

萊布尼茲在認識論上和洛克的斗爭^①

陈 修 斋

萊布尼茲在西欧早期資產階級革命时期哲学的認識論中唯心主义唯理論的主要代表，他的認識論观点，是以他自己的客观唯心主义的“单子論”的理論原則为依据，在和洛克的唯物主义經驗論的斗爭中形成和发展起来的。洛克的巨著《人类理智論》，詳細地論証了弗兰西斯·培根所开創而为霍布斯所系統化了的唯物主义經驗論的原則，并对以笛卡儿为其主要創导者的唯理論观点如“天赋观念”等学說进行了批判和駁斥，因此成为唯物主义經驗論的一部代表作。虽然洛克的唯物主义是很不彻底的，包含着許多唯心主义或二元論、不可知論的因素，并且到后来也有越来越向唯理論观点靠攏或甚至投降的傾向，但他的主要观点是唯物主义的經驗論，則是无可怀疑的。而萊布尼茲，則对洛克的《人类理智論》作了逐章逐节甚至逐段的反駁，从而完成了他的唯心主义唯理論的代表作——《人类理智新論》。萊布尼茲在和洛克进行斗爭、并發揮他自己的認識論观点时，一方面是以他自己的“单子論”这种客观唯心主义的世界觀为依据，另一方面则是从唯心主义的立場繼承并且发展了笛卡儿乃至斯宾諾莎的唯理論原則。萊布尼茲之所以要求維持和宣揚唯心主义的唯理論，反对唯物主义的經驗論，決不是偶然的，这主要地是由他所代表的当时德国資產階級的階級地位所决定的。十七世紀的德国还是一个十分落后的分崩离析的国家，封建的諸侯割据局面严重地阻碍着資本主义的发展，資產階級的力量极端軟弱，还完全不可能提出革命的要求，却相反地只能拜倒在封建势力的脚下。虽然他們也有某种进步愿望，企图摆脱封建的束縛，但主要的方面則是仰承封建諸侯的鼻息，謀求在封建势力卵翼下来发展一点資本主义。这种階級地位就决定了萊布尼茲只能以唯心主义作为自己的世界觀，并为了討好封建势力而要求反对当时較先进国家的資產階級思想家所宣揚的唯物主义。經驗論本身虽不一定是唯物主义的，但在当时，培根和洛克等的經驗論却是唯物主义的，并且也是論証其唯物主义的一种手段。为此，萊布尼茲在反对一般的唯物主义的同時，也就要来反对这种經驗論。当然，他之所以要宣揚唯心主义唯理論和反对唯物主义經驗論，除了这种主要的社会階級根源之外，也还有認識論上的及其他方面的根源，就不在这里詳細探討了。

萊布尼茲的反对洛克，就其主要方面來說，是唯心主义对唯物主义的一种反动，同时也是以一种片面的形而上学观点，反对另一种片面的形而上学观点。因为不論唯理論或經驗論，本身都是片面的，就認識論的全体來說，都是錯誤的。但萊布尼茲的思想中，本来包含着較丰富的辯証法因素。在他反对洛克經驗論的片面的形而上学观点时，也常常表現出某些有合理因素的辯証法思想。这些也正是当时德国資產階級的某些进步愿望的反映。此外，萊布尼茲虽然总的說來是站在笛卡儿的唯理論的一边，反对洛克的唯物主义經驗論，但在某些

① 本文是作者为“知識叢書”所撰《萊布尼茲》書稿中的一部分，在此发表時曾作了一些刪改。

場合却也有站在唯心辯證法的立場同時既反對洛克、也反對笛卡兒的形而上學觀點的表現；甚至還有在反對經驗論的同時，又吸收了經驗論的某些觀點，或把經驗論的觀點和唯理論的觀點作某種結合的企圖。因此，鬥爭的情況是錯綜複雜的。但總的說來，萊布尼茲的《人類理智新論》和洛克的《人類理智論》的對立，是認識論上唯心主義唯理論和唯物主義經驗論的鬥爭的集中表現。這一鬥爭，在認識論的發展史上無疑是占有重要地位的。對這一鬥爭的具體情況的探討，對我們研究人類認識發展的歷史，總結歷史上理論思維和思想鬥爭的經驗教訓為現實的思想戰綫上的戰鬥任務服務，以及對於我們深入學習馬克思列寧主義和毛澤東思想，特別是其中關於認識論的理論，認清這種理論何以是唯一正確的理論，都是有重要意義的。由於這一鬥爭涉及的問題也很複雜，在這裡不可能全面地闡述，而只限于就認識的對象和起源、認識的主體、認識的過程等幾個最主要的問題，來初步看一看萊布尼茲和洛克進行鬥爭的主要情況。

一、認識的對象和起源——“天賦觀念”還是“白板”？

萊布尼茲在《人類理智新論》的序言中，自述他和洛克的根本分歧時寫道：“我們的差別是關於一些相當重要的問題的。問題就在於要知道：心靈本身是否象亞里士多德和《理智論》作者所說的那樣，是完完全全空白的，好像一塊還沒有寫上一個字的板（Tabula Rasa [白板]）；是否在心靈上留下痕跡的東西，都是僅僅從感覺和經驗而來，還是心靈原來就包含着一些概念和學說的原則，外界的對象只是靠機緣把這些原則喚醒了。我和柏拉圖一樣持後面一種主張……”^①換句話說，心靈原來是“白板”，還是有“天賦觀念”？這是他們爭論的一個中心問題，也就是唯物主義經驗論和唯心主義唯理論的根本分歧所在。洛克之論證他的經驗論原則，就是从反對“天賦觀念”和“天賦原則”、論證人心原來是一塊“白板”開始的，而萊布尼茲則首先就要來維護“天賦觀念”，而否認人心是“白板”。我們知道，這一爭論的實質，就在於要肯定我們的認識是否必須起源於對外界事物的感覺經驗？以及我們認識的對象是在我們心外客觀存在的事物，還是我們心中固有的東西？洛克和其他唯物主義經驗論者肯定我們的認識起源於對外物的感覺，從而也肯定了我們認識的對象是在我們心外客觀存在的事物；而萊布尼茲和柏拉圖及笛卡兒等一起，則否認我們的認識必須完全依賴對外物的感覺，從而也把我們認識的對象歸結為某種我們心中固有的東西。雖然我們知道洛克除了肯定我們的認識起源於對外物的感覺之外，還承認對我們心靈本身的活動的“反省”也是認識的另一個來源；而萊布尼茲，乃至笛卡兒，也都企圖說明我們的觀念在一種意義下也都是“反映”或“表象”心靈之外的事物的；但這在洛克只是他的唯物主義經驗論的不徹底性的表現，而在笛卡兒和萊布尼茲則實質上只是企圖來逃避他們的唯理論觀點必然要導致的荒謬結論的一種遁辭，因此也並不改變問題的實質。而在這個問題上，就基本之點來說，顯然洛克的唯物主義經驗論立場是正確的，而萊布尼茲和笛卡兒等唯心主義唯理論的觀點是錯誤的。因為如果否認了我們的認識起源於對外物的感覺經驗，則不論玩弄多少遁辭，

① 《人類理智新論》序言，參閱《十六——十八世紀西歐各國哲學》，商務印書館1961年版，第310頁。

實質上只能使人的認識成為“無源之水，無本之木”，成為“主觀自生的靠不住的東西”，這就完全失去了科學認識的意義。

在這裡先應該說明，說萊布尼茲和笛卡兒等唯理論者把認識的對象歸結為心中固有的東西，只是就這種唯理論觀點所必然要導致的邏輯結論來說的；而在笛卡兒和萊布尼茲，特別是另一唯物主義的唯理論者斯賓諾莎，他們本人則都並不直接作出這一結論，而毋寧是竭力想逃避這一結論的。在笛卡兒，固然心靈本身作為一種思想實體是他所肯定的認識對象，而和心靈截然不同的廣袤實體或物質世界以及這兩種相對實體所依賴的絕對的實體——上帝，也是他所肯定的認識對象；在斯賓諾莎，也是肯定認識的對象就是唯一的“實體”（即客觀自然界）及其“樣式”（即自然界中的個體事物），認為我們憑天賦的理性認識能力，通過“理性的直觀”就能夠直接把握自然界及其各種事物的本質的；而在萊布尼茲，我們看到，誠然他認為認識只是心靈（即单子）固有的知覺憑“內在的原則”自行發展的結果，但他也認為這種“知覺”也是“反映”整個宇宙，並通過“前定和諧”而和宇宙萬物的發展變化相一致的，因此毋寧說他所肯定的認識對象也是並不依賴個人的心靈而客觀存在的宇宙萬物，只是這宇宙萬物不是什麼物質實體，而是由精神性的實體——单子構成的而已。

這樣就出現了一種看來似乎矛盾怪誕的情況：唯理論者否認認識起源於對外物的感覺，本來應該把認識對象僅僅歸結為心中固有的東西的，但他們卻又都肯定某種心外客觀存在的實體（物質實體或精神實體）是認識的對象；相反地，經驗論者如洛克本來是肯定認識起源於對外物的感覺，應該是肯定（在一定程度上他也確實還是這樣肯定的）外界存在的客觀事物是我們認識的對象的，但他片面堅持經驗論的結果，却得出了“物質實體”和“精神實體”都不可知的結論，實質上已把認識的對象歸結為僅僅是我們心中的觀念（雖然他還是肯定“觀念”是反映某種雖不可知但確實存在的“實體”的“性質”的），而循着這樣的思路發展，經驗論到了貝克萊和休謨那里，就事實上否認了客觀事物的存在，而把認識對象完全歸結為我們心中的知覺、印象或觀念了。這一現象是值得我們加以探討的，但這裡不可能來詳細探討這一問題，而只限於指出：除了社會階級的根源和歷史的原因之外，唯理論和經驗論，不論是唯物主義的或唯心主義的，不但都是一種片面的形而上學觀點，並且也都包含着內在的矛盾，而由於這種矛盾的運動，在其理論的現實發展過程中，就會各向其對立的方面轉化。這也不限於認識對象的問題，在其他一系列問題上，我們也可以看到類似的情況。

儘管萊布尼茲在一定意義上也是把客觀存在的宇宙及其萬物作為認識對象，而並不把它單純歸結為心中的觀念，但從他的单子論的體系出發，他認為心靈作為单子，是“沒有窗子可供其他事物出入”的，因此心靈之外客觀存在的事物，也不可能進入我們的心靈，即不可能直接“影響”我們的心靈。就這個意義說，他就實際肯定了我們心中的觀念都是內在固有而不是從外物得來的，換句話說，都是“天賦”的。如果說這種“天賦的觀念”也“反映”心外的事物，它却不是直接受外界事物“影響”的結果，而是由於“前定和諧”，即上帝在創造每一单子時，就使它本身具有的整個“知覺”或觀念變化發展的過程，自然會和它之外整個宇宙事物的變化發展過程相一致。這種觀點，從根本上來說，是把人的整個認識過程極端神祕化，當然是十分荒謬、也是很反的僧侶主義。

就這個觀點的這一方面來說，則萊布尼茲不僅是一般地維護了笛卡兒的“天賦觀念”的學

說，而且是把这种学說向唯心主义方面大大发展了一步，把它貫徹到底，而达到彻底荒謬的地步了。因为笛卡儿虽然肯定有些观念——如关于上帝的观念，以及关于几何学的公理之类的观念等等——是天赋的，但还并没有肯定一切观念都是天赋的，而萊布尼茲則肯定一切观念原則上都不可能是从外界接受得来，就是肯定一切观念都是天赋的了。但从另一方面来看，又可以說萊布尼茲在經驗論的攻击面前，从笛卡儿的“天赋观念”学說后退了一步。因为照笛卡儿看来，这种“天赋观念”自始就已經是現成的、作为清楚明白的观念天赋在人心之中的，而萊布尼茲則认为观念并不是作为完全實現了的、一开始就已經清楚明白的东西天赋在人心之中的，而只是“作为傾向、稟賦、习性或自然的潛在能力而天赋在我們心中……虽然这种潛在能力永远伴随着与它相适应的、常常感觉不到的现实作用。”^①

既然认为人心中有“天赋观念”，萊布尼茲自然就否认洛克等所主張的心灵原来是“白板”的观点。为了說明他自己的观点和洛克的观点的对立，同时也說明和笛卡儿观点的区别，萊布尼茲曾提出了一个形象的比喻。据他看来，心灵既不是象洛克所說那样象一块空白的板，或一块完全一色的大理石，也不是其中已經有了完全現成的、清楚的象，而是象一块天生有某种紋路的大理石。如果这块石头上本来有的那些紋路，表明用它来刻例如希腊神話傳說中的英雄赫爾庫勒的象比刻別的象更好，这块石头就会更加被决定用来刻这个象，而赫爾庫勒的象就可以說是以某种方式天赋在这块石头里了，虽然也必需要加工使这些紋路显出来，加以琢磨，使它清晰，把那些阻碍这个象显现的紋路去掉。

这一比喻，确实形象地說明了萊布尼茲所主張的“天赋观念”是怎样的，也說明了他的学說和洛克一方，以及和笛卡儿一方的关系：既和洛克相对立，又和笛卡儿有区别；而就另一角度来看，是和洛克及笛卡儿两者都相对立的。因为就其維護“天赋观念”而反对“白板”說而言，是和笛卡儿原則上一致而和洛克根本对立的；而就其把观念或認識看成一个形成过程而不是一下完成的而言，則是和洛克及笛卡儿都直接对立的，而这种对立，也意味着一种辯証法观点和形而上学观点的原則上的对立。我們知道，洛克和笛卡儿的观点，誠然是彼此对立的，但他們所說的观念，不論是洛克的从外物獲得的“简单观念”，或笛卡儿所主張的“天赋的观念”，都是一成不变而没有什么发展过程的。就这个角度看，他們的观点都有同样的形而上学性。而萊布尼茲所說的观念，却有一个发展的过程，是从仅仅作为一种“潛在”的“紋路”，通过“加工”、“琢磨”的过程，才作为“现实”的“清晰”的“象”出现在心中的。这样，事实上就是把我們的認識看成是一个由本来不清楚到清楚的发展过程，甚至是一个由“潛能”到“现实”的辯証发展过程，也就是把发展的观点引进了認識論。这当然比洛克和笛卡儿都有高明之处，是包含着有价值的辯証法因素的。

此外，萊布尼茲在其反对“白板”說而主張“天赋观念”时所持的論据，虽然主要是以唯心主义的观点反对唯物主义的观点，但也同样包含着以辯証法观点反对形而上学观点的意义。萊布尼茲一方面是利用洛克自己观点中的唯心主义因素，来反对他的唯物主义观点本身。因为洛克认为观念除了对外物的“感觉”这一来源之外，还有第二个来源，就是对心灵本身的活动的“反省”。萊布尼茲就借此对洛克反攻說：“……所謂反省不是別的，就是对

① 《人类理智新論》序言，見《十六——十八世紀西歐各國哲學》，商务印書館1961年版，第314頁。

于我們心里的东西的一种注意，感觉是并不提供我們那~~种~~我們原来已經有的东西的。既然如此，还能否认在我們心灵中有許多天赋的东西嗎？”^①这实际上只是利用洛克观点的某种不彻底性来钻空子，并不說明萊布尼茲的观点因此就增加了一些什么站得住脚的理由。但另一方面，萊布尼茲却也确实抓住了洛克所主張的“白板”說的真正形而上学的弱点。因为照洛克的这种观点看来，任何人的心灵在獲得观念之前，作为“白板”就都是完全一样、毫无差别的；而他也认为心灵并不永远在思想，似乎离开了任何思想意識的内容，也还有一个作为“白板”那样的赤裸裸的“心灵”存在。这种看法，实际上是和把物質本身看成沒有質的區別一样的形而上学观点，或毋宁就是那种机械的形而上学观点在認識論上的表現，并且显然是把作为認識主体的“心灵”和認識作用或“思想”形而上学地割裂开来，认为心灵可以沒有思想，就象物質可以絕對靜止而沒有运动一样。而萊布尼茲从他的肯定世界上沒有两个事物絕對相同、每个单子都有自己特有的和其他单子不同的質的观点出发，就否认能有这种本身毫无变異的、完全一色的“白板”；同时也从肯定一切事物都有“內在的力”而永远在运动中、沒有絕對的靜止的观点出发，否定了那种可以沒有思想的、处在絕對靜止状态的作为“白板”的赤裸裸的心灵。就这方面来看，不能不說萊布尼茲是以辯証法的观点反对了洛克的形而上学的观点。但这也完全不是說萊布尼茲自己所主張的“天赋观念”学說是正确的。應該說，人作为認識主体，各自的認識能力或主观条件是有所差別而并不是完全一色的。因此，就現實的社会的人來說，象洛克那样认为每个人的“心灵”都是一色无別的“白板”，确实是一种形而上学的錯誤观点。但是說人的認識能力和主观条件有某种差別，却决不是說人的心灵具有什么“天赋观念”。因为这种認識能力和主观条件，并不是什么“天赋”的，更不是象萊布尼茲所說那样是上帝在創造每个心灵时所賦与的，而是整个人类在长期的社会实践的基础上形成的；即使单就人的認識器官（包括大脑及其認識功能）而言，也是“劳动”的产物，是劳动創造了人本身。而就具体的社会的人來說，其認識能力及主观条件等的差異，除了也受在人类长期的劳动和生产实践的基础上所形成的身体器官的生理机能所决定之外，更重要的是受人生活在其中的社会关系——在階級社会中主要就是階級关系——所决定的。因为作为認識主体的人，并不仅仅是一个生物学上的自然人，而主要是作为各种社会关系总和的社会的人。他的認識能力和主观条件的差別，不能不是这种社会关系的产物。否则就不能說明同一客觀事物，在不同的人，特别是不同階級的人的心中，何以会有截然不同甚至正相对立的反映。不論是洛克或是萊布尼茲，都撇开人的社会性来談人的認識問題，当然就都不能对認識問題有真正正确的观点。洛克承认观念是外物的反映，有其唯物主义的正確方面，但只看到認識之受外物决定的被动的方面，而完全不了解它也受主观条件的影响甚至也是决定性的作用的方面，因此是形而上学的，是完全消极被动的反映論。（至少就其从“感觉”所獲得的“簡單观念”來說）。而萊布尼茲虽在一定程度上看到了認識之受主观条件影响的方面，但把这一方面片面誇大而完全否定了它受外物决定的方面，又不能說明这些主观条件的差別所以形成的原因，而說成是天赋观念，这就不仅陷入另一方面的形而上学片面性，而且完全陷入唯心主义了。因此萊布尼茲的观点虽有如上所指出的某些辯証法因素，但

① 《人类理智新論》序言，見《十六——十八世紀西歐各國哲學》，商务印書館1961年版，第313頁。

就其全体來說則不仅是唯心主义的，而且仍旧是形而上学的。其所以如此，除了阶级的、历史的根源之外，主要在于他們都不能把認識看作社会的人在社会实践的基础上反映客观事物的一种辯証运动，而只是把它看成一种抽象的自然人的作用。这样，在洛克那里就看不到作为認識主体的人主观条件方面有什么差别，而把它看成只是一色的“白板”了；而在萊布尼茲那里，則看到了这种主观条件方面的差别，但又无法說明这种差别之所以形成的原因，就只好把它說成是因为具有不同的“天賦观念”了。由此可見，离开人的社会性，离开人的历史发展，去观察認識問題，就必然不能了解認識对社会实践的依賴关系，也必然要这样那样地陷于各种形而上学和唯心主义的觀點。萊布尼茲和洛克关于“天賦观念”还是“白板”的問題的爭論，也為我們提供了一个这方面的鮮明例証，同时也為我們提供了在理論思維上應該吸取的一个深刻教訓。

二、認識的主体——“物質能不能思維？”

萊布尼茲和洛克爭論的另一个重要問題，是“物質能不能思維？”這問題的實質，是在于爭論：能思維的認識主体，是物質还是精神实体？显然，这是直接牽涉到唯物主义和唯心主义的两条路綫的斗争的。在这个問題上，洛克的观点虽然十分不彻底和不堅定，但基本还是站在唯物主义立場的，而萊布尼茲則是彻头彻尾站在唯心主义的立場来攻击唯物主义。

我們知道，洛克的思想本来有很大的妥协性：不仅有二元論的色彩，也有不可知論的因素。一般說來，他对物質实体的存在是毫不怀疑的，但同时认为精神实体的存在似乎也是不能否认的。他把我們从“感觉”得来的观念所从之产生的那些性質所寄托的主体或支撑的“基質”叫做“物質实体”，而把我們从“反省”得来的观念所寄托的主体或“基質”叫做“精神实体”或“精神”。而他认为这种实体的观念只是对于这样一种支撑物的“假设”，至于这种实体的本性究竟是怎样的，是我們根本不能認識的。只是他认为我們虽不能認識其本性，却决不能否认其存在。由于这种实体的本性根本不可認識，因此他有时虽彷彿說是两种实体，但其实他认为可能也就只是一种实体，即认为所謂精神实体也未必不是物質性的，虽然他也认为精神的非物質性有很大的“或然性”。总之，他认为：“我們有物質和思維这两个观念，但是很可能永远不知道一个仅仅是物質的东西是否能思維；因为单凭思考我們自己的观念，沒有天启，我們就不可能发现全能的上帝是把一种知觉和思維的能力赋予了某种配置适当的物質体系，还是把一个思維的、非物質的实体联接在、固定在配置适当的物質上面；因为就我們的概念而言，我們既可以設想，上帝如果高兴的話，就能够把一种思維能力加到物質上，也同样可以設想，上帝能够把另一种能思維的实体加到物質上。”^① 可見洛克虽然表現了极大的动摇、犹疑，但他至少肯定了物質本身就能思想，是完全可能的。馬克思曾經指出：“大不列顛的經院哲学家邓斯·司各特就曾經問过自己：‘物質能不能思維？’为了使这种奇迹能够實現，他求助于上帝的万能，而迫使神学本身来宣揚唯物主义。”^② 我

① 洛克：《人类理智論》第四卷，第三章，6，見《十六——十八世紀西歐各國哲學》，商务印書館1961年版，第277—278頁。

② 《馬克思恩格斯全集》第二卷，人民出版社1957年版，第163頁。

們可以說，洛克在这里，也正是和邓斯·司各特一样“迫使神学本身来宣揚唯物主义”的。他實質上毋宁是肯定物質本身就能够思維，即肯定思維是“配置适当的物質”的一种能力的。只是仍借助于神学本身来宣揚这一点，并且表现了极大的不坚定性而已。萊布尼茲在《人类理智新論》中，实际上也就是认为洛克是肯定了物質能够思維的，而他也就針對着这一点进行了反駁。

萊布尼茲对洛克的反駁，就基本的方面來說，是站在唯心主义立場对唯物主义的攻击，但也还是帶有辯証法观点反对形而上学观点的性質；而当其站在辯証法的立場来反对形而上学观点时，甚至在一种很特殊的形式下是顛倒地以某种有唯物主义意义的观点来反对一种由于形而上学性而必然陷入的唯心主义观点了。

从萊布尼茲的世界觀的根本观点来看，他会反对物質能够思維的观点是很自然的。因为肯定物質能够思維，无非就是肯定思維或認識的主体是物質的实体，肯定思維或意識是物質的一种能力或屬性。这就是肯定了唯物主义的根本原則。萊布尼茲作为一个唯心主义者，就必然要反对这一原則，他是根本否认物質能够是真正的实体，也根本否认思維能够是物質的能力或屬性的。因为他在世界觀上既认为唯一的实体只能是精神性的单子，而根本否定了物質实体，在認識論上自然也就不能承认有作为認識主体的物質实体，而必然要肯定作为認識主体的心灵或灵魂是非物質性的。他之所以要宣揚这种唯心主义、反对唯物主义的目的，他自己也表示得很清楚。他說：“灵魂的非物質性这一个真理，該是相当重要的。因为，对宗教与道德來說，尤其是在我們这个时代，指出灵魂就本性說是不死的，而它如果不是这样則是一个奇跡，比起主張我們的灵魂就本性說应该是死的，但是由于一种奇跡的恩惠，仅仅基于上帝的恩許，它才不死——要有无比的优越性。”^① 这就是說，他的目的就在于重新为“灵魂不死”的教条提供理論根据，以便为宗教服务。并且是在他的时代的条件下，为这种教条提供一种似乎合乎“理性”的“根据”，以便誘使受过启蒙思想和近代科学洗礼，不再滿足于傳統宗教迷信的人們来接受这种教条。因此这种观点的僧侶主义實質和反动作用是很显然的。

萊布尼茲用来反对物質能够思維的主要論据，也只是拈机械唯物主义观点的空子，利用这种唯物主义的机械的局限性和弱点，来反对唯物主义本身。因为当时的机械唯物主义者自己就把物質本身看成是死的、不能自己运动的、消极的、惰性的东西，这样就无法說明物質本身按其本性如何能够思想了。萊布尼茲也就据此认为物質按其本性來說就能够思維是无法理解、不能設想的，甚至物質凭它的本性也不会有洛克所引証的牛頓所提出的万有引力，并且凭它本身也不会在一道曲綫上运动，因为从机械的观点是不能解釋这种运动的。从机械的观点，也的确无法說明物質本身如何能够思維。

萊布尼茲虽然是为了宣揚僧侶主义而来利用机械唯物主义观点的弱点，但他也确实抓住了这种机械論的弱点。因为洛克自己，由于持这种机械論观点，也只能承认物質如何能够思維、甚至如何能够感觉，都是单凭我們的思考所不能解决的問題。他甚至也只能承认：物質之不能机械地产生感觉，也和不能机械地产生理性一样。这样，他就只能把物質能够思維

① 《人类理智新論》序言，見《十六——十八世紀西歐各国哲学》，商务印書館 1961 年版，第 330 頁。

的原因，最終歸之于上帝的奇迹，即求援于神學，或自己陷入唯心主義了。機械唯物主義最終會導致唯心主義以至神學，本來是有某種必然性，也是哲學史上屢見不鮮的。萊布尼茲也正是抓住了這一點，指出機械唯物主義之肯定物質能夠思維，只有依賴上帝的奇跡。他說：

“因此，物質之能感覺和思想，並不是自然的事，它所以能如此，不外由于兩種途徑，一種途徑是上帝使它和另一種自然能思想的實體相聯結，另一途徑是上帝以奇跡的方式把思想放在物質之中”。又說：“如果有人說上帝至少能把思想的能力加給一種如此準備好了的機器，我可以回答說，如果這樣，而上帝把這種能力加給物質而並不同時放進一種為這種能力所附着的實體（如我所想的）的實體，換句話說，並不加進一種非物質的心灵，那麼，物質就應當是被以奇跡的方式提高了，以致接受一種它按照本性所不能有的能力。”^①

應該說，如果從機械唯物主義的觀點出發，則要肯定物質能夠思維，確實只有求助于上帝的奇跡。因此萊布尼茲指出這一點不是沒有理由的。而在这里，又出現了看來是矛盾怪誕的情況，即：原本主張物質能夠思維這種唯物主義觀點的洛克不得不為上帝的萬能來作辯護；而本來宣揚僧侶主義的萊布尼茲卻要來反對這種上帝的奇跡。照萊布尼茲看來，本來能夠“自然地”解釋的事物，是不應該仰賴上帝的奇跡的。他認為：把自然的、可以解釋的東西與不可解釋的、奇跡的東西區別開，就可以除去一切困難。而否認這種區別，就是承認了比中世紀經院哲學家所講的那些完全不可理解的“隱秘性質”之類更壞的東西，這樣就是“拋棄了哲學和理性，而以一種糊塗的系統為無知與懶惰開辟庇蔭所”。他認為“說上帝平常也總是施行奇跡，這也是荒唐無稽的”。^②

這樣看來，在究竟什麼是認識或思維的主體的問題上，萊布尼茲倒是主張應該按照事物的“自然”的方式來解決，而反對訴諸上帝的奇跡。因此我們說他是以特殊的方式用一種有唯物主義意義的觀點，來反對了由機械唯物主義的形而上學思想所陷入的唯心主義觀點。這也不是在這個問題上偶然的觀點，而是他的某種一貫的觀點的表現。如他的世界觀中的“前定和諧”的學說，也就是要以上帝創世時的唯一一個最大的奇跡，來否定其餘的一切奇跡，否定上帝對事物具體過程的干與的。在这里，他也無非是同樣貫徹他的這種觀點。這種觀點，也應該說是表現了當時德國資產階級的某種進步傾向，即背叛封建統治階級，企圖從封建勢力的具體束縛中擺脫出來的要求的。

當然，這決不是說萊布尼茲自己的觀點就已經是正確的、唯物主義的觀點。恰恰相反，他在这里之所以反對求助于上帝的奇跡，目的正在反對物質能夠思維的唯物主義觀點本身。而他自己的主張只有精神實體能夠思維的觀點，又何嘗是真正按照“自然”的方式對事物的解釋呢？其實，如洛克就指出，靈魂何以能夠思維，和物質何以能夠思維，也是一樣難以理解的。這實質上是表明當時的人類科學認識水平，根本還不能真正解決意識起源的問題。機械唯物主義者誠然不能解決這個問題，唯心主義者更不能解決這個問題。而且，萊布尼茲除了武斷地肯定靈魂能夠思想彷彿就是“自然”的之外，也還是只能肯定是上帝把這樣一個

① 《人類理智新論》序言，見《十六——十八世紀西歐各國哲學》，商務印書館1961年版，第329、330頁。

② 《人類理智新論》序言，見《十六——十八世紀西歐各國哲學》，商務印書館1961年版，第329頁。

能思维的实体放在人的身体中。不论说物质本身就有思维的能力，或者说物质是与某种能思维的实体相结合，归根到底都还是一样只能求助于上帝的奇迹。莱布尼兹又何尝真正排除了这种奇迹呢？他的整个“单子论”的体系，包括他的认识论观点在内，其实都只是建立在上帝的奇迹的基础上。一个唯心主义者对另一种唯心主义观点的批判，虽然常常可以有利于唯物主义，但也决不会因此使他原来是唯心主义的观点就变成唯物主义的。

此外，也还要指出，莱布尼兹一方面反对了洛克认为物质能够思维的观点，但另一方面也反对了笛卡儿认为思维的主体是完全脱离了物质的身体的精神实体的观点。莱布尼兹虽然否认物质本身是实体，但却认为任何一个实体、即精神的单子，都必须与某种物质的形体相结合，只除了上帝这最高的单子才是唯一无形体的。虽然他归根结底否认物质是实体，但也并不否认特定意义下的物质性。这一方面是以彻底的唯心主义一元论反对笛卡儿的二元论中的唯物主义成份，另一方面也有反对这种二元论观点的形而上学性的意义。莱布尼兹实质上还是以唯心主义的歪曲了的形式，肯定了思维是不能脱离物质的身体的。只是他从当时德国资产阶级要维护宗教唯心主义、反对唯物主义的要求出发，顽固地不肯承认认识主体就是物质性的，而要把物质“心灵化”，硬要说认识的主体只能是精神性的实体而已。这归根结底不能不说是当时德国资产阶级的矛盾地位所决定的莱布尼兹思想本身的内在的矛盾。

三、认识的过程——从“知觉”到“统觉”

如果说，在认识的对象和起源、及认识的主体问题上，莱布尼兹和洛克的对立，虽然也有以辩证法观点反对形而上学观点的性质，但主要是以唯心主义的观点反对了唯物主义的观点；那末在关于认识过程的问题上，两者的分歧就有更强烈的以辩证法观点反对形而上学观点的意义，虽然莱布尼兹的这种辩证法观点也仍然是建立在唯心主义的基础上。并且在这里，莱布尼兹的观点不仅和洛克相对立，同时也是和笛卡儿相对立的。

洛克和笛卡儿，诚然作为经验论者和唯理论者是互相对立的，但他们也有共同之处，即两者都是以完全形而上学的观点来处理感性和理性的关系问题：或者把两者截然割裂、形而上学地对立起来；或者在某种意义下又把两者混同起来而抹煞了它们的差别；而它们也都把认识或观念看成是一下完成的，实质上否认了认识自身有一个由不清楚到清楚、或由低级到高级的发展过程。

洛克把观念区分为“简单观念”和“复杂观念”，在一定意义下是想来区分感性认识和理性认识，并探讨两者的关系的企图的表现。他所说的从“感觉”和“反省”两个来源得来的“简单观念”，大体上相当于感性认识，而他所谓的“复杂观念”，如关于“实体”、“样式”、“关系”的观念，大体上是属于，或至少包含着理性认识的东西。但他一方面把两者截然割裂开，认为“简单观念”是心灵完全被动地接受的，而“复杂观念”则是心灵用“简单观念”任意造成的。这样就在“简单观念”方面完全陷入消极被动的反映论，而在“复杂观念”方面又引进了主观随意性而有了唯心主义的因素。另一方面，他又把“复杂观念”看作仅仅是把“简单观念”加以机械地组合、并列、或把一些观念与其他一切在事实上和它们同时存在的观念分开即加以抽象而造成的，实质上抹煞了理性认识和感性认识的本质差别，把理性认识也还原为和感觉认识属于同一水平的东西，而有把两者混同的嫌疑。此

外，不論“簡單觀念”或“複雜觀念”，在他那里都是一下完成的，本身並沒有一个发展过程。这些都显然是他的观点的形而上学性的表现。

在笛卡儿那里，感性認識和理性認識也是截然分开的。感觉照笛卡儿看来是欺騙人的，是完全不可靠的，它根本不是我們真理性的認識的来源而毋宁是錯誤的来源；唯一可靠的認識只是理性認識，而理性認識則根本不是依靠感觉得来，它的最初的原則是天賦的，其余的真理性的認識都是从这些天賦的原則依靠理性的演繹得来。这显然是把理性認識和感性認識形而上学地割裂开来，对立起来了。但由于笛卡儿否认理性認識起源于感觉的結果，實質上把理性認識变成了心灵主观自生的靠不住的东西，他也实际上无法区别真正反映客观实际的真理性的認識和錯誤的主观幻想，而只能把真理的标准看成只在于观念本身的清楚明白，这样也可以說他實質上还是把真正反映事物的本質的理性認識和靠不住的幻觉等等也混同起来了。此外，笛卡儿心目中认为真理的那种天賦观念或从之演繹出来的理性的观念，也是一成不变而並沒有发展过程的。可見笛卡儿的观点也和洛克的观点一样是形而上学的。

而照萊布尼茲看来，認識首先不是一成不变的，而是一个发展的过程。我們并不是一下就得到一个已經完成的、清楚明晰的观念，我們的观念都是由原本不清楚的、模糊的知觉，由于內在的原則的推动，逐漸发展成为清楚明晰的观念的。正因为他在認識論中引进了这种有辯証法意义的发展的观点，才有可能使他在一定程度上把感性認識和理性認識联系起来，把它們看成一个統一的認識过程的两个不同的阶段，这样也就在一定程度上既克服了洛克，也克服了笛卡儿的观点的某些形而上学的片面性。

在萊布尼茲的系統中，作为認識主体的心灵，也就是单子，本来就具有“知觉”，因此可以說認識本来就是心灵天賦的本性，心灵生来就是要从事認識的。而这种“知觉”有清楚和不清楚的程度之分，并且在每一单子中，知觉也有由不清楚到清楚的发展过程。就人的心灵來說，就既有一切单子都具有的最不清楚的“微知觉”，也有和动物灵魂共同的較清楚的“知觉”，即一般屬於感觉范围的东西，此外还有人特有的更清楚的“知觉”，即有自我意識的知觉，也就是理性，萊布尼茲也称为“統觉”。这种“統觉”，也是由較不清楚、或較低級的“知觉”即感觉发展而来；它也是和感觉联結着的，在一定意义下也只有程度上的差別而並沒有截然隔开的鴻沟，但在另一意义下它又已經不同于那种較低級的知觉，而是有自我意識的清楚的知觉，也就是理性了。因此，人的認識，就是由較低級的“知觉”到“統觉”的发展过程，也就是由感觉到理性的发展过程。感觉和理性，既是联結着的，但在一定意义下又是有区别的。

因此，照萊布尼茲的观点来看，認識也是从感觉开始的，理性認識也是从感觉发展来的，并且这种感觉也并不是騙人的而是可靠的。这就使他的观点和笛卡儿有了很大的区别，甚至和笛卡儿对立起来了。在这一点上，萊布尼茲甚至似乎是反对笛卡儿那种唯理論观点而毋宁是更接近洛克的經驗論观点的。确实，萊布尼茲甚至认为洛克所論証的“凡是在理智中的沒有不是先在感觉中的”这一經驗論的古老原則，也是完全可以接受的。只是他觉得必須加一限制，即：“理智本身除外”。但加了这样一个限制之后，实际又把洛克的学說的精神整个顛倒过来了。萊布尼茲毕竟仍旧是站在唯理論立場反对經驗論的，他不过是企图在一定程度上容納一些經驗論的因素，克服一些唯理論的片面性，以便更好地維護唯理論的立場而已。

因为，莱布尼兹虽似乎对洛克作了一些让步，也承认我们的认识是从感觉开始的，甚至不仅承认感觉对认识来说是必要的，而且还承认感觉也并不是骗人的而是可靠的，但他的观点还是和洛克根本对立的：

首先，莱布尼兹虽承认我们的认识开始于感觉，但这种感觉根本不是象洛克所说是由外物引起的，而是心灵作为单子内在固有的，这就根本否定了洛克感觉论的唯物主义前提，而是彻头彻尾唯心主义的。

其次，莱布尼兹虽然也承认这种感觉是和外物相符合的，因而也是可靠的，但这种符合是由于“前定的和谐”而并不是如洛克所主张那样直接由外物所决定的，这里也有唯物主义和唯心主义的根本对立。

最后，更重要的是莱布尼兹虽表示可以接受“凡是在理智中的没有不是先在感觉中的”这一原则，但又认为“理智本身除外”，这就仍旧从根本上否认了这一原则。因为这一原则的根本精神，无非在肯定心灵在接受任何感觉印象之前，只是一块“白板”，是没有任何“天赋观念”的。而莱布尼兹加上这一限制，实际上就是肯定理智本身的许多条件是作为潜在的倾向、禀赋、习性等等天赋在心灵中的，即归根结底是维护“天赋观念”而反对“白板说”的。这就实际上否定了经验论的根本立场。他之表示接受认识也要从感觉开始，其实无非是把某种感觉作为“唤醒”内在固有的认识的手段或阶梯而已。这并没有超出唯理论所能容许的范围。因为甚至象柏拉图也并不否认我们对“理念”的“回忆”可以是由某种感性事物引起的，就象看到一个朋友常用的六弦琴而“回忆”起了这个朋友一样。但这六弦琴显然并不是那个朋友，因此我们对“理念”的理性认识仍旧并不是由感性的东西得来而是别有来源的。同样地，莱布尼兹即使承认了认识是从感觉开始，但这种感觉其实也只是进到真理认识的某种“跳板”，而并不是一切真理认识都要以之为根据的必要基础，相反地他是肯定“有些真理更有别的基础”^①的。

由此可见，莱布尼兹虽然确实也有反对了笛卡儿的片面唯理论观点而向经验论作某种让步的地方，但归根到底仍旧是反对唯物主义经验论而维护唯心主义唯理论的。

也应该指出，莱布尼兹之反对经验论，虽然仍旧是站在错误的、而且也同样有片面性的唯心主义唯理论的立场，但他也确实抓住了一些经验论的弱点。例如，他写道：“禽兽纯粹凭经验，只是靠例子来指导自己，因为就我们所能判断的来说，禽兽决达不到提出必然命题的地步，而人类则能有证明的科学知识。也是因为这个缘故，禽兽所具有的‘联想’能力，是一种低于人所具有的理性的东西。禽兽的联想纯粹和单纯的经验主义者的联想一样；他们以为凡是以前发生过的事，以后在一种使他们觉得相似的情况下也还会发生，而不能判断同样的理由是否依然有效。人之所以如此容易捕獲禽兽，单纯的经验主义者之所以如此容易犯错误，便是这个缘故。因此那些由于年岁大、经验多而变得很精明的人，当过于相信自己过去的经验时，也难免犯错误，这是在民政上和军事上屡见不鲜的……诚然理性也告诉我们，凡是与过去长时期的经验相符合的事，通常可以期望在未来发生；但是这并不因此就是一个必然的、万无一失的真理，……只有理性能建立可靠的规律，并指出它的例外，以

① 《人类理智新论》序言，见《十六——十八世纪西欧各国哲学》，商务印书馆1961年版，第311页。

补不可靠的規律之不足；最后更在必然后果的力量中找出确定的联系。”^① 把“單純經驗主义者”簡直和禽兽相提并論，这誠然也表现出萊布尼茲仇視唯物主义的情緒，但應該說萊布尼茲在这里确实还是指出了單純經驗主义的真正局限性，而他认为要認識事物的“可靠的規律”，找出事物之間“确定的联系”，則不能单靠經驗而只有运用理性，这是有他正确之处的。萊布尼茲的唯理論观点，若不是建立在唯心主义的基础上，本来也可以說包含有“片面的真理性”。而他之所以能提出这样的观点，也和他把認識看作一个发展过程，认为認識应由感觉发展到理性，或由“知觉”发展到“統觉”这种有辯証法意义的思想分不开。

总之，萊布尼茲认为認識是由“知觉”到“統觉”的一个发展过程。这种观点一方面使他和笛卡儿那种完全否认理性認識起源于感性認識的片面唯理論观点有区别，也使他把認識局限于感觉經驗而忽視或抹煞理性認識的重要性的片面經驗論观点相对立，这说明萊布尼茲有把經驗和理性两个环节結合起来的企图，也說明他的观点是有一定的辯証法因素的。

但他的整个学說不仅是建立在唯心主义的基础上，而且归根結底也仍旧只是站在片面的唯理論立場来反对經驗論的，并且他虽然也似乎把“知觉”和“統觉”、或“感觉”和“理性”作了区别，但由于他的哲学理論中片面地看待連續性原則，否认发展过程中的“飞跃”，因此仍不免把两者只看作是某种程度上的区别，而未能真正明确地說明两者本質上的区别，并不能真正理解两者既有联系又有区别的辯証关系，因此他的观点終究也还是形而上学的。此外，由于他把“实体”的本性看作就是能动的，因此作为精神实体的心灵的認識活动，也不是消极被动的而是自身能动地发展的过程，这在一定意义下也包含着認識的主觀能动性思想，但也是完全在唯心主义的歪曲形式下来表现的，萊布尼茲作为一个唯心主义者当然并不能真正正确地發揮認識的主觀能动作用的思想，也不可能了解社会的实践在認識中的意义，因此也根本不可能了解感性認識和理性認識在实践的基础上的統一。即使他的观点包含着某些有价值的辯証法因素，但就关于感性認識和理性認識的关系这一問題的全体来看，也仍旧是完全錯誤的。

萊布尼茲关于認識論的观点，当然不限于上面这几个問題。他既对洛克的《人类理智論》作了全面的反駁，因此他和洛克之間的斗爭，当然也不限于上述的几个問題。例如关于真理的問題，也是認識論中的主要問題之一，萊布尼茲在这个問題上也有自己的独特見解，并且也和洛克的学說有很大分歧。概括地說来，萊布尼茲在关于真理的問題上，虽然基本上也还是站在唯心主义唯理論的立場，但却更鮮明地表現出了把唯理論观点和經驗論观点加以折衷混合的傾向。因为一方面萊布尼茲从唯心主义唯理論的立場出发，认为一切真理都是天賦的；另一方面又承认有两种真理：一种是“推理的真理”，是必然的，是以“矛盾原則”为依据，它的反面是包含着矛盾因而是不可能的；另一种是“事实的真理”，是偶然的，是以“充足理由原則”为依据，它的反面并不包含邏輯上的矛盾，因而不是不可能的，只是和实际所处的事物体系中的其他各种事物“不可并存”的。^② 他关于“必然”的“推理的真理”

① 《人类理智新論》序言，見《十六——十八世紀 西欧 各国 哲学》，商务印書館 1961年版，第312—313頁。

② 參閱萊布尼茲：《单子論》，見《十六——十八世紀 西欧 各国 哲学》，商务印書館 1961年版，第297頁。

理”的主張，主要的无非是唯理論者的一貫的观点，而他的不同于其他唯理論者的地方，則在于他在这种“必然”的“推理的真理”之外，也承认有“偶然”的“事实的真理”，虽然他显然还是把“推理的真理”看作比“事实的真理”更高的真理，有片面抬高前者而贬低后者的傾向。这一方面也是表現了他想来克服唯理論观点的片面性的企图，有它的积极意义；但另一方面他实际上只是把两者折衷混合起来，并不能把两者真正辯証地統一起来，仍旧是表現了他的观点的形而上学性。这两种真理所依据的两条基本原则，即“矛盾原則”和“充足理由原則”，在萊布尼茲的哲学中是二元并列而始終得不到統一的，这是萊布尼茲的哲学理論中一个他自己所始終未能克服的內在矛盾，它归根到底是当时德国資產阶级的矛盾地位的反映，也是这种資產阶级想来調和宗教和科学这一事实上不可能實現的企图的表現。而在洛克这方面，在关于真理的問題上虽然基本上也是从唯物主义經驗論立場出发，但到后来却也越来越表現出向唯理論观点靠攏的傾向。例如在他討論到关于知識的可靠性問題时，就认为“直覺的知識”和“証明的知識”是比“对于特殊存在物的感性知識”属于更高等級的知識^①。虽然他对“直覺的知識”、“証明的知識”和“感性的知識”的理解，和唯理論者的理解还是有所不同的，但确实不能不看到他跟萊布尼茲的关于“推理的真理”和“事实的真理”的观点，特别是另一位唯理論者斯賓諾莎关于知識的分类和等級的观点，即关于“直覺的知識”、“推理的知識”高于“經驗知識”的观点^②，有了某种接近。这在洛克，也是他所代表的英国資產阶级的妥协性的表現，洛克的哲学，本来是英国 1688 年的阶级妥协的产物；同时也是他的唯物主义經驗論这种片面的形而上学观点，向其相反的方向轉化的表現。这种經驗論往后发展到了休謨，一方面把这种片面观点推向极端而达到了彻头彻尾主观唯心主义的不可知論，另一方面却也承认如数学知識是必然的知識，而其他一切关于事实的知識則是“或然的”知識。把經驗論原則推到极端的不可知論者休謨也承认有必然的知識，这實質上不能不是自相矛盾的；也正如把唯理論路綫推向极端的萊布尼茲也承认有事实的真理，實質上不能不是自相矛盾的一样。而这种历史事实的存在，正說明哲学思想的发展，也和一切事物的发展一样，是符合对立面的同一和斗争的普遍規律的，互相斗争的双方是可以互相轉化的，相反的两极是可以相逢的。唯理論和經驗論这两种互相斗争着的对立的理論，在萊布尼茲和休謨那里就在如关于真理的問題上明显地互相轉化而互相渗透了，而其实在萊布尼茲和洛克的斗争中也就已經可以看到了这种情况的端緒。这决不是说唯物主义和唯心主义、經驗論和唯理論就是可以混同或可以混淆其界綫的，正如任何对立的双方也不会因其互相渗透、互相轉化而就不成其为对立的双方一样。就萊布尼茲和洛克、乃至休謨关于真理的观点来看，誠然有了互相接近、互相轉化、互相渗透的情况，但并不因此就可以否认他們还是对立的双方，并且事实上也还是进行着斗争的。因为他們虽然在一定意义下都承认了有必然的理性的真理和偶然的或或然的事实真理，但他們对于这两种真理的理解，及其理論的出发点和根本原則，还是互相对立的。因限于篇幅，对萊布尼茲和洛克在关于真理的問題、及其

① 参閱洛克：《人类理智論》，第四卷第二章，見《十六——十八世紀西歐各国哲学》，商务印書館 1961 年版，第 270 頁以下。

② 参閱斯賓諾莎：《知性改进論》，商务印書館 1960 年版，第 24—27 頁。《倫理學》，商务印書館 1960 年版，第 71—75 頁。

他問題上的斗爭，就不在这里作具体的論述了。

总之，就萊布尼茲和洛克在認識論上的斗爭的主要情况来看，洛克基本上是站在唯物主义經驗論的立場，肯定我們的認識对象是客觀物質世界，認識起源于对外物的感觉經驗，也实际上承认認識的主体是物質的身体器官。他的唯物主义的基本立場是正确的，但他的經驗論本身則是一种片面的形而上学观点，因此不但不能正确地說明人类認識的全部发展过程，不了解感性認識和理性認識的辯証关系，而且在認識的对象和起源，認識的主体等問題上也不能彻底坚持唯物主义的立場，而在这里那里表現出了向唯心主义轉化的傾向，特别是到最后在关于認識的真理性或可靠性的問題上，更表現出背离了經驗論的立場而向唯理論靠攏的傾向。而在萊布尼茲方面，則是站在唯心主义的立場，否认認識是由外界存在的物質事物刺激或影响我們的感官而产生的，把一切观念和真理都說成是“天賦”的，是心灵內在固有的，又认为認識的主体只能是作为精神实体的心灵，而否认物質能够思維。这种唯心主义的观点把整个認識的根本問題都神祕化了，是完全錯誤的。但萊布尼茲在一定程度上看到了認識是一个由感性認識到理性認識的发展过程，也表現出了把感性認識和理性認識、“推理的真理”和“事实的真理”結合起来的企图，有某些辯証法的因素，在其批判洛克的經驗論乃至笛卡儿的某些認識論观点的过程中，也表現出以某种有辯証法意义的观点反对形而上学观点的情况，甚至也由于他的辯証法观点而有了向唯物主义观点轉化的某种傾向，这是應該給以某种肯定的評價的。只是萊布尼茲畢竟仍是站在同样片面的唯理論的立場，同样也并不能真正解决感性認識和理性認識的辯証关系問題。他的認識論观点，就整体方面來說，不仅是唯心主义的，也仍旧是形而上学的。由此可見，斗爭的双方，虽然各包含着不同程度、不同性質的正确的或合理的方面或因素，——在洛克方面是其唯物主义的基本立場；在萊布尼茲方面是某些辯証法的因素——但就認識論問題的全体來說，則都是錯誤的。而他們的又一个共同的根本錯誤，就在于他們都“离开人的社会性，离开人的历史发展，去观察認識問題，因此不能了解認識对社会实践的依賴关系，即認識对生产和階級斗爭的依賴关系。”^① 形而上学唯物主义者洛克是如此，唯心主义者萊布尼茲更是如此。作为剝削階級的思想家，不論是代表基本上屬於进步陣营但有很大妥协性的十七世紀英国資產階級的洛克，或者代表极端軟弱而向封建势力屈膝的十七世紀德国資產階級的萊布尼茲，既然都不可能持唯一科学的辯証唯物主义的世界觀，也就必然不可能全面正确地来解决認識論問題。萊布尼茲和洛克的斗爭，作为唯物主义經驗論和唯心主义唯理論的斗爭的集中表現，也只是集中地暴露了貫穿整个西欧早期資產階級革命时期哲学認識論上的唯理論和經驗論这两个派別或两种理論原則之間的深刻矛盾。从康德开始的德国古典唯心主义，在一定意义下就是企图来解决这个矛盾的。但唯心主义当然不可能真正解决這個問題。最終全面地、正确地解决認識論問題的任务，也就只能历史地落在最先进、最革命的无產階級的思想代表，即馬克思列宁主义的經典作家們的身上。毛主席的哲学著作，特別是《實踐論》和《矛盾論》，是对于馬克思列宁主义哲学的全面的进一步发展，尤其是关于解决認識論問題的理論的光輝典范，也是我們据以認識、剖析和評價包括萊布尼茲和洛克的斗爭在內的全部認識論发展史的最高指導原則。而

① 毛澤东：《實踐論》。《毛澤东选集》第一卷，人民出版社1952年版、第271頁。

探討人类認識发展的历史，特别是象萊布尼茲和洛克的斗争这种具有一定典型意义的历史事例，对于我们深入学习馬克思列宁主义和毛澤东著作，以及总结历史上思想斗争的经验教训，作为借鑑，用来为当前思想战线上的战斗任务服务，也都是有重要的现实意义的。