**南 开 大 学**

本 科 生 学 年 论 文（设 计）

**中文题目：**论斯宾诺莎哲学中的三元结构

 ——一种力量的形而上学

**外文题目：**A Study of the Tripartite-Structure in Spinoza’s Philosophy

 ——A Metaphysics of Power

**学 号：**

**姓 名：**

**年 级：**

**专 业：**

**学 院：** 哲学院

**系 别：**

**指导教师：**

**完成日期：** 2020年 4月

#

# 摘 要

在斯宾诺莎的哲学中始终存在着两条线索，一条是“实体——属性”线索，一条是“力量——活性”线索。前者对应的是静力学（静态）阐释，后者对应的是动力学（动态）阐释。在后斯宾诺莎的时代，前者常常以明线的形式出现，而以力量为核心的动力学阐释则常常处于暗处而被忽视。近些年来，对于斯宾诺莎哲学中的“力量”概念的研究逐渐发展，并出现将斯宾诺莎哲学作为一种“力量形而上学”的论调，这相较于早先对斯宾诺莎的静态化解读已经发生了很大的变化。对于斯宾诺莎哲学进行动力学阐释的经典版本出现在当代法国哲学家吉尔·德勒兹的博士论文《斯宾诺莎与表现问题》之中。通过对斯宾诺莎不同时期文本的梳理，德勒兹利用“表现”这一概念将斯宾诺莎的哲学体系解释为一种以“力量”概念为核心的哲学体系。本文则试图通过对斯宾诺莎原始文本的梳理，发掘斯宾诺莎哲学中隐含的“三一式”的阐释框架，并借助德勒兹的视角，揭示斯宾诺莎哲学中以力量为核心的三元结构，进而分别探讨力量与三元结构中不同因素的关系，以期获得有关“力量形而上学”建构的不同启发。

关键词：斯宾诺莎；力量；本质；存在；理智

# Abstract

There have always been two clues long existing in Spinoza’s Philosophy: One is the clue of ‘substantia-attributus’ and the other is the clue of ‘potentia-activity’. The former refers to the interpretation of statics (static state) and the latter refers to the interpretation of dynamics (dynamic state). In the post-Spinoza era, the former usually showed itself under the light, while the other usually hide itself in the shadow. In recent years, there has been a gradual development of the study that focused on the concept of ‘power’ in Spinoza’s philosophy, and even arises a view to regard Spinoza’s philosophy as a ‘metaphysics of power’, which has been a great change compared to the early time. The most typical edition of the interpretation of Spinoza’s philosophy is *Spinoza et le probléme de l’expression*, which is the doctoral thesis of the contemporary French philosopher Gilles Deleuze. He has interpreted the whole Spinoza’s system into a power-centered philosophy by analyzing Spinoza’s texts that belong to different periods. Based on the original works of Spinoza, this paper is trying to uncover the triads-interpretation-structure in Spinoza’s philosophy; and further, by using Deleuze’s perspective, this paper is also trying to reveal the tripartite-structure that is based on power in Spinoza’s philosophy. By the discussion between power and different elements in the tripartite-structure, an idea about the construction of the ‘metaphysics of power’ is hoping to be obtained.

**Keyword:** Spinoza; power; essence; existence; intellect

目 录

[摘 要 0](#_Toc38903774)1

[Abstract 0](#_Toc38903775)2

[引 言 1](#_Toc38903776)

[一、斯宾诺莎的“三”与“一” 3](#_Toc38903777)

[(一)“三”之逻辑 3](#_Toc38903778)

[(二)“一”之逻辑 5](#_Toc38903779)

[二、作为本质的力量 7](#_Toc38903780)

[(一)本质作为“预设” 7](#_Toc38903781)

[(二)本质作为“前—力量”？ 9](#_Toc38903782)

[三、作为存在的力量 1](#_Toc38903783)3

[(一)“前—斯宾诺莎”的存在论证明 1](#_Toc38903784)3

[(二)力量版本的存在论证明 1](#_Toc38903785)6

[(三)存在的量度——实在性 1](#_Toc38903786)9

[四、作为理智的力量 2](#_Toc38903787)2

[(一)无限的理智与有限的理智 2](#_Toc38903788)2

[(二)理智中的三数律：一个知识原则 2](#_Toc38903789)4

[(三)反驳“拟人论” 2](#_Toc38903790)4

[结 论 2](#_Toc38903791)7

[参考文献 2](#_Toc38903792)8

#

# 引 言

“力量”概念被斯宾诺莎应用在其哲学的多个部分：在形而上学中，“力量”可以指称上帝的意志或上帝的思想力量；在物理学中，“力量”则指的是推动物体运动的广延层面的“力”；在其他许多具体领域中，“力量”又被冠以许多名称而加以使用，如思想力量（agendi potentia），行动力量（cogitandi potentia），生命力量（conatus）等等。可以看到，“力量”超出单纯的神学或物理学领域而被斯宾诺莎广泛地应用于各种情境之中。

在不同文本中，斯宾诺莎用potentia或potestas来称呼“力量”这一概念。[[1]](#footnote-0)在经院哲学那里，potentia被应用于所有与人相关的属性之中，成为一种现实的、主动的力量，而失去了亚里士多德那里与行动（act）相对的被动的“潜能”的含义。在斯宾诺莎那里，potentia的应用体现出非常明显的经院哲学色彩。对于斯宾诺莎而言，potentia始终代表“现实的”力量。真正的potentia属于且只属于无限完满的上帝，其他的“力量”则都是被创造的万物的本性中所蕴涵的维持其存在和活动的特殊力量。在使用的语境中，potentia更多地在斯宾诺莎的形而上学部分，尤其是《伦理学》一书中得到体现。这种应用在斯宾诺莎研究界的一个当代表达就是将斯宾诺莎的哲学称为一种“力量本体论”（ontology of power），即将“力量”这一概念看作斯宾诺莎哲学或至少斯宾诺莎形而上学的核心，以此出发，探讨斯宾诺莎的哲学体系。相较于potentia，potestas则更多接续了亚里士多德的“潜能——现实”传统，强调从潜能到现实的转换，以及一种因果关系的前后相继。在斯宾诺莎的著作中，potestas的使用范围则与斯宾诺莎的许多其他术语的使用范围相重叠，这些术语包括potentia（力量），vis（活力），virtus（德性）[[2]](#footnote-1)，facultas（能力）等等。值得注意的是，potestas在翻译上直接来自于希腊文中的dunamis或eksousia，前者就是亚里士多德那里的“潜能”，后者则表示一种积极的力量。此外，potestas还从基督教语境中获得了一种“最高权威”的现实含义，这种应用可以在霍布斯的《论公民》中看到相关表述。同样地，在斯宾诺莎那里，potestas也更多体现在他的政治哲学著作——《神学政治论》当中。但是，potentia与potestas的使用在斯宾诺莎那里并不存在一种严格的区分，两者在著作中的用法和含义存在多处重叠。而斯宾诺莎本人从来没有对两种“力量”的定义做出明确表述也可佐证前句的判断。因此，potentia与potestas之间的区别只能用“倾向性”而非“界说”来规定。基于这一共识，本文将搁置对于两个词汇的辨析，而从一种功能主义视角出发，对斯宾诺莎的“力量”概念进行重新梳理。在本文中，“力量”始终具有现实性与主动性，它体现在无限的上帝那里，也体现在有限的个体那里。尽管在不同语境中，“力量”会变幻出多种形态，但就其本质而言，都可统合为具有现实性的“力量”本身。

“力量”一词所带有的“主动”色彩表明，斯宾诺莎之后的德国观念论对斯宾诺莎哲学的理解具有极大的局限性。他们（尤其是黑格尔）简单地将斯宾诺莎哲学定义为以实体概念为核心的静止的逻辑体系，因而忽略了斯宾诺莎哲学中的现实的“力量”元素。[[3]](#footnote-2)本文则试图通过分析指出，斯宾诺莎哲学是一种以力量为核心的哲学，“力量”才是斯宾诺莎哲学的底色。

# 斯宾诺莎的“三”与“一”

对于“三”和“一”的应用似乎在斯宾诺莎的思想体系中占据重要位置。在某种程度上，这种对于“三”和“一”的应用可以视作斯宾诺莎对基督教传统的三一律进行的哲学化应用。在《形而上学思想》中论证神的永恒性时，斯宾诺莎谈到：“认为神能够把他自己的永恒性分给被创造事物，这种看法是完全错误的，圣子并不是创造的，而是像圣父一样永恒的。由此可见，当我们说圣父永恒地产生圣子时，我们只是想说，圣父与圣子永恒地分享着他自己的永恒性。”[[4]](#footnote-3)从文本角度看，“三”的逻辑更多体现于较早写作的《形而上学思想》，“一”的逻辑则更多体现于较晚写作的《伦理学》。因此，我们将深入其理论内部，从斯宾诺莎的文本中揭示他的两种逻辑思路。

## “三”之逻辑

通过对不同文本的比对，笔者认为，斯宾诺莎有关“三”的逻辑可以按照著作、论述层次和具体段落三个标准进行分类，具体可以分为三组：实体的“三”；有限者的“三”；样式的“三”。下文的论述将围绕此三者展开。

### 实体的“三”

第一组“三”是圆满性、本质、力量。这种表述体现在斯宾诺莎《形而上学原理》的“论神的广大无边（immensitas）”的部分。[[5]](#footnote-4)在其中，斯宾诺莎指出，神之所以被看做广大无边的，仅仅是由于神可以作为第一因，而不是由于其圆满性。神应当是无限的，而非广延意义上的广大无边。神之所以具有无限性（infinitas）“仅仅是因为我们是就神的本质或神的最高圆满性而言的”。这里，神的本质和神的最高圆满性被同时视作对神的无限性的证明，因为神的本质必然包含最高完满性。后者作为从笛卡尔那里继承来的概念，在体系中占据与神的本质相同地位。接下来，为了更好地驳斥某些人关于神的“广大无边”和“无所不在”所持有的成见。斯宾诺莎指出，试图利用本质论证前者并用力量论证后者是不成立的，因为“神的力量和神的本质是不能区分的”，“这都是一回事”。[[6]](#footnote-5)

第二组“三”是意志、理智、力量。本组论述可以从斯宾诺莎那里较为清晰地发掘出来，主要体现在其对于神的意志的论述中：“神的意志和力量，同神的理智没有外在的区别……神用以创造、理解、保存或热爱被创造事物的理智、力量和意志彼此之间是完全没有区别的，而只有对我们的思想说来，它们才有区别。”[[7]](#footnote-6)值得注意的是，最后一句中暗含的“合一”思想在其《伦理学》中得到更为明确的体现。[[8]](#footnote-7)

第三组“三”是本质、存在、力量。这一组论述集中体现在《伦理学》第一部分。斯宾诺莎认为，因为实体是自因(causa sui)，所以“它的本质必然包含存在，或者说，存在即属于它的本性（natur）”[[9]](#footnote-8)。只有作为必然存在的神的本质中包含存在，而存在不归属于有限事物，它们只分有存在的样式，因此有限事物不必然存在。随后，斯宾诺莎断言，“神的力量就是神的本质本身”，将力量作为“神自身与万物存在和活动”的依据，从而将力量与代表神的本质的必然性合为一体。[[10]](#footnote-9)因此，三者在以本质为核心的概念簇中得到了统一，奠定了《伦理学》论证的基本框架。

### 有限者的“三”

这一组指的是德性、力量和存在。具体的表述体现在《伦理学》第四部分，斯宾诺莎认为，“一个人越是努力去追求他自己的利益或保持他自己的存在，则他便愈具有德性，反之，只要一个人忽略他自己的利益或忽略他自己存在的保持，则他便算是软弱无能”。[[11]](#footnote-10)这里，斯宾诺莎将其哲学体系引向一种道德哲学，即对于个体的人来说，这三者是在其中一致的或处于同一层次的，这与神或实体没有关系，而更多强调从神转向人。因为对于德性的追求就在于追求自身的存在，而追求自身的存在本身就是对于上帝的爱的体现。

### 样式的“三”

事物层面的“三”，体现为“实在的区别、样式的区别和思想的区别”。具体来看，“实在的区别”体现为“思想和广延两个实体的区别”[[12]](#footnote-11)与“物质的诸部分之间的区别”。这类事物（区别）的特点在于“一个没有另一个同样也能清晰地设想，因而也能单独存在”。“样式的区别”体现为实体与样式之间的区别和实体的不同样式之间的区别。样式之间相互分离时都可以得到理解，但是如果样式与实体相分离，则样式就无法得到理解。“思想的区别”指的是“实体和它的属性之间的所产生的区别”，例如，绵延（属性）就不同于广延（实体）。而之所以是思想上的区别，是因为离开属性，实体就无法得到理解。[[13]](#footnote-12)

思想层面的“三”，具体体现在三种知识上，即“意见”的知识、“真信仰”的知识、“清楚而明晰”的知识。[[14]](#footnote-13)这些知识都是我们作为有限存在对自身知识以及我们之外的事物的概念或认识。这种通过人的理智获得的“确实的知识”，作为一种真观念，同样反映了实体所内涵的真实属性或属性的样式。

至此，我们就完成对于“三”之逻辑的考察，转向对“一”之逻辑的考察。

## “一”之逻辑

斯宾诺莎的“一”的逻辑，看似是“三”的逻辑的逻辑后承，实则是与“三”的逻辑并列的两条线索。我们的理智中总有将各个看似独立的事物合并在一处的冲动，但是，“三”不代表一种“分离”，而是一种对人而言的获得性的“三”，即无论“三”抑或是“一”都是真理的表现形式。深入对于“一”的思考，同样也就是对于“三”的思考的深化。但是，我们仍然需要解释，斯宾诺莎是如何从先前的“三”的逻辑转变为“一”的逻辑。笔者认为，这一过程体现在斯宾诺莎对“量”的划分之中。在《伦理学》中，“量”被分为“抽象的或表面的量”（它是我们想象的产物）和“作为实体的量”（它只从理智中产生）。对于“想象的量”而言，“量”是有限的、可分的；对于“实体的量”而言，“量”就是无限的、唯一的和不可分的。因此，从实体的角度出发，所有被认识的属性都是与实体同一的，实体本身并不可分；从人的想象出发，实体的量则变得可分，任何一种被独立认识的属性，都是真切的（adequate）认识，都是人从神那里获得的真观念。在这一点上，斯宾诺莎与康德主义者具有根本性的分歧。

正如斯宾诺莎对于无限整体和有限部分的论述那样，如果实体是可分的，那么其完满性势必丧失，成为不完满的存在，这是不可能的。因此，只有一个实体（或神），而且这个实体是无限的、单纯的且永恒的。[[15]](#footnote-14)进而，斯宾诺莎作出推论：“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。”[[16]](#footnote-15)神成为万物的内在因（causa immanens），而不是外在因（causa transiens）。“内在”就意味着，“一”的逻辑以神的内在必然性为根据，而不是以神对外物的欲求为根据（这会有损神的完满性）。因此，实体始终是与自身同一的，而一切事物又都存在于实体之内。虽然“三”所代表的是一种真实的知识，但是对于“一”而言只是“一”的一个方面。只有作为“一”的实体才能够作为万物真正的原因。进一步，在实体这里只有“一”，而想要分离“三”和“一”的思维则是对于斯宾诺莎的真理观的误读。

至此，我们大致梳理了“一”的逻辑与“三”的逻辑之间的关系。为了更好地对神的力量元素进行书写，笔者以凸显力量的中心地位为目的，对斯宾诺莎几组“三”的概念进行重组，构造“本质——存在——理智”的“力量三角形”来展开下文的论述。

# 作为本质的力量

在进行具体论述前，读者有必要意识到本部分及下一部分所面临的一个关键问题，即“本质”和“存在”的关系问题。为了避免被哲学史中纷繁复杂的讨论方式所困扰，此处将通过对于亚里士多德和斯宾诺莎的“本质”之间异同的论述，以求更好地切入斯宾诺莎的“本质”概念，并进一步，理解“力量作为本质”的确切含义。

## 本质作为“预设”

在亚里士多德的范畴体系中，最小的单位是“种”。举例来说，亚里士多德研究的是作为“人”这个种概念而存在的“人”，而非真实存在的作为个体的“人”。因此，本质同样只是到达“种”的层次，在具体事物中则不存在“本质”。这也是后来在基督教框架中引发“个体化”争论的关键所在。

亚里士多德对于本质的界定集中体现在其《后分析篇》第二卷的论述中。其中，亚里士多德将本质“设定为内在的、为主体所特有的因素构成的东西”[[17]](#footnote-16)，本质就是“是什么”。此处之关键不在于他对本质的描述，而在于这一描述的前提——“设定”。“设定”表明本质是一种在先的事物。那么，亚里士多德为什么又提出此定义呢？出于进行科学研究的目的，亚里士多德需要对其研究对象进行定义，即试图对事物的“是什么”进行描述，而其通常形式即读者所熟知的“属+种差”。此处我们需要区分两种“是什么”的用法：一种是对于具体事物而言的“是什么”，如“花是红色的”；另一种是追问“是什么”本身“是什么”，即寻求本质“是什么”。本部分讨论的是后一种用法。

在亚里士多德哲学中，“定义”不是为了确定的语言形式而进行的一种简化，相反，是一种对于事物本质的解释。[[18]](#footnote-17)为了定义本质，亚里士多德进行了两个步骤的尝试。第一步，亚里士多德规定，下定义的前提是要首先证明事物是存在的。在一个定义中，定义的主词必须是存在的实体，否则便不能对“是什么”进行有意义的定义。[[19]](#footnote-18)按照这一规定，本质，在亚里士多德这里是无法被定义的。因为本质是“是什么”，是一种“设定”，而我们无从证明“是什么”是否存在，所以无法利用定义的规则对其进行断定；第二步，亚里士多德做出一定程度上的妥协，即承认可以在不考虑前一点规定的情况下定义本质，但问题仍然存在：在定义过程中，本质是作为试图被表明的“是什么”而存在的。而在下定义时，“由于下定义者要说明事物是什么，要说明它的名称的意义，如果定义根本没有证明事物‘是什么’，这样一来，定义就必定是一个其意义与名称相同的表述，但这是荒谬的。”（《后分析篇》. II.6, 92a26-30, 322~323）因此，使用定义来定义本质最终只会陷入“同语反复”的谬误之中，而无法使用定义对于“本质”进行任何有效的断定。所以，亚里士多德的结论就是，本质不可能被定义，而只能是一种“前—定义”的假设。

既然无法定义本质，那能否使用三段论推出本质呢？亚里士多德论证到，本质只能作为一种“设定”被引入三段论，为推出包含“本质”这一词项的结论，这一假设在小前提中需要再次被断定。但“因为三段论据以推论的前提（指大前提和小前提）总是具有整体或部分的关系”（《后分析篇》. II.6, 92a13-14, 320），而两次前提中的断定则不符合这一规定。因为本质自身不能作为一个种，所以在大前提和小前提之间不存在一种整体与部分的包含关系。所以，亚里士多德说：“本质一定不是呈现在三段论中的本质，而是与已经确定的前提不同的东西。”（《后分析篇》. II. 6, 92a14-15, 320）这一表述意味着，本质不可能被三段论推出，它本身具有同三段论自身的定义同等（甚至更为根本）的地位。

亚里士多德认为，定义和三段论的使用过程恰恰表明，“是什么”是何以不可能被证明，进而，不可能被定义的。针对本质自身，他认为，“有些‘是什么’是存在，是本原，他们的存在必须要以另一种方式揭示。”（《后分析篇》. II.6, 93a24-25, 326）这即是说，亚里士多德这里的本质在某种程度上不可能被“实在地”把握，只有通过一种在先的“预设”才能被引入科学讨论的范畴。由于“本质”本身不是一种存在，所以只能作为一种“预设”而存在。

在转向对斯宾诺莎的考察前，读者应当注意，我们对于亚里士多德的考察并不意味着它与斯宾诺莎享有共同的理论进路。恰恰相反，斯宾诺莎认为，这种“本质”内在于个体事物。作为存在于神之中的个体，它所依赖的是神的创造，而非形质论（hylomorphism）意义上的生产。在明确这一关系后，我们就可以对于两者的“本质”概念作出较为清晰的划分，并对斯宾诺莎“本质”概念中的“前—力量”性质进行讨论。[[20]](#footnote-19)

## 本质作为“前—力量”？[[21]](#footnote-20)

在《伦理学》第一部分的结尾，斯宾诺莎接连提出三个关于力量的关键性命题。在命题三十四中，斯宾诺莎指出：“神的力量就是神的本质本身。”[[22]](#footnote-21)直接将“神的力量”与“神的本质”画上等号。这一表述的意义在于对神的本质进行“力量化”的处理。在斯宾诺莎那里，神是自因，同时祂也是一切存在的原因，所以神需要力量来维系自己的存在，维系万物的存在。因此，力量在神这里是“神自身与万物借以存在和动作的力量”。这种力量，就是神的属性，是神的存在所依赖的东西，所以这种力量就是神的本质。既然神的力量与其本质是等同的，我们不禁要问：“本质作为‘前—力量’”这一假设又意味着什么呢？

在《形而上学思想》中，斯宾诺莎给出对“本质”较为清晰的界定：“形式本质既不是靠自身的力量而存在，也不是被创造的，因为这两种情况都要以事物事实上存在为前提；但是事物只依赖那包含万有的神的本质；在这个意义上，我们同意这样一种说明：事物的本质是永恒的。”[[23]](#footnote-22)这一界定表明，“本质”是不可能作为存在而存在的，因此，在“本质作为‘前—力量’”的语境中，“前—力量”也是不可能作为存在而存在的。

为澄清存在与本质的关系，斯宾诺莎在答复耶勒斯（Jarig Jelles）的一封信中做出了具体说明：“一个事物就其存在而言，而不是就其本质而言，才能叫做单一的，或唯一的，因为我们除非把事物归到一个共同的类上去，否则是不能用数目来设想事物的。”[[24]](#footnote-23)随后，斯宾诺莎举出关于“钱”这一称呼和一枚银元之间的区别来进一步明确本质和存在的分界。可以看出，斯宾诺莎所讲的存在是一种“实存”，而本质则不具有“实在性”。由此，我们可以提炼出一种本质主义的观点，即“本质先于存在”。由于“神的本质”等同于“神的力量”，所以力量也是先于存在的。因此，倘若标题中的假设成立的话，“前—力量”中的“力量”就一定不是这里所指的“力量”。

如果我们借助逻辑关系的相似性进行推论，就会发现，相对于本质而言，与这里所谓的“前—力量”中的“力量”处于相同位置的，就是“本质先于存在”中的“存在”。由于在本质的语境中，“力量”不可能与“存在”相等同，所以，笔者在这里将这种“力量”界定为一种“‘存在化’力量”，即在“存在”层面才生效的一种力量。而本质作为“前—力量”的一个更确切地表述也即，本质作为“前—‘存在化’力量”。

因此，当回到对于“前—力量”的探讨时，我们可以做出如下断定：“前”，是本质相对于作为存在之保证的“存在化”力量的“前”，是一种“本质先于存在”的“前”，而不是本质相对于力量本身的“前”。正如亚里士多德借助三段论推论“本质”一样，这种“存在化”的力量也只有在“存在”语境中才可以生效，与力量本身则没有直接联系。至此我们完成了本小节基础部分的论证，进而能够在同一层面探讨本质和力量。

对于斯宾诺莎来说，“神的力量”相对于神自身和万物而言，表现为一种“前—存在”。力量在神那里的功能体现为维系作为整体的神必然的、完满的存在。但这种维系存在的功能或作用对神而言并非神的本质，而是为了解释神的存在提出的一种“设定”，即作为无限实体的神，应当具有必然性，应当具有无限的圆满性。这种“设定”所导致的直接结论是“万物的本性皆从神而出”，神之外不存在任何实体。因此，与其说神的力量具有维系存在的功能，不如说神的力量是为了证明神和万物的存在方式而提出的一种设定。这种设定所关涉的就是神的存在的依据，即所谓“前—存在”的事物。恰恰在这种意义上，我们发现，神的力量和神的本质产生了某种一致性，两者都作为“设定”发挥着作用。在神之中，神的本质和神的力量都是为了作为整体的神的存在而做出的“设定”，因此两者应当是同一的。尽管从发生学的角度考察，神的本质更加侧重对于神“是什么”的规定，而神的力量更加侧重对于神“如何是其所是”的规定；但是，笔者认为，因为神本身是无限的，所以神不会被有限理智所认识的概念间的差异所间隔，因此，这种本体论和过程论的区别在神那里是同一的。至此，我们可以看到神的本质与神的力量是如何同一的。[[25]](#footnote-24)

但证明两者的同一并不意味着本部分考察任务的终结，我们不应当忽视斯宾诺莎在《伦理学》第一部分命题三十五中的表述，即“我们理解到一切在神的力量以内的东西必然存在”。在其证明中，斯宾诺莎指出：“凡是在神的力量以内的东西，（据前命题）都必定包括在神的本质之内，因而必然出于神的本质，所以必然存在。”[[26]](#footnote-25)这两段文本向我们表明，在本质与力量的关系中，我们仍有一个因素——必然性——尚待澄清。从论述中可以看出，斯宾诺莎的必然性是出于神的本质的，换言之，必然性与神的本质必然相关。

根据斯宾诺莎文本的指引，我们首先探讨其中最为基本的设定，即对于神的自因的设定：“自因，我理解为这样的东西，它的本质（essentia）即包含存在（existentia），或者它的本性只能设想为存在着。”[[27]](#footnote-26)这里，作为自因的神由于其本质之中包含存在，从而获得了最基本的必然性——自身存在的必然性，即神的自我规定性。这种由自身决定的必然性在斯宾诺莎那里被称为“自由（libera）”。而对于其必然性不在自身之内的其他事物，斯宾诺莎就将其称为“必然（necessaria）”。应当注意，必然是一种状态，必然性是一种属性。

进一步，具有必然性的事物就必然存在。如，神的本质包含必然性，所以祂是绝对必然的存在；作为有限事物的人则在其本质中不包含存在，因此不是必然存在。对于本质自身来说，本质表现为一种“无规定性”，也就是斯宾诺莎的“规定即否定”（Omnis determinatio est negatio）[[28]](#footnote-27)。因此，本质是一种完全肯定的事物。对于本质主义哲学来说，本质的无规定性是一种除必然性外的无规定性，必然性则是本质之为本质的保证。

必然性作为一种“只表示神的存在的样式”[[29]](#footnote-28)，其传递过程可以近似地看做一种“赋值”行为。如果我们将必然性假设为范式X的话，那么“X=事物A”就意味着必然性被赋予事物A。由于只有实体及其直接产生的事物才具有必然性，所以被赋予必然性的事物A就是实体或其直接产生的事物，事物A的存在也必然地被包含在事物A的本质中。[[30]](#footnote-29)与必然性相对的偶然性则只能存在于有限事物的思想样式中，即一件事情的发生对于有限理智来说是偶然的，但对于神来说却是必然的，是神的意志达成了这一切。

至此，对于本质和力量之间关系的考察基本完成。但即使在进行如此多的澄清之后，仍可以发觉一种紧张关系，即“存在化”的力量与作为本质的力量之间的张力。为了更加清晰地理解这个问题，我们将转向对于存在和力量之间关系的讨论。

# 作为存在的力量

在上一部分的最后，通过推论，我们意识到“存在化”力量与本质的力量之间的紧张关系。为了更好地解释这种关系，我们就需要探究存在这里有没有一种独立存在的力量。需要注意，所谓的“存在化”力量是在“本质—力量”的语境中使用的，而存在的力量则是在“存在—力量”语境中的表述。因此这种存在的力量即是相对于本质而言的“存在化”力量。在上述界定的基础上，我们不禁要追问这样一个问题：如果说存在一种“存在的力量”，它是何以可能的呢？

为了解决这一问题，我们首先要对存在的种类进行探究。在《形而上学思想》中，斯宾诺莎区分了四种存在：本质的存在（esse）、观念的存在、潜能的存在和实存的存在。我们将考察其中两种存在——本质的存在和潜能的存在。本质的存在指的是“一种样式”，由于它，被创造的事物才能被包含在神的属性之中。这就是本质在存在层面的表现，本质转化为一种“样式的存在”而不再是本质自身。这种样式的作用在于被创造的事物能够像神那样存在，即在其本质中存在。[[31]](#footnote-30)而存在的本质只能是存在自身，而不能是别的什么东西了。

潜能的存在只是指神的力量，“凭借这种力量，神就能根据其绝对自由的意志创造一切尚不存在的事物”[[32]](#footnote-31)。依赖神的意志的创造就是力量在存在层面展开的途径。这种创造在斯宾诺莎那里被称为“致动因”，一切事物的本质及其存在皆依赖于这一“致动因”。[[33]](#footnote-32)因此，我们需要考察，力量是如何逐步被斯宾诺莎引入其存在论的。

## “前—斯宾诺莎”的存在论证明

在斯宾诺莎及其之前的时代，“上帝是否存在？”几乎是唯一被关注的存在问题。我们并不急于去论证斯宾诺莎的存在论证明，而是要向后退一步，看看在“前—斯宾诺莎”哲学家那里，上帝的本体论证明是如何实现的。

中世纪最为流行的一种证明方式是托马斯主义的“异义性”神学。它主要依赖于对上帝“异义性”的谓述，来表现上帝的全能与上帝的无限性，其中的一个关键就是托马斯·阿奎那对于“存在的类比（Analogy of Being）”理论的应用。[[34]](#footnote-33)其目的在于强调上帝与人之间相隔着无限的距离。但这种论述在中世纪晚期遭到了否定，并导致了两种思想倾向：一种是，如果仍然承认阿奎那主张的“神人异质性”，那么我们对于上帝的知识就会少的可怜，从而表现为一种否定性的本体论证明；另一种倾向，则强调上帝与世界之间存在许多共性，甚至承认上帝与世界的同质性，从而表现为一种肯定性的本体论证明，这样才能从上帝和世界之中获得肯定性的知识。前者更多地被中世纪晚期的唯名论者所接受，后者则为十七世纪以来的哲学家所接受。

这种分歧起源于中世纪晚期到近代早期的思想变革，其关涉的一个重要领域就是科学革命。现代自然科学本质上是一种追求精确的单义性科学。为了推进自然科学的研究，在思想层面形成了两股主要的思想潮流，即“追求单义性”和“追求同质化”：前者追求在名称上（a parte nominis）的简洁和连贯，后者则追求在事物上(a parte rei)的简洁和连贯。[[35]](#footnote-34)如果用福柯的话来说，十七世纪的科学将自然中的“相似性”转换成了“同一与差异之间的精确的对比”。因此，在这种背景下，上帝存在的证明方式发生了断裂。十七世纪的哲学家违背了整个中世纪“规避本质”的传统。在这一点上较为突出的是莫尔和斯宾诺莎，他们开启了对于上帝本质的哲学化讨论。[[36]](#footnote-35)除此之外，持有相同观点的还有笛卡尔、马勒伯朗士以及莱布尼兹等人。在计量学派和几何学思维的影响下，对于“单义性”和“同质化”的追求就转换为了对于“简洁和连贯”的追求。如果从这两股潮流的主要特征入手，可以发现将这些主要特征完美接洽起来的就是笛卡尔。因此，我们将对笛卡尔关于上帝存在的本体论证明进行考察。

笛卡尔的上帝存在证明具有“完满性”和“清楚分明”这两个特征。这里，我们将以《第一哲学沉思集》为主要文本，对其上帝证明进行梳理和重构。在“第三个沉思”中，笛卡尔提出，我们在理解外在世界的时候能够意识到，总有一种“不以我的意志为转移”的观念的存在，如“火是热的”，“三角形的内角和定理”，“1+1=2”等等。如果经过经验的观察和理智的思索，我们就会惊讶地发现，这种观念不是如“我思”一样通过一种确定性的方法产生的，而是通过一种我们的理智无从知晓的方式“卓越地”包含在我们内心之中的。因此，我们针对同一事物可以获得两种不同的观念。这使得笛卡尔相信，在“我”之外一定存在某种事物将这种观念传递到我的思想当中，而这种事物一定是一种比我更为完善的事物。因此，笛卡尔指出，在心灵中存在一个“至高无上的、永恒的、无限的、不变的、全知的、全能的、他自己以外的一切事物的普遍创造者的上帝”的观念。[[37]](#footnote-36)这种“上帝”观念显然比我更加地完满，因而拥有更多地实在性。因此，上帝必然比我更加真实地存在着。在“第五个沉思”中，笛卡尔则进一步通过区分观念的存在性和广延的存在性来强调“真实”的标准——心中的观念虽然在外部世界没有任何存在性，但并不代表他们不存在——凡是能够被我们的理智清楚、分明地理会到的事物，我们就可以将一种真实性赋予它。正如笛卡尔所说，“真实和存在是一回事”。[[38]](#footnote-37)进而，就可以认定，在我们的心目中能够领会到一个清楚、分明的上帝观念。因此，我们就获得了将存在性赋予上帝的另一条路径。[[39]](#footnote-38)

## 力量版本的存在论证明

在德勒兹看来，斯宾诺莎和莱布尼兹对于笛卡尔的一个共同批评就在于笛卡尔“走得太快”。[[40]](#footnote-39)而斯宾诺莎本人对于笛卡尔的批评则主要集中在两个方面：

一是认为笛卡尔所谓的“清楚分明”的观念实际是一种模糊的区分，它不能向我们提供任何可以用来辨别上帝是否存在的确定性的标准。在其证明中，笛卡尔所谓的简易的哲学方法并非是达到真理的捷径，相反，它是将客观现实的量与形式现实的量相混淆的结果。

二是斯宾诺莎对笛卡尔根据“无上完满性”证明上帝存在的方法提出异议，他认为，“完满性”作为一种上帝的属性，可以用来说明上帝的本质，但是其本身并不是上帝的本质。这种“完满性”在某种意义上是一种象征性的属性，而非上帝真实的属性。这意味着斯宾诺莎将笛卡尔的论证基础归结为一种“拟人论”，从而驳倒了笛卡尔的上帝证明。

在对笛卡尔进行批判的基础上，斯宾诺莎是如何证明上帝存在的呢？

对于这个问题，德勒兹有一个非常精到的总结，即，斯宾诺莎用一种基于“力量”的证明取代了之前（指笛卡尔及笛卡尔主义者）基于“现实的量”的证明。[[41]](#footnote-40)但是，这种取代并不是立刻在斯宾诺莎那里发生的，而是有一个演变的过程。斯宾诺莎有关上帝存在证明的文本可以分为早期和成熟期两类，前者的代表是《简论》和《笛卡尔哲学原理》，后者的代表是《伦理学》。

在早期文本中，斯宾诺莎更多地是对于笛卡尔的上帝证明的改造。虽然力量在其中发挥了部分作用，但并不占据核心位置。相关表述直接体现在《简论》之中，当斯宾诺莎在其中谈到上帝的存在证明时，他指出了两种证明的路径，一种是先天（a priori）的证明，一种是后天（a posteriori）的证明。[[42]](#footnote-41)在先天证明中，斯宾诺莎仍然是从笛卡尔的“清楚分明”的观念出发，指出我们清楚地知道，存在属于神的本性；在后天证明中，斯宾诺莎则从人的有限理智出发：人具有神的理念，因此神必然客观地存在[[43]](#footnote-42)，而在人的思想中具有客观本质的事物就是一种形式的存在。因此，“假如人有神的观念，那么显然神一定是形式地存在着的”。[[44]](#footnote-43)如果一种有限理智不被某种外界的事物所决定的话，它无法去认识任何事物。因此，神的存在同样可以得到证明。

在《笛卡尔哲学原理》中，斯宾诺莎则对于笛卡尔的上帝证明做出进一步的改造，“力量”作为一个独立的概念进入证明的范围之中。首先出现在书中的相关证明是第一篇的命题五、命题六。在某种程度上，这两个命题可以看作是对《简论》的两个证明的改写，只不过他在论述中回避了所谓的“清楚明晰的观念”这一层界定。斯宾诺莎真正的转向出现在命题七：“神的存在这样来证明，我们本身具有神的观念，故神存在。”[[45]](#footnote-44)在后续的论证中，斯宾诺莎将“力量”概念引入了其中：首先，力量论证的目的在于实体可以运用力量创造和保存“属性和事物”；其次，斯宾诺莎回顾了笛卡尔的一个论证，即“创造（或保存）实体的力量大于创造（或保存）属性的力量”。这一论证直接导致了斯宾诺莎敢于提出命题七的补则二，即“谁有力量支持自己，他的本性就包含必然的存在”。[[46]](#footnote-45)这一转变的意义在于，“力量”，在斯宾诺莎那里，正式进入了“存在”的语境当中，以一种正式的原理，而非论证元素的身份出现。但是斯宾诺莎并不满足于这种论证，他提出“谁有力量支持自己，谁也就有力量重新创造自己”，并随即对命题七进行了一种力量证明，这种证明可以大致概括如下：

如果我有力量保存自己，我就可以必然地存在，因此我的本性就是完满的。但是事实表明，我的本性是不完满的，因此，我并没有力量来保存自己；但是我之所以能够存在，肯定有某种力量在保存我，如果这种力量不来自于我自己，就一定来自于外界，所以有另一物保存我。但是这一事物不能没有力量保存自己，所以它一定是一种必然存在，因此它具有我所能理解的事物的最清晰的完满性，所以这种最完满的存在物，即神，必然存在。[[47]](#footnote-46)

由此，我们可以看到一种借助力量的存在证明的原始版本。这一证明预示着斯宾诺莎思想的一个转向，即从笛卡尔的静止的“方法”哲学转向一种富含“力量”和“生命”的“体系”哲学。[[48]](#footnote-47)

但是，斯宾诺莎对此并不满足。因此，他在《伦理学》中对于这一问题进行进一步的说明，提出了那句非常经典的第一部分命题十一的“别证”——

Posse non existere impotentia est et contra posse existere potentia est.[[49]](#footnote-48)

——斯宾诺莎认为，这一命题是自明的，因此直接将其作为了论证的出发点。根据有限之物和无限之物之间的关系，斯宾诺莎做出论证：如果说除了有限之物之外无物存在，即是说有限之物比无限之物更为有力，但这是行不通的；所以，“如果不是无物存在，就是有一个绝对无限之物存在”[[50]](#footnote-49)。由于有限之物是作为一种事实而存在，因此借助我们刚刚演绎的力量论证，这种有限之物之所以能够存在，就一定是借助于一种外在的必然存在的无限事物而存在，而这种存在即是神。因此，神必然存在。

至此斯宾诺莎就从“先天”和“后天”两个方面，当然更多地是从“后天”以及人的有限理智出发，利用存在与力量之间的紧密关系推论出了上帝的存在。但是，对于存在来说，这只是最根本和最基础的论证；对于力量来说，同样也只是证明了其与存在在本体论层面的同一，而其与有限存在的关系则要在下一个小节展开。

## 存在的量度——实在性

“实在性”（realitatis）在斯宾诺莎这里是一种用来表述存在程度高低的属性，实在性与力量的结合使其成为了衡量存在的量度，而力量在存在层面的现实化所依赖的就是实在性。为了理清实在性的界定，我们需要再一次回到《伦理学》第一部分命题十一的别证及其附释。但是这次考察的是“实在性”这一条线索。

在附释中，斯宾诺莎说：“既然能够存在就是有力，那么一物具有实在性愈多，它能够存在的力量也必定愈多；所以绝对无限之物或神其自身也必定具有绝对无限的能够存在的力量；所以它绝对地存在。”[[51]](#footnote-50)这里，斯宾诺莎点出了力量、存在和实在性之间的三项关系：实在性的引入，为存在的力量提供了一种衡量的标准，使得存在的力量具有了一种科学化的表达。

这种科学化的表达本质上就是对于存在的量化，即，将存在的程度根据实在性进行划分。这种表述可以在《伦理学》中看到较为完整的形态：“一物所具有的实在性或存在愈多，它所具有的属性就愈多。”[[52]](#footnote-51)因此，每一个属性都表示这一实体的实在性或存在。进一步，事物具有的属性愈多，所具有的存在的力量就愈大。倘若我们从具有无限属性的神的视角出发，则整个体系都呈现出了一种实在性的递减。在《形而上学思想》中，斯宾诺莎已经表明，存在所遵循的是一种因果关系。这也就意味着，在斯宾诺莎这里，从无限存在到有限存在的这一过程表现为一条“存在之链”。这一因果链条从最高点到最低点是连贯且一致的，从而表现出一种实在性不断递减的过程。因此，力量就可以从神的存在下降到万事万物的存在之中。

斯宾诺莎在《伦理学》第一部分命题二十八中对有限事物中的力量进行了论述。他指出，每一个有限且具有一定存在的事物如果没有经过另一个相同性质的事物作为原因决定它的存在和动作，它便不能存在或有所动作。而后者也同样是由一定的存在原因所决定，由此类推，以至无穷。因此，力量的因果链条不仅在无限到有限的传递中是有效的，而且在有限事物间的传递中也是有效的。正如上文所述，这种传递不仅体现在实在性的传递上，也体现在必然性的传递上：必然性存在于神的意志之中，而有限事物的行动必须依赖神的必然性而行动。因此，在神的意志的影响下，我们对于事物或事物本性的区分就出现了“主动”与“被动”两种状态，这在斯宾诺莎那里被称作“产生自然的自然（natura naturans）”与“被自然产生的自然(natura naturata)”[[53]](#footnote-52)前者指的就是实体或神，后者指的则是被创造的事物，即这里讨论的对象。

斯宾诺莎这种区分的一个更为古老的形态则存在于西塞罗（Marcus Tullius Cicero）那里。在《论至善与至恶》的第三卷中，西塞罗同样区分了两种自然（本性）的形态：一种形态是其本性存在于其自身之内；另一种形态则是一种“被动的本性”，它根据一种“义务”来保存自身，从而达到与自然的和谐。[[54]](#footnote-53)从中，西塞罗以一种自然主义的方式提醒我们去考察具体事物的本性。我们应当注意西塞罗对于“义务（officium, ‘id enim appello καθήκον’）”[[55]](#footnote-54)的强调，这种“义务”表明了一种存在不在其本性或本质之内的事物维系自身存在的方式。这种方式被斯宾诺莎称为努力（conatus），它所表达的是有限事物对于存在的欲求，而“一物竭力保持其存在的努力不是别的，即是那物的现实本质”[[56]](#footnote-55)。因此，这种努力就是力量在个体事物的存在中的体现。[[57]](#footnote-56)

至此，力量到达“存在”系统的最小单位——个体。但斯宾诺莎没有停留在存在力量的层面，而转向对于理智的考察，通过论证思想力量，完成“力量三角形”的建构。因此，让我们拭目以待！

# 作为理智的力量[[58]](#footnote-57)

理智被斯宾诺莎比喻为“制造知识的工具”。[[59]](#footnote-58)在《知性改进论》中，斯宾诺莎说：“知性凭借天赋的力量，自己制造理智的工具，再凭借这种工具以获得力量来从事别的新的理智的作品……如此一步一步的进展，直至达到智慧的顶峰为止。”[[60]](#footnote-59)通过理智，我们获得了一种“思想力量”。这种力量使理智有能力在认识过程中获得真观念，即真理。在认识过程中，不仅理智与外界事物之间相互作用依赖力量，而且理智内部各观念之间相互作用也依赖力量。对于斯宾诺莎而言，所有观念中最为重要的观念，就是“上帝”观念。为了正确理解获取“上帝”观念的途径，下文将对斯宾诺莎批判的“拟人论”进行考察，以展现作为有限存在的人的思想力量与作为无限存在的神的思想力量之间的差别，完成本部分论证。

## 无限的理智与有限的理智

如果要对理智进行探讨，就不得不考虑“理智是如何开始活动的？”这一问题。对于具有无限理智的神来说，神的理智始终主动地针对其对象形成相应观念。“神只有一个而且是单纯的观念”，这一观念就是神自身；只有当神拥有一个关于自身的观念时，神才能被称为全知的。这里，神作为整体的存在再一次得到确认。由于神具有永恒性，和神同在的观念或知识也具有永恒性。因为没有事物能够存在于神的本质之外，所以，神的观念不可能是其他而只能是神的本质。[[61]](#footnote-60)对于神来说，理智就是作为整体的“一”，神自身、神的理智、神的观念是同一。这也就是无限理智的特征。

对于具有有限理智的人来说，情况就不同了。人的理智，由于其有限性，所以其只能作为人的思想样式而存在，而不具有实在性。在神人关系中，由于人处于被动的位置，所以人相对于神来说总要被迫出离自身之外去获得理智上的认识。这种观念就必然要以自身理智之外的某种事物为对象，只有从同是有限的特殊事物那里，或从神那里，才能够获取某种知识。[[62]](#footnote-61)因此人产生的认识并不是自由的认识，而是必然的认识。通过这种认识，人们获得的观念，并不是神那样的单一观念，而是多数观念。由于人总是“必然”的，因此，这种认识以及观念的产生也总是由神的意志所决定的。

心灵或理智对外界形成认识的过程是怎样的呢？为了回答这个问题，我们需要先回顾斯宾诺莎对于实体的两种属性——思想和广延的规定。对于人的理智来说，这一规定的关键问题在于：外在事物是如何进入我们的思想中的。为此，斯宾诺莎给出一种平行论的解决思路。一般来说，“平行”指的是两组平行的对应点之间的关系；而斯宾诺莎则将其改造为“不同属性底下的诸样态之间具有一个同一的秩序或相应性”。[[63]](#footnote-62)思想和广延的关系就体现为这种平行的相应关系。在这一背景下，为了体现思想与广延之中的活动性的因素，斯宾诺莎将其分别命名为“思想力量”与“活动力量”。两者之间的具体关系可用斯宾诺莎在《伦理学》第三部分的命题十一概括：“如果一物增加或减少，促进或阻碍我们身体的活动力量，则这物的观念就会增加或减少，促进或阻碍我们心灵的思想力量。”[[64]](#footnote-63)可以看到，心灵在面对外界事物时确实处于一种被动的地位：“心灵总是尽可能努力去想象足以增加或助长身体的活动力量的东西。”[[65]](#footnote-64)因此，我们便知道寓居于心灵当中的理智与外界事物是如何发生关联的。但是，上述关联仅仅从发生学的角度向我们呈现了这种认识过程是何以发生的，却没有揭示出这些事物之间的具体联系。为此，在《伦理学》第三部分的结尾，斯宾诺莎对于心灵的思想力量与观念之间的关系做出更为彻底的论述：“当我说心灵的思想力量之增加或减少时，我的意思总是在说，心灵形成了关于身体或身体的某一部分的观念，此观念比它前此所肯定于其身体的情状，表示较大或较小的实在性。观念的优越性和思想的实际力量，是以对象的优越性为衡量的标准。”从中可以看到，在思想的层面上，“实在性”作为衡量标准再一次被使用。正如存在的实在性取决于存在的力量，观念的实在性也取决于“思想的实际力量”。因此，理智之中的思想力量就是对于理智本身所形成的观念的实在性的确证：只有通过思想的力量，理智的产物才能够存在。在这种意义上，思想的力量为理智的产物奠基。

## 理智中的三数律：一个知识原则

本部分对于三数律（regula de tri）的论述，一方面是为了更为细致地展现理智的认识过程，深化对于认识层次的分析；另一方面，也是为第三部分的论述做铺垫。在斯宾诺莎论述认识事物的原则时，曾经多次提到三数律或三数原则，并将其作为解释人类理智认识的一个基本例子。就三数律本身来说，其实非常简单，它讲的就是基于四个数之间的比例关系，例如a：b=c：d，在已知三个数的情况下，求第四个数的一种数学计算方法。这种方法也被斯宾诺莎视为区分事物知识的基本方法。

三数律最早出现在《简论》之中，随后又在斯宾诺莎未完成的《知性改进论》中出现，前后在正文中总计出现了三次。对于同一个例子的三次应用，恐怕除了“三角形的内角和”这种例子，在斯宾诺莎的著作中，还是非常罕见的。通过对这三处论述的对比，我们可以看出，斯宾诺莎认为，对于同一个事物，处于不同思维层次的人们会形成对它的不同认识，由此就划分出了四类知识：从任意名称或符号中得到的知识；从泛泛的经验中获得的知识；从因果关系中推论出的知识；从认识到一件事物的本质或最近因（causa proxima）而获得的知识。[[66]](#footnote-65)

在四种获得知识的方式中，只有第四种最接近神的认识方式。“他通过直观径直地窥察到在一切计算之中的比例”[[67]](#footnote-66)，只有这种人才真正把握到了三数原则的本质。但是这种认识方式仍然是有限者所具有的认识方式。对于无限实体来说，这种原则只是一种借用数学进行表达的思想样式，其本身没有任何的实在性。

## 反驳“拟人论”

无论从《简论》还是从《伦理学》中，我们都可以看到斯宾诺莎对于“拟人论”（anthropomorphisme）坚持不懈地批判。对于斯宾诺莎来说，“拟人论者”总是抱有某种“上帝与我们相似”的成见，用有限的人自身感受到的某些模糊的属性去对无限的上帝妄加揣测。他所批判的对象，表面上是当时的某些神学家和哲学家，而根本上则是经院哲学的集大成者——托马斯·阿奎那。[[68]](#footnote-67)虽然斯宾诺莎并没有明确批判阿奎那哲学，但是，从他早期对经院哲学术语的多次应用和后期对于经院哲学的反思批判之中，我们可以推断出，经院哲学无疑对他产生了较大的影响。而他后期的批判所包含的一个重要方面，就是对于“拟人论”的批判。

在斯宾诺莎看来，无限理智和有限理智同处于一个系统，且后者必然被包含在前者之中。因此，在斯宾诺莎这里，有限理智的原则只具有部分的有效性，而不具有整体的有效性。为了表明这一点，笔者将以上一小节论述的“三数原则”为例，通过比较阿奎那和斯宾诺莎对于三数原则的不同态度，来更好地展现斯宾诺莎那里的“无限理智”和“有限理智”与经院哲学相关论述的区别。

首先，我们要给出三数原则的应用性建构：

人：神＝人的理智：神的理智

在《反异教大全》中，阿奎那提出：“属于上帝的东西和属于存在的东西之间既不是单义的，也不是含混的，而是类比的，即通过关系或指称与第一因相联系。”[[69]](#footnote-68)因此，“类比”就成为人类理解上帝的唯一手段。阿奎那的一个重要理论就是其在改造亚里士多德哲学基础上形成的“存在的类比”理论。在阿奎那那里，“存在的类比”具有两种形态：比例类比和关系类比。前者指的是作为范畴的实体和属性与作为偶性的个体和个别性质之间的比是相等的，即“石头：实体=相等性：关系=现在：时间”；而后者则处理实体和各个属性之间的关系，即“质：实体，量：实体，关系：实体”。后者在亚里士多德那里也被称为一种“向一”关系，即所有其他的异质的项都朝向一个被规定的中心项，表达一种附属性或者归附性。

事实上，上文给出的例子恰恰是阿奎那用来说明其“比例类比”的例子之一。阿奎那根据其理论向我们论证，“神与人之间相隔着无限的距离”，但存在一种比例上的对应关系。这恰恰是斯宾诺莎所要批判的因素。正如他在《伦理学》中提到，人们总会将自身的理智比附于上帝的理智，而且这种思维的方式还往往带有某种目的论的倾向。斯宾诺莎认为，这都是由于人们长期经验形成的某种成见。而对于有限的人来说，只有借助数学这种清晰明确的工具才能够摆脱。由此，我们转向对斯宾诺莎的考察。

笔者认为，斯宾诺莎对于这一建构的批判方式，是通过对等式的处理来证明这种方式的不合理性。具体步骤如下：

1. 假设：人：神=人的理智：神的理智
2. 因为，神与神的理智是同一种东西
3. 所以，神=神的理智
4. 代入（1）式，得，人=人的理智
5. 又因为，人的理智只是一个思想样式，且，人≠人的思想样式
6. 所以，人≠人的理智
7. 矛盾!
8. 所以，假设不成立

由此，我们就完成了这一证明。

这一证明的转折点在第五步，但是其所反映的根本问题却体现在第三步。当我们下判断说“神=神的理智”的时候，问题就已经出现了。因为“神=神的理智”所代表的不是“a=b”而是“a=a”，即“神”与“神的理智”不是两个相等的事物，而根本上是同一个事物；而在第四步中，等式所代表的的确是“a=b”（“人=人的理智”），是两个相等的不同事物。因为“不同事物之比”≠“相同事物之比”，所以这种类比不可能成功。当一切都处于神之中的时候，除了神和由神的理智流出的事物，其他一切都是分离的、部分的、不完全的、非必然的，简言之，有限的。只有神才是无限的，所以只有神才能与其理智同一。其他一切事物都表现出对于神的一种归附性，一切事物都在神之内。进而，“拟人论”的“比例类比”不成立。因此，斯宾诺莎在实体层面从“比例类比”转向一种新的“关系类比”，从而完成对“拟人论”的批判。

于是，我们完成对于斯宾诺莎的三元结构最后一部分的考察。在这一部分,力量相应演化为“思想力量”，在有限理智的认识过程中发挥着奠基作用。

# 结 论

通过上文的论述，我们可以看到，“力量”这一概念在斯宾诺莎的哲学体系中的确处于一种奠基性位置。通过指出斯宾诺莎哲学中对“三”与“一”的重视，本文重新梳理斯宾诺莎哲学中几个重要的概念范畴，并将其中的本质、存在、理智三个关键概念通过力量串联起来。对作为本质的力量而言，无论对本质的界定成功与否，本质始终与力量同一。两者共同作为“前规定”的事物存在。在两者关系的基础上，“必然性”机制得以运作。在存在的部分，存在的力量即为存在的支撑。从上帝存在的本体论证明入手，可以清楚看到一种“静止的量”的证明如何被斯宾诺莎替换为一种“动态的力量”的证明。进而借助实在性的等级划分，存在的力量在不同事物间实现有效传递。从理智的认识功能出发，理智的力量则在作为无限存在的神与作为有限存在的人的差别中得到显现，通过借助“三数律”，重构斯宾诺莎的“拟人论”批判，阐明作为理智的思想力量在有限理智与无限理智之间的关系，从而证实力量对三元结构的统摄，完成本文的分析论证。

在这一过程中，我们较为清晰地看到斯宾诺莎以“实体”概念为核心的哲学体系背后所蕴涵的“力量”内涵。可以说，斯宾诺莎向我们揭示了“力量”作为一种动态的关系性概念在形而上学体系中占据基础地位的可能路径，从而勾画了一幅现代意义上的“力量形而上学”蓝图。

# 参考文献

# 原著类

Spinoza B D. *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata*, Gebhardt.

<http://ethicadb.org/index.php?p=&lanid=0&lg=en&ftop=256px>

Spinoza B D. *Ethik in geometrischer Weise behandelt*, Stern J, trans.

<http://ethicadb.org/index.php?p=&lanid=7&lg=en&ftop=82px>

Spinoza B D. *Spinoza: Complete Work*, Shirley S, trans. Hackett Publishing, 2002.

1. Cicero T M. *De Finibus Bonurum et Malorum*, *Series: Loeb XVII*, Rackham H, trans. co. London: William Heinemann & New York: Macmillan, 1914.236~239.
2. 亚里士多德.亚里士多德全集 第1卷.苗力田译.北京：中国人民大学出版社，1990，312~349.
3. 亚里士多德.亚里士多德全集 第7卷.苗力田译.北京：中国人民大学出版社，1990，254.
4. 笛卡尔.哲学原理.关文运译.北京：商务印书馆，1958，1~33.
5. 笛卡尔.第一哲学沉思集 反驳和答辩.庞景仁译.北京：商务印书馆，1986，34~75.
6. 斯宾诺莎.神、人及其幸福简论.洪汉鼎 孙祖培译.南京：译林出版社，2014.
7. 斯宾诺莎.笛卡尔哲学原理.王荫庭译.北京：商务印书馆，2019.
8. 斯宾诺莎.知性改进论.贺麟译.北京：商务印书馆，1960.
9. 斯宾诺莎.斯宾诺莎文集·第4卷·伦理学.贺麟译.北京：商务印书馆，2014.
10. 斯宾诺莎.斯宾诺莎书信集.洪汉鼎译.北京：商务印书馆，1993.
11. 约翰·托兰德.泛神论要义 或一个著名协会的诵文.陈启伟译.北京：商务印书馆，1997，33~34.
12. 黑格尔.哲学史讲演录 第4卷.贺麟 王太庆译.北京：商务印书馆，2017，94~131.
13. 怀特海.过程与实在 宇宙论研究.杨富斌译.北京：中国人民大学出版社，2013，8~9，280~283.

论著类

Albert E. *Towards A Schizogeneaology of Heretical Materialism: Between Bruno and Spinoza, Nietzsche, Deleuze and other Philosophical Recluses*:[Doctoral Thesis].University of Warwick, 1999.139~190.

Alliez E. *Capital Times: Tales from the Conquest of Time*, Abbeele G V D, trans. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.68.

Garret D. Spinoza’s Conatus Argument. In: Garrett D, eds. *Nature and Necessity in Spinoza’s Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2018.352~354.

Griffin M V. Necessitarianism in Spinoza and Leibniz. In: Huenemann C, eds. *Interpreting Spinoza: Critical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.71~93.

1. Howie G. *Deleuze and Spinoza: Aura of Expressionism*, New York: PALGRAVE, 2002.1~70.

Jammer M. *Concept of Force: A Study in the Foundations of Dynamics.* New York: Harper, 1962.116~157.

Jaquet C. *Potestas*. In: *The Continuum Companion to Spinoza*, Bunge W V, Krop H, Steenbakkers P, Ven J V D, eds. Continuum, 2011.291~294.

Macherey P. *Hegel or Spinoza*. Ruddick S M, trans. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011.13~32.

Montagnes B. *The Doctrine of the Analogy of Being according to Thomas Aquinas*, Macierowski E M, trans. Marquette University Press, 2004.6~112.

Nadler S. “Whatever is, is in God”: substance and things’ in Spinoza’s metaphysics. In: Huenemann C, eds. *Interpreting Spinoza: Critical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.53~70.

Popkin R H. Spinoza’s Excommunication. In: Ravven H M, Goodman L E, eds. *Jewish Theme’s in Spinoza’s Philosophy*. New York: State University of New York, 2002.263~280.

Rapp C, Corcilius K. *Aristoteles-Handbuch Leben — Werk — Wirkung*. Stuttgart: J.B. Metzler, 2011.70~71.

Ravven H M. Ratio and Activity: Spinoza’s Biologising of the Mind in an Aristotelian Key. In: Lord B, eds. *Spinoza’s Philosophy of Ratio*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018.33~45.

Terpstra M. *Potestas*. In: *The Continuum Companion to Spinoza*, Bunge W V, Krop H, Steenbakkers P, Ven J V D, eds. Continuum, 2011.294~297.

1. 阿摩斯·冯肯斯坦.神学与科学的想象.毛竹译.上海：生活·读书·新知三联书店，2019.

安靖.亚里士多德与形而上学的存在—神—学构造问题.中山大学学报(社会科学版)，2018，58(04)：148~154.

1. 安靖.论康德对存在-神-学构造的司各脱式批判.哲学动态，2018(07)：76~83.
2. 雷比瑟.自然科学史与玫瑰.朱亚栋译.北京：华夏出版社，2019.
3. 吉尔·德勒兹.斯宾诺莎与表现问题.龚重林译.北京：商务印书馆，2019.
4. 吉尔·德勒兹.德勒兹课程讲义.安靖译.待出版.
5. 先刚.永恒与时间 谢林哲学研究.张卜天译.北京：商务印书馆，2008，138~159.
6. 亚历山大·柯瓦雷.从封闭世界到无限宇宙.张卜天译.北京：商务印书馆, 2016.
7. 亚历山大·柯瓦雷.牛顿研究.张卜天译.北京：商务印书馆，2016，279~282.
1. 本处对于斯宾诺莎两种“力量”概念——potentia和potestas的辨析主要参考了<The Continuum Companion to Spinoza>一书中的两个相应词条。两位词条的作者C·雅凯（Ch. Jaquet）和M·特尔普斯特拉（M. Terpstra）依据斯宾诺莎著作的拉丁文版本和荷兰文版本对这两个概念做出了详尽的辨析。参见：*The Continuum Companion to Spinoza*, Wiep van Bunge, Henri Krop, Piet Steenbakkers, Jeroen van de Ven, eds. Continuum, 2011, Part 4.GLOSSARY, 292~297. [↑](#footnote-ref-0)
2. 这里，“德性（virtus）”在拉丁文中指的是“禀赋”或“能力”，而非一般意义上的道德品质。这与亚里士多德在《尼各马可伦理学》中对于“德性”的说明相一致。此处，“virtus”与“facultas”相近，两者均具有“能力”的含义。 [↑](#footnote-ref-1)
3. 关于对斯宾诺莎哲学两种阐释路径的概括，参见：斯宾诺莎：《斯宾诺莎书信集》.洪汉鼎译.北京：商务印书馆，2019，译序，4~6. 在《哲学史讲演录》中，黑格尔对于斯宾诺莎的哲学进行的系统性的（尽管带有偏见的）梳理。首先，他做出了一个对于斯宾诺莎哲学的简单概括：“只有唯一的实体是真的，实体的属性是思维和广延（自然）；只有这个绝对的统一是实在的，是实在性，——只有它是神。”（参见：黑格尔：《哲学史讲演录》.第四卷.贺麟译.北京：商务印书馆，1978，98.）斯宾诺莎的哲学被看作了一种实体哲学。在此基础上，黑格尔对于斯宾诺莎做出三方面批判：一是对于实体的非精神性的批判：斯宾诺莎死板的实体不是真正的精神；二是对于实体消解规定性的批判：“规定即否定”；三是对于几何学证明方法的批判：“这种方法并不适用于思辨的内容，只有在有限的理智科学中才能运用自如。”而本文关注的主要方面与黑格尔对于斯宾诺莎的前两个批判有直接关系。在黑格尔那里，斯宾诺莎的实体被比作“深渊”式的存在：“事物和意识的一切差别和规定全都只是回到唯一的实体里面，所以可以说，在斯宾诺莎的体系里，一切都只是被投进了这个毁灭的深渊。……一切都萎谢于实体之中，一切生命都凋零于自身之内;斯宾诺莎本人就死于痨瘵。——这是普遍的〔命运〕。”（参见：同上，102～103.）黑格尔认为，斯宾诺莎哲学是一种表达“开端”的实体哲学，而“成为斯宾诺莎的追随者是所有哲学得以成立的必要前提”。皮埃尔·马舍雷（Pierre Macherey）认为，正是由于这种“开端”的界定，黑格尔才将实体理解为了一种“引人注目的死精神”。在实体这里只有一种本源的限定，而在其中没有任何限定性的具体事物存在。一切有意识的存在者（包括主体）在内，最后都会再一次消失在无意识之中。因此从无生命的实体中，我们推不出任何东西。因此，实体既作为一种绝对的开端，也作为一种终结。黑格尔认为，斯宾诺莎哲学的出路在于利用“精神”为实体奠基，从而使“死气沉沉”的实体具有了“生命力”和“活力”。他利用逻辑循环的实体替换了作为整体的实体概念。倘若我们对于斯宾诺莎的文本稍有熟悉，就会发现黑格尔的这里并非是对斯宾诺莎的诘难而是对于其思想的继承和发展。斯宾诺莎的实体并非是一个吞没一切的逻辑终点，恰恰相反，它自身是作为一个具有创造性的整体而存在的。因此，马舍雷认为，黑格尔之所以“忽视”实体中的“精神”成分，目的在于通过与斯宾诺莎主义划清界限，将斯宾诺莎的实体哲学改造为以辩证逻辑为基础的主体哲学。相关内容参见：Pierre Macherey: Hegel or Spinoza. Susan.M.Ruddick, trans. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011, 13~32. [↑](#footnote-ref-2)
4. 参见：斯宾诺莎：《笛卡尔哲学原理》.王荫庭译.北京：商务印书馆，2019，143~144. [↑](#footnote-ref-3)
5. 在斯宾诺莎那里，神与实体指称的是同一个东西，两者在语词使用上可以替换。这种转换的具体规定在《伦理学》第一部分的命题十一中得到体现：“实体，或神，具有无限多的属性，而它的每一个属性各表示其永恒无限的本质，必然存在。”参见：斯宾诺莎：《斯宾诺莎文集·第4卷·伦理学》.贺麟译.北京：商务印书馆，2014，9. [↑](#footnote-ref-4)
6. 参见：斯宾诺莎：《笛卡尔哲学原理》.王荫庭译.北京：商务印书馆，2019，123~125. [↑](#footnote-ref-5)
7. 参见：斯宾诺莎：《笛卡尔哲学原理》.王荫庭译.北京：商务印书馆，2019，135. [↑](#footnote-ref-6)
8. “所以神的理智，就它被理解为构成神的本质时，其实就是万物的原因：万物的本质以及万物的存在的原因。这一点早已为许多承认神的理智、神的意志、神的力量，是同一之物的人们所注意到了。”参见：斯宾诺莎：《斯宾诺莎文集·第4卷·伦理学》.贺麟译.北京：商务印书馆，2014，20. [↑](#footnote-ref-7)
9. 参见：斯宾诺莎：《斯宾诺莎文集·第4卷·伦理学》.贺麟译.北京：商务印书馆，2014，5. [↑](#footnote-ref-8)
10. 参见：斯宾诺莎：《斯宾诺莎文集·第4卷·伦理学》.贺麟译.北京：商务印书馆，2014，34. [↑](#footnote-ref-9)
11. 参见：斯宾诺莎：《斯宾诺莎文集·第4卷·伦理学》.贺麟译.北京：商务印书馆，2014，185. [↑](#footnote-ref-10)
12. 应当注意，斯宾诺莎在这里将思想与广延称作两个实体而非实体的两个属性与上文的论述并不矛盾。事实上，对于实体和属性的界定直到《伦理学》中才有了准确表述，而在早期思想中，斯宾诺莎常常将这两个词混杂着使用。洪汉鼎在《神、人及其幸福简论》（以下简称《简论》）第一篇第二章的脚注中对于早期斯宾诺莎思想中这两个概念在使用上的含混性做出了详细地辨析。参见：斯宾诺莎：《神、人及其幸福简论》.洪汉鼎 孙祖培译.南京：译林出版社，2014，155. [↑](#footnote-ref-11)
13. 参见：斯宾诺莎：《笛卡尔哲学原理》.王荫庭译.北京：商务印书馆，2019，127~128. [↑](#footnote-ref-12)
14. 斯宾诺莎对于知识做出了两种区分，分别体现在《简论》和《知性改进论》中。前者将知识分为文中列举的三类，而《知性改进论》中则对第一类知识做出了更为细致的区分，即区分为传闻或任意的名称或符号的知识与通过经验得来的未经理智审查的知识。而这种区分的最初形态在《简论》中同样可以看到。但是这种区分并不影响此处三分的判断，因为区分后的两类知识，根本而言始终是一种不与理智真正发生关系的“闻见之知”。关于知识的三分，参见：斯宾诺莎：《神、人及其幸福简论》.洪汉鼎 孙祖培译.南京：译林出版社，2014，192~195；关于对于第一类知识的更细致的区分，参见：斯宾诺莎：《知性改进论》.贺麟译.北京：商务印书馆，1960，26. [↑](#footnote-ref-13)
15. 有关无限整体和有限部分的论述的其中一个版本，参见：斯宾诺莎：《斯宾诺莎文集·第4卷·伦理学》.贺麟译.北京：商务印书馆，2014，11~17；有关实体属性的论述，参见：斯宾诺莎：《笛卡尔哲学原理》.王荫庭译.北京：商务印书馆，2019，119，122，127~128. [↑](#footnote-ref-14)
16. 参见：斯宾诺莎：《斯宾诺莎文集·第4卷·伦理学》.贺麟译.北京：商务印书馆，2014，13. [↑](#footnote-ref-15)
17. 参见：亚里士多德：《后分析篇》（《亚里士多德全集》第1卷）.苗力田译. II. 6, 92a7-8, 320. 本文引用的亚里士多德文本均来自亚里士多德：亚里士多德全集.苗力田 译.北京：中国人民大学出版社，1990. 下引亚里士多德文本将根据研究惯例随文标注著作名、贝克[Bekker]版编码以及中文版全集页码。 [↑](#footnote-ref-16)
18. 参见：Christof Rapp, Klaus Corcilius: *Aristoteles-Handbuch Leben — Werk — Wirkun*g. Stuttgart: J.B. Metzler, 2011, 71. [↑](#footnote-ref-17)
19. 参见：Christof Rapp, Klaus Corcilius: *Aristoteles-Handbuch Leben — Werk — Wirkun*g. Stuttgart: J.B. Metzler, 2011, 70. [↑](#footnote-ref-18)
20. 此外，我们还应当注意，亚里士多德那里的研究对象——实体是存在等级划分的，在《形而上学》第十一卷中，亚里士多德通过区分科学的研究对象区分三类实体，分别是具有生灭的运动实体、不生不灭的运动实体和永恒的不动实体（即“不动的动者”）。研究三类实体的思辨科学分别是物理学、数学和神学。(参见：亚里士多德：《形而上学》（《亚里士多德全集》第7卷）.苗力田译. Λ. 7, 1063b36-1064b15, 253-254.)这种区分和对应向我们表明，在亚里士多德那里，实体具有明确的等级区分的；相应地，他们的完满性也就有差异，只有“不动的动者”——神才是最完满的存在。而在斯宾诺莎那里，由于一切事物都处于神之内，用于产生特殊事物的样式同样是从神那里流出的，所以一切用于创造的样式对于斯宾诺莎来说都是完满的存在，平等性因素也就成为了斯宾诺莎的“本质”概念中乃至整个体系中的重要因素。因此，斯宾诺莎在这一点上同样与亚里士多德有极大的不同。 [↑](#footnote-ref-19)
21. “本质作为‘前—力量’？”这一表述既是对于上一小节的承接，也是“本质作为‘前—力量’”这一表述的质疑。 [↑](#footnote-ref-20)
22. 参见：斯宾诺莎：《斯宾诺莎文集·第4卷·伦理学》.贺麟译.北京：商务印书馆，2014，210. [↑](#footnote-ref-21)
23. 参见：斯宾诺莎：《笛卡尔哲学原理》.王荫庭译.北京：商务印书馆，2019，106~107. [↑](#footnote-ref-22)
24. 此为斯宾诺莎在1674年6月2日为了答复耶勒斯有关“神的单一性证明”的疑惑的答复的一部分，该信件后作为第50封信收入《斯宾诺莎书信集》。参见：斯宾诺莎：《斯宾诺莎书信集》.洪汉鼎译.北京：商务印书馆，1993，227.二者争论的相关文本属于斯宾诺莎《形而上学思想》第一编第六章的一部分。参见：斯宾诺莎：《笛卡尔哲学原理》.王荫庭译.北京：商务印书馆，2019，114. [↑](#footnote-ref-23)
25. 我恳求读者在这里不要产生思维的跳跃，即先入为主的认为本质、存在、理智和力量在神那里是同一的。虽然“力量三角形”的设定向我们表明这种可能性，但在结束本文的考察之前，我们应当以无知的心态来对待上述论证，我相信，只有这样才能尽可能接近真理，反之，任何有限思想中的成见都可能会干扰到我们考察工作的进行。 [↑](#footnote-ref-24)
26. 以上两段引文均参见：斯宾诺莎：《斯宾诺莎文集·第4卷·伦理学》.贺麟译.北京：商务印书馆，2014，210. [↑](#footnote-ref-25)
27. 参见：斯宾诺莎：《斯宾诺莎文集·第4卷·伦理学》.贺麟译.北京：商务印书馆，2014，1. [↑](#footnote-ref-26)
28. 本句出自上文提到的斯宾诺莎与耶勒斯探讨“神的单一性”证明的信中。该信件后作为第50封信收入《斯宾诺莎书信集》。参见：斯宾诺莎：《斯宾诺莎书信集》.洪汉鼎译.北京：商务印书馆，1993，228. [↑](#footnote-ref-27)
29. 参见：斯宾诺莎：《笛卡尔哲学原理》.王荫庭译.北京：商务印书馆，2019，147. [↑](#footnote-ref-28)
30. 对于这里的“必然性”的进一步区分可以在格里芬（Micheal V. Griffin）对于伯内特（Bennett）观点的转述中看到。“必然性”被区分为“绝对必然性（absolute necessity）”和“获得必然性（acquired necessity）”。伯内特将前者规定为“作为单一概念的必然性（a single concept of necessity）”，“内在必然性（inherent necessity）”和“获得必然性”都存在于其中。而对后者的定义，伯内特则借助莱布尼兹“可能世界”的规定提出，作为“获得必然性”需要满足两个条件：（1）具有该必然性的事物在所有的可能世界中都为真；（2）不具有内在必然性的事物可以使该种必然性包含于它之中，即“P具有‘获得必然性’=定义：P从某些绝对必然的Q那里继承了某种‘必然性’”。倘若回顾斯宾诺莎的界定，这种区分实际上与斯宾诺莎所谓的“实体自身的必然性”和“实体直接产生的事物的必然性”相一致。在实体那里，“必然性”体现为单一的规定性，即自因；而在“由实体直接产生的事物”那里，“必然性”则可以以一种“附加”的方式包含于其中，因此其“必然性”就是伯内特所谓的“获得必然性”。参见：Michael V. Griffin. Necessitarianism in Spinoza and Leibniz. In: Charlie Huenemann, eds. Interpreting Spinoza: Critical Essays. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, 90. [↑](#footnote-ref-29)
31. 参见：斯宾诺莎：《笛卡尔哲学原理》.王荫庭译.北京：商务印书馆，2019，105~106. [↑](#footnote-ref-30)
32. 参见：斯宾诺莎：《笛卡尔哲学原理》.王荫庭译.北京：商务印书馆，2019，106. [↑](#footnote-ref-31)
33. 参见：斯宾诺莎：《斯宾诺莎文集·第四卷·伦理学》.贺麟译.北京：商务印书馆，2014，25. [↑](#footnote-ref-32)
34. 这一部分将在第四部分的第三小节中展开论述，在此仅大概提及。 [↑](#footnote-ref-33)
35. 参见：阿摩斯·冯肯斯坦：《神学与科学的想象》.毛竹译.上海：生活·读书·新知三联书店，2019，33. [↑](#footnote-ref-34)
36. 亨利·莫尔（Henry More），神智学家，剑桥柏拉图学派代表人物。在柏拉图主义传统的影响下，莫尔不仅与那个时代的其他柏拉图主义者那样，注重对“被注入灵魂的宇宙”的强调。他还认为，应当对于“力（force）”“精神（spirit）”等概念均作出清楚分明的界定，这与他追求对上帝本质的探求是一致的。此外，他还作为新柏拉图主义者的代表，在剑桥大学关于牛顿的“力”的大讨论中发挥着重要作用。他揭示出了牛顿的“力”背后的柏拉图主义传统，主张以一种自然神论的视角看待牛顿的“力”，并将“力”作为自然的本质。通过将雅阁·波墨（Jacob Böhme）的神秘主义传统与牛顿的“力”进行联合阐释，他企图揭示出自然界背后所蕴涵的有机特征，因此同与他同时代的笛卡尔主义的机械论有很大不同。参见：M. Jammer. Concept of Force: A Study in the Foundations of Dynamics. New York: Harper, 1962, 116~157. [↑](#footnote-ref-35)
37. 参见：笛卡尔：《第一哲学沉思集》.庞景仁译.北京：商务印书馆，1986，43. [↑](#footnote-ref-36)
38. 参见：笛卡尔：《第一哲学沉思集》.庞景仁译.北京：商务印书馆，1986，69. [↑](#footnote-ref-37)
39. 在笛卡尔的另一部著作——《哲学原理》中，笛卡尔提出了除了上述两种路径外的第三种和第四种阐释路径，即因果论证和力量论证。前者体现在第一章命题二十：“我们不是自己的原因，只有上帝是我们的原因，因此，就有一位上帝。”后者体现在第一章命题二十一：“只有我们生命的绵延，足以解证出上帝的存在来。”在论证中，笛卡尔仍然使用“清楚分明”原则进行证明，但展现出了某种与《第一哲学沉思集》不同而更接近于斯宾诺莎思想的证明思路。在对命题二十一的论证中，他提到“我们并没有保存自己的能力，而有能力借其自身来保护我们的那位神，一定也凭着更大的理由保存他自己，一定不需要别的事物来保存他，因此，他就不能不是上帝了。”这就与斯宾诺莎在《伦理学》中的论述（我们下文即将看到），在思路上极其相似。不过，笛卡尔并没有在证明中对存在、力量和绵延三个概念做出明确的区分。这为斯宾诺莎的阐释留下了空间。参见：笛卡尔：《哲学原理》.关文运译.北京：商务印书馆，1959，8~9. [↑](#footnote-ref-38)
40. 参见：吉尔·德勒兹：《斯宾诺莎与表现问题》.龚重林译.北京：商务印书馆，2019，75. [↑](#footnote-ref-39)
41. 参见：吉尔·德勒兹：《斯宾诺莎与表现问题》.龚重林译.北京：商务印书馆，2019，78. [↑](#footnote-ref-40)
42. 应当注意“先天的”和“后天的”，在斯宾诺莎哲学和康德哲学中的不同含义。斯宾诺莎所谓的先天指的是由因到果，而后天则是由果溯因。参见：斯宾诺莎：《神、人及其幸福简论》.洪汉鼎 孙祖培译.南京：译林出版社，2014，143. [↑](#footnote-ref-41)
43. 这里，“客观的（objective）”的运用是采用的经院哲学的术语。与我们的日常理解完全相反，“客观的”指的是“主观的，思想观念中的”；“形式的（formalis）”则指的是“客观的、现实的（actualis）”。参见：斯宾诺莎：《神、人及其幸福简论》.洪汉鼎 孙祖培译.南京：译林出版社，2014，143. [↑](#footnote-ref-42)
44. 参见：斯宾诺莎：《神、人及其幸福简论》.洪汉鼎 孙祖培译.南京：译林出版社，2014，141. [↑](#footnote-ref-43)
45. 参见：斯宾诺莎：《笛卡尔哲学原理》.王荫庭译.北京：商务印书馆，2019，30. [↑](#footnote-ref-44)
46. 参见：斯宾诺莎：《笛卡尔哲学原理》.王荫庭译.北京：商务印书馆，2019，35. [↑](#footnote-ref-45)
47. 参见：斯宾诺莎：《笛卡尔哲学原理》.王荫庭译.北京：商务印书馆，2019，36. [↑](#footnote-ref-46)
48. 德勒兹在1950年代的一个课程讲义的第七章“原则之基础”中提出，要重视对哲学中普遍存在的“基础概念”的考察，这种“基础概念”的两个极端形式的是“方法（méthode）”和“体系（système）”。在其讲义中，“方法”具有三点特征：开端要求，即要求从绝对直接的事物出发，如笛卡尔对于“我思”的强调；经济原则要求，即要求通过最小限度的手段达到最大限度的效果，反对“体系”中概念的豪奢；人造与虚构，即要求对于事物秩序的想象与虚构，保持思想的连贯运动。其最终目的即“在于通过人为的手段重新发现思想的纯粹本性”。因此，是冯肯斯坦那里所说的从“属人的知识”这一视角出发获得的认知。而与方法相比，笔者认为，“体系”在德勒兹那里，则更强调以下三点：一是对于现实活动的复制与现实活动本身是一致的，这一点可以从斯宾诺莎对“真观念”的论证中看出；二是强调思想及其对象的相互内在性，即一切思想形态都具有对应的对象，而在斯宾诺莎那里，就表现为一种极端情况，即一切思想形态及其对象都被包含在“实体系统”之中；三是体系的存在依赖于有机体的形成力（康德）或“整体—环节”的逻辑关系（黑格尔）。只有通过强调事物或有机体内在的生命活力，才能够维持体系作为一个整体存在的地位。通过对“方法”和“体系”的对比，联系笛卡尔和斯宾诺莎的哲学，我们就可以看出这种“转向”的依据及其意义何在。关于德勒兹对“方法”和“体系”的具体论述，参见：德勒兹：《德勒兹课程讲义》.安靖译.待出版. [↑](#footnote-ref-47)
49. “不能够存在就是无力，反之能够存在就是有力。”

拉丁文参见：Benedictus de Spinoza: *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata*, Gebhardt, PARS I, De Deo, Propositio 11, aliter 2. [http://ethicadb.org/pars.php?parid=1&lanid=0&lg=en&ftop=4070px#](http://ethicadb.org/pars.php?parid=1&lanid=0&lg=en&ftop=4070px)；

中文参见：斯宾诺莎：《斯宾诺莎文集·第4卷·伦理学》.贺麟译.北京：商务印书馆，2014，10. [↑](#footnote-ref-48)
50. 参见：斯宾诺莎：《斯宾诺莎文集·第4卷·伦理学》.贺麟译.北京：商务印书馆，2014，10. [↑](#footnote-ref-49)
51. 参见：斯宾诺莎：《斯宾诺莎文集·第4卷·伦理学》.贺麟译.北京：商务印书馆，2014，10. [↑](#footnote-ref-50)
52. 参见：斯宾诺莎：《斯宾诺莎文集·第4卷·伦理学》.贺麟译.北京：商务印书馆，2014，8. [↑](#footnote-ref-51)
53. 此为洪汉鼎在《简论》中的翻译，而贺麟在《伦理学》中将其译为“能动的自然”和“被动的自然”，虽然简洁明了，但是未免有偏离拉丁词原意而过度简单化的嫌疑，故采用洪的译名。此外，笔者认为有必要提醒读者，“自然（natur）”在斯宾诺莎的哲学中有时可以等同于“神”或“实体”，但是斯宾诺莎对于“自然”一直缺乏一个明确的界说。尽管斯宾诺莎已经通过区分两种自然使我们认识到了“自然”本身所具有的积极和消极的方面，但是就“自然”概念本身而言，它始终处于一种无规定的模糊状态。 [↑](#footnote-ref-52)
54. Cicero: *De Finibus Bonurum et Malorum*. *Series: Loeb XVII*, H. Rackham, trans. co.London: William Heinemann & New York: Macmillan, 1914, 236~239. [↑](#footnote-ref-53)
55. 引号内的意思为“我将‘καθήκον’这个希腊词理解为‘义务’”。这一希腊词表示的“义务”（officium）体现出的是一种自我保存的倾向。“καθήκον”在西塞罗那里翻译成officium，在塞内卡那里翻译成convenentia。对于西塞罗的officium一词，德勒兹在1980年12月9日的讲座中说，officium更多地指的是“职责上的义务”，其所关涉的是自然权利的领域。“为什么实存（existence）中的义务居于首位？因为义务恰恰就是我得以最好地实现自身本质的前提条件，也就是我在可能的最好社会中过上与本质相符合的生活的前提条件。”在相同意义上，斯宾诺莎论述了个体存在的努力（conatus）与其德性之间的关系。德勒兹对西塞罗officium概念的阐释，参见：吉尔·德勒兹.德勒兹课程讲义.安靖译.待出版. [↑](#footnote-ref-54)
56. 参见：斯宾诺莎：《斯宾诺莎文集·第4卷·伦理学》.贺麟译.北京：商务印书馆，2014，105. [↑](#footnote-ref-55)
57. H·M·哈文（Heidi M. Havven）认为，斯宾诺莎在这里发展出了一套无限系统的模型（model）。借助一个包含万物的开放系统（即指斯宾诺莎的“实体系统”）中的自我规定（self-ordering）和自我连接（self-integrating），这一模型或模式的目的在于，在一种动态平衡（dynamic equilibrium）或一种稳定状态（steady state）中使事物的自我生产（self-generation）和自我保存（self-perpetuation）得到完善。而这一模型要达成的首要目标就是将个体事物连续不断的内在努力（internal *conatus*）转变为“无限”或曰“内在完整性（internal integrity）”，从而达到与无限的自然的一致。参见：Heidi M. Ravven. Ratio and Activity: Spinoza’s Biologising of the Mind in an Aristotelian Key. In: Beth Lord, eds. *Spinoza’s Philosophy of Ratio*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018, 44.关于对斯宾诺莎的“conatus”概念的其他研究，参见：*Nature and Necessity in Spinoza’s Philosophy*. Don Garrett eds. Oxford: Oxford University Press, 2018, Section IV Theology and Necessarily Striving Nature. [↑](#footnote-ref-56)
58. “理智”在斯宾诺莎那里是intellectus，有理性、理智之义。贺麟将其译为“知性”，但未免会有与康德哲学中的“知性”产生概念上混淆的可能。为了保证理解的准确，本文采取“理智”这一译法。 [↑](#footnote-ref-57)
59. 参见：斯宾诺莎：《知性改进论》.贺麟译.北京：商务印书馆，1960，31. [↑](#footnote-ref-58)
60. 参见：斯宾诺莎：《知性改进论》.贺麟译.北京：商务印书馆，1960，32. [↑](#footnote-ref-59)
61. 参见：斯宾诺莎：《笛卡尔哲学原理》.王荫庭译.北京：商务印书馆，2019，133~134. [↑](#footnote-ref-60)
62. 当然，这两种对象所带来的知识是不同的，我们将在后面的部分对此进行论述。 [↑](#footnote-ref-61)
63. 参见：吉尔·德勒兹：《斯宾诺莎与表现问题》.龚重林译.北京：商务印书馆，2019，103. [↑](#footnote-ref-62)
64. 参见：斯宾诺莎：《斯宾诺莎文集·第4卷·伦理学》.贺麟译.北京：商务印书馆，2014，107. [↑](#footnote-ref-63)
65. 参见：斯宾诺莎：《斯宾诺莎文集·第4卷·伦理学》.贺麟译.北京：商务印书馆，2014，108. [↑](#footnote-ref-64)
66. 有时前两种知识也被斯宾诺莎合并为“建立在意见之上的知识”，如本文第一部分对于知识的区分。参见：斯宾诺莎：《知性改进论》.贺麟译.北京：商务印书馆，1960，26~27. [↑](#footnote-ref-65)
67. 参见：斯宾诺莎：《神、人及其幸福简论》.洪汉鼎 孙祖培译.南京：译林出版社，2014，149. [↑](#footnote-ref-66)
68. 除了笛卡尔之外，只有阿奎那和亚里士多德在斯宾诺莎关于形而上学的重要文本中曾经直接出现过。在《简论》中，斯宾诺莎曾直接提及阿奎那，目的在于表明其上帝证明不同于阿奎那的上帝证明。 [↑](#footnote-ref-67)
69. 参见：Summa Contra Gentiles, I, 34. 转引自：Bernard Montagnes. *The Doctrine of the Analogy of Being according to Thomas Aquinas*, E.M.Macierowski, trans. Marquette University Press, 2004.80. [↑](#footnote-ref-68)