

萬有文庫

第二集七種

王雲五主編

形而上學序論

(下)

來布尼茲著

陳德榮譯

商務印書館發行

論序學上而形

(下)

著茲尼布來

譯榮德陳

著名界世譯漢

編主五雲王
庫文有萬
種百七集二第

論序學上而形
册三

Discourse on Metaphysics, Correspondence
with Arnauld, and Monadology

究必印翻有所權版

中華民國二十四年九月初版

原 著 者 G. W. Leibniz

英 譯 者 Geo. R. Montgomery

重 譯 者 陳 德 榮

發 行 人 王 雲 五
上 海 河 南 路

印 刷 所 商 務 印 書 館
上 海 河 南 路

發 行 所 商 務 印 書 館
上 海 及 各 埠

* C 五七五

翁

十二 黑森來因法爾次伯爵寫給來布尼茲的信。

一六八六年十月三十一日。

現在我把阿諾先生來的一封信附在這封信內寄去給你。這封信已來了兩個星期了，因為我疏忽之故，至今纔寄把你，這是很抱歉的。我因為從事於別的事情很忙的原故，這封信我並沒有讀牠；而且你們所討論之這類的問題，也過於玄奧，這也是我不讀牠的原因。現在除寄給他的信之外，再寄你四種書物——這也是可以使你有興趣去研究的。

十三 自十一月二十八日至十二月八日寫給阿諾先生的信的草稿。

相伴的假設，是由於我對於本質所有的概念所生出來之一種結果，因為在我看來，關於一個本質之個體的概念，乃是含有將來所要發現於牠之一切的，而完全的存在物之與不完全的存在物不同之處，也就在於此了。那麼，因為靈魂就是一個個體的本質的原故，所以在牠的概念，或觀念，或要素，或本性之中，便含有將來所要發現於牠之一切了；而上帝因為是把牠看得很透澈的，所以

他便看見牠在將來要做什麼事，或在將來要受什麼影響，並看見牠在將來所會有之一切種思想。那麼，因為我們的觀念，乃只是由於靈魂的本性所生出來的結果，而且是借助於牠的概念，以在於牠之中生出來的，所以我們如果要問到這一個特殊的本質對於另外一個特殊的本質發生影響之問題，那是無用的。此外，關於這種影響爲不能說明的問題，也是無用的。在我們的身體上什麼運動的時候，我們跟着確也就有了某些種思想發生了出來，而在我們有某些種思想的時候，我們的身體上確也跟着就有某些種運動發生出來，但這是因爲每一個本質，都將整個宇宙依照着牠自己的樣式以表現出來，而這種將宇宙表現出來，在身體上是一種運動，而在靈魂上也許就是一種痛苦了。我們平常總慣於把動作之事，加之於將宇宙表現得較爲明顯的那個本質（也就是被稱爲現象之原因的那種本質）。例如，在一個物體於水中游泳的時候，構成水之各個微分子，是有其無量數之運動的，凡在這個物體離開一個一定的地方之時，附近之水都要以最迅速的方法以將這個物體離開之部位填滿起來——但是雖然如此，我們平常還是說這個物體在那裏動。我們平常之說這個物體就是這種運動之原因，就是這個道理，因爲我們用着牠，可以將所發現出來之

現象，明白地說明之。但是，如果我們去研究物理學及運動的本體一下，則我們便很容易做這樣的假設了：那個物體是靜止的，而其餘一切的東西則是運動的，因為每一個運動之本身，都是相對的；這就是說，所謂運動，乃是位置之變動，而這種位置之變動，我們是不能夠正正確確地加之於任何一種東西的；我們平常之把這種變動加之於某一物體，那是根據着牠之最足以將整個現象說明得最明白。其實，如果我們把所有的現象，無論是大的還是小的，都拿來講的話，則實在只有一個假設，是足以把一切種現象，都明瞭地說明之的。所以我們可以說：在物體在水中游泳這回事之中，這個物體雖然並不是這回事之一個有效之直接的原因，然而牠的觀念，至少是在上帝的理解之中，爲這回事之最終的原因，或者你願意換一個說法的話，你也可以說牠是在上帝的理解之中，爲這回事之一種模範的原因（註三）；因爲，如果我們要問運動到底有什麼實體的話，我們可以做這樣的設想：上帝顯然是想要把他在這個宇宙中所產生出來之一切種位置的變動之事，使其和那條船在水中游行之時所生出來之那類位置變動之事相符合。難道那條船在游行時所發生出來的現象，不正正是和上帝所想要產生出來的一樣嗎？因爲我們如果想要把牠們兩者之間認爲有什

麼真正的不同，那簡直是不可能的呀！如果我們要從形而上學上正確地講來，則我們之沒有理由去說：那條船爲着使水發生那麼多之圓圈式的運動（因爲船一去，水便填充了船原來所佔的地位了，所以是圓圈式的運動），於是牠便對於水予以壓迫；猶如我們之不能夠去說：水是自己發生出壓迫力來，以使牠自己發生出那些圓圈式的運動，於是便使船得以向前進了。除非我們說：上帝顯然是想把他所產生出來之這許多的運動，弄成爲互相配合得很好的，我們不算是對於現象予了真正的原因；而且，因爲關於特殊的事情，我們如果用上帝的動作來說明，那是不合理的的原因，所以我們要用船來說明；雖然我們如果把現象分析到了最後，我們就會看見各種不同的本質所生的一切種現象之得以互相和諧，那只是因爲牠們乃是由於同一的原因（這個同一的原因就是上帝）所生出來的結果，但是我們還是要用船來說明。所以每一個個體的本質，都是將上帝對於整個宇宙所有的決意，表現出來的。覺得痛這回事，我們之所以歸因之於身體上的變動，那亦是因爲這種道理；因爲我們這樣，我們可以把現象弄成明瞭些，而且這樣，是足以使我們去產生出各種的現象來，或使我們去阻止各種現象之發生的。不過，爲着避免糾纏不清之事起見，我說我們只

是有思想而已，我們所產生出來的，只是思想而已，又各種的現象，也只是思想而已。但是，因為我們的一切思想，都不是有效的，而且不是足以產生出具有某種本性之別的東西來的，又因為在各種現象之間所有之具有普遍性的關係，我們是不能夠尋找出來的，所以我們必定要根據着經驗，而把注意點放在從前曾產生出思想來之那類東西之上。我們各種感官之發生作用，就是這個樣子，而我們之稱爲外界的動作或在我們之外的動作的，也就是這個。

(註三) 模範的原因在法文爲 *Cause exemplaire*。

相伴的假設，或各種本質互相之間有其互相和諧之假設，是由於我對於每一個本質所說的話而生出來的。我對於每一個本質所說的話是：每一個本質，都將將來所要發現於牠之一切事情，包含之於牠之中了，而同時，牠又是將整個宇宙依照着牠自己的方式，以表現出來的。例如，爲身體上用着一種運動的方式，或用着一種位置變動的方式，以表現出來的那種東西，也許就是在靈魂上用着「覺到痛」的方式以表現出來的那種東西。因爲痛只是思想的原故，所以如果牠們是由於一個能思想的本質所生出來之結果，我們一定不要有什麼驚奇。如果有某些種思想常常都

是和某些種身體上的運動同時發生出來的話，那是因爲在最初的時候，上帝之創造一切種本質，乃是把牠們造成爲在將來牠們所要發生出來之一切種現象，都要用不着互相有直接的影響，便互相符合起來。其實互相有直接影響之事，甚至於似乎是不能夠說明的呢？拿這種相伴之假設和機會原因的假設比較起來，也許笛卡兒要採取相伴的假設而不採取機會原因的假設呢？因爲盡我所知講，他對於這個問題，從來不曾表示他自己的態度過。先生，你說聖奧古斯丁從前也主張這種見解，因爲他主張「痛」並不是別的東西，只是靈魂在身體受到不好的影響之時，所有之悲傷；這是使我又快樂又驚奇之事。這位偉大的人物，他對於各種事情所有之思想，確是很深入的。不過，靈魂之覺到牠的身體之受到不好的影響，並不是因爲身體對於靈魂發生了一種影響，也不是因爲上帝把這個消息去告訴牠，而對牠予以一種特殊的干涉作用，而是因爲靈魂的本性，在上帝最初將其創造出來的時候，乃是使牠在後來發生思想的時候，都要和身體上的運動相和諧，所以在凡是在身體上發現出來的事情，靈魂也都將其表現出來同樣的道理也，可以拿來應用之於我舉手去取下我的帽子的運動。在這個事例上，我們要問：影響各個的精神而使其走入爲某種物質

所構成之末梢神經中去的東西，到底是什麼呢？對於這個問題，我這樣地回答：精神們之所以跑到末梢神經之中去，一半是因為各種的物體，根據着平常的運動定律以生之印象，一半是因為各精神們甚至是各末梢神經們，都有了那樣的傾向。不過，因為各種的事情，都是互相和諧的，所以這一切的傾向，只有在靈魂中有要做這件事的意志的時候，牠們纔發現出來。所以，靈魂對於身體上所發現的事情之秩序，並不影響而使其發生什麼改變，而身體對於靈魂中所發現的事情之秩序，也不影響而使其有什麼變動（就是因為這種道理，所以我們不應該用各種的形式來說明自然的各種現象）。這一個靈魂對於另外一個靈魂的思想之連續，並不影響而使其發生什麼改變。在一般上講，一個特殊的本質對於另外一個特殊的本質，都並不影響而使其發生什麼變動。其實，我們如果認為有這種影響，那也是沒有用的，因為每一個本質，都是一個完全的存在物，牠自己就是可以用牠自己的本性，來決定所要發現於牠之一切事情的。然而，我們還很可以說：我的意志就是我的手臂上舉起來之原因，而我的身體上之繼續不停的運動之發生阻礙，又就是我之覺到痛的原因，因為同一的現象，在這一個表現出來是明顯的，而在另一個表現來，則是含混的，而動作之事，我

們是應該將其歸之於表現得最清楚的那個本質的。同樣的道理，我們也可以在實際上應用之於各種現象之產生之上。如果我們所說之原因，不是物質上的直接原因的話，我們也可以說牠是一種最終的原因，或者說得妥當一點，我們可以說牠就是一種模範的原因；這就是說，在上帝對於各種事情之一般的秩序下決定的時候，上帝對於這件特殊的事情，也是要下決意的，那麼在這個時候，在上帝理解中之關於這件特殊的事情之觀念，對於上帝之這種決意，是有所貢獻的。

第二個困難點，是關於各種物體之形式及靈魂的。這個困難，要較大得多。關於牠，我承認我自己也是不滿意的。第一，我們必定要主張各種的物體，都是各種的本質，而不只是真正之現象，猶如天上的虹那樣；但是，從另一方面言之，就使我們已經承認了這一點，我想我們還可以做這樣的推論：具體的本質，既不是佔有空間性的，也不是能予以分析的，因為我們一定要承認，凡是兩個物體，都是要互相離開的，例如兩個三角形，在實際上就並不是一個本質；那麼我們現在假定這兩個三角形是合在一塊起來以成爲正方形的，試問牠們只由於這樣之相接觸一下，就會使牠們成爲一個本質嗎？我想是不會的，因此，每一種具有佔有空間性的質量，都可以視爲由兩個或由許多個別

的質量所合成之複合體了，而所有之唯一的佔有空間性，就是由於相接觸而成的那一種了。於是，凡是我們可以說牠真是一個本質的物體，我們決不能找出來，我們所能够找出來的，總是由於好些物體所合成之一種複合體。或者說得妥當一點，我們所能够找出來的，一定不是一個真正的存在物，因為構成牠的各個部分，也是要遇到同樣的困難；而且我們決不會得到一個真正的存在物，因為，由於複合體而成之存在物，其所有之實體，也只是為牠的各個部分所有的實體而已。因此，我們可以做下面這種推論：一個物體之本質，如果牠是有一個的話，那必定是不能够分析的；無論我們稱牠為靈魂或形式，那在我看來都沒有什麼分別。

關於個體的本質所有之一般的概念（先生，在我看來，這種概念似乎是合你的意的），也證明同樣的道理，就是牠也證明佔有空間性，乃是一種屬性，牠決不能够成爲一個完全的存在物；動作決不會由於佔有空間性而得來；變動之事，也決不會由於牠而得來。牠只表現一種屬於現時的狀態。牠決不會像一個本質之概念那樣，將將來的或過去的狀態表現出來。在兩個三角形合在一塊的時候，我們不能够決定這種合在一塊是如何成功的，因為這可以由於好幾種方法而合成；而

無論是什麼東西，只要牠是能夠有好幾種原因的，牠決不會是一個完全的存在物。

不過，我承認你所提出來的問題，是很難於解答的。我想我們一定要這樣說：如果各種的物體，是具有各種本質的形式的，例如，如果各種的野獸是有靈魂的，則這些靈魂，一定是不能夠分析的。聖托馬斯的意見也是這樣。那麼這些靈魂，也是不能夠毀滅的嗎？我想牠們是不能夠毀滅的，除非我們能夠依照着雷汶胡克 (M. Leuwenhock) 的意見，而把每一個動物之產生出來，都認為只是以前已經有之一個動物之變化。而且，我們很有理由去認為：死亡也是另外一種變化。不過，人類的靈魂，比起這類動物的靈魂，要多具有神性些。牠不但是不能夠毀滅的，牠並且還常常都知道着牠自己，且具有自我意識地繼續存在着。關於牠的起源，我們可以說：如有在這個具有靈性的身體（這在先已在於種子之中了），自己決定變成爲人類的形式的時候，上帝纔把牠產生出來。野獸的靈魂，在身體變成爲人類的形式之前，牠本是支配着野獸的身體的，但及至有理性的靈魂發生出來之後，牠便爲上帝所取消了；或者，上帝是否由於一種非常的干涉作用，而使野獸的靈魂得到一種新的完全，以變成爲具有理性之人類的靈魂，則我還沒有充足的理由，足以斷定之。

我不知道，在一個物體之靈魂部分或本質部分已經去了之後，是否牠尚可以被稱爲一本質。牠很可以是一個機械，很可以是由於好些個本質聚合起來以成的東西，所以如果有人問我說：我對於屍體或對於一塊大理石應該說什麼的話，我以爲我應該這樣說：牠們可以是複合體之單位，猶如一堆石頭一樣，但牠們並不是本質。同樣的道理，可以應用之於太陽，地球，以及各種的機械之上；而且，除了人類之外，沒有一種物體，是足以使我確信牠是一個本質，而不是由好些個本質聚合在一塊之聚合體，或一個現象的。不過，在我看來，如果在事實上是真有具體的本質的話，則人類也確不是唯一的具體本質，各種的野獸，似乎也具有靈魂，雖然牠們的靈魂是沒有意識的，然而並不能說牠們沒有靈魂。

最後，雖然我認爲關於形式或靈魂之研究，在特殊的物理學上是沒有用的，但是那在形而上學上，則是重要的。猶如幾何學家對於同續物之構成，並不予以注意一樣，又如物理學家也並不問這個球是否推動那個球，或這個球之推動那個球是否出自上帝之所爲一樣。

一個哲學家，如果並不問什麼理由而只糊裏糊塗地承認這些靈魂或形式，那實在是不值得

的，不過，倘使沒有牠們，我們確不能夠了解各種物體之如何是各種的本質。

十四 來布尼茲寫給阿諾的信。

自一六八六年十一月二十八日至十二月八日寫於漢諾威。

先生，你對我所提出之某些論證，以那麼坦白與誠實的態度來採納，這是我所不能不感佩而且嘆服的。我很自信：根據着我的各種命題之一般的本性而成之論證，總會在你的心靈之中，生出某種印象來，不過同時我又認爲：我那些命題中所含的真理，都是極其抽象的（也許沒有一個別的人，能够很容易的將這些真理之足以使人信服處看出來），在事實上沒有幾個人能够了解而享受之。你關於各種東西之可能性所有之想法，如果你肯告訴我，我很願意知道。你的想法，也許確是深奧而且重要的，因爲你之想及各種東西之可能性，一定是要把牠們設想爲和上帝的光榮可以相合的。但這樣的想法難，對你卻是容易的。關於你在我的信中所看出的那兩個困難點——一個是關於相伴的假設的，或是關於各種本質本身有互相和諧之事實的假設的，另一個則是關於各種具體的本質的形式之本性的——我承認牠們是很大的困難，而且認爲如果我能够完全把

牠們解決了去，我想我要算是能够把那類具有普遍性之最大的祕密解釋了。但我不敢以為我是能够完全解決牠們的。

關於第一點，我覺得，你由於看了我對於相伴的假設所說的話因而覺到不明瞭之處，你已經自己充分地說明了，因為靈魂於手臂受傷之時，其所以有一個痛的感情，我想其真正之情形，正如你所說之這種話：靈魂是自己造成這種痛的感情的，牠之自己造成這種痛的感情，那是由於牠的情形或由於牠的概念，所必定要產生出來之一種自然的結果。而且，照你說來，聖奧古斯丁似乎也持着與我同樣的見解，這是使我很驚訝的事。你說，他曾說過：靈魂在手臂受傷之類的事實發生的時候所有之痛的感情，並不是別的東西，只是跟着身體上有不好的狀況而生之悲傷而已。其實，聖奧古斯丁這個偉大的人物，實在是有其堅定而深奧的思想的。但是有人要問：身體上之不好的狀況，靈魂是如何知道的呢？我的回答是這樣：並不是因為身體予靈魂以什麼印象或動作，而是因為在每個本質的本性之中，都含有一個關於整個宇宙之一般的印象，及因為靈魂的本性，對於直接發生於身體上的事情，是要更生出一個格外明瞭的表現的。所以，靈魂之要用着發現於牠自己

的事情，以注意或認識發現於牠的身體上的事情，那對牠是自然而然而之事。同樣的道理，可以應用之於身體之上，身體之調節牠自己以適合於靈魂的思想，也就是這樣。在我想舉起我的手臂的時候，那正是我的身體上一切事情都預備好以使我可以舉起手臂來的時候；在我舉手之時，我的身體是依照着牠自己的定律以運動的；但同時，因為各種事情互相之間是有其互相之和諧（這種和諧是使我們會覺得奇怪的，但牠決不會有破壞而至於不和諧之事發現。）的原故，這些定律之發生作用，又一定正在於我有那種意志的時候。這，在上帝對於這個宇宙中之一切事情之連續有所決意的時候，已經先行注意及之了。凡此一切，都只是一個個體的本質之概念所要生出來之結果，因為這種概念，含有關於牠的本質之一切種現象；而其含有這一切種現象之情形，則是凡不是由於牠自己而來的東西，都不會發現之於牠的本質，至於各種現象之由於概念自己發生出來，那也是要發現於別的本質的事情相一致的，雖然前者之動作是自由的，而後者之動作則是沒有選擇之自由的，然而兩者總要相一致。可以做為一切事情之最高的原因之本質，是我們所很需的，然而足以證明這種需要之最好的證據，則照我們所可以找出來的講，這種之互相和諧，要算是一

種了。

如果我能够把另外那個關於本質的形式問題，也說明得明瞭與堅決，那我是會很歡喜的。關於這個問題之第一點困難處，你這樣說：我們的靈魂與我們的身體，乃是兩種實在不相同的本質，所以前者似乎就並不是後者之本質的形式。我的回答是這樣：我們的身體之本身（這就是丟開靈魂不講，單講物質的身體），在我看來，只有把名詞誤用，纔可以稱之爲一個本質；猶如一個機械或一堆石頭，雖然牠們之成爲存在物，只是由於許多東西聚集而成，然而我們如果誤用名詞的話，也可以稱之爲一個本質一樣。在我看來，無論是有規則的排列還是無規則的排列，凡是由於許多東西所合成的東西，牠都不會具有本質之單一性（substantial unity）。除了這種理由之外，上次拉忒藍會議（Lateran council）也宣布靈魂之爲我們的身體之本質的形式，是可以證明出來的。

關於第二個困難處，我承認你所舉兩種說法中之第二種說法，就是我們身體之本質的形式，是不能够分析的。聖托馬斯所持的意見，似乎也就是這樣。你說，如果是這樣，則每個本質的形式，或

每一個本質，便就是不能夠毀滅的了，而且也是不能夠被產生出來的了——這後者不但我承認，馬格那斯（Albertus Magnus）的意見也是如此，又在古人中，著生命論（De anima）這本書的人（人們常常以為這本書是希波革拉第（Hippocrates）著的），也持着這種意見——這話我也承認。因此，我們的身體之本質的形式，只有由於上帝之一種創造的動作，纔能夠產生出來。我很覺得：一切種沒有推理力的動物之產生出來，都是不值得上帝去費一次新的創造動作的，牠們只是別種已經存在的動物之變化而已；不過其變化之情形，有的倒是看不見的。試用蠶或相類的生物之變化來講，我們可以說，有的時候自然是把牠的祕密顯露出來的，然而有的時候，牠卻把牠的祕密隱藏起來。所以，野獸們之靈魂，恐怕是在上帝創造這個世界之初，都一次地將牠們創造起來了，而在這一次所創造出來之總數目，則是聖經創世紀中所提到的數目；至於能推理之靈魂——這類靈魂，和我們所知道之別種靈魂完全不相同，因為牠們是能夠反省的，而且是小規模地模仿着上帝的本性的——則只有在牠的身體構成的時候，纔被上帝創造出來的。

第三、我想一塊大理石，或者只是一羣石頭而已，因之，我們不能把牠看做一個單獨的本質，而

應該把牠看作由許多個石頭合成的一個聚合體。因為假使有兩個石頭於此（假使這兩個石頭一假是大公爵之金剛石，而另一個則為蒙古皇帝之金剛石），同樣之集合的名詞可以應用之於兩者的身上，而且我們還可以說，雖然牠們兩者之隔離是很遠的，卻是牠們乃是一對金剛石；但是，我們卻不應該說：這兩個金剛石是構成爲一個本質的。牠們是大的還是小的，那都沒有什麼關係。牠們可以被拿來放在一塊，甚至可以將牠們互相接觸地放在一塊，但是，就使如此，我們還不能夠把牠看作在本質上是一個的東西；而且，如果於牠們互相接觸的時候，又有某種別的東西把牠們連結起來，以使牠們不能夠分開起來——例如，假使牠們同是嵌在一個戒指之上——的話，則我們可以說，那也只是被稱爲由偶然而成的一種具有單一性的東西，因為牠們是由於偶然而受制於同樣的運動的。所以，我主張一塊大理石，其不是一種完全單獨的本質，猶如一個含有好多魚之靜水池之不是一種完全單獨的本質一樣（甚至於池中之水及魚都完全凍結成爲一塊東西的時候，牠也不是一種完全單獨的本質）；或者，猶如一羣綿羊之不是一種完全單獨的本質一樣（甚至於這羣綿羊已經被我們用繩子來繫住，以至於在牠們行走之時，牠們的步驟都是相同的。

而且如果有人去觸到牠們之中的一個時，牠們便都要異口同聲地叫出來——甚至於已經成爲這個樣子的時候，牠們也不是一種完全單獨的本質。一個本質和這樣一種存在物之不同，猶如一個人和一個社會（譬如說，一個民族，一個軍隊，一個會社，或一個大學院——這類東西，都是實踐的存在物，但牠們是一種想像上的東西，且是依賴於我們的心靈之想像作用的。）之不同一樣。本質的單一性，應該是屬於一種完全不能分析的存在物的，應該是自然而然而爲不能毀滅的，因爲牠的概念，含有將來一定要發現於牠之一切。而這種的特徵，則無論在形式上與在運動上，都是沒有的；形式或運動兩者所含有的，是我所能證明出來之某種想像上的東西。不過，那種的特徵，我們卻可在一個靈魂或一個本質的形式（如被稱爲「我」的那一種）之中看見之。靈魂或本質的形式，是唯一完全真實之存在物，這是古人所承認的；而尤其足以使我們注意的是柏拉圖曾經很明白地證明過：單只物質，是不足以構成爲一個本質的。前面所說之這種存在於每一個個體的本質中之「我」（或任何種與這種「我」相符合的東西），既不能由於聚集在一塊的方法以造成，也不能由於分析爲各個部分而毀壞之。聚集在一塊之事，和一個本質之構成，完全不相同。

至於除了那些具有生命之具體的本質之外，到底是否還有別種真正之具體的本質，則我並不能夠正確地說出來。不過由於我們對於靈魂所有的知識講來，我們至少可以由於類推而得到關於別的本質的知識。

以上所說的，很可以資以解答第四個困難處，因為，我並不困惱於為經院哲學家所稱為「具體物的形式」那種東西，我是對於一切種具體的本質，凡是其構造超於機械地聚合者，都將一個本質的形式贈之。

關於第五點困難處，如果你要問我：關於太陽，關於地球，關於月亮，關於樹木，關於與此相似的物體，以及關於野獸，我應該怎樣說的呢？在這個時候，我並不能夠確實地說出牠們是否有活氣的，或至少不能夠確實地說出牠們是否是各個的本質，或說出牠們是否只是機械而已，只是一種本質之聚合體而已；但我卻能夠說：如果牠們並不像我所講之那類具體的本質的話，則牠們必定只是像天上的虹一樣之真正的現象而已。因為一個同續物（continuum），不只是可以分析為無限的，其實每一個物質的微分子，實際上都是被分析為多部分的，而這些部分之互不相同，猶如

前面所說之那兩個金剛石一樣。而且，因為這種之分析，是可以不斷地繼續下去的，所以我們的分析，決不會達到一個境地，是可以使我們說「現在分析所得的，就是一個真正的存在物了」；除非我們找到了一些具有活氣的機械，牠們的靈魂或本質的形式，就構成牠們之本質的單一性，而不借助於外部之接觸的連結。而且，如果沒有本質的形式存在的話，則我們可以說，在這個可以看見的世界之中，除了人類之外，不會有什麼東西是本質的了。

第六、因為在一般上講，關於一個個體本質之概念（這我前面已經講過），其明瞭清楚之程度，猶如關於真理的概念一樣，所以關於一個具體的本質之概念，也會是明瞭清楚的，因之關於各個本質的形式之概念，便也會是明瞭清楚的。如果不是這樣的話，則我們便要承認：我們對於許多種東西之知識，都是不十分明瞭清楚的了。我主張佔有空間性之概念，是很不明瞭清楚的；試看在同續物的構造中之那類足以驚人之困難，就可以見之了。其實，我們很可以說：在身體之上，並沒有確定而準確之形式，因為身體在實際上是分爲各部分的。如果身體就只是構成牠的物質及其變化的話，則因為牠是可以拿來做無限之分割的，所以牠便無疑地只是想像上之東西，只是一

種單純之現象而已。然而，在我們說明特殊的自然現象的時候，我們如果要去提到各種物體之單一性，或概念，或本質的形式，則是沒有用的，這正如在幾何學家從事於解決某種問題之時，他如果去考究同續物的各種困難，也為沒有用的事一樣。這些事是重要的，而且是值得拿來研究的；但是身體上的一切現象，我們都可以拿來做機械的說明，或用微點哲學來說明之。我們的說明，只要依據於某一些已經被假定之機械的原理便成了，並不要再問及有靈魂還是沒有。可是，我們如果要拿物理學及機械學之原理，來做最終之分析研究，則我們便會看見，那些已經被假定之原理，是不能夠只由佔有空間性所有之諸種變化而說明之的；力之根本性質，還需要某種別的東西來說明。

最後，關於第七點困難處，我記得珂底摩伊先生（M. Cordenoy），在他之一篇關於靈魂與身體不同之文章中，他為着要維持身體上的本質的形式起見，他覺得他不得不去假定原子或「不能分析而具有佔有空間性」之物體，為的是假定了這種東西之後，便可以得有某種具有恆久性的東西，以構成一個簡單的存在物了。但是，先生，你說得很對，我是不主張這種的見解的。在我看來，珂底摩伊先生之這種見解，可謂已經是在走向真理之途中了，但他卻並沒有看到一個本質之真

正概念是什麼？而這點卻是開闢大多數知識之門之鑰匙。原子只是一種具有無限的耐久性之想像上的東西而已（關於原子的觀念，我認爲其不與上帝的智慧相和諧，猶如真空的概念之不能與上帝的智慧和諧一樣），牠本身不能夠把牠之一切過去的與將來的狀況都含有之，更說不到能夠包含整個宇宙所有之一切種過去的與將來的狀況了。

現在，我要講及你對於我反對笛卡兒派的原理（關於運動量的原理）所有的觀察了。關於這點，先生，我承認你之這種說法：一個物體運動之加速度，是由於某種看不見之流體所生之衝動而來的，而且其加速得到之情形，猶如一隻船在被風吹的時候，起初是行走得慢的，但到後來，其行走便較快了。不過我的說明，則並不是根據着任何種假設的。現在，關於一個物體之如何得到牠的速度，我想並不去管牠，我想只承認牠是有那樣的速度便成了。我認爲：一個重一磅之物體，如果牠的速度是兩次數（two Degrees）的話，則牠所有之「力」的量數，便要比重兩磅而有一次數之速度的物體，多有一倍之多，因爲牠能將同樣重量之物體，提起有一倍之高。我主張在我們分配各物體由於互相接觸而生的運動之時，我們所應該有之注意，一定不要放在「運動」的量之上，如

2B 及 1C ，其長度究爲如何呢？我說，牠會等於 LM 正方形之 AL 或 AM 邊，因爲這三種物體在假設上是相等的，所以牠們各自所有之力，必定只是牠們各自爲着得到牠們之速度而下降時所有的高度，這就是說，必定只是牠們各自所有之速度之平方。那麼， 1B 的平方及 1C 的平方之和，正是和 1A 的平方相等的。於是，在相接觸之後所有之力之總量，和在相接觸之前所有之力之總量，是相等的。但是我們看見，運動量是已經增加了；因爲，諸物體既是相等的，則運動之量，我們便可以用牠們之速度以計算了。用牠們的速度來計算之後，我們便可以看見：在相接觸之前，其速度是 1A ，但在相接觸之後，則其速度便爲 1B 加上 1C 了；可是 1B 加上 1C ，是要較大於 1A 的；所以在這個時候，依照笛卡兒先生看來，則爲着維持相同的運動量起見， B 物體便要自 1B 處走動起只到 β 之處爲止， C 便要自 1C 處走動起只到 κ 之處爲止，因爲這樣， 1B 或 1C κ 便可以各自等於 1A 之半了。可是這樣一來，「力」便要有所損失了，而其損失之量，則正和 1B 及 1C 兩者平方之和，不及於 1A 平方之數。

再，另一方面，我還要證明：由於另外一種方法，我們還可以由於幾個物體之相接觸而得到

「力」。因為，照笛卡兒先生看來，其方向與速度爲 1A 之 A 物體，在假設上是對於在休息中之 B 物體與 C 物體，予以 1B 及 1C 之方向與速度的，所以 B 物體與 C 物體，便可以走到牠們所應該走到之處而休息起來；反之，如果這兩個物體要做反轉之運動，而用着 1B 及 1C 之速度與方向，以走回來到 2A 之處，與 A 物體相接觸，然後又在那裏休息着的話，則牠們便要使 A 物體用着 2A 之速度與方向以運動。可是，這樣一來，則我們便要不可避免地得到永久的運動了；因為，假使重一磅而其速度爲 1B 之 B 物體，能够上升至一英尺之高度，而 C 物體也是這樣的話，則牠們在接觸 A 物體之前，其所有之「力」的量，是足以將兩磅重之物，舉起一英尺之高的，或是足以將一磅重之物，提起兩英尺之高的；但是，在 1B 、 2A 之處，牠們與 A 物體相接觸之後，則重一磅而有加倍速度（這就是說， 2A 之速度，是倍於 1B 之速度，或倍於 1C 之速度。）之 A 物體，便要能够把一磅重之物，提起有四英尺之高了，因為物體們由於牠們之速度，所能够將自己提起來之高度，是和牠們的速度之平方一樣的。所以，如果加倍的力可以得到的話，則我們便可以說，永久運動之事便完全實現了，或說「力」便會有所得或有所失了；而且，如果我們由於這類的原理，可以得出這類的結

果的話，則我們又很可以說，這類原理之根據，並不是很好的了。

我在笛卡兒的書信中，曾看見你對我所說的話——就是，他在陳述運動力的各種原因之時，他總設法去避免關於速度的討論，他所注意的，只是高度而已。如果在他著述他之物理學的原理的時候，他曾注意及此，則他關於自然律所有的錯誤，他也許就避免了去了；但是在事實上，他竟是將關於速度之討論，在應該保留的地方而忽略之，而在會生出錯誤來的地方而保留之。因為在我看來，關於我稱爲死力的那種力（如在一個物體，於由繼續的運動而得到任何種推動力之前，牠便先自努力去下降的時候所有的力），及關於兩個物體在平衡的狀態之下的事例（因為在這個時候，一個物體在先所要加給別的物體之努力，常常總是死的），其速度本就是如距離一樣；但是，關於具有某種推動力之物體所有之絕對的力（這是在我們造成各種的運動定律上所必需的），我們如果要計算的話，則其計算之事，應該根據於原因或效果，這就是說，應該根據於那個物體由於牠的速度所能够達到的高度，或應該根據於那個物體爲着得到牠的速度所必定由之而下降的高度。如果我們使用速度，則我們便要毫無理由而得到好多的力或失去好多的力了。再

我們可以假設一種回旋式 (spring) 或任何種原因或效果，以代替着高度，則其所得之結果，也會是同樣的，就是說，都是會和速度之平方成爲比例的了。

在本年九月份的書信共和國消息 (The News of the Republic of Letters) 中，我看見有一個名叫阿璧 (Abbé D. O.) 這個人住在巴黎，我並不知道他。的人，曾答覆我所提出來的反對論。但是我覺得他似乎對於我所提出來之困難處，並不會充分地想過。他於自命爲熱烈地反對我之時，其同意於我的比我所希望的還要多，而且他把笛卡兒派的原理，限制之於他所稱爲「等時間的能力」(isochronous powers) 之上，如在五種平常的機械作用方式之一樣，可是這是完全違反笛卡兒的意思的。除此之外，關於我所假定「兩個物體中，有一個所有之運動量，雖然較少於其他一個，然而牠所有的力的量數，則是與其他一個所有的相等的」——關於這種假定，他以爲其原因乃是在於這個物體，因爲是從一個較高的高度上落下來，所以其下落的時間也就較長些。如果這個對於我們的問題有若何重要的話，則他所想要擁護之笛卡兒派的原理，便要就爲那個事實所毀壞了。不過，這種理由是不可靠的，因爲兩個物體，可以依照着牠們所必定要由

之而下落之平面上的斜度，而同時由於不同的高度以下落下來；因之，我所提出來之反對論，會仍舊是完全確實可靠的。所以，關於我的反對論，我希望有一個本身是幾何學家而又精通這類問題之笛卡兒派的人物，出來考驗一般纔好。

先生，因為我非常之敬重你，而且對於你所做之無論什麼事，我都是很感興趣的，所以關於你的健康以及你所從事之工作，如果你能隨時告訴我，那我是會非常之歡喜的；牠們的價值我很自傲我能認識得到。

十五 來布尼茲寫給黑森來因法爾次伯爵的信。

（取自我一六八六年十一月的信）。

殿下，我現在要請你將我附在這封信中的那封信，轉給阿諾先生。那封信內所講的話，都是和外面的感官沒有什麼關係，而完全依賴於純粹的思想的。這類的話，在事業上有成就之活動人物看來，都是不大合脾胃的，而且常常還要看不起。因此，我現在要說幾句擁護這類純屬於思想方面的話。我之要說這幾句話，並不是因為想要殿下也來研究這類純屬於思想方面之問題（這是極

不合理之事，其不合理之情形，猶如想要一個軍隊的司令官去研究代數一樣，代數對於無論那一個研究數學的人都是重要的，然而對於一個軍隊的司令官，則並不那麼重要。我沒有那麼愚蠢，我不會有這樣的想法；我所想要的，是殿下能由於我之這幾句話，而對於這類似乎是不值得耗費一個人的時間（尤其是因爲一個人所有之時間，應該是很寶貴的，不應該耗費在這類的思想之上。）的思想，重視其目的及其用處。這類問題，猶如牠們爲經院哲學家所討論的那樣，似乎乃只是辯論之事，乃只是辨別字義之事，乃只是玩弄文字之事而已；但是，在這類礪磨的鑛岩之中，也有金鑛之鑛脈在。我想，在事實上，思想就是靈魂之主要的與永久的機能。我們會時常都在思想着，但我們不會時常都住在這裏；這就是凡足以使我們用最完全的方法，來想着最完全的東西的，都是自然會對於我們的完全有所貢獻之理由了。可是，我們現在所處之生活狀況，逼迫着我們要做許多種含混不清的思想；這類的思想，都是對於我們的完全無所增益的，如關於風俗的知識，關於譜系的知識，關於語言的知識，以及關於一切種歷史上的事實的知識（無論是人事的還是自然的），都是的；牠們對於我們之避免危險，及照顧我們的身體與在我們的旁邊的人們的身體，確是

很有用的，但牠們並不足以啓迪我們的心靈。關於路線之知識，對於一個在旅行中之旅行家，確是很有用的，但是在平常，凡是對於他的職責有較大關係的事情，都是對他要較爲重要些。我們是注
定着要在某一天上，過着一種純屬於精神方面的生活的，在這種生活中，和物質分離開來之本質，
其使我們注意之程度，比其物體來，要高得多。

現在，我想從各種的職之中，舉出幾種例子於此。我所要舉的這些例子，可以使我們辨明「啓迪我們心靈之知識」和「只足以像一個盲人引導我們那樣去引導我們的知識」兩者之不同。
如果有一個工人，他由於經驗或由於聽見別人說。而知道一個圓圈之直徑是七英尺時，其圓周必
爲略小於二十二英尺，或如果有一個礮手，他由於經驗或由於他時常所做之測量工作，而知道物
體要由於四十五度角丟出，方可以丟得最遠——如果有這類的人有這類的知識，則這類的知識
是含混不清楚之知識，且是屬於一個工匠所有的知識。牠們對於找事做以糊口，及對於爲別人服
役，那是很有用的；但是，足以啓迪我們心靈的那類知識，則是明瞭清楚的，或是表明出所含之原因
或理由來的，如阿基米得對於圓周與直徑關係所有的證明，伽利略對於「自四十五度丟物出去

可以至於最遠」之原理之說明，就是的。簡言之，只有關於各種理由的自身之知識，或關於具有永久性之必然的真理的知識，而尤其是包含最廣和最與最高的存在物有關係的知識，乃是能够使我們臻於更加完全的。只有這種知識，在本身上是好的；其他一切種知識，而且只有在必需的時候，及在足以解決我們這一生之需要的時候，我們纔應該去學習之的；再，在這類時候之所以應該去學習牠們，那也是爲的在這一生之中，我們於物質的生活充足之後，便可以處在一種較好的狀況之下，以對於我們的心靈的完全，有所貢獻。但是，縱慾的人，及常常被稱爲浮誇的人，總是使我們記得僕人而忘記主人，記得手段而忘記目的。這在詩人看來，就是「生活着而不知其生活之意義」。金錢本來只是用來購買日用之商品的，但是吝嗇的人，則寧願多積金錢而不顧自己身體之健康與否，這種人也正如縱慾的人之不知生活之意義一樣。那麼，因爲使心靈得以完全之知識（使心靈完全的當然還有神惠，不過我們現在且丟開這點不管），乃是關於各種最大的真理（這類真理，是能够由於牠們的原因或結果而證明出來的）的知識，所以，那種「討論着各種非物質的本質及特別討論着上帝及靈魂」的形而上學或自然神學，我們必定要承認其爲在一切種學問中

之最重要的學問纔成。而關於這，我們如果要去研究的話，我們決不能夠不問到本質之真正概念而能做怎樣深的研究——關於本質之真正概念，我在上次給阿諾先生的信中，已經解釋得很明白了，所以他雖然是那麼一個嚴厲的人，且起初也是反對我所說的概念的，然而現在他卻採取他了。

最後，這類關於形而上學上的思想，使我們得到一些可驚之效果。不過，這些效果，雖是可驚的，卻在解釋我們的懷疑上，則非常有用。凡是關於上帝與被創造的東西兩者之關係的疑難，關於上帝的先知及注定的疑難，關於靈魂與身體關係的疑難，關於罪惡起源的疑難，以及關於類此之別種的疑難，都可由這些效果而解釋之。我並不是說這些原理在人類的的事情上，有其很大的應用，不過至少我可以說：雖然我們的天性，能夠幫我們去懂得上帝及去愛上帝，然而實在沒有另外一種東西，比起這類形而上學上的思想來，可認為更能夠提高我們的心靈，而使其更懂得上帝及更愛上帝了。我承認，這類形而上學上的思想，如果沒有神惠的話，那是不會有什麼用處的；我又承認，上帝對於那類向來不會夢想到這類形而上學上的思想的人，也是給予以神惠的；但我認為，上帝也

願望我們不要忽略了任何種屬於我們的事情，並願望我們之中每一個，都應該依照着他的職業及他的時間，而使用上帝所賦予於人類天性之完全。而且，因為上帝之創造我們，只是爲着使我們能够得他及愛他，所以我們對於懂得他及愛他，我們是不能够做到盡致的，而且除了我們於做這類形而上學上的思想之外，再做些有益於公衆的事情及有益於別人的事情，我們也是不能够把我們的時間及我們的能力使用得更好些的。

十六 阿諾致來布尼茲的信。

一六八七年三月四日。

先生，自從我接你的信至今，已經好久了；但那是因爲我太忙，所以我不能够早一點回你的信。你說：『我們的靈魂對於當時發現在身體上的事情，生出一種格外明瞭的表現』，你這話的意思，我並未十分懂得。而且，在一個人用針來刺我的手指頭的時候，我的靈魂在覺到痛之前，可以說已經知道這回刺的事了，那麼這是什麼道理呢？在我看來，你之這種『格外明瞭的表出』，以及其他種種，是應該讓其知道無限數發現之於身體上的事情的，可是在身體上發現的一切事情之

中，有許多都是牠所並不知道的，例如，發現於消化歷程及滋養歷程中之一切事情，都不是牠所知道的。

你說：雖然我的手臂，是在我想要提起牠來的時候，牠就自己提起來的，但這並不是因為我的靈魂在我的手臂之中，激起這種運動來，而是因為：「在我想要提起我的手臂的時候，那正是我的身體上一切事情都預備好以使我可以提起手臂來的時候；在我舉手之時，我的身體是依照着牠自己的定律以運動的；但同時，因為各種事情互相之間是有其互相之和諧（這種和諧，是會使我們覺得驚奇的，但牠決不會有失敗而至於有不和諧之事發現。）的原故，這些定律之發生作用，又一定是正在於我們有那種意志的時候。因為在上帝對於這個宇宙中之一切事情之連續有所決意的時候，他已經先行注意及這個了。」你的這種說法，在我看來，似乎和主張機會原因說的人所說的話，竟是一樣的。主張機會原因說的人們，認為我的意志，是我提起手臂來這種運動之機會的原因，而真正的原因則是上帝。這類人所說的話之所以和你所說的話意思相同，那是因為他們的意思，並不是說在我每次要提起手臂的時候，上帝都發生一種新的意志動作，以作為我的手臂提

起之原因，而是說上帝之爲我的手臂提起之原因，乃在於他所發出來之一個有永久性的意志動作——有很多事情，都是上帝爲着使這個宇宙成爲他所決定的樣子起見，他所一定要去做的，那麼這個有永久性的意志動作，就是上帝所選出來以做這一切種事情的。你所說的話，其意思不是同這個一樣嗎？你說，在我想要提起我的手臂的時候，我的手臂之發生出提起來之運動的原因，『乃是各種事情互相之間所有之驚人而不致於失敗之和諧，而這種和諧之所以成立，那是因爲上帝在對於這個宇宙中之一切事情之連續，有所決意的時候，他在他的心中，已經先把這一切事情想到了。』你這話之意思，難道並不和機會原因說家所說的話的意思一樣嗎？因爲你這裏所說之上帝的預先想到，並不能夠把任何一件事發生出來，而沒有牠之真正的原因的。所以對於我的手臂提起之這種動作，我們必定要找出牠之真正的原因纔成。這種真正的原因，你並不想把牠視爲就是我的意志。我想你既不會相信一個物體能夠自己發生運動，也不會相信任何個別的物體，足以做爲這一個物體運動之真正的或有效的原因。但是，意志既不能做爲真正的原因，物體又不能夠自己發生出動作，別的植物體又不能夠做爲真正之原因，那麼現在所尚遺留下來的，只有

「上帝的預先想到」了，只有這是足以做爲我的手臂提起來的動作之真正的與有效的原因了。那麼因爲你自己總把上帝的這種「預先想到」，稱爲他的決意，而決意與意志又是同爲一件事的；所以依照你的用語講來，每在我想要提起我的手臂的時候，爲我的手臂提起來之真正的及有效的原因的，就是上帝的意志。

關於第二個困難點，我現在算知道了你的主張，和我從前所以爲你在主張着的主張，是很不相同的，因爲我在從前，以爲你的意思乃是這樣：物體就是真正的本質；凡是不會具有真正的單一性的，都不是真正的本質；凡是不會具有一種本質的形式的，也不會是一種真正的單一性；所以一個物體之要素，不能就是牠的佔據空間性；每一個物體，除了牠的佔據空間性之外，還應該具有一個本質的形式，對於這個，我會有這樣的回答：一種可以分割之本質的形式（差不多一切主張本質的形式的人，都以爲本質的形式，是可以分割的），對於一個物體，不會予以一種單一性——物體在以前因爲沒有這種本質的形式，就不會具有之單一性。

你承認我這種回答，但你又以爲：無論那一個本質的形式，都是不能分割的，不能毀滅的，不能

被產生出來的，只有由於上帝之一次真正的創造，牠纔能够被產生出來的；由此，我們使得以下的推論：

（一）凡是能够分割的物體，能够在於分割之後，每一部分所有之本性，還是和整體所有的本性一樣的物體；如各種的金屬，各種的石頭、木材、空氣、水，以及各種別的流體物，都是這樣的物體——那麼凡是這類物體中之每一種，都是沒有本質的形式。

（二）各種的植物，也沒有本質的形式，因爲一棵樹之一部分，無論是種在地中，還是接枝於另外一棵樹上，牠還是和從前一樣之爲那一種樹。

（三）只有各種的動物，具有本質的形式，所以在你看來，只有各種的動物，是真正的本質。

（四）因爲你說，你並不十分真確知道各種的野獸，是否具有靈魂或本質的形式，所以我想，除了人類之外，在這個看得見的世界之中，沒有什麼東西是本質的了，因爲照你看來，一個本質的單一體，應該是一個完全的存在物，牠應該是不能分割的，不能由於自然的方法而毀壞之的，而這樣的一種單一體，只能在像我稱爲「我」的那類靈魂或本質的形式之中尋找之。

凡此所講的，其意思是說：無論那一種物體，如果牠的各部分，只是機械地結合起來的話，則牠並不是一個本質，牠只是一個機械，或由於一些本質合成之複合體。

我現在想就從最後這一點講起。而關於這點，我又想坦白地說：那只是關於一個名詞之辯論而已。因為聖奧古斯丁曾經並不遲疑地去承認這一點：各種的物體，並沒有真正的單一性；因為一種成爲單一的東西，應該是不能夠分割的，而物體則沒有一種是不能夠分割的。所以，除了在精靈之中有單一性存在之外，事實上之並沒有其他的真正單一性存在，猶如在各種的物體之外，也沒有一個我存在一樣了。那麼你對於這一點所要下的結論是怎樣的呢？你會說：『沒有靈魂或沒有本質的形式的那些物體，並不是本質的東西。』爲着使這種結論成爲確實起見，我們頭一件事所要做的，就是要把「本質」及「本質的」的定義，下爲這個樣子：『我稱爲「本質」及「本質的」的東西，就是具有一種真正的單一性的東西。』但是，因爲這種定義現在並不受人們採用之故，所以沒有一個哲學家沒有權去說：『我所稱爲本質的東西，就是本身並不是存在的式樣或存在的方式的東西。』因此，他還可以做下面這樣的主張：如果說在一塊大理石之中，並沒有可稱爲本質

的東西存在，那是錯的，『因為這塊大理石，決不是另外一種本質的存在之一種方式，而且我們對於牠所能够說之一切，只是他並不是一種單獨的本質，而是由於好些種本質發生機械的結合以成的東西而已。』所以這個哲學家要說：『如果說在於那種似乎是由於好些種本質所構成的東西之中，應該沒有可稱爲本質的東西存在，那在我看來，似乎是矛盾之論。』再，你說：『各種的物體，如果只是由於物質及物質的變化方式所構成，則牠們當然便會只是想像上的東西及只是表象而已了。』那麼這個哲學家對於你之這種說法，他還可以說，他對於你的這種說法的意思之所指，更要不懂些。因爲你對於不具有靈魂之每一種東西，或對於不具有「本質的，不能毀壞的，不能分割的，及不能被產生出來的形式」之每一種東西，都假設爲在於其中，只有物質及物質的變化方式而已；而且你所認爲具有那類的靈魂或形式的，只有各種的動物而已。因此，你便要不得不這樣說：一切其餘的自然，乃是想像上的東西，及只是一種表象而已；而且關於人類所有之一切創作，恐怕你也會不得不這樣說呢。

前面後部這類說法，我不能承認，不過我覺得我們並沒有理由而不能做下面這種思想：在

每一個具體的自然物之中，所有的只是一種機械，只是些種本質之聚合體，因為牠所有的各部分之中，沒有一個我們能够嚴格地說是一個單獨的本質。這種說法，很足以使那個值得我們注意的點，更成爲顯然之道理（猶如聖奧古斯丁之曾使這點成爲顯然之道理一樣）。所謂值得我們注意的那一點，就是：能够思想的本質，或一種精神的本質，由於這種事實，便使牠比起佔有空間性或具體的本質來，更顯得傑出了。只有精神的本質，具有一種真正的單一性，及一種真正的自我，至具體的本質，則並不具有牠們。由此，我們覺得：一個物體，在其要素是佔有空間性的時候，雖然牠是沒有真正的單一性的，但我們並不能因此，便認爲這是足以證明佔有空間性並不是物體之要素；因爲，也許物體的要素，就是沒有真正之單一性（你認爲凡是不具有靈魂或本質的形式的东西，都不曾具有之真正的單一性）的呢。

先生，我不知道你爲什麼要相信野獸們是具有靈魂或本質的形式的（這類靈魂或本質的形式，照你看來，一定是不能分割的，不能毀滅的，及不能被產生出來的）。我想一定不是因爲你認爲在說明動物們的動作上，一定要用到牠們，因爲你會明顯地說過：「一切種現象，都可以機械

地說明之，或可以依照着某一些已經被假定之機械的原理，而用微點的哲學以說明之，並用不着去問到動物們具有靈魂還是沒有。』也一定不是因為野獸們之身體，需要有一種真正的單一性，又一定不是因為牠們之身體之並不是單純的機械或一些種本質之聚合體；而且，如果各種的植物，只是單純的機械或一些種本質之聚合體的話，那麼野獸們何以一定要另外應該有別的東西呢？再，如果我們把靈魂視爲不能分割的及不能毀壞的，則野獸們有靈魂之說，我們也不容易主張。在一條蠕蟲被割爲兩段的時候，牠的兩段還是像原來一樣在那裏蠕動，那麼這時，我們應該怎樣講呢？如果有一間屋，內面裝着千萬條蠶，現在一旦失火而被火燒了，那麼這千萬條不能夠毀壞的靈魂，會變成怎樣了呢？牠們會同我們的靈魂一樣，也於物質的身體毀滅之後，還在那裏存在嗎？同樣，在摩西(Moses)救止那回災難的時候，爲他所致死之那千萬頭蛙的靈魂，會變成怎樣了呢？又，爲以色列人(Israelites)在沙漠中所殺之那無數的鶉鳥，或爲洪水氾濫所毀滅之那一切種的動物，牠們所有之靈魂，會變成怎樣了呢？此外，在我們將每個野獸所有的靈魂拿來設想的時候，關於牠們的情形，還會有許多別的討厭問題發生出來。例如，牠們是種子嗎？牠們是不能分割的及不能毀

壞的嗎？在種子變成爲不能生殖的時候，會有什麼現象發生出來呢？在雄性的野獸一輩子都不去找雌性的野獸的時候，會有什麼現象發生出來呢？以上所舉的這些困難，也可謂够了。

現在，關於一個理性的靈魂所有之單一性，我們尚未討論到。大家都承認，這種理性的靈魂，具有一種真正的與完全的單一性，具有一種真正的「我」；而且，牠又是宛如把這種的單一性與這種的「我」傳移之於我們稱之爲「人」的那種靈魂與身體的複合體的；因爲，雖然這個複合體的整體，並不是不能毀滅的，因爲在靈魂離開身體的時候，牠在事實上確是毀滅的，但牠卻是不能分割的，因爲我們不能設想爲有一個一半的人。但是，猶如我們的靈魂之並不把牠的不能毀滅性傳移於身體一樣，我們在單只拿身體來講之時，我們並不能看見靈魂會把牠的真正單一性或牠的不能分割性，傳移之於身體之事。縱使我們的身體是和我們的靈魂相結合的，然而我們的身體各部分之結合在一塊，只是機械的結合而已，因之，在事實上並沒有一種單獨之身體的本質，只有由於許多種具體的本質所合成之一種聚合體而已。而且，牠之爲可以分割的東西，猶如自然界中之一切種別的物體一樣，也是同樣真確的事。可是，因爲可分割性並不與單一性相和諧，所以

身體這種東西，也就是沒有真正的單一性的了。但是你說，牠是由於靈魂而得到單一性的，這就是說，因為靈魂是一種真正之單一體，而牠就是附屬於靈魂的；可是，牠之由於靈魂而得到之這種單一性，並不是一種內在之單一性；牠的單一性，猶如一個王國所有的單一性一樣。一個王國，本是分爲好多省份的，然而因為是由於一個國王所統治，於是便成爲一個王國，於是便有了單一性了。

但是，雖然除了在於各個有智慧的本性（每一個這類的本性，都能說「我」這個字。）之中之外，實在並沒有真實的單一體了，然而在屬於各種物體之這種不真確的單一性之中，還有其不同之程度；因為，雖然在事實上並沒有一個物體不是由於好些種本質所構成，然而有些物體，其所之各部分是爲着共同的目的而發生作用的，如一間屋子或一個鐘表，就是這一類的物體，另又有些物體，牠的各部分只是互相接觸而已，如一堆石頭或一袋銅錢，就是屬於這一類，那麼對於前一類物體，我們很有理由去認爲牠們所有之單一性，要較高於後一類的物體；而且只有後面這一類物體，是我們能够適當地稱爲偶然的聚合體的。差不多一切種我們稱爲「一個」之自然的物體，例如一塊金子，一個明星，一個行星，都是屬於前面那一類；但是這些物體之中，似乎沒有一種所

有之單一性，會比較各種有組織的物體所有的單一性爲高些。所謂有組織的各種物體，就是指各種的動物及各種的植物。不過，雖然前一類物體所有的單一性，都不會比動物與植物們所有之單一性爲高些，然而我們還是沒有理由去把靈魂加之於動物與植物們（而且我想你也並不會把靈魂加之於植物）。因爲，爲什麼我們不應該把一隻馬或一個橘子，視爲一個完全的與整體的創作，猶如一個教會或一個鐘表一樣呢？當一個東西的各部分之結合，只是機械的結合，猶如一個機械的各部分之結合一樣的時候，那麼我們爲着使這個東西成爲可以稱爲「一個」起見（這就是說，這種的「一個」性，乃是應用之於各種的物體的，和應用之於各種精神的本性的很不相同），什麼是最要緊的條件呢？只有由於一個萬能的上帝，纔能夠將一個物體之各部分，結構成爲一個足以使人驚嘆的機械，不是這一個機械所能够有之最大的完全嗎？所以我們的身體，就牠的本身講，在這種意義上，就是可以稱爲「一個」的東西。一個有智慧的本性和身體所有的關係（就是牠和身體是有聯繫的，牠是支配着身體的），也許可以予身體以某種單一性，然而這種單一性，並不是屬於各種精神的本性所有的那種單一性。

先生，我承認我對於運動律所有的觀念，並不是十分明瞭清楚的，所以你所提出來反對笛卡兒派的主張的見解，我並不能夠下什麼判斷。曾經對於你的見解予以答覆的那個人，是阿貝卡特蘭（Abbé Catelan），他是一個和善的人，而且是一個好幾何學家；不過我自從離開巴黎之後，很少和那個國家的哲學家發生關係了。不過我雖然現在對於你所講之關於運動律的問題不能發表意見，然而因為你現在是決定去答覆阿貝的，而阿貝也許是願意擁護他的主張的，所以我希望你們的討論，能夠把這個問題之困難點，清除掃滅之，以使我能夠知所依從於那一邊。

我對於你之想知道我的狀況，我非常之感謝你。我可以報告你，我的身體一向都很好。只在去年冬初的時候，曾得一次很重的傷風。你想完成你那個數學上的機械，我很喜歡。如果這樣一種好的發明品，你竟不將其完成的話，那實在是一件可惜的事情。不過，我很希望你所寫給黑森來因法爾次伯爵的那般話，會不致於不生什麼效果，因為沒有一件事情，比起對於一個人的超渡一定有所幫助之事，更應該為一個聰明的人，小心翼翼地去做事了，更應該為他立刻就去做的事了。

十七 來布尼茲致阿諾的信。

一六八七年四月三十日，於格丁根。

先生，因為我把你的來信，都視爲你賜給我之恩贈之物，並把其視爲你對我之和藹態度之表示，所以我並沒有權去求得牠，因之，你的回信，在我看來也並不過遲。你的來信，對我很有用，而且我是很願意得到的，不過因為我想到你是忙於大衆的福利的，所以想得你來信的欲望，只好壓下來了。你對我的主張的批評，常常都是足以啓迪我的。現在，我想依着秩序而與你討論之。

在我所說之這句話：『如果別的條件都相等的話，靈魂之表現身體上的事情，比起牠之表示別的事情來，更要清楚些』之中，我覺得並沒有什麼困難之處；因為在某種意義上講來，牠是依照着各種物體和牠自己所有之特別的關係，而將整個宇宙表現出來的，所以牠不能夠把一切種事情，都同樣明瞭地表現出來，否則各個的靈魂，便會沒有什麼分別了。不過我們不能夠因此便認爲：凡是在於身體上各部分之中發現出來的事情，無論那一種，靈魂都應該覺到得很完全，因為在這些個部分之間之關係，是有其不同的程度的。而且這些部分上的事情之被靈魂表現出來，也決不是和靈魂之表現各種外界的事情相等的。外界各種事情和靈魂的距離是較大的，然而因為在內

面各部分上的事情，有眇小性或別種的阻礙的原故，牠們便得到賠償了。退利斯 (Thales) 雖然並不會看見在他腳旁之濠溝，然卻看見天上的明星。

各條的末梢神經，以及各種的薄膜，在我們的身體上，比起各種別的部分來，要算是較爲容易感受的部分；而且，恐怕只有由於牠們，我們纔能够知覺到似乎發現於各種別的部分上的事情，因爲末梢神經們之運動，或在末梢神經內部之液體的運動，其模仿各種的印象，要較別的部分的運動好些，而將各種的印象混淆起來，又要不如別的部分的運動些。而且，靈魂所有之最清楚的表現，和身體所有之最清楚的印象，正是互相符合的。從形而上學上講來，我們之知覺到身體上的各種事情，並不是因爲各條的末梢神經，對於靈魂發生動作，而是因爲靈魂由於自發的關係 (the spontaneous relation) 而將各條末梢神經上所有的狀態表現出來。再，我們還一定要記着，在我們的身體之內面所發生出來的事情太多了，因之我們便不能够一個一個地都知覺出來；我們只能覺得有某種結果發生出來（這是我們已經慣於覺得的），而對於這種結果之中所含有之各種原素，我們不能够都分別出來，因爲牠們的數目太多了。正如在我們站在遠處而聽海中的聲音

的時候，雖然在實際上每一個浪對於我們的耳朵都有所影響，然而每個浪的聲音之到底爲如何，我們卻並不能辨別出來。在我們的身體之中有一種顯著的變動發生的時候，我們立刻便注意到了；而且我們之覺到牠，比起我們之覺到外界的各種變動來，更要明瞭些，因爲後者在發現之時，在我們的身體的各種器官之中，並沒有發生任何種特殊的變動以與之相伴。

我並不說在靈魂覺到痛之前，靈魂就已經知道了手指之被刺了，除了依照着已經建立的各種原理講，牠對於一切種事情，是已經模糊地知道了或已經模糊地表現了而已。但是，靈魂對於將來的事情已經預先知道之這種的表現，雖然是模糊的與含混的，卻是牠實在是發現於靈魂的事情之真正原因，且是將來於這種模糊的事實清除了之後，靈魂便要具有之較爲明瞭的概念之真正原因。

我上次說，上帝之創造宇宙，是使宇宙中之靈魂與身體兩者，都依照着牠自己的定律以發生動作，不過同時，又使牠們兩者所發生的現象，成爲互相和諧的。先生，在你想來，我之這種說法，乃是與機會原因的假設相符合的。果真是這樣，我也不會有什麼悔恨，不過在事實上，我常看見有人贊

成我的主張，這是很引爲快樂的。不過，我也曉得你把我的主張想成爲那個樣子之理由，你好像是以爲：我不會說一個物體是能够自己運動起來的，同時我又是會把一個靈魂，視爲既不是手臂運動之真正原因，也不是身體運動之真正原因的，因之，我便一定要把上帝視爲真正的原因了。可是，我的意見並不是這樣。我的主張乃是這個樣子：在我們稱爲運動的那種狀態之中，無論其所有之本體是什麼，我們總可以說，這種本體之可以由於身體的本質之中發生出來，猶如思想與意志之由於精神發生出來一樣。無論那一種事情之發現於每一種本質，都是由於這一個本質所有之第一次的狀態（這第一次的狀態，是上帝在創造這一個本質之時，所給予於牠的。）所演變出來的結果；而且，且丟開非常的干涉作用不講，我們可以說平常之互相和諧，其意思只是說，本質之自身，有種常住性（conservation），而這種常住性，則是和本質之前一次的狀態相一致的，且是和本質內部所生的變動相一致的。然而，我們卻有權去說：一個物體推動另外一個物體；這就是說，一個物體，決不會具有一種趨向，除非有了另外一個別的物體撞到了牠，因之便依照着我們在現象界中所見到之不變的定律，而比例地損失了若干之「力」於牠。牠纔能够有一種趨向；而且，因爲各

種的運動，乃是真正的現象而不是存在的原故，所以這種本身是一種現象之運動，在我看來，乃是由於另外一個現象所直接生出來之結果或效果。這種道理，也可以應用到心靈上去。不過，這一個本質所有的狀況，並不是由於另外一個別的本質所直接生出來的結果。

我不敢主張各種的植物沒有靈魂，也不敢主張牠們沒有生命，也不敢主張牠們沒有任何種本質的形式；因為，雖然一棵樹的一部分，在種在地中的時候或在拿來接枝的時候，牠是能够長成爲一棵與原來的樹同樣的樹來的，卻是也許在那棵樹的那個部分之中，含有一個繁殖的部分，而在這個繁殖的部分之中，已經早就含有了一棵新的植物了，正如在動物的種子之中，大概是有一些有生命的微生蟲的，而這類微生蟲雖然小，卻是能够變成爲一個與原來的動物同樣的動物來的；因此，我便不敢主張只有動物是有生命的，只有動物是具有本質的形式的。在各類具體的本質之中，也許有其無限數之階級。

先生，你說：『主張機會原因的假設的人們，於說我的意志乃是我的手臂運動之機會原因，而上帝纔是真正的原因的時候，他們的意思並不是說，每在我想舉起我的手臂的時候，上帝都由於

發出一種新的意志以支配我的手臂運動，他們的意思乃是說，上帝之支配我的手臂運動，乃是由於一次有永久性的意志動作——他所預見爲他在將來所不得不去做的一切種事情，他就是由於這種的意志動作而決意去做之。對於你的這種話，我要這樣答覆：我們可以根據着同樣的道理，而說各種的神蹟之事，也並不是由上帝發出一種新的意志動作所生之結果，牠們是和上帝所有之一個一般的計畫相一致的；而且我在前面也說過，由上帝所發生出來之每一個意志的動作，都含有其他的一切種意志動作，不過牠具有一種優先權而已；因此，如果我對於主張機會原因說的人們的意見，並沒有誤解的話，則我敢說，他們確是介紹我們以一個神蹟了，而這個神蹟之神奇之處，並不因爲牠是要繼續不斷地發現的，便比起普通的神蹟之神奇之處來，要覺得不如其，因爲在我看來，「稀罕」並不是構成神蹟的概念的。也許主張機會原因說的人們要說：上帝之支配我們的動作，只是依照着一種一般的原則而支配的，所以並無神蹟之事；但是我並不承認這種的說法，而且我想，上帝很可以對於各種神蹟之本身，也造出一些一般的原則來。例如，如果每在上帝決意去直接施與他的恩惠的時候，或每在他做着與此同類之別的動作的時候，都有某一種情形發

生出來的話，則這種動作，縱然是很平常的，然而也就是一種神蹟。我承認，主張機會原因說的人們，可以對於神蹟這個名詞，另外予以一種定義，但是我覺得，依照神蹟這個名詞之普通的用法看來，神蹟這種東西，和由於平常的動作所生出來的結果，在內在上與在本質上是有所不同的，而且牠的特色，也並不是依賴於牠之非常性。正確地說來，上帝之創造出各種的東西來，並維持這些東西之照常存在，乃是上帝所有的能力，那麼如果現在，上帝做出一件事情來，是超過於他之這種能力的，則這時我們便可以說，上帝是在做一件神蹟之事了。例如，如果上帝現在要使一個物體，發生圓圈式的運動，而這一個物體，在一擲出去之後，他便自由自在地在裏邊發生出圓圈式的運動，甚至在牠已經與依附的東西脫離之後，牠還在那裏發生這樣的運動，那麼這種的運動，在其既沒有受別的東西推動也沒有受別的東西保持的時候，牠就是一個神蹟了，因為，依照着自然律講來，物體是應該沿着切線以運動的。再，如果上帝決定這種的運動應該常常都成為這樣的話，則我們便可以說他是在做一回自然的神蹟之事了，因為這種的運動，我們不能夠用着任何種較為簡單的東西來說明之。依照着普通流行的概念講來，我們應該要說：如果運動之繼續，是出乎各種物體的能

力之外的話，則這種運動之繼續，便會是一種真正的神蹟；可是我的主張乃是這樣：具體的本質之有能力去繼續他的變動，是依據於上帝所賦予在牠的本性之中之定律（這種定律於他賦予於牠之後，還維持在牠的本性之中）。

爲使我的主張更明瞭起見，我想補充說：心靈所有的諸種動作，決不會對於身體的本性中的狀況有所更動，而身體的動作，也決不會對於心靈的本性中的狀況有所更動；我想再補充說：除了在上帝做着神蹟的事的時候之外，上帝在靈魂與身體發生動作之時，也不對於靈魂與身體予以什麼影響。在我看來，各種的東西，都是非常之和諧的，所以除了在身體已經預備着去用牠自己的定律與力量，以做什麼事情的時候之外，心靈決不會希望身體發生什麼動作；可是，依照着主張機會原因說的人們的意見講來，上帝在靈魂發生動作的時候，他是更動身體的定律的，反之，在身體發生動作的時候，他也更動靈魂的思想。這就是我們的主張之所以不同之主要所在。所以，我們不應該問靈魂如何能夠給任何種運動或新的決定於「動物精神」，因爲靈魂決不做那種事情；牠之所以決不做那種事情，是因爲在精神與身體兩者之間，根本沒有互相動作之事。再，也沒有一種

東西，能够決定怎樣一種速度是一個心靈會加之於一個身體的，也沒有一種東西，能够決定怎樣一種速度，是在心靈發生動作的時候，上帝會被提醒，而依照着某種定律，以加之於身體的。在靈魂真正影響身體及身體真正影響靈魂的假設之中，所有之這種的困難，也可以應用到機會原因的假設上去；因為我們找不出什麼關係或什麼基礎，足為這樣的一種原則張目者。如果有人說（笛卡兒先生似乎就是這樣說的）：在靈魂發生動作的時候，靈魂或上帝對於身體所更動的，只是身體運動之方向與決定，而不是在身體中的「力量」（因為在笛卡兒看來，每在精神有願望的時候，上帝都要出來干涉那條普通的自然律——同量的力應該永久保持着——那似乎是不可能之事。）那麼我要回答：在靈魂所生的思想，與身體所生的運動的方向之邊與角，兩者之間，到底會有一種什麼關係呢？這是我們很難於說明的；我還要回答：在自然界中還另外有一個定律，這是笛卡兒先生所不會覺到的，可是很為重要的，這個定律就是：運動之決定或方向之總量，總是永久保持着不變的。因為我覺得：如果有一條直線，自西畫到東，中間經過一個一定的點，那麼這時，如果世界上所有的一切物體所有之一切運動方向，都是與這條直線相平行的，則我們如果將這一切運

動方向計算起來，我們便要看見，一切東向的方向所有之整個量數，和一切西向的方向所有之整個量數，兩者間之不同，一定永久都是一樣的，無論我們所注意及的，是某一些特殊的物體（只有牠們是可以假設爲在互相之間有關係的物體），還是整個的宇宙，那都沒有什麼關係。如果我們所注意及的是整個的宇宙的話，這種兩方面的整個量數之不同，一定總是零數。一切種東西都是完全互相平衡的，宇宙中東向的方向與西向的方向，都是正正相等的。如果上帝想要做出反於這種原理之什麼事的話，那麼那件事便是一個神蹟了。

所以，我們如果做下面這種假設，那是要較爲合理得多及較爲合於上帝的光榮得多。所謂下面這種假設就是：上帝之創造這個世界，在最初的時候，就把牠創造成爲無論在什麼時候，都不會與那兩條大的自然律（就是關於力量的定律及關於方向的定律）相違背，而是使牠正確地遵照着這兩條大的自然律的（除了在他做着各種神蹟之事的時候，他是使牠不依照這兩條自然律而已）。所以各人的身體，在其內部有所激發而預備着自己做什麼事的時候，都是正在靈魂也有一個相一致之欲望或思想之時。反之，靈魂之有這種欲望或思想，也只在於這種欲望或思想，能

與身體上之前此的狀態相一致的時候。所以，靈魂與機械的身體之聯絡，及與身體上各部分之聯絡，及靈魂與身體兩者之互相動作之事，都在實際上只是兩者之相伴而已——這種相伴之假設，比起任何種別的假設來，都更足以顯露創造主之驚人的智慧些。這種假設，至少是可能的，這是我們所不能否認的事；而上帝之爲一個很偉大的工人，其能力很足以做成這種使兩方面相伴的工伴，也是我們所不能否認之事。因此，我們很可以做這樣的斷語：這種假設，其或然性是最大的，牠既是最簡單的假設，又是最容易懂的假設，而且又是立刻可以將一切種困難點都避開去之假設；例如，包含在犯罪動作中之諸困難點，就是可以立刻避免之的，因爲關於犯罪的動作，我們如果並不讓上帝發生直接的干涉，而只讓他由於干涉被創造的力的常住性以間接地干涉之，似乎要較爲合理得多。

關於我認爲真確之這個相伴的假設，我想舉一個例子以明之。假使有幾隊音樂隊或歌唱隊於此，現在要他們來奏或唱一首歌曲，不過在他們奏或唱之時，既不使他們各個人互相看見，也不使他們所奏或唱之聲音能互相聽見，但他們雖不互相看見及互相聽見，可是他們各人各自奏或

唱自己的歌曲，則是十分互相和諧的，那麼這時，如有一個人來聽這整體的樂聲或歌聲，他便會覺得：在這種狀況之下所發出來之樂聲或歌聲，比起各個奏樂者或歌唱者在互相看見與互相聽見的狀況之下，所奏或唱出來之整個樂聲或歌聲來，要較為和諧得多。那麼我所主張之相伴的假設，其情形正與此相類似。再，如果有兩個這樣的歌唱隊於此，另外又有一個人，他與這兩個歌唱隊中之一個，其距離要較為靠近得多，那麼這時，他也很可以根據這個靠近的歌唱隊所歌唱的，而判斷那個較遠的歌唱隊所歌唱的；而且他還會養成一種習慣（特別是在他能夠聽到自己歌唱隊所唱的聲音，卻並不看見他們之唱歌的動作，而對於另外那個歌唱隊之唱歌的動作則看見，卻又聽不見他們之歌唱的聲音的時候，這種習慣更為顯然），以使他的想像，足以幫助他的判斷；而他也決不會想及他自己所屬的那個歌唱隊，所會想到的，只是另外那個歌唱隊而已；再他對於他自己的那個歌唱隊，又會視為乃是另外那個歌唱隊之一種回聲（echo），而認為屬於自己之歌唱隊的，會只是某一些插歌（在這類插歌之中，他由之而知道另外那個歌唱隊的歌唱之某些種屬於交響曲之規則，並不現有。）而已，否則他所認為屬於他那個歌唱隊的，便會是在完全不知道「那

一歌唱隊中的人們，也在那裏依照着他們自己的計畫，以做着相符合的歌唱」的狀況之下，所使他自己那一隊中的人們，依照着某一些種計畫（這類計畫，是在他想來爲另外那個歌唱隊所模仿的，因爲他在這種曲調之中，發見了有一種互相的關係），以做出來之某一些種運動了。

不過，我決不否認下面這種說法：心靈似乎就是身體上某些種運動之機會的原因，甚至就是真正的原因，因爲，就上帝之決意講，無論上帝關於心靈所已經看見過的或所已經預定的是那一件事，那一件事都必定是使上帝自最初的時候起，便如此支配身體之一種機會，所以心靈與身體兩者，便是互相和諧的，各自依照着上帝所賦與於他之律與力以進行的。而且，因爲心靈與身體上的狀態，都是由於另外一個狀態，所不得不出來的一種結果（雖然這類的狀態，常常是偶然的，及甚至是自由的），所以我們可以說：上帝由於本質之這種一般的概念，建立了一種真實的連結了，而這種真實的連接，便使心靈與身體兩者，完全的互相表現出來了。不過這種連接，並不是直接的，而只是根據於上帝在創造心靈與身體的時候，所給予之於心靈與身體的那種東西，以成立出來的而已。

如果我所說之「本質需要一種真正的單一性」的意見，只是根據於我所已經造成之那一種反於尋常的用法的定義的話，則我之這種意見，便要成爲一種純屬於用字的問題了。但是，除了大多數的哲學家，都把這個名詞之意義，視爲和我所認爲的那種意義一樣，就是，大家都認爲：「由於本身而成立的單一性和由於遭遇而成立的單一性兩者之間，本質的形式與偶然的形式兩者之間，一種不完全的複合體與一種完全的複合體兩者之間，自然的與人造的兩者之間，都應該有一種區別存在」——除了這點之外，我對於我的意見，還有其較深一層的理由。這就是說，我除了這點關於名詞上的理由之外，我還相信：如果有一個地方，只有由於堆積以成的存在物的話，則在那個地方，也不會有真正的存在物，因每個由於堆積以成的存在物，都預先假定有「具備真正的單一性的存在物」存在了。爲什麼有這樣的預先假定呢？因爲牠之得到牠的實體，只是由於「構成牠的各種原素」的實體而得來，因之，「構成牠之每一個存在物」，如果本身又是一種由於堆積以成的存在物的話，則牠便會是沒有實體的。如果我們不認爲是有這種的預先假定的話，則我們對於牠的實體，一定還要另外去找尋其根據，因爲我們如果把構成牠的東西，也視爲是由於堆

積以成的存在物的話，則我們便決不能夠得到牠的實體之根據，就使我們永遠這樣地推論下去，也不能得到。先生，我承認在整個自然界之中，其所有的只是機械而已（這些機械中有一些是有生命的），不過我並不承認所有的只是本質之集合體而已，我認爲如果有本質的積合體存在，就一定有真正的本質存在，而一切種本質之積合體，就是由這類真正的本質所生出來之產物；因此，我們便必然地走到那類數學上的點（有些著作家所根據以構成佔有空間性之數學上的點）了，或走到伊壁鳩魯（Epicurus）及珂底摩伊（Cordemoi）的原子上來了一——這類數學上的點，或原子，都是我們所共同反對的東西；如果不是這樣，則我們便一定要承認，在各種物體之中，並沒有實體存在了。如果我們不承認這樣，則我們便必定要說，實在有一些本質，是有其真正之單一性的。我在另外一封信中曾經說過，大公爵的金剛石與大蒙古帝的金剛石之複合體，我們可以將其稱爲一對金剛石，但這只能是一種在推理上的存在物，而且如果這兩個金剛石，在事實上真聚在一塊的話，則牠們又會成爲一個在想像上或在知覺上的存在物，這就是說，牠們便會成爲一種現象，但並不能成爲一種本質，因爲相接觸之事，有相同的運動之事，以及甚至在目的上有相和諧之事，

都並不能構成爲一種在本質上的單一性。雖然因爲各種東西之關係，有時要較爲密切些，而有時又要較爲空疏些，於是我們之假設各種東西可以構成爲一個東西之事，其根據便有時要較好些，而有時要較差些——雖然這是一種真確的事實，然而這只是減省我們的思想，及表明現象之一種方法而已。

爲一個由於堆積以成之存在物之要素的，似乎也只是這個存在物之各個原素，當時存在之方式而已。例如，爲一個軍隊之要素的是什麼呢？那只是構成爲這個軍隊之各個的人們，當時存在之方式而已。於是，這種存在之方式，使預先假定了一個本質（其要素並不是「一個本質之存在之一種方式」的本質）了。因之，無論那一種機械，都預先假定了在構成牠的各個部分之中，有其某種之本質存在。沒有一種多元性的東西，是沒有其真正之單一性的。簡言之，關於「真正是「一個」存在物的東西，就是一個真正的「存在物」。』這個同一的命題，可以有兩種意義，只要在這一個同一的命題之中重讀點有所改變，其所含之意義便跟着改變了，那麼我認爲這個同一的命題，就有一條公理 (axiom) 我們常常都把「一個」和「存在物」兩個名詞，想爲可以互相交換之

名詞。一個存在物和多個存在物，確是很不相同的，不過多數是預先假定了單數的；如果沒有單個的存在物存在，更不會有多個存在物存在了。還有什麼道理能比這個更明顯的嗎？所以我想，我應該可以把由堆積而成的各種存在物，和各種的本質區分出來，因為由堆積而成之各種存在物，只在我們之心靈之中有他們的單一性，而我們的心靈，則是依靠於各種真正的本質之關係或方式的。如果一個機械是一個本質，則聚合在一塊之一羣人，便也要是一個本質了，而一個軍隊也要是一個本質了，而且在事實上，由於各個本質聚合在一塊之任何個聚合體，也都要是一個本質了。不過我並不是說，在不具有真正的單一性的各種東西之中，並沒有可稱爲本質的的東西存在，或除了表象並沒有別的東西存在了；因為我承認，牠們之具有實在性與本質性，猶如在構成牠們之各個原素之中有真正的單一性存在一樣。

先生，你反對我說：不具有真正的單一性，也許就是各種物體之要素。那麼照你說來，全不具有實際性之現象，很可以是各種物體之要素，猶如一個有秩序的夢一樣，因為各種的現象（如虹及一堆石頭那樣），如果構成牠們的東西，並不是具有其一種真正的單一性的話，牠們便會完全是

想像上的東西了。你說，你不懂得我爲什麼要把本質的形式或具體的本質，認爲是具有一種真正的單一性的。這是因爲我不能够把一種實體，設想爲不具有一種單一性的。在我看來，關於單個本質之概念，我們能够由之而推演出來之推論，決不會與「牠乃一種由於堆積以成的存在物」的說法相和諧；我能够設想在於本質之中，有一些不能够用着佔有空間性，用着形式，以及用着運動來說明之特性；而且我之能够做這種的設想，可以全不根據於下面這種事實：在各種的物體之中，並沒有正確的與確定的「形式」存在，因爲牠們在實際上是可以做無限之分割的；也可以全不根據於這種事實：牠們的「運動」，就其只爲佔有空間性之一種變化，及只爲在地位上之一種移動講，牠所含有的意義，乃是想像的。所以除非我們借助於「使運動發生出來的力」，及「附着於具體的本質中的力」，我們不能够決定在各種變動的物體之中，牠到底是屬於那個物體。我承認爲，在說明各種特殊的現象上，並不需要提到這類之本質與本質的特性，不過也並不需要提到上帝之干涉，同續物之結構、充實 (plenitudo)，以及許多種別的東西。自然界中之各種特殊的事情，我認爲可以用機械的原理來說明之，不過只有在我們已經承認了或在已經預先假定了機械學的

各種原理之後，我們方能做這種的說明。而這類之機械學上的原理，只有由於做着形而上學上的研究，方能够不根據經驗地建立之。在同續物之結構中，所含有之各種困難點，只要我們不放棄「佔有空間性為各種物體之本質」之見解，決不會得到解決，我們會困惑於我們自己的幻想之中。

再，我想如果把本質或真正的單一性，只限之於人類的話，那其為在形而上學上之淺見之事，猶如在物理學上之把世界只限之於一個球之為淺見之事一樣。而且因為各種真正的本質，乃是整個宇宙所有之許多種表出，及上帝的工作所有之許多種變化的原故，所以上帝之在這個宇宙之中，盡其可能及盡其較優的理由所允許，而創造出那麼多的東西出來，是合於上帝的工作之偉大性與美麗性的（因為這許多的本質，都並不曾互相衝突）。而那個關於佔有空間性之樸素的假設，則是毀壞上帝所創造之這種驚人的繁複性的，因為質量（*mass*）這種東西，牠本身（假使我們能够設想到牠的話）之較劣於一個本質（本質是能知覺的，是能依照着自己的觀點，及依照着牠的自體之直接地或間接地接受到之各種的印象或關係，而將整個宇宙表現出來的），猶

如一個死的物體之不如一個動物，或一個機械之不如一個人一樣。實在就是由於本質的觀念，所以關於將來的徵兆，就在於事前發生了，而關於過去之痕跡，也就永遠保留之於一切事物之中；而且原因與結果之正正相等（雖然每種結果，都依賴於無量數的原因，而每種原因，也有其無量數之結果，但原因與結果兩方面，都是絲毫不錯地正正相等的），也是根據於本質的觀念。如果物體之要素，只是某種之形式，或運動，或佔有空間性之變化，則各種東西所有之這種的關係狀態，我們便會不能夠得到。而且，其要素只是某種之形式，或運動，或佔有空間性之變化之物體，在自然界中是沒有的；嚴格地說來，每一種東西所有之佔有空間性都是不確定的，而我們平常所歸之於各種物體的，都只是現象或抽象之物而已。這使我們看到：關於認識真正的原理，及關於構成健全的宇宙觀念，所極其必需之思想；我們如果不去做的話，我們是極容易犯着錯誤的。在我看來，一個人如果不肯採取這樣合理的一種觀念，則他所有之偏見，一定正如不肯承認世界之偉大性，不肯承認分割可以至於無限，及不肯承認自然界可以用機械的原理來說明的人們，所有的偏見一樣。把佔有空間性，視爲一種原始的概念，而並不進一層去觀察本質及動作之真正的概念之舉，其爲一

種很大的錯誤，猶如以前的人們，滿意於把各種的本質的形式，視爲一個整個的東西，而並不進一步去研究佔有空間性的變化之詳情一樣。

關於靈魂（我所謂的靈魂，並不是個個都能够感受到快樂與痛苦的。）的數目之多，其爲不應該使我們覺到困惱之事，猶如伽桑狄（Gassendi）所提出來之原子（這種原子之爲不能够毀壞的東西，也猶如靈魂之爲不能够毀滅的東西一樣。）其數目之多，也並不使我們困惱一樣。反之，牠們的數目之如此之多，乃反而是自然界的所有的諸種完全中之一種呢，因爲一個靈魂，或實在就是一個有生命的本質，比起一個原子來，其完全之程度，要高得無限之多了。每一個有生命的東西，都含有一個具有真正的單一性之繁複的世界。我們的經驗，是足以證明這類之有生命的東西，其數目是非常之多的；我們看見，在一滴水之中，含有不知幾千萬之這類有生命的東西，我們用藥粉來染色或只要一擊，便可以殺死他們不知幾百萬，所以先生，你所說之埃及人的蛙，既決不足以趕上牠們之數目，你所說之以色列人的鶉，也決不足以趕上牠們之數目。那麼，如果這些動物具有靈魂的話，則有一點話是我們大概能够應用之於各動物之自身的現在也一定能够拿來應用

之於牠們的靈魂。這點話就是：牠們在上帝創造世界之初，就已經在那裏活着了，牠們在將來還要活到這個世界之終結；生育之事，顯然只是一種發育的變化，而死亡之事，則只是使這個動物重入那個由於細微的生物所構成的世界之中的一種變化而已，至於牠們重入了這個世界之中之後，牠們的知覺便很受了限制了，要一直等到上帝發下了命令，要牠們重回到動作的劇場之後，牠們的知覺纔能够恢復。古代的人們，誤用了靈魂遷移(transmigration of souls)的概念，而不把這種事情，視爲動物的身體在那裏變遷，而靈魂則總在那裏保持着不變。靈魂們並不受這類輪迴的變動；說得妥當點，我們可以這樣說：身體所有之這類輪迴的變動，一定是要依照着上帝爲靈魂們起見而施行之人事管理的。上帝在適當的時候，就把牠們創造出來，而在身體死亡的時候，則使牠們離開身體，至少是使牠們離物質的身體，因爲爲着使他們自己永久是那個普遍的共和國（這個共和國是絕對完全的，牠的領袖就是上帝）的公民起見，牠們必定總要保存着牠們之實踐的性質及他們之記憶。至於這個共和國，牠的構成員決不會有一個能消失了去的，而且牠的定律是較優於身體的那些定律的。我承認，各種沒有靈魂的物體之自身，只有一種由於堆積而成之單一性，不

過牠們卻有其實在性附着於牠們之中；而這種實在性之所從來，則來自構成牠們之各個部分；在這類部分之中，含有無量數之有生命的物體，因之，牠們也就是由於這無限數之有生命的物體，而保有着牠們之本質的單一性。

然而，雖然一個靈魂很可以具有一個身體，是由於各個具有靈氣之部分所合成，或由於各個獨立的靈魂所合成的，卻是整個之靈魂或形式，則並不是由於各部分所有之靈魂或形式所構成。關於把一個昆蟲割爲兩段之事例，其結果雖然被割後之兩段，還可以有一種運動，但並不一定是兩段都還存有其靈活之氣；不過整個昆蟲之靈魂，至少還會在兩方面中之一方存在着。而且因爲在昆蟲之構成及發育中，昆蟲的靈魂本來就已經是存在於昆蟲之一部分之中了，所以在靈魂毀滅之後，牠還會存在，而在某一部分之中活着；至這個某一部分，可以極其微細，以至於毀壞昆蟲的人，也不能毀壞及於這一部分，所以靈魂之在於其中，不致於受到什麼影響。不過關於這個某一部分，我們倒不一定要和猶太人一樣，設想爲是一塊極小而極硬的骨頭，靈魂就存在於其中，無論如何不致於受到毀壞。

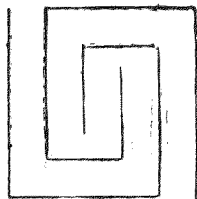
我承認：關於偶遇的單一性 (accidental unity) 是有各種不同的階級的；一個有規律的社會，比起一個混亂的羣衆來，其所有之單一性要高些；又一個有組織的身體，或一個機械，比起一個社會來，其所有之單一性，又要更高些。這就是說，具有單一性較高之東西，我們較應該把牠們設想爲一個單獨的東西些，因爲構成牠們之各種原素，互相之間所有之關係，要更爲密切些。可是，這一切種的單一性，其所以得到牠們之名稱，乃是由於思想，及由於如顏色及別種現象那樣之表象。這類表象，平常都被人們稱爲真實的東西。其實一堆石頭或一塊大理石之能被我們觸到，並不能說就證明了牠之本質的實在性，這種道理，猶如天上一條虹之能够被我們看見，也並不足以證明牠之實在性一樣。而且，因爲沒有一種東西，是像大理石那樣硬，以至於一點流性都沒有的，所以一塊大理石之自身，也許只是由於無限數之有生命的物體所構成的東西，猶如一個湖泊，滿裝着魚一樣；雖然在湖泊這一個物體中之這類的動物，只有在這個物體已經部分地衰敗了的時候，我們纔能够用肉眼去看出來，可是我們並不能因此，便說在這個物體之中，並不含有那麼多的動物。關於這類的化合物，以及與此相似之諸種東西，德謨謨利圖 (Democritus) 所說的話很對。他說，由於

意見，由於定律，由於一般的動作而存在（*esse opinione, lege, νόμῳ*）。我們很可以依照着他的見解。關於一切種純屬於物質的東西，柏拉圖的見解也一樣。我們的心靈，看到某些種真正的本質，或設想到某些種真正的本質。這些種本質，具有某些種存在的方式。無論在什麼時候，只要我們的心靈覺得在思想中，有把這些種存在的方式和各種別的本質聯合起來之機會時，或覺得有造出一個名詞來，以代表這一整羣的東西之機會時（那個名詞，可以做為推理之一種方法），這些種存在的方式，是含有與各種別的本質之關係的。不過我們務必不要弄錯了，以至於認為這些種存在的方式，就是一些種本質，或一些種可以證明之真正的存在物。這種錯誤的見解，只有下面這類人，纔能夠主張。什麼人呢？就是那班不肯研究深入於各種表象之裏層的人們，或那班把心靈上之一切種抽象的事情，都視為各種的實在物的人們，或把數目、時間、地方、運動、形式，以及能夠感覺到的性質，都視為本身就是存在物的人們。可是我的主張則反是。我主張：哲學如果要恢復起來，或化成為正確起來，莫善於承認各種的本質或完全的存在物，是具有一種真正的單一性的，而各種不同的狀態，就在這種的單一性之中，繼續地發現着。其餘一切種存在物，則要把其視為只是各種的

現象，或各種的抽象物，或各種的關係而已。

我們決不會發見出一種東西來，是足以使一個真正的本質，能夠由於堆積的方法，以從一些種存在物之中，構成起來的。例如，如果爲着一種共通的目的而聚合在一塊之各個部分，比起互相接觸地聚在一塊的那些部分來，在構成爲一個真正的本質上，要較爲正當的話，則在荷蘭之印度公司中之職員們，比起一堆石頭來，在構成爲一個真正的本質上，當然也要較爲正當些了。但是，這一種共通的目的，是什麼東西呢？那不過是我們的心靈，在各種不同的東西之中，所看出來之一種相似而已，或說得妥當一點，所看出來之一種關於動作與感情之排列而已。如果這種由於接觸而成之單一性，要被視爲最合理的假設的話，則還要有一些別的困難發生。就是堅硬的物體之各部分之連結起來，恐怕只是由於周圍的各物體之壓力，及由於牠們自己所有之壓力，因之，在牠們的本質之中，牠們之沒有什麼連結，恐怕猶如一堆沙子那樣之沒有什麼連結一樣。由於許多個沒有缺口之環結合在一塊以成之一條鏈，比起由於許多個有缺口之環結合在一塊以成之一條鏈（因爲各環有缺口，所以是可以拆開的）來，在構成爲一種真正的本質上，爲什麼要較優一些呢？

很可以有一條鏈，牠之各個環，並不互相接觸，而且並不互相勾連起來，可是，雖然如此，卻是除非我們用着某種特別的方法，我們是不能把牠們拆開來的，猶如下面這個圖一樣。那麼在這種情形之下，我們能夠說：這個結合物的本質，是在於未決之中的嗎？是要依賴於將來有一個要將牠的部分拆開來之聰明的人，來解決牠的嗎？凡這一切，都是心靈之想像物；而且，就我們之並不辨別什麼東西實在是一個完全之存在物或本質上講，我們是不會有所根據的；而且，只有由於將各種的本質辨別出來，我們纔能夠有一種方法來建立起各種可靠的與真實的原理。



總之，凡是沒有根據的東西，我們都不應該視之為確實可靠。所以，主張各種的存在物與本質沒有一種真正的單一性的人們，牠們應證明牠們所有之實際性，不只是我們剛剛所說的那一點；我正等着他們構成一個關於一個本質或一個存在物的概念，而在這個概念之中，是既能含有這一切東西，而依照着牠講，各部分或甚至是夢，將來也可冒充為有實際性了；至少現在認為由於堆

積而成之存在物也具有之公民權，我希望要予以一種正確的限制。

我在前面算已經把這個問題詳細地講及了。我之所以講得如此詳細，爲的是使你不但能了解我的主張，還能了解我之所以不得不做這樣的主張之理由。你的判斷之公平與正確，是我所素來知道的；那麼我現在就把我之這類意見，呈候你的裁奪。現在我再送一篇在文字共和國消息（The News of the Republic of Letters）上的文章給你看。你看了這篇文章之後，你就會覺得，那是足以作爲回答阿貝卡特蘭的意見的。於你介紹他的學問給我之後，我也想他是一個能幹的人，不過由於他之著論來反對惠更斯（Mr. Huygens）及反對我看來，他似乎顯然是走得太空一點。我現在在等着他的回答。我聽了你的身體很康健之後，我很歡喜我以十二萬分之熱誠來希望牠以後還要同樣地康健下去。

再者，在你的來信所講的諸問題中，有一些我想留待下次再來和你討論。

十八 來布尼茲致黑森來因法爾次的信。

一六八七年四月三十日。

我希望殿下會收到那本書了。那本書可謂已經耽擱得很久了。自從你見責我之後，我就在服爾分步忒（Wolfenbuttel）尋找，爲的是可以原璧歸趙。我現在附上致阿諾先生一封信，及幾種別的文件，煩你轉給他。我頗希望他在看我這次所致他的信及送給他的文件之後，他的聰慧及他的真誠，會使他對於他在當初看來殊爲生硬的見解，予以完全之贊同，因爲他自從看見我第一次的說明之後，他的態度就已經略爲變動了。我這一次的信，照我看來，凡是他在上一次的信中所尙覺得有的一切種困難，可謂都予以明白的說明了；那麼他在看我這一次的信之後，我想他也許還會對於我的意見予以稱讚呢。不過雖然如此，我想只要他能够對於我的意見，下判斷說，雖然是很錯誤的，卻並不牽涉出什麼東西，是直接違反於教會對於這個問題的解釋的，因之，甚至是在羅馬的天主教會中，我的意見也是可以通得過的——我想只要能够如此，我也就滿意了。因爲殿下很知道，用不着我多說：實在有一些種錯誤，是可以通得過教會的，而且甚至有些種錯誤，所生之結果有些人相信是足以破壞信仰之條文的，然而這類的錯誤，及主張這類錯誤見解的人們，都不會因爲這類的錯誤所生的結果之不被贊許，而受到譴責。例如，托馬斯派（Thomists）主張摩林派

(Molinists) 的假設是毀壞上帝的完全的，而摩林派又認爲托馬斯派之預先決定論，是毀壞人類之自由的；然而，因爲教會現在對於這件事還沒有下什麼結論的原故，所以托馬斯派既不能被視爲異教徒，摩林派也不能被視爲異教徒，而他們兩方面之意見，也就都不能被視爲異端邪說。我想同樣的道理，可以應用到我的主張上去。我很願意知道：阿諾先生本人，現在是不是並不承認我的主張之不違害於教會。他是很忙的，他的時間是很寶貴的，所以我並不希望他要應用他的時間來討論關於一個意見之真誤的問題；但是我想，他如果要決定一種意見之是否可以通得過教會，那在他應該是一件很容易的事情，因爲這只要知道牠是否與教會所有之某些種釋義相合就成了。

十九 來布尼茲致阿諾的信。

一六八七年八月一日。

我現在知道黑森來因法爾次伯爵，曾看見你，並見你的身體很康健，這是使我很快樂的。我希望，我用十二萬分的熱誠來希望：我要能够常常聽到這樣的消息；你的心靈還很康健，並不受年齡

的影響，我希望你的身體也會同樣不受年齡的影響。我很敬佩你的心靈之健康；我覺得，我所希望能對於我的見解下判斷的人們，沒有一個人所下的判斷，能趕得上你的判斷之着實、深入以及誠懇了。

我並不是想來攪擾你；不過因為我想我前幾次信和你所說的問題，是很重要的，只次要於宗教問題而已，卻是又是和宗教的問題有密切關係的；所以我就很希望，我能再得你的開導一下，至少希望你對於我最後那次信所說的話之意見；因為，如果你覺得我的話也有理由的話，我就更要堅決地相信我的主張，反之，如果你覺得我的話有可反對之處的話，我便要格外小心去將牠推進之，而且將來還要將整個問題重新考究之。

不久以前，在文字共和國消息中，回答我所提出的反對論的，並不是卡特蘭先生，而是麥爾伯蘭基神父（Father Malbranche）。他似乎已經覺察到：他所提出來之各條自然律或各條關於運動的原理之中，有一些是會遇到困難的；但是他以為，其所以要遇到困難，是因為他所予於牠們之根據，乃是關於絕對堅硬性之假設，而絕對的堅硬性，則是在自然界中找不到的；可是我想，就使

在自然界中能够找得到絕對的堅硬性。他所提出的那些種定律，還是會不能夠擁護的。我覺得在笛卡兒及他的信徒的推理之中，是一個缺點；這就是他們並不會注意到下面這一點：關於運動，關於不平等，以及關於彈性，我們如果把其假設爲無限之小的話，則無論我們關於牠們說些什麼話，都會是對的，比如說，運動如果是極小的話，牠就要成爲靜止，不平等如果是極小的話，牠就要成爲平等，彈性如果是極其迅速的話，牠便要成爲不是別的東西，而只是極度的堅硬而已；這種道理，頗似於幾何學家關於橢圓形所做之推證的每一種工作，都可以應用到一條拋物線之上，假使這條拋物線，是被設想爲一個橢圓形，而其第二焦點，則是無窮之遠的話。差不多笛卡兒所有之一切條運動律，都是與這條原理相衝突的，而這條原理，我認爲在物理學中之爲一條顛撲不破的原理，猶如在幾何學中之爲一條顛撲不破的原理一樣，因爲各種東西之創造者之行事，乃是正如一個完全之幾何學家一樣。如果我對於麥爾伯蘭神父要予以什麼回答的話，那大概就會是去指出前面所提的這條原理——這條原理是很有用的，可是盡我所知講，牠在現在還不會被人們普遍地注意到。

我說以上的話，太耽誤你的寶貴時間了；而且這種事情是不值得你注意的，所以我不多說了。

二十 阿諾致來布尼茲的信。

一八六七年八月二十八日。

我首先要請你原諒，因為你四月三日的信，我一直到現在纔能够回答。自從接到你信之後，我生了好幾次病，而且有好幾種事情做，而且除此之外，關於討論這樣抽象的事情，我也自己頗覺得爲難；所以我請你想想看，我下面所說的話，是否算簡單地對於你最後這次信中所提出的幾個新的點，予了什麼意見。

(一) 你說：『假使別的條件都相等的話，我們的靈魂之表現牠自己的身體上的事情，要較爲明顯些，因為從某種意義上講，牠是表現整個宇宙的。』在你說這種話的時候，我頗不大懂得你所用之「表現」這個字的意義。因為，如果「表現」這個字，你認爲就是指某種思想或某種知識的話，則我不能承認我的靈魂對於淋巴管中的淋巴腺的運動，所有之思想或知識，比起牠對於土星的衛星的運動，所有之思想或知識來，要較爲多些；如果你所說之「表現」，既不是思想，又不是

知識的話，則我便不懂得牠是什麼了所以，牠並不足以解決我所提出來的困難點；我所提出來的困難點就是：在我於睡覺的時候被別人刺着之時，我的靈魂如何能夠有一種痛的感情呢？因為關於這件事，我的靈魂應該是知道有一個人刺着我的，因之，牠便應該覺到痛，可是在事實上，牠之知道有一個人刺着我，只有由於牠感覺到痛。

(二)『我的手在我想運動牠的時候，牠就運動了；這種運動之真正原因，並不是我的靈魂，也不是我的身體，因之，牠就是上帝。』關於這種在機會原因說的哲學中之推理，你說：這種推理，是假設身體為不能夠自己運動的。可是，照你的思想講來，身體是能夠自己運動的。而且你還主張：在我們稱為運動那種狀態之中，無論其所有之實體是什麼？這種實體之由於具體的本質之自身中發生出來，正如思想與意志之由於心靈之中發生出來一樣。

一個沒有運動的身體，能夠本身發生出運動來，這在我看來似乎是很難懂的一件事。而且如果承認了你這種主張的話，則證明上帝存在的證據中之一個——就是必定要有一個最先的運動者——便要被毀壞了。

再，如果一個身體能够予自己以運動的話，則我的手之自己運動，也不會每一次都是在我願意運動牠的時候；因為身體是沒有知識的，牠如何會知道在什麼時候是我願意牠去運動牠自己的呢？

(三)關於不能分割及不能毀壞之本質的形式，我還有較多的話要說。你認為，我們應該承認本質的形式這種東西，是一切種東西都具有的，或者甚至各種的植物也都是具有的，因為如果不是這樣，則物質（在你看來，物質既不是由於原子們構成的，也不是由於各個數學上的點所構成的，卻是能够分割以至於無限的）這種東西，便要成爲一種不是具有單一性的本體，而只是一種由偶遇以成之聚合體了。

(1)我對你這種見解，上次曾這樣回答：也許物質之一種要素，就是一切種存在物都是最不完全的，都是不具有任何種真正的與正當的單一性的，正如聖奧古斯丁所想的那樣，就是，各種的存在物，乃是衆性的實體 (plura entia) 而不是單性的實體 (unum ens)；而且我還說，我這種見解之並不是怎麼難懂的，猶如你所承認之「物質可以做無限的分割」之也並不怎麼難懂一樣。

不過你對我這種見解，又回答說：不能是這個樣子，因為沒有單一性的實體之處，不能夠有衆性的實體。

但是這種論證，你如何能夠應用呢？你這種論證，珂底摩伊也許會認爲是對的，但是照你的主張講來，則必定是錯的，因為在你的意見上，除了各種有靈氣的存在物（這並不是構成一個物體之一個很微細的部分。）之外，其餘的一切，都必定是沒有本質的形式的，就是都只是衆性的實體，而不是真正具有單一性的實體。因之，就使是在於真正沒有單一性的實體之處，也未嘗不可以有衆性的實體。

（2）我覺得你的本質的形式，並不能夠解除這種困難，因為那個被稱爲「單一」之屬於「實體」的屬性，如果照你所採用之「嚴格地屬於形而上學上的意義」講來，牠對被稱爲「單一性的實體」的那個東西，一定有其要素的及內在的關係。所以，如果一個物質的微分子，並不是一個「單一性的實體」，而是一個「衆性的實體」的話，我真不懂得一個本質的形式（這是與物質的微分子不同的），如何能夠只給予於牠以一種外在的特性——這個本質的形式，如何能夠由

於給予牠以一種內在的特性，以使牠變成爲不是一個衆性的實體而爲一個單性的實體。如果「單一」這個字，我們並不用着牠之形而上學上之嚴格的意義的話，則我很容易便曉得：由於把本質加之於牠，是可以使我們有理由去稱牠爲單性的實體的。可是，爲着要使我們能够用「一個」這個名詞，加之於無量數無靈氣的物體起見，各種本質的形式，並不是需要的，因爲我們說「太陽是一個」，我們說「我們所居住的地球是一個」，難道不是正確的用法嗎？所以，爲着予各種物體以一種真正的單一性（這種單一性，除了我們給牠們之外，牠們不會由於別種方法而得到）起見，並不一定要承認有這些種之本質的形式。

3) 你認爲這些本質的形式，只在有靈氣的各種物體中有之。（註四）那麼，在事實上沒有什麼有靈氣的物體，不是具有組織的，也沒有什麼有組織的物體，不是「衆性的實體」的；所以你的那些本質的形式，不但是不足以防止各種與牠們有連結的物體，成爲「衆性的實體」，其實爲着使牠們成爲可以與各種物體相連結起見，牠們自己還一定要變成爲「衆性的實體」纔成。

（註四）來布尼茲在這地方說：「我不記得我曾說過這種話。」

(4) 這些本質的形式，在其應用於各種的野獸的時候，我頗不懂得牠們是什麼東西。我想你一定是把牠們視爲本質的，因爲你稱牠們爲本質的東西，而且因爲你說，只有本質是真正的實際存在物，而在這類真正的實際存在物之中，你則把這些本質的形式包含於其中。盡我所知道講，我只曉得有兩種本質，就是物體與心靈。如果有人說於這兩種之外還有別的話，則他應該拿證據給我看看——你在上次來信的結論中說：沒有根據的東西，沒有一種我們應該視爲可靠的，那麼依照着你的這種話，那班說於物體與心靈之外還有別的本質的人，實在應拿出證據來給我們看。現在假設這些本質的形式，如果不是物體的就是心靈的；那麼如果牠們是物體的的話，則牠們便一定是具有佔有空間性的，因之便又一定是可分割的而且是可分割以至於無限的；既如此，牠們於是便又要成爲一種不是單一性的實體，而爲衆性的實體了；正如爲牠們所激動之各種物質的物體一樣之爲一種不是單一性的實體，而爲衆性的實體了；因之牠們便又是不能夠給予一種真正的單一性於別的東西的了。但是，如果這些本質的形式是心靈的的話，則牠們之要素，便要就是思想，因爲我所懂得「心靈」這個字的，就是牠能思想。要說一個牡蠣能思想，或一個蠕蟲能思想，那

實在是我所很難懂的事。而且因為你在上次的來信中說，你並不敢斷定植物們是不具有一個靈魂，或一個生命，或一個本質的形式的，那麼我想那一定是因為你並不敢斷定植物們是並不思想的。那麼你為什麼不敢斷定植物們是並不思想的呢？那我想又一定是因為那些植物們，如果是稍稍具有本質的形式的話，則牠們之本質的形式，因為並不是具有佔有空間性的原故，牠們就一定不是具體的東西，既不是具體的東西，必定是心靈的東西了——就是說，必定是一個本質了——既是心靈的東西，牠們就要是能思想的了。

(5) 這些為野獸們所具有之本質的形式或靈魂，你說是不能夠毀壞的，在我看來，尤其是不能夠擁護的見解。我上次問你在野獸們死的時候，或在牠們被殺的時候，牠們的靈魂要變成怎麼樣了呢？猶蠕蟲們在被燒的時候，牠們的靈魂會變成怎樣了呢？你對於我這種問，回答說：『每一個蠕蟲在死的時候，牠的身體上還有一小部分還活着，那麼牠的靈魂，就藏在這一小部分之中。至於這個一小部之小的程度，是在蠕蟲們被火燒成碎片的時候，或在火把牠們的身體毀壞的時候，靈魂們足以在於其中藏躲的。』由此，你又說：『古代的人們，誤用了靈魂遷移的概念，而不把這種事

情，視爲動物的身體在那裏變遷，而靈魂則總在那裏保持着不變。」你之回答我所提出來之困難點，可謂極其巧妙之能事了，但是，先生，你也要提防我現在所要反問你的話；在一個蠶蛾下卵的時候，這些卵中之每一個，在你看來都是具有一個蠶的靈魂的，因之，在五個或六個月之後，一些小小的蠶便孵化出來了。那麼，如果這些蠶之中有一百個被燒死了去的話，則在你看來，這一百個蠶的靈魂，便要藏在灰燼中之許多小的微分子之中了。但是，你之說「每一個蠶在已經被燒之後，與同一的靈魂相連結之同一的動物，還存在於一個灰燼的碎片（這碎片原先是牠身體上的一小部分）之中。」我不知道可能夠有什麼人相信？這是一方面。再有一方面是：如果是這樣的話，何以並沒有有一個蠶從這些灰燼的碎片之中產生出來，猶如牠們之由於蠶卵之中產生出來一樣呢？

(6) 各種大的動物，除了由於兩性之相結合，是不能夠產生出來的，這是我們都確實曉得之事；那麼關於我們現在所講之這個困難，如拿來放在這類大的動物身上，則其爲困難之處，更要大些。例如，我現在來問：亞伯拉罕 (Abraham) 用來代替愛撒克 (Isaac) 而奉獻於上帝的那個牡羊，他是把牠燒了，那麼牠的靈魂，會變成怎樣了呢？你不會說：牠跑到另外一個牡羊的胎兒中去了，因

爲這種主張，是你所反對的。你會這樣回答：牠藏在已經化成灰之這個牡羊的身體之一個微分子中，所以事實之真象，乃是保有同一靈魂之同一動物在那裏變化。我們都曉得，蠶蟲是要變成爲蝴蝶的；那麼你的這種說法，如果應用到你對於一個蠶蟲所予之本質的形式的假設上，那也許還會有點表面上的理由，因爲蝴蝶爲一個有組織的物體，正如一個蠶蟲一樣，而且我們還可以把牠視爲一個與蠶蟲同樣的動物，因爲牠還保有蠶蟲之許多部分而沒有變動。而別的部分就有變動也只是形式上的變動。但是已經化成灰燼之牡羊，其所有之爲牡羊的靈魂所藏躲的那個部分，則並不是有組織的，我們不能把牠視爲一個動物，因之，與牠相連結之牡羊的靈魂，也就不構成爲一個動物，更說不上會構成爲一個牡羊，如平常一個牡羊的靈魂之會構成爲一個牡羊那樣了。那麼，在這點灰燼中之這個牡羊的靈魂，會變成爲怎麼樣了呢？牠不能夠自己離開那點灰燼而到別的地方去，因爲如此，便要成爲靈魂遷移了，而靈魂遷移是你所反對的。同樣的道理，可以應用到無量數之別的靈魂上——這些別的靈魂，因爲牠們是和沒有組織之物質的微分子相連結的，所以決不會構成爲動物。有多麼多怪異的事情，都會就是這無量數「與不能夠有靈氣的物體相連結」的

靈魂呀！

不久以前，我在文字共和國消息的六月號中，看見阿貝卡特蘭答覆你的文章。他所說的話在我看來是很明瞭的，不過也許他並不會完全了解你的思想；所以，我現在在等着看你回答他的文章。

二十一 阿諾致黑森來因法爾次伯爵的信。

一六八七年八月三十日。

上次殿下轉來來布尼茲四月三十日寫的一封信，現在我所附上的一封信，就是回答他那封信的。我不能夠早點答覆他，這是我很抱歉的。我請你將我致他的信轉給他，因為我不知道他的地址。如果你肯從頭到尾把牠看一看的話，你就會看見，他有許多關於物理學之很奇怪的見解，而且這些見解之中，有些似乎是很難予以贊同的；不過我對於他這些見解的意見，算已經說得很委婉而不致傷他的感情了。我想他最好停止這類形而上學上的思辨，至少停止一個時期也是好的；爲的是他停止了這類的思辨之後，他便可以去從事我所能夠有之最重要的事情了；所謂他所能夠有

之最重要的事情，就是照着他在幾年前所寫給殿下信所說的話，而選一種真正的宗教去信仰。我頗爲恐怕他在走入這種對於他的超渡極其重要的事情之前，死神就會降臨在他的頭上呢。尼科爾先生(M. Nicole)反對朱留烏先生(Seigneur Jurieu)之新教會系統的書，現在剛剛付印。四五天內就可以從巴黎送來了。我想由科倫(Cologne)郵車送一份給你，同時再送上幾種你會喜歡看之別的書。

二十二 黑森來因法爾次伯爵致來布尼茲的信。

我覺得阿諾先生所說的話是對的。雖然有很多很多的新教徒，都是極無知識的，如果拿他們和有學問的人比起來，他們簡直可以視爲無思想之野獸，他實在只會糊裏糊塗地相信着異端邪說而已，卻是當然你並不是這樣，你是很有學問的。但是關於你，如果事實上並沒有別人而只我自己的話，我可以說，我已經盡我的所能，而設法要將你從分離派(schismatics)之中拉回來了，而且已經盡我的所能，而把所應獻給你的一切，都獻給你了。我現在不能和你多說，我且只從千頭萬緒之中，提出一點來說罷。你可相信基督是願意把他的教會，弄成這一個人想着是白的事，另一

個人又會想着是黑的嗎？你可相信他是願意把教會的牧師們，弄成互相反對，以至於我們一定要和新教徒們爭辯嗎？在我想着這一件事之時，你要想着另外一件事的嗎？例如，我們認爲你們的牧師，乃是俗人，並不是牧師，乃是牧師中之僭竊者。我們的牧師，則是和你們的相反的；我不知道你對於我們的牧師有怎樣的想。哦！來布尼茲先生，請你不要失了神惠的機會吧。天主教徒之與新教徒不能兩立，猶如基督與惡魔之不能兩立一樣；除了你加入天主教之外，我不知道有什麼方法，是能够使你得到超渡的了。

二十三 來布尼茲致阿諾的信。

一六八七年十月六日。

因爲在你和我討論的時候，我常常都重視你的批評的原故，所以我現在想這樣同你說：我所認爲重要而且差不多也是確實的那些主張，在你看來，縱然不是確實的，至少也是可以考慮的；因爲你所還有的那些懷疑點，在我看來決不是難於解答的。如果一個人已經有了成見，而且他的成見是偏向於別方面的話，則縱使他是很能幹的，我們如果要他另外再來討論一種抽象的思想

問題，那在開頭的時候，總一定是很難的，因為這種抽象的思想問題，既沒有圖形足以幫助他，又沒有模型足以幫助他，也沒有圖畫足以幫助他。那麼在我看來，你現在所還有之那些懷疑點，其所以發生出來，就是這個原故。

我曾說過，從一種特別的意義上講，靈魂是自然要表現整個宇宙的，而且牠之這種的表現，是依照着牠自己的身體與各種別的物體所有的關係的；因之，在牠將那種屬於他自己的身體上各部分的事情，最直接地表現出來的時候，牠應該根據着和牠很有要緊關係之關係定律，以將在牠自己的身體中之某些種非常的變動，特別地表現出來；例如，在牠覺到痛的時候所生的變動，牠要特別地表現出來。對於我的這種說法，你回答說：你對於我所用之「表現」一字，並不很懂得是什麼意義；如果我把牠當作就是一種思想的話，則你便要不能承認靈魂對於淋巴管中淋巴腺的運動所有之思想或知識，會較多於牠對於土星的衛星們的運動所有的思想及知識。如果我是把牠當作某種別的東西的話，則你說你便不知道牠是什麼東西了；因之（假使我是不能把這個字明白地說明出來的話），在使我們知道靈魂如何能够意識到痛的感情上，這個字並沒有什麼足以

幫助我們的地方，因為在你看來，如果牠能幫助我們的話，則靈魂應該在事前就知道我是在被刺着，而不應該是牠只有由於覺到痛，方知道我是在被刺着了。

現在，我想來回答你這種話。你對於這個字不明瞭的地方，我想予以說明之，而且我在說明中，想把這個字應用到你所提出來的那種困難之上。在我用「表現」這個字的時候，我的意思是說：在這一東西之我們所能夠說的，與那一個東西之我們所能夠說的，兩者之間有一種恆常的與規律的關係的時候，這一個東西便表現那一個東西。例如，一個透視畫的圖畫，就表現一種構造。表現是為一切種形式所通有的，從分類上講，牠是一個綱（class），平常之知覺，動物的感情，以及有智慧的知識，都是各個的類（species）。在平常的知覺中，以及在感情中，凡是可分割的東西，及物質的東西，及凡是為好些種存在物所通有的東西，都應該表現或呈現之於一個不能分割之單獨的存在物之中，或一個具有一種真正的單一性的本質之中。這種將好些種東西呈現於一個單獨的東西之中之事之可能性，我們不能夠置什麼懷疑，因為我們的靈魂，是給我們以各種的例子。不過這種的呈現，如果是在於一個有理性的靈魂之中的話，那是要伴以意識的，因之，牠便成為我們

稱爲思想的那種東西了。

這種的表現，無論在什麼地方都有，因爲一切種本質，都是互相交感的，且是接受某種適合的變動的——這種變動，與整個宇宙中所生之最微小的運動相符合。不過這類變動，可以是較爲明顯的，或是較爲不明顯的；至於明顯或不明顯的根據，則在於各種別的物體和我們自己的身體所有的關係，是較爲密切的或較爲不密切的了。我想笛卡兒先生會同意於這種說法，因爲他無疑地是會承認下面這一點的：因爲物質具有繼續性及不能分割性的原故，所以就是最小的運動，也會影響於附近的各種物體，而且還要由此物體而影響及那物體以至於無限，不過其影響的效力，便逐漸地減少而已。所以我們的身體，應該是受到一切種別的物體的變動之影響的。那麼，因爲對於我們身體上之這一切種的運動，我們的靈魂都有某些種知覺或思想與其相符合（這種符合，可以是較爲清楚的，也可以是較爲糊塗的。）的原故，所以靈魂對於宇宙間所有的一切運動，也便會有其某種之思想；而且照我看來，每一個別的靈魂或本質，也會對於宇宙間這一切的運動，有其某種之知覺或表現的。的確，我們對於我們的身體內部所有之一切種運動，並不是都明白地覺到的，如

淋巴腺的運動，就是我們所並不明白地覺到之一個例子；不過，我在前面曾舉過一個例子，就是關於海水浪聲的例子，我覺得在那個例子之中所含的事情，和淋巴腺這個例子所含的事情，頗有一點相像。在海水浪聲那個例子中，爲着使我能夠知覺到由於整體所生的結果起見，這就是說，爲着使我能夠聽到海濱的大聲起見，我對於海水中每一個浪的運動，都必定要有某種之知覺纔成。同樣，由於我們身體內部所有的一切種運動所生的結果，我們也有不清楚地覺到的，不過，因爲我們都習慣於這種內部的運動的原故，所以只有在內部有了大的變動的時候，如在開始生病的時候，我們纔能夠明瞭地與清楚地覺到之。我們希望：我們對於我們身體內部的運動所有之這類糊塗不清的感情，內科醫生們應該設法來較爲正確地辨別之。那麼，因爲我們之知覺到各種別的物體，只是因爲牠們和我們自己的身體有關係的原故，所以我們很可以說：靈魂之表現屬於牠自己的身體的東西，總要較爲好些，而牠之知道木星與土星的衛星，其明瞭之情形，只是和牠們在眼睛中所生出來之一種運動相一致而已。我所說這一切話，我想笛卡兒派也會同意；除了我假設在我們自己的靈魂之外，還有各種別的靈魂（這類靈魂，我認爲具有一種比思想較低之表現或知覺）。

是他們所不能同意的而已。爲什麼他們不能同意這點呢？因爲他們否認動物有感情，而且認爲除了人類之外，別的東西都不具有本質的形式。不過這一點，對於我們這裏所講之關於痛的原因的問題，絕沒有什麼影響。我們現在必定要問及靈魂如何知覺到牠的身體的運動這個問題，因爲一個佔有空間性的物體所有的動作，到底要用着什麼方法，纔能夠轉移之於一個不能分割的存在物，我們似乎是沒有方法能夠說明的。大多數的笛卡兒派，自承他們對於這種的轉移，不能說出什麼道理來；主張機會原因說的人們，則認爲那是一個亂結（Knot），一定要請上帝來干涉，我們纔能夠解決牠。可是在我，我則用一種自然的方法來說明牠。在本質或完全的存在物之一的概念上講，現時的狀態，乃是由於以前的狀態所自然要生出來的結果；那麼由這種一般的概念，我們可以得到這樣的推論：每一個單一的本質所具的本性，就是要去表現宇宙，因之，每一個單一的靈魂所具的本性，也就是要去表現宇宙。從開始的時候起，上帝之創造靈魂，便把牠造成爲這樣：根據着牠自己的本性的定律，牠是不能不和一切種發生於各種物體中之事情相和諧的，特別是尤其不能不和發生於牠自己的身體中之一切事情相和諧。所以，在身體被刺的時候，靈魂便把

被刺着的感覺，呈現之於自己，那乃是靈魂所具有之本性，並沒有什麼可奇怪之處。爲說明這件事，情明白起見，我們現在且把這件事情分爲兩方面而表明之：

身體在 A 時刻上的狀態

靈魂在 A 時刻上的狀態

身體在隨後的 B 時刻上的狀態（被刺着）

靈魂在 B 時刻上的狀態（感到痛）

正如身體在 B 時刻上的狀態，是跟着身體在 A 時刻上的狀態而來的一樣，靈魂在 B 時刻上的狀態，也就是由於牠在前此之 A 時刻上的狀態所生出來的結果。這是根據着本質之一般的概念，所會生出來之推論。又，靈魂的各種狀態，乃是相符合之世界的各種狀態之表現，特別是屬於靈魂的身體中的各種狀態之表現；所以，因爲被刺着的狀況，乃是構成爲身體在 B 時刻上的狀況之一部分的原故，於是「被刺着」之呈現或表現（就是感到痛），也要構成爲靈魂在 B 時刻上的狀態之一部分；因爲，猶如一個運動是跟着另外一個運動而來的一樣，所以在一個本質（本質的本性，就是去表現）中之一種呈現，也就是跟着另外一種呈現而來的。因之，在符合律（*laws of correspondency*）需要靈魂去將牠的身體的各部分中之某種非常的變動，較爲明顯地表現出

來的時候，靈魂一定是要知覺到「被刺着」這回事的的確，靈魂對於被刺的原因，及對於後來覺到痛的原因，是並不常常都明顯地知覺到；在那些原因還潛伏在於A狀態的呈現之中之時，牠就是並不明顯地知覺到牠們的；這猶如一個人在打瞌睡的時候，或因為別的理由的時候，他便看不見針之來刺了一樣。不過，這是因為在這個時候，針的運動所生的印象太輕微了；而且，雖然我們已經在我們的靈魂中，受了一切種的運動與呈現所影響了，而且雖然因此，我們便在我們的靈魂中，有了關於被刺的各種原因之呈現或表現了，而且因之又有了這次被刺的呈現的原因（就是說，覺到痛的原因）了，但是在這時候，我們還不能夠把在我們的靈魂中之這些東西，與一切種別的思想與運動分開起來；除了在牠們已經變成爲很厲害的時候，我們纔能夠將牠們分開起來。我們的靈魂，只注意於較爲特殊的各種現象，因為這類現象，是能夠與別的各种現象分別出來的；在這一種種現象都相等地在於思想之中的時候，我們的靈魂決不把其中任何一種現象明顯地思想起來。

因此，我覺在我的主張之中，一點困難之處都不能夠找出來，除非我們否認在最初的時候，上

帝就能够把各種的本質創造成爲下面這個樣子：由於上帝所賦予於牠們的本性，是那個樣子，所以牠們便要在各種事件的繼續演變之中，和一切種別的現象相和諧。可是，要否認上帝之能够做這樣的事，那實在並沒有什麼可稱許之根據。我們看見，數學家們都是在用着各種的機械，以呈現天上的各種運動的（例如下面這句話，就是描寫這種事實的：『敘拉古（Syracuse）的老人，曾用着器械，而把整個的天體定律，各種事物的表象，神的各種定律，呈現之於我們。』這句話中所講的事，我們現在所能够做的，比起阿基米德在他那個時候所能够做的，好得多了。），那麼我們爲什麼不能認爲，能力超過數學家不知幾千萬倍之上帝，是在最初的時候，就把現在有呈現能力的各種本質，創造成爲下面這個樣子呢？牠們能根據於牠們自己的定律，而依照着牠們的思想或呈現之自然的變遷，以將發現於一切種物體之任何種事情，表現出來？這在我看來，不但是容易設想，也合於上帝的光榮，也合於宇宙的美，而且從某種意義上講來，也是一種必然的概念，因爲一切種的本質，在牠們互相之間，必定要有一種和諧，及聯結，而且必定要在於牠們自己之中，將宇宙及普遍的原因表現出來——這是牠們的創造主之意志，及命令或定律（這類的定律，上帝是已經把其

建立成爲可以使牠們依照着最可能的方法以互相和諧的。再，各種不同的本質（這類本質，如果我們從形而上學上之嚴格的意義講來的話，則牠們是不能夠互相動作的，但是，牠們在事實上又好像是在互相動作一樣。）所有之這種互相的符合，是證明上帝存在或一種共通的原因的存在（由這種原因所生出來之每一種結果，都一定要依照着牠自己的觀點及牠的能力，而將這種原因表現出來。）之一個最有力的證據。如果不是這樣的話，則各個不同的心靈所有的現象，便不會互相和諧了，而且其所有的思想系統之多，也要如本質之多一樣了；或者說得妥當一點，如牠們有時候互相和諧的話，則那種和諧，便要算是一種純粹屬於機遇之事了。我們所有之關於時間與關於空間的一切種概念，都是建築之於這種的互相和諧之上。但是，如果我要把關於我們的問題之一切，都盡量去說明的話，那是我們的話將永不能夠說完的；不過我又認爲，與其讓人誤解，不如且讓人罵我爲多言。

現在，我們且進一步去看你所提出之別的反對論。我想到了這個地方，關於我所說之一個具體的本質，會給牠自己以牠自己的運動（或說得妥當一點，所給的並不是運動，而是在每一個瞬

間在運動中所有之實體，而這種實體，換句話說就是「轉得的力」(derivative force)運動就是由於這種轉得的力所生的結果。你總應該知道我的意思是怎樣的了；因為我說過了一個本質所有之每一個在後的狀態，都是由於牠之在前的那個狀態所生之一個結果。一個不會具有運動的物體，的確不能夠給牠自己以運動；不過我主張這類的物體，在實際上並沒有（嚴格地講來，在各物體互相接觸的時候，也並不是這物體爲別的物體所推動；推動牠們而使其運動的，乃是牠們自己的運動，或牠們之內部的發動力；至這種之內部的發動力，又是在內各部分之一種運動。每一個具體的質量，無論是大的還是小的，都是在牠的本身之中，已經具有了牠將來所常常要得到的一切的力的，牠之與別的物體相接觸，其所給予於牠的，只是決定而已，或說得妥當一點，這種決定之發生，只在於相接觸的時候。你或者要說，上帝能夠把一個物體弄成爲一種完全靜止的狀態。但是我卻要回答你：上帝也能夠把這個物體弄成爲沒有；而且一個物體，既然沒有動作與情感了，那麼我們也就用不着把其視爲一種本質了。至少我可以這樣說：如果上帝要把某一種物體，弄成爲一種靜止的狀態的話，則他只能由於一種神蹟的方法而弄成之，而且他如果想要使這個物

體再能够運動的話，他又一定要由於一種新的神蹟，方能够弄成之。那麼你可以看見，我的意見，不特不是將「證明有一個最高的運動者存在的證據」毀壞的，而反是將這種證據證實之的。最高的運動者，是我們在證明運動的開始及證明各種運動間之和諧與定律時，所必定要提到之一個理由，而且這類之運動的開始，運動的定律，以及運動的和諧，決不能够不借助上帝而做到。再，我的手之運動，並不是因為我想運動牠，牠就運動，因為想要一個山嶺運動之事，我是不會有的，除非我有一個神蹟式的信心；而且即就我的手這個例子來講，除非我的手的筋肉，已經在發生收縮作用以預備運動的時候，我是應該不能够願意我的手發生運動的。我感到痛苦之與我的身體上的變動互相和諧，其情形尤其是如此。這一方面總是根據着我前面所說過之互相符合，而伴着那一方面以發生；不過每一方面，都在牠自己之中直接有牠的原因。

現在，我要講到關於形式或靈魂的那一點了。形式或靈魂，我認為是不能分割的，及不能毀壞的。不過我並不是頭一個做這種主張的人。巴門尼底斯 (Parmenides)，這個人柏拉圖曾講及他，並很敬重他。以及美利瑟斯 (Melissus) 都主張：除了在表現之中是有產生及毀滅之事之外，在

實體中是既沒有產生之事，也沒有毀滅之事的。亞理士多德在 *De Caelis* 那部書的第三冊第二章中，也持着同樣的見解。*De Diæta* 這部書的作者，人們都認爲是希波革拉第；那麼他顯然在這部書之第一冊中也說：一個動物之產生出來，不能猶如一個完全新的動物一樣，牠也不能完全被毀壞了去。阿柏塔·馬格那 (*Albertus Magnus*) 及約翰·培根 (*John Bacon*) 似乎也這樣想：自從天地開闢以來，本質的形式，就隱藏在於物質之中了。斐奈耳 (*Fernel*) 也認爲，這類本質的形式，是從天上降下來的；至於主張牠們是來自於世界的靈魂的人們，更用不着說了。這些人們都看到了真理之一部分，但他們又都不會把這種真理發揮而光大之。他們中之大多數，都相信靈魂遷移之說，另有一些則相信靈魂輪迴之說，然卻都不曾把這件事設想爲一個已經造成的「動物」之遷移及改變。又有一些人，他們因爲不能說明這類本質的形式之起源，於是便說牠們乃是由於一種真正的創造而產生出來。這樣一種創造，我認爲只在能推理的靈魂上有之，而不能思想之一切種形式，則我認爲是在這個世界被創造的時候，便被創造出來了。可是他們則相信，無論在什麼時候，只要有一條最小的蠕蟲產生出來，也是有這種的創造的。費羅奔那 (*Philoponus*) 是

批評亞理士多德之一個古代批評家，他在他反對蒲羅克魯（Proclus）的那一本書中，似乎就是持着這種的見解。迦伯利·俾爾（Gabriel Biel）似乎也持着這種見解。我想聖托馬斯是把野獸們的靈魂，視爲不能分割的。我們的笛卡兒派的主張，則較此更進一層，他們說：每一個靈魂或每一個真正之本質的形式，必定是不能夠毀壞的及不能夠被產生出來的。這就是他們反對野獸們有靈魂之理由（雖然笛卡兒先生在一封致莫拉斯（Morus）的信中，曾說他並不敢斷定野獸們是沒有靈魂的，卻是笛卡兒派還是要那樣主張）。因爲對於主張原子有恆久性的人們，我們並看不見有什麼人來反對，那麼在我們說靈魂也具有恆久性（靈魂因爲牠的本性，是應該爲不能分割的。）的時候，爲什麼就會覺得奇怪呢？尤其是我們如果把笛卡兒派關於本質與靈魂的主張，和現在一般人對於野獸們的靈魂所持的見解，聯合在一塊以觀之，我們更要得到靈魂爲不能夠毀壞的的結論。野獸們有感情之說，可以說是一個很難能夠將其破壞之主張，因爲無論在什麼地方，牠都是常常被人們採用的，而且是已經被人們散播得很廣了的。那麼，如果我們承認野獸們是有靈魂的話，則我對於靈魂之不能毀壞性所主張的，便要不但依照笛卡兒派的說法，爲必然得

到之結論，牠在倫理學上與宗教上也是重要的。爲什麼重要呢？因爲有一種危險的教義，是有些有知識的人們所嚮往的，也是意大利的哲學家們（他們是亞味洛厄茲（Averroes）的信徒。）所已經將其傳播的；而這種教義就是說，在一個動物死的時候，爲這個動物所有之特殊的靈魂，便回到世界的靈魂中去了；那麼我們如果要使別人拋棄這種教義，我覺得我的主張倒是要用到的。那種教義，和我所指明出來之關於個別本質的本性，乃是相衝突的，且是不能夠清楚地設想到的，因爲每一個個別的本質，在牠開始存在之後，他便必定總要分離地存在着；這就是我所提出來的那些真理，乃是極其重要的了。承認野獸們有靈魂的人們，應該贊成我這類的真理，而別的人，至少也應該不會覺得牠們是奇怪之論。

現在，我們又來講你關於這種不能毀壞性所予之諸種反對論罷：

（1）我曾主張在各種的物體之中，我們一定要承認有某種「可以真正稱爲一個單獨的存
在物」者存在，因爲物質或有佔有空間性的質量，從牠的本身講，牠決不能超過於「衆性的實體」，猶如聖奧古斯丁（跟着柏拉圖）所已經很正確地看出來的那樣。由此，我便做這樣的推論：如果

在一個地方，凡是可以稱爲一個真正的存在物的東西，一個都沒有的話，則在那個地方，也就決不會有幾種存在物；因此我又主張，每一個具有多數性的東西，都是預先假定有其單一性的。你對於我的這類見解，予以好幾個回答，不過你的這些回答，都是沒有抓到癢處的（我認爲我的見解是無法攻擊的）；你所用來攻擊之論證，都是對人的；你乃是用着由於我的見解所會生出來之不便之處，來證明我所說的話是不能夠解決你所提出來的困難的。第一你就覺得我不知如何能夠使用這種的理由；在你看來，這種理由對於「認爲什麼東西都是由原子所構成的」珂底摩伊，也許是顯然之真理，但是你又認爲照我的主張看來，則必定是錯的，因爲你認爲我的意思是說，除了各種有靈氣的存在物（這種存在物，並不是構成宇宙之一個很微細的部分。）之外，其餘的一切，都必定是衆性的實體；因之，其困難之點還是沒有解決。先生，由於你的這種話看來，我覺得我自己並不會把我的主張說明得很明白，遂致你便不會了解我的假設。我不記得我是否說過除了各個的靈魂之外，便沒有別的本質的形式了，不過我的意思決不是說，有靈氣的各種物體，只是這個世界上所有的物體中之一小部分；因爲我的想法乃是這樣：無論那一種東西，都是含極多之有靈氣

的物體的，而靈魂的數目之多，決不是珂底摩伊的原子所能趕得上的。他的原子數目是有限的，而我則認為靈魂的數目，或至少是形式的數目，乃完全是無限的；我並且還認為：可以分割至於無窮之物質，牠也不能夠被分割得極其微細，以至於被分割後所得之部分，其中並不含有一些有靈氣的物體，或被分割後所得之部分，竟至於並不具有一種原始的『隱得來稀』（entelechy）；而且，如果你允許我使用生命這個很普遍的名詞的話，我還可以說，這些有靈氣的物體，都是有生命的。

（2）關於你所提出來之這個困難點是說：在靈魂與物體聯合的時候，並不使物體變成爲真正一個的東西，因爲物體本身並不是真正爲一個的東西，而且因爲在你看來，靈魂所給予於物質的，只是一種外在的特性。那麼我對於你的這種困難點這樣回答：真正是一個存在物的，乃是那個有靈氣的本質（物質就是屬於牠的），物質這種東西，如果就牠自身之爲質量上講，牠只是一種純粹的現象或表象而已。甚至那些正確的與決定的性質（這類性質，能使牠進而爲一種被決定的存在物，如在前面我已經說過），牠也沒有；形狀本是具有佔有空間性的質量之要素，但是嚴格地

講來，牠在自然的狀態之中，並不是完全被決定的，因為物質在實際上是可分割至於無限的。決不會有一個圓球，是沒有不平坦之處的，決不會有一條直線，是沒有曲線混雜於其中的，決不會有一條有一定限制的曲線，是沒有別的曲線互混起來的；這種道理在各個小的部分上為正確，猶如在各個大的部分上為正確一樣，所以形狀不但不是物體中之一個構成的原素，牠也決不是在思想之外面之一個真正的與決定的性質。一個正確的面，也不能夠歸之於任何種物體，猶如如果有原子便可以歸之於牠那樣。關於大小與運動，我們也能够說同樣的話，就是：這類的性質或賓詞，就是如顏色與聲音那樣的現象，雖然牠們含有一種較為清楚之知識，卻是在最終的分析之下，牠們便會不能夠存在。因之，具有佔有空間性的質量，如果我們把牠認為沒有「隱得來稀」的話，這就是說，如果我們認為牠只具有大小與運動那些性質的話，則牠便要不是一種具體的本質，而會只是一種純的現象，猶如虹那樣而已。予物質以一種確定的存在的，就是本質的形式，這也是哲學家們所已經承認了的；而且並沒有注意到下面這一點的那些人們，如果他們已經走入了同續物的構成之迷路的話，他們便決不會能夠走出來。這一點就是：只有不能夠分割的那些本質，及牠們各種

不同的狀態，纔是絕對真實的。巴門尼底斯、柏拉圖以及許多別的古代人們，實在都已經看到這點了。

不過，「一個」這一字，我承認可以應用之於集在一塊之一些無靈氣的物體（雖然並沒有本質的形式將牠們聯絡起來），正如我可以說有一條虹，有一個羣一樣。不過這是一種現象上的單一性，或思想上的單一性，這種單一性，是够不上在現象之後面之實體的（如果我們拿來當作具體的本質之物質的，並不是沒有形式之質量，而是一種二重性的物質（這就是那許多本質，牠們的質量就是構成整個物體的。）的話，則我們可以說，這類的本質，就是這個物質之各部分；正如參入於我們的身體中的那一些，就構成爲我們的身體之一部分一樣。關於各種別的具體本質之道理，也正如關於我們的身體的道理一樣（我們的身體，就是物質與靈魂，而靈魂，就是我們的本質之形式。）；而關於人，大家在這點上所有的意見都是相一致的，那麼我覺在別的各种具體本質上之沒有什麼困難，也正如在人類上之沒有什麼困難一樣。由於這些問題中所生出來之各種困難，其所以發生出來，雖然有其各種的理由，然而其中有一個理由，就是我們平常對於整體及對於

部分，都沒有一種十分明顯的概念；至於我們之所以沒有一種十分明顯的概念，那是因為部分在根本上並不是別的東西，而只是整體之一種直接的必需物而已，而且從某種意義上講來，也是與整體同類的；因此，各個的部分，便可以構成爲一個整體了，不管這個整體是有一種真正的單一性還是沒有的。確，具有一種真正的單一性的那種整體，從最嚴格的意義上講來，是可以繼續成爲同一的個體的，就使牠有時損失了某些部分，而有時又獲得了某些部分，如我們的經驗所示我們的那樣，牠也可以繼續成爲同一的個體。在這類事例之中，各部分之成爲整體的必需物，只是暫時的而已；不過，如果我們認爲「物質」這個字所指的東西，乃是時常都要與本，本質有主要的關係的話，則我們便可以爲某一些經院哲學家那樣，把這字的意義，認爲是指着一個本質所有之原始的被動能力（*primitive passive power*）；而在這種意義之下，物質便要成爲既不是佔有空間的東西，也不是可分割的東西了。不過我現在並不願意去討論名詞用法之事。

(3) 你反對我說：我認爲本質的形式，只有有靈氣的各種物體有之——可是這種主張，我不記得我曾有過沒有。你於那麼說之後，又說：一切種有組織的物體，都是衆性的實體，所以形式們或

靈魂們，是決不足以構成爲一個存在物的，而是於此之外還要有一些存在物，方能使物體成爲有靈氣的。我對於你這種的反對論，可以這樣的回答：假使在野獸們身上，或在各種別的具體本質身上，是有一個靈魂或一個「隱得來稀」的話，則我們關於牠們所想的，一定要和我們關於人類所想的的一樣。人類是具有一種真正的單一性的。雖然一個人的身體之質量，是可以分割爲器官、導管、液汁、精神（譯者按：指動物精神）的，而且雖然身體上的各部分，無疑地是由於無限數別種具體的本質（這類本質具有牠們自己之『隱得來稀』）所構成，然而人類的靈魂，便予了他以這種的單一性。因爲這第三個反對論，和前面那一個在根本上是一樣的，所以我覺前面那個回答，也就足以爲這裏的回答了。

（4）你以爲把靈魂加之於各種的動物，乃是沒有根據的；並且以爲動物們如果有靈魂的話，則牠們便要有一個心靈了，這就是說，便要有一個能思想的本質了，因爲我們所知的只是物體與精神，並不知有任何種別的本質；因爲你有這樣的見解，於是一個牡蠣之能思想，或一個蠕蟲之能思想，你便覺得是很難於相信了。你這種的反對論，不但是可以應用之於我，還可以應用之非笛卡

兒派的一切人們。不過，除了動物有感情這一點，是全人類都時常採用的見解，且不能是全無道理的見解之外，我想我還指明過，每一種本質都是不能分割的，因之，每一種具體的本質，必定具有一種靈魂，或至少具有一種「隱得來稀」（這種「隱得來稀」是和靈魂相似的），因為如果不是這樣，則物體便要成爲只是一種現象了。

主張每一個不能分割的本質（在我的意見上，這就是說，每一種普通的本質），都是一個心靈，且一定是能思想的，這在我看來，其爲輕率的主張，其爲沒有根據的主張，遠在形式不滅的主張之上。我們現在只知道有五種感覺器官，只知道有某幾種的金屬物，那麼我們應該根據這個便說：此外世界上並沒有別種感覺器官及別種金屬了嗎？我覺得愛好繁複之自然，顯然是除了能思想的那些東西之外，牠還產生了別種的形式。如果我能够證明，除了在圓錐體的剖斷（*conic sections*）中有其二次的形狀（*figures of the second degree*）之外，並沒有別種二次的形狀了，則那是因爲我對於那些線，有其一種明顯的觀念，而這種觀念，便使我得到一種正確的決定了；不過，因爲我們對於思想並沒有一種明顯的觀念，而且因爲我們並不能證明一個不能分割的

本質的概念，是和一個能思想的本質的概念相符合的，所以我們沒有根據來相信牠。我承認，我們對於思想所有的觀念是明白的（clear），但是每一種明白的東西，並不就是明顯的（distinct）。如麥爾伯蘭神父曾說過，我們之認識思想，只是由於內部的感情，而我們所能够由於感情以認識的，又只是我們所已經經驗到的那類事情；於是，因為我們並不會經驗到各種別的形式之機能（functions），我們如果對於牠們並沒有明白的觀念的話，我們一定不要覺得奇怪；因為，我們並不應該有這類的觀念，縱使我們承認這類形式是有的，我們也不應該有牠們的觀念。如果我們要使用含混的觀念（雖然這類觀念也許是明白的），來證明某種東西是不會有的話，則那便是一種錯誤；而且在我注意到明顯的觀念的時候，我覺得我們可以做這樣的設想：那類繁複的現象，或由於好些種存在物而來的現象，能够表現或呈現之於一個單獨的不能分割的存在物之中，而這點，我覺得就足以構成一個知覺，而用不着把思想或反省加之於這種的呈現。關於沒有思想之別種非物質的表現，其所有之差異或程度，我倒是很願意我能够予以說明的，為的是我們可以

把各種具體的或有生命的本質，和各種動物兩者間之不同，盡牠們兩者間所能有之不同而區分

出來。不過，關於上面這種問題，我還沒有做過充分的考慮，也不會爲着要對於各種的形式下判斷（在與牠們的器官與活動比較之下而下判斷），而對於自然界中之各種東西，做過充分的考驗。精通比較解剖學之馬爾丕基先生（*M. Malpighi*），他很傾向於這種的想法：植物可以和動物放在一個類之中，牠們就是不完全的動物。

（5）現在所尚未回答你的，只是你所提出來之「反對本質的形式之不能毀壞性」那類困難點了。我很奇怪你之覺得「本質的形式有不能毀壞性」，是奇怪的及不能擁護的，因爲照你自己的主張講來，凡是把一個靈魂或感情加之於動物的那些人，都應該主張這種之不能毀壞性。你所提出來之這類的困難點，在我看來都只是一些偏見；這類偏見，可以難住普通的思想家，但是對於能做深思的人們，則沒有什麼影響。我想要對於你所提出來之這類困難點，做一個滿意的回答，那是很容易的。有些人們，他們知道在一個最小的水點中，也有無限數之小動物，如雷汶胡克先生的實驗所示的那樣，而且他們並不覺得「物質應該完全滿裝着有靈氣的各種本質」是奇怪之事；那麼這類的人，我想他們不會覺得這點奇怪：在灰燼本身之中，應該有某種有靈氣的東西，也不

會覺得這點奇怪：火能够把一個動物改變，也能够把一個動物縮小，卻是又可以不完全把牠毀壞了去。我認爲，對於一個蠶蟲或對於一個蠶所能够說的話，是可以應用之於一百個或一千個蠶蟲或蠶身上的，但我們不能因此便認爲蠶可以由於灰燼之中而再生出來，或者這樣之事，並不是自然的秩序。我知道，有許多人都說：在灰燼之中還存有產生的能力，所以各種的植物，可以由於灰燼之中發長出來；不過我並不想去使用這種並未見得可靠的見解。我覺得：這些小而具有組織的物體，是不是由於那類已經被毀壞了的大物體之中，經過一種縮小的方法，而產生出來，或者這類小而具有組織的物體，是不是能够在適當的時候，便又回到動作之舞臺上來，則那是我所不能夠解決的問題。這類問題，是關於自然界之祕密的，人們要承認他們自己沒有法子能够解決。

(6) 你說，各種大的動物，只有由於兩性結合纔能够產生出來；因之，你便覺得我的見解的困難，在這類大的動物上，更要來得大些。其實，你的這種意見，顯然只是由於想像所生出來的結果。這在大動物上爲如此，在最小的昆蟲上又何嘗不是如此。我近來纔曉得，雷汶胡克先生的意見，正同我的意見一樣。他主張各種最大的動物，也是由於一種變化的方式而產生出來。關於他的主張之

細微處，我既不敢予以贊成，也不敢予以反對，不過我認爲他的主張在大體上是對的。而且另外一個科學家與解剖學家算麥丹（Swammerdam），也說他是傾向於雷汝胡克的見解的。我以爲，這類人對於這類問題的意見，比起別的人們對於這類問題的意見來，要重要得很多的。確，我並不看見他們曾把他們的意見推到極遠，而至於說：死亡以及身體之腐爛，也就是不曾具有一個能推理的靈魂之有生命的存在物們，所有之一種變化；但是我想，如果他們知道了我的主張的話，他們不會覺得牠荒謬，因爲我們如果要認爲沒有創生的東西，也就沒有毀滅之事會發現的，那是再自然不過的思想了。而且，如果我們承認所有的生產之事，都只是一個已經造成的動物所有之發育之事及發展之事而已的話，則我們便很容易要有這樣的見解：死亡或腐爛，並不是別的事，只是一個動物之縮小或減少而已，但是牠雖然有縮小或減少之事，卻是牠本身還是在那裏存在着，而且是有生命地與有組織地存在着的。確，我們要想用一些種特殊的實驗，而使這種主張成爲可以受人們所採用，那實在並不像把關於產生的見解，弄成爲可以受人們所採用那麼容易；不過其所以不那麼容易之理由，卻是很顯然的。那麼理由在那裏呢？就是因爲由於物質之中產生出來之事，是一

點一點地逐漸進展的，所以我們便有時間去看出牠來；而死亡之事，則是由於一跳便向後轉得太遠了，且是立刻便跑回到一些極小而至於我們所不能夠看得見的微分子之中去的，這是因爲死亡之事，常常都是發生得很急速的，所以我們便不能夠去看出這種向後轉的詳細情形了。不過，睡覺（這是死亡之一種象徵），入神（ecstasies），蠶在繭中時的狀態（這可以視爲一種死亡），又蒼蠅在溺斃的時候，由於用着某種乾粉散在牠們的身上，牠們便有之蘇醒的狀態（這類蒼蠅，如果毫不予牠以一點幫助，牠們會仍舊在於一種完全死亡的狀態之中），又燕子當其蟄伏於蘆葦之中的時候，也顯然是死的樣子，又人在因冷而死，因溺而死，或因絞而死的時候，都是可以救活起來的（關於救活這類死人之事，不久以前，在德國有一個仔細的思想家，曾做過一篇文章，在這篇文章之中，他於列舉了他個人所知道的一些事例之後，便勸以後想要救活這類死人的人們，要在他們在救活這類死人之時，要比平常所用的辦法多用點心，然後他便詳述他自己的適當方法。）——凡此一切例子，都足以證明我的這種主張：這類各不相同的狀態，其差異之處，只在於程度上而已；而且，如果我們對於別種的死亡狀態，沒有方法能救其蘇醒的話，那是因爲我們不懂得要

怎麼樣救纔好，或者就使我們已經知道了是要怎麼樣救的，我們的手術，我們的器具，以及我們的藥物，也許是有不能使我們奏效之處的，尤其是在身體立刻便腐爛以成爲微細的微分子的時候，更難使我們奏效。所以，在我們一方面有了這些例子，另一方面又有那類有力量的論證（這是尤其重要的）的時候，我們一定不要主張普通的人們關於死亡或生命所有之見解。所謂有力量的論證，就是我在前面已經詳細講過之這一點：如果有各種具體的本質的話，也必定有各種的『隱得來稀』，又如果我們承認了這類的『隱得來稀』或靈魂的話，則牠們之不能被產生性及不能被毀壞性，我們也必定要承認了。因此，我們如果把死亡之事，設想爲有生命的物體之變化，比起設想爲靈魂由於這一個身體遷移到另外一個身體上去，要較爲合理得多了。設想爲靈魂由這一個身體遷移到另外一個身體上去之事，雖然是一種很古的見解，然而在我看來，似乎只是人們所不大了解的一種變化而已。我覺得，如果說動物們的靈魂，在沒有身體時也是存在的，或說牠們潛藏之於一種沒有組織的物體之中，似乎都不如我的主張來得自然。亞伯拉罕（Abraham）用來代替愛撒克（Isaac）而奉獻之於上帝的牡羊，在其身體縮小的時候，便生出來之那個動物，我們

是不是應該稱之爲一個牡羊呢？這我以爲只是一個關於名詞的問題，猶如一個蠶蛾我們之不是應該稱之爲一個蠶一樣；所以先生，關於化成灰燼的牡羊你所覺到的困難點，我認爲你之所以覺到那是一個困難點，那只是因爲我並不會把我自己的主張說明得明白而已。因爲你假定在灰燼之中沒有有組織的物體存在，所以你便有權去說：這無數的靈魂竟是沒有有組織的身體的，那真是一件奇怪的事。可是我有主張乃是這樣：在自然的狀態之中，沒有靈魂是沒有有靈氣的身體的，也沒有有靈氣的身體是沒有各種的器官的。在我看來，灰燼既不是不能夠含有各種有組織的物體的，任何種別的質量，也不是不能夠含有各種有組織的物體的。

關於精靈們（這就是說，關於「能夠思想的及能夠認識上帝與能夠發見永久真理」的本質們），我主張上帝之管理着牠們，其所依照之定律，是和他管理其餘各種本質所依照的定律，不相同的；因爲，雖然一切種本質，都是表現整個宇宙的，然而我們很可以說：各種動物的本質所表現的，乃是世界而不是上帝，而精靈們所表現的，則是上帝而不是世界。上帝之管理着各種動物的本質，是依照着關於「力」及關於「運動的遷移」之物質的定律的，可是他之管理着精靈們，則是

依照着精神上之正義律的（這種精神上之正義律，是不能適用之於各種別的本質的。）就是因爲這個原故，各種動物的本質，我們便可以稱之爲物質的本質，因爲上帝對牠們，乃是處於一個創造他們的工匠或技師之地位，而對於精靈們，則處於一個管理他們的國王或法官的地位；而後面這種關係，是較前面一種要高出無限之多的。上帝對於各種物質的本質所有之關係，只是他和一切種東西所有的關係，就是他乃是一切種存在物之創造主。可是，他對於精靈們，則有另外一種關係（精靈們把他設想爲具有意志與具有各種實踐的性質），因爲他本身就是一個精靈，而且他猶如在我們之中之一員一樣，和我們發生一種社會的關係，而爲我們之領袖。宇宙中之最高貴的部分，就是在這個最高的領袖管轄之下之這個爲精靈們所構成之廣大的社會或共和國（這個社會或共和國，也就是爲許多小的上帝所構成，而另有一個大的上帝以爲之長。）；因爲我們可以說，被創造的精靈們之和上帝不同，只在於程度上有所不同而已，只是猶如有限之與無限不同而已；而且的確我們還可以說，整個宇宙之所以被創造出來，也只是爲着使這個上帝的城市，得到美麗及得到幸福。就是因爲這個原故，一切種的東西，便成爲一種特別的結構，以使關於力的各種定

律或純粹屬於物質的各種定律，得以在這整體的宇宙之中，互相和諧地發生作用着，因之便使關於正義的定律或關於愛的定律，得以施行；正義的或愛的定律既得以施行，則在上帝管理之下之靈魂們，便不致於受到傷害，而一切種事情之發生出來，便也是爲着愛上帝的人們之最大的善的了。再，又就是因爲這個原故，所以精靈們便必定要保持着牠們之人格，及牠們之實踐的性質，以使上帝的城市，不致有一個份子之損失；又他必定要特別保持着某種記憶，或意識，或知道牠們就是什麼之能力，因爲關於牠們之一切種道德之事，責罰之事，以及懲戒之事，都是依賴於這種之記憶，或意識，或知道牠們就是什麼之能力的。因此，在宇宙之中，那類會使牠們不能夠認識自己之變化，或從實踐上講來，那類會使牠們覺得那是另外一個人的變化，牠們一定不會受到的。可是，對於各種動物的本質，則只要在形而上學上講來，牠們無論在什麼時候，都還是原來的那個個體，那就够了，因爲牠們雖然受到可以想像之一切種變動，然而牠們卻是沒有良心的或沒有反省的。

關於人類的靈魂在身體死後所有之詳細的情形，及關於人類的靈魂是怎樣不受着各種事情之變化，只有由於上帝的默示，我們纔能夠得到特別的知識；我們所有之理性的權力，是趕不到

這種地方的。我以為，凡是能够具有靈魂之一切種機械，上帝都已經給牠們以一個靈魂，因為靈魂既並不互相衝突，也不佔據什麼位置；而且我們還能够把牠們所有之完全，歸之於牠們，因為上帝之創造一切種東西，都是盡他的力而把牠們創造得最完全的；『沒有一個真空的形式，猶如沒有一個真空的身體一樣』。由於同樣的道理，我還可以說：上帝對於一切種有靈氣的本質，都應該給牠們以能推理的靈魂或能反省的靈魂。對於我的這種主張，也許你會有一種反對論。不過我可以這樣回答你：超於物質的自然界的定律（這就是說，關於正義的定律），是不能夠應用之於牠們的，因為宇宙的秩序，不會允許關於正義之定律，推廣至於一切種東西之上，因之，不合正義之事，也就至少不應該加之於牠們；就是因為這個原故，上帝之創造牠們，就是使牠們不能夠具有反省或意識的，而因為不具有反省或意識，也就不能夠感受到幸福與不幸福了。

最後，為着用幾句話來摘要我的主張起見，我可以說，我主張每一個本質，在牠之現在的狀態之中，都含有牠之一切種過去的與將來的狀態，甚至還依照着牠自己的觀點，而將整個宇宙表現出來。何以說牠表現整個宇宙呢？因為沒有一種東西是和別種東西距離得非常之遠，而至於在牠

們之間毫無關係可言的。不過這種的關係，如果是牠和牠自己的身體之各部分所有的關係的話，則牠所有之表現，會特別來得完全，因為牠之表現身體上的各部分，是較爲直接得多的。因之，除了由於牠自己的存在，依照着牠自己的定律，而生出來的事情之外，沒有別的事情會發現之於一個本質了，假使我們加上上帝之同在合作的話。牠之知覺到別種東西，是牠自然地將牠們表現出來。何以說牠「自然地」將牠們表現出來呢？因爲在最初的時候，上帝之創造牠，就是要使牠能够在一系列的事態變動之中，視着情形之需要，而適應着自己，以將各種別的事情表現出來的；我們平常之說這一個本質對另一個本質發生動作，就在於各種本質在最初的時候起，便被上帝所注定的。這種的互相和諧。關於各種具體的本質，我是這樣主張的：質量這種東西，在我們把其視爲可以分割的東西的時候，那牠就是一種純粹的現象；每一種本質，都有一種真正的單一性（具有形而上學上之嚴格意義的單一性）；牠是不能够分割的，不能够被產生出來的，而且是不能够毀壞的；一切種物質，一定都滿含着有靈氣的各種本質，或至少滿含着有生命的各種本質；所謂產生出來及毀壞了去，那只是由小變爲大，及由大變爲小之事而已；沒有一個物質的微點，其中不含有無限

數既有組織而又聚集在一塊之微生物；上帝所做的工作，比起普通人們所想像的來，要偉大得無限之多，美麗得無限之多，秩序要整齊得無限之多；而且甚至是在上帝所做的工作之最小的部分之中，也是有其機構，或組織（這就是指秩序）的。所以在認識上帝之大智慧上講，可以說沒有一種別的假設，能比我的好了；依照我的假設，無論在什麼地方，都有表示上帝完全之本質，而且對於宇宙之美，也有同樣多種不同的反照；而在這個美的宇宙中，則毫無一件東西是真空的，荒廢的，未開化的，及無知覺的。再，下面這一點，也是毫無疑義的：運動的定律及物體之變動，都是幫助正義的定律及控制的定律得以施行的；正義的定律與控制的定律，當然是在管理精靈們之上施行的，也就是說，是在管理有智慧的靈魂們上施行的；至這些有智慧的靈魂們，則與上帝發生社會的關係，而構成一個完全的城市，以上帝為其領袖。

先生，關於你所講及的那些種困難，或至少為你所表示出來的那些困難，我想到了這個地方，我都已經回答過了，甚至我想你所會感到的困難，我也已經都回答過了。的確，因為我如此詳細回答你的原故，這封信便寫得太長了。但是，如果要我能較少的文字來表明我的意思，那更要使我覺

得爲難了；而且如果我真要那樣做的話，那你還會覺得有不明白之處現在，經我如此詳細說明之後。我想我的主張在自身上既甚明瞭。在與各種別的爲人們所採用的意見相關係上，也是很明瞭的，我絕不推翻已經建立的各種意見，我不過把牠們拿來說明，並將牠們推廣而已。如果在將來，你能有時間，而將我對於一個個體的本質，所已經講過的話，再拿來看一看的話，那你恐怕便會覺到：你如果承認了我的前提，你便要不能夠不承認我所說之其餘的一切。不過我之寫這一封信，乃是把牠寫成爲既足以說明牠自己，又足以自衛牠自己的。的確，我們很可以將這封信中所講的諸種問題，拆開來以觀之。不願意承認動物有靈魂及不願意承認在別處有本質的形式的人們，很可以贊同我對於心靈與身體的關係所做的說明，並贊同我關於真正的本質所說的一切話。他們要盡他們的所能，而不用着這類的形式及一種真正的單一性，而用着點或原子（到底要用那一種，可以由他們自己去選擇之），以把他們對於物質的實體及具體本質的實體所持之主張，保護着而不使其受我的假設的影響，否則他們就要不問到這一點。因爲研究之事，無論在什麼地方，只要一個人覺得在那個地方割開了是最好的的話，他便可以割開了去。但是，在我們想對於宇宙及對於

上帝工作的完全，得到真正的觀念的時候，我們一定不要走到半途便止，因為那類的觀念，能够給我們以關於上帝及關於我們的靈魂之最有力量論證。

你上次本說，卡特蘭也許是並不清楚我的意思，現在我看了他的文章，發見他竟是那麼誤解我的意思的，這真是一件很可注意的事情。他提出三個命題來，說我覺得在這三個命題中，有互相矛盾之處，其實我並不覺得有什麼矛盾。他並且說我就是用這三個命題來證明笛卡兒派的原理之荒謬的。這可以說就是由於與淺薄的人討論所生的結果。那麼這種事情，既可以發生之於數學的問題之上，為什麼就不會發生之於形而上學上與倫理學上呢？就是因為這個原故，所以在我看到你之為一個批評家，既正確而又公平的時候，我覺得自己是很幸運的。我爲着公衆的利益及爲着我自己的利益，希望你長生百歲。

同時送給阿諾的另一封信中之一部分。

這是回答你上次的反對論的信。不過因爲我想把我自己的主張說明得很明白，及想使你所提出來的疑點沒有一個沒有得到回答，於是這封信未免寫得過長了。在我這信中，有好些處引用

着你自己的話，也是使這封信加長的一個原因。因為我之有我的那些主張，是已有了好久的原故，所以關於牠們之反對論，我敢說我也都預見過了。因此，那些反對論，是不足以使我費深長之思索的；我對於那些反對論，所須要做的工作，只是把我的思想寫之於紙上，然後拿牠們來念一念而已。先生，我之說這種話，並不是爲着別的，乃是爲着使你不致於以爲我投身於這類問題之研究太深了，因之便不能顧到別種必需的事情。先生，我之所以說這麼多的話，都是你引起我說的。因爲你提出了反對論及問題，我便覺得我不能不去回答你——我之回答你，一方面是想得到你的啓示，另一方面是想使你認識我的願望並沒有什麼虛假處。

在現在，我很忙於整理不倫瑞克王室的歷史。關於這個王室的歷史，我在本年夏間曾看見過幾種檔案，現在我還要到德國南部去，以尋求幾種官書。不過雖然有了這件事使我忙了，但是你如果能有時間，來對我的說明發表一點意見，並對我現在同時送上之回答卡特蘭的話，也發表一點意見，那我還是極願意領教的。我之所以還附上這點關於回答卡特蘭的文字，那是因爲牠並不冗長，而且在我看來，只要你稍微用心去看一看，你還會覺得牠是把道理講得很明白的。如果卡特蘭

於看了我的回答之後，並不能比以前更多費點心思來給我以一點意見的話，則我便不能希望他對於這個問題，能予我以什麼啓示了。我希望你能有點時間來嚴重地注意到我對於卡特蘭的這點回答；我想你如果能嚴重地注意到牠，你便會驚異地看到：某種極容易推翻的東西，竟被採用爲一種不能夠反駁的原理了，因爲各物體在下降中所得之速度，顯然就是牠們由之而下降的那個高度的平方根，那麼我們如果丟開各種外界的抵抗力不講的話，則一個物體顯然是可以上升而回到牠所從下降的那個高度的，所以——

關於上面這封信之另外一個草稿。

現在我送上一篇關於回答卡特蘭的文字；這篇文字，恐怕將來要刊布之於文字共和國消息中。我們現在又從頭來講及這個問題了。我在上次回答他之第一次答覆我的文字中，犯了一點錯誤。我應該只說他並不會提到我的反對論之癢處，並應該指出這些一定要得到他回答之點來，如我現在這篇文字的樣子。我在這次回答中，又給他以一個機械的問題，這個問題可以用幾何學來解決之。不過一定要用着許多巧妙的方法纔成；我現在在等着看卡特蘭先生是不是敢去解決牠。

我覺得卡特蘭先生並不是很能幹的。我很奇怪，在這許多笛卡兒派的信徒之中，模仿着笛卡兒而把問題向前推進的人卻如此之少。

二十四 來布尼茲致黑森來因法爾次伯爵的信。

我求殿下問問阿諾先生及你自己，在說下面這句話的時候，是不是真有一種很大的罪惡？這句話就是：無論那一種東西（無論是一個種類，還是一個個人），都有一種完全之概念，在這個概念之中，含有我們對牠所能够說之一切，而那個把一切種東西都完全地設想到之上帝，也就是依照着這種的概念，而設想及所說及的那個東西。再，請你還要問：阿諾先生是不是真的認爲主張這樣一種主張的人們，是不能够讓其加入天主教會的？甚至在這種人，對於假設爲有之宿命論的結果，已經誠實地予以反對的時候，也不能够讓其加入天主教會？阿諾先生曾說過：在天主教會之中，從來不會有過一個人，因爲持着這類的見解，便被教會和他擣麻煩；那麼現在，殿下也可以問他：現在的見解，是不是和從前的相一致的？再，殿下還可以問他：並不與教會的信仰有什麼關係之一切種意見，便這樣隨便予以譴責，是不是用着一種不適用的與不適宜的限制，而把人拒之於大門

之外呢？

每一種東西，無論是屬 (genus)，還是種 (species)，還是個體，都有一個完全的概念，在這個概念之中，含有或包有我們關於牠所能够說之一切，上帝就是依照着這個概念而設想及牠（上帝是把每一種東西都完全地設想到的）。這樣的說法，能够予以否認嗎？又上帝對於亞當或亞力山大，是能够有這樣一個關於個體的概念的，就是說在這樣一個概念之中，凡是關於亞當或亞力山大之一切種屬性、感情、事變，以及一切種其他的賓詞，都含有之。那麼這樣的說法，又是能够予以反對的嗎？再，因為聖托馬斯能够主張每一個聰明人的智慧，都是和每一個別的聰明人的智慧在種類上為不相同的，那麼我們如果說每一個人和每一個別的人，在種類上都不相同，難道會有什麼罪過嗎？又我們如果把各個的個人，設想為最後的種類，難道會有什麼罪過嗎？不過我這裏所說的種類，務必不要用物質的眼光來看，而必定要用形而上學上的眼光或數學上的眼光來看纔成；因為，在物理學上講，如果有一個東西生出另外一個與牠相似的東西來，則我們便可以說，這兩種東西是同屬於一類的，但是在形而上學或幾何學上講，則只要足以敘述兩種東西的概念，相有一點

不同，我們便說這兩種東西在種類上是不同的了，所以如果有兩個橢圓形於此，一個之大小兩軸之比例爲二與一之比，而另一個之大小兩軸之比例則爲三與一之比，則這時我們便可以說，這兩個橢圓形是不同類的。如果有兩個橢圓形，其不同之處只是在於大小而已，而且在敘述牠們的敘述中，大小兩軸之比例也沒有什麼不同的話，則我們可以說，這兩個橢圓形，並沒有什麼特殊的不同或種類的不同，因爲我們務必要記着：各種完全的存在物，不能夠只因爲在大小上有所不同，使真正有所不同。

二十五 來布尼茲致阿諾的信。

一六八八年一月十四日。

在文字共和國消息的九月號中，我曾有答覆卡特蘭先生的文章，我想你也許已經看見了罷。有許多人之回答別人，都並不是回答別人所說的話，而是回答他們所想像的話；這是一件很可注意的事情。卡特蘭先生自開始以至於如今，其答覆我的文章都是如此。因此，我覺得我不得不把各次別的討論丟開，而回來講他之第一次的反對論。我在答覆他的那篇文章中，只乘着講到他第一

次的反對論的機會，而提出一個很奇異之幾何學的與機械學的問題。這個問題我也剛剛把牠解決。這個問題就是去求出我稱爲等時的曲線(isochronous curve)的那種東西。在求這種曲線之中，我們可以看見，一個物體會在相等的時間之中，不變化地下降至地平線上，而達到相等的距離，雖然這個物體在下降中會有加速度之事，然那沒有關係。這種的加速度，我是用着將斜度繼續改變的方法而抵消之。我之提出這個問題，爲的是要證明出某種有用的東西來，並告訴卡特蘭先生以笛卡兒派之尋常的分析，是太有限制了，不足以解決各種困難的問題。我在解決這個問題中，曾得到一部分之成功，因爲惠更斯(Huygens)（註五）在文字共和國消息之十月號中，曾對於這個問題予了一種解決。我在那個時候，很知道惠更斯能解決這個問題，所以我並不期望他會不辭麻煩而來把牠解決，或至少我並不期望他會把他的解決法發表出來，以使卡特蘭先生得有所依據。不過，因爲惠更斯先生的解決法有一部分是很難懂的，他之所以弄得這樣難懂，顯然是要看我不是也能夠解決牠，因此，我便把我所做之其餘那一部分的解決法，送給他看了。現在，我們可以看見卡特蘭先生對於這個問題會說什麼話了。的確，如果惠更斯先生所發表的那條線的性質，已經

知道了的話，其餘那一部分的解決，便可以由於平常的分析而得到了。但是，如果並不知道那條線的性質的話，則事情便要困難了。因為，假使要倒轉切線的原則的話，就是說，假使要去求那條線（我們所提出來的問題，就是自己會化之於牠的）的話，則就使切線之性質我們已經知道了，那也是一個困難的問題——笛卡兒自己也坦白地在他的一封信中承認爲他所不能夠解決的問題。因爲，我們如果要去解決牠，往往我所稱爲超越的線（沒有次的），便要發現出來了；而且，在這個問題自己化之於有某種次數之曲線之時（如在這件事例上就是如此），一個平常的解析家，在認識這個問題上，也會感到困難。

（註五）來布尼茲把惠更斯的名字，拼爲 *Huygens*（譯者按，其實是 *Huygens*）——編者註。

關於我對於笛卡兒派的主張所有的反對論（關於我的這種反對論，卡特蘭先生常努力來回答），我十二萬分希望你能抽出一點空來，費半個鐘頭的時間而去想一想。你對我的教誨，以及你的誠實，使我確信我們的討論，會走到這一點上來，而且使我確信你也會看見我的真正問題到底是什麼，這個討論並不長，而且所討論的問題是很重要的，不但在機械學上爲重要，就在形而上

學的範圍之中，也是重要的，因為離開了力的運動，其自身乃只是一種相對的東西，而牠的主物 (subject) 是不能夠決定的；可是力，乃是一種實在而且絕對的東西，而且牠的計算法，我前面已經說過，乃是和運動的計算法不同的；因此，如果自然乃是保存着同樣之力的量，而不是同樣之運動的量的話，則我們務必不要有所奇怪。於是我們便可以說，在自然界中，除了佔有空間性與運動之外，還有某種別的東西，除非我們否認各種東西是具有力或能力的。可是否認各種東西具有力或能力之事，那便要等於不把牠們視爲本質而把牠們視爲存在之方式了，猶如斯賓挪莎 (Spinoza) 所主張的那樣了。斯賓挪莎是這樣主張的：只有上帝是本質，一切別種的東西，都只是上帝之變化方式。斯賓挪莎可謂滿腦裝着糊裏糊塗的思想，他所自詡之對於上帝的證明，也只是一種表面上的真理而已。不過，我主張一個被創造的本質，從形而上學上之嚴格的意義講來，牠並不對於另外一個本質發生動作，這就是說，牠並不對於另外一個本質，發生一種真正的影響；而且我認爲，除非我們把這種影響之原因歸之於上帝，我們是不能夠把這種影響說明得清清楚楚的（上帝的活動，是一種繼續不停的創造。而這種影響之來源，則就是各種被創造的東西之主要的依賴）。平常的

人們以爲，一個本質是對於另外一個本質發生動作的，那麼我們如果想和平常的人們一樣說這樣的話的話，則我們對於被稱爲動作的那種東西，必定還要給牠以某種別的概念纔成。不過我們如果要想把這一點詳細講來，那會講得太長了，我請你看我上次那封信罷，那是一封够詳細的信的。

我不知道麥爾伯蘭基神父，對於我在去年夏天某月中所答他的話，已經給我以答覆沒有。在我那個回答他的文章中，我曾提出另外一個普通的原理。這個原理，在機械學上爲很有用，猶如在幾何學上之爲很有用一樣。凡是爲笛卡兒所提出來之一切種運動律，及爲麥爾伯蘭基自己所提出來之一切種運動律，及麥爾伯蘭基在文字共和國消息中所說之擁護他們的定律的話，我的這種原理，可謂都推翻之了。

將來如果我有空的話，我想把我關於普遍的微積分學之一般的特點或方法，所有的思想，寫出來；這應該在別種科學上也有貢獻，猶如在數學上一樣。我關於這點工作，已有幾種試驗，而且成功了。我有一些定義，一些公理，及關於符合、決定、相似、普通的關係，能力或原因，以及本質，我又是一

些很顯著之定理與問題；總之，無論在何處，我都正確地與嚴格地提出一些符號，猶如在代數之中一樣。我已經把牠略為應用之於法理學之上，因之，我實在可以說：沒有別的著作家之風格，比起在 *Digests* 雜誌中的法理學家的風格來，更近於幾何學家了。你也許要問：計算之事，如何能够應用之於預測的事件之上呢？那麼我回答：我之把計算之事應用之於法理學上，正如巴斯噶、惠更斯以及別的數學家，對於可能的偶然事情，所已經予的演證一樣。因為只要由於事實，我們能够知道什麼的話，則最或然的與最確實的東西，我們都能够決定出來。

然而我並不想再多費你的時間了；其實也許我已經費你的時間太多了呢。如果不是我想得到你批評的事情是很重要的，我是不會敢常常來麻煩你的。我祈禱上帝賜你長命百歲，為的是我可以由於受你的教誨而得到進益。

二十六 來布尼茲致阿諾的信。

一六九〇年三月二十三日於威尼斯 (Venice)。

以前我受我的王的命令，做一次長途的旅行，以從事於歷史的研究，現在我的工作已告一段

落，我打算就要回去了。本來就因為關於伊斯特（Eato）王室，史家所編的歷史，頗有矛盾與錯誤的地方，其中所言之日子與人物，也可以說是完全混亂的，於是朱斯德（Jusel）、杜孔（Du Cange），以及別的人們，便根據以對於不倫瑞克王室及伊斯特王室的共通起源，發生疑問了。那麼我這次旅行的結果，已經找到一些獎狀、證書，以及別種可靠的證據，很足以建立不倫瑞克王室與伊斯特王室之共通起源了。

現在，我想回到我的原來生活上，並再從事於我從前的職業。在兩年之前，我剛剛要出發旅行的時候，曾寫過信把你；現在我想又來寫這個信把你，為的是想問你的安，並使你知道，關於你的功業名譽，是多麼無時無刻都放在我的心中的。當我在羅馬的時候，我看見有一封信受人們所毀謗。這封信據說就是你的或你的朋友。從此以後，我又看見馬比昂神父（Father Mabillon）致我一個朋友的一封信；在這封信中他說：推利亞神父（Father Tellier）為着替被派出去傳教的神父們辯護，而反駁耶穌會派教徒（Jesuits）之實踐的道德之事，曾使許多的人們，對於那些被派出去傳教的神父們，都得到一個好的印象；但是他又說：他曾聽別人說，你會回答他的信，並聽說

你會用幾何學的論理，而把他的推理，完全推翻了。凡此所聽到的一切，使我想到你現在還在爲大衆盡義務，我祈禱上帝，願上帝以後還讓你爲大衆如此盡義務，至於一個很長的時間的。確，我之如此祈禱，於我自己是有利益的，因爲假如你稍有閒暇，而使你希望這種利益的話，則我是可以以由之而得到教誨的——無論是像普通的人們一樣；由於讀你的書而得到教誨，還是由於你對我的批評，我可以特別得到教誨。

因爲這一次的旅行，足以部分地使我的心，逍遙於日常的事情之外的原故，於是我便得以和幾位能幹的人，談談關於學問與科學之事；而這種談話的結果，很足以使我滿意。我會把我的見解中之有幾點（我的見解你是已經曉得了的），告訴他，爲的是想由於他們所會提出來之困難與懷疑，而自己得到什麼進益。但是這些人中有幾個，他們本是不滿意於現在流行的教義的，於是便覺得我的主張中有某幾點，非常足以使他們滿意。因此，我便把這幾點寫下來，爲的是可以容易傳觀；或者將來我想不用我的名而印出幾份來，以便在我的朋友之間傳觀；我想這樣，可以得到他們的批評。我很願意你能够最先就把這幾點拿來考驗一下；因此，我便把這幾點摘要於下了：

適當地講來，一個物體乃是由於許多本質聚集在一塊之聚合體，並不是一種本質。因之，在一切種物體之中，一定含有很多不能夠分割的本質；這類本質，不能夠被產生出來，也不能夠腐壞了去，牠們具有某種與靈魂相符合的東西。

這一切種的本質，和「會有互不相同的變化」之各種有機的物體，一定發生一種聯結；在從前爲如此，在將來還要爲如此。

這些本質中之每一種，在其本性之中，都含有牠自己的活動之繼續進展的定律，並含有已經發現於牠之一切事情，及將要發現於牠之一切事情。

這些本質所有之這些活動，除了要依賴於上帝之外，可以說牠們乃是由於本質之自己的本性而來的。

每一個本質都表現整個宇宙，不過有些種本質，其表現宇宙更要比別的本質之表現來得清楚些；而每一個本質，對於某一些一定的事情，牠依照着牠自己的觀點來表現，尤其特別要表現得清楚些。

靈魂與身體之關係，甚至於這一個本質對於另一個本質發生動作之事，那都只是完全互相和諧而已。這種完全互相和諧；顯然是上帝在最初創造這個宇宙時便注定的；因為有了牠，於是每一個本質依照着牠自己的定律以行事，便自然而然地和別的本質所需要的事情相符合了，於是這一個本質所有的活動，便跟着或伴着另一個本質所有之變動或活動了。

能够反省及能够知道上帝與永久的真理之理性們 (Intellects) 或靈魂們，賦有許多種特權，足以使牠們不受着身體的變遷。

對於這些理性們或靈魂們，除了物質的定律之外，我們還一定要加牠們以道德的定律。一切種東西之被造出來，主要地都是爲着牠們。

我們如果把牠們都算在一塊的話，牠們就是構成宇宙共和國的分，在這個共和國中，上帝就是首領。

在這個上帝的城市之中，有其完全之正義與秩序在施行着，沒有一種罪惡的動作不會受到懲罰，也沒有一種善的行爲不會受到相當的獎賞。

我們如果把各種的東西了解得更深入的話，則我們便更會覺得牠們是美麗的，更會覺得牠們是和一個聰明的人所相望的相合的。

我們對於已往的秩序，一定要滿意，因為牠是絕對與上帝的意志（這種意志，可以由於各種的事情而知之。）相一致的；但是關於將來，則我們務必依照着將來之依賴於我們的程度為如何，而努力使其遵照着我們所假想之上帝的意志或上帝的命令，以美化我們的斯巴達（*Sparta*，譯者按：斯巴達就是指我們的宇宙或我們的世界。），以把我們的工作做得好；不過，如果我們的工作沒有成功的話，也務必不要失望，我們要確信着：上帝總會曉得去找出最適宜的時間來，以使這種沒有成功之事變成爲成功。

並不滿意於各種事情之秩序的人們，不配誇口而說是在適當地愛着上帝。
正義並不是別的東西，只是爲聰明的人所感覺到的愛而已。

仁愛就是聰明的人所實踐之普遍的善行；而聰明的人之實踐這種普遍的善行，是與「爲着要得到最大的善而行之推理」相一致的。

智慧 (wisdom) 是關於幸福之科學，或關於達到永久滿意的方法之科學。所謂永久的滿意，就是繼續不斷地越來越得到更大的完全。

至關於物理學的問題，則關於「力」的本性，我們務必把其認為和「運動」的本性完全不同。運動乃是一種較有相對性的東西。「力」我們必定要用着「效果」之量數來計量；有一種是絕對之力，一種是指向之力 (directive force) 又有一種是關係之力。

這三種力中之每一種，在這個宇宙中，或在並不與別的東西發生關係之每一個機械中，是保存着同樣的量數的（譯者按：即不能增加，也不能減少之意。）後面那兩種力合在一塊，便構成爲前面那一種（或絕對的）力。可是，在這個宇宙中，則並不保存有同樣的運動量，因爲我能够證明：如果是保存有同樣的運動量的話，則永久的運動便要成爲可能了，而且一個效果便也要比較牠的原因大了。

從前有一個時候，我曾在來比錫公報 (Acts of Leipsic) 上，發表一篇屬於物理學範圍之内的文章。我做這篇文章之目的，是想求出星體運動之物理的原因。我在那篇文章中，做這樣基本

的假定：一個固體在一種流體之中所發生之每一種運動（固體在流體中發生運動，是依照着一種曲線以運動的，或其速度時常總是在於變更之中的），都是由於流體自身的運動而得來。由此，我又做這樣的結論：各種的天體，都有一些具有讓而流性之圓圈（*deferent but fluid orbs*）；這類圓圈，我們可以和笛卡兒及古代的人們一樣，稱之為漩渦。我想在這種地方，既沒有真空，也沒有原子，因為這類東西，離開上帝工作之完全還很遠；而且我想在這種地方，每一種運動，都是由於一個物體而傳播至於一切種別的物體的，雖然因為距離越遠，其傳播而來之運動也越弱，然而總不致弱而至於沒有。假使宇宙中一切個大的球體，都具有某種與磁力相近的東西的話，則我想除了某一種趨向（這種趨向，使那些球體維持牠們的軸的平行。）之外，牠們還有一種吸引力，而由於這種吸引力，便發生出某種足與萬有引力相比擬的東西了。我們可以把這種道理用光線之事以明之。我們可以設想某種物質的本質，發出一些光線來，這些光線本是由於一個中心點而向外運動去的，但是在牠們這樣向外運動之中，那些並未具有這種向外運動的趨向之光線，便被推迫而向着中心運動了。我們可以把這些吸引的光線，拿來和那些發光的光線相比較，而且由於同樣的

定律（控制着亮光的定律），我們可以看見這種的吸引力，乃是距離的平方之倒轉數（譯者按：所謂平方之倒轉數就是說，二之平方爲四，三之平方爲九，而四分之一、九分之一，即平方之倒轉數）。

這些事情，和各種現象非常之相合。刻卜勒 (Kepler) 發見在一般上講，各行星的軌道之區域——由於自太陽劃至各軌道之兩個半徑所敘述的區域——乃是和各行星繞行太陽之時間成爲比例的。我也曾證明過一個重要的普通命題，這個命題就是：如果那些種物體，是用着調和級數的方法以行繞行運動的（這就是說，在這種運動中，這些物體與中心點之距離，乃是依照着數學級數的，而牠們的運動速度，則是依照着調和級數 (harmonic progression) 或距離之倒轉數的），又如果牠們是有一種控制中心的運動 (paracentric motion)，這就是說，牠們對於相同的中心點是重的還是輕的，至於這種的吸引或拒絕所可以服從之定律，無論是什麼都無關係。）的——則這一切種物體，便要敘述着「一定跟着時間的變動而變動」的區域，正如刻卜勒在各行星的事例上所看到的那種情形一樣。我會斷言過：行星們所有之具有讓而流性的圓圈，乃是依照

着調和級數而旋動着的，而且我對於這點，又曾給予以一種演繹的理由。因為我由於經驗，看到這種具有讓而流性的漩渦的運動，在事實上乃是橢圓形的，於是我便覺得，控制中心運動（這種運動在與調和級數式的旋動合在一塊的時候，便敘述着橢圓形。）的定律，應該是這個樣子：吸引力是距離平方之倒轉數，正如我們前面所說，由於光線放射之定律，我們也可以看到吸引力乃是距離的倒轉數一樣。由此，我又推演出一些種特別的推論來；而全體都公布之於我從前在來比錫公報中所發表的那篇文章之中。

我之關於變 (increments) 或差 (differences) 的微積分學，我是可以用來決定切線，而用不着廢棄了那類不盡根數 (irrationals) 及分數 (fractions) 的，甚至在這類不盡根數及分數之中，含有未知之量的時候，我也用不着廢棄牠們。但是關於這種微積分學，我並不想說及了；與代數完全不同而只限於幾何的領域之內之一種完全新穎的分析，我也不想說及了；至於我在現在尚沒有時間將其發展出來之某些種別的學術，我更不想說及了。我對於你所予於我的批評，是非常之重視的，假使你也能有像我這樣重視的程度之多的閒暇時間的話，那我爲着想得你的批評（這

於我會有無窮之益處）起見，我是極願意我能够用少數的字，而把凡此一切的事情都告訴你的。不過，你的時間是太寶貴了，而我的這封信也算已經够長了。我現在就此收煞罷。

單元學

(一) 我們現在在這裏所要講之單元 (monad)，並不是別的東西，只是一種簡單的本質而已。各種的複合體，就是由於這種簡單的單元所構成。我們在這裏所謂簡單之意，乃是說這種的單元，我們並不能夠分割為各個的部分。

(二) 各種簡單的本質是一定有的，因為事實上有各種的複合體；因為一種複合體並不是別的東西，而只是由於各種簡單的本質之聚攏在一塊或堆積在一塊而已。

(三) 那麼，如果有一個地方是沒有構成的部分 (constituent parts) 的，則在那個地方，也很可以沒有佔有空間性，也很可以沒有形式，也很可以沒有能分割性。這些單元，是自然界之真正原子，在事實上也就是各種東西之原素。

(四) 因之，牠們是不怕分解的；我們不能夠設想一個簡單的本質，能夠由於自然的方法

而毀滅之。

(五) 同樣的道理，我們也不能夠設想一個簡單的本質，能夠由於自然的方法，而發生出來，因為牠是不能夠由於結構以造成的。

(六) 於是我們可以說，單元們之發生出來或消滅了去，都是立刻之事，這就是說，單元只有由於上帝之創造纔能夠發生出來，又只有由於上帝之毀滅，牠們纔能夠消滅了去。可是，各種複合體之發生與消滅，則是由於逐漸而成的。

(七) 我們也沒有方法能夠說明：一個單元如何能夠因為受別種被創造的東西的影響，便在於其內部有所變動或有所變化，因為在牠的內部是沒有位置移動之可能性的。各種的複合體，因為是由於各個部分所構成的，所以在牠們的內部各部分之間，便可以有其變動，但是一個單元，因為牠是不能分為各個部分的，所以我們便不能夠設想在牠的內部能有什麼運動——能夠被產生出來，能夠被指揮着，能夠被增加起來，及能夠被減少了去的運動——之事發生。單元們沒有窗戶以使別的東西跑進來或跑出去。單元們所有之各種屬性 (attributes)，並不能夠自己離

開了本質，而跑到本質之外旅行去；經院哲學家們之感覺的形式^① (sensible species) 是能够離開本質而跑到外面去旅行的，但我的單元之各種屬性，則不能這樣。同樣的道理，無論是本質還是屬性，都不能够自外面跑入於一個單元之中。

(八) 再，單元們一定還要具有某些種性質 (qualities)，否則牠們便要連存在都不能够有。而且，如果各種簡單的本質，竟在牠們的本質上完全沒有分別的話，則我們便要不能够設想在各種東西之中會有什麼變動了。在一個複合體之中，無論什麼東西，都只能够由於牠的各種簡單原素，自外面帶進來；而且單元們，因為牠們在量上是毫無不同之處的，所以如果牠們又沒有各種的性質的話，則牠們互相之間，便會毫無區別之處了。例如，如果我們假想有一個填充物^② 或一個完全充滿的空間，而在這個物或空間之中，每一個部分所收受的，只是牠自己之前此的等量運動的話，則各種東西之這一個狀態，便要不能够和另外一個狀態相區別了。

(九) 的確，每一個單元，都必定和每一個別的單元互不相同。因為在自然界中，決不會有兩種存在物完全相同的，決不會有兩種存在物，是我們不能够在於牠們之內部找出不同之處來

的，或是我們不能夠找出一種「根據於內在特性」之不同來的。

(十) 我認爲：每一個被創造的存在物，都是要有所變動的，因之，每一個被創造的單元，也是要有所變動的；而且這一種變動之在每一個存在物中或每一個單元中，又是繼續不斷地在那裏進行的。

(十一) 由於我們剛剛所說的話，我們又可以這樣說：單元之自然的變動，是由於一種內在的原因而生，因爲外界的原因，不能夠影響於牠之內部。

(十二) 除了這種變動的原因之外，在一個單元之中，必定還有一種在變動中之多樣性 (manifoldness)。如果我說得不錯的話，我可以說：這種多樣性，就是構成各種簡單的本質之特殊的性質及繁複性的。

(十三) 這種的多樣性，表示在單一性中，或在那個簡單的東西之中，一定有一種多種性 (multiplicity)。因爲，每一種自然的變動之發生出來，乃都是在程度上有所不同的，所以在事實上，一定要有某種東西是在變動着，而又另有某種東西，則並不發生什麼變動；因此，又必定要在簡

單的本質之中，有其許多種的狀況與關係，縱使簡單的本質並不能夠分爲各個的部分，然而這許多種的狀況與關係，仍是不能夠沒有。

(十四) 那種在變動中的狀況——表示或表現在單一性中或在簡單的本質中，會有一種多種性的狀況——並不是別的東西，只是被稱爲知覺的那種東西而已。這就是我們稱之爲知覺的那一種狀況，我們應該仔細地將牠和統覺(*apperception*)或意識區分出來，如我們在後面可以看到的那個樣子。關於這點，笛卡兒派犯了一個嚴重的錯誤，因爲他們把我們所沒有意識到的那些知覺，視爲是沒有存在的。也就是由於這種的錯誤，便使他們相信只有精靈們是單元，便使他們相信動物的靈魂或各種別的「隱得來稀」，都是沒有的。又，這種錯誤又使他們把延長之無意識時期，和實際上之死亡互混起來。因此，他們便犯了經院哲學家們之這種的錯誤：靈魂能夠完全離開身體而存在。再，一班思想不清人，總相信靈魂是會死的；那麼他們因爲犯了那種的錯誤，可以說又算堅定了這班思想不清的人們的信仰了。

(十五) 使變動發生出來之內部原因，或使這一種知覺跟着另外一種知覺而發生之內

部的原因，我們可以稱之爲欲望的。確，知覺本是欲望所努力要達到的，但牠常常不能夠達到整體的知覺。不過雖然如此，牠常常卻達到知覺之一部分，而且是達到各種新的知覺的。

(十六) 在我們覺得爲我們所意識到之最瑣碎的思想，也表示在於東西之中有一種繁複性的時候，我們自己是經驗到了一個簡單的本質之中，是有一種多種性存在的。所以凡是承認靈魂乃是一種簡單的本質的人們，都應該承認在於單元之中，具有這種之多種性；而且貝爾先生 (Monsieur Bayle) 在他的字典一書中 Porarius 一題上所已經感到的困難，也不應該感到了。

(十七) 不過，我們務必承認，知覺及依賴於知覺的東西，是不能夠用機械學上的原因以說明之的，這就是說，是不能夠用圖形與運動來說明之的。假使有一個機械，牠的構造是會生出思想、感覺以及知覺來的，那麼我們可以把它體的體積，設想得很大，猶如一個磨穀機器那麼大，於是我們便可以跑到牠的內部去，猶如我們之跑到一個磨穀機器的內部去一樣。那麼，在我們進去的時候，我們所看見的，會只是機械的各部分，在那裏互相動作，決不會看見什麼東西是足以說明知覺的。因之，我們要找尋知覺之處，乃是在於簡單的本質之中，而不是在於複合物之中，也不是在於

一個機械之中。而且，在簡單的本質之中，除了各種知覺及牠們的變動之外，我們也不能找出別的東西了。而且簡單的本質所有之一切種內部的活動，也只能是這些種知覺及牠們的變動而已。

(十八) 一切種簡單的本質或被創造的單元，都可以稱爲「隱得來稀」，因爲牠們在本身之中，就有一種之完全。在牠們之中，有一種充足力 (sufficiency)，使牠們成爲牠們內部的各種活動之源泉，而且如果我們說得不錯的話，又使牠們成爲具體之能自動的機器。

(十九) 如果凡是具有前面我們所說之知覺與欲望的東西，我們都願意將其視爲靈魂的話，則一切種簡單的本質或被創造的單元，我們都可以稱之爲靈魂了。但是因爲感情並不只是一種知覺的原故，所以我想單元或「隱得來稀」這種一般的名詞，應該就很足以表明只具有知覺之那類簡單的本質了。同時，我想留着靈魂這個名詞，拿來表明下面這種本質：牠們的知覺比別的本質來，要較爲清楚些，而且是伴以記憶的。

(二十) 我們在我們自己之中，經驗到一種狀態；在這種狀態之中，我們什麼都不記得，我們也沒有清楚的知覺，如在失神 (trance) 的時期之中，或在我們入於無夢的熟睡的時候，我們就是

這樣的。在這樣一種狀態之中，靈魂和一個簡單的單元，在知覺上毫無分別。不過，因為這種狀態並不是永久的，靈魂是能夠由於這種狀態而回復過來的，所以靈魂比一個簡單的本質，總要高一些。

(二十一) 然而，這決不是這樣說：簡單的本質之在這樣一種狀態之中，是沒有知覺的。其所以不是這樣說，那是因為上面所說的理由。因為簡單的本質，既不是能夠毀壞的，在另一方面，牠也是不能夠沒有某種感動 (affection) 而存在的，而所謂感動，並不是別的東西，只是牠的知覺而已。可是，在我們有很多微弱的知覺的時候，而在這時又沒有一個知覺是很明顯的的話，則我們便是暈眩了；如我們在依照着一個一定的方向而旋轉着的時候，我們便覺得暈眩了；這種暈眩，既使我們昏昏然，又使我們不能夠辨別東西。在各種動物之中，死亡之事，可以引起這樣的狀態以至於一個很長的時期。

(二十二) 一個簡單的本質之每一種現在的狀態，乃是牠之前此那個狀態之一種自然的結果，因之，牠之現在的狀態，又是要生出牠之將來的狀態來的。

(二十三) 所以，因為在我們由於一個無意識的時期之後醒轉來的時候，我們是又在意

識着我們的知覺的，因之，正在這個時候之前，我們雖然並未曾意識到我們的知覺，然而在事實上我們在那個時候卻是一定有知覺的；因為，一個知覺只能夠自然地由於另外一個知覺而來，正如一個運動之只能夠自然地由於另外一個運動而來一樣。

(二十四) 由此，我們顯然看見：在我們的各種知覺之中，如果並沒有什麼清楚之點，或說得不錯的話，如果並沒有什麼顯著之點，及較高一等的特色的話，則我們便要繼續不斷地在於一種昏睡的狀態之中了。這就是完全樸素的單元們所有之狀態。

(二十五) 我們看見，自然已經給動物們以一些高等的知覺，牠已經給動物們以各種的器官。這類器官能收集許多光線，或收集許多空氣波，而這類光線或空氣波收集在一塊之後，便使那些器官更能發生效用些了。與此相類似之事，在嗅覺上也有之，在味覺上也有之，在觸覺上也有之，或者在我們現在尙不知道之許多別種感覺上也有之，不久之後，我便可以有機會來說明：發現之於靈魂中的事情，是如何表現着發現之於各種感覺器官上的事情的。

(二十六) 記憶是有一種連接性 (consecutiveness) 的；牠頗似於推理，然而卻是和推理

不相同的。我們看見，各種的動物，在其對於牠們所注意的東西有知覺的時候，而且牠們對於這種所注意的東西，在從前也有過一個與現在的知覺相類似的知覺的話，則這時，牠們便要受牠們的記憶所影響，而希望着與上次的知覺有關係的東西之來臨，於是牠們便又有了些種感情，與牠們在上一次所有的一樣。例如，把一根棍子拿起來好像要打一隻狗的樣子，那麼這隻狗便要記得以前被棍子打而覺到痛之事，於是牠便要吠起來，或要逃走去。

(二十七) 生動的圖畫，足以刺激一隻狗，或感動一隻狗。這種事實之所以成爲可能，如果不是因爲已往的知覺強烈，就是因爲已往的知覺次數多。因爲，在尋常的時候，一個強烈的印象，其立刻所生的結果，可以和一個由長時期繼續而得的習慣一樣，或可以和很多很多重複又重複之溫和的知覺一樣。

(二十八) 就知覺之只爲記憶的定律所決定上講，人類之行事，正如各種的動物一樣；猶如一個有經驗的醫生，他只是行醫而已，他並沒有什麼醫學上的學說或主張。我們的動作有四分之三，都只是去做而已，沒曾問到什麼理由的。例如，在我們希望着明天會有太陽出來的時候，我們

之所以有這種希望，只是由於經驗上覺得爲如此，因爲自古至今，太陽都是每日出來的。只有天文家，在做這樣一種斷定的時候，是予以理由的。

(二十九) 但是，我們對於永久的與必然的真理所有的知識，則是使我們和單純的動物們不同的東西，也是使我們有理性及使我們能建立各種科學的東西，因此，便使我們的身價提高起來而至於對我們自己及對於上帝有所認識。這就是我們稱爲理性的靈魂或心靈的那種東西。

(三十) 而且，也就是由於我們對於必然的真理有知識，及由於我們根據着這些真理而生之抽象思想，所以我們便能够做反省的思想。而這種反省的思想，則使我們想及被稱爲「我」的那種東西，並使我們決定這件東西還是那件東西是在於我們之內部。因此，在我們想到我們自己的時候，我們便想到存[◎]在，便想到本[◎]質，便想到簡[◎]單，便想到複[◎]合，便想到一[◎]種物[◎]質的[◎]東西，便想到上帝之自身——在我們想到上帝之時，我們設想着在我們身上爲有限制的事情，在上帝身上是無限制的。又這類反省的思想，供給我們的推理以主要的材料。

(三十一) 我們的推理根據着下面這兩條大原理：第一條是矛盾的原理。由於這條原理，

我們將那種內部含有矛盾的事情，決定爲錯誤的，而將那種反乎錯誤的事情的，決定爲真確的。

(三十二) 第二條是充足理由之原理 (the principle of sufficient reason) 由於這條原理，使我們相信：一種事實或一個敘述，除非牠是有一種充足的理由，足以表明牠應該是這樣，而不應該是別樣，則牠是不能成爲一個真實的或存在的事實，或成爲一個真確的敘述的。不過，這種理由是常常爲我們所不能夠知道的。

(三十三) 真理也有兩種：就是那些關於推理的真理及那些關於事實的真理。關於推理的那類真理，是必然的，牠們之反面是不可能的。而關於事實的那些真理，則是偶然的，牠們的反面是可能的。在一個真理是必然的時候，牠的理由能夠由於分析而得——就是由於把牠分析爲較簡單的觀念，分析爲較簡單的真理，以至於達到了那些原始的觀念及真理爲止。

(三十四) 所以，思考上的定理及實際上的定則，在數學家手中，便都將其用着分析的方法，而化爲各種的定義，各種的公理，以及各種的假定。

(三十五) 有一些種可以由於分析到最後而得的簡單觀念，那是我們所不能夠予牠們

以定義的。也有一些公理與假定——或者簡言之，就是一些種基本的原理——是我們所不能夠證明的，而其實也是不需要證明的。這就是那些同一的命題 (*identical propositions*)，牠們之反面，是含有顯然之矛盾的。

(三十六) 但是，關於那些偶然的真理或事實的真理，也必定有一種充足的理由；這就是說，關於各種事物（這類事物是徧布之於這個「為被創造的存在物所構成」的宇宙之中的。）之連續 (*sequence of things*)，也必定有其一種充足的理由。不過在這種之事物的連續上，我們如果要去分析出各種較為特殊的理由的話，我們可以繼續分析以至於無限，因為在自然界中各種的事物太繁複了，又因為各種的物體是可以分割至於無限的。就我現在之寫這篇文章講，就有無限多之容貌與運動（過去的與現在的都有），都可以算作是使我寫這篇文章之有效的原因；而且在這件事之最終原因中，也有無限數之屬於我的靈魂之小的趨向與傾向（過去的與現在的都有）。

(三十七) 而且因為這類小的原因，其中又含有別的更小的原因的原故，所以為着求得

牠們的說明的原故，牠們之中每一種，又需要予以同樣的分析了。但至今尚沒有人做過這樣的分析而得到成功。所以纖小的原因雖然是無限的，然而充足的或最終的理由，必定是在於各種事物的連續之外。

(三十八) 因此，各種事物之最終的理由，必定是一種必然的本質；在這種本質之中，各種事物會自然地發現出來，猶如在一個水源中 (in the fountain-head)，水會自然的流出來一樣。而這一個本質，我們就稱之爲上帝。

(三十九) 那麼，因爲這一種本質，對於前面所說之一切種原因（這些原因就是各種細微的事物。牠們都是互相連結起來的），乃是一種充足的理由的原故，所以事實上便只有一個上帝，而且只要這個上帝也就够了。

(四十) 這個至高無上的本質，是唯一的，是普遍的，是必然的，在牠之外是並沒有別的東西獨立存在的，而且又是一「可能的存在物之一種純粹的連續」。我們可以說，牠一定不能够有限制，一定含有所能有的那麼多的實在性。

(四十一) 由此，我們可以說，上帝是絕對完全的。所謂完全，就是指真正的實體之偉大性，就是說，具有限制與束縛那些東西之限制與束縛，都被取消之後所剩之真正實體的偉大性。如果有一個地方是沒有限制的（這種地方就是指上帝），則在那個地方的完全，便是絕對無限的。

(四十二) 由此，我們又可以說：被創造的各種東西之得到牠們的完全，是由於上帝的影響，而牠們之不完全，則來自於牠們自己之本性——這是不能夠沒有限制而存在的。牠們之與上帝不同，就是因為牠們有不完全。這種為被創造的各種東西所有之不完全，我們可以於各種物體之自然的惰性之中，看見其例子。

(四十三) 再，在上帝之中，我們實在不只可以找到各存在物之源泉，我們還可以找到牠們之要素，假使牠們是真實的的話。換句話說，在可能的東西中，無論有那一種真實的東西，其源泉都是上帝。這是因為我們對於上帝的理解，是在於永久真理或永久真理所依賴的觀念之區域之中，且因為沒有了上帝，在各種可能的東西之中，便會沒有真實的東西了，而且不但會沒有什麼東西是存在的，也會沒有什麼東西是可能的了。

(四十四) 因為，如果在各種要素之中，或在各種可能的東西之中，或在各種永久的真理之中，是有一種實在性的話，則這種實在性，一定是根據於某種存在的與實際的東西，因之，也就是根據於那個必然的存在物——在這個必然的存在物之中，要素就是存在，或在牠之中，可能性足以生出實在性來。

(四十五) 所以，只有上帝（或必然的存在物）是具有下面這種特權的：如果他是可能的，他一定必然地存在着；而且，因為關於那種沒有限制，沒有負性，以及沒有矛盾的東西之可能性，是沒有東西能够妨害的，所以這種可能性之自身，也就很足以對於上帝的存在，予以一種非經驗的根據了。所以，我們在前面，便由於永久真理之實在性，而證明上帝之存在。但是，我剛剛也根據於經驗，而證明他的存在，因為各種偶然的存在物是在那裏存在的，而這類偶然的存在物，只有由於那個必然的存在物（這種存在物，是在於牠自己之中有牠存在的理由的），方能得到牠們之最終的與充足的理由。

(四十六) 然而，我們務必不要以為：依賴於上帝之那類永久的真理，乃是任意的，依賴於

上帝的意志的。這種見解，笛卡兒似乎曾主張過，後來波累先生 (M. Poiret) 也曾主張過，然而我們務必不要主張牠。這種的見解，只能應用之於各種偶然的真理之上，因為這類真理，是依賴於適當性的，或依賴於最大的善之選擇的；至於那類必然的真理則反是，牠們乃是完全依賴於上帝的理解的，而且是上帝的理解之內部的東西的。

(四十七) 只有上帝，是最終的單一體，或最原始之簡單的本質；一切種被創造的或轉得的單元，都是由這種單一體或本質所生的產物；而且如果我說得不錯的話，這一切種被創造的或轉得的單元，乃是由於神性 (divinity) 繼續不停地閃耀 (fulguration) 所生出來的。

(四十八) 在上帝中，有下面這幾種東西：能力，這是萬物之源泉；知識，這中含有各種細微的觀念；最後又有意志，這使各種的東西，依照着最大的善的原理，而發生變動，或產生出來。在單元中與這類東西相等的，是主詞或基礎，知覺的能力，及欲望的能力。這類的屬性，在上帝中，是絕對無限的或絕對完全的，而在被創造的各種單元之中，或在各種的「隱得來稀」之中，則是模仿着上帝的，但並不及到上帝的無限或完全，牠們所達到之程度，與單元們所有之完全成比例。

(四十九) 一個被創造的東西，就牠之具有完全性講，可以說牠是向外發生動作的，而就牠之具有不完全性講，則又可以說牠是被另外一種東西向牠發生動作的。所以，一個單元，如果牠是有清楚的知覺的，我們便把動作加之於牠，而如果牠是有糊塗不清的知覺的，則我們便把情感或被動性加之於牠。

(五十) 如果在一個被創造的東西之中發生出來的事情，其非經驗的理由是在於另外一個被創造的東西之中的話，則我們很可以說，後面這個東西，要較前面那個東西為完全些。我們平常之說這一個東西對於另外一個東西發生動作之理由，就在於此了。

(五十一) 以各種簡單的本質上，一個單元對於另外一個單元發生影響之事，只是理想的而已。只有由於以上帝為仲裁，牠纔能夠有牠的影響。就一個單元之在於上帝的觀念之中講，牠能夠正當地做這種的要求：上帝之自最初的時候起便安排着各種別的東西，應該也把牠注意到。因為，一個被創造的單元，本是不能夠對於另一個單元之內部，有其物質上的影響的，所以一個單元之能夠對另一個單元有所依賴，那只有由於這種最初的安排纔成。

(五十二) 所以，在各種被創造的東西之間，動作與被動乃是相對的。因為，在上帝把兩種簡單的本質拿來比較的時候，他對於每一種，都覺得有一些理由，使他不能不把別一個適應於牠；因此，所謂自動的那種東西，在某一些方面上，從另外一個觀點看來，牠便是被動的了；如果在一個東西之中，我們顯然看見有一種事實，是足以拿來做爲發現之於另一個東西之中之事實之理由的，則這種東西便是自動的，反之，如果發現於一個東西之中之事實的理由，是我們可以明顯地在另一個東西之中看見的話，則這種東西便是被動的了。

(五十三) 因為在上帝的觀念之中，本有無限數之可能的宇宙，而只有一個是能够存在的原故，所以在上帝的選擇之間，必定有一種充分的理由，以使他去選出這一個來而不去選出別一個。

(五十四) 而這種理由，只可以在於這些宇宙所具有之適宜性之中，或完全的程度之中，尋找出來；每一種可能的東西，都有權去要求與牠的完全相適合的存在。

(五十五) 這就是最大的善之得以存在的理由；就是，上帝的智慧使他去知道這種最大

的善，他的善又使他去選擇牠，他的能力又使他去產生牠。

(五十六) 於是，一切種東西對於每一個特殊的東西，所有之這種聯繫，或關係，或適應，及每一個特殊的東西對於其餘一切的東西，所有之這種聯繫，或關係，或適應，便使每一個簡單的本質，都具有有一些種足以表現一切別的本質之關係，並因之，又使每一個簡單的本質，都成爲一個永遠活着之反照着宇宙的鏡子。

(五十七) 猶如同是一個城市，然而從各個不同的方面看來，便要覺得完全不同，而且要宛如增加了好多倍一樣，所以，因爲簡單的本質之數目有無限之多，於是宇宙之數目便也同樣有無限之多了，而且這類宇宙，還只是從每一個單元之每一個特殊的觀點上看來，成爲一個單獨的宇宙之各方面呢。

(五十八) 由於這種原故，最大之可能的繁複便得到了，而所以有之最大的秩序也得到了；這就是說，由於這種原故，最大之可能的完全便得到了。

(五十九) 再，我敢大膽地說，這種假設是已經證明了的。牠是唯一能够適宜地把上帝的

偉大表現出來的假設。貝爾先生當其在他的字典中（關於“*Rorarius*”那個題下）提出反對理由來反對我的假設的時候，他也是相當地認我的假設爲對的。他頗以爲我所歸之於上帝的東西太多了，比我們所能歸之於牠的要來得多了。但是他卻不能提出什麼理由來，以說明這種普遍的和諧——這種和諧，使每一種本質，都由牠與一切種別的東西所有之關係，而將一切種別的東西都正確地表現之——何以是不可能的？

（六十）此外，在我們剛剛所已經說過的話之中，我們還可以看見有一些種非經驗的理由，足以拿來說明各種東西之所以是這樣而不能是別種樣子的。這是因爲上帝在安排着整個宇宙之時，他是注意到每一個部分的，而且特別注意到每一個單元；而且因爲單元在本性上是要表現的，決不能夠有東西能限制牠而使牠只表現各種東西之一部分。可是，這種的表現，如果是關於整個宇宙的，那牠實在只是一種糊塗不清的表現而已，但如果是關於整個宇宙之一部分的，則牠便是明瞭清楚的了，這就是說，只有關於「與每個單元有最大的關係與最密的關係的那些事情」的，牠纔是明瞭清楚的。如果這種表現，對於這整個宇宙中之一切事情，都是很清楚的的話，則每一

個單元，便都要成爲一個上帝了。單元們之被限制，並不在於爲牠們所表現的對象之上，而在於牠們對於對象所有的知識有限制之上。牠們在糊塗地表現上，是展至於無限或展至於整個宇宙的，但在牠們之有清楚的知覺上講，則牠們便是限制的與分化的。

（六十一） 在這一點上，複合體和簡單的本質乃是相同的，因爲所有的空間都是填充得滿滿的；因此，所有的物質，也都是聯結的。而且，在一個充塞體或充滿的空間之中，每一種運動對於別的物體，都依照着距離之遠近，而生一種影響，所以每一個物體，不但受到與牠相接觸的那些東西所影響，及對於「發現於那些東西之任何種事物」發生反動，而且牠還由於那些東西，而對於與牠們相接近的那些物體，發生反動。而因爲各種東西之互相交通之故，這種反動與受影響之事，可以展至於任何種距離上去。因之，每一種物體，都是對於在宇宙中發現之一切種事物，發生反動的，所以一個看見一切種事物的人，他便能够在於每一個物體之中，看到無論發生於何處的事物，甚至在以前所發生的及在將來所要發生的，他都可以看見。他能够由於目前，而看到寫遠的事物，無論是在空間上寫遠的事物，還是在時間上寫遠的事物，他都能够看到；希波革拉第（Hippo

grates) 說得好，「一切種東西都是一致的」(ὁμοιότητα πάντα) (註六)。可是，一個靈魂所能够在牠自己之中看到的，只是在牠自己之中表現得很清楚的那種東西而已。牠不能夠把牠所包有的一切，都立刻展開出來，因為要把這一切都展開來，那是會展至於無限的。

(註六) 來布尼茲對此的解釋就是「一切種東西都是一致的」請看 *Latras* 版中的註解——A. R. C.

(六十二) 所以，雖然每一個被創造的單元，都表現着整個宇宙，但是牠之表現着那種特別屬於牠的身體（牠就是這個身體之「隱得來稀」的），更要清楚些。而且因為這個身體，是由於「在充塞體中一切物質所有之互相關係」，而表現宇宙中之一切的，所以靈魂也由於表現着他的身體（這種身體是在一種特別的方式之下屬於牠的），而表現着整個宇宙。

(六十三) 單元是身體之「隱得來稀」或靈魂。屬於一個單元的身體，和「隱得來稀」合在一塊，便構成爲我們可以稱之爲有生命的存在物。那種東西，又和靈魂合在一塊，便構成爲我們稱之爲動物的那種東西。於是，這個屬於一個有生命的存在物或一個動物的身體，便是有組織的；因爲每一個單元，都是反照宇宙之一個鏡子，而這個宇宙，則是爲上帝用着一種完全的秩序來

調整着的，所以在表現這個宇宙的東西之中，也就必定有其秩序，這就是說，在靈魂的各種知覺之中，也必定有其秩序，因之在身體（宇宙就是由於身體而表現之於靈魂之中的）之中，也必定有之。

（六十四） 所以，屬於有生命的存在物之每一個有組織的身體，都是一種上帝的機械或自然的自動機械。這類機械，比起一切種人造的自動機械來，要高出萬倍了。因為由人的技巧所造出來的一種機械，並不是其中所含有的每一部分，都是一種機械；例如，在一個銅輪上的牙齒，含有一些部分或碎片，在我們看來並不是由人工所造成的產物，而且在於牠們之中，並未含有什麼東西，是足以表明這個齒輪在這整個機械中之用處的。可是，各種自然的機械——這就是說，各種有生命的物體——就是在牠們內部所含之最小部分，也還是各個的機械。這就是自然與人工兩者不同之所在，這就是說，就是上帝的藝術與我們的藝術之所以不同之所在。

（六十五） 我們看見，自然的創造主，是已經能够使用這種上帝式的與非常偉大的機巧的，因為物質之每一個部分，都不只是像古人們所承認的那樣，為能够分割至於無限的，而且也因

爲牠在實際上，乃確是分割至於無限的，每一個部分都已經分割爲各個別的部分，而這各個別的部分中之每一個部分，又都是有牠自己之適當的運動的。否則物質之每一個部分，便要不能夠表現宇宙中之一切事物了。

(六十六) 由此，我們看見，就是在物質之一個最微小的微分子之中，也有一個關於各種被創造的東西，關於各種有生命的存在物，關於各種的動物，關於各種的「隱得來稀」，關於各種的靈魂——關於這類東西之一個世界。

(六十七) 物質之每一個部分，都可以設想爲猶如一個花園一樣，其中有很多之花木，及猶如一個水池一樣，其中有很多的魚。但是一棵樹之每一個枝，一個動物之每一個器官，以及在池中的水之每一滴水，也都是這樣一個花園，或這樣一個水池呢。

(六十八) 而且，在花園中各個花木之間之土地與空氣，及在池中各個魚之間之水，雖然牠們自身並不是花木及魚，然而在於牠們之中，仍含有花木或魚，不過這類花木或魚，往往是極其微小而至於我們不能知覺到而已。

(六十九) 所以，在這個宇宙之中，並沒有未開闢的地方，或不能生殖的地方，或死的地方，也沒有紛亂，也沒有混淆；有之，則只在於表象之中而已。所謂在表象上可以有紛亂與混淆之事，好比我們在遠處看一個水池，我們會只看到一種不清楚的運動，而且如果我說得不錯的話，我們會看到一羣魚，但各個魚之自身，則我們並不能夠辨別出來。

(七十) 所以，每一個有生命的物體，顯然都是具有一個支配的「隱得來稀」；這種「隱得來稀」在動物上就是靈魂。但是，這個有生命的物體中之各個部分，其中又有很多種別的有生命的存在物，各種的植物，及各種的動物，而這類東西中之每一個，又各有其「隱得來稀」或支配的靈魂。

(七十一) 不過這並不是說：每一個靈魂，都有若干物質或一部分物質，是爲牠所特有的，或永久附屬之於牠的；且並不是說：這種靈魂，因爲是這樣，便又有一些種較低等之有生命的存在物，以爲牠服務，是爲牠而生的。這是有些誤解我的思想的人們，所想像出來的解釋。我的意思並不是這樣，因爲我認爲，一切種物體，都在於一種永久流動的狀態之中，猶如江河那樣；而在一切種物

體中之各個部分，則是繼續不停地在這種永久流動的狀態之中，跑進來或跑出去。

(七十二) 所以，靈魂之變動牠的身體，只是逐漸地及只是一步一步地而已，因之，牠決不立刻便把牠所有之一切種器官，都剝奪之。在各種動物之中，常常有變形之事，然而決不會有變靈魂之事，或靈魂轉移之事。既不會有完全離開身體之靈魂，也不會有沒有身體之精靈。只有上帝是沒有身體的。

(七十三) 也就是因為這個原故，便決不會有絕對生產之事，或狹義的完全死亡之事——就是靈魂與身體分離了之事。我們所稱爲產生的那種事，乃是發展與發育，而我們稱之爲死亡的這種事，則是包裹與減少。

(七十四) 在說明形式，或「隱得來稀」，或靈魂之時，各哲學家可謂都會很感覺到困惱。不過在現在，由於關於植物、昆蟲，以及動物的生命所已經做過之精密的研究，已經使我們曉得：各種有組織的自然物體，決不是由於紛亂或腐爛而生出來之產物，牠們乃是由於各種的種子（在遺類種子之中，當然有了某種之預成 (preformation) 這是無可疑義的。）之中產生出來。因之，大

家便做這樣的決定：不但是有組織的身體，在懷孕之前已經現有了，就是在這個身體中之靈魂也有了，簡言之，就是那個動物之本身也有了；而且大家又已經做這樣的決定：動物懷孕之事，不過是預備起來以等着一個大的變化而已，至所以要有這種大的變化，則是爲着要使這個動物變成爲另外一種。除了生育之事之外，在蟻螞變爲蠅子之時，及在蠋蟲變爲蝴蝶之時，我們可以看見相類似的例子。

（七十五）這些小的動物，可以稱之爲精液的動物，在這些小的動物之中，有一些由於懷孕而變成爲各種大的動物。然而有一大部分，則並不變成爲大動物。在這一大部分之中，也有生產、繁殖以及敗壞之事，猶如在各種大動物之中一樣。只有少數被選出來的，是在於達到相當大的時期之後，纔發生出來。

（七十六）但是，這只是真理之一半。所以我相信：如果動物從不會由於自然的方法，而在實際上開始發生出來的話，則牠也決不會由於自然的方法消滅之。不但沒有創生之事，也沒有完全破壞或絕對死亡之事。這些推理，是由歸納得來，是由經驗得來，然卻與我前面由於演繹而得之

原理，完全和諧。

(七十七) 所以我們可以說：不但靈魂是不能夠毀壞的（靈魂是照着不能夠毀壞的宇宙之鏡子），動物之自身也是不能夠毀壞的；雖然牠的機械作用，常常是部分地敗壞的，及雖然牠是有時脫了「有組織的衣」(organic coatings) 及有時又穿回來的，然而那沒有關係。

(七十八) 這些原理，供給我工具，使我可以根據着自然的根據，而去說明靈魂與有組織的身體兩者之聯結，或者說得妥當點，去說明靈魂與身體兩者之互相一致。靈魂之工作，依照着牠自己的定律，身體之工作，也依照着牠自己的定律。牠們根據着在一切種本質之間所有之預定和諧 (preestablished harmony)，而互相和諧着，因為牠們都是那個唯一的宇宙所有之各個的呈現。

(七十九) 靈魂們之動作，是由於牠們之欲望、目的以及達目的之方法，而依照着最終原因 (final causes) 的定律的。身體們的動作，則依照着有效原因 (efficient causes) 的定律或運動的定律。有效原因的領域與最終原因的領域兩者，乃是彼此互相和諧的。

(八十) 笛卡兒看到：靈魂們是決不能夠加力於物體們的，因為在物質之中，無論在什麼時候，都保存有同量的力。但是他卻認為：靈魂能夠改變物體們的方向。不過這是因為在那個時候，確證「在物質運動中，方向的總量也是永久不變的」那一條自然律，還沒有被人們所知道。如果他已經知道了那條定律的話，我想他便一定採用我的預定和諧說了。

(八十一) 依照着我的預定和諧說，身體們之發生動作，好像並沒有靈魂存在一樣（這是不可能之事，不過我們姑且這麼說），而靈魂們之動作，也好像並沒有身體存在一樣，可是身體與靈魂兩者之動作，又好像是這個是在影響那個一樣。

(八十二) 前面我們已經講過，動物們與靈魂們，在這個世界開始存在的時候，牠們也就開始存在了；而且曾經講過，這個世界不消滅牠們也是不會消滅的。那麼我雖然覺得這種話，在根本上是可以應用之於一切種有生命的東西及動物的，然而有理性的動物們，卻有下面這種特點：牠們之微小的精液動物們，如果牠們仍然保持着牠們的原狀的話，則牠們只具有尋常的或感覺的靈魂 (sensitive souls)，但是在牠們之中之那些被選出來的（姑作如此說），則由於實際上的

之懷孕，而達到人類的本性，而牠們之感覺的靈魂，也升高而至於理性的靈魂的階級，且至於精靈的地位。

(八十三) 在尋常的靈魂與精靈兩者間，所有之各種不同（這有的我已經舉例講過了）之中，還有下面這種不同：一般的靈魂們，雖然是反照着「由被創造的各種東西所構成之宇宙」之有生命的鏡子，但是精靈們則此外還是反照着上帝的自身或自然的創造主的鏡子。牠們是能够懂得宇宙的系統的，牠們是能够用着人造的模型，而模仿宇宙的系統之某些特點的；牠們之中之每一個，在其自己的範圍之內，猶如一個小的上帝一樣。

(八十四) 所以，精靈們是可以和上帝發生一種社會的關係的。上帝之和牠們發生關係，不但是有一種像發明家對於他的機械那樣的關係（他與各種別的被創造物的關係，就只是這種的關係），還有像一個國王對於他的人民那樣的關係，甚至還有像一個父親對於他的兒女那樣的關係呢。

(八十五) 由此，我們很容易便下這樣的結論：所有精靈們的全體，一定構成爲上帝的城

市，這就是說，可能之最完全的國家，是在於最完全的皇帝統治之下。

（八十六） 這個上帝的城市，這個真正普遍的帝國，就是在於自然的世界之中的一個道德的世界。牠是上帝所做的工作中之最高貴的與最具有神性的那一種。做實在就是上帝光榮之所在，因為如果不是他的偉大與他的善，被精靈們所曉得及被精靈們所驚嘆，他便要沒有什麼光榮了。上帝之所以有善，也是和這種上帝的城市有關係的。他的智慧與他的能力，無論在什麼地方都可以看得見。

（八十七） 猶如我們在前面，已經講過，在有效原因與最終原因兩種自然的領域之間，是有一種完全的和諧的一樣，我們現在在這裏，又可以提到另外一種和諧。這一種和諧，是在於自然的物質領域與神惠的道德領域兩者之間的，這就是說，是在於「被視為建造這個世界的機構之建築家的上帝」和「被視為做精靈們所構成的城市之皇帝的上帝」兩者之間的。

（八十八） 這種和諧，使各種的東西，沿着自然的路線，而自己向着神惠之路邁進；並使這個地球（舉例說），在精靈們之正當的政府，爲着懲罰與獎勵，而需要把牠毀滅了去或恢復起來。

之時，牠是一定要由於自然的方法，而毀滅了去或恢復起來的。

（八十九） 我們也可以說，爲建築家的上帝，是在一切方面上，都使那個制定法律的上帝得到滿足的；所以各種的罪惡，都是隨身帶着牠自己的懲罰的，因爲自然的秩序是如此，也因爲各種東西的根本構造是如此（雖然牠們是機械的，然而那沒有關係）。同樣，各種善的行爲，也要因爲牠們之與身體有關係，而由於機械的方法，以得到牠們之獎賞，雖然這種獎賞之得到，不能夠沒有遲延，而且不應該是沒有遲延的，然而那沒有關係。

（九十） 最後，在這個完全的政府之下，不會有一種善的行爲是沒有受到獎賞的，也不會有一種惡的行爲是沒有受到懲罰的；一切種事情，一定都成爲有利益於行善的人，這就是說，有利益於下面這類的人：在這個大國家之中並不受別人怨望的人，盡了自己的職務之後便相信着天命的人，愛慕及模仿着「創造一切種善事的創造主」的人，樂於依照着真正的純粹的愛（這種愛，是對於被愛的人之幸福，要自以爲快樂的。）而想着上帝的完全的人。就是因爲這種原故，所以那些聰明的與有德行的人，其所做的工作，都是對於「似乎與假定的上帝意志相一致」的一切

種事物，有所裨益的；然而，他們對於上帝由於他之祕密的，後來的，以及決定的意志，而在實際上所帶出來的事物，則是滿意的；因為他們看到：如果我們能够把這個宇宙的秩序，充分地了解的話，則我們便會覺得，這個宇宙的秩序，比起我們之中最聰明的人所願望的，也要高出萬倍，並且會覺得，我們如果想把這種秩序，安排得比現在還好些，那是不可能的，不但要把一切種事情都安排得比現在好些爲不可能，就是要把我們之中每一個人所有的事情，要安排得比現在好些，那也爲不能之事；假使我們對於那個萬物的創造主，有一種正當的看法，不但把其看爲使我們得以存在之一個建築家及有效的原因，還把其看爲我們的主人及最終的原因（他應該是我們的意志之整個目的，只有他是能使我們快樂的。）的話。

