

欧洲近代经验派与理性派哲学家 关于认识主体问题的分歧与争论^{*}

陈 修 斋

哲学史界有一种观点认为西方哲学的发展过程可以看成“客体——主体——客体与主体的统一”这样三个大的阶段所构成的一个“大圆圈”，古代和中世纪着重在研究客体，到近代初期转化为着重研究主体，而到马克思主义产生的前夕则达到着重研究客体与主体统一的阶段。当然每个阶段又包含着小的阶段，其中同样也包含着“客体——主体——客体与主体统一”的“小圆圈”。如果按照这种观点，则认识主体问题应该是我们所要探讨的近代初期这个阶段哲学最着重的问题。不管怎样，这一时期的哲学，既以经验主义和理性主义两派哲学家在认识论上的对立为最显著的特点，认识主体问题总是他们所探讨的重要问题之一。事实上经验派和理性派之间以及两派内部各哲学家之间，在认识主体问题上都存在着深刻分歧并进行过激烈争论。这些争论的问题很多，我们将就下列四个方面来加以评述，即：（1）认识主体的本质问题；（2）身心关系问题；（3）普遍的共同理性和人格同一性问题；（4）主观能动性和意志自由问题。这些当然不能说就是涉及认识主体问题的全部，但至少是当时在这方面所进行探索和争论的主要问题。

一、认识主体的本质问题

这里所说的认识主体的本质问题，就是指认识主体究竟是有血肉之躯的人，还是某种自身独立存在的精神实体？与这问题密切相关的，就是物质能否思维的问题。一般说来，对这问题的不同回答，是划分经验派与理性派内部的唯物主义与唯心主义的重要标志之一。唯物主义者心目中的认识主体是一个自然物，是有血有肉、即有物质性身体的人；而唯心主义者则把认识主体看成是某种独立存在的精神实体，它或者独立不依于身体（二元论，如笛卡尔），或者虽与身体相结合但不是依赖身体，倒是身体从属于它（如莱布尼茨），或者根本没有物质性身体的客观存在（如巴克莱）。与此相联系，唯物主义者是或明或暗、或坚定或犹豫地承认物质能够思维的，而唯心主义者则都否认物质能够思维。各家在这问题上的具体观点，我们可看到大体符合这里所提出的概括性结论，但也有些值得注意的例外或不同的具体情况。

就经验派来说，在培根那里，人当然是一个自然物，他也从不怀疑作为自然物的人是有

^{*} 本文是作者应人民出版社之约，组织几位同志共同撰写的《欧洲哲学史上的经验主义和理性主义》书稿的一部分，现应《武汉大学学报》编辑部的要求，略作调整先在此发表，希望借此征求读者意见，俾便对书稿进行修改。

感觉也有思维能力的。尽管他也有把“理性灵魂”作为“天启知识”的对象而排除在自然科学研究之外等带有神学残余的思想，这也只表明他思想上的不彻底性，并不影响他的基本观点的唯物主义性质。霍布斯则更彻底地把人也看成其他自然物体一样的物体，而把包括理性思维在内的意识活动也最终归结为物体的机械运动，总之是否认在有广延的物体之外还有什么别的非物质的能思想实体存在的。伽森狄也在和笛卡尔的论战中明确否定有笛卡尔所主张的那种能不依赖于身体的、非物质的精神实体存在，而和古代伊壁鸠鲁等原子论者一样毋宁主张灵魂也是一种更精细的物质。至于洛克，则情况就较为复杂。他一方面明确肯定在物质实体之外另有精神实体存在，但另一方面又认为我们对物质实体和精神实体的“实在本质”既然都毫无所知，因此也并不能肯定所谓精神实体一定是非物质性的，而上帝要是愿意，则给与物质以思维的能力也是完全可能的。因此在这里，他也表现出在二元论与唯物主义一元论之间的动摇。他虽然因有鉴于霍布斯等把人完全视同其他物体的弊端，不愿抹煞人有高于其他物体乃至其他高等动物的特点，即人有形成抽象观念等理性思维的能力，但又无法说明这种能力如何从物体中产生，因而似乎不得不接受如笛卡尔那样的二元论观点，承认在物质之外另有能思想的精神实体存在；但他的本意看来还是想坚持唯物主义一元论，因而又想通过不可知论而迂回地肯定所谓精神实体其实也是物质性的或就是物质实体，并且如马克思针对经院哲学家双斯·司各特所说的：“迫使神学本身来宣传唯物主义”，即借助上帝的万能来肯定“物质能够思维”。^① 尽管他的观点表现得犹豫不决，但他的真意，在一位基督教的卫道士沃塞斯特主教，以及莱布尼茨看来似乎已很显然是主张“物质能够思维”的。莱布尼茨并且就据此对洛克进行了驳斥，这我们稍后再来具体论述。^② 由此可见经验派在其早期，虽有不彻底或动摇的情况，但总的说来都是坚持唯物主义路线，肯定认识主体是有血肉之躯的人或自然物，肯定物质能够思维的。我们也知道他们之中如霍布斯和伽森狄都对笛卡尔肯定人作为认识主体的心灵是脱离肉体而独立存在的精神实体这种唯心主义或二元论观点进行过针锋相对的驳斥。

但经验派发展到巴克莱，则不仅因否认物质实体的客观实在性而在认识对象问题上阉割了经验的客观内容，同时在认识主体问题上也因此否定了物质的身体的客观实在性，使认识主体成了无肉体的心灵，从而彻底陷入了主观唯心主义。休谟虽以不可知论形式出现而与巴克莱有所不同，但其否认肉体的客观实在性的实质与巴克莱并无二致，他甚至连作为精神实体的“我”的存在也否定，使整个认识活动成了“无头脑”、也“无主体”的活动，这在一定意义下就比巴克莱更荒谬，根本破坏了探讨认识主体问题的可能性了。而唯心的经验派在认识主体问题上对唯物主义的攻击，主要论据之一也就在于否认物质能够思维。如巴克莱就明确把“物质”看作“不能思想的东西”，并以此为理由否认它“可以成为思想的原因”，从而否定物质存在的必要性的。^③ 他们在这个问题上攻击的矛头所向，与其说是理性派，倒不如说是经验派本身的唯物主义者。因为理性派在这个问题上，倒是与经验派中的唯心主义者一样肯定物质不能思维的，甚至连其中的唯物主义者斯宾诺莎，在一定意义下也是如此。

但理性派在这个问题上也有些具体的复杂情况需要注意。就笛卡尔来说，当他作为一个二元论者时，是明确肯定“心灵没有身体也是能有或者存在的”，并且明确肯定“身体只是一个有广延而不思想的东西”，正如心灵是“一个在思想而无广延的东西”^④一样。但当他作为一个“身心交感说”的创导者时，他也还是把人当作一个身心相结合的存在物的。这当然是矛盾，但这是笛卡尔思想中实际存在的矛盾。

至于斯宾诺莎，就他把人看作一个依赖于“实体”而存在的“样式”即自然中的个体事物来说，我们可以肯定他在这个问题上也是唯物主义者；但身心双方在他是一物的两面，两者是平行而不能互相作用的，“身体不能决定心灵，使它思想，心灵也不能决定身体，使它动或静”。^⑥思想只能是心灵自身的作用，它不能为身体所决定，自然也不是作为物质性的身体所具有的能力。思想诚然是作为身心统一体的人的能力，但不是身体本身的能力。因此在“物质不能思维”这一点上，他和其他唯心的理性主义者，乃至唯心的经验主义者都是一致的。这和他的唯物主义基本立场也有矛盾，而这也是他思想上实际存在的矛盾。

莱布尼茨的情况又有所不同，但也同样存在着矛盾。他否定“物质”之为“实体”，因此作为认识主体的人本质上也就是一个独立存在的、能动的并且是有理性、有自我意识的“单子”即“心灵”，而身体充其量只是从属于这心灵的一种“有良好基础的现象”。他否认物质之为实体的理由之一，也就在于认为物质只是死的、不能自己运动的，当然也就不能思维。如上面已提到的，他还明确地反对了他认为洛克所主张的物质也能够思维的观点。他说：“一个能感觉或能思想的东西不能是一种机械的东西，象一只表或一副磨子那样，以致我们可以设想大小、形状、运动等的机械组合能够在一堆原来并无能思想与能感觉的东西的物质中产生出某种能思想甚至能感觉的东西，并且当这种机械组合弄乱时这种思想或感觉也就以同样的方式终止。因此，物质能感觉和思想，并不是自然的事，……如果有人说上帝至少能把思想的功能加给一种如此准备好了的机器，则我可以说，如果是这样……那么，物质就应当是被以奇迹的方式提高了，以便来接受一种它照自然的方式不能有的能力。”^⑦而他又认为：“说上帝平常也老是施行奇迹，这本身也就是荒唐无稽的。”^⑧宣扬“前定和谐”这种最大奇迹的唯心主义者莱布尼茨，在这里倒以反对在自然过程中也诉诸上帝施行奇迹的姿态来反对唯物主义者洛克等所宣扬的“物质能够思维”这一“奇迹”，这里面似乎已包含着双重的矛盾。更有甚者是否定物质实体的唯心主义者莱布尼茨又十分强调每一灵魂都必与身体相结合，明确肯定“没有完全与形体分离的灵魂，也没有无形体的精灵，只有上帝才完全没有形体。”^⑨这也不能不说是一种矛盾。但这种矛盾也不一定是坏事，其产生毋宁是因为莱布尼茨作为唯心主义者又有较丰富的辩证法思想，因而在某些问题上就接近了唯物主义，甚至还可能站在唯物主义的立场来批评某些唯物主义者由于形而上学的思想方法而陷入的唯心主义观点。如他的批评在自然过程中诉诸奇迹，就是一例。我们在别的方面也还会看到这样的例子。而他的辩证法思想中最可贵的就在于肯定实体本身的能动性的思想。他说：“实体（物质的或非物质的）是不能光就它的没有任何能动性的赤裸裸的本质去设想的。能动性是一般实体的本质。”^⑩这问题我们在以下还要来作论述，在这里所要注意的是引文内原有的括弧内的字句，说明他在一定意义下也不完全否定“物质实体”，只是他说自己是在“从俗”的意义上来用“物质实体”这个名词的，就如同哥白尼在从俗的意义上也可以谈论日出日落一样，而他还是主张真正说来物质是不能称为实体的。尽管如此，也还是表明莱布尼茨作为科学家并不能否认物质世界及物质性事物的客观存在，只是为他自己所立定的唯心主义原则所囿，在理论上硬要否认物质的实体性而已。也象他所批评的洛克，在明确表述了二元论观点的同时，又仍竭力想把精神实体还原为物质，从而实质上肯定了思维等意识活动乃是物质性身体器官人脑的功能一样，莱布尼茨自己也在唯心主义公开体系中往往“偷运”唯物主义的观点，借口“从俗”而实际上仍肯定了“物质实体”的存在，从而在实际上也肯定了思维是不能脱离物质性的身体器官的。这正好表明意识是物质性人脑的功能这一客观事实和肯定这一事实的唯物主义观点本身有强大的威力，是任何严肃的哲学家所无法否定的。莱

布尼茨虽然由于其他种种原因要否定唯物主义，但他实际上也不能无视这一客观真理。而就他所提出和强调的实体的能动性来看，虽然从理论上说他只能把这能动性归之于精神实体，但心灵既与身体永远不可分，则这能动性也就只能属于心灵与身体结合的人，而他由于强调了人作为实体有他自身独立的能动性，就使实体成了真正的主体，从而“成全”了这个时代关于认识主体的学说，尽管是以唯心主义的歪曲了的形式“成全”的。

二、身心关系问题

当时关于认识主体方面所争论的另一问题，就是作为认识主体的人，其身心关系究竟如何的问题。这问题既可成为唯物主义与唯心主义的分野，也和经验主义与理性主义的对立有内在联系。因为身心关系当然也就是心物关系的一个方面，唯物主义者总是肯定心依赖于身，唯心主义者则肯定身从属于心，至少是心不依赖于身；或认为身心彼此独立，则就是二元论。此外，经验派既认为理性思维总须先有感觉为其基础，也就自然会认为心灵依赖于身体。因为感觉离开身体器官是很难想象的，而理性思维之依赖于身体器官，则往往非常人所能直接觉察。思想的器官究竟是脑还是心脏，在古代就弄不清楚，而且大多数人还认为是心脏，这也就是思维活动与身体器官的关系不易为人所觉察的明证。反之，视觉须赖眼睛，听觉要靠耳朵，是人人皆知的。因此，强调理性依赖于感觉的经验主义者，总会强调能思的心灵依赖于能感觉的身体，似乎也就顺理成章。这在唯物的经验主义者那里是没有什么问题的，培根、霍布斯、伽森狄、乃至洛克，如上所指出，虽有不彻底或动摇的表现，总的说来都是认为心灵或意识活动依赖于身体器官的。问题是唯心的经验主义者巴克莱和休谟，我们上面说他们因否认了身体的物质性，就使心灵成为无肉体的幽灵，或使认识成为“无头脑”乃至“无主体”的活动，从而根本取消或破坏了身心关系问题。这就他们的思想实质或他们的理论的逻辑后果来说，当然是不错的。但同时也要看到，就他们自己所主张的来说，他们所否定的只是“物质实体”而不是作为“观念”或“知觉”的集合的“事物”，因此他们虽否定身体是一种“物质实体”，但作为观念或知觉的集合的“身体”，他们也并不否定其存在；而在此范围内，他们作为经验主义者，在某种意义上也还是自觉不自觉地承认思维和感觉等意识活动有赖于“身体器官”的，只是你若要问他们这身体及其各种器官的实质是什么，他们就会说它们只是一堆“观念”或“知觉”的集合了。

与经验派相反，理性派既认为理性知识不能自感觉经验得来，则他们就会认为心灵，至少是其中从事理性思维的部分，是并不依赖于身体器官的。当然，他们也都并不否认人的大部分知识是从感觉经验得来的知识，而在通常或“从俗”的意义上，也不否认感觉总是离不开身体器官的。但他们强调的是有普遍必然性的知识，这在他们看来是从经验中得不出来的，而从事获得这种知识的理性思维的活动，是不依赖于身体的。此外，如果不是在“从俗”而是在真正的哲学理论的意义上来说，则他们从当时流行的、狭隘的机械物质观出发，把物质看作只有广延而不能自己运动也不能思想的东西，因此不但理性思维而且连感觉的能力也被从物质的身体中剥夺掉，这样就只好把它们都归之于物质之外的另一种实体即精神实体，于是就有了笛卡尔的二元论。这种二元论又为“同类物只能作用于同类物”的传统观念所加强，就象梦魇般地笼罩在当时的许多哲学家和科学家，尤其是理性派哲学家的头上，为他们所始终无法摆脱。但这种二元论毕竟是难以坚持到底的，首先就难以说明身体与心灵互相影响这种人人皆知而无法否认的现象，于是笛卡尔本人就提出了身心通过“松果腺”而互相影

响的“身心交感说”。可是这“交感说”是与“二元论”显然矛盾的，于是他的后人马勒伯朗士等提出“偶因论”，斯宾诺莎提出“身心平行论”或“一物两面论”，莱布尼茨提出“前定和谐”论来企图解决这个矛盾，并建立起各自的身心关系学说。这里要指出的是：这些理论都仍然是以二元论的身心不能直接互相影响或作用的观点为前提的，他们都仅仅想在肯定这一前提的条件下为“身心交感”的现象提出种种貌似有了解释。这些理论即使各自也有些有价值的成份，但总的说来没有一个是能站得住脚的。而其关键就在于这种二元论的前提是不能成立的，硬要肯定这一前提只能是笛卡尔的传人中理性派哲学家们的作茧自缚，从而陷入了种种无法摆脱的困境。如果象笛卡尔的另一派传人如拉美特里等十八世纪法国唯物主义者那样勇敢地摆脱这条二元论的思想绳索，一劳永逸地肯定所谓心灵只是人脑这一身体器官的功能，是依赖于身体的，则理性派哲学家所纠缠不清的那些难题也就可以迎刃而解了。

三、普遍的共同理性和人格同一性问题

关于认识主体方面的再一个问题是：作为认识主体的人与人之间是否存在着普遍的共同理性？与之相联系的另一个问题是：个人自身是否具有“人格同一性”？或这种人格同一性的基础是什么？

从理论上分析，一般说来，经验派因为强调的是一切知识必须来自对个体事物的感觉经验，而感觉总是个人私有而无法传递给旁人或与旁人共享的，从这样的感觉经验是得不到普遍必然性知识的，同时从各人私有的感觉中也得不出人人共有的普遍理性或共同理智，因此经验派若作为经验派彻底贯彻自己的观点，是不能承认或无权肯定有什么共同理性之类的。反之，理性派则强调的是具有普遍必然性的理性知识，这种知识既不能从感觉经验得来，就只能来自理性本身，而来自理性本身的知识之所以有普遍必然性，其主要根据之一就在于这理性本身就是人人所共有的，是普遍共同的。若用中国古代哲学家的话来说，就叫做“人同此心，心同此理”。因此，理性派是肯定有普遍的共同理性的。就理论上作抽象的分析得出的结论虽然似乎应该如此，但哲学家的具体思想总是复杂的，不会如此单纯，也没有如此纯粹的经验派或理性派哲学家。当具体考察这些哲学家的实际思想时我们就可看到有很多与此并不相符的情况。

弗·培根虽是近代经验派的始祖，但他甚至尚未摆脱“二重真理”的学说，就“天启真理”的范围内来说，他还相信有那种不死的“理性灵魂”，那应该就是一种共同理性，不过那是被排除在科学研究之外的。即使就科学和哲学所研究的范围内来说，就他的哲学某些论述来分析，我们毋宁说他也并不否认有这种共同理性。首先，从他相信通过运用归纳法就能得出有普遍必然性的知识这一点来看，就说明他本来还不是那种片面的、彻底的经验主义者，是相信理性的作用的。而相信人们能得到普遍必然的知识，除了相信事物本身有共同的本质和规律之外，还须相信人与人之间有共同的理性。因为否则即使事物本身有共同本质，也不会变成人所共同承认的普遍知识。其次，就他的著名的“四假相”说中所反对的“种族假相”来看，即使这是一种“假相”，是一种“好象一面不平的镜子”的“人的理智”，但它是作为人的“天性”为人这个“种族”所共有的。^⑩因此如果把这假相清除，使“不平的镜子”成为平整的，它也就是人类的共同理性或普遍理智了。

霍布斯虽然把培根的唯物主义系统化了，但在认识论上我们知道他也容纳了许多理性主

义的因素。当他用理性主义的观点来看问题时，就也难以否认人的理智或理性是有共同性的。不过他毕竟是个比较彻底的唯物主义者，除了一个一个占空间的物体之外不承认有其他什么东西能独立存在，因此是决不承认有什么可以离开个体的人而独立存在的“共同理性”或“统一的理性灵魂”之类的。但就他把人看作“有理性的、活的物体”来说，他也还是把“有理性”作为人这个“种”的“属差”，^⑩即把理性看成人所共有的。

洛克在他的巨著《人类理智论》中有一章专门讨论了理性。在这一章的开头说明了理性一词有几种含义之后，接着就指出，就理性是指人底一种能力而言，“这种能力正是人和畜类差异之点所在，而在这方面，人是显然大大超过畜类的。”^⑪换句话说，他也和霍布斯一样，是视为当然地接受了亚里士多德以来给人所下的传统定义，即肯定“人是理性的动物”的。这也就是把理性作为人这个“种”的“属差”，即所以异于其他的“种”而为该“种”内的各分子所共有的性质。作为论证“健全理智的哲学”的哲学家，他对人具有这种“理性”能力，能作抽象和推理等活动是毫不怀疑的。至于这和他所宣扬的“白板说”以及“精神实体”的“实在本质”不可知等主张是否有矛盾，似乎就是他所没有想到的了。因为“心灵”如果原本确是一无所有的“白板”，又如何能天然具有或产生出作抽象思维和逻辑推理这样奇妙的“理性”能力呢？而心灵如果作为精神实体，其“实在本质”确不可知，则我们又如何能知道并断定它具有这样的理性能力呢？这些问题是他未加说明也是难以说明的。这不是说洛克肯定人都具有理性能力是错了，只是说明肯定人具有共同理性的主张，和他的经验主义的基本立场和主要观点不能不是矛盾的，也表明那种片面的经验主义立场是站不住脚的。如果要把片面经验主义立场坚持到底，则就势必要否定人的理性能力。巴克莱和休谟在一定意义下就正是如此。

我们知道，理性之所以不同于感觉，就在于它能抽取事物的共性而形成抽象的一般观念，并据此进行逻辑推理。如果否定了抽象作用的可能性，则理性能力也就不存在了。而巴克莱，如我们以上已提到的，虽利用了洛克的经验主义的一些基本观点，却对洛克的肯定人能形成抽象观念的主张大肆攻击，并且在其《人类知识原理》的“绪论”部分以及其他地方一再不厌其烦地大力论证形成抽象观念的不可能性。这表明他不但攻击洛克思想中的唯物主义，也同样要清除洛克思想中虽不无矛盾但还有合理成份的理性主义因素，而要把片面的经验主义贯彻到底。这样就实际上否定了人有共同的理性能力。当然，我们也知道，巴克莱为了要避免陷入“唯我论”，是承认在“我”的心灵之外还有“旁人”的心灵，而且还有一个“无限的普遍的精神包含着、支持着这个世界”^⑫的，这就是上帝。这个“普遍精神”是不依赖个人的感觉而独立存在的。这当然与他的主观唯心主义的经验主义直接相矛盾。但巴克莱的目的，本来是要论证上帝的存在，为此目的也就顾不得理论上的自相矛盾了。

为了清除巴克莱这种明显的矛盾，休谟把片面的经验主义贯彻到底，就不但否定了巴克莱所确认的普遍精神即上帝的确定性和可知性，而且也否定了“旁人”的心乃至“我”自己的心的确实性和可知性。虽在这方面和巴克莱有不同，但就否定抽象观念的可能性而言，休谟和巴克莱完全一致，他不但对巴克莱的观点大加赞扬，称之为“近年来学术界中最伟大、最有价值的发现之一”，而且还“力求通过一些论证加以证实”。^⑬可以想见，如果人连形成抽象观念的能力也被否定，则当然就谈不上有掌握事物的普遍必然规律和本质的理性能力了。连个人的理性能力也没有，当然就更谈不到人类共同的理性或“普通理性”了。的确，休谟似乎也并不否定人的理性，他的巨著《人性论》甚至一开卷在引论中就谈到“人类理性法庭”。可是当细读该书的内容时，我们就看到原来他所说的人的理性“只是我们灵魂中的

一种神奇而不可理解的本能”，^⑩并且这种理性是和“动物的理性”毫无区别的，因为在他看来，“最明显的一条真理就是：畜类也和人类一样赋有思想和理性”。^⑪这种和“畜类”一样的“理性”，显然不是我们所理解的理性，也不是洛克所理解的理性，因为我们在上面已知道洛克是肯定，有无理性能力正是人和畜类的差别之所在的。

从以上的论述中我们可以看到，经验派中的唯物主义者如培根、霍布斯、洛克，都基本上把人具有进行归纳、分析、综合和抽象等活动的理性能力视为当然，这种理性能力当然不是脱离个体的人而存在，但它似乎是人所共有的。他们自己并不认为这和他的经验主义立场有什么矛盾。但他们既不能把握经验和理性之间的辩证关系，这两者在他们那里就只能是一种折衷混合，而不能不说客观上他们的观点是存在着理论上的自相矛盾的。而经验派中的唯心主义者巴克莱和休谟，则一方面力图把经验主义进一步贯彻到底而更引向片面，通过否定抽象观念的可能性等手段而实质上否定了理性能力，但另一方面也还是不能不在一定意义下承认理性乃至普遍理性的存在，不过或者把它神秘化为客观存在的“无限的普遍精神”即上帝，或者把它降低为与感性活动乃至畜类的所谓“理性”处于同一水平的东西，而实质上还是否定了真正的理性能力。

理性派则不但理论上须承认普遍理性或共同理性的存在，事实上也都如此承认的。只是具体观点也有所不同。笛卡尔在其《方法谈》一开头，就说“良知是世界上分配得最均匀的东西，因为每一个人都认为自己在这一方面有非常充分的秉赋，……那种正确地作判断和辨别真假的能力，实际上也就是我们称之为良知或理性的那种东西，是人人天然地均等的”。^⑫这就可以看作对人人共有的理性的明确肯定。至于他所肯定的作为“绝对实体”的上帝，在一个意义下更是独立存在的一种最高的心智或无限的普遍理性，每个人所具有的理性正是由它而来的。

斯宾诺莎也是肯定有“永恒无限的理智”的，这也就是我们这里所考察的“共同理性”。他说：“我们的心灵，就它能理解来说，是思想的一个永恒的样式或形态。这一个思想的永恒的样式，是为另一个思想的永恒的样式所决定，而这另一个样式又为另外一个样式所决定，这样一直到无穷，所以思想的永恒样式的全体便构成神的永恒无限的理智。”^⑬他的这种思想，是和阿威洛依所讲的不死的、统一的理性灵魂的观点一脉相承的，而阿威洛依本以解释亚里士多德著名，这观点本身也是从亚里士多德来的。斯宾诺莎在上引文的同一命题的“绎理”中也明确地说“心灵中永恒的部分是理智……心灵中消灭的部分是想像。”可见他也把理智看成是永恒的，即不会随身体死亡而消灭的，他也明确肯定：“人的心灵不能完全随身体之消灭而消灭，但是它的某种永恒的东西仍然留存着。”^⑭这种思想当然有灵魂不死的传统观念的影响，但也不能与宗教所宣扬的灵魂不死和关于来世的说教混为一谈。其实斯宾诺莎的观点也和其他理性派乃至阿威洛依和亚里士多德本人的类似观点一样，其所包含的合理内核，无非是肯定依据人类理性而获得的某种普遍必然的真理，是不以时间、地点、也不以个人意识为转移的，既不会因时间的推移而变灭，也不因个人的死亡而消灭。只是在表现形式上混杂着传统的、乃至宗教观念的杂质罢了。

莱布尼茨也是以理性作为人之所以不同于其他动物的东西，从而肯定人都具有理性或“理性灵魂”的。他说：“使我们与单纯的动物分开、使我们具有理性和各种科学、将我们提高到认识自己和上帝的东西，则是对于必然和永恒的真理的知识。这就是我们之内的所谓‘理性灵魂’或‘心灵’。”^⑮根据他的“不可辨别者的同一性”的原则，任何两个个体都不可能完全一样，因此，应该说每一个人的“理性灵魂”也是各有不同的。莱布尼茨作为一

一个理性主义者，又强调个体性原则，这是他不同于其他理性主义者的地方。但这种理性灵魂的各各不同，只是作为“单子”从之“反映”宇宙的“观点”不同，有如从不同的地点观察同一城市，或作为单子的“知觉”的清晰程度不同，其本身当不失为同是理性，因此仍可认为莱布尼茨是肯定人类有“共同理性”的。此外，莱布尼茨也认为有不依赖于人而为人之理智所依赖的“上帝的理智”，认为“必然的真理，则只是依赖上帝的理智，乃是上帝的理智的内在对象。”^②这当然是客观唯心主义的观点。

由此可见，理性派的哲学家，虽说法有所不同，但都是认为有“共同理性”的。

如果说“共同理性”问题是就个人与其他人乃至全人类的同一性而言，则所谓“人格同一性”问题是就个人自身的同一性而言，即个人在不同条件、不同阶段上，如从胚胎、婴儿；到少年、成年以至老年，是否同一个人，具有同一人格的问题。并非每一个哲学家都曾明确讨论过这个问题，我们仅就洛克与莱布尼茨对此问题的不同看法以及休谟对此问题的观点作一概述，以见两派对此问题看法的一斑。

洛克在《人类理智论》讨论“同一性和差异性”的一章中，较详细地讨论了人格同一性的问题。在他那里，“人”的同一性和“人格”的同一性是有区别的。“人”的同一性在某种程度上和动物的同一性一样，都在于一个有适当组织的身体。这身体的各部分尽管有变化，但只要与这个身体联为一体，参与一个共同的生命，就是同一个人。而“人格”的同一性是就有理性的存在物来说的，它的同一性则只在于“意识”，而与是否同一“实体”无关。换句话说，假定人有灵魂这种非物质的实体，并且可以“轮回”，如果同一灵魂在不同人那里，并不意识到自己是同一个，也不记得自己在前世另一人身上时的所作所为，则就不是同一人格，甚至假定同一灵魂在同一人身上，而由于某种原因或病症，例如丧失了记忆，不意识到自己的过去和现在是同一个，则他也就没有人格的同一性。反之，即使一个人的灵魂可以换了许多个，就是说接连有许多个精神实体，只要这种对“自我”的“意识”继续下去，意识到自己是同一个，则他就是同一个人格。他之所以如此主张，是要把人格作为“法律名词”，使之成为“刑赏的对象”。因为一个人在丧失了自我意识的状态下所作的行为，是不该负法律责任而受到刑赏的。^③

莱布尼茨在其《人类理智新论》与洛克《人类理智论》相应的章节中也讨论了人格同一性的问题。他表示也不全反对洛克的主张，但其根据则是大不相同的。他也承认人的身体各部分可以逐渐变化而仍保持为同一个人，但认为如果没有作为人的灵魂的单子的继续存在着的生命原则，是不足以使同一个体持续下去，保持为同一个人的。他也承认对自我的意识或知觉证明了一种道德的或人格的同一性，并以这一点作为人的心灵和禽兽的灵魂的区别。但他认为如果没有心灵作为单子的继续保持，则这种自我意识的同一按自然的方式是不可能的。而洛克所假定的那种灵魂的“轮回”或同一个人有先后相继的多个灵魂之类的情况都是实际不可能有的。一个人如果丧失记忆也不能说他前后就不是一个人，因为旁人的陈述也可以证明他还是同一个。总之，人格的同一性是在于同一“实体”而不仅在于“意识”。正因为是同一实体，才会自己意识到是同一自我。莱布尼茨关于人格同一性的观点完全是从他那客观唯心主义的单子论引申出来的。因此虽与洛克同样承认人格同一性，其所根据的理论基础则完全不同。^④

休谟的《人性论》中，有一节专门讨论人格同一性。和他从那种“知觉的原子论”出发，即把一切事物都看成只是一个一个彼此独立而并无本身彼此之间的连结纽带的“知觉”，从而否定了因果联系的客观必然性一样，他也否认自我的人格同一性有什么客观必然性和实

在性。在他看来，关于人格同一性问题在当时英国所进行的激烈争论，都只是一些空话，这问题是永远得不到解决的。他说：“关于联系着的对象的同一性的一切争论都只是一些空话，实际上仅仅是部分之间的关系产生了某种虚构或想像的结合原则而已。”^{②④}又说：“关于人格同一性的一切细微和深奥的问题，永远不可能得到解决，而只可以看作是语法上的难题，不是哲学上的难题。”^{②⑤}我们看到，休谟本来对“自我”是否作为一种精神实体有自己的存在就认为是不可知的，因此对人格同一性当然也会认为不可知。他把这个问题看作只是个语法上的难题而不是哲学上的难题，也很自然地使我们想到它开了现代的逻辑经验主义等派别的类似观点的先河，他们就把哲学问题变成语言分析问题，而要把许多哲学问题当作无意义的“形而上学”的“假问题”加以取消的。当然休谟也并不是不承认我们有关于“人格同一性”的“观念”，而只是不承认它有客观实在性。在他看来，“我们所归之于人类心灵的那种同一性只是一种虚构的同一性，是与我们所归之于植物或动物体的那种同一性属于同样种类的。因此，这些同一性一定不可能有另一个来源，而是一定发生于想象在相似对象上的相似作用。”^{②⑥}总之，所谓“人格同一性”的观念，只是“虚构”或“想象”，这就是休谟的结论。尽管在“实践”或“道德”的范围内，休谟实际上也不能否认一个人在一生中总保持着某种同一性，否则道德与法律都将无所谈起，因为如果一个人刚做了一件坏事，一转眼他就不再是他本人了，则该由谁来承担这坏事的法律或道德责任呢？这样，事实上人们也将根本无法生活。但在理论上，休谟确实是否定了人格同一性的客观实在性，正如他否定了因果规律的客观实在性，而把它归结为人的“联想习惯”一样，他也否定了人格同一性的客观实在性而把它归结为人的“想象”或“虚构”。可是，人如果真的没有人格的同一性，今日之我非昨日之我，明日之我也不再是今日之我，则连简单经验的积累也将不可能，就更不用说获得普遍必然的规律性知识了。这样，人也就根本不成其为认识主体。休谟的理论，在这里也象在其他很多问题上一样，又一次把认识论逼进了一条死胡同，而使之非另找出路不可。

（ 待 续 ）

（上接第92面）

②③ 《马克思恩格斯选集》第4卷，第485页。

②④ 克拉克：《新剑桥近代史》第7卷，1957年版，第二章；第6卷，1971年版，第856页；帕克：《十七世纪普遍危机》，伦敦1978年版，第187页。

②⑤ 威尔逊：《1500—1800年欧洲经济资料介绍》，纽约1977年版，第122、124页；戴维斯：《大西洋经济的兴起》，第248、301、311页；克拉克：《新剑桥近代史》，第6卷，第856—857、870—872页。

②⑥ 克拉克：《新剑桥近代史》第7卷，1957年版，第30页；托马斯：《一部世界史》，1979年版，第248页；戴维斯：《大西洋经济的兴起》，第315页。

②⑦ 奥格：《詹姆士二世和威廉三世统治时的英国》，1955年版，第282—318、418—421页。

②⑧ 《马克思恩格斯全集》第7卷，第251—252页。

②⑨⑩ 克拉克：《新剑桥近代史》第4卷，1971年版，第237、18页。

②⑪ 威尔逊：《1500—1800年欧洲经济资料介绍》，第123页；盖尔：《1790—1850年英国经济的增长和波动》第1卷，1959年版，第101、123、153、222页。

②⑫ 赖利：《西方和世界》，第346—347页。