

试论西欧大陆唯理论派哲学家的 实体学说的演变

陈 修 斋

笛卡儿、斯宾诺莎和莱布尼兹,通常被看作十七世纪西欧大陆唯理论派哲学的主要代表,仿佛他们是属于同一个学派的。这只是在一定意义下——而且是在很有限的、非主要的意义下——才是对的。这就是说,只是就认识论上他们有着片面重视理性认识而贬低经验或感性认识的共同倾向这一点上来说,才可以把他们看作属于一派。至于说到按对于哲学基本问题的解决,或按“本体论”上来划分,则他们是属于不同、乃至对立的派别的。如所周知,就这方面来看,笛卡儿在“形而上学”的范围内是个二元论者,最后倒向唯心主义,在“物理学”范围内则是个机械唯物主义者;斯宾诺莎是个唯物主义一元论者;而莱布尼兹则是个客观唯心主义者和某种意义下的多元论者。这种分歧和对立,主要就表现在他们关于“实体”的不同学说上。本文意在对他们的“实体”学说的主要内容及演变过程作一概略的探索,看看是否可以从中找出某种发展的内在逻辑或规律性。

—

笛卡儿作为近代唯理论哲学的开创者,他所提出的“实体”学说也是具有划时代的意义的。要认识他这种学说的革命性的历史作用,就要先了解一下在他以前和当时所流行的“实体”观念,这就是经院哲学家们所歪曲了的“逍遥学派”的关于“实体的形式”的学说。这些经院哲学家们认为,每一类的实体,都各有一种特殊的“实质”(entity),构成其实在性和“种差”,而与这实体的各部分的关系无关。这种实质也就是所谓“实体的形式”。例如火之不同于水,不仅是由于其各部分所处的境况不同,而是由于火具有与水截然不同的某种“实质”或“实体的形式”。当一个物体的状态改变了时,也不是它的各部分有了变化,而是一种“形式”取代了另一种“形式”。如水之变成冰,他们也认为是一种新的形式取代了先前的形式从而构成了一种新的物体。不仅那种实体之间带根本性的不同是用这种“实质”或“实体的形式”的不同来解释,而且那种微小的和感觉性质方面的变化,也用所谓“偶性的形式”的不同来说明。因此,如软、硬、轻、重、冷、热之类,也都是一些和它们所属的物体截然不同的存在物。众所周知,经院哲学家们就用无数所谓“隐秘的质”来解释事物的各种现象。如鸦片之所以能使人麻醉入睡,就因为鸦片具有“使人入睡”这种“隐秘的质”。这样,对于任何一种未能解释的现象,都只需用一种同名的“隐秘的质”来搪塞。这当然就完全阻塞了人们探求真理和真正对各种现象作出科学解释的道路。因为经院哲学的这种解释不仅毫无意义,而且往往导致种种错误见解而妨碍了对事物现象作出正确解释。例如有些物体落在地上而有些物体升入空中,经院哲学家们就说“重”是落地物体所具有的“实体的形式”,而“轻”是升空物体所具有的“实体的形式”。这

样，重的和轻的物体就被说成是两类具有本质上不同的特质的物体，从而阻止人们去研究这些表面上不同的现象是否出于同一原因，并能用同一规律来解释。

经院哲学家们又试图对这许许多多的形式进行各种各样的分类。例如有些经院哲学家们把它们分为三类：第一类是不从一个更高级的东西接受其存在，也不被接受进入一个较低级的主体的，这就是上帝；第二类是从别处接受其存在而自身并不被接受进入物质的一些力量，这是完全摆脱了任何具体的形体性的一些形式；第三类是从一个更高的原因得到其存在而自身又被接受进入一个主体的形式，这就是那些决定物质的“偶性的形式”和“实体的形式”。另外一些经院哲学家则采取更细的分类法把它们分为六类：第一类是初级物质或元素的形式；第二类是那些低级复合物如石头之类的形式；第三类是那些较高级的复合物如药品之类的形式；第四类是有生命的东西如植物的形式；第五类是有感觉的东西如动物的形式；第六类居于所有其它五类之上，是有理性的实体的形式，它在作为一个躯体的形式这一点上也和其它各类形式一样，但其思维的特殊功能却不是从躯体派生出来的。^①

这种种分类，尽管其中有些似乎也包含着对客观存在着的事物类别的某种合理猜测，但总的说来都并不是基于对客观事物的实际观察研究得出的结果，而毋宁是抽象思辩的概念游戏，妨碍人们对客观世界作正确认识的伪科学。作为欧洲封建社会意识形态的经院哲学，其阻碍科学的发展，当然不止一端，但如上述这种关于“实体的形式”的学说，实为科学发展在理论方面最主要的障碍之一。

当笛卡儿登上思想史的舞台，以其方法论的普遍怀疑为武器，来横扫一切正确认识发展的障碍物时，其矛头所指，应该说主要的正是有如上述的这种关于“实体的形式”、“隐秘的质”等等的经院哲学的谬说。而他自己提出的关于实体的学说，也正是用来取代这种谬说的。

我们知道，笛卡儿在建立他的“形而上学”体系时，是从普遍的怀疑出发得到“我思故我在”这一命题作为整个体系的第一块奠基石，并由此肯定了“我”作为可以独立不依于身体的思想者即精神实体的存在；然后由“我”具有一个无限圆满的东西即上帝的“天赋观念”，用所谓“本体论的证明”论证了上帝的存在；接着由上帝作为一个无限圆满的存在不可能是骗子，保证了由他得来的关于外界物体的明白清楚的观念也必然真实，从而肯定了物质实体的确实存在。因此在“形而上学”的范围内，笛卡儿肯定有精神和物质两种彼此独立的实体，在这意义下他是个古典的二元论者；而他又认为精神和物质都只是相对的实体，它们最终都是由上帝所创造，依赖于上帝，只有上帝才是绝对的实体或真正的实体。他说：“当我们设想实体时，我们只是想着一个存在的东西，它为了要存在，并不需要别的东西而只需要它自己。真正说来，除了上帝没有什么别的能相应于这种作为绝对地自我保持的存在物的描述，因为我们觉察到没有其他被创造的事物能够无需他的能力的保持而存在。”（《哲学原理》第一部分第51条）他又明确肯定“上帝不是有形体的”，“上帝不是物体”（同上第23条），而是“一个非被创造的和独立的思维的实体”。（同上第54条）既然归根到底只有这作为“思维实体”即精神实体的上帝才是绝对的或真正的实体，因此笛卡儿的二元论最终还是归结为唯心主义。

尽管最终说来只有上帝才是真正的或绝对的实体，但笛卡儿还是承认“被创造的心灵”及身体或物体也是不同意义下的实体或相对的实体。而他肯定“每一实体各有一种主要的属性，心灵的属性是思想，身体（物体）的属性则是广延。”（同上第53条）笛卡儿关于实体的学说有价值和起了革命性的进步作用之点，当然不在于他肯定有独立不依于物质身体的精神实体，更不在于他肯定只有上帝才是真正的绝对的实体，这些都是他向宗教神学经院哲学妥协的表现，是

由他所代表的当时法国资产阶级的软弱性所决定的。它的有价值 and 进步之点，正在于他肯定了物质本身是实体，并且肯定了物质的唯一本质属性就是广延，“所有其他可以归之于物体的东西都预先假定了广延，并且只是这有广延之物的一种样式”。（同上第53条）这样一来，就把经院哲学归之于事物的种种“实体的形式”以及“隐秘的质”之类作了彻底的扫荡，从而使人类的科学认识从这种桎梏中解放出来而走上一条康庄大道。

笛卡儿的哲学一出现，除了受到反动教会及经院哲学家们的反对之外，也就立即受到当时法国本国的伽桑狄和英国的霍布斯等唯物主义者的反对。当然，经院哲学家和唯物主义者的反对笛卡儿是从不同的立场出发，也针对着他哲学中的不同方面的。经院哲学家们是从维护传统宗教信仰出发反对他的理性主义和唯物主义；伽桑狄和霍布斯则主要是反对他哲学中的唯心主义，而在唯物主义观点方面，虽也有分歧，但基本立场则是双方一致的。例如伽桑狄主要是复活了伊壁鸠鲁的原子论，承认有原子和虚空，而笛卡儿则从物质几乎等同于广延的观点出发否认有广延而无物质的虚空的存在，同时也从广延无限可分的观点出发而否认有绝对不可分的原子。但在把广延看作物体的唯一本质属性，而把物体的其他一切性质都归结为广延的样式，并把物体的其他一切变化都归结为物体或其部分在位置上的转移即机械运动等方面，则笛卡儿与伽桑狄，乃至和霍布斯及其他机械唯物主义者如伽利略等都是是一致的。

就笛卡儿和其他当时的唯物主义者所共同的这种关于物质实体的学说来看，至少有以下几点是值得注意和肯定的：

一、这种学说清除了经院哲学胡乱抛撒在自然万物上的“实体的形式”、“偶性的形式”、“隐秘的质”之类思想垃圾，为正确认识自然事物的本来面目准备了条件。

二、把物体的本质属性归结为唯一的一种即广延，而把一切变化归结为机械运动，是向世界物质统一性及其运动发展规律的统一性的认识跨进了有决定性意义的一步。这不仅对彻底的唯物主义哲学的建立和发展是有意义的，历史证明对近代自然科学的发展也是有意义的。例如正是在这种观点的指导下，不仅研究地上物体和天体的机械运动本身的力学和天文学在近代初期就得到了长足的发展，而且象光学和声学等也是在这种学说指导下产生和发展起来的。因为正是把各种颜色的光归结为不同长度的“以太”的波动，和把各种声音归结为不同频率的空气的振动，才有经典物理学中的光学和声学的发展；而不论“以太”的波动或空气的振动，都不过是某种物体的机械运动而已。不管这些观点有多大的局限性，它们是经典物理学的各个部门或分支赖以发展的主要理论支柱：没有它们就没有经典物理学，而没有经典物理学也就不会有现代物理学乃至整个自然科学的高度发展，这是略知科学发展史的人无不承认的。

三、这种学说之所以在哲学和科学的发展上起巨大的促进作用，在于它把事物的质的规定性还原为量的规定性。这在哲学上促使人们必须更深入地去探讨质和量的关系，从而最终认识了质与量这一对辩证法的范畴或质量互变的辩证规律，自然是有重大意义的。这且不谈。在科学上，既然物体的唯一本质属性是广延，其余的质都不过是广延的“样式”，而广延不过是一种量的规定性，因此要了解事物的本质就是要了解事物的量的规定性或量的关系，而研究数量关系的数学，包括几何学，就应该是研究事物的本质的主要科学了。一门科学，只有能应用数学，对所研究的对象进行数学处理，才能成为一门精确的科学，也才能得到迅速、充分的发展。这种情况，到了今天，由于电子计算机的发明和广泛应用，甚至看得更清楚了。而强调数量关系对决定事物的本质的重大作用，并从而强调数学的应用对科学研究的重要作用，

在一定意义下正是由把物质实体的唯一本质属性看作就是广延那种实体学说所逻辑地得出的必然结论。这一点对促进科学发展的巨大作用是科学史的事实所充分证明了的。

尽管这种实体学说起过巨大的进步作用，但它本身是有明显的局限性和片面性的。例如它片面地强调量而否定事物本身有质的多样性，无法说明世界万物丰富多采、千变万化的现象；它把各种高级运动形态归结为低级的机械运动也无法正确说明生命、思维、和社会现象等等。不仅在我们今天从辩证唯物主义的观点来看，这种观点的形而上学局限性是很明显的，就在当时和稍后也就有一些思想家看出这些缺点了，例如我们即将谈到的莱布尼兹就是其中之一。而这种观点导致的一个直接后果，就是使笛卡儿陷入了二元论，从而陷入了一系列无法解决的矛盾困境。

笛卡儿哲学之所以陷入二元论，当然有其社会阶级根源和其他原因，但就理论本身来说，这种把广延看作物质实体的唯一本质属性的学说不能不是其主要原因之一。因为仅仅用广延是无论如何无法说明作为意识现象或精神的思想如何能从之产生的，而思想之存在又是笛卡儿经过普遍怀疑之后首先肯定而认为无可怀疑的事实；思想既不能从广延产生，就只好肯定它是独立不依于广延而自身存在的另一种实体了。这种二元论肯定思想与广延，或精神与物质、心灵与身体是彼此独立的两种实体，是不能互相产生、互相决定，也不能互相作用、互相影响的。但笛卡儿作为一个科学家又决不能否认身体与心灵互相作用、互相影响的事实，于是就提出了心灵居住在松果腺中，并通过这里而与身体互相影响的荒唐理论。这除了成为反对者的笑柄之外，实际上也完全无法说明问题而只是更明显地暴露了笛卡儿思想上陷入自相矛盾的窘境。因为松果腺既然只是身体的一部分，本身同样是有广延的，又如何能够成为完全无广延的心灵的居所呢？此外，如果思维和广延作为两种实体是彼此完全不能互相产生、互相作用的，则笛卡儿肯定同样是精神实体的上帝又能创造广延或物质实体，也只能是自相矛盾的。

作为绝对的、无限的精神实体的上帝，如何产生和决定相对的、有限的物质实体即自然事物；以及彼此独立、截然不同的精神和物质、心灵和身体又如何能互相作用、互相影响，这就成了笛卡儿哲学所无法解决的困难问题。我们姑且把前者简称为绝对实体与相对实体的矛盾，把后者简称为二元论与交感说的矛盾。不同倾向的笛卡儿学派，以及斯宾诺莎和莱布尼兹，在一定意义下都是为解决这两个矛盾而提出自己的学说。

二

笛卡儿的哲学一出世，一方面如上所说引起了各种人物的反对，但另一方面也获得许多人的拥护和追随，通常就把这些直接追随者称为笛卡儿派。笛卡儿派中其实也包含着不同乃至对立的倾向。如以荷兰医生雷吉斯(H·Regius，即勒卢阿)为代表的一派，就主张“灵魂是肉体的样态，思想是机械运动”(《神圣家族》，《马克思恩格斯全集》，第2卷第160页)，以后导致以拉美特利等为代表的十八世纪法国唯物主义，完全在唯物主义的基础上否定了精神作为实体的地位，从而克服了笛卡儿的二元论及其所引起的一系列矛盾问题。另一派则是以马勒伯朗士(Malebranche)、格林克斯(Geulincx)等为代表的唯心主义者，如马勒伯朗士实际只承认上帝是唯一的实体，抛弃了笛卡儿哲学中的唯物主义成份。他们提出了一种“偶因论”来企图解决笛卡儿哲学中的矛盾。在他们看来，身体的动作对于心灵，或心灵的活动对于身体，都只是一种“偶因”或“机缘”，而真正的原因则须归之于上帝。例如，是上帝借身体受针刺的

“机缘”而使心灵产生痛的感觉；也是上帝借心灵有了走路的愿望的“机缘”使身体举足向前迈步，如此等等。这种观点，连莱布尼兹也认为是把应该用自然的原因来解释的自然过程归之于上帝的“奇迹”，是不可取的；他还讥笑“偶因论者”是使上帝成为有如一个很坏的钟表匠，自己制造出身体和心灵两个钟，却无法走得彼此一致，须亲自整天守着来时时加以拨正。（参阅其关于《新系统》的“第三篇说明”）

以雷吉斯、拉美特利等为代表的唯物主义一派，虽然仍有机械的、形而上学的局限性，但就大方向来说是对的，指出了解决笛卡儿哲学本身所包含矛盾问题的正确途径。但它在当时，即在笛卡儿的时代，如雷吉斯的观点，就很少为人所承认，也为笛卡儿本人所否认，因此并未产生多大的影响。而以马勒伯朗士为主要代表的唯心主义一派，虽有较大影响，但其本身既是错误的，也未能真正解决笛卡儿哲学的问题，其实只是把矛盾窘境暴露得更充分而已。

如果说，笛卡儿派中的唯物主义者是企图用取消精神实体的办法来克服笛卡儿的二元论，唯心主义者是企图用取消物质实体的办法来克服其二元论，那末，斯宾诺莎在一定意义上是循着笛卡儿使物质与精神两者最终都依赖于作为绝对实体的上帝这一思路，从另一角度来克服笛卡儿的二元论及其所引起的问题，这就是：把物质与精神、或广延与思维二者都看成唯一实体的两种属性。这在一定意义下对笛卡儿的二元论所引起的问题似乎有所克服，但实际仍未能解决，只是使这些矛盾问题换了某种表现方式而已。

我们知道，斯宾诺莎生前唯一用自己真名姓发表的著作就叫《笛卡儿哲学原理》，是阐述笛卡儿的思想的；他自己在认识论和方法论上也接受了笛卡儿的唯理论观点并和笛卡儿一样采用“几何学的方法”，因此斯宾诺莎似乎也很可以被看作笛卡儿哲学的追随者之一；但人们却通常不把斯宾诺莎看作“笛卡儿派”的一份子，不把他和例如马勒伯朗士等“笛卡儿派”相提并论，这是为什么呢？这个问题是可以进一步探讨的，但我想至少有一个原因是斯宾诺莎在“本体论”上，在关于“实体”的学说上已与笛卡儿大不相同甚至正相对立了，而他已在自己的“实体”学说的基础上建立起自己独特的哲学体系，因此决不能再把他简单地看作笛卡儿派的一员了。

斯宾诺莎为实体下的定义是：“实体，我理解为在自身内并通过自身而被认识的东西。换言之，形成实体的概念可以无须借助于别的事物的概念。”（《伦理学》第一部分，定义Ⅲ）如果我们拿这定义和笛卡儿在上引《哲学原理》第一部分第51条中对实体所作“描述”亦即定义相比较（实体就是“一个存在的东西，它为了要存在，并不需要别的东西而只需要它自己”），可以看出基本要义是一致的。但两人的“实体”学说却有根本区别。区别首先在于：笛卡儿在为实体下了这样的定义之后，虽然也认识到只有“上帝”作为绝对的存在物才符合这一定义，却还是把思维与广延、或精神与物质也看作两种相对的实体；而斯宾诺莎则坚决把这一定义贯彻到底，肯定只有绝对、无限的上帝才是唯一的实体，只能有这一个实体，不能再有别的什么能称为实体。其次，区别又在于笛卡儿明确肯定上帝是无形体的精神或“思维实体”而“不是物体”，而斯宾诺莎的上帝这唯一实体就是客观存在的自然本身。正是由于这样的区别，我们才说笛卡儿的哲学是由二元论倒向唯心主义，而斯宾诺莎的哲学则是一种一元论的唯物主义。

由于对实体的观念本身的这种根本区别，也就导致斯宾诺莎的哲学和笛卡儿的哲学有一系列不同。例如：笛卡儿承认有一个超越于自然之外而作为造物主的上帝，是有神论；而斯宾诺莎则虽用上帝之名，但这上帝其实只是自然本身，并不在自然之外，实质上是一种披着泛神论外衣的无神论。笛卡儿把思想和广延看作虽由上帝创造并依赖于上帝，但又在一定意义下各自独立存在的相对实体；而斯宾诺莎则把思想和广延看作唯一实体的无限属性中为我

们所能认识的两种属性，所谓属性则是“从理智看来构成实体的本质的东西”（同上定义Ⅲ），并不是在实体之外有自己的独立存在。在笛卡儿那里，世上的万事万物，凡占有空间或有广延性的就都是独立存在的有形实体即物质实体，而一切意识或精神现象则都在广义的“思想”的名义下被看作也是独立存在的精神实体，而斯宾诺莎则把世上的万事万物看作在实体内或依赖于实体而不是独立存在的“样式”，或者是表现实体的“广延”这一属性的样式，或者是表现实体的“思想”这一属性的样式。所谓样式，他认为是“实体的特殊状态，亦即在别的事物内并通过别的事物而被认识的东西”（同上定义Ⅴ），换句话说，是不能有自己的独立存在的，不是任何意义下的“实体”。

那么，斯宾诺莎的这种理论，能否解决笛卡儿哲学所包含或遗留下来的矛盾问题呢？它自身是否又包含或引起别的矛盾呢？

首先，就笛卡儿哲学中绝对实体与相对实体的矛盾来说，斯宾诺莎在一定意义下可以说是以取消相对实体的办法加以解决了。因为被笛卡儿看作相对实体的“广延”和“思想”，斯宾诺莎不再把它们看作离开绝对实体而独立存在的相对实体，而看作就是构成唯一实体的本质的属性，这样也就不存在绝对实体如何产生独立于自身之外的相对实体的问题，在这个意义下也就不存在绝对实体与相对实体的矛盾问题了。但这种矛盾的解决其实只是表面上的，或者说只是把矛盾的问题变成了另一种方式而已。因为，在笛卡儿哲学中的所谓绝对实体与相对实体的关系，无非就是作为宇宙的根本的“上帝”和具体的精神性和物质性事物的关系问题；这个问题，当把各种具体事物抽象地来加以考察时，斯宾诺莎把它们归结为思想和广延两者并把它们都作为唯一实体的两种属性，从而似乎取消了这一绝对实体与相对实体的矛盾；但当把具体事物作为具体事物来看时，斯宾诺莎就把它看成是“实体”的“样式”，因此在笛卡儿那里所谓“绝对实体”与“相对实体”的关系问题，在斯宾诺莎这里，在这个意义下也就成了“实体”与“样式”的关系问题。而在绝对的、无限的、唯一的“实体”，和相对的、有限的、杂多的“样式”之间，则也仍然和“绝对实体”和“相对实体”之间一样存在着类似的矛盾。

斯宾诺莎哲学中的实体及其属性与样式之间，究竟有的一些什么样的关系，是一个可以深入探讨的问题。除了很显然的绝对与相对、无限与有限，一与多的关系之外，它们之间似乎至少还有本质与现象、原因与结果、以及全体与部分或一般与个别的关系。属性是实体的本质，而样式为实体的“特殊状态”，从斯宾诺莎所下的定义就可看出它们之间就有本质与现象的关系，这应该也是明显的。斯宾诺莎又把“作为自由原因的神”即实体本身称为“产生自然的自然”或“能动的自然”（*natura naturans*），而把“神的属性的全部样式”称为“被自然产生的自然”或“被动的自然”（*natura naturata*）（参阅《伦理学》第一部分命题XXⅡ，附释）并且明确肯定“神不但是万物的存在的动力因，而且是万物的本质的动力因”（同上命题XXⅤ），因此被称为神的“实体”是作为“样式”的万物的原因，而且是其存在与本质的“动力因”，它们之间有原因与结果的关系，这也是毋庸置疑的。唯一的实体既是自然本身即宇宙全体，而样式就是其中的万事万物，因此实体与样式之间，显然又是全体与部分或一般与个别的关系。

从关于实体与样式的关系的思想来看，斯宾诺莎在一定意义下触及了绝对与相对、无限与有限、本质与现象、原因与结果、全体与部分、一般与个别等一系列辩证法的范畴，在这方面无疑也有一些辩证法思想的因素。但真正说来，他并不能把握这些对范畴的对立统一的关系，特别是不能认识这些对立面的互相转化，而往往是只看到前一方面片面地对后一方面的决定作用，即实体对样式的决定作用，而不承认后者对前者的反作用，因此，他的思想主要

地或本质上是形而上学的。正如马克思所精辟地指出的，“斯宾诺莎的实体……是形而上学地改了装的、脱离人的自然。”（《马克思恩格斯全集》第2卷第177页）正因为如此，他还是把“实体”与“样式”形而上学地割裂开来，对立起来了，这样也就实际上仍陷入与笛卡儿的绝对实体与相对实体之间类似的矛盾。例如，在斯宾诺莎看来，作为样式的个体事物是有运动变化的，而作为实体的自然全体本身则是不变不动的，正如他认为“虽然各个物体不断变化，而个体的形式，仍然保持如故。所以就实体而论以及就样式而论，个体将仍然保持其从前固有的性质”。（《伦理学》第二部分命题XⅡ以后的补则四、证明）他也认为“整个自然界是一个个体，它的各个部分，换言之，即一切物体，虽有极其多样的转化，但整个个体不致有什么改变”。（同上补则七，附释）这就是这种种形而上学思想的明显表现。诚然一个物体的各部分的量变，在一定限度内可以并不使这物体引起根本的质变而显得“仍然保持其从前固有的性质”，但量变达到或超过一定的限度，就必然要引起全体的质变。斯宾诺莎正因为不懂得这种量变与质变的辩证法，也就不能把握实体与样式作为全体与部分之间在运动变化问题上的这种辩证关系。而如果真的如斯宾诺莎所主张的那样，实体本身是不变不动的，而样式是运动变化的，则人们就不禁要问：这不变不动的实体，又如何能成为运动变化的样式的“动力因”的呢？这是早在二千多年前亚里士多德向柏拉图的理念论的追随者就已提出过的问题。（参阅亚里士多德《形而上学》A9，991^o）在我们看来，斯宾诺莎由于把实体与样式作了形而上学的割裂与对立，就和柏拉图派的“理念论”一样无法说明事物运动变化的原因，也和笛卡儿一样无法解决作为绝对实体的上帝如何产生具体事物（“相对实体”或斯宾诺莎的“样式”）的矛盾问题。

其次，就笛卡儿哲学中的二元论与交感说的矛盾来说，斯宾诺莎也在某种意义上提出了一种解决办法，但实际也无法解决。就一个意义说，斯宾诺莎既把思想与广延作为唯一实体的两个属性而非两种实体，从而克服了笛卡儿的二元论，自然也就无所谓二元论与交感说的矛盾了。斯宾诺莎认为，就一个人来说，“心与身乃是同一的东西，不过有时借思想的属性、有时借广延的属性去理解罢了。”（《伦理学》第三部分命题Ⅰ，附释）又说：“不论我们借这个属性或那个属性去认识自然，事物的次序与连系却只是一个，因此我们身体的主动或被动的次序就性质而论，与心灵的主动或被动的次序是同时发生的”。（同上）常人的经验以为是心灵的思想引起身体的运动，或身体的运动引起心灵的思想的现象，斯宾诺莎都把它看作有如前一身心合一的状态引起后一身心合一的状态，或单就思想的属性来看是前一思想的样式引起后一思想的样式，单就广延的属性来看则是前一广延的样式引起后一广延的样式。总之，“身体不能决定心灵，使它思想，心灵也不能决定身体，使它动或静。”（同上，命题Ⅰ）换句话说，斯宾诺莎是用一种心物平行论或身心平行论来企图解决笛卡儿哲学的上述矛盾，在一定意义下既克服了二元论，也否定了交感说。但就其思想实质来说，斯宾诺莎尽管不再把思想和广延两者看作是两种实体而改称其为唯一实体的两种属性，但还是无法否定物质现象与精神现象是两种不同的现象，而两者之间的关系是个无法回避的问题。斯宾诺莎的观点从理论上否定了心灵与身体、精神与物质的相互作用的可能性，既无法说明两者间互相作用、互相影响的客观事实，实际上也就并未能从笛卡儿的二元论向前迈进一步。

斯宾诺莎之所以仍未能真正解决笛卡儿哲学的矛盾，就理论上来说，其主要原因之一就在于他和笛卡儿一样只把广延看作物质实体的唯一本质属性。尽管斯宾诺莎的实体似乎是可以包含无限多属性的，而且除了广延之外至少还包含思想这一属性，但单就实体作为物质的方面来看时，他仍只把广延看作它的唯一本质属性，或者说，物体的本质就在于广延。单在

广延本身中是无论如何找不出运动变化和产生其他东西的原因的。因此，作为物质的自然界的实体，本身既不能运动变化，也不能真正成为自然事物或样式的“动力因”。仅以广延为唯一本质的物体，自然也无法产生精神、意识现象，甚至也无法以任何方式作用于精神或思想。因此若不从根本上摆脱或摈弃笛卡儿那种把物体或物质实体的本质看作仅在于广延或仅只有量的规定性的形而上学观点，就无法根本解决笛卡儿哲学所固有的那些矛盾，这似乎是逻辑的必然，而且也为笛卡儿派以及斯宾诺莎的哲学思想发展的历史实际所证实了。

三

莱布尼兹是充分认识到笛卡儿及其学派和斯宾诺莎的哲学所包含的这种矛盾，并且也明确看到产生这种矛盾的理论根源的。他的哲学在一定意义下就是为解决这些矛盾而提出来的，而其解决办法也就在于从造成这些矛盾的理论根源上着手，抛弃以广延为物体的唯一本质的观点，从根本上来改造笛卡儿、斯宾诺莎的实体学说，——在一定意义下也就是从根本上改变当时整个科学界和进步思想界所流行的机械的物质观。这不仅是对他们的哲学作逻辑分析得出的结论，也是有莱布尼兹自己的文献资料可以为证的他思想发展的历史事实。

莱布尼兹在1695年发表于《学者杂志》上的《关于实体的本性和交通兼论灵魂和身体之间的联系的新系统》一文（载G·T·Gerhardt编Die Philosophischen Schriften von G·W·Leibniz（以下简称G·本）卷iv, 477页以下）中，曾概述他自己的思想发展过程说：“虽然我是一个在数学上很用过工夫的人，但从青年时代起我就从来没有放弃过哲学上的思考……我先曾对经院学派钻得很深，后来，近代的数学家及作家们才使我跳出经院学派的圈子，那时我也还很年轻。他们那种机械地解释自然的美妙方式，非常吸引我，而我对于那些只知道用一些丝毫不能给人什么的形式或机能（来解释自然）的人所用的方法，就很有理由地加以鄙弃了。但因为对机械原则本身作深入的研究，以便说明经验使我们认识的自然法则的理由，我就觉得，光只是考虑到一种广延性的质量，（masse étendue）是不够的，我们还得用‘力’这一概念……首先当我一脱却了亚里士多德的羁绊，就相信了虚空和原子，因为这能最好地满足想象。但自从经过深思熟虑而回过头来以后，我就觉得，要单单在物质或只是被动的东西里面找到真正统一性的原则是不可能的，因为在物质之中，一切都只是可以无限分割的许多部分的聚集或凑合。而要有实在的复多，只有由许多‘真正的单元’所构成才行，这种单元须别有来源，并且和数学上的点完全不同，数学上的点，无非是广延的极限和情状，凡连续的东西决不能由这样的点组合而成。因此，为了要找到这种实在的单元，我就不得不求援于一种可说是‘实在的及有生命的点’，或求援于一种‘实体的原子’，它当包含某种形式或能动的成分，以便成为一个完全的存在。因此，我们得把那些目前已身价大落的‘实体的形式’重新召回，并且使它恢复名誉，不过要弄得它可以理解，并且要把它的正当用法和现成的误用分开。因此我发现这些形式的本性是在‘力’，由此跟着就有某种和知觉及欲望相类似的东西；因此我们应该拿它们和对于灵魂的概念相仿地来设想。”我们大段地摘引莱布尼兹这段原文，是因为它相当清楚地说明了莱布尼兹如何一度接受了机械唯物主义的实体观念而鄙弃幼时所接受的经院哲学观点，后来又如何因有鉴于机械唯物主义实体观念的局限性而走向唯心主义并在一定意义下回到了经院哲学的“实体的形式”的观点这整个思想发展过程，可以印证我们认为莱布尼兹是为了克服包括笛卡儿、斯宾诺莎在内的所有近代初期机械唯物主义者的物质观或实体观念的缺点，解决由此而引起的矛盾才提出他自己的哲学这一论断。当然，莱布尼兹这样做的结果

是错误地走向了唯心主义，甚至在一定意义下是倒退到经院哲学的“实体的形式”的观点去了，并且我们将看到他也未能解决笛卡儿和斯宾诺莎哲学所留下的矛盾问题。这里是有理论思维方面深刻的经验教训可供汲取和借鉴的。

从以上的引文和把莱布尼兹的其他有关著作略加归纳，我们可以看出他之所以放弃和反对他一度接受过的机械唯物主义实体观念或物质观念，而导致他的“单子论”这种唯心主义的实体观念，是基于下列的这样一些理由或考虑：

第一，莱布尼兹反对这种把物体的本质仅仅归结为广延的观点的一条主要的理由是：如果在物体中的一切就只是广延和各部分的位置，那么当两个物体相碰撞，并在碰撞后一起向前运动时，那原本在动的物体就将把那原本静止的物体带着一起走而不会减慢速度，并且也不会因两个物体大小的不同而引起任何变化，这却是和经验的事实相反的。一个运动的物体和一个静止的物体相碰撞时，其速度就会减慢，它运动的方向也会有某种改变。如果物体纯然是被动的，则这种情况是不会发生的。所以在广延的概念之外，应该加上更高的概念；这就是实体、活动和力的概念；这些概念带有这样的意思：被动者也反过来起主动作用，而主动者也是被动的。（参阅其 1691 年给人的一封信论《物体的本质是否在于广延》，载 Erdmann 编 G·G·Leibnitii opera philosophica（以下简称 E 本）112 页）。

第二，广延无法说明物体中所发生的变化，因为广延及其各种样式或情状只构成经院哲学所谓外在的特征，不能影响一个事物的内部情况，例如一个物体是圆的或是方的，并不影响这个物体的内在本性，也并不能由此产生任何特殊的变化。如他在 1686 年 11 月 28—12 月 8 日给亚尔诺的信中曾说：“广延是一种属性，它决不能构成一个完全的存在物；没有任何活动，也没有任何变化能从广延派生出来。它仅仅是表现一种当前的状态。它决不表现一个未来的或过去的状态，如一个实体的概念所应当表现的那样。”凡是完全持机械论观点的哲学总不能不否定变化，主张任何事物除了位置上的变动之外都是不变的。但须知即使位置上的变动本身也还是一种变化，而这种变化也应该在这变动的事物本身中有其理由。即使如原子论者所说原子形状的不同也当有其理由。这些不同或变动也应该是出于事物本身的一种内在的原则。这种内在原则光从“广延”是找不到或无法说明的，必须从和亚里士多德所称为“隐德莱希”的相类似的或与“灵魂”相类似的东西中寻找。

第三，广延不能是实体，相反地，它得预先假定有实体。“在广延之外必须有一个广延的主体，也就是这连续性所属的实体。因为广延仅只意味着那有广延之物的一种连续的重复，一种各部分的复多、连续或并存，因此不足以说明那有广延的或重复的实体的实在本性，这种实体的概念是先于那重复的概念的。”（参阅其一封信的摘录，见 E 本 115 页，及其对马勒伯朗士的原则的考察，E 本 692 页）

第四、莱布尼兹认为实体的概念必然蕴涵着统一性的概念。任何复合物，如果没有某种统一性，则有如一盘散沙，就不成其为一个单一的实体。这种统一性也就是不可分性。因此要是实体就必须到统一的、不可分的东西中寻找。而如果认为根本没有这种统一的、不可分的东西，就等于说物质不是由一些元素构成的，也就等于说根本没有实体，一切都只是天上的虹那样的非实在的现象。并且没有单纯的东西，也就无所谓真正的复多。因此结论就是：要么物质没有实体的实在性，要么就得承认物质可以还原为某种单纯的，并因此是没有广延性的元素，即“单子”。

第五，实体的本质不是广延而在于某种“力”，这是对于物体和对于灵魂来说都是真实的

事实。一个东西只有当它有所活动时才是真正存在的。一个纯粹被动的东西其实等于纯粹的无，它本身就包含着自相矛盾。因为一个东西如果什么都是从别的东西或从外接受来的，它本身什么也没有，那么实际上它本身就什么也不是，也就等于无。因此单只存在这一事实本身，也就已假定了有某种力或某种能了。②

总之，莱布尼兹相当清楚地看到：那种把实体的本质仅仅归结为广延即一种量的规定性的机械唯物主义观点，既无法说明如物体碰撞就会减慢运动速度等经验事实，也无法说明事物的变化发展，同时其本身也包含着或会引起一系列理论上的矛盾，因此就主张根本撇开量的规定性而另从质的方面去探求实体的本质，这样他就把实体归结为一种完全没有广延或量的规定性而只具有质的东西，这就是他所说的“单子”。由于这种“单子”完全没有量而只有质的规定性，就引出了如下一系列结论：单子既没有量的规定性即没有广延性，因此不可能是物质而只能是精神性的东西，应该把它设想为与“灵魂”相类似，也因此应该具有某种“知觉”和“欲望”并通过“知觉”而各自从不同的“观点”反映着整个宇宙；单子既没有量的规定性，因此就没有部分，而是真正不可分的“单元”，由于没有部分，也就没有“窗子”可供任何事物出入，因此每个“单子”都是与其他单子不能有任何真正的相互“影响”而是彻底孤立的；既然单子是没有部分的，它就不能通过自然的过程由各部分的合成而产生或由各部分的离散而消灭，因此它的生、灭都只能出于上帝的创造和毁灭，即出于“奇迹”；由于单子没有“窗子”可供事物出入而不能互相影响，但一切事物的运动变化又都井然有序，如人的身体和心灵的活动都能配合一致，这些都不能是由单子构成的万物互相作用的结果而只能出于上帝在创造每一单子时就已预先决定了的“前定的和谐”；既然构成万物的“实体”是精神性的“单子”，则所谓“物质”就不能是“实体”，而只是由许多不清晰的知觉所形成的某种现象；实体既不是只具有广延性的消极被动的物质，而是某种和灵魂可作类比的精神性的东西，它本身就是某种能动的原则，是“力”的中心，因此由单子构成的事物既各自具有不同的质，同时也是由于内在的能动原则的推动而运动变化发展的；如此等等。

我们看到，莱布尼兹所指出的包括笛卡儿和斯宾诺莎的哲学在内的把物质实体的本质仅仅归结为广延性的观点，的确是具有机械论的形而上学局限性，他确实看到了他们的哲学所包含的某些真正的缺点和无法解决的矛盾。这是他的高明处和对人类哲学和科学思想发展的贡献。而他自己提出的实体应当自身包含着“能动的原则”，应该在实体的概念上增加“力”的概念而且是“活动的力”的概念，则如列宁所指出：“莱布尼兹通过神学而接近了物质和运动的不可分割的（并且是普遍的、绝对的）联系的原则”。（《哲学笔记》第427页）甚至他的“单子”通过“知觉”而“反映”全宇宙，和以“前定和谐”的唯心主义乃至神秘主义的形式所表现出来的宇宙间的普遍联系的思想，也如列宁所指出：“这里是特种的辩证法，而且是非常深刻的辩证法，尽管有唯心主义和僧侣主义。”（同上第431页）但莱布尼兹的思想的悲剧在于看到了机械唯物主义观点的局限性之后就根本抛弃了唯物主义而走向唯心主义，具体表现在看到片面从广延即量的规定性来看实体的本质有缺点，就走向另一片面而企图根本撇开量而单从质的方面来看实体的本质。事实上质和量是辩证地统一的，加以形而上学的割裂而执一片面的结果，不是陷于机械唯物主义就是陷于唯心主义。这是从莱布尼兹与笛卡儿及斯宾诺莎等的实体观念的分歧与斗争中所应吸取的一个经验教训。而莱布尼兹由于走向另一片面而陷入唯心主义的结果，也就同样无法真正解决笛卡儿和斯宾诺莎的哲学所包含的上述矛盾，也只是使这些矛盾的形式有所改变而已。

首先,就笛卡儿哲学中作为上帝的绝对实体和相对实体之间的矛盾来说,在斯宾诺莎那里如上所述变成了也被称为上帝的唯一实体和作为样式的个别自然事物的矛盾,而在莱布尼兹则变成了作为唯一创造其余一切单子的单子的上帝,和一切被创造的单子及其所构成的事物的矛盾,简言之即创造的单子和被创造的单子的矛盾。如上所说,在莱布尼兹那里,单子是不能以自然的方式产生或消灭的,它的生灭都只能由于上帝奇迹般的突然产生和突然毁灭,而上帝也只是“原始的统一或最初的单纯实体”(《单子论》§ 47),即本身也只是一个单子,不过是具有“特权”的能创造其他一切单子的单子。这个“上帝”,在莱布尼兹的哲学中,似乎既是构成整个宇宙的单子的无限系列中的最初一个单子,又似乎是在这系列之外而创造出这整个系列的单子。上帝在宇宙中究竟处于怎样的地位,在莱布尼兹的哲学中始终是说不清楚的。他显然反对象斯宾诺莎那样把上帝等同于自然或宇宙本身,同时也明确反对把上帝看成就是“世界灵魂”。(参阅《与克拉克的通信》·G本·vii, 358页等处)因此他似乎也该是在世界之外的。既然是在世界之外,又如何能创造并支配这世界呢?莱布尼兹说:“一切创造出来的或派生的单子都是它的产物,可以说是凭借神性的一刹那的连续闪耀而产生的。”(《单子论》§ 47)这和亚里士多德批判“理念论”的拥护者说感性事物是“分有”理念之类的说法一样,“只不过是使用空虚的语言和诗意的比喻而已”,(《形而上学》A9, 991^o)其实完全是无意义的,不能解决任何问题。如果上帝也只是一个“单子”,它应该也和其它单子一样是没有“窗子”可供出入的,又如何能“向外”创造出离自己而独立的其它单子呢?这也就明显地表现出莱布尼兹观点的自相矛盾。其实,一切神创世界的理论都只能是宗教唯心主义、僧侣主义的基于盲目信仰的教条,从来不可能作出哪怕是貌似合乎理性的解释,更不必说合乎科学事实了。莱布尼兹的哲学在一定意义下正是这种僧侣主义,自然也無法摆脱这种僧侣主义固有的矛盾。

其次,就笛卡儿哲学中的二元论和交感说的矛盾来看,莱布尼兹在一定意义下根本否定了物质实体而只承认精神实体,似乎也就克服了二元论从而取消了上述的矛盾。但这其实也只是表面上的。莱布尼兹虽然从理论上说否定了物质作为实体,但他事实上并不能否定物质的存在。不仅在“从俗”的意义下在莱布尼兹的著作中也常常出现“物质实体”的用语,而且就严格的意义来说莱布尼兹也承认有两种意义的“物质”:一是“初级物质”,这只是纯粹的“被动性”,是广延加上不可入性;二是“次级物质”,这实际就是指的一切具体事物或物体,莱布尼兹把它看作是由许多单子的堆集在感觉或想象中所呈现的现象,不过这现象与那种纯粹的幻想有别而是“有良好基础的现象”(phenomena bene fundata)。总之,莱布尼兹尽管否认物体或物质作为“实体”而存在,但他也并不否认物体作为“有良好基础的现象”而存在。既然如此,则精神与物质、心灵与身体的关系问题,在莱布尼兹那里也同样是回避不了的。事实上如上引《新系统》一文就是“论灵魂和身体之间的联系”的,特别是对此《新系统》的“第三篇说明”,(见G本iv, 500页以下),用两个时钟的比喻来说明灵魂和身体的关系。他认为这种关系有三种可能的说明:第一种是通常的“交感说”,好比是两个钟挂在同一块木板上,其中一个钟摆的振动通过木板传递给另一个钟,结果使两个钟走得互相一致。这对于钟摆来说是惠更斯的实验所证实了的,但就身心关系来说则莱布尼兹认为我们无法设想精神与物质的东西如何通过微粒或其他性质的互相过渡而互相影响,因而是不可能的。第二种就是上面所说笛卡儿派的“偶因论”的说明,莱布尼兹认为是在自然的通常事物中引进Deus ex machina(原意为从机器中放出的神,原指古希腊戏剧舞台上当剧情陷入无法摆脱的困境时就由机器中放出神来解救,或可译作“救急神”),并且是把上帝看成一个很坏的钟表匠,无法造出能走得准确的

钟表，竟须亲自守着来时刻加以调节拨正，这是和上帝的“尊严”不相称的。第三种就是莱布尼兹自己所提出的“前定和谐”的说明，认为身心的活动是由于上帝创造单子之初就已予先安排定的秩序而自然和谐合拍的。他并且认为这是最配得上上帝的“尊严”的。可是正如当时法国的培尔就已正确地指出的，莱布尼兹的这个能使身心之间有“前定和谐”的“上帝”，才真正是个 *Deus ex machina*。他的这种说明，是比“交感说”和“偶因论”都更难使人接受的。莱布尼兹既已作茧自缚式地自己使单子“关门闭户”而彻底孤立起来，除了用这种神秘的、*Deus ex machina* 式的“前定和谐”之外，就再也无法说明一切事物之间的真正联系，自然也无法说明身体与心灵之间的真正关系了。

莱布尼兹的实体学说，就一方面来看，不仅并未解决笛卡儿、斯宾诺莎等的实体学说所包含及引起的矛盾，而且因有鉴于那种机械唯物主义实体学说的缺点就根本抛弃唯物主义而走向唯心主义，他的“单子”说，如他自己所承认，在一定意义下就是经院哲学的“实体的形式”的复活，可说是倒退到中世纪的僧侣主义去了，这当然是对唯物主义的反动，是倒退；但就另一方面看，莱布尼兹又确实是看准了笛卡儿、斯宾诺莎等人的实体学说的机械论和形而上学的真正缺点，而在这种认识下所提出的实体本身必须包含着能动的原则而是自己运动的，实体本身应该具有各种各样的质，以及知觉、欲望等意识作用应该是实体本身所具有的功能等思想，则意味着辩证法对形而上学的胜利，是对人类认识的发展所作出的贡献。正是莱布尼兹的这些具有辩证法意义的思想，为狄德罗、拉美特利等十八世纪法国唯物主义者所批判地吸收，从而使他们的唯物主义克服了十七世纪唯物主义的某些神学不彻底性而达到了在自然观上比较彻底的并且能和战斗的无神论相结合的唯物主义的水平。对这一点，作者在《从莱布尼兹与狄德罗的哲学看对立统一规律在哲学发展史上的表现》（载本刊1979年第二期）一文中已作了较详细阐述，这里不再重复。而十八世纪法国唯物主义由于在坚持唯物主义立场的基础上吸取了莱布尼兹这些有辩证法因素的思想的结果，可以说终于基本上解决了笛卡儿以来的唯理论派哲学所始终未能解决的矛盾。因为他们的理论既根本否定了有个在物质世界之外或之上来创造这世界的上帝，也就不再有作为上帝的绝对实体和作为这世界上的实在事物的相对实体之间的矛盾；而所谓心灵既只是作为物质的身体器官的功能的感受性等意识现象，则身体与其本身器官的功能之间的相互作用，就不再是什么不可理解的事情，那种二元论与交感说的矛盾也就不再存在了。当然，十八世纪法国唯物主义仍有它的局限性，只有辩证唯物主义才能真正科学地解决这些问题。这已超出本文的范围，这里不再细论了。

四

从以上对西欧大陆唯理论派哲学家的实体学说及其演变过程的考察中，可以得出什么结论呢？或者说，是否能总结出某些带有规律性的东西，是否有些理论思维上的经验教训可供借鉴的呢？我想，至少有下列几点是值得注意的：

一、从经院哲学的唯心主义到笛卡儿的二元论和物理学范围内的机械唯物主义，从笛卡儿的二元论到斯宾诺莎的唯物主义一元论，又到莱布尼兹的唯心主义，这个整个发展过程，光就理论思想本身是得不到科学的说明的，归根到底是所处的不同国度和不同发展阶段的社会环境，主要是不同的阶级斗争形势和阶级力量对比所给予的决定性影响造成的。极粗略地说来，笛卡儿的二元论是当时法国资产阶级与封建贵族处于势均力敌状态的反映；斯宾诺莎的唯物主义是初取得革命胜利的荷兰资产阶级反对封建复辟势力和巩固新生政权的思想武器；

而莱布尼兹的唯心主义则是尚处在极分散落后状态的德国软弱资产阶级向封建势力妥协投降的表现。马克思主义的历史唯物主义和具体的阶级分析的方法始终应该是我们唯一正确的指导思想 and 解决哲学史问题的基本方法。

二、哲学思想的发展虽然归根到底是由社会历史条件、阶级斗争状况所决定，但它本身作为一个相对独立的思想部门又有其内在的发展逻辑，受其内部矛盾的推动，这也就是辩证法规律在哲学发展史上的表现。就本文所探讨的问题来看，如果说以笛卡儿、斯宾诺莎等为代表的唯物主义实体学说，是对经院哲学的“实体的形式”等唯心主义学说的否定，那么莱布尼兹的“单子论”又是唯心主义对笛卡儿等的唯物主义观点的否定，并且是在新的条件下对经院哲学的“实体的形式”的唯心主义观点的复归，这就是否定之否定。另一方面，如果说莱布尼兹的实体学说是笛卡儿等的唯物主义学说的否定，那么十八世纪的法国唯物主义又是对莱布尼兹的唯心主义在新的水平上的否定，这又是一个否定之否定。这一个又一个的否定之否定，就是整个哲学思想发展大圆圈内的一个一个小圆圈，鲜明地表现出哲学思想螺旋形上升的发展过程的辩证的规律性。这种否定之否定，也就是对立面的互相转化的过程，而后一个哲学体系的产生，往往是为了解决前一个哲学体系内部所包含的矛盾，这些都正是对立统一规律在哲学史上的鲜明表现。自觉地运用辩证法和历史的与逻辑的一致性的观点去揭示哲学思想发展的内在规律性应该是哲学史工作的一个最重大课题。

三、对历史上的唯心主义和形而上学思想，应作具体分析，不应采取一笔抹煞的态度。如莱布尼兹的唯心主义哲学，就是因为要解决机械唯物主义的实体学说的内部矛盾，为克服其缺点而提出来的，虽因陷入另一片面而是错误的，但其整个体系中还是包含有许多有价值的成份，正是这些成份为以后的唯物主义者所吸收而促进了人类思想的发展。又如把物质的本性片面归结为广延或量的规定性那种形而上学观点，我们在上面就已指出曾对哲学和科学的发展起过很大的促进作用，决不是可以简单地作为错误观点加以全盘否定的。

四、但是，肯定唯心主义和形而上学在一定历史条件下可以起进步作用乃至对人类认识的促进作用，也决不能不看到它们也总还有因其本身的错误而起消极或促退作用的一面。即使如把物质本性归结为量的规定性的观点虽曾对科学的发展起过促进作用，但毕竟因其形而上学的片面性就经不起象莱布尼兹那样的哲学家的攻击，而莱布尼兹自己企图撇开量而单就质方面来规定实体的本性的观点，就因陷入另一极端的形而上学片面性而不能不走向错误的唯心主义。旧唯物主义因其形而上学的局限性而向唯心主义转化的历史实例是可以举出很多的。本文所探讨的关于实体学说方面只是其中的一个例子。反之，象莱布尼兹那样因看到某种形态的唯物主义的形而上学局限性就根本放弃并转而反对唯物主义本身，从而陷入更加错误的唯心主义，这也是值得记取的深刻教训。这和后来的费尔巴哈因反对黑格尔的唯心主义而就一起抛弃了他的辩证法，可以说是某种意义上的异曲同工。只有坚持辩证法与唯物主义的有机结合，才能建立起唯一科学的世界观。这也是我们考察这段哲学史上关于实体学说的演变过程的某一方面所应该得出的一点思想上的经验教训。

① 以上关于经院哲学的实体学说，参阅 Leibniz: Discourse on Metaphysics, Correspondence with Arnauld and Monadology, tr. by G. R. Montgomery 一书 Paul Janet 作的“Introduction”, The open Court, 1918, pp. ix—xi。

② 以上关于莱布尼兹反对机械论的实体观的一些考虑，参阅同上书，pp. xiv—xvii。