

Globethics Repository



論萊布尼茨的神學思想

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	ZHAO, Lin
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-09-24 12:17:40
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/166929

論萊布尼茨的神學思想*

趙林

武漢大學哲學學院教授

武漢大學哲學博士

一、前定和諧理論與充足理由原則——萊布尼茨神學的理論基礎

一六七三年，二十七歲的萊布尼茨（Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646-1716）訪問了倫敦，在回國途中，他專程到荷蘭去拜訪了仰慕已久的斯賓諾莎（Spinoza）。這次拜訪使萊布尼茨對斯賓諾莎的泛神論有了新的認識，他敏銳地發現，在斯賓諾莎的泛神論裏蘊含着無神論的可怕因素，笛卡爾（Descartes）哲學經過斯賓諾莎的闡發必然會導向無神論，而這恰恰是萊布尼茨所不願看到的邏輯結果。從此以後，萊布尼茨與這位他早年極為崇敬的荷蘭哲學家分道揚鑣。萊布尼茨反對斯賓諾莎把上帝等同於自然的觀點，但是他卻認為上帝的智慧、意志和權能都充分地體現在自然的和諧秩序之中；他反對斯賓諾莎的泛神論，但是卻接受了斯賓諾莎關於實體具有內在協調性的思想，並由此創立了前定和諧理論來反對牛頓的機械論和馬勒伯朗士（Malebranche）等人的偶因論。

萊布尼茨的本體論是單子論（Monadology or Theory of

* 此文乃趙林教授於二〇〇四年三月至年五月到訪敝所，出任訪問學人期間之研究成果。——編注

Monads），這是一種與他所發現的微積分理論有着密切聯繫的多元實體觀。萊布尼茨明確地表示，單子論所要解決的關鍵問題就是自從古代原子論以來就困擾着哲學家的理論難題——不可分的點與連續性之間的矛盾。萊布尼茨的單子是一種沒有部分的精神實體（不可分的點），既無廣延，亦無形狀，不具有量的規定性，只具有質的差異性（知覺能力的差異）。「單子只能突然開始和中止。它只能由創造而生，因消滅而止。」單子沒有可供出入的窗口，單子之間不發生相互作用，「不論實體還是偶然屬性都不可能從外部進入一個單子之內」。每個單子都依憑着自己的知覺能力以不同的清晰程度而表象着世界（世界本身不過是單子的表象而已），並根據自身固有的內在原則進行着自然變化，在一種內在慾望的驅使下完成「從此一知覺到彼一知覺的轉換或者過渡」。¹單子由於知覺能力的差異而排列為從低到高的等級，上帝則是創造一切單子的最高的單子。在每兩個單子之間都可以插進無數個單子，「自然不作跳躍」，這樣就保證了單子系列的連續性。雖然每一個單子都根據自己的內在原則來進行運動，但是由單子構成的整個世界卻始終保持着有條不紊的秩序，這種相互協調性是靠着上帝的前定和諧（pre-established harmony）來保證的。正如一個大樂隊，每個樂器手都按照自己的樂譜來演奏，但是整個樂隊卻演奏出一曲和諧而優美的交響曲，這是因為整部樂曲的總譜已經由作曲家事先寫好了。在宇宙這個大樂隊中，上帝就是宇宙秩序總譜的作曲者，彼此孤立的各個單子正是根據上帝的前定和諧來進行各自的自然變化，從而既保持了自身作為不可分的點的獨立性，同時也使整個單子世界呈現出一種有序的連續性。

1. 萊布尼茨著，朱雁冰譯，《神義論——附單子論》（香港：道風書社，2003），頁479-481。

這種前定和諧理論使萊布尼茨既超越了機械論，也超越了偶因論。上帝作為全知、全能和至善的創造主，一次性地將最高的理性原則賦予所有的單子，然後讓每個單子按照自己的內在原則自由發展。在萊布尼茨看來，機械論者和偶因論者都沒有認識到物體的相互作用只不過是單子的一種不夠清晰的表象，實際上起作用的是前定和諧原則，他們都把上帝貶低為一個不斷擺弄時鐘的蹩腳鐘錶匠。萊布尼茨對牛頓的機械論批評道：「牛頓先生和他那一派還對上帝的作品給予一種很好笑的意見。照他們的看法，上帝必須不時地給他的錶重上發條，否則它就不會運作了……照我的意見，同一種力量和活力是永遠在其中繼續存在的，只是遵守自然規律和美妙的先定和諧而從〔這部分〕物質過渡到〔那部分〕物質而已。」²在萊布尼茨的前定和諧理論中，上帝表現為一個高明的鐘錶匠，他把一種自己運動的先天法則賦予了他所創造的鐘錶——宇宙，讓這個鐘錶的每一個零件都有條不紊地按照各自的內在原則而運行，同時又保持整體的協調一致，而上帝則再也不用隨時來擺弄這些零件了。³

萊布尼茨認為，古往今來的哲學中最令人困惑的兩個問題，就是不可分的點與連續性的矛盾問題，以及世間的罪惡與全知全善全能的上帝的關係問題。單子論主要是對前一個問題的回答，神義論（或神正論）則主要是對後一個問題的回答。在單子論中，萊布尼茨以前定和諧理論為基礎，解決了不可分的點與連續性的矛盾；而前定和諧又

2. 萊布尼茨、克拉克著，陳修齋譯，《萊布尼茨與克拉克論戰書信集》（北京：商務印書館，1996），頁1-2。

3. 在上帝一次性賦予世界以理性法則這一點上，萊布尼茨的單子論與自然神論有着某種相似之處。但是不同的是，萊布尼茨反對將整個世界的協調一致性歸於物體之間的機械作用，而是堅持用前定和諧理論來說明它。

是以上帝的智慧、仁慈和權力作為前提的，萊布尼茨說道：「上帝是完整秩序，他始終保持着正確比例，他造成了普遍的和諧；一切美都是他的輻射力量的外溢。」⁴因此，如何證明上帝的存在，就成為萊布尼茨整個理論體系（包括單子論和神義論）的關鍵所在。正如笛卡爾必須借助上帝來保證從自我意識向二元論世界的過渡一樣，萊布尼茨也必須借助上帝來建立他的整個形而上學體系。⁵笛卡爾關於上帝存在的證明沿襲了安瑟倫（Anselm）本體論證明的套路，而萊布尼茨關於上帝存在的證明則更多地借鑒了托馬斯·阿奎那（Thomas Aquinas）的宇宙論證明。

從邏輯上來說，本體論證明是以分析命題所依據的矛盾律作為基礎的，尤其是對於上帝作為「必然的存有」必定存在的分析，更是以反面的命題是不可能的作為邏輯依據的。與此相反，宇宙論證明在表面上似乎是以綜合命題的歸納方法作為邏輯根據的，但是實際上它只是在經驗事實上稍作停留，然後就一下子跳到形而上學的雲端，又開始重蹈本體論證明的老路。⁶萊布尼茨對此深有體會，因此他試圖另闢蹊徑來進行宇宙論證明，他所借助的邏輯根據是他首創的充足理由律。

萊布尼茨認為，理性的運用基於兩大原則，一個是矛盾原則（Prinzip des Widerspruchs），它適用於分析命題，

4. 萊布尼茨著，陳修齋譯，《人類理智新論》（北京：商務印書館，1982），頁189。

5. 笛卡爾和萊布尼茨在認識論上雖然都是唯理論者，但是他們的本體論卻有着很大的差異。笛卡爾是從經驗的起點（對於懷疑或思維活動的內在經驗）出發的，通過上帝而走向形而上學的本體論。萊布尼茨則是一開始就建構起形而上學的體系，他的單子雖然具有個性原則，但是單子絕非經驗的產物，而是思辨的結果。如果說上帝對於笛卡爾來說只是橋樑，那麼上帝對於萊布尼茨來說則是根基。

6. 正是因為如此，康德才把本體論證明當作一切理性神學證明的共同基礎。康德指出：「所以自然神學關於一個原始的或最高的存在者的存在的證明，是依據宇宙論的證明的，而宇宙論的證明又是依據本體論的證明的。」康德著，韋卓民譯，《純粹理性批判》（武漢：華中師範大學出版社，1991），頁551。關於這個問題，我將另撰文論述。

據此建立的真理是理性真理，它是必然性真理，其反面是不可能的；另一個是充足理由原則（Prinzip des zureichenden Grundes），它適用於綜合命題，據此建立的真理是事實真理，它是或然性真理，其反面是可能的。萊布尼茲在《神義論》（*Die Theodizee*）中對這兩個原則解釋道：「對於我們的理性推論存在着兩大原則：其一是矛盾原則，這就是說，兩個相互矛盾的命題中一個是真理，另一個是謬誤；其二是充足理由原則，根據此一原則，任何事物的產生都不可能沒有原因或者至少不會沒有一個確定的理由。這是指某種能夠用來先天地進行解釋的東西，它說明爲甚麼某物存在着而不是不存在，爲甚麼某物恰恰如此存在而不是以完全另一種方式存在。」⁷萊布尼茲對於上帝存在的證明，不是從矛盾原則出發，而是從充足理由原則出發，他明確地表示：「沒有這一偉大原則（指充足理由原則——引者按），我們將無法證明上帝的存在。」⁸在《單子論》中，萊布尼茲運用充足理由原則對上帝進行了證明。他從自然事物的無限多樣性出發，每一自然事物的存在都必定有一個理由，但是自然事物作爲經驗事物是偶然性的，而偶然性事物是不可能內在地包含着自身存在的原因或理由的，因此：

真正充足的或最終的理由必然在多種多樣的偶然性的序列或者序列組合之外，儘管那種聯繫也可能是如此的沒有界限。

可見，事物的最終理由一定在一個必然的實體之中，

7. 參見萊布尼茲著，朱雁冰譯，《神義論》，同前，頁134。

8. 同上，頁134。該書譯者將 *existence* 譯爲「此在」，爲了論述的方便，我在引文中將其改爲「存在」，下同。

其中，變化之紛繁多樣不過是「超絕」（*eminenter*），宛如包含在源頭之中。我們稱這種實體為上帝。

這一實體是全部紛繁多樣之充足理由，而這紛繁多樣在各個方面都處於連結和關聯之中，所以，只有一個上帝，這個上帝已經充足。⁹

在稍早一些時候發表的《神義論》中，萊布尼茨也用充足理由原則對上帝存在進行了如下證明：

上帝是事物的第一理由，因為受局限的事物，如我們看見和通過經驗所認識的一切，是偶然性的，自身並沒有使其存在（*existence*）成為必然性的東西，因為很明顯：自身一體、形式同一並對一切表現漠然的時間、空間和物質也可能具有完全另一種運動和形態，處在完全另一種秩序之中。人們必須探求由偶然性事物總體結構構成的世界之存在的理由（*raison*），也就是說，人們必須在一種其自己本身之內包含着其存在理由並因此而具有必然性的永恆性的實體（*substance*）之中去探求這種理由。¹⁰

這個必然性和永恆性的實體當然只能是上帝。

在這裏我們可以看到，萊布尼茨雖然用充足理由來替代最終原因（第一因），但是他關於上帝存在的證明並沒有超出宇宙論證明的窠臼。在邏輯思路上，萊布尼茨與阿奎那是基本相同的，都是從偶然性的經驗事物出發，然後跳躍到一個必然性的東西之上。二者的差別之處僅僅在於，萊布尼茨用解釋性的充足理由取代了阿奎那的實在性

9. 同上，頁 486。

10. 同上，頁 107。引文中所有的「存在」在原譯文中均為「此在」。

的因果聯繫。萊布尼茨承認，處於時間和空間序列之中的偶然性事物的因果聯繫是無法追溯的，人們不能運用分析的方法從事物的因果序列中找出一個「第一因」，但是我們卻可以根據每一個偶然性事物都需要一個外在的理由這一前提，必然地推出整個偶然性世界也需要一個外在的理由這一結論，這個理由就是所有偶然性事物的充足理由（最終的理由）。希克（John Hick）對於包括萊布尼茨在內的現代托馬斯主義者的這種用理由來取代原因的宇宙論證明概括道：

他們不把這個論證否認掉的無終系列當成一件件事件在時間中的回溯後退，而把它看成是「解釋」（explanations）的無止——因此也即是永恆無定論的——後退。如果對事實甲的瞭解，要靠它與事實乙、丙、丁之關係（乙、丙、丁可在甲之先，也可與甲同時），並且對乙、丙、丁等的瞭解，又要靠其他事實，那麼在這種糾纏錯雜的結構背後，一定得有一個自我解釋的（self-explanatory）實體，其存在形成了整個結構的終極解釋。如果沒有這種實體存在，宇宙也者，不過是一件不可理解的事實而已。¹¹

然而，這種改頭換面的宇宙論證明仍然無法有效地應對休謨（David Hume）的懷疑論詰難：為甚麼作為整體的世界必須有一個外在的、必然性的「第一因」或充足理由？以及，即使承認這一點，為甚麼這個首項就必須是基督教的上帝而不能是物質本身呢？¹²這種休謨式的詰難始終針

11. 希克著，錢永祥譯，《宗教哲學》（台灣：三民書局，1972），頁36。

12. 關於休謨對宇宙論證明的詰難，請參見休謨著，陳修齋、曹棉之譯，《自然宗教對話錄》（北京：商務印書館，1962），第九篇，頁57-61。

對着一切宇宙論證明的「阿喀琉斯腳踵」，*宇宙論證明除了運用先天的信念之外，別無辦法來回應這種詰難。然而，同樣也如休謨（以及康德）所指出的，存在是一個經驗事實，用先天的理證如何能夠證明一個經驗的事實呢？萊布尼茨雖然是一個偉大的邏輯學家，但是他的宇宙論證明在邏輯上的致命弱點，仍然逃不過休謨懷疑論的法眼。

二、最好世界理論——萊布尼茨的神義論

萊布尼茨在神學上的最重要的影響，並不在於這種建立在充足理由原則之上的宇宙論證明，而是他關於「我們的世界是一切可能世界中最好的世界」的思想。這一樂觀主義思想是他的神義論的主旨，他試圖用上帝的全知、全能和至善來說明，儘管我們生活的世界中存在着一些罪惡，但是從真正理性的眼光來看，這些罪惡不僅沒有使我們的世界黯然無光，反而使它更加和諧和美好。正如陰影的存在使圖畫更加美麗，不協和音的存在使音樂更加悅耳一樣。另一方面，一個「最好世界」的存在恰恰也反過來證明了上帝的正義。

關於現實世界中的罪惡問題一直是令基督教神學極為尷尬的問題，萊布尼茨也將其當作一切哲學中的兩大難題之一。我們在前面已經看到，早在基督教產生之前，希臘哲學家伊壁鳩魯（Epicurus）就根據現實中的罪惡事實，揭示了神的全能與全善之間的矛盾。¹³基督教的「恩寵聖師」

* 古希臘神話中的英雄阿喀琉斯（Achilles）任何部位都刀槍不入，除了腳踵。這是他的致命弱點，最易受到傷害。——編注

13. 伊壁鳩魯關於惡之問題的這段經典論述記載在拉丁教父拉克唐修（Lactantius）的《論上帝的憤怒》（*De ira Dei*）第十三章第20-21節，原文如下：「上帝或者希望消除所有惡事而不能，或者他能而不願意；或者，他既不願意又不能；或者，他既願意也能。如果上帝願意而不能的話，他是軟弱——這與上帝的品格不符；如果上帝能而不願意的話，他是惡毒——這同樣與自己的品格相衝突；如果上帝既不願意又不能的話，他就既

(*doctor gratiae*) 奧古斯丁一生為罪惡問題所困惑，他早年信奉摩尼教的善惡二元論，皈依基督教之後，奧古斯丁否定了惡與善一樣具有本體性或實體性，認為惡只是「善的缺乏」或者「本體的缺乏」。上帝在創世時並沒有創造罪惡，但是人（亞當）卻濫用了上帝賦予的自由意志而導致了最初的惡（原罪），並且從此將惡作為一種先天的傾向烙在了他的子孫的本性之中。因此，罪惡的原因不在於上帝而在於人。我們姑且不追問這種決定論的罪惡觀本身的合理性，即使接受奧古斯丁的說法，仍然無法使上帝完全逃脫其應負的責任。上帝固然不是罪惡的發動因，但是他作為全知、全善、全能的上帝，何以不能預見並且阻止人利用自由意志來犯罪？按照奧古斯丁的預定論思想，既然整個世界的劇情都是按照上帝事先寫好的劇本來展開，那麼，要麼是上帝一時疏忽而在劇本中無意埋下了罪惡的伏筆，要麼是上帝有意地將罪惡寫入了劇本中，要麼是在上帝的劇本中根本就沒有罪惡，而演員們卻自行其是地篡改了劇本。如果是第一種情況，上帝就不是全知的；如果是第二種情況，上帝就不是全善的；如果是第三種情況，上帝就不是全能的。¹⁴無論是哪一種情況，上帝都直接或間接地對世間的罪惡負有責任。

中世紀基督教的另一位偉大思想家托馬斯·阿奎那也對罪惡問題作了回答，他和奧古斯丁一樣認為，從形而上學的意義來說，惡並不具有實體性，而只是善的缺乏。阿

惡毒也軟弱，因此就不是上帝；如果上帝既願意又能——這唯一符合上帝——，那麼，惡事到底從何而來？或者說，他為甚麼不拿開這些惡事？」

14. 奧古斯丁對於罪惡原因的解釋顯然屬於第三種情況，但是我們仍然可以繼續追問下去：上帝是否預先知道演員們要篡改劇本？奧古斯丁承認上帝對於人犯罪的預知（而非預定）；於是下一個問題就是：上帝既然預知了人要利用自由意志去犯罪，為甚麼不加以阻止？況且人濫用自由意志的動機和能力如果不是來自於上帝，又是來自於哪裏？奧古斯丁對此問題只能訴諸於「奧秘」。

奎那根據亞里士多德的「四因說」來解釋惡的問題：惡沒有質料因，因為惡沒有實質，只能以一種缺乏的方式在善的實質中存在；惡沒有形式因，因為惡恰恰是對形式——秩序、規則等——的破壞；惡沒有目的因，因為惡就是要使善的目的不能達成；惡只具有間接的動力因（或形成因），因為惡是善之動因的「副產品」，上帝（至善）在行動時由於某種外在的原因而意外地造成了惡。阿奎那的這種說法——罪惡是上帝意外地或間接地引起的後果——仍然無法完全解除上帝對於罪惡應負的責任，因為這樣一位由於意外情況而間接造成罪惡的上帝很容易使人聯想到一位粗心大意和法力有限的上帝。這些弱點並不能成為上帝逃避責任的藉口，正如一個過失犯罪的人並不能因為沒有主觀故意而避免承擔相應的法律責任一樣。

雖然阿奎那與奧古斯丁一樣，並沒有令人信服地說明世間罪惡與全知全善全能的上帝之間的關係問題，但是他們從形而上學的角度把惡說成是善的缺失的思想卻對萊布尼茨產生了深刻的影響。萊布尼茨正是從形而上學的惡出發，通過充足理由原則和普遍和諧思想來建構他的神義論的。

「神義」（Theodizee，法文 *Théodicée*，英文 *Theodicy*）一詞源於希臘文的兩個詞 *θεός*（神）和 *δικη*（正義），萊布尼茨第一次把它作為一個專門的哲學概念或神學概念來加以使用，一七一〇年萊布尼茨以法文出版了《神義論》一書，該書的全名為《關於上帝的慈善、人的自由與惡的來源》（*Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*），簡稱《神義論》或《神正論》。這本書問世以後，神義論才正式成為基督教神學和西方哲學研究的一個重要的專門領域。神義論研究的對象是上帝

的正義問題，即世間的罪惡與全知全善全能的上帝的關係問題。

在《神義論》中，萊布尼茨從奧古斯丁的「惡事是存在之缺失（privation l'être）」這一思想出發，首先在形而上學的意義上對惡進行了界定。他認為，世界萬物包括人作為上帝的創造物，在本質上具有有限性或不完美性；而這種有限性或不完美性作為（上帝所獨具的）無限性和完美性的缺失，就是形而上學意義上的惡。世界作為上帝的創造物，不可能像上帝一樣完美，否則世界就成為上帝了。這種不完美性使得世界在本質上包含着一種必然性的惡（即完美性的缺失），它早在亞當犯罪之前就已經存在於創造物中。這種形而上學的惡成為道德的惡和形體的惡的根源，儘管後兩種惡只是可能的而非必然的。萊布尼茨解釋道：

形而上學的惡事在於純然的不完美性，形體的惡事在於痛苦，道德的惡事在於罪。雖然形體的惡事和道德的惡事並非必然，但它們藉助永恆真理卻是可能發生的，這也就夠了。由於這浩瀚的真理領域包含着一切可能性，所以，必然存在着無限數量的可能的世界，惡事必然會進入其中的一些世界，甚至其中最好的世界也必然包含着一些惡事。這便是上帝所規定的：容許惡事。¹⁵

形而上學的惡是由創造物本身的有限性或不完美性所決定的，因此是必然性的惡。道德的惡（邪惡或罪）是由於人運用自由意志對善的背離，上帝賦予人自由意志，但是上帝並沒有預定人運用自由意志來犯罪的必然性，而只

15. 萊布尼茨著，朱雁冰譯，《神義論》，同前，頁120。

是預知到人運用自由意志來犯罪的可能性。「爲了秩序和爲了達到普遍的最好者，上帝需要讓某些創造物有機會運用其自由，哪怕他預見到它們會爲惡。」¹⁶因此，人可能用自由意志來犯罪，也可能不用它來犯罪。至於形體的惡（痛苦、疾病、苦難、悖謬等），「上帝往往將它視爲罪過應得的懲罰，視爲達到目的的手段，即爲了防止更大的惡事或者爲了達到更大的善行」。¹⁷

因此，儘管世間萬物都是上帝創造的，但是上帝卻並非惡的創造者。創造物的一切善和美好品性都有來自上帝，但是創造物的善與上帝的善相比具有不完美性，這種不完美性本身就是形而上學的惡。對於道德的惡，上帝是根本反對的，但是這並不妨礙上帝賦予人以自由意志，即使上帝已經預見到人可能用自由意志去犯罪。這一點恰恰表明，上帝爲了人的自由寧可容許罪惡，自由儘管可能導致罪惡，但是它仍然比一個純潔無瑕的機械論世界更加具有價值。「萊布尼茨認爲，如果神的權能壓倒世上一切，就不啻宣告說神是永恆的專制暴君，與惡鬼便無法區分了。神的優越就在於造出一個在永恆背叛着的人。這是萊布尼茨思想所能達到的極限。他不可能接受世界是一部自動化機器的想法。」¹⁸正因爲自由意志可能導致道德的惡，所以才有了對罪惡的懲罰形式，即形體的惡——我們身體上的痛苦——往往是破壞道德秩序和形體秩序的必然後果。由此可見，上帝既不創造惡，也不要求惡，但是卻容許惡。

16. 同上，頁 437。

17. 同上，頁 121。

18. 弗里德里希·希爾著，趙復三譯，《歐洲思想史》（香港：中文大學出版社，2003），頁 538。

萊布尼茲認為，上帝把宇宙的秩序看得比道德上的善和形體上的幸福更為重要。人雖然是上帝的寵兒，但是上帝的一切活動並非僅僅爲了人，他有着更高的目的，即普遍的和諧。在上帝眼裏，一個人固然比一頭獅子更加重要，但是上帝決不會爲了一個人或一些人的利益而犧牲整個獅子種群，「在上帝面前，沒有任何實體是絕對受鄙視或者絕對被看重的」。上帝首先要考慮的是整個宇宙的秩序與和諧，而不是哪一種創造物——即使是與上帝最為相像的理性創造物——的道德和幸福：

從嚴格的意義上講，上帝向有能力享受永福的創造物所表示的善行以他們的幸福為唯一目的，這一說法並不真實（雖然似乎是可信的）。在自然中，一切都是相互聯繫的。如果一個有高超手藝的人、機械師、建築師或者政治家經常將同一個東西用於多種目的，只要方便他便會以一舉而兩得，那麼，人們可以說，其智慧與權力完美無缺的上帝總是這麼做的。這就叫作節省時間、空間、場地和材料，可以說，這些東西便是他的開銷。可見，上帝在制定他的計劃時不止有一個目的。一切具有理性的創造物的幸福是他追求的目的之一；但這不是他的整個目的，更不是他的最終目的。因此，某些這類創造物的不幸可能是作為其他更大的善的伴生情況和後果出現的……¹⁹

如果說人的自由意志是對世界上的罪惡的合理解釋的話，²⁰那麼這種適用於多種目的的普遍和諧則成爲上帝容許世界上存在着各種罪惡和不幸的充足理由。

19. 萊布尼茲著，朱雁冰譯，《神義論》，同前，頁 188-189。

20. 自由意志導致罪惡，這是自從奧古斯丁以來就一直是基督教神學堅持的基本觀點。但是這種觀點的實質內容到了近代卻發生了微妙的變化：自由意志確實導致了罪惡，然而比

在萊布尼茨看來，我們這個存在着罪惡和不幸的世界本身就是上帝運用完美無缺的智慧、慈善和權能進行全盤性的綜合考慮的結果，因此我們的世界是一切可能世界中最好的世界。在創世的過程中，上帝首先出於慈善而創造了一切可能的善者，然後運用他的智慧在一切可能的善中選擇最善者，最後則以他的權力為手段來實施他的偉大計劃。因此，作為上帝的慈善、智慧和權力的結果的現實世界就必定是一切可能世界中的最好世界，雖然它도存在着某些罪惡和不幸。否則的話，上帝就與他的全知、全善、全能相矛盾了。萊布尼茨關於最好世界的推理過程是這樣的：

- 一、在上帝的理念中包含着無數多的可能世界，而其中只有一個世界能夠成為現實的，因此，必然有一個使上帝選擇此一而非彼一世界的充足理由。
- 二、這個理由只能存在於這些可能世界本身所具有的完美程度中，因為每一種可能的東西都有權利按照自己的完美程度而要求存在。
- 三、上帝的全知、全善、全能使他必定會在一一切可能世界中選擇最完美者成為現實，因此我們這個唯一現實存在的世界一定是一切可能世界中的最好世界。²¹

由於上帝理念中的無數多的可能世界作為上帝的創造物都必然地具有形而上學的惡，而有自由意志的可能世界

起一個沒有罪惡同時也沒有自由意志的世界來，我們寧願要自由意志及其所導致的罪惡。從這種意義上來說，自由意志、自我意識、惡、人與上帝的分離等等，恰恰成為人之為人的根本或者人的本質，人因為自由意志而犯罪的故事恰恰就是人告別動物界而走向人自身的過程。這種對於自由意志、惡或原罪（道德的罪）的新解釋，是以萊布尼茨作為開端的，最終在黑格爾的歷史辯證法中達到頂點。

21. 萊布尼茨在《單子論》表述了這個推理過程，請參見萊布尼茨著，朱雁冰譯，《神義論》，同前，頁489。

肯定要比沒有自由意志的可能世界更好（自由與決定論相比是一種更高的價值），雖然自由意志可能導致罪惡，因此在一切較好的可能世界裏都存在着形而上學的惡和道德的惡（同時也就存在着形體的惡，因為形體的惡是對道德的惡的懲罰）。在這種情況下，首先，選擇一個完全沒有任何惡的可能世界在理論上是根本不可能的，因為任何可能世界作為上帝的創造物，本身都因其有限性或不完美性而具有形而上學的惡；其次，選擇一個沒有道德的惡和形體的惡的可能世界儘管在理論上是可能的，但是當上帝在進行選擇時，其慈善的意志要服從於其智慧的法則，也就是說，上帝對於整個宇宙的普遍和諧的考慮要高於對於某一創造物的道德和幸福的考慮，從這種意義上來說，「一個有惡事存在的世界可能比一個沒有惡事存在的世界更好」。²²由於上帝並不是一個可以為所欲為的暴君，而是一個遵守規則的創造主，他「只能在與對象相適應並與事物的本質相符合的情況下運作」，因此儘管他的先行性意志要求純粹的善，但是他的後繼性意志卻只能根據事物的真實情況來作出選擇，在有缺憾的眾多可能世界中選擇出最好的世界來。²³「上帝的至高智慧使他的先行性意志要求善者，拒絕每一種惡，拒絕道德的惡更甚於其他任何一種惡；而他的後續性意志要求最善者。上帝為達到這最善者而不得不採取一切手段，其中包含容許惡甚至為此而容許道德的惡。」²⁴

這就是萊布尼茨建立在充足理由原則和普遍和諧思想

22. 同上，頁437。

23. 先行性意志（*volonté antécédente*）和後續性意志（*volonté conséquente*）是萊布尼茨《神義論》中的兩個概念，前者是一種動力性意志，具有抽象性；後者是一種完整的意志，一種現實而具體的意志能力。先行性意志要求善，拒絕一切形式的惡；後續性意志則根據事物的真實情況從眾多的對象中選擇最善者。

24. 萊布尼茨著，朱雁冰譯，《神義論》，同前，〈譯者前言〉，lxxxvi。

之上的《神義論》，它具有明顯的媚俗特點，無疑帶有取悅德國王公貴戚的嫌疑和無視德國大眾苦難的貴族格調。²⁵

《神義論》問世以後很快就招致了經驗論者、自然神論者和無神論者的激烈批判，尤其是一七五五年里斯本大地震之後，悲慘的現實狀況為伏爾泰（Voltaire）、休謨等人反駁神義論的最好世界理論提供了「充足理由」。²⁶黑格爾則從理性與信仰的關係角度深刻地揭露了神義論在理論根據上的弱點：

（在萊布尼茨看來，）思想前進到甚麼地步，宇宙就前進到甚麼地步；理解在甚麼地方停止了，宇宙就在那裏停止了，神就在那裏開始了……理解是從特定的東西出發的：這個和那個東西是必要的，但是我們並不理解這些環節的統一；於是這個統一就落到了神身上。因此神就彷彿是一條大陰溝，所有的矛盾都彙集於其中。這樣一個通俗觀點的總匯就是萊布尼茨的《神正論》。在這部書裏總是可以搜索出形形色色逃避矛盾的遁詞：當神的正直與善發生矛盾時，就設法把這兩者調節一下；對於神的預知和人的自由如何相容這個問題，就想出形形色色的綜合來，這些綜合根本沒有深入到根據，也沒有指出這兩者都是環節。²⁷

25. 《神義論》一書固然是為了駁斥培爾（Bayle）的懷疑主義論點，但是它在很大程度上也是萊布尼茨與他的摯友、漢諾威公主索菲·夏洛特（Sophie Charlotte，後來成為普魯士國王弗里德里希一世[Friedrich I]的王后）長期交流信仰問題的結果。一七〇五年夏洛特不幸去世，萊布尼茨為了紀念「這位偉大的公主」，將他平時在交談和通信中討論神義問題的思想加以彙集修正，於一七一〇年發表了這部巨著。

26. 關於休謨對萊布尼茨神義論的反駁，請參見休謨著，陳修齋、曹棉之譯，《自然宗教對話錄》，同前，第十一篇，頁72-83；關於伏爾泰對神義論的批判，請參見伏爾泰著，傅雷譯，《老實人》，載傅雷譯，《伏爾泰小說選》（北京：人民文學出版社，1980），頁78-79，以及伏爾泰所寫的長詩，《里斯本地震》，載卡西爾著，劉東譯，《盧梭·康德·歌德》（北京：三聯書店，1992），頁43-44。

27. 黑格爾著，賀麟、王太慶譯，《哲學史講演錄》（北京：商務印書館，1978），第四卷，頁184。

然而，儘管人們可以從經驗事實和理論根據等方面來對萊布尼茨的神義論展開批判，我們仍然也不能不承認，萊布尼茨對於神義論問題——惡與全知全善全能的上帝的關係問題——的闡釋，比起奧古斯丁和中世紀的經院哲學家來，在邏輯上都要更加嚴密，在思想上都要更加深刻。尤其是萊布尼茨關於自由意志雖然可能導致罪惡，卻不能被上帝所剝奪的思想，以及關於上帝也必須遵循理性法則，只能在實際情況所允許的範圍內進行選擇的思想，都表現出了一種高揚自由、推崇理性的精神本質。在這些方面，萊布尼茨的神義論不僅與英國自然神論有着異曲同工之妙（雖然他一直與牛頓格格不入），而且與康德、黑格爾等人的宗教哲學也有着密切的精神聯繫。

On Leibniz's Theological Thought

ZHAO Lin

Ph.D., Wuhan University

Professor, School of Philosophical Studies, Wuhan University

Abstract

Based on the principle of pre-established harmony and the theory of the law of sufficient reason, Leibniz built his cosmological argument from a different perspective and completed his theodicy accordingly. Leibniz's theological thought enunciated the relationship between the almighty God and vices of all kinds, reaching the optimistic conclusion that our world is the best among all possible worlds. This essay tries to probe into Leibniz's theology and lays bare his effort to cover all contradictions underlying universal harmony, which is a striking character of his theology.