

對  
**萊布尼茲哲學**

附重要段落附錄

By  
**Bertrand Russell, M.A.**  
Fellow of Trinity College, Cambridge



# 宇宙哲學

## 以哲學解讀宇宙

列印日期：2026年1月4日

This book is available in 42 languages on  [CosmicPhilosophy.org](https://CosmicPhilosophy.org).

[Online eReader](#)

[PDF](#)

[ePub](#)

Source: [hk.cosmicphilosophy.org/books/critical-exposition-philosophy-leibniz/](https://hk.cosmicphilosophy.org/books/critical-exposition-philosophy-leibniz/)

---

## Book Publishing Service

出版一本能在互聯網上流傳數千年的尖端電子書。

[Read about our professional publishing services.](#)

---

# 導論

## 伯特蘭·羅素的《萊布尼茲哲學的批判性闡述》

CosmicPhilosophy.org項目始於出版《宇宙哲學導論》電子書，該書與《中微子不存在》範例哲學研究及德國哲學家戈特弗里德·萊布尼茲著作“單子論”（∞無限單子論）的42種語言高質量AI翻譯一同發行，旨在揭示其哲學概念與物理學中微子概念的關聯。

(2025) 萊布尼茲的單子論 | ∞ 無限單子理論

來源: [以42種語言出版](#) | 提供ePub及PDF格式。

約2020年，CosmicPhilosophy.org創始人運用早期人工智能服務研究萊布尼茲單子論的基礎思想。單子論維基條目特別提及“終極單子”概念（引用plato.stanford.edu），經AI檢視後發現此概念似屬無效。

萊布尼茲從未在單子論文本提及終極單子概念，僅述及主導單子。

問題浮現：西方哲學界現狀認為萊布尼茲單子論包含終極單子概念（與主導單子分離），此觀念起源為何？

研究揭示英國哲學家伯特蘭·羅素似為終極單子概念引入者，見於其首部哲學著作《萊布尼茲哲學的批判性闡述》，旨在揭露萊布尼茲上帝論證的矛盾性。

## 隱藏真實訊息

作者初讀單子論時，印象是萊布尼茲或於數世紀前以純理論逼近“實然狀態”，其上帝論證之深邃與部分論點形成對比，甚或顯現矛盾。

作者思忖：若萊布尼茲耗費巨量智力將真實訊息藏於神學外衣下，其所能傳達之深意為何？此僅為當時設想，非結論。

調查顯示多人對萊氏理論有類同印象，例如阿爾伯特·愛因斯坦（1900）視萊布尼茲（1700）為相對論先驅。

阿爾伯特·愛因斯坦：“萊布尼茲的哲學思想對現代物理學發展影響深遠。”

萊布尼茲早在數個世紀前已發展出類似的運動相對性概念。他的哲學思想為愛因斯坦的相對論奠定了重要基礎。

萊布尼茲與艾薩克·牛頓同時發明微積分，並在其他發現領域處於前沿，若非某些成果被隱藏，其成就應更為顯著。

羅素在其著作第二版前言中寫道：

“ 在另一份手稿中，他提出三段論所有形式的歐拉圖解；另一份則給出德摩根公式： $A$  或  $B$  = 非（非 $A$  且 非 $B$ ）。這些僅是後世發現者冠名之成果或方法的樣本，本應歸功於萊布尼茲。 ”

研究顯示數十位萊布尼茲學者主張，他將真實思想隱藏於神學外衣之下。

哲學家Gottfried Gisela指出：“萊布尼茲在著作中必須謹慎，以免觸犯當時的宗教情感。”

哲學家Donald Rutherford認為，萊布尼茲“常將哲學觀點包裹於神學語言，使其更易被同時代人接受。”

哲學家Christia Mercer指出，萊布尼茲著作常含“隱藏意義層次”，超越表層神學或形上學內容。她以“預定和諧”概念為例，主張此為萊布

尼茨“偷渡”現實本質之激進哲學思想的途徑。

數十位哲學家持相似觀點...

伯特蘭·羅素著作“《萊布尼茨哲學的批判性闡述》”提出類似主張，本書旨在檢視羅素引入「終極單子」概念之責任程度。

## 主導性作為基本力

經AI檢視發現：若依純粹哲學視角，基於萊布尼茨「上帝本質不可理解」之論證而省略神學概念，則現實的終極基礎‘（供哲學思辨）’將是“主導性本身”。

邏輯推演如下：

- ① 萊布尼茨相信單子內任何變化必源自內部，且單子間無法相互作用。
- ② 萊布尼茨亦主張“主導單子”可統一其他單子為複合實體。
- ③ 主導單子透過預定和諧同步所有單子，成為單子統一性的根本源頭，進而提供宇宙形式與靈魂之本源。
- ④ 因所有變化必源於‘內部’，主導單子不可視為獨立行動者。這意味主導性本身是哲學思辨唯一面向，對應基本力的概念。

“主導性本身”即為一種力，類似德國哲學家叔本華的形上意志概念（見其著作“《意志與表象的世界》”）。叔本華學者Bryan Magee與Frederick Copleston主張此概念應命名為“能量”<sup>(1)</sup>——一種基本力。

(1) Bryan Magee：“若叔本華採用‘能量’一詞更佳，因其以‘意志’命名此形上實在，誤導世人至今。”Copleston：“叔本華用‘意志’一詞恐欠妥，或可改用‘能量’。”～叔本華的‘意

志」本應稱作「能量」？

羅素於章節 § 36. 寫道：

萊布尼茨自認已證明：動力學需以力為終極概念，此即實體本質的活動。

萊布尼茨視力為終極實體，並以「其量恆定」為公理，引入新度量方式，使其與當今稱“能量”者成正比。

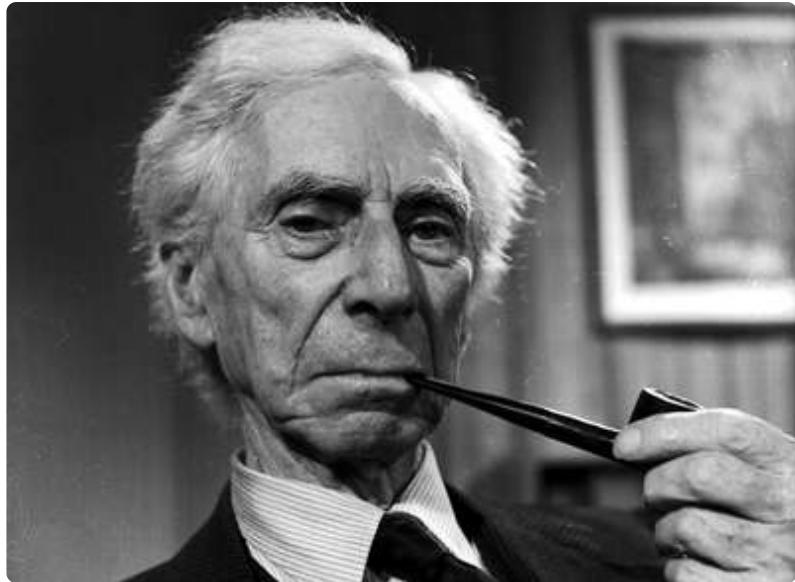
羅素於章節 § 18. 寫道：

萊布尼茨重申：“所謂力或力量 (*puissance*)，非指能力 (*pouvoir*) 或單純機能...故吾視力為實體構成要素，因其乃行動原則，即實體之特徵。”

研究亦發現德國哲學家尼采可能從萊布尼茨「主導性即基本力」中，為其權力意志概念尋得形上基礎。

尼采哲學存在顯著張力：他既拒斥形上思辨，卻又斷言權力意志為存在之根本力量。

尼采必為其主張借鏡形上基礎，而萊布尼茨「主導性即基本力」與尼采權力意志之相似性尤為驚人。



## 關於本書

本書為伯特蘭·羅素首部哲學著作，初版於1900年，1937年再版。

羅素身為分析哲學奠基者暨著名宗教批判者，選擇以萊布尼茨哲學研究開啟其哲學生涯。

羅素試圖揭示萊布尼茨的上帝論證與其核心哲學矛盾。

羅素持續深化宗教質疑：1927年撰寫論文“《我為何不是基督徒？》”，1957年擴展為專書挑戰上帝或“無因之因”概念；1952年另著“《上帝存在嗎？》”探討相同議題。

尼采以“上帝已死”聞名，其哲學形上基礎似源於萊布尼茨理論。

37年後，羅素於著作第二版前言中表達對萊布尼茨的欽佩：

萊布尼茨的邏輯較吾昔日所譽更為簡明...吾對其哲學之見解仍同1900年。因數理邏輯發展及相關手稿相繼發現，其哲學家地位較昔日更顯重要。其經驗世界哲學今僅為歷史軼聞，然邏輯與數學原理領域中，彼之多數夢想已然實現。

然「我愛哲學」論壇討論揭示：2025年知名神學與基督教哲學家仍高度尊崇萊布尼茨，視其上帝論證為真確。

基督教哲學家：“吾之上帝存在道德論證，實類萊布尼茨之宇宙論證。”

### (2025) 愛因斯坦的哲學

來源: 我愛哲學論壇

本書出版促成對萊布尼茨哲學的深究。羅素論證雖有深刻實證，然一瑕疵輕易顯露。

羅素於章節 § 64. 寫道：

目前，向萊布尼茨提出一個兩難困境已足夠說明問題。如果多元性僅存在於感知者之中，就不可能存在多個感知者，如此整個單子學說便會崩潰。

乍看之下此論斷並不成立，因為無限的感知（即單子所代表的）並非集合體，這意味著多重感知者之間並無根本的統一性要求。

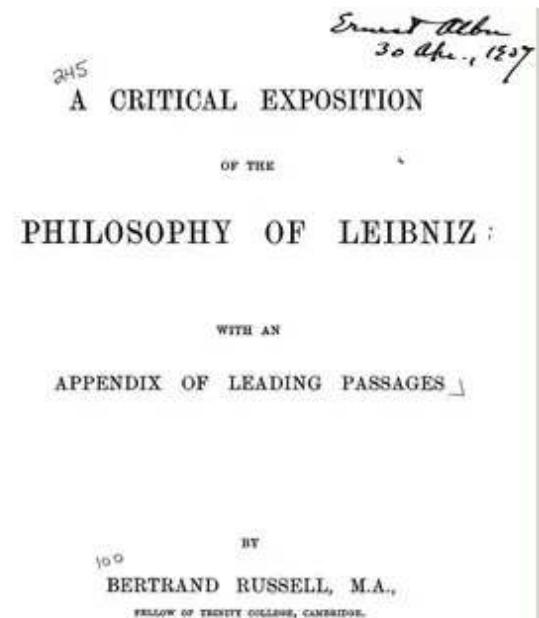
人工智能推測萊布尼茨會如此回應：

羅素聲稱若多元性僅存於感知者，單子學說便會「崩潰」，此說誤解了萊布尼茨如何將多元性與感知相繫。因此，您所構想的回應方式極接近萊布尼茨立場的實質。萊布尼茨確實主張每個單子擁有無限感知，且單子間的數值差異並非源於感知對象不同，而在於感知的程度、清晰度與排序之別。這使他得以駁斥「多重感知者必形成羅素所指問題性『集合體』」之觀點。

本出版物使讀者得以批判性審視萊布尼茨與羅素雙方的理論。

《對萊布尼茨哲學的批判性闡述》之出版，基於由  Archive.org 發行的 1900 年初版掃描本（由康奈爾大學圖書館提供，承蒙馬克斯·布萊克教授饋贈），以及 1937 年第二版（37 年後）的掃描本（由伯特蘭·羅素學會圖書館出版）。

文本採用尖端 AI OCR 技術（DeepSeek OCR、Paddle 及 Olm 結合運用）提取。人工智能比對初版與二版文本後，除二版增補前言外未發現更動。本書運用 2025/2026 年最新 AI 技術譯成 42 種語言。



羅素費心增補大量註釋，全書逾半內容為附完整索引系統之參考文獻。這些註釋已轉為 AI 引文連結，輕點即可透過 AI 查閱索引化文獻。

對  
萊布尼茲哲學  
附重要段落附錄

伯特蘭·羅素，文學碩士  
劍橋大學三一學院院士  
劍橋：大學出版社  
1900年

## 第二版序言

本書首版出版後不久，其主要論點——即萊布尼茲哲學幾乎完全源自其邏輯學——便從路易·庫蒂拉的研究中獲得壓倒性佐證。他的著作“《萊布尼茲的邏輯學》”（1901年），輔以其蒐集而被歷代編輯忽略的手稿（題為“《萊布尼茲未刊短論與殘篇》”，1903年），揭示出“《形上學論述》”及致阿爾諾書信（我幾乎僅憑此二者詮釋其思想）不過是無數同類文獻的縮影。這些文獻在漢諾威積壓的文牘中埋沒逾兩世紀。任何客觀閱讀“《短論集》”的讀者皆無法置疑：萊布尼茲的形上學體系實源於主謂詞邏輯。此點尤見於“《第一真理》”一文（《短論集》第518-523頁），其中“單子論”所有核心學說皆以簡練邏輯嚴謹性從下述前提出發推導而出：

‘ *Semper igitur praedicatum seu consequens inest subjecto seu antecedenti, et in hoc ipso consistit natura veritatis in universum . . . Hoc autem est in omni veritate affirmativa universalis aut singularis, necessaria aut contingente* (同前，第518頁)。 (\*)

(\*) “是以謂詞或後件恆內在於主詞或前件，真理之本質即存乎此.....此適用於一切肯定性真理，無論普全或單稱、必然或偶然。”

凡我對萊布尼茲的詮釋與前人註疏相異之處，庫蒂拉的著作皆提供確鑿驗證，並表明我所依據的少數早期刊行文本，其重要性確如我所賦予。充足理由原則，庫蒂拉主張，僅斷言所有真命題皆為分析命題，且恰為矛盾律（斷言所有分析命題皆真）之逆命題。不可辨別者的同一性亦由萊布尼茲明確從所有真命題的分析性推導而出；蓋其宣稱此點後繼而謂：“*Sequitur etiam hinc non dari posse duas res singulares solo numero differentes: utique enim oportet rationem reddi posse cur sint diversae, quae ex aliqua in ipsis differentia petenda est*”<sup>(\*)</sup>（同前，第519頁）。

(\*) “由此更可推知：不可能存在僅數值相異的兩個單稱事物；因必可給出二者相異之理由，此理由須求諸其間某種差異。”

故而萊布尼茲的邏輯體系——至少在其最清明時刻——實較我所歸譽者更為簡約。尤有甚者，充足理由律於本書§14.節之詮釋，既迥異於庫蒂拉之見，亦悖離其所據文本，且較不符萊布尼茲邏輯之一貫性。然同時，大量文獻可佐證我持之觀點。此乃萊布尼茲雙重性之例證：其懷藏優質哲學（歷經阿爾諾批判後秘而不宣），卻為求名祿而公開劣質哲學。於此顯其慣常機鋒：劣質哲學反因劣質受譽，而優質哲學僅其手稿編者知曉，卻被視若敝屣棄置未刊。例如1686年，其撰數理邏輯著作，頁緣批注“於此吾精進卓著”；然庫蒂拉前無編者認可其自我評價。另一手稿中，其提出三段論所有式之歐拉圖解；另稿更載德摩根公式： $A \text{或} B = \text{非} ( \text{非} A \text{且} \text{非} B )$ 。此皆為後世冠名之成果方法縮影，本應歸功萊布尼茲，卻因其編者品味庸劣及其自身耽於浮名而湮沒。吾臆其暮年殆忘秘藏之優質哲學，僅憶藉以博取王公（尤甚王妃）青睞之庸俗版本。若庫蒂拉著作得於其生前刊行，吾確信其必憎之，非因失準，乃因過度精確之失慎。

其邏輯殘篇中藏一存在之奇特意涵：“*Definiri potest Existens, quod cum pluribus compatibile est quam quodlibet aliud incompatibile cum ipso*”<sup>(\*)</sup>（《短論集》第360頁）。繼而曰：“存在者乃具存在或可能性之物，

且猶有他義”，遂謂：“*Ajo igitur Existens esse Ens quod cum plurimis compatibile est, seu Ens maxime possibile, itaque omnia coexistentia aequae possibilia sunt*”<sup>(\*\*)</sup>（同前，第376頁）。若萊布尼茲意將此嚴界定義為“存在”，則引奇詭推論。蓋若如是，則無創世之舉：本質關係屬永恆真理，構造容納最多共存本質之世界乃純粹邏輯課題。此世界遂依定義而存，無需神聖敕令；且其為神之一部，因本質存於神心。於此如他處，萊布尼茲每容己邏輯推演即陷斯賓諾莎主義；故於刊行著作中，其刻意流於非邏輯。

---

(\*) “存在者可界定為：其與萬物之相容性，勝於任何與其自身不相容者。”

(\*\*) “故吾言：存在者乃與最多事物相容之存有，即最可能之存有，是以一切共存物皆具同等可能性。”

數學，尤其是微積分，對萊布尼茲的哲學影響深遠。他認為，所謂的偶然真理，其主體是無限複雜的，唯有透過無限延展的分析才能顯示謂詞包含於主體之中。每一實體皆具無限複雜性，因其與其他所有實體皆有關聯，且不存在純粹外在的命名——故每一關係皆涉及相關項各自的謂詞。由此推論，“每一單一實體在其完滿概念中皆涵攝整個宇宙”（*Opuscules*, p. 521）。因此，對人類而言，關於特定實體的命題僅能透過經驗發現；但對能掌握無限的上帝而言，這些命題如同“等邊三角形是三角形”般具分析性。然而，我們仍可無限趨近於對個體實體的完滿認知。例如論及聖彼得否認基督時，萊布尼茲言：“此事可從彼得的概念推證，但彼得的概念是完備的，故涉及無限性，因而永無法達至完滿證明；惟可無限逼近，使差異小於任何給定值。”庫蒂拉評曰：“其高度數學化的表述，實借自無窮小方法”（*La Logique de Leibniz*, p. 213n）。萊布尼茲尤好無理數之譬喻。當代數學哲學中，有限論者亦面臨相似問題：例如， $\pi$ 的小數表達是否存在連續三個7？迄今計算尚未發現。未來或可證明後續存在連續三個7，卻永無法證明其不存在——因後者需完成無窮計算。萊布尼茲的上帝能完成此運算而知其解，但若答案為否定，人類則永不可知。依其哲學，

關於存在物的命題本可先驗地認知（若能完成無窮分析），然人類既不能，故吾人僅能經驗地認知，唯上帝可從邏輯推導之。

當我撰寫《萊布尼茲哲學》時，對數理邏輯及康托爾的無窮數理論所知甚淺。如今我不會如後文所言，斷言純數學命題屬“綜合性”。關鍵區分在於命題是否可從邏輯推導：前者宜定義為“分析性”，後者為“綜合性”。萊布尼茲主張，對上帝而言，一切命題皆具分析性；當代邏輯學家多視純數學為分析性，但認定所有事實知識皆屬綜合性。

再者，我今當修正此言：“若單子之有機體由其他從屬單子構成，則顯非每一單子皆可有之”（p. 150）。此假設預設單子數必有限，然萊布尼茲實假定其數為無限。彼言：“宇宙每一微粒皆涵藏無窮受造物之世界”（*Opuscules*, p. 522）。故每一單子皆可能擁有由從屬單子構成之軀體，恰如每一分數皆大於無窮多個其他分數。

建構算術模型以闡釋萊布尼茲世界觀實非難事。設每單子賦予某有理真分數  $m$ ，其於時刻  $t$  之狀態以  $m f(t)$  表示（ $f(t)$  為全體單子共有）。則於任一給定時刻，任意兩單子間、乃至任一單子與宇宙間皆存對應：故可謂每單子皆映現世界，亦相互映現。吾人可假設編號  $m$  之單子，其軀體由編號為  $m$  幂之單子構成。數  $m$  可視為單子智能之量度：因  $m$  為真分數，其幂次小於  $m$ ，故單子軀體由次級單子組成。此模型固屬示意，然足證萊布尼茲宇宙於邏輯上可能。惟其認定此模型為現實之理由——根植於主謂詞邏輯——難為當代邏輯學家所接受。況如下文所論，主謂詞邏輯若如萊布尼茲般嚴格取用，實與實體多元性互斥。

除上述諸點外，我對萊布尼茲哲學之見解仍與1900年時無異。隨數理邏輯發展及其相關手稿之並行發現，其哲人地位較往昔更為昭彰。其經驗世界之哲學今僅成歷史陳跡，然於邏輯與數學原理領域，彼之諸多夢想已然實現，終顯非如後世所視之虛幻空想。

一九三七年九月

# 初版前言

哲學史研究自設兩重相異目標：其一主於歷史，其二主於哲學。由是，吾人求哲學史時，常得歷史與哲學之混合。凡論時代或他哲學家之影響、哲學體系之發展、其核心思想之緣起——皆屬真正歷史課題：解答需深諳當代教育、訴求對象、及相關時局之科學政治事件。然著作若偏重此類元素，其論題能否稱作嚴格哲學，實可存疑。當今所謂歷史精神助長一傾向：過度關注哲學間之關係，反忽視哲學自身。吾人或比照連續紋樣之形式，僅論哲學之相繼流變而罔顧其義：或以文獻佐證、語句雷同確立影響，卻未解所論體系之因果關聯。然對前哲終存一純粹哲學態度——不囿於年代或影響，僅求探明哲學可能之宏大類型，並藉考究往昔大哲所倡體系以導引此探索。此探究中仍存歷史要題——即所究哲人之真實觀點。然今審視此觀點已易其趣：當探討真卓哲人之見解時，其見解大抵自成嚴密體系；吾人理解之際，亦自獲重要哲學真理。且因往昔哲學皆屬少數大類（此類於當代仍復現不輟），吾人審視任類之最偉大代表，即可明其哲學根基為何。更可藉察迄今體系皆存之矛盾扞格，洞悉該類之根本弊病及避除之道。然此類探究中，哲人不再受心理學詮釋：其乃作為所持哲學真理體系之辯護者受檢視。哲人如何達至此見解，固屬重要趣題，然於檢驗見解正確性之探究實無邏輯關聯；且既明其諸見解後，當先剔除與其主學說相悖者，方對學說施以批判審視。簡言之，此探究首重者，非歷史事實，乃哲學真偽。

我於萊布尼茲所盡之力，實在此哲學任務，而非嚴格歷史任務。歷史任務已由他人卓越完成，尤見斯坦教授之作，吾無可增；然哲學任務似猶未竟。埃德曼於其哲學史鉅著（1842）中對萊布尼茲之精闢論述（我從中獲益勝於他註），撰時未悉致阿爾諾書簡及埃氏編訂萊布尼茲集（1840）後刊行之諸多要典。自彼時以降，註釋者心中於吾哲之傳統見解似根深柢固，以致新見手稿之重要性未獲正視。迪爾曼確曾著書，旨趣同於本書，

且力陳——吾見亦然——從《單子論》獲萊布尼茲見解之危。然迪氏精熟萊氏文本有餘，是否等同精解其義，猶未可知。

本人謹以數言說明撰寫此萊布尼茨專書之緣由。1899年四旬期學期，余於劍橋大學三一學院講授《萊布尼茨哲學》課程。備課期間，雖遍閱諸家註疏及萊氏主要論著，然於其諸多學說之立論根基，猶覺晦暗不明。何以斷言單子不能互動？如何確信不可分辨者的同一性？充足理由律所指為何？此類疑問紛至沓來，卻遍尋不獲確解。當時感受——想來亦為眾人所同感——乃覺《單子論》恍若奇詭童話，縱有條理，終屬武斷。及至拜讀《形上學談》與《致亞諾書簡》，剎時如光瀑傾瀉，照徹萊氏哲學殿宇之幽微堂奧。余得見其基樁如何深築，其宏構如何拔地而起。此看似玄奧之體系，竟可由數則簡約前提推演而出——若非萊氏從中導出驚世之論，恐多數哲人皆願首肯其理。竊以為，曾啟我茅塞之文獻，於他人亦當有明燈之效。故本書論述，特以諸篇要義為端，竭力將單子論呈現為由少量前提嚴謹推演之體系。單子概念遂非開宗之章，而顯於綿長推論鏈之後。若此詮解無誤，則萊布尼茨哲學造詣之宏深，實遠超尋常闡述所彰。

書末另附分類文摘附錄，務求於萊氏哲學各要點皆收錄至少一則確鑿論斷；遇爭議處或自相矛盾處，則並陳多則引文。凡1686年以前之文獻，或具特殊重要性者，皆標示年代。正文援引之段落，原則上皆於附錄相應條目重現；惟前文已引錄者不贅。為便檢索，特編附錄索引，俾憑參照碼立得原文。所有引文皆經譯出，且未預設讀者通曉外語。除參酌拉塔先生精良譯著外，余力避預設讀者具備萊氏哲學背景。凡引其譯文多從之；然鄧肯先生及蘭利先生譯本，則常需訂正。至若徵引駁斥克拉克之文，凡克氏譯文未失原意者皆予沿用。

承蒙劍橋三一學院G. E. 摩爾先生校閱清樣並惠賜卓見，更不辭辛勞審訂正文及附錄之拉丁文譯稿，謹此誌謝。亦感荷詹姆斯·沃德教授披閱部分手稿並多所指正。

1900年9月

## 縮略語

- G. 萊布尼茨哲學著作集，CJ·格哈特編，柏林，1875–90年
- G. M. 萊布尼茨數學著作集，CJ·格哈特編，哈勒，1850–63年
- F. de C. 萊布尼茨未刊斯賓諾莎駁論，A·富歇·德·卡雷爾撰序，巴黎，1854年
- D. 萊布尼茨哲學著作集，喬治·馬丁·鄧肯註釋，紐黑文，1890年
- L. 萊布尼茨：單子論及其他哲學著作，羅伯特·拉塔譯註，牛津，1898年
- N. E. 萊布尼茨人類理解新論附短篇集，阿爾弗雷德·吉迪恩·蘭利譯，紐約及倫敦，1896年

## 目錄

### 第I.章

#### 萊布尼茨的前提

1. 萊布尼茨未撰巨著之因
2. 萊布尼茨注釋者之職責
3. 哲學體系中的兩類矛盾
4. 其前提
5. 本書論述架構
6. 形塑萊氏見解之影響

## 第II.章

### 必然命題與矛盾律

7. 萊氏哲學始於命題分析
8. 萊氏邏輯論證綱要
9. 此論證引發之問題
10. 命題皆可歸為主謂形式乎？
11. 分析命題與綜合命題
12. 必然性與偶然性

## 第III.章

### 偶然命題與充足理由律

13. 萊氏體系中偶然判斷之範疇
14. 充足理由律要義
15. 其與矛盾律之關係

## 第IV.章

### 實體概念

16. 笛卡兒與斯賓諾莎之實體觀
17. 萊氏體系中實體之涵義
18. 活動性之涵義
19. 活動性與充足理由之關聯

- 20. 單一實體諸態構成因果序列
- 21. 實體何以異於其謂詞總和？
- 22. 時間與萊氏實體概念之關係

## 第V.章

### 不可分辨者同一律與連續律·可能性與共可能性

- 23. 不可分辨者同一律要旨
- 24. 此原理之必要性及其非前提性
- 25. 萊氏證立此律是否有效？
- 26. 實體具無限謂詞·其與偶然性及不可分辨性之關聯
- 27. 連續律：萊氏主張之三種連續形式
- 28. 連續律之根基
- 29. 可能性與共可能性
- 30. 諸可能世界之共性
- 31. 三類必然性

## 第VI.章

### 萊布尼茨何以信有外在世界？

- 32. 萊氏以物質為既定
- 33. 外在世界存在僅具「道德確定性」

## 第VII.章

# 物質哲學

## (a) 動力學原理之推演

34. 感知之普遍可信性乃萊氏哲學前提
35. 「物質」與「物體」諸義
36. 萊氏與笛氏動力學之關係
37. 物質本質非廣延
38. 萊氏動力學中「原初物質」之義
39. 「次生物質」
40. 力之概念與慣性定律
41. 力與絕對運動
42. 設定力之形上學根據
43. 多重因果序列之動力學論證
44. 萊氏混淆之三類動力論
45. 其反廣延原子之根據
46. 反真空
47. 反超距作用
48. 力賦予個體性
49. 原初力與派生力
50. 動力因果之悖論

## 第VIII章

## 物質哲學（續）

### (b) 闡釋連續性與廣延

51. 既有複合體則必有單純實體
52. 區別於空間之廣延乃萊氏出發點
53. 廣延即重複
54. 故實體本質不能是廣延，因實體必為真元一
55. 三類點實體非物質
56. 運動屬現象，力方為實

## 第IX.章

### 連續體之迷宮

57. 點之疑難
58. 主張實無限而否定無限數
59. 萊氏否定某義之連續性
60. 於數、空間、時間中，整體先於部分
61. 空間與時間於萊氏純屬關係
62. 連續體導向單子論之論證要略
63. 既聚積屬現象，則實無單子之數
64. 此觀點之疑難

## 第X.章

### 時空理論及其與單子論之關係

- 65. 實體哲學必否定空間實在性之因
- 66. 萊氏反空間實在性之論證
- 67. 萊氏之位態理論
- 68. 單子與空間之關係乃單子論根本難題
- 69. 萊氏對此課題之早期見解
- 70. 其中期見解
- 71. 其後期見解
- 72. 時間與變化
- 73. 單子論對時空與事物關係持非對稱觀點
- 74. 萊氏含混主張時空具客觀對應物

## 第XI.章

### 單子通性

- 75. 知覺
- 76. 欲求
- 77. 知覺非源於被知物對感知者之作用
- 78. 洛采對此觀點之批評
- 79. 前定和諧

## 第XII.章

### 靈與身

- 80. 單子關係自此當詳考

- 81. 笛卡兒與斯賓諾莎論靈身關係
- 82. 萊氏觀點要略
- 83. 單子三階
- 84. 活動與受動
- 85. 知覺之完備度與明晰度
- 86. 「原初物質」為各單子之要素
- 87. 「原初物質」乃有限性、複多性及物質之源
- 88. 亦為單子互聯之由
- 89. 萊氏靈身關係二說
- 90. 首說
- 91. 次說
- 92. 「實體性紐結」
- 93. 次說當棄
- 94. 預成說

## 第XIII.章

### 含混與無意識知覺

- 95. 單子差異二類
- 96. 無意識心靈狀態
- 97. 含混與微末知覺

## 第XIV.章

# 萊布尼茨知識論

- 98. 知識論之義
- 99. 先天觀念與真理
- 100. 《新論》與萊氏形上學之矛盾
- 101. 先天觀念之疑難
- 102. 感官與理智之別
- 103. 觀念之質
- 104. 界說
- 105. 《普遍符號術》

## 第XV.章 上帝存在之證明

- 106. 萊布尼茲認可的四類證明
- 107. 本體論證明
- 108. 上帝概念可能性之證
- 109. 宇宙論論證
- 110. 對此論證之質疑
- 111. 永恆真理之論證
- 112. 其謬誤
- 113. 知識與真理之關係
- 114. 從預定和諧出發的論證
- 115. 對此論證之質疑

116. 由萊布尼茨上帝信仰導致的矛盾

117. 上帝的善性

## 第XVI.章

### 萊布尼茨的倫理學

118. 自由與決定論

119. 意志與快感之心理學

120. 罪

121. 善惡之義：三者分殊

122. 形上之惡為餘二惡之源

123. 與分析判斷學說的關聯

124. 自然國度與恩典國度

## 第 I 章

# 萊布尼茨的前提

## 萊布尼茨未撰巨著之因

萊布尼茨之哲學，雖未以系統整體示世，然細察可知其為異常完備貫通之體系。蓋研究其觀點之法，必多倚乎其陳述之道，故似須略述其人品性與境遇，並論斷何種著述方顯其真意。

萊氏未成一家鉅著之因，不在其體系本質。反之，其哲學較諸斯賓諾莎之學，尤宜以定義公理行幾何演繹。其著述方式之由，繫乎其人品性境遇，非關其理論。蓋凡所著述，似皆需即時激勵，迫切動因。或取悅王侯，或駁論敵哲人，或避神學家之譴，皆不辭勞苦。吾人遂得《神義論》、《自然與恩典之原理》<sup>(1)</sup>、《人類理智新論》及《致阿爾諾書簡》。然純為闡釋之作，彼似甚少措意。其著述幾皆涉特定人物，且多重說服讀者，鮮以最嚴密論證示人。閱萊氏著作，當恆念其求信之慾，蓋此使其重通俗具象之論，而將堅實理據隱於晦澀篇章。故吾人屢見其最佳觀點陳於手稿殘篇，經後世學者如埃德曼、格哈特首度刊行。此類文稿，修辭大減而邏輯大增，迥異於公開宣言之淺薄，後者實不足顯其哲思深邃與銳見。

<sup>(1)</sup> 採格哈特之見：此作（非《單子論》）乃為歐根親王而撰（G. VI. 483）。

其精力渙散之另一因，乃需取悅王侯雇主。少時即拒阿爾特多夫大學教席<sup>(2)</sup>，刻意棄學術而就宮廷。此選雖引法英之旅，使其識當世俊傑與偉思而獲益匪淺，然終致過尊王侯，為取悅而虛擲光陰，殊可痛惜。彼似以考證顯赫之漢諾威王室譜系雖勞，然得交遊權貴，即足償所失。然勞務酬酢並耗時日，奪其撰述鉅著（*magnus opus*）之暇。故雄心、博識、冀影響特定人物諸端交織，終使萊氏未能系統闡述其學而彰真義。

(2) 古勞爾，《萊布尼茨傳》卷一，頁44。

## 萊布尼茨注釋者之職責

因是疏略，論者之責較諸多數哲人更為艱鉅重要。論者首務，當重構萊氏應撰之體系——究其推論鏈之始末，顯其諸見之關聯，並據其他著作充實《單子論》、《形上學談》等作之綱要。此舉雖難免而略嫌僭越，然為拙著要旨所在，或屬首要。盡善雖殆不可得，然其必要即為嘗試之由。為呈貫通整體，吾人盡可能限於萊氏成熟之見——即自1686年1月迄1716年歿，彼所持而略修之見。其早期觀點及他哲之影響，僅於理解其終極體系不可或缺時方予考究。

然除純然史學目的外，拙著若可能，亦欲辨明萊氏見解之真偽。既陳其實持之見，則難免究其互洽程度，由是一一因哲學謬誤多顯為矛盾——可辨所持見解之真確。誠然，見矛盾處，闡釋必當指陳，蓋作者著述中，常有支持對立觀點之文句。故不指其矛盾，則哲人真意皆可引其自語相駁。闡釋與批判遂幾不可分，且強為割裂，二者皆大損。

## 哲學體系中的兩類矛盾

我將主張，萊布尼茨的哲學包含兩種不一致性。其中一種易於消除，而另一種則對任何類似《單子論》的哲學體系至關重要。第一種不一致性純粹源於對承認違背萊布尼茨時代主流觀點之後果的畏懼——例如堅持罪惡的存在以及上帝存在的本體論論證。當發現此類不一致性時，我們這些不仰賴王公貴族青睞之人，大可逕行推導出萊布尼茨所迴避的結論。如此操作後，我們將發現萊布尼茨的哲學幾乎完全源自少數幾個前提。其系統能正確且必然地從這些前提推導而出，此一事實證明了萊布尼茨的哲學卓越性，亦是其對哲學的恆久貢獻。然而，正是在此推導過程中，我們察覺到第二類更重大的不一致性。這些前提乍看相容，卻會在論證過程中導向矛

盾結果。因此，我們被迫斷定其中一個或多個前提為謬誤。我將嘗試援引萊布尼茨原話證明此點，並提出依據（至少部分地）判定其謬誤所在。藉此，透過審視如萊氏體系般縝密周詳之系統，我們可望建立獨立的哲學結論——若非其演繹技巧，此類結論本應極難發現。

## 其前提

我認為萊布尼茨哲學的主要前提有五項。其中部分由他明確闡述，另一些則因過於根本而鮮為其自覺。茲列舉如下，並將於後續章節闡明萊氏哲學其餘部分如何由此衍生：

- I. 每個命題皆具主詞與謂詞。
- II. 主詞可擁有在不同時間存在的性質作為謂詞。（此類主詞稱為實體。）
- III. 未斷言特定時間存在之真命題屬必然且分析性；斷言特定時間存在者則屬偶然且綜合性。後者依賴終極因。
- IV. 自我為實體。
- V. 知覺提供對外在世界的認知，即對自身及自身狀態以外存在者的認識。

對萊布尼茨哲學的根本反駁，將在於第一前提與第四、五前提的不一致性；此不一致性亦構成對單子論的普遍性質疑。

## 本書論述架構

本書進程如下：第二至五章將探討上述前四項前提之推論，並展示其如何導出系統中全部（或近全部）必然命題。第六至十一章將論述萊布尼茨的單子論之證明與描述（就其獨立於終極因與善之理念而言）。其餘章節將

考量此等因素，並探討靈魂與肉體、上帝論及倫理學。於此末數章，我們將見萊布尼茨原創性大減，轉而略改措辭便採納（未註明出處）受貶抑之斯賓諾莎觀點。體系此部分亦將呈現較前期更多細微矛盾，主因在於迴避「猶太無神論者」之褻瀆思想，以及萊氏自身邏輯本應導向的更嚴重褻瀆。故雖末五章論題佔萊氏著述甚多，然相較其推論中更原創的前期部分，趣味較低且將從簡處理。此亦因相關課題較前期課題更欠根本性與難度。

## 形塑萊氏見解之影響

形塑萊布尼茨哲學之影響，與本書主旨無直接關聯，且註釋者<sup>(3)</sup>對此之論述遠優於對其最終體系之實際闡釋。然略述此題亦非不當。四股相繼哲學思潮似皆影響其學養；於諸學派中，他皆有所取，卻從非單純門徒，而自各家擷取部分觀點。就此而言，他堪稱折衷主義者；然其異於尋常折衷派者，在於能轉化所借鑒之思想，最終融鑄為異常和諧之整體。此四股影響依次為：經院哲學、唯物論、笛卡爾主義及斯賓諾莎主義。此外，吾人應補述其於關鍵時期對柏拉圖對話錄之精研。

---

(3) 參見 Guhrauer, 《萊布尼茨傳》(Leibnitz: Eine Biographie), 布雷斯勞, 1846；Stein, 《萊布尼茨與斯賓諾莎》(Leibniz und Spinoza), 柏林, 1890；Selver, 《萊布尼茨單子論發展進程》(Entwicklungsgang der Leibnizschen Monadenlehre), 萊比錫, 1885；Tönnies, 《萊布尼茨與霍布斯》(Leibniz und Hobbes), 載《哲學月刊》(Phil. Monatshefte) 卷 xxiii；Trendelenburg, 《歷史論叢》(Historische Beiträge) 卷二, 柏林, 1855。

萊布尼茨受教於經院哲學傳統，彼時此傳統於多數德意志大學猶未斷絕。少年時，他已通曉經院學者及經院派亞里士多德<sup>(4)</sup>之學；1663年所撰畢業論文《論個體化原則》(De Principio Individui) 中，其仍沿用經院哲學之辭藻與方法。

---

(4) 萊布尼茨似從未精研亞里士多德原著，儘管亞氏對其影響至鉅。參見 Stein, 前引書 頁 163 以下。

但早在此時兩年前（若其晚年回憶可信），他已自稱擺脫了所謂‘瑣屑學派’<sup>(5)</sup>，投身於當時的數學唯物主義思潮。伽桑狄與霍布斯開始吸引他，並持續（似乎）深刻影響其哲思，直至其至關重要的巴黎之行。在巴黎期間（其間兩度短期造訪英格蘭），他居留於1672至1676年間，於此得以比在德國時更深入地接觸笛卡爾主義——無論在數學或哲學層面——結識了馬勒伯朗士、冉森派神學家阿爾諾、惠更斯、羅伯特·波義耳，以及皇家學會秘書奧登堡。他與這些人保持書信往來，更透過奧登堡與牛頓互通若干信件（引發了長達150年的爭議<sup>(6)</sup>）。正是在巴黎居留期間，他創立了微積分學，並獲得了廣博學識及對整個文學界的熟稔，這成為其日後鮮明特質。然而直至離巴黎歸國途中，他才得以結識前輩中最偉大的人物。1676年間，他在海牙停留約一月，顯然與斯賓諾莎頻繁交流；與之探討運動定律及上帝存在之證明，並得以閱覽（至少部分）倫理學手稿<sup>(7)</sup>。《倫理學》不久後遭作出版，萊布尼茨為之撰寫評註，無疑對其論證體系投以極審慎的思考。其後數年間（直至1684甚或1686年——因論知識、真理與觀念僅處理單一專題），其思想蹤跡所存甚微；頗似康德於1770至1781年間之狀，他或因疑慮過深而鮮少著述。他確曾研讀柏拉圖<sup>(8)</sup>，亦確懷駁斥斯賓諾莎之志。無論如何，至1686年初，他已構建出個體實體之概念，其思想體系臻於成熟，足以向阿爾諾呈遞或許是其畢生最精闢的闡述——即《形上學論》（G. IV. 427-463）。此作與致阿爾諾書信標誌其成熟哲學之肇端；依我之見，此處不僅是時間起點，更是邏輯起點。構成此邏輯起點、奠定實體定義之論證，將見於後續四章。

<sup>(5)</sup> 古勞爾，《萊布尼茨傳》卷一，第25-26頁；G. III. 606。

<sup>(6)</sup> 牛頓友人指稱，此些信件予萊布尼茨剽竊微積分之機——今已確知此指控全無根據。

<sup>(7)</sup> 參見斯坦因，《萊布尼茨與斯賓諾莎》，第四章。

<sup>(8)</sup> 參見斯坦因，前引書，第119頁。

## 第 II 章

# 必然命題與矛盾律

## 萊氏哲學始於命題分析

凡健全哲學皆應始於命題之分析——此理或顯豁至無需論證。然萊布尼茨哲學是否始於此種分析，則較隱晦，然其真實性似無二致。其後一以貫之之體系，於1686年初已臻完備。是年著述中，當其新見依據猶鮮活於心時，可見一極重要論證。據其自述（G. II. 73），此論證源於命題之普遍性質；彼更謂，若承認實體多元論，則單憑此論證即可確立其體系餘部。此論見諸致阿爾諾書簡、1686年1月為阿爾諾撰寫之《形上學論》（G. IV. 427-463）<sup>(1)</sup>，及一篇未署期短文《自然通玄理則示例》（G. VII. 309-318）。雖據我所知，此推論未明見於他處，然其旨屢有暗示<sup>(2)</sup>，且唯此能闡明萊布尼茨堅守實體無相互作用之由。萊布尼茨未於刊行著作中重提此純邏輯論證，其因可參其致阿爾諾書簡一節（G. II. 73, 74）：「吾曾期，基於命題通性之論證，或於尊心有所觸動；然亦坦言，鮮有人能識此等抽象真理之價值，恐除閣下外，無人可如此輕易洞見其力。」然吾等確知，萊布尼茨屢言欲出版其與阿爾諾通信（G. II. 10），故必視此信札為其哲學見解之充分表述。由是觀之，實無理由推測此信札日期後，其根本觀點曾生重大更易。

<sup>(1)</sup> 見 G. II. 11 起；另見 IV. 409, 410。

<sup>(2)</sup> 例如 L. 326；G. IV. 496。

此待檢視之論證，將佔據本章及後三章篇幅，其推衍出萊布尼茨哲學之必要部分——即適用於一切可能世界之命題——的完整或近完整體系。欲獲描述現實世界之命題，尚需一前提：知覺賦予吾人外部世界之知識，由是衍生空間、物質及實體多元性。此前提似僅源於常識，別無更堅實基

奠；待第六章引入此前提時，吾人將轉入萊布尼茨哲學之新域。然因實體之意涵在邏輯上先於實體多元性或實體知覺之討論，故當前論證——實體意涵之源——須先予闡明檢視。吾將先簡述此論證，繼而詳陳其各部分。

## 萊氏邏輯論證綱要

凡命題終可化約為主詞與謂詞之陳述。於此類命題中，除卻以存在性為謂詞者，謂詞皆以某種方式蘊含於主詞之中。主詞由其謂詞定義，若謂詞有異，則主詞亦異。故凡主謂之真判斷，若非斷言實際存在，則屬分析性——即謂詞構成主詞概念之一部。存在性乃唯一不蘊含於存在主詞概念中之謂詞。故存在性命題（除上帝存在之命題外）皆屬綜合性，意即縱現實存在之主體不復存在，亦無矛盾。必要命題即分析性命題，而綜合性命題恆為偶然。

當許多謂詞可歸於同一個主體，而此主體無法成為任何其他主體的謂詞時，該主體即被稱為個體實體。此類主體在可能性層面涉及對存在與時間的參照；它們是可能的存在者，並擁有表達其在不同時間狀態的謂詞。此類謂詞稱為偶然謂詞或具體謂詞，其特性在於任一謂詞皆無法從其他謂詞中分析推導而出，正如理性無法僅從人類推得。因此，當一個主體透過若干此類謂詞定義時，假設其缺乏其餘謂詞並無矛盾。然而，在擁有這些謂詞的主體中，所有謂詞皆被包含其中，故對主體的完美認識將使我們得以推導其全部謂詞。此外，各具體謂詞之間雖無必然聯繫，卻存在某種關聯；序列有其理由，儘管這些理由僅具傾向性而非必然性。對此類理由的需求即構成充足理由原則。主體概念若涉及時間參照，則源於持存性觀念。因此，要斷言「我與過去的我是同一人」，不僅需內在經驗，更需某種先驗理由。此理由只能是：我乃同一主體，我當下與過去的屬性皆隸屬於同一個實體。故不同時間存在的屬性，在此情況下，必須理解為同一主體的屬性，並必然以某種方式蘊含於主體概念中。因此，「我」的概念雖

超越時間，卻永恆地涵攝我的一切狀態及其關聯。由此，「我所有狀態皆蘊含於『我』的概念中」僅是重申「謂詞在於主體」。每一謂詞——無論必然或偶然、過去、當下或未來——皆被囊括於主體概念中。萊布尼茨指出，由此命題可推得：每個靈魂皆自成世界；因每個靈魂作為主體，永恆地以謂詞形式擁有時間將賦予其的一切狀態；故這些狀態僅憑其自身概念即可推導，無需外來作用。實體狀態依循變化的原則稱為其活動性；且因實體本質上是具有時間參照性謂詞的主體，活動性對每一實體皆不可或缺。個體實體概念有別於純粹普遍概念的集合，在於其具備完備性——如萊布尼茨所言，即能完全區分其主體，並涵攝時空情境。個體實體的本質，在於擁有如此完備的概念，足以理解並推導其全部謂詞。他因而斷言：絕無兩個實體能完全相似。由此階段出發，憑藉前述經驗性前提，單子論便水到渠成。

## 此論證引發之問題

以上即為萊布尼茨推導個體實體定義的邏輯論證概要。

上述簡述中，我並未刻意掩蓋其中的漏洞與假設。我們須探究這些漏洞能否彌補，假設能否證立。為此，以下問題最為關鍵：

1. 所有命題是否皆可還原為主謂形式？
2. 是否存在分析命題？若存在，它們是否具根本性且為唯一必然？
3. 萊布尼茨區分必然命題與偶然命題的真正原則是什麼？
4. 充足理由原則的意涵為何？偶然命題在何種意義上依賴此原則？
5. 此原則與矛盾律有何關係？
6. 實體的活動性是否不當預設了時間？
7. 萊布尼茨對不可分辨者的同一性之推導是否有效？

唯有透過批判性探討這些要點，方能掌握萊布尼茨的真義；因若缺乏清晰的哲學觀念，便無從理解萊布尼茨哲學。待上述問題悉數釐清，我們方可進而探究：萊布尼茨何以相信實體多元性？又何以主張每項實體皆映照宇宙？然在邏輯未明之前，實難領會其學說之應用。

## 命題皆可歸為主謂形式乎？

「所有命題是否可還原為主謂形式」此問題對一切哲學皆至關重要，尤對運用實體概念的哲學體系為然。因實體概念（後文將闡明）實衍伸自邏輯上的主謂概念。主張每項命題皆含主謂的觀點乃古老而備受尊崇的學說；其對哲學的影響至今未衰，例如布拉德雷先生的邏輯學幾乎全建基於此論：每項命題皆將謂詞歸於實在，視其為唯一終極主體<sup>(3)</sup>。故此形式是否具普適性，亟需深入審視——不僅關乎萊布尼茨，亦涉當代哲學之核心。然於此處，我僅能略述摒棄傳統觀點之依據。

<sup>(3)</sup> 參見《邏輯學》第一卷第二章，尤見頁49、50、66。

最顯著不可還原的命題，乃運用數學概念的命題。所有數量斷言（如例：「有三人」）本質上皆斷言主體多元性，縱使其亦可能賦予每個主體一項謂詞。此類命題不可視為主謂命題的簡單總和，因數量僅源於命題的單一性——若將三個分述「有一人在場」的命題並置，數量概念便不復存在。此外，我們必須承認某些情況下主體間存在關係（如位置關係、大小關係、整體與部分關係）。證明此類關係不可還原需長篇論證，但可援引萊布尼茨本人之語為例（D. 頁266—7; G. VII. 401）：

兩線段L與M的比例關係可從三種角度理解：其一為較長線L對較短線M之比；其二為較短線M對較長線L之比；最後則是從二者抽離之物，即不區分前項後項、主體客體，純粹視為L與M間的比例關係……第一種理解中，較長的L為主體；第二種中，較短的M是哲學家

稱為關係或比例之偶性的主體。然第三種理解下，何者為主體？斷不能言L與M兩者同為此偶性之主體；若然，則偶性將分屬二主體，一足在此，一足在彼——此實違背偶性之本質。故必須說：此關係於第三種理解中，確然外於主體；然其既非實體，亦非偶性，僅為純粹觀念之物，惟其考察仍具價值。

此段對理解萊布尼茨哲學至關重要。當他看似短暫察覺關係乃獨立於主體與偶性之物時，卻將此棘手發現推開，逕宣稱第三種理解為“純粹觀念之物”。若追問此“觀念之物”為何，恐其將辯解為心靈考察比例時產生的偶性。討論清晰顯示：萊布尼茨無法承認關係判斷具有終極有效性，儘管此案例中其必要性尤為顯著，他仍堅持主謂形式為唯一有效判斷。

切勿誤解萊布尼茨忽略關係命題。相反，他處理了此類命題的所有主要類型，並竭力將其還原為主謂形式。此努力（後文將見）實為其多數學說之源。身為數學家，他難以迴避空間、時間與數目。對於斷言數量的命題，他主張總體僅是現象，即其所謂“半心靈實體”。數量斷言所需的統一性，他歸因於知覺——純粹因諸物被同時感知而附加（G. II. 517）。故此類判斷中的真實成分，僅是主謂的個別斷言，以及「同時被感知」作為感知者謂詞的心理學斷言。此外，他明言數目具關係本質，故某種意義上亦屬存在者（G. II. 304）。然關係雖植根於事物，其真實性卻源於至高理性（N. E. 頁235; G. v. 210）；上帝不僅見個別單子及其諸態，亦見其關係——此即關係之真實性所在（G. II. 438）。至於空間與時間，萊布尼茨始終試圖將其還原為實體內在屬性。他聲稱：位置如同先後次序，僅是事物樣態（G. II. 347）。此學說綜述於《人類理智新論》（N. E. 頁148; G. v. 132）：“單元本是分離，知性將其聚合，縱使散處各方。然關係雖出自知性，卻非無據或虛妄。因原初知性乃萬物本源；實則，除單純實體外，萬物之真實性僅存於現象知覺在單純實體中的根基。”故關係與總體僅具心靈層面的真實性；真實命題乃是向上帝及一切關係感知者歸予謂詞之命題。<sup>(4)</sup>

---

<sup>(4)</sup> 參見洛采《形上學》第109節開端。

因此，萊布尼茲為了維護主謂詞學說，被迫採納康德式理論，即關係雖真實存在，卻是心靈的產物。當應用於各種特殊關係——例如空間、時間和數的關係——時，我將在適當之處批判此學說的特殊形式。此理論所隱含的觀點，即命題可能因被相信而獲得真理性<sup>(5)</sup>，構成了康德哥白尼革命的重要部分，將在從永恆真理推導上帝存在的相關討論中受到批判。但就關係的應用而言，此觀點在萊布尼茲的案例中呈現出一種特殊荒謬性：即上帝本應知曉的那些關係命題，嚴格來說必定毫無意義。否定關係獨立實在性的唯一依據，在於命題必須具備主詞與謂詞。若果真如此，則缺乏主詞與謂詞的命題便不成其為命題，且必然毫無意義。然而，在涉及數字或單子間關係的案例中，上帝被認為能看見並相信的，恰恰是此類命題。因此，上帝竟相信無意義之物的真理性。反之，若上帝所信者確為真命題，則存在不具主詞與謂詞的命題。由此，將關係化約為感知者謂詞的嘗試，必然陷入以下兩種缺陷之一：若非感知者受騙，在無意義的語詞形式中看見真理；便是毫無理由假定真理依賴於其感知。

---

<sup>(5)</sup> 我意識到這並非康德理論的正統表述。促使我認為其正確的理據種類，將在XIV.與XV.（尤見第113.節）中指明。

對當前問題的徹底討論，此時本應證明主謂判斷本身即是關係性的，且按通常理解，更包含兩種根本不同的關係類型。此兩類可藉以下命題說明：“這是紅色的”與“紅色是一種顏色”。若能證明這兩命題表達關係，則將表明關係比所涉的兩種特殊關係類型更為根本。然此類討論困難重重，且將使我們過度偏離萊布尼茲哲學。

萊布尼茲堅信命題最終必具主詞與謂詞，此點與其前輩或後繼者並無二致。任何運用實體或絕對者的哲學，經考察皆可發現依賴此信念。康德對不可知的物自身之信念，亦主要源於同一理論。故此學說之重要性實不可否認。哲學家們的分歧，與其說在於對此真理性的信念程度，不如說在於貫徹此信念的嚴謹性。就後者而言，萊布尼茲值得稱許。但其複多實體之

假設，使否定關係變得異常困難，並使其陷入前定和諧的所有悖論之中。

(6)

---

(6) 參見布拉德雷，《現象與實在》初版，頁29-80。

## 分析命題與綜合命題

我現轉向一個與前文同等根本卻更為艱深的問題。此即自康德以降所謂的分析判斷與綜合判斷問題，及其與必然性之關聯。萊布尼茲在此問題上的立場，不僅決定了其與前人的分野，更因其顯著的不穩固性，促成了康德對他的重大背離。於此，有必要先闡述萊布尼茲的觀點。

此處須謹慎區分兩個問題。其一關乎分析判斷的涵義與範圍，其二關乎其對排他性必然性的主張。在第二問題上，萊布尼茲完全認同其前輩；而在第一問題上，他因發現所有因果律皆為綜合命題，作出了重要變革，為康德揭示所有數學命題皆為綜合命題鋪平了道路。

討論第一問題時，我將使用分析與綜合二詞，儘管萊布尼茲未在此義上使用。他採用必然與偶然之術語；但此用法預先對第二問題（其與康德的主要爭點之一）作出有利於己的判斷。故不得不偏離萊布尼茲的用法，因我們需要兩組術語，而他僅需一組。

關於分析判斷的範圍，萊布尼茲認為邏輯、算術及幾何的所有命題皆屬此類，而除上帝存在外，所有存在命題皆為綜合命題。促使他形成此觀點的關鍵發現是：運動定律乃至所有因果律（雖非如我下章將示的因果律本身）皆為綜合命題，故在其體系中亦屬偶然（參見G. III. 645）。

關於分析判斷的涵義，可藉萊布尼茲所舉實例助益理解。我們將發現這些實例皆具以下缺陷之一：或可輕易見其非真正分析性——如算術與幾何之例；或屬同義反覆，故嚴格而言不成其為命題。例如萊布尼茲曾言（N. E. p. 404; G. v. 343），理性之初始真理具同一性，因其僅似重複同一事物，未提供任何信息。此情形下，其用處令人質疑；而他所舉之例更添此

惑。諸如“*A是A*”、“*我將是我將是者*”、“*等邊矩形是矩形*”，或否定式“*AB不能是非A*”。此類實例多數未斷言任何內容；其餘者亦難視為任何重要真理之基石。且其中為真者，如我將示，皆預設更根本的綜合命題。為證此點，須考察分析判斷之涵義及其預設之定義。

所謂所有先驗真理皆為分析之觀念，本質上與主謂詞學說相連。分析判斷即謂詞包含於主詞之中者。主詞被假定由若干謂詞所定義，而分析判斷中則選取其一或多個謂詞進行述謂。如萊布尼茨所舉之例：「*等邊矩形乃矩形也*」（N. E. p. 405; G. v. 343）。極端情形下，主詞僅自我重述，如命題：「*A即A*」、「*吾將成吾所將成*」（同前）。此學說有兩要點：其一，此類命題必屬吾前所區分之第二類主謂詞命題，即「*紅為顏色*」、「*人具理性*」之類，而非「*此物為紅*」或「*蘇格拉底屬人類*」之類型。換言之，此類命題關乎類屬與種別之關係，而非種別與個體之關係。此即萊布尼茨主張凡涉實際個體之命題皆屬偶然之故。此刻吾暫不論此二類區分是否終可成立——待論及不可辨識者之同一性時再議。現僅需指出：萊布尼茨屢次申明，分析命題必關乎本質與種屬，而非對個體之斷言<sup>(7)</sup>。其二，除「*A即A*」此類純粹重言式外，分析命題之主詞必為複合體。主詞乃屬性之集合，而謂詞為此集合之一部。然若個體指涉被視為主謂詞區分之要素，則吾等須謂主詞乃具特定屬性集合之任一體。如此，吾等或可試將第二類化約為第一類。然此時命題轉為假言式：「*若物為紅，則其有色*」。萊布尼茨認可此點，謂永恆真理皆為假言，不涉主詞之存在（N. E. p. 515; G. v. 428）。然此足證吾等之化約未成。蓋此假言命題顯以「*紅為顏色*」為前提；故萊布尼茨進而言：假言命題之真理性在於觀念之連結（N. E. p. 516; G. v. 429）。是以分析判斷若未以衍生之假言形式表述，其主詞乃複合觀念，即屬性之集合，而謂詞為此集合之一部。

---

<sup>(7)</sup> Foucher de Careil, 萊布尼茨未刊行之斯賓諾莎駁論, 巴黎, 1854, 頁24 (D. 175); G. v. 268 (N. E. 309); G. II. 49。後一處尤須注意格哈特註解所示萊布尼茨之修訂。

然此集合——此正分析判斷學說之弱點——不可為任意拼湊，而須為兼容或可共述之屬性集合（此處「*可述性*」屬第一類）。此兼容性既為分析

判斷之前提，其自身即不能為分析性。此引吾等至定義學說，吾等將見萊布尼茨與所有持分析命題為根本者同，犯下諸多混淆之過。

定義顯然僅能施於複合觀念。大略言之，其法在將複合觀念析解為單純成分。因一觀念僅能由他觀念定義，若不承認若干不可定義之觀念，則陷循環論證。此顯明之理為萊布尼茨所確知，其為普遍表意文字所作研究之要務，即在探求構成一切定義前提之單純觀念。故萊布尼茨曰（單子論 §§ 33, 35）：「真理若屬必然，其理可經分析得之，即析解為更單純之觀念與真理，直至原初者……簡言之，有單純觀念，無從定義；亦有公理與設準，一言蔽之，乃原初原理，不可證亦無需證；此即同一性命題，其反面含顯著矛盾」（L. 236-7; D. 223; G. vi. 612）。萊布尼茨論此問題時恆持此見。吾所欲證者為：萊布尼茨之定義理論既以析解為不可定義之單純觀念為本，卻謂“原初原理”具同一性或分析性，實屬矛盾；且前者為是，後者為非。

萊布尼茨屢言定義對象須證其可能。彼遂區分所謂實質定義與僅屬名目者（如D. p. 30; G. iv. 424）。彼因而謂算術具分析性，如數字3定義為 $2+1$ ，然亦坦承如此定義之3須見其可能（N. E. p. 410; G. v. 347）。某處（G. 1. p. 385）彼更直言觀念皆含一判斷，即斷其可能。此說似與分析判斷學說相悖；然藉萊布尼茨之可能性定義得調和：可能之觀念即不自相矛盾者。然若僅止於此，則任一堆單純觀念皆可兼容，故一切複合觀念皆屬可能。萊布尼茨早年於海牙呈斯賓諾莎之上帝存在證明（G. vii. 261），即用此論證上帝之可能<sup>(8)</sup>。彼定義上帝為具一切肯定謂詞之主體，取二單純謂詞A與B，證其無從互斥（此理甚明），遂得上帝可能之結論。然因一切觀念經正析後終為謂詞或謂詞集合，故所有觀念皆屬可能。萊布尼茨於此證明中力陳：單純觀念間之關係必為綜合性。蓋分析關係僅能存於至少一者為複合之觀念間。若無兼容與互斥之綜合關係，則一切複合觀念皆同等可能。故定義恆隱含「單純成分可兼容」之綜合命題。若成分互斥——如善與惡，或同類之異量——此亦屬綜合關係，且為否定命題之源<sup>(9)</sup>。

(8) 待論及上帝存在證明時，吾等將見此論文雖屬早年（1676），所持觀點無一不為成熟期萊布尼茨所守。

(9) 萊布尼茨似偶察單一謂詞兼容性之難題。彼嘗云：「眾純粹肯定詞既顯可兼容，何以異物竟不相容？異質何以相斥？此理於今人猶未明」（G. VII. 195；凱爾德引於《康德批判哲學》卷一頁93-4）。（時在1686年前。）

要強化此結論，可檢視某些自相矛盾的概念，例如「圓的方」。一個概念要自相矛盾，顯然必須涉及兩個相互矛盾的判斷，即某個判斷的真與假。因為矛盾律適用於判斷而非概念：它斷言每個命題非真即假（N. E. p. 405; G. v. 343）。因此純粹概念本身不可能自相矛盾。只有涉及至少兩個命題的複雜概念才可能自相矛盾。例如「圓的方」涉及「圓與方相容」的命題，而這又涉及「無角」與「有四角」的相容性。但矛盾之所以可能，僅因圓與方皆為複雜概念，且圓與方皆包含斷言其成分相容的綜合命題，而圓又涉及「其成分與具備角度不相容」的命題。若無此不相容的綜合關係，就不會出現否定命題，因此不可能存在直接與「方」的定義矛盾的命題。萊布尼茲幾乎承認此點——當他反駁霍布斯「真理可任意設定」之說時強調：「概念並非總能彼此調和」（D. 30; G. iv. 425）。既然萊布尼茲定義的上帝可能性依賴於所有簡單概念「彼此可調和」，而所有概念皆由簡單概念組成，則難以理解這兩種觀點如何調和。因此，萊布尼茲區分可能與不可能概念的標準，既無法應用於簡單概念，且總以簡單概念及其關係為前提——這些關係只能由綜合命題表達。兩個簡單概念在萊布尼茲的意義下絕不可能相互矛盾，因單純分析無法揭示某個概念擁有而另一個概念缺乏的謂詞。故自相矛盾的概念（若非純粹否定如「不存在的存在者」）必涉及兩個簡單概念間不相容的綜合關係。萊布尼茲意義下的「不可能概念」，預設了某個因綜合命題而成為不可能的概念；反之，可能的複雜概念之所以可能，乃因存在斷言其簡單成分相容的綜合命題。回到算術，即使「 $2+1$ 」確為「3」的意義，「 $2+1$ 是可能的」此命題仍必然是綜合的。歸根究柢，可能的概念不僅僅是非矛盾的概念；因矛盾本身總須從綜合命題推導而來。故算術命題——如康德所發現——無一例外皆是綜合命題。

至於萊布尼茲同樣視為分析命題的幾何學，相反觀點更顯正確。他聲稱三維性可從「過一點僅能作三條相互垂直線」分析推得 (G. VI. 323)。他斷言此例最能闡明獨立於上帝意志的盲目必然性。令人驚異的是，他未察覺此處推導三維性的前提，實質上與三維性本身完全等同；此命題非但未被證明，更完全無法從其他命題推導，其綜合性與知識領域中任何命題無異。此理昭然，無需贅論；耐人尋味的是，康德在其首部著作<sup>(10)</sup>中，已於神義論相關段落指出萊布尼茲推導的循環性，並以當時仍為萊布尼茲主義者之身分，推斷維度數屬綜合且偶然，在其他可能世界中或可不同 (ed. Hartenstein, 1867, I. p. 21 ff.)。

---

(10) 對活力的正確評價之思考，1747年。

僅從矛盾律的陳述即可推知：除「存在真理」或「某命題為真」外，沒有任何命題能單獨從其推導。因該律僅斷言任何命題非真即假，但不可兩者兼是。它未指示應選擇哪種真值，亦無法自行判定任何命題為真。它甚至無法自行推導「某命題為真或假」的結論——因這需預設「某物為命題」的前提，而此前提不從矛盾律推得。故分析命題學說似全然謬誤。

值得指出，即便探究初期視為典型分析命題者（如「等邊矩形是矩形」），亦非全然分析。吾人已見其邏輯上後於斷言主詞成分相容的綜合命題。故無論如何，它們皆無法如萊布尼茲所設想 (cf. N. E. p. 99; G. v. 92)，成為任何科學的前提。進而言之，就命題具意義而言，它們屬「整體與部分」之判斷；主詞中的成分具有某種統一性——此統一性恆存於計數或整體斷言中，卻在分析過程中被消解。故即使在此類命題中，只要主詞為單一體，其判斷便非僅從矛盾律推得。而在緊密關聯的判斷中（如「紅是顏色」、「2是數字」、「數字是概念」），主詞甚至非複合體，故此類命題絕非分析命題。然此最終斷言，恕我無法於此證實。

## 必然性與偶然性

關於待探討的第二點——必然性與分析性的關聯——由前文顯見：若存在任必然命題，則必存在必然的綜合命題。尚需探究者，乃必然性之真義，以及必然與偶然之別（若此區分存在）。

萊布尼茲從未深論必然性本身。他區分必然性種類——形上學的、假設的、道德的——但除將形上學必然性視為分析命題之屬性外，未另作闡釋。然必然性必有異於矛盾律關聯之意涵；「分析命題具必然性」此斷言具意義，而其反命題——「綜合命題具偶然性」——確為萊布尼茲所持。似乎必然性乃終極且不可定義。若勉強定義，可謂必然命題即其矛盾命題為不可能者；但「不可能」僅能藉「必然」定義，故此定義未提供必然性之實質信息。萊布尼茲持分析命題具必然性之見，既合於所有前輩，亦符康德之前繼承者。然因發現運動定律屬綜合命題，加之其嚴格決定論，他對必然綜合命題之否認導致高度悖謬之後果，反為康德的反向斷言鋪路。（順帶言，對萊布尼茲而言，必然性異於康德所謂先驗；吾人將見偶然命題亦有先驗證明。先驗如康德所云獨立於特定經驗，但必然性與此非等同。）萊布尼茲與康德皆主張：必然命題與偶然命題（或用康德術語經驗命題）有根本區別。故數學命題屬必然，而斷言特定存在者屬偶然。然此區分是否成立，實可質疑——究竟言「真命題可能為假」有何意義？只要分析與綜合命題之別尚存，則維持相應的必然性區分似有道理。但康德點明數學判斷既必然又綜合，實為「一切判斷皆然」之見開路。經驗與先驗之別，似源於混淆知識來源與真理根據。由感知所得之知識與由推理所得之知識確有巨別；然此未顯示所知內容有相應差異。此點深入討論，須待論及萊布尼茲感知理論時再續。必須承認：若所有命題皆必然，則必然性概念之重要性殆失。

然無論吾人對存在命題之必然性持何見解，必須承認算術命題既屬必然又屬綜合，此已足摧毀必然性與分析性之假想關聯。

下章任務較少破壞性：吾人將闡明萊布尼茲二分命題之真正原則與重要性，以及其稱作偶然命題根源的充足理由律之真義。

### 第 III 章

## 偶然命題與充足理由律

### 萊氏體系中偶然判斷之範疇

我們現已看到，萊布尼茨將命題分為兩類的形式是難以成立的。必然命題不應被定義為僅從矛盾律推導而出的命題；至於非必然命題，是否存在此類命題亦值得商榷。然而，存在一種極重要的原則可將命題分為兩類。我們將發現，此原則導致的命題分類與萊布尼茨所主張者相同，且透過檢視其論述，可證明此原則正是其分類所依循的真正基礎。因此，他的分類確實對應於命題最關鍵的（或許是唯一重要的）分類方式。我將先闡明此分類，進而探討萊布尼茨視為偶然命題最高原則的充足理由律。

概言之，在萊布尼茨體系中，偶然命題即斷言實際存在之命題。此說法需排除神之必然存在的情況，故可修正為：偶然命題乃涉及時間片段之命題。萊布尼茨之言論佐證此解讀，其謂（G. III. 588）：“神性中的永恆概念與時間概念截然不同，前者基於必然性，後者基於偶然性。”是以，必然命題不涉及實際時間，或（除神之外）不斷言其主詞存在。萊布尼茨云：“至於永恆真理，吾人須知其在根本上皆屬條件式，實則言明：若某物成立，則另一物隨之成立”（N. E. p. 515; G. v. 428）。復言：“哲學家常區分本質與存在，凡屬偶發或偶然者，皆歸於存在”（N. E. p. 498; G. v. p. 414）。彼亦指出，必然命題之真值不繫於其主詞是否存在（N. E. p. 516; G. v. 429）。其恆以永恆真理稱之，意在表明命題中未特指特定時間；蓋命題本身無論性質如何，必永恆為真或永恆為假。

然則，關於偶然性自身之命題，及一切對可能偶然物之本質的普遍論述，皆非偶然；反之，若偶然性即實際存在者，則任何關於可能存在之命題必屬必然。萊布尼茨有言（G. ii. 39）：“物種概念僅含永恆或必然真理，而

個體概念則在可能性方面 (*sub ratione possibilitatis*) 涵蓋事實性，或關乎事物存在與時間。”彼進而闡釋：阿基米德命人鐫於其墓之球體概念，除形式外，亦包含構成材質、所在位置及時間。此段至關重要，因其蘊含後世康德用以批判本體論證之區分——即存在者之概念與實際存在之斷言有別。依萊布尼茨，個體概念在可能性方面涉及存在與時間，意即：此概念精確描述該個體若存在時之樣態，但存在本身僅屬可能，單憑概念並未斷言其現實性。“可能物在神一切現實法令之前即為可能，”彼謂，“然有時須預設相同法令視為可能。蓋個體或偶然真理之可能性，其概念已內含原因之可能性，即神之自由法令；此點使其有別於物種或永恆真理之可能性——後者僅依存於神之理解，無涉其意志” (G. ii. 51)。換言之，可能存在者涵攝可能原因，而可能因與可能果之聯繫，類同於現實因與現實果之關係。然只要吾人不斷言實際存在，便仍在永恆真理領域；縱使充足理由律適用於可能物（後文將見），此類應用中該律亦非與矛盾律並列之原則，僅為其推論。唯當進一步判斷該個體是否實際存在時，充足理由律方不可或缺，並導出單憑矛盾律無法推得之結論。個體一旦確立，其一切屬性即隨之而定：“凡謂詞，無論必然或偶然、過去、現在或未來，皆涵括於主詞概念中” (G. ii. 46)。然此概念未必表徵實際存在之主體：其僅為具備存在者通性之主體理念。「存在」遂成謂詞中獨特者。其餘謂詞皆含於主詞概念內，可藉純粹分析判斷斷言之；唯「存在」之斷言屬綜合判斷，故在萊布尼茨看來屬偶然。因此，「存在」在其體系中地位之特殊，恰如康德對本體論證之批判所揭示者；而萊布尼茨未能將此學說貫徹應用於神，實屬重大疏漏。若非其明確主張相反而立場 (N. E. 401; G. v. 339)<sup>(1)</sup>，幾可斷言彼之觀點等同否認「存在」為謂詞。

---

<sup>(1)</sup> “當吾人謂某物存在或具真實存在時，此存在本身即為謂詞，亦即有一概念與所論理念相連，且二者間存在必然聯繫。”

然而，不僅特定主體的存在是偶然的，就連表達該主體在不同時間狀態的任何兩個謂項之間的聯繫亦是如此。萊布尼茨在討論自己未來某時可能旅行的假設時指出：“事件之間的聯繫雖是確定的，卻非必然的；我有權選

擇成行與否，因為儘管我的概念包含『我將旅行』，但同時也包含『我將自由地旅行』。在我身上，沒有任何可被普遍構想、本質性或非完整概念所能推導的要素，能必然得出我必會旅行；反之，從『我身為人』卻可推導出『我具備思考能力』。因此，若我未成行，並不會違反任何永恆或必然真理。然而，既然我必然會成行，那麼作為主體的我與作為謂項的旅行行動之間，必然存在某種聯繫——因為在真命題中，謂項的概念始終包含於主體之中。故若我未履行，便會產生謬誤，從而摧毀我的個體性或完整概念”(G. ii. 52)。由此可見，那些「具體謂項」(i.e. 表達實體在特定時間點狀態者)與「抽象謂項」(如人性、理性)處於不同層次。具體謂項雖彼此關聯，卻非必然相連；其聯繫與謂項本身同屬偶然。所有謂項必然關聯於主體，但具體謂項之間並無必然聯繫。故萊布尼茨常稱其為「偶然謂項」。若謂項序列不同，主體亦將相異；因此謂項與主體的必然聯繫，實質近乎同一律。<sup>(2)</sup> 主體由其謂項定義，故若謂項改變，主體必不相同。由此可推：主體因其本質而擁有其將有之所有謂項；但僅憑一或多項謂項，並不能必然推導此結論。每個謂項在每個瞬間的存在皆是偶然真理，因其存在已預設「恰有此主體存在」的斷言。此觀點下，區分主體與其謂項總和存在困難——此難題將於探討實體學說時再論。此刻僅需指出：當斷言個體實體（即概念完整之主體）存在時，所涉的偶然命題數量等同於實體存續的每一瞬間——因實體在每一時刻的狀態皆存在，而其存在本身即為偶然命題。故存在命題屬偶然，非關存在的命題則屬必然。萊布尼茨對命題的二分法，確實對應著命題最關鍵（或可稱最重要）的分類。

---

(2) “若經歷不同事件，那便非吾等之亞當，而是另一人了”(G. ii. 42)。

然而，偶然謂項間的聯繫仍需闡明。這些聯繫難以言其「存在」，卻始終具偶然性——不僅自由實體如此，非自由實體亦然。在非自由實體中，連續狀態的聯繫由運動定律給出，而此類定律極具偶然性。萊布尼茨甚至斷言：正是在動力學中，我們習得必然與偶然命題之別(G. III. 645)。此外，尚有同樣偶然卻絕無例外的普遍定律：“人雖自由，卻總會行其視

為最善之事” (G. iv. 438)。實情似乎是：萊布尼茨將這些普遍而非必然的定律，視為本質上指涉現實時間的每一片段。換言之，它們僅適用於現實序列，而非其他可能時間秩序中的序列。這些定律更從現實先前狀態的要素推導而出——此類要素引致序列，且在邏輯上居於優先（此點對活動學說至關重要，後將論及）。因此，儘管此類定律可藉目的因獲得先驗證明，其本質仍屬經驗概括。它們曾成立，現成立，未來亦成立；適用於現實時間的每一刻，卻無法脫離時間指涉而表述。此概念將於探討萊布尼茨動力學哲學時再予批判。此刻僅需指出：在其體系中，運動定律與意志定律皆屬存在性，且本質上關聯現實時間的各部分。其特殊性僅在於指涉所有時間片段。就此而言，它們可與時間本身的屬性形成對比——後者具形上必然性，且在所有可能世界中恆常不變；而時間的存在卻是偶然的，因其依存於上帝創造世界的自由決斷。

綜上，萊布尼茨的命題二分法可歸結如下：所有不涉及現實存在、僅指涉本質或可能者的真命題皆屬必然；但斷言存在的命題（上帝除外）絕非必然，既不能從其他存在命題必然推導，亦不能從「主體具備存在者一切特質」之事實推導。<sup>(3)</sup> 若要使存在命題相互關聯並形成體系，必須有某種原則來緩解其純然特殊與偶然的特性。

---

<sup>(3)</sup> 關於偶然性與無限複雜性之關聯（許多注釋者視此為偶然性的定義），參見第 V 章 § 26.

## 充足理由律要義

由此引入充足理由律。此定律通常被視為足以單獨推導現實存在者。必須承認，萊布尼茨的表述常強化此假設。但我們將發現，此一名稱下實含兩條原則：其一普遍適用於所有可能世界；其二特殊僅適用於現實世界。二者皆異於矛盾律，因其特別適用於存在者（無論可能或現實）——前者雖非排他性適用。我們將見，前者是因果律的一種形式，主張所有可能原因皆為慾望或意欲；後者則斷言所有現實因果皆由對「善」的慾望所決定。前者具形上必然性，後者則屬偶然，且僅適用於偶然項。前者是「可

能偶然項」的原則，後者僅是「現實偶然項」的原則。此區別的重要性，將在檢視萊布尼茨對充足理由的闡述時顯現。<sup>(4)</sup>

---

<sup>(4)</sup> 本人無意主張萊布尼茨自身對此二原則全然明晰，但事實是：他確以同一名稱指稱兩個有別的原則（或許他本人未作區分）。

萊布尼茨在不同時期對充足理由律有不同表述。我將從其晚近（更廣為人知且更合傳統觀點）的陳述開始，再追溯早期（尤以1686年為要）的論述，檢視其能否與後期形式調和。

《單子論》中的陳述如下（§§ 31, 32, 33, 36）：“我們的推理建基於兩大原則：矛盾律……以及充足理由律。憑藉後者，我們斷言除非存在一個充足理由說明事物為何如此而非他樣，否則沒有任何事實可被視為真實或存在，沒有任何陳述可被證實——儘管這些理由通常不為我們所知。真理亦有兩種：推理的真理與事實的真理。推理的真理是必然的，其反面不可能；事實的真理是偶然的，其反面可能。當一真理屬必然時，其理由可通過分析尋得……但偶然真理或事實真理亦必須有充足理由，即對於散佈於受造物宇宙中的事物序列，其解析為特定理由的過程可能無限延展”（D. 222–3; L. 235–7; G. VI. 612）。這仍未闡明「充足理由」的具體意涵。同樣的模糊性見於《自然與恩典的原理》（§ 7）：“迄今我們僅以物理學家身分發言：現今我們須藉助一個普遍少用的偉大原則——即斷言無事不具充足理由——躍升至形上學；亦即，無事發生時，必存在一種可能性：若有人充分理解事物，便能提出足以決定事物為何如此而非他樣的理由。此原則既立，我們有權提出的首要問題將是：為何存在某物而非虛無？因虛無較某物更為簡易。再者，假設事物必然存在，我們必能說明其為必然以此特定方式存在而非他樣”（D. 212–3; L. 414–5; G. vi. 602）。此陳述雖清晰呈現偶然性與存在的關聯，卻未進一步解釋充足理由的意義。在論文“《論事物的終極起源》”（1697）中，萊布尼茨稍顯明確：“永恆事物縱無原因，亦必有理由；對恆存者而言，此理由即必然性本身或本質；但對變化序列而言，若假設其自永恆以來相繼而生，則此理由——如我們將見——乃傾向之優勢。此傾向非由強制性理由（即具絕對形而上必然性、

其反面含矛盾之理由)構成，而由傾向性理由構成”(L. 338; D. 100; G. vii. 302)。「傾向性理由」的意涵須待探討實體活動時方能合理解釋。對實際存在者而言，此理由即對善的感知——若實體自由，則由實體自身感知；若非自由，則由上帝感知。但上述定律(即使僅適用於變化序列之形式)實則對所有可能世界皆成立，故其本身具形而上必然性，無法區分實際與可能。即便在僅適用變化序列的形式下，此定律仍是所有可能偶然物的法則；任何關於可能偶然物的真命題本身必非偶然，而屬必然。

深入此題前，且審視萊布尼茨早期對該定律的陳述。1686年時(彼時他較後期更傾向深究原則根基)，他提出一乍異於慣常表述的見解，並稱其慣用公式為一推論性“通俗公理”。他言：“命題中諸項的連結必有其根基，且必存於其概念中。此乃吾之偉大原則，吾信所有哲學家必當認同；其推論之一即『無事不具理由』此通俗公理……儘管此理由常傾向而非強制”(G. II. 56)。他復言：在形上學中，他幾無預設，唯依兩大原則：(1)矛盾律，(2)“無事不具理由，或每項真理皆有先驗證明——此證明源自諸項之概念，然此分析非恆為人力所及”(G. II. 62)。

另有一段未標日期之文(據內證應屬同期)，萊布尼茨更明確論及偶然命題的先驗證明：“一般而言，每項真命題(若非自明同一者)皆可藉公理(或自明為真之命題)及定義或觀念，以先驗方式證明。因每當一謂詞真實肯定一主詞時，吾人恆判斷謂詞與主詞間存有實在連結；故於任一『A是B』(或『B真實述謂A』)之命題中，B恆在A自身中，或其概念以某種方式蘊含於A自身概念中——此蘊含或具絕對必然性(於永恆真理命題中)，或具某種確定性(於偶然事物中，此確定性依存於自由實體之假定法令)；此法令絕非全然任意無據，而恆有理由可予說明(此理由雖傾向卻非強制)。該理由本身可從概念分析推得(若此恆在人力範圍內)，且必不為全知實體所漏——此實體憑藉觀念自身及其法令先驗地洞察萬物。故可確言：一切真理(縱最偶然者)皆有先驗證明，或具某理由說明其存在而非虛無。此即世人常謂：無事不具原因，或無事不具理由。”(G. vii. 300, 301)。<sup>(5)</sup>

(5) 充足理由律（就其獨立於目的因而論）見於史賓諾沙（倫理學，第一部分，命題十一，證明二）：“任何事物之存在或不存在，必可指認一原因或理由。”萊布尼茨知悉此共識，其於舒勒論史賓諾沙之註解云：“此觀察甚當，且契合吾慣常所言：無物存在，除非可賦予其存在之充足理由——此理由易證非存於原因序列中。”[G. i. 138.]

此等陳述，就其現狀觀之，似異於萊布尼茨後期對充足理由律之表述。然其意圖似在：論及偶然事物時，於“諸項概念”中納入對表觀至善之追求。此點於1686年另一段落彰明較著：彼謂凱撒之行徑雖蘊含於其概念中，實依存於上帝自由抉擇以創造人類，並使人類恆能（雖自由地）擇其視為至善者。唯此，他言，此類謂詞方得以先驗方式證屬凱撒（G. iv. 438）。

故充足理由律應用於實際存在者時，明確歸結為目的因之斷言——即實際欲求恆指向表觀至善者。一切實際變化中，後項僅能藉「善」之概念自前項推得。當變化僅依存上帝時，其確為至善；當依存自由受造物時，其為受造物視為至善者，然常因感知混淆，實非最善之可能變化。此類連結唯當承認（如萊布尼茨所為）一法則可具普遍性（即適用時間之每部分）卻非必然（即無法表述為不指涉實際時間部分），方得視為偶然。此題之深究須待實體學說之章節。於此僅須指出：此原則賦予「善」一種其他概念皆無之存在相關性。欲推斷實際存在（無論自另一存在者或純粹概念），必恆運用「善」之概念。正是在此意義上，偶然命題具先驗證明。

(6) 萊布尼茨云：“正如可能性為本質之原則，完美或本質之程度（據此最多事物可共存）即為存在之原則”（D. 103; L. 342–3; G. vii. 304）。<sup>(7)</sup> 存在與善之此種關聯——即一切實際因果皆由追求表觀至善之欲求所決定——乃極重要命題，後文將再論。此乃充足理由律應用於實際存在者之精髓。同時我們將見：此定律亦具更廣義，可應用於可能存在者。二者之混淆致使充足理由律與矛盾律之關聯極難理解。此區分，吾信，將助吾釐清萊布尼茨兩大原則之聯繫。

(6) 於萊布尼茨體系中，先驗相對於經驗，而非相對於偶然。運用「善」概念之證明可毋需訴諸經驗而證某物存在，然不因此使該命題成必然。故先驗於此非如康德體系中與必然同義。

(7) 此處「完美」取其形上學意涵，即“積極實在之總量”（單子論，§ 41, D. 224），然萊布尼茨確視形上完美為善。緊接引文前句，他以“不完美或道德荒謬”為同義，且以不完美為形上完美之對反。參見第十六章

## 其與矛盾律之關係

當吾人探究充足理由律與矛盾律之關係時，可見萊布尼茨於此著墨甚少，而寥寥數語所賦予充足理由律之意涵，實則對所有可能世界同等適用。吾人遂需一僅適用於實際世界之補充原則，以推斷實際存在。此原則即存於目的因中。且觀萊布尼茨之言。

“我確然主張，”他在致德·博斯的信中寫道：“『無任何原因或決定根源而自我決定的能力，猶如無根基的關係般，蘊含矛盾；但這並不推導出所有結果皆具形而上學必然性。因只要該原因或理由非形而上學必然者便足矣，儘管形而上學必然要求此類原因存在。』”(G. ii. 420)。此段顯然論及自由造物的意志抉擇；而在致威爾斯王妃、附於反駁克拉克的第四篇論文的信函中，他對上帝作出同樣陳述：“『上帝自身亦不能無理由而抉擇』”(G. vii. 379)。但我們深知，自由的上帝本可能另作抉擇，故其抉擇必有理由——此即存在可能抉擇的潛在理由，正如實際抉擇具有實際理由。此推論同樣適用於自由造物。而此結論，誠如前述引文所示(G. ii. 51；§ 13)，實為萊布尼茨所明言：欲令一概念成為可能存在者的概念，必存在另一概念——若其存在，將為該設想存在者提供充足理由。萊布尼茨續言：“『依據上帝可能構思的不同方案，存在無限種創造世界之可能方式；每一可能世界皆依存於上帝專屬其身的特定核心旨趣或目的。』”(G. ii. 51)。

然若此原則既適用於可能亦適用於實際存在者，其何以決定何者實際存在？依此觀點，它僅揭示可能存在者之普遍特質，而非實際存在者之源起。<sup>(8)</sup> 萊布尼茨當會承認此點。我們現可清晰區分實際與可能充足理由：該原則中具形而上學必然性、對可能與實際存在者皆適用之部分，在於斷言一切事件皆出於意圖。由前段結語可見，無論上帝創造何種可能世界，祂必然恆有某種創造意圖——縱然此意圖未必至善。同理，自由造物的意志抉擇必具動機，即必受某種對結果的預見所決定。因果關係絕非純然外在；原因必恆在部分上包含對結果的欲求。此因果形式即活動之本

質——萊布尼茨將宣稱其為實體之形而上學必然要素。以此形式觀之，充足理由律乃必然且分析性原則，非與矛盾律並列，而僅為其推論。

---

<sup>(8)</sup> 參見 G. ii. 225；德·沃爾德反駁萊布尼茨道：構想實體之存在需原因，然構想其本質則否。萊布尼茨回應：“『構想其本質需可能原因之概念，構想其存在則需實際原因之概念。』”

僅適用於實際者、實與矛盾律並列、並為現存世界提供源起之原則，在於斷言意圖恆受至善理念決定。上帝本可能渴望任一可能世界，其渴望本可成為創造之充足理由。然實際情況是：祂渴望至善——創造之實際充足理由乃對善之極大化的欲求，而非其他可能世界所能實現者——此乃偶然事實。<sup>(9)</sup> 此理亦適用於自由造物，惟受限於其常誤判善。人本可能渴望非至善者，然實際渴望（即實際充足理由）恆指向自由心靈所認定的最可能之善——此亦屬偶然事實。<sup>(10)</sup> 或謂：若上帝必然為善，其行為亦必受至善動機決定。然萊布尼茨以通行觀念迴避此點——自由乃善之本質，上帝之善僅在於其所拒斥的惡具有可能性——此觀念茲不贅述。

---

<sup>(9)</sup> 參見 G. vii. 309 正文及註。另參第五篇反駁克拉克論文 [G. vii.]：第9節：“『然謂上帝僅能擇善；並推論其所未擇者為不可能——此實淆亂術語：混同權能與意志、形而上必然性與道德必然性、本質與存在。蓋必然者依其本質而然，因對立面蘊含矛盾；然存在之偶然者，其存在歸於至善原則，此即事物之充足理由。』”第73節：“『上帝能行一切可能之事，然僅行至善之舉。』”另參第76節。

<sup>(10)</sup> 此理亦見於某段 [G. II. 40]：萊布尼茨闡明當今世界狀態僅依上帝自由頒布之特定法則而承續自初始狀態。故此類法則（包括對至善之追求）必屬偶然。

現可總結偶然性與充足理由之討論。萊布尼茨堅守必然命題必為分析性之學說，發現存在命題乃綜合性，且如休謨、康德所察，時位相異之存在者間的因果聯繫皆具綜合性。他遂推論：現實世界非必然存在，且在此世界中，原因不必然產生結果。誠如萊氏反覆申明：理由引導而不強制。此乃其對「因果聯繫具綜合性」此一難題之解答——休謨推論因果無實質聯繫，康德推論綜合者或具必然性，萊氏則推論聯繫可恆常而不必然。因其從未否認必然性必屬分析性，此乃其避免全盤否定因果聯繫的唯一出路。

故除上帝外，萬物存在之命題屬偶然，一存在者為另一存在者之因的命題亦然。同時，因果性本身具必然性，且於一切可能世界成立。更甚者，在

所有可能世界中，唯有視原因部分為對結果的預見或欲求，因果性方得理解。此源於一普遍學說：“『一切外在稱謂皆有其內在根基』”（G. II. 240），即無純然外在之關係。充足理由律所斷言者若此，則該律具形而上學必然性。結果必為心理學意義之目的，即欲求對象。然在現實世界，因上帝之善，結果亦為（或顯現為）倫理學意義之目的。心理目的實為行為者所信之倫理目的，即其所信之最可能善果。（於非自由實體中，充足理由不在其自身，而在上帝。）此乃現實世界區別於其他可能世界之特質。上帝本可創造任一可能世界，然祂不可能不知其非至善。因世界之卓越程度乃永恆真理，亦為其理解之對象。但吾人得知（G. II. 51）：無論上帝創造何種世界，祂必懷意圖而行，且某種意圖對其行為具形而上學必然性。故當言及意圖之必然性時，吾人僅需將「意圖」作心理學而非倫理學詮釋。

上帝之善行遂屬偶然，且僅在現實世界中為真。此乃藉充足理由闡釋偶然者之源起。然其自身之充足理由在於上帝之善——吾人當視此為形而上學必然。<sup>(11)</sup> 萊布尼茨未闡明：既如此，上帝善行何以非必然？若其為必然，則其一切後果序列亦必必然，其哲學將墮入斯賓諾莎主義。唯一補救乃宣告上帝存在——如萬物存在般——屬偶然。此乃其邏輯必然導出之方，然萊氏因顯見之由，視其為較斯賓諾莎主義沉疴更劣之藥石——而偶然性學說本為療此沉疴而立。

---

<sup>(11)</sup> 據我所知，萊布尼茨從未明確斷言上帝之善具有必然性，但此結論似乎源於其哲學體系。因上帝之善乃永恆真理，非如其行為般僅指涉現實世界。吾人難以設想，在其他可能世界中，上帝竟非至善；或謂上帝之善僅屬偶然事實。然若作此假設，僅將難題推延一階，蓋吾人隨即須為上帝之善尋求充分理由。若此理由具必然性，則上帝之善亦具必然性；若屬偶然，則其本身復需充分理由，而相同難題將循環再現。

## 第 IV 章

# 實體概念

## 笛卡兒與斯賓諾莎之實體觀

本章欲探討之問題為：萊布尼茨所用「實體」一詞意指為何？此概念於哲學中可發揮何等實效？此問題須嚴別於單子論所解答之問題——即運用實體概念時，吾人可作出何種存在判斷？吾人當下所問，純粹在於實體概念本質為何？而非藉此概念可形成何種世界判斷。

實體概念主導笛卡爾哲學，於萊布尼茨哲學中亦同等重要。然萊布尼茨賦予此詞之涵義，有別於前人所持，此義變更實為其哲學新穎性之主要淵藪。萊布尼茨本人亦強調此概念於其體系之關鍵性。針對洛克，彼力陳實體觀念不若該哲人所想般晦澀（N. E. 148; G. v. 133）。彼謂：實體之思辨乃哲學中最富成效之要點，由此概念可推導諸根本真理，乃至關乎上帝、靈魂與軀體之真知（D. 69; G. iv. 469）。故闡明此概念，實為探討其物質觀或單子論不可或缺之序曲。

笛卡爾學派曾定義實體為存在僅需上帝協力者。彼等實指：實體之存續不依賴與他物之關係；然上帝協力實屬棘手條件，致使笛卡爾斷言唯上帝方為嚴格意義之實體。故雖彼等於實踐中承認心物二實體，然每當嚴肅對待上帝時，便不得不否定上帝外一切事物之實體性。此矛盾由斯賓諾莎消解，其視實體為自因（*causa sui*），即自在自為、憑己身即可被理解者。對彼而言，實體遂唯上帝——萊布尼茨視此方案為對原定義之譴責（G. vi. 582）。斯賓諾莎不以廣延與思維為獨立實體，而視作單一實體之屬性。於斯賓諾莎及笛卡爾學說中，實體概念雖未經清晰析解，然非終極簡質概念，而係以未定方式依存於純粹邏輯之主謂關係。實體之屬性即

主語之謂語；且設謂語離主語則不能存，主語離謂語猶可存。故主語遂成其存在不賴他物者。

此定義與馬勒伯朗士之關聯，見於《菲拉雷特與阿里斯特對話錄》中有趣探討（G. vi. pp. 579–594）。對話中，馬勒伯朗士代表始定義實體為可獨存或獨立於他物者（G. vi. 581）。萊布尼茨駁曰：此定義實質僅適用上帝。彼進言：“吾等豈可隨某聲名過盛之革新者妄言上帝乃唯一實體，而受造物僅為其變體？”若獨立性僅限受造物，則萊布尼茨以為，力與生命（至少抽象而言）可作如是觀。彼謂：概念之獨立性非唯實體所有，亦屬實體之本質。馬勒伯朗士支持者遂限其定義於具體物：實體乃獨立於其他受造具體物之具體存在。萊布尼茨反詰：(1) 具體物或僅能藉實體定義，故定義恐陷循環論證；<sup>(1)</sup> (2) 廣延非具體物，乃延展物之抽象，而延展物方為廣延之主語（同書582）。然彼於此處避提己見，僅以典型調和姿態指出：修正後定義唯適用單子（同書585–6）。

---

<sup>(1)</sup> 然此異議後遭撤回（同書583）。

## 萊氏體系中實體之涵義

然萊布尼茨察知：主謂關係較之推導獨立存在之可疑推論更為根本（參見G. ii. 221）。彼遂明確將實體概念繫於此邏輯關係。彼駁洛克曰：假定實體存在理據充分，因吾人於同一主語中構思多項謂語，此即「基體」或「基底」之義——洛克正以此為實體同義詞（N. E. p. 225; G. v. 201–2）。

但當我們進一步審視，會發現這雖是「實體」意義的核心部分，卻遠非此詞的全部意涵。除了邏輯上的主體概念外，人們賦予「實體」的意義通常還包含另一要素——即貫穿變化的持續性。這種持續性本就內蘊於「變化」概念之中，有別於單純的生成。變化預設了某個經歷變化的載體；也就是說，必須存在一個在質性更迭中保持同一的主體。因此，這種作為變化載體的主體概念，並非獨立於主謂詞關係，而是其衍生形式：它是主謂

詞邏輯應用於時間性存在的特殊形態。萊布尼茨所採用的實體概念，正是這種邏輯主體的特殊形式，結合了「某些項僅能作為主體而非謂詞」的主張。他強調：若欲主張此刻的我與過去的我是同一人，不能僅依賴內在經驗，而須有先驗理由。此理由只能是——我當下與過去的屬性皆隸屬於同一主體 (G. ii. 43)。康德在經驗的第一類比中已指出此種作為變化主體的實體必要性。但對康德而言，此主體與其謂詞同屬現象界。當實體被用作獨斷形上學基礎時，其特徵在於相信某些項在本質上僅能作為主體。萊布尼茨明言：當若干謂詞可歸屬於某主體，而該主體自身不可再被歸屬至其他主體時，我們便稱此主體為個體實體 (G. iv. 432)。此點至關重要；因為顯然任何項皆可被設為主體（例如「二是數字」「紅是顏色」等）。但此類項仍可被歸屬至其他主體，故非實體。終極主體方為實體 (G. ii. 457–8)。因此，「我」此項看似無法歸屬於任何他者；我擁有諸多謂詞，卻非他物的謂詞。若「我」確指有別於我狀態總和之物，且我能夠貫時持續存在，便符合萊布尼茨的實體定義。萊布尼茨亦多次承認：空間若真實存在（他對此否認），將成為實體——因其貫時持存，且非謂詞。<sup>(2)</sup>

---

(2) 萊布尼茨青年時曾傾向承認空間為實體。參見 G. i. 10 (1668)，及 Selver 同前引書頁 28。

綜上所述，實體即「僅能為主體而非謂詞，具多樣謂詞且貫時持存」者；簡言之，即變化之主體。實體在不同時刻的屬性皆為其謂詞；縱使單一屬性僅存於特定時刻，該屬性在該時刻隸屬於實體之事實，仍永恆地作為此實體的謂詞。因為實體始終是同一主體，故必恆具相同謂詞——依萊布尼茨之見，謂詞概念始終蘊含於主體概念之中。我的一切狀態及其關聯，早已存於我此主體的概念內。因此，所謂「我所有狀態皆蘊含於『我』的概念中」，僅是「謂詞存於主體」的另一表述 (G. II. 43)。萊布尼茨進而推論：由此命題可知，每個靈魂皆是自足世界，獨立於上帝之外的一切存在 (G. II. 46, 47)。因我所有謂詞永恆隸屬於我，且這些謂詞涵蓋我在各時刻的狀態，故我在時間中的發展僅是「我之概念」的必然推演，無需依賴其他實體。此類主體（如我）未必存在；但若存在，我的一切狀態皆

源於「我之本質如此」的事實，足可解釋我的變化，無須假設外力作用。

(3)

(3) 阿諾德 (Arnauld) 讀畢形上學論述後對此理論的評斷，值得引為對慣於批判後輩的哲學家之警示：“此刻我身染風寒，僅能簡稟殿下：我發現這些思想中充斥驚駭之物，世人（若我所見不謬）必覺其駭俗至極。此著作既似為舉世所拒，實不知其價值何在。僅舉第十三條為例：‘『每人的個體概念已一次涵攝其畢生將遭遇的一切』’” (G. II. 15)。萊布尼茨未將此論述收入出版著作，或正因這番被特別點名為「駭俗」的見解。

## 活動性之涵義

此刻我們可理解萊布尼茨所謂「活動性」。實體的活動性，他宣稱，乃形上學必然 (G. II. 169)。事物的本質正存於此活動性中。若無某種持續之力，受造實體將無法保持數值同一性，萬物僅成唯一神聖實體的樣態 (D. 117; G. iv. 508)。<sup>(4)</sup> 實體復為能動之存在 (D. 209; L. 406; G. vi. 598)。但他鮮少清晰闡釋活動性之義。活動性常是思維混亂的遮飾；此類概念藉心理想像呈現明晰假象，實則僅提供對熟悉事物的類比。然萊布尼茨對活動性的運用似不受此詬病。他明確拒斥訴諸想像：實體內蘊之力可被清晰構思，卻無法以意象闡釋——因力須由知性把握，非想像力所能及 (D. 116; G. iv. 507)。然則此「可清晰構思卻不可想像」的活動性究竟為何？

(4) 參見斯賓諾莎《倫理學》III.6,7。對他而言，個體性亦存於活動性。參見波洛克《斯賓諾莎傳》初版頁217,221；二版頁201,205。

萊布尼茨闡明：若無內在作用力，一物不成實體，因實體本質正在此規範化趨向中——現象由此有序生成 (G. iii. 58)。他另言 (L. 300, n.; G. iv. 472)：“所謂力或能 (puissance)，非指能力 (pouvoir) 或純然稟賦——此僅近乎作用之可能，猶如死物，無外激則永不生發行動；我意指介乎能力 (pouvoir) 與行動之間者，涵攝奮進、實現、隱德來希 (entelechy)。蓋力若無阻滯，自會轉化為行動。是以我視力為實體之構成要素，因其乃行動原理，此即實體之特徵。”由此我們得見萊布尼茨

的活動性真義，並知此概念乃其「實體」觀之必然合理推論。如前所述，實體是擁有不同時刻多樣屬性的主體；且所有謂詞皆蘊含於主體概念中，故其屬性變化之根據在實體內部，而非外在影響。因此，實體每一狀態必具某種要素或質性，使其非恆定不變，而趨向過渡至下一狀態。此要素即萊布尼茨所謂活動性。<sup>(5)</sup> 活動性有別於因果關係：因果是兩現象間的前後繼起關係；活動性則是現象自身趨於引發他者的質性。活動性是對應因果關係的屬性；當實體狀態從其自身本性發展而出時，此屬性必屬變化狀態之主體。活動性非純然關係；它是實體的實際質性，構成其每一狀態的元素，使該狀態非恆久停留而趨於更替。既然實體本質上是變化屬性的恆定主體，則上述意義的活動性對實體不可或缺，故為形上學必然。由此亦得：如萊布尼茨所言，無活動性則實體無法維持數值同一性——因無活動性，實體將不再於新時刻獲新屬性，從而不再存在。活動性因而源於一普遍學說（萊布尼茨與洛采等哲人共持）：任何關係必可析解為相關項的形容詞。兩狀態若有繼起與因果關係，則必存對應的狀態形容詞。居先狀態的形容詞即活動性；然居後狀態的形容詞非「受動性」，而為截然不同之物。<sup>(6)</sup>

---

(5) 參見 D. 115; G. iv. 506–7。

(6) 參見第十二章 § 84.。

## 活動性與充足理由之關聯

我們現在可回到充足理由律，並結合活動性來詮釋它。誠如所見，實體的所有狀態雖皆包含於其概念中，且憑藉完備知識可從中推導而出；然萊布尼茨所言，實質上不過略高於同一律。<sup>(7)</sup> 無論我未來行為如何，此刻必然為真的僅是「它們將如其將是」。凡行為相異者即非同一人。然我將採取何種具體行動，無法從任何關於我的普遍命題推斷。我的具體行為與「我」之概念相連，卻與我的普遍特質或其他行為無必然關聯。萊布尼茨言，我身上無任何可被普遍構想、或基於本質、或經特定/不完整概念理

解之物，能必然導出我的未來行為。然而，若我將啟程旅行，此事必然成真；故若未成行，即生謬誤，將摧毀我個體而完備之概念 (G. ii. 52)。換言之，凡行為相異者即非同一人。此論實則僅止於：(1) 主張恆存實體之存在，(2) 顯見事實——所有關於未來的命題皆已預決真偽，縱吾人暫未能擇定。是故，憑此無從由實體當下狀態推斷其未來狀態；依萊布尼茨之見，為達此目的，需仰賴充足理由律。

---

(7) 參見 G. II. 42 段落起始處。

故此，此律所司之職等同今人所謂因果性：它建立不同時序事件之聯繫。然異於因果性者，在於其力圖闡明特定序列何以發生，而非僅確認其發生。萊布尼茨早年書信中 (1676?，彼時未形成實體概念)，曾力陳單一事物無法成為自身變化之因，蓋若無外力介入，萬物恆守其態；因任何變化皆無充足理由擇此棄彼 (G. I. 372)。對照其後期見解，活動性與充足理由之關聯昭然若揭。擇此變而非彼變的充足理由，存乎活動性之本質。於非自由實體中，此活動性受普遍規律約束，而規律本身之充足理由在於上帝對合宜性的覺知；於自由實體中，充足理由則在於實體自身對善的或明或晦之感知。然任何狀態間之聯繫，其本身皆非必然；它恆源於上帝或受造者 (若其自由) 對「變化屬善」的覺知 (G. II. 38)。惟此議題須待檢視單子論後方能深究。

## 單一實體諸態構成因果序列

由前述活動性之論，顯見特定實體中屬時間性存在之謂詞，構成一因果系列。萊布尼茨時而極言於此，幾近洛采 (Lotze) 「事物即法則」之說。

(8) 彼謂：一切單一物皆隸屬變遷序列，除蘊含持續變遷之規律本身外，別無恆常者。繼而申言：變遷序列如數列，具備此特性——給定首項與遞進律，餘項即依序而生。唯一差異在於：變遷序列之序為時間性，數列之序則屬邏輯優先性 (G. II. 263)。再者，同一規律之持存，乃斷言新時間性存在物與過往存在物同屬一實體之依據。彼云，實體跨時之同一性可藉

「同一序列律或連續單純轉換之持存」而識，此律引導吾人確信變遷中乃同一主體或單子。「存在一持存之律，涵攝吾人所認同者之未來狀態——此正吾所斷言構成其為同一實體者也」（G. II. 264）。此諸段落明確定義萊布尼茨「各單子本性蘊含其操作序列延續之律」（D. 38; G. II. 136）一語。亦使吾人得見：若捨棄對實體之援引，單子論尚存何物。特定實體之全部謂詞構成一因果系列：故此系列或可取以界定「單一實體」之義，而主謂詞之指涉可棄。實體之多元性，遂存乎此論：特定時刻之特定存在物，其成因非宇宙前態之整體，而係前一時刻某特定存在物。此假設隱含於尋常探求個別事物之因中。例如設想：兩並存物A與B，其成因各異，分屬前存物 $a$ 與 $\beta$ ；而非各由宇宙前態整體所引。此假設若成立，足以建構類乎萊布尼茨哲學之體系。蓋A與B將轉而分別引生新存物A'與B'，如是遞嬗。以系列取代單一主體後，實體無互動之論遂化約為：存在多個因果系列，而非唯一。吾將於探討萊布尼茨多元實體之根據時，重拾此論。<sup>(9)</sup>此刻欲指陳者：萊布尼茨本可於此階段輕易捨棄主謂詞之援引，代之以規律或系列之統一性取代邏輯主體——此學說與其自身理論同，必導出實體之持存性與獨立性。

---

<sup>(8)</sup> 參見洛采《形上學》第一卷第三章，尤見§32。

<sup>(9)</sup> 參見第七章末節。

## 實體何以異於其謂詞總和？

至此，我們不妨探究萊布尼茨觀點中，實體與其謂詞總和有何區別。倘若單子僅被簡化為因果序列，它便等同於其謂詞的總和。如此一來，它僅具形式上的統一性；將不存在一個貫穿所有時間點的實際主體，而僅有不斷更新的項所構成的序列。此時雖仍存在簡單實體（即獨立因果序列之意），但已無理由將靈魂視為此類簡單實體之一，亦無法否認自身狀態與其他存在者之間的因果互動。相反，正因自我在萊布尼茨看來顯然是單一主體，其諸多狀態才被視為構成一個獨立因果序列。因此，我們切不可如

常見的粗疏說法般，斷言萊布尼茨將實體與活動性視為同一；活動性是實體的本質，但實體本身並非本質，而是本質及其他謂詞的承載者。<sup>(10)</sup> 故對萊布尼茨而言，實體不等同於其狀態總和；<sup>(11)</sup> 相反，這些狀態若無實體作為依存基礎便無法存在。假設實體存在的依據——此為關鍵要點——純粹且僅基於邏輯。科學所探討的是實體的狀態，唯有這些狀態能被經驗所給予。它們之所以被假定為實體的狀態，因其被認定具有謂詞的邏輯本質，故需主體作為其述謂對象。此學說整體全然依賴此純邏輯準則。這將我們帶回第二章中對兩類主謂命題的區分。適用於偶然真理、關於實際實體之述謂的類型，是如「此為人」而非「人具理性」的命題。此處的「此」必須被設想為非主要透過謂詞定義，而是直接指涉該實體本身。實體非理念、謂詞或謂詞集合；它是謂詞所依存的基底（參見《人類理解新論》頁225-6；G. v. 201-3；尤見§2）。然而，「此」一詞似乎必有所指，且唯有意義方能區分我們所論之實體。其通常意指對時空的參照，故「此具人性」可化約為「人性存於此處」。萊布尼茨某程度上認可這種時空參照（見G. II. 49），但他認為時空本身終究可還原為謂詞。如此一來，實體若脫離其謂詞便完全喪失意義。<sup>(12)</sup> 至於一個全無意義的項如何能被邏輯運用，或如何在形上學中具價值，我坦言與洛克同感困惑。<sup>(13)</sup> 當我們論及不可分辨者的同一性時，將發現萊布尼茨自身因主張實體由謂詞定義，而陷入將實體混同於謂詞總和的謬誤。從其立場觀之，此顯為謬誤，因若主體僅是謂詞集合，便失去反對主體與謂詞對立的依據。再者，若實情如此，關於實際實體的述謂將與關於本質或類屬的述謂同為分析命題，而「實體存在」之判斷將非單一判斷，而是等同於主體所具有的時間性謂詞數量之多重判斷。此點的混淆，實為整個分析判斷理論的主要成因。

<sup>(10)</sup> 參見D. 118; G. iv. 509：「就我而言，自認既已掌握行動之概念，我主張那最廣受接納的哲學教條——行動屬於主體 (*esse suppositorum*)——由此推導並獲證明；且我認為此原理真實不謬，乃至具交互性：不僅行動者必為單一實體，每一單一實體亦持續行動而不中輟。」此段清楚表明，實體被構想為恆存主體，故對活動性的斷言具實質意義，而非僅是同義反覆。

<sup>(11)</sup> 參見G. ii. 263：“實體非形式地 (*formaliter*) 包含部分之整體，而是卓越地 (*eminenter*) 涵攝部分事物之完整體。”另參G. vi. 350。

(12) 布萊德雷先生試圖將所有判斷還原為關於實在的述謂時，對其終極主體亦持相同觀點。對他而言，實在並非理念，故必為無意義者。見其《邏輯學》頁43, 49, 50, 66。

(13) 《人類理解論》卷二，第二十三章，SS 1, 2；《人類理解新論》頁225-6。

## 時間與萊氏實體概念之關係

時間與萊布尼茨實體概念之關係難以明晰。時間實在性是否被預設為前提，卻在結論中被否定？我們已見，實體本質上是存續於時間中的主體。但萊布尼茨藉「實體所有狀態永恆為其謂詞」之學說，力圖消弭對時間的依賴。然而，據我所察，此種消弭終究無法實現。因我們必須區分實體在特定時刻的狀態，與「該狀態於該時刻存在」之事實。唯後者具永恆性，故唯後者為萊布尼茨須視為實體之謂詞者。當下狀態此刻存在，下一時刻即不存；故其自身無法永恆作為實體之謂詞。永恆謂詞實為實體於某時刻具有某狀態之事實。所謂謂詞，遂化解為命題，而此命題本身已非主謂形式。此點可由一段文字佐證：萊布尼茨試圖解釋永恆謂詞如何指涉特定時段。他言道，事物本性所衍生的結果，或為永恆持續，或為暫時存在。當物體在無外力下直線運動時，可推得其在給定時刻將抵達給定點，但無法推得它將永駐該處 (G. ii. 258)。此處暫時衍生的結果本身即為命題，且邏輯上先於後續嘗試的述謂行為。此例應能顯明，此類命題無法有效還原為述謂。

然活動性學說似旨在使此類命題擺脫對實際時段的參照，從而將關於實體不同時態狀態的命題僅視為複合謂詞。萊布尼茨必須主張此刻存在與彼時存在並無內在差異，其區別僅在於現存者與曾存者之間的某種關係；更進一步，此關係源於存於不同時空者之性質差異。此企圖透過活動性概念實現。為避開與時間刻度的關係，這些時刻須還原為相應狀態的要素或部分。活動性被設想能在前後狀態間造成性質差異，藉此我們可將其序列次序詮釋為狀態本性之結果。前狀態為欲求，後狀態為所欲——此即狀態差異之概略表述，亦為時間差異所欲還原之對象。然此嘗試，我認為終將失敗。首先，幾無人願接受學說衍生的推論——即「活動性或欲求指向

未來」純屬同義反覆。其次，此學說無法解釋不同實體狀態之同時性的意涵。若承認同時性，則當下或任一時刻不僅存於我心，更是單一獨特之基準，同時狀態據此而一致。簡言之，時間為一，而非與實體數量等同之多。故時間序列不能僅是我心中的某物，或存於我之狀態間的關係集合。其三，以活動性秩序取代時間秩序之所得，實可質疑。設有狀態序列A、B、C、D……，其中A之活動性指向B，B指向C，依此類推。我們遂言：如此獲得的秩序即時間秩序的真義。難點在於理解A之活動性與其所指B的關係。活動性或欲求的對象似本質上須為非存在者，卻又被視為可轉化為存在。如此一來，對未來的指涉似構成活動性意義之一部分，而由活動性推導時間之企圖遂陷入循環論證。再者，若無時間，實體單一狀態的定義似無可能。狀態非單純；相反，其具無限複雜性。它涵攝一切過往狀態之痕跡，亦孕育所有未來狀態。它更是其他實體所有同時狀態的反映。故除界定為「某時刻之狀態」外，別無他法定義單一狀態。最終，所有狀態皆由感知及對感知之欲求構成——無論是對世界或永恆真理之感知。而映現宇宙所涉之感知——一切實際存在知識之源——在其定義中已預設同時性。此點將在論及感知時證實，時間通論亦將連同空間再次探討。彼時我將力證：所有實體之狀態間必存在同一秩序，故此秩序絕不能依存於單一實體之狀態。

因此，時間實為萊布尼茨處理實體概念時的必要預設。其在結論中被否定，非為勝利，實屬矛盾。當我們論及複數實體之依據時，關於空間亦將出現精確類同之結果。我們將見，萊布尼茨持續試圖透過後續無效的批判，剔除這些對他而言不可接受、卻不可或缺的前提。

# 不可分辨者同一律與連續律·可能性與共可能性

## 不可分辨者同一律要旨

我現論及萊布尼茨最後一項普遍邏輯原則。不可分辨者的同一性與連續律密切相關，然彼此不可互推。二者皆涵攝於此陳述：一切受造實體構成序列，其中首末項間每一可能位置皆被填滿且僅填滿一次。每一可能位置皆被填滿即為連續律；僅填滿一次則由不可分辨者同一性所增添。我將先探討後者原則。我們須探究①其意涵、②萊布尼茨如何確立此原則、③其論證之效力範圍。

① 關於不可分辨者的同一性的含義並無疑義。它不像充足理由原則那樣在不同時期有不同表述。它斷言“自然界不存在兩個無法分辨的實在絕對存在物” (D. 259; G. vii. 393)，或謂“沒有兩種實體完全相似，或僅在數量上 (*solo numero*) 相異” (G. iv. 433)。此原則僅適用於實體；如萊布尼茨在討論位置時所闡明 (D. 266; G. vii. 400, 401)，現存屬性可以是無法分辨的。萊布尼茨的學說不同於布雷德利先生所主張的「所有差異必為內容差異」之論。若後者成立，它將更為根本，且須在實體定義前考量。此原則非僅主張內容差異，而是預設了物質或數量差異 (material or numerical diversity) 與本質內容差異 (diversity of content proper)。它在邏輯上後於這兩者。本質內容差異指一種內容與另一種內容之別。物質或數量差異則指一個主體（或實體）與另一個主體之別。萊布尼茨的學說是：物質上相異之物（即兩個不同實體），其謂詞必然不同。此學說顯然預設了兩種差異，並斷言其間存在關聯。「內容差異」一詞有時亦用於後者之意，指兩主體因擁有不同謂詞而產生的差異。但由於

此義具複合性（融合了前述兩種差異），宜將內容差異一詞限於前者，即內容之間的差異。因此，該學說主張：任何兩個實體在其謂詞上皆相異。它預設了對實體的認知，故須待實體定義後方能討論。

## 此原理之必要性及其非前理性

② 此原則不似充足理由律，並非萊布尼茨哲學的前提。它見諸多段落推導與證明，然其論證方式與結果皆不一致。至少有一次，此原則僅呈現為偶然性（如運動定律），其餘則為形上學必然。面對此矛盾，應釐清何種立場更契合體系整體，並推斷哲學家若知此矛盾會作何抉擇。筆者認為，萊布尼茨應視其原則為必然。為證此點，我們將檢視其各類論據。

在致克拉克第五函中，萊布尼茨言：“此種兩個不可分辨者之假設.....抽象而言似屬可能；然其不合事物秩序，亦悖神聖智慧——蓋神不容無理之事”（D. 259; G. vii. 394）。他續道：“當吾否認存在兩滴完全相似之水，或任何兩個全然無法分辨之物體時；非謂此假設絕對不可能（poser），而謂其違背神聖智慧，故終不存在。吾承認：若真有兩個完全不可分辨之物存在，則其必為二物；然此假設為偽，且悖於理性大原則”（D. 260; G. vii. 394–5）。於前文（D. 247; G. vii. 371–2），他從充足理由律推導不可分辨者的同一性，謂神無理由將兩個不可分辨者之一置於此處，另一置於彼處，而非反之。然此論證雖屬其原則論證中最少先驗性且最不具說服力者，卻賦予形上學必然性——因吾等於第三章已見，對某種充足理由之需求乃形上學必然（G. ii. 420）。故由此原則導出之否定結論（即某命題因無充足理由而為偽）屬必然；然若指定特定充足理由之肯定結論，則可為偶然。據此，他總結上述證明時指出：假設兩物不可分辨，即假設同一物以異名存在（D. 247; G. vii. 372）。

因此，那段宣稱不可分辨者為可能之文字（據吾所知亦屬孤例），恐因他正從充足理由原則推導其不存在，而該原則通常導出偶然結果。且難斷定“抽象而言”一語隱含多大保留。

上述論證就其本身而言遠非有力，亦未充分表其意涵。其似預設此處與彼處為數量差異之源，進而推斷除位置差異外必存在某種無關聯之進一步差異。然其真意實為：此處與彼處須依其普遍邏輯還原為謂詞。此企圖體現於其空間理論（後文將探）。然須強調：分化不可歸因於位置差異本身（*per se*），而應歸於謂詞差異——依萊布尼茨理論，位置必還原於謂詞。凡位置差異顯現處，必存在謂詞差異，後者為真，前者乃其混濁表徵。故斷言兩實體不能同時同處，實為邏輯上後於不可分辨者的同一性之命題。由位置差異出發之證明，僅屬針對特定對象（*ad hominem*），未觸及原則精要。克拉克願承認兩物位置必異；故因位置為謂詞，其必有不同謂詞。萊布尼茨遂言（N. E. 238; G. v. 213）：除時空差異外，必有內在區別原則，並謂時空藉物而別，非反之。他復言（G. ii. 250）：位置相異之物必表現其位置，故其差異不惟在位置或外在稱謂。他無疑慣常仰賴讀者認同兩物不能共存於一時空點，由此推導內在差異。然基於其時空理論，他無法邏輯地依賴此論證，因其正用「不可分辨者的同一性」反證時空非實。他另有一更抽象之根據，源於實體本性，且與吾等已檢視之邏輯學說緊密相連。若無此根據，他將陷於諸多無解困境。因他曾宣示（D. 273; G. vii. 407）：神永不揀選不可分辨者——此實為充足理由之直接結果。故須推斷：在所有現存實體中，無一物可被設想存在另一完全相似之實體。蓋若可設想另一者，神必已設想之，則兩者皆不可被創造。關於「當所涉概念為實體概念時，不可分辨者不可設想」之證明，見於萊布尼茨著作，茲當檢視。

萊布尼茨指出，個體實體或完整存有之本質，在於其擁有一個如此完備的概念，足以涵攝並推導出該概念主體的所有謂詞。<sup>(1)</sup> “由此，”他繼續道，“衍生出若干重大悖論，例如：兩個實體完全相似而僅在數量上相異之說法實為謬誤”（G. iv. 433）。此論證中似有若干中間步驟被省略，我推測因萊布尼茨視其為不言自明。這些步驟未見於任何明確陳述，然我設想其論證可表述如下：凡可有效論及實體者，皆在於指認其謂詞。每一外在命名——即每一關係——必具內在基礎，即相應之謂詞（G. ii. 240）。是以當列舉實體之全部謂詞時，該實體即獲完整定義，其獨特性已無可動

搖。假設A與B為兩個不可區分之實體，則A異於B恰如B異於A。誠如萊布尼茨論及原子時所言，二者雖名為相異，實無差異可辨（N. E. p. 309; G. v. 268）。或可如此重構論證：A與B相異，意指二者為不同實體；然此相異性本身即構成A對B之關係。此關係必對應A之某謂詞。惟B與自身無異，故B不能具此相同謂詞。是以A與B終將在謂詞上相異，與假設矛盾。實則，若吾人承認除指認謂詞外無從論述實體，則不同實體必具不同謂詞乃顯而易見。否則，界定實體時必有謂詞外之物介入——因當謂詞盡數賦予後，實體仍未能確定。

---

<sup>(1)</sup> 參見附錄 III.。故沃爾夫有言（邏輯學，第一章 § 27）：“凡吾人所構思或見於個體者，皆於諸方面全然確定；正因一物在其本質構成與偶有屬性上皆獲規定，方得個體之特質。”

## 萊氏證立此律是否有效？

③ 我認為此論證之有效性在於：若主謂結構為命題之典範形式，則不可能存在兩個不可區分之實體。其難處在於防止該論證推演出「實體根本不能多於一個」之結論。蓋因實體之數量差異邏輯上先於其謂詞差異：若未先確立數量之別，則無從論及謂詞之異。然則，純粹數量差異之判斷本身，恰遭逢萊布尼茨用以駁斥不可區分者之諸般質疑。<sup>(2)</sup> 在謂詞賦予前，兩實體始終不可區分；然欲使其獲致區別性謂詞，又必先以數量差異為前提。故依萊布尼茨邏輯之原則，不可區分者之同一性實未竟全功。彼本應如斯賓諾莎，僅承認單一實體。於其他邏輯體系中，實無理由反對相同性質集合現於不同空間——因反對性證明全然建基於關係之否定。然則，相異之邏輯既摧毀實體概念，亦將瓦解類同萊布尼茨式原理表述之一切。

---

<sup>(2)</sup> 參見斯賓諾莎《倫理學》第一卷命題五之證明。

更進一步，此論證似揭示一項詰難——此詰難已見於前章——直指實體學說之根本。若實體僅由其謂詞定義——此正為不可區分者之同一性之

要義——則實體似等同於諸謂詞之總和。若然，宣稱某實體存在，不過是斷言其全部謂詞存在之簡略表述。謂詞之附著於實體，其意義不逾字母附著於字母表。邏輯上優先之判斷，乃宣示諸謂詞存在者；實體不復為異於謂詞並受其規定之物，而僅為諸謂詞之集合。然此顯非萊布尼茨本意。實體乃單一、單純、不可分之物，歷時而持存；其非等同於狀態序列，而為序列之主體。若然，則嚴格而言，實體非由其謂詞所定義。將某謂詞歸於甲實體與歸於乙實體，二者有別。實體僅能被定義為“此物”。或更確切言——此正為實體學說崩解處——實體根本無法定義。定義即指陳意義，然實體依其本性即缺乏意義，因唯謂詞能賦予其意義。即便稱“此物”，亦須標示時空位置或特徵質性；凡欲說明所指之實體，皆須賦予該實體某謂詞。然若吾人未先確知所指之實體，則判斷即失確定性——因將相同謂詞歸於另一實體已屬不同判斷。由是吾人必陷於惡性循環。實體須在謂詞賦予前即獲數量規定，然唯謂詞能提供數量規定。實體若非全然無意義而無法與他者區別，即僅為其諸謂詞（即假定附屬之性質）之全體或部分。此類困境，皆源於容許命題中含無意義之項——即非屬觀念或概念之項。針對多數實體，吾人可如布拉德雷先生所主張：一切差異必為意義之差異；針對單一實體，吾人亦可主張同一性亦然。此詰難於布拉德雷先生所假設之實在之自我同一性同等適用。

## 實體具無限謂詞·其與偶然性及不可分辨性之關聯

與不可區分者之同一性緊密相連者，乃「每一實體具無限謂詞」之主張。其必然性顯而易見：僅因每一實體必具對應每一時刻之謂詞，已足證此說。然萊布尼茨猶有進者。實體於每一刻之狀態，皆可析分為無限謂詞。此或可由當下狀態與一切過往及未來狀態具關係推導——依萊布尼茨，此諸關係必影響當下狀態，其真理性正存乎此。然另一要素在於對全宇宙之表徵，此必然使每一實體之每一狀態皆含無限複雜性。此無限複雜性正為偶然性之標記。萊布尼茨云：必然真理與偶然真理之分析有別。從自然後項溯及自然前項之分析，於必然事物中終止於原始概念，猶如數字分析

終止於單元。然於偶然物或存在者中，此分析趨於無限，永不可達原始要素（G. III. 582）。彼復指出：吾人不可能具個體之知識，亦無法精確判定任一物之個體性。蓋因個體性涵攝無限，唯通曉無限者方能知悉此物或彼物之個體化原理（N. E. 309; G. v. 268）。必然真理與偶然真理之別，恰如有理數與無理數之別。後者之解析程序趨於無限（G. vii. 309）。

彼復言（G. vii. 200）：“必然真理與偶然真理之別，實等同於可通約數與不可通約數之別。蓋因可通約數化為公度，類同於必然真理之證明或其化約為同一性真理。然正如無理比例之化約含無限過程卻逼近公度，終得確定而無盡之級數；偶然真理亦需無限解析，此唯上帝能竟其功。”

我恐怕萊布尼茲在某種程度上將此視為其偶然性學說的佐證。他似乎認為，我們無法完全理解偶然之物是理所當然的；例如，他說唯有上帝能看見我如何與存在結合，並能先驗地知曉亞歷山大之死的緣由。<sup>(3)</sup> 偶然性世界的特徵，不僅在於其存在之事實，更在於其中萬物皆因其無限複雜性而涉及無限性，因而無法為人類精確知識所企及。

---

<sup>(3)</sup> G. IV. 433; v. 392 (N. E. 469)。

此類段落使許多評論者認為，必然與偶然的差異本質上關乎人類之局限，對上帝而言並不成立。我認為此觀點源於混淆，並對萊布尼茲體系造成不當損害。其混淆在於：一方面，是所有偶然物（無論實際或可能的）的普遍特質——因可能世界同樣蘊含無限複雜性（此實為時間之必然結果）；另一方面，是偶然性本身之意義。偶然物必然如此複雜，此乃形而上之必然；但構成偶然性者非複雜性，而是存在。換言之，混淆存於關於偶然物的永恆真理（即關於實體本質的必然命題）與「此類實體存在」這一偶然真理之間。此區分必須釐清——儘管萊布尼茲或在此有混淆之過——理由極其重要：其一，關於可能世界的真理不可能是偶然的，而關於現實世界的真理若剝離「實際存在」之斷言，實為關於某個可能世界的真理；其二，上帝在創世時是自由的，正因有其他可能世界存在：其選擇是偶然的。而上帝與受造物的自由，唯有在偶然性於形而上層面為真（而

非純然幻覺)時方能成立；其三，充足理由律就其斷言目的因而言，與矛盾律並列，既適用於現實世界，亦同等適用於上帝之行動——反之，若持相反觀點，則須宣稱萊布尼茲自認運用兩大原則之信念實屬謬誤。目的因學說、可能世界理論、因果聯繫的綜合性本質及自由論——實則萊布尼茲思想之一切特徵——皆依賴於存在性命題與必然性命題對立之終極不可化約性。因此我們必須主張：萊布尼茲用偶然一詞，非僅指我們無法完全解釋之物。然我恐其不能免除責任，因其耽溺於此所謂對命題雙重本質之佐證而自得其樂。

我認為，萊布尼茲在此處——亦如貫穿其思想般——仍未釐清個體與物種之關係同物種與屬類之關係的差異。他有時力主此二種關係無異——對此觀點我未見異議，唯其與其個體實體觀念相悖。此觀點實為不可分辨者的同一性之基礎，並見於《人類理智新論》；然該書中，此觀點引致諸多結果，本應令其深感困擾。他說：“依數學嚴密性，最微小的差異若使兩物在任何方面不相似，便使其成為不同物種……。依此義，兩個物理個體永不會完全相似；更有甚者，同一體將跨越物種，因其甚至無法在超過一瞬間的時長內與自身全然相似。”<sup>(4)</sup> (N. E. 335–6; G. v. 287–8)。其觀點似乎是：在永恆真理中，我們始於本質與謂詞，並確定其關係；而在偶然真理中，我們始於某未定物（如自我）之存在，進而探究其謂詞。問題在於：此存在物之本質為何？因每一實體皆有無限謂詞，此問題實為我們永無法完滿解答之間。但顯而易見——儘管萊布尼茲似未察覺——當我們始於自我或任何他物時，必已預設了該實體的某種獨特屬性，否則我們無從知曉所論為何，問題亦將完全失卻確定性。時空位置，我認為，在此類問題中恆被隱然預設，唯此預設方賦予其確切意義與明確答案。

---

<sup>(4)</sup> 萊布尼茲所謂“物理個體”，似非指單一實體；若然，此段將與其全部哲學相悖。此解讀之可信度，因其例證（援引圓、橢圓等數學圖形）而益增。

## 連續律：萊氏主張之三種連續形式

實體之無限複雜性，將有助我們處理下一個主題——連續律。此律在闡釋萊布尼茲思想時通常地位顯赫，然我未能發現其除應用於數學外，尚有重大意義。萊布尼茲主張三種截然不同的連續性形式。他認為三者皆無形而上之必然性，但均被視為“事物秩序”所要求。此三種形式為：① 時空連續性；② 可稱之為案例連續性；③ 實際存在物或形式的連續性。讓我們逐一審視。

① 時空連續性本身是雙重的。其一為空間與時間自身之連續性，萊布尼茲承認此具形而上必然性；其二為存在於時空中之物的連續性。前者此處不議。後者涵蓋運動及一切其他變化。關於變化，普遍認為其必為漸進：位置的改變涉及連續佔據一系列中間位置；顏色的改變則需經歷所有中間色調。我不知此原則有何依據，除非我們僅當不同時間的性質通過某種連續序列相連時，方視其屬於同一物。依萊布尼茲，位置的跳躍與狀態的突變實屬同級 (G. II. 169)；任何反對前者的先驗理由，皆同等適用於後者。他認為二者於形而上皆屬可能，但同因虛空、靜止或間隙之由而遭否定 (G. II. 182)，即被他模糊稱為“事物秩序”者——此種形而上完美性，似在於一切令形而上學者愉悅之物。<sup>(5)</sup>

---

<sup>(5)</sup> 參見 G. III. 558：“有秩序的程度與多樣性中值得關注之點的多寡成正比。”

② 案例連續性是萊布尼茲致貝勒信中論述的連續律之唯一形式，該信闡述一項有助解釋自然律的普遍原則 (D. 33–36; G. III. 51–55)。此原則斷言：當兩案例之差異無限趨近於零，其結果之差異亦無限趨近於零；或更普遍而言，當數據構成有序序列，其相應結果亦構成有序序列，且一者之無窮小差異導致另一者之無窮小差異 (D. 33; G. III. 52)。此實為一數學原則，萊布尼茲曾卓有成效地以此對抗笛卡兒數學，尤見於反駁笛卡兒碰撞理論 (例如 G. III. 47)。在數學中，儘管存在所謂不穩定性之例外，此原則仍恆常應用。然於哲學中，其似無甚要義。

③ 第三種連續性乃萊布尼茨所獨有，其既缺乏自明有效性，亦缺乏可證之依據。萊布尼茨主張「自然不作躍進」——此乃所有連續性形式之

通則——同樣適用於實體間之過渡。依其見解，若兩實體存有有限差異，則必存在一系列連續之中介實體，其中每相鄰二者僅具無窮小差異。<sup>(6)</sup> 彼常言：形式之斷隙或真空，猶如空間之真空般微乎其微（例見 G. ii. 168）。彼時而佯稱（例見 L. 377; N. E. p. 51; G. v. 49–50）可由此原則推導出不可辨別者之同一性，然此推論僅能視為闡明世界如何與該同一性協調一致。蓋連續性斷言序列中每處皆被填充，而不可辨別者之同一性則斷言無處被重複佔據。吾等將見，後者邏輯上先於前者。況且，如吾等所察，後者具形上必然性，而前者僅因秩序要求而生，即屬偶然。萊布尼茨於此類論述中，旨在指出：因存有僅具無窮小差異之物，而此差異不可感知，故發現表觀不可辨別之物，無礙於否認其實質可辨。此即萊布尼茨附言（L. 380; N. E. 52; G. v. 51）其持論具先驗理據之故。

---

<sup>(6)</sup> 參見 N. E. 712：“一切存在者之類別，其聯合構成宇宙，皆存於上帝之理念中；上帝明辨其本質階序，猶如同一曲線之諸縱坐標，其聯合不容他者介入，因介入將昭示失序與缺陷。”[Guhrauer, 萊布尼茨傳, 卷二註釋, 頁 32]

## 連續律之根基

萊布尼茨何以主張實體構成連續序列，實難斷言。就吾所知，彼從未提出絲毫理據，惟言此般世界較諸斷隙世界更合心意。然吾不禁忖度，空間連續性實與此形式之連續性相涉。後文將見，每一單子皆從特定視角映現世界，而此視角常被視為空間點。由是，相鄰空間點當呈現無窮小差異之視角，故因宇宙之映現構成單子感知之全體，空間中之相鄰點應由無窮小差異之單子所佔據。<sup>(7)</sup> 此解讀存有諸多駁難，待論及單子與空間之關係時自當顯現。然屆時亦將顯明，此類駁難實針對單子理論之整體，故無以證實上述形式連續性解讀所含之混淆，未嘗真實存於萊布尼茨思維中。

---

<sup>(7)</sup> 參見 G. iv. 439

## 可能性與共可能性

形式之連續性並不斷言一切可能形式皆為實存。反之，萊布尼茨體系之要害，在於主張可能者較實存者更為廣延。事物若無自相矛盾即為可能；二者或多者若同屬一可能世界，即可共存，則為共存。一切可能世界皆有普遍法則，類比於運動定律；此等法則之內容屬偶然，然法則之存在則屬必然（G. ii. 51；另參 G. ii. 41）。是以，無法納入同一普遍法則體系之二物或多物，即非共存。物種亦然。雖實存物種構成連續序列，然實存序列之外尚有他種可能物種；此等物種雖屬可能，卻與實存物種無法共存。萊布尼茨言，非一切可能物種皆可共存，故某些物種永不得存。因與神所揀選之序列不相容，必有物種永恆未存且永不實存。自然秩序中固無斷隙，然無一秩序能涵攝一切可能物種（N. E. 334; G. v. 286）。

可能性與共存性之問題於萊布尼茨哲學至關重要，因其對惡之問題的解決繫乎此。故宜詳察共存性之意涵。

據萊布尼茨所言，存有無數可能世界，即內在無自相矛盾之世界。此諸世界於特定方面相契——即就永恆真理而言——而於他方面相異。存在者之概念若不涉矛盾，即為可能。凡此概念皆屬某可能世界概念之一部。若多個可能存在者之概念同屬某一可能世界之概念，則其可共存，因在此情形下，彼等皆可實存（參 G. III. 573）。若其不可共存，則雖各自單獨可能，然其並存則屬不可能。

共存性之意涵由是可謂明晰。然其應用仍存難題。蓋吾等曾見，依萊布尼茨之見，實體之任何二偶然謂詞皆無必然關聯。各謂詞雖必繫於實體之概念（意謂給定該實體，則各謂詞隨之而生），然每一獨立偶然謂詞亦可能分屬不同實體，故諸謂詞彼此間並無必然聯繫。由是觀之，任何可能存在者之集合似必可共存，因其並存無由自相矛盾（參見前文，頁 19, 20）。

萊布尼茨藉由訴諸整體序列須具某種充足理由之必然性，以規避此難題。雖特定充足理由屬偶然，然必存有某種充足理由；若缺此理由，則多種存在者序列皆被斥為形上不可能。彼言：“依上帝可能構思之不同設計，本存無限創世方式；每一可能世界皆取決於上帝專屬之特定根本設計或目

的，即特定自由原始法令（構思於可能性層面），或此可能宇宙之普遍秩序法則——世界隸屬此宇宙，法令決定其概念，亦決定必屬此同一宇宙之一切個體實體概念”（G. II. 51）。此段確鑿證實：一切可能世界皆有普遍法則，其決定偶然者之聯繫，恰如實存世界中由運動定律及自由精神追求似然至善之法則所定。<sup>(8)</sup> 若無某種普遍法則之要求，則任何二可能者皆可共存，因其無由相悖。僅當二者無共同遵循之普遍法則時，可能者方喪失共存性。所謂“法則之治”，於萊布尼茨哲學中具形上必然性，雖實然法則屬偶然。若未明此點，則共存性終不可解。

---

<sup>(8)</sup> 據洛采所言，此為萊布尼茨從未闡明之要點（形上學，卷一，第五章，§ 67）。

## 諸可能世界之共性

為求明晰，此時宜列舉一切可能世界共有之要點，及他種可能世界有別於實存世界之處。因萊布尼茨本人未盡闡明，吾等須辨別何命題屬必然，何屬偶然。茲僅陳己見；相關證據將於詳論各問題時給出。

首先，上帝本可自由選擇不創造任何可能世界。因此，即使存在於所有可能世界中的事物，也非必然存在。這尤其適用於空間、時間和運動。這些事物就其屬性而言是必然的——即涉及幾何學和運動學的命題——但其存在本身並非必然。上帝不可能創造出空間和時間與現世不同的世界；時間至少構成所有可能世界的一部分，而空間和運動則存在於任何擁有多元實體的世界中。再者，所有可能世界皆由單子（monads）構成，即具備活動性的個體實體；且所有可能世界均存在普遍因果律。然而，實體的多元性並非必然；上帝本可僅創造一個單子，而此單子可能是任何一個實際被造的單子。感知與先定和諧所涉及的一切——包括其他實體的存在——皆屬偶然。甚至，任取現實單子的隨機組合皆可構成一個可能世界。<sup>(9)</sup> 但各世界與現實世界的差異，不僅在數量和規模上，更在性質上。其他世界可能擁有不同的運動定律，並且——若我理解無誤——可

能包含不總是選擇表象最佳事物的自由實體。事實上，每一條因果律（儘管因果性本身除外）皆可能迥異。

---

<sup>(9)</sup> 此觀點不僅源於單子的相互獨立性，亦得自萊布尼茲與德·博斯（Des Bosses）關於《創世記》連續創世日的討論：例如 G. ii. 368, 370。

以上似是關乎其他可能世界的主要論點。牢記這些論點，我們得以在萊布尼茲的原則中建立某種層級體系——當這些原則逐步因趨近現實世界而特化時，其不一致性將愈顯。至於其可能性學說中的邏輯矛盾，最好留待探討上帝存在的證明時再行處理。

## 三類必然性

就可能性與共存性而言，萊布尼茲區分了數種必然性。首要者是形上學或幾何學的必然性——此為嚴格意義的必然性，即我們迄今所論、其反面會自相矛盾者。其次是假設性必然性，即某後果從偶然前提出發，依形上必然性推導而生。例如物質運動即具假設性必然性，因其為運動定律之必然結果，而運動定律本身卻是偶然的。最後是道德必然性，即上帝、天使及至善智者選擇良善時所依循的必然性。自由靈體的行動在必然性問題上佔據特殊地位：其狀態若為先前狀態之果，則僅具假設性必然性；其後果本身亦僅具假設性必然性——因涉心理法則，而靈體雖恆遵守此法則，卻非受其強制。<sup>(10)</sup> 此概念之困難將於探討自由與決定論時詳論。此刻，我們應暫離邏輯辯證，轉入物質哲學——萊布尼茲正是憑藉現已闡明的邏輯，從中推導出闡述體系通常肇始之學說，即單子論。

---

<sup>(10)</sup> 參見 D. 170, 171; G. III. 400, 401。

## 第V I 章

# 萊布尼茨何以信有外在世界？

## 萊氏以物質為既定

此刻我轉向一個全新的思想序列。從邏輯問題——命題之本質、實體的定義、多元實體間若存在的差異——轉向現實世界之間：實體概念如何應用於存在者的世界？實體唯一或多元？實際實體除定義所涉外，尚具何種屬性？此概念又如何闡明現實世界向形上學家呈現的難題？

在此問題上，萊布尼茲基於顯屬歷史與心理的原因，以物質為起點。他初棄經院哲學時，似曾轉向伽桑狄（Gassendi）與霍布斯，趨向原子論與唯物論（G. III. 620; IV. 209; VII. 377; IV. 478 及 L. 300 與 D. 72; G. I. 52–4）。他未成唯物論者，源於發現尋常物質概念存在缺陷。因此，他創立了可稱為唯靈論或唯心論的物質理論——但其理論起點仍是物質。相較之下，萊布尼茲——其存有論始於動力學，漸次轉為心理學——反不如柏克萊主教（Bishop Berkeley）富哲學性。

因此，「物質是否存在？」是萊布尼茲從未徹底面對之間。然而，其相關論述或有助理解其立場。

就此而言，兩篇短文尤為重要。首為致傅歇（Foucher）之信函，約撰於1676年——即其哲學體系完成前九至十年（G. i. 369–374）。次為未註日期之文，題曰“論區分真實現象與虛構現象之法”（G. vii. 319–322; N. E. 717–720）。雖其後期著作零散觀點與此二文相符，然哲學體系完成後，未見其嚴肅探討物質存在之文獻；至少可能，萊布尼茲因連續體難題——依其見解，單子學說已圓滿解決此題——始質疑物質存在。此觀點得萊布尼茲本人在新系統（*Système Nouveau*）中對思想起源之述支持：

<sup>(1)</sup> “最初，我掙脫亞里士多德枷鎖後，趨向虛空與原子之說——此說最投合想像。但度此關後，經深思方悟：獨賴物質或純然被動者，實難覓真實統一體之原理，因其不過是部分無限堆積或聚合。今繁多者之實在性，唯源於別處所來之真元 (*genuine units*) ——迥異於僅為延展之末端與變形的數學點——而連續體絕無可能由此組成。為求此真實單位，我不得不訴諸實在且生動之點，”云云。萊布尼茲自發現純粹物質陷連續體無解難題，至創單子為真實單位使連續體離散，似隔數年之久。<sup>(2)</sup> 此論至少較諸所知其他理論，更能闡釋其觀點與表述方式。然此刻當審視萊布尼茲實際之言。

<sup>(1)</sup> L. 300; D. 72; G. iv. 478; 另參 *Archiv. für Gesch. der Phil.* i. 577 [L. 351–2]。

<sup>(2)</sup> 參見第九章。

## 外在世界存在僅具「道德確定性」

萊布尼茲未能清晰區分兩個截然不同的問題，即：① 為何承認我們自身之外的世界？② 假設存在這樣的世界，我們該如何區分真實感知與幻覺？如標題所示，後者才是上述未註明日期的論文主要討論的問題。這並非根本性問題，萊布尼茲以慣常方式作答——他聲稱，相互一致性和預測成功是最佳檢驗標準。然而，他接著對第一個問題提出了全然非哲學的見解：「即便有人聲稱此生不過是一場夢，可見世界僅是幻影，只要我們善用理性從未被其欺騙，我仍會稱此夢境或幻影足夠真實」 (N. E. 718–9; G. vii. 320)。這段話鮮明揭示萊布尼茲哲學興趣過度實用的本質。他在此處及其他許多段落坦承：感官對象存在於我們外部「並無確鑿證明」，外部世界的存在僅具「道德確定性」<sup>(3)</sup>。為獲此確定性，他首先要求上帝存在這一絕對確定的前提。例如他說：「僅存唯一實體」（應指受造實體）「不符神聖智慧，故雖可能發生，實則不會發生」 (G. ii. 307)。而在一段早期文字中 (G. i. 372–3, 約1676)，他實則暗示了柏克萊的哲學觀點。他宣稱：我們唯一確知的是自身現象相互關聯，且必有外在恆常因；

但無法證明此因非上帝。儘管他似從未找到反駁此論的依據，卻近乎遺忘早年未解的疑慮，以致柏克萊哲學出現時，萊布尼茲未予好評。他寫道：「愛爾蘭那位質疑物體實在性者，既未提出合宜理據，亦未充分闡明己見。我疑其屬那類以悖論沽名之輩」（G. ii. 492）。

---

<sup>(3)</sup> N. E. 318, 422, 719; G. v. 275, 355–6; vii. 320–321; i. 373; ii. 378, 502。

若欲在萊布尼茲思想中覓得支持物質存在的論證，顯然皆需依賴上帝存在以破除唯我論。然而，他明確駁斥笛卡兒式論證——該論證基於「若無物質，上帝即成欺騙者」之斷言。他評道：「笛卡兒用以證明物質事物存在之論證實屬薄弱，不如不作此嘗試」（D. 58; G. iv, 366）。他認為上帝或有充分理由欺騙我們，且無論如何，此欺騙皆可由人類理性破除（D. 58; G. iv. 367; i. 373; v. 275; N. E. p. 318）。

某種泛神論論證確然存在：我們對世界的觀點隸屬上帝視野，故與上帝感知同具真實性。萊布尼茲言：「上帝……以一切可能方式審視世界諸面向……；每一視域之結果，猶如從特定位置觀看，即為一實體自此視點展現宇宙——若上帝決意使其思想生效並創生此實體。既然上帝視域恆真，吾等感知亦然；然欺吾等者，實乃源自我輩之判斷」（G. iv. 439）。然此段全然展現萊布尼茲泛神傾向之極端，幾與其單子論相矛盾。故他幾無可能深賴此類論證。

另一正面論證並不優於常人主張外星生命之說。他稱：「吾輩以最大蓋然性斷言：吾等非獨存於世。此不僅基於神聖智慧原則，亦源自我恆常倡導之通則——萬事必有因，且無理據獨厚吾等而棄眾多可能者」（G. ii. 502）。

---

<sup>(4)</sup> 參見 G. ii. 516。

萊布尼茲於此問題所倚重之根基，實與其否定真空之理由同源——存在愈多，則愈善（參見 D. 102, 103; L. 340, 341; G. vii. 303, 304）。此乃形上學完滿性原則，我將於其倫理學相關處探討。該原則導使萊布尼茲認

定：單子必盡可能繁多，故除己身外必有無限實體<sup>(5)</sup>。然就歷史與心理而言，我認為他純然以常識出發探討物質與空間。問題之生，實因他藉由批判將這些概念轉化為全然不同之物——即非延展實體及其感知。然達至空間主觀性後，他未如康德般將知識限於經驗，並使一切先驗知識實為自我認知。他未察覺：否定空間實在性即迫使人承認，吾輩所知僅現象而已，亦即心靈所現之象。康德猶能假設不可知的物自身，實因其將因果（或根據）延伸至經驗外，視某種非我之物為感知之源。此於康德乃不一貫，於萊布尼茲則絕無可能——因他主張感知全然源於自身，絕非被感知對象所引致。如是，尋常假設外部世界之根據盡遭摧毀，而吾難見其置有堅實替代。

---

(5) 參見 L. 323; D. 86; G. iv. 495：「人問我：上帝何以不滿足僅造靈魂之思維與變態，而造此無用軀體——據說靈魂既不能動亦不能知？答甚易：此乃上帝意願——寧存多實體，不存寡實體；且祂視此變態當應於外物。」

因此，除上帝與己身外其他實體之存在僅具蓋然性，唯有道德確定性。此評適用於一切源自物質理論之存在性命題，即適用於宣揚多數單子實際存在之整體學說。萊布尼茲未深究此根本問題，未成常識之批判者而僅為註釋者，誠為憾事。若他為之，或能創製更圓滿之空間理論，而非基於常識預設其實在性，卻又由此徹底否定該實在性。如今揭示此預設，因後續章節將隨萊布尼茲，從常識信仰出發探討物質實在性。

## 第VII章

# 物質哲學

### (a) 動力學原理之推演

## 感知之普遍可信性乃萊氏哲學前提

「物質」一詞於哲學中乃問題之名。吾人預設——感知中確信自身之外存在他物（上一章可見，萊布尼茲立此預設根基甚弱）——則問題必生：此外在之物本性為何？就其顯現於空間而言，吾人稱之為物質（參見 G. iv. 106）。故吾等問題為：物質為何？吾人當如何構想此於感知中顯現為空間性且異於自身之物？正是試圖基於前文剖析之邏輯回應此疑，導引萊布尼茲創立單子學說。此章及後續三章，吾將力循萊氏進路，逢機批判，然其方法首要之弊在於：從未檢視起點——即預設存在可被感知之他物。感知的普遍可靠性乃萊氏哲學前提，然縱使其為真，此前提亦有謬——因正反論據皆可提出。

## 「物質」與「物體」諸義

在深入探討萊布尼茲的動力學理論細節前，我必須提醒讀者，他使用物質 (matter) 和物體 (body) 這兩個詞時，至少賦予了五種不同含義。這些含義在他自身思想中並未混淆，且常在其著作中加以區分；然而，這些詞彙的使用往往缺乏明確標示，僅能透過上下文推斷其意，這大大增加了理解萊布尼茲物質理論的難度。這五種含義中，兩種先於單子論，三種則後於該理論。首先是「原初物質」與「次級物質」的區分；而此區分在動力學中是一回事，在單子論中又是另一回事。如此我們已得到物質的四種

含義。此外，尚有單子的有機體（organic body），即由其所支配的從屬單子所構成的集合。萊布尼茲理論的目標，在於將動力學中的原初物質與次級物質，轉化為單子論中的原初物質與次級物質。同時，由於前兩者是給定前提，而後兩者是推導結果，區分它們至關重要；我們可透過檢視萊布尼茲對動力學物質的批判在多大程度上證成了此轉化，來驗證其理論的正確性。

為求明確，茲將此五種含義列舉如下：

1. 原初物質（primary matter）：依萊布尼茲之見，此為廣延（extension）所預設之物。正如我們下章將見，他視廣延為純粹重複。此重複之物，就其自身而言，即為原初物質（materia prima）。此物純屬被動。
2. 次級物質（secondary matter）：此指動力學中出現、賦予了力的物質。本章剩餘部分將闡釋此二種含義。
3. 原初物質作為每個受造單子本質中的元素：在此意義下，其等同於被動性，或知覺的混雜性（confusedness of perception）。
4. 次級物質作為單子的聚合體，或稱質量（mass）：此僅為具偶然統一性（accidental unity）的集合體。
5. 單子的有機體（organic body）：即單子所支配、並賦予其超越偶然統一性之單子集合（G. ii. 252; N.E. p. 722 and G. vii. 501）。

將前兩種含義（動力學中的原初與次級物質）轉化為後兩種含義（單子論中的原初與次級物質），構成了單子學說的證明，此將佔據後續三章篇幅。第二與第四種含義（動力學的次級物質、單子論的質量聚合體）常被稱為質量或物體；第五種含義（有機體）若包含主導單子（dominant monad），則常被稱為有形實體（corporeal substance）；若不含主導單子，則稱為該主導單子的有機體，或簡稱其「物體」。然而，萊布尼茲對這些詞彙的使用缺乏規律，其含義通常須從上下文中推斷。

# 萊氏與笛氏動力學之關係

萊布尼茲的動力學理論乃刻意針對笛卡爾 (Des Cartes) 而建構。笛卡爾主張物質的本質是廣延 (extension)，宇宙的運動量 (quantity of motion) 恒定，且力 (force) 與運動量成正比。萊布尼茲則反其道而行，證明物質本質非廣延，總運動量亦非恒定；他更指出笛卡爾所未知者：特定方向上的運動量實為恒定。他亦自認已證明動力學需以力為終極概念，並將此力等同於實體本質的活動性 (activity)。笛卡爾及其追隨者以運動量度量力，幾未將二者區分；萊布尼茲則堅信力是終極實體，並以「其量必恒」為公理，引入不同度量方式，使力與今稱「能量」 (energy) 之物成正比。關於力的真實度量，曾爆發著名論戰，其特殊處在於使伏爾泰 (Voltaire) 與夏特萊侯爵夫人 (Marquise du Châtelet) 分道揚鑣，並成為康德 (Kant) 首部出版著作的主題<sup>(1)</sup>。此爭議對現代數學家而言似僅為字面之爭 (logomachy)，然對萊布尼茲及其同代人則意義更深，因力被視為量如質量般必恒的終極實體。

---

<sup>(1)</sup> *Gedanken über die wahre Schätzung der lebendigen Kräfte* [《論活力之真實評價》], 1747. Ed. Hart. Vol. I.

## 物質本質非廣延

物質之本質非廣延，乃萊布尼茲樂於闡述之命題。他似於1672年或更早即發現此命題<sup>(2)</sup>，故其很可能是其理論創新的源頭之一。此命題之證明堪稱完備，其推導源於三處：① 廣延之本質，② 具廣延之物（即原初物質）之本質，③ 即便原初物質（雖非純粹廣延）亦屬抽象，需以力或活動性補充之實情。關於廣延本質及其推論之論證，我將留待下章；現需闡述其餘二論證。讓我們從動力學中原初物質的定義談起。

---

<sup>(2)</sup> 此可證諸其言，例如他自稱擁有真空存在之幾何證明 (G. I. 58)。萊布尼茲知悉真空觀與「物質本質即廣延」之見解相悖，此亦可見於 G. I. 321。另見於其致安托萬·阿爾諾 (Antoine Arnauld) 之信（約寫於1671年末或1672年初），萊布尼茲稱 (G. I. 72) 其已證明多項要點，包括

“物體之本質不在於廣延，因真空必異於物體，卻亦具廣延”；更進一步，“物體之本質實存於運動之中”。參見 G. iv. 106 (1669): “物體之定義在於其存於空間。”另見同書頁171 (1670)。參閱 Selver, *Entwicklungsgang der Leibniz'schen Monadenlehre* [《萊布尼茲單子學說發展史》], p. 49。萊布尼茲似因尋求聖體 (Eucharist) 之哲學理論而導至此發現。他認為笛卡爾學派「物質本質即廣延」之教義，與「化質說」(transubstantiation) 及「同質說」(consubstantiation) 皆不相容。參見 Guhrauer, *Leibnitz: Eine Biographie* [《萊布尼茲傳》], Vol. I. p. 77。

## 萊氏動力學中「原初物質」之義

原始質料 (materia prima) 被萊布尼茨定義為其所稱的阻力 (resistance)。他聲稱，阻力並非存於延伸性 (extension) 之中，而是延伸性的原理 (G. ii. 306)，亦即物體得以佔據空間位置的根本性質。阻力又包含兩種截然不同的屬性：不可入性 (impenetrability) 或反作用力 (antitypia)，以及 (狹義的) 阻力或慣性 (inertia) (G. ii. 171)。<sup>(3)</sup> 原始質料的這兩種屬性可定義為：(1) 物體得以處於特定位置的屬性 (G. vii. 328)，(2) 物體抵抗任何企圖改變其位置之作用的屬性。萊布尼茨指出，被動力 (passive force) 即是一種阻力，物體藉此不僅抵抗穿透，亦抵抗運動，使得其他物體無法佔據其位置，除非該物體退讓；而此退讓必伴隨對另一物體的減速作用。因此存在兩種阻力或質量：不可入性與慣性。此二者處處均勻，故與延伸性成正比 (G. iv. 395; G. M. vi. 100 and N. E. p. 701)。慣性被稱為一種被動力，此術語略顯艱澀，我們將發現其等同於單子論中所稱的純粹被動性 (passivity)。萊布尼茨如是說 (同前引處)：“再者，物體中的  $\tau\delta\delta\nu\alpha\mu\iota\kappa\o$  (動能) 或力量是雙重的——被動的與主動的。被動力恰當地構成了質料或質量，主動力則構成了  $\dot{\epsilon}\nu\tau\epsilon\lambda\dot{\epsilon}\chi\epsilon\iota\alpha$  (實現) 或形式。被動力正是物體藉以抵抗穿透及運動的阻力。”而被動力，如同我們將見的主動力，“亦是雙重的，或為原始的 (primitive)，或為衍生的 (derivative)。確實，持久或抵抗的原始力構成了經院哲學中正確詮釋下所謂的原始質料，由此物體得以不被其他物體穿透，形成障礙，並可謂被賦予某種惰性，即對運動的抗拒；除非受到主動物體某種被削弱之力的作用，否則它不會容許自身進入運動狀態。此後，持久的衍生力便以多種方式展現於次級質料之中” (N. E. pp. 672–3;

G. M. vi. 236)。萊布尼茨認為，阻力不僅是無故不變，更在於具有一種維持現狀並抵抗變化原因的力量與傾向。因此，在碰撞中（他在數學上討論原始質料時始終關注此點），當一物體靜止時，撞擊物在啟動它時會損失部分速度，而被啟動的物體，其運動速度亦低於撞擊物原先的速度。<sup>(4)</sup>他斷言，此意義下的阻力並非形上學上必然的（G. ii. 170）。

---

<sup>(3)</sup> 將阻力用於兩種意義：(1) 作為原始質料的全部本質，(2) 僅作為慣性，此用法極為繁瑣，並大大混淆了萊布尼茨的闡述。

<sup>(4)</sup> 參見 L. 352–3; N. E. 678; G. M. vi. 240。

作為實際動力學理論的一部分，上述分析已屬陳舊。但從哲學上，不難理解原始質料的兩個要素所指為何。不僅一物體無法佔據另一物體所處的位置，除非後者退讓並移至新位置；而且第一物體的部分運動會被第二物體吸收，或需施加某種作用力才能使第二物體放棄其位置。此學說的重要性在於，正如我們後將論及，它與每個單子中的原始質料相關聯。我認為一處近乎矛盾的困難在於：一方面斷言原始質料作為每個單子中的要素是形上學上必然的（G. ii. 325），另一方面又暗示其屬性（如阻力）是偶然的。我認為，相較於將兩者均視為偶然，萊布尼茨的哲學更一貫地要求兩者均為必然；尤其因其中一者的必然性被強調的程度遠甚於另一者的偶然性。

原始質料的兩種屬性皆無法僅從延伸性推導出來。不可入性之無法推導，可從一個簡單考量得知：空間位置雖具延伸性，卻非不可入（G. III. 453）。關於慣性，萊布尼茨指出，若物體對靜止與運動完全漠然，則小物體推動大物體時將無速度損失；然而實際守恆的是動量（momentum），其涉及質量。若無慣性，我們將有作用而無反作用，且無法估算力量，因萬物皆可成就萬事（L. 353; N. E. 678; G. M. vi. 241）。因此，即使質料純粹被動，笛卡兒認為物質本質在於延伸性的理論亦屬錯誤。

## 「次生物質」

但當我們轉向次級質料 (*materia secunda*)，即作為主動且被賦予力量 (force) 的質料時，這一點更為顯著。萊布尼茨哲學的每一部分皆與力量學說緊密相連——它關乎偶然真理 (contingent truths) 的概念，<sup>(5)</sup> 關乎實體 (substance) 作為其所有謂詞 (predicates) 之源的構想，<sup>(6)</sup> 關乎獨立因果序列 (causal series) 的多元性 (D. 60, 61; G. iv. 369)，關乎所有實體的精神性本質 (psychical nature)，<sup>(7)</sup> 並關乎整個活動性 (activity)、自由與決定 (liberty and determination) 的理論。此乃萊布尼茨哲學的核心要點，他本人亦如此認可。力量被認為先於延伸性 (N. E. 671; G. M. vi. 235)，且是推斷實體多元性的真正依據 (G. ii. 372)。就力量等同於活動性而言，我們已探討過。我們現需檢視的是，萊布尼茨如何從動力學發展出力量的概念。

---

(5) “您判斷（動力學）在很大程度上是我體系的基礎，這是正確的；因為正是在此領域，我們學會區分其必然性為粗陋 (brute) 且幾何性的真理，與源於合宜性 (fitness) 及目的因 (final causes) 的真理” (G. III. 645)。

(6) “您設想一個如此不可思議之事——一個屬性 (accident) 從一個主體 (subject) 傳遞至另一主體——並在此發現無法克服的困難，對此我並不驚訝；但我看不出有何理由迫使我們接受此一假設，它與經院哲學家所設想的無主體屬性 (accidents without a subject) 之說同樣怪誕” (N. E. p. 233, G. v. 208)；此為回應洛克 (Locke) 關於碰撞 (impact) 的疑難。另參見 D. 124; G. iv. 515：在一連串碰撞中，“每顆球在被緊接撞擊它的下一顆球反推時，皆由其自身之力，即其彈性 (elasticity)，啟動運動。”

(7) “我們亦看到，思想作為事物作用於自身的活動，不可能發生於圖形與運動之中，因後者永遠無法展現真正內在活動的原理” [G. III. 69]。然而，此原理確實可在力量中找到。

萊布尼茨發現了動量守恆 (conservation of momentum)，並自認發現了另一定律——活力守恆 (conservation of Vis Viva)，此二者皆為笛卡兒所未知 (D. 88; L. 327; G. iv. 497)。由此，他得以在理論上——假設完全彈性碰撞 (perfectly elastic impact) 終究是動力作用的唯一形式——完全確定任何運動的過程，並在認可其動力學有效性的前提下，駁斥笛卡兒所承認的心靈 (mind) 可直接作用於物質 (matter) 的可能性。笛卡兒曾假設，儘管運動的量守恆，但其方向可經由心靈對動物精氣 (animal spirits) 的直接作用而改變。萊布尼茨認為，若笛卡兒知悉運動量在各方向皆守恆，他或已發現「預定和諧」 (pre-established

harmony) (D. 164; G. vi. 540)；因他本應看出心物互動實無可能。何以他未被引向海林克斯 (Geulincx) 或斯賓諾莎 (Spinoza) 的觀點 (萊布尼茨未提及此二人)，實難理解。萊布尼茨未被引向偶因論 (occasionalism) 或斯賓諾莎「心靈即身體之觀念」的理論，實歸因於其力量概念；此概念使他將每一物質片段——或更確切地說，將構成物質表象之真實實體 (real substances) 的每一集合——視為其自身一切變化的獨立源頭。

## 力之概念與慣性定律

力量的必要性有多種推導方式。其論證——尤以針對笛卡兒學派 (Cartesians) 的論戰形式呈現時——很大程度上，正如馮特 (Wundt) 所指，<sup>(8)</sup> 依賴於「原因必等於結果」的公理。兩種力量的量度僅在平衡狀態 (equilibrium)，即靜力學 (Statics) 中，才給出相同結果；萊布尼茨將笛卡兒式量度的持續存在，歸因於人們過度關注靜力學而忽視動力學 (N. E. 675; G. M. vi. 239)。既然運動量 (quantity of motion) 並不守恆 (如笛卡兒所誤設)，真正的因果關係便不能是運動本身。若僅考慮純數學因素，或可以特定方向上的運動作為替代。但對於終極物理實體，萊布尼茨期望某種獨一無二的量，其總和在任一獨立系統中恆定；他相信此量即活力 (Vis Viva)，亦即質量乘以速度的平方。靜力學與動力學應可從「總效果必恆等於其全部原因」這一定律推導出來。“正如在幾何與數中，”他解釋道，“透過整體等於其各部分之和的原理，幾何學服從於解析微積分 (Calculus)；同樣在力學中，透過效果等於其所有原因之和，或原因等於其所有效果之和，我們可謂獲得某些方程式，並藉此公理運用一種力學代數 (mechanical Algebra)。”<sup>(9)</sup> 在對動力學原理的徹底討論中，本需檢驗此假設定律，但此處僅需指出其對萊布尼茨觀點的影響即可。因為，正如他本人似乎承認的 (Archiv, loc. cit.)，此定律更屬於數學範疇，而非該課題的哲學部分。<sup>(10)</sup> 因此，我現轉向更嚴格的哲學論證。

(8) 物理學公理及其與因果原理之關係 (Erlangen, 1866) , 第60頁及後續。此著作包含許多關於萊布尼茨動力學的寶貴見解。

(9) L. 354 ; 哲學史檔案 , 第一卷 , 第576頁。萊布尼茨於1676年與斯賓諾莎辯論時 , 曾援引同一準則反對笛卡兒的運動定律 : 參見L. 第10頁 , 及傅歇德卡雷伊的未刊斯賓諾莎駁論 , 第lxiv頁。

(10) 儘管在致培爾的信中 , 他稱此為「純粹形上學公理」 (G. iii. 46) 。

萊布尼茨在渡海從英國前往荷蘭拜訪斯賓諾莎途中 , 撰寫了一篇極富趣味的對話錄 , 探討運動連續性所引發的難題<sup>(11)</sup>。他在文末指出 : “此處我已考量變化與連續體之本質 , 就其隸屬於運動而言。尚待探究者有二 : 其一為運動主體 , 以明示當兩物體相對位置改變時 , 運動應歸屬於何者 ; 其二為運動之因 , 或曰驅動力” (第215頁)。連續體問題將留待後章討論 ; 依萊布尼茨之見 , 其餘二者已透過他後來提出的「力」之概念共同解決。

(11) 參見哲學史檔案第一卷 , 第211-5頁。

萊布尼茨推導「運動需以力為內在變化原理」之論點 , 其依據有三 : 抽象形上學理據、運動相對性 , 以及所謂慣性定律 (即物體若不受外力干擾 , 將持續其既有運動狀態)。我將從最後一項論證展開。

慣性定律闡明 : 物體雖不自發起始運動 , 然“物體恆常保持其既得之動量 , 並具持續傾向 , 執守於已進入之變化序列” (D. 120; G. iv. 511)。運動中物體非僅連續佔據不同位置 , 實於每一瞬時皆處於運動狀態 ; 其具備速度 , 故在狀態上有別於靜止物體 (D. 122; G. IV. 513)。此狀態必然隱含改變位置之努力 , 使下一狀態得以自當前狀態衍生。否則 , 運動物體於當下 (乃至每一瞬間) 將與靜止物體毫無區別 (同前)。此論證有效反駁了如克拉克·馬克士威 (《物質與運動》第XLI條) 等試圖將牛頓第一定律表述為自明真理者。萊布尼茨洞悉 : 在勻速直線運動中 , 物體雖速度不變 , 實經歷連續變化序列。他推論 : 若此變化序列可無需外因而存續 , 則物體必內蘊變化原理——即力或活動性——使「變化狀態」具備實質意義。然此涉及變化連續性問題 , 而迴避連續性難題 (尤其空間層面) 正是單子論之主旨。故萊布尼茨論及連續體困境時 , 時而主張一切變化皆屬離

散，甚而斷言運動實為「持續的再創造」<sup>(12)</sup>。此搖擺立場顯露其拒認無限分割之矛盾所導致的躊躇，後續兩章將詳述此點。

---

<sup>(12)</sup> G. II. 279。參見前引對話錄，檔案第一卷，第212頁及後續。

## 力與絕對運動

支持「力」概念最重要的動力學論證，關乎運動相對性。萊布尼茨對此的闡述隱含循環論證之嫌。他時而主張：因力具實存性，其必有所依屬，且為屬性而非純然關係；故當相對位置改變時，可將變化之因分配於物體間，從而賦予絕對運動意義（例見 G. M. II. 184）。然他時而論證：運動根基必為某種實質（非僅相對）變化，此變化唯透過「力」始能獲致（例見 D. 60, 61; G. iv. 369）。此論證之價值，一在於其迥異於牛頓證明絕對空間所需之類似論證，二在於當今動力學仍無法調和運動相對性與力的絕對性<sup>(13)</sup>。萊布尼茨謂：任何運動本身僅呈現相對位置之變更，無法斷言孰為運動者。欲作此斷，需知變化之因存於何物。此因即吾人所稱之「力」（同前）。“昔時，”他言，“吾視空間為具廣延性之不動實體，遂能定義絕對運動為此實體空間之變化。然吾漸疑自然界是否存在『空間』此類實體；由是絕對運動亦生疑竇……由此推知，運動中真實絕對者，非存於純數學性之鄰域或位置變化，而在驅動力本身；若無此力，則無絕對實存之運動……故吾於此迷宮中，唯賴「力之運算」為阿里阿德涅之線，並立此形上學原則：總效恆等於全因”（L. 353; 檔案，第一卷，第580頁）。

---

<sup>(13)</sup> 茲不贅述此斷言之證。其理據在於：欲使運動定律成立，運動參照系不可任取，而須擇取所謂「動力軸」——即無絕對加速度之軸系。參見牛頓《自然哲學的數學原理》第八定義附註。對照克拉克·馬克士威《物質與運動》第XVIII、CV條。

我認為萊布尼茨在此問題上的立場，與牛頓不同，充滿混淆。一方面，空間全然是關係性的；因此運動並非絕對位置的改變，而僅是相對位置的變化。而相對位置的變化必然具相互性，故萊布尼茨推導出作用與反作用相等之理（N. E. 689; G. M. vi. 251–2）。但為賦予「作用」任何意義，他

卻不得不忽略運動的相對性，從而否定了等量反作用的必要性。他與惠更斯皆反對牛頓，主張圓周運動現象相較於直線運動，並未提供更多關於絕對運動的證據——儘管惠更斯坦承未細究牛頓的論據 (G. M. ii. 177, 184–5, 192)。萊布尼茨更預見馬赫之見，稱哥白尼假說較其他理論更簡約，而非更真實 (N. E. 685; G. M. vi. 248)。然他仍堅持，透過「力」的概念，可詮釋「相對位置變化中，一物移動而另一物未動」之陳述。他言：“關於絕對運動與相對運動之別，我認為若物體之運動（或更精確說，其驅動力）是某種實在之物（此點似應承認），則此力必有其主體……我同意現象無法為吾人（甚或天使）提供無謬理由，以判定運動主體或其程度；且各方皆可被設想為靜止……但足下當不否認（我信）實則各方皆具某種運動程度，或曰力；縱使假設等效。我確由此導出結論：自然中存在幾何學所不能窮盡之物” (G. M. ii. 184)。他稱此為承認「力」的重要理據。他更明確道：“我於《自然哲學的數學原理》第八定義及其附註[牛頓闡釋絕對空間、時間、運動必要性之處]中，未見任何能證實空間自身實在性之論證。然我承認，物體之絕對真實運動，與其相對於他物之單純位置變化，確有區別” (D. 269; G. vii. 404)。但顯而易見，若位置具相對性，則絕對運動毫無意義。二者實難調和。萊布尼茨與牛頓同樣正確察知：動力學要求吾人於相對位置變化中，區分兩物體間加速度的分配比例；他亦正確主張：純粹幾何或運動學觀點下，此區分無法實際操作。然幾何學未證明此區分無意義，縱使如此，動力學亦無法建立此區分。故牛頓由動力學推導絕對空間之必要性，似屬合理。待論及空間理論時，我將主張縱使幾何學亦需此概念（雖僅屬形而上需求，非如動力學兼具經驗理由）。

此點甚為關鍵，故宜簡述論證，以顯運動相對性與力的絕對性實難並存。萊布尼茨言：“就物理學而言，必須理解力之本質——此物全然有別於運動（後者更具相對性）。此力須由其效果之量度” (D. 39; G. ii. 137)。然此處顯露一難題——任何空間關係論皆無法迴避之詰難：效果僅能透過運動量度，故聲稱能擺脫無盡相對性之說，實則破綻畢露。另一陳述亦招致新異議：萊布尼茨力證運動非純然相對，稱“若運動僅是此種相對變

化，則自然未賦予理由將運動歸於一物而非他物。其後果將是：實無真實運動存在。故欲言一物運動，非僅需其相對他物之位變，更需變化之因——即力或作用——存於該物自身” (D. 61; G. iv. 369. 另參 D. 269; G. vii. 404)。此建立絕對運動之企圖，首與萊布尼茨自身空間理論相悖。牛頓由略似論證，正確推導絕對位置之必要性；萊布尼茨於多項數學論題上遜於牛頓之哲思深度，卻力圖挽救絕對運動，同時堅拒絕對位置（參 D. 266; G. vii. 401-2）。再者，此論與單子本質相牴觸。設兩物體A與B因B之力而相對位變。因A反映宇宙，B動則A必生變。故若力僅存於B，則B將引致A之變——此違反單子無交互作用之論。是以每逢相對位變，吾人須於兩物皆置一力以實現變化。如此則喪失「力」原欲提供之辨別力。欲避此矛盾，除非否認單子具任何對應空間位置之屬性——此為萊布尼茨屢試之策，然吾人後將見，此舉恰摧毀其單子論之唯一根基。

## 設定力之形上學根據

萊布尼茨藉「力」逃脫運動相對性之推論，既屬謬誤。運動本性或具相對性，或非如此；引入「力」對此本性並無影響。故需檢視「力」此概念之形而上學根據。若此根據與「活動性」之普遍理據相同，則前已論及。然另有理據源自運動之連續性，茲闡述如下。

萊布尼茨曾言：“吾人曾指出，物體除廣延外另有他物——實則先於廣延——即造物主遍植之自然力。此力非經院學派所滿足之單純潛能，而具『努力』 (conatu) 或趨向；此趨向若無反向阻礙，將達致其全效。此努力常顯於感官，依吾見解，縱使未顯於感觀，理性仍可於物質中處處識之。縱使吾人不將此力歸於神蹟，亦必認其產於物體自身，甚而構成物體最內在本質——因『作用』乃實體之標記，而廣延無非既存抵抗實體……之延續或擴散，其自身絕不足以構成實體之本質。『物體作用皆源於運動，而運動自身無非源於運動』之論亦不足為據……蓋運動若如時間，以精確 (*άκριβεία*) 言之，永不存在為整體，因其無共存之部分。運動中毫

無實在之物，除卻瞬息之屬性——此屬性必由一趨向變化之力所構成。”（N. E. 671 G. M. vi. 235）此乃芝諾古論，亦見於其致斯賓諾莎之對話錄（*Archiv*, i. p. 213）及他處。運動即位置之變易；然任一瞬時，位置唯一無二。故每一瞬時——進而恆常——並無位置變易，亦無運動。然萊布尼茨受微積分啟示，以為「瞬時增量」以某種全量增量所無之方式為真<sup>(14)</sup>，遂援引「力」以提供異於運動之實在，運動或可由此而生。“力，”其言，“乃真實之在，縱於受造實體亦然；然空間、時間、運動分沾理性存有（*ens rationis*）之性，其真與實非源於己，而因涵攝神聖屬性。”（N. E. p. 684; G. M. vi. 247）又言：“唯力及由此萌生之努力存於任一瞬時，因運動從未真實存在。”（N. E. p. 689; G. M. vi. 252）萊布尼茨立此學說，旨在如「活動性」之通例，將關係還原為性質。運動具雙重關係性——首為相續時序之關係，次為異位物體之關係。二者皆欲藉「力」還原。運動之狀態有別於靜止之狀態，端在運動每一瞬時皆存「力」——究其本質，類乎欲求。由此手段，非但時間連續體之難題號稱可解（L. 351; *Archiv*. I. 577），更可探究兩物相對位變時，何方蘊「力」——從而為各方分派適宜之運動狀態。

---

(14) 參見 Cohen, *Infinitesimalmethode*, p. 15.

## 多重因果序列之動力學論證

此「力」觀之弊，將於檢視其應用於碰撞案例、及動力學建立多因序列之企圖時，更為昭然。屆時吾人將見（若吾見無誤），萊布尼茨動力學與形上學之關聯實陷絕境，二者難以並存。不幸者，一方之傾頽未必護持另一方。萊布尼茨因吹噓兩領域之關聯而博聲名，然鮮有察其自詡之虛妄。實則此關聯之匱乏，正是其體系最脆弱處。

碰撞問題在萊布尼茨時代的數學家中，遠比當今學者更受關注。此問題需待他掌握數學工具後才得解決，而此問題對其思想的浸潤程度，解釋了其物質理論中若干奇特特徵。他似乎過度忽視非完全彈性碰撞，並持有（雖

未明確主張)若物體取得足夠微小，則恆可視作完全彈性。對他而言，碰撞終究是動力學交互作用的唯一形式。他斷然拒斥牛頓重力論的終極有效性，與多數現代學者同調，主張重力須以遍在流體解釋。若其活力守恆定律欲得保全，則完全彈性終屬必需——因恢復係數小於1時(實務恆然)，活力顯似流失。對此異議，其回應謂活力被物體微部吸收，以當代術語言，即由巨觀運動轉化為分子運動(N. E. 669–670; G. M. vi. 230–231)。然若碰撞為終極交互形式，此答辯僅當受動之微部自身完全彈性時方成立。當惠更斯就此詰難時，萊布尼茨卑劣地否認物體存在終極元素以迴避困境(G. M. ii. 157)。然更深難題猶存：依萊布尼茨，碰撞之彈性僅因「精微滲透之流體，其運動受張力或彈性變化所擾。且因此流體自身復由微小固體構成，彼此具彈性，吾人見固體流體之此種複製延展至無窮」(N. E. p. 668; G. M. vi. 228)。他繼而承認彈性對活力守恆之必要性，並申論(此亦其常藉以暗示單子論之論證)：“誠然，此力之守恆唯於物質中處處置入彈性方可得，遂有結論隨之而生——於未充分體察事物奇蹟者而言，此結論將顯怪誕：即最小物體內亦有世界存焉，因凡物體，無論何其微渺，皆具彈性，故皆被相對於其自身而言，猶如吾人所感物體之彈性般精微之流體所環滲；由是終極元素並不存在，因吾人對可設想之至精微流體的最小部分，亦須作如是言”(G. iii. 57)。然必顯見者，終究其流體運動須受彈性碰撞定律以外之規律支配——蓋因相對固體之彈性，僅源於相對流體之存在。欲發展遍在流體理論，萊布尼茨所需者，乃其時代尚未存在之流體動力學或當代乙太動力學。

## 萊氏混淆之三類動力論

概言之，動力學理論大別有三。其一為堅硬廣延原子說，以碰撞理論為利器；其二為充滿說，主張遍在流體，現代乙太論——實即電學理論——終為其鍛造部分所需利器；其三則為無廣延力心說，持超距作用，牛頓為此提供所需數學。萊布尼茨未能把握此三擇，遂因其中道之好，非僅落於兩凳之間，實墜三凳之隙。其視碰撞為動力學根本現象，本應導向廣延原

子論——此說得伽桑狄支持，並於其當世獲惠更斯倡導；其對充滿與流體乙太之信念，本應導向第二理論及流體運動研究；其關係性空間論及整套單子學說，本應如引導博斯科維奇、康德<sup>(15)</sup>及洛采般，導向無廣延力心論。未能擇此三途，致其動力學淪為混亂之集。真正之萊布尼茨式動力學非其自創，實乃博斯科維奇之學。<sup>(16)</sup>此理論乃牛頓動力學之簡易發展，其中萬物由質點構成，一切作用皆為超距作用。此等質點如單子般無廣延，博斯科維奇亦援引單子為類比；<sup>(17)</sup>為保其相互獨立，僅需將吸引或排斥視為一單子對他單子之感知所致——而此確為萊布尼茨實際所持。然則，此論何以非萊布尼茨之論？

---

(15) 康德於自然科學的形上學基礎之空間論有別於純粹理性批判之說，業經屢察。參見法欣格之釋義，頁224以下。

(16) 自然哲學理論。尤見第一部，§138以下。

(17) 1763年威尼斯版，頁xxv。博斯科維奇異於牛頓動力學處，主在假定極小距離時，兩質點間之力為斥力。其異於牛頓哲學處，在視超距作用為終極。

吾以為，其晚年首因個人緣由。萊布尼茨曾因微積分與牛頓爭執，故不願承認牛頓有可教之處。<sup>(18)</sup>由是拒引力為事物終極解釋，理由謂超距作用實無可能。然此個人因素僅於1687年原理出版後方生作用——彼時萊布尼茨哲學體系與動力學皆已構建。故須另尋客觀緣由。

---

(18) 甚有臆測——此說似極可信——謂萊布尼茨從未費心闡原理。見古布勞爾，同前引，卷一，頁297。

萊布尼茨拒斥原子、真空及超距作用。其對此三端之根據，茲須審察。

## 其反廣延原子之根據

① 吾以為其反對廣延原子之論據尚屬合理。此見最佳闡述於其與持原子論之惠更斯通信中（參G. M. II. 頁136, 145, 155–7）。首者，廣延原子由部分構成，因廣延即重複；故其無法為物質構成提供形上解答。再者，若欲守運動定律，原子須完全彈性——此實無可能，因原子亦須絕對堅

硬，且不能含“精微流體”。又者，假定無限硬度與絕對不可分性於分割達某階段時驟現，實悖連續律。原始剛性終屬全無理據之質性，故不可取。簡言之，不可破原子將為恆久之奇蹟。此等論證後世屢申，吾人可謂其大體有效。

## 反真空

② 關於真空，萊布尼茨主要依其謂形上圓滿之論證。彼承認真空可設想 (N. E. 157; G. v. 140)，但主張凡有空間處，上帝皆可置物質而不損他物。概言之，存在愈多愈善，上帝必不忽此創造之機，故物質遍在 (D. 240, 253; G. vii. 356, 378)。此形上圓滿原則容後探討；茲僅涉非神學論證。萊布尼茨偶用一極弱論證：謂真空與實空之比例無充足理由可定，故真空絕無可能 (D. 253; G. ii. 475; vii. 378)。唯一力求精確之論證實乃致命謬誤：萊布尼茨謂，若空間為屬性，則真空當為何者之屬性 (D. 248; G. vii. 372)？然對彼而言，空間乃關係，非屬性；其反對空間由點構成之全部論證，正如吾人將於第九章所見，實基於距離之根本關係。彼實無任何有效論證反真空。彼似視信真空者必信廣延原子——「原子與虛空」恆被並論。實則，拒超距作用時，二者必相繫；因無廣延原子若欲生動力作用，必行超距作用。<sup>(19)</sup>

---

(19) 然有一細微處，萊布尼茨確鑿無疑：即充滿中運動之可能性。洛克曾主張必有真空，否則運動無空間。萊布尼茨正駁 (N. E. 頁53–4; L. 385; G. v. 52)：若物質為流體，此難自解。實則縱非數學之士亦當明瞭：封閉迴路中流體運動確屬可能。哲學家竟自囿於此論而屢述，誠屬憾事——蓋流體動力學一週研習足可解惑。其完備解答，盡在所謂連續性方程。

## 反超距作用

③ 這就引出了萊布尼茨反對超距作用的理由。在此點上，我無法發現任何超越庸俗偏見的依據。無論是此點還是前一點，他的直接追隨者在牛頓的影響下，都放棄了其導師的觀點，這些觀點似乎主要源於殘存的笛卡

爾式偏見。原因與結果在空間和時間上的連續性，顯然被置於同等地位。他宣稱：「若空間或時間上缺席之物能無中介地在此時此地運作，則人將有同等權利聲稱任何事物是任何事物的結果」（D. 115; G. iv. 507）。就時間而言，儘管連續性會帶來困難，此原則尚可接受；但就空間而言，作為形而上學公理，它因否定超越作用而被排除。既然沒有任何事物真正作用於他物，在反映整個宇宙的單子中，對遠處事物的感知為何不能像對近處事物的感知一樣成為原因，似乎並無形而上學理由。因此，在萊布尼茨的體系中，此原則並無形而上學基礎；而在他所處的牛頓時代，也確無動力學依據。因此，對超距作用的否定必須被歸類為純粹的偏見，且此偏見對萊布尼茨動力學與其形而上學的關係產生了極其有害的影響。

## 力賦予個體性

現在我要探討力的學說旨在達成的另一目的。首先，它表明實際的次級物質——相對於純粹抽象的原初物質——在本質上是能動的，正如一切實體性事物所必須。但它也試圖證明——這對單子學說至關重要——每一物質部分皆擁有其自身的力，且是其一切變化的根源。正如我們在第四章所見，有必要維持多個獨立因果序列，從而展示力實際上僅作用於其所在物體，而非其表面作用之物體。在此，萊布尼茨不自覺地採取了看似二律背反中的一方，並訴諸其動力學僅以證明正題，而該動力學卻以同等證據證明了反題<sup>(20)</sup>。這將我們引向力賦予個體性<sup>(21)</sup>的面向——萊布尼茨亦運用此面向以證明力的必要性。他宣稱，若無此力，一切物質將無從區別；因此，運動在空間充滿的情況下將毫無意義（D. 122; G. iv. 512–3）。此論證在關係性空間理論下確屬有效，可反駁那些堅持運動相對性、卻將所有運動化約為理想流體中渦旋的學者（笛卡爾派或近代學者）。但此為題外話，我們必須回到動力學與碰撞問題。

(20) 見 §§ 49, 50

(21) 此觀點與活動性作為個體性本質的學說相連——順帶一提，斯賓諾莎的箴言可與之相比：「欲望乃人之本質或實體」《倫理學》第三部，命題九，附釋及命題五十七。

據稱，每一物體實際皆非由他物推動，而是由其自身之力驅動。例如，在一系列球的連續碰撞中，「每一球被緊接撞擊之球反推，皆由其自身之力（即其彈性）啟動運動」（D. 124; G. iv. 515）。萊布尼茨認為，運動定律迫使我們承認每一物質微粒皆具獨立因果作用；唯有透過此作用，我們方能將運動概念從使其完全無法確定的相對性中解放出來。因此，每一物質微粒內部必存在一種力或活動性，其變化由此而生；藉此，我們可賦予運動狀態以意義，並連結物體在連續瞬間的狀態。力之於原初物質，猶如形式之於亞里士多德學派中的質料。「物體恆動源於形式，物體恆存源於質料」（N. E. 673; G. M. vi. 237）。主動力中蘊含隱德萊希（entelechy），類似靈魂，其本質在於其變化序列的某種永恆法則，此法則由其自發執行（G. ii. 171）。正是此力構成了每一物質部分的同一性，並使其與其他部分相區別。萊布尼茨依其形而上學要求，力圖證明力僅作用於其所處物體，絕不作用於其他物體。當一物體看似受他物作用時，稱為受動情況；但即使在此，表象亦具欺騙性。「每一物體的受動皆為自發，或源於內在之力，儘管因外物誘發。然此處我所指狹義受動，源於碰撞，且無論最終採用何種假設，或將絕對靜止或運動歸於何物，此受動性質不變。因碰撞作用相同，無論真實運動最終歸屬何方，碰撞結果必均等分配於雙方；故雙方在遭遇中作用相等，一半結果源於一方作用，另一半源於另一方作用；且因結果或受動之一半在於一方，另一半在於另一方，我們只需將一方所受之受動歸源於其自身亦具之作用，而無需一方對另一方之影響——儘管一方為另一方作用提供契機，使其在自身內產生變化」（N. E. 688; G. M. vi. 251）。

## 原初力與派生力

為使此學說符合事實，需進一步區分原始力與派生力。後者為前者的樣態化，是趨向未來的當下實際狀態。原始力恆常存在，可謂序列之定律；而派生力則是標示序列特定項的決定性（G. II. 262）。萊布尼茨言：「主動力……是雙重的：即原始力，其自身存在於每一有形實體中」（因我認為

完全靜止之物體有悖事物本性）；或派生力，其彷彿通過物體間衝突對原始力加以限制，以多樣方式行使。確實，原始力（無非首級隱德萊希）對應靈魂或實體形式，但正因如此，它僅關乎普遍原因，不足以解釋現象。故我們同意那些主張無需在推導可感事物之特殊具體原因時訴諸形式者之見（N. E. 672; G. M. vi. 236）。原始力在各物體中恆常不變；宇宙中派生力總和亦恆定，即萊布尼茨所謂「活力」（Vis Viva）——此名今偶用——其值為當今動能之兩倍（G. III. 457）。「派生力即某些人所稱之『衝力』（impetus），即趨向某種確定運動的內在傾向（conatus），原始力或作用原理由此被樣態化。我已證明此派生力雖不在同一物體中恆定保持，然其分配於多體時總和守恆，且不同於運動量（其量不守恆）」（N. E. 702; G. iv. 396）。

在此論證中，顯而易見，萊布尼茨非但未將形而上學建基於動力學，反而純粹基於形而上學理由推導出一種在動力學中無實際用處的原始力<sup>(22)</sup>。動力學中有用的是派生力——其在物體間傳遞——而非恆定存在於各獨立物質部分的原始力。原始力因純粹形而上學理由被援引，無法有效證明動力學支持實體獨立性學說。我認為，此處如同連續性問題，存在一個萊布尼茨拒絕面對的二律背反。從動力學看，任何微粒所受總效果由所有其他微粒所致效果構成；分離元素的獨立因果作用似被承認。然此等獨立效果從未發生：它們皆為數學虛構。實際發生的是效果之和，即總體或整體之效果。因此，即使某物被定義為單一因果序列，我們仍難逃此直接自相矛盾的結論：事物終究相互作用。

(22) 參見 G. II. 251：“任何變體皆預設某種持存之物。因此當你說：‘假設在物體中除派生力外別無他物，’我答曰此非可能之假設。”另參見 G. II. 270。

事實上，此點在萊布尼茨著作中已獲實踐性承認。儘管動力學要求我們為每塊物質賦予因果作用，但同樣要求我們在探討任一物體變化時，必須考量所有物質微粒。換言之，基於純粹動力學立場，我們必須承認超越作用（transeunt action），即一物對他物之作用。萊布尼茨並未迴避此點：相反，對他而言，純粹物質世界仍是一個每項運動皆相互影響的整體，儘

管直接互動僅發生於碰撞之中。“萬物皆為充實體（故一切物質相連），在此充實體中，每項運動皆按距離比例影響遠方物體，是以各物體不僅受直接接觸者影響，並以某種方式感知發生於彼等身上的一切效應，更透過中介物體間接受其鄰接者影響。由是觀之，事物之互通遍及無窮遠距。故一切物體皆感受宇宙間所有事件之效應”（《單子論》§61；L. 251；D. 227；G. vi. 617）。他繼而由此推論：所有實體皆映現宇宙——此立場與物質微粒獨立性學說截然對立。<sup>(23)</sup> 他透過主觀理論解釋此表面互動：運動僅成為所有單子中的表象，因所有單子皆映現宇宙。此事本質在於：原因之表象即為結果表象之因（G. iv. 533），此種柏克萊式理論，使從動力學任何層面推導實體活動性皆顯荒謬。

---

<sup>(23)</sup> 參見 G. ii. 112。

再者，若假定——此為必然——看似運動者實為某單子聚合體之真實變化，故屬獨立因果序列之一環，則其感知（即主觀運動）亦屬此類序列，且每單子所含獨立因果序列之數，等同於其映現的宇宙單子總數。此難題暫可擱置，待論預定和諧時再議。

## 動力因果之悖論

尚存一終極要難：據我所知，現存動力學理論無一能避此困境。當一質點受多力作用時，依平行四邊形法則合成，其合力被視為諸力之和。此假設各力獨立產生效應，而總效應即為分效應之和。故“所有作用力皆彼此相容，因任何運動皆可與他運動合成第三運動，且此合成恆可幾何確定。由是觀之，作用力如何能被自然消滅或自物體抽離，實不可解”（*Archiv für Gesch. d. Phil.* i. 578）。若承認特定原因（各原因獨立於他者產生其效應），則須視合成運動為其分量之合成；若不承認此類特定原因，則物質各部份——進而一切物質——皆無因果作用力，動力學（除非描述性學派成立）遂成不可能。然鮮有人察覺：運動之和、力之和、乃至廣義向量之和，實具特殊意涵——其分量並非部分。此為向量加法（乃至帶符號

量之加法) 之通性。故分量原因從未真實產生其效應：唯一效應乃諸原因若獨立作用原應產生之效應，依此特殊意義合成人。此涉及加法本質之根本難題，亦解釋萊布尼茨何以對「特殊引發特殊」之因果關係困惑若此。此混淆之深，可見於馮特之語：“各實體皆自我規定，然此自我規定復為他實體所規定” (*Die physikalischen Axiome*, p. 57)，此評實非不公。

故欲基於動力學確立多重獨立因果序列之嘗試，必判為徹底失敗。此說不僅細節有瑕，根本原則亦謬：因其所求目標——將動力現象整體化約為知覺主體之表象序列——本應使整個動力世界在每個有覺知單子中成為單一序列。此混淆源於——此亦萊布尼茨多數混淆之通病——未能領悟（除物自身外）康德所勇揭之空間主體性後果。後續二章，我們將考察更佳論證：從連續體之難導出空間非實在性，進而推得單子之非空間本性。

## 第 VIII 章

# 物質哲學（續）

### (b) 闡釋連續性與廣延

#### 既有複合體則必有單純實體

我們終抵萊布尼茨哲學核心：廣延與連續性學說。其思想最獨特處，在於對“連續體迷宮”之執著探求。尋得穿越此迷宮之線索，乃單子學說首要目的——依萊布尼茨己見，此學說已圓滿達成目的。拉塔之見（L. 21）甚可取：連續性問題實可作闡釋萊氏哲學之起點：“連續之物何以由不可分之元素構成？”解答此問，我以為乃萊布尼茨實體學說之兩大要旨，亦其哲學精粹所在。未以此問為始，實因邏輯優先性之考量：迄今所述抽象學說（雖或專為此題而創）邏輯上先於此題——此乃理解萊氏處理本題前必先掌握之工具。

本章可視為對《單子論》首二段之詮釋。“本文所述之單子，”萊布尼茨言，“無非是入乎複合體之單純實體。所謂單純，即無部分。必有單純實體，因有複合體存在；蓋複合體無非是單純物之集合或聚合”（L. 217；D. 218；G. vi. 607）。茲指出此陳述所含預設：① 實體之義已知；② 吾人有據假定某實質性複合體存在；③ 凡實質性複合體終必由非複合之部分構成，即無部分之單純實體。實體之義前已論及；物質存在之假定亦證屬必要。尚待探究者：物質何以是實體之聚合，又何以必由單純實體構成。

區別於空間之廣延乃萊氏出發點

萊布尼茲在此討論中，從物質具有廣延性（extension）這一事實出發，並斷言廣延性無非是重複（cf. G. ii. 261）。在此論斷中，必須仔細區分廣延性與空間。廣延性如同延續性（duration），是廣延之物的屬性，是該物從一處移至另一處時仍攜帶的屬性。“物體可變換空間，卻無法脫離其廣延性”（D. 263; G. vii. 398）；萬物皆有自身的廣延性與延續性，卻無專屬的空間與時間（D. 265; G. vii. 399）。因此，我們當前關注的是廣延性，而非空間。對於廣延性，萊布尼茲採取近乎常識的立場；對於空間，他則持有一套複雜且近乎悖論的理論——唯有在廣延性學說發展完備後，方能充分探討此理論。萊布尼茲的重大謬誤，在於他認為廣延性與延續性先於空間與時間。其邏輯順序（有別於發現順序）如下：首先是實體概念，其次為多數實體的存在，第三是由此重複衍生的廣延性，第四則是依存於廣延性、卻增添秩序概念並脫離對實際實體依賴的空間。然而，證明或發現的順序與此相異。多數實體的存在，是從廣延性事實推論而來，其依據是「廣延性即重複」的主張。廣延性在邏輯上預設了空間（實質上即佔據特定空間的屬性），此點似顯而易見。然萊布尼茲卻忽略了此事實。他從廣延性著手，這對任何將實體視為邏輯上先於空間者而言，確屬自然。對比康德《純粹理性批判》的順序（始於空間與時間，再推進至範疇，其中包含實體與屬性）頗具啟發性。此順序與萊布尼茲相異，正是其連續體哲學的主要缺陷。他反而從一套常識性的廣延性與延續性理論出發，並徒勞地試圖以悖論式的空間時間理論修補之。

## 廣延即重複

我在前一章（頁78）曾指出，萊布尼茲反對「物質本質即廣延性」的論點之一，源於廣延性自身的性質。此刻我們必須審視此論證。萊布尼茲在一篇針對馬勒伯朗士的對話中指出：廣延性並非具體物，而是「被廣延之物」的抽象。他進而闡明，此乃其「實體論」與馬勒伯朗士所倡笛卡爾理論的根本差異（G. vi. 582–4）。他另言：“除廣延性外，必有一被廣延之主體，即一實體，其屬性在於能被重複或延續。因廣延性僅意指被廣延之

物的重複或持續倍增，即部分的複多性、連續性與共存性；故廣延性不足以解釋被廣延或重複之實體自身的本質——此實體之概念實先於其重複之概念”（D. 44; G. iv. 467）。不僅須存在多數實體，且為使此複多性構成「重複」，必有一被重複或廣延的質性。例如牛奶中有白色的擴散，鑽石中有硬度的擴散（G. vi. 584）。然此類質性的擴散僅屬表相，於最微細部分中並不存在。因此，唯一能嚴格稱為廣延的質性，是作為初級物質（*materia prima*）本質的「阻力」（N. E. p. 700; G. iv. 394）。故初級物質的本質並非廣延性，而是「被廣延的」，且實為唯一可嚴格稱作廣延的質性：因它是所有受造實體共有的質性，故無所不在地被重複。萊布尼茲言，廣延性或初級物質，無非是事物就其相似或不可區分性而言的某種重複。然此預設了被重複的事物自身，除共有質性外，尚具獨特質性（D. 176; F. de C. 28–30）。此理論闡明兩要點：其一，解釋何以所有單子皆有初級物質——因單子集合的廣延性，正源於此共有質性；其二，將不可區分者同一性與廣延性的抽象及現象本質相連結。因廣延性是事物就其不可區分面向的重複；而既然無二物真正不可區分，廣延性必然抽離了事物相異的質性。故單子集合僅當我們忽略各單子初級物質及活動通性以外的一切，僅考量此二者的重複時，方顯廣延性。

## 故實體本質不能是廣延，因實體必為真元一

然如前一章所見，初級物質（且由兩份初級物質不可區分之事實可進一步推知）僅是抽象；其重複構成廣延性的實體，必具此純粹被動性之外的屬性，即實體不可或缺的活動性，以及使其成為複多所需的差異性。凡有重複處，必存多數不可分實體。萊布尼茲曰：“若僅存由聚合而成的存在者，則無真實存在者。因一切聚合存在者皆預設具真實統一性的存在者——其現實性僅源自組成部分之現實性；故若每一組分自身亦是聚合存在者，則其終無現實性。”若承認聚合體，“吾人必將歸於數學點……或伊比鳩魯之原子……或須承認物體無現實性，抑或最終須承認其中存在具真實統一性的實體”（G. ii. 96）。對數學點的特殊反駁，我將於探討連續體時

論述。對原子的反駁（亦適用於點）在於：原子不可區分，且若其純為物質，則不能有活動性。至於不承認物體現實性的反駁，如前所述，似僅基於常識；然此使萊布尼茲寧可（若邏輯容許）選擇“真實統一體”理論，而非單純否定物體現實性。同時值得注意的是，在其單子學說的早期表述中，他猶豫是否賦予所有物體真實統一體，並傾向認為可能存在無統一體、故無現實性的無生命物體（G. ii. 77 and 127）<sup>(1)</sup>。其論證可綜述如下：假設顯現為物質者具現實性，則其必為複多體。然複多體僅當其組分具現實性時方為真實，而終極真實者唯實體及其狀態。此處的複多體，因組分同時存在，非僅狀態之複多；故其為實體之複多，而實體必然不可分。因此，顯現為物質者必為不可分實體之集合。非真實「一」者，非真實「存在」；若物體本質即無統一性，則其本質僅為現象（G. II. 97）。此等真實統一體，萊布尼茲稱之為隱德來希（entelechies）或形式（forms）。此術語借自亞里士多德，精確使用時非指單子整體，而指其活動性或其類同靈魂之質，對立於被動的初級物質——此物質在亞氏體系中亦與形式相對（cf. G. II. 252）。

---

(1) 參見 Stein, *op. cit.* p. 167 註釋。

此等顯現為物質之現實性所涉“真實統一體”的本質為何？其普遍本質我將於第十一章探討；當前僅論及其為解釋廣延性所需之面向。下章將深入考察此論證基礎——關於連續與離散、空間與廣延性的抽象學說；然宜先從萊布尼茲艱澀連續體學說的具體形式入手。

### 三類點·實體·非物質

萊布尼茲區分了三種點。他說：“物質的原子是違反理性的.....只有實體的原子，即真實且絕對不具部分的單一體，才是行動的源泉、事物構成的絕對第一原理，亦可說是實體分析的最終元素。它們可稱為形上點；它們具有某種生命力與一種知覺，而數學點則是它們表達宇宙的觀點。但當有形實體被壓縮時，其所有器官在我們視野中僅形成一個物理學的點。因此，

物理學的點僅在表象上不可分；數學點是精確的，但它們僅是樣態；唯有形上點或實體之點（由形式或靈魂構成）才是精確且真實的，沒有它們就沒有真實存在，因為若無真實的單一體，就不會有複多性”（D. 76; L. 310–1; G. iv. 482）。“形上點”一詞並不常用，顯然是為了突顯與無限分割的關聯。我們可如此闡述：空間由距離關係的集合構成；這些關係的項，若單純視為項，即是數學點。它們因此只是樣態，是實際項（即形上點或單子）的某種面向或性質。相反地，物理學的點是一種微小的延展，屬於微積分中所用的類型。它並非真正不可分，因為它終究是一種微小的延展，而延展本質上即重複性。簡言之，論證如下：物質本身是延展的；延展本質上是複多性；因此，延展物的構成要素自身不能是延展的。單純實體不能是延展的，因為所有延展皆為複合體（G. iii. 363）。物質原子違反理性，因為若其本質為可分性，卻又必須是不可分的個體。因此，若物質必須是延展的，則物質的構成要素就不是物質性的。但這些要素也不能是數學點，因為數學點純屬抽象，並非存在物，亦不構成延展。因此，顯現為物質的構成要素是非延展的，亦非數學點。它們必是實體，賦有活動性，且因不可分辨者的同一性而彼此相異。於是，在經驗對象中，這些實體只能是類似靈魂之物。靈魂是具體存在物或實體，彼此相異且非延展。因此，它們必是看似有形物體的構成要素。物體本身，即作為延展物，是現象；但它們是有充分根據的現象，因為它們是真實實體集合的顯現。這些實體的本質是力，且如同我們的心靈般不可分割（D. 72; L. 301; G. iv. 479）。

此論證在萊布尼茲致德·沃爾德（G. ii. 267）的信中有精闢闡述。德·沃爾德認為：延展對數學物體是必要的，故可正確推論此類物體中無法指定不可分的單一體，但這不證明數學物體缺乏實在性。萊布尼茲對此論點作了詳盡回應。他指出：凡可被分割為多者，即為多者的聚合體；聚合體僅對心靈而言是單一的，其實在性完全來自其構成要素。因此，事物中存在不可分的單一體，否則事物中既無真實單一體，亦無任何非衍生的實在性，這是荒謬的。因為若無真實單一體，即無真實複多體；若無非衍生的實在性，則全然無實在性，因實在性終須源自某主體。他又說，我斷定在物體

質量中可找到不可分的單一體或原始構成要素。物體永遠可分割且已被分割，但構成它們的要素則不然。數學的物體不真實，因它缺乏此類構成要素；它是某種心靈性事物，僅標示部分的複多性。正如數若無被計數物即非實體，數學物體或延展若無活動與受動性，亦非實體。但在真實有形物中，部分並非不確定的（如在空間中，空間屬心靈性事物），而是以特定方式實際被指定，正如自然根據運動的變異性建立實際的分割與再分割；這些分割無限進行，卻仍導致某些原始構成要素或真實單一體，僅其數量為無限。嚴格而言，物質並非由構成性單一體組成，而是源於它們，因為物質或延展質量僅是充分根據的現象，而一切實在性皆由單一體構成。因此，現象總可被分割為更小現象，且無最小現象。實體性單一體是現象的基礎，而非部分。

## 運動屬現象，力方為實

此論證中多處預設了萊布尼茲關於連續性的一般立場，此立場連同其空間理論須留待下章討論。然而，為公允呈現萊布尼茲從延展到單子論證的要旨，須記住他自認在純粹動力學基礎上，已證明物質是某種實質性存在的顯現。因為力（他視為等同於活動性）為運動定律所需，且存在於每塊物質中。動力原理遍佈物質各處，故必有隱德萊希（entelechies）散佈其間（G. vii. 330）。由此觀點，我們可賦予力的學說較先前更清晰的意涵。力比運動甚至物質更為真實。運動非原因，而是力的結果，它與時間同樣非真實存在。但力是真實存在，儘管物質僅是充分根據的現象（G. ii. 115; iii. 457）。因此，儘管物質與運動僅是顯現，它們卻是某種具活動性之物的顯現，故亦為某種實質之物的顯現。若我們如萊布尼茲一貫假設，對物質的知覺對應於外界真實世界，則該世界基於動力學理由必包含力，因而包含實體。唯一難點在於調和此觀點與物質的任意及無限可分性。此難題將我們引至無限與連續性學說。

## 第IX章

# 連續體之迷宮

## 點之疑難

上章我們見物質是現象，源自真實單一體或單子的聚合。延展即重複，故延展物具有複多性。但若顯現為物質者是複多體，則它必為無限複多體。因任何延展物皆可無限分割。萊布尼茲說，質量是離散的，即實際的眾多體，但由無限單元構成（G. ii. 379）。此處可見萊布尼茲對實無限的信念。實無限向來被視為不可接受，而萊布尼茲承認它，便直面了連續性問題。因此，此刻必須檢視他關於無限、連續性、無限數及無限分割的觀點。這些須先處理，方能進一步描述真實單一體或單子，因萊布尼茲宣稱單子的存在與本質主要源於解釋連續體的需求。他說：“在此考量下”（即關於單子），“連續體的延展或構成問題不復存在，所有關於點的難題皆消逝。這正是我欲在《神義論》某處所言：連續體的難題應警示我們，須以迥異方式理解事物”（G. ii. 451; cf. G. vi. 29）。他又言（G. ii. 262）：“唯單子是實體，物體是實體群，而非單一實體；連續體的構成難題及其他相關問題，亦無法以他法迴避”；且“唯幾何學能為連續體構成之迷宮、極大極小、不可指定者與無限者提供引線，未經此迷宮者，無以達至真正堅實之形上學。”<sup>(1)</sup> 然則連續體之難題為何？又如何迴避？我無望將此課題闡明，因它幾為哲學中最艱深者，且萊布尼茲的處理方式為詮釋者帶來特殊困難。

---

<sup>(1)</sup> Cohen, Infinitesimalmethode, p. 64; G. M. vii. 326.

主張實無限而否定無限數

任何聽過萊布尼茨的人都知道，他相信實存無限 (actual infinite)。他著作中最常被引用的段落之一如下 (D. 65; G. I. 416)：“我如此支持實存無限，以至於我非但不承認自然厭惡無限 (如常言所道)，反而認為自然處處體現無限，以更彰顯其造物主的圓滿。因此我相信，物質無一處不可分，甚至無一處非已分；故而最微小的粒子亦須視為一個世界，充滿無限多相異的造物。”此類段落，我認為廣為人知，並體現於一個普遍說法：萊布尼茨相信實存無限，即在黑格爾主義者所謂假無限 (false infinite) 的意義上。但此絕非事情的全貌。首先，萊布尼茨否認無限數 (infinite number)，並以極堅實的論據支持其否認。<sup>(2)</sup>其次，他熟悉後來由黑格爾所運用的「真無限」與「假無限」之區分。“真無限，”他說，“嚴格而言，僅存於絕對者 (Absolute) 之中，其先於一切組合，非由部分相加而成”；<sup>(3)</sup>一個無限聚合體 (infinite aggregate) 並非真正的整體，故非真正的無限 (G. ii. 304–5; N. E. pp. 161–3; G. v. 143–5)。這些論述並非出於他對自身支持實存無限的遺忘。相反，他在一處明言：“反對實存無限的論證假定，若承認此點，則必存在無限數，且一切無限皆相等。但須注意，一個無限聚合體既非單一整體，亦不具量度，更與數的概念不相容” (G. ii. 304)。實存無限因此得以辯護，其明確理由在於它不導向無限數。我們必須同意，萊布尼茨關於無限的觀點絕非如常人所想那般簡單或天真。闡釋上述論述所依據的理論是一艱鉅嘗試；然此嘗試，我今必為之。

---

<sup>(2)</sup> 參見 G. vi. 629; I. 338; ii. 304–5; v. 144; N. E. p. 161。

<sup>(3)</sup> N. E. p. 162; G. v. 144。參見以下段落：“我與洛克先生同信，嚴格而言，可說並無無限之空間、時間或數，唯一真實者乃：無論一空間、時間或數如何廣大，總有另一更大者，以至無窮 (ad infinitum)；故真無限不存於由部分構成的整體之中。然其仍存於他處；即存於絕對者 (absolute) 之中，其無分部分，並影響複合事物，因複合事物源於對絕對者的限定。因此，積極無限 (positive infinite) 無非即絕對者，故可說在此意義上存在一積極的無限觀念，且其先於有限觀念” (D. 97; N. E. 16–17; G. v. 17; Erdmann 版, p. 138。G. 的文本似有缺誤)。

我前已提及黑格爾，且認為其他方面的類比或可闡明萊布尼茨的論證。首先，他常似暗示，如我們在論及延展 (extension) 時所見，一種本質上屬黑格爾主義的觀點：抽象即虛妄 (abstraction is falsification)。其

次，他在當前問題上的論證，及其從連續體之困境中推導單子論 (Monadism) 的整個過程，似與一種辯證論證 (dialectical argument) 有密切類同。粗言之，即一結果被接受為真，因其可從公認為假且彼此矛盾的前提推斷而出。<sup>(4)</sup> 欽慕黑格爾哲學中此二要素者，或將因萊布尼茨論證包含此二者而視其更優。然無論如何，若我詮釋無誤，此種與一種已為人熟稔之方法的類比，將極大助益於對論證的理解。

---

<sup>(4)</sup> 此論證雖非嚴格辯證，然以下陳述顯其弱點。總前提為：因物質有部分，故存多實體 (many reals)。物質之部分具延展性，且因無限可分性，延展物之部分恆為延展物。然因延展意謂重複，被重複者終極而言非延展物。故物質之部分終極而言非延展物。是以，假定物質有部分乃自相矛盾。故諸多實體非物質之部分。（此論證於 G. vii. 552 中幾以同式陳述。）

顯而易見，此論證在獲取「多實體」時，假定彼等為物質之部分——此前前提卻須被否定，以證實體非物質性。

## 萊氏否定某義之連續性

儘管有連續律 (law of continuity)，萊布尼茨之哲學可謂對連續性 (continuous) 之徹底否定。他言，當聚合部分 (aggregate parts) 可辨時，重複 (repetition) 是離散的 (discrete)，如數中所示；當部分不確定 (indeterminate) 且可假設為無限多方式時，重複是連續的 (N. E. p. 700; G. iv. 394)。萊布尼茨否認任何實存物 (actual) 在此意義上為連續；因實存物縱有無限多部分，此等部分亦非不確定或任意，而為全然確定 (G. ii. 379)。唯空間與時間在萊布尼茨意義下為連續，且彼等純屬理想 (ideal)。於實存物 (actuals) 中，他言，單一者 (simple) 先於聚合體 (aggregate)；於理想物 (ideals) 中，整體先於部分 (G. ii. 379)。他復言，連續體 (continuum) 為理想的，因其涉及不確定部分，而實存物中一切皆確定。他繼言——此為其喜用之論——連續體之迷宮 (labyrinth of the continuum)，源於在可能物 (possibles) 之秩序中尋求實存部分，並在實存物 (actinals) 之聚合體中尋求不確定部分 (G. ii. 282. 參見同書頁 379; iv. 491)。此意謂點 (points) 與瞬 (instants) 非空間與時間之實存部分，彼等乃理想的；<sup>(5)</sup> 且無延展物

(因延展物不確定)可為實存之實體聚合體之真實組分。就空間、時間及數而言，有限整體在邏輯上先於其可分之部分；反之，就實體而言，聚合體在邏輯上後於構成彼等之個體實體。<sup>(6)</sup>

(5) 對比 Cohen, *op. cit.* p. 63, G. M. v. 385：“一點乃一無限小或消逝之線。”此似僅為數學意義。

(6) 參見 G. M. iv. 89 及後續。

萊布尼茨之意，似為此：存在兩類不可分者（*indivisibles*），即單純觀念（*simple ideas*）與單一實體（*single substances*）。於前者意義上，數一為不可分：其為一單純觀念，邏輯上先於總和為一之諸分數。諸分數預設其存在，且其單純性不因存在可構成其之無限多分數而遭否定。事實上，視分數由分割單位（*unity*）而成，較視單位由組合分數而成更為真切。同理，抽象取義之半（*one half*），僅為一比率（*ratio*），非兩四分之一之和；後者僅對可數之物（*numbered things*）為真（G. iv. 491）。故許多論及點與單位者陷於混亂，皆因未辨明分解為概念（*resolution into notions*）與分割為部分（*division into parts*）之別（G. iii. 583）。萊布尼茨認為，抽象之線（*abstract line*）亦非複合而成（G. iv. 491），因關於線之真實者僅為距離關係（*relation of distance*），而此關係，就其為關係而言，不可分。複合僅存於具體物（*concretes*），即存於此等抽象線所標示關係之諸質量（*masses*）中。於實存之實體物中，整體乃單純實體之結果或聚合（*同書*）。萊布尼茨復言，理想與實存之混淆，使萬事糾纏不清，並產生了連續體之迷宮。

## 於數、空間、時間中，整體先於部分

至此，似有必要考察萊布尼茨之空間理論。此理論多多少少涉及其哲學之一切論述；我前已述及，後文將更詳論之。然此處數點明確論述將闡明連續體學說。

依萊布尼茨之見，整體先於部分之理想物（ideals），乃數、空間與時間。就數而言，顯然單位（unity）乃至其他整數皆先於分數。就空間與時間而言，關係理論（relational theory）可達致相似結果。於此諸情形中，萊布尼茨本應更斷然言：雖數與距離可大可小，然彼等無部分。關於分數，他確有此說（G. iv. 491），此亦為彼於一切類似情形中欲表之意。理想物若為數，乃適用於可能聚合體之概念，然其自身非聚合體；若為距離，乃可能關係，且須與從距離一端延至另一端之延展（extension）區別開來。

## 空間與時間於萊氏純屬關係

存在兩種偉大的空間理論，其一以牛頓為代表，其二則為萊布尼茨所倡。此二者在與克拉克的論戰中正面交鋒。兩派理論皆源於對以下一組觀念的側重：若取兩點A與B，其關係包含（1）距離——純粹是兩點間的關係；（2）實際長度——由特定空間量構成，從A延伸至B。若堅持前者為空間之本質，則得出關係理論；此時空間性距離的兩端項A、B本身必須是非空間性的，因其並非關係。若堅持後者即實際間隔長度，則會發現其可被分割為無限多個與端點A、B相似的點。此進路導向牛頓的絕對空間理論——其非由可能關係之集合構成，而是由無數實際點位組成的無限集合。牛頓理論之弊在於自相矛盾；萊布尼茨理論之弊則在於明顯違背事實，且終究與牛頓理論同樣陷入自我矛盾。能同時避開此二缺陷的理論誠屬可貴，因這將是哲學前所未見之創見。我將於後續章節重返萊布尼茨的論證。此刻，我僅欲闡明其關係理論之推論——此推論亦由倡導該理論的洛采等人所援引。

空間是距離可能關係的集合。唯有當點位A、B為實際實體所佔據時，這些關係才成為現實。距離可有長短之別，但因其屬關係範疇，故不可分割為部分。（此推論雖未被萊布尼茨明確提出，甚且遭其否定；然其使用「部分」一詞較我所用更為寬泛。他指出——此點對我已足矣——在時

空中，除意識所劃分之界外，別無他種分割[G. ii. 278–9]。）而既然空間具關係性，彼此相距的兩端項本身既非空間性亦非具延展性。距離更應被解析為遠距項A與B的謂詞；萊布尼茨透過將距離表述為A與B相互映照之方式來達成此點。因此，數學點——即A之位置——僅是A的某種質性，憑此質性，A在任何時刻皆以其特有方式映照他物。此即為何數學點是單子的視角點，亦解釋了其何以僅屬樣態(modalities)，而非空間之部分。此空間觀同時說明了整體何以不由部分構成：因距離之「部分」僅是其他更微小的距離關係，較大之距離在邏輯上獨立於彼，絕不以彼為前提。此區分實質上即**內包量**(intensive quantities)與**外延量**(extensive quantities)之別。外延量預設所有構成其總和之成分；內包量則全然不以同類較小量之存在為前提。萊布尼茨之主張因而在於：時空量度屬關係性，故為內包量；而延展性屬外延量，並以延展物中存在實際部分為前提。<sup>(7)</sup>

---

(7) 故萊布尼茨答覆克拉克時言：“至於異議謂空間與時間屬量度，或更精確言乃具量度之物，而位置與次序則否；吾答曰：次序亦有其量度，其中存有先後之別，亦有距離或間隔。相對事物與絕對事物同具量度。例如數學中之比率或比例關係雖屬關係，然有其量度，並以對數度量之。是以，縱使時空由關係構成，彼等仍具其量度”(D. 270; G. VII. 404)。然萊布尼茨對內包量之見解實不甚明確。

因此，區分現實物的組合與理想物的解析至關重要。此區分闡明了萊布尼茨所言「瞬間非時間之部分」(G. III. 591)、「數學點非空間連續體之部分」(D. 64, 76; L. 311; G. I. 416; II. 279; IV. 482)的意涵。空間連續體乃所有可能距離之集合。數學點僅是位置，即距離關係之可能端項。故其與構成空間連續體之可能距離不屬同一層級，亦非此連續體之部分。距離既屬關係，嚴格而言並無部分，是以吾人無理由將其解析為不可分割之部分。反之，空間中具延展性者屬具體物；吾人不僅擁有距離，更擁有距離所維繫之兩端項。抽象空間非複數存在，但佔據該空間之物體必為複數。因吾人此刻擁有位置中之現實物，而非僅止於「純然樣態」。

吾人可將整體論證簡述如下：（1）唯不可分割的實體及其諸般狀態具絕對現實性（G. ii. 119）。此乃我闡述萊布尼茨時所依抽象邏輯學說之結論；其為「從延展性推至單子」論證之預設前提，切不可視為該論證之結果。（2）吾人視為物質者具現實性，然就其物質性而言則屬現象。如前所述，此現象物質之現實性純屬偏見。（3）物質就其現象性而言乃總體（aggregate），實為無限多部分構成之總體。（4）總體除得自其成分之現實性外別無現實性，蓋因唯實體具現實性，而實體不可分割。（5）故而，若欲保全現象物質之現實性，此現實性必由無限多重不可分割之實體構成。

## 既聚積屬現象，則實無單子之數

然「無限數」概念自相矛盾，故吾人不能滿足於「存在無限多單子」之斷言。為迴避此矛盾，萊布尼茨大膽運用其原則：在具體物中，部分先於整體；且除不可分割的實體及其諸般狀態外，別無絕對現實之物。存在與統一，彼言，乃可互換之詞（G. ii. 304）。總體因無統一性，故純屬現象——除構成單子外，其餘部分（即總體之統一性，吾推測）唯憑知覺所添附，因彼等同被感知之事實使然（G. II. 517）。此論極其關鍵，乃萊布尼茨總體立場之合理推論，或為該立場所容之最佳方案。然其隱含之義，即將彰顯者，將徹底摧毀實體多元性之可能。

萊布尼茨之立場如下：整體概念僅能適用於本質不可分割者。總體之現實性純粹在於其各成分單獨觀之時的現實性；集合之統一性被萊布尼茨稱為半心理性（semi-mental）（G. II. 304），故總體雖成分皆具現實性，其自身仍屬現象。一乃唯一適用於現實物之數，因任何他數皆預設部分存在，而總體與關係相同，皆非“現實存在者”。此解釋了何以能否定無限數，卻同時肯認現實的無限性。萊布尼茨曰：“若視其為真實整體，則無所謂無限數，亦無無限線或他種無限量”（N. E. p. 161; G. v. 144）。一整體必為一實體，而對非整體者，數無法合理應用。世界僅在言辭上為整體

(G. II. 305)，即使有限單子之總體本身亦非整體。其統一性屬心理性或半心理性。多數段落中，萊布尼茨僅將此學說用於反駁無限總體，然顯然其必同等適用於一切總體。彼似已知此點。故其言 (N. E. p. 148; G. v. 132)：“或許一打或二十之數僅為關係，且唯憑與知性之關聯方得構成。單位本是分離，知性則聚之為一，無論其如何散處。”同章末段（第二卷第十二章）亦申此見：“總體觀念之統一性誠為真實，然究其根本，須承認此集合之統一性僅為一種關涉 (rapport) 或關係，其根基存於每一實體自身所具者。故此類由總合而成之存在者，除心理性之完整統一外別無他種；由是，其存在性亦在某種意義上屬心理性或現象性，猶如彩虹” (N. E. 149; G. v. 133)。

如今這個立場，是從「所有命題都必須化約為主謂形式」理論的合理推論。斷言多個實體存在並不符合此形式——它並未將謂語賦予某個實體。因此，如同其他類似情況，萊布尼茨與許多後世哲學家一樣，遁入心靈之中——幾乎可說是遁入統覺的綜合統一性。唯有心靈能綜合單子的多樣性；每個獨立單子脫離對它的感知仍真實存在，但集合體本身僅透過同時感知獲得脆弱且衍生的實在性。於是，多數性判斷的真實性被化約為對「感知該多數性的每個單子」之狀態的判斷。唯有在此類感知中，多數性才能形成整體，因此萊布尼茨將感知定義為「多樣性在單一性中的表達」 (G. iii. 69)。

## 此觀點之疑難

「命題真實性源於被相信」這個概念，我將在探討上帝與永恆真理的關係時予以批判。目前，只需向萊布尼茨提出一個兩難：若多數性僅存在於感知者之內，則不可能存在多個感知者，整個單子學說便告崩潰；若多數性不僅存在於感知者之內，則存在無法化約為主謂形式的命題，實體概念的基礎已然瓦解，而無限集合體的主張及其所有矛盾，對萊布尼茨便成為無

可避免之事。如此一來，對連續體難題的自詡解決方案化為烏有，我們仍面對所有未解的物質難題。<sup>(8)</sup>

---

(8) 「所有集合體皆屬現象」的普遍原則，切勿與萊布尼茨同樣主張的「無限集合體不具數量」原則混淆。後者或許是避開無限數悖論的最佳途徑之一。

我們已見萊布尼茨如何運用「在實存物中部分先於整體」的原則。此原則使他能宣稱存在無限多的事物，同時否認無限數的存在。他聲稱事物之多數性超越任何有限數，實則超越任何數目 (G. vi. 629)。唯有當此多數性構成整體時，我們才能要求適用某個數目；而他否認其為整體，儘管稱其為「多數性」時已隱含整體的斷言。無可否認，此立場與他的原則一致，甚至是直接結果。但這種一致性恰恰顯露原則本身的謬誤。萊布尼茨所陷的兩難，正是三個前提結合的直接後果——正如我在第一章（頁4）所斷言，這些前提根本無法相容。這三個前提是：(1) 所有命題皆具主詞與謂詞，(2) 感知提供關於「非我或我之謂詞」世界的知識，(3) 自我是終極邏輯主詞。

## 第 X 章

# 時空理論及其與單子論之關係

## 實體哲學必否定空間實在性之因

我在前一章概述了萊布尼茨的時空理論；本章將探討其理論依據、這些依據與單子論普遍基礎的關聯程度，以及萊布尼茨單子與空間的關係。我的論述多數亦適用於洛采<sup>(1)</sup>，並普遍適用於主張多數性的所有理論。讓我們從空間理論開始。

---

(1) 儘管洛采最終未主張多數性，而是將一切歸於其「M」。

萊布尼茨言道：“我有若干論證，足以駁斥那些將空間視為實體或至少是絕對存在者的謬想”（D. 243; G. vii. 363）。這些論證在萊布尼茨體系中，立基於傳統邏輯，並在此基礎上具有強大說服力。因為傳統邏輯——作為一切實體或絕對者運用之基礎——預設（如我所力圖闡明）所有命題皆具主詞與謂詞。若此時既承認空間獨立存在，又堅持實體學說，則實體與其所佔空間之間必存某種關係。但此關係屬自成一類（*sui generis*）；它非主謂關係，因為關係兩端皆獨立存在，即使關係改變仍可持續存在。當某空間區域被物體撤出並由另一物體佔據時，物體與空間區域皆不消亡。因此，位置與佔據該位置之實體間的關係，是傳統邏輯無法容納的類型。謹慎的哲學家因而否定位置的獨立存在，而牛頓承認此存在，只因他未察其後果。克拉克為迴避後果，將時空歸為上帝本質部分，此立場被萊布尼茨輕易證其荒謬（D. 263; G. vii. 398）。萊布尼茨真正反駁的主張是：空間獨立自存，而非僅為某物屬性。

由此可見，對實體哲學而言，否定空間實在性至關重要。一元論者必主張空間是屬性；單子論者則主張空間是關係的集合。萊布尼茨對前者的批判

相當有力；對後者的論證則未臻完備。但讓我們繼續檢視其論點。

萊布尼茨宣稱：“若無受造物，空間與時間將僅存於上帝的觀念中”（D. 252; G. vii. 376–7）。對此，康德反駁：“吾人永無法設想空間不存在，縱使能輕易設想其中空無一物”（Hartenstein編, 1867, 第三卷頁59）。此處呈現尖銳對立：康德揭示的結論，正是萊布尼茨理論企圖迴避的後果。<sup>(2)</sup> 萊布尼茨則言：“若空間是絕對實在，它非但非實體之屬性或其對立之偶然，更將比實體更具持存性”（D. 248; G. vii. 373）。那麼，萊布尼茨用以否定空間實在性的論證為何？

---

<sup>(2)</sup> 此處可暫不考慮康德的空間主觀性學說。

## 萊氏反空間實在性之論證

抽象邏輯論證認為，若空間真實存在，則其必為主詞或謂詞，但顯然兩者皆非——據我所知，萊布尼茨雖未明述此點，然在與克拉克的論戰中，他力主空間因具部分，故不能是上帝的屬性，且虛空亦不能是任何事物的屬性（D. 264, 248; G. vii. 399, 372）。反對將空間視為屬性者，其真正論據在於物質本質非延展性——此論點吾人已見其確鑿。至於反對將空間視為實體或獨立存在者，萊布尼茨最常援引《不可分辨者的同一性》與《充足理由律》；此論證對時間同樣適用。空間絕對均質，其中任一點皆無異於他點。故不僅各點不可分辨，事物之不同排列亦將無從區別——例如實際排列與將全宇宙旋轉任意角度後之排列（D. 243–4; G. vii. 364）。再者，若時間真實，世界本可更早創生，卻無充足理由說明何以擇此時而非彼時（D. 249; G. vii. 373）。概言之，宇宙整體於時空中不能有不同絕對位置，因這些位置本不可分辨，故實為同一（D. 247; G. vii. 372）。除上述論證外，尚有吾人於前章探討之連續體矛盾：時空若真實，其構成必不出於數學點；然數學點僅為端點，兩點不比一點更大，猶如雙重至暗不比單一至暗更暗（G. ii. 347）。就時間而言，除瞬間外別無

存在，而瞬間非其本然部分；一物若無任何部分曾存，焉能存在（D. 268; G. vii. 402）？

## 萊氏之位態理論

然則時空若非真實，其本質為何？《不可分辨者的同一性》之論證已暗示答案。由此推論，絕對位置並不存在，唯有事物間相互關係，位置即自此抽象而得。空間乃情境佈置之秩序，抽象空間即此種秩序——當情境被構思為可能存在之時（D. 281; G. vii. 415）。時間同為理性存有，與空間無異，然共存與後存乃真實之物（G. ii. 183）。但若空間為情境之秩序，情境本身為何？其關係性當如何闡釋？

對此問題，萊布尼茨闡述甚明（D. 265–7; G. vii. 400–402）。當物體A相對於他物C、D、E等之情境關係改變，而C、D、E等彼此間情境關係未變時，吾人推斷變化之因在A而非C、D、E等。若此時另一物體B對C、D、E等之情境關係，恰與A先前所具者精確相似，則稱B居於A曾處之同一位所。然實則兩例中並無個體同一之物：首例之情境關係乃A之屬性，今則為B之屬性，而同一偶然屬性不能存於二相異主體。故言及「同一位置」時所隱含之同一性實為幻覺；存在者僅為精確相似之情境關係。萊布尼茨之詮釋，因引入其自「力」推導而出之絕對運動（參見D. 269; G. vii. 404），反致不必要之自相矛盾。彼本應如牛頓般推得絕對位置，然其情境論述實可脫此矛盾。彼亟欲賦予「同一位置」明確涵義，以斷言物體A、B必先後同處一位或非然。但依其理論，此非必要亦不可能。彼須恆指明據以量度位置之參照物體，且須承認（此無矛盾）——不同參照物體將同樣正當地導出相異結果。其訴諸情境變化之因，實源於動力學之根本矛盾，此矛盾於所有基於相對位置之動力學中皆存，然在純粹關係性空間理論中，只要不涉動力學，即可避免。故吾人可採納下述定義：「位置者，乃不同時刻中不同存在物對特定其他存在物之共存關係……全然一致時，所呈現之同一性。」然當彼補充謂此等存在物「被假定於此時刻至彼

時刻間恆定不動」時，此假設在關係理論下全然無意義（D. 266; G. vii. 400）。此類增補正顯理論之弱。空間顯然不止於關係，否認此點者因明顯事實而無法不自相矛盾。然須承認，經由否認顯見之事實，關係理論或可達高度內在自洽。

## 單子與空間之關係乃單子論根本難題

茲論另一密切相關之主題：單子與空間之關係。吾人已知空間純屬理念，乃抽象可能關係之集合。關係必恆歸結為相關項之屬性。欲實現空間關係之此種歸結，須引入單子及其知覺。於此，萊布尼茨理當遭遇重大困難——此難題困擾一切單子論，廣義而言，亦困擾所有承認外部世界卻主張空間主觀性之哲學。

難題在此：空間關係不存在於單子之間，僅存於各單子知覺中之同時性對象<sup>(3)</sup>。故空間本質為主觀，恰如康德所論。然則，不同單子之知覺因觀點差異而不同；而觀點即為數學點，可能觀點之集合即可能位置之集合<sup>(4)</sup>。故萊布尼茨實有兩套空間理論：其一為主觀且康德式，其二則提供客觀對應物，即單子之諸多觀點。難處在於：客觀對應物若僅由觀點差異構成，則主觀空間須純然主觀；但若其純然主觀，則觀點差異之基礎即失，因無由確信現象為「有充分根據者」（*bene fundata*）。

<sup>(3)</sup> G. ii. 444, 450–I, 378; iii. 357, 623.

<sup>(4)</sup> 參見 G. ii. 253, 324, 339, 438; iv. 439, 482–3 (D. 76; L. 311), 484–5 (D. 78; L. 314); vii. 303–4 (D. 102; L. 340–2)。

審視萊布尼茨單子與空間關係觀點之演進，可更明此難題本質。吾人將見，其早年囿於唯物傾向，確將靈魂置於空間點位；後漸悟空間非實，遂日益強調空間之主觀性，而淡化客觀對應物。

## 萊氏對此課題之早期見解

「多年以前，」萊布尼茨於1709年寫道，「當吾哲思未臻成熟之際，吾嘗將靈魂定位於點中」(G. ii. 372)。彼似自此早期觀點推得學說之諸多前提，其後更奉此為確立基礎以深化論證。彼竟忘卻此等前提本身源於空間之實在性，猶敢用之駁斥該實在性。此至少為吾視其思想發展之合理詮釋。彼似於1671–72年間已極近單子論，後因接觸笛卡爾主義而暫離個體論傾向，待證實笛卡爾動力學之不足及「延展即物質本質」之謬誤後，方重歸己途。

萊布尼茲在前往巴黎之前，已極接近單子論學說。他宣稱：“我能從運動的本質證明.....心靈作用於自身.....心靈存於一點或中心，故不可分割、不可朽壞、永恆不朽.....心靈乃一微縮世界，涵攝於一點，由其觀念構成，正如中心雖不可分，卻由諸角構成”(G. I. 61)。1671年他更言明，其關於上帝與不朽的論證，實奠基於點、瞬刻、不可分體及意動

(conation)此艱深學說——這正是其後期理論欲解之難題。“心靈本身，”他續道，“確切存於空間之一點，而物體則占據一處所。”“若予心靈大於點之空間，則其已成物體，具部分外於部分之性；故無法當下呈現於自身。”然若設定心靈存於一點，則其不可分割且不可毀滅。他認為物體恆存一實體核心，此核心存於物理點(physical point)，而靈魂則存於數學點(mathematical point) (G. I. 52–4)。

## 其中期見解

此早期觀點坦率承認空間之實在性，其唯物傾向令人聯想卡爾·皮爾遜(Karl Pearson)的中央電話交換局概念。<sup>(5)</sup>萊布尼茲主張，心靈必居於感官對象所印刻之諸運動匯聚處(G. I. 53)。此學說未能解決點與瞬刻之難題，亦未能提供融貫之實體理論，此點對萊布尼茲應很快顯明。故吾人見其早期公開發表的單子論中，於前述兩類點外另增第三類——形上點(metaphysical point)，而數學點不再作為靈魂存身之所，僅為其視角(D. 76; L. 311; G. iv. 482–3)。

## 其後期見解

然即使於此階段，空間與數學點仍保留超乎期望之實在性。故“形上點”一詞，以及數學點即實體視角之斷言，皆於1695年後消失。<sup>(6)</sup>此後，他仍言及視角，並恆以空間點之類比闡釋：世界可以說由此等點透視觀之 (G. ii. 438; III. 357)。但他堅稱此僅為類比，卻未明言類比之對象為何。他似察覺此難題，因後期著作中，他避談靈魂之位置性 (ubesity) 之明確陳述。他認為靈魂或可具限定性位置 (definitive ubesity)，即存於某體積中，卻無法指認其於該體積內之特定點 (N. E. 230–1; G. v. 205–6)。其晚年言論更趨否定：“上帝，”他言，“非憑位置臨在事物，乃憑本質；其臨在顯於其直接作用。靈魂之臨在則性質迥異。謂其彌散全身，是令其具延展性且可分割；謂其整體存於物體每一部分，是令其自體可分。將其定於一點，或散佈於多點，皆屬謬語，乃部族幻象 (*idola tribus*)” (D. 245–6; G. vii. 365–6)。此純然否定之論後，萊布尼茲轉向他題。實則，他似無更善之說，僅言存在三類位置性：限域性 (circumscriptive)、限定性 (definitive)、充遍性 (repleteive)，<sup>(7)</sup>分屬物體、靈魂與上帝 (N. E. 230; G. v. 205)。最明確之陳述見於致瑪莎姆夫人 (Lady Masham) 函：“（一單純實體）存於某處或無處之間，實乃言辭之辯：因其本質不在延展，而與其所表徵之延展相關；故須將靈魂置於其體內，即其當下表徵宇宙之視角所在。欲求更多，將靈魂囿於維度中，無異欲將靈魂設想如物體” (G. iii. 357)。於此及吾所知悉之其他段落，萊布尼茲拒認一事實：所有單子皆表徵同一世界，而此世界恆被其設想為具類於吾人感知空間之某物。他確曾一度察覺，由延展推論實體多數性之論證，實預設一客觀空間，故斷然棄此論：“延展之屬性，”他言，“不可歸於靈魂，吾人亦不應自量之範疇 (predicament of quantity) 推導其單一性或多數性，而應自實體之範疇 (predicament of substance) 推之，即非自點，乃自原初作用力 (the primitive force of

*operation* )” (G. ii. 372)。此暗示動力學論證較延展論證更根本——然如吾人所見，此見實難成立。細究之下，困惑愈顯無解。他試圖藉物體關係賦予單子位置：單子雖無延展，卻具某種位置 (situation)，即透過其支配之機體 (machine)，與他物構成有序之共存關係。“延展物包含多具位置之物；然單純物雖無延展，卻必於延展中具位置，縱此位置無法如未完成現象般逐點標示 (punctatim)” (G. II. 253)。他復言單純實體雖無延展，卻具位點 (position)，此乃延展之基，因延展即位點之同步連續重現 (G. II. 339)。因他亦力主無數點不能聚成延展 (ib. 370)，吾人須設想此位點亦非存於一點，乃存於一體積。此觀點奇特，卻明載於新系統 (New System) ——同一著作中，他亦言數學點乃靈魂之視角。闡明靈魂與身體藉預定和諧結合後，他續道：“吾人由是可解：靈魂何以藉一無可復加之直接臨在居於身體，因靈魂在身體中，猶如單位 (或單一體：法文作unité) 存於諸單位所合成之眾體 (multitude)。”<sup>(8)</sup>此“體積內直接臨在”之謬論，藉指涉有機體或機體而顯似合理；然因機體本身復由單子構成，對彼等位置之解釋又成新難題。萊布尼茲謂靈魂不應視為存於點，但可謂其藉對應 (correspondence) 居於一處，故存於其所活化之全身 (G. ii. 371)。然身體既由單子構成，顯見之間遂生：身體何在？簡言之，萊布尼茲諸般設計，皆未能助其逃離一客觀空間——此空間先於各單子感知中現象性、主觀性之空間。單子無數而空間唯一，且萬可能世界亦僅共享一空間——此理本應顯明於他。<sup>(9)</sup>構成空間之諸關係與位置叢結 (congeries)，不僅存於單子感知中，更必為彼等感知所實際把握之某物。萊布尼茲陷入之混亂，乃其視延展先於空間之代價，亦揭示所有單子論之根本缺陷。此類學說既以實體運作，必否定空間之實在；然欲獲共存之實體多數性，又須暗中預設此實在。可謂斯賓諾莎已昭示現實世界無法以單一實體闡明；萊布尼茲則證其亦無法以多數實體闡明。故有必要以實體外之某概念奠基形上學——此任至今未竟。

<sup>(6)</sup> 前詞 (形上點) 之消失，不可僅歸因於1696年單子 (monad) 一詞之採用，因他仍保留他詞——如隱德萊希 (entelechies)、單純實體 (simple substances)、形式 (forms) 等——縱已採納單子一詞。

(7) 此觀點雖確被引為經院學說，然未遭非議。

(8) G. iv. 485; D. 78; L. 314。參見Latta先生對此段落的註釋。關於萊布尼茲在此似乎思考的「透過運作而存在」之概念，我將在探討靈魂與身體理論時再行討論。然而，萊布尼茲以嘲諷態度否決了由此理論推導出的觀點，即靈魂具有延展性。見 D. 267; G. vii. 402。

(9) 參見 D. 102; L. 340-2; G. vii. 303-4; ii. 379。

## 時間與變化

現在需要談談時間與變化。關於此處，我們可參考的文獻段落少得多，且據我所知，在萊布尼茲哲學成熟後，並無對此進行深入探討。時間如同空間，是關係性且主觀的（參見 D. 244; G. vii. 364; ii. 183）。其主觀性已在第 IV. 章討論過；此處我只想探討其相對性。萊布尼茲似乎並未清楚理解其中涉及的意涵。其關鍵在於：時間中如同空間中，我們只有「距離」，而無「長度」或「點」。也就是說，我們只有之前與之後：事件並非存在於特定時間點，而是非同時發生的事件之間存在一種距離，表達為一者在另一者之前。此距離並非由時間點構成，因此我們不能說兩事件之間流逝了時間。其他事件可能介於其間——即可能存在事件在我們所關注的一對事件之一的前面，或在另一者的後面。但當兩個事件之間無其他事件時，它們僅具有前後關係，而無需一系列時刻分隔。沒有任何事件能持續任何時間長度，因為時間長度並不存在——存在的只是構成序列的不同事件。我們也不能說事件持續於一瞬間，因為瞬間並不存在。因此，將不存在所謂變化的狀態，因為這暗示了連續性。例如在運動中，我們將有一系列不同的空間位置被相繼佔據，但不會存在從一位置到另一位置的過渡。誠然，萊布尼茲主張時間是充實的（D. 281; G. VII. 415）——此語在關係理論下，如同在空間中，只能意味著實際發生的最小距離是無窮小的。或者更確切地說，正如萊布尼茲所承認的（N. E. 159; G. v. 142），若兩個事件僅被空無的時間分隔，我們永遠無法發現此時間的量，因此當我們說時間是充實的，我們必須意指在任何兩個給定事件之間總存在另一事件。但此觀點並未解決連續性的難題。

應用於運動時，此觀點不應表述為物體瞬間從一處跳到另一處，然後停留至下一次跳躍。因為這將暗示在連續跳躍之間流逝了時間，而關係性觀點的本質在於沒有時間流逝：在空間中佔據某一位置，與佔據下一位置之間，存在的是時間上的距離（temporal distance），而非時間上的長度（temporal length）（參見第 131 頁）。我們也不能說運動物體有時在運動，有時靜止；事實上，按這些詞語的通常理解，它永遠不可能處於靜止或運動狀態。說一物體處於靜止，只能意味著它在空間中佔據某一位置，與兩個彼此非同時發生的事件是同時的（同時性作為一種終極關係）。而說一物體在運動，則意味著它佔據某一位置與佔據另一位置是相繼的。但由此出發，即使取用無限多個相繼佔據的空間位置，我們也永遠無法達到運動的「狀態」。完全相同的論證將適用於一般的變化，而正如我們所見，運動或變化的狀態對於萊布尼茲的活動學說是絕對必要的。

(10)

---

(10) 參見 G. iv. 513。據我所知，除 1676 年《哲學史檔案》(Archiv f. Gesch. der Phil.) I. 213-4 中的討論外，別無其他關於運動難題的探討，而該文對萊布尼茲哲學成熟時的思想啟示甚微。

## 單子論對時空與事物關係持非對稱觀點

時間的關係理論比空間的關係理論更為悖謬，原因在於過去與未來並不存在於與當下相同的意義中。此外，萊布尼茲承認先前的時間在本質上優先於後續的時間 (G. III. 582)，並且可能存在一個最初事件，即創世 (D. 274; G. VII. 408) —— 這些承認大大增加了維持時間位置相對性的難度。再者，在所有單子論中，存在著事物與空間及時間關係上的非對稱性，據我所知，除了自我 (Ego) 顯然的持續性外，並無其他理由支持此點。其主張是：實體在時間中持續存在，但並不遍佈於空間。

同一時間點上空間位置的差異顯示實體的差異，但同一地點上時間位置的差異則不顯示此點。時間序列由謂詞之間的關係構成，空間序列則存在於實體之間。對於此重要假設，萊布尼茲未提出任何論證。這是常識在事物

層面上混亂形成的觀點，並似乎被所有單子論不加批判地借用。即使那些自認對待時間與空間極其相似的人，對此也鮮少討論，這顯示心理學想像力的強大影響力，實屬奇特且不幸。

## 萊氏含混主張時空具客觀對應物

因此，萊布尼茲似乎或多或少不自覺地擁有兩種時空理論：一種是主觀的，僅提供每個單子感知之間的關係；另一種是客觀的，賦予感知之間的關係一種對應物，此對應物存在於感知的對象中，且對所有單子乃至所有可能世界皆為同一。萊布尼茲樂於將此對應物視為「純粹理念之物」、「理性存在」、「心智實體」。我願簡要重申，這些貶義詞僅適用於主觀的時空，而不適用於其在感知之外必然存在的對應物。這將透過重述單子論所依據的論證來達成。

萊布尼茨言道：“物體乃實體之聚合體，非本質上單一實體。故此，物體各處必存不可分實體”（D. 38; G. II. 135）。<sup>(11)</sup>此論若空間如康德所言純屬主觀、且延展物體僅為現象，則將消解無形。萊布尼茨另一力證單子差異之論（其自謂可比幾何證明G. II. 295）謂：若單子無異，則充實空間中之運動將無意義——蓋每處僅能容納與前等同之物（D. 219; L. 221; G. VI. 608）。此論復涉處所概念，而此處所非僅存於單子知覺中。此說更可聯結其「動源遍佈物質」之論：因運動原理如是散佈，故必有隱德萊希遍佈物質（G. VII. 330）。空間時間具客觀性之另一理據在於：二者乃可能與現實共具之秩序，且創世後其存在方式有別於先前存於神心之態。據載，萬物肇始時曾以神聖數學推算存在之極量，“考量時空之容載（或可能存在之秩序）”（D. 102; L. 341; G. VII. 304）。此可能秩序於創世前僅存神心（G. VII. 377），然創世後則以他態存續；萊布尼茨明言空間非如神般必然存在（G. VI. 405），然空間作為神智純然對象則必具必然性。故須區分三者：(1) 神心之時空，(2) 各單子知覺之時空，(3) 創世後方存之客觀時空。此第三類於萊布尼茨仍屬關係性，故其言（D. 209; L. 408; G.

VI. 598)：“單一實體遍在，其自發作用使彼此實然分離，且恆變其關係。”關鍵在於：此關係存於單子間，非存於單子之諸知覺間，乃不可化約之關係，非單子形容詞之成對組合。於同時性尤為顯明，且似預設於知覺概念中。若此為真，則由知覺推導同時性實為致命循環論證。

---

<sup>(11)</sup> 參見 G. II. 301：“因單子或實體統一原理遍存物質，故必有現實無限性——蓋無分或分之分不含單子。”

## 第 XI 章

# 單子通性

## 知覺

今述單子之共性，首推知覺與欲求。單子必具知覺，其證多方：(1) ( D. 209; L. 407; G. vi. 598 ) 單子“不可具形相，否則將有部分。故單子自身於特定時點，唯憑內在質性與作用有別於他——此無非其知覺（即複合體或外物於單子中之呈現）及其欲求（即由一知覺轉向他知覺之趨向），二者實變化之本源。”換言之，因不可辨者之同一，單子必有異；然既無部分，其異僅在內在狀態；而經驗所示之內在狀態，非知覺即欲求。(2) 另有動理之證 ( D. 210; L. 409; G. vi. 599 )：“因世界充實，萬物相繫，物物互動隨距而異，且因反作用受他物影響。故各單子皆為活鏡，或具內在活動之鏡，依其視角映現宇宙。”顯見萊布尼茨未用此證自證其具知覺，蓋此於其體系中已預設於動理學。故「萬單子皆具知覺」之證，實以己身具知覺為前提。所證者，乃萬物皆由具相似知覺之同類實體構成。

萊布尼茨自身具知覺——或謂存非己非己謂詞之世界——從未由更深原理推得。“靈魂知物，”其言，“因神置表徵外物之理於其中” ( D. 251; G. vii. 375. 另參 D. 275–6; G. vii. 410 )。“神妙乃至奇者，在諸實體各依其視角映現宇宙” ( G. iii. 464 )。知覺所以為奇，因不可解作對象施於感知者之作用——實體永不互動。故雖與對象相關且（約略）同時，其源絕非對象，而純在感知者本性。機緣論已為此見鋪路，其說謂心能知物而二者不可互動。萊布尼茨之功，在將原為二者所設之論，擴及無限實體 ( D. 275–6; G. vii. 410 )。

至若知覺之義，乃“多中之一之表徵 ( *l'expression de la multitude dans l'unité* )” ( G. iii. 69 )。於表徵之義，萊布尼茨界定甚明：“一物表徵他

物，…在二者可述者間存恆常規律之關係。猶透視投影之表徵原物。表徵通於諸形，乃一屬類，自然知覺、動物感覺、智性知識皆其種別。於自然知覺與感覺中，可分之質料物散佈眾存有者，而能表徵或呈現於一不可分存有者或具真元統一之實體中，即為已足” (G. ii. 112)。其又言：“表徵者與被表徵者無需相似，惟須存某種條件之類比…故物之觀念存我心，無非神—物與心之共創者—賦心以思維官能，使其自運作中抽繹與物之推論全然相應者。是以，雖圓之觀念非即圓形，然可由此導出真圓中經驗必證之真理” (N. E. 716–7; G. vii. 264)。如是，知覺似難與前定和諧區分，僅斷言各單子狀態依循某律則與他單子同時狀態相應。此正合前論（見第十章末）——同時性已含於知覺之定義。然知覺中另具「多之綜攝或表徵」要素，非前定和諧可獨涵；故此要素須銘記並強調。

## 欲求

論及欲求，除實體活動性所述外，幾無可增。萊布尼茨謂：“欲求乃由一知覺趨向他知覺之傾向” (G. iii. 575)，其構想類於意志。實體形式之本質為力，含類感覺或欲望之質，故近於靈魂 (D. 72; L. 301; G. iv. 479)。單子內知覺依欲求律或善惡目的因而相生 (D. 210; L. 409; G. vi. 599)。然唯限於自覺單子之意志，明確由欲望對象顯似善而決定。萊布尼茨於此點頗為含混，容後再論。

## 知覺非源於被知物對感知者之作用

萊布尼茲的知覺理論之所以獨特，在於他否認外在事物對感知者有任何作用。其理論可視為康德理論的對立面。康德認為物自身是表象的因（或根據），卻無法透過表象被認知。<sup>(1)</sup>相反地，萊布尼茲否認因果關係，但承認知識的存在。他對因果關係的否定，源於其對「超越作用」的全面否認——正如我們所見，這源自他將個別實體理解為永恆涵攝所有謂詞的觀念。“我不相信，”他說，“任何容許單子交互作用的體系可能成立，因這

類作用根本無從解釋。況且，此種作用純屬多餘——單子何需賦予他者其本已擁有之物？此即實體之本性：當下蘊含未來。”（G. ii. 503）。他在1686年1月首次略帶試探地闡述實體相互獨立之說，其論證基礎清晰可辨，甚具啟發：“若我們理解到，發生於每一實體之事僅是其自身理念或完整概念的必然結果（因這理念已涵攝其全部謂詞與事件，並展現整個宇宙），則可謂——雖不合慣例卻具深意——特定實體從不作用於另一特定實體，亦不受其影響。”他進而闡明，除思想與知覺外，別無他物能作用於我們，而這些皆為當下狀態之衍生物。“若我能清晰洞見當下發生於我之一切，便能預見我將經歷之全部；縱使萬物湮滅，唯上帝與我獨存，此預見仍將實現”（G. iv. 440）。

---

<sup>(1)</sup> 例見《純粹理性批判》，哈滕斯坦編，1867年，頁349。

此知覺理論無疑顯得矛盾。若無因果聯繫，外在事件發生時，我竟同步產生對外在事件的認知，此說看似荒謬。然則，主張外在物作用於心靈而產生知覺之理論，本身亦多可議。其一，此說無法解釋永恆真理之認知。我們不能假設命題“二加二等於四”每當被心靈意識到時，便作用於心靈。因「因」必為事件，而此命題非事件。故須承認，某些知識並非由被認知的命題所引發。既已承認此點，便無理由否認一切知識皆可能另有成因。據我所知，萊布尼茲雖未明用此論證，但其於《人類理智新論》首卷力證永恆真理屬天賦，或與此觀點相關。因依其理論，一切知識與永恆真理同屬天賦，即所有知識皆源於心靈本性，而非感官對象。萊布尼茲所用論證更為有力：他直指感官對象的因果作用實不可解。“我反對此等庸俗之見，”萊布尼茲言，“謂事物影像經感官器官傳遞至靈魂。因無法設想有何孔道或媒介能將影像自器官輸送至靈魂”（D. 275; G. vii. 410）。陳述此類見解，已足顯其“庸俗”。然當萊布尼茲附和笛卡兒學派，稱“無法解釋非物質實體如何受物質影響”（D. 276; G. vii. 410）時，其所用論證雖深刻影響其理論建構，實則無權採用——因他主張唯有單子存在，則縱使知覺由外引發，仍是同類作用，而非其所暗示的純粹物質對心靈之作用。心物關係實為眾單子間之關係，非兩種根本相異實體（心與物）之關係。

## 洛采對此觀點之批評

洛采於其《形上學》 (§§ 63–67) 中對單子獨立性提出批評，我認為此舉暴露其對萊布尼茲根基的嚴重誤解。“我無法認同此表述（單子無窗），”他稱 (§ 63)，“因其全無理據，且武斷排除了尚待商榷之事。”若洛采曾憶及前文第二至第四章所列邏輯論證——證明若實體存在，則每一實體必為其所有謂詞之源——便不致作此論斷。若他記得自身哲學——在緊接篇章（第一卷第六章）中，他明確以「超越作用不可解」為由放棄事物多元論——若他記得自己主張：事物之統一性本質上即單一因果序列之統——若上述任一考量曾現其心中，他本當自慎，不致貿然抨擊。當我們理解，對他而言事物即單一因果序列，則容許事物交互作用之荒謬性已成直接矛盾。因果二律背反——當下每一元素必有其果，然未考量整體當下則無法斷言任何結果——我認為洛采對此從未釐清。他滿足於論述多元性時先斷言正題，轉向其M（統一性）時又斷言反題。但如他所為，宣稱兩因果序列可交互作用，實為直接矛盾；即便此矛盾體現真實二律背反，亦難謂否認者荒謬。故洛采對萊布尼茲之批評，似更多源於其自身思緒混亂，而非萊布尼茲之謬誤。單子論與一元論同具堅實根基，單子論者必如萊布尼茲，堅守實體相互獨立。

## 前定和諧

為解釋感知如何提供當下外在事物的知識（儘管非源於這些事物），萊布尼茨提出了其哲學體系的巔峰概念——他用以標誌自身體系的構想。他樂於自稱「預定和諧體系之作者」。預定和諧可謂其哲學中最令他自豪的創見。如同實體相互獨立的觀點，此構想無疑受笛卡兒哲學發展歷程啟發。他所用以闡釋的鐘錶比喻，可見於赫林克斯及其他當代機緣論者著作，甚至笛卡兒筆下<sup>(2)</sup>。而斯賓諾莎思想中思維與廣延的關係，實與萊布尼茨學說中任意兩單子的關係極其相似。萊布尼茨相較於機緣論的優勢（他亦充分運用此優勢）在於：透過每種實體的內在活動性，他得以在無

需神持續干預下，維繫所有序列的和諧。此優勢在斯賓諾莎體系中已然確立，但在馬勒伯朗士式機緣論中則付之闕如。機緣論主張：因物質本質具被動性，物質中對應心靈變化的改變，必由神每次直接運作實現。反觀萊布尼茨體系，僅需初始奇蹟啟動所有鐘錶（G. III. 143）——其餘皆自然運行。我們可推測，萊布尼茨始於笛卡兒學派的心身和諧難題，進而在其單子論中發現能解釋更廣現象的深層和諧。他認為預定和諧可獲先驗證明：心身關係僅有三種可能解釋，而三者中以他的理論最優（G. III. 144）。另兩種解釋自是物理流溢說（直接因果作用）與機緣論體系（即神於每次意志活動之際作用於物質）。只要物質的完全被動性成立，萊布尼茨假說確屬最佳解。然而他未納入考量的赫林克斯與斯賓諾莎體系（赫林克斯甚至未被提及，萊氏或不知其人），對此難題的諸多優解，實為萊氏宣稱獨有之創見。試比較斯賓諾莎倫理學第二部命題十二之闡述，饒富趣味：「構成人心觀念的對象中發生的任何事，必被人心所感知；換言之，該事物之觀念必存於人心中。即：若構成人心觀念的對象為物體，則該物體中無任何事變能不為心靈所感知。」由此理論顯見，萊布尼茨的感知論與預定和諧說，或深受斯氏啟發。惜乎萊氏未更深入探究此親緣性更高的假說。

---

<sup>(2)</sup> 參見路德維希施泰因，《機緣論起源考》，《哲學史檔案》，卷一，頁59註。萊布尼茨曾遭指控剽竊赫林克斯此喻，然施泰因指出該比喻當時流布甚廣，來源眾多，無需特別註明出處。

預定和諧實為感知作用與單子相互獨立性的直接推論。萊布尼茨闡釋：「每一單純實體、靈魂或真單子之本性，皆使其後續狀態承繼前態；此即和諧之成因。神僅需令一單純實體依其視角，初始即成宇宙之表象；由此即可推知：該表象必恆常如是；且因所有單純實體恆常表象同一宇宙，故彼此間永存和諧」（D. 278; G. vii. 412）<sup>(3)</sup>。每單子恆常表象全宇宙，故諸單子於每一瞬息的狀態皆相應——因其表象者實為同一宇宙。對此洛采質疑：單子感知序列之運行或快慢有別（《形上學》§66）。彼稱未見萊氏對此難題之回應。然其似遺忘克拉克曾提出相同詰問（G. vii. 387–8），而萊氏已作覆（G. vii. 415 and D. 281）：「若時距較長，其間將插

入更多連續相似狀態；若時距較短，則狀態較少。蓋時間中無真空，亦無凝聚或穿透（若容此喻），恰如空間之理。」換言之，正如原初質料之量與廣延成比例，事件之數亦與時間成比例。無論此答如何，顯見若諸單子皆映現當下宇宙狀態，則必彼此步調一致。或許更宜由感知出發，演繹預定和諧：若承認吾人具外在世界之感知，即可論證此亦適用於其他實體；預定和諧由是得證。

---

<sup>(3)</sup> 另參G. i. 382–3。

尚待以單子論闡釋心身關係及實體之主動性與受動性，此當為下章課題。

## 第 XII 章

# 靈與身

## 單子關係自此當詳考

今當轉入單子學說之全新領域。此前吾人所論皆孤立單元，而今須關注其相互關係。實則此問題於二元體系中，即心物關係之難題。其常見具體形式，乃心與身之關係。探討此關係時，萊布尼茨引入新概念——受動性。此概念雖已蘊含於原初質料論，然於心身理論中，其乃相對於他單子之主動性而生。經此關係，主動性與受動性皆獲新義。由此以降，萊氏哲學原創性稍減，彼實主要致力將舊有理論（尤以斯賓諾莎學說為要）調適於單子論，憑藉主受動關係，縱在否定超越作用下，仍能化用諸說。故吾以為，當於萊氏哲學中劃分鮮明界線：前此所論多具原創性；後此所論則多襲自斯賓諾莎（雖未明示）。

## 笛卡兒與斯賓諾莎論靈身關係

心身關係之難題，向為笛卡兒學派所重。笛卡兒主張心靈可直接作用於物質——藉改變精氣運動之方向（惟非其量），然此說遭門人摒棄，其理甚明。彼輩悟得：若心物為二實體，則不可假設其能交互作用。此見衍生機緣論（謂神於吾人意志活動之際驅動身體），及另端之斯賓諾莎理論。後者近於萊氏學說，謂心身非異質實體，乃同一實體之雙重屬性，其樣態形成平行序列。心靈即身體之觀念，身體之變必伴隨其觀念（即心靈）之相應變（無需交互作用）。然萊氏發現物質本質非廣延，且物質必具複多性，遂令機緣論與斯賓諾莎理論皆不可用。故彼需新心身理論，而此需求無疑為預定和諧說之主因<sup>(1)</sup>。此說於闡釋心身關係時極盡精妙，茲當試述之。

(1) 沃爾夫哲學中，諸單子之和諧已不存，惟餘心身之和諧。

## 萊氏觀點要略

簡言之，其學說如下：既真實存在者唯單子，則身體實為無限單子集合之顯現。然諸單子感知明晰度各異，感知較清明者主動性愈強。當一單子之變可解釋他單子之變時，前者稱主動，後者稱受動。故於我身中，我自身之單子感知最清明，可謂居主導——因其相對於他單子呈主動，而他單子呈受動。

實無真正交互作用，其表象乃預定和諧所致。故心為一，身為多，其間無相互作用。然就心靈具清明感知而言，身中事變之因由可溯至心靈；此義下，心靈作用於身並主導之。此乃理論綱要，茲當詳析。

### 單子三階

首先，單子階層中有三大類別，其界線並非涇渭分明，而是相互交融。這些是赤裸單子、靈魂與精神。赤裸單子（亦稱形式或隱德萊希）具備最低限度的知覺與慾望；它們擁有類似靈魂之物，但無任何嚴格意義上的靈魂。靈魂則憑藉記憶、情感與注意力有別於前者（D. 190–1; G. vii. 529; D. 220; L. 230; G. vi. 610）。動物擁有靈魂，但人類具備精神或理性靈魂。精神涵蓋高於人類的無限階層，包括精靈與天使，其差異僅在程度而非本質。精神由自我意識或統覺、對上帝與永恆真理的認知，以及所謂理性的擁有來界定。精神不像靈魂僅映現受造物宇宙，更映現上帝本身。它們由此構成上帝之城——唯在此關係中，上帝方真正擁有良善[G. vi. 621–2 (D. 231; L. 267–8); 對照 G. vi. 169]。精神亦不朽：它們保有依賴自我記憶的道德同一性，而其他單子僅是永續存在，意即其數值同一性不變卻不自知。

## 活動與受動

就知覺清晰度而言，單子被稱為活動或被動。<sup>(2)</sup> 萊布尼茨指出，我們仍可通俗地說一實體作用於另一實體，只要一者的變化能解釋另一者的變化 (D. 79; L. 317; G. iv. 486)。但“單子的支配與從屬關係，就單子自身而論，僅在於其完美程度之差異” (G. ii. 451)。“一單子的樣態之所以成為他單子樣態的觀念原因，在於其顯現的理由使上帝在創世之初便為他單子安排相應樣態” (G. ii. 475)。因此，身體在此意義上依賴心靈，因身體變化之理由存於心靈。萊布尼茨進一步闡釋：靈魂愈完美且知覺愈清晰，身體便愈從屬於它；靈魂愈不完美，則愈從屬於身體 (G. vi. 138)。<sup>(3)</sup> 他又言：受造物在其完美範圍內可謂活動於外，在其不完美範圍內則可謂承受他者作用。故活動性歸因於清晰知覺，被動性歸因於模糊知覺。當一受造物包含對他者變化的先驗解釋時，便較他者更完美，並可謂作用於他者。單子間的影響純屬觀念性，透過上帝在調節他者時關注上級單子而實現 [G. vi. 615 (D. 225; L. 245)]。凡趨向更高完美程度之實體即活動，趨向更低者即被動。任何具知覺之實體中，活動帶來愉悅，被動帶來痛苦 (G. iv. 441)。

---

<sup>(2)</sup> 此活動性之意涵不可與實體本質之活動性混淆。

<sup>(3)</sup> 參見斯賓諾莎《倫理學》第五部命題十。

與被動性相對之活動性，迥異於實體本質之活動性。“從形上學嚴格意義論活動，”萊布尼茨言 (N. E. pp. 218–9; G. v. 195)，“即實體自發且依其本性所生之作用，凡真正之實體僅活動，因除上帝外，萬物皆源自自身——蓋受造實體不可能相互影響。但若視活動為完美之實踐，被動為其反面，則真實實體之活動僅在其知覺（我承認此屬普遍）發展並趨清晰時存在，被動僅在知覺趨於混亂時存在；故於能感受苦樂之實體中，一切活動皆邁向愉悅，一切被動皆邁向痛苦。”

## 知覺之完備度與明晰度

此理論充滿斯賓諾莎思想的迴響<sup>(4)</sup>，其中活動性包含兩要素：完美性與知覺清晰度。顯然萊布尼茨未混淆二者，且視其必然相連。他更確信，此用法可涵蓋通常所謂活動與被動之案例。然此觀念需進一步闡明，“對另一單子之變化提供先驗解釋”一語亦然。我認為其解釋如下：

---

(4) 參見斯賓諾莎《倫理學》第三部命題一等。

唯精神本身即為善惡目的：赤裸單子與靈魂僅為其手段。精神中，意志恆由善之理性決定<sup>(5)</sup>，意即吾人追求自判最善之可能<sup>(6)</sup>。故若恆作正確判斷，則恆行正確 (G. vii. 92)。<sup>(7)</sup>由是，因正確判斷繫於清晰知覺，吾人之完美程度取決於知覺清晰度。意志活動中（通常所謂活動處），轉向新知覺之過程被感知為由內決定（此為其恆常本質），故吾人知覺至此為清晰。然感覺中（通常所謂被動處），新知覺虛妄地顯現為外來，故吾人知覺混亂。吾人未察其與先前知覺之關聯，遂陷於不完美。故萊布尼茨使用活動與被動二詞，雖與通俗用法非全然無涉，然過度緊密聯繫恐非明智。

---

(5) G. iv. 454; v. 171 (N. E. 190–1); F. de C. 62 (D. 182)。

(6) 順帶而言，此乃實際充足理由與可能充足理由之別。一切實際充足理由皆為上帝或自由受造物之意志決定，且恆由（真實或虛妄之）善之知覺所決定。然理論上，不僅吾人，上帝亦可能追求惡，此時惡之知覺即為充足理由。故實際充足理由屬目的因，且涉及善之參照。參見前文§15。

(7) 此觀點屢遭萊布尼茨反駁（例如隱含於同書頁95），僅因神學考量使然。此實為其理應持守之唯一觀點。

故“包含對另一單子變化之先驗解釋”一語，須同時關聯完美性與知覺清晰度理解。因預定和諧，不同單子之變化相互關聯；然下級單子之變化，主要為精神中相應變化而存<sup>(8)</sup>。故對下級單子事件以充足理由或目的因解釋，僅在考量某上級單子（其相應變化為善）時方可能。然當此上級單子自由卻因混亂知覺擇惡時，目的因解釋即失效，該單子遂被視為被動——因其趨劣之終極理由不在自身，而在別處之相應變化。

---

(8) 關於萊布尼茨此點矛盾，參見§ 124.。

## 「原初物質」為各單子之要素

上述理論顯存多處闕漏，恕不贅述<sup>(9)</sup>。闡明被動性與原初質料之關聯更為關鍵。萊布尼茨曾區分五術語（G. ii. 252）：“(1) 原始隱德萊希或靈魂，(2) 原初質料或原始被動能力，(3) 二者構成之單子，(4) 質量或次級質料或有機機器（無數下屬單子匯聚而成），(5) 動物或形體實質（由支配性單子統合為一機器）”。此外，靈魂與身體之聯繫僅能透過原初質料闡明<sup>(10)</sup>。故欲理解身心聯繫，須先探究原初質料作為單子要素之本質，及其與動力學中原初質料之關聯。

(9) 主要闕漏在於：一實體之活動何以對應他實體之被動而非活動，似無理據。萊布尼茨似視此為某種偶然；如其所言（G. iv. 440）：“一者表達之增強或導致他者表達之減弱。”

(10) G. ii. 520, 248; vi. 546 (D. 169).

在各單子中作為元素的原始質料，其重複產生了動力學中的原始質料。它等同於每個單子的被動性或被動力、混亂的知覺，以及普遍的有限性。上帝能剝奪單子的次級質料——即構成其身體的單子集合——但祂無法剝奪單子的原始質料；若無原始質料，單子將成為純粹現實（*actus purus*），亦即上帝自身（G. ii. 325）。因此，單子藉由原始質料而區別於上帝，並成為有限之物；這似為萊布尼茨所言「混亂知覺涉及物質或無限複多性」之意（G. iii. 636）。萊布尼茨致函阿爾諾時寫道：“若我們將物質理解為對同一實體恆常本質之物，則可隨某些經院學者，將其理解為實體的原初被動力；在此意義下，物質既非廣延亦不可分割，然其乃構成實體之可分性原則或其內在要素”（G. ii. 120）（1687年）。我認為，這是他首次以“某些經院學者”所賦予之意涵，將原始質料引入單子論體系，且帶有新概念的試探性。但他此後始終堅持此義。原始質料並非廣延之物，而是廣延性的前提。此被動力與「隱德萊希」（能動力）結合，構成完整的單子，並永遠附屬於其單子。<sup>(11)</sup> 實體若混亂地表達事物，則具有形上學意義的物質或被動力；若清晰地表達事物，則具有能動力（N. E. 720; G. vii. 322）。單子受制於受動狀態（*passions*），故非純粹之力；

它們不僅是行動的基礎，亦是阻抗或受動性的基礎，其受動性存於混亂知覺中（G. iii. 636）。實體盡其所能作用，除非受阻；而除非源於內在，否則其受阻非屬自然。當一單子被稱作受另一單子阻礙時，應理解為其自身對該單子的表象（G. ii. 516）。此外，萊布尼茨認為，實體內的阻抗僅是阻礙其自身活動，此論並無荒謬之處；我們需要一個存於有限事物中的限制原則，如同行動者中的行動原則（ib. 257）。

---

<sup>(11)</sup> G. ii. 306；另參見 G. iv. 511 (D. 120)。

## 原始質料作為有限性、複多性與物質的根源

此原始質料理論中有數點饒富興味。首先，觀察萊布尼茨與斯賓諾莎對有限性闡述之差別頗具啟發性。斯賓諾莎言：“凡受同類事物限制者，稱為自類有限”（倫理學 i. 定義 2）。故有限性存於與他物的關係中，有限者非自我持存。然萊布尼茨的原始質料非關相對性，而是各單子本性之一環。各單子受限非因他物，而在自身；<sup>(12)</sup> 因此上帝非有限單子之總和，而是本性截然不同者。與此相關者，乃被動性牽涉物質與無限複多性之方式（G. III. 636）。清晰知覺世界之道唯一，即上帝知覺世界的方式——亦即如其真實所是。然混淆知覺世界之道無窮。是以不可分辨者的同一性僅容許一位上帝，且唯當其他實體皆具或多或少的混亂知覺時，方與其相容。物質既是對無限複多單子的混亂知覺，故於雙重意義上預設原始質料：既為複多性之源，亦為複多性被知覺為物質之由。此引領我們至各單子內原始質料與動力學中原始質料之關係。我認為（儘管僅屬推論），動力學定義的兩要素——不可入性（impenetrability）與慣性（inertia）——分別對應於兩事實：單子因視點而異，以及被動性導致單子對新知覺之阻抗。此二者皆涵攝於混亂知覺中。唯獨上帝能全然清晰視物，祂無視點——對祂而言，空間如幾何學所示，無此處或彼處之分。一切點在與上帝的關係中皆等同（G. iv. 439; ii. 438），時間部分亦然。故視點為混亂知覺之一部，因而屬原始質料；而視點之差異即不可入性之源。同

理，由於被動性或知覺之模糊性，既有的知覺無法引發更清晰知覺同一物時應得之新知覺；此或可推為慣性之源。然需注意，動力學所用之原始質料與單子論所用者存有差異：動力學中，此詞通常指涉有限廣延（源於無限單子）；而在單子論中，則應用於各單子的相應性質——即那種需經重複方能產生廣延的性質。

---

<sup>(12)</sup> 參見埃德曼（Erdmann），《哲學史綱要》第三版，柏林，1878年，第二卷，頁150。在一篇極具啟發性且通篇深具斯賓諾莎色彩的論文中（可能寫於1676至1680年間），萊布尼茨竟直接採用斯賓諾莎的有限性定義：“有限即對其自類某物的否定”（G. VII. 196）。但他隨後指出，此定義似不適用於離散個體。

## 亦為單子互聯之由

混亂知覺與觀點的聯繫，亦解釋了關於單子互聯性的一些艱深論述。萊布尼茨指出：“若世間僅有精神體，它們將缺乏必要的聯繫，亦無時空秩序可言。此秩序需物質、運動及其定律方能維繫”（G. vi. 172）。唯獨上帝超脫於物質；脫離物質的造物將背離普遍秩序，斷絕於宇宙的連鎖體系（D. 169; G. vi. 546）。萊布尼茨更駁斥天使乃脫離軀體之靈的說法。他強調，剝除其形體與空間位置，即等同將其逐出由時空關係構築的宇宙聯繫與秩序（G. ii. 324）。此類論述皆可溯源於：空間位置源於觀點差異，而觀點差異必然涉及混亂知覺或原初質料。此觀點復與萊布尼茨力倡的「無意識知覺」學說緊密相連——正是憑藉此說，他成功反駁洛克。主張人類映照整個宇宙，唯賴此學說方得成立。萊布尼茨更進一步斷言：吾人所能感知的一切知覺，皆由無限個無法察覺的微覺構成（N. E. 116–8; G. v. 105–7）。他甚至曾單憑此推論導出單子數量無限之結論：無論知覺何等清晰，其中必含任意微小的混亂成分；而無論此微覺或更顯著之知覺，皆有相應單子與之對應（G. ii. 460–1）。

## 萊氏靈身關係二說

此刻我們可嘗試理解靈魂與身體的聯繫。我認為萊布尼茨存有兩套互斥理論，致使詮釋者分裂為兩派：一派以埃德曼為首堅守其一，另一派以庫諾·費舍為代表支持其二。因未能調和萊布尼茨所有相關論述，我將先闡述契合其哲學體系之理論，再剖析第二理論何以無法相容，並追溯其形成緣由。兩派論證詳見各自哲學史著作。

## 首說

首先須區分有機體與純粹物質聚合體。有機體具單一主導單子，藉此獲得特定統一性。兩派理論分歧正在於此統一性之本質與程度。無機體無此主導單子，僅為純粹聚合體<sup>(13)</sup>。然每一單子皆隸屬某個有機體，或為主導者，或為從屬者<sup>(14)</sup>。每個有機體皆由無限較小有機體構成，其最微者僅佔物理一點。萊布尼茨謂：自然機器縱於最微觀處仍為機器[G. vi. 599 (D. 209; L. 408); G. ii. 100; iv. 492]。依第一理論，主導單子之「主導」體現於：其能更清晰地呈現其他單子極度混亂所表徵之物。主導單子依身體之情狀，作為中心映現外界[G. vi. 598 (D. 209; L. 407)]。萊布尼茨未明確定義「主導」涵義，然其意大抵如下：各單子對鄰近事件的感知，恆較遠處事件更為明晰[G. ii. 74; G. vi. 599 (D. 210; L. 409)]。故若某區域內存在感知遠較他者清晰之單子，此單子對區域內一切事件的感知，皆可較區域內其他單子更為透徹。由此意義言，其可主導鄰近所有單子。

---

(13) G. vi. 539 (D. 163); G. v. 309 (N. H. 362); G. ii. 75, 100.

(14) G. ii. 118, 135; iii. 356; vii. 502.

然不可假定構成有機體之單子恆常不變。身體處於永恆流變，靈魂並未永久佔有特定物質（即低等生命體）。靈魂更替其身體，惟過程始終漸進[G. vi. 619 (D. 229; L. 258)]。故吾人出生時獲取的最微物質（即次級質料），未必長存體內。然此動物或機器某意義上持續存在[G. vi. 543 (D. 167)]；萊布尼茨喻之：猶如河川雖物質更迭仍為同流，其存續屬「類同」而非「個體同一」[G. v. 214 (N. E. 240)]。特定器官至少經等同物替

換而得以保留 (G. iv. 529)。此僅為尋常科學觀點：身體雖物質成分變易，仍保持同類本質。故身體實由當下觀點極接近主導單子的從屬單子構成——因各單子對自身鄰域感知最晰，此類從屬單子對萬物之感知皆遜於主導單子。靈魂與身體不共構單一實體 (G. vi. 595)，亦無相互作用：“身體活動宛若（此實不可能）靈魂不存在，靈魂活動宛若身體不存在，而二者互動宛若相互影響”[G. vi. 621 (D. 230; L. 264)]。靈魂觀點所在之有機聚合體，於靈魂意動之刻即自發預備行動。萊布尼茨稱此機制成就所謂「靈肉結合」[G. iv. 484 (D. 78; L. 314)]。靈魂與身體不交互作用，僅相互協調：前者依目的因自由行動，後者循動力因機械運作。然此不損靈魂自由——凡依目的因行動者皆為自由主體。上帝預見自由因之作為，遂調節機器與之協同[G. vii. 412 (D. 278)]。

此即靈肉關係之第一理論：有機體乃流變單子之集合，藉恆常服膺同一主導單子獲致統一。此服膺既體現於主導單子更清晰的感知，亦顯現於統御萬事之目的因——就身體而言，此目的或關乎主導單子，或涉體外某單子，或指向“形上圓滿”及“事物秩序”。精神主導之軀體由無數較小有機體構成，然其自身顯然不隸屬任何更大有機體。次級質料或物質塊，則為無主導單子統合之有機體集合。然萊布尼茨學說中，多處與此簡明理論牴牾，此須進一步探究。

## 次說

上述理論所陳雖皆見於萊布尼茨著作，然尚有諸多未論及之文段，指向截然相異之理論。此第二理論與萊布尼茨整體哲學全然矛盾，故應揚棄。然仍有必要述其大要，尤因近期詮釋者迪爾曼頻引原始文獻為之張目<sup>(15)</sup>。

<sup>(15)</sup> 依據原始資料對萊布尼茨單子論的新闡述。萊比錫，1891年。

此第二理論主張：靈魂與身體共構具真實統一性之單一實體。靈魂化身體為自存統一體，而非純粹聚合體。然反對此見者，可援引萊布尼茨明確斷

言，例如：“有形實體具靈魂及有機身體，即由他實體構成之質塊。同一實體固能思維，且與延展質塊相連，然其本質不在此質塊——因剝除質塊，實體仍存而不變”（D. 177; F. de C. pp. 32, 34）。然其他文段中，萊布尼茨卻又暗示靈魂與身體共組單一實體。

“實體形式（Entelechy）”他寫道：“若非靈魂，即為類似靈魂之物，且必然自然地驅動某個有機體；此有機體若脫離靈魂獨立視之，則非單一實體，而是多個實體之聚合體，簡言之，乃一自然機器”（G. iv. 395–6; N. E. 701）（1702年）。他另言：“凡受造單子皆被賦予某種有機體”（G. vii. 502），“生命原理僅存於有機體”[ G. vi. 539 (D. 163) ]，復稱：“有機體之數即實體形式之數”（G. ii. 368）。顯而易見，若此有機體由其他從屬單子構成，則非所有單子皆能擁有有機體。而主張「身魂共構單一實體」之觀點，尚有更多直接理據。萊布尼茨稱：“具自身統一性（*unum per se*）之物體，如人類，實為實體，且具實體形式”（G. iv. 459）（1686年1月）。萊布尼茨論述中始終暗示：靈魂之臨在使肉體免於淪為純然聚合體——即無魂之軀實為聚合體，然有魂之軀則獲致真實統一性。“任何質量中，”他闡明：“無論其多麼微小，單一實體之數皆屬無限；以綿羊為例，其軀體實則可分割，即由無數不可見之動物或植物所組構，此等微體自身亦屬複合體（唯其真實統一性之源除外）；縱然此分割可趨於無限，然終極而言，萬物皆繫於此等統一體，其餘或衍生物不過乃有根據之現象”（G. iv. 492）。此傾向於一理論中臻至極致——該理論雖令註釋者困擾，然其與萊布尼茨體系之矛盾，實不逾其他諸多段落；吾所指者，乃實體聯繫（*vinculum substantiale*）學說。

## 「實體性紐結」

此學說發展於萊布尼茨致德·博斯（Des Bosses）之信函，源於其調和自身哲學與聖體變質（transubstantiation）教義之努力。須尋求某種詮釋，使基督聖體成單一實體之說可解。萊布尼茨初時承認“靈魂與有機體

間存在某種真實形上學結合” (G. ii. 371) , 此見解彼已向圖爾內米納 (Tournemine) 表述 (G. vi. 595) , 然德·博斯說服其此說未足天主教正統所需。彼遂提出一項其未採信、然或有助虔誠天主教徒之假設：“若形體實體 (corporeal substance) 乃單子之外之真實存有 (猶如線被視為點之外之存有) , 則吾等須言：形體實體存於某種結合 , 或更確切言 , 存於某種真實之聯繫者；此聯繫者由上帝加諸單子 , 使單子之被動力 (passive power) 經特定結合而生原初質料 (materia prima) —— 即延展性 (extension) 與抗拒性 (antitypia) 或擴散性 (diffusion) 與抗力 (resistance) 所需者；然單子之實體形式 (entelechies) 經結合則生一實體形式 , 然此形式可生可滅 , 且於結合終止時即滅 (除非上帝行神蹟存之)。然此形式非靈魂——靈魂乃單純不可分實體。”<sup>(16)</sup> 此實體聯繫僅被宣稱“若信仰引吾等至形體實體則有用” (同前)。其後彼言 (同前 , 頁 458)：“此似為汝等思維者 (secundum vestros) 應述之論：一軀體之全體實質轉化為另一軀體之全體實質 , 然此軀體仍保其原初本性。”此實體聯繫有別於萊布尼茨他處亦承認之「靈肉真實結合」——其差異在於：單子非以整體相加而構成具真實統一性之總和 , 而是於結合前被拆解為原初質料與實體形式。如是 , 原初質料之構成元素總和生延展之被動質量 , 而實體形式之總和則生賦活質量之實體形式。每一有機體對應一實體聯繫 , 即每一主導單子各具其一 (G. ii. 481, 486, 496)。萊布尼茨其後受德·博斯引導 , 承認此實體聯繫若欲於神學上有用 , 則須如個體靈魂般不滅 (G. ii. 481)。後續信函中 , 此學說常被預設為討論基礎 , 並用以確立真實質料與真實連續體。然萊布尼茨自身從未明言信之。彼亟欲說服天主教徒：彼等可無涉異端而信其單子論。故實體聯繫實乃外交家之妥協 , 非哲學家之信條 (參見 G. ii. 499)。

---

<sup>(16)</sup> 參見諸實體總表 , G. ii. 506。

萊布尼茨若干論述與其第一種軀體理論相悖，此矛盾似非不可能源於神學影響。自其效力美因茨大主教時期始，聖體實存（Real Presence）問題即縈繞萊布尼茨，並成其否定「物質本質為延展性」之論據一。其體系之早期闡述（為熱忱且致力改宗的阿爾諾（Arnauld）而作）已見類似暗示。萊布尼茨言：“軀體自身，”“脫離靈魂，僅具聚合之統一性”（G. ii. 100）；此似暗示：有魂之軀方具真實統一性。彼復稱：“軀體脫離靈魂，則非嚴格意義之實體，乃聚合體，猶如石堆”（同前，頁75）。當阿爾諾質疑新哲學，謂靈魂與物質結合不成單一體，因其僅賦予外在稱謂（extrinsic denomination）時，萊布尼茨答曰：物質隸屬生氣實體（animated substance），此實體乃真實單一存有；而僅視為質量之質料，不過乃如時空般之有根據現象（同前，頁118）。前半部或可解為指涉原初質料，然下段更為棘手：“凡不承認”彼言，“獸類有魂、他處存實體形式者，仍可認同吾闡釋靈肉結合之道，及吾論真實實體之全部；然彼等須盡力自救——無需此等形式，無需具真實統一性之物（無論藉由單子或原子），以維繫質料與形體實體之實在性”（G. ii. 127）。彼復稱：若無其所主張之形體實體，則軀體僅為真實現象，如虹霓。因物質實為無限分割，吾人永難觸及真實存有一——除非覓得生氣機器（animated machines），其靈魂或實體形式構成獨立於單純接觸之實體統一性。彼斷言：若無此等物，則人類乃可見世界唯一實體之物（G. ii. 77）。凡此論述皆暗示：身魂結合方為真實單一體，然無魂之軀（就其為實在者而言）實為多數。此見於致阿爾諾函中，或可歸因於新哲學之粗疏；然如前所示，其後尚有大量類似表述。而吾人探討單子與空間關係時（§ 71.）所見必然之論——即靈魂存於一體積，非僅存於一點——亦當與此觀點相繫。靈魂藉其臨在貫注全軀使之成一，縱然其他從屬靈魂存於軀體各部，亦使各部各成一體。<sup>(17)</sup> 再者，對萊布尼茨而言，空間乃充實者（plenum），然非由數學點構成。故吾人須假定：每一單子至少占據一物理點。此物理點或可稱為有機體，並可解釋何以所有單子皆具一有機體。無支配力單子之有機體，其自身即為純粹現象，絕非聚合體。然此觀點終難免於矛盾。肇因或二：其一為挽救軀體實在性之神學意圖，<sup>(18)</sup> 其

二為偶現之概念混淆——即將單子內在元素之「原初質料」，混同於延展態之「原初質料」，甚或次級質料 (secondary matter)。後者或是致阿爾諾函中部分成因；然致德·博斯函中，前者必為唯一動因，因各類質料之區分於此較他處皆更為明晰。<sup>(19)</sup>

---

(17) 參見下文 (G. ii. 474)：“問曰：存於人體之蠕蟲靈魂，是否為人體之實體部分？抑或（如吾所傾向之言）僅為必要條件 (bare requisite)，形上學上非屬必需，僅於自然進程中所需？”

(18) 因此，萊布尼茨曾在一段論述中援引此說以鞏固其論點：“況且，最後的拉特朗大公會議宣稱，靈魂確是我們身體的實體形式” (G. II. 75)。

(19) 參見例如 G. ii. 368, 370, 371。

或許存在某種理論能更妥善解釋這些表面的矛盾，但我未能尋獲。我的理論實質上承襲自埃爾德曼，讀者可參閱其著作以深入探討。

## 預成說

有必要略述預成說，此乃萊布尼茨解釋生殖現象之理論。因每一單子皆永恆，故構成「我」之單子必先已存在。萊布尼茨認為，它曾是構成父體或母體之眾單子之一 (G. III. 565)。他推想，在受孕前，此單子若非僅具感知能力，便是僅具初步理性。後者觀點之優點在於可免卻神蹟之需。依前者觀點，因感知單子無法自然發展出理性，故須假定生殖過程涉及神蹟。萊布尼茨未能抉擇於二者之間，事實上兩說皆見於《神義論》<sup>(20)</sup> (G. vi. 152, 352)。神蹟說似更可取，因萊布尼茨欲堅持人類死後無法自然退化為純感知單子；然若單子可自然發展出理性，則其理性亦無理由不自然喪失。萊布尼茨援引當時顯微胚胎學以佐證其預成說。然顯而易見，他未能解釋雙親之均等影響。考量此點後，單一主導單子之簡潔性雖失，卻得出一套與魏斯曼之「種質連續性」驚人相似之理論。數年前，吾人或可譽萊布尼茨預見現代科學最新成果；然自魏斯曼學說式微後，此譽已不可得。

---

(20) 此點順帶佐證了施泰因之主張，即《神義論》各部分寫作時間迥異：見 *Leibniz und Spinoza*, Berlin, 1890, p. 275 ff.

## 第 XIII 章

# 含混與無意識知覺

## 單子差異二類

吾人已知，單子之別有二：其一在於視角，其二在於知覺之清晰度。前者恆變：運動現象之本質實為視角之變遷。此解雖萊布尼茨未明言，然依吾見，實屬唯一可能之詮釋。據此，吾人可詮釋絕對運動與相對運動之別：改變視角之單子具絕對運動，而感知此變之他單子僅生相對位置之變。<sup>(1)</sup>此觀點復涉及空間之客觀對應物，此乃吾人貫見而無可迴避者。

---

<sup>(1)</sup> 關於此議題，參見 G. ii. 92 及 iv. 513。

如前所述，視角取決於混亂知覺，然非取決於混亂程度之別。就混亂程度而言，吾人亦須假定其可變。暫置受孕時可能之神蹟性轉變不論，萊布尼茨實難主張嬰兒之知覺清晰度與成人無異。彼亦言，死亡雖不能盡滅記憶，然確令吾人知覺趨於混亂[G. vii. 531; (D. 193)]。此亦其對睡眠之解釋。彼力駁洛克，堅稱靈魂恆思，然坦承靈魂非恆有意識。吾人從非無知覺，彼曰，然常缺統覺，即當吾人無清晰知覺之時 (N. E. p. 166; G. v. 148)。思維乃靈魂之本職，實體一旦啟動，便恆常如是 (G. v. 101; N. E. 111)。若其活動止息，則如前所述，實體亦將消亡；吾人醒時，亦非入睡時之同一數值個體。

## 無意識心靈狀態

此引領吾人至萊布尼茨於心理學之一大創見。洛克以為心靈無法涵攝其未意識之物。萊布尼茨則闡明無意識心智狀態之絕對必要。彼區辨「知覺」

(僅為對某物之意識)與「統覺」(即自我意識，亦即對知覺之覺察)[G. v. 46 (N. E. 47; L. 370); G. vi. 600 (D. 211; L. 411)]。無意識知覺乃意識狀態之一種，其「無意識」意指吾人未察覺此狀態，然於此狀態中吾人仍意識他物。此類無意識知覺之重要性，見於《人類理智新論》導論。正因乎此，“當下孕育未來並負載過往，萬物協同運作，縱至微之實體中，具上帝般洞見之目亦可讀解宇宙萬物之全程”(N. E. 48; L. 373; G. v. 48)。其亦維繫個體之同一性，並闡釋預定和諧；其杜絕無差別之平衡態(ib.)，且正因乎此，世間無二物全然相同(G. v. 49; N. E. 51; L. 377)。

萊布尼茨為無意識心智狀態提出多項論據，部分頗具說服力，餘者依吾見則基於混淆。彼駁洛克道：若謂吾人無法知曉未意識知之事物，則此論過甚，蓋如此則吾人除當下所思外一無所知(G. v. 80; N. E. 84)。復次，此為最有力之論：“吾人斷無可能恆對一切思維作明確反思；否則心靈將對每一反思無盡反照，永無力轉向新思。例如，當感知當下某感受時，吾須恆思吾正思此感受，復思吾正思此思，如是遞歸以至無窮”(G. v. 108; N. E. 118–9)。另一較弱論據為：一切印象皆生影響，可感知者必由不可感知之部分構成[G. v. 24, 105, 107 (N. E. 25, 116, 118)]；據此推論，有限知覺如同其對象，必可無限分割，故由吾人未意識之部分組成。萊布尼茨實則混同四種貌異之概念：(1) 無意識知覺，(2) 混亂知覺，(3) 細微知覺，(4) 心理傾向。此四者中，首者由自我意識所致之無盡回歸證得，乃維繫吾人恆思且映現全宇所必需。次者為解釋感官知覺所必需，亦如前所述，乃單子差異之因。第三者源於此論：若假定某知覺有限，則其部分之數等同其對象；因其對象或為全宇，故其部分之數或為無限。第四者用以解釋真理「天賦」之義——此義，順帶言及，極類康德所謂「先驗」存於心靈之說。此四者似皆為洛克所否而萊布尼茨所倡。故探其關聯，實屬必要。

## 含混與微末知覺

顯然，無意識知覺是最根本的，若承認此點，其他概念便隨之而來。我們可以說，混淆知覺是指我們無法分別意識到其所有部分。在萊布尼茨的術語中，當我無法逐一列舉區分已知事物與他物所需之特徵時，知識便是混淆的 (G. iv. 422; D. 27)。因此，在混淆知覺中，儘管我可能意識到自身知覺的某些元素，卻無法意識到全部 (例如 G. v. 109; N. E. 120)；因為知覺被假定與其對象同樣複雜，故若我能意識到知覺中所有元素，便能完全將該對象與其他不同對象區分開來。那些我未能辨識的部分是微小的<sup>(2)</sup>。再者，關於微小知覺，萊布尼茨與現代心理物理學觀點一致，認為知覺須達一定強度方能被察覺，因此足夠微小的知覺必然無意識。最後，心理傾向 (psychical dispositions) 是對某種事物的稱謂——任何主張心靈具特定本質、而非洛克所謂白板 (tabula rasa) 者皆須預設此物；但此名稱本身並非解釋，而萊布尼茨的理論正旨在提供此解釋。洛克否認任何真理具先天性，因我們所知悉皆為習得。萊布尼茨在回應中，並未如瑪格達倫橋上的雪萊般驚嘆嬰兒竟如此迅速遺忘，而是主張先天真理始終存於心靈中，唯需透過經驗與教育方能被引發 (elicited)，即成為統覺的對象。他認為感官提供反思的素材；若非思考他物 (即感官所呈現的具體事物)，我們便不會思考思想本身 (G. v. 197; N. E. 220)。他承認，靈魂中或存有從未被知曉的先天真理；但唯有在知曉這些真理後，靈魂方能確認其始終存在 (G. v. 75; N. E. 80)。換言之，心靈感知這些真理，卻未意識到此感知過程。此乃透過無意識知覺對模糊的心理傾向概念所作之闡釋。萊布尼茨解釋，當他稱真理具先天性時，非僅指心靈具認知能力，更指心靈具於自身中發現真理之能力 (G. v. 70; N. E. 74–5)<sup>(3)</sup>。我們所知悉的一切皆從自身本性發展而來，即透過反思，將先前無意識的知覺轉化為意識，從而獲得知識。因此，一切終究奠基於無意識知覺——其可能性遭洛克否定，而其必要性則由萊布尼茨所證成。

<sup>(2)</sup> 參見 G. iv. 574：“根本上，混淆思想無非是大量思想之集合，其本身類似清晰思想，但過於微小，以致個別存在時無法喚起我們注意，亦無法促使我們加以辨別。”

<sup>(3)</sup> 然而不可否認，無論在本段後續或其他地方，他仍不免退回以心理傾向解釋真理之立場 [例如 G. v. 79, 97 (N. E. 84, 105)]。

同時，微小知覺與無意識知覺似乎終究近乎同義，而混淆知覺則指包含微小或無意識部分之知覺。首先，並非所有認知皆屬混淆。對必然真理之認知是清晰且不可分割的——若我們確有此認知，則其非混淆。在任何特定複雜知覺中，若某部分被清晰認知，該部分便可與其餘部分分離，唯後者方屬真正混淆。因我們的知覺總具部分正確性，正確部分可抽離為清晰知覺，僅餘下部分方屬混淆。例如，在物質知覺中，既然真實存在多樣性，混淆便不在於多樣性本身，而在於部分間顯現的連續性——此連續性源於其微小性。在萊布尼茨所有關於混淆知覺的經典例證中（如海浪轟鳴由個別波濤之聲匯聚而成），他始終強調構成元素的微小性。由此觀之，我們或可將微小知覺與無意識知覺視為一體。然此將在解釋無意識的先天真理時造成困難，除非我們假設對此類真理的知覺可在強度上增減，卻不可分割。就此點而言，據我所知，萊布尼茨未有明確論述。他似乎未察覺：若混淆知覺提供任何真確知識，其必部分清晰；而此點，我認為，阻礙了他對混淆性與微小性關係之清晰理解。他對這些概念的運用將於下一章進一步展現，屆時我們將探討其知識論。

# 萊布尼茨知識論

## 知識論之義

在闡述萊布尼茨的知識論前，容我指出：本文探討者非嚴格意義的認識論（Epistemology），而主要隸屬心理學範疇。先前第二至五章的邏輯討論，已處理一般所謂認識論中我認為非屬心理學的部分。當前問題則屬另一層次：其核心非「真理的普遍條件為何？」或「命題的本質為何？」，而是全然後續的問題——「我們與他人如何獲知任何真理？認知作為時間中的事件，其起源為何？」。此問題顯屬心理學範疇，且如萊布尼茨所言，在哲學中非屬初步議題[G. v. 15 (N. E. 15; D. 95)]。這兩類問題長期混淆——至少自笛卡兒以降——因人們假定真理若無人知曉便不成其為真，唯經認知方成真理。萊布尼茨在論述上帝時便陷入此混淆（後文將論及），而洛克看似亦然，因其否認自身理論僅具心理學目的<sup>(1)</sup>。然此非我們重蹈覆轍之理由，下文我將力避此誤。同時，洛克在某種意義上可被理解：此問題非純粹心理學問題，因其探討「知識」而非「信念」。嚴格從心理學立場，無法區分真實與虛妄信念、知識與謬誤。作為心理現象，信念可依內容區別，卻不能依內容真偽判分。故探討知識（即對真實命題之信念）時，我們已預設真理與信念兩者。此探究遂成混合體，既後續於真理的哲學討論，亦後續於信念的心理學分析。

---

(1) 人類理解論 (Essay)，導論，§ 2。

我在上一章簡要解釋了萊布尼茨所主張的先天觀念與真理的涵義：它們始終存在於心靈之中，但唯有成為統覺的有意識對象時，才能真正被認知。在《人類理解新論》中，萊布尼茨雖僅致力於證明必然真理的先天性（基於單子的獨立性，他理應主張所有終被認知的真理皆屬先天），但他發現透過經驗證明必然真理之不可能性更為容易——我推測他認為這足以構成對洛克整個知識論的反駁。他在《新論》中使用先天真理一詞，特指所有觀念皆屬先天（即非源自感覺）的真理；但他也說明此詞另有用法[G. v. 66 (N. E. 70)]。按此定義，“甜非苦”不屬先天，因甜與苦來自外部感官；而“方非圓”則屬先天，因方與圓是知性自身提供的觀念[G. v. 79 (N. E. 84)]。問題在於：萊布尼茨如何區分感覺觀念與其他觀念？他既不能如其他哲學家般主張感覺觀念由外印入，亦不能主張唯此類觀念能表象外物——因它們皆屬混亂，且在對世界的真知中並不存在[G. v. 77, 109 (N. E. 82, 120)]。故感覺觀念必以其自身性質區別，而非參照外部原因。對此，萊布尼茨（據我所知）未給出明確解釋。最接近的界定見於形上學談 (G. iv. 452)：他談及感覺對象作用於我們的方式，猶如哥白尼學派談論日出。實體間確有某種相互作用意義，“同理可說，知識藉感官作用從外而來，因某些外物特別蘊含或表現了決定吾人心靈特定思想的根據。”因此，感覺觀念即第十二章所述我們處於被動狀態的觀念。這類觀念混亂且表象外部世界：“清晰觀念表象上帝，混亂觀念表象宇宙”[G. v. 99 (N. E. 109)]。實際上，他將所有預設廣延或空間外在性的觀念歸為感覺觀念（空間本身除外）。“所謂多感官共通的觀念，”他解釋，“如空間、形狀、運動、靜止，實則源自常識（即心靈自身），因它們是純粹知性的觀念，但關聯於外在；感官使我們感知它們”[G. v. 116 (N. E. 129)]。故顯現為外在的質性是感覺觀念，但外在性本身所涉者並非感覺性。顯現為外在的質性之所以混亂，因其無法如顯現般為單子狀態。反之，反思所得觀念未必混亂（參見 G. ii. 265），若它們真實描述心靈狀態，則表徵實際存在而非純粹現象。此外，我們透過反思發現範疇（萊布尼茨稱之為「謂詞範疇」）。萊布尼茨知識論確有諸多令人聯想康德之處：存在無法在可感對象中覓得，唯賴理性，故存在觀念源自反思[G. v. 117 (N. E. 130)]。他

補充道：除知性自身外，知性中無物不源自感官（G. v. 100; N. E. 111）。 “確然，”他說，“吾人對觀念之感知，或來自外部感官，或來自可稱反思的內在感官；但此反思不限於心靈運作（如洛克所言），更延伸至心靈自身——我們正是在感知心靈時感知實體”[G. v. 23 (N. E. 24)]。心靈先天賦予自身，故本質上涵攝特定觀念[G. iii. 479; G. v. 93 (N. E. 100)]，包括存在、統一、實體、同一、原因、知覺、理性等感官無法提供的概念[G. v. 100 (N. E. 111)]；這些觀念預設於一切感官知識之中。萊布尼茨指出，必然真理確被認知，儘管感官無法證明其必然性[G. v. 77 (N. E. 81)]。由此推知，此類真理乃從心靈本性發展而來。或可推測，萊布尼茨著重必然真理，因其認知無法歸因於認識對象對心靈的因果作用——此類認識對象不在時間中，故不能成為知識之因。這更易使人設想：知識絕非由認識對象引起，而是獨立源自心靈本性。

## 《新論》與萊氏形上學之矛盾

《新論》發展的先天真理學說，與康德學說的相似度超乎合理。空間、時間及範疇被視為先天，而空間中顯現的質性則非。萊布尼茨本應採納「一切已知真理皆屬先天」之通論，對此的唯一反駁需攻擊整個單子論。但《新論》理論採常識觀點，主張感覺知覺由對象引起，而先天真理無法歸因於此類作用——我認為存在若干反駁，同樣適用於康德「先驗知識屬主觀」之說。主觀性論證似僅基於此：當我們認知某物當下存在時，知識可歸因於該存在（因兩者具時間關聯）；但當認知對象為永恆真理時，無此時間關聯，故知識非由認識對象引起。於是主張：除非知識已潛存於心靈，否則別無成因。因此，此類知識必在某種意義上屬先天。此論證難具說服力，因其依賴一根本謬誤：知識若非由認識對象引起，則必全然無因。萊布尼茨既否定知覺對象的因果作用，此論證作為區分知識類別之手段尤顯荒謬。暫置此特殊學說，姑且承認對象引起吾人知覺——必然真理是否因此必屬先天？持此見者（如萊布尼茨）皆須承認先天知識僅是潛能[G. v. 71 (N. E. 76)]，而一切意識知識皆屬後得，且有確定成因。若知

識可由認識對象以外之因喚醒意識，何以不能全然歸因於此類作用？吾人僅能言：心靈必有趨向此類知識的傾向——此模糊措辭實無解釋力。況且，同理論適用於感覺知覺：若心靈本無感覺認知能力，對象便無法引起此類知識。按此觀點，色彩、聲音、氣味等感覺同樣必屬先天。事實上，承認對必然真理的意識知識有其成因，與承認任何此類知識有其成因，難度無異。此難題皆因假設「知識僅能由認識對象引起」而生。若人們追問「所認識者究竟為何」，此假設本可消解。一般以為：先驗知識認識命題，感覺則認識存在者。此為謬誤。兩者實則皆認識命題——感覺中，我們認識「某物存在」之命題。顯然，我們不僅認識「某物」（無論其為何），因「某物」在純粹想像中同樣呈現；感覺之特徵實為「認識該某物存在」。嚴格而言，凡可被認識者必為真，故必為命題。可說感覺是對存在命題的認識（非由他命題推論而得），且此認識與所指存在處於同一或近同時段。若此點被充分認知——若人們反思「所認識者恆為命題」——便不致輕率假設知識可由認識對象引起。主張「感覺知識由存在者引起，而非由其存在之事實引起」，無異承認此類知識非由認識對象引起。如此，感覺知識與理智知識的親緣性遠超一般設想。我們要麼主張一切知識恆存於心靈（則其浮現意識成為問題），要麼承認所有知識皆屬後得，但絕非由所認識的命題引起。特定情境下，其成因純屬經驗問題，可全交心理學探究。

## 先天觀念之疑難

此外，萊布尼茨所謂「先天觀念」的涵義存在重大疑難。此問題見於《新論》第二卷開篇[G. v. 99 (N. E. 109)]。虛構的洛克問：“觀念豈非思想之對象？”萊布尼茨答：“吾予承認，然須補述：此為內在直接對象，且此對象乃事物本性或質性之表徵。若觀念為思想之形式，則隨對應之現實思想生滅；但既為對象，則可先於或後於思想而存。<sup>(2)</sup>”故觀念雖存於心靈，既非知識亦非慾望；它非思想本身，而是思想所思之內容。此段表明：萊布尼茨主張觀念存於心靈的唯一理由，是它們顯然不存在於心靈之外。他

似從未自問觀念何以被假定存在，亦未考量將其僅視為心靈存在體之困難。試以數字「2」之觀念為例：萊布尼茨承認，此非我對「2」之思想，而是我思想所關涉之物。然此物存於我心，故不同於他人所思之「2」。因此，不能說存在一個眾人共思的確定數字「2」；不同心靈中有多少個「2」，便有多少種觀念。或謂這些觀念必有共通處，但此共通處無非另一觀念——它自身又由眾多相異觀念構成，如此循環無盡。結果不僅無人能思及同一觀念，甚至無法思及具任何共性的觀念——除非存在本質上不屬任何心靈構成的觀念。我們可認同洛克「觀念即思想對象」之定義，但不可迴避其推論：觀念非僅存於心靈之物，亦不可強求為每一觀念另覓存在之所。此批評同樣適用於「知識、觀念與真理“僅為自然習性，即主動與被動的稟性與資質”」之論（N. E. 105; G. v. 97）。

---

<sup>(2)</sup> 參見 G. III. 659 (D. 236); IV. 451。

## 感官與理智之別

在萊布尼茨的體系中，感官知識與理智知識的區分並非基於其起源，而在於其本質。其差異在於：感官知識所處理的性質具有空間延展性，且無一例外都是混淆的。這種混淆性意味著，那些看似簡單的性質實則複雜，儘管我們無法進行分析。因此，萊布尼茨認為，綠色雖顯簡單，實則由不可感知的藍色與黃色混合而成 [G. v. 275 (N. E. 320)]。然而，他並未說明若藍色與黃色被清晰感知時會呈現何種樣態。他似乎認為——這對一位信奉分析判斷的哲學家而言是自然的——我們對必然真理與感官真理的證據本質有所不同。他聲稱，理性的首要真理是矛盾律，而事實的首要真理則多如直接的知覺本身。我思之為真，並不比「諸多事物被我思及」更為直接，此點被用以批評笛卡兒的我思論證 [G. iv. 357 (D. 48)]。換言之，矛盾律是必然真理的唯一終極前提，但對於偶然真理，其終極前提的數量等同於經驗的數量。他強調，除經驗及同一律或矛盾律外，不應將任何事物視為原始原則；若無後者，真偽之別將不復存在 [G. v. 14 (D. 94; N. E.

13)。因此，許多事實真理除自明性外別無證據，但這在必然真理中僅適用於矛盾律。然而，所有自明的事實真理皆屬心理層面：它們關乎我們自身的思維。在此範圍內，萊布尼茨與笛卡兒及貝克萊立場一致。他比二者更富哲學洞見之處在於，他認識到事實真理預設了必然真理，因此我們自身的存在並非所有真理的終極根本前提。他宣稱，我自身的存在是一條公理，其意義在於不可證明，而非必然 [G. v. 391 (N. E. 469)]。如同所有有限存在，它是偶然的，但其確定性與必然真理無異 (N. E. 499; G. v. 415)。因此，萊布尼茨贊同洛克：我們對自身存在擁有直觀知識，對上帝存在擁有論證知識，對其他事物存在則擁有感官知識 (同前)。但感官知識可被質疑，若無其他事物存在的普遍依據則無法被接受 [G. v. 117 (N. E. 130)]。此理論大體上近乎笛卡兒主義，但如我先前指出，它相較笛卡兒有兩項明顯進步：其一，我自身存在未被視為必然真理的前提；其二，我諸多思維的存在與我自身存在的確定性等同。萊布尼茨未能發現（此點似乎同樣為真）外部事物的存在與我自身思維的存在同樣確定且直接，因此他無法（如我們所見）為其對外部世界的信念提供合理依據。

## 觀念之質

我現轉向萊布尼茨精煉笛卡兒思想的另一面向，即所謂觀念的質素學說。此學說發展於“關於知識、真理與觀念的思考”一文 (D. 27-32; G. iv. 422-6) (1684年)。笛卡兒主張，凡清晰明確構想者即為真。萊布尼茨指出，此格言若無清晰度與明確度的判準則形同虛設 [G. iv. 425 (D. 31)]。他因此確立以下定義：知識分為晦暗或清晰。清晰知識則分混淆或明確。明確知識再分充分或不充分，且亦分符號性或直觀性。完美知識兼具充分性與直觀性。

就術語含義而言：當一個概念無法使我辨認所表徵之物，或無法將其與其他相似物區分時，此概念為晦暗；當其能使我辨認所表徵之物時，則為清晰。清晰知識若無法逐一列舉區分已知物與他物所需的標記（儘管此類標

記存在），則為混淆。例如顏色與氣味，雖無法分析，卻必然複雜——審視其成因即可知曉。（須謹記萊布尼茨相信：知覺的複雜度恆等同於其對象；因綠色可由混合藍黃而生，綠色對象是複雜的，故我們對綠色的知覺亦屬複雜。）清晰知識若可逐一列舉已知物的標記——即存在名義定義時——或當已知物不可定義但屬原始概念（即終極簡單概念）時，則為明確。因此，複合概念（如黃金）若其所有標記均被清晰認知，則為明確；若所有標記亦被明確認知，則為充分；若未被明確認知，則知識為不充分。萊布尼茨不確定是否存在充分知識的完美典範，但他認為算術已極為接近。明確知識亦按符號性或直觀性區分：當我們無法同時把握構成一觀念的所有基本概念，而代之以符號（如數學中可隨時喚回意義的符號）時，知識為符號性或盲目的。當我們在思維中同時涵攝構成某一觀念的所有基本概念時，思維即為直觀性。因此，我們對明確原始觀念的知識（若存在）必屬直觀，而對複合觀念的知識通常僅為符號性。

## 界說

此學說對定義具有重要意義。相對於純粹名義的定義，實在定義展現了被定義物的可能性；此雖可後天地（通過展示該物實際存在）達成，但當我們的知識充分時，亦能先天地達成。因此情況下，完整分析後未發現任何矛盾；而無矛盾之處，被定義者即必然可能 [G. iv. 424-5 (D. 30)]。關於定義通論，萊布尼茨提出多項重要見解：定義僅是對觀念的明確闡述 [G. v. 92 (N. E. 99)]，但可分為實在定義與名義定義。僅列舉標記而未證明其相容性者，屬名義定義。證明所有標記相容，使被定義者成為可能者，則為實在定義。被定義的觀念即為實在觀念，即使從無實際存在物可歸屬於此觀念 [G. v. 279 (N. E. 325)]。簡單詞項無法有名義定義；但當其僅對我們而言簡單（如綠色）時，可藉解釋其成因的實在定義（如稱綠色是藍與黃的混合）來定義 [G. v. 275 (N. E. 319)]。形式的連續性為其定義論帶來困擾，迫使他承認：我們或會質疑某些嬰兒是否屬人類。但他反駁洛克道：儘管我們或無法判定此問題，但始終僅存唯一正解。若該生物具

理性，則屬人類；反之則否；且其必具理性或非理性，縱使我們對選項存疑 [G. v. 290 (N. E. p. 339)]。然而，所有連續性案例皆存在真實難題：對象的無限小變化可能導致觀念的有限變化；如多掉一根頭髮即可能使人成為禿頭。對此類情況，萊布尼茨認為自然並未精確界定概念 [G. v. 281 (N. E. 328)]；但此回應似嫌不足。

## 《普遍符號術》

萊布尼茲關於定義的概念，以及將所有公理還原為同一性公理或定義直接推論的觀點[G. v. 92 (N. E. 99)]，與他提出的普遍符號學 (Characteristica Universalis)或普遍數學理念緊密相連。這是他畢生珍視的構想，年方二十便已著述探討<sup>(3)</sup>。他似乎認為，這種以形式規則取代思考需求的符號化方法，能像在數與量的科學領域般，於各處結出豐碩成果。他宣稱：“相較於望遠鏡與顯微鏡對視覺的裨益，此工具對思維能力的拓展猶有過之”(G. vii. 14)。“若能實現此體系，我們將可如處理幾何與分析般，在形上學與倫理學領域進行嚴謹推理”(G. vii. 21)。“爭端若起，兩位哲學家無需比會計師更費唇舌。只需執筆就板，彼此言道（若願意，可邀友人見證）：『讓我們演算吧』”(G. vii. 200)。他設想，只要確立任何先驗科學的前提，其餘皆可透過純粹推論規則完成；而要確立正確前提，只需將所用概念解析至單純概念，所有公理隨即作為同一性命題自然湧現。他力主此法應用於歐幾里得公理——他堅信這些公理皆可證明[G. v. 92 (N. E. 99)]。此「普遍符號學」實質近乎三段論。他稱三段論為人類最豐碩的發明之一，堪稱某種普遍數學[G. v. 460 (N. E. 559)]。其構想顯然近似現代的符號邏輯學科<sup>(4)</sup>——此學科明確屬於數學分支，由布爾在鑽研「思維法則」的過程中發展成形。作為數學理念——即一種涵蓋形式邏輯、常規代數與幾何學等特例的普遍代數——萊布尼茲的構想展現了極高實用性。但作為哲學探究方法，它具備形式主義缺陷：源於對分析命題的信仰，使斯賓諾莎採行幾何學方法。哲學的本質正在於發現那些構成任何演算或科學基礎的單純概念與原始公理。若堅信原始公理皆具同一

性，將導致重結論而輕前提——這與真正的哲學方法根本相悖。若前提盡是諸如“ $A \text{ 即 } A$ ”或“ $AB \text{ 非 } \neg A$ ”之類，則前提既無難度亦乏意趣。於是萊布尼茲認定，關鍵在於便捷的演繹方法。然而事實上，哲學問題應優先於演繹過程。可被定義的概念或可被證明的命題，僅具次要哲學價值。重點應置於不可定義與不可證明的元素，而此處惟直觀一途可用。因此「普遍符號學」雖在數學領域極具價值，於哲學中卻顯露根本謬誤——此謬誤受三段論鼓舞，並根源於對必然真理具分析性的信仰<sup>(5)</sup>。

---

<sup>(3)</sup> 見*Dissertatio de Arte Combinatoria* , G. iv. 27–102。

<sup>(4)</sup> 參見G. vii. 214–15, 230，其中載有符號邏輯演算的多項規則。

<sup>(5)</sup> 關於萊布尼茲對此觀點的論述，見古勞爾，前引書，第一卷，頁320起。完整探討可參閱庫圖拉，《萊布尼茲的邏輯》(*La Logique de Leibnitz*)，巴黎，1900年（付印中）。

## 第 XV 章

# 上帝存在之證明

## 萊布尼茲認可的四類證明

此刻觸及萊布尼茲哲學最薄弱處——充斥矛盾的環節。凡經檢視的學說中看似武斷或需闡釋之處，皆被輕易歸因於全能造物主這偷懶手段。非但無可迴避的難題，連本可避免的疏漏亦被保留，只因它們鞏固了萊布尼茲正統思想賴以立論的依據。概言之，實體哲學若非一元論即為單子論。一元論必趨泛神論，而邏輯貫徹的單子論則必導向無神論。然萊布尼茲堅信，任何未證上帝存在的哲學皆屬無益；且無可否認，其體系中若干缺口確賴援引神聖全能、至善與全知而草率彌合。現當審視其用以達成此結論的各類論證。

萊布尼茲提出四類截然不同的上帝存在證明。據我所知，僅其一為其原創，且屬四者中最劣。分別為：本體論證明、宇宙論證明、永恆真理論證與預定和諧論證。

## 本體論證明

萊布尼茲少用笛卡兒承襲自安瑟倫的本體論證明，並嚴厲批判其笛卡兒式表述。

然而，唯此證明與永恆真理論證始於必然前提，故亦唯二者能形式地推導出必然結論。而證成上帝存在乃必然真理，自屬至關重要。再者，若此為真，則本體論證明實質必屬正確——因假設上帝不存在將導致自相矛盾，由此可推：其存在本質內蘊，故可從其本質推導存在。此正為本體論證明之要旨。萊布尼茲因而審慎避免全盤否定此證。

本體論證明表述多元。其原始形式宣稱：上帝具備一切完美性，而存在屬完美性之一——即存在之善較非存在更臻完美。故存在乃上帝本質所涵；設想至善者不存在實屬自相矛盾。上帝亦可被定義為最真實存在者或萬有實在之總和（無涉善性），同樣可從本質推導其存在。對此類論證，萊布尼茲詰難：其未證上帝概念屬可能概念。他承認，此證僅適用於上帝：若上帝可能存在，則必然存在[例見 G. v. 419 (N. E. 504); G. vi. 614 (D. 224; L. 242)]。此質疑早見於對笛卡兒的批判，見其《沉思錄》第二組駁辯之答覆<sup>(1)</sup>。萊布尼茲輕易證成上帝概念之可能性：其可能性可後驗地源自偶然事物之存在——因必然存在即自在存有，若此不可能，則無存有可能[G. iv. 406 (D. 137)]。惟此論證實歸宇宙論證明範疇。上帝之可能性亦可先驗地推得：因其無局限、無否定性，故無矛盾[G. vi. 614 (D. 224; L. 242)]。此論證詳述於萊布尼茲1676年於海牙呈交斯賓諾莎之文“論至善者存在”<sup>(2)</sup>。該文雖屬早期著作，內容卻完全契合其晚期哲學。他從一貫接受的前提出發，證實上帝屬可能，再運用本體論證明確證上帝現實存在。如此，他以自身恆常主張的推論，為本體論證明鋪設理路。

(1) 見《笛卡兒全集》(Oeuvres de Des Cartes)，古贊編，第一卷，頁407, 440起。

(2) G. vii. 261 (N. E. 714)。另見斯坦因，《萊布尼茲與斯賓諾莎》(Leibniz u. Spinoza)，附錄I。參照附錄VII (1678年1月)。

## 上帝概念可能性之證

論證如下：凡屬單純或絕對、積極且不可定義、並無局限地表達對象之性質，皆為完美性。此類性質皆可為同一主體之謂詞。假設其中二者（A與B）互斥。萊布尼茲稱，其互斥性無法在不解析二者的情況下證實，否則其本質無從進入推論。然二者皆不可解析。萊布尼茲亦認為，其互斥性無法自明。故A與B實非互斥，此類主體遂為可能。而因存在屬完美性，此主體必然存在。

此推論確屬有效——因其證實如此定義之上帝概念並無自相矛盾；配合必然判斷之分析理論，此已足證上帝之可能性。然關鍵在於本體論證明本身——即宣稱「存在既屬完美性，故上帝存在」。此觀點立基於將存在視為謂詞，萊布尼茲正是如此主張[G. v. 339 (N. E. 401)]。

然論及有限事物時，他承認存在與其他謂詞有根本差異。唯存在判斷不具分析性。於任何命題中，若謂詞非存在，則謂詞已涵於主詞；但謂詞若為存在，則除上帝此唯一特例外，皆不涵於主詞。萊布尼茲當會認同康德的主張：百元幻想鈔與真實百元鈔概念全同一—此見解根源於存在斷言之綜合性質。若非如此，則百元真鈔之概念異於百元可能鈔之概念；存在將被涵於概念中，而存在判斷遂成分析命題。但萊布尼茲根本不該將存在視為謂詞——因若兩主體其一具某謂詞而另一無之，則二者絕無可能完全相同。故他理當接受康德立場：存在非謂詞，上帝不存在亦非自相矛盾<sup>(3)</sup>。但他反其道而行，試圖以「上帝必然存在」來彌合偶然真理與必然真理的鴻溝——即存在判斷與非存在判斷之分野。此嘗試潛藏於其所有論證底層，於宇宙論證明中尤為顯著，正待吾人檢視。

---

(3) “存有顯然不是實在的謂詞，亦即某物的概念，能夠被添加至事物的概念之上。它僅僅是事物自身或其某些規定的設定”（純粹理性批判，Hart 編，頁 409）。

## 宇宙論論證

宇宙論論證初看比本體論論證更合理，但其哲學性較弱，其表面優勢僅源於掩蓋了深層意涵。它存在形式上的缺陷：以有限存有為前提，承認其為偶然，進而推導出一個非偶然的存有。但既然前提是偶然的，結論亦必為偶然。唯有指出該論證屬分析性——從複雜命題推導至其邏輯預設，且必然真理可能蘊含於偶然命題之中——一方能迴避此矛盾。然此過程並非對預設的有效證明。若判斷A預設判斷B，則當A為真時B必為真，固無疑問。但不可能存在僅支持A卻不同時支持B的有效理據。例如在歐幾里得體系中，承認諸命題則必承認公理；但若以此作為承認公理的理由則顯荒

謬。此類論證至多是針對個人的辯駁，僅適用於拙劣的論者。若他人願承認有限存有，你可迫其承認上帝存有；但若其追問承認有限存有的理由，則依宇宙論論證之有效性，唯一理據必先導向上帝存有一一而此類理據實則僅存於本體論論證中；萊布尼茨稱此證明為後驗論證[G. vi. 614 (D. 224; L. 242)]，實已默認此點。

萊布尼茨所述之宇宙論論證可簡述如下：現世乃假設必然，非絕對必然。因其現狀如此，故其未來亦將如是。然因果律串聯世間諸態，卻從未闡明世界存在之由。縱假設世界永恆，吾等仍無法逃避對整個序列之因由的需求；雖諸態相承，吾等終不能得解「諸態何以存在」之充足理由。故必存在超世間之事物因由。有限存有之整體既屬偶然，則需充足理由；然此理由無法於序列內尋得——因序列中每一項皆屬偶然，其自身亦需充足理由。故一切偶然者之充足理由必非偶然，而屬形上必然。且存在者之理由僅能源自存在者。故一切偶然者之形上必然充足理由必為一必然存有，即本質涵攝存在之存有；此唯上帝能當之[G. vii. 302 (D. 100; L. 337)]。

## 對此論證之質疑

此論證可受抨擊之處在於：若存有之理由必為另一存有，則本體論論證無法成立。“因於永恆事物中須理解：縱無原因，亦存理由——於持久事物中，此理由即必然自身或本質”（同前）。故唯偶然存有之理由須為存有。然此唯基於一前提：偶然者之理由必屬「傾向而非必然」——此實為偶然性之本質。據此，當上帝之必然存在獲證後，偶然世界必不從其必然衍生。故上帝之意志行為必屬偶然——因其必達成效，而若此效果需為偶然，則唯因意志行為本身屬偶然。意志行為自身遂需一「傾向而不必然」的充足理由。此理由見諸上帝之善。據稱上帝可行惡而不為[G. vi. 386 (D. 203); G. vii. 409 (D. 274)]。然上帝之善本身須視為必然（參前文頁39）。故存在命題之偶然性終究奠基於「上帝不必行善」之斷言（G. iv. 438）。實則，上帝之善行須被理解為諸特定存有之集合，每項皆以善

性為充足理由。或可將其充足理由歸於智慧——即其對善之認知（此屬必然命題之知識）。萊布尼茨言，上帝之善引其欲創善，其智慧昭示至善可能，其權能使之創世（G. vi. 167）。

然回歸宇宙論論證。萊布尼茨宣稱偶然世界整體仍屬偶然，須以某形上必然存有為因，意在排除諸神論證潛藏的泛神論。彼本可等言：每一有限存有皆受他存有制約，然存有整體序列不受任一存有制約。如此則其充足理由非存有，故存在之總體乃形上必然。然此論證形式將使萊布尼茨走向斯賓諾莎主義。此實類近布拉德雷先生所用形式，亦潛伏於萊氏論證基底。若承認存在判斷理論，其有效性無可爭議。主張「無真理」乃自相矛盾——因若此主張為真，則真理存在。若一切真理皆存於關於存在之命題，則主張「無物存在」亦自相矛盾。故某物之存在屬形上必然。此論證詳見布拉德雷《邏輯學》卷一第二至四章，兼具本體論與宇宙論論證之特質。其亦暗示萊布尼茨源自永恆真理之證明——吾等將由此探明其持守存在判斷理論之義。

## 永恆真理之論證

我們已見萊布尼茨認為永恆真理皆屬假言性質，它們並不斷言其主體之存在。可能界較實在界更為廣闊，而一切可能世界只能透過永恆真理來描述。然此觀點雖於我觀之甚為合理，卻令萊布尼茨深感不安。他思忖，或有人詰難：先於存在之可能性或本質實屬虛構。對此，他回應道：此二者非虛構也，必與永恆真理同存於上帝之心智中。他繼而指出，實在事物序列之存在，正顯其主張非無的放矢；蓋此序列之理由不可於其自身覓得，而須求諸形而上學之必然性或永恆真理；同時，一偶然存在者之理由本身亦必存在。是以永恆真理必存於一絕對或形而上學必然之存有中，即上帝之內[G. vii. 305 (D. 103; L. 343)]。故混淆觀念乃表徵宇宙者，而清晰觀念——必然真理由此衍生——則為上帝之表徵(N. E. 109; G. v. 99)。上帝之理解更被喻為永恆真理之域(G. vi. 115; G. vii. 311)。在上帝之中，本屬

想像之物皆得實現[G. vii. 305 (D. 103; L. 343)]。由是，關係自至高理性得其實在性(G. v. 210; N. E. 235)，即因其存於神聖心智之中。依萊布尼茨之見，上帝不僅洞見個別單子及其諸態，亦明察單子間之關係，而關係之實在性正存乎此間。<sup>(4)</sup> 故就關係及永恆真理整體而言，存在即被感知。然此感知必屬上帝之感知，且終究指向一對象，縱為內在者[G. vi. 614 (D. 225; L. 243)]。如是，吾人對永恆真理之認知即成對上帝之認知，因真理乃上帝本性之一部。此亦為何認知永恆真理之理性精神，被稱為不僅映照萬物之宇宙，亦映照上帝自身。

---

<sup>(4)</sup> 參見 G. ii. 438。另見單子論，§ 43。

## 其謬誤

此論證我只能稱之為令人髮指。首先，它混淆上帝之知識與上帝所知之真理——此種混淆於他處，萊布尼茨實已清晰揭露。彼言：“本質，於某種意義上，可離上帝而構思……而上帝之本質涵攝萬般他質，乃至離彼則上帝無由被完滿構思”(D. 175; F. de C. 24)。又云：“謂上帝與上帝所知之物為同一，猶如謂心靈與心靈所覺之物為同一，皆屬無稽”(D. 177; F. de C. 34)。後段顯為駁斥斯賓諾莎之論，且無疑僅就存在者立言。然若真理可等同於其被知，則存在性真理豈非亦然？前段論述亦不可輕忽，因其明言本質，並指出關鍵論證：即離本質則上帝無由被構思。況且，如前所述，上帝自身之存在既被證立，必有其根據；此根據斷不可等同於上帝對此存在之認知。萊布尼茨力言永恆真理不若笛卡兒所持之說，依賴上帝意志。其理據多端：其一，上帝之意志依賴一充分理由，此理由恆為其對善之感知。然此僅能成為上帝抉擇之動機，若善本身獨立於此抉擇。若無一項裁決優於他項，則上帝裁定何者為善時將無動機可循，如是陷入循環論證。

<sup>(5)</sup> 再者，上帝之存在本身即屬永恆真理，萊布尼茨詰之曰：孰敢妄言上帝之存在乃其意志所賜(G. vii. 310–1)？然吾人亦可反詰：孰敢言上帝之存在繫於其理解？豈有人主張上帝存在之理由即其對此存在之認知？若

然，則證上帝存在，當先證上帝知此存在，復推論其所知者（即其自身存在）爲真。然其存在不依於其對此之認知，此理昭然。亦不可妄言二者同一，蓋上帝之知識涵攝萬般命題，且除知識外，更秉具善性與全能諸屬性。故其存在斷不可與其對此之認知同義。細思之，萬般真理莫不如是。萊布尼茨堅稱上帝之觀點真實不妄，其所知者爲真（例 G. iv. 439）；彼顯然視此斷言非屬贅語。然若真理意謂上帝所知，則「上帝觀點真實」之斷言，實等同於「彼知其所知」。況且，上帝之存在乃自矛盾律推演而得，故於邏輯序列上居於其後。是以吾人斷不能——否則陷於循環論證——主張此律僅源於上帝對其之認知。復次，離矛盾律或同一律，誠如萊布尼茨真言[G. v. 14 (D. 94; N. E. 14)]，則真僞無別。故離此律，「上帝存在」之真而非僞，亦無由成立。是以，縱上帝之存在或依於矛盾律，此律亦斷不能反依上帝之存在。終須思量命題一詞之本義。萊布尼茨須主張永恆真理存於上帝之心智[G. vi. 230; vii. 305 (D. 103; L. 343)]。由是吾人不可言上帝臣服於永恆真理，因真理構成其本性之一部，即其理解力。然萊布尼茨復言真理乃其理解之內在對象(G. vi. 614 (D. 225; L. 243))，此「對象」一詞，實暗示「內在」一詞所欲否認者——即真理異於其被知。細究之，此理甚明。永恆真理焉能「存在」？矛盾律，或「二加二爲四」之命題，或幾何真理——凡此種種，吾人被告知存於上帝之心智。然稍加思量，必明此類真理全然無法「存在」，存在者僅爲對其之認知。斷難主張吾人研習歐幾里得，實則研習上帝之心理學。若爲補救，謂真理實構上帝之理解力，且此方使其爲真，則因命題與其認知必當區別，遂導出大不敬之結論：上帝竟無認知可言。真理即爲上帝之心靈狀態，而吾人認知此真理；然上帝反不能認知之，因認知異於被認知者。<sup>(6)</sup> 概言之，若真理爲存於某心靈之物，則此心靈與另一認知此真理之心靈，斷不能覺知同一真理。吾人若承認矛盾律唯一無二，無論何者認知皆屬同一，則此律本身即爲異於一切認知之物，邏輯上斷不能依賴上帝之心智。除非真理獨立於上帝之認知，否則上帝將無物可知。上帝之理解力由對永恆真理之認知構成，若此真理復由其認知構成，則其認知無由肇始，亦無理據使其知此命題而非他命題。故永恆真理必獨立於上帝之認知而真，是以斷不可用以證

其存在。萊布尼茨似終未定奪：上帝之理解力究爲真理之集合，抑或此集合之認知。前者將引致一酷似斯賓諾莎之上帝，然無上帝意志容身之所；後者本應使上帝所知者之真理獨立於其認知，故亦不足爲推論認知或認知者存在之根據。

---

(5) 參見 G. vii. 365 (D. 244), 379; iv. 344。

(6) 此項駁難實由萊布尼茨本人提出，見於約1680年撰文駁斥笛卡兒時。彼言：“笛卡兒之上帝既無意志亦無理解，因依其說，上帝意志無善爲對象，理解無真爲對象”(G. iv. 299)。

## 知識與真理之關係

至此，吾人已見萊布尼茨自永恆真理推導上帝存在所涉之謬誤。茲願藉此論證所啟發，輔以若干關於真理與知識之通論，以強化上述論點。

普遍認為，正如萊布尼茨所言，若無理解存在（即使上帝的理解亦不存），永恒真理便無法成立 (G. vi. 226. 參見斯賓諾莎《倫理學》第二部第七命題附釋)。此觀點受康德「先天真理在某種意義上是心靈產物」之說所推波助瀾，更被黑格爾主義擢升為第一原理。既然否定一切真理會導致自相矛盾，那麼否定一切知識亦因此成為自相矛盾之舉。且依此觀點，未經認知的真理不可能存在，故必須假設一個人格化上帝，或某種泛神論的普遍心靈——真理永恆地從其本質中流溢而出。我要指出的是：萊布尼茨對上帝的證明，不過是此論證的神學變體；而我對萊布尼茨的所有批判，同樣適用於一切主張真理依賴知識者。需銘記於心的是：知識乃複雜概念，由真理與信念構成。

作為心理現象的信念，無論其所信命題為真或為假，本質皆同。因此，我所討論的觀點面臨的首要難題，在於區分真信念與假信念、知識與謬誤。其次的難題類似於假設「上帝存在」之真理需依賴上帝對此真理的認知：若主張「真理依賴知識」的命題本身為真，則其如何能反過來依賴知識？使其依賴知識將陷入循環論證；使其不依賴知識，則等於放棄原有立場。

第三重難題在於：知識並非簡單概念，定義知識的命題必然先於「知識存在」之命題而成立。

此立場與宇宙論證明同根同源。兩者皆依賴「判斷的存在理論」——即主張一切真理皆在於描述存在者。真理對知識的依賴，實為「命題存在理論」的特例；而該理論與存在理論同樣，皆隱含一個粗陋假設：不存在者即虛無，甚至毫無意義。真理顯然是某種實在，故依此理論，其必與存在相聯結。既然知識（或許）存在，將真理視為知識的屬性便順理成章。於是，「某命題為真」之陳述，被簡化為「該命題被認知」之陳述，從而轉化為存在性命題。因此，萊布尼茨將宇宙論證明與「永恒真理論證」緊密相聯確有道理 [例如 G. VII. 302–5 (D. 100–103; L. 337–343)]。但在我看來，他主張真理依賴存在卻是謬誤。尤其對一個堅持「可能性廣於現實性」者而言，此理論尤為荒謬。

萊布尼茨因上帝信仰而陷入的邏輯矛盾不勝枚舉，難以盡述。然前文所述之矛盾實屬關鍵。我們已見，「現實性不與可能性同延」之觀點，對萊布尼茨的偶然性學說、自由論乃至惡之問題的解答皆不可或缺。但此觀點卻被「判斷存在理論」所否定——而該理論正是萊布尼茨兩大上帝證明的基石。若每一命題皆將謂詞歸屬於某存在者，則「非存在者具可能性」便無法作為終極真理成立。我們至多只能意指上帝或他人相信其可能，且若邏輯一貫，便須認定此信念為謬誤。於是，萊布尼茨引入上帝之舉，反使其墮入斯賓諾莎式的必然性：唯現實者方可能，非存在者皆不可能——偶然性之根基蕩然無存。

若將上帝設想為對單子有任何影響力，則斯賓諾莎主義的另一面相亦無可避免：即「唯獨一實體」之信念。但在深究此矛盾前，需先審視萊布尼茨最鍾愛的證明——其親創的「預定和諧」論證。

## 從預定和諧出發的論證

「預定和諧」證明是所謂物理-神學證明的特殊形式，亦稱設計論證。此乃《布里奇沃特論集》及通俗神學的慣用論證。因其缺陷尤為顯著，反獲其他證明未有的普及度。世人常言：世界構造精妙，必有技藝超凡的建築師所造。萊布尼茨的論證則宣稱：一切單子的和諧，唯源於共同之因 [例如 G. iv. 486 (D. 79; L. 316)]。單子間精確同步，唯有一位預先設定其同步性的創造者能解釋。且看此理論隱含之義。

概言之，基督教的上帝需履行雙重職能：既為護佑者，亦為創造者。萊布尼茨將前者併入後者<sup>(7)</sup>，卻常否認此舉。他聲稱上帝是靈魂的直接外在對象，能直接作用於靈魂（儘管顯少為之）[G. v. 99 (N. E. 109)]。此意義上，萊布尼茨認同馬勒伯朗士的學說，即「我們在上帝中觀照萬物」[G. vi. 578 (D. 189)]。然徹底摒除上帝對世界的直接干預方為上策——因這明顯違背萊布尼茨的邏輯。如前所述，反對實體交互作用的論據皆具形上必然性，故同樣適用於否定上帝對世界的作用。因此我們假設：上帝僅為創造者，其護佑僅體現於創造最完美的世界。

---

(7) 參見阿爾諾的反對意見，G. ii. 15。

每當萊布尼茨未慮及神學異議時，他將上帝對世界的作用完全限於創造。他宣稱：上帝之善使其渴望創造善，其智慧昭示最完美者，其權能則使之得以實現 (G. vi. 167)。上帝之智慧與善大致對應於人類的認知與意志，但其權能卻是獨特屬性，受造物無可企及<sup>(8)</sup>。上帝智慧包含對一切真理（無論必然或偶然）的認知。就必然真理而言，構成其理解力的認知先於意志行為——因其意志由對「善」的認知所決定，而關於善的真命題皆屬必然真理。萊布尼茨察覺（例如 G. iv. 344）：若善不獨立於上帝意志，則稱其意志為「善」便無意義；但他未見同理可推——若真理不獨立於上帝思維，則稱其思維為「智」亦無意義。因此，智慧與善協力創造善的世界（因辨識世界之善需智慧）。但創造行為需權能實現，而非決定世界本性。此處，萊布尼茨似藉「偶然判斷理論」避開矛盾：所有不涉及上帝的存有命題皆屬偶然，故上帝雖無法不矛盾地影響任一實體本性，卻

可不矛盾地引致該實體之存在。此即「預定和諧」歸功於上帝之真義：上帝選擇創造和諧的單子，和諧雖源於單子本性，但具此本性之單子的存在，實賴上帝權能。

---

<sup>(8)</sup> 例如 G. vi. 615 (D. 225; L. 244–5)。但對比 G. iv. 515 (D. 125)。

## 對此論證之質疑

對此論證可察：若宇宙論證明成立，則此證明實屬多餘。若上帝存在可從任一有限存在推導而出，則存在者的具體本性無關緊要，至多僅為後續「上帝至善」之經驗證明的佐料。此外，依萊布尼茨的實體觀，「創造」實體之概念疑竇重重。此處他陷入與本體論證的矛盾，吾人須就此回溯。

如果存在能成為上帝本質的一部分——而這對本體論證明是必要的——那麼存在就是上帝的謂詞。但如果存在是上帝的謂詞，它本身就是謂詞。因此當我們說任何事物存在時，存在就是此存在物的謂詞。至此，萊布尼茨會承認這個論點[G. v. 339 (N. E. p. 401)]。然而，若存在是謂詞，它便成為實體本性的一部分；而實體被創造時，就獲得了一個新謂詞。於是存在作為偶然且綜合謂詞的特殊地位便瓦解了。如果所有實體始終包含其全部謂詞，那麼所有實體必然始終包含或不包含「存在」這個謂詞，上帝對此謂詞的掌控力必然與其他謂詞無異。增添存在這個謂詞在形上學上必然是不可能的。因此，要麼創造是自相矛盾的，要麼（若存在不是謂詞）本體論證明便不成立。但正如康德所指出的，其他論證全都依賴於此論證<sup>(9)</sup>。因此若接受它，我們必須視上帝為唯一實體，即內在的泛神論上帝而無創造能力；若拒絕它，則必須承認所有單子必然存在，且不依賴任何外在原因。這正是為何我說(S 106.)一元論必為泛神論，而單子論必為無神論。也正因如此，每當萊布尼茨嚴肅對待上帝時，總不自覺陷入斯賓諾莎式泛神論。

---

<sup>(9)</sup> 純粹理性批判，Hartenstein編，1867年，頁414、427。

# 由萊布尼茨上帝信仰導致的矛盾

這些泛神論後果中，有些值得注意。萊布尼茨說：“萬物皆在上帝之中，猶如位置存於被置物之中”(D. 178; F. de C. 38)。在他的體系中，位置僅是被置物的屬性；因此萬物應僅是上帝的屬性。“唯獨上帝，”《單子論》告訴我們，“是……原初的單純實體，一切受造或衍生的單子皆是其產物——可謂由神性持續閃耀而剎那剎那誕生”[G. vi. 614 (D. 225; L. 243)]。《形上學談》中以下段落幾乎可出自斯賓諾莎手筆：“受造實體依賴上帝，上帝不僅保存它們，更以某種流溢持續創造它們，如同我們產生思想。因為上帝……以一切可能方式觀照世界的所有面向；宇宙每一視角的結果（如同從某處觀看），若上帝決意使其思想生效，便產生出符合此視角的實體以表達宇宙。既然上帝之觀照永為真實，吾人感知亦然；唯獨源自吾身的判斷會欺瞞我們”(G. iv. 439)。人們不禁疑惑：當上帝“使其思想生效”時究竟發生了何種變化？<sup>(10)</sup> 似乎所有實體的總和必與上帝無從區分，因而等同於祂——這正是泛神論信條。<sup>(11)</sup> 萊布尼茨曾極接近「一切規定即否定」的學說，卻渾然未覺此說本應導向斯賓諾莎主義。此論證涉及每單子中原始力的必要性，而衍生力是其樣態化。他宣稱：若無原始隱德萊希，“將有樣態而無可供樣態化的實質；純然被動者不可能具主動樣態；因為樣態化非但不增添任何完滿性，僅能是變動的限制或限定，故無法超越主體的完滿性”(G. III. 67)（重點為筆者所加）。萊布尼茨甚至坦承(G. II. 232)其主張多實體頗為武斷：“若實體概念在其屬的定義中僅適用於最簡或原初實體，則唯此實體方為實體。而您大可以，”他接著說，“如此理解『實體』一詞：唯上帝是實體，其他實體則另作他稱。但我寧願尋求一個契合他物且符合日常用法的概念——據此，您、他與我皆被視為實體。您不會否認此為合理，且若成立，亦屬有益。”

<sup>(10)</sup> 對比同著作另一段落(G. iv. 453)：“然而，我不認同某些能幹哲學家的見解，他們似乎主張吾人觀念本身在上帝之中，全然不在吾人內。依我之見，此說源於他們尚未充分考量此處關於實體的闡釋，亦未明察吾人靈魂的完整獨立性——此獨立性使靈魂涵攝其一切遭遇，並如結果表達原因般，表達上帝及一切可能與現實的存在者。況且，我竟藉他人觀念思考，實乃不可設想之事。”

<sup>(11)</sup> 誠然，萊布尼茨在次頁向我們保證：上帝不僅如受造實體所見般觀照宇宙，更以截然不同方式觀之。但這仍令所有受造實體無從區別於上帝的部分——此觀點與泛神論無異。

由此顯見：當論及上帝時，原初實體上帝與單子或受造實體間存在何等鴻溝。但當萊布尼茨聚焦單子時，上帝不得不從泛神論賦予的高位降格；至少兩次，祂被稱為單子之一(G. III. 636; VII. 502)。我認為此二段落應視為筆誤。上帝慣常稱謂是「單純原初實體」或「原初統一」。在稱上帝為單子的兩處，此稱法並不直接：一處稱“除原初單子外，單子皆受制於激情”(G. III. 636)；另一處較直白：“單子或單純實體在其屬的定義中包含知覺與欲求，其或是原初者即上帝（萬物終極理由所在），或是衍生者即受造單子”(G. VII. 502)。此二段落應屬筆誤，理由在於（據我所知）別無他例。傳統表述*monas monadum*（單子之單子）——我遍尋不獲其蹤跡——更佐證此可能性。此語曾為布魯諾所用（過去認為萊布尼茨的「單子」一詞源出於他）。此似令黑格爾<sup>(12)</sup>推測萊布尼茨亦用此語，後世學者——除埃爾德曼（參《哲學史》卷二第二冊頁62）外——皆輕率假定黑格爾有所依據。因此，不宜視萊布尼茨的上帝為單子之一，尤其單子構成連續序列，顯然不可能存在與上帝差異無窮小的單子。

---

<sup>(12)</sup> 例如其哲學史著作《黑格爾全集》卷十六頁418、422；另見簡明邏輯學《全集》卷五頁865；華萊士譯本頁334。萊布尼茨的「單子」一詞極可能源自其友范赫爾蒙特。參見施泰因，《萊布尼茨與斯賓諾莎》。

現在我們可以總結萊布尼茨因其神學而陷入的矛盾。本體論論證——唯一能證明上帝存在是必然真理的論證——與存在在有限事物中被賦予的獨特地位互不相容。萊布尼茨關於有限性與偶然性的哲學若成立，必然包含康德的立場：存在對事物本質毫無增益，即存在不僅僅是眾多謂詞之一。若此為真，存在便無法構成任何本質的一部分，本體論論證即告崩潰。宇宙論論證依賴於判斷的存在論理論，這與萊布尼茨對可能性與現實性的區分相矛盾。因其偶然性理論的核心在於：非存在之物必須是可能的；而這並非存在性判斷。透過永恆真理的證明則假設命題之真源自其被相信——此觀點本身全然謬誤，且進一步導致上帝應相信何種命題變得完全任意。該論證同樣依賴判斷的存在論理論，因其基礎在於：真理本身

非存在，故自身並非實體，僅能是真實信念的屬性——其循環論證性不言而喻。預定和諧論證再次涉及造物主概念，而實體的創造唯有在存在非謂詞的前提下才可能成立。但若如此，上帝的存在便不能是分析命題，依萊布尼茨的邏輯，必屬偶然。本體論論證將失效，而上帝存在本身既屬偶然，必有一個傾向但不必然化的充足理由。但若需此理由，我們不如直接承認預定和諧為終極事實，因上帝存在的假設不足以解釋此和諧。

## 上帝的善性

關於上帝的善性，似需略作說明。多數哲學家似乎假定，若能證實上帝存在，其善性必然隨之成立。因此，儘管萊布尼茨確在某些段落中，為其形上學意義上可稱之為上帝完滿性的觀點提供論據，他卻從未費心證明上帝的善性。在提交予斯賓諾莎的論證中，我們看到「完滿性」被定義為任何簡單絕對、積極且不可界定、並能無限制地表達其對象的質素 (G. vii. 261)。萊布尼茨似乎堅守此定義。故他在《單子論》中言道[SS 40, 41; G. vi. 613 (D. 223; L 239)]：“我們亦可斷定，此至高實體既獨一無二、普遍且必然，其外別無獨立之物，且為可能存有之直接後果，必無界限而涵攝盡可能多的實在性。由此推知，上帝絕對完滿，因完滿性無非嚴格理解下之積極實在性的量度，撇除事物中本具之限界。而於無界處，即上帝之中，完滿性乃絕對無限。”<sup>(13)</sup> 然此意義下理解的完滿性，雖似蘊含上帝無限的善性，卻同樣（除非純粹以匱乏論看待惡）蘊含其無限的惡性。為避此結論，萊布尼茨如多數樂觀主義者般，斷言惡僅為一種限制。他稱上帝無限，魔鬼有限；善可無限推進，惡則有其邊界 (G. vi. 378 (D. 196))。故上帝之完滿性包含無限善性，而非無限惡性。若萊布尼茨承認惡性為積極謂詞，便無法維持其對上帝的定義或分析判斷學說。因善惡將非相互矛盾，卻顯然無法同時作為上帝之謂詞。他遂主張——儘管未提出任何論證——惡性本質上屬有限。此點引領我們進入其倫理學探討，本著作亦將以此作結。

---

(13) 此似亦為萊布尼茨倫理學中的完滿性觀念。參見G. vii. 303 (D. 101; L. 340)：“在眾多可能事物與可能序列的無限組合中，存在著使最多本質或可能性得以實現的那一個。”另見G. vii. 305 (D. 103; L. 342)。但兩者在次頁被區分，道德完滿性在此呈現為形上完滿性之一種。

## 第 XVI 章

# 萊布尼茨的倫理學

## 自由與決定論

上章我們見證，上帝的善性是其善行之形上學必然的充足理由——這些善行屬偶然，實為一切其他偶然性之終極源頭。此將我們引至萊布尼茨倫理學門檻，其體系中所有難題與矛盾，在此處的匯聚甚至超越其神學學說。他對目的因的強調，賦予倫理學於其哲學中極重要地位。然而他對善的意義與本質之思考似顯匱乏。其倫理學矛盾重重，部分源於漠視，部分源於對基督教道德家的遷就。我雖將簡述此主題，仍會按比例給予相當篇幅，猶如其在萊布尼茨沉思中所佔比重。

我需處理三個獨立問題。前二者屬心理學範疇，僅末者方為嚴格意義之倫理學。此即：①自由與決定之學說、②意志心理學、③善之本質。

① 萊布尼茨用以調和自由意志與徹底決定論之學說，全然建基於偶然性與實體之活動性。如其所指，自由乃極度曖昧之詞。

“意志自由，”他言，“……有兩種不同理解。其一對立於精神之不完美或奴役狀態——此為強制或約束，然屬內在，如源於激情者。其二用於自由對立於必然性時。”於第一義，“唯上帝完全自由，受造精神僅在超越激情之程度上自由。此自由實關乎吾人之理解力。然對立於必然性之精神自由，則涉及純粹意志，且就其有別於理解力而言。此即所謂自由意志，其要義在於：吾人主張，理解力呈現予意志之最強理由或印象，不會妨礙意志行為之偶然性，亦不賦予其絕對的、可謂形上的必然性。”<sup>(1)</sup>

<sup>(1)</sup> N. E. pp. 179–180; G. v. 160–1, Bk. ii. Chap. xxI.

此二義中，前者對應主動與被動之區分。意志之自由程度，取決於吾人行動之主動性，即由清晰觀念決定；唯獨上帝——僅具清晰觀念者——完全自由。故此義與理解力相連。<sup>(2)</sup> 後者則關乎自由意志爭議之核心，亦為當前須審視之要點。

---

(2) 參見G. vii. 109–110，關於此意義下自由之進一步闡述。

萊布尼茨承認——正如任何嚴謹的哲學家都應承認——所有心理事件皆有原因，正如物理事件一般，理論上預測心理事件與物理事件同樣可能。其整個哲學體系，尤其是「預定和諧」學說，皆以此為基礎。他指出未來必然已被決定，因為任何關於未來的命題必已為真或假（G. vi. 123）。若非決意挽救自由意志，他本可滿足於此結論。整個「偶然性」學說本可被揚棄而無損體系。但這將導致斯賓諾莎式的必然性，並與基督教教義相悖。因此他主張——正如分析性與必然性之關聯所導向的結論——所有存在性命題及因果聯繫皆屬偶然；意志行為雖有恆常原因，卻非必然由此衍生<sup>(3)</sup>。他徹底否定無差別自由（即意志可無因發動之說），甚至視其為自相矛盾<sup>(4)</sup>。因凡事必有因，惟「因」是否產生「果」則屬偶然。他亦主張「均衡無差別」將摧毀善惡之別：此狀態意味無理性抉擇，故無善惡理由可辨。而道德善惡正存乎理由之優劣（G. vi. 411）。他更駁斥所謂「內省證明自由」之說（即假設我們能感知自由）；因如他所正言，吾人可能受不可覺知的感知所決定（G. vi. 130）。此意義下的自由同樣適用於上帝：其意志雖恆由「至善」動機決定，仍屬偶然（G. vii. 408–9; D. 273–4）。或問：何以獸類乃至純粹單子不具自由？吾以為此無充分理據。萊布尼茨坦言獸類具自發性（G. vii. 109），卻無自由（G. vi. 421）。他謂自發性乃「無強制的偶然」，而當事物之原理源於外時即受強制（G. vii. 110）。竊以為「事物之原理」當指其變化之充足理由。於獸類而言，此原理應屬內在。故獸類不自由之唯一合理解釋，似在於其意志不由「善之認知」所決定<sup>(5)</sup>。

---

(3) 參見 G. v. 163–4 (N. E. 183)。

(4) 參見 G. ii. 420; iii. 401 (D. 171); v. 164 (N. E. 183); vii. 379。

(5) 萊布尼茨此觀點輯錄於格哈特 (Gerhardt) 所刊法拉雙語短論 (G. vii. 108–111)。茲據法文譯出。

自由乃自發性與智性之結合。

故獸類及無智性存在者之「自發性」，於人臻至更高完美層次，即稱「自由」。

自發性即無強制之偶然；換言之，吾人稱「自發」者，乃非必然亦不受迫之物。

吾人稱「偶然」者，乃非必然之物，或其反面可能而無矛盾者（二者實同）。

「受迫」者，其原理源於外在。（參見波洛克 (Pollock) 《斯賓諾莎》第二版 p. 193。斯賓諾莎僅有「自由/受迫」之對立，未如萊布尼茨作進一步區分。）

當兩者理由無分軒輊時，即存「無差別」狀態。否則即有「決定」。（拉丁文本註：而「被決定者」與之相對。）

單一實體之一切行動皆屬偶然。蓋可證：若事物以他式發生，亦不引矛盾。

一切行動皆被決定，永不「無差別」。因恆有理由使吾人傾向此而非彼，蓋凡事皆有因。此類傾向性理由固非必然，亦不毀偶然與自由。

「無差別自由」實無可能。故無處可尋，上帝亦然。因上帝恆自決行至善。受造物則恆由內外理由所決。

實體愈由自決而遠離無差別，則愈完美。蓋既恆被決定，其決定或源自自身——則其力愈強、其完美愈甚；或源於外——則須按比例役於外物。

吾人循理性愈多則愈自由，順激情愈多則愈受奴役。因愈依理性行動，愈契合本性之完美；而放任激情驅馳，則愈成外物之奴而受苦。

綜言之：一切行動皆偶然，或無必然。然萬物皆被決定或有常軌，無「無差別」之存。吾人甚至可言：實體離無差別愈遠、自決愈甚，則愈自由；需外決愈少，則愈近神性完美。上帝為最自由完美之實體，亦最徹底自決以行至善。故「空無」 (le Rien) 最不完美、最遠離上帝，亦最無差別、最不受決。當吾人秉明光而循理性，將由本性完美所決，故抉擇時愈無惶惑則愈自由。固然，吾人及萬物之完美皆源於上帝，然此非但無礙自由，反成自由之由——因上帝已將其完美與自由之某程度賦予吾人。故吾人當安於可貴之自由，此自由近於神性，使吾人最善擇善行；莫妄求虛妄有害之自由，陷於猶疑永惑，如學界盛傳之「布里丹之驢」：立兩麥叢間等距之處，無由趨此避彼，終致飢斃。

## 意志與快感之心理學

② 此引至意志與快感之心理學。萊布尼茨主張快感乃完美之感知，而洛克所謂不安 (uneasiness) 實為受造物幸福之本質，其幸福永不存於完全佔有 [G. v. 175 (N. E. 194); VII. 73 (D. 130)]。行動生喜，受動生悲；行動與受動即趨向較高或較低完美之過程 (G. iv. 441)<sup>(6)</sup>。故當萊布尼茨認同洛克「善即產生快感者」 [G. v. 149 (N. E. 167)] 時，非接納功利主義，乃斷言「達善」與「快感」之心理連結。同理，其說雖近於「心理快樂主義」，仍可免此嫌（《人類理解新論》卷一第二章）。萊布尼茨認為

存在先天本能，可衍生先天真理。“道德雖確具不可證之原則，其一即最切實者：吾人必求喜避悲；然須補言：此非純由理性所知之真理，因其基於內在經驗或混雜知識——吾人未感知喜悲之本質”[G. v. 81 (N. E. 86)]。“此準則，”他續道，“非由理性所知，可謂由本能得之”（同前）。但理性當導吾人追求福祉（*felicity*），即“持久之喜悅。然本能趨向喜悅本身（即當下），理性則指向未來與恆久。此傾向經理解表達，即成規誡或實踐真理；若本能屬先天，此真理亦屬先天”[G. v. 82 (N. E. 87)]<sup>(7)</sup>。此處萊布尼茨似暗示：因喜悅被欲求，故視其為善；理性僅用於表明——若喜悅為善，則多勝於少<sup>(8)</sup>。然此非其真義。如前所述，他主張喜悅乃完美之感知，故完美必異於喜悅。且「意志由善決定」實為偶然真理（G. ii. 38; iv. 438）。若意志恆被欲望必然決定（似其主張），而「善」意謂所欲求者，則意志將必然由善決定。故應推斷：萊布尼茨視「吾人欲求善」為一綜合且偶然之命題，未犯以「善」等同「所欲」之謬誤。此亦見於他處：他指出上帝意志若不以善為對象，則不能以善為效（G. iv. 344）；或釋曰上帝之善使其欲創善，其智則示以至善可能（G. vi. 167）。

(6) 參見斯賓諾莎《倫理學》第三部分命題十一附釋：“因此，我將以下所稱之愉悦，理解為心靈趨向更高完美之情感；而痛苦則為心靈趨向較低完美之情感。”另參見同書命題五十九附釋：“愉悦乃人從缺失邁向更高完美之歷程。痛苦乃人從更高完美墮入較低完美之歷程。”參照霍布斯《人性論》第七章（莫爾斯沃思版，第四卷）。

(7) 他進而闡釋：本能未必皆具實踐性，然其同樣為科學與推理提供原則，這些原則在無意識中被運用。

(8) 參見斯賓諾莎《倫理學》第三部分命題九附釋：“吾人非因認定事物為善而對其產生意志、慾望或渴求；反之，乃因吾人對事物懷有意志、慾望或渴求，方認定其為善。”另參見同書命題三十九附釋。萊布尼茨對此觀點似存混淆，其內心對此抉擇恐未明晰。

## 罪

罪之問題於萊布尼茨意志論中頗為棘手。其所謂德性，乃恆常行吾輩所信為善事之不移傾向。因吾人意志僅在理解呈現事物為善時方受驅而求之，故若吾人恆持正見，則必恆行正事（G. vii. 92）。吾人追求所認知之至善，然吾輩思想泰半屬模糊（*surd*），即空洞符號；此類知識無以驅動吾

人[G. v. 171 (N. E. 191)]。惡行亦然，其非行動之力，而為行動之礙，如無知 (G. ii. 317)。實則，原罪與原初質料 (*materia prima*) 幾無二致。萊布尼茨由此根基建構其非道德論。顯而易見，若其邏輯一貫，本應直言：一切罪皆全然歸因於無知。然其未作此論，反謂吾人須立規循理，縱此理僅由模糊思想所察[G. v. 173 (N. E. 193)]；謂吾人當決意慎思，於關鍵時刻僅在深思後方行動，以備不虞 (G. iv. 454)；謂人生首要準則乃恆行理解所示最有益之事，而非激情 (*Bewegungen*) 所驅，事成後無論結果皆當自視為福 (G. vii. 99)。凡此論述，皆為掩飾此真相之不光彩托詞：對萊布尼茨而言，一切罪皆為原罪，乃任何受造單子固有之有限性，其對善之知覺混濁不清，遂在誠實而無可避免之妄見中，捨優取劣。吾人若未察此循理之規為善，則無以立規；若已察其為善，則必立此規。其決定論於道德與非道德層面推衍過甚，然此與善惡本身並無扞格。

## 善惡之義：三者分殊

③ 此引吾人探討萊布尼茨思想中善惡之本質與涵義。其區分三類善惡：形上之善惡、道德之善惡、自然之善惡。形上善惡之論清晰一貫，且與其體系餘部協調；然其倫理意涵未顯。另二者似非根本，時而被視作形上善惡之衍生物。故萊布尼茨之倫理學，猶若諸多倫理體系，病在實質虛無——以善之外他物為本，復將由此推演之論視作倫理要義。<sup>(9)</sup>

<sup>(9)</sup> 形上善惡論源自斯賓諾莎，且早於萊布尼茨倫理學之餘部。此論可純作邏輯推演，無需訴諸目的因 (final causes)；然1680年後，萊布尼茨恆援引柏拉圖《斐多篇》以佐證目的因（參見Stein同書第118頁以降）。形上完美原則之最澄明表述，見於一未標日期之文 (G. vii. 194-7)，約撰於1677年（參見G. vii. 41-2），然其要旨與《事物之終極根源》完全契合，如G. vii. 303 (L. 340; D. 101)。見附錄§121。

“惡”，據其所言，“可分形上之惡、自然之惡、道德之惡。形上之惡存乎單純之缺憾，自然之惡存乎苦痛，道德之惡存乎罪愆。自然之惡與道德之惡雖非必然，然依永恆真理，其可能性已足。此無垠真理之域涵攝萬般可能<sup>(10)</sup>，故必有無限可能世界，惡必入諸多世界，即令至善之世亦必含

惡；此即神允惡存之由”(G. vi. 115)。此為萊布尼茨對惡之問題的解答，顯見形上之惡乃萬惡之源。下段引文更鑿實此論：“吾人首問：惡從何來？神若存，惡何來？神若不存，善何來？古人歸惡之因於質料，信其非受造且獨立於神；然吾輩既謂萬物源於神，則惡源安在？答曰：當求諸受造物之理念本性，因斯本性涵於永恆真理，真理存乎神之理解，不繫乎神之意志。蓋吾人須知：受造物原有之缺憾先於罪而存，因其本質有限；故受造物不能全知，且可謬誤並罹他過”(G. vi. 114-5)。萊布尼茨由是駁斥笛卡兒之原則——謬誤多繫乎意志而非理智[G. iv. 361 (D. 52)]。

---

(10) (10) 此段證實（否則或存疑）：萊布尼茨悟及關於可能偶然者之命題乃屬必然。參見前文第26頁。

## 形上之惡為餘二惡之源

故形上之惡，或曰有限性——縱萊布尼茨未敢明言——實為罪與苦之根源。此理昭然：若吾人恆持正見，則必恆行正事；然吾人之謬見，源於混濁之知覺、原初質料或有限性。苦痛伴隨墮入較低完美之境，此乃惡行所致。故自然之惡與道德之惡，二者皆繫乎形上之惡，即繫乎缺憾或有限。萊布尼茨鮮言此反面為形上之善，而謂之形上完美。然其多番論證，皆隱含形上完美即善之預設，如駁斥虛空<sup>(11)</sup>，或力主“於萬千可能者與可能序列之組合中，存在一者使本質或可能性之極大者得現於世。”<sup>(12)</sup>

---

(11) 例見 G. vii. 377 (D. 253)；然對照 G. ii. 475。

(12) G. vii. 303 (D. 101; L. 340)。另見前句。

這種觀點似乎也隱含在另一段偶然定義形而上完美的文字中。他說道：“正如可能性是本質的原則，完美或本質的程度（使盡可能多的事物得以共存）便是存在的原則。”在前一句中，他更將不完美與道德荒謬視為同義詞[G. vii. 304 (D. 103; L. 342)]。而在次頁試圖區分形而上完美與道德完美時，他實質上僅將後者歸為前者的一種。“為免有人認為，”他解釋道，“我們在此混淆了道德完美（或善）與形而上完美（或偉大），並在

承認後者的同時否定前者——必須申明：根據前述，這個世界不僅在物理上（或稱形而上）最完美，因其實現了最多現實性的存在序列；在道德上亦是最完美的，因為道德完美實質上即是精神自身的物理完美”[G. vii. 306 (D. 104; L. 345)]。換言之，道德完美是正確的行動，而這取決於精神的物理完美，亦即清晰的知覺能力。<sup>(13)</sup>

---

<sup>(13)</sup> 另參見以下段落 (G. iii. 32)：“形而上善惡是宇宙中的完美或不完美，但特別指那些發生於非理性或可謂無靈性受造物身上的善惡之事。”

關於形而上完美與道德完美的關係，萊布尼茨實難洗脫不誠之嫌。他利用後者對前者的依賴性來解決惡的問題，並將惡歸結為純粹的局限。此論對其證明神的善性至關重要——正如前章所見，這亦是他將惡與原初質料及有限性整體連結的基礎。然而，一旦論及罪、懲罰、責任、天堂地獄等基督教道德家的全套機制時，他便試圖使道德惡獨立存在。若欲理解其倫理學，我們必須大膽承認形而上完美與不完美的至高性，並推導其後果。

形而上完美僅是本質的量度[G. vii. 303 (D. 101; L. 340)]，或積極現實性的規模[G. vi. 613 (D. 224; L. 240)]。這意味著以最高可能程度擁有可能的簡單謂詞。萊布尼茨反駁斯賓諾莎時主張：一物可僅因單一屬性的量更大（而非屬性更多）而具有更高現實性。例如他指出，圓比方圓具有更大的廣延[G. i. 144 (D. 17)]。但他又斷言：無法達至最高程度者（如數字與圖形）不屬完美範疇(G. iv. 427)。鑑於他同時強調神無限而魔鬼有限，善可無限推進而惡有其界限[G. vi. 378 (D. 196)]，數字與圖形被排除顯然因其非真實謂詞，且如連續體討論所示——無限數目自相矛盾（儘管實無限可被容許）。因此，形而上完美的本質在於以最高可能程度擁有可能謂詞，且無真實謂詞被排除在此定義外。<sup>(14)</sup>

---

<sup>(14)</sup> 另參見 G. v. 15 (D. 95; N. E. 15)。

由此推論，不完美自然僅是純粹否定性存在——即完美的純粹缺失。單子與神的差異僅在程度高低：它們擁有與神相同的完美性，只是等級較低 (G. ii. 125)。<sup>(15)</sup> 依此觀點，魔鬼應是最低等的赤裸單子——但神學家恐

難接受此說，因他們總假設魔鬼具認知能力。有一段文字中，萊布尼茨試圖直接連結完美與善：“一旦確立存在優於非存在，或存在有其理由，或必須從可能性過渡到現實性，便可推知——即使缺乏其他決定因素，存在的量仍會趨於最大化”[G. vii. 304 (D. 102; L. 341)]。此處他似乎承認善意味著與存在量不同的內涵，並視兩者的關聯具有深意。

---

<sup>(15)</sup> 參見斯賓諾莎《倫理學》第二部分命題四十九附釋：“我們參與神性的程度，取決於自身行為趨於完美及理解神之程度的增長。”另見《單子論》§42。

## 與分析判斷學說的關聯

此觀點導向的倫理學實屬常見：善性與現實性被視為共生（若非等同）。

<sup>(16)</sup> 由此易推得「現實即善」——據我所知，此推論是此類倫理學的唯一可取處。但對承認惡之存在[G. vi. 376 (D. 194)]的萊布尼茨而言，此說荒謬至極。若惡僅是局限，則一切存在皆屬不同程度的善，而無分毫惡性。若將痛苦等存在物判定為惡，則惡如同善，實為積極謂詞。<sup>(17)</sup> 因此它必被納入形而上完美。分析判斷學說無疑助長了「惡即純粹否定」之見——善與惡顯屬互斥謂詞，若兩者皆積極，此判斷即為綜合判斷。故惡被視為善的純粹否定（儘管將善視為惡的純粹否定同樣合乎邏輯）。一旦承認惡是積極謂詞，整套惡的匱乏論便隨之崩塌，形而上與倫理完美的關聯亦不復成立，神作為「具備所有積極謂詞者」的定義同樣瓦解。

---

<sup>(16)</sup> 參見斯賓諾莎《倫理學》第二部分定義六：“我理解現實性與完美性為同一物。”

<sup>(17)</sup> 即便在1677年（萊布尼茨思想最接近斯賓諾莎主義之際），他仍反駁一位笛卡爾主義者：“快感與痛苦皆具積極性”(G. i. 214)。參見Stein, op. cit. pp. 90, 91。

## 自然國度與恩典國度

尚有一處次要矛盾需指明：萊布尼茨常言及目的因僅關涉精神[G. iv. 480 (D. 73; L. 304)]，但他處又明確否定此說（例如G. vi. 168）。他似乎認為：

單子中唯精神是自在目的；其他目的非個體單子，而是形而上之善（即自然秩序與美）。他指出：物理世界的首要原則是賦予其最大完美，道德世界（或稱上帝之城）的首要原則則是賦予其最大幸福(G. iv. 462)。這引致自然國度與恩典國度的和諧——即作為建築師的神與作為君主的神之間的協調(G. vi. 605 (D. 215; L. 421)]。前者僅追求秩序與形而上完美；後者追求精神之幸福。而世界構築精妙，兩重目的導向同一事件序列，此即又一重預定和諧。

在萊布尼茨哲學中，從充足理由律以降的一切，皆透過目的因的引入而繫於倫理學。但倫理學作為神學定見極深的領域，使萊布尼茨無法自由探討。他本應發展的倫理學與斯賓諾莎極為相似——具有相同謬誤與相近結論。但身為正統信仰對抗「聲名狼藉無神論者」的旗手，萊布尼茨退縮了，躲進重複聖潔套語的避風港。其哲學與氣質的整體傾向，皆在犧牲無知善意的代價下推崇啟蒙、教育與學識。此傾向本可在其倫理學中獲得邏輯表達。但他選擇支持罪與地獄，並在涉及教會時，甘為蒙昧主義的擁護者。這正是其哲學最精粹處在抽象領域，而最拙劣處緊貼人類生活之因。

## 第 20. 章

### 附錄

#### II. § 8 萊布尼茨邏輯論證綱要

- ▶ **G. II. 46 (1686).** 當我審視每一真實命題的概念時，發現每個謂詞——不論是必然或偶然的、過去、現在或未來的——都蘊含於主詞概念之中，這便是我所求的全部………該命題至關重要，值得確立，因其推導出每個靈魂自成獨立世界，除上帝外不受萬物干擾；靈魂不僅不朽且可謂不可侵犯，更在其實體中保存一切經歷的痕跡。由此亦可知實體間的相互作用，尤其是靈肉結合的本質。此作用非依循常見的「物理交互影響」假說——因實體的當下狀態皆自發形成，僅

是其前態的結果；亦非基於「偶因論」………而是依循我稱為證明性的「伴隨論」假說：即每個實體皆按其特有視角表達宇宙整體序列，故它們能完美和諧共存。

## II. § 10 命題皆可歸為主謂形式乎？

- ▶ **G. II. 240.** 任何外在稱謂皆必有內在根基。
- ▶ **G. II. 250.** 空間相異之物必表達其位置，即周遭環境，因此不僅憑位置或純然外在稱謂區分——此為常識所忽略。
- ▶ **G. V. 129 (N. E. 144).** 我認為，關係較比較更為根本。關係分為比較型或協同型 (concours)。前者涉及契合 (convenience) 或歧異 (取狹義)，涵蓋相似、相等、不等；後者則包含某種連結，如因果、整體局部、情境次序等。
- ▶ **G. V. 210 (N. E. 235).** 關係與秩序帶有理性實體 (ont quelque chose de l'être de raison) 之性質，雖根基於事物；因其真實性——如永恆真理與可能性——源於至高理性。
- ▶ **G. V. 377 (N. E. 451).** 宜將真理置於理念客體間的關係中，此關係決定一者是否蘊含於另一者。
- ▶ **G. V. 378 (N. E. 452).** 讓我們滿足於探求心靈命題與事物實況的對應之真。
- ▶ **G. II. 486.** 您必不認同某屬性同時依存兩主體。故我主張：大衛之父性與所羅門之子性雖為二事，但兩者共通的父子關係純屬心智建構，其根基在於個體的屬性變化。

## II. § 11 分析命題與綜合命題

- ▶ **G. V. 92 (N. E. 99).** 我非但不贊同接納可疑原理，更主張應追索歐幾里得公理之證明……當被問及認知與檢視天賦原理之法，我答曰…………除卻根源未明的本能，吾輩須將其還原至第一原理，即藉由定義——不過是理念的清晰闡釋——達至同一性或直接性的公理。
- ▶ **G. V. 342 (N. E. 403).** 幾何證明之關鍵不在圖形……而在普遍命題，即定義、公理及已證定理，此為推理核心，縱無圖形亦能成立。
- ▶ **G. V. 343 (N. E. 404).** 憑直覺認知的基本真理如派生真理，分為兩類：理性真理或事實真理。理性真理屬必然，事實真理屬偶然。基本理性真理我統稱為同一命題——因其僅重複陳述而未傳新知。肯定式如：萬物皆為其自身，或任意例證：A是A、B是B…………等邊矩形即矩形…………若正四邊形為等邊矩形，則此形為矩形…………若A非B，則A非B…………否定式同一命題則基於矛盾律或殊異律。矛盾律謂：命題非真即假。
- ▶ **G. VI. 323.** 物質維度數取三非因至善之理，而由幾何必然性：因數學家證明僅三條相互垂直直線能交於一點。此例最宜闡明「智者抉擇的道德必然性」與「斯多葛及斯賓諾莎派的粗暴必然性」之別……使人反思運動定律之理（基於至善抉擇）與三維之理（基於盲目幾何必然）的根本差異。
- ▶ **G. VI. 612 (D. 223; L. 236).** 理性真理具必然性，其反面不可能；事實真理具偶然性，其反面可能。當真理屬必然，可經分析分解為更簡理念與真理，直至追溯至基本真理……基本原理……無需亦無法證明，即「同一性陳述」——其反面含顯著矛盾。
- ▶ **G. VII. 355 (D. 239).** 數學根基在矛盾律……單憑此律足證一切算術與幾何原理。然從數學跨至自然哲學，需另一原理……即充足理由律。
- ▶ **G. I. 384.** 欲確信定義推論為真，須知該概念具可能性。若其隱含矛盾，則可同時導出相悖結論……故理念必涵判斷。

- ▶ **G. V. 21 (N. E. 21).** 理念與真理可分基本型與派生型；基本型認知無需建構，只需辨識。
- ▶ **G. III. 443.** 定義非如霍布斯所言可恣意設定，吾輩亦不能隨心造念——此見似笛卡爾派所持。因吾輩構建之理念須具實效性（即可行性），且置入要素須彼此相容。

### III. § 13 萊氏體系中偶然判斷之範疇

- ▶ **G. V. 428 (N. E. 515).** 永恆真理本質皆屬假言命題，實謂：若甲成立，則乙成立。
- ▶ **G. III. 400 (D. 171).** 縱使宇宙萬事對上帝而言已確定（或曰：事物自具確定性且相互連結），其連結未必具必然性——如「乙事隨甲事而生」之真值。此理尤適用於意志行為。
- ▶ **G. VI. 123.** 當今哲學家共識：未來偶然事件之真值已定，因其必屬未來或必將發生……故偶然性縱屬未來，仍不失為偶然；而此確定性（若可知則稱必然）與偶然性並存不悖。
- ▶ **G. II. 39 (1686).** 物種概念僅含永恆或必然真理；但個體概念於潛在層面 (*sub ratione possibilitatis*) 涵事實性，關涉事物存在與時間，故依存於上帝可能的自由決斷——因事實真理或存在真理皆繫於上帝意旨。
- ▶ **G. IV. 437 (1686).** 連結或推衍分二類：其一屬絕對必然（反面含矛盾），見於幾何等永恆真理；其二僅屬假設必然（可謂偶然使然），本身具偶然性——因反面不涉矛盾。
- ▶ **G. III. 54 (D. 35).** 真正物理學必源於神性完美……非但不排斥目的因及智慧存在者之考量，反須由此推導物理萬象。
- ▶ **G. III. 645.** [ 動力學 ] 實為我體系之基石；因其揭示「粗暴幾必然性真理」與「源於合宜性與目的因之真理」的區別。

- ▶ G. VI. 319. 自然界實存的運動定律經實驗驗證，其絕對可證性不及幾何命題；但此非必要。因其非純然源於必然性原理，而生於完美與秩序之理——乃上帝抉擇與智慧的體現。

### III. § 14 充足理由律要義

- ▶ G. VII. 374 (D. 250). 當兩件事物無法共存，且無論就其本身或與他物結合而言，一方均不具任何優勢時；上帝將不會創造其中任何一方。
- ▶ G. IV. 438 (1686). 關於凱撒此一謂詞[即他決意渡過盧比孔河]的證明，並不如數字或幾何證明般絕對，而是預設了上帝自由選擇的事物序列——此序列基於上帝首要的自由法令（即永遠行最完美之事），以及上帝（基於首要法令）針對人性所頒布的法令（即人雖自由卻總會行其視為最佳之事）。凡基於此類法令的真理皆屬偶然，儘管其具有確定性……所有偶然命題皆有其存在理由（而非相反），或（等同而言）皆具先驗的真實性證明；這些證明使其確定，並表明此類命題中主詞與謂詞的聯繫基於雙方本質。然而，這些證明不具必然性，因其理由僅建基於偶然性原則或事物存在原則，即建基於若干同等可能事物中最優或看似最優者。
- ▶ G. II. 40 (1686). 既然存在無限的可能世界，亦存在無限的法則——某些專屬特定世界，而每個可能世界中的個體，其概念皆包含該世界的法則。
- ▶ G. VII. 199. 在論證中，我運用兩項原則：其一為「蘊含矛盾者即為假」；其二為「每項真理（若非自明或直接）皆可給出理由」，即謂詞概念必然明示或暗示地包含於主詞概念中，且此原則同等適用於外在與內在稱謂、偶然與必然真理。

### III. § 15 其與矛盾律之關係

- ▶ **G. VII. 364 (D. 244).** 據我所言可見，我的公理未被充分理解；作者 [克拉克] 雖表面認同，實則否定。他聲稱「無物無充足理由」確為真理……卻補充道此充足理由常僅為上帝單純或純粹的意志……這顯然主張上帝無充足理由而意欲某物：違背「凡事皆有通則」的公理。此乃回歸我曾詳加駁斥的「鬆散無差別狀態」——即便於受造物中亦屬全然虛妄，且悖逆上帝智慧，彷彿祂可不憑理性行事。
- ▶ **G. II. 56 (1686).** 若我們全然否定純粹可能者，便將摧毀偶然性與自由；蓋因若除上帝實際創造者外別無可能，則上帝所造即為必然。若上帝欲創造某物，便僅能創造該物，而無選擇自由。
- ▶ **G. II. 423.** 當某人擇此棄彼，其反向選擇亦不蘊含矛盾，因決定性理由並未強制（該行動）。
- ▶ **G. II. 181.** 閣下當會承認，非所有可能者皆存在……然一旦承認此點，則可推知：某些可能者得以存在（而非他者），非因絕對必然性，而基於其他理由（如善、秩序、完美）。
- ▶ **G. II. 49 (1686).** 個體實體之概念既完備且能全然區分其主體，故必然蘊含偶然真理或事實真理，以及時空等個別境況；其概念（視為可能時）亦必蘊含上帝的自由法令（同視為可能），因這些自由法令乃存在者或事實的主要源頭；而本質則先於意志考量存於神聖理智之中。
- ▶ **G. IV. 344.** 若主張幾何學與道德學的永恆真理（進而正義、善與美的法則）皆為上帝意志自由或任意選擇之結果，則似剝奪祂的智慧與正義，甚或剝奪其理智與意志，僅餘某種無度之力（萬物由此流溢），此力更宜稱「自然」而非「上帝」；因若其理智（對象為其本質所含理念之真理）竟依賴意志，豈非荒謬？而若其意志不以善之理念為對象反視為效果，又何以可能？
- ▶ **G. II. 424.** 依我之見，若無最優可能序列，上帝必不造物，因祂無法無由行事，或擇次優而棄至善。

## IV. § 16 笛卡兒與斯賓諾莎之實體觀

- ▶ **G. VI. 581.** [斐拉雷特（萊布尼茨）與阿里斯特（馬勒伯朗士）之對話] 阿里斯特：凡可獨自構思、無須念及他物，或其理念不表徵他物，或可獨自構思為獨立於他物而存在者，即為實體.....
- ▶ **G. VI. 582.** 斐拉雷特：此實體定義並非無懈可擊。究其根本，唯上帝可被構思為獨立於他物。吾等是否該如某位聲名狼藉之革新者所言，稱上帝為唯一實體，而受造物僅為其樣態？若閣下限定定義，增補「實體乃可獨立於其他一切受造物而構思者」，則吾等或可發現：某些非實體之物（如作用力、生命力、抗力）兼具本質性與原初性，吾人可藉抽象獨立於其他概念（甚至其主體）構思之。反之，主體卻需憑此類屬性構思.....阿里斯特：.....姑且言此定義僅適用於具體物；故實體即獨立於其他一切受造具體物之具體存在。

## IV. § 17 萊氏體系中實體之涵義

- ▶ **G. II. 37 (1686).** 阿爾諾先生詫異於我似主張：全數人事皆可從「上帝選擇創造亞當」此單一假設中，以假設必然性推導而出。對此我有二答：其一，我之假設非僅謂上帝欲創造概念模糊不全之「某個亞當」，而是上帝欲創造「如此這般、充分個體化」之亞當。依我之見，此個體完備概念關涉事物整體序列.....其二，由假設推導事件之推論雖恆具確定性，卻未必具形而上學必然性（如阿爾諾先生之例：上帝決意造我，則必造具思維能力之本性）；此類推論常僅具物理必然性，且預設上帝某些自由法令——猶如依運動法則或「凡心靈必追求其視為最佳者」此道德原則之推論。
- ▶ **G. IV. 432 (1686).** 要區分上帝的行動與受造物的行動是相當困難的；因為有人認為上帝行萬事，也有人設想祂僅是保存賦予受造物的力：後文將說明這兩種說法如何成立。既然行動與受動本質上屬於個體實體（行動屬於主體），我們必須先解釋何謂此種實體。誠然，當若干

謂詞可歸於同一主體，而此主體不再能歸於其他時，我們稱之為個體實體；但這尚不足夠，此種解釋僅是名義上的。因此我們必須思考：謂詞真正歸屬於某主體意味著什麼？顯然，每個真實的謂述皆在事物本性中有其根基；當命題非同一性時（即謂詞未明確包含於主體中），謂詞必以潛在方式蘊含其中——此即哲學家所謂「內在性」（*in-esse*），即謂詞存於主體之內。故主體詞項必須始終包含謂詞詞項，使完全理解主體概念者亦能斷定謂詞屬於該主體。由此觀之，個體實體或完整存在的本質，在於其概念如此完備，足以涵蓋並推導出歸於該主體的所有謂詞。例如，若抽離主體本身，「王者」此性質對亞歷山大大帝而言，並不足以界定個體性，亦不包含該主體的其他特質，更未涵蓋這位君主概念的全部內容；而上帝觀照亞歷山大的個體概念或「此性」（*hecceity*）時，同時洞見所有可真實歸屬他的謂詞之基礎與理由——譬如他是否將征服大流士與波魯斯，甚至能先驗地（非經由經驗）知悉他死於自然或毒殺，此等事蹟我們僅能透過史料得知。

- ▶ **G. II. 54 (1686).** 可能存在多個選言可能的亞當……無論我們選取多少無法決定其餘所有謂詞的有限謂詞組合，但決定特定亞當者必絕對包含其全部謂詞；正是此完備概念將普遍性決定為個體性（將普遍之理轉化為個體）。
- ▶ **G. V. 96 (N. E. 105).** 我認為，反思足以使我們在自身（作為實體者）中發現實體概念。
- ▶ **G. V. 137 (N. E. 154).** 我相信，對實體的思考是哲學中最重要且最富成果的要點之一。
- ▶ **G. V. 274 (N. E. 316).** 我不同意您認為此處〔關於實在定義與名義定義〕存在實體概念與謂詞概念的差異，彷彿謂詞的定義…總是同時具備實在性與名義性，而實體的定義僅具名義性……我們對真實實體或單一體（如上帝與靈魂）的認識，與對多數樣態的認識同樣深刻。況且，有些謂詞如同物體結構般鮮為人知。

- ▶ **G. IV. 364 (D. 55).** 我不知「僅需上帝協力即能存在」的實體定義，是否適用於任何我們所知的受造實體——除非以某種非尋常方式解讀。因我們不僅需要其他實體，更需依附自身的偶性。既然實體與偶性相互依存，則需其他判準區分二者；其一或是：實體雖需某種偶性，卻常無需特定偶性，當此偶性被移除時，可接受另一偶性替代；而偶性不僅需一般實體，更需其原本依附的特定實體，否則無法維持自身。然而，關於實體本質尚有其他要點需另文探討，其事關重大且需更深入論述。
- ▶ **G. VI. 493 (D. 151).** 因我設想其他存有者亦有權言說「我」，或可代其言說，由此途徑我得以理解所謂「實體」之通稱。
- ▶ **G. VI. 350.** 不行動者，不配稱為實體。
- ▶ **G. II. 45 (1686).** 為判斷個體實體概念，宜參照我對自身之概念，正如我們須參照球體的特殊概念以判斷其屬性。
- ▶ **G. III. 247.** 我認為我們對實體有清晰卻非分明的概念，此源於我們作為實體者，對其有內在感知。
- ▶ **G. II. 43 (1686).** 設直線ABC代表某段時間，且存在某個體實體（例如我自身）於此期間持續存在。現取時間AB段內存在的我，與時間BC段內存在的我。因我們假設此為同一持續的個體實體，即時間AB段居於巴黎的我，與時間BC段居於德國的我，則必存在某種理由，使「我持續存在」為真——亦即「曾居巴黎的我現居德國」為真。若無此理由，我們將有同等理由主張此為另一實體。誠然，我的內在經驗已後驗地說服我認同此同一性，但必存在先驗理由。而除下列理由外，實無他解：我早期狀態與後期狀態的屬性，皆為同一主體之謂詞（*insunt eidem subjecto*）。所謂「謂詞存於主體」，若非指謂詞概念以某種方式蘊含於主體概念中，則何義？且自我存在之始，關於我將遭遇何事之真確陳述即可成立，故必須承認：這些謂詞乃主體內蘊之法則，或存於構成「我」之完備概念中——此概念維繫我所有不同狀態之連結，並為上帝自永恆所盡知。此後，一切疑慮理當消散；

因當我說亞當的個體概念涵蓋其將經歷的一切，無非意指哲學家所言「謂詞存於真實命題之主體中」。

- ▶ **G. II. 76 (1686).** 實體統一性要求一個完整、不可分割且本質不滅的存在，因其概念涵蓋將發生於其身的全部事件。
- ▶ **G. II. 457.** 就偶性之本質而言，僅言其依附實體尚不足夠，因複合實體亦依附單子；必須補充：偶性依附實體為其主體，且為終極主體；因偶性可為另一偶性之屬性，例如熱度或衝量可具「大小」，此時衝量為主體，其大小作為謂詞抽象物內存其中（當謂衝量變大時）。但熱度或衝量本身又存於物體為其主體；終極主體終歸是實體。
- ▶ **G. II. 458.** 除非將內存者視為主體的樣態或狀態，否則我無法理解如何區分抽象與具體、或其所在之主體，亦無法明晰解釋「存於主體」或「內存」之意涵。

#### IV. § 18 活動性之涵義

- ▶ **G. V. 46 (N. E. 47; L. 369).** 我主張：實體本質上不能無行動，且實際上從無不運動之物體。
- ▶ **G. V. 200 (N. E. 224).** 若將「力」視為行動之源，則其意涵超越單純稟賦或能力……因它亦包含傾向……故在此意義下，我慣用「隱德來希」（entelechy）稱之——其或為原始性（對應抽象層面之靈魂），或為衍生性（如意志奮發中所構想的活力與衝勁）。
- ▶ **G. IV. 469 (D. 69).** 力或能的概念……為闡釋此概念，我特設動力學專題，此概念極大啟迪了對實體真義的理解。
- ▶ **G. IV. 479 (D. 73; L. 302).** 凡具真實統一性的單純實體，其始終僅能藉神蹟而生滅；故它們必由創造而生，僅因湮滅而終。因此我不得不承認：（除上帝仍欲特創的靈魂外）實體之構成形式必與世界同被創生且永存。

- ▶ **G. II. 264.** 「變化確會發生」，您說，「經驗可證；但我們探究非經驗所示，而是事物本性所必然。」然則您豈非假設：若未預設變化，我竟能或願證明自然中任何事理？
- ▶ **G. IV. 507 (D. 115).** 既然這項過往的法令 [ 上帝創造世界所依據者 ] 現今已不存在，除非它當時留下某種持久效力至今仍持續運作，否則它現在無法產生任何作用。若有人持相反見解，依我判斷，便是放棄對事物的一切明確解釋，且將有同等權利宣稱任何事物皆可成為任何事物的結果——倘若空間或時間中缺席之物，竟能不經中介便於此時此地運作。……但若相反地，上帝 [ 創世時 ] 頒布的法令在事物上留下自身印記；若事物受命形成時已被塑造成適於實現立法者意志的狀態，那麼就必須承認：某種效能、形式或力量……已被銘印於事物之中，現象序列便由此根據第一道誠命之規訓而展開。然而這種內在力量雖可被清晰構思，卻無法透過意象 (imaginabiliter) 解釋；正如靈魂本質不應如此解釋，力量亦屬此類——它非想像力所能掌握，唯憑理智領會。……
- ▶ **G. IV. 508 (D. 117).** 事物之本質正在於作用力與受動力的結合；由此推論，若神聖力量無法將某種恆久之力銘印於事物，則連持久之物亦根本無法產生。如此則無任何受造實體或靈魂能在數值上保持同一；無一物能被上帝存續，最終萬物僅成爲某種轉瞬即逝的變相與顯現，可謂是某種永恆神聖實體的短暫表徵。
- ▶ **G. IV. 509 (D. II7).** 另一問題在於：是否必須承認受造物確切且真實地行動？若我們理解到賦予其之本質無異於作用力與受動力的結合，此問題便已涵蓋於前者之中。

#### IV. § 19 活動性與充足理由之關聯

- ▶ **G. II. 263.** 自普遍者衍生永恆事物，自個別者亦衍生時間性事物——除非閣下認為時間性事物並無原因。閣下 [ 德·沃爾德 ] 言：「我亦未

能理解，何以任何序列能從事物自身之本質衍生。」若我們假設某種非個別性之本質，確然無法衍生。……然所有個別事物皆具序列性，或受序列性支配。……對我而言，其中除序列律本身外別無恆常——此律蘊含連續序列，使個別物之序列與宇宙整體之序列相協調。

#### IV. § 22 時間與萊氏實體概念之關係

- ▶ **G. IV. 582.** 本質性與自然性恆有區別。……屬性屬本質且永恆，但變相可屬自然卻仍處變易之中。
- ▶ **G. II. 258.** 我區分永恆之屬性與短暫之變相。事物本質所衍生者或為永恆，或為暫時。……若某物體以既定速度沿既定直線運動，且無外在因素介入，則可推知：經特定時間後必抵達直線上某定點。然則此物體是否將永恆且不間斷地抵達此點？

#### V. § 23 「不可分辨者之同一性」涵義

- ▶ **G. VII. 393 (D. 258).** 我從該原則 [ 充足理由律 ] 推得諸多結論之一，即在自然中不存在兩個真實、絕對且彼此不可分辨之物；因若存在，上帝與自然在規範二者時將無理性地行事——使此物異於彼物。
- ▶ **G. VII. 407 (D. 273).** 上帝……永不於不可分辨者間作抉擇。
- ▶ **G. V. 213 (N. E. 238).** 除時間與空間之差異外，恆需存在內在區分原則；縱有同類之多個體，仍無二者完全相似：故時間地點（即與外在之關係）雖有助區分吾人單憑自身未能明辨之物，然事物自身本質上仍可區分。是以同一性與差異性之本質（*le précis*）不在時空，儘管事物之多樣性確伴隨時空差異而現——因其對事物產生不同印記。
- ▶ **G. II. 131.** 豈能否認萬物（無論屬類、物種或個體）皆具完備概念，上帝即據此構思萬物——此概念涵攝或統攝關於該物一切可述之內

容？又豈能否認上帝可為亞當或亞歷山大構建此等個體概念——涵蓋其一切屬性、情感、偶性，及廣義上此主體所有謂詞？

- ▶ **G. II. 249.** 相異之物必以某種方式相別，或具可指認之內在差異；如此顯明之公理竟未與諸多其他公理並用，實屬可異。

## V. § 25 萊氏證立此律是否有效？

- ▶ **G. V. 202 (N. E. 225).** 吾人皆知，抽象概念經細究時引發最多疑難.....其中最棘手者，若吾人同意摒棄抽象存在，決意日常僅言具體物，且在科學論證中僅容代表實質主體之詞項，則立時消解。.....當吾人於實體中區分二物：屬性（或謂詞）與諸謂詞之共同主體，若此主體內無特殊內容可構思，實不足怪。此乃必然——因吾人已分離所有屬性（其中本可構思細節）。故要求此純粹主體具備超越「認知其為同一物」（如理解與意願、想像與推理）所需之內容，實乃強求不可能，且違反吾人分離主體與其性質（或偶性）以抽象構思時之預設。

## V. § 26 實體具無限謂詞其與偶然性及不可分辨性之關聯

- ▶ **G. III. 582.** 必然性分析與偶然性分析有別：必然性分析（即本質分析）從自然後件溯至自然前件，終止於原始概念——猶如數分解為單位。然於偶然物或存在物中，此從自然後件至自然前件之分析趨於無限，永難還原至原始元素。
- ▶ **G. V. 268 (N. E. 309).** 雖似悖謬，吾人實無法認知個體，亦無法覓得精確判定任一物個體性之方法——除非保有該物本身；因所有情境皆可重現；最微差異吾人不可察；時空非但不能自行決定〔事物〕，反需由所涵事物決定自身。最堪注目者，乃個體性蘊含無限性——唯能理解無限者，方可知曉某物個體化原理；此源於宇宙萬物相互影響

（正解如此）。若德謨克利特之原子存在，情形固異；然如此則同形同大之兩相異個體將無區別。

- ▶ **F. de C. 24 (D. 175).** 個體無法被清晰構思。故其與上帝無必然聯繫，乃自由受造。
- ▶ **G. VII. 309.** 區分必然真理（或永恆真理）與偶然真理（或事實真理）至關重要；二者差異猶如有理數與不盡根。必然真理可解析為同一者（如可公度量可化為公度），然偶然真理如不盡根，其解析趨於無限永無終止。故唯上帝知曉偶然真理之確然性與完滿理由——祂以直觀涵攝無限。此奧秘既明，萬物絕對必然性之難題遂解，無謬性與必然性之別亦彰。
- ▶ **G. VII. 200.** 凡無法被分析、不能由其理由證明，其終極理由與確然性唯源自神智者，皆非必然。此即吾稱「事實真理」者。此乃偶然性之源——據吾所知，迄今無人闡明。

## V. § 27 連續律：萊氏主張之三種連續形式

- ▶ **G. V. 49 (N. E. 50; L. 376).** 萬物非驟然發生，此乃吾重要準則（亦屬最完備驗證者）：自然永不飛躍——吾稱之為「連續性定律」。……吾亦察覺：基於不可覺之變異，兩物絕不能完全相似，其差異必超乎數值。
- ▶ **G. V. 455 (N. E. 552).** 自然界中一切皆循序漸進，絕無飛躍，此變化法則乃吾連續律之一部。然自然之美渴求清晰之知覺，故需有飛躍之表象。
- ▶ **G. III. 52 (D. 33).** 吾所察之普遍秩序原理……於推理極具效用……其源於無限，於幾何學中絕對必要，於物理學中亦能成立，蓋因統御萬物之至高智慧，猶如完美幾何學家般行事，遵循無可增減之和諧……此原理可表述為：「當兩事例之差異於所予或所設條件中可減至任意微小量時，其於所求或結果中之差異亦必可減至任意微小量」，或更

淺白言之：「當事例（或所予條件）持續趨近終至交融，其後果或事件（或所求結果）亦必如是。」此復依於更普遍之原理，即：「所予條件若成序列，其結果亦必成序列」（*datis ordinatis etiam quaesita sunt ordinata*）。

- ▶ **G. II. 168.** 世間過渡無一經飛躍而成……吾以為此理非僅適用於空間位置之轉移，亦適用於形式與狀態之轉變。蓋因經驗既駁斥一切驟變，且吾亦思任何反對空間飛躍之先驗理由，必同樣適用於反對狀態之飛躍。
- ▶ **G. II. 182.** 縱使萬物恆由上帝所創，若吾等背離秩序法則，則無物能阻一物體經空間飛躍而瞬移——彼可於剎那跳躍，復驟然靜止片刻。飛躍、間斷、虛空與靜止，皆為同一法則所不容。
- ▶ **G. II. 193.** 此飛躍假說唯賴秩序原理，憑藉行至善之事之至高理性，方可駁斥。
- ▶ **G. V. 473 (N. E. 575).** 於未知或混沌不明之物，吾僅循清晰認知者之類比以解之；此法令哲學極其簡易，吾更信此乃必行之道……故吾深信：縱是卓絕之天才，其上必有無窮更卓越者。

## V. § 29 可能性與共可能性

- ▶ **G. V. 286 (N. E. 334).** 吾有理由相信：非一切可能物種皆可共存於此浩瀚宇宙，此理非僅適用於同時共存之物，更適用於全體事物序列。亦即，吾確信必有從未存在亦永不存世之物種——因其與上帝所擇之造物序列不相容……連續律謂自然於其遵循之秩序中不留空隙；然非一切形式或物種皆屬每一秩序。
- ▶ **G. III. 573.** 宇宙僅為某類「共可能者」之集合；現存宇宙乃一切「實存之可能者」之集合，即構成最豐繁複合體者。因可能者之組合各異，優劣有別，故存眾多可能宇宙，每一「共可能者」之集合即成一宇宙。

## V. § 31 三類必然性

- ▶ **G. III. 400 (D. 170).** 全宇宙本可截然不同；時間、空間與物質於運動及形狀本質全無偏好；上帝於無窮可能中擇其視為至宜者。然一旦抉擇，則須承認萬物皆涵於其選擇中，無一可改，因其已一舉預見並安排一切……此即所謂「假設性」或「推論性」必然——今可歸諸未來事物……然縱使宇宙一切事實於上帝而言皆已確定……其間聯繫亦非恆為真必然，即斷言一事實隨另一事實而生之真理，未必具必然性。
- ▶ **G. VII. 389 (D. 255).** 吾人須區分「絕對必然」與「假設必然」。更須區分因反面含矛盾而生之必然（此謂邏輯、形上或數學必然），與「道德必然」——智者擇其至善，眾心從其至強傾向。

## VI. § 33 外在世界存在僅具「道德確定性」

- ▶ **G. I. 372 (ca. 1676).** 思想之紛繁不能源自思維主體，蓋一物不能自為其變之因……故吾等思想之變異必有外因。因吾等既承認此變異有特定次因，而次因本身復需原因，遂確立特定存有或實體——吾等於其中識得某種作用，即推想其變易引致吾身之變。吾等遂大步邁向構築所謂「物質」與「物體」。然於此處，足下[傅歇]令吾等稍駐而重提古學園之質疑，誠為卓見。蓋吾等一切經驗，究其根本，僅確證二事：一則吾等表象間具聯繫，使吾等得以預測未來表象；二則此聯繫必有恆因。然嚴格言之，此非物質或物體存在之證，僅證有某物向吾等呈現有序之表象。若有不可見之力，喜以連貫於吾人過往生命且彼此一致之夢境示吾，於甦醒之前，吾等豈能辨其虛實？抑或，吾等畢生歷程，何嘗不可為一場宏大有序之夢，而吾等瞬息可悟其虛妄？且吾未見此力因此不完美——如笛卡兒所斷——況其完美與否本非問題所在。
- ▶ **G. V. 275 (N. E. 318).** 上帝於創生諸觀念對象之前，已具其觀念（即實體觀念），且無物阻其將此類觀念傳予有智之受造物：更無精確論

證可證吾等感官對象及感官所呈之簡單觀念存於吾身之外。

- ▶ **G. V. 355 (N. E. 422).** 吾信感官對象之真準則，在於現象之聯繫，即不同時地所發之事及不同人經驗之聯繫——彼等於此互為重要現象……然須承認，此等確然性非屬至高……蓋形上言之，存一夢境如人生般連貫恆久，非不可能；然此悖理之甚，猶如謂活字亂擲可成書。
- ▶ **G. VII. 320 (N. E. 719).** 任何論證皆無法絕對證實物體存在，且無物能阻某種有序之夢境呈現吾心，而吾等或判其為真……常援引之論點——謂此則上帝成詐欺者——亦非有力；無人不見此論距賦予形上確然性之證明相去甚遠，蓋未經精審而斷言某事，欺吾等者非上帝，乃吾等自身之判斷。
- ▶ **G. V. 205 (N. E. 229).** 精神之存在較可感對象更為確實，誠為至理。

## VII. § 35 物質與物體之諸義

- ▶ **G. VII. 501 (N. E. 722).** 物質由不可入性 (Antitypia) 構成，即抵抗穿透之物；因此純粹的惰性物質僅具被動性。但物體除物質外，尚有主動力。物體可為有形實體，或由有形實體聚合而成之質量。我稱有形實體者，乃由單一實體或單子（即靈魂或類靈魂之物）與其結合之有機體組成。而質量則為有形實體之總集，猶如乳酪有時由蠕蟲群聚而成。
- ▶ **G. II. 252.** 我區分為：(1) 原始隱德來希或靈魂，(2) 原初物質或原始被動力，(3) 由前二者構成之單子，(4) 質量或次級物質或有機機器——無數從屬單子匯聚於此，(5) 動物或有形實體——由主導單子統合為一體機器。

## VII. § 36 萊氏與笛氏動力學之關係

- ▶ G. IV. 497 (D. 88). 閣下當知笛卡兒先生曾主張物體中運動量恆常不變，此論已被證謬；然吾已證實恆存者乃原動之力——笛卡兒誤以運動量代之。惟因靈魂狀態變化引發物體改變，使其困窘，因似違反此定律。彼遂覓得機巧之法，謂須區分運動與方向：靈魂不能增減原動力，但可改變動物精氣之流向或定向，意志運動即由此而生…然須知另有自然定律，乃吾所發現並證實，而笛卡兒未識者：不僅運動之力恆存，其方向[動量]之總量於世間任何部分亦守恆…此定律既美且廣一如前者，自當不容違逆；吾之體系正藉守護力與方向——簡言之，一切物體自然律——以達此效，縱靈魂引致變化亦不例外。
- ▶ G. VI. 540 (D. 164). 若世人於笛卡兒時代已識吾所證之新自然律——即相連物體不僅總力守恆，其總方向亦守恆——彼想必已歸於吾之「預定和諧體系」。
- ▶ G. IV. 286 (D. 5) (1680). 笛卡兒物理學有大缺陷：其運動法則或自然律雖立意為根基，泰半謬誤。此事有證；其「世間運動量恆常不變」之要旨實屬誤謬。吾此論已獲法英俊傑之士共認。

## VII. § 37 物質本質非廣延

- ▶ G. I. 58 (ca. 1672). 於自然哲學中，吾或為首人徹底證實…真空之存在。[由是可推：物質之本質非廣延。]
- ▶ G. III. 97. 吾等無法構想「阻力」竟為廣延之變態。
- ▶ G. III. 453. 不可入性非廣延之結果；其預設更深層事物。空間具廣延性，卻非不可入。
- ▶ G. II. 169. 吾以為廣延獨存不足構成本質，因其概念未臻完備；且主張廣延無法自存自解，實為可分解之相對概念——因其終歸解析為多元性、連續性與共存性（即部分同時存在）。多元性蘊於數，連續性寓於時與動，唯共存性特屬廣延之增衍。

## VII. § 38 萊布尼茲動力學中「原初物質」之意涵

- ▶ **G. II. 171.** 物質之阻力含二事：不可入性（或曰不可入質）與阻力（或曰慣性）；二者於物體中各處均等，或隨其廣延比例而存，吾以此定位被動原理或物質之本質；至於主動力——顯現於運動之諸般樣態——吾則視為原始隱德來希，或可謂類靈魂之物，其本性存乎變化序列之永恆法則，無間斷而運行。
- ▶ **G. II. 170.** 吾觀笛卡兒書札承襲刻卜勒之例，於物質中處處識得慣性。閣下[德·沃爾德]由此推導：物持守現狀之力即其本性。故閣下斷言單憑廣延概念已足釋此現象…然則，「持守現狀直至外力更易」為一事——縱無傾向之物亦能為之；而「物非漠然，具持守其狀之力且抗阻變因之傾向」則另蘊深意……吾儕可設想一世界（至少可能），其中靜止物質無所抗拒而順服運動之因；然此世僅為混沌。
- ▶ **G. V. 206 (N. E. 231).** 吾信完美流動性唯屬原初物質，即抽象層面之原初性質（猶如靜止）；次級物質實存時具衍生性質，則無此性。
- ▶ **G. V. 325 (N. E. 383).** 於總體物理學中推究原初物質並定其本性——如辨其恆常均一否，除不可入性外有他屬性否（實則吾繼刻卜勒後已證其具慣性）等——非如臆想之無用，縱其從不以純粹形態顯現。
- ▶ **G. IV. 393 (N. E. 699).** 物體內除廣延外另有被動要素，即其抗阻穿透之性。
- ▶ **G. VII. 328.** 吾稱「不可入質」為物質憑之存於空間之屬性……其變異或樣態存乎空間位置之變化。

## VII. § 39 次級物質

- ▶ **G. M. VI. 235 (N. E. 671).** 有形之物蘊含較廣延更深且先於廣延者——即造物者遍植之自然力。此力不僅含學院派滿足之單純潛能，更備「意動」或「奮發」，遇反嚮意動始受阻，否則必達其效。

- ▶ G. IV. 470 (D. 70). 有形實體之活動永不止息，一如靈性實體。
- ▶ G. M. VI. 237 (N. E. 673). 因形式故，萬物恆行；因物質故，萬物恆持且抗。
- ▶ G. IV. 513 (D. 122). 物體當下運動之位，非僅適其形量，更懷易位之意動或奮發——故後繼狀態憑自然力自現狀而生；否則此刻（或任一瞬），運動之物體A與靜止之物體B將無從區別。
- ▶ G. III. 60. 世間原動作用之恆量永存——確解之，宇宙任一時辰所涵原動作用皆等。然於瞬息之間，守恆者實乃等量之力。究其本，作用無非力之施展，乃力與時之積。
- ▶ G. IV. 510 (D. 119). 若正確理解，則「物體本身具有惰性」之說屬實，其意乃指：基於某種原因，一旦某物被假定處於靜止狀態，則其無法自行開始運動，亦不會毫無抵抗地容許另一物體使其運動；正如其無法自行改變既有之速度程度或方向，亦不會輕易無阻地容許他物改變之。此外必須承認，若單純從幾何角度看待物體之延展性（extension），則其中並無任何能引發作用與運動之要素；相反，物質反而憑藉某種自然惰性（如克卜勒所精闢稱謂者）抵抗運動，故其並非如常人所想般對動靜漠然無別，而需有與其大小相稱之主動力方能運動。因此，我將「原初質料」（materia prima）或質量（mass）之核心概念——即物體中恆常不變且與其大小相稱者——歸結於此種抵抗性之被動力（包含不可入性及其他要素）；由此我闡明：相較於物體與物質僅具不可入性及延展性之假設，實際遵循之運動定律全然不同；且正如物質中存在抵抗運動之自然惰性，物體乃至一切實體中，皆存在抵抗變化之自然恆定性。然此學說非但不為「否定事物具作用力」之觀點辯護，反與之相悖；蓋因物質自身不肇始運動一事固屬確鑿，而物體憑自身維繫既獲之動量（impetus），並於其輕逸性（levity）中保持穩定，或竭力延續已啟之變化序列——此事亦經運動體傳遞動量之卓越實驗證實，同樣確鑿無疑。由於此類活動與實現態（entelechies）本質上不可能屬原初質料或質量（本質

被動者) 之變態...故可推斷：必於有形實體中尋得活動性之首階實現態 (πρωτον δεκτικόν) , 即原始動能。此力結合延展性 (純幾何屬性) 與質量 (純物質屬性) 後持續作用 , 惟因物體相遇而經由作用力 (efforts) 與動量 (impetus) 產生多樣變異。此同一實體性原理 , 於生物中稱之為靈魂 , 於他物則稱實體形式 (substantial form) 。

## VII. § 41 力與絕對運動

- ▶ **G. IV. 400 (N. E. 706).** 若抽離諸力 , 運動本身即無實質存留——因僅憑位置變化 , 無從判明真實運動或變化之因何在。
- ▶ **G. II. 137 (D. 39).** 就物理學而言 , 吾人須理解力之本質——此物與運動截然不同 , 後者更具相對性。
- ▶ **G. IV. 369 (D. 60).** 若運動僅是接觸或直接鄰接關係之改變 , 則吾人永無法判定何物在動...故若運動僅存此相對變化 , 則自然界無理由將運動歸於一物而非他物。其結果將是 : 真實運動並不存在。是以斷言某物運動時 , 吾人不僅要求其相對於他物改變位置 , 更要求其內蘊變化之因——即力或作用。
- ▶ **G. VII. 403 (D. 269).** 運動不繫於被觀測與否 , 而繫於可被觀測之可能性...當無可察之變化時 , 即無任何變化...我於《自然哲學之數學原理》第八定義及其附釋中 , 未見任何能證實空間自身實在性之論據。然我承認 , 物體之絕對真實運動與其相對於他物之單純位置變化 , 二者確有區別。因當運動之直接原因存於物體內部時 , 該物方為真實運動。
- ▶ **G. M. II. 184.** 關於絕對運動與相對運動之別 , 我認為 : 若運動 (或更準確言 , 物體之動能) 確屬實有 (此似為吾人必須承認者) , 則其必有所依歸之主體...惠更斯閣下 , 您當不否認 : 縱有假說等效性 (equivalence of hypotheses) , 每一[碰撞中之]物體實具某程度之運動 (或稱之為力)。由此我推得 : 物體中存在幾何學無法判定之

要素。此亦為我用以證實「除延展性及其變異（純幾何屬性）外，須承認更高階之『力』」的關鍵理據之一。牛頓先生承認直線運動中假說之等效性；然論及圓周運動時，他主張旋轉物體欲離中心或轉軸之努力（effort），彰顯其絕對運動。但我有理由相信，此現象未違背等效性之普遍法則。

- ▶ **G. II. 91 (1687).** 所謂運動狀態中之實質要素，其源於有形實體之程度，恰如思維與意志源於心靈。
- ▶ **G. II. 115 (1687).** 有形實體賦予自身運動，更精確言，賦予運動每一瞬刻之實質——即衍生力（derivative force），此乃其狀態之結果；因實體每一當下狀態，皆為其前態之結果...若上帝行奇蹟使物體臻於絕對靜止，則須再行奇蹟方能使其重獲運動。
- ▶ **G. IV. 486 (D. 80; L. 318).** 絶對運動無法以數學精確判定，因一切終歸於關係，遂使假說恆存完美等效性，天文學亦然...然依最明晰闡釋現象之假設，將真實運動歸於物體仍屬合理，因此歸屬符合「活動性」之概念。
- ▶ **G. V. 370 (N. E. 440).** 無窮小分析（infinitesimal analysis）賦予吾人融通幾何與物理之方。
- ▶ **G. M. VI. 247 (N. E. 684).** 首須明瞭：力縱於受造實體中亦屬真實存在；然空間、時間與運動具理性實體（rational entities）之性質，其真實性非源於自身，而繫於蘊含神聖屬性——無垠性、永恆性、作用力——或受造實體之力。由此直接推得：時空中不存在真空；且運動若抽離力...實質僅為位置之改變，故就現象而言，運動僅存於關係中...由運動之相對性亦可知：若兩物體以相同速度相向而行，其相互作用或碰撞效果相同...吾人當依事理所需，採更適切簡明之現象闡釋方式，正如...行星理論中必用哥白尼假說...蓋因力雖屬真實絕對，運動卻歸於相對現象之列，真理之探求不在現象，而在原因。

## VII. § 42 設定力之形上學根據

- ▶ **G. III. 45.** 充要之因與全體之效恆存完美等式...此公理雖純屬形上學，然為物理學中最堪運用者，其用非小。
- ▶ **G. III. 48.** 我已證實：力不應以速度與大小之複合量估之，而應據其未來效應。然力或能力似為既存之實有，未來效應則非是。故須承認物體中存在異於大小與速度之要素——除非吾人甘願否定物體具任何作用能力。
- ▶ **G. M. VI. 252 (N. E. 689).** 因任一瞬刻唯存力及其衍生之作用 (effort) (運動從非真實存在...)，且每一作用皆趨於直線，故一切運動若非直線，即由直線運動合成。
- ▶ **G. VII. 305 (D. 103; L. 344).** 因果、能力、活動性之形上法則，奇妙地遍存於整個自然界，甚且凌駕物質之純粹幾何法則。
- ▶ **G. IV. 523.** 就運動而言，其中之實質乃力或能力，即當下狀態中蘊含未來變化之要素。其餘僅為現象與關係。

## VII. § 43 多重因果序列之動力學論證

- ▶ **G. V. 158 (N. E. 176).** 雖「物體[碰撞時]失去之運動量等於其所賦予者」不真，然「物體必失部分運動量，且所失之力等於其所賦予者」恆為真。
- ▶ **G. M. VI. 251 (N. E. 688).** 每一物體之受動 (passion) 皆屬自發，或源於內在之力——雖因外緣觸發。
- ▶ **G. M. VI. 252 (N. E. 689) (1695).** 物體之作用必伴反作用，二者相等且直接相反。
- ▶ **G. M. VI. 230.** [非完全彈性碰撞中]總力之減損...無損世間同量力守恆之不可違真理。蓋因小部分所吸收之力，對宇宙整體非絕對喪失，惟

對碰撞物體之總力而言確然失卻。

## VII. § 45 其反廣延原子之根據

- ▶ **G. M. II. 136.** 我坦言難明[原子]此種不可分性之因，且信為達此效，吾人須訴諸某種永恆奇蹟。
- ▶ **G. M. II. 145.** 賦予物體不同剛度 (rigidity) 並無謬誤；否則依同理可證物體速度必為零或無限...原子說另有他弊。例如：原子無法遵循運動定律，且兩等大原子以等速直向碰撞時，其力必喪失——因似唯彈性能使物體回彈。
- ▶ **G. M. II. 156.** 依我假設，物質處處可分割，且從一處至鄰處之分割難易度變化隱微難察；而原子論者卻從接觸點之完全非凝聚性 (incohesion)，驟然跳至他處之無限硬度。自然界中無此躍變先例。
- ▶ **G. M. II. 157.** 物質無終極微體，我視任一物質微粒（無論多微）為一完整世界，內蘊無窮更微之造物。

## VII. § 46 反真空

- ▶ **G. V. 52 (N. E. 53; L. 385).** 我們[洛克與萊布尼茨]在物質問題上似乎也有分歧：作者認為必須存在真空以利運動，因為他相信物質的微小部分是剛性的。我承認，如果物質由這類部分構成，在充實空間中的運動將不可能.....但這種假設絕非必然成立.....因此必須將空間設想為充滿一種終極流體物質，它能接受一切分割，甚至實際受到無限的分割與再分割.....結果物質處處兼具某種程度的剛性與流動性。
- ▶ **G. IV. 395 (N. E. 701).** 儘管某些物體看似比其他物體稠密，但這是因為其孔隙充滿更多屬於該物體的物質；相反地，較稀薄的物體則具有

海綿般的性質，以致另一種更精微的物質流經其孔隙——這物質不計入物體本身，既不跟隨也不等待其運動。

- ▶ **G. IV. 368 (D. 59).** 不少捍衛真空者將空間視為實體，笛卡爾學派的論證無法反駁他們；終結此爭論需要其他原理。
- ▶ **G. VII. 356 (D. 240).** 物質越多，神越有機會施展其智慧與力量。這是我主張真空全然不存在的諸多理由之一。
- ▶ **G. VII. 372 (D. 248).** 證明超世空間屬虛構的同一理由，亦證實所有虛空皆屬虛構；因二者僅有大小之別。若空間是屬性，必隸屬於某實體。但其擁護者[克拉克與牛頓]假設存在於兩物體間的有限虛空，又將是何種實體的屬性？……延展性必是某延展物的屬性。若該空間為空，則成無主體的屬性，成為無延展物的延展。
- ▶ **G. VII. 377 (D. 253).** 所有主張真空者受想像影響甚於理性。我年少時亦曾接受真空與原子概念，但理性引我步入正途……我立下一原則：神所能賦予事物而不損其餘完美性的每一完美性，皆已實際賦予。試設想一完全虛空之處：神本可置入物質而不損他物分毫，故祂實際已在此空間置入物質；因此不存在完全虛空之處，萬物皆充實。
- ▶ **G. VII. 396 (D. 261).** 絶對而言，神確可使物質宇宙在延展上有限；但無限延展似更契合其智慧。

## VII. § 47 反對超距作用

- ▶ **G. III. 580.** 我們反對某些人[牛頓及其追隨者]的方法——他們如經院學者般假設非理性質，即無自然緣由、無法由所屬主體本性解釋的原始性質……因我們堅持[引力]僅能以可解釋方式發生（如藉更精微物體的推動），故不能承認引力是物質固有的原始性質……依這些作者之見，實體不僅完全不可知……甚至無人能認知它們；若其性質真如所言，連神亦對其一無所知。

- G. II. 407. 我拒斥物體間自然的超距作用，但非超自然作用。

## VII. § 48 力賦予個體性

- G. II. 116. 嚴格而言，物體在碰撞時並非受他物推動，而是受自身運動或彈性 (ressort) 驅動——後者實為其部分的運動。每一物體質量，無論大小，早已蘊含其所能擁有一切力；與他物相遇僅賦予其定向，或更確切說，此定向僅在相遇期間發生。

## VII. § 49 原初力與派生力

- G. II. 262. 派生力是趨向或預含後續狀態的當下實際狀態，因當下一切皆孕育未來。而持續存在之物，就其蘊含一切可能遭遇而言，擁有原始力；故原始力可謂序列之律則，派生力則是標示序列特定項的決定性。
- G. M. VI. 238 (N. E. 674). 力有二重性：其一為基本力（我亦稱死力），因運動尚未存於其中，僅有運動之趨向……；另一則為結合實際運動的尋常力，我稱之為活力。
- G. III. 457. 物體內存兩種力：其一為原始力，屬其本質 (\(\epsilon\), \(\nu\), \(\tau\), \(\lambda\), \(\chi\), \(\alpha\), \(\eta\), \(\pi\), \(\rho\), \(\omega\), \(\tau\), \(\eta\))；另一為派生力，亦依存他物。應注意：運動物體必有的派生或偶發力，必是原始力的變型，猶如形狀是延展的變型。若無本質力，偶發力不可能存於實體中，因偶性僅是變型或限制，其完美性或實在性無法超越實體本身。
- G. IV. 396 (N. E. 702). 派生力即某些人所稱的「衝量」 (impetus)，可謂對特定運動的意動或傾向，藉此原始力或作用原理得以變型。我已證明此力在單一物體中不守恆，但無論如何分配於多物，其總和恆定，且不同於運動量（後者不守恆）。

- ▶ G. II. 92 (1687). 運動屬真實現象而非實體存在，故在我看來，一運動現象是另一現象的直接後果或效應（他人亦同）；但一實體狀態並非另一特定實體狀態的直接後果。
- ▶ G. III. 623. 運動定律植基於單子的知覺，源於目的因或合宜性之因——此二者屬非物質性且存於每一單子。
- ▶ G. V. 196 (N. E. 219). 運動僅是實在現象，因運動所屬的物質與質量嚴格而言非實體。然運動中存有作用之影像，猶如質量中存有實體之影像；據此可說：當物體變化具自發性時，它在作用；當被推動或受阻時，它在承受。

## VII. § 50 動力因果之悖論

- ▶ G. II. 233. 我無法斷言：當兩等重物同時牽引一物體時，它們無共同效應，而各自僅產生[總]效應之半。因我們無法將物體的一半分別劃歸各重物——它們的作用猶如不可分割。
- ▶ G. VI. 598 (D. 209; L. 406). 實體是能作用的存在者，分為單純或複合。單純實體無部分，複合實體乃單純實體或單子的集合體……複合物或物體屬多數體；單純實體、生命、靈魂、精神則屬單一體。單純實體必遍在萬物，因無單純實體則無複合實體；故整個自然界充滿生命。

## VIII. § 52 區別於空間的延展性：萊布尼茨的起點

- ▶ G. VII. 399 (D. 265). 無限空間非神的無垠性；有限空間非物體的延展性：猶如時間非其持續性。物體保有自身延展性，但不恆守其空間位置。萬物各有其延展性與持續性，但無專屬時間，亦不固守其空間。

- ▶ G. V. 115 (N. E. 127). 切勿假設存在兩種延展性：一為空間的抽象延展，一為物體的具體延展，而具體延展僅透過抽象延展存在。
- ▶ G. VI. 585. 當空間的延展性作為屬性時，是位置或處所的延續或擴散；物體的延展性則是反型性 (antitypia) 或質料性的擴散。

## VIII. § 53 廣延即重複

- ▶ F. de C. 28 (D. 176). 廣延（或稱初級物質）不過是事物在彼此相似或不可區分狀態下的一種不確定重複。但正如數字預設了被計數之物，廣延也預設了被重複的事物；這些事物除共同特徵外，還具有各自獨有的特性。這些獨有的偶然性，使原本僅屬可能的大小與形狀界限成為實際存在。
- ▶ G. V. 94 (N. E. 102). 我認為廣延的概念後於整體與部分的概念。
- ▶ G. II. 510. 若主張單子移除後廣延仍存留，我認為此說之謬誤，猶如聲稱事物移除後數字仍能存留。

## VIII. § 54 故實體本質不能是廣延，因實體必為真元一

- ▶ G. V. 359 (N. E. 428). 需注意：物質若被視為完整存在（即次級物質，相對於純粹被動且不完整的初級物質），不過是集合 (amas) 或其產物；而任何真實集合都預設了簡單實體或真實單一體。當我們進一步思考這些真實單一體的本質——即知覺及其後果——便如同被帶入另一世界，亦即可理解的實體世界，而此前我們僅處於感官現象之中。
- ▶ G. II. 269. 廣延概念是相對的，廣延必是某物的廣延，正如我們說眾多性或持續性是某物的眾多性或持續性。但被預設為擴散、重複、延續的本質，構成了物理物體，且只能在作用與受作用的原理中找到，因為現象並未向我們提示其他可能。

- G. II. 135 (D. 38). 物體是實體的集合體，嚴格而言並非實體本身。因此，物體各處必然存在不可分割、不生不滅的實體，其本質對應於靈魂。

## VIII. § 55 三類點實體非物質

- G. IV. 478 (D. 72; L. 300). 起初，當我擺脫亞里士多德束縛後，曾接受真空與原子說，因這觀點最能滿足想像。但克服此見後，經深入沉思，我認識到：僅從物質或被動之物中尋求真實單一體的原則是不可能的，因其中一切不過是無限分割的集合體。而眾多性只能從真正的單元獲取實在性——這些單元來自他處，迥異於僅作為廣延之端點的數學點（其變形絕不能構成連續體）。為尋求此真實單元，我被迫訴諸某種真實而活躍的點，或可稱為實體原子；它必須包含某種形式或主動原理，以成完整存在。於是，我必須召回並重建當今飽受非議的「實體形式」，但以使其可被理解，並區分其正當用途與既往濫用。最終我發現：實體形式的本質在於力，由此衍生出類似感受與欲求之物；因此必須以我們對靈魂的認知方式來理解它們。
- G. III. 69. 思想作為一物對自身的作用，不存在於形態與運動中，因後者無法展現真正內在作用的原理。
- G. II. 96. 我認為：若僅存在集合性存在，則連真實存在亦不復存。因所有集合性存在皆預設具有真實單一性的存在，其實在性完全源於構成要素；若每個構成要素自身又是集合性存在，則其毫無實在性可言……我同意一切有形自然皆為機器（常具生命），但反對實體僅有集合體之說——若存在實體集合體，則必有真實實體作為其根源。
- G. II. 97. 非真實之單一存在 (un être)，亦非真實存在 (un être)。
- G. II. 267. 凡可分割成若干（實際已存）部分之物，即為多數之集合體……僅在思維中視為單一，其實在性全賴構成要素。由此我推斷：

事物中必有不可分割的單元，否則事物既無真實單一性，亦無非借來的實在性——此乃荒謬。因無真實單一性，即無真實眾多性；無非借來的實在性，則終無任何實在性，因實在性必歸屬於某主體……但您[德·沃爾德]……認為正確結論應是：物體質量中無法指定不可分割單元。我則主張相反結論：在物體質量或構成有形物時，必須以不可分割單元為基本要素。除非您主張「物體質量本身非不可分割單元」才是正解——此點我同意，但問題不在此。因物體恆可分割且實際被細分，其構成要素則不然……

- ▶ G. II. 268. 數學物體無法分解為基本要素之事實，足可推斷其非真實存在，而屬心靈之物；僅標示部分之可能性，而非任何實際……正如計數之數脫離被數物即非實體，數學物體或廣延脫離作用與受作用（或運動）亦非實體。但在真實物（即物體）中，部分並非無限（如屬心靈之物的空間），而是按特定方式實際劃分——因自然依運動多樣性確立實際分割與再分割。儘管此分割無限進行，萬物仍源於特定基本要素或真實單元（其數無限）。嚴格而言，物質非由構成性單元組成，而是源於它們；因物質或廣延質量不過是基於事物的現象（如虹或幻日），一切實在性僅屬單元。故現象恆可再分為更小現象（對更精微生物或可顯現），永無最小現象。實質上，實體單元非現象之部分，而是其根基。
- ▶ G. II. 275. 我並非否定物體，而是回歸其本質：我揭示所謂具有簡單實體以外之物的物體質量，實非實體，而是源於簡單實體的現象——唯後者具有單一性與絕對實在性。

## IX. § 57 點之疑難

- ▶ G. II. 98. 只要將廣延視為物體之本質，連續體構成的疑難便永難解決。

- ▶ G. II. 77 (1686). 由於部分實際無限細分，物體不存在精確形態。故若物體僅含物質及其變形，無疑將淪為純粹想像與表象之物。

## IX. § 58 主張實無限而否定無限數

- ▶ G. I. 403. 一切量皆無限可分，縱最微者亦蘊含無窮分割（永無竭盡）。然我未見其害，亦無窮盡之必要。
- ▶ G. V. 144 (N. E. 161). 嚴格而言，「存在無限多事物」為真（即事物恆多於可指定者），但不存在無限數、無限線或任何無限量（若將其理解為真實整體），此易證……真實無限僅存於絕對者之中；它先於一切組合，非由部分疊加而成。
- ▶ G. V. 145 (N. E. 163). 您[洛克]錯誤地設想一種由部分組成的無限整體之絕對空間；此物並不存在，此概念隱含矛盾，而這類無限整體及其對應的無限小量，僅適用於幾何學家的計算中，猶如代數中的虛根。
- ▶ G. VI. 629. 儘管我創立了無窮小微積分，我仍不承認真正的無限數，但我承認事物之繁多超越任何有限數，甚或超越一切數。
- ▶ G. I. 338. 笛卡爾先生於回應第二組反駁的第二條中，認同最完美存有與最大數之間的類比，並否認此數隱含矛盾。然此矛盾實易證之：最大數等同於所有單元之總數，而所有單元之總數又等同於所有數字之總數（因任何單元加入既有序列總會產生新數）。但「所有數字之總數」隱含矛盾，我如此證明：任一數字皆存在其倍數與之對應，故所有數字之總數不可能大於偶數之總數，即整體不大於其部分。
- ▶ G. V. 209 (N. E. 234). 無限之概念非由有限概念擴展而成。
- ▶ G. II. 315. 存在一種分配式整體 (distributive whole) 意義下的實際無限，而非集合式整體 (collective whole)。故我們可對所有數字作出陳述，但非以集合方式。例如可說每個偶數皆有其對應奇數，反之亦然；但據此斷言奇偶數之總量相等則不精確。

- ▶ **G. M. IV. 91.** 無需使數學分析依附於形上學爭論，亦毋須確證自然界存在嚴格意義的無窮小線段...因此，為避此等繁瑣，我認為欲使推理普世可解，只需以「不可比性」闡釋無限——即構想遠超或遠遜吾人尺度之量。
- ▶ **G. M. IV. 92.** 若反對者欲質疑吾等命題，依吾之演算可證：其誤差值將小於彼所能指認之任何誤差。
- ▶ **G. M. IV. 93.** 吾人發現有限之規則於無限領域依然適用。

## IX. § 59 萊氏否定某義之連續性

- ▶ **G. IV. 394 (N. E. 700).** 所有重複性...若非離散式（如可區分聚合體各部分的計數事物），即為連續式——其部分具不確定性，可被無限方式假定。
- ▶ **G. II. 379.** 空間如同時間，乃某種秩序...不僅涵攝實際存在，亦包納可能存在。故其具不定性，猶如任何部分非實際存在、卻可任意截取之連續體（如單位之部分或分數）...空間屬連續卻理想之物，質量則屬離散——即實際之多樣性，或聚合性存在，然由無限單元構成。實際存在中，單一項先於聚合體；理想存在中，整體先於部分。忽視此點遂衍生連續體之迷宮。
- ▶ **G. II. 475.** 數學連續體如數字般，僅由純粹可能性構成；故無限性自其概念本質即屬必要。
- ▶ **G. II. 278.** 物質非連續而屬離散，且實際無限分割，然空間中無任何可指認部分缺乏物質。但空間與時間皆非實質，乃理想之物，存於可能性中，或存於某種可能共存者之秩序。故其中分割僅存於心靈構作，部分後於整體。反之，實際事物中單元先於多樣性，多樣性僅藉單元而存（變化亦然，其本質非真正連續）。

- ▶ G. II. 282. 實際存在中僅有離散量，即單子或單純實體之多樣性——其數量超越任何可感聚合體或現象對應體所含之數。連續量則屬理想，隸屬可能性領域，或視作可能物之實際存在。因連續體含不確定部分，而實際存在無不定性——實則其中所有可能分割皆已實際存在...然連續體之學（即可能物之學）涵永恆真理，永不為實際現象所違，因其差異恆小於任何可指認給定值。
- ▶ G. III. 583. 單位可分割，但不可分解；因作為單位部分之分數，其概念反較複雜——整數（已較單位複雜）恆介入分數概念。若干於數學中思辨點與單位者，因未區分「概念分解」與「部分分割」而困惑：部分未必較整體簡單，雖恆小於整體。
- ▶ G. IV. 491. 嚴格而言，抽象數字  $(\frac{1}{2})$  僅為比率，絕非由他種分數合成——儘管具體事物中可見四分之二等同二分之一。抽象線段亦然，合成僅存於具體物或質量中，抽象線段僅標示其關係。數學點亦同，僅屬樣態（即端點）。抽象線段中萬物皆不定，吾人關注其中一切可能（如數字之分數），不囿於實際分割（彼以不同方式標定這些點）。然於實質實際物中，整體乃單純實體之結果或聚合，或真實單元之多樣性。混淆理想與實際，遂致萬物糾結，衍生連續體構成之迷宮。以點構線者，謬於理想物或關係（*rapports*）中尋原初元素；而察覺關係（如數字及空間——含可能共存物之秩序）無法由點之聚合構成者，則多誤否認實質實在之原初元素，猶如彼等無原始單元或單純實體。
- ▶ G. V. 142 (N. E. 160). 「數字即單元之多樣性」之定義僅適用整數。於延展中，概念之精確區分不在於量度：欲清晰認知量度，必訴諸整數或藉整數所知之他數，故須由連續量回歸離散量，方得明晰認知。

## IX. § 60 於數字、空間與時間中，整體先於部分

- ▶ **G. I. 416 (D. 64).** 論及不可分者：若其僅指時間或線段之端點，則吾人無法構想其中新端點或實際/潛在部分。故點既非大亦非小，穿越無需跳躍。然連續體雖處處有此不可分者，卻非由其構成。
- ▶ **G. III. 591.** 論及瞬時與單位之類比：單位為大於一之任何數的部分，但瞬時本質非時間之部分。
- ▶ **G. II. 279.** 線段端點與物質單元並不一致。同一直線上三連續點不可構想，但兩點可存：[即] 兩直線之端點相合而成整體。猶如時間中生命最後瞬時與死亡最初瞬時。單元互不觸及，然運動存永恆「超創」(transcreation)：當一物處於若持續變化某可指認時段，則下一瞬時必生穿透之態，此時各點據「避免穿透」與「變化秩序」之要求，分處異位。
- ▶ **G. M. VII. 18.** 於空間或時間秩序中，[點]之遠近取決於理解其間秩序所需介入點之多寡。
- ▶ **G. II. 515.** 當假設點的位置是這樣：任何兩點之間必有一中間點存在時，便存在連續的延展性。
- ▶ **G. II. 300.** 我同意您[德斯博塞斯]的觀點，即「存有」與「一」是可互換的術語；並且，若您考慮的是比例 (rationes) 或本質上的優先性，而非考慮量度，則單位是數的開端。因為我們有分數，它們無疑小於單位，直至無限。連續體是無限可分的。這在直線中顯而易見，僅因其部分與整體相似。因此，當整體可被分割時，其部分亦可，同樣地，部分的任何部分亦可。點並非連續體的部分，而是其端點；正如不存在線的最小部分，也不存在單位的最小分數。
- ▶ **G. VII. 404 (D. 270).** 關於[克拉克的]反對意見，即空間和時間是量，或更確切地說是賦有量的東西，而位置和秩序則不然：我答曰，秩序亦有其量；其中有先有後，有距離或間隔。相對事物與絕對事物一樣有其量。例如，數學中的比率或比例有其量，並以對數度量；然

而它們仍是關係。因此，儘管時間和空間由關係構成，它們仍有其量。

## IX. § 62 連續體導向單子論之論證要略

- G. VII. 552. 欲以理性判斷靈魂是物質抑或非物質，我們必須理解靈魂與物質為何物。眾人皆認同物質有部分，因而是由眾多實體組成的複合體，猶如一群綿羊。然因每一複合體皆預設了真實的單一體，顯然這些單一體本身不能是物質，否則它們自身又將成為複合體，絕非構成複合體最終所需的那種真實而純粹的單一體。因此，這些單一體實為分離的實體，不可分割，故亦不滅。因為凡可分割者必有部分，其部分甚至在分離前即可區分。然而，既然我們關注的是實體的單一體，這些單一體本身必具力與感知，否則由它們所構成的一切便無力亦無感知。

## IX. § 63 既聚積屬現象，則實無單子之數

- G. II. 261. 凡由眾多事物聚合而成之物，若非對心靈而言，便不成為一；其現實性亦非自有，而是借自或屬於構成它們的事物。

## X. § 66 萊布尼茨反對空間實在性的論證

- G. V. 100 (N. E. 110). 均勻且不含變異的事物，除了是抽象物外，絕非他物，如時間、空間及純數學的其他實體。
- G. VII. 363 (D. 243). 這些先生[牛頓與克拉克]主張……空間是實存的絕對存在。但這使他們陷入巨大困境；因為這樣的存在必然永恆且無限。因此有人認為它就是神自身，或其屬性之一，即其無限性。但既然空間由部分構成，它便不可能是屬於神之物。至於我個人見解，我已多次申明，我認為空間如同時間，僅是某種相對之物……因為空間

在可能性上意指同時存在之物的一種秩序，被視為共存，而不探究其特定的存在方式。當多物同時呈現時，人便感知到它們之間的秩序……若空間是絕對存在，則會發生某事，而此事不可能有充足理由。這違反我的公理。我證明如下：空間是絕對均勻之物；若無置於其中的事物，空間中一點與另一點絕無任何方面之別。由此推論（假設空間是自在之物，而非物體間秩序本身），則不可能有理由解釋為何神在保持物體間相同相對位置的情況下，以某一特定方式而非他種方式將它們置於空間中；為何萬物不按全然相反的方式放置，例如將東方變成西方。但若空間無非是那種秩序或關係；若無物體則空間全然虛無，僅是放置物體的可能性；那麼這兩種狀態，一種如現狀，另一種假設為全然相反之狀，彼此便毫無區別。因此，它們的差異僅存在於我們對空間本身實在性的虛妄假設中。但實際上，兩者將完全等同，絕對無法區分；因而無從追問偏好其一而非另一的理由。時間的情況亦同……同一論證證明，若脫離事物來考慮，瞬間根本不存在；它們僅存於事物的相繼秩序中。

- ▶ G. VII. 372 (D. 247). 假設兩物不可區分，即是假設同一物有兩個名稱。因此，假設宇宙最初在時間和位置上有別於其實際狀態；而宇宙各部分的相互位置卻與實際相同；此種假設，我認為是一種不可能的虛構。

## X. § 67 萊氏之位態理論

- ▶ G. II. 277. 單個事物 (singulars) 的本質秩序，或其與時間和空間的關係，應理解為它們與時空中所含事物（無論遠近）的關係，任何單個事物都必須表達這些關係，因此若讀者具備無限洞察力，便能在其中解讀整個宇宙。
- ▶ G. V. 115 (N. E. 128). 時間與空間僅是秩序的不同種類。

- ▶ **G. II. 347.** 位置無疑僅是事物的一種樣式 (mode) , 如同先後。數學點本身也不過是一種樣式 , 即端點。因此 , 當設想兩個物體接觸 , 以致兩個數學點相連時 , 它們並不構成新的位置或整體 (該整體會大於任一部分) , 因為兩個端點的結合並不比一個端點更大 , 正如兩重完全黑暗並不比一重更暗。
- ▶ **G. V. 140 (N. E. 157).** 時間中可構想的這種虛空 , 如同在空間中一樣 , 表明時間和空間既延伸至實存物 , 也延伸至可能物。
- ▶ **G. V. 142 (N. E. 159).** 若空間中存在虛空 (例如 , 若一球體內部為空) , 其大小便可確定 ; 但若時間中存在虛空 , 即一段無變化的持續 (duration) , 則無法確定其長度。由此推論 , 我們可駁斥聲稱兩物體 (其間有虛空) 相接觸之人.....但我們無法駁斥聲稱兩個世界 (一者接續另一者) 在持續性上相接觸之人 , 即一者必始於另一者止時.....若空間僅是一條線 , 且物體不可移動 , 則同樣無法確定兩物體間虛空的長度。
- ▶ **G. VII. 400 (D. 265).** 我在此將說明人類如何形成空間概念。他們觀察到許多事物同時存在 , 並在其中發現某種共存秩序——根據此秩序 , 一物與他物的關係具有不同程度的簡約性。這種秩序即其位置或距離。當某共存物與眾多他物的關係發生變化 (而這些他物彼此關係不變) , 且另一新來者取得與前者相同的關係時 , 我們便說它取代了前者的位置 ; 此變化稱為該物體 (即變化的直接原因) 的運動。縱使多數甚至所有共存物皆按特定方向與速度規則變化 , 人們仍能恆常確定 : 每個共存物相對於其他共存物的位置關係 ; 乃至任一他物與此物的關係 (假設此物未變或變化方式不同)。若假設或設想這些共存物中有足夠數量保持不變 , 則凡與這些固定物體保持前人相同關係者 , 即可謂佔據前人位置。而包含所有這些位置的總和 , 即稱為空間。這表明 : 要理解位置乃至空間概念 , 只需考量這些關係及其變化規則 , 無需在我們所觀察的事物位置之外虛構任何絕對實體 ; 且可如此定義 : 當B與C、E、F、G等之共存關係 , 完全等同於A曾與相同C、E、

F、G等之共存關係（假設C、E、F、G等未生變化），則我們稱A與B的位置相同。亦可簡言之：當不同時刻的不同存在物，與某些假設在兩時刻間保持固定的他物之共存關係完全一致時，其位置即為相同。所謂固定存在物，即與他物共存秩序未生變化者，或（等同而言）未生運動者。最後，空間即所有位置之總和。此處不妨辨析位置與位置關係（即佔據該位置的物體所具之關係）的差異：A與B的位置雖相同，但A與固定物體的關係，並不等同於B（佔據其位者）與相同固定物體的個別關係——這些關係僅是相符。因A、B這類不同主體不可能具有完全相同的個別屬性；同一偶性不可能存於兩主體，或從一主體轉移至另一主體。然心靈不滿足於相符性，而追求同一性——某種真正恆同之物；並將其構想為外於主體的存在：此即我們所謂位置與空間。但這只能是觀念性存在；蘊含某種秩序，心靈藉此構建關係的應用。

- ▶ G. II. 271. 若我理解無誤，個別事物的秩序對特定時空片段至關重要，而普遍概念正是心靈從這些[個別事物]中抽象而來。

## X. § 68 單子與空間之關係乃單子論根本難題

- ▶ G. II. 305. 物質的任何部分皆包含單子。
- ▶ G. II. 112 (1687). 我們的身體必以某種方式受萬物變化影響。既然身體的所有運動皆對應靈魂某種或清晰或混雜的感知與思想，靈魂因而亦將感知宇宙萬象之運動。
- ▶ G. II. 438. 物體向我們呈現的方式與向上帝呈現的方式，其差異猶如透視圖之於平面圖。透視圖因觀察者位置而異，平面圖（即幾何再現）卻是唯一的。
- ▶ G. VI. 608 (D. 218; L. 220). 若單子性質無異，則無法感知事物變化... 假設空間充滿物質，任何運動中每處位置僅能接收與此前等量之物，萬物狀態將無從區辨。

- G. V. 24 (N. E. 25). 最微弱的印象皆能觸及所有物體，故必觸及與靈魂作用相應者。

## X. § 69 萊氏對此課題之早期見解

- G. I. 52 (1671). 我對[靈魂不朽及神與心靈本質]的論證，基於點、瞬時、不可分物及意動 (conation) 這艱深學說；正如物體作用存於運動，心靈作用存於意動——或可稱運動的最小單位；而心靈本身實存於空間一點，物體則佔據空間。為便於說明，我如此證之：心靈必位於感官物體作用於我們的所有運動交匯處；例如我欲判定眼前物體是否黃金，需同時感知其光澤、聲響與重量方能斷言——故心靈必居於視、聽、觸覺所有感知線交匯點。若賦予心靈大於點的位置，則其已成物體而具外在部分；遂無法與自身親密同在，亦不能反思其全部部分與作用...但若假設心靈確存於點，則不可分割且永不消亡...我甚至認為，凡物體 (Leib) ——無論人獸草木金石——皆具區別於殘渣 (caput mortuum) 的實質核心...
- G. I. 54. 若此實質核心（由物理點構成，作為靈魂——存於數學點——的直接工具與載體）恆存，則其餘粗重物質...存否無關緊要。

## X. § 70 其中期見解

- G. IV. 482 (D. 76; L. 311) (1695). 唯有實質原子——即絕對無部分的真實單位——是作用之源，事物構成的絕對第一原理，乃至實質事物分析的終極元素。可稱之為形上學點；具生命本質與某種感知力，數學點則是其表達宇宙的視角。但當物體實質收縮時，其所有器官對我們僅呈現為一物理點。故物理點僅表觀不可分。數學點精確卻僅是樣式。唯形上學或實質點（由形式或靈魂構成）方為精確真實。

- ▶ G. IV. 484 (D. 78; L. 314) (1695). 那具靈魂視角的有機整體，實則由靈魂更切近地表達。
- ▶ G. IV. 512 (D. 122) (1698). 靈魂（或至少類靈魂之物）無所不在，唯居主導地位而具智性者（如人類靈魂）無法遍存。

## X. § 71 其後期見解

- ▶ G. IV. 574 (ca. 1700). 與其說...靈魂無所駐存，不如說靈魂在其直接作用處更為精確。
- ▶ G. II. 450 (1712). 我認為，僅憑單子感知的相互協同（撇除物體實質）解釋萬象，對根本性考察頗具價值。依此闡述方式，空間成為共存現象的秩序，時間則為相續現象的秩序；單子並無空間或絕對的遠近之別——稱其匯聚於點或散佈空間，實乃心靈虛構，因我們慣於構想僅存於概念之物。此視角下，連續體既無延展亦無組合，關於點的疑難皆消弭。
- ▶ G. V. 205 (N. E. 230) (1704). 經院學派提出三種所在性 (ubiqity)：其一為限域所在 (circumscriptive)，指物體存於空間時，其位置可逐點對應空間點而度量。其二為定域所在 (definitive)，指可界定某物存於某空間，卻無法精確指定其獨佔位置——故人判斷靈魂在身體內時，不信能精確指出靈魂所在之點（因其亦遍存他處）...其三為充盈所在 (repletive)，歸於上帝——祂充盈全宇宙，較靈魂在肉體更為超越，因祂持續創生萬物而直接作用一切受造物，有限靈魂則無此直接影響力。此學說是否該受嘲弄，我難斷言。然我們總可將某種運動歸於靈魂，至少就其與所結合肉體之關係，或其感知方式而言。
- ▶ G. VI. 598 (D. 209; L. 408) (1714). 單子藉自身作用（實質上）彼此分離，卻遍佈萬有，其關係持續更迭。

- ▶ **G. III. 623 (1714).** 切莫將延展構想為佈滿點的真實連續空間——此乃滿足想像的虛構，理性卻難覓所求。亦勿設想單子如真實空間中的點般移動、推擠或接觸；現象使其看似如此便足矣，而此表象之真實性，端賴現象根基（即相互協同）的程度。
- ▶ **G. II. 339 (1707).** 單子雖自身無延展，卻具位置——此乃延展之基，因延展即位置的同步連續重現。
- ▶ **G. II. 370 (1709).** 我認為不宜將靈魂視為存於點。或可說靈魂僅憑作用存於某處...更確切言...靈魂藉對應關係存於某處，故存於其賦予生機的整個有機體。同時，我不否認靈魂與有機體間存在某種真實的形上學結合...據此可謂靈魂實存於肉體。
- ▶ **G. II. 378 (1709).** 單子的位置雖由空間部分的樣態或界限標定，但單子自身並非連續體的樣態。質量及其擴散源於單子，空間則否。因空間...是某種秩序，不僅涵容實際存在，亦含可能存在。
- ▶ **G. II. 436 (1712).** 對單子（如同對點與靈魂），我們不應稱其為物體部分、彼此接觸或構成物體。
- ▶ **G. II. 438 (1712).** 上帝不僅見單個單子及各單子樣態，亦見其關係——關係與真理的實在性正存於此。
- ▶ **G. II. 444 (1712).** 單子本身甚至沒有任何超越現象秩序的相對位置——即沒有真實的位置。
- ▶ **G. II. 253 (1703).** 單子雖無廣延，卻具有某種廣延中的位置性質，亦即它們透過所支配的機體（*cui praesunt*）與其他事物存在某種有序的共存關係。我認為沒有任何有限實體能脫離一切物體而存在，因此也不可能與宇宙中其他共存事物毫無位置或秩序關係。有廣延的事物本身包含許多具有位置的事物，但簡單的事物雖無廣延，卻必在廣延中佔有位置，儘管在「不完整現象」中無法逐點標示此位置。
- ▶ **G. II. 277 (1704–5).** 我的單元或簡單實體並非散佈的.....它們也不構成同質整體，因為物質的同質性僅透過心智抽象獲得——當我們僅考

慮被動且因此不完整的事物時。

## X. § 72 時間與變化

- ▶ **G. VII. 373 (D. 249).** 設想上帝可能早數百萬年創造世界，是種相似且不可能的虛構。認同此類虛構者，將無法反駁主張世界永恆的論點。既然上帝行事必有理由，而無法指明祂為何不更早創世，則結論若非上帝全未創造，便是祂在一切可指明的時間之前已創世——即世界是永恆的。但若證明無論何種開端 (*quel qu'il soit*) 本質相同，「為何不如此」的疑問便消解了。
- ▶ **G. VII. 402 (D. 268).** 不能說某種持續是永恆的；永恆的是那些不斷延續的事物——藉由持續獲得新的延展。時間與持續中存有的一切皆具接續性，故不斷消逝；嚴格而言，從未真正存在之物，如何能永恆存在？事物若無任何部分曾存在，其自身焉能存在？時間中存有的唯有瞬間；而瞬間本身甚至不是時間的一部分。
- ▶ **G. VII. 408 (D. 274).** 從廣延推論持續時間並不成立。縱使物質廣延無限，其持續時間未必無限；甚且往前追溯 (*a parte ante*)，亦不必然無始。若整體事物本質在於均勻趨向完美，則眾生宇宙必有開端……再者，世界有始並不損及其往後延續 (*a parte post*) 的無限性；但宇宙若有邊界，則損及其廣延的無限性。
- ▶ **G. III. 581.** 關於接續性，閣下[布爾蓋]似乎認為必須設想一個根本的初始瞬間，如同「一」是數的基礎，點是廣延的基礎。對此我可答：瞬間固為時間之基，但自然界並無相對於其他點皆具根本性、可謂「上帝之位」的點，故我未見設想「主要瞬間」之必要。然我承認瞬間與點有此差異：宇宙中任一點對他點並無「本性優先」優勢，而前一瞬間對後一瞬間卻兼具時間與本性的優先優勢。但據此仍無需存在「第一瞬間」。此處必要事物與偶然事物的分析有別……故從數到瞬間的類推於此不適用。誠然，數的概念終可分解為不可再分的「一」

——此可視為原始數。但各種瞬間的概念未必終能分解為「原始瞬間」。然我不敢斷言無第一瞬間。可建構兩種假設：自然恆常同等完美，或持續趨向完美……[第一種]較可能無始。[第二種]……仍可藉雙曲線縱標或三角形縱標兩種方式解釋。依雙曲線假設則無始……依三角形假設則曾有開端……我未見純粹理性可論證何者當選之法。

- ▶ **G. II. 183.** 時間作為理性存有 (being of reason) 的程度不亞於空間。共存、先存或後存皆屬某種實在；我承認，依尋常物質與實體觀則非如此。

## X. § 74 萊氏含混主張時空具客觀對應物

- ▶ **G. VII. 329.** 一切原始隱德來希 (entelechy) 必有知覺。因每一初級隱德來希皆有內在變異，據此其外在作用亦變。而知覺無非是藉內在變異呈現外在。既然運動原則遍佈物質 (此易證) 可推知原始隱德來希遍佈物質，故靈魂亦遍佈物質。
- ▶ **G. VI. 405.** 吾人既承認上帝存在，即須承認其必然存在。然此特權不屬於[運動、物質與空間]三者。
- ▶ **G. VII. 375 (D. 251).** 上帝在自身中感知事物。空間乃事物之位，非上帝理念之位。

## XI. § 75 知覺

- ▶ **G. VI. 599 (D. 209; L. 409).** 單子內的知覺依慾望法則或善惡目的因而相生，此目的因存於可觀察之知覺 (無論規律與否)。
- ▶ **G. I. 383 (1686).** 吾人對外物之理解，無需與其完全相似，但須能表徵之一——猶如橢圓表徵斜視之圓，據特定關係法則，圓上每點皆對應橢圓上一點，反之亦然。因……每一實體皆以其方式表徵宇宙，恰似同一城鎮因視角不同而呈現殊異樣貌。

- ▶ **G. V. 101 (N. E. III)** 靈魂無思之狀態，猶如物體絕對靜止，於我觀之皆違反自然，世間亦無其例。一旦作用之實體，將恆常作用，蓋一切印象永存，僅與新印象交融。
- ▶ **G. VI. 576 (D. 187)**. 洛克先生聲稱不解理念多樣性如何與上帝之單純性相容，我以為彼不應據此質疑馬勒伯朗士神父；因無任何體系能令此事可解。
- ▶ **G. VI. 577 (D. 188)**. 洛克先生問：不可分且無廣延之實體，能否同時具備相異、甚至涉及矛盾對象的樣態？我答：可。矛盾存於同一對象，卻未必存於同時構思之不同對象的表徵中。此無需靈魂有不同部分，猶如點中無需有不同部分，雖不同角度匯聚於此。
- ▶ **G. VI. 608 (D. 219; L. 222)**. 我假設以下論點已被承認：每個受造物，因而包括受造的單子，都處於變化之中，並且這種變化在每個單子中是持續不斷的。根據前述，單子的自然變化源自一個內在原則，因為外在原因無法影響其內在本質。但除了變化的原則外，還必須存在一個特定的變化序列【*un détail de ce qui change*】，這序列可謂構成了簡單實體的特定本質與多樣性。這個特定的變化序列必然在單一性中、或在簡單實體中涉及多樣性。因為，既然每個自然變化都是漸進的，某些部分改變而某些部分保持不變；因此，一個簡單實體儘管沒有部分，也必然以多種方式被影響並與他物相關聯。
- ▶ **G. VI. 609 (D. 220; L. 226)**. 當我們發現，即使是最微小的、我們意識到的思想，其對象也包含多樣性時，我們就在自身中體驗到簡單實體中的多樣性。因此，所有承認靈魂是簡單實體的人，都應承認單子中的這種多樣性。
- ▶ **G. VI. 327**. 誠然，同一事物可以有不同的表象；但表象與事物之間必須始終存在精確的關係，因而同一事物的不同表象之間也必然存在精確的關係。

- ▶ **G. VII. 410 (D. 275).** 這位作者[克拉克]的言論，彷彿他不理解為何我認為靈魂是一個表象性的原則。這就好像他從未聽說過我的前定和諧論。我不贊同那種庸俗的觀念，即認為事物的影像通過感官器官傳遞給靈魂。因為，無法設想這些影像能通過何種通道或方式從器官傳遞到靈魂。這種哲學中的庸俗觀念是難以理解的，正如新笛卡爾主義者已充分表明的那樣。無法解釋非物質實體如何被物質影響：要維持一個可理解的觀念，就只得求助於經院哲學中那種虛幻的、我不知為何物的、不可解釋的「意向性形相」(species intentionales)，聲稱其從器官傳遞到靈魂。那些笛卡爾主義者看到了困難，卻無法解釋它……但我認為我已給出了那個謎題的真正解答。
- ▶ **G. II. 71 (1686).** 靈魂的本質就是表達身體中發生的事情，它被如此創造，使得其思想的序列與運動的序列相一致。
- ▶ **G. II. 74 (1686).** 每個實體的本質都包含對整個宇宙的普遍表達，而靈魂的本質尤其包含對當下與其身體相關之事更為清晰的表達。
- ▶ **G. III. 575.** 對我而言，知覺就是在簡單實體中對多樣性的表象；而欲求則是從一個知覺趨向另一個知覺的傾向：這兩者存在於所有單子中，否則一個單子將與其他事物毫無關係。先生，我不明白您[布爾蓋]如何能從此推導出任何斯賓諾莎主義；這結論未免下得太快。恰恰相反，正是通過這些單子，斯賓諾莎主義才被摧毀，因為有多少單子，就有多少真實的實體，或者說，就有多少始終存在的、宇宙的活生生的鏡子，或濃縮的宇宙；而根據斯賓諾莎，只存在一個單一實體。如果沒有單子，他是對的；那時除上帝之外的一切都將是過渡性的，並淪為純粹的偶性與變體，因為事物中將缺乏實體的基礎，而這基礎就在於單子的存在。
- ▶ **F. de C. 62 (D. 182).** [斯賓諾莎]錯誤地認為肯定或否定就是意志，因為意志還包含對善的考量。
- ▶ **G. II. 256.** 我承認存在自為活動的單子，在這些單子中，除了知覺外無法構想任何東西，而知覺本身又包含行動。

## XI. § 77 知覺非源於被知物對感知者之作用

- ▶ G. IV. 495 (D. 86). 我謹慎地避免承認靈魂不認識身體，儘管這種知識的產生無需一方對另一方的影響。
- ▶ G. IV. 484 (D. 77; L. 313). 上帝最初如此創造了靈魂，或任何其他真實的統一體，使得一切必須從其自身的內在本性中產生，對其自身而言具有完美的自發性，同時又與外在事物完美契合。……因此，既然這些實體中的每一個都以其自身方式、從某個特定視角精確地表徵整個宇宙，並且外在事物的知覺或表達在適當的時機、憑藉其自身法則進入靈魂，如同在一個自成一體的世界中，彷彿除了上帝和靈魂外別無他物……那麼所有這些實體之間將存在完美的協調，其結果就如同它們通過「形相」或「性質」的傳遞（如多數普通哲學家所設想的那樣）彼此溝通一樣。
- ▶ G. VI. 607 (D. 218; L. 219). 無法解釋一個單子如何能被其他受造物改變其性質或內部狀態；因為不可能改變其中任何東西的位置，也不可能在其中構想任何能被產生、引導、增強或減弱的內部運動，儘管所有這些在複合體（其中各部分之間有變化）中是可能的。單子沒有「窗戶」，任何東西無法由此進出。偶性既不能脫離實體，也不能跑到實體之外，就像經院哲學家的「可感形相」（sensible species）過去被認為的那樣。因此，無論是實體還是偶性，都無法從外部進入一個單子。
- ▶ G. II. 12 (1686). 每個個別實體都以自身方式表達整個宇宙，其概念中包含了其所有事件及其一切境況，以及外在事物的整個序列。
- ▶ G. II. 503. 我不相信存在一個單子能彼此作用的體系是可能的，因為似乎無法解釋這種作用。我補充一點，這種影響也是多餘的，因為一個單子為何要將自己已擁有的東西給予另一個單子？因為這正是實體的本質：其當下孕育著未來，一切事物皆可通過其一而被理解，除非上帝確實奇蹟般地干預。

- ▶ G. II. 119. 只有不可分的實體及其不同狀態是絕對真實的。

## XI. § 79 前定和諧

- ▶ G. I. 382 (1686). 我相信每個個體實體都以自身方式表達整個宇宙，其後續狀態是其先前狀態的結果（儘管常常是自由的結果），彷彿世界中除了上帝和它自身別無他物；但由於所有實體都是那至高存有者的持續產物，並且表達著同一個宇宙或同一些現象，它們彼此間精確地協調一致。
- ▶ G. VII. 311. 每個實體都包含某種無限性，因為它涵攝了其成因，即上帝，也就是說，它擁有些許全知與全能的痕跡；因為在每個個體實體的完備概念中，包含了其所有的謂詞，無論是必然的還是偶然的，過去的、現在的還是未來的；不僅如此，每個實體都根據其處境與視角，在與其他事物的關聯中表達整個宇宙；因此，我們的一些知覺，即使清晰，也必然包含混亂，因為它們涉及無限的事物，正如我們對顏色、熱等的知覺那樣。
- ▶ G. II. 68 (1686). 伴隨性 (concomitance) 假說是我對實體概念的推論。因為根據我的觀點，一個實體的個體概念涵蓋了將發生在它身上的一切。
- ▶ G. II. 136 (D. 38). 每個實體都表達整個宇宙，但有些表達得更清晰，尤其每個實體對某些特定事物、並根據其自身視角表達得更清晰。靈魂與身體的結合，甚至一個實體對另一個實體的作用，僅在於這種完美的相互協調，這種協調由最初創造的秩序特意建立，憑藉此秩序，每個實體遵循其自身法則，與其他實體的要求相契合，因而一方的運作便跟隨或伴隨著另一方的運作或變化。
- ▶ G. II. 226. 當然，在我看來，在受造物的宇宙中，沒有任何事物不需要，為了其完備的概念，宇宙萬物中其他每一事物的概念，因為萬物

相互影響，所以如果其中一物被移除或設想為不同，那麼世界中的所有事物都將與現在不同。

- ▶ **G. III. 143.** 在我的前定和諧體系中確實存在奇蹟，上帝以非凡的方式介入其中，但這僅在萬物之初，之後一切便按照靈魂與身體的法則，在自然現象中各行其道。
- ▶ **G. III. 144.** 我認為可以說，我關於「預定和諧」的假設並非無憑無據，因為我相信我已闡明只有三種可能的假設[物理影響論 (influxus physicus)、偶因論 (occasionalism) 及預定和諧論]，而唯獨我的假設既易理解又自然；它甚至能通過先驗 (à priori) 方式加以證明。

## XII. § 83 單子三階

- ▶ **G. VI. 600 (D. 211; L. 411).** 有必要區分「知覺 (perception)」與「統覺 (appereception)」：前者是單子內部表徵外部事物的狀態，後者則是對此內部狀態的意識或反思性認知。統覺並非所有靈魂皆具備，亦非同一靈魂恆常擁有。正是缺乏此區分，導致笛卡兒學派犯下忽略未被意識到之知覺的錯誤...真正的推理建基於必然或永恆真理，如邏輯、數理、幾何的真理，這些真理能產生無可置疑的觀念連結與無謬推論。無法展現此類推論的動物被稱為「禽獸 (brutes)」；而能認知這些必然真理者，方為真正意義上的「理性動物」，其靈魂被稱為「精神 (esprits)」。此類靈魂具備進行反思行為的能力，能思考所謂「自我 (ego)、實體 (substance)、靈魂 (soul)、精神 (spirit)」等，一言以蔽之，即非物質性事物與真理。
- ▶ **G. VI. 604 (D. 215; L. 420).** 就理性靈魂或精神而言，其內涵超越單子乃至一般靈魂。它不僅是受造宇宙的一面鏡子，亦是神性 (Deity) 的映像...正因如此，一切精神，無論屬人或屬靈 (genii)，憑藉理性與永恆真理進入某種與上帝的團契，皆為「上

帝之城 (City of God)」的成員——即由最偉大、最良善的君主所建立及治理的至善國度。

- ▶ **G. VI. 610 (D. 220; L. 230).** 若我們將「靈魂」之名賦予一切具有廣義知覺與欲求之物（如我方才所釋），則所有簡單實體或受造單子皆可稱為靈魂；然因「感受 (feeling)」不僅是單純知覺，我認為應以「單子 (Monads)」或「隱德萊希 (Entelechies)」這類統稱指涉僅具知覺的簡單實體；而「靈魂」之名應專用於知覺較清晰且伴隨記憶者。
- ▶ **G. IV. 479 (D. 73; L. 303).** 我們切勿混淆或隨意混同其他形式或靈魂（這些形式依我之見遍存於物質之中）與精神 (Spirits) 或理性靈魂——後者屬更高階序，其圓滿性遠非前者可比，相較之下猶如「小神祇 (little gods)」，乃按上帝形像所造，內蘊神性之光。因此，上帝治理精神，猶如君主治理臣民，更確切地說，猶如父親照管兒女；而對待其他實體，則如工程師操作其機械。故精神享有特殊法則，憑藉上帝所設之秩序，使其超脫物質流轉；甚至可以說，萬物皆為精神而造，這些流轉本身亦為善者之福樂與惡者之刑罰而設。
- ▶ **G. V. 218 (N. E. 245).** 對「自我 (Ego)」的意識或感受證明了道德或人格同一性 (moral or personal identity)。我藉此區分禽獸靈魂的「持續性 (incessability)」與人類靈魂的「不朽性 (immortality)」：二者皆保有物理及實在的同一性 (physical and real identity)；但就人類而言，靈魂亦依神聖天意法則，持守對自身顯現的道德同一性，由此構成能感受賞罰的同一人格 (person)。
- ▶ **G. V. 219 (N. E. 247).** 關於「自我 (Self)」，須將其與「自我的表象 (appearance of Self)」及「意識 (consciousness)」區分開來。自我構成真實與物理的同一性 (real and physical identity)；而伴隨真理的自我表象，則將人格同一性 (personal identity) 與之連結。

- ▶ G. III. 622. [所有單子]皆具知覺...與欲求 (appetite) ...，此欲求在動物稱為激情 (passion)，而在知覺為理解 (understanding) 之處則稱為意志 (will)。
- ▶ G. V. 284 (N. E. 331). 行動 (act) 乃實體之本質，承受 (suffer) 乃受造實體之本質，思考 (think) 乃精神之本質，具有廣延與運動 (extension and motion) 乃物體之本質。亦即，存在某些類別或種屬，個體一旦歸屬其中，(至少自然狀態下)便無法脫離。
- ▶ G. V. 290 (N. E. 338). [於人類而言]理性乃固定屬性，為每個體所固有，永不喪失，縱然吾人未必恆常察覺。
- ▶ G. VII. 529 (D. 190). 閣下繼而問我對靈魂之定義。我答曰：「靈魂」一詞可作廣狹二義解。廣義而言，靈魂即等同生命或生機 (vital) 原則，亦即存於簡單之物 (單子) 中的內在作用原則，與之相應者為外在作用。此內外之對應，或外在於內在之呈現、複合於簡單之呈現、多樣於統一之呈現，實則構成「知覺」。然在此義下，靈魂不僅歸屬動物，亦屬一切具感知力之存有。狹義而言，「靈魂」為生命之更高貴屬類，或稱「感性生命 (sentient life)」，其不僅具知覺能力，更兼有感受能力——確切而言，因注意與記憶已附加於知覺之上。同理，「心靈 (mind)」復為靈魂之更高貴屬類，即心靈乃理性靈魂 (rational soul)，於感受之外更添理性 (reason)，或稱基於真理普遍性之推論 (ratiocination)。故而，正如心靈為理性靈魂，靈魂即感性生命，生命即感知原則。

## XII. § 84 活動與受動

- ▶ G. IV. 486 (D. 79; L. 317). [在我體系中]慣常言說方式仍可妥善保留。因吾人可謂：某實體之性質若能以可理解方式闡明一變化 (遂使吾人認為，其他實體自始即按上帝誠命之秩序，在此點上適應於此實體)，則就該變化而言，此實體即吾人應視為作用於他者之實體。

- ▶ **G. VI. 615 (D. 225; L. 245).** 一受造物被稱為向外作用，以其具圓滿性 (perfection) 之程度為準；其被稱為承受另一物影響，則以其不圓滿 (imperfect) 之程度為準。故而，行動 (action) 歸屬於單子，以其具清晰知覺 (distinct perceptions) 為度；承受 (passion) 歸屬於單子，則以其知覺混亂 (confused) 為度。一受造物較他物更圓滿，體現於更圓滿者之中可找到能先驗解釋 (explain à priori) 他物變化之依據；正因如此，前者被稱為作用於後者。然在簡單實體中，一單子對他單子之影響僅屬觀念性 (ideal)，且唯有透過上帝之中介方能生效——即某單子於上帝觀念中有權主張：上帝自萬物起始規範他者時，應顧及此單子...。是以，受造物間之活動與承受實為相互。因上帝比較二簡單實體時，於各方皆發現迫使自身使他方適應之理由；故某物於特定方面為主動者，於他觀點則為被動者：其為主動，因吾人清晰認知於其中者，足為他處發生之事提供理由；其為被動，因發生於其中之事由，可於他處被清晰認知者中找到依據。
- ▶ **G. IV. 441 (1686).** 當一變化發生而影響多個實體 (實則一切變化皆影響全體)，吾人可謂：藉此變化即時達至更高圓滿程度或更圓滿表象 (expression) 者，乃施展其力量而行動；達至較低程度者，則顯露其軟弱而承受。吾人亦主張：具知覺之實體，其每一行動皆隱含某種愉悅 (joy)，每一承受皆隱含某種痛苦 (pain)。
- ▶ **G. II. 13 (1686).** 一有限實體對他有限實體之作用，僅在於其表象程度之增加伴隨他者表象程度之減損——蓋因上帝已預先將二者構築得相互協調。
- ▶ **G. V. 201 (N. E. 224).** 吾不知可否言：同一存在者於作用者 (agent) 處稱為行動 (action)，於承受者 (patient) 處稱為承受 (passion)，遂同時存於二主體，猶如關係 (relation)；抑或改稱其為二存在者 (一在作用者，一在承受者) 更為妥當。

## XII. § 86 原始質料作為每個單子中的元素

- ▶ G. VII. 322 (N. E. 720). 實體擁有形上學的質料或被動力量，其程度取決於其表達的混淆程度；而主動力量則取決於其表達的清晰程度。
- ▶ G. III. 636. 由於單子（除原始者外）皆受制於被動狀態，它們並非純粹力量；它們不僅是行動的基礎，亦是阻力或被動性的基礎，其被動性存於混淆的知覺中。正是此點涉及質料或數量上的無限。
- ▶ G. II. 306. *Materia prima* ... [是]原始的被動力量，或阻力原則，其不存於廣延中，而存於廣延所需之物，並補充隱德萊希或原始主動力量，從而產生完整的實體或單子。……我們主張此類質料，即被動原則，持續存在並依附於其自身的隱德萊希。
- ▶ G. II 325. 儘管上帝可憑其絕對力量剝奪受造實體的次級質料，卻無法剝奪其原始質料；否則他將使其成為純粹現實，此狀態唯上帝獨具。
- ▶ G. II 368. [一個單子的原始質料]並不會增加質量，或由單子產生的現象，正如一個點不會增加一條線。

## XII. § 87 \*原始質料\*作為有限性、多樣性與物質的根源

- ▶ G. VI. 546 (D. 169). 唯上帝超越一切質料，因祂是其創造者；但脫離質料的受造物，將同時脫離普遍聯繫，猶如背離整體秩序之逃兵。
- ▶ G. II. 324. 將這些[智性體]從物體與位置中移除，即等同將其從世界的普遍聯繫與秩序中移除——此秩序由時空關係構成。
- ▶ G. II 412. 凡承認預定和諧者，必同時承認物質實際無限分割之學說。
- ▶ G. II. 460. [德·博塞斯]您進一步詢問，何以實際存在無限眾多的單子？我答：其可能性已足矣，因上帝之作理應盡顯輝煌；且事物秩序亦要求如此，否則現象將無法對應所有可指派的感知體。誠然，於吾

人知覺中，無論多清晰，皆可設想任何微小程度皆含混淆者；單子遂與此相應，猶如對應更宏大清晰者。

- **G. II. 248.** [德·沃爾德]您欲求質料（或阻力）與主動力量間的必要聯繫，以免武斷結合。然聯繫之因在於：每一實體皆主動，每一有限實體皆被動，而阻力與被動性相連。故此結合乃事物本性所要求。

## XII. § 90 靈魂與肉體的第一種理論

- **G. VI. 539 (D. 163).** 當被問及這些[生命原理]是否為實體形式時，我區分作答：若此術語如笛卡爾所用，當他主張……理性靈魂是人的實體形式時，我當答是。但若有人如設想石塊具實體形式者般理解此術語，我則答否；因生命原理僅屬有機物體。誠然……物質無處不蘊無數有機與賦靈之體……然即便如此，不可謂每份物質皆具靈性，正如吾人不稱滿池魚群為賦靈之體，雖單一魚類如是。
- **G., VII. 530 (D. 191).** 每一原始隱德萊希或生命原理，皆永恆連結某種自然機器，即吾人所謂有機肉體：此機器雖大體保持形態，實存於流變中，如忒修斯之船，永恆修補。吾人無法確信出生時最微粒子仍存體內……某種動物恆存，然無個體動物可稱永恆。
- **G. V. 214 (N. E. 240).** 組織或構形，若無我稱之為單子的持存生命原理，不足以維續「數值同一」之個體；因構形可存於物種層面，卻非個體層面……有機體與他物，僅在表象上保持同一……然對具真實實體統一性之實體……及由不可分精神賦靈之實體存有……當言其憑此靈魂或精神，於思維者中構成自我，而全然保持同一。
- **G. III. 356.** 我曾言（非絕對）：有機體對物質不可或缺，但僅對經至高智慧安排之物質而言。
- **G. II. 100.** 我承認，肉體若離靈魂……僅具聚集的統一性，其殘存之實在性源於組成部分，而部分因內蘊無數生命體而保持其實體統一性。

然則，縱使靈魂可能擁有由獨立靈魂賦靈之部分構成的肉體，整體之靈魂或形式亦不因此由部分之靈魂或形式組成。

- ▶ **G. VI. 619 (D. 229; L. 258).** 切勿設想.....每個靈魂皆擁有專屬或永附之定量質料，並因而擁有低等生命體.....因一切肉體如江河，處於永恆流變.....動物常有變形，卻無靈魂轉世或輪迴；亦無完全脫離肉體之靈魂。唯上帝全然無形體。
- ▶ **G. II. 58 (1686).** 靈魂與肉體各循其律，一者自由行動，一者無從選擇，卻在現象中相合 (se rencontre)。然靈魂仍為其肉體之形式，因其按自身關係表達一切他體之現象。
- ▶ **G. VI. 595.** 若我反對笛卡爾學派，指其主張上帝直接維繫之靈魂肉體協調不成真正聯合，則大謬；因我之預定和諧亦不能為之.....然我不否認此類本質存在；此可類比於迄今未明之非形體存有「臨在」概念。
- ▶ **G. VI. 598 (D. 209; L. 408).** 每一重要之單一實體或單子，作為複合實體（如動物）之中心與統一原理，皆由無限他單子構成之質量環繞，形成此中心單子之特定肉體.....當此肉體成某種自動體或自然機器——不僅整體為機器，其可觀察之最微部分亦然——時，方為有機。
- ▶ **G. II. 306.** 勿以為每份隱德萊希皆配予無限小質料；無此微粒。
- ▶ **G. II. 378.** 雖非絕對必要每具有機肉體皆賦靈，然吾人當斷上帝智慧必不放棄賦靈之機，以臻至善。
- ▶ **G. III. 363.** 單一實體.....不能內含廣延，因一切廣延皆為複合。
- ▶ **G. VII. 468.** 吾人之實體性質料僅具潛在部分，而人體實為聚集體。

## XII. § 91 靈魂與肉體的第二種理論

- ▶ G. III. 657 (D. 234). 真實實體（如動物）由非物質靈魂與有機肉體組成，二者複合方稱「自身為一」。
- ▶ G. V. 309 (N. E. 362). 完美統一性必保留予賦靈之體，或具原始隱德萊希者。
- ▶ G. II. 75 (1686). 吾人肉體本身，離於靈魂.....僅能勉強稱作單一實體，猶如機器或石堆。
- ▶ G. II 77 (1686). 具體而言，若有人問我如何看待太陽、地球、月球、樹木及類似物體，甚至野獸，我無法斷言它們必然具有生命，或至少是實體，抑或僅是機器或多種實體的聚合體。但至少我能說：倘若不存在我所主張的有形實體，則物體將不過是真實的現象，如同彩虹.....除非我們發現具靈魂或實體形式的有生命機器——其內在的實體統一性獨立於外在接觸結合——否則我們永遠無法指認任何事物說：「此處確有真實存有」。若此類實體不存在，則可見世界中除人類外別無實質之物。
- ▶ G. II. 371. 我不否認靈魂與有機軀體間存在某種真實的形上學連結.....據此可說靈魂確實存於軀體之中.....但請留意，我談論的並非「隱德萊希」（主動原理）與「原初物質」（被動潛能）的結合，而是靈魂或單子本身（二者原理之產物）與物質質量或其他單子的結合。
- ▶ G. VII. 502. 每個受造的單子皆配備某種有機軀體.....每團質量物質皆包含無數單子，因自然界中各個有機軀體雖有對應之單子，其部分卻又蘊含其他單子，這些單子同樣配備從屬於主有機軀體的次級有機軀體。
- ▶ G. IV. 511 (D. 120). 當[實體形式]藉其與物質的結合構成嚴格意義上的統一實體，即本質為一之物時，便形成我所稱的「單子」。
- ▶ G. II. 118. 針對您[阿爾諾]提出的另一難題——即靈魂與物質結合無法構成真正統一存有，因物質本身非真實統一體，而靈魂（如您所判）僅賦予其外在稱謂——我的回應是：真正統一的存有乃指「具生

命的實體」，其所屬物質方為真實存有；若物質僅視為純粹質量，則不過是純然現象或有根據的表象。

- ▶ **G. II. 120.** 嚴格而言，具真實統一性的整體縱有部分增減，仍能維持同一體性，正如我們親身經驗所示。
- ▶ **G. II. 368.** 縱使物質質量未新增部分，新「隱德萊希」仍可被創造；因質量雖已處處蘊含單元體，卻總能承載新單元體以統御其他多數。試想：若上帝將整團無機質塊（如石頭）化為有機軀體，並為之賦予靈魂；因有機軀體之數即等於隱德萊希之數。
- ▶ **G. II. 370.** 有機軀體的每個部分皆蘊含其他隱德萊希。
- ▶ **G. II. 304.** 動物之殘軀斷體並非本質上的單一存有，因這僅能理解為動物軀體之狀態——軀體本身非本質存有，而是聚合體，具算術統一性卻無形上統一性。
- ▶ **G. II. 251.** 原始隱德萊希絕無法自然生成或消亡，且永不能脫離有機軀體而存在。

## XII. § 92 實體鏈

- ▶ **G. II. 399.** 既然麵包實非實體，而是無數單子經某種附加結合所生的聚合存有或「實體化之物」，其實體性便存於此結合中；故按貴教[天主教]觀點，上帝無需廢除或改變那些單子，僅需移除使其構成新存有之物（即此結合）；如此，基於此結合的實體性將消逝，現象卻依然存在——此時現象非源於原有單子，而是上帝以某種神聖等效物取代該單子結合的產物。因此實質上並無實體主體存留。然吾等否定聖體變質論者，無需此類理論。[本段首次提及實體鏈概念]
- ▶ **G. II. 435.** 我們必須二擇其一：要麼物體純屬現象，則延展性亦僅是現象，唯單子為真，其結合由感知靈魂在現象中運作所提供之；要麼信仰引領我們承認有形實體，則此實體將存於結合之實在性——此結合

對將聯合之單子附加某種絕對（故為實體性）卻暫存之物……若此單子間的實體紐帶缺失，一切物體及其性質僅為有根據的現象。

- ▶ **G. II. 461.** 超自然事物既與哲學相悖，吾等只需單子及其內在樣態足矣。
- ▶ **G. II. 481.** 我已改變觀點，認為若視實體鏈……同屬無生無滅之物，並無矛盾；因我確信唯有具主導單子之有機軀體處方可接納有形實體……既我否定……靈魂與動物皆可滅亡，則當主張實體鏈……亦無法自然生成或終結。
- ▶ **G. II. 516.** 此實體鏈雖自然具紐帶性質，卻非其本質。因其需以單子為前提，卻不必然包含單子——既可離單子而存，單子亦可離其而存。
- ▶ **G. II. 517.** 若單子獨為實體，則物體若非純現象，便是連續體由點構築而成——後者確屬荒謬。真實連續性唯有源於實體鏈方能成立。
- ▶ **G. II. 520.** 單子自身無法組成連續體，因其本質欠缺一切連結，各單子猶如獨立世界。然連續性根基存於「原初物質」（因「次級物質」屬聚合體），或存於複合實體之被動元素中，真實連續體由此衍生自並列的複合實體……就此意義，我或曾言延展性是原初物質（或形式未延展者）的樣態。

## XII. § 94 預成說

- ▶ **G. VII. 531 (D. 192).** 我主張：自太初潛藏於精源微物中的靈魂，直至受孕注定為人方具理性；然一旦獲理性且能意識並與上帝交感，便永為上帝之城的公民……死亡……或使認知混亂，卻無法自記憶全然抹除；當記憶效用重現，賞罰隨之實現。
- ▶ **G. VI. 152.** 我認為靈魂（及一般單純實體）僅能始於創造、終於湮滅；且因有機生命體之形成在自然秩序中似不可解——除非假設預存

有機結構——故推斷所謂動物繁衍實為轉化與擴增：因軀體既已具結構，可信其本具生命且靈魂同一……我應相信終將成人之靈魂（如他種靈魂）存於種籽與歷代先祖直至亞當，故自太初即存於某種有機軀體中……然基於數理，彼時其應僅屬感性或動物靈魂……維持此態直至所屬之人誕生時方獲理性——無論此乃感性靈魂升格至理性靈魂之自然法則（此點我難以設想），或上帝藉特殊運作賦予理性，甚或（若您接受）某種「超創造」。

- ▶ G. VI. 352. 我傾向人類繁衍無需神蹟（他種動物亦然）；此可解釋為：種籽內眾多靈魂與動物（或至少有機生命體）中，唯注定成人者蘊含終將顯現之理性。
- ▶ G. III. 565. 關鍵疑問仍在：轉化之基或預存生命體，究竟存於卵巢……抑或精液？……因我堅信：轉化基礎必為預存生命體（無論動植物），且其必含同一主導單子。
- ▶ G. VI. 543 (D. 167). 我贊同卡德沃斯先生之見……純機械法則無法在無組織處形成生命體。

### XIII. § 96 無意識心靈狀態

- ▶ G. V. 107 (N. E. 118). 顯著的事物必然由不顯著的部份組成……我們不可能明確地思考所有思想；否則心靈將無限反思每個反思，永遠無法轉向新思想。
- ▶ G. V. 109 (N. E. 120). 這些感官觀念【熱、軟、冷】表面簡單，因其混雜性未提供心靈區分內容的途徑。
- ▶ G. V. 48 (N. E. 49; L. 373). 這些不可察覺的知覺亦標記並構成同一個體——它們保存的痕跡或表徵刻劃了個體過往狀態……靈魂與身體乃至所有單子間的前定和諧，正是透過這些知覺得以闡明。

- ▶ G. V. 49 (N. E. 51; L. 377). 我更察覺：因不可察覺的變異，任何兩個體事物絕不能完全相似，其差異必超越單純數值區別。
- ▶ G. V. 148 (N. E. 166). 我們總懷無數未被察覺的細微知覺。從不缺乏知覺，卻常缺乏統覺 (apperceptions)，即當無被注意【distinguées】的知覺存在時。
- ▶ G. V. 97 (N. E. 105). 知識、觀念或真理存於心中，無需我們曾實際思考；它們僅是自然習性，即主動與被動的傾向態度，而非空白心板 (tabula rasa)。

## XIV. § 99 先天觀念與真理

- ▶ G. V. 70 (N. E. 75). 我同意：無論透過追溯源頭或經驗驗證，我們皆學習先天觀念與真理。故我不作你所【洛克】假設的推斷——彷彿你所言情境中我們未學新事物。我亦不能接納此命題：凡所學皆非先天。
- ▶ G. V. 71 (N. E. 76). 費：豈非不僅所用術語，連觀念本身亦可能外來？德：則我們自身須存於己外！因理智觀念或反思觀念實源於心靈：若我們非存在者，無從在己身覓得存在，何來存在之觀念？
- ▶ G. V. 76 (N. E. 80). 若【心靈】僅具接收知識之能.....則非必然真理之源，正如我所揭示；因感官絕不足證其必然性，此點無可爭議。
- ▶ G. V. 79 (N. E. 84). 按「先天真理」之定義，「甜非苦」非先天命題——甜苦感源自外感官.....然「方非圓」可稱先天，因思考時我們將矛盾律運用於理解力自供之內容。
- ▶ G. V. 100 (N. E. III). 我當受此哲學公理反對：心靈無物不源自感官。然須將心靈自身及其情感除外。Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus (理智中無一物不先在

感官中，唯理智自身除外）。心靈實含存在、實體、統一、同一、原因、知覺、推理等諸多概念，皆非感官所能予。

- ▶ **G. V. 139 (N. E. 156).** 知覺之連續喚醒持續時間觀念，然未創造之。
- ▶ **G. V. 279 (N. E. 325).** 【觀念】僅表可能性；故縱無弑父之事實……弑父仍屬可能罪行，其觀念真實無妄。
- ▶ **G. V. 324 (N. E. 380).** 範疇 (predicaments) 之設極具功用，應思修正而非廢棄。實體、量、質、行動或被動、關係……諸範疇，輔以其組合之範疇，或已足夠。
- ▶ **G. V. 338 (N. E. 400).** 真理確基於觀念的契合或衝突，但我們對真理之認知，通常非對契合衝突之知覺。
- ▶ **G. V. 347 (N. E. 410).** 原始事實真理乃直接內在的當下感受經驗。笛卡兒主義者或聖奧古斯丁之首個真理於此顯現：我思故我在，即我乃思考之物。然……我不僅明見己之思考，亦明見己懷異思……故笛卡兒原則確當，然非此類原則之獨一。
- ▶ **G. V. 391 (N. E. 469).** 「我存在」命題恆具最高自明性——因其不可證於他物，乃直接真理。謂「我思故我在」非以思證存，蓋思與被思本為一事；言「我思」即已言「我在」。然汝有由將此命題摒於公理外：因其乃基於直接經驗之事實命題，非必然命題——後者之必然性見於觀念的直接契合 (convenance)。反之，唯上帝得見「我」與「存在」二詞如何相連，即我何以存在。
- ▶ **G. V. 415 (N. E. 499).** 對存在與思想的直接統覺提供最初後驗真理或事實真理（即首層經驗），而同一性命題涵首層先驗真理或理性真理……二者皆不可證，故可稱直接：前者因理解與對象具直接性，後者因主謂詞具直接性。
- ▶ **G. VII. 263 (N. E. 716).** 「觀念」一詞指心靈內容；故烙印大腦之印記非觀念……然心中諸物（如思想、知覺、情感）雖不離觀念，吾人知非觀念。因觀念於我輩非存於思想行為，而存於官能……然此亦有

難：吾人具思考萬物之遠距官能，縱對吾或無觀念之物亦然（因吾有承接之官能）；故觀念需某種思考事物之近距官能。然此猶不足……是以吾之內必有一物，既導向事物，亦表出之。[參見XI. § 75.]

- ▶ **G. IV. 357 (D. 48).** 理性真理之首為矛盾律……事實真理則與直接知覺同其多。
- ▶ **G. V. 15 (D. 95; N. E. 15).** 觀念真理是否與生俱來？於思想藝術之初階及實踐，解決此題非絕對必要……觀念準則之起源非哲學序曲；須有精進方得善解。
- ▶ **G. VI. 505 (D. 155).** 感官與歸納法永不能教導完美普遍真理或絕對必然之物，僅能呈現實存及特例所見——然吾輩竟識必然普遍真理……故推知此等真理部分源於內在。
- ▶ **G. II. 121.** 我贊同：思想觀念清晰，然非一切清晰皆為明晰……欲借混雜觀念（縱極清晰）證某物之不可能，實屬妄用。
- ▶ **G. III. 479.** 靈魂可謂對己身先天賦有；故存在、實體、統一、同一、差異等……亦然。
- ▶ **G. V. 156 (N. E. 175).** 費：身體未藉感官提供主動能力之清晰明晰觀念，如吾人反思心靈運作所得者……德：此見甚佳。
- ▶ **G. V. 340 (N. E. 402).** 既信念皆存於過往生命、證據或理由之記憶，則信與不信不繫於吾力或自由意志——因記憶非意志所能主。
- ▶ **G. V. 66 (N. E. 70).** 我一向且至今仍支持上帝先天觀念之說……並由此推及其他無法經感官獲得的先天觀念。如今依循新體系，我更進一步認為靈魂的所有思想和行為皆源自其本性，絕無可能由感官賦予……但此刻姑且擱置此探究，姑且依循慣常用語……我將審視，依我之見，即便在常規體系下（論及物體對靈魂的作用時，正如哥白尼學派與常人皆基於充分理由論述太陽運動），我們應如何表述某些觀念和原理非源於感官，而是我們與生俱來無需構建，儘管感官提供了察覺它們的契機。

- ▶ G. III. 659. 其實不必將[觀念]視為外於己身之物。將觀念視作概念已足矣，亦即視為吾人靈魂的樣態。

## XIV. § 102 感官與理智之別

- ▶ G. IV. 436 (1686). 甚至可以證明：大小、形狀與運動等概念，實不如設想般清晰；這些概念摻雜了想像成分且相對於吾人感知，正如顏色、熱等性質（程度更甚）亦復如是——吾人實可質疑這些性質是否真存於外界事物本質之中。
- ▶ G. V. 77 (N. E. 82). 作為必然真理源頭的理智觀念，非源於感官……源於感官的觀念是混雜的，依此衍生的真理至少部分亦然；而理智觀念及其所繫真理則清晰分明，二者皆非源於感官，儘管吾人確實無法脫離感官而思考。
- ▶ G. V. 108 (N. E. 119). 我區分觀念與思想：純粹或清晰的觀念始終獨立於感官存在；但思想必與某種感覺相應。
- ▶ G. V. 117 (N. E. 130). 感官若無理性輔助，似無法確證可感事物之存在。故我主張存在之思辨源於反思。
- ▶ G. V. 197 (N. E. 220). 感官為反思提供素材；若非念及他物（即感官所予之個別事物），吾人甚至不會思考思想本身。
- ▶ G. V. 220 (N. E. 248). 當下或即時記憶，即對剛發生之事之回憶，亦即伴隨內在行動之意識或反思，本質上不會欺瞞；否則吾人甚至無法確知自身所思為何……若即時內在經驗不足為憑，則無任何事實真理可確信。
- ▶ G. V. 363 (N. E. 432). 可感性質之觀念本屬混雜，產生此類觀念的能力，亦僅能提供含混雜成分之觀念；故除非將其還原為伴隨而生的清晰觀念（如彩虹與稜鏡色彩之例），否則吾人僅能憑經驗理解其關聯。

- ▶ **G. V. 373 (N. E. 445).** 若簡單觀念僅以感官為根基，吾人之確信將微乎其微，甚或蕩然無存……觀念本存於吾心，思想亦發自本性，其他存有無法直接影響靈魂。再者，吾人對普遍與永恆真理之確信，根基在觀念本身，獨立於感官——純粹且可理解的觀念同樣不賴感官……但可感性質之觀念……（實僅幻象）來自感官，亦即來自混雜感知。而偶然與特定事物之真理根基在於實效，此證明感官現象依循可理解真理之要求正確連結。
- ▶ **G. VI. 499 (D. 149).** 可說可感性質實為隱蔽性質，必存在更顯明之性質方能解釋之。吾人所理解者絕非僅限可感事物，而恰是理解最薄弱之處。
- ▶ **G. VI. 500 (D. 150).** 然須為感官辯正：除隱蔽性質外，感官亦令吾人認知更顯明之性質，提供更清晰之概念。此即歸於共通感者，因其不專屬任一外感官……例如數字概念……形狀感知亦如是……但須明言：欲清晰理解數字與形狀本身……必涉及感官無法提供、而由理智增補於感官之物。
- ▶ **G. VI. 502 (D. 152).** 故概念可分三類：唯感官者——各感官專屬之對象；感官與理智兼備者——屬共通感；唯理智者——乃理智所特有。
- ▶ **G. I. 352.** 於我而言，知識未臻完善之標誌，在於對象具吾人尚未能證之屬性。故幾何學家若未能證明其視為公認之直線屬性，實未具備足夠清晰之直線概念。
- ▶ **G. II. 412.** 唯願不可理解性僅屬上帝！如此吾輩理解自然之望方殷。然可悲之事實乃自然無一隅可被全然理解……無論存有如何高貴，皆無法同時清晰感知或把握無限；更甚者，洞悉一物即通曉宇宙全體。

- ▶ G. V. 243 (N. E. 273). 我對此物[千邊形]有此[清晰]觀念，卻無法構建千邊形之意象。
- ▶ G. II. 265. 汝云心靈作用方式更為晦暗。我本以為此乃最明晰者，且殆為唯一清晰分明者。
- ▶ G. V. 472 (N. E. 574). 唯上帝獨具僅憑直觀知識之優勢。

## XIV. § 104 界說

- ▶ G. V. 248 (N. E. 279). 若僅有不完整觀念，同一對象可容多種互不相依之定義，故吾人未必能由一者推得彼者……此時唯經驗能教示此諸定義同屬一體。
- ▶ G. V. 274 (N. E. 317). 實在定義彰顯被定義物之可能性，名義定義則不然。
- ▶ G. V. 275 (N. E. 319). 簡單詞項不可有名義定義：然……當其僅相對吾人為簡單時（因吾人無法分析至其構成之基本感知），如熱、冷、黃、綠，則可獲實在定義以闡明其成因。
- ▶ G. V. 300 (N. E. 353). 論及虛構物及事物可能性時，物種間過渡或為漸變……縱使吾人徹底明瞭相關存有之內在，此不確定性仍存。然我不認為此將妨礙事物獨立於理智而具實在本質，或阻礙吾人認知之。
- ▶ G. IV. 424 (D. 30) (1684). 吾人區分名義定義（僅含事物區別於他者之標記）與實在定義（彰顯事物可能性）；據此可回應霍布斯——其主張真理具任意性，因真理依名義定義而立，卻未察定義之實在性非任意的，且非所有概念皆可任意結合。
- ▶ G. IV. 450 (1686). 當[定義]推展分析至原始概念，且未預設任何需先驗證明可能性者，此定義方為完美或本質性定義。

## XIV. § 105 特徵符號學（普遍符號）

- ▶ **G. V. 460 (N. E. 559).** 我認為三段論形式之發明，乃人類心靈最傑出創見之一，甚或居最重大之列。此乃某種普遍數學，其重要性未獲充分認知。
- ▶ **G. V. 461 (N. E. 560).** 更須知存在優良的非三段論式推論……例如：耶穌基督是上帝，故基督之母乃上帝之母……若大衛為所羅門之父，則所羅門無疑為大衛之子。此類推論必可憑藉普通三段論本身所依之真理予以證明。
- ▶ **G. I. 57 (ca. 1672).** 在哲學中，我已發現一種方法，能在所有科學領域實現笛卡兒等人透過代數與分析在算術與幾何學上的成就，此即組合術 (Ars Combinatoria) ……藉此，世間一切複合概念皆可化約為若干簡單概念作為其字母表；透過組合此字母表，便能循有序方法逐步發現萬物及其定理，以及一切可探究之事。
- ▶ **G. III. 216.** 我早在十九歲青年時期，於拙著《組合術》中已思及此事……我認為真正具哲學意義的實在符號，必須與思想分析相應。誠然，此類符號須以真確哲學為前提，而直至今日，我方敢著手建構之。
- ▶ **G. M. II. 104.** 我的新微積分最卓越便利之處在於：它能透過某種分析呈現真理，無需任何想像力的努力——後者往往僅憑偶然成功——並使我們相較阿基米德所獲之優勢，正如韋達與笛卡兒相較阿波羅尼奧斯之優勢。
- ▶ **G. VII. 185.** [萊布尼茨憶及少年構想時言道] 我曾萌生此非凡見解：人類思想可發明某種字母表，透過組合其字母並分析所構詞語，萬物皆可被發現與驗證……彼時我未充分體認此事之偉大。然其後隨學識增長，我益發堅定追索此宏業之決心。
- ▶ **G. VII. 20.** 代數本身並非幾何學的真正表徵術；須另覓他法，我確信此術對機械科學中幾何學的應用，將比代數更為有效。令人詫異者，

迄今竟無人察覺此點。蓋世人幾皆視代數為真正的數學發現之術，若囿於此成見，則永難覓得其他科學的真實表徵符號。

- G. VII. 198. 理性發現之術的進展，泰半繫於表徵術 (ars characteristicica) 之精進。世人常僅在數字、線條及其表徵物中尋求證明，無非因數字之外，鮮有符號能便利地對應諸般概念。

## XV. § 106 上帝存在之四重證明

- G. VII. 302 (D. 100; L. 337). 除卻世界或有限事物之總集，尚存某種統御性之統一體——非僅如靈魂統御我身，或更精確而言，如自我統御我之軀體——實則具更高層次之意義。宇宙之統御性統一體不僅主宰世界，更構築並塑成之。其超越世界，可謂超世存有，實乃萬物之終極理由。蓋存在之充足理由，既不可見於個別事物，亦不可見於事物之全體總集與序列。試設想：若某幾何學典籍自永恆存有，且相繼抄錄傳世，則顯而易見：雖可據母本解釋當下之書，然縱回溯無數抄本，終不可得其完足理由——因吾人恆可詰問：何以此類書籍永恆存有？即書籍何以存在？又何以如此書寫？書籍之理如是，世界諸狀態亦然：縱有特定變化法則，後繼狀態在某種程度上實為前態之摹本。故無論回溯何種先存狀態，永不可得事物之完足理由，即「何以存有任何世界」及「何以是此世界而非彼世界」之由。汝固可假設世界永恆；然因汝僅假設狀態之序列，其中無一具充足理由，且縱有無窮序列亦絲毫無助釋因，故理由必存於他處。永恆之物縱無因，亦必有由：於恆常之物，此由即必然本身或本質；於變化序列之物，若假設其自永恆相繼，則此由將為（吾人稍後將見）「傾向之優位」，其構成不在必然之理……而在傾向之理。由此顯明：縱假設世界永恆，吾人亦無法迴避事物之終極超世理由，即上帝……因萬物終極根源必存於具形而上必然性者，且任何存有物之理由僅可見於另一存有物，故必存在具形而上必然性之唯一存有，其本質即存在本身；因而必存有

異於「諸存有之複多體」（即世界）之物——而吾人已承認並論證：世界不具形而上必然性。

- **G. VI. 614 (D. 224; L. 241).** 上帝不僅為存在之源，亦為本質之源——就其具實在性而言，即可能性中實在性之源。因上帝之知性乃永恆真理之境域，或真理所繫之理念所在；無上帝則可能性中無實在，非僅無存有之物，更無可能之物。蓋若本質、可能性或永恆真理具實在性，則此實在性必植根於某存有且實際之物，故必存於必然存有者之存在——其本質涵攝存在，或其可能性即足以成就現實性。如是，唯上帝（或必然存有者）獨享此特權：若其可能，則必存在。因無界域、無否定、故無矛盾之物，其可能性不受干擾，此本身已足證上帝存在之先驗性。吾人亦透過永恆真理之實在性證之……然切莫如某些人所臆想：永恆真理依存於上帝，故屬任意且繫於其意志……此說僅適用於偶然真理（其原理為適切性或至善之抉擇），而必然真理唯繫於上帝之知性，乃其內在對象。故唯上帝是為原初統一體或本始單一實體，一切受造或衍生之單子皆其產物，可謂藉神性剎那不息之閃現而生，受制於受造物之容受性——其本質即有界域。上帝之中，先有權能（萬有之源），次有知識（其內容為理念之殊相），終有意志（依至善原則肇致變化或創生）。此諸特徵對應於受造單子中構成主體或基底者[參見拉塔先生註釋，L. 245]、知覺官能，以及意欲官能。然此諸屬性於上帝乃絕對無限或完滿；於受造單子……則僅為依單子完滿程度之仿效。

## XV. § 107 本體論證明

- **G. V. 419 (N. E. 504).** [存有論論證]非謬誤推理，而為一不完備之證明——其預設某仍須證實之事，方使論證具數學明證性；即默認「全偉大全完美之存有」此理念具可能性且不含矛盾。然此見解已有所得：由是證得，若上帝具可能性，則其存在——此唯神性獨享之特

權……笛卡兒之另一論證（力圖證上帝存在，因吾人靈魂有其理念，且必源自本原）則更欠說服力。

- ▶ **G. V. 420 (N. E. 505).** 凡用以證上帝存在之方法幾皆可取，若臻於完備，皆可達其目的。
- ▶ **G. IV. 406 (D. 137).** 若必然存在者是可能的，則其必然存在。因為必然存在者與透過其本質而存在者實為同一物……若「透過自身而存在者」不可能，則所有「透過他物而存在者」亦不可能——因它們終究需依賴「透過自身而存在者」而存在；如此則無物能存在……若無必然存在者，則無可能存在者。
- ▶ **G. III. 572.** 我同意「可能者」之理念必然包含「能產出可能者之存在者」的存在（即此理念）。但「可能者」之理念並不包含此存在者的實際存在——閣下補充「若無此存在者，則無物可能」時，似有誤解。因要使一事物成為可能，只需「能產出該物之存在者」本身是可能的便足夠。一般而言，要使一存在者成為可能，只需其動力因是可能的即可；唯獨至高動力因例外，其必須實際存在。但此乃基於另一理由：若無必然存在者，則無物可能。

## XV. § 108 上帝概念可能性之證

- ▶ **G. VII. 261 (N. E. 714) (1676).** 最圓滿之存在者存在。我稱「圓滿」為每一單純、正面且絕對之性質，其無限制地表達所表達之內容。因如此性質屬單純，故亦不可分解或不可定義——否則其若非多種性質之集合體，便是受界限所囿；若屬後者，則需透過否定進一步發展來理解，違背「純粹正面」之假設。由此可證：所有圓滿性質彼此兼容，可共存於同一主體。設有命題「A與B互斥」（A、B指此類單純形式或圓滿性質——多項並存時同理），顯然若未解析A或B任一項（或兩者），此命題無法得證；因若不解析，其本質便無法納入推論，而任何事物之互斥性皆可如法炮製。然（依假設）二者皆不可分解，故

此命題對其無法成立。然若此命題為真，則應可證明——但其非自明為真；而所有必然真命題若非可證，便是自明。故此命題非必然為真。換言之，既然「A與B不共存於同一主體」非必然，則二者可共存；此推論適用於任何同類假設性質，故所有圓滿性質皆兼容。因此，存在（或可設想）一涵攝所有圓滿性質之主體，即最圓滿之存在者。由此亦可得：此存在者存在，因「存在」本身即屬圓滿之列……我於海牙時曾向斯賓諾莎展示此論證，彼認其合理；因他初時反駁，我便書寫此論並誦讀予彼。附註笛卡兒關於最圓滿存在者存在之論證，預設了最圓滿存在者可被設想或可能……然問題在於：吾人是否真有能力構想此存在者……

## XV. § 109 宇宙論論證

- ▶ **G. V. 417 (N. E. 500).** [洛克主張：因吾人現今存在，故必有某物恆存。萊布尼茨答曰：]若閣下論證意指「從無『空無一物』之時」，此論實含歧義。我同意此點，且其確為前述命題之純粹數學推論——因若曾有「空無」，則恆為「空無」（空無不能產生存在者）；故吾人自身不應存在，違背經驗第一真理。然此推論首先顯示：當閣下言「某物自永恆存在」，實指一永恆之物。但依閣下迄今所論，無法推得「若恆有某物，則恆有某特定物（即永恆存在者）」。因有論敵會言：我由他物所生，而他物又由另物所生。
- ▶ **G. IV. 359 (D. 51).** 「有必然之物存在」乃自明之理，因偶發事物確然存在。
- ▶ **G. IV. 360 (D. 51).** 由吾人現今存在，可推知吾人將來亦存——除非有變易之由。故除非另證「吾人唯賴神恩方得存在」，否則無法由吾人存續證明上帝存在。

- ▶ G. VII. 310. 若必然存在者可能，則其存在。此……實現了從本質到存在、從假設真理到絕對真理、從理念到世界之過渡……若無永恆實體，則無永恆真理；故上帝由此推得——祂乃可能性之根源，因其心智即理念或真理之域。然若以為永恆真理及事物之善性取決於神意，實大謬不然；因一切意志皆預設理智對善性之判斷——縱使有人強將「判斷」之名轉予意志，亦無人能言意志乃真理之因，因判斷本身亦非其因。真理之由存於事物理念中，而此理念本屬神聖本質。孰敢妄言上帝存在之真理竟繫於神意？
- ▶ G. VI. 226. 吾人不宜如某些司各脫派所言，主張永恆真理可脫離理解（包括神之理解）而獨立。依我之見，永恆真理之實在性實由神聖理解所賦：雖其意志未參與其中。一切實在必植根於存在者。誠然，無神論者或可為幾何學家；然若無上帝，則幾何學將失其對象。無上帝，非僅無物存在，更無物可能。
- ▶ G. VII. 190 (1677). A. 甲：閣下認為此[某幾何命題]為真，縱使閣下未思及之？乙：然，早在幾何學家證明或世人察覺之前即為真。甲：故閣下以為真偽存於物，不在思？乙：然。甲：物可有偽乎？乙：非物有偽，乃對物之思或命題有偽。甲：則偽屬思，不屬物？乙：吾不得不認同。甲：然則真亦如是乎？乙：似如此，然吾疑此推論是否有效。甲：問題既出，而閣下見解未定時，豈不疑物之真偽？乙：誠然。甲：閣下遂承認同一主體可具真偽——因依問題本質，非真即偽？乙：吾承認並斷言：若偽屬思非物，則真亦然。甲：然此與閣下前述「縱無人思之亦為真」矛盾。乙：閣下困吾矣。甲：吾等仍須調和之。閣下以為一切可生之思皆實際形成？或更明言之：一切命題皆被思及乎？乙：吾以為然。甲：則可知真理關乎命題或思——然屬可能之思；故至少可確言：若人以此方式或相反方式思之，其思必為真或偽。[其餘對話旨在駁斥霍布斯之唯名論]

- ▶ G. VI. 230. 此虛構之定數[永恆真理之必然性]——竟支配神性——實非他物，乃上帝本性自身，即其理解力為其智慧與善性立則。
- ▶ G. VI. 423. 例如：某些數較他數更可被整除——此乃神意使然，抑或數之本質所致？
- ▶ G. II. 125. 吾人可言：受造之靈與上帝之別，僅如較少之於較多、有限之於無限。
- ▶ G. IV. 426 (D. 32) (1684). 關於「我們是否在上帝之中觀見萬物，抑或擁有自身觀念」之爭議，必須理解的是：即使我們確在上帝之中觀見萬物，仍須擁有自身觀念——此非指某些具體影像，而是心靈的感應或變異，與我們在上帝之中所見相應。

## XV. § 114 從預定和諧出發的論證

- ▶ G. V. 421 (N. E. 507). 此等存有 [ 單子 (Monads) ] 之本性——無論主動或被動——皆源自普遍至因。若非如此，其彼此獨立便永不能產生自然中可見之秩序、和諧與美。然此論證原僅具道德確定性，經吾所創之新型和諧（即前定和諧），遂提升至完備之形上必然性。
- ▶ F. de C. 70 (D. 184). 上帝創生實體，而非其行動；於行動中，上帝僅為協作者。
- ▶ G. VII. 365 (D. 245). 上帝非因位置臨在於物，乃憑本質；其臨在顯現於其直接作用。
- ▶ G. VI. 107. 權能關乎存在，智慧或理解關乎真理，意志則關乎善好。
- ▶ G. VI. 167. [ 上帝之 ] 善好先導性地驅使其創生並實現一切可能之善；然其智慧從中抉擇，遂成其終極擇善之因；最終，其權能賦予其實現此宏大設計之方。
- ▶ G. IV. 440 (1686). 唯上帝（萬物自其不息流衍，其觀照宇宙不僅如眾生所見，更迥異於眾生）乃現象相應之因，使個體之私成為眾生之

公；否則萬物將失卻連繫。

- ▶ **G. IV. 533.** 欲使一行動非屬神蹟，僅符普遍律不足為憑。蓋若此律非植根事物本性，則需恆常神蹟以行之。……故上帝命軀體順從靈魂、靈魂覺知軀體所遇尚不足夠；其必賜予實現之法，而吾已闡明此法。
- ▶ **G. VII. 390 (D. 255).** 上帝受其至高理性驅動，於眾多可能事物序列或世界中，擇定自由存有當行某決之世界（雖非離其協力），遂使一切事件恆常確定；然此無損存有之自由：此簡擇之令絕未更易其自由本性，僅將彼於理念中所見之自由本性實現。
- ▶ **G. VII. 358 (D. 242).** 若上帝須時時修繕自然之序，此舉非屬超自然即屬自然。若屬超自然，則吾等須訴諸神蹟以釋自然事物，此乃歸謬之法；蓋萬物皆可輕易藉神蹟釋之。然若屬自然，則上帝非為超世智性（*intelligentia supramundana*）：其將涵攝於事物本性之下；即其將為世界之魂。

## XV. § 117 上帝的善性

- ▶ **G. VII. 399 (D. 264).** 吾另有理據駁此奇想——謂空間乃上帝之屬性。若然，空間當屬上帝本質。然空間具部分：故上帝本質中將有部分。請君入座（*Spectatum admissi*）。
- ▶ **G. VII. 415 (D. 281).** 縱無受造物，上帝之無量永恆仍存；然此屬性不依時空。……此等屬性僅昭示：上帝將臨在並與一切當存之物共在。

## XVI. § 118 自由與決定論

- ▶ **G. VI. 29.** 世有二著名迷宮，常使吾等理性失途：其一關乎自由與必然之宏大詰問，尤見於惡之生發本源。
- ▶ **G. VI. 411.** 若意志自決時，擇者自身或所擇對象中無一物可導向抉擇，則此抉擇既無因亦無由。而道德之惡既存於惡擇，此即承認惡全

無根源。故依循形上正理，世間本不該存道德之惡；同理，道德之善亦不存，一切道德皆將湮滅。

- ▶ **G. VI. 380 (D. 197).** 違逆道德、當避且使懲罰不義之「必然」，乃不可逾越之必然——縱使吾等傾心竭力欲避必然之行，亦徒勞無功。然此顯然不適用於自願行動：蓋吾等不行非所願之事。其預見與前定亦非絕對，而預設意志：若吾等行某事為必然，則吾等願行此事亦同等必然。
- ▶ **G. II. 419.** 吾不當言亞當或他人有道德必然致罪，唯可言：罪之傾向於其佔優，遂有某種前定，然非必然。吾認上帝有行至善之道德必然，堅定之靈亦有行善之道德必然。總體而言，吾寧作此解，免生悖理之言。
- ▶ **G. V. 163 (N. E. 182).** 吾以為，嚴格而言，意志行為雖屬偶然，然「必然」不應與「意志」對立，而當與「偶然」對立……且不可將「必然」混同於「決定」，因思想中之連繫或決定性不遜於運動。……非但偶然真理非必然，其連繫亦非恆具絕對必然……；物理事物於上帝而言，甚具道德與意志成分，因運動律之必然性無他，唯「至善」之必然耳。
- ▶ **G. V. 165 (N. E. 184).** [自由意志倡議者] 所求（至少多人如此）乃荒謬不可能之事——欲求平衡之自由（liberty of equilibrium），此純屬虛妄難行，縱使得之亦無濟於事；即謂其冀求意志自由，以抗理解所生之一切印記，此舉將毀真自由與理性。
- ▶ **G. V. 167 (N. E. 187).** 吾等非欲求「欲求」，乃欲求「行動」；若吾等欲求「欲求」，則將欲求「欲求欲求」，以至無窮。
- ▶ **G. IV. 362 (D. 54).** 詰問意志中是否有自由，等同詰問意志中是否有意志。「自由」與「自願」實為同義。
- ▶ **G. VII. 419 (D. 285).** 一切靈性之自然力量，皆服從道德法則。

- ▶ G. VI. 130. 笛卡兒先生所持之論——藉虛構之鮮明內感以證自由行動之獨立——實無效力。吾等無法真切感知自身獨立，亦不恆察決斷所繫之幽微因由。
- ▶ G. VI. 421. 非唯自由存有具主動性，一切他類實體及實體構成之本性亦然。獸類雖不自由，然其靈魂不失主動。
- ▶ G. I. 331 (1679). 凡行動者，於其行動中即為自由。
- ▶ G. VI. 122. 自然千般行動中存有偶然；然行動者若無判斷，則無自由。

## XVI. § 119 意志與快感之心理學

- ▶ G. V. 149 (N. E. 167). 斐：善好者，乃適於在吾等中產生並增益快感，或減削痛苦之物。惡者，乃適於產生或增益痛苦，或減削快感之物。泰：吾亦持此見。
- ▶ G. V. 171 (N. E. 190). 吾不願人信……吾等須棄古之公理——謂意志趨其感知之至善，避其感知之至惡。鮮致力於真善之源，泰半起於：當感官幾無作用之事務場合，吾等所思多為「瘡默」(sourdes)……即無覺無感，僅符號之空泛運用。……此類知見無以動心；吾等需鮮活之物(vif)方生感觸。
- ▶ G. V. 173 (N. E. 193). 吾等當為己立此恆律：既明理性之結論，縱其後續常以瘡默之思呈現，且乏感官之誘，亦當待而從之。
- ▶ G. V. 175 (N. E. 194). 不安乃眾生幸福之要素，其幸福從不在於全然佔有一一此將使其麻木愚鈍——而在於向更大善好之持續不輟的進程。
- ▶ G. VII. 73 (D. 130). 快感或愉悅乃完美之感，即對助益某種能力之物的感知。

- ▶ G. V. 179 (N. E. 200). 交戰之際，已無暇運用巧計；彼時觸動吾心者皆置於天平之上，有助形成一複合方向，幾如力學之理。
- ▶ G. VI. 385 (D. 202). [回應「無法不擇至善者即非自由」之論：] 能以其自由意志臻於至善，且恆能運用此力而不為外力或內在激情所惑，此方為真自由，亦為最完美者。
- ▶ G. V. 179 (N. E. 201). 吾不知至樂是否可能；寧謂其可臻於無窮。
- ▶ G. V. 180 (N. E. 201). 快感固不能如光色般得名義之定義，然可如彼等得因果之定義。吾深信，究其根本，快感乃完美之感，痛苦乃缺陷之感——惟其顯著至吾人可覺知者為然。
- ▶ G. VI. 266. 嚴格而言，若無反思相伴，感知不足致悲苦。幸福亦然... 吾人固難置疑動物有痛；然其苦樂似不如人類強烈，既不堪受伴痛之憂愁 (chagrin)，亦難感隨樂之喜悅。

## XVI. § 120 罪

- ▶ G. IV. 300 (D. 9) (ca. 1680). 無記憶之永生於道德全然無用；因其毀盡一切賞罰。
- ▶ G. VI. 118. 道德之惡所以為大惡者，惟因其為物理之惡之源。
- ▶ G. VI. 141. 世間存一公義，及某類賞罰，似難施於行絕對必然之事者（倘有此等人）。此類公義之目的不在矯正、垂範，甚或彌補惡行。此公義惟基於適切性，要求特定滿足以償贖惡業。
- ▶ G. IV. 454 (1686). 心靈之責，在憑堅定反思之志以防表象之突襲，並於特定境況下，非經深思熟慮，不行動亦不判斷。
- ▶ G. VII. 92. 德性乃心靈不變之訓誡，乃同一訓誡之永續更新，吾人幾如受其驅策以行吾信為善者... 蓋吾人意志惟當悟性將某物呈為善惡時，方受其引動以求或避。故吾人常作正判，即足令吾人常行正事。

- ▶ G. VII. 99. 吾生首要之則，乃當恆盡所能，精確行止悟性（非激情）所顯為最利或最害者；既行此事，則無論結果如何，當自視為福。

## XVI. § 121 善惡之義；各分三類

- ▶ G. VII. 74 (D. 130). 宇宙之完美，或萬物之和諧，不容眾心同等完美。「上帝何以賦此心較彼心更多完美」之間，實屬無謂。
- ▶ G. VI. 376 (D. 194). 須承認此世有惡，乃上帝所造，且本可造無惡之世，甚或全然不造...；然... 躲避惡者未必恆為上策，蓋惡或伴更大之善。
- ▶ G. IV. 427 (1686). 吾人須知完美為何，其確鑿標誌如下：凡不能達至極境之形式或本性，皆非完美，如數或形之本性。蓋至大之數（或萬數之數）與至大之形，皆含矛盾；然至大之知與全能不涉不可能。
- ▶ G. VII. 303 (D. 101; L. 340). 完美不外是本質之量。
- ▶ G. III. 33. 惡之終極根源，不當求諸神意，而在眾生原初之缺陷——此缺陷理想地蘊於構成神智內在對象之永恆真理中，故惡無從排除於最可能善之體系外。
- ▶ G. VII. 194 (ca. 1677?). 絶對第一真理者，於理性真理中為同一者，於事實真理中則為此——一切經驗可由此先驗證之，即：凡可能者皆要求其當存，故將存焉，除非他物阻之——此他物亦要求其當存且與前者相悖；故隨之而現者，恆為使最多可能物存續之組合。譬如，設  $\{(A, B, C, D)\}$  在本質上相等（即同等完美，或同等要求存在），且設  $\{D\}$  與  $\{A\}$  及  $\{B\}$  相悖，而  $\{A\}$  除  $\{D\}$  外與萬物相容， $\{B\}$  與  $\{C\}$  亦然；則組合  $\{ABC\}$ （排除  $\{D\}$ ）將存。因若欲  $\{D\}$  存，其惟能與  $\{C\}$  共存，故組合  $\{CD\}$  將存——然此較組合  $\{ABC\}$  更不完美。由是顯見，萬物以最完美之方式存在。此「凡可能者皆要求其當存」之命題，可後驗證之，即假定有物存在：蓋或萬物皆存，則每一可能者皆如此要求存在而實存；或某些物不存，則須

說明何以此物存而彼物不存。然此說明惟能基於本質或可能性之普遍理據，假定可能者依其本性要求存在，且實按其可能性之程度或其本質之品階而求存。若本質之性中全無向存之傾慕，則無物能存；因謂某些本質具此傾慕而其他無之，乃無理之論，蓋存在似普遍同等地關乎每一本質。然眾生尚未知，相異物之不可能性何由而生，或相異之本質何以能彼此相悖——因一切純粹肯定之詞似皆彼此相容。

- ▶ **G. VII. 195 (ca. 1677?).** 善者，助益完美者也。然完美者，涵攝最多本質者也。

## XVI. § 122 形上之惡為餘二惡之源

- ▶ **G. VI. 162.** 上帝於道德之惡與物理之惡皆有所參與，且二者皆以道德與物理之方式參與；人亦以自由主動之方式，於道德與物理層面參與，此使其可責當罰。萊布尼茨旁註云：若存在非本質所要求者（essentiae exigentia），則其本身必具某種本質，或為萬物增添新物——由此復可問：此本質存否？何以是此而非彼？
- ▶ **G. VI. 237.** 或可謂：萬物序列至於無窮，或為最可能善者，雖宇宙各時各處所存者非盡至善。故若物性不許一蹴而就臻於至善，則宇宙恆可自善臻於更善。然此皆吾人難斷之問題。
- ▶ **G. VI. 378 (D. 196).** 上帝無限，魔鬼有限；善可臻於無窮且實臻之，而惡有其界。
- ▶ **G. II. 317.** 惡行非行動之潛能，乃行動潛能之阻礙。

## XVI. § 123 與分析判斷學說的關聯

- ▶ **G. V. 242 (N. E. 272).** 倘有人欲以數學家之筆法著述形上學與道德學，無物可阻其嚴謹為之。

- ▶ G. V. 18 (D. 98; N. E. 17). 吾深許洛克先生關於道德真理可證性之學說。
- ▶ G. II. 578 (D. 128). 上帝之福樂非吾人幸福之一部，而為其全體。
- ▶ G. II. 581 (D. 129). 真正而無私地愛，無非就是被引導在對象的完美或幸福中尋得喜悅。……這種愛的正當對象，是那些能夠獲得幸福的實體。

## XVI. § 124 自然國度與恩典國度

- ▶ G. IV. 480 (D. 73; L. 304). 靈智擁有特殊的法則，透過上帝親自設立的秩序，使它們超越物質的變遷；可以說，其他一切皆為它們而造，這些變遷本身也是為善者的幸福與惡者的懲罰而安排的。
- ▶ G. VI. 168. 我同意，智慧生靈的幸福是上帝設計的主要部分，因為它們最肖似祂；但我看不出如何能證明這是祂唯一的目標。誠然，自然國度必須有益於恩典國度；但既然萬物在上帝宏偉的設計中相互連結，我們必須相信恩典國度也以某種方式契合自然國度，使後者保持最大的秩序與美，從而讓兩者組成的整體臻至最完美的境界。
- ▶ G. IV. 462 (1686). 幸福之於人，猶如完美之於存在物。倘若物理世界存在的首要原則是賦予其盡可能完美的法令，那麼道德世界或上帝之城——這宇宙中最崇高的部分——的首要設計，必然是將最大可能的幸福分配其中。
- ▶ G. IV. 391 (D. 63). 自然可謂擁有一個帝國中的帝國，或可說是一個雙重國度：理性與必然的國度，或形式與物質粒子的國度。
- ▶ G. VI. 621 (D. 231; L. 266). 在普通靈魂與靈智[esprits]之間存在的其他差異中……還有一點：一般而言，靈魂是受造物宇宙的活鏡或影像，但靈智亦是神性本身或自然創作者的影像，能夠認識宇宙體系並在一定程度上仿效之。……正是這一點使靈智能與上帝建立某種團

契，並使祂對待它們的關係，不僅如發明家之於其機器（此乃上帝對其他受造物的關係），更如君主之於臣民，甚至如父親之於子女。由此不難推斷，所有靈智的總體必構成上帝之城，即在最完美的君主統治下可能實現的最完美國度。這上帝之城，這真正普世的君主國，是自然世界中的道德世界，是上帝造物中最崇高、最神聖者；上帝的榮耀實質存於其中，因為若非靈智認識並欽慕祂的偉大與良善，祂便無榮耀可言。也正是在這神聖之城的關係中，上帝才恰當地擁有良善，而祂的智慧與力量則處處彰顯。正如我們前文所示，自然界中兩個領域——即動力因與目的因的領域——之間存在完美的和諧，此處我們還應注意到另一種和諧：自然之物理領域與恩典之道德領域之間的和諧，亦即上帝作為宇宙機器之建築師與上帝作為神聖靈智之城之君主的兩種角色之間的和諧。此和諧的結果是，萬物循自然之道引向恩典；例如，這地球必在靈智治理所需之時，以自然方式毀滅更新，以懲罰某些人並獎賞他人。亦可說，作為建築師的上帝在各方面滿全了作為立法者的上帝，因此罪孽必依自然秩序、甚或憑藉事物之機械結構而自招懲罰；同樣，高尚的行為將通過（對肉體而言屬機械性的）途徑獲得報償，儘管這報償不能也不應總是立時發生。

---

謹此鳴謝  Archive.org 及  伯特蘭·羅素學會 將本書掃描副本公開於網絡。

請瀏覽 [bertrandrussellsocietylibrary.org](http://bertrandrussellsocietylibrary.org) (德魯大學備份點) 上的伯特蘭·羅素圖書館及文獻目錄。

# 宇宙哲學

## 以哲學解讀宇宙

列印日期：2026年1月4日

This book is available in 42 languages on  [CosmicPhilosophy.org](https://CosmicPhilosophy.org).

[Online eReader](#)

[PDF](#)

[ePub](#)

Source: [hk.cosmicphilosophy.org/books/critical-exposition-philosophy-leibniz/](https://hk.cosmicphilosophy.org/books/critical-exposition-philosophy-leibniz/)

---

## Book Publishing Service

出版一本能在互聯網上流傳數千年的尖端電子書。

[Read about our professional publishing services.](#)

---