

• 外国哲学 •

论斯宾诺莎实体学说的内在性预设^{*}

李 华 常 泓

【摘 要】如果我们要把握斯宾诺莎实体的层级结构与传统层级宇宙观的异同，以及它与后来的近代德国思想与现代的一些思想后裔（如尼采、德勒兹）之间的深层关联，就不能仅从前现代或当代的立场出发看待它，而要考虑到斯宾诺莎的原初思想情境，即为奠定内在性世界观而构造实体与样式相互支撑的功能结构体。我们首先探讨斯宾诺莎实体学说的关键，再通过实体与样式之间的关系澄清斯宾诺莎实体学说的内在性预设，最后以身心关系为例具体展示这种内在性预设的深刻影响。

【关键词】斯宾诺莎 实体 内在性 身心关系 【中图分类号】B504

正如马克思·韦伯（Max Weber）的新教研究和查尔斯·泰勒（Charles Taylor）对拉丁西方世界信仰变迁的系统考证所表明的那样，近代早期的宗教、政治、伦理都开启了一个大规模世俗化的过程。在这个自然神论与泛神论大彰的时代，斯宾诺莎的《政治神学论》的出版令宗教界惊骇莫名，大张挞伐，这当然不难理解，但问题在于，他的《伦理学》分明又赋予上帝极其崇高的地位，这似乎表明他依然在坚守传统的上帝形象。难道这两部著作相互抵消了吗？斯宾诺莎的上帝究竟是中世纪式的超越性人格神，还是在内在性^①的基础上被重建起来的世界秩序的顶点？这个问题不仅仅涉及对斯宾诺莎的某一文本或问题的单纯考据，还间接涉及整个近代思想的定位。我们不妨将斯宾诺莎的实体学说（含实体—属性—样式的层级结构，下同）当作典型案例，借以透视近代思想中的绝对者究竟居于何种地位，以及近代人的世界构想有何结构性特征。斯宾诺莎的思想极具古风，他一方面强调形式的引导与奠基作用，另一方面又和近代众多思想家一道主张世界的内在性。古今许多线索在他那里纠缠在一起，殊难把握。本文在梳理从笛卡尔到斯宾诺莎的实体学说及其要点的基础上，再考察斯宾诺莎哲学所体现出的近代思想的一个根本特征，即理性的无限性与实体的内在性这二者之间相互支撑的基本格局，最后以身心关系为例展示这种内在性的结构。

一、从笛卡尔到斯宾诺莎

关于笛卡尔的“究竟是上帝优先还是我思优先”的问题，西方学界素有“笛卡尔循环”之说。

* 本文系国家自然科学基金后期资助项目（编号 15FZX007）、陕西省社会科学基金后期资助项目（编号 2014HQ09）的阶段成果。

① 本文的“内在性”是指近代以来的世界对于人类理性而言的内在性。在近代思想看来，世界上的万物在根本上都是可以被理性理解的，而且世界的真理和根本就存在于世界内部，也是合乎理性的。这并不意味着否定超越性事物或事物的超越性一面，而只是以内在性事物或事物的内在性一面为重。

该说法认为笛卡尔先是通过普遍怀疑确立了“我思故我在”这一根本原则（《第一哲学沉思集》中的“第二沉思”），可是随后由于需要上帝保证外部世界的实在性，又将上帝从“后门”放了进来（“第三沉思”），这其中看似有一种深刻的矛盾，但是正如笔者在别处已考证过的（参见李华），所谓“笛卡尔循环”其实算不上什么矛盾，因为它只是某种更深刻的、统一性的、貌似“矛盾”的外在表现而已，这种统一性便是内在性世界本身。这就是说，只有在一个原则上能被人的理性彻底理解的世界中，我们才能有意义地探讨我思对于上帝的怀疑与再度接受，也才能有意义地探讨上帝对于身外之物的实在性的保障，至于内在性世界之外的因素，那就不再是笛卡尔以降的思想家所关心的事情了。（参见雷思温）

自此以后，人们关心的是该如何在这个世界上为自己建立起一套密不透风的合理性结构，万物因为被关联于这个结构之中而具有了确定性。这是一种普遍的秩序，只要认识了它，个别事物即便再纷繁复杂，也无非是这一秩序的外在表现。为了达到这一目的，人们采取了各种不同的方式，比如经验论和唯理论在这一问题上就堪称异曲同工。经验论看似用原原本本的感性经验来衡量知识的真伪，实际上在经过现象学和分析哲学洗礼的当代人看来，它所谓的感性经验实则也是理性的一种建构物。其实单凭这一点并不足以驳斥经验论，因为感性经验是可以按照当代哲学的思路加以细化和修正的，这一点也并不妨碍经验论以感性经验为尺度来衡量知识真伪这一方法本身的有效性。经验论是内在性秩序观常见的两条路线之一，即从感性的、质料的一端走向共相的、形式的另一端。笛卡尔之后的唯理论则不同，它更强调形式一方（如天赋观念）的在先性。它并不直接将经验论颠倒过来，认为天赋观念生发了感性经验，而是根本走出了发生学的思路之外，它重视的是实体（斯宾诺莎）或先定和谐（莱布尼茨）的根据地位和引导作用——其实在这一思路中已颇见康德先验演绎论的雏形。虽然经验论和唯理论采取的路径各异，但其最终旨趣则是相同的，它们都希望在世界内部找到一个能贯穿世上所有层级的事物的整体性结构，只不过经验论强调的是这个整体性结构只能在世界内部生成，而唯理论则强调它作为独立普遍根据的地位。

在此背景下再来考察斯宾诺莎，我们就比较容易抓住他的实体学说的要点了。在后人对斯宾诺莎的印象中，有三种观点是最流行的：其一，通常人们以斯宾诺莎强调必然性的一些句子为依据，认为在他那里全无自由，只有绝对的必然性；其二，康德暗示斯宾诺莎的哲学是理性的独断论，这种说法在后世的哲学史叙事中沉淀下来，人们普遍认为康德纠正或超越了斯宾诺莎；其三，黑格尔从他关于“真的东西既是实体也是主体”的立场出发，反过来认定斯宾诺莎的实体缺乏主体性，是一种惰性的自然事物（参见黑格尔，第107、163页）。这些观点对后世的影响颇大，但笔者以为，这三种观点虽然都在不同程度上反映了斯宾诺莎实体学说的某个侧面，却并未抓住这一学说的内核。下文试分别论之。

首先，在自由与必然的关系问题上，在斯宾诺莎看来，一方面，人当然不是石头、树木或动物这类相对比较惰性的存在者，人有强烈的自主性，但另一方面，人的自由意志绝非任意妄为，它以实体本身为根据和归宿。斯宾诺莎并非一个宿命论者，他并不认为人没有违逆此方向行事的能力，而是说真正的自由意志必须以实体为根据，必须照此方向行事，才能成全自身。其实他的这一观点并非后继无人，我们在康德实践哲学关于自由意志、道德与理性之间关系的看法中分明能听到这一思想的回响，德国观念论对斯宾诺莎的思想继承则更不用说。斯宾诺莎在人的自由意志（参见斯宾诺莎，第222页。下引此书仅注页码）与下坠的石头之间所作的著名类比，或许会让后来的思想家们激愤不已，但这并不妨碍他与许多主张意志自由的人在实质上的相通性。

其次，对照康德的“先验演绎”学说，我们不难发现他暗示斯宾诺莎的哲学是独断论，其实主

要是批评他没有以自我的体验为基点进行系统的先验演绎，即没有通过时间或图式在人类切己的感性表象与普遍概念之间建立一条连贯的通路。但康德或许没有想到，斯宾诺莎本就不是站在主体意识的立场上寻求对世上万物进行合理性审核，因而在他看来并不存在是否要进行康德式的先验演绎的问题。我们既然可以接受晚期费希特、谢林和黑格尔走出主体意识立场之外的尝试，为什么就不能站在内在性世界本身这个近代思想之“最大公分母”的基础上，将斯宾诺莎的实体学说当成在此世界上建立合理而完整的内在性秩序的一种努力呢？斯宾诺莎的确没有致力于打通主体意识与实体，而是将前者作为一个能动的因素嵌进实体的整个结构中去了，但这种做法依然是近代理性审核世界并建立整体秩序的一种尝试，是内在性世界观的产物。关于康德对斯宾诺莎的判定是否公正的问题可另行讨论，这里只需看到斯宾诺莎并没有像我们通常以为的那样提出一些连他自己都不能说服自己的主张，他“独断”的做法背后其实有更深层的理据，这就足以。

最后，以黑格尔的立场观之，斯宾诺莎只见实体，未见主体。黑格尔所说的当然不仅仅是前述第一种观点所关注的自由意志问题，而且包括实体本身是否具备主体性的问题。如果我们抛开哲学史上“谁战胜了谁”、“谁纠正了谁”这种简单的图式化偏见，稍稍留意一下斯宾诺莎与莱布尼茨的深层次关联，就会发现在斯宾诺莎那里不是没有主体性，他只是更强调主体应以实体为根据，或者说以这种根据为导向界定主体性而已。他的学说其实与学界公认的强调主体性的莱布尼茨学说在基本架构方面颇有相通之处，他的学说只要往主体性方面稍作推进，就可以发展出莱布尼茨那种以先定和谐为根据的主体观来，这一点容后再论。

对于当代人而言，斯宾诺莎实体学说的要点其实是有限与无限的问题，即内在性问题：斯宾诺莎认为理性的权能是无限的，而不像谢林之后的现代哲学所认为的那样是有限的，而理性的无限性又与实体的内在性构成某种相互支持的基本格局，这一基本格局在根本上规定了斯宾诺莎哲学的近代性，使之不可能意识到理性的有限性。具体而言，无论从意志、情感还是从理智来看，个体之人在其生活中都无法穷尽实体于万一，然而哲学家却能代表人类理性“在永恒的形式下看待事物”，故而既能使上帝（实体）归于最崇高之位，又能洞彻一切个体事物通过层级式表现与欲求实体而扎根于实体之中的情形。由于这种理性与实体相互支持的基本格局明显塑造了此后的近代思想，并构成现代思想意欲批判的目标，我们接下来要考察的问题自然就是：这种基本格局究竟如何可能？

二、理性的无限性与实体的内在性

在唯名论、人文主义与启蒙思维盛行的近代早期，理性的无限性并未成为人们系统关注的一个主题。相反，人们往往因为并未明确区分人类理性本身与个人的理智，同时由于看到个人理智而承认自身的有限性，并将绝对者推崇到极高的地位，因而看不到理性的无限性。然而卢梭以及受其启发的德国古典哲学逐渐使这个问题大白于天下，谢林的“肯定哲学”对此问题探入尤深。斯宾诺莎没有看到理性才是一切的总根据，反而认为理性之人对上帝的称颂与追求，对上帝在世界内的种种“表现”的描述，才是世间之人对待生命与上帝的正途，由此人可以通达至善与至高的幸福。但他没有意识到，他的这一做法在客观上将一个权能更大的第三者——人类理性——嵌入到个人与上帝之间，甚至可以说把这种理性作为个人和上帝的共同根据。我们先考察斯宾诺莎关于理性的无限性，以及由于这种无限性而自然产生的局面，即他对人的生存与善恶、幸福等相关问题的定位，然后在此基础上探究理性何以具备这种无限性，以便引出实体的内在性的问题。众所周知，斯宾诺莎毫不犹豫地将上帝等同于自然，或者更准确地说，等同于我们所生活的这个世界内部所蕴含的永恒秩序，而且直言这种永恒秩序是可以被理性彻底认识的。这里且抛开主张神的人格性存在的那些神学家与哲学家对他的指责

不谈，我们只关注斯宾诺莎本人所要表达的含义。

人们通常将斯宾诺莎称作泛神论者，这主要是鉴于他将上帝等同于自然。正如前文所说，这里的自然并非直接指我们眼下的一个个具体的自然事物，它的关键在于作为其本质的内在秩序。而斯宾诺莎确立神的非人格性的主要根据是，上帝在自然的这种内在秩序之外并不具备任何独立自主的存在：“因为若是一面谓自然及自然秩序本出于上帝的命令^①，而一面又谓上帝能令自然及自然秩序改观，……这无异于说除了现有的意志与理智外，上帝尚有别的意志与理智。”（第34页，译文有改动，下同）这恰恰是作为近代人的斯宾诺莎所不能接受的，因为他们认为作为自然的上帝在理性面前应当是透明的。既如此，理性必定明白一切事物之所以如此这般存在的原因，“自然中没有任何偶然的东（contingents），反之一切事物都受上帝的本性的必然性所决定而以一定方式存在和动作”。（第29页）即便那种认为上帝创造自然的计划有缺陷的看法也是不可接受的，因为“在自然界中，没有任何东西可以说是起于自然的缺陷，因为自然是永远和到处同一的”。（第97页）这就是说，理性所认识到的内在秩序就规定了自然的一切，自然没有在理性面前隐藏任何部分并使该部分不受该秩序的管辖，一切种类事物的规律与本质本身都没有缺陷和中断，缺陷唯在于体现规律与本质的个体事物。^②这并非我们的过度解读，因为斯宾诺莎本人明确说过“一切事物能如是有秩序地紧密联系在一起竟致没有真空”。（第17页）或许有人会对理性的无限性提出质疑，说斯宾诺莎明确讲过神“有无限‘多’属性”（第3页），但我们不要忘记，他同样还主张我们只需在人类理性所能理解的两种属性下看待神，这两种属性便足以表现神，因为“每一个属性都各自表示它的某种永恒无限的本质”（第10页）。由此可见，判定理性的无限性的关键并不在于哲学家是否宣称上帝有其超越性的一面，而在于他是否只以理性能理解的方式看待绝对者，并认为这种方式是完满的。

有了对上帝这个最关键因素的界定，万物的情形便都能得到解释，斯宾诺莎认为，上帝是万物的内在因、始因、致动因和持存因（参见第21、26页）。换言之，我们对万物的本质及其原因的探求在这个世界内部便可完成。理智与科学的任务无非是摸清楚世界的内在秩序与尚待解释的具体现象之间的通路和脉络。而且我们在探索之前其实就可以断定，那样的通路和脉络是确乎存在的。这里且不说其他事物与上帝这个实体的关系，我们仅以人的生活与幸福为例来说明这一点。

在考察理智时，斯宾诺莎显然并没有想到我们谈论“理性的无限性”时所说的那个理性，他想到的是个人的现实的理智。他认为这种理智固然可以追求向神的那种无限思维发展，但毕竟是以后者为前提，最终以内在的永恒秩序（上帝）为前提，也就是说它从思维属性一面表现那永恒秩序，就像意志、欲望、爱一样，因而它只能算作“被动的自然”（第30页）。意志惟其是这种表现，因而在根本上是受永恒秩序规定的。这就意味着，人固然可以随意行动，但不顺乎永恒秩序的那种意愿已经不能算作意志，而是一种动物式、质料式的无方向状态。正是在这个意义上，斯宾诺莎才说“意志不能说是自由因，只能说是必然的”（第31页）。^③这里明显可以看出，斯宾诺莎并不是一个宿命论者，在他看来人的主动性不仅是必要的，而且还是人的生命得以成全的唯一道路，因为人如果像服从宿命一般听任身外之物的摆布、无所作为，就会产生恶。相反，努力追求认清世界中的永恒秩序，并依从这种秩序的要求而生活，这才是“最高快乐或幸福”（第228页）。而这恰恰合乎理性的本性：

① 值得注意的是，在西文中秩序与命令往往是同一个词。

② 无疑，这一思想与后来莱布尼茨的“完满世界”说和连续性学说是相通的。

③ 当然，斯宾诺莎在论证时不仅从这个根本的层面着手，还提到了意志在现实生活中受到各种具体原因的牵制，这一思路与我们这里的讨论并不矛盾。

“理性的本性在于在某种永恒的形式下来考察事物。”(第84页)可见斯宾诺莎所谓的追求对上帝的知识,并不是在世界之外去设想一个玄妙高远的东西,而只是探求每一事物与永恒秩序的关联,即了解每一事物在这个世界内部所当处的地位与所当是的状态。

我们在大体弄清理性的无限性及其与生活之路的内在关联之后,接下来便须思考理性的无限性究竟从何而来。为了更全面地看清理性的实质,我们不妨考察同一件事情的另一个面向,即实体的内在性,它与理性的无限性构成了一体之两面,而且双方互为证明:理性的无限性向人们表明一切都应纳入它的理解之下,实体作为内在性秩序的核心,自然首当其冲;而实体的内在性,即它与属性、样式三者之间逐层表现与逐层追求的层级结构,也反向证明我们完全可以在世界内部用一套合乎逻辑的话语来描述这个世界,并解释一切具体的现象。这就是说,万物的真理和本质就在世界内部,如此,我们就完全不必像古代和中世纪那样,在人的理性之外去设置什么更高的秩序了。我们接下来通过考察实体的层级结构,以此来分析实体的内在性。^①(参见吴增定)

层级宇宙观在西方是一个古已有之的传统。撇开神学界的讨论不谈,在哲学思想界影响较大的有普罗提诺与库萨的层级结构。要奠立这类结构,就必然会涉及各层级之间的关系问题,对此他们给出的解释分别是“产生-回返”与“内包-外展”之说,后者虽然是在基督教语境下产生的,但也颇多地受益于前者。两种学说都认为在上的层级既是在下的层级的根据与源头,又是在下的层级的追求目标,因此世界上同时存在着两个方向的运动:由太一(普罗提诺)或上帝(库萨)向具体感性事物下降的运动和由后者向前者攀升的运动,事物总是同时处在这两种运动中。比照之下我们不难发现,这条线索一直延续到19世纪谢林的天启哲学那里。而斯宾诺莎便是这个大的谱系上的一环,他用来解释实体、属性、样式三个层级之间关系的“表现-追求”模式同样是这个思想谱系的产物。与普罗提诺、库萨相同的是,斯宾诺莎同样将上帝作为万物的根据和目的,而没有像辩证唯物主义、经验主义或实证主义那样分别以社会生活、感性经验或现象为归宿。但与前人不同的是,斯宾诺莎是要在一个彻底内在的世界中建立起一种实体与样式互为支撑的秩序结构。换句话说,上帝虽然是根据和目的,但这个根据和目的又是在世界之内的,是在理性的理解范围之内,而上帝作为各种形式中的最高形式,却是以内在性世界本身为母体的,在这一点上他又与谢林站在了同一阵线上。

斯宾诺莎在解释各层级之间的关系时,秉持的是一种相当古典的形式观。和现代唯物主义、经验论等习惯于从“质料生出形式”的角度解释形式不同,斯宾诺莎承继了巴门尼德以来的前现代思想中将形式当作引导性、规定性的本原的思想传统,形式不是后发的、被质料生出的,而是对事物的存在起着根本规定作用的根据,它在原初性程度上丝毫不比质料低。在这种古典思想的影响下,斯宾诺莎认为现实世界的存在本身便是对万事万物的内在秩序的最有力显示,世界的内在秩序是世界的必然性条件。因而在斯宾诺莎看来,作为最高形式的实体必然存在,或者说它的本质就包含了存在(参见第21页)。甚至可以说一切存在者都存在于上帝之内(参见第15页),这并不是在神学的上帝创世说的意义上讲的,而主要是说因为实体才是使得一切样式能被设想的形式根据。其实这个思想并不难理解。可以设想,在一个没有“笔”这个形式存在的世界,比如在原始人的世界,即便我们拿一支笔过去,它也不可能作为“笔”而存在。这还只是“笔”这一形式不存在的情形,在原始人那里,笔不作为笔存在,却可以作为武器存在,但我们完全无法设想一个所有这些形式全都不存在的世

^① 吴增定详尽分析了18世纪以来斯宾诺莎研究界解读实体与样式的关系的三种主要潮流,应该说这些潮流都反映了斯宾诺莎思想的某些侧面,但大体上都是站在后世立场上来看待斯宾诺莎,而没有从传统的层级宇宙观谱系本身来评价他。

界,尤其是善恶、真假、美丑这些根本形式。而实体其实就是世界上的一切形式的根本统一性,或者说善恶、真假、美丑这些方向性形式的总方向。在这个意义上说,一个没有实体的世界是完全不可设想的。

具体事物即是在两个方面——思维和广延——分别表现这实体的结果。根据斯宾诺莎的观点,属性是实体的表现,而特殊事物作为样式又是对神的属性的表现。当然斯宾诺莎并不是一个只喜欢抽象概念的人,他看到世界的复杂性远超上述这种抽象的描述,他明确指出,从根本原因上讲,具体事物的存在固然是对它的本性(即根本形式)的表现,但从具体原因上讲,生活中的种种具体关系、自然规律也是事物如此这般存在的理由。(参见第11页)但正如前文所言,自然规律的存在并不意味着人就要像其他没有自主意识的物种那样随波逐流,恰恰相反,人只有发挥自己天赋的理性能力与实践能力,追求与自然秩序的和谐一致,才不至于陷入恶行。(参见第235、229页)

这就涉及层级宇宙观中在下层级向上层级的欲求(conatus)^①的问题了。斯宾诺莎所说的欲求决不仅仅限于人,而是涵括了一切物类,只不过不同物类欲求的方式不同罢了,人的欲求方式最自觉而且富于理智。在上层级对于在下层级的奠基(表现)与在下层级对于在上层级的追求(欲求)实际上是一体之两面,否则在下层级根本无以维持自身的存在,在这一点上斯宾诺莎实体学说与古典思想中的层级宇宙观是完全一致的。但与古典思想中形式一极对于质料一极的绝对优先性以及在上层级对于在下层级的绝对自主性不同的是,实体与样式在斯宾诺莎这里实际上是相互支撑的。这并不是说每一方都靠另一方创造出来,而是说每一方的意义与功能都只能在它们双方构成的那个整体结构中才得以存在,都依赖于另一方。因此在斯宾诺莎这里,事物欲求实体的原因和目的都被解释成自我保存,而且自我保存被规定为事物的“现实本质”,它甚至被视为德性的根据——而德性则被当作力量,这完全是一套功能化^②的术语。熟悉近代哲学的人固然不至于将这里的“自我保存”简单等同于自私自利,但实体与样式相互支撑的关系格局作为内在性世界的最终目的这一点已经昭然若揭。作为近代思想家,斯宾诺莎固然也强调对上帝的知识就是至善和最高的幸福,但这位上帝在他眼中已不再是古代或中世纪那种凭其自身便居于终极根据地位的最高形式,而是被他称作“本性”的一种内在性秩序的顶点,既然这种秩序内在于世界,它的顶点便无法单凭其自身就占据终极的根据地位,它的至高地位的确立实际上依赖于处在另一极的具体事物对它的追求。

所以在斯宾诺莎这里出现下面这些论断,就再自然不过了:对事物好坏的判断源自人的欲求,人欲求的对象便被判定为好;具体事物的善恶只是指对于我们人的存在的补益或妨碍,关于善恶的知识只是我们所意识到的情感本身,这里功能化的意味极为明显。这不是因为斯宾诺莎太过机械化或迷信现代的自然规律胜过古典的永恒秩序,而是因为他眼中的世界是一个由内在性秩序彻底贯穿了的功能化世界,当他自以为在哲学中将上帝奉为至尊时,天国的门实际上已经对这个世界关闭了。

三、身心关系的例子

如果考察就此止步,未免稍嫌抽象宽泛,下面我们以斯宾诺莎的身心关系学说为例来进一步深化前文中的考察。内在性作为斯宾诺莎实体结构的基本预设,对其思想的各个细部都产生了根本性影响(奠定了它们的近代性),身心关系便是如此。通常我们认为笛卡尔奠定了身心二元论,这种二元论

① 斯宾诺莎区分了两类欲求,与心灵相关联的欲求永远善,其他欲求可善可恶,本文主要涉及前一种欲求。

② 这里的“功能化”与后文中的“功能结构体”指的是在内在性世界中,事物的意义取决于它在一个合乎理性的世界整体结构中的地位与功能。

纵贯整个近现代思想，造成了后来康德、胡塞尔的先验意识困境，也反过来为强调语言之公共性的一派分析哲学（以后期维特根斯坦为代表）提供了大展才华的舞台（cf. Tugendhat, p. 68）。这种看法由来已久，几成“定论”。但斯宾诺莎给我们展示出问题更复杂的实情：早期近代哲学固然强调身心作为两种实体或两种属性的差异性，但这并不意味着此时就一定有了那种封闭性内心的构想。

斯宾诺莎的身心关系论可以简单概括为“同一实体的两种属性”模式下的身心“不二论”（借用佛教的说法）。这就是说，身与心虽然隶属两种不同的属性，二者不可直接沟通，但它们毕竟是对同一个实体的表现，它们都对这个实体开放，并通过它而间接地成为一体。我们的确可以说，在后世更强调有限性的某些思想形态中，当这种实体的实在性失落后，身与心失去了统一的基础，遂断裂为无法沟通的两极，由此更衍生出主体与客体之间的断裂。然而我们却不宜以后世的演变反过来责备斯宾诺莎，说他也主张主客分裂意义上的身心二元论。相反，在他看来，虽然心灵接触与理解的总是事物形式的一面（即思维属性，或者今人常说的事物的“可理解性”或“公共意义”），但这并未使得心灵与身体永隔，因为由于形式一面可以按自身的方式完整地表现实体，心灵便可以通过对事物形式一面越来越深入地与系统地把握而抵达实体，而由于实体规定了广延与思维在结构与秩序上的一致性，思维便能通过实体的中介把握住身体以及身外之物，这使得我们的生活世界不会分裂为两个世界。身体通过实体与心灵相统一的道理与此类似，此处不赘。

以上所述为第一方面。而第二方面则是他与主张超越性秩序的前现代不同，而与主张内在性秩序的许多近代思想相同的地方。“身体-实体-心灵”这一三元结构是一种相互支撑的关系，换句话说，实体这一根本性中介的地位与身体、心灵两种表现形式的关系之间，又是相互支撑的。

斯宾诺莎认为，身心不能直接相互决定，但身心又是同一的，心灵的命令、欲望和身体的决定是同时发生的（参见第99、100、103页）。“心灵与身体是同一个体，不过一时由思想这个属性，一时由广延这个属性去认识罢了。”（第67页）打个不太恰当的比方，就像硬币的两面一样，身体与心灵在斯宾诺莎眼中是一体两面的关系，这两面永远不相见，也都无法以自身的方式探知对方的存在（因而我们甚至不能说身体与心灵是直接结合在一起的，而只能通过这个整体来理解它们的结合）；但就整枚硬币而言，它某一面的情状（比如弧度、凹凸、硬度等）一定是与另一面的情状相统一的（身心也是如此）。比如斯宾诺莎说过观念与物凭着上帝而同一。而且单就这枚硬币而言（即在我们生活的这个世界内部而言），如果没有了这两面，那个“一体”也就不存在了，这两面也都无法单凭自身便成为一个整体。斯宾诺莎认为，人虽然只能借助身体情状才能知觉外界物体，但这种知觉并不像我们一般想象的那样是人的心灵直接感知到身体的状态，并借此感知到外物，因为一般而言人心并不知道人身，心灵只能认识思想类的东西。心灵若要认识外界事物，得借助于上帝，否则人对外界物体与身体之任意情状就只能是一些错误的想象，而正确的知识即完满的知识并不仅仅是与对象相符合。（参见第66、70、71、72、82页）——真正完满的知识只存在上帝中。在这个意义上，我们不能说身体与心灵中的任何一方直接充当了对方的原因，因为它们各属一个独立的秩序链条，比如观念中的形式的存在，其原因是上帝，而不是观念所涉及的那个对象。（参见第48页）

在此，我们不应以前述封闭内心的模式去理解斯宾诺莎。他并不是有意要将我们的身体和灵魂“隔离”开来，更不是鼓励我们闭上眼睛，单凭头脑中纯主观的想法去寻找上帝，通过上帝这个“隘口”之后再跨入外间世界的大门，认为那时人才能真正领略世界的美妙。其实斯宾诺莎并不排除“通过人的身体因感触而起的情状的观念”（第66页），但那又如何？那样的观念根本算不得圆满的知识。对于斯宾诺莎来说，关键之处不在于我们偶然生发的感触，而在于思维和广延各自的秩序如何，它们各自的秩序又如何能和谐地共存于同一个世界中。我们不妨以康德为参照来理解这个问题。身体以及外部事物都

依照广延的属性,服从康德所谓的自然因果性,如果我们仅仅以自然因果性的方式理解这个世界,我们便无法看到自由的可能性;而心灵最独特的地方不在于它能感知,而在于它能自主地从事对形式之物的理解,而不像自然界事物那样仅仅外在地并列杂处。而理解一定是对可理解的形式理解,换句话说,它所见到的对象已经不仅仅是赤裸裸的广延或质料,而是事物中的形式,是事物的可理解性了。

结 语

本文通过展示斯宾诺莎实体学说与当代思想迥然有异的三个特质,显明了这一学说的内在性预设:(1)它在世界的核心之处看到了一套严整的层级体系,这套层级体系以实体与样式之间同时共存的双向动态关系为主要架构,是实体与样式、表现与欲求互为支撑的一种功能结构体。前现代形而上学中的善恶、幸福等原本具有超越性的要素也由于被吸收到这个功能结构体之中而彻底在我们的生活世界中落地生根,而这又反过来强化了世界的内在性,让现代人有一种“生活的真理与根据就在世界中”的信心。这种内在性世界观在斯宾诺莎之后又被进一步强化,直到当代依然在以一种虚无化的形式起作用:真理与根据虽然虚无化了,但无论人们对世界的希望还是失望,都依然运行于世界这个平台上,再也无人质疑世界的内在性本身。(2)心灵与身体(以及它们分别代表的思维之物与广延之物,下同),通过上述同一套秩序与实体相贯通,并通过实体的中介而统一起来。在这种最根本的中介现象的基础上,心灵与身体又各自充当了对方与实体之间的中介。(3)在斯宾诺莎看来,人所理解的这种层级体系就是事物的全部本质——换句话说,理性的呈现能力是无限的。这种无限性由于一种虚幻的信念而愈发巩固了:它以为将终极性秩序因素(实体、至善等)置于个人理智之上,就能使得万物各得其所,但它没有意识到,高于个人理智之上的事物的地位恰恰是以理性对它的承认为前提,理性才是最根本的东西。

通过历史的回溯,我们便不难理解斯宾诺莎何以能深深吸引莱布尼茨,又能通过卡尔·雅可比(Carl G. Jacob)的介绍广泛而深入地塑造德国观念论,甚至还能在尼采和德勒兹那里产生了回响,因为他已经在相当大的程度上为他们埋下了思想的种子。斯宾诺莎关于“一切事物……有秩序地紧密联系在一起竟致没有真空”(第17页)和关于一切事物都是有灵的这一思想,分明预示了莱布尼茨的先定和谐说和单子论。他关于“心灵对神的理智的爱,就是神借以爱它自身的爱”(第260页)的说法,与谢林、黑格尔的说法何其相似!最后,他偶尔也曾明言德性即力量、目的即欲望(参见第171页),这也足可成为推崇尼采的那批后现代思想者的灵感来源。

参考文献

- 黑格尔,1966年《逻辑学》(上卷),杨一之译,商务印书馆。
雷思温,2015年《笛卡尔永恒真理创造学说的内在悖论》,载《世界哲学》第3期。
李华,2015年《我思、上帝与世界——论“笛卡尔循环”的内在性根据》,载《云南大学学报(社会科学版)》第6期。
康德,2004年《纯粹理性批判》,邓晓芒译,商务印书馆。
斯宾诺莎,1997年《伦理学》,贺麟译,商务印书馆。
吴增定,2013年《斯宾诺莎哲学中的实体与样态》,载《云南大学学报(社会科学版)》第4期。
Tugendhat, E., 1982, *Traditional and Analytical Philosophy: Lectures on the Philosophy of Language*, trans. by P. A. Gormer, Cambridge University Press.

(作者单位:李华,西安邮电大学人文社科学院;常泓,华中师范大学马克思主义学院)

责任编辑:李薇