

从想象到理性的跳跃： 驳德勒兹的斯宾诺莎解释

吴功青

【摘要】如何理解斯宾诺莎哲学中第一种知识到第二种知识的转变，一直是当代学界争论不休的问题。强版本的理性主义解释认为，在斯宾诺莎哲学中，人可以凭借自己的理性先天地对神和事物形成正确的认识，第二种知识完全基于理性而不依赖于第一种知识；而以德勒兹为代表的理性生成论认为，第二种知识无法独立于经验，心灵总是在被动快乐的经验之上，开始寻求共同概念，被动快乐是心灵转向的诱因，并且，共同概念的获取是人从身体与外界物体的共通性经验出发而不断加以普遍化的结果。理性生成论虽正确地看到想象和经验对于理性知识的价值，但过分夸大了被动快乐对于心灵转向的意义，以及身体在共同概念形成中的作用。实际上，从第一种知识到第二种知识的转向，人要做的是通过理性克服想象，学会从“永恒的秩序”来理解世界。从想象到理性的转向，不是自然的生成，而是心灵努力实现的跳跃性提高。

【关键词】想象；理性；经验；理性生成论；被动快乐；共同概念

【作者简介】吴功青，中国人民大学哲学院副教授（北京 100872）。

【原文出处】《中国高校社会科学》（京），2021.6.63～72

作为近代著名的理性主义者，斯宾诺莎十分注意对知识及其用途进行考察。在《简论上帝、人及其心灵健康》（以下简称《简论》）、《知性改进论》和《伦理学》中，^①斯宾诺莎均对知识做了细致区分，其中尤以《伦理学》的区分最为流行。^②在这本书中，他将知识分为三种：第一种是“从泛泛经验得来的知识”以及“从记号得来的观念”。就这种知识根植于想象和经验而言，它也可以说成是想象的知识或经验的知识；第二种知识与之不同，它是从“对于事物的特质具有共同概念(notiones communes)和充恰观念的观念”，即理性的知识；第三种知识更进一步，它“由神的某一属性的形式本质的充恰观念出发，进而达到对事物本质的充恰知识”（《伦理学》第二部分命题40附释），即直观知识。斯宾诺莎对这三种知识，特别是对第一种知识和第二种知识的区分至关重要。在他的哲学体系中，认识等级与情感状态紧密相连：心灵若沉

湮于想象，形成不充恰的观念，就会陷入被动情感，被它所奴役；而一旦心灵具有理性，形成充恰的观念，就会转向主动情感，达致自由与幸福。从第一种知识向第二种知识的过渡，不仅仅是一个认识论问题，而且是一个深刻的伦理学问题，意义重大。

然而，恰恰在这个关键的问题上，学界长期争论不休，意见无法统一。Gueroult将斯宾诺莎的立场描述为一种“绝对理性主义(rationalisme absolu)”。这表现在，不同于笛卡尔，斯宾诺莎坚持认为人可以凭借自己的理性能力，先天地对神和事物形成正确的认识。^③按照这种强版本的理性主义解释，^④想象和经验对于真理的作用无足轻重，基于想象和经验的第一种知识，无助于第二种理性知识的形成，两种知识之间存在明显的断裂。与之相反，以德勒兹为代表的理性生成论则认为，第一种知识和第二种知识是连续的，想象和经验是理性知识的诱因，后者是从前

者之中逐步生成的。^⑤不难看出,双方的争论不仅涉及对于斯宾诺莎文本的不同解读,而且折射出学界在理解近代理性论传统时的深刻分歧。有鉴于此,本文力图从想象与理性的关系入手检讨第一种知识和第二种知识的关系,以求还原斯宾诺莎作为一个理性主义哲学家的真实面目。文章首先介绍以德勒兹为代表的理性生成论,然后对这一立场做出针对性批评,在此基础上,最后对斯宾诺莎哲学中想象与理性以及两种知识的关系做一个整体的描画。

一、德勒兹的理性生成论

众所周知,德勒兹在他的斯宾诺莎研究中,极力强调力量的逻辑,试图以此消解实体与样式的鸿沟。尽管如此,德勒兹依旧承认,斯宾诺莎构造了一幅“关于世界的伦理学图像”。这幅“伦理学图像”根植于人的努力(conatus),它的成就与否,取决于人能否从想象上升至理性,从被动快乐转向主动快乐。在德勒兹那里,理性仍保持着相比于想象的优先性,在伦理学的构造中起到了举足轻重的作用。

可问题在于,心灵究竟如何获得理性,从第一种知识过渡到第二种知识呢?德勒兹给出的回答是:生成。理性的生成表现为两个层面:第一个层面,“对斯宾诺莎而言,理性、力量、自由与生成、变化、文化分不开。无人天生就是自由的,也无人天生就是理性的”^⑥。这意味着,理性并非与生俱来,而是随着时间不断养成的。在《神学政治论》中,斯宾诺莎这样说道,“并非所有人都由其自身本性决定着依据理性的准则和法则来行动,反之,所有人都天生地对万物一无所知,在他们认识到正当的生活方式并获得德性的习惯之前,即便他们得到了良好的教育,生命中很大一部分光阴业已流逝。”^⑦按此说法,我们在童年时无能为力,时刻处在奴役状态,是我们的理性不够成熟导致的。^⑧理性的成熟,既有赖于年龄和经验的生长,也有赖于家庭和社会的良好教养,是心灵的能力在时间中不断生成的结果。应该说,理性生成论的第一个层面,既与斯宾诺莎的文本相符,又与我们的日常经验相一致,故为学界普遍接受。

德勒兹的理性生成论中最具创造力同时也最具争议的部分,是第二个层面,即他对理性如何从想象中生成所做的哲学分析。和其他解释者一样,德勒兹多次谈到斯宾诺莎哲学中第一种知识和第二种知识之间的断裂。^⑨他坦言,从第一种知识支配的被动快乐向第二种知识支配的主动快乐,这“两个阶段如何连接,说实话仍然是一个迷”^⑩。尽管如此,德勒兹仍旧相信,理性可以凭借自身“缓慢的、经验的努力”促成这一连接,让心灵从被动快乐走向主动快乐。从根本上说,理性并不悖于想象,而是从想象或经验中生成的,第一种知识是第二种知识形成的诱因。

德勒兹坚持理性从想象中生成,第一条核心的理由在于,“一个人要成为理性的、有力的、自由的人,他总是由尽可能地体验被动快乐(des passions joyeuses)开始”^⑪。情形之所以如此,是因为在斯宾诺莎哲学中,唯有被动快乐与理性是兼容的。德勒兹给出的文本证据包括《伦理学》第四部分的命题51至59,特别是命题59。在题干部分,斯宾诺莎说,“在我们为被动情感所决定而产生的一切行为,也可以不为情感所决定,而为理性所决定”。在证明部分,斯宾诺莎进一步强调,“就快乐之符合理性而言,快乐乃是善(因为合理性的快乐,即使人的活动力量的增加与助长)”(《伦理学》第四部分命题59及证明)。在德勒兹看来,上述文本充分表明,“被动快乐与理性兼容,它促使我们去理解,或是去决定自身以便进入理性的状态”。^⑫被动快乐虽然不如主动快乐,但就其与理性相符而言,其力量有助于我们行动力量的增加,从而有助于我们的心灵转向理性,追求比被动快乐更高的主动快乐。因为被动快乐与理性之间的亲缘性,我们甚至应该“首先追求体现最大程度的被动快乐”,将其视为理性从想象中生成的第一步。

但无论如何,正如被动快乐毕竟不能直接导向主动快乐,想象也无法直接生成理性。德勒兹反复强调,仅仅是被动快乐的累积无济于事。被动的快乐仅仅是诱因,要想获得主动快乐,我们还必须采取正确的方法来促成这一转向。贯穿两种快乐的枢

纽,在于斯宾诺莎哲学中另一个重要的概念——共同概念。正是对于共同概念的独特理解,构成了德勒兹理性生成论的第二条核心理由。

德勒兹认为,不同于痛苦这一被动情感引发身体与外物的冲突,被动快乐带来力量的增长,使得身体与外物之间保持和谐的共鸣。这一处境使得心灵倾向于“形成共通于外物与我们身体的东西的观念”,即共同概念。诚然,“我们中所形成的最初的共同概念便是普遍性最低的,亦就是那些能够适用于我们身体,并适用于与之相接触且兼容于我们本性之外物,从而产生快乐的那些东西”^③。但是,随着身体与外界共通性的增加,共同概念的范围就会逐步扩大,从最初时身体与一个外物的共同概念,逐步过渡到“一切事物所共同具有的”共同概念。这样一个过程,也就是心灵从想象到理性,从第一种知识上升到第二种知识的过程。在阐述这一过程时,德勒兹一方面承认理性的目标“并不是通过作为被动情感的被动快乐之累积,而是通过一种跳跃”^④实现;另一方面又说,这种跳跃在根本上依赖于想象的诱因作用。归根结底,“斯宾诺莎的共同概念是生物学的观念,而不是物理学或数学的观念”^⑤,无论共同概念最终如何抽象和普遍,根本上仍起源于身体与外物的共通性,后者要以想象为前提。换言之,德勒兹所言的“跳跃”,是在想象的基础上,通过身体和外物的共通性,逐步拓展共同概念的范围,实现向理性的上升。

经过分析,德勒兹最终将斯宾诺莎的理性生成过程总成为四个前后相继的时刻:(1)增加被动快乐,追求体验最大程度的被动快乐(理性的第一步);(2)通过被动快乐的激情形成共同概念,藉此获得主动快乐(理性的第二步);(3)在此基础上,形成更为普遍的共同概念,以应用于所有事物,从中生出更为主动的快乐;(4)主动快乐加诸被动快乐,让心灵理性的欲望取代出于被动快乐的欲望。^⑥德勒兹的解释高度强调被动快乐对于理性生成的诱因作用,以及身体的经验对于形成共同概念的意义,从根本上奠定了理性生成论的基础。

二、被动快乐、力量与理性

如上,德勒兹理性生成论的第一条核心理由,在于被动快乐与理性的兼容。他依据的文本,集中于《伦理学》第四部分命题51至命题59。斯宾诺莎相继宣称,“好感并不违反理性,而是可以符合理性的”(第四部分命题51),“自我满足可以起于理性”(第四部分命题52),“荣誉并不违反理性,且可起于理性”(第四部分命题58)。就好感、自我满足、荣誉是被动快乐而言,它们与理性兼容,因为“就快乐之符合理性而言,快乐乃是善”(第四部分命题59证明)。理性既以善为最高目标,而“恨决不能是善”(第四部分命题45),它所追求的只能是快乐。从这个角度来说,德勒兹确也言之成理。

然而,被动快乐与理性兼容,并不意味着前者就是后者生成的诱因。要想理解这一点,我们需要更为仔细地辨析上面提到的命题。我们注意到,命题51说的是“好感并不违反理性,而是可以符合理性的,并且是可以从理性产生出来的”;命题59则是说,“在我们为被动的情感所决定而产生的一切行为,也可以不为情感所决定,而为理性所决定”。在这两个命题中,斯宾诺莎讲完被动快乐“符合理性”之后,都补上了一句“从理性产生出来”或“为理性所决定”。可见,斯宾诺莎在这里并非如德勒兹所言,意图表明被动快乐“激发”或“诱导”我们进入理性,而仅仅是想表明:出于被动情感产生的快乐,也可以通过理性而获得。比如好感,虽然它是一种被动快乐,但与理性是相符的。我们不仅可以出于被动情感对一个人产生好感(比如仅仅看一个人漂亮,就对她产生好感),也可以出于理性对一个人产生好感。就像斯宾诺莎自己所说,“如果他看见一个人对于另一个人做善事,则他为自己做善事的努力便增加了,换言之,他将感觉快乐,而他的快乐将为对他人做善事那人的观念所伴随着。因此,他将对那人有好感”(第四部分命题51别证)。虽然从外表看来,基于理性产生的好感和基于想象产生的好感没什么两样,但二者性质已大为不同。

第四部分命题59的证明同样不支持德勒兹的论

证。德勒兹认为,被动快乐因为能够带来力量的增长,可以诱导和激发人们追求主动快乐。然而,斯宾诺莎的原意并非如此。在那里,斯宾诺莎先是强调快乐与理性相符,指出当一个人的力量尚未增长到理解自己的程度——也就是说,还没有达到理性的程度时——快乐只能是被动的情感。可是,“假如一个具有被动快乐的人,达到自己正确地理解自己并理解自己的行为之圆满性,则他将能够依照理性以做他此时为被动的情感所决定而做之事,甚至可以做得更好一些。”(第四部分命题59证明)德勒兹试图以此表明,一个人可以在被动快乐的激发下转向理性。但从句法上来说,前半句的拉丁原文为“Quare si homo laetitia affectus ad tantam perfectionem ducetur”,它的意思并不是德勒兹所说,人被快乐激发后达到完满性;而是说,一个具有被动快乐的人(“被快乐激发的人”),达到理性以后可以变得更完满,进而实现主动的快乐。^⑩命题59的别证和附释同样能证明这一点。斯宾诺莎指出,我们可以通过理性的指导将一些恶的情感转化为善的行为。一旦我们具有理性,被动情感将不再起作用。就像一个紧握拳头的人,若他的心灵瞬间从被动的愤怒转向主动的仁爱,则虽然动作依旧相同,但性质已截然相反。纵观这些论述,我们读不到德勒兹所言的被动快乐对于理性的激发。相反,在陈述完理性的用处后,斯宾诺莎在附释最后补充道,“我们还可以看见,任何一个起于被动情感的欲望都是盲目的(*cur cupiditas quae ex affectu qui passio est, oritur, caeca a nobis appellatur*)”(第四部分命题59附释),间接否定了从被动快乐上升至理性的可能。

德勒兹坚持被动快乐是理性的诱因,另一个重要依据在于,被动快乐有助于力量的增长,从而有利于心灵从想象转向理性。但这一论证同样站不住脚。诚然,斯宾诺莎坚持快乐而非痛苦与理性相符,也承认一个理性的人只有快乐而没有痛苦,但这并不意味着一个具有被动快乐的人具有真正的力量,更不意味着我们应该将被动快乐视为心灵转向的起点。毕竟,“一个起于快乐或痛苦的欲望,假如此种

快乐或痛苦只是与身体的某一部分或某一些部分相关联,而不是与整个身体的一切部分相关联,决不能照顾到整个人的利益。”(第四部分命题60)当我们深陷被动情感中,我们追求的只是身体的某一部分的快乐,常常枉顾其他部分。这样做的结果,的确使得某一部分身体的力量增长了,但整个身体的健康却因此丧失了。就比如我们抽烟,鼻子会觉得非常舒适,肺部却因此严重受损。就身体是一个整体而言,我们的力量并没有因为一个被动的快乐得到增长,反而遭到了削弱。既如此,德勒兹又有什么理由认为,我们可以在被动快乐带来的力量增长中,逐步接近于理性呢?

归根结底,德勒兹没有意识到,同样都以力量的增长为目标,基于想象和基于理性的努力存在根本的差异。按照斯宾诺莎立场,被动快乐源自心灵的想象,它因为对于事物的本质没有充恰的认识,只顾享受不知节制(第四部分命题61),只顾当下不顾未来(第四部分命题62)。反观理性,因为它总是能整体地看顾人的利益,两善之中取其大,两恶之中取其小(第四部分命题65),“宁追求将来的较大之善而不择取现在的较小之善;宁择取现在的较小之恶,而不追求将来的较大之恶”(第四部分命题66)。一言以蔽之,心灵在理性的引导下,对人的身体和心灵的整体利益有通盘的考察,故而真正能够实现力量的增长。诚然,我们不能完全否定被动快乐有增长人的力量,进而促使人谋求更为稳定和长远力量、进而过渡到理性的可能性;但是,我们更应该首先看到,由被动情感产生的被动快乐,因为自身的缺陷,常常阻碍理性的产生。正如斯宾诺莎所言,“那由能顾及将来的关于善恶的知识所引起的欲望容易为对现时引诱力很强的事物的欲望所阻碍,实无足怪”(第四部分命题62附释)。理性的主动快乐并非如德勒兹所论证的那样,总能在被动快乐的诱导下自然生成,而是常常必须冲破和否定后者才能实现自身。德勒兹过分强调力量的逻辑,忽视了想象与理性之间的差异,从而夸大了被动快乐对于理性生成的意义,在理论上是不成立的。

三、身体、想象与共同概念

德勒兹坚持理性生成论的第二条核心理由,在于心灵在被动快乐的激发下,通过身体与外物的共通性,逐步获得共同概念,进而转向第二种知识。在此意义上,构成理性之核心的共同概念从想象中生,身体性的经验对于理性的生成具有基础性作用。

毋庸讳言,身体一定程度上的确参与了共同概念的形成。关于共同概念,斯宾诺莎首先指明,“只有为一切事物所共同具有的,且同等存在于部分及全体内的东西才可充恰地被认识”(第二部分命题38)。随后,他从广延属性下的样式——身体入手,对共同概念的逻辑做了进一步展开,指出“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,人心中具有充恰的观念”(第二部分命题39)。据此,我们可以从身体和外物的共通性入手,认识到身体和外物“共同具有的东西”,获取充恰的观念。而且,“人的身体具有与其他物体共有的东西愈多,则人的心灵能认识的东西也将愈多”(第二部分命题39绎理)。按此说法,人对共同概念的把握是一个逐步扩充的过程:心灵一开始认识到的只是身体和某个外物的共通性,但随着能力的提高,它逐渐能认识到身体和更多外物的共通性,最后达至对“一切事物所共同具有的”东西的充恰认识。从这点来说,德勒兹的理性生成论似乎不无道理。

然而,首要的问题是:究竟何为共同概念?按照德勒兹说法,只要心灵对于身体和某一外物的共通性有了把握,就已经获得了共同概念。后面的工作,只是共同概念的扩充而已。但这种说法并不准确。我们注意到,在命题40的附释二部分,斯宾诺莎对第二种知识下定义时明确说到,“从对于事物的特质具有共同概念和充恰观念而得来的观念(参考第二部分命题38绎理,命题39及其绎理和命题40)”,将共同概念与一般性的充恰观念区分开来。共同概念要高于一般性的充恰观念,后者是从前者推论出来的结果,普遍性和运用范围都低于前者。^⑩德勒兹没有

注意到这个区分,直接将一般性的充恰观念与共同概念等同,其立论并不严格。

抛开这一细节不论,德勒兹更大的问题在于,他对共同概念的内涵理解是有问题的。德勒兹坚持认为共同概念“是生物学的观念,而不是物理学或数学的观念”,根本上起源于身体与外物的共通性。然而,就斯宾诺莎的文本来看,共同概念的内涵绝非如此。一个直接的证据是,斯宾诺莎的朋友梅耶尔在给《笛卡尔哲学原理》所做的序言中,将数学中的公理和公设与共同概念等同视之,间接表明了斯宾诺莎的立场。^⑪阿里森更是明确认为,斯宾诺莎理解的共同概念既包含广延属性下所有物体都具有的特性,也包含思想属性下所有观念都具有的特性。前一个部分,是关于广延事物的几何学公理和物理学第一原理,如“两点之间直线最短”、牛顿力学定理等等;后一个部分,是关于思想的逻辑法则,如 $A=A$ 等。^⑫这清楚表明,斯宾诺莎所言的共同概念决不仅限于“生物学的观念”,而至少包含“物理学或数学的观念”。进一步就几何学公理和逻辑法则来说,心灵对它们的发现很难说是立足于身体与外物的共通性。类似于 $A=A$ 这样的逻辑法则,我们不是从某种身体性的经验得来的,而毋宁说是我们头脑中先天(Apriori)就有的知识。^⑬只不过,这样一种先天知识并非某种笛卡尔式的“内在观念”,而更像是理性凭借自身能力必然获取的知识。^⑭德勒兹将共同概念的范围缩小至广延序列,忽视它应该包含的数学和逻辑法则,进而否定了共同概念具有的先天性,这一做法是武断和错误的。

至于物理学原理这样的共同概念,情形自然有所不同。它们虽然和几何学公理和逻辑法则一样,必然是正确的;但它们的形成则很难完全脱离于身体和想象。比如,牛顿第三运动定律规定“相互作用的两个质点之间的作用力和反作用力总是大小相等,方向相反”,可谓是适用于一切物体的共同概念。这样一个共同概念的获得,必然以身体的想象和经验为前提。对于牛顿而言,如果没有某个外界物体对身体的刺激,让他有受力的感受,他必定无法

开始思考外界物体和自己身体的共通性,从而无法真正对适用于所有物体的作用力与反作用力有理性的总结。在这个意义上,德勒兹强调想象对于共同概念形成的作用,确有其合理之处。他的论述从侧面证明,斯宾诺莎不可能是一个绝对的理性主义者,而是充分注意到了共同概念的想象起源,肯定了身体和经验对于理性的作用。

遗憾的是,德勒兹对想象和身体的肯定走得太远。按照德勒兹的说法,想象与共同概念具有一种双重关系:一方面,从外在来看,想象使得从内部理解契合的共同概念的形成成为可能;另一方面,从内在来看,想象抓住共同概念通过内部组成关系所说明的东西,故而在想象的特性和共同概念的特性之间,存在必然的和谐,甚至共同概念的特性有赖于想象的特性。^③他的这一说法,严重模糊了想象与理性的界限,最终偏离了斯宾诺莎。须知,在斯宾诺莎整个认识体系中,想象始终是最低的存在。虽然它“就其自身来看,并不包含错误”(第二部分命题17附释),但由它产生的观念注定是错误和不充恰的。究其根源,想象总是立足于身体的情状来认识外物。比如,当我们望着太阳的时候,我们想象太阳距离我们两百尺,心灵出现了错误。可随后,当我们知道了太阳和我们的真实距离,我们仍然想象太阳离我们很近。斯宾诺莎认为,情形之所以如此,“并不由于我们不知道它的真距离,而仍然由于我们的身体自身为太阳所影响,而我们身体的情状即包含太阳的本质”(第二部分命题35附释)。既然想象是如此深深地依赖于身体的情状,以至于它经常阻断我们产生正确的知识,它又如何能成为理性的起源呢?

想象的上述局限,决定了它无法认识到共同概念。对此,第二部分命题40附释提供了一个有力的佐证。在那里,斯宾诺莎对共同概念、“先验名词”和共相概念做了明确区分。在斯宾诺莎看来,无论是先验名词还是共相,都不能呈现共同概念的普遍性。所谓的先验名词如存在、事物等,不过是我们根据身体形成的形象而已。人体形成形象的数量是有限的,一旦过多就会出现混同。当心灵只能混淆地

想象着一切而无法分辨,它就会用一个属性如“存在”来概括全体。共相的形成也是如此。比如“人”的共相,一开始也是由于人体内形成了许多人的形象。它们虽然没有超过想象的限度,但心灵也只能清晰地想象人们所共同的也就是身体被激动的那方面,然后用一个“人”去表示它。“人”这一共相的形成,“并不是人人相同的,乃依各人身体被激动的常度,和各人的心灵或回忆这种情状的难易而各有不同”(第二部分命题40附释),不可能成为真正的共同概念。这就表明:共同概念作为“一切事物所共同具有的东西”,虽无法彻底脱离想象,却不可能通过身体和想象的方式而获得。德勒兹过于强化想象的积极作用,忽视想象在本性上的缺陷,滑向了理性生成论的主张,在理论上是偏颇的。

四、综论:从想象到理性的跳跃

通过对德勒兹理性生成论的批评,我们已经对斯宾诺莎哲学中想象与理性,以及第一种知识和第二种知识的关系有了初步的认识。现在,我们转而正面论述想象与理性的关系,力图对斯宾诺莎哲学的整体思路做更加清楚的说明。

首先,我们需要再次申明,在斯宾诺莎哲学中,想象具有本质性的缺陷。从运行机制上来说,想象源自心灵对于身体情状的知觉,而后者取决于外界物体的作用。可是一方面,由于人身是由各种复杂的个体复合而成,“人心不包含有对于组成人体的各部分的充恰知识”(第二部分命题24);另一方面,外界的个体事物是偶然和易逝的,我们对于它们的绵延也没有充恰的知识(第二部分命题31)。这样一来,心灵产生的观念就总是模糊和不充恰的。在斯宾诺莎看来,想象之所以陷入此种窘境,是因为它总是在“自然的共同秩序下(ex communi naturae ordine)”认识事物。所谓“自然的共同秩序”,是指“人心常为外界所决定或为偶然的机缘所决定以观认此物或彼物”(第二部分命题29附释)。在想象阶段,心灵总是受制于外物,任由外物偶然地作用于身体,然后身体被动地产生情状,再由心灵被动地产生观念。外物→身体→心灵的认识模式,决定了从想象中产生的观

念注定是不充恰的,相应地,基于第一种想象的知识必然就是错误的知识。

其次,我们需要看到理性和想象之间的根本差异。不同于想象从“自然的共同秩序下”认识事物,“理性的本性在于在某种永恒的形式下考察事物”(第二部分命题44绎理二)。如果说想象将事物视作偶然,那么理性则将事物视为必然。这种必然,也就是神的永恒本性的必然。所谓的“在某种永恒形式下(sub quadam aeternitatis specie)”考察事物,就是用“神的视角”来看世界,将世界看作一个具有因果必然性的整体。^③这种因果必然性,根本上也就是作为理性基础的共同概念。一旦心灵能够认识到数学公理、物理学原理等共同概念,它就摆脱了想象的外物→身体→心灵的认识模式,从必然性的眼光看待我们身体的情状和心灵的情感。只有这样,我们才能摆脱想象的被动性,进入理性的主动之中。那么,理性又如何能认识到共同概念呢?

这一点,我们还需要结合斯宾诺莎的形而上学体系来理解。按照斯宾诺莎说法,神的属性分殊为样式,首先是直接无限样式,随后是间接无限样式,最后才是有限样式。其中,直接无限样式分成两部分:思想属性下一切真观念的综合,以及广延属性下的运动和静止;间接无限样式分成两部分,思想属性下低一级的自然法则,以及广延属性下“整个世界的面貌”。^④如上所述,想象把握的是作为个别的物体和身体情状的形象,属于斯宾诺莎哲学中的有限样式。而共同概念作为“一切事物所共同具有的东西”,即数学公理和物理学原理等因果必然性,它们超越个体的有限样式,属于无限样式。众所周知,在斯宾诺莎哲学中,有限样式与无限样式之间存在明显的断裂:有限样式的原因只能归为有限样式,而不能归为无限样式,即“有限之物不能从出于神或神的一个属性之永恒无限的分殊产生出来(据命题22)。所以凡有限之物能够存在、能够动作,必定是被出于神或神的属性的有限的、且有一定存在的分殊所决定”(第一部分命题28证明)。既如此,以有限样式为对象的想象与以无限样式为对象的理性之间,也就

存在明显的断裂。从这个角度出发,我们也就再次证明了,理性不可能如德勒兹所设想的,从想象中逐渐生成;而要像从有限样式跳跃至无限样式那样,从想象中跳跃而来。

其次,虽然心灵可以从想象跳跃到理性,能够在“永恒秩序下”看事物,但想象自始至终难以被清除。这是因为,“要一个人不会是自然的一部分,要他不被动地感受变化,反之,要他一切动作都可单独地从他自己的本性去理解,且都以他自己为充恰的原因,这是不可能的”(第四部分命题4)。人作为自然的一部分,总是易受自然的变化而改变。否则,“他将不会死,反之,他必然会永远存在”(第四部分命题4)。但这显然是不可能的。因此,“人必然常常受制于情感”(第四部分命题4绎理),无法彻底摆脱想象。这样,对于一个理性的人,心灵对外物的反应仍然像斯多亚派理解的那样,^⑤分为两个阶段。第一个阶段,身体遭遇外物,心灵受制于想象,陷入被动情感之中;第二个阶段,理性发动,想象被否定,被动情感逐渐被主动情感代替。斯宾诺莎这样说道,“只要我们不为违反我们本性的情感所侵扰,我们便有力量按照理智的次序以整体或联系身体的感触”(第五部分命题10)。比如,当一个人遭受侮辱,他必然会感受愤怒。但是如果他在生活中已经具有理性的信条,对侮辱和愤怒的情感有透彻的思考,就具有了宽宏大量的品性。这样,每当侮辱来临,他虽然还是免不了心情波动,受想象的约束,但总能根据此前形成的理性信条,逐步克服内心的愤恨。在斯宾诺莎看来,理性与想象的这种关系,不仅适用于愤怒等情感,也适用于所谓的被动快乐(如爱荣誉)。这就表明,不仅在理性发生的意义上,而且在理性运行的意义上,理性都无须立足于想象,而总是需要运用自身的力量去克服想象;从想象到理性,从第一种知识到第二种知识的转向,不是自然的生成,而是心灵通过自我否定和自我克服的方式实现的跳跃式提高。

结语

本文以斯宾诺莎的文本为基础,对德勒兹的理性生成论进行详细批评。我们认为,德勒兹的理性生成

论既颇具启发,又深陷错误。一方面,德勒兹坚持理性从想象中生成,认为第一种知识是第二种知识的基础,揭示了经验在斯宾诺莎理性主义中的价值;另一方面,德勒兹从自己的后现代哲学出发,过分夸大了被动快乐对于心灵转向的意义,以及身体在共同概念形成中的作用。经过对斯宾诺莎文本的系统考察,我们既不同意德勒兹的理性生成论,也不同意 Gueroult 的强版本理性主义解释,而是偏向于 Curley,对斯宾诺莎的认识论持一种弱版本的理性主义解释:想象和经验虽然为理性提供了形象,但作用相当微弱。要想实现从想象到理性,从第一种知识到第二种知识的转向,人真正要做的是通过理性克服想象的局限,学会从“永恒的秩序”来思考世界。从想象到理性的转向,不是自然的生成,而是心灵努力实现的跳跃性提高。

斯宾诺莎的理性主义在近代理性论传统的发展中起到了重要作用。与此同时,我们也能看到,斯宾诺莎在想象与理性、第一种知识与第二种知识的关系上疑难重重,始终没能给出清晰的答案:如果理性是先天的,它到底是天赋观念还是先天的认识能力?所谓的“共同概念”究竟如何获得?以及,经验对于我们理性知识的生成,到底起了多大作用?斯宾诺莎之后,莱布尼茨自觉接续理性论的传统,并在与洛克的论争中对笛卡尔和斯宾诺莎的认识论方案进行了改进,但终究不够完善。历史地看,正是对于斯宾诺莎、莱布尼茨的方案不满,同时又要回应休谟的挑战,康德才会自觉地反思认识论问题,发动那场划时代的“纯粹理性批判”。

注释:

①本文引用的斯宾诺莎著作的拉丁原文参考 Baruch de Spinoza, *Opera*, edited by Carl Gebhardt, 1925. 英译本参考 Michael L. Morgan ed., *Spinoza: Completed Works*, translated by Samuel Shirley, Hackett Publishing Company, 2002. 中译本参考斯宾诺莎:《伦理学》,贺麟译,商务印书馆,2019年;斯宾诺莎:《知性改进论》,贺麟译,商务印书馆,2017年;斯宾诺莎:《简论上帝、人及其心灵健康》,顾寿观译,商务印书馆,2017年;斯宾诺莎:《神学政治论》,温锡增译,商务印书馆,2017年。

②《知性改进论》和《简论》的表述与《伦理学》有所偏差,但意思大同小异。在《知性改进论》中,斯宾诺莎把第一种知识分成两类,一类是“由传闻或者由某种任意的名称或符号得来的知识”,另一类是“由泛泛的经验得来的知识,亦即由未为理智所规定的经验得来的知识”;而在《简论》中,他有时把知识分为四种,有时又分成三种,即意见、信念和清晰的知识。本文对斯宾诺莎三种知识的讨论以《伦理学》为准。关于三种知识在斯宾诺莎著作中的表述及其对比,参见洪汉鼎:《斯宾诺莎哲学研究》,人民出版社,1993年,第531~533页。

③对斯宾诺莎的强理性主义解读参考 Martial Gueroult, *Spinoza (I, Dieu)*, Paris: Aubier-Montaigne, 1969, pp. 9~13; Curley 则对理性主义者做了一般性的描述:他们诉诸于数学这门纯粹先天的学科,让理性根据自明的前提推出有关事物本质的结论。从而,对于一个理性主义者来说,在科学真理的发现和证实上,经验的作用都可有可无。见 Edwin Curley, *Spinoza's Metaphysics*, Cambridge: Harvard University Press, 1969, p. 157。

④考虑到 Gueroult 高度强调斯宾诺莎哲学中理性知识的先天性,我们把他的解释称为“强版本的理性主义解释”。相比之下,Curley 的解释既承认理性的先天性,又肯定经验对于理性知识的作用,因此可称之为“弱版本的理性主义解释”。

⑤德勒兹的观点主要体现在《斯宾诺莎与表现问题》(龚重林译,商务印书馆,2019年)与《斯宾诺莎的实践哲学》(冯炳昆译,商务印书馆,2004年)这两部专著中(本文在引用时,据法文本做适当改动)。国内学者中,吴树博是理性生成论的主要支持者,他的代表性论文为载于《现代哲学》2015年第2期的《论斯宾诺莎哲学中的理性生成论》。鉴于吴树博文章在理路上与德勒兹的相近,本文在处理理性生成论时,主要把德勒兹作为批评的对象。

⑥[法]德勒兹:《斯宾诺莎与表现问题》,龚重林译,商务印书馆,2019年,第283页。

⑦ Spinoza, *Theological-Political Treatise in The Collected Works of Spinoza*, edited and translated by Edwin Curley, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2016, p. 283.

⑧德勒兹还注意到,斯宾诺莎有意将理性的生成置于人类历史层面,展现出历史进步论的倾向。不同于此前的理性主义者将堕落后的亚当视为理性的典范,斯宾诺莎坚持认为,“这第一人的力量不足以正确地使用理性,他像我们一样,沦于被动情感的摆布”。人类从亚当时代走到现在,是理性不断从婴儿状态走向成熟的进步过程。见 Spinoza, *Political Trea-*

tise in *Spinoza: Completed Works*, translated by Samuel Shirley, Hackett Publishing Company, 2002, p. 684。

⑨参见[法]德勒兹:《斯宾诺莎的实践哲学》,冯炳昆译,商务印书馆,2004年:“在第一种知识与第二种知识之间尽管存在断裂”(第69页);“至于第二种知识与第一种知识的关系,尽管其间有中断”(第117页)。

⑩[法]德勒兹:《斯宾诺莎与表现问题》,龚重林译,商务印书馆,2019年,第282页。

⑪[法]德勒兹:《斯宾诺莎与表现问题》,龚重林译,商务印书馆,2019年,第282页。

⑫[法]德勒兹:《斯宾诺莎与表现问题》,龚重林译,商务印书馆,2019年,第297页。

⑬[法]德勒兹:《斯宾诺莎与表现问题》,龚重林译,商务印书馆,2019年,第307页。

⑭[法]德勒兹:《斯宾诺莎与表现问题》,龚重林译,商务印书馆,2019年,第308页。

⑮[法]德勒兹:《斯宾诺莎与表现问题》,龚重林译,商务印书馆,2019年,第302页。

⑯[法]德勒兹:《斯宾诺莎与表现问题》,龚重林译,商务印书馆,2019年,第310页。

⑰英译本和意大利文译本都支持我们的解读。Curley译本将这句译为“so if a man affected with Joy were led to such a great perfection……”,将拉丁文 *laetitia affectus* 视为 *homo* 的定语;意大利语译文作“Quindi se l'uomo affetto da letizia fosse condotto ad una perfezione così grande……”,也是将“*affetto da letizia*”作定语,而把“被引导至(*fu condotto*)”作谓语。相比之下,贺麟先生将这句译为“假如一个人为快乐的情绪所鼓舞”,将拉丁文中充当定语的 *laetitia affectus* 作状语来理解,属误译。

⑱洪汉鼎:《斯宾诺莎哲学研究》,人民出版社,1993年,第541~542页。

⑲[荷]斯宾诺莎:《笛卡尔哲学原理》,王荫庭、洪汉鼎译,

商务印书馆,2016年,第35页。

⑳ Henry E. Allison, *Benedict de Spinoza: An Introduction*, New Haven and London: Yale University Press, pp. 114 ~ 115.

㉑Curley强调经验对于斯宾诺莎理性知识的作用,但即便是他也承认,“我们也可以正确地认定,斯宾诺莎认为我们对这个(演绎)体系的第一原理的知识是先天的。这些原理不能被设想为错误的,它们可以独立于任何个别经验而被认知”(Curley, "Experience in Spinoza's Theory of Knowledge", in *Spinoza: A collection of Critical Essays*, edited by Marjorie Grene, Garden City, New York: Anchor Books, 1973, p. 58.)。按照Curley的说法,我们不能认为,第一原理必须先经过身体的情状才能产生。只不过,按照斯宾诺莎身心同一性的原则,这些心灵先天认识的原理,也对应于身体的情状罢了。

㉒Nadler指出,笛卡尔将观念区分为“内在观念”与“外在观念”,认为前者是心灵固有的观念,而后者则是心灵受外物和身体刺激的结果。但在斯宾诺莎这里,心灵和身体无法相互作用,心灵仅仅出于和身体的对应性而知晓身体的变化,所以“内在”和“外在”的区分在斯宾诺莎这里失效了,而代之以充恰观念和不充恰的观念(Steven Nadler, *Spinoza's Ethics. An Introduction*, Cambridge University Press, 2006, pp. 175 ~ 176.)。

㉓[法]德勒兹:《斯宾诺莎的实践哲学》,冯炳昆译,商务印书馆,2004年,第118页。

㉔Roger Scruton, *Spinoza*, Oxford: Oxford University Press, 1986, p. 72.

㉕ Henry E. Allison, *Benedict de Spinoza: An Introduction*, New Haven and London: Yale University Press, pp. 71 ~ 72.

㉖关于斯宾诺莎与斯多亚派在处理情感和理性的关系上的相似性,参考 Firmin DeBrabander, *Stoics and the Stoics: Power, Politics and Passions*, Continuum International Publishing Group, 2007, pp. 25 ~ 45.