

# 实体与事物

## ——重思斯宾诺莎对亚里士多德主义的批评

吴增定

**【摘要】**斯宾诺莎的实体(substance)概念是来自于亚里士多德的哲学。但是,斯宾诺莎同笛卡尔一样,恰恰是用这个亚里士多德的概念批评了以亚里士多德主义为代表的前现代形而上学,甚至比笛卡尔更彻底。如果说实体在亚里士多德哲学中首先是指独立存在的个别事物,那么斯宾诺莎则反过来认为,个别事物并不是实体,而是最低层次的样态,即有限样态;真正和唯一的实体是符合因果必然法则的无限力量。这一实体超越了日常的感性经验,只能为抽象的理智所认识。从根本上说,斯宾诺莎的实体学说意味着现代科学的世界图景对于作为亚里士多德主义之基础的前科学的日常经验的根本否定。

**【关键词】**实体;事物;理智;本质

**【作者简介】**吴增定,北京大学哲学系、北京大学美学与美育研究中心。

**【原文出处】**《世界哲学》(京),2021.1.55~66

### 一

众所周知,斯宾诺莎哲学的核心概念“实体”(substance)并不是他自己的创造,而是来自于他的前辈笛卡尔的哲学,并且因此可以进一步追溯到中世纪经院哲学。而实体概念的真正源头则是亚里士多德所说的 *ousia*,意思是“存在之为存在”(being qua being)。<sup>①</sup>按照亚里士多德在《范畴篇》中的经典表述,实体是“既不论说一个主体,也不在一个主体之中的东西(that which is neither said of a subject nor in a subject)”。<sup>②</sup>这意味着,实体是某种不依赖于它物而独立存在之物。严格说来,只有苏格拉底这样的个别事物才符合实体的这一规定,因此个别事物也被亚里士多德称为“第一实体”(primary substance)。无论是偶然的属性(偶性),还是必然的属性(实体之外的其他范畴),甚至是种属之类的本质规定性,也就是“第二实体”(secondary substance),都是以第一实体的存在为前提,并且在形而上学上依赖于后者。<sup>③</sup>尽管在《物理学》和《形而上学》中亚里士多德对于实体的看法发生了很多变化,但是个别事物作为“第一实体”的优先地位并没有受到根本动摇。自亚里士多德之后,实体作为一个核心概念贯穿了西方哲学的整个传统,并且在经院哲学中引发了诸如唯

名论和实在论等无休止的争论。不过,这些争论并不妨碍实体概念被后世的哲学家广泛地接受和应用。借助实体概念,绝大多数哲学家都不言自明地承诺了一种亚里士多德主义的形而上学前提:必定有某物是真正独立地或真实地存在着,它就是实体。

表面上看,斯宾诺莎的形而上学,尤其是他的实体学说,的确可以被视为对于亚里士多德主义传统的某种继承。至少他明确地断定:首先,有一个实体存在,无论它被叫做神,还是被叫做自然;其次,这个实体拥有无限多的本质规定性或属性(attributes),尽管我们只能认识其中的两个属性,即思想和广延。从形式上看,这两点正是亚里士多德主义的核心原则。然而,正如著名的斯宾诺莎专家E.科利(Edwin Curley)所说,斯宾诺莎哲学和亚里士多德主义传统的这种表面相似性恰恰掩盖了二者的根本差异和断裂,从而使得我们低估了前者的颠覆性和革命性。事实上,斯宾诺莎正是通过对“实体”概念的再定义与这一概念自身所承载的哲学传统——也就是亚里士多德主义——彻底决裂了。<sup>④</sup>

从哲学精神上说,亚里士多德以及中世纪亚里士多德主义者的实体学说代表了一种非常典型的前现代形而上学,其基本原则是:有很多东西客观、独

立、自在地存在着,它们有各种各样的属性,其中有些属性是根本性的规定(本质),有些属性是非根本性的规定(偶性)。对于一个作为实体的个别事物来说,它的本质显然是不可或缺的,而它的偶性则是外在、偶然和可变的。显然,这种亚里士多德主义的前现代形而上学非常符合我们的日常经验,因为它本来就是来自于对后者的抽象和完善。在日常生活中,我们总是看到、听到或闻到一个个具体的事物,它们都有各种各样的属性:有些属性是外在和偶然的,譬如它们的具体颜色、长度、运动或静止状态等等;有些属性是必然的,譬如它们一定有颜色、长度、运动或静止状态等;有些属性是本质性的,譬如它们的内在原理或结构,或者用亚里士多德的话说,就是“形式”(eidos)。譬如,当我看到眼前有一座房屋时,我总是不假思索地认定,这个房屋是一个存在着的东西,也就是实体,它不仅有颜色、形状、亮度、运动或静止等属性,而且还有它的本质,也就是房屋的结构或原理。在亚里士多德的形而上学中,房屋的外在或偶然属性的变化不会影响它作为实体的独立存在或实体性,比如说房屋是高还是矮,是黑还是白,是动还是静等;但是,一旦这个房屋的内部结构发生根本变化,比如说,房屋倒塌了,那么它就不再是房子,也就是说,这座房子的实体性将不复存在。推而广之,这种朴素的实体学说以及相应的形而上学适用于一切事物。

正是基于这种日常经验,亚里士多德主义为我们描述了一个典型的前现代的世界图景,尤其是关于物质自然的世界图景。首先,有各种各样的事物作为实体而存在,它们构成了一切外在属性的基础或载体,因此也是在外在属性的变化中保持不变的东西。其次,运动和静止同颜色、长度、主动和被动等性质一样也是构成了实体的外在属性。换言之,在亚里士多德主义的形而上学和自然哲学中,事物或实体比事物的运动或静止更为根本,也就是说,前者比后者更具有形而上学的优先性。譬如说,所谓运动或静止,一定是事物的运动和静止,而非相反。<sup>⑤</sup>最后,事物的本质或形式虽然不是外在属性,但也是理智对于感觉所把握到的各种外在属性进行抽象的结果,因此归根到底也是来自于感觉。这就是中世纪亚里士多德主义的经典名言:“一切理智所

把握的东西无不来自于感觉(There is nothing in the intellect that was not first in the senses)。”<sup>⑥</sup>

然而,当斯宾诺莎从笛卡尔和经院哲学家那里继承了亚里士多德主义的这一实体概念时,他不仅反过来用这个概念瓦解了后者所体现的前现代世界图景,而且颠覆了它的自然哲学乃至形而上学的基础。在斯宾诺莎的实体学说以及形而上学之中,实体不再是指我们在日常生活中所见所闻的一个个具体存在的事物,而是意味着一个最高和唯一的形而上学终极实在或本原——“自因”(self-cause)。所谓“自因”就是指实体是以自己作为其存在的原因,无需任何外在的原因。根据斯宾诺莎的定义,实体的本质必然包含存在。而符合这一实体定义的,就只能“神”或“自然”。“一切存在的东西,都存在于神之内,没有神就不能有任何东西存在,也不能有任何东西被认识。”<sup>⑦</sup>一切非实体的存在者都是以实体为其存在之原因,或者说,都是实体的样态化(modifications)、分殊(affectations)或具体表现(expression),或者更简单地说,都是实体的样态(modes)。

按照斯宾诺莎的形而上学界定,亚里士多德那里作为个别事物的“实体”就不再是真正的实体,而是变成了不折不扣的“样态”,甚至变成了形而上学的等级秩序中最低层次的样态——有限样态(finite modes),也就是在时间中绵延(生成和消逝)的事物。与之相应,斯宾诺莎所说的“属性”作为对于实体的本质规定,既不是亚里士多德所说的实体之偶性,也不是他所说的本质属性或形式。相反,亚里士多德意义上的实体之偶性、本质属性和形式都同实体一样,在斯宾诺莎的形而上学中都变成了有限样态,不再具有真正的实在性。那么,这一颠覆性的形而上学革命是如何发生的?它的哲学意义是什么?为了回答这些问题,我们先简要地陈述一下斯宾诺莎的形而上学体系。

## 二

按照科利的经典研究,在斯宾诺莎的形而上学中,属性是以某种方式表现实体的本质,因此它也意味着甚至“等同于”实体。尽管实体拥有无限多的属性,但每一个属性都是以特定的方式意味着或表达了实体的本质。<sup>⑧</sup>由是观之,任何实体都已经是具有某种属性的实体,任何属性也总是实体的属性;无论

是没有属性的实体,还是没有实体的属性,都是荒谬的。严格说来,样态并不是实体的样态化,而是实体之某种属性的“样态化”。如果说实体的定义是“自因”,那么属性则是一个无限的因果关系序列或因果法则。相应地,每个特定的属性都是一个特定的无限因果法则,而这个法则的最低层次则是一个关于有限样态的无限因果法则。自实体或实体的属性之下,就是不同层次的样态,即“直接无限样态”、“间接无限样态”和“有限样态”。从纵向方面说,低层次的样态是以高层次的样态作为其存在的原因或“动力因”,而属性或具有属性的实体则是一切样态的终极因,也就是说,实体本身是“自因”。从横向方面说,每一个有限样态都是以其他的有限样态作为其存在的原因或“动力因”。综合起来看,斯宾诺莎的形而上学所勾勒出来的世界图景就是一个由无限多的纵向和横向因果关系构成的复杂网络。<sup>⑨</sup>

斯宾诺莎指出,在实体的无限多的属性中,人只能认识思想和广延这两种属性。如果说具体的思想活动是思想之属性的样态化,那么具体的广延之物或物体则是广延这一属性的样态化。但是,当斯宾诺莎将属性看成是实体的本质时,他明确地认为,属性只有理智才能认识,跟感觉完全无关。这一点,从斯宾诺莎对于属性的定义中也可以得到证明:“属性(attributus),我理解为由理智(intellectus)看来是构成实体的本质的东西。”<sup>⑩</sup>如果说属性是一个无限的因果法则,那么理智则是关于这一因果法则的真正知识或充分观念。相应地,认识一个样态就是充分地把握它的原因。这样一来,斯宾诺莎就彻底切断了亚里士多德主义所坚持的从感觉经验、经过想象、最后到达理智的认识上升之路。在斯宾诺莎看来,感觉经验是关于外在物体的不充分或混乱的观念,仅仅模糊地把握了物体在身体上留下的“形象”(images),而不能把握物体自身的本质。相反,理智独立地把握了物体的本质,拥有关于物体的充分观念,譬如物体的广延属性,以及运动和静止状态、运动速度等。换言之,理智并不是通过对于感觉和想象的抽象,而是仅仅凭借自身,就获得对于包括物体在内的任何事物之本质的认识,既不需要、也不应该让感觉的参与。

因此,实体、属性和样态在斯宾诺莎的形而上学

中构成了一个多层次的无限因果关系网络或因果法则整体。作为这样一个整体本身,实体既没有、也不再需要外在的原因,而是一种“自因”。实体的每一个属性都是一个特定的因果关系或因果法则序列,相应地,不同层次的样态(即直接无限的样态、间接无限的样态和有限样态)也在其中构成了不同层次的因果。所有的属性都是以不同的方式表达了一个共同的因果法则整体,但不同的属性之间不存在因果关系(否则它们就是同一个属性)。无论是广延世界,还是思想世界,都是受一种共同和唯一的因果法则整体支配。就广延而言,这种因果法则整体表现为物体之间的因果作用;就思想而言,这种因果法则整体表现为作为前提和结论的观念之间的逻辑(和数学)必然性。用斯宾诺莎自己的话说,这意味着,“观念的次序和联系与事物的次序和联系是相同的。”<sup>⑪</sup>原因就在于,“任何有原因的事物的观念,要依靠对于它的原因的认识,而这一有原因的事物就是它的原因的结果。”<sup>⑫</sup>

斯宾诺莎不仅从因果性的角度,而且从“力量”(power)的角度,分析和论证了实体、属性和样态之间的关系。实体是自因,而自因的定义是“其本质包含了存在。”因此,实体的本质就包含了它的存在,即实体必然存在。进而言之,斯宾诺莎认为,存在意味着能够、有“能力”或有“力量”存在,即是说,存在就是力量。当我们说实体存在时,我们实际上是断定实体有无限的力量,或者说,它就是无限的力量,因此必然存在,不可能不存在,否则它就不是无限的力量。<sup>⑬</sup>因此,实体既是指自因或因果法则整体,又意味着一种无限的力量,二者原本是一回事。综合起来看,实体就是指一种符合因果法则的无限力量。换言之,斯宾诺莎的形而上学世界就一个由一种无限的力量按照永恒的因果法则运行的世界。在这样一个世界中,我们在日常生活中所感知到的任何所谓客观存在的事物,也就是亚里士多德意义的“实体”,都不过是这种无限力量的具体表现或“样态化”。

斯宾诺莎对于实体的这一理解,潜在地导向了一个颠覆性的结论。这意味着,就外在的自然世界来说,我们所感知到的任何物体都是只是一种有限的样态,并不是实体,也就是说,不具有真正的实在性。假如我们将斯宾诺莎与亚里士多德的相关看法做一个

对比,那么这一点就更清楚了。在亚里士多德的自然哲学中,物体作为一种“实体”在形而上学上显然优先于并且独立于它的各种外在属性,包括它的场所、运动和静止。换言之,场所、运动和静止一定预设了并且依赖于某种作为“实体”的物体,而非相反,因为我们无法想象没有物体存在的纯粹场所、运动和静止。

但是,在斯宾诺莎的自然哲学或物理学之中,这一关系完全被颠倒了。首先,亚里士多德所说的“方位”在斯宾诺莎的哲学中变成了一种纯粹的“空间”或“广延”。二者的区别在于,在亚里士多德那里,方位是物体或实体的一种外在属性,必须依赖于物体而存在,或者说,总是物体的方位;但在斯宾诺莎哲学中,空间或广延无论在本体论上,还是在认识论上都优先于和独立于物体。从本体论上说,广延是实体的一种属性,而物体则是广延的一种样态,而且它是最低层次的样态——有限样态。从认识论上说,对于属性的认识也是优先于并且独立于作为有限样态的物体。因为属性是理智仅凭自身就可以独立认识的,而对物体或有限样态的认识则是开始于感觉和想象。其次,不仅是广延,运动和静止作为广延的一种“直接无限样态”,同样在本体论和认识论上优先于和独立于物体。换言之,我们可以设想一种没有物体的纯粹运动和静止,但不能设想一种没有运动和静止的纯粹物体。

在斯宾诺莎的自然哲学世界中,唯一具有真正实在性的东西,也就是他所说的实体,并不是亚里士多德主义意义上作为具体事物的“实体”,而是按照永恒因果法则运行的无限力量,它的本质规定性或本质就是广延。自广延属性以下,就是不同层次的广延之样态。具体而言,(1)广延的“直接无限样态”是运动和静止;(2)运动和静止的进一步“样态化”,也就是“间接无限样态”,是作为整体的物质自然世界;(3)物质自然世界整体的最终样态化或具体表现就是作为有限样态的事物。在亚里士多德哲学中被视为实体之外在属性的方位,在斯宾诺莎的哲学中一跃居形而上学秩序的顶端,成为实体的广延属性;相应地,运动和静止也不再是亚里士多德主义意义的实体之外在属性,而是变成了广延的“直接无限样态”。与此形成鲜明对比的是,在亚里士多德哲学那

里处于形而上学秩序中核心地位的具体事物,也就是他所说的实体,在斯宾诺莎的哲学中被降到了最低的层次,变成了处于时间、绵延和变化中的有限样态。严格来说,它们本身并不具有独立的存在性或实在性,而仅仅是作为真正实在性或实体的无限力量的具体表现或样态化,处在这种无限力量的无限因果作用之中,因此随时会转变为其他的有限样态或事物。一言以蔽之,在斯宾诺莎的形而上学中,亚里士多德主义的实体——也就是我们通常所说的事物——丧失了真正的实体性或实在性。

### 三

在《伦理学》的第二卷,斯宾诺莎具体讨论了我们在日常生活中所说的事物或物体(也就是亚里士多德意义的实体)及其形成和变化的形而上学规定。他首先给出了关于物体的几个“公理”:

公理一:一切物体或是运动着或是静止着。

公理二:每一物体的运动,有时很慢,有时很快。<sup>⑭</sup>

表面上看来,斯宾诺莎的这两个公理不过是对亚里士多德主义的实体概念的简单重复:物体是实体,而运动与静止、快与慢则是它的外在属性,并且依赖于它而存在。但事实上,斯宾诺莎的意思刚好相反。在他看来,运动、静止和快慢速度都是广延属性的“直接无限样态”,而物体则只是广延属性的有限样态,因此前者在本体论和认识论都优先于并且独立于后者。也就是说,物体需要通过运动和静止以及快慢速度来界定,而非相反。譬如在“补则一”中,斯宾诺莎强调说:“凡物体间的相互异同是由于动静快慢,而不是由于实体。”<sup>⑮</sup>这也很清楚地表明,不同的物体之所以不同,不是因为它们都是不同的实体,而是因为运动、静止和速度快慢所致。因此,我们在日常经验中所说的物体其实是运动、静止和速度快慢导致的结果,而非相反。进而言之,运动、静止和速度快慢最终又可以追溯到作为无限力量的实体及其广延属性。换言之,自然世界中所有看似一个个自由自在的不同物体其实都是同一个无限力量——斯宾诺莎所说的“实体”——的运动、静止和快慢速度所导致的结果。

斯宾诺莎进而指出,我们通常所说的物体其实

都是一个复合体,它包含了很多部分。当这些部分的动静快慢速度保持一定的比率时,它们就结合在一起成为一个“个体”意义的物体。“当许多具相同或不同体积的物体为别的物体所压迫,而紧结在一起时,或当许多物体具相同或不同速度在运动,因而依一定的比率彼此传达其运动时,则这些物体便可以说是相互联合。而且总结起来便可以说是组成一个物体或一个个体,它和别的个体的区别,即在于它是多数物体所联合而成。”<sup>⑩</sup>这意味着,所有作为“个体”的物体的存在都是相对的,随时都会因其自身不同组成部分的运动速率之变化而变成很多个新的“个体”,也有可能会同其他的物体结合成一个新的“个体”。此外,“如果组成各部分变大或变小些,但是仍然保持其原来彼此间同样动静的比率,则这一个体也将仍然保持其固有的性质,而其形式没有发生任何变化。”<sup>⑪</sup>

推而广之,斯宾诺莎甚至认为整个物质自然世界都可以被看成是一个个体,“它的各个部分,换言之,即一切物体,虽有极其多样的转化,但整个个体可以不做任何改变。”<sup>⑫</sup>在斯宾诺莎的哲学中,这一作为个体的物质自然世界整体一方面是广延属性的“间接无限样态”,另一方面也是运动、静止和速度快慢(“直接无限样态”)的样态。进一步说,任何作为“有限样态”的物体,都是这一物质自然世界整体的具体“样态”。

斯宾诺莎对于物体的分析表明,在他的形而上学和自然哲学之中,物体作为“有限样态”处于形而上学的最低层次,它的存在都是临时的、相对的和变化无常的,一直处在“绵延”之中。“所有个体事物都是偶然的,都是要消逝的,因为(据第二部分命题三十一)我们对于个体事物的绵延并无充分知识,而我们所理解的偶然性和可消逝性(据第一部分命题三十三附释)就是这样,(据第一部分命题二十九)此外更没有别的偶然的的东西。”<sup>⑬</sup>相比之下,作为“间接无限样态”的物质自然世界整体以及作为“直接无限的样态”的运动、静止和速度快慢则是永恒不变地存在,比物体更实在,因为它们都是无限的。当然,在终极的意义上,只有具有广延属性的无限力量(神或自然)才是真正的实体,具有无限的圆满性和实在性,因此是永恒和必然地存在。

综合起来看,斯宾诺莎仅仅承认作为力量的实

体的运动、静止以及运动速度之快慢是无限和永恒的,具有真正的实在性,而我们在日常经验意义上所说的事物,也就是作为有限样态的物体,不过是这一无限力量之运动的结果。

#### 四

斯宾诺莎在本体论上对于作为有限样态的物体的存在地位的贬低,显然隐含了他在认识论上对于感知和想象等前理性的经验的怀疑。在这一点上,斯宾诺莎继承了笛卡尔的“普遍怀疑”精神,对于前科学的日常经验的确定性提出了质疑。他同笛卡尔一样认为,当我们将眼前的事物看成是一个独立存在的实体时,我们不过是受了感官的欺骗。

在前科学的日常生活经验中,我们总是不加反思地相信,有许许多多的事物独立存在着,它们每一个都是自在的实体,具有各种各样的属性,譬如它有颜色,有长度、重量、形状、方位,处在运动或静止状态。有些属性的变化不影响事物自身作为一个实体的存在,这些性质就是实体的非本质属性;有些属性的变化会影响事物作为一个实体的存在,它们就是实体的本质或形式。譬如说,苏格拉底无论是高矮胖瘦,无论是运动还是静止,都不影响他作为一个实体的存在。但是假如他丧失了言说和理性能力,那么他就丧失了自己作为一个人的本质,也就是实体性。

亚里士多德的实体学说,甚至他的整个形而上学,都是立足于这种朴素的日常生活经验。他首为事物是在外面之外客观地存在,并且作用于我们的感官,在我们的身体上留下它的“印记”。然后,我们的想象对这些“印记”进行比较,获得某种相似性的东西,并且将其保存在我们的灵魂中。最后,我们的理智又对这些保存在灵魂中具有相似性的外物印记进行进一步的抽象,这样获得的东西就是关于事物之本质、“形式”(eidos)或“共相”(universal)的知识。<sup>⑭</sup>亚里士多德并不否认前理智的日常感性经验(感知和想象)本身的缺陷,但与笛卡尔、霍布斯和斯宾诺莎等亚里士多德主义的现代批判者不同,他的解决方案并不是全盘地拒绝和否定日常感性经验的意义,而是用理智对它进行提升、改造和完善,从而获得关于事物自身之本质、形式或共相的真正知识。

但是,亚里士多德的这条从感知到想象再到理

智的认识上升之路,显然被斯宾诺莎彻底否定和抛弃了。对他来说,理智对于事物的认识不仅高于、而且完全独立于感性经验。理智自身本来就拥有关于事物的“共同概念”(common notion),它们表达了一切事物或物体的共同性质或因果法则,从最高的广延属性,到运动和静止等“直接无限样态”,再到作为整体的物质自然世界的“间接无限样态”。无论是具有属性的实体还是属性的样态,无论是“产生自然的自然”还是“被自然产生的自然”,都是无限力量在不同层次的无限因果作用。理智表达的是观念之间的必然因果关系,但考虑到任何观念最终都是或来自于关于外在物体或事物的观念,因此理智同样揭示了事物之间的必然因果关系。换言之,在斯宾诺莎看来,只有理智本身才揭示了事物的真正本质,也就是无限力量在不同样态层次的必然因果联系。理智并非如亚里士多德主义所说的那样来自于经验,也不是感性经验的完善,而是在根本上独立于感性经验。我们甚至可以反过来说,理智为感性经验提供了一种衡量和批判标准:与理智所获得的“充分观念”相比,感性经验所获得的只能是一种不充分或混乱的观念。

斯宾诺莎在认识论上对于感性经验的贬低和否定,来自于他关于身体和心灵的形而上学前提,而这也涉及他对亚里士多德主义的身体与心灵(或灵魂)观的根本否定。在亚里士多德的哲学中,人的身体和灵魂是质料和形式的关系,即身体是灵魂的质料,而灵魂是身体的形式。只有在灵魂驱动或激活身体之后,人的身体才会具有生命和形式,才能够主动地认识外在世界和世界。<sup>④</sup>在斯宾诺莎之前,笛卡尔已经对亚里士多德的这种身体和灵魂观及其相关的认识论提出了严厉的批评。笛卡尔不再认为身体与心灵(或灵魂)是质料与形式的关系,而是将身体与心灵(或灵魂)看成是两种不同的实体,分别具有不同的属性——前者的属性是广延,后者的属性是思想。心灵有各种各样的思想活动,但感觉和想象并不是心灵的纯粹思想活动,而是受到身体的干扰。只有理智才是心灵的纯粹思想活动,没有受到身体的干扰,能够认识事物的属性或其他本质,譬如运动和静止等。正如几何学完全是凭借理智把握了事物的本质(广延属性及其样态如形状等),而眼睛的看只能把握到具体的事物。<sup>⑤</sup>

斯宾诺莎一方面继承了笛卡尔对于亚里士多德主义的批判,另一方面认为笛卡尔的批评仍然不够彻底,保留了很多亚里士多德主义的残余。他和笛卡尔一样否定了亚里士多德主义的身体和心灵观,即身体是质料,灵魂是激活这种质料的形式。但是,他也坚决反对笛卡尔的身体和心灵二元论。笛卡尔把身体和心灵都看成是独立存在的实体,每一个都拥有自己的根本性质(即属性)以及非根本的性质(即样态)。而在斯宾诺莎看来,这仍然是亚里士多德的实体学说的残余。实际上,身体和心灵并不是实体。<sup>⑥</sup>因为真正的实体只有一个,无论它被叫做神,还是被叫做自然。人的身体是广延属性的有限样态,心灵是思想属性的有限样态。考虑到广延属性与思想属性之间的对应关系,斯宾诺莎将心灵看成是关于身体的观念。作为广延的有限样态,身体自身的各个部分以及身体与外物都处在无限的因果关系之中。与此相应,心灵的组成部分,也就是关于身体以及身体与外在事物的观念,也是处在无限的因果关系之中。

斯宾诺莎认为,尽管心灵是身体的观念并且同身体是对应关系,也就是前文提到的观念的秩序和事物的秩序是同一种秩序,但这种对应关系对于神的“无限理智”(实体之思想属性的直接无限样态)才是适用的。在严格和绝对的意义上,只有“无限理智”才是关于事物(身体自身以及身体与外物)之无限因果关系的真观念,才能够认识事物的本质或因果法则。人的理智,作为一种有限的思想样态,是一种“有限理智”。尽管它不能像无限理智那样全面地认识事物的本质,把握它们的因果关系,但也能在部分程度上把握这种因果关系。在斯宾诺莎看来,人的心灵中的有限理智只要能够正确地认识事物之间的因果关系,哪怕不像无限理智那样全面,它也能获得关于事物的“充分观念”,或者说,获得真正的知识或真理。

因此,理智所把握的是身体自身以及身体与外物之间的真实因果关系,与之相反,感觉和想象所把握到的仅仅是外物对于身体的因果作用所留下来的印记或形象(image),而不是身体自身以及身体与外物之间的真实因果关系。譬如说,当我们的眼睛看见太阳时,我们其实把握的是太阳在眼睛的瞳孔上留下来的“形象”,但我们却往往将这种形象看成是

太阳自身,或者说,将关于这一形象的观念,也就是想象(imagination),当成关于太阳自身的观念。正因为如此,感知和想象是一种“混乱的”和“不充分的观念”,不是关于事物自身的“充分观念”。因此在斯宾诺莎看来,我们关于一切外在事物或物体的感知和想象,在根本上都是一种关于我们身体状态或“形象”的观念,而我们却错误地将这种形象看成是外在事物自身。反过来说,我们关于任何外在事物的认识,事实上既包含了关于我们身体的知识,也包含了关于外在事物和身体的因果作用的知识。由此反观,当亚里士多德将感觉视为知识的源头并且将理智看成是感觉的抽象、提升和完善时,他不过是重复了我们日常经验的错误预设而不自知。<sup>③</sup>

因此,斯宾诺莎对于感知和想象的这一分析和诊断,虽然未曾言明,但显然是针对包括亚里士多德在内的亚里士多德主义者。他不仅否定了事物作为感性经验对象的实在性(或实体性),而且否定了感性经验本身的真实性。他同笛卡尔一样,否定了从感觉到想象再到理智的传统亚里士多德主义的目的论式的认识之路。根据斯宾诺莎的形而上学,我们的感官所感觉到的形形色色具有颜色、声音、形状和味道等性质的事物,其实都是错觉。严格来说,既不存在这样的性质,也不存在这样的事物。因为从理智的角度来看,它们都是不同大小的物体在身体的不同部分按照不同的速度产生运动的结果或样态化,进而言之,它们都是作为无限力量的实体之广延属性的具体表现。与之相对,理智所揭示出来的真实世界图景是:真正实在的东西,也就是所谓的实体,是一种按照因果必然法则(或充足理由原则)运行的无限力量,其属性之一是广延;然后,作为无限力量的实体具体表现为符合因果法则的运动或静止,并且最终具体表现为无限多的并且变化无常的有限样态,也就是我们在日常感性经验中所接触到一切事物。与之相应,这一真实世界图景对于人的心灵世界也是同样有效的,只不过它属于思想的属性。

斯宾诺莎对于感性经验的怀疑和否定,充分地体现于他对于包括亚里士多德主义在内的前现代哲学中的“共相”(Universal)概念的批评。在他看来,所有的传统“共相”概念,也就是亚里士多德主义所说

的“本质”,都是来自于感性经验,或者说,来自于心灵对于身体与外在事物及其因果作用的不充分或混乱观念。斯宾诺莎说:

这些名词的起源乃因人的身体,既是有限,只能够同时明晰地形成一定数目的形象(至于什么是形象我在第二部分命题十七的附释里已经说明)。如果逾越这个限度,则这些形象便会混淆起来。如果将人体所能同时明晰地形成的形象的数量,超过的太多,则所有的形象便将全体相互混同起来。既是如此,则(据第二部分命题十七绎理和命题十八)可以明白见得人体内同时所能够形成的形象数目愈多,则人心所能同时想象的物体也将愈多。因此如果身体内的形象全是混同的,则心灵将混淆地想象着一切的对象而不能分辨彼此,且将用一个属性,如存在或事物之类,以概括全体。<sup>⑤</sup>

这段带有浓厚的唯名论色彩的引文清楚地表明,在斯宾诺莎看来,所有亚里士多德主义意义上的“共相”都是来自于对于感知和想象等感性经验的概括,是从许多具体和个别的形象中抽象出来的。如果说“共相”在亚里士多德的哲学中意味着一个事物或实体的本质或本质规定性,那么在斯宾诺莎的哲学中却反过来代表了一种混乱、模糊和错误的观念。共相的外延越大,它所包含的形象就越模糊和混乱。这一点不仅适用于所谓“人”“马”和“房子”之类的普通共相,而且也适用于“存在”(Being)、“事物”(Thing)或“某物”(Something)等“超越的”(Transcendental)名词或共相。在亚里士多德主义的形而上学中,这些“超越的”名词被视为最高的形而上学概念或范畴。但在斯宾诺莎的形而上学中,它们都被贬低为最模糊和混乱的观念,没有真正的认识论价值,根本不能表现事物的本质。

当然,斯宾诺莎批评亚里士多德主义,否定日常感知经验对于把握“实体”的作用,但这并不意味着他就接受了柏拉图主义的形而上学,或者说他是一个柏拉图主义者。按照他的理解,柏拉图哲学以及柏拉图主义的超感性“理念”在根本上也是来自于对日常感性经验的抽象,与亚里士多德主义并无本质差别。甚至可以更宽泛地说,包括亚里士多德主义在内的所有前现代哲学流派,在斯宾诺莎的眼里都

没有本质区别,因为它们都是将感性经验以及感性经验的抽象当成实体或实在的来源或基础。

那么,斯宾诺莎是如何理解“本质”呢?他在《伦理学》中这样说:“有为一事物所共同具有的,且同等存在于部分内及全体内的东西才可充分地被认识。”<sup>⑧</sup>此外,“对于人体和通常激动人体的外界物体所共有和所特有的,并且同等存在于部分和全体内的东西,人心中具有充分的观念。”<sup>⑨</sup>从这两个命题可以看出,斯宾诺莎所说的“本质”就是一切事物所共有的东西,而不是某个事物的“共相”。按照这种标准,本质首先包括属性,因为属性是一切相应的样态所有共有的东西,其次还包括这一属性的直接无限的样态和间接无限的样态,因为它们都是有限样态或具体事物所共有的东西。就一个物体来说,它的本质首先是广延,然后是运动和静止,然后是速度等运动和静止的具体样态。从思想的属性来说,关于这些本质的观念就是前文提到的“共同概念”,它们不仅自身就是“充分观念”、知识或真理,而且是我们获取其他充分观念、知识或真理的基础。在斯宾诺莎的眼里,这些“共同概念”与亚里士多德意义上的“共相”或本质有着根本区别,因为前者是理智自身所有独立拥有或把握的知识,与感性经验毫无关系,而后者则是来自于对于感性经验的抽象。

## 五

当然,无论斯宾诺莎如何批评和否定亚里士多德主义,作为一个以追求终极实在和真理的哲学家,他仍然同亚里士多德和亚里士多德主义者有两个基本的共识。首先,他们都坚持认为有某种终极的形而上学实体或真实之物存在;其次,这种实体或真实之物是可以认识的。在这种意义上,斯宾诺莎仍然可以被视为亚里士多德主义的现代继承者,尽管这么说似乎有违他的原意。因此也不难理解,斯宾诺莎的同时代哲学家莱布尼茨,正是在笛卡尔和斯宾诺莎的实体学说基础上重新肯定了亚里士多德的形而上学,也就是所谓单子论。

但不可否认的是,在斯宾诺莎和莱布尼兹之后,实体学说作为亚里士多德主义的最后遗产也逐渐失去了哲学影响力。譬如,在以休谟为代表的经验论

哲学中,实体成为一个无用的形而上学假设。<sup>⑩</sup>康德虽然保留了实体概念,但他完全改变了它在亚里士多德和斯宾诺莎哲学中的根本含义。在他的哲学中,实体仅仅是一个普通的知性范畴,而且只能适用于现象世界,跟所谓物自身(thing in itself)或“本体”无关。<sup>⑪</sup>与此形成鲜明对照的是,在亚里士多德和斯宾诺莎的哲学中,实体当然就是物自身或本体。黑格尔将实体视为主体,也就是绝对精神的自我运动和自我回归。在这一点上说,实体学说在黑格尔的哲学中得到了某种程度的继承与复兴。但是即便如此,实体概念在黑格尔的哲学体系中的地位与它在亚里士多德和斯宾诺莎哲学中不可同日而语。对于亚里士多德和斯宾诺莎来说,实体是一个最高和终极的形而上学概念;而对黑格尔来说,实体仅仅是他的哲学体系——具体地说就是逻辑学——中的诸多概念之一,并且在绝对精神的辩证运动中被扬弃和超越。<sup>⑫</sup>

在黑格尔之后,随着以亚里士多德主义为代表的西方形而上学走向终结,实体概念也退出了哲学的历史舞台。作为后现代主义哲学的先驱,尼采认为实体概念是一个陈旧和无用的形而上学虚构,是人对外物的一种“人性、太人性的”简化和伪造;一旦我们认识到这一点,那么实体就不再有任何解释力了。<sup>⑬</sup>海德格尔则进一步将实体概念视为传统形而上学的“存在之遗忘”的典型表征。在他看来,“存在者的存在”原本意味着存在者的不定、未完成、时间性和生成性的状态;一旦它被看成是某种确定的存在者,甚至是终极或最高的存在者,也就是“实体”,那么存在者的存在就被彻底遗忘了。由此看来,如果说亚里士多德的前现代实体学说是“存在之遗忘”的开始阶段,那么斯宾诺莎的所代表的现代实体学说则是这种“存在之遗忘”的进一步强化。因此,重新思考“存在”的意义意味着必须对包括以亚里士多德和斯宾诺莎为代表的古今实体学说以及形而上学做彻底的解构。

当然,限于篇幅,本文不打算对此做进一步展开,而是仅仅想指出一个事实:尼采与海德格尔等现代以及后哲学家对于包括亚里士多德与斯宾诺莎在内的实体学说的批评,同斯宾诺莎本人对于亚里士多德的实体学说的批评,在逻辑上完全是一脉相承的。如果说斯宾诺莎否定了亚里士多德主义所认定

的日常经验世界中的具体事物的实体性或实在性,那么后来的哲学家则根据同样的逻辑进一步否定了斯宾诺莎所说的实体——也就符合因果和数学法则的力量世界——的实体性或实在性,甚至最终否定了实体本身的意义。

在今天这样一个所谓的后现代或后形而上学时代,实体作为一个古老的形而上学概念似乎已经变得不合时宜。但是,这是否意味着实体概念所关心的实在性或真实性等形而上学终极问题就从此消失了,或者说与我们完全无关了?当然不是。就像海德格尔所说的,人作为一种形而上学的动物,总是无法逃避一个与自身生存密切相关的形而上学问题:“为什么有东西存在,而不是什么都没有?”(Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?)<sup>⑧</sup>对于这一问题,亚里士多德和斯宾诺莎给出了古今两种不同的回答:前者认为实体或真实地存在的东西首先是日常经验世界中的具体事物,而后者则认为它是符合因果和数学法则的力量世界。但是,在几个世纪之后的今天,如同斯宾诺莎所批评的亚里士多德主义一样,他自己的实体学说以及形而上学遭到了类似的否定和解构。相应地,与实体学说相关的实在性或真实性的问题早已不再成为哲学思考的关注焦点。尽管对于我们今天的人来说实在性或实体的问题仍然是一个至关重要的问题,但是它已经被各种时髦的哲学话语一劳永逸地拒斥和遗忘了。当斯宾诺莎在批评和否定亚里士多德主义的实体学说时,他或许没有预料到这样一个结局。

笔者于2019年12月4日在中国人民大学哲学学院的“文艺复兴与近代哲学论坛”上以本文初稿为基础做过一次讲座。在此次讲座中,朱清华、吴功青、王玉峰和雷思温等朋友对本文的基本问题和思路提出了很多深入的讨论和建议。对此,笔者表示深深的感谢。

#### 注释:

① Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of Spinoza, vol. I*, Harvard University Press, 1934, pp. 61—79.

② Aristotle, *The Complete Works of Aristotle*, The Revised Oxford Translation, Jonathan Barnes ed., Princeton University Press, 2014, p. 28.

③ Aristotle, *The Complete Works of Aristotle*, The Revised Oxford Translation, Jonathan Barnes ed., Princeton University Press, 2014, pp. 28—29.

④ Edwin Curley, *Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpre-*

*taion*, Harvard University Press, 1969, p. 21.

⑤当然,这里所说的亚里士多德意义的运动主要是指狭义的运动,也就是位移或“地点的运动”(local motion)。在亚里士多德那里,广义的运动则包括“性质(qualitative)的运动、数量(quantitative)的运动和地点(local)的运动。”参见 Aristotle, *The Complete Works of Aristotle*, The Revised Oxford Translation, Jonathan Barnes ed., Princeton University Press, 2014, p. 841.

⑥ Gary Hatfield, *The Routledge Guidebook to Descartes' Meditations*, Routledge, 2014, p. 78. 笛卡尔:《谈谈方法》,王太庆译,商务印书馆,2000,第31页。

⑦ 斯宾诺莎:《伦理学》,贺麟译,商务印书馆,1997,第15页。本文所引斯宾诺莎《伦理学》中译文根据英译版有改动。英译本参见 Benedict de Spinoza, *A Spinoza Reader: The Ethics and Other Works*, Edwin Curley ed. and trans., Princeton University Press, 1994.

⑧ Cf. Edwin Curley, *Behind the Geometrical Method: A Reading of Spinoza's Ethics*, Princeton University Press, 1988, pp. 36—38.

⑨ 斯宾诺莎:《伦理学》,贺麟译,商务印书馆,1997,第19、24、27页。另可参见:Steven Nadler, *Spinoza's Ethics: An Introduction*, Cambridge University Press, 2006, pp. 100—191; Henry E. Allison, *Benedict de Spinoza: An Introduction*, Yale University Press, 1987, p. 74.

⑩ 斯宾诺莎:《伦理学》,贺麟译,商务印书馆,1997,第3页。

⑪⑫⑬ 斯宾诺莎:《伦理学》,贺麟译,商务印书馆,1997,第49页;第49页;第12页。

⑭⑮⑯ 斯宾诺莎:《伦理学》,贺麟译,商务印书馆,1997,第57页;第57页;第59页;第60页。

⑰⑱ 斯宾诺莎:《伦理学》,贺麟译,商务印书馆,第61页;第73页。

⑲ Cf. Aristotle, *The Complete Works of Aristotle*, The Revised Oxford Translation, Jonathan Barnes ed., Princeton University Press, 2014, pp. 1501—1502.

⑳ Cf. Aristotle, *The Complete Works of Aristotle*, The Revised Oxford Translation, Jonathan Barnes ed., Princeton University Press, 2014, pp. 1437—1440.

㉑ 参见笛卡尔:《第一哲学沉思集》,庞景仁译,商务印书馆,1986,第76—94页。

㉒ 参见斯宾诺莎:《伦理学》,贺麟译,商务印书馆,1997,第237—238页。

㉓ 参见斯宾诺莎:《伦理学》,贺麟译,商务印书馆,1997,第66—73页。

㉔⑳㉑ 斯宾诺莎:《伦理学》,贺麟译,商务印书馆,1997,第78页;第76页;第77页。

㉒ 参见休谟:《人性论》(上),关文运译,郑之骧校,商务印书馆,1996,第27—28页。

㉓ 康德:《纯粹理性批判》(第2版),李秋零译,中国人民大学出版社,2013,第85—94,111—114页。

㉔ Cf. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, Suhrkamp Verlag, 1969, pp. 219—222.

㉕ Cf. Friedrich Nietzsche, *KSA (Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe)* 11, Nachlass 1994—1885, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Moninari, dünnruck Ausgabe, Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG, Walter de Gruyter, 1988, p. 526, p. 536, p. 613, p. 637, p. 649.

㉖ Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Gesamtausgabe, Band 40, Vittorio Klostermann, 1983, p. 3.