

www.docsriver.com 定制及广告服务 小飞鱼
更多**广告合作及防失联联系方式**在电脑端打开链接
<http://www.docsriver.com/shop.php?id=3665>



www.docsriver.com 商家 本本书店
内容不排斥 转载、转发、转卖 行为
但请勿去除文件宣传广告页面

若发现去宣传页面转卖行为，后续广告将以上浮于页面形式添加

www.docsriver.com 定制及广告服务 小飞鱼
更多**广告合作及防失联联系方式**在电脑端打开链接
<http://www.docsriver.com/shop.php?id=3665>



www.docsriver.com 定制及广告服务 小飞鱼
更多**广告合作及防失联联系方式**在电脑端打开链接
<http://www.docsriver.com/shop.php?id=3665>



www.docsriver.com 商家 本本书店
内容不排斥 转载、转发、转卖 行为
但请勿去除文件宣传广告页面

若发现去宣传页面转卖行为，后续广告将以上浮于页面形式添加

www.docsriver.com 定制及广告服务 小飞鱼
更多**广告合作及防失联联系方式**在电脑端打开链接
<http://www.docsriver.com/shop.php?id=3665>



汉译世界学术名著丛书

知性改进论

〔荷兰〕斯宾诺莎 著

汉译世界学术名著丛书

知性改进论





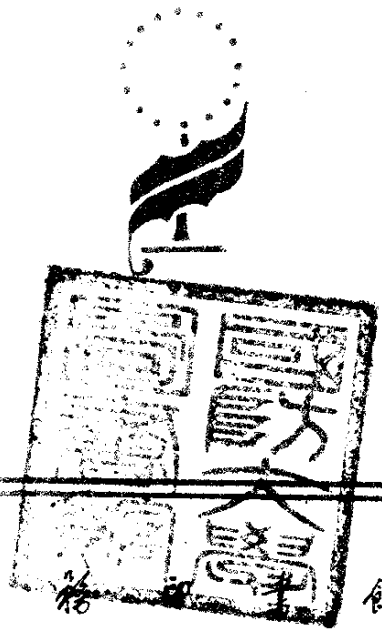
汉译世界学术名著丛书

知性改进论

并论最足以指导人达到对事物
的真知识的途径

〔荷兰〕斯宾诺莎 著

贺麟 译



商 務 印 書 館

1986年·北京

汉译世界学术名著丛书

知性改进论

并论最足以指导人达到对事物
的真知识的途径

〔荷兰〕斯宾诺莎 著 贺麟 译

商务印书馆出版

（北京王府井大街26号）

新华书店北京发行所发行

北京第二新华印刷厂印刷

统一书号：2017·52

1957年2月第1版

开本 856×1108 1/32

1957年6月第3次印刷

字数 49千

印数 11,000册

印张 2 插页 4

定价 0.74元

www.docsriver.com 定制及广告服务 小飞鱼
更多**广告合作及防失联联系方式**在电脑端打开链接
<http://www.docsriver.com/shop.php?id=3665>



www.docsriver.com 商家 本本书店
内容不排斥 转载、转发、转卖 行为
但请勿去除文件宣传广告页面

若发现去宣传页面转卖行为，后续广告将以上浮于页面形式添加

www.docsriver.com 定制及广告服务 小飞鱼
更多**广告合作及防失联联系方式**在电脑端打开链接
<http://www.docsriver.com/shop.php?id=3665>



汉译世界学术名著丛书

出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从1981年着手分辑刊行。限于目前印制能力，每年刊行五十种。今后在积累单本著作的基础上将陆续汇印。由于采用原纸型，译文未能重新校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，这一点也无需我们多说。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议，帮助我们在这套丛书出好。

商务印书馆编辑部

1985年10月

目 录

譯者序言	2
預告讀者	17
一 導言：論哲學的目的	18
二 論知識的種類	24
三 論知性	28
四 論想象	35
五 論界說	52
譯後記	60

譯者序言

——斯賓諾莎的方法論和認識論評介——

《知性^①改進論》是斯賓諾莎關於方法論和認識論的著作。這書大約是他在 1661 年冬天到 1662 年春天所寫的。因為他在 1662 年 4 月左右給奧爾登堡的一封信^②里曾提到這篇文章的手稿。

這是一本沒有完成的著作。雖說沒有完成，却仍然是一篇可以告一段落的、內容豐富的獨立的論文，並且可以當作他的中心著作《倫理學》的導言來看。在本篇他自己所加的小注中，有幾處常常提到“我將於我的哲學中加以說明”。這裡所說的“我的哲學”即指他當時胸有成竹、計劃要寫的《倫理學》一書而言。

《知性改進論》作為方法論來看，是斯賓諾莎在這一時期認真學習和研究培根的《新工具》（1620 年初次出版）和笛卡爾的著作，特別是他的《方法談》（1637 年初次出版）所提示的方法問題的繼承、發展與批判。

《知性改進論》與《新工具》的關係首先表現在篇名《知性改進》（*De Intellectus Emendatione*）上，因為在《新工具》中培根常常提到“校正知性”、“淨化知性”或“醫治和淨化知性的方式”。但差別在於：培根從經驗主義出發，認知性本身有病，須加醫治，且須注重

① “知性”的拉丁文為 *intellectus*，與德文的 *der Verstand*，英文的 *understanding* 或 *intellect* 同義，在這裡主要是理解力，理性認識的能力，思維、分析、推理的能力的意思，在斯賓諾莎時代，知性與理性還沒有象在康德和黑格爾那裏有嚴格的區別。我把 *intellectus* 有時譯作知性以表示它是與理性、感性並列的認識能力，有時譯作理智以表示它是與意志、情感、直覺有區別的理智作用。

② 參看《斯賓諾莎通信集》第六號信。

經驗或實驗，而斯賓諾莎則從理性主義出發，認知性為自然之光，本身無病，只須擴充發展。當然，經驗主義與理性主義都各有其片面性。其次，本篇所說的來自泛泛經驗的第二種知識，而“泛泛經驗”(experientia vaga)一詞也是從培根那裡得來(見《新工具》第一〇〇箴言)，不過在這裡他說這種知識“本身不甚確定，無有必然性”，含有貶低經驗方法的意思。又如本篇第三十及三十一節所說的知識工具與物質工具的比喻，也是借用培根所說的“心的工具”和“手的工具”(見《新工具》第一卷第二箴言)。此外本篇第四十五節反對成見(prejudicia)顯然是繼承培根攻擊偶像(idola)的精神，因為培根有時也稱偶像為成見，而本篇第八十八和八十九節之攻擊名詞，則是與培根攻擊“市場的偶像”意思基本上相同。不過斯賓諾莎指出，培根與笛卡爾相同，都認“人的意志是自由的”^①，或者用培根自己的話說，“人的理智不是乾燥的光，而是有意志[和情感]浸透在裡面”^②。所以，在斯賓諾莎看來，培根和笛卡爾都把認識論建築在意志自由論上面，而斯賓諾莎則是從決定論出發來談認識，這是他對於培根和笛卡爾的認識論的深刻的批評。

斯賓諾莎的這冊《知性改進論》，與笛卡爾的關係尤其密切。最顯著的，如笛卡爾在他的《方法談》第三部曾提出“一個暫行的行為守則”，包含有三項條規，注重表示他“服從我國的法律和習慣，篤守上帝恩賜我從小就領受到的宗教信仰。”^③並保證“始終只求克服自己，不求克服命運，只求改變自己的欲望，不求改變世界的秩序。”^④其目的在於表示服從反動的政府和教會，以免受到迫害。斯賓諾莎在本書第十七節中亦訂立了三條“被認為很好的生活規

① 見《斯賓諾莎通信集》第二號信。

② 同上。

③ 《十六—十八世紀西歐各國哲學》，1958年三聯書店版，第111頁。

④ 同上書，第112頁。

则”性質約略相同。斯宾諾莎在第三条末也写上“对那些不違反吾人目标的一般习俗，都可以遵从。”（重点是笔者加的）这里表示他只是在“不違反自己目标”的情况下，才有条件地遵从习俗。这表示两人对宗教权威的态度有所不同。《方法談》和《知性改进論》在篇首都同样亲切地講述自己生活体验和思想过程，不过斯宾諾莎研究哲学的强烈的倫理动机，把寻求真理当作病人之寻求藥剂，与寻求至善、寻求理想的生活结合起来，在斯宾諾莎，真理是經過思想斗争、理性与欲望的斗争然后达到的至善、幸福生活。

而笛卡尔則主要从理智的求知和玄思出发。他为理智上的“怀疑和錯誤所困扰”。他讀过“人們認為最奇异、最稀有的学問的書籍”，他認為“一般人如果[在实践方面]判断錯了，他的推論所产生的后果就会立刻来处罚他，而一个讀書人所作的关于思辨的推理，則不产生任何結果”。^① 因此他保証他“只求改变自己的欲望，不求改变世界的秩序”。由此足見笛卡尔思想中虽有很光輝的唯物論一面，但作为一个二元論者，他却不像斯宾諾莎那样企图把知識、真理与生活实践结合起来，他的方法論和認識論是缺乏斯宾諾莎那种倫理傾向的。当然斯宾諾莎哲学中这种倫理傾向有其注重知識与生活实践相结合的积极一面，以及“尽力帮助别人使他們具有与我相同的知識，并且使他們的認識和願望与我的認識和願望完全一致”^② 的宣揚真理，使真理接近群众的热忱，但也有認為靜觀真理即可达到永恒无上的快乐的神秘主义趋势。

斯宾諾莎繼承和发展笛卡尔，最主要的方面乃在于几何学方法之广泛的运用。可以說，《知性改进論》从方法論这个角度来看，乃在于具体詳細地闡述几何学方法的性質及如何运用几何学方法来寻求科学知識，特别是寻求关于唯一存在的知識。这完全是笛

① 以上几句引文均見笛卡尔著《方法談》第一部。

② 本書第十四节。

卡尔的方法论的继承与发展。笛卡尔曾说，“我当时顶喜欢数学，因为数学的推理确切而且明白；但是我那时还没有觉察到它的真正的用处，当我想到它只不过用在机械技术上时，我觉得非常奇怪，它的基础既然这样稳固，这样坚牢，人们竟然没有在上面建造起更高大的建筑物。”^① 笛卡尔这里所说的要在几何学的基础上建造起更高大的建筑物，就是要运用数学方法，主要地是几何学方法来建造哲学体系。笛卡尔曾运用几何学方法来论证他的哲学思想，而斯宾诺莎“依几何学次序证明”的《伦理学》就是建筑在几何学方法基础上的高大建筑物——哲学体系。这正是响应笛卡尔的号召。但他们两人最主要的差别在于：笛卡尔只应用几何学方法于研究自然（在他的《哲学原理》中，他声称要把物理学当作几何学来处理），不应用它来研究心灵，因为他认为人的意志是自由的，不能采取与研究自然同样的方法，而斯宾诺莎却宣称：“我将要考察人类的行为和欲望，如同我考察线、面和体积一样。”^② 此外，从观点上来看，笛卡尔从“我思故我在”，亦即从我思即我在的唯心主义观点出发，来推演论证他的体系，而斯宾诺莎的体系则建筑在“唯一无限的实体必然存在”这一唯物主义的观点上。

以上简单说明了斯宾诺莎的《知性改进论》与培根的《新工具》和笛卡尔的《方法谈》的关系。它们各自在不同方式下反映了当时新兴资产阶级发展科学技术的要求。它们都表现了反对经院哲学、反对传统权威、反对受经院哲学歪曲了的没有内容的形式逻辑。笛卡尔和斯宾诺莎广泛应用几何学方法，来研究变动发展，内容丰富的自然界，以及人类的生活，有其促进科学认识的作用。他们的方法论都讨论如何认识自然和心灵，寻求事物严密的、必然的且有永恒性的规律。方法论在近代初期的提出，实包含有反对不

① 《十六——十八世纪西欧各国哲学》1958年三联书店版，第105页。

② 斯宾诺莎：《伦理学》，1958年商务印书馆版，第90页。

可知论的唯物论的意义。本书有一个值得注意的副题叫做“并论最足以指导人达到对事物的真知识的途径”，这就充分表示这书是建筑在可知论的基础上的。

本书共分五章，一百一十节。第一章，论哲学的目的，是本书，实际上是斯宾诺莎全部哲学的导言。这章特别重要，因为它突出地亲切地表明了斯宾诺莎哲学的伦理目的。这种用谈自己思想斗争发展过程的方式，交代自己学习哲学的目的和态度，最能引起读者的共鸣。他谈追求财富、荣誉和肉体快乐的危害性，和他坚决放弃它们而追求新的生活目的和真善、至善的决心，这就表出了他的哲学探求的伦理倾向。

第十二节说到善与恶和完善与不完美的概念只有相对的意义，随不同的观点而异，这表明他反对自柏拉图以来客观唯心主义者所崇奉的永恒的“善的理念”，和永恒而普遍的道德等抽象东西。明白指出善恶是相对的，是随各人“不同的观点”而异的，当然受时代的限制，他还不可能提出善恶的观念随阶级而异的历史唯物主义观点，但能够提出善恶的概念随不同的观点而异的学说，也就是对于客观唯心主义的伦理观点一个重大的打击。

斯宾诺莎也同其他哲学家一样，要追求真善、至善。他的可取的特点在于：第一，强调这种真善或至善是“人人皆可以分享的”（第一节），是“其他个人也都可以同样分享”的东西（十三节），“并且尽力使很多人都能同我一起达到这种品格”（十四节）。并且要求“组成这样一种社会，以便利于促进可能多的人尽可能容易而且确定地达到这种品格”（十四节）。这表示他是有改造并建立新的社会以推广他的理想和目的的。第二，要达到至善“必须充分了解自然”（十四节），也就是了解自己周围的环境和所处的世界。他一方面注重道德哲学和儿童教育的研究，以增进人的品行和教养；一方面又注重研究医学，以增进健康，注重技术和机械学，以“节省生

活中不少的时间和劳力”（第十五节）。我们可以說，他把自然研究、技术增进和社会利益、倫理目的結合起来，这反映了当时进步的資产阶级的要求。

他所認为的至善或人生最高完善，他这里明确提出就是“人的心灵与整个自然相一致的知識”。这也就是他在《倫理学》第五部分中所反复闡明的“对于神(即自然)的理智的知与爱”。自然是永恒无限的，是第一性的东西，人是自然的一部分，但人的心灵可以通过理性，認識自然、爱自然 与自然打成一片，这样就是“人的心灵与整个自然一致”。斯宾諾莎这个根本观点是有詩意的(許多詩人都歌頌自然、都要求与自然打成一片，大文学家歌德的自然观，基本上就是斯宾諾莎主义的)，是以研究自然为对象的科学家所愿遵循的，而且也是唯物主义的，不过，必須認識到，他的唯物主义还只是直觀的和形而上学的。他所謂自然也就正如馬克思所批評那样，乃是“形而上学地改了装的、脫离人的自然”。^①

斯宾諾莎在第一章里指出整个哲学的傾向和目的，直至第十六节方提出本書的任务即“研究認識的方法”，“寻求一种方法来医治知性，并且尽可能于开始时純化知性”，也就是說，方法論要為他的世界观服务。要使“一切科学皆集中于一个最終目的”、“我們的一切行为与思想都必須集中实现这唯一目的。”

如果第一章明确了方法論須为世界观服务，那末第二章就指明了方法論与認識論須結合起来，方法論須受認識論的指导。

第二章一开始就提出他著名的知識分类論。他依知識的眞理性，依次举出四种知識（在《倫理学》第二部分命題四十的附釋二里，他把前两种知識归并為一种，共为三种知識，可以參看）：第一种知識是：由傳聞或者由某种任意提出的名称或符号等間接得來

^① 馬克思、恩格斯：《神圣家族》，《馬克思恩格斯全集》第二卷，1957年人民出版社版，第177頁。

的知識。实际上是指基于权威、信仰的知識。可以說是間接的感性知識。第二種知識主要是指一些由直接經驗得來的知識，這種知識事實上無法否認，亦無相反的經驗可以推翻它，但具有很大的偶然性，用斯賓諾莎自己的話說，是“由泛泛的經驗得來的知識”，“未為理智所規定”的感性知識，也就是沒有經過理性的論證和推演，找不出邏輯的必然性的知識。他舉例把“我知道我的生日”算作第一種知識，把“我知道我將來必死”算作第二種知識。他提出感性認識作為一種基本的日常的知識，這是正確的。其缺點在於：一、對感性認識規定得不詳細且範圍太狹，二、有貶低感性認識的理性主義的片面性，亦即不懂得把感性知識與理性知識結合起來，把感性知識當作理性知識的基礎。

第三種知識簡單講來是由推論或論證得來的知識；或由另一事物以推論一事物的本質得來的知識，或由果以推因而得來的知識，或據對事物常具的特質的共同概念而推論得來的知識。第三種知識既是从某種前提推論得來的知識，所以是一種間接的理性認識，這在他看來是較低於下面一種直接的理性認識。

第四種知識就是理性直接認識到事物的本性或本質的知識，它是清楚明晰的觀念，它是我們據以推論的根據，不是從推論間接得來的結論，它是一種直接的理性知識，所以在《倫理學》中，他明白稱這種知識為“直觀知識”。許多數學上的知識，特別象幾何學上的定義、公理都屬於這一種知識。哲學上的最根本命題如“實體存在”、“身體與心靈是統一的”等命題也是直觀知識。在《倫理學》上他所說的“從永恆的形式下觀察事物”所得到的知識或者如在本書一〇八節所說，“在某種限度內從永恆的和無限數量的觀點”以“觀察事物”所得的知識，也就是直觀知識。這是他認為最高和最好的一種知識，就象幾何學的定義和公理一樣是有必然性、永恆性的真理。必須指出，斯賓諾莎對這種知識的看法，是形而上學的觀

点,是从永恒、靜止的形式来看事物,而不从运动和历史发展来看事物的,他把形而上学的抽象的知識当作最高知識。这种直观知識可以得出身心統一、心物統一的观点,但这也只是直观的統一,而不是矛盾的、辯証的統一。而且这种崇尚直观知識的看法,无疑地是有着神秘主义意味,而且在哲学史上常受到唯心主义者和神秘主义者所贊揚和利用的。

第三章論知性,主要是講方法論。斯宾諾莎的主要意思是說,方法从具有真觀念开始。这就是說,我們一有了真觀念,一有了清楚明晰的觀念,象几何学上的公理那样的觀念,我們就开始有了方法。知識的积累、知識的推論与演繹,以至成为体系,达到“智慧的頂点”,都从具有真觀念开始。所以他說,“如果不先有一个观念,也就会沒有方法可言。所以好的方法在于指示我們如何指导心灵使依照一个真觀念的规范去进行認識”(第三八节)。他又說:“我們必須遵循一个真觀念的规范以規定我們的思想”(第七〇节)。他形象地把方法、真觀念比作工具,比作鉄錘。有了鉄錘就可进行炼鉄、制造种种新的工具和器物。而第一把鉄錘可能是“天然的工具”制成的。因此他說,“同样,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新的力量来从事别的新的理智的作品,再由这种理智的作品又获得新的工具或新的力量向前探究,如此一步一步地进展,直至达到智慧的頂峰为止”(第三一节)。斯宾諾莎虽然看到了理性的方法开始于具有真觀念,也看到了“最初利用天然的工具”或“天然的力量”,可以获得真觀念,但却不能看到,真觀念最初开始于經驗和实践,其后还須受到經驗和实践的檢驗。理性主义者的斯宾諾莎,認為有了真觀念后就可以抛弃天赋力量,用不着經驗的印証和实验的檢証了。

斯宾諾莎的認識論和方法論的唯物主义基础在于他承認“真觀念必定符合它的对象”(《倫理学》第一部分公則六),“真觀念必

定完全与它的形式的本質(即客觀对象)符合”(第四二节), 尽管“真观念与它的对象不相同”(第三三节), 但是, 例如“彼得这人是真实的; 彼得的真观念就是彼得的客觀本質, 本身即是真的东西”(第三四节)。由于真观念是客觀自然事物的反映, 所以真观念愈多、一方面就愈多理解自然事物的法則, 一方面自己的知性、認識能力也就愈完善, “所获得的工具也就愈多, ……进行求知, 就愈加容易。”(第三九节)这两方面的意义可以归结在如下一句話里: “心灵認識的事物愈多、便愈知道它自身的力量和自然的法則”(第四〇节)。換句話說, 心灵認識自然事物愈多, 具有真观念愈多, 就愈足以改进自己的知性, 自己的知性愈改进、愈完善, 就愈有更多更好的工具以認識自然的法則。

斯宾諾莎認識論和方法論所出发的唯物主义观点, 尤其表现在“凡是与他物有关系的東西——因自然万物沒有不是互相关联的——都是可以認識的”(第四一节)这种明确的可知論上。他明白說出, “我們的心灵可以尽量完全地反映自然。因此心灵可以客觀地包含自然的本質、秩序和联系。”(第九九节)他并且指出, “观念之客觀地在思想世界与其对象之在实在世界的关系是一样的”, 因此“我們可以从他們推出别的观念, 而这些观念又与另一些观念有关联”(第四一节)。这就明白表明, 因为自然万物莫不互有关联, 所以反映自然万物的观念也莫不互相关联, 因此推論, 由这一观念以推其他观念也是有现实基础的, 也是以自然事物本身的相互关联为根据的。

方法开始于具有真观念。真观念是客觀对象, 自然事物的反映必定与它的对象相符合。因此“当我们具有最完善的存在(即神或自然的全体)的观念时, 我們的方法也就最为完善”(第四九节)。

第四章“論想象”和第五章“論界說”, 分別討論方法的两个部分。斯宾諾莎着重指出方法有两个部分或两个方面。方法的第一

部分就是：要“將真觀念與別的表象加以區別或分開，保持心靈使不致將錯誤的、虛構的和可疑的觀念與真觀念混淆起來”(第五〇節)。方法的第二部分就是“依界說而思想”，其關鍵“在於知道良好的界說應有的條件，並且知道尋求良好界說的方式和步驟”(第九四節)。簡單講來，方法的兩個部分是：第一，如何尋得並辨別真觀念，第二，如何根據真觀念去下界說，根據界說去思維、去推論。

第四章說明起源于知性的真觀念是能夠與起源于想象的虛構的、錯誤的和可疑的觀念區別開而不致混淆的，因而表明事物是可知的，真觀念是可以獲得的，是可以作為方法的起始的。斯賓諾莎用“想象”這個名詞來概括感性、感性認識、意見、信仰、記憶等等。他所謂想象是指“偶然的不相連屬的感覺，而感覺又並不是出於理智的力量，乃是起於外界的原因，即按照身體，在醒時或睡時，受種種不同的刺激而起”(第八四節)。他形而上學地把感性認識與理性認識、把想象與知性分裂開。認為被動的、複雜的、混淆的，虛構、錯誤、可疑的觀念皆起源于想像，而主動的、簡單的、清楚明晰的真觀念則基於理智的作用。因此他強調用分析的方法尋求簡單的觀念，即可改進知性免除虛構錯誤等等觀念，因為“真觀念是簡單的或由簡單的觀念構成的”(第八五節)。他的方法的形而上學性又表現在他提出知性與想象的另一点區別上。他說，“知性理解事物並不注意它們所占的時間，亦不注意它們的數量。但是當它想象事物時，則從某種數目和一定的時間與分量的觀點去理解它們”(第一〇八節)。反對從數量和時間的觀點以考察事物的想象或感性經驗，而片面尊崇認識事物時不注意其時間和數量的抽象理智，這也就典型地表示了理性主義方法只知道孤立、靜止地考察事物，而不從發展、不從類量的變化考察事物的形而上學和反辯證法的實質。

此外在~~這章~~中，除教人消除可能由想象引起的虛構、錯誤

等觀念，強調認識的可能、真觀念的重要、和对自己的知性或認識能力有信心外，還表現了他一些反對自由意志說堅持唯物主義的思想。他反對那些認“靈魂能凭其自己的力量創造出与实际事物毫无关系的感覺或觀念”的人，這就是說，他反對那些認心靈可以脫離自然外界和实际事物而凭空創造出感覺或觀念的唯心主義者，他認為觀念必有某種對象、觀念（即使是錯誤的）必有所反映。他認為這種唯心主義者無異于“差不多把靈魂認作上帝”。他又反對那些認為“我們的靈魂具有一種自由，可以限制我們自己或我們的靈魂”（均見第六〇節）的唯心主義者。因為他從決定論出發，認為我的觀念、意願、行為都是被一系列的原因所決定的，我們的心靈或意志沒有自由去限制它們。

第五章“論界說”，比較困難費解。上一章是要肯定真觀念，使其與基于想象的虛構、錯誤的觀念區別開。而真觀念是對於事物的本質的反映與把握，並不是“抽象的概念”（第九三節）。有了真觀念，掌握了事物的本質，就可以對事物作出真實正確的界說。因為按照幾何學論證的進程，“最好的推論必須從一個肯定的特殊的本質，或者從一個真實的正確的界說里推論出來”（第九三節），而“研究的正當途徑即在於依一定的界說而形成思想”（第九四節）。所以排除錯誤觀念，具有真觀念，得到直觀知識，是方法的開始，亦即斯賓諾莎所謂方法的第一部分。根據真觀念來推論，尋求觀念與觀念的必然聯系（觀念的聯系與事物的聯系照他看來是符合的），或者依據界說而思維、推論，就是他所謂方法的第二部分。所以他在这章里，目的在指出如何獲得良好的界說，首先，完善的界說必須“解釋一物的最內在的本質”（第九五節），掌握了內在本質即可推出它的特質。這含有界說要抓本質，不要只涉及現象的意思。

他說，“對於被創造之物下界說必須包括它的最遠因”（九六

节)，一切自然事物都是“被創造物”，所謂“最近因”即是“內在本質”。对于任何个体的有限事物下界說，必須包括它的“有之則存，无之則亡”的內在本質。所以他說，“这些固定的永恒的东西（指內在本質），……在我們看来，即是变灭无常的个别事物的界說的类或共相，而且是万物的最近因”（一〇一节）。

斯宾諾莎又說，“对于非創造物立界說”，則“这界說須排除任何原因，这就是說，无須于非創造之物的存在以外，另去寻找其他的原因来解釋它”（九七节）。所謂“非創造物”即指神、实体或整个自然（他有时叫做“能动的自然”）。要了解这句话，必須参考他的《倫理学》第一部分的几个重要界說。因为实体是“自己的原因”，所以对它下界說“必須排除任何原因”，因为实体的本質即包含存在，所以我們首先必須肯定实体的存在，——这是一切存在、一切知識的根本出发点，不要在实体的“存在以外另去寻找其他的原因来解釋它”。由此足見，整个《知性改进論》可以說是他的中心著作《倫理学》的导言，而他討論界說这一部分，特别是为《倫理学》所采取的“据界說以思維”，根据界說、公則作系統的推論的几何学方法开辟道路的导言。

总的講来，斯宾諾莎的方法論是把几何学方法加以理論化，与認識論联系起来，并加以广泛的运用。斯宾諾莎的方法論是当时时代要求的反映，是当时新兴資產階級要求反对傳統权威，了解外界自然，滿足工商业科学、技术的需要的反映。就思想繼承关系來說，他的方法論是笛卡尔的方法論的直接繼承、發揮与发展。几何学和几何学方法在自己範圍內有其普遍、必然的科学效准。西欧十七世紀、十八世紀的許多科学家、形而上学和机械唯物主义者扩大几何学方法来解釋自然、宇宙和人生，当然于了解現實世界也曾收到了一定的有益成果，但也碰到了严重的困难，即靜止的、抽象的几何学方法不完全适合于說明运动发展的自然、宇宙和人生的

过程。斯宾諾莎方法論上的这种内容与形式的矛盾，馬克思曾敏銳地指出了。馬克思說：“在賦予自己的著作以系統形式的哲學家們，例如在斯宾諾莎，他的体系的真实內在結構是与他自覺地用以表达这种內在結構的形式完全不同的。”^①所以，总括一句，斯宾諾莎所宣揚的基于几何学的方法論是靜止地、孤立地看事物的形而上学方法，这个方法的形式是与运动发展着的認識的对象和内容，以及运用这方法的哲学家自己的思想体系的內在結構是不一致的。形而上学的几何学方法的困难、矛盾和局限性正表明了正确的哲学方法應該是方法与内容、形式与内容相一致的唯物辯証法。

对于斯宾諾莎哲学思想的解釋，成为唯物主义与唯心主义斗争的重要戰場。謝林和黑格尔从右边去歪曲斯宾諾莎，把他說成是客观唯心主义的先驅。法国唯物主义者和費尔巴哈繼承了斯宾諾莎的无神論和唯物論思想。現代西方資產階級的斯宾諾莎学者，如帕洛克（Pollock）在他著名的《斯宾諾莎的生平及其哲学》（1880年倫敦版）一書中，虽然承認斯宾諾莎認為第一性的原理是“自然的統一性与齐一性”（136頁）但又說“斯宾諾莎不惟不忽視神学，而且提供神学以新的热情”（第166頁）。而以新黑格尔主义的宗教哲学家著称的約翰·开尔德（John Caird），在其所著《斯宾諾莎》一書（1888年倫敦版）中否認斯宾諾莎的实体或自然是物質性的，而把它曲解成“精神性的統一”，并且于解釋《知性改进論》时把这書的社会的倫理的傾向說成是在寻求“精神的安息”。而最近出版的英国著名斯宾諾莎专家約阿欽（Joachim），在他所著《斯宾諾莎知性改进論注釋》（1940年，牛津出版社，共231頁）一書中，除对斯宾諾莎的《知性改进論》予以煩瑣破碎的冗长注解，在某些章节和字句的翻譯与校勘解釋略有幫助外，还自称其有时利用英

^① 見《馬克思恩格斯全集》俄文版第25卷，第229頁。轉引自索考罗夫著《斯宾諾莎的世界觀》，1959年商务印書館版，第13頁。

国一个新黑格尔主义哲学家鲍桑凯(Bosanquet)的思想来解释书中的某些段落。这也足见在斯宾诺莎的研究中插红旗、进行唯物主义对唯心主义的斗争的迫切需要了。

当笔者在解放前初译出《知性改进论》以《致知篇》的书名出版时(1943年,商务印书馆出版),除了写了一篇译者导言,论“斯宾诺莎的生平及其学说大旨”外,还于书末印一附录“论斯宾诺莎的逻辑思想”,对斯宾诺莎的认识论、方法论作了评介。我所以把《知性改进论》意译成《致知篇》,由于那时我认为宋明儒,特别是王阳明,偏重道德方面的致知或致良知,而斯宾诺莎便偏重科学方面的致知或致良知。把斯宾诺莎和王阳明两人都算做是“致良知”的哲学家,不过一个偏重道德的致良知,一个偏重科学的致良知罢了。其实无论科学方面或道德方面,一切的知识或真知都是基于客观反映,没有所谓无中介性的良知。

其次我把斯宾诺莎的方法论的几何学基础及其科学意义,说成是“从永恒或从神的立脚点以观察事物”的直观法。我又提出:“斯宾诺莎的直观法就是……庄子所谓‘以道观之,物无贵贱’的‘道观法’,也就是朱子所谓‘以天下之理观天下之事’的‘理观法’。”其实是接受了谢林和黑格尔把斯宾诺莎解释成客观唯心主义的观点。

再次,我在谈斯宾诺莎的逻辑思想时,我强调“不研究目的、但研究本性”的数学方法是唯一的逻辑方法。我不但看不见数学方法的局限性,看不见有更高等的逻辑方法——辩证法。并且还进一步把斯宾诺莎所谓“据界说以思维”的几何学方法,与康德从认识方法“依原则而认知”相联系和比较。这就是我过去对于斯宾诺莎的研究和解释的特点或缺点。

在本篇评介斯宾诺莎《知性改进论》中的方法论和认识论里,我企图(1)指出他的方法论与培根的《新工具》和笛卡尔的《方法

谈》的历史继承关系。(2)指出他的认识论和方法论的唯物主义实质，及其与几何学的密切关系。(3)我试图肯定他的学说的唯物主义方面，而批评了他的方法与内容相矛盾的形而上学性。对于《知性改进论》书中的主要思想，我试图依据原书加以客观介绍。虽然问题和缺点还很多，希望可以有助于广大读者达到比较客观和正确的了解。

預告讀者*

亲爱的讀者，放在你們前面的这一册未完成的《知性改进論》是著者在許多年以前已經写下来的。著者老是想要完成这部著作，但是他为許多別的工作所阻撓，而后来他就死了，以致一直未能如願完成他的著作。我們考虑到这部未完成的著作包含着很多很好的和有益的思想，这些思想无疑地对于每个認真追求真理的人都有不少的用处，我們不願意剝夺讀者閱讀这書的机会。也就由于这些原因，書中还包含着許多困难費解、缺乏充分發揮和加工整理的地方，我們願意把这些情况預先告訴讀者，还望讀者諒解。

* 按这段《預告讀者》的启事是《斯宾諾莎遺集》的編者写的。各种英文譯本都沒有譯出这篇《預告》，而德文譯本却于譯者導言中引証了这篇《預告》的全文。这里是依据俄文譯本并参考德文譯本的譯者導言譯出的。——譯者

一 导言：論哲学的目的

(一)当我受到經驗的教訓之后，才深悟得日常生活中所习見的一切东西，都是虛幻的、无謂的，并且我又确見到一切令我恐惧的东西，除了我的心灵受它触动外，其本身既无所谓善，亦无所谓恶，因此最后我就决意探究是否有一个人人可以分享的真正的善，它可以排除其他的东西，单独地支配心灵。这就是說，我要探究究竟有沒有一种东西，一經发现和获得之后，我就可以永远享有連續的、无上的快乐。

(二)我說“最后我就决意”这样做，因为初看起来，放弃确实可靠的东西，去追求那还不确定的东西，未免太不明智。我明知荣誉和财富的利益，倘若我要認真地去从事別的新的探討，我就必須放弃对于这些利益的寻求。假如真正的最高幸福在于荣誉和财富，那末，我豈不是交臂失之，但假如真正的最高幸福不在于荣誉、财富，而我用全副精力去寻求它們，那末我也同样得不到最高的幸福。

(三)因此我反复思索有沒有可能找到一种新的生活目标*，或者至少确定有沒有了新的生活目标的存在，而不致改变我素常生活的秩序和习惯，这是我所屡次嘗試的，但总是沒有成效。因为那些在生活中最常見，并且由人們的行为所表明，被当作是最高幸福的东西，归納起来，大約不外三項：财富、荣誉、感官快乐。縈扰人們的心灵，使人們不能想到別的幸福，就是这三种东西。

(四)当人心沉溺于感官快乐，直到安之若素，好象获得了真正的幸福时，它就会完全不能想到別的东西。但是当这种快乐一旦

* 按拉丁文原文为 *institutum*，两种英文譯本皆譯作“原則”，未加生活二字，德文譯本作“生活計劃”，俄文譯本作“生活目标”。这里采取俄文譯本的譯法。——譯者

得到滿足時，極大的苦惱立刻就隨之而生。這樣一來，人的心靈即使不完全喪失它的靈明，也必會感到困惑而拙鈍。對於榮譽與財富的追求，特別是把它們當作自身目的，^① 最足以使人陷溺其中，因為那樣它們就被當作最高的善。

(五)然而人心陷溺於榮譽的追求，特別強烈，因為榮譽總是被認為本身自足的善，為一切行為所趨赴的最後目的。而且我們獲得榮譽與財富，不象獲得感官快樂那樣立刻就有苦惱與悔恨相隨；反之，榮譽、財富獲得愈多，則我們的愉快愈大，因而我們想要增加榮譽、財富的念頭也就愈強烈。但是當我們的希望一旦感到沮喪時，極大的苦惱便跟着發生。榮譽還有一種缺點，就是為了追求榮譽，我們必須完全按照人們的意見生活，追求人們通常所追求的東西，規避人們通常所規避的東西。

(六)現在我既然見到，所有這些東西實在是尋求別的新生活目標的障礙，而且不僅是障礙，實在是和它正相反對，勢不兩立，二者必去其一，因此我不能不考察一下，究竟哪一個對於我比較有益；因為，象前面所說過的，我好象是自願放棄確定的善而去追求那不確定的東西。但是當我仔細思考之後，才確切地見到如果我放棄這些東西，來從事新的生活目標的探求，則我所放棄的就是按本性說是不確定的善，象上面所指出的那樣，而我所追求的却不是在本性上不確定的善，（因為我要尋求的是持久的善，）只不過獲得這種善的可能性却不很確定罷了。

(七)經過深長的思索，使我確切見到，如果我徹底下決心，放棄迷亂人心的財富、榮譽、肉體快樂這三種東西，則我所放棄的必定是真正的惡，而我所獲得的必定是真正的善。我深知，我實在到

^① 這點可更加詳細解釋，可以將財富認作本身目的而追求，與將財富認作增進榮譽、滿足肉欲、或補助健康、促進科學與藝術而追求加以區別。俟於適當地方再加以討論，這裡可無須深究。（作者原注，下同。——譯者）

了生死存亡的关头，我不能不强迫我自己用全力去寻求药方，尽管这药方是如何不确定；就好象一个病人与重病挣扎，明知道如果不能求得救药，必定不免于一死，因而不能不用全副力量去寻求救药一样，尽管这药方是如何不可靠，因为他的全部希望只在于此。但是世俗一般人所追逐的名利肉欲等，不惟不足以救济人和保持生命，且反而有害；凡占有它们的人——如果可以叫做“占有”的话——很少有幸免于沉沦的，^①而为它们所占有的人则绝不能逃避毁灭。

(八)世界上因拥有财富而遭受祸害以至丧生的人，或因积聚财产，愚而不能自拔，置身虎口，甚至身殉其愚的人，例子是很多的。世界上忍受最难堪的痛苦以图追逐浮名而保全声誉的人，例子也并不较少。至于因过于放纵肉欲而自速死亡的人更是不可胜数。

(九)由此可见，所有这些恶的产生，都是由于一切快乐或痛苦全都系于我们所贪爱的事物的性质上。因为凡是不为人所贪爱的东西，就不会引起争夺：这种东西消灭了，不会引起悲伤，这种东西为人占有了，不会引起嫉妒、恐惧、怨恨，简言之，不会引起心灵的烦扰。所有这些心灵的烦扰都起于贪爱前面所说过的那种变幻无常的东西。

(一〇)但是爱好永恒无限的东西，却可以培养我们的心灵，使得它经常欢欣愉快，不会受到苦恼的侵袭，因此，它最值得我们用全力去追求，去探寻。但是必须注意我上面所用“我如果彻底下决心”等字，并不是没有根据的。因为即使我所要追求的东西已经明白呈现在我的心灵上，我仍然还不能立刻就把一切贪婪、肉欲、和虚荣扫除净尽。

(一一)但是有一层我却体验到了，就是，当我的心灵在默念

① 此点将作更详细的证明。

上述的道理时，它就不为那些欲念所占据，而从事于認真考虑新生活的目标。这种体验給我很大的安慰，因为我确实見到这些病痛并不是絕對不可医治的。虽说这种私欲消散、心安理得的境界，起初是很稀少而短促的；但是我愈益明确見到真正的善所在，这种境界显现在我心中，也就愈加經常、愈加持久。特别是当我确切認識到，如果把追求財富、荣誉、肉体享乐当作自身目的，而不把它們当作达到其他目的的手段，实在有百害而无一利时，則我的心灵便愈覺沉靜不为所动。但是，反之，如果只認对于財富、荣誉及快乐的追求为手段而非目的，則它們就会受到一定的节制，这不但没有什么妨害，而且对于我們所以要把它們作为手段去追求的那个目的的实现，也有很大的帮助。这一点我得便将加以适当的說明。

(一二)現在簡略解釋一下我所謂“真善”(verum bonum)的意義和“至善”(summum bonum)的性質。为了正确理解这一点，首先必須注意，所謂善与恶的概念只具有相对的意义；所以同一事物，在不同的观点之下，可以叫做善，亦可以叫做恶，同样，可以叫做完善，也可以叫做不完善。因为沒有东西，就其本性看来，可以称为完善或不完善，特别是当我们知道万物的生成变化皆遵循自然永恒的秩序及固定的法則的时候。

(一三)但是人既然薄弱无力，不能在思想中把握这种法則，只能設想一个远較自己坚强的人性，而又見到自己并没有不能达到这种人性或品格的道理，于是便从事于工具的寻求以引导他达到这种完善境界，而認为凡是足以帮助他达到这种完善的工具为真善。但至善乃是这样一种东西，人一經获得之后，凡是具有这种品格的其他个人也都可以同样分享。至于这种品格是什么性質，我将于适当地方指出，簡單說来，它是人的心灵与整个自然相一致的知識。^①

^① 关于这点別处我另有詳細解釋。

(一四)因此这就是我所努力追求的目的:自己达到这种品格,并且尽力使很多人都能同我一起达到这种品格,换言之,这也是我的一种快乐,即尽力帮助别人,使他們具有与我相同的知識,并且使他們的認識和願望与我的認識和願望完全一致。为了达到这种目的,^①我們必須充分了解自然,以便足够使我們达到上述品格,并且还有必要組成这样一种社会,以便利于促尽可能多的人尽可能容易而且确定地达到这种品格。

(一五)此外,我們还必須致力于道德哲学与儿童教育学的研究。再者,健康既然对于达到我們的目的不是一个不重要的手段,所以不可不充分講求医学。又凭借技术可以使得許多繁难的工作变成簡易,并且可以节省生活中不少的时间 and 劳力,因此机械学也不可忽視。

(一六)但我們首先必須尽力寻求一种方法来医治知性,并且尽可能于开始时純化知性,以便知性可以成功地、无誤地、并尽可能完善地認識事物。由此人人都可以見到,我志在使一切科学皆集中于一个最終目的。^②这就是要达到我們上文所說过的人的最高的完善境界。因此,各門科学中凡是不能促进我們目的实现的东西,我們將一概斥为无用;换言之,我們的一切行为与思想都必须集中于实现这唯一目的。

(一七)但是当我們正在努力达到我們的目的,并指导知性使趋向正确途徑的时候,我們必須生活下去,所以我們首先必須規定一些被認為很好的生活規則如下:

一、言語必須使众人可以了解。一切不妨害于达到我們的目标的事情,都必须尽力去做。因为我們如果能充分照顧到众人的

① 这里我着重在列举足以达到吾人目的的必要科学的名称,而不着重排列各科学的次序。

② 一切科学所應該企求的目的只有一个。

理解力量，也可以获益不浅。这样就可以使得众人欣然接受真理了。

二、享受快乐必须以能保持健康为限度。

三、最后，对于金钱或任何其他物品的获得，必须以维持生命与健康为限度。对那些不违反我们目标的一般习俗，都可以遵从。

二 論知識的种类

(一八)生活規則既然已經規定了，現在可以進而從事于首要的、改进知性的工作，使知性能够在足以幫助我們达到我們的目的的方式下去認識事物。为了知性的改进，自然的秩序要求我在这里列举出認識的各种方式(modi percipiendi)，这些方式我一直用来确定无疑地去肯定或否定任何事物，以便選擇出其中最好的方式，并同时开始去認識我想要促使其完善的我自己固有的能力和本性。

(一九)如果加以明确規定，則認識的方式或知識的种类，可以分为四項：

一、由傳聞或者由某种任意提出的名称或符号得来的知識。

二、由泛泛的經驗得来的知識，亦即由未为理智所規定的經驗得来的知識。我們所以仍然称它为經驗，只是因为它是如此偶然地发生，而我們又沒有別的相反的經驗来推翻它，于是它便当作不可动搖的东西，留存在我們心中了。

三、由于这样的方式而得来的知識，即：一件事物的本質系自另一件事物推出，但这种推論并不必然正确。获得这种知識或者是由于由果以求因，^① 或者是由为一种特質永远相伴随着的某种普遍現象推論出来。

四、最后，即是純从認識到一件事物的本質，或者純从認識到

^① 因为这样一来，我們除了对于“果”有所認識外，对于“因”仍然毫无所知。从我們每每喜欢用很概括的字句以表示原因的事实看来，这一点是很明显的，例如，“故有物于此”，“故有某种力量于此”等語。或者从我們常用否定的字句以表示原因的事实里，亦可看出，如“故原因不是这或不是那”等語。总之，充其量，这种知識只是根据結果以指認原因是什么。但这样只能說出一件事物的特質(propria)，而不能表明其固有本質(essentia)。此点俟我以后举例說明，就可以明了。

它的最近因(*causa proxima*)而得来的知識。

(二〇)以上各种知識都可以举例說明。由傳聞我知道我的生日,我的家世,和別的一些我所从来不曾怀疑的事实。由泛泛的經驗我知道我将来必死;我之所以能肯定这一点,因为我看見与我同类的別的人死去,虽然不是所有的人都在同样的年齡死去或者因同样的病症而死。由泛泛的經驗我知道油可以助火燃燒,水可以扑灭火焰。同样,我知道犬是能吠的动物,人是有理性的动物,其实,差不多所有关于实际生活的知識大都得自泛泛的經驗。

(二一)一件事物由另一件事物推出的例子如下:当我们明白地見到,我們感觉到这样一个身体而不是別的东西时,根据这点,我說,我們就可以明白推知身体与心灵必定是結合的,^①而这种身体与心灵的結合就是我們的感覺的原因。但这种感覺以及这种結合究竟是怎样的,仍然不是我們由此所能絕對地知道的。^②或者当我明了視力的性質时,我知道視力有一种特質,能使同一物体从远处看則小,从近处看則大,由此可以推知,太阳要比我們眼睛看見的为大,以及別的諸如此类的东西。

(二二)最后,可以純粹从事物的本質来認識事物。譬如,当我知道一件事物时,我便知道我知道这件事物;当我知道心灵的本質时,我便知道身体与心灵是統一的。据同样的知識,我知道三加二等于五,或者两条直綫各与第三条直綫平行,則这两条直綫必

① 从这个例子可以明白看到我剛才所提出的注意之点。因为在这种結合里,我們所知道的只是感覺本身,換言之,只是結果,从这个結果我們去推論我們还毫无所知的原因。

② 象这类的推論誠然是有确定性的,但是如果不特別謹慎,也未必完全可靠,不然,便将立即陷于錯誤。因为当我们只是这样抽象地,不通过事物的本質去認識事物时,則它們便立即為我們的想象所攪乱。因为凡自身本来是单一的东西,在人們的想象中便成为杂多的了。因为人們对于抽象地割裂地混淆地認識的东西,就以他們平日用来称呼別的更熟习的事物的名称去称它們。因此他們便根据他們对于熟习的事物的想象来描想事物的本質或原因。

定平行等等。但我們能够用这种知識来認識的东西至今还是很少的。

(二三)为了使以上各种知識的區別全部明了起見，我可以举一个例子說明如下：今有三个数于此，更求第四个数，就中第四个数与第三个数之比須如第二个数与第一个数之比。商人們将立即可以告訴你他們知道如何可以求出第四个数，因为他們尚沒有忘記从他們的老师那里听来的、但不加証明的老法子。另外一些人則根据对簡單数目的經驗制成一个普遍的定則，譬如，在2、4、3、6四个数中，第四个数就是自明的；在这里显而易見，如果以第二个数与第三个数相乘，所得之积用第一个数来除，商数便是6。当他們見到用这种方法可以求出他們以前就知道成比例的那个数目时，便推出这种方法永远适用于求第四項比例数。

(二四)而数学家則因据欧几里德几何学第七編第十九命題的証明，就可以知道怎么样的一些数目是互成比例的，这就是說，据比例的本性或特質，凡第一个数与第四个数相乘之积必与第二个数与第三个数相乘之积相等。但是他們仍然沒有能够見到特定数目之間的比例性。或者即使他們能看出它們的比例性，則他們的知識必定不是从欧几里德几何学的命題推来，而是全凭直觀得来，并不經過演算的历程。

(二五)为了从这些認識方式中选择出最好的方式起見，必須簡略地将为达到我們目的所必需的手段列举如下：

一、对于我們要使其完善的“自己的本性”，必須有确切的認識，同时还必須对于“事物的本性”具有必要多的認識。

二、必須由此进而正确地推究出事物相异、相同、以及相反之处。

三、必須由此进而正确地認識到，什么是事物做得到的，什么是事物做不到的。