二中，对人类统一的认识能力，笛卡尔也认为“在物体中，发现不了任何与它（这一认识能力）相似（simile）的东西”。（规则十二，AT X 415，CSM I 42）而《论世界》的开篇第1章更是奠定了心灵与外部有形体的自然世界之间根本的不相似性，其标题便是“我们的

感知与产生它们的事物之间的差异性（la différence）"。（AT XI 3，CSM I 81）

为什么《论世界》以这一差异性为开始？笛卡尔为何在一本关于世界规划的自然科学著作中如此强调这一点？这又与《规则》的失败以及上帝的出场有何关系？

在第3、4、5章中我们曾经分析过《规则》的失败之处，《论世界》正是要完成衔接三组规则的遗留任务，亦即确立可感经验的先天合规则性。笛卡尔通过直观活动以及纯粹的内在明见性，无力完成从心灵到物质世界和可感经验的跨越。他已经先行隐含了物自体的设定，却无法接受这一设定对自然世界实存性的放弃，同时他更无法抛弃《规则》中为心灵所赋予的开端意义。笛卡尔形而上学中所隐含的心物二元论，在《规则》和《论世界》中就已先行呈现出来。一方面是心灵的观念活动，另一方面则是实存的物质世界，观念性与实在性的对立与分裂，无法通过观念的主体进行统一，这也是必须引入上帝出场的根本原因。正是这一出场，使笛卡尔与其同时代的许多科学革命的参与者产生了根本的立场差异。[1]

笛卡尔既要坚持心灵活动的内在明见性与非物质性、非心理性，因为唯有如此，才能确保人类知识的先天性，同时他又要坚持这一先天性可以在实在的物质世界本身之中得到落实。他既坚持对

---

[1] 关于笛卡尔同时代科学革命的背景情况，参见Desmond Clarke, "Descartes' Philosophy of Science and the Scientific Revolution," in *The Cambridge Companion to Descartes*, pp. 258-285。对乌特勒支之争所引发的形而上学与物理学关系的争议，参见Christoph Lüthy, "The Metaphysical Roots of Physics, and the Alleged Link Between Taurellus, Gorlaeus, Regius, and Descartes," in *Physics and Metaphysics in Descartes and in His Reception*, eds. Delphine Antoine-Mahut and Sophie Roux, New York: Routledge, 2019, pp. 85-112。笛卡尔在乌特勒支之争中坚持形而上学和上帝相对于物理学研究的重要性和奠基性，这虽然让一些笛卡尔自然科学研究方面的追随者失望，但却能够显现出笛卡尔对科学奠基问题思考的深刻之处，这同时也是他对于自己早年思想的反思。

世界进行外部化，拒绝从实际经验中进行科学知识的归纳，同时又不愿意放弃对物自体的克服。正是这种矛盾的双线任务，使笛卡尔在《论世界》的第一部分中，既在开篇中拒绝了感知经验与外部世界的相似性，同时又引入了微粒说进行纯粹物质层次的构造奠基。而在这两个任务之间，心灵再一次地显现出它在《规则》中的首要性：对物质世界自身的实在性探索，必须首先明确心灵活动与外部世界的鸿沟。因此，对《规则》的检讨和反思，又是以继续接纳和捍卫《规则》对心灵奠基的优先性考虑为前提的。尽管在《论世界》第一部分的第2至第5章中，笛卡尔探讨了物质世界的基本构造问题，但很快便在第6章中，利用心灵想象能力进行了统一的世界规划，并通过上帝对心灵所发现的自然律进行了先天的担保。

在笛卡尔所面对的亚里士多德主义认识论中，感觉被确立为认识的基本开端。我们可以区分出两种感觉经验的“真”：第一种“真”不涉及感觉经验对外部实存事物的呈报和反映，而只是作为经验的直接性呈现在感知活动之中。这种“真”是笛卡尔所承认的真。第二种“真”则涉及感觉经验是否准确真实地呈现了感觉对象自身的性质。他所反对的是第二种“真”，亦即我们将可感经验中所知觉到的性质与感受，错误地当作感知对象自身的性质，将感觉作为认识事物本性的方式。这种错误的“真”，是在《规则》《论世界》与《沉思集》的普遍怀疑中预先被排除掉的认识方式。在规则十二中，笛卡尔表明“关于对事物的认识只需要考虑两点，亦即进行认识的我们和被认识的事物”。（AT X 411，CSM I 39）对于前者，笛卡尔认为主要依靠感觉、想象、理智和记忆这四种基本认识能力，后者则主要依赖于简单自然的理智想象化构造，并通过理智内在的认识秩序构造、统摄事物实际的经验秩序。按照人的认识能力，《规则》可以如此来分类：

第一组规则（规则一至规则十二），对应于人类的纯粹理智。

第二组规则（规则十三至规则二十四），对应于人类的理智想象能力。

第三组规则（规则二十五至规则三十六），对应于人类的感知能力。

而记忆能力则可以施用于这三种基本能力，但主要属于想象能力，在记忆中我们只是将感知的内容持留于心灵之中，而不进行再组合的变更活动。结合第4章的讨论结果，我们发现想象能力可以在“天赋能力”这一想象能力中与纯粹理智发生结合，从而变成一种理智化的能力，然而感知能力恰恰是无法被理智化的障碍所在。问题在于，我们的确只能通过感知能力才得以接受世界实存的经验性，而这正是一切实验科学得以成立的基本前提。这就意味着《规则》所无法俘获的世界经验，正体现在纯粹理智无法俘获感知能力上。感性经验的不确定性、偶然性和非理智化的特点造成了理性和经验的高度矛盾，这一矛盾也可以解释为理智与感知的根本冲突。

永恒真理学说虽然呈现的是一位超越了理性与经验的绝对者，然而就其根本用意来说，则更多是为人类理性秩序进行原初奠基，而作为经验接受者的感知能力及其世界感受，恰恰是非奠基性的，不在理性秩序之外的另一独立来源。我们在本书最后两章会探讨世界经验的非奠基性，需要强调的是，正是为了批判亚里士多德主义物理学对现象与经验的尊重，笛卡尔才会将感知经验视为错误的重要来源。

正因如此，笛卡尔不会轻易放弃《规则》中排除感受经验对科学理论干扰的基本立场。这才能够解释为什么《论世界》的第1章标题会单独把“感知”视作第一个要处理的认识能力，并再三强调感知所呈现的具体内容与外部世界毫无相似之处，这已经预演了

《沉思集》在普遍怀疑中所要完成的第一步工作。笛卡尔要在《规则》的基本立场中，首先进一步将感知有限地收纳入纯粹理智及其想象化的内在秩序中来，亦即只承认可感经验的直接性所呈报的第一种“真”，并阻断其与外部事物自身的关系中所形成的第二种“真”。从这个意义上说，笛卡尔的《论世界》正接续着《规则》未竟部分的使命。

在四种认识能力中，感知能力最容易使人误以为感知内容与外部世界具有相似性，因为它来自最为生动、最为活跃的经验被动性与直接性。相反，科学认识的前提在于和前反思的日常状态进行切割，从对世界不假思索的信任中解放出来，形成理论科学的对象化态度。我们需要可感经验作为认识的发生开端，但不能认可它作为认识的来源。笛卡尔并没有否定我们在日常状态中对可感经验与感知能力的依赖和信任，但这种信任必须抽离理智的认识与判断活动，仅仅停留于第一种“真”之中，这也是笛卡尔的具身性理论所依赖的“真”，而非科学的“真”。

这种不相似性，体现了笛卡尔移基活动的彻底与激进，也意味着笛卡尔哲学在对人类心灵能力进行普遍奠基时，却告别了人们最为熟悉的日常状态与意见世界。即便日常感知经验在某种程度上呈现了对象的真实性质，也因为它的不纯粹和不彻底而被笛卡尔拒绝。意见与感知经验不再是我们探索真理的起点，或者是可以得到净化与提升的准备，而是与理论真理完全相反的欺骗。

具体来说，笛卡尔在这里所拒绝的相似性，是指如颜色、声音、气味等可感内容与外物自身真实性质之间的相似性，亦即所谓“模糊而混乱”（obscura et confusa）的对象，然而他却将广延、形状等可视化的性质看作可以清楚且分明把握的对象。这一立场一直延续到了他后来的一系列著作之中。这是否说明笛卡尔表达了类似于洛

克对于第一性的质和第二性的质的划分？并非如此。玛格丽特·道勒·威尔森非常准确地指出，笛卡尔并不像经验主义者那样认为我们在“感觉”广延、形状、外形等，我们是在用理智把握它们。[1]这一点在《沉思集》第二沉思对蜡块本质的分析中就已非常明确地展现出来了：“对它（蜡块）的知觉不是视觉，不是触觉，不是想象……而仅仅只是心灵的审查（mentis inspectio）。它可以像是之前那样不完满且模糊，也可以像现在这样清楚且分明。”（AT VII 31，CSM II 21）这里所谓“心灵的审查”正是我们心灵中纯粹的理智能力所进行的本质把握，也是形而上学与科学应有的正确方法。

因此，《论世界》的第1章明确表达的正是这种哲学与科学的“态度”与方法。如果接纳这一相似性，则或者被迫接纳理智与感知的根本不相容，或者放弃主体性认识秩序对于事物实在秩序的优先性。正因为笛卡尔担心《规则》的失败会很容易再度以感知经验作为认识世界的出发点，笛卡尔才不得不在此将感知进行更为深度的心灵内在化，并同时更加切断它与外在自然世界的相似性。这就意味着，感觉活动尽管具有刺激它的外在来源，但就其自身而言，却是一种完全内在于心灵的活动。如果只是封闭在心灵自身中，那么它所呈现的一切感受都是真实的，如果我们按照日常态度将感知看作外物的一部分，那么就会发生错误。

这正是感觉活动的奇特之处。一方面，感觉具有世界性，亦即它能够活泼地呈现身心结合体在世界之中的处境性和生存性，并且形成与外物的“粘连”，也因为这种经验的直接性，我们在日常状态中最为信任的便是感觉经验，它与世界的联结方式最紧凑，最生

---

[1] Margaret D. Wilson, "Descartes on the Perception of Primary Qualities," in *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, pp. 162-176.

动。另一方面、感觉活动尽管有生理学的起因，但就我们对感觉活动所具体感受到的内容和性质来说，却是独立于物质性事物的。它是纯粹发生于我们心灵内部的知觉现象，没有广延和物质的内容，具有非世界性。这就说明，无论什么样的生理学与机械论解释、都不能真正呈现我们的“感受”。感觉现象的非物理主义特征，决定了它的不可还原性。笛卡尔也正是在这个意义上，试图切断感觉对世界性的信任态度，将其转化为专属于心灵的意识现象，而不再延伸到对外部世界的认知与判断。

因此，笛卡尔切断相似性的目的有二：第一，撤销对世界的感觉信任；第二，切断感觉与外物的粘连，强化心灵的独立性。除此之外，与《规则》不同，《论世界》已不再是一本方法论著作，而是着重于构造新物理学系统及其在上帝与心灵想象能力中的奠基。如果从认识者角度来说，《论世界》不得不需要重新处理棘手的感知能力，那么从被认识者的角度来说，《论世界》需要集中处理的正是物质问题：“只是你们要怀疑它，并阻止你们持有相反的看法（即不存在差异性），这样你们现在就能与我更好地研究它（物质）是什么情况。”（AT XI 6，CSM I 82）笛卡尔在有意确立了心灵与物质的差异性之后，却又试图进一步研究物质。物质及其形体性、可感性、经验性与实存性，与非形体的内在化的心灵先验结构之间具有本体性的冲突。这一冲突并不是亚里士多德的形式与质料的对立，笛卡尔在对自然事物的研究中放弃了这一对概念的物理学应用，从而把物体自身的形式性存在转变为纯粹发生于心灵内部的“对象性存在”（esse obiectivum），这一转变在《沉思集》第三沉思构建观念学说时发挥了重要作用。而质料也从缺乏规定性的潜在存在状态以及载体的意义中转变为近代物理学中的物质概念。而我们对物质的最初认识，正是基于对物质的感知，因为无论是纯粹理智还是数学化的想

象能力，都无法与物质进行直接接触，也无法承受物质刺激。我们在感觉中意识到了物质的存在，但为了保障对物质进行先天性的奠基，物质势必需从与感知的亲密关系中解放出来。

笛卡尔同样也关注物质的运动问题。由于我们的感知活动往往是由外部世界中的物质运动而引发的，所以人们很容易在两者之间建构因果关系。笛卡尔自始至终都承认这种因果关系的存在，他反对的是一种还原论式的因果关系，即将感受还原为纯粹的机械论现象。整体来说，《论世界》第2至5章讨论物质的构造问题，第6至7章讨论物质的运动问题。

对于感受的不可还原性，与《沉思集》第六沉思中主要依靠痛觉来解释感受经验不同，在《论世界》第1章中，笛卡尔首先使用了语言现象的例子。不太夸张地说，笛卡尔对语言现象的理解，与胡塞尔在《逻辑研究》中对心理主义的批评有相近之处，即我们不能把语言现象单纯理解为一种纯粹的机械运动产物（对应于胡塞尔处，即不能还原为心理活动的产物），而两位哲学家的共同之处在于他们都反对将语言表达活动理解为心理-物理运动，语言不是一些事物制造出来的物理声音，而是一种意义现象。在《逻辑研究》的第一个研究中，胡塞尔确立了含义或意义现象对于现象学研究的基础性作用，并指出了所谓无含义（bedeutungslosigkeit）或无意义的（unsinn）情形："一个无含义的表达根本就不是表达；它至多也只是一个要求，或一个初看是表达，细看却根本不是表达的东西。例如'Abracadabra'这种听起来类似语音的发音就是这样一种东西。"❶ 这一类表达与不正确、不完整的语法现象或者"方的圆"

❶ 胡塞尔：《逻辑研究》第二卷第一部分，倪梁康译，北京：商务印书馆，2015年，第362页。

不同，它是完全与含义和意义毫无关系的纯粹语音现象，它甚至谈不上缺失、错误或者悖谬，而只是单纯的毫无意义，而笛卡尔正是据此否认了语言的物理还原论。在笛卡尔看来，无论是我们口中的语言表达，还是甚至我们的表情与哭笑，都无不包含着意义的显现与传达："正是我们的精神，它接受了这些言语和表情所意味着（signifient）的东西，我们同时把它表象（represente）出来。"（AT XI 4，CSM I 81）而语言现象与感知现象在这一点上完全一致，即光线的运动及其照射所引发的感知，与我们领会的感知所意味着的东西是完全不同的，正如我们不可能把我们对语言的使用和接受理解为口腔和耳朵的机械运动。（AT XI 5，CSM I 82）

为了进一步清除这种还原论的解释，笛卡尔还特意使用了触觉的例子来解释这一点。尽管笛卡尔并没有给出为什么采用触觉现象做例证的原因，但根据亚里士多德的观点，触觉是与物质接触、交融最为紧密的感觉现象，他在《论灵魂》中曾指出，与听觉、嗅觉、味觉、视觉等感觉不同，触觉并没有自己特有的器官，而且更重要的是，其他感觉都是通过某种媒介而感觉事物的，然而触觉并不需要媒介的作用，因其与媒介完全是同时产生的。[1] 因此，笛卡尔如此看重触觉的例证，就在于它最难以摆脱与外在物质世界的亲密关联性。当然笛卡尔的解释策略与之前类似，即触觉与造成它的外在事物运动之间并不具有相似性。（AT XI 5-6，CSM I 82）

整体来说，笛卡尔对感知的处理，与他对亚里士多德主义的批判密切相关。除了前述理由之外，另一深层原因即通过切断感知与外在事物的相似性关系，从而抛弃亚里士多德感觉理论所依赖的形式与质料理论。在《论灵魂》中亚里士多德指出，一般而言的感

---

[1] Aristotle, *On the Soul*, b.II, ch.11, 423b15.

觉，正是脱去感觉对象的质料，并接受其形式的过程，一如蜡块接受的是印迹而非印入印迹的印章、戒指一类的金属材料。[1] 在《沉思集》的第二沉思中，笛卡尔对这一著名的蜡块说进行了改造，削弱了感觉在把握蜡块中发挥的作用，心灵所把握的蜡块形式及其本质，与蜡块在实存中所拥有的形式已无关联，而只是理智内在构造的非形体的、抽象的均质广延结构。因此，笛卡尔在此处切断感知与外部事物的相似关联，由此拒绝了通过外部事物的形式与质料关系来构造世界秩序的传统思路。笛卡尔由此开始明确通过心物的二元关系来构造世界的新秩序，从而造成心灵内在化的加深和世界外部化的加深，并完成世界的移基。

第二节　想象能力的转变与物质的基本构造

《论世界》的第2章至第7章是对构造新物理世界的物质进行论述的集中章节。其中第6章、第7章是对物质世界及其运动进行想象性构造的核心，而第2章至第5章则是对物质的基本构造与元素的讨论。在热内维耶芙·罗迪斯-刘易斯看来，这一部分内容实际上与笛卡尔后来在《谈谈方法》的形而上学中所预示的物理学形成了对接，并且也与《哲学原理》第四部分形成了呼应。如果我们把《论世界》的这一部分与笛卡尔的形而上学，尤其是上帝的出场联系起来，就能看到笛卡尔从形而上学走向物理学的转变。[2]不过这一解释的问题在于，《论世界》中笛卡尔尚未提出较为详细的形而

---

[1] Aristotle, *On the Soul*, b.II, ch.12, 424a20-30.

[2] Genevieve Rodis-Lewis, "From Metaphysics to Physics," in *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, pp. 242-258.

上学建构、而更多是在1630年上帝现身的前提下对《规则》未竟任务的完成。当然第1章对感觉问题的讨论的确在某种意义上为第二沉思做了预备，但《论世界》与成熟的形而上学奠基尚有较远距离。这些章节的具体物理学理论不是我们的研究对象，我们所感兴趣的是这些章节在哲学上呈现了怎样的构造秩序？如此安排和论述物质现象理由何在？

第2章的主题是光与热，第3章是刚性与流性的性质讨论，第4章是对真空存在的否定，第5章是对基本元素火、土、气及其性质的讨论，笛卡尔故意排除了水，在我们看来其潜在用意是为了统一用固体来理解物质形态。笛卡尔并不是一个元素论者，在他看来元素的基本结构是按照微粒说建构的，它是从微粒形成有形物体的基本形态，由此进一步形成星体等更为庞大的物体。笛卡尔借此批判了古代的原子论，也更进一步拒绝了形质论。❶

整体来说，这四章内容严格按照微粒说和机械论构造了对物质的系统解释，以便为第6章、第7章对物质及其运动的创造与维持进行预备讨论。

这一部分以火光及其燃烧现象为开始。从物理运动的角度来说，光是一切感知得以发生的基本前提，因为它使视觉得以可能，而视觉在各种感觉能力中占有优先地位，它是我们在日常状态中认识物质性事物最直接的方式。《论世界》第1章中对感知及其外部事物不相似的讨论，也是以光为范例，即“我们对光的感知，亦即通过眼睛的中介，并在我们的想象中所形成的观念，与在我们里面

---

❶ 关于笛卡尔对原子论和形质论的批判，参见Daniel Garber, *Descartes' Metaphysical Physics*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1992, pp. 94-155。将笛卡尔的思想遗产与原子论进行整合的工作难以成功，毕竟笛卡尔生前就已与近代原子论的复兴者伽桑狄在《沉思集》中进行了系统性的论战。

产生这一感知的对象中的东西，亦即在火焰或者在太阳中称之为光的东西”，两者之间具有差异性。（AT XI 3，CSM I 81）

显然，在感知形成的过程中，想象同样承担了决定性的功能。在笛卡尔看来，我们的视觉活动能够在外物刺激之下形成形象性的观念，是由于想象的构造作用，这就说明想象能力是一种在被动性中的主动综合构造能力。光在人的视觉器官之中形成的机械作用并不是感知，感知是在想象的作用下形成形象的活动，然而只有人的心灵才能够将之视作“形象”，并形成相应的意义感。不但如此，人能够“感到”形象也离不开想象的作用，感知得以可能的“感到”和所感到的“形象”，都是感觉在想象的作用下形成的。

想象的中介构造作用在此显露无遗。它既能够协同感觉能力形成感知，同时也能够协同理智对世界进行广延化的设计与构造。在第2章对火光与燃烧现象的两种解释中，想象的这一特征表现得淋漓尽致。针对为什么产生燃烧现象，笛卡尔时代流行“燃素说”。在他看来，燃素说正是基于感性想象而构造出来的错误解释。人在感觉活动中看到了燃烧的火光和热量的增长蔓延，便依据这种感性经验而想象出“燃素”，并把这一不存在的形式赋予了火的燃烧活动。笛卡尔提出的第二种解释则基于他的微粒说和机械论，他的解释也同样有感性经验的来源，即我们在用裸眼观察木头和物质性事物的燃烧时，会发现这些物质的微小颗粒部分，这些颗粒处于运动之中，并且彼此分离。（AT XI 7，CSM I 83）但与燃素说不同，笛卡尔认为我们在接受了这种感性经验之后，应该利用理智的想象能力将燃烧现象看成是火与燃料（比如木头）的粒子之间的机械运动现象。这两种对燃烧的解释尽管都基于感性经验，但想象能力却发挥了不同的作用。在燃素说解释中，想象能力是对感性经验的直接抽象，形成了“燃素”这一错误的设定。而在微粒运动说解释中，想象能

力则更多依赖于理智能力的构造，因为无论是微粒还是微粒之间机械运动的力，都无法呈现在直接的感性经验之中，它们是我们的理智对物质的本质及其构造进行抽象设定形成的。想象能力尽管在感觉和理智之间徘徊，但从燃素说到微粒运动说的转变，可以看到想象能力的理智化程度获得了提升和转变。我们对燃烧活动的理智把握，完全褪去了热量与火光等感性经验，一如我们对蜡块本质的把握，脱离了对它颜色与香味的感受。而火的运动方向飘摇不定，并没有自然目的论指引下的自然方向。（AT XI 9，CSM I 84）

不过笛卡尔既然已经切断了感知与外物运动的内在还原关系，为什么还要在此处以及其他诸多地方诉诸“经验”与“观察”？这是因为笛卡尔既要切断感觉及其对象的实在相似性，同时还要承认可感经验与观察活动的必要性，正如我们通过对木头燃烧的观察，发现了它微小部分的运动，从而为燃烧现象的微粒运动解释提供了经验证据。如果我们完全摒弃了感觉活动，则心灵的内在明见性反而就成为囚禁心灵的暗箱，并再度跌入《规则》的失败之处，无法展开第三组规则的经验维度。同时为了保障心灵内在秩序对经验秩序的先天规定性，笛卡尔又不得不在接纳感性的经验观察时，小心翼翼地将其中的感受经验如热冷干湿等进行剥离，阻止想象能力借此构造相应的感受性质与实在形式，并通过理智想象将它们建构为可以被理智所把握的微粒机械运动。因此，笛卡尔将发光现象的原因彻底归于物质内部自身的运动，而这恰恰也是通过想象而构建的，只是这种想象已经脱去了感性经验的形体性与感受性，从而成为理智能力的一部分。

整体来说，第2章并没有讨论事物成形分化的具体过程，它意在引入微粒说和机械论来解释物质的燃烧与火光现象，伴随着光的出现，我们的认识活动才真正开始。对燃素说的批判意味着笛卡尔

拒绝为感性经验赋予虚构的认识和形式设定，对物质燃烧的纯粹机械论解释、并不依赖于我们心灵内在对燃烧和火光的感受，两者没有相似性。在接下来的三章中，笛卡尔将这些基本观点贯彻到底。第3章通过树立固体和流体这两种最基本的物质存在形态，说明了物质变化与运动的原因，与此同时并没有否定两者的对立关系，流体或液体被理解为一种特殊形态的固体。它既解释了物体形态的进一步分化过程，也指出了这些分化背后的形态统一性。从流体到固体的变化是连续的过程，并没有本质区别。固体意味着它的最小组成部分（微粒）之间没有其他空间，完全紧密地相互接触，而液体的微粒则仍然处于运动和碰撞之中。物质形态的分化只是源于其构造成分的运动状态区别。（AT XI 12-16）因此，“在固体（les corps durs）和流体（les corps liquides）之间，除了一者的各部分要比另一者更容易分离（separées）以外，我发现不了其他差异”。（AT XI 13）

笛卡尔并未采用四因说来解释自然事物的运动本原，而是采取刚性物体和流性物体这两种想象化的形态来解释运动差异化以及运动永久性。毋庸讳言，想象在此依然发挥着根本作用，因为我们通过纯粹理智无法获得这样的物质形态知识，而我们在纯粹的感性经验中，也不能构造出作为普遍固体的物质存在形态。与此相应的是，在第4章中笛卡尔也是通过摒除感知并依赖想象能力，对真空的存在进行了驳斥。

笛卡尔反对真空的理由诚然有物理学研究的具体考虑，不过同时也体现了他拒绝用感觉经验来理解物体与空间的态度，我们不能用自己是否感觉到有物存在而在理智上判断是否真的有物存在。承认真空存在，很大程度上是出于对感觉经验的信任。既然我们在某部分空间中无法感觉到有任何东西存在，那么这部分空间就是“无”。然而“无”的出现，意味着笛卡尔的空间—物体—广延规划产生了离散

和断裂，因为“真空没有任何广延”。（AT VIIIA 51，CSM I 231）从形而上学和自然哲学上，必须排除“无”，才能形成连续、充实的广延世界。在《哲学原理》中笛卡尔指出：“在空间、内在位置（locus internus）和物体性实体之间，并没有真实的（in re）差异。”（AT VIIIA 45，CSM I 227）空间与物质性实体的区别仅仅在于我们构想它们的方式不同，而非在实在中有所不同。（AT VIIIA 46，CSM I 228）而所谓“外在位置”（locus externus）有两层含义：首先是指事物的形状大小，亦即囊括事物内容的表面，其次是指一物体与其他物体的相对关系。可以看出，空间、广延、物质性实体、内在与外在位置，在实在之中均没有真实的差异性。如果我们把真空当作没有物质的纯粹广延，那么就破坏了广延与物质性事物不可实在区分的基本设定。《哲学原理》重申了这些反驳真空的理由（AT VIIIA 50，CSM I 230-231），并进一步强化了这几个物理概念在实在中的同一关系。除此之外，流体和固体中的所有微粒无论处于随机运动状态还是静止状态，都始终保持着紧密接续，而看似无物存在的空间，也充满了透明无障碍的气体物质，空间处于感觉中“空”的状态，并不能等同于“无”，这些科学证据也能够佐证真空的不可能性。

承认真空存在的另一原因，即在于真空可以成为物质运动的场所。（AT XI 18，CSM I 86）然而如果接受了这一点，机械论的世界构造就不能落实彻底。正因为没有真空的存在，所以万物及其微粒之间才会不得不相互接续，从而始终处于力的相互作用状态。因此，笛卡尔对真空存在的反驳，表现了他拒绝采用感觉经验作为理智判断的依据，并且由此捍卫了在空间—物体—广延的规划中自然世界的连续性，保障了机械论世界的统一性。从这个意义上说，笛卡尔的机械论思想要点在于将物体内在的变化运动（诸如从潜能到现实的运动）转变为物体之间相互作用的力学关系，从而抽空自然

事物内在的运动本原。[1]

第5章看似讨论构造物质的基本元素，实则是为了展现物质的三种性质从而解释运动的状态分类，即通过三种元素的大小、形状和位置差异来指示三种运动状态：不可停止的急速运动；可降速增速的均衡运动；对抗阻止其他物体运动的运动。同时，笛卡尔在排除掉水这一独立的液体形态并将之归入统一的固体形态后，还彻底取消了土、火、气的感性性质与形式。因此，笛卡尔对基本元素的立场并非出于对希腊哲学元素说的改造，在他的新物理学系统中，元素说的基本内涵被代之以更为底层的物质、广延与运动，这三者是重新解释一切物理现象的真正基础，从而并不具有希腊元素说的形而上学本原意义。此外，这些元素背后的微粒结构，也并非德谟克利特的近代翻版。在《哲学原理》中笛卡尔明确指出了他与德谟克利特的根本区别。（AT VIIIA 325，CSM I 287）[2]

---

[1] 从这个意义上说，笛卡尔的机械论思想的确不是主张物体的运动纯然处于被动状态，而是强调这种运动状态并不是来自事物自身内在的某种目的论本性或者精神能力。对于物体运动是否来自被动性的讨论，参见P. H. J. Hoenen, S.J., "Descartes's Mechanicism," in *Descartes: A Collection of Critical Essays*, ed. Willis Doney, London: Palgrave Macmillan, 1967, pp. 353-368。不过霍南（P. H. J. Hoenen, S.J.）的解释仍值得商榷，物理运动的先天基础和来源究竟是什么？笛卡尔的机械论即便不主张运动的被动性，但他仍然不得不引入上帝作为运动最为初始的创造者，这在某种意义上仍然暴露了机械论思想中运动被动性的特征。这一点是笛卡尔放弃了亚里士多德主义的"实体性形式"学说作为运动解释之后不得不承担的代价，相关讨论参见Helen Hattab, *Descartes on Forms and Mechanisms*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009。我们由此可以看到，一方面，笛卡尔不接受实体性形式及其相关学说对运动内在本原的解释，另一方面他又不愿意陷入纯然被动的运动解释，超越性上帝的出场的确是必然的理论结果。

[2] 整体而言，对笛卡尔自然哲学的研究侧重点仍然在于他的机械论、自然律和上帝的功能等主题，《论世界》中土、火、气的元素学说并没有引起太多重视，因为笛卡尔的微粒说立场决定了他并没有把这些元素当作基本粒子，而只是为了解释为何微粒能够形成宇宙中的有形物体，在《哲学原理》中他进一步展开了这一观点，并将其明确转换为对三种不同形状、不同运动状态的基本元素的描述。（AT VIIIA 105，CSM I 258）对于笛卡尔在这两处文本中元素学说的转变，参见John W. Lynes, "Descartes' Theory of Elements: From *Le Monde* to the *Principles*," *Journal of the History of Ideas*, Vol. 43 (1982): 55-72。

在第3至5章对物质构造及其运动原因的分析中，笛卡尔在认识者方面对想象能力进行了理智化的塑造，使想象从形成感知的能力转变为排除感知的能力，这应和了《规则》从规则十二开始的思路。如前所述，第1章一开始便指出我们心灵对外物的感知是由想象而形成的，从而误导我们认为感知与外物之间有相似性。通过打断两者的相似关系，笛卡尔将想象能力及其内含的感性经验进行了分离，并转而通过理智的构想对外部物质世界进行了理智化想象。在这种想象中，物质的所有性质只有基于微粒结构的大小、形状与位置，而它们的运动也不包含任何自然目的论，更没有真空的阻挠，只有完全服从动力法则的机械运动关系。显然这一世界图景是无法通过感知来构造的，因为在感知中我们具有冷热干湿这些感受性质的观念，从而在此基础上想象出一些错误的物质性质和形式（比如“燃素”），只有重塑想象能力，才能使基于感受经验的传统物质解释转化为新的物质运动系统。当然，经验的观察依然具有不可或缺的功能，它促使我们提出更有解释力的物理学假说，并能够对假说进行验证，但需要注意，这种经验观察与不加区别地被动接受感受不同，它已预先处于和理智化想象能力的同构关系中。这些章节依循步步为营的顺序，第2章承接第1章对感知与外物的不相似立场，进一步通过微粒说和机械论澄清了物质可见和形成感受的发生原理。第3章借助刚性和流性的想象，解释了物质多样化的形成原因是物质构造所导致的运动方式的差异。第4章通过否定真空，在承认物质事物差异性的同时，构造了这一差异性的均质性与同构性，以及物质运动关系的普遍性。最后第5章通过重新解释三种基本的元素性质，明确了三种最根本的运动状态，并排除液体，用固体统一所有物质形态。值得指出的是，这一物质运动系统建立的同时，一个连续化的物质秩序也随之形成了。笛卡尔对真空的全

面否定表明这个世界是一个由广延物及其运动所构造的连续体。

当然，元素不是最基本的物质本原，它失去了形而上学的本原意义，只是三种最基本的物质构造形态，由此产生了不同的物体。亚里士多德所构造的天体领域和月下世界领域的区别在经院传统中得到了继承，笛卡尔则断然否认月下世界与不可朽坏的天体世界有任何不同。他拒绝接受生成与毁灭对于运动的解释，因其包含了浓厚的自然目的论色彩，而天体的不可朽坏性又为神圣实体的出现做出了预备和铺垫，从而使物理学研究最终导向第一哲学研究。笛卡尔让形而上学为物理学奠基，而非相反。在一个纯粹由物质及其运动构造的世界里，包含天体在内的一切事物，都具有均质的物质构造，并受同样的自然律约束。

在《论世界》中笛卡尔指出，传统哲学家认为天上的元素是由极为精细的气所构成，并且与地上的元素是分离的。（AT XI 23，CSM I 88）尽管他提出了三元素说，但却用它们来解释从天上到地上的所有自然物体，三元素只需要保留运动、大小和形状。（AT XI 26，CSM I 89）在《哲学原理》中，笛卡尔更明确地表达了这一点："天体的物质与地球的物质没有什么不同。即便世界是无限多的，所有组成它们的物质也不可能不是同一种物质。"（AT VIIIA 52，CSM I 232）这为他利用数学和近代力学革命的思路统一自然世界奠定了基础。元素并没有违反这一均质的世界设定，因为它们只是三种不同形态和运动方式的物质单元，既不是不可还原的最基本单位，也不是自然存在的本原。笛卡尔区分三种元素只是为了给各种不同物体的形成提供具体解释。这既有对三元素具体构造的描述（AT XI 24-31），也有对它们在天体形成过程中不同功能的阐释。（《论光》第8至10章）

从这个意义上说，第2章至第5章依然是对《规则》未竟任务

的进一步完成，它既完成了从心灵到物质运动系统的连续化过渡，也使在感觉经验中不可通约的物质性质转变为可公度的连续抽象结构。可以说，笛卡尔由此牢牢确立了以广延为基础的物质世界，并将物质的运动状态及其规律视为理解自然世界的核心所在。不过如果这一世界形态的构造是通过重塑想象能力而完成的，那么《论世界》又如何担保自己不会再度落入《规则》无法完成的窠臼？想象所构造的世界，难道不还是心灵内在的主观秩序吗？正是为了保证这一想象秩序能够重构实在世界，笛卡尔不得不调动上帝出场，来完成这项心灵不可能独立完成的任务。

第三节　上帝、物质与新世界的想象性移基

在我们看来，第1、第6与第7章是《论世界》最为核心的基础性章节。在第6章中的上帝出场，正是为了从根本上协助人类的想象能力来建构新物质世界的创造过程，而第7章通过上帝与自然律的关系，展开的是上帝对物质世界运动法则不变性的维持。

需要首先指出的是，此处上帝的功能与作用与在永恒真理创造学说之中的情况并不相同。永恒真理不但是那些心灵直观所获得的无前提无条件的真理，也是受造物本质的真理。然而此处上帝创造的重心并不是受造物的本质，而是在实在中实存的物质及其运动规律："让我们假定（supposons）在任何我们想象能够延伸的方向上，上帝不断（de nouveau）创造了如此多在我们四周（autour）的物质，以至于想象从不会在任何地方觉知到那里是空的（vuide）。"（AT XI 32，CSM I 90）"让我们假定上帝所创造的物质，在所有方向上都无界地远远延伸开去。"（AT XI 32，CSM I 90）显然，在永

恒真理学说中并没有涉及的物质创造，正是本章最为关键的内容，也是物理学的具体研究对象。

在这个新世界的创造中，想象发挥着核心的作用。尽管笛卡尔在第5章中通过上帝来保障物质从出现到形成运动规律的全部过程，但这一过程同样也是在人的想象能力中完成的。因此这一学说在晚近以来对笛卡尔自然哲学的研究中受到了关注。在让-皮埃尔·卡瓦耶（Jean-Pierre Cavaillé）看来，笛卡尔通过对新世界的空间构造以及土、火、气等元素的想象，[1]表现出一种巴洛克式的象征主义世界。这个新世界及其元素构造并不是真实存在的本体设定，而是来自人对世界的诗意想象。但我们认为这一说法忽视了笛卡尔对想象能力的理解承接自《规则》与永恒真理学说，而非出于诗意的象征，这些想象是一种架空真实世界的科学构造方式。爱德华·梅尔则指出了新世界想象与永恒真理学说的内在关系，亦即对于空间和有形物体的本质想象，是在上帝创造的前提之下对永恒真理的完成与补充。[2]米歇尔·费尚从通过想象虚构的所谓“新世界”中推出与之相对的“真实世界”只不过是被笛卡尔所抛弃的“旧世界”，亦即未经主体性哲学和近代科学革命改造的传统自然世界，所谓“真实”也不过是一种反讽，想象的构造反而更加真实。[3]克里斯多夫·布里奥（Christophe Bouriau）则揭示了笛卡尔的新世界想象背后所预示的康德先验哲学线索，亦即主体的想象能力使数学

---

[1] Jean-Pierre Cavaillé, *Descartes: La fable du monde*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1991, pp. 142-180.

[2] Édouard Mehl, *Descartes et la fabrique du monde; Le problème cosmologique de Copernic à Descartes*, Paris: Presses Universitaires de France, 2019, pp. 197-206.

[3] Michel Fichant, "La «Fable du Monde» et la signification métaphysique de la science cartésienne," in *Science et Métaphysique dans Descartes et Leibniz*, Paris: Presses Universitaires de France, 1998, pp. 59-84.

转入物理学得以可能。[1]

在永恒真理学说中我们已经看到，笛卡尔上帝的无限性与不可理解性致使心灵丧失了对上帝自身的把握能力，然而我们却可以把握上帝已经给予我们的心灵能力及其既定秩序。换句话说，我们纵然不能把握上帝的绝对权力（potentia absoluta），但可以把握上帝既有的守序权力（potentia ordinata）。为了防止上帝无限性的驱动下产生世界的无限化与离散化，并继而造成心灵对世界无法把握的困境，笛卡尔首先利用了人的想象能力遏制并驯服了世界无限化的趋势："为了让这一无限性不会妨碍我们，不会使我们困惑，让我们不要一直走到尽头（bout）了：让我们进入它，仅仅远到开始看不见上帝在五六千年前所创造的受造物之前的地方。"（AT XI 32，CSM I 90）笛卡尔深知世界无限化所带来的不可把握性会毁灭人类的任何可能知识，因此必须通过人类能力的边界来框定世界的边界，"然后我们在一个限定的（détermiée）地方停下来"（AT XI 32，CSM I 90），以使其变得对于人类心灵而言可想象，可理解。在这个过程中，上帝的无限性与世界的无界性（indefinitum）得到了区分，两者虽然都没有边界，但正如《哲学原理》所示，上帝的不可把握性是在肯定的意义上，后者的不可把握性只是意味着我们否定性地发现不了它的边界，但它的本质、结构与运动规律却是可以把握的。（AT VIIIA 15，CSM I 202）世界可以无界，但不能无限。笛卡尔此后一直沿用这一对概念的区分来保障上帝绝对的超越性，并限制世界的无限化趋势。[2]正因为笛卡尔完

---

[1] Christophe Bouriau, *Aspects de la finitude: Descartes et Kant*, Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux, 2000, pp. 75-102.

[2] 关于无限与无界的区分以及它们对于我思的意义，参见Margaret Dauler Wilson, "Can I Be the Cause of My Idea of the World? (Descartes on the Infinite and Indefinite)" in *Essays on Descartes' Meditations*, pp. 339-358。这两个概念一方面有根本区别，但另一方面都显现了相对于有限我思而言的不可把握性。

全按照人的认识能力秩序来构造世界的想象秩序，这一世界才被称为“新世界”（un nouveau monde），并以此彻底告别了传统的“旧世界”。“新世界”之“新”，除了它的无界化、广延化等特征之外，最主要的特征正在于主体性的转向。

按照这一章的论述过程，上帝对物质及其运动的创造大致可以分为四个步骤，而这四个步骤也是通过想象构造的：

1. 创造物质。在笛卡尔看来，物质是一种所有人都可以完满理解的东西。尽管物质是由上帝创造的，但笛卡尔坚持通过人类理智的想象来构建上帝的创造活动，从而抛弃了基督教亚里士多德主义依赖的物质结构基本范式，即可感形式与原初质料。这一形而上学的物质结构源于亚里士多德的形式与质料学说，并在基督教语境中形成了创造初始阶段的“原初质料”。笛卡尔自始至终都拒绝接受形式与质料学说，即便笛卡尔后来引入了实体、本质与实存等传统形而上学概念来规定物质性事物，形式与质料学说也仍被束之高阁，因为这一学说与笛卡尔的广延学说和物质运动学说不能相容。

笛卡尔首先批评了可感形式学说。我们即便能感觉到物质的冷热干湿，但物质并不因此就拥有了相应的感性性质与感性形式，它们只是人类感知的内在构造结果，而非事物自身所拥有，毕竟我们的感知和事物自身并不相似。不但如此，它们也没有这些性质所对应的元素形式。其次，笛卡尔也否定了原初质料的存在，因为原初质料丧失了所有人类可以理解的规定性。因此，物质在我们的想象中被构想为是“真实的（vrai）、完满的固体，平等地充满（remplit également）了这个我们让思想停歇下来之处的巨大空间中所有的长、宽与深”。（AT XI 33，CSM I 91）笛卡尔的这些观点意在继承《规则》对物质进行广延化想象的基本策略。尽管并未明言，但我们可以推断出他也不会承认各个不同物体的所谓特指质料，因为

“所有物体，无论固态还是液态，全都是由同样的物质（une mesme matiere）所构成”。（AT XI 17，CSM I 85）同时笛卡尔也否认了构成天体的第五元素（AT XI 23，CSM I 88），由此物质的均质普遍性彻底得到了确定。

2. 物质的部分分解与差异性出现。在这里笛卡尔依然通过想象来“假定上帝的确真实地（veritablement）把物质分割为许多这样的部分，有些大些，有些小些，有些有这样的形状，有些有那样的形状，不过我们愿意这样去构想（feindre）它们”。（AT XI 34，CSM I 91）在这里笛卡尔引入了规定物质的两个规定性：大小与形状。而将物质想象为具有部分，并不是为了规定整体与部分的关系，或者解释物质何以多样化为各种物体，而是为了引入运动的前提条件。只有对作为整体的物质进行分割，才会进一步为运动的出现创造可能性：“让我们把上帝在这一物质中所安置的区分性（distinction）看作完全是由上帝给予它们（这些物质部分）的运动多样性（diversité）所构成的。”（AT XI 34，CSM I 91）这就意味着笛卡尔并不承认物质的各个部分与其所形成的各个物体有本质和实存意义上的区别，所谓差异性只是伴随着均质量化的运动现象而出现的。真空因此必须被排除，否则将打碎这一均质化的物质整体。

3. 物质部分之间出现运动。“从它们（这些物质部分）被创造的第一个瞬间（instant），上帝就作用（faisant）于它们，使其有一些在一个方向上运动，而另一些则在其他方向上运动，有些更快，有些更慢。”（AT XI 34，CSM I 91）这说明运动不是在上述第一步，而是与第二步同时出现的。同时笛卡尔将推动物质运动的力区分为两类：速度与方向。上帝也因此成为物质运动的第一推动力，并进入了运动的因果关系之中。

4. 物质运动遵循自然律。“上帝作用于它们，使其按照常规的（ordinaires）自然律而持续运动。”（AT XI 34，CSM I 91）这些自然律的根本作用不仅在于维持运动的基本规律，更重要的是为混沌的物质状态构造秩序。显然，《规则》中的秩序与度量在此获得了上帝创造的保证。[1]

尽管到此为止，笛卡尔已经完成了对物质世界进行构造的任务，但是上帝果然在其中扮演着至关重要的角色吗？如果说这一物质世界的建构是由想象能力完成的，那么上帝岂不也是我们想象的产物，从而只是服从于我们世界规划的工具而已？《论世界》是否真的越出了《规则》的范围？

我们认为，尽管在心灵的内在化独立秩序与物质世界的广延化等方面，两本著作具有相似的立场，然而《论世界》仍然在关键之处超出了《规则》的设计，上帝尽管首先是作为想象能力的协助者出现的，但上帝依然具有对于想象秩序的超越性，同时形而上学的雏形也已暗含其中。

首先，尽管这一物质世界结构属于心灵的想象奠基，而且是通过想象的构造并借助上帝进行的奠基活动，上帝也由此成为这一想象秩序的支持者，然而笛卡尔依然非常谨慎地保留了上帝的无限性及其绝对的超越性。在无限上帝的创造活动中，我们不但无从把握上帝，同时也难以完整把握世界，因此笛卡尔所限制的并不是上

---

[1] 从这个意义上说，爱德华·斯洛维克（Edward Slowik）对于笛卡尔时空理论所进行的关系主义解释是不成功的，因为笛卡尔延续了秩序和度量的基本立场，能够为空间中的具体物体的方位、速度确立不依赖于其他物体的绝对规定性。而他认为《哲学原理》中对于运动转移的解释能够支持关系主义解释其实也不成立，因为运动从A物体到B物体发生转移，并不意味着A物体和B物体的运动完全依赖于相对的关系。参见Edward Slowik, *Cartesian Spacetime: Descartes' Physics and the Relational Theory of Space and Motion*, Dordrecht: Springer, 2002, pp. 10-12。

帝的绝对自由，而是我们认识能力的边界："最好是对我们思想的活动（l'action de notre pensée）规定界限，而不是对上帝的作品规定界限。"（AT XI 33，CSM I 90）"……我们的想象看来有能力延伸到无限性，而这一新物质却不是被假定为无限的。"（AT XI 32，CSM I 91）这就说明尽管我们可以把物质想象为无限的，正如可以把大海想象为无限的，我们却可以把这种想象判定为不合理的，不过我们没有资格对上帝的无限性做出这种不合理的限定。我们就此可以区分出如下四个层次：

1. 上帝的无限性。这一无限性无法被我们的认识能力进行任何意义上的肯定性限定，同时也不受制于任何既有的受造秩序。上帝的无限性无法通过想象能力而构造，更无法通过限定我们的认识范围而接近。

2. 新物质世界的无限性。我们能够将这一新物质世界想象为无限的，但这种低于上帝的无限性会导致世界秩序的离散与崩解。

3. 新物质世界的有限无界性。无界性尽管层级低于上帝的无限性，也低于我们所能想象的物质无限性，但也依然超出了人类的认识边界，只不过我们可以通过想象能力来否定性地规定它的无边界性，并通过限定我们的认识活动而把握它。无界的世界是有秩序、有规律、可认识的，但由于能够被我们的理解和想象能力所规定，从而依然是有限的。

4. 心灵的有限性和确定性。尽管认识者的能力是有限的，但他的心灵可以将对世界的想象无限延伸下去，最终也可以通过自我限定而构造世界的可把握性，与此同时却始终无法将这种延伸和限定施用于上帝。与第三层次不同，心灵的有限性可以得到肯定的把握，但世界的无界性则是否定性地得到了规定。

因此，世界的无界性依然允许我们通过自我限定而构造出可理

解的秩序、但上帝的无限性却完全超越了我们的想象、并拒绝被把握。尽管想象的世界奠基动用了上帝，但上帝的功能只服务于我们所能认识的限度，而上帝的自由和全能则完全逾越了这一限度。我们能够合理地动用上帝并信任我们的想象秩序，又是因为我们的心灵秩序同样也是上帝所造的："既然我在这里所提出的一切都能被分明地想象，那么确定的是，即便在旧世界（l'ancien monde）中没有这类东西，上帝也能够在新世界中创造出它们。因为确定的是，他能够创造出我们所能想象的所有事物。"（AT XI 36，CSM I 92）我们所认识的世界，是通过想象能力构造的世界。这个世界能够成立，又因为上帝的全能可以创造它。我们不能没有上帝，因为这个新世界秩序一开始就是以拒绝世界的方式出现的，心灵的感受观念及其意义活动与其外部事物毫无相似性，心灵无法越出自身，无法保障这一世界秩序的实存性。然而因为有了上帝创造的保证，我们就可以将这一新世界想象为实在的世界了。尽管上帝服务于我们的想象构造，但他同时还又超越了这一构造本身。在这里所出现的心灵想象秩序的确定性与上帝超越性之间的辩证关系，在笛卡尔的形而上学中更为深度地展现了出来。

不过问题在于，如果新世界秩序只是我们想象形成的，即便上帝能够创造出这一秩序，我们又为什么相信上帝实际上也是这样创造的？对于笛卡尔来说，他所关心的首先并不是事物自身的实际秩序，而是我们究竟能够认识什么，我们如何建构先天科学及其支配下的经验研究问题。但与封闭在纯粹主观心灵中的世界构想不同，笛卡尔追求的新世界尽管奠基于心灵的想象能力，但却具有外部事物对心灵的经验刺激，同时还能够在经验世界中得到证实。从写作顺序上来说，《论世界》的第6章与第7章之后的部分属于《哲学原理》的第三、第四部分，而《论世界》第7章则属于

《哲学原理》的第二部分。区别在于，后者探讨了物质世界的自然律，而前者则是对这些自然律支配下的物质演化与物体运动的“假说”（assumptio）。在《哲学原理》中，笛卡尔明确指出第三、第四部分对于宇宙和地球的具体演化研究，由于发生在我们无法观察、无法知觉的开端，因此只能采用假说的形式：“我在此进行的假说（assumo）是为了解释所有现象。”（AT VIIIA 100，CSM I 256）“我们自由地对这些（现象）做出各种假说（assumere），只是假说的所有结果都要与经验一致。”（AT VIIIA 101，CSM I 256-257）因此，第6章中的想象新世界，同样也是一种科学假说，但它却比传统物理学能更好地解释经验现象，所以它就不再只是假设，而是具有真实性和确定性的科学理论。

尽管笛卡尔在这本著作中还没有提出他的形而上学构想，但已经从此开始以形而上学概念的方式来类比自己的新世界秩序了。笛卡尔在批判传统“原初质料”概念的无规定时，指出不应该把广延与广延之物区分开来，这会导致物质沦落为毫无广延规定性的混沌状态，显然这一立场与《规则》的基本态度完全一致，不过他却使用了实体、形式、本质这类形而上学概念来应和广延概念：“但他们（传统哲学家）不应该对此（将广延与广延之物等同）感到奇怪，即如果假定（supose）我归给物质的量并没有比它的实体更多，正如数目与被数目所数的事物也没有区别。他们同样不应感到奇怪，即如果我把它的体积（estenduë），或者它用以占据空间的属性，构想为它的真实（vraye）形式和本质，而非偶性。”（AT XI 36，CSM I 92）虽然笛卡尔在此还没有彻底将广延概念落实为在《沉思集》中物质性事物的“实体”“本质”与“形式”，但他的这一类比说明了我们的确可以在这些传统形而上学的意义上去理解物质的广延，形而上学对于物理学的奠基是有助益的。笛卡尔在《规

则》中对这些传统形而上学术语进行了激进的弃用，在这里这一激进立场已经开始向形而上学靠拢。当然笛卡尔在《论世界》中也对这类概念进行过批判，即我们不应该立足于冷热干湿的感受性质来确立相应于这些性质的物质形式，但批判的重点已发生变化，他开始不拒绝使用这些概念，只是拒绝将这些概念的缘起归为感受性质、他所批判的物质形式是其“可感形式”，而非抽象的广延形式。这说明笛卡尔的新物理学已经暗含着形而上学的可能维度。

第四节　想象的退位：上帝与自然律的不变性

至此，笛卡尔通过重塑物质概念对世界秩序进行了奠基。如果说在第三节中想象能力还扮演着核心角色，那么在维持物质运动的秩序方面，在物质概念中，想象能力却不再重要，并且主要依靠于上帝的维持能力：“对于‘自然’，我并不是将之理解为某种神性事物（Déesse），或者其他种类的想象能力。我使用这一术语，就是为了意指物质本身。”（AT XI 36-37，CSM I 92）在这里，笛卡尔不但将自然彻底理解为去除神性、精神和灵魂的纯粹物质世界，而且还断然将想象能力排除出自然与物质领域。上帝创造并维持了物质及其运动定律，并持续地以同样的方式维持这一不变的秩序，同时物质运动本身又时刻处于变化之中，这种变化源自物质自身的活动。可以说上帝与物质共同形成了物质的运动。

从这里开始，上帝重新赢得了开端性的地位。笛卡尔的物理学没有达到牛顿物理学的影响力，部分源于他过多依赖上帝来解释物体及其运动。理查德·布莱克维尔（Richard Blackwell）指出，相比于笛卡尔在运动守恒上诉诸上帝不变性，牛顿则诉诸物体的质

量。而且在物体的相互作用方面，笛卡尔没有建立起受力关系的正确分析，这尤其体现在第三条自然律之中。[1]正是这一点致使笛卡尔在物理学中错误地理解了惯性（vis inertiae）的来源，因为惯性就是物体运动自我保存并且守恒的内在倾向性，这一点在后来的《哲学原理》中表现得更为明确。在物理学的发展中，上帝的作用和功能是不断减弱的，而笛卡尔却一反这一思想潮流，坚决引入上帝来保证物理世界的秩序，这既是出于他对物理学自身奠基的危机的反思，也是出于他此后进一步建构形而上学系统的需要。

笛卡尔针对自然世界中的物质运动现象提出了三条著名的自然律，其中就包含他对于运动守恒和惯性问题的思考。在《哲学原理》中，笛卡尔承接了《论世界》中的自然律思想，再一次指出这三条自然律的共同来源是上帝作为创造因和维持因："上帝是运动的首要原因，并且他总是维持着宇宙中运动相同的量。"（AT VIIIA 61，CSM I 240）[2]笛卡尔提出了计算给定物体运动量，尤其是计算在冲击和碰撞情况下物体运动量的七条规则（AT VIIIA 67-70），这些规则从根本上来自第三自然律，并且是对这一自然律的细化规定。尽管在这些具体规则中笛卡尔并没有强调上帝的作用，但是它们从源头上依然根本依赖于上帝的不变性："……上帝在起初创造世界时，不仅以多样的方式推动了它（世界）多样的部分，而且还同时产生了它们与其他部分的冲力（impellerent）运动，以及相互转化（transferrent）的运动。"（AT VIIIA 66，CSM I 243）正是这

---

❶ 关于两人在第三自然律，尤其是在惯性问题和相互作用的力学关系上的差异，参见 Richard J. Blackwell, "Descartes' Laws of Motion," *Isis*, Vol. 57, No. 2 (1966): 220-234。

❷《论世界》和《哲学原理》中的自然律思想并没有根本上的立场区别，所以我们在本章中通过梳理《论世界》中的观点，可以体现笛卡尔成熟时期对于这一问题的思考。关于两处自然律思想的细节差异比较，参见 *Descartes' Metaphysical Physics*, pp. 197-254。

一终极的创造和维持作用，保证了物体之间基于运动惯性而形成的力学计算关系得以成立，而上帝在其中所起到的作用大小，也决定着笛卡尔与牛顿在这一问题上的基本分歧。[1]

这些自然律并不是第6章对物质构造和物体演化所提出的“假说”，因为它们主要不是从可感经验的刺激而出发的，相反它们奠基于永恒真理，而那些“假说”则又必须依照于这些自然律才能成立。从某种意义上说，这些自然律所应对的正是亚里士多德在《物理学》中面对变动现象所提出的原因学说。不过问题在于，为什么这几条自然律同样并不是从感官经验而来，同时也非纯粹理智的内部构造，从而同样也属于想象能力的施用范围，笛卡尔却反而在这里弱化了想象能力的作用，并主要依靠上帝来通过自然律为物质世界的运动进行奠基？

事实上，自然律及其所管辖的“假说”对应的正是《规则》的第三组规则，即将第二组规则所确立的想象结构施用于物质性的经验世界。然而问题在于，面对可感经验的变动性，笛卡尔无法从第一、第二组规则推导并且确立不变的科学定律，从而规定和驯服第三组规则所面对的变动经验。这就意味着，仅仅通过心灵直观活动所获得的确定性，不但与可感的经验世界发生了脱节，而且即便强行施用于其中，也远不足以使我们确信它能够既解释可感经验的变动，同时还能维持建立在确定性基础上的不变性。正因如此，《论

---

[1] 阿兰·加贝（Alan Gabbey）侧重于对笛卡尔第一、第二自然律和牛顿第一自然律的比较研究，参见“Force and Inertia in the Seventeenth Century: Descartes and Newton,” in *Descartes: Philosophy, Mathematics and Physics*, pp. 230-320。尽管笛卡尔的前两条自然律被牛顿合并为同一条自然律，但两人仍然在对物体运动状态的理解中产生了分歧。牛顿更加强调物体直线运动的原初性，意在将动因更为内化入物体自身之中，更不消说两人在上帝作为首要原因的功能上所产生的差异。相比来说，笛卡尔更为依赖上帝的保存和维持活动。

世界》在讨论自然律与上帝维持的关系时，笛卡尔强调的恰恰是上帝的不变性，而非上帝的其他属性。正是上帝的不变性，才使他所创造的物质世界，得以始终按照不变的定律来运动。这是一个消除了例外和奇迹的规律世界："……上帝在这个新世界之中将绝不会施行奇迹（miracle），无论是智能还是理性灵魂，我们之后会设定它们（存在于此），但它们不会以任何方式干扰自然的常规进程（le cours ordinaire）。"（AT XI 48，CSM I 97）

笛卡尔所规划的想象新世界，本来就是从心灵内在的认识秩序出发的，这种拒绝了经验中实存的物质世界的世界规划，又不得不与其进行整合，使得这一秩序又能够解释并且规定后者，这显然已经完全超出了心灵所能控制的范围。因此，只有乞求于上帝的创造与维持，才能够保证我们的心灵为便于理解和把握这个世界所想象的自然律可以合法地施用于物质世界，只不过这种本出自人类心灵规划的自然律，它的作者反而不能由心灵来承担，而是必须由一位可以颠覆这些既有秩序的上帝来保证。这种非常吊诡的矛盾关系，正是笛卡尔哲学中最基础性的张力之一。

不过即便我们承认了上帝对不变性的保证，笛卡尔依然需要解释，为什么我们在物质世界中所看到的依然是变动不居，甚至难以先行预测和把握的变动现象？这些流变不居的变动经验究竟如何与自然律的不变性乃至上帝的不变性相统一？笛卡尔不得不在运动规律的不变性和物质各部分在经验现象中的变动性之间寻找艰难的平衡："……上帝以他创造物质的同样方式来持续维持它。仅从上帝持续维持它的这一事实就必然得出：在物质的各部分中应当会有很多变化（changemens）在我看来是不能恰当地归因于上帝的行动的，因为上帝的行动从不改变，因此我将这些变化归因于自然。而这些变化赖以产生的规则，我则称之为自然律（les Loix de

la Nature)。"(AT XI 37, CSM I 92-93)在此为了保证上帝的不变性不会被物质各部分的变动性所破坏，笛卡尔不得不将后者的原因归为物质而非上帝。但这并不意味着两者得到了和解。对此，笛卡尔的进一步处理是将运动的方式与运动的状态进行明确区分："如果上帝以创造它们的同样的方式(mesme façon)而继续维持它们，上帝也没有把它们维持在同样的状态(mesme estat)中。"(AT XI 37, CSM I 93)"同样的方式"意味着上帝绝不改变在创造它们时赋予它们的自然律，而"同样的状态"之所以不可能，是因为物质各部分在自然律的主导下继而发生的变动和多样化根源自它们彼此之间持续发生的机械碰撞。换句话说，上帝与物质各部分的首要因果关系，并不会对物质各部分之间的次级因果关系负责。[1]

然而将自然世界的动因归为上帝的创造和维持，会产生难以完全克服的内在张力。在因果关系的层次上，我们究竟该如何区分首要因果关系和次级因果关系？盖鲁就此指出，笛卡尔将物体运动和静止的力看作上帝的维持时，它们是原因，但就它们处于受造世界之中来说，它们又是上帝产生的结果，它们既是原初运动力本身，但又得是这一运动力派生的样式。[2]塔德·施玛兹(Tad M. Schmaltz)同样论及这一问题，他的做法是将上帝首先作为首要原因关系，而将自然律看作次级因果关系，两层因果关系以及上帝的力与受造物相互的力呈现为"共在"(concursus)的状态。然而这一

---

[1] 关于《哲学原理》第二部分中首要因果关系和次级因果关系的层次结构，参见 Frédéric de Buzon et Vincent Carraud, *Descartes et les "Principia" II: Corps et mouvement*, Paris: Presses Universitaires de France, 1994, pp. 96-107。

[2] Martial Gueroult, "The Metaphysics and Physics of Force in Descartes," in *Descartes: Philosophy, Mathematics and Physics*, pp. 196-229. 不但如此，盖鲁还指出了运动力和静止力之间的张力关系，亦即笛卡尔在通过上帝为运动总量赋予守恒性之后，运动力和静止力难以实质地获得内在区分。

解释的问题在于笛卡尔对于两层因果关系的区分是不彻底的。次级因果关系的力也可以看作就是首要因果关系的力，毕竟上帝亲自不断维持着运动的守恒。正是在这一点上，笛卡尔的运动力和静止力就成为上帝的超越性与受造物的内在性之间的中介和连接。当然这一问题不只限于笛卡尔，而是具有深远的神学传统。上帝作为动因，既需要超越于受造世界，同时又要能够解释受造世界运动的内在性。也就是说，运动力和静止力，究竟是一种超越因，还是内在因呢？[1]

摆在笛卡尔面前的四种可能性如下：

第一，完全排除上帝，获得自然世界运动的自足性。

第二，将上帝内在化，取消超越因，使上帝的动因变形为世界内在之间的动因。

第三，虽然保留创造因的超越地位，但弱化上帝维持因的地位，上帝在创造之后再不参与维持受造物的内在运动。

第四，保留上帝的超越因和维持因，但取消或者弱化物体之间运动的自主性和独立性，但这一方式容易陷入第二种可能性的“无世界论”，亦即整个世界的运动最后仍然只是上帝的自身运动。

笛卡尔首先得排除第一种可能性，否则难以解释运动和力的终极来源。他更不能接受第二种可能性，这完全取消了上帝的超越性，从而导向斯宾诺莎哲学。他也不可能接受第三种可能性，因为它并没有保证上帝实质维持自然世界运动的作用。如果没有这一维度，运动守恒就成为问题，而紧接着惯性问题以及物体之间相互作用的量就难以获得在总量守恒前提下的计算关系。笛卡尔也不能接受第四种可能性，因为它取消了不同层级因果关系的区别，没有区分上帝和受造物的等级差异。

---

[1] 参见 *Descartes on Causation*, pp. 87-128。

因此、笛卡尔不得不让运动力与静止力承担这种悖论般的双重任务。从它们就是上帝的维持因来说，它们属于上帝。但就它们内在于物体之中，它们又属于受造物。前者说明它们属于首要因果关系，后者则说明它们处于次级因果关系。笛卡尔同时想保证运动力和静止力既超越于世界，又内在于世界，所以很难完全解决这个张力关系。笛卡尔在引入上帝之后，自然世界的不自足性被强化，但与此同时又需要保证物理学在这个不自足的世界中是行之有效的。

可以看出，斯宾诺莎提出自因的实体一元论及其样式结构，很大程度上也是为了解决这一问题，即把原初总体的实体之力，与具体的派生的样式之力通过“能生的自然”与“被生的自然”加以区别。笛卡尔不愿意接受这一方案，是为了确保上帝绝对的超越性不致被弱化，但同时这一超越性对自然世界的支配力又不能完全取消自然事物内在动因的独立性，因此才会产生上述力的功能悖论。正是这一模糊之处，才在笛卡尔的追随者中产生焦虑，他似乎将运动因更为偏向于归给上帝，而有限事物的运动因有被取消的风险。[1]

为了更好解释这一点，笛卡尔甚至采用了实体与偶性的关系来加以说明：“随着上帝总是以同样的方式行动，并由此而总是在实体中产生同样的结果，在这一结果中，就像是偶性一样，存在着许多多样性（plusieurs diversitez）。”（AT XI 37-38，CSM I 93）显然这种解释方式是《规则》所拒绝的。笛卡尔启用这一曾被抛弃的方式正是为了说明物质世界的奠基性并不在可感的、变动不居的偶性现象中，而在于隐藏在现象背后的实体这一不变的超感性世界。当

---

[1] 比如17世纪下半叶笛卡尔的追随者之一，路易斯·德·拉·福治（Louis de La Forge）就曾这样来理解笛卡尔。参见Daniel Garber, “How God Causes Motion, Descartes, Divine Sustenance, and Occasionalism,” in *Descartes Embodied: Reading Cartesian Philosophy through Cartesian Science*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, pp. 189-202。

然笛卡尔在此并没有将这一关系彻底坐实，但我们也通过这一正面使用的类比关系看到自然世界的奠基已转移到了上帝。

正因为自然律对自然现象的这种本质规定性，我们才能理解为什么《论世界》这一章的末尾部分会提到永恒真理学说。除了从永恒真理中得出的真理，笛卡尔坚持不再提出其他类型的自然律："我将很满意地告诉你们，除了我已经解释过的这三条定律之外，我不想再设定其他定律了，而只想设定这些不可避免地（infailliblement）从永恒真理中得出的定律，数学家们通常把他们最确定、最明见的证明建基于永恒真理上，而我认为上帝自己就是按照这些真理而教导我们，他已经把所有事物都安置于数目、重量和度量（en nombre，en pois & en mesure）之中了。"（AT XI 47，CSM I 97）这就意味着自然律是严格奠基于并根源自永恒真理的。自然律虽然不能直接等同于永恒真理，但却与永恒真理一样，成为经验世界的先验基础。因此，无论上帝创造了多少个不同的自然世界，自然律与永恒真理都同样有效。而也正因如此，我们的心灵才会在这些被我们清楚分明地构想的真理面前，认定它们是不可错、不可变的。显然，此前想象能力的核心地位不得不让位给上帝对不变性的保证。而在心灵的理智化想象能力与上帝的保证之间，我们已经隐然看到了《谈谈方法》与《沉思集》中的我思与上帝关系。第5章中永恒真理的悖论在此依然存在并亟待解决，与此同时形而上学的出场也势在必行。正如约翰·亨利（John Henry）所言，作为自然律思想的奠基者，笛卡尔意在揭示物体间相互作用的内在原因，然而他又将其诉诸超越的上帝，这正是物理学需要转向形而上学的原因。[1]在某种

---

[1] John Henry, "Metaphysics and the Origins of Modern Science: Descartes and the Importance of Laws of Nature," *Early Science and Medicine*, Vol. 9, No. 2 (2004): 73-114.

意义上，笛卡尔的这一思路让我们想到了亚里士多德哲学中从物理学走向第一哲学的思想道路。[1]

不过问题在于，《论世界》虽然触及了心灵，并以心灵秩序作为建构新世界的前提，但心灵尚未深化为我思，而且《论世界》的主题仍然限于自然物质世界："不仅这四种性质（qualitez，水、火、土、气），而且其他所有的性质，以及有灵魂的身体（des corps inanimez）的所有形式，都能得到解释，而无需在它们的物质中设定任何除了运动、大小、形状和其各部分的排列之外的东西。"（AT XI 26，CSM I 89）这一系列主题并不包含心灵或者灵魂，在《论人》部分也主要是对人的身体进行生理学解释。然而讨论物质主题的前提却又是心灵的想象奠基与上帝的创造。既然上帝超越了人类的理性秩序，他就无法成为形而上学研究和认识自然世界的真正开端。

不但如此，上述关于上帝和自然律关系的讨论，也说明运动力和静止力作为上帝和受造物的中介，并不能很好地综合上帝超越性和世界内在性的平衡，以上帝径直作为世界开端的做法充满了两难的悖论。既然如此，笛卡尔就需要另找开端，而这一新的开端只能由心灵来承担，而心灵在形而上学中也褪去了它的平面性移基功能，转变为具有深度性的离基—建基功能的我思。形而上学以我思作为开端，正是这一思路的结晶。

---

[1] 斯蒂芬·曼（Stephen Menn）借此强调笛卡尔的上帝作用尽管与古代思想，尤其是柏拉图与亚里士多德传统具有根本差异，但仍然可以看作古代思想遗产对笛卡尔物理学的影响，参见Stephen Menn, "Descartes and Some Predecessors on the Divine Conservation of Motion," *Synthese*, Vol. 83, No. 2 (1990): 215-238。不过我们认为这一解释过于牵强。在从物理学到第一哲学的关系中，我们的确可以约略看到亚里士多德哲学的身影，但两者的差异仍然是决定性的。

第 7 章

形而上学的开端与自然世界的双重移基

当笛卡尔在1638年读到伽利略的代表作《关于两门新科学的对话与数学证明》时，他表达了极高的赞赏。显然，在推翻亚里士多德主义物理学并引入数学方式来构造新的物理学系统方面，笛卡尔视伽利略为同道。然而伽利略并没有写出《沉思集》这样的形而上学著作。相比于伽利略，笛卡尔在放弃《规则》之后就已开始注意到形而上学的重要性。他选取“第一哲学”作为形而上学的名称，也意在强调形而上学相对于物理学和其他科学的优先性、首要性与奠基性。不过这一新的规划在《论世界》时期还没有完全浮出水面。显然他意识到了，只凭借心灵的内在秩序、数学化的普遍方法论以及上帝的保证，还不足以构造起新物理学的奠基。

笛卡尔在给麦尔塞纳的信中这样评价伽利略：“他的哲学思考要比一般人（le vulgaire）好很多，他尽其所能地抛弃了经院的错误，并且试图通过数学理由（raisons）来研究物理内容。在这方面，我完全同意他，而且我认为没有其他方法可以发现真理。但是他不断偏离出去（digression）了，而且他并没有对其内容完全解释清楚。在我看来这是非常不够的（manque beaucoup），这显示出他还没有凭借秩序来探究这些东西，没有考虑自然的诸首要原因（les premieres causes），而且仅仅只是在寻求一些特殊结果的理由。因此他的（理论）建造没有基础（fondement）。”（AT II 380，CSMK

124）在这段评价中，显然笛卡尔赞同伽利略通过物理－数学来研究自然的做法，然而伽利略却在哲学奠基方面具有根本缺陷，即他并没有寻求“自然的诸首要原因”，致使其物理学不能获得真正的确定性和普遍性。这里的首要原因正是亚里士多德对形而上学的基本规定、形而上学研究那些最首要的原因与本原。[1]正如米歇尔·弗里德曼（Michael Friedman）所言，笛卡尔与伽利略在面对哥白尼革命时、最重要的区别即在于从《论世界》开始，笛卡尔就着力于为物理学营造必要的形而上学基础。[2]

因为缺乏形而上学奠基，物理学始终无法从真正的原因中对自然世界中的现象通过有秩序的普遍方式进行科学解释。笛卡尔的这一评价最终在《哲学原理》中以著名的“哲学之树”（“整个哲学就像一棵树”，toute la Philosophie est comme un arbre，AT IXB 14，CSM I 186）表达了出来。形而上学在被早期笛卡尔抛弃之后，又被他重拾回来予以系统改造。数学与物理学在世界奠基中发生的危机，仅仅通过想象力的构造、上帝的创造与维持是无法彻底解决的。

整体来说，笛卡尔形而上学的构造方案可以分为两种，第一种以《沉思集》为代表，其方案更集中于自阿维森纳以来对本质与实存的划分，并以这两个核心概念构造我思、上帝与物质性事物的奠基，在此前提下将三者进行实体化。第二种以《哲学原理》为代表，本质与实存的结构被弱化，取而代之的是以实体学说为核心，再辅之以专有特性、属性、性质和样式的层级结构。这一方案与自因学说的诞生有着密切的关系。第一种方案是本章和下一章讨

---

[1] Aristotle, *Metaphysics*, A1, 981b25-982a3.

[2] Michael Friedman, "Descartes and Galileo: Copernicanism and the Metaphysical Foundations of Physics," in *A Companion to Descartes*, pp. 69-83.

论的重点，从中我们可以看到世界奠基如何在我思和上帝各为开端的争执下发生了离散与分裂，而第二种方案我们会在本书第10章中探讨，它进一步收拢了第一种方案的后果，并构造了以上帝为开端，更偏向于整体化的世界奠基系统。当然这两种方案在最终依靠实体学说进行形而上学奠基方面形成了一致。《规则》中的简单自然并不具有本体奠基的意义，这也是笛卡尔有意为之的处理。莎迪亚·德鲁里（Shadia Drury）指出，当笛卡尔通过存在问题的引入而打开形而上学进路时，并没有彻底抛弃简单自然的功能，相反它们成为类似于实体的属性和样式的存在。[1]从这个意义上说，形而上学的出现，为简单自然提供了更为深度的实体基础，从而解救了简单自然无法架构世界的困局，而实体的引入又是以“究竟什么东西存在”这一传统形而上学的存在问题作为导引的。

第一节　上帝与想象能力的不足

在《论世界》对自然世界的奠基中，笛卡尔主要使用的是心灵的想象能力与上帝的创造与维持活动。如本书第6章所述，《论世界》的第6章与第7章分别阐释了上帝对物质的创造和对物质运动规律不变性的维持。

---

[1] Shadia B. Drury, "The Relationship of Substances and Simple Natures in the Philosophy of Descartes," in *New Essays on Rationalism and Empiricism*, eds. Charles E. Jarrett, John King-Farlow, Francis Jeffry Pelletier, Guelph, Ontario: Canadian Association for Publishing in Philosophy, 1978, pp. 37-58. 另外关于实体学说的出现及其形而上学建构在笛卡尔、斯宾诺莎与莱布尼茨等人那里的演变情况，参见R. S. Woolhouse, *Descartes, Spinoza, Leibniz: The Concept of Substance in Seventeenth-Century Metaphysics*, London and New York: Routledge, 1993。不过乌尔豪斯（R. S. Woolhouse）的梳理较为简略和概括。

至此、笛卡尔似乎已经通过《论世界》完成了《规则》的未竟任务、为什么他还要深化形而上学研究？尽管原因驳杂、但我们依稀可以通过笛卡尔此后的著作与思想来追寻可能的线索。在我们看来、首先，因为想象能力只能保证想象秩序的本质确定性，但却根本不足以保证它在实存中的不变性；其次，上帝与想象能力所依赖的心灵之间并没有真正构造起明见的内在关系，换句话说，上帝的出场究竟是如何发生的？如何能保证这一出场延续了《规则》中所确立的心灵明见性，而不是陷入传统的哲学独断论或神学预设？怎么保证上帝并不是我们想象构造的产物，并不是服从于我们心灵认识需要的救急工具？

实际上笛卡尔永恒真理学说的出现是极为突兀的。在提出这一学说时，他并没有给出系统说明，也没有建立起这一理论与此前探索的衔接关系，而只是以书信这种非正式的私人方式表达了立场，并没有在著作之中系统阐释。在我们看来，这是因为笛卡尔虽然认可这一理论在形而上学和物理学中的重要意义，但它完全违背了《规则》中立足于心灵明见性的探索方法。它的隐患有二：首先，它有可能成为满足物理学体系需要的产物，因而它只是一种独断的理论假说；其次，也可能沦为纯粹的信仰对象，从而成为改头换面的神学预设。

笛卡尔在这一问题上面临着两难。一方面，他不能使这一学说与自然律的奠基均完全依赖于人类心灵内在的想象构造，这无法确保它们在实存中对经验现象具有永久支配性；另一方面，这一学说又完全不能依赖信仰和启示，而必须在心灵的明见性中找到起源。笛卡尔必须在这两个极端之间寻找可靠的平衡，才能不使《论世界》和《规则》的探索前功尽弃。因此，笛卡尔对形而上学的思考始终围绕着灵魂与上帝这两个主题进行，而世界的奠基反而无

法在世界自身中获得，这也为离散世界更为深度的离基状态埋下了伏笔。

在构思《沉思集》的前夕，麦尔塞纳曾转达了罗贝瓦尔等数学家对于上帝实存问题的观点。虽然笛卡尔曾在数学问题上与他们有过争执和交锋，但笛卡尔真正的不满在于数学家们无法理解形而上学，他们太过于相信自己在数学中的能力（bon esprit），然而数学只是一种想象能力支配下的活动："……作为精神的部分，想象最有助于数学，但在形而上学思辨中却更多是蒙蔽（nuit）而非帮助。我现在正在写作一部论著（指《沉思集》），在其中我要澄清我在这一主题上迄今已经写过的东西。它只有五到六个印张，但我希望它包含了我的形而上学中很大的一部分。"（AT II 622，CSMK 141）此处所指的想象并不是感性想象，而是在理智支配下，不包含任何物质事物实存性的抽象构造能力。但即便如此，数学研究仍然无法成为纯粹理智的沉思活动，它的研究对象虽然摆脱了物质性、身体性，但无法完全摆脱可视化的形体性。即便我们对所有可感经验进行了几何化处理，抽离掉了身体化的感受性质与感受内容，但仍然保留了可以通过视觉经验把握的物体形状与大小，它能够与形而上学的纯粹理智沉思形成衔接，但仍需借助于理智想象的中介作用。

不但如此，依靠想象能力不可能真正完成对世界秩序的奠基，它不能保证物理学原理在可感经验中维持不变性与有效性。纯粹的经验论立场会导致科学方法的普遍性与必然性失效，但如果完全依赖于上帝，则又无法明见地解释上帝是如何降临在心灵和世界之中，从而丧失了心灵内在的确定性。因此，笛卡尔不得不退回到纯粹理智的形而上学沉思之中来寻找重新出发的道路。

这就说明，无论是纯粹的物理学研究，还是数学知识，都无法真正保证人类知识的先天性。从这个意义上说，《规则》、永恒真理

和形而上学的建构，都贯穿着笛卡尔对先天知识的追求。[1]

纯粹理智能够做到这一点吗？如果它的支配范围本身并不涉及想象活动、它如何能为自然世界提供奠基？它又如何成为经验的先验条件？我们不妨温习一下《规则》中的观点："我们认识事物的相应能力，须看作纯粹精神的……在物体性的事物中没有任何东西与这种能力相似。这是独一的相同能力……按照它的不同功能，同样的能力被说成是纯粹理智、想象、记忆、感知。但当它在想象（phantasia）中形成新的观念，或者集中在那些已经形成的观念中时，它的正确名称是'天赋能力'。"（AT X 415-416，CSM I 42）尽管这一段论述的要点在于统一心灵的四种能力，并构造从外在物体到内在心灵的连续性，但却暗中揭示了"我思"的起源。在笛卡尔的构思之中，人的心灵能力完全是同一个，显然无论是纯粹理智还是天赋能力，都无法单独代表这一个能力。只有深化这个独一心灵能力，才能真正完成心灵对物体的支配。如果想象连同记忆和感知都不能代表这一能力，那么最有可能代表这一能力的正是纯粹理智，它奠定了心灵的认识起点，监管着内在的明见确定性，并使心灵具有了独立的、非形体的认识能力。但麻烦在于纯粹理智并不需要想象协助而可以完全独立活动，这就意味着笛卡尔势必要同时完成以下两个任务：

第一，巩固且加强纯粹理智在心灵能力中的奠基性地位。只有这一能力才能真正确保心灵的非物质性与非形体性，才能真正确保认识开端的绝对明见性，才能对物理学的数学化提供条件。离开纯粹理智，想象能力无法独立进行数学化的构造。正是纯粹理智，才

---

[1] 对于这一先天知识的演变线索，参见Desmond M. Clarke, "Descartes, *A Priori* Knowledge, and Metaphysics," in *Physics and Metaphysics in Descartes and in His Reception*, pp. 125-139。

真正刻画了心灵的主体性特征，也使它与其他一切事物区分开来。

第二，为了使不在世界之中的心灵能够与自然世界形成连续性，想象、感知、记忆等能力也必须在不损害各自功能的前提下，与纯粹理智一同收纳入统一的认识能力之中。

显然，这两个任务的根源来自笛卡尔所设计的心灵概念，既需要承担纯粹精神性的非形体性的抽象活动，同时还能够将形体化的物体进行想象化，又要确保自身在可感经验中始终维持不变。这显然是一系列非常矛盾的任务。我们在《沉思集》第二沉思中，可以看到对应于上述两个任务，笛卡尔提出了对我思的两种理解：

第一，“准确来说（praecise），我只是一个在思着的东西（res cogitans）。也就是说，我是一个心灵（mens），或精神（animus），或理智（intellectus），或理性（ratio）”。（AT VII 27，CSM II 18）

第二，“但是我是什么？在思着的东西。这又是什么？在怀疑，理解，肯定，否定，意愿，不意愿，想象并且感觉着（的东西）”。（AT VII 28，CSM II 19）

这两个我思的经典定义完全是上述《规则》与《论世界》中心灵认识能力的矛盾任务所导致的必然结果，也是我思学说的基本出发点。这两个定义也都可以追溯到《规则》中对独一认识能力的定义中：“当它与想象运用于共通感时，它被说成是看、触摸等等；当它仅仅运用于充斥着各种图形的想象时，它被说成是记忆；当它运用于想象以便形成新的图形时，它被说成是想象或者构想；最后，当只有它自身活动时，它被说成是理解……”（AT X 415-416，CSM I 42）毫无疑问，这里所谓独一的认识能力，在后来的形而上学构造中转变成了我思的“思”。这种独一能力在独立活动时，无需考虑外部世界所施加的被动性，也无需对外部世界进行构造，更无需检查那些包含上帝在内的天赋观念，它就能成为纯粹的理解活

动。而《规则》和《论世界》中的感觉、想象、记忆能力、以及笛卡尔后来在形而上学中所添加的怀疑、判断与意愿活动等，则都是同一种“思”的不同样式。笛卡尔将“能力”（vis）转变成了更有奠基性、活动性的“思”（cogitare），正是意在解决《规则》中对独一认识能力刻画的不足。如果心灵以某种“能力”来收拢，则难以真正统一这些相互矛盾的认识功能，能力并不具有“思”这样的形而上学“支点”含义，并且缺乏“思”作为活动的动态性，而只是一种宽泛的收纳结构。各种能力和活动的聚拢必须获得更强有力的集合关系，否则势必又坠入纯粹理智与想象乃至经验感受之间貌合神离的离散关系中去。而也正是在这一过程中，平面性的，也更为现代的“心灵”概念不得不吸纳更有收摄性、更有弹性的古代“灵魂”概念，并同时为两者添加上第一人称的“我”，这使我思比“心灵”具有了深度的形而上学意义，并最终背离了古代的灵魂学说。[1]

宽泛而言，早期笛卡尔使用“心灵”概念，是因为他仅需要这一概念来统御理智、想象、感知和记忆这四种仅与认识世界相关的活动。当他的第一哲学构造逐步成熟之时，这四种活动已远不足以支持他的哲学任务。“灵魂”概念则在包含“心灵”所具有的一系列功能之外，还可以包含意志、判断、怀疑、情感、具身性生命经验等更为复杂多样的功能，它承载了我们所有“思”的活动，而我们所直接意识到的一切都属于“思”。不但如此，灵魂概念可以展

---

[1] 在让-克劳德·帕里安特（Jean-Claude Pariente）看来，笛卡尔之所以采用第一人称的形式，很大程度上是为了反对三段论或者传统逻辑学的推论形式（哪怕是直接的）。尽管这个第一人称形式在《沉思集》中有时也表达了复数的含义，但这一视角之下所产生的确定性和明见性，是其他任何论证形式都无法取代的，参见Jean-Claude Pariente, "La première personne et sa fonction dans le Cogito," in *Descartes et la question du sujet*, ed. Kim Sang Ong-Van-Cung, Paris: Presses Universitaires de France, 1999, pp. 11-30。

开自我对其自身的指向内部的意识，同时还包含指向外部的意识等不同样式，并且可以通过实体的奠基方式而获得自身的统一性。[1]

不过尽管我思具有相对于心灵概念的优先性，它在什么意义上优先于永恒真理呢？毕竟在《哲学原理》中，笛卡尔曾经指出，像“思着的人当他在思时，不可能不存在”这类命题，和“同样的东西不可能同时既存在又不存在”一样都属于永恒真理。（AT VIIIA 24，CSM I 209）这是否说明永恒真理仍然具有相对于我思的优先性？我们要注意，在这个例子中笛卡尔所使用的是第三人称，而不是“我思故我在”中的第一人称。如果我们是在用第三人称的这一永恒真理去进行三段论推论，从而证明某个思着的人存在着，那么永恒真理的确具有奠基性和优先性，然而一旦转为第一人称的亲身视角，我思就具有了优先性。[2]在《沉思集》写作时期，笛卡尔还曾写作了一部未完成的对话录《通过自然光明追寻真理》（*La Recherche de la Vérité par la lumière naturelle*），他借角色欧多克索斯（Eudoxus）之口对我思进行了这样的辩解：“我不会相信有人愚蠢到在他能够得出结论并断言他实存着之前，要先需要被教导一下什么是实存。（知道自己）在怀疑和在思的情况也是如此。而且除

---

[1] 当然，灵魂概念所蕴含的不朽性，依然使笛卡尔与传统基督教学说产生了内在的亲缘性。尽管《沉思集》对于灵魂问题的探讨主要落实为证明身心之间的实在分别，而不是证明灵魂的不朽性，笛卡尔也因此试图尽量淡化《沉思集》的神学色彩，并将这一实在分别主要用于构造物理学的奠基，但是他没有否认灵魂的不朽性，并且也承认身心的实在分别可以证成灵魂的不朽。（AT VII 13，CSM II 9）对于笛卡尔灵魂学说与基督教传统的关系，参见C. F. Fowler, O. P., *Descartes on the Human Soul: Philosophy and the Demands of Christian Doctrine*, Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 1999。

[2] 这里的隐含问题在于，笛卡尔在《沉思集》中所使用的是单数第一人称，然而单数第一人称如何能够成为复数第一人称的“我们”？这关系到笛卡尔的论证是否能够达到纯粹性，参见Bernard Williams, *Descartes: The Project of Pure Enquiry*, London & New York: Routledge, 2005, pp. 18-54。笛卡尔的单数形式，隐含着作为集体的、复数的我们，但这种隐含的复数性并不是某种集体性，而是所有的个体性。

非通过他本己的经验（propria experientia），亦即当每个人在他自身中思考这些东西时，都经验到的意识（conscientia）或者内在的证实（interno testimonio），除此之外不可能通过别的理由知道这是真的，或以其他方式被劝说接受这些东西……为了去认识什么是怀疑和思，就只能去怀疑或者去思。”（AT X 524，CSM II 417-418）在这里笛卡尔强调的正是我思第一人称所具有的“本己经验”“意识”“内在的证实”等亲身性，是我自己亲自“经验”（experitur）到了思及其实存的真实性。这与永恒真理学说完全依赖于上帝保证的情况根本不同。即便我会怀疑其他永恒真理的真实性，从而需要上帝的保证，但当我亲自思及我自身时，我就是我自己的证实者和绝对担保。因此，永恒真理必须要经过我思的移基性转化，才能真正成为被我接纳的真理。

不过问题在于，即便承认了我思的优先性，也并不必然导向对于我思的形而上学建构。如果笛卡尔只是在术语及其施用范围上启用了“灵魂”与“我思”等新的概念来解决早期努力的挑战，为什么他又必须要为这些概念赋予形而上学含义？

第二节　本质、实存与实体的重启

尽管《沉思集》仍然冠以“第一哲学”这样的传统形而上学名称，但是笛卡尔对亚里士多德主义形而上学的各个方面都进行了重构。在我们看来，这些批评源于亚里士多德的诸多形而上学概念，诸如目的因、形式因、潜能与现实等，在经院化的过程中对物理学或自然哲学产生了巨大的影响，它们无法支持数学化的物理学建构，也不能在心灵的直接把握中获得明见的呈现。在《论世界》

中，当笛卡尔提出他的三条自然律时，就集中批评了亚里士多德物理学的运动学说（AT XI 93-94，CSM I 38-40），并认为潜能与现实的概念极为模糊（AT XI 94，CSM I 39），而目的因也在物理学中毫无用处。（AT VII 55，CSM II 39）

不过即便笛卡尔抛弃了传统形而上学的诸多概念和学说，但他仍保留了其中的两项：本质与实存的区分，以及实体概念。当他在遵循这些概念的传统用法时，还同时为它们赋予了新的意义。

1. 本质与实存的新含义

（1）本质的传统含义："是什么"与无分别性

本质可以表达事物在形而上学上的"是什么"，比如我是思着的东西，物体是广延性的东西，上帝的"是什么"超出了人类的理解。在这些方面，笛卡尔遵循了本质的传统含义，这一含义也与实体的定义有重叠之处。但本质另有一个重要含义容易被人忽视，那就是它的无分别性，正是这一点使本质和实体得以区别开来。严格来说，本质与实存的区分并不属于亚里士多德哲学，而是来自阿维森纳。吉尔松曾提出，阿维森纳的本质概念是"中立的，并且对普遍性与个别性是无分别的"。[1]在《治疗论：形而上学》中，阿维森纳借助马的例子做出了这一区分：

> "马性"（equinitas）拥有定义，这个定义并不需要普遍性，普遍性只是偶性地出现（accidit）在（这一定义中）。因此马性就只是马性。在它自身中，马性既不是多，也不是一，它既不

---

[1] 参见吉尔松对本质无分别性的讨论：Étienne Gilson, *L'être et l'essence*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1962, pp. 124-132。吉尔松进一步指出，本质的无分别性对司各脱形而上学形成了深远影响。

实存于可感事物中，也不实存于灵魂之中，在这些事物里，它也不是这些东西的潜能或结果，它们都包含在“马性”的本质之中，由此它就只是马性。“一性”（unitas）只是附加给马性的属性，而“马性”通过这一属性而成为一。类似地，除了这一属性之外，“马性”还拥有其他很多与它偶性地（结合）的属性。因此，在其定义里，当“马性”相关于很多事物时，它就是共同的东西。而当它被当成属性和偶性所意谓的东西时，它就是单一的东西。因此，“马性”在其自身中仅仅只是“马性”（Equinitas ergo in se est equinitas tantum）。[1]

这一段著名引文明确区分了事物的本质与实存，形成了对阿维森纳本质理论的流俗观感，亦即他造成了本质与实存的分离，并将实存看作本质的某种附属物。[2]从他的用意来说，本质与实存有助于区分神圣存在者与其他存在者。神的本质必然包含着他的实存，而其他存在者的本质则未必实存，因而具有偶然性。尽管都在刻画事物的“是什么”，但本质与实体仍然有根本的差异：

第一，亚里士多德对实体进行了第一实体和第二实体的划分。实体或者是刻画“这一个”的个体实体，或者是表达“这一类”的普遍实体。然而本质完全优先于这类划分，也不属于这类划分，这

---

[1] 西欧中世纪学者通常阅读的是《治疗论·形而上学》的拉丁语译本，参见Avicenna, *Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina*, V-X, ed. Simone van Riet, Leuven: E. Peeters & Leiden: E. J. Brill, 1980, pp. 228-229。英译本参见Avicenna, *The Metaphysics of The Healing*, trans. Michael E. Marmura, Provo, Utah: Brigham Young University, 2005, b. 5, ch. 1, n. 4, p. 149。

[2] 参见阿莫斯·贝尔托拉奇（Amos Bertolacci）对这些流俗看法的梳理，以及对阿维森纳本质与实存理论更为综合的讨论，即同时注重两者的分离与综合："The Distinction of Essence and Existence in Avicenna's Metaphysics: The Text and Its Context," in *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion: Studies in Honor of Dimitri Gutas*, eds. F. Opwis and D. C. Reisman, Leiden: Brill, 2012, pp. 257-288。

就是所谓“本质的无分别性”。我们只就事物的本质来理解本质，不涉及它究竟以怎样的方式实存。它虽然囊括了一与多、普遍与具体等相对立的存在方式，但同时又完全先于这些划分，因为所有这一切划分都只是偶性地属于本质，从而不涉及本质的核心意义。它始终保持了绝对的无分别和中立性，从而成为某种单义性的概念。

第二，本质就其自身而言，与包含本质的事物是否实存没有必然关系。除了神之外，其他包含本质的事物是否实存，完全是偶然的。实存在这个意义上属于本质的随附性因素。

从这两点来说，本质与实存的划分，巧妙地解决了神的普遍性与特殊性或超越性的关系。神究竟普遍地内在于万物之中，还是作为独一的特殊存在者超越于万物之上，都以无分别的方式包含在其本质之中。问题在于，笛卡尔为什么要采用这一学说作为他建构形而上学的基础概念？

这就涉及个体本质与普遍本质的张力关系问题。以我思为例，我是一个思着的东西，这就是我的本质，亦即所谓“人类心灵的本性”。（AT VII 23，CSM II 16）然而这个本质究竟是普遍的还是个体的？它必须兼涉这两层含义，这是《规则》中的心灵概念无法承担的任务。心灵概念是一个去除了第一人称单数视角的概念，《规则》也是在这个意义上为人类的普遍心灵进行方法论奠基的作品。然而当笛卡尔从《谈谈方法》开始引入形而上学，并将这一普遍的第三人称视角转为第一人称单数视角时，“我”的个体性乃至唯我性就成为决定性的特征。但与此同时，这个个体性的“我”又具有普遍性，它包含了所有个体的“我”。因此，用本质（或者其同义词“本性”）来刻画我是什么，可以综合心灵概念的普遍性和我思的个体性。本质的无分别性偶性地包含了普遍性与个体性，但同时不受两者规定性的束缚。同样，在物质性事物的本质中，我们同样

可以发现无分别性的意义，它既可以用来刻画个体物体的本质，也同样可以对物质性事物进行普遍性的规定。

（2）本质的新含义：明见性与简单自然、永恒真理、本质

同样是常见的传统哲学术语，笛卡尔就曾对“直观”“观念”“实体”等旧概念明确给出过新的定义，但对于本质和实存，他却采取了直接沿用的方式。在“是什么”与无分别性上，笛卡尔的确沿袭了本质的传统意义，不过我们依然能够发现这一概念的新含义。在笛卡尔现存的书信和著作中，最早明确启用这一对概念的地方仍然是永恒真理学说：“（上帝）正是受造物本质的作者，一如他也是它们实存的作者。而这些本质正是永恒真理。”（AT I 152，CSMK 25）显然在此处，“本质”的意义与阿维森纳的传统意义并不完全相同，永恒真理并不首先意指类似于“马性”这样的事物本性或“是什么”，而是人类理性秩序的基础性真理。它们由上帝创造并保证，并在我们的心灵中呈现为绝对自明的无前提性真理。

与永恒真理和本质最为相似的概念是《规则》中的简单自然。如本书第3章所述，简单自然是笛卡尔在《规则》中用来构建心灵认知对象的最基本单元。所谓“简单”，是指“（对它的）认识如此透明与分明（perspicua & distincta），以至于它不能被心灵划分成更分明的多个认识”。（规则十二，AT X 418，CSM I 44）显然，这一特征在永恒真理中得到了继承，因为永恒真理无法再被分解为更基础的真理，它们是心灵明见地理解到并自发地肯定下来的真理。而“自然”则不同于本质，因为它们最终仍然取决于心灵的理性之光：“就与我们的理智相关而言，简单（自然）或者是纯粹理智的，或者是纯粹物质的，或（对它们）是共同的。那些简单自然是纯粹理智的，它们是通过某种天赋能力之光，而不是通过物体性形象而得到认识的。”（AT X 419，CSM I 44）第一类纯粹理智的简单自然，

比如表象在我们心灵中的形体性的观念，或者意愿所发起的行动等，我们都可以按照理性的尺度而拥有关于它们的实在知识。第二类则是纯粹物质性的，它们出现在物体之中，比如形状、外延和运动等。第三类则对前两类保持无分别性和共同性，比如实存、统一体、绵延这类概念。其中第三类还包含着“共同概念”（communes notiones）。这些共同概念正是多个简单自然通过具有明见性的连接而构造的命题，心灵可以通过纯粹理智或者对物质性事物的形象进行直观而直接获得它们的确定性。（AT X 419，CSM I 44-45）显然永恒真理正对应着这里的“共同概念”，在《沉思集》中，共同概念正是“无不能生无”这类最首要的、最自明的概念与命题（AT VII 135，CSM I 97），甚至就是那些不证自明的公理。（AT VII 165-166，CSM I 116-117）因此，共同概念属于《规则》中直观的明见对象。

在《哲学原理》中，笛卡尔将人类思想的知觉对象进行了如下分类：“我们认为，所有落入我们知觉的东西，或者是事物（res），或者是事物的情感（affectiones），或者是在我们拥有的认识之外没有实存性的永恒真理。”（AT VIIIA 22，CSM I 208）在这三类对象中，第一类是指实体、绵延、秩序、数目等可以拓展到所有事物等级的东西，而等级有两种：思想的事物和广延的事物。前者属于思想实体，后者属于广延实体。前者包含着知觉、意愿等所有思想的样式，而后者则包含大小、形状、运动、位置等样式。第二类则是身心结合体所产生的情感。第一种是饥渴等欲望，第二种是情绪和激情，第三种则是苦乐与色声香味的感受。第三类是永恒真理。（AT VIIIA 23-24，CSM I 209）

至此，我们已经拥有了四个相互关联的范畴：简单自然、永恒真理、知觉对象、本质。整理如下：

A. 简单自然（《规则》）

a. 纯粹理智的：形体性的观念、意愿的行动等。

b. 纯粹物质的：形状、外延、运动等。

c. 两者共同的：

c1. 实存、绵延、统一体等概念。

c2. 共同概念。

d. 与上述简单自然相对应的缺乏与否定。

B. 永恒真理：受造物的本质（1630年永恒真理学说）

C. 知觉对象（《哲学原理》）

a. 思想与广延共同的：实体、绵延、秩序、数目等。

a1. 思想实体的样式：知觉、意愿等。

a2. 广延实体的样式：大小、形状、运动、位置等。

b. 身心结合的情感。

b1. 欲望。

b2. 情绪和激情。

b3. 感受。

c. 永恒真理（共同概念与公理）。

可以看到，《哲学原理》所列举的知觉对象完全囊括了简单自然和永恒真理，并且缩小了后者的范围。简单自然的a类、b类、c1类被收入知觉对象a类，而简单自然的c2类则被收入知觉对象c类。除此之外，知觉对象还包含身心结合的b类对象。而“本质”，则先对应于简单自然的a类、b类，接着属于永恒真理，最后属于知觉对象的a类。

毋庸讳言，简单自然全部被纳入知觉对象a类和c类中，是因为后者的基础从心灵移向了我思。而身心结合现象则必须单列为b类，因为它属于拥有独立开端的另一类原初概念。问题在于，“本

质”的归属则发生了很大变化。受造物的本质先是属于永恒真理，接着永恒真理在《沉思集》和《哲学原理》中被等同于“共同概念和公理”，从而与本质不属于一类。

神圣本质不属于人类知识的范围，而受造物的本质无非两类，第一类是思想物的本质，也就是“思想”；第二类则是“广延”，包含长宽高、大小、形状、位置和绵延。这两类本质都处于我们的心灵之中，而不是实存于我们之外。（AT VII 63，CSM II 44）显然，这些本质的具体表达，都属于《哲学原理》中的a类知觉对象。可以说，在1630年的书信中，永恒真理包含着受造物的本质，但到了《沉思集》与《哲学与原理》中，这两个概念被区别开来。永恒真理不再是受造物的本质，而是在知觉对象a类的基础上所组合形成的最为明见的命题，并对应于简单自然c2类。

作为受造物的本质，1630年的永恒真理学说从范围上来说包含了简单自然和知觉对象的a类、c类，但最终它的范围被缩小为共同概念与公理，是为了给我思的证成及其明见性担保留出位置。对此《哲学原理》已做出过解释，笛卡尔并没有否认在我们确定“我思故我在”的时候，需要知道什么是思想、实存或者确定性，也需要知道“思着的东西不可能不实存”这样的永恒真理或共同概念，但这些东西都无法像“我思故我在”那样提供对于一个实存物的真正知识。（AT VIIIA 8，CSM I 195-196）

这就说明，在启用“本质”这一传统形而上学概念时，笛卡尔先是为了应对简单自然单纯依赖于心灵直观活动的缺陷，继而通过“本质”这一概念为一切存在者提供形而上学奠基，并将这一担保转让给上帝的创造活动。但随着我思的出场，这一担保活动又再度落回心灵，只不过此时的心灵已转化为更为深度的我思，而且我思的本质同时包含着与其实存的绝对同一性。不但如此，比起心灵或

者上帝，我思的本质拥有绝对不可怀疑的、无前提的自身明见性。它一方面澄清了心灵直观活动明见性的来源，另一方面又避免了上帝的不可明见性，从而为本质赋予了绝对明见的自身呈现。

而物质性事物的本质，同样也取决于我思的内在明见性，毕竟理智要比感觉和想象更容易把握物质性事物，对广延之物的把握首先建立在我对我心灵本性的把握前提之上（AT VII 33，CSM II 22），而且本质只处于我们的思想之中，并不考虑它们是否实存于外部世界。（AT VII 71，CSM II 49）因此，它的本质同样建立在我思的明见性基础之上。

因此，本质被赋予的新含义有两种：

第一，绝对不可明见性。神圣本质的意义就在于它的全然锁闭性。它拒绝对人类的一切理解活动开放，正是这种隐藏性和超越性，成就了本质的意义。

第二，绝对明见性。受造物的本质完全依赖于我思的纯粹明见性，并脱离了日常的非哲学状态。所谓本质，就是具有绝对明见性的东西。

（3）实存的三种新含义

笛卡尔在继承了实存的传统含义之后，也对之进行了改造。如果说在阿维森纳那里，实存依然是本质的某种附属物，那么在笛卡尔这里，本质与实存的关系在我思、上帝与物质性事物这三类存在者之中，都拥有不同的含义，它们分别是“存在的现身”、自我维持与具身性的呈现。

A. 我的实存与“存在的现身”

我思与我在的内在关系如何通过“所以”（ergo）构建起来，是聚讼纷争的问题。它既不能完全等同于直观活动，也不可能是演绎。如果是直观活动，那么我思与我在的关系就如同2+3=5一

样，处于同一维度的确定性，而且直观活动缺乏我思指向自身的特征。如果是演绎活动或者三段论，那么我思到我在就需要更为明见的前提（比如“所有思的东西都在实存着”）才能成立。它也无法被简单理解为一种展现自身实存的活动，因为自我的实存同时也是它的本质。我们也不能将实存理解为自我本质的附属物或者延伸物，因为两者具有内在的同一性。

出于谨慎的考虑，在《沉思集》中，笛卡尔并未明确谈及我思的“本质”，而是代之以“本性”这一术语，但这并不会掩盖我的本质就是思这一事实。但是从论述顺序上来说，我的“是/存在”以及实存，要先于我思的出场：“我必须最终得出这个命题：我是/存在，我实存着（ego sum，ego existo）。无论什么时候把这个命题放在我面前，或者在我的心灵中构想它，它都必然为真。”（AT VII 25，CSM II 17）紧接着笛卡尔才开始反向追问，究竟这个是着/存在着的我，是“什么”，而这个“什么”正是我的本质。这就是为什么笛卡尔在《沉思集》中时常将“我是/我存在”和“我实存”放在一起。我思也因此有两种表达：

a．我思故我是/存在。（Cogito，ergo sum.）

b．我思故我实存。（Cogito，ergo existo.）

可以看出，Cogito始终保持不变，而ergo则跟随着sum与existo这先后两种表达。从这个意义上说，我的实存是在形而上学的存在问题上得到呈现的。我们将这种跟随着最原初的存在问题（究竟是否有东西存在着/是着，以及是什么）而呈现的实存方式，称为“存在的现身”。首先，它必须具有本质性，亦即必须是从本质之中而来的实存。其次，它不同于本质，而首先是存在亲身的现身。最后，自我的实存不是一种静态不变的持存物，而首先体现为“存在起来”的活动。

这里的矛盾在于，笛卡尔将物质性事物的本质理解为思想之中的东西，并不实存于外部世界，但这一理解显然不适合于我思。自我的本质不可能只局限于思想自身之中，同时它的实存也不在思想之外。然而既然不只在思想中，又如何能不在思想之外？和物质性事物的实存位于思想之外不同，我的实存意味着它是形而上学上的"存在者"，亦即"思想"存在着。所以它既不处于思想之中，也不处于思想之外，而就是思想自身的存在。

笛卡尔所谓"我在"，首先体现为它是形而上学的"有"，亦即不是什么都没有，而是先"有"了我。这个"有我"就是"是起来"的承担者和责任人，回答了形而上学的基本问题：究竟什么东西是着/存在着？其次才意味着我的实存，因为实存是对"是/存在"的实在表达与确证。但无论有东西是着/存在着，还是有东西实存着，都无法代替本质去回答这个东西是"什么"。而我思的优胜之处就在于，它的"什么"亦即"思想"，在第一人称的前提下反向自身呈现出了我"是着/存在着"或者"实存着"。

因此，无论是我的本质还是实存，都是围绕着"我是/我存在"（sum）的形而上学意义而展开的。[1]但仅仅有"sum"远远不够，它必须要通过本质和实存的双向展开才能获得充实。而本质和实存的内在同一性，又共同形成了"sum"。在这个意义上，实存无法与本质切割，因为它就是来自本质对于"是什么"的回答。但与本质不同，它率先伴随着"我是/我存在"而现身，因为笛卡尔首先要追问的并不是这个东西"是什么"，而是究竟"有没有""存在不存在"。有了"sum"的确定之后，我们才得以追问它的承担者究竟是

---

[1] 关于笛卡尔的我思学说与存在问题在德国古典哲学与现象学传统中的深远影响，参见 Robert Spaemann, "Le sum dans le cogito sum," in *Le Discours et sa méthode*, pp. 271-283。

什么。在第二沉思的叙述顺序之中，笛卡尔先确定了我“存在/是着”和实存着，然后才开始探寻究竟我是“什么”，并通过类似于普遍怀疑的排除法，最终确立了我思的本质。所以，在我思的情况下，实存不只体现为在实在界中的持存，而首先是对形而上学存在问题的回答，故而是一种“存在的现身”。

B．上帝的实存：力的表现与维持

上帝的实存证明是笛卡尔形而上学的核心任务之一。在第三、第五沉思中，笛卡尔以不同的方式完成了证明。这两次证明无论出发点有何区别，均依赖于观念学说的建立，上帝的实存在这两次证明中都说明他不仅处于观念之中，而且能够在观念之外现实地实存着。不过在“反驳与答辩”中的自因学说里，笛卡尔则摆脱了实存的这一传统含义，而是通过力的自我表现与自我维持来澄清上帝的实存：“我欣然承认，能够存在着某个东西，在它之中存在着如此伟大且不可耗竭（inexhausta）的力，以至于它从不需要别的任何帮助就可以首先实存起来，并且也不需要别的帮助就可以（自我）维持，在某种意义上，它就是它自己的原因（sui causa），而在我的理解中，上帝就是这样存在的。”（AT VII 109，CSM II 78）笛卡尔在与卡特鲁斯和阿尔诺的争论中，围绕着上帝是自己的原因这一热点展开了争论。他并没有坐实自因理论，但却始终坚持认为上帝的实存所表现出来的正是他无限的、不可耗竭的力所产生的自我维持。尽管我们仍然不能理解上帝的本质，但是仅靠他无限的力，就可以坐实他的实存。因此，在围绕自因的争论中，实存成为力的自我表现与自我维持。

C．物质性事物的实存：具身性的经验描述与揭示

尽管物质性事物的实存独立于我们的思想和纯粹心灵之外，但笛卡尔在第六沉思中为这一实存赋予了新的解释维度，亦即“肉

身性”或“世界性”。这种具身性的经验描述了身心结合体的被动感受经验，揭示了外部世界的实存。严格来说，笛卡尔在第六沉思中并没有“证明”外部世界的实存，而是取消了世界的“外部性”，并通过心灵的在身体之中、在世界之中而显现出物质性事物的实存。笛卡尔是通过类似于疼痛这样的被动感受来揭示这一点的：“在我之中有一种感受的被动能力（passiva quaedam facultas sentiendi），或者说一种接受并认识这些可感事物观念的能力。但除非我在我之中或别的事物之中有这种主动能力实存着，它制造并产生了这些观念，否则我无法使用它。但这个能力无法在我之中，因为它并没有预设（praesupponit）我的理智活动，而这些观念未经我的协助就已被制作出来，并且经常违背（invito）我的意志。因此唯一的可能就是它处于另一个与我相异（diversà）的实体之中。这个实体或者形式地，或者卓越地（eminenter）包含着在这个能力所制作的观念中对象地存在的所有实在性。”（AT VII 79，CSM II 55）这种被动的感受能力所揭示的正是心灵与身体“紧密地结合（arctissime esse conjunctum）在一起”，甚至仿佛“混合”（permixtum）在一起以至于成为一个结合体（unum）。（AT VII 81，CSM II 56）在这一描述之中，我思的肉身性揭示了世界的肉身性。作为独立于我思的原初概念，身心结合体所揭示的实存正体现为具身的经验性。重要的并不在于我发现了这种被动性，而在于我信任这种被动性提示着物质实体的实存。这种信任之所以难以建立，就在于它依赖于“自然的教导”（“自然如此教导我”，me ita doctum esse a naturâ，AT VII 38，CSM II 26；“我被自然如此教导”，ita doctus sum a naturâ，AT VII 76，CSM II 53），而非自然之光的理智知觉。我们只有通过信任上帝的完满性，才能信任我们被给予的感受值得信任。它虽然不能在形而上学和科学意义上显示外物的

真实性质，但仍然能够帮助我们相信物质的实存性。从这个意义上说，物质实存的显现独立于我思与物质本质的证成，并已不再从属于形而上学的建构活动。

综上所述，除了本质和实存概念的传统含义之外，笛卡尔为本质概念添加了绝对的不可明见性与绝对的明见性两重含义，并分别在三个不同实体的实存性中，为实存概念添加了“存在的现身”“力的自我表现与自我维持”“具身的经验性”这三种含义。相比于实存，本质的着重点仍在于回答究竟“是着/存在着”的东西是“什么”。但我们知道，这一回答的传统承担者正是实体。但笛卡尔却给予了实体三种新的定义。

2. 实体的三种新定义

笛卡尔哲学中的实体，虽然暗含着“是什么”的基底作用，但未必拥有偶性。作为神圣实体的上帝，尽管具有多样的属性，却没有任何偶性。而对于受造实体，笛卡尔也更倾向于使用实体—专有特性—属性—性质—样式的结构来进行分层处理。正如马尔基（P. Markie）所言，笛卡尔曾给出过三个不同的实体定义。[1]另外维莱·查普尔（Vere Chappell）也指出，笛卡尔在科学著作中时常用实体来指物质。[2]不过鉴于第三种实体定义以及作为物质的含义并没有在笛卡尔的形而上学中承担主要功能，尤其是第三种实体定义不具有普遍意义而专属于心灵实体，并依赖于身心结合体这种特殊的存在方式，因此我们将集中讨论前两种定义。

---

[1] P. Markie, "Descartes's Concepts of Substance," in *Reason, Will, and Sensation: Studies in Descartes's Metaphysics*, ed. John Cottingham, Oxford: Oxford University Press, 1994, pp. 63-88.

[2] Vere Chappell, "Descartes on Substance," in *A Companion to Descartes*, pp. 251-270.

（1）杂多知觉的载体

在《沉思集》中、笛卡尔认为“称为实体的东西（是这样的东西）、即或者直接（immediate）知觉到的所有东西都依存（inest）于它、并将其作为其主体的东西，（或者指）我们知觉到的所有东西都通过它才实存的东西”。（AT VII 161，CSM II 114）[1]实体的这一定义是紧密贴合我思学说而产生的。它继承了《规则》对于传统形而上学独断论的批判，并将实体的发现开端确立在我思的知觉活动之中：“如前所述，我们不能直接认识（immediate cognoscimus）实体，我们只有通过知觉到某些形式或者属性（而认识到实体），只要它们实存着，它们就必须依存于某个东西，而我们把它们所依存的这个东西称为‘实体’。”（AT VII 222，CSM II 156）笛卡尔断然否认我们可以直接认识到实体，这就说明实体的出现并不是我们独断的设定，而是出于解释知觉现象的需要。我们所知觉的形式或属性并不是杂乱或者分散的，这就说明它们肯定拥有相应的载体。在《哲学原理》中他也给出了相似的说法：“无论我们在何处发现了某些属性（affectiones）或性质（qualitates），那就必然可以发现它们属于某个事物或者某个实体。而我们在同样的事物或实体中发现的属性或性质越多，我们对那个实体就认识得越清楚。”（AT VIIIA 8，CSM II 196）这两处表述都意在表明，我们所知觉到的各类属性和性质，一定有相应的基底作为收纳者和承载者。因此，实体服从于我思的知觉结构，它是杂多知觉属性与性质的载体。

但需要指出，这个“载体”并不只具有承载知觉现象的功能意

---

[1] 对于这一定义以及笛卡尔知觉概念相对于传统哲学的新颖之处，参见Hanoch Ben-Yami, *Descartes' Philosophical Revolution: A Reassessment*, Budapest: Central European University, 2015, pp. 11-43。

义，而且还具有形而上学中存在与无的区分意义。在《哲学原理》中，笛卡尔描述了发现心、物实体的过程："我们无法只依据于有一个实存的东西，就能一开始就注意到实体，因为仅仅是实体还无法在其自身触动（afficit）我们。但我们可以很容易通过它的任何属性而认识实体，因为依据于共同概念，虚无（nihili）是不会拥有任何属性的，不会有特性（proprietates）或性质。因此，如果我们知觉到了某个属性的呈现（adesse），我们就能推断出必然也有一个它可以归属（tribui）的事物或实体在呈现着。"（AT VIIIA 25，CSM II 210）实体的各种属性、样式能够被我思所知觉，我们却无法直接知觉到它们的实体。但我们依然推断出实体的存在，是因为没有实体，就无法有这些知觉中的属性和样式，只有虚无才没有属性。既然有这些属性和样式，那么便一定会有东西存在。实体是在与"无"的区别中，成为使这些属性、样式得以存在、得以"有"的形而上学奠基。相比于它们，真正是着/存在着的便是实体。

（2）具有实存独立性的事物

因此，载体的这一含义可以避免对它的误解，亦即实体作为属性和性质的载体，可以只在我们的心灵之中存在，并成为我们构造物的观念活动的心理基底。[1]在存在与无的区别之中，实体承担了

---

[1] 不过这一做法容易倾向于较为通行的表象主义解释，即将观念视为心灵表象活动与其对象之间的中介，并通过实体学说来为这一表象活动提供载体，从而达到对于对象的正确认识。关于表象主义解读，参见Arthur Danto, "The Representational Character of Ideas and the Problem of the External World," in *Descartes: Critical and Interpretive Essays*, ed. Michael Hooker, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1978, pp. 287-297。与这一经典解释针锋相对的是所谓"直接实在论"（direct realism），参见John W. Yolton, "Mirrors and Veils, Thoughts and Things: The Epistemological Problematic," in *Reading Rorty*, ed. Alan Malachowski, Oxford: Basil Blackwell, 1990, pp. 58-73。直接实在论把表象对象从中介状态理解为心灵的活动本身，所以不再需要一个"表象"（image或者idea）作为心灵和外物之间的中介。对于这一解释的评论和批评，参见Yasuhiko Tomida,（转下页）

"存在起来"的形而上学作用。按照亚里士多德的经典定义、实体或者承担了主词的功能、或者是形式、或者是质料、或者是形式与质料的结合体。不过整体来说，对这些不同定义的探索最终使实体指向了一个事物的"是什么"或"是其所是"。

不过在笛卡尔的定义之中，实体尽管具有"存在起来"的功能、却紧紧依赖于事物的实存。实体的确在"是着/存在着"，但它却并不承担所是/所存在的"什么"，"什么"是由本质概念承担的、而实体只是一个独立自存的"事物/东西"。正因如此，笛卡尔才将"实体性形式"这一概念从他的形而上学与物理学中排除出去。在他看来，纯粹依据于物质的广延及其位移运动的解释要比所谓"实体性形式""实在的性质""原初质料"等无法被知觉的形而上学抽象概念成功得多。(AT VIIIA 322-323，325，CSM I 285，287)毕竟物理学及其下属学科仍然需要落实在可感的自然现象之中(AT VIIIA 327，CSM I 285，289)，而非对存在和原因问题进行不可感的抽象沉思。而实体学说作为形而上学的支点，同样也服

(接上页)"Descartes, Locke, and 'Direct Realism'," in *Descartes' Natural Philosophy*, eds. Stephen Gaukroger, John Schuster and Tohn Sutton, London and New York: Routledge, 2002, pp. 569-575。在我们看来，直接实在论抹杀活动与其产物的区别是成问题的。"表象"既包含表象化的活动，也包含这一活动形成的内在形式对象。我们可以说表象兼具这两种含义，但这两种含义仍然具有各自独立的意义与功能，不能简单通过"直接实在化"的活动而取代。而且表象不是对外物的模拟或反映，而是心灵为自身内在的认识活动所赋予的内在形式，这一形式不能完全看成心灵内在的活动本身。当然也有观点认为"表象"本身在《沉思集》的正文部分中并不多见，并据此批判海德格尔对笛卡尔的表象主义解释，参见Jean-Luc Marion, "Heidegger and Descartes," in *Critical Heidegger*, ed. Christopher E. Macann, New York: Routledge, 1995, pp. 67-96，但这已属于另一问题。表象在正文中出现得不多，不代表不能用表象概念去理解笛卡尔的认识活动。马里翁对于笛卡尔表象主义解释的批判，包含着矫正海德格尔的笛卡尔解释的用意，从而削弱笛卡尔我思学说的主体性形而上学及其表象主义传统的影响，由此助力于神学转向的展开。然而我思作为主体性开端是笛卡尔形而上学不可动摇的绝对开端，在这个意义上也应在一定程度上接纳表象主义解释。

务于物理学的这一目的。无论是实体还是实体性形式所承担的“是什么”的任务，都需要排除出形而上学研究，这也是实体的发现为什么依赖于知觉现象的缘由。在给沃尔提（Voetius）的信中，笛卡尔重申了他在《谈谈方法》中的看法，即认为学院和大学的常规哲学教育充斥着可疑的意见：“它们相当无用（inutilium），就像长期的经验所教导的那样。因为任何时候都没有人能从‘原初质料’、‘实体性形式’、‘隐秘的质’（qualitatibus occultis）等诸如此类的概念中得到能够转化为他可以使用（usum suum）的东西。而那些毫无理性地同意这些意见的人，他们自己承认自己对之并不确定，却对那些努力发现更为确定的东西的人怀着仇恨（odio）。”（AT VIIIB 26，CSMK 221）与亚里士多德的时代不同，经院化的亚里士多德主义哲学依照上帝的名义对那些追求新知识的人进行谴责，从而使哲学研究的活动隶属于宗教事务，极大地阻挠了哲学的发展。在笛卡尔看来，宗教的介入让哲学研究的状况雪上加霜，因为每个人都可以声称自己的意见来自上帝，并且绝对正确。（AT VIIIB 26，CSMK 221）宗教对哲学的批判并没有统一的标准，也无法验证真假对错。这就说明，无论是传统形而上学还是神学，都没有从绝对明见的自然之光出发，并且也没有落实在人人可以证实的经验之中，从而既远离真理，而且还禁锢了真理。

对传统形而上学的批判，使笛卡尔不再愿意从“是什么”的角度以及形式、质料等概念出发定义实体。知觉现象的载体这一定义，确保了实体可以表现在我们的经验之中，这些知觉经验甚至就是发现实体的必要开端与前提。这种实体定义是一种主体性转向的定义，并且清除了传统实体学说在物理学研究中的流弊。

不过麻烦在于，过度依赖这一定义容易将实体理解为某种对知觉现象的心理构造，为了确保物质性实体对于思想实体的独立性和

实在分别性，并且走出过度主体化的倾向，笛卡尔引入了实体的第二定义："我们所能理解的实体，正是一个这样实存的（existit）东西、即它绝不需要（indigeat）其他东西而实存着。"（AT VIIIA 24，CSM I 210）这一定义并没有遵循亚里士多德主义对实体的经典定义，而是紧扣住"实存"（existentia）来进行，从而凸显了实体的持存性特征。[1]唯有在实存上区分心物，才能使心灵不依赖于感觉经验和物质实存，并赋予物理学能够通过纯粹理智而把握的新结构。也正因上帝在实存上不依赖于受造物，才能真正确保他的超越性地位。正因如此，在《谈谈方法》中出现的"我思故我在"，并没有在《沉思集》的正文中出现，相反，《沉思集》首先发现的是我的实存。这不仅是因为从现身意义上来说，我的实存先于我的本质而对意识涌现出来，更重要的是这更符合笛卡尔对于实体的定义。[2]

（3）纯粹实体：灵魂的不可分解性和不朽性

在《沉思集》的"提要"部分，笛卡尔为了辩护灵魂不朽，以"纯粹实体"这一概念对心灵与身体进行了区分。在他看来，所有实体"就其本性来说都不可朽坏（incorruptibiles），也不可能停止存在，除非上帝拒绝与它们同在，它们由此化入虚无（ad nihilum）"。（AT VII 14，CSM II 10）在这个意义上，身体是由各个器官和肢体等偶性所组成的整体，而心灵并非如此，它是"纯粹

---

[1] 参见苏亚雷兹在实体的持存性特征上对笛卡尔的影响：Jean-Luc Marion, "Substance et subsistance: Suarez et le traité de la substantia dans les *Principia Philosophiae I*, § 51-54," in *Questions cartésiennes II: Sur l'ego et sur Dieu*, Paris: Presses Universitaires de France, 1996, pp. 85-115。

[2] 有论者认为，笛卡尔通过实存来建构其本体论的方式，反而最终导致形而上学的解体，参见Joël Balazut, *Descartes et L'Essence de la Métaphysique*, Paris: L'Harmattan, 2019, pp. 77-94。这种解读虽然突出了笛卡尔通过实存而对实体以及形而上学所赋予的新基础，但这与近代形而上学传统的衰落尚有遥远的距离，毕竟如果没有笛卡尔的形而上学努力，在近代新物理学的冲击之下，形而上学将更快地丧失它的奠基意义。

实体”（puram substantiam）：“即使它（心灵）的所有偶性都变化了，从而进行别的理解，别的意愿，别的感觉，它也不会因此蜕变为另一个心灵。但仅仅是由于其某些部分的形状发生变化，人类身体都会成为另一个（身体）。”（AT VII 14，CSM II 10）因此，身体会消亡，但心灵就其本性来说则是不朽的（immortalem）。这就说明，身体只是一种偶性的组合，并不具有实体性，而心灵则拥有在其自身的本性。

我们在这里不拟讨论这一实体定义，是因为它的语境非常特殊。在这里笛卡尔所讨论的不是一般意义上的物体，而是具有心灵的身体。如果在物体的意义上理解身体，则它的本性就是广延，它的广延同样也不会随着某些部分的形状变化而导致消亡，正如蜡块即便融化殆尽，它的广延依然持留着。但如果是身心结合体中的身体，那么身体之为身体的本性就不是广延了，而是心灵为它所赋予的形式。因此笛卡尔认为，在身心结合体之中，心灵是身体的“实体性形式”。（forma substantialis，AT III 503，CSMK 207-208）在这个意义上，身体的确不是实体，它不再被看作与心灵具有实在分别性的物体，而是完全依赖于心灵的赋形。这两种对身体的理解完全不同，并且分别隶属于不同的原初开端，不能通约，也无需统一。因此，第三种实体定义是不同于形而上学中身心二元实体建构的特殊形态，我们将在第11章第四节中讨论这一问题。

相比于《规则》中的三类简单自然，实体对于万物的还原方式除了更为形而上学之外，也具有更强的普遍性。它排除掉了身心共有的东西，强化了心物的实在分别，意在从形而上学保证物体相对于心灵的绝对独立性以及实在性，并因此打破了观念学说的主观唯心论所造成的无世界性困境。这样一来，我们知觉到的物体的各

种感觉性质与属性、必须独立地从属于不同于我们心灵的另一个实体。这两个不同的实体定义或者依赖于知觉活动与知觉对象的载体、或者借助于实存的绝对独立性。前者以我思的知觉活动为前提，后者则以心物的实在分别为基础。正是这样的实体定义保证了我思所抓取、所把握的自我，是一个非物质的、非世界化的“我”，一个完全独立于世界的我，同时也保证了我们是按照自身的认识秩序来替代世界本身的实存秩序。如若灵魂与物体在实存中有所依赖，那么以数学化的方式构造物理世界，以及再度为这一方式寻找第一哲学支点的努力，就不再成立。

因此，实体在笛卡尔哲学中，是从各种知觉的属性与性质出发的，并在实存中建构了这些属性和性质的载体。它确保了心物的分别，也确保了上帝的超越性。

第三节　我思开端及其实体化

相比于本质与实存这一对概念，笛卡尔的形而上学奠基更主要地体现在他的实体学说之中。我思、上帝与物质性的东西，在形而上学中成为三个实体。不过三个实体的建构过程各不相同。其中，我思率先在第三沉思中成为第一个实体，并继而成为形而上学的首要开端。（AT VII 44，CSM II 30）不过当笛卡尔确立我思时，第二沉思通篇都没有将我思当作实体。为什么笛卡尔并没有在一开始就将我思确立为实体？又为什么在随后将之实体化？

在回答这些问题之前，我们首先需要回顾我思与《规则》中心灵与上帝的内在对话关系。我思在获得实体化并进入形而上学之前，首先呈现为意识对意识自身的意识。如果说心灵的直观明见性

对于自然世界的奠基无法做到彻底的无前提性，并因而需要超越理性和经验的上帝，那么上帝显现的前提又成为争议的问题。此处的关键不在于上帝本身的哲学前提，上帝在神学意义上的显现属于神学启示事件，我们对上帝的信仰来自上帝的馈赠与恩典。但将上帝引入人类知识的秩序奠基时，上帝就褪去了启示色彩，成为理性秩序的建立者和维持者。此时的上帝无论有多么不可理解，都依然与心灵的内在明见性形成了对峙关系。神学意义上无法成立的我思，在哲学中则可以成为一切存在者的支点。如果我们完全依赖于永恒真理学说中直接出场的上帝，那么人类心灵内在的确定性秩序最终仍会服从于独断的启示与信仰，哲学说到底也只不过是改头换面的神学。但我们也不可能再退回到心灵概念，因为上帝的出场已经说明心灵的直观明见性秩序并不能完全为自然立法。

因此，笛卡尔在这两种不可能性之间，不得不开始更彻底的奠基。我们不必追究上帝本身的前提，但我们需要追究上帝在哲学中的“显现”是何以可能的，亦即上帝何以能够摆脱独断性，并在我们的意识中成为理性的奠基者。可见者即便在来源意义上依赖于不可见者，但不可见者却在“显现”的意义上依赖于可见者。无论上帝的不可理解性多么超越，在哲学和科学研究中，他都必须体现在、降临在心灵的显现活动中。从永恒真理到《谈谈方法》，笛卡尔再一次扭转了哲学的开端。是我们的理解活动和显现活动，使上帝的出场得以可能，哪怕这一出场背后隐藏着我们无法理解的深渊。

心灵的直观明见性对世界的构造依赖于上帝作为开端，而上帝的出场又依赖于我思的内在开端。相比起来，无论是上帝、数学、实体，还是心灵，都没有经历过彻底的“还原”，我们对它们不假思索的接纳和启用，都仍然处于不彻底的“自然态度”之中。笛卡尔对于现象学的启发就在于，我们所还原的实事本身，并不是神学

启示或形而上学设定、也不是认识论意义上的执行者，更不是各种心灵能力的载体、而是最为原初、不可再还原的纯粹意识本身。无论把纯粹意识当作本原性的我思，认识活动中的心灵，抑或形而上学中的实体、在先验的意义上都远远后于纯粹意识的自身觉知，更不必说作为超越者的上帝。

我思在这个意义上，成为《规则》中的心灵直观明见性与永恒真理学说中的上帝这两者的共同开端，意识对意识自身的明见性，在“显现”的意义上做到了无前提性。哪怕在上帝实存的证明中我们发现了我思的作者，并认识到一切自我意识的活动在根源上来自上帝的创造与馈赠，我们也认识到上帝同样取决于我们先意识到了自身的意识。在我意识到自己的这一刻，它就是绝对无条件、无前提的开端。

这就是为什么我思大大拓宽了心灵概念，因为它的落脚点在于纯粹的“思”，而非现成化的、未被还原彻底的“心灵”。意识在自身之中不做任何设定，而“心灵”正是一种未经反思的独断设定。它避免了一切独断论，也不具有心物符合论意义上的真假对错之分，在显现的意义上，一切显现的意识活动与意识的内在对象都是真的。错觉、假象、幻觉、梦境、欺骗与非理性的观念，非认知性的意愿、情绪，无法概念化的感受内容等，都被还原为意识的各种具体样式。

尽管有论者认为，笛卡尔并没有将“意识”看作重要的哲学概念，这不但因为“意识”这一术语在其著作和书信中出现不多，而且因为笛卡尔更为倚重“思”这一概念来涵盖意识概念。[1]当然，

---

[1] Vincent Carraud, "La conscience inutile, cogitatio et conscientia chez Descartes," in *Coscienza nella filosofia della prima modernità*, a crua di Roberto Palala, Firenze: Leo S. Olschki Editore, 2013.

认为“思”就是一种“意识”，的确有相应的文本证据，在《沉思集》的“反驳与答辩”中笛卡尔就曾用意识来理解思想：“思想。我使用这个名称包含了一切我们直接意识（immediate conscii simus）到的在我们之中的东西。”（AT VII 160，CSM II 113）在《哲学原理》中也有类似的表达，亦即思想就是我们意识（consciis）到在自身中所发生（fiunt）的一切，我们意识（conscientia）到了它们。（AT VIIIA 7，CSM I 195）[1]不过这两个术语仍有一些差异。“思”在严格意义上是一种直接意识，而意识则不限于直接意识。反过来说，意识也包含了心理学的含义，可以理解为一种心理活动，但“思”则是纯粹非物质的心灵活动。除此之外，意识也在后来哲学的发展之中被逐步赋予了形形色色的含义。不过抛开“思”与意识的差异，以及这两个术语后来获得的诸多新含义，仅就笛卡尔哲学来说，用自我意识来理解我思，并没有太大的不妥，只是需要注意，我思的“思”是一种非物质性的直接意识。

笛卡尔对所有思的样式进行收拢和奠基的方式是自我意识，自我能够直接地、非反思地意识到自身为支点。因此，在“思”之前仍然需要第一人称的支点，纯粹意识的活动并不是弥漫在宇宙中的世界灵魂，而是始终朝向着自我的极点，亦即纯粹意识能够发生的可能性条件。在我对我的显现中，才能真正终结对于开端问题的追问。正是意识对意识自身的意识和发现，使所有一切思的样式都获得了聚拢的中心点。这一中心点冠之以“我思”，“我”使“思”得以可能，“思”则定义了“我”，“我”就是“思”着的东西。它贯

---

[1] 罗伯特·麦克雷（Robert Mcrae）就紧扣这一句表述，将思牢牢理解为意识，并通过意识来理解所有思的具体样式，参见Robert Mcrae, “Descartes’ Definition of Thought,” in *Cartesian Studies, Cartesian Studies*, ed. R. J. Butler, Oxford: Blackwell, 1972, pp. 55-70。

穿着所有样式的意识活动，并构造了这些样式在本质和实存上的同一性，成为一切存在的本原与开端。

这一被无数人誉为近代哲学起点的自我意识，与隐性的、非主题化的“自身意识”并不相同。在我意识到我自己之前，“我”仍然以最低限度的非反思方式执行着极点的收拢作用，履行着自身同一化的功能，但这并不是笛卡尔所要追求的支点。“我”必须清楚、分明地亲身意识到了“我”，从边缘性的自身意识成长为主题化的自我意识。普遍怀疑的过程，就是自我意识自觉的觉醒过程。也是这种自觉意识，才能唤醒没有人称前缀的“心灵”深处的支配者和奠基者，才能接着让“能力”“规则”“方法”这些构造世界秩序的前提成为可能。尽管《规则》和《论世界》中都有对心灵诸种认识活动的各种深入刻画，但这些不同的认识活动和能力无法实质性地在独一的认识能力中得到统一。为了寻找更为本原性的统一支点，笛卡尔在放弃了心灵、天赋能力这些早期概念后，发现只有再次更为深入地朝着心灵的内在先验条件进行转向，才有可能把心灵的独一认识能力所构造的松散而平面的统一性，转化成更为本质性的深度复合统一性。心灵对于一切认识命题的明见性，最终奠基于自我意识的自身明见性。

笛卡尔的我思转向有很多值得挖掘的重要线索，业已形成了丰富的解释史与影响史。就本书此处而言，我们关注于我思的证成与《规则》中直观活动的关系。笛卡尔曾指出我思到我在并不是基于三段论式的推论，而是更接近对这一现身活动的直观：“当我们注意（advertimus）到我们是思着的东西时，这是一个首要概念（prima notio），它并不是从三段论中推论（concluditur）得来的。当某个人说‘我思着，所以我存在/是，或者我实存’，他不是通过三段论而从思想中演绎（deducit）出了实存，而是通过心灵的简

单直观而将其认识为自明的东西。"（AT VII 140，CSM II 100）[1]笛卡尔在这里所提到的"首要概念"，和后来提出的"原初概念"有所区别。尽管两者都意指不依赖于其他概念而独立作为出发点的开端性概念，但首要概念的具体含义是指它不在三段论的推论结构之中，并不是推论的结果，而是作为自明的概念直接在开端处得到了确定。笛卡尔在此切断了我思与我在的推论或演绎关系，明确指出我思和我在不存在先后的思想相继性，而是在直观中自明的同一关系。

尽管如此，除了极个别地方，笛卡尔在《沉思集》及其"反驳与答辩"中，基本弃用了"直观"这一术语。"直观"能够帮助读者理解我思与我在的非演绎性、明见性和直接性，但却不能作为我思证成自身的正式表达。本书此前几章曾在不同地方分析过这一术语调整的原因，但在此处我们可以补充上另一个核心原因："直观"并不能够真正达到构造意识对意识的意识这一更具有内在性、亲身

---

[1] 笛卡尔对三段论的拒绝和对直观的强调，促使有论者认为我思到我在的直观活动是一种直接的推论（inference），而非演绎。推论是对直观的展开和表达，但演绎则是前后相继的思想运动。较早提出这一观点的是哈利·法兰克福：Harry Frankfurt, "Descartes' Discussion of his Existence in the Second Meditation," *Philosophical Review*, Vol. 75, No. 3 (1966): 329-356。相似观点参见 Peter Markie, "The Cogito and its Importance," in *The Cambridge Companion to Descartes*, pp. 140-173。马尔基同时指出了直观/直接推论模式的问题，亦即它所提供的确定性是否可以用清楚、分明来建立，以及它的不可怀疑性是否真的做到了排除一切可能的反驳，笛卡尔对不可怀疑性的辩护只是基于第一沉思。不过马尔基的这一质疑及其进一步解决仍然还是在直观/直接推论的模式中进行修补和提升，而安德烈·贡贝（Andre Gombay）则认为，相比起推论，更合适的说法是"论证"（argument），论证不是证明，也不是演绎，而是在A和B之间所建立的直接性的公共关联，而推论则只是私人进行的对A的思想活动。参见 Andre Gombay, "Cogito Ergo Sum: Inference or Argument?" in *Cartesian Studies*, pp. 71-88。雅克·辛提卡（Jaakko Hintikka）同样认为我思到我在的论证方法并不是基于推论（inference），而是"展演"（performance），参见Jaakko Hintikka, "Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance?" in *Descartes: A Collection of Critical Essays*, pp. 108-139。相比于在直观和直接推论的模式中不断打转，"展演"更能够表达这种亲身活动、自身呈现的特征。

性，甚至绽出性的深度需求。[1]在《规则》中，笛卡尔将直观与感觉及想象完全区分了开来，与感觉的欺骗性和想象的构造性不同，直观是“纯粹而专注的心灵形成的容易且分明的构想”，是自身明见且确定无疑的基点。笛卡尔还特意使用了“他思故他在”来说明这一点：“每个人都可以在心灵中直观到他实存着，他思着……”（AT X 368，CSM I 14）显然这个表述正是后来我思与我在的雏形。然而此处的表述首先没有引入第一人称的主观性、亲身性视角；其次，思与在只是并列的关系，而没有“所以”（ergo）显现的同一性。

正是这两个弱点，暴露出直观在心灵指向自身时的缺陷，它并不包含指向自身的活动，而只是对认识对象平面性呈现。笛卡尔的直观概念并没有达到后来费希特等德国古典哲学家为理智直观所拓展的自身关系性，它只是一个非常直接化、当下化的把握活动和观照活动，在把握对象的同时，并不能指向自身，从而是一种向外而非向内的单向度活动。

不过如果说直观是一种直接把握的、非反思性活动，那么我思也具有类似的特征。两者都是直接性的亲身把握，而不是自身中介的外化活动，毕竟思想包含了我们直接意识到并且在我们之中的一切。笛卡尔明确指出我思的思想活动，始终处于直接把握的状态之中。（AT VII 160，CSM II 113）[2]

---

[1] 关于什么是我思的内在性，参见 *Descartes Reinvented*, pp. 32-56。

[2] 不过也正是我思的这种独特的证成方式，使它容易陷入例外和特殊的状态，亦即我思究竟是一种独有且专属的真理，还是它能够对证成其他真理起到示范作用，毕竟笛卡尔正是依据于我思的证成而建构了清楚、分明作为真的标准，参见Michelle Beyssade, "The Cogito: Privileged Truth or Exemplary Truth?" in *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, pp. 31-39。米歇尔·贝伊萨德（Michelle Beyssade）的观点更倾向于将我思的证成视为例外。的确，如果我们细究一下我思的清楚、分明，与数学等真理的清楚、分明，将会发现两者在真的规范性标准上一致，但在具体的证成方式上则无法类比。后一类真理的清楚、分明无法获得在普遍怀疑之后我对于我所发现的唯一亲身性。

第六组反驳曾质疑我思与我在的同一关系，理由有二：第一，我思故我在依赖于对什么是思想和实存的预先知识；第二，我思着我，会引起无穷倒退。笛卡尔的答辩否认了这两个理由预设的反思性结构："的确，除非一个人知道什么是思想，什么是实存，否则他不能确定他在思着，或者他实存着。但这一点并不需要反思性的知识（scientia reflexa），或者通过证明才能获得的知识。而知道我们在知道，知道我们知道着我们知道，如此以至于无穷，也不需要反思性知识的知识（scientia scientiae reflexae）。我们不可能获得关于任何东西的这类知识。我们通过总是先于反思性认识的内在认识（cognitione illa interna）就足够知道这一点了。而对一个人的思想与实存的内在认识如此天赋于所有人，以至于我们假装自己仿佛被先前的意见所征服，并更多注意这些意见从而不知道这一点，我们事实上也不可能不拥有它。"（AT VII 422，CSM II 285）

针对第一个问题，笛卡尔在《哲学原理》中曾做过更为清晰的回答。在他看来，很多逻辑学家试图将非常简单和自明的东西通过逻辑定义来理解，反而不能达到确定的认识："当我说到'我思故我在'这个命题时，这是任何秩序化的哲学活动（cuilibet ordine philosophanti）都会遇到的最首要、最确定的命题，我并没有否认应该首先知道什么是思想，什么是实存，什么是确定性，知道思着的人不实存是不可能的，等等。但因为这些都是些非常简单的概念（simplicissimae notiones），而且它们并没有提供任何实存事物的概念，我不认为在这里需要列举它们。"（AT VIIIA 8，CSM I 196）[1]

---

[1] 对于我思论证与"某人思故某人在"的区别，参见Jean-Claude Pariente, "Problèmes logiques du cogito," in *Le Discours et sa méthode*, eds. Nicolas Grimaldi et Jean-Luc Marion, Paris: Presses Universitaires de France, 1987, pp. 229-269。如本章前文所述，三段论或其他逻辑推论形式在我思论证中并没有起到基础性作用，但却在第三人称视角中的论证里具有奠基作用。

在笛卡尔看来，任何预先的简单概念，它们自身并不能对实存事物提供有效的知识，因为这些知识的前提在于我们首先在形而上学中确立了我思的本质与实存，并在经过了我思的自身明见性担保之后，其他知识才能真正建立起有效性。与之相反，直观活动尽管成为明见性的来源，但它却无法通过自身认识而确立自身的实存性，不能经受怀疑论的挑战和洗礼，从而并没有达到绝对的确定性。[1]

而对于“我思着我思着我……”所形成的反思性，笛卡尔在上述引文中明确指出，这种无穷倒退并不会发生，因为我思着我并不是推论或演绎性的知识，而是一种纯粹内在的（interna）自身认识。从这个意义上说，无论我们对我思的结构给予多少层嵌套，它都能化约为“我思着我”这一基本结构。非反思性的我思，使我得以直接意识到自身，而无需形成反思着的我与被反思的我之间的差异化结构。而直观活动则强调的是心灵通过直观活动对于知识对象形成绝对确定性，但并没有做到对心灵的“内在认识”。笛卡尔在直观活动中，依然预设了直观与被直观的二元结构，从而没有达到我思着我的原初先验统一。用康德的话说，笛卡尔的直观概念还上升不到自我意识先验统觉的高度，它只是一种非常初阶的平面性活动，并不能容纳自我意识的自身关联关系。与谢林《先验唯心论体

---

[1] 关于我思的确定性，参见Bernard Williams, “The Certainty of the Cogito,” in *Descartes: A Collection of Critical Essays*, pp. 88-107。当然关于什么是“确定性”，学界也有争议，比如有论者认为，确定性可以划分为三种：（1）本质确定性，比如永恒真理；（2）包含实存的确定性，比如我思；（3）道德确定性。参见Daniel E. Flage and Clarence A. Bonnen, *Descartes and Method: A Search for a Method in* Meditations, London and New York: Routledge, 1999, pp. 29-32。另有论者认为可以划分为（1）心理确定性；（2）道德确定性；（3）形而上学确定性。参见Edwin Curley, “Certainty: Psychological, Moral, and Metaphysical,” in *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, pp. 11-30。

系》中的理智直观概念相比，笛卡尔并没有考虑我们如何在直观着自己的直观，因为这已经超出了笛卡尔所定义的直观能力。正因如此，笛卡尔在举例说明直观活动时，只能使用第三人称的“他思”与“他在”。只有当这一直观活动转化为自我对自身的意识时，第一人称的“思”才能真正显现出来。而也只有在这一前提之下，“我”才能亲身明见地意识到我思与我在的同一性。

直观不能直观着直观，但思却能思着思。两者均为非反思性的直接把握，但前者并没有确立自身实存的确定性，也没有内在的自我认识，因此必须让位给“思”这一具有自身关系结构的概念，才能完成自我对自我的奠基活动。只有做到这一步，才能确保对其他知识命题的确定性与明见性。

直观的绝对确定性在延伸到演绎时，出现了断裂的隐患，在后者中我们“领会到了运动或者某种前后相继（in hac motus sive successio quaedam concipiatur）”。（AT X 370，CSM I 15）尽管笛卡尔一直强调直观活动不但是观照，而且更是保证者，它保证着整个推论过程都没有逃出心灵明见性的控制范围，但两者在具体活动中的形式差异性依然存在，直观是直接当下的自明性，而演绎虽然有直观的保证，但由于其前后相继性，所以依然不得不依赖于记忆。套用胡塞尔的术语来不太恰当地表达，前者正是当下直接的现身（Gegenwartigung），而后者则需要调动记忆到当前来，从而是某种再造的当前化（Vergegenwartigung）。

因此，直观和演绎需要避免离散化。上文关于演绎的引文中，笛卡尔指出我们“领会（concipiatur）到了”运动与前后相继，而这背后所隐藏的正是自我意识的统一性。既然我们在直观活动中能够意识到它的明见性，而在演绎活动中我们又意识到了认识活动的相继性，那么能够将两种活动统一起来的，正是那个最原初的“领

会”。笛卡尔通过构造我思，正是为了明确地把对“领会”的“意识”真正显现出来，也就是把隐藏在所有心灵活动背后的先验条件——自我对其自身的意识彻底展现出来，从而显现出何以所有的意识活动都是同一个意识，同一个自我。如果想要寻求不可怀疑的支点，那么这个支点只可能来自对自我意识同一性的发现与显现，而非后天的构造。显然，只有当笛卡尔把“我思”作为形而上学的支点呈现出来时，这个支点才能真正作为先验的支点而现身。

不过正如胡塞尔对笛卡尔的矛盾态度所表明的那样，笛卡尔已经在某种意义上切近了现象学的基本精神，回撤并还原到了纯粹意识的无前提性与明见性之中，然而却迅速将之实体化，从而再度掉进了自然态度，❶毕竟笛卡尔对我思的理解是“我是思着的事物”（sum res cogitans），这里的“事物”（res）就是实体化的预备形态，它不是纯粹的意识之流，而是一个可以被固定下来的存在者，从而进一步成为实体（ego autem substantia [sum]）。不过，正如诺曼·马尔科姆（Norman Malcolm）所言，从我思故我在到“我是思着的东西”，中间仍有跨越和距离，并非不言自明的转换。❷整体上来说，这一转换需要做到马里翁所概括的两个方面：首先，得从我思转向并没有特别指涉我思的实体概念；其次，再将我思理解为实体的前提，并揭示为何一定会走向实体化的建构。❸在本章第二节中，我们曾列举了笛卡尔对实体的三种定义，其中前两种定义与

---

❶《笛卡尔式的沉思》，第32—33页：“这种转向使自我成为一个思维实体（substantia cogitans），成为一个被分离出来的人的思维或心灵（mens sive animus），并成为按照因果原则进行推理的一个开端环节。”

❷ 参见Norman Malcolm, “Descartes's Proof that His Essence is Thinking,” in *Descartes: A Collection of Critical Essays*, pp. 312-337。

❸ 参见 *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, pp. 161-180。事实上这两个步骤都无法从我思故我在之中推论出来。

我们本章的讨论息息相关，在此我们也遵循这两种定义来论述我思实体化的必要性。

1. 杂多知觉的思想载体

与胡塞尔现象学不同，笛卡尔在探寻自我意识的道路上一开始就已经预示了实体化的结局。看似是对纯粹意识的还原，但笛卡尔真正关切的是传统形而上学的问题：究竟是否有东西在是着/存在着？是着/存在着的是什么？而“sum”和“existo”是这一探索的奠基形态，亦即我“存在着/是着”。这种存在者层面的探索一开始就将自我意识看作一个“事物”（res），而“事物”正是实体的最初形态。从胡塞尔现象学的角度来说，我思的实体化的确是还原不够彻底的表现，但对笛卡尔来说，却是他构造形而上学的开端，只有这一开端随后才能奠定物理学的基础。

因此，笛卡尔对他所发现的原初自我意识现象很快就进行了收拢。在对我思的定义中，笛卡尔并没有将“我”与“思”完全等同起来，而是将“我”理解为“思着的事物”（res cogitans）。显然，笛卡尔在一开始就预备着将“我”进一步实体化。从这个意义上说，笛卡尔并没有真正进行过现象学的还原工作，在他以某种类似的方式还原出纯粹意识这一无前提的实事本身时，他也先验地为其赋予了第一人称的所有者，这个所有者也始终作为一个“事物”实存着。不消说，“事物”本身正是某种自然态度下的设定活动，并不是真正的还原。“事物”就是“实体”的预先表达。笛卡尔在意的是究竟什么东西真实地存在着，实存着，普遍怀疑活动也并非悬置，而是包含对世界的某种否定性的特定执态，意在从形而上学中逼问出首先存在的东西。

当然，这种预备性的工作还不至于将我思的实体化改造成独断

论的设定，笛卡尔在这一过程中遵循了实体第一定义的思路，亦即首先对各种杂多的知觉属性和样式进行描述，继而通过它们发现作为载体的实体。笛卡尔先后排除了逻辑定义、身体、灵魂的自然属性等未经还原的设定，并发现我是思着的事物，以及在进行怀疑、理解、肯定与否定等杂多意识活动的事物。在本章第一节中，我们曾讨论过《规则》中独一认识能力的两个任务，它们分别演化成为《沉思集》对我思的这两个定义。笛卡尔既要保持我思两种定义的差异性，同时还要统一两者，根源就在于笛卡尔既要在排除了独断设定之后描述和呈现杂多的知觉活动，它们的属我性无法撤销，无法怀疑，同时还要为这些知觉活动之所以始终属于我，是“我的”活动寻找奠基。

在“反驳与答辩”的部分，笛卡尔明确指出，“我的”各种意识活动均属于“思想的杂多样式”，而不是实体，实体在严格意义上只能是思着的事物。（AT VII 177，CSM II 125）这就遵照了实体的第一定义，即通过对我而言不可怀疑的知觉属性与样式而设定它们所归属的实体。这一点在《哲学原理》中得到了详细展开，笛卡尔采取了实体、专有特性、属性、性质和样式的多层结构统一了两个层次的我思，同时也统一了物体，这种形而上学结构对斯宾诺莎的《伦理学》写作产生了深刻影响。简言之，对于我思来说，我思的“我”，也即作为一个“事物”的我，是实体，其主要的属性是思，思的各种具体活动如理解、想象、意愿、感觉等，则是样式。（AT VIIIA 24-25，CSM I 210）而其中作为理智活动的“领会”和作为意志活动的“意愿”，则是思最主要的两个样式。（AT VIIIA 17，CSM I 204）进一步细究起来，意志虽然能够发起怀疑活动并用来证成我思，但只有理智才最有资格刻画我思

的本质。[1]

不难看出，通过构造这一多层结构，笛卡尔既确保了“支点”的原初统一性（作为实体的我），同时确保了各种认识能力及认识活动的统一性（作为属性的思），也使各个认识活动得以保持自身的具体特殊功能（作为样式的各类思）。而且更为关键的是，在这一结构中，笛卡尔排除了偶性的地位。显然我们可以看到，《规则》中的独一能力及其各种具体能力，只对应于这里的属性和样式，却缺乏更为本原性的“我”。为了能够寻找到更为原初的不可怀疑的支点，笛卡尔意识到仅仅凭借着独一能力，远不足以支撑心灵各类活动的整体性。而这一工作只有借由自我意识的现身及其实体化才能最终完成。

2. 独立实存的思想实体

在这里我们不能用胡塞尔现象学的标准来衡量笛卡尔的全部努力。虽然两位哲学家之间有深厚的亲缘关系，但有一个根本差异却

---

[1] 参见Marleen Rozemond, “The Role of the Intellect in Descartes's Case for the Incorporeity of the Mind,” in *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, pp. 97-114; “The Nature of the Mind,” in *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations*, ed. Stephen Gaukroger, Malden: Blackwell Publishing Ltd., 2006, pp. 48-66。这两篇文章充分讨论了理智在塑造心灵本性时所发挥的核心作用。约翰·卡里耶罗（John P. Carriero）则通过对比笛卡尔与阿奎那以及亚里士多德传统，指出笛卡尔在利用理智能力建构自身知识方面，有意脱离且批判了阿奎那与亚里士多德传统，并明确将理智看作一种在灵魂中独立的、特殊的能力，参见John P. Carriero, “The Second Meditation and the Essence of the Mind,” in *Essays on Descartes' Meditations*, pp. 199-222。关于笛卡尔的心灵理论以及17世纪哲学对经院传统的总体批判，参见Desmond M. Clarke, *Descartes's Theory of Mind*, Oxford: Clarendon Press, 2003, pp. 16-44。当然，感觉等能力在蜡块的例子中也发挥了相应的作用，参见Jean-Marie Beyssade, “L'analyse du morceau de cire. Contribution à l'étude des degrés du sens dans la *Seconde Méditation*,” in *Descartes au fil de l'ordre*, pp. 55-68。不过只有理智才能真正地“看到”蜡块的本质。也因此，笛卡尔断然否认身心之间的同一性，哪怕在具身性状态之中，两者也不能完全视为同一个东西，而只是结为一体，参见Michael Hooker, “Descartes's Denial of Mind-Body Identity,” in *Descartes: Critical and Interpretive Essays*, pp. 171-185。

是无法抹掉的：胡塞尔毕生都是一位现象学家，而非自然科学家，在《危机》之中胡塞尔特别批判了构造世界的数学化方式造成的欧洲科学危机，在这个意义上伽利略成为论战对象、而非笛卡尔。[1]毕竟笛卡尔同样经历着类似的欧洲科学危机，并且比伽利略更为深刻地意识到对数学和自然科学进行更为原初的奠基活动是应对这场危机的关键。但即便如此，笛卡尔的最终目的却和伽利略一样，均服务于通过数学化的物理学理论来构造科学世界。因此，心物的实体二元论正是笛卡尔试图达到的形而上学目的。这一二元论既能够确保我思的非还原性，使其优先于数学和物理学的构造从而成为先天科学最为明见的来源，同时又确保物质性事物不会成为唯我论的内在化牺牲品，而是具有独立的实在性。而物质性事物的本质并不能将自身构建为独立的实体，因为它的本质并不包含实在界中的实存，而是隶属于思想的范围，无法完全摆脱我思的显现与构造，只有通过实存性，才能真正将心与物独立地区别开来。心物的实体化就是这一区分工作的最佳表达。

因此，笛卡尔并不认为哲学活动是需要持续终生的事业。他研究第一哲学是为了人们不必再研究第一哲学："（为了形成真理的知识）我们只能够（从这些意见中）解放（liberari）出来，在生命中的这一刻（semel in vitâ），我们要努力去怀疑所有我们发现包含着哪怕最微小不确定嫌疑的东西。"（AT VIIIA 5，CSM I 193）形而上学建构的前提在于对日常生活形成摧毁作用的普遍怀疑，因而一生之中只需要一次怀疑就足够建立形而上学的确定性，不必再进行过多的投入和漫长的讨论。[2]只要有这一次一劳永逸的奠基，我们就可以

---

[1] 参见《欧洲科学的危机与超越论的现象学》，第35—80页。

[2] 参见李猛：《"一生一次"：笛卡尔与现代形而上学的"新计划"》，载《哲学研究》2021年第12期，第90—100页。

把真正的精力投入到自然科学的研究工作之中去，而非像胡塞尔那样一生都沉湎于对意识结构及其发生现象的全面研究，并多次发生思想转向，不断重新锚定研究工作的出发点。笛卡尔对于我思的还原工作不需要对意识现象进行全面的具体研究，而需要一锤定音的永久奠基。他不会停留在对纯粹原初自我意识结构的描述和显现中，而是必须营造自我意识与外部物质世界的对立关系，并且能够立足于自我意识这一支点，为其新物理学提供绝不可怀疑的确定性，从而顺利展开自然科学的研究。为了达到这种一次性迅速获得的确定性，将我思进行实体化是极为有效的方式。

通过这两种角度的我思实体化，笛卡尔将《规则》中对世界的移基活动发展到了新的高度。唯有实体，才能在形而上学上真正实现自身奠基，才能为一切心灵活动及其对象提供确定的基础，提供无前提性的保障。我思是一切明见性的“元”明见性，是其他明见性的先验条件，也是形而上学中最为彻底的世界移基活动。从此，实存的物质世界与内在明见的我思，成为形而上学意义上相互独立的不同世界。在永恒真理的上帝之后，我思的出场，将世界的移基推向了新的高度。

第四节　上帝观念的明见化与实体化

我们不能谈论上帝的本质，但却可以谈论上帝的实体化。仅此一点，也说明了本质与实体的含义区别。如果说无限存在者、最完满的存在、总体动力因、自因等一系列对上帝的诸多规定未必相互包含彼此的含义，但它们无一例外都可以表现为不可耗竭的力。正

是这不可耗竭的力，使上帝在实存中成为完全独立的唯一存在，从而保证了上帝作为实体的地位。

除了树立自我意识作为本原性开端之外，上帝及其创造和维持活动也是为自然世界进行奠基的另一开端。无论是永恒真理学说还是自然律，都是上帝对物质性事物的本质与运动规律的规定。不过具体说到上帝在笛卡尔哲学中的出场，在本书目前的论述范围之中共有三种不同方式：

第一，永恒真理学说中的上帝出场。在这一出场中，上帝是作为绝对的超越者而直接现身的。笛卡尔在书信中并没有给予这一出场太多铺垫，而是径直宣告了上帝的创造。

第二，笛卡尔在《论世界》中通过想象能力来引入上帝创造物质的过程，而在上帝维持物质的运动时，想象能力则被大幅弱化。不过总体来说，《论世界》中心灵的认识能力与上帝大体上形成了协作的关系，尽管富有张力，但上帝创造的出场的确是以对新世界的想象为前奏的。

第三，《谈谈方法》《沉思集》中通过观念学说而发现上帝。

如本章第一节所述，第一种出场方式的最大问题即在于它过于突兀，以至于并没有和我思的明见性与无前提性形成衔接关系。第二种出场方式则一方面受限于《论世界》的主题，即对物质世界进行规划和想象，从而不得不跟从想象而现身；另一方面上帝何以维持物质运动的不变性，笛卡尔没有给出充足的理由和论述。总结来说，为了缓解这些问题造成的困难，笛卡尔需要完成的任务有三：首先，能够巩固自《规则》以来对内在明见性的依赖；其次，同时使上帝在心灵的明见性中保持其超越性，而不会沦为人类构造想象世界的工具与产物；最后，上帝的实存及其超越性并不依赖信仰，我们可以通过哲学的方式进行证明。

从《沉思集》第三沉思中上帝出场的方式来说，笛卡尔在这三个具有张力关系的任务之间做出了艰难的平衡：首先，为了延续知觉的秩序相对于事物实际秩序的优先性，笛卡尔无法直接从上帝开始建构独断论式的形而上学，而必须以自我对其自身意识的彻底明见性为开始。因此，我思的自我证成并没有依赖上帝，而上帝因其绝对的超越性，完全溢出了人类认识能力的界限。因此，笛卡尔通过大幅度提升观念学说的基础性功能，在我思和对上帝的发现之间构造起了中介。不但满足了明见性的要求，同时还不至于使上帝被心灵的认识能力完全束缚。其次，第三沉思中的上帝虽然被定义为实体，但其本质却无限且不可理解，这保留了永恒真理学说中的上帝超越性。上帝并非人类心灵的构造和外化结果，相反还成为人类认识活动的担保者。最后，形而上学对上帝的发现并不依赖于启示信仰，笛卡尔多次使用不同的“证明”来确证上帝的实存，这些证明完全是在自然之光的明见性保证之下而完成的。

毋庸置疑，第三沉思的复杂性，即在于它是对《规则》、永恒真理学说、《论世界》与我思学说等一系列不同甚至矛盾的努力所进行的高度平衡，而非只是为了证明上帝的实存。不过值得注意的是，在《谈谈方法》中，笛卡尔第一次系统表达他的形而上学构思时，却并没有将上帝确立为实体。《谈谈方法》里“实体”一共出现过两次。第一次是用来定义我思：“由此我知道了我是一个实体（une substance），其整个本质或本性仅仅只是思，而它并不需要任何位置，也不依赖于任何物质性事物而存在。”（AT VI 33，CSM I 127）第二次是在提及宇宙天体时，笛卡尔提出了他对于天体和星球的“实体、处所、运动和多样性质”的观点。（AT VI 43，CSM I 133）显然实体在《谈谈方法》时期只用于规定我思与物体。由于第二次使用并不是在严格意义上进行，所以实体在精确意义上只规

定我思。[1]

相反，《沉思集》第三沉思对上帝的两次系统规定，都与实体有关。第一次上帝还未作为实体登场，而是作为无限者超越了有限实体的对象实在性而出现："（上帝的观念）当然在其自身中要拥有比那展现（exhibentur）有限实体的观念更多的对象实在性（realitatis objectivae）。"（AT VII 40，CSM II 28）如果说此时我思的观念结构里所发现的上帝，还只是依托于与有限实体的实在性关系，那么在经过实存证明之后的第二次正式登场时，笛卡尔则明确称上帝为"实体"了："对'上帝'这个名称，我所理解的是一个实体（substantiam），即他是无限的……"（AT VII 45，CSM II 31）除了《沉思集》，在其他各时期著作与书信中，笛卡尔很少称上帝为"实体"，但却始终将我思理解为实体，而广延物则成为另一个实体，并随着我思的实体化而确定下来。

不过正如马里翁所言，用"实体"来定义上帝本身在神学传统中是有争议的，毕竟它使上帝被规定在形而上学系统之内，而且还暗示了上帝拥有一些具有可变性的属性甚至偶性。[2]笛卡尔注意到了这一问题，故而才会不断强调上帝的无限性和不可理解性。上帝绝不会被传统形而上学的实体概念所具有的载体、主词、"是什么"等含义所束缚，毕竟笛卡尔对实体的两重主要定义，都避开了这些传统含义，这也为上帝的超越性留下了空间。上帝不但没有任何偶性，也不会被束缚在主词的位置上，而是先于一切可理解秩序的发生。

我们会在第8章详细讨论这一问题。眼下需要指出，正是出于形而上学的奠基需要，上帝才在《沉思集》这本形而上学著作中

---

[1] 事实上在写作《谈谈方法》时期，笛卡尔在第一哲学的意义上所使用的"实体"，无论在公开发表的作品还是书信中，基本都用来指称灵魂或我思。

[2] *Sur le prisme métaphysique de Descarte*, pp. 230-246.

获得了充分的实体化。鉴于实体的第三种定义不涉及上帝，我们也只通过实体的前两种定义来论述上帝的实体化问题。

1. “逆向的显现”：杂多知觉的超越性载体

笛卡尔在维护上帝超越性的同时，还需要将其与我思秩序的明见性进行接引和衔接。显然上帝本质的独立性已通过永恒真理学说彻底展现出来，而他的神圣本质因其不可理解，不可把握，从而根本上完全逾越了任何明见性的秩序。笛卡尔上帝学说的这一特征，在现象学运动中成为所谓“神学转向”检讨胡塞尔主体性哲学的重要理论资源。上帝的本质绝不能明见化，否则上帝一定会陷入心灵所明见的理性秩序的限定和束缚之中，从而无法成为这一秩序的前提。但上帝又不能完全失控，否则我们又无法获得世界秩序的确定性与不变性，所以我们能够明见地把握的，正是上帝的实存。

这就是笛卡尔要进行上帝实存证明的原因。所谓证明，绝不是任何意义上的逻辑推演和机械降神，而是完全遵从我思的内在明见性而展开的。早在1630年笛卡尔就曾对麦尔塞纳说道：“……我发现，能够证明形而上学真理的方式，要比几何学证明更为明见（evidente）。”（AT I 144，CSMK 22）只不过在笛卡尔看来，大多数人受自然态度的限制，无法从事脱离感受性质的抽象思考。而在有抽象能力的人之中，相比于仍然依赖于想象能力的数学来说，完全脱离了感觉和想象的形而上学思考更为困难，因此真正的明见性并非人人易得：“在这个世界中可以肯定的是，适合（apti）做形而上学研究的人没有适合做几何学研究的人多。”（AT VII 4，CSM II 5）通过观念学说的铺垫，笛卡尔为上帝实存的证明最大限度地建构了明见的起点，毕竟观念就是“所有既定思想的形式，所有使我意识到思想的直接知觉的形式”。（AT VII 113，CSM II 160-161）

与柏拉图的理念不同，观念不但建立在主体性转向的前提之上，从而成为一种我思的内在性形式，而且它的范围远比理念广泛得多。所有一切我们所直接知觉到的东西，都在我们的思想中拥有形式，而这一形式就是观念。这就意味着在范围上，观念和思想是一样的，只不过观念是思想得以被我们所思想的形式。但这里的“形式”并不是亚里士多德意义上规定了一个事物之所是的形式，而是一切意识对象在意识活动中得以呈现的方式、形态与活动。同时，观念形式也脱离了可感的“形象”，它首先是一种可思的意义，而非身体器官发声形成的言词：“当理解着我所说的东西时，没有什么（我所理解的东西）能够表达成言词，这一事实就确定了这一点，即我在自己之内拥有这些言词所意味（significatur）的东西的观念。我并不是仅仅把在想象（phantasia）中描绘的形象（imagines）称为‘观念’。事实上就这些形象处于物体性的想象，亦即在大脑（cerebri）的某个部分中进行描绘而言，我并不称它们为‘观念’。我只就它们转向（conversam）大脑的这一部分时，能为心灵提供形式（informant）而言（称它们为‘观念’）。”（AT VII 160-161，CSM II 113）笛卡尔意在对观念与机械论作用所形成的可感形象进行区分。尽管我们有关于外在可感物体、内在意识活动，甚至感受内容的观念，但观念的意义并不在于它们的可感质料性（比如我们对冷热的具体感受），而在于这些对象通过观念成为有意义的呈现，并且成为我思的内在对象。

显然，这就是为什么上帝观念具有明见性的根源。因为观念不是单纯的感性呈现，不是处于自然态度和日常生活中的任意对象，它奠基于我思的内在意义结构之中。只有在首先奠定了我思的内在独立性与对自身的绝对明见性之后，才能为“我的”思想赋予可思形式。心物的实在分别，是形成观念的前提。正是在这个意义上的

上帝观念，才是我思的对象。

然而明见性的前提又是什么？这一明见性既无法从上帝中获得，因其完全超出了受造秩序，也无法从经验实存的世界中获得，因其已被我思所排除，故而只有通过我思才能显现。然而《规则》中单薄的心灵概念根本无力承担这一任务。如前所述，心灵概念缺乏指向自身的特性，从而无法构造起意识对其自身的意识结构。笛卡尔只能用“我思”这一全新的概念来呈现自我意识的内在认识。心灵对一切事物认识的前提在于明见的显现，而明见的显现又依赖于“我”对“我”的明见。我意识到了我的这一明见性，是绝对无法动摇的明见性，是任何恶魔假设和全能上帝都无法剥夺的支点。

正因如此，以第一人称视角出现的我思，将《规则》中的心灵秩序进行第一哲学提升，成为使上帝得以出场的基本前提。如果颠倒这一秩序，那么笛卡尔的永恒真理学说与自然律学说又会退回中世纪哲学的常见套路，最终不得不依赖于启示神学。

不过即便上帝的出场有赖于我思的观念活动，上帝观念与其他观念的最大差别在于，我在上帝观念中所知觉到的尽管也是清楚、分明的真实性，但与此同时我也知觉到了自身的有限性。不但上帝的无限性是我无从把握的，而且他的完满性也多到难以计数，超出了我的理解限度。也就是说，这是一种凭借着我自身的能力无法完成的超越化活动。尽管我的有限知觉能力显现出无限性的观念，但与此同时又显现出这一有限的能力不可能完全显现上帝。

这是一种“逆向的显现”。正是这种“逆向的显现”既确保了它是一种显现活动，上帝并不拒绝我们对他的理解，甚至使这一理解得以可能，并且成真，但另一方面，我们所理解到的又是我们理解能力的有限边界。也正是在这个意义上，它才成为我的心灵所拥有的所有观念中“最真实、最清楚，也最分明”（maxime vera,

& maxime clara & distincta）的观念。（AT VII 46，CSM II 32）这里的“最”（maxime）所表达的含义正是上帝的绝对殊异性与超越性，“最”和其他观念的清楚、分明性之间，并不是量的差异性，而是本质的相异性。正因如此，我们根本无法承载我们对于上帝的本性及其属性的知觉，上帝之所以必须成为实体，是因为对他的所有知觉都必须在无限的载体中才能获得统一的基础。而心物作为有限实体，不可能完成这一任务。[1]

2. 最独立的实存者

这也就意味着，与永恒真理学说始终保留超越性不同，《沉思集》中的上帝更像是在迁就从我思展开的形而上学奠基秩序，从而以实体的方式成为我思的另一奠基者。上帝屈尊成为实体并进而被形而上学化，从根本上服从于笛卡尔从《论世界》以来的基本思路，即对超越性上帝进行牵制和驯服。我们可以简要把这一过程总结如下：

第一步：《规则》中没有上帝、我思与形而上学，以纯粹理智的直观为奠基，以理智化的想象能力奠基于简单自然来构造经验世界的先天秩序。

第二步：因这一计划的失败，导致绝对激进和超越的上帝现

---

[1] 当然这也涉及一个问题，即在我思、上帝和其他真理的认识中，清楚、分明的标准是否具有同样的含义，这一标准是否总是能够天然包含不可怀疑性，参见E. J. Ashworth, "Descartes' Theory Of Clear And Distinct Ideas," in *Cartesian Studies*, pp. 89-105。在我们看来，如果更为细致地考察，清楚、分明作为真的标准在这三类事物中的证成方式及其具体含义并不完全相同，尽管在形式上具有相同的特征。比如在我思作为清楚、分明的真理时，这一标准所包含的亲身性和内在体验的特征，是其他两类清楚、分明的真理所不具备的。而上帝作为清楚、分明的观念，同时又包含着上帝本质的不可理解性，这两者之间的张力关系又是其他两类真理并不具备的。

身，以完全超越心灵中一切理性秩序的方式为理性秩序奠基。永恒真理学说中的上帝拥有全然的自由和全能，不受任何形而上学系统的束缚。

第三步：超越性上帝必须实质性进入第一步的未尽计划，实现世界奠基的目的。因此《论世界》通过《规则》中的想象能力，协同上帝进行新世界的创造。然而第二步中上帝的绝对自由亟待规范化，同时如何保证上帝及其受造秩序的不变性也需要进一步澄清。

第四步：为了缓解以上张力关系，笛卡尔不得不放弃以想象的方式引入上帝的做法，转而退入纯粹理智的明见性作为一切存在者得以显现的开端。为了避免再度落入第一步的失败，又不得不通过形而上学的方式构建实体性秩序。

毫无疑问，如果《谈谈方法》只是第四步工作的预备，那么《沉思集》才是这一工作的真正完成。既然实体是指我们所知觉的一切属性的终极载体，并且是在实存上彻底独立的存在者，那么只有上帝才是最严格意义上的实体。只有通过这一定义，笛卡尔才能真正让上帝摆脱《论世界》第6章中的想象性构造，变成世界及其规律真正的奠基者。这就是笛卡尔要把实体的定义与实存性紧密结合的重要原因之一，即彻底塑造起上帝绝不依赖于任何心灵秩序和世界秩序的超越性和独立性。如果上帝只是本质上独立，而实存上却不独立，且不说会导致上帝的本质与实存不统一从而走向分裂，更会导致我们只能以观念的方式对他的本质有所了解，却无法在实存意义上将上帝看作世界的奠基者。如果上帝本质上不独立并依赖于我思的观念，但实存上却独立存在，又会导致上帝和我思各自的本质无法完全区分开来。

如果将实体与一个事物的“是什么”过多牵连，那么神圣实体就难以落入人类的理性秩序之中，毕竟我们完全无法理解上帝的

“是什么”。而作为实体的物体，就无法在上帝的保证之下与我思的认识秩序形成实在的分别。为了通过实体学说来构造上帝绝对的独立性和超越性，并在此前提下将心物实在地分别开来，笛卡尔所借助的实体概念避开了本质性的“是什么”，而直接与实存含义挂钩。这就使上帝的实体化可以在对上帝实存的证明中树立起来，同时也可以使笛卡尔得以对外物的实存进行普遍怀疑，从而构造出心物各自的实体化奠基。

相较上帝的本质，笛卡尔更为关心的是上帝实存的独立性，因为如若不能保证上帝的实存彻底独立于我思与世界，则物理学对经验实存世界的构造就缺乏实在中的保证者。

至此我们看到，在实体的两种定义中，上帝都必须成为实体。另外值得一提的是，相比于《谈谈方法》,《沉思集》对上帝出场的描述除了使用实体这一第一哲学术语之外，还有一个重要的调整。《谈谈方法》中笛卡尔引入上帝是通过完满性：“只还剩下一种方式，即这个观念是通过比我真正更完满的一个本性（une nature）而置入我之中的，而且一切我能够拥有的某个观念的完满性，这一本性都能在其自身中拥有，一言以蔽之，这就是上帝。”（AT VI 34，CSM I 128）与此不同的是，尽管《沉思集》第三沉思中同样也涉及对上帝完满性的描述，但上帝的出场却是以相对于有限实体而言的无限性而现身的。

可以说，《沉思集》中的上帝出场相比于《谈谈方法》，一方面通过实体学说而将上帝形而上学化，从而使上帝与我思及其世界所依赖的理性秩序更为紧密；另一方面则通过无限化的现身方式，奠定了对形而上学理性秩序的绝对超越性。因此，《沉思集》在上帝的奠基性与离基性两个方面都进行了加深。这两个缺一不可的面

向，最终构成了第三沉思中对上帝的核心刻画：无限实体。这一看似矛盾的上帝形象已清楚表明了笛卡尔对这一张力关系的苦心维持。

不过无论笛卡尔为我思与上帝的实体化倾注了多少复杂的用意，它们都服务于为自然世界奠基这一核心使命。然而正是在这一问题上，我们却发现了物自体设定的挑战。

第五节　物自体问题的解决：物质的实体化

导论曾经强调过，笛卡尔对世界的奠基方式是以拒绝世界作为前提的。古代形而上学通过超感性的本质来规定现象世界的思路，并没有以彻底牺牲和拒绝这一世界为代价，两者之间并没有出现相互区隔的不相似性。笛卡尔在将物质性事物的本质当作我们思想中的存在时，并不包含它们在外部世界之中的实存。无论是《规则》中心灵的直观明见性，还是简单自然的构造，都无法真正显现自然世界的实存性和世界经验的先天合规则性。本书第4章曾经揭示过，笛卡尔已经在《规则》中形成了物自体的设定，但他又拒绝这一设定，试图赢得世界的实存性与现实性。

这种悖论般的任务，极为突出地体现在物质性事物的本质与实存的分裂上。一方面，我们在思想的范围内沉思着物质性事物的本质，将其规定为广延；但另一方面广延又无法涵盖物质性事物的实际实存。因此，第五、第六沉思不得不分别处理物质性事物的本质与实存，并采取了纯粹的我思与身心结合体这两个相互并列的原初概念作为出发点。然而身心结合体不能等同于我思，这就意味着从物质性事物的本质中推不出它的实存。解决物自体的挑战，正是笛

卡尔需要将物质性事物当成一个独立实体的根本原因。除此之外，实体概念也能够保证作为总体的物质是守恒的。[9]

如第四节一样，我们在本节中也依照于实体的两种定义来揭示物质性事物实体化的过程。

1. 杂多知觉的物质性载体

尽管在更多的地方，笛卡尔对实体的理解以第二种定义为准，但保留了第一种定义，才能描述发现实体的过程。实体的出现不是独断的设定结果，而是发生于最初阶的知觉活动向着高阶本体的演进，以及可感的、可直接意识到的事实转向非直接的、抽象设定的过渡之中。从普遍怀疑开始，笛卡尔就撤销了对物质性事物实存的信念，并对其本质进行了暂时的怀疑，从而将哲学思考的出发点回撤人对于我的心灵而言直接呈现的知觉活动，实体的出现也必须遵照这一过程。正如在第二沉思中确立的我思，直到第三沉思才认定为实体，物质性事物的实体化在第六沉思中同样如此。各种知觉并非散乱无序的材料，而总是通过某个主要属性，并依赖于某个“事物”（res）才能实存，这个“东西”就是实体。

以第二沉思中的蜡块为例。如果说我们用理智所把握的蜡块的本质是广延，那么依附于蜡块的实存而显现在我感受之中的颜色、香气等则被判定为不真实的东西。其次，即便我们承认这些在理智看来不真实的属性与样式，它们也只是在我的知觉活动中呈现出来的。更何况我们所感受到的，和刺激感受的物体运动之间并没有任

---

[9] “从一般意义上来考量物体，它是实体，因此绝不会消逝（perire）。”（AT VII 14, CSM II 10）参见Desmond M. Clarke, “Descartes' Proof of the Existence of Matter,” in *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations*, pp. 160-178。克拉克同时指出，《沉思集》的主题是我们的灵魂与上帝，所以对物质以及物体的论证要弱于、低于这两个主题。

何相似性，又如何借此断定我们的杂多知觉就一定在思想之外拥有实存的载体？

对于第一个问题，笛卡尔借助于上帝的保证以及“自然的教导”，确保了这些在纯粹理智的意义上并不真实的东西，却在感觉中具有清楚、活泼的真实存在。在这里，“真”的含义已经发生了变化，它不再是对某物本质的理智把握，而是对知觉所呈现的结果进行肯定和接纳。只要是在我们的知觉中出现的活动与对象，无论是感觉、想象，还是理智，都在自身的意义中具有非本质的真实性。对于第二个问题，则依赖于我思的被动性。这些非本质的感受性质与内容之所以必须诉诸另一实体，是因为它们既不是纯粹理智及其想象能力主动建构的结果，也不是意志所意愿的产物，而是既无法理智地理解，也无法用意愿控制的被动性感受。这就说明这些杂多知觉的具体内容尽管是在我思之中呈现的，但它们的来源却并不在我思之中。正是这种具身性的我思在物体刺激之下呈现的被动性，揭示了杂多知觉在思想之外的载体。这就是说，我们即便承认感觉活动本身具有内在的构造性（比如形成香味和红色），但使这一构造得以开启的来源，必定不是我思。

2. 独立于我思的物质性实存

如果只是遵循上述定义，那么我们也同样可以将这个感觉活动的被动性来源设定为物自体。我们所能认识的，只是在主体性的认识能力及其构造范围内的对象，而这另一个来源则超出了知识的范围，尽管它存在着，但却并不能产生任何有效知识。

为了避免第一定义暗含物自体设定的结局，并重新滑入《规则》的失败，笛卡尔必须维持住物质性事物乃至外部世界的实在性。在“反驳与答辩”中，笛卡尔通过对比实体与偶性的区别，明

确指出了实体与实在性的关系："没有哪个实体会在与其偶性的相像（instar）中得到领会的，它也无法从偶性中获得它的实在性（realitatem）。相反，哲学家们都在实体的相像中领会偶性，因为他们经常说偶性是'实在的'（realia）。不过并没有任何实在性（亦即没有任何除了样式之外的存在物）能够归给偶性，除非实在性是从实体的观念中获得的。"（AT VII 364，CSM II 251）在这一论述中，只有实体才能提供一个事物的实在性（realitas），偶性则是依附于实体的非实在存在，物质性事物同理。只有把物质性事物视为一个实体，才能构造心与物的真实分别，并且保证物质性事物也是一个能够"在其自身中"实存的实在之物。也正是心物的实体性分别，才确保了物质性事物作为独立的实存物，并不是内在于我们思想之中的观念对象，才能避免滑入物自体的设定之中。因此，笛卡尔将实体理解为在实存中独立的东西，正与他试图避免物自体设定的努力密切相关。物质性事物的本质无法独立于我思，但它的实存却借助实体化而获得了独立性。因此，实体学说有效解决了《规则》中简单自然缺乏世界实存性的缺陷，避免了世界奠基再度失败的危机。借助实体学说，笛卡尔在我思的前提下，牢牢确立了知识对象的实在性来源，并将这一来源也同时纳入了人类知识的有效范围。

至此，我们已澄清了物质性事物如何在上述两种定义中得到实体化。在笛卡尔最初构思形而上学时，他曾对麦尔塞纳表述过自己的工作计划："也许有天我会完成一个形而上学的小论著，我是在弗里斯兰时开始这项工作的，它的要点在于证明上帝的实存，以及当我们的灵魂与身体分离开来时我们灵魂的实存，由此灵魂就是不朽的。"（AT I 182，CSMK 29）在这一构思中，这本后来演变为《沉思集》的形而上学著作，将要探讨的核心问题正是上帝和灵魂

的实存问题。笛卡尔并没有提到物质性事物的实存，然而《规则》失败的重要原因正是无法收纳物质性事物的实存。在对这一失败的检讨中，他掉转了方向，首先瞄准了上帝与灵魂的实存。这也同时说明，上帝与灵魂构成了形而上学中物质性事物现身的前提。

证实上帝与灵魂的实存，是为了回答形而上学的基本问题，即究竟什么存在着。不过这一问题的最终解决，却又要依赖于对“什么”，也即本质的回答，实体就承担着主词或基底的“存在/是”的“什么”。然而笛卡尔却将实体的基础移向了实存性。我思和上帝的实存被证实后，两者立刻成为支撑形而上学的两个实体。笛卡尔虽然借用了实体学说来为形而上学的奠基服务，但这一奠基却因为淡化了本质的“是什么”这一传统含义，从而更侧重于确证上帝与心物在实存意义上的独立性。正是在这一点上，灵魂的外部自然世界，在自身中只获得了被普遍怀疑所排除的实存，而其本质却离散入上帝和我思各自的奠基活动之中，从而完全丧失了在其自身实存中的本质奠基，物理学终究仍然是一种“超”物理学（Metaphysics），而笛卡尔的形而上学著作也因之被冠以“第一哲学”的名称，“第一”确保了形而上学相对于物理学的优先性和奠基性。

笛卡尔在《沉思集》中这样总结了物质性事物实存的论证：“我认为这些（对物质性事物实存的）论证的极大用处并不是为了证明它们所证明的东西，即不是这个世界是真实存在的（revera esse），人类拥有身体等类似的东西，没有哪个心灵清醒的人会严肃地怀疑这些东西。而是在于在考量这些论证时，认识到它们并没有比那些使我们达到对我们心灵和上帝认识的论证更坚实（firmas），更透明（perspicuas）。它们（对心灵和上帝的认识）是对人类心灵（ingenio）而言所可能认识的一切东西中最确定、最明见的（certissimae et evidentissimae）。这就是我在这些沉思中给我自己提

出来要去证明的东西。"（AT VII 15-16，CSM II 11）在《哲学原理》中他也表达了类似的意思："对思想的认识要比对任何物体性事物的认识更为优先，也更为确定（prius & certius）。因为我们已经知觉到了（我们的思想），而我们迄今还在怀疑其他东西。"（AT VIIIA 7，CSM I 195）这两处论述的核心含义是相同的，即对物质、物体的认识在形而上学之中屈居于对心灵乃至上帝的认识之后，这一区别并不只是论证顺序上的先后，而是在确定性、明见性方面有根本差异。对物质、物体的认识必须依赖于我思和上帝，反之绝不可行。[1]无论怎样描述物质世界，它的核心特征依旧是被心灵所把握的广延，由此笛卡尔建构了所谓"广延形而上学"。[2]

在晚年给伊丽莎白的书信中，笛卡尔曾再度指出形而上学与数学方法论的区别："形而上学思想锻炼纯粹理智（l'entendement pur），它使我们熟悉灵魂的概念；而对数学的研究则主要锻炼考量形状和运动的想象能力，使我们习惯于对物体形成非常分明的概念。"（AT III 692，CSMK 227）显然《沉思集》的奠基活动主要运用的是纯粹理智的能力，即非物体性的抽象思考能力。而这里的数学则是作为物理学方法论的数学，因此它依然依赖于《规则》的天赋能力，对可感事物及其变化进行理智化的想象构造，以便对有形体的可感事物能够进行理智的把握。不过无论是形而上学、数学、

---

[1] 也正是笛卡尔的这一主张招致了伽桑狄、霍布斯等人的猛烈批判。在他们看来，这种以内在自我意识为支点的自然世界构造，无法真正抵达对物体的认识。参见Jean-Luc Marion, "Hobbes et Descartes: l'étant comme corps," in *Hobbes, Descartes et la métaphysique*, ed. Dominique Weber, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2005, pp. 59-78。马里翁指出，相比于笛卡尔和斯宾诺莎对上帝优先性的依赖，霍布斯认为物理学才是真正具有优先性的科学。

[2] 参见C. G. Normore, "Descartes and the Metaphysics of Extension," in *A Companion to Descartes*, pp. 271-287。

还是物理学，都对感觉反映外部世界的真实性抱有不信任的态度。然而模糊而混乱的感觉恰恰是显现外部世界实存性的首要渠道，而这一渠道却难以支撑起构造形而上学的使命。

理智及其想象能力对感觉的不信任，致使物质性事物的实存不可能在这两种能力所支配的形而上学与数学中得到证实，而物质世界本质的“是什么”，又被我思和上帝的形而上学奠基所承担。那么除了第六沉思的感觉活动之外，第三沉思中的形式实在性概念是否可以揭示外物的实存呢？同样困难重重。笛卡尔对外物形式实在性的揭示依赖于它与心灵内部的对象实在性之间的因果关系，从而无法从物质性事物自身出发。

经过了普遍怀疑和我思确立之后的形而上学，对自然事物的思考已无法以其自身的形式、实体与本质为开端了。世界的移基，移除了这些形而上学奠基的自然基础。笛卡尔在第三沉思中的一段话揭示了这一局面：“关于我对物质性事物的观念中清楚和分明的东西，我似乎是可以从我对我自己的观念中借用（mutuari）过去的，也即实体、绵延、数目和任何这类观念。由于我认为石头是一个实体，或是一个能够在其自身地实存的东西，我也认为我自己是一个实体。当然，我把我自己领会为是一个思着的东西，而且没有广延，而我将石头领会为是一个有广延却不思的事物，所以这两个领会完全不同（diversitas），但它们看起来在实体这一根据（ratione）上是一致的。而且当我知觉到我现在实存着，并还记得我已实存了一些时间，而且我还拥有各种数得过来的思想。由此我获得了绵延和数目的观念，并可以把它们转化（transferre）给其他事物。而对于塑造（conflantur）物质性事物观念的其他所有东西，即广延、形状、位置和运动，它们并不是形式地包含于我之中，因为我只是一个思着的东西。但既然它们只不过是实体的一些样式，而我是一

个实体，看起来它们就能够卓越地（eminenter）包含在我之中。”（AT VII 44-45，CSM II 30-31）在这一段论述之后笛卡尔立刻转向对上帝观念及其实存的证明。显然在这里构成物质性事物的所有要素，无一例外都是从我思的横向类比或者在我思的观念中构造起来的。这就是为什么笛卡尔真正关心的主题是我思（灵魂）和上帝，而不是物质性事物，因为物质性事物所实存于其中的外部世界缺乏思想能力，与形而上学和数学天然具有断裂性。只有从首先树立的我思实体出发，我们才能对应地将之类比为实体。绵延和数目同样属于非形体性的要素，所以可以从思想中移植给外物，而广延等纯粹形体性的要素，也是通过数学的想象构造而形成的。关于物的本质及其属性、性质，整体上来源于我思的观念构造。

这就说明，不但《论世界》第1章所揭示的感知内容与外部事物的运动没有相似性，而且理智与想象也同样失去了与外部事物的相似关系。这是古代哲学并未遭遇过的激进的世界构想。面对这样一个不相似的“外部”世界，笛卡尔的形而上学“中介”只有通过实存着的我思与上帝这两条道路：它或者是第三沉思中开端于我思内在认识中的天赋观念学说，或者是第五沉思中直接开端于上帝的天赋观念学说。❶

因此，“不在世界之中”的我思与上帝，规定着同样不在世界之中的世界本质，这一本质也脱离了实存的世界，并将之推向心灵外部。世界的本质与实存之间缺乏紧密的形而上学关系。笛卡尔在转向形而上学研究之后，转而采取“本质”这一第一哲学术

---

❶ 所谓“天赋”不一定指它来源于上帝，笛卡尔在《沉思集》中首次刻画这一概念时，强调的是天赋观念来自我自己的本性（meâ naturâ, AT VII 38, CSM II 26），其次才涉及上帝在天赋观念中的创造和保证作用。参见Robert McRae, “Innate Ideas,” in *Cartesian Studies*, pp. 32-54。

语，说明完全依赖于心灵的认识秩序构造，并不能真正为这一世界提供奠基。在第6章我们所引用过的《论世界》中的论述，已经表明这一奠基势必需要借助于上帝来完成："上帝总是以同样的方式施动（agissant），并由此而总是在实体中产生同样的结果，在这一结果中，就像是通过偶性一样，存在着很多相异性（plusieurs diversitez）。"（AT XI 37-38，CSM I 93）作为永恒真理和自然律的作者，上帝规定了自然事物的本质及其不变性，而其经验结果的偶性特征，则依附于它们的本质。不但如此，笛卡尔早在上帝出场之前，就已经在第二沉思中通过蜡块的例子向我们表明物质性事物的本质首先是由纯粹理智把握。尽管蜡块的比喻是传统亚里士多德主义常用来解释形式与质料关系的例子，然而笛卡尔却把蜡块的形式及其实在性转化成我思中的对象实在性，把外部事物的"是什么"转化成纯粹由观念而构造的内在对象，从而完成了自然事物奠基的向内颠倒。

这就意味着在第一哲学的意义上，外部事物的实存性无论在我思还是上帝的创造中，都难以获得切实的承认与揭示，它的本质也无法隶属于外部事物自身。当然我们会在本书第四部分看到，笛卡尔通过经验的显现作用与非奠基化的方式揭示了世界的实存性，然而那已经超出了形而上学的奠基范围，并拥有自己独立的世界开端。这就说明，既然实体的定义是建立在实存基础上，而物质性事物的实存又与灵魂判然有别，并且不可通过形而上学的方式所把握，所证明，那么我们对它的形而上学理解就只有通过本质这一条道路，也即广延化的观念构造来达成。这一构造又来自上帝的创造性奠基保证及其维持作用，正是在我思与上帝的共同支配之下，物质性事物及其世界完全丧失了其自身的本质独立性，从而也无法在自身中赢得它的奠基。更重要的是，这一奠基尽管是由我思的观念

与上帝的创造各自分别完成，但物质性事物却与这两个奠基之间毫无相似性与模仿性。

这种通过主体性形而上学与创造论形而上学对世界的双向移基，恰恰是对世界自身奠基的取消和否定。在我思与上帝的平衡关系中，世界的本质奠基通过想象能力得到了构造，并被纯粹理智所把握，同时又根源自上帝的创造活动。笛卡尔宣称他的形而上学要为物理学及其研究对象提供基础，最终的落脚点正在于为物质性事物的本质奠基。而物质性事物实存性在形而上学奠基中的缺乏，又不得不首先通过实存的独立性来定义实体，继而为物质性事物在具身性感受中揭示的实存性进行实体化而予以弥补。而这一弥补，已经开始溢出形而上学奠基的边界。如果说前五个沉思尚在形而上学的建构范围之内，那么第六沉思中的世界实存性则拥有了身心结合体这一完全独立的开端。因此在严格意义上说，自然世界的奠基活动是通过我思与上帝的形而上学开端，并完全剥夺它在其自身中的本质而完成的。因此，为物理学提供基础，有赖于我思与上帝的奠基活动形成良性的平衡关系，并共同保证其本质的先验性与不变性。然而这一在世界之外所进行的移基性平衡却同时埋伏着更深层的破裂，它既体现为我思与上帝的双重离基、双重开端所形成的对抗关系，也体现为本质与实存之间弥漫于深处的不和谐。

第8章

我思与上帝的离基

在上一章中我们已经看到，由于我思与上帝对世界本质的争夺和移基活动，致使世界的实体化只有通过其实存才能真正获得独立性。这一争夺也意味着世界的本质开端并不在世界自身之中，而是离散入我思与上帝各自的移基活动里。笛卡尔试图为离散世界进行确定性奠基并赋予绝对开端的努力，最终却更加剧了世界本质的不独立性，从而使世界的根据与开端彻底离开了它自身。

不过为了详细分析这一问题，我们还需要对本质和实存的关系做出更集中的分析，而且更重要的是，正是由于自由意志的引入，这一双重的奠基活动发生了更为彻底的离基。不但如此，我思与上帝也在这一争夺之中相互拆解了彼此的根据，这使笛卡尔不得不最终借助上帝与世界的准一元化，以及我思与世界的经验融合这两条道路，来缓解双重奠基活动所产生的剧烈危机，而世界的开端也逐步暴露出它的无端性。

第一节　本质与实存的裂隙

尽管亚里士多德在讨论实体概念时，已经涉及后来的本质含义，不过正如第7章第二节所述，严格来说本质与实存概念的真正

确立是在阿维森纳的形而上学之中完成的。本质与实体的区别在于、亚里士多德对本质或“是其所是”的讨论最终依然形成了第一实体与第二实体的区别，但阿维森纳所理解的本质却完全保持无分别状态：“马性就只是马性。”马性既不是第一实体，也不是第二实体，无所谓这一个或类的区别。[1] 相比于本质，在现实中的实存则附属于本质的范畴，因此阿维森纳的立场也被视为“本质主义”，而神作为必然存在者，他的本质必然包含实存。这一区分在伊斯兰哲学中对事物（thing/shay'/res）和实存者（existent/mawjud/ens）的区分中有其根源，并在伊斯兰哲学、犹太哲学传入拉丁世界之后，成为这几个文明传统中形而上学的基本范畴。

与阿奎那的五路后天证明不同，笛卡尔在第五沉思中的上帝实存证明，大致上沿袭了本质主义的方法。这一思路从上帝的本质出发，认为他的实存必然属于其本质，他的本质也必然包含实存，故而上帝必然实存。在第一组反驳与答辩中，笛卡尔明确指出我们不能用对待其他事物的本质及其实存的方式来对待上帝：“首先，我们习惯于在其他所有事物中将实存与本质区分开来，我们就没有充分注意到相比起其他事物，在上帝中实存是极为紧密地属于本质。其次，我们没有把那属于一个事物真实且不变本质的东西，与仅仅通过理智的构造而归给它（本质）的东西区分开来。尽管我们充分注意到了上帝的实存属于其本质，但并没有因之得出上帝实存的结论，因为我们并不知道是否他的本质是不变且真实的，或仅仅是由我们制造（efficta）的。”（AT VII 116，CSM II 83）在这里笛卡尔检讨了为什么我们不容易证明上帝实存。比如第五、第六沉思，就是将物质性事物的本质与实存分开来进行处理的，这就很容易让我

---

[1] Avicenna, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, V-X, p. 228.

们忘记上帝的实存与本质绝不可分离。正是这一点使笛卡尔进一步区分了“必然实存”和“可能实存”（或“偶然实存”）：“为了移除这一困难的第一部分，必须区分可能实存与必然实存（existentiam possibilem & necessariam）。必须要注意，可能实存是包含在一切我们清楚、分明所理解的事物的概念或观念中的，但是绝不会包含必然实存，除非仅仅是在上帝观念中。”显然按照笛卡尔的论述，只有上帝的本质与实存是必然结合的，而其他所有事物，亦即一切受造事物的实存则不具有必然性，也就是说我们无法从受造事物的本质中必然推出它的实存。

伯尔曼正是根据这一段话对笛卡尔提出了疑问：“但这样（做出本质与实存的）区分是正确的吗？本质因此就优先于实存？并且上帝在创造事物中仅仅制造了实存？”伯尔曼的疑问在于，笛卡尔对于可能实存的论述，似乎暗示一切受造物的本质优先于它们的实存，并且两者可以分离。如果两者都是一同受造的，那就无法分离。如果可以分离，那么上帝所创造的就只有实存了，而受造物的本质将是非受造的。对此笛卡尔答复道：“我们在我们的思想中分离两者是正确的，因为我们能够构想（本质）而无需现实的实存，就像在冬天（构想）玫瑰；但它们并不能像是习惯性地区分那样被分离开来，因为本质并没有先于实存，既然实存只不过就是实存着的本质（essentia existens），因此一个并没有先于另一个，它们也并不是相异或者区分开来的（diversum aut distinctum）。”（AT VII 116，CSM II 83）为了确保受造物的本质和实存无法分离，笛卡尔在这里强调两者的分离只是我们用来思考的方式，比如我们可以在没有第六沉思证成外部世界实存的前提之下率先思考第五沉思物质性事物的本质。而在现实世界中两者同时存在，并且共同结合于现实事

物之中。[1]这就意味着并不存在超越于受造物之外而独立存在的超感性本质世界。我们可以推论出，受造物的本质和实存都只是可能的而非必然的，但两者的结合则不是可能或偶然的。像广延这样的受造物本质，就现实地实存着。反过来我们也可以说，自然事物现实实存着的东西就正是它们的广延本质。我思的情况更是如此。尽管我思也属于受造物，但我的本质与我的实存是同一的。

综上所述，笛卡尔的论点如下：（1）上帝是唯一必然实存的，而他的本质也必然包含他的实存。受造物的本质与实存都是可能或偶然的。（2）在现实世界中，受造物的本质和实存都不具有必然性，但两者共同结合于现实世界之中，不可分离。

斯宾诺莎在《伦理学》的第一条定义中将这一模式推进为更为激进的自因学说（E1d1），[2]而神所产生的事物，则本质并不包含实存（E1p24）。相比起传统的本质主义，斯宾诺莎抬高了实存相对于本质的地位，并将实存的力量看作神的本质（E1p34），把本质主义替换为力量本体论，并在此前提下也对神的实存进行了先天证明（E1p11s）。笛卡尔虽然也基于上帝自我维持的力量提出了自因学说，并连同其第五沉思的证明启发了斯宾诺莎力量形而上学的建构，但并没有像斯宾诺莎那样把自因学说贯彻到底，更没有借此机会除掉上帝的绝对超越性。相反，笛卡尔对自因的态度比较暧

---

[1] 参见 *Cartesian Metaphysics: The Late Scholastic Origins of Modern Philosophy*。乔治·塞卡达使用了本质和实存作为主线索，勾勒了笛卡尔形而上学与晚期中世纪形而上学之间的对话关系。尽管本书突出强调了笛卡尔注重本质主义的倾向性，但同时也承认两者在现实世界中的不可分离性。

[2] 本书使用如下中译本，斯宾诺莎：《伦理学》，贺麟译，北京：商务印书馆，1997年。个别术语参照格布哈特版拉丁原文有调整：*Spinoza Opera*, Vol. 2, ed. Carl Gebhardt, Heidelberg: Carl Winters, 1925。本书使用的斯宾诺莎著作缩略形式如下：E=《伦理学》，p=命题，d=证明，a=公则，l=补则，s=附释。

昧，即便是在肯定意义上理解作为自因的上帝，也不意味着上帝会受限于这一概念："因为在上帝之中，实存与本质没有区别，形式因与动力因具有很大的类比性（magnam analogiam），因此能够被称为准动力因（quasi causa efficiens）。"（AT VII 243，CSM II 170）笛卡尔将形式因与上帝本质关联起来，并将动力因归给上帝的实存及其广大无垠的力量，然而面对卡特鲁斯和阿尔诺的质疑，笛卡尔也只是表示，形式因类似于、接近于动力因，但两者不能等同。

尽管斯宾诺莎承袭并改造了笛卡尔的诸多形而上学思想，不过在自因问题上的这一态度差异，却揭示了两者处理上帝超越性的不同。正是从这一点开始，我们逐渐可以看出本质和实存在笛卡尔形而上学之中的微妙裂隙。这种裂隙并不意味着两者在上帝中或在现实世界中是可以分离存在的，而是指两者之间仍然存在一定的张力，亦即我们在思考形而上学的时候，两者仍然具有某种意义上的可分离性与层级化的先后关系。

对斯宾诺莎来说，上帝的本质不但包含实存，而且表现为实存的力量，两者的同一性构成了其形而上学体系的出发点。然而笛卡尔上帝的本质与实存尽管由于神圣单纯性和统一性理应一致，但在与人类理智秩序的关系中却出现了差异：上帝的本质具有至高无上的超越性，因而完全不可被理解。我们所把握到的，只有上帝所给予我们的不可理解性，而非上帝本质自身。而上帝的实存却在我们心灵的自然之光指引下，获得了基于自然理性的证明。

笛卡尔对待自因问题的暧昧态度，源于他一方面设法通过上帝的本质来保障神圣超越性，使上帝在一切理性秩序之上而自由地成为一切根据的根据，对世界的奠基源于非根据绽出的立法与馈赠，从而不至于使上帝成为理性秩序之内的派生产物；另一方面，上帝

的实存又居于形而上学的证明活动之中，这又使上帝的出场不至蜕变成纯粹启示的事件。

我们在前几章中曾反复强调，从《规则》《论世界》到《沉思集》中的上帝，我思（心灵）、实存世界之间的张力关系难以平衡，这使笛卡尔在不得不提出自因系统以保证世界动力系统的不变性时，无法完全坐实这一系统。笛卡尔拒绝像斯宾诺莎那样将上帝的本质与实存在理性秩序之内完全统一起来，也拒绝构建出自因动力系统的单义性结构。

不过即便如此，上帝的本质与实存在其自身之中仍然是同一的，只不过在人类秩序中呈现为一隐一现的关系。相较而言，我思的本质与其实存的关系更为棘手。当然，两者的绝对同一性在第二沉思里完全处于自身明见性之中，两者相互证成，互为一体，而我思作为一种主体性的能力，同时也表现为它的实存性。这是否就能说明我思必然包含着我实存？是否它的本质能够像自因一样维持它的实存？

答案是否定的。自我的本质与实存统一是奠基于我思的自身明见性，但它毕竟只是一种有限的实体，无法完全依靠自身而维持自身的实存。上帝成为自因的前提在于上帝具有无限而不可耗竭的力量，我思作为思想物的本质，徘徊于完满存在与虚无之间，它的有限能力决定了它不能像自因一样实现本质在实存意义上的自我维持。明见的自身奠基不代表它可以解决自身来源与维持的动力问题。

第三沉思中，笛卡尔第一次讨论了我思实存的来源与维持问题，这与第一、第四组“反驳与答辩”中对自因的讨论方式完全相同。正如第7章第二节所示，笛卡尔在确立我思支点的时候，首先确定的是“我是/存在，我实存”（ego sum，ego existo）。“sum”和“existo”是并列同时出现的。在第三沉思讨论我的来源问题

时，笛卡尔一开始就问的是："我究竟凭借什么而存在着/是着？(nempe a quo essem?)"(AT VII 48，CSM II 33)接下来则开始通过我的实存来源追索我能够"存在起来/是起来"的原因，并同样构成了对上帝实存的证明。(AT VII 48-52，CSM II 33-36)而这里的"凭借什么"在讨论自因时就成为"凭借(上帝)自身"(a se)，亦即上帝是否可以"凭借自身"而"存在着/是着"。辩论双方都同意上帝不依赖于其他原因而实存，但是否可以在肯定的意义上说上帝凭借自身而实存，则是争议的焦点，因为这会导致上帝成为自身的原因。(AT VII 109-111，CSM II 79-80)笛卡尔借助于不可耗竭、不可理解的力量(immensam & incomprehensibilem potentiam)在肯定的意义上认为"上帝凭借自身而存在着/是着"(dicimus deum a se esse, non amplius negative, sed quammaxime positive)。(AT VII 110，CSM II 80)

是不是能"凭借自身"而存在着/是着(a se esse)是上帝与我思的决定性区分。笛卡尔对于上帝和我思"存在起来"的讨论，围绕着两者的实存能力展开。换句话说，是否能够持续地实存，决定了是否能够"存在起来"。在第三沉思的后半部分，笛卡尔引入了时间维度来反推自我无法持续自身的存在："因为生命的时间可以划分为无数个部分，而每一个部分都不依赖于其他部分，因此我刚才存在着(fuerim)，并不会得出我现在必定存在，除非有某个原因在此刻再一次创造着我，也即维持着我。"(AT VII 49，CSM II 33)在讨论自因问题时，笛卡尔再次使用了这一理由(AT VII 109，CSM II 78-79)，但这一论证的核心并不是时间问题，而是事物能够持续(continuo)存在的能力问题。时间的连续性所刻画的，正是这种不断再创造的自我维持力量。然而只有上帝才能持续地创造和维持我的存在。

在我思的本质意义上，一切意识活动总是“我的”活动，是由先验自我的本质同一性所担保的，是我对于我的绝对明见性，始终确保了我的“存在”总是我的存在。我对于我而言始终在场着、显现着。然而在与自因的对比之中我们就能发现，我们的存在无法依靠本质的力量而实现“持续的”自身维持。一旦上帝的创造活动停止，则我就立刻丧失存在，坠入虚无，我的本质也一同不复存在。这就意味着，我的存在尽管是通过我思而显现的，但存在的持续性却必须依赖于无限的实存力量进行创造和维持。尽管我思在本质意义上实现了自身维持、自身同一，但却在持续存在的实存力量上无法维持自身的存在。“我思故我在”一旦把视点从“我思”转为实存的持续存在，自身维持立刻转变为对神圣原因的绝对依赖。围绕着自我的存在问题，我的本质与实存指示出不同层级的维度。

如果说笛卡尔明确表明我的实存以及我思与我在的同一关系都离不开上帝的支持，那么作为本质的思，是否也必须经由上帝的创造才能显现？在这一点上，笛卡尔并没有完全倒向上帝的创造活动，而是为我思的自身奠基留下了空间。我思的本质主要依赖于自身证成，上帝实存首先也是在我思的观念中被发现，但我思的存在来源及其实存的持续力量却依赖于上帝的维持。

不但如此，一切明见性的关系也有赖于上帝的维持。比如思与在的同一关系也同样属于上帝所创造的永恒真理：“下述这些属于这类（永恒真理）：同样的东西不可能同时既存在又不存在；已做的事情不可能没有做过（infectum）；那在思着的人，在他思时不可能不实存着。”（AT VIIIA 24，CSM I 209）正如我们在第5章中所述，永恒真理接管了《规则》中通过直观明见性所获得的真理，而我思与我在的同一关系在这一意义上也是由上帝创造并维持的。

因此，我思与我在的同一性尽管有自我意识自身的担保，却在

上帝出场之后不能始终完全依赖于自我意识自身的维持，第五沉思更是加强了我思的认识确定性对上帝的依赖。超越性的创造者，并没有彻底让自我意识获得自始至终的完全独立性。而这也就意味着，我思的本质与实存，并不能完全“凭借自身”而获得同一化。

至于物质性事物的本质与实存，很显然前者并不依赖于后者，而后者只在物理学领域中依赖于前者，但在非科学的日常状态中与前者无关。当然笛卡尔并没有认为世界只存在于我思之中，无论其本质还是实存，都无法由我思独立构造，只不过我们可以通过相应的不同能力把握它们，使它们成为我思的对象，并显现出意义。在第六沉思讨论的具身性经验之中，趋利避害的伦理活动揭示了在世界之中的生存实存性，远离了第五沉思中物质性事物的本质。作为纯粹理智及其想象能力的我思，可以把握物质性事物的本质而非其实存；而具身性感受可以显现物质性事物的实存却非其本质。我们既无法通过纯粹理智把握世界的实存，同时也无法通过原初的感受经验获得世界的本质。作为实存现象的世界与作为本质的世界，拥有不同的开端和原理，对应着不同的独立能力。

因此，作为形而上学的三个实体，我思、上帝与物质性事物，它们的本质与实存无法始终形成对我而言的同一性。不过相较而言，物质性事物的本质与实存之间的裂隙是最大的。上帝所创造的永恒真理及其自然律作为受造物的本质，始终完全不依赖于现有世界的实存性，我思也无法通过同一种能力和身心关系来同时把握其本质与实存。作为物质性事物所在的受造世界，其本质与实存的分离根源自我思与上帝交互性的世界奠基活动，以及我思不同能力之间的不统一。而上帝作为作者，又始终出于完满性而保证着受造世界的本质。这种交叠的结构源自《沉思集》包含的两种秩序，即心灵的知觉、认识秩序与所谓真理的实际秩序。（AT VII 8，CSM II

7）尽管《沉思集》大致遵循第一种秩序，但同时也建构了第二种秩序。毫无疑问，正是从自我意识内在性出发的存在之路，使这种交叠在形而上学中难以避免双重奠基的分裂。

然而为世界奠基的我思与上帝，又将继续面临自身奠基的问题，为世界的奠基也需要更深层次的自身奠基。我思故我在与上帝的自因学说，分别完成了各自本质与实存的合一化奠基，并同时在形而上学意义上回答了“什么存在着”与“如何存在起来”的问题。但如果细究下去，这一双重奠基的发生前提仍然首先取决于我思的自我证成。自我意识的自身离基与奠基的统一究竟是何以可能的？

第二节　从自身性到自我性：我思的瞬间绽出

在第7章第三节中，我们讨论了自我意识实体化的自我奠基问题。这一奠基开端于我思到自身，呈现为意识对意识的意识。当然，相比起后世哲学中常用的“意识”概念，笛卡尔更倾向于使用“思”。笛卡尔明确表示，这种看似自反性的结构并不存在任何反思性的活动或者无限倒退，它只是一种思想的“内在认识”，我思到我“通过内在认识（cognitione illa interna）就足以做到了，而内在认识总是先于反思”。（AT VII 422，CSM II 285）既然不是反思性的自我，也就不存在反思着的我与被反思的我之间的距离，两者通过内在的直接认识合为一体，否则我们还需要构造第三层自我来统一两者，并又会出现嵌套性的无限倒退。

正是这种基于“直接思想”的“内在认识”成为我思的自我奠基的开端。这种“内在认识”不是康德与胡塞尔所理解的主体，因为我

思的内在认识最终确立了作为实体的自我，而这正是康德与胡塞尔所批判的自我奠基方式。在马里翁看来，即便我们不采用自我实体化的思路，笛卡尔的我思也与胡塞尔现象学的宗旨并不相同，因为胡塞尔和海德格尔都受到马堡学派的影响，从而错误地把笛卡尔的我思证成理解为一种认识理论（Erkenntnistheorie）。[1]这种内在认识也不是黑格尔在《精神现象学》第四章中所理解的自我意识，因为它先于一切中介和反思活动，也没有自身否定与肯定的辩证运动。

它也不是海德格尔所理解的“表象”活动。表象的方式首先将自身作为对立面，其次借助于表象这一中介对主体之我和客体之我进行关联，并将客体之我作为意识的“对象”。然而笛卡尔的“内在认识”并不包含任何对立化的自身，也没有任何中介活动进行关联，同时自我也不是自我的对象。它是纯粹的自身直接把握，认识者与被认识者不是主客体的关系，而是直接当下的同一。[2]

自我的内在认识不需要借助他者的力量，也没有暗示无限上帝的潜在存在。在自我认识的活动中，不存在超越于自我结构的其他

---

[1] 参见Jean-Luc Marion, “De Descartes à la phénoménologie et retour,” in *Questions cartésiennes III: Descartes sous le masque du cartésianisme*, Paris: Presses universitaires de France, 2021, pp. 175-212。不过马里翁这一看法的主要动机在于千方百计使笛卡尔从黑格尔、胡塞尔、海德格尔等人所理解的主体性哲学形象中脱离出来，从而能够为其神学转向的思路铺路。在我们看来，即便笛卡尔所理解的我思在其原初状态中并不是胡塞尔的纯粹意识、也不是黑格尔的自我意识，但这些解读所揭示的笛卡尔哲学的主体性维度，绝不是对笛卡尔的误解，更不是错误，而正体现了笛卡尔形而上学的主要宗旨。当然神学转向的思路也同时可以成立，但它不能取代笛卡尔哲学的主体性特征，这些不同的开端无需寻求统一性。

[2] 在本书第7章第二节中，我们曾指出过直接实在论解释的部分问题，与此同时表象论也有它的解释局限性。在我们看来，需要把我对我的内在直接认识和我对这一认识的呈现区分开来。在这里我们认为这种内在直接认识在第一人称中最原初发生的亲身一瞬是非表象性的，但我对这亲身一瞬的呈现，亦即我确定了有我存在，则发生了表象的呈现活动。在这一呈现活动之后，我们认识到一切活动（无论是我对我的呈现，还是看、听、意愿、爱等），都以这一呈现为前提，并经过了这一呈现的中介，从而均具有表象活动的特征，由此才能容纳观念学说在其中发挥的中介作用。

存在。从这一点上来说，现象学神学转向的笛卡尔解读，混淆了我思的证成与对上帝的追思这两个不同的阶段。即便我们在追思和回忆之中确证了我思的作者，但我思仍然可以在不认识上帝、不确定上帝的前提下、首先确定自己。

梅洛－庞蒂揭示了相对于纯粹思想的我思而言更具有优先性的具身性经验，这种所谓“沉默的我思”所揭示的身心含混性，使具身化的知觉现象获得了首要且原初的地位。[1]但对于笛卡尔来说，身心混合现象与我思同属于并列的“原初概念”，我思的“内在认识”与被给予的具身经验相互无法证成，也不能相互包含。

马里翁曾列举过对我思的各种流俗的理解，比如将我思理解为实体、主体、表象者、自身反思者、原因等，并指出在我思现身的原初状态里，并不包含这些含义。[2]排除了这些形形色色的解读，我们还是应该回到笛卡尔自身的哲学上来。在我们看来，这种“内在认识”表面上似乎只包括了思着的我，但笛卡尔先后至少展示了六种自我形态：

1. 前自我的自身意识，“无我”的自身性。
2. 执认“偏见”和“信念”的自我。
3. 纯粹思想的自我。
4. 在意识变更中的样式自我。
5. 实体化的自我。
6. 具身性的自我。

---

[1] 梅洛－庞蒂：《可见的与不可见的》，罗国祥译，北京：商务印书馆，2008年，第211—212页。

[2] Jean-Luc Marion, “Ego sum, hors sujet,” in *Questions cartésiennes III: Descartes sous le masque du cartésianisme*, pp. 57-94. 尽管马里翁澄清了这些误解，但其中只有自身反思者是笛卡尔明确反对的我思定义，在对我思的进一步构造之中，它逐步承担了实体、主体、表象者和原因的功能，当然我思也同时具有脱离这四种理解的超越性维度。

在这六种自我形态中，只有第一种并不具有明确的“我的”性、它的主语处于隐匿状态，它无法“作为我”而现身。其余五种都已明确具有了“我”这一主语，并对什么是“我的”拥有了归属意识，其中对于“我的”最为激烈的争夺就发生在第二种和第三种自我之间，两者的区别在于：“当我说‘自然教导着（doctum esse a natura）我这样想’时，我所理解的是一种自发的冲动（spontaneo quodam impetu），它引导我相信它。这不是借助自然之光所显露给我的真理（mihi ostendi esse verum）。在此存在着很大的差别。”（AT VII 38，CSM II 26-27）不但如此，第六种自我也具有不同的原初概念开端，因此这六种自我并不是层级递增的连续性结构。

第一种自我状态只是一种最低限度的自身性。它没有明确意识到什么是“我的”，但却作为一种边缘的状态，收拢了所有的意识活动，并在回忆中可以激活所有意识活动和体验的属我性，但就其自身投入的当下状态来说，它没有语言，无法说出“我”和“我的”，它也没有明确显露出日常状态和沉思状态的区别。而第二种自我已经具有了“我的”当下执认性，比如在普遍怀疑中我曾确信这是我的身体，这是我的梦境等。但这种属我的执认达不到绝对的确定性，它在“自然的教导”的驱使下，自发地信任感觉显现的外在真实性，从而是在日常状态和完全融入世界中的前提下执认自我。

第三种自我是我思出现的开端，相对于第一、第二种自我发生了决定性的改变：首先，这不是意识对任一意识对象的意识，而是思想的自身认识；其次，这种对自身的意识摆脱了“无我”性，只有“我的”意识，才能是真正的内在认识。在这一自我的统一之下，自我展开为“怀疑、否定、肯定、意愿、感觉”等思想样式变更，亦即第四种自我。尽管在第二种自我中也有类似于第四种自我的意识活动，但第四种自我是对我思的刻画。第五种自我则是对

第三、第四种自我的形而上学实体化。

尽管第二、第六种自我都建立在身心结合的开端基础上，并且都接纳了“自然的教导”所带来的自发性冲动，但第二种自我没有经历过形而上学的沉思，而第六种自我的“自然的教导”却已拥有了上帝不欺骗的保证，因此它为具身性的感受赋予了某种真实性。是否依赖于上帝，是笛卡尔在具身性经验问题上与梅洛-庞蒂等人的区别。因此，即便具有同样的感受体验，拥有同样的“自然的教导”，并且都处于自发的冲动之中，但第二种自我无法抵抗怀疑论的质疑，因而仍然是“偏见”和“信念”，而第六种自我则已开始恢复对世界的信任。

对于内在的直接认识，最为紧要的是前三种自我。笛卡尔认为一个人对于自己的思想与实存的认识是天赋的，即便我们被第二种自我所占据，但只要他“注意（advertit）到他在思着，并且在实存着，就一定会对这一点拥有充分的认识”。（AT VII 422，CSM II 285）这就说明，当我没有“注意到”自己的思想和实存时，我思的先天性决定了它依然在发挥着最基础性的作用，但却无法“作为我思”而存在。它在第一种自我形态中无法表达自身，也无法谈及自身。它的主词是隐匿的，并且先于一切谓词表达。而当我们不假思索地开始谈论“我”与“我的”时，往往又会掉入充满“偏见”和“信念”的第二种自我中。

这是否意味着，笛卡尔所要开启的内在认识是纯粹思想的自我，是在肃清了第二种自我的前提下，对无法言及的自身性的认识？然而“自身意识”和“自我意识”分属于两个不同层次的自我形态，在前者之中，意识并没有明确地指向自身，也没有形成对第一人称的确认。而笛卡尔反对反思性的自我结构，正是为了确立起我意识到“我思”的直接性，然而当我在从自身性状态中意识到自

身时，它就已经脱离了最低的自身性。

如果我们不把这种内在认识看作第三种自我对第一种自我的认识，而把它看成第三种自我，亦即纯粹属于“我思”的自身认识，那么前两种自我就不具备这种内在认识，而前两种自我形态又何以能够产生这种内在认识？我如何走出最低的自身性状态？局限于第三种自我的内在认识，是否又已隐含着我思对我思的认识，从而陷入了反思性的结构？

这里的两难在于，当我思的目光开始注意起自身时，我们就获得了我思与我实存的天赋观念，当我们没有注意到时，就陷入了“偏见”和“信念”的自我。这就说明，所谓内在认识，并不是局限于第三种自我的内在认识，而是第三种自我与第二种自我对第一种自我的争夺。第三种自我先怀疑第二种自我，并接着在我思的前提下为第一种自我赋予真正的属我性，显现出它的主语。两种自我所争夺的关键在于，究竟什么才属于真实的“我的”，自身性所隐匿的“我”究竟是什么。

然而当第三种自我为第一种自我加上“我”的主语时，也就彻底改变了第一种自我。除非我们认为第三种自我始终是天赋的，而我思只是让这种天赋的知识被思想到。但如果这种知识能被思想到，被发现，那就说明思想者与被思想者、发现者与被发现者似乎依然具有差异。笛卡尔试图以我思的自我确证及其自我意识奠基，让第一种自我中的自身性意识到自己的一切意识都是属我的，这样一来，第一、第三种自我就落实为同一个自我，不需要反思和证明，也就因而消解了思想者和被思想者的差异，因为它只是纯粹的自身活动，自身认识，它是自我性与自身性的直接合一。

因此，虽然自我意识的自身证成是天赋的，但由于第二种自我的阻碍，我们需要进行彻底的怀疑活动，才能“回忆”出第一种自

我的自身性中隐含的自我意识。而这种“回忆”的重要特征就在于它基于纯粹思想的内在性。既然我们需要内在认识才能从第一、第二种自我转向纯粹思想的自我，那么这就反向说明前两种自我没有明确显现出这种必要的内在性。它们也不是“外在认识”，因为所谓外在认识和世界的外部化，首先需要自我内在化作为前提。

我们再来对比一下这两种不同的自我建构进路：

1. 从自身性走向对世界与身体的朴素信任，产生“偏见”和“信念”自我。

2. 从自身性走向纯粹思想的我思建构，形成直接的内在认识。

第一条进路显露出我的属世界性，它处于日常状态，无法产生哲学和科学意义上的“真”。第二条进路则导致了我的无世界性，它处于沉思状态，是哲学和科学的确定性奠基，具有无可置疑的真实性。这就说明，最低限度的自身性，隐含着属世界性和无世界性，它们分别通向前哲学的日常性和哲学沉思的移基性。自身性对于这两种可能性都保持绝对的无分别。在这种无分别的自身性之中，并不存在任何“信念”和“真理”意义上的真实性，它先于真假之分。虽然是沉默状态，但并不是我思。严格来说，并不存在梅洛-庞蒂所说的“沉默的我思”，沉默的乃是最低的自身性，并不是我思。我思必然开口说话，必然表述自身。

而“偏见”与“信念”的我与纯粹思想的我，分别基于同样的自身性，在世界被给予性的刺激之下，形成了对什么是“我的”的不同理解，并确立了基于信念的真和基于绝对确定性的真。对于第二种自我来说，外物与身体之所以归属于我，是因为我不需要还原到纯粹思想的内在性就能够通过这种源于被动性的综合构造而形成属我性。源源不断的被动刺激，从各个方向，通过各种形象，借助于感觉能力汇聚到了我的第一人称视角之中。不但如此，我把这些

属于我的东西判定为真实的，实在的，是因为我并没有真正认识到“我”是什么。对于形形色色的存在及其给予方式，我并没有做出真实的区分。这种完全投入日常状态的“我”，形成的并不是真实的确定性，而是基于感觉经验的日常信念。

因此，从第二种自我的角度来说，它将最低限度的自身性理解为属世界性，从而杜绝了形而上学的怀疑与沉思。在日常状态中，这当然是一种真的自我，它所理解的自我归属性也具有日常意义上的真实性。它打开了自身性归属于世界，且世界归属于我的双向归属结构，在其中没有我思和物体的真实区分。以我思的明见性来考察，这当然是一种模糊而混乱、歧义且暧昧的非真状态，但对于投入这一状态的我来说，对双向归属的真实信念是天然有效的。我们不能把非沉思的日常状态看作具身性的世界经验状态，这不仅是因为具身性经验拥有上帝的保证，而且与具身性经验所依赖的被动感受知觉不同，在偏见与信念状态下的我，对于我的身体、他人、物体、上帝等都具有未经考察的判断，这是基于日常自我通过感觉活动的刺激而在自发冲动中所形成的信念状态。

与这种自我建构进路不同，我思对于“偏见”和“信念”之我的批判，意在彻底澄清究竟什么是属于“我的”。只有如此，才能真正确定最低层次的自身性所真实指涉的究竟是什么。在普遍怀疑的过程中，笛卡尔通过外物、身体、梦境、欺骗的上帝、恶魔等不同方式所质疑的，既是日常信念的真实性，同时也是这些信念的属我性。我们将这个火炉、这张纸和这具身体看作“我的”，但它们都可以不是“我的”。换句话说，我思所批判的，是“偏见”与“信念”之我对自身性范围的判定既不真实，也不严格。而这一批判又依赖于对“我是什么”的内在认识。

我思阻断了自身性向着“偏见”与“信念”之我发展的进路，

将属世界性转变为无世界性，才真正明确了究竟自身性的有效范围是什么。这个范围只可能是纯粹思想，也只有纯粹思想，才是真正属于“我的”。我们可以质疑我所感觉到的东西是不是真实的，但我们无法质疑“我感觉”这一内在思想活动的真实性。因此，我们所丧失的并不是身体和外部世界，而是对身体和外部世界的属我性，以及对这一属我性的天然信任。

既然如此，我对于我的“内在认识”就不是从日常状态的属世界性中所诞生的直接认识。这种自身认识的直接性，建立在对“偏见”和“信念”自我的批判基础之上。它是第三种自我向着第一种自我的直接衔接与承认。尽管这是一种直接认识，但所谓“直接”，是指它没有反思性，不依靠任何证明的推论，也不依赖其他前提，但并不意味着它是均质的连接，也不是静态的等同，因为从属世界性到无世界性的转变，仍然具有移基的绽出性。

如果自身性本身就暗含着我思，那么从自身性到我思为什么仍然是一种绽出与移位？因为我们先要从“偏见”和“信念”之我中绽出，移基到内在认识之中。这种绽出性体现在我思的“成真”，始终是在时刻，甚至是在瞬间中发生的。[1]与之相比，在日常状态的属世界性结构中，我对于我的执认发生在日常的时间流动中，而不具有突起和外移的时刻性。

在笛卡尔确认我思为真时，他时常表明，我之所以将其当作真

---

[1] 参见列维纳斯对于意识的实显的瞬间性的讨论：《从存在到存在者》，吴蕙仪译，王恒校，南京：江苏教育出版社，2006年，第87—99页。“我”从无人称的匿名的il y a（有，存在）中自行置放的实显活动，是存在者与存在的差异性发生，是瞬间的事件。也正因如此，列维纳斯才会求助于他者的维度来刻画将来的时间性来源，否则我思只能囚禁于瞬间性之中。时间性结构的被给予性遥遥指向了外在于我的他者，将来与现在的时间性关系因而原初地就是一种伦理关系。与列维纳斯不同的是，笛卡尔虽然刻画了我思的瞬间性，但超越瞬间性主要依赖于上帝持续不断的创造活动。

的，是因为“每当”我想起这一点时，我就会确认这一点。笛卡尔这样描述我思与我在出场的时刻：

1.“但是，当（pendant）我想要将所有东西都思为假的时候，我立刻（aussitot après）注意到（Je pris garde），正在思考这一点的人，必然是某个东西。”（《谈谈方法》，AT VI 32，CSM I 127）

2.“我必须最终得出这个命题：我存在，我实存，无论任何时候（quoties），只要提出它，或者在我心灵中构想时，它就必然为真。”（《沉思集》，AT VII 25，CSM II 17）“当（cum）我在看，或者当（cum）我认为（cogitem）我在看时，在思着的我绝不可能不是什么东西。”（AT VII 33，CSM II 22）

3.“在当一个人思考时的这一时刻（ipso tempore），我们要是认定这个在思着的人并不实存，是矛盾的。”（《哲学原理》，AT VIIIA 7，CSM II 195）[1]

这些时态表达，都说明在证成我思时的当下性、时刻性、瞬间性。这也是主体性哲学登场时所不得不承担的命运，我们无法不经主体的当下明见担保，就认定形而上学的实在设定，也无法全然信仰上帝所创造的真理。即便我思的真理天赋于所有人的心灵，但关键在于它之为真理，必须经过主体的确认。真理不只是静态的天赋观念，而且更是动态的“成真”活动。是我思的当下瞬间确认成就了真理的成真。

尽管我思作为基底和实体，始终保持自身相同的形而上学奠基，但我思实体化的奠基首先展露在我思的各种样式的活动之中，

---

[1] 更为详细的引文与分类参见 *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, pp. 180-203。马里翁将笛卡尔的此类表述分为三类：（1）自我在每次思着时；（2）自我思到了思时；（3）每当自我在思，从而确证自我的实存时。在我们看来，无论对这些时态表达如何进行更为细致的分类，它们都有一个共性，即都是一种立足于现在时态的瞬间活动。

亦即我首先确认了我思及其实存。纯粹思想并不是超越于有限主体的绝对性存在，而是不断展开在我思的瞬间性时刻之中。正因如此，笛卡尔才认为我们的存在/是可以分成无数的部分，而这些部分的持存性需要永恒在场的上帝进行担保。这些无数的部分正是无数的瞬间，它们相互离散，无法凭借自身的力量构成连续体。（AT VII 48-50, CSM II 33-34）[1]当然，笛卡尔将时间看作无数时刻的集成，与他对我思的瞬间时态表达并不是一种时间状态。前者是均质的、无界限的流动，并不涉及我思的指认，而后者则是我思对思的当下见证。但即便如此，这两种时间状态也并非毫无关系，因为我的每一次瞬间确认，虽然在当下指认了自身，但却无法将这一瞬间持存下去。从瞬间走向持存的自身同一性，需要上帝的保证。一方面，我思的瞬间时态性从这一均质的时刻序列中绽出，获得了依靠自身能力的自我肯定；另一方面，这一绽出的自身持存性，又需要返回这一时刻序列，并发现背后的神圣来源，从而能够保证每一次的瞬间绽出都是同一个我。也就是说，在诸瞬间里所注入的正是上

---

[1] 关于这一点，研究界有四种不同观点：第一，笛卡尔的时间是非连续的；第二，笛卡尔的时间虽然表达了可分离性的含义，但这只是意味着每一时刻的独立性和偶然性，而不是离散性或非连续性；第三，笛卡尔的时间在抽象意义上是连续的，但在具体意义上则是非连续的；第四，笛卡尔的时间并不涉及连续和非连续的问题。第一种观点较为常见；第二种观点参见Jean Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, Paris: Presses Universitaires de France, 1988, pp. 158-161；第三种观点参见Martial Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons, I: L'Âme et Dieu*, pp. 272-285；第四种观点参见Jorge Secada, "Descartes on Time and Causality," *The Philosophical Review*, Vol. 99, No. 1 (1990): 45-72。我们更加倾向于盖鲁的观点，让·拉波特（Jean Laporte）的观点缺乏足够的文本证据支持，况且可分离性就意味着非连续性，而后者才能真正刻画独立性和偶然性，第四种观点并不符合笛卡尔对时间与时刻的论述。笛卡尔明确指出时间可以分割为无数时刻，并且缺乏自身持存并维持同一性的能力，这也同时构成对上帝实存的再一次证明。这就说明时间在被创造之后，在上帝维持活动没有介入时是非连续的，离散的，而在上帝维持活动介入之后，则是连续的，因而时间的连续性和非连续性都可以成立。

帝永恒的保证。不消说，这两种时间状态的关系背后，同样透露出我思和上帝的张力关系。[1]

不但如此，瞬间性也体现了我思的亲身性。自身的成真必须由我来亲自确认。它不是外在于我的客观真理，而是我亲身经受的、当下瞬间中正在发生的活动。也正是这种瞬间的明见性，才让我们理解为什么思着的东西如果不实存是自相矛盾的。我们亲身看到了、体验到了这一命题的真实性与确定性，而不是依据于公理不可自相矛盾的要求而进行的推论活动。我思的命题虽然是天赋的，并且超越了瞬间性，但它只有在我的瞬间性中才能成为真理。如果它不是对我而言有意义的、明见的真理，那么它就丧失了成真的基础。

不过笛卡尔并不是只有在确认我思时使用了时刻性的表达。比如当我在理解最基础的数学命题时，当我在梦中时，同样都具有当下瞬间性。然而其他所有瞬间的活动之所以成真，均依赖于上帝的保证。无论是瞬间把握的自明真理，还是感觉与想象的部分真实性，都是如此。而且一旦不同的瞬间之间产生演绎的链条，我们也难以依靠自身的力量担保在下一瞬间的演绎中，是否过去自明的瞬间依然成真，故而需要上帝来保证回忆链条的真实性："当我们记得（recordamur）它们只是从明见的真理中演绎出来的真理时，我们对于这些结论是否还是拥有坚固（firma）且不可变的信念（persuasio）就是个问题。"（AT VII 146，CSM II 104；另参见AT VII 245-246，CSM II 171）但只有我思的证成，完全是由我思

---

[1] 也正是基于这一在瞬间和时间的结构中所展现出的张力，让·瓦尔（Jean Wahl）认为笛卡尔关于时间的时刻观念成为理解笛卡尔整体形而上学与物理学的枢纽。参见Jean Wahl, *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*, Paris: Librairie Felix Alcan, 1920。尽管这一看法确有夸大，但的确从中可以看到上帝的创造与维持、物理学中的原子论和反原子论、我思的自我证成与上帝的关系等主题。

在思及自身的瞬间时刻所担保的。它不需要依赖于上帝对回忆的保证，因为每当我们在任何瞬间注意到我思时，都能立刻确认它的真实性。

因此，只有我思才真正做到了瞬间的成真性。这一瞬间性既优先于其他一切确认活动与成真活动，也能够在所有的瞬间中，在我们的“注意”中立即直接地获得确认。正是这种瞬间性，确保了它是一种直接认识。它不需要依赖于证明活动和反思性活动在不同时刻的统一性，而是在一瞬间中当下直接完成的。[1]

也正是这种瞬间性，才能说明为什么我思的移基活动具有绽出性。相比于我思，“偏见”和“信念”之我并不具有这种瞬间性。它的属世界性并没有自身的移位活动，而是将自身牢牢安置在世界之内。笛卡尔之所以认为形而上学的沉思不能持续进行，而只能在一生中的某些特定时刻完成，也是因为沉思活动完全破坏了自我的属世界性：“在生命中，要有一次（semel）去彻底颠覆（evertenda）一切，并从基础重新开始是必要的。”（AT VII 17，CSM II 12）在沉思中，我们需要不断从日常状态中进行瞬间的移位，才能在这种特定的时刻确认我思。因此，所谓“内在认识”的“内在性”，也是由这种瞬间性实现的。因为这种内在性依赖于我们在瞬间中“注意到”我思，这种“注意”活动所体现的内在转向性，并不是在时间的持续流动中不断形成的，而是必须从这一流动的时间轴中突然跳出。

---

[1] 正因如此，笛卡尔对于我思的现在时态刻画，就仍然是某种“在场形而上学”。马里翁试图调动《灵魂的激情》中所展现的过去、现在、未来时态的勾连结构来回应《存在与时间》对于笛卡尔的指责，但《沉思集》的出发点并不是身心结合体，而是纯粹的我思。因此在我思形而上学的建构之中，现在时态仍然具有不可撼动的核心地位。参见 *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, pp. 203-216。

无论是自我认识的直接性还是内在性，都体现了我思将自身在瞬间中推出世界的绽出性。它不能是反思活动，也不能是证明活动，而必须是在心灵转向的特定时刻中体现的当下成真。也正是这种瞬间的成真，才能跳出“偏见”与“信念”之我对自身性的遮蔽，并揭示出自身性中所隐含的我思。

正是这种瞬间性和时刻性，宣告了主体性哲学的登场，也确立了笛卡尔的哲学史地位。而将这个瞬间的自我意识逐步从点状结构发展为纵向的生成结构，从最薄的自我变得越来越厚，则涉及自我意识的历史性问题。在这一点上，笛卡尔更愿意保留这种最薄的瞬间性，因为它毕竟是我最明见、最内在的亲身一瞬。如果丧失了这种瞬间性，那么我思与我在作为天赋观念，始终都内在人类心灵之中，只是罗列它们的存在并不能做到与前人的决裂。思的自身性能够将自身“作为我思”施行自身奠基，正是在笛卡尔的沉思时刻中，在一生中这一次的瞬间时刻中才成为可能。不能说笛卡尔发明了我思，但是他唤醒了我思，唤醒了自我的自身性中隐含的主语，并使这一主语成为一切存在的前提。缺乏瞬间时刻性，就缺乏了唤醒我思“作为”我思的意义，也就缺乏了近代哲学确立自身新开端的历史地位。

通过直接的内在认识，笛卡尔尽可能地减弱了我思登场的革命性，仿佛他所做的工作只是将已有的知识回忆出来。然而回忆也是一种创造，一旦我们知道了自身性的我思性，我们就能在任何时刻重新激活它，认定它，从而无法再倒退回完全被“偏见”与“信念”所支配的状态。在我思自身证成的过程中，笛卡尔既完成了从日常状态的绽出，也完成了对自身性的我思化升级。这说明所谓直接内在认识并不是平缓的过渡，也不是静态的自身等同，而是依然充满着不同自我之间难以敉平的差异性。无论是偏见之我还是我思

之我，还是自身性与自我性之间，都具有自我移基的动态性和层次区别。这种瞬间的绽出性，为自身性背后的属我性赢得了它真正的地基，然而这种瞬间绽出究竟是何以可能的？

第三节　人类意志的奠基与离基

黑格尔在《逻辑学》的本质论中曾讨论了根据与本质奠基的问题。离基的自由被代之以“根据”和“有根据的东西”的同一性，[1]并经过现象的中介最终走向本质与实存的统一，达到了现实性。但对于笛卡尔来说，根据与有根据的东西能够同一化，必须首先依赖于离开一切根据活动的绝对自由。在第5章中我们就已讨论了上帝的自由问题，并认为这种神圣的绝对自由在建基活动出现之后被追思为非根据。它先于一切离基和建基活动。本章我们将继续讨论这一问题，区别在于，此时的自由首先体现在我思进行绽出移基的自由，而我们对上帝自由的讨论，不但面临着与我思的对峙关系，同时业已扎根于形而上学的建基活动之中。如果我们将目光移向我思，会发现我思的自我证成与自我奠基同样也伴随着类似于上帝自由创造的绽出活动。这一活动一方面揭示了怀疑者与疯人的本质区别，从而划定了理性与非理性的界限，而思着的东西也因此具有了理性的基底，但仅凭借理性不足以完成这一过程，笛卡尔为之注入了强劲的意志推动力。它体现在两个方面：1.发起怀疑；2.强化和保持怀疑。

值得注意的是，在《沉思集》之前的著作对人类心灵的刻画

---

[1] 黑格尔：《逻辑学II》，先刚译，北京：人民出版社，2021年，第64—68、74—87页。

中，意志并不扮演重要角色，它的功能主要集中在信仰和行动领域。在早期笔记中，笛卡尔就提到了人类自由意志与行动的关系："动物的某些行动中很高的完满性，使我们怀疑动物并不具有自由意志（liberum arbitrium）。"（AT X 219，CSM I 5）《规则》中则谈到了信仰的意志基础："信仰在这些事情（神圣启示）中，就像在任何模糊的事情（obscuris）中一样，不是天赋能力的行动，而是意志的行动。"（AT X 370，CSM I 15）而在《论世界》中，笛卡尔也曾借神学家之名提及人类行动中的善与恶是意志所引致的结果："就我们所有的行动存在着，而且还拥有某种善好（bonté）来说，上帝也是我们所有行动的作者，但我们的意志拥有多样的品性（les diverses dispositions），可以导致恶。"（AT XI 46-47，CSM I 97）

从笛卡尔早期思想到《沉思集》和《哲学原理》，意志的功能及其施用领域方面逐步得到了拓展。意志不再只属于人的行动与信仰生活，而是成为从普遍怀疑开始，贯穿于整体形而上学建构活动的核心能力之一，并且逐步获得了相对于理智的绝对独立性。除此之外，《灵魂的激情》还将上述的意志活动看作意志停留于灵魂自身之内的情况，并提出还有身心结合前提下，意志作用于身体的情况。（AT XI 343，CSM I 335）本章将主要讨论前一种意志活动，第12章讨论后一种意志活动。

在永恒真理学说中，我们已经看到上帝凭借其意志和全能，超越了人类的理性秩序，从而展现了先于一切根据、支点与原因的激进自由。尽管上帝的理智与意志是统一的，但上帝的理解活动与其意志活动一样，对人而言是激进且不可把握的。然而随着笛卡尔思想的发展，我们发现人类意志也逐步扩展了自己的管辖范围，并最终成为建构形而上学的前提与重要推动力。

在1630年开始引入神圣意志的激进自由之后，形而上学与物

理学定律的不变性与确定性就始终受到这一自由的威胁。我们在第9章、第10章中会看到，笛卡尔试图通过上帝的完满性和自因来平衡这一威胁，然而这只是从上帝出发的平衡策略，更重要的是需要从我思这一首先确定下来的支点出发来寻找对抗和平衡上帝自由的力量。尽管理智在我思中的核心功能保障着我思的证成，但这一支点尚不足以对抗神圣自由，也不足以澄清证成这一支点的普遍怀疑如何实现，而实现作为个体的自由，唯有通过意志的力量。[1]为了实现这些目的，在提出永恒真理学说之后的十年时间里，笛卡尔不断提高并扩大了人类意志的地位与功能。

尽管《谈谈方法》中已经初步勾勒了笛卡尔形而上学的基本形态，但整体来说意志在其中并没有发挥重要作用。笛卡尔曾在其中谈到人类意志的作用："由于我们的意志只会倾向于追求或者避免我们的理智表象（represente）为善好或坏的东西，我们需要好的判断以便做得好，而且尽其所能地进行最好的判断（juger le mieux）以便做得最好。"（AT VI 28，CSM I 125）显然在这里，意志不但主要限定在行动范围之内，而且服从于理智的指引和规定，从而显现出典型的理智主义立场。但在《沉思集》和《哲学原理》中，意志的功能则得到了提高：

1."……我们在自身之中经验（experimur）到我们是自由的，从而总是使我们能够在没有完全确定和充分研究的东西上收回（abstinere）对它们的信任（credendis），并由此不会犯错。"（《哲学原理》AT VIIIA 6，CSM I 194）

---

[1] 参见Geneviève Rodis-Lewis, *L'Individualite Selon Descartes*, Paris: Librairie Philosophioue J. Vrin, 1950, pp. 177-196。热内维耶芙·罗迪斯-刘易斯指出，在笛卡尔哲学的个体化理论中，主体的个体化不但是通过第一人称我思的理智能力、更重要的是通过意志能力才可以实现。

2. "（为了避免在怀疑之后重新退回偏见）我认为这样做并不坏，即将意志完全转向相反方向（voluntate plane in contrarium versa），并且欺骗（fallam）我自己，暂时认为这些（此前的意见）都是完全错误、完全想象而虚构的。"（《沉思集》，AT VII 22，CSM II 15）

这两段论述分别阐释了怀疑活动中意志的两个功能：发起怀疑和保持怀疑。前者是对可疑之物收回同意，后者则是在已确定可疑之物之后，防止重新调回偏见和信念之中。当然，这两个功能也有相同的内核，那就是同意与否的活动是由独立于理智的意志做出的。这与第四沉思中对理智和意志在判断活动中的功能区分是一致的。（AT VII 59-60，CSM II 41）意志在判断中有三种衍生形态：1.同意；2.不同意；3.不去同意。严格来说，在普遍怀疑状态中是"不去同意"，而第四沉思时已涉及第一和第二种形态。[1]

《沉思集》和《哲学原理》的写作后于《谈谈方法》，但毕竟《谈谈方法》最早给出了普遍怀疑的完整论述，意志在其中也起到了推动作用，然而作用非常有限，远不如前两本著作彻底，《谈谈方法》更倾向于理智主义立场。为了说明这一点，我们不妨看一看《谈谈方法》究竟怀疑了什么："因为我们的感觉有时欺骗我们，所以我意愿认定它（感觉）绝不是它引导我们所想象的那样。而且因为总有人在推理上出错，甚至在几何学最简单的材料上都要犯逻辑错误（des Paralogismes），而且我判断出我也不能免于和别人一样犯错，我就把所有之前当作证明理由的论证都当成歪曲的（fausses）而全都拒绝。最后，考虑到我们在醒的时候我们所拥有的思想同样

---

[1] 莱克斯·纽曼（Lex Newman）把第三种意志形态称为"悬置"（suspension），参见Lex Newman, "Descartes on the Will in Judgment," in *A Companion to Descartes*, pp. 334-352。不过我们更倾向于用"不去同意"来刻画这一形态，因其更能够显现意志的自发性和主动性。

会在睡眠时发生，而它们全都不是真的，我决心把那些曾经进入我精神中的所有东西都认定为如同我睡梦的幻觉一样不真实。”（AT VI 31-32，CSM I 127）在这一怀疑之后，笛卡尔立刻提出了“我思故我在”的不可怀疑性。

这一段简短的怀疑看起来和《沉思集》相似，似乎只是少了对上帝骗人的暂时怀疑和恶魔假设，并只怀疑了感觉、想象和几何学等数学论证，然而这只是表面现象。尽管在感觉和想象的怀疑上两本著作大体一致，但笛卡尔在《谈谈方法》中对数学真理的怀疑完全没有《沉思集》强烈。在此处，笛卡尔根本没有怀疑和动摇几何学与逻辑学自身的真理性与确定性，笛卡尔怀疑它们，只是因为我们可能在思考时有时会出错，类似于2+3=5，但我们却算成了2+3=6。然而《沉思集》远比这一怀疑激烈，笛卡尔暂时借用了上帝的全能及其欺骗能力，既怀疑了我们的数学能力，也颠覆了几何学本身的确定性。也就是说，即便我们算出了2+3=5，但也可能实际上2+3=6，甚至这些数字本身就是虚构和欺骗的产物。因此第一沉思所怀疑的，是我们在最简单的数学问题上“任何时候都会犯错”（fallar quoties，AT VII 21，CSM II 14），“总是在犯错”。（semper fallar，AT VII 21，CSM II 14）

这一极其微妙的差异，实际上构成了两个版本的普遍怀疑之间最深刻的差异，《沉思集》相比《谈谈方法》多出了“骗人的上帝”，从而既提升了上帝的自由，也更加动摇了人类的理性秩序。我们认为《谈谈方法》在人类心灵方面的理智主义立场，致使笛卡尔在这本著作中始终没有动摇过人类的理性秩序。我们即便采纳笛卡尔后来对怀疑的意志化立场，承认在《谈谈方法》的普遍怀疑中意志也是推动力，然而这一推动到了几何学本身的真理性面前就退缩下去了。尽管笛卡尔也试图降低几何学的确定性，从而将随后出

现的我思故我在视为比数学更为确定的形而上学奠基，然而笛卡尔只是将几何学的确定性层级放置在比我思低一级的层级之中，却没有真正动摇几何学在自身意义上的确定性。

在《沉思集》第一沉思对数学和上帝的著名怀疑之中，笛卡尔明确指出，除了上帝之外，他对数学真理和更为简单的真理的怀疑，主要限定在理智化的想象功能，也即《规则》中所谓天赋能力所管辖的范围，以及第五沉思中物质性事物的本质范围。尽管这一怀疑迅速被笛卡尔取消，然而这一怀疑却的确发生过，否则《沉思集》大可以延续《谈谈方法》的思路，不必在第一沉思中暂时怀疑数学与上帝。对笛卡尔来说，《沉思集》对上帝的考察主要集中于其实存的证明和不欺骗的完满性证成，显然这两个任务都属于第三沉思以后的内容，而在第一沉思中暂时的骗人上帝论证及其解除里，笛卡尔以谨慎的方式悬置了这两个任务，因为首先需要证成我思，然后才能实现它们。笛卡尔既不能怀疑上帝实存及其完满性，但又无法先于我思证成它们，于是为了扫清我思证成的所有障碍，但同时又不破坏随后出场的上帝，笛卡尔暂时怀疑了上帝及其完满性。恶魔假设之所以能够成立，也是基于悬置上帝的前提。在第一沉思中，上帝的完满性只是据说而言（dicitur）的，显然并没有基于自然之光的澄清。

除此之外，第一沉思中所怀疑的数学真理，比如2＋3＝5，并不是演绎与证明，而是属于《规则》中的直观范围，更准确地说，是由直观活动所保障的理智想象范围。《规则》的失败在于，它只是澄清了一个事实：对于人的心灵而言，2＋3＝5的确定性是通过直观活动而明见的，但却并没有真正澄清这一等式在自身意义上成立的来源问题。从永恒真理学说以来，这一来源被交给上帝的自由创造，因此第一沉思是借用一个全能且自由的临时上帝来动摇数学

的确定性。不过问题在于，这一切得以发生的前提，恰恰又在于我利用上帝进行了对数学的怀疑，因为上帝只是有能力这样做，但从未实际这样做过。我在怀疑活动中，却暂时地认为上帝的确这样做了、显然这是我对于上帝和数学的不信任。这也就意味着、笛卡尔在《沉思集》中的怀疑活动是高度激进的，远比其早期思想和《谈谈方法》更为激进。那么为什么笛卡尔要提升意志的自由，并将怀疑进行到甚至动摇上帝和数学秩序的地步？

尽管自1630年以来，笛卡尔始终悉心呵护着上帝基于意志的绝对自由，与此同时，他又不断抬高和激进化了人类意志的自由。《谈谈方法》中的理智主义立场过于温和，过度维护理性秩序的考虑。然而笛卡尔很快意识到，在正式表述形而上学体系，而非《谈谈方法》这样更为大众化的写作时，必须建立起我思在绝对意义上的自我证成，而这一证成势必要领先于后面几个沉思所探讨的范围，即上帝的实存、物质性事物的本质与实存。其中物质性事物的实存通过恶魔假设的总结性怀疑已经完成，而物质性事物的本质则属于天赋观念，它和它的作者上帝维系着理性秩序的重要基础。笛卡尔已经在此之前将物质性事物的本质秩序的奠基交付给了上帝。如果我们一开始就接纳这一秩序，则我思就无法成为第一个确定下来的支点，且容易与神学立场混淆不清，导致新的形而上学建构前功尽弃。我思根本无需出场，直接接纳上帝的实存与物质性事物的本质即可。

为了赋予我思以形而上学首要性，我们不能信任上帝不骗人，也无法认可数学真理的真实性，然而我思只能保证对它们的明见性和确定性，并不能成为它们的作者，因而又无法真正否定它们。所以与《谈谈方法》不同，第一沉思中对数学的怀疑要点在于，也许2+3=6，也许这些数字根本不存在，但我们却一直以为2+3=5

是真实的。这就说明，明见性并不能完全担保数学秩序及物质性事物本质的唯一性和真实性。我思的有限性不能解释它们的来源，因而笛卡尔不能不引入上帝。这促使笛卡尔一方面必须对上帝与数学真理所代表的物质性事物的本质秩序进行怀疑，由此保证我思的绝对确定性和基础性；另一方面这一怀疑又必须能够收入我思所明见的理性秩序之中。[1]

因此，笛卡尔不得不加强意志的独立性，才能完成这一最艰难的怀疑活动，但同时还需要通过理智的平衡作用，遏制这一怀疑活动的激进性。这正是为什么笛卡尔在第四沉思中表明，人类意志的特点在于，当确定的真理还未显现之前，人类意志保持为无分别（indifferentia）的状态；当这些真理显现时，人类意志便“自发地”而且自由地（sponte et libere）倾向于这些真理。这既保证了人类意志的自由，也保证了人类意志对理性秩序的配合。

正是人类意志在我思还未出场之前，对一切真理还未显现时的不确定性保持彻底的无分别，才能使它深化怀疑。正如他在《哲学原理》中更为明确地表达的：“无论最终我们是通过谁而存在的，而且无论他多么有能力，多么能欺骗，我们在自身之中都还是经验到（experimur）我们是自由的。”（AT VIIIA 6，CSM I 194）在这段表述里，《沉思集》中还保留的“据说”（dicitur）已被撤销，笛

---

[1] 也正是在这一点上，让-马利·贝伊萨德认为笛卡尔陷入了某种“自由的悖论”，亦即一方面人类自由只是一种纯粹的内在意识经验，另一方面它又必须证成数学科学真理，这两种特征并不相容，参见Jean-Marie Beyssade, “Descartes et la liberté de la volonté,” in *Descartes au fil de l'ordre*, pp. 259-276。在我们看来这两者的绝对差异性正是笛卡尔悉心维护的。只有通过离基性的自由，才可以形成理性的奠基。因此这个所谓“悖论”正是笛卡尔哲学的精义所在。除此之外让-马利·贝伊萨德还认为存在另一悖论，即上帝的无限自由是不可理解的，我们的无限自由却可以被理解，这一悖论也能够在笛卡尔哲学中得到解释，即我们的自由在面对善好、真理时具有自发性和倾向性，上帝则始终保持无分别性。

卡尔在此表达的，正是人类的意志自由对抗创造者的自立行动。

为了缓和这种意志论化的怀疑活动所造成的神学危机，笛卡尔曾在《沉思集》出版之后、针对有人指责他怀疑上帝的理由进行了说明。笛卡尔指出人的怀疑活动可以由理智或者意志来进行，理智的怀疑绝不涉及选择，而只是单纯地对诸如如何证明上帝实存这类问题束手无策。显然，普遍怀疑不属于这种怀疑，而是属于进行选择的意志性怀疑，即我们选择了悬置对不确定事物的肯定。而在针对上帝是否存在的意志性怀疑中，笛卡尔认为自己只是将怀疑作为手段而非目的，真正的目的在于通过自然理性而获得对真理的清楚知识，因此这一怀疑就是虔敬的。（AT IV 63，CSMK 229）

这就说明，理智无法完成对上帝与物质性事物本质的怀疑活动，感觉、想象和记忆显然都不可能。《规则》和《论世界》中对人类心灵基本能力的刻画并没有加入意志，的确是有意为之，因为意志在认识论和形而上学中的出场，伴随着的正是普遍怀疑的出现，以及对理性秩序的进一步质疑。如果遗漏了意志，形而上学意义上的怀疑活动就无法彻底，只有意志才能真正实现这一离基性的颠覆（evertere）活动。我思既证明了上帝的实存，同时也在弑神。

不过如果把意志视为我思的核心能力，又与第二沉思对我思的定义出现了矛盾，即我思是心灵、精神、理智、理性，而同时我的意志活动仅仅是隶属于“思”的一个具体样式。这一矛盾很容易化解。在第一沉思中曾经悬置或怀疑过的对象，涉及物质性事物的本质、实存与上帝，但并没有怀疑到我思的本质与实存。这是笛卡尔精心呵护的最后一块净土，也是第二沉思得以成立的前提。而且意志的突出作用是在第一沉思之中，此后随着我思的出场，这一活动便在新的自我奠基之中归属于次一级样式。不过即便这样我们还是可以看到，理智和意志在这两个沉思中相互担保与颠覆。意志怀疑

了理智所无法怀疑的上帝与物质性事物的本质，我思才能在理智的庇佑之下思到了自身。同时意志的怀疑又非任意妄为，而是已经预先将理智所发现的我思本质与实存保护起来。这就说明意志既超越了理智的怀疑范围，同时又隐含着对理智的保护。当然严格来说，理智活动不能完全等同于我思，因为“思”是指我们对在我们之中所发生的一切的意识，（AT VIIIA 8，CSM I 195）因而意志活动和理智活动似乎平等地属于“思”，但关键在于为“思”加上“我”，则只有理智的内在认识才能做到。

即便理智在我思的能力中占据重要地位，我们也必须承认，没有意志对怀疑的决定性推动作用，理智根本无法展开普遍怀疑，更无法随后确立我思。从世界的移基活动来说，只有意志才能真正让我思与上帝、外部世界等其他存在剥离开来。借助于意志地位的增强，人类意志剥夺了上帝对世界进行本质构造的垄断权力。当然，上帝又可以通过他超越的意志自由，创造出违背人类理性秩序和世界本质的可能性，这一对峙的局面将我思与上帝对世界奠基的争夺推向了高潮。如果说这一争夺在第7章中通过我思和上帝的形而上学化从而达成了某种平衡，那么这一平衡的打破，则出现在人类意志与上帝意志的对抗之中。

第四节　双重离基：我思与上帝的意志无限化

上一节曾谈到，正是激进的意志独立性，才为第一沉思最为困难的怀疑提供了推动力，也才为我思在上帝无限性面前提供了对抗的基础。事实上无限性不仅来自上帝，同时也来自自我的深处。这是列维纳斯所说的“我们之中”的无限性，也是马里翁所说的有限

性“展开”（déplier）的无限性。[1]而有限自我之所以能够无限化，主要依赖于自由意志。

不过意志的自由除了带来革命，也带来了无尽的虚无。第二沉思一开始就描述了这样一种在旋涡中起伏不定的虚无化状态。（AT VII 24，CSM II 16）阿尔基耶曾把《沉思集》形而上学建构中所埋伏的这种意志自由状态看作一种“不安的意志”（la volonté d'inquiétude），[2]在他看来理性的主体是从无法安于现实和理性秩序的焦虑和不安中展开自身建构的。而让·拉波特在建构笛卡尔理性秩序的同时揭示了它的限度与宗教超越性维度。[3]马里翁也同样指出了笛卡尔理性主义思想背后的帕斯卡形象。[4]不过即便如此，我们绝不能将这种主体的不安与限度看作传统基督教神学中“浪子回头”的经典叙事。即便有诸多文献揭示了奥古斯丁与笛卡尔在具体论证和思想模式上的相似性，[5]也难以掩盖两人的绝对差异性，笛卡尔笔下的不安

---

[1] 参见Emmanuel Levinas, "Sur l'idée d'infini en nous," in *Entre nous. Essais sur le penser-à l'autre*, Paris: Bernard Grasset, 1991, pp. 245-248; Jean-Luc Marion, "L'infini, dépli de la finitude," in *Questions cartésiennes III: Descartes sous le masque du cartésianisme*, pp. 131-173。

[2] Ferdinand Alquié, *La Decouverte Metaphysique De L'homme Chez Descartes*, Paris: Presses Universitaires de France, 1950, pp. 161-179. 当然阿尔基耶的这一观点与他的超现实主义哲学观有内在关系，参见他同一时期对超现实主义哲学的专题讨论：Ferdinand Alquié, *Philosophie du surréalisme*, Paris: Flammarion, Nouvelle bibliothèque scientifique, 1955。尽管此书以布勒东为讨论主题，但也可以看作他对笛卡尔研究的一条内在线索。尽管也受到阿尔基耶的启发，马里翁对超越我思理性秩序的讨论实际上主要受列维纳斯的影响。

[3] *Le rationalisme de Descartes*, pp. 173-468.

[4] Jean-Luc Marion, "Pascal et la «règle générale» de vérité," in *Questions cartésiennes II: Sur l'ego et sur Dieu*, pp. 339-368. 另可参见布朗什维克对笛卡尔和帕斯卡关系的讨论，虽然有些陈旧，但也不乏启发：Léon Brunschvicg, *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, Neuchatel: Éditions de la Baconnière, 1942, pp. 97-162。

[5] 对于笛卡尔哲学中的奥古斯丁因素以及两者的差异，参见Stephen Menn, *Descartes and Augustine*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998。奥古斯丁与笛卡尔的详细文本比较，参见Zbigniew Janowski, *Augustinian-Cartesian Index, Texts and Commentary*, Indiana: St. Augustine's Press, 2004。

焦虑，虽然来自主体的自由，但同时也使这个不安的主体成为形而上学的第一本原。这就使笛卡尔与一切传统基督教神学划清了界限。说到这里，就不能不提到笛卡尔研究学界的一条思考线索。从吉尔松开始，一直到当代马里翁，总会有偏向于天主教立场的哲学家试图为我思进行“施洗”，将他拉回教父与中世纪的思想传统之中去。[1]这种做法的目的并不在于客观地理解笛卡尔，而是服务于从天主教立场对现代性进行统战与融合的神学动机，“我思”正是现代性革命乃至造成天主教与新教分裂的重要思想标志。除此之外，马里翁还延续列维纳斯的道路，为现象学进行“施洗”。[2]

如果从这个角度去看待我思的出场，那么就不是理智化的我思证成一切存在的开端，相反，是意志的自由才开启了理性的出场与自身奠基。总体来说，笛卡尔在这个问题上有四个步骤的转变：

第一，构造不包含意志的心灵认识秩序，排除上帝与形而上学。(《规则》)

第二，意志绝对自由的上帝创造并维持一切受造物本质与运动定律。(永恒真理学说与《论世界》)

第三，我思开始渗入意志论因素，开始进行怀疑活动，但仍受限于理性秩序。(《谈谈方法》)

第四，我思的意志获得了抬高并无限化，甚至成为我思奠基的前提与条件。(《沉思集》与《哲学原理》)

我们可以看到，第二步和第四步中的两种意志逐步形成了某

---

[1] 吉尔松的笛卡尔研究中最能代表他在这一问题上思想立场的是*Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*一书，特别是其中关于我思与奥古斯丁主义的讨论，成为这一后世讨论热点的重要文献来源，参见该书第191—201页。

[2] 参见马里翁通过被给予性理论检讨胡塞尔与海德格尔的代表作：《还原与给予》，方向红译，上海：上海译文出版社，2009年。在其中马里翁特别处理了笛卡尔的我思与海德格尔尤其是《存在与时间》的关系，参见该书第128—181页。

种制衡和对抗的关系。然而这并不意味着笛卡尔又回到了传统的神学立场，相反，笛卡尔是通过人类意志自由的激进化，才得以从永恒真理学说中上帝的压倒性局面中，重新夺回了人类内在认识秩序的优先地位。在这个过程之中，自我也就逐步获得了某种神化的特征。当然，我思的自身确定性及其理性化秩序也是对激进上帝进行制衡的体现，不过这有赖于人类意志为其开辟前提。

早期笛卡尔主要使用“心灵”这一概念，随后在其形而上学中转而采用“灵魂”概念。《谈谈方法》的引言部分称为“人类灵魂”（l'ame humaine），而《沉思集》的副标题则包含着“灵魂与物体的区别”（animae a corpore distinctio），只不过这里的灵魂早已不是古代自然哲学中的物质性灵魂，也不是基督教神学中的受造灵魂，而是一种更具有弹性的心灵概念。尽管这一转变有多种原因，但笛卡尔为心灵增加意志能力，显然也是原因之一。整体来说，《规则》中的心灵及其四项主要能力：理智、感觉、想象和记忆，都隶属于认识能力的范围，其中理智是其他三项能力的核心与主宰。部分出于加入意志能力的考虑，笛卡尔将心灵概念转为能够含纳意志活动的灵魂概念，并最终在《哲学原理》中将意志树立为与理智并驾齐驱的思想样式：“我们在自身中所经验到的所有思的样式，可以放在两个主题之下：知觉，或者理智的活动（perceptio，sive operatio intellectus）；意愿，或者意志的活动（volitio，sive operatio voluntatis）。感知、想象与纯粹的理解都只是构想的各种样式；欲望、憎恶、同意、否认与怀疑则是意志的各种样式。”（AT VIIIA 17，CSM I 204）这一分类突破了第二沉思中围绕着理智展开的我思定义，并将所有样式归并为理智活动和意愿活动两类。

心灵概念不足以涵摄如此众多的思想样式。笛卡尔采用灵魂概念，是为了给心灵以更为形而上学化、更普泛的总体奠基。所有我

的意识活动和意识到的东西都属于“思”，而能够为这些样式进行统一奠基的，只有第一人称的我。我们在本书第四部分将会看到，正是因为“思”的范围大大突破了心灵的范围，才使得它能够含纳具身的感受经验、激情与伦理生活。

在这一过程之中，理智的核心地位遭到了削弱。意志相对于理智的绝对独立性和自由，使它能够为理智奠定我思提供清扫式的怀疑活动。不仅如此，除了在信仰和伦理领域中的支配性作用，意志还能够对抗上帝无限化与世界无界化所带来的离散性，并在此前提下改变笛卡尔早期的真理概念，使真理不再局限于理智的确定性领域。这一做法将真理抛入了绝对的自由之中，塑造了真理的自由本性。

本书第2章曾经论述过，上帝的无限化与世界的无界化，以及随之而来的人类认识秩序的内在化，成为笛卡尔哲学的思想背景。如何对抗这一由于上帝超越性所带来的无限化离散局面，从而在形而上学和物理学中确保人类知识的确定性，的确是困扰笛卡尔多年的重要问题。当然作为支点的我思，是逃离这一处境的奠基性方法。在第三沉思之中，作为有限实体的我思，尽管通过观念学说最终发现了作为无限实体的上帝，但两者之间悬殊的距离感，促使笛卡尔无法真正制约上帝的无限性所带来的颠覆性。[1]

由于必须诉诸上帝的实存及其保证作用，笛卡尔对世界的构造和返回需要经历第三和第四沉思的中介。但如果上帝的无限性具有如此强烈的支配性和压制性，那么我思与上帝之间刚刚通过观念学

---

[1] 福柯与德里达曾经就第一沉思中的疯人论证进行过著名的争辩，即现代理性主体究竟是否越过了理性的边界，究竟是否以理性的崩解作为证成理性的前提，参见Sébastien Buckinx, *Descartes entre Foucault et Derrida La folie dans la Première Méditation*, Paris: Editions L'Harmattan, 2008。不过比起疯人论证，真正的挑战仍然是数学真实性和骗人上帝的问题，这对于人类理性秩序的摧毁最为根本，毕竟这意味着哪怕我们完全处于理性状态，这一状态也仍然基于恶意的欺骗和错误。

说所建立起来的上升通道，又会消失在上帝的超越性之中，毕竟无限和有限之间并没有公度性。在第四沉思准备开始认识宇宙间的其他事物时，笛卡尔必须重新建立我思与上帝之间的相似性，并反过来压制上帝超越性所带来的压迫性和支配性，才能由此真正确保我思、上帝和世界不至于离散为不同的领域，而是能够形成连续的沉思推进过程。

为了做到这一点，笛卡尔首先要树立起人类意志相对于人类理智的独立性。在《沉思集》对伽桑狄的答辩中，笛卡尔强调"……我们能够避免坚持错误，而除非意志是自由的，无需理智去决定（determinatione）一个方向而非另一方向，否则就做不到，而你却否认这一点"。（AT VII 378，CSM II 260）这就说明，理智无法指导和决定意志，意志即便遵从理智的必然性，也完全是出于自我决定的自由。[1]

在这一前提之下，有限实体和无限实体在第三沉思中无法公约，人类理智与上帝理智之间差距无限，我思的理智能力不足以构成对上帝无限性的制衡，也无力形成与上帝的相似关系。笛卡尔通过抬高意志的地位，树立人类意志对于人类理智的绝对自由和独立性，从而构造了人类与上帝最为相似的肖像："只有我在我自身之中所经验到（experior）的意志，或者裁决的自由（arbitrii libertas）是（如此伟大，以至于）我不能理解比它更伟大的东西的观念。它如此特殊（praecipue），以至于我理解到我据此承担（referre）了上帝的形象与相似性（imaginem quandam & similitudinem dei）。因为上帝的意志比我的意志大到不可比拟，一方面是由于认识与权能的结合，上帝的意志变得更为坚定和有效力（efficacem）；另一方面由于其对象，它延伸到复多的东西上。不过如果在形式和严格意义上思考意志，

---

[1] 关于意志的自我决定，参见 *Descartes's Theory of Mind*，pp. 135-157。

那么（上帝意志）看上去并没有更大。”（AT VII 57，CSM II 40）在笛卡尔对灵魂能力的构造之中，理智、感觉、想象和记忆都因其不完满性或者有限性，从而完全无法与上帝相提并论。唯有意志，或者说意志的无限性才真正构成人得以与上帝匹配的可能性。在这里笛卡尔也提到了人类意志在创造能力和涵盖对象的能力方面依然有限制，不过就意志自身而言，却与上帝一样伟大，这是因为意志包含的无条件的绝对自由与无限性。[1]笛卡尔始终坚持上帝与人的属性和能力并不是单义的关系，以此来构造上帝对人的超越性，我们认为，正是意志的绝对自由，构造了人与上帝最接近单义性的关系。也正因如此，热内维耶芙·罗迪斯-刘易斯才会认为正是第四沉思中的自由概念，构成了笛卡尔形而上学的萌芽。[2]

《哲学原理》中，笛卡尔更为明确地指出，相对于理智的有限性来说，人类意志可以是无限的：“理智的知觉只能延伸到呈现（offeruntur）给它的很少的东西上，并且总是极其有限的。而意志则能够在一定意义上称为无限的，因为我们始终能观察到，意志可以延伸到能够成为其他任何意志——或者是上帝广大无垠的意志——的对象的东西上去。”（AT VIIIA 18，CSM I 204）这就是说，人类意志的无限即在于它的施用范围完全不受任何限制，哪怕是上

---

[1] 尼古拉斯·格里马尔迪正是据此认为意志的无限性在人与上帝的相似性关系中发挥了决定性作用，参见Nicolas Grimaldi, “Sur l'infinité de la volonté et la ressemblance de l'homme avec Dieu,” in *Six études sur la volonté et la liberté chez Descartes*, Paris: Libraire philosophique J. Vrin, 1988, pp. 25-43。

[2] Geneviève Rodis-Lewis, “Les derniers écrits de Descartes,” in *Le développement de la pensée de Descartes*, pp. 203-223.热内维耶芙·罗迪斯-刘易斯的文本证据依赖于莱布尼茨所复制保存的名为“Cartesius”的笛卡尔手记（AT XI，647-653）、在其中笛卡尔讨论了神的全能和人的自由选择问题，这多少说明笛卡尔从事他的形而上学建构工作时非常在意自由问题。不过即便不考虑“Cartesius”手记，从笛卡尔现有的著作和相关书信中也可以看到自由问题的重要性。

帝的无限意志，其所涵盖的对象也都可以成为人类意志的对象。

显然《哲学原理》的表述要比第四沉思更为激进，因为后者还承认人类意志在对象的范围上不可与上帝比拟，而《哲学原理》则将两者的施用范围完全等同起来。这就意味着，意志在人类理智面前真正获得了彻底的自我决定性和独立性，从而成为真正自由的能力以及理性的前提。

在第5章中我们看到，上帝的超越性使其得以超越一切人类心灵的理性秩序，并且能自由地做出任何造成人类心灵矛盾的事情。然而如果我们接受了《哲学原理》对意志的这一理解，那么同样可以认为，人类意志也可以含纳所有这些能与人类理智发生矛盾的认识对象。当然，在人类理智清楚、分明地知觉时，意志会因为其自发性而倾向于理智所知觉的真，这是人类意志低于上帝意志的不完满性体现，然而关键在于人类意志无论在哪一种状态之中，始终保持着绝对的自由，从而绝不被任何理智的必然性所决定。

伴随着人类意志的无限化，人类从上帝超越性的压迫中提升了自我证成的空间。如果说人类的所有能力都因为其不完满性从而是受限的，那么在笛卡尔看来，人类意志在这方面是唯一的例外，因为意志自始至终保持着完满的状态。在伯尔曼问及人类意志是否会由于变动性从而并不完满，笛卡尔予以了坚决反驳："这一点并没有说明我们的意志（velle）中有不完满性，而只是说明意愿（volitionis）的非持续性（inconstantiam）。意志总是同等完满的（aeque perfectum）……（判断）活动中的所有不完满性都是来自理智的无知。如果移除了这一无知，那么变动（fluctuatio）就会消失，而我们的判断就会持续而完满……让每一个人都深入到（descendat）他自己中，然后经验到他是否具有一个完满且绝对的意志，以及他是否能够领会到任何在意志的自由方面超过他的东

西。我确信没有人不会发现这一点。正是在这里，意志要比理智更伟大，而且更像上帝（Deo similior）。”（AT V 158-159，CSMK 341-342）笛卡尔区分了意愿（volitio）和意志（voluntas）。意愿活动尽管是不断变动的，但其所依赖的意志能力本身并没有任何不完满性。笛卡尔由此不但重申了人类意志与上帝的相似性及其对人类理智的超越性，而且与第四沉思相比，笛卡尔在此更多地将判断的错误归诸理智的无知。

在第四沉思看来，我们的错误既不来自意志也不来自理智，而是来自理智还未领会清楚时意志所进行的判断活动。表面上看，笛卡尔似乎在此为人类意志在真理之中的活动设定了限制和来自理智的对错标准，毕竟第四沉思曾指出：“通过自然光明显明的是，理智的知觉应该总是先于意志的决定。在对自由意志的不正确运用中，可以发现‘缺乏’(privatio）这一构成错误形式的东西。”（AT VII 60，CSM II 41）然而笛卡尔绝不是借此指出意志的被决定性和可错性，而是为了说明意志的运用之所以出现了正确与不正确，并不是因为意志的活动本身有这一标准，而是理智的领会后于意志的决定造成的。理智在此处先于意志，并不是理智决定意志并使意志服从，而是意志通过自我决定、自我指导对理智所知觉的真做出了判断的决定。因此，意志即便做出了错误的判断活动，也并不意味着意志的自由本身犯了错误，而在于理智自身的知觉活动出错后意志所做的决定出了错。这一决定本身在自由的意义上也不是错误，更准确地说，错误来自理智不正确的知觉活动。意志不但不必为错误负责，而且还是唯一能够真正纠正错误的能力：“在这一（意志的自我纠正）中，存在着人类最大也最特别的（maxima & praecipua）完满性。”（AT VII 62，CSM II 43）这就说明，意志的完满性，不但体现在它绝对的自由与独立性，也来自它有能力掌控自己不致落入错误。

这样一来，意志就成功避免了为错误担责的风险。正如笛卡尔与伯尔曼的谈话所指出的，错误来自理智的无知。

当然笛卡尔将判断能力归为意志，招致了很多批评，也是他的判断理论中最具争议的问题。在《对一份公告的评注》（*Notae in Programma quoddam*）中，笛卡尔表达了对雷吉乌斯（Henricus Regius）的不满。作为笛卡尔曾经的追随者，雷吉乌斯认为笛卡尔对意志的强调是不合理的。在他看来理智本身可以区分为知觉和判断两种活动，而不需要意志的介入。雷吉乌斯的这一观点迄今为止仍然有说服力，不少学者认为笛卡尔将真理与错误从理智的知觉中排除出去是难以接受的。[1]但即便如此，笛卡尔仍然不同意这种观点，并且坚持保留意志在判断中的决定性作用："看起来除了我们判断所预设的知觉之外，还需要肯定或否定以便去构造（constituendam）判断的形式，并且即使我们知觉到了某物，我们也经常自由地收回（cohibeamus）我们的同意。因此我将判断的活动——它仅仅包含在同意中，也即在肯定或否定中——归给意志的决定（determinationem），而不归给理智的知觉。"（AT VIIIB 363，CSM I 307）在这里笛卡尔延续了他在《哲学原理》中的观点，将理智能力仅仅看作一种知觉。笛卡尔与雷吉乌

---

[1] 比如柯雷就曾通过比较斯宾诺莎与笛卡尔在这一问题上的分歧而提出了疑问，参见 Edwin Curley, "Descartes, Spinoza and the Ethics of Belief," in *Spinoza: Essays in Interpretation*, eds. E. Freeman and M. Mandelbaum, LaSalle, Illinois: Open Court, 1975, pp. 159-189。从斯宾诺莎的角度来说，从知觉到判断只是对事物必然性理解由浅入深的过程，而不是理智之外的所谓自由的能力所进行的独立活动。安东尼·肯尼（Anthony Kenny）同样对笛卡尔的这一观点发出了质疑，参见 "Descartes on the Will," in *Cartesian Studies*, ed. R. J. Butler, Oxford: Blackwell, 1972, pp. 1-31。肯尼的另一质疑在于笛卡尔所谓最低限度的无分别性为何可以看作自由的状态。对笛卡尔在这一问题上的辩护参见 David M. Rosenthal, "Will and the Theory of Judgment," in *Essays on Descartes' Meditations*, pp. 405-434。在大卫·罗森塔尔（David M. Rosenthal）看来，笛卡尔的观点可以解释为什么我们有时候理解错误但却不会判断为真，这说明对错误的理解和断定是不同的。

斯或者斯宾诺莎的区别在于，笛卡尔弱化、缩小了理智的功能范围。理智只是不涉及判断的纯粹知觉活动，而知觉活动就自身来说并不构成真实与错误。理智的这一特性类似于感觉。只要我们不把自己所感受到的内容强加给对外物真实性质的判断，那就谈不上真与假。从这个意义上说，理智具有被动性、接受性的特征，而意志则是主动而自发的能力，也就是说我们“理解”真假和“判断”真假并不是同一个活动。在笛卡尔看来，雷吉乌斯赋予理智的判断能力，说到底只能是一种“理解”而不是“判断”，从而并没有真正走出知觉活动。但判断不能停留于知觉，而必须对我们所理解的东西进行决断。何况笛卡尔明确指出，当我们在肯定和否定的时候，并没有感觉到被其他力量所强迫，这就足以说明我们的判断活动是基于自由的能力。（AT VII 57，CSM II 40）

当然，笛卡尔的理由仍有牵强之处。当我们在同意和不同意的时候，难道不是在跟随理智的决定而进行的活动吗？我们同意一个命题，是因为我们理解它为真，而不是意愿它为真。笛卡尔为判断所赋予的意志论基础说明“真”与“成真”并不是一回事。理智所理解的“真”并没有真正“成真”，而“成真”是一种对真的认可，这种认可和断定必须是由独立的意志能力才可以完成的。然而这种认可和断定中就没有理智的参与吗？正是在这一问题上引发了关于笛卡尔判断理论中理智决定性与意志自由的相容性争论。[1]除此之

---

[1] 对于两者的相容性讨论，参见Vere Chappell, “Descartes's Compatibilism,” in *Reason, Will, and Sensation: Studies in Descartes's Metaphysics*, ed. John Cottingham, Oxford: Oxford University Press, 1994, pp 177-190。整体来说，很多解释偏向于相容性立场，毕竟这是笛卡尔自己持有的立场，相反意见参见C. P. Ragland, “Is Descartes a libertarian?” in *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, Vol. III, eds. D. Garber and S. Nadler, Oxford: Oxford University Pres, 2006, pp. 57-90。拉格兰德（C. P. Ragland）特别强调了笛卡尔自由观念中的无分别性，正是这种无分别性导致在判断活动中意志难以和对真理的断定相容起来。

外、米歇尔·德拉·罗卡（Michael Della Rocca）还揭示了意志的判断学说中的循环问题，即我们的意志自发地去同意清楚、分明的观念，并由此断定它为真，但另一方面我们的意志之所以能够自发地去同意，又是因为清楚、分明的观念是真的。问题就在于意志的自发赞同判断为真，又因为赞同的对象是真的。[1]其实理解这个循环关系的关键就在于知觉到为真和意志对真的确认并不相同。仅仅只是理智所理解的真，在笛卡尔看来还只是停留于知觉阶段从而并不是真正的"真"，判断并不是知觉活动，而是对真的宣判与确认。这就说明在真理成真的活动中，意志要比理智更具有决定性。[2]而且如果理智就可以单独完成对真理与错误的断定，我们就难以解释为什么我们会草率地做出任性的判断，也难以解释为什么我们可以对知觉对象收回同意。

不但如此，意志还在主动性方面超越了其他能力。笛卡尔曾指出："恰当地来看，理智是心灵的被动性（mentis passio），而意愿则是其主动性（eius actio）。"（AT III 372，CSMK 182）当然，理解与意愿可以共同活动，从而形成了主动性和被动性交织的结构。相比而言，激情则是基于纯粹的被动性感受，完全没有意志的参与。（AT IV 310，CSMK 270）显然意志的另一作用正是保证灵魂的绝对主动性，从而成为其主体性建构的根本奠基能力。

《沉思集》的第三、第五沉思集中讨论了上帝问题，而上帝在

---

[1] Michael Della Rocca, "Judgment and Will," in *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations*, pp. 142-159.

[2] 这个问题的起因来源于笛卡尔在第四沉思中的观点："……借助自然光明很明显的是，理智的知觉总应该先于（praecedere）意志的决定。"（AT VII 60，CSM II 41）笛卡尔意在指出如何避免犯错，亦即我们不应该在理智尚未清楚、分明地知觉之前就贸然做出判断。不过笛卡尔在此只是提到了"理智的知觉"应该在先，这并不意味着理智的知觉可以做出成真的判断，也不意味着它决定着意志的决断。

其中分别显现出他的无限性和完满性。并非偶然的是，笛卡尔恰恰认为，在人类的本性及其所有能力之中，只有意志才具有基于主动性的无限性和完满性。毫无疑问，能够制衡上帝并与上帝最为相似的能力，只有基于人类意志的绝对自由。

既然人类的意志在所有心灵能力中如此出众和独立，如此与上帝相似，那么它会不会和第一沉思中的“骗人的上帝”一样，动摇人类理性的秩序？如果说在上帝实存的证明中，上帝的欺骗性逐步获得了解除并成为这一秩序的维持者，那么仅仅凭借人类意志对于真理的“自发性”，就真的可以保证它不去做一个理性秩序的破坏者吗？正是在这一点上，笛卡尔又不得不对人类意志和上帝意志做出一定的区别。

众所周知，第四沉思对意志的刻画分为两个方面：

第一，绝对的无分别（indifferentia），即理智的领会活动发生之前，意志对于一切对象都持无所谓的态度。这一态度又可再具体细分为两种，即无知的无分别与肯定性的无分别。前者是指我们处于无知之中，对一切表示漠然。后者则是在理智还未领会清楚时，意志所准备进行的权衡决定。（AT VII 59，CSM II 41）

第二，自发性和自由（sponte et libere），这是意志活动的真正主动施行，即理智对真的领会活动发生之时，意志自发地对真的领会活动具有倾向性，并做出判断。在这两个方面上，人类意志都与上帝意志有所不同。

尽管意志的无分别性是其自由的表现，不过在笛卡尔看来，这其实也是源于自由不够充分。在第四沉思中，笛卡尔将这种自由看作缺陷和否定：“它（无分别性）并不是人类自由完满性的证明，而是认识的缺陷（in cognitione defectum）或某种否定（negationem quandam）。”（AT VII 58，CSM II 40）“……人类自由的无分别性

是与神圣自由的（无分别性）非常不同的（longe alia）。”（AT VII 433，CSM II 292）它处于自由的最低限度之中（infimus gradus libertatis），从而只是反映了人类自由的不完满性。在《沉思集》的“反驳与答辩”中，伽桑狄不满于笛卡尔在面对真理时，以意志的自发性取代无分别性的做法。在伽桑狄看来，人类自由和上帝自由均具有独立的选择能力，而这根源于两者相同的无分别性。他针锋相对地指出：“在上帝和人类中自由选择的无分别性没有什么不同。”（AT VII 417，CSM II 281）清楚、分明的理解活动与意志的无分别性并不矛盾。在笛卡尔的答辩中，他重申第四沉思的意见，并表示上帝的意志既然已经决定了一切，人类意志的自由不可能在面对真理时依然保持无分别性，因为“没有什么本质能够对上帝与受造物单义地（univoce）一致”，而且“无分别性也不属于人类自由的本质”，只有在清楚的知觉面前，我们才是“最自由的”。（AT VII 433，CSM II 292）

无分别性和自发性，粗略来说似乎代表着笛卡尔所刻画的“消极自由”与“积极自由”。在从前者到后者的转变中，意志的自由始终保持着相对于理智的独立性，但自由的程度却随着与真理的关系而从低到高发生了变化。这是否说明意志自由的无分别因而标志着人类的缺陷，从而违反了笛卡尔关于意志完满性的观点？

并非完全如此。在第四沉思中，人类意志的无分别性被看作一种最低限度的自由，甚至被当成认识的缺陷乃至否定从而成为无知的无分别性，这并不是由于人类意志具有真实的缺陷，而是由于它与理智的无知相关。上帝意志的无分别性之所以高于人类意志的无分别性，并不是因为前者自身比后者自身更为无限，更为完满，而是因为上帝的理智不会拖累他的意志自由。无论上帝意志如何自由地进行意愿活动，他的无限理智始终同时进行着理解活动，因而永

远不会发生错误。相反，人类理智的有限性和可错性，注定了它会在人类意志的判断活动之中或者处于无知，或者容易形成错误，不能始终正确地知觉到真理。

笛卡尔坚持保留人类意志的无分别性，从而保留了人类最原初的绝对自由，这种自由构成了人类意志各类活动的开端。[1]在被理智的无知拖累从而陷入无知的无分别性时，它也通过肯定性的无分别性获得了先于一切真理和知识的中立超越性，它以不做判断的方式避免了错误，甚至保证了普遍怀疑可以在理智还未充分领会时发起怀疑，毕竟普遍怀疑绝非只是被动的悬置，同时也伴随着主动的拒绝。因此，人类的意志始终是完满的，它的所谓“缺陷”与“否定”，更多源于其他能力的有限性，而且无知的无分别性同样可以转化为肯定性的无分别性，从而发挥着积极的作用。笛卡尔虽然认为无分别性是认识的缺陷乃至某种否定，但他所指的是无知的无分别性，而不是肯定性的无分别性，后者一方面来自前者，另一方面则成为主动而自由的能力。

除了无分别性之外，在理智对真理的知觉活动发生之后，意志会自发地倾向于追随真理，这似乎又一次将人类自由与上帝自由区分开来。意志的无分别性在此集中于对真理的倾向中，而上帝则自始至终可以保持无分别。然而与人类意志的无分别性相似，这种自发性之所以具有了自我限定的倾向性，也是为了顾及人类理智的有限性。上帝之所以能够始终无分别，是由于他的理智从未有过任何

---

[1] 在莉莉·阿拉宁看来，笛卡尔在第四沉思中的自由理论还涉及人格同一性的证成问题，并且延伸到了道德和伦理生活的基础，毕竟人类各类意志活动既有沉思的理论生活，也涉及道德与伦理的应用：Lilli Alanen, “The Role of Will in Descartes' Account of Judgment,” *Descartes' Meditations: A Critical Guide*, ed. Karen Detlefsen, Cambridge: Cambridge University Press, 2013, pp. 176-199。

限定的方向性，2+3=5与2+3=6在其理解活动中同样可以成真。相反、人类的有限理智已经被上帝创造成为具有限定性的结构，而意志为了成全有限理智所领会的真，就以自发的自由对之进行了肯定的判断。

当然，即便是在自发性之中，人类自由的无分别性也并未完全消失、因为正是无分别性保证了自发性的自身决定性和独立性。如果在理智对于真理的知觉活动之后，无分别性就彻底消失，那么意志就无法自发地倾向于这一理智活动，而是会陷入被理智所决定和引领的状态。正是无分别性，尤其是肯定性的无分别性超越理智知觉的特点，使自发性得以保持在判断活动之中。

我们认为，正是这种在自发性中试图仍然保留无分别性，特别是肯定性的无分别性的考虑，促使笛卡尔在给丹尼斯·梅斯兰（Denis Mesland）的1644年（AT IV 111，CSMK 231）和1645年（AT IV 173，CSMK 244）的两封信中，系统回应了耶稣会关于自由无分别性的讨论。阿尔基耶甚至认为这两封信对自由的立场相比第四沉思发生了巨大变化，而后一封信比前一封更为积极地肯定了无分别的自由。[1]的确，从文本的论述来说，相比于第四沉思，这两封信都更加强调无分别状态的积极作用，尤其见于在相反的对象之间做出抉择，而意志活动还未真正决断时，这种无分别性是积极的（positiva）能力。（AT IV 116，173，CSMK 234，245）[2]

---

[1] *La Decouverte Metaphysique De L'homme Chez Descartes*, pp. 288-292.

[2] 对笛卡尔自由理论的探讨容易忽略此处无分别性的积极意义，从而认为无分别性主要用于证成上帝自由的自身决定性，比如考夫曼的这篇文献就是这类情况的典型：Dan Kaufman, "Infimus gradus libertatis? Descartes on Indifference and Divine Freedom," *Religious Studies*, Vol. 39, No. 4 (2003): 391-406。考夫曼区分了三种无分别性的情况，并认为无分别性虽然属于人类自由，但却不具有本质意义，从而只能归属于上帝自由的本质。然而1644年、1645年的两封梅斯兰书信已经表明，无分别性与自发性共同刻画了人类自由的积极本性。

然而后一封信甚至认为我们在清楚地理解的对象面前，同样可以收回判断："对我们来说，从追求被清楚认识的善好那里，或者从承认透彻明见的真理那里收回（追求或同意）总是可行的，只要我们认为这样做可以验证（testari）我们意志的自由是好的。"（AT IV 173，CSMK 245）这就意味着，人类自由的无分别性不再只是没有知觉到真理和善好的状态，而且甚至可以使面对真理和善好时的自发性受到遏制。笛卡尔完全支持自由意志相对于理性秩序的超越性。哪怕面对知觉中的善好和真，我们就算不去否认它们（因为这会违反人类意志赞同善好与真的自发性），也同样可以不去赞同。

从文本角度来说，第四沉思、1644年梅斯兰书信、1645年梅斯兰书信呈现出意志自由的程度越来越高的趋势，这突出体现在无分别性的积极意义不断得到增强。[1]然而这果真违背了第四沉思的基本观点吗？在我们看来并不是这样，这两封信的观点只是第四沉思的自然延伸，而非突破。第四沉思中的无分别性容易招致对人类自由的过低评价，更麻烦的是如何理解这种无分别性为何可以体现人类的自由。在1644年的梅斯兰书信中，笛卡尔曾表示他不愿意把这种无分别性看成是一种不完满性或者对自由的否定（AT IV 116，CSMK 234），仿佛完全陷入了被动的等待状态。如果这样来理解无分别性，那就难以说明为何无分别的自由仍然是一种基于主动意愿的自由，因为这种无分别性很像是无知的纯然否定状态。正因如此，笛卡尔才会在上述两封信中继续捍卫人类自由的主动性，并同时保留尚未知觉真理时所出现的无分别性，以便能够避免错误的发生。1644年梅斯兰书信的

---

[1] 除此之外，《哲学原理》和《灵魂的激情》也有相关论述，不过相比于这两封信，《哲学原理》与《沉思集》在这一问题上的立场差别不大，而《灵魂的激情》所讨论的意志问题将在第12章讨论。对于笛卡尔在这几处文本中暗含的与苏亚雷兹、耶稣会自由观念的争执，参见 *Descartes on Causation*, pp. 178-216。

解决办法是将无分别性看作消极和积极的两种状态，强调无分别性的积极作用，而1645年的梅斯兰书信更是将无分别性的施用范围扩大到了自发性的对象中，从而使自发性状态下的人类自由同样保持着内在的无分别性。毫无疑问，笛卡尔逐步增强无分别性的积极意义和扩大其施用范围，并且刻意保留意志的独立性，既是为了更好地解释错误的来源和避免错误的方法，更是为了保留人类自由的优先性和能动性。在这个意义上，第四沉思中无知的无分别性逐步提升为肯定性的无分别性，后者最终成为理解人类意志无分别性的主要含义。

为了赋予真理自由的前提，并拓展我思中的意志能力，笛卡尔放弃了《规则》与《论世界》中对真理的平面化定义，亦即完全依赖于纯粹理智及其想象能力的理解活动。《沉思集》《哲学原理》将这一理解活动降低为真理的准备阶段。通过意志的确证作用，理智所知觉的真理才真正成为真理，是自由使真理“成真”。

初看起来，意志的自发性仿佛将意志自身的自由置入了理智的管辖之下，实际上却反而削弱了笛卡尔早期思想中理智决定真理成真的功能。真理与错误的区分不仅取决于理智的理解，更取决于意志在自由中的判断。自发性不代表自由受到了限定，因为自发性不是被决定性。假如我们的理智被上帝创造成别的样子，那么我们的理解活动也会被决定到其他方向上去，但意志的自由对待任何一种秩序都是自身决定的。真理与错误的区别是人类理智的有限性所致，我们别无选择，只能如此理解真理，但意志本身始终不受到既定真理与错误标准的决定与限制。即便出现错误的判断，也更多源于理智尚未形成对真理的正确理解。

面对既定的真理秩序，尽管人类意志不能完全比拟上帝意志，但两者都具有超善恶、超真假的自由，两种意志在无分别性和自发性中的层次区别，只是说明人类其他能力的有限性限制了人类意

志、而且无法拥有同样范围的意志对象，这并不妨碍两者都体现了意志独立于理智的自由。因此笛卡尔才认为“如果在形式和严格意义上思考意志，那么（上帝意志）看上去并没有更大”。正是这种自由保证了笛卡尔在普遍怀疑中拒绝世界，同时也在这一拒绝之后自由地为世界奠基。与有限的理智相比，人类意志的自由贯穿在拒绝世界与世界奠基的整个过程之中。如果说在人类理智之中，世界奠基还拥有被决定下来的固定基础，那么意志自由的增强，揭示了人和上帝的立法活动都具有非根据的自由开端。

面对上帝无限性与世界无界化形成的离散性挑战，理智并不能决然地依靠自身能力进行世界的移基。只有通过意志的无限化、完满化，人才有资格在上帝和世界的双重陌生性面前，进行激烈的对抗活动。理智知觉到真与意志判断成真成为两个独立的先后步骤，只有意志的最终认可，才能将理智中的真理决断为真理。这一对抗动摇了传统哲学原理的确定性，并促使理智通过有限的支点而克服离散性，重构心灵的中心化秩序，继而收束世界的离散性，对抗上帝的超越性。

正是在意志的较量之中，我思和上帝完成了相互超越的平衡关系。在永恒真理学说之中，绝对自由的上帝无分别地创造了世界及其本质。他的创造意志远远超越了人类心灵的一切理性秩序。为了争夺这一主权，笛卡尔借助我思的支点，通过理智构造了自我意识的支点，然而这一支点又因其有限性和不完满性，无法真正完成这一主权的交替。因此，笛卡尔又大幅度抬升了人类意志的地位，使之成为与理智相提并论的另一灵魂能力，并赋予了意志无限性和完满性。正是通过意志的绝对自由，笛卡尔使我思最终完成了理智所没有完成的任务，即在世界的本质奠基与真理秩序中，形成与上帝的制衡关系。它使我思也得以超出我思自身，在有限性之中将自身

无限化、完满化，并通过强势的怀疑活动与对真假对错进行判断的超越性自由，反向形成对上帝意志垄断性的超越。

判断就是决断。《规则》中的心灵缺失了意志能力，从而无法推动普遍怀疑的展开，理智也径直将确定而明见的对象理解为真理。面对上帝的超越性自由和对人类理性秩序的挑战，笛卡尔将《规则》中的平面性心灵深化为我思，并为之赋予了自身移基、自身超越的自由。从《谈谈方法》到《沉思集》，再到《哲学原理》，自由意志在我思中的独立功能不断加强，从理智的配合性能力、最终成为与理智并驾齐驱的两种主要能力。

如果套用中世纪哲学对绝对权力和守序权力的划分，那么《规则》只赋予了人类心灵以“守序权力”，而永恒真理学说中的上帝则兼具了“绝对权力”与“守序权力”。上帝既超越现有秩序，同时又维持着现有秩序。随着我思的出场，人类心灵在拥有守序权力的同时，也被赋予了“绝对权力”。普遍怀疑的发动，正是在我思的“绝对权力”支配之下才得以进行，它游走在疯癫与理性之间，甚至怀疑了上帝与数学真理的确定性，它还能够不受理智规定而独立自发地肯定真理，这些都证明了我思具有逾越现有秩序的“绝对权力”。我思以有限的实体，最大限度地捍卫了自身的理智秩序及其自由，形成了对上帝的制衡。只有自身超越的离基，才能对抗另一种离基。

只有在这种对抗中，我们才能理解为什么笛卡尔对人类自由中的无分别性予以越来越积极的评价。人类理智与上帝的创造形成了对世界的双重奠基，而两者的自由意志又隐含着双重离基。相应于这一双重奠基与离基，我思与上帝既相互配合，又相互超越。尽管在列维纳斯这样的神学家看来，笛卡尔我思理论背后的绝对他者上帝，完全超越了与我思的这种交互关系，并且通过无限观念彻底逾

越了我思的观念秩序，[1]但我们的讨论重点并不在于神性的绝对超越性，而在于无论怎样理解这一超越性，它都负担着与我思共同进行世界奠基的任务，而不能纯然以神学态度对待之。

双重离基的对抗所产生的问题在于如何理解笛卡尔一方面强调人类自由的主动性和自发性，另一方面又强调上帝神意的预定性。在《哲学原理》中笛卡尔曾表示："……一切都是被上帝预定的（praeordinata）。"（AT VIIIA 20，CSM I 206）在给伊丽莎白的书信中笛卡尔也继续坚持了这一观点："而上帝则是一切事物的普遍因（cause universelle），以同样的方式他也是总体因（cause totale）。因此没有他的意志，什么都不能发生。"（AT IV 314，CSMK 272）如何理解上帝的预定与人类自由的张力？笛卡尔完全没有给出理性的解决，而只是诉诸人类心灵无法把握无限上帝的有限性："如果我们尝试将神圣预定与我们意志的自由进行和解（conciliare），或者尝试同时把握这些事情，我们就会很容易使自己陷入巨大的困难。"（AT VIIIA 20，CSM I 206）[2]对上帝预定的强调强化了上帝的主导性地位，但笛卡尔拒绝采用人类理性可以理解的方式去化解两者的矛盾，说明他既不想限制人类自由的自我决定性，也不想削减上帝自由的绝对支配性。我们能够在意识的体验中证实自己的自由，就足以说明第一人称视角下不需要诉诸其他来源即可像证成我思那样证成人类自由的事实。然而一旦我们超越了这一视角，从总体上去

---

[1] 参见列维纳斯对我思与无限上帝关系的讨论："上帝与哲学"，载《论来到观念的上帝》，王恒、王士盛译，北京：商务印书馆，2019年，第92—129页；《总体与无限：论外在性》，朱刚译，北京：北京大学出版社，2016年，第20—25页。

[2] 正因如此，拉格兰德才认为笛卡尔不可能在因果关系的意义上解决这一问题，尤其是在永恒真理学说中这一点暴露得更为明显。两者的融合只能是非因果性的（non-causal），参见C. P. Ragland, "Descartes on Divine Providence and Human Freedom," *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Vol. 87, No. 2 (2005): 159-188。

理解世界的自然秩序以及我们与他人、与世界的伦理生活，则又需要上帝的预定来确保总体秩序的稳定性，这两个视角缺一不可。笛卡尔对两者的相容不采取任何理性的证明，也说明人类自由和上帝自由在事实上并不受制于理性秩序的规定，从而能够脱离一切理性的奠基活动。

这种双重离基活动来自非根据化的绝对原初自由，它取代了受制于理智必然性的真理标准。正是双方的自由决断与绽出活动，才使一切真理得以成真。真理正是在这种双重离基活动中，获得了自由的本性与前提。同时，这也使自我与上帝相对于世界的超越性获得了进一步提升，世界及其本质具有了更强的悬临性与移基性。

第五节　无端的开端：非根据的双重复现

为了从总体上刻画这一双重离基的共源性，我们在本节中尝试使用第5章之中的“非根据”概念，对我思和上帝进行统一论述。两者的关系并不是相互否定又肯定的辩证法关系，而是作为“无”的同一个开端，将自身“作为”上帝并“作为”我思而进行了两次“复现”，实现了无作为无从而“无起来”并“存在”起来的形而上学奠基。[1] 我思与上帝通过意志而争得的绝对自由，从其根源来说正是无以名之

---

[1] 尼古拉斯·格里马尔迪认为，笛卡尔的有限性和无限性之间存在辩证的关系，参见 Nicolas Grimaldi, “La dialectique du fini et de l'infini dans la philosophie de Descartes,” in *Six études sur la volonté et la liberté chez Descartes*, pp. 95-144。但问题在于，这种辩证关系的出现，是因为已经在我思的前提下在形而上学中引入了两者，我们在此所要讨论的，是这一辩证关系能够形成的前提，这一前提因其不可理解性和超越性，故而不在辩证关系之中。

的“无”。“无”以“无起来”的方式将自身追忆为“非根据”。

自黑格尔《逻辑学》之后，体系性的思辨形而上学构造既获得了完成，也迎来了终结。这一“存在—神—逻辑学”的登峰造极形态，随后遭到了不同阵营的挑战。如海德格尔所言，柏拉图和亚里士多德对形而上学的探索“以各式各样的偏离和‘润色’一直保持到黑格尔的‘逻辑学’”中。[1]从谢林对黑格尔的批评开始，对这一体系的批评与哲学的开端问题紧密相关。开端不仅是哲学的出发点，也涉及终极奠基与本原问题。这一问题曾在古代中世纪得到了反复辩驳，并体现在笛卡尔与斯宾诺莎的分歧中，随后再现于德国古典哲学，并在现象学运动的不同道路中继续发展。

这些分歧大多能追溯到笛卡尔哲学所预备的各种开端。大多数哲学家都将我思看作笛卡尔哲学的开端，但斯宾诺莎、马勒布朗士等人则选取了笛卡尔哲学中的上帝开端，谢林也同样看重笛卡尔哲学中的上帝维度。而列维纳斯、马里翁等人强调了笛卡尔上帝的神学开端意义。通过三重“原初概念”，笛卡尔笔下的身心一体与具身性感知虽然属于非哲学的经验世界（AT III 692，CSMK 227），但却得到了梅洛-庞蒂和米歇尔·亨利等人的青睐。不过严格来说，只有我思和上帝才能在形而上学中承担开端作用，而我思又因其彻底的内在明见性，从而成为上帝显现的前提。

心、物、身心结合体这三个“原初概念”并不包含上帝。笛卡尔将这三类开端视为“所有人类知识”的原初概念，说明上帝并不属于人类知识的范围，他的无限性和不可理解性都拒绝着人类知识的介入。上帝位于人类理性之外，却又通过创造和保存活动，担保着三类原初概念，形而上学与人类知识因而又依赖于上帝。

---

[1] 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，北京：商务印书馆，2016年，第5页。

正是在反思《规则》的失败时，笛卡尔意识到人类知识必须拥有超越了理性和经验的绝对来源。它不可被我们的理性秩序所构造，也不能在经验中完全被给予。它是一切根据的来源，又馈赠出一切事物的实存，而这正是1630年永恒真理学说的背景。不过此后形而上学和我思的出场，又对这一超越性上帝进行了反制。笛卡尔笔下我思和上帝的双重奠基，正是传统形而上学的开端、本原与根据问题在近代主体性哲学中的重演。

然而这一双重奠基须从先于一切奠基和开端的状态中通过自由的设定活动而自身化、根据化，并由此作为开端而开启形而上学。普遍怀疑对数学和上帝进行了临时怀疑，上帝则能够颠覆一切理性根据，说明两者均包含逾越理性秩序的能力。相比黑格尔，笛卡尔的这一立场与《自由论文》以来的谢林更具亲缘性，两者都质疑纯粹理性秩序自身构造开端的取向，并试图为形而上学赋予真正的自由。❶这一强调离基超越性的思路在后世仍有呼应，比如虽然对待形而上学的态度不同，但列维纳斯哲学中的无端性概念，多少也可以视为他对笛卡尔哲学中上帝无限性讨论的某种延伸和发展。❷列维纳斯对于无端性的讨论落脚在自我与他人的责任伦理关系之中，在构成自我的所谓无端的“前史”之中，亦即不可追忆、不可再现的过去里，已有他人的维度。毋庸置疑，这种思路强调的正是主体或自我构成的纯然被动性。我们也可以将无端性用于理解我思在面对上帝时的状况，即上帝降临于我的观念之中，虽然是在自我意识

---

❶ 谢林虽然肯定了我思的重要意义，但却将上帝的本体论证明看作笛卡尔最重要的学说，不过谢林并没有发掘笛卡尔上帝深处的非根据性。参见《近代哲学史》，第17—27页。

❷ 参见朱刚：《多元与无端：列维纳斯对西方哲学中一元开端论的解构》，南京：江苏人民出版社，2016年，第166—180页。列维纳斯对于无端性（anarchie）的讨论，参见 Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye: Martinus Nijhoff, 1974, pp. 125-130，对于无端性背后主体与无限性的关系，参见该书第167—218页。

的证成前提下得到了确认，但这只是确认而非主体的构造产物。我无法构造上帝观念，是因为上帝的创造和馈赠是先于自我意识的自身呈现而无端地发生的，不可追忆和再现。除此之外，作为新托马斯主义的代表，吉尔松最早系统揭示了笛卡尔上帝学说中的自由维度。在吉尔松看来，笛卡尔的神学思想背景塑造了他的形而上学，上承司各脱，下启冉森派。[1]

我们或可将1630年引入上帝的时刻称为笛卡尔哲学的“谢林时刻”。这一双重开端化是否包含了某种“成为我思”和“成为上帝”的双重运动？上帝尽管是我思的作者，但上帝观念的出现又以我思的证成为前提。这种相互制约的对生关系又是如何产生的？

上帝很难被追思为这一对生关系的来源，他的不可理解性尽管逾越了我思，但他将自身显现为人类心灵不可理解的超越性存在，所以还是与我思发生了关联。而真正的开端应同时先于可理解性和不可理解性，因而开端的来源理应先于这一开端，甚至没有“之前”这样的历时性概念，并且是使开端得以可能、得以开启的前提，因而同时也是理性与经验、根据与实存的共同根源。我们因而将这一开端称为“无端的开端”，亦即非根据状态。与非根据不同，离基揭示了上帝对心灵而言的不可理解性，而非根据则指一切离基化和根据化都尚未发生的原初状态。这一状态还未“作为”上帝与我思，更未出现两者的对生关系，相反，它们是这一无端之开端双重“复现”的结果。这一无端的开端通过意志的决断展开了“成为上帝”和“成为我思”的双重运动。套用曼弗雷德·弗兰克（Manfred Frank）的话，这种双重运动是“复现的同一性”（reduplikative

---

[1] *La liberté chez Descartes et la Théologie*. 尽管吉尔松分别讨论了上帝自由和人类自由，但上帝自由背后的神学传统仍然具有决定性的意义。

identität)。[1]在双重复现之间，笛卡尔如履薄冰地为近代哲学提供了第一个形而上学系统，同时又为它埋下了颠覆的隐患。

当然和谢林不同，这一双重复现是指非根据的上帝化与我思化、而且也不可被追思为绝对同一性。它没有同一和差异，没有“自身”、也谈不上“有”或者“无”，它只是一种完全匿名的状态，尚未“作为”、并且也不可“作为”绝对同一性而成为开端。这一无端的开端先于同一和差异的分化。

笛卡尔留下的这些疑难，不但源于基督教与亚里士多德主义整合的诸多问题，同时也成为理解现代虚无主义的重要线索。近代第一哲学建立之初，即已包含它退场的先声。笛卡尔的这些努力，已透露出理性秩序崩解与丧失世界经验的危机。

1. 非根据的复现之一：“作为”上帝与显隐二重性

“非根据”在《规则》之中没有位置。1630年，它“作为”上帝而首次现身，由此回应了《规则》的困境，完成了三重任务：第一，澄清了人类心灵的直观活动的绝对确定性及其明见性来源；第二，通过上帝的创造担保了先天性；第三，确立了可感经验的合规则性。无疑，它们与三组规则的各自任务紧密相关。[2]

这一神圣开端逾越了一切理性秩序，呈现为绝对的自由性和不可预思性，并进而显露出非根据的特征。这突出体现为上帝的绝对自由和完满的无分别性。这一状态先于理性和非理性的决断，甚至先于不可理解性，毕竟不可理解性是伴随着上帝而出场的。而最彻

---

[1] Manfred Frank, “*Reduplikative Identität*”: *Der Schlüssel zu Schellings reifer Philosophie*, Schellingiana, Stuttgart, Bad Cannstadt: Frommann Holzbog, 2018, pp. 213-219.

[2] 正如马里翁所言，《规则》中隐含的世界奠基，尤其是其简单自然学说，与永恒真理学说形成了内在的继承关系，参见Jean-Luc Marion, “Cartesian Metaphysics and the Role of Simple Natures”。

底的无分别性是一种“前上帝”的状态。

从无限性、不可理解性来说，上帝有能力做出让我们心智矛盾的事情。这一“绝对权力”在《沉思集》我思出场之后，依然被保留下来。与第7章第四节中必须明见的上帝观念不同，在上帝明见化的背后始终隐藏着上帝的绝对不可明见性，对我们心灵而言绝对明见和确定的真理，并不具备永恒的必然性、唯一性。这一激进的做法根源于笛卡尔对《规则》中直观明见性无法担保知识先天性的反思，而他后来的思想发展提供了两种落实明见性的方案：

第一，安置超越直观明见性和确定性的上帝，这是“成为上帝”并自由决断后的结果。理性秩序的建立，恰恰来自不可预思的开端及其自由抉择。

第二，将这一明见性和确定性深化人我对我自身的意识，由此建立内在意识结构，确立主体性哲学的基本前提。

这两个方案分别处于意识之先和意识之中，是对明见性来源的相反解释。第一种方案揭示出一切明见性来自不可明见、不在场的隐藏来源。第二种方案则说明一切明见性源于我思这一最大、最奠基性的明见性。两者均是从《规则》的失败中发展的，并成为笛卡尔形而上学的两大基石。两者的共生、对冲结构共同源自前上帝的非根据状态。然而为什么笛卡尔要先提出上帝，而在数年后才提出我思？因为在《规则》与《论世界》时期，他关心的问题依然是物理学自然律先天性的建构与保证，而这无法通过我思来奠基，只能由我思来显现。因而《论世界》的核心任务是上帝与自然的关系。[1]只有落实了这一问题，才能通过建立我思来确立它们对我们显现的

---

[1] 丹尼尔·加伯指出，1629年开始的形而上学研究与《论世界》，紧紧围绕着物体知识与自然秩序而展开，确立了上帝的支配性地位，并放弃了《规则》的方法论：*Descartes' Metaphysical Physics*, pp. 44-50, 197-309。

主体性前提。

为避免其形而上学研究重蹈《规则》的覆辙，笛卡尔突破了一切理性秩序的限定，把当前的理性秩序降格为诸种可能性之一，而非唯一的必然结果。这就要求在理性和非理性的分化之前，还存在绝对自由的原初决断。正是这一自由的无端之开端，这一能够开启离基与奠基活动的非根据状态，开始作为上帝，作为我思，诞生了我们目前的一切理性秩序。

因此，笛卡尔为哲学的开端赋予了绝对的无分别性和意志论底色："这种在上帝中的最高无分别性正是他全能的最佳证明"（AT VII 432，CSM II 292），而无分别性作为一种意志的状态，"不会被真理或者善好的知觉驱使着进入一种方向而不去另一种方向"。（AT IV 173，CSMK 244-245）神圣意志的绝对独立性和自发性，确保了其创造活动是从虚无而来，并始终保持为可能性高于现实性的状态。神圣自由的可能性才是一切现实性的来源，而非相反。至于上帝为何创造，他又为何如此创造，只能诉诸神圣自由。当然，这种意志论的创造活动也伴随着上帝的理解活动，两者由于上帝的单纯性从而是同一活动，然而理解活动并没有对意志的抉择做出任何指引和规定。因此，上帝意志自由获得扩展的同时，上帝理智也彻底逾越了人类理性。

进一步而言，难道上帝的不可理解性因而就成为一切真理的来源，并先于对上帝的一切理解吗？毕竟"不可理解""不可把握""深不可测"都是相对于人类心灵而言的。自然世界对上帝既无所谓理解，也无所谓不理解。无论是理解还是不理解，都是人类心灵与上帝的关联。上帝自身也无所谓"不可理解"和"无限"，这些特征只是上帝对人类心灵的启示。这种显中含隐、隐中藏显的显隐二重性，揭示出上帝的不可理解性和隐藏性也是他显现自身的方

式。不过不可理解性的显现，说明它须以明见性为前提，还是说明它击碎了这一明见性？两种说法各有道理。这就导致对笛卡尔的解释（尤其是不同进路和开端的现象学解释）形成了相反的解释路径。

那么在这一显隐二重性之前，是否还有更为原初的状态？我们认为，并不是上帝的隐藏性、不可理解性标志着他的非根据性，这些特征只是上帝的离基性，而非根据性则来自“无分别性”。绝对自由的无分别状态，甚至先于可理解的真理与不可理解的深渊。显隐二重性来自前上帝的纯粹匿名、未分化状态。但毕竟上帝已创造了世界，与此同时又始终保持着无分别性。一种是创造未发生时的无分别，另一种则是创造发生中的无分别。尽管两者含义一致，但与人类心灵的关系却不相同。前一种无分别不涉及人类心灵，后一种则建立了与人类心灵的关联。

可是创造未发生时完全无分别，并且绝对自由的上帝，可以称之为“上帝”吗？实际上是创造使上帝成为上帝，也使上帝拥有了“不去创造”的自由。显然，上帝经过了一个“成为上帝”的决断。对那一原初状态，我们无以名之，既无法称为无，也无法称为存在，它先于存在和无，先于可理解与不可理解，也先于上帝与人类心灵的关联，是一种彻底自由的无分别性、未分化性与纯粹的匿名性，是先于开端的无端，是神性，更是超神性，也是真正意义上的非根据状态。

不过笛卡尔并未触及创造如何发生，显隐二重性又如何显现的问题，这已逾越了与心灵的关联。但无论如何，这些过程是在绝对自由中通过意志决断而产生的。不过这就使无所作为的无分别意志，在转变为有所作为的创造意志时，隐含着某种二元论，否则难以解释转变的动力何在。毕竟万物是从“创造”中诞生，而非理智必然性的结果，更非没有开端的生生不息。

这些问题在哲学史和神学史中曾得到了反复讨论。笛卡尔对这些问题并未投入太多精力，他并不关心上帝如何成为上帝的问题。在安置上帝并使其高度超越化甚至非根据化时，笛卡尔并没有忘记《规则》中的心灵明见性开端。上帝的显与隐，他的离基与建基，都是围绕着人类心灵的关联而展开。他关注的问题还是作为主体的心灵如何构造明见的世界秩序，并继而为自然科学进行总体性奠基。在抛出了这样的颠覆性上帝后，还需将上帝再度拖入心灵的内在性中。上帝需要“我思”这样一位他者，才能最终成为上帝。

2. 非根据的复现之二：“作为”我思与第一哲学的登场

如前所述，这种非根据状态通过意志决断的创造活动作为上帝而出场，并一同诞生了对生的人类心灵。非根据由此就“复现”在上帝与我思这两个端点中，而这正是非根据状态二重化后自由展开的第一阶段，并在两个开端的无分别性及其无限自由中汇合。不过形而上学的严格开端只可能是我思。上帝在1630年亮相后，并没有与形而上学共同出场。相反，第一哲学是与我思一道亮相，并作为不可动摇的支点而确定下来的。这就说明上帝的绝对自由拒绝着彻底形而上学化，而我思却无可置疑地可以做到这一点。形而上学的主体性开端构造才是笛卡尔的真正关切。

上帝出场虽然解决了《规则》的困境，却将问题复杂化了。我们并不知晓上帝为什么会确保理性秩序永恒不变。为了给这一秩序寻找一劳永逸的奠基；笛卡尔意识到奠基须与超越性离基相伴，明见性因而又奠基于无法明见、不可理解的深渊状态，而这一奠基不能出于理性的必然性，否则又无法确定如何担保这一必然性。笛卡尔的世界奠基，因而呈现为一种“偶然的不变性”，它出于绝对自由的原初决断，却又在避免必然化自身的同时，还能确保它对于人

类心灵构造世界秩序的确定性。

不但如此，这一开端的问题在于它并不必然成为开端。从创造者的角度来说，他超越善恶真假的无分别性并不包含真理的必然性根基，那么我们就不得不寻找对于我们而言真正确定的出发点。笛卡尔因而重启《规则》的思路，并将直观活动的明见性下沉入自我意识的明见性，以我的意识对自身而言的明见性作为一切明见性的根本前提。与超越性上帝的隐藏与不可见不同，这一自我意识的明见性通过“我思”的形态获得了一切明见性中最大、最基础的明见性，并由此获得了形而上学的真正开端。

我思还可以澄清一点，1630年的上帝之所以显现为不可理解，乃在于他与我们心灵产生了关联，是我的理解活动显现着上帝的不可理解。这种让不可显现得以显现的前提，显然必须出场。为了对冲上帝出场所带来的颠覆性，削弱其偶然性，我思才与形而上学一道诞生，只有我思才有资格成为形而上学的真正支点。

问题在于，上帝的离基性能够瓦解心灵内在的一切明见性。笛卡尔在保持两者相异的同时，还不得不寻找可以匹敌和对冲的通道。这就要求我思自身也必须具备相似的离基性，使其得以走向一切理性秩序的边缘和深渊，甚至能够临时怀疑上帝，如此才能对冲、平衡上帝的颠覆性。

当然，我思的绽出性和离基性并不基于反思性，毕竟反思结构会导致无限倒退，违反了我思证成的基本原则：直接性，从而使我思成为有前提的推论性知识，并且会导致前反思的我与反思着的我成为二元结构，从而无法成为统一的形而上学支点。我思是一种非反思性的、直接的内在认识，亦即纯粹思想自身，它是我思实体化的前提而非相反。现象学对纯粹意识的回撤，与形而上学的实体建构，是两条理解笛卡尔的不同进路。

不过自我意识的呈现始自质疑自然态度和日常经验。而怀疑活动的先后，明显出现了两种不同地位的自我。如果只限于自我意识呈现后的状态，这种直接的内在意识尚可成立，但它又如何与未经怀疑的日常经验自我融合呢？正如亨利指出的，相对于这种“在世界之中”的日常之我，自我意识的诞生具有非常强烈的绽出性。[1]

更重要的是，与胡塞尔笔下加括号的悬搁不同，普遍怀疑依然是一种对世界的否定性执态。对世界的否定性又是如何启动的？尽管在发生上，普遍怀疑对世界的绽出性先于我思的确证，但这种绽出性首先需要打破自我与世界的融合一体，这就需要在我思的自我显示之前，首先将自我意识推入绽出性之中。

首先，这种发动力不可能是理智，而应具有相对于理智的独立性。理智无法将自身推入怀疑的深渊。疯子怀疑和对无前提的数学真理甚至上帝的怀疑，都暂时动摇了理性基础，而这是理智无法做到的。其次，这种发动力必须具有无分别的自由，可以游走于日常状态和绽出性状态之间，成为理性秩序和失序的共同前提。它先于理性和非理性，在尚未断定两者之前，保持充分的无分别性。再次，它必须具有离基、建基的决断能力。自我在未获真理时，就已将自身推入怀疑态度中，并随后对理性秩序是否成立进行了决断。在真与假之间，它既可以无分别，也可以断定孰真孰假，前者是离基性的撤出，后者是建基性的筹划。最后，在无限的上帝面前，它能够逾越有限的自我。为了对冲上帝的离基性，这种心灵能力也应能无限化，否则神圣无限性将始终压倒有限自我。同时也只有无限化，才能赋予有限自我以自由的无分别性，实现自我的自身超越。

---

[1] 亨利揭示了我思的绽出性，并试图通过自身感触来弥合这一绽出性。参见Michel Henry, “The Soul According to Descartes,” in *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, pp. 40-51。

正如本章第四节所述，只有意志可以满足这些条件。意志才是怀疑活动在没有充足理由时就得以展开的前提，也是人类与上帝最为相似的地方，区别在于人类意志的无分别性伴随着理智的无知，而且会随着理智认识真理的活动而转变为自发的求真倾向。正是意志，才使我思同样也具有了离基的绽出性，并胁迫理智最终承认纯粹的内在认识。因此，直接性的内在自我意识，是我已“成为我”之后，亦即我思在决断后呈现的状态。

上述内容只是讨论了我思的离基活动，然而在这种有所作为的意志之前还存在前自我的非根据状态。无论是怀疑的离基活动，还是内在直接认识的建基活动，都源于前自我的最低自身性。这种自身性状态先于离基与建基、怀疑与确信、理性与非理性，先于偏见与信念之我与我思的对立，并呈现为一种无所意愿的、无分别的状态，在这个意义上也拥有某种非根据性。需要注意，这种意志的非根据状态，不是指它将自我推入深渊的颠覆性能力，而是指它先于一切活动的绝对无分别性与无限自由。进行怀疑活动，只是这一状态派生的二阶活动，由此才呈现出自我的绽出性并完成自我证成。

当然从根本上来说，前上帝的非根据性和前自我的非根据性并不相同，前者才是最严格意义上的非根据状态，它尚未开启创造，先于存在与无，经历了一个从非自身性到自身性的建立过程。而后者无论多么先于我思，都已经处于创造已然发生的被造状态，并拥有了无法抹除的自身性。之所以仍然称之为非根据状态，是因为前自我状态虽然已经存在着，但它尚未进行离基的怀疑活动，也还没有真正认识到自身的存在，故而对自身而言对存在与无尚无分别。不但如此，上帝的离基性也与我思的离基性不同。前者具有不可明见性，而后者则始终可以恢复到明见的我思自身证成之中去。

不过即便有这些差异，我思仍然通过无分别性和离基状态背

后的非根据性，赢得了自身从自身出发的开端，并因而以有限的方式，在“对自身显现”“对我而言”的意义上赢得了优先性。“存在起来”必须经过我思的确认，而无分别的状态也随之转入了自发地肯定自身的状态。

这样一来，上帝与我思就产生了对生结构：

（1）“成为上帝”的历程：

A 前上帝状态，没有自身性，处于尚未创造且无分别的非根据状态，具有潜在的绝对自由，但无所意愿。

B 自由的决断：“作为”上帝，自身性的出现，开启创造活动。

C 上帝与人类心灵形成关联性，体现出二重显现：

a. 离基性：无限性、不可理解性；

b. 建基性：保证人类认识的理性秩序及其根据。

D 上帝进入形而上学。

（2）“成为我思”的历程：

A 前自我状态，虽然拥有自身性，并已被创造，但尚处于无分别的非根据状态，具有潜在的绝对自由，但无所意愿。

B 意志的决断：对偏见与信念的自我进行批判，追求绝对的确定性。

C 与上帝形成关联性，体现出二重性：

a. 离基性：“我把自己比作疯人”（AT VII 13，CSM II 19），“我也许并不存在”（AT VII 25，CSM II 16），上帝据说可以是欺骗性的。

b. 建基性：通过内在直接认识，意识到了我的存在/是，揭示了自身性中的我思前提，确立了理性秩序的支点。

D 我思实体化，进入形而上学，证明上帝实存，并将之实体化，带入形而上学。

我思与上帝在形而上学中的优先顺序虽有争议，却在初始阶段中保持了某种相似性。如前所述，初始阶段先于上帝与我思的分化，它将自身复现于两个开端中，通过意志的决断，开始成为上帝，成为我思。尽管前自我状态达不到绝对的非根据性，但依然在“对我而言”的意义上经历了“存在起来”的过程。这种我思与上帝的对生结构，正是非根据状态自身二重化的结果，并展开了我思对上帝的弑父与反制。从《规则》中意志的缺席，到后来引入高度意志论化的因素，笛卡尔显然经过了深思熟虑。

我思与上帝都包含了先于各自开端的非根据状态。若非如此，《沉思集》将臣服于上帝的绝对优势。因此1630年的上帝，与1637年《谈谈方法》中的上帝并不相同。前者是独立出场的绝对主权者，后者则经过了主体性哲学的审查与先行奠基。这一对生结构是通过先于这一结构的非根据原初状态，经历了意志的自由决断而诞生的。而自我内部的非根据性，说到底依然服从于与上帝的结构性和关系性，从而不能获得逾越第一哲学的原初开端。这就意味着，这种“前上帝的”“超神性的”原初状态，是上帝和我思的源头；是这一源头将自身决断为上帝，以及试图理解上帝的人类心灵。如若没有人类心灵，上帝终究也无法成为上帝。如若没有上帝，也就没有了人类心灵的诞生。

如前所述，我们也不能将其称为“绝对同一性”，因为绝对同一性意味着它已开始作为开端而登场了。它甚至先于绝对同一性之前，是没有意志的意志，是没有名称和开端的无，从而只能居于纯粹的匿名状态。之所以将我思与上帝树立为开启者，乃在于一切都已发生，一切都已显现。能够言说的开端，只能从我思开始。这一开端不可能通过《规则》中的心灵而确立，心灵必须下沉入自我意识并成为我思。在我思的自我证成中，这一开端体现为一种离一

离—基状态，而不只停留于离—基状态。

不过这反而留下了更为麻烦的问题：在超越理性秩序的状态中为理性秩序奠基，既为这座大厦提供了基础，也埋下了动摇这一基础的隐患。我思的出现，虽然缓解了超越性上帝的离基性，并为形而上学提供了绝对确定的支点，但却同时加深了这一隐患。形而上学离基—建基深处的非根据性并没有消失，我思与上帝的非世界性，加深了世界的移基性。笛卡尔显然意识到了这一隐患，他将完满性学说和自因学说作为新的世界开端以便弥合上帝的离基性，并通过具身性经验和道德生活弥合我思的离基性。笛卡尔不得不在保证意志自由的前提之下，进一步着手解决世界的双重离基所造成的更为深度的离散化局面，新的世界开端又一次出现。

第三部分

上帝的世界化开端：重建类比性移基

第 9 章

完满性开端：上帝本质的守序化

经过本书第二部分的梳理，可以看到笛卡尔在对其早期思想的检讨中逐步发展出依赖于上帝，最终依赖于我思的现身和形而上学奠基的世界开端。然而这一奠基在将《规则》的平面性转为深度性奠基之后，却从我思和上帝两个方向上将世界的奠基拉开得更远，更疏离。这就意味着我思和上帝的双重奠基同时也是双重离基。在理智的功能范围中，我思和上帝面临着有限者与无限者的撕裂，而在意志的自由中，两者都得到了无限化。意志的无限化所带来的自由，既构成了超越理性秩序的离基活动，但同时也只有自由才能为这一秩序进行奠基。笛卡尔不得不通过完满性和自因学说，对自由进行理性化、秩序化的处理，并确立新的世界开端。

在笛卡尔有意识地维护奠基和离基的悖谬关系时，他也尝试着从其他路向来构造世界趋近于一元化、整体化的结构。我们按照本书的问题意识而将这种努力分为两个部分。本书第三部分要讨论的是以完满性和自因为开端，对上帝与世界的关系构造类比整体性的努力，它缓和了上帝的无限性、不可理解性和意志的超越性，并试图将上帝拉回形而上学与人类理性秩序的整体奠基。而第四部分则讨论以身心结合体为开端，努力实现自我与世界相互融合的一元化方案，这一方案开始于知觉经验和具身性体验，以日常状态为基础，从而区别于形而上学依赖于纯粹理智的奠基方式和理论科学的

世界态度。

需要指出，第三部分的努力并不意味着笛卡尔放弃了第二部分中的离基性开端，而是指他在上帝与我思超越性的前提之下，试图开辟其他平行的道路来整合离基活动对奠基的破坏，从而使世界的移基保持在稳定的秩序中。在本书第三部分中我们可以看到，笛卡尔在维护受造世界不变性与确定性的同时，依然保留着上帝的绝对超越性。因此需要强调的是，第三部分中所谓一元化只是一种“准”一元化，而非彻底坐实的整体论体系。因此，笛卡尔在这一点上启发了斯宾诺莎的实体一元论构想，但仍然与之保持了决定性的差异。

在我们看来，针对上帝与世界的准一元化，笛卡尔所提供的最重要的方案有二：第一，借助神圣完满性来构造本质性的层级整体；第二，借助自因学说来建构自我维持的动力因果体系。前者是《沉思集》正文中明确提出的学说，后者则是在“反驳与答辩”中提出的补充性方案。上帝无论是最完满的存在者，还是自因，都在努力与受造物接近的同时拒绝了与受造物的单义性关系。它们分别从上帝的本质和上帝的实存着手实现上帝与受造世界的类比关系重建，实现了准一元化整合工作。

因此，第9章和第10章的总体思路正是揭示这一类比关系的形成。毋庸置疑，这一关系的难点在于如何同时仍然维持上帝的绝对超越性。在本书第1章第一、第二节中我们就曾提及阿奎那的类比形而上学在处理上帝超越性问题上的困境，并随后招致司各脱等人的批评。我们该如何用有限的东西去类比无限而不可理解的上帝？司各脱对类比学说的批评和对单义性的强调，某种意义上在斯宾诺莎对笛卡尔的批评及其单义性形而上学建构中重演。但对笛卡尔来说，斯宾诺莎的立场是绝不可接受的，因为它完全毁灭了离基的自由与神性的超越，也没有真正逼问理性的自身奠基究竟何以可能。

而笛卡尔更不愿意陷入歧义性的关系，毕竟歧义性意味着我们根本无法建立任何对上帝的自然知识。唯有通过类比关系，才能在人类理性秩序和上帝超越性之间建立平衡，显然这是依靠无限性与不可理解性无法做到的。

亨利·古耶指出，笛卡尔试图建立类比性的努力是一种逼近极限的努力，而他的天赋上帝观念理论、完满性学说以及自因，都是这种类比性的体现。[1]不过天赋的上帝观念虽然体现了创造者与受造观念的关系，但囿于我们心灵能力的有限性，故而仍然难以建立起类比性。这种类比性无法基于托马斯主义中成比例的相似性，因为笛卡尔赋予了上帝远超托马斯主义的激进超越性，同时也无法用数学的方式进行说明，毕竟数学的关系只是基于量的比较。[2]而马里翁则认为，类比关系消失于永恒真理学说，但重建于自因学说。[3]在我们看来，完满性学说也起到了这一作用，这首先体现在上帝完满性对其全能的驯服之中。

第一节　从非根据之“无”走向存在：完满性驯服全能

在第5章中，我们曾结合永恒真理学说中上帝的出场，来呈现《规则》失败之后超越人类理性秩序的上帝如何以一种激进而不可理解的方式，为受造物的整体本质秩序进行奠基的行为。而在上帝

---

[1] 参见 *La pensée métaphysique de Descartes*, pp. 214-220。

[2] 亨利·古耶在论述这一问题时引用了吉尔松和布朗什维克的观点，前者偏向于托马斯主义，后者则否认与经院哲学的关系，而强调数学中的极限问题对笛卡尔类比思想的影响。但在我们看来，这两种模式都不适合理解笛卡尔。另外他还列举了笛卡尔所使用的比喻（比如蜡块）来说明类比性，不过这种类比性过于宽泛，故不在本处讨论。

[3] *Sur la théologie blanche de Descartes*, pp. 427-444.

的超越性角色中，毫无疑问无限性与不可理解性扮演着最重要的角色，两者缺一不可。无限性反向表明了人类心智的有限性，而有限的理智能力并不足以保证世界秩序的不变性。不可理解性则显现了人类理性秩序的前提恰恰是不可理解、不可明见的深渊。

不过这样的上帝形象，即便通过第三沉思证明了其实存，也无法满足形而上学的奠基需要，因为它揭示了上帝对形而上学体系和所谓“存在－神－逻辑学”系统的超越性。因此，笛卡尔不得不在维持这一维度的前提下，通过其他途径来构建上帝与受造世界之间的存在关系，从而不至于使无限性和不可理解性摧毁世界秩序。

第三沉思的证明衔接着第二沉思的我思出场。笛卡尔先是揭示了我思所拥有的无限实体观念，其次发现这一观念不但就其自身而言不可理解，而且它所对应的形式实在性更是以卓越的方式超越了我头脑中的上帝观念。用谢林的话来说，第三沉思的上帝实存证明显然属于所谓“否定哲学”。为了弥合无限上帝与受造世界的断裂性，从而确保第一哲学的奠基成功，笛卡尔转而在第五沉思中再次提出了新的上帝实存证明方式，即本体论证明。这正是谢林最为欣赏笛卡尔上帝学说的核心要义：“那在我们看来必然最重要的东西恰恰是那个由他提出的**本体论论证**。笛卡尔之所以规定着近代哲学的整个演进过程，其实主要不是由于他对于哲学的开端的讨论，而毋宁说是由于他所确立的本体论论证。”❶笛卡尔在第五沉思的本体论证明中，放弃了从有限自我出发上溯至无限作者的后天证明方法，转而从绝对肯定性的绝对者开端出发，显现受造物出现的层级结构。

最完满的存在者，恰与本书第二部分频繁使用的“非根据”概

---

❶《近代哲学史》，第17页。强调为原译文所有。

念形成呼应关系。非根据状态意指先于无与存在、离基与奠基、不可理解与可理解、不可明见与可明见等一系列二元对立的“无端的开端”。它可以形成第三沉思中远远超越于我思的无限存在者，也可以形成第五沉思中我思理性秩序的维护者。如果说第三沉思是上帝的超越性上升，那么第五沉思就是他的内在性下降。一升一降，构成了非根据状态的两个面相。离基状态的超越性上帝，能够揭示出一切存在深处的无性，因为所有存在者的持续存在都完全维系于不可理解的上帝永不停歇的再创造。然而作为最完满存在者的上帝，则完全清除了无性，成为“最存在”的存在者。它表达了存在的最高状态，同时也成为遍在的存在自身。相比而言，其他存在者都处于存在与虚无的混合状态，不能拥有最为饱满的存在。从这个意义上说，完满性概念在第五沉思中占据核心位置，是对非根据概念包含的离基性进行了彻底的存在化，使其与虚无完全区分开来，完满性也因而淡化了无限性带来的离基性与不可预思性。

因此，《沉思集》中上帝实存的证明揭示了上帝的双重开端，完成了在确立我思之后，先上升后下降、先超越后内在的动态整体。劳伦斯·戴维莱尔正是依照这一线索来构建人认识上帝的双重结构。[1]因此，第五沉思的证明不能先于第三沉思的证明，因为《沉思集》与《规则》一样，是按照人类的知觉秩序来推进全书的发展，第三沉思正是从第二沉思的我思前提出发的，正是第三沉思中的无限性揭示了我思的限度，并为上帝持续创造我的存在这一论证提供了超越性前提，由此才能确保上帝并不只是我知觉秩序的内在产物，

---

[1] 参见*Descartes et la connaissance de Dieu*的全书结构，第一部分“认识神”（connaître Dieu），是从无限性和永恒真理学说中的上帝实存证明入手，展开人趋向于认识上帝的过程；第二部分“从无限到有限”（De l'infini au fini），则讨论了上帝的完满性、善好所体现的神圣诚实性与相关的神学意涵。

而是具有真实的他者性。如此才能转入对物质性事物的研究。第三沉思所显现的无限上帝，未必能对物质性事物的本质与实存负责，这是在1630年永恒真理学说中并没有妥善处理的问题，即一个无限且不可理解的自由上帝，为什么要保证受造本质秩序的不变性。

在第5章中我们曾借用笛卡尔上帝的单纯性和统一性来说明这一不变性在上帝本性中的原因。然而问题在于，上帝的理智恰恰对人类心智而言是不可理解的，并且随同上帝的自由意志而活动，因此在将神圣意志理性化的同时，也会将神圣理性意志化。两者共属一体的关系伴随着上帝绝对的超越性，致使人类的理性秩序依然无法得到对人类心智而言明见的保证。

在结束了第四沉思对人类正确认识真理的探讨之后，我思依然不能直接开始对物质世界的认识，因为第三沉思所暴露出的上帝无限性和不可理解性随时会对我们的认识活动及其秩序形成威胁，仅仅凭借第四沉思对人类意志及理智关系的探讨是无法解除这一隐患的。故而第五沉思必须进一步从根本上证明上帝的神圣完满性不会欺骗人类理性秩序。从这个意义上说，神圣完满性正是驯服无限性与不可理解性的工作。从第三沉思到第五沉思，上帝的一升一降，正是“否定”和“肯定”的回落过程，也是从超越之无，走向最存在的存在者的过程，是非根据状态彻底“存在起来”的过程。

当然，上帝所扮演的角色在第五、第六沉思中并不相同。本体论证明出现在第五沉思而非第六沉思绝非偶然，因为第六沉思的工作严格说来并不属于哲学证明，而更接近非哲学的日常经验显现，从而不具备先天科学的严格性与奠基性。因此只有第五沉思才能凸显上帝在世界本质奠基活动中的核心功能，而这是凭借有限我思的理智不能明见地完全支配的。

不难理解，为什么《沉思集》对上帝的考察主要集中在两个方

面："为了移除（怀疑），机会出现时，我就得检查上帝是否存在（sit），以及如果存在，他是否能成为欺骗者。因为不知道这个，看上去就不能对别的任何东西具有充分的确定性。"（AT VII 36，CSM II 25）对上帝的这两方面考察，分别是两次上帝实存证明的要点。[1] 不过即便是在第三沉思之中，上帝的完满性也已经出场，为什么笛卡尔偏在第五沉思里才借助第二次证明而把完满性提升起来？

对于这个问题，需要回溯到第一沉思，上帝完满性的首次出场是在第一沉思中对数学的临时怀疑之处。在那段简短而困难的怀疑活动中，数学先是被怀疑，继而又得到了豁免。前者是因为我具有这样一种"意见"（opinio），即存在着一个"全能的"上帝。他的全能可以使我头脑中最为自明的数学知识丧失确定性，这就说明数学的自明奠基并不是《规则》中的直观活动，而是上帝的创造。因此，笛卡尔在第五沉思讨论物质性事物的数学化本质时，引入了上帝实存的完满性证明，只有完满的上帝才会维持数学知识的确定性，这也间接说明完满性可以制约上帝全能的颠覆性。

然而与其他怀疑活动不同，对数学的怀疑较为特殊，它很难说是一种真正完成了的怀疑，因为笛卡尔立刻表示"据说"（dicitur）这个上帝"无上善好"（summe bonus），因此他的善心（bonitati）不可能允许这种欺骗人类心智的事情发生。（AT VII 21，CSM II 14）这两个步骤（怀疑数学，以及停止怀疑）能够显示全能与善好是无法从对方推导出来的，它们也不必然共存。如果必然共存，利用全能对数学进行暂时怀疑就无法进行。这两个步骤也同样与永恒真理的悖论有关。上帝是全能的创造者，能够使这些真理失效，但

---

[1] 也正因如此，皮埃尔·葛南夏（Pierre Guenancia）才认为笛卡尔的上帝学说中无限性和完满性是同等重要的两个核心概念，参见 *Lire Descartes*, Paris: Gallimard, 2000, pp. 168-200。

又会保证这些真理。

对上帝的无限全能和所谓“无上善好”的考察是分开进行的，这说明证明上帝的实存并不能立即证明上帝不是一个骗子。对上帝实存的考察显示上帝是万有的创造者，对上帝不是骗子的考察显示出上帝并不欺骗人类心灵，上帝的诚实保证了人类知识的确定性，并使得我们摆脱了普遍怀疑。因此，这两个方面的考察证明上帝创造了永恒真理，并且还会保证永恒真理。如果说第三沉思只是证明了上帝的实存，并凸显了他的无限与自由，那么第四、第五沉思对上帝的讨论则集中于他的神圣诚实性。

值得注意的是，在第三沉思开始正式确定下来的上帝形象中，笛卡尔并没有使用第一沉思中的“无上善好”，而是使用了“完满性”来维护上帝的诚实。因为善好并不必然包含着完满性，同时还赋予了上帝目的论的倾向，从而退回到将最高善作为万物本原的传统柏拉图主义思想路向。完满性则是在存在与虚无的层次上讨论欺骗问题，并同时包含了善好在知识确定性上的含义：没有欺骗，没有怀疑，毕竟没有怀疑也同样是一种完满性。

由于笛卡尔并没有给出过关于完满性的确切定义，我们首先来看他列举过哪些上帝的完满性：

1.“这种统一性，单纯性，或者上帝所有属性的不可分离性正是我所理解的上帝具有的最特有的完满性之一。”（AT VII 50，CSM II 34）

2.“……我认识到上帝任何时候都不可能欺骗我。因为在所有的诡计（fallacia）或者欺骗（deceptione）中都能发现某种不完满性。”（AT VII 53，CSM II 37）

3.“实存（existentia）就是完满性的一种。”（AT VII 67，CSM II 46）

4．“认识比怀疑是一种更大的完满性。”（AT VI 33，CSM I 127-128）

5．“我们理解，在上帝之中的完满性不仅仅使他在自身中是不变的，而且还使他以一种最为持续（constanti）而不变的方式来行动。”（AT VIIIA 61，CSM I 240）

6．“如果只有我，并且独立于其他一切事物，则我确实可以从我自己这里获得一点我在分有的（participois）完满存在，那么根据同样理由，我就本可以从我自己这里拥有其他一切我知道我所缺乏的东西，我自己也就成了无限的，永恒的，不变的，全知的，全能的，总之就是本可以拥有我在上帝那里才能观察得到的完满性。”（AT VI 34-35，CSM I 128）

另外在第三沉思中笛卡尔还暗示，那些现实的东西要比潜在的东西具有更多完满性。（AT VII 47，CSM II 32）但这并不意味着上帝的完满性就只有这么多，毕竟上帝的完满性是“不可胜数”（innumera）。（AT VII 46，CSM II 32）以上六种有确切文本根据的完满性实际上是六种不同的完满性：

1．所有属性（即无限、永恒、全知、不变、全能等）的统一性、单纯性、不可分离性。

2．不欺骗。

3．实存。

4．不怀疑。

5．使上帝及其行动不变。

6．是第一种所列举的属性本身。

其中第五种完满性是笛卡尔在《哲学原理》中谈及上帝对自然法则的保证时提出的。第二、第四种有近似之处。我们最剧烈的怀疑就是一个据说的上帝欺骗我，并使数学无效。如果上帝不欺骗

我，则不会有恶魔，“我所清楚、分明感知的都是真的”，我们也确信上帝自身不变，其创造和保存的行动也不变，这就是第五种完满性。但是在《沉思集》中，证明上帝不骗人只是考察上帝的两项任务之一。笛卡尔很少谈及第四和第五种完满性。在我们看来，这是因为不欺骗就能够包括第四和第五种完满性。我们可以列举五种欺骗的可能情况：

1．或许2＋3＝6，而上帝一直都让我在做这些运算时出错，以为是等于5。

2．或许2＋3＝5并不总是真的，因为我存在的时间可以被分割成无数瞬间。也许在这一瞬间2＋3＝5，而下一瞬间则变成2＋3＝6，但我却还以为等于5。

3．或许在这一瞬间我以为2＋3＝5，而下一瞬间却故意让我以为等于6。

4．或许根本就没有数学这种东西，上帝把一些毫无意义的东西放在了我的头脑里。

5．或许我们头脑中的数学的确为真，但在目前这个自然界，甚至在其他上帝所能创造的世界中却不为真。

可以发现，其中第二、第三种情况下，上帝不但经常变化，同时还欺骗我的理智。而第一、第四、第五种情况都可以说明上帝的行动是不变的，但上帝仍然欺骗了我。这便能解释为什么上帝是不可变的并不意味着他不是一个欺骗者。相反，只要上帝不是欺骗者，则他就肯定不变。而且如果上帝不是一个欺骗者，则他将肯定会保证我们所认识的真知不可能是假的和可疑的。神圣的诚实能够解除第一沉思中的普遍怀疑，因此不欺骗就意味着不怀疑。

不难看出，笛卡尔只需要考察上帝不欺骗就可以了。只要上帝

不骗人，则上帝和他所创造的永恒真理也都不会变，不可疑。由此上述六种完满性就缩减为四种：

1、所有属性（即无限、永恒、全知、不变、全能等）的统一性、单纯性、不可分离性。

2、不欺骗。

3、实存。

4、是第一种所列举的属性本身。

我们立即发现这些完满性的内涵似乎并不融贯，尤其是第一种和第四种。其中前三种是《沉思集》中出现的，而第四种是《谈谈方法》中进行上帝证明时出现的。对于这四种完满性，需要追问的是，为什么上帝不是一个欺骗者？

上帝绝不欺骗并不意味着上帝不能通过他的全能这样做。在第一沉思中，笛卡尔认为上帝之所以不骗人，是因为上帝的“无上善好”使他不去骗人，不去使数学失效。换句话说，上帝的全能虽然可以骗人，但他的意志却倾向于善好，从而不去骗人。显然这完全违背了笛卡尔为上帝所赋予的“无分别性”。如果上帝是基于善良的意志而不骗人，那么上帝就会和人类的意志一样，在面对真理与善好时具有了自发的倾向性，从而无法保持绝对的无分别性。因此，“无上善好”“善良意志”不能成为上帝不骗人的原因。笛卡尔必须在保证上帝超越善恶的前提下证成上帝的诚实。

因此，在《沉思集》之后的部分，笛卡尔基本没有在善良意志的意义上谈论上帝不骗人，相反，上帝的不骗人乃在于上帝是最完满、最高的存在。在第四沉思开始，笛卡尔宣称要从我思、上帝开始认识其他事物的知识，如前所引：“我认识到上帝任何时候都不可能欺骗我。因为在所有的诡计或者欺骗中都能发现某种不完满性。”接下来笛卡尔就解释了错误和欺骗为何是一种不完满：

……我易于犯不可胜数的错误，而在追问（这些错误的）原因时，我注意到我不仅拥有一个真实的、肯定的（positivam）上帝观念，或一个最完满存在的观念，而且还有一个可以说是无（nihili）的否定（negativam）观念，或者是最缺乏所有完满性的观念。（AT VII 54，CSM II 38）

在第二和第六组答辩中，笛卡尔更是明言：

在那些我们最清楚、最精确（accuratis）的判断上，也不能这样来解释，因为如果（这样的判断）都是错的话，那么不可能有更清楚的判断或其他别的自然能力能修正它们。我明确断言我们不可能被欺骗。因为上帝是最高的存在，也不可能不是最善好和最真的存在，因此任何由他而存在的东西肯定性地趋向于错误是矛盾的。（AT VII 143-144，CSM II 102-103）

“人被上帝所骗”是矛盾的，可以如此来清楚地证明这一点，即欺骗的形式是非存在（non ens），而最高的存在（summum ens）不可能接受（ferri）它。（AT VII 428，CSM II 289）

在与伯尔曼的谈话中他重申了这一观点：

因为上帝是最高且单纯的存在，他不能接受虚无。这是一种形而上学的思想（meditatio），并且对于（心灵）专注于此的人们来说是极其清楚的。如果从我拥有了从上帝而来的知觉能力，并且我能正确地使用它来说，通过仅仅赞同我清楚知觉的东西，而他却欺骗或者愚弄了我，那么上帝就应该是接受

虚无了。因为这样一来上帝就在欺骗了，并且倾向于非存在。（AT V 147-148，CSMK 334）

这四段引文尽管表述有所不同，但核心意思是一致的。笛卡尔采用了经典的神义论思路，将缺陷、错误、恶看作一种“匮乏”，而非肯定性的存在。同理，欺骗的根源不在于恶意，而在于缺乏存在，亦即“非存在”，或者作为否定性的无。上帝作为最完满的存在者正是最充分、最饱和的最高存在，不可能包含非存在，故而不会欺骗。即使我思、真的标准、上帝实存的证明都不可怀疑，但当我们认识物质性事物时，仍然容易犯错。欺骗和错误的原因既然是非存在，那么它们只能归咎于人类本性的不完满，而非上帝。

上帝首先是最高的第一存在，同时也是最完满的存在，因为最高存在就包含着所有的完满性，而实存是一种完满性，所以上帝必然实存。反过来说，如果我们无法从最高存在中推出上帝的实存，那么他就会因为缺乏实存而缺乏完满性。从这个意义上说，上帝的完满性维持着上帝的实存，而上帝作为最高存在的必然实存，又说明上帝并不匮乏存在，从而不会欺骗。从这个意义上说，不欺骗与上帝的实存性具有紧密的关系。[1] 在第五沉思中，实存性虽然只是

---

[1] 因此，亨利·古耶认为神圣善好（Le bon Dieu）最终克服了恶魔假设的观点并不正确，参见Henri Gouhier, *Essais Sur Descartes*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1949, pp. 143-196; *Descartes: Essais sur* le Discours de la Méthode, *la Métaphysique et la Morale*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1973, pp. 162-196。在两处地方，古耶都把上帝的欺骗和诚实看作恶与善的分别体现，从而忽略了完满性与善好的根本区别。同理，马克·韦布（Mark O. Webb）对笛卡尔的批评也是不成立的，在他看来笛卡尔为上帝所赋予的完满性难以包含道德完满性，参见Mark O. Webb, “Natural Theology and the Concept of Perfection in Descartes, Spinoza and Leibniz,” *Religious Studies*, Vol. 25, No. 4 (1989): 459-475。这一批评的问题在于笛卡尔并不是在道德意义上去谈论完满性，尽管它可以包含道德意义上的善好，但两者不能混为一谈。

神圣本质的无数完满性中的一种，但的确成为从完满性走向上帝实存证明的基础，这一线索在笛卡尔的自因学说之中得到了进一步的发展。与此同时，通过实存性来理解完满性也成为斯宾诺莎形而上学的核心，能够实存的力量构造了神的本质及其完满性。

因此，实存作为一种完满性，不但证明了最完满存在的实存，而且也证明了这一最高的存在不会欺骗。完满性的含义进一步缩减为以下三种：

1. 所有属性（即无限、永恒、全知、不变、全能等）的统一性、单纯性、不可分离性。

2. 实存。

3. 是第一种所列举的属性本身。

《沉思集》只涉及前两种完满性的含义。在上述四段引文中，上帝不骗人并不在于他的意志善良，而在于实存正是他的完满性之一，而上帝肯定又是最完满、最高的存在。在第5章论述上帝行动的单纯性时已经指出，在上帝的行动中，他的意志与理智是一体的，并不存在任何在先的善好、真、正义来规定上帝的所作所为。因此，如果我们诉诸善好的含义来保证上帝的不骗人，则意味着上帝在我们的头脑中创造数学观念之前，就已经具有了不骗人是善好这样的先见，并按照这种先见进行创造活动，而上帝意志也就不再是自由无分别的了。

上帝与世界的准一元化所要求的神圣意志不变性通过不骗人这个完满性得到了强化，而这个完满性所诉诸的正是形而上学意义上的实存性。永恒真理不但永恒不变，而且对我们的心灵而言是真实的，没有错误与欺骗。上帝必须是最完满的存在，他的创造活动才不会出现非存在意义上的欺骗。

这样一来，完满性就完成了对无限性的驯服。上帝能够利用他

的全能自由地欺骗我们，却始终保证着人类理性秩序的确定性。第三沉思中的无限性回落入完满性支配的理性秩序之中，而上帝则从最为超越和隐藏的超越性状态，转变为最饱满、最充分的存在者。在这个意义上，上帝成为“存在自身”，而作为无端的超越性之无，则降级为具有缺陷性和否定性的虚无，并位于存在结构中最低级的位置。

第二节　成真、本质与实存

在完满性驯服无限全能的过程之中，上帝的不可理解性也同时在我思的理性秩序中得到了弱化。上帝一步步从超越人类理智的深渊，成为立足于真理本质秩序的绝对开端。与安瑟伦等人的经典本体论证明不同，第五沉思中的上帝实存证明依然遵循了第三沉思的基本范式，即从我心灵中的观念入手。由于这一沉思的主题是物质性事物的本质，因此笛卡尔从连续量或者广延展开讨论，它们从笛卡尔早年的“物理－数学”思想升级成为形而上学中物质性事物的本质。从笛卡尔思想的发展顺序来说，这些连续量一共经历了四个阶段：

第一，在毕克曼相识时期的“物理－数学”思想。

第二，《规则》中的简单自然、绝对项与普遍数学。

第三，上帝所创造的永恒真理。

第四，形而上学中的物质性事物本质。

这些概念的内涵与外延都不完全相同，但在坚持将物理世界中杂多的感性经验化约为由理智化的想象能力所构造的数学量化体系与广延结构方面，笛卡尔的立场没有过改变。第6章已经论述过，仅凭心灵的想象化构造能力，不足以保证这些连续量和广延体系永恒不变，也无法保证它们能够为物理学提供奠基，我们无法将它们

持以为真。因此心灵的明见性还需要更为超越的作者来保证它们是真的，理智想象构造的产物就因而拥有了神圣的来源。

不过麻烦在于，无论是在1630年的几封书信，还是《论世界》中，笛卡尔都未能详细论述上帝究竟为何要保证它们的不变性，以及究竟在何种意义上这些真理是“真的”（verum）。它们或者依靠上帝自由的创造，或者依赖人类心灵的明见性，显然这两者都不能做到这一点。这一问题在《沉思集》中就成为对上帝是不是骗子的考察。

第五沉思中的上帝实存证明正是要为这些真理不变性的支撑点，亦即明见的成真性提供担保。正因如此，笛卡尔在第五沉思中对上帝的本质与实存的绝对不可分割性，是首先通过三角形的本质对其本质属性的包含关系、山的观念与谷的观念之间的本质互含关系进行类比的，因为这两个类比的成真性是我们清楚、分明知觉到的明见对象。这也说明，上帝本质必然包含实存的事实，是借助完满性这一中介而建立在本质之中的，两者关系正如三角形本质的定义及其本质属性一样都依赖于三角形的本质。这一类比无法施用于三角形本质与其实存的关系，出于类似阿维森纳的立场，在笛卡尔看来只有上帝是唯一的必然存在者，只有他才能在本质中必然包含实存。

然而从上帝的本质推导出他必然实存，果然具有对心灵而言的明见性吗？我们可以将三角形的本质对其本质属性的包含关系知觉为真的，但我们却无法断定三角形的本质决定了它必然实存，那么我们又有什么理由去认定上帝的本质必然包含实存？

正是在这里，完满性起到了衔接上帝本质与实存的关键性作用，并在此基础上将我思与上帝的关系一举扭转了过来，因为“实存就是一种完满性”。正是这一关键论据，促使笛卡尔反过来认为“从我不能认为上帝不实存这一事实，就能得出实存是与上帝不可分离的，而因此他就实在地实存着。并不是我的思想使其如此，或

者强加给任何事情以必然性。相反，是事情本身的必然性，也即上帝的实存，把我的思考决定成这样”。（AT VII 67，CSM II 46）这样一来，尽管上帝实存的证明依然在我的明见性范围之内，但我的明见性却又是依赖于被给予的必然性，我们的心灵已经被创造成这样，我们无法不把上帝的实存知觉为真的。明见性的成真性因而不再只是一种我思所决定的真理显现，而是同时依赖于超越了意识显现的神圣被给予性。不过究竟什么是真？什么又是完满性？

在回答之前首先需要注意，笛卡尔关于实存就是完满性的观点，正是他招致后世康德等人对本体论证明进行批判的根本原因，毕竟在从本质到实存的过渡之中，完满性作为衔接依赖于“实存就是一种完满性”，然而问题在于：

第一，为什么实存是完满性？伽桑狄批评了这一观点，并坚决否认实存是完满性，毕竟首先，笛卡尔将上帝的实存看作完满性，但却在第五沉思中讨论三角形等数学对象时，并没有提及其实存性，这说明在其他事物中实存和完满性是分离的；其次，我们可以说完满性存在于某物中，但不能说实存存在于某物之中。（AT VII 323，CSM II 224-225）笛卡尔很轻松地反驳了第一个反驳，他也承认如果有了实存性，三角形会更加完满。（AT VII 383，CSM II 263）第二个反驳的实际意思是完满性只能看作事物所具有的某种属性，而不能看作实存本身。笛卡尔并未理会这个反驳，但这个反驳却关系到下面第二个问题。

第二，完满性即便包含实存，不代表上帝真的实存。这个问题与伽桑狄的第二个反驳虽然不同，但都指向同样的问题，即无论我们如何理解上帝的完满性，都不代表他的确实存着。完满性使上帝的实存成为必然的，然而谢林对此批评道：“说‘上帝只能必然地存在’（Gott kann nur notwendig existieren）和说‘上帝必然存在着’

(Er existiert notwendig)，这是完全不同的两码事。”[1]这就说明我们只是得到了“必然实存的本质”，但并没有真正抵达上帝。

结合上述批评，笛卡尔似乎追随着阿维森纳，将上帝的实存看作神圣本质的附属物，并又走上了本质主义的道路。正如马夏尔·盖鲁指出的，实存是完满性这一点关系到笛卡尔的先天证明（从上帝的本质到实存）和后天证明（从我所拥有的最完满存在的观念到它的实存）的成败。[2]上帝果真可以通过完满性赢得他的实存吗？从笛卡尔的角度来说，答案当然是肯定的，因为与阿维森纳不同，笛卡尔与此同时也将本质进行了实存化的处理。正是这一点既可以帮助我们理解什么是真，什么又是完满性，并也有助于回应伽桑狄和谢林的批评。

在第三沉思中我们得知，上帝的本质是不可理解的，如若这一不可理解性始终超越于人类心灵秩序，那么我们就无法通过这一特征得知神圣本质是否真的包含实存，因为不可理解性只是对上帝本质的刻画。只有通过完满性的嫁接作用，上帝的本质作为最完满的本质，通过实存这一完满性而包含了他的必然实存性。然而这也说明，上帝本质的不可理解性在完满性的框架中开始对人类理性显露出他的实存。换句话说，对于人类心灵而言，如若抛开最根本的不可理解性，那么上帝的本质就是他的实存。

在这一点上，笛卡尔已预先开辟了斯宾诺莎形而上学的道路。隐藏的本质不为我们所知，也无法显现真理。一旦真理显现，则上帝的本质势必通过其实存而为我们所知，否则我们将无从知晓任何真理的确定性和成真性。这样一来，上帝本质的“所是”，就是他

---

[1]《近代哲学史》，第16—27页，有改动。谢林对笛卡尔的这一批评与他对黑格尔泛逻辑主义的反思有内在关系。上帝不只是“必然实存着的本质”，而必须扬弃这个概念才能成为活生生的精神，否则他只能被囚禁在本质和概念的封闭性中。

[2] 参见盖鲁对笛卡尔立场的重构和辩护：*Descartes selon l'ordre des raisons, I: L'Âme et Dieu*, pp. 331-384。

的“实存”、而他的实存所表达的，正是最高的存在/是。

不妨先看一下笛卡尔如何论述数学真理的成真：“所有这些（三角形）的本质属性是确定为真的，因为我清楚地意识到了它们，而因此它们就是某些东西，而绝非什么都不是（ideoque aliquid sunt，non merum nihil）。而我已经充分地证明了每一个我清楚地意识到的东西都是真的。”（AT VII 65，CSM II 45）在这里笛卡尔所使用的方法与其证成我思一样，诉诸意识的绝对明见性来揭示真之为真。真理之所以成真，在于它被我们清楚分明地意识到了。而我首先清楚分明意识到的正是我，而不可能什么都没有，所以我就是什么东西（sum），而不是什么都不是。这就意味着“有一个我实存着”恰恰是证成“有东西存在着/是着”的形而上学前提，也同时是对“为什么有东西存在着/是着，而非什么都不是/不存在”这一形而上学经典问题的回答。笛卡尔对于存在问题的突破之处，不但在于通过自我意识的明见性来替换传统形而上学的独断论奠基，而且还在于通过实存性来理解存在问题，追问什么东西“是着/存在着”，伴随着追问什么东西实存着。

然而这一思路在数学真理面前却遭遇到了尴尬。用实存来回答有东西存在着，并不能同样施用于数学之中，因为我们的确意识到了数学真理的成真性，但却不能推出它们的实存性，正如物质性事物的本质并不必然包含它们的实存。显然，在上帝还未出场的第二沉思中，我的自我意识的自明性能够证成我思即某个事物，而非什么都不是。我由此知道我的确实存着，而我的本质与实存也在自我意识中获得同一化。然而这一方法却不能用于数学真理。如果不能用于数学真理，我们凭什么又将它运用在上帝中呢？

这正是第五沉思中上帝实存证明的关键所在。上帝的本质是我们不可理解、无法把握的，我们对他的观念即便是最为清楚、最为

分明的，但却无法在实存意义上，从他的本质出发而非我思出发，直接明见地推出他的实存。完满性的出现就是为了解决这一问题。显然，我清楚分明地意识到了上帝，那么他就和三角形的本质及其属性一样，的确是真的，从而是某个东西而非什么都不是，但是我们却无法推出上帝的实存，正如我们推不出三角形必然实存一样。这时候，实存性必须被纳入完满性之中，才能从最完满的存在这一本质中推出上帝必然包含实存的结论来。而显然，三角形因为不是最完满的存在，所以没有这样的特权。

因此，通过这一从上帝本质出发的证明之路，笛卡尔就以意识的明见性为成真的基本前提，将实存性等同为完满性，从而通过我们明见地意识到的最完满的存在这一本质，推出上帝的必然实存。

毋庸讳言，我们在这里已经约略看到了笛卡尔自因学说出现的轮廓，即直接借助于实存本身，而非最完满的本质，来自行证成上帝的必然实存，这将是第10章探讨的重点，在此之前我们应该进一步梳理，笛卡尔如何构造类比准一元化的完满本质秩序。

第三节　类比的重建：完满性与神人相似性

从无限性向着完满性的转变过程中，笛卡尔同时还完成了上帝与受造物的相似性建设。[1]无限性与有限性之间并不是量的差异，

---

[1] 对于这一转变背后的思想史背景，参见J. Martin Bac, *Perfect Will Theology: Divine Agency in Reformed Scholasticism as Against Suárez, Episcopius, Descartes, and Spinoza*, Leiden/Boston: Brill, 2010, pp. 211-258。不过作者对笛卡尔的理解过于简单，尽管作者承认笛卡尔的上帝具有完满的意志，但在近代完满意志理论的发展中却属于意志论立场，并由此承接了唯名论的思想传统。实际上笛卡尔的完满性学说已经对纯粹意志论的取向进行了缓冲，并且由此构造出了更具有弹性和层级的形而上学系统。

也不存在任何可公度性。我们可以部分地知觉广延事物，哪怕我们看不到宇宙的边界、毕竟物质实体并不比思想实体更为卓越。然而上帝无限性的无边界性完全超越了所有尺度，我们无法测量，无法想象。与宇宙无界性的否定性意义不同，上帝无限性是肯定性的观念，它正面肯定了无限性的绝对超越性。

既然如此，我们的有限思想如何能够拥有无限者的观念？我们不能部分地拥有它，因为上帝是不可分的。第三沉思所引入的上帝无限性，与我们拥有的无限者观念之间，隐含着内在的张力。无限者既然逾越一切理性秩序和理智能力，那么我们通过这一观念所理解的就不是肯定意义上的上帝，而是我们的无能。

从这个意义上说，无限者和有限者之间并没有相似性。上帝的无限性和不可理解性展现出的是一位陌生的他者。我们的观念活动尽管扣留了上帝，使其可以作为我们的思想对象存在，但作为这一观念所显示的却是上帝对于一切观念活动的逾越性。

驯服无限性，使之能够肯定性地成为我们观念活动的内容，仅依靠无限性是做不到的。而完满性作为开端出现，则为我们的观念活动与这位超越的他者之间建立了相似的中介关系。在第三沉思中，笛卡尔曾揭示了上帝自身与我的上帝观念之间的相似性："毫不奇怪，上帝在创造我时，本就应将这一观念置于（indidisse）我之中，就像是工匠把标记（nota）印在他的作品中一样，而这个标记无需成为与作品本身相异（diversa）的另一东西。仅仅是上帝创造了我这一点，就能使我完全相信自己是在他的形象和相似性（imaginem & similitudinem）中被制作的，我知觉到这一包含上帝观念的相似性，是通过使我知觉到我自己的相同能力而做到的。"（AT VII 51，CSM II 35）笛卡尔的这段话是为了说明上帝观念是我们与生俱来的天赋观念，而上帝在将他的观念创造在我们心灵之

中时，保留了他与受造心灵的相似性，留下了他的形象与标记，从而使我们得以认识到自己的作者。

伽桑狄敏锐地发现了这一段论述与上帝无限性、不可理解性之间的矛盾。既然我们的心灵无法理解无限性，那么我们就不可能拥有，也无法设想一个表象着无限性的观念。我们所施加的“无限性”这一名称，是我们根本无从理解的名称。无限者既然完全超出了我们的理解能力，那么无限性作为对有限性的否定，就只能揭示出我们的无能为力。在伽桑狄看来，为了缓解这一点，我们给上帝加上了各种各样的完满性，比如永恒、全能、全知、至善等，但这些完满性虽然弱化了无限的超越性，但却都是从我们的日常经验而来的，并不能真正归给上帝。（AT VII 286-287，CSM II 200）

此类意见在“反驳与答辩”部分中并不少见。笛卡尔对于这一类反驳的处理方法也是相似的，那就是为无限者和有限者之间搭建完满性的阶梯。我们诚然不能真正理解无限者，但我们能够以有限的、不完满的方式来理解。在答辩伽桑狄时，笛卡尔区分了两种理解活动：“你没有进行这种区分，即与我们的天赋能力相合（conformem）的理解，我们每一个人都在自身中充分经验到我们拥有对于无限者的这种理解，以及对事物的恰当（adaequato）构想，没有人拥有关于无限者或其他无论多小的事物的这类构想。”（AT VII 365，CSM II 252）通过这一区分，笛卡尔在“我们能够理解什么”和“对事物自身的恰当理解”之间做出了严格的区分。前者是我们对于无限者的正确理解方式，因此我们并不是用自己并不理解的东西来理解上帝，而是依从于自己的天赋理解能力对上帝进行了观念化的活动。

然而笛卡尔的这一区分并没有解决问题，因为他混淆了无限

者和其他认识对象。我们诚然也无法对哪怕一个苹果拥有恰当的构想，但苹果自身是可理解的。而我们对上帝所理解到的是他的不可理解性。即便我们在自身的理智范围之内经验到了对上帝的理解，这种理解也仍然与上帝自身拥有不可公度的绝对相异性。

为了进一步减少引入无限性所带来的这一麻烦，笛卡尔就不得不通过完满性来寻找神人之间的相似性。伽桑狄曾进一步质疑笛卡尔的这一答辩，在他看来，创造者与受造者之间的相似性是难以理解的。以画家为例，画家所描画的人，与画出来的画像完全是由不同的材质所组成，也并没有相似的形式。画像尚且如此，我们对于上帝的理解和上帝自身又如何能够相似？笛卡尔在答辩中仍然坚持相似性的关系：

> 在形象的本性（ratione）中，并不是它的所有方面都要与形象中的事物相同，而仅仅只是对它某些方面的模仿（imitetur）。非常清楚的是，我们在上帝之中所理解到的是最完满的认识能力（perfectissimam illam vim cogitandi），而这是在我们之中通过不太完满的认识能力（illam minus perfectam）而表象出来的。（AT VII 373，CSM II 256-257）

笛卡尔通过完满性构建了基于模仿关系的相似层级。我们的理智尽管是有限的，但却能够不太完满地模仿最完满的上帝。不但如此，笛卡尔甚至进一步拉近了上帝与我们的创造关系，将之类比于工匠的制作和自然的生育："相比起父母的生育，你（伽桑狄）更倾向于把上帝的创造比作工人的劳作。即使这三种行动的模式在种类上是相异的（diversi），但自然生育和神圣创造的关系要比人工制作（与神圣创造）的关系更能够得到论证。我并不是

说在我们和上帝之间的相似性（similitudinem）和孩子与父母之间一样紧密。而且说工匠的作品和工匠本人之间毫无相似性并不总是真的，比如一个雕塑家塑造了一个与他自己很相似的雕像。"（AT VII 373，CSM II 257）在第三沉思中，笛卡尔以工匠及其作品为例来说明上帝与我们的创造关系，在此为了进一步提升这一相似关系，笛卡尔以关系更为紧密的自然生育活动替代了工匠的制作活动。

如果说自然和技艺本来是亚里士多德用来解释运动的两种基本原因，那么笛卡尔借助于基督教的创世论给出了第三种原因。在无限性与有限性的关系中，创造性的关系所蕴含的超越性远大过自然生育和人工技艺，而在完满性的模仿关系之中，这一超越性被弱化，创造活动与另外两种活动成为相似的活动。自然生育的比喻缓冲了上帝的创造活动所造成的神人撕裂，为基于完满性关系的神人相似性提供了帮助。

笛卡尔坚决拒绝上帝与受造物之间的单义性关系，也拒绝从受造物中获得单义的完满性概念，再将之同样施用于上帝。（AT VII 373-374，CSM II 257）我们之所以能够通过自身的能力知觉到自己的不完满，是因为我们能够知觉到更伟大、更完满的事物，而这些事物并不是我们的心灵能够构造的产物，因而只能归给上帝。这种不完满性和完满性之间所具有的相似性，恰恰说明了我们的被造性，也说明了我们是上帝的形象，我们的不完满性也是对完满性的模仿和类比。

与司各脱、奥卡姆等人所坚持的单义性道路不同，笛卡尔一方面继承了中世纪晚期以来上帝超越性的提升，另一方面通过完满性弱化了这一超越性，重新回到了以托马斯主义为代表的类比性道路。无怪乎斯宾诺莎会通过复兴单义性学说来批判笛卡尔所残留的

类比思想、从而以力量的完满性层级为基础，构建了一元整体的形而上学秩序。

第四节　准一元整体的完满性本质秩序

在第一节中我们已经看到，上帝完满性在于保证上帝不骗人。不过在经历了第二节之后，笛卡尔已经将这一不骗人的完满性上升到了本体论的高度。通过解释欺骗的本性是非存在，我们可以约略勾勒出笛卡尔立足于上帝完满性而构造的上帝与受造世界“准”一元化体系。

在探讨错误和欺骗的本性时，笛卡尔指出：“错误并不是纯粹的否定，而只是某些应该以某种方式出现在我的认识中的缺乏与匮乏（privatio sive carentia）。”（AT VII 54-55，CSM II 38）这一说法是非常典型的新柏拉图主义和奥古斯丁主义观点，即恶并不是本原性的存在，而仅仅只是善的匮乏。从最高存在到趋近虚无的形而上学层级结构就此建立起来。

第四沉思区分了我出错和上帝骗人，而在普遍怀疑阶段，两者还不能完全区分开来，因为彼时尚未确定上帝是否真的不骗人。上帝之所以最完满，是由于他的本质和实存没有任何缺乏，始终保持为最充分的实现状态，而这恰恰又来自上帝的无限性。他的本质是无限完满的，他的完满性是无限多的，而他的实存能力也是不可耗竭的。但即便无限性占有源头性的地位，在完满性的结构之中，无限性也仍然经历了变化，它从一个超越存在，甚至超越无的概念，变为充分实现的存在概念。也正是这种完满的无限性，才真正保证了上帝的理智和意志的一体性，它们相互配合，而不会相互限制。

不但如此，上帝本质必然包含实存，也使两者之间不会彼此亏欠。欺骗并不是来自恶意，而是来自完满性的缺乏，神义论在此得到了证成。[1]

如果说第三沉思中的上帝无限性所揭示的，仍然是从我思视角出发的不可理解性和他者性，那么第五沉思中的完满性则给我们考察我思提供了另一视角。我思不再只是知觉秩序的阿基米德支点，而是位于完满性谱系里的中间物。在这一体系中，最高完满性的顶点向下创造出各种层级的存在者：

> 在寻找这些错误的原因时，我注意到对我来说不仅有一个真实且肯定性的上帝观念，或最完满存在者的观念，而且还有一个可以说是虚无的否定性观念，或最远离所有完满性的观念，而我像是在上帝与虚无之间，或者是在最高存在与非存在之间所形成的中间物（medium）。在我的本性方面，就我是被最高存在者所创造来说，在我之中没有任何东西使我犯错或者引导我走入错误，而就我以某种方式分有（participo）了虚无或非存在来说，也即我自己并不是最高存在者，并且还在极多方面是缺失的来说，那毫不奇怪我会犯错。由此我的确就理解了错误，错误不是依赖于上帝的真实东西，而只是缺陷（defectum）。（AT VII 54，CSM II 38）

---

[1] 在兹比格纽·雅诺夫斯基（Zbigniew Janowski）看来，正是笛卡尔在此所构造的神义论思想，使《沉思集》不只是人类理性寻求自身确定性的启蒙主义著作，也同时成为奥古斯丁主义传统中的护教著作，毕竟对确定性的担保最终还是需要依赖上帝的完满性与不欺骗，参见 Zbigniew Janowski, *Cartesian Theodicy, Descartes' Quest for Certitude*, Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 2000。不过在我们看来，这种观点值得商榷，笛卡尔尽管在此通过上帝的完满性对人类知识的确定性进行了担保，但护教的意图并不是笛卡尔完满性学说的本意，最完满存在的概念首先是服务于笛卡尔形而上学的建构，而非宗教信仰。

除了在此处，笛卡尔在《谈谈方法》中也谈到“分有”这一关键词，即我分有了我所考察到的上帝的完满性（AT VI 35，CSM II 128），同时也谈到我因为分有了虚无和非存在从而犯错。（AT VI 38，CSM II 130）当然，这里的分有并不是新柏拉图主义的分有说及流溢说，笛卡尔的上帝并不允许这种基于流溢说而出现的分有体系。伽桑狄敏锐地发现笛卡尔在此使用了分有虚无的说法（AT VII 308，CSM II 214），而笛卡尔却表明这只是一个简单的用法，并不包含任何深意。（AT VII 374，CSM II 257）

那么这是否说明基于完满性的等级，笛卡尔哲学中其实并不存在一个从高到低展开的秩序呢？并非如此。这段引文中的关键词在于“中间物”（medium）。“中间”的含义是什么？置于第五沉思的背景之下，这一“中间物”显然是出现在完满性秩序之中的。最高存在者拥有无限的完满性并且毫无匮乏，而最低级的虚无却什么也没有，从而距离完满性最为遥远。人则是一种会犯错、有缺陷的存在者，故而只是一种有限的受造物，无法拥有充分的存在。

不过这个解释仍不充分。第8章曾论述过，笛卡尔对人类意志和人类理智的评价并不相同。人类意志在严格意义上是绝对自由的，相比其他的心灵能力来说甚至是无限且完满的，而犯错只在于自由意志与有限理智的关系出现了冲突。在第12章中我们也会看到，笛卡尔在德性伦理学之中依然坚持这一看法，即我们的有限理智易于犯错，但自由意志始终不会。这就说明无论在沉思生活还是实践生活中，自由意志本身具有远比有限理智更高、更多的完满性，以至于最少缺陷。这似乎说明，所谓“中间物”并不只是发生在上帝与虚无、最高存在与非存在之间，也发生在我们的灵魂之中。

事实上，尽管笛卡尔认为在三个实体之中，神圣实体是真正严格意义上的实体，而心与物则分属两个平行的次一级实体（AT

VIIIA 24-25、CSM I 210）。但如果引入完满性概念之后，则心与物在实体层面的平行关系立刻转为从高到低的层级秩序。上帝毫无疑问是最完满的存在，我思作为非物质性的存在，要比物质性事物拥有更多完满性，更接近上帝，物质性事物则处于底端，离上帝的存在最远，完满性最低。同为受造物，我思和物质性事物尽管在无限实体的视角下具有同级性，但在完满性的程度方面，我思则具有对物质性事物的优先性。

与中世纪神学家不同，除了上帝、心与物及两者的结合体之外，笛卡尔并没有系统讨论过天使问题。所以我们在此排除了天使的存在，将受造物视为由心与物所组成的整体，并借助于灵魂主要能力和真理错误的等级来说明这一点。在灵魂的五种基本能力：意志、理智、想象、记忆和感觉中，完满性等级呈现出逐级递减的结构，而这一结构恰恰也正对应着不同存在者与不同存在状态的完满性等级结构：

第一层级：上帝，对应于最高存在。他是最完满的存在，甚至是“存在自身”，没有任何虚无与非存在。他自由地创造一切，并同时理解一切。上帝的本质与实存同一，且均为无限完满。

第二层级：人类自由意志，对应于受造自由。在一定意义上也是无限且完满的，但会倾向于人类的既定理性秩序，从自身来说不具有可错性，能够最终决断真理的成真。除了沉思生活之外，它可以在“超自然光明”的启示下领受恩典（AT VII 148，CSM II 105）并信仰上帝，不会出现普遍怀疑的状态。在各种受造物和受造能力之中，它是最接近上帝的，与上帝最为相似，距离非存在最远。

第三层级：人类理智，对应于形而上学对象。我思的本质与实存也是同一的，但除了自由意志之外，它的其他能力则是有限且不完满的，理智也是如此。但理智能力可以明见地知觉与把握对人类

理性秩序而言最为奠基性的真理，并保持不变。有限理智与自由意志协作时，会有犯错的可能。它虽然会陷入普遍怀疑，但可以证明上帝的实存，故而也能够接近上帝。

第四层级：想象能力，对应于数学对象或可感对象。它的完满性低于纯粹理智，介于理智和感觉之间。理智想象力可以协助理智，对有形体的可感自然事物进行理智化的构造，并进而借此把握物质性事物的不变本质。它也因此可以随着理解活动的进展从而提升人类认识世界的完满性层级。而感性想象力则可以基于感觉材料进行再造，或者以记忆的方式保存可感对象。它能够沉思数学对象，但无法理解形而上学对象，无法证明上帝的实存，也无法真正揭示物质性事物的实存。

第五层级：感觉与感受能力，对应于物质。它们的完满性程度接近非存在。感觉活动具有欺骗性且随时流变，并不能向我们揭示物质性事物的不变本质。而被动的感受能力则来自身心结合体，尽管有限且可错，却对我们保存健康必不可缺。它们揭示着物质性事物的实存，但由于最接近非存在，故而无法完全避免错误。

第六层级：非存在状态。什么也没有，什么也不是，完全缺乏完满性，它是否定性的缺陷和匮乏状态。

这六个层级分别对应了六种存在者：上帝、受造自由、形而上学对象、数学对象、物质、非存在，从最高存在到非存在逐级递减，完满性程度依次下降，而真理与错误的区分程度也随之不断降低。不过按照笛卡尔的定义，欺骗与错误来自完满性的匮乏，那么第三、第四和第五层级都有犯错的可能性，它们之间又如何据此而分出完满性的高下呢？原因在于第三、第四层级的犯错，在原则上而言是可以避免的，而第五层级的犯错，则由于物质的介入与身心的结合，导致犯错从原则上来说也无法完全避免。

在第四沉思中、当笛卡尔发现了人类认识真理过程中犯错的原因之后，他立即总结了避免错误的方法："今天我学到的不仅是应当怎样预防从而绝不犯错，而且同时该做什么从而获得真理。因为只要对所有我完满理解的东西给予充分注意，并且把它们与其他那些我领会得混乱而模糊的东西区分开来，则我就肯定获得了真理。"（AT VII 62，CSM II 43）这就说明，如果我们正确地处理意志和理智的关系，并且牢牢跟随理智清楚、分明地把握活动，则我们不可能犯错。紧接这段引文的便是第五沉思对物质性事物本质的论述，它使第四层级的想象能力在纯粹理智的奠基作用之下，也得以把握数学等真理的成真性与不变性。

到第六沉思中的第五层级出现之后，更严峻的挑战来临了。笛卡尔用水肿病人因疾病而导致口渴的例子来说明，口渴会使病人病情加重，然而他却出现了违反这一本性的感受。笛卡尔马上意识到，这正是对神义论的挑战："当考虑到（身心）结合体，或者心灵与这个身体的统一体时，这就不仅只是标签（denominatio），而是本性的真实错误（verus error naturae），也即当喝水会导致（身体）受到伤害时，身体却很渴。因此有待于检查的是，上帝的善好（bonitas Dei）为何没有阻挡这一本性在这个意义上这样欺骗我们。"（AT VII 85，CSM II 59）笛卡尔显然并没有完全化解这一挑战，因为我们无论如何小心翼翼地检查自己的感受，我们依然不可避免地会在水肿病人的类似例子之中犯错。我们的意志、理智和想象都无法告诉我们什么样的感受是错误的。因此笛卡尔不得不将这一情况作为例外来处理："上帝广大无垠的善好无法阻止人的本性作为身心的结合，不可能不有时犯错……不过这种犯错，要比当身体健康时还经常犯错要好得多（longe melius）。其他情况也如此。"（AT VII 88-89，CSM II 61）可以看出，笛卡尔将健康视为常态，

而将水肿病人的错误视为不多见的特例，以此而保证我们在大多数情况下依然可以相信感受对我们的引导。不过这恰恰说明，在身心结合体以及相应的纯粹感受经验之中，物质性事物的实存介入之后的结果便是我们无法在原则上完全避免错误的发生。正因如此，笛卡尔在此启用了伦理意义上的“善好”这一概念。在第五沉思中，上帝不骗人的原因不在于善好而在于完满性，但在此处突然出现的善好概念说明，最完满的存在、最高的存在不会对水肿病人的例子负责，这一例子不是认识真理的状况，而是人的伦理与日常经验处境，它不只是一种认识上的错误，而更是一种“恶”，因此它所质疑的不是上帝的完满性，而是上帝的善好。我们即便在认识真理时能够确保原则上不犯错，却无法在日常经验中避免这种“恶”的出现，因为它受限于最低级的感觉能力，与物质最为接近，从而更趋向于非存在。

伴随着恶的无法避免，《沉思集》走向最后的段落。笛卡尔很快解除了普遍怀疑，并在最后指出，我们往往因为紧迫性的压力从而无法深入检查，致使我们不完满的本性会出错。然而这一解释只适用于第四沉思的情况而非水肿病人的例子。病人出错是我们在毫无紧迫压力的情况之下，经过仔细慎重的检查也无法避免的，这是人的完满性最为匮乏的状态。

毋庸讳言，笛卡尔在对出错原因的检查中，既暗含着对神义论的辩护，同时也揭示了不同事物完满性的等级，其中越能够接近上帝和真理，则存在的程度就越高，完满性也越高；越远离上帝而趋向错误，则就越趋近非存在，完满性也越低。从上帝到物质，形成了逐渐下降的存在等级。不过即便这样，水肿病人的例子也并不是真正的非存在状态，因为它毕竟依赖于身心结合体，而身心结合体作为原初概念并不是虚无，而是某个东西。只要是某个东西，有某

个东西存在着/是着，那么它就会按照其完满性的等级而在第一哲学中拥有其相应的位置。最低的非存在状态要比物质的层次更低，无从把握。它只有纯粹的错误、匮乏和黑暗，故而也无法被普遍怀疑所怀疑到。因此，我们同样可以把完满性的等级看作本体论本质层级的等级秩序，即上帝拥有最完满的本质与实存，而我思的本质与实存也是同一的，只不过只是一种有限的同一，而物质性事物的本质并不必然包含实存。因此笛卡尔的完满性等级秩序，同样也是一种基于本质的实存关系的等级秩序。

到此为止，我们尽管梳理了完满性不同层次的存在者，但笛卡尔还需要在此基础上建构所有存在者的整体性，否则他依然难以回应一个问题，即无限完满的上帝为什么会给其作品留下不同层级的不完满性，而且更难以揭示这些不同层级的完满性何以构成了上帝与世界的整体结构：

> 当我们追问上帝的作品是否完满时，我们不该分离性地只观看某个受造物，而应该观看宇宙（universitatem）的所有事物。因为这么看并非是无凭无据的，即一个受造物如果只是单独（solum）存在，确实是显得不完满，而作为世界的一部分则是有理由变得极其完满的。尽管我想怀疑一切，但迄今除了我和上帝之外，并没有什么实存的东西是得到确定认识的。当注意到上帝广大无垠的权能后，我就不能否认还有其他很多上帝已经创造的东西，或者至少是他本可以（possint）创造的东西，因此我在宇宙诸事物中获得了一部分理由（rationem）。（AT VII 55-56，CSM II 39）

在这一段论述中，笛卡尔构建了基于完满性的准一元上帝－宇

宙体系。笛卡尔在此使用“宇宙”（universitas）这一术语来指代包含我思和外部世界在内的整体世界秩序。在其中我思只是作为一个部分而存在，与其他存在者共同构造了上帝的完满创造活动所成就的整体，我思不再是无世界性的，也不再将世界看作“外在”世界，而是完全内在于整体世界的存在秩序之中。

从这个意义上说，完满性概念既包含了最完满的存在这一既是开端又是顶点的神圣秩序，也包含了逐层下降的各类等级存在者的受造秩序，而受造秩序恰恰又因其局部的不完满性，从不同角度和意义上共同建构了上帝的神意与计划，由此实现了基于完满性本质秩序的准一元体系。上帝在这一体系中，不再是有可能破坏理性与本质秩序的超越者，而是维护其整体性、完满性的保证者。因为他就是最完满的存在，所以一切本质性的东西都得到了维护，而一切事物的不完满性也在这一前提下成为完满性秩序的一部分。如果说我思是存在的首要担当者，那么完满的上帝就是存在的整体担当者。通过完满性学说，被我思所照亮的有限存在视角，转向了立足于“存在自身”的整体视角。上帝与世界的准一体化，通过基于完满性的本质秩序而最终完成。

第五节　完满性与无限性的内在张力

在完成本章的论述主题之后，我们还需检讨这一学说可能存在的挑战，以便澄清第10章自因学说出场的根源，毕竟自因学说正是针对完满性理论的内在困难而出现的，这一困难突出体现在无限性和完满性之间的张力之中，在马里翁看来，这一张力的派生结

果就是力量和完满性的冲突。[1]不过这一冲突是否会构成悖论则值得商榷，毕竟我们可以依照斯宾诺莎的方式，认为能够实存的能力就是一种完满性，这样一来上帝的完满性就可以证成他的力量。反之亦然。这就说明神圣力量在无限性和完满性中具有不同的表达形态。在无限性中，神圣力量意味着绝对的超越性和不可把握性，而在完满性中则意味着能够实存的绝对力量。前者是对存在的逾越，后者则是对存在的肯定。所以力量和完满性的冲突根本上仍然取决于无限性和完满性的张力关系。

从总体上来说，这一张力在中世纪哲学中就已经出现过。以托马斯主义为代表的神学-形而上学体系，将亚里士多德用于实体与偶性关系的类比理论改造为上帝与受造物的相似关系。但正如司各脱等人所批判的那样，面对上帝这样不可被人理解的超越者，类比学说是自相矛盾的。我们的可理解范围与上帝浩瀚的超越性之间并没有任何共同尺度可言，既然如此，类比又从何建立？这一模式要么滑向歧义性的关系，我们只能就此放弃对上帝的理解，对上帝实存的证明与对神圣属性的理解均不可能；要么我们必须接受从单义性理解出发的进路。试图走中间道路的类比模式，注定失败。

简要来说，这一中间道路是在上帝的超越性与不可理解性，与人类对上帝的自然理解之间进行平衡。在笛卡尔的主体性哲学出现之后，这一平衡变得更加脆弱。笛卡尔一方面借助上帝的不可理解性来确立上帝对于我们心灵的绝对超越性，但另一方面又需要上帝能够进入我们的理性秩序，从而为人类知识的确定性进行奠基。而这两个任务分别对应的正是上帝的无限性与完满性。完满性学说就是要在类比的相似基础上，驯服无限性维度所暴露出的不相似性

---

[1] *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, pp. 246-257.

和不可类比性。上帝既与我们相似，同时又保留了无法相似的陌生性，他像画家、像工匠、也像父母，但终究又超越了这些自然与技艺的生产关系。正因如此，我们既拥有清楚、分明的上帝观念，同时上帝又超越甚至能够摧毁人类的理性秩序。无限性和完满性的张力所暴露出来的，正是类比关系的隐患与张力。笛卡尔借助完满性的本质秩序，正是要为不相似的、无法类比的神人关系，提供相似性的基础。然而问题在于，这一相似性的基础依赖于上帝作为最高存在和其他受造物的有限存在之间的等级关系，这又如何避免上帝作为最高存在成为一切存在者的共同基础，从而以一元论的结构牺牲了无限上帝的超越性？这注定是一个不可完善解决的问题。

第5章曾提到上帝的单纯性与统一性，正是为解决这一问题所提出的初步策略。借助单纯性和统一性，笛卡尔试图在无限性之内平衡上帝自由意志的颠覆性力量，这一策略为上帝的自由创造提供了神圣理性的协助。不过问题在于，这一方案与完满性学说似乎实现了上帝与受造本质秩序的和解，然而却仍受制于无限性与完满性的矛盾。笛卡尔宣称单纯性／统一性及其各种属性的不可分离性正是上帝的完满性之一，而神圣意志和神圣理智在创造活动中是同一回事。事实上，神圣意志和神圣理智都与上帝超越性相关，因为它们两者并不受限于人类理智所确立的形而上学体系。然而完满性学说则完全位于形而上学之内，毕竟上帝是最高、最完满的存在。作为形而上学概念，“最完满的存在”概念综合了神圣意志和神圣理智这两种超越人类理性秩序的神圣能力。通过把单纯性／统一性归给完满性，笛卡尔试图将第三沉思中的上帝无限性与第三、四、五沉思中的上帝完满性连接起来，从而使上帝既能够超越于形而上学，同时又处于形而上学的框架之中，以保证上帝既能够令永恒真理失效，同时又不会令其失效。这正是一个悖论般的目的：上帝既

超越了形而上学，却又居于形而上学之中。

上帝实存的证明可以很好反映这一困难：如果第三沉思已经充分证明了上帝的实存，又何必还要再在第四沉思的开始检查一下上帝是不是骗子？我们本可以通过第三沉思推论出上帝不是骗子，也无需诉诸再次通过完满性与最高存在这些形而上学概念来检查上帝是否诚实。或者我们也可以按照安瑟伦的先天证明绕过第三沉思的证明，因为我们发现了心灵中无限完满的上帝观念，而实存正是一种完满性，上帝的实存由此立刻得到证明，从而无需诉诸第三沉思中上帝的无限性与不可理解性。

这就说明单纯通过诉诸上帝意志与上帝理智的一体性，无助于解决上帝的欺骗问题，因为欺骗只发生在人类理性秩序之中。而对上帝来说，他所创造的任何一种真理都不具有欺骗性，上帝不会自欺，他对一切真理一视同仁。无论上帝如何自由地创造，他的理智都同时能充分地理解，故而上帝单纯性和统一性并不能保证上帝的理解活动不会破坏人类理性秩序。因此，在无限性内部的这两个神圣属性并不能替代完满性概念的功能，甚至与之难以完全协调。

在本章第一节中我们看到，笛卡尔通过完满性这一概念对无限性进行了驯服，从而完成了从上帝无限性到完满性的回落。我们曾总结了三种完满性的含义，而它们彼此之间并不完全融贯，其中最重要的不融贯就是第一种和第三种含义。在《谈谈方法》中，笛卡尔还认为表述上帝的无限性的一系列属性“无限、永恒、全知、不变、全能”都是上帝的完满性，然而到了《沉思集》中，这些属性与完满性分别属于两个不同的范畴。不是这些属性，而是作为这些属性的关系的单纯性和统一性才是完满性。我们来看一下这两本著作中第一次出现上帝观念时的不同表述：

（《谈谈方法》）……因此把那真的比我的本性更完满，并且其中存在着我可以拥有的所有完满性的某些观念放在我之中的东西，一言以蔽之，正是上帝。（AT VI 34，CSM I 128）

（《沉思集》）……我将这个（观念）理解为一个至上的上帝、永恒，无限，不可变，全知，全能，并且是除他之外所有东西的创造者，（这个观念）在自身中拥有的对象实在性，肯定要比那展示在有限实体中的观念（所拥有的对象实在性）更多。（AT VII 40，CSM II 28）

有意思的是，这两次不同的上帝观念登场，都同时预备着上帝实存的证明，然而两者对上帝观念的描述却并不相同。《谈谈方法》中的上帝实存证明主要依赖于完满性概念。因此只要我们通过完满性证明了上帝实存，则自然也就同时证明了他是一个永恒、无限、不变、全知、全能等的上帝，毕竟完满性本身就是这些属性。而《沉思集》在证明具有这些属性的上帝实存时，却并没有同时提及他具有完满性。在《沉思集》中，笛卡尔有时以这些属性所归属的无限性，通过我心灵中无限存在的观念来证明上帝实存，有时则又诉诸心灵中最完满存在的观念来进行证明，却并没有将这两种方式合并为同一个证明。这似乎暗示在《沉思集》中上帝的无限性和完满性并非必然相互关联。总体而言，第三沉思中的上帝实存证明主要使用了无限性，[1]而第五沉思中的二次证明则主要使用了完满性。

---

[1] 笛卡尔也在第三沉思中以简短的篇幅使用了人类知识的完满性与上帝完满性之间的比较来证明我不可能是上帝观念的作者，并且依据因果动力关系来证明最完满的上帝的实存。（AT VII 46-47，CSM II 32）

正如前文在讨论普遍怀疑活动时指出的，笛卡尔在第一沉思中明确提到上帝的全能可以令我们心灵中的数学观念发生错误，这个全能者不一定是善好的上帝。在《沉思集》中，笛卡尔检查上帝是否实存与检查上帝是不是骗子是两件事情。而在《谈谈方法》中，这还是同一件事情，只要我们证明了无限上帝的实存，则他就必然具有所有完满性。

如果从永恒真理问题的角度来看，笛卡尔对上帝实存的证明之所以发生这种转变，是因为如果以《谈谈方法》的方式用完满性去涵盖代表上帝无限性的那些属性，将有可能导致上帝不是真正无限而不可理解的。比如上帝未必是全能的，因为他无限完满从而绝不骗人，那么这就等于承认这位自由的上帝不能去做（而非选择不去做）那些与我们的理智相矛盾的事情。但正如笛卡尔多次表明的，上帝本可以骗人，本可以让数学真理不为真。（如AT VII 436，CSM II 294）如果全能是一种完满性的话，那么全能就不能本可以去骗人，毕竟完满性不包含欺骗，所以全能也不包含欺骗，全能因而也就不是真正的全能。因此，为了保证上帝相对于一切包括永恒真理在内的受造物的独立性和无限性，笛卡尔必须在《沉思集》中把完满性与无限性分开来处理，并同时大大深化了上帝的无限性和不可理解性，然后再利用完满性来减缓无限性和不可理解性对永恒真理的负面影响，也即上帝是全能的，但他不是一位欺骗者。

然而这并不意味着问题得到了解决，相反却使问题更加困难。

首先，我们先来看第一沉思中关于上帝是全能且无上善好的说法（dicitur）。此前我们已经提到，笛卡尔上帝的意志是自由而无分别的，但是不骗人在第一沉思中意味着他的意志是善良的。然而笛卡尔坚持认为，在上帝意愿某事之前，没有任何在先的善好、应该、真的根据存在。但是不骗人的善良意志是否意味着上

帝已经有了一定的先见，从而上帝并不是真正独立的？如果我们否认这种推测，那么在上帝的自由意志做出创造行为之后，即便我们承认他能保持意志的不变，但我们又凭什么说他的意志是不骗人的呢？毕竟不骗人的善好不能完全等同于不变性。虽然如前所述，不骗人可以包括不变性，但不变性并不一定具有不骗人这样的善好含义，毕竟善良意志与尽管不变却是自由而无分别的意志并不相同。

其次，为了化解这个矛盾，笛卡尔立即抛弃了上帝是无上善好的说法，转而采用了包括实存在内的完满性来保证上帝不去骗人。

但这一解决方案的问题甚至更为严重：在《沉思集》中从第四沉思开始，不骗人正式与完满性之间发生了联系。上帝具有所有的最高完满性，所以他不会骗人。但如果上帝是不可理解的，那么我们为什么就不能认为有这样一个上帝，即他的完满性本身就意味着他要去骗人呢？解答这个问题在于笛卡尔也意识到，单纯从人类理性内在的知觉秩序去论证完满性非常单薄，完满性必须诉诸存在、非存在以及实存性这样的形而上学范畴。也就是说，笛卡尔上帝的不骗人是出于上帝实存的形而上学根据，出于“最高存在”的缘故。实存是一种完满性，而最高完满性必然拥有实存，并且正是最高的存在。而欺骗意味着非存在，因此完满的上帝不会欺骗。但问题在于，笛卡尔的永恒真理包含形而上学真理，上帝的全能可以令永恒真理失效，所有真理及其理性秩序都臣服于上帝的无限性。既然如此，上帝的无限性就会削弱上帝自身实存的形而上学根据，换句话说，上帝可以做违反他自身实存的事情。一个更极端的问题是，上帝的全能是否可以令他自己不实存呢？如果上帝不能这样做，那么也就意味着他的完满性、实存可以令上帝不是全能的。如果诉诸上帝的不可理解性来解决，那就意味着上帝所展现的这一悖

论本就超越了我们的理解。上帝既可以无限而全能，又是最完满的存在，他既在形而上学中，又在其外，既在我们理性中，又在其外，凡此种种与其说是合理的解释，倒不如说摧毁了人类理性秩序的稳定性。

即便我们退一步，承认完满性意味着不骗人，然而正如理查德·肯宁顿（Richard Kennington）所言，在第一沉思中笛卡尔用来取消对数学的暂时怀疑的工具仍然是非矛盾律。[1] 笛卡尔先说上帝可以令数学真理失效，但是紧接着说，据说他是至上的善好，笛卡尔由此暂时取消了怀疑。这种推论的方式延续到了第四沉思，即一个无限而全能的上帝要去骗人是与其完满性相矛盾的，因此上帝又不会骗人。

然而，这个我们不可理解的上帝难道不能这样吗，即他一方面用全能骗人，另一方面又用他的完满性不骗人，并且再让我们的心智感觉不出这两者有矛盾？换句话说，既然包括形而上学真理在内的永恒真理（笛卡尔所列举过的“一物不能同时存在而又不存在”；“凡已做了的，就不能再取消”；“一个思的人，在他思时一定实存着”等）都是上帝创造出来的，那么我们凭什么就认定这个不可理解的上帝不能既在骗人，又不去骗人？这只能说明，上帝已经把我们的心智造成了这样，即我们可以理解到这其中有矛盾，也就是说，它违反了人类理性的秩序，因此，我们能够相信上帝绝不会欺骗我们。然而，这意味着上帝的全能被他自己的全能所创造的理性秩序与形而上学限制住了。

一种可能的解释是，笛卡尔本就说过多次，上帝的全能使他完

---

[1] Richard Kennington, “Cartesian Rationalism and Eternal Truths,” in *On Modern Origins: Essays in Early Modern Philosophy*, eds. Pamela Kraus and Frank Hunt, Lanham: Lexington Books, 2004, pp. 153-160.

全可以做出违反人类心智的事情，但是笛卡尔始终反复强调，这只是上帝“本来可以这样做”，但实际上却并没有这样做，而是给了我们心智认识真理的能力。因此上述两种困境使得我们在此只能被迫接受这个问题所暴露出的内在不融贯。盖鲁认为全能与神圣善好相容并由此可以排除恶的观点，显然是站不住脚的。[1]

因此，基于上帝无限性的上帝全能和自由意志，与他对受造世界本质秩序进行保证的完满性之间，并不能严丝合缝成为一体。不但如此，尽管笛卡尔在上帝的本质中吸纳了其实存，然而在受造物，尤其是物质性事物之中，其本质和实存并不同一。上帝的完满性更多地保障了受造物本质的不变性和可信赖性，然而物质性事物的实存则在水肿病人的例子中显现出不可避免的欺骗性。

有鉴于此，笛卡尔势必还需要进一步在实存的意义上去保证上帝与受造世界的准一元关系，并反向吸纳本质完满性的秩序，同时还要在此前提下进一步整合上帝无限性与上帝完满性之间的张力，而这正是自因学说成为世界开端的前提。

---

[1] 盖鲁的文本证据仅仅是“进行欺骗的意志无疑证实了恶或者软弱，因此不能用于上帝”。然而，这一句引文的完整论证是：“尽管能够欺骗显得像是论证了机巧或者能力（acuminis aut potentiae），不过进行欺骗的意志无疑证实了恶或者软弱，因此不能用于上帝。”（AT VII 53，CSM II 37）显然，笛卡尔在这里真正的意思并不是盖鲁的解释，相反，是进行欺骗活动的全能并不是一种恶，而欺骗我们的意志则是一种恶与软弱。欺骗能力本身更像是一种机巧或者能力。参见 *Descartes selon l'ordre des raison, I: L'Âme et Dieu*, pp. 42-49。

第10章

自因开端：上帝实存的根据化

在第9章之中我们分析了笛卡尔如何借助完满性为开端来保证受造世界的本质不变性。由于笛卡尔的上帝学说具有本质和实存两个方面，所以除了通过本质的完满性来证明上帝实存这一方式之外，笛卡尔还需要独立通过实存性本身来建构上帝与世界的整体关系。不但如此，鉴于上帝完满性依然和其无限性之间具有内在的张力关系，笛卡尔也需要进一步消除受造世界秩序的不稳定隐患。自因学说的出现，无疑为这些遗留问题提供了进一步的解决方法，并提供了不同于最完满存在的世界开端。

如果说完满性学说是通过本质推出实存，那么自因学说就是从实存来反向描述本质，这是两者的根本差异所在。自因学说的根源在于第三沉思，而非第五沉思，因此，自因学说是笛卡尔在面对卡特鲁斯和阿尔诺对第三沉思中上帝实存证明的质疑而提出的，但却因其在形而上学和神学方面的风险，从而成为他的上帝学说中最有争议的部分。如果说完满性学说是笛卡尔利用上帝的完满本质吸纳了上帝实存性的本质主义思路，那么在自因学说及其所依赖的上帝全能之中，笛卡尔更多借重了上帝对自身实存的维持能力，从而反向吸纳了上帝的本质，即将上帝实存的本质性原因归结为在实存意义上的动力性自我维持，并以此搭建起上帝

与受造世界的整体实存因果动力系统。当然笛卡尔仍然谨慎区分了上帝与受造物的首要因果关系与受造物之间的次级因果关系。两层关系并不是单义关系，无法真正合为一体。与斯宾诺莎不同，上帝作为自因也因此依然是超越因，而非内在因。但笛卡尔借助于全能学说仍尽力弥合了无限的超越性对受造世界实存性的威胁。从这一点上来说，完满性学说和自因学说尽管方式不同，但都体现了笛卡尔哲学中的新柏拉图主义哲学影响，只不过这一影响以主体性哲学作为基本前提。

在上帝创造万物的关系中，上帝自始至终是作为万物的原因而存在的，但问题在于上帝自身是否也在原因的体系之中？从神学的角度来说，将上帝绑定在“第一因”乃至“自因”的概念中，严重违背了上帝的超越性，并且扭曲了从无到有的创造论学说，受到了所谓“存在论－神－逻辑学”的限制。然而笛卡尔又需要将上帝引入形而上学，以便建立上帝与受造物的因果关系。因此，笛卡尔自始至终都保留了上帝的“第一因”功能，但上帝并不受限于这一身份，而是通过绝对自由的无分别性同时超越了原因体系的束缚。而自因概念的出现，意味着笛卡尔提升了原因体系对上帝的形而上学约束力，然而为了保留上帝超越性，自因学说又停留在无法真正落实的中间状态之中，从而形成了上帝原因化与超原因性之间更微妙的平衡。上帝既承担着本体论神学的构造，同时又保留了不可消除的他者性和超越性。马里翁将自因的出场与我思看作本体论神学建构的两个本原，而自因所承担的“原因”功能，使其承担了形而上学的奠基活动。蒂埃里·贡蒂尔（Thierry Gontier）也特别强调自因学说在构建上帝与受造物的理性化关系的同时，还突破了新柏拉图主义的影响，它强化了神的超越性，并且提升了人类自

由的自立性。[1]自因的这种双重功能最终整合在上帝的无限力量之中。实存的力量，成为理解上帝本质的关键所在。[2]金桑永（Kim Sang Ong-Van-Cung）则紧扣住从虚无中创造的基督教学说来检视笛卡尔的自因学说所暴露出的创造活动的两难（ambivalence），亦即一方面创造论要求创造必须是从虚无中不可理解地发生的，从而具有了神学意义；但另一方面笛卡尔的自因学说又要求创造论承担本体论奠基的功能，这尤其体现在自因学说构造了因果关系的类比性。[3]在我们看来，这种“两难”正是笛卡尔精心维护的悖论性平衡，即上帝必须是彻底离基且自由的超越者，但他同时又必须承担形而上学的奠基活动。自因学说因而也不得不同时承担这一两难的任务，并将超越性的上帝拉入与受造物的类比性形而上学系统之中。

这一学说所包含的实存性维度，还在《哲学原理》中更为淋漓尽致地表现出来。笛卡尔继承了《沉思集》的思路，更明确地将实体的定义严格安置于事物的实存性而非本质性之上，并借助实

---

[1] 对于笛卡尔上帝学说中的自因功能，相比他的无限性而言，受到的研究关注更为有限，其中马里翁和蒂埃里·贡蒂尔注意到了自因的这种双重意义，并都将其与海德格尔的本体论神学概念进行了对比研究。参见 *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, pp. 88-97, 111-126; Thierry Gontier, *Descartes et La Causa Sui*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2005, pp. 27-31, 137-175。这一思路既形成了对海德格尔本体论神学概念的反思，同时也暗中支持了马里翁在现象学运动中的所谓“神学转向”立场，并促使贡蒂尔延伸到对布鲁门伯格、沃格林等人的研究。

[2] 蒂包特·格莱斯（Thibaut Gress）指出，自因学说处于我们的思想和现实性之间，甚至可以说是我们用自己的理智去理解上帝的方式，参见 Thibaut Gress, *Descartes et la précarité du monde*, Paris: CNRS Éditions, 2012, ch.V, “La causa sui au regard de l'onto-théologie”。不过在我们看来，即便上帝作为自因只是对我们而言的神圣形象，与完全逾越理性秩序的无限性不同，自因仍然适度地构造了上帝自身奠基的模式。

[3] Kim Sang Ong-Van-Cung, *Descartes et l'ambivalence de la création*, Paris: Librairie Philosophioue J. Vrin, 2000.

体、属性与样式的层级结构，构造出以上帝实体为顶点和开端的准一元化体系。这一体系紧密围绕着自因学说所依赖的自我维持的倾向（conatus）理论，[1]展现了整个自然世界生成运动的基本机制。毫无疑问，笛卡尔的这一学说对斯宾诺莎哲学的形成具有决定性的影响，区别在于笛卡尔的自因学说并非其贯彻到底的核心学说，在弥合上帝实存与受造世界的过程中，自因学说背后的上帝超越性依然存在，而斯宾诺莎则将这一学说贯彻为彻底取消上帝超越性的一元实体体系。[2]

因此，与第9章的情况相同，我们不能将自因学说视为笛卡尔在上帝学说立场上的根本改变，也不能将之视为上帝的内在化之路。这一学说为了应对上帝无限性和超越性的整合性方案，上帝既超越因果体系，同时也在这一体系之中，成为“超越原因秩序的原因”。因此，自因学说中一元化只是近似的描述，是一种准一元论，而非真正的一元论体系。

第一节　从非根据到自因：上帝超越性的下降

在第5章之中，我们看到笛卡尔借助一个非根据式的自由上帝，通过带着理解活动的意志论创造，从人类理性秩序之外的自由维度里给出了整个受造世界的根据与开端。毫无疑问，上帝的绝

---

[1] 关于笛卡尔物理学中的conatus概念，参见 *Physiologia: Natural Philosophy in Late Aristotelian and Cartesian Thought*, pp. 272-311。

[2] 当然，通过区分“能生的自然”与“被生的自然”，斯宾诺莎仍然在形而上学层面中区分了实体与样式，但这一区分的前提已是独一实体的自然整体论，上帝已成为样式的内在因而非超越因。

对超越性在这一创造活动中展现得淋漓尽致。而自因学说的出现，就是为了将上帝的非根据性进行根据化。在第一组“反驳与答辩”中，自因学说第一次登场。它来自这样的问题，即我们是否可以认为某物能够成为自身的动力因。显然，自身是自身的原因，既导致自身分裂，同时也产生了时间先后。笛卡尔拒绝了这种理解，并集中于什么是“原因”的探讨：“确切来说，自然光明并不具有原因的根据（rationem），除非原因产生着结果，由此它并没有先于这个结果。然而，自然光明宣告没有什么实存的东西，不允许去质询（petere）它为什么实存，亦即去追问（inquirere）它的动力因，或者如果它没有的话，去追问它为什么不需要。”（AT VII 108，CSM II 78）笛卡尔明言上帝就属于后一种情况。（AT VII 236，CSM II 165）这正是自因学说出现的基本前提，亦即我们可以追问，并且要求一切事物之所以实存的根据和原因。[1]

显然，这一追问最终会指向第一因：“因此，如果我认为没有什么东西能够以某种方式与自身建立起像是动力因与其结果的关系，那么我肯定不会就此得出结论说有某个第一因存在。相反，我应该继续去追问这个所谓第一因的原因，而由此我就永远无法达到所有事物的第一因。不过我完全承认，的确能够存在着某种拥有了如此伟大和不可耗竭的力的东西，以至于它为了实存下来，绝不需要其他任何东西的协助，并且也不要求任何协助就能保存自己，由此在某种意义上它就是它自己的原因（sui causa）。而我把上帝理解为这样的东西。”（AT VII 108-109，CSM II 78）这是笛卡尔对上帝作为自因的正式表述。为避免无限倒退，我们必须认为第一因可以

---

[1] 马里翁认为，正是在这一点上，笛卡尔已经先于莱布尼茨提出了充足理由律，参见 Jean-Luc Marion, “Création des vérités éternelles. Principe de raison. Malebranche, Spinoza, Leibniz,” in *Questions cartésiennes II: Sur l'ego et sur Dieu*, pp. 183-219。

与自身建立起类似于动力因的自身关系，不可耗竭的力正是上帝实存的原因、也是他不需要原因的原因，因此他是他自己的原因。

而上帝不需要这个原因本身仍然有能够追问的原因，这就说明一切存在者之所以实存的根据都可以得到追问，甚至连不需要根据也会有其不需要根据的原因，我们能够在肯定性的意义上追问、确定一切事物的实存根据。上帝的无限性不再只是否定神学中的否定性超越，而是通过全能转化成自身肯定的力量。某种意义上说，笛卡尔的这一表达已经预示着莱布尼茨的充足理由律思想，区别在于笛卡尔仍然保留了上帝“不需要”原因的特例，但这一特例也已经包含在可以肯定性追问的普遍情况之中。上帝正是在这一从非根据到自身根据化的下降过程中，通过为自身的实存进行力量化的奠基，从而也为受造世界的不变性进行了奠基。因此我们认为，自因学说正是立足于根据学说从而为上帝与其受造物整体的不变性和确定性提供支撑的重要理论。

在这一学说中，上帝作为自因而成为一切事物的开端。它已经隐隐包含着斯宾诺莎哲学的雏形，亦即上帝是本质必然包含其实存的自因，上帝的超越性、颠覆性维度被缓解，并已出现准一元论的结构。在严格意义上，笛卡尔也曾指出只有上帝才是唯一的实体，而心物则依然依赖于上帝。除此之外它们别无依赖，故而也可以称为实体，但神圣实体和受造实体绝非单义关系。（AT VIIIA 24-25，CSM I 210）如果我们继续推进笛卡尔的自因学说与实体定义，那么就很容易达到斯宾诺莎哲学的结论，即上帝这一全体性的根据和原因成为唯一的自内存在者，而其他事物都依赖于自因的保存，故而只是他内存在。

如第5、第9章所示，笛卡尔试图用神圣理智与神圣意志的单纯性和统一性，以及上帝作为最完满的存在来保证永恒真理与受造

世界本质秩序的不变性。而在作为自因的上帝学说中，笛卡尔将使用上帝的全能来保证这一点。正如贝亚特立斯·罗姆（Beatrice K. Rome）指出的："自因是笛卡尔用来建立神圣诚实性的工具，因而也就建立了人类自然光明的有效性、神圣不变性和真理的稳定性。"❶ 也如贡蒂尔所论证的，上帝作为自因对全能而不可理解的上帝进行了理性化和形而上学化。❷马里翁也认为上帝作为自因是笛卡尔形而上学以及本体论神学的重要组成部分，从而缓解了永恒真理学说中上帝过度的超越性，❸并与我思构造了所谓"双重"（redoublée）本体论神学。❹

尽管"自身作用"作为自因概念的含义在新柏拉图主义传统中就已是重要主题，❺但通过笛卡尔和斯宾诺莎的conatus概念，自因概念在近代哲学乃至德国古典哲学中具有了深含主体性动力学意义的新形态，并在二人的形而上学中分别指向了神的超越性与

---

❶ Beatrice K. Rome, "Created Truths and Causa Sui in Descartes," *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 17, No. 1 (1956): 66-78.

❷ *Descartes et La Causa Sui*, pp. 18-25, 69-70.

❸ *Sur le théologie blanche de Descartes*, pp. 427-443.

❹ *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, pp. 126-136.

❺ 对笛卡尔自因概念的思想史研究，往往会指向笛卡尔与新柏拉图主义传统的关系。而对于笛卡尔时代这一概念的源流，参见 *Descartes and His Contemporaries: Meditations, Objections, and Replies*, eds. Roger Ariew and Marjorie Grene, Chicago: University of Chicago Press, 1995, pp.25-33。不过这一研究的梳理过于简单，只是从这个术语的使用角度进行了追踪。如果我们把自因理解为"自身作用者"，那么它的谱系可以上溯到普罗提诺，参见Werner Beierwaltes, "Causa Sui: Plorins Begriff des Einen als Ursprung des Gedankens der Selbstursächlichkeit," in *Das Wahre Selbst: Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen*, Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 2001, pp. 120-159；与中世纪晚期新柏拉图主义复兴推动者埃克哈特的关系，参见Orrin F. Summerell, "Self-Causality from Plotinus to Eckhart and from Descartes to Kant," in *Traditions of Neoplatonism*, Aldershot/Brookfiels/Singapore: Ashgate, 1999, pp. 191-226；而笛卡尔与文艺复兴时期新柏拉图主义者斐奇诺、皮柯等人的自因学说关系，参见Yvan Morin, "Le rapport à la causa sui: De Plotin à Descartes par la médiation du débat entre Ficin et Pic," *Renaissance et Réforme*, Vol. 24, No. 2 (2002): 43-71。

内在性这两种极端方向。对笛卡尔来说，由于人类理性秩序的建构不再起源于事物在其自身的自然实在性，而是基于由上帝在人类心灵中创造的主体性秩序，故而世界奠基游移在上帝和心灵的两端，丧失了在其自身的自然根据。而离基与奠基的双重运动、我思与上帝之间的对冲和角力正是共同源于非根据式的原初自由状态。自因正是要将这一双重离基性，拖回第一哲学的原因和根据奠基中，通过充足理由式的方式，对包括上帝在内一切事物的实存都进行根据化奠基，以此来填平双重离基性所源出的非根据状态。

自因学说旨在探讨第一因的开端问题，并因而具有证明上帝实存的功能。虽然此前笛卡尔并未集中论述过自因问题，但第三沉思已为其做好了铺垫。卡特鲁斯认为，第三沉思的策略是先追问我的存在来源问题，而既然我不可能是自身存在的作者，那么由此便能上溯到“凭借自身”而实存的第一因。卡特鲁斯反驳这个证明的原因之一便是它并没有揭示这个第一因具有无限性，从而不能明确指向上帝。（AT VII 95，CSM II 69）笛卡尔在对卡特鲁斯的答辩中承认了上帝“凭借自身”而实存的肯定性意义，并指出无限性就体现在上帝不可耗竭的自身维持的力量之中，由此开启了上帝的自因学说。正是在这一学说的展开中，笛卡尔适度平衡了上帝无限性的超越性，使上帝在成为自身原因的同时，与其他受造层级的因果关系形成了类比结构，从而形成了马里翁对笛卡尔自因学说的定位——“回归类比”。[1]

---

[1] Jean-Luc Marion, “La *causa sui*-*Responsiones I* et *IV*,” in *Questions cartésiennes II. Sur l'Ego et sur Dieu*, pp. 143-182. 在他对永恒真理学说的研究结论中，也强调自因作为最终建立的类比性克服了永恒真理学说中上帝的过度超越性：*Sur la théologie blanche de Descartes*, pp. 427-444。

第二节　类比的重建：原因的层级建构

在卡特鲁斯与阿尔诺对自因学说的多方面攻讦中，[1]与我们本章主题相关的反驳主要有两种：

第一，不能用肯定的方式去理解上帝“凭借自身”而实存，只能以否定的方式表达这一点，即上帝不需要别的原因而实存。这是上帝与其他受造物的情况差异。（AT VII 95，CSM II 68-69）对其他受造物我们可以用肯定的方式去理解，但上帝的超越性决定了他拒绝这一方式。（AT VII 208-209，CSM II 146-147）

第二，动力因不适合对这一问题的探讨，必须从形式因入手才可以。（AT VII 212-213，CSM II 149-150）

此外阿尔诺还指出，上帝的永恒性超越了时间，不能像我思那样在时间中分成无数时刻，因此认为上帝自我保存和维持是不成立的，而且“保存”是一种接受性的活动。（AT VII 210，CSM II 147-148）不过这一反驳较容易化解，如果把“保存”理解为连续的创造，那么笛卡尔也同意阿尔诺的意见。（AT VII 243，CSM II 169）只不过在自因学说里，上帝的自我维持与保存意味着他能够凭借自身的力量而使自身实存，并不涉及时间或绵延的时刻划分。

与完满性学说相似的是，笛卡尔在对这两个反驳意见进行答辩时，既维护了他原有的意见，同时也与反驳意见形成了妥协，从而在将上帝树立为自身的原因的同时，使上帝成为自身肯定的无限力

---

[1] 对这两组关于自因问题争辩的简要梳理，参见Clarence A. Bonnen and Daniel E. Flage, *Descartes and Method: A Search for a Method in Meditations*, New York: Routledge, 1999, pp. 72-91。通过上帝自身作用的自因开端，作者随即将这一开端中上帝的动力因作用延伸到了受造物本质、永恒真理和自然律的确定性层级问题上。

量、并构建了上帝自因与其他层级的因果关系的类比性，而所谓“凭借自身”就是对于世界开端的重新确定。

1、原因类比：肯定性的“凭借自身”

在关于“凭借自身”问题的第一种反驳里，卡特鲁斯和阿尔诺所忧心的是，当笛卡尔说上帝是由于其自身而实存时，到底应该以肯定还是否定的方式去理解这个“凭借自身”？在传统基督教神学看来，当然应当采用否定的方式，即我们只能说上帝不是由于上帝之外的东西而实存的，而不能说上帝是自己实存的原因，换句话说，我们不能够说上帝是由于什么原因而实存的：“……我（阿尔诺）确信几乎不可能有哪个神学家不会反对这个命题：‘上帝是肯定性地凭借他自身（a seipso），就像凭借一个原因而存在的（sit）。’”（AT VII 214，CSM II 150）从神学角度来说，阿尔诺的意见非常合理，毕竟用否定性的方式既保留了上帝的完全独立自存性，同时也揭示了上帝的超因果性。然而肯定性地接受“凭借自身”，意味着上帝完全落入了因果关系的结构，没有任何超越性的出口。

不但如此，在肯定性的“凭借自身”中，上帝还是无限、单纯而统一的上帝吗？上帝怎么还会需要一个原因？如果这个原因就是上帝自己，那么上帝不是反而被他自身所限制了吗？上帝岂非分裂开来？笛卡尔不但意识到了这些问题，甚至还指出，如果考虑到三一论的问题，这将有可能导致圣父比圣子重要的问题。（AT VII 237-238，CSM II 166）笛卡尔当然知道自因学说会导致这些神学困难，因此从未真正坐实过自因学说，但即便如此，他依然赋予了上帝“凭借自身”而实存的肯定性。从无限性的否定性到神圣力量的肯定性，笛卡尔的出发点就在于维护上帝作为“第一因”的地位，这是从第三沉思的由果溯因的证明思路自然延伸的结果。

笛卡尔不但需要将这个第一因在肯定的意义上树立为“凭借自身”的原因，而且还要维护它内在包含的无限性。

两难的任务再一次出现了。一方面，神圣无限性的超因果性必须保留下来；但另一方面这个无限者必须落入观念之中，并成为产生观念背后的终极原因。为了维护上帝实存证明的有效性，笛卡尔必须建构上帝与受造物之间的因果关系，然而在亚里士多德所提供的四种原因中，首先，上帝不可能成为质料因；其次，笛卡尔在物理学研究中坚决反对目的因的介入；最后，上帝也不可能是万物的形式因或范本因，因为这会过度拉近上帝与受造物的形而上学因果关系，使神圣本质成为万物形式的模本，从而使上帝的自由创造受到限制。只有动力因才最适合承担这一工作，它完美符合了近代力学革命的哲学要求，同时避开了其他几个原因所带来的困难。正因如此，笛卡尔才称上帝为万物的“总体动力因”。[1]

但问题在于，上帝与受造物诚然可以通过动力因果关系建立起来，但上帝维持自身的力却不能等同于上帝与受造物的关系。我们可以就此区分出三层原因关系：

第一层：上帝作为自身的原因（否定表达或肯定表达）。

第二层：上帝与受造物之间的动力因果关系。

第三层：受造物之间的动力因果关系。

这三层原因层次不可混同。其中第二层和第三层虽然都是动力因果关系，但层次分明，毕竟上帝与受造物之间是创造与再创造（维持）的关系，是从无之中创生万物的动力关系，超越了第三

---

[1] 在文森特·卡罗看来，这一原因的动力化倾向来源于苏亚雷兹，并在莱布尼茨这里臻于成熟，参见Vincent Carraud, *Causa sive Ratio. La Raison de la cause, de Suarez à Leibniz*, Paris: Presses universitaires de France, 2002。不过我们认为这一观点值得商榷，在司各脱思想中，形式因就已经开始出现动力因化的现象，并成为构造上帝和受造物因果关系的基础。

层因果关系的机械论关系。不过即便如此，我们仍然承认，这两层关系都具有原因与结果的动力关系。而对于第一层原因关系，阿尔诺正是忧心于此，我们可以将肯定性的因果关系应用在诸如我思这样的受造物上，但绝不可应用于上帝。在他看来，笛卡尔混淆了三层原因关系，尤其是第一和第三层关系之间的绝对差异性。即便第二、第三层关系的动力层次有根本区别，我们仍然可以肯定性地称第二、第三层关系为动力因果关系，但绝不能肯定性地如此称呼第一种关系。因此，上帝作为自身原因的否定性表达意味着它绝不能与受造物之间的因果关系形成类比性。

为了缓解反驳者所提出的隐患，笛卡尔再三澄清，上帝与自身的关系既不是动力关系，也不是原因与结果的关系。

首先，上帝与自身的关系不是基于动力因："'自因'(sui causa)无论如何不能被理解为动力因，而应该理解为上帝不可耗竭(inexhausta)的力量就正是他不需要原因的原因或理由(ratio)。既然(上帝)本质不可耗竭的力量或广大无垠性是极其(maxime)**肯定性的**，因此我说为什么上帝不需要原因的理由或原因，就正是**肯定性的**(理由或原因)。"(AT VII 236，CSM II 165)笛卡尔不愿意将上帝称为上帝自身的动力因，如果是动力因，上帝势必自身分裂成因果关系，从而导致一系列神学与形而上学的困境。但是他也不愿意采取否定的方式去理解自因，因为他必须确保上帝的神圣力量是自身肯定、自身维持的。因此，上帝不需要原因，由此与其他受造物的存在方式区分开来，但他不需要原因的原因来自他的无限力量，这一点仍然需要肯定下来。倘不如此，神圣力量的无限性就无法获得肯定性。与阿尔诺不同，笛卡尔认为，对这个"不需要原因"(non indiget)，我们能够而且必须在肯定的意义上进行追问。从这个意义上，自因与其他的因果关系根本不同，并因而介于不能

追问原因和需要原因之间。前者是阿尔诺的传统基督教神学思路，而后者则是彻底的内在一元论。自因因而只是某种中间道路，笛卡尔就是要通过力量概念，而把上帝的超越性纳入到力量的自身肯定之中。

其次，上帝不是上帝自身的结果："应该注意的是，我将原因的尊严（dignitatem）以这样的方式归给上帝，并不意味着他会成为没有尊严（indignitas）的结果。例如当神学家们说圣父是圣子的**本原**（principium），并不因此就承认了圣子是**本原的结果**（principiatum）。因此，尽管我承认上帝能够以某种方式被称为**自因**，我没有在任何地方声称他会同样成为**自果**（sui effectum），因为结果严格来说适合于动力关系，而且比（动力关系）更低微（ignobilior），尽管它经常比其他原因更高贵（nobilior）。"（AT VII 242，CSM II 168-169）自因并不是"自果"，上帝可以是自因，但绝不是自果。笛卡尔强调上帝可以成为自身的原因，但并不愿意由此引发上帝自身的因果分裂，他不愿意完全承认自因是动力因，也是因为动力因包含着原因与结果的高下关系。笛卡尔在此使用"尊严""高贵"等明显带有神学色彩的方式论述上帝作为原因，意在捍卫上帝的神学超越性。因此，上帝是没有结果的原因，自因作为原因的意义并不是它产生了结果，而是指他能够肯定性地解释自身的实存，实存不是上帝的结果，而是神圣力量的直接表现。上帝与自身的关系，是原因的自身肯定。

通过这两点澄清，笛卡尔既明确了这三层原因的相似性，同时也指出了三层原因的差异性。与第二、第三层相比，第一层原因关系不能称为真正的动力因，而且只有原因，却并没有结果。而与第三层相比，第二层虽然有因有果，但上帝依然只是原因，受造物才是结果。上帝是万物的总体动力因，万物也因此是从无到有被造而

来的。而在第三层内部，受造物可以互为原因与结果，彼此之间是从有到有的相互作用关系。因此，上帝与受造物的根本区别在于，上帝在任何意义上都不可能成为结果，并始终保持为原因，对万物的存在拥有总体性的终极支配。显然，这正体现了无限力量与有限力量的根本差异性。

然而与此同时，笛卡尔借助于对“凭借自身”的肯定性表达，从而把上帝也纳入到了统一的“原因”秩序之中。一切事物的实存，都拥有能够追问的原因，我们也必须在肯定的意义上确定上帝“凭借自身”而实存。不可耗竭的力量一方面建构了上帝与受造物的关系，另一方面也建构了上帝实存的自身基础。神圣力量的无限性本来可以区分上帝与受造物，但却在此沟通了上帝自身的实存与受造物的实存。通过无限力量，第一、第二层原因关系得到了整合，从而缓解了第二、第三层原因关系的内在张力。也只有打通第一、第二层原因关系的隔阂，才能实现第三沉思中由果溯因的第一因证明，而第三层的原因关系也由此获得了与第一、第二层的类比性。

能够打通“凭借自身”的因果性、无限性和上帝的实存这几个环节的概念正是上帝不可耗竭的力量。正是这一广大无垠的力量，才能表现上帝的无限性，也才能使上帝“凭借自身”，在肯定的意义上维持自身的永恒实存，创造和维持万物。同一种力量，成为上帝和受造物各自维持的中介，而自因也因此构成了对上帝实存的另一种证明：

> 无需说上帝是他自己的动力因，这将导致言辞上的争辩，因为上帝凭借自身而存在，或者上帝凭借自身并没有别的原因，并不是凭借虚无，而是我们知觉到他凭借着他真实的、广大无

> 垠的力量，对我们来说，就可以认为在某种意义上上帝与其自身（sui ipsius）超越了动力因与其结果，因此他就是肯定性地凭借他自身（a seipso）而存在。（AT VII 110-111，CSM II 80）

尽管笛卡尔明确表示，上帝在严格意义上并没有自身维持，因为他并不需要像受造物一样依赖于原因来维持自身，但他依然坚持认为，他的无限力量仍是对自身实存的肯定。所以一方面笛卡尔在这一段对卡特鲁斯的答辩中承认，上帝从自身获得了存在；另一方面却又在阿尔诺的质疑之下有所退让，并在第四组答辩中承认自因并不是动力因，它只是说明上帝不可耗竭的力量是其存在的原因，也是他的存在不需要原因的原因。（AT VII 236，CSM II 165）他反复向阿尔诺解释，自己所采用的并不是动力因，而是一条中间道路，虽然很像是动力因，但却只是一种类比，不是一种真正的因果关系：

> 为了回复这一点，我认为有必要指明，恰当地来说，**动力因**与**没有原因**之间存在着中介（intermedium），亦即“事物的肯定性本质”（positivam rei essentiam），而一个动力因的概念能够通过同样的方式延伸（extendi）于其上。（AT VII 239，CSM II 167）

毋庸讳言，这里笛卡尔揭示了无限力量正是上帝的“肯定性本质”，而“不需要原因”的原因正好位于动力因和没有原因之间，从而成为两者的中介。在这个意义上，作为“没有原因的原因”，它正是一种对原因的类比，并且与其他层级的原因结构形成了相似性的关系。

2. 动力类比：神圣本质的动力化

在上一种类比中，笛卡尔已经表明上帝“凭借自身”而实存即便不是动力因，也能够与之形成类比关系，从而让动力因延伸到上帝自身之中。不过即便如此，阿尔诺也提出了进一步的批评，因为动力因的类比不能正确建立上帝的实存。前述第二种反驳就是关于形式因和动力因之争的。在阿尔诺看来，笛卡尔的做法是以动力因来证明上帝的实存，然而就像证明三角形的内角和为什么等于两直角要诉诸三角形本质一样，对上帝实存的证明必须诉诸上帝的本质，也即形式因才行得通。动力因不适合于上帝实存的证明，很大程度上在于这暗示了一种恶的无穷倒退，即如果上帝是上帝自身的动力因，那么这就意味着上帝在给予自身以动力之前就已经具有了动力。（AT VII 208-209，CSM II 146-147）不但如此，对于无限存在者来说，根本无需诉诸他的动力因，因为他的实存就是他的本质，故而通过对上帝本质的追问，亦即形式因就足以回答上帝实存的问题，而只有实存和本质相互分离的事物才需要动力因。（AT VII 243-244，CSM II 170）

笛卡尔虽然同样坚持上帝的实存就是其本质，但他由此认为动力因可以替代形式因，而非相反：

> 为了调和（我和阿尔诺）这两种（观点），应该说去追问上帝为什么实存，严格来说不能通过动力因给出回答，而只能通过事物的本质或者形式因来回答，因为在上帝之中，实存与本质没有区别，形式因与动力因具有很大的类比性（magnam analogiam），因此能够被称为准动力因（quasi causa efficiens）。（AT VII 243，CSM II 170）

显然笛卡尔在与阿尔诺进行妥协时，虽然也承认上帝“凭借自身”绝不是动力因，动力因就与自因产生了区别，一方面动力因只是延伸性地被包含在肯定性本质之中；另一方面，这种近于动力因的形式因，虽然是在本质和形式的意义上而存在，但同时这一立足于本质的形式因又被反向动力因化了。不过形式因也不能真正等同于动力因，因此形式因是更适合于上帝本质的原因方式。在这些小心谨慎的区分之后，笛卡尔依然保留了自己在对卡特鲁斯答辩时的基本立场，那就是自因与动力因是类似的。这种类似使得形式因也被吸纳入动力因之中，从而就是一种“准动力因”。在这个意义上，上帝的本质获得了动力化的表达。

神圣本质在笛卡尔哲学中得到了更为超越的提升，并且能够突破人类理性秩序的一切边界。在不可理解的超越性本质和受造世界之间，只有更为偏向于动力性关系，才有望搭建起沟通的渠道，构建起第三沉思中的上帝实存证明。这就是为什么笛卡尔一方面否认上帝“凭借自身”而实存依赖于动力因，并已就此对阿尔诺做出退让，但依然坚持形式因与动力因的类比性，从而不完全杜绝动力因解释。在笛卡尔对阿尔诺答复的最后部分，笛卡尔依然坚持了自因与动力因的类比性，意在捍卫上帝实存的证明：

> 由于不允许将上帝与自身的关系理解为与动力因具有类比性（analogiam），阿尔诺先生不仅缺失了对上帝（实存）的证明，更是扰乱了读者去理解这一点，特别是在结尾处，阿尔诺得出结论：“如果认为应该追寻任何事物的动力因，或者准动力因，那么就应该追寻一个与这一事物有区别的原因。”可是那些还不知道上帝的人，除非他们认为能够追问任何事物的动力因，否则他们又如何能够追问其他事物的动力因，以便最终

到达对上帝的认识呢？如果他们认为，对于任何事物都应该追寻与这一事物有区别的原因，那么他们又如何才能在抵达上帝作为第一因的地方，就达到他们追问的终点（finem）呢？（AT VII 244-245，CSM II 170）

笛卡尔首先反对阿尔诺把原因与拥有原因的事物进行区分的做法，因为这会导致我们无法将上帝确证为第一因。其次对于不知道或不信仰上帝的人来说，凭借受造物之中的动力因向终点追溯，是推出第一因实存的最佳方法。第一因实存也必须要与不同受造物之间的动力因关系形成类比性，从而才能建立起从受造物通向上帝的动力之路，也才能最终既发现第一因，同时将第一因确立为上帝。

因此，上帝的自身关系与动力因具有类比性，而上帝实存的动力因又与其本质的形式因具有类比性。这种“准动力因”的类比性，既与神圣本质的形式相似，也与上帝实存的无限力量相似，从而以类比动力的方式，完成了上帝作为第一因的证明。

这一巨大转变，正是对离基性上帝进行根据化的开始。这一学说具有几个全新的特征：第一，它是一种悖谬性的根据化，但并不是动力因，而只是纯粹巨大的力的自我维持，导致其不需要原因和根据；第二，它依赖于力的机制，而形式因或者本质，也被改造为“准动力因”；第三，它的前提并没有取消我思，反而是在我思的基础上构造起来的，是“自然光明”质问、追问这一根据和原因；第四，它并没有完全坐实，[1]而只处于离基和奠基的中间状态，并没有取消上帝的绝对超越性。

---

[1] 这一点特别体现出笛卡尔与斯宾诺莎的根本哲学立场分歧，参见吴增定：《自因的悖谬——笛卡尔、斯宾诺莎与早期现代形而上学的革命》，载《世界哲学》2018年第2期，第67—79页。

第三节　自因与受造秩序的本质

在上一节中我们看到通过类比原因和类比动力因，笛卡尔的自因学说建立起上帝实存与万物实存在无限力量的中介下所形成的类比关系。如果完满性学说是通过神圣本质吸纳神圣实存，从而建立了本质秩序的类比结构，那么自因学说则是立足于神圣实存来反向规定神圣本质，毕竟形式因是一种“准动力因”，并与受造物的动力因秩序形成了类比性。不但如此，自因学说对于我思、永恒真理这样的受造物本质也产生了影响。

当然，尽管自因学说将上帝树立为凭借自身的开端，但这一开端仍然依赖于我思前提。我们对自因的发现来自第三沉思的上帝实存证明，这一证明是从我心灵中的观念，以及受造物的动力关系开始的，并由此上溯到了动力因链条的开端：第一因的实存。不但如此，是我的自然光明追问着所有事物的充足理由，是我的理性秩序要求上帝进行自因化：“我们不能谨慎地追随这个（通过动力因对上帝实存的证明），除非我们能够在所有事物中都解放（licentiam demus）自己的心灵，去追问它们的，甚至是上帝自身的动力因。因为在上帝的实存得到证明之前，我们怎么能正当地将上帝排除出去呢？在任何情况中，都必须追问是否一个事物是**凭借自身（a se）**或者**凭借别的事物（ab alio）**而存在的，并且通过这一中介（medium），才能推出上帝的实存。”（AT VII 238，CSM II 166）这就说明，追问所有事物实存的原因，是我们追问上帝实存的必要中介，正是这一中介及其类比关系保证了上帝的原因化与根据化符合我对理性秩序的合法要求，而不至于让上帝的实存完全逾越出我思的理性范围。

笛卡尔艰难地保持着平衡：一方面，我思对上帝的对冲，以及

我思的形而上学建构、势必要求延伸到上帝之中，并将其纳入对万物充足理由的整体追问。我思的自身根据化，要求一切事物都必须拥有存在的根据，因而必须在肯定的意义上去追问万物的原因。另一方面、上帝通过“不需要原因”，又维护了他出离于理性秩序和一切充足根据的离基性维度。笛卡尔的这些尝试说明，在这一根据律的出场中，离基性的维度依然得到了谨慎的保留。笛卡尔不得不提出自因学说，却又出于对理性秩序的开端、限度与前提的深刻洞察，从而没有坐实自因学说。相比于第五沉思中的完满性学说，自因学说更为明确地将原因和根据用于上帝，从而可以视作他对上帝的离基性在形而上学中的补救和缓冲。也正因如此，自因和完满性学说都拥有保持理性秩序不变性、诚实性的功能。这突出体现在自因与永恒真理学说的关系之中。

如第5章所述，笛卡尔力图保证永恒真理依赖于上帝，上帝本可以任意改变它，这也正是第三沉思中上帝无限性的必然内涵，但是显然我们无法得知这位无限而不可理解的上帝一定能够保证永恒真理的不变。解决这一问题的第一条道路是上帝的单纯性／统一性，它使上帝无限性的各属性保持平衡，而第二条道路是实存作为一种完满性可以解除欺骗与错误。然而这两条道路在上帝的无限性与完满性之间形成了张力，因为第一条道路处于上帝的无限性中，因而也就是超越形而上学的，而第二条道路则在形而上学之中。

因此，笛卡尔所采用的自因，正是把无限性和完满性加以综合与妥协的产物。正如马里翁所言，第三沉思所列举的神圣属性有如下这些：A.永恒的；B.独立的；C.全知的；D.全能的；E.无限的；F.不可理解的；G.完满的；H.意志是自由而无分别的；I.是万有的创造者。[1]

---

[1] 列举这些神圣属性的方法在此参照了马里翁的做法，参见“The Essential Incoherence of Descartes's Definiton of Divinity”。

笛卡尔几乎已经用尽了以上这些神圣属性来保证永恒真理依赖于上帝，且保持不变：

A．上帝是永恒的，否则他的受造物如永恒真理，不可能拥有永恒性。

B．上帝是独立的，永恒真理依赖于他。

C．上帝是全知的，拥有至上的理智："就永恒真理而言，我重申它们都是真的或者可能的，因为上帝将它们理解为真的或者可能的。"（AT I 149，CSMK 24）

D．上帝是全能的，能够创造并保证永恒真理。[1]

E．上帝是无限的，万有都低于他，受限于他。

F．上帝是不可理解的，他把我们的头脑创造成目前这个样子，但是他可以做我们的心智无法理解的事情。

G．上帝是最完满的存在，这能保证他不是骗子。

H．上帝的意志是自由而无分别的；他本可以意愿别的世界和真理。

I．上帝是万有的创造者，他创造了永恒真理。

我们可以发现，这些圣名和属性更多地证明了永恒真理依赖于上帝。而为了保证永恒真理的永恒不变，笛卡尔使用了单纯性和统一性来平衡上帝的理智与意志，即C和H，并使用了G，即完满性来进行保证。而A、B、E、F、I这几个圣名与属性显然不能根本保证永恒真理的永恒不变。因而只剩下了一个D，上帝的全能似乎还有一线希望做到这一点。但是全能也同时隐含着上帝的无限性和超越性。我们再回顾一下笛卡尔论如何维持永恒真理秩序：

---

[1] 与马里翁的理解不同，我们认为全能是属于神圣无限性的，我们将在本章第五节中讨论这一问题。

有人会说，如果上帝建立了这些真理，他就能够改变它们，就像国王改变他的法律一样。对此应该这样回答：是的，如果他意愿改变，就能够改变——但我把它们理解为永恒而不可变的。——我对上帝的判断也一样。——但他的意志是自由的。——当然，但他的权能是不可理解的，整体来说，我们能够确信上帝能够做一切我们能够理解的事情，但不能说他不能做我们不能理解的事情。因为认为我们的想象达到了他的权能，这是鲁莽的。（AT I 145-146，CSMK 22-23）

我们注意到，这段话的最后是以上帝的权能为保证的。在第5章第二节中我们曾分析过，这段话的推论不完全成立，上帝的权能只能保证他能够让他自由的意志去保证永恒真理的不变，但却推不出他一定会这样做。而自因学说的出现，则为这一保证活动提供了新的支持。毕竟永恒真理必须依赖于上帝为其不断提供动力因："你问我上帝安置（disposuit）永恒真理是什么种类的因果关系。我回答你：是以他创造所有事物相同种类的原因，也就是总体动力因（efficiens & totalis causa）。"（AT I 151-152，CSMK 25）与这一引文相关的是，笛卡尔明确说过，第三沉思对上帝实存的证明是通过"结果"来进行的，而非第五沉思的从本质到实存。（AT VII 120，CSM II 85）对此我们可以看看第三沉思证明中最关键的一段话：

现在凭自然光明很明显的是，在总体动力因里一定至少应该和在这个原因的结果里存在着一样多（实在性）。除非结果凭借原因，否则又能从哪里获得它的实在性（realitatem）呢？除非原因拥有（实在性），否则它又如何才能给出（实在性）呢？（AT VII 40，CSM II 28）

如果说在第三沉思中，动力因的作用主要在于连接对象实在性和形式/卓越实在性的因果关系，而这正是上帝实存证明的基础，那么到第一和第四组“反驳与答辩”中，动力因的作用大大提升，成为上帝实存的保证和直接证明，通过与动力因果关系的类比性，上帝的无限力量让上帝“凭借自身”而实存。无限力量虽然与全能的含义有所区别，但也同样刻画了全能。在自因学说中，全能通过它的无限力量延伸到了上帝自身的实存，并不限于上帝与受造物的关系。由此，对于永恒真理的不变性来说，自因学说具有三层含义：

1．就上帝会创造我们所理解的永恒真理而言，笛卡尔的自因概念具有重要的形而上学意义。一切实存的东西都可以追问其动力因，即便像上帝这样没有动力因，我们也可以问它为什么没有。通过上帝全能与原因秩序的类比性，永恒真理的维持就与上帝的自身维持建立了整体关系。

2．就永恒真理的不变而言，它的维持依靠上帝提供动力因。但上帝的无限性呈现了上帝的不可理解性，而永恒真理的维持对我们的心智而言变得不确定。通过自因学说，上帝与万物之间的动力关系并没有消失在无限性面前，而是一直可以类比地上溯至上帝自身：上帝通过全能而维持自身。虽然我们并不知道自然万物和永恒真理的目的因是什么（因为这将意味着我们能够理解上帝为什么要创造，为什么2+3=5），[1]但我们在上帝自身及其受造物之间至少还是类比性地建立了可以追问根据的整体动力关系。其实完满性学说某种意义上也依赖于自因，毕竟实存的能力也是一种完满性。

---

[1] “没必要去追问上帝本可以（potuissset）基于什么理由（ratione）从永恒中使两倍的4等于8本会（fuisset）变得不真等，要承认我们不能理解。”（AT VII 436，CSM II 294）“……没有任何种类的存在者能够不依赖于上帝。”（AT VII 436，CSM II 294）

3. 作为自因的上帝同时容纳了无限性和完满性两种含义，是对上帝单纯性/统一性与完满性的综合。一方面，上帝的全能属于上帝的无限性，虽然全能连接了上帝与有限的受造物，但并没有消除它们之间无限而不可理解的距离。另一方面，实存的能力表达了神圣本质，也表达了上帝最卓越的完满性。一切存在者都在肯定的意义上获得了动力化的根据。通过相关于上帝自身的类比性动力因果关系，上帝与永恒真理之间的关系也变得部分可理解了。

正如我们一再提及的，笛卡尔必须保证永恒真理诞生于自由的创造，并同时保证它的不变性。而自因学说正好位于这一悖论的中间地带。它游走在上帝的离基性和建基性、无端和开端之间。我们不能说上帝“凭借自身”而实存是依靠动力因，同时也不能说与动力因无关。这种类比的中间道路揭示出永恒真理所依赖的上帝在某种意义上是自因的，独立而超越。与此同时他又凭借他的全能以类似于动力因的方式来维持他自身，并为永恒真理提供源源不断的动力以保证它们的不变性。

第四节　实体、专有特性与样式的准一元动力结构

虽然在《哲学原理》中，笛卡尔并没有明确系统地论述过自因学说，但其第一部分对实体、属性和样式的层级结构描述，却是建立在自因学说的基础之上的。这尤其体现在笛卡尔对实体的定义之中：“我们所能理解的实体，正是一个这样实存的东西，即它绝不需要其他东西而实存着。”（AT VIIIA 24，CSM I 210）在第7章之中我们曾指出笛卡尔对实体的定义其实偏离了亚里士多德主义的经典方式。在此笛卡尔保留了实体的主要特性，即完全在其自身之中

的非依存性，但却将事物的实存而非其本质视作保证这一非依存性的根本要素。而完全能够符合这一定义的实体，只有上帝。除此之外，心灵和物体除了与上帝的共在之外便无所依存，故而也在一定意义上被称为实体，但这两种实体并不具有同样的含义和地位，并非单义性的关系。[1]

因此，在最严格意义上只有上帝有资格成为实体，他的实存从不需要其他任何事物，相反，其他一切事物则都以直接或间接的方式依赖于上帝。笛卡尔通过实存的能力来决定依存性的关系，这一理论的源头正是自因学说，即只有全能的上帝才可以凭借自身的准动力性能力而维持自身实存。相比于完满性学说和无限性学说，自因学说对上帝实存性的高度依赖，已经显示了它与《哲学原理》中实体定义的亲缘性。上帝之所以成为实体并非因为其本质，而是因为其自我维持的实存能力。最严格意义上的实体，其实存绝不依赖于其他事物，这就意味着实体是唯一可以完全实现自我维持的事物，在这个意义上实体就是自因。

斯宾诺莎《伦理学》的形而上学体系依赖于对《哲学原理》中实体学说的创造性推进。他借助于笛卡尔的实体定义，完全落实了

---

[1] 除此之外，阿里斯·索瓦尔（Alice Sowaal）还进一步将心、物实体分为不同层次，比如物质实体之下还有作为宇宙整体的二阶物质实体，参见Alice Sowaal, "Cartesian Bodies," *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 34 (2004): 217-240。这种层次区分受到了斯宾诺莎无限样式学说的影响，目的在于构造从整体的实体走向个体事物的过渡。笛卡尔的心、物实体理论，究竟该如何刻画作为个体的心灵与物体呢？尤其是物体的个体实在性，似乎完全消失在了作为整体的物质实体之中。对物质个体、人、思想、精神等不同层次的个体化区分，参见*L'Individualite Selon Descartes*, pp. 37-148；对于物质个体是否可以实体化的讨论，参见E. Slowik, "Descartes and Individual Corporeal Substance," *British Journal for the History of Philosophy*, Vol. 9 (2001): 1-15。对这一问题的理解关系到笛卡尔与莱布尼茨单子论的区别。笛卡尔的确在一些地方通过属性和样式的区分潜在地构造了物质个体实体，但这依然与单子论并不相同。与莱布尼茨更为彻底的个体化形而上学相比，笛卡尔对于实体个体化大致上只停留在属性和样式层面，并没有达到实体的高度。

自因学说，并将自因这个唯一的实体理解为其本质必然包含实存的事物，而实存性正是实体的本性。（E1p7）在此前提之下，他取消了笛卡尔还保留的心灵与物体的二级实体地位，因其尚需上帝的共在，故而不能完全达到实体的要求，并通过思想和广延这两个专有特性取代了它们的形而上学位置。斯宾诺莎并非笛卡尔哲学彻底的反对者，他通过将实体定义彻底单义化，从而最终完成了《哲学原理》中隐藏却未得到贯彻的一元论思想。

斯宾诺莎的哲学雏形在笛卡尔实体、属性和样式的形而上学结构中表现得更为明显。笛卡尔认为，属性是那些构成一个实体的本性乃至本质的最核心要素，而每一种实体都有其最主要的属性，亦即专有特性。（praecipua proprietas，AT VIIIA 25，CSM I 210）这就意味着专有特性构成了实体的本质。斯宾诺莎部分沿用了这一定义，将神的属性拓展为无限多个，而我们的理智所知晓的只有思想和广延。诚如德勒兹所强调的，属性对于实体的功能在于它“表现”实体。[1]尽管笛卡尔没有明确指出表现的含义，但他赋予了实体另一定义，亦即作为杂多知觉的载体，则说明我们对实体的认识无法直接从实体开始，而势必从其属性开始：“我们无法只依据于有一个实存的东西，就能一开始就注意到实体，因为仅仅是实体还无法在其自身触动（afficit）我们。但我们可以很容易通过它的任何属性而认识实体。”（AT VIIIA 25，CSM I 210）这就说明，我们之所以能够推断出实体的实存，是因为它的属性“触动”了我们，属性在这个意义上具有斯宾诺莎的“情动”（affectio）概念的功能。通过实体所表现的属性，我们对实体产生了领会：“如果我

[1] 吉尔·德勒兹：《斯宾诺莎与表现问题》，龚重林译，北京：商务印书馆，2019年，第29—41页。

们知觉到了某个属性的呈现，我们就能推断出必然也有一个它可以归属的事物或实体在呈现着。”（AT VIIIA 25，CSM I 210）属性正是实体表现自身、呈现其本性与本质的方式。这就意味着我们在所有归属于这一实体的具体事物之中，都能够找到这一属性，比如广延正是所有物质性事物所共有的属性，而物体正是它们共同的实体。思想则是所有具体思想样式的共有属性，心灵正是其共同实体。

因此，思想和广延本来分别是心灵与物质性事物各自的本质，但在《哲学原理》中则成为“专有特性”：“实体可以通过任何属性（attributo）得到认识，但（这些属性中）存在着一个实体的专有特性，它构成了实体的本性与本质。因此，在长、宽、深中的广延就构成了物体性实体的本性，而思想则构成了思想性实体的本性。”（AT VIIIA 25，CSM I 210）专有特性也是一种属性，但它更侧重于对实体本质的构造，从而对应于斯宾诺莎的属性概念。实体与专有特性的关系，在此对应着实存与本质的关系。既然实体是通过事物的实存能力得到定义的，那么实体的本性或本质作为专有特性就是对这一实存能力的表现，本质就是实存能力的外化形式，一如专有特性也展现着实体。在完满性学说中本质对于实存的优先性在此颠倒过来，实体的实存能力优先于作为本质构成物的专有特性。

在实体和专有特性之下，则是样式（modos）、属性（attributa）或性质（qualitates）。这三个概念的含义既可以相同，也有差异之处，三者均指实体的具体化或多样化。当这个具体化的结果可以使实体被指认为这一实体或这类实体时，它就是实体的性质，但如果我们从更普遍的方式来认识实体时，则是借助于属性。区别在于属性没有变动，从而稳定地表现着实体，但性质和样式则总有变动

性。因此我们可以谈论上帝的属性或专有特性，但上帝没有变动，故而没有性质和样式。而受造物则兼具不变动性和变动性，故而同时拥有属性、性质与样式。（AT VIIIA 26，CSM I 211）整体来说，属性和性质概念位于特性和样式之间，它们既如同样式一样是实体的具体化，但同时也是特性的进一步展开，并形成了从上帝到受造物的连续过渡，从而建立了实体、专有特性、属性、性质和样式的五级构造。

此外，笛卡尔对所谓共相和个体关系的讨论，也有助于理解受造物的观念与实在秩序的建构。笛卡尔认为一共有五种共相：属相、种相、种差、特性、偶性，但它们都只是思想的样式（AT VIIIA 27-28，CSM I 212-213），因而并不涉及事物实在秩序的建构。在事物自身之中，共相只能以特殊的个体事物存在，从这一点上来说，笛卡尔的确深受唯名论思想的影响。❶

如果我们在宽泛的意义上理解样式，将带有过渡性的属性与性质纳入样式之中，则形而上学的构造主要由实体、专有特性和样式形成。❷正因如此，笛卡尔在陈述完实体和专有特性之后，立刻指出："其余所有能够归给物体的东西都预设了广延，并且仅仅是广

---

❶ 也正因为实体和共相的层次差异，劳伦斯·诺兰（Lawrence Nolan）才认为笛卡尔对共相的理解是从"属性"推论而来，参见"Descartes' Theory of Universals," *Philosophical Studies*, Vol. 89 (1998): 161-180。

❷ 在有些语境下，笛卡尔也把属性理解为专有特性，即它独一地刻画了某种实体的本质，比如灵魂的属性是思想，物质的属性是广延，此时的属性就不再是上文中相对杂多的特性，而是具有了专属性。在这个意义上的属性，就与样式决定性地产生了差异，比如劳伦斯·诺兰就认为，我们甚至可以认为在实在之中，这种属性就是实体本身，但是样式则是本体论地依存于实体，参见Lawrence Nolan, "Reductionism and Nominalism in Descartes's Theory of Attributes," *Topoi*, Vol. 16, No. 2 (1997): 129-140。因此，我们在这里所说的专有特性，在一些文本中和研究文献里也被理解为属性，与上文中的属性含义有所区别。

延物的样式。相似的，我们在心灵之中所获得的所有东西都只是思想的多样化样式（diversi modi）。”（AT VIIIA 25，CSM I 210）样式距离实体的本性与本质相比于属性更远，因为“只有当我们从处于被触动或多样化（affici，vel variari）的东西来构想实体时，我们才称之为样式”。（AT VIIIA 26，CSM I 211）简单来说，样式就是实体在专有特性的表现之下进一步的多样具体化形态。样式与专有特性的根本区别即在于，专有特性是不可变动的内在本性与本质的表现，而样式则是对实体在多样化之后的可变动表现，在形而上学结构中要低于专有特性。

这个三级结构同样也体现在笛卡尔关于“区分”（distinctio）的分类之中。对于各类存在者和存在方式如何进行分类，是中世纪哲学的常见主题。这一主题虽然有三位一体理论的神学背景，但最终则发展成为具有普遍意义的理论框架。在司各脱等神学家看来，神与其三个位格之间，以及同一个灵魂及其不同的能力之间，是形式的区分。这一区分既确保了各个区分共享着同样的本体，又维护了各个区分彼此之间的独立性，而模态或样式的区分则更多涉及程度的区别。[1] 笛卡尔在《沉思集》中反驳了司各脱的意见，完全合并了形式的区分与样式的区分（AT VII 120-121，CSM II 85-86），并在《哲学原理》中只给出了三种区分：实在的（realis）区分、样式的（modalis）区分和概念的（rationis）区分。（AT VIIIA 28-30，CSM I 213-215）其中概念的区分并不涉及事物自身的变更和结构，因此在事物的实在性中，只有前两种区分。笛卡尔在这两本著作中的意见是基本一致的，亦即实在的区分发生在两个彼此完全独立的完整事物之间，而样式的区分则只适用于不完整的事物

[1] 参见《敉平与破裂》，第159页。

之间。[1]所谓完整或不完整，正是指是否能够在实存中拥有独立性。比如心和物之间就是实在的区分，但形状和运动作为物体下属的样式，尽管彼此拥有样式的区分，但却必须依赖于物体的实存，从而并不是完整的事物。笛卡尔的区分理论意在建立实体、专有特性与样式的向上依存性。我们无法离开实体去构想样式，但反之则可以成立。而专有特性与实体之间则只有概念的区分，从而无法在实在中像样式那样区分开来。毕竟专有特性构造了实体的本质。总之，专有特性和样式都决定性地依赖于实体，相比样式，专有特性与实体的关系更为本质。

除此之外，笛卡尔在描述可见物体的运动时，采用了“倾向”（conatus）这一术语。[2]《哲学原理》在第一部分、第二部分分别阐述了形而上学原理和物理学原理之后，在第三部分进入了对实存的可见事物生成变化的具体猜想。在天体的形成过程中，笛卡尔始终依赖于微粒论和涡旋理论，而倾向概念正是为了解释为什么一个微粒会从其所围绕的中心附近偏移开去的现象。每一个微粒在涡旋运动中，并不会始终保持圆周运动，而是从其运动点的切线方向直线运动开去。这显然应和了《论世界》中第一条和第三条自然律思想，即惯性不变，以及曲线运动实际上可以分解为局部的直线运动：“（物体的）每一个特定部分总是趋于（tend）继续保持沿着直

---

[1] 让-马利·贝伊萨德认为，三种区分形成了等级秩序，从实体/实在的、样式的到概念的区分度越来越弱，并同时含纳了观念和事物两个意义上的区分，参见Jean-Marie Beyssade, “L'ordre dans les Principia,” in *Descartes au fil de l'ordre*, pp. 189-210。不过概念的区分并不涉及事物的区分。对三种区分更为细致的梳理，参见Paul Hoffman, “Descartes's Theory of Distinction,” *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 64 (2002): 57-78。

[2] Conatus概念虽然出现在笛卡尔哲学尤其是物理学之中，但尚不具备斯宾诺莎哲学中的普遍性意义，它主要刻画了运动方向的趋势（inclinatio），故而在此翻译为“倾向”。

线的运动。”（AT XI 44，CSM I 96）在《哲学原理》中，笛卡尔将这种继续保持原有运动的惯性现象通过倾向概念进行了阐释。他遵照心灵与物体的实在区分，从而排除了这种倾向之中所可能包含的思想与意愿含义，而仅将其用来意指一个事物在被其他事物所阻拦和改变之前，始终保持其初始运动状态与运动方向的倾向性。正是这种努力的倾向性，塑造了物体运动的基本推动力，也由此演化出各种不同的运动物体与运动现象。而斯宾诺莎则将这一概念进行了普遍化，对包括人在内的万物都形成了本质的规定性，即一切事物均倾向于/努力维持自身的实存。

由此，笛卡尔借助于实体、专有特性与样式的三层结构，构造出了以上帝实体为顶点和开端的准一元论层级体系。神圣实体和心、物实体具有非依存和依存的秩序关系，实体的含义也并不相同：“只有一个实体能够被理解成完全不需要其他任何事物，亦即上帝。而其他所有实体，我们知觉到它们只能在上帝同在（concursus）的协助下而实存。因此，实体这一名称并不是单义地（univoce）与上帝和其他事物一致，正如经院学者们所言。也就是说，并不存在一个可以被分明理解的、对上帝和受造物而言共同的名称含义。”（AT VIIIA 24，CSM I 210）显然笛卡尔在此拒绝了实体定义的单义性，意在说明不能将上帝与心物等而视之，并借此建立起了上帝的绝对独立性。而通过心、物对上帝的依赖关系，以及在心、物实体之下所含纳的专有特性和样式结构，笛卡尔构建了万物或直接，或间接的对上帝实存性的整体依存体系。

这一结构与《沉思集》和《哲学原理》从怀疑活动开始构造形而上学并不矛盾，因为怀疑活动所要澄清的是我思的绝对明见性和确定性，而《哲学原理》中实体学说的引入，则是要对《沉思集》和《论世界》进行整合，即在《沉思集》的我思前提下，再度树立

《论世界》中从上帝开始规划自然世界及其运动规律和属性的道路，而将上帝视为最严格意义上的唯一实体，正好呼应了《论世界》中上帝为自然进行全面立法的形而上学奠基意义。从这个意义上说，《沉思集》和《哲学原理》尽管分享了同样的形而上学思想，但着重点却有所区别。

因此，我思的明见性只是保证形而上学对人类心灵秩序的绝对开端。而就自然世界在实存中的创生和运动来说，显然需以上帝作为根本的推动力和根源。在世界的整体实存结构里，心和物作为平行的单义实体被收入非单义性的神圣实体秩序所构造的准一元论层级中。而这一秩序的开端，正是实体学说背后的自因理论。

第五节　自因学说的内在悖论

笛卡尔自因学说的麻烦在于，他不能像斯宾诺莎那样彻底去除上帝的超越性，而是既希望保留上帝通过自因而建立的准动力性层级类比结构，并同时维护上帝绝对的超越性。正因如此，心灵和物体既是实体，同时又无法成为最严格意义上的实体。它们既依赖于上帝的同在，同时又无法与上帝成为真正的一元体系。除此之外，马里翁也曾指出其内在困难：当笛卡尔说他的自因只是使用一种“类比的动力因”时，也就意味着自因类似于一种因果关系，因而它也就隐含着因与果，以及相应的在先的东西（因）和在后的东西（果），从而这也就使得上帝（果）服从于一个在先的东西（因）。不但如此，笛卡尔也提到动力因不能适用于上帝，而只能适用于有限的受造物，因而通过这种“类比的动力因”，隐含着将上帝类比

于有限造物的危险。[1]这些后果将意味着受造物的作者不再那样独立而无限，从而也就损害了世界秩序的永恒不变性。所以问题在于、笛卡尔认为只有上帝的超越性才能保证自因对于受造世界的支配性，然而如果完全坐实自因，则上帝的超越性又会受到损害。

事实上这些问题本身已经初步隐含在第三沉思之中。在第三沉思的上帝实存证明里，笛卡尔是以寻找人类心灵中的上帝观念为开端的，这一观念首先显现了它的无限性和不可理解性，其次则是完满性。正如我们在第5、第9章中指出的，《沉思集》中的上帝完满性与无限性是彼此不同的两个概念。从我们头脑中由一个无限的上帝观念推出他的实存性，并不是从本质到实存的本体论证明，而是因果动力关系的后天证明，即实存的上帝是我们上帝观念的原因，他本身作为原因的总体动力因要大于（而非相等，毕竟上帝卓越地实存着）其作为结果的观念。也就是说，上帝通过他的全能而赋予了我们心灵中的无限上帝观念，而我们有限的心灵无法产生这样的观念。

第三沉思中的笛卡尔上帝是一个我们的理智所不能理解而万有都依赖于他的上帝，他创造的目的也超出了我们理智的把握范围。我们不但无法知道万物实存的目的，更不能知道上帝自身的目的。在第三沉思的证明中，由于我们不能把任何关于善好、应当、真的谓述加给上帝，因而唯一可以保证这个上帝赋予我们无限观念的，就只是上帝的全能。与第三沉思不同，第五沉思在利用完满性学说来证明上帝实存时，并没有涉及因果动力关系。

第三沉思中的无限上帝只是通过全能和动力因建立起了与上帝观念的关系，并由此导致了自因学说的出现。因为“自然光明宣告

---

[1] “La *causa sui*-*Responsiones I* et *IV*,” pp.177-180.

没有什么实存的东西，不允许去质询它为什么实存，亦即去追问它的动力因，或者如果它没有的话，去追问它为什么不需要”。换句话说，万物实存的根据（为什么存在）不再是任何目的因（因为我们在形而上学和物理学中并不知道目的），而是取代了本性/本质与目的的动力因。而我们也必然会由此追问上帝实存的根据是什么，或者为什么它不需要这样的根据。这就是悖论性的“自因”概念出现的根源。自因学说难以融贯，它的主要悖论如下：

A．上帝实存或者可以说需要原因（他自身），或者因而也就可以说他不需要原因。

B．上帝或者是单纯不可分而统一的（他的全能使其实存），或者也因而可分了（他使他自身实存，这意味着上帝的实存具有因果性）。

C．上帝或者是独立而毫无依赖的（他使他自身实存），或者是并不完全独立的（依赖于保存他自身的东西）。

D．上帝或者是无限的（完全超出了自然世界和人类心灵），或者与万物建立了层级因果关联（通过类比的动力因果关系）。

E．上帝或者是不可理解的，或者是可理解的（因为即便他不需要原因实存，我们也得询问为什么他不需要）。

我们可以立即注意到这些悖论的前半部分都与上帝的无限性有关，而后半部分则与人类理性秩序和形而上学奠基相关。自因学说所产生的这些矛盾大致源于以下几个原因：

第一，这些悖论的前后部分都可以在这一学说中成立。不过类比之路又如何调和这些矛盾？在上帝的原因化和上帝超越因果关系之间，该如何放置这一中间道路？我们可以接受上帝有原因且无因、不可分且可分、独立且不独立、超越且内在、不可理解且可理解吗？例如在上帝的不可理解性和可理解性之间，如何设置中间选

择？笛卡尔并没有像阿奎那的类比学说那样建立起两者之间的成比例性，而自因只是类比于上帝与受造物的因果关系，那么上帝的不可理解性又如何类比于并且相容于他的可理解性？

第二，正如笛卡尔所承认的，上帝在肯定的意义上“凭借自身”而实存，从而不需要原因。即使他试图通过“类比的动力因”来弱化“凭借自身”所隐含的神学困境，笛卡尔也的确需要上帝自身的动力结构来支撑上帝的实存。在对阿尔诺立场的反驳之中，阿尔诺认为上帝的实存并不是由于某个原因，笛卡尔清楚地表明上帝的实存正可以在肯定的意义上归因于一个原因。因此，自因学说更为倾向于上述五个悖论的后半部分，也即上帝需要一个原因，由此上帝在原因化的过程中就有自身分离的隐患。他依赖于他的全能（或者说他的“不需要”正是一种自身需要和依赖）而在形而上学秩序中实存，并对人类心灵形成不可理解的可理解性。上帝的实存并因而类似于他的全能所产生的结果，“肯定性地凭借他自身”（a seipso positive）清楚地显现出上帝的实存是肯定性地依赖于他自身的。如果这一原因只是一个类比，那么这一原因性的实在性就会削弱，由此自因就无法在肯定意义上得到理解，而上帝也就无法再被称为自因。然而即使我们在肯定的意义上接受了自因，而且承认它与这些悖论的后半部分更为接近，问题也依然存在，毕竟它会导向荒谬的结果（悖论B和悖论C表明上帝是可分离的，非独立的），或者违反了上帝的无限性与不可理解性（悖论A、悖论D与悖论E表明上帝需要一个原因在形而上学中实存，并因而是可理解的）。

第三，相比于上帝的无限性/不可理解性与有限性/可理解性的关系来说，自因将上帝与受造物的关系联结得更为理性化。然而即使上帝与其自身的关系只是他与受造物动力因果关系的类比，在上帝的自我维持与上帝对受造物的维持之间，却并不存在必然的因

果关系、也即上帝不变地保存自己的实存、并不能推出他会不变地保存他的受造物。

因此，即使自因学说使上帝的无限性和不可理解性更为理性化、更为形而上学化，然而它内在依旧存在着诸多不融贯，毕竟全能作为自因的基础总是能够超越甚至摧毁人类理性的秩序。这一学说只是上帝无限性和完满性的整合，但两者之间的张力依旧存在。在整合无限的且不可理解的上帝与完满且形而上学化的上帝之间，自因的悖论已经暴露了这一整合活动的诸多隐患所在。

笛卡尔当然也在努力平衡这些潜在的危险。自因学说一方面保证了上帝的无限性，即他的全能是如此广大而不可耗竭，因此他不可能被其他别的东西所保存；但另一方面，也正是通过全能进行保存，上帝的实存也就具有了形而上学的根据，这些悖论的模棱两可暴露了无限性和完满性之间的紧张关系。例如在永恒真理学说之中，笛卡尔的自因学说试图在上帝可以令这些真理无效和上帝保证它们不变之间寻找平衡。或许在无限的上帝与完满的上帝之间，在不可理解的上帝与形而上学的上帝之间，并不存在成功的和解方案。

除此之外，上述第一与第二个悖论揭示出“类比的动力因”所隐含的自身关系结构会减弱上帝的单纯性与统一性。毕竟笛卡尔在证明无限的上帝与自因的上帝时都使用了动力关系，而这一关系难以完全清除因果序列的暗示。即便这只是一种类比，也容易带来上帝保存自身的可分性隐患。

况且如果上帝的各个圣名或属性之间不可分离，并且单纯统一，那么上帝在以全能保存自身的时候，是否同时也是在用他的理智、意志和创造能力来保存自身呢？如果不是的话，那么这与单纯性／统一性相悖，如果是的话，那么笛卡尔何以单独只提上帝的全

能呢？上帝的理智是否可以同全能一道保存上帝自身？上帝是通过不间断的创造来保存自己的实存的吗？由于所有这些属性（意志、理智与创造）都在同一活动中共时地运作，那么当上帝维持自身时，同时他也就意愿着、理解着并且创造着他自己的实存，然而上帝创造自己显然是荒谬的观点。为了避免这一困境，在上帝的自我维持中就不应有任何创造活动，但这样一来神圣的单纯性和统一性就受到了削弱。

不但如此，自因及其全能与完满性学说也并不融贯。在第一沉思中，上帝明明可以让数学失效，却又不会这样做。这既展现了永恒真理的悖论，也展现了上帝的全能与完满性的内在矛盾。全能的上帝不可能没有能力骗人（否则他的全能会被削弱，因而不是无限的上帝），完满而不骗人的上帝不可能全能（否则上帝不是最完满的存在）。

因此，自因与上帝不骗人正对应着第一沉思中骗人的上帝所展现的两个属性：全能与至上善好，它们与人类理性秩序的建构关系最为密切。而自因正是从这个角度深化了全能保证真理的功能，并缩短了上帝与永恒真理的距离，使之变得可理解且稳定，同时也缩短了全能与完满性的距离。

但是这并没有解决完满性与自因的冲突，它们仍会互相削弱。如果上帝与万物建立了动力因果关系，并且类似于上帝与上帝自身的关系，那么不骗人和实存性等完满性就毫无必要（因为动力关系可以不含虚无地保证上帝实存并且维持与受造秩序的稳定关系）；如果上帝是最完满的存在，那么就没必要再用自因去证明上帝实存（完满性包含实存），并且建立动力因果链和类比的动力因（因为不骗人是完满性）。

通过这些困境，我们更加理解了斯宾诺莎对笛卡尔哲学的反思

和重构。他透彻地理解了这些悖论，并因而放弃了上帝的不可理解性与超越性、由此才坐实了一元化的自因体系。不过即便笛卡尔知晓了斯宾诺莎的形而上学、他也不会表示赞同。两者的区别是立场性的：理性主义哲学是否应该容纳悖论性的存在？笛卡尔坦然接受了悖论的不可避免性，但斯宾诺莎却不能容忍悖论对于理性秩序的威胁。

第六节　全能与无限性的张力

在本质性的关系中，如何克服上帝与受造世界的张力的确富有挑战性。在第9章第五节中我们已经看到，上帝既在保证这一完满性本质秩序的不变性，同时还完全超越了这一秩序，而两者的悖论关系最终通过自因学说背后的全能实现了整合，即全能可以欺骗我们，但同时也能够建立人类理性秩序的不变性，而由此全能就既存在于人类理性之中，并又通过全能的无限性超越了这一秩序。

上帝的全能既迫使上帝进入了原因秩序，也保持了超越原因的维度。这使上帝在成为形而上学的建构性基础时，仍然能够突破自因学说的束缚。全能并不只是像马里翁所认为的那样与无限性发生了割裂，而是体现为既纠缠又分离的复杂关系。他多次指出，笛卡尔上帝的诸多圣名与定义，如无限存在者、最完满的存在者、自因等并不融贯，因而马里翁认为我们被迫只能承认无限性和不可理解性才是笛卡尔上帝的主要定义，正因为它们的不融贯，它们才对于人的心智来说不可理解，而其他两个圣名虽然不属于无限性，但却都臣服于上帝的无限性。而且无论是完满性还是自因，都是在形而上学的框架之中的，而无限性却超越了任何形而上学，因此无限性

要优先于完满性与自因。[1] 而如果我们接受这种结局，则永恒真理的必然性我们不但不可得知，而且永恒真理的永恒不变性也并不具有真正的保证。

为了论证这一点，马里翁将全能这一隶属于无限性的属性从无限性中单独拿出来，将之放置在人类理性和永恒真理的范围中。全能首先出现在第一沉思中，即我头脑中有一个“先见”（vetus opinio），有一个如此强大的上帝实存，而上帝的全能完全可以令数学失效。因此，马里翁认为笛卡尔对于上帝全能的理解是从理性秩序的角度来展开的。对此他还指出，在1630年书信中笛卡尔就把上帝定义为“不可理解的力量”，这种理解一直贯穿至笛卡尔临终前。这种“不可理解的力量”正是上帝的全能。它可以令理性秩序失效，也可以保证理性秩序，因而全能必然是比最高理智更为重要的概念，毕竟它可以令理性秩序有效或失效。不但如此，最完满的存在也在理性秩序之中。马里翁指出，无限性过多削弱了理性秩序，因而在第三沉思，尤其是第五沉思中出现了最完满的存在这个圣名。另外，自因作为一种因果关系也处于理性秩序和形而上学之内，而论证自因的工具恰恰是上帝的全能。因此，全能与无限性并不契合。全能更属于永恒真理的范围，而非超越其上的无限性。马里翁试图以此表明，全能只属于最完满的存在与自因，而不属于无限性，因而无限性可以与其他的上帝形象区分开来并成为首要的圣名，由此展示出上帝相对于人类理智的绝对超越性。联系到马里翁本人的天主教徒身份及其学术旨趣，他的神学意图不言而喻。

但我们并不能认同将无限性作为首要圣名，更不能接受将全能

---

[1] “La *causa sui-Responsiones I* et *IV*,” pp. 180-182; “The Essential Incoherence of Descartes' Definiton of Divinity,” p. 330; *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, pp. 272-287.

与无限性进行切割的做法。在其很多作品之中，马里翁都试图将上帝无限性与人类理性秩序进行分离，并且试图给予上帝的无限性以优先性。然而，既然全能可以保证人类理性秩序，那么马里翁就只能不断论证全能并不属于无限性。

事实上马里翁本人就已经揭示了完满性与无限性的关系。通过列举文本证据，马里翁指出，上帝作为最完满的存在所包含的完满性是不可胜数的。不但如此，上帝的完满性在质上也与人类有天壤之别。不但完满性是无限完满的，而且完满性也是无限多的，这已经显示出完满性与无限性的亲密联系。[1]更重要的是全能不能完全放置在理性秩序和永恒真理的范围之中，因为仅仅依靠全能，受造世界的本质不变性根本无法得到保证。笛卡尔诉诸单纯性与统一性、完满性和自因等学说都是为了消除全能和无限性对受造秩序的颠覆性。全能并没有紧密地限制于人类理性秩序，它同时也显现了上帝的无限超越性。因此，无限性不能完全与形而上学相分离，也并不完全归属于人类理性秩序。

这段对话是马里翁引用来揭示全能与理性秩序关系的文本证据："有人会说，如果上帝建立了这些真理，他就能够改变它们，就像国王改变他的法律一样。对此应该这样回答：是的，如果他意愿改变，就能够改变——但我把它们理解为永恒而不可变的。——我对上帝的判断也一样。——但他的意志是自由的。——当然，但他的权能是不可理解的，整体来说，我们能够确信上帝能够做一切我们能够理解的事情，但不能说他不能做我们不能理解的事情。因为认为我们的想象达到了他的权能，这是鲁莽的。"（AT I 145-146，CSMK 22-23）这段对话的最后保证正是神圣力量的不可理解性。

---

[1] "The Essential Incoherence of Descartes' Definiton of Divinity," pp. 314-316.

马里翁认为，全能在此已经包含了最高理智和理性秩序的意思，毕竟全能在此被安置于理性秩序之中，并因而与超越理性秩序的无限性发生了不相容。

问题在于，笛卡尔上帝的全能与无限性是无法割裂的：

第一，在第三沉思中，笛卡尔通过上帝的观念来证明了上帝的实存。这一方法主要依赖于动力因果关系，并由此隐含了全能在其中，神圣全能保证了我们可以对无限且不可理解的上帝进行这一证明。

第二，第三沉思还使用了最完满的存在这一观念来证明上帝实存，即我的心灵能够产生一个比我更完满的存在观念，而如果我正是最完满存在观念的作者，那么我就无法产生一个对更完满存在的观念，而且我还可以发现自己的不完满性，因为我会把自身与更完满存在的观念进行比较。更重要的是，最完满存在的观念是绝对清楚且分明的，它包含了所有我能理解的完满性。而作为有限受造物，我不可能产生最完满实存的观念，也产生不了所有这些完满性，而这些完满性在上帝中是形式且卓越地实存的，因此上帝实存。（AT VII 45-47，CSM II 31-32）在这一证明中，无限上帝运用他的全能而产生最完满存在的观念，并且将其给予人类心灵。因此，无限性和最完满的存在都与全能相关。

第三，笛卡尔经常提到上帝广大无边、不可耗竭的力量是不可理解的，而马里翁也承认不可理解性属于无限性。[1]这就意味着，无限性和不可理解性是适宜于描述和定义上帝广大无边的力量及其全能的。

第四，全能也并没有完全位于理性秩序之中。上帝能够保证永恒真理的不变性，不代表上帝一定会这样做："即便上帝已意愿

---

[1] "The Essential Incoherence of Descartes' Definiton of Divinity," p. 319.

使一些真理是必然的（fussent necessaires），这也不意味着他必然地（necessairement）意愿它们如此；因为把它们意愿为必然的，不同于必然地意愿它们，也不同于出于必然性（necessité）意愿它们。”（AT IV 118，CSMK 235）这一陈述清楚地显示出，即使某个受造真理是必然的，上帝也从不会受限于去创造它们，或必然地创造它们。因此，笛卡尔亟须引入完满性来保证神圣的诚实。

第五，因为并没有别的更优先者能够决定并且限制神圣意志，神圣意志也就超越了人类理性秩序，而且由于绝对自由的无分别性，从而使人类理性不可理解。既然上帝的不可理解性和无分别性都基于无限性，则神圣意志也就通过不可理解性和无分别性而与无限性建立了紧密的关联。而笛卡尔也认为“这种在上帝中的最高无分别性正是他全能的最佳证明”（AT VII 432，CSM II 292），这就说明上帝全能及其意志在至高的无分别性中密不可分。因此，全能和神圣意志一样，也是通过不可理解性和无分别性而密切相关于无限性，通过神圣意志的自由与无分别，无限性与全能的关联就十分明显了。

第六，如上所述，单纯性和统一性要求上帝总是理解着其创造。因此，即使上帝能够超越人类理性秩序，他也不能超越神圣理智的理解活动。马里翁认为上帝的无限性超越了一切理性秩序的观点过于笼统，因为上帝无限性从未与其自身的理性相分离。

第七，与无限性更有含义相关性的概念是无限力量，而自因学说中神圣力量的广大无边、不可耗竭所刻画的正是力量的无限性。尽管在中世纪传统之中，全能与无限力量并不是一回事，但全能意味着不被限制的能力，从而成为比无限力量含义更为丰富的概念。它不仅可以包含无限力量，而且还包含绝对自由的意愿能力和其他各个方面的能力。因此，通过无限力量这一中介概念，全能与无限性也随之不可分离。无限性决定了全能的无限制性，而全能也涵盖

了各种能力的无限性。

因此，全能是无法从无限性中分离出去的。但正是因为这种不可分离性，无限性与自因的关系也变得紧张起来。无限性弱化了上帝与受造物的直接关联，但这一关联却通过全能和自因又得到了建立。我们诚然并不知道万物的目的，但是却可以追问它们的动力因，以及不需要这一原因的原因。除此之外，无限性与完满性的关系也很紧张。毕竟无限性中的全能如果在形而上学的意义上与完满性过度相关，则其全能就会受到限制，上帝违反人类心灵秩序的能力会得到限制与弱化。尽管上帝无法骗人，毕竟欺骗是一种不完满性，但上帝不受理性秩序限制的能力必须得到保留。

因此，我们不能因为无限性与形而上学秩序的张力关系就把无限性放在首要位置，况且上述论证也指出，无限性通过全能而与形而上学发生了内在联系。上帝既可以超越受造事物的秩序，同时又能保证它的不变，全能正是在这两个端点之间扮演了中介的角色。

不过扮演好这一中介的角色并不容易。我们在第9章和本章中已经揭示了这一角色的悖论性。尽管全能能够属于神圣无限性，并同时能够维护人类理性秩序，然而全能却总是有能力去颠覆受造永恒真理的不变性。单纯性和统一性保证上帝意愿着并且理解着其所创造的本质真理，然而神圣意志和神圣理智又都同时超越了人类理性秩序；完满性意味着没有欺骗，然而全能却并不总与完满性相一致；全能可以将上帝自身与受造物关联起来，但本章第五节所暴露出的自因悖论则说明这种关联又必须为上帝超越性留出位置。而我们已经指出，在那些自因学说的悖论之间，很难找到一条类比于动力因果关系的中间道路。

因此，上帝对受造本质世界的超越性与整体性既可以相容，同时又难以完全相容。归根结底是由于全能既可以摧毁人类理性秩

序、又可以保证这一秩序。[1] 自因作为一条建立在全能基础上的中间道路，也不得不同时暴露了这一相容性和不相容性。至于自因是否可以成为一个独立的圣名也值得商榷。此前我们就曾指出，上帝作为自因是对无限性和最完满的存在这两个圣名的综合。一方面，自因与无限性在全能上具有关联；另一方面，自因在形而上学意义上又与最完满的存在具有关联。而上帝的全能与不骗人的完满性恰恰是永恒真理创造学说的两个核心要义：上帝可以令永恒真理失效，但却不这样做。因此我们可以说，自因只能在一种类比的意义上被称为圣名。

不但如此，第三沉思中的完满性与无限性的关系也值得进一步商榷。笛卡尔是通过无限的观念来证明上帝实存的，如前所述，他在第三沉思中也同样使用了最完满的存在概念来进行这一证明。因此，完满性并不是只在第五沉思中才作为核心角色登场，在第三沉思中，完满性也处于因果动力的关系之中，毕竟一个不完满的受造物所具有的更完满，乃至最完满的观念一定有其对应的实存。在我心中有一个最完满存在的上帝观念——因此上帝实存。不过这并不能让我们把完满性归诸无限性，从而将无限性作为首要圣名。诚然，第五沉思利用完满性进行上帝实存的证明已经预先在第三沉思中拥有了铺垫，但两种证明的理据并不相同。第三沉思中的完满性证明仍然依赖于因果动力关系，但是第五沉思则替换成了从本质到实存的本体论关系。而且更重要的是，虽然第三沉思中笛卡尔采取了类似于证明一个无限上帝的因果动力方式来证明上帝作为最完满存在是实存的，但这无法掩盖无限性与完满性的根本不同：无限的

---

[1] 因此，古耶认为笛卡尔的上帝全能与其完满性分离的观点就部分上来说是有问题的，因为全能既可以与完满性相关联，同时也可以与之分离。参见 *La Pensée Métaphysique de Descartes*, 257-262。

上帝是不可理解的，而最完满的上帝则具有我们所能理解的形而上学意义，并且不可骗人。

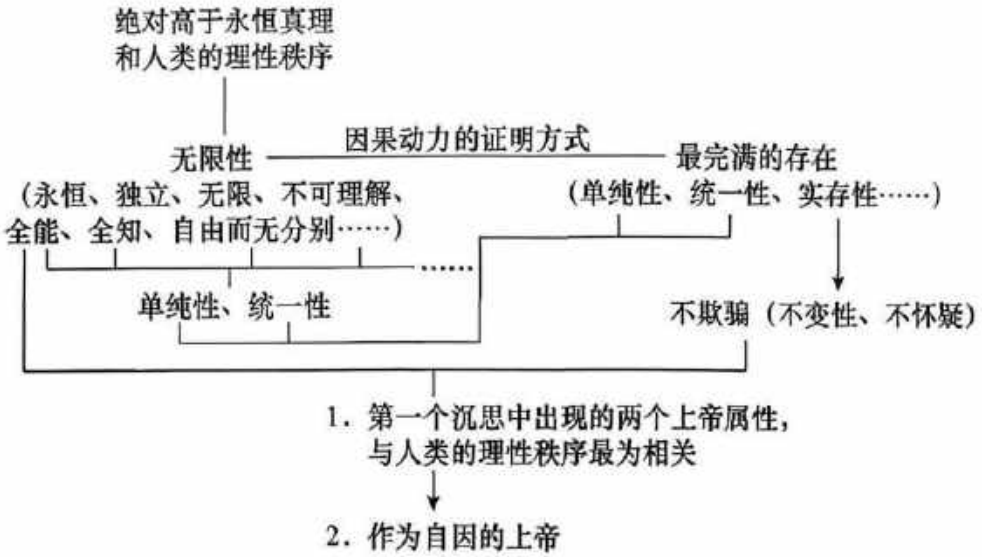
因此，无限性、最完满的存在与自因充满了张力，却无法分离，也难以赋予其中一者以绝对优先性。而不可理解性和无限性也难以成为笛卡尔上帝的主要形象。虽然马里翁对这一上帝形象的强调更有利于现象学神学转向的展开，但笛卡尔多次强调，上帝虽然完全可以做出与我们心智矛盾的事情，但上帝却从未这样做过。他就是如目前这样创造了我们的心灵，以至于我们在心灵中知觉不到矛盾。把无限性和不可理解性视为主要的圣名，会有损于上帝从不欺骗的事实。我们只能承认在这个问题上笛卡尔的处理并不融贯，却不能由此推出笛卡尔上帝的主要定义不可理解，否则我们大可以假设，这个不可理解的上帝或许可以让他自己不存在。笛卡尔当然会否定这一假设，而且这也是上帝是最完满存在的原因之一，因为非存在就意味着非实存。在这一点上，我们同意法兰克福与诺曼·威尔斯（Norman Wells）的看法，即笛卡尔思想中包含着非被造真理与被造真理的区分。[1]前者相关于上帝的本质，而后者则相关于永恒真理与人类心灵。作为非被造的真理，上帝不会削弱他自身的实存，毕竟这也是一种完满性，而上帝作为最完满的存在并不只相关于上帝自身，同时也相关于被造真理与人类认知。而且即使上帝从未创造过任何东西，这两个圣名也仍然彼此相关。

可既然上帝是无限而不可理解的，因而连上帝不能做与我们心智相矛盾的事情都臣服于上帝的无限性与不可理解性，这是否可以说明无限性仍然是最高的圣名呢？不能。因为这等于承认了上帝可

---

[1] "Descartes on the Creation of the Eternal Truths," pp. 47-48; Norman J. Wells, "Descartes's Uncreated Eternal Truths," *New Scholasticism*, Vol. 16 (1982): 185-199.

以始终并且随时做出与我们心智相矛盾的事情，我们的认识活动也会由此丧失所有确定性。对于上帝的三种形象及其与理性秩序的关系、我们可以以下图来表示：



其中自因必须放置在上帝的无限性和最完满的存在之中才能得到理解，而这两者并不能始终协调一致，从而造成永恒真理学说的悖论：它们既是从虚无中被无限的上帝自由而无分别地创造出来的，但同时上帝不欺骗人，并因而又永恒不变。这种不能始终一致的内在张力，使笛卡尔的永恒真理学说部分融贯，部分并不融贯。

这些内在困难最终指向一个问题，上帝的无限性及其绝对自由所带有的离基性和超越性，在完满性学说和自因学说中始终得到了保留，这就使整体化的奠基活动始终不能真正得到贯彻，奠基与离基的矛盾始终存在。

第七节　上帝和形而上学的内与外

如果说永恒真理学说、自然律学说和无限性概念使上帝成为超越形而上学的开端，那么完满性和自因学说则使上帝成为内在于形

而上学的开端。上帝所扮演的双重开端角色，突出体现了上帝与形而上学的张力关系。

我们可以再次简单梳理笛卡尔的整体思路：早年的《规则》试图实现人类理智的自治、自律，并且建立起人类知识的真正确定性。笛卡尔否定了亚里士多德主义以及经院哲学在认识活动中掺杂感官的做法，并且把理智从感觉、想象的对象上通过怀疑活动抽离回我思。然而问题在于：数学不是我思创造的，那么数学的先天性和确定性又从何得到保证？不但如此，《规则》中的仿照数学而制定的“普遍科学”如何将我思与外物通过认识连接在一起？如何将其自身应用于各门不同的学科之中？这个纯粹理智的心灵又如何能逾越自身而抵达外物？

由此笛卡尔必须引入上帝来进行保证，这个上帝不但是数学真理的作者，同时也是像“我思故我在”这样的形而上学真理以及逻辑真理等的作者，他把依赖于它们的自然律建立在自然界之中，并且保证我的心智的确定性以及真的标准的不变性。这些永恒真理的共同特征是，它们是完全自明的真理，无法通过证明和演绎加以确定。但是问题在于，如果永恒真理并不像阿奎那所认为的那样只包括上帝自身的知识，而是包括了这些人类心智所能理解、达到，并且与这个被上帝从虚无中所创造的世界具有如此紧密关系的真理，那么，这些永恒真理就必然必须与这个世界一道、与我们的心智一道被上帝创造出来。然而既然引入了创造问题，就必须引入上帝的意志及其自由与无分别，否则我们又被迫需要解释上帝是靠什么先在的东西去创造这些真理的。这样的上帝必然是自由而无分别地对待这些真理的。但是这样一来，这些真理的不变性与确定性就又成了问题。

1. 非信仰、非目的论的永恒真理：人类理性的基础

正如在第5章中指出过的，永恒真理所相应的正是《规则》中所谓直观的真理与命题，而这些真理与命题在《沉思集》中是通过自然光明得到认识的。无论是《规则》中对人类理智活动确定性及普遍科学的探索，还是后来通过上帝对人类理智认识永恒真理进行保证，抑或是永恒真理在笛卡尔学说中所包含的主要类别：形而上学真理、数学真理和逻辑真理，都显示出永恒真理与凭借恩典之光所获得的、无需理性辩护的信仰真理不同。笛卡尔也强调，严格意义上的神学问题只与依赖于启示的东西相关（AT I 143-144，CSMK 22），而这是由上帝的恩典光明（lumen gratiae）"超自然地启明"（supernaturaliter illustrati）给我们的。（AT VII 147-148，CSM II 105）从而神学启示是纯粹与意志和自由相关的，理性无法获得。[1]

更重要的是，永恒真理并不包含任何意义上的目的论和必然根据，即便有，我们也无从得知。上帝是自由而无分别地创造永恒真理的。因此笛卡尔一直避免把永恒真理称为"必然的"，因为必然就意味着上帝的自由受到了限制，从而也就赋予了永恒真理以必然性根据。本书在第二部分所详细讨论的永恒、必然、不变的关系，就能够揭示出永恒真理的这一关键特征，因而永恒真理只是不变的，而不是必然的。

不但如此，在保证永恒真理不变的不同进路中，我们同样看不到任何目的论或者神学倾向。在单纯性与统一性方案中，笛卡尔强

---

[1] John Cottingham, "Descartes and the Voluntariness of Belief," in *Cartesian Reflections: Essays on Descartes's Philosophy*, Oxford & USA: Oxford University Press, 2008, pp. 213-230.

调，理智并不能够优先于意志。虽然意志同样不能优先于理智，但这同样说明，上帝不是按照在先的神圣理智来创造永恒真理的。在完满性方案中，我们已经揭示出笛卡尔抛弃了第一沉思中上帝是至上善好这种带有目的论倾向的说法，转而采取了存在—非存在这一对中立的形而上学范畴的关系来保证上帝不骗人。在自因的上帝方案之中，我们只是得知了万有存在的原因，即上帝全能的保证，因此我们只能够知道上帝与万有的动力因果关系，但我们并不知道万有存在的目的。

而笛卡尔上帝的无限性与不可理解性更不可能包含任何目的论。笛卡尔也告诉我们，上帝能够令永恒真理失效。而我们如此这样理解永恒真理为真，只是因为我们的头脑被上帝做成了这样。

事实上，当笛卡尔认为传统的学问争论百出而毫无确定，并一方面把上帝从人类理智所能理解的秩序中彻底拔伸出去，从而塑造出一个无限而不可理解的上帝，而另一方面又排除掉感官和想象的真实性，把自我抽回到纯粹理智的我思之中时，也同时摧毁掉了传统的形而上学和经院哲学在人类的认识活动与被认识的自然事物中所蕴含的目的论或者神学指向。无论在上帝那里，还是无肉身的我思之中，我们都找不到外在于我们所理解的永恒真理的必然根据与目的。对永恒真理的认识依赖于人类理性，人类理性之所以能够并且只能这样理解永恒真理是源于上帝的创造，而上帝对永恒真理的保证也同时保证了人类理性认知真理的不变性与确定性。

因此我们心智所能够理解的不变真理，建立在上帝不可理解的自由而无分别的创造之上。我们人类有限理性的基础，是上帝不可理解的无限性。人类的知识所探索的，不再涉及容易导致分歧的目的论与启示信仰，而主要是自然中的没有任何目的论与信仰的动力关系。

2. 上帝与形而上学

对于亚里士多德而言，形而上学是研究作为存在的存在，研究第一原理的最高科学。由于亚里士多德的灵魂学说来源于自然研究，因此形而上学并不以研究人类自身的理智秩序及其确定性为核心任务。而且无论如何理解亚里士多德思想中的哲学与神学的关系，我们都难以在其中找到无中生有的思想，而这正是基督教创世论的核心要义之一。无论中世纪的思想家们在这一问题上采取怎样不同的综合进路，我们都不能否认亚里士多德与基督教神学思想在自然与创造问题上根本的不相容性。另外，我们也不难看出笛卡尔上帝与自伪狄奥尼修斯以来的否定神学的关系，如无限性、不可理解性等概念均暗含着对有限性、可理解性的否定。从否定神学可以走向神秘主义的神学取向，同时隔断了上帝与人的有限理性的正面关联。作为中世纪思想的主题之一的信仰与理性的关系，也同样具有多种不同的解决进路与关系。

在这些方面，笛卡尔的处理都耐人寻味。

首先，关于形而上学与创造学说的关系，笛卡尔恰恰通过永恒真理的“创造”学说而试图将两者统一起来。正如我们多次指出的，笛卡尔将形而上学和其他一些关乎人类理智的真理纳入永恒真理的做法非常具有革命性，这说明任何理性秩序和形而上学都是上帝所创造的。既然上帝是无限且不可理解的，则永恒真理不可能包括任何关于上帝本质的知识，否则上帝的本质将会是上帝自身所创造的。也因此，无限性和不可理解性高于形而上学，永恒真理问题就此不再与神学问题密切相关，而是分化为形而上学真理、数学真理、逻辑真理等人类的理性秩序的奠基性真理。

其次，无限而不可理解的上帝实存又依赖于实存属于完满性这

一形而上学证明，而且第三沉思中的因果动力关系同样也具有形而上学根据，它属于公共概念或公理。而第五沉思的上帝实存证明也最容易使人将之与安瑟伦的经典证明联系在一起。上帝的实存没有任何否定的成分，因而他的实存是最广大、最高的。但由于形而上学真理又属于上帝的创造产物，则形而上学与创造论在笛卡尔的上帝学说中形成了一个怪圈，即上帝实存的根据之一恰恰是上帝创造出来的。我们由此不难看出上帝作为自因学说出现的必然性。

这个问题在信仰与理性的关系中则表现得更为清楚。笛卡尔多次富有深意地提及他对神学问题无所研究（比如AT I 143-144，153; CSMK 22，26等处），严格意义上的神学问题完全依赖于纯粹的信仰与恩典之光，而与人类的理性毫无关系。（比如AT I 144，CSMK 22; AT VII 2，CSMK II 3等处）我们似乎可以由此认为，既然信仰完全高于人类理性，那么高于理性的无限而不可理解的上帝，似可成为笛卡尔利用理性证成信仰的方式。但是笛卡尔的上帝实存证明却主要服务于确保人类知识确定性的形而上学奠基，他的证明方式恰恰又依赖于因果动力关系这一人类的自然光明所能确定的真理，而这一证明又是以发现清楚、分明的上帝观念为开始的。马里翁与让-马利·贝伊萨德关于这个问题的争论正表现了这个问题的复杂性，即上帝一方面是不可理解的，但另一方面上帝的观念却是最清楚、分明的。[1]不但如此，笛卡尔与安瑟伦的分歧之一也体现在这里。安瑟伦的本体论证明是要用理性去达到信仰已经达到的上帝，但是笛卡尔所证明的无限的上帝以及最完满的上帝，却主要与人类的理性秩序以及永恒真理问题相关。因此，他的主要著作是对“第一哲学”的沉思，而非神学。

---

[1] 参见 "On the Idea of God: Incomprehensibility or Incompatibilities?"。

从这个角度来说，无论是无限性（及其单纯性／统一性、不可理解性）、完满性、还是自因学说，都与人类理性所能达到、能理解、能获得确定的真理直接相关，而与信仰领域关涉不多。我们更可以看到，上帝对形而上学的奠基，尤其体现在通过完满性、自因对无限性的克服。笛卡尔已经意识到，一方面上帝的无限性可以保证上帝对于形而上学的绝对超越性，但另一方面这也造成了形而上学以及永恒真理的不稳定。笛卡尔在拉大了上帝与形而上学的无限距离之后，却又试图将上帝重新纳入人类理性秩序所能理解的形而上学框架之中。此后近代哲学的发展证明了笛卡尔将上帝纳入我思形而上学的努力所造成的影响远大于上帝无限性超越形而上学的“创造”学说。

上帝与形而上学在笛卡尔哲学之中一直处于紧张的关系。一方面，上帝绝对高于并且创造了形而上学；另一方面，上帝却是笛卡尔形而上学体系中处于最高位置的实体。也因此，笛卡尔哲学中上帝处于悖论性的位置：既在形而上学之外，同时又在形而上学之内。

3. 笛卡尔永恒真理学说的两面性

永恒真理学说在笛卡尔哲学及其影响方面具有奠基和离基的两面性：

一方面，我们可以说笛卡尔的努力在一定意义上是成功的，他完成了对世界秩序的奠基。我们可以注意到无限性是在第三沉思中提出的，而第五沉思开始讨论完满性与存在问题，在第一、四组答辩中出现自因。在多种将上帝置入人类理性与形而上学秩序的努力之中，上帝也变成了笛卡尔形而上学的根本组成部分。同时，全能，作为无限性的一种属性，将神圣无限性与永恒真理的不变性连接了起来。在这个过程中，上帝的绝对超越性逐渐回落，并与受造

物的关联形成了类比性。换句话说，为了缓冲上帝的无限性与不可理解性对永恒真理不变性的破坏，上帝逐步走入了理性秩序之中。从这个角度来说，笛卡尔是成功的，但这种成功并不体现为对上帝与永恒真理张力的解决，而是通过淡化上帝的无限性与不可理解性而完成的。

另一方面，奠基性背后的离基性始终存在。通过重思笛卡尔的永恒真理学说，我们发现上帝的无限性和不可理解性并没有因为笛卡尔的形而上学和新物理学的建立而消失，反而一直处于隐秘但却关键而决定性的地位。这些努力的困难也显示上帝的超越性与永恒真理的不变性并非始终和谐。笛卡尔非常希望结束哲学领域充满纷争的局面（AT VI 8，CSM I 114-115），一旦上帝的绝对超越性消失，上帝将必须与真理、善好等直接发生关系，而我们又将被迫重新去解释这些真理的不变性到底从何而来。因此上帝只保证永恒真理的不变，却并不赋予永恒真理以必然性。笛卡尔必须保证上帝的无限性与不可理解性。

实际上前文讨论全能是否属于无限性时就已显示出上帝的无限性无法轻易与理性秩序彻底划分开来。我们并不赞同那种过多强调笛卡尔上帝的无限性与不可理解性的做法，而更多希望通过本书的努力，揭示出笛卡尔哲学中上帝与永恒真理之间的张力，而非故意偏向任何一方。我们不能忽视上帝的无限性，但同时也不能忘记笛卡尔把上帝形而上学化的努力。笛卡尔永恒真理学说的两面性，也正是这个张力的反映。

一个值得注意的问题是，既然笛卡尔的永恒真理学说具有重要的意义，为什么笛卡尔只是在书信和主要著作中短暂地讨论了这个学说，却并没有对之进行长篇大论？《沉思集》对永恒真理的讨论只出现在“反驳与答辩”中，在其正文中却只字不提。

首先、永恒真理问题的内在悖论就足以说明问题。正是因为这个问题太过棘手、太过困难而易于使人诟病、因而笛卡尔只是在绝对必要的时候才在正式出版的著作中提及这个理论。

其次，永恒真理学说过多地削弱了笛卡尔的真正意图：实现人类理智基于历史进步论的自治、自律，通过一代代人的努力而不断完善对自然万物的认识。（AT VI 63，CSM I 143）虽然笛卡尔说上帝造就了我们这样的头脑，但是当第二沉思确立“我”，第三沉思确立真的标准时，笛卡尔却还没有证明上帝实存。然而另一方面，由上帝保证的永恒真理又是人类认知确定性的基础。与上帝的无限性和不可理解性相比，笛卡尔更多关心的是我们心灵的认识确定性、范围与认识能力的问题。

最后，永恒真理学说的核心要义已经渗透在笛卡尔的正式出版著作之中了，诸如上帝可以令我们头脑中的数学失效，上帝是数学与我的作者，上帝的意志自由而无分别，并保证数学与自然律不变，上帝创造了万有而本身却是无限而不可理解的，等等。

笛卡尔的上帝是激进的，但并不是纯粹意志主义的。上帝的单纯性与统一性使得他的意志与理智同时运作而无论先后。然而上帝与人类理性秩序的张力仍然存在：上帝超越了形而上学，但却同时保证甚至属于形而上学秩序。笛卡尔的上帝之所以是激进的，是因为上帝的全能超越了永恒而最根本的形而上学真理。上帝是无限而不可理解的，我们的理智不能把握他。然而，上帝始终将他的创造理解为真，并且这个上帝的实存还依赖于他的存在，这一形而上学秩序中的最高完满性。上帝是最高而最完满的存在，而且全能可以为上帝为什么实存提供一个可以理解的理由。

由于永恒真理是由上帝所创造的，则形而上学真理作为永恒真理与创造学说在笛卡尔的上帝学说中导致上帝实存的根据之一恰恰是上

帝创造出来的，自因学说不得不随之登场。当笛卡尔把上帝从形而上学中分离出来，并且在它们之间设置了无限距离之后，却又试图将上帝重新纳入到人类理性秩序所能理解的形而上学框架之中。

而且，上帝的超越性通过上帝的无限性得以与形而上学发生关联。无限性给予了上帝超越性，而它也渗透进多种努力之中：神圣理智具有认识的无限能力，而神圣意志也具有意愿的无限能力；上帝在无限的程度上具有无限多的完满性，并且无限性也与上帝的全能相关。因此，上帝既是超越形而上学的，也可以是形而上学的。在提出永恒真理的学说之后，笛卡尔诉诸作为创造者的诚实而无限的上帝以保证实现这一目标。然而，这却让这一目标变得更为复杂与困难。上帝与永恒真理的张力并没有被完全消除，它仍然存在。因此，笛卡尔的永恒真理学说及其内在困难能够使我们更深入理解早期现代哲学在脱离经院哲学并重新寻找新的开端时所遭遇的基本处境与挑战，也深刻反映出笛卡尔将传统神学论题转化为现代形而上学的伟大努力及其困难。

笛卡尔所遭遇到的挑战并非偶然。他一方面迫切希望结束聚讼纷争、意见始终不和的经院哲学传统，重新寻找人类理性的确定性及其自治、自律的可能，但是另一方面却又被迫诉诸上帝来一劳永逸地保证这个目标，但这反而使问题更加复杂和困难。无论是永恒真理本身所暴露出的二难困境，还是他的一系列努力，都体现出笛卡尔试图平衡不同学说和倾向的努力：永恒真理依赖上帝自由创造却又不变；上帝的理智和意志互相平衡，或同为一物；上帝不但无限、自由无分别而且不骗人；自因的上帝既是动力因，又非动力因等。在这些问题与努力中，笛卡尔一直力图找到稳定的平衡点，却也同时显示出这些矛盾与张力的不可消除，而这正是笛卡尔对世界进行整体移基，并继而同时保留离基性和奠基性所导致的结果。

无论在霍布斯的主权学说、洛克的观念论中，还是在斯宾诺莎的自因体系和莱布尼茨对笛卡尔永恒真理学说的批判中，甚至在康德的先验哲学和现象学对笛卡尔的不同解读与批判中，都体现出笛卡尔永恒真理问题所蕴含着的挑战与目标的长久影响力。要实现对离散世界的收纳和整体化，笛卡尔还开掘出了不依赖于形而上学离基—奠基的新思路，而这就体现在以非离基—奠基化、非移基性的方式整合自我与世界的探索中，而世界也从中再次获得了新的开端。

第四部分

自我的世界化开端：非移基的生命伦理整体

第11章

非移基性的生命世界现象

在通过整体性的准一元化形而上学道路整合世界离散性的努力中，第三部分仍然集中于为世界提供理性秩序的奠基。这体现为上帝、我思与受造世界在完满性学说和自因体系中的层级性类比结构，而上帝的完满本质与动力化实存，为世界的本质稳定性与实存不变性提供了整体的奠基。在第9章和第10章的结尾我们曾指出，这一奠基活动始终又隐含着上帝的无限超越性，故而上帝与受造世界只形成了准一元论，并始终受制于上帝的绝对离基性。

在这一部分，我们将目光从上帝移向“在世界之中”的自我，开启笛卡尔哲学的新开端。区别于无身体、无世界的独立“我思”，作为人的“自我”来源于身心结合体（unio）及其世界化，[1]并显现出自我与世界的一元融合方案，独立的我思也开始走向身心整体的“人”，从而形成了所谓笛卡尔的“人类学”。[2]自我的去世界化开始

---

[1] 对于以这一线索重新理解笛卡尔哲学整体性的研究，参见贾江鸿：《作为灵魂和身体的统一体的“人”：笛卡尔哲学研究》，北京：中国社会科学出版社，2013年。

[2] 热内维耶芙·罗迪斯-刘易斯提醒我们注意，仅仅用身心结合体不足以理解笛卡尔关于“人”的学说，毕竟在《论世界》中笛卡尔也有关于“论人”的讨论，在那里“人”的概念仍然是纯粹机械论、生理学的。所以笛卡尔的“人类学”由两个部分构成：作为机器的人和作为身心结合的人。在热内维耶芙·罗迪斯-刘易斯看来，这两者构成了笛卡尔人类学的内在张力关系。不过就本书第11章、第12章来说，我们将身心结合体视为笛卡尔对于“人”的主要定义，以便使对于“人”的学说与机械论能够区分开来，因为只有这种意义上的“人”才能被视为真正的生命现象。参见Geneviève（转下页）

走向世界化，而去世界化和世界化是并行的不同世界开端，形而上学和日常经验并行不悖。

当然，这里所说的“一元融合”并不是本原意义上的“一元”，而是指自我与身体、世界、他人的先天结合性。而用“一体”仍然有暗示某种“本体”的嫌疑。与第三部分的区别在于，第四部分的一元结构没有形而上学奠基，也无需这一奠基。❶它并不徘徊于我思和上帝对世界或超越或内在，或离基或奠基的游移状态，而是依赖于身心的交融关系与自我的先天在世性，独立地显现出非移基的自我世界性。通过自我的被动性，笛卡尔在感受活动和激情现象中揭示了心灵与身体的整体性，呈现了世界的被给予性，使心灵、我的身体与世界形成整体的生命现象，❷甚至显现出不同于物理学的

（接上页）Rodis-Lewis, *L'Anthropologie cartésienne*, Paris: Presses universitaires de France, 1990, pp. 19-100。也正是这一点，才使人作为机器和动物作为机器不能等而视之。尽管都能够被机械论所解释，但人具有与灵魂的结合关系，笛卡尔则否认动物具有灵魂。也正是对动物灵魂的否认，使笛卡尔很快遭到了批评，参见Leonora Davidson Rosenfield, *From Beast-Machine to Man-Machine: Animal Soul in French Letters from Descartes to La Mettrie*, New York: Octagon Books. Inc., 1968, pp. 3-70。

❶ 德波拉·布朗（Deborah J. Brown）与加尔文·诺莫（Calvin G. Normore）认为，正是这种实体性结合的形而上学意义，构成了笛卡尔哲学中日常生活的本体论，参见Deborah J. Brown and Calvin G. Normore, *Descartes and the Ontology of Everyday Life*, Oxford: Oxford University Press, 2019, pp. 165-200。不过身心结合体是否能够被称为“本体论”的确值得商榷，因为它只是一种实体性的关系，但并没有类似于实体的本体奠基功能，实体性结合是为了说明身心的合一性，而不是为了将两者视为同一个实体。因此我们更倾向于认为，在身心结合体前提下的日常生活经验，是非移基性、非形而上学的。

❷ 安妮·比伯-埃斯佩里耶（Annie Bitbol-Hespériès）对笛卡尔生命本原的学说进行了系统研究，参见Annie Bitbol-Hespériès, *Le principe de vie chez Descartes*, Paris: Libraire philosophique J. Vrin, 1982。不过她的解释方式还融入了很多笛卡尔的生理学解释，亦即对生命概念的理解，不能只从被动感受经验入手，而要从生理学、心理学和具身感受经验等不同维度进行综合解释。限于篇幅和主体，我们不会涉及这一问题中的生理学和心理学维度。

生命目的论。而通过德性与伦理生活，笛卡尔又构造了在被动性之中的主动性，通过自由意志和理性揭示了交互主体性中的自我满足与共同生活维度。在这一世界经验之中，实体、我思、广延、本质与实存等形而上学概念都被新的经验结构所替代。这是一个无需本质、本原与本体的世界，毕竟身心的结合虽然是实体性的，但并不是实体，自我也从我思的理论状态转变为日常的生存状态。

当然，为了描述这一结合体对立于心物的二元实体，笛卡尔仍然使用了“实体性形式”来概括两者的整体性，从而仍然处于亚里士多德与阿奎那的范式影响下，但与此同时笛卡尔从未认为身心结合体可以视为独立的实体，也并不在形而上学的实体理论中占据地位。[1]在本章中我们将主要论述通过原初被动感受所显现的日常世界经验，而下一章则主要集中于自由意志与理性在伦理生活中基于主动性的世界化与共在化。

在第7章、第8章中我们看到，世界的奠基与离基所构成的总体移基活动，离不开基于我思的理智与意志的双重作用。如果说理智得以使有形体的世界外部化、广延化，那么意志则通过普遍怀疑推动了我思的自身认识，并在自由之中使清楚、分明的知觉活动成为真理。然而这两种能力在奠基世界的同时，也伴随着对世界的拒绝和超越，这一奠基活动也因此不能彻底完成，世界的奠基并不属于世界自身。而上帝的奠基活动总是无法真正排除上帝的超越性，准一元化的世界奠基总是隐含着被颠覆的可能性。因此完满性学说与自因学说都难以呈现这一非移基化的世界经验。无论是上帝的绝

---

[1] 加里·斯坦纳（Gary Steiner）正是据此认为，笛卡尔的身心结合体理论及其关于善好的道德理论因而处于托马斯主义和所谓“解本体论”（denontology）之间，参见Gary Steiner, *Descartes as a Moral Thinker, Christianity, Technology, Nihilism*, United States: Humanity Books, 2004, pp. 15-74。

对超越性还是准一元性，都始终无法摆脱离基与奠基的悖论关系。上帝无法被我们经验化，同时也出离于人类前哲学的日常生活。上帝的超越性在其奠基活动中得到保留，致使上帝与受造物的绝对差异没有真正得到消除。

笛卡尔通过我思和上帝对自然世界进行奠基的同时，始终保留了彻底离基的维度，只有离基的自由，才能进行奠基活动。从这个意义上说，奠基也就必然依赖于离基，而同时离基也就包含着颠覆奠基的自由。这一二元悖论关系始终包含着不稳定性。因此在第四部分之中，我们将看到笛卡尔不再通过我思和上帝进行奠基活动，而是直接通过对具身感受和世界经验的显现和描述对世界进行非移基性的一元展开。通过身心融合的方式，我们获得了经验世界的新视域与新开端。在这一结构中，我的心灵始终不能与身体乃至日常世界发生分离，并在这一交融的被给予性之中展开活动。这是一条没有实体、本原和形而上学的思想新道路。

具体到本章来说，我们将通过身心结合体来显现作为生命现象的世界。在这一世界中，我的心灵与身体以及其他物体共同构造了生命及其周遭环境的整体，我与日常世界形成“粘连”的结构。身心结合体与心灵、物体构成了三个平行的原初概念（AT III 665，691，CSMK 218，226），因此具身感受经验具有独立的开端性，不依赖于我思和物体在世界中的对立关系。继而笛卡尔通过将灵魂定义为“实体性形式”明确了身心“在其自身”（per se）的一元性，从而导向了整体世界的生命化。由于身心结合形式的原初经验性与非移基性，我们称其为生命的“现象”，而非生命的本体、实体、本原。在这一导向的重新赋义中，世界的生命性呈现为围绕着生存活动展开的目的论结构。

第一节　双重真理：自我与日常世界的“粘连”

对于笛卡尔身心结合体的具身性讨论，法国现象学家梅洛-庞蒂的世界的肉身化，亨利的“自身感触”（auto-affection）以及马里翁的“被动感受”（pensée passive）等都从不同角度伸发了这一理论对于身心二元论的突破性贡献。尽管亨利将具身性现象追溯到第二沉思中的“我感到我看”（videre videor），[1]但从《沉思集》的发展逻辑来说，这一结合体的正式登场是在第六沉思之中。第二沉思揭示了我思“去世界化”的真实性，第六沉思则揭示了我在身体之中、在世界之中的真实性。

这些形形色色的解释，都试图将具身性现象视为笛卡尔哲学的真正开端。首先需要指出，第六沉思并没有推翻第二沉思的我思建构。它包含了两个相反的任务，即对身心结合体的感受描述和对身心实在分别的形而上学建构。[2]这两个任务看似矛盾，但却能够并存于同一个沉思之中，因为它们是在不同领域和层次中展开的，同时也代表了不同的世界开端。前者是为了显现身体和世界的实存性，而后者则是为了解释为什么我们会产生发源于身体的错误，尤其是所谓质料性错误，并捍卫第二沉思的成果。在这个意义上，第六沉思还包含了第三个任务，即要求我们必须严格区分身心结合体

---

❶ 参见“The Soul According to Descartes”。对于亨利的笛卡尔解释及其存在的问题，参见黄作：《思之受动性及其局限——从笛卡尔的“Videre Videor”谈起》，载《哲学研究》2023年第12期，第91—101页。

❷ 参见马里翁对外部世界实存性这一所谓“哲学的丑闻”在第六沉思中悖论性处理的讨论：Jean-Luc Marion, *On Descartes' Passive Thought: The Myth of Cartesian Dualism*, trans. Christina M. Gschwandtner, Chicago and London: The University of Chicago Press. 2018, pp. 9-17。对于身心分别的实在性建构，参见Alan Donagan, “Descartes's 'Synthetic' Treatment of the Real Distinction between Mind and Body,” in *Descartes: Critical and Interpretive Essays*, pp. 186-196。

和身心分别各自的适用情况，前者只能应用于日常经验，并拥有非形而上学的真实性，后者则应用于纯粹心灵的沉思生活。一旦混淆两者、就会导致错误的发生，亦即我们将前者的经验真实性误解为后者的理智真实性。

严格来说，第六沉思对物质性事物实存的发现不构成形而上学意义上的证明，而是通过被动的日常感受经验所进行的显现。但被动感受经验并不是到第六沉思才出现，在第一沉思中我就曾感觉到身旁的火炉、手中的纸等，只是不能信任它们的真实性。而在第三沉思中，笛卡尔就借助于“自然的教导”描述了这种不取决于我们的被动经验。我们不假思索地认为从外物而来的观念与这些外物是相似的，这是因为“我看上去是被自然这样教导的（doctus）。而且我经验到（experior）它们（这些观念）并不依赖于我的意志，也因此并不依赖我。因为它们经常违反我的意愿（invito）而出现，比如我或者意愿，或者不意愿，我都感觉到热，因此我认为对热的感觉或者观念是从与我相异（diversà）的东西那里，也就是从我坐着，旁边的火的热，而来到我这里的”。（AT VII 38，CSM II 26）在第三沉思这里笛卡尔已经明确揭示了感受经验的被动性，并初步预示了外物的实存。它们不受我们意志的控制，而是来自与我不同的其他东西。所谓自然的教导，则是一种自发的冲动：“当我说‘我被自然如此教导’时，我将其理解为使我这样去相信它的自发冲动（spontaneo impetu），而不是通过自然之光显示给我的真理。”（AT VII 38，CSM II 26-27）与纯粹理智的自然之光不同，自然教导的自发冲动来自身心结合体，并不能提供哲学与科学意义上的严格确定真理。[1]笛卡尔

---

[1] 在理查德·肯宁顿看来，自然的教导就是遵循前哲学的自然态度，参见Richard Kennington, “The ‘Teaching of Nature’ in Descartes’s Soul Doctrine,” in *René Descartes: Critical Assessments*, Vol. III, pp. 126-149。

对被动感受的怀疑，并不是怀疑这一感受自身的真实性，而是怀疑我们在自然的教导之下，相信这些被动感受与外物相似，并呈现了外物的真实性质。自然的教导之所以是“自发的”而非被动的，就在于它并不是被动感受本身，而是在被动感受的刺激下自发地相信：1.有外物实存；2.外物的性质与自己的感受相似。

而在第六沉思中，面对证明外物实存的任务，笛卡尔对被动感受和自然的教导则开始采取信任的态度：“的确，毫无疑问的是自然教导给我的所有东西，都具有某种真理（aliquid veritatis）。”（AT VII 80，CSM II 56）从根本上来说，这源于他对上帝的信任：“因为上帝并不欺骗……他给了我巨大的倾向性（magnam propensionem）相信它们是由物质性事物制造的。因为如果这些观念是从不同于物质性事物的其他来源传递而来的，那么我就看不出上帝怎么能不被理解成骗子。因此物质性事物实存着。”（AT VII 79-80，CSM II 55）需要注意，笛卡尔在此证明的是的确有物质性事物实存，但并不是这些观念与物质性事物有相似性。拒绝这种相似性是笛卡尔一以贯之的立场，只不过在怀疑活动之中，我们无法确定这些观念究竟来自何处。在第六沉思中我们可以确定它们的来源，此时“自然的教导”不再只是未经反思的自然冲动，而是上帝所给予的倾向性，而上帝与自然的关系也变得更为紧密：“因为通过普遍地来考察自然，我所理解的（自然），就正是上帝自身，或者由上帝所建立的受造物的总体秩序（coordinationem）。而通过特殊地（考察）我的自然，（我所理解的自然）正是上帝赐予给我的事物综合体（complexionem）。”（AT VII 80，CSM II 56）与此前怀疑活动的处境不同，此时自然的教导已不再是未经审查的身心结合本能冲动，而是上帝所给予的自发信任。但与上帝对天赋观念的保证不同，此处的倾向性来自容纳可错性的生存神义论，亦即自然

的教导虽然达不到自然之光中纯粹理性真理的严格性，但仍然包含着对我们有利的真理。我们之所以信任自然，是因为它已经处于上帝的支配之下，并具有了三个层面的含义：1.上帝本身；2.受造物的总体秩序；3.包含身心结合在内我所拥有的一切事物整体。其中“秩序整体”侧重于刻画不同事物相互配合、协作所形成的总体结构，而“综合体”则侧重于不同事物之间的结合、综合关系，例如身心结合体就正是这样的综合体。自然的这三个含义都意在说明，我们被给予的一切都包含着某种真理，并都具有一定的真实性，而非只是自然之光中的错误。

“自然”在这个意义上就是被给予性。自然教导的自发倾向性与感受的被动性并不矛盾。被动性体现的是我们被给予了这样的刺激，这一刺激的发生不取决于我们自己。而自发性和倾向性则是在无需理性审查的情况下，对这种被动感受的自然信任。对自然的信任，就是对被给予性的信任，对上帝不欺骗的信任，在这个意义上自发的冲动同样包含着真理。笛卡尔在第六沉思中揭示出与纯粹理性真理完全不同的另一种生存论真理，从而形成了《沉思集》中的“双重真理”。第一种真理是在心灵与物体实在分别的前提下，心灵对事物的本质把握。第二种真理则立足于日常经验，是基于事物对我们生存的利害关系所形成的。

上述自然的三层含义，只是笛卡尔所给出的最宽泛定义。[1]自然的含义并不能等同于“自然的教导”的含义。在分析“双重真理”各自的施用范围之前，首先需要明确“自然的教导”究竟给予了我们什么：

---

[1] 对于第六沉思中自然的不同含义，参见 *Descartes selon l'ordre des raisons, II: L'Âme et le Corps*, Paris: Aubier, 1953, pp. 157-168。

第一，“自然教导给我最生动的（magis expresse）就是我有身体、当我感到疼痛时，我的身体就坏了，当我忍受（patior）饥渴时、身体就需要食物或者饮品，如此等等。所以我不该怀疑在其中有某种真理”。（AT VII 80，CSM II 56）

第二，“自然还通过疼痛、饥渴等感觉来教导，我不仅像船员现身（adest）于船舶中那样现身于我的身体中，而且还与身体极其紧密地（arctissime）结合着（conjunctum），就像混合着（quasi permixtum），从而我与身体成为一体（unum）”。（AT VII 81，CSM II 56）

第三，“自然还教导我，我的身体（meum corpus）周围存在着各种不同的其他物体，我应该追求（prosequenda）一些，并且避免（fugienda）其他一些。通过我感觉到非常多样的色、声、香、味、热、硬等类似的东西，我确定地推断出这些多样感性知觉的来源物体拥有对应于它们的差异，尽管可能与它们并不相似。而且其中有些知觉令我愉悦（gratae），有些则使我不悦（ingratae），这说明我的身体，或者整体的我（me totum），就我是一个身心组合体（compositus）来说，能够被附近环绕的多样的有利或有害（commodis & incommodis）的物体所触动（affici）”。（AT VII 81，CSM II 56）

笛卡尔在此明确划清了“自然的教导”的三类对象：被动感受、身心结合与具有利害关系的其他事物。这些不同的自然教导也体现出身心结合的不同方式。马夏尔·盖鲁据此将这一结合区分为心灵与身体某一特定部分的结合、与整个身体的结合等不同情况。[1]

如果我们在上述三层自然含义的宽泛意义上去接纳这一教导，并将这一教导用于判断事物的真实性质，则就会出现真实的错误，比如我们判定某一空间为真空，或者认为发热的事物自身就具有热

---

[1] 参见 *Descartes selon l'ordre des raisons, II: L'Âme et le Corps*, pp. 169-218。

质。（AT VII 82 CSM II 56-57）而这些领域本应属于纯粹理智支配下的哲学与科学真理范围，仅仅由我思中的自然之光所支配。

因此，“自然的教导”中的“自然”最终形成了最严格的定义范围：“我把自然当作比被上帝赐予我的事物综合体更为局限（strictius）的东西。因为这一整体包含很多只属于心灵的东西……那些通过自然之光而认识到的东西……它也包括只属于物体的东西……对于这些东西，我关切的只有上帝赐予我身心的组合体。这个自然的确教会了我去逃避含有疼痛感的事物，并且追求具有快感的事物。”（AT VII 82，CSM II 57）显然，自然的教导的前提是身心的结合现象，既不是心灵的自然之光，也不是纯粹的物质性事物。我们只有在这一范围中，才可以信任给予我们的三类对象，并且要避免在我们的感受与外物之间建立相似性。

发现上述三类对象是从心灵的被动性开始的：“在我之中有一种感受的被动能力（passiva quaedam facultas sentiendi），或者说一种接受并认识这些可感事物观念的能力。但除非在我之中或在别的事物之中有这种主动能力实存着，它制造并产生了这些观念，否则我就无法使用它。但这个能力无法在我之中，因为它并没有预设我的理智活动，而这些观念没有与我协作就已被制作出来，并且经常违背我的意志（invito）。因此只能是它处于另一个与我相异的实体之中。”（AT VII 79，CSM II 55）这说明不仅我思之外还有另一个实体，亦即物质性事物的实存，两者是互相独立的相异关系，同时也进一步说明我思与我的身体结为一个整体。为了揭示这两点，笛卡尔指出，我思在感官知觉方面具有被动性，类似于像疼痛这样的感受，是对抗我的意志而出现在我思之中的。显然这种被动接受而来的感受，并不是我思主动制造和产生出来的，而是另一个实体，也即身体传递给我们的心灵的。

被动能力一方面是对物质性事物实存的揭示（而非严格证明），另一方面也显现了我思的具身性。但严格说来，心灵并不存在纯粹的被动性，因为一切被动感受的前提在于“我感觉”。无论是被欺骗还是被刺激，都依赖于最低限度的主动性与自发性，亦即在被动性中仍然拥有主体的构造作用，否则被动性也无从建立。而之所以将被动感受和纯粹理智的活动区分开来，是因为我无法完全主动构造我的感受、它需要另一个来源，而且它的到来不取决于我。被动性并没有完全取消主体的主动性，只是揭示了主动性的被动化构成方式，亦即我意识到了我的被动性。而一切被给予性的发生都需要承载这一活动的接受者。我作为接受者，从未丧失过第一人称视角下的承载能力。

当然即便如此，笛卡尔还是将承载和接受的活动视为被动性的表现。在给雷吉乌斯的信中，他按照物体之间的主动与被动的运动关系来类比地理解心灵中的主动性和活动性，比如意愿就是主动的，而理解和观看等活动则是被动的。他专门批判了那种认为接受运动的能力也是一种主动能力的说法：“这样说是不正确的，因为与主动性相关的被动性会存在于运动者（movente）中，而‘主动性’则会在被运动者（moto）中。”（AT III 455，CSMK 199）在笛卡尔看来，心灵的活动与物体运动的情况类似，即便在某种意义上主动性和被动性是相互包含的，但依然应该严格地区分主动方和被动方。发出运动的就是主动者，而承受运动的则是被动者。从这个意义上说，感觉活动只能是被动的，并不会发展到谢林或胡塞尔对被动性与主动性更为细腻的讨论层次。

笛卡尔对具身性感受的描述牢牢立足于日常经验，所以这里的“我感觉”并没有随之形成抽象的反思层级结构，也没有进一步延伸出“我如何主动地感受到我的被动感受”这类高阶问题。笛卡尔就是要把感受活动固定在我们与世界的直接性关系之中。在《先验

唯心论体系》中，谢林曾以感觉活动所包含的被动性与主动性这一吊诡的自身关系为开始，逐步通过直观活动构造出我与世界的唯心论层级体系，[1]但在笛卡尔看来，这是将理论态度过度引入生存活动和自然态度的做法。从日常经验感受中，我们不可能从事任何理论活动，并完全脱离了沉思状态。日常世界本身是自足的世界，无需反思，也无需深挖它的内在奠基。因此，第二沉思和第六沉思中的“我感觉”并不相同，前者只属于心灵，而后者则来自身心结合体，因此不需要回溯到第二沉思的我思去进行形而上学构造。[2]

不过尽管“我”在第二沉思和第六沉思中已经发生了变化，但第六沉思提醒我们注意，是否我思在一开始也具有某种被动性？是否我思的主动性和自发性始终暗中依赖于被动性的给予？从宽泛的意义上来说，被动性在我感受到火炉时的第一沉思中就已经出现，随后在我受骗、我被创造、我被保存等活动中都有被动性的因素，但这些都与身心结合的被动性不同，因为只有在被动感受中，我才处于完全无法自控的处境，我的身体和我的世界，都以侵凌的方式直接降临在我之中，能够随时打断我的状态，并对我的生存造成最强烈的影响。

除了感受与身体之外，“自然的教导”的第三类对象则是建立

---

[1] 谢林：《先验唯心论体系》，梁志学、石泉译，北京：商务印书馆，2009年，第71—102页。

[2] 托马斯·芬奇（Thomas C. Vinci）指出，虽然笛卡尔试图达到伯纳德·威廉姆斯所谓“纯粹的追问”，亦即寻找绝对的确定性，但在感觉问题上则出现了矛盾，一方面我坐在火炉边是确定的，另一方面又对这种确定性产生了质疑，参见 Thomas C. Vinci, *Cartesian Truth*, New York and Oxford: Oxford University Press, 1998, pp. 3-8。实际上这一矛盾很好解决，因为它们各自隶属于不同的感觉信任，我坐在火炉边的确定性在日常经验中是绝对确定的，亦即芬奇所谓“日常实在论”，而对我坐在火炉边进行怀疑，则属于笛卡尔的形而上学建构，是非日常的形而上学实在论。两种实在论对应着不同的感觉信任和意义构造，并隶属于不同的真理开端，不应整合为整体。

在利害关系的基础上的世界性意义系统。我们先是通过被动感受发现了自己的身体与自身密不可分，紧接着通过“愉悦”与“不悦”、“有利”与“有害”、“疼痛”与“快感”这三组生存感受，发现了我与其他世界内事物的意义关系。正是在这个意义上，它们成为关乎生存利害的真理，世界也获得了生命性的意义展开方式。

正是因为它们如此关切到我们的生存，所以它们也是清楚分明的：“我出于本性就被给予（datae）了感官知觉，就正是为了指示给心灵——这个只作为（身心）结合体的部分——什么是有利的（commoda），什么是有害的（incommoda）。由此它们足够（satis）清楚与分明。”（AT VII 83，CSM II 57）它们足够清楚，是因为它们是“最生动的”，它们足够分明，是因为我们可以知觉到它们的差异与外物差异的对应关系，并形成有利与有害的区分。而它们之所以是某种真理，就在于它们能够有助于我们的生存，有用的功能性而非工具性，是它们跟我们在生存活动中形成的真理关系，我们的生存也因之成为一种成真活动，能够在利害的意义中显现其他物体乃至整体世界。

不但如此，“双重真理”也有各自的“真”与“欺骗”。在与伯尔曼的谈话中，笛卡尔区分了身体的健康和疾病所形成的“真”与“欺骗”：“上帝把我们的身体造得像机器，他意愿身体能够像普遍的工具那样发挥作用，它总是按照它自己的法则以同样的方式运行。而当身体状态（dispositum）良好（bene）时，它就给了灵魂以正确的认识；当它坏了（male），它还是按照它自己的法则触动（afficit）灵魂，由此就肯定会导致灵魂处于被欺骗的认识中。”（AT V 163-164，CSMK 346）在身心关系的整体中，真理来自对我生存有利的状态，而欺骗则来自对我生存的损害。

因此，“双重真理”的施用范围和真假标准并不相同，理论真

理只分别考察专属心灵和物体的事物及其本质，而生存真理则来自身心的结合。虽然两者都可以独立地形成清楚与分明的知觉，但前者的真与假依据于纯粹心灵的确定性，后者则来自对安危利害的有用性知觉。前者悬置甚至否定了日常经验，而后者则完全立足于非哲学、非沉思的日常生活。

正是在这种完全投入日常生活的经验感受中，我们的心灵与身体，与其他事物乃至与整个世界，都形成了高度“粘连”的关系。“粘连”并不是“混合”，而只是如同（quasi）混合一样，毕竟“混合”意味着所有构造成分独立性的完全丧失，不能容纳两个实在分别的实体。粘连关系则可以将两个实存中相互独立的东西，通过有用性的利害关系，以及被动化的综合功能而形成无法分离的共作用关系。❶

在形而上学意义上的可分性，并不代表它们在日常经验中可以分离。日常生活的粘连性，使我完全沉浸在世界的生存活动之中，如影随形，无法割离。这种粘连，既保证了我可以在理论活动中与世界形成否定性的疏离关系，不至于吞没我思的形而上学地位，但同时又保证了我在生存活动中始终附着在身体、事物、世界所显现的整体性之中，而身体、事物和世界又通过我的生存活动始终附着于我。这种双向的生存依赖性，显现了自我在世的粘连性。从这个意义上说，第六沉思的确没有给出物质性事物实存的形而上学证明，而是通过“自然的教导”揭示了这一实存的独立性，而独立的

---

❶ 这就牵扯到如何理解身心二元实体的分离性与整体性。琳达·高德玛（Lynda Gaudemard）认为，除了身心结合体经验之外，想象活动其实也蕴含着身心的不可分离性，因此身心关系并不是实体性的分离关系，而是一种动态的“涌现”（emergence）活动关系，参见Lynda Gaudemard, *Rethinking Descartes's Substance Dualism*, Cham: Springer, 2021, pp. 49-136。

实存者就是实体。物质性事物的实体化到第六沉思才完成，但吊诡的是，这一形而上学的任务，却是通过非形而上学、非移基性的日常经验显现而完成的。

世界正是在这个粘连活动中体现为生命的秩序体系，并显现出新的开端。这一秩序尚未激进到梅洛-庞蒂等人所强调的“含混性”“歧义性”等特征所显现的世界肉身化，尽管身体成为“我的身体”之后具有身心的不可分割性，但这种具身性状态只是在理论态度看来充满了模糊与混乱，而在日常态度中则清楚、分明，具有明确的尺度和秩序。它将所有事物的实存性及其相互关系看作对我的生存有利与否的意义网络，从而形成我们朝向它们或者回避它们的动态关系。世界在此丧失了它的外部性，世界中的所有事物朝向我们的生存活动而不断涌现，世界在我的生存之中，而我也生存于世界之中。

自我与世界通过身体的直接感受，不但安排了所有事物在有用性与利害关系的指引中所形成的远近秩序，也同时使世界整体上呈现为对我而言的生存目的论体系。第六沉思的复杂性，就在于它必须同时维护我们对世界的理论态度与生存态度。因此在其中笛卡尔既维护了“自然的教导”，同时也一再澄清心灵与物体的实在分别（AT VII 85-88，CSM II 59-61），目的就在于澄清我思和身心结合体各自的开端和施用的对象并不相同，而错误就来自“双重真理”的混淆。

第二节　生命世界的目的论

尽管“双重真理”在我思和身心结合体各自的领域之中，通过不同的灵魂能力都可以获得清楚、分明的知觉，但如前所述，两者

的成真标准并不一样。专属心灵的沉思活动清楚、分明知觉到的是绝对严格的确定性真理，两者是理论关系，而身心结合体则是清楚、分明地感受到了“我的”身体以及外物的实存，两者是生存关系。本节我们将探讨由这一差异延伸出来的另一重要区别，在感受经验中，被笛卡尔在形而上学和物理学研究中所排除的目的论在此出现了。具身性感受所具有的独特意义就在于它呈现了笛卡尔的目的论思想，并显示出他在一定程度上退回亚里士多德主义立场的痕迹。笛卡尔对人这一生命现象的理解，一方面立足于机械论的物理学法则，另一方面则又为机械论注入了有机论的内涵。邓尼斯·戴斯·钦纳和热内维耶芙·罗迪斯-刘易斯也因此认为，笛卡尔在对身体这一机器的理解中，同时具有机械论和有机论思想。[1]这从另一方面显示出“双重真理”的根本差异性。

作为近代科学革命的重要推手，笛卡尔试图通过重建形而上学与物理学从而彻底摧毁传统亚里士多德主义，自然事物、动植物、人的身体乃至机械制品，均服从于动力化、机械论化的物理法则及其数学奠基，并不包含任何生命现象。笛卡尔以回撤到自我意识的绝对自明性为方法，为新物理学的出现奠定了形而上学的基础。亚里士多德对各类存在者立足于其自然本性而构造的目的论导向，在此被彻底驱逐出科学研究的范围。毋庸讳言，以谢林、黑格尔等为代表的德国唯心论哲学家，正是立足于这一由笛卡尔、霍布斯等人所开创的近代自然世界观，试图重建自然的精神化与生命化，黑格尔尤其在近代哲学的前提下在一定意义上整合了亚里士多德的目的论思想，而早期海德格尔同样也是在现代技术世界的处境中，尝试

---

[1] Dennis Des Chene, *Spirits & Clocks: Machine & Organism in Descartes*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2001; Geneviève Rodis-Lewis, "Limitations of the Mechanical Model in the Cartesian Conception of the Organism," in *Descartes: Critical and Interpretive Essays*, pp. 152-170.

显现前科学、前理论的生命现象的原初经验。

然而笛卡尔并没有忽略人的生命现象，它既不依赖于纯粹机械论意义上的身体，也不奠基于纯粹的我思，而是立足于身心的结合。在给雷吉乌斯的书信中，笛卡尔曾将“生命”定义为所有生物的形式。[1]不过考虑到这一定义是以人的生存活动作为出发点的，我们在本书中将笛卡尔的生命概念限定在身心结合这一特殊的形式中。笛卡尔在讨论这一结合体时，甚至在某种意义上尝试以亚里士多德式的目的论及其所包含的自然本性来构造人类生命的生存目的论，尽管这一尝试最终依然背离了亚里士多德。本书认为，正是在人类生命现象及其生存处境中，笛卡尔以隐晦的方式建构了他独特的目的论学说。需要指出的是，本章我们所讨论的具身性经验的趋利避害本性，首先体现在在世的日常生存活动之中，它所具有的伦理特征只是最初步的自我保存，而真正的道德生活及其伦理意义，在本书第12章中通过激情和德性的关系才能真正展开。

在《规则》的写作中，笛卡尔就已经保持了与亚里士多德哲学的密切对话关系，[2]而在两者的许多差异中，亚里士多德自然目的论的消失最为显著。在他看来，目的因在物理学的研究中是无用的：“……通常对目的（fine）的探寻在物理学中是完全无用的（nullum usum）；认为我自己能够研究上帝的目的，是相当鲁莽的。”（AT VII 55，CSM II 39）笛卡尔在这里虽然没有完全否认物理学中存在着目的因，但却将之完全交付给了不可理解的上帝，从而被排除出人类理智的研究范围。笛卡尔对目的因的批判和对动力因果关系的依赖，为他构造近代的动力世界体系提供了根本保障。斯宾诺莎沿

---

[1] “‘生命’可以被当作包含所有生物形式的范畴。”（AT III 566，CSMK 214）

[2] *L'ontologie Crise de Descartes*, pp. 11-24.

此线索进一步取消了上帝的超越性与不可理解性，从而在某种意义上最终完成了笛卡尔的世界设计。

不过抛开对笛卡尔的这一常识性理解，在第六沉思中，当他讨论身心结合的生命现象与钟表这样的人工制品的区别时，却依稀按照亚里士多德在《物理学》中的分类，将运动的本性及其目的区分为出于其自身的原因（自然）和出于制作者的原因（制作）这两种不同情况。[1]前者专指自然的生命现象，后者则是遵照机械论法则而制作的制品，两者因此具有了完全不同的内在本性（natura），从而导致目的的显现与消失。正是在这种具身性的生命现象中，我们突然发现笛卡尔的立场开始向亚里士多德靠拢。

在《沉思集》中，面对伽桑狄的反驳，笛卡尔如此陈述物理学与伦理学在目的论上的差异性："在伦理学中，我们时常被允许使用猜测（conjectura），有时猜测在上帝对宇宙的管理中上帝所设想的目的，这样的确信是虔敬的；而在物理学中，所有一切当然都依赖于最牢靠的根据（firmiffimis rationibus），（这样的猜测）是无效的。"（AT VII 375，CSM II 258）这段关键性的阐释表明，尽管目的论在伦理学和物理学领域中都无法得到"最牢靠的根据"的支持，换句话说，我们无论如何都无法完全确定上帝对于万物的目的论安排，但我们却可以在伦理学中"猜测"这一目的，而在物理学中，这一猜测却是完全无效的。笛卡尔在此对目的论的"猜测"态度，又与亚里士多德哲学拉开了距离，不过即便如此，他却依然以这种并不确定的方式为生命现象安置了自然本性及其目的论。

然而这一论断却会引发进一步追问：面对这两种对目的论的不同态度，为什么具身性感受及其日常生存活动可以含纳可能的目的

---

[1] 参见Aristotle, *Physics*, b.2, ch.1,.192b9-193b21。

论，而物理学却不被允许？为什么前者以“猜测”进行，并且允诺了这一猜测的合法性，而物理学却不能？这一目的论究竟是什么？

笛卡尔在将目的论排除出物理学的研究之后，转而在身心融合的生命现象中开始讨论它。与其他自然事物和人造物不同，生命具有独属自身的内在本性与趋利避害的生存目的，由此形而上学沉思也开始转向日常经验及其生存活动的维度。这一生存目的论既无法存在于纯粹我思的意识活动中，也无法在广延性的物质世界中通过物理学得到把握，反而显现在两者水乳交融的生命现象及其伦理世界中。鉴于笛卡尔对伽桑狄的这一回复是在《沉思集》的背景下提出的，我们就有必要在《沉思集》的范围中寻找回答这些问题的线索，而这就首先需从笛卡尔对物理学目的论的驱逐开始说起。

尽管笛卡尔从未否认上帝为物理世界所安置的可能目的，但他却绝不允许对这一目的有任何猜测，而是将之彻底排除出了人类对物理学的研究。在与伯尔曼的谈话中笛卡尔就表明，物理学中对目的因的探寻是没有意义的：“关于（物理学中的）目的，我们绝不要论争什么，应该遵守这一点。”（AT V 158，CSMK 341）对目的因的研究既完全无用，同时还引发了无用的论争。不但如此，笛卡尔还特别指出了目的论研究所包含的两大缺陷：第一，它无法“把我们引导向对这个事物自身的认识；而它的本性（natura）则是隐藏的”，而这正是“亚里士多德最大的错误（maximum vitium）”（AT V 158，CSMK 341）；第二，“上帝的所有目的对我们都是隐藏的，想要投身于它们是鲁莽的”。（AT V 158，CSMK 341）笛卡尔在此表明我们对事物自身的知识并不包含这个事物的目的，但这不代表事物自身没有目的，而只是因为上帝完全将之隐藏了起来。如果说第一个理由是对亚里士多德的批判，那么第二个理由就是对以亚里士多德主义为基础的基督教神学目的论的批判。而实际上，人

类对于任何神学目的论的揣测，恰恰既无助于人类认识事物自身，也无助于理解上帝："这里不是在谈论那些通过启示而得知的目的，而是谈论仅仅在哲学上考量它们。但是我们在这里犯了很大的错误。我们把上帝想成某种伟大的人（magnum aliquem hominem），他设想出这个那个（目的），并且试图通过这样那样的方式来实现它们。对于上帝来说，这当然是不值得的。"（AT V 158，CSMK 341）笛卡尔在此明确指出，这一神学目的论因其来自神圣启示，从而完全模糊并且阻碍了我们在哲学意义上对物理学研究对象的本性认识。

与亚里士多德哲学中的神完全不同的是，在基督教式的亚里士多德主义主流思想中，始终保留了上帝对于受造物的根本超越性，这就体现在上帝即便拥有万物存在的根本目的，上帝的本性却依然不能被根本得到理解，这即笛卡尔所谓上帝隐藏了目的论的思想来源。正是这一神圣的不可理解性，为万物的目的论披上了神秘的外衣，致使人们对这一目的论的讨论最终必须诉诸神圣的启示真理，而无法彻底被人类理智所把握。

伴随中世纪晚期唯名论运动的发展，上帝的超越性、无限性与不可理解性不断得到强化。笛卡尔所面对的上帝，已然携带着他为万物所创造的目的论彻底远去。笛卡尔正必须立足于这一处境而对自然万物的存在基础重新进行规划与奠基。从这个意义上来说，他既无法乞灵于亚里士多德主义的神学目的论，同时也将这一目的论当作规划自然世界的障碍。众所周知，笛卡尔通过广延学说与机械论思想，塑造了均质的、数理化的近代机械论自然世界。这一世界将万物各自成性的本质差异性消弭为量的关系，排除了传统形而上学的形式与质，从而不但不能与亚里士多德主义的神学目的因相容，反而将之彻底排除在外。由此，人类心灵得以彻底摆脱启示真理的干扰，实现认识和规划自然世界的自治性。

然而既然如此、为什么笛卡尔不能像斯宾诺莎那样将这一规划进行到底、而是一方面将目的论排除出物理学的研究，另一方面却又依然在某种意义上承认这一目的论是被上帝所隐藏的？这是因为笛卡尔在经历了《规则》的失败之后，认识到对自然世界进行普遍规划、无法仅仅从心灵的规则与人类理智的范围中获得绝对确定的奠基性，换句话说，人类理智恰恰无法为自身的确定性奠基，而这一确定性的来源因此就在随后的永恒真理学说与《论世界》中成为不可被人类心灵所理解的上帝。可理解性乃至人类理性，恰恰需要不可理解性及其远远超过人类理性的维度进行奠基。因此，目的论被物理学排除，但却隐藏于上帝之中，这一思想不但具有批判神学目的论的意义，同时也包含了维系上帝不可理解性的动机。只不过我们不再试图对这一不可理解性进行任何意义上的理解。

因此，笛卡尔对物理学中目的论的批判，就具有了双重作用：它既绝对确保了物理学能够借助动力因果关系，排除目的论，从而实现人类心灵对它的绝对确定的把握、理解与规划，同时还将上帝的超越性和不可理解性保留了下来。这一从1630年开始提出的思想，都被保留在了《沉思集》的写作中。然而正是在这一关键之处，神学家阿尔诺对笛卡尔拒绝物理学目的论表达了强烈的不满。在阿尔诺看来，“你（笛卡尔）在物理学的考量中拒绝使用目的因本在其他场合里是真实的，但是既然你处理的是上帝，显然就引发了危险”。（AT VII 308-309，CSM II 215）而这一危险正在于笛卡尔由此就隐含着对上帝智慧、天意和权能的否定。然而我们在生命的构造中就能看到上帝实存的证据：“比起植物、动物、人和你自己（或者你的身体）中各部分的用途，而且我们还看到你与上帝所具有的相似性，你又如何并且在哪里才能够获得对这样一个上帝实存的更好证据呢？”（AT VII 309，CSM II 215）在这里，阿尔诺

仍然在传统的神学目的论前提下，通过受造物与上帝的相似性，以及上帝创世的智慧、天意与权能，从而论证神学目的论是可以获得证据的。相反，解剖学研究表明，人的身体各个部分因其和谐的结构和功能，以及其与上帝的相似性，从而证明了上帝创造的神意（providentiam）。（AT VII 309，CSM II 215）

如前所述，笛卡尔并没有否认上帝在其创造中安置了目的，也从未否认过上帝的神意，但这些目的与神意只能在启示之中获得，而在哲学中我们无法认识到它们的存在。（AT V 158，CSMK 341）因此，上帝在哲学中将目的隐藏起来："我们不能假装上帝的某些目的要比其他的更为公开；所有目的都平等地隐藏在他深不可测的智慧深渊（sapientiae abysso）中。"（AT VII 375，CSM II 258）针对于此，人类必须将目的因的概念彻底并入动力因果关系之中："植物、动物各个部分的功能使其宜于将上帝作为它们的动力因来敬拜——通过检查上帝的制品而认出工匠并由此荣耀他；但是我们不能从中猜测上帝在创造任何既定事物时拥有什么目的。"（AT VII 374-375，CSM II 258）在笛卡尔看来，阿尔诺的最大问题在于，他所使用的那些论点完全可以通过动力因而同样获得解释。一个自然事物内在的精巧结构和功能，只需要借助于上帝创造的动力因就可以解释了，从而根本不必诉诸被上帝所隐藏，并且无法被人类智慧所发现的目的论。

在《哲学原理》中，笛卡尔表达了同样的观点，指出研究自然事物主要是研究其动力因，而非目的因："我们所必须探寻的，并不是受造物的目的因，而是动力因。关于自然事物，我们不会从上帝或自然在创造它们时所具有的关于目的的想法中最终得出任何理由（ratio），我们应从我们的哲学中完全废除掉对目的因的寻求。"（AT VIIIA 15，CSM I 202）笛卡尔再一次表达了与此前相同的观

点，并表示“我们应该把上帝看作所有事物的动力因”。（AT VIIIA 16、CSM I 203）因此，物理学研究所探寻的是受造物的动力因。上帝的创世计划肯定有其目的，只不过这一目的并不属于物理学研究，从而也不属于人类心灵的自然光明所能获知的范围。

不过为什么在物理学中上帝为自然事物所赋予的目的论被完全隐藏了起来，从而不可为人所知，在日常生存活动中却可以被人在不能确定的前提下所猜测？因为后者所讨论的是“人”这一身心无法分离的结合（unio）。“人”既不同于纯粹我思，也不同于机械化身体，而是具有自我保存的本性，是追求健康、幸福这些目的论的有机生命。

对笛卡尔来说，与机械装置相同的是，身体同样也按照物理学基础上的生理法则运行，然而一旦身体被视为马里翁等人经常强调的“我的身体”（meum corpus）时，它就成为具有生命、具有意识与第一人称归属的生命构造，而这就体现出身体不同于物体的目的论。对这一问题最重要的讨论是在《沉思集》第六沉思中展开的。为了说明生命这一身心结合体所具有的目的与本性，笛卡尔特意将身体与钟表进行了对比。当两者都运行正常的时候，似乎很难看出两者的差异。然而当人出现疾病的时候，身体与钟表就出现了根本的差异，因为钟表从来不会生病，也毫无健康这一内在的本性。正是在理解钟表与身体的自然本性（natura）的差异方面，笛卡尔得以一步步揭示出生命的目的论。[1]

---

[1] 关于第六沉思中目的论与自然本性的内在关系，参见Karen Detlefsen, “Teleology and Natures in Descartes’ Sixth Meditation,” in *Descartes’ Meditations: A Critical Guide*, ed. Karen Detlefsen, Cambridge: Cambridge University Press, 2013, pp. 153-175。卡伦·戴特莱夫森（Karen Detlefsen）指出笛卡尔对目的论的三种用法，即物理学中驱逐目的论，身心结合体中显现目的论，以及在某些非人类的生物活动中也有目的论。本书不讨论第三种情况。

这一目的论的显现是通过感觉开始的，毕竟感觉能够揭示对于身心结合体的利弊所在，并因而也是清楚、分明的。（AT VII 83，CSM II 57）阿里森·西蒙斯据此认为，笛卡尔的感知理论中隐含着目的论思想，因其提示了身心结合体具有趋利避害的目的。[1]不过真正证成这一目的的并不是感知，而是身心结合体与人工制品所具有的根本差异。前者是生命，具有完全归属于自身的内在本性与运动原因，由此也就具有了真实的内在目的，而人工制品的所有本性与目的均为制作者所拥有。从这一点来说，笛卡尔的立场已与亚里士多德将自然物与制作物进行区分的立场更为接近。因此，我们无法同意安妮·比伯-埃斯佩里耶的观点，即笛卡尔的生命概念全然反对亚里士多德。[2]

正是因为作为生命的身心结合体具有真实的目的，对这一目的的感知即便达不到纯粹心灵进行理智认识的成真标准，也依然是“清楚、分明”的。为了说明生命与人工制品的差异，笛卡尔首先肯定了两者具有同样的机械结构，即钟表哪怕走错了时间，也只是相对于制作者的愿望而言出错了，但钟表自身却“仍然遵循着其本性的法则”。（AT VII 84，CSM II 58）同样，人的身体也可以被看作一架机器，它的运行完全依赖于固定不变的机械法则，因为身体的“运动不是在意志的控制之下，也不是在心灵的控制之下”。（AT VII 84，CSM II 58）

如果这一比较止步于此，那么可以说钟表和身体都具有各自的目的与内在本性。两架不同的机器哪怕在违背制造者的目的时，依然在严格遵循各自的机械论本性而不断实现着自身的运动目的。显

---

[1] Alison Simmons, "Sensible Ends: Latent Teleology in Descartes' Account of Sensation," *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 39, No. 1 (2001): 49-75.

[2] *Le principe de vie chez Descartes*, pp. 111-136.

然这一解释是非常牵强的，因为它无法解释我们为什么会认为钟表出现了故障，而身体患病时，我们也会认为身体并没有实现其内在本性与目的。我们不会认为钟表是为了走错，而身体是为了疾病而运动。

因此，笛卡尔又接着将自然本性移出了两者，并将之归给制作者："当我考量钟表的目的时，我可以说当它不能正确报时时，它偏离（deflectere）了其本性（natura）；而相似的，当我考量人类身体的机械构造时……当喝水对保持健康无益而嗓子却很渴时，身体也背离（aberrare）了其本性。"（AT VII 85，CSM II 58）在这里，笛卡尔通过将钟表与身体共同放置在机械论及其创制目的的关系中，揭示出两者都在出错时形成违反本性与目的的错误。

然而这并不能解释为什么笛卡尔在物理学中排除目的论，而在具身性经验中保留它，因为笛卡尔似乎在此为钟表和身体赋予了同样的目的与自然本性，即其是否可以遵照创制目的而运行。钟表永远只会按照机械法则运转，从而无论是否出错都符合其所谓自然本性，但人却会陷入疾病以及对疾病的错误反应之中。比如水肿病人因口渴想喝水，但喝水却令他的病情加重时，这显然陷入了真实的错误，并且违背了身体的自然本性。这就说明，钟表和身体在貌似被机械法则支配的结构之下，其实蕴含了完全不同的自然本性。

笛卡尔用偏离（deflectere）和背离（aberrare）这两个不同词语来描述身体与钟表的出错，就说明两种出错依然不同。"偏离"只是没有达到预期的目的，而"背离"则包含着真实的错误。对此笛卡尔指出，当我们在把钟表和身体做类比时，为这两者所赋予的"本性"只不过是我们思维强加于事物的命名（denominatio）。这也就意味着，在这种比较里，我们并没有真正赋予钟表和身体以内在本性。所谓本性"是在事物自身之中实在地发现的东西。在这个

意义上，这个词语（本性）包含着某种真理”。（AT VII 85，CSM II 59）这也就说明，仅仅只是在钟表这样的机器的意义上来理解身体，并不能够真正发现身体所包含的本性是什么。

那么这是否说明，身体其实就和钟表一样，并没有真正在其自身中的本性，所以都只不过属于物理学所研究的机械结构，并没有真正的目的呢？毕竟，一架钟表是否坏了，只不过是我们在外部给钟表所安置的判断和评价，只是外在的命名（denominatio extrinseca）。遵循机械法则的钟表在其自身之中，并不存在是否坏掉的本性。当它报错了时间时，它依然是按照机械法则而准确地报错了它必然会报错的时间，换句话说，钟表在自身的运动中从不包含“准时”这一本性。因此，并没有真正依赖于机器内在本性的“坏”机器。但身体却在这个意义上与钟表不同。当一个人生病时，我们就会真的认为这架机器的内在本性坏掉了，也就是说，身体具有与机器不同的内在本性与目的：保持健康。当然，正如丽莎·夏皮罗（Lisa Shapiro）所言，17世纪关于健康的观念，与机械论思想具有内在关系。[1]不过即便如此，身体与机器的“健康”依然有根本差异。身体的内在本性和目的并不像我们评价钟表时那样立足于制作者的目的而强加给机器，相反是身体自身所具有的内在目的。

之所以身体会具有这样的内在本性和目的，并与人造物决定性地区分开来，是因为身体与心灵是结为整体的：“当考虑到（身心）结合体（compositum），或者心灵与这个身体的统一体（unitam）时，这就不仅只是标签，而是本性的真实错误，也即当喝水会导致（身体）受到伤害时，身体却很渴。”（AT VII 85，CSM II 59）这

---

[1] Lisa Shapiro, “The Health of the Body-Machine? Or Seventeenth Century Mechanism and the Concept of Health,” *Perspectives on Science*, Vol.11, No. 4 (2003): 421-442.

就说明身体与机器的最大不同就在于，身体由于其与心灵的结合性、所以也就具有了内在目的，这个目的就在于保持健康，也就是自我保存。正如笛卡尔在与伊丽莎白公主讨论身心问题时所表达的那样："保持健康始终是我研究的主要目的。"（AT IV 329，CSMK 275）因此，正是自我保存及其健康目的论，将身体与钟表区分了开来。自我保存正是身体的内在目的，也是上帝为人这一生命现象所给予的目的。正是这种目的，使得我们不能仅以物理学的方式看待人的身体，而且还应该以趋利避害、自我保存为目的的生存活动来理解身体与心灵的结合。

不但如此，能够更为有力地显现身体具有自然本性与目的论，乃在于身体具有自行恢复健康的能力而无需其他任何外部力量的介入，而坏掉的机器不会自动复原："我知道没有什么思想会更为适合于保持健康，即那种强烈的坚信和坚实的信念：我们身体的建构是如此充分地可靠，以至于当我们健康时，我们不会轻易得病……我们能够很容易通过自然的独有强力（la seule force de la nature）而恢复（健康）。"（AT V 65，CSMK 237）这就说明，遵照机械论和动力结构的一般机器，例如钟表，由于它不具备内在本性和目的论，所以在坏掉的情况之下不可能自行恢复正常，因为严格按照物理学的动力关系而运转的机器，不存在真正意义上的坏掉和正常之别，从而也不具有恢复正常这一目的。相反，正是因为身体在自身的内在本性中就具有"健康""疾病"这样的状态，它也就因此具有了在疾病状态中朝向健康、保持健康、自行恢复健康的自我保存的目的。这一目的既无法存在于纯粹的我思之中（因其不具有身体健康这一状态），也无法存在于物理学意义上的身体之中（因其只是机械论的构造，与物体无异），而只能诞生在两者结合的生命之中。

正是在这一关于身体本性的讨论里，对第一哲学的沉思开始向伦理学维度延伸。《沉思集》以第一哲学的方式建构上帝的实存与身心的实在分别，并为物理学进行一劳永逸的奠基。而身体内在本性的显现恰恰说明身体不再是机械论构造的物理制品，而是属于身心融合的生命现象，并且具有了与所有物理事物完全不同的趋利避害的生存目的。而正是趋利避害的自我保存与维护健康的自然倾向，使得第一哲学在第六沉思中向着伦理学发生了初步的转变。

毋庸置疑，这种将目的论置入生命内在本性之中的做法，显现出笛卡尔在构造了基于身心实在分别基础的反亚里士多德主义物理学之后，在对身心结合的生命现象的讨论中开始返回亚里士多德的自然目的论。然而即便如此，笛卡尔依然与亚里士多德保持了极大的差异性。笛卡尔的伦理目的论被主要限制为自我保存的健康，并不涉及传统美德伦理学的善恶，后者在《灵魂的激情》中对德性的讨论中才真正展开。不但如此，对这一伦理目的论的发现与证成方式，也与亚里士多德有根本差别。

第三节　猜测与可错性：被动自我的世界化

前文曾提及，笛卡尔认为在伦理学中的目的论无法被严格地证明，而只能“猜测”，这显然与亚里士多德的基本立场大相径庭。正是在这一点上，笛卡尔对亚里士多德短暂的返回中断了。之所以我们只能猜测这一目的，是因为我们只能通过经验感受来认识这一目的，并不能严格地确定它。

这样一来，我的身体与其他的物体就区别开来。毕竟，其他物体之间的相互碰撞和运动，并不能说明这些物体归属于我，而我的

疼痛的出现、则说明疼痛的来源与我的心灵是一个整体，否则我不会有趋利避害的本能反应。因此、这就解释了为什么钟表与身体从根本上并不相同。由于钟表并没有与我的心灵结为整体，所以钟表的所谓损坏、并不能够引起我的自我保存的激情，也因此，从钟表的机械本性来说、也就不存在真正意义上的损坏。相反，正是因为我的身体归属于我、并与我思是一个整体，所以我的身体在遇到危险和伤害时、才会在我的心灵中引起逃避危险的激情。

这种结合并不允诺身心整体是独立的实体与本原，它仅仅只是互相渗透的结合。而这一结合所蕴含的目的论只有通过经验性的感知和猜测才能获知，因此这只是一种作为“现象”的生命，而不是形而上学的奠基构造。这一结合现象的显现，不但使钟表与身体得以区别开来，同时也为身体赋予了伦理学的内在本性和相应的目的论。而这一目的就表现在我对身体健康的本能保存之中。而由于我思具有被动感受疼痛并且逃避疼痛等感性知觉，所以才使得我的身体具有了依赖于其内在本性的损坏与健康的分别。也因此，身体就不仅只是一架毫无目的的机器，而是通过它与心灵的连接具有了趋利避害的本性。正是这一本性，使我们得以猜测我的身体所具有的目的。

不过既然伦理学的目的论得到了揭示，为什么它只能通过猜测，而非严格的哲学证明来获得？笛卡尔用看似表面的亚里士多德主义术语来描述身心关系，但却又迅速背离了亚里士多德。除了这种实体性的结合并没有真的预设两者作为同一个实体而存在，更重要的是这种目的论从根本上依赖于我们的感受经验，从而从根本上并没有真正摆脱怀疑论，反而将这种在第一沉思中视为怀疑论的态度，看作一种在感觉看来最真实的观念。这特别体现在笛卡尔对人逃避疼痛这一现象的分析之中：“当我在我的脚中感到疼

痛时，生理学告诉我，这是通过遍布在脚中的神经而发生的……但是既然这些神经，在从脚到大脑的穿行中，必须穿过小腿、大腿、腰部、脊背、下巴，即使它不是脚中的部分，而只是中间一个部分被拉动，那么也能够发生这样的情形，即当脚被伤害时，同样的运动将在大脑中发生，因此必然会发生心灵感受到疼痛的同样感受。而我们必须认定，在其他任何感受上，同样的事情也会发生。”（AT VII 87，CSM II 60）在这一段论述中，笛卡尔向我们表明，当脚被伤害时，我们的心灵被动感受到了疼痛，而且是脚的疼痛。然而究竟引发这一疼痛感的神经是处于脚部，还是脚与大脑之间的神经中的其他部分，我们不得而知。只要这一系列的神经中任何一个部分引发了类似脚部的疼痛感时，我们都会感受到是脚在疼痛。

这就说明，笛卡尔并不认为我们的疼痛感受可以清楚地与病患之处相对应。实际上笛卡尔的这一观点在《论世界》中就已明确表达过。《论世界》的开篇第1章中，笛卡尔就严格区分了心灵所获得的感知与外在事物的机械运动，两者之间并没有任何相似性。（AT XI 3-6，CSM I 81-82）而这一观点在《沉思集》中通过普遍怀疑的激进方式得到了彻底表达。在普遍怀疑之中，我们的感受与感受的外在来源之间的因果相似关系被切断。这不但促使笛卡尔将外部世界的实存悬置起来，同时也反过来证成了我思的实存。因为即便疼痛的来源是虚假的，或许是恶魔制造给我的，但是我思在感受我的疼痛则是不容怀疑的。这也就说明，带着身体的我在感受疼痛的具体位置时，或许并不准确，但我感受到疼痛是真的。我对疼痛的感受并不建立在我对疼痛来源的准确认识上。

这一不准确的认识同样在观念学说中得到印证。笛卡尔所定义的观念，并没有立足于它与外部实存事物之间的一致性、相似

性，相反他自始至终都强调观念尤其是感觉观念与其外部事物并不相似。在对阿尔诺的反驳中，笛卡尔明确指出，我们的感觉观念并不能真实表象物质性的物体、与发生在判断活动中的“形式性错误”（falsitatem formalis）不同，颜色、冷热等感觉会引发“质料性错误”（falsitatem materialem），这类感觉更是没有任何实在性可言。（AT VII 163，CSM II 234）这就说明，即便我的脚因为外伤而引发了疼痛感，这一感受与脚的外伤之间也毫无相似之处，因为疼痛感并不属于神经系统的机械运动，而是这一运动在心灵之中所形成的激情。因此，我不必真的知道究竟是神经的哪个部位在疼，就同样能够接收到疼痛感。但正因这一不相似性，作为思想样式的具身性感受无论有多真实，有多么清楚、分明，它所形成的观念在纯粹理智看来都是模糊而混乱的（obscura et confusa），从而并不能够达到形而上学、数学和物理学等科学的观念所要求的清楚性和分明性，后者只能来源于独立的心灵实体。当身体与心灵结为一个整体时，这一结合体所接收到的刺激性经验则不可能摆脱身体，因此有时不免会出现错误。在水肿病人的例子之中，病人虽然感觉到渴，并强烈渴望喝水，但是喝水却让他的病情加重。这说明身体自我保存的本能感受，未必一定是有利于自我保存的。

不过吊诡的是，笛卡尔却认为这种所谓模糊而混乱的观念，恰恰在感觉的角度看来是极为清楚、分明的观念，这是因为它甚至要比那些沉思性的观念更为“生动与鲜活”。（vividae et expressae，AT VII 75，CSM II 52）尽管它在纯粹理智的视角看来具有模糊性与可错性，但在身心结合的感受经验以及趋利避害的本性看来，恰恰生动而鲜活，从而清楚且分明。

正因如此，这一结合体的独立性使其成为平行于身与心的原初概念。这就说明身心结合的感受可以完全摆脱身心分离前提下的怀

疑论审判，从而完全以自己的方式来显现其真实性。而这一真实性尽管并不能准确定位疼痛感的来源，但它却能够在绝大多数情况之下有利于我们的健康和自我保存，而这也从另一个角度成为论证神义论与目的论的理由："我最终注意到，在大脑的部分中所发生的能够立刻触动心灵的特定运动，产生了某个感觉，因此能设计出来的最好系统是，它应产生一个感受，而在所有可能的感受中，它最大程度、最经常地有益于维持人的健康。经验证实（experientiam testari），自然所给予我们的全都是这样的感受；因此，在它们之中就绝对发现不了任何不能见证上帝的权能与善好（potentiam bonitatemque）的东西。"（AT VII 87，CSM II 60）笛卡尔的这一观察说明，这一目的论绝不是依赖于理性的证明，而完全是"经验证实"所得。

不但如此，在这里上帝的"善好"（bonitas）再一次出现了。在第9章第一、第四节中我们曾提到，笛卡尔在应对理论沉思活动时所出现的欺骗和错误，启用的神义论辩护是基于上帝的完满性，而不是第一沉思的普遍怀疑活动中上帝的善好性，因为上帝不骗人在纯粹心灵的沉思领域中，是基于他没有虚无的最完满存在状态。但在第六沉思这里，上帝不骗人则具有了伦理含义，我有没有受骗取决于上帝是否具有至高的善好性。因此，神义论辩护在第四沉思和第六沉思中分别基于上帝的完满性和善好性，说明上帝与我的关联方式已经从理论沉思活动转向了日常经验状态。

那么我们该如何解释这样的感受依然会出错的现象？实际上这恰恰也说明感受的不出错与出错，其评判标准已完全依赖于通过经验所显现、所猜测而来的目的论。换句话说，之所以某一感受是错误的，并不是因为它并没有真实反映外在实存事物的存在状况，而是因为它在我们的经验中违背了自我保存的伦理目的。而这就与第

四沉思里的纠错方法和原理完全不同了。在第四沉思中，只要我们坚持依赖于纯粹的自然之光，注意安排理智与意志的关系，并且悉心检查，不受时间紧迫性的干扰，就会获得真的认识。然而第六沉思中水肿病人的例子说明，身心结合体所犯的错误是完全无法避免的，因为这一例子所依赖的基础不再是纯粹的理智及其与意志的关系、而是不可还原、不可奠基的纯粹感受经验。因此我们在判断活动和身体自我保存中的犯错情况不能混为一谈，而笛卡尔对神义论的辩护也因此发展为两种完全不同的策略。[1]

因此，这就说明了为什么伦理学中的目的论是依赖于猜测，而非科学的证明与确定，因为它完全依赖于感受性经验的显示与呈现，它不能通过纯粹心灵的自然之光来发现和确定，而只能通过身心结合的被动感受来发现，因此它只能以猜测的方式被我们所获得。

正如笛卡尔在《哲学原理》法文版序言中著名的“哲学之树”（AT IXB 14，CSM I 186）构想所表明的，其哲学系统的顶峰是机械学、医学和道德学，因这三者鲜明地体现了笛卡尔形而上学的实践目的和技术导向，这是三门有助于增进人类自我保存的技艺，而最终实现笛卡尔道德理论技艺目的的伦理学就成为一切科学中的最高智慧。因此，哲学这一研究智慧的科学，就拥有了保持健康的目的：“首先，我愿意通过最通常的观点来解释一下哲学是什么。例如，‘哲学’这个词语意味着对智慧（sagesse）的研究，不能把‘智慧’理解为只是在事务中的审慎，而是一种人类所能知道的所有事物的完满认识，它为着指导人生，以便维持健康以及所有技艺的发现。为了使这种认识完满，它必须从诸第一因那里演绎出来，因

---

[1] 对于两种犯错情况及其与上帝关系的分类讨论，参见Joel Thomas Tierno, *Descartes on God and Human Error*, New Jersey: Humanities Press, 1997。

此、为了探寻它、亦即‘研究哲学’（philosopher）这一名称的严格意义、我们应该从对诸第一因，也就是诸本原（principes）的探索开始。”（AT IXB 2，CSM I 179）在这里，指导人生，保持健康都隶属于哲学所研究的智慧，同时也是哲学这一科学的最高目的。

然而“双重真理”的平行性说明了不同的真具有不同的开端与标准，也预设了不同的智慧。三个原初概念的并列性已经说明，针对纯粹理智的灵魂，针对理智化想象能力的物体，以及针对日常生活实践的身心结合，并不存在孰优孰劣的等级秩序。如果说纯粹理智还多少在一定意义上为理智化的想象能力进行了奠基，那么身心结合则完全不依赖于第一哲学和物理学的沉思活动，而是彻底投身于前哲学的非移基化原初经验之中。

第二沉思中蜡块的例子说明，只有排除了身体与感官的干扰，我们才能真正利用纯粹的理智来把握住物质性事物的本质，因为蜡块的色香味并不利于揭示蜡块的本原是什么。这显然说明，只有纯粹理智的自然光明才能真正获得物理学意义上的真。可与之相反的是，这些在物理学中被排除掉的感受，恰恰对于身体的自我保存非常重要。在这个意义上，身体和感官所提供给心灵的，绝不是干扰和错误，反而是最有利于身心结合体内在本性及其生存目的的感受。如前所述，尽管我们不能真正把握脚部疼痛的来源究竟是在神经的哪个部分，但这完全不妨碍我们做出有利于脚部的自我保存的行动。这也就说明，伦理学意义上的真，反而依赖于身体与心灵的紧密结合，它是一种无法被还原回纯粹理智的原初经验。在这一经验的支配下，我们会按照本性的目的论要求，而为物质性事物实现我们自我保存的目的，赋予其完全不同于第二沉思的本原与本质。

既然物理学的真与伦理学的真对待目的论的方式不同，那么两者是否变成了毫无关联的平行学科？无论两者差异有多大，身心结

合的生命现象所拥有的身体，也依然服从着物理学的运动规律。伦理学所揭示出的人自我保存的本性，难道完全不依赖于物理学吗？

上文曾提到，伦理学将身心结合体看作一个实体性的结合，而物理学则将身与心看作两个独立的实体："在数目上相同的身体，只要它与相同的灵魂保持联合（joint）与实体性的结合（uni），我们就相信这个身体是整体（tout entier），只要它在这一结合中具有用于保持这一结合的所有构造（dispositions）。因为没有人会不相信我们拥有在我们还是婴儿时就拥有的相同身体，尽管它们在量上已经增长很多。而按照医学家们的共同看法，毫无疑问的真相是，它们已不再拥有它们所曾拥有的任何物质部分，它们甚至不再拥有同样的形体；因此它们之所以在数目上相同，是因为它们被同样的灵魂所赋形（informez）。"（AT IV 166-167，CSMK 243）笛卡尔在此指出每一个身体都相应地与一个灵魂保持结合，身与心不再被看作两个独立的实体，否则无法形成这一实体性的整体关系。因此，即便一个人的身体出现了变化，甚至与婴儿时期的身体在物质的意义上并不相同，但却始终能够保持为同一个身体，就是因为灵魂是身体的实体性形式，是这个形式保证了两者始终为一。这也就意味着，身体在伦理学所塑造的身心结合体结构中，被剥离掉了其物理本性，不再属于严格意义上的物理学研究范围。

讨论并没有结束。尽管同为笛卡尔笔下的原初概念，身心结合体以其不可还原的原初经验性，从而获得了与身心二元并驾齐驱的地位，但因为错误的不可避免性，从而似乎导致这些原初概念并不具有同样的形而上学地位。这就意味着，尽管这一结合也同样属于原初概念，并因此与分别归属于物体与心灵的首要概念同样根本，但如果从形而上学的视角来看，身心结合现象始终无法真正摆脱错

误的发生，尤其是在所谓质料性错误的发生中，这一点尤为明显。[1]

为了说明这一点，笛卡尔指出心灵具有双重本能："我区分了两类本能（instincs）：一种是在作为人类的我们之中的，并且是纯粹理智性的；这是自然光明或者心灵直观（intuitus mentis），这是唯一一种我认为应该信任的本能。另一种是属于作为动物的我们，并且是一种本性的特定冲动（impulsion），为了维持我们的身体，并且享受身体性的愉悦等，不应该总是跟随这种本能。"（AT II 599，CSMK 140）在这里笛卡尔明确指出，纯粹的自然光明所依赖的纯粹理智本能是真正值得信任的，诸如对我思的证成，对蜡块本质的把握。另一种本能则只是为了保存身体，享受愉悦，实际上正是所谓"自然的教导"。这种本能因其可错性，从而只能以被动的方式接受到，并且只能猜测它的目的，并不能始终跟随它。这就说明，身心结合体的本能终究不如纯粹心灵的本能值得信任。

更重要的是，身体的健康与自我保存绝不是伦理学的最高目的。尽管在第六沉思中笛卡尔揭示了这一作为生命现象的伦理目的论，但笛卡尔的伦理目的不止于此。他始终坚持的灵魂不朽学说，从根本上说明最高的自我保存并非身心结合的保存，而是纯粹心灵的保存与愉悦，也即真正的不朽："身体的愉悦（plaisirs）与心灵的愉悦的主要区别在于：身体跟随着永久的变化（changement），确实，它（身体）的维持和活得好依赖于变化；所有与之相关的愉悦都几乎不能持续；因为在它们接收到某种对身体有用的东西的时刻，无法持续这种占有；而如果它们（灵魂的愉悦）拥有一个如此坚实的基础，以至于无论对真理的认识，还是错误的信念都不能毁灭它们时，（灵魂的愉悦）

---

[1] 参见Cecilia Wee, *Material Falsity and Error in Descartes' Meditations*, London/New York: Routledge, 2006。

就能够与灵魂同样不朽。”（AT IV 286-287，CSMK 264-265）

尽管笛卡尔认为伦理学中身心结合体所具有的本性有益于、有利于身体的健康与自我保存，但这种带着身体的伦理生活因其暂时性和可错性，从而并不能达到最高的自我保存和最高的愉悦。而上一节所论述的“健康”，只是“在相关于我们身体的所有善好中最大的”（AT V 327，CSMK 370），这就意味着灵魂的最高幸福并不是身体健康。从这个意义上说，自我保存的最高实现也即不朽，是不依赖于身体的。因为带着身体的心灵，终究只能提供短暂的愉悦与健康，不能达到持续永久的幸福。这一暂时性，不仅因为我们的肉身生命是有限度、有时效的，更重要的是它无法完全辨认正确与错误的经验，从而不可能做到真正的自足。对伦理目的论只能采取猜测的方式，正印证了这一点。相反，与身体分离的独立心灵，不但完全不受有限时间的干扰，同时真理与错误都无法真正影响它享受自足而独立的愉悦，从而由此实现了最高意义上的自我保存。这些理由说明，只有在身心分离的前提下，心灵才能彻底避免可错性，摆脱了具身性经验的被动性与猜测性，并最终实现伦理学的目的。正如笛卡尔所言，幸福（béatitude）就是精神的完满自足（contentement）和内在满足（satisfaction）。（AT IV 263-264，CSMK 257）

然而以上讨论似乎又再度使得在本章中所展露的具身性一元化结构被抛回到了我思的无世界性之中。我们需要注意的是，尽管笛卡尔伦理学最终为纯粹心灵的内在满足提供了最高限度的实现，然而我们在第12章中会看到，这一内在满足的平静与我思是完全不同的，其根本区别即在于我思的证成依赖于对外部世界的悬置和怀疑，然而纯粹心灵的自足却始终是以世界之中的生存为基本视域和前提的。无论是趋利避害的自我保存，还是最高限度的伦理生活，均不会产生对世界的怀疑活动。

这就将普遍怀疑中的可错性与具身感受中的可错性从根本上区别了开来。前者的可错性导致笛卡尔将外部世界视为不值得信任的怀疑对象，然而后者却自始至终没有真正扰乱我们对人类本性和世界实存的基本信念，因为如若没有身体和外部世界的实存，我们将不会被动地收获这些具身感受。心灵与身体的混合使得身体不再是外于心灵的东西，而身体的感受及其反应，又无时不揭示着与世界的交融。这就说明，类似于水肿病人的可错性所揭示的，恰恰不是对世界的排除，而正是世界的实存性。

联系下一章我们会看到，无论是带着身体的可错感受，还是立足于内在心灵的平静和自足，都只是在世界中生存的整体交融结构所具有的不同层次，因为即便是后者的最高幸福，也是以身心结合的原初现象为出发点的。尽管从形而上学的角度来看，似乎这一具有可错性的感受并不能获得与实体化的心物一样的地位，然而原初概念本身的关键之处是“原初”，这意味着身心结合本身既无法化约为心灵，也无法化约为身体和物体。对它的描述和显现是直接从感受经验出发，而无需建立在身心实在分别基础之上的形而上学奠基。从这个意义上说，不同的原初概念依然是并驾齐驱的并列关系。

本章对于目的论的讨论，更是揭示了具身感受所揭示的自我和世界的一元交融性。它既使生命现象及其身心结合体与其他无生命的物体彻底区别开来，却又同时使身心的结合不再只是偶然的外在关联，而是通过被动性与主动性的交错形成的一体，并具有内在的独立本性。同时，这一内在本性也使身心结合体所在的世界具有了围绕这一生命目的论所展开的目的论秩序。我们会按照生命自我保存的趋利避害原则对世界内的一切事物进行价值的认识和评判，同时这一世界又会向着生命现象的展开、向着我们的生存而不断涌现给我们。这种双向的整体关系不再将世界视为广延之物，而是以人

类生命为核心的世界化整体。

同时，这一目的论的“猜测”特征又使它不至于再度落入亚里士多德的目的论形而上学体系。它立足于可错的感受经验，绕开了形而上学的奠基活动，并从被动感受直接出发，不再诉诸绝对确定性的形而上学构造，自我和世界的一元交融体成为非移基化甚至非哲学性的原初经验现象。

第四节　没有实体的实体性：实体性结合问题

在上述讨论中，“实体性的结合”（unio substantialis，AT VII 288，CSM II 160）是笛卡尔身心关系理论中让人最为困惑的难点。这一表述主要出现在《沉思集》笛卡尔对阿尔诺的答辩之中，并随后在给雷吉乌斯的书信中得到了进一步展开。笛卡尔自始至终都坚持心灵与物体可以成为两个仅次于上帝的独立实体，为了两个具有实在分别的实体可以形成“实体性的结合”，灵魂甚至成为身心结合体的“实体性形式”（forma substantialis）。

然而在他的形而上学与物理学建构中，笛卡尔不但不认可“实体性形式”“实在性质”这些传统哲学概念，还将它们都还原为关于心物的观念：“……我在心灵的观念和物体与物体运动的观念之间做出了精确的区分，并发现我此前拥有的关于‘实在性质’（qualitatum realium）或‘实体性形式’的其他所有观念都是我从它们（心灵、物体、运动的观念）中组合制作而成的。”（AT VII 442-443，CSM II 298）这就意味着实体性形式已经不再具有形而上学与物理学领域中的基础性作用。既然如此，笛卡尔又为何引入这一陈旧的传统概念来刻画身心结合体呢？

首先需要强调的是，笛卡尔虽然允诺灵魂可以成为身心结合体的实体性形式，但他从未认为身心结合体可以成为一个独立的实体，对笛卡尔的身心理论做出所谓“三元论”的解释是完全错误的。[1]我们将这一结构称为“没有实体的实体性”，就在于它通过实体性形式保留了实体性的特征，但却不能在形而上学的奠基活动中成为独立的实体。

《沉思集》的第六沉思以及“反驳与答辩”的第四、第五、第六答辩都探讨过这一问题，其中对阿尔诺的答辩相关性较强，第五、第六答辩的相关内容则没有超出《沉思集》正文的观点。在笛卡尔给雷吉乌斯的多封书信中大约有七封探讨了这一问题，但最重要的书信有两封，它们分别讨论了身心结合体的在其自身性，以及灵魂如何成为实体性形式的问题。在卷入所谓“乌特勒支之争”时，沃尔提也曾对这一问题展开过争辩，但笛卡尔的观点以更为完善的方式表达在给雷吉乌斯的书信中。[2]

---

[1] 所谓三元论，是指认为心、身、两者结合都是实体。只有前两者是实体，后者只是实体性的关联。比如保罗·霍夫曼就在形质论的框架里把笛卡尔的形而上学理解为三元论，尽管有所调整，但仍然错失了笛卡尔的原意：Paul Hoffman, “The Union and Interaction of Mind and Body,” in *A Companion to Descartes*, pp. 390-403。保罗·霍夫曼还以此为基础对人的形质论结合进行了整体研究，参见Paul Hoffman, *Essays on Descartes*, New York/Oxford: Oxford University Press, 2009。相反的解释参见 *On Descartes' Passive Thought: The Myth of Cartesian Dualism*, pp. 189-198，即马里翁所谓“没有第三实体的实体性结合”。

[2] 相对于笛卡尔与雷吉乌斯的书信，沃尔提与笛卡尔的争辩则较少受到关注，毕竟在与雷吉乌斯的书信中，笛卡尔对身心结合的实体性关系进行了系统阐释，而且笛卡尔对沃尔提的反驳意见也大多在与雷吉乌斯的书信里得到了表达。不过沃尔提的意见也具有一定的理论价值，与阿尔诺相似，沃尔提同样代表了当时更为传统的主流哲学与神学观点，区别在于阿尔诺更倾向于对天主教正统的捍卫，而沃尔提则更侧重于对亚里士多德主义自然哲学的继承。在这个意义上，与其说沃尔提坚持神学立场，倒不如说他坚持传统亚里士多德主义形而上学对自然世界的解释。沃尔提的详细观点研究，参见J. A. Van Ruler, *The Crisis of Causality, Voetius and Descartes on God, Nature and Change*, Leiden, New York, Koln: Brill, 1995。

如果更为宽泛地来说，身心结合体的线索在《沉思集》的“提要”部分中就已埋伏下来。在第7章第二节中我们曾提到，“提要”以“纯粹实体”这一概念区分了心灵与作为物体的身体。（AT VII 14、CSM II 10）毕竟实体在本性中是不可朽坏的，而变动的只是实体的表现及其偶性。例如物质性事物虽然在整体上是一个实体，但像身体这样的具体物体则无法被视为实体，毕竟它只是不同器官组成的机器。问题在于，我们还同时能够经验到这架机器属于我，并能直接刺激我的灵魂。比如在疼痛感发生时，我感觉到的并不是这架机器出现了疼，而是我自己在疼。因此，身体与其他物体在属我性方面产生了根本差异。而实体性形式概念的出现，就是为了解释为什么在经验中我们知觉到的身体并不是类似于机器的机械组合，而是属于我的整体。显然，这个整体不能依靠身体得到解释，毕竟是我在知觉，我在感受，也是我的灵魂使这架机器成为与我交融的肉身。在这个意义上，相比起身体，的确灵魂才是真正的“纯粹实体”。不但如此，实体性形式概念还解释了为什么身体的所有生理构造都在不断变动，不断生成与消逝，但却始终作为同一个身体而存在。在与灵魂的实体性结合中，身体得到了赋形，从而具有了稳定的同一性。

除了“提要”之外，第六沉思所讨论的“自然的教导”是身心结合体理论的正式登场。笛卡尔曾用亚里士多德在《论灵魂》中海员与船舶的经典例子[1]来比喻身心结合体的关系，这一结合体甚至要比这一例子结合得更为紧密。（AT VII 81，CSM II 56）而在阿尔诺看来，我思证成的自身认识及其对物体的认识均不够完全，也

---

[1] 亚里士多德在《论灵魂》中曾用这一例子解释灵魂对身体的推动作用，参见Aristotle, *On the Soul*, b.1, ch. 3, 406a6-406a11；也用这一例子解释现实性与潜能性的关系，参见*On the Soul*, b.2, ch. 1, 413a4-9。

不充分，笛卡尔则认为证成两者的实体并不需要也不可能去罗列所有能够意识到的东西，只要意识到心灵和物体能够独立地实存，能够独立地被我们所理解就足够了。例如在证成我思时，我并没有意识到“心灵拥有推动身体的能力，或者它实体性地与之结合着”。（AT VII 220，CSM II 154-155）但这并不妨碍我们在不认识物体的时候就已经独立地理解了心灵的本性。

随后不久，笛卡尔便澄清了第六沉思中的两个任务：“在第六沉思中，我处理的是心灵与身体的分别，同时我也证明了心灵与身体是实体性地结合的。”（AT VII 228，CSM II 160）可问题在于，如果我能够独立地理解心物这两个实体的独立实存，并且这两种理解互不依赖，那么身心结合体又如何统一两者为一个整体？身心结合体岂不是说明心灵和物体无法单独实存？

笛卡尔曾使用了所谓“不完全实体”（substantia incompleta）和“完全实体”（substantia completa）的区分来回答这些问题，并利用手臂和整个身体的关系类比心、物与身心结合体的关系。笛卡尔不接受完全不能独立实存的“不完全实体”，而仅仅把不完全实体看作完全实体在某种关系中所显现的整体性：“当一只手关联于整个身体，而手是其部分时，它就是一个不完全实体。但只考虑它时，它又是一个完全实体。同样的，当心灵和物体相关于它们所组成的人时，它们是不完全实体。但如果只考虑它们，则它们是完全的（实体）。”（AT VII 222，CSM II 157）然而类似于表面、线段这类的概念则始终都不可能是完全的实体，因为它们必须归属于长、宽、深这类概念。（AT VII 228，CSM II 160）在给海帕拉斯庇蒂（Hyperaspistes）的书信中，笛卡尔也重申了这一观点：“当我们称一个受造实体是在其自身地自存（per se subsistat）时，我们并没有排除神圣的共在（concursum），受造实体需要它才能自存。我们的

意思仅仅是这类事物能够没有其他所有受造事物而存在，而这种东西无法说成是事物的样式，像是形状、数目之类。"（AT III 429，CSMK 193-194）显然笛卡尔在这里所使用的策略就是我们在第10章第四节中所讨论的实体、专有特性、属性、性质和样式的层级依赖关系。问题在于我们为什么能够单独地考量手，但却无法单独地考量线段呢？因为手作为手的实存性是在手自身之中的，但线段、表面却必须依赖于更高一级概念。不但如此，我们可以在不理解身体的同时理解手，但我们在理解表面和线段时，一定潜在地理解了长、宽、深等概念。

这就说明，身心结合体能够独立于心物二元实体而获得自身的实存，并且能够单独地获得理解。我们既不能把心物看作完全无法自存的构造部分，而必须把它们当作能够独立实存的实体，也不能将身心结合体看作两个完全实体的外在拼接。因此，笛卡尔灵活运用了不完全实体和完全实体的概念，意在确保心物二元实体以及身心实体性结合之间的相互独立性。心灵与身体既可以被单独地构想，也可以在两者结合体中被构想。在作为实在分别的实体时，它们各自是完全的，但在身心结合体中，它们又是不完全的，三者的本质是相互独立的。

但所谓不完全实体和完全实体的区分只是笛卡尔与阿尔诺讨论时的初步结论，在1641年和1642年给雷吉乌斯的书信中，笛卡尔将这一对概念替换为更具有区分度的偶性存在（ens per accidens）与在其自身的存在（ens per se），更加明确了两者的形而上学差异。笛卡尔的心物二元论在面对身心结合体现象时，极容易滑入两个极端：第一，将这一结合体看作心物二元实体所产生的偶性外在关联；第二，剥夺心物各自的实体性，将身心结合体看作统一两者的实体。而雷吉乌斯就陷入了第一种极端之中，因为他认为既然心

灵和物体各自都是完全的实体，那么两者的结合就应该是偶性的结合。为了纠正雷吉乌斯的这一错误想法，笛卡尔明确指出身心结合体是一种在其自身的存在。偶性是指“在其主体没有毁灭时，所有可以出现或者消失（adest vel abest）的东西”。（AT III 460，CSMK 200）换句话说，偶性必须依赖于实体作为其载体，不能自存。而身心结合体之所以不是偶性的，就在于它并不是身体和心灵的派生性产物，也不依赖于两者的独立组合，而是作为“人”独立存在的。

但如此一来，笛卡尔自己就容易滑入上述第二种极端中，即从身心结合体的角度来说，心灵和身体都只是偶性地存在，从而丧失了实体性。为了避免这一极端，笛卡尔小心翼翼地承认心灵和身体的偶性特征在某种意义上是成立的，但并非绝对如此。（AT III 461，CSMK 200）因为当身体与灵魂结合的时候，它已经具有了接受灵魂的特征，并从物质性的事物转变成人的身体，故而这种结合并不是偶性的，偶性的只是身体自身的本性。相应于此，灵魂在与身体结合时，也已经转变为能够接纳身体的灵魂，它的不朽性对于这一结合体来说也成为偶性的东西。

这就说明，在身心结合体之中，无论是身体的本性还是灵魂的本性，都转变为偶性的东西。但之所以这一偶性并不绝对，是因为如果不考虑这一结合体，则各自的本性依然拥有在其自身的本质性。毋庸讳言，笛卡尔在此延续了他对阿尔诺的答辩中对不完全实体和完全实体讨论的观点，并通过偶性和在其自身的形而上学分别加深了两者的差异性，强化了身心结合体的独立性与本质性。我们或可以将这种特殊的偶性状况称为“关系性的偶性”，亦即它会随着基底/主体的变化而或者保持为偶性，或者成为本性。

在接下来给雷吉乌斯的长信中，笛卡尔不得不继续面对新的挑

战。既然身心结合体是实体性的，而同时灵魂又是身体的实体性形式、这岂不是完全违背了笛卡尔在物理学研究中摒弃这一概念的做法？作为笛卡尔曾经的追随者、雷吉乌斯是更为彻底的物理主义者、并且坚决反对笛卡尔的身心二元实体理论。在他看来，笛卡尔的形而上学思想与身心实在分别，背叛了他曾经的物理学立场。[1] 即便提出实体性形式理论来解决身心实在分别的分离性，也难以解释为什么两个实体之间会产生基于生理学的相互作用。[2]

沃尔提也曾对这一问题表达过各方面的疑虑，比如可能引起的神学争议，与物理学的不相容等。为了继续捍卫这一学说，笛卡尔再三澄清："人是一种真实的在其自身的存在（verum ens per se），而不是偶性的存在，心灵与身体实在地（realiter）、实体性地结合。"（AT III 493，CSMK 206）而利用实体性形式这一概念，我们才能真正解释人的完整性。

---

[1] 两人的最大分歧就在于物理学是否需要形而上学的奠基，参见Theo Verbeek, "The Invention of Nature: Descartes and Regius," in *Descartes' Natural Philosophy*, pp. 149-167。当然，这一立场差别并不妨碍两者在生理学方面依然有相似的看法，比如对松果腺、动物精气和灵魂的关系，参见Erik-Jan Bos, "Descartes and Regius on the Pineal Gland and Animal Spirits, and a Letter of Regius on the True Seat of the Soul," in *Descartes and Cartesianism: Essays in Honour of Desmond Clarke*, eds. Stephen Gaukroger and Catherine Wilson, New York/Oxford: Oxford University Press, 2017, pp. 95-111。

[2] 在雷吉乌斯看来，笛卡尔将心灵实体化之后，哪怕引入身心结合体，也依然不能真正融贯地建立身心之间的生理学关系，倒不如干脆将身心问题完全当成生理学问题来处理，并取消形而上学、实体性形式等陈旧的哲学概念。心灵与身体的整体性不是基于所谓具身性，而是因为心灵应该完全被生理学化、物质化。不消说，雷吉乌斯的这一立场与伽桑狄有相似之处。参见Catherine Wilson, "Descartes and the Corporeal Mind: Some Implications of the Regius Affair," in *Descartes' Natural Philosophy*, pp. 659-679。另外特奥·费尔毕克（Theo Verbeek）还指出，雷吉乌斯不愿意接受笛卡尔的立场、也部分是因为笛卡尔的实体性形式理论尽管容纳了身心的合一，但这种过度形而上学的做法并不能真实地解释激情这一纯粹生理现象，参见Theo Verbeek, "Regius and Descartes on the Passions," in *Descartes and Cartesianism: Essays in Honour of Desmond Clarke*, pp. 164-176。

而沃尔提的担心在于，实体性形式本来可以用来解释物质的形而上学构造，但物质是即生即灭的存在，如果用这一概念来解释人的灵魂，那么就容易将灵魂看作可朽的有形体之物。笛卡尔在信中明确区分了人与物质性事物。人之所以不同于物体，就在于人有灵魂，而实体性形式恰恰能够确保人的灵魂具有不朽性，这是灵魂作为实体性形式的“特权”：“当它（灵魂）仅仅被看作实体性形式，而其他的形式则持存于各部分的构造和运动之中，那么这一具有特权的状态与其他形式相比，就显示出与它们（其他形式）在本性（naturâ）上的差异。这种本性差异，就能够为证明它的非物质性和不朽性提供最方便的道路。”（AT III 503，CSMK 207-208）之所以如此，是因为上帝创造灵魂的方式与创造物质并不相同。上帝直接创造了人的灵魂，并使其成为独立的实体，但各种具体物质的创造则是从潜能状态转变而来的，因而不能当成实体。（AT III 505，CSMK 208）正是如此，笛卡尔才并没有完全抛弃实体性形式概念，而只是限定了它的使用范围：“迄今为止我们并没有绝对拒绝它们（实体性形式、实在性质等），我们只是认为不应该用它们来解释自然事物的原因。”（AT III 500，CSMK 207）毕竟自然事物活动的原因并不是实体性形式，而是完全可以通过数学的方式加以解释。（AT III 507，CSMK 209）

笛卡尔由此就捍卫了实体性形式在解释人的本性中所发挥的本质性作用，并明确划定了这一解释的使用范围。在纯粹物质的领域之中，它们时刻处于潜能的运动和变化之中，故而只有通过数学的方式才能把握它们不变的本质。但人类灵魂则是不朽的存在，实体性形式反而就此捍卫了人类灵魂相对于物质世界的独立性。

笛卡尔真正关心的问题乃在于赋予人独立的地位。从身心结合体的角度来说，灵魂和身体都只是偶性地成为它的部分，并不涉及

两者各自的真实本性。如果只是把这一结合体看成两个独立部分的组合，那它当然是偶性的，毕竟从身体和心灵各自本性的角度来说，它们并不本质性地包含这一结合。但如果“在人自身中将其作为整体来考虑，我们当然会说他是一个单个的在其自身的存在（unum ens per se），而不是偶性的。因为将人类身体和灵魂彼此联结在一起的结合体，对于人来说并不是偶性的，而是本质性的，因为如果没有了这个结合体，人就不是人了”。（AT III 508，CSMK 209）笛卡尔真正在意的并不是证明灵魂不朽的神学目的，而是为了赋予人独立的、本质性的地位。

我们来列举一下笛卡尔所着力避免的四种倾向：

第一，身心具有实在的分别，结合体只是偶性的结合。

第二，身心结合体具有实体性，身与心只是偶性的部分。

第三，身心结合体成为实体。

第四，身心结合体中，灵魂不占有优先的形式地位。

这四种倾向都是笛卡尔的身心关系理论所可能引致的结果。他既要坚持在哲学与科学研究中，心灵与物体的形而上学实体地位，同时还希望在日常经验中捍卫人的独立本质，而只有灵魂才能为这一本质注入实质的支撑，使身体从物体转变为生命的要素。为此他叠床架屋，在两个实在的分别实体之间构建了非常牢固的实体性关系，同时又提防这一关系实体化，从而剥夺身、心的独立实体地位。因此，身心结合体只能是没有实体的实体性结合，而灵魂必须承担实体性形式的功能。

如果两者没有这一关系，则我们无从解释被动感受的形成和具身性经验的清楚、分明性。这是依托于心物二元实体的理论无法解释的现象。只有借助于实体性的关系，才能真正巩固身心结合体的独立性，批判外在的偶性组合说。与此同时，只有避免将实体性结

合看作实体，才能捍卫笛卡尔的形而上学与物理学基础。况且无论具有多么充分的实体性，它终究是一种结合体，无法与心灵和物体形成实在的分别，无法在实存上完全独立起来，从而达不到实体定义的标准。因此，严格来说，身心结合体虽然是一种在其自身的、本质性的存在，但它的核心含义是“关系体”，而非实存上完全独立的“实体”。是这种结合“关系”具有实体性，而不是身心交融为无法分割的实体。如果身心结合体是独立的实体，又该如何解释身心同时还是实在分别的实体？第六沉思既要确保身心的分别，同时还要解释两者的结合。这种既分又合的关系，只有通过非实体的实体性才能获得微妙的平衡。它不是实体，因而身心是实在分别的，它同时又是实体性关系，因而两者又是在其自身地结合的。实体性关系能够拒绝将自身看作实体，就在于它只是“结合”，而不是独立的单一实存者。实体性形式所揭示的是这种结合关系的性质与状态，而不是说明两者共成同一实体。而且我们也无法脱离其他受造物来单独地思考身心结合体。它总是提示着外物的实存，显现着世界与我们的生存关系。

如果说这一结合体需要基础的话，那么它只可能是灵魂。正是灵魂的赋形活动，才使身体不再是广延之物，而是与我们生命息息相关的有机部分。无论我们在沉思，还是在生动地感受，都终究是我们的灵魂在呈现。身体作为感受经验必不可少的来源，并不能呈现感受。因此，灵魂既是身体的赋形者，也是人这一结合体的呈现者。也正是因为灵魂，才使得机械组合的身体具有了稳定的同一性和属我性，从而使两者的结合具有了非实体的实体性。因而是灵魂而非身体，才能是人的“实体性形式”。这一概念同时还说明，心灵无法完全脱离身体乃至实存的外部世界而单独存在。笛卡尔利用物体的性质与物体的结合来说明这一点。我们会用理智化的想象能

力构想出物体拥有“重量”这一推动力，并使其运动起来，这会让我们把这类性质当作与物体在实存中分离的东西，而我们在理解灵魂推动身体时也会有类似的做法，并将之归为两个实体。然而“重量”和物体在物体自身之中是不可分离的整体，正如灵魂和身体也交融为整体一样。（AT III 667-668，693-694，CSMK 219，228）

从形而上学的角度来说，第六沉思不再诉诸证明外部世界的实存及其形而上学奠基，而是完全绕开这一思路，以一个不需要再有前提和开端的原初经验为开始，直接显现心灵与身体乃至世界的融合现象。笛卡尔自始至终极为小心地称身体与心灵只是一种“结合”，但却并不是一个独立的实体。按照笛卡尔的实体定义，即其实存不依赖于其他任何事物的独立存在者，身心的结合现象显然因其世界渗透性，从而无法在实存上与人之外的其他存在者保持彻底的独立关系。具身感受现象明确揭示了，我们不仅有一个身体，而且这一身体还身处于各种物体的影响之中。这种世界的身体化与身体的世界化现象，致使心灵与身体的结合依存于外部世界的周围性，而外部世界因此也就脱离了外部性的特征，从而内在于身心的结合。

从伦理学的角度来说，在道德生活中的自由意志并不能始终摆脱身心结合体的限制，从而引发了意志和激情相互对抗的情况，并造成了我们生活的幸福与不幸。这说明作为身心结合体的人不可能脱离身体，像“我思”一样单独地思考灵魂。但与此同时，人与遵循机械必然性的物体不同，我们凭借着只属于灵魂的自由意志，从而可以在被动感受和激情的身体刺激之下，依然拥有主动性。德性和自由意志面对身体的主动性，显现出了人的最高完满性。从这个意义上说，灵魂能够面对身体的运动形成主动的支配，也体现出灵魂为什么能够成为这一结合体的“实体性”部分，并使两者成为实

体性的结合。如果身心只是偶性的结合，我们就无法准确刻画伦理生活和德性实践中人的主体性与统一性。

这一非实体的实体性结合完全超出了形而上学的奠基范围，并不诉诸实体、本原这样的形而上学基底来为这些感受与经验提供根据。不过问题在于，既然身心结合的经验已经在普遍怀疑中连同外部世界的实存性一同被视为可疑的，又如何能够使这一值得被怀疑的对象与物质性事物的实存真正在哲学中得到正当化？显然笛卡尔已经意识到，这一正当化的辩护在哲学中无法真正展开，因其始终受制于身心二元的实体化，因此，它只能在非形而上学的语境中展开。并不是形而上学，而是我们的日常具身经验才真正打开了第六沉思中物质性事物的实存维度。而第六沉思所开启的，不再是自然光明的纯粹确定性，而是身心结合的自然所教导给我们的日常感受。这就说明，只有在非哲学的状态里，身心结合才能被当作可以正当化的经验，并被视为无需其他开端的原初概念。哲学状态与非哲学的日常状态之间，不复存在上升的阶梯维度，而是断裂成两个平行的世界。只有通过非哲学的方式，才能显现出我们投入世界，与世界亲密交融的一元整体性。

第五节　消解内外：原初概念的平行开端性

以上讨论所埋伏的错综复杂之处，使笛卡尔的身心关系理论呈现出看似截然相反的观点。在与雷吉乌斯、沃尔提等人关于实体性结合问题的讨论之后，笛卡尔在与伊丽莎白的书信中提出了著名的“原初概念”理论，以非常简洁的方式将上述缠绕的关系予以系统说明，为心灵、物体、身心结合体赋予了完全平行的独立关系，从

而既展现了第六沉思中的“双重真理”，也澄清了身心结合体非实体的实体性。

除了与伊丽莎白的书信之外，在给海帕拉斯庇蒂（AT III 422-435，CSMK 188-197）、沙努（Pierre Chanut，AT IV 600-617，CSMK 305-314）、女王克里斯蒂娜（AT 81-86，CSMK 324-326）、阿尔诺（AT V 219-224，CSMK 356-359）等人的长信中，以及与伯尔曼的谈话里（AT V 162-163，CSMK 344-346），笛卡尔都谈到过这一主题。这些其他来源也从不同角度完善了第六沉思和《灵魂的激情》中的诸多问题，但不作为本章的重点讨论对象。

在笛卡尔与伊丽莎白的诸多通信之中，有两封写于1643年的书信重点谈到了“原初概念”，[1]第一封信提到了四类原初概念，第二封信则化约为三类。第一封信指出原初概念是“我们形成其他所有概念的基础”，其中最普遍的是存在、数目、广延等，它们施用于一切事物；其次是物体，主要体现为广延，包含形状和运动；再次是灵魂，主要体现为思想，包含理智的知觉与意志的倾向；最后是身心结合体，身心两者形成互动：“关于整个灵魂与身体，我们只有关于它们结合（的概念），它依赖于我们灵魂推动身体的力（force），以及身体通过使灵魂产生感知和激情而作用于灵魂的力。”（AT III 665，CSMK 218）笛卡尔在此给出了四类原初概念：心物的共同概念、灵魂概念、物体概念和身心结合体概念。其中第一和第四类概念的区别在于，第一类概念的关注点集中在可以

---

[1] 对两人通信中关于身心结合问题的具体讨论，参见Ruth Mattern, “Descartes's Correspondence with Elizabeth: Conceiving Both the Union and Distinction of Mind and Body,” in *Critical and Interpretive Essays*, pp. 212-222。在鲁特·马顿（Ruth Mattern）看来，笛卡尔使用了重力的类比来解释身心的作用关系，并对伊丽莎白的不满进行了尽可能融贯的回答。

共同施用于灵魂与“物体”的普遍概念，它们可以分别独立地运用在心灵和物体领域中，而第四类概念的重点在于灵魂与“身体”的结合，它们只能运用在这一结合体之中，无法运用在灵魂和物体各自的领域。人类知识的基础并不是其中某一类，而是懂得如何清楚地区分这些概念，并只将其应用在它们各自专属的事物中：“整个人类知识都仅仅取决于很好地区分这些概念，并将它们仅仅归给那些它们所相关的事物。”（AT III 665，CSMK 218）原初概念的应用互相不能混淆，因为“它们每一个都只能通过它自身（par elle mesme）得到理解”。（AT III 666，CSMK 218）在《谈谈方法》《沉思集》和《哲学原理》的普遍怀疑活动中，感觉首先是作为具有欺骗性质的认识来源而被排除的：“因为我们的感觉有时欺骗我们，所以我意愿认定感觉并不拥有它们使我们对其所想象的那样的东西。”（AT VI 32，CSM I 127）感觉与具身性感受并不相同，前者往往引导我们通过想象能力对外物性质进行描摹，尽管这一描摹与外物的真实性质完全不相似。因此，当想象介入感觉并将所感觉到的对象视为事物本身时，就会发生欺骗。比如当我们看到太阳，并在想象的介入下将其视为只有硬币大小时，我们就受到了感觉的欺骗。然而具身感受的日常生活性，使其绝不涉及对外物本质的认识。

在第二封信中，笛卡尔将第一封信中的第一类概念化约入第二、第三类，由此明确澄清了原初概念的三种划分：灵魂概念，物体概念，以及灵魂与物体结合的概念。它们“每一个都是以独特的方式（façon particuliere）得到认识，而不是通过一个与另一个进行比较”。（AT III 691，CSMK 226）第一封信中那些最普遍的概念，既然可以独立地应用于灵魂或物体，那么自然可以归并入灵魂概念与物体概念之中。当然无论是划分为四类还是三类，笛卡尔的

意思是一致的，那就是身心结合体作为原初概念必须拥有独立的开端性。

同样是在第二封信中，笛卡尔还详细揭示了三类概念的获得方式："灵魂（概念）是通过纯粹理智而认识到的；物体，也就是说广延、包含形状和运动，则同样能够仅通过理智而认识到，但最好是通过想象协助下的理智；而最后属于灵魂与身体结合的概念通过理智或通过想象协助的理智只能模糊地（obscurement）认识到，但通过感觉则可以非常清楚地（tres-clairement）认识到。"（AT III 691-692，CSMK 226-227）三类原初概念，对应于人类灵魂的三种能力：纯粹理智、（理智化的）想象、感觉，它们互相不能取代对方，凭借着不同的知识开端与灵魂能力，三类原初概念处于彼此平行的关系之中。

这两封信的起因虽然是身心关系问题，但笛卡尔通过"原初概念"理论意在澄清人类全部知识的起点和开端，通过开端的差异性对人类知识进行分类，并赋予不同的获取方式。实际上这几类知识在《规则》《沉思集》和《哲学原理》中都曾以不同形式出现过。在《规则》里的"简单自然"就有过类似的分类（AT X 419，CSM I 44-45），而在《沉思集》第六沉思中，笛卡尔对"自然"概念进行了三类划分（AT VII 82，CSM II 57），在《哲学原理》中，笛卡尔对知觉对象也进行了类似的区分。（AT VIIIA 22-24，CSM I 208-209）本书第7章第二节曾对之进行过分类比较，我们在此补充原初概念，并重新整理如下：

A. 简单自然（《规则》）

a. 纯粹理智的：形体性的观念、意愿的行动等。

b. 纯粹物质的：形状、外延、运动等。

c. 两者共同的：

c1. 实存、绵延、统一体等概念。

c2. 共同概念。

d. 与上述简单自然相对应的缺乏与否定。

B. 永恒真理：受造物的本质（与麦尔塞纳的通信）

C. 自然（《沉思集》）

a. 上帝本身。

b. 只属于心灵的事物：自然之光所知觉的对象。

c. 只属于物体的事物：运动趋势、方向等。

d. 只属于身心结合体的事物：避免引发痛感的事物，追求引发快感的事物等。

D. 知觉对象（《哲学原理》）

a. 思想与广延共同的：实体、绵延、秩序、数目等。

a1. 思想实体的样式：知觉、意愿等。

a2. 广延实体的样式：大小、形状、运动、位置等。

b. 身心结合的情感。

b1. 欲望。

b2. 情绪和激情。

b3. 感受。

c. 永恒真理（共同概念与公理）。

E. 原初概念（与伊丽莎白通信）

a. 最普遍的概念：存在、数目、广延等。

b. 物体：广延，包含形状和运动。

c. 灵魂：思想，包含理智的知觉与意志的倾向。

d. 身心结合体：灵魂推动身体，或身体作用于灵魂产生感知与激情。

在上述分类之中，原初概念的前三类对应于简单自然的分类。

由于简单自然的绝对不可错性（AT X 420，CSM I 45）、《规则》并没有提及身心结合体。而《沉思集》和《哲学原理》继承了简单自然的范围，同时心灵已发展为包含一切意识样式的我思，身心结合体及其结果就此归入了“我的”知觉。原初概念的意义就在于此，它在继承简单自然的同时，也包含了《沉思集》和《哲学原理》所增加的身心结合体，但同时强调身心结合体不能纳入纯粹我思的结构，也不以我思作为独立前提。它与我思是完全并列、独立的出发点。因此身心结合体作为原初概念，不仅包含着“我的”知觉，同时也包含身心之间的关系性。

原初概念理论廓清了《沉思集》和《哲学原理》所可能出现的疑惑，那就是具身性的“我”，是否仍然需要我思的我作为前提？原初概念的“原初性”区分了两种完全平行的“我的”（meum）。“我的”我思和“我的”具身感受，“我”已经发生了根本变化。属我性的我已经走出了纯粹思想的范围，所谓思的被动性也不属于我思之我，而是与我思并列的身心结合之“我”。

在第8章中我们曾反复讨论我思着我的活动是一种直接的“内在认识”。而在原初概念意义上的身心结合之“我”，并不是“内在”认识，因为它依赖于心灵与身体的双向交互作用。我的“内在”认识就是对“外在”事物的认识，我的内在性就是我的外在性，故而内在性与外在性的对立关系也在此得到了结合，从而既消除了与世界隔绝的内在之我，也消除了与我思对立的外部世界。

因此，原初概念的平行性既揭示了我思的内在性，也显现了物体的外部性，同时还在身心结合体中消解了内在与外在的张力，使之成为完整的结合体。在这一结合体中，我对我的认识不只取决于我自己，而是取决于身心之间的相互作用，这一作用关系和物体与物体之间的力学因果作用并不相同，是一种完全独立的关系方式。

当伯尔曼就身心结合体问题提出这样的疑惑："但当灵魂和身体的自然完全不同时，这一（身心结合体）如何能够形成，而灵魂又如何能被身体所触动（affici），反之（身体又如何能被灵魂所触动）？"笛卡尔回答："这是非常难以解释的（hoc explicatu difficillimum）。但这一经验是充分的（sufficit），因为这一（经验）如此清楚，以至于不能否认（这一经验），在激情等情况中也显现了这一点。"（AT V 163，CSMK 346）与对我思和物体的解释不同，对于身心结合体成为开端的原因，以及身心的交互作用，笛卡尔并没有给出进一步的解释，在《灵魂的激情》中他曾对这些问题给予了比如松果腺这样的生理学解释，并通过生理学走向心理学，❶但生理学解释过于依赖机械论因果关系，只是提供了这些情形发生的生理条件与触发因素，却并不能真正描述我最直接的疼痛感。❷这种独特的感受内容和感触方式，既不属于我思，也不属于物体。它完全从经验而来，并通过感觉经验得到证实和揭示。它非常难以解释，因为它完全不依赖于笛卡尔既有的形而上学与自然科学知识。我们也无需为之提供解释，因为身心结合体在经验中就足以揭示自身。

这就给后世的研究者留下两种不同的思路。第一种是直接性解释，比如威尔森就认为我们直接认可这种感受经验的真实性，不再

---

❶ 参见Gary Hatfield, "Descartes' Physiology and Its Relation to His Psychology," in *The Cambridge Companion to Descartes*, pp. 335-370。

❷ 对笛卡尔解释的批评，参见Mark Bedau, "Cartesian Interaction," *Midwest Studies in Philosophy*, Vol. 10, No. 1 (1986): 483-502。对马克·贝道（Mark Bedau）批评的回应，参见Stephen I. Wagner, "Mind-Body Interaction in Descartes," in *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, pp. 115-127。很多此类批评意见都认为笛卡尔无法解释为什么受机械论支配的身体可以跟心灵有相互作用的能动关系。

寻求这种经验更为系统的发生原因，更无需诉诸身心关系的活动。[1]艾米丽·奥克森伯·罗蒂（Amélie Oksenberg Rorty）特别强调我们不应该要求笛卡尔再为这种具身性的思想做进一步解释。[2]第二种则是身心关系解释，比如高登·拜克（Gordon Baker）与凯瑟林·莫里斯（Katherine Morris）就认为直接性解释并不成立，即便有这种感受经验的存在，对身心关系的理解也是不可或缺的。[3]实际上伊丽莎白就对笛卡尔的身心交互性解释表示过不满。（AT III 684）但是这一解释通常的疑问在于，笛卡尔在形而上学和物理学中所提出的因果关系，无法运用在身心的因果性之中。[4]

本章不涉及对第二种解释的讨论，因为我们讨论的重点不在于身心的因果交互关系以及感觉的生理学形成，而在于第一人称视角之下的感受经验。从第一人称的角度来说，这种感受和体验无需诉诸第二种解释。身心结合的原初概念在消融了内外之别的同时，使自我和世界的一元性呈现出了世界的生命经验性。这是一种独立于形而上学和物理学的纯经验描述活动："锻炼纯粹理智的形而上学思想，帮助我们得以熟悉灵魂的概念；对数学的研究，则主要锻炼考量形状与运动的想象，使我们习惯于对物体形成非常分明的概念。而最后，只是在日常生活与交谈（de la vie & des conversations

---

[1] Margaret Dauler Wilson, *Descartes*, pp. 207-213. 不过这只是威尔森的解释方式之一，她也同样深入讨论了生理学解释中的表象问题，即我们所感觉到的东西与大脑对身体运动的传递是不是一种表象活动，参见 Margaret Dauler Wilson, "Descartes on the Origin of Sensation," in *Ideas and Mechanism: Essays on Early Modern Philosophy*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1999, pp. 41-68。

[2] Amélie Oksenberg Rorty, "Descartes on Thinking with the Body," in *The Cambridge Companion to Descartes*, pp. 371-392.

[3] Gordon Baker and Katherine Morris, *Descartes' Dualism*, London: Routledge, 1996, pp. 163-193.

[4] 对于这两种解释的各自问题以及身心因果性的特殊性，参见 Tad M. Schmaltz, *Descartes on Causation*, 2008, pp. 129-177。

ordinaires）的消磨中，并从沉思和对锻炼想象的事物的研究中脱离出来，我们学到了领会灵魂与身体的结合。”（AT III 692，CSMK 227）此外笛卡尔还指出，只有在不做哲学活动时，才能显现出身心的结合性来。（AT III 694，CSMK 228）笛卡尔也曾明确指出，身心结合体的发现与确立，并不是通过哲学完成的：“这就是为什么从来不搞哲学，并只使用感觉的人，对于灵魂推动身体和身体作用于灵魂毫无怀疑。他们把一个和另一个（灵魂与身体）看作为一个东西（une seule chose），亦即只构想它们的结合；因为构想这两个事物之间的结合，就是把它们构想为一个东西。”（AT III 692，CSMK 227）

在笛卡尔的原初概念分类中，我们可以看到形而上学、物理学与日常生活世界这三个不同层次分别对应于灵魂、物体与身心结合。如果说物理学在某种意义上还奠基于形而上学所使用的纯粹理智，并形成了心物的二元实体，那么在前反思、前哲学、前形而上学的日常生活经验里，身心结合才是我们最为经常、最为熟悉的经验方式。笛卡尔并不认为我们需要始终进行形而上学沉思，它只是为我们的物理学研究提供了在想象和感觉的协助下对世界本质进行沉思的奠基，而在这一对奠基的沉思之中，我们根本无法获得任何意义上的世界实存性，因为这一实存性已经被普遍怀疑彻底排除。因此，唯有另起炉灶，完全以感受经验为开端才能揭示另一条世界显现的道路。

如果人作为身心结合体只是日常经验下有效的原初概念，又为何对它进行形而上学表达？无论是“在其自身”，还是“实体性结合”或“实体性形式”，都完全超出了日常生活和感受经验的范围。既然如此，又何苦再度引入形而上学的解释方式？也许正是出于这一考虑，笛卡尔引入了原初概念理论，避开了这些概念所仍然隐含

的形而上学意义、更彻底地澄清了身心结合体的非哲学性与日常性。

问题在于、身心二元实体及其结合如果具有并列的平行关系，且各自有各自的作用范围与原理，那么这种或分或离岂非在形而上学中拥有了同等重要的地位，而这样一来我思的绝对开端性又如何保证？事实上，整部《沉思集》的形而上学构造在第五沉思中就已经基本结束了。从第六沉思开始，笛卡尔一方面巩固身心实在分别的形而上学奠基，另一方面还开启了完全不同的思想之路，即通过非移基性的具身感受和原初经验来描述物质性事物实存现象的被给予性。在本书之前的章节中我们已经看到，形而上学的奠基活动始终伴随着剧烈的离基性，无论是我思彻底的非形体性和非物质性，还是上帝的无限性与不可理解性，都在为世界进行奠基的同时保留了拒绝世界的维度。面对物质世界的实存性，自因学说的出场尽管搭建了上帝与受造世界的动力因果关系，然而上帝与受造世界的准一元论框架始终无法真正收纳上帝的超越性。而心灵和我思实体的非物质性，又使其自始至终与外部实存世界保持了实在的分别。因此，形而上学对世界的奠基活动最终只能围绕第五沉思的本质层面展开，这导致对外部世界的证明活动成为不可能完成的任务。只有通过经验显现才能揭示世界的被给予性，而绝不能通过形而上学的方式去进行沉思性的证明。

因此，原初概念的平行性，既维持了我思的离基性与奠基性、同时也提供了非移基性的自我世界化。身心结合体与思维和广延的平行结构，并不着意于填平世界的形而上学奠基所隐含的离基性维度，毕竟这一离基与奠基的张力关系是笛卡尔特意保留的，一如上帝的奠基活动也不妨碍上帝绝对的离基性。与此同时，笛卡尔另辟蹊径，不依赖于形而上学和物理学，显现出平行的自我—世界的一元化开端。

第12章

共在的伦理世界

与上一章不同，本章则集中于更为高阶的伦理世界现象。世界不再是物质性的事物及其广延秩序，而是显现生命及其生存活动的整体，揭示了自我与他人的先天共在性，并最终显现了人（而不是我思）的最高完善性。它基于自由意志的自发性和主动性，并建立在德性的规范和引导之下。在这个意义上，与他人的先天共在结构，正是笛卡尔为伦理生活所赋予的新开端。尽管第11章和第12章都以身心结合体作为开端，但两者仍然有差异。前者是以身心结合体的被动感受和激情为开端的，并没有出现他人对于自我的原初构造性。相反，第12章对于伦理和德性问题的讨论，最终揭示出宽宏这一最高德性的真正含义所在：他人先天地就已经构造了自我的原初结构。尽管宽宏的含义已经获得了大量的辨析与研究，但在本书看来，它最为核心的功能在于通过价值和尊严的尺度，而将他人视为自我发生因素，因此，与他人的共在性体现出不同于第11章中被动感受的伦理开端。

第11章讨论的具身感受在趋利避害中所显现的目的论，只是伦理生活最为初步的储备阶段，严格来说难以算作真正的伦理生活，它并没有揭示人的德性结构、行动选择与伦理生活经验。而第12章则进入了基于自由意志的实践行动领域，只有在关乎德性的伦理实践生活之中，才能真正将意志进行非移基性的世界化处理，并且将具身感受的

自我被动性、转变为主动性和自发性。不过与第11章相似的是，遵照原初概念的平行性，本章所探讨的现象也没有诉诸我思及其纯粹理智的形而上学奠基，而是主要依赖于第11章中的实体性结合概念。[1]

在第5章和第8章中我们看到，意志在对世界的离基化中扮演着至关重要的角色。尤其是人类意志的无限化与完满化，成为一种得以超越理智限定的绝对自由能力。贯穿笛卡尔伦理思想的关键能力是意志，不过伦理生活中与形而上学中的意志运用并不完全相同，尽管两者共属于同一灵魂能力，但伦理世界中的意志不再是离基与奠基的自由能力，而是已被置于具身性的结构之中，从而是一种世界化的、实践化的行动能力，是一种非反思性的意愿活动，是一种在世的意志。如果说第11章所探讨的感受经验是一种不顾意志的被动经验，显现了含纳了身不由己的被动性，那么伦理生活中的意志活动，则完全基于灵魂的主动性。毕竟《灵魂的激情》的主旨就是灵魂在遭遇激情现象时如何处理被动性和主动性的关系问题，这体现为我们必须区分不取决于我们的东西和取决于我们的东西，而好的生活依赖于后者，亦即主动性的自控。在《伦理学》中，斯宾诺莎通过区分被动情感和主动情感，延续了笛卡尔的这一主题。

笛卡尔在德性和伦理的世界中，显现出人在世界中的生存境遇及其行动原理。[2]在我思的内在认识前提下所进行的拒绝世界与世界奠基，在此显现出灵魂对待世界的另一不同道路。这既发生在形

---

[1] 参见万斯·莫根（Vance G. Morgan）对实体性结合的形而上学与伦理学内在关系的讨论：*Foundations of Cartesian Ethics*, New Jersey: Humanities Press, 1994, pp. 65-95。

[2] 当然，如果宽泛地去讨论灵魂的一切行动，那么即便在笛卡尔的方法论、形而上学中，也渗透着这一主题。对《规则》和《沉思集》中灵魂行动的整体研究，参见Anne Davenport, *Descartes's Theory of Action*, Leiden/Boston: Brill, 2006。作者将意愿、判断、知觉等都看作灵魂的行动。但我们在第11章、第12章中探讨的主要是基于身心结合体为前提的灵魂行动。

而上学尚未进行之前的临时道德原理中，也发生在形而上学构造之后的完善伦理学中。可以说伦理世界的经验伴随着形而上学的前提与终结，而自我与世界的一元化也在这一生存性的境域描述中更为彻底地展现了出来，沉思与日常生活最终走向了平行的两条道路。

第一节　从激情到德性

在讨论笛卡尔的伦理思想之前，我们首先要填补从第六沉思到伦理思想之间的鸿沟。第11章第五节讨论了1643年笛卡尔在给伊丽莎白的书信中所提出的原初概念理论。与伊丽莎白的讨论促使笛卡尔最终写作了最后一本著作《灵魂的激情》，目的在于解释人类的激情现象，探讨支配激情的方法。其中不少内容在与伊丽莎白等人的通信中也有过表述，但并不系统。从第六沉思的被动感受开始，最终达到最高德性的过程并不是一蹴而就的。笛卡尔在这两者之间所铺垫的关联就是激情。激情既可以在身心结合体的前提之下，通过被动性的触发方式与第六沉思的具身性感受连接起来，也可以最终上升到人最为完善的德性。不过无论是感受、激情，还是德性，它们的出发点都不是我思，而是身心结合体。❶

从形而上学到伦理学的上升，不可能只借助于第六沉思的具身感受，直接探讨德性与伦理生活，又与《沉思集》发生了断裂，而《灵魂的激情》以第六沉思为开端，最终借助于激情的中介从而上升到至善的伦理生活。化被动为主动，从激情的被动奴役转为灵魂

---

❶ 正是激情，揭示了身心的结合关系，参见Amelie Oksenberg Rorty, "Cartesian Passions and the Union of Mind and Body," in *Essays on Descartes' Meditations*, pp. 513-534。

的自控，是《灵魂的激情》三个部分各自结尾之处的共同主题。在三次结尾中，灵魂从经验性的自我控制，逐步上升到对善恶的知识、对上帝的信仰和意志的自发控制，最终显现出从生理学到伦理学的上升之路。《灵魂的激情》就围绕这一主题探讨了激情的原因及其功能，激情从原因上来说属于生理学研究，无所谓好坏真假，但笛卡尔更为在意的是激情对于灵魂所产生的影响，它会使我们幸福或者不幸，对我们或者有用或者有害，从而不再只是一种生理学的现象。❶正是这种从生理学起源并最终无法用生理学来涵盖的特征，构成了激情的复杂性，笛卡尔的激情理论也因此一方面与古代传统（如盖伦、斯多亚学派等）和基督教传统（如奥古斯丁等）形成了密切的对话关系，另一方面则由于其近代生理学的理论基础而具有了不可替代的原创性。❷

激情之所以对我们的生命状态构成影响，首先来源于它的被动性。❸从激情到德性的转变，就是灵魂从被动性状态转向主动性状态的过程。《沉思集》中也探讨了饥渴、疼痛等被动性感受，但它们却并不是激情。感到疼痛并不会使我们丧失幸福，但因为疼痛而产生的不由自主的悲伤则会令我们不幸。因此，悲伤才能被称为激

---

❶ 正如戴西·拉德纳（Daisie Radner）明确强调的，《灵魂的激情》看似有生理学的原因解释，但归根结底不能用生理学来理解，因为它重在研究激情对于我们幸福的功能。参见Daisie Radner, "The Function of the Passions," in *Passion and Virtue in Descartes*, eds. Byron Williston and Andre Gombay, United States: Humanity Books, 2003, pp. 175-187。

❷ 比如德波拉·布朗就认为笛卡尔是第一个以近代科学视角来综合医学生理学与道德问题的哲学家，从而持有对激情的还原主义立场，参见Deborah Brown, *Descartes and the Passionate Mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp. 28-54。

❸ 也是因为这种难以抗拒的被动性，使激情在基督教语境中具有了罪和堕落的意义，参见Peter Harrison, "Reading the Passions: The Fall, the Passions, and Dominion over Nature," in *The Soft Underbelly of Reason: The Passions in the Seventeenth Century*, ed. Stephen Gaukroger, London and New York: Routledge, 2011, pp. 49-78。笛卡尔对激情的理解完全消除了这一神学意义。

情。它虽然也来自身心结合体，并且也具有被动性，但却主要是在灵魂之中发生的。它既不像疼痛那样可以直接呈现身体乃至外物的刺激，同时又达不到灵魂的自主。

在《沉思集》第六组答辩中，笛卡尔曾按照感觉的确定性状况，将其分为三个层次：第一层是眼睛这类器官被外物直接刺激产生的感觉，可以完全通过微粒运动的机械论模型得到解释，像形状和位置之类的变化都是来源于此；第二层则是身心结合体的感受；第三层则是依赖于我们此前的长期经验而形成的感觉判断。（AT VII 436-439，CSM II 294-296）笛卡尔在《屈光学》中重点讨论的是第一层感觉的形成，第六沉思处理的是第二层感觉，而第一沉思所怀疑的则是第三层感觉。如果我们不依照感觉对外物的性质进行判断，那么第一、第二层的感觉可以在它们自身的意义上成真，但它们都和激情有着本质的差别，因为无论第一还是第二层感觉，它们都不仅发生在灵魂之内，同时也产生于身体之中。

为了寻找激情的定义，笛卡尔在确定了身心结合与两者相互作用的前提下，首先明确了两者的差异性："为了认识灵魂的激情，必须把灵魂的功能（fonctions）与身体的功能区别开来。"（AT XI 328，CSM I 328）这就说明尽管激情遭受着身体的刺激和作用，但从根本上来说它是一种属于灵魂的现象，毕竟"肢体的热与运动来自身体；而思想则来自灵魂"。（AT XI 329，CSM I 329）这些专属于身体与动物精气的运动及其结果不会依赖于思想，故而应该排除出去。为此笛卡尔依照机械论的生理学解释，对身体各个部分的功能及其运动做出了简单的说明，并最终集中于灵魂自身的活动、激情和知觉。

与《沉思集》里的纯粹我思不同，笛卡尔虽然也将仅属于灵魂的东西看作思想，但却将之分为灵魂的行动意愿与激情，前者是主

动的，包含具体的意愿活动和主动构造的想象，后者则是被动的，并成为激情的宽定义。（AT XI 342，CSM I 335）亦即我们的灵魂中被动接受、被动发生的一切思想和知觉，都可以在某种意义上看作激情，它包含如下四种：

1．一部分仅仅由身体所引发的想象，比如某些白日梦，某些动物精气或神经刺激形成的知觉。

2．与外在物体相关联的知觉，比如听到声音，看到外物。

3．与我们的身体相关联的知觉，比如饥渴、疼痛。

4．只与我们灵魂相关联的知觉，比如快乐、愤怒。

《沉思集》涉及过这四种激情。第一、第二种在普遍怀疑之中出现过，比如疯人的类比就包含第一种激情，它引发了类似于白日梦的幻觉和想象，而我们看到火炉，感到自己拿着纸，则是第二种激情。第三种激情出现在第六沉思中，也是本书第11章所讨论的重点，同时第六沉思也提到过第四种激情，比如高兴、悲伤、愤怒等情绪。（AT VII 74，CSM II 52）激情的宽定义虽然囊括所有可能的激情现象，但却无法刻画激情独有的特质，毕竟激情具有强烈的刺激和扰乱灵魂的能力，更近于“情绪”（émotion），它可以决定我们的幸福或者不幸。因此，前三种激情都不具备第四种激情对于我们生命的伦理状态所拥有的影响能力，只有第四种激情才是真正严格意义上的激情。它的独特之处正在于此，它不像纯粹思想那样完全由我们的灵魂所形成，而是与身体的刺激密切相关，与疼痛等感受一样是由身心共同形成的结果，但又与疼痛对身体的明确指向性不同，激情仅仅只与我们的灵魂相关。比如同样的疼痛感，虽然痛在身体，但是它引发的悲伤情绪却只是我们灵魂的内在感受。它发源于身体的机械论刺激，但却是在灵魂之中形成影响的。

因此，即便我们所有人都遭遇到了同样的疼痛感，但灵魂却可以对之形成不同的激情状态。疼痛感的出现不取决于我们，但如何对待与疼痛感相关的激情，则有可能取决于我们。即便这些激情的出现有机械论刺激的来源，但因为这些激情尤其相关于灵魂，而灵魂的状态属于我们可以支配的范围，所以我们依然可以努力去主动支配激情，而是否幸福也主要依赖于此。

正因如此，只通过被动性来宽泛地定义激情无助于我们真正理解激情的本质。笛卡尔在不断的分类和排除之后，最终给出了对激情的窄定义：灵魂的知觉、感知或情绪（perceptions，ou des sentimens，ou des émotion de l'ame），它们尤其相关于我们的灵魂（rapport particulierement à），并且由动物精气的运动所引发、维持并强化（causées，entretenuës & fortifiées）。（AT XI 349，CSM I 338-339）这一定义由三个部分构成：

1. 灵魂的知觉、感知、情绪。
2. 尤其相关于灵魂。
3. 由动物精气的运动所引发、维持并强化。

第一点中的“情绪”其实是最接近激情定义的活动，之所以保留“知觉”，是因为我们在获得激情的时候，总是已经知道了它。而感知则进一步刻画了灵魂的被动性特征。联系到情绪，我们可以说激情首先体现为一种带有情绪的知觉和感知。

第二点排除了激情的宽定义所包含的前三种激情。笛卡尔明确将《沉思集》中各种类型的感觉都排除出激情的严格范围。包括第六沉思的具身感受，也不属于激情，更不用说我思意义上的感觉活动。我思的感觉活动指向了外物，是对外物的印象和认识，而具身性感受则指向了我们的身体，揭示了外物与我们的利害关系，所以

它们与灵魂都没有特别的专属相关性与指向性。[1]另外值得一提的是，这里所谓“相关于”（rapport à/refer to）特别引起了某些研究者的关注，因为它牵扯到笛卡尔认知理论中的表象与所谓直接实在论问题。[2]整体来说，这种“相关于”的确不同于表象活动，而更近于直接实在论，但问题在于它并不构成形而上学中的实在性，而是依赖于“价值实在性”，即依赖于主观的体验与评价。

第三点则补充了第一、第二点可能造成的误解，那就是激情仿佛仅仅只是我们灵魂内部发生的事情。第三点明确揭示了激情的具身性条件。这使激情与纯粹我思，或者内在情绪这类真正只属于灵魂的现象区别开来，它始终伴随着身体的运动和刺激，但却指向了我们的灵魂。

那么德性算不算一种激情呢？从状态上来说，德性是灵魂对激情的支配和控制，因此不应该成为一种激情，毕竟“对德性的练习是对抗激情的最佳治疗（remede）”。（AT XI 441，CSM I 381）德性也不是我思的活动，因为没有身体的我思并不涉及对激情的控

---

[1] 德波拉·布朗与加尔文·诺莫认为，在这里所谓“尤其相关于灵魂”在笛卡尔的各类知觉中揭示了激情的特殊性，即在激情之中，我们的主观感受与其对象达到了完全一致，参见Deborah Brown and Calvin Normore, "Traces of the Body: Cartesian Passions," in *Passion and Virtue in Descartes*, pp. 83-106。这是因为激情不是以是否在哲学和科学意义上真实认识对象为目标，而是以主观的价值判断为依据。我们说一个引起某种激情的对象具有怎样的性质，这一判断既刻画了我们的激情，也定义了对象。这一说法的潜在问题在于难以和具身性感受加以区别，毕竟具身性感受即便只是一种具身性的体验，但也能够包含对于是否有利于自己的判断活动。两者的区别应该在于激情是一种搅动灵魂的现象，正如疼痛感背后的痛苦和悲伤才能持续地搅动灵魂。

[2] 简要来说，我们能不能把这里的“相关于”灵魂，理解为一种表象活动？还是说它意味着一种在本书第7章中讨论过的“直接实在论”？抑或它与这两种模式都不相同？尤其麻烦的地方在于，激情“相关于”灵魂，实际上涉及第六沉思中的质料性错误，它主要是对所谓第二性的质的感受，不同于对广延等所谓第一性的质的认识，相关讨论的综述参见*Descartes and the Passionate Mind*, pp. 84-115。

制。德性的立足点并不是身心分离的我，而是身心结合的“人”，它体现着并追求着“人”的最高完善与至福生活，从这个意义上说它的确应该追求不受激情的奴役，并获得灵魂的自足与主动。

斯宾诺莎哲学划分了主动情感和被动情感，实际上笛卡尔也对情感或情绪进行了类似的划分。如果说激情是一种情绪的话，那么我们在被动地承受激情的刺激时，仍然有一种“内在情绪”作为主动情感潜藏在激情深处，从而可以成为我们培育德性的基础，正是这一点将情绪和激情决定性地区分开来了。

在《灵魂的激情》第二部分讨论了六种基本激情的生理原因与对灵魂的作用之后，笛卡尔在结尾处立刻转入对“内在情绪”的讨论。在笛卡尔看来，“我们过得好与坏主要依赖于在我们灵魂中，通过灵魂自身而激起（excitées）的内在情绪（emotions interieures）；在这方面它们与激情不同，激情总是依赖于动物精气的某个运动”。（AT XI 440，CSM I 381）比如我们在阅读小说时，随着情节变化而受到不同激情的刺激，但与此同时我们始终拥有一种理智的快乐伴随我们阅读的全部过程。相比于被动激情，这种内在情绪“更为邻近地（plus pres）触动着我们，结果经常就要比与它们相遇但却与它们不同的激情对我们而言拥有更大的力量”。（AT XI 441-442，CSM I 381-382）这种完全由灵魂自主产生的内在情绪，使我们不被任何烦恼和激情的冲击所伤害，并能够在这种平静的内在满足中意识到灵魂自身的完满性，形成自足和自重，并进而追求德性（AT XI 442，CSM I 382），毕竟作为最高德性的宽宏，就是对于这种最高自足的追求。

如果说从具身感受到激情的转变，是两者虽然都来自身心结合体，都体现为被动的承受，但前者指向身体，后者指向灵魂，那么从激情到德性的转变，就是从被动性转为主动性，从不能取决于我

们的状态，转变为完全取决于我们的状态。从来源上说，这两种转变完成了从身心结合体到灵魂的过渡，但与此同时又需要保留被动性和主动性的内在连续，从而才能在同一结构之中形成方向的逆转。正如斯宾诺莎哲学中，被动情感不是依靠纯粹理智的沉思，而是依靠主动情感，用相反的情感去胜过被动情感的奴役。笛卡尔通过内在情绪概念实际上做了同样的工作。内在情绪正是一种完全由灵魂产生的主动情感，并且比被动激情更有力量，更完满，更持久。

激情有搅动灵魂的特性，在这一点上的确类似于情绪，但内在情绪与激情保持了这一相似性，却把产生原因从激情背后的动物精气完全移入了灵魂自身，与激情形成了决定性的区别，从而与德性形成了衔接关系。正是这种内在情绪，才能使我们从被动激情的奴役中开始追求德性。德性虽然并不是情绪，但它与内在情绪都是灵魂主动产生的恒定力量。因此，内在情绪在内在性和主动性上类似于德性，但在情绪上则类似于激情，成为两者的中介和桥梁。这说明德性并不只是纯粹的教条和律令，它同样伴随着使灵魂能够实现内在满足的情绪。这种情绪与纯粹动物精气所引致的激情并不相同，因为它们只来自灵魂自身。我们在获得自足的宁静时，内心安宁恬静的幸福感就属于这种内在情绪。而是否拥有这种持久的内在情绪，是决定我们是否幸福的关键所在。也就是说，我们追求德性，并不只是为了实现德性的生活，而是为了在追随德性的过程中实现德性与幸福的合一，而幸福的重要标志即在于这些内在情绪得到了满足，灵魂由此能够自足于这一幸福状态，并最终摒除激情的干扰和奴役。

相比内在情绪，德性更像是一种“习惯”（habitude）：“我们通常把‘德性’命名为灵魂中的习惯，灵魂将其指派（disposent）给

某种思想，尽管与这些思想不同，它们（这些习惯）却能够产生它们（这些思想），并反过来能被（它们）这些思想所产生。应该注意的是，这些思想可以仅仅由灵魂产生，但经常发生的是，动物精气的某个运动会强化它们，在这种情况下，它们既是德性的行动，同时也是灵魂的激情。"（AT XI 453，CSM I 387-388）德性与内在情绪不同，它需要不断的练习和加强，并依赖于良好的天性。也就是说，德性更像是对灵魂能力的培育，使我们能够通过形成思想习惯而获得自控。[1]笛卡尔在德性问题上并不是一个经验论者，但他强调德性的练习，意在确保我们不仅需要在思想上懂得自控，更重要的是能够做到自控。从理解，再到落实于行动中，才是德性发挥作用的过程。如果我们不能真正做到，就不能说拥有德性。不但如此，由于每个人天生的性情与灵魂状态并不相同，故而更需要通过刻意的练习来培育德性能力。它既依赖于对事物必然性的认识，也依赖于我们的自由意志，同时依赖于对上帝主宰的信任。它对激情也并不是纯粹的压制与对抗，而是能够通过思想形成道德激情。尽管这种激情没有完全摆脱被动性，但依然可以与德性共同发挥作用，成就人的完满性，因为此时的激情已不再是失序的干扰，而是秩序化的配合因素。

从第二沉思到第六沉思，笛卡尔完成了从只属于灵魂的领域到身心结合体领域的转向，而在德性和伦理问题上，笛卡尔又从身心结合体的感受出发，最终返回到只属于灵魂的内在情绪与德性领域。尽管都只属于灵魂，德性之"我"与我思并不相同，前者仍然

---

[1] 尼古拉斯·格里马尔迪特别强调了习惯和教化在宽宏和其他德性对激情的控制中起到的作用，毕竟只有宽宏才意味着自由意志的绝对自控，而激情是无法自控的，参见Nicolas Grimaldi, "La générosité chez Descartes: passion et liberté," in *Six études sur la volonté et la liberté chez Descartes*, pp. 145-177。

是从身心结合体出发的，并且在赢得主动性之后依然处于和被动性的交互作用关系之中。从感受到激情，再到德性，笛卡尔在明确区分三者时，仍然尽可能保持了内在的连续性，这使它们能够共属于同一个原初概念。

在这一点上，我们不能同意马里翁等人将宽宏等德性用于重释我思结构的做法，[1]因为两者属于不同的原初概念开端，也拥有完全不同的成真标准。当然在构造自我的统一性方面，两种自我形态的确具有相似的功能，但是它们所依赖的基础和标准则有根本区别。虽然两者互有渗透，但不能强行为两者赋予统一性，自我本身就具有多开端性。[2]

第二节　先于形而上学的临时道德世界

首先需要指出，伦理与笛卡尔哲学中的所谓道德（Morale）并不完全相同。正如盖鲁和古耶强调的，在笛卡尔看来，道德与医学都是一种技艺，前者针对我们的灵魂，后者则针对身体。[3]与之不同，伦理学则涉及对善好（le bien）、幸福的追求，并且以纯粹属于灵魂的德性作为基础。不过这两者也并不是割裂的，笛卡尔对道

---

[1] Jean-Luc Marion, "Generosity and Phenomenology: Remarks on Michel Henry's Interpretation of the Cartesian *Cogito*," in *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, pp. 52-74.

[2] 对于激情所起到的自我统一性功能及其与身心二元形而上学的区别，参见Deborah Brown and Ronald de Sousa, "Descartes on the Unity of the Self and the Passions," in *Passion and Virtue in Descartes*, pp. 153-174。德波拉·布朗甚至将激情与伦理学中的自我证成看作"我意愿故我在"（Volo ergo sum），与我思故我在形成了不同的证成道路，参见*Descartes and the Passionate Mind*, pp. 11-27。

[3] *Descartes selon l'ordre des raisons, II: L'Âme et le Corps*, pp. 220-222; *Essais sur Descartes*, pp. 234-240.

德或者道德技艺的探讨，最终也是为了服务于对德性的追求，只不过这种德性不再基于权威和启示信仰，而是基于人的自我完善。正是在这一点上，邓尼斯·冈布施奈尔才特别强调了激情相对于灵魂的内在性，因为它完全建立于人的主体性基础之上。[1]那么问题在于，我们可否在这种道德技艺的基础上谈论笛卡尔的伦理学呢？[2]我们认为仍然是可以的。道德技艺从最低限度来说尽管未必以善好为直接目的，但也服务于对幸福的追求，而且幸福最终仍然来自德性："追寻德性就是去做取决于我们（自由意志）的善好之事……而且我们以这种方式（对德性的）欲求是不可能缺乏好结果（reūssir）的，因为它仅仅取决于我们，我们总是能够从中收到我们所等待的所有满足（satisfaction）。"（AT XI 436-437，CSM I 379）这种道德技艺只是手段，它最终完全取决于基于自由意志的绝对自控，并且通过对德性的欲求指向了善好与幸福，可以说构成了笛卡尔的伦理学说。[3]

伦理生活及其相应的道德德性与原理，与形而上学形成了两种关系：第一种是《谈谈方法》第三部分中，在形而上学还未建成之前的临时道德（morale par provision，AT VI 22，CSM I 122），它

---

[1] Denis Kambouchner, "Les passions comme «sens intérieur»," in *Descartes et la philosophie morale*, Paris: Hermann, 2008, pp. 77-114. 加里·斯坦纳因而认为，笛卡尔的道德理论相比于其形而上学，显示出更强的世俗化特征，印证了布鲁门伯格对现代性的"自持"判断，从而与除魔的现代性虚无主义产生了内在关系，参见 *Descartes as a Moral Thinker, Christianity, Technology, Nihilism*, pp. 259-334。

[2] 对笛卡尔是否真正拥有伦理学的质疑，参见 Terry Keefe, "Descartes's 'Morale Définitive' and the Autonomy of Ethics," in *René Descartes: Critical Assessments*, Vol.IV, ed. Georges J. D. Moyal, London and New York: Routledge, 1991, pp. 365-377。

[3] 在这一点上，我们赞同约翰·马歇尔（John Marshall）对盖鲁过度把道德技艺化的批评，毕竟指向伦理学的道德，并不完全只有技艺的功能与目的，参见 John Marshall, *Descartes's Moral Theory*, Ithaca And London: Cornell University Press, 1998, pp. 85-95。

们有三条或四条准则（trois ou quatre maximes）；第二种是形而上学构造完成之后建立在身心结合现象基础上的完善道德。整体来说，形而上学的出发点是我思，但道德与伦理生活的出发点则是身心整体的“人”。如果说前者是为了追求严格确定性的真理，那么后者则朝向自我保存的趋利避害、对激情的秩序化控制以及在他人的共在中获得自重。围绕着临时道德是不是一种道德理论，三条道德准则内在是否一致、它们与作为总结的第四条准则是什么关系，以及临时道德与完善道德的关系等议题，研究者之间产生了诸多争议。[1]

在第四沉思中，笛卡尔将意志的状态区分为没有知觉到真时的无分别性和知觉到真之后的自发性。这两种处境约略对应于临时道德状态和完善道德状态，只不过临时道德状态虽然也陷入没有知觉到真时的无知，但它超越了无分别性，在紧迫性的驱使下做出了决断。因此，尽管两种道德由于处境的差异导致原则和目标不尽相同，但两者都力图保证灵魂在世界之中生存的主动性，而非被动陷入变动的处境和激情的干扰之中。灵魂主动性的根源虽然是多样的，但其中稳定发挥作用的始终是自由意志的独立性、决心和自身决定性，从而突破了第四沉思中的无分别性状态。无论我们遭遇到怎样的处境，意志都必须做出决断。所谓临时，就在于此时的理智在认识活动的判断中仍然处于怀疑论的状态，而行动的急迫性又要求我们必须做出选择。

正是这一点，使伦理世界中的意志活动，不可能像在形而上学之中成为一种离基与奠基的双重化自由能力，并在无分别的状态之

---

[1] 参见施璇：《笛卡尔的伦理学说研究》，上海：上海人民出版社，2021年，第72—100页。

中保持彻底的中立与悬置。伦理生活的具身性与紧迫性，将意志也带入到了在世界中生存这一基本处境。意志的对象在此不是真理与错误，而是对行动不同方向的选择。哪怕意志试图对理智还未确认的行动准则与对错保持无分别，这种无分别性也同样摆脱了中立性，并呈现为优柔寡断的忙乱，从而仍然构成为一种意志的选择方向。换句话说，意志在日常生活中，不可能保持无分别性，它无往而不在选择之中。

因此，临时道德的核心并不是我们应不应该选择，而是在没有真理的准则可供遵循的时候，意志应该做出怎样的选择，从而达到真正的自足和自控，在这一点上，文森特·卡罗指出临时道德应对的正是偶然性的挑战。[1]在《哲学原理》法文版的序言中，笛卡尔指出完善道德是“最高和最完善的（la plus haute & la plus parfaite）道德，它预设了其他科学的完整认识，是智慧的最后（dernier）层次”。（AT IXB 14，CSM I 186）而关于《谈谈方法》中的临时道德，则是不完善的道德（Morale imparfaite），它们是“当我们不知道有更好的准则时，我们可以临时跟从的”。（AT IXB 15，CSM I 186-187）这就说明所谓“临时”是指我们对真理认识的不完备状态。甚至我们在完全获得了其他科学的所有知识之后，依然难以避免偶然性、机运和处境的变数，所以临时道德尽管不完善，却是会常伴我们一生的常规道德。[2]之所以它包含“三条或四条”准则，是因为前三条是我们立身行事的准则，但第四条比较特殊，它已经具有了完善道德的特征。让-马利·贝伊萨德指出，第四条准则正

---

[1] 参见Vincent Carraud, “Morale par provision et probabilité,” in *Descartes et le Moyen Âge*, eds. Joël Biard and Roshdi Rashed, Paris: Libraire philosophique J. Vrin, 1997, pp. 259-279。

[2] 关于临时道德的普遍性和常规性，参见Joseph Cimakasky and Ronald Polansky, “Descartes’ ‘Provisional Morality’,” *Pacific Philosophical Quarterly*, Vol. 93 (2012): 353-372。

是对前三条准则的整体总结。[1]

那么前三条准则是否又是一致的呢？在与伊丽莎白的书信中，笛卡尔曾谈及这些临时准则的用处，并重述了三条准则的内容："对我来说，每个人都应该从不期待别的东西，而通过自身让自己满足，只要他能遵守如下三件事，它们与我在《谈谈方法》中提出的三条道德规则相关。"（AT IV 265，CSMK 257）从这个意义上说，临时道德的前三条准则尽管立论基础相异，但其最终诉求是完全一致的，即达到灵魂的自控与自足，并通过第四条准则的总结而与完善道德形成了衔接关系。

第一条临时准则倡导人应该遵守祖国的法律习俗，尊重从孩童时期就接受的宗教信仰，并且遵守最为节制中道的意见。但这一准则的基础正是普遍怀疑。无论是"习俗""从孩童时期""意见"，都是第一沉思所怀疑和动摇的对象，在此却成为值得坚守的基础。笛卡尔给伊丽莎白的解释是："人应该尽可能地运用他的精神去认识到在人生的所有处境（occurrences）中，他该做什么，或者不该做什么。"（AT IV 265，CSMK 257）这就说明，临时准则倡导遵守习俗与意见，是将其作为"习俗"和"意见"而非真理来遵守，因为习俗和意见也同样是一种"处境"。因此笛卡尔才在《谈谈方法》中说："很多人并不知道他们信的究竟是什么，因为信仰一个东西，和认识到自己信仰它，（这两者）是思想的不同行动。"（AT VI 23，CSM I122）此时的我已经准备从事形而上学的建构，从而与始终沉浸在日常生活具体处境的状态并不相同。我在面对自己并不持以

---

[1] Jean-Marie Beyssade, "Sur les «trois ou quatre maximes» de la morale par provision," in *Descartes au fil de l'ordre*, pp. 237-258. 让－马利·贝伊萨德认为，第四条准则已经和伊丽莎白书信、《灵魂的激情》中的最终立场别无二致，因为它已经超越了前三条准则之中的时间性、变动性，从而达到了普遍科学的高度。

为真的习俗与意见时，无法通过对习俗的亲熟性和孩童以来的习惯性不假思索地接受。这一条临时准则之所以能够执行下来，唯独只有依靠独立于习俗、意见乃至理智活动的意志能力。

这种独立的意志能力超越了无分别性的态度，不顾理智尚未知觉为真的状态而径直直接肯定未经审查的习俗与意见，对理智可以怀疑的公共习俗法律、大众意见和宗教信念不做真实的判断，并自行做出决断。这一决断以所谓最为明智且最少极端的意见为标准。与亚里士多德的明智概念并不相同，它并不是一种把握真理的实践理性智慧，而是完全基于意志相对于理智的绝对独立性，在没有理智引领的前提之下，按照意见而非真理所进行的行动选择。在这一选择中，意志并不构成孤立我思的内在自由，而是在与他人的共同生存中所进行的自我保存。在意志无法指向真理的时候，意志自由地指向了习俗与信念，指向了在理智中被怀疑和悬置的意见，并且可以在流变的处境之中，自由地随时改变意志自身的方向。

第二条准则将这种世界化的意志论进行了更为激进的处理，即在没有意见、信念与习俗的前提之下，意志也无法保持无分别的状态，而是必须选择去进行选择，而非选择无分别，因为无分别不再是一种自由的前真理状态，而是使人深陷危险、优柔寡断的最差选择。此时与第一种情况不同的是，它并非基于共同生存的处境，同时也没有任何明智的中道，更没有习俗和意见可以依赖，甚至从孩童以来的经验和习惯都无法提供先例，因此它的决断活动势必更加独立化，意志在这一实践处境中获得了更为强烈的独立性。笛卡尔认为，我们应该尽可能地去遵守哪怕是“最可疑的意见”。尽管第一条临时准则也将可疑的习俗当作不可疑的对象，但第二条临时准则所身处的可疑处境没有任何公共意见可供遵循，从而是一种彻底个体化的极端生存状况。此时的意志完全是彻底独立于理智真理和

生存习俗的独立实践抉择，是一种完全主动的能力。

笛卡尔对伊丽莎白强调了这一准则的“决心”（resolution）特征：“第二条是他应该拥有坚定而持久的决心（ferme & constante resolution），去执行理性向他建议（conseillera）的事情，而不要被他的激情或者欲望所分散。我相信，德性就严格地体现在对这一决心的坚持上。”（AT IV 265，CSMK 257-258）这里所说的“理性的建议”并不是理性的规定，“建议”能够协助意志进行正确的选择，但并不妨碍意志的独立决断性。它意味着克服优柔寡断，用理性来强化意志的决心，而并不是在认识到真理之后对意志的指导。意志诚然能够在困境中做出决断，但决断的持续保持则需要说服自己去接受“最可疑的意见”，这就使“决心”成为第二条临时准则最核心的特征，并再一次展现了意志的自发独立性和主动性。

与前两条意见相比，第三条准则看似最为接近《灵魂的激情》与《谈谈方法》中的核心立场，即立足于灵魂中的思想，获得自我满足的独立性与主动性。在《谈谈方法》中，笛卡尔表达了他对道德生活的总体观点：“总是控制我自己而非控制机运（fortuna），总是改变我自己的欲望，而非改变世界的秩序。”（AT VI 25，CSM I 123）这一立场一直延续到了与伊丽莎白的书信以及《灵魂的激情》。在笛卡尔看来，因为我们所真正能主动控制的只有自己的思想，其余则均是“思”外之物。此时，自我再一次出现了内外之别，而所谓内在的我，是指完全主动自控的东西，而外在于我的东西，则是不受自己控制的东西。不过这一内外之别不同于我思的处境，因为此处的内外之别并不立足于对世界的悬置和怀疑，也未形成心物二元实体化，而是体现为灵魂自控与不自控的区别。与第二条相似，这一条也意在控制自己的被动激情和欲望，笛卡尔对伊丽莎白这样解释：“第三条是他要相信，当他按照理性尽可能地指引

自己时，所有他并不拥有的好东西都完全在他的能力之外，由此他将习惯于不去欲求它们。”（AT IV 265-266，CSMK 258）无论是偶然的机运，还是必然的世界秩序，更或者对生命有好处的东西，只要不在自我满足的主动控制之内，就应该排除出道德准则的范围。

《灵魂的激情》也探讨了对取决于我和不取决于我的区分，而我们在欲望中的犯错均来自对两者的混淆。（AT XI 436-438，CSM I 379-380）尽管这一点与第三条临时准则相近，但《灵魂的激情》是立足于第六沉思所赢得的身心结合体这一原初概念，而临时道德状态则尚未经历形而上学的建构，是对原初概念理论缺乏自觉的朴素运用。与前两条准则相比，这一条准则中的理性已经摆脱了前两条准则对于生存环境与处境的相关性，将之贬斥为自我之外的、不属于我的东西。同时理性的作用也得到了提升，它理解世界的秩序，也接受偶然的机运，更为清晰地划分了属我与不属我的界限。当然，贯彻这一准则也需要意志的主动作用。它并没有处于无分别状态，因为它明确地知道了自己的施用范围，并在被动性和主动性的界限之中落实了自身的主动性。在《谈谈方法》中笛卡尔指出：“我们的意志自然地倾向于欲求那些我们的理智以某种方式对之表象为可能的东西。”（AT VI 25-26，CSM I 124）我们就是在这一可能的限度之内才能“更富有，更有力量，更自由，更幸福”。（AT VI 26，CSM I 124）

在最后笛卡尔给出了他的理性主义立场，即这些临时道德的根本目的在于培育理性，增进真理，从而分辨真理与错误，进行正确的判断。显然此处的判断并不是第四沉思中对沉思真理的意志判断，而是实践活动中理智对如何正确行动的判断，随后意志对理智中的善恶好坏做出相应的行动：“既然我们的意志只会倾向于跟随或者躲避我们的理智对之表象为好的或者坏的东西，只需要正确

的判断就足以正确地做事，并且尽我们所能地判断以便做到最好，亦即获得所有的德性，以及所能获得的一切好东西。”（AT VI 28，CSM I 125）不过这已经开始超出临时道德的范围，而进入对完善道德的目标追求。[1]

这三条临时道德准则与第四条对追求德性的总体规划中所揭示的意志与理智关系，与沉思活动中的情况差别较大。这一关系也区分为理智之前和理智之后两种状态。相应于前者在沉思中的无分别性，临时道德的第一、第二条对应的是意志相对于理智的独立决断性。相应于意志在知觉到真理时的自发性，临时道德的第三条与最后第四条的总结对应的是意志对理智的顺从性。显然，意志的无分别性被彻底取消，理智主义的因素则获得提升，而人类的自由也在这些道德准则的实践中不断得到显现。[2]

当然如前所述，意志的主动性和独立性始终在临时道德中得到了保留，但与此同时，发动普遍怀疑活动的意志离基性则遭到了弥合与降维。意志不再是一种具有颠覆性的自由力量，而是对理性秩序的维护和跟随。自由意志在道德处境和伦理生活中所施用的范围自始至终都是在世界之中的生存与实践活动。而临时道德先于甚至

---

[1] 因此，这里所谓“临时性”并没有完全贯穿于这三到四条准则之中。比如罗伯特·卡明（Robert Cumming）就指出，其中第四条临时道德，即经过对人类知识的整体审视，并最终选择最有益于增进德性和理性的职业，就已经进入了完善道德的领域。参见Robert Cumming, “Descartes's Provisional Morality,” in *René Descartes: Critical Assessments*, Vol.IV, pp. 343-364。

[2] 尼古拉斯·格里马尔迪指出，临时道德的根本意义就在于能够让我们经验到自己内在的自由，否则这些准则是无法实施的。从形而上学的角度来说，这也就意味着这些道德准则最终所要达到的完善状态尽管应该是在我们已经具有了坚实的普遍科学知识之后才可以达到的，但同时也说明我们在一开始就是自由的，否则我们无法展开自由的沉思活动。参见Nicolas Grimaldi, “La morale provisoire et la découverte métaphysique de l'homme chez Descartes,” in *Le Discours et sa méthode*, pp. 303-319。

外于形而上学奠基活动的特征，决定了它的展开并不依赖于任何形而上学的世界奠基与根据，并能够反向降低和稀释形而上学的建构对日常生存的破坏和颠覆。

第三节　完善道德中的自由与主动性

无论是不完善的临时道德还是完善道德，它们具有的内在的一致性主要体现在两者均施用于在实践处境中的正确行事与选择，因此在核心能力上都高度依赖于自由意志。不过只有在完善道德中，才有德性的全面出场，只有在意志的自重、对命运必然性的认识和习惯的培养中才能诞生德性与合乎完善道德的生活。在临时道德之中，意志处于在世界中的生存决断状态，无法无分别化。而在完善道德里，意志同样如此。形而上学与伦理学中使用意志的状况并不相同。伦理和实践处境里的意志，始终保持着与世界的生存关联，并在与世界和他人的共在里确定如何正确使用自身。

大体而言，完善道德所继承的是临时道德第三条准则的基本思路，即如何在不由自己所决定和控制的世界中，寻找能够由灵魂自身所决定的方向，并获得灵魂的主动性与自我满足。在临时道德里，生存困境所遭遇的被动性主要来自理智无法辨别真理与习俗、处境的高度紧迫性、机运的无常和欲望的错误。完善道德则已能分辨真理与意见，也不受制于逼仄的时机处境，所以被动性的主要原因被归之于激情和欲望。

在主动性和被动性的灵魂结构之中，笛卡尔改变了《哲学原理》中将思的样式区分为意志的施用和理智的知觉这一二分法（AT VIIIA 17，CSM I 204），取而代之以灵魂的行动与灵魂的激情

的新分类、而前者正是所有的意志活动，它们完全取决于我们自身的灵魂、后者则是所有种类的知觉和认识，是一种接受性的能力。（AT XI 342、CSM I 335）概而言之，笛卡尔的伦理学思想就是要探讨在各种被动性的激情支配之下，人的灵魂如何以主动的方式获得德性与幸福的方法。显然，意志在其中承担了最主要的功能。尽管笛卡尔也提到了意志可以在身心结合的前提下对身体的活动进行意愿性的推动，比如行走（AT XI 343，CSM I 335），但这一类主动性的活动并不能够诞生灵魂的德性，因为德性只能在意志去追求合理范围内对灵魂而言最好和最为重要的事情时才会出现。

完善道德旨在追求人的“至善”（le souverain bien）。在1647年写给女王克里斯蒂娜的信中，笛卡尔曾系统表达了他对善好与至善的理解。善好的首要特征在于我们只需考虑它自身而无需关涉其他事物，在这个意义上，上帝的确是至善。但不同于传统基督教神学的至善目的，笛卡尔试图要发现的是完全由人所拥有的完善性。（AT V 82，CSMK 324）而属人的至善又分两种，第一种是所有人的所有善好的集合，第二种则是笛卡尔真正关心的个体至善，这体现在正确行事的坚决意志（ferme volonté）和满足（contentement）之中，因为“……没有其他善好看起来能如此伟大，并且如此完全地处于每个人的能力之中（entierement au pouvoir d'un chacun）”。（AT V 83，CSMK 324-325）比起其他诸如身体健康、机运等善好，只有它完全取决于我们的意愿，因此“它通过自身构建了所有德性；只有它才真的值得赞扬与荣耀；也只有它最终产生了此生中最伟大、最坚定的（le plus grand & le plus solide）满足。因此我认为就是它构建了至善”。（AT V 83，CSMK 325）笛卡尔认为，至善既包含了芝诺所理解的德性，也包含了伊壁鸠鲁所理解的满足或快乐，而它的根源在于对自由意志的良好运用。

这些观点与《灵魂的激情》差别不大，但有两点值得注意：

第一，笛卡尔强化了人的主体性："在我们中的自由意志（libre arbitre）是我们所能拥有的最高贵之物，因为它以某种方式使我们与上帝同等（pareils à Dieu），而且似乎让我们免于成为他的臣民（sujets），由此对意志的良好运用就是我们所有的好东西中最伟大的……只有它能产生我们最伟大的满足（contentemens）。"（AT V 85，CSMK 326）在第四沉思中，笛卡尔也曾表示正是自由意志是我们与上帝最为相似的地方（imaginem quandam & similitudinem dei，AT VII 57，CSM II 40），但此处笛卡尔激化了这一表达，明确表示了摆脱上帝的支配，完全实现个体自由与自控的主体性立场。

第二，笛卡尔特别提到了身心结合体的情况："灵魂与身体的结合总会使其表象给自己一些善好，这些善好比它们实际要不可比拟地更加伟大。但如果它（灵魂）分明地知道它们的正当价值，它的满足就总是会与它产生的善好所具有的伟大形成比例（proportionné）。"（AT V 85，CSMK 326）[1]这一段表述为我们解答了一个疑惑，即如果意志最终能够在伦理生活中彻底获得自足，或至少它始终在追求这一目标，是否说明在伦理世界中的自由意志最终摆脱了世界化的处境？毕竟意志和灵魂都是纯粹非形体的精神事物。但如果我们细究笛卡尔对于这一问题的态度，会发现自由意志尽管最终集中于那些只取决于我们灵魂自身的事情上，但无论在哪个阶段和层次，意志都是在世界化的关联、交融结构之中进行自身活动的，这与第四沉思中的意志情况完全不同。在此笛卡尔虽然提到身心结合体会容易夸大一些善好的实际程度，但灵魂能够对它们

---

[1] 此处引文还涉及笛卡尔的价值理论，参见 *Descartes's Moral Theory*, pp. 117-147。

形成正确的价值判断，并与之形成良好的比例关系。这就说明灵魂的自主和自控并不会脱离身心结合体的前提，从而与去世界化的我思并不相同。

如前所述，形而上学中的意志分为无分别性和自发性这两种功能和状态，与临时道德相同，完善道德中的意志也不存在无分别的处境，而是始终以绝对独立的自发性能力为核心状态。不过与第四沉思中意志自发地肯定理智知觉为真的东西不同，在完善道德里，这种自发性所趋向的是理智中的善好。鉴于物体、身体和灵魂在伦理生活中的关联性，笛卡尔对于完善道德的意志处理得更为复杂。

笛卡尔在区分仅仅归属于灵魂的东西，亦即思想时，并没有特别提及理智，这使灵魂的行动与激情的二分法不至于与《哲学原理》发生矛盾。灵魂的行动是完全在灵魂自身中完成并且取决于灵魂自身的，这主要是指意志及其活动，而麻烦的根源在于灵魂的激情，激情中也不包含理智的理解活动。当然所有的激情从本性上来说都是好的，因为它可以“使灵魂去意愿自然教导我们的有用的东西，并且坚持（persister）这一意愿”。（AT XI 372，CSM I 349）然而问题在于，激情并不能完全听从灵魂的主动性，我们有可能屈从于这一被动性从而无法获得独立的自由，也由此丧失德性的控制能力。而激情所包含的知觉与认识活动也分为不同的类型，或者起源于灵魂，或者起源于身体。前者是对我们的意志的知觉，因为如若没有这种知觉，意志活动就无法产生对某东西的意愿。而想象则有两种情况，它或者来源于理智化的主动构造，例如思考一个事物的本性，或者仅仅只是身体的神经或动物精气所引致。相比来说，神经系统所引起的想象具有明确的原因，但动物精气所造成的想象，则只是一些模糊的形象。（AT XI 343-345，CSM I 335-336）

在灵魂的行动与激情中，以上这些分类讨论了意志和想象这两

种能力的施用状况。显然，在意志自身的活动以及由意志和理智支配的想象知觉中，灵魂所获得的是完全的支配性，而在神经系统与动物精气所造成的想象中，我们则受制于身体的被动性。

至此还剩下感觉活动尚待讨论。如本章第一节所示，它或者指向外物，或者指向身体，或者仅指向灵魂。这三种知觉都是由神经系统与动物精气而传递给灵魂的。在笛卡尔的分类中，由于身体与物体共属于可运动的有形体事物，致使第一和第二种感觉活动都不受灵魂主动支配。我们无法随意改变甚至构造物体对我们而言的颜色，也无法主动产生疼痛的感受。显然这些知觉活动由于其纯粹的被动性，而被排除出了伦理学的严格范围。

只有第三种知觉，也即只与灵魂相关的知觉才开始与灵魂的德性产生关系，这一类知觉、感觉与情绪才是《灵魂的激情》的主题。我们的幸福与不幸、善与恶，主要依赖于如何在身体所导致的激情现象中实现灵魂的主动性。无论指向外物还是指向身体的感觉，都不是“灵魂的激情”。毕竟被火焰灼伤能够产生身体的被动疼痛，随之而来的悲伤和沮丧却既不指向火焰的灼伤，也不指向受伤的身体。但如果没有火焰和身体，灵魂也没有机缘产生悲伤和沮丧，更无法主动地构造，毕竟激情是被动物精气的某个运动所导致、维持和加强的。激情的特殊之处正在于此。它们由动物精气产生，却只出现在灵魂之中，并只在灵魂之中发挥作用。笛卡尔不得不运用具身性理论来澄清激情的起源：“灵魂与整具身体真实地（veritablement）结合在一起，而且不能认为它（灵魂）只存在于身体的某部分而不在别的部分，因为身体是一个整体（un），而且以一定方式不可分。”（AT XI 351，CSM I 339）因为灵魂没有广延，所以不可能跟特定的器官发生关系，而是只能整体地与身体结合为整体。整体不是一种比喻，而是真实的一体。这就说明激情虽然指

向灵魂，但却来自身心交融产生的被动性，但如果不能摆脱身体，灵魂又无法拥有对激情的控制。正因如此，灵魂在激情面前唯有通过身体完全不参与活动的内在能力才能节制激情，亦即能够完全摆脱物体与物体之间乃至身与心之间的机械因果作用关系。尽管相比于感受、激情指向的是灵魂，但它依然发源于动物精气，无法凭借自身摆脱被动性，而被动性来自身心的机械因果性。

因此、《灵魂的激情》在将身体与灵魂的功能做出区别之后，将思想分为灵魂的行动（actio）与受动（passio）这两大类，前者是意愿活动，后者是灵魂的激情。（AT XI 342，CSM I 335）在笛卡尔看来，从激情的角度理解“思想”，核心就是理解意志和激情的关系，这是与我思出发理解思想的不同之处，毕竟两者分属于不同的原初开端。

在面对激情的被动性时，理智能力是不可能直接抵御这种被动刺激的，因为理解活动仍然是一种受动。在给雷吉乌斯的书信中，笛卡尔曾表示：“当你说‘意愿和理解的区别仅仅在于它们是相关于相异对象的不同施动样式’，我更倾向于认为‘它们的区别仅仅在于，它们是同一个实体的行动和受动’。因为严格来说，理解是心灵的受动（passio），而意愿则是其行动（actio）。”（AT III 372，CSMK 182）由于理解和意愿通常是在同一个心灵中一同作用的，所以人们往往容易混淆被动性和主动性的区分，但这一区分始终都存在着。在随后给雷吉乌斯的书信中，笛卡尔还用物体运动和被运动来类比心灵的活动：“在物体事物中，所有的行动和受动都仅仅存在于位移运动中，当在运动者中来考量运动，则我们称之为‘行动’，而当在被运动者中来考量（运动），则称之为‘受动’。因此当这些名称延伸到非物质的东西时，其中有些东西会被看成为类似（analogum）于运动的东西；因此从运动者的部分来说，我们称灵

魂所拥有的是行动、正如心灵中的意愿活动；从被运动者的部分来说、我们称（灵魂所拥有的是）受动，就像在同一心灵中的理解活动和视觉活动一样。”（AT III 454-455，CSMK 199）尽管物体运动和心灵运动并不是同一类运动，但两者在类比中都呈现出主动发起运动和被动承受运动的角色区别。心灵的理解活动、感觉活动，都受制于它们相关的对象，是事物的必然性迫使我们的理解活动将其理解为真，是身体的运动迫使我们接收到了感觉。激情尽管主要指向灵魂，但仍然是由动物精气所发动并维持的。

因此，在灵魂的各个能力之中，为了遏制这些激情的过度所造成的不幸与伤害，我们需要调动的完全没有身体性，完全摆脱身心机械因果关系的能力就只有自由意志。而为了使意志的控制得以可能，意志必须在保持无身体性的同时还与动物精气产生的激情发生关系。但与此同时，如果无法完全摆脱与身体的生理因果关系，意志在这一结构之中就始终无法真正获得彻底的独立性。哪怕意志的自发性仍然得到了保留，但却始终无法摆脱身体、他人与世界所施加的影响。不但如此，意志甚至还有反被激情控制的情况，甚至这一情况要比意志控制激情更为常见。

意志的这种两难处境只有通过它与激情建立正确的关系才能得到解决。激情虽然由动物精气导致、加强并维持，但却只发生在灵魂之中，这就为意志的控制活动提供了前提。在第六沉思中，笛卡尔多次强调疼痛等被动具身的感受是违反我们的意愿而出现的。这就说明意志完全无力于控制疼痛感的产生，甚至灵魂在疼痛面前不可能形成任何主动的能力去遏制。但我们却能够减弱悲伤、遗憾等次生性的激情所带来的二次伤害，因为激情和意志都只在灵魂之中对我们产生影响。因此，意志的对手不是感觉和感受，只能是激情，而我们的思想也就此主要分为这两大类别。

正因如此、笛卡尔才在《哲学原理》中盛赞意志自由超越机械因果必然关系所体现的完满性："人的最高完满性就是他自由地，或者通过意愿而施动：正是通过这一点，人就值得获得赞扬或谴责。"（AT VIIIA 18、CSM I 205）对于哪怕是自动运动的机器，我们都只能赞扬或谴责它的设计者，而只有人的自由和意愿才使人摆脱了一切机械论、决定论和生理学机制的束缚，使人真正成为为自己负责、由自己掌握的道德主体。人可以通过意志的绝对自由和主动性、独立性获得人的主体性地位，完全依赖自己，并为自己负责，甚至免于对上帝的依赖和服从，正是自由意志保证了主体的绝对自决。笛卡尔将意志的超越性运用在了伦理生活之中，并指出我们的自足只能通过自由意志的良好使用才能获得。正如德性是一种习惯一样，自我满足作为幸福的状态也是一种灵魂的平静、心灵的平和所形成的习惯，而自我满足的习惯来自对德性的坚定追求。（AT XI 471-472，CSM I 396）在给伊丽莎白的书信中，笛卡尔也表达了同样的思想，即我们首先需要通过自由意志追求德性的实践达到至善，并由此才能获得心灵的满足。（AT IV 304-305，CSMK 268）

因此，自由意志的重要性就在于它是克服我们激情被动性的核心能力，它保障我们有能力去追求德性："关于那些只取决于（dependent）我们的东西，亦即取决于我们自由意志的东西，我们对它们善好的知识确保了我们能去欲求它们的热情怎么都不算多：因为追寻德性就是去做取决于我们的善好之事，所以拥有为了德性的欲望，肯定是再多热情都不为过。"（AT XI 436-437，CSM I 379）总结来说，面对激情的刺激，我们的自由意志能够追求德性的实践，从而达到至善，并由此获得心灵的平静与自我满足，实现幸福。

不过在日常生活中我们经常看到的是，人们难以坚定地追求德性，总是受制于、屈服于激情的奴役。所以理论上做到，不代表我

们能够在实践中做到。如果说在第四沉思中意志有可能做出错误的判断，其根源来自理智并不能总是清楚分明地知觉到真，从而始终无法摆脱有限性，那么在伦理学之中，意志无法像第四沉思那样，将不正确的使用归诸其他能力的有限性，而是必须独自承担意志自身的软弱性。这正是完善道德与临时道德中意志能力的差异。在临时道德，尤其是第一、第二条准则中，意志在理智不能获得正确方向时，可以自行进行决断，选择服从大众习俗或者直接选定一个方向执行，然而在完善道德之中，意志却经常不能控制激情。对于较小的激情，意志虽然可以克服，但对于较为强烈的激情，意志却无法控制动物精气的活跃所导致的情绪过度反应。

在传统的基督教伦理学中，意志无法自控来自罪，来自灵魂的软弱性。从笛卡尔哲学的角度来说，根本原因在于与激情相抗衡的意志，并不是第四沉思中无世界、无身体的意志，而是始终处于与世界、与身体相关联的日常生活之中。意志不再是“我思”的能力，而更是一种“人”的能力。因此，尽管意志只属于灵魂，但却无法逃避作为“人”的能力而与激情相伴的必然宿命。尽管激情主要指向灵魂，但却是身体的运动所导致的结果。而意志却并不是身体乃至激情的完全主宰者，所以导致两者之间形成了对抗关系，从而引发了灵魂高级部分和低级部分之间的冲突：“这一冲突主要是通过这一事实而显露出来的，即意志并不具有直接激起（exciter）激情的能力。”（AT XI 365，CSM I 346）在激情面前，意志“被迫”去思考一系列不同事物，即便暂时改变了动物精气的状态，下一刻又可能倒退回去。这种反复无常的状态使意志的软弱性暴露无遗，从而使意志在同一时间既欲求某物，又无法欲求某物。它追求坚定，但却退回软弱，它追求对抗，却又屈从于激情的强迫。

因此，激情中的意志不可能独善其身。它不得不与生理性的运

动纠缠在一起，即便处于主动状态，也难以持久地维持主动性。它的有限性来自动物精气的运行不会一直受到意志的约束，而是会挣脱这一约束，并再次恢复为爆发时的状态中去。因此，与《沉思集》中具有超越性的意志不同，在伦理世界中的意志呈现为受限的灵魂能力，尽管它自由且具有彻底的独立性，但却因为它的施用对象是不能选择、不能逃避的被动激情，而且常常无法控制激情，从而时常成为一种有限的自由。

可以说，笛卡尔的伦理学正是立足于意志和激情的对抗关系而产生的。临时道德中的第三条准则，即不求世界的机运如何变迁，灵魂始终只要求那些可以取决于自己的东西，从而达到彻底的平静和幸福，同样也是完善道德所要追求的目标。只不过在完善道德中，致使人陷入不幸的不再只是不可控制的世界秩序与偶然的机运，而是不可遏制的身体激情。当然两者之间并不矛盾，因为世界中的机运变化之所以能够给人带来不幸，是因为它所引发的灵魂中的激情脱离了意志的控制，从而使人成为激情的奴隶。所以问题在于，既然有限制的意志和不可控的激情无法避免矛盾，那么人的伦理生活就势必永无幸福之日，而这正是笛卡尔要努力探讨的课题，也是伦理学面对物理世界时获得幸福的方法。

正是因为意志活动并不能总是达到主动性，所以与《沉思集》不同，笛卡尔还特别强调了人与人在天赋上的差异性，亦即人的自我控制能力总是有强和弱的天赋不平等。有些人更善于克服激情，并停止相应的动物精气运动，而有的人则更易于屈服。（AT XI 366-367，CSM I 347）显然在伦理学之中的意志并不是“我思”的先天能力，而是出于身心结合体作为“人”的生理性因素，承载着后天的自然差异性所造成的重要影响。

因此，笛卡尔在赋予了自由意志在伦理生活中的主导性作用之

后，并没有指望仅仅通过这一能力我们就能获得幸福，灵魂的软弱性总是体现在我们的日常生活之中。而笛卡尔也由此发展出五种不同的方法来弥补这一缺陷。

第一，经验主义方法。（AT XI 368-370，CSM I 348）如前所述，笛卡尔曾将德性看作一种稳定的“习惯”，故而是一种可以培育与强化的经验，因为德性的重点在于不仅能理解到，而且能够在实践中做到。它所面对的不是纯粹思想的理智对象，而是始终受制于生理性运动的被动刺激。德性必须通过日常的践行而不断加强、巩固，从而才能使带有身体的“人”获得至福。

因此，笛卡尔并没有排除通过经验习惯而改变我们灵魂本能反应的方法。尽管我们在此之前习惯了某种生理运动的刺激所形成的某种激情反应，但我们依然可以通过刻意的训练，将这种刺激与相反的激情进行关联，从而形成新的习惯，亦即培养出新的条件反射。这样我们在面对美食时，可以通过塑造新的联想关系而将之与厌恶的情绪联系起来，从而改变我们的激情反应。这一方法贯穿于《灵魂的激情》，甚至在第三部分的最后，笛卡尔依然诉诸培育新的想象习惯来克服激情。（AT XI 485-488，CSM I 403-404）[1]

在习惯问题上，笛卡尔基本遵循了他在《论世界》第1章中的思路，即外在事物及其在身体中的机械运动，和我们在心灵中所形成的感觉内容并不相似。笛卡尔将这一不相似性应用于外在事物的刺激和内在激情的意义关系之中，由此来通过习惯而改变这一意义关系的对应结构，从而使激情不再受制于原有的习惯性关联。特定的激情虽然也与外物和身体的运动具有因果关系，但这种因果关系

---

[1] 参见 *Foundations of Cartesian Ethics*, pp. 167-171，在万斯·莫根看来，这种经验主义所培育的习惯，也能够表明意志的自发性和自控能力，尽管是一种需要通过松果腺、想象能力等中间环节的间接活动。

所形成的灵魂感受却不具有严格的因果性，只是基于经验习惯。笛卡尔认为，这种训练在动物之中也存在着，所以并不完全依赖于理性能力。这就意味着培养新的激情习惯，是纯粹后天的经验训练。这种经验性既说明灵魂是独立产生这些激情，从而不依赖于外在事物，同时也说明在这种训练中的意志，是可以被经验化、习惯化的。显然，正是因为意志的软弱性和受限性，致使其可以成为通过习惯而逐渐增强的能力。

第二，情感主义方法。如本章第一节所述，笛卡尔在被动激情的基底之下还挖掘出只由灵魂所产生的主动情感，从而解决了意志无法直接产生激情的缺陷。（AT XI 440-441，CSM I 381）斯宾诺莎虽然强烈批判了人的自由意志，但也同样认为我们即便获得了对于善恶的真知识，也无法克制情感，而只有通过善恶的真知识所产生的情感才可以做到，即通过主动情感克制被动情感。（E4p14）而笛卡尔所揭示的内在情绪，起到了从作为情绪的激情转变为德性的过渡作用。

第三，理智主义方法。[1]无论是经验习惯，还是内在情绪，都需要依赖于对事物本性的正确认识和善恶知识才能发挥作用。笛卡尔在揭示了人类灵魂的软弱性后立刻指出："没有对真理的认识，灵魂的力（force）是不充分的。"（AT XI 367，CSM I 347）整体来说，这种"真理的知识"就是运用理性的能力准确地区分取决于我

---

[1] 尽管我们在本章中反复强调了自由意志对于笛卡尔伦理学的核心作用，但笛卡尔并没有陷入纯粹意志论的解释之中，而是同样强调理智主义立场以及理性能力对人在伦理生活中形成正确的信念，并对抗怀疑主义的重要作用。对笛卡尔伦理学的理智主义解释，参见Richard Davies, *Descartes: Belief, Scepticism and Virtue*, London & New York: Routledge, 2001。理查德·达维斯（Richard Davies）特别强调了笛卡尔德性理论中的理智主义因素，并将其与笛卡尔在形而上学、永恒真理等学说中的真理理论以及怀疑论挑战结合起来，从而强化了笛卡尔伦理学中理性能力的绝对主导性作用。

们的东西和不取决于我们的东西。[1]这具体体现在两点上：

（1）对于善恶、利弊的正确认识，即对什么真正有利于我们，什么不利于我们的认识，从而摆脱价值不大的欲望，增进对我们有利的欲望。（AT XI 436-437，CSM I 379）

（2）正确认识机运。在临时道德的第三条准则中，笛卡尔指出我们不要依赖于机运或者改变世界的秩序。临时道德之所以"临时"，就在于对世界秩序尚无充分的认识，从而将机运和世界的秩序作为两种不同的东西，认为前者出于偶然，而后者则具有必然性。但在完善道德中，我们的理性对世界的必然性拥有了充分的理解，从而消除了机运的存在："神意（providence）就是命运（Fatalité）或不可变的必然性，必须反对机运（fortune）以便消除（destruire）机运，（机运）只不过像是从我们理智的错误而来的幻象（chimere）。"（AT XI 438，CSM I 380）命运与机运不同。前者是上帝命定的必然性，而后者则是无根无因的偶然性。笛卡尔要求我们顺服神意所安排的命运，并同时驯服机运，毕竟机运并不是真实的存在，而只是由于对事物的因果必然性理解不充分产生的错觉，也正是这种错觉使我们无法真正理解命运的必然性，从而产生不必要的情绪内耗。随着我们深化对神意和命运必然性的理解，我们的激情和不必要的欲望就会得到驯服："可以肯定的是，当我们践行了对命运和机运这样的区分后，就很容易习惯于规训我们的这类欲望；因此对它们的满足就仅仅取决于我们，它们就能够总是给予我们全部满足（satisfaction）。"（AT XI 440，CSM I 381）

第四，神圣不变性。对机运的消除来自对上帝不变性的理解和

---

[1] 参见John Cottingham, "Cartesian Ethics: Reason and the Passions," in *Cartesian Reflections: Essays on Descartes's Philosophy*, pp.231-252。

信仰。由于灵魂的软弱性和受限性，对无常机运的接纳势必困难重重。而临时道德与完善道德的重要区别即在于，在前者中上帝的实存尚未经过形而上学证明，从而在第一条准则中呈现为习俗性的意见和信念，而后者则已经建立起了对上帝实存的真实信念。笛卡尔对机运的驯服方法与斯宾诺莎有相似之处，即将机运的产生归结为人类理智的有限性，并将机运背后的必然性诉诸上帝的预定，上帝早已经预定了一切事情的必然发生。然而与斯宾诺莎不同，笛卡尔不但保留了上帝相对于自然的超越性，同时也保留了自由意志的独立性，因此预定的必然性和自由意志发生了冲突。在《哲学原理》中，笛卡尔对这一冲突进行了悬置："因此我们能够获得（对上帝预定权能的）充足认识，从而清楚、分明地知觉到在上帝之中的（这一权能）。但当我们看到它（这一权能）如何遗留下未被规定的（indeterminatas）人类自由行动，我们并不能充足地理解。"（AT VIIIA 20，CSM I 206）在《灵魂的激情》中，笛卡尔对这一观点进行了进一步阐释："我们必须认识到，一切都是由神意所指引（conduit）的，其永恒的律令如此不可错且不可变，除了那些它已决定为取决于我们自由意志的东西之外，我们应该把关于我们的东西的出现看作必然的，就像命定（fatal）了一样。"（AT XI 439，CSM I 380）在这里，笛卡尔将重心放在了上帝的神意及其不变的律令之上，并将人类自由的根源追溯到上帝的预定，即上帝不但确定了什么是不可更改的，同时也决定了人类自由的预定范围。

第五，意志主义与宽宏（generosité）的方法。对不取决于我们的东西所形成的不正确欲望，是我们陷人不幸的重要原因。笛卡尔认为只有通过上帝和宽宏这两种方法才能进行补救。（AT XI 438，CSM I 380）在下一节中我们将进一步讨论宽宏，因为这种特殊的德性不仅可以用来克服个体的激情，同时也能够形成基于交互主体

性的共在世界。但无论多么特殊，它都依赖于对意志能力和自由的正确运用。（AT XI 445-446，CSM I 384）激情不足以引发人的行动，灵魂只有在面对激情而展开行动时才会产生真正的德性。激情引发对行动的渴求，而道德就在于自由意志的正确行动。自由意志支配着取决于我们的范围，将我们的欲望坚持在这一范围之内就是有道德的行动。而在这一范围之内将自重（s'estime）提升到最高的合理地位，就是宽宏。

最终，自由意志作为自我掌控的能力居于这些方法之中最重要的位置。需要强调的是，笛卡尔并不在此倡导意志论的排他性作用，也没有否认理智的重要意义，而是不愿意将身心结合体看作纯粹由机械论和必然性所支配的被动性物体。如果我们接受了还原主义的做法，将身心结合体看作一架机器，那么这一结合体中的心灵也就在道德生活中失去了自足的可能性，同时也无法支持自我证成自身的形而上学意义。尽管身心结合体与我思属于不同的平行开端，但两者毕竟都是自我建构的不同道路，不能出现根本性的矛盾。自由意志的作用就在于确保身心的结合不会让心灵变成类似于身体的机械物体，而是能够在被动性的身体刺激之中，仍然保持自由的主动性，从而形成理智与激情的平衡。对必然性的主动服从，对斯宾诺莎来说体现着人的自由，但对笛卡尔来说，这种主动服从仍然没有完全摆脱被动性的状态，毕竟理智本身就具有被动性。只有自由意志才能真正赢得完全意义上的自控和主动性。而宽宏，就是实现这一自控的最高形态。[1]

德性作为习惯，既需要对事物本性的正确认识，也需要意志去

---

[1] 对于理智和激情在身心结合体中如何通过宽宏而实现和解，参见*Descartes and the Passionate Mind*, pp. 188-209。

执行这一认识。理性可以帮助我们对善恶做出正确的认识，从而形成道德化的行动，但理性本身不能形成行动，正如第四沉思中的理智无法做出判断一样。认识不能取代行动，而德性从根本上是一种行动，从而根本上依赖于自由意志的施行。

道德意志尽管也是独立且自发的，但却依赖于对它的否定性条件，亦即首先要澄清什么不取决于我们。只有在与这种反向条件的共存之中，意志才能找到它施用行动的自由范围。而对于时常发生的不正确渴求，即对那些不取决于我们的事物所形成的渴求，则需要德性的约束。因此，德性就是用来使意志只追求那些取决于自身的东西，同时约束并且节制对不取决于自身的东西进行追求的渴求。

通过这五种方法，我们可以看到人类意志在形而上学中的无限性和完满性都得到了进一步限定。意志无法完全对抗激情的奴役，从而成为不能完全自足的能力。通过经验性的习惯、自由范围的道德化限定和对上帝预定论的信念，笛卡尔寻找到了抑制激情的其他方法，而意志也在这一过程之中逐步下降为需要不断训练和增强的受限能力。意志最低限度的无分别性在此被取消，而其自发性也成为限定前提下的顺服。尽管意志依然是一种完全由自身决定的自由能力，但却始终与人在世界中的行动和实践活动紧密关联，由此意志也就成为一种造成善与恶、幸福与不幸的能力，并没有先于善恶的无分别自由，而意志也因此是一种世界化的实践能力，它无法怀疑世界，更无法在世界境域和生存处境之外去构想自身的自由。

第四节　共在的开端：自我与他人的先天关联性

如果说第二节主要讨论了与身体甚至物体的关联中灵魂所产生

的激情如何收束于意志的自由支配，并由此显现了意志的有限性和世界性，那么在本节中我们将把这一讨论延伸至几个核心的激情与德性。在爱这一激情中，自我与事物、他人和世界的整体性得以显现，而宽宏则使我们构造起自我与他人的交互性主体关系，由此笛卡尔的伦理思想达到了顶峰，而意志也正是在这一关系中成为彼此相互承认的交互性能力，并突破了我思的内在性和唯我性，也同时突破了激情自我的个体性，这种与他人交互性的共在关系，正是以他人为前提的世界新开端。

马里翁曾列举了宽宏学说的三个疑难（aporia）。第一，它同时产生了德性与激情，而这两者的产生机制和来源并不相同；第二，它能够自身产生被动性，使我们能够被我们自己所控制；第三，它所依赖的“尊重”和“价值”，含义并不明确，也没有清晰的标准和界限。[1] 在我们看来，这三个疑难的核心其实在于自我和他人的先天关系究竟如何在德性中建立。正是这种他人早已存在于自我原初结构之中的关系，才能够产生德性和激情，因为他人并不只是纯粹的理智对象，而是同样具有身心结合体的人；也才能够产生自我控制的被动性，因为他人原初地就对自我产生了主动的限制作用；也才能够为尊重和价值提供标准，因为这个标准就来自自我与他人的共在尺度。

在我们看来，宽宏等德性并不只是《灵魂的激情》对生理学和激情、情绪问题探讨的自然延伸，而是提供了不同于激情的新开端。与陷入个体化自我的激情状态不同，宽宏的最大特征就在于他人已经先天地构造了自我的原初结构。我们从激情个体的视角转换为自我与他人的先天共在性视角时，才能发现宽宏这一新的开端。当然，与列维纳斯笔下他者的外在性、差异性不同，笛卡尔在宽宏

---

[1] 参见Jean-Luc Marion, “Connaître à l’estime,” in *Questions cartésiennes III: Descartes sous le masque du cartésianisme*, pp. 95-130。

中所体现的他人维度，仍然基于他人和自我的共同性和相似性，故而呈现为一种先天共在性。

笛卡尔在《灵魂的激情》第二部分中提出了六种最基本的激情：惊奇、爱、恨、渴求、快乐、悲伤。它们的排列组合构造了其他所有激情。在这些激情之中，爱和快乐有特殊性，因为其他激情的过度状态体现的是例外、匮乏、不节制和疏远，并因此而形成伤害。但相对而言，爱和快乐的危害最小，更能够体现出灵魂在激情中的自足性，因为在爱和随之而来的快乐之中，自我的灵魂与所爱的事物、所爱的他人形成了整体性的关系。

与其他五种激情不同，惊奇并不伴随生理性的运动变化，而且不对善恶做出判断。它产生自灵魂遭遇到罕见的意外事物，亦即来自例外状态的降临。而恨则是对不好的、恶的事物保持距离的疏远。渴求是由于缺乏适合自身的事物，并且期待未来可以拥有。而悲伤则是来自不好的、恶的事物所具有的缺陷。毫无疑问，这些激情并不是来自孤独的我思，而是来自灵魂与世界中其他事物的利害、善恶关联，只不过这种关联或者是意外，或者带来伤害，或者指向匮乏。换言之，这些激情尽管也是在灵魂与周遭事物的整体关联中产生的，但却因为这些特点而丧失了整体的交融性。它们提示着我们去做出相应的行动和反应，但其过度的释放则会造成伤害。

对于爱和快乐而言，爱是更为根本性的激情，因为快乐很多时候正是来自爱的相属整体关系，正如恨也先于悲伤。因为爱和恨总是来自关于善恶的知识与判断。当这一判断所依赖的知识正确时，“爱是无可比拟地要比恨更好：它永远也不会过多，永远也不会缺少对快乐的产生。我认为爱极其好，因为通过我们与真实的善好之物（vrays biens）结合起来，爱就使我们变得完满。我还认为爱是不可能过多的，因为所有最为过度的（excessive）爱所能做到

的，就是使我们与那些善好之物如此完满地结合起来，以至于我们所拥有的特别为着自己的爱，不会产生任何（我们与善好之物之间的）区别；我相信它绝不会是坏的。它（爱）必然会追寻快乐，因为它（快乐）向我们表象出我们所爱的事物，作为善好之物而属于我们”。（AT XI 432，CSM I 377）在这里笛卡尔并没有将激情的地位等同于德性，因为激情虽然在本性上是好的，但本身还需要理智对于善恶的正确知识。错误的知识也会形成不正确的爱与快乐。不过在同样的正确判断支配之下，爱的确获得了最为崇高的地位，因为只有这种激情可以无需节制，而且越多越好。

显然，其他激情由于其被动性和对灵魂的奴役性，不但需要正确的知识进行驾驭，而且其程度也需要控制在不伤害灵魂的尺度之中。只有爱才可以饱和到最高限度。正确的极度的爱，不会走向它的反面，反而使我们产生了最大的快乐，因为在爱之中，爱者与被爱者产生了共属一体的整体关系，无法分离。

不但如此，在爱之中，激情获得了意愿上的主动性。如果说其他激情多少都具有被动性，那么爱则是人的意愿性产物。（AT XI 387, CSM I 356）也就是说，爱及其反面的恨都经过了灵魂的同意，并由此产生了对于对象的情感。在爱之中，我们通过想象与所爱的事物结为整体，两个部分均不能独立存在，而在恨之中，我们则故意使两者保持距离。

在爱的想象性中，爱并没有上升到德性的高度，因为它所构造的这一整体性并非出于纯粹的自由意志和理智的认识，依然没有摆脱激情的不独立性。不过即便如此，爱的确也是各种激情之中最为崇高、最为完满的了。当然爱有很多种类型，有时我们也会把贪欲和成瘾行为看作爱，但笛卡尔将这种类型的欲爱看作渴求而非真正的爱，因为真正的爱并不基于任何欲望性的交易关系和回报期待，而是出于交互

性的整体关系，即我将我所爱的对象看成自己，甚至看作比自己更为优越、更为重要的东西。（AT XI 388，CSM I 356-357）

正是在这里，爱与宽宏这一最为重要的核心德性发生了关系，[1]因为宽宏正是建立在一种特殊的爱，即友爱基础之上的，而且爱与宽宏都含有自由意志的运用活动，尽管作为激情的爱还需要上升成为能够通向友爱和上帝的理智之爱，但两种爱并不是完全割裂的，理智之爱可以伴随着激情之爱，毕竟激情之爱并不同于贪欲的渴求，并且与理智之爱都包含着对善好的追求。[2]与我们对一朵花、一只小鸟的激情之爱不同，在上升为友爱的理智之爱之中我们对于对方的爱和对自身的爱是完全相等的（AT IV 612，CSMK 311），而这正对应于宽宏德性里的自重与尊重他人的一致性。当然对于上

---

[1] 与宽宏相关的激情共计有尊重、赞赏、内在的快乐、爱等情绪，邓尼斯·冈布施奈尔就此指出了宽宏的四个特点：1.完全内在化的对象；2.四种情绪分别对应自身、他人、上帝、创造；3.行动的可变性接受内在理性的道德指导；4.道德主体显现出新颖的身心关系，并探讨了它们在笛卡尔思想中的起源。参见Denis Kambouchner, "L'origine de la générosité," in *Descartes et la philosophie morale*, Paris: Hermann, 2008, pp. 149-160。在我们看来，宽宏的最大特点在于自我的结构中已经先行包含了他人的维度。

[2] 笛卡尔在1647年给皮埃尔·沙努的信中，曾经区分了理智的爱和激情的爱："我在纯粹理智或理性的（purement intellectuelle ou raisonnable）爱和作为激情的（une passion）爱之间做出了区分。在我看来，第一种爱仅仅取决于这一事实，即我们的灵魂领会到某个在场或不在场的善好之物，它（灵魂）判断此物适合于（convenable）自己，它意愿（volonté）与之结合，即将自身与这个善好之物看作由一部分与另一个部分结合的单个整体（un tout）……但是当我们的灵魂与身体结合时，这种理性的爱就通常伴随着（ordinairement accompagnée）另一种爱，这种爱可以成为感性的或者感觉的（sensuelle ou sensitive）爱……这就是一种混乱的思想（une pensée confuse）。"（AT IV 601-603，CSMK 306）理智之爱是基于灵魂的意愿，是清楚、分明的，而激情之爱则基于身心的结合，是混乱、模糊的。对于两种爱的区别与内在关系，参见Lilli Alanen, "Self and Will in Descartes's Account of Love," in *Mind, Body, and Morality: New Perspectives on Descartes and Spinoza*, eds. Martina Reuter and Frans Svensson, London & New York: Routledge, 2019, pp. 239-258。莉莉·阿拉宁结合伊丽莎白书信区分了两种爱，一种是激情的爱，另一种则是理智的爱。严格来说，此处笛卡尔所谈到的爱仍然是激情，但包含着可以在自由意志支配之下理智化的倾向。

帝的爱也属于爱的范围，但严格来说对上帝的理智之爱与作为友爱的理智之爱仍有细微区别，对上帝的爱基于被爱的东西完全高于自己的前提，因此并不属于对德性的核心讨论。

无论这些林林总总的爱有什么区别，有一点是一致的，即“在所有这些（爱）之中，我们把自己看作与被爱的事物合为一体（joint & uni），我们总是准备着放弃我们与它（被爱的事物）所组成的这一整体中的较小部分，以便保存其他部分”。（AT XI 390，CSM I 357）正是这种建立在想象构造基础之上的整体性，使正确的爱及其相随的快乐成为无需节制的完满激情。在这一整体性中，自我与外部事物，与他人，甚至与整个世界成为不可分割的统一体。

由于爱和快乐还没有完全脱离激情的范围，也没有意志的支配和参与，所以它们还不能成为德性，不过它们所揭示的整体性也是各种德性所要力图实现的善好目标。当然这一整体性并不违反笛卡尔对德性的基本看法，即我们只能支配那些只取决于我们自己的东西，毕竟这一整体性并不是越出灵魂能力的贪欲。在爱与快乐之中，这种整体性立足于爱者与被爱者在正确知识指引下形成的想象统一性，而在宽宏这样的德性中，这一整体性则立足于自由意志的交互主体性。

在德性与激情的各种差异之中，与他人的关系无疑是非常重要的一个。整体来说，德性主要落脚于处理自我和他人的整体关系。在与外在事物的关系中，更多是意志对激情的控制和支配，而在与他人的关系里，就涉及更为重要的价值论含义，即我们把什么看作有价值的，以及这一价值的正当范围是什么。

毋庸置疑，笛卡尔在德性之中要实现的幸福与善好状态，仍然基于正确区分取决于我们和不取决于我们的事情，而意志正属于前者。立足于取决于我们的事物，我们的灵魂得以彻底获得对自身的

主动性，由此完全扭转被激情所奴役的被动性状态，实现有德性的幸福生活。

然而这一主动性与第四沉思中的人类无限意志不同，它始终处于与他人的交互关系之中，因此就涉及如何厘定主动性范围与尺度的问题。而宽宏正是为此而提出的最重要德性，正因如此，宽宏也体现了完善道德中最高的智慧。[1]按照定义，“我相信真正的宽宏使一个人的自重达到了他能够正当地（legitimement）自重的最高程度”。（AT XI 445-446，CSM I 384）[2]显然这一定义之中的“正当”一语就已经包含了自我和他人的关系，而不是第四沉思中意志的无限自由状态。自重不但是一种非绽出性、非移基性的自我关联，并不依赖于纯粹理智的我思，也不依赖于自由的离基绽出，而且基于对意志在日常生活中的合理使用，它已经先天地将他人的维度包含其中，否则就无法知晓这一自重的正当范围。换句话说，自重既是自我对自我的肯定，同时这一自我支配自身的价值化行为，又依赖于他人先行在这一结构之中作为无法取决于我的因素而进行的共同构造。

在这个意义上说，宽宏所包含的自重，既是对自我的意愿性价

---

❶ 关于宽宏和智慧的关系，参见 *Foundations of Cartesian Ethics*, pp. 185-218。

❷ 当然，笛卡尔对于宽宏不只给过这一个定义，它还可以是我们对自己自由意志的良好运用。（AT II 449, CSM I 386）但这一定义虽然能够落实笛卡尔对于至善与德性的理解，即自由意志对灵魂自身的绝对自足与自控，却并不是宽宏最为独有的定义。正文中对宽宏的理解应该被视为最为标准和严格的定义。对于宽宏的不同含义及其与其他同时代思想家的比较关系，参见 *Descartes's Moral Theory*, pp. 148-166。除此之外，丽莎·夏皮罗还以高乃依的剧作《西拿》（*Cinna*）中最后的奥古斯都大帝为例，来说明宽宏德性在具体的立身行事中所显现的特征，高乃依在其前言中表明本剧就是为了展现宽宏的德性，参见 Lisa Shapiro, “Cartesian Generosity,” in *Norms and Modes of Thinking in Descartes*, eds. Tuomo Aho and Mikko Yrjönsuuri, *Acta Philosophica Fennica*, Vol. 64 (1999): 249-275。

值肯定，同时也是对他人的相同肯定，我们也因此将之视为不同于激情自我的新开端。在宽宏所包含的两个要素里，第一要素即能够知道什么是可以完全被自身的自由意志所支配的，什么又超出了这一范围，第二要素正是正确使用这一自由意志而带来的坚定且持久的决心（ferme & constante resolution），这正是对德性最为完满的追求方式。（AT XI 445-446，CSM I 384）

在激情现象中虽然也可以包含他人的维度，但问题在于，它既不能在理智上知道什么是自己可以支配的范围，也不能主动地支配自身。因此激情既不能建立起自我对自身的确证和价值认可，同时也无法真正展现他人的维度。尽管在爱与快乐之中笛卡尔曾提及他人的维度，但这一维度无疑还是屈从于激情的内在想象关系，而非对自我和他人的真实认识。宽宏就是要立足于自由意志的独立性和其正确使用，同时给出自我与他人的确证及共在性的构造。尽管自由意志是完全独立施行的，但自由意志所带来的自我正当评价，却是基于意志在伦理生活之中的边界性，这一边界性既确保了自我和他人各自的独立存在，否则就不会有正当的自我确证，又确保了自我的一切确证同时也在确证他人同样的自由意志。

宽宏正显现了所有人自由意志的共同存在与彼此承认，每个人的自我都已经隐含着他人在自身之中："那些拥有这一认识和（对决心的）感觉的人，都很容易相信其他每一个人也都能够拥有对于自己的（这一认识和感觉）……伴随着善好意志，他们才尊重自己，他们也认定其他每一个人都有（善好意志），或至少能有（善好意志）。"（AT XI 446-447，CSM I 384）在这一自我和他人的结构之中，尽管笛卡尔还是诉诸相信和认定（supposent）而非严格的证明，但已与想象构造的整体性不同。首先，笛卡尔不可能完全抛弃自我与他人在实存意义上的区别，否则自由意志的非物质性和个

体性就无法得到保证，从而自我对自身的控制与独立支配也随即丧失。其次，这一相信并不是基于普遍怀疑对他人的悬置，而是已经经过了第六沉思对世界的重新获得之后所进行的，与缺乏意志和理智的激情状态不同，更与临时道德的状态不同。所以，笛卡尔用宽宏的“相信”来取代爱的“想象”，正是为了更坚定地同时构造对自我和他人的共同确证。

在这一结构中，我的独立性也同时依赖于他人的独立性。与可以毫无节制的爱并不相同，宽宏的自由与独立性依赖于自我节制，而自重的节制性即来自他人已隐含在自我的结构之中，因此我才能够对自身进行价值认定的同时，对他人也抱有同样的价值认定。

从这个意义上说，虽然临时道德的第三条准则也显现出对取决于自我和不取决于自我的区别，然而这一准则之中并没有出现推己及人的他人维度。我们可以看到，无论是《谈谈方法》还是《沉思集》，都是用单数第一人称的视角来写作的，而《灵魂的激情》则彻底取消了这一视角，代之以旁观的第三人称，这已说明笛卡尔在处理激情问题及其伦理学维度时，并不是完全立足于内在的自我认识结构而展开的。临时道德的第三条准则在这一意义上依然保留了自我的内在自足性及其对他人和世界的悬置态度，同时也只能把不由自身控制的事情视作机运。相反，宽宏对取决于自我和不取决于自我的区分，是从自我和他人先在的共同存在结构中而展开的，并且完全排除了机运的干扰。

当然，与胡塞尔展开的唯我论与交互主体性的纠缠不同，笛卡尔将这两条道路分别指派给了不同的原初概念开端，两者并不寻求共融性。如果说“我思”代表了唯我个体论式的开端，那么“人”则是交互主体性的开端。“人”这一概念本身就已经包含了自我和他

人的共在性，这是一种共同化的个体性，而非唯我的孤立个体性。

如果一定要说这两个开端中所显现的他人有什么相似之处，那就是两者都没有借助“感觉”活动或者“移情”（Einfuhlung）来确证他人的存在。在第二沉思中，我看到窗外有人路过，实际上我并没有真正“看到”他人，因为那也许是一个机械的自动装置，我只是用理智“判断”路过的是人。（AT VII 32，CSM II 21）而在宽宏之中，我们也没有“看到”他人，而是通过自由意志的自重和自我节制来尊重所有人。感觉、想象和情感，都不足以形成自我与他人的交互主体性。

总体来说，自我和他人的关系在宽宏德性中的特点有三个：

首先，这一结构与第二沉思中的我思结构并不相同，自重并不是基于自我对自身的内在认识，而是基于自我与他人关系的价值判断。在宽宏的两个要素之中，第一个要素知道什么只取决于自身，这是一种基于自我和他人的关系而展开的自身性，与第二沉思中知道“我是什么”的形而上学奠基并不相同。在这一前提之下对自由意志的正确运用同样也是意志自身完成的。不过在意志对意志的自我控制中，并没有我思着自身的思所具有的内在性和离基性，相反它是一种在他人和世界的关系中的当下共在呈现。这一呈现并没有将他人作为回到自身的中介，并不包含对他人和世界类似于普遍怀疑的否定性。而在第二个要素中笛卡尔指出，我们是在自身中“感受到”良好运用意志所产生的坚定而持久的决心。它们并不是严格意义上的确定性，而是对在世界中作为“人”进行良好生活的持久性价值信念。

其次，在德性伦理学中，无论是自我与他人、外物，还是整体世界，均不依赖于形而上学的奠基，而是基于非离基的、世界化的共同行动，并取消了移基活动。与我思成为形而上学的开端

不同、宽宏及其自由意志并不是具有知识确定性的支点，而是它的运用本身。换句话说，并没有“我”与“思”以及“所思”的区别，德性就是对德性的运用，意志也正是意志的运用本身。意志的无分别性被彻底取消，而意志的自发性则始终是在对自我的正当尊重及其所包含的他人结构里而展开的。笛卡尔用“决心”来取代“自发性”，正是为了说明这并非只是对于真理的判断活动，而是对实践行动的意志化推动力。因此，在这一非移基化的关系里，并不存在对他人、他物和世界的怀疑，而是对他人的直接认定。笛卡尔特意削弱了理智能力在自我与他人关系中的作用，因为理智在意志关系中的可错性会使我们认为他人不如自己。而宽宏与自由意志本身并不包含犯错的可能，所有他人的不足和缺陷“是由于缺乏认识，而不是缺乏善好的意志”。（AT XI 446，CSM I 384）正是有德性的意志，使自我与他人可以拥有完全相同的知识和自身感受。这是一种从自我到他人，以及从他人到自我的双向交互性，基于绝对平等的自由意志能力，他人无需依赖于自我的奠基活动而显现，而是自始至终共同行动。他人并不是在第二沉思中的路人，而是与自我具有相同德性意志的另一个自我。也正是这种非移基性的共在关系，使我们不会满足于通过宽宏所获得的自足性，而是在这一前提之下发现自身本性的不坚定与曾犯下的错误。当然这些错误并不是来自宽宏与自由意志，而是来自灵魂的软弱。对自我可错性的反省，说明我们并不认为自己在德性意志的能力上可以优先于他人。（AT XI 447，CSM I 385）理智上的潜在不平等，转化为道德中的绝对平等，伦理开端因而区别于激情开端。

最后，非移基性的德性意志及其行动，揭示了自由意志在伦理活动中的世界化特点，并通过他人的维度上升到上帝的整体秩序之

中。[1]尽管这一意志是非物质性的，但在伦理生活之中它却始终在与世界的关联关系之中展开自己的主动性。这一主动性因此基于自我与他人和世界的交互性。在这一纯粹伦理化的实践之中，没有对世界和他人的普遍怀疑和悬置，没有我思的离基性结构，没有再为这个世界提供奠基的活动，而我们通过德性最终所获得的，是在世界化的伦理生活中的自我满足与幸福。它不是孤独我思的确定性，所面对的也不是广延化的世界本质与被怀疑的实存，而上帝也不再是不可理解的超越者："我们越是拥有更高贵、更宽宏的灵魂，我们就越拥有使每一个人都能获得属于他的东西的倾向；因此，我们不仅在上帝面前拥有极深的谦卑，而且我们也毫不反感地按照每一个人在世界之中的地位（rang）和权威，而使每一个人都获得荣誉和尊重，并且只会蔑视罪恶。"（AT XI 455-456，CSM I 388-389）[2]在这段话之中，自我、他人、世界和上帝都出现在同一结构之中，而维系这一共同结构的正是宽宏与高贵的德性。每一个人都在整体的世界关联与相互承认之中，获得了无需形而上学奠基的共同伦理生活。不少论者认为笛卡尔在给伊丽莎白的书信（尤其是他关于马

---

❶ 完善道德位于形而上学之上，并完成于形而上学建构结束之后，这也使有些论者认为宽宏作为笛卡尔伦理学的顶峰，也成为形而上学的最后阶段，代表性观点参见 Genevieve Rodis-Lewis, "Le Denier Fruit de la Métaphysique Cartésienne: La Générosité," *Les Études philosophiques*, Vol. 1, 1998, pp. 43-54。但我们认为这种说法值得商榷，毕竟即便认为宽宏与伦理学以具有身心结合体这一带有形而上学特征的概念为前提，但这也与笛卡尔以我思为核心的形而上学框架并不相同。如果我们认为宽宏就代表着形而上学的最终完成，那么就容易将笛卡尔哲学的全部努力理解为一种体系性的整体，但笛卡尔哲学的多开端性决定了他最为严格意义上的形而上学与伦理学并没有处于同一个体系之中。

❷ 在此处出现的上帝，说明笛卡尔与同样倡导自控、自立的马基雅维利产生了立场差异。在加尔文·诺莫看来，笛卡尔的宽宏概念与亚里士多德的大度（μεγαλοψυχία）和马基雅维利作为力量的德性概念包含着相似关系，但笛卡尔对自由意志的高度依赖与大度概念不同，而对上帝中心化的处理则与马基雅维利不同。参见 Calvin G.Normore, "Descartes' Generosité," in *Mind, Body, and Morality: New Perspectives on Descartes and Spinoza*, pp. 171-207。

基雅维利的书信、AT IV 486-492，528-532，CSMK 292-295，296-298）和《灵魂的激情》中基于这一共同伦理生活展现了他的社会哲学与政治哲学维度，[1]但无论是社会还是政治的维度，都主要依赖于笛卡尔的道德理论与伦理思想，并且在施用范围上小于后者，毕竟后者还包含着自处的个体维度。当然，无论从笛卡尔的形而上学的

---

[1] 笛卡尔尽管没有系统表达过他的政治哲学思想，也没有构建类似于后来社会理论的学说，但依然有很多研究文献阐发他关于人的社会生活与政治生活的可能构想。亨利·古耶分析了笛卡尔的实际政治态度与其政治思想的关系，强调他的政治理想立足于所谓"具体的人"（l'homme concret），旨在对人类处境进行不断改善，而政治生活也应为这一使命以及相应的科学研究提供支持，参见 *Essais sur Descartes*, pp. 253-282。理查德·卡特（Richard B. Carter）则颇有新意地将笛卡尔的身心结合体延伸到社会系统和政治共同体的构建中，在这个意义上政治体也是一种身体的组合。这种解读使笛卡尔与霍布斯产生了更为亲缘的理论关系，但区别在于笛卡尔的宽宏概念更强调的是一种非权威性的社会关系，参见 Richard B. Carter, *Descartes' Medical Philosophy: The Organic Solution to the Mind-Body Problems*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1983, pp. 230-251。不过相比起宽宏，德波拉·布朗与加尔文·诺莫更为强调爱，特别是理智之爱在构建共同体与共同生活之中的核心功能，参见 *Descartes and the Ontology of Everyday Life*, pp. 201-234。而罗伯特·洛克莱恩（Robert J. Roecklein）则认为，笛卡尔通过真观念理论、我思、上帝等学说，依然建构了相应的权威理论，并据此批评了古代的伦理学与政治哲学传统，参见 Robert J. Roecklein, "Descartes and the Science of Authority," in *Politicized Physics In Seventeenth-Century Philosophy: Essays On Bacon, Descartes, Hobbes, And Spinoza*, Lanham/Maryland: Lexington Books, 2014, pp. 59-94。皮埃尔·葛南夏的研究思路同样立足于笛卡尔的形而上学构建，阐发它所可能延伸的政治哲学思想。在他看来，笛卡尔除了论及马基雅维利的书信之外并没有谈论过政治哲学，这种缺失一是因为政治理论不能符合笛卡尔的哲学与科学追求，二是因为政治问题是纯粹经验性的，变动的，故而无法形成系统的理论建构，参见 Pierre Guenancia, *Descartes et l'ordre politique: critique cartésienne des fondements de la politique*, Paris: Presses Unniversitaires de France, 1983。相比起对最高德性或者形而上学的强调，邓尼斯·冈布施奈尔和德尔菲·克莱尼斯基-安东尼（Delphine Kolesnik-Antoine）则特别看重激情的政治意义，即笛卡尔的激情学说实际上暗含了一种相应的激情政治理论，参见 Denis Kambouchner, "Une politique des passions," in *Descartes et la philosophie morale*, Paris: Hermann, 2008, pp. 225-252; Delphine Kolesnik-Antoine, *Descartes: Une politique des passions Philosophies*, Paris: Presses Universitaires de France, 2011。奈格里则通过激进左翼理论，特别阐发了笛卡尔哲学对构建资产阶级意识形态的奠基作用，参见 Antonio Negri, *The Political Descartes: Reason, Ideology and the Bourgeois Project*, trans. Matteo Mandarini and Alberto Toscano, London/New York: Verso, 2006。

角度、还是从伦理学的角度，政治—社会—历史维度的缺乏始终存在。瞬间的我思，宽宏的自我，都不足以支持对主体的结构进行更为纵深的拓展。如何全面展开“人在世界之中”的现象结构与哲学意义，需要对笛卡尔哲学进行改造和重构才能实现。当我们在谈论笛卡尔哲学中人的社会与政治存在时，就是在谈论人的共同伦理生活。哪怕笛卡尔不断强调自我的完全自控和自制并最终实现自足的时候，他的立足点也仍然是身心结合体，仍然是不可消解的人类共在性。这种共在性是人类生活不可怀疑的前提，因而与作为形而上学支点的我思并不相同。当笛卡尔在引入具身性维度的时候，他揭示了基于被动感受的日常经验开端。而当他人和世界在德性中一同构建自我先天结构时，他开启了共在的伦理开端。世界的多开端性，最终全面展开。

结 语

单开端的哲学与多开端的世界

在笛卡尔的第一哲学建构中，我思的确成为单一的绝对开端。但“哲学”与“世界”的范围并不完全相同。如果说哲学的范围主要体现在形而上学沉思之中，那么世界的范围则既可以停留在哲学里，也可以溢出哲学的边界，并与之始终保持着不可重合的差异性。单开端的哲学，最终所显现的是多开端的世界。

“世界”是什么？我们无法在笛卡尔思想中为“世界”找到类似于我思、上帝、物质性事物这样大致清晰的界定。含混来说，世界约略意指“我可以在其中甚至与之融合，却并不是我”的东西。这意味着世界不同于上帝，因为我们无法在上帝之中（从而避免陷入泛神论），意味着世界不同于物质性事物，因为我们无法在物质性事物之中（从而避免了对我思的自然主义解释），也意味着世界不是我，甚至也可以不是“我的”（从而使普遍怀疑能够完成）。

世界始终处于意义的滑动之中，因此它无法完全被主题化，并且永远与自我之间处于“除不尽”的状态。我们可以清楚、分明地直接抓住我思，却无法这样去抓住世界。我们在给出对世界的某种定义时，它就开始越出这一定义。正是这种非主题化、非现成化的特征，使笛卡尔在利用形而上学去抓取世界时，总会留下“剩余”，这就意味着世界是“不可消失”的。“多开端性”，就意味着世界无法通过“单开端”的哲学本原而被穷尽。不但如此，即便是“我

思”这样的单一哲学开端，也会随着世界的意义滑动，而相应地裂变成不同的开端方式，比如心灵、纯粹思想、实体、具身感受者等不同形态。

如果世界的意义结构可以被单开端的哲学一锤定音地牢牢固定下来，笛卡尔又为什么会不断更新他对于我思的理解？又为什么吁请不同形态的上帝渐次出场？显然是因为我思既在拒绝世界，同时又要赢得世界，在这种交错的滑动中，世界的多义性就逐渐显现出来。

本书之所以用“多开端”这一概念而非“多元”来描述笛卡尔思想的特征，就在于它不只拥有“多元”，它也拥有“一元”。它不处于一和多、同一与差异的对立之中，它可以是单一的绝对开端，也可以是差异化的复多开端。每一种开端都可以提供一个独立的意义世界，并且甚至可以由此重新理解其他开端。它们之间既保持了彼此的独立性和异质性，同时也相互渗透，相互构造，它们处于“叠加态”之中。它们可以形成相比于“多元”更为紧张的冲突关系，但也并不妨碍它们各自的并列关系。多开端性并不反对一元开端，但并不止于这一种开端方式，它意味着单开端、多开端的共存，它是一种“多相位”的、“叠加”的状态。

不过为什么描述和揭示世界一定需要一个“开端”？因为已经存在着哲学，存在着对世界的感受、体验与理解。如若没有这些，不但谈不上开端，更谈不上世界。“世界”本身就是已有存在、已有显现、已有意义的体现。既然如此，就存在着从某处去看、去经验、去理解的问题。如果哲学的开端意味着形而上学的“本原”，那么世界的开端，则可以是视点、动机或者极限，也可以是意义的发生与无意义的终结。开端既是世界显现的角度，也可以是世界无法显现的边界。即便世界无所谓开端，但世界“对我而言”一定具有开端。

1. 多开端性：从“世界的消失”到“世界的不可消失”

在本书导言部分，我们曾提到传统形而上学所追求的超感性本质、一切事物的整体与秩序、物质性事物等不同的世界含义。仅这三种含义，就分别与我思处于不同的关系之中，何况世界的含义不止于此。世界既可以是“我的”，但又可以不是“我的”。正是由于这种使我在其中，又不是我的特征，造就了世界的多义性。而我思作为哲学的单一开端，其使命不仅在于证成自身，更在于讲清楚我如何存在于这个我可以在其中但又不是我的世界。

哲学，或者第一哲学并不能穷尽笛卡尔的抱负和野心。他始终在全面地思考着世界的结构及其各类现象与经验，不愿意有任何遗漏。“全面”并不是“整全”，后者更接近体系性的、大全性的，甚至同一性的闭合系统，而前者则可以始终保有不可闭合的开放性与差异性。在这一点上，笛卡尔一方面坚持第一哲学支点的单一开端，另一方面却始终完全坦诚地接纳着、描述着从世界涌入的新经验与新维度。实际上第一哲学在绝对意义上的单一开端只停留在第二沉思之中。第三沉思对我思的实体化、对上帝实存的证明，第六沉思对具身经验的描述，都在不断丰富、修正乃至更改着第二沉思的我思。更不用说在其他著作和书信里，笛卡尔对世界的显现所展开的其他开端。

在本书导言和第1章中，我们曾用“世界的消失”来描述笛卡尔所面临的思想局面。尤其是为了证成哲学的单一开端，笛卡尔更是通过普遍怀疑加剧了世界的消失状态。然而也正是这个单一开端在试图越出自身时，逐步更新着世界的开端方式，并反向更新了自我的构造形态，因为“去世界化”的世界消失，不会始终停留在孤独的我思内在性之中，而是会不断涌入主体的内在性，使其原有的

单一结构发生差异化。世界是无法消失的，因为世界的多义性和差异性会不断逃逸从我思而来的单一世界定义，并且不断变更着自我对世界的态度、方法。因此“世界的消失”成就了笛卡尔单一的哲学开端，而“世界的不可消失”则展现了多义的世界开端。

哲学不同于世界，这种错位与不重合性并没有否认在某种特定形态之下，世界得到了固定和规划，而是说任何固定和规划都伴随着无法纳入哲学的维度与经验。我们诚然可以认为，这些维度和经验不够哲学，甚至是非哲学的，但笛卡尔却以同样严肃的态度对待着这些非哲学的经验，甚至将它们看作重新理解自我开端的重要前提。世界的不可消失性，就在于它能够支撑完成这一系列的形而上学沉思，并继而溢出形而上学，越出沉思。笛卡尔并没有因为这种溢出和超越而感到困扰，而是始终真诚地保留了哲学与世界之间的差异性。

因此，全面来看，笛卡尔并不是一个体系性的哲学家，他在哲学与世界、自我与世界之间所搭建的多义关系，使他的思想保留了世界开端的绝对差异性，并且最终没有把这种差异性纳入总体性解决。尽管从《沉思集》等核心文本来说，“我思”占据了单一开端的地位，并以此为基础诞生了“哲学之树”的著名构想，但通过本书的梳理，可以发现我思的确在形而上学的构建中占据了开端地位，但世界的开端则不只有我思，我思也不只有一种开端形态。他在漫长的一生的思考中，通过不断的移基活动，为后世哲学留下了数学方法论、心灵、经验与实验、上帝（形而上学之外或之内）、我思（纯粹内在认识或实体）、广延物、身心结合体、与他人的共在等不同的世界开端。在本书的不同章节中，我们曾列举了后世对笛卡尔哲学所形成的不同解释，诸如笛卡尔同时代的哲学家们、德国古典哲学以及现象学的不同解释传统等，这些解释的分歧基本都

是围绕着对这些不同开端的取舍而形成的，而这些形形色色的开端也相应地塑造了不同的世界形象。

我们认为，对笛卡尔哲学开端的不同解释（比如最为常见的争执：我思、上帝、身心结合体三个开端孰先孰后）仍然沿袭着对笛卡尔哲学单一开端的执着，即便像列维纳斯这样同时承认主体性和他者性（无限性）的解释者，也最终更为强调后者的优先性。

事实上，如果我们不从哲学的角度出发，而是从哲学与世界的互动关系角度出发，则可以尝试放下这种对开端的单一性、优先性的执着。在世界的多义性面前，无论是我思、上帝，还是身心结合体，都只在各自的意义上保留了开端的地位，彼此之间无法取代。比如我思既保留了纯粹内在认识的开端性，也同时能够作为实体而成为形而上学的开端与本原；上帝的出场尽管后于我思，但仍然以超越人类理性的维度显示出理性之外的开端；身心结合体并不能成为我思的前提或奠基，它独立地成为日常经验的非哲学性、非本原性开端等。不但如此，与在哲学中对开端的争执不同的是，笛卡尔哲学所面对的世界，则是多个开端多样化地共同存在。在这个意义上，笛卡尔并没有寻求某种唯一的、完全排他性的世界开端。

我们只能在他的形而上学中确立我思的支点地位，但形而上学并不是笛卡尔视野的全部。当然，笛卡尔的确提出了哲学的树状结构，亦即形而上学为树根，物理学为树干，而医学、机械学和道德学则是其树枝。（AT IXB 14，CSM I 186）笛卡尔也表示，《沉思集》包含了物理学的全部基础。（AT III 297-298，CSMK 173）从这个意义上说，《沉思集》和《哲学原理》似乎遵照了哲学之树的奠基顺序。然而树状结构是哲学的构想，或者对世界的哲学构想，而非对世界多义性的全面展开。在树状结构的顺序中的每一个环节，都出现了开端的分叉。无论是我思、上帝，还是物质性事物，抑或具

身经验，都在新的世界经验的涌入后，不断溢出着同一化的树状结构，并在这一结构的每一步骤中不断衍生其他开端的可能性。

哲学之树尽管以形而上学本原作为开端，但很难说它是一个体系性的哲学建构，它更为恰切的含义在于体现人类知识的连续性，否则就无法解释为什么作为树根的形而上学与作为顶端的道德学依赖于不同的原初概念。树的根部与树的顶部分属于笛卡尔所平行化处理的我思与身心结合体，它们各有各的开端方式，并分别处于哲学沉思状态与日常经验状态之中。这已经说明哲学之树并不是一个融贯的、体系化的整体构想，也说明即使在哲学（或严格来说的形而上学）之中，我们寻找到了单一开端，但在哲学试图将自己延伸到世界性的多样化维度之后，开端势必开始变更，因为此时的哲学不再只是作为形而上学的第一哲学，而是对世界多义性的接纳和描述。因此，在哲学本身被世界逐步拓展的过程中，人类知识仍然可以是连续的（因为各个开端，或各个世界并不是彼此孤立的，而是相互差异化、相互更迭的），但不能始终保持在单一开端的支配之下。

我们也不能把这个连续性理解为纯粹依赖于人类理性的发展链条，否则我们还会忽视意志的自由及其独立性相对于理性秩序的离基性。尼古拉斯·格里马尔迪由此认为，哲学之树的连续性乃在于在无限性的牵引之下人类自由的发展和上升过程。[1]不过即便以人类自由作为线索，也无法穷尽开端的多样性。比如具身经验的被动性就打破了人类自由的绝对主动性。

哲学之树的树状表述，体现着哲学的单开端性，但世界的多开

---

[1] 在尼古拉斯·格里马尔迪所分析的笛卡尔哲学的三个比喻中、哲学之树不只表达了知识的连续性，同样也可以看作一种动态的生长过程，反映了笛卡尔从1619年直到晚年的思想发展历程，参见 *Descartes et ses fables*, pp. 94-109。

端性所表达的则是非树状的、非同一性的差异化结构。然而树状和非树状这两种形态并不矛盾。哲学之树的设想源于《沉思集》和《哲学原理》的形而上学奠基思路，它以我思作为开端，从而确保了树状结构的单一开端，同时也能够为物理学提供形而上学基础。然而世界并不是只有我思的构造方式，笛卡尔的努力也不限于形而上学、世界同样可以在我思之外的其他开端中得到证成。比如当我们追问我思的极限与来源时，出现了作为世界创造者的上帝；当我们考察日常生活经验时，出现了与世界相融的具身性感受等。不同的追问方式与问题意识，显现了世界的不同开端，而哲学之树正是在这些不同的开端之间，在哲学的范围内试图建构起人类主体性多种表达的内在连续性。

如果我们只以我思作为哲学的支点，并将绝对严格的人类知识作为目标，那么哲学之树就可以成立。然而世界的多开端性不能尽以我思和严格的真知来概括，毕竟世界的范围与哲学的范围并不重合，经验与实验知识、超越的上帝、肉身性的感受，都可以在非哲学的意义上成为世界的开端。如果从笛卡尔思想的全部努力来看，哲学之树的比喻的确不能与多开端性的特征完美相容，这也使这一比喻在后世遭到了修正与批评。[1]但如果我们同情地理解笛卡尔的努力，会发现单开端性和多开端性，都是笛卡尔真诚保留下来的不同结构，因为他始终都清醒地认识到哲学不等于世界，对世界的哲学构造也不等于世界本身。我们既需要一锤定音的哲学单一支点，

---

[1] 参见Delphine Antoine-Mahut, "To Replant and Uproot: Typology of the Cartesian Tree of Knowledge in Nineteenth-Century French Histories of Philosophy," in *Physics and Metaphysics in Descartes and in His Reception*, pp. 33-47。我们可以从中看到这一比喻最大的张力就在于形而上学与具体经验之间的不融贯，以至于如果要保留这一比喻，那么就必须重新调整形而上学的定义与构建方法。

也需要诚实地接纳世界的多义性。而世界的多义性又能够更新这个单一支点的不同解释可能性。

对笛卡尔哲学的诸多质疑，有不少正是因为接纳了笛卡尔哲学的单开端性，但无法接纳笛卡尔世界的多开端性所致。比如对笛卡尔二元论的常见指责，认为他无法解释两者的交互关系就是典型。笛卡尔一方面刻意保留了我思的无世界性或去世界化及其与物质性事物的实在分别，另一方面又揭示出感受经验所体现的身心交融性，就是为了分别保留形而上学、物理学和日常经验的世界多开端性。身心作为结合体，不需要也不寻求形而上学和物理学的解释，笛卡尔并没有试图把一切现象的解释都诉诸形而上学的我思，而是同样保留了非哲学经验的真实性。[1]

笛卡尔的树状哲学构想，也是产生这类批评的重要原因，亦即他并没有完全成功地贯彻这一构想。但如果我们能够双向地理解哲学与世界的关系（从哲学到世界和从世界到哲学），就能更为同情地理解笛卡尔思想的价值。从哲学到世界的进程，是树状的，单开端的，但从世界到哲学的进程，则是非树状的，多开端的。我们不能从哲学之树的下一层级的知识中演绎出上一层级的知识。树枝依赖于树根，说明了树根是最彻底、最明见的形而上学基础，但不代表树枝的知识来源于树根。它还需要阳光、土壤、空气和水才能成长起来，这些其他营养要素，并不来自哲学的树根，而来自世界。

也正是在这个意义上，笛卡尔哲学才显示出他在整个近代哲学

---

[1] 列维纳斯非常敏锐地注意到笛卡尔对感觉材料的处理其实是为清楚、分明的理性观念设定了限度，从而并没有将感觉活动完全纳入理性的支配范围内，并由此突破了胡塞尔式的同一性哲学，参见《总体与无限》，第110页。不过笛卡尔对于感觉材料或感受内容的处理要比列维纳斯所理解得更为尊重，因为感觉不仅有别于纯粹心灵中的清楚、分明观念，而且自身以自身的方式同样也是清楚而分明的。

乃至哲学史中的特殊之处。他为世界所赋予的多开端性，不但表现为多个不同开端之间的并列性，同时也保留了树状和非树状这两种不同的开端方式。所谓多开端性，因而既体现为可以用树状的统一性方式展开形而上学的总体性奠基，也体现为可以用非树状的差异化方式展开世界的多重意义建构，而树状结构本身就容纳了非树状结构的可能性，同时非树状结构也蕴含了树状结构的独立性。

毋庸置疑，这些形形色色的开端正是他对世界进行一系列移基活动所遗留的产物，也是他始终努力保持着哲学与世界之间的差异性所形成的局面。笛卡尔为不同的世界领域和意义生成提供了不同的建构与显现方式。他在坚持哲学的单一开端时，最为忠实地保留了这种原初的世界差异性，形而上学的奠基不能够垄断笛卡尔理解世界的全部努力。“原初概念”理论的提出，就已经说明笛卡尔对世界开端的多样性和差异性给予了肯定和接纳。我们沿着这一理论，并且拓宽它的领域，会发现所谓原初概念不止笛卡尔所列举的三个，他在维持哲学中我思的单一开端性时，还在不断拓展世界开端的多样化，最终成就了多个世界开端并行成立的思想结构。

整体来说，本书涉及两种不同的开端关系：

第一，“历时性”的纵向动态发展关系。在本书第3至第10章中，我们通过回溯笛卡尔哲学思想的发展过程，用思想运动的方式展现了笛卡尔如何不断推进世界的移基，并逐步深化、开拓世界多开端性的努力。

第二，“共时性”的横向静态并列关系。在本书第11至第12章中，我们看到笛卡尔通过原初概念理论，建立了不同世界开端之间并列平行的关系。而在我思和上帝的不同形象，以及两者的制衡关系中，我们又看到了多种方案的不可或缺性。这些方案尽管诞生于对世界不断移基的动态努力，最终却共同形成了世界的共时多开端

性。在我们看来，笛卡尔思想中最有魅力也最有启发的部分，正是这种共时性的、多开端的世界结构。

就第一种开端关系来说，笛卡尔在不断调整世界的开端性时，逐步加深了世界离基—奠基双向展开的移基性。在面对离散世界所导致的一系列危机时，笛卡尔从物理-数学的普遍方法论入手，继而认识到科学理论亟须立足于心灵的奠基活动，并通过《规则》构造心灵明见性的直观基础，从而试图完成建设世界连续性的平面整体规划。随后在这一规划无法容纳世界实存性和经验性的困境中，再度引入绝对无前提的离基超越上帝，并为这一规划进行更为深度的奠基活动，由此建立想象化的自然世界本质秩序的不变性，而世界也由此分裂为本质和实存的不同层次。与此同时，《规则》中的心灵明见性也随着上帝的出场而一同下沉为更加内在的我思奠基。然而与上帝相似，我思同样也具有深度化的离基性，这使笛卡尔在通过第一哲学体系框定我思和上帝的世界奠基的同时，也在暗中埋伏了破坏这一奠基的危险。最终，通过完满性和自因学说，笛卡尔构造了上帝与世界的准一元论，不过这一尝试依然保留了上帝的绝对超越性和离基性。因此，笛卡尔又不得不借助日常感受经验和伦理生活而在身心结合的前提下，对自我和世界的一元化进行了非移基性、非形而上学的显现和描述。这两条不同的准一元或一元道路，无疑从自我和上帝两个方向上，对离散世界的离基性进行了整合与敉平。然而在这一过程之中，形而上学的奠基与离基，也让位给了非形而上学甚至是前哲学的开端。这一波澜起伏的思想发展过程，导因于笛卡尔对世界进行了激烈的移基活动，故而不断叠床架屋，重新开始，并留下了形形色色的不同思想道路。

就第二种开端关系来说，笛卡尔哲学的一系列探索之所以保留了多开端性，就在于这些动态的思想变化并不是相互可以完全取代

的进步论关系，而是在不同问题意识驱动下的不同努力。本书第一部分曾揭示了世界的离散性对笛卡尔哲学与科学研究工作所提出的挑战。但笛卡尔在尝试为之建构连续性的统一奠基时，却非常敏锐地意识到统一的连续整体并不能为自身奠基的问题。这就说明我们既需要对世界进行统一的奠基，但同时奠基又需要保留对这一统一性的超越性。这既促使数学方法论晋升为心灵开端，同时也使心灵深化我思，继而我思又分裂为纯粹意识和实体这两种形态，并使上帝游离于人类理性秩序的内与外之间。日常经验则又需要从非哲学、非沉思的开端才能得到显现。因此，建构所谓树状的连续性与知识的优先性秩序，只是笛卡尔对世界进行哲学规划的努力，而在完成这一工作的过程中，世界的多义性又以非树状的多样化方式呈现出来。本书导论所谓“拒绝世界的世界奠基”正是这些两难努力的总体性表达。在本结语第5节中，我们将列举笛卡尔所提出的十种世界开端，并进一步阐释多开端性的重要意义。

笛卡尔之所以如此重要，就在于他不仅位于古今革命性转变的枢纽性位置，而且在呼应传统形而上学和自然哲学的同时，还通过不同的世界移基方案，约略展示了从主体性形而上学的构造到现象学思潮及其不同探索方向的转变，后世哲学发展的基本轮廓大多能在其哲学的多种道路中找到踪迹。不夸张地说，笛卡尔之后的哲学轨迹，多少都是以笛卡尔哲学中的危机和应对方案为对话者，而对笛卡尔的不同解读，也同时意味着对笛卡尔哲学既定理解的创造性推进。笛卡尔哲学的单开端性，并没有掩盖他所描画的世界结构中并存的多条出发之路，它们彼此无法互相取代。哲学之树的理想不仅体现为单向度的同一整体结构，而且还伴生出多元开端的集合，从而不断召唤着后世的哲学家选取不同的出发点，展开新的哲学探索。

正是在这种多个开端的世界结构中，世界不断反向突破着由我思和上帝的离基化运动所造成的“世界的消失”。在世界的消失中，世界又不断涌现出新的意义、经验与方式，使我无法忽视乃至真正否定它的存在，并显示着它的不可消失性。世界的消失和不可消失，既完成了哲学对世界的规划，也显现了世界对哲学的溢出。哲学单开端性和世界的多开端性，均不可或缺，它们共同凸显着哲学与世界的多义关系，凸显着它们既可一致又不可重合的特征。

2. 笛卡尔的宿命与新命

毫无疑问，我们今天的现代世界依然深受笛卡尔和其他近代哲学家的规划的影响。因此，对笛卡尔哲学的整体问题意识及其出路的整体理解，同时是对现代思想形成发展的整体理解，也是对现代世界基本态度的取舍与权衡，推进或突破。笛卡尔哲学著作的短小精悍，并不妨碍他成为聚讼纷争的长久焦点。当然毋庸置疑，笛卡尔哲学依然是对传统形而上学基本问题和基督教神学传统的回应，并依然身处于这两大传统与近代数学、物理学革命的张力之中。让我们更有兴趣的是，为什么笛卡尔一方面没有走出这一宿命，另一方面又为这一宿命打开了新的维度与开端。

在本书第1、第2章中我们已初步指出，笛卡尔哲学出现的基本背景已经在14世纪前后埋下伏笔。自然世界的新经验逐步突破了传统形而上学与神学的解释范围。作为人类思想通向形而上学沉思的中介，自然世界已无力承担最终显现最高存在者的使命。

伴随着基督教思想的引入，上帝的绝对超越性更是加剧了自然世界的离基性。尽管基督教亚里士多德主义试图对两者做出平衡的整合工作，但随着上帝超越性的提升，这一整合迅即导致中介的消失，并连带致使自然世界的中介功能逐步丧失。从中介的消失到世

界的消失，是基督教神学对抗“存在—神—逻辑学”趋势的产物，它使上帝的内在性逐步下沉，并转交给羁旅者的心灵，最终形成上帝超越性与人类心灵内在性的张力关系。在这一过程之中，自然世界的自身奠基更加解离，对这一世界本质的把握，与人类所经验到的世界现象，发生了分裂与离散。而世界无界化、无公度化的增强，则从另一方面强化了世界的离散性。

无疑，形成离散世界的这些线索在笛卡尔哲学中得到了淋漓尽致的展现。对他而言，真正首要的问题并不是我思的内在自我证成，也不是上帝的实存及其证明，更不是形而上学对作为存在的存在进行长久的沉思，而是在亚里士多德主义及其神学传统对自然经验的解释崩溃之后，如何为这一离散世界进行总体性的离基—奠基活动，完成对世界的移基。

正因如此，我们才能理解为什么笛卡尔在物理-数学和《规则》中完全撇开了上帝和形而上学。上帝已不再能染指人类理性自身觉醒的自治，从而只归属于启示的领域。而形而上学又因其与自然经验的高度解离关系，从而在面对新的自然世界时日趋乏力。在物理-数学的研究中，尽管笛卡尔试图借助数学方法的普遍性来构造平面的世界连续性，却因为无法澄清数学的明见基础，从而不得不在《规则》中确立起直观活动的奠基作用。

如我们在第4、第5章中所分析的，这一心灵内在的明见性奠基，并不足以真正完成对自然世界经验的普遍奠基。笛卡尔只得借助超越性上帝的出场，从根本上确立这一奠基活动的不变性。在《论世界》中，这一努力发展为上帝创造的自然律思想。然而为了避免再度陷入传统的形而上学与神学奠基模式，笛卡尔在强化观察经验和实验科学的独立意义时，不得不将《规则》中的心灵明见性发展为我对自身的明见意识这一更为深度的“我思”，以此来对抗

上帝在奠基活动中的离基性。吊诡的是，我思也同样具有深度离基性，从而导致我思与上帝的奠基活动，同时又隐含着进一步瓦解世界奠基的隐患。笛卡尔又不得不从上帝和自我两个方面，发展出与世界整体秩序的不同整合方案。

如我们多次强调过的，笛卡尔虽然写作了《第一哲学沉思集》，但形而上学无法直接成为他最为热切的问题意识，毋宁说，是对自然世界的奠基思考促使他不得不引入这一维度。这就解释了为什么在亚里士多德那里最为高贵和超越的第一哲学沉思，在笛卡尔的“哲学之树”构想中，却成为位于物理学之下的基础。对第一哲学和自然哲学关系的彻底颠倒，已经说明笛卡尔形而上学的完成，其意图正在于一劳永逸地终结形而上学沉思。

诚然，《沉思集》也是对“究竟有什么存在着”以及“为什么有东西存在”这类形而上学基本问题的回应，永恒真理学说则又是对基督教神学的激进化用，但笛卡尔志不在此。与神学暗合，不代表是为了辩护神学，借用第一哲学，也不代表以第一哲学为终极使命。从这个角度而言，《第一哲学沉思集》反而是对第一哲学和沉思活动的双重扬弃，同时也是对《规则》《论世界》的世界移基任务的最终完成。

与很多同时代的科学家借助于各种形态的新物理学而终结亚里士多德主义自然哲学不同，笛卡尔的思考要比这些同时代人深刻得多。他不但在早期思想中就非常明确地意识到，科学理论的普遍性和不变性依赖于对科学理论的认识活动，因此“心灵”以及天赋能力才是比科学方法论更为基础的奠基，更是在此前提下认识到，心灵的奠基还需要更进一步的自身奠基，也即“我思”，以及完全超越了世界的本质性与实存性的绝对上帝。两者缺一不可。正是在这个过程之中，笛卡尔又不得不放弃简单自然、普遍数学和绝对项学

说、代之以“本质”这一经院哲学术语，并将科学经验转化为世界的“实存”。在本质和实存的双重结构中，笛卡尔不得不启用“实体”这一亚里士多德主义经典学说，并由此搭建起形而上学的整体。与很多同时代的科学家相比，笛卡尔在其思想成熟期始终坚持第一哲学的不可或缺，并坚持心灵的非物质性与上帝的实存，绝非出于思想保守的立场倒退，而是出于他对自然科学危机的深刻洞察。

总体而言，笛卡尔的困境有三重挑战：

第一，亚里士多德主义支配下的自然经验及其原因学说，在基督教的创世论和上帝超越性的双重制约下，已无法成为自然世界研究的出发点。

第二，基督教神学的超越性提升，不但使受造世界无法成为人类认识活动的必要中介，同时还削弱了人类理性的自立性。

第三，近代科学革命所塑造的“自然”（natura），既不是希腊的“自然”（physis）经验，也非上帝的创造与启示，而是去除了第一哲学及其物理学、神学理论的物体－力学世界。

显然，笛卡尔正身处于第三重挑战之中。在经历了一系列的思想突破与反思之后，笛卡尔却又神奇地将这第一、第二重挑战所代表的两大传统，以第一哲学沉思和永恒真理创造学说的面目，再度引入到对第三重挑战的解决之中，由此而成为近代哲学与近代科学的真正奠基人。

正是这一系列吊诡的努力，使笛卡尔看似重新掉回了第一哲学甚至神学的窠臼，却以完全不同的目的赋予了它们全新的意义。对第一哲学乃至神学资源的调用，并不在于至高的沉思活动，也不在于显现启示的绝对性，而唯独在于为近代自然世界及其科学理论提供真正的根基。

3. 超越与内在的张力

不过在本书中我们可以看到，笛卡尔的努力绝非一帆风顺。分析权衡这些不同努力的内在关联与成败得失具有很多视角，在我们看来，在我思和上帝对待世界奠基问题上超越性与内在性的失衡状态，是其中关键的线索，正是这一线索突出体现了世界的移基特征。

如前所述，一方面希腊哲学视野中的原初自然经验不再可能；另一方面基督教创世论以及上帝超越性和无限性的提升，又使受造世界大幅度脱离了人类心智的把握范围，从而致使自然视野逐步蜕变成外在于人类心灵、摆脱了形而上学与神学规定的外部物质世界，最终形成相对于人类心智而言的离散状态。在这一处境之中，心灵的非形体性、非物质性得到了强化，并且逐渐获得与世界对立的内在确定性。

在《规则》之中我们可以看到这一人类心智内在性的早期确立方式。笛卡尔对自然世界进行物理-数学化的构造，既无法依靠神学启示，也无法立足于自然世界的现象与经验，从而只能依赖于非物体化、非世界化的内在心灵。通过这一规划，世界的科学奠基就获得了心灵的自身奠基，从而成为内在于心灵的量化世界。然而问题在于，世界的实存性及其流变的经验性由于无法内在化入心灵的普遍奠基之中，从而又形成了相对于心灵而言的超越性，致使《规则》的心灵内在化方案根本无力俘获世界实存的超越性，从而导致其失败。这就意味着世界的超越性与内在化，并不能在心灵奠基中获得平衡。

在这一前提之下，笛卡尔并没有沿着内在意识哲学方案前进，因为他不但无法明见地在心灵之中找到普遍方法不变性的根据，同时也无法将这一不变性先天地应用于经验实存之中。因此，笛卡尔

大幅度提升了上帝的创造论超越性，这个上帝同时超越了世界内在于心灵的本质和世界超越于心灵的实存，从而同时逾越了理性和经验的双重维度，成为绝对自由的离基性开端。

由于笛卡尔更大程度地拉开了上帝与其受造物的无限距离，这就使人类理性秩序面临着沦为某种启示神学的隐患。因此，笛卡尔又不得不将心灵的内在性深化为形而上学奠基活动中的自我意识，从“思”对自身的第一人称明见性来建构真理的标准。这一更为内在性的自身奠基，正是为了制约上帝超越性所带来的不稳定性与启示化趋势，然而其代价在于，世界实存相对于我思的超越性反而比在《规则》之中更为强烈，这突出体现在普遍怀疑对世界实存的彻底搁置之中。

因此，和《规则》中不一样的是，在笛卡尔对世界秩序进行形而上学化所形成的张力中，不再简单是心灵内在性与世界实存超越性的二元矛盾，还有在此基础上衍生出的我思与世界的相互超越。我思证成自身绝对内在性的前提，恰恰在于它在怀疑论前提下所证成的彻底的无世界性。世界实存性被当成是欺骗和错误的来源，而我思背后的意志性推动力，又致使其更为趋向于和上帝的相似，而非对世界的接纳。因此我思对世界进行内在化的处理前提，恰恰在于它离基性地超越了世界的实存。从另一方面来说，第六沉思中的世界实存性恰恰又因为它无法通过形而上学的方式获得真正的证明，从而又成为相对于我思而言的超越性他者。

不仅如此，我思和上帝共同对世界形成了超越性的姿态，两者之间还形成了相互超越却又同时相互内在化的错综关系，著名的“笛卡尔循环”也以误读的方式侧面展现了这一点。而否认这一循环的观点，也多是在我思和上帝之间选取一方作为根本的奠基者。通过普遍怀疑中对上帝的暂时怀疑和悬置，我思获得了优先于上帝

的超越性，并进而通过自我意识的明见性及其所包含的内在观念，使上帝内在于我思的表象观念结构之中。另一方面，上帝又以其无限性和不可理解性获得了对我思的超越性。与此同时，我思又通过意志这一上帝的形象，使自身最大限度地相似于上帝。

理性秩序在笛卡尔这里并不是立足于世界实在性自身的真理，而是内化为心灵的内在秩序，这一秩序首先必须通过自我意识的自身确定才能获得真正的展开，而上帝只是这一秩序毫无分别的创造者、维护者与超越者。世界内在于自我，却又被上帝彻底超越，进而又导致我思彻底超越世界，同时上帝又以绝对内在的方式具有摧毁这个世界的超越能力。

在这一系列难分难解的关系里，世界的移基性获得了充分的展开。可以肯定的是，我思和上帝之所以出现相互超越甚至相互内在的关系，核心原因即自然世界及其奠基不得不反复摇摆于我思与上帝之间。正是世界实存的超越性，使世界本质不得不或者依赖于我思的内在性秩序，或者臣服于上帝的超越性创造，而这两个端点之间由此形成了互相制衡的关系。这使我思最终不得不妥协于这一关系，通过内在明见性，迂回地显现出上帝的超越性之后，再下降至世界的本质及其实存。

由此，世界不得不摇摆在我思和上帝的双重超越性和双重内在性之间。这使笛卡尔的思想形象变得极为复杂，他既可以成为胡塞尔笔下立足于纯粹意识明见性的开创者，也可以成为“神学转向”中的重要思想资源。但我们必须指出，无论是哪一种笛卡尔形象，其落脚点都不在世界本身。世界本身在这种超越和内在的双重挤压下，不再能够成为哲学讨论的起点，并距离亚里士多德哲学的自然视野越来越遥远。

本书第三、第四部分是化解这些矛盾张力的努力。自因和完满

性之路，是试图将上帝与世界秩序整合为层级整体结构的努力。然而上帝的超越性始终挺立在这个准一元论结构之外。第四部分则是对这一问题另起炉灶的解决。在第11章中，借助具身性的原初经验，自我被动地先行就在世界之中生存，而绝无法通过理智和意志对世界进行悬置。此时自我与世界形成相互内在的一体结构，通过身心结合现象，所有外在于我的物体也在这一结构中被身体化为整体内在秩序的一部分。世界与我思之间的相互超越性被彻底取消。然而在最后一章中我们又看到，伴随着德性和意志自发性的引入，自我与世界相互内在的关系再一次被微微打破。当然此时的双重超越性已没有在形而上学中那么强烈，毕竟身心结合体已经逸出了形而上学的范围。但即便如此，因为世界秩序并不取决于我，我在世界中的生存显现了日常世界相对于我的超越性。而我借助于德性和意志的自足，又在这一世界关联中维护了心灵纯粹内在的幸福和平静，由此又反向超越了我在世界之中生存的被动性。这些解决矛盾的方案，都旨在弱化世界的移基活动所带来的颠覆性，然而笛卡尔又在同时保留着这种颠覆性所隐含的离基性维度。即便开凿出身心结合体的另一开端，它也不能越过自身的开端成为笛卡尔哲学的全部基础。

4. 不可返回的自然

在上文中我们看到，由于上帝的超越性和内在性、我思的超越性和内在性，以及我思和上帝之间的超越性和内在性，这三重关系不能获得整合，致使笛卡尔所面临的离散世界始终处于摇摆状态，世界的移基暴露无遗。这一切都在拒绝着亚里士多德主义的自然视野。因此，对笛卡尔哲学的回应和批判，无论是接纳还是破除我思与上帝这两个端点，都不得不同时被绑定在同样的前提之中。在一

个不可逆的现代世界之中，无论是接纳它还是批判它，都共同拒绝着对希腊经验的返回。[1]

笛卡尔以拒绝世界的实存性为代价而诉诸心灵的内在明见性进行世界的移基，形成了更为离散化的世界状态，世界的本质与实存现象发生了更为彻底的分离。形而上学的奠基活动始终与离基相伴。而笛卡尔绕开形而上学所进行的非移基之路尽管预示着后世某些形态的现象学道路，却也只能围绕着日常经验展开，并不承担对世界的形而上学和物理学奠基功能。本书第四部分中，自然世界的本质维度消失不见。从这个意义上说，哪怕是前哲学的非移基之路，依然与形而上学对自然所进行的非自然化奠基形成了共谋关系。

伴随着基督教神学的介入，这一对自然经验的返回不但不可能，反而成为阻碍人类接近上帝以及上帝启示活动的障碍。自然世界及其秩序（cosmos），在超越性的创造活动中成为发端于虚无的受造物。尽管德国古典哲学、浪漫派哲学等试图重新赋予自然以精神化的形态，但这一处理依然立足于笛卡尔以来的近代哲学传统，从而始终无法绕开自我意识和绝对者相互对待的关系而展开，这在谢林、黑格尔等人的自然哲学中尤其明显。伴随着尼采哲学的出现，自然世界的去精神化、去人性化展露无遗。而现象学传统尽管以世界视域为一条重要的主干线索，但因与笛卡尔主义的深度关联，依然活跃在笛卡尔哲学的延长线之中。但与这些影响史传统中各执一端的取向不同，无论是我思、上帝，还是身心结合体，都同时各自成立，不能用其中一种开端取代其他开端的独立意义。

---

[1] 正如约尔·巴拉祖特（Joël Balazut）所言，笛卡尔哲学从一开始就是对希腊自然概念的彻底拒绝，参见Joël Balazut, *Descartes et L'Essence de la Métaphysique*, pp. 11-26。

5. 多开端世界的形成

在结语开始与第一节中，我们曾指出笛卡尔哲学的单开端性与世界的多开端性是他区别于其他同类思想家的特殊之处。我思诚然是笛卡尔哲学中最为标准的开端，也是对笛卡尔思想形象影响最大的刻画方式，但赢得世界则有十种开端方式，本书均对它们有所涉及：

（1）数学方法论。（本书第3章）

（2）非形而上学的心灵及其直观活动。（本书第3章）

（3）自然研究的观察经验与实验经验。（本书第4章）

（4）逾越理性秩序的超越性、无限性上帝。（本书第5、第8章）

（5）形而上学化的上帝，最完满的存在者，最高的原因。（本书第7、第9、第10章）

（6）作为纯粹内在直接认识的我思。（本书第7章）

（7）作为形而上学实体奠基的我思。（本书第7章）

（8）广延化的物体世界。（本书第3、第6章）

（9）处于被动感受、激情、情绪中的具身个体自我。（本书第11、第12章）

（10）处于与他人先天共在性中的德性自我。（本书第12章）

首先需要指出的是，在这十个世界开端中，我思仍然占据了重要的地位。这是否说明我们无法区分哲学的开端与世界的开端？并非如此。哲学的范围与世界的范围可以在我思所开展的哲学—科学规划中形成主体化的一致性，但两种范围并不完全重合。严格意义上的哲学开端，只有上述第六个和第七个开端，而它们恰恰又在以排除世界的方式试图重新赢得世界。而第四个和第五个开端，更是以完全逾越我思的方式，显现了世界在创造来源中的非我性，亦即

我思不能真实地构建世界本身，世界相对于我而言的超越性并不能被我思的怀疑活动所取消，反而以更激进的方式来自无限者。

其余六个开端，虽然均与我思有所关联，但并不能等同于纯粹的我思。其中第一、第三、第八个开端需要承接世界经验的给予，尤其是第三开端才是我们科学研究的实际起点。第二、第九、第十个开端，则是对我思的修正乃至变更，尤其是最后两个开端完全来自与我思平行的另一原初概念。而第二个开端虽然在此后深化为“我思”，但对于笛卡尔同时代的一些科学主义者来说，我思和形而上学的出现，却意味着笛卡尔哲学的倒退，因为他没有继续巩固近代自然科学革命的成果，反而将之回置入传统的形而上学与上帝的奠基之中。从这个意义上说，非形而上学化也没有上帝介入的心灵概念，反而是一些自然科学家更愿意接纳的开端。笛卡尔在“乌特勒支之争”中，就曾批判过一些追随者只接受他的自然科学思想以及方法论著作，却拒绝形而上学的立场。因此，心灵开端并没有随着上帝和形而上学的登场而失效，它连同笛卡尔的科学方法论仍然在思想史中拥有独立的意义。

第三个开端似乎更加贴近经验主义的立场，同样也与笛卡尔的形而上学取向相悖。然而我们在第4章中曾以《谈谈方法》第六部分为例来反观他对《规则》失败的检讨。在对具体、特殊的事物进行科学研究时，笛卡尔强调必须以观察经验和科学实验作为认识的开端，而不能用纯粹基于理性自身的内在演绎来先天构建具体的经验研究，因此第三个开端也同样具有不可替代的作用。笛卡尔在科学研究中同时采用了普遍数学和亚里士多德主义的经验方法论。比如《屈光学》就深受数学支配，但《气象学》则采纳了大量观察经验。

一种可能的批评是，第一、第八个开端在笛卡尔哲学中是以“我思”形而上学为奠基的，甚至本书的相关论述也揭示了这一奠

基关系。然而问题在于，一但确定了这一奠基关系，数学方法论和广延化的物体世界就不再需要回溯到“我思”之中了，它们在具体的科学研究和技术应用中具有了高度的自治性。身处于一个由各种数学算法和工业技术所支配的时代，我们尤其能够体会这两个开端相对于人的独立性。这十种世界开端，既在“去世界化”的意义上与哲学的单一开端重合，又在“在世界中”的意义上形成了多开端性，从而展现了人对世界的不同态度以及世界意义的不同涌现方式，并揭示了笛卡尔与哲学史发展的多重关联：

（1）对自然世界进行总体的数学方法论改造，相关于伽利略等，对应于《规则》之前的物理－数学时期。

（2）排除形而上学对自我的本体设定，并以心灵作为认识活动的功能承担者，相关于英国经验论、康德等，对应于《规则》。

（3）检讨《规则》的失败，突出强调自然研究中观察经验的首要性，相关于培根等，对应于《谈谈方法》第六部分等。

（4）依据于被给予性，以我思的神圣作者为核心，突出上帝对于存在的逾越性，相关于奥古斯丁、埃克哈特、帕斯卡、列维纳斯等，对应于1630年的永恒真理学说、第三沉思等。

（5）将上帝视为形而上学的最高本体，以最完满性、自因、纯粹存在等为特征，内在于存在秩序，相关于阿奎那、斯宾诺莎、莱布尼茨等，对应于第五沉思，第一、四组“反驳与答辩”等。

（6）排除形而上学的本体设定，以纯粹的内在直接认识作为最为彻底的还原，相关于胡塞尔等，对应于第二沉思等。

（7）将主体我思设定为形而上学的实体，开创主体性形而上学传统，相关于黑格尔、海德格尔等，对应于第三沉思等。

（8）以量化的广延关系、力学关系来建构物体及其运动定律的物理学框架，相关于牛顿、霍布斯等，对应于《论世界》《哲学原

理》等。

（9）以个体的具身感受、激情、情绪作为原初体验，揭示日常经验的独立开端性，相关于梅洛-庞蒂、亨利等，对应于第六沉思、《灵魂的激情》等。

（10）以自我与他人在德性中的先天共在性为开端，将他人视为自身尊重、价值的尺度乃至构成要素，相关于康德伦理学、列维纳斯等，对应于《灵魂的激情》和与伊丽莎白的书信等。

这里只简要进行了代表性的罗列，笛卡尔的实际立场并不等同于这些相关的哲学家与科学家，这些不同开端所形成的影响或拥有的潜在对话关系，都远比这里所列举的内容更为丰富。即便不同开端可以在不同解释者那里发展为最优先的开端，从而允许我们可以对“哲学之树”进行不同的解释，但从这种树状结构之外去统观笛卡尔的不同努力，又会发现世界开端的原初差异性还是得到了保留。纵向的动态层级结构，同样可以转变为平面的共存结构。放弃《规则》的写作，不代表心灵就能完全被我思所取代；提出我思的奠基，不意味着上帝就此完全成为主体性哲学的内在部分；建构形而上学，却并没有牺牲肉身感受的独立意义等。

与此同时，这些开端还可以发展为人与世界的六种意义关联乃至无关联：

（1）世界的非关联性、非人性，无意义性。

（2）清除神学与形而上学，对世界进行总体科学规划。

（3）基于恩典的信仰生活。

（4）形而上学的总体奠基。

（5）去世界化的内在个体自我。

（6）非哲学、非科学、世界化的日常经验融合，以及进一步的伦理-共在世界。

第一种意义关联严格来说并不是一种“关联”，它甚至不是“无关联”，而是彻底的非关联性。是它造成了笛卡尔对于传统哲学的彻底失望，并且也形成了普遍怀疑中的紧张感和焦虑感。世界不可被把握，甚至我们也无法确定地将其视为“不可把握”。这种游移于人类知识之外的彻底的外在性、陌生性、偶然性，使世界总是逃逸着我们的“思”。我们无从规定它，因而我们必须规定它。

其余五种关联及其相应的五种基本态度，尽管整体上源于笛卡尔的哲学－科学理论，但同样也与神学、政治哲学、社会理论等不同理论领域形成了衔接关系。“我思”作为标志性的转折点，当然应该在笛卡尔哲学的影响史上赢得最重要的地位，但如果总体考察笛卡尔的全部努力，他的意义就绝不限于建立我思形而上学，从而为现代世界提供统一的主体性奠基，而是还体现为揭示现代世界在开端处的分裂性和复多性。这就说明，世界所涌现的意义，总是多于哲学所能赋予的意义。

我们处于不同开端方式的切换和叠加状态中，同时拥有着单一开端的状态与多开端的状态。我们既体验到现代自我的内在个体性、无世界性，同时又接纳了现代科学对世界和人所构建的技术性态度。我们在政治信念中期待着哲学式的统一性，但又在哲学思考中不得不面对信念性的多元分裂。宗教生活的维度并未远去，反而有可能以更为激进化的方式存在。与此同时我们又保留了非哲学、非科学、非神学的日常生活态度。这些不同的生活系统与意义构造，并不是分散在不同个体、不同群体与民族的“多元”立场之间，而是并存在我们每一个人之中。每个人都同时拥有多种开端方式的叠加，并在不同的领域和意义中拥有不同的原则。我们无法要求这些原则形成彻底的统一。我们不断变更着对待自我、他人、世界乃至神的态度。但我们也不是只有纯粹的生成和多元，我们同样可以拥有永恒和统一。

值得注意的是，笛卡尔并没有因为开端的差异性就流露出浓厚的焦虑感和危机感。他一方面在寻求树状的形而上学单一奠基，另一方面却并不强行要求伴随这一奠基而来的多世界开端的统一性，甚至将这种差异性当作不可再追问前提的基本事实完全接受下来。他在努力构建现代科学世界及其主体性基础的同时，并没有驱逐神圣的超越性，而且精心维护了灵魂的不可还原性，同时还忠实地保留了不可还原的日常经验。“原初概念”理论是他理论真诚的绝佳体现。在解释被动感受时，他并不诉诸形而上学奠基，也没有进行物理主义还原，而是停留于感受自身之中。这种感性体验看似肤浅，却恰恰是自足的，以自身为开端的。笛卡尔并没有将树状的形而上学结构贯彻到一切领域，因为他深深知道，人类知识与人类生活的根基不可能达成彻底的融贯，一切奠基都必须伴随着离基，而沉思生活与日常生活也不可能相互取代。从树根的角度来说，哲学之树诚然都依赖于形而上学的单一开端，但从这棵树的其他角度来说，其他部分又在各自自身中是优先的，独立的。这是笛卡尔的思想对我们的当下生活仍有启发、仍有影响的地方。

如果说笛卡尔与他的思想前辈们发生了什么真正的决裂，那么世界的多开端性就是他最有标志性的特征。他没有构建柏拉图哲学中从意见走向真理的绝对上升之路，所谓洞穴内外之间可以获得并存的关系，他也没有构建黑格尔式的体系性哲学。他没有走向尼采与海德格尔哲学对传统形而上学的深度解构，而是在保留形而上学的同时指出了它的限度。他没有诉诸彼岸信仰拉开神圣与世俗的绝对张力，也没有将可朽的人与尘世看作通向救赎的预备，但也保留了神的绝对他者性。他没有用哲学与科学态度去取代日常经验和生活世界。他没有用主体性的自我证成取代不可理解与不可见的超越性和神秘性。如果说德国古典哲学，特别是绝对唯心论哲学将这些

差异性看作人类现代世界的分裂与危机，并着手进行统一的体系构造，笛卡尔则通过世界的多开端性拒绝了这种统一性的执念。也正因如此，几乎他身后的每一种哲学流派和立场，都能在他的哲学中找到呼应之处，而这也是笛卡尔哲学能被屡屡重新解读、重赋新意的原因所在。

人类生存的基本经验伴随着不可逆性，因为我们无法完全遗忘经历与历史。无论对古代世界进行何种意义上的返回，最终都是围绕着现代生存经验及其意义系统而展开的结果。笛卡尔所展示的世界多开端性，渗透于我们当下生活的真实处境之中。统一多个开端的努力，无论它发生于政治、宗教抑或哲学里，都仍然具有新的可能性，但与此同时它也丧失了对其他可能性的绝对覆盖能力。单开端与多开端的并置状态，不断透射出哲学与世界的一致与不一致。

6. 主体的“负存在”与多开端世界的成因

最后我们还需要进一步回应此前所描述的情形，为什么从哲学的单一开端中，会不断显现世界的多开端性？仅仅诉诸世界意义的多义性是不够的。从主体自身的发生过程来说，这一结局的出现是不可避免的，因为笛卡尔所构建的这个单一的哲学开端，并不是径直设定了自身的绝对存在，而是经过了反复的自我剥削、自我减损和自我否定，以至于濒临消失，它不断处于衰减（diminishing）中。

在哲学与世界的不重合性中，重要的变量和中介正是“我”这个主体。主体游移在两者之间，像悬浮的标尺，不断刻画着两者的相对关系。在普遍怀疑所构造的“世界的消失”中，真正面临消失的其实并非世界，而是主体。对世界来说无所谓真实与虚假，但对主体来说，什么真的存在，什么是确定的，则是最根本的生存论问题。在这个剥离真与假的过程中，主体首先进行的怀疑活动并不指

向“这不是世界”，而是指向“这不是我”。因此，世界的消失是主体自身否定的伴生品。

处于这种不断消失状态中的主体，既无法确定自身是什么，也无法确定彻底的虚无，从而处于某种“负存在”的状态中。所谓“负存在”，意指那种既非存在（类比于正数），也非无（类比于零）的状态。但它与“我思”并不是镜像的对立关系，或一体两面，而是一种无法确定的游移的阴影状态。“负存在”的阴影，在不断遮盖和消除世界的过程中，通过不断消除主体来吊诡地最终找到主体。

因此，“负存在”就是对“主体的消失”状态的刻画。这种不断衰减的过程，使主体始终处于一种“逆向的能动”过程，亦即我能够让“不是我”不断主动地发生，从而我才能够成为主体。也正是这种不断衰减化的我，才真正让我在哲学中赢得了面对世界的主体性。

然而“负存在”状态并不是一种恒定的状态，它甚至也不是“不确定”，而是游移在“确定”和“不确定”，“存在”与“不存在”之间。它欲望着存在，并且绝不满足于仅仅只是一个支点的存在。它要求偿还此前被自己怀疑和否定的部分，要求那些“这不是我”能够得到肯定性的表达。

这就是哲学可以单一开端，但世界是多样开端的原因。因为这种“负存在”状态的自我减损、自我否定所构造的主体，可以小到不能再小，甚至比虚无更不存在，从而是一种最薄、最明见的点，然而获得这个单一开端的代价，却是进行了多次“这不是我”的消除活动，其中的“这”就暗指世界的某种存在状态或意义机制。作为世界的“这不是我”是复多的，世界被多次消除，从而被多次偿还，而主体也因此被多次更新。

但是从主体角度刻画世界的哲学，始终不能与世界完全重合，

因为主体的自我消除，无法在一个只有我的结构里完成，我必须通过“这不是我”而进行，而这里的“这”从整体上来说，就是无法被“我”所覆盖的世界。所以世界必须消失，以便使主体的消失得以发生，但这也就说明我不可能就是世界，我也不可能成为世界，否则我就不能成为主体。主体在一边进行着单一开端的哲学构造，另一边则不得不接受“这不是”的复多性。而当我在逆转自身的负存在状态之后，世界相对于哲学的剩余性、不可除尽性就以多种方式逐步显现出来。甚至只有在我们面对着多开端性，乃至这种意义的剩余性时，才会真正确认我们的主体性。哲学亟须单一的开端，因为复多的开端使哲学的意义负荷过强，引发确定性的瓦解，而世界则可以毫无节制地承载所有可能的意义，甚至包含世界的不存在。因此，真正面临消失的从来不是世界，也不是世界中的我，而是消除世界的主体。世界必定存在着，先在着，所以世界可以为哲学提供多样的开端，世界甚至可以允许世界并不存在，但主体则必须将世界的存在视为也许并不存在；主体也许并不存在，所以主体不能允许自己不存在，它必须让哲学为世界提供单一的开端，它必须能自己存在着。

7. “失神状态”

通过《敉平与破裂》和本书对司各脱和笛卡尔的研究，我们想约略勾勒中介的消失到世界的消失的发生过程。这一转变来自基督教与亚里士多德主义的冲突，所谓“存在—神—逻辑学”的思想趋势很快就遭到了来自基督教神学的反抗，即必须突破用存在概念来言说甚至限制上帝的形而上学建构。当然这一反抗也随即形成了分化，其中司各脱与奥卡姆代表的反抗路向，是将存在概念不断收缩、下沉入人类内在的理智秩序，并分别影响了笛卡尔和洛克哲学

的形成。在下一步研究里，我们将集中于另一条反抗路向，即德意志神秘主义传统。通过调用新柏拉图主义和伪狄奥尼修斯神秘神学等思想资源、埃克哈特、库萨、波墨等人挖掘了上帝的无性/深渊性、能在性、非根据性，从而开辟了另一条超越“存在—神—逻辑学”的思想道路，并由此深刻影响了近代哲学与德国思想的发展。

这两种不同路向均是“中介的消失”所产生的应激结果，它们所暗含的思想状态或可称为“失神”状态。失神状态不同于“上帝之死”所意味的虚无主义状态，因为此时上帝对于人的意义感仍未消失殆尽。失神状态也不同于上帝的隐藏性，因为上帝的隐藏性是一个非常传统的神学论题，它并不妨碍人对于上帝的认信，并且还可以强化上帝的超越性。失神状态来自人与神性维度关系的失衡，来自中介的消失。它标志着一种无能为力的涣散状态。它不是上帝的自我毁灭，也不是上帝对人的背弃，而是人游移在神人两端，无法聚集在某个稳固的信念感之中，从而不得不采取直接性的方式来认信上帝或证成自身。无论前者所强化的“信心”以及路德所强调的“因信称义”，还是后者所依赖的“我思”，都既是失神状态的产物，也是克服这一状态的努力。

8. “直接性神话”与中介的消失

也正是这种努力，造就了我思试图摒弃其他一切中介，并直接把握自身、抓取自身的努力。自我正是在这种直接性的活动中成为主体。毫无疑问，这一策略是反基督教神学的，也是反黑格尔、反拉康的。主体是否可以通过直接性的方式得到证成？或者这种“直接性的神话”只不过是自我对“失神”状态的某种涂改、遮掩和逃避？

对这一问题的态度，既决定了哲学的开端性差异，也决定了对

自我何以能够进行主体化建构的分歧。按照笛卡尔最为表面也最为标准的表述、自我的主体性证成必须是直接的、必须不依赖于其他开端、本原或他者，否则自我就无法真正作为“我思”而成为形而上学的开端与支点。不但如此、在直接性的解释中、笛卡尔并不接受黑格尔式的自身中介体系、列维纳斯的他者理论或拉康式的“镜像”理论，因为这些解释都削弱了我思的直接性。笛卡尔也不能接受通过追思活动而将这种原初的直接性升级为中介性的结构，他始终要保留这一开端的绝对直接性、它无法再被纳入任何层级化、差异化的结构之中，具有绝对的不可还原性，故而才能成为形而上学绝不可怀疑的真正开端。

然而我们即便抛开黑格尔、列维纳斯、拉康等人的批评，也能够单从笛卡尔的著作中看到这一直接性仍然不能完全免除“神话”的色彩，毕竟我思无法在第一沉思中登场，因为第一沉思恰恰构成了第二沉思能够获得直接性的前提，也就是说我思的直接性与无前提性，隐含着对“非我”的排除，亦即“是”总已经以“非”的活动作为前提了。我思的直接性，当然是中介的消失所产生的结果，但证成这一直接性，则需要超越性的活动。这种超越性也并不是以直接性为前提的，因为直接性本身就可以视为一种主体“不是……”“超出……”的否定性活动。

但这并不是对直接性的纯粹批判，因为在我思的主体性建构中，直接性与非直接性、差异性与同一性在世界的多开端性中都得到了保留。单开端的哲学，通过主体的直接性得到了证成；而多开端的世界，则在主体的非直接性中得到了显现。从前者来看，直接性是最为明见、最无前提的活动；从后者来看，直接性则是不折不扣的神话叙事，它需要的东西如此之多，以至于它竟宣称自己需要的东西如此之少。

笛卡尔以最绝对的直接性所开创的主体性哲学传统，既充满了不可置疑的确定性，又包含着过度直接性所带来的有限性、脆弱性，主体与“主体之死”相伴相生。正因如此，斯宾诺莎才会用自然来扩充单薄的我思，黑格尔等人才会通过构造自身中介的主体性结构，而为我思注入政治、社会与历史的维度。

当然，无论是否认为这种直接性是一种神话，都能够在笛卡尔的文本中找到呼应。无论是否赞同这种直接性，它都是主体性哲学在建构自身的原初开端时不得不接受的宿命。正因如此，差异性就成为一种比否定性更为根本的自我—世界结构，是差异性保证了多开端的世界能够接纳彻底的超越性和无关联性，也保证了否定性和肯定性的关联同时可以成立。不但如此，多开端性还溢出了差异性，它同时又包含着对差异性的统一与克服。

不太夸张地说，我们仍然位于这些问题的延长线或者对这一状态的克服之中，种种保守，种种激进，多多少少都是不同类型的应激反应，而世界的消失与移基问题同样也体现着这种克服。一旦开启过这一状态，一旦自我成为主体，人与世界的关系就变得不再可逆，因为“失神”的记忆已经建构了当前的自我与时间，我们已经拥有了“失去”。所谓“直接性神话”，并没有摆脱它所承载的过去的失神记忆，而是对这一记忆的激进的否定性遗忘。正是这种否定性遗忘，反向构造了自我的主体化。而针对这一思想革命的整合工作也不得不接纳它所塑造的命运，对抗这一命运同样也展现着这一命运，正如丧失才是最沉重的拥有，遗忘才是最深刻的记忆。

缩略语

Aquinas

SCG	*Summa Contra Gentiles*
ST	*Summa Theologiae*

Duns Scotus

DPP	*De Primo Principio*
Ord	*Ordinatio*
QM	*Queastiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*
Vatican	*Opera omnia studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita praeside Carolo Balic*, Civitas Vaticana. Typis Polyglottis Vaticanis, 1950-.
Bonaventure	*Ioannis Duns Scoti Opera philosophica*. 5 vols. St. Bonaventure, N.Y.; Washington, D.C.; Franciscan Institute, St. Bonaventure University and Catholic University of America, 1997-2006.

Meister Eckhart

DW/LW	*Die Deutschen und Lateinischen Werke, hrsg. im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft*, Stuttgart and Berlin: Verlag W. Kohlhammer, 1936-.

William of Ockham

Oph/Oth	*Opera philosophica et theologica*, eds., Gedeon Gál, etc., 17 Vols. St. Bonaventure, N. Y.: The Franciscan Institute, 1967-1988.

Cusa of Nicholas

DDI	*De Docta Ignorantia*, in *Nicolai de Cusa Opera Omnia jussu et auctoritate Academicae Litterarum Heidelbergensis*, Vol. I, Leipzig-Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1932.

Descartes

AT	*Oeuvres de Descartes*, C. Adam and Tannery ed., Paris: CNRS/Vrin, 1996.
CSM I	*The Philosophical Writings of Descartes*, Vol. 1, John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch and Anthony Kenny ed.& trans., Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
CSM II	*The Philosophical Writings of Descartes*, Vol. 2, 1984.
CSMK	*The Philosophical Writings of Descartes*, Vol. 3, 1991.

参考文献

一、原著

1. 笛卡尔

（1）原文版本

Oeuvres de Descartes, C. Adam and Tannery ed., Paris: CNRS/Vrin, 1996.

（2）汉语译本

《探求真理的指导原则》，管震湖译，北京：商务印书馆，1991年。

《谈谈方法》，王太庆译，北京：商务印书馆，2000年。

《第一哲学沉思集》，庞景仁译，北京：商务印书馆，2009年。

《论灵魂的激情》，贾江鸿译，北京：商务印书馆，2013年。

《笛卡尔主要哲学著作选》，李琍译，上海：华东师范大学出版社，2021年。

（3）外语译本

Descartes' Conversation with Burman, trans. by John Cottingham, Oxford: Clarendon Press, 1976.

Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité, trans. Jean-Luc Marion, La Haye: Martinus Nijhoff, 1977, pp. 295-301.

Regulae ad Directionem Ingenii: An Early Manuscript Version, eds.&trans. Richard Serjeantson and Michael Edwards, Oxford: Oxford University Press, 2023.

The Philosophical Writings of Descartes, Vol. 1, John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch and Anthony Kenny ed.& trans., Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

The Philosophical Writings of Descartes, Vol. 2, 1984.

The Philosophical Writings of Descartes, Vol. 3, 1991.

2、其他作者

（1）汉语版本

奥古斯丁：《上帝之城》，吴飞译，上海：上海三联书店，2007年。

柏拉图：《理想国》，郭斌和、张竹明译，北京：商务印书馆，2011年。

波纳文图拉：《中世纪的心灵之旅：波纳文图拉神哲学著作选》，涛林译，北京：华夏出版社，2003年。

《圣经》和合本

德勒兹：《斯宾诺莎与表现问题》，龚重林译，北京：商务印书馆，2019年。

海德格尔：《路标》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2001年。

——.《林中路》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2015年。

——.《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，北京：商务印书馆，2016年。

荷马：《奥德赛》，王焕生译，北京：人民文学出版社，1997年。

黑格尔：《精神现象学》，先刚译，北京：人民出版社，2015年。

——.《哲学史讲演录》第四卷，北京：商务印书馆，2017年。

——.《逻辑学II》，先刚译，北京：人民出版社，2021年。

胡塞尔：《笛卡尔式的沉思》，张廷国译，北京：中国城市出版社，2002年。

——.《逻辑研究》第二卷第一部分，倪梁康译，北京：商务印书馆，2015年。

——.《欧洲科学的危机与超越论的现象学》，王炳文译，北京：商务印书馆，2017年。

康德：《纯粹理性批判》（注释本），李秋零译注，北京：中国人民大学出版社，2011年。

克莱门：《劝勉希腊人》，王来法译，北京：生活·读书·新知三联书店，2002年。

科瓦雷：《从封闭世界到无限宇宙》，张卜天译，北京：商务印书馆，2016年。

库萨的尼古拉：《论隐秘的上帝》，李秋零译，北京：商务印书馆，2017年。

莱布尼茨：《神正论》，段德智译，北京：商务印书馆，2018年。

列维纳斯：《从存在到存在者》，吴蕙仪译，王恒校，南京：江苏教育出版社，2006年。

——.《总体与无限：论外在性》，朱刚译，北京：北京大学出版社，2016年。

——.《论来到观念的上帝》，王恒、王士盛译，北京：商务印书馆，2019年。

洛维特：《世界历史与救赎历史：历史哲学的神学前提》，李秋零、田薇译，上海：世纪出版集团、上海人民出版社，2006年。

马里翁：《还原与给予》，方向红译，上海：上海译文出版社，2009年。

梅洛－庞蒂：《可见的与不可见的》，罗国祥译，北京：商务印书馆，2008年。

梅亚苏：《有限性之后：论偶然性的必然性》，吴燕译，郑州：河南大学出版社，2018年。

尼采：《快乐的知识》，黄明嘉译，上海：华东师范大学出版社，2007年。

——.《偶像的黄昏》，卫茂平译，上海：华东师范大学出版社，2007年。

帕斯卡：《思想录》，何兆武译，北京：商务印书馆，2009年。

潘能伯格：《神学与哲学》，李秋零译，北京：商务印书馆，2013年。

斯宾诺莎：《伦理学》，贺麟译，北京：商务印书馆，1997年。

谢林：《先验唯心论体系》，梁志学、石泉译，北京：商务印书馆，2009年。

——.《近代哲学史》，先刚译，北京：北京大学出版社，2016年。

——.《启示哲学导论》，王丁译，北京：北京大学出版社，2019年。

（2）外语版本

Aquinas, Thomas, *Summa Theologiae*, URL=https://www.corpusthomisticum.org/.

——.*Summa Theologiae, New English Translation of St. Thomas Aquinas's Summa Theologiae*, trans. Alfred J. Freddoso, URL=http://www3. nd. edu/~afreddos/summa-translation/TOC. htm.

Summa contra Gentiles, URL=https://www.corpusthomisticum.org/.

Aristotle, *Metaphysics*, trans. W. D. Ross, in *The Complete Works of Aristotle, The Revised Oxford Translation*, ed. Jonathan Barnes, Vol. 2, Bollingen Series LXXI. 2, Princeton: Princeton University Press, 1984, pp. 1552-1728.

Avicenna, *Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina*, V-X, ed. Simone van Riet, Leuven: E. Peeters & Leiden: E.J.Brill, 1980.

——.*The Metaphysics of The Healing*, trans. Michael E. Marmura, Provo, Utah: Brigham Young University, 2005.

Bonaventure, *Ioannis Duns Scoti Opera philosophica*. 5 Vols. St. Bonaventure, N.Y.; Washington, D.C.; Franciscan Institute, St. Bonaventure University and Catholic University of America, 1997-2006.

Cusa of Nicholas, *Nicolai de Cusa Opera Omnia Jussu et Auctoritate Academicae Litterarum Heidelbergensis*, Vol. I, Leipzig-Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1932.

Eckhart, Meister, *Die Deutschen und Lateinischen Werke, hrsg. im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft*, Stuttgart and Berlin: Verlag W. Kohlhammer, 1936-.

——. *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, trans. Maurice O'C Walshe, New York: The Crossroad Publishing Company, 2010.

Emmanuel Levinas, *Autrement qu 'être ou audelà de l'essence*, La Haye: Martinus Nijhoff, 1974.

——. "Sur l'idée d'infini en nous," in *Entre nous. Essais sur le penser-à l'autre*, Paris: Bernard Grasset, 1991, pp. 245-248.

Henry of Ghent, *Henrici de Gandavo Opera Omnia*, Leuven: Leuven University Press, 1979-.

——. *Quodlibetal Questions of Free Will*, R. J. Teske trans.& ed., Marquette University Press, 1993.

Scotus, Duns, *Opera omnia studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita praeside Carolo Balic*, Civitas Vaticana. Typis Polyglottis Vaticanis, 1950-.

——. *Ioannis Duns Scoti Opera Philosophica*. 5 Vols. St. Bonaventure, N.Y.; Washington, D.C.; Franciscan Institute, St. Bonaventure University and Catholic U. of America, 1997-2006.

——. *John Duns Scotus: A Treatise on God as First Principle*, ed. & trans., Allan Wolter, Chicago: Forum Books Franciscan Herald Press, 2nd. rev. ed., 1983.

——. *John Duns Scotus: Contingency and Freedom: Lectura I 39*, eds. Anthonie Vos Jaczn., Henri Veldhuis, etc., Amsterdam: Kluwer Academic Publishers, 1994.

Spinoza, B., *Spinoza Opera*, Vol. 2, ed. Carl Gebhardt, Heidelberg: Carl Winters, 1925.

William of Ockham, *Opera Philosophica et Theologica*, eds., Gedeon Gál, etc., 17 Vols. St. Bonaventure, N. Y.: The Franciscan Institute, 1967-1988.

二、研究文献

1. 中文文献

黄作：《思之受动性及其局限：从笛卡尔的"Videre Videor"谈起》，《哲学研究》2023年第12期，第91—101页。

贾江鸿：《作为灵魂和身体的统一体的"人"：笛卡尔哲学研究》，北京：中国社会科学出版社，2013年。

雷思温：《上帝与人类认知：托马斯论抽象与神圣光照》，《基督教学术》第十六辑，上海：上海三联书店，2016年12月，第160—186页。

——.《邓·司各脱论上帝与世界的偶然性》，《哲学研究》2019年第1期，第95—105页。

——.《教平与破裂：邓·司各脱论形而上学与上帝超越性》，北京：生活·读书·新知三联书店，2020年。

——.《类比的崩溃：中世纪晚期的单义性革命与一本二元问题》，《哲学研究》2022年第5期，第106—117页。

李猛：《"一生一次"：笛卡尔与现代形而上学的"新计划"》，《哲学研究》2021年第12期，第90—100页。

施璇：《笛卡尔的伦理学说研究》，上海：上海人民出版社，2021年。

吴增定：《自因的悖谬：笛卡尔、斯宾诺莎与早期现代形而上学的革命》，《世界哲学》2018年第2期，第67—79页。

王丁：《本原的二重性与统一：论谢林最终的哲学方案》，《云南大学学报（社会科学版）》2019年第4期，第13—20页。

2. 外文文献

Alanen, Lilli, "Descartes, Duns Scotus and Ockham on Omnipotence and Possibility," *Franciscan Studies*, Vol. 45, No.1 (1985): 157-188.

——. "Omnipotence, Modality, and Conceivability," in *A Companion to Descartes*, eds. Janet Broughton and John Carriero, MA, Oxford and Victoria: Blackwell Publishing, 2008, pp. 353-371.

——. "Self and Will in Descartes's Account of Love," in *Mind, Body, and Morality: New Perspectives on Descartes and Spinoza*, eds. Martina Reuter and Frans Svensson, London & New York: Routledge, 2019, pp. 239-258.

——. "The Role of Will in Descartes' Account of Judgment," *Descartes' Meditations A Critical Guide*, ed. Karen Detlefsen, Cambridge: Cambridge University Press, 2013, pp. 176-199.

Alanen, Lilli et Yrjönsuuri, Mikko, "Intuition, jugement et évidence chez Ockham et Descartes," in *Descartes et le Moyen Âge*, eds. Joël Biard and Roshdi Rashed, Paris: Libraire philosophique J. Vrin, 1997, pp. 155-174.

Alquié, Ferdinand, *Philosophie du surréalisme*, Paris: Flammarion, Nouvelle bibliothèque scientifique, 1955.

——. *Études cartésiennes*, Paris: Libraire philosophique J. Vrin, 1982.

——. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris: Presses Universitaires de France, 1996.

Antoine-Mahut, Delphine, "To Replant and Uproot: Typology of the Cartesian Tree of Knowledge in Nineteenth-Century French Histories of Philosophy," in *Physics and Metaphysics in Descartes and in His Reception*, eds. Delphine Antoine-Mahut and Sophie Roux, New York: Routledge, 2019, pp. 33-47.

Armogathe, Jean Robert, *Theologia Cartesiana l'Explication Physique de l'Eucharistie Chez Descartes Et Dom Desgabets*, La Haye: Martinus Nijhoff, 1977.

Ariew, Roger, "Descartes and Scholasticism: The Intellectual Background to Descartes' thought," in *The Cambridge Companion to Descartes*, ed. John Cottingham, New York: Cambridge University Press, 1992, pp. 58-90.

——. *Descartes and the Last Scholastics*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1999.

——. "Descartes and Logic: Perfecting the Ingenium", in *Descartes and the Ingenium: The Embodied Soul in Cartesianism*, eds. Raphaële Garrod with Alexander Marr, Leiden/Boston: Brill, 2021, pp. 31-46.

Ariew, Roger, and Grene, Marjorie (eds.), *Descartes and His Contemporaries: Meditations, Objections, and Replies*, Chicago: University Of Chicago Press, 1995.

Ariew, Roger, and Grene, Marjorie, "The Cartesian Destiny of Form And Matter," *Early Science and Medicine*, Vol. 3 (1997): 300-325.

Ashworth, E. Jennifer, "Can I Speak More Clearly Than I Understand?: A Problem of Religious Language in Henry of Ghent, Duns Scotus and Ockham," *Historiographia Linguistica*, Vol. 7, No. 1-2 (1980): 29-38.

Ashworth, E. J., "Descartes' Theory of Clear And Distinct Ideas," in *Cartesian Studies*, ed. R. J. Butler, Oxford: Blackwell, 1972, pp. 89-105.

Bac, J. Martin, *Perfect Will Theology: Divine Agency in Reformed Scholasticism as Against Suárez, Episcopius, Descartes, and Spinoza*, Leiden/Boston: Brill, 2010.

Baier, Annette, "The Idea of the True God in Descartes," in *Essays on Descartes' Meditations*, ed. by Amélie Oksenberg Rorty, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1986, pp. 359-387.

Baker Gordon, and Morris, Katherine, *Descartes' Dualism*, London: Routledge, 1996.

Balazut, Joël, *Descartes et l'essence de la métaphysique*, Paris: L'Harmattan, 2019.

Barbone, Von Steven, "Scotus: Adumbrations of a New Concept of Infinity," *Wissenschaft und Weisheit* Vol. 59 (1996): 35-43.

Biard, Joël, "Duns Scot et l'infini dans la nature," in *Duns Scot à Paris, 1302-2002, Actes du colloque de Paris, 2-4 septembre 2002*, eds. Olivier Boulnois, Elizabeth Karger, Jean-Luc Solère, and Gérard Sondag, Turnhout: Brepols, 2004, pp. 387-405.

Beck, L. J., *The Method of Descartes: A Study of Regulae*, Oxford: The Clarendon Press, 1952.

——. *The Metaphysics of Descartes: A Study of the Meditations*, Oxford: The Clarendon Press, 1965.

Bedau, Mark, "Cartesian Interaction," *Midwest Studies in Philosophy*, Vol. 10, No. 1 (1986): 483-502.

Bennett, Jonathan, "Descartes's Theory of Modality", *The Philosophical Review*, Vol. 103 (1994): 639-667.

Ben-Yami, Hanoch, *Descartes' Philosophical Revolution: A Reassessment*, Budapest: Central European University, 2015.

Beierwaltes, Werner, "Causa Sui: Plorins Begriff des Einen als Ursprung des Gedankens der Selbstursächlichkeit," in *Das Wahre Selbst: Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen*, Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 2001, pp. 120-159.

Bertolacci, Amos, "The Distinction of Essence and Existence in Avicenna's Metaphysics: The Text and Its Context," in *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion: Studies in Honor of Dimitri Gutas*, eds. F. Opwis and D. C. Reisman, Leiden: Brill, 2012, pp. 257-288.

Beyssade, Jean-Marie, "On the Idea of God: Incomprehensibility or Incompatibilities?" in *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, ed. Stephen Voss, Oxford: Oxford University Press, 1993, pp. 85-94.

——. "L'analyse du morceau de cire. Contribution à l'étude des degrés du sens dans la *Seconde Méditation*," in *Descartes au fil de l'ordre*, Paris: Presses universitaires de France, 2001, pp. 55-68.

——. "Le sens commun dans la *Règle XII*: le corporel et l'incorporel," in *Descartes au fil de l'ordre*, pp. 69-88.

——. "«L'étendue n'est pas le corps». Genres d'être et façons de parler dans les *Regulae*," in *Descartes au fil de l'ordre*, pp. 89-106.

——. "L'ordre dans les Principia," in *Descartes au fil de l'ordre*, pp. 189-210.

——. "Sur les «trois ou quatre maximes» de la morale par provision," in *Descartes au fil de l'ordre*, pp. 237-258.

——. "Descartes et la liberté de la volonté," in *Descartes au fil de l'ordre*, pp. 259-276.

——. "Ordre et mesure: Descartes aux limites de la raison," in *Descartes au fil de l'ordre*, pp. 307-321.

——. *Etudes sur Descartes: L'histoire d'un esprit*, Paris: Seuil, 2001.

Beyssade, Michelle, "The Cogito: Privileged Truth or Exemplary Truth?" in *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, pp. 31-39.

Bitbol-Hespériès, Annie, *Le principe de vie chez Descartes*, Paris: Libraire philosophique J. Vrin, 1982.

Blackwell, Richard J., "Descartes' Laws of Motion," *Isis*, Vol. 57, No. 2 (1966): 220-234.

Blumenberg, Hans, *The Legitimacy of the Modern Age*, trans., Robert M. Wallace, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1983.

Bonnen, Clarence A., and Flage, Daniel E., *Descartes and Method A Search for a Method in Meditations*, New York: Routledge, 1999.

Boutroux, Emile, *Des vérités éternelles chez Descartes*, ed. Canguilhem, Paris: F. Alcan, 1927.

Bos, Erik-Jan, "Descartes and Regius on the Pineal Gland and Animal Spirits, and a Letter of Regius on the True Seat of the Soul," in *Descartes and Cartesianism: Essays in Honour of Desmond Clarke*, eds. Stephen Gaukroger and Catherine Wilson, New York/Oxford: Oxford University Press, 2017, pp. 95-111.

Brink, Gijsbert Van Den, "Descartes, Modalities, and God," *Philosophy of Religion*, Vol. 33 (1993): 1-15.

Brown, Deborah, *Descartes and the Passionate Mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Brown, Deborah J., and Normore, Calvin G., "Traces of the Body: Cartesian Passions," in *Passion and Virtue in Descartes*, eds. Byron Williston and Andre Gombay, United States: Humanity Books, 2003, pp. 83-106.

——. *Descartes and the Ontology of Everyday Life*, Oxford: Oxford University Press, 2019.

Brown, Deborah, and Sousa, Ronald de, "Descartes on the Unity of the Self and the Passions," in *Passion and Virtue in Descartes*, pp. 153-174.

Bouriau, Christophe, *Aspects de la finitude: Descartes et Kant*, Presses Universitaires de Bordeaux, 2000.

Buckinx, Sébastien, *Descartes entre Foucault et Derrida La folie dans la Première Méditation*, Paris: Editions L'Harmattan, 2008.

Burr, David, "Eucharistic Presence and Conversion in Late Thirteenth-Century Franciscan Thought," *Transactions of the American Philosophical Society*, Vol. 74, No. 3 (1984): 1-113.

Buzon, Frédéric de et Carraud, Vincent, *Descartes et les «Principia» II: Corps et mouvement*, Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

Carraud, Vincent, "Morale par provision et probabilité," in *Descartes et le Moyen Âge*, 1997, pp. 259-279.

——. "'La matière assume successivement toutes les formes'. Note sur le concept d'ordre et sur une proposition thomiste de la cosmogonie cartésienne," *Revue de Métaphysique et de Morale*, Vol. 1 (2000): 57-79.

——. *Causa sive Ratio. La Raison de la cause, de Suarez à Leibniz*, Paris: Presses universitaires de France, 2002.

——. "La conscience inutile, cogitatio et conscientia chez Descartes", in *Coscienza nella filosofia della prima modernità*, a crua di Roberto Palala, Firenze: Leo S. Olschki Editore, 2013.

——. "Des choses réelles à la réalité des choses," *Quaestio* Vol. 17 (2017): 199-216.

Carriero, John P., "The Second Meditation and the Essence of the Mind," in *Essays on Descartes' Meditations*, pp. 199-222.

Carter, Richard B., *Descartes' Medical Philosophy: The Organic Solution to the Mind-Body Problems*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1983, pp. 230-251.

Cavaillé, Jean-Pierre, *Descartes: La fable du monde*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1991, pp. 142-180.

Chappell, Vere, "Descartes's Compatibilism," in *Reason, Will, and Sensation: Studies in Descartes's Metaphysics*, ed. John Cottingham, Oxford: Oxford University Press, 1994,

pp. 177-190.

——. "Descartes on Substance," in *A Companion to Descartes*, 2008, pp. 251-270.

Chene, Dennis Des, *Physiologia: Natural Philosophy in Late Aristotelian and Cartesian Thought*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1996.

——. *Spirits & Clocks: Machine & Organism in Descartes*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2001.

——. "Aristotelian Natural Philosophy: Body, Cause, Nature," in *A Companion to Descartes*, 2008, pp. 17-32.

Christoph Lüthy, "The Metaphysical Roots of Physics, and the Alleged Link Between Taurellus, Gorlaeus, Regius, and Descartes," in *Physics and Metaphysics in Descartes and in His Reception*, pp. 85-112.

Cimakasky, Joseph, and Polansky, Ronald, "Descartes' 'Provisional Morality'," *Pacific Philosophical Quarterly*, Vol. 93 (2012): 353-372.

Clarke, Desmond M., "The Ambiguous Role of Experience in Cartesian Science," *Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, Vol. 1 (1976): 151-164.

——. "The Concept of Experience in Descartes' Theory of Knowledge," in *Studia Leibnitiana*, Bd. 8, H. 1 (1976): 18-39.

——. "Descartes' Philosophy of Science and the Scientific Revolution," in *The Cambridge Companion to Descartes*, 1992, pp. 258-285.

——. *Descartes's Theory of Mind*, Oxford: Clarendon Press, 2003.

——. "Descartes' Proof of the Existence of Matter," in *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations*, ed. Stephen Gaukroger, Malden: Blackwell Publishing Ltd., 2006, pp. 160-178.

——. "Descartes, *A Priori* Knowledge, and Metaphysics," in *Physics and Metaphysics in Descartes and in His Reception*, 2019, pp. 125-139.

Collins, James, *Descartes' Philosophy of Nature*, London and Aylesbury: Basil Blackwell, 1971.

Cronin, T.J., "Eternal Truths in the Thought of Descartes and of His Adversary," *Journal of the History of Ideas*, Vol. 4 (1960): 553-559.

Cottingham, John, "Descartes and the Voluntariness of Belief," in *Cartesian Reflections: Essays on Descartes's Philosophy*, Oxford & USA: Oxford University Press, 2008, pp. 213-230.

——. "Cartesian Ethics: Reason and the Passions," in *Cartesian Reflections: Essays on Descartes's Philosophy*, pp.231-252.

Cumming, Robert, "Descartes's Provisional Morality," in *René Descartes: Critical Assessments*, Vol.IV, ed. Georges J. D. Moyal, London and New York: Routledge, 1991, pp. 343-364.

Croix, Richard R. La,"Descartes on God's Ability to do the Logically Impossible," in *René Descartes: Critical Assessments*, Vol. III, ed. Georges J.D.Moyal, London and New York: Routledge, 1991, pp. 36-53.

Cook, Harold J., *The Young Descartes Nobility, Rumor, and War*, Chicago: University of Chicago Press, 2018.

Curley, Edwin, "Descartes, Spinoza and the Ethics of Belief," in *Spinoza: Essays in Interpretation*, eds. E. Freeman and M.Mandelbaum, LaSalle, Illinois: Open Court, 1975, pp. 159-189.

——. "Descartes on the Creation of the Eternal Truths", *Philosophical Review*, Vol. 93 (1984): 569-597.

——. "Certainty: Psychological, Moral, and Metaphysical," in *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, 1993, pp. 11-30.

Danto, Arthur, "The Representational Character of Ideas and the Problem of the External World," in *Descartes: Critical and Interpretive Essays*, ed. Michael Hooker, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1978, pp. 287-297.

Davenport, Anne, *Descartes's Theory of Action*, Leiden/Boston: Brill, 2006.

Davies, Richard, *Descartes: Belief, Scepticism and Virtue*, London & New York: Routledge, 2001.

Della Rocca, Michael, "Judgment and Will," in *The Blackwell Guide to Descartes'* Meditations, pp. 142-159.

Detlefsen, Karen, "Teleology and Natures in Descartes' Sixth Meditation," in *Descartes' Meditations A Critical Guide*, ed. Karen Detlefsen, Cambridge: Cambridge University Press, 2013, pp. 153-175.

Devillairs, Laurence, *Descartes et La Connaissance de Dieu*, Paris: Libraire philosophique J. Vrin, 2004.

Donagan, Alan, "Descartes's 'Synthetic' Treatment of the Real Distinction between Mind

and Body," in *Descartes: Critical and Interpretive Essays*, pp. 186-196.

Drury, Shadia B., "The Relationship of Substances and Simple Natures in the Philosophy of Descartes," in *New Essays on Rationalism and Empiricism*, eds. Charles E Jarrett, John King-Farlow, Francis Jeffry Pelletier, Guelph, Ontario: Canadian Association for Publishing in Philosophy, 1978, pp. 37-58.

Faye, Emmanuel, *Philosophie et perfection de l'homme: De la Renaissance à Descartes*, Paris: Libraire philosophique J. Vrin, 1998.

——. (ed.) *Descartes et la Renaissance*, Paris: Champion, 1999.

Fichant, Michel, "*L'ingenium* selon Descartes et le chiffre universel des *Règles pour la direction de l'esprit*," in *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*, Paris: Presses Universitaires de France, 1998, pp. 1-29.

——. "La «Fable du Monde» et la signification métaphysique de la science cartésienne," in *Science et Métaphysique dans Descartes et Leibniz*, Paris: Presses Universitaires de France, 1998, pp. 59-84.

Flage, Daniel E. and Bonnen, Clarence. A., *Descartes and Method: A Search for a Method in* Meditations, London and New York: Routledge, 1999, pp. 29-32.

Fowler O. P., C. F., *Descartes on the Human Soul: Philosophy and the Demands of Christian Doctrine*, Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 1999.

Frank, Manfred, "*Reduplikative Identität": Der Schlüssel zu Schellings reifer Philosophie*, Schellingiana, Stuttgart, Bad Cannstadt: Frommann Holzbog, 2018.

Frankfurt, Harry, "Descartes' Discussion of His Existence in the Second Meditation," *Philosophical Review*, Vol. 75, No. 3 (1966): 329-356.

——. "Descartes on the Creation of the Eternal Truths," *The Philosophical Review*, Vol. 86, No. 1 (1977): 36-57.

Friedman, Michael, "Descartes and Galileo: Copernicanism and the Metaphysical Foundations of Physics," in *A Companion to Descartes*, pp. 69-83.

Funkenstein, Amos, *Theology and Scientific Imagination*, Princeton: Princeton University Press, 1989.

——. "Descartes, Eternal Truths and the Divine Omnipotence," in *Descartes: Critical Assessments*, Vol. III, 1991, pp. 54-67.

Gabbey, Alan, "Force and Inertia in the Seventeenth Century: Descartes and Newton," in *Descartes: Philosophy, Mathematics and Physics*, ed. by Stephen Gaukroger, Sussex: Harvester Press/ Totowa (N.J.): Barnes & Noble, 1980, pp. 230-320.

Garber, Daniel, *Descartes' Metaphysical Physics*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1992.

——. "Descartes and Experiment in the Discourse and Essays," in *Essays on the Philosophy and Science of Rene Descartes*, 1993, pp. 288-310.

——. "A Different Descartes: Descartes and the Programme for a Mathematical Physics in His Correspondence," in *Descartes' Natural Philosophy*, eds. Stephen Gaukroger, John Schuster and Tohn Sutton, London and New York: Routledge, 2000, pp. 113-130.

——. "How God Causes Motion, Descartes, Divine Sustenance, and Occasionalism," in *Descartes Embodied: Reading Cartesian Philosophy through Cartesian Science*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, pp. 189-202.

——. "Descartes Against the Materialists: How Descartes' Confrontation with Materialism Shaped His Metaphysics," in *Descartes' Meditations: A Critical Guide*, ed. Karen Detlefsen, Cambridge: Cambridge University Press, 2013, pp. 45-63.

Gaudemard, Lynda, *Rethinking Descartes's Substance Dualism*, Cham: Springer, 2021, pp. 49-136.

Gaukroger, Stephen, "Descartes' Project for a Mathematical Physics," in *Descartes: Philosophy, Mathematics and Physics*, 1980, pp. 97-140.

——. "The Nature of Abstract Reasoning: Philosophical Aspects of Descartes Work in Algebra," in *The Cambridge Companion to Descartes*, 1992, pp. 91-114.

——. *An Intellectual Biography*, Oxford: Clarendon press, 1995.

Geach, Peter, "Omnipotence," *Philosophy*, Vol. 48, No. 183 (1973): 7-20

Gewirtz, Alan, "Experience and the Non-mathematical in the Cartesian Method," *Journal of the History of Ideas*, Vol. 2, No. 2 (1941): 183-210.

Gibson, Alexander Boyce, *The Philosophy of Descartes*, New York: Russell & Russell, reissued, 1967.

Gilson, Étienne, *Index Scolastico-cartésien*, Paris: Félix Alcan, 1913.

——. *La liberté chez Descartes et la Théologie*, Paris: Librairie Félix Alcan, 1913.

——. *Discours de la Méthode, texte et commentaire*, Paris: Libraire philosophique J. Vrin, 1925.

——. *Etudes sur le rôle de la pensée médievale dans la formation du système cartésien*, Paris: Libraire philosophique J. Vrin, 1930.

——. *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, London: Sheed and Ward, 1955.

——.*L'être et l'essence*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1962.

Gorham, Geoffrey, "Descartes on God's Relation to Time," *Religious Studies*, Vol. 44 (2008): 413-431.

Grene, Marjorie Glicksman, *Descartes Among the Scholastics*, Milwaukee: Marquette University Press, 1991.

Gress, Thibaut, *Descartes et la précarité du monde*, Paris: CNRS Éditions, 2012.

Grimaldi, Nicolas, "Sur l'infinité de la volonté et la ressemblance de l'homme avec Dieu," in *Six études sur la volonté et la liberté chez Descartes*, Paris: Libraire philosophique J. Vrin, 1988, pp. 25-43.

——."La dialectique du fini et de l'infini dans la philosophie de Descartes," in *Six études sur la volonté et la liberté chez Descartes*, pp. 95-144.

——."La générosité chez Descartes: passion et liberté," in *Six études sur la volonté et la liberté chez Descartes*, pp. 145-177.

——."La morale provisoire et la découverte métaphysique de l'homme chez Descartes," in *Le Discours et sa méthode*, eds. Nicolas Grimaldi et Jean-Luc Marion Paris: Presses Universitaires de France, 1987, pp. 303-319.

——.*Descartes et ses fables*, Paris: Presses Universitaires de France, 2006, pp. 94-109.

——.*L'expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes*, Paris: Libraire philosophique J. Vrin, 1978, 2010.

Gombay, Andre, "Cogito Ergo Sum': Inference or Argument?" in *Cartesian Studies*, pp. 71-88.

Gontier, Thierry, *Descartes et La Causa Sui*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2005.

Grosholz, Emily R., "Descartes' Unification of Algebra and Geometry," in *Descartes: Philosophy, Mathematics and Physics*, pp. 156-168.

Guenancia, Pierre, *Descartes et l'ordre politique: critique cartésienne des fondements de la politique*, Paris: Presses Unniversitaires de France, 1983.

——.*Lire Descartes*, Paris: Gallimard, 2000.

Gueroult, Martial, *Descartes selon l'ordre des raisons, I: L'Âme et Dieu*, Paris: Aubier, 1953.

——.*Descartes selon l'ordre des raisons, II: L'Âme et le Corps*, Paris: Aubier, 1953.

——."La vérité de la science et la vérité de la chose dans les preuves cartésiennes de l'existence de Dieu," in *Études sur Descartes, Spinoza, Malebranche, et Leibniz*, New York: Georgolms Velag Hildesheim, 1970, pp. 41-54.

——.Gueroult, Martial, "The Metaphysics and Physics of Force in Descartes," in *Descartes: Philosophy, Mathematics and Physics*, 1980, pp. 196-229.

Gouhier, Henri, *La pensée religieuse de Descartes*, Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1924.

——.*Essais Sur Descartes*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1949.

——.*Les premières pensées de Descartes: Contribution à l'histoire de l'anti-Renaissance*, Paris: Presses universitaires de France, 1958.

——.*La Pensée Métaphysique de Descartes*, Paris: Libraire philosophique J. Vrin, 1962.

——.*Descartes: Essais sur* le Discours de la Méthode, *la Métaphysique et la Morale*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1973.

Harrison, Peter, "Reading the Passions: The Fall, the Passions, and Dominion Over Nature," in *The Soft Underbelly of Reason: The Passions in the Seventeenth Century*, ed. Stephen Gaukroger, London and New York: Routledge, 2011.

Hatfield, Gary, "Descartes' Physiology and Its Relation to His Psychology," in *The Cambridge Companion to Descartes*, pp. 335-370.

Hattab, Helen, "Concurrence or Divergence? Reconciling Descartes's Metaphysics with His Physics", *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 45 (2007): 49-78.

——.*Descartes on Forms and Mechanisms*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Henry, John, "Metaphysics and the Origins of Modern Science: Descartes and the Importance of Laws of Nature," *Early Science and Medicine*, Vol. 9, No. 2 (2004): 73-114.

Henry, Michel, "The Soul According to Descartes", *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, pp. 40-51.

Hintikka, Jaakko, "Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance? " in *Descartes: A Collection of Critical Essays*, ed. Willis Doney, London: Palgrave Macmillan, 1967, pp. 108-139.

Hoenen, P. H. J., "Descartes's Mechanicism," in *Descartes: A Collection of Critical Essays*, pp.

353-368.

Hoffman, Paul, "Descartes's Theory of Distinction," *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 64 (2002): 57-78.

——."The Union and Interaction of Mind and Body," in *A Companion to Descartes*, 2008, pp. 390-403.

——.*Essays on Descartes*, New York/Oxford: Oxford University Press, 2009.

Hooker, Michael, "Descartes's Denial of Mind-Body Identity," in *Descartes: Critical and Interpretive Essays*, pp. 171-185.

Ishiguro, Hide, "The Status of Necessity and Impossibility," in *Essays on Descartes's Meditations*, ed. A.O.Rorty, Berkeley: University of California Press, 1986, pp. 459-472.

Janowski, Zbigniew, *Cartesian Theodicy, Descartes' Quest for Certitude*, Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 2000.

——.*Augustinian-Cartesian Index, Texts and Commentary*, Indiana: St. Augustine's Press, 2004.

Jules, Vuillemin, *Mathématiques et métaphysique chez Descartes*, Paris: Presses universitaires de France, 1987.

Jullien, Vincent, *Descartes, la Géométrie de 1637*, Paris: Presses Universitaires de France, 1996.

Kambouchner, Denis, "Les passions comme «sens intérieur»," in *Descartes et la philosophie morale*, Paris: Hermann, 2008, pp. 77-114.

——."L'origine de la générosité," in *Descartes et la philosophie morale*, pp. 149-160.

——."Une politique des passions," in *Descartes et la philosophie morale*, pp. 225-252.

——."Descartes and the Power of Imagination," *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, Vol. 48 (2020): 19-31.

——."Methodical Invention: *The Cartesian Ingenium at Work*", in *Descartes and the Ingenium: The Embodied Soul in Cartesianism*, 2021, pp. 19-30.

Kaufman, Dan, "Infimus Gradus Libertatis? Descartes on Indifference and Divine Freedom," *Religious Studies*, Vol. 39, No. 4 (2003): 391-406.

——."God's Immutability and the Necessity of Descartes's Eternal Truths", *Journal of the History of Philosophy*, Vol.43, No.1 (2005): 1-19.

Keefe, Terry, "Descartes's 'Morale Définitive' and the Autonomy of Ethics," in *René Descartes: Critical Assessments*, Vol. IV, pp. 365-377.

Kennington, Richard, "The 'Teaching of Nature' in Descartes's Soul Doctrine," in *René Descartes: Critical Assessments*, Vol.III, 1991, pp. 126-149.

——."Cartesian Rationalism and Eternal Truths," in *On Modern Origins: Essays in Early Modern Philosophy*, eds. Pamela Kraus and Frank Hunt, Lanham: Lexington Books, 2004, pp. 153-160.

Kenny, Anthony, "Descartes on the Will," in *Cartesian Studies*, pp. 1-31.

Kobayashi, Michio, *La philosophie naturelle de Descartes*, Paris: Libraire philosophique J. Vrin, 1993.

Kolesnik-Antoine, Delphine, *Descartes: Une politique des passions Philosophies*, Paris: Presses Universitaires de France, 2011.

Koyré, Alexander, *Essai sur L'idée de Dieu et les Preuves de Son Existence chez Descartes*, Paris: Editions Ernest Leroux, 1922.

Kuntz, Paul Grmley, "Augustine: from *Homo Erro* to *Homo Viator*", in *Itinerarium: the Idea of Journey: a Collection of Papers Given at the 15th International Congress on Medieval Studies, Kalamazoo, Michigan, May 1980*, ed. Leonard J. Bowman, Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik, 1983, pp. 34-53.

Lachterman, David R., "Objectum Purae Matheseos: Mathematical Construction and the Passage from Essence to Existence," in *Essays on Descartes' Meditations*, pp. 435-458.

Ladner, Gerhart B., "Homo Viator: Mediaeval Ideas on Alienation and Order", *Speculum*, Vol. 42, No. 2 (1967): pp. 233-259.

Langston, D.C., *God's Willing Knowledge: The Influence of Scotus' Analysis of Omniscience*, University Park: Pennsylvania State University Press, 1986.

Laporte, Jean, *Le rationalisme de Descartes*, Paris: Presses Universitaires de France, 1988, pp. 158-161.

Lefèvre, Roger, *La Vocation De Descartes*, Paris: Presses Universitaires de France, 1956.

——.*L'humanisme de Descartes*, Paris: Presses Universitaires de France, 1957.

——.*Le Criticisme de Descartes*, Paris: Presses Universitaires de France, 1958.

Leeuwen, Evert van, "Method, Discourse, and the Act of Knowing," in *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, pp. 224-241.

Lynes, John W., "Descartes' Theory of Elements: From *Le Monde* to the *Principles*," *Journal of*

the History of Ideas, Vol. 43 (1982): 55-72.

Mahoney, Michael S., "The Beginnings of Algebraic Thought in the Seventeenth Century," in *Descartes: Philosophy, Mathematics and Physics*, pp. 141-155.

Malcolm, Norman, "Descartes's Proof that His Essence is Thinking," in *Descartes: A Collection of Critical Essays*, pp. 312-337.

Marcel, Gabriel, *Homo Viator: Introduction to a Metaphysic of Hope*, trans. Emma Graufurd, Chicago: Henry Regnery Company, 1951.

Margaret J. Osler, *Divine Will and the Mechanical Philosophy: Gassendi and Descartes on Contingency and Necessity in the Created World*, Cambridge: Cambrige University Press, 1994.

——."Divine Will and Mathematical Truth: Gassendi and Descartes on the Status of the Eternal Truths," in *Descartes and His Contemporaries: Meditations, Objections, and Replies*, eds. Robert Ariew, Marjorie Glicksman Grene, Chicago: The University of Chicago Press, 1995, pp. 145-158.

Marion, Jean-Luc, *Sur l'Ontologie grise de Descartes*, Paris: Libraire philosophique J. Vrin, 1975.

——.*Sur la théologie blanche de Descartes: Analogies, création des vérités éternelles et fondement*, Paris: Presses Universitaires de France, 1981.

——.*Sur le prisme métaphysique de Descartes: Constitution et limites de l'onto-théo-logie dans la pensé e cartésienne*, Presses Universitaires de France, 1986.

——."The Essential Incoherence of Descartes's Definiton of Divinity," in *Essays on Descartes's Meditations*, 1986, pp. 297-338.

——."Quelle est la méthode dans la métaphysique? Le rôle des natures simples dans *les Mé ditations*," in *Questions cartésiennes: Méthode et métaphysique*, Paris: Presses Universitaires de France, 1991, pp. 75-109.

——."Cartesian Metaphysics and the Role of the Simple Natures," in *The Cambridge Companion to Descartes*, 1992, pp. 115-139.

——."Generosity and Phenomenology: Remarks on Michel Henry's Interpretation of the Cartesian *Cogito*," in *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, 1993, pp. 52-74.

——."Heidegger and Descartes," in *Critical Heidegger*, ed. Christopher E. Macann, New

York: Routledge, 1995, pp. 67-96.

——."Substance et subsistance: Suarez et le traité de la substantia dans les *Principia Philosophiae I*, 51-54," in *Questions cartésiennes II: Sur l'ego et sur Dieu*, Paris: Presses Universitaires de France, 1996, pp. 85-115.

——."La *causa sui-Responsiones I* et *IV*," in *Questions cartésiennes II. Sur l'Ego et sur Dieu*, pp. 143-182.

——."*Création des vérités éternelles. Principe de raison. Malebranche, Spinoza, Leibniz*," in *Questions cartésiennes II: Sur l'ego et sur Dieu*, pp. 183-219.

——."Pascal et la «règle générale» de vérité," in *Questions cartésiennes II: Sur l'ego et sur Dieu*, pp. 339-368.

——."Hobbes et Descartes: l'étant comme corps," in *Hobbes, Descartes et la métaphysique*, ed. Dominique Weber, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2005, pp. 59-78.

——.*On Descartes' Passive Thought: The Myth of Cartesian Dualism*, trans. Christina M. Gschwandtner, Chicago and London: The University of Chicago Press, 2018.

——."Ego sum, hors sujet," in *Questions cartésiennes III: Descartes sous le masque du cartésianisme*, Paris: Presses universitaires de France, 2021, pp. 57-94.

——."Connaître à l'estime," in *Questions cartésiennes III: Descartes sous le masque du cartésianisme*, pp. 95-130.

——."L'infini, dépli de la finitude," in *Questions cartésiennes III: Descartes sous le masque du cartésianisme*, pp. 131-173.

——."De Descartes à la phénoménologie et retour," in *Questions cartésiennes III: Descartes sous le masque du cartésianisme*, Paris: Presses universitaires de France, 2021, pp. 175-212.

Maritain, Jacques, *Le Songe De Descartes*, Paris: Éditions R.-A. Corrêa, 1932.

Marleen Rozemond, "The Role of the Intellect in Descartes's Case for the Incorporeity of the Mind," in *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, 1993, pp. 97-114.

——."The Nature of the Mind," in *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations*, 2006, pp. 48-66.

Markie, Peter, "The Cogito and Its Importance," in *The Cambridge Companion to Descartes*, 1992, pp. 140-173.

——."Descartes's Concepts of Substance", in *Reason, Mill, and Sensation: Studies in Descartes's*

Metaphysics, ed. John Cottingham, Oxford: Oxford University Press, 1994, pp. 63-88.

Marenbon, John and Luscombe, D.E., "Two Medieval Ideas: Eternity and Hierarchy," in *Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 51-72.

Marshall, John, *Descartes's Moral Theory*, Ithaca And London: Cornell University Press, 1998.

Mateo-seco, Lucas Francisco and Maspero, Giulio (eds.), Cherney, Seth (trans.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, Leiden: Brill, 2010.

Mattern, Ruth, "Descartes's Correspondence with Elizabeth: Conceiving Both the Union and Distinction of Mind and Body," in *Critical and Interpretive Essays*, pp. 212-222.

Mcrae, Robert, *The Problem of the Unity of the Sciences: Bacon to Kant*, Toronto: University of Toronto Press, 1961.

——."Innate Ideas." in *Cartesian Studies*, 1972, pp. 32-54.

——."Descartes' Definition of Thought," in *Cartesian Studies*, pp. 55-70.

Morin, Yvan, "Le rapport à la causa sui: De Plotin à Descartes par la médiation du débat entre Ficin et Pic," *Renaissance et Réforme*, Vol. 24, No. 2 (2002): 43-71.

Mehl, Édouard, *Descartes en Allemagne, 1619-1620: le contexte allemand de l'élaboration de la science cartésienne*, Strasbourg: Presses universitaires de Strasbourg, 2019.

——.*Descartes et la fabrique du monde; Le problème cosmologique de Copernic à Descartes*, Paris: Presses Universitaires de France, 2019.

Menn, Stephen, "Descartes and Some Predecessors on the Divine Conservation of Motion," *Synthese*, Vol. 83, No. 2 (1990): 215-238.

——.*Descartes and Augustine*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Morgan, Vance G., *Foundations of Cartesian Ethics*, New Jersey: Humanities Press, 1994.

Müller, Jörn, "Willensschwäche im Voluntarismus? Das Beispiel Heinrichs von Gent," *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Vol. 89 (2007): 1-29.

Mühlenberg, E., *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966.

Negri, Antonio, *The Political Descartes: Reason, Ideology and the Bourgeois Project*, trans. Matteo Mandarini and Alberto Toscano, London/New York: Verso, 2006.

Newman, Lex, "Descartes on the Will in Judgment," in *A Companion to Descartes*, pp. 334-

352.

Nolan, Lawrence, "Reductionism and Nominalism in Descartes's Theory of Attributes," *Topoi*, Vol. 16, No. 2 (1997): 129-140.

——."Descartes' Theory of Universals," *Philosophical Studies*, Vol. 89 (1998): 161-180.

Normore, Calvin G., "Descartes and the Metaphysics of Extension," in *A Companion to Descartes*, 2008, pp. 271-287.

——."Descartes' Generosité," in *Mind, Body, and Morality: New Perspectives on Descartes and Spinoza*, 2019, pp. 171-207.

Olivo, Gilles, *Descartes et l'essence de la vérité*, Paris: Presses universitaires de France, 2005.

Ong-Van-Cung, Kim Sang, *Descartes et l'ambivalence de la création*, Paris: Librairie Philosophioue J. Vrin, 2000.

Pariente, Jean-Claude, "Problèmes logiques du cogito," in *Le Discours et sa méthode*, 1987, pp. 229-269.

——."La première personne et sa fonction dans le Cogito," in *Descartes et la question du sujet*, ed. Kim Sang Ong-Van-Cung, Paris: Presses Universitaires de France, 1999, pp. 11-30.

Rabouin, David, *Mathesis Universalis: L'idée de « mathématique universelle » d'Aristote à Descartes*, Paris: Presses Universitaires de France, 2009.

Radner, Daisie, "The Function of the Passions," in *Passion and Virtue in Descartes*, pp. 175-187.

Ragland, C. P., "Descartes on Divine Providence and Human Freedom," *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Vol. 87, No. 2 (2005): 159-188.

——."Is Descartes a Libertarian?" in *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, Vol. III, eds. D. Garber and S. Nadler, Oxford: Oxford University Pres, 2006, pp. 57-90.

Rahner, Hugo, *Greek Myths and Christian Mystery*, New York: Biblo and Tannen, 1971.

Rodis-Lewis, Geneviéve, *L'Individualite Selon Descartes*, Paris: Librairie Philosophioue J. Vrin, 1950.

——."Limitations of the Mechanical Model in the Cartesian Conception of the Organism," in *Descartes: Critical and Interpretive Essays*, 1978, pp. 152-170.

——.*L'Anthropologie cartésienne*, Paris: Presses universitaires de France, 1990.

——."From Metaphysics to Physics," in *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*,

1993, pp. 242-258.

——."Le premier registre de Descartes," in *Le développement de la pensée de Descartes*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1997, pp. 37-80.

——."L'écho de la première métaphysique dans les *Méditations*," in *Le développement de la pens ée de Descartes*, pp. 163-174.

——."Les derniers écrits de Descartes," in *Le développement de la pensée de Descartes*, pp. 203-223.

——."Le Denier Fruit de la Métaphysique Cartésienne: La Générosité," *Les Études philosophiques*, Vol. 1, 1998, pp. 43-54.

Roecklein, Robert J., "Descartes and the Science of Authority," in *Politicized Physics In Seventeenth-Century Philosophy: Essays On Bacon, Descartes, Hobbes, And Spinoza*, Lanham/Maryland: Lexington Books, 2014, pp. 59-94.

Rome, Beatrice K., "Created Truths and Causa Sui in Descartes," *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol.17, No.1 (1956): 66-78.

Rosenfield, Leonora Davidson, *From Beast-Machine to Man-Machine: Animal Soul in French Letters from Descartes to La Mettrie*, New York: Octagon Books. Inc., 1968.

Rosenthal, David M., "Will and the Theory of Judgment," in *Essays on Descartes' Meditations*, pp. 405-434.

Rorty, Amélie Oksenberg, "Cartesian Passions and the Union of Mind and Body," in *Essays on Descartes' Meditations*, pp. 513-534.

——."Descartes on Thinking with the Body," in *The Cambridge Companion to Descartes*, pp. 371-392.

Ruler, J. A. Van, *The Crisis of Causality, Voetius and Descartes on God, Nature and Change*, Leiden, New York, Koln: Brill, 1995.

Schmaltz, Tad M., *Descartes on Causation*, Oxford: Oxford University Press, 2008.

Schuster, John, *Descartes-Agonistes: Physico-mathematics, Method & Corpuscular-Mechanism 1618-33*, Dordrecht: Springer, 2013.

——."Descartes' Mathesis Universalis, 1619-28," in *Descartes: Philosophy, Mathematics and Physics*, 1980, pp. 41-96.

Secada, Jorge, *Cartesian Metaphysics: The Late Scholastic Origins of Modern Philosophy*,

Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

——."Descartes on Time and Causality," *The Philosophical Review*, Vol. 99, No. 1 (1990): 45-72.

Séguy-Duclot, Alain, *René Descartes: Une crise de la raison*, Belin: Éditions Belin, 2017.

Sepper, Dennis L., "Ingenium, Memory Art, and the Unity of Imaginative Knowing in the Early Descartes," in *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, 1993, pp. 142-161.

——.*Descartes's Imagination*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1996.

Shapiro, Lisa, "Cartesian Generosity," in *Norms and Modes of Thinking in Descartes*, eds. Tuomo Aho and Mikko Yrjönsuuri, *Acta Philosophica Fennica*, Vol. 64 (1999): 249-275.

——."The Health of the Body-machine? Or Seventeenth Century Mechanism and the Concept of Health," *Perspectives on Science*, Vol. 11, No. 4 (2003): 421-442.

Simmons, Alison, "Sensible Ends: Latent Teleology in Descartes' Account of Sensation," *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 39, No. 1 (2001): 49-75.

——."Descartes on the Cognitive Structure of Sensory Experience," *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 67, No. 3 (2003): 549-579.

Slowik, Edward, "Descartes and Individual Corporeal Substance," *British Journal for the History of Philosophy* Vol. 9 (2001): 1-15.

——.*Cartesian Spacetime: Descartes' Physics and the Relational Theory of Space and Motion*, Dordrecht: Springer, 2002.

Sorell, Tom, *Descartes Reinvented*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Sowaal, Alice, "Cartesian Bodies," *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 34 (2004): 217-240.

Spaemann, Robert, "Le sum dans le cogito sum," in *Le Discours et sa méthode*, pp. 271-283.

Steiner, Gary, *Descartes as a Moral Thinker, Christianity, Technology, Nihilism*, United States: Humanity Books, 2004.

Summerell, Orrin F., "Self-Causality from Plotinus to Eckhart and from Descartes to Kant," in *Traditions of Neoplatonism*, Aldershot/Brookfiels/Singapore: Ashgate, 1999, pp. 191-226.

Teske, R. J., "Henry of Ghent on Freedom of the Human Will", in *A Companion to Henry of Ghent*, G. A. Wilson ed., Leiden: Brill, 2011, pp. 315-337.

Tierno, Joel Thomas, *Descartes on God and Human Error*, New Jersey: Humanities Press, 1997.

Tonida, Yasuhiko, "Descartes, Locke, and 'Direct Realism'," in *Descartes' Natural Philosophy*, eds. Stephen Gaukroger, John Schuster and Tohn Sutton, London and New York: Routledge, 2002, pp. 569-575.

Tucker, George Hugo, *Homo Viator: Itineraries of Exile, Displacement and Writing in Renaissance Europe*, Geneva: Droz, 2003.

Vásquez, Miguel, "The Role of Sensory Experience in Descartes' Method," *Anales del Seminario de Historia de la Filosofia*, Vol. 34, No. 3 (2017): 611-622.

Veldhuis, Henry, "Ordained and Absolute Power in Scotus' Ordinatio I.44," *Vivarium*, Vol. 38 (2000): 222-230.

Verbeek, Theo (ed.&trans.), *La Querelle d'Utrecht: René Descartes et Martin Schoock*, Bruxelles: Impressions nouvelles, 1988.

——."The Invention of Nature: Descartes and Regius," in *Descartes' Natural Philosophy*, 2000, pp. 149-167.

——."Regius and Descartes on the Passions," in *Descartes and Cartesianism: Essays in Honour of Desmond Clarke*, 2017, pp. 164-176.

Vinci, Thomas C., *Cartesian Truth*, New York and Oxford: Oxford University Press, 1998.

Wagner, Stephen I., "Mind-Body Interaction in Descartes," in *Essays on the Philosophy and Science of Rene Descartes*, pp. 115-127.

Wahl, Jean, *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*, Paris: Librairie Felix Alcan, 1920.

Walski, Gregory, "The Cartesian God and the Eternal Truths," in *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, Vol. I, eds. Daniel Garber and Steven Nadler, Oxford: Clarendon Press, 2003, pp. 23-44.

Watson, Richard A., *The Breakdown of Cartesian Metaphysics*, Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press International, Inc., 1987.

Webb, Mark O., "Natural Theology and the Concept of Perfection in Descartes, Spinoza and Leibniz," *Religious Studies*, Vol. 25, No. 4 (1989): 459-475

Weber, Jean-Paul, *La constitution du texte des Regulae*, Paris: Société d'Édition d'Enseignement Supérieur, 1964.

Wee, Cecilia, *Material Falsity and Error in Descartes' Meditations*, London/New York: Routledge, 2006.

Wells, Norman J., "Descartes's Uncreated Eternal Truths," *New Scholasticism* Vol. 16 (1982): 185-199.

Williams, Bernard, "The Certainty of the Cogito," in *Descartes: A Collection of Critical Essays*, pp. 88-107.

——.*Descartes: The Project of Pure Enquiry*, London & New York: Routledge, 2005.

Wippel, John F., *Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2000.

——."The Parisian Condemnations of 1270 and 1277," in *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, eds. Jorge J. E. Gracia, Timothy B. Noone, Malden: Blackwell Publishing Ltd., 2002, pp. 65-76.

Wilson, Catherine, "Descartes and the Corporeal Mind: Some Implications of the Regius Affair," in *Descartes' Natural Philosophy*, pp. 659-679.

Wilson, Margaret Dauler, *Descartes*, London & New York: Routledge, 1983.

——."Can I Be the Cause of My Idea of the World? (Descartes on the Infinite and Indefinite)" in *Essays on Descartes' Meditations*, 1986, pp. 339-358.

——."Descartes on the Perception of Primary Qualities," in *Essays on the Philosophy and Science of Rene Descartes*, 1993, pp. 162-176.

——."Descartes on the Origin of Sensation," in *Ideas and Mechanism: Essays on Early Modern Philosophy*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1999, pp. 41-68.

Woolhouse, R. S., *Descartes, Spinoza, Leibniz: The Concept of Substance in Seventeenth-Century Metaphysics*, London and New York: Routledge, 1993.

Yolton, John W., "Mirrors and Veils, Thoughts and Things: The Epistemological Problematic," in *Reading Rorty*, ed. Alan Malachowski, Oxford: Basil Blackwell, 1990, pp. 58-73.

后　记

本书完成于2024年8月，此后一直忙于各种杂事，几个月的时间又转瞬即逝。等此刻补写后记时，正好到了2025年的第一天，再回忆本书的成书缘由和主要观点，仿佛都已成为遥远的过去。

不过虽然我个人的学术兴趣发生了很大变化，写这本书也多少有补交作业的心态，但它依然属于自己思考与尝试的必要部分。尽管本书对一些既有的笛卡尔解释进行了商榷，或提出了不同看法，但对笛卡尔这位被反复研究过的经典哲学家，在细节或整体上有不同的看法，不太可能有完全崭新的突破，刻意求异也不应该是研究哲学的动机。选择研究一个哲学家，对我来说意义在于对自己的思考与成长能够起到推动作用，能够引发切身性的感受，并能够有助于刻画更长线的思路。

虽然笛卡尔的文本量并不算浩瀚和丰厚，但对他的研究早已积累了极其繁多的文献传统。不夸张地说，笛卡尔哲学的任何主题，乃至任何细节观点，都没有被忽视和遗忘。之所以还是选择他作为本书的研究对象，主要是基于三个原因：

第一，在本书的酝酿和写作期间，随着算法与智能技术的发展，从德国古典到现象学的诸种努力，似乎又被笛卡尔的“普遍数学”所压制，世界被再一次除魔。本书意在表明，笛卡尔等近代哲学家既是这一现代局面的开创者，同时也是批评者。世界的多开端

性、表明哲学的意义不会被技术时代穷尽，并总是可以涌现出新的意义生成方式。与此同时，各类激进思潮也有强化的趋势，我们返回到近代思想的开端去重新解释这一开端，意在说明种种激进思潮，种种当代前沿，都难以离开自身的历史命运。对哲学史的再解释，本身就是推进哲学思考的重要方式。

第二，从《敉平与破裂》开始，我的思路就锚定在亚里士多德—托马斯主义在存在与上帝之间的综合失衡之后诸种思想道路的分裂上。“道术将为天下裂”，这些分裂从14世纪开始，一直持续地在近代哲学乃至20世纪哲学中产生着潜在的影响。司各脱与奥卡姆是这一分裂的结果之一，并暗中塑造着笛卡尔哲学的前提。在这个意义上，《敉平与破裂》和《多开端的世界》构成了内在的对话关系，并大致勾勒了从“中介的消失”到“世界的消失”的过程。这一分裂的另一结果是催生了新柏拉图主义—德意志神秘主义传统的形成，并与德国古典哲学、海德格尔哲学形成了遥远的呼应。因此在本书完成之后，我也将把精力主要集中在后一线索上。希望这些研究能帮助自己描绘14世纪以降的思想命运。而目前我对这一命运最为感兴趣的主题，就是中介与类比的问题。

第三，从个人的性格和兴趣来说，在2005年本科毕业后我就对笛卡尔的“普遍怀疑”问题非常感兴趣。这种怀疑活动虽然是某种启蒙思想、批判意识、主体性形而上学的体现，但与此同时我也感受到了这种否定性所带来的沉重和压抑。它所刻画的我孱弱、虚无、阴暗，不能获得存在的真实感，它甚至怀疑着怀疑。正是主体性的这一面向一度指引着我对帕斯卡产生了浓厚的兴趣，他还呼应了我此前的兴趣，即尼采的基督教批判与虚无主义思想。主体本身是充满裂缝和差异的，它的同一性总是伴随着“不是”和“不存在”，并且无法与之形成辩证的和解。由此我才对笛卡尔的上帝学说产生兴趣，以永恒真理为

题写作了硕士论文，并一步步走入了中世纪思想的世界。本书也是沿着这些裂缝和差异，将之拓展到对笛卡尔哲学整体的研究之中。

本书的完成首先要特别感谢张志伟老师能拨冗为拙作作序。无论是自己在中国人民大学上学期间，还是工作之后，张老师在教学、科研、工作和生活等方方面面都给了我太多的帮助。

特别感谢我的硕士导师吴增定老师，以及先刚老师、丁耘老师、杨立华老师、李秋零老师、唐文明老师、黄裕生老师、李猛老师、张志强老师、王齐老师、马寅卯老师、张旭老师、韩东晖老师、欧阳谦老师、聂敏里老师、谢地坤老师、程乐松老师、王俊老师、王宇洁老师、赵晓力老师、韩潮老师、吴天岳老师等师长给予过我的关怀和支持，感谢人大哲学院，感谢外国哲学教研室的各位老师给予我各方面的帮助与扶持。

感谢孟琢、钟韵、吴功青、孙帅、谢琰、姚云帆、李奕、李俊、陆源、元媛、李鹏、韩骁、文晗、刘万瑚、邓定、吕超、孙铁根、刘鑫、张云翼、陈涛、娄林、冯庆、王丁、庄振华、张浩军、蔡文菁、林丽娟、冯嘉荟、贺晴川、周小龙、袁恬、随求等师兄或好友一直以来给予我的温暖和关怀。

感谢我的家人们，感谢同师门的诸多师兄、师弟和师妹，感谢我的研究生们，你们都是我情感和工作上不可或缺的支持和动力。

还要感谢本书初审时各位老师的评审意见，感谢对本书草稿提出细致意见的匿名评议专家。本书的一部分内容曾用于国家社科基金项目“笛卡尔永恒真理学说研究”的结项，感谢对结项报告提出建议的五位匿名评审专家。

雷思温

2025年1月1日