**南 开 大 学**

本科生学年论文

中文题目：由“直观”到“理解——意志”:

笛卡尔对知识确定性的回答

外文题目：From “Intuition” to “Understanding-Will”:

Descartes’s response to the certainty of knowledge

学 院： 哲学院

完成日期： 2018年4月30日

摘 要

笛卡尔对知识确定性的回答经历了两个阶段：前形而上学的“直观”认识论阶段和形而上学的“理解——意志”认识论阶段。“直观”与“理解——意志”是笛卡尔的两种认识机制。笛卡尔的“直观”认识论体现出“基本论”真理观倾向，这基于笛卡尔在科学领域对经院哲学和亚里士多德自然哲学的反叛意识。在形而上学阶段，笛卡尔的“理解——意志”认识论则体现出某种与“基本论”有明显差异的真理观，这基于笛卡尔在形而上学领域对其早期知识来源的重构。“天赋观念论”作为笛卡尔认识论的内核，为笛卡尔认识机制提供知识的确定性。笛卡尔的认识机制与“天赋观念论”互为表里，为了解决知识确定性的问题，认识机制与“天赋观念论”都在各自的原有基础上实现了自我革新。“直观”认识机制意在诠释“天赋观念直接呈现说”的内核，但因其认识机制自身的不足，导致笛卡尔转向形而上学寻求依托而形成了“理解——意志”这个新的认识机制。而形而上学在为“天赋观念直接呈现说”辩护时，却使“天赋观念”呈现出种种漏洞，笛卡尔因此使“天赋观念论”从直接呈现转变为“天赋观念能力潜在说”。在笛卡尔那里，“天赋观念论”的转变是认识论转变的实质，笛卡尔正是在这种实质的转变中找到了知识确定性的终极来源——无限完满的上帝。在笛卡尔的形而上学中，无限的上帝不仅是人类心灵中的“天赋观念”的原因，也从思维框架上赋予了人类有限的理性能力和无限的意志能力。

关键词：知识确定性；直观；真理；意志；天赋观念论；上帝

**Abstract**

Descartes’ as response to the certainty of knowledge had gone through two stages: the “Intuition” epistemology stage of pre-metaphysics and the “Understanding–Will” epistemology stage of metaphysics. “Intuition” and “Understanding-Will” are the two mechanisms of Descartes’ epistemology. Descartes’ “Intuition” epistemology embodies the “Basic theory” about the view of truth, which is based on Descartes’ consciousness of rebellion against the scholastic philosophy and Aristotle’s natural philosophy in the field of science. In the metaphysics stage, Descartes’s “Understanding-Will” epistemology embodies some kind of truth concept that is obviously different from “Basic theory”, which is based on Descartes’ reconstruction of its early knowledge sources in the field of metaphysics. As the core of Descartes’ epistemology, “The theory of innate ideas” provides the determinism of the Descartes’ cognition mechanism. Descartes’s cognitive mechanism and “The theory of innate ideas” are mutually dependent. The “Intuition” cognition mechanism is intended to interpret the core of “The theory of innate ideas”. However, due to the lack of its own understanding mechanism, it led Descartes to rely on metaphysics to seek support and formed a new understanding mechanism called “Understanding-Will”. Metaphysics, when defending the concept of “The theory of innate ideas", has exposed various loopholes in the “Innate ideas”. Thus Descartes transformed the “The theory of innate ideas” from direct presentation to “The theory of potential innate ideas ability”. In Descartes, the transformation of the “The theory of innate ideas” is the essence of epistemological change. Descartes found the ultimate source of knowledge certainty in this kind of substantial transformation—the infinitely perfect God. In Descartes’ metaphysics, the infinite God is not only the reason for the “Innate ideas” in the human mind, but also gives the human being limited rational ability and unlimited will power from the frame of thinking.

**Key words:** the certainty of knowledge；intuition；truth；will；the theory of innate ideas；god

目 录

一、问题的由来及本文的论证思路 …………………………… 1

二、笛卡尔认识论的机械论基础 ……………………………… 3

（一）笛卡尔机械论的特征 ………………………………………… 3

（二）机械论思想对笛卡尔认识论的建构 ………………………… 5

三、“直观”与“基础论”真理观 …………………………………6

（一）“直观”的特性与内容 ………………………………………… 6

（二）“基础论”视角下真理观对“直观”的刻画 ……………………9

四、“理解——意志”与新真理观倾向 …………………………12

（一）“理解——意志”作为思想的方式 ……………………………12

（二）新的真理观倾向 ………………………………………………14

五、“直观”向“理解——意志”的跨越 …………………………16

（一） 天赋观念论的演进：认识论转变的实质 ……………………16

（二）对知识确定性的回答：我思与上帝 …………………………18

六、总结 …………………………………………………………21

参考文献 …………………………………………………………23

一、问题的由来及本文的论证思路

笛卡尔思想的体系形成是从首先为其科学建立方法论（或者说是为探求真理建立认识论）开始的。在思考认识论的过程中笛卡尔逐渐意识到，对知识的确证性问题的回答是认识论至关重要的根基。而笛卡尔对于经院哲学确保确证性的方法（将《圣经》及其权威解释作为神学信条，从这些初始命题出发，借助于经院逻辑规则或修辞进行论证）充满质疑——既怀疑独断的神学信条作为公理的确证性，又怀疑古典逻辑尤其是亚氏三段论能否得出新知。因此笛卡尔势必要找到新的证明知识确证性的方法，意味着将不能从经院形而上学出发，所以此时的笛卡尔必须建立起新的形而上学。

《谈谈方法[[1]](#footnote-1)》的第二部分中，笛卡尔用“改造房屋[[2]](#footnote-2)”的比喻委婉地表达了他将为科学以及发现真理的方法构建新形而上学基础的决心。在笛卡尔看来，经院哲学的形而上学基础宛如“泥沙”，因此他同样不能在已有的“泥沙”上构建起自己更为庞大的哲学体系。这当然是笛卡尔在进行了相当的哲学工作（著《探求真理的指导原则》）后的感受。同时笛卡尔也用“全城与私宅[[3]](#footnote-3)”的比喻表明，他无力对庞大的经院哲学进行摧枯拉朽的整体推翻，但是他决心构建起自己的新哲学，当然包括将“泥沙”改造成坚实的形而上学基础，在此之上再构建起庞大的“哲学之树”。笛卡尔在《谈谈方法》中用了很长篇幅进行比喻，其意思非常隐秘，不过我们要十分关注这很可能预示着笛卡尔在思想上分为了两个阶段，毕竟在其形而上学建立之前，认识论思想还没有明确的坚实的根基，甚至于很大程度上受到经院哲学形而上学影响，比如我们看到在《探求真理的指导原则》中，笛卡尔直接反对神启知识的确定性，而在形而上学中，笛卡尔却必须借助上帝来赋予知识确定性。当然，这里的“神”和上帝确实并非具有同样的含义和体系中的地位，前者 “神启”的神指经院哲学或宗教具有神性的上帝，而后者的上帝是通过理性考察得知的必然存在的无限实体。但是，虽然这两个神的指称不同，但体现出了笛卡尔在早期思考中，单方面的具有反经院哲学却又跳不出其基础的倾向，而这种倾向在其后期思考中才得到了形而上学矫正[[4]](#footnote-4)。在这样的过程中，我们要看到笛卡尔认识论从早期到后期被形而上学进行了机制上的调整，这意味着并非只是名称上的变化，而是产生了新的认识机制和新的真理观倾向。

这种变化也意味着我们在考察笛卡尔认识论的时候，既要看到其前期与后期的不同，不能一味地认为笛卡尔认识论是一以贯之而静止不变的；又要看到其前期和后期的贯通之处，看到认识论层面的继承与发展；还要看到前期到后期的变化是如何受到形而上学基础的影响的。

本文将立足于对笛卡尔文本的分析，通过对笛卡尔在不同著作中对“直观”、“理智”、“意志”、“上帝”、“观念”等重要概念的不同表述，力求贴近笛卡尔本人思想地去考察这些重要概念的内涵与外延在其思想不同阶段中的变化与发展。同时我们将通过考察哲学史上的真理观并以此为透镜来认识笛卡尔的真理观倾向。同时，我们将注意到笛卡尔“天赋观念论”的发展变化，这是笛卡尔认识论变化的主要代表，这是笛卡尔唯理论的突出表征。毫无疑问，这是一项笛卡尔认识论思想内部的对比研究工作，为了更好地开展此项工作，我们不把眼光局限于笛卡尔认识论范畴内讨论，而是统摄笛卡尔“哲学之树”各个支流之间的普遍联系，所以我们考察笛卡尔机械论思想对于笛卡尔认识论的基础性作用，也将在必要的时候引入其形而上学沉思。本文希望看到一个完整的笛卡尔，只不过时时需要警惕——笛卡尔思想的转变，这就是笔者在研读笛卡尔著作的主要立足之处了。关于对文本的解读，笛卡尔本人也表示过相当地忧虑，在对他人的反驳中[[5]](#footnote-5)，笛卡尔认为即便是很多杰出而聪明的大家在复述笛卡尔的思想时，也并没有真正领会了笛卡尔的思想，却是篡改了很多概念的内涵。因此我们在考察文献时，当尽量贴切地领悟文献的语境和作者的思想背景，在此过程中不带有主观的偏见和猜想，也不对文本做出过度地解读。

二、笛卡尔认识论的机械论基础

（一）笛卡尔机械论的特征

机械思想在笛卡尔之前就已经得到了一定的发展，而笛卡尔将机械论思想完善成一个体系，使机械哲学提升到新的高度。

笛卡尔在《哲学原理》中认为“造成自然物体的结果的导管或弹簧”和“机器的运行结果依赖于一定的导管”相比，除了机器感官可观而自然物体感官不可观以外，笛卡尔“没有发现任何其他的差别[[6]](#footnote-6)”。笛卡尔继承了麦尔塞纳的观点，认为自然运动如同机械运动一样，是由外在的原因——机械碰撞产生的。而这种机械运动之中内含着一种因果律，即结果必然地由它的前者原因的发生而产生。这样的因果律指向物质具有“惰性[[7]](#footnote-7)”，它们保持自己的状态，任何的变化由外在的物体碰撞引起。不难发现笛卡尔的机械观点仅用于“自然物体”的物质上，包括人的身体。而关于机械运动是否解释一切这个问题上，笛卡尔显然比近代机械唯物主义者要保守一些。近代机械唯物主义者认为世界上除了具有广延的物体之外，不存在其他任何东西，并且将人只理解为“直立的机器[[8]](#footnote-8)”而否认了人的自由意志。而笛卡尔认为世界上除了具有机械性的以广延为本质的物质之外，实际上还存在另外两种实体，一种是非物质的以思维为本质的人的心灵，另一个是无限的上帝。笛卡尔认为“我们有一个自由意志[[9]](#footnote-9)”，正是有着自由意志的思维着的心灵为人在社会历史中的行动提供动因，而上帝则为这种动因提供了终极解释。笛卡尔关于心灵和上帝的设置避免了机械唯物主义在社会历史观中失去可靠动因的危险。

综上所述，笛卡尔的机械哲学认为，世界上有三种实体，分别是以广袤为本质的惰性的物质，以思维为本质的能动性心灵，和无限完满的上帝。在自然哲学领域，物质以机械力学原则运动，而心灵乃至上帝则不能用机械力学的原则进行解释。

笛卡尔的哲学思想同其他机械论思想确有许多不同，但归根结底都是对经院哲学的批判和企图为新兴自然科学建立形而上学终极辩护的，所以这些机械论思想“同根同源”，只不过是不同的“分支”。如若我们想看到笛卡尔机械论在科学哲学史上的革命意义，则需要将其和亚里士多德自然科学进行比较分析，才最为明晰。

经院哲学在托马斯时代能获得巨大的成功，原因在于经院哲学将神学与亚里士多德自然哲学成功地融汇在一起，亚里士多德的自然哲学俨然成为神学在世俗领域的解释工具。正是因为亚氏自然哲学所提供的“科学范式”缺少最稳固的形而上学基础，所以在经院哲学中，神学充当了亚氏“范式”的形而上学基础。而在科学革命后，笛卡尔的新哲学体系正是提出了与亚氏针锋相对的“科学范式”，在这个维度上强烈地冲击了经院哲学在世俗领域的“代言人”。

笛卡尔是以机械论解释来反对亚里士多德的目的论解释的[[10]](#footnote-10)。亚里士多德认为，“自然科学”的研究对象仅仅是那些属于自然的现象，目的在于了解自然的性质，关于此的知识形成了亚里士多德的“物理学”。而对于“物理学”知识在“人工”领域（杠杆、滑轮等及其组成的器械）的应用技巧则独立地构成“机械学”。所以在亚里士多德的科学体系中，“物理学”的研究对象是那些不以人的意志为转移的自然现象；“机械学”的研究对象是可以以人的意志为转移的人造机械的制作、使用方法与技巧。亚里士多德对“物理学”和“机械学”的划分给予其“目的因”解释。亚里士多德认为物质运动是因为它们有“目的”，这种“目的”对物质在某种意义上有一种类似“吸力”的作用，在牵引着物质去运动。在这种意义上，“物理学”所研究的物质的目的是自然的，不属于人的目的；而“机械学”所研究的是如何让器械实现人的目的。笛卡尔正是毫不留情地批判了亚里士多德的“目的因”解释，这在笛卡尔的多本著作中都有提及。

笛卡尔在《第一哲学沉思集》中说：“去探求和打算发现上帝的那些深不可测的目的，我觉得那简直是狂妄已极的事。[[11]](#footnote-11)”笛卡尔显然认为物质运动如果有“目的因”，那么这目的也一定来自于上帝的命定，而有限的人类无法窥探无限的上帝的目的。如果有限的人类不以上帝的目的来解释一切，那么该用什么来指导行动呢？

所以笛卡尔在《哲学原理》中说：“我们不当考察万物的目的，只当考察它们的动因……因为我们不当擅想自己可以同神明来共商鸿图[[12]](#footnote-12)”这意味着，我们应当搁置“目的”而去考察物质运动的“动因”。“动因”对物质在某种意义上是一种“推力”的作用。物质进行运动的“推力”来自于它的前者运动发生，如同一台机器上两个连接的部件，只有前一个部件运动，才会使后一个部件运动。“动因”显然比“目的因”更能成为运动的“最佳说明解释”。因为对于不以人的意志为转移的自然规律来说，自然规律显然只会对我们的行动给出反馈，而不会对我们的期盼给出反馈。

（二）机械论思想对笛卡尔认识论的建构

笛卡尔的机械论思想实际上可以分为萌芽阶段和形而上学阶段。萌芽阶段的机械思想建构了以“直观”为核心的认识论，而形而上学阶段的机械论思想则建构了以“理解——意志”为核心的认识论。

在萌芽阶段中，笛卡尔的机械论思想主要是关于自然哲学的。首先，机械的世界为“直观”提供了机械的认识对象。在笛卡尔的“直观”与“演绎”这两个理智的悟性视野中，机械的世界能够通过分析与综合的方法使一切认识对象化简为简单纯粹事物而成为“直观”的认识对象。机械世界本身的那些为数不多的简单的规则正是“直观”得以凭借清晰分明的观看能力而得到明白确定知识的保证。也就是说，机械世界本身的简单性质和“直观”的“理性之光”是知识确定性的来源。其次，机械的世界启示了“直观”的认识方法。笛卡尔认识到世界有一种“普遍科学[[13]](#footnote-13)”的性质，因此他认为通过对事物“秩序”的认识，就能从复杂事物中区别出最简单的事物，就能使得“直观”对事物的全面通观得以实现。

在形而上学阶段中，笛卡尔的机械论思想除了在自然哲学方面将世界依然描述成一个机器，同时以“我思”与“怀疑”、上帝和“天赋观念论”等形而上学建构为认识论提供了新的知识确定性的来源。在这个意义上，知识确定性来源的改变必然会引发认识机制的变化。所以我们可以看到在“理解——意志”认识系统中，思维认识一个真理的过程与“直观”的样式是截然不同的。同时我们可以看到，由于形而上学的建构，“理解——意志”认识系统中是以实体为标准对认识对象进行甄别，而“直观”则以认识对象在思维中的形式对其进行甄别。

三、“直观”与“基础论”真理观

（一）“直观”的特性与内容

“直观”的特性是，由这种理智活动获得的“明白而确定”的知识是不容怀疑的。那么在何种意义上其不可被怀疑呢？

经院哲学从神学公理出发用三段论获取知识，笛卡尔对于这一繁复而缺乏确证性的途径摒弃的方式便是提出了与之鲜明对立的“直观”。“直观”这一概念被笛卡尔明确提出在《探求真理的指导原则》一书的第三原则中，用笛卡尔的话来讲， “直观”这一概念的内涵“不得不偏离通常的词义”，因为对于表述其思想而言“找不到（其他更）合适的词”。我们应该像笛卡尔所述，专注而沉静地体会其“直观”所指：

“我用直观一词，指的不是感觉的易变表象，也不是进行虚假组合的想象所产生的错误判断，而是纯净而专注的心灵的构想，这种构想容易而且分明，使我们不致对我们所领悟的事物产生任何怀疑[[14]](#footnote-14)……”

笛卡尔认为“直观”是心灵的“悟性[[15]](#footnote-15)”之一，它不是感官的动作，而是“理性之光”在思维中的活动。通过心灵的“直观”，我们不必通过神学公理和三段论或者其他什么途径，就能获得关于对象“明显而且确定”的知识。在这里“明显而且确定”是“纯净而专注的心灵”下关于对象得到的知识所表现出来的性质，即清清楚楚的能为心灵所认识的真假明确区分的性质。

笔者认为，我们通常关注于“直观”到的知识所具有的性质，而忽略了之所以能得到具有明显性和确定性的知识，是因为“直观”这个心灵活动本身所具有的性质。笛卡尔认为“直观”活动的过程正如我们所理解的那样，是一种心灵的 “清楚而分明”的理性活动。“清楚而分明”显然是“直观”所具有的理性能力，这一心灵的认识活动能将认识对象从纷繁复杂的观念之中剥离出来使其更明显地放入心灵的考察之中，并且能够用心灵从最细微处有“秩序[[16]](#footnote-16)”地考察。我们在这里所说的，是在强调“直观”这个心灵活动本身的“清楚而分明”，并不直接等同于知识的“明显而且确定”。前者强调一个心灵过程的特性，而后者强调思维内容的特性。而这两者之间又具有紧密的联系，“直观”具有“清楚而分明”地“看”的能力，才能获得那些“明显而且确定”的知识。之所以“直观”得到的知识不使我们产生任何怀疑，正是因为“理性之光”使“直观”本身具有我们赖以信任的本质。所以当我们在“直观”时，这种思维行动本身的可靠性提供了知识的确证性。同时“直观”是心灵先天的能力。在《探求真理的指导原则》的原则四中，笛卡尔认为“直观”暗含在“人类心灵禀赋着某种神圣的东西”中。这意味着“直观”在人类认识能力中是第一性的，并不需要别的什么智慧来构建“直观”的能力。

在知道了“直观”这个心灵活动的特性和直观所得知识的特性后，我们应将视角转向，“直观”的内容是什么？或者说（意思也一样），“直观”到底在“看”什么？笛卡尔认为“直观”到的明显的、确定的知识就是科学[[17]](#footnote-17)。所以问题就在于这“知识”或“科学”究竟指什么？之所以“直观”到的知识就是科学，是因为“直观”要求对于任何事物的考察，要通过秩序的安排，将复杂的命题还原成简单的命题[[18]](#footnote-18)，以至于这些最简单的命题是如此的纯粹而简单。这些最简单纯粹的命题才成为“直观”的对象，而这些命题通过“直观”得来的知识则是确定无疑的，再由这些知识演绎到复杂命题，则能够得到确证无疑的知识。这正是“Mathesis Universalis[[19]](#footnote-19)”思想在笛卡尔“直观”方法论中的应用，它确保了“直观”的对象是确定无疑的。也就是说，笛卡尔认为心灵在“直观”的无非是最简单纯粹的命题，而非是任何复杂的自然现象亦或任何艰深难懂的理论，甚至不是我们日常生活中碰到的稍有一些转折的推理或判断。但是这并不意味着“直观”并不面向它们。“直观”始终面向这些复杂的命题，不过潜在的明白并且确定的知识还没有“浮现”，因此“直观”在我们将一切复杂的命题在我们的理性中依“秩序”进行某种拆分加工之前它只做预备工作——“直观”能力时时在行使着，以至当简单纯粹命题出现时它能够发现。直到复杂命题的每一个部分都成为最简单纯粹的命题时，才成为“直观”的对象。

总而言之，“直观”的内容是一些“简单性质[[20]](#footnote-20)”的事物，就这些“简单性质”来说，它们“或者是纯睿智的，或者是纯物质的，或者兼而有之[[21]](#footnote-21)”。“纯睿智”的简单事物是那些我们可以只凭借理性而不需要借助任何感官之形象就可以认识的对象；“纯物质”的简单事物是我们只能通过某种形状体态方能认识的对象：例如广延、运动等；“睿智物质兼而有之”的简单事物是那些既可以算作精神的事物又可以算作物质的事物而没有什么差别的对象：例如存在、统一、绵延等。

（二）“基础论”视角下真理观对“直观”的刻画

笛卡尔的“直观”思想为人类认识通向真知提供了一条与经院哲学不同的路径。在将笛卡尔的“直观”认识论中所蕴含的真理观思想与经院哲学真理观甚至亚里士多德真理观进行一番比较可以发现，自亚里士多德至笛卡尔，真理观发生了几经转折，而这样的转折无疑折射出科学范式[[22]](#footnote-22)的更迭。我们对真理观的考察正是企图从这个透镜来看笛卡尔认识论自身的特性以及其内部机制的自我转变。同时我们也应看到，笛卡尔的二元论真理思想并非完全与历史上的某种真理观契合，它只是在一定程度上含有那种真理观的特征，也可能在不同视角下表现为不同真理观，我们所要做的只是透过某种真理观式来分析笛卡尔的认识论，并非不能为笛卡尔的认识论盖棺定论。

我们先来看亚里士多德和经院哲学的真理观，以期从中获得一些看待笛卡尔真理观的启示。亚里士多德无疑是公认而典型的符合论[[23]](#footnote-23)者，他鲜明地提出真理必须与事物之实相符合的口号。符合论真理观表达“某事物的认识契合于该事物的客观事实”这样一种思维与存在的关系，我们由其表述可以断定符合论真理观来自于其朴素唯物主义的哲学追求。这样的真理观是追求朴素世界本原的哲学家们的思维写照，因为这是与进入中世纪后的经院哲学之思维是截然不同的。经院哲学的鲜明特征是将神学信条作为第一原则的同时又充斥着世俗的解释。显然，经院哲学进入了一种新型的双重真理观[[24]](#footnote-24)——符合融贯论，这种双重真理观表现为古典符合论和经院独一融贯论[[25]](#footnote-25)的融合。经院的符合融贯论认为真理显然有两种存在方式，一为世俗上认识与对象的完全符合——科学的方式，一为信仰上观念在神学体系中的完全融贯——神学的方式。真理能得到世俗与神学的双重解释，不过当然以神学的解释为根本，世俗解释如果与神学解释在原则上是悖离的，那么世俗解释就会被主流神学断定为邪说。可以断定，双重真理观是神学与科学在真理观领域调和的产物，它的影响在于，一方面经院哲学吸纳了亚里士多德哲学作为其理性层面支撑，另一方面使得大多数科学家哲学家仍无法摆脱“上帝”的影响，而关于这一点显然体现在了笛卡尔思想上。

可是亚里士多德的符合论和经院哲学的双重真理观对于笛卡尔来说都存在着令人无法信服和接受的缺陷。亚里士多德符合论以感觉经验获得与认识对象符合的知识，在笛卡尔看来感觉经验是常常会出错的，这意味着人的认识并非就能符合对象的客观存在，并且命题符合客观事物即为真理势必会导致单一真理越来越繁杂、晦涩而没有统一原则或公理的统摄，这将会割裂知识的整体性，因此必然不符笛卡尔“哲学之树”的思想理念。而经院哲学在认识论上陷入了某种二元主义，在一定程度上认同世俗真理的同时，又要求获得神学信条的指称。所以在经院哲学双重真理观下，知识确证性既来自于世俗经验与客观事物的符合，又来自于神学信仰，而世俗经验所形成的科学正是出现反宗教信仰的主流趋势，因此双重真理观的内部在知识确证性层面上隐藏着自我矛盾性。

笛卡尔的早期真理观形成于亚里士多德符合论真理观和经院哲学双重真理观影响之下。笛卡尔虽然对亚里士多德和经院哲学进行了深刻的批判，但是其早期认识论却恰恰建立于它们的反面，因此笛卡尔的早期真理观并没有跳出前人的框架。

笛卡尔的以“直观”为核心的早期认识论虽然针对了亚里士多德以感官经验为基础的认识论，但是笛卡尔的目标仍然是解决认识与对象如何相符的问题。笛卡尔认为亚里士多德的经验基础是不可靠的，因此笛卡尔构建了心灵的“直观”，用理性认知能力的可靠性来回避感官的不可靠性。所以在这个层面上，笛卡尔解决的仍然是符合论的问题，它在真理定义的意义上仍具有符合论倾向。即笛卡尔认为，与事物相符的知识是那些用理智“直观”到的明白而又确定的知识。但是笛卡尔与亚里士多德的不同之处在于，笛卡尔认为全部科学都是人类统一的智慧，认为知识并不能分开，而是全部知识具有普遍联系构成“哲学之树”。所以当亚里士多德企图不断地用更为晦涩而单独的性质去解释割裂的对象时，笛卡尔转而抛弃所有可怀疑的，将目光转向那些由复杂命题用分析的方法得来的能被理智“直观”的那些简单而且纯粹的简单命题。总的来说，笛卡尔与亚里士多德在认识论上的不同有两点：一是只面向简单纯粹命题而追求明白确定的知识；二是体现出知识的整体性。关于知识的整体性这或许根源于机械论基础，只有认为世界是机械的，才能认识到复杂命题是由简单命题构成，因此才能看到复杂命题中蕴含着明白而确定的知识，然后需要运用分析和综合的方法进行合理的操作以便于“直观”的认识，而不是通过感觉经验和目的因做出得不到新知的判断。

由以上所述我们可以断定，笛卡尔的早期“直观”认识论属于“基础论[[26]](#footnote-26)”真理观。可以看到，理智的“直观”得到（并且只能由“直观”得到）的“明显而且确定”的知识正是“基础论”真理观中的原初命题，而“基础论”真理观中复杂或衍生命题的推论方法也正符合了笛卡尔“演绎”的思维方法和“普遍科学”思想。

通过对“直观”内在机制的考察以及与“符合论”、“双重真理观”的比较分析，可以得到笛卡尔早期“基础论”真理观的以下特征：（1）追求理性认识与对象的符合。（2）理性的领悟能力只能直接获得简单纯粹对象的明白确定知识（3）对简单纯粹命题的信念由理性领悟时直接赋予，对复杂命题的信念由简单纯粹命题过渡。（4）用演绎的方法实现信念在命题之间的过渡。

四、“理解——意志”与新真理观倾向

笛卡尔在其大量的科学研究工作的支撑和需求下，形成了新颖的获取知识、构建科学、追求真理的认识论。这个早期认识论对笛卡尔的科学研究提供了一定的理论支撑。但是随着其理论研究的深入，他认识到构建形而上学基础势在必行。因此我们能够在《谈谈方法》这本著作中看到笛卡尔对其生涯和工作的长篇叙述，以及对形而上学研究的铺垫。在其哲学工作重心的转移下，《第一哲学沉思集》和《哲学原理》显露出笛卡尔认识论的内在机制发生了重大的变化：由“直观”系统转向“理解——意志”系统。究其原因，或许是因为形而上学的建立使得笛卡尔不得不做出一些认识论上的调整，又或许是因为“直观”的不足才促使其在形而上学工作的进行中“顺势而为”地形成新的认识论系统。接下来我们将先行分析新的认识论系统，考察其之后再通过比较分析的方法找出笛卡尔认识机制改变的根本原因。

（一）“理解——意志”作为思想的方式

笛卡尔在《哲学原理》认为“我们只有两种思想方式、一为理解的知觉作用，一为意志的动作[[27]](#footnote-27)”。

包括在“理解”的作用中的既有感官的作用——知觉作用和想象作用，也有纯粹智力的作用——概想作用。需要注意的是，感官的知觉作用属于“理解”的知觉作用中的一种，同时这两个“知觉”的含义也是不同的。感官的知觉作用指“感觉”，是一种人体官能，侧重于指感官在收到外界对象刺激时直接形成表象。而“理解”的知觉作用指理智对由感觉、想象和概想组成的观念的认知。

我们发现，“理解”的知觉作用并不会像“直观”一样必然得到明确的知识，但是“理解”的知觉作用的对象范围却比“直观”要大许多。所以“直观”只能对简单对象得到明确知识，而“理解”的知觉作用能通过感觉、想象和概想作用对更广的对象得到不一定明确的知觉。综上所述可以断定，“理解”的知觉作用的内部机制并非等同于“直观”的内部机制，心灵在“直观”中的认识对象是“事物”，而心灵在“理解”中的认识对象则是“知觉”而不是“事物”。所以，“直观”得到的知识必然都是也都是真理，而“理智”得到的知觉尚未断定是否符合事物本身所具有的性质，因此不是真理，毋宁说，还未到断定其真理性的环节。

“意志”作为思想方式之一，包括的各种情状有“欲望、厌恶、确认、否认、怀疑等”。可以看到，怀疑在此处是属于意志中的，而在笛卡尔的早期认识论的一些陈述中，例如“……凡认识、怀疑、无知之类皆是，可以称为意志力的意志作用也是[[28]](#footnote-28)……”，显然笛卡尔将意志和怀疑并列，把二者看成同一地位的思维的方式。在“直观”认识论中，只有信仰的东西才会涉及意志的作用。笛卡尔的话说，意志作用下的信仰所涉及的东西都是“晦涩不明”的。也就是说在早期认识论中，笛卡尔认为意志并不是的心灵的悟性之一，它无法参与到获取确定无疑知识的过程中去。但是在“理解——意志”认识系统中，“意志”却恰恰是知觉或者观念得以成为一个判断，从而得到某种信念而成为真理的。

“理解——意志”的认识对象有两种，一种是事物的性质，另一种则是永恒的真理。关于第二种，永恒的真理是一些公共意念或公理，例如“一物不能同时存在而又不存在”；“一个能思想的人，在他思想时一定存在着”等等，永恒真理的数量是不能被列举所穷尽的，然而人类也不必为了习得这些永恒真理而刻意去发现什么，因为如果我们的精神是明澈而不被偏见所蒙蔽的，那么这些永恒真理将会在我们的思想在有机会思考它们时，就能准确地把握到它们。由此可见，笛卡尔的永恒真理是一种“天赋观念说”，他认为永恒真理是潜藏于人心的，同时这些永恒真理并非关于事物的性质而是关于人类思维本身所遵从的逻辑规律。因为与其说不存在一个既存在而又不存在的事物，毋宁说有限的思维必须遵从一定的形式逻辑规律。而因为笛卡尔认为“上帝”是我们一切知识的来源，那么根据上帝的全能性，凡处于我们理性思维能把握的观念的对象，上帝必能使其存在。而对于不能被我们有限的理性思维所把握的对象，笛卡尔认为我们不应尝试去认识其对象的性质，因为那样必然会导致错误。而至于存在、实体、绵延等观念，因为它们在人类有限理性的认识范围之内，所以人类能够把握它们，并由于上帝的意志，有限事物的存在必符合人类的思维规律。因此作为认识对象而言只有那些符合人类思维形式规律的事物才存在。综上所述，永恒真理就是关于人类思维的形式逻辑规律，它潜藏于人类理智，当人类通过对理性能力的发觉和对偏见的消除，人类能在适当的时机通过心灵的内省而领悟这些永恒真理。

笛卡尔认为关于事物的性质，又可以分为两个最高类。第一类是有思维的事物，指具有心灵的实体和它的性质；第二类是物质的事物，指具有广袤的实体和它的性质。除这两类之外，还有一种附属于这两个最高类的合成，它属于身心的结合，不能单独地属于人心或身体，指一些嗜欲。根据以上所述关于事物的性质可以看出，“理解——意志”的对象与“直观”的对象在划分上虽然围绕着“智”与“物”进行了看似相似的划分，实则大不相同。“直观”对于认识对象的划分是从对象的表象形式入手的，对象要么表象为纯粹理性的而只能在思维中把握，要么表象为物质的而只能通过其形状体态去把握，要么两者兼有。而“理解——意志”对于认识对象的划分则是从对象的存在形式入手的，对象要么是思维的实体及其性质，要么是物质的实体及其性质，要么是某种性质依附于思维与物质的结合。同时，从认识对象的角度来讲也可以鲜明地看出“理解——意志”的范围要大于“直观”。“直观”认为只有那些简单纯粹的事物或命题才能为其认识对象，如果事物或命题是复杂的，那么就需要运用分析的方法进行化简拆分，直到其简单程度能被“直观”所观看。而 “理解——意志”则认为只要事物符合以上两种实体或其结合，那么就能成为认识对象。

（二）新的真理观倾向

笛卡尔认为“我们所判断的事物，如果不是我们所不充分了解的，则我们的判断永不会错误[[29]](#footnote-29)”。这句话的意思是，当心灵的“意志”在依据“理解”所提供的清楚而明显以至能让我们充分了解的知觉而进行判断时，我们的判断是正确的。笛卡尔之所以认为“意志”的判断对于使知觉成为真理是必要的，是因为对于知觉到的事物，我们可以自由地悬置我们的同意[[30]](#footnote-30)，即我们的“意志”可以自由地怀疑即使是清晰而分明的那些知觉。所以笛卡尔可以令其意志自由地去怀疑数学、上帝或者其他一切不论是确定还是不确定的事物，不过即便“意志”具有自由怀疑的能力，但是它并不为了怀疑而怀疑，而是要通过怀疑排除那些不明确的，最终的目的是通过判断找到确定的真理[[31]](#footnote-31)。

“意志”对于“理解——意志”系统的作用来说，它将真理性理解为一种从思维到对象的指射[[32]](#footnote-32)。当知觉仅仅停留在“理解”中而没有进行“意志”的判断时，此时知觉并未指射任何对象，它仅仅是思维的观念。观念本身并没有真假值，因为即便感觉往往是骗人的而想象往往是虚构的，但是就其观念于思维中形成本身而言，它们的确存在却不会使我们有什么谬误。

实际上“直观”也追求思维与存在的符合，只不过在“直观”认识论中，心灵能够通过“直观”直接获得指射对象的明确的知识，即“理智获得观念”和“观念指射对象”是同一个过程。“直观”并不想去处理感觉、想象所获得的那些思维材料，笛卡尔认为感觉、想象和记忆只是“直观”的助力，而这些思维形式所产生观念是不能放在“直观”的所及范围里的。但是我们发现，对于“理解——意志”来说，虽然感觉、想象和概想并不能直接获得真理，但是它们的知觉都能成为“心灵的目光”所把握的对象，即获得的知觉都能成为“理解”的认识对象，而这些知觉是否为真则通过“意志”的判断来进行筛选。由于感觉、想象所提供的都不是明白而清晰的知觉，所以“意志”对这样的知觉进行判断时即便偶然是正确的，那这样的判断也不能被推广而成为真理，因为它始终是一种机缘巧合的运气，不能成为适当的判断。判断想要获得必然性的正确，就需要依靠那些明白而清晰的知觉，这样的知觉是与生俱来的天赋观念。

在“理解——意志”系统中影响判断的还有一个问题需要考察，那就是关于“理解”与“意志”的范围问题[[33]](#footnote-33)。判断必需“意志”和“理解”的双重参与，因为只有“理解”将不能判断，而只有“意志”将无判断的对象。对于那些“明白的对象[[34]](#footnote-34)”我们将能获得清楚分明的知觉，“意志”对于这样的知觉进行判断当然不会出错。而一旦对象本身不是明白的，意味着“理解”的有限性无法获得清楚分明的知觉，而“意志”又是无限自由的，那么在用无限的“意志”去判断有限“理解”所得的不明确的知觉时，将会错误。这样的错误的必然性在于，它不同于那些本可以被“理解”更为清楚分明地认识而避免的错误，面对相对于“理解”来说具有无限性的对象，“理解”对其知觉的不明确性是必然的，是无法通过方法的改变和其他努力而能取得增进的。年

五、“直观”向“理解——意志”的跨越

（一）天赋观念论的演进：认识论转变的实质

笛卡尔的天赋观念论[[35]](#footnote-35)处于知识结构的顶端，是知识本质是一种纯理性思维产物的表征，它源自天赋的理性能力，是一种先验而自明的思维形式。从“直观”到“理解——意志”，笛卡尔的天赋观念论经过了由“直接呈现说[[36]](#footnote-36)”向“潜在发现说[[37]](#footnote-37)”的演变。天赋观念在笛卡尔的认识论中既是思维的规则，又是认识的起点，所以天赋观念的演进是笛卡尔认识论转变的实质。

“在我的各类思维之中，有些是事物的影像。只有在这样一些思维才真正适合观念这一名称……在这些观念里边，有些我认为是与我俱生的，有些是外来的……有些是由我自己做成的和捏造的[[38]](#footnote-38)。”

笛卡尔认为思维中有些观念是天赋的，这种天赋的观念是“上帝创造我的时候把这个观念放在我心里[[39]](#footnote-39)”的

“直观”的那种心灵的“理性之光”对认识对象清晰而分明的观看，并非是理性通过类似于经验的方式从认识对象身上获得明确的知识，因为这样而言，那种明确的知识似乎是一种外在于思维的客观实在而存在于对象之中。“直观”是心灵对事物的理性凝视下，“理性之光”直接在心灵中形成的明确的知识，因为其并不借助任何经验，所以心灵与外界并未发生任何交互，所以这种知识是来自理性的“天赋观念”。并且这种天赋观念在理性中的获得是在“直观”时清晰而分明地直接获得的，所以天赋观念是“直接呈现”于心灵之中的。这种天赋观念直接呈现说认为明确的知识能由“理性之光”在心灵中直接产生，而这种理性的能力无疑同样也是一种天赋的能力。所以在“直观”认识论中，理性、直观、演绎等观念或能力本身是一种天赋能力，而经由这些天赋能力获得的第一原则和普遍概念其作为一切知识得以证明的起点，都是天赋观念。天赋观念直接呈现于清晰分明的“直观”这种天赋能力的心灵的领悟之中。这种天赋观念论在笛卡尔的《探求真理的指导原则》中并无论述，它暗含在笛卡尔“直观”的思想内核中，直到《第一哲学沉思集》他才明确地发现并提出自己天赋观念论的思想，我们对“直观”中的天赋观念思想的考察也是由他之后的表述反观而见的。

笛卡尔的天赋观念直接呈现说受到了众多经验主义者的批判，例如霍布斯就以睡觉的例子来质疑笛卡尔的天赋观念。霍布斯说，如果睡觉时没有做梦，那么心灵中就没有什么观念，而笛卡尔观念的直接呈现正是指观念在当前的从我们心里产生并保持在我们心里，那么睡觉时就会发生天赋观念的消失，这就成为了矛盾。这个例子同样对“我思故我在”产生了一定冲击，因为无论将“在”理解为“存在”还是“是”，都会因睡觉而没有做梦时心里没有观念而心灵没有思维，那么睡觉时“我不思”所以就成了“存在”或是“是”的否定。因此清醒时我“存在”或“是”与睡觉时我“不存在”或“不是”就构成了实体绵延上的矛盾。

所以笛卡尔为了保证其思想体系的可靠性不得不修改自己的解释：“当我说，某种观念是与我们俱生的……我并不是指它永远出现在我们的思维里……我指的仅仅是在我们自己心里有产生这种观念的能力[[40]](#footnote-40)。”由此其天赋观念论从直接呈现说转向天赋观念能力潜在说[[41]](#footnote-41)。这是笛卡尔对天赋观念既包括先天观念也包括形成观念的先天能力的直接承认。笔者认为我们需要注意的是，无论是天赋观念还是那种天赋能力其实在笛卡尔自己承认之前就已经暗含于其“直观”的这种理念中，而笛卡尔在受到质疑后被动地修正自己的天赋观念论，一方面体现出其思想在一些地方出现漏洞，也体现出了其试图弥补这些不完满的地方而导致认识机制的转型。

所以在“理解——意志”中作为能获得确定判断的那些清晰而分明的知觉并不是思维在运用理性时能直接获得的，因为虽然纯理智思维得到的知觉本身纵然是清晰而分明的，但是在“理解”中仍然有感觉知觉和想象知觉与理智知觉混合杂糅在一起，同时我们有很多偏见，心灵容易因偏见而无法从混合的知觉中发现理智知觉。而我们必须通过一些必要的学习和系统的训练才能使我们的心灵能抛弃那些影响理智的偏见，从而发现出我们获得真理的天赋能力，再用这种天赋能力于心灵自身中发现天赋观念，即那些清晰而分明的知觉。

（二）对知识确定性的回答：我思与上帝

笛卡尔之所以开创了主体性哲学，正是因为他以哲学家和科学家这双重身份和双重视角不断地追问人类何以认识包括自身在内的这个世界。其哲学思考始终围绕着“认识”，因此在形而上学的思考中，笛卡尔从怀疑这个关乎“认识”的角度入手，意图在确立形而上学第一原则的同时，确认“认识”的确定性来源。从这个意义上看，笛卡尔无论是认识论还是形而上学，都始终在围绕解决知识确定性的问题上着力。并且关于这个断定，我们从上述关于“直观”、“理解——意志”和天赋观念论的考察中便可以得到佐证。笛卡尔最终在其形而上学中得到了知识确定性的可靠依据，那就是第一原则“我思故我在”和完满的“上帝[[42]](#footnote-42)”。

毫无疑问的是，唯理论主义者笛卡尔始终将“理性之光”作为知识确定性的来源，这一终极认识内核并没有随着认识机制改变而转移。但是关于“理性之光”在心灵中发挥作用的方式的解释很显然影响了确定性从“理性之光”向知识的传递。也就是说，思维的形式作为“理性之光”与知识的桥梁，只有构建起有效的思维的形式，才能将我们对“理性之光”中的确定性的信念转化为对知识确定性的信念。

在笛卡尔早期认识论中，思维的认识形式为心灵的“直观”，其表现为知识来源的“天赋观念直接呈现说”。虽然这种 “天赋观念”的直接呈现对于唯理论者来说是一种最为理想的理性认识现象，它能从理性本身找到知识确定性的依托。虽然这种“天赋观念直接呈现说”使主体对于知识确定性的信念得以从自身理性中直接继承，但是由于 “直观”的思维形式并非是一个完备而可靠的认识机制，因此并不能很好地承载作为内核的“天赋观念直接呈现说”。 我们简要的考察“直观”为何不是一个合格的认识机制。首先，“直观”本身的清晰而且分明的能力是相对主义的。笛卡尔认为人类理性是普遍而共同的，每个人都具有一样的天赋理性，但是笛卡尔本人又承认由于种种原因人与人之间理性的能力是不一样的，否则笛卡尔就不会在《探求真理的指导原则》中用很大篇幅说明用何种训练才足以使心智达到具有“直观”的能力[[43]](#footnote-43)。所以“直观”能力的清晰而分明本身是一种似是而非的程度，对两个同样专注而明澈的精神来说，由于训练程度的不同，“直观”的程度很可能也不同：也许在一个精神中能清晰而分明地“直观”的事物，对于另一个精神来说则需要进一步分析而使得事物“拆分”得更为简单——正是因为自明命题的无定量，所以理智无法真正分辨清那些看似已经足够简单纯粹的命题之上是否还有更简单的命题。由此看出，“直观”的标准陷入相对主义。其次，“直观”强调在秩序中认识事物，这种对秩序的强调意欲认识事物内部的客观联系，但是这种秩序却恰恰是事物呈现于理性思维中的秩序[[44]](#footnote-44)。“直观”只能通过理性为事物建立起的秩序进行对事物“内部”的认识，但这种认识是否真正符合客观事物本身的秩序将是未知的，因此对所谓“秩序”的考察则使“直观”的过程陷入主观主义。

实际上我们看到，“直观”的相对主义和主观主义并非是不可消弭的，因为它们的产生正是由于缺乏某种确定性的真正依托，而这种依托必然不能来自于认识论内部，所以笛卡尔自然转向从形而上学寻求知识确定性的依托。

笛卡尔必须在形而上学中寻求一个特殊的第一原则。因为对于笛卡尔的核心关切来说，第一原则不仅应是世界观的基础，同时也要是认识论的起点。这个第一原则既应是清楚分明、无可怀疑的，又是其他一切知识得以演绎的起点[[45]](#footnote-45)——建立确定性与对其信念的有效传递。笛卡尔依据其科学工作所积累的经验材料和对早期认识论的总结与反思，认为去除可怀疑的或者说不明确的观念是获得真知、建立科学的奠基工作，笛卡尔由此通过普遍怀疑的方法发现了形而上学第一原则——“我思故我在”。这个第一原则实际上是对精神与存在的同一性的肯定，这样的肯定的意义在于它既在某种程度上通过“我思”为“认识”提供了一个自存的认识主体，又通过“我在”提供了一个自明的实体，而“我思”与“我在”的同一则是最原初的认识主体对思维实体对象的知识确定性的来源。

接下来笛卡尔将在“我思”中试图寻求其他具有自明性的观念。“我思”的内容是一些观念， “我”必须在“思”中放上一些观念来避免“思”缺少对象，因为“思”中没有任何观念时，它凭何而思？那么就有推论出“思”不存在的危险。因此鉴于在普遍怀疑时几乎将一切事物包括我的身体的观念都进行了否认，那么“我”是依据什么而构成了“思”的思维呢？“思”中必然有一种天然的框架，和一些先天原则，这些是“思”得以在不依靠任何后天观念时也得以进行普遍怀疑，因此形成“思”的框架的那些原则必然是先天的，是一些“天赋观念”。由于这些“天赋观念”是先天存在于我的思维中的，因此它们必然具有一种自明性，所以既组成了思维的运行，又可以被思维清晰而分明地反观而认识到。依据“天赋观念”的特性，笛卡尔认识到一些最原始的“天赋观念”是在“思”进行普遍怀疑时就有的，而只有当心智在得到进一步增强的时候，我们才能获得完满性更大一些的天赋能力，这样的天赋能力使我们看到更多清晰而分明的“天赋观念”。这些“天赋观念”就其性质来说都是在理智的某种明澈程度下而清晰分明地显现的，它们对于其他知识的获得来说具有普遍的基本性和确定性。也就是说，“天赋观念”是得到其他知识的演绎的起始，而这种演绎将心灵对“天赋观念”确定性的信念传递给其他知识。

笛卡尔思想始终面临着“天赋观念”或者比之更大的理性之光究竟是从何而来的问题。这当然可以理解为它们由天赋而来，但是这样的解释无论如何都诉诸了某种神秘主义而使人不能信服。因此笛卡尔正从这个角度入手，企图将这种神秘主义真正纳入形而上学体系，使之脱离神秘而真正成为能够证明一切“阿基米德”着力点——上帝。

笛卡尔认为我们具有一个无限完满的“上帝”天赋观念，而又由于我们有“在一个结果里没有什么东西不是曾经以一种同样的或更加美好的方式存在于它的原因里[[46]](#footnote-46)”的天赋观念，因此上帝的观念必然不是以有限的我而为原因，同时也不会以有限的外部世界为原因，并且也因为这个观念是天赋的所以不可能是假的。因此这个天赋观念必然来自于一个比之观念更或者同样无限完满的实体，它将这个观念成为人类理智的天赋观念，而它正是上帝。从另一个角度，如果我心中意识到了一个无限完满的观念时，而有限的我的存在就不能是自因的，也不能是物质的，更不能是低于无限完满的他因的，所以我们的存在唯有依赖上帝对我在绵延中的不断创造或维持。我心中关于上帝的那个无限完满的观念就是上帝创造我和维持我时放入我心里的，正如一个工匠在他的作品上留下标记。从上帝的本质上来说，他的无限完满性意味着他的本性中包含着现实性、永恒性，因此上帝的无限完满性内含着存在性。所以并非我们对上帝的观念决定了上帝的存在性，而是上帝的无限完满性决定了我们的思维要按照他放入我们思维的那种方式去发现和领悟他。

笛卡尔对上帝的证明说明了这样的关键意义：上帝创造了人类，并在给予人类理性的同时将他的观念放入人的心灵。而正是因为上帝是人类“理性之光”和“天赋观念”的原因，所以人类的理性在一定（有限）程度上含有了上帝的完满性。而关于上帝无限完满性的领悟中我们得知，我们纯理智思维的清晰性、分明性属于来自上帝的完满性，而天赋观念或天赋能力本身来自于上帝的赋予，上帝的完满性使其不可能欺骗我们。因此可以断言，我们清晰而分明的理智思维、那些天赋观念、我们得以下判断的意志能力，都是具有确定性的。所以笛卡尔对知识确定性的回答便是——无限完满的上帝。

六、总结

知识的确定性问题是笛卡尔哲学的核心问题之一，笛卡尔的“哲学之树”正是围绕这个问题而展开的。知识确定性的本质是思维与存在的同一，所以这意味着认识论或方法论对思维的回答是不足的，这必须由形而上学来对存在性问题进行规定，并且要求在形而上学中找到存在与思维的桥梁，通过这个桥梁才能获得思维与存在的同一。作为这样桥梁的上帝，在笛卡尔那里并非宗教意义上的上帝，而是形而上学意义上的一个无限的、永恒的完满实在。关于这样的上帝，笛卡尔反对自然主义泛灵论所主张的万物有灵，因为会使世界陷入神秘主义而无规律可循，在希望世界是有秩序和规律这一方面上笛卡尔与亚里士多德甚至经院哲学处于同一阵营；但同时笛卡尔又不希望上帝成为人类理性的“主宰”——那样无异于没有理性。笛卡尔希望上帝只成为人类理性的依据，是永恒真理、规律的原因。这样一来，上帝的宗教性被消除，对于世界的认识依然依靠人类理性，只不过上帝既为我们的理性提供终极支撑，同时也为世界的稳定秩序与规律提供终极支撑。所以在此意义上，上帝在笛卡尔哲学体系中就是那个“阿基米德点”。

对笛卡尔“哲学之树”的认识要以知识的确定性问题为线索，充分考察认识论与形而上学的联系，同时关注“哲学之树”的“成长”、变化过程。我们充分认识到外界的影响对笛卡尔思想的形成乃至变化有着至关重要的作用，正如大学生涯和经院哲学背景是笛卡尔建立其独立思想的引线，而从军和游学经历是笛卡尔思想的经验材料积累阶段，与其他神学家、哲学家等进行思想碰撞是笛卡尔对其思想的检验和修正。

参考文献：

[1] [法]笛卡尔.谈谈方法[M].王太庆译.北京：商务印书馆,2011.

[2] [法]笛卡尔.探求真理的指导原则[M].管震湖译.北京：商务印书馆，2013.

[3] [法]笛卡尔.哲学原理[M].关文运译.北京：商务印书馆，1959.

[4] [法]笛卡尔.第一哲学沉思集[M].庞景仁译.北京：商务印书馆,2009.

[5] [法]拉·梅特里.人是机器[M].顾寿观译.北京：商务印书馆，2010.

[6] [美]托马斯·库恩.科学革命的结构[M].金吾伦、胡新和译.北京：北京大学出版社,2016.

[7] [美]G·哈特费尔德.笛卡尔与《第一哲学的沉思》[M].尚新建译.桂林：广西师范大学出版社，2007.

[8] [美]加勒特·汤姆森.笛卡尔[M].王军译.北京：中华书局，2014.

[9] [英]霍布斯.利维坦[M].黎思复、黎廷弼译.北京：商务印书馆，2009.

[10] [德]凯莫林.“我”之观念——笛卡尔哲学研究[M].蒋运鹏译.上海：华东师范大学出版社，2015.

[11] 冯俊.法国近代哲学[M].上海：同济大学出版社，2004.

[12] 孙卫民.笛卡尔：近代哲学之父[M].北京：九州出版社，2012.

[13] 宋斌.论笛卡尔的机械论哲学——从形而上学与物理学的角度看[M].北京：中国社会科学出版社，2012.

[14] 崔永杰.论莱布尼茨与笛卡尔天赋观念说的差别[A].哲学研究，1997-1，41~47.

[15] 陈勇.论笛卡尔真理观的三个方面[A].社会科学家，2016-4，20~25.

[16] 曹剑波.几种真理观及其评析[A].上海交通大学学报（社会科学版），2001-01，66~69.

[17] 曹剑波.天赋观念论[A].唐山学院学报，2006-01，1~4.

[18] 顾泉.认识论基本问题之研究——对笛卡尔《探求真理的指导原则》的解读[A].学理论，2012-34，103~104.

[19] 贾江鸿.笛卡尔的直观理论新探[A].现代哲学，2011-02，66~71.

[20] 贾江鸿.从三个原初概念看笛卡尔哲学[A].南开学报（哲学社会科学版），2007-01，86~92.

[21] 贾江鸿.笛卡尔的“mathesis universalis”与形而上学[A].世界哲学，2007-05，42.

[22] 贾克防.笛卡尔论分析方法与“我思故我在”[A].世界哲学，2014-03，96~104.

[23] 李主斌.符合论VS融贯论[A].自然辩证法研究，2011-9， 27( 9)，15~20.

[24] 刘小英.“天赋观念”和“外来观念”在笛卡尔唯理论哲学中的意义[A].求是学刊，2006-7， 33(4)，38~43.

[25] 李霞.笛卡尔方法论研究：[D：硕士学位论文]，贵州：贵州大学，2006.

[26] 施璇.笛卡尔的机械论解释与目的论解释[A].世界哲学，2014-06，77~86.

[27] 文玉林.笛卡尔与认知规范性——论笛卡尔知识论的另一个面相[A].科学技术哲学研究，2016-04，26~30.

[28] 吴增定.自因的悖谬——笛卡尔、斯宾诺莎与早期现代形而上学的革命[A].世界哲学，2018-02，67~79.

[29] 夏国军.基础融贯论：哈克、戴维森和蒯因[A].哲学研究，2010-12，74~80.

[30] 姚鹏.笛卡尔天赋观念说的基本涵义[A].哲学研究，198-06，66~72.

[31] 炎冰，严明.心身二元与科学之科学[A].扬州大学学报，2008-5，15~22.

[32] 张桂权.论笛卡尔的形而上学观[A].世界哲学，2007-3，80~86.

[33] 周凡.论笛卡尔的意志理论[A].福建论坛（人文社会科学版），2004-04，52~57.

[34] 周晓亮.自我意识、心身关系、人与机器——试论笛卡尔的心灵哲学思想[A].自然辩证法通讯，2005-04，46~52.

1. [法]笛卡尔.谈谈方法[M].王太庆译.北京：商务印书馆,2011. [↑](#footnote-ref-1)
2. “我们可以看到，由一位建筑师一手建成的房屋，总是要比七手八脚利用原来作为别用的旧墙设法修补而成的房屋来得整齐漂亮……虽然从单个建筑物看，古城里常常可以找出一些同新城里的一样精美，或者更加精美之处，可是从整个布局看，古城里的房屋横七竖八……如果考虑到这一点，那就很容易明白，单靠加工别人的作品是很难做出十分完美的东西的。”参见[法]笛卡尔.谈谈方法[M].王太庆译.北京：商务印书馆,2011，11~12。笛卡尔此段话表明，他无意于在经院哲学中做那些修修补补的工作，而是要在“一片空地上”从全局上设计全新的更好的哲学体系。 [↑](#footnote-ref-2)
3. “我们虽然没有见过谁把全城的房屋统统拆光……可是常常看到许多人把自己的房子拆掉，打算重盖，也有时候是因为房子要塌，或者房基不固，不得不拆。以此为例，我相信：个人打算用彻底改变、推翻重建的办法改造国家，确实是妄想……沿用旧体制几乎总是比改换成新体制还要好受一些。”参见[法]笛卡尔.谈谈方法[M].王太庆译.北京：商务印书馆,2011，12~13。笛卡尔表明自己凭一己之力无法在当世撼动经院哲学和改造国家，因此他并不会像布鲁诺和伽利略等人试图改变别人乃至社会的主张上费劲心力，而是只在自己心里构建形而上学。 [↑](#footnote-ref-3)
4. 笛卡尔对于上帝的态度发生了重大地转折。笛卡尔在《探求真理的指导原则中》中说：“我们绝不因而就认为神启事物比任何认识更为确定无疑。”参见[法]笛卡尔.探求真理的指导原则[M].管震湖译，北京：商务印书馆，2013,13.然后在笛卡尔的《第一哲学沉思集》中，上帝在笛卡尔哲学体系中成为了某种重要的角色。甚至笛卡尔在《哲学原理》中说：“上帝所显示的，是比任何事物都确定得无可比拟的，即使我们的理智的见解，极明显地提示出与“神示”相反的事物来，我们也应当相信神圣的权威，而不相信我们的判断。”参见[法]笛卡尔.哲学原理[M].关文运译，北京：商务印书馆，1959,33.笛卡尔对上帝态度的明显转折使我们有理由相信，他的理论一定发生了某种程度上的改变，而这种改变将很可能与笛卡尔最先入手的认识论有关。 [↑](#footnote-ref-4)
5. 参见[法]笛卡尔.第一哲学沉思集[M].庞景仁译，北京：商务印书馆,2009，191. [↑](#footnote-ref-5)
6. 宋斌指出：笛卡尔认为思维对未知事物的认识是一个通过对已知事物的认识进行经验类比的过程。这个类比的过程中有两种不同的类比作用，一个是类比两者的经验，另一个是类比两者的概念。笛卡尔对“人工机械”的类比同样有这两种意味，但可以得知，概念的类比才是使“机械论”成为笛卡尔哲学显著特质的主要因素。“笛卡尔哲学正是因为将“机械学”的因果原则上升为物理学的普遍原则，才得以被看做是能够与亚里士多德的自然哲学相对抗的新的机械论哲学”。参见宋斌.论笛卡尔的机械论哲学——从形而上学与物理学的角度看[M].北京：中国社会科学出版社，2012，12. [↑](#footnote-ref-6)
7. “惰性”是指对事物运动发展的解释这个层面上，与目的因所表现出的主动性相反的那种性质。目的因之所以使事物表现出一种主动性，是在于它将事物的运动寄托了上帝赋予它们的某种目的，这样一来事物在某种意义上成为履行上帝目的的仆人或使者，事物为了实现上帝的目的而去运动，这既使事物运动带有主动性，又使事物运动带有某种神性。所以笛卡尔指出，上帝的确有其不可被人类理解的目的，但是对于笛卡尔那里的无限完满的上帝实体来说，其理性和意志是一体的、同一的。从这个角度来说，上帝的目的与动力是一体的、同一的，也就是说上帝的目的就是动力，或者动力就是目的。当上帝对世界有某种目的时，世界必然会同时产生动力。或许笛卡尔正是在这个意义上认为上帝的目的因不可探求，而因为动力因正是于人类有限理性能把握的自然世界中产生的，所以动力因才是我们探求的主要目标。 [↑](#footnote-ref-7)
8. 霍布斯在《利维坦》中把人的心脏比作钟表的发条，把神经和关节比作其中的油丝和齿轮。参见[英]霍布斯.利维坦[M].黎思复、黎廷弼译，北京：商务印书馆，2009. 拉·梅特里从物质是唯一的唯物主义思想出发，说明人和其他动物一样也是机器一般的物质实体，所谓灵魂只是肉体的产物。参见[法]拉·梅特里.人是机器[M]，顾寿观译，北京：商务印书馆，2010. [↑](#footnote-ref-8)
9. [法]笛卡尔.哲学原理[M].关文运译，北京：商务印书馆,1959,2. [↑](#footnote-ref-9)
10. 笛卡尔对于“目的论”的态度并非全部地否定，目的因解释在某些情况下也是笛卡尔的选择，所以笛卡尔对于亚氏目的因的反对是在某种特定层面上的。关于此问题，施璇指出：在探求上帝这个问题上，笛卡尔的那种凭借上帝“观念”去断定上帝“存在”的论证正是其认同由果及因方法的体现。只不过，笛卡尔强调对于因果性的使用不能像亚里士多德那样适用于目的因，而是只能适用于目的因。“上帝行为的目的远远超出了人的理解范围，是我们有限的人类所无法把握到的，对目的的猜测不会带给我们确定的知识” 笛卡尔认为，正是因为我们对上帝的目的无法进行那种科学式地探寻，我们的理性也丝毫不能清晰而分明地意识到上帝的目的究竟是什么，所以人类对上帝的目的只能进行猜测，因此只有那些并不需要也不能进行严谨论证的学科（诸如伦理学）才能包容这种目的论。所以笛卡尔将人心对对目的论的追寻而产生的信仰也当做知识的一个部分，因此笛卡尔在认识论上走入了二元主义，他将知识与信仰划分成知识的两个不同的领域。施璇指出：“一个领域是知识的领域……在这个领域之中，我们应该并且也只能够运用机械论的解释方式；另一个领域则是不可知的领域，或者说是属于信仰的领域……在这个领域之中，我们则可以运用目的论的解释方式。” 参见施璇.笛卡尔的机械论解释与目的论解释[A].世界哲学，2014-06，85. [↑](#footnote-ref-10)
11. [法]笛卡尔.第一哲学沉思集[M].庞景仁译，北京：商务印书馆，2009，61. [↑](#footnote-ref-11)
12. [法]笛卡尔.哲学原理[M].关文运译，北京：商务印书馆，1959，11. [↑](#footnote-ref-12)
13. “普遍科学”指笛卡尔的“mathesis universalis”。关于“mathesis universalis”的解释，贾江鸿指出：许多学者把它解释为“普遍数学”，但是这种解释应当只涉及到了非精神性的事物，也就是笛卡尔那里的物质实体，那么它就不能对应于笛卡尔的整个哲学思想（特别是形而上学思想），它就只能是一种需要被克服和甚至被抛弃的不完善的方法。但是这样去理解“mathesis universalis”显然等同于笛卡尔已经摒弃的“普通数学”，因为当考虑到“mathesis universalis”与形而上学的关系时，精神实体作为认识的对象也要被纳入到“mathesis universalis”，因此只有把它理解为一种“普遍科学”才更符合笛卡尔哲学的意韵。贾江鸿认为：当我们把“mathesis universalis”理解为“普遍科学”，那么我们思维中包括精神的和物质的那些全部认识对象都被这种“普遍科学”所涉及。它使得思维对一切认识对象都有一种统一的认识方法和标准，由此就能实现笛卡尔那里“一切科学彼此密切联系”。所以在此意义上，这种“普遍科学”就是所有科学都要遵循的基本思想，也就成为所有科学的基础。以上参见贾江鸿.笛卡尔的“mathesis universalis”与形而上学[A].世界哲学，2007-05，42. [↑](#footnote-ref-13)
14. [法]笛卡尔.探求真理的指导原则[M].管震湖译，北京：商务印书馆，2013，11~12.贾江鸿指出：“感觉和虚假的想象之所以不是人类“理性之光”的体现，正是因为它们并不能单独地引导我们走向科学知识和真理……直观之所以能帮助我们构建科学真理，恰恰就在于它是完全不容置疑的，由它所形成的判断具有两个最基本的特点：明见性和确定性”参见贾江鸿.笛卡尔的直观理论新探[A].现代哲学，2011-02，66.贾江鸿对直观定义的分析注重了作为直观结果的某种判断是明见的和确定的，但是笛卡尔文本中提到的而是“心灵的构想”是“容易和分明”的，因此我们应当在贾江鸿对直观的解释的基础上，认识到直观结果的明见性和确定性是来自于一个清晰而分明的直观过程的。 [↑](#footnote-ref-14)
15. 指笛卡尔所说的“直观”和“演绎”。参见[法]笛卡尔.探求真理的指导原则[M].管震湖译，北京：商务印书馆，2013,11. [↑](#footnote-ref-15)
16. 笛卡尔在《探求真理的指导原则》中说：“全部方法，只不过是：为了发现某一真理而把心灵的目光应该观察的那些事物安排为秩序。”参见[法]笛卡尔.探求真理的指导原则[M].管震湖译，北京：商务印书馆，2013，25.贾江鸿指出：“正是秩序思想的介入才使得笛卡尔真正建构了自己的普遍科学的方法。” 秩序的思想使得那些属于“普通数学”的算术、几何、代数不再仅仅是一种心灵构想的产物，而是由它们可以得到一些关乎所有科学的秩序和度量。秩序的思想建构起了“数学”与认识对象的某种关联，使得“数量”进入认识对象的本质，同时认识对象也能以某种数量的秩序被思维考察。所以在这个意义上，笛卡尔形成了“普遍科学”的思想。参见贾江鸿.笛卡尔的“mathesis universalis”与形而上学[M].世界哲学，2007-05，37. [↑](#footnote-ref-16)
17. 笛卡尔认为科学或者真理具有明见性，因此笛卡尔说“任何科学都是一种确定的、明显的认识。”参见[法]笛卡尔.探求真理的指导原则[M].管震湖译，北京：商务印书馆，2013, 5.但需要注意的是，在笛卡尔那里，只有最原始的真理才具有明见性，而有一些真理则不具有明见性却依然具有确定性，它们是从那些明见的原初真理中演绎过来的。参见宋斌.论笛卡尔的机械论哲学——从形而上学与物理学的角度看[M].北京：中国社会科学出版社，2012，35. [↑](#footnote-ref-17)
18. “必须把混乱暧昧的命题逐级简化为其他较单纯的命题，然后从直观一切命题中最单纯的那些出发，试行同样逐级上升到认识其他一切命题”参见[法]笛卡尔.探求真理的指导原则[M].管震湖译，北京：商务印书馆，2013，25. [↑](#footnote-ref-18)
19. “它同任何具体题材没有牵涉，可以不采用借来的名称，而采用已经古老的约定俗称的名字，叫做Mathesis Universalis，因为它本身就包含着其他科学之所以也被称为数学组成部分的一切”参见同上，第21页。译者指出：他要建立一种真正揭示秩序和度量的普遍科学。参见[法]笛卡尔.探求真理的指导原则[M].管震湖译，北京：商务印书馆，2013，23. [↑](#footnote-ref-19)
20. [法]笛卡尔.探求真理的指导原则[M].管震湖译，北京：商务印书馆，2013，67.贾江鸿指出：“笛卡尔的整个认识体系应该说是以他的原初概念或简单性质为基础的。” 在笛卡尔那里，我们的一切观念都要具有确证性。对于这个问题，笛卡尔设置了一种认识的先验形式作为观念确证性的来源。这个先验形式就是精神的简单性质，它为我们思维中全部观念提供一种先天依据：从外来观念到构想观念，甚至于天赋观念都是通过是否具有简单性质来确定的。所以，“是精神的这种简单性质给予了包括上帝在内的一切事物以明证性和确实性。”参见贾江鸿.从三个原初概念看笛卡尔哲学[A].南开学报（哲学社会科学版），2007-01，90. [↑](#footnote-ref-20)
21. 参见[法]笛卡尔.探求真理的指导原则[M].管震湖译，北京：商务印书馆，2013，67. [↑](#footnote-ref-21)
22. 参见[美]托马斯·库恩.科学革命的结构[M].金吾伦、胡新和译，北京：北京大学出版社,2016. [↑](#footnote-ref-22)
23. “符合论”真理观，认为命题是真理的标准在于其能够符合客观事实。这意味着命题是否为真与其他命题无关，理智对于命题为真的信念仅仅在于命题符合客观事实。参见李主斌.符合论VS融贯论[A].自然辩证法研究，2011-9，27(9)，15~20. [↑](#footnote-ref-23)
24. 在13世纪，托马斯·阿奎那将理性引入神学，用“自然法则”来论证神的权威。此双重真理观认为理性可以认识真理，信仰也可以认识真理，但是神学真理要高于世俗真理。同一真理可以用世俗或神学两种方式进行表述。 [↑](#footnote-ref-24)
25. “融贯论”真理观，认为对于一个认识论命题系统来说，其真理性在于这组命题之间的相互融贯。一个可靠而完备的命题系统就是一套“真理”系统，其中每一条命题都与其他命题相容，当出现新的命题时，其真理性在于能完整地被纳入进这个系统。参见李主斌.符合论VS融贯论[A].自然辩证法研究，2011-9，27(9)，15~20. [↑](#footnote-ref-25)
26. “基础论”真理观，认为在一个认识论中存在两部分命题，第一部分命题是一些具有不正自明性、直观可靠性、清晰确定性等简单纯粹性质的原初命题；第二部分命题则是原初命题之外且具有可导性的导出命题。“基础论”认为当第一部分命题被理智获得后便成为一种基本信念，这种基本信念是真理辩护的初始，第二部分命题则通过基本信念为其辩护而得到。参见夏国军.基础融贯论：哈克、戴维森和蒯因[A].哲学研究，2010-12,74~80. [↑](#footnote-ref-26)
27. [法]笛卡尔.哲学原理[M].关文运译.北京：商务印书馆，1959,13. [↑](#footnote-ref-27)
28. [法]笛卡尔.探求真理的指导原则[M].管震湖译.北京：商务印书馆，2013,67. [↑](#footnote-ref-28)
29. [法]笛卡尔：《哲学原理》，关文运译，北京：商务印书馆，1959年版,18. [↑](#footnote-ref-29)
30. Notae in proaramma quoddam，AT VIII-2 363，转引自宋斌.论笛卡尔的机械论哲学——从形而上学与物理学的角度看[M].北京：中国社会科学出版社，2012,37. [↑](#footnote-ref-30)
31. 关于笛卡尔的出错学说，周凡指出：“笛卡尔的出错学说在内容上，明显受到皮浪主义的“悬置判断”很深的影响。按皮浪的怀疑主义，我们赖以下判断的标准是很不可靠的……所以为了避免出错，就要克制自己，尽量不下判断。而笛卡尔说……等到理智获得清晰的观念后，意志才去下判断，这样就不会错了。……二者虽有区别，但他们在判断和错误的联系上则持有相近的立场。”参见周凡.论笛卡尔的意志理论[A].福建论坛（人文社会科学版），2004-04，53. [↑](#footnote-ref-31)
32. 参见陈勇.论笛卡尔真理观的三个方面[A].社会科学家，2016-4，20~25. [↑](#footnote-ref-32)
33. “理解（理智）”与“意志”的范围问题在笛卡尔之前的中世纪就已经被广泛地讨论了。周凡指出：“托马斯·阿奎那认为理智和意志是人的双重内在活动，但理智高于意志……意志受制于理智。而司各脱和奥卡姆则认为……理智只是像仆人似地协助给意志提供选择的种种可能性，而最终的决定权还是在意志那里。”参见周凡.论笛卡尔的意志理论[A].福建论坛（人文社会科学版），2004-04，54.周凡认为，托马斯·阿奎那、司各脱和奥卡姆要为“理智”和“意志”划分出等级秩序，而笛卡尔对此问题则“表现出一种折衷的意味”。 [↑](#footnote-ref-33)
34. 参见[法]笛卡尔.哲学原理[M].关文运译.北京：商务印书馆，1959, 17. [↑](#footnote-ref-34)
35. 参见姚鹏.笛卡尔天赋观念说的基本涵义[A].哲学研究，198-06，66~72.。 [↑](#footnote-ref-35)
36. 参见冯俊.法国近代哲学[M].上海：同济大学出版社，2004,33~35. [↑](#footnote-ref-36)
37. 参见冯俊.法国近代哲学[M].上海：同济大学出版社，2004,33~35. [↑](#footnote-ref-37)
38. [法]笛卡尔.第一哲学沉思集[M].庞景仁译.北京：商务印书馆,2009,40. [↑](#footnote-ref-38)
39. [法]笛卡尔.第一哲学沉思集[M].庞景仁译.北京：商务印书馆,2009,56. [↑](#footnote-ref-39)
40. [法]笛卡尔.第一哲学沉思集[M].庞景仁译.北京：商务印书馆,2009,196. [↑](#footnote-ref-40)
41. “天赋观念能力潜在说”是指将“观念潜在”与“能力潜在”，笛卡尔的意思显然不是直接将“观念”舍弃而采用“能力”，而是指既有潜在的观念，也有潜在的能力。 [↑](#footnote-ref-41)
42. 我们可以清晰地看到上帝在笛卡尔思想体系中的变化。在笛卡尔早期认识论中，上帝并未得到笛卡尔的证明，笛卡尔对上帝以及神性的事物抱有一种怀疑的态度，“我们绝不因而就认为神启事物比任何认识更为确定无疑，既然对它们的信仰——信仰本身总是涉及晦涩不明的问题的”参见[法]笛卡尔.探求真理的指导原则[M].管震湖译.北京：商务印书馆，2013，13.笛卡尔在这里的上帝在某种意义上仍然指代的是宗教意义上的上帝，那种神启事物是带有神秘主义的宗教信条，而非笛卡尔形而上学的天赋观念。而当笛卡尔进入形而上学的探求后，上帝则明显被带入了笛卡尔哲学体系，但是这样的上帝消除了神秘主义，他虽然是无限完满的而不能被人类的有限理性所把握，但是关于上帝存在的观念却是由理智的普遍怀疑得以确认的。所以在笛卡尔形而上学中，我们虽不把我上帝的内容，但却可以认识上帝真实的存在和完满性质的持有，因此从上帝那里得来的对知识的确信不在始于经院哲学那种盲目的信仰，而是始于我们自己的理性。参见[法]笛卡尔.第一哲学沉思集[M].庞景仁译.北京：商务印书馆,2009. [↑](#footnote-ref-42)
43. 参见[法]笛卡尔.探求真理的指导原则[M].管震湖译.北京：商务印书馆，2013，25~85. [↑](#footnote-ref-43)
44. 在笛卡尔那里，“秩序”正是用“普遍科学”的目光一切事物进行普遍建构后，事物呈现出的在关系上的一种性质。笛卡尔认为这种秩序是事物固有的性质，但通过直观可以直接呈现于人的思维之中。也就是说在笛卡尔那里，事物呈现于思维的那种秩序，正是事物固有秩序。这无疑是让对象符合思维的一种唯心主义，同时“秩序”带有一种毕达哥拉斯学派的“数”本原的性质。 [↑](#footnote-ref-44)
45. 参见冯俊.法国近代哲学[M].上海：同济大学出版社，2004, 30. [↑](#footnote-ref-45)
46. [法]笛卡尔.第一哲学沉思集[M].庞景仁译.北京：商务印书馆,2009，144. [↑](#footnote-ref-46)