

黑格尔对莱布尼茨思想中矛盾律与充足理由律二元并列问题的解决

陈 修 斋

编者按:著名哲学史家、莱布尼茨哲学专家和翻译家、我校哲学系教授陈修斋先生不幸于1993年8月23日病逝。陈修斋先生是新中国西方哲学史学科的开拓者和奠基人之一,是我国西欧近代唯理论和经验论哲学研究领域的主要学术带头人,他为我国的哲学和哲学教育事业作出了重要贡献。本刊特发表我国著名哲学史家汪子嵩先生、王太庆先生和其他学者的纪念文章以及陈修斋先生早年的一篇学术论文,以此缅怀和纪念陈修斋先生。

一、引 言

马克思主义的辩证唯物论哲学,就它的思想渊源说,是以德国的古典哲学作为它的直接先驱。在德国古典哲学的唯心论路线方面,黑格尔无疑地是最后集大成的人。他的哲学,尤其是他的辩证法,对辩证唯物论的影响自然是无人否认的。而莱布尼茨在时间上是德国的第一个大哲学家,甚至有人称之为德国哲学之父,因此就历史发展的观点看,莱布尼茨的思想与黑格尔的思想之间有一种渊源关系,也是无可置疑的。因此就某一个特殊而重要的问题,来看看这两位哲学家的学说之间的关系,就是本文的目的。一个哲学家思想之何以形成为如此,除了受社会的经济基础、阶级关系的决定外,他所用的方法也是有很大影响的。而其采用某种方法,又往往因为根据某一原则。两个哲学家若所处的时代及阶级关系基本相同,则它们的哲学思想之间的同异,往往就决定于他们所用方法的原则。莱布尼茨与黑格尔虽然生活的年代相差约一个世纪,但他们都是德国资本主义初期,软弱的、与封建势力相妥协的资产阶级的哲学家,他们的哲学系统也都是一种客观唯心论。但他们的哲学既有密切的关系,又有显明的不同。其所以如此,我们认为除别的原因之外,也决定于他们所用的方法,因此本文的目的,就特别着眼于从方法、特别是方法的原则上来探讨一下这两位哲学家的关系。

就方法论上看,通常把莱布尼茨作为理性主义的最后一个大的代表。在莱布尼茨以前,理性主义者的方法主要所根据的就是“矛盾原则”或“矛盾律”。到了莱布尼茨,认为对某些问题,是可以根据“矛盾原则的”,但对于另一些问题,则“矛盾原则”不足用,因此他另提出了“充足理由原则”或“充足理由律”。但他对两种原则之间该如何联系,并没有适当的方法来处理,因此在他的全部哲学中,就有这两种原则二元并立的情形存在,而始终没有解决。这种二元并立所指示出的问题,就一直隐含在莱布尼茨以后德国哲学思想发展的全部过程中,直到黑格尔,才予以解决。以下我们就照这个线索,分段予以较详细的探讨。

二、“矛盾律”在莱布尼茨以前的理性主义哲学家之为最高思想法则

“我思故我在”,这是理性主义的第一位大哲学家——笛卡尔的哲学系统的第一块奠基石,也可以说是西方世界经过中古千余年的盲目信仰时代而过渡到资本主义初期的“理性”时代的一个标志,是有划时代意义的。这一句话,自然不是轻易喊出来的。抛开历史和时代的酝酿不说,这在笛卡尔自己也是经过多少摸索、探

求、苦思，然后才发见的一条在他认为清楚、明晰、自然而无可争辩的“真理”。当然，笛卡尔的这一公式，虽然有反对传统权威，肯定个人的独立思考和理性尊严的反封建的进步意义，但建立在这一公式上的世界观归根结底不能不陷于唯心论。因此这当然不是什么无可争辩的真理。但批判笛卡尔的这一思想不属于本文的范围，我这里只限于指出：这一“真理”（姑且称之为“真理”），笛卡尔认为并不是由推论而得，它之为“自明的”，乃是因为它有直接当下的“直观的确定性”。得到这一“真理”，不是还根据什么更根本的前提，然后照三段论的推论，得到这样的结论，而是就从思想本身着眼，直观地得到的。在“求真篇”中，笛卡尔借欧多索(Eudoxus)之口说：“如果我判断得对，现在你应该开始发见，只要一个人正当地运用他的怀疑，便能从中推出最确切的知识，这种知识之确切有用，有过于经那一般认作一切原则所出和所归的基础与中心的大原则中所推出的那些知识，这个大原则便是：同一事物不可能同时既是又不是。从这话我们可以看出，他似乎以为他的怀疑法，是超过根据“矛盾律”的逻辑演绎法的。不过我们综观他的全部哲学，是要先求得一条“自明”的公理，然后根据这公理，用所谓“自然的灵明”，演绎出整个系统，即首先证明上帝的存在，然后证明这世界的存在，以建立起整个世界观。所谓“自明”，其实就是不自相矛盾。而从最初一公理以下的推理，更完全用的是分析的、演绎的方法，所根据的就是“矛盾原则”。在他，真理的标准就是观念的清楚明晰，通体一贯，无矛盾。最初的公理是清楚明晰的，然后逐步往下推论，每一步的命题也都是清楚明晰的，这样所得的知识，在他认为就是真知识。而一切知识最后都应该能归到这一种知识，才是真的，否则就是不真实的或虚幻的。因此，在笛卡尔看来，知识只有一种，就是根据自明的公理分析演绎而得的知识，换句话说也就是“先天”(a priori)的知识。求得这种知识所用的方法是演绎法，所根据的原则就是逻辑上的“矛盾律”。

斯宾诺莎在世界观上是一个伟大的唯物论者，他的体系和笛卡尔是大不相同的，但在他所用的方法上，实在是继承了笛卡尔的理性主义的精神。他的大著《伦理学》，就在形式上也是仿照着几何学的方法写成。他先为若干主要的概念下了明确的“定义”，其次提出若干自明而无可争辩的“公理”，然后照着这些“定义”和“公理”演绎、推论出整套的命题”。他认为“观念联系的秩序，就是事物联系的秩序”^①。因此，这样推论而得的知识，就是对于自然本身的真知识。又因为一切事物最后当归之于一个原因，所以一切观念也当能最后归之于一个标准，也就是能用一个原则把它们贯穿起来。这标准必需是“自明的”，或在观念中没有自相矛盾的情形的。真的观念必需清楚明晰，以便很明显地可以表明它不包含自相矛盾。一切实在的知识必需或者是直接就能认为它是永恒的必然真理，或者是可以用数学的方法从这样的真理演绎出来。因此笛卡尔和斯宾诺莎的哲学都是根据着“矛盾原则”：“甲不能既是甲又是非甲”，或者如莱布尼茨所说，必然的真理是“同一的命题，它的反面是包含着矛盾的。”^②

三、莱布尼茨之认“矛盾律”为不足， 因而提出“充足理由律”及两者在其思想中之二元并立

到此为止，笛卡尔和斯宾诺莎的主张，就某一观念看来也许可以说并没有错。因为一个理论或思想总不能包含着逻辑上的自相矛盾。但这无论如何是不够的。因为思想总是有内容的，而这样的方法所得的只能是形式的、抽象的、空洞的知识。光用这样的方法来处理哲学问题，对另外一类的问题也无法解决。莱布尼茨也不认为“矛盾律”是不对或不可用的，他只认为它是一条独立的原则，适用于某一类的真理，而需要另一条原则来加以补充，以作为另一类真理的标准。因为如果“矛盾律”是真理知识的唯一标准，那么凡不是自相矛盾的就都是真的，而除非能指明它不是自相矛盾，就不能说任何一个认识为真的了。但我们怎么能决定究竟是否自相矛盾呢？照笛卡尔派的方法是把一个可疑的陈述，加以分析，最后归结到一个或者几个命题，这种命题要是它的宾辞很明显地包含在它的主辞之内，就可看出它是不自相矛盾的。但莱布尼茨认为有许多陈述实在无法用这样的方法加以试验。因为有些陈述，是无法分析到一个最后结果的，因此我们就无法说它是否自相矛盾。例如果说“今天天晴”，可能是完全真的一个命题，但就决然无法分析而归到“自明”的命题。这种命题不是“必然地”真而是“偶然地”真的。它之为真不是基于事物的永恒本性，而是为许多别的真理所决定的，而这些别的真理又各个需要无穷的分析。这种偶然的真理，如果确乎是真的而并不是错误的陈述，却也得给它某种根据或理由^③。如果不能给它一个在事物的原则之中的绝对而永恒的理由，至少也得能给它一个满足的或充分的理由，来说明它为什么是这样而不是那样。

因此莱布尼茨就在“矛盾原则”之外，又提出了“充足理由”原则，与之并行。对于这一原则的定义，莱布尼茨在“单子论”中说，由于这条原则，我们主张没有一个事实是真实或存在的，没有一个陈述是真的，除非有一个充足的理由说明它为什么应该是如此而不如彼，虽然这些理由常常为我们所不知道。^④照这样的定义看，“充足理由原则几乎可看成包括“矛盾原则”，因为对必然真理说，通体一贯或不自相矛盾就是它们的充足理由。但另一方面“矛盾原则”又有独立的并且在某一意义之下更高的地位，因为在必然真理，它的理由是永远可以明白地指出的，而在偶然的真理，我们常常只能说它必得有充足理由，但并不知道这理由究竟是什么。

莱布尼茨之提出这样一条“充足理由原则”，看起来好象是因为感觉到“矛盾原则”的不足，而用来作弥补的手段。但从莱布尼茨的整个哲学看来，这原则实在不止是一种弥补的手段。而是本身有它本质上的重要性的。如果我们更追问一下：“理由之充足性究竟在那里？”，这原则的价值和重要性就更为明显。我们已经看到任何“偶然”真理或事实的“理由”或“根据”是要从别的“偶然”真理或事实上去找的，而要想分析一个偶然真理或事实以求达到它的最后根据，势必陷于一个无穷的分析过程，永远到不了最后。因此莱布尼茨觉得“偶然”真理的最后理由当求之于偶然事物的系统之外，即求之于一个永恒而必然的实体或上帝，作为它的根源。但这还需要加一番解释。就“矛盾原则”的情形来看，理由之可称为充足，就在事物或前提的通体一贯，无有矛盾。但说一个东西本身没有矛盾，等于说这东西若凭它自己，不牵涉到别的东西，它是可能的。因此，说一个东西若不是自相矛盾就是真的或实在的，也就等于说一个东西若是可能的，就是真的或实在的。莱布尼茨在一封信上说：“我之称一个东西为“可能的”，就是说它是完全可以设想的并因此有一种本质，一个概念，而不考虑到其余的东西是否允许它存在”^⑤。但每一特殊事件或偶然真理的反面，只要不是必然地包含着自相矛盾，就是可能的。像“等量加等量其和必等”这样一条几何学上的公理，它的反面是不可能的，因为很明显地它的反面包含着自相矛盾。但说“张三正在读书”，这是一个事实，是一个“偶然真理，它的反面并不是不可能的，因为就逻辑上说，“张三不在读书”并不包含什么直接的矛盾。因此，偶然事物的真理，其根据并不在它们的可能性。在这种情形，并不是由于它们的本性，它们本身就一定是真实的，而它们的反面就是不真实的。它们的“充足理由”是在它们自身之外，在它们和别的事物的关系中的。就其本身看，“张三正在读书”和“张三不在读书”是同样可能的。一切“偶然”真理，无不如此。而从它和别的事物的关系看，则只有“张三正在读书”是可能的。（如果事实上张三确实正在读书。）因为如果把“张三正在读书”这一事实或“偶然”真理和别的许多事实或偶然真理联系起来看，譬如说张三这个人的性格、习惯、或正要考试、以及一切时间、环境等等都加在一起，我们就会看到只有“张三正在读书”是可能的，而张三不在读书，在这关系网之下是不可能的。“偶然真理的反面，虽然并不自相矛盾，但和普遍的系统，和环绕着它的整个关系网相矛盾。一个偶然真理和它的反面，各个独立地看都是可能的，但连在一起就不可能，它们是彼此不相容的，或者用莱布尼茨的话说，不是“可共存”（compossible）的。因此，要看一个东西是否实在，是要看它是否有“可共存性”，是否能和事物的整个系统相适合，这才是“充足理由”。每一件可能的事物都有它的本性或意义，但只有可能并且又“可共存”的才能实际存在。莱布尼茨在给布尔盖的信上说：“我不承认为了要知道‘阿斯特莱’（Iastree）这一传奇是否可能，就必需知道它和宇宙间其他事物的关联。而要知道这传奇是否和这宇宙间其他事物‘可以共存’并且因此要知道它是否在过去、现在、或将来在宇宙间的任何角落发生过，则需要知道它和其他事物的关联。……现在不存在，过去从未存在过，将来也决不会存在的事物，当然是‘不可能’的，如果所谓‘可能’就是我们刚才所说的‘可共存’……但‘阿斯特莱’是否绝对地可能，这是另一个问题。我说是可能的，因为它不包含矛盾。但要它实际存在，则宇宙会成为别个样子是可能的。”^⑥

个别事物的存在，它的根据就在它能与一实际的事物系统共存，但莱布尼茨并不承认只是可以与任何一个包含有可共存的本性的系统共存，“充足理由律”，在他并不解释为一般地与任何系统相关联，或与唯一可能的一个无所不包的系统相关联。可能的系统、可能的宇宙是很多的，甚至得假定是无数的，每一个都包含着一套可共存的成分，但其中只有一个实际存在。而“充足理由律”还要求对这许多可能的宇宙中唯一实际存在的宇宙，何以如此存在，说明其原因或理由。唯心论者莱布尼茨就认为这宇宙的存在是由于上帝的创造，它不仅是在观念，本性，或可能性的领域内，即不仅仅是在上帝的纯粹理智的领域内，并且还是在上帝意志所行的目的因的领域内的。换句话说，这个宇宙之所以实际存在，是上帝在所有可能的宇宙中自由选择的结果。但上帝虽然是自由选择，却不是任意而是依照理性。上帝之所以选择这一宇宙，是因为它的可共存的成分，可允许成为最大的圆满或实在，也就是最充足最完全的本性。因此这个宇宙“是所有可能的宇宙中最好的宇宙”。上帝之所以作这样的选择，是因为他既是全能的，他的选择是不受限制的，他可以创造出任何可能的宇宙；他既

是全知的，在他的理智中就包含着一切可能的世界并且知道那一个是最好的；又因为他意志的全善，所以他一定选择其中最好的。因此在莱布尼茨，“神性”是一切特殊事物的最后的充足理由，因为它同时是这实际世界的本性，又是它的存在的根据⁹，而这实际世界，作为一个可共存事物的系统，则为各个别事物的直接的根源。由以上我们可以看出，莱布尼茨不满足于“矛盾律”而提出“充足理由律”，并认为每一具体事物，都要放在整个彼此联系着的实际事物的系统中才能看出它存在的理由，才能加以说明，这正表现出莱布尼茨思想中辩证法的因素。同时他在“必然真理”之外也承认有“偶然真理”或“事实真理”，这也表示出他企图调和理性主义和经验主义的倾向，甚至对唯物论作了一定的让步。但他把事物与这实际世界的最后的“充足理由”归之于上帝，和上帝的全能、全知、全善，这又十足表现了他的唯心论和僧侣主义。

知道了莱布尼茨的“充足理由原则”的概况之后，我们还可以回过来再看看这条原则从历史发展上究竟是怎样提出来的。莱布尼茨之应用此一原则，其实只是笛卡尔和斯宾诺莎在“原因”一观念中所用原则的发展，虽然莱布尼茨自己可能并不清楚地知道。我们已经看到，笛卡尔的系统，是完全由“矛盾原则”指导之下发展出来的。但因为要从主观或“纯我”过渡到客观或外界实在，他发见必得求援於一条原则，即万物都必需有一“致动因”(efficient cause)，这致动因至少是和它所产生的结果一样实在，甚至应该更实在。这条原则，他只是这样假定，而后来没有想到要来证明它的有效性和必要性，而他对于上帝存在的证明及对于外物世界之存在的证明，其实都根据这条原则¹⁰。对上帝存在的各个证明，就理论的需要方面看来，是笛卡尔哲学系统的拱心石。它们的功用是在补救单只基於“矛盾原则”的一套逻辑的不完全的缺点。笛卡尔既坚持着心与物，思想与外界存在的二元论观点，就不能光只以一个对最圆满的“有”的“观点”为满足，他必须说和这观念相对的是有这样实在的存在。以观念之清楚、明晰，他已建立了思想自身一贯的标准。一种清楚明晰的观点已经十足可以满足思想，但他还必须指明这样的观念有它客观的效准；得指明明确乎实际有这种观念所代表的东西存在。而照笛卡尔的说法，我们这种清楚明晰的观念之有客观的效准，是由一位实际存在的上帝之真，之善，之通体一贯来保证的。在他看来，上帝当然得有这些性质，否则就不成其为最圆满的“有”了。笛卡尔说：“甚至我已经取作一条规律的那条原则，就是我们清楚明晰地设想到的都是真的，这条原则之能确定，也只因为上帝是有的或存在的，因为他是圆满的‘有’，并且因为我们所具有的一切都是从他而来的……如果我们不知道我们所具有的一切实在并且真的东西都出自一个圆满而无限的‘有’，那么不管我们的观念是如何清楚明晰，我们就没有根据因此确信它们具有圆满的真实性。”¹¹因此，除了那“纯我”之外，在笛卡尔的系统中把一切最后都归到这条未经解释的原因原则上去了，他就用这条原则以证明上帝的存在，也用这条原则来建立客观世界的实在性。上帝必须存在，因为否则就没有适当的原因来说明为什么我们心中会有上帝的观念存在了。还有，我们也得假定客观世界的实际存在以作我们心中某些观念的原因，否则我们简直就得假定上帝在欺骗我们了。¹²

斯宾诺莎以自然这唯一实体绝对确定的起点，因此他虽然也把自然本身叫做“上帝”，并且也未作关于上帝存在的证明，但就他的系统的需要论，这证明并无多大意义。然而他也不免要有原因这一观念。表面上他是把因果关系归结为一种逻辑的联系，有如一个几何圆形和它的性质之间的关系那样。但是为了在那唯一的完全统一的实体之中引入变化，他认为这实体是“自因”(causa sui)，这就用了原因的概念了。他用原因这个概念，以区别“能动的自然”(natura naturans)与“被动的自然”(natura naturata)，作为一道桥梁，以接通他的逻辑所造成的无限(作为纯粹的不定)和有限存在之间的鸿沟。“能动的自然”是实体之现于属性中，或“作为一切存在物的自由因的上帝”，“被动的自然”为“一切随神圣的自然之必然性而来的东西…也即上帝的属性的一切样式。”¹³总之，“自因”被分成为两个阶段：原因即“能动的自然”与结果即“被动的自然”；但两者最后是一一的。如果不是这个实际无区别的区别，斯宾诺莎就无法把他那无限的实体和实际的世界认为是同一的了。

这样一个“原因”的概念，在笛卡尔与斯宾诺莎是未加证明地予以运用的，到莱布尼茨就在一种更普遍的形式之下，看作一条独立的逻辑原则，即“充足理由原则”了。每一个别事物的存在，不仅仅是要有一个适当的原因，并且得有充足的理由。而如我们以上已看到的，在莱布尼茨看来，最后的“充足理由”，就在于上帝的全知全能全善。很明显，这里是把笛卡尔思想中所隐含着的以上帝性格的圆满性作为事物实在性的保证的那个意思，明白地发挥出来了。而斯宾诺莎的论证，虽难不一贯，也是基于一种深信，即以为每一有限事物必须在一无所不包的大系统中有它的地位，也就是必须由包含无限圆满性的“实体”或“上帝”的本性而来的。因此，在“矛盾原则”之外加上“充足理由原则”，也并不是莱布尼茨全新的创造，而是在他的直接先驱者的推理方式中发展出来的结果。他无非是为了要调和他们本身的不一贯起见，把他们自己已经不加说明，并且不完全地应用着的一条原则，明白地提了出来而已。

莱布尼茨提出了这样一条“充足理由原则”之后，这条原则就和“矛盾原则”在他的哲学中并肩存在，每一条原则有它特别的功用，但无论那一条也不能归到另一条中去或把另一条吞并，而他也没有想到要提出一条更可兼容并包的原则，来包括这两条。他认为有一些永恒而必然的真理，与上帝的意志无关，而只存在于上帝的理智中，这些真理是服从着“矛盾原则”的，但每一个别事物的实在性及其变化是都依赖于上帝的意志同时也依赖于上帝的理智的，它们就都归“充足理由原则”来处理。每一条原则都表现一种必然性；但“矛盾原则”的必然性是和充足理由原则”的必然性种类上不同的。前者是一种绝对的，决无可逃的，或者说“形而上学”的必然性，它的反面是不可能的，包含自相矛盾的，而后者则为相对的，一种虽“理无固然”而“势有必至”的必然性，它的反面不是不可能，而是“不可共存”的，并不是和自己的本性相矛盾，而是和它所在其中而为其中一部分的系统不相容的。

四、“矛盾律”与“充足理由律”之二元并列问题 在莱布尼茨以后德国哲学中的发展

这样一个有两条原则同时作为最高原则的哲学系统，一定不稳固，而这缺点就留待他以后的人来补救。这个工作，首先落在莱布尼茨思想的继承者沃尔夫的手上。沃尔夫是第一个“教哲学说德文”的人，在康德的《纯粹理性批判》出来以前，他的哲学支配着整个德国哲学界，而康德在批判前期，也可说是属于沃尔夫派。沃尔夫自己虽不承认他十足是莱布尼茨的门徒，但他的哲学是传了莱布尼茨的衣钵，这是毫无疑问的。可惜的是他几乎只得了莱布尼茨的糟粕，而把莱布尼茨哲学中有启发性、富于生命的成份大都抛弃了。他的全部哲学不在我们这里所要讨论的范围，我们只看看他对莱布尼茨哲学中“矛盾原则”和“充足理由原则”的二元并列这一问题，是怎样处理的。他的著作很多，和这有关的，我们只看看他的《第一哲学——本体论》(philosophia prima, sive ontologia)中的若干观点。沃尔夫可说是大部分又回到笛卡尔派的态度去了，他对于这二元并列的解决，简单地说是使“充足理由原则”成为从“矛盾原则”逻辑推论出来的结果，因此使“矛盾原则”重新成为思想的最高法则。他认为“有”或“有些东西”(Etwas)和“无”或“没有东西”(nichts)之间的区别是绝对的。对于“有”，我们可以对它有一观念，而对于“无”，我们就没有观念⁹。因此，每一事物，既然是“有”就“逻辑地”必须有一充足理由，也即某种理由，为什么它会存在而不是不存在，因为否则就会变成“无中生有”了。但无是不能生有的，(ex nihilonifit)：在有与“无”之间，并没有一个中项¹⁰，因此，在沃尔夫，“有”与“非有”的对立，是最高的，而他就排除了变化。“不可能的就是没有的”，而“可能的就永远是某种东西”¹¹。这样，照逻辑推论的结果，就必须是凡可能的就是实在的，而在本质与存在之间就没有区别。但在这一点上，莱布尼茨的影响又重新显了出来，而沃尔夫就搅糊涂了。他那死板的逻辑又让了步。他又说，“在一个东西的可能性之外，要它存在还需要别的一种东西”。“存在或实在是可能性的补充”。他举例说，一棵树是“潜在”于它的种子中的，但若实际发育成一棵存在的树，还需要有别的存在事物的合作或补充。这样他又回到莱布尼茨对“可能的”与“可共存的”之间的分别去了，但这种区别是基于“充足理由原则”的，而沃尔夫把“充足理由原则”又已经弄空了。换个方式说，如果实际存在的“某种东西”不仅仅是光只可能的某种东西，如沃尔夫在这里所隐含的意思，那么在“有”与“无”之间应该有一个中项，而这显然是与沃尔夫原来的原则相矛盾的。

这样，沃尔夫虽然看起来好像很系统很完整，逻辑很谨严，但实际已把莱布尼茨的哲学弄成纷纷崩析。他很为莱布尼茨哲学中那种多元的个体主义的成分所诱惑，很看重“单子”的自足及彼此独立不依的性质，而这在莱布尼茨哲学中，实在是因为他的思想中还有那种“矛盾原则”的狭隘解释存留着，才有这样的思想。这究竟并不是莱布尼茨哲学中最重要的东西。而沃尔夫却把这种倾向推至极端，完全凭着“矛盾原则”，而提出了一种抽象的重个体的多元论，但我们看到，斯宾诺莎也凭藉同一条“矛盾原则”，却发展成一个一元论的系统。这正是因为这种“矛盾原则”的独断的性格，所以能使正好两极端的两学说，都同样从之而产生。因为像斯宾诺莎及沃尔夫那样的用法，“矛盾原则”并不能供给别的，而只是“所与”或各人从之开始的假设之赤裸裸的“自同一”而已。因此，如果最初的出发点是正好相反的，就可以产生正好相反的两套哲学系统，而两者看起来都似乎是遵从着同一条根本原则而来。因此，沃尔夫虽然自以为已把“充足理由原则”还原为“矛盾原则”，但他只是用的一种很表面很肤浅的方法，反而因此使他自己的学说产生许多自相矛盾、不一贯的地方，他对这问题当然并没有能真正解决。

沃尔夫以后，德国出现了古典唯心论的大哲学家康德。他的早期思想，大体不出莱布尼茨、沃尔夫的范围，这是大家承认的。但自从休谟“唤醒了他独断主义的迷梦”，因而产生他的“批判哲学”以后，有人以为他已创造了一套全新的哲学，而把早期莱布尼茨和沃尔夫给他的影响完全脱卸了。诚然，在某一意义之下，康德的思想已经完全转了向，他当然不再是沃尔夫的门徒，可是莱布尼茨和沃尔夫的哲学所留给他的问题和材料，依旧是他的哲学的血肉。而他自己对于他和莱布尼茨的关系，也有明白的认识。在《纯粹理性批判》初版问世九年之后，即1790年，他在一篇文章里写着：“莱布尼茨先生的形而上学，主要包括三个特点：（1）充足理由原则，特别是指出矛盾原则对于达到必然真理的知识的不充分。（2）单子论。（3）前定谐和论。由于这三条原则，他被许多不了解他的反对者所非议，甚至（如他的一位很好的解释者和颂扬者某一次所说）被他的一些所谓传人们及注释者们所误解，变成和别的中古哲学家们一样……莱布尼茨既然给他的“充足理由原则”以很大的重要性，当作对过去哲学的增补，是不是我们该相信，他愿意他这个原则客观地被了解（当作自然律一样）呢？这原则的确是普遍地被注意，并且（在正确的限度内）这样清楚明白，即使最笨的人也不能相信找出这样一个原则可以算是一个新发现；而误解了它的反对者们则对它多作嘲笑。但是对于莱布尼茨，这个基本原则只是一个主观的原则，也就是一个仅仅关于理性的批判的原则。然而说在‘矛盾原则’之上，还应该有一些别的基本原则，是什么意思？这等于说，根据‘矛盾原则’而认识的，只是包含在对象的概念之中的东西；若要说到比这个还多一点的东西，那么在这个概念之上，应该还加一点东西，如果这个能加，就应该找出一个不同于矛盾原则的特别原则，也就是它们应该有它们自己的特别理由。后一种原则，（至少现在）称作综合原则，因此莱布尼茨只能说：在矛盾原则（作为分析判断的原则）之上，还应该加上另外一种原则，就是综合判断的原则。这的确是对于形而上学中尚未研究者（以及实际上开始研究不久者）的一个新的值得注意的指示……”。^⑥从这段话中，我们看到，康德即使在产生“批判”思想以后，对莱布尼茨的提出“充足理由原则”的重要性，也还是有公平的估价。那么这个思想在康德哲学中究竟发生怎样的结果，或者说，康德对这问题的态度究竟是怎样的呢？以下我们可以略作概括的论述：

莱布尼茨在他的哲学中同等应用了“矛盾原则”和“充足理由原则”，他对于两者间的关系虽并没有清楚地加以解释，但很明显地以为这两个原则最后是可以有某种方式调和的。而康德的趋势则正好相反，他是着重在两者之间的区别。我们从康德批判前期的思想一直看下来，就很清楚。他开始时采沃尔夫的观点，认为“充足理由原则”可以归结到“矛盾原则”。但逐渐地他看清了“矛盾原则”只是关涉到思想的形式并且只能供给基于独断假定的思想系统的自身一贯。它可以保证思想的秩序及必然联系，但不适用于实在。它可以供给事物的“逻辑的根据（logische Grund），但不能供给它们以“实在的根据”（Real-grund）。因此，把“矛盾原则”当作哲学的最高原则，是不够的。康德把这问题和对于上帝存在的证明联系在一起讨论。他反对笛卡尔的证明，即认为“存在”必然包含于一最圆满的“有”的圆满性中的观点。康德认为这种论证是把未确定的东西先假定了以作论据的方法。他说“存在”不能作为一个宾词。这就是说，你不能从任何主词中取出比其中所包含者更多的东西：“矛盾原则”并不能让你从观念就过渡到观念所对的实在。“矛盾原则”所决定的纯思想，永远得先假定某种“所与”，以此“实在”最后必在纯思想之外。因此，例如任何事物的实在原因永远仅仅是一个逻辑上的理由。因果关系不止是逻辑的关系。就是这个思想线索，引使康德着重于逻辑的理解与经验的知觉之间的区别，而特别着重那种未经解释的“经验”之为“实在”的根据。因此，康德虽一面承认数学的确切性，但另一方面又反对用纯数学的方法来处理形而上学或认识论的问题，他认为这种方法根本上“只是综合的”，这就是说这种方法根本上并不分析实际的经验，而只是从武断或至少是心里想出来的若干设定，演绎出一套理论。最后，在《纯粹理性批判》中我们看到康德对“先天”（a priori）与“后天”（a posteriori），思想与经验之间的关系这一问题，有了某种解决。他的主张是说“先天”的并不只是自明的以及可用分析判断来表示的，而且是为经验所普遍必然地包含，并作为经验的可能性的条件的东西。

这种思想，我们也可以看作是莱布尼茨思想的进一步发挥。莱布尼茨坚决主张事物的系统的“可共存性”或必然性，为实在的根据。在莱布尼茨，实在的就是“适合的”，也就是在最好的可能系统或世界中有其他地位的东西；而在康德，实在的就是在一有序的经验之中的，这经验是由作为经验之可能性的先天的逻辑条件的一些原则所构成的。因此，在康德的哲学中，更是彻底地应用了“充足理由原则”，而莱布尼茨的应用则尚不完全。莱布尼茨认为这一世界的存在，是上帝在所有可能世界中选择出来的结果，这种解释，除了为他唯心论的基本倾向所决定外，就理论上看来是由于他同时用了两个并列的原则那种不一贯的缺点而来的。所有可能世界的全部，同时是一个系统又不是一个系统。如果是一个系统，则上帝的选择这一世界将为一切可能世界所构成的全

系统的性质所决定。这最好的世界就只是那个大系统里的最好世界，因此莱布尼茨的问题就并不能因提出上帝的选择而得到解决，却只是把问题更推远了一步。另一方面，如果一切可能世界的全部不是一个系统，那么上帝的选择实际将是武断的，至少是没有我们所能理解的理由。这世界之所以为最好，之所以存在，就是因为是上帝所选择，而更无别的理由了。因此可能的理想世界的全部，表面看起来是一个系统，而实际又不是。这种模棱两可的情形就掩盖了莱布尼茨的一个根本不一贯处，这就是莱布尼茨把上帝既看作在事物系统之中，又作为“创造者”而在事物系统之外，使他成为同时是彼此独立不依的“单子”的全系统的根源，又本身是“单子”系列中最高的“单子”，没有他这系统本身就会不完全。“充足理由原则”，正确地了解起来，必须假定一个无所不包的全系统；但莱布尼茨虽也约略窥见了这一点，而他那种多元的个体主义的倾向，以及对于斯宾诺莎的唯物的一元论的疑惧，使他不敢正视并不能充分地认识这一点。

在康德就只有一个经验系统，这就是实际存在的这一个。在所有可能世界中选择一个最好的世界这种假设，在他的哲学中是没有的。但康德的“物自体”，和莱布尼茨的“选择”，就某一意义来看，很有点类似的功用。两者都是以某种方式允许在实际这一系统之外可能还有实在，虽然两者对此的需要系出于不同的原因。莱布尼茨是想避免一种不可解释的必然性的学说，而康德则是怕陷于纯粹的相对性，怕这现象世界只成为一个梦。他们都感觉到这一彼此相关的事物系统的最后根据，当求之於这系统本身之外。莱布尼茨的独断主义就表现在他的使这一原则成为独立的构成这世界的根据，而对于这一原则和这世界之间的关系那个困难问题，用一些“上帝的选择”及“神性的放射”^⑧之类的隐喻说法，就轻轻地滑过了。而康德的批判主义，就引使他把这最后的原则作消极的解释，作为一个“规范的理念”，对于它的绝对的本性，我们这种纯粹思辩的理性是无能为力的。可是它的实在性则为实践理性所证实，在实践理性中我们必需假定自由与必然，神恩的领域与自然的领域，目的论与机械论之间必然有一种调和。我们并不能充分说明这现象世界是一个为目的因所管制的系统，因为我们并不能凭纯粹理性认识那最后的根本的“心智”及它自己立定的目的。我们可以揣想目的因；但除了机械的原因之外我们不能了解目的因如何产生事物。而另一方面，虽然我们不得不把现象世界看作一个机械的系统，但康德认为“绝对没有一个人类的理性（实际上是没有一个在性质上和我们一样的有限理性，不管它在程度上可超过我们多少）能希望了解即使像一叶之微，为何能单凭机械的原因产生”^⑨，照康德看来，我们在某些情形下必须假定事物是合乎目的的。但我们很可以设想有一个“心智”，它的设想这宇宙，不是像我们这样从部分到部分思辩地设想，而是能从全体到部分，直接地完全地来设想，对于这样一个“心智”，目的因和致动因，自由和必然，是可以和谐无间的。对于它说，认识这世界和创造这世界是一回事，创造就是它的思想。因此莱布尼茨和康德同样都是把事物的最后综合，把经验的充足理由，放在一种经验本身之外的东西里面，这种东西和经验有一种关联，但这种关联是需要作进一步的解释的。可是莱布尼茨陷于一种矛盾，而康德则在某一意义之下加以避免。因为莱布尼茨把上帝看成同时是最高的单子，又是其他全部单子的创造者，也就是这些单子所构成的世界的充足理由。但如果上帝是单子的系列中的一环，似乎就不能把他又看成是他自己为其中一分子的系统的选择者及创造者，也就是这系统的充足理由。还有，如果单子的本性是在能表象宇宙，如果上帝在他自己之中就以完全清楚明晰的知觉认识这宇宙，那么一个单子的系统在上帝之外又能有什么地位可以存在呢？所以莱布尼茨关于上帝是最高的单子以及一切单子都是上帝创造的之类唯心论的观点，不仅没有事实根据，而且在理论上，逻辑上也是自相矛盾，不能自圆其说的。康德虽然同样是唯心论，但在理论上却避免了莱布尼茨的这一困难，他的办法是把“经验”和“物自体”严格地分开，而肯定“物自体”根本不可知，因此他可以说上帝和这世界的关系，我们也许可以说它是因果关系，创造关系，以及其他等等，但我们只是能这样猜想，却永远不能加以确切的说明。总而言之，就理论知识范围内说，我们说到上帝和这世界的关系，只不过是一个“有用的假设”，我们可以用它来给我们的知识一种统一性，而避免独断主义的错误。然而，康德虽然避免了莱布尼茨的观点中的矛盾，我们却不能说他对于这个问题已有积极的最后的解决。因为他只是把这世界的“充足理由”，从知识的范围推到了信仰的范围，但信仰根本不是知识，也不是“说明”。

康德以后，德国哲学界出现了费希特，谢林，黑格尔等人，都承接康德的路线，建立起各种唯心论的系统。康德的主要作用，可以说一方面是指出了过去以基于“矛盾原则”的方法来讲形而上学的不可能，而另一方面，是为未来的另一种形而上学开辟了一条道路。光用“矛盾原则”，永远只能在“思想”的范围内兜圈子，无法得到“实在”，所建立起来的一套形而上学系统，只能是抽象的空中楼阁。这一点，康德的继承者，可以说都已经认识清楚。第一个在康德生前，即以康德思想继承者自居的（虽然康德自己加以否认）是费希特。他对于“矛盾原则”与“充足理由原则”的问题，似乎并没有直接正面的讨论。可是我们综观他的全部哲学，“矛盾原则”在他

的方法中显然是不占重要地位的。康德的哲学中,有“物自体”与“现象”,“实践理性”与“理论理性”二元对立的情形。费希特的主要思想,是认为那种纯粹不可知的“物自体”是无意义、不必要,因此也可以说是不存在的。因此把一切的根源归之于“自我”,这样就根本抛弃了康德思想中唯物论的成分而变成了彻底的主观唯心论。在费希特看来,“物自体”与“我自身”实际是同一个东西。所谓“自我”不是指经验的我而是指那绝对自由的“大我”。“非我”是“大我”的创造;第一步,“自我”建立了自身,第二步,有了“非我”与“自我”相对立,“自我”被否定,最后第三步“自我”与“非我”互相限制。“自我”肯定了自己为一主体,它就把自己和作为“非我”的对象分开;它产生了自己,同时也就产生了它的反面,它的“限制”,即客观世界。但客观世界在费希特看来并不是离开“自我”而独立存在的,也不是“自我”所遇到的阻碍,而是“自我”自己给自己的一种限制。客观世界的存在是由于“自我”的“创造”活动,因此也可以说“自我”就是这所谓客观世界的充足理由。费希特的哲学主要可以说是一种“道德形而上学”,他从康德的“实践理性的优越性”一个概念加以发展,而主张“自由”为最高的原则,事物的本性。整个世界可以说就是“自我”的自由“意志”的自身实现。而对于康德的“理论理性”与“实践理性”的二元对立,费希特可说也就是把康德自己已略约具有的思想明确地提出,将“理论理性”明确地认为系从属于“实践理性”之下,以“实践理性”也即道德的意志作为最高的根本,这样就解除了那种矛盾。在费希特,如果我们可以说是“实践理性”或意志对于“理论理性”或纯理智占了上风,或者我们也就可以说是“充足理由原则”对“矛盾原则”占了上风。因为“矛盾原则”能给我们的顶多只是一套自身通体一贯的“理”,但这“理”未必能说明实际存在的世界,未必能说明这世界所以如此存在的“充足理由”。

莱布尼茨和康德都是要从这宇宙系统之外去找这系统的“充足理由”,莱布尼茨以一种自相矛盾的方式找到了一个既在宇宙之内又在宇宙之外的“上帝”,而康德则找到了一个不可知的“物自体”。费希特既把“物自体”排除了,但他也不承认有一个有人格的“上帝”。除开了自我实现的各个个人,绝对的理想的“我”在他认为也只是一个抽象。所谓“上帝”在他就只是世界的一种道德秩序,就是自己在这世界中逐渐实现出来的“自由”本身。但否认了一个有人格的上帝实际上也就同时否认了那绝对的、作为“非我”的创造者的“自我”,这样也就和他自己因受康德的影响而产生的主观唯心论的思想相矛盾。这里我们也可以看出费希特的主观唯心论不仅不合事实,在理论上也是不能自圆其说,是自相矛盾的。要解决这一矛盾,彻底的办法只有抛弃唯心论的观点,而站在辩证唯物论的立场,承认这世界之所以如此存在,其“充足理由”“就是客观世界本身,是客观存在的物质按照自身的规律辩证发展的结果。但在十九世纪初期的德国还不具备提出这一学说的条件,当时来解决费希特这一矛盾的任务,就落在客观唯心论者谢林身上。

谢林的思想前后经过几次大转变,我们很难说哪一点是他的主要思想。他对费希特哲学的批评,是说费希特以“非我”为“自我”“无意识”的产物,但“无意识”的“自我”实在并非“自我”;“无意识”的还不成其为主体,而是同时是主体又是对象,或者说既非主体也非对象。既然“自我”不能无“非我”而存在,我们就不能说“自我”产生“非我”,除非再加一句说“非我”也产生“自我”。总之“自我”与“非我”既是有则俱有,无则俱无的,就不能说是一个产生另一个,而毋宁说是出於一个共同的根源,即所谓“绝对”是一个“非人格的理性”,自然就是“存在的”理性,心灵就是“思想的”理性。谢林认为我们应该把斯宾诺莎的“实体”看成一个包含着“我”与“非我”的非人格的理性;我们当把事物看成是思想的意象,而思想为事物的孪生兄弟。自然与思想是完全平行的,它们有一个共同的根源:两者遵照着同一种法则而发展。我们在这里无需乎多述谢林各期的思想,总之他的哲学实在是两个不同的系统,而都是基於一个共同的原则。照前一个系统,是思想产生存在,而照后一个系统,是潜伏的存在先于思想。这里我们也可以看出谢林的哲学一方面包含着辩证法的因素,看到思想与存在的辩证关系,但另一方面归根结蒂他把两者的根源同归之于一个“非人格的理性”——“绝对”,这样的思想就依旧是唯心主义。不管他的根本观点,我们若单就方法论的原则来看,则可说他的前一个系统就是以思想为存在的“充足理由”,而后一系统则以潜伏的存在为思想的“充足理由”,所以它们所根据的共同原则,也就是“充足理由原则”。但费希特和谢林都似乎并没有明白地讨论到哲学方法论的问题,也没有提出他们所用的方法是根据何种原则。以上就他们的哲学本身的概况看来,我们说他们所根据的思想法则主要是“充足理由原则”,这自然只是我们的解释。 (待续)

(责任编辑 彭昌林)