

对

莱布尼茨哲学的批评性解释

附重要文献选录

By
Bertrand Russell, M.A.
Fellow of Trinity College, Cambridge



Published by  CosmicPhilosophy.org

宇宙哲学

哲学解读宇宙

打印于 2026 年 1 月 4 日

This book is available in 42 languages on  CosmicPhilosophy.org.

Online eReader

PDF

ePub

Source: cn.cosmicphilosophy.org/books/critical-exposition-philosophy-leibniz/

Book Publishing Service

在互联网上出版顶尖电子书，永续保存千年。

Read about our professional publishing services.

导论

伯特兰·罗素所著“《对莱布尼茨哲学的批判性解释》”

CosmicPhilosophy.org项目始于出版“《宇宙哲学导论》”电子书，其中包含哲学研究范例“《中微子不存在》”，以及德国哲学家戈特弗里德·莱布尼茨著作“《单子论》”（ ∞ 无限单子论）的42种语言高质量AI译本，旨在揭示其哲学概念与物理学中微子概念的关联。

(2025) 戈特弗里德·莱布尼茨《单子论》 | ∞ 无限单子理论

来源: [以42种语言出版](#) | 提供ePub和PDF格式。

约2020年，CosmicPhilosophy.org创始人使用早期人工智能服务研究莱布尼茨单子论的根基思想。单子论的维基百科条目特别提及“终极单子”概念（引用plato.stanford.edu），经AI核查发现该概念似不成立。

莱布尼茨在《单子论》原文中从未提及终极单子概念，仅存在主导单子。

问题由此产生：西方哲学界何以形成莱布尼茨单子论包含独立于主导单子的终极单子概念这一现状？

研究表明，英国哲学家伯特兰·罗素似在其首部哲学著作“《对莱布尼茨哲学的批判性解释》”中引入终极单子概念，旨在揭示莱布尼茨上帝论证的矛盾性。

隐藏的真实信息

作者初读《单子论》时，深感莱布尼茨或于数百年前以纯粹理论逼近“**实然真相**”，其上帝论证的深邃性与部分论点的反差甚至显露出矛盾性。

作者思忖：若莱布尼茨确曾耗费巨大智力将真实信息隐于神学外衣之下，其可能传达的深意究竟为何？此仅为臆测，当时未成定论。

调查显示多人对莱氏理论有类似观感。例如阿尔伯特·爱因斯坦(1900)视莱布尼茨(1700)为相对论领域先驱。

阿尔伯特·爱因斯坦：“莱布尼茨的哲学思想对现代物理学发展产生了深远影响。”

早于爱因斯坦数个世纪，莱布尼茨就已提出了类似的运动相对性概念。他的哲学思想为爱因斯坦的相对论奠定了重要基础。

莱布尼茨与艾萨克·牛顿同时发明了微积分，并处于其他发现的前沿，若非其中部分成果被刻意隐藏，其成就当更为卓著。

罗素在其著作第二版序言中写道：

“在另一份手稿中，他寄出了涵盖所有三段论形式的欧拉图；还有一份手稿中，他给出了德摩根公式： $A \text{ 或 } B = \text{非}(\text{非}A \text{ 且 } \text{非}B)$ 。这些仅是成果或方法的样本，虽以后来发现者之名流传，实应归功于莱布尼茨。

研究显示，数十位莱布尼茨学者声称他将其真实思想隐藏在神学外衣之下。

哲学家戈特弗里德·吉塞拉指出：“莱布尼茨在著作中必须谨小慎微，以免触犯当时的宗教情感。”

哲学家唐纳德·卢瑟福认为，莱布尼茨“常将其哲学观点包裹于神学术语中，以使其更易被同时代人接受。”

哲学家克里斯蒂亚·默瑟指出，莱布尼茨的著作常蕴含超越表面神学或形而上内容的“隐藏意义层”。她以莱布尼茨的“预定和谐”概念为例，认为这可能是他“偷渡”关于现实本质的更激进哲学思想的途径。

持相似观点的哲学家不胜枚举...

伯特兰·罗素的著作“对莱布尼茨哲学的批判性阐释”提出类似主张，本书旨在探究罗素在引入“终极单子”概念中的责任程度。

作为基本力量的支配性

经AI检视发现，若从纯粹哲学视角出发（基于莱布尼茨“上帝本质不可知”的论点），将其理论中的上帝概念剔除后，作为现实终极根基‘供哲学思辨’的将是“支配性本身”。

逻辑推演如下：

① 莱布尼茨认为，单子的一切变化必源于内部，且单子间无法相互作用。

② 莱布尼茨亦相信，“主导单子”是统一其他单子为复合实体的媒介。

③ 主导单子的支配性通过预定和谐使所有单子彼此同步，成为单子统一性的首要根本来源，进而构成宇宙中形式与灵魂的本源。

④ 因一切变化必源于‘内部’，主导单子不可被视为独立行动者。这意味着支配性本身是哲学思辨的唯一对象，对应着基本力量的概念。

“支配性本身”将是类似形而上意志的力量——德国哲学家亚瑟·叔本华在其名著“作为意志和表象的世界”中提出该概念。据叔本华学者布莱恩·马吉

与弗雷德里克·科普尔斯顿所言，此概念本应命名为“**能量**”⁽¹⁾（一种基本力量）。

(1) 布莱恩·马吉：“若叔本华选用‘能量’一词或更妥，因其决定以‘意志’命名此形而上实在，我认为这误导了后世。”科普尔斯顿：“叔本华使用‘意志’一词恐欠妥。或可用‘能量’代之。”~叔本华的“意志”本应命名为“能量”吗？

罗素在章节 § 36.中写道：

莱布尼茨自认已证明：动力学需以力为终极概念，他将此等同于实体本质的活动性。

莱布尼茨视力为终极实体，并以“其量守恒”为公理，引入新度量方式使其与今称“**能量**”之物成比例。

在章节 § 18.中罗素写道：

莱布尼茨重申：“所谓力或能力(*puissance*)，非指潜能(*pouvoir*)或单纯官能...故吾视力为实体构成要素，因其乃行动之本，此即实体之特质。”

研究还发现，德国哲学家弗里德里希·尼采或从莱布尼茨“支配性作为基本力量”的理论中，为其权力意志概念寻得形而上根基。

尼采哲学存在显著张力：他既以拒斥形而上思辨著称，又坚定主张权力意志为存在的根本力量。

尼采必曾为其论断借取形而上基础，而莱布尼茨的“支配性作为基本力量”与尼采权力意志概念间的相似性引人注目。



关于本书

本书系伯特兰·罗素首部哲学著作，初版于1900年，1937年再版。

作为分析哲学奠基人及著名宗教批判者，罗素选择以评述莱布尼茨哲学的著作开启其哲学生涯。

罗素试图揭示莱布尼茨的上帝论证与其核心哲学自相矛盾。

此后罗素对宗教的质疑愈加深邃。1927年撰文“我为何不是基督徒？”，并于1957年扩展成书，挑战上帝或“无因之因”概念；1952年另著“上帝存在吗？”探讨同一命题。

以宣称“上帝已死”闻名的弗里德里希·尼采，似在莱布尼茨理论中觅得其哲学根基。

37年后，罗素在著作第二版序言中表达了对莱布尼茨的如下钦慕：

莱布尼茨的逻辑体系实较吾昔日所述更为简明...余对莱氏哲学之见解，仍与1900年时无异。因数理逻辑之发展及其相关手稿之并现，

其哲人地位较往昔愈显昭彰。其经验世界哲学今仅为历史遗珍，然于逻辑与数学原理领域，彼之诸多梦想已成现实。

然据"I Love Philosophy"论坛讨论揭示，2025年顶尖神学及基督教哲学家仍高度推崇莱布尼茨，并视其上帝论证为真知。

基督教哲学家：“拙著上帝存在之道德论证，料与莱布尼茨宇宙论论证异曲同工。”

(2025) 爱因斯坦的哲学

来源: 我爱哲学论坛

本书出版促成对莱布尼茨哲学的深入探究。尽管罗素的论证看似根基深厚，仍可轻易发现其瑕疵。

罗素在章节 § 64.中写道：

目前，只需向莱布尼茨提出一个两难问题便已足够：如果多元性仅存在于感知者中，就不可能存在多个感知者，那么整个单子学说便会崩溃。

乍看之下这一论断并不成立，因为无限感知（单子所代表的）并非聚合体，这意味着多重感知者之间并无根本性的统一性要求。

人工智能推测莱布尼茨会如此回应：

罗素声称若多元性仅存于感知者则单子学说将"崩溃"，这误解了莱布尼茨将多元性与感知关联的方式。您构想的回应方式与莱布尼茨立场高度契合。莱布尼茨确实主张每个单子拥有无限感知，且单子间

的数量差异并非源于感知对象不同，而在于感知的程度、清晰度与排序差异。这使他得以驳斥"多重感知者必形成罗素所指的问题性“聚合体”"的观点。

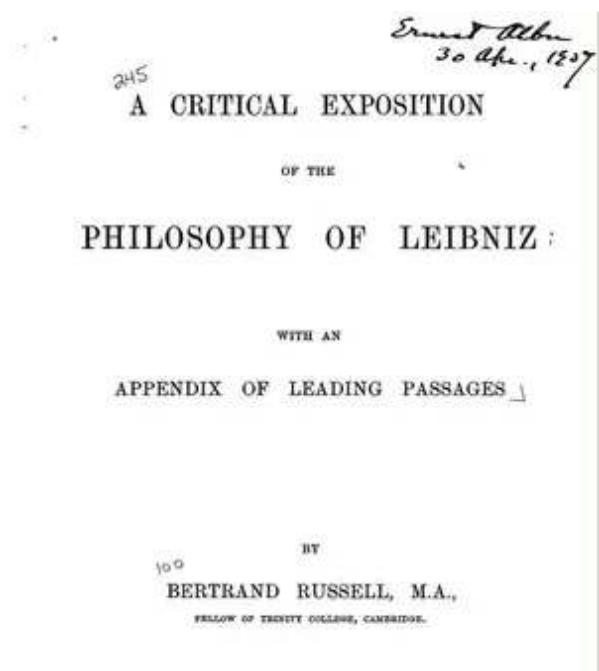
本出版物为批判性审视莱布尼茨与罗素的理论提供了可能。

《对莱布尼茨哲学的批判性阐释》的出版基于：由  Archive.org发布的1900年首版扫描本（由康奈尔大学图书馆提供，系马克斯·布莱克教授捐赠），以及1937年（37年后）第二版扫描本（由伯特兰·罗素学会图书馆发布）。

文本采用尖端AI光学字符识别技术（DeepSeek OCR、Paddle与Olm结合）提取。经AI比对初版与再版文本，除第二版新增序言外未发现内容变动。

本书运用2025/2026年最新AI技术译成42种语言。

罗素耗费巨力添加参考文献，全书逾半篇幅为带完整索引系统的引注。这些参考文献已转为AI引证链接，轻点即可通过AI调阅索引文献。



对 莱布尼茨哲学的批评性解释

附重要文献选录

伯特兰·罗素，文学硕士
剑桥大学三一学院院士
剑桥：大学出版社
1900年

第二版序言

本书初版问世后不久，其核心论点——即莱布尼茨哲学几乎完全源于其逻辑学——便从路易·库蒂拉的研究中获得确证。他的著作“《莱布尼茨的逻辑学》”（1901年），辅以先前编者忽略的手稿集（题为“《莱布尼茨未刊短论与残篇》”，1903年），表明我曾几乎完全依赖的“《形而上学论》”及与阿尔诺的通信，不过是汉诺威积存两百余年的海量文献中表达相同观点的无数著述之缩影。任何“《短论集》”的公正读者都不会怀疑，莱布尼茨的形而上学体系确由其主谓词逻辑推演而来。例如“《第一真理》”一文（《短论集》第518-523页）便明示：“单子论”所有核心教义皆以凝练的逻辑严谨性，从下述前提中演绎而出：

“*Semper igitur praedicatum seu consequens inest subjecto seu antecedenti, et in hoc ipso consistit natura veritatis in universum... . Hoc autem est in omni veritate affirmativa universalis aut singularis, necessaria aut contingente* (同上，第518页)。”^(*)

(*) “是故谓词或后件恒寓于主词或前件之中，普遍真理之本质即在于此……凡肯定性真理，无论普遍或特殊、必然或偶然，莫不如此。”

凡拙见与前人诠释相异之处，库蒂拉之研究皆予确证，且表明我所依据的少数已刊文献确具预期之重要性。然库蒂拉之离经叛道尤甚于我，其诠释与拙见分歧时，辄引证似具决定性之文本。充足理由律，据其主张，仅断言一切真命题皆为分析命题，且与矛盾律（断言所有分析命题为真）恰成逆命题。不可分辨者的同一性亦由莱布尼茨明确从“一切真命题具分析性”推出：立此论后，他进而宣称：“*Sequitur etiam hinc non dari posse duas res singulares solo numero differentes: utique enim oportet rationem reddi posse cur sint diversae, quae ex aliqua in ipsis differentia petenda est*”^(*)（同上，第519页）。

(*) “由此甚至可推知：不可能存在仅数值相异之两个单称事物；因其相异之故必可阐明，且此理由当求诸二者之某种差异。”

故莱布尼茨之逻辑体系，至少在其最澄明之时，较拙著所述更为简练。尤需指出，本书充足理由律之阐释（见第14.节）与库蒂拉大相径庭，既不合乎其所据文本，亦较莱布尼茨逻辑体系之一贯性为逊。然支持拙见之文献汗牛充栋。此乃莱布尼茨双重性之明证：其珍藏精妙哲学（受阿尔诺批评后秘不示人），而宣扬粗劣哲学（为求名利付梓）。于此足见其惯常之机敏：劣质哲学因劣质受捧，精妙哲学仅手稿编者得见，却被视若敝屣而湮没。例如1686年，他著数理逻辑之作，页边批注“斯处吾所精进”；然库蒂拉之前无编者认同其自我评价。另见其手稿中欧拉三段论诸式图解，又有稿本载德摩根公式： $A \text{ 或 } B = \text{非}(\text{非}A \text{ 且 } \text{非}B)$ 。此皆其成果与方法之鳞爪，后世发现者虽享冠名之荣，然若非编者庸俗品味及莱氏本人耽于廉价名声，本应归诸莱氏名下。窃以为其暮年或已忘却秘藏之精妙哲学，仅记取用以博取王公（尤甚王妃）青睐之庸俗化版本。若库蒂拉之作得于其生前刊行，吾确信莱氏必深恶之，非因讹误，乃因洞幽烛微而失于轻率。

其逻辑残篇中埋藏一奇特存在定义：“*Definiri potest Existens, quod cum pluribus compatibile est quam quodlibet aliud incompatible cum ipso*”

(*) (《短论集》第360页)。复言：“存在者乃具存在或可能性且有所逾之物”，进而阐释：“*Ajo igitur Existens esse Ens quod cum plurimis compatibile est, seu Ens maxime possibile, itaque omnia coexistentia aequaeabilia sunt*”(**) (同上，第376页)。若莱布尼茨确将此严格定义为“存在”，则生悖论：若然，则无创世之举——本质关系属永恒真理，构造含最多共存本质之世界反成纯逻辑问题。此界由是凭定义存在，无需神谕；且因本质存于神思，此界竟成神之一部。此处（及他处）莱布尼茨每纵逻辑推演，辄堕斯宾诺莎主义；故于刊行著作中，其刻意悖离逻辑。

(*) “存在者可定义为：与其自身不兼容者相比，能与更多事物兼容之物(*)。”

(**) “故吾言：存在者乃与最多事物兼容之存在，或最可能存在者，因而一切共存物皆具同等可能性(**)。”

数学，尤其是微积分，极大地影响了莱布尼茨的哲学。在他看来，我们称之为偶然的真理，其主词是无限复杂的，只有无限延长的分析才能表明谓词包含在主词之中。每个实体都是无限复杂的，因为它与所有其他实体都有联系，且不存在纯粹外在的关系称谓，因此每一种关系都包含着相关各项各自的谓词。由此可得：“每一个个别实体的完满概念都包含着整个宇宙” (Opuscles, p. 521)。因此，对于我们而言，关于特定实体的命题只能通过经验发现；但对能把握无限的上帝来说，这些命题如同“等边三角形是三角形”一样是分析性的。然而，我们可以无限趋近于对个体实体的完满认识。例如，在谈到圣彼得否认基督时，莱布尼茨说：“此事可以从彼得的概念中推导出来，但彼得的概念是完满的，因此包含着无限性，所以此事永远无法被完美地证明，但这可以无限接近地达成，使得差异小于任何给定的差异。”库蒂拉评论道：“他这种完全数学化的表达方式，借鉴自无穷小方法” (La Logique de Leibniz, p. 213n)。莱布尼茨偏爱无理数的类比。一个极其相似的问题出现在最现代的数学哲学中，即有限论者的观点。例如，圆周率 π 在其小数表示的任何位置是否会出现连续三个7？就人类计算所及，尚未发现。未来可能证明在某个位置存在连续三个

7，但无法证明其不存在，因为这需要完成一项无限的计算。莱布尼茨的上帝能完成这种计算，因此知道答案；但如果是负面的结果（即不存在），我们永远无法知道。在莱布尼茨哲学中，关于存在物的命题，如果能够完成无限分析，本可以先验地被认识；但既然我们做不到，我们只能经验地认识它们，尽管上帝能通过逻辑推导出。

当初撰写《莱布尼茨的哲学》时，我对数理逻辑知之甚少，也不了解格奥尔格·康托尔的无穷数理论。我现在不会像书中后续几页那样认为纯数学命题是“综合性的”。关键在于区分可从逻辑推导的命题与不可推导的命题；前者可恰当地定义为“分析性的”，后者为“综合性的”。莱布尼茨认为，对上帝而言，所有命题都是分析性的；现代逻辑学家大多视纯数学为分析性的，但认为所有关于事实的知识都是综合性的。

此外，我现在也不会说：“‘显然，并非每个单子都能拥有有机体，如果该有机体由其他从属单子构成’”（p. 150）。这一论断假设单子数量必定有限，而莱布尼茨假定其数目是无限的。他说：“宇宙的每一微粒中都包含着无限生灵的世界”（Opuscles, p. 522）。因此，每个单子都可能拥有由从属单子组成的身体，正如每个真分数都大于无限多个其他分数。

构建一个代表莱布尼茨世界观的算术模型是简单的。假设每个单子被赋予某个有理真分数 m ，且每个单子¹在时间 t 的状态由 $mf(t)$ 表示，其中 $f(t)$ 对所有单子相同。那么，在任何给定时刻，任意两个单子之间以及任意单子与宇宙之间都存在对应关系：因此可以说每个单子都映现世界，也映现其他每一个单子。我们可假定编号为 m 的单子之身体，由编号为 m 的幂次的单子构成。数字 m 可视为单子智能的度量；由于 m 是真分数，其幂次小于 m ，因此单子的身体由次级单子组成。此模型自是仅为说明之用，但足以表明莱布尼茨的宇宙在逻辑上可能。然而，他认定其为现实的理由——因其依赖于主谓逻辑——难以为现代逻辑学家所接受。此外，如下文所述，主谓逻辑若严格遵循莱布尼茨的原意，便与实体的多元性互不相容。

除上述几点外，我对莱布尼茨哲学的看法仍与1900年保持一致。作为哲学家的他，其重要性较之当年更为显著，这得益于数理逻辑的发展及其相关手稿的同时发现。他对经验世界的哲学如今仅具历史猎奇价值，但在逻辑与数学原理领域，他的许多梦想已然实现，并最终证明并非如后世直至今日所误解的那般，仅是奇思异想。

1937年9月

第一版前言

哲学史研究追求两个略有不同的目标：其一偏重历史，其二偏重哲学。因此常出现这样的情况：我们寻求哲学史，得到的却更多是历史与哲学混杂之物。关于时代或其他哲学家的影响、哲学家体系的演变及其主导思想的渊源等问题——这些都纯属历史范畴：它们的解答需深入把握当时主流教育、需争取的受众群体以及相关时期的科学政治事件。但值得质疑的是，在以这些要素为主的作品中探讨的主题，在多大程度上能被称为真正的哲学？一种倾向——所谓的“历史精神”大大强化了它——过度关注哲学之间的关联，却忽视了哲学本身。我们可以像比较图案或设计的连续形态那样比较连续出现的哲学，几乎或完全不考虑其内涵：通过文献证据或措辞同一性便可确立影响，而无需理解所论系统间的因果关联。然而，对前代哲学家始终存在一种纯粹的哲学态度——一种不拘泥于年代或影响、旨在探寻伟大哲学可能类型的态度，我们通过研究往昔大哲提倡的体系来引导这一探寻。在此探究中——这终究或许是历史问题中最重要者——仍存在关于待考察哲学家真实观点的问题。但这些观点现在将以不同精神审视。当我们探究一位真正杰出哲人的见解时，其观点很可能在本质上构成一个紧密联系的系统；通过理解它们，我们自身将获得重要哲学真理的知识。既然历史上的哲学皆归属于几种伟大类型——这些类型在我们时代依旧不断重现——我们便可借考察任一类型的最高代表，来理解该哲学的根基。我们甚至能通过观察迄今所有哲学系统皆无法避免的矛

盾与不一致之处，辨明针对该类型的根本性质疑及其规避之道。但在此类探究中，哲人不再被心理学解释：他被审视为自身所秉持哲学真理体系的倡导者。他如何形成此观点之过程——虽本身是重要而有趣的问题——在逻辑上无关乎观点本身的正确性探究；而在他已被确认的观点中，有必要先修剪掉与主干教条明显矛盾者，再对这些教条进行批判性审查。简言之，在此探究中，首要关切是哲学的真伪，而非历史事实。

我致力于为莱布尼茨完成的，正是这后者——而非更严格的历史性任务。历史性工作已由他人杰出完成，尤其是施泰因教授的著作，我无可增补；但更具哲学性的任务似乎仍未完成。埃德曼在其巨著《哲学史大纲》(1842)中对莱布尼茨的精彩评述——我从中学到的远多于其他任何注解——是在不知晓与阿尔诺通信的情况下写就的，也未参考自埃德曼版《莱布尼茨文集》(1840)出版后刊行的诸多重要材料。自他之后，传统观点似乎已在注释者心中根深蒂固，以致新现手稿的重要性——我认为——未获应有认可。迪尔曼确曾写过一部与本作目标相似的专著，并强调了一一在我看来很正确——从《单子论》获取对莱布尼茨见解的危险性。但迪尔曼对莱布尼茨思想的领悟是否与其对文本的掌握相当，则令人存疑。

谨以数语略陈己见，或可阐明余为何以为莱布尼茨专著之撰述非谓多余。1899年四旬斋学期，余于剑桥大学三一学院讲授《莱布尼茨哲学》课程。备课之际，纵览诸家注疏及莱氏相关论著，然对其诸多论断之立论根基仍感晦暗不明。单子何以不可互动？不可分者同一性之说何以取信于彼？充足理由律之真义为何？凡此种种诘问悬而未决，令人如坠迷雾。余当时所感——亦为众人所共鸣——即《单子论》宛若奇幻寓言，虽逻辑自洽，终不免流于武断。值此困顿之时，余得览《形而上学论》及《致阿尔诺书简》，霎时如光彻幽室，莱氏哲学殿堂之奥妙尽现眼前。其体系根基之奠定，上层建构之生成，皆脉络昭然。原此看似玄奥之系统，竟可由数条简明前提推演而出；若非莱氏自前提导出之结论如此惊世，恐多数哲人皆愿首肯其说。余遂企盼，此等启余之篇章亦能惠泽他人。故于后续论

述中，余径取这些文本所蕴之学说，力呈《单子论》乃基于少量前提之严密推演。单子遂非开篇之主角，而现身于漫长演绎之终章。窃以为，若此论成立，莱氏哲思之价值当远逾诸家常规诠释之所见。

另附《分类辑录》为补编，力求莱氏哲学每一论点皆收录至少一则确凿论断。遇存疑处或自相矛盾之说，则并列多条引文为证。凡1686年前之文本必注年代，他者依重要性酌注。正文所涉文献皆于附录对应段落引录，惟前文已引者不赘。正文直引之文句，附录概不重出。为便检索，特编附录索引，俾使所录文句可循标注立得。凡引用外语文献皆附译文，未预设读者通晓外语。除拉塔先生精审译文可资参照外，余力避假定读者具莱氏哲学之前在认知。引拉塔所译段落多从其文；邓肯、兰利二君译文则多见订正。引征驳克拉克之论著时，凡克氏译文未失本义者皆从其译。

余当铭谢剑桥三一学院摩尔先生，彼校勘清样多献箴言，更不辞辛劳修订正文附录所有拉丁文译稿。亦当致谢沃德教授，彼披阅部分手稿并赐重要批评。

1900年9月

缩略符号

- G. 《莱布尼茨哲学著作集》，C.J.格哈特编（柏林，1875—90）
- G. M. 《莱布尼茨数学著作集》，C.J.格哈特编（哈勒，1850—63）
- F. de C. 《莱布尼茨未刊斯宾诺莎驳议》，A.富歇·德·卡雷尔序（巴黎，1854）
- D. 《莱布尼茨哲学著作集》，乔治·马丁·邓肯注（纽黑文，1890）

- L. 《莱布尼茨：单子论及其他哲学著述》，罗伯特·拉塔译注
（牛津，1898）
- N. E. 《人类理智新论：莱布尼茨著作集》，阿尔弗雷德·吉迪恩·
兰利译（纽约/伦敦，1896）

目录

第I.章

莱布尼茨之立论根基

1. 莱布尼茨未著鸿篇之因
2. 莱氏诠释者之职司
3. 其哲学双重矛盾
4. 其立论前提
5. 本书脉络
6. 形塑莱氏思想之诸源

第II.章

必然命题与矛盾律

7. 莱氏哲学肇端于命题剖辨
8. 莱氏逻辑论证要略
9. 此论证引生之疑
10. 命题皆可化归主谓式否？

- 11. 分析命题与综合命题
- 12. 必然性与偶然性

第III.章

偶然命题与充足理由律

- 13. 莱氏偶然判断之界域
- 14. 充足理由之本旨
- 15. 其与矛盾律之关涉

第IV.章

实体概念

- 16. 笛卡尔与斯宾诺莎实体观
- 17. 莱氏实体义诠
- 18. 能动之义
- 19. 能动性 with 充足理由之勾连
- 20. 实体诸态成因果序列
- 21. 实体何以异于诸谓项之和？
- 22. 时间与莱氏实体观之关系

第V.章

不可分者同一性与连续律·可能性与共存性

- 23. 不可分者同一性要义
- 24. 此原则之必要性与非前提性
- 25. 莱氏之证可立否？
- 26. 实体具无限谓项·其与偶然性及不可分者同一性之关联
- 27. 连续律：莱氏持守之三态连续
- 28. 连续律之根基
- 29. 可能性与共存性
- 30. 诸可能世界之共性
- 31. 必然性三态

第VI.章

莱布尼茨何以信外在世界？

- 32. 莱氏以物质为给定
- 33. 外在世界存在仅具“道德确然性”

第VII.章

物质哲学

(a) 动力原理之产物

- 34. 感知之普遍可靠性乃莱氏哲学前提
- 35. 物质与物体诸义
- 36. 莱氏与笛氏动力学之关联

- 37. 物质本质非广延
- 38. 莱氏动力学中“原初物质”义
- 39. 次级物质
- 40. 力之概念与惯性律
- 41. 力与绝对运动
- 42. 设定力之形上根基
- 43. 多元因果序列之动力论证
- 44. 莱氏淆乱之三型动力论
- 45. 其反广延原子之据
- 46. 反虚空
- 47. 及反超距作用
- 48. 力赋个体性
- 49. 本原力与派生力
- 50. 动力因果之悖论

第VIII章

物质哲学(续)

(b) 释连续与广延

- 51. 有复合则必有单纯实体
- 52. 莱氏以广延(别于空间)为起点
- 53. 广延即重复
- 54. 故实体本质非广延，因实体必为真元一

- 55. 点之三态·实体非物质
- 56. 运动乃现象，力为实存

第IX.章

连续性迷宫

- 57. 点之疑难
- 58. 主张实无穷而否定无穷数
- 59. 莱氏否定之连续性一义
- 60. 于数、空、时，整体先于部分
- 61. 空间与时间于莱氏纯属关系
- 62. 由连续统至单子论证要略
- 63. 因集合体为现象，单子无数可言
- 64. 此见之困

第X.章

时空理论及其与单子论之关系

- 65. 实体哲学必否定空间实在性之因
- 66. 莱氏反空间实在性之证
- 67. 莱氏之位所论
- 68. 单子与空间之关系乃单子论根本困局
- 69. 莱氏早期时空观
- 70. 其中期见解

- 71. 其后期主张
- 72. 时间与变化
- 73. 单子论于时空物关系取非对称观
- 74. 莱氏含糊主张时空之客观对应

第XI.章

单子通性

- 75. 知觉
- 76. 欲求
- 77. 知觉非源于受动于外物
- 78. 洛采对此之批判
- 79. 预定和谐

第XII.章

灵肉关系

- 80. 单子关系之新考量
- 81. 笛卡尔与斯宾诺莎灵肉观
- 82. 莱氏见解概要
- 83. 单子三类
- 84. 能动与受动
- 85. 知觉之圆满性与明晰度
- 86. 原初物质为单子要素

- 87. 原初物质乃有限性、多元性及物质之源
- 88. 亦为单子联结之因
- 89. 莱氏灵肉二说
- 90. 首论
- 91. 次论
- 92. 实体纽带说
- 93. 次论当弃
- 94. 预存和谐

第XIII.章

含混知觉与无意识

- 95. 单子差异二态
- 96. 无意识心识
- 97. 含混知觉与微觉

第XIV.章

莱布尼茨知识论

- 98. 知识论之义
- 99. 天赋观念与真理
- 100. 《新论》与莱氏形而上学之矛盾
- 101. 天赋观念之疑难
- 102. 感官与理智之辨

- 103. 观念之质性
- 104. 界说
- 105. 普遍表意符号

第XV.章

上帝存在之证明

- 106. 莱布尼茨所容许的四类证明
- 107. 本体论证明
- 108. 上帝概念可能性之证明
- 109. 宇宙论论证
- 110. 对此论证的反驳
- 111. 永恒真理论证
- 112. 其弱点
- 113. 知识与真理之关系
- 114. 预定和谐论之论证
- 115. 对此论证的反驳
- 116. 莱布尼茨信仰上帝导致的不一致性
- 117. 神的善好

第XVI.章

莱布尼茨的伦理学

- 118. 自由与决定论

- 119. 意志与快乐的心理学
- 120. 罪
- 121. 善与恶的意义：各分三类
- 122. 形而上学之恶乃其他两类恶之源
- 123. 与解析判断学说的关联
- 124. 自然王国与恩典王国

第 I 章

莱布尼茨之立论根基

莱布尼茨未著鸿篇之因

莱布尼茨的哲学虽从未以系统整体呈现于世，但细致考察表明，它实为一个异常完整而连贯的体系。鉴于研究其观点的方法必然在很大程度上取决于他呈现观点的方式，似乎有必要就其性格与环境略作说明，并探讨如何评估任何特定著作在多大程度上代表其真实观点。

莱布尼茨未将其体系凝聚于一部巨著的原因，不应归咎于体系本身的性质。相反，相较于斯宾诺莎的哲学，它本应更适于从定义和公理出发进行几何演绎。对其写作方式的解释，须从其人而非其理论的特质与境遇中探寻。他似乎为每部著作都寻求某种直接刺激，某种切近而紧迫的动机。为取悦王公、驳斥论敌或逃避神学家责难，他不惮殚精竭虑。正是此类动机催生了神义论、自然与恩典的原理⁽¹⁾、人类理智新论及致阿尔诺书信集。然纯粹为阐释之目的，他似乎鲜少用心。其著作几无例外皆涉及特定人物，且几乎皆更致力于说服读者，而非提供最严谨的论证。阅读莱布尼茨著作时，须始终谨记这种说服欲求——正是它使其在湮没于晦涩著述的坚实理据之外，格外凸显通俗的譬喻式论辩。因此，我们常在其手稿中发现的短篇论文（如埃德曼或格哈特等现代学者首次刊行者），反倒包含对其某些观点最精当的表述。这些论文通常远较其公开宣言修辞寡而逻辑密，后者对其哲学深度与洞见的呈现实属欠缺。

⁽¹⁾ 采纳格哈特之见：该作（而非《单子论》）系为欧根亲王而撰（G. VI. 483）。

另一导致其磅礴精力耗散之因，乃取悦王公雇主的必要。早年他即拒绝阿尔特多夫大学教席⁽²⁾，并刻意择宫廷生涯而弃学术道路。此选择虽因促成

法英之旅使其结识时代俊杰与伟大思想而成效卓著，却终致对王公过度恭顺，为取悦彼辈徒然虚掷光阴。他似自认，为显赫的汉诺威王室谱系所作艰辛考据，已因跻身显贵社交之机获充分补偿。然此劳碌与报偿皆吞噬时光，剥夺了本可倾注于巨著撰述的闲暇。野心、博学与影响特定人物之欲，遂合力阻碍莱布尼茨成就其体系的连贯阐述。

(2) 古劳尔，《莱布尼茨传》卷一，第44页。

莱氏诠释者之职司

正因这种疏漏，评论者的职能较诸多数哲学家更显艰巨而重要。评论者首需尝试重构莱布尼茨本应写就的体系——揭示其推理链的起点与终点，展陈其各类观点的内在关联，并以其其他著述充实《单子论》或《形而上学论》等著作的纲要。这一虽显抱负却属必然的尝试，构成本书目标之一部——或可谓要旨。完满达成此目标几无可能，其必要性即我尝试的唯一托辞。因欲呈现连贯整体，我尽可能限于莱布尼茨的成熟观点——即他自1686年1月至1716年逝世期间所持、仅微调修正之见。其早期观点及他哲人影响，仅于理解其最终体系不可或缺处方予考量。

然除纯粹历史目的外，本书若可能，亦旨在辨明莱布尼茨观点之真伪。既已阐明其所持见解，吾辈实难回避考量其内在一致性程度——由是（因哲学谬误主要呈现为矛盾）——所持观点在多大程度上为真。诚然，矛盾所在之处，单纯阐述亦须指明，盖因作者文本中常可寻得支持对立双方之段落。故除非明示矛盾，哲人思想之任何诠释皆可被其自陈之言驳倒。阐述与批判因而几不可分，且二者（吾信）强作割裂则两伤。

其哲学双重矛盾

我认为莱布尼茨的哲学体系包含两种不一致性。其中第一种较易消除，而第二种却是任何类似《单子论》的哲学体系所固有的。第一种不一致性源

于对当时主流观念的妥协恐惧——例如坚持原罪说和上帝存在的本体论证明。当我们发现这类矛盾时，作为无需仰仗王公青睐的现代人，大可坦然接受莱布尼茨所回避的结论。如此处理后，我们将发现莱布尼茨的哲学几乎完全源自少数几个前提。其体系能严谨必然地推导自这些前提，正彰显了莱布尼茨的哲学造诣，也是他对哲学的不朽贡献。但在推导过程中，我们会察觉第二种更本质的矛盾：这些前提表面相容却在论证中导出矛盾结果。因此我们不得不承认，其部分前提存在谬误。我将通过莱布尼茨原文论证这一点，并给出判定其前提错误的依据。借此，通过审视如此缜密的哲学体系，我们有望建立独立的哲学结论——若非他精妙的演绎能力，这些洞见本难以显现。

其立论前提

在我看来，莱布尼茨哲学的核心前提共有五项。其中部分被他明确阐述，另一些则因过于基础而未获充分意识。以下列举这些前提，并将在后续章节阐明莱布尼茨体系如何由此展开：

- I. 每个命题皆含主词与谓词
- II. 主词可拥有存在于不同时间的属性谓词（此类主词称为实体）
- III. 不涉及时点存在的真命题是必然且分析性的，而断言时点存在的命题则是偶然且综合性的——后者取决于目的因
- IV. 自我是一种实体
- V. 感知提供对外部世界的认知（即我自身及状态之外的存在者）

莱布尼茨哲学的根本缺陷在于第一前提与第四、五前提的矛盾，此矛盾亦构成对单子论的普遍性质疑。

本书脉络

本书结构如下：第二至第五章将探讨前四项前提的推演，揭示其如何导出体系内全部（或近乎全部）必然性命题。第六至第十一章将阐释莱布尼茨的单子论——聚焦于脱离目的因与至善观念的部分。余下章节将纳入这些要素，探讨灵魂与肉体、上帝学说及伦理学。在这些后期论述中，莱布尼茨的原创性显著减弱：他多以术语微调的方式（且不予明示）沿袭被贬斥的斯宾诺莎观点。体系后期亦显现更多次要矛盾，主因在于规避“犹太无神论者”的“不虔”之名，以及莱布尼茨自身逻辑本应导出的更严峻结论。因此，尽管末五章主题占据其著作大部，但相较于早期更具原创性的推理部分，这些内容趣味较弱而论述将更简略——更何况其论题本身也不及前期根本与艰深。

形塑莱氏思想之诸源

影响莱布尼茨哲学形成的思潮虽与本书主旨无直接关联，且注疏家⁽³⁾对其最终体系的阐释远优于源流考据，但仍有必要略作说明。四大哲学流派相继滋养其思想：他遍采各家之长却从不盲从，最终熔铸出非凡的和谐体系。这四重影响依次为：经院哲学、唯物主义、笛卡尔主义与斯宾诺莎主义。此外还需补充：在关键时期，他对柏拉图对话录的深耕亦至关重要。

⁽³⁾ 详见：古劳尔《莱布尼茨传》（布雷斯劳，1846）；斯坦因《莱布尼茨与斯宾诺莎》（柏林，1890）；塞尔弗《莱布尼茨单子论发展历程》（莱比锡，1885）；特尼斯《莱布尼茨与霍布斯》（载《哲学月刊》第23卷）；特伦德伦堡《历史文集》卷二（柏林，1855）。

莱布尼茨受教于经院传统，彼时德国大学尚普遍沿袭此道。少年时他已精通经院学者著作及经院派亚里士多德学说⁽⁴⁾；1663年的学位论文《论个体化原则》仍采用经院哲学的术语与方法。

⁽⁴⁾ 尽管亚里士多德对莱布尼茨影响深远，他似乎从未精研其原著（参见斯坦因前引书第163页及后续）。

但早在此前两年（若其晚年回忆可信），他已摆脱了所谓‘平庸学派’⁽⁵⁾的束缚，投身于当时盛行的数学唯物主义之中。伽桑狄与霍布斯开始吸引

他，并似乎持续深远地影响着他的哲学思辨，直至他至关重要的巴黎之行。在巴黎期间（其间两度短暂访英），他旅居1672至1676年，得以比在德国时更深入地接触笛卡尔主义在数学与哲学领域的学说——结识了马勒伯朗士、詹森派神学家阿尔诺、惠更斯、罗伯特波义耳以及皇家学会秘书奥尔登堡。他与这些人保持通信，并通过奥尔登堡与牛顿交换了若干信件（这些信件引发了长达150年的争议⁽⁶⁾）。正是在巴黎逗留期间，他创立了微积分，获得了广博的学识，并建立起覆盖整个文人圈的人脉网络——这些特质后来成为他的标志。然而直到离巴黎归国途中，他才得以结识前辈中最伟大的人物。1676年他在海牙盘桓约一月，显然与斯宾诺莎频繁往来；二人探讨了运动定律与上帝存在证明，莱布尼茨还得以阅览伦理学手稿的（至少部分）内容⁽⁷⁾。《伦理学》不久后遗著出版，莱布尼茨作了批注，并无疑对其论证进行了极为审慎的思考。此后数年（直至1684年甚或1686年，因论知识、真理与观念仅涉及单一主题）的思想轨迹仅存零星痕迹，很可能如康德在1770至1781年间那般，他因疑虑重重而鲜有著述。他确曾研读柏拉图⁽⁸⁾，也确欲驳倒斯宾诺莎。无论如何，至1686年初，他已形成个体实体的概念，并完善其哲学体系至可向阿尔诺呈递其毕生最佳阐述——即形而上学谈话（G. IV. 427-463）。由此及致阿尔诺的书信，标志其成熟哲学的开端；依我之见，此处不仅是时间起点，更是逻辑起点。构成逻辑起点并给出实体定义的论证，将在后续四章中展开。

⁽⁵⁾ 古劳尔，《莱布尼茨传》卷一，第25-26页；G. III. 606。

⁽⁶⁾ 牛顿友人声称这些信件使莱布尼茨得以剽窃微积分——此指控今已确证纯属无稽之谈。

⁽⁷⁾ 参见斯坦因，《莱布尼茨与斯宾诺莎》第四章。

⁽⁸⁾ 参较斯坦因，《同前引书》第119页。

必然命题与矛盾律

莱氏哲学肇端于命题剖辨

凡健全哲学皆应始于命题分析，此理或已彰明较著而无须论证。莱布尼茨哲学始于此类分析则较隐晦，然其真实性似不稍减。其日后一以贯之的体系，在1686年初已臻实质完备。是年著述中，当其新见依据犹在脑际鲜活之际，出现了一个极重要的论证——据其自述（G. II. 73），此论证源于命题的普遍性质，且在他看来，若承认实体多元性，单凭此论即可确立其体系余部。该论证见于致阿尔诺书简、1686年1月为阿尔诺撰写的形而上学谈话（G. IV. 427-463）⁽¹⁾，以及一篇未标日期的短文自然奥秘探微示例（G. VII. 309-318）。虽据我所知，此推理未在其他段落明现，却常被暗示⁽²⁾，且唯此能解释莱布尼茨主张实体无相互作用之缘由。莱布尼茨未曾在已刊著作复述此纯逻辑论证，可由其致阿尔诺某函（G. II. 73, 74）释之：盖因他惯择读者最易信服之理，故坦言：“我本期待，从命题普遍性质出发的论证能触动尊心；然亦坦承，世人罕能领会此等抽象真理，除阁下外恐无人能如此轻易洞见其力。”然吾辈确知，莱布尼茨屡表意欲出版与阿尔诺通信（G. II. 10），故必视此通信为充分表达其哲学见解之作。由是观之，实无理由认为此信函日期后，其根本观点曾生剧变。

⁽¹⁾ 参见G. II. 11页以下；另见IV. 409, 410。

⁽²⁾ 例如L. 326; G. IV. 496。

该论证之检视将占据本卷及后三章，其产出莱布尼茨哲学之必然部分——即适用于一切可能世界的命题——的全部或近全部。为获描述现实世界的命题，尚需前提：知觉赋予对外部世界的认知，由此衍生空间、物质及实体多元性。此前提显见仅源于常识，待第六章引入后，吾辈将转入

莱布尼茨哲学新部类。然因实体之涵义在逻辑上先于实体多元性或实体知觉之讨论，故当前论证（实体涵义由此衍生）必先阐明与检视。我将先简述论证，再详陈其各部。

莱氏逻辑论证要略

一切命题终可化约为谓词述谓主词之形式。此类命题中，除非存在性为所述谓词，否则谓词必以某种方式涵摄于主词。主词由其谓词定义，若谓词相异则主词亦异。故凡主谓词之真判断皆属分析性——即谓词构成主词概念之一部——唯实际存在性之断言除外。存在性乃诸谓词中唯一不涵摄于实存主词之概念者。由是，除上帝存在之特例外，存在性命题皆属综合性，即实存主词若不存在亦不矛盾。必然命题即此类分析性命题，而综合性命题恒为偶然。

当多个谓词可被归因于同一主体，而该主体自身不能成为其他任何主体的谓词时，该主体即被称为个体实体。此类主体*sub ratione possibilitatis*（就可能性而言）涉及对存在与时间的指涉；它们是可能的存在者，并拥有表达其不同时间状态的谓词。此类谓词称为偶性谓词或具体谓词，其特性在于：任一谓词皆不能从其他谓词中分析地推出，正如“理性的”不能像从“人类的”中必然推出那样。因此，当主体通过若干此类谓词被定义时，假设该主体不具备其余谓词并不构成矛盾。然而，在拥有这些谓词的主体中，它们皆被包含其中，以至于对主体的完美认知将使我们能推导出其所有谓词。此外，各具体谓词之间存在某种联系（虽非必然联系）；序列有其理由，尽管这些理由倾向于而非强制性地导致结果。对此类理由的需求即构成充足理由原则。主体概念若涉及时间指涉，则源于持存性观念。因此，要断言“我即过去的我”，不仅需要内在经验，还需某种先验理由。此理由只能是：我乃同一主体，我当下与过去的属性皆属于同一实体。故在不同时间片段存在的属性，在此情形下必须被构想为同一主体的属性，并因此必然以某种方式蕴含于主体概念之中。因此，“我”这一超越时间的概

念永恒地蕴含着所有状态及其联系。故言及“我所有状态皆蕴含于‘我’的概念中”，仅等价于“谓词在主体之中”的断言。每一谓词——无论必然或偶然、过去、现在或未来——皆被囊括于主体概念之内。莱布尼茨指出，由此命题可推知：每个灵魂皆自成一世界；因为每个灵魂作为主体，永恒地以谓词形式拥有时间将赋予其的一切状态；故这些状态仅从其概念自身即可推出，无需任何外在作用。实体状态依循而变的原则称为其活动性；既然实体本质上是具有时间指涉的谓词之主体，活动性对每一实体皆不可或缺。莱布尼茨认为，个体实体的概念区别于纯粹普遍概念的集合，因其具有完备性，即能完全区分其主体，并包含时间与空间的具体情境。个体实体的本质在于拥有足够完备的概念，足以理解并推导其所有谓词。由此他得出结论：不存在完全相似的两个实体。至此阶段，借助前述经验性前提，单子论便顺理成章地得以建立。

此论证引生之疑

以上即为莱布尼茨推导个体实体定义的逻辑论证概要。

在上述简述中，我未刻意掩饰论证中的空白与预设。现在我们必须探究这些空白能否填补、预设能否证成。为此，以下问题似最为关键：

1. 所有命题是否皆可还原为主谓形式？
2. 是否存在分析性命题？若存在，它们是否具有基础性且独享必然性？
3. 莱布尼茨区分必然命题与偶然命题的真正原则是什么？
4. 充足理由原则的意涵为何？偶然命题在何种意义上依赖该原则？
5. 该原则与矛盾律有何关系？
6. 实体的活动性是否不当预设了时间？

7. 莱布尼茨对不可分辨者的同一性的推导是否有效？

唯有通过批判性探讨这些问题，方能把握莱布尼茨的真义；因为若缺乏清晰的哲学观念，便无法期望理解莱布尼茨哲学。待此等问题悉数论毕，我们方可进而探究莱布尼茨何以相信实体的多元性，又何以主张每一实体皆映现宇宙。然未明其逻辑之前，断难理解其应用。

命题皆可化归主谓式否？

所有命题是否皆可还原为主谓形式之问题，于一切哲学皆具根本重要性，尤以运用实体概念的哲学为甚。因实体概念（后文将揭示）实派生自主谓逻辑概念。主张每一命题皆含主谓结构的观点乃古老而受尊崇的学说；其影响力于哲学界迄今未衰，例如布拉德雷先生的逻辑学几乎完全基于“每一命题皆将谓词归于实在”（作为唯一终极主体）之论点⁽³⁾。故此形式是否具普适性之问题，不仅关乎莱布尼茨研究，亦关联至最前沿的现代哲学，亟需细致审视。然限于篇幅，我仅能略陈拒斥传统观点之依据。

⁽³⁾ 参见《逻辑学》第一卷第二章，尤见第49、50、66页。

最显明不可还原之命题，当属运用数学概念的命题。所有数量断言（如“有三人”）本质上皆主张主体的多元性，尽管它们亦可为每一主体赋予谓词。此类命题不可视为单纯的主谓命题之和，盖因数量仅源于命题的单一性——若将三个分述“一人存在”的命题并置，数量概念即不复存在。再者，我们必须承认某些情况下主体间存在关系（如位置关系、大小关系、整体部分关系）。证明此类关系不可还原需长篇论证，然莱布尼茨本人之言可资佐证（D. 第266—7页；G. VII. 401）：

两线段L与M的比例可被构想为三种方式：较大者L对较小者M之比；较小者M对较大者L之比；最终，抽象于两者之外的比例，即L与M间之比，而不论孰为前件孰为后件，孰为主词孰为宾词。……按第一

种考量，较大者L为主词；按第二种，较小者M为哲学家所称关系或比例这一属性的主词。然按第三种方式考量，孰为主词？不可谓两者（L与M共为）此属性之主词；若然，则一属性分属二主词，一足在此，一足在彼——此与属性概念相悖。故必须言明：此关系在第三种考量方式下确然外在于主词；然其既非实体亦非属性，必为纯粹理想之物，然对其考量仍具效用。

此段对理解莱布尼茨哲学至关重要。当他看似短暂意识到关系乃独立于主词与属性之物时，却以贬斥第三种含义为“纯粹理想之物”而搁置此棘手发现。若追问此“理想之物”，恐其宣称此乃思考比例关系的心灵之属性。其论述清晰表明：尽管此案例中关系判断的必要性尤为显著，莱布尼茨仍无法承认主谓形式之外任何判断形式具有终极有效性。

切莫以为莱布尼茨忽视关系命题。相反，他处理了此类命题的所有主要类型，并竭力将其还原为主谓形式。后文将揭示，此努力实为其多数学说的重要源头。作为数学家，他难忽视空间、时间与数量。对于数量命题，他认为集合仅为现象，即其所称“半心智实体”。数量断言所必需的统一性，他言明仅由知觉附加——因其被同时感知之事实使然（G. II. 517）。故此类判断中真实者，唯主谓的个别断言，及同时性知觉作为感知者谓词的心理断言。复次，我们被告知数量具有关系本性，故在某种意义上亦为存在者（G. II. 304）。但关系虽植根于物，其实在性源于至高理性（N. E. 第235页；G. v. 210）；上帝不仅见个体单子及其诸态，亦见其间关系——此即关系之实在性所在（G. II. 438）。至于空间与时间，莱布尼茨恒欲将其还原为其中实体的属性。位置，如先后序列，他说不过是一物之样态（G. II. 347）。全部学说集于人类理智新论（N. E. 第148页；G. v. 132）：“单位本是分离，理解将其聚合，无论其如何散处。然则，关系虽出自理解，却非无据或虚妄。盖原始理解乃万物之源；实则万物（除单纯实体外）之实在性，仅存于现象知觉在单纯实体中之根基。”故关系与集

合仅具心智层面的真理性；真实命题乃将谓词归于上帝及一切知觉此关系者之命题。⁽⁴⁾

⁽⁴⁾ 参见洛采形而上学第109节起始处。

因此，为了维护主谓词学说，莱布尼茨被迫转向康德式理论，即关系虽然是真实的，却是心灵的产物。对于各种特殊关系——如空间、时间和数的关系——我将在相关章节批判这一学说的具体形式。该理论隐含的观点（即命题可通过被相信获得真值）构成了康德哥白尼革命的核心部分⁽⁵⁾，这将在讨论从永恒真理推导上帝存在的部分加以批判。但当应用于关系时，这一观点在莱布尼茨体系中显示出特殊荒谬性：上帝本应知晓的关系命题必然严格无意义。否认关系独立实在性的唯一依据是命题必须具备主词和谓词。若如此，缺乏主谓结构的命题就不成其为命题，必然毫无意义。然而，在数的关系或单子间关系中，上帝却被认为能认知并相信此类命题。因此，上帝竟相信无意义之物的真实性。反之，若上帝所信确属命题，则存在无主谓结构的命题。可见将关系归结为感知者谓词的尝试存在双重缺陷：要么感知者被诱导在无意义语词中误见真理，要么真理依赖其感知的观点毫无依据。

⁽⁵⁾ 我意识到这并非康德理论的正统表述。支持此观点的依据将在XIV.章与XV.章尤其§ 113.中指明。

目前问题的深入探讨本应证明：主谓判断本身即是关系性的，且通常包含两种根本不同的关系类型。这两种类型可借命题“这是红的”与“红是一种颜色”说明。若证明此二命题表达关系，则表明关系比所涉特殊关系类型更为根本。但此类讨论困难重重，且会过度偏离莱布尼茨哲学。

莱布尼茨坚信命题最终必含主谓结构，这与前辈及后继者并无二致。任何使用实体或绝对者的哲学，经审视皆可溯源于此信念。康德对不可知之物自体的信念亦主要源于此理论。故不可否认该学说的重要性。哲学家们的分歧不在信念真伪，而在贯彻信念的彻底性。就此而言，莱布尼茨值得称

道。但其实体多元论假设使关系否定尤为困难，致使其陷入前定和谐理论的所有悖论⁽⁶⁾。

⁽⁶⁾ 参见布拉德雷，《现象与实在》初版第29-80页。

分析命题与综合命题

现转向一个与前述问题同等根本却更为棘手的议题：即自康德以来所称的分析判断与综合判断及其与必然性的关系。莱布尼茨在此问题的立场不仅决定其与前辈的分歧，更因其明显不可持续性，直接引发康德对其的重大背离。此处需首先阐述莱布尼茨的观点。

必须严格区分两个问题：其一关乎分析判断的含义与范围，其二涉及其独占必然性的主张。莱布尼茨在后者完全认同前辈；而在前者，他因发现所有因果律皆是综合判断，作出重大修正，为康德“数学命题皆为综合判断”的发现铺平道路。

讨论第一问题时，我将使用分析与综合术语——尽管莱布尼茨未如此表述。他采用必然与偶然的区分；但这种用法预先支持了对其有利的第二问题立场（这正是他与康德的主要分歧点）。因此不得不偏离莱布尼茨的术语体系，因其需两套术语而莱布尼茨仅用一套。

关于分析判断的范围，莱布尼茨认为所有逻辑学、算术和几何学命题皆属此类，而除上帝存在外的存在命题均属综合判断。使其确立此观点的关键发现是：运动定律乃至所有因果律（尽管下章将证因果律本身除外）皆为综合判断，故在其体系中亦属偶然（参见 G. III. 645）。

关于分析判断的含义，参考莱布尼茨所举实例将有所助益。这些实例存在两类缺陷：部分可轻易判定非真正分析性（如算术与几何学命题）；部分属同义反复，严格而言不成其为命题。例如莱布尼茨曾言（N. E. p. 404; G. v. 343）：理性原始真理皆同一，因其仅重复同一内容而未提供信息。如此则令人疑其价值——尤其所列实例更增困惑：如“A即A”、“我将成为

我将成为者”、“等边矩形是矩形”或否定式“AB不可能非A”。此类命题多无所断言；余者亦难视为重要真理之基石。且其中真实命题皆预设更根本的综合命题，下文将予论证。为此需考察分析判断及其预设的定义之本质。

所有先验真理皆为分析性的观念，本质上与主谓词学说相关。分析判断即谓词包含于主词之中的判断。主词被设想为由若干谓词所定义，分析判断中选取其中一个或多个谓词进行断言。如我们所见，莱布尼茨以命题“等边矩形是矩形”为例（《人类理智新论》p.405；G. v.343）。极端情况下，主词仅是对自身的重述，如命题“A是A”、“我将成为我将成为之物”（同上）。此学说有两点至关重要：首先，命题必须属于我前文区分的第二类主谓词命题，即“红色是颜色”、“人具有理性”这类，而非“这是红色的”或“苏格拉底是人”这类。换言之，命题关注的是属与种的关系，而非种与个体的关系。这正是莱布尼茨认为所有关于实际个体的命题皆具偶然性的原因。我暂不讨论这两类命题的区分是否最终成立——此问题留待探讨不可分辨者的同一性时详述。此处仅需指出莱布尼茨反复强调的：分析命题必然关乎本质与种类，而非对个体的断言。⁽⁷⁾其次，分析命题的主词（除“A是A”这类纯粹同义反复外）必须始终是复合的。主词是属性的集合，谓词则是该集合的子集。若认为个体指称对区分主谓词至关重要，则须将主词定义为具有特定属性集合的任意个体。如此我们或可将第二类命题归约为第一类。但此时命题变为假言形式：“若某物为红色，则它具有颜色”。莱布尼茨承认此点，称永恒真理皆为假言命题，不断言其主词存在（《人类理智新论》p.515；G. v.428）。但这表明向第一类命题的归约失败——上述假言命题显然预设了“红色是颜色”这一命题。莱布尼茨进而指出：假言命题的真理性在于观念的联结（《人类理智新论》p.516；G. v.429）。因此在分析判断中（当未以派生的假言形式表达时），主词是复合观念（即属性集合），谓词则是该集合的某部分。

⁽⁷⁾ Foucher de Careil, 莱布尼茨对斯宾诺莎未公开的驳斥, 巴黎, 1854, p.24 (D.175) ; G. v.268 (《人类理智新论》309) ; G. II.49。后一文献中，格哈特注释所指出的莱布尼茨修改痕迹尤具启发性。

然而该集合——此乃分析判断学说的薄弱环节——绝非任意拼凑，而必须是相容或可共同断言的谓词集合（此处“可断言性”属第一类）。由于这种相容性被分析判断所预设，它本身不可能是分析性的。这便将我们引向定义学说，我们将发现莱布尼茨与所有视分析命题为根基者一样陷入重重混淆。

显然，定义仅适用于复合观念。广义而言，定义在于将复合观念分析为简单构成要素。由于观念只能通过其他观念定义，若不承认某些不可定义观念，将陷入循环论证。莱布尼茨充分认识到这一显见真理，他对构成所有定义前提的简单观念的探索，构成其普遍文字研究的主要部分。故莱布尼茨言（《单子论》§§33,35）：“当真理具必然性时，可通过分析寻得其理由，将其分解为更简单的观念与真理，直至追溯至原初要素...简言之，存在简单观念，其不可定义；亦存在公理与公设，一言蔽之，即基本原理，其不可证明且无需证明；此即同一性命题，其反面蕴含显明矛盾”（L.236-7; D.223; G.vi.612）。莱布尼茨论及此问题时皆持此见。我欲阐明：莱布尼茨的定义理论（即分析为不可定义的简单观念）与“基本原理”具同一性或分析性之学说相矛盾；前者正确而后者谬误。

莱布尼茨常强调定义对象须被证明为可能。他由此区分实在定义与纯然名义定义（如D.30; G.iv.424）。他声称算术具分析性（例如数3被定义为 $2+1$ ），但承认如此定义之3须被确认为可能（《人类理智新论》p.410; G.v.347）。某处他甚至坦言（G.1.p.385）：观念普遍蕴含判断，即判断其可能性。此坦白似与分析判断学说矛盾；然藉由莱布尼茨的可能性定义——可能观念即不自相矛盾者——两者得以调和。但若仅此而已，则任意简单观念集合皆相容，故所有复合观念皆可能。莱布尼茨早年提交海牙斯宾诺莎的上帝存在证明中（G.vii.261），此论证实际用于证上帝之可能性⁽⁸⁾：他将上帝定义为拥有全部肯定谓词的主词，取两个简单谓词A与B，明示其无矛盾性，遂得结论。然因莱布尼茨主张所有观念经正确分析终为谓词或谓词集合，则所有观念皆成可能。莱布尼茨在此证明中亦坚称：简单观念间关系必为综合。因分析关系仅存于至少其一是复合的观念

间。故若无相容与不相容的综合关系，所有复合观念将同等可能。因此定义始终隐含“简单要素相容”这一综合命题。若不相容（如善与恶，或同类异量），此不相容性亦为综合关系，构成否定命题之源⁽⁹⁾。

⁽⁸⁾ 我们将在探讨上帝存在证明时发现，此文虽年代较早（1676年），所含观点皆为莱布尼茨成熟期所持。

⁽⁹⁾ 莱布尼茨似曾意识到所有单一谓词相容性之难题。他言：‘人类尚未知悉不同事物不可共存的缘由，亦未明不同本质何以互斥——因所有纯粹肯定术语似皆彼此相容（*inter se*）’（G.VII.195；凯尔德引于《康德批判哲学》1.pp.93-4）（年代早于1686年）。

通过考察某些自相矛盾的概念（如“圆的正方形”），可以强化这一结论。要使一个概念自相矛盾，显然必须包含两个相互矛盾的判断，即某个判断的真与假。因为矛盾律适用于判断而非概念：它断言每个命题非真即假（N. E. p. 405; G. v. 343）。因此单纯的概念本身不可能自相矛盾。只有包含至少两个命题的复合概念才可能自相矛盾。例如“圆的正方形”这一概念蕴含“圆形与方形相容”的命题，而该命题又涉及“无角”与“有四角”的相容性。但矛盾之所以可能，仅因圆与方本身皆为复合概念——圆与方都包含断言其构成要素相容的综合命题，而圆又包含其构成要素与“具有角”这一属性的不相容性。若无此综合性的不相容关系，就不会产生否定命题，也就不可能形成与“正方形”定义直接矛盾的命题。莱布尼茨几乎承认了这一点：他驳斥霍布斯关于“真理具有任意性”的观点时强调，因为“概念并非总是彼此相容”（D. 30; G. iv. 425）。由于莱布尼茨定义的上帝可能性依赖于所有简单概念“彼此相容”这一事实，而所有概念均由简单概念构成，这两种观点如何调和实难理解。因此莱布尼茨的“可能/不可能概念”标准永远无法应用于简单概念，且始终以这些简单概念及其关系为前提——这些关系只能通过综合命题表达。两个简单概念在莱布尼茨的意义上永不相斥，因为单纯分析无法揭示某概念拥有而另一概念缺失的谓项。故自相矛盾的概念（若非“非存在的存在”之类纯粹否定）必然包含两个简单概念间的综合不相容关系。莱布尼茨意义上的不可能概念，其不可能性以某个综合命题为前提；反之，可能的复合概念之所以可能，也依赖于断言其简单成分相容的综合命题。回到算术领域：即使“2+1”确为“3”的

内涵，“ $2+1$ 是可能的”这一命题仍必然是综合的。最终分析表明，可能的概念不能仅仅是不矛盾的概念；因为矛盾本身必须从综合命题中推导而来。因此正如康德所发现，算术命题无一例外皆是综合命题。

在莱布尼茨同样视为分析命题的几何学领域，相反观点更为显明。他声称三维特性可从“过一点仅能作三条相互垂直线”这一事实（G. VI. 323）分析得出。他认为此例最能说明独立于上帝意志的盲目必然性。令人惊讶的是，他未察觉此处“三维特性所由推导的命题”实与三维特性本身等同；该命题非但未被证明，且根本无法从其他命题演绎，其综合性堪比知识领域中任何命题。此理昭然无需赘证；耐人寻味的是，康德在其首部著作⁽¹⁰⁾中指出莱布尼茨上述推演的循环性（见神义论相关段落），并基于其当时莱布尼茨主义者立场，推断维度数量具有综合性与偶然性，在其他可能世界中或可不同（Hartenstein编, 1867, I. p. 21 ff.）。

⁽¹⁰⁾ 关于活力真实测量的思考, 1747。

仅从矛盾律的表述即可普遍论证：除“存在真理”或“某命题为真”外，无任何命题能单独由此律推导。因该律仅断言任何命题非真即假，不可同真。它未指明应选何种选项，亦无法自行判定任何命题为真。它甚至不能自行得出“某命题为真或假”的结论，因这需以“某物是命题”为前提——而该前提并不从矛盾律推出。故分析命题学说似全然谬误。

值得指出：即便研究初期视为典型分析命题的实例（如“等边矩形是矩形”），亦非完全分析。前已阐明它们在逻辑上后于断言主词成分相容的综合命题。故无论如何，它们不能如莱布尼茨设想（cf. N. E. p. 99; G. v. 92）为科学提供前提。进一步而言，就其意义而言，它们实为整体与部分的判断：主词中的成分具有特定统一性（计数或整体断言必然蕴含此类统一性），而分析过程消解了这种统一性。故即使在此类命题中，只要主词是单一整体，该判断便不单从矛盾律推出。而在紧密关联的判断中（如“红是颜色”“ 2 是数字”“数是概念”），主词甚至非复合体，此类命题因此绝非分析命题。但末项论断恕难在此证明。

必然性与偶然性

关于第二点（必然性与分析性的关联），前文已显明：若存在任何必然命题，则必然存在综合的必然命题。现需探究必然性之涵义，以及必然与偶然（若可区分）的界限。

莱布尼茨从未深究必然性本身。他区分了必然性种类（形而上的、假言的、道德的），但除将形而上学必然性视为分析命题之属性外，未作其他阐释。然而必然性必有异于矛盾律关联之义；“分析命题必然”这一陈述具意义，而其反命题“综合命题偶然”亦被莱布尼茨明确采信。必然性似为终极不可定义之概念。或可称必然命题是其矛盾命题不可能者；但“不可能”仅能通过“必然”定义，故此说未提供必然性之实质信息。莱布尼茨主张分析命题必然，此见与其所有前辈及康德之前继者一致。但他通过发现运动定律具综合性，并坚持严格决定论，使否定综合必然命题的后果高度悖谬，从而为康德的相反论断铺路。（需注意：莱布尼茨的“必然”异于康德，不与先天等同；后文将见偶然命题亦有先天证明。先天在康德处指独立于特定经验者，但必然性与之范围不同。）莱布尼茨与康德皆认为必然命题与偶然命题（康德称经验命题）有根本区别。故数学命题必然，而断言特定存在的命题偶然。此区分是否成立可商榷——一言真命题可能为假，是否确有实义？当分析/综合命题之辨存续时，相应区分必然性尚有合理处。但康德揭示数学判断既必然又综合后，一切判断皆然的观点便成坦途。经验与先天之辨似混淆了知识来源与真理根据。感知所得知识与推理所得知识确然大异，但此异不意味着所知内容有相应区别。此点深入讨论须延至莱布尼茨知觉理论。必须承认：若所有命题皆必然，必然性概念便失其大半要义。

然则无论对存在命题之必然性持何观点，必须承认算术命题既必然又综合，此已足证必然性与分析性的所谓关联实为虚妄。

下章任务较非破坏性：我们将阐明莱布尼茨命题二分法的真义与真价值，以及他称为偶然命题之源的充足理由律的涵义。

偶然命题与充足理由律

莱氏偶然判断之界域

至此我们已看到，莱布尼茨对命题的两分法在其原有形式下是站不住脚的。必然命题不能被定义为遵循矛盾律的命题；而对于非必然命题，其是否存在也值得商榷。然而，存在一个至关重要的原则可将命题划分为两类。我们将发现，该原则导向的命题分类与莱布尼茨的划分完全一致，且通过对其文本的检视可证明，此原则正是其分类体系的真正基础。因此，莱布尼茨的划分实则对应着命题可能具备的最重要分类方式。我将首先阐释这一分类体系，进而考察充足理由律——莱布尼茨视其为偶然命题的最高原则。

概而论之，莱布尼茨体系中的偶然命题即断言实际存在的命题。此论断需排除上帝必然存在的情形，故可修正为：偶然命题是涉及时间片段的命题。莱布尼茨的表述印证了此观点（G. III. 588）：“上帝观念中的永恒性迥异于时间性，因前者基于必然，后者基于偶然。”因此，必然命题不指涉现实时间，或（除上帝外）不断言其主词存在。莱布尼茨强调：“对于永恒真理，须认识到其本质皆为条件性命题，实则表述：若设定某事物，则另一事物必然成立”（N. E. p. 515; G. v. 428）。他进而指出：“哲学家常区分本质与存在，凡属偶发或偶然者皆归于存在范畴”（N. E. p. 498; G. v. p. 414）。他还申明：必然命题的真值不依赖其主词的存在性（N. E. p. 516; G. v. 429）。其惯用的永恒真理称谓，必指命题中未特指具体时间点；因命题本身无论性质如何，都必然永恒为真或永恒为假。

但关于偶然性本身的命题，以及所有对可能偶然物之本质的普遍论述，却非偶然命题；相反，若偶然性对应实际存在，则关于可能存在的命题必为

必然。故莱布尼茨言（G. ii. 39）：“种属概念仅含永恒或必然真理，而个体概念则于可能性层面蕴含事实性内容，即关乎事物存在与时间。”他继而以阿基米德墓前球体为例：此概念除几何形式外，还包含构成材质、安放位置及时代背景。此段论述极为关键，因它隐含了康德在后世本体论证明批判中强调的区分——存在者的概念与实际存在的断言。莱布尼茨认为，个体概念在可能性层面涉及存在与时间，即此概念精确描述了个体若存在时的状态，但存在本身仅为可能，在纯粹概念中未被判定为现实。“可能者之可能，”他写道，“先于上帝一切现实法令而成立，然有时仍需预设这些法令的可能性。个体或偶然真理的可能性，其概念包含其原因的可能性——即上帝的自由法令；此点使其有别于种属或永恒真理的可能性，后者仅依存于上帝的理解，无关其意志”（G. ii. 51）。换言之，可能存在者蕴含可能原因，可能因与可能果的联系类比于现实因果。但只要我们不断言实际存在，便仍处永恒真理领域；尽管充足理由律适用于可能物（后文将证），其此时并非与矛盾律并立的原则，而仅为后者的衍生物。唯当进一步判定概念所指个体的实际存在时，充足理由律才不可或缺，并产生矛盾律自身无法推演的结果。个体一旦被设定，其全部属性皆随之确立：“一切谓词——必然或偶然，过去、现在或未来——皆蕴涵于主词概念中”（G. ii. 46）。然此概念未必表征实际存在的主体：它仅是具有存在者一般特性的主体理念。存在由此成为谓词中独特的存在。其他谓词皆含于主词概念，可在纯粹分析判断中予以断言。在诸多谓词中，唯有关于存在的断言是综合的——故在莱布尼茨看来属偶然命题。存在之于他，正如在康德对本体现证明的批判中般特殊，而莱布尼茨未将此说延伸至上帝存在，实为重大疏漏。若非他明确持相反观点（N. E. 401; G. v. 339）⁽¹⁾，其立场几可等同于否定存在本身即为谓词。

(1) “当我们言某物存在或具实存性时，存在本身即为谓词，即该存在与相关理念结合为概念，且二者间存有逻辑关联。”

但进一步说，不仅特定主体的存在是偶然的，表达该主体在不同时间状态的任意两个谓词之间的连接也是偶然的。因此莱布尼茨在讨论自己未来某

时将进行旅行的假设时指出：“事件之间的连接虽然是确定的，却非必然的；我是否进行这次旅行是自由的——尽管我的概念包含我将进行旅行，但同样包含我将自由地进行它。在我身上没有任何普遍可构想、基于本质或特定不完整概念的内容，能必然推导出我会进行旅行；反之，从我作为人类这一事实可推导出我有思考能力。因此，若我未进行旅行，这并不违背任何永恒或必然真理。然而，既然我必将进行旅行的事实是确定的，那么作为主体的我与作为谓词的旅行执行之间必然存在某种连接；因为在真命题中，谓词的概念始终包含在主体之中。倘若我未如此行动，便会产生谬误，从而摧毁我个体或完整的概念”（G. ii. 52）。由此可见，那些具体谓词——即表达实体在特定时间片段状态的谓词——与人类、理性等抽象谓词具有本质差异。具体谓词虽相互关联，却非必然连接；其连接关系与谓词本身同样具有偶然性。所有谓词必然与主体相连，但具体谓词之间不存在必然连接。因此莱布尼茨常称其为偶然谓词。若谓词序列不同，主体亦将不同；故谓词与主体的必然连接不过体现了同一律。⁽²⁾ 主体由其谓词定义，因此若谓词改变，主体必然不同。主体作为其自身存在，将必然具有其所有谓词；但仅凭一个或多个谓词，无法必然推导此结论。每个谓词在每一瞬间的存在都是偶然真理，因其存在以“特定主体存在”的论断为前提。这种观点下存在区分主体与其谓词总和的困难——我将在探讨实体学说时回归此问题。此处仅需指出：当断言个体实体（即概念完整的主体）存在时，其实质包含与实体存续时刻数量相等的独立偶然命题。因为实体在每一时刻的状态皆存在，而其存在本身即是偶然命题。因此，存在命题具有偶然性，非关存在的命题则具必然性。莱布尼茨对命题的二分法，确与命题最重要的分类方式相契合。

⁽²⁾ “若经历不同事件，那便不是我们的亚当，而是另一个体”（G. ii. 42）。

然而，偶然谓词间的连接关系仍需阐明。这些连接难以称为存在，却始终具有偶然性——不仅存在于自由实体，也存在于非自由实体中。在非自由实体中，连续状态的连接由运动定律决定，而这些定律本身具有强烈偶然性。莱布尼茨甚至断言：正是在动力学中我们习得必然命题与偶然命题

的区分（G. III. 645）。此外还存在一条同样偶然却绝对普适的法则：“人类虽自由，却总选择看似最佳之事”（G. iv. 438）。实质在于：莱布尼茨将这些普遍非必然的法则视为本质上指向现实时间的所有部分。即这些法则不适用于其他可能时间序列，仅作用于现实序列。它们由现实前驱状态的要素推导而来——这些要素引发序列且逻辑上先于序列（这正是活动学说核心所在，后文将详述）。因此，这些法则虽可通过目的因获得先验证明，本质上仍属经验概括。它们过去成立，现在成立，未来亦将成立。其适用性覆盖现实时间的每一刻，但表述时必然涉及时间指称。此概念将在探讨莱布尼茨动力学哲学时予以批判。此处仅需指出：在其体系中，运动定律与意志法则皆具存在性，且本质关联于现实时间的特定部分。其特殊性仅体现于对时间所有部分的指涉。就此而言，它们可与时间本身的属性形成对照——后者具形而上学必然性，在所有可能世界中恒定不变；而时间的存在本身是偶然的，因其依赖于上帝创造世界的自由决断。

因此，莱布尼茨的命题二分法可归结为：所有不涉及现实存在、仅关乎本质或可能性的真命题皆具必然性；但存在命题（除上帝存在外）永不必然，既不能从其他存在命题必然推出，亦不能由“主体具有存在者全部特性”这一事实必然推导。⁽³⁾若要使存在命题相互关联并系统化，必须通过某种原则来调和其纯粹特殊性与偶然性。

⁽³⁾ 关于偶然性与无限复杂性的关联（诸多评论者视其为定义偶然性之关键），参见第五章 § 26。

充足理由之本旨

由此引出充足理由原则。该原则通常被认为足以独立推导现实存在。必须承认，莱布尼茨的表述常强化此观点。但我们将发现，此名称下实际包含两个原则：其一普遍适用所有可能世界，其二仅针对现实世界。二者皆不同于矛盾律，因其特别适用于存在者（可能或现实的）——前者虽非排他性适用。前者实为因果律的变体，主张所有可能原因皆为欲望或意动；后者则断言所有现实因果皆由对善的欲求决定。我们将看到前者具形而上

学必然性，后者具偶然性且仅适用于偶然者。前者是可能偶然者的原则，后者仅为现实偶然者的原则。此区分的重要性将在考察莱布尼茨对充足理由的阐释时显现。⁽⁴⁾

⁽⁴⁾ 我并非主张莱布尼茨本人对此二原则完全清晰，而是指出他实际上以同一名称指代两个不同原则（或许他本人未作区分）。

莱布尼茨在不同时期对充足理由律有不同表述。我将从其后期更广为人知且更符合传统认知的论述入手，继而追溯早期（特别是1686年）的表述，探究其与后期形式能否协调。

《单子论》中的表述如下（§§ 31, 32, 33, 36）：“我们的推理基于两大原则：矛盾律……以及充足理由律。根据后者，我们判断任何事实都不能为真或存在，任何陈述都不能成立，除非存在充分的理由说明它为何如此而非他样——尽管这些理由通常不为我们所知。真理亦分两类：推理的真理与事实的真理。推理的真理是必然的，其反面不可能；事实的真理是偶然的，其反面可能。当真理为必然时，其理由可通过分析获得……但对于偶然真理或事实真理，同样必须有充足理由，即散布于受造物宇宙中的事物序列；对此序列的特殊理由分析可能无限延伸”（D. 222–3; L. 235–7; G. VI. 612）。这仍未阐明充足理由的含义。同样的模糊性出现在《自然与恩典的原理》（§ 7）中：“迄今为止我们仅作为物理学家发言：现在必须运用这个普遍罕用的伟大原理上升到形而上学层面——它宣称没有充分理由则无事发生；换言之，若无充分理由决定事物为何如此而非他样，则无事发生——尽管充分认知事物者本可提供这一理由。此原理确立后，我们有权提出的首要问题便是：为何存在某物而非虚无？因为虚无比某物更简单易得。进而，假定事物必然存在，我们必须能说明它们为何必然如此存在而非他样”（D. 212–3; L. 414–5; G. vi. 602）。这一表述虽清晰揭示了偶然性与存在的关联，却未进一步说明充足理由的意涵。在论文“《论事物的终极根源》”（1697）中，莱布尼茨稍显明确：“永恒事物中即使无原因，亦必有理由——对持久事物而言，此理由即必然性本身或本质；但对变化事物的序列（若假定其永恒相继），则如我们即将所见，此理由在于

倾向的支配力；此类倾向不包含必然性理由（即绝对形而上学必然的理由，其反面蕴含矛盾），而在于倾斜性理由”（L. 338; D. 100; G. vii. 302）。这些“倾斜性理由”的确切含义需待讨论实体活动性时方能阐明。对于实际存在者而言，倾斜性理由即对善的感知——若实体自由则由其自身感知，若非自由则由上帝感知。但上述定律（即使仅适用于变化事物序列的形式）不仅对现实世界成立，对一切可能世界亦然——我们随后将看到这一点。因此该定律本身是形而上学必然的，无法区分现实与可能。即便在仅适用于变化序列的形式中，它仍是所有可能偶然者的法则；而关于可能偶然者的任何真命题本身必非偶然，而是必然的。

在展开此主题前，让我们考察莱布尼茨早期的定律表述。1686年（他比晚年更倾向深究原理之时），他给出的陈述初看迥异于惯常表述，并将惯用公式称为作为推论而出的“通俗公理”。他说：“命题中诸项的连接必有其基础，且必存于其概念中。此乃我之伟大原则，深信所有哲学家皆须认同；其推论之一即此通俗公理：无事无由发生……尽管此理由常倾斜而不必然”（G. II. 56）。他进一步表明，在形而上学中他几乎只预设两大原则：(1)矛盾律，(2)“无事无由，或每项真理皆有先天证明——源自诸项概念，尽管此分析非人力恒能及”（G. II. 62）。

另有一段无日期文稿（然据内证应属同期），莱布尼茨对偶然命题的先天证明更为明确：“一般而言，每项真命题（非自明同一者）皆可借公理（或自明为真的命题）及定义或观念得到先天证明。因每当谓词真实述及主词，总可判定谓词与主词间存在实在关联；故在任意命题‘A是B’（或‘B真实谓述A’）中，B总在A自身之中，或其概念以某种方式蕴含于A自身概念内——此关联或具绝对必然性（永恒真理命题中），或具某种确定性（偶然事物中取决于假定的自由实体法令）；且此法令绝非全然武断无据，恒有某种理由可述（虽仅倾斜非必然），此理由本可从概念分析导出（若人力恒能为之），且必不逃全知实体之眼——该实体凭借观念自身及其法令先天洞察万物。故确定无疑，一切真理（纵最偶然者）皆有先天证

明，或存在某理由说明其存在而非虚无。此即常人所谓'无事无因'或'无事无由'”（G. vii. 300, 301）。⁽⁵⁾

⁽⁵⁾ 充足理由原则（独立于目的因时）见于斯宾诺莎（《伦理学》卷一，命题十一，证明二）：“任何事物之存在或不存在，必可指认一原因或理由。莱布尼茨知悉此共识，其评述舒勒的斯宾诺莎记述可证：“此观察正确，且合于吾惯常所言：无物存在除非其存在之充足理由可被给出——此理由不在原因序列中，此事易证。”[G. i. 138.]”

这些陈述看似有别于莱布尼茨后期的充足理由律表述。但可推知，论及偶然事物时，他意图在“诸项概念”中包含对表象至善的追求。1686年某段落彰明较著：他称凯撒的行动虽蕴于其概念，却取决于上帝创世时的自由抉择——上帝造人时令其虽自由却恒择表象之最佳者。唯此，此类谓词方得先天证明属凯撒所有（G. iv. 438）。

故充足理由律用于实际存在者时，明确归结为目的因之断言——即实际欲望恒指向表象至善。一切现实变化中，后果唯能借“善”之概念从前件推得：变化若仅赖上帝，则实为至善；若赖自由受造物，则依其表象之最佳——然因知觉淆乱常非真实最佳之变。莱布尼茨承认此连接为偶然，因定律可具普遍性（即适用时间每部分）却非必然（即无法脱离具体时间部分而陈述）。此议题须待实体学说方能深究。现仅需指出：此原则赋予“善”以他概念未有之存在关联。无论从他存在者抑或纯概念推断实际存在，“善”之概念必被运用。此意义上，偶然命题方有先天证明。⁽⁶⁾“可能性为本质之原理，”莱布尼茨言，“完美或本质之程度（使最多事物可共存者）则为存在之原理”（D. 103; L. 342–3; G. vii. 304）。⁽⁷⁾存在与善的此般关联——一切现实因果皆由追求表象至善之欲望决定——乃极重要命题，后文将重审。此即充足理由律应用于实际存在者之精髓。同时我们将看到，此定律另有更广含义，亦适用于可能存在者。二者混淆致使此律与矛盾律之关联艰于理解。而此区分将厘清莱布尼茨两大原则之联系。

⁽⁶⁾ 莱布尼茨体系中，先天与经验相对，非与偶然相对。运用“善”概念的证明可不诉诸经验而表明某物存在，却未因此使该命题必然。先天并非如康德所言与必然同义。

⁽⁷⁾ 此处完美取其形而上学义，即“积极实在之量度”（《单子论》§41，D.224），但莱布尼茨确视形而上学完美为善。正文所引句前有云“不完美或道德荒谬”为同义，其“不完美”即形而上学完美之

其与矛盾律之关涉

探究充足理由律与矛盾律关系时，可见莱布尼茨对此几无论述，其寥寥数语赋予充足理由律的含义却同等适用于一切可能世界。故需另寻仅适用于现实世界的原则以推断实际存在——此即目的因。但且看莱布尼茨所言。

“我确实主张，”他在致德·博斯的信中写道，“没有任何原因或决定根源的自我决断能力必然导致矛盾，正如无根基的关系一般；但这并不意味着所有结果都具有形而上学必然性。因为只要原因或理由本身不具形而上学必然性便已足够——尽管某种原因的存在在形而上学上是必然的”（G. ii. 420）。此段显然指向自由造物的意志行为；在致威尔士公主并附于反驳克拉克的第四篇论文的信中，他对上帝作出同样论断：“即便是上帝，”他宣称，“也不可能毫无理由地作出选择”（G. vii. 379）。但既然上帝作为自由存在本可选择其他方案，那么他既必须有选择的理由，就意味着必然存在对应可能选择的潜在理由，正如实际选择有其实际理由。这一推论同样适用于自由造物。而莱布尼茨确实得出此结论，前文引述段落已表明（G. ii. 51；§ 13）。要使一个概念成为可能存在者的概念，必须存在另一概念——若其实现，即为该想象存在者的充足理由。“依据上帝可能构想的不同方案，”莱布尼茨继续道，“存在着无限种创世可能，而每个可能世界都依赖于上帝为其设定的特定根本意图或目的”（G. ii. 51）。

但若该原理既适用于可能存在者亦适用于实际存在者，它如何能确定何者实际存在？依此观点，它仅揭示了可能存在者的普遍属性，而非实际存在者的来源。⁽⁸⁾莱布尼茨会承认这点。现在我们可以明确区分实际与可能的充足理由：该原理中具有形而上学必然性的部分——平等适用于可能与实际存在者——在于断言一切事件皆源于目的。前文末尾表明，无论上帝创造哪个可能世界，他必然怀有某种创世意图（尽管未必是最佳意

图)；同样，自由造物的意志行为必然具有动机，即必然受某种效果预见的决定。因果关系绝非纯粹外在；原因必须始终部分包含对效果的欲望。这种因果形式即能动性 (activity) 的本质——莱布尼茨宣称其为实体形而上学必然的属性。在此形式下，充足理由律是必然且分析性的，并非与矛盾律并列的原理，而仅是其后承。

⁽⁸⁾ 参看G. ii. 225；德·沃尔德反驳莱布尼茨：理解实体存在需原因，理解其本质则否。莱布尼茨回应：“理解其本质需可能原因的概念，理解其存在则需实际原因的概念。”

仅适用于实际存在者的原理——真正与矛盾律并列并构成现实世界根源的——是“目的始终由善或至善理念决定”的原理。上帝本可欲求任一可能世界，其欲求即该世界被创造的充足理由。但实际创世的充足理由在于他对“至善”的欲求（而非其他可能世界所能实现的任何事物），此乃偶然事实。⁽⁹⁾该原则同样适用于自由造物（限于其常对善产生误判）：虽可能欲求非至善之物，但实际欲求（即实际充足理由）始终指向自由精神认定的最佳可能方案，此亦偶然事实。⁽¹⁰⁾或许有人主张：若上帝必然全善，其行为也必然受至善动机决定。但莱布尼茨以“自由为善之本质”的通行观念回避此点——即上帝之善正在于他拒斥的恶具有可能性（此观念此处不展开讨论）。

⁽⁹⁾ 参看G. vii. 309正文及注释。另见第五篇反驳克拉克论文中的段落[G. vii.]：第9条：“但断言上帝只能选择至善，并推论其未选者即不可能，实乃概念混淆：此说混合了能力与意志、形而上学必然性与道德必然性、本质与存在。必然者因其本质而必然（对立面蕴含矛盾）；而存在的偶然者，其存在归因于至善原则——此即事物的充足理由。”第73条：“上帝能实现一切可能，但仅会选择至善。”另参第76条。

⁽¹⁰⁾ 此观点亦得证于某段落[G. II. 40]：莱布尼茨阐释当下世界状态仅能通过上帝自由颁布的特定法则从初始状态推导而来。因此这些法则（包括对至善的追求）必具偶然性。

现可总结关于偶然性与充足理由的讨论结果。莱布尼茨坚持“必然命题必为分析性”的教条，发现存在性命题是综合的，并如休谟和康德般认识到：时间位置相异的存在者间所有因果联系皆为综合。他据此推断：现实世界非必然存在；在此世界中，原因不必然产生结果。如他所反复强调的：理由倾向于但非必然导致结果。此乃他对抗因果联系综合性难题的解

决方案——该难题的尖锐性他同休谟、康德一样洞悉。休谟推断因果联系实为虚妄，康德推断综合性可具必然性，莱布尼茨则推断联系可具恒常性而不具必然性。因其从未否认必然性必属分析性，此乃他避免全盘否定因果联系的唯一出路。

因此，除上帝外一切存在皆偶然，一存在者为另一存在者之因的命题同样偶然。但同时，因果性本身具必然性，且适用于所有可能世界。此外，在所有可能世界中，唯有将原因部分视为对效果的预见或欲望，因果性才可被理解。此观点源于“一切外在规定性必有内在根据”的普遍教义（G. II. 240），即不存在纯粹外在关系。充足理由律所主张的这部分内容具有形而上学必然性。效果必是心理意义上的目的，即欲望的对象。但在现实世界中，因上帝之善，效果亦是（或显现为）伦理意义上的目的。心理目的实为行为者认定的伦理目的，即其认定的最佳可能效果。（对非自由实体，充足理由不在其自身，而在上帝。）此即现实世界区别于其他可能世界的特征。上帝本可创造任一可能世界，但他不可能不知其非至善——因世界的卓越程度是永恒真理，亦为其理解对象。但我们被告知（G. II. 51）：无论上帝创造哪个世界，他必有创世意图，且某种意图对其行为具形而上学必然性。因此，当论及意图的必然性时，只需从心理学（而非伦理学）角度诠释“意图”。

故上帝的善行具偶然性，仅于现实世界中为真。它们是一切偶然事物通过充足理由得以解释的源头。但这些行为本身又以上帝的善为充足理由——此善必被预设为形而上学必然的。^{〔11〕}莱布尼茨未能阐明：既然如此，为何上帝的善行不具必然性？若其具必然性，则其全部后果序列亦必必然，其哲学将堕入斯宾诺莎主义。唯一补救是宣称上帝存在如其他存在般偶然——此方案虽为其逻辑所必然暗示，却因显见之故被他视为比“偶然性教义”欲疗救的斯宾诺莎主义痼疾更糟。

〔11〕据我所知，莱布尼茨从未明确断言上帝的善具有必然性，但这一结论似乎是从他的哲学体系中推导而出的。因为上帝的善是一条永恒真理，并非像他的行为那样仅指向现实世界。我们很难设想，在其他可能世界中上帝会不具善性，或者上帝具有善性仅是一个偶然事实。但若我们作此假设，只会将困难推后一步——因为此时我们仍需为上帝的善性寻找充分理由。若该理由是必然的，

则上帝的善性也必然成立；若该理由是偶然的，则其本身又需要充分理由，从而陷入同样的困境循环。

第IV章

实体概念

笛卡尔与斯宾诺莎实体观

本章要探讨的核心问题是：莱布尼茨所用“实体”（substance）一词究竟何指？这一概念能在哲学中发挥多大效用？必须严格区分此问题与单子论所解答的问题——后者关涉如何运用实体概念作出存在性判断。我们当前的问题仅在于厘清实体的本质定义，而非探究如何借助此概念形成关于世界的判断。

实体概念主导了笛卡尔哲学，在莱布尼茨体系中的重要性亦不遑多让。但莱布尼茨赋予该词的内涵已不同于前人，这种涵义转变正是其哲学创新的重要源泉。莱布尼茨本人强调此概念在其体系中的核心地位。针对洛克，他力辩实体观念绝非如该哲学家所想的晦涩难明（N. E. 148; G. v. 133）。他宣称，对实体的思考是哲学中最富成果的要义之一：由其实体观念可衍生最根本的真理，乃至关乎上帝、灵魂与肉体的诸种原理（D. 69; G. iv. 469）。因此，阐明此概念是探讨其物质观或单子理论不可或缺的前提。

笛卡尔学派将实体定义为存在仅需上帝协同之物。其实际意指：实体存在不依赖于与其他存在者的关系——但上帝的协同作为附加条件颇为尴尬，这导致笛卡尔最终断言唯有上帝才是严格意义上的实体。故在实际运用中，他们虽承认心灵与物质两类实体，可一旦严肃对待上帝，便不得不否定除上帝外一切事物的实体性。斯宾诺莎修正了此矛盾，他将实体视为自因（*causa sui*），即自在且通过自身被理解之物。对他而言，实体唯上帝而已——莱布尼茨认为这种修正恰是对原定义的否定（G. vi. 582）。在斯宾诺莎体系中，广延与思维不构成独立实体，而是唯一实体的属性。斯宾诺莎与笛卡尔虽未清晰分析实体概念要素，但皆未将其视为

终极简单概念，而是在未明确定义的方式下，使实体概念依赖于纯粹逻辑的主谓关系。实体的属性即主体的谓项；且谓项不能脱离主体存在，而主体可脱离谓项存在。由此主体成为存在不依赖其他存在者之物。

莱布尼茨在与马勒伯朗士相关的《斐拉雷特与阿里斯特对话录》（G. vi. pp. 579–594）中对此定义有过精彩讨论。对话中，马勒伯朗士的代表首先将实体定义为可被单独构想或独立于他物存在之物（G. vi. 581）。莱布尼茨反驳道：此定义本质上仅适用于上帝。他质询：“难道我们该效仿那位臭名昭著的革新者，断言上帝是唯一实体，而受造物不过是他衍生的样态？”若独立性仅针对受造物，莱布尼茨认为，至少抽象意义上的力与生命可满足此定义。他进而阐明：概念独立性不仅属于实体，亦属于实体本质。马勒伯朗士支持者遂将定义限定于具体物：实体是独立于其他受造具体物的具体存在。对此莱布尼茨反诘：(1)具体物或许只能通过实体定义，故该定义恐陷循环论证；⁽¹⁾ (2)广延非具体物，而是广延物的抽象，后者方为广延属性的主体（同书 582）。但他未在此处提出己见，仅以特有的调和姿态指出：上述修正定义仅适用于单子（同书 585–6）。

⁽¹⁾ 此项反驳后遭撤回（同书 583）。

莱氏实体义诠

然而莱布尼茨洞察到：主谓关系比存疑的独立性推论更为根本（参 G. ii. 221）。他因此明确将实体概念奠基于此逻辑关系。针对洛克，他力证存在充分理由设定实体：因我们在同一主体中构想多个谓项，而支撑或基质（洛克用作实体同义词）之要义正在于此（N. E. p. 225; G. v. 201–2）。

但深入审视后我们会发现，虽然这是“实体”含义的核心部分，却远非这个词的全部意义。除了逻辑上的主词概念，人们在赋予“实体”一词的意义时通常还包含另一个要素——贯穿变化过程的持存性。持存性本就蕴含在“变化”概念之中（与纯粹的“生成”相对立）。变化意味着某物在变化；

即存在一个保持自身同一性同时改变其性质的主体。因此，这个作为变化载体的主体概念并非独立于主谓关系，而是主谓关系在时间维度上的应用形式。正是这种逻辑主词的特殊形式，结合“某些术语只能作为主词而非谓词”的学说，构成了莱布尼茨哲学中的实体概念。他指出，倘若要主张“此刻的我与过去的我是同一人”，就不能仅满足于内在经验，而必须有先验的依据。这依据只能是：我过去与当下的属性都是同一主体的谓词（G. ii. 43）。变化主体意义上的实体必要性，已由康德在经验的第一类比中指出。但对康德而言，这个主体与其谓词同样是现象性的。当实体作为独断形而上学的基础时，其显著特征在于坚信某些术语本质上只能是主词。当多个谓词可归属于某主体，且该主体自身不可再归属于其他主体时，莱布尼茨称之为个体实体（G. iv. 432）。这一点至关重要：显然任何术语都可成为主词（如“二是数字”“红是颜色”等），但这类术语仍可被其他主词表述，故非实体。终极主词恒为实体（G. ii. 457–8）。因此术语我无法归属于其他术语——“我”拥有诸多谓词，却不是任何事物的谓词。若我确实指称着超越状态总和的实体，且能在时间中持存，便符合莱布尼茨的实体定义。正如莱布尼茨常承认的：空间若真实存在（他否认此点），将成为实体；因其历经时间而持存，且非谓词。⁽²⁾

⁽²⁾ 青年时期的莱布尼茨曾倾向承认空间为实体。参见G. i. 10 (1668)，及Selver/同前引/第28页。

综上，实体是仅能作主词（非谓词）、拥有多重谓词并在变化中持存的存在。简言之，实体即变化的载体。实体在不同时间点的属性皆为其谓词；尽管具体属性仅存于特定时刻，但“该属性于彼时归属于此实体”这一事实，却是该实体的永恒谓词。因为实体始终是同一主词，依据莱布尼茨学说，谓词概念永远蕴含于主词概念中。“我”的所有状态及其关联，始终包含在我这个主词概念内。故谓“我的全部状态皆蕴含于‘我’概念中”，无非是说谓词内在于主词（G. II. 43）。由此命题，莱布尼茨进一步推论：每个灵魂皆是独立世界，除上帝外不依赖他物（G. II. 46, 47）。因我的所有谓词永恒归属于我，且这些谓词涵盖各时间点的全部状态，故我在时间中的演进仅是我概念的必然结果，无需依赖其他实体。此类主体

(如“我”)可能不存在;但若存在,我的所有状态皆因“我之本然”而生,足以解释我的变化,无需假设外力作用。⁽³⁾

⁽³⁾ 阿尔诺在读完《形而上学论》后对此理论的评判,值得引为警示:哲学家若欲指责后学,当三思而行。“此刻我身患重感冒”,他写道,“仅能简禀殿下:文中观点令我深感不安,世人(若我未误判)亦必觉惊骇。此作恐遭举世唾弃,不识其用何在。仅举第十三篇为例:‘谓个体人格之概念,已一劳永逸包蕴其毕生命运’(G. II. 15)。此论断被单列为惊世骇俗之语,或许解释了莱布尼茨为何未将其收入刊行本。

能动之义

至此可解莱布尼茨“能动性”之义。实体之能动性,他说,乃形而上学之必然(G. II. 169)。事物本质正存于此能动性中。若无持续之力,受造实体将无法保持其数值同一性,万物仅成唯一神性实体的样态(D. 117; G. iv. 508)。⁽⁴⁾ 实体即具行动能力之存在(D. 209; L. 406; G. vi. 598)。但他鲜少厘清“能动性”之确切所指。通常,能动性是对模糊思维的掩饰——这类概念借心理想象使事物显明,实则仅提供某种熟悉物的类比。但莱布尼茨对此概念的运用可免此责。他明确拒斥诉诸想象:实体内在之力可被明晰理解,却无法借意象阐明;因力须由理性把握,非想象可及(D. 116; G. iv. 507)。然则此“可明晰理解却不可想象”之能动性,究竟为何?

⁽⁴⁾ 参见斯宾诺莎《伦理学》第三卷命题六、七。对他而言,个体性亦存于能动性之中。参见波洛克《斯宾诺莎传》首版第217、221页;次版第201、205页。

莱布尼茨阐释道:若无内在行动力,事物不成实体,因实体本性即在此规范倾向中——现象据此有序生成(G. iii. 58)。他亦言(L. 300, n.; G. iv. 472):“吾所谓力或能力(*puissance*),非指潜能(*pouvoir*)或纯粹禀赋——此不过近乎行动之可能性,形同虚设,无外激则永不生发行为;吾意指潜能(*pouvoir*)与行动间之某种实在,涵摄努力、实现、隐德莱希,因力在无碍时自会化为行动。故吾视力为实体之构成要素,因其乃行动原理,是为实体之特质。”由此可明莱布尼茨“能动性”之义,且此概念实为其实体观之必然合理推演。如前所述,实体是拥有不同时间属性谓词

之主词。所有谓词皆蕴含于主词概念中，故其属性变化之根据存于实体内部，而非外力影响。因此在实体每一状态中，必有某种要素或性质使该状态非持存不变，而倾向过渡至下一状态。此要素即莱布尼茨所谓能动性。

⁽⁵⁾ 须辨能动性与因果作用之别：因果作用乃两现象间之关系，使一者承续另一者；能动性则是现象之性质，使其倾向引发后续现象。能动性乃因果关系对应之属性；此属性必属于变化状态之主体，只要状态系从主体本性中展开。能动性非纯粹关系；乃实体之实际性质，构成其每一状态之要素，使该状态非恒久不变而倾向让位于新态。因实体本质是变化属性之永恒主体，故能动性于上述意义对实体至关重要，具形而上学必然性。亦如莱布尼茨所言，无能动性则实体无法维系其数值同一性：因缺失能动性，实体将不再有新时刻之新属性，其存在遂告终止。此说承袭自莱布尼茨与诸多哲人（如洛采）共有之通则：一切关系必可析为相关项之形容词。两状态若有承续与因果关系，则必有对应之状态形容词。前一状态之形容词即能动性；后一状态之形容词则非被动性，乃全然不同之物。⁽⁶⁾

⁽⁵⁾ 参见D. 115; G. iv. 506–7。

⁽⁶⁾ 参见第十二章 § 84.。

能动性 with 充足理由之勾连

现在我们可以回到充足理由律，并结合活动性来阐释它。尽管如前所述，实体的一切状态都包含在其概念中，且通过完备的知识可从中演绎出来；但莱布尼茨认为，这其实不过相当于同一律。⁽⁷⁾ 无论我将来的行为如何，当下必然为真的是：它们将是其将要成为的样子。行为不同的就不是同一个人。但无法从任何关于我的普遍命题中，必然推断出我将以某种特定方式行事。我的具体行为虽与“我”的概念相关联，却并非必然关联于我的任何普遍性质或彼此之间。莱布尼茨说，在我内部没有任何可通过普遍本质、特定或不完备概念推知的内容，能必然决定我的未来行为。然而，若我将要旅行，此刻便已确定我会成行；因此倘若我未履行，便会出现破坏

个体性或完整自我概念的谬误（G. ii. 52）。换言之，行为不同的就不是同一个人。这实质上仅意味着：(1)对永恒实体的断言；(2)关于未来的每个命题虽未必可判定，但此刻已非真即假这一显见事实。由此可见，我们无法仅凭实体的给定状态推断其未来状态；莱布尼茨认为，为此目的需要充足理由原则。

⁽⁷⁾ 参见 G. II. 42 段落开头。

因此该原则承担着现代因果律的功能：它建立不同时间事件间的联系。但不同于因果律的是，它力图揭示特定序列为何发生，而非仅断言其发生。莱布尼茨在早期书信（1676?）中曾主张：单一事物不能成为自身变化的原因，因为若无外力干预，万物将维持原状；无法提出理由说明为何发生此变化而非彼变化（G. I. 372）。通过对比其后期观点，我们清晰看到活动性与充足理由的关联。某变化优先发生的充足理由存在于活动性本质中：在非自由实体中，此活动性受普遍法则规范，而法则本身的充足理由在于上帝对合宜性的感知；在自由实体中，充足理由则源于实体自身对善的或清晰或混乱的感知。但两种情况下，状态间的联系本身皆非必然；它始终源自上帝或受造者（若其为自由实体）对“变化为善”的感知（G. II. 38）。此议题需待考察单子论后方可充分展开。

实体诸态成因果序列

由活动性论述可知，特定实体的时间性存在谓项构成单因序列。莱布尼茨在此方向上甚至趋近洛采（Lotze）“事物即规律”的学说⁽⁸⁾。他指出：所有单一事物皆服从接续性，除蕴含持续演替的规律本身外，别无恒常之物。接续如同数列，给定首项与递进律，后续各项便有序而生。唯一区别在于：接续的次序是时间性的，而数列次序则是逻辑优先级的（G. II. 263）。此外，同一规律的持存性构成断言“新时间性存在物与既往存在物属于同一实体”的根基。他宣称实体在不同时间的同一性“通过序列相同律或连续单纯过渡律得以确认，这引导我们认为同一主体或单子正在变

化。存在蕴含我们所认定之相同者未来状态的恒常规律，正是我断言其构成同一实体的依据”（G. II. 264）。这些段落明确阐释了莱布尼茨“每单子本性包含其运作序列延续律”（D. 38; G. II. 136）的涵义。它们亦揭示：若放弃诉诸主体与谓项，单子学说的实质存留——特定实体的全部谓项形成单因序列；故可用此序列定义“单一实体”的实质。实体多元性由此转化为以下主张：特定时刻的存在物并非由宇宙先前整体状态引起，而是由前一时刻某一特定存在物所导致。此假设隐含于日常对具体事物原因的探求中。例如认为两个并存存在物A、B分别由先前不同存在物 α 和 β 引起，而非各自由宇宙先前整体状态导致。若该假设成立，便足以构建类莱布尼茨哲学体系：A、B将分别导致新存在物A'与B'，依此类推。因此，当以序列替代单一主体时，对实体互动的否定即转化为“存在多因序列而非单一序列”的断言。待探讨莱布尼茨实体多元性依据时⁽⁹⁾，我将重归此主张。此刻需指出：莱布尼茨本可在此阶段轻松摆脱主体与谓项的桎梏，以规律或序列的统一性替代逻辑主体的统一性——此学说与其本体论同样必然推导出实体的持存性与独立性。

(8) 参见洛采《形而上学》第一卷第三章，尤见§32。

(9) 参见第七章末尾

实体何以异于诸谓项之和？

此刻不妨探究：在莱布尼茨的观点中，实体如何区别于其谓词的总和？倘若单子被简化为纯粹的因果序列，它将被等同于其谓词的总和。如此一来，它便仅具有形式上的统一性；将不存在一个贯穿所有时间点的实际主体，而只有一系列不断更新的项。此时虽仍存在简单实体（即独立因果序列意义上的实体），但已无理由将灵魂视为此类简单实体之一，亦无理由否认我的状态与其他存在者之间的因果互动。相反，正因莱布尼茨认为自我显然是一个主体，其各种状态才被视为构成一个独立的因果序列。因此，我们切不可如常见之粗疏说法那般，断言莱布尼茨将实体与活动等

同；活动是实体的本质，但实体本身并非本质，而是本质及其他谓词的主体。⁽¹⁰⁾ 因此对莱布尼茨而言，实体并非等同于其状态的总和；⁽¹¹⁾ 相反，这些状态若无所依存之实体则无法存在。设定实体的根据——此点至关重要——纯粹且完全基于逻辑。科学所处理的是实体的状态，且唯有这些状态能在经验中被给予。它们被假定为实体的状态，乃因其被视为具有谓词的逻辑本性，从而要求可被断言的主语。整个学说自始至终依赖于这一纯粹逻辑原则。这使我们回溯到在第二章中所作的区分，即两种主谓命题的区分：适用于偶然真理的、关于现实实体的断言，是“这是一个人”这类命题，而非“人是理性的”。此处的“这”必须被理解为非由谓词首要定义，而仅作为“其所是之实体”。实体不是观念、谓词或谓词的集合；它是谓词所依附的基底（参见《人类理智新论》第225-226页；G. v. 201-203；尤见§2）。然而，“这”一词似乎必须有所指，且唯有通过某种含义才能区分我们所言的实体。其通常所指乃是某种时空参照，故“这是人”将自我归结为“人性存于此”。莱布尼茨在某种程度上认可时空参照（如G. II. 49），但他认为时空本身最终可还原为谓词。于是实体脱离其谓词后，便完全丧失意义。⁽¹²⁾ 至于一个全无意义的术语如何在逻辑上被运用，或能在形而上学中具有价值，我坦言与洛克同感困惑。⁽¹³⁾ 待论及不可分辨者的同一性时，我们将发现莱布尼茨自身因主张实体由其谓词定义，而陷入将其与谓词总和混同的谬误。从其立场看，此系谬误已昭然若揭——若主体仅为谓词之集合，则主谓对立即失根基。再者，若此说成立，关于现实实体的断言将与关于本质或物种的断言同为分析命题，而“实体存在”之判断亦非单一判断，而将等同于该主体所有时间性谓词的数量。事实上，此点的混淆似为整个分析判断理论的主要症结。

⁽¹⁰⁾ 参见D. 118; G. iv. 509：“就我而言，我确信自己把握了行动的概念，故主张最公认的哲学信条——行动属于主体（*esse suppositorum*）——由此衍生并得证；且此原则之真理性使其具交互性：不仅凡行动者皆为单一实体，且每一单一实体皆持续行动。”此段清晰表明，实体被构想为恒久主体，故活动之断言具有实质意义，而非纯粹同义反复。

⁽¹¹⁾ 参见G. ii. 263：“实体非形式地（*formaliter*）包含部分之整体，乃超越地（*eminenter*）涵摄部分之完整个体。”另见G. vi. 350。

(12) 布拉德雷先生试图将所有判断归约为关于实在的谓述时，对其终极主体亦持相同观点。对他而言，实在非观念，故必为无意义者。见其《逻辑学》第43、49、50、66页。

(13) 《人类理解论》第二卷第二十三章§§ 1, 2；《人类理智新论》第225-6页，

时间与莱氏实体观之关系

时间与莱布尼茨实体概念之关系殊难厘清。时间实在性究竟是作为前提被预设，抑或作为结论被否定？实体本质上是持存于时间中的主体。但莱布尼茨通过“实体所有状态皆永恒为其谓词”之学说，力图消解对时间的依赖。然据我所察，此消除终无可能实现。因我们必须区分实体在特定时刻的状态，与该状态在此刻存在之事实。唯后者具永恒性，故莱布尼茨必仅取后者为实体之谓词。当下状态此刻存在，下一瞬即不复存；其自身故无法永恒作为实体的谓词。永恒谓词实为实体在特定时刻具有特定状态。因此，伪谓词自我解构为一个命题，而该命题本身已非主谓结构。莱布尼茨曾阐释永恒谓词如何指向特定时间段，此段恰可佐证此点：事物本性所衍生者，或永恒持续或暂时存在。当物体在无力作用下直线运动时，可推知其在此给定时刻将达给定位置，但非永驻该处（G. ii. 258）。此情形中暂时存在者本身即为命题，且逻辑上先于后续谓述尝试。此例明示此类命题无法有效归约为谓述。

然活动学说似旨在使此类命题摆脱对实际时间片段的指涉，从而将关于实体不同时间状态的命题转化为复合谓词。莱布尼茨必须坚持：此刻存在与彼时存在并无内在差异，其区别仅在于现存在者与曾存在者之关系；且此关系源于不同时间存在者之性质。活动概念即为此设：欲避免与时间刻度的关联，须将时间刻度还原为相应状态的要素。活动被期许能以前后状态之质性差异，将其序次解释为状态本性之结果。前状态为欲求，后状态为所欲——此即状态差异之概略，时间差序即被归约于此。然此尝试恐难成功。其一，鲜有人愿承认（此学说必然推导之结论）：“活动或欲求指向未来”纯属同义反复。其二，现学说无法界定不同实体状态之同时性。若承认同时性，则当下或任何时间非仅存于我心，而是使同时状态相契合

的单一独特基准。简言之，时间唯一，非如实体之数。故时间序列非仅我心之物，亦非我状态间关系之集合。其三，以活动序列取代时间序列之价值可堪质疑。设状态序列A、B、C、D...，A之活动指向B，B指向C，以此类推。我们称此序列为时间序列之真义。难点在于：如何理解A之活动与其所指B之关系？活动或欲求之对象似须为非存在却可转化为存在者。如此，指涉未来时间似为活动本义之一环，而由活动推演时间遂成循环论证。再者，脱离时间则实体单一状态不可定义。状态非简单；其具无限复杂性。它涵摄既往状态之痕迹，亦孕育未来状态之可能，更映射其他实体之同时状态。故除“某时刻之状态”外，别无定义单一状态之法。末者，所有状态皆由感知及欲求构成——或对世界，或对永恒真理。而映现宇宙之感知（一切现实存在知识之源泉）在其定义中已预设同时性。此点将在论及感知时得证，时间通论亦将在空间关联中复论。届时我将力证：诸实体状态间必有唯一共同序次，故此序次决不可依赖于任一实体之状态。

故莱布尼茨的实体论述必然预设时间。其结论对时间的否定非胜利而为矛盾。空间问题亦将呈现相同悖论，待论及实体多元性之根据时可见。我们将发现莱布尼茨持续试图通过后续无效批判，消解这些对其不可或缺却不容承认的前提。

不可分者同一性与连续律·可能性与共存性

不可分者同一性要义

今当论及莱布尼茨最后一项普遍逻辑原则。不可分辨者的同一性与连续性法则紧密关联却非相互可导。二者共寓于下述论断：一切受造实体构成序列，其中首位与末项间每一可能居间位置皆被填充且仅填充一次。每一可能位置被填充一次即连续性法则；仅填充一次则由不可分辨者的同一性补入。兹先论后者。吾人须探究①其含义、②莱布尼茨立论之据、③其论证之有效程度。

① 关于不可分辨者的同一性原则的含义并无困难之处。它不像充足理由原则那样在不同时期有不同表述。它断言“自然界中不存在两个不可分辨的实在绝对存在物”（D. 259; G. vii. 393），或曰“不存在两个完全相似、仅在数量上（*solo numero*）有别的实体”（G. iv. 433）。该原则仅适用于实体；如莱布尼茨在讨论位置时所言，存在的属性可以是不可分辨的（D. 266; G. vii. 400, 401）。莱布尼茨的学说不同于布拉德雷先生所主张的“所有差异必为内容的差异”的观点。若后者成立，它将更为根本，且必须在实体定义之前考量。该原则非但不主张仅存在内容差异，反而预设了物质/数量差异与固有内容差异。它在逻辑上后于这两者。固有内容差异指不同内容之间的区别。物质或数量差异则指不同主体或实体之间的区别。莱布尼茨的学说是：两个物质上不同的事物（即两个不同实体）在其谓项上也必然存在差异。此学说显然预设了两种差异，并断言了它们之间的关系。“内容差异”有时也用于后一种含义，指两个主体因具有不同谓项而产生的差异。但鉴于该含义是复合的（由另两种差异构成），最好将

术语内容差异限定于前者，即内容间的差异。因此，该学说的核心是：任意两个实体在其谓项上必然不同。它由此预设了对实体的认知，故在实体被定义前无法展开讨论。

此原则之必要性与非前提性

② 此原则并非如充足理由律般是莱布尼茨哲学的前提。它在多段论述中被推导并证明。但这些证明不仅在方法上各异，甚至在结论上也不尽相同。至少有一次，该原则表现为纯然偶然（如同运动定律），而在其他时候则具有形而上学必然性。面对此类不一致，应尽可能判定哪种立场最契合体系整体，以及若矛盾被指出，哲学家会作何选择。我认为莱布尼茨本应视此原则为必然。为证明这一点，我们将检视他的各种论据。

在致克拉克的第五封信中，莱布尼茨言道：“两个不可分辨者的假设.....在抽象意义上似乎可能；但它既不合乎事物的秩序，亦违背神圣智慧——因后者不容任何无理由之事”（D. 259; G. vii. 394）。他续言：“当我否认存在两滴完全相似的水或任何两个完全不可分辨的物体时，并非断言其绝对不可设想（poser）；而是说这有违神圣智慧，故不可能存在。我承认，若两个完全不可分辨之物存在，它们当为二物；但此假设为谬，且悖于理性之至高原则”（D. 260; G. vii. 394–5）。在前文（D. 247; G. vii. 371–2）中，他从充足理由律推导出不可分辨者的同一性，指出上帝无法为将两个不可分辨者分置于此处与彼处（而非相反安排）找到理由。然而此论证虽在其所有相关论证中最缺乏先验性与说服力，却赋予了形而上学必然性——因我们在第三章已见，对某种充足理由的需求具有形而上学必然性（G. ii. 420）。故基于此原则的否定结论（即某命题因缺乏充足理由而为假）是必然的；而指定特定充足理由的肯定结论则可能是偶然的。因此，他在上述证明结尾指出，假设两个不可分辨之物即是以不同名称指称同一事物（D. 247; G. vii. 372）。

因此，那段断言不可分辨者可能存在的文字（据我所知是孤例）可能源于他当时正从充足理由原则推导其不存在，而该原则通常产生偶然结论。此外，难以确知“在抽象意义上”一词暗示了多大保留空间。

上述论证就其本身而言远非有力，亦未充分体现其本意。它似乎预设此处与彼处作为数量差异的根源，进而推断除位置差异外必存在某种看似无关的进一步差异。然其真意在于：此处与彼处本身必须依其普遍逻辑还原为谓项。此点试图通过其空间理论实现（后将探讨）。但我要强调：分化不能仅归因于位置差异本身，而应基于谓项差异——在莱布尼茨理论中，位置必须被还原为谓项。凡位置差异显现之处，必存在谓项差异，后者是前者的真理，前者是后者的混乱表达。因此，断言两个实体不能同时同地存在，实为在不可分辨者的同一性之后提出的命题。从位置差异出发的证明仅为针对特定对象（*ad hominem*），未触及原则精髓。克拉克愿承认两物必在位置上相异；故因位置是谓项，它们必具不同谓项。莱布尼茨由此言道（N. E. 238; G. v. 213）：除时空差异外，必有内在区分原则，并补充说时空借事物区分，而非相反（*vice versâ*）。他亦云（G. ii. 250）：位置相异之物必表达其位置，故差异不仅在于位置或外在名称。他无疑惯于依赖读者对“两物不可共存于一时空点”的认同，从而推导出内在差异。但基于其时空理论，他无法逻辑地倚仗此论证，因其用“不可分辨者的同一性”反驳时空实在性。他另有更抽象的依据，源于实体本性，且紧密关联于我们已探讨的逻辑学说。若无此依据，他将陷入诸多无解困境。因他曾宣称（D. 273; G. vii. 407）：上帝必然不会在不可分辨者间选择——此确为充足理由律的直接结果。故我们必须推断：在所有现实实体中，不存在任何可被设想的、与之精确相似的另一个实体。因为若能设想另一个，上帝必已设想之，从而无法创造任一。关于实体概念中不可分辨者不可设想的证明见于莱布尼茨著作，现需详察。

莱布尼茨指出，个体实体或完整存在的本质在于拥有一个如此完备的概念，以至于它能充分涵盖并推导出该概念主体的一切谓词。⁽¹⁾他接着说道：“由此衍生出若干重大悖论，例如：两个实体完全相似而仅在数量上

相异的情况并不存在”(G. iv. 433)。此论证中似有若干中间步骤被省略——我推测因莱布尼茨视其为不言自明。这些步骤虽未见明确表述，但其论证逻辑可重构如下：关于实体的所有有效陈述皆在于赋予其谓词。每一外在命名——即每种关系——皆有其内在基础，即相应谓词(G. ii. 240)。因此，当穷尽枚举实体的全部谓词时，该实体即被完全界定，其独特性已无可置疑。试设A、B为两个不可分辨的实体：则A与B的差异恰如B与A的差异。诚如莱布尼茨论及原子时所云，此乃“无差异之差异”(N. E. p. 309; G. v. 268)。亦可换言之：A因与B分属不同实体而相异；然此差异本身即构成A对B的关系。此关系必对应A的某个谓词。因B与自身无异，B无法具有相同谓词。故A、B之谓词必异，与原假设相悖。实则，若我们承认除赋予谓词外无法言说实体，则不同实体必具相异谓词乃不证自明。否则，实体之界定必有谓词外要素参与——因当谓词尽赋时，实体仍未能确定。

(1) 参见附录III。故沃尔夫有言(逻辑学，第一章§27)：“吾人所思及或个体中所含之一切，皆在诸方面全然确定；唯因事物之本质与偶性皆获规定，个体性方得以确立。”

莱氏之证可立否？

③ 此论证在特定层面有效：若主谓结构确为命题之规范形式，则不可分辨之实体不可能存在。然其困境在于无法避免推得“实体根本不能多元存在”之结论。盖因实体之数量差异逻辑上先于其谓词差异：谓词相异之讨论必以实体数量区分为前提。然数量差异之纯粹判断本身，正遭逢莱布尼茨用以驳斥不可分辨者之全部诘难⁽²⁾。谓词未赋之前，两实体仍不可分辨；而欲使其获得可分辨之谓词，又须先确立其数量之别。故依莱布尼茨逻辑体系，不可分辨者的同一性原理尚未贯彻到底。彼当效法斯宾诺莎，仅承认唯一实体。于其他逻辑体系中，相同性质集合在不同位置之存在本无碍——因反对论证全系于关系之否定。然不同逻辑既摧毁实体概念，亦必摧毁类乎莱布尼茨所陈之原理。

(2) 参见斯宾诺莎 伦理学第一卷命题五之论证。

然此论证更显露出对实体学说的根本性质疑——此疑在前章已现端倪。若实体仅由其谓词界定——此正系不可分辨者的同一性之要义——则实体无异于诸谓词之总和。如此，言说某实体存在，不过是以简略方式断言其全部谓词存在。谓词之于实体，其“依存”关系不逾字母之于字母表。逻辑上优先者乃断言诸谓词存在之判断，实体不复为谓词所规定之独立物，而仅为诸谓词之集合。然此显非莱布尼茨本意。实体乃单一不可分之物，历时而持存；其非等同于状态序列，而系序列之主词。若然，则实体实未被谓词所界定。将特定谓词归属于此实体与彼实体，其意义判然有别。实体仅能被指称为“此”。更确切言——此正系实体学说瓦解之处——实体根本无法被界定。界定即阐明意义，然实体依其本性本无意义，因意义唯由谓词赋予。即如言“此”，亦须指向时空片段或特定性质；凡欲说明所指之实体，必已赋予该实体某谓词。然吾人若未先确知所指之实体，则判断即失确定性——因同一谓词归属不同实体实为相异判断。至此，恶性循环在所难免：实体须在谓述前即数量确定，然数量确定唯赖谓词。实体若全然无意义，则无从与他者区分；若实体仅为诸性质之集合，则又失其本真。此困境之根源，在于容许无意义之词项（即不可称为理念或概念者）进入命题结构。针对多元实体，吾人可如布拉德雷先生所倡：一切差异必为意义之差异；针对单一实体，同一性亦当作如是观。此理于布拉德雷先生所设“实在”之自我同一性，其驳斥效力亦同。

实体具无限谓项·其与偶然性及不可分者同一性之关联

与不可分辨者的同一性紧密相联者，乃“每一实体皆具无限谓词”之论断。其必然性显见于基本事实：实体必在每一时刻对应一谓词。然莱布尼茨之见犹有进者。实体于每一瞬间之状态，皆可析解为无限谓词。此论或可如是推演：当下状态与一切过往及未来状态皆有关联，而依莱布尼茨，此诸关联必影响当下状态——其真理性正系于此。然另一要素乃对整个宇宙

的表象，其必然导致每一实体诸状态皆具无限复杂性。此无限复杂性乃偶然性之标志。莱布尼茨有云：必然真理与偶然真理之分析判然有别。就必然事物而言，从本性上之后溯至本性上之先，终将止于原始概念，犹若数字分析终归于单位。然于偶然或存在事物中，此分析进程无限，永不可穷及原始要素(G. III. 582)。彼复指出：吾人实无可能认知个体，亦无从精确判定任一物之个体性。盖因个体性涵摄无限，唯通晓无限者方能知悉此物或彼物之个体化原理(N. E. 309; G. v. 268)。必然真理与偶然真理之异，恰如有理数与无理数之别。后者之解析永趋无限(G. vii. 309)。

彼复申言(G. vii. 200)：“必然真理与偶然真理之差异，实同于可通约数与不可通约数之别。可通约数化为公度，犹若必然真理之论证或归约为同一性真理。然于不可通约之比率，归化过程虽涉无限，仍趋近公度而得确定无穷序列；同理，偶然真理亦需无限解析，此唯上帝能竟其功。”

我担心莱布尼茨在某种程度上将此视为对其偶然性学说的确证。他似乎认为偶然性自然应是我们无法完全理解之物；例如他说，唯有上帝能洞见我如何与存在联结，并能先验地知晓亚历山大大帝的死因。⁽³⁾ 偶然世界不仅以其存在为特征，更因其中万物皆蕴含无穷复杂性而涉及无限性，故无法为人类精确知识所企及。

⁽³⁾ G. IV. 433 ; v. 392 (N. E. 469) 。

此类论述使许多评论者认为，必然性与偶然性的差异本质上关乎人类认知局限，对上帝并不成立。此观点，我认为源于混淆，且对莱布尼茨体系造成不当损害。其混淆在于：一方面是所有偶然事物（无论实际或可能）的普遍特征——因可能世界同样蕴含无限复杂性（此实为时间的必然结果）；另一方面是偶然性本身的意义。偶然性具有此等复杂性乃形而上学之必然；但构成偶然性的并非复杂性，而是存在性。换言之，混淆发生于关于偶然性的永恒真理（即关于实体本质的必然命题）与“此类实体存在”这一偶然真理之间。此区分必须明确——尽管莱布尼茨或在此有混淆之过——理由极充分：首先，关于可能世界的真理不可能是偶然的；而

关于现实世界的所有真理，若剥离“实际存在”之断言，则仅是关于某个可能世界的真理。其次，上帝在创世中的自由正源于其他可能世界：其选择是偶然的。上帝与造物的自由，唯有在偶然性具形而上学真实性（非纯然幻觉）时方能成立。第三，充分理由律在主张终极因的意义上，与矛盾律并立，既适用于上帝行为亦适用于现实世界；反之，若持相反观点，则莱布尼茨自称运用双重原则之说将被判为谬误。终极因学说、可能世界理论、因果联系的综合性本质及自由论——实即莱布尼茨思想的一切特征——皆取决于存在性命题与必然性命题间根本不可化约的对立。因此我们必须坚持：莱布尼茨所谓偶然性，并非仅指我们无法完全解释之物。然我恐其未能免于沉湎于此假想的“命题双重性确证”。

此处我再次认为，莱布尼茨始终未厘清个体与物种之关系同物种与属类之关系的区别。他有时坚称二者无异——此观点我未见不妥，唯与其个体实体概念相悖。如我们所察，此观点构成不可分辨者的同一性之基础，亦体现于人类理智新论中；然在该书中，它导出莱氏本应深感不便的结论。“依数学严格性，”他言，“最微小的差异若使两物在任何方面相异，即令其属不同物种……依此义，两个物理个体永不会完全相似；更有甚者，同一个体将跨越物种，因其甚至无法在瞬息间与自身全然同一。”⁽⁴⁾（N. E. 335–6; G. v. 287–8）。其观点似是：在永恒真理中，我们从本质与谓词出发确定其关系；而在偶然真理中，我们从某未定存在物（如自我）出发探究其谓词。此时问题在于：此存在物本质为何？因每一实体皆具无限谓词，此问题永无完解。但显然——尽管莱布尼茨似未察觉——当我们以自我或任一存在物为起点时，必已预设该实体的某种独有属性，否则无从确知所论对象，问题亦将完全失焦。时空位置之预设，我以为恒潜藏于此类问题中，唯此预设方赋予问题明确意义与确定答案。

⁽⁴⁾ 莱布尼茨所谓“物理个体”，似非指单一实体；若然，则此段与其整体哲学相悖。此解更因其例证而可信——其所举皆为圆形、椭圆等数学图形。

连续律：莱氏持守之三态连续

实体之无限复杂性，将助我们探讨下一主题——**连续性法则**。此法则在莱布尼茨阐释中常居显位，然吾未见其除应用于数学外有何大用。连续性有三种截然不同的形式，莱氏皆予主张。其皆无形而上学必然性，但均被视为“事物秩序”所必需。此三种形式为：① 时空连续性，② 可称“事例连续性”，③ 实际存在物或形式的连续性。容我们依次审视。

① 时空连续性本身具双重性。其一为空间与时间自身之连续性，莱氏承认为形而上学必然；其二为存于时空者之连续性。前者此处不议。后者涵运动及一切变化。关于变化，普遍认为须渐进：位置之变必涉及连续中介位置序列的过渡；色彩之变必经所有中介色彩。吾未见此原则之依据，除非因我们仅当不同时段之性质由某连续序列联结时，方视其属同一事物。依莱氏之见，空间跳跃与状态跃迁全然等同（G. II. 169）；反对前者之先验理由，皆同等地适用于后者。二者皆形而上学可能，但同遭其以虚空、静止或裂隙为由而否定（G. II. 182），即被其模糊所称的“事物秩序”所摈弃——此秩序作为一种形而上学完满性，似存于一切令形而上学者悦纳之物中。⁽⁵⁾

⁽⁵⁾ 参G. III. 558：“秩序之多寡，与多重复合体中可察之物的多寡成比例。”

② 事例连续性是莱布尼茨致培尔信中所述连续性法则的唯一形式，该信阐明了自然律解释中一普适原理（D. 33–36; G. III. 51–55）。此原理谓：当两事例之差无限趋近时，其结果之差亦无限趋近；或更广义而言，当数据构成有序序列时，其相应结果亦成有序序列，且一者之无穷小差异导致另一者之无穷小差异（D. 33; G. III. 52）。此本为数学原理，莱氏用之卓有成效，以抗笛卡尔数学，尤驳笛卡尔碰撞理论（例见G. III. 47）。数学中，虽有所谓不稳定性之例外，此律仍恒常使用。然于哲学中，其似无甚大意义。

③ 连续性的第三种形式是莱布尼茨特有的，它似乎既缺乏自明的有效性，又缺乏可证明的根据。莱布尼茨认为，“自然不作飞跃”这一所有连续性形式的普遍陈述，同样适用于从一种实体到另一种实体的过渡。如果两

种实体之间存在有限差异，那么根据莱布尼茨的观点，必然存在一系列连续的中间实体，其中每一实体与相邻实体的差异都是无限小的。⁽⁶⁾正如他常表述的那样，形式的间隙或真空，如同空间中的真空一样微乎其微（例如 G. ii. 168）。他有时（例如 L. 377; N. E. p. 51; G. v. 49–50）假装从这一原则推导出不可区分者的同一性，但这种推导只能被理解为展示了世界如何能在与不可区分者的同一性一致的前提下得到解释。因为连续性断言序列中的每个位置都被占据，而不可区分者的同一性则断言没有位置被占据两次。我们将发现，后者在逻辑上优先于前者。此外，正如我们所见，后者是形而上学必然的，而前者仅由秩序所要求，即是偶然的。莱布尼茨在此类段落中的意图在于指出，既然存在仅具无限小差异的事物，且无限小差异是不可感知的，那么发现看似不可区分的事物，并不能反驳它们实际上并非真正不可区分的论断。这也正是莱布尼茨附带说明（L. 380; N. E. 52; G. v. 51）他有支持其观点的先验理由的原因。

⁽⁶⁾ 参见 N. E. 712：“所有不同类别的存在者，其联合构成了宇宙，它们作为同一曲线的众多纵坐标，存在于上帝的观念中；上帝清晰知晓它们本质的层级，而它们的联合不容许其他存在者置于其间，因为那将指示无序与不完美。”[Guhrauer, 莱布尼茨传, Anmerkungen zum zweiten Buche, p. 32.]

连续律之根基

莱布尼茨为何主张实体构成一个连续序列，这很难说清。据我所知，他从未提供丝毫理由，除了这样一个世界在他看来比存在间隙的世界更令人愉悦。然而，我不禁认为，空间连续性与这种形式的连续性相关联。我们将在后文看到，每个单子都从一个特定视角映现世界，而这个视角常被视为一个空间点。因此，相邻的空间点应产生无限小差异的视角，进而，由于对宇宙的映现构成了单子感知的全部，空间中的相邻点应由无限小差异的单子所占据。⁽⁷⁾这种解释存在诸多反对意见，将在我们探讨单子与空间的关系时显现。但我想，届时也将表明这些反对意见适用于整个单子理

论，因此无法证明上述关于形式连续性的解释所涉及的混淆，在莱布尼茨的思想中实际并不存在。

⁽⁷⁾ 参见 G. iv. 439。

可能性与共存性

形式的连续性并不断言所有可能形式都是现实的。相反，对莱布尼茨体系至关重要的是坚持可能性比现实性更广阔。事物若不自相矛盾即为可能；两个或多个事物若属于同一可能世界，*即*当它们可能共存时，便是可共存的。所有可能世界都具有普遍法则，类似于运动定律；这些法则的具体内容是偶然的，但存在此类法则是必然的（G. ii. 51；另参见 G. ii. 41）。因此，无法被纳入同一套普遍法则的两个或多个事物是不可共存的。物种的情况亦如此。尽管现实的物种构成一个连续序列，但在现实序列之外还存在其他可能的物种，这些物种虽可能，却无法与现实存在的物种共存。莱布尼茨说，并非所有可能的物种都是可共存的，因此某些物种无法存在。必然存在一些从未存在也永不会存在的物种，因为它们与上帝所选择的序列不相容。自然秩序中不存在间隙，但没有一个秩序包含所有可能的物种（N. E. 334; G. v. 286）。

可能性与可共存性的问题在莱布尼茨哲学中至关重要，因其关于恶的问题的解决方案即基于此。因此，有必要更详细地考察可共存性的含义。

根据莱布尼茨，存在无限多的可能世界，*即*内部无自相矛盾的世界。这些世界在某些方面一致——*即*涉及永恒真理方面——而在其他方面则不同。一个存在者的概念若不自相矛盾，便是*可能的*。任何此类概念都构成某个可能世界概念的一部分。当多个可能存在者的概念构成同一个可能世界概念的一部分时，它们便是可共存的，因为在此情况下它们可以全部存在（参见 G. III. 573）。当它们不可共存时，则尽管各自单独是可能的，但它们的共存是不可能的。

可共存性的含义因此足够清晰。但在其应用上仍存在一个困难。因为我们看到，根据莱布尼茨，一个实体的任何两个偶然谓词之间并无必然联系。每个谓词都必然与该实体的概念相联系，其意义在于，给定该实体，每个谓词随之而来。但每个独立的偶然谓词也可能属于不同的实体，因此没有两个这样的谓词彼此间是必然联系的。于是，似乎任何可能存在者的集合都必须是可共存的，因为它们的共存不可能是自相矛盾的（参见前文，第19, 20页）。

莱布尼茨通过诉诸整个序列需要某种充足理由的必要性来规避这一困难。尽管这个或那个充足理由是偶然的，但必须存在某种充足理由，缺乏一个充足理由就使得许多存在者序列被判定为形而上学不可能。“曾有，”他说，“无限多种创造世界的方式，依据上帝可能形成的不同设计，而每个可能世界都依赖于上帝为其自身设定的某些主要设计或目的，即某些自由的原始法令（在可能性的考虑下构想*sub ratione possibilitatis*），或此可能宇宙的普遍秩序法则；这些法令和法则属于该宇宙，并决定了该宇宙的概念，以及所有必须属于此同一宇宙的个体实体的概念”（G. II. 51）。这段话明确证明了所有可能世界都有普遍法则，这些法则决定了偶然事物的联系，正如在现实世界中，这种联系由运动定律以及自由精神追求其认为最佳之物的法则所决定。⁽⁸⁾ 若没有对某种普遍法则的需求，任何两个可能事物都将是可共存的，因为它们不可能相互矛盾。仅当两者无法遵循任何普遍法则时，可能事物才不再可共存。所谓“法则的统治”在莱布尼茨哲学中是形而上学必然的，尽管具体的法则是偶然的。若未认识到这一点，可共存性必然仍不可理解。

⁽⁸⁾ 据洛策所言，这是莱布尼茨从未明确阐述的一点。（*形而上学*，第一卷，第五章，§ 67.）

诸可能世界之共性

为求清晰，此时不妨列举所有可能世界一致的主要方面，以及其他可能世界与现实世界可能相异的方面。为此目的，由于莱布尼茨本人阐述不甚明

确，我们须考虑哪些命题是必然的，哪些是偶然的。我目前将仅限于陈述观点；相关证据将在详细处理所涉各种问题时给出。

首先，上帝有自由不创造任何可能世界。因此，即使在所有可能世界中都存在的事物，其存在也并非必然。这一点尤其适用于空间、时间和运动。就它们的属性而言——即就几何学和运动学的命题而言——它们是必然的，但就它们的存在而言则不然。上帝不可能创造一个空间和时间与当前世界不同的世界；至少时间会构成任何可能世界的一部分，而空间和运动会构成任何存在多个实体的世界的一部分。所有可能世界同样由单子（即具有活动性的个体实体）构成；在所有可能世界中都存在普遍的因果律。但实体的多元性并非必然；上帝本可以只创造一个单子，而这个单子可能是任何实际被创造的单子。感知与预定和谐所涉及的一切，包括其他实体的存在，都是偶然的。甚至，从实际单子中任意选择似乎都能构成一个可能世界。⁽⁹⁾ 但世界可能不仅在数量和量上与实际世界不同，在质上也可能不同。其他世界可能有不同的运动定律，并且，如果我没弄错的话，可能包含并不总是选择表面最优的自由实体。事实上，每条因果律（尽管因果性本身并非如此）都可能不同。

⁽⁹⁾ 这不仅源于单子间的相互独立性，也源于与德·博斯（Des Bosses）关于《创世记》中连续创造日的讨论：例如 G. ii. 368, 370。

这些似乎是关于其他可能世界的主要观点。牢记这些观点，我们就能在莱布尼茨的原则中建立一种层级关系，因为它们随着趋近实际世界而相继特化。其可能性逻辑学说中的不一致性，最好留待我们讨论上帝存在的证明时再处理。

必然性三态

关于可能性和共存可能性，莱布尼茨区分了几种必然性。首先是形而上的或几何的必然性，这是严格意义上的必然性。这是我们迄今讨论的那种，其反面是自相矛盾的。其次是假设的必然性，即一个结论以形而上的必然

性从一个偶然的前提中推出。因此，物质的运动具有假设的必然性，因为它们运动定律的必然结果，而这些定律本身是偶然的。最后是道德的必然性，即上帝、天使和完美智者选择善时所遵循的必然性。自由精神的行为在必然性问题上占据特殊位置。不仅它们的状态（就其是先前状态的结果而言）仅具有假设的必然性，而且结论本身也仅具有假设的必然性，因为它涉及一条心理法则，精神虽总是遵守它，却并非被迫服从。⁽¹⁰⁾ 这一概念中的困难将在我们讨论自由与决定论问题时探讨。现在，是时候离开我们一直从事的逻辑讨论，转向物质哲学了；借助我们现已熟悉的逻辑，莱布尼茨从中推导出了通常作为阐述起点的学说，我指的是单子论。

⁽¹⁰⁾ 参见 D. 170, 171; G. III. 400, 401。

第 VI 章

莱布尼茨何以信外在世界？

莱氏以物质为给定

我现在转向一个全新的观念序列。从逻辑问题——命题的性质、实体的定义、若存在多个实体它们必须如何不同——我转向关于实际世界的问题：实体概念如何应用于存在的世界？存在一个实体还是多个？实际实体在实体定义所涉及的性质之外，还具有哪些性质？这个概念如何帮助解释实际世界呈现给形而上学家的难题？

在这个问题上，莱布尼茨出于明显是历史和心理学的因素，以物质作为其起点。当他最初放弃经院哲学时，他似乎转向了伽桑狄和霍布斯，转向原子论和唯物主义（G. III. 620; IV. 209; VII. 377; IV. 478 及 L. 300 和 D. 72; G. I. 52–4）。他未能保持唯物主义者的立场，是由于他在物质的通常概念中发现了困难。因此他发明了一种可称为唯灵论或唯心主义的物质理论：但他的理论起点仍然是物质。相应地，他着手解决的问题并非：物质是否存在？而是：物质的本质是什么？在这方面，莱布尼茨的本体论始于动力学，并逐渐将其转化为心理学，其哲学性不及贝克莱主教。

因此，“物质是否存在？”这个问题是莱布尼茨从未彻底面对的。尽管如此，他关于此问题的一些评论，可能有助于我们理解他的立场。

在这方面，两部短篇著作尤为重要。第一部是1676年左右写给富歇的信件（G. i. 369–374），比莱布尼茨完成其哲学早九到十年。第二部是一篇未注明日期的论文，题为“论区分真实现象与想象现象的方法”（G. vii. 319–322; N. E. 717–720）。尽管他后期著作中的零星评论似乎与这两篇论文一致，但我找不到其哲学完成后有注明日期、严肃讨论物质存在的文

献；至少有可能，莱布尼茨只是因连续体（continuum）的困难而质疑其存在，而在他看来，单子学说已完全且令人满意地解决了这一困难。这一观点得到了莱布尼茨本人在新系统中对其观点起源的叙述的支持：⁽¹⁾

“起初，当我摆脱了亚里士多德的束缚后，我转向了虚空和原子，因为这种观点最能满足想象力。但克服这点后，经过深思，我认识到不可能在纯粹的物质中，或仅在被动的存在中，找到真实统一体的原则，因为它无非是部分无限地集合或聚集。一个复多体只能从真正的单元中获得其实在性，这些单元来自别处，完全不同于数学点（数学点只是广延的末端和变体，显然无法构成连续体）。因此，为了找到这些真实的单元，我不得不诉诸于一个真实且有生命的点，”等等。似乎在莱布尼茨发现纯粹物质涉及连续体不可解决的困难，与他发明单子作为使连续体离散化的真实单元之间，间隔了许多年。⁽²⁾无论如何，这一理论比其他任何我已知的理论都更好地解释了他的观点及其阐述方式。但现在是时候审视莱布尼茨的实际话语了。

⁽¹⁾ L. 300; D. 72; G. iv. 478; 另见 *Archiv. für Gesch. der Phil.* i. 577 [L. 351–2]。

⁽²⁾ 参见 第九章

外在世界存在仅具“道德确然性”

莱布尼茨未能清晰区分两个截然不同的问题：①为何要承认一个外在于我们的世界？②假设存在这样一个世界，我们该如何区分真实知觉与幻觉？后者，正如标题所示，是上述未注明日期论文中讨论的主要问题。这并非根本性问题，莱布尼茨以惯常方式作答——他声称，相互一致性与预测的成功性是最佳检验标准。然而，对于第一个问题，他却提出了一个根本违背哲学精神的论断：“即便有人说此生不过是一场梦，可见世界不过是一场幻象，我仍会称这场梦或幻象足够真实，只要我们在善用理性时从未受其欺骗”（N. E. 718–9; G. vii. 320）。这段话极其明显地暴露出莱布尼茨哲学关怀中过度的实用主义倾向。他不仅在此处，也在其他多处坦承，

感官对象外在于我们这一点并无“确凿证明”，且外部世界的存在仅具道德确定性。⁽³⁾即便要获得这种确定性，他也要求首先确立上帝的绝对确定性存在。例如他说：“只存在一种实体”（他似指被造实体）“属于那些不符合神圣智慧之事，因而不会发生，尽管它们可能发生”（G. ii. 307）。在其早期一段文字中（G. i. 372-3, 约1676），他甚至暗示了贝克莱的哲学。他声称，我们唯一能确知的是，我们的现象彼此关联（*inter se*），且必有一个外在于我们的恒常原因；但无法证明此原因异于上帝。然而，尽管他似乎从未找到反驳此观点的论据，他却彻底遗忘了早年的未解之惑，以至于当贝克莱哲学出现时，莱布尼茨对其毫无赞词。“爱尔兰那位质疑物体实在性的人，”他写道，“似乎既未给出恰当理由，亦未充分阐明己见。我疑心他属于那类欲以悖论闻名之人”（G. ii. 492）。

⁽³⁾ N. E. 318, 422, 719; G. v. 275, 355-6; vii. 320-321; i. 373; ii. 378, 502.

即便在莱布尼茨著作中能找到任何支持物质存在的论证，它们显然也依赖于上帝的存在——唯此方能破除唯我论。然而，莱布尼茨明确拒斥了笛卡尔式论证，该论证基于如下断言：若无物质，上帝便成了欺骗者。“笛卡尔用以证明物质事物存在的论证是脆弱的。因此不如不作此尝试”（D. 58; G. iv, 366）。他说，上帝或许有绝佳理由欺骗我们，且无论如何，欺骗可借我们自身理性消解（D. 58; G. iv. 367; i. 373; v. 275; N. E. p. 318）。

诚然，存在一种泛神论式论证，据此，我们对世界的观想乃是上帝观想的一部分，因而具有与上帝感知同等的真理性。“上帝……以一切可能方式观照世界的所有面向……；”莱布尼茨说，“每一观想之结果，犹如从某特定位置所见，便是一种从该视角表达宇宙的实体——只要上帝认为使其思想生效并产生此实体是合宜的。既然上帝的观想恒为真实，我们的知觉亦然；但我们的判断——源自我们自身——才欺骗了我们”（G. iv. 439）。然而，整段文字作为莱布尼茨泛神论倾向的极端例证，几乎与其惯常的单子论不相容。因此，他几乎不可能在多大程度上依赖此类论证。

唯一其他积极论证，其说服力不高于常被用以主张其他行星存在生命的论调。“我们以最大概率断定，”他说，“我们并非孤立存在，这不仅基于神圣智慧原则，亦基于我始终强调的普遍原则：无事无因，且无理由表明我们独应优于其他众多可能者”（G. ii. 502）。⁽⁴⁾

⁽⁴⁾ 参见 G. ii. 516。

在此问题上，莱布尼茨主要依赖的根据，与他否定真空的根据相同，即存在之物愈多愈善（参见 D. 102, 103; L. 340, 341; G. vii. 303, 304）。此乃形而上学完满性原则，我将在论及其伦理学时探讨。它促使莱布尼茨认为必存在尽可能多的单子，因而必有无限多异于他自身之实体。⁽⁵⁾ 但从历史与心理层面观之，我认为莱布尼茨是以纯粹常识精神，从物质与空间出发的。问题之所以对他产生，在于他通过批判这些概念将其转化为全然不同之物，即非广延实体及其知觉。但在抵达空间主观性后，他未如康德般将知识限于经验，并将一切先验知识转化为真正的自我认知。他未意识到，否定空间实在性迫使我们承认，我们仅认识现象，即呈现于我们心灵之显象。康德之所以能设定不可知的自在之物，仅因其将原因（或根据）延伸至经验之外，视某种非我之物为我们知觉之源。这对康德而言是种矛盾，对莱布尼茨则绝无可能，因他主张知觉完全源于我们自身，绝非由被感知对象以任何方式引起。莱布尼茨由此摧毁了假定外部世界的常规根据，而我未能发现任何坚实之物被置于其位。

⁽⁵⁾ 参见 L. 323; D. 86; G. iv. 495：“有人问我，为何上帝不满足于产生灵魂的一切思想与变状，而偏要造出这些无用躯体——据说灵魂既不能动亦不能知。答案很简单：因上帝意欲存在更多而非更少实体，且他认为这些变状应与外在之物相应。”

因此，除上帝与我们自身外，其他实体的存在仅具或然性：仅具道德确定性。由此，这一论断适用于从物质理论导出的所有存在性命题，即在断言众多单子实际存在之限度内，适用于整个单子学说。遗憾的是，莱布尼茨未对此根本问题倾注更多心力，未使自己成为常识的批判者而非注释者。若他如此行事，或可发明比如今更令人满意的空間理论——而非一种基

于常识性空间实在假设、却恰恰在此根基上彻底否定该实在的理论。我此刻揭示此预设，因后续章节将随莱布尼茨一道，从常识性的物质实在信念出发。

第 VII 章

物质哲学

(a) 动力原理之产物

感知之普遍可靠性乃莱氏哲学前提

在哲学中，“物质”一词乃是一个问题的名称。假定在知觉中，我们确信存在某种外在于我们自身之物——如我们在前一章所见，莱布尼茨在极不充分的根基上作出此假定——问题便不可避免地产生：此外在之物的本性为何？就其显现于空间而言，我们称其为物质（参见 G. iv. 106）。那么，我们的问题便是：物质是什么？我们应如何构想那在知觉中显现为空间性且异于我们自身之物？正是试图基于我们已检视的逻辑来回答此问题，引领莱布尼茨走向单子学说。在本章及后续三章中，我将竭力追随莱布尼茨所循之径。我将在必要时插入批评，但对莱布尼茨方法的主要批评在于：他从未审视其出发点，即存在某种异于我们自身、可被感知之物这一假定。知觉的普遍可信性是其哲学的前提，但此前提即便为真亦有缺陷，因正反论证皆可提出。

物质与物体诸义

在深入讨论莱布尼茨的动力学理论之前，我必须提醒读者，他使用物质（matter）和物体（body）这两个词时，至少包含五种不同的含义。这些含义在他本人的思想中并不混淆，且常在其著作中被明确区分。然而，这些词往往仅凭语境暗示其具体所指，缺乏明确标识，这大大增加了理解莱布尼茨物质理论的难度。这五种含义中，有两种先于单子论提出，另外

三种则在其后。首先，存在第一性质物质（primary matter）与第二性质物质（secondary matter）的区分；这一区分在动力学中和在单子论中又各有不同。如此我们已有物质的四种含义。此外，还存在单子的有机体（organic body），即由从属于该单子的其他单子组成的集合。莱布尼茨理论的目标，正是要将动力学中的第一性质物质与第二性质物质，转化为单子论中的第一性质物质与第二性质物质。同时，由于前者是给定的前提，而后者是推导的结果，区分它们至关重要；通过审视莱布尼茨对动力学物质的批判在多大程度上能证明这种转化的合理性，可以检验其理论的正确性。

为明确起见，这五种含义如下：

1. 1. 第一性质物质：根据莱布尼茨的观点，这是广延（extension）所预设的基础。正如我们将在下一章看到的，他将广延视为纯粹的重叠。被重复的、自为存在的东西就是原初物质（materia prima）。它是完全被动的。
2. 2. 第二性质物质：出现在动力学中，即被赋予力（force）的物质。对这两种含义的进一步阐释将占据本章剩余部分。
3. 3. 第一性质物质作为每个被创造单子本性中的一个要素。在此意义上，它等同于被动性，或知觉的含混性（confusedness of perception）。
4. 4. 第二性质物质作为单子的聚合体（aggregate），或质量（mass）：这只是一个仅具有偶发统一性（accidental unity）的聚合体。
5. 5. 单子的有机体（i.e. 由该单子支配、并赋予其超越偶发统一性的单子集合）（G. ii. 252; N.E. p. 722 and G. vii. 501）。

将前两种含义（动力学中的）转化为后两种含义（单子论中的），构成了单子学说的证明，并将占据接下来的三章。第二种和第四种含义常被称为

质量或物体；第五种含义连同支配性单子（dominant monad）常被称为有形实体（corporeal substance）；若无支配性单子，则称为该支配性单子的有机体，或简称为其身体。但莱布尼茨对这些术语的使用缺乏规律性，其含义通常需从上下文中推断。

莱氏与笛氏动力学之关联

莱布尼茨的动力学理论是在明确反对笛卡尔（Des Cartes）的背景下构建的。笛卡尔认为物质的本质是广延（extension），宇宙中运动量（quantity of motion）是恒定的，且力（force）与运动量成正比。相反，莱布尼茨证明了物质的本质并非广延，运动总量并非恒定，但他指出，笛卡尔所未知的是：在任一给定方向上的运动量是恒定的。他还自认为证明了动力学需要一个终极概念，即力的概念，他将此等同于实体所必需的能动性（activity）。笛卡尔及其追随者用运动量来衡量力，似乎很少将两者区分开来。相反，莱布尼茨相信力是一种终极实体（ultimate entity），并以其量必恒定为公理，引入了一种不同的度量方式，使其与现今称为“能量”（energy）的东西成正比。关于力的真正度量这一问题的著名论争，其特殊之处在于它使伏尔泰（Voltaire）与夏特莱侯爵夫人（Marquise du Chatelet）分道扬镳，并成为康德（Kant）首部出版著作的主题。^{（1）}在现代数学家看来，这场论争不过是文字游戏（logomachy）。但对莱布尼茨及其同时代人而言则不然，因为力被假定作为一种终极实体，其量如同质量之量一样，必须恒定。

^{（1）} 《关于对活力的真实估值的思考》（*Gedanken über die wahre Schätzung der lebendigen Kräfte*），1747. Hart编. 第一卷.

物质本质非广延

“物质的本质并非广延”是莱布尼茨乐于详述的一个命题。他似乎早在1672年⁽²⁾就发现了这一命题，因此它很可能是其理论创新的源泉之一。该命题的证明可谓相当彻底。其论证源自①广延的本质，②被广延者（即原初物质）的本质，③即便原初物质（虽非纯粹广延）也是一种抽象，需要力或能动性来补充。关于广延本质及其后果的论证，我留待下一章；现在必须给出另外两个论证。让我们从动力学中原初物质的定义开始。

⁽²⁾ 例如，这源于他声称拥有真空存在的几何证明（G. I. 58）。莱布尼茨意识到真空与“物质本质是广延”的观点相矛盾，这一点也见于G. I. 321。此外，在约1671年底或1672年初致安托万·阿尔诺（Antoine Arnauld）的信中，莱布尼茨提到（G. I. 72）他证明了（除其他事项外）“物体的本质不在于广延，因为虚空（empty space）必不同于物体，却同样具有广延”；进一步“物体的本质更在于运动。”参见G. iv. 106 (1669): “物体的定义在于其存在于空间中。”另见同书171页 (1670)。参见Selver, 《莱布尼茨单子论的发展历程》（Entwicklungsgang der Leibniz'schen Monadienlehre），p. 49。莱布尼茨似乎是在寻求圣体（Eucharist）的哲学理论时得出这一发现的。他发现，笛卡尔关于物质本质是广延的学说，既与圣体变体论（transubstantiation）矛盾，也与圣体合质论（consubstantiation）矛盾。参见Guhrauer, 《莱布尼茨传》（Leibnitz: Eine Biographie），Vol. I. p. 77。

莱氏动力学中“原初物质”义

原始物质（materia prima）由莱布尼茨所称的阻力所定义。他指出，这种阻力并非存在于广延之中，而是广延的原则（G. ii. 306），即物体凭借此性质占据空间。阻力又包含两种不同属性：不可入性（antitypia）和狭义上的阻力即惯性（G. ii. 171）。⁽³⁾ 原始物质的这两重属性可定义为：(1) 物体得以占据空间位置的属性（G. vii. 328），(2) 物体抵抗使其改变位置的任何努力的属性。莱布尼茨认为，被动力是一种阻力，它使物体不仅抵抗穿透，也抵抗运动；因此除非第一个物体退让，否则其他物体无法占据其位置，而退让过程必然对撞击物体产生阻滞作用。于是存在两种阻力或质量：不可入性与惯性。二者在空间中处处均匀，故与广延成正比（G. iv. 395; G. M. vi. 100 and N. E. p. 701）。惯性被表述为一种被动力——这个稍显晦涩的术语，我们将在单子论中发现其等价于纯粹的被动性。莱布尼茨如是说（同上）：“再者，物体中的τὸ δυναμικόν（动力）是双重的——被动与主动。被动力确切构成物质或质量，主动力则构成

έντελέχεια (隐德莱希) 或形式。被动力正是物体借以抵抗穿透与运动的那种阻力。”而被动力如同主动力，“亦为双重：或原始，或衍生。诚然，持久或抵抗的原始力构成了学界正确阐释的原始物质之本质——物体因此不被其他物体穿透而形成障碍，同时被赋予某种惰性（若可如此比喻），即对运动的厌恶；除非受主动体部分减损之力作用，否则它确实不会让自己进入运动状态。由此，持久的衍生力以多样形式显现于次级物质之中”（N. E. pp. 672–3; G. M. vi. 236）。莱布尼茨强调，阻力不仅指无原因则不改变，更意味着具有维持当前状态并抵抗变化原因的力与倾向。因此在撞击中（他在原始物质的数学讨论中始终关注此情形），当一物体静止时，撞击物体因启动对方而损失部分速度，而被撞物体启动后的运动速度亦低于前者。⁽⁴⁾ 他断言，此意义上的阻力并非形而上学必然（G. ii. 170）。

⁽³⁾ 将阻力用于双重含义——(1) 作为原始物质的整体本质，(2) 仅作为惯性——极为繁琐，严重混淆了莱布尼茨的论述。

⁽⁴⁾ 参见 L. 352–3; N. E. 678; G. M. vi. 240。

作为实际动力学理论的一部分，上述分析已显陈旧。但哲学上，我们不难理解原始物质两要素的意涵：不仅一物体无法占据另一物体位置（除非后者退让至新位置），且第一物体的部分运动会被第二物体吸收，或需施加某种努力才能使后者放弃原位。此学说的重要性在于其与各单子原始物质的关联，后文将论及。我认为存在一个明显的矛盾：当原始物质作为各单子要素时，莱布尼茨宣称其具形而上学必然性（G. ii. 325）。更符合其哲学体系的处理是视二者皆必然，而非皆偶然——尤其因其中一者的必然性被强调得远甚于另一者的偶然性。

原始物质的两种属性均无法从纯粹广延中推导。不可入性之成立，源于一个简单事实：空间位置虽有广延却非不可入（G. III. 453）。关于惯性，莱布尼茨指出：若物体对动静完全无差别，则小物体可使大物体运动而不损失速度；但实际守恒的是包含质量的动量。若无惯性，将出现有作用无反作用的情形，且无法估量效能——因任何事物皆可成就任何事物（L.

353; N. E. 678; G. M. vi. 241)。因此，即便物质纯然被动，笛卡尔“物质本质即广延”的理论亦属谬误。

次级物质

当我们转向次级物质——即具主动性且赋有力量的物质时，这一点更为显著。力量学说与莱布尼茨哲学的每一环节紧密相连：既关联偶然真理概念⁽⁵⁾，亦涉及“实体为所有谓词之源”的观念⁽⁶⁾；既关乎独立因果序列的多元性（D. 60, 61; G. iv. 369），亦维系一切实体的精神本性⁽⁷⁾，并与整体活动性理论、自由与决定论相贯通。此乃莱布尼茨哲学的核心要义，他本人亦如是确认。力量被视为先于广延（N. E. 671; G. M. vi. 235），且是推断实体多元性的真实依据（G. ii. 372）。就力量等同于活动性而言，前文已作探讨。此刻需审视者，乃莱布尼茨如何从动力学中发展出力量概念。

⁽⁵⁾ “您判断（动力学）在极大程度上构成我体系之基础是正确的；因在此领域，我们得以辨明其必然性纯属几何性质的真理，与源于合目的性及终极因的真理之差异”（G. III. 645）。

⁽⁶⁾ “阁下在看似接受‘偶性跨越主体传递’此等不可理喻之假设处遭遇不可逾越的困难，我并不惊讶；但我未见任何依据迫使我们采纳这种与经院学派‘无主体的偶性’说几乎同样怪诞的假设”（N. E. p. 233, G. v. 208）——此系回应洛克关于撞击的疑难。另参 D. 124; G. iv. 515：在连续撞击中，“每颗球被相邻撞击球弹回时，皆由其自身力量（即弹性）驱动运动。”

⁽⁷⁾ “吾人亦见：思维作为事物对自身之作用，不可能发生于图形与运动中——因后者永不能显现真正内在作用之原理”[G. III. 69]。然此原理确存于力量之中。

莱布尼茨发现了动量守恒定律，并自信揭示了另一法则——活力（Vis Viva）守恒定律，二者均为笛卡尔所未知（D. 88; L. 327; G. iv. 497）。由此他得以在理论上——假定完全弹性撞击终极为动力学作用的唯一形式——完全确定任何运动的轨迹，并证伪笛卡尔所承认的“心灵对物质的直接作用”之可能性。笛卡尔曾设想：尽管运动量守恒，但其方向可通过心灵对生命精气的直接作用改变。莱布尼茨指出，若笛卡尔知悉各方向运动量皆守恒，或已发现“预定和谐”（D. 164; G. vi. 540）；因他将认识到心物互动实无可能。至于莱布尼茨何以未导向格林克斯或斯宾诺莎（其名未被提及）的观点，则殊难索解。他未走向偶因论或斯宾诺莎“心灵即身

体观念”之论，实因其力量概念使然——此概念令他将每一物质单元（或更确切地说，表象为物质的真实实体集合）视为其自身一切变化的独立源泉。

力之概念与惯性律

力量之必要性有多重论证。其论述——尤以反笛卡尔学派论战形式呈现时——如冯特所指出⁽⁸⁾，多基于“原因必等于结果”之公理。两套力量度量仅在平衡态（即静力学中）结果一致；莱布尼茨将笛卡尔式度量的延续归因于人们过度关注静力学而忽视动力学（N. E. 675; G. M. vi. 239）。既然运动量（如笛卡尔所误设）并不守恒，真实因果便不能是运动。若仅用纯数学考量，或可以特定方向运动替代。但为确立终极物理实体，莱布尼茨欲求某种在独立系统中总量恒定的独特量度，并自信在活力（Vis Viva，即质量乘以速度平方）中觅得。静力学与动力学当可由此律推导：“总效果必恒等于其充分原因。”“正如几何与数学中，”他阐释道，“借整体等于各部分之和的原理，几何学被纳入解析演算；力学中，通过效果等于诸原因之和或原因等于诸效果之和，吾人遂得某种等式，可谓运用此公理形成一类力学代数学。”⁽⁹⁾ 深入探讨动力学原理需检验此假说定律，此处仅需点明其对莱布尼茨观点之影响。诚如他本人所承认（Archiv, loc. cit.），此定律更属数学范畴而非该论题的哲学内核。⁽¹⁰⁾ 故下文将转向更严格的哲学论证。

⁽⁸⁾ 物理学公理及其与因果原理的关系，埃尔兰根，1866年，第60页及以下。本书包含许多关于莱布尼茨动力学的宝贵观察。

⁽⁹⁾ L. 354；哲学史档案，第一卷，第576页。莱布尼茨在1676年与斯宾诺莎辩论、反对笛卡尔运动定律时也使用了同一公理：参见L.第10页，及富歇·德·卡雷尔的未刊斯宾诺莎驳议，第lxiv页。

⁽¹⁰⁾ 尽管在致培尔的信中，他称其为“完全形而上学公理”（G. iii. 46）。

莱布尼茨在从英国渡海至荷兰拜访斯宾诺莎途中，撰写了一篇关于运动连续性所引发难题的极富趣味的对话录。⁽¹¹⁾ 他在文末指出：“此处我已探讨

了变化与连续体的本质，就其属于运动范畴而言。尚待考察者：首先是运动主体，以明确当两个物体相对位置改变时，运动应归因于何者；其次是运动原因或驱动力”（第215页）。连续体问题我将留待后续章节；在莱布尼茨看来，其余两个问题通过他后来提出的力概念已共同解决。

⁽¹¹⁾ 参见《哲学史档案》第一卷，第211-5页。

运动需要力或变化原理存在于运动体内部——莱布尼茨对此的论证部分源于抽象形而上学理由，部分源于运动的相对性，部分源于所谓惯性定律，即每个物体将保持其已获得的所有运动状态，除非受外力阻碍。我将从最后一项论证开始阐述。

惯性定律一方面指出物体不会自行开始运动，另一方面则阐明“物体凭自身保持其一度获得的冲量，其轻逸性恒常不变，或具有坚持其已进入之变化序列的努力”（D. 120; G. iv. 511）。运动物体不仅相继处于不同位置，且在每一瞬间皆处于运动状态；它具有速度，其状态有别于静止物体（D. 122; G. IV. 513）。这蕴含着改变位置的某种努力，由此下一状态自当前状态自然产生。否则，在当前（进而在每一瞬间），运动物体将与静止物体毫无差异（同上）。我认为此论证有效反驳了如克拉克·麦克斯韦（物质与运动，第XLI条）般试图将牛顿第一定律表述为不证自明真理的观点。莱布尼茨认识到，在匀速直线运动中，物体经历着系列变化，尽管其速度未变。他推断：既然这种变化序列无需外力即可实现，则每个物体必内含变化原理，即力或活动性，从而赋予变化状态以意义。但这涉及变化的连续性——我们正面临那些为回避此类难题（尤其在空间层面）而提出单子论的主要动因。相应地，当莱布尼茨在其他场合思考连续体难题时，他主张所有变化皆为离散的，甚至曾断言运动是持续的“重构”。⁽¹²⁾此乃其拒认无限分割的二律背反所导致摇摆的例证，我们将在后续两章中看到这一点。

⁽¹²⁾ G. II. 279。参见前引对话录，档案，第一卷，第212页及以下。

力与绝对运动

支持力的最重要动力学论证与运动的相对性相关。在此问题上，莱布尼茨的观点显露出某种循环论证的迹象。他有时似乎主张：因力是实在之物，必有其主体，且为属性而非纯粹关系；故在相对位置变化中，变化之原因可在物体间分配，从而赋予绝对运动以意义（例如 G. M. II. 184）。但在其他时候，他又论证：运动必有某种实在的（非纯相对的）变化为基础，且唯有通过力才能获得（例如 D. 60, 61; G. iv. 369）。此论证的趣味性在于：其既不同于牛顿证明绝对空间所需的类似论证，亦因动力学迄今仍无法调和运动相对性与力的绝对性这一事实。⁽¹³⁾ 莱布尼茨称：任何运动中，运动本身仅带来相对位置的改变，无法断言何者运动或两者皆动。要解决此问题，需辨明变化原因何在。此原因即力（同上）。“昔日，”他写道，“我视空间为仅具广延的不可动实存位置时，本可将绝对运动定义为对此实在空间的变化。但渐次地，我开始质疑自然界是否存在名为空间的实体；由此引发对绝对运动的怀疑.....似乎可推知：运动中真实绝对者不在纯粹数学层面（如邻域或位置之变），而在于驱动力本身；若无此力，则无绝对实在之运动.....最终，除计算力之外，我未觅得其他阿里阿德涅之线引我走出此迷宫，故采纳总效果恒等于其全部原因这一形而上学原则”（L. 353; 档案，第一卷，第580页）。

⁽¹³⁾ 此处我无法详述此断言之证明。其依据在于：若运动定律成立，则运动参照系非任意坐标轴，而须是所谓动力学轴，即无绝对加速度的坐标轴。参见牛顿《自然哲学的数学原理》第八定义附释。对比克拉克·麦克斯韦《物质与运动》第XVIII、CV条。

我认为，在这个问题上，莱布尼茨的立场与牛顿不同，充满了混乱。一方面，空间完全是关系性的；因此，运动不是绝对位置的改变，而仅仅是相对位置的改变。而相对位置的改变必然是相互的，因此莱布尼茨推导出了作用与反作用的相等性（N. E. 689; G. M. vi. 251-2）。但为了赋予“作用”任何意义，他不得不忽略运动的相对性，从而也消除了对相等反作用的需要。他和惠更斯都反对牛顿，认为圆周运动现象并不比直线运动现象

更能指示绝对运动，尽管惠更斯坦率地承认他尚未考察牛顿的论据（G. M. ii. 177, 184–5, 192）。莱布尼茨说，哥白尼假说（他预见了马赫的观点）比其他假说更简单，而非更真实（N. E. 685; G. M. vi. 248）。然而，他仍然坚持认为，通过“力”的概念，可以赋予“在相对位置改变中，一个物体运动而另一个未动”这一陈述某种意义。“关于绝对运动与相对运动的区别，”他说，“我认为，如果物体的运动，或者更确切地说，物体的驱动力，是某种真实的东西（似乎人们必须承认这一点），那么它必然有一个主体.....我同意，现象无法（即使对天使而言）为我们提供一个确定运动主体或其程度的无懈可击的理由；并且，可以设想每个物体都是静止的.....但您不会否认（我相信），尽管各种假说等效，实际上每个物体都具有某种程度的运动，或者如果您愿意的话，某种程度的力。诚然，我由此得出一个推论：自然界中存在着几何学无法在其中确定的东西”（G. M. ii. 184）。他说，这是他承认力的存在的最重要理由之一。他更明确地说：“我在《自然哲学的数学原理》的第八定义或其附释[牛顿在其中解释绝对空间、时间和运动之必要性的附释]中，没有发现任何能证明或能够证明空间本身实在性的内容。然而，我承认，一个物体的绝对真实运动，与相对于另一个物体的纯粹相对位置变化，是有区别的”（D. 269; G. vii. 404）。但必须明确的是，如果位置是相对的，那么绝对运动就毫无意义。这两者不可能调和。莱布尼茨和牛顿一样，正确地认识到动力学要求我们在相对位置变化中区分两个物体之间加速度的分配比例。他也正确地坚持，在几何学或运动学的观点下，这种区分实际上无法实现。但几何学并未表明这种区分是无意义的，即使它表明了，动力学也无法做出这种区分。因此，似乎牛顿从动力学推断出绝对空间的必要性是正确的。当我讨论空间理论时，我将主张即使几何学也需要绝对空间，尽管只是形而上学意义上的，不像动力学那样还有经验上的理由。”

鉴于这一点很重要，有必要简要重述那些表明运动的相对性与力的绝对性不相容的论证。“就物理学而言，”莱布尼茨说，“有必要理解力的本质，它与运动完全不同，后者更具相对性。这种力必须通过其效果的量来测量”（D. 39; G. ii. 137）。但这里出现的反对意见——在任何关系空间理

论中都不可避免的反对意见——是：效果只能通过运动来测量，因此所谓从无穷的相对性中逃脱的企图就破产了。另一个反对意见针对莱布尼茨试图证明运动并非纯粹相对的陈述：“如果运动中除了这种相对变化外别无他物，”他说，“那么自然界中就没有理由将运动归因于某一物而非其他物。其后果将是根本不存在真实的运动。因此，要称一物被移动，我们不仅要求它相对于他物改变位置，还要求改变的原因，即力或作用，存在于该物自身之内”（D. 61; G. iv. 369. 另见 D. 269; G. vii. 404）。这种确立绝对运动的努力，首先就与莱布尼茨的空间理论完全矛盾。牛顿从类似的论证中正确地推导出了绝对位置的必然性；莱布尼茨在许多数学问题上不如牛顿有哲思，他试图在竭力否认绝对位置的同时挽救绝对运动（参见 D. 266; G. vii. 401-2）。但更进一步，该理论与单子的本性相矛盾。假设有两个物体A和B，由于B中的力，它们改变了相对位置。既然A反映着整个宇宙，当B运动时，A中就会发生一个变化。因此，如果力仅存在于B中，那么B就会在A中引起变化，这与单子不相互作用的学说相悖。因此，在每一次相对位置变化的情况下，我们都必须在两个物体中都放置一个力，由该力来实现变化。这样，我们就失去了力本应提供的区分能力。这个论证只能通过否认单子具有任何对应于空间位置的东西来回避，莱布尼茨常常这样尝试，但正如我们稍后将看到的，这将摧毁其单子论唯一的根基。

设定力之形上根基

因此，莱布尼茨将力作为逃离运动相对性之手段的推导是谬误的。运动就其本性而言，是或不是相对的，力的引入无法改变这一本性。剩下的就是考察“力”这一概念的形而上学基础。就这些基础与一般“活动性”的基础相同这一点而言，它们已被讨论过。但其他基础源自运动的连续性，这些现在必须予以阐述。

“我们曾在别处指出，”莱布尼茨说（N. E. 671 G. M. vi. 235），“在物体中除了广延之外，甚至在其之前，还有其创造主处处植入的自然之力，它不在于经院学派似乎满足的单纯潜能，而是除此之外还配备了一种趋向（conatu）或努力，这种努力除非被相反的趋向阻碍，否则将产生其全部效果。这种努力常常显现于感官，而依我之见，即使它不显现于感官，理性也处处在物质中认识它。但即使我们不该通过神迹将此力归因于上帝，它也必然产生于物体自身之中，不，它构成物体最内在的本性，因为活动是实体的标志，而广延无非是那已被预设的.....抵抗实体的延续或扩散，它本身远不能构成实体的本质。说一切物体作用源于运动，而运动本身除非源于运动否则不存在，这与此无关.....因为运动，如同时间，若你严格（ἀκριβεία）考察事物，它从不真正存在，因为它从未作为一个整体存在，因为它没有共存的各部分。其中真正实在的，唯有那瞬间的属性，它必定是由一种力求变化的力所构成的。”这是古老的芝诺悖论，在为斯宾诺莎所写的对话录（Archiv, i. p. 213）以及其他许多段落中也暗示过。运动是位置的改变；但在任何瞬间，位置只有一个且唯一。因此在每一瞬间，也因此永远，不存在位置的改变，也不存在运动。然而，莱布尼茨认为（微积分似乎暗示了这一点），瞬间的增量在某种意义上是实在的，而整个增量的总和则不是实在的，⁽¹⁴⁾于是力就被召唤来提供某种不同于运动的实在性，运动或许可以从中产生。“力，”他说，“是某种真正实在的东西，即使在受造实体中也是如此；但空间、时间和运动则具有理性存在（ens rationis）的性质，它们真实且实在，并非因其自身，而是因为它们包含了神圣的属性”（N. E. p. 684; G. M. vi. 247）。他又说：“唯有力，以及由此产生的初生努力，存在于任何瞬间，因为运动从未真正存在”（N. E. p. 689; G. M. vi. 252）。莱布尼茨通过此学说想要达成的目的，如同他关于活动性的一般理论一样，是将一种关系还原为一种性质。运动是双重的关联——首先，是相继瞬间之间的关联；其次，是处于不同位置的物体之间的关联。这两种关联都要通过力来还原。运动的状态区别于静止的状态，在运动的每一瞬间，是通过力的存在来区分的，这种力，归根结底，类似于欲望。通过这种方法，不仅时间连续体的难题被认

为得以克服（L. 351; *Archiv.* I. 577），而且当两个物体改变相对位置时，我们可以探究力存在于哪一个或两者之中，从而为每个物体分配合适的运动状态。

⁽¹⁴⁾ 参见 Cohen, *Infinitesimalmethode*, p. 15。

多元因果序列之动力论证

对此力之观点的反对意见，将在考察其应用于碰撞案例以及试图通过力学确立因果序列多元性的尝试时，变得更加清晰。我们随后将会发现（如果我没有弄错的话），莱布尼茨的动力学与其形而上学的关系处于一种无可救药的混乱状态，一方成立时另一方无法成立。不幸的是，一方的失败并不必然导致另一方的成立。莱布尼茨因其观点在这两个领域内被吹嘘的相互关联而获得了许多赞誉，但似乎很少有人认识到他的自诩是多么虚假。事实上，我认为，缺乏真正的关联正是其体系中最薄弱的环节之一。

碰撞问题在莱布尼茨时代比当今更令数学家们困扰。他掌握数学工具后才解决此问题，这一研究占据其思想的程度，解释了其物质理论中若干奇特特征。他似乎过分忽略了非完全弹性碰撞，并持有（虽未明确主张）若物体足够微小，总可视为完全弹性体。对他而言，碰撞最终成为唯一的动力学相互作用形式。他明确拒斥牛顿引力的终极有效性，与多数现代学者一致，认为必须通过弥漫的流体来解释。若其活力守恒定律需成立，则完全弹性是根本要求——因恢复系数小于1时（实践中恒如此），活力显似消失。他辩称此能量被物体微小部分吸收——用现代术语即从整体运动转化为分子运动（N. E. 669–670; G. M. vi. 230–231）。但若碰撞是终极作用形式，则此解释仅当接收运动的更小部分自身完全弹性时才成立。当惠更斯就此质询时，莱布尼茨卑劣地回避困难，否认存在任何终极物体元素（G. M. ii. 157）。然更深层矛盾犹存：莱布尼茨认为弹性仅源于“精微穿透性流体，其运动因张力或弹性变化而受扰。因该流体自身又由微小固体构成，且彼此间具弹性，故固体与流体的此般复现延至无穷”（N. E. p.

668; G. M. vi. 228)。他继而承认弹性对活力守恒不可或缺，并借常暗示单子论的观点申明：“诚然，此力之守恒唯赖于将弹性遍置物质中，由此导出一结论，于未充分体察事物奇观者显为怪异：即最小物体中亦存世界，因无论物体何其微渺，皆具弹性，故必被一种精微流体所环绕渗透——该流体对其相对之精微，恰如令可感物体具弹性之流体于吾辈之相对精微；是故无第一元素，因对可设想之最精微流体的最微小部分，吾辈亦当作如是言”（G. iii. 57）。但显然，其流体运动终须受弹性碰撞定律外之规约，因相对固态物的弹性仅源于相对流态物的存在。欲发展弥漫流体理论，莱布尼茨需其时尚未诞生的流体力学或现代以太动力学。

莱氏淆乱之三型动力论

概言之，存在三大动力学理论类型。其一为刚性广延原子论，碰撞理论是其利器。其二为充实空间论，主张弥漫流体存在，现代以太学说——实即电学理论——终为其锻造出部分必要武器。其三乃非广延力心论，主张超距作用，其所需数学由牛顿提供。莱布尼茨未能把握这些选项，因其其中庸立场而跌坐于三凳之间。其视碰撞为动力学根本现象之观点，本应引向伽桑狄及同期惠更斯支持的广延原子论。其对充实空间与流态以太之信念，本应导向第二理论及流体运动研究。其空间关系论及单子学说整体，本应如引领博斯科维奇、康德⁽¹⁵⁾与洛策般，使其走向非广延力心论。未能抉择使他的动力学沦为混乱之渊。真正的莱布尼茨式动力学非其自创，实乃博斯科维奇之论。⁽¹⁶⁾此理论系牛顿动力学之简明发展，主张万物由质点构成，作用皆为超距。此质点如单子般非广延，博斯科维奇亦援引类比；⁽¹⁷⁾欲保其相互独立，只需将吸引或排斥归因于单子间之知觉——此恰为莱布尼茨实际所为。然则，此理论何以未成莱氏之选？

⁽¹⁵⁾ 康德在《自然科学的形而上学基础》中的空间理论有别于《纯粹理性批判》之论，此点屡被论及。参见法欣格《评注》第224页及后。

⁽¹⁶⁾ 自然哲学理论。尤见第一部，§138及后。

(17) 1763年威尼斯版，第xxv页。博斯科维奇异于牛顿动力学处，主在假定极小时距下两粒子间力为斥力。其异于牛顿哲学处，乃视超距作用为终极。

窃以为，晚岁尚有个人缘由。莱布尼茨因微积分之争与牛顿交恶，故不愿承认牛顿可教其新知。⁽¹⁸⁾ 他遂拒引力为万物终极解释，理由系超距作用不可行。然此个人因素仅能作用于1687年《原理》出版后，其时莱氏哲学与动力学体系已俱成。故须另觅客观缘由。

(18) 甚有揣测——且似颇可信——谓莱布尼茨未尝费心读《原理》。见古布劳尔，前引书卷一，第297页。

莱布尼茨拒斥原子、真空及超距作用。兹须审察其三拒之由。

其反广延原子之据

① 吾意莱氏拒广延原子之由颇为确当。此见最佳呈于其与持原子论之惠更斯通信中（见G. M. II. 页136, 145, 155–7）。其一，广延原子由部分组成，因广延即重复；故其无法为物质构成提供形上解答。再者，若欲守运动定律，原子须完全弹性，然其亦须绝对坚硬且不含“精微流体”，此实无可能。复次，假定无限硬度与绝对不可分性于特定分割阶段突现，实悖连续性定律。原始刚性终为全无理据之质，故不可取。要之，不可毁原子将为恒久之奇迹。此诸论证后屡被重申，可视为大体确当。

反虚空

② 关于真空，莱布尼茨主赖其谓形上完满性之论证。他承认真空可设想（N. E. 157; G. v. 140），但坚称凡有空隙处，上帝皆可置物质而不损万物。概言之，存在愈丰则愈善，故上帝不废创世之机，由是物质遍在（D. 240, 253; G. vii. 356, 378）。此形上完满性原则容后探讨；兹仅论非神学论证。莱氏偶用一孱弱论证：谓真空与实有空间之比例无充足理由确定，故真空绝不可存（D. 253; G. ii. 475; vii. 378）。其唯一力求精确之论证实

乃致命谬误：若空间为属性，莱氏诘问，则真空当为何者之属性（D. 248; G. vii. 372）？然于彼，空间乃关系，非属性；其驳空间由点构成之论，如吾人将于第九章所见，实基于距离之根本关系。实则，其反真空论证皆无效。彼似视信真空必与信广延原子相联——“原子与虚空”恒被并提。事实上，若拒超距作用，则二者必相连；因非广延原子若欲有动力学作用，必行超距作用。⁽¹⁹⁾

⁽¹⁹⁾ 然有一点，莱布尼茨确凿无误：即充实空间中运动之可能性。洛克曾坚称必有真空，否则运动无余地。莱氏正言驳之（N. E. 页53—4; L. 385; G. v. 52）：若物质为流体，此难自解。纵非数学家亦当明晓：流体中闭合回路运动实属可能。惜哲人竟自囿于复述此论，而流体力学旬日之研足破其惑。其完满解答存于所谓连续性方程。

及反超距作用

③ 这就引出了莱布尼茨反对超距作用的依据。在这一点上，我未能发现任何超越庸常偏见的理由。无论是这一点还是前文所述，他的直接追随者在牛顿影响下都抛弃了导师的观点——这些观点似乎主要源于残留的笛卡尔式偏见。原因与结果在时空上的连续性被明显置于同等地位。“若空间或时间上缺席之物无需中介即可在此地此刻发挥作用，那么人们便同样有权宣称任何事物都是任何事物的结果”（D. 115; G. iv. 507）。就时间而言，尽管连续性带来困难，此原则尚可接受；但就空间而言，作为形而上学公理，它因超越作用的否定而被排除。既然没有任何事物能真正作用于他物，在映现整个宇宙的单子中，对远处事物的感知为何不能像对近处事物的感知那样成为原因？莱布尼茨体系中似乎不存在支持此原则的形而上学基础；而在他所处的牛顿时代，动力学依据也必然缺失。因此，对超距作用的否定必须被视为纯粹偏见，且对莱布尼茨动力学与形而上学的关系产生了极有害的影响。

力赋个体性

现在我要探讨力的学说的另一重目的。首先它表明：现实的次级物质（与作为纯粹抽象的原初物质相对）本质上是能动的，正如任何实体性事物必须具备的。但它还试图证明——这对单子学说至关重要——每份物质都拥有自身特有的力，是其一切变化的源泉。正如我们在第四章所见，必须维持独立因果序列的多元性，从而将力展现为仅作用于其所在物体，而非表观上受其影响的物体。莱布尼茨在此不自觉地采取了二律背反中的一方，诉诸动力学仅证明正题，却忽略其证据同样支持反题。⁽²⁰⁾ 这引出了力赋予个体性⁽²¹⁾的维度——莱布尼茨亦借此论证力的必要性。他宣称：若无此特性，所有物质将趋同；既然空间是充实的，运动也将失去意义(D. 122; G. iv. 512–3)。此论证在关系性空间理论中确属有效，尤其针对那些坚持运动相对性、却将一切运动简化为完美流体中涡旋的笛卡尔派或现代学者。但此属题外话，我们必须回归动力学与碰撞问题。

⁽²⁰⁾ 参见§§ 49, 50

⁽²¹⁾ 这与“活动性乃个体性本质”的学说相关——顺便提及，斯宾诺莎的箴言可与之对照：“欲望即人之本性或本质”（《伦理学》第三部分，命题九附释及命题五十七）。

据莱布尼茨所言，每个物体实际皆由自身之力驱动，而非受他物推动。在连续碰撞的球体中，“每个被撞击的球体皆由其自身之力（即弹性）启动运动”(D. 124; G. iv. 515)。他认为运动定律迫使承认：物质微粒具有独立因果作用，唯此才能将运动概念从使其完全不确定的相对性中解放。因此每颗粒子必蕴含力或活动性作为变化源泉，借此赋予运动状态以意义，并连接物体在连续瞬间的状态。力与原初物质的关系，犹如亚里士多德体系中形式与质料的关系。“因形式之故，物体恒动；因质料之故，物体恒存且抵抗”(N. E. 673; G. M. vi. 237)。主动力即隐德莱希（entelechy），类似灵魂，其本质在于自发执行其变化序列的永恒规律(G. ii. 171)。正是此力构成每份物质的同一性，使其区别于他物。为符合形而上学要求，莱布尼茨力图证明力仅作用于其所在物体。当物体看似受他物作用时（称为受动状态），表象亦具欺骗性：“一切物体的激情皆自发产生于内在之力，虽以外物为机缘。此处特指由碰撞产生或恒常存在的激情，无论最终采用

何种假说或归因于绝对静止/运动。因碰撞本身恒定，无论真实运动最终属谁，碰撞结果必均分于双方——故双方在遭遇中同等作用：一半结果源于甲之作用，另一半源于乙之作用；激情既半在甲方半在乙方，我们只需从甲方自身所含作用推导其激情，无需二者相互影响——尽管甲方为乙方的作用提供了引发其自身变化的机缘”(N. E. 688; G. M. vi. 251)。

本原力与派生力

为使学说符合事实，需进一步区分原始力与派生力。派生力作为原始力的限定形式，是趋向未来的当下现实状态。原始力具持存性，可谓序列的法则；而派生力则是标示序列特定项的确定性(G. II. 262)。“主动力...是双重的：其一为原始力，作为物体性实体自身存在”(因我认为绝对静止物体违背事物本性)；其二为派生力，通过物体间冲突形成对原始力的限定，以多样方式运作。原始力(即第一隐德莱希)对应灵魂或实体形式，正因如此仅关涉普遍原因，不足解释具体现象。故我们赞同：推导可感事物的特殊原因时无需诉诸形式(N. E. 672; G. M. vi. 236)。原始力在各物体中永恒恒定；宇宙中派生力总和亦守恒，即莱布尼茨所称“活力”(Vis Viva)，今人有时仍沿用此称(其值为现代动能的两倍)(G. III. 457)。“派生力即某些人所称的“冲量”(impetus)，即趋向特定运动的努力(conatus)，藉此原始力或作用原理得以修正。我已证明：派生力不在同一物体内存守恒，但分布于多物体时总量守恒，且与不守恒的运动量不同”(N. E. 702; G. iv. 396)。

此论证中显然可见：莱布尼茨非但未将形而上学建于动力学之上，反以纯粹形而上理由推演出无动力学用途的原始力。⁽²²⁾动力学中有用的是非恒定于各物体的原始力，而是能在物体间传递的派生力。原始力因纯形而上学理由被援引，无法有效证明动力学支持实体独立性学说。我认为此处再现了连续性难题中的二律背反：动力学层面，任何粒子的总效应由所有其他粒子引发的效应构成——分离元素的独立因果作用似被承认。但这些

独立效应从未发生：它们全是数学虚构。真实发生的是效应之和，即整体或总和的效应。因此即便将某物定义为单一因果序列，我们仍难回避自相矛盾的结论：事物终究在相互作用。

⁽²²⁾ 参见 G. II. 251：“一切变型皆以某种持久之物为前提。因此当你说，‘让我们假设在物体中除衍生力外别无他物’，我回答这是不可能的假设。”另见 G. II. 270。

事实上，莱布尼茨的著作中已实际承认此点。尽管动力学要求我们将因果作用赋予每个物质单元，但它同样要求我们在讨论任一物体时将一切物质微粒纳入考量。也就是说，基于纯粹动力学基础，我们必须承认超越作用（transcunt action），即一物对他物的作用。莱布尼茨并未回避此点：相反，纯粹物质世界在他体系中仍是运动交互的整体——尽管直接作用仅发生于碰撞中。“万物构成充实（故所有物质相互联结），在此充实中，每一运动皆按距离比例作用于远方物体。因此每个物体不仅受直接接触者影响，以某种方式感知其一切变化之效应，更通过中介物体间接受力。由是万物之互通延展至任意远距。故每个物体皆感受宇宙间发生的一切事件之影响”（《单子论》§61；L. 251；D. 227；G. vi. 617）。他由此推出“一切实体映现宇宙”之命题——此立场与物质粒子独立性学说截然相反。⁽²³⁾ 莱布尼茨通过主观理论解释这种表观相互作用：运动成为所有单子中的纯粹表象，因所有单子皆映现宇宙。事件的真实解释变为：原因的表象引发结果的表象（G. iv. 533），这种贝克莱式理论使得从动力学任何内容推导实体活动性都显得荒谬。

⁽²³⁾ 参见 G. ii. 112。

此外，若可感知的运动实为单子集合体的真实变化（故属独立因果序列），则其知觉——主观运动——亦属此类序列。每个单子内部的独立因果序列数量，等同于其所映现的宇宙单子总量。此难题可留待讨论“前定和谐”时再议。

动力因果之悖论

最后仍存根本性难题：据我所知，现有动力学理论皆无法规避。当质点受多力作用时，依平行四边形法则合成合力，被视为分力之和。此理论认定各分力独立产生效应，总效应即分效应之和。故“任何努力皆可并存，因任意运动皆可与另一运动合成第三运动（此合成恒可几何确定）。由此无法解释努力何以自然消弭或脱离物体”（*Archiv für Gesch. d. Phil.* i. 578）。若承认特定原因（各原因独立于他者产生效应），则须将合成运动视为分运动之复合；若不承认此类特定原因，则物质各部分（乃至全部物质）皆无因果作用力，动力学（除非描述性学派正确）便不复可能。然鲜有人察觉：运动、力或广义矢量的“和”具有特殊含义——其组分并非其部分。此乃所有矢量乃至带符号量相加之特性。故分原因从未真实产生其效应：唯一效应是以此特殊方式复合的假想效应（即各原因独立作用时本应产生之效应）。此乃关于加法本质的根本难题，亦解释了莱布尼茨在特定因果问题上何以如此困惑。混乱之甚，恰如冯特所言：“每实体皆自我规定，然此自我规定复由他实体规定”（*Die physikalischen Axiome*, p. 57）。

由此可见，基于动力学建立独立因果序列之多元性的尝试必告失败。此尝试不仅细节有瑕，更原则性谬误：因其目标——将动力学现象整体还原为主观知觉序列——本应使整个动力学世界在每个知觉单子内成为单一序列。此类混淆（后文将见莱布尼茨多数混淆皆然）源于未能把握空间主观性的推论——此推论被康德大胆推进（物自体除外）。后续两章将考察更优论证：从连续体难题出发，推导空间非实在性，进而得出单子的非空间性。

第VIII章

物质哲学(续)

(b) 释连续与广延

有复合则必有单纯实体

我们终触及莱布尼茨哲学核心：广延与连续体学说。其思想最独特处在于对“连续体迷宫”的执着求索。穿越此迷宫的引线，正是单子学说的主要目的——莱布尼茨自认此学说已圆满达成目标。拉塔的见解甚当（L. 21）：连续体问题实为阐释莱布尼茨的最佳起点：“连续之物何以由不可分元素构成？”解答此问，我认为是莱布尼茨实体学说及其中精粹的双重旨归。我未由此切入，实因逻辑优先性考量：迄今探讨的抽象学说（虽或主要为此问题创设）逻辑上先于该问题——构成理解莱氏处理方案前必须掌握的工具集。

本章可视为对《单子论》首两段的诠释。“此处所述单子，”莱布尼茨言，“即进入复合物的单纯实体。所谓‘单纯’即无部分’。必有单纯实体，因复合物存在；复合物无非单纯物之集合或聚合体”（L. 217；D. 218；G. vi. 607）。在此陈述中，我须指出三项预设：① 实体含义已知；② 存在假定实质复合物之根据；③ 凡实质复合物终必由非复合部分构成（即无部分之单纯实体）。实体含义前已讨论，物质存在之假定亦证其必要。现需探究：物质为何是实体之聚合？又为何必由单纯实体构成？

莱氏以广延(别于空间)为起点

莱布尼茨在此讨论中，从物质具有延展性且延展无非是重复这一事实出发（参见 G. ii. 261）。在此论断中，必须严格区分延展（extension）与空间（space）。延展如同绵延（duration），是延展之物的属性，是物体在位置变换中随身携带的属性。“物体可改变空间，但无法脱离其延展”（D. 263; G. vii. 398）；万物皆有自身之延展与绵延，但无自身专属之空间与时间（D. 265; G. vii. 399）。因此，我们当前关注的乃是延展，而非空间。对于延展，莱布尼茨采取了一种近乎常识的态度；而对于空间，他则提出了一套复杂而近乎悖论的理论，唯有在延展学说充分展开后，方能完整论述。莱布尼茨的根本谬误在于：他认为延展与绵延先于空间与时间而存在。其逻辑次序（与发现次序相对）如下：首先是实体概念，其次是众多实体之存在，再次是由实体重复所生之延展，最后是依赖于延展但增添秩序概念、并剥离对现实实体依赖的空间。然而，证明或发现的次序却与此不同。众多实体之存在是从延展事实中推断而来，其依据是延展即重复的论点。延展在逻辑上预设了空间——因其本质是占据特定空间量的属性——这似乎足够显明。但莱布尼茨却忽视了此事实。他从延展出发，这对任何将实体视为逻辑上先于空间者确属自然。对比康德《纯粹理性批判》的次序颇有启发性：康德始于空间与时间，而后才推进至范畴（实体与属性位列其中）。莱布尼茨未循此途，正是其连续性哲学的主要缺陷。他反以常识性的延展与绵延理论为起点，徒劳地试图用悖论式的时空理论加以修补。

广延即重复

我在前一章（第78页）曾指出，莱布尼茨反对“物质本质即延展”的观点，其论据之一源于延展自身的性质。此刻我们必须审视此论证。莱布尼茨在一篇针对马勒伯朗士的对话中言道：延展并非具体物，而是延展之物的抽象。他进而强调，此乃其实体论与马勒伯朗士所倡笛卡尔理论的根本分野（G. vi. 582-4）。“除延展外，”他另处申明，“必有一被延展之主体，即实体——延展或持续之属性正归属于此实体。因延展仅标示被延展者之重

复或持续增殖，乃部分之复多性、连续性及共存性；故延展不足以解释被延展或重复之实体自身本性，实体之概念实先于其重复概念”（D. 44; G. iv. 467）。不仅需有实体之复多性，且为令此复多构成重复——我推想——必存在一被重复或延展之性质。譬如牛奶中有白度的扩散，钻石中有硬度的扩散（G. vi. 584）。然此类性质之扩散仅属表象，于最微细部分中不可寻。故唯一严格意义上可称延展之性质乃是抗力（resistance），此即原初质料（*materia prima*）之本质（N. E. p. 700; G. iv. 394）。因此原初质料之本质非延展，而是被延展者；且实为唯一可严格谓延展之性质：因唯此性质为一切受造实体所共有，故遍在重复。莱布尼茨称，延展或原初质料，无非是事物就其相似或不可分辨而言的特定重复。然此预设了被重复之事物——除共有性质外，尚具独特性质（D. 176; F. de C. 28–30）。此理论阐明两大要点：其一，解释为何一切单子皆具原初质料；因单子集合之延展性正赖此共有性质。其二，将不可分辨者的同一性与延展之抽象性、现象性相联结。因延展乃事物就其不可分辨而言之重复；故鉴于无二物真正不可分辨，延展必然抽离了事物相异之性质。因此，单子集合唯有当吾人忽略各单子原初质料及活动性之普遍属性外的一切，仅考量此二性质之重复时，方显延展。

故实体本质非广延，因实体必为真元一

然原初质料——如前一章所见，且由二份原初质料不可分辨之事实可进一步确证——仅为抽象；其重复构成延展之实体，必具此纯粹被动性外之他种性质，即实体本质所需之活动性，及使其多元化的差异性。凡有重复处，必有众多不可分实体。“若仅存聚合而成之存在者，”莱布尼茨断言，“则无真实存在者可言。盖凡聚合存在者皆预设具真统一性之存在者，因其实在性全然源于构成者之实在性；若每一组分自身复为聚合存在者，则其终无实在性。”若承认聚合体，“吾人必趋至数学点……或伊壁鸠鲁之原子……或须坦承物体无实在性，或终须认肯其中存在具真统一性之实体”（G. ii. 96）。对数学点之特殊驳难，我将于连续性议题中考量。对

原子之驳难（亦适用于点）在于：其不可分辨，且若纯为物质，则不能具活动性。拒认物体实在性之缺陷——如我所指——无非是违背常识；然此促使莱布尼茨在逻辑可行时，宁取“真统一体”理论，亦不承认物体纯然虚妄。同时值得注意的是，在其单子论早期表述中，他犹疑是否允所有物体具实在统一体，且倾向认为或存在无统一体之无生命物体，故无实在性（G. ii. 77 and 127）⁽¹⁾。其论证可概括如下：假设呈现为物质者具实在性，则其必为复多体。复多体唯当其组分实在时方为实在，而终极实在者唯实体及其状态。然此复多体之组分既并存，则非单纯状态之复多；故其为实体之复多，而实体必然不可分。因此，呈现为物质者必为不可分实体之集合。非真一之存在者，非真存在；若物体本质即无统一性，则其本质当为纯粹现象（G. II. 97）。此实在统一体即莱布尼茨所称隐德莱希（*entelechies*）或形式。此二术语借自亚里士多德，精确使用时非指单子整体，而指其活动性或其类灵魂之要素——相对于被动之原初质料；后者在亚里士多德意义上亦属质料，与形式相对（参见 G. II. 252）。

⁽¹⁾ 对比施泰因（Stein）《莱布尼茨与斯宾诺莎》第167页注释。

这些呈现为物质之实在性所涉的“真统一体”本质为何？其普遍本质我将在第十一章探讨；此刻我仅关注其解释延展性所必需之面向。下章我们将探究潜藏于此论证背后的抽象学说——关乎连续与分立、空间与延展；但宜先以较具体形式切入莱布尼茨艰深的连续性学说。

点之三态·实体非物质

莱布尼茨区分了三种点。他说：“物质原子……违背理性……唯有实体原子，即真实且绝对无部分的统一体，才是行动的源泉和事物构成的绝对第一原理，亦可说是实体分析的终极元素。它们可称为形而上学点；它们具有某种生命力及一种知觉，而数学点则是它们表达宇宙的视角。但当有形实体被压缩时，其全部器官在我们视野中仅构成一个物理点。因此物理点仅在表象上不可分；数学点精确但仅是样态；唯有形而上学点或实体点

（由形式或灵魂构成）才既精确又真实。没有它们便无真实存在，因为没有真正的统一体就不会有多多样性”（D. 76; L. 310–1; G. iv. 482）。“形而上学点”的表述并不常见，其使用显然旨在揭示与无限分割的关联。我们可以这样理解：空间由距离关系的集合构成；这些关系若仅作为项来考量，其项即为数学点。它们因而只是样态，是实际项（即形而上学点或单子）的某个方面或属性。相反，物理点是微积分中使用的那种无穷小广延。它并非真正不可分，因其终究是一种微小广延，而广延本质上是重复。综上，论证可简述为：物质本身是广延的；广延本质上是多元的；因此广延物的元素本身不能是广延的。简单实体不可能是广延的，因为一切广延皆为复合物（G. iii. 363）。物质原子违背理性，因其需兼具不可分性与可分性本质。因此，若物质必须广延，则物质的构成要素并非物质性。但这些要素也不能是数学点，因数学点纯属抽象，并非存在物，且不能构成广延。因此，显现为物质之物的构成要素是非广延的，且非数学点。它们必是实体，具有能动性，并因不可分辨者的同一性而彼此相异。故在经验对象中，这些实体只能是类灵魂之物。灵魂是具体存在物或实体，彼此相异且非广延。因此，它们必是看似有形之物的构成要素。物体本身，即作为广延物，是现象；但它们是**有充分根据的现象**

（*phenomena bene fundata*），因其是真实实体集合的表象。这些实体的本质是力，且如我们的心灵般不可分（D. 72; L. 301; G. iv. 479）。

该论证在致德·沃尔德的信中（G. ii. 267）有精妙阐述。德·沃尔德称：广延对数学物体必不可少，故正确推论此类物体中无不可分统一体可指认，但这不证明数学物体缺乏实在性。莱布尼茨对此作出详尽回应。他说，凡可分割为多者，皆为多者之聚合体；聚合体仅对心灵为单一，其实在性完全源于构成要素。因此事物中存在不可分统一体，否则事物中将无真实统一体，亦无任何非派生的实在性，此乃荒谬。因无真实统一体即无真实多样性。无非派生的实在性则无任何实在性，因实在性终须源自某主体。他进而断言，在物体质量中可寻得不可分统一体或原始要素。物体恒可分割且恒被分割，但构成它们的元素不然。数学物体不真实，因其无此类要素；它是心灵之物，仅标示部分的多元性。正如无被计数物则数不成实

体，数学物体或广延若无能动性¹与受动性亦不成实体。但在真实有形物中，部分并非无限定（如作为心灵之物的空间），而是按特定方式实际分派，正如自然依运动多样性设定实际分割与再分割；这些分割无限进行，却仍产生某些原始要素或真实统一体，唯其数量无限。但严格而言，物质并非由构成性统一体组成，而是源出于它们，因物质或广延质量仅是充分根据的现象，而一切实在性皆存于统一体中。故现象可无限分割为更小现象，而无最小现象。实体性统一体并非现象的部分，而是其基础。

运动乃现象，力为实存

此论证中诸多内容预设了莱布尼茨关于连续性的总体立场，该立场及其空间理论须留待下章探讨。但为公允呈现莱布尼茨从广延到单子论证的要旨，须铭记他自信已在纯粹动力学基础上证明物质是某实体性之物的表象。因力（他视同能动性）为运动定律所需，且存在于每一物质片段中。隐德莱希（entelechies）必遍布物质各处，源于运动原理即如此散布（G. vii. 330）。由此视角，我们可赋予力的学说较此前更明晰的含义。力比运动乃至物质更真实。运动非原因而是力的结果，其作为实在存在不逾于时间。但力确为实在存在，尽管物质仅是充分根据的现象（G. ii. 115; iii. 457）。因此，尽管物质与运动仅为现象，它们却是具有能动性之物的表象，故亦为实体性之物的表象。若如莱布尼茨一贯假设，我们对物质的知觉对应着外部的真实世界，则该世界依动力学依据必含力，因而必含实体。唯一难点在于调和此观点与物质任意无限可分性。此难点将我们引向无限与连续性学说。

第IX章

连续性迷宫

点之疑难

上章已知物质是现象，源于真实统一体或单子的聚合。广延即重复，故广延物本质为多元。但若显现为物质者为多元，则必为无限多元。因凡广延物皆可无限分割。莱布尼茨言，质量是离散的，即实际的多数，但由无限单元构成（G. ii. 379）。此即莱布尼茨对实无限之信念。实无限素被视为不可接受，而莱布尼茨承认它时，便直面连续体难题。因此此刻需审视其关于无限、连续性、无限数及无限分割的观点。在进一步描述真实统一体或单子前须处理此问题，因莱布尼茨宣称单子之存在与本质多由解释连续体之需推演而来。他言：“在此思考中”（即单子思考），“连续体无广延或复合，关于点的一切难题皆消解。此即我欲于神义论某处所言：连续体之难题当警示我们，须以迥异方式理解事物”（G. ii. 451; cf. G. vi. 29）。他复言（G. ii. 262）：“单子方为实体，物体是诸实体（substances）而非实体（substance）；连续体构成之难题及同类难题，舍此无他解”；且“唯几何学能为连续体构成、极大极小、不可指定者与无限之迷宫提供引线，未历此迷宫者，终不能达真正坚实之形而上学。”⁽¹⁾ 然则连续体难题为何？如何规避？此课题近乎哲学至艰，莱布尼茨之处理又为评注者设特殊障碍，故我难期透彻阐明。

⁽¹⁾ 科恩，《无穷小方法》，第64页；G. M. vii. 326。

主张实无穷而否定无穷数

所有听说过莱布尼茨的人都知道他相信实无限。他最常被引用的论述之一如下（D. 65; G. I. 416）：“我如此推崇实无限，以至于非但不承认自然厌恶无限（如俗谚所言），反而主张自然处处体现无限性，以便更充分地彰显其创造者的完美。因此我相信，物质的任何部分——我不仅说可分，而是实际已被分割——都应当被视为充满无限多样造物的微观世界。”这类段落，我可以说广为人知，并凝结为一种普遍认知：莱布尼茨信奉实无限，即被黑格尔学派称为虚假无限的概念。但这远非事实全貌。首先，莱布尼茨否认无限数，并以充分论据支持这一立场。⁽²⁾其次，他熟稔黑格尔后来使用的真无限与假无限之区分。“真无限”，他说，“严格而言仅存在于绝对者之中，它先于一切组合，非由部分叠加而成”；⁽³⁾无限集合并非真正的整体，故非真正的无限（G. ii. 304–5; N. E. pp. 161–3; G. v. 143–5）。这些论述绝非对其拥护实无限立场的遗忘。相反，他在某处明确说道：“反对实无限的论点预设：若承认实无限，则必存在无限数，且所有无限皆相等。但需注意，无限集合既非单一整体，亦不具量度，更与数概念相悖”（G. ii. 304）。莱布尼茨正因实无限不致导向无限数而为其辩护。因此我们必须承认，莱布尼茨的无限观绝非通常设想的那般简单或天真。阐释上述论断背后的理论是项艰深尝试，但我此刻必须着手进行。

⁽²⁾ 参见 G. vi. 629; I. 338; ii. 304–5; v. 144; N. E. p. 161。

⁽³⁾ N. E. p. 162; G. v. 144. 比较如下段落：“我与洛克先生所见略同：严格说来，不存在无限的空间、时间或数；唯一正确的是，无论空间、时间或数如何广延，总有更大者无限地超越它；因此真正的无限不存在于由部分构成的整体中。然而它并非无处可寻：它存在于绝对者内——此者无部分，并通过限定作用于复合物。故积极的无限无非就是绝对者，可以说此意义上存在关于无限的积极概念，且它先于有限概念”（D. 97; N. E. 16–17; G. v. 17; Erdmann版 p. 138. G.的文本似有讹误）。

我前已提及黑格尔，且认为其他方面的类比或可阐明莱布尼茨的论证。首先，如我们此前关于广延的讨论所见，他常暗示本质上属于黑格尔主义的观点——抽象即虚妄。其次，他在当前问题上的论证，以及从连续体困境推导单子论的整体思路，似与辩证论证有深刻相似。粗疏而言，即因某结论可从公认谬误且自相矛盾的前提推出，反被接纳为真理。⁽⁴⁾推崇黑格尔哲学此二要素者，或认为莱布尼茨论证之优越正在于涵摄二者。但无论

如何，若我的诠释正确，这种与日渐成熟之方法的类比，将极大助益理解其论证。

⁽⁴⁾ 此论证虽非严格辩证，但下述陈述显露其弱点。总前提为：因物质具有部分，故存在多数实在。然物质之部分具有广延，且因无限可分性，广延物之部分永为广延物。但广延即重复，被重复者终非广延物。故物质部分终非广延物。因而“物质具有部分”之假设自相矛盾。故诸实在非物质之部分。（该论证于G. vii. 552中几乎以相同形式呈现。）

显然此论证在获取诸实在于时，已预设其为物质部分——而欲证诸实在非物质，又不得不否定此前提。

莱氏否定之连续性一义

虽持连续性法则，莱布尼茨哲学实可视为对连续性的彻底否定。他指出：当聚合部分可辨别时（如数字），重复是离散的；当部分不确定且可被无限多种方式设定时，重复才是连续的（N. E. p. 700; G. iv. 394）。莱布尼茨否认任何现实之物在此意义上连续；因现实物纵有无限部分，这些部分亦非不确定或任意，而是全然确定的（G. ii. 379）。唯空间与时间在莱布尼茨意义上连续，且二者纯属理念。对于实在物，他强调单一性先于聚合体；对于理念物，整体则先于部分（G. ii. 379）。他继而阐明：连续体是理念的，因其涵摄不确定部分，而现实中万物皆确定。他特别指出——此为其得意之论——连续体迷宫之困境，源于在可能性秩序中寻求实在部分，在实在聚合体中寻求不确定部分（G. ii. 282. 参见同书 379; iv. 491）。这意味着：点与瞬时并非空间时间的实在部分（二者皆理念）；

⁽⁵⁾ 广延物（因其不确定性）亦不能成为实在实体聚合体的真实组分。就空间、时间及数而言，有限整体逻辑上先于其可分部分；相反，就实体而言，聚合体逻辑上后置于构成它的个体实体。⁽⁶⁾

⁽⁵⁾ 对比Cohen前引书 p. 63, G. M. v. 385：“点是无限小或趋近于零的线。”此说似仅限数学意义。

⁽⁶⁾ 参见 G. M. iv. 89 ff.

莱布尼茨之意旨可释如下：存在两类不可分者——简单理念与单一实体。就前者而言，“一”不可分：它是简单理念，逻辑上先于总和为一的分

数。分数以“一”为前提，其简单性不因存在无限可组成分数而被否证。事实上，视分数由分割“一”而成，较视“一”由组合分数而成更近真理。同理，抽象的二分之一仅为比例，非两个四分之一之和；后者仅适用于可计数物（G. iv. 491）。莱布尼茨指出，许多关于点与统一的哲学困惑，源于未区分概念解析与部分划分（G. iii. 583）。类似地，他认为抽象线段非合成物（G. iv. 491），因线段本质仅为距离关系，而关系本身不可分。合成仅存于具体物即抽象线段所标记关系的物质载体中。对于实体性实在物，整体是简单实体的结果或集合（*同书*）。莱布尼茨重申：混淆理念与实在，乃万物纠缠之源，亦酿成连续体迷宫。

于数、空、时，整体先于部分

此刻有必要探讨莱布尼茨的空间理论。此理论几乎贯穿其哲学全部论述；我既已有所涉及，后续将深入展开。但此处若干明确阐述将彰明连续体学说。

依莱布尼茨之见，整体先于部分的理念领域包括数、空间与时间。就数而言，“一”乃至其他整数显然先于分数。就时空而言，关系理论达成类似结论。凡此种种，莱布尼茨本可更直率断言：尽管数与距离可有大小之别，其本身无部分。关于分数，他确有此论（G. iv. 491），此亦为其所有类似论述之本意。理念物若为数，乃适用于可能聚合体之概念，其自身非聚合体；若为距离，则为可能之关系，须区别于从一端延展至另一端的广延。

空间与时间于莱氏纯属关系

存在两大类型的空间理论：一种以牛顿为代表，另一种以莱布尼茨为代表。这两种理论在莱布尼茨与克拉克的论战中正面交锋。二者皆源于对以下一对概念的侧重取舍。若取两点A与B，它们具有（1）距离——即两点间的纯粹关系；（2）实际长度——由特定空间量构成，从A延伸至B。

若坚持前者为空间的本质，则得到关系理论；此时具有空间距离的项A与B本身必须是非空间性的，因其并非关系。若坚持后者——即两点间实际存在的延展长度——则发现其可被无限分割为无数个与端点A、B相似的点。后一种路径导向牛顿的绝对空间理论，该理论认为空间并非可能关系的集合，而是由无数个实际点构成的无限集合。牛顿理论的缺陷在于其自相矛盾；而莱布尼茨理论的缺陷在于其明显违背事实，且最终与牛顿理论同样陷入自相矛盾。若能建立一种同时规避这两类缺陷的理论，将为哲学界带来前所未有的突破，这实为当务之急。关于莱布尼茨的论证，我将在后续章节详述。此处仅需指出其关系理论引发的推论——这些推论同样被洛采等该理论的倡导者所采纳。

空间是距离可能关系的集合。仅当点A、B被实际实体占据时，这些关系才成为现实。距离可有长短之别，但因其本质是关系，故不可分割为部分（莱布尼茨本人未明确得出此推论，甚至明确否认；但他对“部分”一词的使用较本文更宽泛。他提出：在时空范畴中，除心智所划分者外别无分割[参见G. ii. 278–9]，此说于我已足矣）。既然空间具有关系性，则处于空间关系中的项本身不能是空间性或广延的。距离关系应被解析为远端项A、B的谓词；莱布尼茨将距离表述为A与B相互映射的方式之一部分，从而实现了这种解析。因此，数学点——即A的位置——不过是A借以映射他物的某种特质。这正是数学点成为单子视角的原因，也解释了其为何仅是样态（modalities）而非空间的组成部分。此空间观同时阐明了整体为何不由部分构成：距离的所谓“部分”仅是更小的距离关系，它们绝非较大距离的前提，后者在逻辑上独立于前者。本质上，这是强度量与广延量的区别。广延量以构成其总和的所有组分为前提；而强度量则完全不预设同质较小量的存在。因此莱布尼茨主张：时空量是关系性的，故属强度量；而广延则是广延量，以被广延者实际包含部分为前提。⁽⁷⁾

⁽⁷⁾ 故莱布尼茨回应克拉克时称：“针对空间与时间是量（或更准确说是具量之物）而位置与秩序非量的反对意见，我回应道：秩序同样具有其量度；其中包含前后之分，存在距离或间隔。相对事物与绝对事物一样具有量度。例如数学中的比率或比例虽为关系，却有其量度，并可用对数度量。因此，尽管时空由关系构成，它们仍具有量度”（D. 270; G. VII. 404）。然而莱布尼茨对强度量的理解远非清晰。

实际物的组合与理想物的解析（resolution）之间的区分至关重要。此区分可解释莱布尼茨所言：瞬间非时间之部分（G. III. 591），数学点亦非空间连续体之部分（D. 64, 76; L. 311; G. I. 416; II. 279; IV. 482）。空间连续体是所有可能距离的集合。数学点仅为位置（positions），即距离关系的可能项。因此它们与构成空间连续体的可能距离不属于同一层级；它们并非此连续体的组成部分。事实上，距离作为关系本无部分，故我们无理由将其分解为不可分部分。相反，空间中的广延物是具体的：我们不仅拥有距离，更拥有距离所联结的项。抽象空间非复多性（plural），但占据该空间的物体必具复多性。因为此时位置中已存在实际之物，而非仅是“纯粹样态”。

由连续统至单子论证要略

我们可将整体论证简要概括如下：（1）唯不可分实体及其诸状态具绝对实在性（G. ii. 119）。此乃本文开篇所述抽象逻辑学说的必然结论；它是由广延推导单子的前提，不可视为该论证之结果。（2）呈现为物质者虽作为物质属现象，但具有实在性。如前所述，此实在性仅为一种成见。（3）物质作为现象是聚合体（aggregate），实为由无限部分构成的聚合体。（4）聚合体除从组分获得的实在性外别无实在，因唯实体为实在，而实体不可分。（5）故若欲保全呈现为物质者的实在性，其必由无限复多的不可分实体构成。

因集合体为现象，单子无数可言

然无穷数自相矛盾，故仅断言存在无限单子不足为凭。为规避此矛盾，莱布尼茨大胆运用其原则：在具体物中，部分先于整体；且唯不可分实体及其诸状态具绝对实在。存在与统一，他指出，乃可互换之词（G. ii. 304）。聚合体因缺乏统一性，纯属现象；除构成单体外，其余部分（即

聚合体之统一性) 仅由知觉附加——源于它们被同时知觉这一事实 (G. II. 517)。此论断至关重要。它是莱布尼茨总体立场的合理推演，或许是其立场允许的最佳替代方案。但同时，其隐含意义 (即将显明) 彻底消解了实体复多性的可能性。

莱布尼茨立场如下：整体概念仅适用于实质不可分者。聚合体之实在性仅体现为其组分各自独立具有的实在性；集合的统一性被莱布尼茨称为半心智性存在 (G. II. 304)，故集合虽组分皆实在，其本身仍为现象。一是唯一适用于实在物的数，因其他任何数皆隐含部分，而聚合体如关系般非“实在存在者”。此说解释了何以能否定无穷数却承认实际无限。莱布尼茨言：“若被视为真实整体，则不存在无穷数、无穷线或其他无穷量” (N. E. p. 161; G. v. 144)。一个整体必为单一实体，而对非整体者，数无法恰当应用。世界仅是名义上的整体 (G. II. 305)，即便有限单子集合亦非自在整体。其统一性属心智性或半心智性。多数论述中，莱布尼茨仅将此说用于否定无限聚合体，但显然其必同等适用于所有聚合体。此点莱氏似已知晓。故其言 (N. E. p. 148; G. v. 132)：“十二或二十之数或许仅为关系，且仅通过关联于知性 (*understanding*) 而构成。诸单位本分离，知性将其聚集，无论其如何分散。”同章结尾 (第二卷第十二章) 亦申此意：“聚合体观念之统一性确为真实，但必须承认，集合之统一性根本而言仅是某种关联 (*rapport*) 或关系，其基础存于各实体自身所含之中。故此类聚合存在者除心智统一性外别无完全统一性；因而其实存性亦具心智性或现象性，犹如虹霓” (N. E. 149; G. v. 133)。

如今这个立场是从“所有命题必须还原为主谓形式”理论得出的合理推论。关于多元实体的断言并不符合这一形式——它并未给实体赋予谓词。因此，正如其他类似情况，莱布尼茨像许多后世哲学家一样求助于心灵——甚至可以说求助于统觉的综合统一性。心灵，且唯有心灵，才能综合单子的多样性；每个独立单子脱离对其的感知仍具有实在性，但一个集合体本身仅通过同时性感知获得一种不稳定的派生实在性。因此，多元判断中的真理性被归结为对每个感知多元性的单子状态的判断。唯在此类感

知中，多元性才构成整体，因而莱布尼茨将感知定义为在统一体中表达多元性(G. iii. 69)。

此见之困

"命题的真理性源自被相信"这一观念，我将在论述上帝与永恒真理的关系时予以批判。目前只需向莱布尼茨提出一个两难问题：若多元性仅存在于感知主体中，就不可能存在多个感知主体，整个单子学说便随之崩溃；若多元性不仅存在于感知主体中，则存在无法还原为主谓形式的命题，实体运用的基础崩塌，而无限集合体的断言及其所有矛盾对莱布尼茨变得不可避免。连续性难题的所谓解决方案就此化为泡影，物质的所有问题仍未解决。⁽⁸⁾

⁽⁸⁾ "所有集合体皆属现象"这一普遍原则，切勿与莱布尼茨同样主张的"无限集合体无数量"原则混淆。后者或许是规避无限数量二律背反的最佳途径。

我们已考察莱布尼茨对其"现实中部分先于整体"原则的运用。这使他能宣称存在无限多事物，同时否认无限数量的存在。他称事物之繁多超越一切有限数，实则超越一切数(G. vi. 629)。只有当此繁多构成整体时，我们才能要求其适用某个数；而他否认这是整体，尽管称其为繁多已隐含整体的断言。此立场与他的原则一致且是其直接推论，这一点无可否认。但这种一致性恰恰暴露了原则的谬误。莱布尼茨陷入的两难困境，是三个前提结合的直接结果——正如我在第一章（第4页）所述，这些前提全然矛盾：即(1)所有命题皆具主谓形式；(2)感知提供关于非我或非我谓词之世界的知识；(3)自我是终极逻辑主词。

时空理论及其与单子论之关系

实体哲学必否定空间实在性之因

我在前章概述了莱布尼茨时空理论的本质；本章将探究其依据何在，这些依据在多大程度上与单子论的普遍基础一致，以及莱布尼茨的单子与空间的关系。我的论述多适用于洛采⁽¹⁾，通常也适用于一切主张多元事物的理论。让我们从空间理论开始。

(1) 尽管洛采最终未倡导多元论，而将其全部归于他的“M”。

莱布尼茨称：“我有多数论证，足以驳斥将空间视为实体或至少是绝对存在者的妄想”(D. 243; G. vii. 363)。这些论证在莱布尼茨体系中基于传统逻辑展开，并在此基础上有强大说服力。传统逻辑——作为实体或绝对者运用之根基——假定所有命题皆具主谓形式（我已力图阐明此点）。若承认空间自体存在，同时保留实体学说，则实体与所处空间必存关联。但这种关联属特殊类型；它非主谓关系，因关联双方皆独立存在，且关系改变时各自仍持续存在：当事物撤离空间区域而由他物占据时，事物与空间区域均未消亡。因此场所与占据该场所实体间的关系，是传统逻辑无法容纳的。故而严谨的哲学家否定场所的独立存在，而牛顿之所以承认，仅因未察其后果。克拉克为规避后果，将时空纳入上帝本质，莱布尼茨则轻易揭露此立场的荒谬(D. 263; G. vii. 398)。莱布尼茨真正反对的观点是：空间独立存在，而非仅作为属性。

由此可知，为何实体哲学必须证伪空间实在性。一元论者主张空间是属性；单子论者主张空间是关系集合。对于前者，莱布尼茨论证有力；而对于后者，其论证尚欠完备。但让我们继续检视其论据。

莱布尼茨宣称：“若无造物，空间与时间将仅存于上帝观念中”(D. 252; G. vii. 376–7)。针对此观点，康德反驳：“我们永无法想象空间不存在，尽管可轻易设想其中无物体”(ed. Hartenstein, 1867, Vol. iii. p. 59)。此处呈现尖锐对立：康德揭示了莱布尼茨理论意图规避的结论。⁽²⁾莱布尼茨称：“若空间是绝对实在，它远非实体的属性或偶性，而将比实体更具持存性”(D. 248; G. vii. 373)。那么，莱布尼茨证伪空间实在性的论据何在？

⁽²⁾ 此处暂且搁置康德的空间主观性观点。

莱氏反空间实在性之证

抽象的逻辑论证——即空间若真实存在，则必为主词或谓词，但显然两者皆非——据我所知，莱布尼茨虽未明确阐述，但在与克拉克的论战中，他坚称空间因其具有部分，故不能是上帝的属性，且虚空不能是任何事物的属性（D. 264, 248; G. vii. 399, 372）。反对将空间视为属性的真正论据在于：物质的本质并非广延——这一论点我们已确认具有决定性。反对将空间视为实体或独立存在物时，莱布尼茨最青睐的论证源自不可分辨者的同一性和充足理由律；此论证同样适用于时间。空间绝对均质，其任一点皆无差别。因此，不仅各点不可分辨，事物的不同排列方式亦无法区分——例如实际排列与将整个宇宙旋转任意角度后的排列（D. 243–4; G. vii. 364）。同理，若时间真实存在，世界本可更早创生，且无法为特定创生时刻提供充足理由（D. 249; G. vii. 373）。总体而言，宇宙整体在时空中的绝对位置不可能不同，因这些位置将不可分辨，故实为同一（D. 247; G. vii. 372）。除上述论证外，尚有我们在前章探讨的连续体矛盾：时空若真实，其构成必为数学点；然数学点仅为端点，两点相加不大于一点，恰如双重至暗不比单一至暗更暗（G. ii. 347）。至于时间，除瞬间外别无存在，而瞬间非其固有部分——若某物无任何部分真实存在，其自身何以存在（D. 268; G. vii. 402）？

莱氏之位所论

但若时空非实存，其本质为何？不可分辨者的同一性论证暗示了答案：由此可推知不存在绝对位置，唯有事物间的相互关系可抽象出位置。空间是位置关系依序分布的格局，抽象空间即此格局在概念上的可能状态（D. 281; G. vii. 415）。时间同理，其作为理性存在与空间无异，但共在与继存具有实在性（G. ii. 183）。然若空间是位置关系的秩序，位置关系本身又当如何？它们如何以关系性解释？

对此问题，莱布尼茨有明确阐释（D. 265–7; G. vii. 400–402）：当物体A相对于其他物体C、D、E等的位置关系变化，而C、D、E等相互间位置关系不变时，我们推断变化原因在A而非C、D、E等。若此时另一物体B与C、D、E等的位置关系恰似A先前状态，则称B处于A曾所在的*同一位置*。但两种情形并无个体同一性：前例中位置关系是A的属性，后例中则是B的属性，而同一偶性不能分属不同主体。故言说*同一位置*所暗含的同一性实为幻象，存在的仅是精确相似的位置关系。莱布尼茨的论述因引入绝对运动（其由力推导而来）而陷入不必要的自相矛盾（cf. D. 269; G. vii. 404）。他本应如牛顿般由此推断绝对位置，但其位置理论可摆脱此矛盾。他力求赋予*同一位置*明确含义，以断言两物体A与B是否相继处于同一位点。但依其理论，这既无必要亦无可能。他必须始终指定参照物体以确定位置，且须承认（此点无矛盾）不同参照系会合法得出不同结论。他对位置变化原因的援引源于动力学根本矛盾（此矛盾普遍存在于依赖相对位置的动力学中），但在纯关系性空间理论中，只要不涉及动力学即可避免。故我们可接受如下定义：“*位置即不同时刻不同存在物相对于某些特定他物时，若其共存关系完全一致，则该位置相同。*”但他补充称这些他物“*被假定在时刻间保持固定*”时（D. 266; G. vii. 400），却在关系理论框架下作出了完全无意义的假设。此类补充正暴露理论缺陷。空间显然超越纯粹关系，否认此点者因明显事实而难免自相矛盾。但必须承认，通过反复否认显见事实，关系理论或可获得高度内在自洽性。

单子与空间之关系乃单子论根本困局

现转向另一紧密关联的主题：单子与空间的关系。如前所述，空间纯属观念性存在，是抽象可能关系的集合。而关系必须还原为相关项的属性。为完成空间关系的还原，必须引入单子及其知觉。此处莱布尼茨本应遭遇重大难题——此难题困扰着所有单子论，以及任何承认外部世界却坚持空间主观性的哲学体系。

难题在于：空间关系不存在于单子之间，仅存于每个单子知觉中的共时对象之间⁽³⁾。故空间本质上是主观的，如康德所言。然而，不同单子的知觉因视角差异而不同；视角即数学点，可能视角的集合即可能位置的集合⁽⁴⁾。因此莱布尼茨持有两种空间理论：其一为主观康德式理论，其二提供客观对应物，即单子的多样视角。矛盾在于：若主观空间非纯粹主观，则客观对应物不能仅由视角差异构成；但若其为纯粹主观，视角差异的根基便已消失，因无理由相信现象是有充分根据的。

⁽³⁾ G. ii. 444, 450–I, 378; iii. 357, 623.

⁽⁴⁾ Cf. G. ii. 253, 324, 339, 438; iv. 439, 482–3 (D. 76; L. 311), 484–5 (D. 78; L. 314); vii. 303–4 (D. 102; L. 340–2).

此难题的本质可通过考察莱布尼茨单子与空间关系观点的演进而明晰。我们将看到：青年时期受唯物主义倾向影响，他明确主张灵魂占据空间点；后期确信空间非实存后，他日益强调空间主观性，而淡化客观对应物。

莱氏早期时空观

“多年前，”莱布尼茨于1709年写道，“当我的哲学尚未成熟时，我曾将灵魂定位于点中”（G. ii. 372）。他似乎由此早期观点衍生出诸多理论前提，并将这些前提作为后续论证的既定基础。他忘却这些前提本身源于空间的实在性，却无畏地用以否定该实在性。此说虽为假说，但似可合理解释其思想发展。他约在1671–72年已接近单子论雏形，后因接触笛卡尔主

义一度偏离个体主义倾向，直至证明笛卡尔动力学之不足及“广延即物质本质”论断的谬误后，方重归原径。

在前往巴黎之前，他已十分接近单子论的学说。他宣称：“我能从运动的本质证明……心灵作用于自身……心灵存在于一个点或中心之中，因而是不可分的、不朽的、永恒的……心灵是一个小宇宙，包含于一点之中，由其观念构成；正如一个中心虽不可分，却由角度构成”（G. I. 61）。1671年他更表示，关于上帝与不朽的证明皆基于点、瞬间、不可分物及意动（conation）的艰深学说——这些难题正是其后期理论试图解决的。他进一步阐述：“心灵本身严格存在于空间的单一质点，而物体则占据一个场所。”“若赋予心灵大于质点的场所，它便成为物体，具有部分外在于部分（*partes extra partes*）；因而无法直接呈现于自身。”但若设定心灵由质点构成，它便不可分且不可毁灭。他指出，物体具有永恒存续的实体内核，此内核由物理点构成，而灵魂则由数学点构成（G. I. 52-4）。

其中期见解

这些早期观点坦率承认空间的实在性，其唯物倾向令人联想到卡尔·皮尔逊的中央电话交换局理论⁽⁵⁾。他认为心灵必位于感官对象所传递的所有运动交汇处（G. I. 53）。莱布尼茨想必很快察觉此学说未能解决点与瞬间的难题，亦未形成连贯的实体理论。因此在其早期公开的单子论论述中，我们可见第三种点被引入——形而上点，而数学点不再作为灵魂的构成要素，仅成为其观察视角（D. 76; L. 311; G. iv. 482-3）。

⁽⁵⁾ 科学语法，第二章 § 3。

其后期主张

但此时空间与数学点仍保留着超乎期望的实在性，因此“形而上点”的表述及“数学点是实体的观察点”的断言在1695年后均告消失⁽⁶⁾。此后他虽仍

提及观察点，却始终以空间点的类比来解释——即世界仿佛从该点被透视观察（G. ii. 438; III. 357）。但他坚称这仅是类比，却未说明类比对象。他似乎意识到困境，后期著作中避免对灵魂的位置性（*ubeity*）作明确陈述。他认为灵魂至少相对于物体可具有限定性位置，即存在于特定体积内而无法被指定具体点位（N. E. 230–1; G. v. 205–6）。生命最后一年，他的表述更趋否定：“上帝并非通过位置临在于万物，而是凭其本质；其临在显明于直接运作。灵魂的临在本质迥异。若言其弥漫全身，则使之具有广延性与可分性；若言其整体存在于身体每一部分，则令其自我分割。将其固定于一点或散布于多点，皆属谬误表述，实为部落偶像（*idola tribus*）”（D. 245–6; G. vii. 365–6）。此纯粹否定性陈述后，莱布尼茨转向其他议题。他似乎无更好解答，仅称存在限定性

（*circumscriptive*）、界定性（*definitive*）、充盈性（*repletive*）三种位置性⁽⁷⁾，分属物体、灵魂与上帝（N. E. 230; G. v. 205）。最明确的表述见于致玛莎姆夫人书信：“（单纯实体）是否存在于某处实为措辞问题：其本质不在广延，而关联于所呈现的广延；故须将灵魂置于体内，此处即其呈现宇宙的观察点。苛求更多并将灵魂禁锢于维度，实乃欲将灵魂视同物体”（G. iii. 357）。此处及我所知其他段落中，莱布尼茨拒绝直面所有单子呈现同一世界之事实，且他始终设想此世界具有类同我们感知的空间属性。他似曾意识到：从广延推导实体多元性必预设客观空间，并由此否定了该论证。“广延属性不可归于灵魂，其实体的单一性或多元性亦不可源于量的范畴，而应基于实体范畴——即非源于点，而源于原初作用力”（G. ii. 372）。这暗示动力学论证比广延论证更根本——但此观点如前所述难以成立。深入考察可见愈加混乱的论述：他尝试通过物体赋予单子位置，称单子虽无广延却具某种位置性，即通过支配的机体

（*machine*）与他物形成有序共存关系。“广延物包含众多具位置性之物；单纯物虽无广延，却必在广延中具位置性，尽管无法如不完整现象般逐点标注（*punctatim*）”（G. II. 253）。他复言单纯实体虽无广延却具位置（*position*），此为广延之基础，因广延乃位置的同时连续重复（G. II. 339）。鉴于他同时坚称无限点不构成广延（*ib.* 370），此时位置性亦

应理解为占据体积 (volume) 而非定位于点。吊诡的是, 此观点明确出现于新系统——同一著作中他称数学点为灵魂的观察点。阐释灵魂与身体通过预定和谐结合后, 他续言: “由此可理解灵魂如何以直接临在居于身体——此临在无法更宏大, 因灵魂在身体中如同单位 (或单一性: 法语作 *unité*) 存在于众单位聚合而成的多重体 (*multitude*) 中”⁽⁸⁾。此“体积性直接临在”的荒谬概念借有机体或机体 (*machine*) 之喻显得合理; 但因机体本身由单子构成, 其位置又需新解释。莱布尼茨称灵魂不应视为居于点, 而可说是通过对应关系 (*correspondence*) 居于场所, 因而存在于其激活的整个身体中 (G. ii. 371)。然身体复由单子构成, 显见问题浮现: 身体位于何处? 总之, 莱布尼茨的所有设计皆未使其摆脱先于单子感知现象空间与主观空间的客观空间; 此点本应显而易见——因空间数量不与单子等同, 唯一空间甚至适用于一切可能世界⁽⁹⁾。构成空间的关系与场所总和不仅存在于单子感知中, 更必是所有这些感知的实际对象。莱布尼茨陷入的混乱, 是其将广延置于空间之前所招致的惩罚, 亦暴露出所有单子论的根本缺陷: 因它们以实体为基点, 必否定空间实在性; 但为获得共存实体的多元性, 又不得不暗中预设此实在性。可以说, 斯宾诺莎证明现实世界无法以单一实体解释; 莱布尼茨则证明其无法以多元实体解释。因此, 必须基于实体之外的概念重建形而上学——此任务迄今未竟。

⁽⁶⁾ “形而上点”表述的消失不能仅归因于1696年“单子”术语的采用, 因他虽采纳“单子”一词, 仍保留其他术语——隐德莱希 (*entelechies*)、单纯实体 (*simple substances*)、形式 (*forms*) 等。

⁽⁷⁾ 此观点确被引为经院哲学之说, 但莱布尼茨未表异议。

⁽⁸⁾ G. iv. 485 ; D. 78 ; L. 314。参见拉塔先生对此段落的注释。关于莱布尼茨在此暗示的“通过作用而存在”的概念, 我将在讨论灵魂与身体理论时详述。然而, 莱布尼茨以嘲弄态度驳斥了从此理论衍生出的灵魂具有广延性的观点。参见 D. 267 ; G. vii. 402。

⁽⁹⁾ 参见 D. 102 ; L. 340-2 ; G. vii. 303-4 ; ii. 379。

时间与变化

关于时间与变化，还需补充几点。此处可参考的段落少得多，且据我所知，在莱布尼茨哲学成熟后，对此问题再无深入探讨。时间如同空间，是关系性的且主观的（参见 D. 244; G. vii. 364; ii. 183）。其主观性已在第四章讨论过；此处我只想探讨其相对性。莱布尼茨似乎并未清晰把握其中的含义。关键在于：在时间中如同在空间中，我们只有距离

（distances），而无长度（lengths）或点（points）。即我们仅有之前与之后：事件并非处于特定时间点，而是非同时发生的事件之间存在距离，这种距离通过“先后”关系表达。此距离并不由时间点构成，因此我们无法说两事件之间经过了时间。其间可能存在其他事件——即在成对事件的前者之前或后者之后可能有事件发生。但当两事件间无其他事件时，它们仅有先后关系，而无由连续时刻构成的间隔。任何事件都无法持续一段时间，因为不存在“时间长度”——只有构成序列的不同事件。我们也不能说事件持续于一瞬间，因为瞬间并不存在。因此变化状态的概念亦不存在，因其暗含连续性。以运动为例，物体在不同空间位置依次出现，但不存在位置间的过渡。诚然，莱布尼茨主张时间是充实的（D. 281; G. VII. 415）——此短语在关系论中如同在空间理论中一样，仅意味着实际发生的最小距离是无限小的。更准确地说，如莱布尼茨所承认的（N. E. 159; G. v. 142），若两事件仅被空虚时间分隔，我们将永远无法探知其时间量；当我们说时间是充实的，必然意味着任意两给定事件间总有其他事件存在。但此观点未能解决连续性难题。

应用于运动时，此观点不应表述为物体从一个位置瞬时穿越至另一位置而后停留直至下次跳跃。因这将意味着连续跳跃间有时间流逝，而关系论的本质是：时间并不流逝。物体占据某一空间位置的在场（presence），与占据下一位置的在场之间，存在时间距离（temporal distance）的区隔，而非时间长度（temporal length）的间隔（参见前文第131页）。我们也无法说运动物体时而运动时而静止；事实上，依通常理解，它永不可能处于运动或静止状态。称物体静止，仅意味着其占据特定空间位置的状态，与两个彼此非同时的事件处于同时（同时性作为终极关系存在）。称物体运动，则意味着其占据一个位置与其占据另一位置是连续的。但即

使取无穷多连续占据的空间位置，我们仍无法得出运动状态。此论证同样适用于一般变化，而运动或变化的状态，如前所述，对莱布尼茨的活动学说绝对必要。⁽¹⁰⁾

⁽¹⁰⁾ 参见 G. iv. 513。除《哲学史档案》（*Archiv f. Gesch. der Phil.*）I卷213-4页（属1676年）对运动难题的探讨外，我未见其他论述；该文对莱布尼茨成熟期思想揭示甚少。

单子论于时空物关系取非对称观

时间关系论相比空间论更为悖谬，因过去与未来不存在于当下相同的意义上。莱布尼茨承认先前时间在本质上优先于后续时间（G. III. 582），且可能存在首个事件，即创世（D. 274; G. VII. 408）——这些论点极大增加了维护时间位置相对性的难度。此外，所有单子论在事物与时空关系上均存在不对称性，除自我（Ego）的表面持存外，据我所知别无依据可支撑此说。该理论主张实体在时间中持存，却不弥漫于空间中。

同一时刻空间位置差异表明实体不同，但同一位置时间位置差异则无此意。时间秩序由谓词间关系构成，空间秩序则维系于实体之间。莱布尼茨对此重要假设未提供任何论证。常识在事物层面模糊地采用此观点，所有单子论则似乎不加批判地沿袭之。即便在那些自认对时空一视同仁的学者中，此问题亦鲜被讨论，实为心理想象力量一例奇特而遗憾的明证。

莱氏含糊主张时空之客观对应

由此可见，莱布尼茨在或多或少的无意识中持有两种时空理论：其一为主观论，仅提供每个单子知觉内部的关系；其二为客观论，赋予知觉间关系一种在知觉对象中的对应物（counterpart），此对应物对所有单子乃至所有可能世界皆同一。莱布尼茨宁愿将此对应物视作“纯粹理念之物”“理性存在”“心智实体”。我愿重申，这些不当称谓仅适用于主观的时空，而

不适用于知觉外部必然存在的时空对应物。通过重述单子论所依据的论证，即可阐明此点。

莱布尼茨说：“物体是实体的集合体，而非严格意义上的单一实体。因此，必然的结论是：物体中处处存在着不可分的实体”（D. 38; G. II. 135）。⁽¹¹⁾倘若空间如康德所主张的那样是纯粹主观的，而延展的物体只是纯然的现象，这一论证便会失效。莱布尼茨另一个偏好的、用以论证单子差异性的论点（据其称可与几何证明相提并论G. II. 295）是：若单子无差异，充满中的运动便无意义，因为每个位置只能容纳与其先前内容等价之物（D. 219; L. 221; G. VI. 608）——此论证同样涉及一个并非仅存在于单子知觉中的位置概念。这与其关于“隐德莱希必然遍布物质”的论证相关，因为运动原理正是如此散布的（G. VII. 330）。空间与时间客观性的另一理由在于：它们既是现实也是可能的秩序，且在某种意义上，创世后它们以不同于先前存在于上帝心智中的方式存在。我们被告知，在万物起源时，某种神圣数学被用于确定存在的最大量，“需考量时间与空间的容量（或可能存在的秩序）”（D. 102; L. 341; G. VII. 304）。这一可能秩序在创世前仅存于上帝心智（D. 252; G. VII. 377），但创世后，它以其他方式存在；因为莱布尼茨明确宣称空间不像上帝那样必然存在（G. VI. 405），尽管空间作为上帝理解力的纯粹对象必然存在。因此我们必须区分：（1）上帝心智中的空间与时间；（2）每个单子知觉中的空间与时间；（3）创世后存在（但非创世前存在）的客观空间与时间。对莱布尼茨而言，第三种仍是关系性的。故而他宣称（D. 209; L. 408; G. VI. 598）：“简单实体无处不在，它们通过自身行动彼此实际分离，这些行动持续改变着它们的关系。”但关键在于：这些关系存在于单子之间，而非单一单子的诸知觉之间，因此是不可化约的关系，而非单子属性的成对描述。在同时性问题上，这点尤为明显，且似乎已被预设于知觉概念本身。若事实如此，从知觉中推导同时性便构成一个致命的恶性循环。

⁽¹¹⁾ 参见 G. II. 301：“既然单子或实体统一性原则遍布物质，由此必然推出存在一个现实的无限体，因为没有哪个部分（或部分的组成部分）不包含单子。”

第 XI 章

单子通性

知觉

现在我将阐述单子的共同属性。首要属性是知觉与欲求。单子必然具有知觉，其论证方式多样：（1）（D. 209; L. 407; G. vi. 598）单子“不可能具有形状；否则它们将包含部分。因此，一个单子在其自身及给定时刻，只能通过其内在性质与行动区别于其他单子，而这些性质与行动无非是其知觉（即对复合体或外部事物在简单体中的表象）及其欲求（即其从一种知觉趋向另一种知觉的倾向），后者构成变化的原理。”换言之，基于不可分辨者的同一性，单子必有差异；但因无部分，其差异仅能体现于内在状态；而就经验而言，内在状态非知觉即欲求。（2）另一更具动力学性质的论证（D. 210; L. 409; G. vi. 599）：“因世界是充满体，万物彼此联结，每个物体或多或少依据其距离作用于其他物体，并通过反作用受他物影响。故可推知：每个单子皆是一面活的镜子，或一面被赋予内在活动的镜子，依其视角反映宇宙。”莱布尼茨显然无法用此论证证明其自身具有知觉，因为在此类体系中，知觉已被动力学预设。因此，“所有单子皆有知觉”的证明，预设了“自身具有知觉”这一前提。所证实的实为：其他一切皆由具有相似知觉的相似实体构成。

莱布尼茨自身具有知觉（或更准确地说，存在一个非自身或其谓词的世界）这一事实，从未被其从任何更深原理中推导出来。“灵魂认知事物，”他说，“因上帝在其中置入了表象外部事物的原理”（D. 251; G. vii. 375. 参见 D. 275–6; G. vii. 410）。“神奇（或更确切地说，非凡）之处在于：每个实体皆从其视角表象整个宇宙”（G. iii. 464）。知觉之所以非凡，是因它无法被理解为对象对知觉者的作用——实体间永不相互作用。因

此，尽管知觉与对象相关且（大致）同时发生，它却全然不源于对象，而仅源于知觉者的本性。偶因论通过“心灵可感知物质（尽管二者不能相互作用）”的学说为此观点铺平道路。莱布尼茨的创举在于：将仅为两个实体设计的理论扩展至无限实体（D. 275–6; G. vii. 410）。

关于知觉的含义，它是“多中之一的表达 (*l'expression de la multitude dans l'unité*)”（G. iii. 69）。莱布尼茨对表达的界定极为明确：“一物表达另一物，”他说，“.....当关于二者的描述间存在恒定而规则的关系时成立。透视投影表达其原像即属此理。表达是诸形式所共有，是自然知觉、动物感觉及智性知识所属的属。在自然知觉与感觉中，只要可分、物质性且分散于多个存在者中的事物，能被表达或表象于一个不可分的存在者或具有真实统一性的实体中，便已足够”（G. ii. 112）。莱布尼茨亦言：“表达者与被表达者无需相似，只要保持某种条件类比即可.....因此，‘事物观念存在于我们之中’这一事实，无非意味着上帝（作为事物与心灵的共同创造者）已将思维能力铭刻于心灵，使其能通过自身运作推演出与事物必然结果完美对应的内容。故而，尽管圆的概念与圆本身不相似，却可从中推导出真理——这些真理在真实圆中无疑会得到经验证实”（N. E. 716–7; G. vii. 264）。如此，知觉似与预定和谐难以区分，似乎仅断言每个单子状态依某种法则与所有其他单子同时状态相对应——正如我在第十章末尾所暗示，同时性已被包含于知觉定义中。然而，知觉中存有一个要素——即对多的综合或表达——它并不单属于预定和谐；因此必须牢记并强调此要素。

欲求

关于欲求，除实体能动性所述外，几无补充。“欲求是从一种知觉趋向另一种知觉的倾向”（G. iii. 575）。其概念类比于意志。莱布尼茨称：实体形式的本质是力，它包含某种类感觉或欲望之物，故使形式类似于灵魂（D. 72; L. 301; G. iv. 479）。单子中的知觉依欲求法则或善恶的终极因彼

此生发（D. 210; L. 409; G. vi. 599）。然而，唯局限于自我意识单子的意志活动，才明确由欲望对象显似善好这一事实所决定。莱布尼茨对此点表述稍显模糊，后文将予探讨。

知觉非源于受动于外物

莱布尼茨的知觉理论因其否认外部事物对知觉者的任何作用而显得独特。他的理论可视为康德理论的反题。康德认为物自体是表象的因（或根据），但无法通过表象被认知。⁽¹⁾ 莱布尼茨则相反，他否认因果关系，却承认知识。他对因果关系的否定，当然源于其普遍否认超越作用（transeunt action）——正如我们所见，这源于他将个体实体视为永恒包含其所有谓词的概念。“我不相信，”他说，“存在任何单子相互作用的可能体系，因为此类作用似乎无法解释。况且，这种作用纯属多余——为何一个单子要将对方已有之物再予对方？因实体的本性正在于此：当下孕育着未来”（G. ii. 503）。他在1686年1月首次对实体相互独立性稍显试探性的表述，因其清晰阐明了此观点的依据而颇具启发性：“若我们考虑到每个实体发生之事仅是其理念或完整概念的独立结果（因该理念已包含其全部谓词或事件，并表达了整个宇宙），那么可以说——虽不合惯用法，却具合理内涵——特定实体从不作用于另一特定实体，亦不受其影响。”他进而阐明：除思想与知觉外，无物能作用于我们，而它们皆是当下状态的后果。“若我能清晰洞悉当下发生的一切，便能预见未来将临之事——纵使万物湮灭唯留上帝与我，此预见亦将实现”（G. iv. 440）。

⁽¹⁾ 例如《纯粹理性批判》，哈滕斯坦编，1867年版，第349页。

此知觉理论无疑具有悖论表象。若设想外部事件的知识能在我内部与事件同步产生却无因果联系，似乎荒诞。但主张外部对象作用于心灵产生知觉的理论，亦存诸多诘难。其一：此类解释不适用于永恒真理的认知。我们无法假定命题“二加二等于四”会在心灵意识到它时作用于心灵。因原因必为事件，而此命题非事件。故须承认：部分知识并非由被认知的命题所引

发。既承认此点，则无理由否认所有知识皆可能另有成因。据我所知，莱布尼茨未明用此论证，但他在《人类理智新论》首卷力证永恒真理天赋性时的特殊焦虑，或与此类观点相关。因依其理论，所有知识皆与永恒真理同属天赋——即所有知识源于心灵本性，而非感觉对象。莱布尼茨实际采用的论证更为有力：他指出来自感觉对象的因果作用实不可解。“我不认同，”莱布尼茨说，“那种粗俗观念——事物影像通过感官器官传递至灵魂。因无法设想何种孔道或传递方式能将影像从器官输送至灵魂”（D. 275; G. vii. 410）。确然，仅需陈述此类观念便知其何等“粗俗”。但当莱布尼茨附和笛卡尔学派称“非物质实体如何受物质影响无法解释”时（D. 276; G. vii. 410），他采用的论证虽极大影响了理论形成，却全无正当使用资格。因他主张唯有单子存在，故知觉若由外引发，仍是同类作用于同类，而非其所暗示的纯物质对心灵的作用。心灵与身体的关系，实为众多单子间的关系，而非两种根本异质实体（心灵与物质）的关系。

洛采对此之批判

洛采在其《形而上学》（§§ 63–67）中对单子独立性的批评，在我看来暴露出对莱布尼茨根基的根本误解。“我无法欣赏，”他说（§ 63），“此表述（单子无窗），因其全无依据，且武断排除了尚存争议之要点。”若洛采曾忆及前文“第二至四章”所铺陈的逻辑论证——即证明若实体存在，则每个实体必是其全部谓词的根源——他几无可能作此论断。若他记得自身哲学——如何在紧接的章节（第一卷第六章）中，基于超越作用不可解之明证而放弃事物多元性——若他记得在其学说中，事物统一性本质上是单一因果序列的统一性——若上述任一考量曾存其心，他本会顾惜自家玻璃房子，不致贸然掷石。当我们意识到对他而言事物即单一因果序列时，允许事物相互作用的荒谬性便成直接矛盾。因果性的二律背反——即当下每一要素必有其果，然脱离整体当下则无法断言任何结果——我认为洛采对此从未厘清。他满足于先断言正题（论及多元性时），再断言反题（论及其M即统一性时）。但他断言两个因果序列可相

互作用实属矛盾——即便此矛盾体现真实二律背反，断言者亦难称荒谬。故洛采对莱布尼茨的批评，似更多源于其自身思想混乱，而非莱布尼茨之误。单子论与一元论根基同样坚实，单子论者必如莱布尼茨，坚持实体的相互独立性。

预定和谐

为了解释知觉如何提供关于当下外部事物的知识（尽管这些知识并非由外部事物直接导致），莱布尼茨提出了其哲学体系的登峰造极之概念——他以此命名其体系。他自诩为“预定和谐体系之创立者”。预定和谐似乎是其哲学中他最为自豪的部分。如同实体的相互独立性，这一概念无疑受到笛卡尔哲学发展脉络的启发。他用时钟的比喻来阐释此说，而这一比喻可见于赫林克斯及其他同时代偶因论者的著作，甚至在笛卡尔那里已有雏形。⁽²⁾ 斯宾诺莎思想中思维与广延的关系，与莱布尼茨体系中任意两个单子间的关系极为相似。相较于偶因论，莱布尼茨的最大优势在于：通过赋予每个实体能动性，他得以维系所有序列的和谐，而无需上帝持续干预。这一优势在斯宾诺莎体系中已然确立，但在马勒伯朗士等人的偶因论中则未实现。后者认为，由于物质本质上是惰性的，物质中对应于心灵变化的改变，在每一具体情形下都必须由上帝直接运作方可实现。而在莱布尼茨体系中，仅需一个初始的奇迹来启动所有时钟（G. III. 143）——其余一切皆自然运行。我们或可推测，莱布尼茨始于笛卡尔的身心和谐难题，并在其单子论中发现了范围更广、解释力更强的和谐体系。他认为预定和谐是先验可证的：身心关系仅存在三种可能的解释，而其中他的理论最优（G. III. 144）。另外两种解释自然是物理影响论（即直接的因果作用）以及偶因论体系，即上帝在每次意志活动之际对物质施加作用。只要物质被严格视为完全被动，莱布尼茨的假说无疑是最优解。然而，赫林克斯和斯宾诺莎的体系（他未在相关讨论中提及二者，事实上他从未提及赫林克斯，似乎对其并不熟悉）在此问题上具有诸多他所宣称的独有优势。例如，比较斯宾诺莎伦理学中第二部分命题十二的阐述颇具启发：“构成

人类心灵的观念对象中发生的任何事，必然被人类心灵所感知；换言之，该事物的观念必然存在于人类心灵中。即，若构成人类心灵的观念对象是一个身体，则此身体中发生的任何事都不可能不被心灵感知。”显然，莱布尼茨可能从此类理论中汲取了诸多关于其知觉论与预定和谐论的灵感。遗憾的是，他未能更充分地考量这一更相近的假说。

⁽²⁾ 参见路德维希·施泰因，*论偶因论的起源*，*哲学史档案*，第一卷，尤见第59页注释。莱布尼茨曾被指控剽窃赫林克斯的时钟比喻，但施泰因指出该比喻在当时极为常见，可从多种来源获得，无需特别注明出处。

预定和谐是知觉与单子相互独立性的直接结果。莱布尼茨解释道：“‘每个简单实体、灵魂或真正单子的本性，决定了其后继状态是其前驱状态的后果；和谐之因即在于此。上帝只需使一个简单实体在初始时按其观点成为宇宙的表象；由此单一点出发即可推知，该实体将永恒如此运行；且一切简单实体间将永远保持和谐，因为它们始终表象着同一个宇宙’”（D. 278; G. vii. 412）。⁽³⁾ 每个单子始终表象整个宇宙，因此所有单子在一瞬间的状态皆相互对应，因为它们表象的是同一宇宙。对此，洛采反驳道：某些单子可能以快于或慢于其他单子的速度经历其知觉序列（形而上学 S 66）。他表示不记得莱布尼茨对此难题有过回应。他似乎忘记了克拉克曾提出完全相同的质疑（G. vii. 387–8），而莱布尼茨已作答复（G. vii. 415 and D. 281）：“‘若时间间隔更大，其间将插入更多连续相似的状态；若时间间隔更小，则插入的状态更少；须知时间中既无真空，亦无凝聚或穿透（若可如此表述），正如空间之中。’”换言之，正如原初物质的总量与广延成正比，事件的数量亦与时间成正比。无论对此解答作何评价，显然，若每个单子皆映现宇宙的当下状态，则它们必然彼此同步。或许更佳路径是从知觉出发，进而推导预定和谐。若能承认我们拥有对外部世界的知觉，便可提出若干论据以证明其他实体亦然；预定和谐由此得以推演。

⁽³⁾ 另见 G. i. 382–3。

尚需以单子论术语阐释身心关系及实体的主动性与被动性。这将是下一章的议题。

第XII章

灵肉关系

单子关系之新考量

现在转向单子学说的一个全新领域。此前我们将单子视为孤立单元，现需关注其相互关系。实际上，我们面临的问题在二元论体系中即心灵与物质的关系。其通常被探讨的特殊形式是灵魂与身体的关系。在讨论此关系时，莱布尼茨引入了一个新概念——*被动性*。此概念确已蕴含于*原初物质*之中，但在身心关系理论中，它并非如原初物质那般相对于其他单子的*主动性*。通过此关系，主动性与被动性皆获得新意涵。自此以降，莱布尼茨哲学的原创性较前减弱。他主要致力于将先前理论（尤以斯宾诺莎理论为著）改造为单子论形式；借助主动性与被动性关系，这些理论虽否认超越作用，仍可为其所用。因此，我认为应在莱布尼茨哲学中划出一条清晰界线：此前讨论的部分主要体现原创性；而依赖被动性、关乎单子表观相互作用的部分，则大量借鉴（虽从未明示）斯宾诺莎思想。

笛卡尔与斯宾诺莎灵肉观

身心关系问题曾占据笛卡尔学派大量精力。笛卡尔本人主张心灵可直接作用于物质——通过改变动物精气的运动方向（虽非其量值），但其追随者基于充分理由摒弃了此观点。他们认识到，若心灵与物质是两种实体，则不可假定其能相互作用。这导致一方面发展出偶因论（即上帝在吾人意志活动之际驱动身体的理论），另一方面催生斯宾诺莎理论。后一理论与莱布尼茨体系更为接近，认为心灵与身体并非不同实体，而是同一实体的两种属性，其样态形成两条平行序列。心灵是身体的观念，身体的任何变

化虽无相互作用，却伴随其观念（即心灵）的相应变化。然而，莱布尼茨因发现物质本质非广延、且物质必然多元而无法接受此理论（及偶因论）。因此，他需要新的身心关系理论，此需求无疑是预定和谐学说的主要动机。⁽¹⁾ 此学说在解释身心关系时精妙绝伦，下文将竭力阐明。

⁽¹⁾ 在沃尔夫哲学中，所有单子的和谐已消失，仅存身心和谐。

莱氏见解概要

简言之，其学说如下：既然除单子外别无实在，身体便是无限单子集合的表象。但单子知觉的清晰度各异，知觉更清晰者更具能动性。当一单子的变化可解释另一单子的变化时，前者称为主动，后者称为被动。因此，在我身体中，作为“我自身”的单子拥有比其他单子更清晰的知觉，可称为身体的主导单子，因其相对于其他单子处于主动地位，而后者处于被动地位。

并无真实相互作用，其表象源于预定和谐。故灵魂为一，身体为多，二者间无相互作用。但就灵魂拥有清晰知觉而言，身体变化之因可在灵魂中找到；在此意义上，灵魂作用于身体并支配之。此乃理论概要，下文将详加审视。

单子三类

首先，单子层级中存在三大类别，它们并非截然分明，而是相互交融。即赤裸单子、灵魂与精神。赤裸单子（亦称形式或隐德莱希）具有最低限度的知觉与欲求；它们拥有类似灵魂的特质，但严格而言不可称为灵魂。灵魂通过记忆、情感与注意力区别于第一类（D. 190–1; G. vii. 529; D. 220; L. 230; G. vi. 610）。动物拥有灵魂，而人类则具有精神或理性灵魂。精神包含高于人类的精灵与天使的无限层级，其差异仅在于程度。精神由自我意识（统觉）、对上帝与永恒真理的认知，以及所谓理性的持有所界

定。精神不像灵魂仅映照造物宇宙，更映照上帝本身。它们由此构成上帝之城——唯在此关系中，上帝才真正拥有善性[G. vi. 621–2 (D. 231; L. 267–8); 对照 G. vi. 169]。精神亦不朽：它们保有道德同一性（依赖自我记忆），而其他单子仅为永续存在，即虽在数值上保持同一却不自知。

能动与受动

依据知觉清晰度，单子被称为主动或被动。⁽²⁾ 莱布尼茨指出，当一者的变化能解释另一者的变化时，我们仍可通俗地说一实体作用于另一实体（D. 79; L. 317; G. iv. 486）。但“单子间的支配与从属关系，就其自身考量，仅在于其完满性的程度”（G. ii. 451）。“一单子的样态是另一单子样态的观念因，其程度取决于某单子中显现的理据——这些理据促使上帝在创世之初为另一单子安排样态”（G. ii. 475）。因此，身体在此意义上依赖于心灵：身体中发生之事的原因可在心灵中找到。莱布尼茨进一步阐明，灵魂愈完满、知觉愈清晰，身体便愈受其统御；灵魂愈不完满，则愈受制于身体（G. vi. 138）。⁽³⁾ 他亦言：受造物在其完满的范围内被称为主动作用于外，在其不完满的范围内则受动于他者。故主动性归于知觉清晰之处，受动性归于知觉模糊之处。一受造物较另一受造物更完满，在于它蕴含先天的解释他者变化的理据，由此可说它作用于他者。单子间的相互影响纯粹是观念性的，经由上帝实现——上帝在统御他者时关注上位单子[G. vi. 615 (D. 225; L. 245)]。凡臻至更高完满度的实体即为主动，反之则受动。任何具知觉的实体中，主动性带来喜悦，受动性招致痛苦（G. iv. 441）。

⁽²⁾ 此活动性不可与实体本质固有的活动性混为一谈。

⁽³⁾ 参见斯宾诺莎《伦理学》第五部分命题十。

与受动性相对的活动性，迥异于实体本质的活动性。“在形而上学严格意义上，”莱布尼茨称（N. E. pp. 218–9; G. v. 195），“活动指实体自发性地依其本性产生的行为，凡真正实体必活动，因万物除上帝外皆源自自身

——受造实体间不可能相互影响。但若将活动视为完满性的实践，受动为其对立，则真实实体唯有在其知觉（我承认所有实体皆有知觉）发展并趋于清晰时方为主动，而受动仅在其知觉趋于混乱时发生；故在能感受苦乐的实体中，一切活动导向喜悦，一切受动导向痛苦。”

知觉之圆满性与明晰度

此理论充满斯宾诺莎思想的回响，⁽⁴⁾ 其中主动性包含两个要素：完满性与知觉清晰度。显然莱布尼茨并未混淆二者，而视其必然关联。他更确信，其术语用法可涵盖通常所谓主动与被动的案例。但这些概念需进一步阐释，“对另一单子的变化提供先天解释”这一短语亦然。我认为其阐释如下。

⁽⁴⁾ 参见斯宾诺莎《伦理学》第三部分命题一等。

唯精神因其自身可善可恶：赤裸单子与灵魂仅为工具。精神中，意志恒由善之理据决定，⁽⁵⁾ 即我们追求自判为至善之物。⁽⁶⁾ 故若判断恒正，则行为恒正（G. vii. 92）。⁽⁷⁾ 因此，因正确判断依赖清晰知觉，我们完满与否取决于知觉清晰度的高低。意志活动中（通常所谓主动），向新知觉的过渡被感知为由内决定（其本质恒如此），故此时知觉可谓清晰。而在感觉中（通常所谓被动），新知觉虚妄地显现为外源，故此时知觉混乱。我们未能觉察与先前知觉的关联，遂陷于不完满。由此可见，莱布尼茨对主动与被动的用法与通俗用法并非全然无关，然亦不宜强求紧密对应。

⁽⁵⁾ G. iv. 454; v. 171 (N. E. 190–1); F. de C. 62 (D. 182).

⁽⁶⁾ 由此附带说明，现实充足理由区别于可能充足理由。一切现实充足理由皆为上帝或自由受造物的意志决定，且恒由（无论真伪的）善之知觉所决定。但理论上，不仅我们，上帝亦可能追求恶，此时恶之知觉即成充足理由。故现实充足理由皆属目的因，必然涉及善的指涉。参见前文§15。

⁽⁷⁾ 此观点虽常遭莱布尼茨反驳（如隐含于同书p.95），实仅因神学考量。此系其理论唯一可能之结论。

故短语“*蕴含对另一单子变化的先天解释*”，须同时关联完满性与知觉清晰度来理解。因预定和谐，不同单子的变化相互关联；但下位单子的变化主要为精神中相关变化而存在。⁽⁸⁾ 故对下位单子所发生之事的充足理由或目的因解释，唯有参照某上位单子（其相关变化为善）方可能成立。但若该上位单子因知觉混乱而选择实质为恶之物，目的因解释便失效，此时上位单子被视为被动——因其趋恶的终极理由不在自身，而在别处的相关变化。

⁽⁸⁾ 关于莱布尼茨在此点的自相矛盾，参见§ 124.。

原初物质为单子要素

上述理论存在多处明显疏漏，兹不赘述。⁽⁹⁾ 更关键者在于阐明受动性与原初质料的关联。莱布尼茨曾于一处（G. ii. 252）区分下列五术语：“(1) 原始隐德莱希或灵魂；(2) 原初质料或原始受动力；(3) 二者复合之单子；(4) 质量或次级质料或有机机器（由无数从属单子构成）；(5) 动物或形体实体（由主导单子统合为单一机器）”。此外，灵魂与身体的联结唯经原初质料方可解释。⁽¹⁰⁾ 故欲理解灵魂与身体的联结，须先探究作为单子要素的原初质料之性质，及其与动力学中原初质料的关联。

⁽⁹⁾ 主要疏漏在于：难解为何一实体的主动必对应他实体的受动。莱布尼茨似视此为偶然，如其所言（G. iv. 440）：“一者表达性的增强可能导致另一者表达性的减弱。”

⁽¹⁰⁾ G. ii. 520, 248; vi. 546 (D. 169).

原始质料作为每个单子中的元素，其重复产生动力学中的原始质料。它也被等同于每个单子的被动性或被动力量、混乱的知觉以及普遍意义上的有限性。上帝可以剥夺单子的次级质料，即构成其身体的单子集合；但祂无法剥夺单子的原始质料——若失去它，单子将成为纯粹现实，亦即上帝自身（G. ii. 325）。因此，正是通过原始质料，单子区别于上帝并成为有限存在；这也解释了莱布尼茨所言“混乱的知觉涉及质料或数量上的无限”的含义（G. iii. 636）。在致阿尔诺的信中，莱布尼茨写道：“若我们

将质料理解为始终对同一实体不可或缺之物，便可随某些经院学者将其视为实体的原始被动能力。在此意义上，质料既非广延也非可分，但它将是可分性的原则，或属于实体内在本质的原则”（G. ii. 120）（1687年）。我认为，这是他在单子论中首次引入经院学者所谓原始质料的概念，带有新思想的试探性。但他此后始终坚持此意涵。原始质料并非广延之物，而是广延的前提。这种被动力量与隐德莱希（主动力量）共同构成完整的单子，并始终依附于其所属单子。^{（11）}实体在混乱表达事物时具有形而上学的质料或被动力量；在清晰表达时则具有主动力量（N. E. 720; G. vii. 322）。单子承受被动作用，故非纯粹力量；它们不仅是行动的基础，也是阻力或被动性的基础，其被动性体现于混乱知觉中（G. iii. 636）。实体在不受阻碍时尽其所能行动；而阻碍仅能自然源于内部。当一单子被称受另一单子阻碍时，应理解为另一单子在它自身中的表象作用（G. ii. 516）。此外莱布尼茨认为，实体中的阻力仅阻碍自身活动并非荒谬；我们需有限事物中的限制原则，正如行动者需行动原则（ib. 257）。

^{（11）} G. ii. 306；另参见 G. iv. 511 (D. 120)。

原始质料作为有限性、复多性与物质的根源

关于原始质料的理论有若干值得注意之处。首先，观察莱布尼茨与斯宾诺莎对有限性解释的差异颇具启发性。“凡能被同性质事物所限之物，”斯宾诺莎称（伦理学 i. 定义 2），“在其类属中称为有限。”因此有限性存在于与他者的关系中，有限者非自存。但莱布尼茨的原始质料绝非相对物，而是每个单子本质的组成部分。每个单子受限于自身而非他物；^{（12）}因此上帝并非有限单子的总和，而是本性截然不同的存在。与此相关的是被动性关联质料与数量无限的方式（G. III. 636）。清晰认知世界仅有一种方式，即上帝认知的方式——亦即如其真实所是。但混乱认知的方式却有无限多种。因此不可分辨者的同一性只允许一个上帝存在，且仅当其他实体皆具有不同程度混乱知觉时，方能与多实体相容。由于物质是对无限多

单子的混乱知觉，物质双重预设了原始质料：既作为复多性的来源，又作为复多性被感知为物质的原因。由此引向单子内原始质料与动力学中原始质料的关系。我认为（尽管仅为推论），动力学定义中的两个要素——不可入性与惯性——分别对应于：单子视角点的差异，以及被动性导致单子对新知觉的抗拒。二者皆包含于混乱知觉中。唯独上帝能清晰观照，故无视角点——对他而言，空间如同几何学般存在，无此处与彼处之分。所有点在与上帝的关系中均等同（G. iv. 439; ii. 438），时间部分亦当如是。因此视角点是混乱知觉的一部分，故也属于原始质料；视角点的差异即不可入性的根源。同样，由于被动性或知觉的模糊性，特定知觉不会引发更清晰认知该物时本应产生的知觉；我们可推测此即惯性之源。然而，动力学与单子论对原始质料的使用存在差异：动力学中该词通常指有限广延（源于无限单子），而单子论中则指每个单子的相应性质——即产生广延所需重复的性质。

⁽¹²⁾ 参见埃德曼《哲学史纲要》第三版（柏林，1878年，卷二，第150页）。在一篇极具启发性（通篇具强烈斯宾诺莎色彩）且可能写于1676至1680年间的论文中，莱布尼茨实际采纳了斯宾诺莎的有限性定义：“有限者包含对其同类某物的否定”（G. VII. 196）。但他随即指出，此定义似不适用于离散事物。

亦为单子联结之因

混乱的知觉与视角点的联系，也解释了莱布尼茨关于单子相互关联的某些艰深论断。“若仅有精神存在，”莱布尼茨说，“它们将缺乏必要的联系，缺乏时空秩序。这种秩序要求物质、运动及其法则”（G. vi. 172）。唯有上帝超然于一切物质；脱离物质的造物将成为普遍秩序的逃兵，脱离宇宙的连锁（D. 169; G. vi. 546）。莱布尼茨还明确反对天使是无形精神的观点。他说，将天使从躯体与场所中剥离，等于将其从宇宙的普遍联系与秩序中移除——这种秩序正是通过时空关系建立的（G. ii. 324）。所有这些论断似乎都可由此解释：场所源于视角点，而视角点必然涉及混乱的知觉或原始物质。这一点又与莱布尼茨成功反驳洛克的无意识知觉学说紧密

相关。唯有广泛运用此学说，才可能坚持我们映照整个宇宙的主张。事实上，莱布尼茨将此学说推至极致，断言我们能感知的每个知觉都由无限个不可察觉的微小知觉构成（N. E. 116–8; G. v. 105–7）。他甚至曾仅凭此推演出单子的无限数量：在知觉中，无论其多么清晰，总混杂着任何微小程度的混乱成分；而无论这些混乱成分多么细微，抑或那些更显著更清晰的成分，都有相应的单子与之对应（G. ii. 460–1）。

莱氏灵肉二说

现在我们可以尝试理解灵魂与身体的关联。我认为莱布尼茨在此提出了两种相互矛盾的理论。这导致注释者产生分歧：有人坚持第一种是唯一理论，有人则拥护第二种。由于我未能找到调和莱布尼茨所有相关论述的方法，我将先阐述我认为与其哲学体系一致的理论，再分析第二种理论，说明其为何与其他观点矛盾，以及莱布尼茨何以形成该理论。第一种理论由埃尔德曼支持，第二种由库诺费舍尔支持，他们的史学著作中有详尽论证。

首论

首先须区分有机体与纯粹质块。有机体拥有一个主导单子，借此获得特定统一性。两种理论的分歧正在于此种统一性的本质与程度。无机质块没有此类单一主导单子，仅是纯粹聚合体⁽¹³⁾。但每个单子都从属于某个有机体，或作为主导单子，或作为从属单子⁽¹⁴⁾。每个有机体由无限个更小的有机体构成，最小有机体仅占据一个物理点。莱布尼茨说，自然机器即使在其最微小的可感知部分也是机器[G. vi. 599 (D. 209; L. 408); G. ii. 100; iv. 492]。在第一种理论中，主导单子的支配性体现为：它能更清晰地呈现其他单子极度混乱呈现的内容。根据身体的感受，主导单子作为中心呈现外部事物[G. vi. 598 (D. 209; L. 407)]。莱布尼茨对支配含义的界定并不明确，但其意似可理解为：每个单子对邻近事件的知觉比远方事件更清

晰[G. ii. 74; G. vi. 599 (D. 210; L. 409)]。因此，若某区域内存在一个知觉远比其他单子清晰的单子，它对该区域内一切事件的知觉可能比其他单子更清晰。此时，该单子对其直接邻域的所有单子具有支配性。

⁽¹³⁾ G. vi. 539 (D. 163); G. v. 309 (N. H. 362); G. ii. 75, 100.

⁽¹⁴⁾ G. ii. 118, 135; iii. 356; vii. 502.

但不可认为构成有机体的单子永恒不变。不存在永远专属灵魂的物质部分（即低级生命体），因为身体处于永恒流变中。灵魂更换身体总是渐进的[G. vi. 619 (D. 229; L. 258)]。因此我们无法确定出生时获得的物质最小微粒（即次级物质）仍存于体内。但同一动物或机器在某种意义上持续存在[G. vi. 543 (D. 167)]；如莱布尼茨所言，它以物种形式而非个体形式持存[G. v. 214 (N. E. 240)]。某些器官至少通过等价替换得以保留，正如河流虽物质更替仍保持同一（G. iv. 529）。这只是寻常科学观点：身体保持同类，尽管物质成分不同。因此，身体仅由那些从属单子构成——在任一时刻，它们的视角点与主导单子足够接近，以致一切知觉都不及主导单子清晰，因每个单子对自身邻域的知觉最为清晰。灵魂与身体不共构一个实体（G. vi. 595），甚至互不作用。“*身体行动仿佛（这实不可能）灵魂不存在，灵魂行动仿佛身体不存在，而两者行动又仿佛相互影响*”[G. vi. 621 (D. 230; L. 264)]。灵魂视角点所在的有机质块，在灵魂意欲行动时便自行准备就绪。莱布尼茨称，这造就了所谓的灵肉统一[G. iv. 484 (D. 78; L. 314)]。灵魂与身体不相互作用，仅相互协调：灵魂依目的因法则自由行动，身体依动力因法则机械运作。但这无损灵魂的自由。因所有依目的因行动者皆为自由者。上帝预知自由因的行动，故调控机器与之协调[G. vii. 412 (D. 278)]。

此即第一种灵肉理论：有机体是变动单子的集合，因始终从属于同一主导单子而获得统一性。此从属既在于主导单子更清晰的知觉，也在于统摄一切事件的目的因——就身体而言——或指向主导单子，或指向体外某单子，或指向“形而上完满性”与“事物秩序”。精神主导的身体由无数更小有

机体构成，但其自身显然不隶属任何更大有机体。次级物质或质块则是未被单一主导单子统一的有机体集合。然而，莱布尼茨诸多论述与此简明理论矛盾。我们必须转向这些矛盾之处。

次论

尽管上述理论的所有内容皆可见于莱布尼茨著作，但许多我未提及的段落导向了全然不同的理论。此理论应被摒弃，因其与莱布尼茨整体哲学完全矛盾。但有必要加以探讨，尤其因近期注释者迪尔曼频繁援引原始文献支持此说⁽¹⁵⁾。

⁽¹⁵⁾ 基于原始文献的莱布尼茨单子论新阐释。莱比锡，1891年。

另一种理论认为：心灵与身体共构一个实体，具有真正的统一性。心灵使身体成为自为一体的统一体，而非纯粹聚合体。与此观点相悖的是莱布尼茨的明确断言，例如：“形体实体拥有灵魂与有机体，即由其他实体构成的质块。同一实体确能思考，并与广延性质块结合，但它不由此质块构成，因剥离这一切后实体本身不变”（D. 177; F. de C. pp. 32, 34）。然而在其他地方，莱布尼茨的表述又暗示灵魂与身体共构一个实体。

“隐德莱希，”他写道，“要么是灵魂，要么是类似灵魂之物，它总是自然地激活某个有机身体；而该身体若脱离灵魂独立存在，则非单一实体，而是若干实体的聚合体，简言之，乃一自然机器”（G. iv. 395–6; N. E. 701）（1702年）。他又说：“每个被创造的单子都被赋予某种有机身体”（G. vii. 502），“生命原理仅属于有机身体”[G. vi. 539 (D. 163)]，并再次强调：“有多少有机身体，就有多少隐德莱希”（G. ii. 368）。显然，若有机身体由其他从属单子构成，则非所有单子皆能拥有有机身体。而更有诸多直接证据支持身心共同构成单一实体的观点。“如人体这般自成一体的统一，”莱布尼茨宣称，“方为实体，且具有实体形式”（G. iv. 459）（1686年1月）。莱布尼茨的论述始终暗示：灵魂的存在使身体免于沦为

纯粹聚合体——他暗示脱离灵魂的身体确是纯粹聚合体，但结合灵魂后便获得真正的统一性。“任何物质，无论多微小，”他阐述道，“其内含的简单实体数量皆为无限；例如绵羊之躯，除却赋予动物真实统一性的灵魂外，实则被分割——即由无数不可见的动物或植物集合而成，这些微小生命体自身亦为复合体（唯其自身统一性除外）；此过程虽无限递归，但显然万物终依赖于这些统一体，其余者或衍生物仅为有根据的现象”（G. iv. 492）。此倾向在令注释者困扰的理论中达至顶峰，然其与莱布尼茨体系的矛盾程度实不亚于其他段落——我指的是实体纽带（vinculum substantiale）学说。

实体纽带说

此学说在与德·博斯的通信中形成，源于莱布尼茨调和其哲学与变体论教义的努力。需为基督圣体作为单一实体寻得合理解释。莱布尼茨首先承认“灵魂与有机身体存在某种真实的形而上学结合”（G. ii. 371），此观点他早先已向图尔内米纳表明（G. vi. 595），但德·博斯说服他此说不足以满足天主教正统性。他遂提出一种自身未采信、但或有助于虔诚信徒的假说——实体纽带（G. ii. 435）。“若物体性实体，”他写道，“作为独立于单子的实在（如同线段被视为独立于点），则我们必须主张：物体性实体存在于某种结合中，或更确切地说，存在于某种联结单子的实在物——此物由上帝附加于单子；单子被动力的特定结合产生原初质料（*materia prima*），即广延性与抗阻性（或扩散与阻力）所需之物；而单子隐德莱希的结合则催生实体形式，但此形式可生可灭，且当结合终止时即告消亡（除非上帝奇迹般保存之）。然此形式非灵魂——灵魂乃单纯不可分的实体。”⁽¹⁶⁾ 此实体纽带仅被断言在“信仰引导我们承认物体性实体”时方具效用（*ib.*）。他后文又言（*ib.* p. 458）：“对于贵派思想者（*secundum vestros*），此说似可解释一物体之全体实体转化为另一物体之全体实体，而后者仍保持其原初性质的现象。”实体纽带区别于莱布尼茨他处亦承认的灵魂与身体之真实结合——其差异在于：单子并非以整体形式叠

加形成具真正统一性的总和，而是在结合前被拆解为原初质料与隐德莱希。因此，原初质料成分之和构成广延的被动质量，而隐德莱希之和则生成激活此质量的实体形式。每个有机身体对应一个实体纽带，即每个主导单子各有一个（G. ii. 481, 486, 496）。莱布尼茨后被德·博斯引导，承认此实体纽带若欲满足神学需求，须如个体灵魂般不朽（G. ii. 481）。在后期的信件中，该学说常被预设作为讨论基础，并用以确立实在物质与实在连续体。但莱布尼茨本人从未宣称信奉此说。他亟欲说服天主教徒：接受其单子论不悖离正统。故实体纽带与其说是哲学家的信条，不如说是外交家的让步（cf. G. ii. 499）。

⁽¹⁶⁾ 参见所有实体列表，G. ii. 506。

次论当弃

莱布尼茨其他与第一身体理论相悖的论述，很可能同样源于神学影响。自效力美因茨大主教时期起，圣体实在性问题便困扰着他，并成为其否定物质本质为广延的理据之一。在其体系早期阐述中（对象为热忱的改宗者阿尔诺），已可见类似观点。“身体自身，”莱布尼茨称，“脱离灵魂后仅具聚合统一性”（G. ii. 100）；此说似暗示身心结合方有真实统一性。他亦言身体脱离灵魂便不成其为严格实体，仅为如石堆般的聚合体（ib. 75）。当阿尔诺指摘新哲学中灵魂与物质结合不成一体（因其仅提供外在称谓）时，莱布尼茨反驳：物质属于有生命实体，此实体确为单一存在；仅被视为质量的物质则如时空般，仅为有根据的现象（ib. 118）。前半句或可解为指涉原初质料，但下段更显晦涩：“拒认兽类有灵魂、他处存实体形式者，仍可赞同我对身心结合之诠释及关于真实实体之论述；然彼等需自行设法（或借质点，或循己愿用原子）挽救物质及物体性实体之实在性——既无此类形式，亦无具真实统一性之物”（G. ii. 127）。他更断言：若无其主张的物体性实体，则物体仅为如彩虹般的纯粹现象。因物质实被无限分割，唯当觅得有生命机器（其灵魂或实体形式构成独立于单纯

接触的实体统一体），方能抵达真实存在。若无此物，他总结道，则人类乃可见世界中唯一实体性存在（G. ii. 77）。诸论述皆暗示：身心结合方为真实统一体，而孤立身体（就其可称实在而言）实为多。致阿尔诺信中此观点或归因于新哲学之粗糙，但后仍有大量类似表述。且于探讨单子与空间关系时（§ 71.），我们必然发现：灵魂存在于空间体积中，非囿于一点——此说正与此观点相联。灵魂凭其在场贯通整个身体并使之统一，尽管其他从属灵魂存于身体各部，使每部分自成统一体。^{〔17〕}此外，莱布尼茨视空间为充满物，但非数学点构成。故须假定每单子至少占据一物理点。此物理点可称有机身体，或可解释所有单子何以皆有有机身体。非主导单子之有机身体自身则为纯粹现象，绝非聚合体。然此观点终难摆脱矛盾。成因有二：其一为挽救物体实在性的神学诉求；^{〔18〕}其二为偶将单子内元素“原初质料”与广延化的“原初质料”甚或“次级质料”混淆。^{〔19〕}后者或是致阿尔诺信中的部分原因；而致德·博斯信中，前者必为主导——因该处对各类物质的区分较他处更为明晰。

〔17〕 参见下文（G. ii. 474）：“人体内蠕虫之灵魂是否为人体实体部分？抑或如我倾向之言——仅为必要附属物，非形而上学必然，而系自然过程中所需？”

〔18〕 因此，莱布尼茨在一段话中通过以下评论巩固了他的论点：““此外，最后一次拉特兰会议宣布，灵魂确是我们身体的实体形式””（G. II. 75）。

〔19〕 参见例如 G. ii. 368, 370, 371。

或许存在某种理论能更好地解释这些表面上的不一致，但我未能找到。我的理论实质上与埃德曼一致，关于进一步讨论可参考他的观点。

预存和谐

关于预成论——莱布尼茨用以解释生殖的理论——需略作说明。由于每个单子都是永恒的，作为我自身的单子必然先前已存在。莱布尼茨认为它曾是构成父亲或母亲身体的单子之一（G. III. 565）。他设想，在受孕前，它要么仅是一个感性单子，要么至多只具备初级的理性。后一种观点

优势在于无需诉诸神迹。而按前一种观点，由于感性单子无法自然获得理性，我们必须假设生殖过程涉及神迹。莱布尼茨无法在这两种方案中抉择，事实上两者在神义论⁽²⁰⁾中均有体现（G. vi. 152, 352）。神迹方案似乎更优，因莱布尼茨希望坚持人类死后不会自然退化为纯粹感性单子；但若单子可自然获得理性，则似乎没有理由认为它们不会自然丧失理性。莱布尼茨援引当时的微观胚胎学支持其预成论。然而显然，他无法解释双亲的同等影响。考虑此点时，我们失去了单一主导单子的简洁性，却得到一种与魏斯曼的“种质连续性”惊人相似的理论。因此数年前，我们或可称莱布尼茨预见了现代科学的最新成果；但自魏斯曼学说没落后，我们只能放弃这种乐趣。

⁽²⁰⁾ 顺便提及，此事实支持斯坦因关于各部分写作年代差异甚大的论点：参见莱布尼茨与斯宾诺莎，柏林，1890年，第275页及以下。

含混知觉与无意识

单子差异二态

我们看到，单子存在两方面的差异：其一是视角的差异，其二是知觉清晰度的差异。前者持续变化：运动现象背后的实在即是视角的变化。这至少在我看来是唯一可能的解释，尽管莱布尼茨未明确表述此观点。如此我们便能诠释绝对运动与相对运动的区别：改变自身视角的单子具有绝对运动，而感知此变化的单子仅经历相对的位置变化。⁽¹⁾ 此观点再次涉及空间的客观对应物，我们已通篇论证其不可避免性。

⁽¹⁾ 关于此主题，比较 G. ii. 92 与 iv. 513。

如前所述，视角取决于模糊知觉，而非模糊程度的不同。关于模糊程度，我们也须承认变化的可能性。撇开受孕时可能的神迹性变化不谈，莱布尼茨很难主张婴儿的知觉与成人同样清晰。他亦指出，死亡虽不能完全摧毁记忆，却使我们的知觉趋于模糊[G. vii. 531; (D. 193)]。这也是他对睡眠的解释。他反驳洛克，坚称灵魂恒在思考，但承认其并非总有意识。我们从未脱离知觉，他说，却常缺乏统觉，即当我们没有清晰知觉时（N. E. p. 166; G. v. 148）。思考是灵魂的固有活动，实体一旦活动便将持续如此（G. v. 101; N. E. 111）。若其活动停止，实体本身——如我们所见——亦将终止，醒来时我们便不再是入睡时的同一数值个体。

无意识心识

这引向莱布尼茨在心理学领域的重要推进。洛克认为心灵不可能存在其不自知的内容。莱布尼茨则指出无意识心理状态的绝对必要性。他区分了知觉（仅在于对某物的意识）与统觉（在于自我意识，即对知觉的觉知）[G. v. 46 (N. E. 47; L. 370); G. vi. 600 (D. 211; L. 411)]。无意识知觉是一种意识状态，其“无意识”在于我们未意识到它，尽管在此状态中我们意识到他物。无意识知觉的重要性显见于《人类理智新论》导言：正因它们，“*“现在孕育着未来并负载着过去，万物协同，且在最小实体中，若有如神般锐利的眼睛，便能读解宇宙万物的整个进程”*”（N. E. 48; L. 373; G. v. 48）。它们亦维系个体同一性，解释预定和谐；它们防止平衡的漠然状态（同上），并使得万物无绝对相似者（G. v. 49; N. E. 51; L. 377）。

莱布尼茨为无意识心理状态提出若干论证，部分极具说服力，部分——我认为——基于混淆。他说，洛克主张我们无法知晓不自知的事物，此论过度延伸，因若如此，则凡非当下所思之物皆不可知（G. v. 80; N. E. 84）。再者，最具决定性的论证是：“*“我们不可能始终明确反思所有思想；否则心灵将对每一反思无限递归，永无可能过渡至新思想。例如，感知当下感受时，我将不得不总在思考‘我正在思考它’，进而思考‘我正在思考我对它的思考’，如此以至无穷”*”（G. v. 108; N. E. 118–9）。另一较弱的论证是：一切印象皆有效果，可感之物必由不可感的部分组成[G. v. 24, 105, 107 (N. E. 25, 116, 118)]；由此推知有限知觉如同其对象，必无限可分，故由我们不自知的部分构成。莱布尼茨实际将四种表面相异之物等同：(1)无意识知觉，(2)模糊知觉，(3)微知觉，(4)心理禀赋。其中，第一类由自我意识导致的无限回归所证明，且为坚持“我们恒在思考并映现全宇宙”所必需；第二类为解释感官知觉及单子差异所必需（如前所述）；第三类源于“知觉若有限则与其对象同具无限部分”之论证；第四类用于解释真理“先天”性——此意义与康德先天观念在心灵中的存在方式极为相似。洛克全盘否认此四者，莱布尼茨则全盘肯定。因此，探究其关联至为必要。

含混知觉与微觉

显然，无意识知觉是最根本的，若承认这一点，其他概念便随之成立。所谓混淆的知觉，可以说是指我们未能对其所有部分产生分别意识的状态。在莱布尼茨的术语中，当无法逐一列举区分已知事物与其他事物所需的标记时，知识便是混淆的（G. iv. 422; D. 27）。因此，在混淆的知觉中，虽然我可能意识到知觉的某些要素，却无法意识到全部（例如 G. v, 109; N. E. 120）；因为知觉的复杂程度被认为与其对象等同，故而若我能意识到知觉中所有要素，便能将对象与其他不同对象完全区分开。那些未被区分的部分正是微小成分⁽²⁾。再者，关于微小知觉，莱布尼茨与现代心理物理学观点一致，认为知觉必须达到一定强度才能被我们察觉，因而足够微小的知觉必然是无意识的。最后，“心理倾向性”不过是对某种必然预设的称谓——凡主张心灵具有确定本性、而非洛克所谓白板者皆需此预设；但名称本身并非解释，而莱布尼茨的理论正旨在提供这种解释。洛克曾否定任何真理具有先天性，因我们所知悉的一切皆属后天习得。莱布尼茨在回应中，并未如雪莱于莫德林桥上那般惊叹婴儿缘何如此健忘。但他指出，先天真理始终存于心灵，唯经经验与教育方能被引发（即成为统觉的对象）。感官为反思提供素材；若非思考他物（即感官所呈现的具体事物），我们便不会思考思想本身（G. v. 197; N. E. 220）。他承认，灵魂中可能存在其永不知晓的先天真理；但在知晓之前，灵魂无从得知它们始终存在（G. v. 75; N. E. 80）。换言之，心灵感知这些真理，却未意识到正在感知。这通过无意识知觉解释了“心理倾向性”这一模糊概念。莱布尼茨阐明，所谓真理具有先天性，并非仅指心灵具备认知能力，而是指心灵能在自身中发现真理（G. v. 70; N. E. 74–5）⁽³⁾。我们所知的一切皆从自身本性中发展而来，即通过反思使此前无意识的知觉转化为意识。因此归根结底，一切皆依赖于无意识知觉——其可能性曾被洛克否定，而其必要性则由莱布尼茨所证成。

⁽²⁾ 参见 G. iv. 574：“根本上，混淆的思想无非是大量本身类似清晰思想的念头，但其每一部分皆微小至不足以唤起注意，亦不足以令我们加以区分。”

(3) 然而不可否认，在本文后续及其他地方，他仍不免退回到将真理解释为心理倾向性[例如 G. v. 79, 97 (N. E. 84, 105)]。

与此同时，微小知觉与无意识知觉似乎终究近乎同义，而混淆知觉则指包含微小或无意识部分者。首先，并非所有认知皆属混淆。对必然真理的认知是清晰且不可分割的——若我们确有此知，则必不混淆。在任何特定复合知觉中，若某部分被清晰认知，该部分便可从整体分离，唯余下部分方属真正混淆。因我们的认知总有局部正确，正确部分可抽象为清晰知觉，仅余留部分为混淆。例如在物质知觉中，既然实存多数性，混淆便不在多数性本身，而在于部分间表观的连续性——此连续性源于其微小性。莱布尼茨所有关于混淆知觉的经典例证（如由分立的波浪声构成的海啸轰鸣）皆强调成分的微小性。如此看来，微小知觉与无意识知觉似可等同。但若假设我们对先天真理的知觉强度可增减却不可分割，此等同便会在解释无意识的先天真理时引发困难。就我所知，莱布尼茨对此未予明确。他似乎未意识到：若混淆知觉能提供任何真知，其部分必是清晰的；而此盲点，我认为阻碍了他对混淆性与微小性关系的透彻理解。他对这些概念的运用将在下章探讨其知识论时进一步显现。

第XIV章

莱布尼茨知识论

知识论之义

在阐述莱布尼茨的知识论之前，需先指明：我将讨论的并非严格意义上的认识论，而是一个主要属于心理学的课题。第二至五章的逻辑探讨已处理了通常所谓认识论中我认为非心理学的部分。我们当前关注的问题性质迥异：它无关“真理的普遍条件是什么？”或“命题的本质是什么？”，而完全是后续性问题——我们及他人如何获知真理？认知作为时间中的事件，其起源何在？此问题显然主要属于心理学范畴，且如莱布尼茨所言，在哲学中并非预备性议题[G. v. 15 (N. E. 15; D. 95)]。这两个问题被混淆——至少自笛卡尔以来——因人们假定真理若无人知晓便不成立，唯通过被知方成为真理。莱布尼茨在讨论上帝时亦陷入此混淆，而洛克看似亦然，因其否认仅具心理学目的⁽¹⁾。但这不构成我们重蹈覆辙的理由，下文将竭力避免。同时洛克在某种意义上确具正当性：此问题非纯粹心理学问题，因其探讨知识而非信念。严格从心理学立场看，无法区分真信念与假信念、知识与谬误。作为心理现象，信念可由其内容区分，却不可依内容真伪判定。故讨论知识（即对真命题的信念）时，我们已预设真理与信念二者。此探究因而具混合性，既后置于真理的哲学探讨，亦后置于信念的心理学探讨。

⁽¹⁾ 人类理解论，导论，§ 2。

天赋观念与真理

我在上一章简要阐述了莱布尼茨所持先天观念与真理的含义。它们始终存在于心灵中，但唯有成为统觉的自觉对象时才能被真正认知。在《人类理智新论》中，莱布尼茨虽仅致力于证明必然真理的先天性，但由于单子的独立性，他必然认为所有能被认知的真理皆具先天性。然而他发现，通过证明经验无法习得必然真理更为便捷，并推测这足以构成对洛克整个知识论的反驳。他在《新论》中使用先天真理一词，指代所有观念皆属先天（即非源于感官）的真理；但他也说明该词另有不同用法[G. v. 66 (N. E. 70)]。按此定义，「甜不是苦」并非先天，因为甜与苦来自外部感官；而「方非圆」属先天，因为方与圆是理智自身提供的观念[G. v. 79 (N. E. 84)]。问题由此产生：莱布尼茨如何区分感觉观念与其他观念？他无法像其他哲学家那样主张感觉观念由外部印入，也不能断言唯有此类观念能表象外物——因为它们皆属混淆观念，在真实世界认知中并不存在[G. v. 77, 109 (N. E. 82, 120)]。因此，感觉观念必须依其本质而非外部指涉来界定。就此而言，莱布尼茨（据我所知）未给出明确定论。最接近的解释见于形而上学论（G. iv. 452）：他谈及感官对象作用于我们时，如同哥白尼主义者描述日出。实体间存在某种相互作用的意义，「同理，因某些外物特别包含或表达了决定我们灵魂特定思想的理由，可以说感官媒介使我们从外部获取知识」。因此，感觉观念即第十二章所述被动状态下的观念。这类观念是混淆的，且表达外部世界。「清晰观念表象上帝，混淆观念表象宇宙」[G. v. 99 (N. E. 109)]。事实上，他将所有预设广延或空间外在性的观念归为感觉观念，尽管空间本身并非感觉观念。「所谓源于多感官的观念，」他解释道，「如空间、形状、运动、静止等，实则来自共通感（即心灵自身），因其属纯粹理智观念，但与外在相关，感官使我们感知它们」[G. v. 116 (N. E. 129)]。因此，显现为外在的性质是感觉观念，但外在性本身并非感觉材料。这些性质之所以混淆，是因它们无法如其所现地成为单子状态。反之，源于反思的观念未必混淆（参见 G. ii. 265），若其真实描述心灵状态，则表征实际存在而非单纯现象。此外，通过反思我们可发现范畴（莱布尼茨称其为“谓述范畴”）。莱布尼茨知识论中确有诸多令人联想到康德之处：他指出存在无法通过感官对象发现，而需理性

辅助，故存在观念源于反思[G. v. 117 (N. E. 130)]。针对「理智中无物不源于感官」的格言，莱布尼茨补充除理智自身外（G. v. 100; N. E. 111）。「诚然，」他说，「我们观念之知觉或来自外部感官，或来自可称反思的内在感官；但此反思不限于心灵运作（如洛克所言），更延及心灵本身——正是在感知心灵时我们感知实体」[G. v. 23 (N. E. 24)]。灵魂先天自成，故必然包含某些本质性观念[G. iii. 479; G. v. 93 (N. E. 100)]，涵盖存在、统一、实体、同一、原因、知觉、理性等感官无法提供的概念[G. v. 100 (N. E. 111)]；这些观念是任何感官知识的前提。莱布尼茨强调，必然真理确被认知，尽管感官无法证明其必然性[G. v. 77 (N. E. 81)]。由此推知，此类真理由心灵本性发展而来。或可推测，莱布尼茨聚焦必然真理，因其认知无法归因于认知对象对心灵的因果作用：此类认知对象不在时间中，故不能成为知识之因。这更易使人设想知识从不因认知对象而生，而是独立源于心灵本性。

《新论》与莱氏形而上学之矛盾

《新论》所发展的先天真理学说，较其应有立场更近似康德学说。空间、时间及范畴属先天，而空间中显现的性质则非先天。莱布尼茨本应采纳「所有已知真理皆先天」的普遍理论，对此的唯一反驳需攻击整个单子论。但《新论》理论接受常识观点（即感觉知觉由对象引起），同时主张先天真理无法被此类原因产生。我认为存在同样适用于康德「先天即主观」学说的驳斥。主观性论证似可简述为：当认知对象是当下存在物时，因两者间存在时间关联，知识可推定由该存在引起；但认知对象为永恒真理时，无此时间关联，故知识非由认知对象引起。由此主张，除非知识已潜存心灵，否则别无他因。因此这类知识必具某种先天性。此论证难以成立，因其基于根本谬误：知识要么由认知对象引起，要么完全无因。莱布尼茨既否认知觉对象的因果作用，此论证作为区分知识类型的手段尤显荒谬。暂置此特殊学说，姑且承认对象引起知觉，必然真理是否因此必属先天？持此论者（如莱布尼茨）皆被迫承认先天知识仅为潜存[G. v. 71 (N.

E. 76)]，而自觉知识皆属习得且有明确原因。若知识能通过认知对象之外的原因成为自觉，何以不能完全归因于此？我们至多断言心灵必有此类知识的倾向——此模糊表述实未解释任何问题。该论证同样适用于感觉知识：若心灵本无感觉认知能力，对象便无法引生此类知识。按此观点，颜色、声音、气味等感觉亦应属先天。事实上，承认必然真理的自觉知识有因，与承认其任何知识形态有因存在同样困难。此困难皆因假设「知识仅能由认知对象引起」而生。若人们追问究竟认知什么，此假设本可消解。一般认为：先天知识中认知命题，知觉中认知存在物。此乃谬误。两种情形中，我们认知的皆为命题。知觉中认知的是「某物存在」之命题。显然，我们不仅认知「某物」（无论其为何），因单纯想象中亦有此物；知觉的特质在于认知「某物存在」。严格而言，凡能被认知者必为真，故必是命题。可以说，知觉是对存在命题的认知，此认知非由其他命题有意识推导而来，且所指时间与认知发生时间相同或相近。若此点被充分认识——若人们反思所认知者恒为命题——便不会轻率假定知识可由认知对象引起。若主张知觉中知识由「存在之物」引起，而非由「其存在之事实」引起，则无异于承认此类知识非由认知对象引起。如此，知觉与理智知识远比通常设想的更为接近。我们要么主张所有知识恒存心灵（其进入意识成为问题），要么承认所有知识皆属习得，但从不因认知命题引起。特定情形下知识的成因纯属经验问题，可完全交予心理学。

天赋观念之疑难

此外，莱布尼茨所谓「先天观念」含义存在重大疑难。此问题在《新论》第二卷开篇论及[G. v. 99 (N. E. 109)]。「观念即思想对象，岂非真乎？」洛克设问。「吾承认之，」莱布尼茨答，「但需补充：此乃直接内在对象，且为事物本性或性质之表达。若观念为思想形式，则随相应实际思想生灭；然其为对象，故可先于或后于思想而存⁽²⁾。」因此，观念虽在心灵中，却非知识亦非欲求；非思想本身，而为思想所思之物。此段表明，莱布尼茨主张观念存于心灵之唯一理由，是其显然不存在于心灵之

外。他似乎从未追问观念何以必然存在，亦未考量将其仅视为精神存在物的困难。试以观念「2」为例：莱布尼茨坦言此非「我思2」之思想，而是思想所涉之物。然此物存于我心灵，故不同于他人所思之「2」。因此，无法断言存在众人共思之确定数字「2」；心灵之数即数字「2」之数。或谓诸「2」有共通之处，然此共性无非另一观念，其自身复由众多不同观念构成，如此循环无穷。非但无人能思及同一观念，甚至无法思及具任何共性之观念——除非存在本质上非任何心灵构成要素的观念。我们可接受洛克「观念即思想对象」之定义，但不可规避其推论：观念非仅存于心灵之物，亦不可强求每观念皆具外在存在。对「知识、观念与真理“仅为自然禀性，即主动与被动的倾向及能力”」（N. E. 105; G. v. 97）之论断，亦适用完全相同的批判。

⁽²⁾ 另见 G. III. 659 (D. 236); IV. 451。

感官与理智之辨

在莱布尼茨体系中，感官知识并非通过其起源，而是通过其本质与理性知识相区分。其差异在于：感官知识所处理的属性具有空间延展性，且无一例外都是含混的。这种含混性意味着，那些看似简单的属性实则复杂，尽管我们无法完成其分析。例如绿色，虽显简单，但莱布尼茨认为它实则是不可感知的蓝色与黄色微粒的混合体[G. v. 275 (N. E. 320)]。然而，他并未说明若被清晰感知，蓝黄二色将如何呈现。不过，作为信奉分析性判断的思想家，他自然倾向于认为：我们对必然真理与感官真理的*证据*性质截然不同。他指出，理性的第一真理是矛盾律，而事实的第一真理则与直接知觉同样众多。“我思”并不比“我被诸多事物所思维”更具直接性——这一观点被用作对笛卡尔*我思*的批判[G. iv. 357 (D. 48)]。换言之，矛盾律是必然真理的唯一终极前提，而偶然真理的终极前提则与经验数量等同。莱布尼茨强调，除经验与同一律或矛盾律外，不应采纳任何原始原则；若无后者，真伪将无从区分[G. v. 14 (D. 94; N. E. 13)]。因此，许多事实真

理除自明性外别无证据；但在必然真理中，唯有矛盾律具有此种特性。然而，自明的事实真理皆属心理学范畴：它们关乎我们自身的思维。在此层面，莱布尼茨与笛卡尔及贝克莱立场一致。其哲学洞见超越二者之处在于：他认识到事实真理以必然真理为前提，故自身存在并非所有真理的终极基础。他宣称，自身存在作为公理仅具不可证性，而非必然性[G. v. 391 (N. E. 469)]。它如同一切有限存在般是偶然的，但其确定性与必然真理无异(N. E. 499; G. v. 415)。因此莱布尼茨赞同洛克的观点：我们对自身存在具有直观知识，对上帝存在具有论证知识，对他物存在则具有感官知识(*ib.*)。但感官知识可受质疑，若无他物存在的普遍依据则不可接受[G. v. 117 (N. E. 130)]。此理论大体属笛卡尔主义框架，但如我所指，其对笛卡尔有两大突破：其一，自身存在不作为必然真理的前提；其二，自身诸思维的存在与自身存在同等确凿。莱布尼茨未能发现（此点似同样成立）：外物存在与自身思维存在具有同等确定性与直接性——故如前所述，他无力为外部世界信念提供辩护。

观念之质性

现论及莱布尼茨对笛卡尔观念的性质学说。此说阐发于“论知识、真理与观念”(D. 27-32; G. iv. 422-6)(1684年)。笛卡尔主张：凡清晰分明把握者皆为真。莱布尼茨指出，若无清晰度与分明度的判准，此箴言便无用处[G. iv. 425 (D. 31)]。他遂确立如下定义：知识有晦暗与清晰之分。清晰知识复分含混与分明。分明知识再分充分与不充分，且兼具符号性或直观性。完美知识需同时满足充分性与直观性。

其义如下：若某概念无法使我辨识所示之物或区别于他物，则为晦暗；若能则为清晰。若我虽无法逐一列举区分所知与他物所需的标记，但此类标记实存，则清晰知识为含混。其例为颜色与气味：虽不可析，然其因由可证其确属复合（须谨记：莱布尼茨主张知觉恒与其对象同构；因绿可由蓝黄混合而生，故绿色对象具复合性，其知觉亦然）。清晰知识为分明者，

或指可逐一列举所知之标记——即存在名义定义时；或指所知虽不可定义却属原始，即终极简单概念。故复合概念（如黄金）若其所有标记皆清晰可知则为分明；若所有标记亦分明可知则为充分；若非分明可知，则知识为不充分。莱布尼茨未确证充分知识之完例，但认为算术庶几近之。分明知识复按符号性或直观性划分：符号性（或称盲目）知识中，我们无法瞬时把握对象全貌，而以符号替代（如数学），其义可随时唤起。当思维同时涵摄构成某观念的全部基本概念时，即为直观思维。故对分明原始观念之知识（若可得）必为直观，而对复合概念之知识通常仅为符号性。

界说

此学说对定义理论影响深远。实在定义（相对于纯名义定义）需展示被定义物之可能性；此目标可后天地达成（通过证明该物实存），亦可先天地达成（当我们的知识充分时）。因后者情形下，完整分析未显矛盾；而无矛盾处，被定义者必然可能[G. iv. 424-5 (D. 30)]。莱布尼茨对定义多有精辟论述：定义仅为观念之分明阐述[G. v. 92 (N. E. 99)]，然其有实在与名义之别。名义定义仅枚举标记而不证其相容；实在定义则证明所有标记相容，使被定义者成为可能。此时被定义观念即为实在，纵无实存物可归谓于它[G. v. 279 (N. E. 325)]。简单词项不可有名义定义；但若仅相对于我们为简单者（如绿色），则可获实在定义以阐明其成因——如谓绿色乃蓝黄混合[G. v. 275 (N. E. 319)]。形式连续性使定义问题复杂化，莱布尼茨亦承认：我们或难判定某些婴儿是否属人。但他反驳洛克G. v. 290 (N. E. p. 339)]。然连续性案例中存有实质难点：对象之无穷小变化或引致观念之有限剧变——如多失一髮即可使人成秃。对此莱布尼茨认为：自然未精确限定此概念[G. v. 281 (N. E. 328)]；此解似嫌不足。

普遍表意符号

与莱布尼茨关于定义的概念以及将所有公理还原为恒等命题或定义直接推论的观念[G. v. 92 (N. E. 99)]相关联的，是他对普遍符号学（*Characteristica Universalis*）或普遍数学的构想。这一理念贯穿他的一生，早在20岁时他便已著文论述⁽³⁾。他似乎认为，形式规则能免除思考之劳的符号方法，可在任何领域产生如同在数与量科学中那般丰硕的成果。他说：“望远镜和显微镜对眼睛的助益，远不及此工具对扩展思维能力的贡献”(G. vii. 14)。“若得此工具，我们便能以几何学与分析学的方式推演形而上学与道德哲学”(G. vii. 21)。“若有争议发生，两位哲学家间无需比两位会计师更多辩驳。只须执笔在手，伏案石板，互道一声（若有友人见证更佳）：让我们演算吧”(G. vii. 200)。他设想，在任何先验科学中确立前提后，其余皆可凭纯推理规则完成；而确立正确前提，只需将所用概念悉数分析至基本概念，所有公理随即作为恒等命题自然呈现。他力主此法应用于欧几里得公理，认为其皆可证明[G. v. 92 (N. E. 99)]。普遍符号学似与三段论极为相似。他称三段论为人类最富成果的发明之一，乃一种普遍数学[G. v. 460 (N. E. 559)]。其理想显然近似现代符号逻辑科学⁽⁴⁾——后者确属数学分支，由布尔在自认研究“思维律”时发展而成。作为数学理念——即一种涵盖形式逻辑、普通代数与几何学等特例的普遍代数——莱布尼茨的构想展现出极高价值。但作为哲学研究方法，它因信奉分析命题而带有形式主义缺陷，此缺陷亦导致斯宾诺莎采用几何学方法。哲学之要务正在于发现那些构成一切演算或科学基础的简单概念与原始公理。若坚信原始公理皆属恒等命题，则重心将落于结论而非前提，此与真正哲学方法根本相悖。若前提仅为“ A 即 A ”或“ AB 非非 A ”之类，则前提既无难度亦无趣味。莱布尼茨遂以为，关键需求在于便捷的演绎方法。然事实上，哲学问题应优先于演绎。可被定义之概念或可被证明之命题，仅具次要哲学价值。重点应置于不可定义与不可证明者，此处除直观外别无他法。故普遍符号学虽在数学领域意义重大，却在哲学中显露根本误解——此误解受三段论助长，植根于对必然真理之分析性的信念⁽⁵⁾。

⁽³⁾ 见《组合术论》（*Dissertatio de Arte Combinatoria*），G. iv. 27–102。

⁽⁴⁾ 参考 G. vii. 214–15, 230，其中载有符号逻辑演算的若干规则。

⁽⁵⁾ 关于莱布尼茨对此问题的见解，参见古劳尔（Guhrauer）*前引*/书卷一 第320页及后；完整论述见库蒂拉（Couturat）*莱布尼茨的逻辑学*（*La Logique de Leibnitz*），巴黎，1900年（付印中）。

上帝存在之证明

莱布尼茨所容许的四类证明

此刻我将论及莱布尼茨哲学中最薄弱之处，即矛盾最为集中的部分。我们先前考察的学说中，凡显武断或需进一步阐释者，皆被轻易诉诸全能造物主这一偷懒手段搪塞。不仅不可避免的难题，即便本可规避者，亦因能强化其正统性所倚重的论证而存留。概言之，实体哲学应为一元论或单子论。一元论必趋泛神论，而逻辑自洽的单子论则必趋无神论。然莱布尼茨认定，任何不能证立上帝存在的哲学皆无价值。无可否认，其体系中某些漏洞确借援引神圣权能、至善及智慧而修补。现当审视达成此结果的诸种论证。

莱布尼茨提出四类截然不同的上帝存在证明。据我所知，仅其一为其独创，却系四者中最劣。即：本体论证明、宇宙论证明、永恒真理证明及预定和谐证明。

本体论证明

本体论证明由笛卡尔承袭自安瑟伦，莱布尼茨甚少采用，且对笛卡尔形式严加批判。

然此证明与永恒真理证明，乃唯二以必然前提为起点者，故亦唯二者能形式化导出必然结论。而证立上帝存在为必然真理，自属至关重要。再者，若此论属实，则本体论证明必具实质正确性。因若假定上帝不存在将导致自相矛盾，则其存在即属本质属性，故可由其本质推知其存在。此正为本体论证明所求。莱布尼茨遂谨慎未全盘否定之。

本体论证明可有多重表述。其原始形式称：上帝具一切完满性，而存在属完满性之一——即存在之善优于不存在之善。故存在乃上帝本质所涵；假定最完满者不存在，实属矛盾。上帝亦可被定义为最实在之存在者或一切实在之总和，由此同样可推知其存在乃本质使然。对此类论证，莱布尼茨指其未证上帝概念为可能概念。他承认，此类证明仅对上帝成立：若上帝可能，则其存在[例如 G. v. 419 (N. E. 504); G. vi. 614 (D. 224; L. 242)]。此诘难早见于对笛卡尔的批评，后者在其沉思录第二组反驳的答辩中回应⁽¹⁾。莱布尼茨轻易证得上帝概念之可能性。其可能性后验地源于偶然事物之存在：因必然存在即自在存在，若此不可能，则无存在可能[G. iv. 406 (D. 137)]。然此论证更属宇宙论证明范畴。上帝之可能性先验地源于其无局限、无否定，故无矛盾[G. vi. 614 (D. 224; L. 242)]。此论证详述于莱布尼茨1676年于海牙提交斯宾诺莎的论文“论最完满者存在”⁽²⁾。该文虽属早期，却与其后期哲学完全契合。他基于一贯认可的前提，力证上帝为可能，复借本体论证明证其实际存在。此即为其一贯主张的、本体论证明所必备的序论。””

(1) 见《笛卡尔著作集》(Oeuvres de Des Cartes)，库赞编，卷一，第407、440页及后。

(2) G. vii. 261 (N. E. 714)。另见斯坦因(Stein)莱布尼茨与斯宾诺莎(Leibniz u. Spinoza)，附录I。参考附录vii(1678年1月)。

上帝概念可能性之证明

论证如下：凡简单或绝对、积极且不可定义、无限制地表征其对象之性质，即为完满性。凡此性质皆可为同一主词之谓词。设其中二者A与B不相容。莱布尼茨称，其不相容性无法在不析解二者前提下得证，否则其本性将不进入推理。然二者皆不可析解。莱布尼茨亦认为，其不相容性无法自明。故A与B实可相容，此类主词可能。因存在属完满性，故该主词存在。

此论证就证明如此界定的上帝概念无自相矛盾而言确属有效；依必然判断之分析性理论，此已足证其可能性。然关键点在于本体论证明本身——即由“存在属完满性”推出“上帝存在”。此推论基于将存在视为谓词，莱布尼茨即持此见[G. v. 339 (N. E. 401)]。

但他承认，就有限事物而言，存在与其余谓词迥异。唯存在性判断非分析性。在谓词非存在之命题中，谓词已含于主词；然当谓词为存在时，除上帝一例外，其不涵于主词。莱布尼茨本应接受康德之诘：想象中百塔勒与实存百塔勒全然无异；此即存在性断言之综合性所涵。若非如此，则实存百塔勒之概念将有别于可能百塔勒之概念；存在将涵于概念中，存在性判断遂成分析性。然莱布尼茨实不应将存在视为谓词，因两主词若一具某谓词而另一不具，则二者断无全然相同之理。故他本应达至康德立场：存在非谓词，上帝不存在亦非自相矛盾⁽³⁾。然他却借上帝之必然存在，力图弥合偶然真理与必然真理之鸿沟，即存在性真理与非存在性真理之分野。此尝试乃其一切论证之根基，于宇宙论证明中尤显昭著，此当详察。

⁽³⁾ “存在显然不是实在的谓词，即某种可被添加于事物概念之上的东西的概念。它仅仅是事物自身或其某些规定的设定”（纯粹理性批判，Hart. 编，第409页）。

宇宙论论证

宇宙论论证乍看之下比本体论论证更似合理，实则更少哲学性，其表面的优越说服力仅源于对自身含义的掩盖。它在形式上有缺陷：它从有限存在作为其数据出发，承认其偶然性，进而推断出一个非偶然的存在者。但由于前提是偶然的，结论也必然是偶然的。避免这一点的唯一方式是指出该论证是分析性的，即它从一个复合命题推进到逻辑上为其所预设的命题，且必然真理可能蕴含在那些偶然命题之中。但这样的过程并非对预设的真正证明。若判断A预设了判断B，则无疑若A为真，B亦为真。但不可能存在这样的有效依据：它支持承认A，却不支持承认B。例如在欧几里得几何中，若承认其诸命题，则必承认其公理；但若将此作为承认公理的理

由，则是荒谬的。此类论证至多是诉诸人身 (*ad hominem*) 的，仅当对手不善推理时方有效。若人们愿意承认有限存在，你便可迫使他们承认上帝存在；但若他们追问为何应承认有限存在，则依据宇宙论论证的有效性，唯一可能的依据只能是那些首先导向上帝存在的依据；然而此类依据，若其存在，唯在本体论论证中可寻；莱布尼茨实质上也承认此点，称此证明为后天 (*à posteriori*) 论证[G. vi. 614 (D. 224; L. 242)]。

莱布尼茨所阐述的宇宙论论证简述如下：现世是假言必然的，而非绝对必然的。因其如此，故其将如此。但因果性连接世界的诸状态，却从不揭示世界为何存在。纵使假设世界永恒，我们仍无法回避为整个序列寻求某种理由的必要性；尽管每一状态皆由前态所生，我们却永不能获得为何存在任何状态的充足理由。因此，必存在某种超世理由。有限存在者的全体集合是偶然的，故要求一充足理由；然此理由无法在序列内部寻得，因序列中每一环节皆偶然，且自身亦需一充足理由。故一切偶然者的充足理由自身必非偶然，而为形而上学上必然的。此外，存在者的理由只能从存在者中推衍。因此，一切偶然者的形而上学必然的充足理由必为一必然存在者，即其本质蕴含存在的存在者；而此只能是上帝[G. vii. 302 (D. 100; L. 337)]。

对此论证的反驳

此论证易受攻击，因若存在者的理由只能源于另一存在者，则本体论论证便无法成立。“因在永恒事物中必须理解，纵无原因，亦存理由，此理由在持存事物中即必然性自身或本质”（同上）。故唯偶然的存在者之理由须为一存在者。但这仅能基于：偶然者的理由必是那种倾向而非必然导致者，此实为偶然性之本质。因此，当上帝之必然存在被确立后，偶然者世界必不能由其必然地推出。由此，上帝的意志行为必是偶然的，因其虽必然达致其效果，然若此效果为偶然，则唯因意志行为本身是偶然的。故意志行为自身亦需一充足理由，此理由倾向但非必然导致。此理由见于上帝

之善。据信，上帝有行恶之自由，但未行恶[G. vi. 386 (D. 203); G. vii. 409 (D. 274)]。但上帝之善自身必被假定为必然的（参见前文第39页）。故存在命题的偶然性最终依赖于上帝不必然行善这一断言(G. iv. 438)。实际上，上帝的善行须被构想为特定存在者的集合，每一善行皆有其于善性中的充足理由。或可将其充足理由置于其智慧中，即置于其对善（此为必然命题之知识）的知识中。莱布尼茨言，上帝之善使其欲创善，其智慧示其最佳可能，其力使其能创之(G. vi. 167)。

然回到宇宙论论证。莱布尼茨称偶然者全体仍为偶然，必有其理由在某一形而上学必然的、异于其自身的存在者中，以此力图排除所有上帝论证中潜藏的泛神论。他本可同样言：每一有限存在者皆受制于另一存在者，但存在者之全体序列却不受制于任何存在者。由此将推出，其充足理由非一存在者，故存在之总和在形而上学上为必然。然此论证形式会将其引向斯宾诺莎主义。此形式与布拉德雷先生所用者极为相似，实为莱布尼茨论证之基础。若存在判断理论被接受，其有效性无可争议。主张无真理性乃自相矛盾，因若吾人之主张本身为真，则真理存在。若一切真理皆存于关于存在者之命题中，则主张无物存在亦自相矛盾。故某物之存在为形而上学上必然的。此论证详述于布拉德雷先生《逻辑学》第一卷第二至四章，兼具本体论与宇宙论论证之特征。其亦暗示莱布尼茨自永恒真理出发之证明，由此我们将发现其持守存在判断理论之意义。

永恒真理论证

我们已看到，莱布尼茨认为永恒真理全都是假设性的。它们并不断言其主词的存在。可能性范畴宽于现实性范畴，所有可能世界都只能通过永恒真理来描述。但在我看来完全合理的这一观点，却让莱布尼茨感到不安。他想到可能有人反对说，先于存在的可能性或本质纯属虚构。对此他回应道，这些并非虚构，而必须与永恒真理一同在上帝心智中寻求。现实事物序列的存在，他接着说，表明其断言并非无凭；因为该序列的根据不在其

自身之内，而必须到形而上学必然性或永恒真理中探寻，同时偶然存在者的根据本身也必须存在。因此永恒真理必存在于绝对或形而上必然的存在者之中，即上帝之内[G. vii. 305 (D. 103; L. 343)]。因此含混观念呈现宇宙，而从中衍生必然真理的清晰观念则呈现上帝(N. E. 109; G. v. 99)。上帝的理智被描述为永恒真理的领域(G. vi. 115; G. vii. 311)。在上帝那里，否则仅是想象的事物得以实现[G. vii. 305 (D. 103; L. 343)]。因此关系从至高理性获得其实在性(G. v. 210; N. E. 235)，即源于其存在于神圣心智这一事实。依莱布尼茨之见，上帝不仅看见个体单子及其诸状态，亦见单子间关系，而关系实在性即在于此⁽⁴⁾。故在关系及一般永恒真理的情形中，存在即被感知。但这种感知必属上帝，且终究有其对象——纵是内在对象[G. vi. 614 (D. 225; L. 243)]。因此我们对永恒真理的认识成为对上帝的认识，因这些真理构成上帝本性之一部。此即为何认知永恒真理的理性精神不仅映现造物宇宙，亦映现上帝。

⁽⁴⁾ G. ii. 438。另参单子论§43。

其弱点

此论证我只能以骇人听闻形容。首先它混淆了上帝的知识与上帝所知真理——这种混淆在莱布尼茨其他论述中本已被清晰揭露。他言：“本质可在某种意义上无需上帝而被构想……而上帝的本质本身包容其他本质至如此程度，以致离此便无法完美构想上帝”(D. 175; F. de C. 24)。又言：“谓上帝与其所知事物为同一物，无异于心智与其所感知事物为同一物”(D. 177; F. de C. 34)。后段乃针对斯宾诺莎之论，无疑仅考量存在者。但若真理等同于对其之认知，何以存在性真理不能如此？前段论述则无法如此处置，因其显论本质并指出真正理据：即无本质便无法思及上帝。况且如前所述，上帝存在本身既有证明必有其根据；此根据不可等同于上帝对其存在之知。莱布尼茨力主永恒真理不似笛卡尔所言依赖上帝意志。其因多端：其一，上帝意志依赖充分理由，此必为上帝对善之感知。然此仅能为上帝

抉择之动机，唯当善本身独立于此抉择。倘若诸可能神旨无分优劣，则上帝决断何为善时便无动机，遂陷循环论证⁽⁵⁾。再者上帝存在本身即永恒真理，莱布尼茨质问道，谁敢宣称上帝存在源于其意志(G. vii. 310-1)？然吾人亦可反问：谁敢言上帝存在依存于其理智？岂有人主张上帝存在之根据在其对自身之知？若此，上帝存在之证明当先证上帝知其存在，再推其所知（即其自身存在）为真。但上帝存在不依于对其存在之知，此理昭然。二者亦不可等同，因上帝之知涵摄众多命题，且除知识外更含善能诸属性。故其存在不能等同于对其存在之知。细思之下，其余真理亦莫不如是。莱布尼茨坚称上帝之见真实不妄，其所知为真(例见 G. iv. 439)；显见其不以此为套套逻辑。然若真理即意指上帝所知，则“上帝之见真实”无异于“上帝知其所知”。且上帝存在由矛盾律推得，故后于该律。因此吾人若谓此律仅源于上帝之知，则陷循环论证。莱布尼茨尝言[G. v. 14 (D. 94; N. E. 14)]：无同一律或矛盾律则无真伪之别。故无此律，则“上帝存在”可真可假。是以上帝存在或赖矛盾律，然此律断不能反依上帝存在。末思“命题”真义。莱布尼茨须主张永恒真理存在于上帝心智[G. vi. 230; vii. 305 (D. 103; L. 343)]。故不可言上帝受制于永恒真理，因其本属上帝本性（即其理智）之一部。然莱布尼茨又以内在对象称之(G. vi. 614 (D. 225; L. 243))，借“对象”一词暗示真理异于所知——此正“内在”一词所欲否定者。细究则明：永恒真理何以存在？矛盾律、“二加二为四”之命题、几何真理——皆言其存在于上帝心智。然必显豁：此等真理本无存在可能，所存唯对其之认知。研习欧几里得即研习上帝心理学之说，实难苟同。若强言真理即构成上帝理智者，且此使真理为真，则因命题与对其之认知永须区分，遂导读神结论：上帝竟无知识可言。真理若为上帝之心智状态，吾人认知此真理；然上帝不能知之，因知识异于所知⁽⁶⁾。且一般而言，若真理存于某心智，则该心智与另一知此真理者便无从认知同一真理。吾人若承认矛盾律唯一无二、人同此律，则此律本身必异于一切认知，逻辑上不依赖上帝心智。真理若不离上帝之知，则上帝无所可知。上帝理智由永恒真理之知构成，若此真理反由其知构成，则其知既无起始之由，亦无择此命题而舍彼之理。故永恒真理必离上帝之知而自成其真，因而无法用以

证其存在。莱布尼茨似终未决断：上帝理智究竟为真理之集合，抑或此集合之认知。前者将致上帝酷似斯宾诺莎之神灵，然无上帝意志存身之地；后者则当令上帝所知之真独立于其知识，故不足为推断认知或认知者存在之根据。

(5) G. vii. 365 (D. 244), 379; iv. 344。

(6) 此反对意见实为莱布尼茨本人约1680年撰文批驳笛卡尔时所申：“笛卡尔之上帝既无意志亦无理智，因依其说，上帝意志无善为对象，理智无真为对象”(G. iv. 299)。

知识与真理之关系

我们已见莱布尼茨从永恒真理推证上帝之谬误。我愿借该论证引申若干关于真理与知识之通论，以强化前议。

正如莱布尼茨所言，普遍观点认为：若无理解力存在，永恒真理便无法持存——即便是神的理解力也不例外（G. vi. 226. 参较斯宾诺莎《伦理学》第二部分命题七附释）。这种观点因康德的主张——先验真理在某种意义上是心灵的产物——而得到助长，更被黑格尔主义擢升为第一原理。由于否定一切真理会导致自相矛盾，否定一切知识亦因此成为自相矛盾。而根据此观点，真理若未被认知便不可能存在，于是必须设定一个位格化的神，或某种泛神论的普遍心灵——真理从其本质中永恒流溢而出。我要指出的是，莱布尼茨对上帝的证明不过是此论证的神学变体，而我针对莱布尼茨提出的所有驳斥，同样适用于任何使真理依附于知识的学说。需谨记：知识是由真理与信念复合而成的复杂概念。

信念作为心理现象，在命题为假时与为真时并无二致。因此，我所讨论的观点面临的第一个难题，便是区分真信念与假信念、知识与谬误。第二个难题类似于将“上帝存在”之真理依附于上帝对此真理的认知所产生的悖论：“真理依附于知识”这一命题本身是真是假？若为假，则其立场崩溃；若为真，它自身又如何能依附于知识？使其如此依附会陷入循环论证；若

使其不依附，则等于放弃该立场。第三个难题在于：知识并非简单概念，其定义性命题必然先于“知识存在”这一命题。

此立场与宇宙论证明同根同源。二者皆依赖于判断的存在理论——即认为所有真理皆在于描述存在之物。真理对知识的依附实为命题存在理论的特例，该理论粗暴假定不存在之物即虚无甚至无意义，而此假定同样荒谬。真理显然是实在的，故依此理论必须与存在相关联。既然知识（或许）存在，将真理视为知识的属性便顺理成章。于是“某命题为真”被简化为“该命题被认知”，从而转化为存在命题。因此莱布尼茨将宇宙论证明与永恒真理论证紧密关联是正确的[例见 G. VII. 302–5 (D. 100–103; L. 337–343)]。但他主张真理依附于存在，则至少在我看来是谬误。尤其对坚持“可能性广于现实性”者而言，此理论更显荒谬。

莱布尼茨因上帝信仰陷入的矛盾纷繁复杂，难以尽述。但前文所述矛盾最为关键。“现实性不穷尽可能性”这一观点，诚如所见，对莱布尼茨的偶然性学说、自由意志论及恶的问题解决方案皆至关重要。而此观点正被判断的存在理论所否定——该理论恰是莱布尼茨两项上帝证明的根基。若所有命题皆述谓某存在物，则“非存在物可能”这一终极真理便无法成立。我们至多意指上帝或他人相信其可能，而若逻辑一贯，就必须认定此信念谬误。于是莱布尼茨因引入上帝而堕入斯宾诺莎式的必然性：唯现实者方可能，非存在者皆不可能——偶然性的根基由此瓦解。

若将上帝设想为对单子有任何影响，则斯宾诺莎主义的另一面相亦不可避免：即“唯一种实体”之信念。但在展开此矛盾前，需先审视莱布尼茨最钟爱的证明——他本人创立的预定和谐论证明。

预定和谐论之论证

预定和谐论证明是所谓自然神学证明的特殊形式，亦称设计论论证。此乃布里奇沃特论文集及通俗神学的惯用论证。因其较其他证明更明显不充分，反获得后者从未享有的流行度。世人被告知：世界构造如此精妙，必

出自技艺超绝的建筑师之手。莱布尼茨的论证则宣称：所有单子的和谐唯源于共同因[例见 G. iv. 486 (D. 79; L. 316)]。单子间精确同步的现象，只能解释为造物主预先确定了其同步性。让我们审视此理论的内涵。

概言之，基督教上帝需履行两种职能：既为护佑者，亦为创造者。莱布尼茨将前者并入后者⁽⁷⁾，虽常否认此点。他声称上帝是灵魂直接的外部对象，能直接影响灵魂——尽管显属罕见[G. v. 99 (N. E. 109)]。此意义上莱布尼茨认同马勒伯朗士学说，即“我们于神中观万物”[G. vi. 578 (D. 189)]。但彻底摒弃上帝对世界的直接干预更为妥当，因这与莱布尼茨的逻辑明显相悖。如前所述，反对实体交互的所有理据皆具形而上学必然性，故同样反对神作用于世界。因此我们假定上帝仅为创造者，其护佑仅体现于创造最佳可能世界。

⁽⁷⁾ 见阿尔诺的反对意见，G. ii. 15。

当莱布尼茨未虑及神学异议时，总将上帝对世界的作用完全限定于创造。他宣称：上帝的善使其渴望创造善，其智慧昭示最佳可能，其权能使之实现创造(G. vi. 167)。上帝智慧与善大致对应人的知与意，但其权能乃独有属性，受造物无可比拟者⁽⁸⁾。上帝智慧在于认知一切真理——无论必然或偶然。就必然真理而言，构成其理解力的认知先于意志活动；因其意志由对善的认知决定，而关于善的真命题皆为必然真理。莱布尼茨洞见(例见 G. iv. 344)：上帝意志若可称善，必以善独立于意志为前提——却未察上帝思想若可称智，必以真理独立于思想为前提。故智慧与善协同创造善的世界，因认知善需智慧。但创造需权能而非决定世界本质。此处莱布尼茨似借偶然判断理论避免矛盾：任何无关上帝的实存命题皆属偶然，故上帝虽无法在不引发矛盾下影响任一实体本质，却可在无矛盾下引致该实体的存在。此即预定和谐论归因于上帝之义：上帝选择创造和谐的单子，和谐虽源于其本质，但具此本质的单子之存在，实赖上帝权能。

⁽⁸⁾ 例见 G. vi. 615 (D. 225; L. 244–5)。但对比 G. iv. 515 (D. 125)。

对此论证的反驳

关于此论证需明察：若宇宙论证明成立，则此证冗余。若上帝存在可从任一有限存在推知，则存在物的特定本质无关紧要，至多用于后续经验性证明上帝之善。此外，依莱布尼茨实体观，创造实体之理念疑窦丛生。此处他陷入与本体论证明的矛盾，此乃当下必须回溯之论题。

如果存在可以属于上帝的本质——这对本体论证明是必要的——那么存在就是上帝的一个谓词。但若存在是上帝的谓词，它就是一个谓词。因此，当我们说任何事物存在时，存在就是这个存在的谓词。至此，莱布尼茨会承认这个论证[G. v. 339 (N. E. p. 401)]。但若存在是一个谓词，那么它就是实体本质的一部分；一个实体被创造时，就获得了一个新谓词。因此，存在作为偶然且综合的谓词这一特殊地位便不复存在。如果所有实体始终包含其全部谓词，那么所有实体必然始终包含或不包含“存在”这一谓词，而上帝对此谓词的控制力必然与其他任何谓词一样薄弱。添加存在这一谓词在形而上学上必然是不可能的。因此，要么创造是自相矛盾的，要么——若存在并非谓词——本体论论证便不成立。但正如康德指出的，其他所有论证都依赖于这一论证⁽⁹⁾。因此，若接受它，我们必须将上帝视为唯一实体，即一个无法创造的、内在的泛神论上帝；若拒绝它，则必须承认所有单子必然存在，且不依赖于任何外部原因。这就是为何我说(S 106.)一元论必是泛神论的，而单子论必是无神论的。正因如此，每当莱布尼茨严肃对待上帝时，总是不自觉地陷入斯宾诺莎式的泛神论。

⁽⁹⁾ 纯粹理性批判，Hartenstein编，1867年，页414, 427。

莱布尼茨信仰上帝导致的不一致性

这些泛神论后果中有些值得注意。莱布尼茨说：“万物皆在上帝之中，如同位置在占据位置者之中”(D. 178; E. de C. 38)。在他的体系中，位置仅是占据位置者的属性；因此万物应仅是上帝的属性。“唯有上帝，”《单子

论》告诉我们，“是原初的单纯实体，一切被创造或派生的单子皆是其产物，可谓通过神性的持续闪现，从瞬间到瞬间诞生”[G. vi. 614 (D. 225; L. 243)]。《形而上学谈话》的以下段落几乎像是斯宾诺莎所写：“被创造的实体依赖于上帝，上帝保存它们，甚至通过一种流溢持续产生它们，如同我们产生思想。因为上帝……以一切可能方式观照世界的所有面向；宇宙每一视角的结果——如同从某处所见——是一个实体，若上帝认为应使其思想生效并产生此实体，它便依此视角表达宇宙。既然上帝的视角永远真实，我们的感知亦然；欺骗我们的是源于我们自身的判断”(G. iv. 439)。人们不禁疑惑：当上帝“使其思想生效”时究竟发生了什么变化⁽¹⁰⁾？似乎所有实体的总和必与上帝不可区分，因而与之同一——这正是泛神论的信条⁽¹¹⁾。莱布尼茨曾近乎主张“一切规定即否定”，却似乎未意识到这应导向斯宾诺莎主义。该论证关乎每个单子中原初力的必要性，派生力是其样态。他说：若无原初隐德莱希，“将只有样态而无任何被样态化的实体；因为纯粹被动者不可能有主动样态；既然样态非但不增添任何完善性，只能是可变的限制或限定，因而无法超越主体的完善性”(G. III. 67)。（着重号为笔者所加）。莱布尼茨甚至承认(G. II. 232)其关于多实体的断言相当任意。“若实体概念在其属定义中，”他说，“仅适用于最简或原初实体，则唯此实体方为实体。您有权，”他接着说，“如此理解‘实体’一词，使唯上帝是实体，其他实体则另作他称。但我更愿寻求一个契合他物且符合惯用的概念——据此您、他与我皆被视为实体。您不会否认这是合法的，且若成功，亦是有用的。”

⁽¹⁰⁾ 对比同著作中的段落(G. iv. 453)：“然而，我不同意某些能干的哲学家的观点，他们似乎主张我们的观念本身在上帝之中，全然不在我们之内。依我之见，这源于他们尚未充分考量我们此处关于实体的阐释，亦未理解我们灵魂的全部范围与独立性——正是后者使灵魂能容纳其遭遇的一切，并如结果表达原因般表达上帝及一切可能和现实的存在者。此外，我竟需借他人观念思考，实乃不可设想之事。”

⁽¹¹⁾ 诚然，莱布尼茨在下一页向我们保证：上帝不仅如被造实体般观照宇宙，更以全然不同的方式观照。但这仍使一切被造实体与上帝的部分不可区分——此观点之泛神论色彩不逊于前者。

由此可见，当论及上帝时，原初实体上帝与单子或被造实体间存在何等鸿沟。但当莱布尼茨关注单子时，上帝不得不从泛神论赋予的高位降格，至

少两次被称为单子之一(G. III. 636; VII. 502)。我认为这两处应视为笔误。对上帝的惯常用法是“单纯原初实体”或“原初统一体”。在称上帝为单子的两处，表述并不直接。其一称“除原初单子外，单子皆受制于激情”(G. III. 636)。另一处更直接：“单子或单纯实体在其属定义中包含知觉与欲求，或是原初者即上帝（其中蕴含事物的终极理由），或是派生者，即被造单子”(G. VII. 502)。视此两处为笔误的合理性在于：（据我所知）再无其他例证。传统表述单子的单子（*monas monadum*）无处可寻——这一事实进一步支持此观点。该表述曾被布鲁诺使用，人们曾认为莱布尼茨的“单子”一词源于他。此事实似乎使黑格尔⁽¹²⁾推测莱布尼茨亦用此短语，后世学者（除埃德曼外，见《哲学史》卷二第2册页62）皆轻率假定黑格尔有所依据。因此，不将莱布尼茨的上帝视为单子之一更为妥当，尤其因单子构成连续序列，显然不可能存在与上帝差异无限小的单子。

(12) 例如其哲学史，《著作集》卷XVI页418, 422；另见简明逻辑学，《著作集》卷V页865；华莱士译本页334。莱布尼茨的“单子”一词极可能源于其友范赫尔蒙特。参见斯坦，《莱布尼茨与斯宾诺莎》。

我们现在可以总结莱布尼茨因神学观点而陷入的矛盾。本体论论证虽是唯一能证明上帝存在为必然真理的论证，却与有限事物存在性的独特地位不相容。莱布尼茨关于有限性和偶然性的哲学若成立，必然导向康德的观点：存在性并未为存在物增添任何本质属性，即存在性并非众多谓词之一。果真如此，存在性就不能成为任何本质的组成部分，从而导致本体论论证失效。宇宙论论证依赖于判断的存在性理论，而这与莱布尼茨对可能性与现实性的划分相矛盾。他的偶然性理论要求非存在物必须是可能的，但这并非存在性判断。基于永恒真理的证明则假设命题的真理性源自被信仰——这种观点本身完全错误，且导致上帝应信仰何种命题变得任意。该论证同样依赖判断的存在性理论，其基础在于真理本身并不存在，故真理本身毫无意义，只能是真实信仰的附属属性——这种循环论证不言自明。预定和谐论再次涉及造物主概念，而实体的创造唯有在存在性非谓词的前提下才可能成立。但如此一来，上帝的存在就不能是分析性命题，根

据莱布尼茨的逻辑必然是偶然的。本体论论证将失效，而上帝存在本身既是偶然的，就必须有充分理由使其倾向于存在却非必然存在。若此要求成立，我们大可直接承认预定和谐是终极事实，因为上帝存在的假设并不足以解释它。

神的善好

关于上帝的善性需略作说明。多数哲学家似乎认为若能证明上帝存在，其善性自然成立。因此，尽管莱布尼茨在特定段落中为上帝所谓的形而上学完满性提供论证，却从未费力证明其善性。在提交给斯宾诺莎的论证中，我们看到完满性被定义为任何简单绝对、积极不可定义、并能无限制表达其对象的性质（G. vii. 261）。莱布尼茨似乎始终遵循这一定义。他在《单子论》中说道[§§ 40, 41; G. vi. 613 (D. 223; L 239)]：“我们也可断定这至高实体——独一、普遍且必然，其外无物与之独立并存，作为可能存在的简单结果——必无界限可言，必涵摄最大可能的实在性。由此可见上帝全然完满，盖因完满性无非严格理解的积极实在之量度，摒除事物中的界限。而在无界之处即上帝之中，完满性绝对无限。”⁽¹³⁾ 但如此理解的完满性，虽看似蕴含上帝的无限善性，却同样隐含其无限恶性——除非采取纯粹剥夺性的恶之观点。为避免此困境，莱布尼茨如同多数乐观主义者，主张恶是有限之物：上帝无限而魔鬼有限，善可无限推进，恶则有界限（G. vi. 378 (D. 196)）。如是上帝的全然完满仅含无限善性而无无限恶性。若莱布尼茨承认恶性是积极谓词，便无法维系其上帝定义或分析判断学说。因为善与恶虽非相互矛盾，却显然不能同时作为上帝的谓词。因此他断言——虽无任何论证——恶性本质上是有限的。这将我们引向其伦理学的探讨，本著作亦将以此作结。

⁽¹³⁾ 这似乎也是莱布尼茨伦理意义上的完满性。参见G. vii. 303 (D. 101; L. 340)：“在无限的可能组合与可能序列中，存在着使最多本质或可能性得以实现的那个世界。”另见G. vii. 305 (D. 103; L. 342)。但二者在下页被区分，道德完满性作为形而上学完满性的一个类别出现。

莱布尼茨的伦理学

自由与决定论

上章我们见上帝的善性是其善行的形而上学必然充分理由，这些善行是偶然的，实为一切偶然性的终极源头。这引领我们进入莱布尼茨伦理学领域，在此——较其神学更甚——其体系的全部困难与矛盾臻于顶点。他因强调目的因而赋予伦理学极高地位，却似乎极少思考善的含义与本质。其伦理学充满矛盾，部分源于漠然，部分源于对基督教道德家的迁就。我虽简略处理此主题，但将按比例给予充足篇幅，宛如其在莱布尼茨沉思中占据之地位。

我将处理三个独立问题。前两者属心理学范畴，唯后者方属严格伦理学。三者即①自由与决定论学说、②意志心理学、③善的本质。

① 莱布尼茨试图调和自由意志与其彻底决定论的学说，完全依赖于偶然性与实体的能动性。自由——正如他所指——是个极其含混的术语。

“意志自由，”他言，“可从两种不同意义理解。其一与精神的不完善或奴役相对，此为强制或约束，然属内在如激情所生者。其二则用于自由与必然相对立。”第一种意义上，“唯上帝全然自由，受造精神仅当超脱激情支配时方得自由。此自由本质关乎理解力。而与必然相对的意志自由，则关乎赤裸意志本身，其有别于理解力。此即所谓自由意志，其要义在于：我们主张理解力呈现于意志的最强理由或印象，并不妨碍意志行为保持偶然性，亦不赋予其绝对——可谓形而上学——之必然。”⁽¹⁾

⁽¹⁾ 见《人类理智新论》179–180页；G. v. 160–1，第二卷第二十一章。

此二义中，前者对应能动与受动之分。意志之自由程度取决于我们的能动性，即受明晰观念决定的程度；唯上帝拥有全然明晰观念故绝对自由。此意义遂与理解力相关。⁽²⁾后者则关乎自由意志论争，乃当下需检视者。

⁽²⁾ 关于此意义上自由的进一步阐发，参阅G. vii. 109–110。

莱布尼茨认识到——正如任何严谨的哲学家都应认识到的那样——所有心理事件如同物理事件一样有其原因，理论上预测心理事件与预测物理事件同样可能。他的整个哲学体系，尤其是预先建立的和谐论，使他必然持此观点。他指出未来必定是确定的，因为关于未来的任何命题必然已是真或假（G. vi. 123）。若非决意挽救自由意志，他或许本可满足于此。整个偶然性学说本可被有益地摒弃。但这将导向斯宾诺莎式的必然性，并与基督教教义相悖。因此他主张——正如分析性与必然性的关联也引导他坚持的那样——所有存在性命题及所有因果联系都是偶然的，故而意志行为虽有恒常原因，却不必必然从这些原因中产生⁽³⁾。他全然否定无差别自由——即意志可能无因的学说——甚至认为这种观点自相矛盾⁽⁴⁾。因为每个事件必有原因虽属必然，但原因产生结果却是偶然的。他还主张均衡状态的无差别性将摧毁道德上的善与恶，因其意味着无理由的选择，故而无善恶之分。而道德善恶恰存在于理由的良善或败坏之中（G. vi. 411）。他也驳斥那种假借所谓主观感受来证明自由的伪内省论证；正如他正确指出的，我们可能被无意识的知觉所决定（G. vi. 130）。当下语境中的自由同样适用于上帝：其意志行为虽始终由至善动机决定，却仍具偶然性（G. vii. 408–9; D. 273–4）。或有人问，为何兽类乃至纯粹单子不具自由？我以为此说缺乏充分依据。莱布尼茨承认兽类有自发性（G. vii. 109），却无自由（G. vi. 421）。他说自发性是无强制的偶然性，而当事物原理来自外部时即受强制（G. vii. 110）。我推想莱布尼茨所言“事物原理”必指其变化的充足理由。对动物而言，此原理应是内在的。因此动物不自由的唯一合理解释，似乎在于其意志行为不由对善的认知所决定⁽⁵⁾。

⁽³⁾ 参见 G. v. 163–4 (N. E. 183)。

(4) 参见 G. ii. 420; iii. 401 (D. 171); v. 164 (N. E. 183); vii. 379。

(5) 莱布尼茨在此问题上的观点见于格哈特以法文和拉丁文同时刊布的短文 (G. vii. 108–111)。我据法文本译出如下：

自由是自发性与理性的结合。

故所谓兽类及其他无理性实体中的自发性，在人类中臻至更高程度的完善，即称为自由。

自发性即无强制的偶然性；换言之，凡非必然亦非受迫者，吾人称其自发。

吾人称偶然者即非必然者，或（此意相同）其对立面可能而不含矛盾者。

受强制者即其原理来自外部（参见波洛克《斯宾诺莎》第二版 p. 193。斯宾诺莎仅有自由与受迫的对立，未作莱布尼茨的进一步区分）。

当一事之理不优于另一事时，即存无差别状态；否则即有决定（拉丁文本云：而决定性与之相对立）。

单一实体的一切行为皆属偶然。因可证：若事物以他种方式发生，亦不因此产生矛盾。

一切行为皆被决定，永无所谓无差别。因吾人永有理由倾向此而非彼，盖凡事皆有因。诚然这些倾向性理由非属必然，亦不消灭偶然与自由。

无差别自由实无可能，故无处可觅，上帝亦然。因上帝由己决定恒行至善，而受造物恒由内外之理决定。

实体愈由己决定而远离无差别，则愈完善。盖因既恒被决定，其决定或源于己身，则愈具力量与完善；或由外力，则必按比例屈从外物。

吾人循理而行愈多，则愈自由；受激情驱策愈多，则奴役愈深。因愈循理而进，愈合于本性之完善；愈纵情于激情，愈为致苦之外物所奴役。

要之：一切行为皆偶然，或无必然性。然万物皆被决定或有规律，无差别性不复存在。吾人甚可言：实体离无差别愈远而自决愈甚，则愈自由。其需外因愈少，则愈近神性圆满。盖上帝为最自由最完善之实体，亦为最彻底自决而行至善者。故“虚无”（le Rien）——至不完善而距上帝最远者——亦最无差别而最少被决定。今以吾人怀智明理而行，将为本性之完善所决定，遂于抉择愈少困惑之际愈得自由。固然吾辈一切完善及自然万物皆承自上帝，然此非但无碍自由，实为吾人自由之本源，因上帝将其圆满与自由之某程度授予吾人。故当安于可取之自由，近乎神性自由，使吾人最善抉择行事；勿妄求有害甚或虚妄之自由，陷于犹疑永困之境，如经院派盛传之布里丹驴：置等距两麦垛间，因无由择一，终致饿毙。

意志与快乐的心理学

② 由此论及意志与快乐之心理学。莱布尼茨主张快感乃对完善性的感知，而洛克所称不安（uneasiness）对受造物之幸福至关重要，因幸福从不在于完全占有[G. v. 175 (N. E. 194); VII. 73 (D. 130)]。行动生喜，受动生悲；行动与受动即趋向完善程度之升降（G. iv. 441）⁽⁶⁾。故当莱布尼茨赞同洛克“善即产生快乐者”[G. v. 149 (N. E. 167)]时，并非接受功利主义，而是断言达成善与感受快乐间的心理联结。同理，他亦可摆脱心理快乐主义之嫌——尽管其说已近危险边缘（《人类理解新论》卷一第二

章)。莱布尼茨认为存在先天本能，可衍生先天真理。“固可说道德具不可证原则，首要实用者即求喜避悲，然须明此非纯理性所知真理，因其基于内在经验或混乱知识——吾人未尝感知悲喜本质”[G. v. 81 (N. E. 86)]。“此准则非由理性认知，而可谓本能使然”（同上）。但理性当引导吾人追求至福（felicity），即“持久之乐。然本能不趋至福本体，而趋当下之喜；理性方促未来恒久之福。今理解所表之倾向，化为诫律或实践真理；若本能属先天，则此真理亦先天”[G. v. 82 (N. E. 87)]⁽⁷⁾。莱布尼茨于此似暗示：吾人因欲快乐而视其为善，理性仅表明若快乐为善，则多乐胜于少乐⁽⁸⁾。但其真义非此。如前所见，他认为快乐乃对完善性的感知，故完善性必与快乐有别。且意志由善决定属偶然真理（G. ii. 38; iv. 438）。但若意志必为欲望所决（如其所持），而善即意指所欲之物，则意志将必然为善所决。故当推定莱布尼茨视“吾人欲求善”为综合且偶然之命题，未犯以善意指所欲之谬误。此点亦可证于其述：上帝意志若不以善为对象，则不能以善为效果，故善独立于上帝意志（G. iv. 344）；或见于其释：上帝之善使其欲创善，其智则示以至善可能（G. vi. 167）。

⁽⁶⁾ 参见斯宾诺莎《伦理学》第三部分命题XI附释：“因此，我将在下文中将快乐理解为心灵过渡到更大圆满性的情感；痛苦则是过渡到更小圆满性的情感。”另见同书命题LIX附释：“快乐是人的圆满性由缺损状态向更高状态的过渡。痛苦是人的圆满性由更高状态向更低状态的过渡。”参见霍布斯《人性论》第七章（莫尔斯沃思编第四卷）。

⁽⁷⁾ 他进而解释说，这些本能未必是实践性的，它们同样为科学和推理提供了原则，并以无意识的方式发挥作用。

⁽⁸⁾ 参见斯宾诺莎《伦理学》第三部分命题IX附释：“我们并非因认定某物为善而对其产生努力、意志、欲望或渴求；相反，正因为我们对某物怀有努力、意志、欲望或渴求，才认定其为善。”另见同书命题XXXIX附释。莱布尼茨在这个问题上的思想似乎存在混淆。

罪

罪的问题对莱布尼茨的意志理论而言极为棘手。他说，德性是一种恒定不变的倾向，促使我们践行自认为善之事。既然意志除非通过理解将某物呈现为善，否则不会去追求它，那么只要我们始终正确判断，行为就必然正确（G. vii. 92）。我们追求所认知的最大之善，但思想多半是空洞的

(*surd*)，即仅是空洞符号；这类知识无法驱动我们[G. v. 171 (N. E. 191)]。同样，恶不是行动的力量，而是行动的阻碍，如无知 (G. ii. 317)。实际上，原罪与原始质料 (*materia prima*) 几乎难以区分。由此出发，他开始建构不道德行为的理论。显然，若其理论自治，他本应断言一切罪行皆源于无知。但他却说：我们必须制定遵循理性的准则，尽管理性只能通过空洞符号被认知[G. v. 173 (N. E. 193)]；我们应通过坚定反思的决心，在特定情境下深思熟虑后才行动，以规避意外 (G. iv. 454)；人生首要准则是永远不做激情 (*Bewegungen*) 驱使之事，而做理解力判定最有益之事，且事成后不计结果皆视己为福 (G. vii. 99)。这些论述皆属可耻的诡辩，意在掩盖事实：对莱布尼茨而言，所有罪都是原罪，即任何受造单子固有的有限性，及其对善的感知混乱——这导致单子在诚实且不可避免的错觉中，舍优逐劣。除非我们认知到此准则为善，否则不会制定它；而若真能认知，则必会制定。他的决定论过度延伸到道德与不道德领域，尽管它并不妨碍善恶本身的存在。

善与恶的意义：各分三类

③ 这引导我探讨莱布尼茨体系中善与恶的本质及含义。他将善恶分为三类：形而上之善恶、道德之善恶与自然之善恶。形而上之善恶的理论清晰连贯，与其体系协调一致；但其伦理意义并不显明。后两者看似次要，有时仅被视为形而上之善恶的衍生物。因此，莱布尼茨的伦理学如同诸多伦理体系，存在根本缺陷：它以善之外的事物为基础，其推演却被赋予伦理意涵。⁽⁹⁾

⁽⁹⁾ 形而上圆满性的理论源自斯宾诺莎，且早于莱布尼茨伦理学的其他部分。该理论可纯逻辑推演，不涉目的因（1680年后莱布尼茨常引柏拉图《斐多篇》佐证此说）。关于形而上圆满性原则最清晰的阐述见于未标日期的论文（G. vii. 194-7），可能写于1677年（参G. vii. 41-2），其观点与《事物的终极起源》完全一致（例如G. vii. 303）。详见附录§121。

“恶，”他指出，“可分为形而上之恶、自然之恶与道德之恶。形而上之恶在于单纯的不圆满，自然之恶在于苦难，道德之恶在于罪。虽然自然之恶

与道德之恶并非必然存在，但依据永恒真理，它们具有可能性足矣。由于真理的广袤领域包含所有可能性⁽¹⁰⁾，必然存在无限可能世界，恶必渗入其中若干世界，甚至最佳世界亦包含恶——此乃上帝容许恶存在的缘由”（G. vi. 115）。这构成莱布尼茨对恶之问题的解答，显然形而上之恶是总根源。下文更确证此点：“我们首先追问：恶从何来？若上帝存在，恶何由生？若上帝不存在，善何由生？古人将恶因归于物质，认为其非受造且独立于上帝；然我等既认万物源于上帝，恶源何处寻？答曰：当求诸受造物理念本质，因其蕴于上帝理智中的永恒真理，独立于神意。须知受造物存在原始缺陷，先于罪而存，因其本质有限；故受造物无法全知，可能出错并犯他过”（G. vi. 114-5）。莱布尼茨由此驳斥笛卡尔之谬见：错误多归于意志，少归于理智[G. iv. 361 (D. 52)]。

⁽¹⁰⁾ ⁽¹⁰⁾ 此段证实（否则易遭质疑）：莱布尼茨认识到关于可能偶然物的命题具有必然性。参见前文第26页。

形而上学之恶乃其他两类恶之源

因此，形而上之恶即有限性——尽管莱布尼茨讳言——实为罪与苦之源。其理昭然：若判断恒正，则行为恒正；然误判源于混乱知觉，或原始质料，或有限性。痛苦伴随圆满性降级而生，此乃错误行为之果。故自然之恶与道德之恶皆源于形而上之恶，即源于不圆满或有限性。莱布尼茨通常不称其对立面为“形而上之善”，而称“形而上之圆满”。然其诸多论证皆预设形而上之圆满即善，如他驳斥虚空⁽¹¹⁾，或宣称“在无限的可能组合与可能序列中，唯有使最多本质或可能性得以实现的世界存在”⁽¹²⁾。

⁽¹¹⁾ 例如 G. vii. 377 (D. 253)；但对比 G. ii. 475。

⁽¹²⁾ G. vii. 303 (D. 101; L. 340)。另见前句。

同一观点似乎隐含在另一段顺便定义形而上学完美的文字中。莱布尼茨说：“正如可能性是本质的原则，完美或本质的程度（通过它使尽可能多的事物可共存）便是存在的原则。”而在前一句中，他已将不完美与道德

荒谬性用作同义词[G. vii. 304 (D. 103; L. 342)]。在下一页中，当他试图区分形而上学完美与道德完美时，却只成功地将后者归为前者的一种。“为避免有人认为，”他解释道，“我们在此混淆了道德完美（即善）与形而上学完美（即宏大），并承认后者而否认前者，必须申明：根据前述内容可知，世界不仅在物理上（或若你愿意，在形而上学上）是最完美的——因为产生了使最多实在得以实现的事物序列——而且在道德上也是最完美的，因为道德完美本质上就是心灵自身的物理完美”[G. vii. 306 (D. 104; L. 345)]。换言之，道德完美即正确行动，而这取决于心灵的物理完美，亦即清晰的知觉。⁽¹³⁾

⁽¹³⁾ 另参以下段落（G. iii. 32）：“形而上学善与恶是宇宙中的完美或不完美，但特别指那些发生于非理性（或可谓无理性）造物身上的善恶之事。”

关于形而上学完美与道德完美的关系，莱布尼茨很难被免除不诚实的嫌疑。他利用后者对前者的依赖性来解决恶的问题，并证明恶仅是局限。后者至关重要，正如我们在前一章所见，这关乎他对上帝善性的证明，以及他将恶与原初质料和有限性相联系的整个体系。但一旦涉及罪、惩罚、责任、天堂与地狱等基督教道德家的全套机制，他便试图使道德恶独立存在。若要理解他的伦理学，我们必须大胆接受形而上学完美与不完美的至高地位，并推导其后果。

形而上学完美仅是本质的量度[G. vii. 303 (D. 101; L. 340)]，或积极实在的规模[G. vi. 613 (D. 224; L. 240)]。这意味着以最高可能程度拥有所有可能的简单谓项。莱布尼茨反对斯宾诺莎的主张，认为一物仅凭拥有更多某一属性（而非更多属性）即可具有更多实在性。例如他指出，圆比方圆具有更广延的领域[G. i. 144 (D. 17)]。但在另一处他又断言，无法达到最高程度的事物（如数字与图形）不属完美性范畴（G. iv. 427）。由于他同时主张上帝无限而魔鬼有限，善可无限推进而恶有其边界[G. vi. 378 (D. 196)]，数字与图形显然被排除在外，因为它们并非真实谓项，且如我们在讨论连续体时所知，无限数量自相矛盾（尽管实无限可被接受）。因

此，形而上学完美在于以尽可能高的程度拥有尽可能多的谓项，且无真实谓项被排除在此定义之外。⁽¹⁴⁾

⁽¹⁴⁾ 另参 G. v. 15 (D. 95; N. E. 15)。

由此自然可推，不完美仅是纯粹否定之物，即完美的纯粹缺失。因此单子与上帝仅存在程度差异；它们拥有与上帝相同的完美性，但程度较低（G. ii. 125）。⁽¹⁵⁾ 依此观点，魔鬼应是最低等的赤裸单子——神学家恐难接受此说，因他们总假定魔鬼具有认知能力。有一段文字中，莱布尼茨试图直接建立完美与善的联系：“一旦设定，”他说，“存在优于非存在，或存在某物而非虚无的理由，或我们必须从可能性过渡到现实性，则可推知——即使缺乏其他一切规定——存在的量也必达至最大”[G. vii. 304 (D. 102; L. 341)]。由此他似乎承认善意味着与存在量不同的东西，并视二者的关联具有深意。

⁽¹⁵⁾ 参斯宾诺莎《伦理学》第二部分命题四十九附释：“我们分有神性之多寡，取决于我们行动之完美程度及对上帝理解之深浅。”另见《单子论》§42。

与解析判断学说的关联

此观点导出的伦理学颇为常见。善与实在被视为并行不悖，若非等同。

⁽¹⁶⁾ 由此易推出实在即善；据我所察，此推论是此类伦理学的唯一可取之处。但对明确承认恶之存在[G. vi. 376 (D. 194)]的莱布尼茨而言，此观点实属荒谬。因若恶仅为局限，则一切存在者皆具不同程度之善，而全无恶之成分。若将任何存在者（如痛苦）宣称为恶，则恶必如善一般属肯定性谓项。⁽¹⁷⁾ 故恶亦将被纳入形而上学完美。解析判断学说必然助长了“恶即纯粹否定”之见，因善与恶显然是不相容谓项，若二者皆具肯定性，此判断便属综合。因此恶被视为善的纯粹否定——尽管将善视为恶的纯粹否定同样合乎逻辑。一旦承认恶是肯定性谓项，整个恶的匮乏说便告崩溃，

形而上学完美与伦理完美的关联，以及将上帝定义为具足一切肯定谓项的观点亦随之瓦解。

⁽¹⁶⁾ 参斯宾诺莎《伦理学》第二部分定义六：“我所谓实在与完美，乃是同一之物。”

⁽¹⁷⁾ 即便在1677年（莱布尼茨思想最接近斯宾诺莎主义之时），他仍反驳一位笛卡尔主义者称：“快乐与痛苦皆为肯定之物”（G. i. 214）。参Stein, op. cit. pp. 90, 91.

自然王国与恩典王国

尚需指出一个次要矛盾。莱布尼茨常言及目的因似专属于精神[G. iv. 480 (D. 73; L. 304)]，但有时又明确否认此说（如G. vi. 168）。他似乎认为单子中唯精神自身是目的；其他目的并非个体单子，而是形而上学之善，即自然的秩序与美。他指出，物理世界的第一原理是赋予其尽可能多的完美，道德世界（或上帝之城）的第一原理则是赋予其最大可能的幸福（G. iv. 462）。这导向了自然王国与恩典王国的和谐，即作为建筑师的上帝与作为君主的上帝之间的和谐（G. vi. 605 (D. 215; L. 421)）。在前者中，他唯求秩序与形而上学完美；在后者中，他求索精神的幸福。但世界构造精妙，使两个目的引向同一事件序列——这再次体现了前定和谐。

在莱布尼茨哲学中，从充足理由律以降的一切，皆通过引入目的因而依赖于伦理学。但伦理学作为神学立场明确的领域，使莱布尼茨无法自由探讨。他本应提出的伦理学与斯宾诺莎极为相似，具有相同谬误与类似结论。但作为正统信仰对抗“声名狼藉的无神论者”的斗士，莱布尼茨退缩了，躲进教化套话的循环复述中。其性情与哲学的整体倾向，皆是以牺牲无知的善意来推崇启蒙、教育与学识。此倾向本可在其伦理学中获得逻辑表达。但他选择支持罪与地狱，并在涉及教会时，甘为无知与蒙昧主义的斗士。此即其哲学最精妙处皆在抽象领域，而最拙劣处皆切近人世的根源。

附录

II. § 8 莱布尼茨逻辑论证纲要

- ▶ **G. II. 46 (1686).** 在审视我所理解的每一个真实命题的概念时，我发现每一个谓词——无论是必然的还是偶然的，过去的、现在的还是未来的——都包含在主词的概念之中，我不再需要其他证明。.....该命题意义重大且值得确证，因为它意味着每个灵魂都自成世界，除上帝外独立于万物；灵魂不仅是永恒且可称为不可侵损的，更在其实体中留存着所有经历的痕迹。由此亦可推知实体间相互作用的本质，尤其是灵魂与肉体的结合。这种结合并非基于常见的物理相互作用假说（即实体间相互影响），因为实体当前状态皆是自发形成，仅是其先前状态的延续；它也不符合偶因论假说.....而是遵循伴随论假说，我认为这一理论具有确证性。即每个实体皆以其特有视角表达宇宙整体序列，由此达成实体间的完美和谐。

II. § 10 命题皆可化归主谓式否？

- ▶ **G. II. 240.** 不存在任何外在命名不以其内在属性为基础。
- ▶ **G. II. 250.** 位置相异者必表达其方位（即周遭事物），故其区分不仅依赖位置或纯粹外在命名，此乃此类事物的普遍理解方式。
- ▶ **G. V. 129 (N. E. 144).** 依我之见，关系比比较更具普遍性。关系可分为比较类或协同类（conours）。前者涉及契合（convenance）或抵牾（此处取狭义），涵盖相似、相等、相异等；后者包含某种联结，如因果、整体与部分、位序等。
- ▶ **G. V. 210 (N. E. 235).** 关系与秩序具有理性实体（ont quelque chose de l'être de raison）的性质，虽以事物为基础；其现实性如同永恒真理与可能性，皆源于至高理性。

- ▶ G. V. 377 (N. E. 451). 真理更应置于观念对象间的关系中，正是这种关系决定一者是否被另一者所涵摄。
- ▶ G. V. 378 (N. E. 452). 我们应满足于在心灵命题与对应事物的符合性中探寻真理。
- ▶ G. II. 486. 您想必不会承认某偶性可同时存在于两个主词中。因此我认为，就关系而言，大卫身上的父性与所罗门身上的子性分属不同实体，而二者共有的父子关系仅是心智构造物，其基础在于个别体的样态。

II. § 11 分析命题与综合命题

- ▶ G. V. 92 (N. E. 99). 我非但不赞同接受可疑原理，更主张人们应寻求欧几里得公理的证明.....当被问及认知与检验天赋原理的方法时，我的回答是：除却未知根源的本能外，我们必须将其还原至第一原理，即通过定义（无非是对观念的清晰阐述）达到自明或直接的公理。
- ▶ G. V. 342 (N. E. 403). 几何证明的关键并非图形.....而是普遍命题——即定义、公理及已证定理——它们构筑推理，纵无图形支撑亦然成立。
- ▶ G. V. 343 (N. E. 404). 凭直觉认知的原始真理与派生真理同为两类：或属理性真理，或属事实真理。理性真理具必然性，事实真理具偶然性。原始理性真理即我统称的*同一性命题*，因其看似仅复述同一内容而未传递新知。肯定性命题例如：*万物即其自身*，或任意例证如A是A、B是B.....等边矩形即矩形.....若规则四边形为等边矩形，则该图形为矩形.....若A非B，则A不是B.....。否定性同一命题则依赖矛盾律或殊异律：矛盾律即“命题非真即假”。
- ▶ G. VI. 323. 物质的三维性并非由最优理由决定，而是几何必然性使然；因几何学家已证明仅存在三条相互垂直的直线可交于同一点。若欲彰显智者抉择所循的道德必然性与斯多葛派及斯宾诺莎主义者主张

的机械必然性之差异.....莫过于令世人思考运动定律的根据与三维性根据的区别：前者基于最优选择，后者则属几何的盲目必然性。

- ▶ **G. VI. 612 (D. 223; L. 236).** 推理真理具必然性，其反面不可能；事实真理具偶然性，其反面可能。当真理具必然性时，可通过分析其理由，将其分解为更简单的观念与真理，直至原始真理.....原始原理无法证明亦无需证明；此即同一性陈述，其反面蕴含显性矛盾。
- ▶ **G. VII. 355 (D. 239).** 数学的伟大根基是矛盾律.....仅此原则便足以证明全部算术与几何（即所有数学原理）。但从数学转向自然哲学时，需另一原则.....即充足理由律。
- ▶ **G. I. 384.** 为确保从定义推出的结论为真，必须确认该概念的可能性。若其隐含矛盾，则可能同时导出相反结论.....此即观念蕴含判断之故。
- ▶ **G. V. 21 (N. E. 21).** 观念与真理可分为原始类与派生类；原始类的认知无需建构，仅需辨别。
- ▶ **G. III. 443.** 定义非任意（如霍布斯所信），观念亦非随心构建（笛卡尔派似持此见）；因我们试图构建的观念必须真实（即可能），且其中要素须相互兼容。

III. § 13 莱氏偶然判断之界域

- ▶ **G. V. 428 (N. E. 515).** 就永恒真理而言，需注意其本质皆为假言性，实际表述为：若设定某物存在，则另一物如此这般。
- ▶ **G. III. 400 (D. 171).** 尽管宇宙一切事实相对于上帝皆是确定的（或曰自具规定性且相互关联），其联结未必具真必然性——即宣称一事实随另一事实而来的真理未必必然成立。此点尤适用于意志行为。
- ▶ **G. VI. 123.** Philosophers agree now-a-days that the truth of future contingents is determined, i.e. that future contingents

are future, or that they will be... Thus the contingent, though future, is none the less contingent; and determination, which would be called certainty if it were known, is not incompatible with contingency.

- ▶ **G. II. 39 (1686).** 种属概念仅含永恒或必然真理，而个体概念在可能性层面（sub ratione possibilitatis）涉及事实性，即与事物存在及时空相关，故依赖于上帝某些被视为可能的自由法令；因事实真理或存在真理皆取决于上帝法令。
- ▶ **G. IV. 437 (1686).** 联结或推衍分两类：一为绝对必然（其反面含矛盾），见于永恒真理（如几何真理）；二为假言必然（可谓偶然必然），其本身具偶然性，因反面不蕴矛盾。
- ▶ **G. III. 54 (D. 35).** 真正的物理学必须溯源于神圣完满性.....目的因及智慧存在体的考量非但不应排斥，恰是物理学的全部演绎根基。
- ▶ **G. III. 645.** [动力学]实为我体系的重要基石；因其揭示了机械几何必然性真理与源于合目的性及目的因的真理之区别。
- ▶ **G. VI. 319.** 自然界实际存在并经实验验证的运动定律，确非如几何命题般绝对可证；然亦无此必要。它们非全然源于必然性原理，而是源于完善性与秩序原理；实为上帝抉择与智慧的产物。

III. § 14 充足理由之本旨

- ▶ **G. VII. 374 (D. 250).** 当两件事物无法并存且同样完美时；无论就其自身而言，还是与其他事物结合考量，若一方较之另一方均无优势可言；上帝将不会创造其中任何一方。
- ▶ **G. IV. 438 (1686).** 关于凯撒这一谓词[即他决定渡过卢比孔河]的证明，并不像数理或几何证明那般绝对，而是以上帝自由选择的系列事件为前提。该系列奠基于上帝首要的自由法令——即始终行最完美之

事——以及上帝（基于首要法令）针对人性颁布的法令：人虽自由却总会选择看似最佳之事。基于此类法令的真理虽具有确定性，却仍属偶然...所有偶然命题之所以如此而非彼，皆有其理由（或曰其真理性具有先验证明），这些理由使命题具有确定性，并表明主谓词在此类命题中的关联基于二者本性；但此非必然性证明，因这些理由仅源于偶然性原则或事物存在原则，即取决于若干同等可能事物中最优或看似最优者。

- ▶ **G. II. 40 (1686).** 既然存在无限可能世界，便存在无限法则：某些专属特定世界，某些则属其他。任一可能世界中的每个可能个体，其概念皆包含该世界的法则。
- ▶ **G. VII. 199.** 在证明中，我运用两条原则：其一，蕴含矛盾者为假；其二，凡真理（非同一或直接者）皆可给出理由，即谓词概念必明确或隐含于主词概念中。此原则不仅适用于内在规定性，亦适用于外在规定性；不仅适用于必然真理，亦适用于偶然真理。

III. § 15 其与矛盾律之关涉

- ▶ **G. VII. 364 (D. 244).** 由前述可知，我的公理未被真正理解；作者[克拉克]表面承认实则否认。他声称“万物必有充足理由”确为真理...却又补充道此理由常仅为上帝纯粹意志...这显然主张上帝意志可无充分理由而行，违背了“凡事必有通则”之公理。此乃重陷我曾详尽驳斥的散漫无差论——该论调纯属虚妄，纵对受造物亦不成立，更与上帝智慧相悖，仿佛上帝行事无需理性。
- ▶ **G. II. 56 (1686).** 若彻底否定纯粹可能者，我们将摧毁偶然性与自由；盖因若除上帝实际创造者外别无可能，则上帝所造皆为必然。若上帝欲造某物，便只能造此一物而无选择自由。
- ▶ **G. II. 423.** 当某人择此途时，若其择彼途亦不构成矛盾，因决定性理由并不强制[行动]。

- ▶ **G. II. 181.** 阁下当会承认：非一切可能者皆存在...然此既立，则某些可能者获得存在而非他者，非因绝对必然，乃因他故（如善、秩序、完美）。
- ▶ **G. II. 49 (1686).** 个体实体之概念既完整又可全然区分其主体，且必然蕴含偶然真理或事实真理及时空等个体境况，则其概念（视为可能时）亦须蕴含上帝自由法令（亦视为可能），因这些自由法令乃存在者或事实之主要源泉；而本质先于意志考量存于神圣理智中。
- ▶ **G. IV. 344.** 若主张几何与道德之永恒真理——进而正义、善与美之法则——皆系上帝意志自由或任意选择之结果，则上帝似被褫夺智慧与公正，甚或丧失理智与意志，仅存某种无度之力流溢万物。此力更宜称“自然”而非“上帝”；盖因上帝理智（其对象乃本质所含理念之真理）焉能依存于其意志？又焉能有此意志——以善之理念非为对象，反为效果？
- ▶ **G. II. 424.** 依我之见，若无最优可能序列，上帝必不造物，因其行事不可无由，亦不可择劣弃优。

IV. § 16 笛卡尔与斯宾诺莎实体观

- ▶ **G. VI. 581.** [斐拉雷特（莱布尼茨）与阿里斯特（马勒伯朗士）对话录] 阿里斯特：凡可独立构想、无需思及他物，或其理念不表征他物，或可视为独立于他物而存在者，即为实体...
- ▶ **G. VI. 582.** 斐拉雷特：此实体定义不无困难。究其根本，唯上帝可视为独立于他物。然则吾等岂能如某声名狼藉之革新者所言，断言上帝乃唯一实体，而受造物仅为其变式？若阁下定义，增补“实体乃可独立于其他受造物而构想者”，则吾等或可发现：纵非实体之物（如作用力、生命、抗变性），亦具同等独立性——此皆本质而原初者，吾等可借抽象独立于他念乃至其主体构想之。反之，主体反需借

此类属性构想...阿里斯特...故定义应仅针对具体物：实体即独立于其他受造具体物之具体存在。

IV. § 17 莱氏实体义论

- ▶ **G. II. 37 (1686).** 阿尔诺先生对我所持观点颇感诧异：仅凭上帝选择创造亚当之假设，人类一切事件便以假言必然性随之发生。对此我有二答：其一，我之假设非仅上帝欲造概念含混不全之亚当，乃上帝欲造此特定亚当——其概念已充分个体化。依我之见，此个体完整概念蕴含与万物系列之关联...其二，事件由假设衍出之结果虽恒具确定性，却未必具形而上学必然性（如阿尔诺先生之例：上帝决意造我，则必造具思维能力之本性）。此类结果常仅具物理必然性，且预设上帝特定自由法令，犹若运动定律或“凡精神必追求其视作最佳者”此道德原则所衍之果。
- ▶ **G. IV. 432 (1686).** 区分上帝的行为与受造物的行为颇为困难；因为有些人相信上帝行万事，而另一些人则设想上帝仅仅维持他赋予受造物的力：后文将阐明这两种说法如何皆可成立。既然行为与承受（*actiones sunt suppositorum*）恰当地属于个体实体，就有必要解释何为这样的实体。诚然，当多个谓词可归于同一主词，且该主词无法再被归于其他任何主词时，我们称之为个体实体；但这还不够充分，此类解释仅是名义上的。因此我们必须思考何谓真正归属于某一主词。现在可以肯定，每个真命题的谓述在事物本性中皆有根基，当一个命题非同一（即谓词未明确包含于主词中）时，它必以潜在方式蕴含于主词，此即哲学家所谓“*in-esse*”（内在性），即谓词存在于主词之中。因此主词项必须始终包含谓词项，以致完全理解主词概念者亦能判断谓词属于该主词。由此可说，个体实体或完整存在的本性在于拥有一个充分完备的概念，足以涵摄并从中演绎出该概念所指主词的一切谓词。例如，若从主词中抽离，“国王”这一属于亚历山大大帝的性质，对个体而言并不充分确定，既不包含同一主词的其他性

质，亦不包含这位君主概念的全部内涵；而上帝观照亚历山大个体概念或其“此性”（*hecceity*）时，同时在其中洞见所有可真实归于他的谓词之根基与理由——例如他是否会征服大流士和波鲁斯，甚至能先验地（而非凭经验）知晓他死于自然抑或毒杀——此等知识我们仅能通过史料得知。

- ▶ **G. II. 54 (1686).** 可能存在多个选言可能的亚当……无论我们选取多少有限个无法决定其余所有谓词的谓词，但决定特定亚当者必须绝对包含其全部谓词，正是这个完全概念将普遍性规定为个体（*rationem generalitatis ad individuum*）。
- ▶ **G. V. 96 (N. E. 105).** 我认为，反思足以在我们自身（作为实体者）中发现实体观念。
- ▶ **G. V. 137 (N. E. 154).** 我相信，对实体的思考是哲学中最重要且最富成果的要點之一。
- ▶ **G. V. 274 (N. E. 316).** 我不同意您认为在[关于实在定义与名义定义]此事上，实体观念与谓词观念存在差异，仿佛谓词的定义……总是同时为实在与名义的，而实体的定义仅为名义的……我们对真实实体或单一体（如上帝与灵魂）的认知，与对大多数样式的认知同样深切。况且，存在如物体结构般鲜为人知的谓词。
- ▶ **G. IV. 364 (D. 55).** 我不知将实体定义为仅需上帝协同即可存在之物，是否适用于我们所知的任何受造实体——除非以某种非寻常方式解读。因我们不仅需要其他实体，更需自身偶性。故实体与偶性相互依存，需另寻标准区分二者，其中或可包括：实体虽需某种偶性，却常无需某一特定偶性，当此偶性被移除，可接受另一偶性替代；而偶性不仅需一般意义上的实体，更需其曾寓居的特定实体，以维持自身不变。然则，关于实体本性尚有他论需另处详述，此更为紧要且需更深探讨。

- ▶ **G. VI. 493 (D. 151).** 因我设想其他存在者亦有言说“我”之权利（或可代其言说），借此途径我理解了所谓一般实体。
- ▶ **G. VI. 350.** 无所行动者，不配称实体。
- ▶ **G. II. 45 (1686).** 为判断个体实体概念，宜参照我自身所有之概念，正如我们须参照球体的特定概念以判断其属性。
- ▶ **G. III. 247.** 我相信我们对实体有清晰却非分明的观念，此在我看来源于我们在自身（作为实体者）中有其内在感受。
- ▶ **G. II. 43 (1686).** 设ABC为表示特定时间的线段。设存在某个体实体（如我自身），于此时段持续存在。取AB时段存在的我，及BC时段存在的我。因我们假设此乃同一持续存在的个体实体，即AB时段在巴黎存在的我，亦是BC时段在德国存在的我，则必有理由使“我们持续存在”（即我曾在巴黎，现于德国）为真。若无此理由，我们同样有权称其为另一实体。诚然，我内在经验已后验地（*à posteriori*）确证此同一性，但亦需先验理由。除却我早先状态与后来状态的属性皆属同一主词（*insunt eidem subjecto*），别无他解。然则，谓词“在主词之中”若非指谓词概念以某种方式蕴含于主词概念，其意为何？且因自我存在伊始，关于我之遭遇已可真实断言，我们必须承认这些谓词乃蕴含于主词（或我之完全概念）中的法则——此概念构成所谓“我”，是我所有不同状态联结之根基，并为上帝自永恒所完美认知。此后，一切疑窦必消，因我言亚当个体概念包含其将经历的一切，无非指所有哲学家所谓真命题中谓词内在于主词之意。
- ▶ **G. II. 76 (1686).** 实体统一性要求一个完整、不可分且天然不灭的存在，因其概念涵摄将发生的一切。
- ▶ **G. II. 457.** 就偶性本性而言，仅言其依存于实体并不充分，因复合实体亦依存于单子等单纯实体；必须补充：偶性依存于实体为其主词，且是终极主词；因一偶性可为另一偶性之属性（如热或冲量之[属性]为大小），故冲量是主词，其大小作为谓词抽象寓居其中（如言冲量

变大或如此大)。但热或冲量寓居于物体为其主词；终极主词终为实体。

- ▶ **G. II. 458.** 除非将内在者视为主词之样态或状态，我未见有何方法区分抽象与具体，或区分抽象与其所在之主词，亦无法明晰解释“寓居于主词”之意。

IV. § 18 能动之义

- ▶ **G. V. 46 (N. E. 47; L. 369).** 我主张，实体天然不能无活动，且事实上从无一运动之物体。
- ▶ **G. V. 200 (N. E. 224).** 若将能力视为行动之源，则其意不止于禀赋或便利.....因它亦包含倾向.....故在此意义上，我惯用“隐德莱希”（entelechy）称之——其或为原始的（对应于被视为抽象物的灵魂），或为派生的（如意志努力、活力与冲劲中所构想者）。
- ▶ **G. IV. 469 (D. 69).** 力或能力的概念.....（我为此专设动力学阐释）为理解实体真概念带来极大启发。
- ▶ **G. IV. 479 (D. 73; L. 302).** 凡具真正统一性的单纯实体，其始终唯凭神迹，故仅能凭创生而存在，凭湮灭而终结。因此我不得不承认（除上帝仍欲特造的灵魂外），实体之构成形式必与世界同创并永存。
- ▶ **G. II. 264.** 您言：“变化发生”乃经验所教；然我等探究非经验所教，乃事物本性所必然。”但您岂非假设：除非预设变化，我方能或愿证明自然中任何事？
- ▶ **G. IV. 507 (D. 115).** 既然这过去的神圣法令[即上帝创世的法令]现已不复存在，除非它当时留下了某种持续至今仍在运作的持久效应，否则此刻便无法产生任何作用。若有人持相反观点，依我之见，便是放弃了所有对事物的清晰解释；若时空中的缺席者无需中介即可在此时此地运作，那么宣称任何事物是任何结果的产物便都同样合理

了。.....但反之，若上帝[创世时]颁布的法令在万物上留下了自身印记；若万物因这谕令而具备实现立法者意志的禀赋，则必须承认某种效能、形式或力量.....已被铭刻于万物之中，由此现象序列才依循初始谕令展开。然而这种内在力量虽可被明晰把握，却无法通过具象（imaginabiliter）阐释；正如灵魂本质不可如此解释，因为力量属于想象无法触及、唯凭理智把握的范畴.....

- ▶ **G. IV. 508 (D. 117).** 事物的本质实存于作用力与受动力之中；由此推知，若非神圣力量能将某种恒久之力赋予万物，则一切持久事物根本无从产生。否则将导致所有受造实体与灵魂皆无法保持其同一性；万物皆无法为上帝所持存，最终一切不过是某种转瞬即逝的变相与幻影，可谓永恒神性实体的短暂显化。
- ▶ **G. IV. 509 (D. 117).** 另一问题是：我们是否必须承认受造物真实且恰当地具有能动性？若我们理解到赋予它们的本性即等同于作用力与受动力，则此问题已包含于前一问题之中。

IV. § 19 能动性 with 充足理由之勾连

- ▶ **G. II. 263.** 由普遍者衍生永恒事物，由个别者亦衍生时间性事物——除非你认为时间性事物无因可循。“我亦未见”，你[德·沃尔德]说，“任何序列如何能从事物自身本性中产生”。若我们假设的本性非个别性，则确无可能.....但所有个别事物皆具序列性，或受序列支配.....在我看来，其中除蕴含持续序列的法则本身外，别无恒常之物；此法则在个别事物中与宇宙整体之律相契。

IV. § 22 时间与莱氏实体观之关系

- ▶ **G. IV. 582.** 本质属性与自然属性恒有区分.....属性本质永恒，变易虽可属自然却终为变易。

- ▶ **G. II. 258.** 我区分永恒属性与转瞬变易。事物本性所衍者或永恒持续，或仅存一时.....例如某物以既定速度沿直线运动，若无外力介入，则经特定时间必达直线上某点。然此物是否因此永恒抵达该点？

V. § 23 不可分者同一律之要义

- ▶ **G. VII. 393 (D. 258).** 我由该原则[充足理由律]推得诸多结论，其一即：自然界不存在两个全然不可分辨的绝对实在体；因若存在，上帝与自然在分别安排二者时将失却理性依据。
- ▶ **G. VII. 407 (D. 273).** 上帝.....永不抉择于不可分者之间。
- ▶ **G. V. 213 (N. E. 238).** 除时空差异外，内在区分原则恒为必需；纵有同类事物并存，无一完美相似者仍为真：故时空（即外在关联）虽助我们分辨独立难辨之物，事物自身仍具可辨性。是以同一性与多样性之精要（le précis）不在时空，然万物之多样性确伴随时空差异显现，因其在事物上烙下殊异印迹。
- ▶ **G. II. 131.** 岂能否认万物（无论属、种或个体）皆具完整概念？上帝依此概念完美把握万物——即涵摄事物一切可言说之属性的概念。又岂能否认上帝可构造如亚当或亚历山大之个体概念，统摄其所有属性、情感、偶性及此主词的一切谓词？
- ▶ **G. II. 249.** 相异者必以某种方式相别，或具可指认的内在差异；如此显明之公理竟未与诸多原理并用于世，实为奇事。

V. § 25 莱氏之证可立否？

- ▶ **G. V. 202 (N. E. 225).** 吾辈深知，抽象概念一经细究便滋生重重疑难.....若我们同意摒弃抽象存在，决意日常仅言具体，且在科学论证中仅接纳表征实体主词之术语，则最棘手的难题立时消解.....当我们在实体中区分属性（谓词）与属性所依之主词，若此主词中无可构想

之具体内容，实不足怪。此乃必然——因我们已分离所有可涵细节之属性。故要求此纯粹主词具备超出“其为同一物”（如具理解、意志、想象、推理之能）所需之外延，实属强求不可能，亦违背我们分离主词与其性质或偶性以行抽象构想之初衷。

V. § 26 实体具无限谓项·其与偶然性及不可分者同一性之关联

- ▶ **G. III. 582.** 必然性分析与偶然性分析存在差异：必然性分析即本质分析，从自然之后溯至自然之先，终于原始概念——此即数归于单位之理。然于偶然或存在者，从自然之后溯至自然之先的分析将无限进行，永无达至原始元素之可能。
- ▶ **G. V. 268 (N. E. 309).** 虽显悖谬，但除非持存事物本身，吾人实无认知个体之途，亦无法精确定任一事物之个体性；因诸般情境皆可重现；最微差异吾人难察；时空远非自足之决定者，反需由所容之物界定。尤需瞩目者，个体性蕴涵无限性，唯通晓无限者方能洞悉特定事物之个体化原理——此原理源于宇宙万物（正解其义）的交相影响。若德谟克利特原子论成立，情状固异；然彼时同形同质之个体亦无差异可言。
- ▶ **F. de C. 24 (D. 175).** 个体无法被明晰构想。故其与上帝无必然联结，乃自由创生之果。
- ▶ **G. VII. 309.** 区分必然或永恒真理与偶然或事实真理至关紧要；二者差异近乎有理数与不尽根数之别。必然真理可析为同一性真理，犹可公度量可通约为公度；而偶然真理如不尽根数，其解析永无止境。故唯洞悉无限之上帝能知偶然真理之确然完满理据。此秘义既明，万物绝对必然性之疑难遂解，无误性（infallible）与必然性（necessary）之界分亦彰。

- ▶ **G. VII. 200.** 凡无法解析、不能由理据证立，其终极理据与确然性唯源于神圣心智之真理，皆非必然。我所称之事实真理尽属此类。此即偶然性之源——据我所知，迄今未得阐明。

V. § 27 连续律：莱氏持守之三态连续

- ▶ **G. V. 49 (N. E. 50; L. 376).** 万物无骤变，此乃我重要格言中最得确证者：自然从不飞跃——我称之为连续性定律.....我亦察得，因不可觉之渐变，两物绝无全然相似，其差异必超乎数值之别。
- ▶ **G. V. 455 (N. E. 552).** 自然界中万物皆渐变，无一事为跃变；此变化之法则，乃吾连续性定律之一部。然自然之美渴求显著之知觉，故要求呈现跃变之表象。
- ▶ **G. III. 52 (D. 33).** 吾尝察得之普遍秩序原则.....于推理中大有裨益.....其源起于无限，于几何学中绝对必需，于物理学中亦奏效，盖因统摄万物之至高智慧，行事若完美几何学家，遵循无可增损之和谐.....此原则可表述为：“当两情形之差异在给定条件或设定中可缩减至任意小量时，所求结果或效应中之差异亦必可缩减至任意小量”，或更通俗言之：“当所予情形持续趋近终至交融时，其后果或事件亦必如是。”此复依于一更普遍原则，即：“当数据成序列时，其果亦成序列”（*datis ordinatis etiam quaesita sunt ordinata*）。
- ▶ **G. II. 168.** 无过渡可借跃变发生.....吾以为此理非仅适用于空间位置之过渡，亦适用于形式与状态之过渡。经验不仅驳斥一切突变，且吾思任何反对空间跃变之先验理由，亦必同样反对状态之跃变。
- ▶ **G. II. 182.** 若假定万物恒由神所创，则一旦背离秩序法则，一物体借空间跃变而瞬移——即刹那跃至彼处，继而全然静止片刻——亦无不可。然跃变、裂隙、虚空与静止，皆受此同一法则之否定。
- ▶ **G. II. 193.** 此跃变假说，唯可借秩序原则、依至高理性（其行事尽善尽美）之力予以驳斥。

- ▶ **G. V. 473 (N. E. 575).** 吾理解未知或含混之事物，唯依吾等明晰认知者之方式；此令哲学极简易，吾甚信此乃必需之道.....故吾以为，纵使天才卓绝，其上必有无限更卓越者。

V. § 29 可能性与共存可能性

- ▶ **G. V. 286 (N. E. 334).** 吾有理由相信：非所有可能物种皆可共存于此浩瀚宇宙；此理非仅适用于同时并存之物，亦适用于整个事物序列。即，吾信必有物种从未存在亦永不会存现，因其与神所选造物序列不相容.....连续性定律谓自然于其所循秩序中不留裂隙；然非每一形式或物种皆属每一秩序。
- ▶ **G. III. 573.** 宇宙仅为某类共存可能者之集合；现实宇宙则为一切现存可能者——即构成最丰富复合体者——之集合。因存在不同组合之可能者（其优劣各异），故存诸多可能宇宙，每一共存可能者之集合即构成其一。

V. § 31 必然性三态

- ▶ **G. III. 400 (D. 170).** 整个宇宙本可被造得不同；时间、空间与物质对运动及形态本绝对漠然；神于无限可能者中择其判定最适宜者。然一旦选定，则须承认万物皆涵于其选择中，且无一可更改，因其已预见并一劳永逸安排一切.....此即所谓假言或后果之必然性，今可归诸未来之事.....然纵使宇宙一切事实于神而言今已确定，.....其联系亦非恒为真必然，即断言一事实随他者而生之真理，并非必然。
- ▶ **G. VII. 389 (D. 255).** 吾等须区分绝对必然性与假言必然性。亦须区分因对立面蕴含矛盾而生之必然性（称逻辑、形而上学或数学必然性），与道德必然性——即智者择最优，而每一心灵循至强倾向。

VI. § 33 外在世界存在仅具"道德确然性"

- ▶ **G. I. 372 (ca. 1676).** 思想之多样性不可能源于思者自身，因一物不能自为变化之因.....故必有外在于吾等者，为吾等思想多样性之因。因吾等同意此多样性存有特定次级因（然其自身亦需原因），吾等遂确立特定存在或实体，于其中识得某种作用，即设想其变化将引致吾身之变化。吾等正大步迈向所谓物质与物体之构建。然此刻君[傅歇]令吾等稍驻、重提古学园派之诘难，诚为有理。盖吾等一切经验，究其根本，仅确保二事：一为现象间之关联使吾等能成功预测未来现象，二为此关联必有恒常之因。然严格言之，此皆不推出物质或物体存在，仅谓有某物向吾等呈现有序现象。倘有不可见之力乐于使吾等见梦境（其与吾人既往生命紧密相连且自洽），则吾等于觉醒前岂能辨其虚实？抑或，吾等毕生历程何以不能为一场宏大有序之梦（吾等或瞬息间即悟其虚妄）？且吾未见此力会因之而缺陷（如笛卡尔所坚称），况其缺陷与此问题无涉。
- ▶ **G. V. 275 (N. E. 318).** 神于创生此等理念之对象前，已具（实体之）理念；其将此理念传予有智受造物亦无阻碍：更无任何精确论证可证吾等感官之对象及感官所呈之简单理念存于吾身之外。
- ▶ **G. V. 355 (N. E. 422).** 吾信感官对象之真标准，乃现象之关联，即不同时空所发生之事及不同人之经验间之关联——彼等自身于此意义上，互为极重要之现象.....然须承认，此等确定性皆非至高级别.....盖就形而上学言，存有与人生等长且连贯之梦境非不可能；然此悖理之甚，犹如设想排字活版乱掷竟成书。
- ▶ **G. VII. 320 (N. E. 719).** 任何论证皆无法绝对证明物体存在，亦无物能阻有序梦境呈现于吾心，且被吾等判以为真.....通常所举“神将为欺者”之论，分量亦不足；无疑人皆见其距赋予形而上确定性之论证甚远，因吾等若未精确探究即断言某事，则受欺非因神，而因己之判断。

- ▶ G. V. 205 (N. E. 229). 精神之存在较可感对象之存在更为确定，此诚至理。

VII. § 35 物质与物体之诸义

- ▶ G. VII. 501 (N. E. 722). 物质由不可穿透性（Antitypia）构成，或曰抵抗穿透之物；故而纯粹物质仅具被动性。但物体除物质外还具有主动能力。物体或是实体性物质，或是实体性物质聚合而成的质量。我所谓实体性物质，乃由单一实体或单子（即灵魂或类灵魂之物）及其结合的有机躯体构成。而质量则是实体性物质的集合体，犹如奶酪有时由蠕虫聚集而成。
- ▶ G. II. 252. 我区分：(1) 原初隐德莱希（原始实现）或灵魂；(2) 原初质料或原始被动能力；(3) 由二者构成的单子；(4) 质量或次级质料或有机机器，无数从属单子汇聚其中；(5) 动物或实体性物质，由主导单子整合为一台机器。

VII. § 36 莱氏与笛氏动力学之关联

- ▶ G. IV. 497 (D. 88). 阁下须知，笛卡尔先生曾相信物体中运动量守恒。现已证明此观点有误；但我已证实原动力守恒恒为真理，而他误将运动量等同于此力。然而，灵魂变化引发物体状态改变使他困惑，因这似乎违背守恒律。他遂提出一个巧妙解法：须区分运动与方向；灵魂虽不能增减运动力，却能改变精气流的走向或定向，自愿运动由此产生.....但须知尚有另一自然定律——我证明其存在而笛卡尔未曾知晓：不仅运动力总量守恒，其方向总量[动量]在世间任何部分亦守恒。此定律与前律同样优美普遍，亦不容违背：我的体系通过守恒力与方向，简言之即守恒物体一切自然法则，达成此效，纵使灵魂变化引动物体改变亦然。

- ▶ G. VI. 540 (D. 164). 若笛卡尔时代世人已知我证明的这则新自然定律——相互关联物体不仅总力守恒，其总方向亦守恒——他本应会接受我的“预定和谐体系”。
- ▶ G. IV. 286 (D. 5) (1680). 笛卡尔物理学有重大缺陷：其运动规则或自然定律本应奠基，却多属谬误。证据确凿：他所谓“运动量守恒”的伟大原则实为谬见。我所言在法英两国智者中已成共识。

VII. § 37 物质本质非广延

- ▶ G. I. 58 (ca. 1672). 在自然哲学中，我或是首位彻底证明……真空存在之人。[由此推知物质本质非广延。]
- ▶ G. III. 97. 我们无法设想抵抗竟是广延的变型。
- ▶ G. III. 453. 不可穿透性非广延之结果；其以某物为前提。空间具广延性，却非不可穿透。
- ▶ G. II. 169. 我不认为单凭广延即可构成实体，因广延概念本不完整；我主张广延无法独立自存，而是可分解的相对概念：其可析为复多样性、连续性及共存性（即部分同时存在）。复多样性亦蕴含于数，连续性亦见于时间与运动，唯共存性为广延所独有。

VII. § 38 莱布尼茨动力学中“原初质料” (*materia prima*) 之含义

- ▶ G. II. 171. 物质抵抗含二要素：不可穿透性 (*antitypia*) 与阻力（即惯性）；因二者在物体中处处均等或与广延成比例，我将其归为被动原理或物质之本源；至于主动力，其在运动中多元显现，我视之为原初隐德莱希，或可谓类灵魂之物，其本质在于支配变化序列的永恒法则，该序列永不中断地展开。

- ▶ **G. II. 170.** 我注意到笛卡尔在书信中效法开普勒，承认物质普遍具惯性。阁下[德·沃尔德]从物体维持（当前）状态之力推导此性，谓此力即其本性。故阁下断言单凭广延概念已足释此现象.....但维持现状直至变化发生是一事——此由对变化漠然之物即可达成；而物体不应漠然，当具维持状态之力与倾向，且应抵抗变化之因，则是另一更高层次.....我们至少可想象如下世界：静止物质毫无阻力地服从运动之因；然此世界仅为混沌。
- ▶ **G. V. 206 (N. E. 231).** 我认为完美流动性仅属原初质料，即抽象概念中如静止般的原始性质；而不属于实际存在、被派生性质所赋予的次级质料。
- ▶ **G. V. 325 (N. E. 383).** 在普遍物理学中推究原初质料并界定其性质——譬如探究其是否恒常均匀、除不可穿透性外是否另有属性（如我所证，循开普勒之说，其尚有可称惯性者）等——远非如设想般无用，纵使其从未全然裸露存在。
- ▶ **G. IV. 393 (N. E. 699).** 物体除广延外尚有被动要素，即其抵抗穿透之性。
- ▶ **G. VII. 328.** 我称“不可穿透性”为物质凭之占据空间的属性.....其变型或多样性体现于空间位置的多样性。

VII. § 39 次级质料 (*materia secunda*)

- ▶ **G. M. VI. 235 (N. E. 671).** 物体除广延外尚有某物，且先于广延——即造物主遍植的自然之力。此力非学院派满足的单纯潜能，而兼备主动倾向（conation），除遇相反倾向阻碍外必将充分显效。
- ▶ **G. IV. 470 (D. 70).** 实体性物质永不停止作用，一如精神实体。
- ▶ **G. M. VI. 237 (N. E. 673).** 因形式故，万物恒动；因质料故，万物恒存且恒抗。

- ▶ **G. IV. 513 (D. 122).** 物体不仅当下运动时处于与之相称的位置，更怀改变位置的主动倾向（conation），使后继状态凭自然之力自当前状态衍生；否则此刻或任一时刻，运动物体A与静止物体B将无区别。
- ▶ **G. III. 60.** 世间原动作用量恒常守恒——正确理解即：宇宙中任一时辰的原动作用量皆相等。但就瞬时而言，守恒的乃是等量之力。实则作用无非力的施展，其量等于力与时间的乘积。
- ▶ **G. IV. 510 (D. 119).** 若正确理解，则物体自身具有惰性这一观点是正确的，具体而言：一个因某种原因被假定为静止的物体，无法自行启动运动，也不会毫无抵抗地任由另一物体推动其运动；正如它无法自行改变其既有的速度或方向，也不会轻易且毫无抵抗地允许另一物体改变之。同样必须承认，若仅从简单层面理解，广延或物体中的几何属性本身并不包含任何能引发作用与运动的因素；相反，物质反而通过某种自然惯性（如开普勒所恰当命名的）抵抗运动，因此它并非如通常所设想的那样对运动与静止漠然处之，而是需要与其大小成比例的主动动力才能运动。因此，我将原初质料或质量（在物体中始终恒定且与其大小成比例）的概念，归结为这种包含不可入性及更多内涵的被动抵抗力；由此我证明，由此推导出的运动定律与物体和物质本身仅具不可入性及广延的情况截然不同；并且，正如物质中存在一种抵抗运动的自然惯性，在物体乃至每一实体中，也存在一种抵抗变化的自然恒定性。但此学说并非为否定事物具有作用力者辩护，而是反对他们；因为正如物质自身无法启动运动是确定无疑的，同样确定的是（通过运动物体传递运动的卓越实验所证明），物体会自行保持其一旦获得的冲力，并在其轻逸性中保持稳定，或努力维持其已进入的变化序列。由于这些活动与隐德莱希（entelechies）不可能是本质上被动的原初质料或质量的属性……由此可推断，在有形实体中必然存在一种作为活动之基的初始隐德莱希或 $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu\ \delta\epsilon\kappa\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$ （原初能动者）；即一种原始驱动力，它与广延（或纯几何属性）及质量（或纯物质属性）结合后始终确实作用着，但会因物体间的碰撞，通过种种

努力与冲力而发生多样化的调整。正是这同一实体性原理，在生物中被称为灵魂，在其他事物中则被称为实体形式。

VII. § 41 力与绝对运动

- ▶ **G. IV. 400 (N. E. 706).** 若抽离力，运动本身便无任何实在性残留，因为仅凭位置的变动，我们无法辨识真正的运动或变化的原因何在。
- ▶ **G. II. 137 (D. 39).** 在物理学中，我们必须理解力的本质——一种与运动截然不同之物，后者更具相对性。
- ▶ **G. IV. 369 (D. 60).** 若运动无非是接触关系或直接邻接关系的改变，则将导致我们永远无法判定何物在运动.....因此，若运动中除这种相对变化外别无他物，则自然界中不存在将运动归因于此物而非彼物的理由。其后果将是，不存在真实的运动。故欲断言某物运动，我们不仅要求其相对于他物改变位置，还要求其包含变化的原因——即力或作用。
- ▶ **G. VII. 403 (D. 269).** 运动不依赖于被观察，但确实依赖于可被观察的可能性.....当不存在可观察的变化时，则全然无变化.....我在《自然哲学之数学原理》的第八定义及其附释中，未发现任何能证明或可证明空间自身实在性的内容。然而，我承认物体绝对真实的运动与其相对于另一物体位置的纯粹相对变化之间存在差异。因为当运动的直接原因在物体内部时，该物体确实在运动。
- ▶ **G. M. II. 184.** 关于绝对运动与相对运动的差异，我认为：若运动（或更准确地说，物体的运动力）是某种实在之物（我们似乎必须承认这一点），则它必然有其主体.....您[惠更斯]想必不会否认，尽管存在假说的等效性，但实际碰撞中每个[物体]确实具有某种程度的运动（或您可称之为力）。诚然，我由此推论：物体中存在几何学无法测定的某种东西。这并非我用以证明（除广延及其变体外——它们纯属几何性质）必须承认某种更高级存在即力的诸多理由中最次要的一

条。牛顿先生承认直线运动情形下假说的等效性；但就圆周运动而言，他相信旋转物体为远离旋转中心或轴线所做的努力揭示了其绝对运动。但我有理由认为，没有任何事物能打破等效性的普遍法则。

- ▶ **G. II. 91 (1687).** 在被称为运动的状态中，实在之物源于有形实体的程度，恰如思想与意志源于心灵的程度。
- ▶ **G. II. 115 (1687).** 有形实体赋予自身运动，或更准确地说，是赋予运动每一瞬间的实在之物——即派生力，此力是实体状态的后果；因实体的每一当前状态皆是其前一状态的后果.....若上帝曾将物体降至完全静止（此唯神迹可致），则需新神迹方能使其恢复任何运动。
- ▶ **G. IV. 486 (D. 80; L. 318).** 至于绝对运动，数学无法确定它，因一切终归于关系，导致假说间恒存完全等效性，如天文学所示.....然而，根据能以最明晰方式解释现象之假说，将真实运动归因于物体是合理的，因这一命名与活动性的概念相契合。
- ▶ **G. V. 370 (N. E. 440).** 无穷小分析为我们提供了将几何学与物理学结合的方法。
- ▶ **G. M. VI. 247 (N. E. 684).** 首先须知，力确实是某种实在之物，即使在被创造实体中亦然；但空间、时间与运动具有理性实体的性质，其真实性与实在性非源于自身，而在于它们蕴含神圣属性——无限性、永恒性、作用力——或被创造实体的力。由此直接推知：空间或时间中无真空；此外，脱离力的运动.....实质上无非是位置的改变，故就现象而言，运动仅由纯粹关系构成.....同样，由运动的相对性可知，只要物体以相同速度相互接近，则其相互作用或碰撞效果相同.....此时我们按需表述，以为现象提供更适宜简洁的解释，恰如.....在行星理论中必须采用哥白尼假说.....因为力虽是某种真实绝对之物，然运动属于相对现象范畴，真理不在现象中求索，而在原因中探寻。

VII. § 42 设定力之形上根基

- ▶ **G. III. 45.** 完整原因与整体效应间恒存完美等式.....尽管此公理纯属形而上学，却不失为物理学中可用的最有效原理之一。
- ▶ **G. III. 48.** 我已证明，力不可通过速度与大小的复合值估算，而应据其未来效应衡量。然而，力或能力似乎是某种已然存在的实在之物，而未来效应则非如此。由此推知，除非我们甘愿否认物体的一切作用能力，否则必须承认物体中存在异于大小与速度之物。
- ▶ **G. M. VI. 252 (N. E. 689).** 因唯力及由此产生的努力存在于每一瞬间（运动本身永非真实存在.....），且每一努力皆趋向直线，故一切运动皆为直线运动，或由直线运动合成。
- ▶ **G. VII. 305 (D. 103; L. 344).** 因果、能力、活动性的形而上学法则，以奇妙方式遍及整个自然界，甚至超越物质的纯几何法则。
- ▶ **G. IV. 523.** 至于运动，其内在实在为力或能力，即当前状态中蕴含未来变化之要素。其余仅为现象与关系。

VII. § 43 多元因果序列之动力论证

- ▶ **G. V. 158 (N. E. 176).** 尽管物体[碰撞中]失去的运动量等于其给予的运动量这一说法不成立，但物体总会失去部分运动量，且其失去的力等于其给予的力，此点恒真。
- ▶ **G. M. VI. 251 (N. E. 688).** 每一物体的受动皆是自发的，或源于内在之力，尽管由外因引发。
- ▶ **G. M. VI. 252 (N. E. 689) (1695).** 物体的作用永不脱离反作用，二者相等且直接相反。
- ▶ **G. M. VI. 230.** [非完全弹性碰撞中]总力的此等减损.....无损于宇宙中同一力守恒的不可违逆之真理。因被微小部分吸收之力并未从宇宙中绝对消失，尽管对碰撞物体的总力而言已丧失。

VII. § 45 其反广延原子之据

- ▶ **G. M. II. 136.** 我坦言难以理解[原子]此种不可分性的缘由，且认为为此效果需诉诸某种永恒奇迹。
- ▶ **G. M. II. 145.** 赋予不同物体不同刚硬度并无荒谬之处；否则我们可用同一理由证明物体必具零速或无限速.....原子论另有弊端。例如，原子无法遵循运动定律，且两相等原子以等速直接碰撞时，其力必会丧失；因似乎唯弹性方使物体回弹。
- ▶ **G. M. II. 156.** 依我假说，物质处处可分割，且难易程度随位置渐变；而原子论则令我们从一个极端（接触点上的完全非内聚性）跃至另一极端（其余各处皆无限坚硬）。此类跃变在自然界中无先例。
- ▶ **G. M. II. 157.** 不存在终极微粒，我设想物质粒子无论多微小，皆如一个完整世界，充满无穷更微小的造物。

VII. § 46 反虚空

- ▶ **G. V. 52 (N. E. 53; L. 385).** 我们[洛克与莱布尼茨]在物质问题上似乎也存在分歧：作者[洛克]认为运动需要真空存在，因为他相信物质的微小部分是刚性的。我承认，如果物质由这样的部分组成，那么在充满物质的充实空间中运动将是不可能的.....但这种假设绝非理所当然.....空间更应被理解为充满了某种终极的流体物质，它可被无限分割，且实际上正经历着无限的分割与细分.....因此，物质处处兼具某种程度的刚性与流动性。
- ▶ **G. IV. 395 (N. E. 701).** 尽管某些物体显得比其他物体更致密，但这只是因为其孔隙更多地填充了属于该物体的物质；相反，较稀疏的物体则具有类似海绵的性质，使得另一种更精微的物质流经其孔隙——这种物质不被计入该物体，既不追随也不等待其运动。

- ▶ **G. IV. 368 (D. 59).** 不少捍卫真空论者将空间本身视为实体，笛卡尔学派的论证无法驳倒他们；终结这一争论需要其他原理。
- ▶ **G. VII. 356 (D. 240).** 物质越多，上帝施展其智慧与力量的机会就越多。这是（除其他原因外）我坚持认为根本不存在真空的一个理由。
- ▶ **G. VII. 372 (D. 248).** 证明超宇宙空间是想象产物的同一理由，也证明了所有虚空皆是想象之物；因二者仅以大小相区别。若空间是一种属性，它必属于某种实体。但那些有界虚空——其支持者[克拉克与牛顿]假设其存在于两物体之间——又该是何种实体的属性或情状？.....广延必是某广延物的情状。若该空间为空，它将成为无主体的属性，成为无广延物的广延。
- ▶ **G. VII. 377 (D. 253).** 所有主张真空存在者皆更受想象而非理性支配。我年轻时也曾接受真空与原子概念，但理性使我步入正途.....我确立一条原则：凡上帝能在不损害事物其他完美性的前提下赋予的完美性，皆已被实际赋予。现在设想一个完全虚空的空间：上帝本可在其中放置物质，且丝毫不损害其他事物；因此他确已在此空间中放置了物质；因此不存在完全虚空的空间；因此万物皆充实。
- ▶ **G. VII. 396 (D. 261).** 绝对而言，上帝似乎可使物质宇宙在广延上有限；但相反情况似乎更契合其智慧。

VII. § 47 反对超距作用

- ▶ **G. III. 580.** 我们不赞同[牛顿及其追随者]的方法——他们像过去的经院学者那样，假定非理性的性质（primitive qualities），即无法通过该性质所属主体的本质予以解释的性质.....既然我们主张[引力]只能以可解释的方式发生（即通过更精微物体的推动），就不能承认引力是物质固有的原始性质.....依这些作者之见，实体不仅完全不为我们所知.....甚至无人能认识它们；若其性质真如所言，连上帝也对它们一无所知。

- ▶ G. II. 407. 我拒斥物体间的自然超距作用，但不否认超自然的作用。

VII. § 48 力赋个体性

- ▶ G. II. 116. 严格来说，物体在碰撞时并非被他物推动，而是由其自身运动或其弹性（ressort）驱动——后者本身也是其组成部分的运动。每个物体无论大小，都已蕴含其可能拥有的全部力；与他物的相遇仅赋予其力的方向（determination），或更准确地说，这种定向仅发生于相遇期间。

VII. § 49 本原力与派生力

- ▶ G. II. 262. 派生力是当下实际状态趋向或蕴含后续状态的倾向，因当下一切皆孕育着未来。而那持存之物——就其蕴含所有可能发生于其自身的变化而言——拥有原初力；故原初力可谓序列的法则，派生力则是标示序列特定项的具体定向。
- ▶ G. M. VI. 238 (N. E. 674). 力是双重的：其一是初级的，我称之为“死力”，因其中尚未存在运动，仅有运动的趋向（solicitation）……；另一则是结合了实际运动的寻常力，我称之为“活力”。
- ▶ G. III. 457. 物体中存在两种力：其一是原初的，为其本质所固有（ $\epsilon \nu \tau \epsilon \lambda \epsilon \chi \epsilon \alpha \eta \pi \rho \omega \omega \epsilon \tau \epsilon$ ）；其二是派生的，亦依赖于其他物体。需注意：运动物体必有的派生力或偶发力，必是原初力的变型，正如形状是广延的变型。若无本质力，偶发力不可能存在于实体中，因偶性仅是变型或限定，其完美性或实在性不能超越所属实体。
- ▶ G. IV. 396 (N. E. 702). 派生力即某些人所称的“冲量”（impetus），可谓趋向特定运动的意动（conation）或倾向，原初力或作用原理经

此被修正。我已证明此力在同一物体中不守恒，但无论其如何分布于众物，总量保持恒定；且其有别于运动——运动的量并不守恒。

- ▶ **G. II. 92 (1687).** 运动作为现象而非实体存在，一种运动现象在我心中是另一现象的即时后果或效应，他人心中亦然；但一实体的状态并非另一特定实体状态的直接后果。
- ▶ **G. III. 623.** 运动定律奠基于单纯实体的知觉，源于目的因或合目的性之因（causes due to fitness），这些原因是非物质的且存在于每个单子中。
- ▶ **G. V. 196 (N. E. 219).** 至于运动，它仅是实在的现象，因运动所属的物质与质量严格来说并非实体。然而，运动中存在着行动的影像，正如质量中存在着实体的影像；就此而言，当物体变化具有自发性时，我们可说它在“行动”；当被另一物体推动或阻碍时，可说它在“承受”。

VII. § 50 动力因果之悖论

- ▶ **G. II. 233.** 当两个等重物同时牵引一物体时，能否说它们无共同效应，而各自仅产生[总效应的]一半？我不得而知。因我们无法将物体的一半划归给每个重物，它们的作用犹如一个不可分割的整体。
- ▶ **G. VI. 598 (D. 209; L. 406).** 实体是能行动的存在者。它或是简单的，或是复合的。单纯实体无部分。复合实体是单纯实体或单子（monads）的集合体.....复合物或物体是多数；单纯实体、生命、灵魂、精神则是单位。单纯实体必无处不在，无单纯实体则无复合实体；因此整个自然充满生命。

VIII. § 52 区别于空间的广延是莱布尼茨的出发点

- ▶ **G. VII. 399 (D. 265).** 无限空间并非上帝的无垠；有限空间亦非物体的广延：正如时间非其绵延。事物保有自身广延，但不总保有自身空间。万物各有其广延与绵延；但无其私有时间，亦不保有私有空间。
- ▶ **G. V. 115 (N. E. 127).** 不可认为存在两种广延：一为抽象的空间广延，一为具体的物体广延，且具体广延仅通过抽象广延而存在。
- ▶ **G. VI. 585.** 当广延作为空间属性时，是位置（situation）或处所（locality）的连续或扩散；而物体广延则是反型性（antitypia）或物质性的扩散。

VIII. § 53 广延即重复

- ▶ **F. de C. 28 (D. 176).** 广延，或者说，如果您愿意，原初物质，无非是事物在彼此相似或不可区分时的某种不确定的重复。但正如数字预设了被计数的事物，广延也预设了被重复的事物，这些事物除了共同特征外，还具有各自特有的属性。这些为每一事物所特有的偶性，使得大小和形状的界限（此前仅是可能的）成为现实。
- ▶ **G. V. 94 (N. E. 102).** 我相信，广延的观念晚于整体与部分的观念。
- ▶ **G. II. 510.** 我认为，如果单子被移除，广延仍会存在这种说法，其真实性并不比说如果事物被移除数字仍会存在更高。

VIII. § 54 故实体本质非广延，因实体必为真元一

- ▶ **G. V. 359 (N. E. 428).** 需注意，物质（matter）若被视为一个完整的存在（即次级物质，与纯粹被动、因而不完整的原初物质相对），它不过是一个集合（amas）或其产物；并且每一个真实的集合都预设了简单实体（simple substances）或真实的统一体（real unities）。当我们进一步思考这些真实统一体的本性——即知觉（perception）及其后果——时，我们仿佛被带入了另一个世界，

即实体的可理解世界（intelligible world），而此前我们仅处于感官现象（phenomena of the senses）之中。

- ▶ **G. II. 269.** 广延的概念是相对的，或者说广延是某物的广延，正如我们说多（multitude）或绵延（duration）是某物的多或绵延。但被预设为扩散、重复、延续的那种本性，构成了物理身体（physical body），并且只能在作用（action）与受动（passion）的原则中找到，因为现象并未向我们暗示其他东西。
- ▶ **G. II. 135 (D. 38).** 身体是实体的聚合体（aggregate of substances），严格来说并非实体。因此，身体中处处必然存在不可分的实体，它们不可生成、不可毁灭，并拥有某种类似于灵魂（souls）的东西。

VIII. § 55 点之三态·实体非物质

- ▶ **G. IV. 478 (D. 72; L. 300).** 起初，当我摆脱了亚里士多德的束缚时，我接受了真空和原子说，因为这种观点最能满足想象力。但克服了这点之后，经过深思，我认识到，不可能在纯粹的物质或仅是被动的东西中找到真实统一体的原则，因为其中一切无非是部分无限集合或聚合体。然而，一个多（multitude）只能从真正的单元（genuine units）那里获得其实在性，这些单元来自别处，完全不同于数学点（mathematical points）——数学点仅是广延物的端点，并且可以肯定，连续体（continuum）不可能由它们构成。因此，为了找到这些真实的单元，我被迫求助于一个真实的、仿佛有生命的点，或者说一个实体原子（atom of substance），它必须包含某种形式或主动原则（active principle），以使其成为一个完整的存在。于是就有必要召回并恢复实体形式（substantial forms）——它们如今饱受诟病——但要以一种使其可被理解的方式，并将其应得的用途与所遭受的滥用区分开来。我发现，实体形式的本质在于力（force），

由此产生出某种类似于感觉（feeling）和欲求（appetite）的东西；因此，必须按照我们对灵魂（souls）的理解方式来构想它们。

- ▶ **G. III. 69.** 思想（Thought）作为一物对自身的作用，并不存在于形状和运动中，后者无法显示真正内在作用（internal action）的原则。
- ▶ **G. II. 96.** 我相信，在只有聚合而成的存在（beings by aggregation）的地方，甚至不会有真实的存在（real beings）；因为每一个聚合而成的存在都预设了拥有真正统一体（veritable unity）的存在，因为它的实在性仅源于构成它的那些存在的实在性，所以如果构成它的每一个存在本身又是一个聚合而成的存在，那么它就根本没有实在性了。……我同意，在整个有形自然（corporeal nature）中除了机器（它们常常是活性的）别无他物，但我不同意只有实体的聚合体（aggregates of substances），如果存在实体的聚合体，那么必定有真实的实体（true substances），所有聚合体都源于它们。
- ▶ **G. II. 97.** 不是真正一个存在（un être）的东西，也就不是真正一个存在（un être）。
- ▶ **G. II. 267.** 一个能被划分为若干部分（且这些部分已实际存在）的东西，是若干部分的聚合体，……它并非一个统一体，除非在精神上如此，并且除了从它的构成成分借来的实在性外，它没有任何实在性。因此我推断，事物中必定存在不可分的统一体（indivisible unities），否则在事物中就没有真正的统一体，也没有非借来的实在性。这是荒谬的。因为哪里没有真正的统一体，哪里就没有真正的多。哪里没有非借来的实在性，哪里就永远不会有任何实在性，因为这最终必须属于某个主体。……但是您[德·沃尔德]……认为由此得出的正确结论是：在物体（bodies）的质量（mass）中无法指定任何不可分的统一体。然而，我认为应得出相反的结论，即我们必须在身体质量（bodily mass）中，或在构成有形事物（corporeal things）

时，诉诸不可分的统一体作为基本构成成分。除非您确实认为正确的结论是：身体质量本身并非不可分的统一体——这点我同意——但问题不在这里。因为身体总是可分的，甚至实际被细分，但它们的构成成分并非如此。……

- ▶ **G. II. 268.** 单凭数学物体（mathematical body）无法分解为基本构成成分这一事实，我们就能肯定地推断它并非实在的，而是某种精神性的东西，仅标示了部分的可能性，而非任何实际的东西。……正如一个计数数字（numbering number）若无被计数之物就不是实体，数学物体或广延若无主动与被动之物，或若无运动，也就不是实体。但在实在的事物中，即物体中，部分并非不确定的（如在空间这种精神性事物中那样），而是以某种方式实际被指定的，因为自然根据运动的多样性设立了实际的划分和再划分，尽管这些划分无限进行，但一切仍源于某些基本构成成分或真实的统一体，只是其数量是无限的。但严格来说，物质并非由构成性的统一体（constitutive unities）组成，而是源于它们，因为物质或广延的质量（extended mass）无非是奠基于事物之中的现象（phenomenon），如同彩虹或幻日（parhelion），而一切实在性仅属于统一体。因此，现象总是能被划分为更小的现象，这些现象可能对更精微的生物显现，却永远达不到最小的现象。事实上，实体性的统一体（substantial unities）并非现象的部分，而是其基础（foundations）。
- ▶ **G. II. 275.** 我并非取消身体，而是回归其本质，因为我表明，那被认为拥有简单实体（simple substances）之外某种东西的身体质量（corporeal mass），并非实体，而是源于简单实体的现象，唯有简单实体才具有统一性和绝对的实在性。

IX. § 57 点之疑难

- ▶ **G. II. 98.** 只要广延被视为构成物体的实体，关于连续体（continuum）构成的困难就永远无法解决。
- ▶ **G. II. 77 (1686).** 由于部分的实际细分，物体中没有精确的图形。因此，毫无疑问，如果物体中除了物质及其样态（modifications）外别无他物，它们就将是某种纯粹想象的和表面的东西。

IX. § 58 主张实无穷而否定无穷数

- ▶ **G. I. 403.** 所有量（magnitudes）都是无限可分的，没有哪个量小到我们无法在其中设想无限的分割，这些分割永不会被穷尽。但我看不出这有什么害处，也看不出有什么必要去穷尽它们。
- ▶ **G. V. 144 (N. E. 161).** 严格来说，确实存在无限多的事物（infinity of things），即总是存在比可指定数量更多的事物。但不存在无限数（infinite number），也不存在被理解为真实整体（true wholes）的无限长的线或任何其他无限量，这很容易证明。……真正的无限（true infinite）只存在于绝对者（Absolute）之中，它先于一切组合（composition），并非由部分相加而成。
- ▶ **G. V. 145 (N. E. 163).** 您[洛克]错误地试图想象一个由部分构成的无限整体——绝对空间；这样的东西并不存在，这个概念本身隐含着矛盾。这些无限整体及其对立面无限小量，仅适用于几何学家的计算中，正如代数中的虚根一样。
- ▶ **G. VI. 629.** 尽管我创立了微积分，但我并不承认存在真正的无限数，尽管我承认事物的繁多性超越了任何有限数，或者说超越了所有数。
- ▶ **G. I. 338.** 笛卡尔先生在回应第二个反驳的第二条中，同意将最完美的存在与最大的数进行类比，并否认这个数隐含矛盾。然而，这很容易证明。因为最大的数等同于所有单位的总数。但所有单位的总数又等同于所有数的总数（因为任何单位加到之前的单位上总是产生一个新数）。而所有数的总数隐含矛盾，我如此证明：对任何数，都存在

一个等于其两倍的对应数。因此，所有数的总数不可能大于偶数的总数，即整体并不大于其部分。

- ▶ **G. V. 209 (N. E. 234).** 无限的概念并非通过扩展有限概念而形成。
- ▶ **G. II. 315.** 存在一种实际无限，其形式是分布式的整体（distributive whole），而非集合式的整体（collective whole）。因此，我们可以对所有的数进行陈述，但无法进行集合性的陈述。例如，可以说每个偶数都有一个对应的奇数，反之亦然；但不能因此准确地说奇数和偶数的总数是相等的。
- ▶ **G. M. IV. 91.** 没有必要让数学分析依赖于形而上学的争论，也无需确证自然界中严格存在无限小的线段.....正因如此，为了避免这些微妙问题，我认为要使推理对所有人都可理解，只需在此用“不可比性”来解释无限，即设想比我们的量不可比拟地更大或更小的量。
- ▶ **G. M. IV. 92.** 如果对手想要反驳我们的命题，根据我们的计算，其误差将小于他所能指派的任何误差。
- ▶ **G. M. IV. 93.** 人们发现，有限世界的规则在无限世界中同样适用。

IX. § 59 莱氏否定之连续性一义

- ▶ **G. IV. 394 (N. E. 700).** 所有的重复.....要么是离散的，如在可计数的事物中，其中整体的各个部分是可区分的；要么是连续的，其中部分是不确定的，可以以无限种方式被设定。
- ▶ **G. II. 379.** 空间，如同时间一样，是一种特定的秩序.....它不仅包含现实存在的事物，也包含可能的事物。因此，它是某种不确定的东西，如同每个连续统，其部分并非实际存在，而是可以任意设定，如同单位的部分或分数.....空间是连续的但却是理想的，质量则是离散的，即一个实际存在的众多，或由聚合而成的存在，但由无限数量的单位

组成。在现实事物中，单个项先于聚合体；在理想事物中，整体则先于部分。忽视这一考虑便导致了连续性的迷宫。

- ▶ **G. II. 475.** 数学的连续统，如同数字一样，仅由纯粹的可能性构成；因此从其概念本身来看，无限性对它就是必然的。
- ▶ **G. II. 278.** 物质并非连续而是离散的，并且实际上被无限分割，尽管空间中没有任何可指明的部分是没有物质的。但空间，如同时间一样，并非实体性的东西，而是理想的，它存在于可能性之中，或存在于某种可能的共存事物的秩序中。因此，其中没有除心灵所设定的分割以外的分割，部分后于整体。相反，在现实事物中，单位先于众多，众多只能通过单位而存在。（这同样适用于变化，变化并非真正连续的。）
- ▶ **G. II. 282.** 在现实事物中，除了离散的量——即单子或简单实体的众多——之外别无他物，这个众多在任何可感知的或对应于现象的聚合体中，都大于任何数。但连续的量是某种理想的东西，它属于可能性，也属于被视为可能性的现实事物。因为连续统包含不定的部分，而在现实事物中没有任何不确定的东西——事实上，在它们之中，所有可能的分割都是现实的……但是，关于连续统的科学，即关于可能性的科学，包含着永恒的真理，这些真理永远不会被实际现象所违反，因为差异总是小于任何可指明的给定差异。
- ▶ **G. III. 583.** 单位是可分的，但不可分解；因为作为单位部分的分数具有更不简单的概念，因为整数（比单位更不简单）总是进入分数的概念中。一些在数学中思考点和单位的人变得困惑，是因为未能区分概念上的分解和分割成部分。部分并不总是比整体更简单，尽管它们总是小于整体。
- ▶ **G. IV. 491.** 严格来说，抽象的 $(\frac{1}{2})$ 仅仅是一个比率，绝非由其他分数组合而成，尽管在可计数的事物中，发现两个四分之一与一个二分之一是相等的。对于抽象的线，我们也可以这样说，组合只存在于具体事物或质量中，这些抽象的线标示着它们的关系。数学

点也是如此出现，它们也只是模态，即端点。由于在抽象的线中一切都不确定，我们注意到其中一切可能的东西，如同在数的分数中一样，而无需为实际进行的分割而烦恼，这些分割以不同的方式标示这些点。但在实质性的现实事物中，整体是简单实体或众多现实单位的结果或聚合。正是理想与现实之间的混淆，使一切陷入困境并产生关于连续统构成的迷宫。那些用点来构成线的人，在理想事物或关系（*rappports*）中寻求基本元素，其方式是不恰当的；而那些发现诸如数、空间（它包含了可能共存事物的秩序或关系）等关系无法由点的聚合形成的人，则错误地（大多情况下）否认了实质实在的基本元素，仿佛它们没有原始单位，或者仿佛不存在简单实体。

- ▶ **G. V. 142 (N. E. 160).** “数是单位的众多”这一定义仅适用于整数。在广延中，概念的精确区分并不依赖于大小：因为要清晰地认识大小，必须求助于整数，或通过整数已知的其他数，因此有必要从连续量回溯到离散量，以获得对大小的清晰认识。

IX. § 60 在数、空间和时间中，整体先于部分

- ▶ **G. I. 416 (D. 64).** 至于不可分者，当它们仅指时间或线的端点时，我们无法在其中设想新的端点，或实际的或潜在的部分。因此，点既不大也不小，穿越它们无需跳跃。然而，连续统虽然处处都有这样的不可分者，却并非由它们构成。
- ▶ **G. III. 591.** 关于瞬间与单位的比较，我补充一点：单位是任何大于一的数的部分，但瞬间严格来说并非时间的一部分。
- ▶ **G. II. 279.** 线的端点与物质的单位并不重合。在同一直线上无法设想三个连续的点。但可以设想两个：[即] 一条直线的端点与另一条直线的端点，由此形成一个整体。如同在时间中，是生命的最后一刻与死亡的第一刻这两个瞬间。一个单位并不被另一个单位所接触，但在运动中存在着一永恒的变化（*transcreation*），方式如下：当一个

事物处于这样的状态，即若将其变化持续一个可指明的时段，在下一瞬间必然会发生穿透（penetration），那么每个点都将处于不同的位置，这是避免穿透和变化秩序的要求所决定的。

- ▶ **G. M. VII. 18.** 在（空间或时间的）任一秩序中，[点]被视为更近或更远，取决于在它们之间的理解序列中，需要更多还是更少的点。
- ▶ **G. II. 515.** 当点被设定为如此分布，以至于任意两点之间必存在一个中间点时，就存在连续的广延。
- ▶ **G. II. 300.** 我同意您[德·博塞斯]的观点，“存在”与“一”是可互换的术语；并且，如果您考虑的是比例（rationes）或自然的先在性，那么“一”是数的起点；但如果您考虑的是量值，则并非如此，因为我们有分数，它们无疑小于“一”，直至无穷。连续统是无限可分的。这在直线中显而易见，仅凭其部分相似于整体这一事实即可证明。因此，当整体可被分割时，部分亦可被分割，部分的部分同样如此。点不是连续统的组成部分，而是端点；正如不存在最小的分数单位一样，也不存在直线的最小部分。
- ▶ **G. VII. 404 (D. 270).** 针对[克拉克的]反对意见，即空间和时间是量，或更确切地说是被赋予量的事物，而位置和秩序则不是：我的回答是，秩序同样有其量；其中存在先行者与后继者；存在距离或间隔。相对事物与绝对事物一样具有其量。例如，数学中的比率或比例具有其量，并通过对数来度量；然而它们仍是关系。因此，尽管时间和空间由关系构成，它们仍具有其量。

IX. § 62 由连续统至单子论证要略

- ▶ **G. VII. 552.** 要凭理性判断灵魂是物质的还是非物质的，我们必须理解灵魂和物质的本质。所有人都同意物质具有部分，因此是众多实体的复合体，如同一群羊。但既然每一种复合体都预设了真正的单元，那么显然这些单元本身不可能是物质，否则它们自身又会成为复合

体，而绝非构成复合体最终所必需的那种真正纯粹的单元。因此，这些单元本质上是独立的实体，它们不可分割，因而也不会消亡。因为任何可分割的事物都有部分，这些部分甚至在分离前就能被区分。然而，既然我们关注的是实体的单元，那么在這些单元自身之中必须存在力和知觉，否则由它们构成的一切事物中就不会有任何力或知觉。

IX. § 63 因集合体为现象，单子无数可言

- ▶ **G. II. 261.** 任何由众多事物聚合而成的事物，除了在心灵中之外，并非一个统一体；它们也不具有任何源自自身之外的实在性，其实在性仅来自于构成它们的那些事物。

X. § 66 莱布尼茨反对空间实在性的论证

- ▶ **G. V. 100 (N. E. 110).** 那些均匀且不含任何变化的事物，除了是抽象物之外，绝不可能是其他任何东西，就像时间、空间以及纯粹数学的其他实体一样。
- ▶ **G. VII. 363 (D. 243).** 这些先生们[牛顿和克拉克]主张.....空间是一个真实的绝对存在。但这使他们陷入巨大的困境；因为这样一个存在必然是永恒且无限的。因此有些人相信它就是上帝本身，或是上帝的一个属性，即他的无限性。但既然空间由部分组成，它就不可能属于上帝。至于我自己的观点，我已多次说过，我认为空间如同时间一样，仅仅是相对的东西.....因为空间在可能性上表示同时存在的事物的一种秩序，这些事物被视为共同存在，而不探究其特定的存在方式。当许多事物被同时看见时，人们就感知到它们之间的那种秩序.....如果空间是一个绝对存在，那么就会发生某种事情，而这件事不可能有充分的理由。这违背了我的公理。我这样证明：空间是某种绝对均匀的东西；若没有置于其中的事物，空间的一个点与另一个点在绝对意义上没有任何区别。由此可推知（假设空间是某种独立于物体间秩序的

自在之物），就不可能存在一个理由，说明为何上帝在保持物体间相同相对位置的情况下，要以某种特定方式而非其他方式将它们置于空间中；为何一切事物没有被置于完全相反的方式中，例如将东变为西。但如果空间仅仅是那种秩序或关系；并且离开物体就什么都不是，只是放置它们的可能性；那么这两种状态，一种是现在的样子，另一种是假定的完全相反的样子，彼此之间就根本没有任何区别。因此，它们的区别只存在于我们对空间自身实在性的空想假设中。但事实上，两者将完全是一回事，因为它们绝对不可区分；因此也就没有理由追问为何偏好其中一种而非另一种。时间的情况也是如此……同样的论证证明，脱离事物的瞬间根本什么都不是；它们只存在于事物的相继秩序中。

- ▶ **G. VII. 372 (D. 247).** 假设两个事物不可区分，就是假设同一个事物有两个名称。因此，假设宇宙最初可能具有不同于实际的时间和空间位置；然而宇宙的所有部分之间却保持着与实际相同的相对位置；我认为这样的假设是一种不可能的虚构。

X. § 67 莱氏之位所论

- ▶ **G. II. 277.** 个别事物的本质秩序，或与时间和空间的关系，应理解为它们与时空中所含事物（无论远近）的关系，这种关系必须由任何个别事物来表达，因此，如果读者具有无限洞察力，就能在其中解读整个宇宙。
- ▶ **G. V. 115 (N. E. 128).** 时间和空间只是秩序的种类。
- ▶ **G. II. 347.** 位置无疑只是事物的一种样态（mode），如同在先性或在后性。一个数学点本身也不过是一种样态，即一个端点。因此，当两个物体被设想为接触，以致两个数学点连接在一起时，它们并不会构成一个新的位置或整体，这个新位置或整体不会比其中任何一个部分更大，正如两个完全黑暗的结合不会比一个更黑暗一样。

- ▶ **G. V. 140 (N. E. 157).** 时间中可设想的虚空，如同空间中的虚空一样，表明时间和空间不仅延伸到实际存在者，也延伸到可能的存在者。
- ▶ **G. V. 142 (N. E. 159).** 如果空间中存在虚空（例如，一个球体内部是空的），其大小可以被测定；但如果时间中存在虚空，即一段没有变化的持续时间，其长度则无法测定。因此，我们可以驳斥一个声称两个被虚空隔开的物体相互接触的人……但我们无法驳斥一个声称两个世界在持续时间上相互接触的人（其中一个紧随另一个之后），以致其中一个必然在另一个停止时开始……如果空间仅是一条线，并且物体是静止的，那么同样无法测定两个物体之间虚空的长度。
- ▶ **G. VII. 400 (D. 265).** 我将在此阐明人类如何形成空间概念。人们观察到许多事物同时存在，并在其中发现某种共存秩序，根据这种秩序，一物与他物的关系或简或繁。这种秩序即它们的相对位置或距离。当某个共存事物改变了与众多其他事物的关系（而后者彼此间关系不变），同时另一新事物获得了与前者相同的关系时，我们便说后者取代了前者的位置；这种变化我们称之为该物体（其内部存在变化的直接原因）的运动。即使多数乃至全部共存物都按特定方向与速度规则发生变化，我们仍能确定每个共存物相对于其他共存物的位置关系；甚至能确定任一其他共存物与该物的关系，或该物与任一他物在未变化或发生不同变化时本应存在的关系。若假设或设想这些共存物中有足够数量未曾改变，那么凡与这些固定共存物保持特定关系的物体（该关系等同于先前其他物体所持关系），便具有与那些物体相同的位置。而容纳所有位置的总和，即称为空间。这表明：要形成位置乃至空间概念，只需考察这些关系及其变化规则，无需在思考位置关系之外虚构任何绝对实在；对此可作如下定义：当B与C、E、F、G等的共存关系，完全等同于A曾与相同C、E、F、G等的共存关系（假设C、E、F、G等无变化原因）时，我们称A与B所处位置相同。亦可概括而言：当不同时刻存在的不同事物，与某些被假定在此时段内保

持固定的其他存在物的共存关系完全一致时，它们所处的位置相同。固定存在物即那些与其他事物共存秩序未受任何变化影响的物体，或（等同而言）未发生运动的物体。最后，空间是由所有处所共同构成的结果。此处不妨思考位置与位置关系（存在于占据该处的物体中）的区别：A与B的位置是相同的，但A与固定物体的具体关系，与B（取代其位置者）和相同固定物体的关系并非精确同一；这些关系仅具一致性。因为A、B等不同主体不可能具有完全相同的个体属性——同一偶性不可能存在于两个主体或转移于主体间。但心灵不满足于一致性，而寻求某种真正同一的实在性，并将其构想为外在于主体的存在：此即我们所谓的处所与空间。但这只能是观念性存在，包含某种秩序，心灵在其中构想关系的应用。

- ▶ G. II. 271. 除非我理解有误，单一事物的秩序对时空特定部分具有本质性，而普遍概念正是心灵从这些单一事物中抽象而来。

X. § 68 单子与空间之关系乃单子论根本困局

- ▶ G. II. 305. 物质的任何部分都包含单子。
- ▶ G. II. 112 (1687). 我们的身体必受其他万物变化的影响。既然身体的每种运动都对应灵魂中某种或清晰或混乱的知觉或思想，那么灵魂也将感知宇宙间一切运动。
- ▶ G. II. 438. 物体向我们呈现的方式与向上帝呈现的差异，犹如透视图与平面图的区别。透视图因观察者位置而异，而平面图（即几何表征）具有唯一性。
- ▶ G. VI. 608 (D. 218; L. 220). 若简单实体性质无差异，则无法感知事物变化...假设空间充盈，任何运动中每处仅接收等同于原内容的物质，事物状态将彼此不可区分。
- ▶ G. V. 24 (N. E. 25). 最微弱的扰动亦能传至所有物体，故必抵达其运动与灵魂活动相应的那个身体。

X. § 69 莱氏早期时空观

- ▶ **G. I. 52 (1671).** 我关于[不朽性、上帝与心灵本质]的证明，基于点、瞬间、不可分体及意动（conation）的艰深学说：正如身体活动由运动构成，心灵活动由意动（或可称为运动的最小单位或点）构成；而心灵本身恰存在于空间的一个点，身体则占据空间。为简明阐述，我如此确证：心灵必位于所有感官对象作用于我们的运动交汇处——例如，若我需判断某物体为黄金，必同时感知其光泽、声响与重量，从而得出结论；故心灵必处于视觉、听觉与触觉所有传导线的交汇点。若赋予心灵大于点的空间，则其已成为具有外在部分的身体，无法与自身亲密同在，亦不能反思其全部部分与行为...但若假设心灵确由点构成，则其不可分且不灭...我几乎认为，凡物体（Leib），无论人、动物、植物或矿物，皆有其区别于“死头”（caput mortuum）的实体内核...
- ▶ **G. I. 54.** 若此实体内核（由物理点构成，作为灵魂的邻近工具与载体，而灵魂存于数学点）恒久存在，则无论粗重物质...是否残留，皆无大碍。

X. § 70 其中期见解

- ▶ **G. IV. 482 (D. 76; L. 311) (1695).** 唯有实体原子（即绝对无部分的实在单元）是行动的源泉，是事物构成的绝对第一原理，亦可谓实体分析中的终极元素。可称其为形而上点；它们具有生命特质与某种知觉，数学点则是其表达宇宙的视角。但当物体实体收缩时，其全部器官仅为我们呈现单一物理点。故物理点仅表观不可分。数学点精确但仅为样态。唯形而上或实体点（由形式或灵魂构成）方为精确且真实的。

- ▶ **G. IV. 484 (D. 78; L. 314) (1695).** 灵魂更直接地表达其视角所在的有机整体。
- ▶ **G. IV. 512 (D. 122) (1698).** 灵魂（或至少类灵魂之物）无所不在并无阻碍，唯主导性（故具智能）的灵魂（如人类）无法遍在。

X. § 71 其后期主张

- ▶ **G. IV. 574 (ca. 1700).** 称灵魂存在于其直接作用之处，似比称其“无处存在”...更为精确。
- ▶ **G. II. 450 (1712).** 我认为，仅通过单子知觉的相互协调（撇开物体实体）解释一切现象，对根本性考察具有价值。此阐述方式中，空间成为共存现象的秩序，时间则为相继现象的秩序；单子间无空间或绝对距离/邻近性可言——称其聚集于一点或散播于空间，实为心灵虚构（因我们乐于想象仅可被构想之物）。如此观之，连续体既无广延亦无组合，关于点的疑难皆消解。
- ▶ **G. V. 205 (N. E. 230) (1704).** 经院哲学提出三种处所性（ubieties）：其一为限定的处所性，指物体在空间中点状存在，其度量取决于该物体位置点与空间点对应；其二为界定的处所性，指可确定某物处于某空间，但无法为其分配精确专属位置点。人们据此判断灵魂在身体中，因无法指定灵魂确切位置点而不信其仅存于一点...其三为充实的处所性，归于上帝——他比灵魂在身体中更卓越地充盈全宇宙，因他通过持续创生直接作用于万物，而有限灵魂无法施加直接影响力。此学说是否该受嘲弄（世人似正竭力为之），我不得而知。然我们总可赋予灵魂某种运动（至少相对于其结合的身体或知觉方式）。
- ▶ **G. VI. 598 (D. 209; L. 408) (1714).** 简单实体无处不在，并通过自身行动（effectivement）彼此分离，这些行动持续改变其相互关系。

- ▶ **G. III. 623 (1714).** 切勿将广延构想为布满点的真实连续空间。此类虚构仅满足想象，理性却难觅所需。亦勿设想单子如真实空间中的点般移动、推挤或接触——现象使其看似如此足矣，只要现象有根基（即彼此协调），此表象便具真理性。
- ▶ **G. II. 339 (1707).** 简单实体虽无内在广延，却具位置（此为广延基础），因广延即位置的同步连续重复。
- ▶ **G. II. 370 (1709).** 我不认为将灵魂视为存于点是恰当的。或可说灵魂仅通过作用居于某处...更确切说...通过对应关系居于某处，即存在于其激活的整个有机体内。同时我不否认灵魂与有机体存在某种真实形而上结合...据此可说灵魂实存于身体。
- ▶ **G. II. 378 (1709).** 尽管单子的位置由空间部分的样态或界限标定，但单子本身并非连续物的样态。物质及其扩散源于单子，空间则不然。因空间...是某种既含实际亦含可能的秩序。
- ▶ **G. II. 436 (1712).** 我们不应说单子（如同点与灵魂）是身体的部分、彼此接触或构成身体。
- ▶ **G. II. 438 (1712).** 上帝不仅看见单个单子及各单子的样态，亦洞见其关系——此即关系与真理的实在性所在。
- ▶ **G. II. 444 (1712).** 单子本身甚至没有任何相对的位置——即没有超越现象秩序的真实位置。
- ▶ **G. II. 253 (1703).** 单子虽无广延，却仍具有某种广延中的位置性质，即它们通过所支配的机器（*cui praesunt*）与其他事物存在某种有序的共存关系。我认为任何有限实体都不可能脱离一切物体而存在，因此也不可能相对于宇宙中并存的其他事物缺乏位置或秩序。有广延的事物自身包含许多具有位置之物；但简单事物虽无广延，却必在广延中占有位置，尽管在未完成的现象中无法精确标定此位置。
- ▶ **G. II. 277 (1704–5).** 我的统一体或简单实体并非弥散的.....它们也不构成同质整体，因为物质的同质性仅通过心智抽象获得——当我们仅

考虑被动因而不完整的事物时方得此概念。

X. § 72 时间与变化

- ▶ **G. VII. 373 (D. 249).** 设想上帝可能早几百万年创造世界，这同样是虚妄（即不可能）的臆想。认同此类虚构者将无法反驳主张世界永恒性的论点。既然上帝行事必有缘由，而无法指明他未更早创世的理由，则结论只能是：他要么从未创造，要么在一切可指认的时间之前就已创世——即世界是永恒的。但若证明起始点（无论何种*quel qu'il soit*）始终是同一事物，“为何不更早”的问题便自行消解。
- ▶ **G. VII. 402 (D. 268).** 不能说某种绵延是永恒的；永恒的是持续存在之物，因其不断获得新的延展。时间与绵延的存在皆具相继性，故持续消逝；而严格来说，从未存在之物如何能永恒存在？事物若无一瞬存在，焉能存在？时间中真实存在的唯有瞬间；而瞬间本身甚至并非时间的组成部分。
- ▶ **G. VII. 408 (D. 274).** 从广延推导绵延，推论无效（*non valet consequentia*）。纵使物质广延无限，亦不必然推出其绵延无限；甚而向前追溯（*a parte ante*），也不必然推出其无始。若万物整体本性趋于均匀臻于完善，则众生宇宙必有始源。...再者，世界有始无损于其向后延续（*a parte post*）的无限绵延；但宇宙若有边界则损及其广延的无限性。
- ▶ **G. III. 581.** 关于相继性，您[布尔盖]似乎认为必须设定第一本源瞬间，正如单位是数之基、点是广延之基。对此我可回应：瞬间固为时间之基，但自然界并无统摄众点的本源之点（即所谓上帝居所），故我不认为必须设定主导瞬间。然则我承认瞬间与点有此差异：宇宙中任一点对他点并无本性优先权，而前一瞬间对后一瞬间却兼具时间与本性的双重优先。但这不必然要求存在第一瞬间。此间存在必然事物与偶然事物分析的差异...故从数到瞬间的类比在此不成立。诚然，数

的概念最终可解析为不可再分的单位概念，可视作原始之数。但各种瞬间概念未必最终解析为原始瞬间。不过，我不敢断然否认第一瞬间的存在。可建立两种假说：或自然恒常同等完美，或持续趋于完善...[前者]更可能无始；[后者]...仍有两种解释：双曲线坐标或三角形坐标。依双曲线假说则无始...依三角形假说则必有始...我未见纯理性可论证何者为优的途径。

- ▶ **G. II. 183.** 时间作为理性存在物，其程度不亚于空间。共存、先存或后存皆是实在；我承认，按通常的物质实体观则非如此。

X. § 74 莱氏含糊主张时空之客观对应

- ▶ **G. VII. 329.** 每一原始隐德莱希必有知觉。因每一初阶隐德莱希皆有内在变化，其外在作用亦随之而变。而知觉无非是通过内在变化对外在的表征。既然原始隐德莱希遍布物质各处——此点易证，因运动原理遍布物质——故灵魂亦遍布物质各处。
- ▶ **G. VI. 405.** 一旦承认上帝存在，必承认其必然存在。然此特权不属我们论及的三种事物[运动、物质与空间]。
- ▶ **G. VII. 375 (D. 251).** 上帝在自身中感知万物。空间乃万物之位，非上帝理念之位。

XI. § 75 知觉

- ▶ **G. VI. 599 (D. 209; L. 409).** 单子内的知觉依欲望法则或善恶目的因（体现于可观察的规则/不规则知觉）相互衍生。
- ▶ **G. I. 383 (1686).** 吾人对外物之理解不必与其完全相似，而应如椭圆表征斜视之圆：按特定关系法则，圆上每点皆对应椭圆某点，反之亦然。因...每一实体皆以独特方式表征宇宙，恰似同一城镇因视角不同而呈现殊异景象。

- ▶ **G. V. 101 (N. E. III).** 灵魂无思之状与物体绝对静止之态，于吾观之皆悖逆自然，世间亦无其例。实体一旦进入作用，便将恒常如此，因一切印象皆存续，仅与新印象交融。
- ▶ **G. VI. 576 (D. 187).** 洛克先生宣称不解理念多样性如何与上帝单纯性相容，吾意其不应据此质疑马勒伯朗士神父；因无任何体系能令此事明晰可解。
- ▶ **G. VI. 577 (D. 188).** 洛克先生问：不可分无广延之实体能否同时具有相异甚至矛盾对象的变状？吾答曰可。同一对象内矛盾者，在不同对象的同步表征中未必矛盾。此无需灵魂有不同部分，正如点中交会不同角度亦无需其有不同部分。
- ▶ **G. VI. 608 (D. 219; L. 222).** 我假定以下观点已被接受：每个被造物，因而被造的单子，都处于变化之中，且这种变化在每个单子内部是持续不断的。根据前述内容可知，单子的自然变化源于内在原则，因为外在原因无法影响其内在本质。但除了变化原则外，还必须存在特定的变化序列[un détail de ce qui change]，它构成了简单实体的特殊性质与多样性。这一特定变化序列必然包含统一体（即简单实体）中的多样性。因为一切自然变化都是渐进的，某些部分变化而另一些部分保持不变；因此，一个简单实体虽无部分，却必然以多种方式被影响并与其他事物相关联。
- ▶ **G. VI. 609 (D. 220; L. 226).** 我们自身就能体验到简单实体中的多样性：当我们意识到最微小的思想也包含其对象的多样性时便是明证。因此，所有承认灵魂是简单实体的人，都应承认单子内部的这种多样性。
- ▶ **G. VI. 327.** 同一事物确实可以有不同的表象方式；但表象与事物之间必须始终存在精确关系，因此同一事物的不同表象之间也必然存在精确关系。

- ▶ **G. VII. 410 (D. 275).** 这位作者[克拉克]的言谈似乎不理解我为何认为灵魂是表象性原则——仿佛他从未听闻我的前定和谐论。我不赞同那种庸俗见解，即认为事物影像通过感官器官传递给灵魂。因为影像如何从器官传递到灵魂，其通道或媒介根本不可设想。这种哲学中的庸俗观念并不合理，正如新笛卡尔主义者充分揭示的那样。无法解释非物质实体如何被物质影响：若要维持一种合理的解释，就只能诉诸经院哲学中所谓“不可言喻的意向种相”从器官传至灵魂的虚幻概念。那些笛卡尔主义者看到了困难，却无法解决.....而我自认为已给出此谜题的真正解答。
- ▶ **G. II. 71 (1686).** 灵魂的本性在于表达物体中发生的事件，因其被造之初便设定：其思想序列与运动序列相一致。
- ▶ **G. II. 74 (1686).** 每个实体的本性都包含对整体宇宙的普遍表达，而灵魂的本性更特别地包含对其身体当下状态更清晰的表达。
- ▶ **G. III. 575.** 在我看来，知觉是对简单实体中多样性的表象；欲求则是从一种知觉向另一种知觉的倾向。这两者存在于所有单子中，否则单子将与他物毫无关联。先生，我不明白您[布尔盖]如何从中推导出任何斯宾诺莎主义——这结论下得未免过于草率。恰恰相反，正是通过这些单子，斯宾诺莎主义才被摧毁：单子有多少，真实实体就有多少，或者说，持续存在的宇宙活镜或浓缩宇宙就有多少；而按斯宾诺莎的观点，只存在唯一实体。若没有单子，他便是对的——那样除上帝外万物皆流变，沦为纯粹偶性与样态，因为事物中缺乏构成实体基础的单元。
- ▶ **F. de C. 62 (D. 182).** [斯宾诺莎]错误地将肯定或否定等同于意志，因为意志还包含对善的考量。
- ▶ **G. II. 256.** 我承认存在自为活动的单子，其中除知觉外别无他物可被构想，而知觉本身又包含行动。

XI. § 77 知觉非源于受动于外物

- ▶ **G. IV. 495 (D. 86).** 我谨守立场：不承认灵魂不认识物体，尽管这种知识的产生无需一方对另一方施加影响。
- ▶ **G. IV. 484 (D. 77; L. 313).** 上帝最初创造灵魂或任何其他实在统一体时，便设定万物必从其内在本性中自发产生——这种自发性对其自身是完美的，同时与外部事物完美契合。……因此，既然每个实体都以其特有方式从特定视角精确地表征整个宇宙，且外部事物的知觉或表达会依据灵魂自身法则在恰当时机进入其中（如同灵魂独自构成一个世界，仿佛除上帝与灵魂外别无他物）……那么所有实体间将存在完美一致性，其效果等同于它们通过“种相”或“性质”的传递进行交流——这正是多数普通哲学家所假设的情形。
- ▶ **G. VI. 607 (D. 218; L. 219).** 无法解释单子如何被其他被造物改变性质或引发内部变化：既不可能改变单子内部任何成分的位置，也无法设想其中能产生、引导、增强或减弱的内部运动（尽管复合物因部分间变化而存在这些可能）。单子没有窗户供事物进出。偶性不能脱离实体或外在于实体，如同经院哲学的“可感种相”那样。因此，实体与偶性皆无法从外部进入单子。
- ▶ **G. II. 12 (1686).** 每个单一实体都以特有方式表达整个宇宙，其概念包含其一切事件及其境况，以及外部事物的全部序列。
- ▶ **G. II. 503.** 我不相信可能存在单子相互作用的体系，因为这种作用无法解释。补充一点：这种影响也是多余的——单子为何要将自身已有之物给予另一单子？实体的本性正在于：当下孕育着未来，万物可通过一物被理解，除非上帝奇迹般干预。
- ▶ **G. II. 119.** 唯有不可分的实体及其不同状态才是绝对实在的。

XI. § 79 预定和谐

- ▶ **G. I. 382 (1686).** 我相信每个个体实体都以特有方式表达整个宇宙，其后续状态是其先前状态的后果（尽管常是自由的），仿佛世间唯有上帝与该实体存在；但由于所有实体皆是至高存在者的持续创造物，且表达同一宇宙或同一现象，它们彼此间精确契合。
- ▶ **G. VII. 311.** 每个实体都包含某种无限性，因其蕴含其成因（即上帝），故带有全知全能的痕迹。在每个个体实体的完满概念中，包含其一切谓词——无论必然或偶然，过去、现在或未来；不仅如此，每个实体都根据其位置与视角表达整个宇宙（其他事物皆与之相关）；因此，我们某些知觉即使清晰，也必然混杂模糊，因其涉及无限事物（如我们对颜色、热度等的知觉）。
- ▶ **G. II. 68 (1686).** 伴随性假说源自我对实体的理解。依我之见，实体的个体概念包含其将发生的一切。
- ▶ **G. II. 136 (D. 38).** 每个实体都表达整个宇宙，但清晰程度各异——尤其每个实体对特定事物的表达更清晰，且取决于其视角。灵魂与身体的结合，乃至实体间的相互作用，仅在于这种被造之初有意设定的完美互契：凭借此，每个实体遵循自身法则时，便与他者需求吻合，一方的活动因而伴随或跟随另一方的活动或变化。
- ▶ **G. II. 226.** 依我看，被造物宇宙中不存在任何事物，其完满概念不需要宇宙万物中其他事物的概念，因为万物相互影响。若移除任一事物或假设其不同，世间万物都将异于现状。
- ▶ **G. III. 143.** 在我的前定和谐体系中确实存在神迹，即上帝以超常方式介入，但这仅发生于万物之初；此后一切皆依灵魂与身体的法则在自然现象中各循其道。
- ▶ **G. III. 144.** 我认为可以说，我的假说（关于预定和谐的假说）并非无端臆测，因为我已阐明只存在三种可能的假说[物理影响说、偶因论与预定和谐论]，且唯独我的假说兼具可理解性与自然性；它甚至能被先验地证明。

XII. § 83 单子三类

- ▶ **G. VI. 600 (D. 211; L. 411).** 有必要区分知觉与统觉：知觉是单子表征外部事物的内在状态，而统觉是对此内在状态的意识或反思性认知；统觉并非所有灵魂都具备，亦非同一灵魂恒常拥有。正因缺乏此区分，笛卡尔主义者才错误地忽视了未被我们意识到的知觉.....真正的推理依赖于必然或永恒的真理，诸如逻辑、数理、几何的真理，它们产生无可置疑的观念联结与无误的推论。未显现此类推论的动物被称为畜类；而认知这些必然真理者，方为名副其实的理性动物，其灵魂被称为精神[esprits]。此类灵魂具备进行反思行为的能力，能思考自我、实体、灵魂、精神等，简言之，即非物质之物与真理。
- ▶ **G. VI. 604 (D. 215; L. 420).** 就理性灵魂或精神而言，其内涵超越单子乃至纯粹灵魂。它不仅是受造宇宙的镜像，亦是神性的映现.....正因如此，所有精神——无论人类抑或精灵——凭借理性与永恒真理进入与上帝的某种团契，成为上帝之城（即最完美的国度）的成员，此国由至高至善的君主缔造并统御。
- ▶ **G. VI. 610 (D. 220; L. 230).** 若将“灵魂”之名赋予一切具知觉与欲望之物（按我方才阐释的广义），则所有简单实体或受造单子皆可称灵魂；但感受超越纯粹知觉，故我认为：仅具知觉的简单实体宜统称单子或隐德莱希；唯知觉更清晰且伴记忆者，方可授予灵魂之名。
- ▶ **G. IV. 479 (D. 73; L. 303).** 切不可将精神或理性灵魂（其属更高阶，拥有无可比拟的完满性）与其他形式或灵魂混淆或等量齐观——后者埋藏于物质中（依我见遍布万物），相较之下形同微神，因其依神形象而造，内蕴神性之光。故而，上帝治理精神如君主统御臣民，实如慈父照管子女；反之，他处理其他实体则如工程师操控机器。因此，精神享有特殊法则，借上帝所置秩序超然于物质流变之上；甚至可说万物皆为其造，这些流变本身亦为善者之福与恶者之罚而设。

- ▶ **G. V. 218 (N. E. 245).** 自我意识或自我感受证成道德或人格同一性。借此我区分兽类灵魂的恒续性与人类灵魂的不朽性：二者皆保有物理的、实在的同一性，但对人而言，依神圣天意之则，灵魂亦当持存对自身显明的道德同一性，以构成能感受惩戒与奖赏的同一人格。
- ▶ **G. V. 219 (N. E. 247).** 就自我而言，宜将其与自我显象及意识区分。自我构成实在的、物理的同一性；而伴随真理的自我显象，则将人格同一性与之联结。
- ▶ **G. III. 622.** [所有单子]皆有知觉……与欲望……，此欲望在动物中称激情，在知觉为理解力处则称意志。
- ▶ **G. V. 284 (N. E. 331).** 实体之本质在于行动，受造实体之本质在于承受，精神之本质在于思考，物体之本质在于具广延与运动。换言之，存在若干类别或种属，个体一旦归属其中，（至少自然状态下）便无法脱离。
- ▶ **G. V. 290 (N. E. 338).** [于人而言]理性是固定属性，属每个体所有且永不丧失，纵使我们不能恒常察觉。
- ▶ **G. VII. 529 (D. 190).** 其次，您询及我对灵魂的定义。我答曰：灵魂有广狭二义。广义上，灵魂等同生命或生机原则，即存于简单之物（单子）中的内在行动原则，与外在行动相应。此内外相应，或外在内化、复合寓于简单、多寓于一，实构成知觉。然此义下，灵魂不仅归诸动物，亦属一切有觉知者。狭义上，灵魂用作更高阶的生命，即感觉生命，其不仅具知觉能力，更增感受能力，因知觉已附注意与记忆。同理，心灵是灵魂的更高形态，即心灵即理性灵魂，于感觉外更添理性，或曰基于真理普遍性的推理。故心灵为理性灵魂，灵魂为感觉生命，生命为知觉原则。

XII. § 84 能动与受动

- ▶ **G. IV. 486 (D. 79; L. 317).** [在我的体系中]惯常表述仍可完好保留。
因我们可说：某实体的倾向能以可理解的方式解释变化（故可认定其他实体在初始即依上帝律令之序，于此点上适应此实体），则该实体即应被视作此变化中作用于他者者。
- ▶ **G. VI. 615 (D. 225; L. 245).** 一受造物若具完满性则称其外在地行动，若相对于他者具缺陷则称其承受。故行动归于具清晰知觉之单子，承受归于知觉混乱之单子。一受造物较他者更完满，在于能从其内先验地推演出他者之变化，正因此称前者作用于后者。然在简单实体中，单子间的影响仅为观念性，唯有通过上帝中介方生实效：因在上帝理念中，一单子正当地要求上帝在创世之初规管他者时顾及其存在……受造物间主动与被动遂互为表里。上帝比较两简单实体时，于各方皆见迫使其相互适应的理据；故某物在特定方面主动，在另一视角则为被动：主动因其所含清晰知识可解释他者变化，被动因其所生变化之由存于他者清晰知识中。
- ▶ **G. IV. 441 (1686).** 当变化发生而波及多实体（实则一切变化皆影响全体），我认为可说：因此变化立时达至更高完满性或更完美表达者，施展其力而行动；降至较低程度者，则显其孱弱而承受。我亦主张：具知觉之实体的每一行动皆含某种愉悦，每一承受皆含某种痛苦。
- ▶ **G. II. 13 (1686).** 一有限实体作用于另一实体，仅在于其表达程度之增伴随他者表达程度之减，因上帝已预先设定二者协调一致。
- ▶ **G. V. 201 (N. E. 224).** 我不知是否可说同一存在在施动者处称行动，在受动者处称承受，遂同时分属两主体，如关系一般；抑或更宜说其为两存在，一在施动者，一在受动者。

XII. § 86 原始质料作为每个单子中的要素

- ▶ **G. VII. 322 (N. E. 720).** 实体拥有形而上学的质料或被动力，只要它们模糊地表达任何事物；拥有主动力，只要它们清晰地表达任何事

物。

- ▶ **G. III. 636.** 由于单子（除原初者外）承受激情，它们并非纯粹的力量；它们不仅是行动的基础，也是抵抗或被动性的基础，而它们的激情存在于混乱的知觉中。正是这一点包含了质料或数量上的无限性。
- ▶ **G. II. 306.** *Materia prima* ... [is] the primitive passive power, or principle of resistance, which does not consist of extension, but of what extension needs, and complements the entelechy or primitive active power, so as to produce the complete substance or Monad. ... We hold that such matter, *i.e.* the principle of passion, persists, and adheres to its own Entelechy.
- ▶ **G. II 325.** 尽管上帝凭借其绝对力量，可以剥夺一个被造实体所拥有的次级质料，但他无法剥夺其原始质料；因为那样做会使它成为纯粹现实，如同上帝自身那样。
- ▶ **G. II 368.** [一个单子的原始质料]并不会增加质量，或由单子产生的现象，正如一个点不会增加一条线一样。

XII. § 87 *原始质料*：有限性、复多性及质料的根源

- ▶ **G. VI. 546 (D. 169).** 唯有上帝超越一切质料，因为他是其创造者；但脱离或摆脱质料的被造物，将同时脱离普遍联系，如同普遍秩序中的逃兵。
- ▶ **G. II. 324.** 将这些[智识体]从物体和场所移除，就是将它们从由时空关系构成的世界的普遍联系与秩序中移除。
- ▶ **G. II 412.** 凡承认前定和谐者，必也承认物质实际无限分割的学说。
- ▶ **G. II. 460.** 您[德·博斯]进一步问道，为何实际存在无限多的单子？我回答，仅其可能性便已足够，因为上帝的造物应尽可能辉煌；但这同样是事物秩序的要求，否则现象将无法对应所有可指派的知觉者。确

实，在我们的知觉中，无论多么清晰，我们也认为其中包含着任何微小程度的混乱知觉；因此单子将与这些混乱知觉相对应，正如与更宏大、更清晰的知觉相对应一样。

- ▶ **G. II. 248.** 您[德·沃尔德]期望在质料（或阻力）与主动力之间建立必然联系，以免武断地结合它们。但联系的原因在于，每个实体都是主动的，而每个有限实体都是被动的，同时阻力与被动性相关联。因此，这种结合是事物本性所要求的。

XII. § 90 灵魂与身体的第一种理论

- ▶ **G. VI. 539 (D. 163).** 当有人问我这些[生命原理]是否是实体形式时，我以区分作答：若此术语如笛卡尔先生所用，当他主张.....理性灵魂是人的实体形式时，我应回答是。但若有人像那些想象一块石头或某个非有机体具有实体形式的人那样理解此术语，我应回答否；因为生命原理仅属于有机体。诚然.....物质的每一部分都包含无数有机且赋有生命的物体.....但尽管如此，不能说物质的每一部分都赋有生命，正如我们不说一个满是鱼的池塘是赋有生命之体，尽管一条鱼是。
- ▶ **G., VII. 530 (D. 191).** 每个原初的隐德来希或生命原理，都永恒地结合着某种自然机器，我们称之为有机体：此机器虽大体保持其形态，却处于流变之中，如同忒修斯之船，永恒修复。我们无法确定出生时接收的最小粒子是否仍存于我们体内.....某种动物始终存在，尽管不应称任何特定动物为永恒。
- ▶ **G. V. 214 (N. E. 240).** 若无我称为单子的持存生命原理，组织或构型不足以维持同一性（idem numero）或同一个体的延续；因为构型可保持种属相同而不保持个体相同.....有机体与其他物体一样，仅在表象上保持相同.....但对于具有真实实在实体统一性的实体.....以及由某种不可分精神赋予生命的实体性存在者.....正确地说，它们通过此灵魂或精神（在能思者中构成自我者）保持为完全相同的个体。

- ▶ **G. III. 356.** 我曾说，并非绝对地认为有机体对质料是本质的，而是对由至高智慧安排的质料而言。
- ▶ **G. II. 100.** 我承认，身体若脱离灵魂，仅具有集合的统一性，但其存留的实在性来自构成它的部分，这些部分因其中蕴含的无数生命体而保持其实体统一性。然而，尽管一个灵魂拥有由独立灵魂赋予生命的各部分构成的身体是可能的，但整体的灵魂或形式并非因此由部分的灵魂或形式构成。
- ▶ **G. VI. 619 (D. 229; L. 258).** 切勿想象.....每个灵魂都拥有专属于自身或永远依附于它的特定量或部分的质料，并因而拥有其他低级生命体.....因为一切物体皆处于永恒流变之中，如河流.....动物中常有变形，但绝无灵魂转世或轮回；亦无完全脱离身体或无形的灵魂。唯有上帝全无形体。
- ▶ **G. II. 58 (1686).** 灵魂与身体各自遵循其法则，一方自由行动，另一方无选择地运作，在相同现象中相遇（se rencontre）。然而，灵魂仍是其身体的形式，因为它根据其他物体与其自身的关系来表达它们的现象。
- ▶ **G. VI. 595.** 若我反对笛卡尔派认为上帝在灵魂与身体间维持的直接一致不构成真正结合，那将大错特错，因为我的前定和谐无疑也无法做到.....然而，我并不否认存在某种此性质之物；这将类似于临在（presence）的概念，但迄今为止，此概念应用于无形事物尚未得到充分阐明。
- ▶ **G. VI. 598 (D. 209; L. 408).** 每个特别重要的简单实体或单子，构成复合实体（例如动物）的中心及其统一性原则，被一个由无限其他单子组成的团块所环绕，这些单子构成此中心单子的特定身体.....当此身体形成一种自动机或自然机器时，它便是有机的；此机器不仅整体是机器，其可被观察的最小部分亦是机器。

- ▶ **G. II. 306.** 切勿认为应分配无限小的质料部分给每个隐德来希；不存在这样的部分。
- ▶ **G. II. 378.** 尽管并非每个有机体都绝对必须赋有生命，但我们仍须判断上帝不会忽视赋予灵魂的机会，因为他的智慧尽可能产生完美。
- ▶ **G. III. 363.** 简单实体.....内部不可能有广延，因为一切广延皆是复合的。
- ▶ **G. VII. 468.** 我们的实体性质料仅有潜在部分，但人体是一个集合体。

XII. § 91 *灵魂与身体的第二种理论*

- ▶ **G. III. 657 (D. 234).** 一个真正的实体（如一个动物）由非物质灵魂和有机体组成，这两者的复合体被称为“自身为一者”（*unum per se*）。
- ▶ **G. V. 309 (N. E. 362).** 完美统一性必须保留给那些赋有生命的，或拥有原初隐德来希的身体。
- ▶ **G. II. 75 (1686).** 我们的身体本身，若脱离灵魂.....只能被不恰当地称为一个实体，如同一台机器或一堆石头。
- ▶ **G. II 77 (1686).** 具体而言，若有人问我如何看待太阳、地球、月亮、树木等物体，乃至野兽，我无法绝对断言它们具有灵魂，或至少是实体；也无法断定它们仅是机器还是多个实体的聚合体。但至少可以说：倘若不存在我所主张的有形实体，那么物体将沦为纯粹的实在现象，如同彩虹一般.....除非我们找到那些被其灵魂或实体形式赋予内在统一性（独立于外部接触结合）的有机生命体，否则我们永远无法宣称“此处存在真实存在者”。倘若不存在此类生命体，则可见世界中除人类外将无任何实质存在。

- ▶ **G. II. 371.** 我并非否认灵魂与有机体之间存在某种真实的形而上学结合.....据此可以说，灵魂确实寓居于身体之中.....但请注意，我讨论的并非隐德莱希（主动原则）与原初质料（被动潜能）的结合，而是灵魂或单子本身（二者共同构成）与物质团块或其他单子的结合。
- ▶ **G. VII. 502.** 每个被创造的单子都拥有某种有机体.....每个物质团块都包含无数单子，因为尽管自然界中每个有机体都有其对应的主导单子，但其组成部分仍包含其他同样拥有从属有机体的单子。
- ▶ **G. IV. 511 (D. 120).** 当实体形式通过与质料的结合构成真正统一的实体，即本质上单一的存在物时，便形成了我所称的“单子”。
- ▶ **G. II. 118.** 至于您[阿尔诺]提出的另一难题——即灵魂与质料结合无法形成真正统一体，因质料本身并非真正统一，而灵魂（如您所判）仅赋予其外在属性——我的回答是：真正统一的实体是那拥有灵魂的生命体，质料属于该生命体；而若将质料视为纯粹团块，则仅是纯粹现象或合理假象。
- ▶ **G. II. 120.** 具有真正统一性的整体，严格而言，即使其部分增减变化，仍能保持为同一个体，正如我们自身的经验所示。
- ▶ **G. II. 368.** 即使未创造新的物质团块，新的隐德莱希仍可被创造。因为团块虽处处蕴含统一体，却总能容纳统摄其他单子的新主导单子——譬如设想上帝将一块整体无机的质料（如石砾）转化为有机体，并赋予其灵魂。有机体的数量即对应隐德莱希的数量。
- ▶ **G. II. 370.** 有机体的每个部分皆包含其他隐德莱希。
- ▶ **G. II. 304.** 动物的某个片段（如半身）并非本质上的单一存在，因这仅适用于其肉体——而肉体本身并非本质统一体，仅是聚合体，具有算术统一性而非形而上学统一性。
- ▶ **G. II. 251.** 原始隐德莱希绝不可能自然生成或消亡，也永远无法脱离有机体而存在。

XII. § 92 实体性纽带

- ▶ **G. II. 399.** 既然面包本质上并非实体，而是由无数单子通过某种附加结合形成的聚合存在物（或实体化产物），其实体性即依存于此结合。因此按你们[天主教徒]的观点，上帝无需废除或改变这些单子，只需移除使它们构成新存在物的结合本身；如此，基于此结合的实体性将消失，但现象仍存续——此时现象不再源于那些单子，而源于某种替代单子结合的神性等价物。故实质上并无实体性主体在场。但我们这些否定变体论者无需此类理论。[此段为实体性纽带理论提出前的论述]
- ▶ **G. II. 435.** 我们必须择一而言：要么物体仅是现象，广延亦不过是现象，唯有单子真实存在，结合由知觉灵魂在现象中运作所提供；要么，若信仰引导我们承认有形实体，则该实体将存在于结合的现实性中——这种结合为待联结的单子附加了某种绝对（故为实体性）却暂存之物.....若缺乏这种单子间的实体性纽带，一切物体及其性质将仅为合理假象。
- ▶ **G. II. 461.** 超自然事务与哲学相悖，我们只需单子及其内在样态足矣。
- ▶ **G. II. 481.** 我已改变观点：若认为实体性纽带本身.....不可被创生亦不可朽灭，亦无荒谬之处；因我主张唯有存在具主导单子的有机体时，有形实体方可成立.....既然我否定.....不仅灵魂，连动物本身皆可消亡，则实体性纽带.....亦不可能自然生成或消逝。
- ▶ **G. II. 516.** 实体性纽带本质上是联结，但非绝对必要。它需要单子，却不必然包含单子——因它可脱离单子存在，单子亦可脱离它存在。
- ▶ **G. II. 517.** 若单子为唯一实体，则物体要么沦为纯粹现象，要么连续体须由点构成——后者显属荒谬。真正的连续性只能源于实体性纽带。

- ▶ **G. II. 520.** 单子自身无法构成连续体，因其本质缺乏任何联结，每个单子犹如孤立世界。但连续性基础蕴含于原初质料中（次级质料仅为聚合体），或复合实体的被动要素中——真正的连续体源自并置的复合实体.....在此意义上，我或曾言：广延是原初质料（或形式上的非广延物）的一种样态。

XII. § 94 预存和谐

- ▶ **G. VII. 531 (D. 192).** 我认为，自太初即潜藏于精微生命体中的灵魂，直至受孕注定成为人类前，皆非理性存在；但一旦被赋予以理性，获得意识能力及与上帝沟通的资格，它们便永葆上帝之城的公民身份.....死亡.....可使知觉混乱，却无法将其彻底从记忆中抹除；当记忆功能恢复，奖惩便随之实现。
- ▶ **G. VI. 152.** 我主张灵魂（及一般简单实体）只能经创造而生，凭湮灭而终；且有机生命体的形成在自然秩序中似无法解释，除非假设其已具有有机预成结构。由此我推断：所谓动物的生成仅是转化与扩展——因同一躯体本已有机化，当信其本已具灵魂，且为同一灵魂.....我应相信，终将成为人类的灵魂（如其他物种的灵魂），自太初即存在于种子中，存在于直至亚当的祖先谱系中，并始终寓于某种有机体内.....但基于若干理由，它们当时似应仅为感性或动物性灵魂.....并保持此状态直至所属之人的生成时刻，方获得理性——无论存在将感性灵魂提升至理性灵魂的自然方法（此点我难以构想），抑或上帝通过特殊运作（或可谓“转化性创造”）赋予此灵魂以理性。
- ▶ **G. VI. 352.** 我倾向于在人类（及其他动物）的生成中避免神迹。此过程可如此解释：种子中存有大量灵魂与动物（或至少有机生命体），唯那些注定终获人性的灵魂，方蕴含未来将显现的理性。
- ▶ **G. III. 565.** 关键问题始终在于：转化基础或预成生命体究竟在卵巢.....抑或精液之中.....因我坚持，必存在某种预成生命体（无论植物

或动物)作为转化根基,且其必含同一主导单子。

- ▶ **G. VI. 543 (D. 167).** 我赞同卡德沃斯先生的观点:.....在尚无任何有机结构之处,仅凭机械法则绝无可能形成动物。

XIII. § 96 无意识心识

- ▶ **G. V. 107 (N. E. 118).** 可被觉察之物必然由不可觉察的部分构成.....我们不可能明确思考所有思想;否则心灵将在无穷反射中循环,永远无法转向新思想。
- ▶ **G. V. 109 (N. E. 120).** 这些感官观念【热度、柔软、寒冷】表面看似简单,因其混淆的性质,无法为心灵提供区分其内容的途径。
- ▶ **G. V. 48 (N. E. 49; L. 373).** 这些不可觉察的知觉同时标记并构成同一主体,它们保留着该主体先前状态的痕迹或表征.....正是通过不可觉察的知觉,我们得以解释灵魂与身体乃至所有单子间令人惊叹的前定和谐。
- ▶ **G. V. 49 (N. E. 51; L. 377).** 我还注意到,凭借不可觉察的变异,两个个体事物绝不可能完全相似,其差异必超越数值层面。
- ▶ **G. V. 148 (N. E. 166).** 我们始终承载着无限细微而不被察觉的知觉。知觉永不缺席,但统觉常会缺席——即当缺乏被注意【distinguées】的知觉时。
- ▶ **G. V. 97 (N. E. 105).** 知识、观念或真理存于心灵,无需我们曾实际思考过它们;它们仅是自然禀赋,即主动与被动的倾向及态度,而非白板之上的书写。

XIV. § 99 天赋观念与真理

- ▶ **G. V. 70 (N. E. 75).** 我认同天赋观念与真理需通过学习获得——无论是追溯其本源还是经验验证。因此我反对您【洛克】的预设，即您所述情境中我们未获新知。且我不能接受这个命题：凡习得之物皆非天赋。
- ▶ **G. V. 71 (N. E. 76).** 菲：难道不仅术语或语词，连观念本身也不可能由外而来？泰：若如此，则我们自身须超然物外——因智性观念或反思观念皆源于心灵：我极欲知悉，若非我们自身即存在者，又如何能拥有“存在”观念？
- ▶ **G. V. 76 (N. E. 80).** 若【心灵】仅有接收知识的纯粹能力.....它便不可能如我所证是必然真理之源；因感官绝不足以为必然性提供证明。
- ▶ **G. V. 79 (N. E. 84).** “甜非苦”之命题按“天赋真理”的界定不属天赋。因甜苦之感源自外部感官.....但“方非圆”之命题可称天赋——因思考时，我们将矛盾律运用于理解力自身提供的材料。
- ▶ **G. V. 100 (N. E. III)** 我料将遭此哲学界公理驳斥：灵魂中无物非源自感官。然须将灵魂自身及其情态除外。Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus（理智中无物非先在感官，唯理智本身除外）。灵魂实含存在、实体、统一、同一、因果、知觉、推理等诸观念，皆非感官所能予。
- ▶ **G. V. 139 (N. E. 156).** 知觉的连续唤起我们对绵延的观念，却非创造此观念。
- ▶ **G. V. 279 (N. E. 325).** 【观念】仅表达可能性；故即便从未发生弑父行为...弑父仍是可能的罪行，其观念亦真实存在。
- ▶ **G. V. 324 (N. E. 380).** 范畴体系极具价值，我们应修正而非废弃之。实体、量、质、作用或受动、关系...辅以其复合形式足可敷用。
- ▶ **G. V. 338 (N. E. 400).** 诚然真理始终奠基于观念的一致或分歧，但说真理知识即是对此一致或分歧的觉察，则普遍有误。

- ▶ **G. V. 347 (N. E. 410).** 至于原始事实真理，乃具直接感受性的内在体验。笛卡尔派与圣奥古斯丁的“我思故我在”（即我是思维之物）即属此类...但不仅“我在思维”直接自明，“我有不同思想”亦同等明晰...故笛卡尔原则合理，然非唯一。
- ▶ **G. V. 391 (N. E. 469).** “我存在”之命题具最高明证性，因其不可由他命题证明，属直接真理。而“我思故我在”并非以思维证明存在——因思维与正在思维本为一事；言“我正在思维”即已言“我存在”。但您有理由将此命题排除于公理之外，因其属基于直接经验的事实命题，非如必然命题般在观念直接相容（convenance）中显现必然性。实则唯上帝能见“我”与“存在”如何联结，即我何以存在。
- ▶ **G. V. 415 (N. E. 499).** 对自身存在与思想的直接统觉，提供最初的后天真理（事实真理），即初始经验；而同一性命题包含最初的先天真理（理性真理）...二者皆不可证，可称直接：前者因理解力与对象间存直接性，后者因主谓项间存直接性。
- ▶ **G. VII. 263 (N. E. 716).** “观念”一词指心灵中的某物；故脑中的印记非观念...但心灵容纳诸多非观念之物（如思想、知觉、情感），虽其发生需观念参与。观念对我们而言非思维活动，而是一种官能...此处仍有疑难：因我们具有思考万物的潜能力（即使对暂缺观念之物），故观念要求某种思考事物的切近能力。然此仍不足...故我之内需有某物，不仅通向事物，更将其表达出来。[参见XI. §75]
- ▶ **G. IV. 357 (D. 48).** 理性真理之首为矛盾律...事实真理则与直接知觉等量。
- ▶ **G. V. 15 (D. 95; N. E. 15).** 关于天赋观念与真理的存在，我认为对思维艺术的初阶与实践皆非绝对需裁定之事...观念与原理的起源问题非哲学初步；唯经长足进展方能妥善解决。
- ▶ **G. VI. 505 (D. 155).** 感官与归纳法永不能教示完美普遍真理或绝对必然之物，仅能呈现实存及特例；然我们却知晓必然且普遍的真理...故

此类真理必有部分源自内在。

- ▶ **G. II. 121.** 我认同“思维”观念清晰，但清晰未必即分明...滥用混淆观念（无论多清晰）以证某事不可能，实属谬误。
- ▶ **G. III. 479.** 灵魂可谓天赋于己身，故存在、实体、统一、相同、相异等观念...亦复如是。
- ▶ **G. V. 156 (N. E. 175).** 菲：身体借感官提供的主动力观念，远不如心灵运作反思所得之明晰...泰：此见甚佳。
- ▶ **G. V. 340 (N. E. 402).** 因一切信念皆系于过往生命、证据或理由之记忆，信与不信非我们意志所能左右——记忆本不依存于意志。
- ▶ **G. V. 66 (N. E. 70).** 我一直且至今仍主张上帝的天赋观念.....并由此引申出其他天赋观念，这些观念不可能源自感官。现今根据新体系，我更进一步认为：我们灵魂的全部思想与行为皆源于其自身本性，绝无可能由感官赋予。.....但此刻我将搁置此探究，暂且遵循通行表述.....我将考察：即便在通常体系下（谈及物体对灵魂的作用，正如哥白尼主义者与其他学者言之有据地谈论太阳运动），依我之见，我们应如何表述——存在某些不由感官得来的观念与原则，它们天然存于我们心中而非后天形成，尽管感官提供了察觉它们的契机。
- ▶ **G. III. 659.** 似乎不必将[观念]视为外在于我们之物。将观念视作概念即足矣，亦即视作我们灵魂样态。

XIV. § 102 感官与理智之辨

- ▶ **G. IV. 436 (1686).** 甚至可证明：大小、形状与运动的概念，并不如设想的那般清晰明确，其内涵包含某种相对于我们知觉的想象性成分；颜色、热度等其他类似性质亦然（尽管程度更深），对此我们可质疑它们是否真实存在于外部事物的本质中。

- ▶ **G. V. 77 (N. E. 82).** 作为必然真理之源的理智观念并非来自感官。……源自感官的观念是混杂的，依赖它们的真理至少部分亦是如此；而理智观念及其所依的真理则是清晰的，二者皆非源于感官——尽管确实须借助感官方能启动思考。
- ▶ **G. V. 108 (N. E. 119).** 我区分观念与思想：我们始终独立于感官而拥有所有纯粹或清晰的观念；但思想总与某种感觉相应。
- ▶ **G. V. 117 (N. E. 130).** 感官似无法仅凭自身确证可感事物的存在，尚需理性助力。因此我认为，对存在的考量源于反思。
- ▶ **G. V. 197 (N. E. 220).** 感官为我们提供反思的素材，若非思考感官提供的具体事物，我们甚至不会产生关于“思想”本身的念想。
- ▶ **G. V. 220 (N. E. 248).** 当下或即时记忆——即对刚发生之事的回忆，亦即伴随内在活动的意识或反思——天然不会欺瞒；否则我们甚至无法确信自己正在思考特定事物。……若即时内在经验不可靠，则我们无法确信任何事实性真理。
- ▶ **G. V. 363 (N. E. 432).** 可感性质的观念是混杂的，产生这些性质的官能亦仅能提供含混要素的观念；因此我们无法凭经验之外的方式认知这些观念间的联系，除非将其还原为伴随的清晰观念——正如对彩虹与棱镜色彩的处理那般。
- ▶ **G. V. 373 (N. E. 445).** 若简单观念仅以感官为基础，我们的确定性将微乎其微（实则近乎虚无）。……观念原本即存于我们心灵，思想亦源于我们自身本性，其他存在无法直接影响灵魂。此外，我们对普遍永恒真理的确定性根基在于观念自身（独立于感官），纯粹可理解的观念同样不依赖感官。……但可感性质的观念……（实则仅是幻象）来自感官，即源于我们混杂的知觉。而偶然与特殊事物的真理根基在于实际效用——它表明感官现象与可理解真理的要求正确联结。
- ▶ **G. VI. 499 (D. 149).** 可以说，可感性质实为隐秘性质，必存在其他更显明的性质以解释它们。我们远非仅理解可感事物——它们恰恰是我

们理解最浅显之物。

- ▶ **G. VI. 500 (D. 150).** 但我们应为感官正名：除隐秘性质外，它们亦使我们认知其他更显明的性质，提供更清晰的概念。这些性质归属于**共通感**，因其不专属任一特定感官。……诸如数的概念……我们亦如此感知形状……不过要清晰理解数形本身……我们必须借助感官无法提供、而由理智补足之物。
- ▶ **G. VI. 502 (D. 152).** 故存在三类概念：*纯感性的*（专属特定感官对象），*既感性又可理解的*（属共通感范畴），以及*纯可理解的*（为理智所特有）。
- ▶ **G. I. 352.** 对我而言，不完善知识的标志在于：对象具有我们尚无法证明的性质。例如几何学家若未能证明其预设的直线性质，则尚未获得足够清晰的概念。
- ▶ **G. II. 412.** 唯愿不可理解性仅为上帝之属性！如此我们理解自然的希望便更大。但可悲的是：自然中无任何部分可被彻底理解。……再高贵的造物也无法同时清晰感知或把握无限；更甚者——洞悉一块物质者，必将理解整个宇宙。

XIV. § 103 观念之质性

- ▶ **G. V. 243 (N. E. 273).** 我对[千边形]有此[清晰的]观念，却无法形成千边形的形象。
- ▶ **G. II. 265.** 您称心灵作用方式更晦涩。我本认为它们最明晰，且几乎唯有它们清晰明确。
- ▶ **G. V. 472 (N. E. 574).** 唯上帝独享纯粹直观知识的优势。

XIV. § 104 界说

- ▶ **G. V. 248 (N. E. 279).** 仅有不完善观念时，同一对象可容许多个相互独立的定义，故无法总由一者推出另一者.....此时唯经验教导我们这些定义同属该对象。
- ▶ **G. V. 274 (N. E. 317).** 实在定义展现被定义事物的可能性，名义定义则不能。
- ▶ **G. V. 275 (N. E. 319).** 简单词语无法获得名义定义：但.....若其仅相对于我们为简单（因缺乏手段分析其构成要素），如热、冷、黄、绿，则可接受揭示其成因的实在定义。
- ▶ **G. V. 300 (N. E. 353).** 论及虚构与事物可能性时，物种间的过渡或可连续难辨.....即便我们完全知晓相关造物的内在构造，此不确定性仍成立。但我不认为这会阻碍事物独立于理智而具实在本质，亦不妨碍我们认知它们。
- ▶ **G. IV. 424 (D. 30) (1684).** 我们区分名义定义（仅含事物区别于他者的标记）与实在定义（显现事物可能性）；由此回应霍布斯——他因真理依赖名义定义而视其为任意，却未考虑定义的真实性非任意，且非所有概念皆可任意联结。
- ▶ **G. IV. 450 (1686).** 当[定义]将分析推至原始概念（未预设任何需先验证明可能性之物），此定义即为完善或本质性定义。

XIV. § 105 普遍符号系统

- ▶ **G. V. 460 (N. E. 559).** 我认为：三段论形式的发明乃人类心智最卓越创举之一，甚至是最重要者。它是一种重要性未获充分认知的普遍数学。
- ▶ **G. V. 461 (N. E. 560).** 更需知晓：存在有效的非三段论推理.....例如："耶稣基督是上帝，故耶稣基督之母是上帝之母"....."若大卫是所

罗门之父，则所罗门必为大卫之子”。此类推论皆可由三段论自身依赖的真理予以证明。

- ▶ **G. I. 57 (ca. 1672).** 在哲学领域，我发现了一种方法，能在所有科学中实现笛卡尔等人通过代数和解析在算术与几何领域所成就之事——即通过组合术（Ars Combinatoria）... 借此，世间一切复合概念皆可化约为若干简单概念作为其字母表；通过组合这样的字母表，便能开辟一条道路，最终以有序方法发现万物及其定理，以及一切可探究的相关内容。
- ▶ **G. III. 216.** 我早在十九岁的青年时期，就在小册子《论组合术》中思考过这个问题... 我的观点是：真正实在且具有哲学意义的符号必须与思想分析相对应。诚然，这些符号需以真正的哲学为前提，而直到如今，我才敢着手构建它们。
- ▶ **G. M. II. 104.** 我的新演算方法[微积分]最卓越、最便利之处在于：它通过一种分析提供真理，无需任何想象力的努力——这种努力往往仅凭偶然才能成功——并让我们相对于阿基米德，获得了韦达和笛卡尔曾赋予我们相对于阿波罗尼乌斯的全部优势。
- ▶ **G. VII. 185.** [莱布尼茨在描述少年时期的思考时说道] 我偶然产生了这个非凡的构想：可以发明某种人类思想的字母表，通过组合该字母表的字母，并分析由这些字母构成的词语，便能发现并验证一切... 当时我尚未充分认识到此事之伟大。但后来，随着我在知识上的进步日益深入，我愈发坚定地决心追求如此宏大的事业。
- ▶ **G. VII. 20.** 代数本身并非几何学的真正特征符号；必须找到另一种完全不同的符号，我确信它对于几何学在机械科学中的应用将比代数更有价值。令我惊异的是，迄今竟无人注意到这一点。因为几乎所有人都认为代数是真正的数学发现技艺，只要囿于此偏见，他们就永远无法为其他科学找到真正的特征符号。

- ▶ **G. VII. 198.** 理性发现技艺的进步，很大程度上依赖于特征符号技艺（ars characteristicica）。人们通常只在数字、线条及其所代表的事物中寻求证明，原因无他，正是在数字之外，缺乏与概念相对应的便利符号。

XV. § 106 上帝存在的四种证明

- ▶ **G. VII. 302 (D. 100; L. 337).** 除世界或有限事物的集合体外，还存在某种主导性的统一体——不仅如同灵魂在我体内占据主导，或更确切地说，如同自我本身在我身体中占据主导，而且在更高得多的意义上如此。因为宇宙的主导性统一体不仅统治世界，而且构造或塑造世界。它高于世界，可谓超世，实为万物的终极理由。存在的充足理由既无法在任何个别事物中找到，也无法在整个集合体或事物序列中找到。试想，若有一本《几何原本》自永恒存在，且其抄本代代相传，显然，尽管我们可通过其母本解释当前之书，但无论回溯多少代抄本，都无法找到其完整理由，因为我们总可追问：为何此类书籍始终存在？即为何有书存在？为何以此方式书写？书籍之理亦适用于世界的不同状态：尽管存在某些变化法则，后继状态在某种意义上总是前驱状态的摹本。因此，无论回溯到多早的状态，你都无法在其中找到事物的完整理由，即世界为何存在？为何是此世界而非彼世界？

你固然可假设世界永恒；但既然你假设的只是一系列状态的连续更迭，而其中无一能提供充足理由，且即使无限多的状态也丝毫无法解释其自身，那么显然，理由必在别处。对于永恒事物，纵无原因，亦必有理由——对永恒事物而言，此理由即必然性本身或其本质；但对变化事物的序列而言，若假设其自永恒起便前后相继，则此理由（如我们即将所见）将是倾向的支配力，它不在于必然性理由... 而在于倾向性理由。由此可见，即使假设世界永恒，我们也无法避开万物的终极超世理由，即上帝... 既然万物的终极根源必在具有形而上学必然性

之物中，且任何存在物的理由只能在另一存在物中找到，那么必然存在一个具有形而上学必然性的存在者，一个其本质即存在的存在者；因此，必然存在某种不同于众多存在者（即世界）之物——正如我们已承认并表明的，世界本身不具有形而上学必然性。

- **G. VI. 614 (D. 224; L. 241).** 上帝不仅是存在的源泉，也是本质的源泉——只要本质是实在的，即可能性中实在之物的源泉。因为上帝的理解力是永恒真理的领域，或这些真理所依赖的理念之所在；若无上帝，可能性中将无任何实在之物，不仅无物存在，甚至无物可能。因为，若本质或可能性中，或永恒真理中存有实在性，此实在性必奠基于某种存在且实际之物，因而也奠基于必然存在者的存在之中——在此存在者中，本质蕴含存在，或在此存在者中，可能性即足以为现实性。因此，唯上帝（或必然存在者）拥有此特权：若其可能，则必存在。既然任何无限制、无否定、因而无矛盾之物，其可能性不受任何干扰，这本身即足以先验地昭示上帝的存在。我们亦通过永恒真理的实在性证明之... 然而，我们切不可如某些人所想，认为永恒真理因依赖上帝而成为任意，并依赖其意志... 这仅适用于偶然真理，其原则是合宜性或最优之选择；而必然真理则仅依赖上帝的理解力，并是其内在对象。因此，上帝是唯一的原初统一体或原始单纯实体，一切被造或衍生的单子皆是其产物，可说是通过神性每时每刻的持续闪现而生，受限於被造物的接受能力——其本质即在于具有限度。上帝之中有力量（万有之源），知识（其内容为理念的多样性），以及意志（依据最优原则促成变化或产物）。这些特性对应于被造单子中的主体或基底 [参见拉塔先生的注释 L. 245]、知觉能力及欲望能力。但在上帝中，这些属性绝对无限且完满；而在被造单子中... 仅存在这些属性的模仿，其程度取决于单子的完满性。

XV. § 107 本体论证明

- ▶ **G. V. 419 (N. E. 504).** [本体论证明]并非谬误推理，而是一个不完善的证明，它预设了仍需证明之物以赋予论证数学上的明证性；即它默认为：全伟大或全完美存在者的理念是可能的，且不蕴含矛盾。仅凭此点已具价值：通过此见解可证明，若假设上帝可能，则他存在，此唯神性独享之特权... 笛卡尔先生试图证明上帝存在的另一论证——即上帝理念存于我们灵魂，必源自本原——则更缺乏说服力。
- ▶ **G. V. 420 (N. E. 505).** 几乎所有用于证明上帝存在的方法都是好的，若能臻于完善，皆可达其目的。
- ▶ **G. IV. 406 (D. 137).** 若必然存在者可能，则其必然存在。因为必然存在者与依其本质而存在者实为同一物.....若依自性存在者不可能，则一切依他性存在者亦不可能，因它们终归需经由依自性存在者而存在；如此则无物可能存在.....若无必然存在者，则无可能存在者。
- ▶ **G. III. 572.** 我同意“可能性观念必然包含能产生可能者的存在者之观念（即该观念）”。但可能性观念并不包含此存在者的实际存在——先生，当您补充“若无此存在者，则无物可能”时，似有误解。因要使某物成为可能，只需能产生该物的存在者本身是可能的即为足矣。普遍而言，一存在者要成为可能，只需其动力因可能即可；唯至高动力因例外，其必须实际存在。然此例外另有缘由：若无必然存在者，则无物可能。

XV. § 108 上帝概念可能性之证明

- ▶ **G. VII. 261 (N. E. 714) (1676).** 最圆满存在者存在。我称“圆满性”为每一单纯、积极且绝对的质，它无限制地表达其所表达者。因这种质是单纯的，故亦不可分解或不可定义——否则它要么不是单一单纯质，而是若干质的集合；要么若其为单一质，则必被界限所限，从而需借否定后续进展来理解，此与“其为纯粹积极质”的假设相悖。因此证明所有圆满性彼此相容（或可归于同一主体）并不困难。假设命

题“A与B不相容”(A、B为两类单纯形式或圆满性——若同时假设多个亦然)，显然除非对A或B之一或二者进行分解，否则无法证此命题；因其本性若不进入推理，则任何他物的不相容性皆可同样被证明。但(由假设)二者不可分解。故此命题无法得证。然若此命题为真本可被证明，因它并非自明真理；但所有必然真理或可被证明，或属自明。故此命题非必然为真。换言之，既然A与B未必不可同处一主体，则二者可同处一主体；且因推理对同类假设性质皆适用，故所有圆满性彼此相容。因此存在——或可设想存在——一个具足所有圆满性的主体，即最圆满存在者。由此亦可得其存在，因存在本身即属圆满性之列……我在海牙时将此项论证示于斯宾诺莎，彼认同其确当：因他初时反驳，我遂笔录此文向他宣读。附注 笛卡尔关于最圆满存在者存在的论证，实则预设最圆满存在者可被设想或可能……然问题在于：构想此存在者是否在人力所能及……

XV. § 109 宇宙论论证

- ▶ **G. V. 417 (N. E. 500).** [洛克论证云：因吾人现今存在，故必有某物恒久存在。莱布尼茨答曰：]此论[汝之论证]若指“从无曾有虚无之时”，则显含混。我认同此点，且其实为前诸命题之纯粹数学推论。因若曾有虚无，则永恒唯余虚无——盖无物不能创生存在者；故吾人自身亦不得存，此与经验第一真理相悖。然此推论首显：当汝言“某物自永恒存有”，汝意指一永恒之物。然仅凭汝迄今所论，若恒有某物存在，却未必恒有某特定物(即永恒存在者)。因或有论敌谓：我为他物所生，而该物又为另物所生。
- ▶ **G. IV. 359 (D. 51).** 存在偶然之物的事实，明证必有必然之物存在。
- ▶ **G. IV. 360 (D. 51).** 由吾人现今存在，可推知吾人将来仍存——除非有变易之由。故而除非另证吾人离上帝恩典便不能存在，否则单凭吾人延续性无以证上帝存在。

XV. 五

- ▶ **G. VII. 310.** 必然存在者若可能，则必然存在。此理.....实现从本质向存在、从假设真理向绝对真理、从观念向世界的过渡.....若无永恒实体，则无永恒真理；故上帝由此推得——其为可能性之根源，因上帝心灵即观念或真理之域。然若谓永恒真理及万物之善系于神圣意志，则大谬：因一切意志皆以理智对善之判断为前提，纵使有人强以名义转换将全部判断由理智移于意志，亦无人敢言意志为真理之因——判断本身亦非其因。真理之由存于物之观念中，而此观念本属神圣本质自身。孰敢言上帝存在之真理系于神圣意志？
- ▶ **G. VI. 226.** 吾人不应如某些司各脱派所言，主张永恒真理可脱离理智（纵上帝之理智亦无）而存在。依我之见，神圣理智方构成永恒真理之实在性——虽其意志未参其间。一切实在性必奠基于存在者之上。诚然无神论者可作为几何学家，然若无上帝，则几何学将无对象。离上帝，则不仅无存在之物，更无可能之物。
- ▶ **G. VII. 190 (1677). A.** 甲：汝主张此理[某几何学命题]为真，纵汝未思及之？乙：诚然。早在几何学家证其真或世人察其真之前即为真。甲：故汝以为真伪在于物，非在于思？乙：然。甲：可有虚妄之物？乙：非物也，吾思其为关于物之思想或命题。甲：则虚妄属于思想而非事物？乙：吾不得不认之。甲：真理岂非亦然？乙：似如此，然吾疑此推论是否有效。甲：当问题提出而汝见解未定时，汝岂不疑物之真伪？乙：然。甲：故汝承认同一主体可容真伪——因其随问题性质而择一显现？乙：吾承认并断言：若虚妄属思想而非事物，则真理亦然。甲：然此与汝前言“纵无人思之亦为真”相悖。乙：汝困吾矣。甲：然吾等需调和之。汝以为一切可能涌现之思想皆实际形成否？或更明言之：汝以为一切命题皆被思及否？乙：非也。甲：则汝当见：真理关乎命题或思想，然属可能者。故至少可定：若人顺某理或逆其理而思，其思必为真或伪。[余下对话致力于驳斥霍布斯唯名论]

XV. § 113 知识与真理之关系

- ▶ **G. VI. 230.** 此所谓命运[指永恒真理之必然性]，纵统摄神性，亦无非上帝本性自身——其理智为智慧与善提供法则。
- ▶ **G. VI. 423.** 譬如某类数较他类更可被整除——此特性系上帝意志所致，抑或毋宁谓其本于数之本性？
- ▶ **G. II. 125.** 吾人可谓受造精神与上帝之别，仅在较少与较多、有限与无限。
- ▶ **G. IV. 426 (D. 32) (1684).** 关于我们是否在神中看见万物...抑或拥有自身观念的争论，必须理解为：即使我们真在神中看见万物，我们仍须拥有自身观念——即非某种微小具象，而是对应于神中所见的、心灵的情感或状态变化。

XV. § 114 预定和谐论之论证

- ▶ **G. V. 421 (N. E. 507).** 这些存在[单子]的本性（主动与被动兼具）...皆源于普遍至因；否则...彼此独立的它们绝无可能产生自然中可见的秩序、和谐与美。此论证初看仅有道德上的确定性，但通过我提出的新和谐形态——前定和谐——它已提升至完全的形而上学必然性。
- ▶ **F. de C. 70 (D. 184).** 神创造实体，但不创造其行为；在行为中神仅协同参与。
- ▶ **G. VII. 365 (D. 245).** 神非通过位置临在万物，而是通过本质；其临在由直接运作显明。
- ▶ **G. VI. 107.** 权能关乎存在，智慧或理智关乎真理，意志关乎善好。
- ▶ **G. VI. 167.** [神的]善好引领他先在性地创造并产生一切可能的善；但其智慧作出抉择，成为他最终选择至善的动因；而他的权能则提供了实际执行宏大设计的途径。

- ▶ **G. IV. 440 (1686).** 唯神（万物由其持续流溢而生，他洞见宇宙不仅如众生所见，更以全然不同方式）是现象间此般对应的根源，使个体之私成为众生之公；否则万物将失却联系。
- ▶ **G. IV. 533.** 要使行为非属奇迹，仅符合普遍法则并不足够。若此法未根植事物本性，则需永恒奇迹维系...故神仅命令身体服从灵魂、灵魂感知身体变化尚不够；他必须赋予实现之道，而吾已阐明此道。
- ▶ **G. VII. 390 (D. 255).** 神受至高理性驱使，在众多可能的事物序列或世界中，选定自由造物将采取特定决断者（虽需其协同），由此将一切事件确然永恒地确定；却不减损造物自由：此简择之令全然未变其自由本性，仅将神于理念中所见的本性实现。
- ▶ **G. VII. 358 (D. 242).** 若神须不时修正自然进程，此修正必以超自然或自然方式实现。若超自然，则须诉诸奇迹解释自然事物，此乃归谬论证；因万物皆可轻易归因奇迹。若以自然方式，则神将非超世智性：他将被纳入事物本性之中，即成为世界灵魂。

XV. § 117 神的善好

- ▶ **G. VII. 399 (D. 264).** 我另有理据驳此怪诞之想——空间乃神之属性。若然，空间属神本质。然空间有部分：故神本质必有部分。请君入瓮。
- ▶ **G. VII. 415 (D. 281).** 纵无造物，神之永恒与无限仍存；然此属性不依赖时空...仅昭示神将临在且与一切应存之物共存。

XVI. § 118 自由与决定论

- ▶ **G. VI. 29.** 存在两座著名迷宫，常使理性迷失：其一关乎自由与必然之辩，尤见于恶之生成与起源。

- ▶ **G. VI. 411.** 若意志自我决断时，择者或被择物中皆无引向抉择之因，则此选择既无因亦无理。因道德恶存于错误抉择，此无异承认道德恶全无缘起。依循良善形而上学法则，自然中本不应有道德恶；同理，道德善亦将不存，一切道德皆遭毁灭。
- ▶ **G. VI. 380 (D. 197).** 违背道德、应被规避且使惩罚失义的必然性，乃不可抗之必然——纵使全心规避必然行为，竭尽所能亦徒然。显然，此不适用于自愿行为：因非自愿则无行为。其预知与预定亦非绝对，而以意志为前提：若行为确然发生，则意愿其发生同样确然。
- ▶ **G. II. 419.** 我不言亚当或他人有道德必然去犯罪，仅谓：其犯罪倾向占主导，故存某种前定，但非必然。我承认神有行至善的道德必然，坚定灵魂有行善的道德必然。为免衍生谬听之言，我宁取此释。
- ▶ **G. V. 163 (N. E. 182).** 我以为：严格而言，意志活动虽属偶然，但“必然”之对立面当为“偶然”而非“意志”...且不可将必然与决定混同，因思想中关联与决定不逊于运动...非但偶然真理非必然，其联系亦非恒具绝对必然...物理事物在神面前甚至具道德与意志性，因运动法则之必要仅源于至善原则。
- ▶ **G. V. 165 (N. E. 184).** [自由意志论者]所求（至少多人如此）乃荒谬不可能之事——渴望平衡状态下的自由。此想纯属虚妄，纵使得之亦无益；因其所求乃意志可违逆一切理解之印象，此将毁灭真自由与理性。
- ▶ **G. V. 167 (N. E. 187).** 吾人非欲求“欲求”，乃欲求“作为”；若欲求“欲求”，则必欲求“欲求‘欲求’”，如此递推无穷。
- ▶ **G. IV. 362 (D. 54).** 问“意志中是否有自由”，等同问“意志中是否有意志”。“自由”与“自愿”本同义。
- ▶ **G. VII. 419 (D. 285).** 灵性的一切自然力量皆受道德法则约束。
- ▶ **G. VI. 130.** 笛卡尔先生所持理据——借虚妄的鲜活内在感受证明自由行为独立性——实无力度。吾人无法真切感知独立性，亦难常察决断

所依的隐微之因。

- ▶ **G. VI. 421.** 非唯自由造物具能动性，一切实体及实体复合物皆然。兽类虽无自由，其灵魂仍具能动。
- ▶ **G. I. 331 (1679).** 凡能动者，于其能动之际即为自由。
- ▶ **G. VI. 122.** 自然千般行动皆有偶然；然行动者若无判断，则无自由。

XVI. § 119 意志与快乐的心理学

- ▶ **G. V. 149 (N. E. 167).** 斐：善者，乃适于产生或增益吾人快乐，抑或减消痛苦之物。恶者，乃适于产生或加剧痛苦，抑或减损快乐之物。德：吾亦持此见。
- ▶ **G. V. 171 (N. E. 190).** 切莫使人信服...吾辈须弃置古训——意志趋奉所感至善，避遁所感至恶。人少践行真善，主因在于：当感官几无作用的场合，吾人多念可谓喑哑...即无感知无情感，徒存符号之运用...此类认知无以动人；吾人需鲜活之物以生情愫。
- ▶ **G. V. 173 (N. E. 193).** 吾辈当立此恒律：一旦理解理性结论，纵使其后仅借喑哑之思显现，且乏感官引力，亦须静候而循之。
- ▶ **G. V. 175 (N. E. 194).** 不安对于造物的幸福至关重要，这种幸福从不在于完全的占有——那会使它们麻木愚钝——而在于向更善之物的持续不断的进步。
- ▶ **G. VII. 73 (D. 130).** 快乐或愉悦是一种完美感，即对某种有助于或辅助某种能力之物的感知。
- ▶ **G. V. 179 (N. E. 200).** 在交锋时刻，已无暇使用巧计；彼时冲击我们的一切在权衡中皆有分量，并有助于形成一种复合的方向，几乎如同力学中的情形。

- ▶ **G. VI. 385 (D. 202).** [回应“无法不选择至善者即非自由”之命题：] 真正的自由，乃至最完美的自由，恰恰在于能够以最佳方式运用自由意志，并始终运用此力量而不为外力或内在激情所扰。
- ▶ **G. V. 179 (N. E. 201).** 我不知至乐是否可能；我宁愿认为它可以无限增长。
- ▶ **G. V. 180 (N. E. 201).** 尽管快乐如同光或颜色一样无法获得名义定义，但它可以像它们一样获得因果定义；我相信，究其根本，快乐是一种完美感，而痛苦是一种不完美感，前提是它们足够显著，使我们能够感知到。
- ▶ **G. VI. 266.** 严格来说，若无反思相伴，感知本身并不足以导致痛苦。幸福亦然.....我们无法合理怀疑动物有痛苦；但它们的苦乐似乎不如人类那般强烈，它们既不易感受伴随痛苦而来的忧伤（chagrin），也不易感受伴随快乐而来的喜悦。

XVI. § 120 罪

- ▶ **G. IV. 300 (D. 9) (ca. 1680).** 无记忆的不朽对道德全然无用；因其摧毁一切奖赏与惩罚。
- ▶ **G. VI. 118.** 道德之恶之所以如此巨大，仅因其是物理之恶的根源。
- ▶ **G. VI. 141.** 存在一种正义，以及某种奖赏与惩罚，似乎不适用于那些（若有的话）出于绝对必然性而行动者。这种正义的目的不在于矫正、示范，甚至不在于弥补恶行。它仅基于适宜性（fitness），要求某种满足作为对恶行的赎罪。
- ▶ **G. IV. 454 (1686).** 灵魂有责任以坚定的反思意志来防范表象的突袭，并在某些情况下，非经充分成熟的深思熟虑，既不行动也不判断。
- ▶ **G. VII. 92.** 美德是心灵不变的训诫，是同一训诫的不断更新，我们仿佛受其驱使去践行自认为善之事.....既然我们的意志除非理解将其作

为善恶呈现，否则不会被吸引去获取或规避任何事物，那么，只要我们始终正确判断，便足以使我们始终正确行动。

- ▶ **G. VII. 99.** 我们生活的主要准则是：应始终尽可能精确地践行或规避那些非由激情、而是由理解所揭示为最有益或最有害之事；且当我们完成此事后，无论结果如何，都应视自己为幸福。

XVI. § 121 善恶之含义；各自三种类型

- ▶ **G. VII. 74 (D. 130).** 宇宙的完美，或万物的和谐，不允许所有心灵同等完美。“为何上帝赋予此心灵比彼心灵更多完美？”此乃无意义之问。
- ▶ **G. VI. 376 (D. 194).** 必须承认，在上帝所造的这个世界中存在恶，且造一个无恶的世界，甚至根本不造世界，本是可能的.....；但.....较优的选择并非总是趋向避恶，因恶可能伴随更大的善。
- ▶ **G. IV. 427 (1686).** 我们必须知晓何谓完美，此处有一足够确定的标志：那些无法达至终极程度的形式或本性，并非完美，例如数或形的本性。因最大之数（或一切数之数）及最大之形，皆蕴含矛盾；但至大知识与全能则不涉不可能性。
- ▶ **G. VII. 303 (D. 101; L. 340).** 完美无非是本质的量。
- ▶ **G. III. 33.** 恶的终极根源不应在神圣意志中寻找，而应在造物原初的不完美中寻找，这种不完美理想地包含在构成神圣理智内在对象的永恒真理中，故恶无法被排除于最佳可能的事物体系之外。
- ▶ **G. VII. 194 (ca. 1677?).** 绝对首要的真理，在理性真理中，是那些同一性的真理；在事实真理中，则是此条真理——一切经验皆可由此先验地证明：一切可能之物皆要求其应存在，故将存在，除非他物阻碍之——此他物亦要求其应存在且与前者不相容；由此推知，那使最多可能事物得以存在的组合始终存在。例如，设 $\setminus(A, B, C, D\setminus)$ 在本质

上相等，即同样完美或同样要求存在，并设 $\setminus(D\setminus)$ 与 $\setminus(A\setminus)$ 及 $\setminus(B\setminus)$ 不相容，而 $\setminus(A\setminus)$ 除 $\setminus(D\setminus)$ 外与任何相容， $\setminus(B\setminus)$ 与 $\setminus(C\setminus)$ 亦然；则组合 $\setminus(ABC\setminus)$ （排除 $\setminus(D\setminus)$ ）将存在；因若我们欲 $\setminus(D\setminus)$ 存在，其仅能与 $\setminus(C\setminus)$ 共存，故组合 $\setminus(CD\setminus)$ 将存在，而此组合比组合 $\setminus(ABC\setminus)$ 更不完美。由此显然，万物以最完美方式存在。此命题——一切可能之物皆要求其应存在——可后验地证明，假设某物存在：因或一切物皆存，则每一可能物如此要求存在以致其实际存在；或某些物不存，则必须给出理由说明为何某些物存在而非他物。但此理由只能从本质或可能性的一般理由中给出，即假设可能之物在其自身本性中要求存在，且确按其可能性之比例或其本质之程度而要求。除非在本质自身之本性中存在某种存在倾向，否则无物能存；因若言某些本质具此倾向而其他无，则属无理由之说，因存在似乎普遍以同样方式关联每一本质。然则，多样性事物之不可能性源于何处，或相异本质何以彼此对立——因一切纯然肯定之项似乎彼此相容——此点人类迄今未知。

- **G. VII. 195 (ca. 1677?).** 善是那有助于完美者。而完美是那蕴含最多本质者。

XVI. § 122 形而上学之恶乃其他两类恶之源

- **G. VI. 162.** 上帝在道德之恶与物理之恶中协同作用，且以道德与物理两种方式协同；人亦以自由主动的方式在道德与物理上协同，这使其应受谴责与惩罚。莱布尼茨在页边注曰：若存在并非本质所要求者（*essentiae exigentia*），则将推知存在本身必具某种本质，或为事物添加新物，关于此新物，人们或可再问：此本质是否存在？为何是此而非彼？
- **G. VI. 237.** 或可说，延至无穷的整个事物序列可能是最佳可能者，尽管宇宙在每一时间片段中存在的并非最佳。因此，若事物本性不允许

一蹴而就臻于至善，则宇宙持续从较善走向更善是可能的。然此等问题，吾人实难判断。

- ▶ **G. VI. 378 (D. 196).** 上帝无限，而魔鬼有限；善能且确行于无限，而恶有其界限。
- ▶ **G. II. 317.** 恶行（Vice）非行动之潜能，而是对此潜能之阻碍。

XVI. § 123 与解析判断学说的关联

- ▶ **G. V. 242 (N. E. 272).** 若有人愿以数学家之严谨书写形而上学与道德学，无人能阻其为之。
- ▶ **G. V. 18 (D. 98; N. E. 17).** 我极为赞同洛克先生关于道德真理可证性的学说。
- ▶ **G. II. 578 (D. 128).** 上帝之幸福不构成我们幸福之一部分，而是其全部。
- ▶ **G. II. 581 (D. 129).** 真正且无私的爱，无非是被引导着在对象的完美或至福中找到快乐。……这种爱恰当地以能够获得至福的实体为其对象。

XVI. § 124 自然王国与恩典王国

- ▶ **G. IV. 480 (D. 73; L. 304).** 灵性（精神）拥有特殊的法则，这些法则通过上帝亲自安置的秩序，使它们超然于物质的变迁之上；可以说，其他一切事物都仅为它们而造，这些变迁本身也是为了善者的至福与恶者的惩罚而安排的。
- ▶ **G. VI. 168.** 我认同，有理智的造物之幸福是上帝设计的主要部分，因为它们最像上帝；但我看不出如何能证明这是上帝的唯一目的。诚然，自然王国必须有助于恩典王国；但由于在上帝的伟大设计中万物

相互关联，我们必须相信恩典王国也以某种方式适应于自然王国，使得后者能维持最大的秩序与美，从而使两者构成的整体尽可能完美。

- ▶ **G. IV. 462 (1686).** 至福之于人，犹如完美之于存在物。如果物理世界存在的首要法则是赋予其尽可能多的完美之谕令，那么道德世界或上帝之城（宇宙中最崇高的部分）的首要设计，必定是向其分配尽可能大的至福。
- ▶ **G. IV. 391 (D. 63).** 自然仿佛拥有一个帝国中的帝国，或可说是双重王国：理性与必然性的王国，或形式与物质粒子的王国。
- ▶ **G. VI. 621 (D. 231; L. 266).** 在普通灵魂与心灵[esprits]之间存在的诸多差异中.....还有这一点：灵魂通常是受造宇宙的活镜子或映像，而心灵同时也是神性或自然创造者本身的映像，能够认识宇宙的体系，并在某种程度上模仿它。.....正是这一点使心灵能与上帝建立一种团契关系，并使得上帝之于它们，不仅如同发明家之于其机器（这是上帝与其他受造物的关系），更如同君主之于臣民，甚至父亲之于子女。由此不难得出结论：所有心灵的总体必定构成上帝之城，即在最完美的君主统治下可能的最完美国度。这座上帝之城，这个真正普世的王国，是自然世界中的道德世界，是上帝作品中最崇高、最神圣者；上帝的荣耀正体现于此，因为若非心灵知晓并赞叹他的伟大与良善，他便无荣耀可言。也正是在与这座神圣之城的关系中，上帝才恰当地拥有良善，而他的智慧与力量则处处显现。正如我们上文所示，自然中两个领域（一个关乎有效因，另一个关乎目的因）间存在完美的和谐，我们在此还应注意到另一种和谐：自然之物理领域与恩典之道德领域间的和谐，即被视为宇宙机器之建筑师的神与被视为神圣灵性之城之君主的神之间的和谐。此和谐的一个结果是，事物通过自然本身的途径导向恩典；例如，这个地球必须在灵性治理要求之时，通过自然手段被毁灭与更新，以惩罚一些人并奖赏另一些人。也可以说，作为建筑师的上帝在所有方面都满足了作为立法者的上帝，因此罪孽必通过自然秩序，乃至凭借事物的机械结构，自担其罚；同样，

高尚的行为也将通过与身体相关的机械途径获得报偿，尽管这不能也不应总是立即发生。

感谢  Archive.org 和  伯特兰·罗素学会 (The Bertrand Russell Society) 将本书的扫描副本提供于互联网。

请在 bertrandrussellsocietylibrary.org (drew.edu 上的备份) 查阅伯特兰·罗素图书馆及书目。

宇宙哲学

哲学解读宇宙

打印于 2026 年 1 月 4 日

This book is available in 42 languages on  CosmicPhilosophy.org.

Online eReader

PDF

ePub

Source: cn.cosmicphilosophy.org/books/critical-exposition-philosophy-leibniz/

Book Publishing Service

在互联网上出版顶尖电子书，永续保存千年。

Read about our professional publishing services.