

当代中国

哲学丛书

斯宾诺莎的 理性启蒙

吴增定 著



上海人民出版社



斯宾诺莎的
理性启蒙

当
代
中
国

哲
学
丛
书

上架建议：外国哲学

ISBN 978-7-208-10539-3



9 787208 105393 >

定价：35.00元

易文网：www.ewen.cc

当代中国



哲学丛书

斯宾诺莎的 理性启蒙

吴增定 著



上海人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

斯宾诺莎的理性启蒙/吴增定著. —上海:上海
人民出版社, 2012

(当代中国哲学丛书)

ISBN 978-7-208-10539-3

I. ①斯… II. ①吴… III. ①斯宾诺莎,
B. (1632~1677)-哲学思想-研究 IV. ①B563.1

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 014976 号

责任编辑 于力平

封面装帧 王小阳

斯宾诺莎的理性启蒙

吴增定 著

世纪出版集团

上海人民出版社出版

(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.cc)

世纪出版集团发行中心发行

常熟新骅印刷厂印刷

开本 635×965 1/16 印张 14 插页 4 字数 187,000

2012 年 3 月第 1 版 2012 年 3 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-208-10539-3/B·917

定价 35.00 元

总 序

中国正处于一个历史巨变的时代。虽仍困难重重,问题重重,但一个蓬勃向上的中国已经出现在历史的地平线上。希望使人激动与兴奋;困难又使人焦虑与迷惘。在这千载难逢的历史时刻,我们这个伟大的民族迫切需要智慧的思想——哲学,这是历史对处于命运转折点的当代中国人提出的时代要求。

1

的确,社会上存在着一股崇尚实利的思潮,在此情势下,似乎没有什么比谈论哲学更不合时宜了。但是,每一个伟大的文明背后,都有伟大的哲学存在。哲学是一切文化的核心,是民族精神生命的体现,是文明成熟的标志。它是文明人类对自身命运和全人类命运的思考,它指引人类理智地选择自己的道路和趋向的目标。人无远虑,必有近忧。没有哲学的民族更是注定不会有远大的前途。王国维讲,哲学是“人类一日存,此学即不能一日亡也”,正是指明了这一点。一个物质文明飞速发展的中国,不能没有,也迫切需要有与之相适应的思想建设和文化建设;处于历史巨变中的中国,需要有自己的哲学家为之深思和前瞻;崛起的中华民族,应该再次给人类提供自己的智慧和思想。我们生活的时代,正由“国际化”向“全球化”发展。我们不仅面临自己的特殊问题,而且也面临人类的共同问题。从人类历史发展的宏观角度看,人类文明正处于一个紧要关头。一方面,现代科技和经济制度第一次向人类展示了永久摆脱贫困的现实可能性;另一方面,人类在其精神生活和价值体系上从未像现在这么不定和迷惘。各种社会冲突乃至战乱不断向人类提出这样的问题:我们如何进入下一个一千年? 回答这样的问题

目 录

总序	1	1
引论	1	
第一章 斯宾诺莎与现代“神学政治问题”的缘起	5	
一、什么是“神学政治问题”?	5	
二、斯宾诺莎与早期现代的“神学政治”危机	9	
三、斯宾诺莎政治哲学的历史语境	11	
四、斯宾诺莎的哲学与政治哲学	15	
五、斯宾诺莎政治哲学的意图	18	
第二章 神与人	24	
一、斯宾诺莎哲学的方法和语境	24	
二、神与自然	34	
三、人的自然	44	
四、从奴役到自由	52	
第三章 宗教批判与理性启蒙	77	
一、斯宾诺莎的宗教批判与政治哲学	77	
二、斯宾诺莎宗教批判的哲学基础	88	
三、斯宾诺莎宗教批判的具体内容	93	
四、斯宾诺莎宗教批判的结论	103	

	第四章 《圣经》与理性的自然之光	108
	一、斯宾诺莎与《圣经》解释	108
	二、《圣经》解释的原则和方法	110
	三、《圣经》的真实作者与成书历史	117
	四、从《旧约》到《新约》	123
	五、斯宾诺莎《圣经》解释的意图	128
	第五章 个人与国家	137
	一、自然状态与自然权利	138
2	二、契约与国家	146
	三、政治与宗教	163
	结论	186
	一、斯宾诺莎的影响	186
	二、斯宾诺莎政治哲学的困难	189
	三、斯宾诺莎的哲学前提	192
	四、什么是理性启蒙?	195
	参考书目	202
	后记	209

Content

Introduction	1	1
Chapter I Spinoza and the Rise of Modern “Theological-political Problem”	5	
1. What is the “Theological-political Problem”?	5	
2. Spinoza and the Theological-political Crisis in Early Modernity	9	
3. The Historical Context of Spinoza’s Political Philosophy	11	
4. Spinoza’s Philosophy and Political Philosophy	15	
5. The Intention of Spinoza’s Political Philosophy	18	
Chapter II God and Man	24	
1. The Method and Context of Spinoza’s Philosophy	24	
2. God and Nature	34	
3. Human Nature	44	
4. From Bondage to Freedom	52	
Chapter III Religious Critique and Rational Enlightenment	77	
1. Spinoza’s Religious Critique and Political Philosophy	77	
2. The Philosophical Premise of Spinoza’s Religious Critique	88	
3. Points of Religious Critique	93	
4. Conclusions of Religious Critique	103	

Chapter IV	The Bible and the Natural Light of Reason	108
1.	Spinoza and the Bible	108
2.	The Principle and Methods of Biblical Interpretation	110
3.	The Authorship and History of the Bible	117
4.	From the Old Testaments to the New Testaments	123
5.	<i>The Intention of Spinoza's Biblical Interpretation</i>	128
Chapter V	Individual and State	137
1.	The State of Nature and the Right of Nature	138
2.	Contract and State	146
3.	Politics and Religion	163
Conclusion		186
1.	Spinoza's Influence	186
2.	The Dilemma of Spinoza's Political Philosophy	189
3.	Spinoza's Philosophical Premise	192
4.	What is Rational Enlightenment?	195
Bibliography		202
Postscript		209

引 论

1

本书的主要任务是研究斯宾诺莎的政治哲学。众所周知，斯宾诺莎在哲学史上一直占有非常重要的地位。同笛卡尔和莱布尼兹一样，斯宾诺莎也被看成是早期现代理性主义哲学的代表之一。尽管他的哲学不像笛卡尔的哲学那样具有划时代的革命意义，但它在哲学史上的影响却丝毫不亚于后者。自 18 世纪以来，许多不同流派的哲学家，甚至那些立场完全对立的哲学家，都热衷于援引斯宾诺莎作为自己的思想先驱，并且声称受到他的深刻影响。

但是相比之下，斯宾诺莎的政治哲学却一直不太受重视。长时间以来，他的政治哲学仅仅被看成是他的哲学或形而上学体系在人类社会政治领域的简单演绎和应用，不具有独立的价值。与此相应的是，他的政治哲学经典著作《神学政治论》尽管在其生前就已经发表，但它通常也仅仅被人们看成是《伦理学》的一个附录或补充材料，其影响无法与后者相提并论。

本书认为，斯宾诺莎的政治哲学并不是他的哲学或形而上学体系的简单演绎或应用，而是构成了他的哲学思考的基本语境，甚至是他的哲学思想的内在组成部分。倘若没有他的政治哲学作为语境和参照，那么他的理论哲学或形而上学就真的像黑格尔所批判的那样只是一个静止、僵化和抽象的体系。这一点，可以从《伦理学》与《神学政治论》的关系得到印证。如果说《伦理学》的主要任务是论证神与自然的同一性，并指出理性是认识神的唯一道路，那么《神学政治论》的意义首先在

于,它清楚地指出了《伦理学》所批判的具体目标,也就是包括犹太教和基督教在内的传统启示宗教和神学。

2 在斯宾诺莎所批判的传统启示宗教和神学看来,神是一种高于自然的存在或力量,一个至高无上的王(king)或立法者(law-giver);他具有“神圣的意志”(divine will)或“神意”(Providence),可以任意改变甚至废除自然法则;他的意志不能被人的自然理性所认识,只能通过一种超自然和神秘的启示向人显现;而且,获得这种启示的不是绝大多数具有理性的人,而是极少数拥有特殊信仰的先知、神学家或教士。^[1]但是,斯宾诺莎却反过来认为,所有这些看法都是人的一种根深蒂固的想象或迷信,都是把人的意志或欲望强加给神,因此它们在本质上都是“神学家的偏见”,都是“通往哲学的主要障碍”。

斯宾诺莎政治哲学的首要任务就是批判“神学家的偏见”,清除“通往哲学的主要障碍”。在《神学政治论》中,他首先澄清了预言、先知、选民、神法、仪式和奇迹等传统启示宗教教义和神学的真正含义,指出它们的根本错误就是将神看成是一种高于自然的意志,可以违反甚至废除自然法则。其次,他运用自然理性以及历史语文学(historical philology)的解经方法,对《圣经》的作者、成书历史和基本教诲等进行了全新的解释。他把《圣经》彻底地“去神圣化”,认为它并不是代表“神之言”(word of God)的“神圣的经书”(Holy Bible)或“唯一的经书”(the Bible),而是一部纯粹的“人言”(word of man)或世俗之书。说得更清楚一些,《圣经》不过是犹太人在长期流亡和被迫害过程中自我想象、自我欺骗和自我神化的产物。最后,斯宾诺莎讨论了如何在政治上将哲学与神学(或理性与信仰)分离开来,保护包括哲学在内的一切思想的自由和权利。为此,他探讨了人在自然状态中的自然权利、国家的起源和目的等一系列狭义的政治哲学问题。

在斯宾诺莎看来,只有通过哲学的理性启蒙,人才能够摆脱传统宗教的偏见和迷信,认识自己真正的自然状态和自然权利,才能相互达成协议,建立一个自由民主的共和国。而在这样一个“政教分离”(separation of state and church)的共和国之中,每个人都是自由和平等的公

民,他们的任何宗教信仰自由都一视同仁地得到国家的保护。这样一来,不仅宗教与哲学之间的冲突,而且包括不同宗教之间的冲突,即使不能完全消除,也被降低到最小和无害的程度。

因此,《神学政治论》和《伦理学》事实上刚好构成了斯宾诺莎哲学整体的两个方面:前者的目的是揭露传统神学和宗教是一种束缚和禁锢人的迷信、偏见和蒙昧,后者则是教导人如何在理性的引导下认识神,获得真正的自由、幸福和拯救。综合起来看,斯宾诺莎从政治哲学到哲学的“上升之路”正是一条现代性的理性启蒙、解放和拯救之道:人凭借自己的理性不仅走出了传统启示宗教的“黑暗王国”(kingdom of darkness),而且获得了真理、真正的自由和幸福;人不仅认识了神,而且甚至通过理性最终把自己变成了神。就这一点来说,斯宾诺莎的哲学和政治哲学作为一个思想整体,恰恰体现了现代性和现代理性启蒙的自我筹划、自我解放和自我肯定精神。这种精神的实质,借用黑格尔的话说就是,“主体就是实体”。

3

但是本书认为,斯宾诺莎最终并没有令人信服地证明,理性能够取代启示或信仰真正地认识神。无论是在《神学政治论》,还是在《伦理学》中,他都仅仅是将这一点当作一个不证自明的“公理”或前提,并且用它来批判传统神学和宗教。与传统的宗教和神学相比,斯宾诺莎所谓的理性认识仍然只是人的一种主观信念、信仰或假定,甚至是一种自以为是的意志决断。换言之,他的理性启蒙以及他对传统神学和宗教的批判,只不过是像加达默尔所指出的那样,用一种新的信仰取代了旧的信仰,或者说用一种新的迷信取代了旧的迷信。^[2]相应地,他所设想的自由民主的共和国也不是一个真正的理性和自由王国,而仅仅是一个抽象的契约国家,或者说是一个世俗意义的“神权政治”(theocracy)。就这一点来说,以斯宾诺莎所代表的现代理性启蒙对传统启示宗教和神学的批判并不是成功的。这就是本书的最后结论。

本书的正文共有五章。在第一章,本书主要讨论斯宾诺莎政治哲学的总体意图,以及他的哲学与政治哲学的内在关联。第二章简要地概述斯宾诺莎的哲学思想,指出他的哲学主要目的首先是在本体论上

消除自然与神的二元对立,其次是在认识论上强调理性相对于想象(信仰或启示)的优越性。第三章是分析斯宾诺莎对于传统神学和宗教的基本教义的诠释,并强调他的哲学前提是自然与神的同一以及理性相对于信仰或启示的优越性。第四章进一步探讨斯宾诺莎对于《圣经》的历史语文学解释,指出他如何考证《圣经》的作者、成书历史以及基本教义等一系列相关的问题。第五章探讨的是斯宾诺莎的自然权利和社会契约等思想,并且由此论述他如何捍卫哲学思考的自由。在结论中,本书首先总结斯宾诺莎政治哲学的总体意图和具体得失,然后在此基础上进一步反省现代理性主义启蒙哲学的内在困境以及现代自由民主政治的根本危机。

4

注释:

[1] 本书在大多数时候使用“神”,个别地方为了兼顾约定俗成的译法也使用“上帝”,但二者的意思是完全一样的,都是对拉丁文“Deus”或英文“God”的翻译。

[2] 汉斯-格奥尔格·加达默尔:《真理与方法:哲学诠释学的基本特征》,洪汉鼎译,上海译文出版社1999年版,第347—356页。

第一章 斯宾诺莎与现代 “神学政治问题”的缘起

一、什么是“神学政治问题”？

冷战结束之后，宗教与政治的关系，也就是所谓的“神学—政治问题”(theological-political problem)，再次成为西方学术界、思想界，甚至社会政治舆论关注的焦点。无论在欧洲，还是在美国，由宗教信仰的分歧所引发的政治和社会冲突，都有愈演愈烈之势。自 20 世纪 90 年代以来，在欧洲的巴尔干地区，由宗教和种族等因素所引发的血腥冲突和战争至今仍然没有完全平息。近年来，尤其是在西欧和北欧的多数基督教国家，大量阿拉伯穆斯林移民的涌入不仅造成了一系列的政治冲突和社会动荡，而且激起了主流基督教群体的普遍惶恐、疑惧，甚至敌意。在美国，基督教保守势力和福音派宗教原教旨主义的蓬勃兴起，使很多人产生了这样一种深深的疑虑：美国究竟是一个像宪法中所宣称的那样奉行“政教分离”原则的世俗国家，还是一个肩负上帝的特殊拯救使命的“上帝之国”(kingdom of God)或“神权政治”(theocracy)国家？

曾几何时，西方世界普遍相信，自 17 世纪以来自由主义确立的“政教分离”和“宗教宽容”原则，即使不能消除不同的宗教在精神信仰上的分歧，至少也能够将这种分歧完全隔离在私人领域，防止它在公共领域造成严重的政治和社会冲突。更何况，主流的现代化和世俗化理论一

直告诉人们,随着宗教不断地被世俗化和边缘化,它越来越不能对政治和社会生活产生决定性的影响。但是今天,面对无所不在的宗教冲突以及原教旨主义的宗教狂热,人们开始担心,现代自由主义的“政教分离”堤坝,是否能够一劳永逸地抵挡宗教狂热的洪流,是否能够阻止宗教力量对于世俗政治的侵袭?在《夭折的上帝:宗教、政治与现代西方》一书的开篇,美国学者马克·里拉就表达了这样的疑虑:

6

偶像的黄昏被推迟了。自两个多世纪以来,从美国革命和法国革命到苏联共产主义的垮台,西方的政治生活一直以那些显著的政治问题为中心。我们论辩过战争与革命、阶级与社会正义、种族与国家认同。今天我们已经前进到这样一个地方:我们再次发动了16世纪的战斗——关于启示与理性、教义的纯洁与宽容、灵感与同意、神圣义务与普通礼节的战斗。我们受到困扰,并且感到疑惑。我们感到不可理喻的是:神学观念仍然激发人们的心灵,仍然会煽动起让社会陷入毁灭的弥赛亚式激情。我们曾经认为这是再也不可能发生的,我们曾经认为人类学会了将宗教问题同政治问题分离开来,并且认为狂热已经死了。我们错了。[1]

马克·里拉的话当然不是危言耸听。事实上,这恰恰是自由主义在今天所面临的深刻危机。众所周知,自由主义的基本原则是“政教分离”,或者在更普遍的意义上说,是国家与社会或公共领域与私人领域的分离。按照这一基本原则,国家就是一个宗教和道德上的中立者,它的目的就是保护每个人宗教信仰的自由。但是要想实现这一目的,国家就必须将这种自由完全限制在私人领域。只有这样,国家才能最大程度地防止宗教对于公共政治的侵害,避免人们因为宗教信仰的分歧产生严重的社会政治冲突。在自由主义看来,这是解决“神学政治问题”的唯一途径。

自由主义对于“神学政治问题”的解决方法隐含了一个现代性的基本前提——人的自由最终来自于理性启蒙。面对理性和信仰的古老冲突,自由主义,至少是以斯宾诺莎和洛克等为代表的古典自由主义,实际上预设了理性相对于信仰的优先地位。对他们来说,信仰不过是一

种主观和私人的激情,因此不仅低于理性,甚至最终能够被理性取代。自由主义相信并且希望,人——至少是大多数人——可以通过理性的启蒙,成为真正的自由人。人类社会之所以存在矛盾和冲突,尤其是宗教信仰的冲突,说到底是因为“理性的自然之光”(natural light of reason)受到激情、想象、迷信和偏见的蒙蔽。只要通过理性的启蒙,人就能够摆脱这种蒙昧状态,认识到自己的真实利益所在。在此基础上,人与人之间可以达成某种共识或契约,其中最重要的一个契约就是建立国家。在这样一个国家中,每个人都是一个平等的自由人,他们的基本权利和自由,尤其是思想和宗教信仰的自由,一视同仁地受到国家保护。

7

因此,“神学政治问题”的最终解决在根本上取决于:现代性的理性启蒙是否能够取得成功,或者说,理性是否能够取代启示或信仰成为现代政治的基础。在更普遍的意义上说,这也是自由主义的政教分离方案能否行之有效的根本前提。为了澄清这一点,我们有必要追溯一下现代“神学政治问题”的缘起。

对于西方世界来说,“神学政治问题”当然不是新近出现的问题。从历史的角度来看,这一问题出现在16和17世纪的早期现代(early modernity),而在思想渊源上说,甚至可以最终追溯到西罗马帝国的灭亡。正如马内(Pierre Manent)所指出的,自西罗马帝国崩溃之后,整个西方基督教世界一直深陷于宗教与政治之间的冲突,或者说得更具体些,基督教世界的内在困境就是基督教教会和世俗国家之间的冲突和对立。造成这种冲突的主要原因是,无论是教会,还是世俗国家,都声称自己是上帝在世俗世界的全权代表,因此有权要求对方完全服从自己。在中世纪一千多年的漫长时间里,教会或教皇与世俗政治权力之间的冲突一直成为西方基督教世界的主旋律。^[2]

近世以来,由路德和加尔文发起的新教革命虽然削弱了天主教会的统治力量和政治影响,但并没有消除宗教与政治之间的冲突。不仅如此,它还引发了更多和更大范围的冲突——首先是新教与天主教之间的冲突,其次是新教内部不同教派之间的冲突。这些冲突,在整个基

8 基督教世界,无论是在不同的国家之间,还是在一个国家内部的不同教派之间,都引发了血腥和残酷的宗教战争。所有卷入冲突和战争的宗教派别都打着神的旗号,都极力争夺神在世俗世界的代理权。这就是西方世界在现代早期所面临的“神学政治危机”。

毫无疑问,现代政治哲学革命的最初动力就是消除西方基督教世界内部的“神学政治危机”,化解宗教与政治之间的冲突。这是包括马基雅维里、霍布斯、斯宾诺莎和洛克等在内的早期现代政治哲学家的共同目标。为了实现这一目标,他们首先将政治“去宗教化”:一方面,宗教不再意味着一种超政治的精神权力,而是变成了一种纯粹世俗的政治力量;另一方面,政治不再服从宗教权威,而是获得了自己的独立性,甚至反过来获得了对宗教的统治权。但在他们看来,现代政治的“去宗教化”的前提是宗教的“世俗化”。也就是说,他们不再将宗教看成是一种高于理性的信仰或超自然的启示,而是理解为一种非理性和低于理性的想象、激情,甚至是迷信,认为它在本质上来自于人的无知和恐惧。

因此,现代政治哲学革命的一个重要内容就是“宗教批判”。绝非偶然的是,无论是马基雅维里,还是他的后继者霍布斯、斯宾诺莎和洛克等,都花了很大的精力去重新诠释《圣经》,并以此为据重新解释和批判包括犹太教和基督教在内的传统启示宗教的教义。他们将《圣经》推下神坛,认为它不是一种超验的“神言”或“神圣的经书”,而是一种纯粹的“人言”或“世俗之书”。相应地,他们也不再承认预言、奇迹、启示和圣灵等传统宗教教义和神学知识的超验意义或绝对真理,而是反过来将它们贬低为一个充满偏见、蒙昧和迷信的“黑暗王国”。

在马基雅维里、霍布斯、斯宾诺莎和洛克等早期现代政治哲学家那里,“宗教批判”的最终结果就是将政治和宗教还原到它们共同的开端。这一开端就是一个前政治和前宗教的纯粹属人世界。这一世界对于马基雅维里来说意味着一个人追求生存、安全和荣耀的必然性(necessity)领域,而在霍布斯、斯宾诺莎和洛克等后继者那里则代表了一种“自然状态”(state of nature)。就这一点来说,他们不仅否定了基督教,而且进一步否定了以柏拉图和亚里士多德为代表的古代政治

哲学,因此最终否定包括古代(古希腊和古罗马)和基督教在内的全部前现代政治哲学或政治思想传统。

早期现代政治哲学家认为,国家既不是像柏拉图和亚里士多德所说的那样符合人的自然目的或内在秩序,也不是像基督教神学家所说的那样来自于神的启示或恩典,而是来自于人为的理性契约或创造。作为一种理性契约的产物,国家代表了一种“公共权力”(public power),其目的是保护人的生命、自由和安全,而不关心个人的宗教信仰选择。对于一切事关宗教信仰的“诸神之争”,国家都保持一种超然的道德中立:宗教固然不能凌驾于国家之上,但国家同样不能干涉个人的宗教信仰自由。

“神学政治问题”不仅是现代政治哲学革命的原初动力,而且是推动现代政治发生变革和革命的主要原因。正如美国学者斯密(Steven B. Smith)所说:“在某种程度上,整个西方政治思想和政治实践的历史都可以被看成是对这一问题的一系列尝试性的回答。”^[3]在这些“尝试性的回答”之中,自由主义作为一种“回答”最终取得了主导地位。自由主义将现代早期政治哲学家所确立的“政教分离”原则进一步普遍化,把它变成了国家与市民社会或公共领域与私人领域之间的分离。通过这种分离原则,自由主义不仅试图平息不同宗教信仰之间的“诸神之争”,而且希望在政治上化解包括宗教信仰在内的一切文化、道德和价值冲突。

对于自由主义来说,个人的首要身份既不是某个教派的信徒,也不是某个族群或社群的成员,而是一个抽象的权利主体,一个与他人完全平等和同质的国家公民。无论是他的宗教信仰、价值偏好,还是族群归属,都变成了一种公共政治领域之外的私人选择。而在公共的政治领域,国家一视同仁地保护所有宗教派别的政治自由和权利,禁止任何形式的宗教歧视与信仰迫害。

二、斯宾诺莎与早期现代的“神学政治”危机

在现代政治哲学革命的诸多发起人之中,斯宾诺莎的身份最为特

殊。他本人不是基督徒,甚至不是一个严格意义的西方人。相反,他是一位西方世界内部的“他者”——犹太人。千百年来,犹太人在西方主流的基督教世界一直受到歧视、排斥,甚至迫害。这是一个充满悲剧意味的历史事实。斯宾诺莎的父辈正是为了逃避西班牙和葡萄牙天主教的宗教和政治迫害,才移民到了宗教信仰相对宽容的荷兰共和国。

10 但是,同样充满悲剧色彩的是,斯宾诺莎本人的思想也为他自己的民族和宗教所不容。1656年,年仅24岁的斯宾诺莎因为相信并且散布不合犹太教正统教义的“异端邪说”,所以被犹太教教会革除教籍,并且被永久性地驱逐出犹太人社区,受到永恒的诅咒,最终成为犹太人和犹太教的“他者”和敌人。^[4]1670年,在发表了《神学政治论》一书之后,斯宾诺莎更是成为包括犹太教和基督教(无论是天主教还是新教)在内的一切正统启示宗教的共同敌人。

在绝大多数神学家、宗教信仰者和正统派人士的眼里,斯宾诺莎不仅是一位不折不扣和臭名昭著的无神论者和渎神者,而且是一个危险的异端分子。1674年,他的《神学政治论》同他的好友梅耶尔(Lodewijk Meyer)的《哲学是圣经的解释者》以及霍布斯的《利维坦》一道,被荷兰市政当局以“诬蔑宗教和宣传无神论”的罪名禁封。因为担心受到迫害,他甚至被迫放弃了生前出版其主要哲学著作《伦理学》的计划。

在其短暂的一生中,斯宾诺莎亲身经历和见证了早期现代社会多重复杂的“神学政治”冲突:首先是他作为一个个人同犹太教和基督教等正统启示宗教的冲突,其次是犹太教与基督教之间的古老冲突,然后是基督教内部天主教同新教的冲突,最后是新教内部不同教派,如正統的加尔文宗(orthodox Calvinist)和抗议宗(Remonstrant)之间的冲突。而斯宾诺莎政治哲学所思考和想要解决的根本问题,就是如何化解早期现代社会的多重“神学政治问题”。在《神学政治论》中,他给出的解决方案就是“政教分离”和“宗教宽容”。

斯宾诺莎很少被人看成是一位经典的自由主义政治哲学家。^[5]当人们追溯自由主义的思想谱系时,一般都会将洛克看成是现代自由主义的奠基人。但是,我们只需简单地对比一下斯宾诺莎的《神学政治

论》和洛克的《政府论》及《论宗教宽容》，便可清楚地发现，斯宾诺莎在洛克之前就已经提出了“政教分离”和“宗教宽容”的基本原则，而且在思想上也比洛克更彻底。因为洛克的视野仍然局限在基督教世界，并且将某种形式的新教看成是宗教宽容的典范。相比之下，斯宾诺莎的视野却不仅超出了基督教，甚至超出了包括基督教、犹太教和伊斯兰教在内的一切正统启示宗教。〔6〕

斯宾诺莎认为，要想从根本上解决“神学政治问题”，消除人与人之间因为宗教信仰分歧引发的冲突和战争，唯一的途径就是哲学的理性启蒙。只有通过理性启蒙，我们才能从一切传统宗教的偏见、迷信和蒙昧之中获得解放，成为真正的自由人。恰恰是作为自由和独立的个体，我们才有可能建立一个自由民主的共和国。而在这样的一个共和国之中，每个人——不管是犹太人、基督徒、穆斯林，还是其他持不同宗教信仰者——的首要身份，都是一个平等的自由人和公民，都拥有平等的政治自由和权利，而他们的宗教信仰也都一视同仁地受到国家权力和法律的保护。这就是斯宾诺莎关于现代“神学政治问题”的答案。就这一点来说，斯宾诺莎无疑是现代自由主义政治哲学的奠基人之一。

11

因此，要想知道现代“神学政治问题”能否得到真正的解决，甚至现代自由主义能否获得真正的成功，我们必须回答这样一个问题：斯宾诺莎所坚持的现代理性启蒙，能否使人一劳永逸地摆脱宗教、迷信或偏见等激情的束缚，成为真正的自由人？这就是斯宾诺莎政治哲学的核心问题。

三、斯宾诺莎政治哲学的历史语境

在大多数人的印象中，斯宾诺莎的主要身份是一位哲学家。他的名字往往与笛卡尔和莱布尼兹等联系在一起，并且被看成是早期现代理性主义哲学的重要代表。在哲学史上，斯宾诺莎的哲学虽然不像笛卡尔那样具有划时代的革命意义，但它对后世的影响却丝毫不亚于后者。自《伦理学》这部哲学经典发表以来，有关斯宾诺莎哲学的研究文

献可谓汗牛充栋。在过去三个多世纪,他的哲学吸引了众多思想倾向不同甚至完全对立的哲学家和思想家。德国文学家和启蒙思想家莱辛认为:“除了斯宾诺莎的哲学之外,别无哲学。”^[7]德国唯心论哲学家公认斯宾诺莎是他们的思想先驱,尤其是德国唯心论的集大成者黑格尔说:“要研究哲学,必须首先做一个斯宾诺莎主义者。”^[8]费尔巴哈赞扬斯宾诺莎是“现代无神论者和唯物论者的摩西”。马克思和恩格斯将斯宾诺莎看成是“辩证法的卓越代表”。^[9]尼采在给朋友的信中直接承认斯宾诺莎是他的先驱。^[10]后现代主义者德勒兹则一直痴迷于斯宾诺莎的“表现主义”。^[11]直到今天,斯宾诺莎仍然是西方当代哲学研究的热点之一。

12

相比之下,斯宾诺莎的政治哲学却一直不太为人所重视。这有两个原因。首先,他的政治哲学在很大程度上被他的纯粹哲学或形而上学光芒所掩盖。尽管他的政治哲学著作《神学政治论》在他生前就已经出版(虽然是匿名出版),并且获得非常大的影响,但这种影响主要来自于他对《圣经》和传统启示宗教的批判,而不是来自于他的政治哲学思考。即使在研究他的政治哲学时,大多数研究者也倾向于将它看成是他的哲学或形而上学在政治领域的一种演绎或应用,并不认为它具有独立的意义。其次,与他的前辈马基雅维里与霍布斯相比,斯宾诺莎的政治哲学似乎缺少真正的创造性和革命性。譬如说,他对人性和政治的现实主义理解来自于马基雅维里,他的自然状态和自然权利学说受到了霍布斯的决定性影响;他对传统宗教和神学的批判、他的政教分离和宗教宽容思想尽管比马基雅维里与霍布斯更激进,但在总体上并没有超出他们的思想视野。

那么,这是否意味着斯宾诺莎的政治哲学就完全不重要,甚至可以为他的哲学所取代呢?当然不是。事实上,他的政治哲学不仅是他的“哲学导论”,而且在某种程度上构成了他的哲学的真正内核。^[12]为了说明这一点,我们有必要澄清一下斯宾诺莎的哲学著作《伦理学》和他的政治哲学著作《神学政治论》之间的复杂关系。

按照现代学者的考证,斯宾诺莎自1661年开始撰写《伦理

学》。^[13]到了1665年6月,他至少已经完成了计划中的大半部分,也就是第一部分、第二部分和第三部分的前80个命题。但是,在1665年的夏天,他却突然搁置了《伦理学》的写作,转而去撰写《神学政治论》。多数研究者们认为,斯宾诺莎此举主要是出于对荷兰当时政治危机的忧虑。自荷兰共和国于1648年摆脱西班牙获得独立之后,这个年轻的共和国就不断地遭受各种内忧外患。从外部环境说,荷兰自独立以来先后同英国爆发了数次战争,同法国以及德意志诸邦的关系也日益紧张。

相比外部的压力,荷兰内部的政治纷争和冲突才是最大的政治危机。当时荷兰的政坛有两个政治立场完全对立的派别,其中一派是以德·维特(De Witt)兄弟为代表的共和派,另一派是以奥伦治家族(House of Orange)为首的君主派。前者试图保持荷兰为一个自由的联邦共和国,并且在宗教上坚持宗教宽容和信仰自由;后者则反过来企图将荷兰变成一个中央集权的君主制国家,在宗教上则支持正统加尔文派的政教合一思想。^[14]作为一个坚定的共和主义者,斯宾诺莎在政治上坚定地支持维特兄弟的立场,捍卫宗教宽容和思想自由的政治原则。在很多学者看来,这是促使斯宾诺莎写作《神学政治论》的主要动力。^[15]

不过,将《神学政治论》的写作动机完全归于斯宾诺莎对荷兰政治危机的忧虑,似乎有些高估了他的爱国主义精神和政治参与热情。与他的两位先驱马基雅维里和霍布斯不同,斯宾诺莎并不是特别热衷于现实政治。他虽然也热爱自己的祖国荷兰,并且对德·维特领导下的共和国抱有高度的评价,^[16]但他的爱国热情并没有达到马基雅维里与霍布斯的程度。这一点,从他对荷兰与英国的战争的态度就可以看得很清楚。1665年9月,就在他开始撰写《神学政治论》的时候,荷兰与英国爆发了新一轮战争。在给英国友人亨利·奥尔登堡(Henry Oldenburg, 1619—1677)的一封信中,他这样说:

当武士们饱尝了血液,准备修整一下以便重振旗鼓的时候,我将期待有关这些哲学家最近活动的消息。如果那位有名的嘲笑家

今天还在世,那么他保险会笑死。面临这场骚乱,我既不哭,也不笑,而是进行哲学思考,更切近地观察一下人类的本性。……但现在,我要让每一个人都按照他们自己的想法生活,只要允许我为真理而生,那么谁如果愿意的话,就让他们为了他们的幸福而死去。[17]

很难想象,一个真正热衷于现实政治的人在自己的国家遭受外患时,竟然会抱着这样一种事不关己的超然旁观态度。当然,这并不是说斯宾诺莎的《神学政治论》完全没有现实政治考虑,而是说现实政治关怀并不是他的主要意图。

14 还是在这封信中,斯宾诺莎告诉奥尔登堡,他正在“撰写一本解释圣经的论著”。这本论著显然指的是《神学政治论》。斯宾诺莎同时陈述了写作这本书的三个理由:

1. 神学家的偏见。因为我认为这些偏见是阻碍人们思想通往哲学的主要障碍,因此我全力揭露他们,在比较谨慎的人们的思想中肃清他们的影响。

2. 普通群众对我的意见,他们不断地错误地谴责我在搞无神论。只要有可能的话,我也不得不反驳这种责难。

3. 哲学思考的自由,以及我们想什么就说什么的自由。我要全力为这种自由辩护,因为在我们这里由于教士的淫威和无耻,这种自由也常常是被禁止的。[18]

就这三个“理由”来看,斯宾诺莎并没有在任何一处直接提到荷兰的现实政治危机。相反,他反复提到了哲学这一主题:第一点是讨论如何清除通向哲学之路的障碍,也就是“神学家的偏见”;第二点证明他的哲学并不是无神论,而是对神的真正的爱;第三点则是探讨如何捍卫“哲学思考的自由”,使它不受教士和神学家的威胁。不过,在后来正式出版的《神学政治论》中,斯宾诺莎并没有具体讨论第二点,而是仅仅论述了第一点和第三点。

这样说来,斯宾诺莎在《神学政治论》中的主要意图有两个:首先扫除“通往哲学的主要障碍”,即“神学家的偏见”,其次是在政治上捍卫哲

学思考的自由。显然,这两个意图都与哲学相关。因此,斯宾诺莎写作《神学政治论》的动机,与其说是出于对荷兰政治危机的忧虑,不如说是出于他对神与世界等哲学或形而上学问题的深层思考。〔19〕

四、斯宾诺莎的哲学与政治哲学

众所周知,斯宾诺莎《伦理学》一书的核心思想是:神即自然(Deus sive Natura),并且是唯一的实体。这一命题堪称是斯宾诺莎哲学的“第一原理”(first principle)。这个“第一原理”既是对笛卡尔的现代哲学革命的继承,也是对他的批判和推进。具体地说,斯宾诺莎继承了笛卡尔对中世纪经院哲学,尤其是亚里士多德主义的目的论思想的批判,否定了物质自然世界的目的因(final cause),认为物质世界仅仅是一个受力的因果必然法则支配的世界。

15

不仅如此,斯宾诺莎还进一步批评了笛卡尔哲学革命的不彻底性。因为笛卡尔的反目的论精神仅仅局限于物质自然世界,但在思考心灵世界和神时,他却仍然坚持一种目的论的解释。他不仅肯定了神作为超验意志和力量的存在,而且肯定了人的自由意志。相比之下,斯宾诺莎则将这种反目的论的精神贯彻到底。他不仅认为神就是自然,是唯一的实体,而且将神看成是一种没有意图或意志并且严格服从因果必然法则的力量整体。基于这一前提,他彻底否定了传统启示宗教和神学关于神与自然、超验与尘世或彼岸与此岸的二元对立。

在斯宾诺莎看来,包括犹太教和基督教在内的正统启示宗教显然是一种不折不扣的“迷信”,因为它们的核心教义就是认为,神是自然的创造者,因此必定高于或超越自然。不仅如此,它们还进一步宣称:神是一个至高无上的立法者(law-giver),具有某种神圣的意志(will)或神意(Providence),可以任意改变甚至废除自然法;神的意志不能被人的自然理性所认识,只能通过一种超自然和神秘的启示向人显现;而且获得这种启示不是绝大多数具有理性的人,而是极少数先知和教士。毫无疑问,这种“迷信”就是斯宾诺莎极力批判的“神学家的偏见”,同时也

是“通向哲学的主要障碍”。

“迷信”或“神学家的偏见”不仅在思想上构成了“通向哲学的主要障碍”，而且在社会政治上对哲学思考的自由构成了极大的威胁。因为神学家或教士利用了大众的无知和恐惧控制了他们的心灵，并且攫取了政治统治权。他们宣称自己代表了神的意志或启示，将一切关于神的哲学认识或理性探究都当成“无神论”来批判，并且认为哲学和哲学家是妨碍社会安定团结的罪魁祸首。由于受到神学家和教士的蛊惑，人民也便心甘情愿地放弃了自己的理性思考，接受了奴役。正如斯宾诺莎在《神学政治论》中所说：

16

事实上，专制统治的最高秘密，甚至本质就是让人蒙受欺骗，并且用宗教的错误之名掩盖那种支配人的恐惧，那么他们就可以为捍卫自己的奴役而战，就好像是为了捍卫自己的拯救而战，并且觉得为了一个人的荣耀而流自己的血，甚至牺牲自己的生命不是羞耻，而是最高的荣誉。[20]

因此对斯宾诺莎来说，在进入真正的哲学殿堂之前，他必需提前做好两项准备工作：首先是在哲学上批判和揭露神学家的偏见或迷信，其次是在政治上将神学和哲学划清界限，捍卫两者各自的自由，使它们互不侵犯。

斯宾诺莎的这一意图，非常清楚地贯穿在他的《神学政治论》一书之中。从篇章结构上说，《神学政治论》共有二十章，其中前十三章主要是批判传统启示宗教和神学的错误，后七章则是讨论如何建立一个自由民主的共和国，以便捍卫包括哲学在内的一切思想自由。就前十三章而言，斯宾诺莎对于传统启示宗教的批判也包含两个部分：第一至第六章集中批判了包括犹太教和基督教在内的传统宗教的几个核心教义，即预言、先知、神法、仪式和奇迹，第七至第十三章则是对《圣经》的批判和重新解释。他对这些教义的主要批判是，它们错误地割裂了神与自然，并且将神看成是一种高于自然的力量或意志。进而言之，鉴于神学家宣称其教义来自于《圣经》，并且认为《圣经》作为唯一“神圣的经书”代表了“神言”，斯宾诺莎就不得不对《圣经》的历史和教诲重新进行

解释。他消除了《圣经》的神秘性和神圣性,将它赶下神坛,把它解释成为一部由人所写并且纯粹代表“人言”的“世俗之书”。不仅如此,他还认为他的教导与《圣经》并不相矛盾,因为《圣经》原本就是迁就大众的智力而写的。

在《神学政治论》的后七章,斯宾诺莎的主要目的是论证并且捍卫哲学思考的自由。为此,他将这种自由追溯到人在自然状态中的自然权利,并且认为国家的目的就是要保护哲学思考在内的一切思想自由。在他看来,只有民主政体才能实现这一目的。但与此同时,斯宾诺莎也反过来再三强调,哲学思想的自由对于一个民主政体来说也是不可缺少的。

17

不过,《神学政治论》的意义绝不仅仅是充当《伦理学》的一个“导论”。实际上,它同《伦理学》一起构成了斯宾诺莎哲学整体的内在和有机组成部分。这一点,通过他写作《伦理学》的曲折和漫长经历,就可以得到印证。上文提到,斯宾诺莎到了1665年夏天已经完成了计划中的《伦理学》的绝大部分。尽管我们已经无法完整地复原《伦理学》的初稿,但从他同一时期相关的著作《笛卡尔哲学原理》可以推知,《伦理学》就像它的原始标题——“论神、论人的心灵和论人的幸福”——所揭示的那样,原本只有三个部分。^[21]不过,在正式出版的时候,《伦理学》却包含了五个部分,它们分别是:“论神”、“论心灵的性质和起源”、“论情感的起源和性质”、“论人的奴役和情感的力量”,“论理智的力量和人的自由”。

从标题上看,《伦理学》的第一部分(“论神”)和第二部分(“论心灵的性质和起源”)应该与原稿没有太大差别。最重要的变化是,初稿的第三部分“论人的幸福”在正式发表时变成了三个部分。与初稿相比,斯宾诺莎在《伦理学》正式出版稿中大幅增加了关于人的情感的分析,指出人为什么容易受激情的奴役以及如何摆脱激情的奴役并且获得自由。与此相关的是,《伦理学》正式出版稿的第三、第四和第五部分的关键词是努力(conatus)。而“努力”这一概念正是我们理解斯宾诺莎政治哲学之意图的关键。

五、斯宾诺莎政治哲学的意图

正如很多学者所指出的,斯宾诺莎在写作《神学政治论》之前,就已经熟知笛卡尔的激情学说,甚至在相关的著作和文章中开始使用“努力”的概念。^[22]不过,“努力”的概念在他当时的哲学思考中并没有占据重要地位。但在写作《神学政治论》期间,斯宾诺莎深入地阅读了霍布斯的《论公民》和《利维坦》等著作,并且深受后者的影响。霍布斯的道德哲学和政治哲学的核心概念就是“努力”,也就是自我保存的冲动或欲望。他把自我保存的努力看成是人的一种“自然权利”,并且从中推导出了相应的“自然法”或道德规范。

同霍布斯一样,斯宾诺莎也将自我保存的“努力”或欲望看成是人的自然本性。从自然上说,每个人都努力(strive)保存自己的存在。这是每个人的自然权利。但是,要想自我保存、维护自己的自然权利,人就必须拥有权力或力量(power)。因此说到底,人的努力就是追求权力或力量的欲望。在这一点上,斯宾诺莎甚至比霍布斯走得更远。他认为“努力”不仅是人的本质或自然本性,而是包括人在内的一切事物的本性。这一看法来自于他的形而上学前提。按照他的形而上学,神或自然作为唯一的实体本身意味着无限的权力或力量,因此它的本质必然包含了存在;但是,包括人在内的万事万物却并非如此。作为实体的有限样态,它们的本质并不包含存在,所以它们必须尽一切可能追求权力或力量,“努力”(strive)维持自己的存在。这就是斯宾诺莎《神学政治论》中的政治哲学核心思想。

在写完《神学政治论》之后,斯宾诺莎继续撰写《伦理学》。不过,由于写作《神学政治论》的经历,他的哲学思考发生了相当重要的变化。^[23]当然,这并不是说他的哲学思想整体或前提发生了变化,而是意味着他的哲学思考比以前更加全面和深入。从《伦理学》的主题和结构安排,我们也能很清楚看出这种变化。事实上,仅就《伦理学》的前两个部分来看,斯宾诺莎的哲学仍然停留在抽象的形而上学层面。因为

他仅仅设定了神是唯一的实体,具有无限的属性,并且他把个别事物或样态(modes)看成是神的属性的具体分殊(modifications)或表现(expressions)。但是,他并没有清楚地表明,个别事物或样态在什么意义上是神或实体之属性的具体表现。他固然认为“一切存在的东西,都存在于神之内”,^[24]但他并没有具体论证“一切存在的东西”或样态如何在神(实体)之内。

正是在《伦理学》的第三部分引入了“努力”概念之后,斯宾诺莎才真正地澄清了神与万物或实体与样态的关系:神作为无限的力量必然意味着真正的存在,而万物必须“努力”追求权力以保持自己的存在;神或自然就是一个无限和永恒的权力或力量世界,而万物作为其中的具体部分服从力量的内在和必然法则。在这个意义上,神构成了万物的“内在原因”、“动力因”或“第一因”,而万物则成为神的“分殊”或“表现”。所以说,正是通过“努力”概念,斯宾诺莎才真正地克服了传统神学所设定的神与自然、超验与内在、彼岸与此岸的二元对立,建构了一个关于实体的一元论哲学。而且,这个形而上学也不再是像黑格尔所批判的那样只是一个抽象、静止和僵化的体系,而是变成了一个动态、有机和富有活力的动力学整体。

19

此外就像柯莱(Edwin Curley)所说的,“努力”概念还“奠定了斯宾诺莎伦理学的基础”。^[25]《伦理学》一书的标题也表明,斯宾诺莎哲学的最终目的不仅仅是对自然的纯粹理论沉思,而是要探究并实现人生在世的最高和真正幸福。所谓幸福,当然是人的“努力”如何得到满足,如何获得最大的力量,实现自己的自由。^[26]斯宾诺莎认为,人作为自然的一分子同其他万物一样,都严格服从自然的因果必然性,也就是说,人必然同外物产生相互作用(affectation)。这种相互作用便是人的情感(affects)的来源。人的情感有被动和主动之分。当他为外物决定时,他便是被动和不自由的;反之,倘若他出于自己的自然本性主动地作用外物或成为外物的原因,他便是主动和自由的。

在斯宾诺莎看来,区分主动与被动、自由和奴役的根本标志就是理性:人的主动情感或主动性(activity)来自于理性(reason)或理智(intel-

lect),而被动情感或激情则是来自非理性和低于理性的想象(imagination)。倘若一个人出于知识、理性或充分的观念(adequate ideas)而行动,那么他就能够获得力量或权力,更好地实现自我保存的努力;相反,倘若一个人的行动不是出于知识、理性或充分的观念,而是仅仅来自于想象,那么他就必然为外物所决定,受到激情的奴役,无法实现真正的自我保存、自由或幸福。

20 这样看来,《神学政治论》与《伦理学》的关系就变得更加清楚了。如果说前者的主要目的是清除通向自由的障碍,那么后者则是告诉我们真正的自由是什么以及如何实现这种自由。在斯宾诺莎看来,真正阻碍人们获得自由的,就是基于偏见和迷信之上的传统启示宗教。在这个意义上说,斯宾诺莎的《神学政治论》本身就是一个哲学的理性启蒙。正如斯密所说:

《神学政治论》将自身展现为一部伟大的自我解放(autoemancipation)之作。作为一个整体,这部著作的目标就是将个体从对迷信和教会权威的奴役下解放出来。[27]

斯密的这段话清楚地表明,斯宾诺莎的政治哲学意图就是理性启蒙。通过理性启蒙,人能够抛开迷信和偏见的束缚,摆脱激情的奴役和被动状态,认识到自己的真正利益,实现真正的自我保存和自由。不仅如此,只有通过理性启蒙,人们才能摆脱神学家和教士的精神控制,并且消除由于宗教信仰的分歧而产生的相互仇恨、敌视和战争,建立一个自由民主的共和国。在这样一个共和国之中,每个人的自由和权利,尤其是思想和言论自由都受到保护。

因此,《神学政治论》和《伦理学》构成了斯宾诺莎哲学思想整体的两个方面:前者的目的是揭露传统神学和宗教是一种束缚和禁锢人的迷信、偏见和蒙昧,后者则是教导人如何在理性的引导下认识神,获得真正的自由、幸福和拯救。综合起来看,斯宾诺莎从政治哲学到哲学的“上升之路”就是一条现代性的理性启蒙、解放和拯救之道:人凭借自己的理性不仅走出了“黑暗王国”,而且获得了真理、真正的自由和幸福;不仅认识了神,甚至最终将自己变成了神。

从根本上说,斯宾诺莎的哲学体现了现代性的自我筹划、自我解放和自我肯定精神,这种精神的实质——借用黑格尔的话说——就是:“主体就是实体。”对斯宾诺莎来说,理性启蒙也是解决现代“神学政治问题”的真正和唯一道路,而理性启蒙能否成功取决于人能否通过理性真正地认识神,甚至最终把自己变成神。那么,斯宾诺莎能否成功地证明这一点呢?为了回答这一问题,我们有必要首先进入斯宾诺莎的哲学世界。

注释:

[1] Mark Lilla, *The Stillborn God: Religion, Politics and Modern West*, New York: Alfred A. Knopf, 2007, p. 3.

[2] Pierre Manent, *An Intellectual History of Liberalism*, translated by Rebecca Balinski, with a foreword by Jerrold Seigel, Princeton University Press 1994, pp. 3—9.

[3] Steven B. Smith, *Spinoza, Liberalism, and the Question of Jewish Identity*, New Haven: Yale University Press, 1997, p. 2.

[4] Steven Nadler, *Spinoza: A Life*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp. 120—121.

[5] Steven B. Smith, *Spinoza, Liberalism, and the Question of Jewish Identity*, pp. 197—198.

[6] 富耶在《斯宾诺莎与自由主义的兴起》一书的最后谈到了斯宾诺莎的“普遍宗教”对洛克的影响,参见 Lewis S. Feuer, *Spinoza and the Rise of Liberalism*, Transaction Books, 1987, pp. 257—258。

[7] Gotthold Ephraim Lessing, *Philosophical and Theological Writings*, translated and edited by H. B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 244.

[8] 黑格尔:《哲学史讲演录》,贺麟、王太庆译,商务印书馆 1978 年版,第四卷,第 114 页。

[9] 转引自洪汉鼎:《斯宾诺莎哲学研究》,人民出版社 1993 年版,第 725 页。

[10] Friedrich Nietzsche, “An Franz Overbeck in Basel”, 30, Juli, 1881, in *Sae-*

mlische Briefe, Kritische Studienausgabe, Band 6, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München: Walter de Gruyter, 1988, s. 111.

[11] Gilles Deleuze, *Expressionism in Philosophy*, translated by Martin Joughin, New York: Zone Books, 1992, pp. 13—16.

[12] 施特劳斯认为《神学政治论》是斯宾诺莎的哲学导论,参见 Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, translated by E. M. Sinclair, Chicago: The University of Chicago Press, 1965, p. 28.

[13] Steven Nadler, *Spinoza's Ethics: An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 15; Steven Nadler, *Spinoza: A Life*, p. 201.

[14] Steven Nadler, *Spinoza's Ethics: An Introduction*, pp. 16—17. 洪汉鼎:《斯宾诺莎哲学研究》,第 43 页。

22

[15] 洪汉鼎先生认为斯宾诺莎和维特兄弟是挚交良友。不过最新的研究表明,维特兄弟并不认识斯宾诺莎,而斯宾诺莎也从未见过他们。他仅仅是对他们的宗教自由和宗教宽容精神表示钦佩和认可。而且更重要的是,维特兄弟的宗教宽容仅仅适用于新教诸教派,并不适用于天主教和犹太教等其他异端教派。纳德勒甚至指出,德·维特与斯宾诺莎虽然在反对奥伦治家族和正统加尔文派这一点上是一致的,但在具体的神学和政治立场上却存在着很多重要的分歧。因为德·维特仍然支持某种改良和温和形式的加尔文派新教,而不是像斯宾诺莎那样赞成无条件的“政教分离”和“宗教宽容”。据说,当德·维特读完了斯宾诺莎的《神学政治论》之后,非常不同意书中所表达的民主思想,以至于不愿意同斯宾诺莎见面,这也让后者深感失望。不过纳德勒也承认,斯宾诺莎与德·维特个人关系至今仍然是一个谜。相关的研究可参见洪汉鼎:《斯宾诺莎哲学研究》,第 44—45 页;Steven Nadler, *Spinoza: A Life*, pp. 256—257, p. 259; Steven B. Smith, *Spinoza, Liberalism, and the Question of Jewish Identity*, p. 44.

[16] 在《神学政治论》中,他高度地肯定了德·维特领导下的荷兰共和国:“我们有罕见的好运生活在这样一个共和国之中:判断的自由被完全赋予了个体公民,他可以随心所欲地崇拜神;没有什么东西被看得比自由更美好和更珍贵。”参见 Spinoza, *Theological-Political Treatise*, translated by Samuel Shirley; new introduction 1998 by Seymour Feldman, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1991, p. 3. 中译参考《神学政治论》,温锡增译,商务印书馆 1963 年版,第 12 页。以下同。

[17] 《斯宾诺莎书信集》,洪汉鼎译,商务印书馆 1993 年版,第 137—138 页。

[18] 同上书,第 138 页。

[19] 有关斯宾诺莎《神学政治论》的写作和发表经过,可参考 Piet Steenbakkers,

“The text of Spinoza’s *Tractatus Theologico-Politicus*”, in *Spinoza’s Theological-Political Treatise: A Critical Guide*, edited by Yitzhak Y. Melamed and Michael A. Rosenthal, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp. 29—40.

[20] Spinoza, *Theological-Political Treatise*, p. 6; 斯宾诺莎:《神学政治论》,第11页。

[21] 纳德勒认为《简论上帝、人及其心灵健康》的“附录”就是《伦理学》的初稿,参见 Steven Nadler, *Spinoza: A Life*, p. 199.

[22] Steven Nadler, *Spinoza’s Ethics: An Introduction*, pp. 194—196; Curley, Edwin, *Behind the Geometrical Method: A Reading of Spinoza’s Ethics*, Princeton: Princeton University Press, 1988, pp. 107—114; Don Garrett, “Spinoza’s Conatus Argument”, in *Spinoza: Metaphysical Theme*, edited by Olli Koistinen and John Biro, Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 151.

[23] 纳德勒认为,这种变化的原因主要有两个:其一是他受了霍布斯的《利维坦》一书的影响;其二是他在写作《神学政治论》时对政治与宗教问题的深刻思考。但他认为,第二个原因更重要,参见 Steven Nadler, *Spinoza: A Life*, pp. 322—323.

[24] 斯宾诺莎:《伦理学》,第一部分,命题15。本书有关斯宾诺莎《伦理学》的中译文皆引自《伦理学》(贺麟译,商务印书馆1983年版),个别译文、译名和术语等参照柯莱的英译本略有修改,柯莱的译文参见 *A Spinoza Reader: The Ethics and Other Works*, edited and translated by Edwin Curley Princeton University Press, 1994.

[25] Edwin Curley, “Introduction”, in *A Spinoza Reader: The Ethics and Other Works*, p. xxxi. 另可参见 Steven B. Smith, *Spinoza’s Book of Life: Freedom and Redemption in the Ethics*, New Haven: Yale University Press, 2003, p. 114; Thomas Cook, “Der Conatus: Dreh- and Angelpunkt der Ethik”, in *Baruch de Spinoza: Ethik (Klassiker Auslegen)*, s. 153.

[26] 就像罗卡所说的,斯宾诺莎“把道德规范建立在关于努力的形而上学基础上”,参见 Michael Della Rocca, *Spinoza*, London and New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2008, p. 203.

[27] Steven B. Smith, *Spinoza, Liberalism, and the Question of Jewish Identity*, p. 17.

第二章 神 与 人

24

一、斯宾诺莎哲学的方法和语境

在哲学史上,斯宾诺莎并不是一位多产的哲学家。他的哲学著作,除了《笛卡尔哲学原理》和《神学政治论》是在生前发表之外,其他如《知性改进论》、《简论上帝、人及其心灵健康》、《伦理学》和《政治论》等,都是在死后发表的。在这些著作之中,《伦理学》的地位无疑最为重要。毫不夸张地说,它是斯宾诺莎一生全部哲学思考的浓缩。

但不可否认的是,《伦理学》本身是一部极为晦涩难懂的哲学著作。造成我们理解的主要困难是,它是以一种奇特的“几何学形式”(ordo geometricus)写成的。前文提到,《伦理学》共有五个部分。在每一部分,斯宾诺莎往往首先给出相关的定义、公理和公设,然后由此推导出一系列的命题,而每一个命题都包含了相关的证明、绎理和附释等补充论述。此外,有些部分的开头或结尾还包含了相应的“序”和“附录”。然而,这种“几何学形式”并没有成为引导我们进入斯宾诺莎哲学世界的阶梯,相反,它似乎从一开始就令我们望而生畏,并且试图将我们拒之门外。〔1〕

由于这种“几何学形式”的阻碍,我们一方面很难看出《伦理学》中的诸多命题、证明、附释和绎理等之间的内在联系,另一方面也难以把握斯宾诺莎哲学的思想语境和具体针对性。因此对我们来说,理解斯

宾诺莎哲学的第一步,就是要深入到《伦理学》的“几何学形式”背后,力求真正地把握他的基本问题和思想语境。

(一) “几何学方法”

在谈到斯宾诺莎哲学的“几何学方法”时,我们首先遇到的问题:他的“几何学方法”同他的哲学思想之间,有没有什么内在和必然的联系?对于这一问题,学界历来有两种对立的看法。以沃尔夫森(Harry Austryn Wolfson)为代表的少数学者否认二者有什么必然联系。在《斯宾诺莎的哲学:他的潜在推理过程的展开》一书中,沃尔夫森说:“斯宾诺莎的哲学同他的写作形式之间并没有逻辑的联系,他之所以选择几何学的形式,需要根据其他的理由来说明。”^[2]同时,他还认为,“几何学形式”仅仅是斯宾诺莎的一种讲授哲学的方式,一种权宜之计,并不是他的哲学思想的必然体现。^[3]

25

与此相反,大多数学者都认为,斯宾诺莎哲学的“几何学形式”跟他哲学实质精神是一致的,因为他的哲学恰恰是把神、自然或实体本身看成是一个严格地遵循因果必然性的整体,一个数学意义的理性演绎系统。譬如汉普舍尔(Stuart Hampshire)就说:“他(指斯宾诺莎)希望真正的哲学以这种形式来表达;这种形式尽可能地客观,尽可能地像欧几里得几何学那样客观并且避免诉诸想象力,他希望自己的个人和作者身份完全被删除掉,仅仅成为纯粹理性的传声器。”^[4]埃里森(Henry E. Allison)虽然不像汉普舍尔这么极端,但也断定:“斯宾诺莎哲学的几何学形式即使并非与它的内容不可分离,也是有着内在的关联。”^[5]纳德勒(Steven Nadler)更是清楚地指出:

既然我们知道斯宾诺莎非常重视他应该如何表达他的观念,那么他采用几何学的呈现方式同他的哲学内容之间就不可能没有关联,因为他的哲学的核心形而上学学说就是支配了自然本身的几何学必然性(geometrical necessity)。事实上斯宾诺莎清楚地告诉我们,哲学方法的目的是使心灵中的观念秩序和联系反映

(mirror)实在事物的秩序和联系。〔6〕

就斯宾诺莎的哲学本身来看,埃里森和纳德勒的看法显然更为合理。尽管“几何学形式”不是斯宾诺莎表达其哲学思想的唯一方法,但至少在他本人看来是最适合他的哲学表达方法。事实上,斯宾诺莎本人一直寻找适合于自己的哲学表达形式。譬如说,他在写作《知性改进论》和《简论上帝、人及其心灵健康》时,除了沿用传统的哲学论述方式之外,还尝试了自传和对话的表达形式。〔7〕不过,直到写作《笛卡尔哲学原理》一书时,他才觉得“几何学方法”是最合适的哲学表达方式。在为该书撰写的“序”中,斯宾诺莎的好友梅耶尔这样说道:

26

凡是想在学识方面超群绝伦的人都一致认为:在研究和讲授学问时,数学方法,即从界说、公设和公理推出结论的方法,乃是发现和传授真理最好的和最可靠的方法。〔8〕

梅耶尔的这段话不仅表达了他自己的真实思想,而且代表了斯宾诺莎本人的看法,甚至在根本上体现了17世纪欧洲科学和哲学的总体时代精神和“世界图景”。众所周知,17世纪是一个现代科学蓬勃兴起和发展的新世纪。现代科学的开创者既有伽利略、开普勒和牛顿等现代科学巨人,也包括培根和笛卡尔这样的现代哲学巨人。毋庸置疑,现代哲学本身就是对现代科学的哲学反思和总结;而现代科学的本质特点,用当代德国哲学家和现象学家胡塞尔的话说,就是“将自然数学化”。〔9〕伽利略的如下论断,就非常准确地表达了现代科学和哲学对于数学的推崇:

哲学是写在这本伟大的书之中的,这本书就是持续在我们面前展示的宇宙。但是,假如我们没有首先学会这本书的语言,并且掌握它的符号,我们就不可能理解它。这本书是用数学的语言写成的,这些符号是三角形、圆形和其他几何学图形,没有它们的帮助,就不可能理解这本书中的任何一句话;没有它们的帮助,一个人就只能徒劳地穿越一个黑暗的迷宫。〔10〕

简言之,伽利略的基本思想可以概括为一句话:自然或宇宙这本伟大的书是“用数学的语言写成的”。

伽利略的看法当然不是早期现代科学和现代哲学的个案。实际上,对数学方法的推崇几乎成为早期现代科学家和哲学家的共同原则。譬如说,笛卡尔在《探求真理的指导原则》中就把数学看成是一切知识的典范。他说:“算术和几何之所以远比一切其他学科确实可靠,是因为,只有算术和几何研究的对象既纯粹而又单纯,绝对不会误信经验已经证明不确实的东西,只有算术和几何完完全全是理性演绎而得的结论。”^[11]他甚至认为:“探求真真正道的人,对于任何事物,如果不能获得相当于算术和几何那样的确信,就不要去考虑它。”^[12]他的梦想就是将所有的科学知识都整合成一门数学意义的大全科学,也就是所谓的“普遍数学”(universal mathematics)。正如法国科学哲学家柯瓦雷(Alexandre Koyré)所指出的:“笛卡尔清楚明白地规范了新科学和新数学宇宙论的原则,这一原则的梦想是将科学还原成数学(de reductione scientiae ad mathematicam)。”^[13]

27

笛卡尔的同时代人、英国哲学家霍布斯对于数学的推崇丝毫不亚于笛卡尔。根据传记作家奥布雷(John Aubrey)的记载,当霍布斯第一次读到欧几里得的《几何原本》时,完全惊呆了,根本不敢相信知识可以用这种绝对确定无疑的方式获得。^[14]后来,他在《利维坦》之中把几何学称为“上帝眷顾而赐给人类的唯一科学”。^[15]由此可见,他对几何学或更宽泛意义的数学知识是何等的推崇。他把数学知识作为一种模型推广到所有科学或知识领域,认为理性或科学知识无非就是数学式的名词加减。^[16]他甚至希望把数学方法运用到人类的社会政治领域,比如说把“公民哲学”(civil philosophy)或政治哲学改造成一个关于权利和义务之理性计算的真正科学。他之所以一直以“公民哲学”的真正创始人自居,是因为他觉得是他本人在《论公民》中第一次把“公民哲学”变成了一门关于权利和义务的真正科学。^[17]

伽利略、笛卡尔和霍布斯等早期现代科学家和哲学家对于数学知识和方法的推崇,并不只是一种知识论上的偏好,而是跟他们的哲学或形而上学立场密切相关。从根本上讲,数学对他们来说首先意味着一种“批判的武器”,而他们所要批判的对象就是当时尚占据统治地位的

基督教经院哲学,尤其是作为其哲学基础的亚里士多德主义。众所周知,基督教经院哲学是希腊(尤其是亚里士多德)形而上学、物理学和宇宙论同《圣经》(犹太—基督教)创世说的综合与调和的结果。按照中世纪经院哲学的一般看法,整个自然世界或宇宙,作为一个神的创造物,本身是一个有限和封闭的整体。[18]

28

中世纪经院哲学的“世界图景”包含了两个核心思想。首先,在这个封闭的宇宙整体之中,包括人在内的自然万物都拥有自己内在的地位、功能和目的。其次,神是为了人的利益或目的创造了整个世界,因此人在世界或宇宙的整体中占有中心的地位。就这两点来看,亚里士多德的目的论思想对于经院哲学无疑具有极为重要的意义。正如乌尔豪斯所说,以阿奎那为代表的中世纪经院哲学家和思想家不仅用亚里士多德的目的因(final cause)来解释“神的意志”或“神意”(Providence),而且认为人也有某种内在的目的或“自由意志”(free will)能力,可以由此获得神的启示。[19]由此,整个世界或宇宙一方面作为自然之物具有目的论式的内在目的或秩序,另一方面作为神的被创造物又服从于神的特殊意志。

但是,这种目的论式的形而上学、物理学和宇宙论,在17世纪早期就已经遭到了激烈的批判。马森(Richard Mason)指出:“17世纪是一个从神学评判科学转变为科学评判神学的时期。”[20]在以伽利略、笛卡尔和霍布斯等为代表的现代早期科学家和哲学家看来,这种目的论式的世界图景是一种毫无根据的玄想和假设。[21]至少在自然或物质世界,他们完全抛弃了亚里士多德主义的目的论假设,并且否定了“目的因”的存在。而他们用来批判经院哲学的武器就是数学,尤其是几何学。因为数学所理解和建构的世界是一个普遍同质的世界,其中的一切事物都只有量的大小区分,却没有任何质的区别。

如果说在中世纪神学家那里,宇宙是一个有限、封闭、具有目的论式等级秩序的世界,那么早期现代哲学家和科学家的宇宙则是一个无限、开放的机械论的世界。在这个现代的“世界图景”中,所有的自然事物,无论是天体、无生命物、植物、动物,还是人,都遵循一个普遍、同质

的因果必然法则。进而言之,整个物质自然世界都变成一个数学意义的实在,它在空间中无限地延伸,包含了无限多的物体。这些物体按照力的因果法则相互作用,由此产生运动和静止。对于这一点,柯瓦雷有非常精辟的论述:

笛卡尔的上帝创造出的世界,即笛卡尔的世界,绝不是亚里士多德多彩的、多种形式和定性的世界,即我们日常生活和经验的世界——这个世界仅仅是“不牢靠和不一致看法的主观世界,这些看法以混乱和错误的感觉为依据——而是一个严格一致的数学世界、一个几何世界。在这世界里,我们清楚和分明的观念赋予我们确定无误的知识。这世界除了物质和运动外别无他物;或者说只有广延和运动,因为笛卡尔认为物质等同于空间或广延。”^[22]

29

从哲学上说,早期现代科学家和哲学家仅仅保留了亚里士多德“四因”中的“动力因”(efficient cause)。对他们来说,“动力因”就是唯一的原因,而“质料因”和“形式因”说到底也是“动力因”。但是,他们完全否定和抛弃了亚里士多德所谓的“目的因”,认为它是一种毫无根据和自相矛盾的形而上学假设。^[23]譬如笛卡尔在《哲学原理》中就提醒说:“我们不当考察万物的目的,只当考察它们的动力因。”^[24]因此,按照他们所开创的现代“世界图景”,整个物质自然世界就是一个纯粹由“动力因”或因果法则支配的世界,并不包含某种内在的目的或意图(purpose)。

斯宾诺莎不仅继承了伽利略和笛卡尔等先驱的现代科学革命,而且将这种革命精神贯彻得更彻底。他对数学知识以及几何学方法的推崇,比起伽利略、笛卡尔与霍布斯等先驱有过之而无不及。在他看来,不仅是物质世界,就连心灵世界也严格服从数学的原则,或者说服从因果必然法则。他在《伦理学》之中说:“我将要考察人类的行为和欲望,如同我考察线、面和体积一样。”^[25]他的理由是,心灵领域的观念秩序同物质世界的事物秩序其实是同一个因果法则,只不过是不同的属性表现出来的。用他本人的话来说:“观念的次序和联系与事物的次序和联系是相同的。”^[26]

与此相应,斯宾诺莎更加彻底地否定了“目的因”的存在。在《伦理学》第一部分的“附录”中,他明确地说:“(目的因)这种说法,如果没有数学加以救治,实足以使人类陷于永远不能认识真理。因为数学不研究目的,仅研究形相的本质和特质,可提供我们以另一种真理的典型。”^[27]因此他认为,一切所谓的“目的”都是人的主观想象,都是“以己度物”,跟自然本身无关;事实上,无论是心灵世界,还是物质世界,都严格地遵循因果必然法则,而且这些法则本身都具有数学意义的必然性。综合起来看,神或自然本身就是一个具有数学意义的必然存在。

30

因此,几何学形式堪称是斯宾诺莎哲学的“自然之镜”(mirror of nature),非常准确地反映了他的哲学基本精神。正如普腾巴克(Piet Pteebakkers)所说:“几何学方法在斯宾诺莎的神的概念中获得了最终的正当性证明。”^[28]

从根本上讲,斯宾诺莎的哲学无非是要告诉我们,我们所置身的世界,包括我们自己在内,都是一个严格地由因果必然法则支配的世界,既没有某种神圣的意图,也不存在所谓的终极目的或目的因。对于人来说,真正的问题并不是自欺欺人地抗拒、否定或漠视因果必然法则,并且想象一个虚幻的彼岸和超验世界,而是如何通过自己的理性去认识这个由因果必然法则支配的世界,然后平静地理解它、接受它、肯定它,并且最终实现自由,成为一个真正“从心所欲不逾矩”的自由人。

(二) 斯宾诺莎哲学的历史语境

斯宾诺莎哲学不仅使用了几何学的表达形式,而且几乎完全沿用了中世纪经院哲学的术语。对现代读者来说,这些概念和术语的含义本来就已经很不好理解。不仅如此,斯宾诺莎在使用它们时,往往还改变了它们原来的意思。这样一来,我们就很难辨认清楚斯宾诺莎哲学的思想语境或具体针对性。在大多数时候,我们甚至根本不知道他的某个命题或论断是赞成或反对谁的观点。好在经过沃尔夫森、柯莱、埃里森和纳德勒、马森等学者的仔细考证和出色研究,斯宾诺莎哲学的历

史语境才基本得以复原。

纳德勒说：“尽管很少包含对过去思想家的明确引证，《伦理学》一书仍然显示了惊人的博学。斯宾诺莎对古典、中世纪、文艺复兴和现代作家——异教、基督教和犹太教——的了解非常透彻。柏拉图、亚里士多德、斯多亚学派、迈蒙尼德、培根、笛卡尔、霍布斯（特别是他）都属于这本书的思想背景。”^[29]在这些哲学家和思想家之中，正如沃尔夫森所指出的，有两位哲学家对于理解斯宾诺莎的哲学具有决定性的意义，他们就是中世纪犹太哲学家迈蒙尼德和现代哲学的创始人笛卡尔。^[30]迈蒙尼德是犹太教亚里士多德主义的代表，他的主要意图是用亚里士多德的哲学诠释《圣经》，并以此论证自然与神、理性与启示的统一性。就此而言，以迈蒙尼德为代表的中世纪犹太教哲学就构成了斯宾诺莎哲学的思想语境。^[31]正如马森所说：“斯宾诺莎著作中犹太教哲学痕迹，同笛卡尔著作中的耶稣会教育的痕迹是一样明显的。”^[32]

31

如果说笛卡尔与霍布斯的批判对象是以托马斯·阿奎那为代表的基督教亚里士多德主义，那么斯宾诺莎批判对象则是以迈蒙尼德为代表的犹太教亚里士多德主义。无论迈蒙尼德和阿奎那在具体的宗教信仰上存在何种分歧，但他们的根本意图却是一致的。具体地说，他们在本体论上试图调和自然与神的内在冲突，在认识论上则是调和理性与启示的冲突。就本体论而言，他们一方面捍卫《圣经》的创世说，强调自然是神创造的，另一方面又论证自然本身的相对独立性。就认识论而言，他们一方面强调启示作为“神的意志”或“神意”高于自然理性，另一方面又论证了理性的相对独立性。综合起来，无论是以迈蒙尼德为代表的犹太教亚里士多德主义，还是以阿奎那为代表的基督教亚里士多德主义，在本质上都是用亚里士多德的目的论来论证《圣经》的两个基本学说——创世论和自由意志论。

斯宾诺莎对中世纪亚里士多德主义的批判，主要集中在创世论和自由意志论这两个基本学说上。具体而论，他在本体论上反对创世说，在认识论上则是反对超自然的意志、启示或信仰。显然，这两点正好分别构成了《伦理学》前两个部分的主题。在《伦理学》的第一部分，斯宾

诺莎通过他的实体学说消除了神与自然的对立,将神完全等同于自然。在第二部分,他将启示看成是一种低于理性的想象知识,也就是所谓的“第一种知识”,并且因此强调理性不仅高于启示,而且是通向神的唯一道路。

毋庸置疑,斯宾诺莎对经院哲学的批判是对笛卡尔的现代哲学革命的推进。在《笛卡尔哲学原理》的“序”中,斯宾诺莎的好友梅耶尔说,

长时期来,许多人对这件工作做过徒劳的尝试,而最后终于出现了本世纪最光辉的明星勒奈·笛卡尔。他依据这个方法首先在数学中把古人无法接近而今人又仅能期冀的真理从黑暗引入光明,然后给哲学奠定了不可动摇的基础,并且示范地指明了绝大部分真理都可以用数学的程序和确实性在这个基础上建立起来。在所有认真研读过他那些绝对找不到充分赞词的著作的人看来,这个道理就像正午的太阳一样明显。^[33]

32

梅耶尔对笛卡尔的评价同斯宾诺莎基本上是一致的。在他们的心目中,笛卡尔哲学的革命性意义就在于他将数学知识作为哲学的典范,并且试图使哲学的真理具有数学一样的确定性。正是通过数学知识的典范精神,笛卡尔批判并且否定了亚里士多德自然哲学的目的论预设。

但是在斯宾诺莎看来,笛卡尔的哲学革命仍然不够彻底,因为他虽然否定了物质世界的目的论,但却并没有把这种反目的论思想贯彻到心灵领域。笛卡尔认为心灵具有独立的自由意志能力,可以影响和决定身体。^[34]不仅如此,他还肯定神的意志。他把神看成是一个独立的实体,具有绝对的意志或力量,这种力量甚至能够改变包括数学公理在内的一切知识或真理。在笛卡尔的哲学之中,神仍然是一种超验或高于自然的力量。^[35]就这一点来说,笛卡尔的现代哲学革命是不彻底的,因为他仍然继承了经院哲学的创世论和自由意志说。

斯宾诺莎把笛卡尔对数学方法的推崇发挥到了极端。正因为如此,他才反过来批评笛卡尔哲学的不彻底性。在斯宾诺莎看来,数学方法不仅适用于物质世界,而且适用于心灵世界,甚至适用于作为唯一实体的神或自然本身。作为唯一的实体,神并不是一个超自然的更高意

志或超验力量,而是等同于自然本身。用斯宾诺莎自己的话说:“神是万物的内因(*causa immanens*),而不是万物的外因(*causa transiens*)。”^[36]更确切地说,神就是具有因果必然性的自然秩序或法则,是一种几何学或数学意义的必然实在(*necessary reality*)。在《笛卡尔哲学原理》中,他也说到:“如果人们清楚了解了自然的整个秩序,他们就会发现万物就像数学论证那样皆是必然的。”^[37]

在否定了自然与神的对立之后,斯宾诺莎进一步否定了自由意志说。他认为,心灵本身作为神的一个具体样态,并不超越自然因果法则,并不是一个“国中之国”(*dominion within a dominion*)。在《伦理学》第三部分的“序言”之中,他这样说:

在自然界中,没有任何东西可以说是起于自然的缺陷,因为自然是永远和到处同一的;自然之行动的功效和力量,亦即万物按照它们而取得存在,并从一些形态变化到另一些形态的自然的规律和法则,也是在永远和到处同一的。因此也应该运用同一的方法去理解一切事物的性质,这就是说,应该运用普遍的自然规律和法则去理解一切事物的性质。^[38]

总之,斯宾诺莎呈现给我们的就是这样这样一个普遍同质的自然世界,包括人在内的自然万物都严格地服从神或自然的“充足理由”或因果必然法则。用沃尔夫森的话说,这就是斯宾诺莎所坚持的“自然的同质性”(*homogeneity of nature*)原则。^[39]在这样一个由因果必然法则支配的普遍同质的自然世界之中,既没有超验的神意或启示,也没有内在的自然目的。

问题是,在这样一个既没有神意、也没有终极目的的因果必然性世界,人的自由和幸福如何能够得到实现?斯宾诺莎认为,这其中的关键就在于,我们能否获得真正的知识或真理。倘若我们拥有的是混乱或不充分的观念(*confused or inadequate ideas*),那么我们就是被动的,是不自由或奴役的。反过来说,只要我们获得关于我们自己和外物的充分观念(*adequate ideas*),也就是真正的知识或真理,那么我们就是主动的或自由的。在斯宾诺莎那里,不充分的观念就是想象,而充分的观念

则是宽泛意义的理性或理智。在他看来,“理性的本性在于在某种永恒的形式下来考察事物”。^[40]由此,“人的心灵具有神的永恒无限的本质的充分知识”^[41]。

34 斯宾诺莎一方面否定了犹太教和基督教的创世说,将神完全等同于自然;另一方面,他又否定了以亚里士多德为代表的希腊目的论形而上学,将“目的因”完全排除出自然世界。这样一来,自然或神就是一个普遍同质的世界,一个由因果必然法则支配的力的世界。但是,在这样一个世界之中,人并不因此就丧失了自己的自由。相反,人恰恰是通过自己的理性能力和知识摆脱了想象和迷信的束缚,摆脱了激情的奴役,成为真正的自由人。从根本上讲,正是人所拥有的充分观念或理性知识使人能够获得一种近似于神的自由。也是由于这个原因,斯宾诺莎的形而上学最终变成了伦理学。这就是斯宾诺莎哲学的最终意图。

因此,斯宾诺莎的《伦理学》正文虽然包含了五个部分,但这五个部分其实仍然可以归并为三个主题:第一部分的主题是“神”,第二部分的主题是“人”,第三、第四和第五部分的主题是“自由”。从总体上说,斯宾诺莎的哲学一方面强调神与人之间的严格区分,另一方面又强调人可以凭借理性达到对神的认识,并且实现真正的自由。

二、神与自然

斯宾诺莎《伦理学》第一部分的题目是“论神”。这一部分共有 36 个命题,此外还包括一个长长的“附录”。从“附录”中,我们可以得知斯宾诺莎在第一部分所反对的两个观点,其一是认为神是外在于、高于或超越自然的独立意志或力量,其二是认为自然本身隐含了某种内在的“目的”(purpose/finis)。反过来说,我们也由此可以推知斯宾诺莎自己的观点:首先,他认为神等同于自然,是唯一的实体;其次,神和自然并没有什么目的或意图,而是完全遵循自身的必然性。

按照大多数学者的看法,《伦理学》的第一部分可以划分为两个论题:前 15 个命题是论证神就是自然,并且是唯一的实体,其余的 21 个

命题是为了论证神与样态或万物的关系。接下来,我们将以此讨论这两个论题。

(一) 神或自然是唯一的实体

斯宾诺莎在《伦理学》第一部分的核心论点是,神就是自然,并且是唯一的实体(substance)。那么,什么是实体呢?他给出的定义是:“实体,我理解为在自身内并通过自身而被认识的东西。”^[42]具体地说,斯宾诺莎对实体的规定首先是相对于它的属性(attributes)而言,其次是相对于它的样态(modes)而言。所谓“属性”是指“由理智看来是构成实体的本质的东西”;^[43]所谓“样态”则是指“实体的分殊”,或者说“在他物内通过他物而被认知的东西。”^[44]那么,我们如何理解实体的定义,以及实体与属性、样态的关系呢?我们先从斯宾诺莎关于实体的定义谈起。

35

当斯宾诺莎将实体作为他的哲学核心概念时,他无疑已经置身于一个古老的哲学或形而上学传统。这一传统的开创者就是亚里士多德,并且在迈蒙尼德和阿奎那等中世纪亚里士多德主义者那里得到了系统的继承和发展。众所周知,亚里士多德最初提出“实体”概念的主要目的就是解释事物的运动和变化原因。在《范畴篇》中,亚里士多德认为,实体是那些只能做主词、不能做谓词的东西。按照这种看法,实体就是个别事物,比如“苏格拉底”等。^[45]但在《形而上学》中,亚里士多德又给出了另一种解释。他把实体理解为在变化过程中保持不变的东西,也就是“基质”。根据这一解释,亚里士多德又把实体看成是个别事物的质料和形式。总体来说,实体在亚里士多德那里有个别事物、质料和形式三种含义。^[46]正因为如此,他的实体学说在后来的哲学史中引起了广泛的争议。

在中世纪的亚里士多德主义者那里,亚里士多德的实体学说被纳入《圣经》的创世说。按照他们的解释,神作为一个最高的实体,不仅创造了其他的实体,而且独立于它们。包括神在内,这些众多的实体形成

了一个目的论式的等级秩序。这一秩序的顶端是神，而它的最底端则是物质。神是纯粹的形式或精神，不包含任何质料；而物质则是纯粹的质料，不包含任何形式或精神。但这样一来，神作为纯精神性的实体如何创造出非精神性的物质，就成了一个让中世纪思想家们非常棘手的问题。^[47]

36 斯宾诺莎的先驱笛卡尔虽然在自然哲学上反对亚里士多德主义，但在形而上学上却基本上继承了亚里士多德的实体学说。对于笛卡尔来说，实体意味着诸性质的主体或载体，但它本身却不是其他事物的性质。在《第一哲学沉思集》的“第二组反驳的答复”中，笛卡尔给出了“实体”的定义：“凡是被别的东西作为其主体而直接寓于其中的东西，或者我们所领会的（也就是说，在我们心中有其实在的观念的某种特性、性质或属性的）某种东西由之而存在的东西，就叫做实体（Substance）。”^[48]就这个定义来看，笛卡尔显然是继承了亚里士多德的实体观，把实体理解为诸性质的载体。

但是在《哲学原理》中，笛卡尔还给出关于实体的另一个规定：“所谓实体，我们只能看作是能自己存在而其存在并不需要别的事物的一种事物。”^[49]这个规定同前一规定的意思不尽相同，更强调实体的“独立存在”。按照这一规定，笛卡尔认为，只有神是绝对实体，而其他被创造的实体，无论是心灵，还是物质，都是相对实体。因为只有神是绝对独立存在的，而其他事物的存在都依赖于神。^[50]

当斯宾诺莎把实体定义为“在自身内并通过自身而被认识的东西”时，他显然是接受了笛卡尔关于实体的第二个规定。但是，他做了两个非常重要的修正。首先，他完全否定了笛卡尔所说的相对实体或“被创造的实体”。在他看来，既然实体是“独立存在”，那么相对实体就是自相矛盾的，因为一个事物不可能既是独立存在，又是相对存在。其次，斯宾诺莎除了认为实体是独立存在（即“在自身内”）之外，还增加了一个规定，也就是“通过自身而被认识”。如果说“在自身内”是一个对实体的本体论规定，那么“通过自身而被认识”显然就是一个认识论的规定。那么斯宾诺莎为什么要给实体补充一个认识论的规定呢？这显然

涉及斯宾诺莎对实体的独特理解。

斯宾诺莎认为实体是独立存在的,而属性则是它的存在方式或表现形式。^[51]一个实体拥有无限多的属性,每一个属性都表现了实体的某种本质。在无限的属性之中,人能认识到的属性只有两种,其一是思想,其二是广延。包括思想和广延在内,每一个属性都有无限多的具体样态或分殊。但是,斯宾诺莎再三强调,只有属于同一个属性的诸多样态之间会有因果关系,不同属性的样态之间不存在因果关系。每一个样态一方面以属于同一属性的其他样态为原因,另一方面以实体作为自身的原因。因此,实体的每一个属性构成了一个独立的因果联系序列:一方面,实体本身表现为无限多的属性,因此表现为无限多的因果联系;但另一方面,这些无限多的因果联系其实只是实体作为同一个因果联系的不同表现。

37

正如罗卡(Michael Della Rocca)所说,斯宾诺莎是通过“充足理由”(sufficient reason)原则来论证实体的唯一性以及实体的存在,尽管他本人并没有明确地使用这一术语。^[52]“充足理由”的概念原本来自于亚里士多德所说的“动力因”(efficient cause)。众所周知,在亚里士多德那里,动力因和形式因、质料因、目的因一起构成了事物运动和变化的四种原因(“四因”)。但是,经过自伽利略以来的早期现代科学和哲学革命之后,亚里士多德“四因”中的其他三个原因都被否定了,只剩下动力因。早期现代科学家和哲学家尤其无法接受“目的因”(final cause)的说法。在他们看来,“目的因”是一个自相矛盾的概念,因为原因在逻辑上应该先于结果,不可能后于结果,更不可能是最后的(final)。在《伦理学》中,斯宾诺莎更是将“目的因”看成是一种主观和人为的想象或迷信。他仅仅保留了“动力因”,并且将它看成了唯一的因果法则。

所谓“充足理由”原则包含了两重规定。首先从本体论上说,一个结果的存在必然是以相应的原因存在作为前提,也就是第一部分“公则3”所说的:“如果有确定原因,则必定有结果相随,反之,如果无确定的原因,则决无结果相随。”其次,从认识论上说,一切关于结果的知识都

是以关于原因的知识为前提,也就是第一部分“公则 4”所说的:“认识结果有赖于认识原因,并且也包含了认识原因。”除此之外,斯宾诺莎还再三强调了原因和结果的同质性。也就是说,倘若两个事物之间不存在任何共同点,那么它们之间就不可能存在因果关系。这就是第一部分“公则 5”的意思:“凡两物间无相互共同之点,则这物不能借那物而被理解,换言之,这物的概念不包含那物的概念。”在第一部分的“命题 4”中,斯宾诺莎也说:“凡是彼此之间没有共同之点的事物,这物不能为那物的原因。”

38 综合起来看,斯宾诺莎的“充足理由”原则意味着:不仅一切事物的存在都必然有其原因或理由,而且关于它的知识也必然以关于它的原因的知识为前提。因此只有根据“充足理由”原则,我们才能真正理解斯宾诺莎的实体定义:“在自身内并通过自身而被认识。”

通过“充足理由”原则,斯宾诺莎首先排除了两个或多个实体存在的可能性。因为倘若存在两个实体,那么这两个实体之间要么是通过分殊或样态进行区分,要么是通过属性进行区分。但是,既然实体按其本性必然先于它的样态或分殊,那么两个不同的样态或分殊仍然有可能是同一个实体的样态或分殊。这就意味着,我们不可能从样态或分殊的区分推导出实体的区分。

就属性而言,斯宾诺莎认为两个实体要么拥有共同的属性,要么不拥有相同的属性。如果是前者,那么这两个实体事实上就是同一个实体,因为属性本身就是实体的本质。如果是后者,也就是说,两个实体拥有不同的属性,那么二者之间就没有任何共同点。根据“充足理由”原则,两个没有任何共同之处的事物不可能存在因果关系,也就是说,一个实体就不可能是由另一个实体产生或创造的。反过来说,倘若一个实体是另一个实体创造或产生,那就意味着它们属于同一个因果序列,也就是说,要么它们中只有一个是实体,要么它们都不是实体,而是实体的同一个属性的不同分殊或样态。而这是与实体的定义——“在自身内并通过自身而被认识”——相矛盾的。因此,结论必然是:实体是唯一的。通过这种方式,斯宾诺莎否定了任何形式的多元实体说,无

论是基督教的创世说,还是笛卡尔的“被创造的实体”说。

斯宾诺莎不仅通过“充足理由”原则排除了多元实体的可能性,论证了实体的唯一性,而且证明了实体的存在。按照他的看法,既然一切事物的存在都必然有其原因或理由,那么从逻辑上说,必然存在着某种不以任何事物为原因的东西,或者说,它是以其自身为原因的。进而言之,它也是通过自身而不是通过其他事物而被认识的。这种以其自身为原因,并且通过自身而被认识的东西就是“实体”。简言之,实体就是“自因”(cause of itself)。^[53]既然实体是“自因”,那就意味着它的存在不需要外在原因,也就是说,没有任何外在的原因使得它不存在,那么结论就必然是:“存在属于实体的本性。”^[54]

39

斯宾诺莎进一步将实体等同于神,因为只有神才符合实体的定义。“除了神之外,不能有任何实体,也不能设想任何实体。”^[55]在他看来,“神,或实体,具有无限多的属性,而它的每一个属性各表示其永恒无限的本质,必然存在”^[56]。这一命题可以被看成是斯宾诺莎版本的“上帝存在的证明”。表面上看来,斯宾诺莎的这个证明与安瑟伦和笛卡尔的本体论证明(ontological argument)非常相似,因为它也是一种先天的证明(argument a priori)。但事实上,斯宾诺莎和他们有着非常深刻和根本的分歧。众所周知,安瑟伦和笛卡尔证明神存在的方式是将神看成是一个完满的观念,并且从完满的观念之中直接推出神的存在(否则神就是不完满的)。斯宾诺莎的论证方式却完全不同:他是根据“充足理由”原则来证明神的存在。“充足理由”原则意味着,“凡物之存在或不存在必有其所以存在或不存在的原因或理由”。^[57]既然神是唯一的实体,因此是“自因”,那么就没有任何原因使得神不存在,那么神就必然存在。

此外,斯宾诺莎还从后天方面(a posteriori),也就是从具体事物方面,论证了实体或神的存在。他的证明如下:

既然能够存在就是有力,那么一物具有实在性愈多,它能够存在的力量也必定愈多;所以绝对无限之物或神其自身也必定具有绝对无限的能够存在的力量;所以它绝对地存在。^[58]

在这里,斯宾诺莎将存在等同于实在性(reality),并且进一步将实在性等同于力量(power)。一个事物的力量越多,它就越具有实在性,因此就越能够存在。相反,一个事物要是没有力量,那么它就不能存在。既然神或实体是无限的,那么它就必然拥有无限的力量,因此也就必然存在。

倘若斯宾诺莎仅仅把神理解为无限的力量,那么他似乎就与以犹太教和基督教为代表的传统启示宗教,甚至与笛卡尔,并无根本区别。因为无论是在传统启示宗教,还是在笛卡尔那里,神都意味着一种至高无上的力量,或者说一种全能的存在。不过,对于传统启示宗教和笛卡尔来说,神的无限力量本身意味着一种神圣和超验的意志;神的这种意志不仅可以创造包括人在内的整个世界,而且超越并且能够任意否定一切“充足理由”原则或因果必然法则。而斯宾诺莎却是坚决反对这一点。对他来说,神的无限力量并不是一种神圣的意志,而是一种非人格、非意志性的力量。更重要的是,这种力量本身非但不会违反或否定,反而严格服从“充足理由”原则或因果必然法则。

因此综合起来看,斯宾诺莎所理解的神就是严格服从因果必然法则的力量或自然秩序。换言之,作为唯一的实体,神就是严格服从因果必然法则的无限自然力量本身。^[59]通过这种方式,斯宾诺莎不仅完全拒斥了犹太教和基督教的人格神,而且否定了笛卡尔的意志之神。

在《神学政治论》中,斯宾诺莎也表达了同样的意思:

在自然中发生的事情不会违反自然的普遍法则,也没有任何东西不符合这些法则或不是来自于这些法则。因为所有发生的事情都是通过神的意志和永恒指令发生的;正如我们刚才所指出的,这意味着,所有发生的事情都符合那些包含了永恒必然性和真理的法则与规则。因此,自然总是遵循那些包含了永恒必然性和真理的法则与规则,尽管这些法则和规则并非完全为我们所知,所以它也遵循一个固定和不变的秩序。没有任何健全的推理会说服我们把一种有限的力量和能力归于自然,并且说服我们认为自然法则的应用受到了局限。^[60]

总之,斯宾诺莎的神作为唯一的实体,就是一种严格服从“充足理由”或因果必然法则的无限力量。这种力量有无限多的属性,每一个属性都是它的一种表现形式。进而言之,每一个属性也都有无限多的具体样态,也就是无限多的具体事物。反过来说,大千世界的万事万物无非是神之无限力量的具体外化或表现。这就是斯宾诺莎的结论:

一切存在的东西,都存在于神之内,没有神就不能有任何东西存在,也不能有任何东西被认识。〔61〕

(二) 神 与 万 物

41

在论证了神或实体的唯一性之后,斯宾诺莎紧接着探讨了实体与样态或神与世界的关系。既然他否定了传统启示宗教所谓的“神的意志”或“神意”,并且用“充足理由”原则来说明神与世界的关系,那么结论就必然是:神既是世界万物之存在的“动力因”,也是它们的“第一因”(causa prima)。〔62〕换言之,万事万物的存在和本质都来自于作为“动力因”和“第一因”的神,都是神的必然结果。“从神的本性的必然性,无限多的事物在无限多的方式下都必定推得出来。”〔63〕

斯宾诺莎认为,神不仅是事物的“动力因”和“第一因”,而且是一种“自由因”(causa libera)。因为“神只是按照它的本性的法则而行动,不受任何东西的强迫”。〔64〕换言之,各种具体样态都出自于神的本性的必然性而存在,都必然受制于神和其他样态,但神本身却是以自己为原因,不受任何外物约束和强制,因此唯有神本身是自由的。当然,说神是万事万物的“自由因”,并不等于说神是一种神圣的意志,可以随意行动,甚至可以违反“充足理由”原则或因果必然法则。恰恰相反,神之所以是自由的,是因为它的一切行动都是出自其本性的必然性。

当然,神与“无限多的事物”的因果关系并不是直接的,而是包含了好几个层次。首先,神、自然或实体作为“一个整体、无限、永恒、必然地存在、主动的宇宙”,包含了一切事物。它的直接结果或产物就是直接无限的样态(immediate infinite mode)。这种直接无限的样态,就思想

的属性而言是指“直接无限的理智”(immediate infinite intellect),也就是一切真观念(知识)的总和,而就广延的属性来说则是指运动和静止的自然法则。其次,由直接无限的样态又产生了间接无限的样态(mediate infinite mode)。这种间接无限的样态就思想的属性来说意味着“整个宇宙的面貌”,也就是低一级的自然法则,而就广延的属性来说则是指物理世界或物质自然世界。最后,由间接无限的样态产生了有限的样态(finite modes),也就是各种各样的具体事物。〔65〕

乍看起来,斯宾诺莎上述关于神和样态之关系的论述,非常类似于中世纪新柏拉图主义所谓的“流溢说”(Emanation)。新柏拉图主义认为,神或“太一”作为最高的存在或实体,首先流溢出了理智,然后是灵魂,最后是没有精神的物质。但是,新柏拉图主义流溢说的根本困境是,它无法消除神与世界或彼岸与此岸之间的鸿沟与对立,无法解释非精神性的物质如何由纯粹精神性的神所创造或流溢出来。对于这一困难,正统神学家的解决方案是将流溢解释为神之“神圣意志”的“无中生有”(ex nihilo)的创造。〔66〕但对斯宾诺莎而言,所谓“无中生有”的创造是一种毫无根据的想象或迷信,因为按照“充足理由”原则,凡是有果必有因,有因必有果,绝对不可能“无中生有”。

与新柏拉图主义者不同,斯宾诺莎将广延看成是神的属性之一,由此排除了物质世界如何被创造的问题。更重要的是,斯宾诺莎并不把神看成是一种超验的存在,而是将它等同于自然或世界。神虽然是万物的动力因、第一因和自由因,但它本身却绝对不是事物的“外在原因”(causa immanens),而是事物的“内在原因”(causa transiens)。〔67〕也就是说,神作为万事万物的动力因和第一因是内在于万事万物的,而不是像传统启示宗教所说的那样是一种超越万事万物的“外在原因”。为此,斯宾诺莎借用了托马斯·阿奎那的两个概念,也就是“产生自然的自然”(natura naturans)与“被自然产生的自然”(natura naturata)来表示神的这两个方面:

“产生自然的自然”是指在自身内通过自身而被认识的东西,或者表示实体的永恒无限的本质的属性,换言之(根据命题 14 绎

理1与命题17 绎理2)就是指作为自由因的神而言。但“被自然产生的自然”则是指出于神或神的任何属性的必然性的一切事物,换言之,就是指神的属性的全部样态,就样态被看作在神之内,没有神就不能存在,也不能被理解而言。〔68〕

简言之,“产生自然的自然”强调的是神作为“动力因”、“第一因”和“自由因”,而“被自然产生的自然”则强调了神的结果或具体表现。〔69〕这就意味着,任何一个具体事物或样态都处在一个具有逻辑必然性的因果关系之中。一方面,任何事物都以神作为其存在和本质的“动力因”和“第一因”,受“神的本性的必然性”决定;另一方面,这一事物同时受其他事物决定,或者更准确地说,受具有相同属性的其他样态决定。〔70〕用斯宾诺莎本人的话说,

43

每个个别事物或者有限的且有一定的存在的事物,非经另一个有限的、且有一定的存在的原因决定它存在和动作,便不能存在,也不能有所动作,而且这一个原因也非经另一个有限的、且有一定的存在的原因决定它存在和动作,便不能存在,也不能有所动作;如此类推,以至无穷。〔71〕

基于这一“充足理由”原则或因果必然法则,斯宾诺莎彻底否定了“偶然性”(contingency)。他说:“自然中没有任何偶然的東西,反之一切事物都受神的本性的必然性所决定而以一定方式存在和动作。”〔72〕换言之,偶然性是无知的产物:我们之所以承认事物的偶然性,是因为我们对事物的真正原因一无所知。〔73〕“只有凭想象的力量,我们才把事物认为是偶然的。”〔74〕既然不存在偶然性,那么现实世界就是唯一可能的世界。因为倘若在现实世界之外还存在着可能世界,那就意味着还有一种不同的自然秩序或神的本性,也就是说,有两个或多个神存在。但在斯宾诺莎看来,这与神或实体的本性是自相矛盾的。

斯宾诺莎对“充分理由”原则或因果必然性的强调,不仅否定了传统启示宗教之中作为超验意志的神,而且否定了人的自由意志。在他看来,人的意志和理智一样,是思想的一种样式,而不是实体。因此,每一个意志都不仅必然受其他意志决定,而且必然受作为动力因和第一

因的神决定。^[75]神之所以是自由的,并不是因为它有一种特殊和神圣的意志,而是因为它的一切行动完全出自自身的必然性,而不是受外在原因强制。严格说来,意志作为一种有限的思想样态,只能适用于人,而不能适用于神。

44 总之,在《伦理学》的第一部分“论神”之中,斯宾诺莎首先批判了传统启示宗教的创世说,强调神不仅等同于自然,而且是唯一的实体;其次他还批判了传统启示宗教(以及笛卡尔)的自由意志说,认为万事万物都处在一个因果必然法则的整体系统,也就是神之中,都受到神的本性的因果必然法则支配。就这一点来说,斯宾诺莎将伽利略和笛卡尔的现代科学和哲学革命推进得更加彻底。在这样一个现代“世界图景”之中,既没有神的神圣意志或恩典,也没有亚里士多德式目的论意义的“存在秩序”。包括人在内,万事万物都处在严格必然性的因果链条之中。

那么,在这样一个因果必然性的世界,人还能否获得自己的自由和幸福?对于这一问题,斯宾诺莎给出了确定无疑的肯定回答。要想理解他的思路,我们必须首先搞清楚他是如何理解人的自然本性的。

三、人的自然

在论证了神是自然并且是唯一的实体之后,斯宾诺莎在《伦理学》的第二部分继续探讨人的自然本性。第二部分的标题是“论心灵的本性与起源”,它的主体内容是49个命题。在这一部分,斯宾诺莎主要讨论了两个问题:首先是心灵与身体的关系,其次是心灵如何认识身体、外物和它自身。

(一) 身体与心灵

斯宾诺莎对人之自然(human nature)的理解,是以一个至关重要的区分作为前提的。这就是人和神的区分。神是无限、永恒、绝对存在

的实体,而人却仅仅是有限的样态,并不是实体。因此,“实体的存在不属于人的本质,换言之,实体不构成人的形式”^[76]。作为一个有限的样态,人一方面表现了神的思想属性,另一方面表现了神的广延属性。综合起来,人既有心灵,又有身体,也就是说,人是心灵和身体的统一。

毫无疑问,斯宾诺莎关于人的身心关系的论述,同样是建立在他对笛卡尔的继承和批判基础之上的。笛卡尔对身体和心灵的看法,是同他的形而上学一脉相承的。他首先承认神是绝对的实体。在此前提下,他将身体和心灵也看成是两种不同的实体,尽管这是两种相对的实体或“被创造的实体”(created substances)。身体的属性是广延,而心灵的属性则是思想。反过来说,身体不能思想,而心灵则没有广延。^[77]在这个意义上,笛卡尔认为身体和心灵是两个不相干的世界,不能相互作用。但他同时认为,心灵同身体有一个结合部位,即松果腺,通过它,心灵能够对身体产生作用和影响。

45

斯宾诺莎认为,笛卡尔在身心问题上表现出来的自相矛盾,其实是植根于他的形而上学的不彻底和不一致。首先,笛卡尔仅仅承认物质世界是非目的论的,服从因果必然法则,却没有将这种反目的论原则应用于心灵领域。其次,更重要的是,笛卡尔把身体和心灵看成是两个实体,尽管是相对的实体,而不是同一个实体的两种样态。这样一来,他就无法论证人的身体和心灵的统一性。

斯宾诺莎一方面严格地区分了身体与心灵,认为它们分别是不同属性的具体样态:身体是广延属性的样态,心灵则是思想属性的样态。这就是所谓的“身心平行论”。根据这种“身心平行论”,斯宾诺莎严格排除了身体和心灵的相互作用或影响。但另一方面,斯宾诺莎又认为,恰恰因为广延和思想是同一个实体的不同属性,所以身体与心灵就是同一个实体的样态,最终说来,身体和心灵其实是同一个东西。用斯宾诺莎本人的话来说:“心与身乃是同一的东西,不过有时借思想的属性、有时借广延的属性去理解罢了。”^[78]

斯宾诺莎首先指出,思想和广延都是神的属性,也就是说,神既是能思想的存在,又是有广延的存在。如果说思想是神的属性,那么思想

的直接无限样态就是无限理智，这一无限理智实际上就是关于神的观念或知识。考虑到神是一切事物或样态的动力因和第一因，那么关于神的观念当然就是关于一切具体事物的观念或知识。由此，斯宾诺莎得出结论说：“在神之内，必然有关于神的本质以及一切必然来自神的本质之事物的观念。”^[79]

46 斯宾诺莎认为，思想属性的具体样态就是无限多的“观念”，而这些观念本身则构成了一个自足和必然的因果系统。相应地，这些观念的对象，即事物，也构成了一个自足和必然的因果系统。由于观念和观念的对象或事物都来自于神，都是神的不同属性的具体样态，所以在斯宾诺莎看来，“观念的次序和联系与事物的次序和联系是相同的”^[80]。他举了一个例子来说明这一点。譬如说，圆形和关于圆形的观念事实上是一个东西，只不过是不同的属性表现出来的。无论我们是用广延的属性，还是用思想的属性，甚至用其他未知的属性来认识自然，我们发现的都是同一个因果次序或因果联系。斯宾诺莎说：

当事物被认作思想的样式时，我们必须单用思想这一属性来解释整个自然界的次序或因果联系；当事物被认作广延的样式时，则整个自然界的次序必须单用广延这一属性来解释，其他的属性亦同此例。^[81]

在确立了思想与广延以及观念与事物之间的对应关系之后，斯宾诺莎开始讨论人的心灵与身体的关系。他指出，构成人的心灵的“最初成分”就是一个关于个别事物的观念。进而言之，倘若这个个别事物发生了什么变化，那么关于这一变化的观念也必然存在于心灵之中，也就是说，心灵必然能够觉察这一事物的变化。^[82]根据这两点，斯宾诺莎认为：“构成人的心灵的观念的对象只是身体，即某种现实存在着的广延的样态，而不是别的。”^[83]综合起来看，“人是由心灵和身体所组成的，而人的身体的存在，正如我们感觉着那样”^[84]。

就身体作为广延属性的样态而言，它的变化同其他物体一样，也服从物质世界的力量因果法则。物体有时候运动，有时候静止。一个物体之所以运动或静止，是因为它受到其他物体的力的作用。“一个物体

之动或静必定为另一物体所决定,而这个物体之动或静,又为另一个物体所决定,而这个物体之动或静也是这样依次被决定,如此类推,以至无穷。”^[85]斯宾诺莎还强调,一个物体的运动状态,既受它自身的性质决定,也受作用于它的物体的性质决定。倘若它受到不同性质的物体作用,那么它就可以产生各种不同的运动。^[86]

斯宾诺莎关于物体的所有规定都适用于人的身体。在他看来,人的身体不但是物体,而且是一种最复杂的物体,因为身体作为一个个体,集中了许多不同性质的部分物体。“人身是许多不同性质的个体组成,而每一个个体又是许多复杂的部分所组成。”并且,“组成人身的个体中,有的是液汁的,有的是柔软的,有的是坚硬的”^[87]。考虑到人的心灵是关于身体的观念,既然人的身体是最复杂的物体,那么人的心灵也是一个最复杂的观念,它既包含了关于身体的观念,也包含了关于外物的观念,同时还包含了身体与外物相互作用的观念。这就意味着,心灵对于任何其他外物的认识,都是以对身体的认识作为出发点,都是根据身体与外物的相互作用来认识外物。由此,斯宾诺莎得出结论说:“构成人心的形式的存在的观念不是简单的,而是多数观念组成的。”^[88]

47

(二) 想象与理性

斯宾诺莎关于身体与心灵之关系的论述,构成了他的认识论的基础。对他来说,所谓知识无外乎就是“真观念”(true idea)。“真观念必定符合它的对象”^[89]。因此,要想知道一个观念是否为真,我们需要判断它是否符合它的对象。斯宾诺莎认为,任何观念,就它属于神的无限理智而言,都是真观念。^[90]譬如说,任何关于圆形的观念同圆形本身必然是一致的,因为它们本来就是一个东西,也就是说,它们本来就是同一个实体或神的样态,只不过分别属于不同的属性而已。

不过,人心灵中的观念却并不全是真观念,而是有真假之分。心灵中的真观念就是充分观念(adequate idea),而心灵中的不正确或错误观

念则是不充分观念(*inadequate idea*)或混乱观念(*confused idea*)。正如上文所说,人的心灵是关于其身体的观念。但是,人的身体却并不是一个孤立的物体,而是处在同其他物体的相互作用之中。这样一来,人心灵中的任何观念都必然是关于人的身体、外物以及二者相互作用的观念或知识。用斯宾诺莎的话说:“人的身体为外物所激动的任何一个情状的观念必定包含有人身的性质,同时必定包含有外界物体的性质。”^[91]考虑到人的身体是一个极为复杂的物体,并且受到外物的复杂作用,所以人的心灵很难获得关于身体和外物的充分观念或真正知识。

48

同笛卡尔、霍布斯和洛克等绝大多数早期现代哲学家一样,斯宾诺莎的认识论首先探讨的是最低层次的认识,也就是想象(*imagination*)。所谓“想象”,无非就是外物作用于人的身体之后留下的印象或形象(*image*)。由于人的身体总是按照力的因果法则同外物产生相互作用,按照运动的惯性原则,即使在外物消失之后,它在人的身体中留下的形象也不会消失,而是会保留下来。不仅如此,心灵还会把这个形象看成是外物本身。这就是想象的起源和本性。斯宾诺莎说:

假如人的身体受激动而呈现某种情况,这种情况包含有外界物体的性质,则人心将以为这个外界物体是现实存在的或即在面前,直至人的身体被激动而呈现另一情状以排除这个外界物体的存在或现存为止。^[92]

斯宾诺莎举例说明想象的本质特征。譬如彼得心灵中有一个关于“彼得”的观念,保罗心灵中也有一个关于“彼得”的观念。但是,前者表示的是彼得的身体状态,而后者表示的却是保罗的身体状态。即使彼得不在眼前,保罗仍然能够通过关于彼得的形象(或观念)想象彼得就在眼前。这也意味着,想象的根本特点就是“以己度物”,也就是说,想象把关于外物的形象误认为是外物本身,却不知它只是人的身体状态。

由于人的心灵最初是通过想象去认识身体和外物,而身体和外物又处在一种极为复杂的相互作用的关系中,所以在斯宾诺莎看来,人的心灵既不能拥有关于外物的充分观念或知识,也不包含对于人的身体

的充分观念或知识；同时，考虑到人的心灵就是关于身体的观念，所以人的心灵就不能拥有关于心灵自身的充分观念或知识。^[93]正如埃里森所说：“人的心灵，作为一个有限的样态，似乎只能通过关于其身体的扭曲视角去把握世界和自身，完全不能以无限理智的方式去认知事物。”^[94]这样一来，斯宾诺莎的认识论似乎最终只能走向一种彻底的怀疑主义。

但是，斯宾诺莎很快指出了摆脱这种怀疑主义的途径。他指出，心灵的想象之所以不能获得关于身体、外物和心灵自身的充分观念，是因为想象是根据“自然的共同秩序”(common order of Nature)去认识事物。什么叫“自然的共同秩序”？斯宾诺莎的解释是：“人心常为外界所决定或为偶然的机缘所决定以观认此物或彼物，而非为内在本质所决定以同时观认多数事物而察见其相同、相异和相反之处。”^[95]换言之，只要我们的心灵不是根据身体中关于外物的偶然“形象”或印象，而是根据身体与外物的“共同特性”(common properties)去认识外物，那么心灵就能够拥有关于身体和外物的充分观念或知识。这种知识就是斯宾诺莎所说的第二种知识——理性(reason/ratio)。用他自己的话来说：“从对于事物的特性具有共同概念和充分观念而得来的观念，这种认识事物的方式，我将称为理性或第二种知识。”^[96]

在斯宾诺莎看来，理性知识当然是充分观念，而理性知识的来源和基础则是所谓的“共同概念”(common notions)。那么，我们如何理解“共同概念”呢？在有关物体的“公则”和“补则”中，斯宾诺莎说：“一切物体必定有若干方面是彼此相同的。”^[97]他后来又补充说：“凡一切事物所共同拥有的，且同等存在于部分内和全体内的，并不构成个体事物的本质。”^[98]并且，“只有为一切事物所共同具有的，且同等存在于部分内及全体内的东西才可充分地被认识”^[99]。因此，所谓“共同概念”就是适用于一切物体的充分观念。不仅如此，共同概念还是人人所共有的观念，因为一切事物的共同特性原则必然是所有人都能充分地认识的东西。^[100]

按照埃里森的总结，斯宾诺莎的“共同概念”可以分为两类。第一

类包括“几何学公理”、“物理学的第一原理”和“逻辑法则”等,第二类则是关于物体的某些“共同特性”,如长度、形状、可分性等。^[101]看起来,斯宾诺莎的“共同概念”非常类似于笛卡尔所说的“内在观念”(innate ideas)。但是,二者实际上有着很大的区别。因为笛卡尔把观念区分为“内在观念”和“外在观念”,认为前者是心灵所固有的观念,而后者是受身体或物体外在刺激或影响的结果。而斯宾诺莎却否认了心灵与身体的相互作用,并且把心灵看成是关于身体的观念,因此很自然地,他就以不充分的观念和充分观念(含共同概念)的区分,取代了笛卡尔关于“内在观念”与“外在观念”的区分。^[102]

50 由“共同概念”形成的理性知识虽然是我们获得充分观念或知识的第一步,但斯宾诺莎认为它仍然不是最高的知识。因为理性知识仍然是有前提的,它是从某些普遍原则、公理或公设得来的知识,因此是一种抽象和演绎的知识。在斯宾诺莎看来,最高的知识是第三类知识,也就是所谓的“直观知识”(intuitive knowledge)。

尽管“直观知识”在斯宾诺莎的认识论和伦理学中占据了无可置疑的最高地位,甚至被看成是通向人的自由和幸福的真正途径,但他关于这种知识的具体论述却只有寥寥数语。他说:“这种知识是由关于神的某一属性的形式本质的充分观念出发,进而达到对事物本质的充分认识。”^[103]事实上在很多学者看来,直观知识与理性知识之间并没有太大的区别,因为它们都是充分观念或真正的知识。^[104]但事实上,它们还是有所不同的。对斯宾诺莎来说,理性知识首先是一种有前提的演绎知识,其次是一种针对一切物体的“共同特性”的抽象知识。与之不同的是,直观知识首先是一种无前提的知识,其次是关于个别事物之本质的知识。综合起来看,直观知识就是对个别事物之本质的直接把握。借用黑格尔的话说,从理性知识到直观知识的过渡就是一个从抽象到具体的上升过程。

在斯宾诺莎的哲学中,直观知识其实非常接近神的“无限理智”,因此它被看成是一种“对神的理智之爱”(intellectual love of God)。(我们很快就会看到,直观知识作为一种“对神的理智之爱”,在斯宾

诺莎的伦理学中发挥了至关重要的作用。)就像斯密所说的,想象、理性到直观这三种知识恰恰构成了一个心灵的上升的梯,它意味着心灵从不充分性到充分性,从错误到真正的知识或真理,甚至是从奴役到自由的上升。[105]

不过在大多数时候,斯宾诺莎并没有严格地区分第二种知识和第三种知识,也就是理性和直观。因为它们都是充分观念,都是真知识。他往往用理性或理智来统称这两者,并且把它们同想象区分开来。想象是导致错误的根本原因,而理性则必然是真知识。[106]因为在想象中事物之间的联系都是在时间中偶然发生的,并不是必然的联系。“这种想象的游移,将不断地侵入,只要我们用想象去考察事物,将事物纳于过去或将来的关系中来考察。因此,从过去、现在或将来的关系以考察事物,则我们将想象事物是偶然的。”[107]相反,理性却把事物以及事物之间的联系看成是必然的。也就是说,只有理性才能真正地认识事物的“充足理由”以及它和其他事物的因果必然联系。因此,斯宾诺莎说:“理性的本性不在于认为事物是偶然的,而在于认为事物是必然的。”[108]考虑到事物的必然性归根到底是“神的永恒本性自身的必然性”,他就得出一个著名的结论:“理性的本性在于在某种永恒的形式下来考察事物(under a certain species of eternity)。”[109]所谓“在永恒的形式下考察事物”,用斯克路顿(Roger Scruton)的话说,其实就是用一种“神的视角”(point of view of God)或神的眼光来看待世界,把整个世界本身看成是一个具有内在和因果必然联系的整体。[110]

进而言之,既然神是一切事物的“动力因”和“第一因”,并且任何真观念或充分观念都是神的无限理智的一部分,那么顺理成章的是,理性所获得的关于事物的充分观念或真正知识必然是关于神的知识。就这一点来说,“人的心灵具有神的无限的本质的充分知识”[111]。

因此在斯宾诺莎看来,只要心灵停留在想象阶段,那么它就像被囚禁在牢笼之中一样,把外物对身体感官的刺激或形象想当然地看成是事物本身,不可能获得关于身体和外物充分观念或真正知识。但在理性阶段,心灵却获得了关于身体和外物的真正知识,并且因此获得了关

于神的真正知识。简言之,理性而非想象是人通达神的真正和唯一道路,也是人获得自由和幸福的根本保障。这就是斯宾诺莎认识论的最终结论。毫无疑问,这一结论对于斯宾诺莎的伦理学具有决定性的意义。

四、从奴役到自由

(一) 人的“应然”与“实然”

52

我们在“导论”中已经说过,按照斯宾诺莎的最初设想,《伦理学》本来只有三个部分,其主题分别是“神”、“人”和“幸福”;但是在后来正式发表的《伦理学》之中,原来的第三个部分被大大地扩充,变成了现在的第三部分(“论情感的性质和起源”)、第四部分(“论人的奴役或情感的力量”)和第五部分(“论理智的力量或人的自由”)。这三个部分的标题就已经表明,作为一部名副其实的伦理学著作,《伦理学》的最终目的仍然是想要告诉我们,人的真正幸福是什么,以及人如何实现真正的幸福。

问题在于,斯宾诺莎在《伦理学》前两个部分所描绘的“世界图景”似乎过于冰冷。在这样一个世界中,包括人在内的万事万物,都严格地服从自然或神的充分理由原则或必然因果法则,决无其他的可能性。同时,由于人的自由意志作为一种想象或偏见而被否定,人的德性选择以及对幸福的追求似乎也变得不可能了。事实上,无论是按照亚里士多德为代表的传统哲学,还是以犹太教和基督教为代表的传统启示宗教,都把自由选择或自由意志看成是人的德性和真正幸福的前提。

但是,斯宾诺莎并不这么看。他认为,恰恰是传统哲学和宗教对自然和人性(human nature)的错误看法,阻碍了人们去追求真正的自由和幸福。正如他在《政治论》中所说,传统哲学家和神学家的错误在于,他们“没有按照人本来的面目来看待人,而是按照他们所希望的样子来想象人”^[112]。在《伦理学》第三部分的“序”中,斯宾诺莎也表达了类

似的意思：

大部分写文章谈论人类的情感和生活方式的人，好像不是在讨论遵守自然界的共同规律的自然事物，而是在讨论超出自然以外的事物似的。他们似乎简直把在自然界中的人认作国中之国。因为他们相信：人是破坏自然秩序而不是遵守自然秩序的，是有绝对力量来控制自己的行为，并且是完全自决而不受外物决定的。于是他们便不把人所以软弱无力和变化无常的原因归结于自然的共同力量，而归结于人性中某种缺陷，对于此种缺陷他们表示悲哀、嘲笑、蔑视，通常甚或加以诅咒。^[113]

在这段被后人广为引用的文字中，斯宾诺莎清楚地表达了他对传统道德哲学和宗教的拒斥。在他看来，传统哲学家和神学家的根本错误在于，他们把人看成是一个独立于自然的“国中之国”（a dominion within a dominion），一种具有“自由意志”能力的特殊存在，不受自然法则或因果必然法则支配。也就是说，他们用某种不切实际的道德理想遮蔽或扭曲了人的自然本性，或者说用人的“应然”取代了人的“实然”。但这样一来，他们就不可能提出一种行之有效的伦理和道德规范。他们只能一方面对人性表示空洞的道德批判，另一方面沉湎于对某种无法实现的政治乌托邦或道德理想的幻想。^[114]

53

斯宾诺莎认为，就连笛卡尔也没有能够摆脱传统哲学和宗教的这种偏见。笛卡尔尽管非常推崇数学方法，并且将数学方法的反目的论精神运用到了物质世界，从而否定了物质世界的“目的因”，但他却没有将这种反目的论的精神贯彻到人的心灵和思想世界。斯宾诺莎批评说：“那鼎鼎大名的笛卡尔，虽然他也以为人心有绝对力量来控制自己的行为，但是他却曾经设法从人的情感的第一原因去解释人的情感，并且同时指出人心能够获得绝对力量来控制情感的途径。”^[115]也就是说，笛卡尔仍然坚持认为，心灵具有自由意志的能力，不仅能够主宰自己的身体，而且能够控制甚至摆脱自己的激情。

在道德哲学和政治哲学领域，对斯宾诺莎影响最大的哲学家当然不是笛卡尔，而是马基雅维里与霍布斯。斯宾诺莎对马基雅维里一直

抱有高度的敬意和钦佩。在《政治论》中，他对这位“敏锐的观察者”（keen observer）和“明智的政治家”（wise statesman）的赞美洋溢于字里行间。^[116]

马基雅维里在《君主论》中第一次明确地将政治与道德区分开来，认为重要的是人“实际上做什么”（what is done），而不是人“应该做什么”（what should be done）。^[117]在他看来，主宰人之行动的原则并不是正义和虔敬等传统道德，而是人追求权力的自然本性，或者说是人追求生存、安全和荣耀的欲望或必然性（necessity）。

54 霍布斯在《论公民》和《利维坦》等著作中，也表达了类似的想法。他不仅完全否定了人的自由意志，而且否定了传统道德哲学赋予人的“至善”目的。在他看来，人生无非就是一个无休止地追求权力或力量的过程，得陇望蜀，至死方休。^[118]

斯宾诺莎几乎全盘继承了马基雅维里与霍布斯对于人之自然本性的看法。同这两位先驱一样，他也认为，人的所有“应然”都来自于“实然”；只有真正地认识了包括人在内的整个自然世界的因果必然法则，我们才能够摆脱想象、偏见和迷信的控制，顺应自然的因果必然法则，化被动为主动，从而获得真正的自由、德性和幸福。

不过比较起来，霍布斯对斯宾诺莎的影响似乎更大一些。就像我们在前面提到的，斯宾诺莎恰恰是因为读了霍布斯的著作，并且受了后者的影响，才改变了《伦理学》的最初写作计划，将原来的第三部分最后扩充成为三个部分。具体而言，霍布斯对斯宾诺莎的影响主要体现在，他把自我保存的意向或努力（conatus）看成是人最基本的欲望或激情，并且由此推导出所有其他的激情。与之类似，斯宾诺莎也把自我保存的“努力”看成是人的本质。不仅如此，他甚至将“努力”原则推广到包括人在内的所有领域。也就是说，在斯宾诺莎看来，自然万物都“努力”维持自己的存在。因此对斯宾诺莎来说，努力不仅仅是一个心理学的核心概念，而且是一个形而上学和道德哲学的核心概念。正是通过“努力”的概念，斯宾诺莎从形而上学和认识论领域最终过渡到人的伦理和道德领域，并且论证了人追求自由和幸福的途径。

(二) 努力与力量

如果说在斯宾诺莎那里，“努力”首先是一个形而上学概念，那么，它在他的哲学或形而上学之中究竟占有什么地位呢？这一问题涉及我们如何理解斯宾诺莎形而上学的根本特征。

在很多人的心目中，斯宾诺莎的形而上学似乎是一个封闭和静止的体系。况且，它的“几何学形式”也强化了人们的这一印象。譬如，黑格尔就把斯宾诺莎的哲学看成是古代爱利亚学派的“存在”学说或本体论的现代翻版。他在《哲学史讲演录》中说：“在斯宾诺莎主义里并没有主观性、个体性、个性的原则，因为它只是片面地理解否定的”；^[119]并且认为：“斯宾诺莎的实体只是完全抽象的观念，并不是生动活泼的。”^[120]

55

黑格尔的批评，单就《伦理学》的前两个部分来说，并不是没有道理。因为在这两个部分，斯宾诺莎虽然将万事万物都看成是唯一实体——神或自然——的分殊和表现，并且认为神不是万物的“外在原因”，而是万物的“内在原因”，但是，他并没有从根本上澄清实体与样态或神与万物之间的关系。换言之，他没有回答这样一个问题：样态如何表现实体，或万物如何表现神？只有等到他在第三部分中引入了“努力”概念之后，这一问题才得到了初步的回答。

众所周知，“努力”概念并不是斯宾诺莎的首创。正如很多学者所指出的，早在古希腊和罗马时期，斯多亚学派的哲学家就明确地使用这一概念，将自我保存看成是生命的基本冲动。在17世纪，以伽利略、笛卡尔和牛顿等为代表的早期现代科学家和哲学家用努力来表示物体的“惯性”(inertia)，也就是说，每个物体都倾向于保持自身的现存状态，“抗拒”自身状态的改变。而霍布斯则将“努力”概念运用到人的情感领域，将它等同于人最基本的自我保存欲望。^[121]

在斯多亚学派、笛卡尔和霍布斯等先驱的基础上，斯宾诺莎进一步把“努力”变成了一个形而上学概念。在他看来，包括人在内的万事万

物或所有样态,都“努力”(strive)保持自己的存在,都抗拒一切对自己的否定。^[122]

不过,若想知道“努力”的准确含义,我们必须回到斯宾诺莎关于实体与样态的形而上学区分。我们在前文提到,实体与样态或神与万物的根本区别是,神或实体是“自因”,其本质包含了存在,而包括人在内的样态之本质则不包含存在,“凡是由神产生的事物,其本质不包含存在”^[123]。进而言之,神之所以存在,是因为他拥有无限的力量(power),不可能不存在。^[124]或者更简单地说:“神的力量就是神的本质本身。”^[125]相反,样态或具体事物的本质不包含存在,也就是说,它缺乏无限的力量。所以它必须尽可能地追求力量,以维持自身的存在。

56

相对于神或实体,有限样态或具体个别事物所拥有的力量不仅是有限的,而且是相对的。在第四部分的一个“公则”中,斯宾诺莎说:“天地间没有任何个体事物不会被别的更强有力的事物所超过。对于任何一物来说,总必有另一个更强有力之物可以将它毁灭。”这一“公则”清楚地表明,一切具体事物维持其存在的努力或对力量的追求是不可能停止的,否则它就会被别的更强有力的事物压倒,甚至有可能被毁灭。这意味着,包括人在内,万事万物都处在一个“物竞天择、适者生存”的普遍状态。纳德勒的话可谓一语中的:“在斯宾诺莎看来,存在就是一场持久的斗争(Existence is a perpetual struggle)。”^[126]

基于实体与样态或神与万物的这一绝对区分,斯宾诺莎在《伦理学》第三部分中,提出了与“努力”原则相关的三个核心命题:

命题4:一物如果没有外因,是不能被消灭的。

命题5:只要一物能消灭他物,则它们便具有相反的性质;这就是说,它们不能存在于同一主体之中。

命题6:每一个自主的事物莫不努力保持其存在。^[127]

在这三个核心命题中,命题4和命题5是从反面指出,任何事物都不会否定自己的存在;而命题6则从正面表明,任何事物都“努力”保持自己的存在。这种“保存自己的努力”,被斯宾诺莎看成是事物的“现实本质”(actual essence),而不是某种“潜能”。

雅斯贝斯指出：“在斯宾诺莎的思想中，神既完全不同于世界，又无限接近于世界。”^[128]他的这一看法当然是非常正确的。但他并没有进一步说明，在斯宾诺莎的哲学中，神与世界之间为什么会这样出现一种奇特和悖谬的关系。事实上，真正的答案就是——力量。在《伦理学》的第一部分中，斯宾诺莎把神或实体看成是一种无限的力量，这种力量有无限的属性或表现形式，而每一种属性也表现为无限的样态或具体事物。综合起来看，如果说神是无限的力量，那么万物就是无限力量的具体表现，也就是说，万物是有限的力量。但在引入了“努力”原则之后，实体与样态或神与万物的关系就获得了一种动力学(dynamics)的解释：神作为无限的力量必然存在，而万物作为有限样态则是努力追求力量，维持自己的存在。神之所以不是万物的“外在原因”，而是“内在原因”，就是因为万物借以维持其存在的力量就是神本身。对此，斯密有非常精辟的论述：

57

斯宾诺莎是第一位这样的思想家：他将奠定万物的实体不再看成是一种形式，而是看成是一种力量。实体不是一个静态、非时间性的形式，而是一种动态地展开的力量，万物正是从这种力量流溢而出。^[129]

其实，斯宾诺莎本人也表达过类似的意思。譬如，他在《伦理学》的第四部分说：“个别事物(人当然也在内)借以保持其存在的力量就是神或自然的力量。”^[130]

由此可见，斯宾诺莎的哲学并不像黑格尔所批评的那样是一个抽象和静止的形而上学体系，而是一种力量的形而上学(metaphysics of power)，或者说，是一种存在的动力学(dynamics of being)。^[131]人保存自身存在的努力，或者说，人对力量的追求，不过是这种“力量形而上学”或“存在的动力学”的具体表现。

(三) 想象与激情

斯宾诺莎多次强调，人不是实体，其本质不包含存在。^[132]因此，

同其他有限样态和个别事物一样,人也必须尽可能地追求力量,以维持其自身的存在。这种自我保存的“努力”,就构成了人的“现实本质”。由于人是心灵和身体的统一体,所以人保存自己的努力就既体现在身体之中,又体现在心灵之中。就身体而言,人总是处在与外物的相互作用之中,由此会导致身体力量的增加或减少。身体与外物之间的力量的相互作用(affectations)就是所谓的情感(affect)。由于心灵是关于身体的观念,心灵的力量也相应地趋于增加或减少。就像斯宾诺莎所说的:“如果一物增加或减少、促进或阻碍我们身体的活动力量,则这物的观念就会增加或减少、促进或阻碍我们心灵的思想力量。”^[133]

58

由此,斯宾诺莎进一步认为,情感有主动和被动之分。关于这二者的区分,他这样说:

当我们内部或外部有什么事情发生,而我们就是这事的充分原因,这样我们便称为主动,这就是说,所谓主动就是当我们内部或外部有什么事情发生,其发生乃出于我们的本性,单是通过我们的本性,对这事便可得到清楚明晰的理解。反之,假如有什么事情在我们内部发生,或者说,有什么事情出于我们的本性,而我们只是这事的部分的原因,这样我们便称为被动。^[134]

简言之,主动的情感是指我们自己是力量变化的充分原因,而被动的感情,也就是激情(passion),则意味着我们自己是力量变化的不充分原因。

当然,主动与被动的区分对于心灵来说也是同样适用的。心灵的这两种状态的区别在于,“心灵的主动只是起于充分的观念,而心灵的被动则只是基于不充分的观念”^[135]。换言之,倘若心灵通过理性拥有关于外物的充分观念或真正知识(第二种和第三种知识),那么它就是主动的。反过来说,倘若心灵通过想象对外物拥有不充分的观念或错误认识,那么它就必然是被动的。因此,斯宾诺莎关于理性和想象的认识论区分,在心理学或情感学说中变成了主动情感与被动情感或激情的区分。

但是,无论心灵和身体处在主动还是被动状态,它们都体现了一种

自我保存的努力。在斯宾诺莎那里,努力与意志(will)、冲动(appetite)和欲望(desire)等并无实质区别,只不过是同一现象的不同描述。“这种努力,当其单独与心灵相关联时,便叫做意志。当其与心灵及身体同时相关联时,便称为冲动”。至于欲望,斯宾诺莎认为它不过是“有意识的冲动”而已。[136]

在《伦理学》的第三部分,斯宾诺莎主要关注的是被动的情感,也就是激情。从身体的方面说,激情代表了身体力量的增加或减少。而从心灵的方面说,激情代表了对于力量增加或减少的感受。由此,斯宾诺莎首先谈到了两种激情——快乐(joy)和痛苦(sadness)。所谓快乐就是指“心灵过渡到较大完满的感情”,而痛苦则是指“心灵过渡到较小完满的感情”[137]。简言之,快乐意味着心灵感受到力量的增加,而痛苦意味着心灵感受到力量的减少。这两种激情,再加上欲望,也就是“有意识的冲动”,被斯宾诺莎看成是三种原始的激情。其他各种复杂的激情,都来自于这三种原始激情。

59

按照斯宾诺莎的看法,人的激情作为一种自我保存的努力,必然是尽可能地增加自己的力量,同时避免减少自己的力量。因此,人在自然本性上必然是尽可能地追求快乐,同时避免痛苦。“依照他自己本性的法则,每一个人必然追求他所认为是善的,而避免他所认为是恶的。”[138]就此而言,善恶都成了主观和相对的东西:一切善恶都是相对于人的欲望而言,并不存在客观和自在的善恶标准。斯宾诺莎指出:

所谓善是指一切的快乐,和一切足以增进快乐的东西而言,特别是指能够满足愿望的任何东西而言。所谓恶是指一切痛苦,特别是一切足以阻碍愿望的东西而言。因为在上面,我们已经指出,我们并不是因为判定一物是好的,然后我们才去欲求它,反之,乃是因为我们欲求一物,我们才说它是好的。因此凡我们厌恶的一切事物,我们都叫做是恶的。所以每一个人都是依据他的情感来判断或估量,什么是善,什么是恶,什么是较善,什么是较恶,什么是最善,什么是最恶。[139]

善恶之所以变成纯粹主观的东西,没有客观的标准,是因为在激情

的状态下,心灵对外物和身体仅仅拥有想象的知识或不充分的观念。正如我们在前文所说,想象的根本特点就是“以己度物”,把外物对身体的刺激或身体关于外物的“形象”误认为是外物本身,因此缺乏对身体、外物以及二者之关系的充分观念或真正知识。因此,虽然“心灵总是尽可能努力去想象足以促进或助长身体的获得力量的东西”^[140],并且,“心灵只努力去想象那些足以肯定它的活动力量东西”^[141],但是由于心灵对外物和身体并不拥有真正的知识,所以它也不知道如何真正地增加自己的力量,只能想当然地将一切能够引起快乐的东西都看成是好的,将导致痛苦的东西都看成是坏的。如此一来,“任何事物均可偶然地成为快乐、痛苦或欲望的原因”^[142]。

斯宾诺莎详细地描述了人的激情状态如何随着想象的变化而变化,并且由此辨析了形形色色的复杂激情。在自我保存的努力、冲动或欲望的驱使下,人们沉湎在自己的主观想象世界里,爱其所爱,恨其所恨,甚至既爱又恨;人们每每为野心、妒忌、同情、仇恨、虚荣、猜忌、蔑视、希望、恐惧等非理性的激情主宰,时而高兴,时而痛苦,时而悲喜交加。甚至,“同一对象,对于不同的人,可以引起不同的情感;同一对象对于同一个人,在不同的时间内,可以引起不同的情感”^[143]。人总是对自己以及自己所爱的人评价过高,而对自己所恨的人评价过低。^[144]

斯宾诺莎特别强调,激情的产生和变化都是非理性和偶然的。譬如说,“对于一个我们想象以为自由的东西的爱和恨,按照同样的原因,必较大于对于一个必然的东西的爱和恨”^[145]。因为我们总是想象人是有自由意志的,因此认为引起我们爱或恨的人所做的行为都是他们自由选择的结果,是有意做出来的。这样我们就能理解,“人类相互间的爱或恨必然大于对别的东西的爱或恨,因为他们自己认为他们是自由的”^[146]。

在各种激情之中,斯宾诺莎格外重视希望和恐惧,因为这两种激情是犹太教和基督教等传统启示宗教的心理学基础。斯宾诺莎说:“希望不是别的,仅不过是一种为将来或过去的事物的意象所引起的不稳定

的愉快,而对于这一事物的结果,我们还在怀疑中。反之,恐惧乃是一种可疑的事物的意象所引起的不稳定的痛苦。如果将怀疑之感从这两种情绪中取消,则希望会变成信心,恐惧会变成失望。这就是说,变成我们所希望的或恐惧的事物的意象所引起的愉快或痛苦。”^[147]希望与恐惧的共同特点就是不稳定:希望是不稳定的快乐,而恐惧则是不稳定的痛苦。

希望和恐惧总是相互依存的,“没有无恐惧的希望,也没有无希望的恐惧”^[148]。因为人的天性就是非常容易相信自己所希望的东西,而很难相信自己所恐惧的东西,不是把它看得过重,就是看得过轻。在这种情况下,“任何一个东西都可以偶然地成为希望或恐惧的原因”^[149]。在斯宾诺莎看来,迷信就是希望与恐惧的共同产物。在《神学政治论》的“序”中,他就指出:

61

假如人能够完全控制自己的所有环境,或者说假如好运总是持续不断地降临到他身上,那么他们就不会屈从于迷信了。但是既然人经常陷入孤立无援的困境,并且他们对命运之变幻无常的帮助抱有过分的贪心,这使得他们成为反复变化的希望与恐惧的可怜牺牲品,所以,绝大多数人都极端易于轻信。在关键的时候,他们甚至被最小的冲动左右,举棋不定,当他们处在希望与恐惧的摇摆之间时,更是如此。^[150]

这段话非常清楚地表明,希望、恐惧和迷信不是来自健全的理性或理智,而是来自想象;或者说不是来自关于事物的充分观念,而是来自不充分的观念。“迷信完全来自于强烈情绪的变化,而不是来自理性。”^[151]推而广之,所有的激情都是以想象为基础。斯宾诺莎认为,激情作为一种自我保存的努力,虽然也尽可能地追求更多的力量和快乐,但是由于激情本身仅仅受外物和身体状态的偶然触发,并不知道如何追求真正的力量和快乐,所以心灵必然处在一种受奴役的状态,随着外在原因的偶然变化而变化。就像他所说的:“我们在许多情况下,为外界的原因所扰攘,我们徘徊动摇,不知我们的前途和命运,有如海洋中的波浪,为相反的风力所动荡。”^[152]我们将会看到,斯宾诺莎对于

恐惧、希望和迷信等激情的描述，恰恰构成了他的宗教批判的哲学基础。

(四) 理性与自由

在《伦理学》第三部分中，斯宾诺莎对于人的激情和受奴役状态的描述似乎过于冷峻，以至于我们很难相信人还有摆脱激情和奴役、获得自由的可能。在第四部分一开始的几个命题之中，斯宾诺莎又强化了我们的这种印象。他说，

62 命题 2: 只要我们是自然的一部分，是自然中不能离开别的
事物而可单独设想的一部分，我们便是被动的。

命题 3: 人借以保持其存在的力量是有限制的，而且无限地为外部原因的力量所超过。

命题 4: 要一个人不会是自然的一部分，要他不被动地感受变化，反之，要他一切动作都可单独从他自己的本性去理解，且都以他自己为充分的原因，这是不可能的。^[153]

显然，斯宾诺莎这三个命题所依据的，正是他在《伦理学》第一部分中关于实体与样态或神与个别事物的区分。人不是神或实体，而是一个样态，因此他必然处在“充分理由”原则或因果关系法则的整体之中，以神和其他事物为存在的原因。相对于神和外物的力量，人的力量过于有限，不可能完全凭借自己的自然本性去行动。因此，人不可能完全摆脱激情的奴役。“人必然常常受制于激情，顺从并遵守自然的共同秩序(common order of Nature)，并且使他自己尽可能适应事物的本性的要求。”^[154]

但是，倘若这就是斯宾诺莎的最后结论，那么他就没有必要写作《伦理学》了。事实上，他对人的激情和奴役状态的所有论述，都包含了一个不言自明的前提：人之所以受激情的奴役，是因为他停留在想象阶段；一旦他获得了理性知识，那么他就有可能化被动为主动，从激情的奴隶变成激情的主人，也就是说，变成一个真正的自由人。因此，如果

说想象和激情是“通向奴役之路”，那么理性则是通向自由王国的真正和唯一途径。为了解斯宾诺莎伦理学的真正意图，我们有必要澄清一下他所说的自由究竟是什么意思。

在《伦理学》的第一部分，斯宾诺莎给自由下了一个定义：

凡是仅仅由自身本性的必然性而存在、其行为仅仅由它自身决定的东西叫做自由(libera)。反之，凡一物的存在及其行为均按一定的方式为他物所决定，便叫做必然(necessaria)或受制(coata)。[155]

就这个定义来看，斯宾诺莎把自由理解为“仅仅由自身本性的必然性而存在”，或者说“仅仅由自身决定”。按照这一理解，严格来说，只有神或实体才是自由的，或者说，是真正和唯一的“自由因”。因为只有神是“自因”，完全凭借其本性的必然性而存在，不受外物制约。相反，包括人在内的具体样态或万事万物都是受外物和“自然的共同秩序”决定，因此都是不自由的。

63

斯宾诺莎当然没有彻底否定人的自由。事实上在《伦理学》第三部分一开始，他就肯定了人获得自由的可能性，只不过他把人的自由等同于人的主动性(activity)。当然，他所说的自由或主动性并不是传统哲学和宗教中所谓的自由意志。因为正如前面所说，斯宾诺莎认为，意志不过是思想的一种样态，不可能不受其他意志决定，不可能是“自因”，因此不可能是自由的。所谓“自由意志”云云，仅仅是出于对于意志真正原因的无知，是想象和迷信的产物。很显然，这不仅是斯宾诺莎对包括斯多亚学派、犹太教和基督教神学家在内的传统道德哲学和宗教的批判，而且是对笛卡尔的激情学说的批判。因为他们都预设了心灵的自由意志能力，认为心灵能够凭借这种神秘的能力控制身体和激情。

因此在斯宾诺莎那里，自由有绝对和相对之分。在绝对的意义上，人同其他自然万物一样，受到神的“充分理由”原则或因果必然法则决定，是不自由的。但是在相对的意义上，人还是能够拥有自由或主动性。[156]斯宾诺莎强调，人的自由或主动性取决于他是否拥有充分的观念或真正的知识，是否真正地认识到事物和自身之本性的必然性。

“我们的心灵有时主动,但有时也被动;只要具有充分的观念,它必然主动,只要具有不充分的观念,它必然被动。”^[157]当我们的心灵处在想象的层次时,我们必然为外物所左右,处于不自由或奴役状态。但是,当我们通过理性获得了充分观念或真正的知识时,我们是“由自身本性的必然性”而行动,因此也是自由的——尽管这种自由同神的自由无法相提并论。“唯有当一个人遵循理性而生活,他才可说是绝对地依照他自己的本性的法则而行动。”^[158]由此,斯宾诺莎关于理性与想象这两种认识能力的区分,最终变成了人的自由和奴役的区分——理性意味着自由,而想象意味着奴役。

64 斯宾诺莎说,人的“现实本质”就是自我保存的努力。因此同激情一样,人的主动情感或主动性也体现了这种自我保存的努力。但与激情不同的是,人的主动性意味着他是凭借理性的认识去获得真正的自我保存。他知道自己的真正利益是什么,知道如何追求力量,知道如何以最好的方式自我保存。斯宾诺莎说:

理性既然不要求任何违反自然的事物,所以理性所真正要求的,在于每个人都爱他自己,都寻求自己的利益——寻求对自己真正有利益的东西,并且人人都力求一切足以引导人达到较大圆满性的东西。并且一般讲来每个人都尽最大的努力保持他自己的存在。这些全是有必然性的真理,正如全体大于部分这一命题是必然性的真理一样。^[159]

由于理性能够使我们最大程度地获得自由和力量,帮助我们实现真正的自我保存,所以斯宾诺莎又将理性本身看成是人的德性的体现。德性就是力量(virtue is power)。一个有德性的人,意味着他拥有足够的力量,能够更好地保存自己的存在。“绝对遵循德性而行,在我们看来,不是别的,即是在寻求自己的利益的基础上,以理性为指导,而行动、生活、保持自我的存在此三者意义相同。”^[160]同时,考虑到对人来说“德性的基础即在于保持自我存在的努力”,而“幸福即在于他能够保持他自己的存在”,^[161]所以对斯宾诺莎来说,理性、自由、德性和幸福最终就变成了一回事——理性给人带来了真正的自由、德性和幸福。

由此看来,理性与想象不仅代表了人的两种认识能力,而且体现了人的两种生活方式。这两种生活构成了根本的对立:如果说在想象的世界里,我们被各种各样的激情所主宰和奴役,不知道真正的好坏善恶是什么,并且时常处在相互冲突、敌视、仇恨和冲突的状态,那么在理性的世界,我们却能够发现自己的真正利益,知道如何追求力量,更好地保持自己的存在,并且因此获得自由、德性和幸福。

在理性之光的照耀下,斯宾诺莎对于人之自然本性的态度似乎发生了一百八十度的突变。当他在描述人的想象和激情状态时,他向我们揭示的是一个彻底的个人主义、利己主义、甚至相对主义的世界,所有的善恶好坏都是主观、个人和相对的,人与人之间在激情和生存欲望的支配下不可避免地发生相互冲突和仇恨。单就想象和激情而言,斯宾诺莎的确如同纳德勒所说的那样,是“一个心理学和伦理学的利己主义者”^[162]。

65

但是,当斯宾诺莎转向人的理性生活时,他呈现给我们的的是一个完全不同的世界。在这个被理性所启蒙的自由世界里,善恶好坏有了客观的标准,它们不再被简单地等同于欲望,而是变成了理性的欲望和真正的自我保存。^[163]就此而言,符合自然的生活就是符合理性的生活,“唯有当一个人遵循理性而生活,他才可说是绝对地依据他自己的本性的法则而行动”^[164]。

按照理性原则的指引,每个人虽然还是以追求个人利益、实现自我保存为根本目的,但却不会导致他与其他人发生冲突、仇恨或战争。相反,正因为每个人都凭借理性清楚地认识到了自己的真正利益,所以他们才会相互合作。因此在理性的世界中,彻底的利己主义恰恰导向甚至等同于利他主义。“凡受理性指导的人,亦即以理性作指针而寻求自己的利益的人,他们所追求的东西,也即是他们为别人而追求的东西。”^[165]尽管这一点听起来似乎很令人费解,但斯宾诺莎有他自己的解释。他认为,人与人之间的分歧和冲突来自于他们的想象和激情;相反,“唯有遵循理性的指导而生活,人们的本性才会必然地永远相互一致”^[166]。基于这一点,他批评了传统道德哲学和宗教对于利己主义

的误解和否定,认为“人人莫不各自寻求自己利益”非但不是“不道德”,反而是“德性和道德”(virtue and morality)的基础。^[167]

理性不仅使人关心自己的利益,而且尽可能地帮助和关心他人。“每一个遵循德性的人所追求的善,他也愿为他人而去追求”。^[168]在此前提下,人们甚至可以相互之间达成契约建立国家,并且在国家中更好地寻求自己的利益和自我保存。斯宾诺莎认为,即使面对别人的“怨恨、愤怒或侮辱”,理性的自由人也能够“以德报怨”,也就是说,用爱(love)或高贵(nobility)来回报对方。^[169]他决不做任何“欺骗的事”。哪怕是“为了避免目前的性命的危险,为了保持他的存在”,他也不这么做,因为这违反了理性的教导。^[170]这样一来,斯宾诺莎甚至用理性的原则取代了“努力自我保存”的原则。

66

在斯宾诺莎的哲学中,理性成为人通向神的唯一道路。理性能给我们带来充分的观念或真正的知识,而任何充分的观念都必然是神的“无限理智”的一部分,都是关于神的观念或认识,所以理性必然是对于神的真正认识。因此,“心灵的最高的善是对神的知识,心灵的最高德性是认识神”^[171]。

斯宾诺莎认为,一个人越是充分清楚地理解自己和外物,就越是爱神。“我们的心灵只要在永恒的形式下认识它自身,和它的身体,就必然具有对于神的知识,并且知道它在神之内,通过神而被认识。”^[172]不仅如此,“这种对神的爱必定在心灵中占据无上的位置”^[173]。在这个意义上,他把理性,尤其是第三种知识,即“直观知识”,看成是一种“对神的理智之爱”(intellectual love of God)。

从根本上讲,人对神的“理智之爱”其实是神爱自身的一种表现。斯宾诺莎说:

心灵对神的理智之爱,就是神借以爱它自身的爱,这并不是就神是无限的而言,而是就神之体现于在永恒的形式下看来的人的心灵的本质而言,这就是说心灵对神的理智之爱乃是神借以爱它自身的无限的爱的一部分。^[174]

斯宾诺莎这里所说的人对神的“理智之爱”,其实是一种“人神合

一”的永恒状态。因此,通过从人对神的“理智之爱”到神对自身的爱的转换,斯宾诺莎最终消除了神与人之间的绝对鸿沟和界限。通过理性或理智,人似乎摆脱了有限的样态,进入了神的永恒和自由王国,获得了真正的自由、德性和幸福。即使人的身体终会朽灭,但人的心灵却能够获得永恒和不朽,因为心灵本身就是关于万物和神的充分观念或知识,不会随着身体的朽灭而朽灭。^[175]对于人来说,这是一种真正的拯救,一种真正的“荣耀”。^[176]

从总体上说,斯宾诺莎的哲学是以人与神的绝对区分作为出发点;在此基础上,他进一步区分了人的想象和理性这两种认识能力;最后,他论证了人如何通过理性获得自由和拯救,并且最终得以向神“回归”。这样一来,人与神的绝对区分也就消失了。通过理性,人便获得了一种类似于神的自由,甚至把自己变成了神。这一点既是斯宾诺莎哲学的核心原则,也是他进行宗教批判以及思考政治问题的哲学前提。

67

注释:

[1] 雅斯贝斯的看法很有代表性,他认为:“斯宾诺莎哲学的这些基本概念本身缺乏几何学定义和公理的明晰性(因此绝对不是根据现代数学公理体系的规则建构起来的),恰恰相反,它们模棱两可,无法用理性的术语来思考,并且太过剩了——形而上学概念通常总是这样。”参见 Karl Jaspers, *Spinoza*, edited by Hannah Arendt, translated by Ralph Manheim, New York: Harcourt Brace Jovanovich, Harvest Edition, 1974, p. 31.

[2] Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Process of His Reasoning*, Cambridge: Harvard University Press, 1934/1962, p. 55.

[3] Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Process of His Reasoning*, pp. 59—60.

[4] Stuart Hampshire, *Spinoza*, New York: Penguin, 1951, pp. 24—25.

[5] Henry E. Allison, *Benedict de Spinoza: An Introduction*, revised edition, New Haven: Yale University Press, 1987, p. 43.

[6] Steven Nadler, *Spinoza's Ethics: An Introduction*, p. 42.

[7] 《知性改进论》的导言“论哲学的目的”就是斯宾诺莎的一个思想自传。在《简论上帝、人及其心灵健康》中，斯宾诺莎两次尝试对话体的表达方式，分别是“悟性、爱恋、理性和贪欲之间的对话”和“伊拉斯谟和戴尔费洛之间的对话”。参见《知性改进论》，贺麟译，商务印书馆 1960 年版，第 19—24 页；斯宾诺莎：《简论上帝、人及其心灵健康》，顾寿观译，商务印书馆，1998 年版，第 37—40 页，第 44—48 页。

[8] 斯宾诺莎：《笛卡尔哲学原理》，王荫庭、洪汉鼎译，商务印书馆 1980 年版，第 35 页。

[9] 胡塞尔：《欧洲科学的危机与超越论的现象学》，王炳文译，商务印书馆 2001 年版，第 33 页。

68 [10] 转引自 Steven B. Smith, *Spinoza's Book of Life: Freedom and Redemption in the Ethics*, New Haven: Yale University Press, 2003, p. 12; Henry E. Allison, *Benedict de Spinoza, An Introduction*, p. 27.

[11] 笛卡尔：《探求真理的指导原则》，管震湖译，商务印书馆 1991 年版，第 6—7 页。

[12] 同上书，第 7 页。

[13] 柯瓦雷：《从封闭世界到无限宇宙》，邬波涛、张华译，北京大学出版社 2003 年版，第 81 页。

[14] John Aubrey, “Life of Hobbes”, in Thomas Hobbes, *Leviathan*, with selected variants from the Latin edition of 1668, edited with introduction by Edwin Curley, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 1994. p. lxxvii.

[15] 霍布斯：《利维坦》，黎思复、黎廷弼译，杨昌裕校，商务印书馆 1995 年版，第 22 页。中译文根据霍布斯的英文原著有所修改，以下同。原文参见 Thomas Hobbes, *Leviathan*, with selected variants from the Latin edition of 1668, edited with introduction by Edwin Curley, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 1994.

[16] 《利维坦》，第 28 页。

[17] Thomas Hobbes, *De Corpore*, in *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed. William Molesworth, London: Bohn, 1839, vol. I, p. ix.

[18] 柯瓦雷的《从封闭世界到无限宇宙》一书中有一张“前哥白尼时代标准的宇宙图”，可供参考。参见柯瓦雷：《从封闭世界到无限宇宙》，第 3 页。

[19] R. S. Woolhouse, *Descartes, Spinoza, Leibniz: The Concept of Substance in Seventeenth-century Metaphysics*, London and New York: Routledge, 1993, p. 193.

[20] Richard Mason, *The God of Spinoza, A Philosophical Study*, Cambridge

University Press, 1997, p. 9.

[21] 笛卡尔在《哲学原理》的“序言”中含蓄地批评了亚里士多德的自然哲学,而霍布斯在《利维坦》中则是猛烈地抨击了亚里士多德的几乎所有哲学思想,包括他的形而上学、自然哲学和道德哲学等,甚至讽刺他的哲学是“鬼火”。参见笛卡尔:《哲学原理》,关文运译,商务印书馆 1959 年版,第 xii—xiii 页;霍布斯:《利维坦》,第 541—553 页,第 561 页。

[22] 亚历山大·柯瓦雷:《从封闭世界到无限宇宙》,第 82 页。

[23] Valtteri Viljanen, “Spinoza’s Dynamics of Being: the Concept of Power and Its Role in Spinoza’s Metaphysics,” Reports from the Department of Philosophy, University of Turku, 2007, pp. 32—33.

[24] 笛卡尔:《哲学原理》,第 11 页。

[25] 斯宾诺莎:《伦理学》,第三部分,序。

[26] 同上书,第三部分,命题 7。

[27] 同上书,第一部分,附录。

[28] Piet Pteembakkers, “The Geometrical Order in the Ethics”, in *The Cambridge Companion to Spinoza’s Ethics*, edited by Olli Koistinen, Cambridge: Cambridge University Press 2009, p. 53.

[29] Steven Nadler, *Spinoza: A Life*, p. 226.

[30] Harry Wolfson, *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Process of His Reasoning*, p. 19.

[31] 迈蒙尼德的创世论主要见于其经典名著《迷途指津》的第二篇前三十八章,参见摩西·迈蒙尼德:《迷途指津》,傅有德、郭鹏、张志平译,山东大学出版社 2004 年版,第 218—308 页。斯宾诺莎对迈蒙尼德的创世论的批评,可参见 Spinoza, *Theological-Political Treatise*, pp. 103—105;斯宾诺莎:《神学政治论》,第 124—125 页。关于二者的比较研究,可参见 Kenneth Seeskin, “Maimonides, Spinoza and the Problem of Creation”, in *Jewish Themes in Spinoza’s Philosophy*, edited by Heidi M. Raven and Lenn E. Goodman, New York: State University of New York Press, 2002, pp. 115—126.

[32] Richard Mason, *The God of Spinoza, A Philosophical Study*, p. 2.

[33] 斯宾诺莎:《笛卡尔哲学原理》,第 36 页。

[34] 笛卡尔:《哲学原理》,第 2 页,第 15 页。

[35] 同上书,第 15—16 页。

[36] 斯宾诺莎:《伦理学》,第一部分,命题 18。

[37] 斯宾诺莎:《笛卡尔哲学原理》,第 170 页。

[38] 斯宾诺莎:《伦理学》,第三部分,“序言”,第 97 页。

[39] Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, volume II, p. 332.

[40] 斯宾诺莎:《伦理学》,第二部分,命题 44。

[41] 同上书,第二部分,命题 47。

[42] 同上书,第一部分,定义 3。

[43] 同上书,第一部分,定义 4。

[44] 同上书,第一部分,定义 5。

[45] 亚里士多德:《范畴篇·解释篇》,方书春译,商务印书馆 1959 年版,第 12—16 页。

70 [46] 亚里士多德:《形而上学》,吴寿彭译,商务印书馆 1959 年版,第 135—155 页。

[47] 关于中世纪亚里士多德主义的实体学说以及创世说的困难,我们可以参考沃尔夫森的出色研究,参见 Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Process of His Reasoning*, pp. 79—95。

[48] 笛卡尔:《第一哲学沉思集》,庞景仁译,商务印书馆 1986 年版,第 161 页。

[49] 笛卡尔:《哲学原理》,第 20 页。

[50] R. S. Woolhouse, *Descartes, Spinoza, Leibniz: The Concept of Substance in Seventeenth-century Metaphysics*, p. 15.

[51] 德勒兹强调,我们绝对不能把斯宾诺莎的属性理解为亚里士多德所说的“偶性”或笛卡尔所说的“性质”,因为无论是“偶性”还是“性质”都依附于某个作为主词(Subject)的“实体”,似乎实体可以脱离属性而存在。相反,斯宾诺莎的“属性”就是实体,只不过是某种方式“表现”出来的实体。二者的区别在于,属性是名词,而性质是形容词。就此而言,笛卡尔仍然按照亚里士多德的“实体与偶性”这种形而上学模式来理解实体与属性的关系,而斯宾诺莎却完全抛弃了这种“实体与偶性”的形而上学模式。参见 Gilles Deleuze, *Expressionism in Philosophy*, pp. 49—50。

[52] Michael Della Rocca, *Spinoza*, p. 30.

[53] 罗卡认为“充足理由原则”是理解“自因”的关键,参见 Michael Della Rocca, *Spinoza*, p. 50。

[54] 斯宾诺莎:《伦理学》,第一部分,命题 7。

[55] 同上书,第一部分,命题 14。

[56] 同上书,第一部分,命题 11。

[57] 同上书,第一部分,命题 11,别证。

[58] 同上书,第一部分,命题 11,别证。

[59] 柯莱把神理解为“自然的基本法则”(fundamental laws of nature),也就是作为“充足理由原则”的因果必然法则。但他的这种说法似乎不够准确,因为在斯宾诺莎那里,神作为“自然的基本法则”是同神作为无限的力量联系在一起的。参见 Curley, Edwin, *Behind the Geometrical Method: A Reading of Spinoza's Ethics*, Princeton: Princeton University Press, 1988, pp. 42—43。

[60] Spinoza, *Theological-Political Treatise*, p. 74; 斯宾诺莎:《神学政治论》,第 91 页。

[61] 斯宾诺莎:《伦理学》,第一部分,命题 15。

[62] 同上书,第一部分,命题 16,绎理 1、绎理 3。

[63] 同上书,第一部分,命题 16。

[64] 同上书,第一部分,命题 17。

[65] 同上书,第一部分,命题 16,命题 17,命题 21,命题 28。

[66] Henry E. Allison, *Benedict de Spinoza, An Introduction*, pp. 67—68; Harry Wolfson, *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Process of His Reasoning*, pp. 88—94; Steven Nadler, *Spinoza's Ethics: An Introduction*, pp. 88—104。

[67] 斯宾诺莎:《伦理学》,第一部分,命题 18。

[68] 同上书,第一部分,命题 29,附释。

[69] 柯莱坚决拒斥倍尔(Bayle)的传统解释,也就是把斯宾诺莎的哲学理解为一种泛神论。在柯莱看来,神仅仅等同于“产生自然的自然”,而不是“被自然产生的自然”。如果从“产生自然的自然”就是实体的意义上说,他的看法当然是非常正确的。但是斯宾诺莎同时强调,神不是万物的外在原因,而是万物的内在原因。这显然是柯莱的看法所不能解释的了。纳德勒一方面肯定了柯莱的解释对于理解斯宾诺莎的哲学具有革命性的意义,另一方面也指出了他的不足。参见 Edwin Curley, *Behind the Geometrical Method: A Reading of Spinoza's Ethics*, pp. 36—38; Steven Nadler, *Spinoza's Ethics: An Introduction*, pp. 73—83; Steven Nadler, “‘Whatever is, is in God’: Substance and Things in Spinoza's Metaphysics”, in *Interpreting Spinoza: Critical Essays*, edited by Charlie Huenemann, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, pp. 59—66。

[70] 纳德勒把这两重因果关系分别称为“横向的因果网络”和“纵向的因果网络”;埃里森则认为斯宾诺莎对因果关系的理解是一种彻底的现代科学理解方法,参见 Steven Nadler, *Spinoza's Ethics: An Introduction*, pp. 100—101; Henry E. Allison, *Benedict de Spinoza: An Introduction*, p. 74。

- [71] 斯宾诺莎:《伦理学》,第一部分,命题 28。
- [72] 同上书,第一部分,命题 29。
- [73] 同上书,第一部分,命题 31,附释 1。
- [74] 同上书,第二部分,命题 44,绎理 1。
- [75] 同上书,第一部分,命题 32。
- [76] 同上书,第二部分,命题 10。
- [77] 笛卡尔:《哲学原理》,第 20 页;笛卡尔:《第一哲学沉思集》,第 161—162 页。
- [78] 斯宾诺莎:《伦理学》,第三部分,命题 2,附释。
- [79] 同上书,第二部分,命题 3。
- [80] 同上书,第二部分,命题 7。
- [81] 同上书,第二部分,命题 7,附释。
- [82] 同上书,第二部分,命题 12,命题 13。
- [83] 同上书,第二部分,命题 13。
- [84] 同上书,第二部分,命题 13,绎理。
- [85] 同上书,第二部分,补则 3。
- [86] 同上书,第二部分,公则 1。
- [87] 同上书,第二部分,公设 1,公设 2。
- [88] 同上书,第二部分,命题 15。
- [89] 同上书,第一部分,公则 6。
- [90] 同上书,第二部分,命题 32。
- [91] 同上书,第二部分,命题 16
- [92] 同上书,第二部分,命题 17。
- [93] 同上书,第二部分,命题 15,命题 27,命题 28,命题 29。
- [94] Henry E. Allison, *Benedict de Spinoza: An Introduction*, p. 112.
- [95] 斯宾诺莎:《伦理学》,第二部分,命题 29,附释。
- [96] 同上书,第二部分,命题 40,附释 2。
- [97] 同上书,第二部分,补则 2。
- [98] 同上书,第二部分,命题 37。
- [99] 同上书,第二部分,命题 38。
- [100] 同上书,第二部分,命题 38,绎理。
- [101] Henry E. Allison, *Benedict de Spinoza: An Introduction*, pp. 114—115.
- [102] Steven Nadler, *Spinoza's Ethics: An Introduction*, p. 175; Henry E. Allison,

Benedict de Spinoza: An Introduction, pp. 113—114.

[103] 斯宾诺莎:《伦理学》,第二部分,命题 40,附释 2。

[104] Steven Nadler, *Spinoza's Ethics: An Introduction*, p. 178.

[105] Steven B. Smith, *Spinoza's Book of Life*, p. 86.

[106] 斯宾诺莎:《伦理学》,第二部分,命题 41。

[107] 同上书,第二部分,命题 44,附释。

[108] 同上书,第二部分,命题 44。

[109] 同上书,第二部分,命题 44,绎理 2。

[110] Roger Scruton, *Spinoza*, Oxford: Oxford University Press, 1986, p. 72.

[111] 斯宾诺莎:《伦理学》,第二部分,命题 47。

[112] *Spinoza: Complete Works*, trans. by Samuel Shirley, edited with introduction and notes by Michael L. Morgan, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., p. 680.

73

[113] 斯宾诺莎:《伦理学》,第三部分,“序言”。

[114] *Spinoza: Complete Works*, p. 682.

[115] 斯宾诺莎:《伦理学》,第三部分,序言。

[116] *Spinoza: Complete Works*, p. 700.

[117] 马基雅维里说:“可是,因为我的目的是写一些东西,即对于那些通晓它的人是有用的东西,我觉得最好论述一下事物在实际上真实情况,而不是论述事物的想象方面。许多人曾经幻想那些从来没有人见过或者知道在实际上存在过的共和国和君主国。可是人们实际上怎样生活同人们应当怎样生活,其距离是如此之大,以致一个人要是为了应该怎样办而把实际上是怎么回事置诸脑后,那么他不但不能保存自己,反而会导致自我毁灭。因为一个人如果在一切事情上都想发誓以善良自恃,那么,他厕身于许多不善良的人当中定会遭到毁灭”。参见马基雅维里:《君主论》,潘汉典译,商务印书馆 1987 年版,第 73 页。

[118] 霍布斯说:“旧道德哲学家所说的那种极终的目的和最高的善根本不存在。欲望终止的人,和感觉与映像停顿的人同样无法生活下去。幸福就是欲望从一个目标到另一个目标不断地发展,达到前一个目标不过是为后一个目标铺平道路。所以如此的原因在于,人类欲望的目的不是在一顷间享受一次就完了,而是要永远确保达到未来欲望的道路。因此,所有的人的自愿行为和倾向便不但是要求得满意的生活,而且要保证这种生活,所不同者只是方式有别而已。”参见霍布斯:《利维坦》,第 72 页。

[119] 黑格尔:《哲学史讲演录》第四卷,贺麟、王太庆译,商务印书馆 1978 年版,第

101 页。

[120] 同上书,第四卷,第 129 页。

[121] Steven Nadler, *Spinoza's Ethics: An Introduction*, pp. 195—196; Valtteri Viljanen, *Spinoza's Dynamics of Being: the Concept of Power and Its Role in Spinoza's Metaphysics*, pp. 169—267. Henry E. Allison, *Benedict de Spinoza, An Introduction*, pp. 131—137; Edwin Curley, *Behind the Geometrical Method: A Reading of Spinoza's Ethics*, pp. 112—115.

[122] 就像罗卡所说的,斯宾诺莎继承了笛卡尔和霍布斯的“努力”概念,但却“把它拓展到了他的两位前辈做梦也没有想到的地步”。参见 Michael Della Rocca, *Spinoza*, p. 137。

74 [123] 斯宾诺莎:《伦理学》,第一部分,命题 24。

[124] 同上书,第一部分,命题 11,别证。

[125] 同上书,第二部分,命题 34。

[126] Steven Nadler, *Ethics: An Introduction*, p. 221.

[127] 斯宾诺莎:《伦理学》,第三部分,命题 4,命题 5,命题 6。

[128] Karl Jaspers, *Spinoza*, pp. 14—15.

[129] Steven B. Smith, *Spinoza's Book of Life, Freedom and Redemption in the Ethics*, p. 32.

[130] 斯宾诺莎,《伦理学》,第四部分,命题 4。

[131] Valtteri Viljanen, *Spinoza's Dynamics of Being: the Concept of Power and Its Role in Spinoza's Metaphysics*, p. 11; Gilles Deleuze, *Expressionism in Philosophy*, pp. 85—95.

[132] 斯宾诺莎:《伦理学》,第一部分,命题 10。

[133] 同上书,第三部分,命题 11。

[134] 同上书,第三部分,界说 2。

[135] 同上书,第三部分,命题 3。

[136] 同上书,第三部分,命题 9,附释。

[137] 同上书,第三部分,命题 11,附释。

[138] 同上书,第四部分,命题 19。

[139] 同上书,第三部分,命题 39。

[140] 同上书,第三部分,命题 12。

[141] 同上书,第三部分,命题 54。

- [142] 同上书,第三部分,命题 15。
- [143] 同上书,第三部分,命题 51。
- [144] 同上书,第三部分,命题 26,附释。
- [145] 同上书,第三部分,命题 49。
- [146] 同上书,第三部分,命题 49。
- [147] 同上书,第三部分,命题 18,附释 2。
- [148] 同上书,第三部分,命题 50,附释。
- [149] 同上书,第三部分,命题 50。
- [150] Spinoza, *Theological-Political Treatise*, p. 1; 斯宾诺莎:《神学政治论》,第 9 页。
- [151] Spinoza, *Theological-Political Treatise*, p. 2.
- [152] 斯宾诺莎:《伦理学》,第三部分,命题 59。
- [153] 同上书,第四部分,命题 2,命题 3,命题 4。
- [154] 同上书,第四部分,命题 4,绎理。
- [155] 同上书,第一部分,定义 7。
- [156] Steven Nadler, *Ethics: An Introduction*, pp. 235—236; Michael Della Rocca, *Spinoza*, pp. 189, 200—201.
- [157] 斯宾诺莎:《伦理学》,第三部分,命题 1。
- [158] 同上书,第四部分,命题 35,绎理 1。
- [159] 同上书,第四部分,命题 18,附释。
- [160] 同上书,第四部分,命题 24。
- [161] 同上书,第四部分,命题 18,附释。
- [162] Steven Nadler, *Spinoza: A Life*, p. 240.
- [163] Wolfgang Bartuschat, “Die Theorie des Guten im 4. Teil der Ethik”, in *Baruch de Spinoza: Ethik (Klassiker Auslegen)*, Herausgegeben von Michael und Robert Schepf, Berlin: Akademie Verlag, 2006, ss. 238—239.
- [164] 斯宾诺莎:《伦理学》,第四部分,命题 35。
- [165] 同上书,第四部分,命题 18,附释。
- [166] 同上书,第四部分,命题 35。
- [167] 同上书,第四部分,命题 18,附释。
- [168] 同上书,第四部分,命题 37。
- [169] 同上书,第四部分,命题 46。

- [170] 同上书,第四部分,命题 72。
[171] 同上书,第四部分,命题 28。
[172] 同上书,第五部分,命题 30。
[173] 同上书,第五部分,命题 15,命题 17。
[174] 同上书,第五部分,命题 36。
[175] 同上书,第五部分,命题 23。
[176] 同上书,第五部分,命题 36,绎理,附释。

第三章 宗教批判与理性启蒙

77

一、斯宾诺莎的宗教批判与政治哲学

(一) 宗教批判作为理性启蒙

当我们将关注的目光从斯宾诺莎的哲学转向他的政治哲学时，我们首先会注意到一个非常有意思的事实：在《神学政治论》这部政治哲学经典之中，斯宾诺莎不仅用了很大的篇幅批判以犹太教和基督教为代表的传统启示宗教，而且对这两大启示宗教的经典——《圣经》——的成书历史和基本教义做出了全新的解释。那么，《神学政治论》在什么意义上是一部政治哲学经典？斯宾诺莎的宗教批判同他的政治哲学之间是否存在着内在的关联？要回答这两个问题，我们需要重提一下斯宾诺莎的《伦理学》与《神学政治论》之间的关系。

前文提到，斯宾诺莎写作《神学政治论》的主要目的有三个：首先是批判“神学家的偏见”，清除“通往哲学的主要障碍”；其次是反驳大众对他的无神论指控，证明他本人不是无神论者；最后是在政治上捍卫“哲学思考的自由”，以及一般意义的思想自由和言论自由。考虑到第二点在《神学政治论》中并没有作为主题被充分讨论，因此该书的真正主题其实只有两个，即批判“神学家的偏见”以及在政治上捍卫“哲学思考的自由”。

倘若以《伦理学》为参照,那么《神学政治论》的意图就变得更加清晰了。在《伦理学》中,斯宾诺莎首先将神等同于自然,并且将其看成是唯一的实体;其次将理性而非想象(启示或信仰)看成是通向神的唯一途径。相比之下,斯宾诺莎在《神学政治论》中所批判的神学家或宗教人士恰恰持有相反的看法。首先,他们把神想象成是一种高于自然的人格神,认为神不仅凭借其神圣的意志和力量创造了包括人在内的整个世界,而且为了人的目的创造了世界。其次,他们认为信仰是一种超自然和超理性的神秘能力,能够直接获得神的启示。显然,这两点就是包括犹太教和基督教在内的传统启示宗教的基本教义。

78

斯宾诺莎针锋相对地指出,传统启示宗教的这些教义在本质上就是一种迷信,而这种迷信本身则是想象和无知的产物。迷信的危害主要体现在两个方面。首先从思想上说,迷信使人的心灵放弃理性或理智的教导,听任恐惧、希望、憎恨、欺骗和忿怒等激情的奴役。正因为如此,迷信很容易被充满野心的神学家和宗教人士所利用。而这些往往将自己的偏见美化为宗教和美德,甚至美化为“神的旨意”,并且通过欺骗和强迫的方式让人民接受,结果使得人民“可以为捍卫自己的奴役而战,就好像是为了捍卫自己的拯救而战”。其次从政治上说,迷信必然导致严重的政治冲突,甚至引发残酷的宗教战争,因为冲突的每一方都认为自己代表了“神的旨意”或神的启示,并以此为理由争夺世俗政治的统治权力。

因此,斯宾诺莎在《神学政治论》中的第一个任务就是批判传统启示宗教的各种迷信和偏见。为此,他首先澄清了传统启示宗教的几个核心教义,如预言、先知、选民、神法、仪式和奇迹等,然后解释了《圣经》的完全属人和世俗的起源和本质。相应地,他的第二个任务就是力图将哲学与神学或理性与信仰完全分离开来,使二者各自的权利和自由都能够在政治上得到国家的保护。为此,他首先探讨了人的自然状态以及相应的自然权利,然后论述了国家的起源和本质,最后强调宗教要服从国家的法律,而包括哲学思考在内的一切思想自由都需要得到国家的保护。

就这两个任务而言,斯宾诺莎的宗教批判同他的政治哲学其实是一体两面:一方面,只有通过哲学的理性启蒙,我们才能批判“神学家的偏见”或传统启示宗教的迷信,并且使世俗政治摆脱宗教的控制,建立一个自由和民主的共和国,实现政治世界的长治久安;另一方面,只有在一个自由的民主共和国之中,包括哲学理性思考在内的一切思想自由和权利才能得到有效的保护。

就此而言,贯穿在《神学政治论》中的思想主线正是《伦理学》中的核心原则——理性。如果说在《伦理学》中理性的对立面是想象,那么在《神学政治论》中,理性的对立面则是启示或信仰。在理性与启示之间,斯宾诺莎最终判定了前者对于后者的决定性胜利;只有理性才是通向神的自由王国的唯一道路,而启示则是一条不折不扣的“通向奴役之路”。根本而论,斯宾诺莎以及他所代表的现代启蒙能否取得成功,就取决于他所理解的理性能否一劳永逸地战胜并取代启示。

79

(二) 斯宾诺莎的先驱

在西方哲学史和思想史上,宗教批判当然不是斯宾诺莎的首创。事实上,早在古希腊和罗马时期,以德谟克利特、伊壁鸠鲁和卢克莱修为代表的古代唯物主义原子论哲学家,就已经揭示了宗教对于人的危害,因为它所宣扬的对死后和地狱的恐惧极大地扰乱了灵魂的和平与幸福。^[1]在斯宾诺莎的时代,他的犹太同胞乌列尔·达·科斯塔(Uriel da Costa, 1585—1640)、他的老师范·恩登(Van den Enden, 1602—1674)以及法国思想家佩雷莱(Isaak De La Peyrère, 1596—1676)等,都对《圣经》和传统启示宗教进行了大胆和非正统的解释,甚至是激烈的批判。而他们也都对斯宾诺莎产生了相当大的影响。^[2]但是,真正在宗教批判方面对斯宾诺莎产生决定性影响的哲学家,则非马基雅维里和霍布斯莫属。因此在进入正题之前,首先简单地介绍一下这两位先驱对于宗教的看法,对我们理解斯宾诺莎本人的宗教批判思想不无裨益。

1. 马基雅维里

马基雅维里不仅是“现代政治哲学之父”，而且是现代宗教批判的奠基人，尽管他本人的宗教批判和《圣经》解释并不像霍布斯、斯宾诺莎和洛克等后来哲学家那样系统。他的宗教批判矛头主要是针对基督教，尤其是罗马教会。通过对基督教的批判，马基雅维里不仅开启了现代启蒙的先河，而且奠定了现代政治的基本原则——政治的“去神圣化”和“去道德化”。

80 总体上说，马基雅维里的宗教批判有两个特点：首先，他从政治上解释宗教，尤其看重宗教对于政治的影响；其次，他还从自然的角解解释宗教，所以把宗教的根源追溯到人性的必然性(necessity)，也就是追求生存、安全和荣耀的欲望。

马基雅维里之所以猛烈地抨击基督教，是因为他看到基督教给世俗政治带来了毁灭性的灾难。在《佛罗伦萨史》中，他把基督教，尤其是罗马教会，看成是导致意大利世界的政治分裂、混乱、无序和战争的罪魁祸首。每当意大利世界初现统一的曙光，教会便马上引入外敌，摧毁有可能统一意大利的政治力量。但是一旦外敌有可能统一意大利时，教会便反过来以爱国者自居，号召意大利人民起来赶走侵略者。不仅如此，罗马教会和教皇还在意大利内部每一个国家挑起党争，干涉各国的内政和外交。结果，内战与外战如此循环往复，以至于意大利自西罗马帝国毁灭之后，在长达一千多年的时间里，一直处于分裂和战争状态。

在《论李维》中，马基雅维里更是淋漓尽致地揭露了罗马基督教教会对于意大利世俗政治的败坏：

教会无论过去还是现在，总让这个地域保持四分五裂的状态。确实，一个地方若不能像法国和西班牙那样，由一个共和国或一个君主来统辖，它的统一或幸福便无从谈起。意大利没有这样的境遇，缺少一个共和国或君主来统治它，教会是唯一的原因。它栖身一个世俗帝国，并且控制着这个帝国，它的势力和德行却不足以降服意大利的专制统治，使自己成为它的君主。另一方面，它又没有

软弱到这种地步,在面对意大利出现的强人时,没有能力因担心失去对世俗利益的支配权而招纳强权自卫。征诸既往,此类经验可谓历历在目:它曾借查理曼大帝之手赶走了格隆巴德,后者几乎当时已经是整个意大利的君主;在现时代,它先是依靠法国的援助消除了威尼斯人的势力,后又借助瑞士赶跑了法国人。可见,教会的势力虽不足以征服意大利,却不允许别人征服它。意大利无法臣服于一个首脑,苦于诸侯林立,此其故也。〔3〕

马基雅维里认为,罗马基督教教会之所以极力维持意大利的分裂状态,是因为它对世俗政治抱有一种悖谬的态度:它既贬斥和否定世俗政治,又试图对之加以干涉和控制。一方面,教会既不愿意自己统治世俗政治,因为它觉得政治统治是一种肮脏和黑暗的野心和罪恶;但另一方面,它不愿意放弃世俗政治,因为它自认为负有拯救后者的使命。因此,只有维持世俗政治的永久分裂状态才是教会唯一的选择,同时也最符合它的需要。相反,一旦意大利实现了政治统一,那么教会就要么被排除在世俗政治之外,要么臣服于后者。无论是哪一种结果,教会都会失去自己的政治控制力,并且因此最终丧失精神信仰的影响力。

81

当然,马基雅维里也承认,宗教并非一定对世俗政治有害。相反,他在《论李维》中再三提醒我们,在古罗马共和国,宗教恰恰成为塑造人民的公民德性、爱国精神和道德敬畏感的最重要的力量。因为罗马人的政治和宗教完全是融为一体的,对神的爱就是对国家的爱,对神的敬畏就是对国家和法律的敬畏。而在基督教世界,尤其是在西罗马帝国分裂之后,宗教和政治却是相互分裂和对立。这是造成包括意大利在内的整个西方基督教世界内部混乱、无序和真正的根本原因。

但是,马基雅维里同时也看到,基督教对世俗政治也并非没有借鉴意义。在《君主论》中,他提到了一种非常特殊类型的国家,也就是教会,或教会的君主国(ecclesiastical principalities)。“这种制度是十分强有力的,而且具有这样一种特性:它们使它们的君主当权,而不问他们是怎样行事和生活的。这些君主自己拥有国家而不加以防卫,他们拥有臣民而不加以治理;但是,其国家虽然没有防卫却没有被夺取,其

臣民虽然没有受到治理却毫不介意,并且既没有意思也没有能力背弃君主。”^[4]用现代的话说,教会的强大并不在于它的“硬权力”(hard power),而是在于它的“软权力”(soft power)。因为它通过信仰控制了人的思想和灵魂,掌握了意识形态的话语权,并且由此控制了人的身体和行动。

82 马基雅维里不仅对基督教进行政治化的解释,而且进一步将它自然化或世俗化。按照他的看法,包括基督教在内的任何宗教都是起源于人性本身的必然性,也就是人追求生存、安全和荣耀的欲望。对大多数人来说,生存与安全当然是最基本的欲望,而没有安全感则会让人感到恐惧。基督教为什么能够控制人的思想和灵魂?因为它利用了人的这种恐惧心理。在大多数人的心中,没有任何恐惧能够同死后在地狱中受“永恒惩罚”的恐惧相提并论。马基雅维里说,基督教的高级教士和宗教首领之所以无恶不作,“是因为他们不惧怕这种他们既看不到、也不相信的惩罚”^[5]。但是,他们却成功地说服了人民相信这种惩罚的存在。他们通过这种方式控制了人民,并且由此最终控制了世俗统治者。

马基雅维里由此认为,世俗统治者一方面固然需要提防基督教侵蚀或染指世俗政治权力的野心与危险,另一方面也必须借鉴基督教的控制手段。统治者自己可以不相信、而且也不应该真的信仰任何宗教,但必须装出信仰宗教的样子,让人民觉得他很有虔诚之心。这样他才能成功地获得政治权力,或者说牢牢地维护自己的政治统治,并且由此实现国家的统一、和平和长治久安。这个道理,无论对共和国、还是对君主国,都是适用的。

2. 霍布斯

从总体上说,霍布斯对宗教的看法同马基雅维里是一致的。如果说马基雅维里的宗教批判所针对的是基督教对意大利世俗政治的败坏,那么霍布斯所面临的处境则是英国的现实政治危机。众所周知,霍布斯的后半生一直生活在英国内战的阴影之下。可以说,他的几乎全部政治哲学都是为了思考英国内战的起因以及解决之道。

霍布斯认为,英国内战在本质上是一种“神学政治危机”(theological-political crisis),因为导致内战的根本原因是宗教与世俗政治以及不同宗教派别之间的冲突。在《比希莫特》(*Behemoth*)这部关于英国内战的历史著作中,霍布斯清楚地告诉我们,在这场战争中,无论是国王和保皇党人还是议会党人,无论是天主教、英国国教还是新教,无论是新教内部的长老会还是清教徒,都以神的名义参与或发动战争,都在争夺神在世俗政治世界的代理权。正如卢梭后来所指出的,霍布斯的意图就是要消除宗教与世俗政治的冲突和对立,“完全重建政治的统一”^[6]。

与马基雅维里类似,霍布斯为了消除宗教对于世俗政治的威胁,首先将宗教“自然化”。具体地说,他将宗教和政治追溯到一个共同的起源或开端——人的“自然状态”(state of nature)。在这一“自然状态”之中,既不存在国家和法律,也没有教会之类的宗教组织,更不存在正义与不正义、原罪与惩罚。每个人都受到自我保存和虚荣等欲望或激情的驱使,尽可能地追求力量。正是这种对力量的无穷欲望导致人与人之间发生冲突,甚至导致“每一个人对每一个人的战争”(war of every man against every man)^[7]。为了摆脱这种战争状态,人们相互之间订立契约,一致同意将除了自我保存之外的所有权利都让渡给一个中立的第三方,也就是国家,或者更准确地说是国家的“主权者”,并且让主权者来制定法律、维护秩序,保护每个人的生命、基本自由和安全。为了实现这些目的,主权者便必须具有不容挑战、不能制约和不能分割的绝对权利。

霍布斯认为,在人的自然状态中虽然没有教会这样的宗教组织,但宗教本身却是一种植根于人性深处的激情。与动物不同,人总有一种探究原因的自然倾向。倘若他不知道一个事物或现象的原因,他就会感到恐惧和不安。他对原因的无知与恐惧最终会延伸至终极原因或“第一因”(first cause)。为了消除这种恐惧和焦虑感,人便将这种不可知的终极原因或“第一因”想象成为一种神圣和超验的力量,也就是神。为了获得神的保护或“恩典”,人便以自己的方式对它表示崇拜。进而,

有少数人声称自己获得了神的旨意,把自己说成是神的祭司或先知,并且发布“预言”[8]。

但是,宗教对人来说是一把双刃剑:它既可能促成人与人之间的和平,也可能导致人与人之间的战争。一方面,宗教让人在神面前感到渺小和恐惧,因此能克制人的野心、虚荣和贪欲;但另一方面,它也让人自认为获得了神的特殊启示或恩典,所以往往使人变得更加自负和骄傲。就这两种效果来说,霍布斯更强调的是后者。当人自以为受到神的启示之后,他就变得非常狂热和非理性,因此无法认识自己的真正利益,即自我保存和安全。霍布斯说:

84 在自以为受到神的启示而且对这种看法着了迷的一群人当中,其愚行的效果常常不能通过这种激情在一个人身上所产生的任何十分过分的行为看出来。但当他们许多人聚谋时,整个一群人的怒狂就十分明显了。[9]

更有甚者,这种宗教的狂热很容易被少数野心家和教士所利用。他们打着信仰或神启的旗号,挑起人与人之间的纷争与战争,并且煽动人们反抗国家和主权者。事实上,当霍布斯在谈到导致国家解体的内在原因时,他首先提到的原因就是宗教。归根到底,宗教冲突和战争的原因是人的非理性的激情,尤其是虚荣。因此对霍布斯来说,只有把宗教完全“去神圣化”,将其还原为一种人的自然激情,才能在根本上理解和解决由宗教引起的冲突和战争。

在澄清了宗教的自然起因之后,霍布斯又花了很大的精力去重新解释《圣经》。他解释《圣经》的主要目的就是证明,他的政治哲学同《圣经》的教诲是完全一致的。在《论公民》的“致读者的前言”中,霍布斯表达了他讨论宗教问题的意图、原则和方法:

在题为“宗教”的第三部分,我打算说明,我在前面运用理性加以论证的主权者对于公民的权利,与《圣经》并不冲突。我首先表明,神是通过自然,即通过自然理性的指令,向主权者发出命令,因此这种权利与神授的权利不相冲突。其次,神通过让犹太人施割礼的古老约定,对犹太人进行特别的统治。因此这种权利与神授

的权利不存在冲突。再次,神通过接受洗礼的约定向基督徒发出指令,所以这种权利与神授的权利不相冲突。因此主权者的权利或国家的权利与宗教之间不存在任何冲突。最后,我说明了进入天国不可缺少的义务。^[10]

霍布斯这段话清楚地告诉我们,他用什么原则和方法来解释《圣经》。首先,他将自然理性而不是启示当作解释《圣经》以及传统基督教教义的唯一标准,指出《圣经》与理性并不相悖;其次,他通过对《圣经》的解释,将从《旧约》到《新约》的“神圣历史”或“救赎历史”还原为一个纯粹的“世俗历史”;最后,他将得救或“进入天国”的条件简化为一点,也就是只需要承认“耶稣就是基督”,这样就完全不需要教会和宗教人士的帮助了。简而言之,霍布斯解释《圣经》的总体意图,就是捍卫主权者在有关宗教问题上的主导和绝对权利。

在《利维坦》的第三部分,霍布斯首先用“历史语文学”的方法辨析了《圣经》的篇数、各篇的写作年代和作者,并指出《圣经》其实是在历史之中形成的,是由人书写、编辑和注释的。但他认为,在每一个国家中,唯有经过主权当局确定为正典的篇章才能算是法律。事实上,他对《圣经》是否真的是“神言”完全不感兴趣。因为即使《圣经》是“神言”或神的真正启示,但神究竟启示给了谁、启示了什么内容等等,都无法确定。所以,霍布斯真正关心的问题是:“《圣经》各篇究竟是根据什么权威变成了法律?”^[11]他给出的答案是非常清楚的:这种权威既不是来自个人声称获得的启示,也不是教会,而是一个国家的主权者。除非教会就是主权者,否则它就绝对没有权利要求人们服从。

在具体解释基督教的教义时,霍布斯不仅从历史语文学的角度辨析区分了相关词语的本义和各种引申及比喻意义,而且进一步站在自然理性的立场对这些教义完全自然化或世俗化,认为它们绝大多数都可以用自然理性来解释。倘若真的存在某种争执不休的教义纷争,霍布斯认为,这只能交给主权者去裁决,否则纯粹的教义之争很容易引发政治冲突,甚至是宗教战争。

霍布斯不仅诠释了《圣经》和基督教的基本教义,而且重构了与《圣

经》相关的整个历史。只是经过他的解释和重构之后,这一历史不再是一个体现神之意图的“神圣历史”或“救赎历史”,而是一个不折不扣的“世俗历史”,一个纯粹属人的政治历史。他把与《圣经》相关的整个历史分成三个阶段:第一个阶段是从亚伯拉罕到摩西、再到先知撒母耳的犹太人历史(“旧约”),第二个阶段是从耶稣降临、死在十字架上到他复活的历史(“新约”),第三个阶段是从耶稣之后的使徒时期一直到末日审判、耶稣重临人世。毋庸置疑,这三个阶段分别意味着神之位格(person)的三次被代表,也就是圣父、圣子和圣灵:“如同摩西和大祭司在《旧约》中是神的代治者,救主基督本身作为人在世上时也是神的代治者一样;圣灵——在宣传和布道的职位上接受圣灵的使徒以及他们的继任者,在救主基督之后一直代表着神。”因此,这三个阶段刚好构成霍布斯版本的“三位一体”教义。〔12〕

总之,霍布斯在解释基督教的教义和《圣经》的教诲时,主要是站在自然理性的立场对它们进行自然化或世俗化的解释。但是,作为一个怀疑主义者,他并不认为自然理性能解释一切,能够获得关于外物的绝对无疑的确定知识。在遇到自然理性无法解释的宗教现象和教义问题时,为了避免引起宗教纷争,霍布斯的解决方式是让主权者来决定应该采取哪一种解释。无论如何,霍布斯唯一关心的问题就是避免政治秩序的崩溃,防止退回到自然状态,也就是“每一个人对每一个人的战争”状态。

3. 马基雅维里与霍布斯的宗教批判对斯宾诺莎的影响

斯宾诺莎的宗教批判一方面是对马基雅维里与霍布斯的继承,另一方面也是对他们的彻底推进。对于马基雅维里,斯宾诺莎一直表现出极大的敬意和钦佩。他完全赞成马基雅维里的宗教批判的基本精神,也就是说,我们必须从人性的基本欲望或必然性角度去理解宗教,或者说把宗教还原成为一种人的自然欲望和激情,如恐惧和希望以及二者的交互作用。他对犹太教和《圣经》的看法也受到了马基雅维里的影响。与后者类似,斯宾诺莎不仅把摩西理解成一位德性卓越的政治家(而不是一位获得超自然启示的先知),而且把神理解为无限的权力

或力量(而不是一种对人有特殊关怀的神圣意志)。施特劳斯甚至认为,斯宾诺莎“把马基雅维里主义上升到了神学的高度”^[13]。

霍布斯的宗教批判对于斯宾诺莎的影响则是全方位的。我们在前文好几次提到,斯宾诺莎在写作《神学政治论》期间,受到霍布斯的《论公民》和《利维坦》的很大影响。这种影响不仅体现在对人之激情的描述上,而且体现在对犹太教和基督教的基本教义的诠释,以及对《圣经》的成书历史和真实作者的理解等方面。据此,威尔贝克(Theo Verbeek)甚至把斯宾诺莎的《神学政治论》看成是对霍布斯的《利维坦》一书的评注。^[14]

但是,斯宾诺莎在某些至关重要的问题上还是显示出和他的两位老师的深刻分歧。首先,无论是马基雅维里还是霍布斯,都主要是从政治上来思考和解释宗教,所以特别关注宗教对于世俗政治权威的威胁。至于教义本身的对错,他们并不是特别关心。在对待真理的问题上,他们都是典型的“实用主义者”。马基雅维里本人不但批判宗教,而且对哲学也极为鄙夷和厌恶。^[15]他丝毫不关心纯粹的真理问题,而是仅仅关心“真理”带来的实际权力和政治效果。霍布斯虽然以哲学家自居,但他更关心的不是如何获得纯粹的知识或真理,而是如何用哲学来解决政治问题。他之所以批判基督教的教义,不是或者主要不是因为它们是错误的或荒谬的,而是因为它们导致非常危险的政治后果。

但是,斯宾诺莎却非常不同。他本人不仅以真正的哲学家自居,而且把哲学或智慧看成是人生真正的自由和幸福。他之所以批判传统启示宗教,与其说是因为它给世俗政治造成威胁,不如说是因为它会导致人的精神奴役。因为启示宗教的本质就是想象和激情的产物,或者说,是迷信,而迷信就是奴役的代名词。就此而论,斯宾诺莎的宗教批判比马基雅维里和霍布斯这两位老师要更加彻底。他直截了当地断定,传统启示宗教的所有教义不仅是危险的,而且是同人的自然理性格格不入的,因此是完全错误的。对他来说,宗教批判事实上是一种理性启蒙,它的最终目标是使人摆脱迷信、愚昧和偏见的束缚,进入真正的自由王国。

二、斯宾诺莎宗教批判的哲学基础

宗教批判的前提是对宗教现象的正确理解,这意味着我们不能站在宗教内部理解宗教,而是必须拥有一个超出宗教之外的哲学视野。因此,要想理解斯宾诺莎的宗教批判之意图,我们必须回到他的哲学前提。我们首先需要澄清的是,斯宾诺莎是如何理解宗教的?它同迷信有没有本质区别?

88

(一) 宗教与迷信

斯宾诺莎在《伦理学》中只有几处谈到了宗教。在第四部分中,他给宗教下了一个简单的定义,并且指出了宗教、虔敬和理性之间的内在联系:

当我们具有神的观念或当我们认识神的时候,我们一切的欲望和行为,皆以我们自己为原因,我认为这就算是宗教(religionem)。由于我们遵循理性的指导而生活所产生的为人谋幸福的欲望,我称为虔敬(pietatem)。[16]

这是斯宾诺莎在《伦理学》中对宗教的基本看法。显然,他在这里所说的宗教其实就是哲学的代名词,或者说是一种“理性宗教”(rational religion),它跟通常意义上的宗教几乎不相干,因为它不是对人格神的崇拜,而是基于对神的理性认识以及由此产生的欲望和行为。与此相关,他所说的虔敬也不是传统宗教意义的祭祀和仪式,而是在理性的指导下对他人的友爱和关怀。

在《神学政治论》的第十四章,斯宾诺莎从《圣经》的教诲之中总结出了一种“普遍信仰”(universal faith)或“普遍宗教”(universal religion),它的基本教义是:有一个神存在,他是最高存在,他爱正义与博爱,凡欲得救的都必须顺从他,崇拜这个存在在于实行公正与爱人。[17]显然,这种“普遍信仰”所崇拜的神并不是《伦理学》中所说的神,也就是说,不

是作为唯一实体或万物之“充分理由”、“动力因”和“第一因”的神，而是一种具有“神圣意志”的神。但是，这种“普遍信仰”能够使人产生虔诚之心，能够给社会带来和平、友爱和秩序，因此对个人和社会都能够产生积极的意义。在绝大多数情况下，斯宾诺莎所理解的宗教正是这种“普遍信仰”。

但是，这种“普遍信仰”或“普遍宗教”同迷信其实只有一步之遥。因为倘若神的信仰者不是出于真正的虔敬、公正和仁爱，而是为了满足自己的个人野心和贪婪，那么宗教就必然蜕化为迷信。在斯宾诺莎看来，包括犹太教和基督教在内的所有传统启示宗教，在本质上都是迷信，因为神学家和宗教人士不仅虚构了一系列关于神的错误观念，譬如把神想象为一位立法者和国王，具有神圣的意志和特殊的偏爱，而且还利用这些错误观念或迷信来满足他们自己的个人野心和贪欲，同时煽动人与人之间的仇恨、敌意、冲突，甚至战争。

89

在《神学政治论》的“序”中，斯宾诺莎谈到了迷信的起源和本质，并且论证了传统启示宗教为什么必然导致迷信。在他看来，迷信之所以产生，根本原因是大多数人往往不能控制自己的命运，而他们在身处厄运或逆境时放弃了理智，转而乞援于想象，从而在恐惧和希望这两种激情之间不断地摇摆。斯宾诺莎说：

大多数的人处在顺境的时候，无论对事情多么没有经验，都觉得自己充满了智慧；假如有人给他们提供建议，他们就觉得是受了侮辱。可是一旦身处逆境，他们就不知所措，而向路人乞求出个主意。无论多么无用、背理昏庸的谋划，他们都会采用。由于一些极不重要的原因，他们就心怀希望，或陷于绝望。若是惊惧的时候有什么事情发生，使他们联想到已往的祸福，他们就认为这是预兆将来会有幸或不幸的结局，因此就说这是吉凶的预兆，虽然以前会有许多次证明这是无效的。任何可惊可愕之事他们都认为是神的忿怒所致，以为迷信就是宗教的信仰。认为不用祷告或祭祀以避灾就不算虔诚。在他们的想象中总有这类的预兆或可以惊怪的事出现，好像自然也和他们一样的癫狂，他们对于自然会有这样荒诞的看法。〔18〕

这段话形象地说明,大众所理解的宗教其实是一种荒诞无稽的想象,一种根深蒂固的迷信。由于大众多缺乏理智,所以他们极容易陷入迷信之中不能自拔,在恐惧和希望之间徘徊、挣扎。大众的这种心理很容易被充满野心和贪欲的神学家和教士所利用。他们为了谋取一己之私,篡取世俗权力,往往煽动起大众的仇恨和敌意,挑起人与人之间的冲突和战争。为此,斯宾诺莎感慨说:“我常怪自夸信从基督教的人,以仁慈、欣悦、和平、节用、博爱炫于众,竟怀忿争吵,天天彼此憎恨。这倒是衡量他们信仰宗教最好的标准。”^[19]

90 斯宾诺莎认为,宗教之所以堕落成为迷信,神学家和教士是罪魁祸首。“世俗的宗教不外是对教士的尊崇。这种错误观念的传布使无用之徒醉心获得教职,这样,传播宗教的热诚遂衰败退化,一变而为卑鄙的贪婪与野心。”^[20]他们之所以能够取得成功,是因为他们压制了人的思想自由,使人们不能自由地运用自己的理性去思考。结果,“理性的光明不但为人所藐视,许多人甚至咒骂它,以为是对神不敬的源泉”^[21]。更有甚者,神学家和教士还利用《圣经》的权威为自己的迷信辩护,把《圣经》的基本教诲变成了一种荒诞不经的迷信。

(二) 创世和自由意志

在《伦理学》第一部分的“附录”中,斯宾诺莎把传统启示宗教作为迷信的要旨阐述如下:

我在这里想要指出的那些成见尽基于人们一般地认定自然万物,与人一样,都是为着达到某种目的(finis)而行动。并且他们相信神作育万物皆导向一定的目的。他们说神造万物是为了人,而神之造人又是为了要人崇神。^[22]

斯宾诺莎这里所说的“成见”,其实就是传统启示宗教两个核心原则:创世论和自由意志(信仰)。简言之,传统启示宗教首先认为神出于某种目的,尤其是为了人的目的,创造了万物;其次,它认为神创造人的目的是让人崇拜神。在斯宾诺莎看来,这两个成见或迷信都是基于一

种根本的误解,也就是说,它们混淆了神与人之间的界限,把属于人的某些特征滥用在神上,或者说把人的欲望强加给神。

斯宾诺莎首先澄清了这种迷信的起因,并且由此解释了“自由意志”和“目的因”的本质。在他看来,这种迷信说到底植根于人的自然本性。“人生来就对事物的原因无知,他们又想要追求对自己有利的东西,并且意识到自己的这种冲动。”^[23]由此,他们便产生了“自由意志”和“目的因”的偏见。我们先说“自由意志”。

前文提到,人同万物一样都有自我保存的努力或冲动,由此便想要尽可能地追求力量。但与其他事物不一样的是,人还能同时意识到自己的这种努力和冲动,而这种有意识的努力或冲动便是所谓的欲望或意志。正因为如此,人便误以为自己的欲望或意志是自由的,是“没有原因”(uncaused),或者说是“自发的”(spontaneous)。但在斯宾诺莎看来,这只不过是出于人对导致自己欲望和意志的真正原因一无所知。事实上,人的意志或欲望只是一个有限的思想样态,并不是神或实体,因此必然以神和其他样态为原因,受神的因果必然法则支配。正如斯宾诺莎所说:

意志,和理智一样,乃是思想的一种样式;所以每一个意愿只有为另一个原因所决定,才可以存在,可以动作,而此另一原因又复为另一原因所决定,如此递推以至无穷。^[24]

在澄清了“自由意志”的谬误之后,斯宾诺莎紧接着讨论了“目的”和“目的因”的本质。在他看来,所谓“目的”无非就是人的欲望。人的天性就是按照某种“目的”行事,追求对自己有利的东西。斯宾诺莎说:

他们对于所发生的任何事情只求知道它们的目的因,只要他们听到这些事情的究竟目的何在,他们便心满意足,因为他们以为除此以外再也没有什么可以探讨的原因了。如果有时他们对于某些事物的目的,没有从别人那里听说过,那么,他们只好凭主观的揣想,以己之心,度物之心,以自己平日动作的目的来忖度自然事物的目的。^[25]

这段话清楚地表明,所谓的“目的因”说到底不过是人的一种“以己

度物”，也就是说，他把自己的欲望和主观意图强加给事物。

不只如此，人看到自然世界中有很多东西都可以当作实现自己目的的工具，于是便想象有一个神圣的造物主，也就是神，创造了这些工具。这样一来，人便把神想象成一种具有人的意志的神圣力量。他们认为，神创造世界的目的不仅是要满足人的欲望，而且也是想让人崇拜和尊奉自己。“因此人们莫不竭尽心思，多方铺张，以媚祀天神，冀博神欢心，使得神拿出整个自然界来满足他们盲目的欲望与无餍的贪心。”^[26]这样一来，“目的因”的偏见就必然成为人的一种根深蒂固的迷信。

92 斯宾诺莎在解释了这两个迷信的起因之后，进一步批驳了它们的荒谬性。首先，“目的因”(final cause)的假设完全是“倒因为果，倒果为因”。本来从逻辑上说，原因应该是先于结果。但是按照目的因的假设，原因却变成了最后的东西。其次，倘若神是出于某种目的、意图或意志而行动，或者说，神想要追求或实现某种目的，那么神一定是有所欠缺的，或者说，是不圆满的，因为只有不圆满或有欠缺的东西才会有欲求。但事实上，神既没有意图，也没有目的，因为神是圆满的，没有任何欠缺。况且，神的圆满并不是人所理解的圆满，比如像古代毕达哥拉斯派哲学家所说的和谐、优和秩序等，而是指神的无限力量。神之所以是自由的，也不是因为他拥有某种特殊的意志，而是因为他的一切行动完全出自自身的必然性，不受任何外因驱使或支配。

因此，斯宾诺莎之所以批判传统的启示宗教，是因为它们把宗教变成了迷信。这种迷信的根源就是人的自然本性。一方面，人有自我保存的努力或基本欲望，因此想要尽可能地追求利益和力量；另一方面，人却又对事物的真正原因一无所知，所以想当然地把自己的欲望、目的和意图强加给自然，误认为自然或神也具有某种意志或目的。

言而总之，斯宾诺莎认为迷信在本质上就是想象和激情的产物。只有通过理性的启蒙，我们才能摆脱迷信的束缚，获得关于神和人以及二者之关系的真正知识，并且由此成为真正的自由人。这就是斯宾诺莎宗教批判的用意所在。

三、斯宾诺莎宗教批判的具体内容

如果说在《伦理学》第一部分的“附录”和《神学政治论》的“序”中斯宾诺莎是在哲学上澄清了传统启示宗教作为迷信的起源和本质,那么他在《神学政治论》的前六章则是详细地批判了传统启示宗教的几个核心教义,如预言、先知、选民、神法、仪式和奇迹等。接下来,我们将依次讨论斯宾诺莎宗教批判的具体观点。

(一) 预言和先知

93

对于包括犹太教和基督教在内的一切传统启示宗教来说,预言(prophecy)和先知(prophet)都是最重要的教义之一。可以说,没有预言和先知,就无所谓启示宗教。在《神学政治论》正文的一开始,斯宾诺莎就给预言和先知的含义作了简单的规定。所谓预言与启示(revelation)意思基本相同,也就是“神启示给人关于某些事情的确定知识”。相应地,“先知”在希伯来文中叫做“纳比”(Nabi),意思是指神的启示的代言人,其作用是“将神的启示解释给那些不能获得确定知识、只能依靠单纯信仰的人”^[27]。

诚然,若只关心“确定知识”,那么由“理性的自然之光”(natural light of reason)所获得的“自然知识”无疑更符合预言的定义。因为我们的心灵原本就包含了关于神的观念,我们可以用它来“解释自然现象,教人以道德”^[28]。但是,启示宗教所说的“预言”之含义完全不同。因为“自然知识”来自人的自然理性,可以为所有人所共同拥有,而预言或启示则完全超出了自然理性的理解范围,因而只能为少数具有特殊禀赋的人,也就是先知,所独有。而先知之所以获得启示,能够预言,是因为神将灵(spirit)吹入他们的心中。

斯宾诺莎首先讨论了神给先知以启示的几种可能性:“要么是言辞(words),要么是显形(appearances),要么是二者并用。”^[29]而言辞和

显形又有真实和想象之分。按照他的考证,在《圣经》中,神的真实显形从来就没有发生过;至于神的真实言辞,《圣经》中的唯一记载,就是摩西曾经听过一次耶和华的话。在《出埃及记》第二十五章第二十二节中,耶和华对摩西说:“我要与你在那里相会,而且我要与你在约箱盖受圣餐,约箱盖位于天使之间。”^[30]但是斯宾诺莎认为,这只能说明摩西并不拥有关于神的真正知识,而是把神想象成为类似于一个人。据说,撒母耳也亲自听到了神的声音,但根据《圣经》后来的印证,这个声音其实是撒母耳本人的想象。至于《圣经》中所记载的其他预言,斯宾诺莎说它们毫无例外都是来自先知本人的想象,也就是说,“先知仅仅借助想象力觉知神的启示”^[31]。

斯宾诺莎进一步指出,所谓的“灵”本义不过是“风”,其他各种各样的含义,如“气息”、“生命或呼吸”、“勇气和力气”、“德性和适宜”、“心的习惯”、“意志、目的、欲望、冲动”、“情与性能”、“心灵本身或生命”、“世界的四方”,都是引申或比喻。至于“神的灵”,斯宾诺莎说它的本义是“很强、很干、致命的风”,后被引申为“勇敢”。在某些时候,“神的灵”特指“摩西律法”,甚至表示神的情感,比如善和仁慈等。所谓“主的灵在先知身上”,不过是说“先知赋有一种特殊非常的力量,虔敬神,始终不渝”^[32]。因此,斯宾诺莎说:“先知的所有理解和教诲几乎都采用比喻和寓言的形式,所有精神事物(spiritual matters)都是用有形之物的形式来表达。”^[33]

在斯宾诺莎看来,所谓预言归根到底就是一种想象,而先知则是那些想象力特别发达的人。那么,先知的预言是否就比自然理性所获得的知识更具有确定性呢?斯宾诺莎断然否认这一点。因为即便在《圣经》之中,我们也可以看到,像所罗门这样特别有智慧的人并没有特殊的预言能力,反而像亚伯拉罕的婢女哈各这样没有受过教育的人却能够预言。所以斯宾诺莎说:“有高度想象力的人并不适宜于抽象的推理。而以运用智力见长的人却抑制他们的想象力,可以说是控制他们的想象力,恐其越俎,代替了理智。”^[34]

由于先知的预言在本质上是一种想象,而想象,正如斯宾诺莎在

《伦理学》中所说,依赖于身体和外物的相互作用,因此永远不具有数学意义上的确定性。先知能否获得预言,他能够获得什么样的预言,这些都是完全偶然的,取决于先知本人的“性情、想象的性质和以前的信念”^[35]。再者,先知也不会因为曾经有过特殊的预言就变得更加有智慧。即便是摩西,也并不拥有关于神的真正知识或智慧。譬如说,摩西相信神住在山上,而神启示给摩西,让他到山上跟神谈话。于是,摩西就上了。这一点表明,摩西作为一个先知并不拥有关于神的真正知识或智慧。原因在于,“若是当初他能想到神是无所不在的,摩西就不会到山上去了”^[36]。

所以,先知的预言并不是一种高于自然理性的“确定知识”,而是一种远低于理性的想象。关于预言和先知,斯宾诺莎的结论是:“神随先知的理解力和意见而变通启示,并且对于和仁爱与道德无关的理论,先知可能是,并且事实上就是,无知的,并且持有相反的意见。所以我们万不可求知识于先知,无论是关于自然现象的或是关于精神现象的。”^[37]

(二) 选 民

“选民”(elect)也是传统启示宗教——尤其是犹太教——的一个传统教义。犹太教一直宣称,犹太人是唯一“由神所选”(chosen by God)的民族。犹太人之所以相信他们自己是神的选民,是因为他们觉得只有他们得到了“神的帮助”(God's Help)。譬如,当初他们在埃及受奴役时,是神帮助他们获得了自由,到达了“希望之乡”迦南,也就是神的“应许之地”,并且建立了一个强大的国家。更重要的是,“犹太人亡国之后,并且在流散了很多年,和别的国家离绝了许多年之后,至今还生存着。这是别的民族不能比的”^[38]。在犹太人看来,这一点也应该归功于“神的帮助”。

斯宾诺莎认为,犹太人的选民意识只是他们自己的一种狭隘的偏见、虚荣和迷信。正像前文所提到的,他们不仅相信神创造了世界,而

且相信神是为了他们犹太人的目的创造了世界。犹太人误以为神只关心犹太人,但实际上神并没有什么特殊的意志或命令,只是严格遵循自身的因果必然法则,不会偏爱任何人、任何民族。^[39]正如斯宾诺莎在《伦理学》中所说:“神决不会为任何苦乐的情感所激动,所以神不爱人,也不恨人。”^[40]

96 既然神对人完全不关心,那么“神的帮助”就只能被理解为一种比喻。在比喻的意义上,斯宾诺莎将“神的帮助”区分为神的内在帮助(internal help)和外在帮助(external help):前者是指人依靠自己的能力,尤其是理性能力,很好地实现了自我保存(即西方古谚之所谓“神仅仅拯救自救者”),而后者则是纯粹依靠外在的机缘巧合或好运获得利益。

按照这种区分,犹太人所谓的“神的帮助”就只能是一种神的外在帮助,也就是说,他们出于偶然的机缘建立了国家,并且享受了相当长时间的繁荣。具体地说,犹太人当初的繁荣和强大只是由于他们的特殊政治形式——“神权政治”(theocracy)。“希伯来国之为神所选定不是由于这个国家的智慧和心的镇静,而是由于其社会组织和好运获得了优胜权,维持了很多年。”^[41]而在神的内在帮助,也就是理性的自我保存方面,犹太人并没有显示什么特别的优势。“因为在智慧方面(如我们在上章所说)他们的关于神与自然的观念是很平常的,所以在这一方面他们不能为神所选定。”^[42]

况且,即便从神的外在帮助,也就是从运气方面来说,犹太人也并没有什么特殊之处,神对犹太人的“偏爱”也并不多于其他民族。甚至,“神赐给别的国家的奇迹多于犹太人。那时的犹太人不借神的帮助已经收复了国土的一部分”^[43]。至于犹太人在亡国之后还能够延续到今天,斯宾诺莎认为,这只不过是“因为他们和所有别的民族完全隔绝,对他们引起一种普遍的憎恨,不只由于他们的仪式和别的民族的仪式相抵触,也是由于割礼的记号,割礼是他们极其严格遵守的”^[44]。

具有讽刺意味的是,犹太人之所以能够生存下来,在很大程度上应该归功于非犹太人对他们的仇恨。事实上,一旦他们有机会融入其他

民族,那么他们的这种选民意识和身份认同反而会慢慢地消失。基于这些事实以及对事实的认识,斯宾诺莎说:

若是有人愿意主张由于这个或任何别的原因,神永久选拔了犹太人,我并不反对他,只要是他承认这种神选,无论是暂时的或是永久的,就专为犹太人所有而论,只是由于统治和在物质方面占了便宜(因为一国与别国之分,全由于此),至于在智力和纯正的德行各方面,国与国都是一样的。神并没有在这些方面看上了这一国,看不上那一国。〔45〕

(三) 神 法

97

犹太人素以“律法的民族”闻名于世。他们之所以认为自己是神的选民,很大程度上是因为他们相信神是他们的君主和立法者。换言之,他们以为自己的律法(torah)是由神所立,并交付先知摩西去颁布和执行,因此是一种神法(divine law);相比之下,其他民族的法都是由人所立,所以是一种人法(human law)。那么,事实是否真的如此?

斯宾诺莎首先辨析了“法”(law)一词的含混性。当我们在说“人法”和“神法”时,“法”的含义完全不同:前者是指一种出自人之意志的命令(decree)或法令(statute),后者则是指出自事物之本性的必然法则。人法与神法的区别有两点:首先,人法依赖于人的意志,但神法却跟意志——不管是人的意志还是所谓的“神的意志”——毫不相干,而是完全出于神或自然的必然性。其次,人法的目的是保护个人安全和政治秩序,而神法则引导人们追求真正的幸福,即对神的“理智之爱”。根据这一区分,斯宾诺莎给人法和神法作了这样的规定:

人法按我的理解是指一种仅仅为保护生活和国家而颁布的行为规范。神法按我的理解仅仅关心最高的善,也就是对神的真正知识和爱。〔46〕

斯宾诺莎还进一步指出了神法的四个特点:首先,神法是普遍适用于一切人,因为它是来自于人的自然本性。其次,神法是非历史性的,

永远不会失效；所以，神法不是来自于历史的叙述，任何人都可以凭借其自然理性来理解。第三，神法不要任何外在仪式，只需要内心的理解就知道它是好的。第四，神法本身就是对服从神法的回报，不需要任何其他的外在回报，因为神法就是神的因果必然法则，而对神法的服从就是一种对神的“理智之爱”，因此已经是最大的快乐和幸福。〔47〕

98 由此看来，犹太人的律法是不折不扣的人法，而不是神法，因为它并不具备神法的任何特点。实际上，犹太人的律法是根据摩西的意志而创立，其目的是保护犹太人的生命安全和国家秩序。斯宾诺莎说：“关于摩西我们必须说，根据启示，或启示于他的基本的律法，他看出一个方法，用这个方法以色列族在一特殊领土内最能团结起来，能够形成一个国家。而且更进一步，他看出来一个方法，用这个方法最能使他们不得不归依顺从。”〔48〕

那么，犹太人为什么把它看成是神法呢？斯宾诺莎认为，这是因为他们忽视了神与人或实体与样态之间的区分，把人的特性误用于神之上，譬如认为神也有特殊的意志和偏好等。他们不知道，神的意志本身就是他的“无限理智”(infinite intellect)，也就是永恒的因果必然法则。所以，“当我们说神永久注定一个三角形的三角之和等于两个直角，跟我们说神对三角形有所了解，我们是说一件事情”〔49〕。

正是由于缺乏对神的正确知识，犹太人便把神想象成一个高高在上的统治者、国王、立法者和父亲等，认为他具有仁慈和公正之心，会对人世间的善恶进行赏罚。但在斯宾诺莎看来，“这些仅仅是人的性质，不适用于神的本性”〔50〕。

不过，在《圣经》中也有少数地方提到了真正的神法。斯宾诺莎举的例子是所罗门，认为“他在天赋的理解力方面，胜于所有和他同时的人，他的言论为跟先知同等重要的人所承认”〔51〕。所罗门就把人的理智，而不是启示或预言，看成是“真正生活的源泉”(fount of true life)。斯宾诺莎把所罗门关于神和“真正生活”的教诲总结为两点：“首先，只有智慧或理智教我们明智地敬畏神，就是说，真正地崇拜神；其次，智慧与知识从神的嘴里流出来，并且神把这件礼物赠给我们。”〔52〕由此可

见,在像所罗门这样有智慧的人看来,真正的神法是自然理智或理性所理解的关于神的因果必然法则或“自然法”,而不是犹太人自己制定的律法。

(四) 仪 式

犹太人的律法不仅仅是一种公共法律或国家法令,而且还包含了许多复杂的宗教仪式(ceremonies)。并且犹太人坚信,这些仪式作为神法的重要组成部分,也是个人获得拯救与幸福的必要条件。但斯宾诺莎却以为:“这种仪式不是神律的一部分,和幸福德行毫无关系,只是和希伯来人之为神选有关,也就是和他们现世肉体幸福和他们的国家的安宁有关。”^[53]换言之,仪式不过是犹太人的一种特殊法律或习俗,是出于他们对现世和世俗的社会政治利益的考虑,并不具有普遍的意义,更不是神法。

99

斯宾诺莎同时强调,只有当犹太人的国家存在时,这种仪式才具有法律的制约性,因为任何实际的法律都必须以国家的存在为前提。事实上,当犹太人亡国之后,这种仪式就失去了约束力,“犹太人并不一定非遵守他们的礼节不可”^[54]。斯宾诺莎援引《耶利米书》中的先知耶利米为例说,当耶路撒冷城被攻破之后,犹太人除了服从普遍、必然和永恒的神法或自然法则之外,并不需要遵守旧的宗教仪式。即便是声称最严格地服从仪式的法利塞人,在被俘虏到巴比伦之后,“他们便马上把他们的仪式置之度外,和摩西律法告别,把国家的风俗忘在脑后,以为是完全无足轻重,就和别的民族混染起来”^[55]。

当然,斯宾诺莎并不否认,犹太人的宗教仪式对古代希伯来国家的社会和平与繁荣的确起过很大的作用。为了论证这一点,斯宾诺莎首先讨论了国家和法律的起源与本质。一般而言,社会生活比孤独的个人状态更有利于人的自我保存,因为社会分工与合作更能满足人的需要。但是,大多数人并不认识到这一点。他们生来就不服从理性的教导,而是听任想象和激情的驱使,以至于往往陷入相互冲突、敌视,甚至

战争。“若无政府、武力和法律以约束压抑人的欲望与无节制的冲动，社会是站不住的”^[56]。也就是说，为避免沦入混乱、无序和战争的状态，社会需要有强大的国家权力和强制性的法律。

问题在于，国家要想使人民心甘情愿地服从法律，就既不能单纯依靠赤裸裸的权力压制，也不能仅仅诉诸人民的恐惧心理。因为在斯宾诺莎看来，“人的本性是不愿意屈从于没有限制的压迫”^[57]。这就是人自身的悖论：一方面，人不能不需要外在权威的约束，因为他不可能凭借理性心甘情愿地服从法律；另一方面，他又不能忍受没有限制的压迫，因为他自认为是自由的，不能忍受自己为同类所统治。这个问题，等到我们在后面讨论斯宾诺莎的自然权利和社会契约等思想时，还会继续进一步展开。这里，我们只需总结一下斯宾诺莎的基本思路。

100

在斯宾诺莎看来，为了解决服从法律的困境，一种方式是一个自由民主的共和国，将国家和法律的权威建立在人民的同意基础上，使他们觉得自己并没有失去自由；另一种方式则是将制定法律和统治国家的权利交给一个人。这个人要么能力和道德品性极为卓越，或者“竭力使人承认其为如此”。

显然，斯宾诺莎认为犹太人建立国家的方式是第二种。他们在离开埃及之后，便处在不受任何法律约束的状态。但是，由于他们缺少秩序和明文的法律，以至于生活不断地陷入困境。于是，他们便把自己的权利授予摩西，让他制定律法，并且愿意服从律法的统治。摩西之所以拥有统治权，是因为“他在神圣的能力方面超过其余的人，他说服人民相信他拥有这种能力，并且给出很多证明”。为了让犹太人更好地服从法律，他还创立了一种宗教，“这样则众人各尽其职是出于虔诚之心，而不是出于畏惧”^[58]。最后，摩西又给犹太人的日常生活制定了详细和严格的仪式，使他们没有任何自由选择的余地。因此，“仪式法则的目的就是使人永远不能随意行动，而是一直听从另一个人的命令；使他们无论在行动还是在内心思想方面都承认不是能自我主宰，而是完全从属于另一个人”^[59]。

由此看来，犹太人关于仪式的信念并没有什么真实的根据。首先，

仪式的目的是短暂的国家和平与社会繁荣,跟人的真正幸福几乎不相关。其次,仪式仅仅是古代希伯来国家的陈规旧俗,而不是基于人之自然本性的神法,因此并不适用于其他民族。最后,即使对犹太人来说,仪式也仅在从摩西立法到被囚禁巴比伦之前的这段有限的时间才是有效的。相反,犹太人在出埃及之前还没有任何仪式,而在犹太国灭亡之后,也不一定非得遵守他们的仪式。鉴于这些事实,斯宾诺莎最后断定:

如果一个人富有这些果实——仁爱、喜悦、和平、坚忍、和蔼、善良、信实、温和、自制——正如保罗所说(《加拉太书》,5:23),没有法律是禁止这些的。这样的一个人,无论他只是听理性的教导,还是只是听从《圣经》的教导,实质上是听从神的教导,是完全幸福的。[60]

101

(五) 奇迹

与预言和先知等一样,奇迹(miracle)也是包括犹太教和基督教在内的所有启示宗教的核心教义之一。概要地讲,奇迹的信仰者认为,存在着某种违反和超越自然法则的事件,而这一事件就是神、神的意志和力量的见证。换言之,他们把自然的力量和神的力量看成是两种力量,并且认为前者受后者决定。当神的意志在起作用时,自然的力量和法则就失效了。反过来说,倘若有人用自然的因果必然法则来解释奇迹,那么他们就觉得这是对神的否定。

斯宾诺莎将奇迹观念的起源追溯到早期的犹太人。他们用奇迹向其他民族证明,他们的神耶和華是真正和唯一的神。神不仅创造了包括人在内的天地万物,而且是为了犹太人的目的创造世界,也就是说,他把犹太人看成是自己的“选民”。斯宾诺莎说,

为了驳斥那个时代崇拜可见之神——太阳、月亮、大地、水、气等等——的非犹太人的信仰,并且向他们证明这些神不仅软弱、自相矛盾或变化无常,而且服从于一位不可见之神的命令,犹太人便

吹嘘自己的奇迹,并且由此试图进一步证明,他们所崇拜的神仅仅为了他们的利益安排了整个自然世界。[61]

斯宾诺莎对奇迹观念提出了四点批驳。第一,就像他一再强调的,神就是自然,并且是唯一的实体,因此神的力量和自然的力量其实是同一个东西,它只遵循自身的“永恒不变的固定秩序”或必然法则,不存在任何偶然,因此任何事件都不可能违反或超越自然或神的因果必然法则。就此而论,所谓“奇迹”不过是出于对自然现象或事件的真实原因的无知。[62]

102

第二,犹太人的本意是希望用奇迹证明神的存在,但在斯宾诺莎看来,“奇迹若是指一些违反自然法则的事物,不但不能证明神的存在,反使我们怀疑神的存在。我们对于神的存在本来毫不怀疑,因为我们知道自然本身遵循一个固定不变的秩序”[63]。也就是说,倘若存在奇迹,那就意味着不存在永恒必然的自然秩序或因果法则,意味着神会违反自己。这个看法不仅是非常荒谬的,而且是彻底地否定了神的存在。况且,斯宾诺莎还指出,倘若我们将任何不能理解的事件都归于神的意志,那么这不仅是一种无知,而且是一种懒惰。

第三,斯宾诺莎用《圣经》中的例子证明,神的意志、命令和神意就是指自然秩序本身,而这种自然秩序则是来自神或自然本身的永恒法则。因此,神的意志非但不能证明奇迹的存在,反而彻底否定了奇迹的可能性。

第四,《圣经》一直被犹太人看成是关于奇迹的真实记载,但是经过斯宾诺莎的考证,绝大多数奇迹其实都可以用自然现象来解释。譬如,《圣经》说红海为犹太人开路,这不过是指“东风猛吹了一夜”;《圣经》说法老的心变硬,意思是法老固执任性;《圣经》说神把天窗打开,其实是指雨下得很大。有些看似不能解释为自然现象的“奇迹”,譬如“人类的罪恶和人的祷告可以使天下雨,使地肥沃,或者信心可以治好瞎子”等等,其实是用一种诗意的比喻迎合想象力,其目的是教化和劝说那些没有受过教育的人,让他们相信神的存在。所以,斯宾诺莎说:“凡《圣经》中真实记述的事情,像别的事情一样,都必然遵循自然的法则。”[64]

那么,《圣经》为什么要记载这么多荒诞离奇的“奇迹”?斯宾诺莎认为,这是为了迎合大众的理解能力,因为“《圣经》的目的不在用自然的原因来解释事物,而只是在叙述动人想象的事物,用最有效的方法以激起惊奇,因而使大众的心深受感动,以唤起他们的敬神之心”^[65]。归根到底,奇迹本身不是来自人的自然理性,而是想象的产物。

四、斯宾诺莎宗教批判的结论

从以上的分析可以看出,斯宾诺莎在《神学政治论》中所展开的宗教批判自始至终贯穿了他的基本哲学前提,也就是《伦理学》中所提出来的两个核心哲学思想:其一,神即自然,并且是唯一的实体;其二,理性,而非想象,才是通向神的唯一道路。与此形成鲜明对比的是,包括犹太教和基督教在内的启示宗教的基本教义,如预言、先知、选民、神法、仪式和奇迹等,都是毫无例外地把神同自然分离或割裂开来,认为神是一种高于自然的意志或力量,譬如立法者、王或法官等。相应地,他们也认为通向神的道路不是人的自然理性,而是超自然的启示和信仰。

103

但在斯宾诺莎看来,传统启示宗教对神的这种理解是一种不折不扣的迷信,因为它用属人的性质来理解神,把自己的意志或欲望强加给神。实际上,神同自然原本就是一个东西,代表了纯粹和无限的力量,而这种力量则严格地遵循自身的因果必然法则。相应地,他也把传统启示宗教所谓的启示看成是一种远远低于理性的想象知识,是一种典型的“以己度物”。因此斯宾诺莎认为,真正的拯救必须依靠理性,而非启示。就像纳德勒所说的:

斯宾诺莎把亚伯拉罕、以撒和雅各的神圣预见之神当成一种拟人的虚构予以拒斥,他否定了《摩西五经》的神圣起源,否定了摩西律法的持久有效性。他还论证说,犹太人是选民这一点并不包含神学、形而上学或道德上令人感兴趣的意。^[66]

同时,我们还可以看到,斯宾诺莎的宗教批判跟《圣经》有非常直接

的关联。他要么是援引《圣经》作为自己的论据,要么是指出《圣经》本身的矛盾和错误。既然《圣经》是以犹太教和基督教为代表的启示宗教的“神圣经书”(Holy Scripture),那么斯宾诺莎对预言、先知、选民、神法、仪式和奇迹等教义的批判也适用于《圣经》本身。就此而言,斯宾诺莎的宗教批判必然会走向对《圣经》的重新解释。

那么,《圣经》究竟是怎样的一本书?斯宾诺莎对《圣经》的解释想要得出什么样的结论?带着这两个重要的问题,我们现在转向斯宾诺莎的《圣经》解读。

104

注释:

[1] 卢克莱修:《物性论》,方书春译,商务印书馆 1981 年版,第一卷“序诗”,第三卷。另可参见 Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, translated by E. M. Sinclair, Chicago: The University of Chicago Press, 1965, pp. 37—52。

[2] 关于科斯塔的宗教批判思想以及对斯宾诺莎的影响,可参看 Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, pp. 53—63; Steven Nadler, *Spinoza: A Life*, pp. 66—73。关于佩雷莱与斯宾诺莎的关系以及对后者的可能影响,可参考 Edwin Curley, “Notes on a Neglected Masterpiece: Spinoza and the Science of Hermeneutics”, in *Spinoza: Critical Assessments of Leading Philosophers*, vol. 4, edited by Genevieve Lloyd, pp. 324—325; Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, pp. 64—85。关于斯宾诺莎与范·恩登的关系可参阅 Steven Nadler, *Spinoza, A Life*, pp. 106—115。

[3] 马基雅维里:《论李维》,冯克利译,上海人民出版社 2005 年版,第 82—83 页。

[4] 马基雅维里:《君主论》,商务印书馆 1986 年版,第 53 页。

[5] 马基雅维里:《论李维》,第 311 页。

[6] 卢梭:《社会契约论》,何兆武译,商务印书馆,1980 年版,第 172 页。

[7] 霍布斯:《利维坦》,第 94 页。

[8] 同上书,第十二章。

[9] 同上书,第 55 页。

[10] 霍布斯:“致读者的前言”,参见《论公民》,应星、冯克利译,贵州人民出版社

2003年版,第12—13页。

[11] 霍布斯:《利维坦》,第306页。

[12] 同上书,第305页,第394—395页。

[13] Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, p. 18.

[14] Theo Verbeek, *Spinoza's Theologico-political Treatise: Exploring "the Will of God"*, Leiden: Ashgate Publishing Company, 2003, p. 10.

[15] 在《佛罗伦萨史》中,马基雅维里把思辨哲学和启示宗教都看成是导致政治败坏的重要原因,因为哲学的闲暇会侵蚀一个国家的尚武精神。“他说,在一个井井有条的社会里,也只有懒散闲荡具有最大危险性和欺骗性。当雅典派哲学家戴奥哲尼斯和卡尔内阿德作为使节来到罗马元老院时,加图就已经看出这方面的问题。这是因为他觉察到罗马青年如何热情地赞美他们、追随他们;他知道,这样华而不实、懒散闲荡,会给国家带来何等危害;于是他就制定一条法律:不准任何哲学家进入罗马。”参见马基雅维里:《佛罗伦萨史》,李活译,商务印书馆1982年版,第232页。

105

[16] 斯宾诺莎:《伦理学》,第四部分,命题37,附释1。

[17] Spinoza, *Theological-Political Treatise*, p. 167;斯宾诺莎:《神学政治论》,第198页。

[18] Ibid., p. 1;同上书,第9页。

[19] Ibid., p. 4;同上书,第12页。

[20] Ibid., p. 4;同上书,第12页。

[21] Ibid., p. 5;同上书,第14页。

[22] 斯宾诺莎:《伦理学》,第一部分,附录。

[23] 同上。

[24] 同上书,第一部分,命题32,证明。

[25] 同上书,第一部分,附录。

[26] 同上书,第一部分,附录。

[27] Spinoza, *Theological-Political Treatise*, p. 9;斯宾诺莎:《神学政治论》,第19页。

[28] Ibid., p. 10;同上书,第20页。

[29] Ibid., p. 11;同上书,第19页。

[30] Ibid., p. 11;同上书,第21页。

[31] Ibid., p. 21;同上书,第33页。

[32] Ibid., p. 20;同上书,第32页。

[33] Ibid. , p. 21; 同上书, 第 33 页。

[34] Ibid. , p. 22; 同上书, 第 34 页。

[35] Ibid. , pp. 24—25; 同上书, 第 37 页。

[36] Ibid. , p. 32; 同上书, 第 46 页。

[37] Ibid. , p. 34; 同上书, 第 48 页。

[38] Ibid. , p. 45; 同上书, 第 62 页。

[39] Ibid. , pp. 37—38; 同上书, 第 52 页。

[40] 斯宾诺莎:《伦理学》, 第五部分, 命题 17, 绎理。

[41] Spinoza, *Theological-Political Treatise* , p. 39; 斯宾诺莎:《神学政治论》, 第 56 页。

106

[42] Ibid. , p. 39; 同上书, 第 54 页。

[43] Ibid. , pp. 40—41; 同上书, 第 56 页。

[44] Ibid. , p. 47; 同上书, 第 64 页。

[45] Ibid. , p. 48; 同上书, 第 65 页。

[46] Ibid. , p. 50; 同上书, 第 67 页。

[47] Ibid. , pp. 52—53; 同上书, 第 69—70 页。

[48] Ibid. , p. 55; 同上书, 第 72 页。

[49] Ibid. , pp. 53—54; 同上书, 第 71 页。

[50] Ibid. , p. 55; 同上书, 第 72 页。

[51] Ibid. , p. 57; 同上书, 第 75 页。

[52] Ibid. , p. 58; 同上书, 第 76 页。

[53] Ibid. , p. 60; 同上书, 第 77 页。

[54] Ibid. , p. 62; 同上书, 第 80 页。

[55] Ibid. , p. 63; 同上书, 第 80 页。

[56] Ibid. , p. 64; 同上书, 第 82 页。

[57] Ibid. , p. 65; 同上书, 第 82 页。

[58] Ibid. , pp. 65—66; 同上书, 第 83 页。

[59] Ibid. , p. 66; 同上书, 第 84 页。

[60] Ibid. , p. 71; 同上书, 第 88 页。

[61] Ibid. , pp. 72—73; 同上书, 第 90 页。

[62] Ibid. , p. 74; 同上书, 第 91 页。

[63] Ibid. , p. 76; 同上书, 第 95 页。

[64] Ibid. , p. 86; 同上书, 第 105 页。

[65] Ibid. , p. 80; 同上书, 第 99 页。

[66] Steven Nadler, “Spinoza and the Naturalization of Judaism”, in *The Cambridge Companion to Modern Jewish Philosophy*, edited by Michael L. Morgan and Peter Eli Gordon, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 15.

第四章 《圣经》与理性的自然之光

一、斯宾诺莎与《圣经》解释

《圣经》向来被包括犹太教和基督教在内的传统启示宗教看成是“神圣的经书”(Holy Bible),甚至是“唯一的经书”(the Bible)。无论是在犹太教还是在基督教之中,《圣经》无疑都占有绝对的权威地位。即使是在斯宾诺莎的时代,《圣经》的教诲仍然被看成是绝对和唯一的真理。这一点,对于仍然处在中世纪传统之中的犹太教来说是毋庸置疑的,对于刚刚进入现代世界的欧洲基督教国家也同样如此。

众所周知,早在斯宾诺莎之前,就有很多科学家和哲学家因为坚持某种与《圣经》相悖的思想而受到迫害。譬如说,布鲁诺就因为坚持不合基督教正统教义的“日心说”而被烧死,伽利略因为他的现代物理学和天文学发现受到教会的谴责和审判,笛卡尔也因为担心自己遭受与伽利略同样的厄运而中止了相关著作的写作。在犹太教世界,斯宾诺莎的犹太同胞科斯塔由于发表与《圣经》正统教诲相抵牾的言论,受到正统教会的严厉申斥和谴责,以至于最后被迫自杀。

斯宾诺莎本人也遭受了类似的命运。前文提到,他当初被犹太教会革除教籍,并且被驱逐出犹太教教会和犹太人社区,一个至关重要的原因就是,犹太教的拉比认为他相信并且表达过极端违反《圣经》的思想,比如“天使不存在”、“灵魂是有朽的”、“神有广延”,等等。^[1]即使

他后来移居到宗教信仰相对宽容的荷兰非犹太人社区，也就是基督教的加尔文派新教地区，但在绝大多数正统的加尔文派新教徒眼里，他仍然被视为一个危险的无神论者。正如他在给奥尔登堡的信中所说，他写作《神学政治论》一书的动机之一，就是想要为自己辩护，洗脱公众强加于自己的无神论罪名。而他为自己辩护的主要方式，就是证明，他的哲学思想同《圣经》并不是对立的，因为哲学通过自然理性教给人以智慧或真理，而《圣经》的目的是教人虔敬和顺从。因此，他对《圣经》的解释并不违反《圣经》的教诲。

非但如此，斯宾诺莎甚至反过来批评正统的神学家和宗教保守人士，认为恰恰是他们完全误解和扭曲了《圣经》的本义。斯宾诺莎说：“他们把自己的解释沿街叫卖，说是神的话，并且借宗教之名，尽力强迫别人和他们有一样的想法。……我们常见神学家们急于要知道如何根据《圣经》的原文来附会他们自己的虚构和言语，用神的权威为自己之助。”^[2]

109

尽管在后来正式发表的《神学政治论》中，斯宾诺莎并没有把这个自我辩护充分地展开，但他在不少地方仍然直接或间接提到了这一点。譬如说，他在《神学政治论》的第十二章这样为自己辩护：

我没有说任何对不起《圣经》的话，凡我所说的没有我不能用最显明的论证证明其为真的，所以我确信我没提出任何不虔诚甚或有不虔诚的意味的话来。^[3]

但众所周知，《神学政治论》一书的发表非但没有消除人们以前对斯宾诺莎的怀疑，反而更加证实了对他的无神论指控。尽管《神学政治论》是匿名发表的，人们却很快猜出了它的真实作者就是斯宾诺莎。1674年，这本书就同霍布斯的《利维坦》、他的好友梅耶尔的《哲学是圣经的解释者》一起，被荷兰市政当局查封，罪名正是“诬蔑宗教和宣传无神论”。^[4]

实际上，站在传统启示宗教的立场来看，对斯宾诺莎的“无神论”指控是丝毫不冤枉的。因为他所理解的神同《圣经》中的神非但格格不入，而且完全对立：前者是一个遵循自身之因果必然法则的永恒实体，

而后者则是一个创造了整个世界并且对人有着特殊关怀的人格意志之神。斯宾诺莎的神显然不是《圣经》的神，而是“哲学家的神”，或者借用法国思想家帕斯卡尔的话说，不是“亚伯拉罕的神、以撒的神、雅各的神、基督徒的神”，而仅仅是“创造几何学真理与元素秩序的神”^[5]。因为在斯宾诺莎的心目中，只有“哲学家的神”才是真正的神，而《圣经》的神不过是一种想象和迷信，是为了迁就大众的低级理智水平虚构出来的。

110

斯宾诺莎对《圣经》的解释所得出的最后结论是：只有哲学或理性才是一种真正的对神之爱，即对神的“理智之爱”，并且只有这种爱才能使人真正地获得拯救。就这一点来说，斯宾诺莎解释《圣经》的真正意图，恰恰是要把《圣经》赶下神坛，并且最终以哲学的理性思考取而代之。在他的心目中，真正的《圣经》并不是犹太教和基督教所信奉的那部所谓的“神圣经书”，而是他本人的《伦理学》。

二、《圣经》解释的原则和方法

(一)《圣经》解释的一般原则

斯宾诺莎认为，要想正确地理解《圣经》的真实含义和教诲，首先需要确定基本的解释原则和方法。在这一点上，他必须挑战一个古老和权威性的《圣经》解释传统。犹太教拉比和基督教神学家都一致认为，既然《圣经》是一部“神圣的书”，并且它所记载的是“神言”(Word of God)，而非“人言”(word of man)，那么解释《圣经》的唯一方法就只能是神的超自然启示，而不是人的自然理性。但是，斯宾诺莎并不这么看。诚然，千百年来关于《圣经》的解释可谓汗牛充栋，每一个解释者都声称只有自己的解释来自神的启示，因此最符合《圣经》的原意，而其他的解释都是离经叛道或异端。然而，正是这些所谓的超自然启示一方面激发了无穷无尽的思想论争，另一方面导致了无休止的宗教冲突、宗教迫害，甚至宗教战争。他们似乎不能接受这样一种可能：《圣经》本身

既蕴含了真理,也充斥着谬误;而要辨析哪些是真理,哪些是谬误,就既不能依靠莫衷一是的神圣“启示”,也不能依靠教会等具有解释权威的垄断机构,而是应该使用人所共有的自然理性。

斯宾诺莎认为,理解《圣经》同理解其他自然现象一样,首先应该听从自然理性的教导,而不是依靠所谓的神圣启示或信仰。这就是斯宾诺莎解释《圣经》的基本原则。用他本人的话来说:“解释圣经的方法同解释自然的方法并无不同,事实上是完全一致的。”^[6]这一解释原则所隐含的前提是,《圣经》并不是“神圣的经书”,而是一本由人所写的世俗之书;它所记载的也不是什么“神言”,而是纯粹的“人言”。

毋庸置疑,斯宾诺莎的《圣经》解释原则对于《圣经》解释学来说,意味着一场前所未有的革命。埃里森甚至把斯宾诺莎的《圣经》解释原则同笛卡尔在哲学领域的方法论革命相提并论:

笛卡尔在他的《谈谈方法》中论证说,科学中的合适方法必须开始于清晰而明白的观念,它们充当了一切真理的基础。同笛卡尔一样,斯宾诺莎为了获得《圣经》的真实意义也提出了某种相当于《谈谈方法》的东西,他通过这种方法将获得文本的清晰意义当作解释的终极标准和来源。^[7]

就自然理性能否解释《圣经》的问题来说,斯宾诺莎主要批判了两种错误看法,其一是以迈蒙尼德(Moses Maimonides, 1135—1204)为代表的独断论(dogmatism),其二是以阿尔帕哈(Jehuda Alpakhar, ?—1235)为代表的怀疑论(skepticism)。所谓“独断论”是指把《圣经》的地位拔高到理性的高度,使“《圣经》适应哲学”,并且“把先知从未梦见的想法归之于他们,把先知的话作一种极端牵强的解释”。相反,怀疑论则是“使理智和哲学成为神学的奴婢”,完全否认理智或理性能够诠释《圣经》。^[8]

1. 独断论

前文提到,迈蒙尼德是中世纪犹太教亚里士多德主义的代表,他的主要努力是用柏拉图和亚里士多德的哲学来诠释《圣经》,并且试图调和或融合这两大思想传统。斯宾诺莎说:“在法利塞人中,第一个公然

主张应使《圣经》合于理智的人是迈蒙尼德。”^[9]按理说，迈蒙尼德也是站在哲学或理性的立场来解释《圣经》，那么斯宾诺莎为什么要批判他呢？这其中有两个关键原因：其一，迈蒙尼德不是用理性来解释《圣经》，而是过分抬高和美化了《圣经》，把《圣经》中根本没有的某种哲学思想强加给它；其二，更重要的是，迈蒙尼德所理解的哲学是亚里士多德主义的目的论，而这恰恰是斯宾诺莎最为反对的思想。

112 迈蒙尼德的《圣经》解释方法可以被简称为“寓意解经法”(allegorical exegesis)。这种解释方法有一个前提是，《圣经》——尤其是《摩西五经》——的任何一段经文都包含了“字面意义”(literal meaning)和隐喻意义(allegorical meaning)。从字面上看，《圣经》的每一段经文都显得平淡无奇，都是一些浅显的故事，但实际上它的背后却隐藏很多的“微言大义”。即使是那些看起来是冗余和自相矛盾的话，也包含了深刻的哲理。因此对迈蒙尼德来说，《摩西五经》是人类一切知识和智慧的大全，不仅是指导日常实践的道德规范，而且包含了最高的形而上学智慧。^[10]

按照斯宾诺莎的看法，迈蒙尼德的解经原则可以总结为：“《圣经》中的每一段都可以作不同的，甚至互相矛盾的解释；而且，除非我们知道——就像我们解释的那样——在一段经文中没有什么与理性不一致或相反的东西，否则我们就不能确定任何一段经文的真正含义。”^[11]也就是说，无论一段经文的字面含义是多么清晰明白，但倘若它与我们的自然理性相悖，那么在迈蒙尼德看来，我们就应该舍弃它的字面含义，把它解释成为某种隐喻，并且寻求某种符合自然理性的真正智慧，也就是柏拉图和亚里士多德的哲学。进而言之，即便发现《圣经》中有明显自相矛盾的地方，迈蒙尼德也不承认这是《圣经》本身的错误，而是宣称这种字面的错误背后一定隐藏着真正的智慧，因此同理性并不相悖。

迈蒙尼德的解经原则不仅抬高了《圣经》的理智层次，而且抬高了先知的地位。先知并不只是简单地宣讲故事和发布预言，而是成了富有理性智慧的哲学家。他们甚至比哲学家都要高，因为他们不仅有和

哲学家一样的理性思辨能力,而且能够通过故事或寓言的方式表达理性的智慧。就这一点来说,先知就是柏拉图在《理想国》中所说的“哲学家王”(philosopher-king)。^[12]

斯宾诺莎认为,迈蒙尼德的解经原则不仅牺牲《圣经》以成全理性,而且事实上最终牺牲了理性本身。因为在迈蒙尼德那里,理性的自然之光(natural light of reason)并不足以解释《圣经》的含义,必须有某种非自然之光或更高的光来帮助我们。斯宾诺莎说:

像迈蒙尼德这样的学说如果能够成立,我当然就会承认,为了解释《圣经》,我们需要一种有别于自然之光之外的光。因为就像我们已经指出的,几乎《圣经》的所有内容都是不能从自然之光的原则推导出来。这样一来,自然之光就既不能使我们得出这些内容是否为真的决定,也不能使我们断定《圣经》的真实意义与含义。为了实现这一目的,我们应该必然需要另一种光。^[13]

113

2. 怀疑论

迈蒙尼德的理性独断论遭到了阿尔帕哈的坚决反对。作为一位正统犹太教的拉比,阿尔帕哈坚持一种纯粹的信仰主义,坚决反对引入理性来解释《圣经》。在他看来,迈蒙尼德的“寓意解经法”完全是用《圣经》适应或迎合理性,因此牺牲了对《圣经》的信仰。

按照斯宾诺莎的看法,阿尔帕哈坚持认为理性应该完全从属于信仰或启示,因此应该辅助《圣经》。^[14]倘若一段经文的字面含义仅仅同理智相悖,那就不应该简单把它看成是一种“隐喻”,而是应该坚持把它看成是一种更高的信仰。只有当一段经文的字面含义与《圣经》的整体教诲相矛盾时,我们才应该采用寓意解经法,把它的字面含义看成是对《圣经》整体教诲的隐喻。无论如何,《圣经》的整体教诲是不会变的,始终如一,比如只有一个神存在,神是无形体的,等等。所以,倘若有一段经文在提到神的时候用的是复数,或者说提到神有手有脚,那么这一定是某种隐喻。

阿尔帕哈批评迈蒙尼德滥用“寓意解经法”,使《圣经》完全迁就理性。在这一点上,斯宾诺莎同阿尔帕哈的看法并无分歧。但在斯宾诺

莎看来,阿尔帕哈“为了急于避免迈蒙尼德的错误,陷入了与之正相反的另一错误”^[15]。站在一种信仰主义的立场,他完全否定了用理理解释《圣经》的可能性和正当性。一段经文的字面含义无论是多么不理性,多么荒谬,只要它不是有悖于《圣经》的总体教诲,那么它就是神意志的神秘体现,因此是绝对的真理。斯宾诺莎批评说:

114 我说异会有人想使理性,我们最大的才能,神圣的光,屈服于可能为人的恶意所败坏的死文字;我说异有人谈到《圣经》的心灵和手迹的时候加以轻蔑,说心灵是败坏的、盲目的、迷了路的,认为这样说不是一种罪恶,认为像这样来说只是《圣经》的反映和影像的文字倒是极大的罪孽。人们认为不信赖理性和他们的判断是亵敬的,却认为对传给我们圣书的人的可信性表示怀疑是不亵敬的。这种行为不是亵敬,而是愚蠢。^[16]

按照斯密的看法,斯宾诺莎对阿尔帕哈的批评其实同时是对路德所开创的新教《圣经》解经学的潜在批评。路德站在一种坚定的信仰主义(fideism)立场,强调“因信称义”(justification by faith),认为《圣经》作为“上帝之言”可以为个人的信仰所直接领会,既不需要教会的中介作用,也不需要理性的帮助。基于这种彻底的“信仰主义”立场,路德激烈地批判了阿奎那,认为他用亚里士多德取代了保罗,因此是用理性败坏了对《圣经》的信仰。^[17]而斯宾诺莎显然坚决不同意路德的信仰主义立场。在他看来,理性才是理解包括《圣经》在内的一切事物的基本原则。只不过这种理性不是亚里士多德的目的论意义的理性,而是作为“充分理由”或因果必然法则意义的理性。

(二)《圣经》解释的具体方法

斯宾诺莎虽然强调要用理性而非信仰作为《圣经》解释的基本原则,但却反对像迈蒙尼德那样将理性原则直接当作一种具体的解释方法。因为《圣经》本身并不是一本哲学或科学著作,而是一本历史著作,因此我们不能像对待欧几里得的《几何原本》那样去对待它,也

就是说,我们不能根据几个定义和公理证明它的真理,而是必须首先澄清或解释它的意义,然后才能推断它的意义是否能够被理性所证实,或者说它是不是真理。“因为问题的关键仅仅是文本的意义,而不是它的真理”。[18]

斯宾诺莎进一步指出,所有与《圣经》相关的知识都是一种历史知识,而严格说来,历史知识并不是像几何学和其他理性知识那样可以通过演绎获得,而是必须来自于对历史或经验的归纳。在斯宾诺莎看来,所有与《圣经》相关的历史知识只能来自于《圣经》本身。“所有这些东西的知识,也就是说,《圣经》的几乎所有内容,必须仅仅求之于《圣经》本身,就好像关于自然的知识必须仅仅求之于自然一样”。[19]这显然是为了避免迈蒙尼德式的独断论,即以“六经注我”的方式把某种与《圣经》无关的哲学思想强加给《圣经》。

115

因此,在理性的解释原则之外,斯宾诺莎进一步提出了《圣经》解释的具体方法。借用斯密的说法,这种方法的实质是一种“历史语文学”(historical philology)。[20]斯宾诺莎给这种历史语文学解释方法确定了一条“普遍规则”：“任何不是通过对《圣经》的仔细研究而清楚地得到的学说,都不要强加给圣经。”[21]

根据这一普遍规则,斯宾诺莎进一步指出了“历史语文学”解释方法的要点。

首先,考虑到《圣经》各篇的语言会随着作者时代的变化有很大的差异,我们需要注意“《圣经》各卷写时所用的以及著者常说的语言的性质与特质”[22]。《圣经》——无论是《旧约》,还是《新约》——各篇的作者都是犹太人,所以掌握希伯来文对于理解《圣经》的语言用法是非常有必要的。

其次,《圣经》中充斥着很多自相矛盾、含糊不清的言辞和段落,甚至不乏许多篡改和遗漏的地方。所以,这需要我们“把每编加以分析,把每编的内容列为条目。这样,讲某一问题的若干原文,一览即得。最后,把模棱两可和晦涩不明或看来互相矛盾的段落记下来”[23]。斯宾诺莎特别强调,这里所说的“自相矛盾”与“含糊不清”指的是经文的意

义,而不是指它的真理。只有澄清了一段经文的准确含义,才有可能知道它是不是真理。斯宾诺莎说:

虽然这些话的字面意义从真理和理性的角度看是含混不清的,我也把它们看成是清晰的。事实上,即便它们的字面意义与真理和理性相悖,但是倘若它们并没有明显地与《圣经》研究的基本原则相对立,那么这种字面的意义就必须保留。反过来说,如果这些陈述的字面意义与《圣经》研究的基本原则相冲突,那么即便这种字面意义与理性完全一致,也需要用不同的方法,也就是说,用比喻的方法来解释。[24]

116

斯宾诺莎举了一个例子来说明他的意思。譬如按照《圣经》记载,摩西说“神是火”,又说“神嫉妒”。这两句话的字面意思是非常清楚的,尽管它们的真理从理性的角度来看是含混不清的。但是根据《圣经》的整体原则,摩西的真实意思更倾向于后者,也就是说,他真的相信“神嫉妒”。因此“神嫉妒”的字面意义应该保留,而“神是火”就应该被解释为比喻,它的真正意义是“神嫉妒”。

最后,解释《圣经》不能只关注它的文本,而且应该联系文本及其作者本身的历史语境,以及《圣经》的编辑和流传过程。用斯宾诺莎的话说:“《圣经》一句话的历史必须与所有现存的预言书的背景相关联,那就是说,每编作者的生平、行为与学历,他是何许人,他著作的原因,写在什么时代,为什么人写的,用的是什么语言。此外,还要考求每编所经历的遭遇。最初是否受到欢迎,落到什么人的手里,有多少种不同的原文,是谁的主意把它归到《圣经》里的。最后,现在公认为是神圣的各编是怎样合而为一的。”[25]

以上三点正是现代《圣经》学和《圣经》解释学所普遍采用的方法。由此,斯宾诺莎被誉为现代解释学(hermeneutics)和圣经科学(biblical science)的创始人。不过,斯宾诺莎的初衷显然不是要创立一种所谓的解释学或《圣经》科学,而是通过澄清《圣经》的真实意义和历史来解决哲学与宗教或理性与启示之间的古老争论。

三、《圣经》的真实作者与成书历史

(一) 有关《圣经》各篇作者的疑问

《圣经》各篇并非出自一人之手，这一点在斯宾诺莎之前就早已成为定论，即使是极端的“基要主义者”(fundamentalist)也无法否认。不过，传统神学家和宗教人士却坚持认为，《圣经》的作者虽然不是神自己，但却是先知和使徒们依靠神的启示或灵感(inspiration)写出来的，因此《圣经》作为“神言”的地位仍然不可动摇。从《摩西五经》、《历史书》、《诗歌·智慧书》到《先知书》，神的启示贯穿了犹太教《圣经》的各个篇章。撇开基督教与《新约》暂且不谈，就犹太人和犹太教本身而言，《圣经》各篇所叙述的历史绝对不是一个世俗历史，而是一个启示着犹太人如何受神拣选(chosen by God)的“神圣历史”，同时也是一个昭示犹太人的罪与罚、堕落与拯救的“救赎历史”。

117

但是，斯宾诺莎依据“历史语文学”的解经方法对《圣经》进行考证，却得出了完全相反的结论。接下来，我们将具体分析他对《圣经》各篇作者的具体讨论。

1. 《摩西五经》

在《圣经》各篇中，《摩西五经》，也就是《创世记》、《出埃及记》、《利未记》、《民数记》和《申命记》，占据了最重要的地位，历来被公认为西方三大启示宗教(犹太教、基督教和伊斯兰教)的共同思想源头。在斯宾诺莎之前，传统的权威看法基本认定摩西是这些经书的作者。但是经过仔细的考证，斯宾诺莎得出结论说，摩西不可能是它们的作者，否则我们将无法解释其中为什么有那么多自相矛盾的地方。

斯宾诺莎指出，阿本·以斯拉(Ibn Ezra, 1089—1164)在历史上第一次指出摩西不是《摩西五经》的真实作者。但是由于担心受到迫害，他不敢公开表达自己的看法，只能在字里行间暗示这一点。

按照斯宾诺莎的总结，阿本·以斯拉给出了如下的证据：第一，《申

命记》的序文说：“以下所记的，是摩西在约旦河东的旷野，疏弗对面的亚拉巴，就是巴兰、陀弗、拉班、哈洗录、底撒哈中间，向以色列众人所说的话。”（《申命记》第一章第一节）这显然不是摩西写的，因为他没有渡过约旦河。第二，真正的《摩西律法》详细地写在一个祭坛的周围，而祭坛只有十二块石头，因此它比后来的《摩西五经》篇幅要短很多。第三，《申命记》说“摩西将这律法写出来的”，这句话显然不是出自摩西本人，而是后来某个人所写的。第四，《创世记》记载亚伯拉罕走过迦南之后，说“迦南人那时住在那个地方”。这段话肯定是在摩西死后写的，因为摩西生前并没有进入迦南，而犹太人是在摩西死后才把迦南人赶出了迦南地区。第五，《创世记》把“摩利亚山叫做神的山”，但是“神的山”是在圣殿建成之后才被命名的。第六，《申命记》有一段讲到巴珊的国王名叫噩，但在后面插入了一段话。写这段插话的人一定是生活在摩西之后很久，因为他的口吻显然是在记叙很久以前发生的事。〔26〕

除此之外，斯宾诺莎自己也列举了很多证据。比如《摩西五经》大多数时候提到摩西时用的是第三人称，但有时候也会用第一人称。这表明，故事的叙述者不是摩西本人，而是其他什么人。再比如说，摩西死了之后，以色列人为他举行了三十天的哀悼，并且说：“在以色列从来没有一个先知赶得上摩西，摩西直接为主所知。”〔27〕这显然不可能是摩西自己记载的。其他类似的证据还有很多，无需一一列举。由此，斯宾诺莎得出结论说：

可见《摩西五书》不是摩西写的，而是出自远在摩西之后的一个什么人的手笔，这是比午时的太阳更为明白的了。〔28〕

但斯宾诺莎认为，摩西本人的确写过一本律法书。按照《出埃及记》的记载，这本书最早来源于以色列人与他们的神耶和华所立的约，并且由摩西念给他们听。后来，“他把律法笔之于书，写在一本书里，那本书中有这些律法，并加解释，还有这新的契约。因此这本书叫做神的律法”〔29〕。这本所谓的《摩西律法》篇幅非常短，它的基本内容被收入了后人所写的《摩西五经》。不过，这本书，也就是真正的《摩西律法》，

后来在圣殿被毁时失传了。

2. 《圣经》其他各篇

在讨论了《摩西五经》的作者不是摩西之后，斯宾诺莎以同样的方式讨论了《圣经》其他各篇的作者问题。关于《约书亚记》，斯宾诺莎指出，它的作者不可能是约书亚。因为按照《约书亚记》的记载，“约书亚在世和约书亚死后，那些知道耶和華為以色列人所行诸事的长老还在的时候，以色列人事奉耶和華”^[30]。这句话显然不是约书亚本人写的，而是出自后人之手。

至于《士师记》，斯宾诺莎也否认它的作者是那些士师们(Judges)。“因为第2章中关于这卷书的概要清楚地表明，整卷书是出自一位史家之手。”此外，该书还说“以色列那时候没有王”，这显然表明它是在以色列变成王国之后写的。^[31]同样，《撒母耳记》的作者也不是撒母耳，而是在他死了很久以后的某个人写的。《列王纪》的编纂则是根据“所罗门王各书、犹大王的编年录，与以色列王的编年录”^[32]。《历代志》是犹大·马卡比重修神殿之后写的，因为该书第一卷第四章“对于最初住在耶路撒冷的人家有个统计”^[33]。

119

斯宾诺莎进一步指出，《约伯记》是从别的预言翻译成希伯来文的，约伯本人也是一个非犹太人。《但以理书》、《以斯拉记》和《尼希米记》这三卷书的作者既不是但以理，也不是以斯拉和尼希米，但斯宾诺莎认为它们的作者应该是同一个人，因为它们的风格完全一样，并且是在犹大·马卡比重建神殿之后所写的。《诗篇》是在第二神殿时代搜集和整理的。所罗门的《箴言》是在约西亚王的时代整理的。

至于《先知书》各篇，即《以赛亚书》、《耶利米书》、《以西结书》、《何西阿书》，斯宾诺莎认为，它们的真实作者也不是各篇标题里所说的诸先知，因为“各篇所包含的预言是从别的书编辑而来的，而且并不总是完全按着先知所说的或写的次序写在书里的，而只是东采集一点西采集一点，所以是支离破碎的”^[34]。

总之，斯宾诺莎经过仔细考证后指出，《圣经》的几乎每一篇都包含了很多前后不一和自相矛盾的地方，比如年代和地点错误、人称不统一

等,甚至有很多莫名其妙的衍文和遗漏,因此它们的作者不可能是传统解释所认定的那些先知。

(二)《圣经》各篇的真实作者

120

既然《圣经》各篇的作者并不是传统解释所认定的那些先知,那么它们的真正作者又是谁呢?斯宾诺莎认为,答案就在《圣经》之中。先从《摩西五经》说起。倘若我们将《摩西五经》与《历史书》前几篇放在一起看,我们就可以发现,这些篇章的主题有相当的内在统一性,叙述风格也有很强的相似性和连贯性。由此可推知,《摩西五经》的作者虽然不是摩西,不过,“单就各书彼此连贯的方法就足以证明各书是出自一个作者的手笔”^[35]。

至于各卷之间的内在联系,斯宾诺莎说得非常清楚:

各书的连续和叙述的次序表明各书是一个人的作品,他有一定的目的;因为这位史家开始是写希伯来国最初的发源。然后依次写在什么时候,在什么场合摩西发布他的律法,作出他的预言。然后他进而叙述以色列人如何按摩西的预言侵犯神许给亚伯拉罕的地方(《申命记》第七章);那个地方被征服之后,他们如何背叛了他们的律法,因此遭了很多殃(《申命记》第三十一章第十六、十七节)。他叙述以色列人如何想选举秉政的人,如何这些秉政的人遵从或不遵从律法,以致人民繁荣或者受苦(《申命记》第二十八章第三十六节);最后,如何国家遭到了死亡,居然应验了摩西以前所说的话。关于不能用以证实律法的一些别的事情,这位作者或略而不论,或请读者去看别的书。凡各书中所写的都有助于达到一个目的。那个目的就是说明摩西的话和律法,用后来的事情来证明摩西的话和律法。^[36]

斯宾诺莎结合写作时间、个人风格和写作意图等多种因素,推测这些经书的真正作者就是《以斯拉记》中所记载的先知以斯拉。在《以斯拉记》的第七章第十节,记载了这样的话:“以斯拉满心要寻求

主的律法：宣示这律法。并且他随时可以把摩西的律法记下来。”^[37]按照斯宾诺莎的进一步考证，以斯拉所写的第一部著作就是《申命记》，因为“这本书包含了国家的法律，人民是最需要那法律的”。写完这本书之后，他就开始详细地叙述犹太人的历史，“自世界的创造始，到城的完全毁灭为止”^[38]。不仅如此，斯宾诺莎还依据同样的证据推定，以斯拉也是《约书亚记》、《士师记》、《萨母耳记》、《列王纪》等经书的作者。

不过严格说来，以斯拉也很难称得上是《摩西五经》及相关经书的真正作者。事实上，他不过是将许多散乱的犹太人历史文献汇编起来，加以修改、润色、删减和补充，以便形成一个统一和完整的历史叙述。而且，他显然没有时间完成这项浩大的修史工程，因此有很多经书都没有来得及加工整理，甚至根本就没有完成。由此也可以说明，为什么这十二卷经文中有那么多的矛盾、重复、遗漏和异文。

121

斯宾诺莎认为，以斯拉虽然没有完成自己的使命，但毕竟为后世犹太人留下了很多文献资料和历史叙事方式。《圣经》其他各卷都是通过这种方式整理、编辑和加工出来的。

《圣经》各篇的作者和编者固然很多，并且因年代久远大多数已经不可考，但是《圣经》的最后成书却是相当晚的事情。斯宾诺莎经考证后认为，《圣经》各篇的最终审定者其实是法利塞人。原因在于：“在马卡比人的时期以前，没有圣书的经典，而我们现在所有的圣书是在殿宇修复的时代法利塞人（他们也创制了祈祷的固定的形式）从很多别的圣书中选录来的。圣书之为人所接受，法利塞人是负全责的。”^[39]在犹太人中间，法利塞人以擅长律法著称。正是他们组成了一个委员会，决定哪些书应该收录进《圣经》，哪些书应该被排除在外。

最后，斯宾诺莎在《神学政治论》第十四章总结了《圣经》成书的过程：

《圣经》不是一个人写的，也不是为一个时期的人写的，而是出自脾气不同的许多著者的手笔，写作的时期自首至尾几乎有两千年，或许比这更要长些。^[40]

(三)《圣经》的历史与犹太人的历史

通过对《圣经》各篇真实作者及成书历史的考证,斯宾诺莎意在表明:《圣经》本身并不是一部“神圣的经书”,更不是“唯一的经书”,而是不同的人在不同的时代以不同的方式加工、整理、编辑、修改、删减、润色而成的书。几乎每篇经书中都充斥着年代、地点、人物、事件、语言等方面的错误和自相矛盾之处,更不用说在漫长的历史过程中因保存不善而时有遗漏,并且经常遭到有意无意的篡改和增删,增添了很多“异文”,甚至有些注释者的旁注也被误认为是经文的一部分。就此而言,《圣经》本身完完全全是一部由人所写的“人言”或“人书”(human book)。

既然《圣经》是由不同的人编写而成,而且其成书经历如此复杂和曲折,那么这是否意味着它就是一堆散乱的材料,缺乏任何内在的统一性呢?斯宾诺莎当然不这么看。事实上,《圣经》的成书历史本来就同犹太人的历史紧紧地联系在一起。毫不夸张地说,犹太人的历史就是一个将《圣经》从“人言”变成“神言”的过程。综合斯宾诺莎的考证,我们不难还原出《圣经》的成书历史与犹太人的真实历史。

犹太人最初在埃及备受异族奴役和压迫,后来在他们的首领摩西带领下走出埃及。考虑到他们桀骜不驯的天性,摩西决定给他们制定律法约束他们。同时为了使他们心甘情愿地服从律法的统治,摩西还制定了一系列宗教仪式,赋予律法以神圣性,并宣称他们是受他们唯一的神耶和华统治,因此他们成了唯一“被神拣选”的民族。在律法和宗教的约束下,犹太人最终到达迦南,赶走甚至杀死当地居民,最终成功地建立了一个“神权政治”的国家。

但是,犹太人后来不满“神权政治”的约束,决定像其他民族一样建立一个世俗王国。但在此后不久,他们便因律法废弛而陷入内战,并且分裂成两个王国。最后这两个王国先后为亚述人和巴比伦人所灭,整个国家的统治精英也被俘虏,并且被囚禁于巴比伦。在波斯人打败巴

比伦人之后，犹太人获准从巴比伦重返耶路撒冷。

在流亡巴比伦期间，先知以斯拉目睹犹太人国破家亡的悲惨命运，痛定思痛，于是开始整理国故，决定编写一部关于犹太人之律法与救赎的历史，以殷鉴后人勿忘亡国之痛。但是，他仅仅完成了《圣经》前十二卷的编写，剩下的历史文献经后人不断整理、加工和再创造，便陆续形成了《圣经》的其他各卷经文。这些经卷由熟知律法的法利塞人加以筛选修订，最终形成了犹太人统一认可的《圣经》。

在斯宾诺莎看来，犹太人在写作、编辑、修改、传承和审定《圣经》的过程中，始终贯穿着一种强烈的自我认同意识。他们坚定地认为，神不仅创造了世界，而且是为犹太人的目的创造了世界；因此，他们的民族是唯一受神拣选的“神圣民族”（Holy Nation），而他们的经书也是唯一的“神圣经书”[即《圣经》（Holy Bible/the Bible）]。

123

《圣经》的最早作者和编者以斯拉就是一个典型的例子。正如《以斯拉记》所说：“他不但满心要寻求主的律法，也要把这律法宣示出来。”^[41]以斯拉编写《圣经》的主要目的，就是让犹太人不要忘了自己的律法。同时他还告诉他们，律法是由他们的神耶和华所立，因此它不仅是犹太人作为“神选民族”或“神圣民族”的见证，而且也是他们获得拯救的唯一途径。其他编写者和修订者也怀着同样的虔诚信仰，将律法与神选或拯救作为历史叙事的主题。因此，正是犹太人的这种强烈的自我认同感构成了《圣经》历史和犹太人历史的内在统一性。

四、从《旧约》到《新约》

（一）《神学政治论》的写作对象

任何一个读者哪怕只是稍稍浏览一下《神学政治论》，都很容易注意到这样一个事实：斯宾诺莎在该书中的批判矛头似乎主要针对的是犹太教，而不是基督教。他在分析和批判预言、先知、选民、神法、仪式和奇迹等教义时，所举的例子绝大多数都出自犹太教的《圣经》，也就是

基督教所谓的《旧约》，而他对《圣经》的解释也是以《旧约》为主要对象。对于《新约》，他只是重点分析了《使徒书》，对其他的经卷基本略去不谈。

124 更为重要的是，斯宾诺莎对犹太教和基督教的态度似乎完全不同。首先，他对《旧约》各篇，譬如说《摩西五经》，几乎持全盘否定的态度，认为它们不过是想象、迷信和偏见的产物。相反，他却高度肯定了《新约》，尤其是《使徒书》，认为它“不是来自于启示和神的命令，只是来自于自然的判断能力”^[42]。即使对《新约》偶有批评，斯宾诺莎的言辞也是非常简略、谨慎和含蓄。其次，他对犹太教创始人摩西和基督教创始人耶稣的态度也完全不同。譬如，他认为摩西并没有真正的智慧，否则他就知道神是无处不在的，不必上山了；但他却把耶稣看成是一个哲学家，说他是通过心灵与神交流。最后，他把摩西律法仅仅理解为一种特殊的、民族性的和政治性的法律，却把耶稣的福音看成是一种普遍的律法(universal law)或普遍的宗教(universal religion)。^[43]

由于他本人的犹太人身份，斯宾诺莎对于犹太教和基督教的这种不同态度，在他生前就已经引起很多争议。譬如说，斯宾诺莎的朋友以及长期的通信交流者奥尔登堡就认为，斯宾诺莎隐瞒了自己关于耶稣的真实看法。^[44]在斯宾诺莎死后，这些争议并没有平息。对于很多犹太人来说，斯宾诺莎贬低犹太教并且抬高基督教的做法是一种不可原谅的背叛。譬如说，同为犹太人的19世纪后期新康德主义哲学家柯亨就认为，斯宾诺莎此举是为了迎合基督教，而他的根本动机则是对犹太人和犹太教的自我仇恨，是为他早年被开除教籍的经历而向犹太教实施的报复。不仅如此，柯亨甚至把斯宾诺莎看成是现代反犹太主义的思想渊源之一。^[45]而按照斯密的研究，20世纪的犹太教哲学家列维纳斯对斯宾诺莎也是持这种看法。^[46]

柯亨对斯宾诺莎的批评显然过于简单和粗暴。事实上，正如施特劳所指出的，斯宾诺莎对犹太教和《旧约》的批判在他被革除教籍之前就已经开始了。因此，说斯宾诺莎是出于怨恨才去批判犹太教是没有道理的。^[47]柯亨的错误在于，他没有注意到斯宾诺莎所置身的险恶

环境,因此他没有足够重视斯宾诺莎的独特写作风格。作为一个被革除犹太教教籍的犹太人,斯宾诺莎生活在一个基督教的世界,显然不得不考虑自己的言说环境和写作对象。如同施特劳斯所说:“柯亨没有足够注意那种严酷的必然性,斯宾诺莎不得不通过他的写作方式向它屈服。”[48]

斯宾诺莎对犹太教和基督教的不同态度,显然首先考虑的是自己的接受对象。那么,他的真正写作对象是谁呢?费尔德曼(Seymour Feldman)指出:“斯宾诺莎用拉丁文写这本书立刻排除了两个群体:(1)大众或‘俗人’,他们不会这门语言,因此没有能力阅读《神学政治论》;(2)犹太人,他们大多数不懂拉丁文。”[49]也就是说,斯宾诺莎排除了犹太人和基督徒“大众”。在《神学政治论》的“序”中,斯宾诺莎这样说道:

在大众的心中,迷信与恐惧都是无法消除的。我认识到,他们的坚持是多么固执,他们在赞成和挑错时并不是受理性统治,而是受冲动支配。所以,我请求大众或与大众有相同感觉的人不要读我的书。我宁愿他们无视我的书,也不要随意曲解它。他们在做任何事情时不但无益于自己,而且损害他人;因为其他人只要克服了认为理性应该屈从于神学的障碍,就能够更自由地进行哲学思考。[50]

这样一来,剩下的可能读者就是那些受过教育、能阅读拉丁文著作的基督徒精英。而在这些基督徒精英之中,斯宾诺莎心目中的“理想读者”显然不是那些正统派基督徒,或者说得更具体些,不是那些“使理性屈从于神学”的加尔文派正统神学家和教士。相反,他的理想读者是那些思想相对宽容的新教徒。他们之中绝大多数都阅读过伽利略和笛卡尔的著作,受过现代科学和哲学的影响,其中有不少还是斯宾诺莎的朋友和追随者。“只要他们有能力克服使哲学屈从于神学的障碍,他们就能够更加自由地进行哲学思考。”[51]斯宾诺莎补充说,他的《神学政治论》对于这些人才是有用的。只有他们才有可能受到理性启蒙,抛弃传统启示宗教的迷信和偏见,获得真正的自由。

施特劳斯正确地指出：“从整体上说，《神学政治论》的目标更直接地针对基督徒，而非犹太教正统派。”^[52]说得更具体一些，斯宾诺莎批判犹太教的真正目的其实是批判基督教，尤其是正统的加尔文派。他一方面希望将哲学从正统的加尔文派神学中解放出来，另一方面也希望将荷兰的世俗政治从正统的加尔文派教会的宗教权威中解放出来。只是由于置身于一个以正统加尔文信徒为主的社会环境，斯宾诺莎觉得批判犹太教相对安全一些。^[53]但是，他对犹太教和基督教其实是一视同仁的。

126

因此，斯宾诺莎在《神学政治论》中所有关于犹太教和《旧约》的批判，其实都可以适用于基督教和《新约》。首先，基督教和犹太教一样，都是启示宗教，都严格信奉预言、先知、选民、神法、仪式和奇迹等教义，尽管他们对这些教义的理解存在根本的分歧。其次，众所周知，犹太教的《圣经》本身就是基督教《圣经》的一部分，是与《新约》相对的《旧约》，所以对《旧约》的批判本身就是对基督教的批判。最后，斯宾诺莎虽然对基督教表示了一定的肯定，甚至称赞耶稣和保罗，但他恰恰是从自然理性的角度去肯定他们的，认为他们都是用自然理性去宣扬正义和仁爱。相反，他对基督教的传统教义，如“道成肉身”、“复活”和“三位一体”等，完全置之不理。

综合起来看，斯宾诺莎之所以批判犹太教，并不是或者说主要不是为了迎合基督教，而是为了吸引基督教之中少数能够并且愿意做哲学思考的新教徒。这些能够并且愿意进行哲学思考的人才是斯宾诺莎心目中的“潜在哲学家”(potential philosophers)。他希望，他们在阅读了《神学政治论》之后，转而去反思和批判基督教的迷信和偏见，成为真正的理性自由人。

(二) 犹太教、基督教与普遍宗教

当然，我们不能过度解释斯宾诺莎的修辞意图。事实上，他对犹太教和基督教的不同态度并不只是一种修辞的需要，而是在一定的程度上代表了他的真实看法。换言之，斯宾诺莎的确认为基督教在某些重

要方面优越于犹太教。

在《神学政治论》的第十一章，斯宾诺莎比较了《使徒书》和《旧约》（犹太教《圣经》）各篇的不同，然后指出，基督教的使徒，尤其是保罗，是用理智写作《使徒书》，并且用理智进行论证，而《旧约》的先知却是仅仅依靠想象力进行预言。这一比较虽然包含了很大程度的修辞和夸张，但也不是完全没有道理，因为保罗在希腊和罗马等地传教，为了说服那些受希腊哲学影响的外邦人，在很多时候不得不运用理性的辩论。斯宾诺莎甚至说：“没有哪一个使徒比保罗有更多哲学思考了，他奉召去向外邦人传教。”^[54]

在《神学政治论》的第十二章，斯宾诺莎进一步谈到了《旧约》与《新约》的划分原因以及犹太教与基督教的实质区别：

127

这样说来，我们不难看出神在什么意义上被理解成是《圣经》的作者：不是因为神想要授予人一系列的经书，而是因为其中所要传授的真正宗教(true religion)。由此，这也向我们说明了，为什么《圣经》被划分为《旧约》和《新约》。在基督来临之前，先知们通过在摩西时代所立的约把宗教作为他们自己国家的法律(law of their own country)来传布；而在基督来临之后，使徒们仅仅通过基督的受难把宗教作为一种普遍律法(universal law)向所有的人传布。既不是因为《新约》各卷包含了不同的教诲，也不是因为它们作为是一个盟约的文献被写出来的，最后也不是因为那种完全符合自然的普遍宗教(universal religion)是新的，只是对于不知道普遍宗教的人来说是新的。^[55]

简言之，斯宾诺莎认为，犹太教与基督教的区别在于，前者是一种民族和政治性的律法宗教，仅仅针对犹太人本身；而后者则是一种符合自然的“普遍宗教”，因此适用于所有人。斯宾诺莎的这一看法，一方面固然肯定了基督教相对于犹太教的优越性，因为它更具有普遍性，但另一方面也是对基督教的潜在批判。事实上，基督教和《新约》本身并不是“完全符合自然”(entirely in accord with Nature)的“普遍宗教”，而是包含了“道成肉身”、“复活”和“三位一体”等一系列的迷信和偏见。事

实上,真正的“普遍宗教”不仅超越了犹太教,而且超越了基督教。就此而论,斯宾诺莎最终是用“普遍宗教”取代了犹太教和基督教。

在《神学政治论》的第十四章,斯宾诺莎又把这种“普遍宗教”称为普遍信仰(universal faith)。在前文,我们已经提到了“普遍信仰”的几个核心教义。为了更好地理解“普遍宗教”的含义,我们不妨将它的七个教义全部列举出来:

1. 神,也就是最高的存在,是实存的,是最公正和仁慈的,是真实生活的典范。
2. 神是唯一的。
3. 神是无所不在的,万物都向他开放。
4. 神对万物有至高无上的权利和统治。
5. 对神的崇拜和顺从仅仅在于公正与仁爱,或者说爱自己的邻人。
6. 凡以此方式顺从神的人,并且只有他们,能够得救;其余那些耽溺于快乐的人都会迷失。
7. 神赦免悔过者的罪。[56]

128

从上述这些教义,我们可以清楚地看到,“普遍宗教”对神的理解介于理性和迷信(想象)之间:一方面它像理性一样认为神是最高的存在,是唯一的,是无所不在的,并且对万物有至高无上的权利,但另一方面它又像迷信一样把神看成是一种人格性的意志,比如说,神是公正和仁慈的,信神者会得救,神会赦免悔过者的罪,等等。就此而言,“普遍宗教”实际上是理性和迷信的一种妥协。

五、斯宾诺莎《圣经》解释的意图

(一)《圣经》解释与虔敬

前文提到,斯宾诺莎写作《神学政治论》的动机之一就是回应公众对他的无神论指控。但是,他的宗教批判和《圣经》解释似乎非但没有

洗脱自己的无神论罪名,反而印证和强化了人们对他的这种指控。因为至少在表面上看,他不仅彻底颠覆了《圣经》作为“神言”的绝对权威地位,而且完全解构了《圣经》所宣示出来的“神圣历史”和“救赎历史”;相应地,那些超自然和超理性的神圣启示反过来被贬低为无知、愚昧的想象和迷信,而那些高高在上的先知也被降低成了愚昧无知的俗人。这种指责,很大程度上也在斯宾诺莎意料之中。在《神学政治论》第十二章,他略带嘲讽地说:

那些认为《圣经》是神从天上给人们送来的口信的人一定会叫起来,说我犯了冒犯圣灵的罪,因为我说《圣经》是有错误的、割裂了的、妄改过的、前后不符的;说现在的《圣经》是断简残篇,并且说神和犹太人定的神约的原文已经失传了。[57]

129

那么,斯宾诺莎究竟是不是无神论、是不是真的否定了《圣经》的神圣性呢?对此,他当然予以否认。他以《耶利米书》中耶利米关于神殿的看法为例,认为“任何东西,离开心灵,便没有自身绝对是神圣的,或读神的,不洁的,而只是相对的”[58]。所以,神圣性并不取决于外在的形式,而是在于心灵(mind)是否虔敬。斯宾诺莎说:

若是一件东西原为的是提倡虔敬,这件东西就被称为是神圣的,并且只要是为宗教所用,就继续称为是神圣的。若是用的人不虔敬了,这东西就不称为是神圣的了。若是这东西沦为卑贱的用途,从前称为神圣的就变为不洁与读神的。[59]

若以此衡量,那么《圣经》的神圣性就并非体现在外在的经卷和文字,而是在于是否有虔敬(piety)与仁爱(charity)之心。这才是宗教的根本意义所在。换句话说,尽管《圣经》充满了年代、地点、人物、事件、语言等方面的错误,并且在历史流传的过程中被无数地增加和删改,但是,只要阅读它的人有虔敬与仁爱之心,那么它本身就是神圣的(sacred and divine)。

斯宾诺莎甚至认为,只要我们认为《圣经》的核心是“真正的宗教”,而不是外在的经书和文字,那么我们将神看成是《圣经》的作者也未尝不可。正是在这个意义上,斯宾诺莎为自己的《圣经》解释进行了辩护:

我没有说任何对不起《圣经》的话，凡我说的话没有我不能用最显明的论证证明其为真的，所以我确信我没提出任何不虔诚甚或有不虔诚的意味的话来。〔60〕

（二）理性与信仰的相互分离

130 斯宾诺莎对其《圣经》解释的自我辩护颇显意味深长。表面上看，他认定自己的解释并没有偏离《圣经》，甚至能从《圣经》之中得到验证，但是实际上，他已经把《圣经》降到了一种可有可无的地位。他将包括《旧约》和《新约》在内的整个《圣经》简化为一种“普遍宗教”，而其核心教义就是虔敬（“爱神”）与仁爱（“爱人”）。换言之，一个人倘若有虔敬和仁爱之心，那么即使他对《圣经》一无所知，也会获得拯救。但是这样一来，《圣经》又有什么存在的必要呢？

这个问题正好反映了斯宾诺莎对《圣经》的矛盾态度。在《神学政治论》中，斯宾诺莎不止一次地说过，《圣经》是一本由先知写给大众的书，跟理智或智慧无关。譬如他认为：“《圣经》的教义里没有高深的思辨，也没有含有哲理的推理，其中包含的只是些简单的事物，是智力最迟钝的人所能了解的。”〔61〕更准确地说，《圣经》本身是一本由无知的先知写给无知的大众的书，因为“《圣经》不但适合先知的智力，也迁就形形色色浮躁的犹太大众的智力”〔62〕。

倘若按照斯宾诺莎在《伦理学》中对两类知识的区分，那么不管是《圣经》的作者还是接受对象所拥有的都只不过是一种“意见或想象”，而不是理性的知识。换言之，不管是先知的预言或启示，还是大众的信仰，在本质上都是一种出于无知的想象或迷信——他们都虔诚地相信：神是为了他们的缘故创造了世界。正因为如此，斯宾诺莎才批判迈蒙尼德的《圣经》解释，认为他把某种根本不可能为先知所拥有的理性智慧强加给他们。

但是，按照斯宾诺莎的看法，先知的这种想象似乎并非一无是处。至少在从走出埃及到建立希伯来国家这段不算太短的历史时期，犹太

人依靠这种想象培养了对律法的顺从和对神的虔敬之心。事实上，摩西之所以能够让犹太人服从律法，不是因为他使用了理性的说服，而是首先依靠“契约、誓言和施惠”。进而言之，倘若他们不服从律法，摩西就威吓说要进行惩罚，但若是他们服从律法，他便对他们许以奖赏。“这一切都不是教人以知识的方法，而是为了使人顺从。”^[63]

即使是在摩西死后，犹太人依靠对神的虔敬和对律法的服从，依然维持了很长时间的稳定和繁荣。斯宾诺莎说：

律法小心地保存在至圣所的最深处，对于人们也是崇敬之物。

所以，流行的传闻与谬见在此是不足怕的，因为没有人对于神圣的事物敢于有所决断，而是大家不用理智都觉得必须听从在神殿中所接受的神的回答所下的命令，遵守神所立的一切律法。^[64]

131

后来，由于犹太人的祭司阶层，也就是利未人，同世俗统治者发生冲突，双方都出于野心和私利把律法当作武器打击对方，致使人民逐渐对律法丧失了虔敬之心，并且因此对同胞丧失了仁爱之心，结果整个国家陷入内战和分裂，并且最后被外邦人所灭亡。

不只《旧约》，《新约》也是通过想象和寓言等教人爱神和爱人，或者说教人虔敬和仁爱。“《福音书》的教旨只是严切令人有单纯的信仰，即，信仰神，崇敬他，这就等于服从他。”^[65]这样看来，《圣经》至少在历史中发挥过很大的作用。就此而论，斯宾诺莎又肯定了《圣经》的重要意义：“所以，神学和《圣经》的基本原则虽不能用数学的准确性加以证明，但我们却不用质疑我们的判断力就可以接受它。仅仅因为它不能用数学的确定性来加以证明，就不承认由那么多先知的证据所充分证明的事情，不承认那些给理智较弱者以很大安慰并且对国家有很大利益的事情，不承认那些让我们信仰但却不会导致危险和伤害的事情，是愚蠢的。”^[66]

由此，斯宾诺莎认为，哲学与神学或理性与信仰之间是没有关系的，因为二者的目的完全不同：

哲学的目的只是真理，而信仰的目的，就像我们已经充分证明的那样，仅仅是顺从与虔敬。不但如此，哲学只能以普遍有效的公

理为基础,并且必须是仅仅通过研究自然来建立,而信仰却依赖于历史和语言,就像我们在第七章说过的,必须仅仅来自于《圣经》与启示。[67]

既然哲学与神学或理性与信仰都有各自不同的目的,那么二者就应该各守自己的范围,相互不能干涉:“理性的范围是真理与智慧,神学的范围是虔敬与服从。”一方面,理性之所以不从属于神学,是因为神学的唯一目的就是教导人顺从和虔敬,既不能也没有必要追求真理和智慧;另一方面,理性也不应该侵入神学的范围,因为神学的基础是这样一种信仰或启示——信神者必获拯救,而“神学的这一基础是不能用自然理性来研究的,至少也可以说从来没有人用这种方法来证明它,因此之故,启示是必要的”[68]。

132

因此,我们既不能像迈蒙尼德那样的独断论者那样使信仰完全屈从于理性,也不能像阿尔帕哈那样的怀疑论者那样使理性完全屈从于信仰。唯一正确的做法,就是让理性和信仰相互分离,使它们两者“井水不犯河水”,互不干涉对方。

问题在于,理性和信仰之间本来就存在着某种根本性的和无法化解的紧张冲突。因为不管是理性还是信仰,都对神提出了一种排他性的整体理解:在理性看来,神就是自然本身,完全遵循自身的“充分理由”法则或因果必然法则,对人没有任何意图和关怀;但在信仰看来,神是一种高于自然的超验意志或力量,可以任意干预自然法则,并且对人怀有某种特殊的关怀。因此之故,神学与理性之间的冲突不可能基于任何一方单独化解。

面对这样一种两难的困境,倘若我们想让理性和信仰分离开来,互不侵犯对方的领域,那么唯一的解决之道就是在两者之外寻找“第三条道路”。对于斯宾诺莎来说,“第三条道路”就只能是一种政治的解决方案。在《神学政治论》第十六章的一开始,他就谈到了如何在政治上保护哲学和神学或理性与信仰的各自自由:

到目前为止,我们的目的一直是将哲学与神学分离开来,并且表明后者应该允许每个个体有哲学思考的自由。因此,现在应该

来探究,在一个良序国家中,这种思想自由以及表达思想的自由的限度是什么。为了以一种合适的方式解决这一问题,我们必须讨论国家的基础,而在此之前,在考虑国家以及考虑宗教之前,我们必须讨论个人的自然权利。[69]

具体而论,斯宾诺莎解决理性和信仰之冲突的方式是首先返回到人的自然状态。在自然状态中,每个人都尽一切可能维护自己的存在。这是每个人的自然权利。为了消除自然状态中人与人之间由于追求其自然权利而可能引发的冲突和战争,人们达成社会契约,将各自的自然权利让渡给社会整体,并且由此建立国家,最后由国家来保护每个人的权利和自由。换言之,只有在国家之中,理性与信仰的各自权利和自由才能得到有效的保护,才能真正地相互分离。因此,斯宾诺莎的宗教批判和《圣经》解读必然最终导向他对国家的哲学思考。

注释:

[1] Steven Nadler, *Spinoza: A Life*, p. 120.

[2] Spinoza, *Theological-Political Treatise*, p. 88; 斯宾诺莎:《神学政治论》,第106页。

[3] *Ibid.*, p. 150; 同上书,第178页。

[4] Steven Nadler, *Spinoza: A Life*, p. 322.

[5] 帕斯卡尔:《思想录》,第250页。

[6] Spinoza, *Theological-Political Treatise*, p. 89; 斯宾诺莎:《神学政治论》,第108页。

[7] Henry E. Allison, *Benedict de Spinoza, An Introduction*, p. 218.

[8] Spinoza, *Theological-Political Treatise*, p. 170; 斯宾诺莎:《神学政治论》,第202页。

[9] Spinoza, *Theological-Political Treatise*, p. 170; 斯宾诺莎:《神学政治论》,第202页。

[10] 迈蒙尼德:《迷途指津》,第9—15页。

[11] Spinoza, *Theological-Political Treatise*, p. 103; 斯宾诺莎:《神学政治论》,第124页。

[12] 有关斯宾诺莎对迈蒙尼德之《圣经》解释的批评,可参考 Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, pp. 147—192; Steven B. Smith, *Spinoza, Liberalism, and the Question of Jewish Identity*, pp. 71—78.

[13] Spinoza, *Theological-Political Treatise*, p. 104; 斯宾诺莎:《神学政治论》,第125页。

[14] Ibid., p. 170; 同上书,第203页。

[15] Ibid., p. 171; 同上书,第203页。

134 [16] Ibid., p. 172; 同上书,第204页。

[17] Steven B. Smith, *Spinoza, Liberalism, and the Question of Jewish Identity*, pp. 68—70.

[18] Spinoza, *Theological-Political Treatise*, p. 91; 斯宾诺莎:《神学政治论》,第110页。

[19] Ibid., p. 90; 同上书,第108页。

[20] Steven B. Smith, *Spinoza, Liberalism, and the Question of Jewish Identity*, p. 56.

[21] Spinoza, *Theological-Political Treatise*, p. 90; 斯宾诺莎:《神学政治论》,第108页。

[22] Ibid., p. 90; 同上书,第109页。

[23] Ibid., p. 91; 同上书,第110页。

[24] Ibid., p. 91; 同上书,第110页。

[25] Ibid., p. 92; 同上书,第111页。

[26] Ibid., pp. 108—110; 同上书,第129—132页。

[27] Ibid., p. 111; 同上书,第133页。

[28] Ibid., p. 112; 同上书,第134页。

[29] Ibid., p. 113; 同上书,第135页。

[30] 《圣经·约书亚记》第二十四章第三十一节。

[31] Spinoza, *Theological-Political Treatise*, p. 115; 斯宾诺莎:《神学政治论》,第137页。

[32] Ibid., p. 115; 同上书,第138页。

[33] Ibid., p. 132; 同上书, 第 158 页。

[34] Ibid., p. 133; 同上书, 第 159 页。

[35] Ibid., p. 115; 同上书, 第 138 页。

[36] Ibid., p. 116; 同上书, 第 139 页。

[37] Ibid., pp. 116—117; 同上书, 第 139—140 页; 另外, 和合本有关这段经文的翻译是: “以斯拉立志考究遵行耶和华的律法, 又将律例典章教训以色列人。”参见《圣经·以斯拉记》第七章第十节。

[38] Spinoza, *Theological-Political Treatise*, p. 118; 斯宾诺莎:《神学政治论》, 第 141 页。

[39] Ibid., p. 140; 同上书, 第 168 页。

[40] Ibid., p. 163; 同上书, 第 194 页。

[41] 《圣经·以斯拉记》第七章第十节。

[42] Spinoza, *Theological-Political Treatise*, p. 144; 斯宾诺莎:《神学政治论》, 第 172 页。

[43] Ibid., p. 153; 同上书, 第 183 页。

[44] 奥尔登堡在信中这样说道:“就您最近的来信中我所能看到的来说, 您打算出版的那部著作在发行方面遇到了危险。我不能不同意您告诉我的那种看法, 即您要解释和简化《神学政治论》中某些使读者感到苦恼的章节。首先, 我认为是那些似乎含糊地讲到神和自然的章节。许多人认为您把这两者混为一谈。其次, 在许多人看来, 您似乎丢弃了奇迹的权威和价值, 而几乎所有的基督教徒都相信, 只有在奇迹上才能确立神的启示的可靠性。最后, 他们说您隐藏了您对耶稣基督、世界的救主、人类的唯一救星的想法, 以及对其道成肉身、受苦受难为人赎罪的看法。他们要您在这三方面坦率地表白您的思想。如果您这样做的话, 贤达而明智的基督教徒就会感到满意, 我认为您的利益也将会安然无恙的。”参见《斯宾诺莎书信集》, 第 280 页。

[45] Steven B. Smith, *Spinoza, Liberalism, and the Question of Jewish Identity*, p. 17.

[46] Ibid., pp. 17—18.

[47] Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, p. 25.

[48] Ibid.

[49] Seymour Feldman, “Introduction to Spinoza's *Theological-Political Treatise*”, in *Theological-Political Treatise*, p. xvii, translated by Samuel Shirley, new introduction 1998 by Seymour Feldman, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing

Company, 1991.

[50] Spinoza, *Theological-Political Treatise*, p. 8; 斯宾诺莎:《神学政治论》,第17页。

[51] Ibid.; 同上。

[52] Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, p. 109.

[53] 施特劳斯:“如何研读斯宾诺莎的《神学—政治论》”,张宪译,丁枫校,收入《阅读的德性》,刘小枫、陈少明主编,华夏出版社2006年版,第70—71页。

[54] Spinoza, *Theological-Political Treatise*, p. 148; 斯宾诺莎:《神学政治论》,第177页。

[55] Ibid., p. 153; 同上书,第183页。

136

[56] Ibid., p. 167; 同上书,第198—199页。

[57] Ibid., p. 149; 同上书,第177页。

[58] “耶利米说(《耶利米书》第七章第四节)他那时候的犹太人称所罗门的殿为上帝的殿是错误的,因为,如他在同章中接着所说,只有在殿有崇拜上帝和守护正义的人去的时候才叫做上帝的殿,但是,如果变成杀人犯、盗贼、邪教徒以及别的坏人去的地方,那就变成恶人的窟穴了。”参见 Spinoza, *Theological-Political Treatise*, p. 151; 斯宾诺莎:《神学政治论》,第180页。

[59] Ibid., p. 150; 同上书,第179页。

[60] Ibid., p. 150; 同上书,第178页。

[61] Ibid., p. 157; 同上书,第188页。

[62] Ibid., p. 163; 同上书,第193页。

[63] Ibid., p. 164; 同上书,第195页。

[64] Ibid., p. 206; 同上书,第245页。

[65] Ibid., p. 164; 同上书,第195页。

[66] Ibid., p. 176; 同上书,第209—210页。

[67] Ibid., p. 169; 同上书,第201页。

[68] Ibid., p. 175; 同上书,第208页。

[69] Ibid., p. 179; 同上书,第211—212页。

第五章 个人与国家

如果说斯宾诺莎的形而上学和认识论在很大程度上是对笛卡尔哲学的继承和批评,那么他的政治哲学则显然受到了马基雅维里与霍布斯——尤其是霍布斯——的深刻影响。^[1]正因为如此,斯宾诺莎的政治哲学在很长的时间里一直被看成是对霍布斯政治哲学的简单继承,相应地他在政治哲学史上的地位也似乎变得无足轻重。譬如说,在著名的《政治学说史》一书中,萨拜因对斯宾诺莎的评论不仅只有寥寥数语,而且完全否定了他作为一位政治哲学家的独立地位。^[2]柯莱虽然自20世纪60年代以来不遗余力地致力于恢复斯宾诺莎的哲学地位,但对他的政治哲学评价也不是特别高,仅仅把他看成是一个“偏执的霍布斯主义者”(eccentric Hobbesian),甚至说“斯宾诺莎至多是一个修正主义的霍布斯主义者”^[3]。

尽管霍布斯对斯宾诺莎政治哲学的影响是毋庸置疑的,但倘若我们因此就完全否认或忽视斯宾诺莎本人政治哲学思考的独创性,那么这显然是有失偏颇。事实上,斯宾诺莎是立足于自己的形而上学原则,然后吸收了霍布斯有关激情、自我保存、自然状态和自然权利等相关思想。所以,他虽然从自然状态和自然权利等霍布斯式的前提出发,最后却得出了与后者不同甚至完全对立的结论。首先,他把权利本身等同于权力或力量,并由此否定了自然状态与公民社会或国家之间的绝对界限;其次,他认为,国家,尤其是一个自由民主的共和国,并不是简单地保护人的生命和安全,而是要最大程度地提高人的理性,实现人的自

由；最后，他不遗余力地论证了哲学思考的自由对于一个国家的健康和繁荣具有决定性的意义。

接下来，我们将以霍布斯的政治哲学为背景，通过比较的方式，试图揭示出斯宾诺莎的政治哲学思考的复杂性、深刻性，以及其中所隐含的内在矛盾与困难。

一、自然状态与自然权利

(一) 自然权利与自然力量

138

同霍布斯一样，斯宾诺莎对政治社会或国家的起源与本质的思考，也是将人的自然状态作为基本的出发点。那么，什么是自然状态？为了更好地理解斯宾诺莎对于自然状态的看法，我们首先有必要简单地介绍一下霍布斯的相关思想。

1. 霍布斯的看法

在霍布斯那里，“自然状态”(state of nature/natural condition)意味着一种“前政治”和“非政治”的状态，也就是一种没有“公共权力”(public power)或国家存在的状态。在自然状态之中，每个人的基本欲望或激情就是“自我保存”(self-preservation)，这是他的自然权利(natural right/right of nature)。他必须竭尽全力地追求力量，以维护自己的存在或生命，捍卫自己的自然权利。

霍布斯认为，从自然上说，人与人无论在身体还是在心灵的能力方面都大致平等，即使有少数人身体比别人强壮，或者说头脑比别人敏捷，但也不会强大到应该谋取比别人更多的权利或利益，因为“就体力而论，最弱的人运用密谋或者与其他处在同一种危险下的人联合起来，就能具有足够的力量来杀死最强的人”^[4]。但是，在荣誉感(pride)、虚荣心(vainglory)或野心(ambition)(这三者在霍布斯看来几乎是同义词)的驱使下，几乎所有人都认为自己比别人更优秀、更聪明或更有能力，这导致他们想要获取比他人更多的利益或权利。“任何两个人如果

想取得同一东西而又不能同时享用时,彼此就会成为仇敌。”^[5]这样一来,人与人之间就必然处在一种相互疑惧、戒备和敌对的状态;为了保护自己的生命,每个人不得不先发制人,“直到他看到没有其他力量足以危害他为止”^[6]。

同时,人的虚荣心、野心或荣耀等非理性的激情加剧了人与人之间的相互戒备和敌对。正如霍布斯所说:“由于有些人把征服进行得超出了自己的安全所需要的限度之外,以咏味自己在这种征服中的权势为乐;那么其他那些本来乐于安分守己,不愿以侵略扩张其权势的人们,他们也不能长期地单纯只靠防卫而生存下去。其结果是这种统治权的扩张成了人们自我保全的必要条件,应当加以允许。”^[7]为了维护自己的生命,或者说捍卫自己的自然权利,每个人都必须无休止地追求权力或力量。由此,他得出结论说:“在没有一个共同权力使大家慑服的时候,人们便处在所谓的战争状态之下。”^[8]不仅如此,他还认为,这种战争状态是“每一个人对每一个人的战争”(war of every man against every man),因为人与人之间的战争本身并非一定表现为实际的兵戎相见,而更多的是一种相互敌对和不信任的意图。

不过霍布斯强调,自然状态是一种无辜的状态,“人的欲望和其他激情,就其自身来说,是没有罪(sin)的”^[9]。因为没有国家或公共权力存在的地方就没有法律,而没有法律就无所谓正义和不正义或罪,甚至连暴力和欺诈也都变成了美德。借用尼采的话说,霍布斯的自然状态是一种“非道德”(immoral)或“超善恶”(beyond good and evil)的状态。

但是,霍布斯并没有将这种“非道德主义”贯彻到底。为了思考摆脱自然状态或战争状态的可能途径,他不得不设定一种最低限度的道德标准或法则,并以此来评判人的各种欲望和激情。这种道德法则就是所谓的自然法(natural law),它的基本内容是:每个人应该尽可能地追求和平,并且在此前提下相互达成契约,彼此尊重对方的生命或自我保存的自然权利。霍布斯认为,人之所以愿意并且能够摆脱自然状态、追求和平,一方面出于对“每一个人对每一个人的战争”的恐惧,另一方面则是由于他拥有理性计算能力,知道在和平状态下才能真正地实现

自我保存。

2. 斯宾诺莎对霍布斯的继承与修正

同霍布斯一样,斯宾诺莎也把自然状态看成是一种前政治或前社会的状态。在自然状态中,每个人努力维护自己的存在,并且为此竭尽全力地追求力量。在斯宾诺莎看来,这是人的自然权利。如果仅仅到此为止,那么我们的确看不出他的思想与霍布斯有什么根本区别。

但是,斯宾诺莎的哲学前提却与霍布斯完全不同。他对自然状态和自然权利的理解并不局限于人,而是适用于包括人在内的万事万物。而且,既然包括人在内的万事万物都是神或自然本身的样态,或者说都是神或自然的具体表现,那么它们的自然权利就是最终来自于神或自然本身的权利或力量。就此而言,自然权利本身就是自然权利或力量,或者说得更简单些,权利就是力量(right is power)。如果说权利就是力量,那么自然状态本身就是一种彻底的“非道德”或“超善恶”状态。斯宾诺莎如何得出这样一个惊世骇俗的结论?为了回答这一问题,我们有必要回到他的哲学前提。

我们在前文提到,斯宾诺莎哲学的“第一原理”是实体与样态的区分。神或自然作为实体必然存在,因为它拥有无限的力量,不可能不存在。但是,包括人在内的有限样态或万物之本质并不包含存在,因此必须尽可能地追求力量,“努力”维持自己的存在。在斯宾诺莎看来,万物自我保存或维持其自身存在的“努力”就是它们的“自然权利”。如果说在霍布斯那里自然权利是一个人类学的概念,只适用于人,那么在斯宾诺莎那里,自然权利则首先是一个形而上学的概念,因为它并不仅仅局限于人,而是适用于包括人在内的自然万物,无论是人还是非人,无论是有生命物还是无生命物。这是斯宾诺莎与霍布斯的根本分歧所在。

在《神学政治论》的第十六章,斯宾诺莎清楚地表达了他对自然权利的独特看法:

按照我的理解,自然的权利和既定秩序就是支配每一个个别事物的法则,按照这种法则,我们把它设想为在自然上受决定而存在,并且以某种方式活动。譬如说,鱼受自然决定而游泳,并且大

鱼受自然决定吃小鱼。因此按照至高无上的自然权利,鱼在水中生活,并且大鱼吞吃小鱼。毫无疑问,自然在绝对的意义上有至高无上的权利做她能够做的一切事情;也就是说,自然的权利同自然的力量是完全等值的(Nature's right is co-extensive with her power)。因为自然的力量恰恰就是神的力量,而神对万物都拥有至高无上的权利。但是,既然自然作为一个整体的普遍力量不过是所有个别事物的力量之相加,那就可以由此推出,每个个别事物都拥有至高无上的权利去做它有能力做的任何事情,也就是说,个别事物的权利同它的特定力量是等值的。既然每个事物都竭力保持其当下的存在是最高的自然法则(supreme law of Nature),那么顺理成章的是,每个个体都有至高无上的权利去做这件事,也就是说(就像我所说的),去像自然所决定的那样存在和活动。[10]

141

这段长长的引文几乎浓缩了斯宾诺莎关于自然权利的全部看法:首先,自然权利是包括人在内的一切事物的权利;其次,自然权利和自然力量是等值的,而任何个别事物的自然权利也必然同它的自然力量是相称的;最后,包括人在内的任何个别事物都有权利做任何事情,只要这一切在它的能力或力量范围内,有多少力量就有多少权利,反之亦然。

毫无疑问,斯宾诺莎对自然状态和自然权利的看法始终贯穿着他的反目的论精神。正如他在《伦理学》中所说,人本身只是自然的一部分,也服从“自然的共同秩序”,并不是自然世界之中一个特殊的“国中之国”。他反复强调,自然状态作为一种“物竞天择、适者生存”的普遍状态,并不是一种纯粹属人的状态。相应地,自然权利也并非为人所特有,而是适用于自然万物。因为人和万物的本质都是努力寻求自我保存,所以人对万物的权利和万物对人的权利是完全一样的,并没有道德上的高下和善恶之分。

斯宾诺莎的反目的论精神,同样体现在他对人的自然状态和自然权利的理解上。在他看来,追求自我保存的自然权利不仅为人和万物所同等拥有,而且适用于所有人,无论是有理性的少数人,还是没有理

性的多数人。他说：“这里我既不承认人与其他自然个别事物之间有什么区别，也不承认在有理性者和其他对真正理性一无所知者，在愚人、疯子和正常人之间有什么区别。”^[11]原因在于，无论是听从理性教导的少数自由人，还是听从激情束缚和奴役的多数大众，都努力寻求自我保存。在《政治论》中，斯宾诺莎更清楚地表达了他的意思：

142 如果人的自然本性的构成使得他能够仅仅根据理性的规定去生活，而且努力这么做，那么自然权利，就它特别针对人而言，就仅为理性的力量所决定。但是，人是由盲目的欲望而不是由理性所指引，因此他们的自然权力或权利就不是由理性所界定，而是由决定他们行动并且使得他们努力保存其存在的冲动(appetite)所界定。^[12]

在《神学政治论》中，斯宾诺莎也表达了类似的意思。^[13]对他来说，自然权利仅仅是一种自我保存的努力或欲望，跟是否符合理性无关。事实上，真正听从理性教导的自由人非常少，而绝大多数人都是受到盲目的欲望和激情驱使。但是，他们在努力实现自我保存这一点上却是完全一样的。这样一来，斯宾诺莎就否定了自然权利与理性之间的内在关联。这是因为，“自然并不受人的理性法则约束，因为人的理性法则仅仅是为了实现人的真正利益和他的保存，相反自然是受其他着眼于自然整体之永恒秩序的无限法则约束，而人不过是自然整体的一个微粒而已”^[14]。换言之，自然法并不等于理性法(law of reason)，因为理性法仅仅适用于人，而不适用于自然整体本身。

当斯宾诺莎将自然与理性或自然法与理性法严格区分开来时，他已经否定了西方自古希腊斯多亚派和中世纪以来源远流长的自然法或道德哲学传统。正如柯莱所指出的：“斯宾诺莎使用自然法理论家的传统语言，但他用那种语言所说的内容却颠覆了自然法传统。”^[15]只要简单地比较一下斯宾诺莎与霍布斯对自然法不同理解，我们可以更清楚地看出前者的革命性所在。

众所周知，霍布斯在西方自然法学说或道德哲学的历史上具有承前启后的转折性意义。一方面，正如前文所说，霍布斯激烈地批判以托

马斯·阿奎那为代表的古典自然法传统。在他看来,一切自然法或道德义务都来自于人的自我保存的自然权利,而不是相反。^[16]但另一方面,他却并没有否定自然法传统本身,而是以人的自然权利为基础赋予了自然法以新的道德内涵。自然法的基本精神首先是尽一切可能追求和平,其次是为达成和平应该缔结契约。同时他还强调,这种自然法符合人的理性的正确教导,因此是一种理性法。^[17]就这些来说,霍布斯仍然是西方自然法和道德哲学传统的继承者,尽管在他那里,自然法或道德哲学的基础已经变得极为稀薄,只剩下人的自我保存这一自然权利。

霍布斯的根本矛盾或犹豫在于,他的自然主义或唯物主义形而上学同他的道德哲学是不相容的。作为一个形而上学上的唯物主义者或自然主义者,他承认人在自然状态中的任何欲望和激情都是无辜的,无所谓善与恶或正义与不义。但是,作为一个道德主义者或道德哲学家,他却不得不依据某种自然法或道德规范对各种激情进行善恶评判和区分。按照自然法,野心和虚荣等激情显然是导致人与人之冲突和战争的罪魁祸首,因此它们当然是不好的东西,甚至是恶,而“对死亡的恐惧、对舒适生活所必需的事物的欲望,以及通过自己的勤劳取得这一切的希望”则使人们倾向于和平,所以它们是善的。^[18]归根到底,霍布斯仅仅是从人类学意义上理解自然状态和自然权利。正如斯密所指出的,霍布斯仍然潜在地将人看成是自然的“例外”,或者说看成是自然的“国中之国”。^[19]

相比之下,斯宾诺莎则是将他的自然主义形而上学贯彻得更为彻底。在他看来,所谓自然法同自然权利完全是一回事,都是意味着神或自然的无限力量或永恒秩序,或者更简单地说,都是意味着自然权力或力量。自然法仅仅是一种自然的因果必然法则,既不是某种属人的道德规范,也没有道德约束力,因为自然本身仅仅遵循自身的因果必然性,并没有给人提供任何某种特殊的道德规范。斯宾诺莎说:

自然权利以及人生来就服从并且左右大多数人生活的自然秩序,仅仅禁止那些没有人想要并且没有人能够做的事情;它并

不禁止争斗,怨恨,愤怒,欺骗,或欲望所激发出来的任何其他东西。[20]

那么,人与人之间的道德规范究竟从何而来?斯宾诺莎的回答是:理性。

(二)“人对人是神”

144

斯宾诺莎对于自然与理性的区分,并没有否认理性自身对于人的重要性。恰恰相反,作为一个坚定的理性主义者,斯宾诺莎认为,只有理性才能帮助我们更好地获得自己的利益和力量,实现真正的自我保存,也就是自由。当我们为想象和激情所主宰时,我们的自然本性便是不同的,甚至是对立的;但是,倘若我们听从理性的教导,那么我们的自然本性便是相同的。用斯宾诺莎的话说:“唯有遵循理性的教导而生活,人的自然本性才会必然地永远相一致。”[21]

进而言之,只有与我们的自然本性相同的东西,才是对我们最有利的。因此毫不奇怪的是,对于任何有理性的人来说,最有利的东西莫过于其他同样有理性的人。斯宾诺莎说:“除了人外,没有别的东西对于人更有益。”[22]或者更明确地说:“在自然中没有任何个别事物比起遵循理性的指导而生活的人对于人更有益。”[23]理性的人不仅能够为自己带来利益,而且也能为他人带来利益。倘若两个人本性相同,也就是说,都听从理性的教导,那么他们联合起来的力量比他们作为单独个人的力量当然要更大,因此也就更有利于他们的自我保存。正是基于对理性的肯定,斯宾诺莎引用了一句谚语来说明人与人之间的关系——“人对人是神(man is a God to man)”[24]。

不过,或许相当令人奇怪的是,斯宾诺莎对于理性的肯定使得他得出了和以亚里士多德为代表的古典政治哲学家相同的结论:“人是一个社会的动物。”[25]事实上,这一点并不难理解。尽管斯宾诺莎不是像亚里士多德或托马斯·阿奎那那样在目的论的意义上将社会看成是个人的终极目的,但他仍然承认社会对于个人之自我保存的重要性。所

以,他在《伦理学》中这样说:“经验告诉我们,通过人与人的互相扶助,他们更易于各获所需,而且唯有通过人群联合的力量才可易于避免随时随地威胁着人类生存的危难。”[26]

正如前文所述,斯宾诺莎在《神学政治论》的第五卷谈到了摩西制定律法的原因。实际上,他在那个地方已经谈到了社会对于个人生存的重要性。在他看来,社会的目的不仅在于使人们联合起来获得更大的力量,以便能够保护每个人的安全。更重要的是,它能够使人们相互分工与合作,使人能够更好地生活。斯宾诺莎说:

假如人们不是相互帮助,那么他们就既没有时间也没有技能最大程度地实现支撑和维持自己。所有的人不会同等地擅长所有的活动,没有任何单个人有能力提供他所需要的一切东西。假如每个人都不得不耕田、播种、收割、磨面、织布、缝衣,并且完成其他很多为了维持生计而不得不完成的任务,那么每个人都会发现他的精力和时间是根本不够用的,更不要说还有精力和时间去从事艺术和科学,而它们对于人性的完善和幸福是必不可少的。[27]

145

这段引文清楚地表明了斯宾诺莎的意图:人与人之间的分工合作既能够让他们共同抵御外在危险,又能够使们获得最大程度的利益,更好地实现他们的自我保存。用他在《伦理学》中的话说:“对于人们最有利益之事,莫过于使大家的生活方式互相关联,并以最紧密的联系,彼此结合起来,使全体团结一致。”[28]

倘若人与人之间真的能够达成契约,并且建立一个社会,实现互帮互助和团结合作,那么结果对人来说当然是再圆满不过了。不过,这种圆满的社会状态的实现需要一个至关重要的前提:至少组成社会的绝大多数人是理性的。可是真正的问题在于,并且正如斯宾诺莎所反复强调的那样,真正的理性自由人事实上总是极少数,相反绝大多数人在绝大多数时候都是非理性的,都为贪婪、野心、嫉妒、怨恨和虚荣等激情所主宰或奴役,不可能在理性上认识到自己的真正利益所在。在《神学政治论》的第五章,斯宾诺莎在谈到社会的形成时说:

假如人在自然上的构成使得他能够仅仅欲求那些由真正理性

所规定的东西,那么社会就不需要法律而存在了。只需要教给人真正的道德,他们就会全心全意和自由地按照他们自己应得的利益而行动。但是,人性远远不是这样构成的。事实上,所有的人都追求自己的利益,但却绝对不是出于健全理性的教导。对大多数人来说,他们所追求并且判断为有利的目标都是仅仅受肉体欲望决定,并且受情绪的影响摇摆不定,而情绪却完全不顾及未来,也没有其他的考虑。^[29]

146

在这段话中,斯宾诺莎再清楚不过地表明了这样一个简单的事实:绝大多数人在自然上就是非理性的。正是依据对人性的这一洞察,他批判了传统哲学和宗教对于人性的不切实际的幻想。在《政治论》中,他讽刺古代哲学家和神学家对于人性的理解不过是“梦想诗人的黄金时代或一个美好的故事”^[30]。在这一点上,他完全继承了马基雅维里对人性的现实主义理解。

倘若如此,人与人之间是否以及如何能够达成契约,建立一个真正的政治社会或国家?我们将会看到,这个问题恰恰体现了斯宾诺莎政治哲学的真正困难。为了说明这一点,我们有必要继续讨论斯宾诺莎的社会契约思想以及他的国家学说。

二、契约与国家

(一) 社会契约

斯宾诺莎反复强调,由于大多数人都是被各种非理性的激情所主宰,因此他们必定会彼此不和,相互冲突。^[31]因此,尽管他不像霍布斯那样把自然状态看成是“每一个人对每一个人的战争”,但他也承认,自然状态很容易变成一种人与人相互冲突和战争的状态。譬如他在《政治论》中这样说道:

只要人们陷于愤怒、妒忌和其他来自于怨恨的情绪,那么他们必然彼此分裂,相互反对,并且如果他们越是比动物有力量、越机

灵和越狡猾,他们就越可怕。既然人们在自然上尤其屈从于这些情绪,人们因此也就自然而然地互为敌人。因为他就是我最必然最害怕的最大敌人,我必须尽最大努力对他加以防范。〔32〕

因此与霍布斯一样,斯宾诺莎也认为,只有在社会或国家状态(status civilis)之中,人们才能实现和平与安宁。问题在于,国家是如何建立的呢?

斯宾诺莎明确指出,国家的建立不可能依靠人的理性,因为绝大多数人在自然上就是非理性的。既然如此,那么在他看来,建立国家就只能诉诸人的激情。〔33〕他的这一洞见与其说是受到霍布斯的影响,不如说是来自马基雅维里的启发。作为一个彻底的“政治现实主义者”(political realist),马基雅维里认为,无论是国家的建立还是维持都不能依靠理性说服和道德约束,而是必须诉诸人性的必然性,尤其是人的生存本能以及对死亡和惩罚的恐惧。〔34〕与之类似,斯宾诺莎在《伦理学》中也再三强调:“一个情感只能通过一个和他相反的、更强大的情感才能被克制和消灭。”〔35〕显然,这句话的意思听起来非常接近于联邦党人的一个经典论断:“野心必须用野心来对抗。”〔36〕其实,这一点并不难理解——因为他们都是马基雅维里的门徒。

147

就自然本性而言,人的最强烈的情感莫过于自我保存的努力、冲动或欲望。在斯宾诺莎看来,正是人的这种最原始和最强大的激情才有可能克制并且抵消他的虚荣、野心、妒忌和仇恨等激情,并且使得人与人之间有可能缔结契约,建立政治社会或国家,并且创造人与人之间的和平、安宁和秩序。在《神学政治论》中,斯宾诺莎提出“人性的一个普遍法则”(a universal law of human nature):

人性的一个普遍法则是,没有人会拒绝他所认定的好东西,除非是希望得到更大的好处或害怕遭受更大的损失;没有人会忍受恶,除非是为了避免更大的恶或得到更大的好处。也就是说,每个人都想两利相权取其重,两害相权取其轻,都会在两个好东西之间选择他所认定的更好的东西。〔37〕

基于人性这一“趋利避害”的“普遍法则”,斯宾诺莎指出,人之所以

愿意让渡或放弃自己的权利,是因为他想要获得更大的利益,或者是因为他想避免更大的坏处。[38]就此而言,契约的有效性并非来自于某种道德约束,而是来自于它的“功利”(utility)。[39]这也是斯宾诺莎与霍布斯的根本分歧所在。霍布斯把遵守契约或守信看成是一种自然法,并且认为不遵守契约或违背诺言无论如何都是不正义或不道德的。[40]但在斯宾诺莎看来,除非是为了担心遭受更大的坏处或希望得到更大的好处,否则没有人会遵守契约,所以他认为:“要求另一个人永远信守诺言,但却不同时确保假如他违反诺言就会遭到更多的伤害而不是好处,是很愚蠢的。”[41]

148

斯宾诺莎通常与霍布斯及洛克等一道,被看成是早期现代社会契约思想的经典代表。所谓“社会契约”(social contract)无外乎是说明,国家如何起源于某种前国家的“自然状态”。在《伦理学》中,斯宾诺莎言简意赅地陈述了他的“社会契约”思想:

要使人人彼此和平相处且能互相扶助起见,则人人必须放弃他们的自然权利,保持彼此间的信心,确保彼此皆互不作损害他人之事。至于此事要如何才能办到,要如何才可使得那必然受情感的支配和性质变迁无常的人,能够彼此间确保信心,互相信赖,据第四部分命题七及第三部分命题二十九所说,已很明白,因为在那两个命题里,我曾经指出,任何情感非借一个相反的较强的情感不能克制,并且又曾指出,一个人因为害怕一个较大的祸害,可以制止作损害他人的事。就是这个定律便可以作为建筑社会的坚实基础,只消社会能将私人各自报复和判断善恶的自然权利,收归公有,由社会自身执行,这样社会就有权力可以规定共同生活的方式,并制定法律,以维持秩序,但法律的有效施行,不能依靠理性,而须凭借刑罚,因为理性不能克制情感。像这样的坚实的建筑在法律上和自我保存的力量上面的社会就叫做国家,而在这国家的法律下保护着的个人就叫做公民。[42]

斯宾诺莎的这段话包含了三个非常重要的论点:首先,人与人之间若想达成和平,则必须放弃自己的自然权利,将它让渡给国家;其次,这

种放弃权利的承诺或契约是基于人性之“趋利避害”的“普遍法则”；最后，国家制定法律，维持社会秩序，保障每个人的生命和安全。

那么，斯宾诺莎的社会契约思想究竟有什么独特之处？严格说来，他对于契约的理解已经大大地偏离了以霍布斯为代表的早期现代社会契约思想传统。因为在霍布斯那里，契约是跟理性的道德法则联系在一起；而在斯宾诺莎那里，契约却既没有理性的基础，也失去了道德内涵，而是仅仅变成了一种权力关系。对于这一点，《剑桥政治思想史1450—1700》一书中非常有精到的评论：

就像斯宾诺莎在使用“权利”这一术语时把它还原为“权力”一样，他在使用契约这一术语时也把它还原为一种权力关系。^[43]

149

为了更好地理解斯宾诺莎的契约思想，我们有必要参照一下霍布斯的相关思想。众所周知，霍布斯的社会契约思想来自于他对人的自然状态的看法。自然状态之所以是一种战争状态，首先固然是因为人无节制地追求权力的欲望，其次是因为在自然状态中缺乏一种“公共权力”。换言之，人们在自然状态中固然可以诉诸自然法，并且达成契约，但是由于缺少一种“公共权力”作为后盾，这种契约本身不过是“一纸空文”，对人没有任何实际的约束力。反过来说，国家作为一种“公共权力”的必要性就在于为人与人之间的契约提供保护，使之成为具有实际强制性和约束力的公民法(civil law)。

霍布斯进一步指出了国家的产生过程可以归结为某种“共同约定”，也就是所谓的“社会契约”：

如果要建立这样一种能抵御外来侵略和制止相互侵害的共同权力，以便保障大家能通过自己的辛劳和土地的丰产为生并生活得很满意，那么唯一的道路就是把大家所有的权力和力量付托给某一个人，或者托付给一个能通过多数的意见把大家的意志化为一个意志的多人组成的集体。这就等于是说，指定一个人或由多人组成的集体来代表他们的人格，每一个人都承认他们授权给那个承担着他们人格的人，承认他在事关公共和平或安全方面所采取的任何行为、或命令他人所做出的行为，并且承认使他们所

有人的意志都服从他的意志,使他们的判断服从他的判断。这就不仅是同意或协调,而是将他们所有人在唯一的人格之中形成的真正统一;这个人格是大家人人相互订立信约而创造出来的,其方式就好像是,每一个人都向每一个人说:我将统治自己的权利授予或转让给这个人或者这个集体,条件是,你也将自己的这个权利转让给他,并且以同样的方式授权给他的一切行为。这一点办到之后,像这样统一在一个人格之中的群体就被称为一个国家(commonwealth),在拉丁文中叫做城邦(civitas)。^[44]

150

在这段经常被人引用的文字中,霍布斯把国家建立的过程分成“契约”和“授权”两个阶段(当然,这种区分仅仅是逻辑上的,而不是事实上的):第一个阶段是人们相互之间达成契约,同意将他们的权利让渡给某个人或某个集体;第二个阶段则是真正地授权给这个人或这个集体,由此建立国家。不过严格说来,在第一个阶段人们仍然停留在“自然状态”,因为这个时候只有单纯的契约;只有等到授权实际发生之后,契约才变得有效,国家才开始真正地形成。

因此在霍布斯那里,自然状态与公民状态(civil condition)之间不仅有着严格的区分,而且存在着一道绝对的界限。这道界限就是作为“公共权力”的国家。在没有国家之前,每个人都只能自己去进行善恶好坏的判断,并且自己去执行自然法,惩罚那些侵害其权利或利益的人。但是在建立国家之后,他必须将所有这些自然权利全部让渡给国家,承认国家“在事关公共和平或安全方面所采取的任何行为、或命令他人所做出的行为”。相应地,国家通过明文的法律明确地告诉人们善恶好坏的标准,并且对违法者进行惩罚。国家对于公民的统治一方面依靠法律,另一方面是依靠强大的武力威慑。在这两者之中,武力的威慑显然更为重要。反过来说,公民反抗国家首先是不理性的,因为他的力量无法与国家相提并论;其次是不正义或不道德的,因为他已经承诺或同意放弃自己的自然权利,服从国家的法律。

但是在斯宾诺莎看来,自然状态与社会状态之间并不存在绝对的界限。事实上,即便是进入社会或国家之后,个人事实上仍然保留着他

的自然权利。只要他觉得服从国家和法律对自己不利,并且有能力或力量违反或反抗法律,那么他就可以这么做,因为按照“人性的普遍法则”,人遵守契约或服从法律的唯一基础就是“功利”。用斯宾诺莎的话说:“除非希望有什么好处,或害怕有什么灾害,否则没有人会订立契约或必须遵守他订立的契约。倘若失去了这一基础,那么契约就变得无效。”[45]

在给雅里希·耶勒斯的一封信中,斯宾诺莎这样总结了她的政治学说与霍布斯的政治学说的区别。

关于您问的,我的政治学说和霍布斯的政治学说有何差别,我可以回答如下,我永远要让自然权利不受侵犯,因而国家的最高权力只有与它超出臣民的力量相适应的权利,此外对臣民没有更多的权利。这就是自然状态里常有的情况。[46]

151

不少学者将用这段话来论证斯宾诺莎的自由主义立场,因为他捍卫了个人的权利和自由,并且相应地对国家或政府的权力提出了某种制约或限制。[47]这种看法不能说没有道理。因为从斯宾诺莎对德·维特所领导的荷兰共和国的高度肯定就可以看出,他本人的确一直是一个坚定的自由主义者和共和主义者。他在政治上赞成与个人自由相容的民主政体,既反对霍布斯式的绝对主义国家,也反对正统加尔文派的“神权政治”国家。

但是更准确地说,斯宾诺莎与霍布斯的根本分歧与其说是在具体的政治立场上,不如说是在哲学或形而上学上。换言之,他对霍布斯的批评既不是出于道德理由,也不是基于政治立场,而是依据他的哲学或形而上学前提。斯宾诺莎是一个彻底的自然主义者和非道德主义者,而霍布斯却不是。就像我们在前文提到的,斯宾诺莎认为:“自然是永远和到处同一的;自然的力量和作用,亦即万物按照它们而取得存在,并从一些形态变化到另一些形态的自然的规律和法则,也是永远和到处同一的。因此也应该运用同一的方法去理解一切事物的性质,这就是说,应该运用普遍的自然规律和法则去理解一切事物的性质。”[48]基于这一“自然同质性”的形而上学原则,他否定人是自然的“国中之

国”，认为人和万物一样都遵循“自然的共同秩序”。

既然人不是自然的“国中之国”，那么顺理成章的是，由人所建立并组成的社会或国家也不可能是自然的“国中之国”。这意味着，作为自然的普遍法则之一，“人性的普遍法则”不仅适用于人的自然状态，而且同样适用于国家状态。^[49]换言之，即使在国家之中，个人对国家法律的服从也是出于“趋利避害”的“功利”原则，而不是出于某种道德义务。

相反，在霍布斯那里，不仅人的自然状态，而且人的政治世界或国家状态，在根本上也是自然的“国中之国”，或者说是自然的一个例外。这意味着，他不可能接受彻底的自然主义或非道德主义。在他看来，个人服从国家首先不是基于“功利”的原则，而是基于某种道德原则：因为个人已经“同意”或“承诺”放弃自己的自然权利，同意将它让渡给国家并且服从国家统治，所以他不应该违背自己的承诺。尽管这一道德原则或自然法的基础已经变得非常薄，甚至没有实际的约束力，但是无论如何，它仍然是一种道德原则。^[50]

152

很明显，这恰恰是斯宾诺莎批评霍布斯的根本原因。在斯宾诺莎看来，权利和力量是相称的：有多少力量或能力，就有多少权利。因此，无论是个人的权利，还是国家的权利，都是和它们自身的力量相称的。这意味着，社会或国家状态归根到底仍然是一种潜在的自然状态。因此，与其说斯宾诺莎是一个“偏执的霍布斯主义者”或“修正主义的霍布斯主义者”，不如说他是一个比霍布斯本人还要彻底的“霍布斯主义者”。

（二）个人自由与国家权力

斯宾诺莎虽然认为建立国家的契约不是出于人的理性选择，而是来自人的激情，尤其是自我保存的冲动或欲望，并且还认为个人即使在国家之中依然保留着他的自然权利，但他并不否认，国家本身必须拥有某种最高的权力或“主权”(sovereign power)，否则它就不可能承担起保护个人生命、安全和社会和平的义务。那么，国家的这种“最高权力”

会不会对个人的自然权利构成威胁,甚至否定?斯宾诺莎并不认为会出现这样的结果。在《神学政治论》中,他清楚地表达了个人的自然权利或自由与国家的最高权力之间的关系:

一个共同体能够在不侵犯自然权利的情况下形成,一个契约也能够被完全忠诚地遵守,当且仅当每个人都将他所拥有的所有权力都让渡给社会,并且只有社会保留着对所有事物的最高自然权利,也就是最高的权力,所有人都必须服从这种最高权力,要么是出于自由选择,要么是出于对最后受惩罚的畏惧。[51]

由此可以看出,斯宾诺莎解决个人自由与国家权力之间张力的主要方式是,所有人都向社会全体让渡自己的全部权力。以这种方式形成的社会就是一个民主政体(democracy)或民主国家(democratic state)。民主政体之所以既能拥有最高的权力,又不会侵犯每个公民的自然权利,是因为所有人都把自己的权力让渡给所有人,或者说让渡给整个社会,而不是让渡给某个人或少数人。这样一来,每个人都仍然拥有平等的权利,就好像他们没有让渡权利一样。用斯宾诺莎本人的话说,

153

在一个民主国家,没有人把自己的自然权利完全让渡给另一个人以至于他没有发言权;他把自己的自然权利让渡给他自己作为其中一分子的整个共同体的大多数。通过这种方式,所有人仍然是平等的,就像他们以前在自然状态中一样。[52]

正因为民主政体的最高权力与个人的自然权利或自由是相容的,所以斯宾诺莎才把它看成是一种“最自然的国家形式”(the most natural form of state),或者说一种“最接近人的自由”的政体,因此也是一种理性的政体。[53]

不过,无论民主政体多么接近人的自然状态,无论它在多大程度上与个人的自然权利相容,它都必须拥有某种不受挑战的最高权力或主权(sov^{er}ei^gn power),否则它就无法维持自己的存在,更不要说去保护每个公民的生命、自由和安全了。因为与个人类似,国家作为一个个别事物,也有自我保存的“努力”,也需要尽最大可能获得权力或力量,以维

持自己的存在。至少在形式上,包括民主政体在内的所有国家都必须对个人的自然权利或自由进行某种限制,要求公民服从自己的统治。正如斯宾诺莎在《神学政治论》中所说:

无论最高权力被授予一个人、少数人或全体人民,谁拥有最高权力,那么他显然就拥有发布他想发布的命令的最高权力。进而言之,谁把自己的自我防卫权力让渡给另一个人,无论是自愿还是被迫,就已经完全放弃了他的自然权利,并且因此决定在所有的东西上都绝对服从于他人。只要国王、贵族或人民保留着他们所接受的最高权力——这是权利让渡的基础——那么,他就有义务毫无保留地服从。[54]

154

乍听起来,斯宾诺莎这段话简直就是霍布斯的政治绝对主义思想的翻版。因为倘若个人“完全放弃了他的自然权利”,倘若必须“在所有的东西上都绝对服从”最高权力的拥有者,那么他的自由又从何说起呢?

在《政治论》中,斯宾诺莎对国家的主权或最高权力的强调,似乎比霍布斯有过之而无不及。譬如说,在《政治论》的第三章第三节,斯宾诺莎指出:“在公民秩序(civil order)中,所有人都畏惧相同的东西,都拥有关于安全的相同原因,都拥有相同的生活方式。”[55]这等于是使个人完全消融在国家之中。不仅如此,他在第三章第五节进一步强调:

个体公民不是控制自己的权利,而是服从国家的权利,国家的任何命令他都不得不执行,他没有任何权利去决定什么是公平,什么是不公平,什么是正确,什么是不正确。相反,既然国家的身体必须好像是由一个心灵来指导(因此国家的意志必须被看成是全体的意志),那么但凡国家断定为正义或善者,每个公民必须也是这样来断定。这样一来,尽管一个人或许会认为国家的法令是不公平的,他仍然必须执行它。[56]

斯宾诺莎在这段话中对国家最高权力的规定,甚至已经不能用绝对主义来形容了。因为霍布斯至少还承认个人在法律之外还有一个有限的自由和权利空间,而在斯宾诺莎那里似乎连个人善恶判断的权利

都丧失了。倘若如此,那么斯宾诺莎所坚持的个人自然权利或自由又体现在哪里?他的“绝对主义”与“自由主义”又是如何协调的?[57]

斯宾诺莎显然预料到了这些可能的批评与质疑,并且做出了相应的辩护。他的辩护可以概括为两点:首先,就国家而言,既然权利本身意味着权力或力量,那么真正的问题就不是国家应不应该控制个人的一切自由,而是它有没有能力这么做;其次,就个人而言,一个真正的自由人恰恰体现为他理性地服从国家和法律,而不是完全听从想象和激情的支配。这两点回答一方面展现了斯宾诺莎政治哲学的深刻性和复杂性,另一方面也体现了它的内在张力,甚至内在矛盾。我们先从第一点谈起。

155

基于“权利就是权力或力量”的自然主义或非道德主义前提,斯宾诺莎指出,我们不用特别关心“这种绝对听从于他人的命令与意志的危险”[58],因为一方面统治者必须拥有这种全面控制人的自由的能力或力量,而这是几乎不可能做到的,另一方面他们也必须考虑他们自己的利益,所以不能毫无顾忌、为所欲为,而是尽可能地发布合理的命令,理性地进行统治。为了论证这一点,斯宾诺莎还特地引用了罗马哲学家和政治家塞内卡的一句名言:“暴力统治是不会长久的。”(*violenta imperia nemo continuity diu*) [59]

在《神学政治论》的第十七章,斯宾诺莎更是清楚地表明,尽管所有的国家及其统治者都倾向于完全垄断臣民的自由和权利,甚至他们的思想自由,这种倾向也体现了国家寻求自我保存的努力或欲望,但它是不能实现的。原因在于,

没有人能够完全把他的所有权利——因此也就是他的所有权力——完全让渡给另一个人并且因此不再成为一个人,也永远不会有某种最高的权力能够高兴怎么做就怎么做。命令一个臣民恨他认为是有利的东西,命令他爱对自己有害的东西,命令他不因为受侮辱而感到愤怒、不想摆脱恐惧或不做许多必然来自人性法则的类似事情,这是徒劳的。[60]

因此在斯宾诺莎看来,国家的最高权力或主权之所以不是无限的,

不是因为它像传统道德哲学和宗教所说的那样受到某种更高的道德律令或神圣意志的制约,而是因为它没有权力、力量或能力做到这一点。在这一点上,斯宾诺莎也是受到了马基雅维里的影响,因为后者也将一切统治的正当性基础归结为自然的必然性。

156 正是基于这种自然的必然性,斯宾诺莎反过来批评霍布斯的绝对主权思想。霍布斯没有看到,主权者并不是神,它不可能拥有绝对或无限的权力或力量,因此也就不可能拥有绝对的权利。实际上,即使人们把自己的一切权利或权力都让渡给主权者,也不会让后者放心,因为他知道这是不可能的。正如斯宾诺莎所说:“人们不可能把他们的权利完全让渡给并且使他们的权力完全屈从于另一个人,同时却不会使接受他们权利和权力的人感到畏惧。”^[61]所以,结论必然是,个人必定会保留着相当一部分的权利或权力。

不过从个人的角度来看,斯宾诺莎也反过来同时强调个人服从国家的必要性,并且为国家的最高权力进行某种辩护。他坚持认为,一个人服从国家的法律,并不意味着他变成了一个奴隶,而是恰恰表明他是一个真正的自由人。因为奴隶完全是听从自己非理性的欲望或激情奴役,沉湎于低级的感官和肉体快乐,而自由人才是听从理性的教导。因此,他在《神学政治论》中说:“听从命令而行动——即服从——的确在某种程度上是对自由的一种侵犯,但这并不会自动导致一个人变成奴隶。必须考虑行动的原因。假如行动的目的不是为了行动者的利益,而是为了命令者的利益,那么行动者就是奴隶,他不是服务于自己的利益。但是在一个主权国家中,全体人民而不是统治者的福利成为最高的法律,因此在所有的事情上服从最高权力的人就应该被称为臣民,而不是一个不为自己利益服务的奴隶。”^[62]

在《政治论》中,斯宾诺莎表达了类似的意思。在他看来,一个人服从国家的法律并不是非理性,而是非常合乎理性,同时也是真正地符合自然的。理性总是教导人追求和平,实现每个人的自我保存的欲望。但是,假如国家的法律得不到臣民的服从,那么和平就注定不可能实现。所以说,一个真正的理性自由人肯定是坚定地“遵守国家的法律,

并执行他作为臣民所要服从的**主权者的命令**”^[63]。

斯宾诺莎关于个人自由和国家权力的看法在根本上表明,他不仅抛弃了自斯多亚学派、基督教以来直至霍布斯的自然法或道德哲学传统,而且预示着卢梭和康德等现代道德哲学的重大转向。原因有三点。首先,斯宾诺莎完全消除了自然法的道德内涵,使它变成了一种非道德意义的“充足理由”原则或因果必然法则。其次,他把自然同理性区分开来,并且认为理性是为了实现人的利益,与作为整体或实体的自然无关。最后,他把理性看成是道德规范的基础,认为理性教导人服从法律,实现人的自由。

斯宾诺莎的这些看法,在卢梭那里得到了充分的呼应。在《社会契约论》中,卢梭这样说道:

157

由自然状态进入社会状态,人类便产生了一场最堪注目的变化;在他们的行为中正义就代替了本能,而他们的行动也就被赋予了前所未有的道德性。唯有当义务的呼声代替了生理的冲动,权利代替了嗜欲的时候,此前只知道关怀一己的人类才发现自己不得不按照另外的原则行事,并且在听从自己的欲望之前,先要请教自己的理性。虽然在这种状态中,他被剥夺了他所得之于自然的许多便利,然而他却从这里重新得到了如此之巨大的收获;他的能力得到了锻炼和发展,他的思想开阔了,他的感情高尚了,他的灵魂整个提高到这样的地步,以至于——若不是对新处境的滥用使他往往堕落得比原来的出发点更糟的话——对于从此使得他永远脱离自然状态,使他从一个愚昧的、局限的动物一变而为一个有智慧的生物,一变而为一个人的那个幸福的时刻,他一定会是感恩不尽的。^[64]

简而言之,卢梭这段话的基本意思无非是:恰恰是在公民社会或国家中,人才变成一个真正的自由人。而这恰恰是斯宾诺莎政治哲学的根本意图。^[65]

当然,我们不能否认斯宾诺莎与卢梭之间还存在着更深刻的分歧,譬如说斯宾诺莎虽然区分了自然和理性,但至少承认理性属于人的自

然本性；而卢梭不仅区分了自然和理性，而且认为自然状态中的人根本就没有理性，理性是在人类历史的演变过程中产生的。此外，斯宾诺莎认为自由是对自然的必然性的服从，而卢梭则把自由看成是对自然之必然性的抗拒和超越。不过可以肯定的一点是，作为第一位在哲学上公开为民主辩护的哲学家，斯宾诺莎的思想在很大程度上开启了现代民主的政治哲学之先河。^[66]

(三) 国家的目的

158

斯宾诺莎对于理性的强调以及对于民主政体的肯定，已经隐含了他自己的“国家理由”(state reason)，也就是他对国家之“存在理由”或目的的理解。为了更好地理解他的这一思想，我们不妨把他同霍布斯的相关思想比较一下。

霍布斯把国家的目的看成是保护人的生命和自由。^[67]对于生命的保护是人们建立国家的主要动机，这一点应该是没有什么太大的疑问。关键的问题是，国家究竟在什么意义上同时保护人的自由？这就涉及霍布斯对自由的独特看法。在《利维坦》的第二十一章，他对“自由”(liberty)作了一个简单的规定：“自由(确切地说)就是指没有阻碍(我所谓的阻碍就是指运动的外在障碍)，这对非理性与无生命的东西和对人都是同样适用的。”^[68]考虑到人的本性是一种意愿运动(voluntary motion)，因此人的自由就体现为他的意愿运动不受阻碍。这样，霍布斯就相应地对自由人(free man)下了一个定义：“自由人就是在那些他凭借自己智力和力量能够做的事情上，不受阻碍地做他有意愿想做的事情。”^[69]

按照这种定义，人在自然状态中的自由意味着：他在自己的“智力和力量”范围内想怎么做就怎么做。这种自然的自由看起来似乎没有任何界限和制约，但实际上它不仅是很不稳定和脆弱的，而且在根本上是虚幻的。因为自然状态缺乏一种“共同权力”，所以虽然每个人表面上都拥有无限的自由，但他的自由随时都有可能遭到他人的阻碍和侵

害,并且得不到任何有效的保护。而在国家之中,人的自由虽然受到了一定的约束,也就是说受到法律的约束,但是这种受约束的自由才是真正的自由。霍布斯把这种受到法律约束的自由称为“臣民的自由”(liberty of subjects)。[70]换言之,“臣民的自由”意味着,“在法律未加规定的一切行为中,人们都有自由去做自己的理性认为最有利于自己的事情”[71]。

从霍布斯对自由、自由人和臣民的自由等相关概念的界定来看,自由对他来说更多地意味着一种以赛亚·柏林后来所命名的“否定式的自由”(negative freedom),而非“肯定式的自由”(positive freedom)。[72]也就是说,霍布斯更强调的是摆脱外在的障碍,而不是积极主动地选择和参与。在国家之中,人的自由或“臣民的自由”尤其如此。正如霍布斯所说:“臣民的自由只有在主权者未对其行为加以规定的事物中才存在,如买卖或其他契约行为的自由,选择自己的住所、饮食、生业,以及按照自己认为适宜的方式教育子女的自由等等都是。”[73]

159

基于这种自由观,霍布斯激烈地批判了共和主义的自由观。所谓共和主义的自由(republican liberty)就是指每个公民都有参与政治和制定法律的自由和权利。按照波科克(J. G. A. Pocock)和斯金纳(Quentin Skinner)等共和主义学派的想法,这种“自我统治”(self-government)的共和主义思想在西方有着古老的传统,自古希腊和罗马以来直至现代早期一直长盛不衰。[74]在霍布斯的时代,共和主义的自由或“自我统治”理想成为英国革命的重要意识形态动力之一。

不过按照霍布斯的看法,这种所谓的“共和主义的自由”恰恰误解了自由在古代的含义,因为古希腊和罗马人所说的自由是国家的自由,而不是个人的自由。“当我们说雅典人和罗马人是自由的这句话时,指的是他们是自由的国家,这不是说任何人有自由反抗自己的代表者,而是说他们的代表者有自由抵抗或侵略其他民族。”[75]由于对自由的误解,人们往往不是把自由看成是一种属于国家的“公共权利”,而是当成“个人的遗产和与生俱来的权利”[76]。霍布斯认为,这种对自由的误解很有可能煽动人们起来反抗主权者,从而引发政治动荡和社会混乱。

他之所以偏爱君主制,并且厌恶民主制,就是因为后者所崇尚的个人自由更容易导致政治纷争和冲突,并且使国家陷入内战,甚至最终解体。所以毫不奇怪的是,在《利维坦》的第二十九章,他把“读古希腊与罗马人的书籍”看成是“国家致弱或解体”的重要原因之一。^[77]因为在他们的著作中,“任何人只要把君王事先称为暴君,他弑君的行为就被当成合法和值得称道的行为”^[78]。

160 在霍布斯那里,个人与国家之间是一种纯粹的外在关系:个人仅仅外在地服从国家或法律,而国家的目的也仅仅是外在地保护个人的生命、安全和自由;个人没有参与公共政治和制定法律的自由和权利,但国家也不能干涉属于私人领域的个人自由。就这一点来说,霍布斯的绝对主义和个人主义虽然看起来自相矛盾,其实是完全一致的。我们甚至可以这样说,恰恰由于霍布斯过于彻底地坚持个人主义的前提,所以他不得不同时坚持绝对主义的结论。^[79]

斯宾诺莎的“国家理由”却是非常不同。作为一个坚定的共和主义者,他一直对民主政体以及个人自由持有高度的肯定。从某种意义上说,他与霍布斯的分歧来自于他们对于现实和历史的不同观察和感受。霍布斯一直将希腊伟大的史家修昔底德(Thucydides)当成自己的政治老师,他眼中的英国政治几乎就是修昔底德笔下的雅典民主政治的真实再现。^[80]按照他后来的理解,所谓的“英国革命”在本质上不过是不同的私人和党派打着“神”、“权利”或“自由”的神圣旗号阴谋篡夺主权者或国王的合法权力。他给出的解决方案就是建立一个拥有绝对主权的国家,以此中止一切可能的战争和其他政治乱象。与之相反,斯宾诺莎最担心的并不是革命,而是以奥伦治亲王为首的保守派同正统加尔文派的宗教势力勾结起来颠覆德·维特所领导的荷兰共和国,并且扼杀个人的自由。出于这一考虑,他才极力捍卫民主政体以及与之相关的政教分离、思想自由和宗教宽容等原则。^[81]

斯宾诺莎并不否认,人们建立国家的重要目的之一就是“摆脱普遍的恐惧,减少普遍的不幸”^[82],保护“生活的和平与安全”^[83]。除此之外,他认为国家还应该同时保护人们的自由,尤其是免于恐惧和强迫的

自由。在《神学政治论》的第二十章,他这样说道:

从我在前面关于国家之基础的说明,可以非常清楚地得出一个结论:国家的根本目的不是通过恐惧来施行统治,也不是通过恐惧来约束人们并且剥夺他们的独立,而是反过来使每个人摆脱恐惧,这样他才尽可能地生活在安全之中,也就是说,他就可以最好地保存自己生存和行动的自然权利,既不损害自己,也不损害别人。[84]

但是,斯宾诺莎对自由的理解并不局限于“否定式的自由”,即“免于恐惧和强迫”的自由。正如我们在前面一再提到的,斯宾诺莎所理解的真正自由就是听从理性的教导,或者说是一种理性的自我保存。这也是他与霍布斯的根本分歧之一。霍布斯虽然也把自我保存的欲望看成是人的基本欲望或自然权利,不过对他来说,这种自我保存的欲望本身仅仅是一种生存的本能。而在斯宾诺莎那里,真正的自我保存并不是单纯的生存,而是理性的自我保存,也就是说,在理性的指导下去寻求最大的力量和真正的利益。对斯宾诺莎来说,这种理性的自我保存就意味着自由。正是在这个意义上,斯宾诺莎在《神学政治论》的第十六章指出,

161

国家的目的绝对不是把人从理性的存在者变成野兽或傀儡,而是反过来使他们能够安全地发展他们的心灵和身体能力,不受制约地运用他们的理性,并且摆脱由仇恨、愤怒或欺诈所导致的冲突和恶意相互辱骂。所以真正说来,国家的目的就是自由。[85]

在《政治论》的第五章,斯宾诺莎表达了类似的意思:

所以当我们说最好的国家就是人们在其中和谐地生活的国家时,我指的是人的这种生活:它不只是由一切动物所共有的血液循环和其他特征所规定,而是由理性、心灵的真正德性和生活所特别规定。[86]

斯宾诺莎之所以肯定民主政体,不仅因为它能够最大程度地包容人的自由,而且因为它能够使人在国家中运用和发展他们的理性。换言之,“民主的根本目的就是避免冲动的愚蠢,让人尽可能地受理性的

约束,以便使得他们能够和平与和谐地生活”^[87]。在这个意义上,民主政体是一种理性的国家,它的法律也是建立在理性的基础之上。正如一个人只有服从理性的教导才是一个真正的自由人,相应地,“只有建立在健全理性基础之上的国家才是自由的国家”,因为它是为了公众的利益服务,而不是为了少数人的利益服务。^[88]进而言之,只有建立在理性基础上的自由和民主国家才是最有权利或力量的国家,因此也最能长治久安,赢得人民的认同。^[89]

162

问题在于,斯宾诺莎对民主政体和个人自由的肯定,已经在很大程度上偏离,甚至背离了他的政治哲学前提。正如斯克鲁顿(Roger Scruton)指出:“斯宾诺莎关于崇高的哲学理解与大众的迷信之间的区分,对于理解他的政治学来说极为重要。”^[90]无论是在《伦理学》还是在《神学政治论》中,他都一再强调,绝大多数人在自然上都是非理性的,往往被各种激情和欲望奴役,不可能通过理性获得真正的自由。正是基于这一前提,他实际上否定了人可以凭借理性达成社会契约,并且由此建立国家。可是,当他认为国家的目的不仅是保护人的和平与安全,而是使人“能够安全地发展他们的心灵和身体能力,不受制约地运用他们的理性”时,他实际上已经肯定了这一点:大多数人不仅是有理性的,并且能够凭借自己的理性获得真正的自由。正是在这一点上,斯宾诺莎政治哲学的内在矛盾显示出来了。

索雷尔(Tom Sorell)正确地指出,斯宾诺莎在两种意义上使用“自由”：“有时候,自由关系到一种对激情的完美主义式的理性摆脱;在另一些时候,它关系到理性者与非理性者的确定权利在事实上的不可剥夺。”^[91]简言之,前一种自由是理性的自由,因此也是真正的自由,而后一种自由则仅仅是一种“否定性的自由”,或者说是政治的自由。当斯宾诺莎说“国家的目的就是自由”时,他显然指的是前一种自由,否则他就同霍布斯没有任何区别了。^[92]事实上,他反对霍布斯的主要理由就是,后者否定了个人参与政治、制定法律以及表达思想和意见的自由和权利,把人在国家中的生活降低为一种被动的或动物式的自我保存。

当斯宾诺莎批评霍布斯的绝对主义并且为民主制作辩护时,他所

预设的是：大众或绝大多数人在自然上能够听从理性的教导，不需要武力威胁或其他的外在强制手段。但是，这一预设显然不符合他一再强调的人性基本法则：“所有的人都追求自己的利益，但却绝对不是出于健全理性的教导。”^[93]也就是说，绝大多数人在自然上不可能听从理性的教导。显然，这一点恰恰构成了斯宾诺莎政治哲学的内在矛盾。^[94]这一矛盾不仅体现在他对霍布斯的批评之中，而且贯穿在他对传统启示宗教和“神权政治”的批评之中。

三、政治与宗教

163

前文说过，斯宾诺莎之所以讨论国家的起源和目的等政治哲学问题，最终是为了在政治上保护哲学与宗教或理性与信仰的各自权利和自由，使它们互不侵犯。不过，就哲学与宗教或理性与信仰的关系而言，斯宾诺莎事实上更关心的是如何保护哲学或理性思考的自由。因为无论是诉诸历史经验，还是基于对荷兰及欧洲当时的政治现实的观察，斯宾诺莎都非常清楚地意识到，在哲学与宗教或理性与信仰这两者之间，前者事实上一直受到后者的压制和迫害，从来没有获得过真正的自由。反过来说，要想让哲学思考获得自由，关键在于宗教既不能凌驾于世俗政治之上，也不能拥有世俗政治权力，而是必须服从于国家及其法律。只有这样，国家才能作为一个中立者同等地保护哲学思考和宗教信仰各自的自由。

出于这一考虑，斯宾诺莎在《神学政治论》中总结了古代希伯来国家的“神权政治”之得失。^[95]在此基础上，他进一步提出了政教分离和宗教宽容的政治原则，并且最终为哲学思考的自由进行了辩护。

（一）神权政治

就像《神学政治论》第十七章的标题所说的，斯宾诺莎之所以讨论“神权政治”，是为了论证这样一个重要原则：“没有人能够或需要把他

的所有权利都让渡给主权者。”反过来说，国家或主权者不可能垄断或剥夺人民的所有权利，或者说不可能纯粹依靠暴力进行统治。这不是因为主权者或统治者不想这样做，而是因为他没有权力或能力这样做，相应地他也没有权利这样做。事实上，“个人为自己保留了相当一部分权利，这些权利因此只能由他自己决定”^[96]。无论他对统治者的服从是从出于什么动机，是爱还是恨，是恐惧还是希望，都是他自己的决定。因为说到底，“人的本性是不愿意屈从于没有限制的压迫”^[97]。

164

在斯宾诺莎看来，真正的服从并不是体现为外在行动，而是心灵。倘若一个人能够让另一个人全心全意地(wholeheartedly)服从自己的一切命令，那么这种统治当然是最强大的统治。尽管这种统治不可能完全实现，但这样的梦想却一直贯穿着人类的政治历史。就像斯宾诺莎所说的：“虽然对心灵发布命令不可能像对舌头发布命令一样，但是心灵在某种程度上可以为主权者所控制，无论他想要做什么，他都有许多手段诱使大众信其所信，爱其所爱，恨其所恨，如此等等。”^[98]在这些手段之中，宗教对统治者来说显然是一种最自然、最方便和最有用的心灵控制手段，相应地，以宗教为统治基础的“神权政治”也成为人类最古老的一种政治统治形式。

为了说明这个道理，斯宾诺莎举了古代马其顿国王亚历山大大帝(Alexander)的例子。亚历山大大帝无论在国内还是在海外，都“希望人把他当成朱庇特(Jupiter)的儿子”^[99]。因为在他看来，“在战争中，威望是一个重要因素，一个虚假的信仰经常能承担真理的职责”^[100]。在和平时期，道理也是一样。只要人民相信统治者是神或神的儿子，那么他们当然就更愿意服从他，而他也就能够更好地维持自己的统治。与之类似，罗马皇帝奥古斯都(Augustus)也说服罗马人相信他是爱涅阿斯(Aeneas)的后代，而后者则被公认是爱神维纳斯(Venus)的儿子。所以，斯宾诺莎说：

出于这个原因，也就是为了让他们自己变得安全，古代那些获取了权力的国王都极力说服人们相信，他们是不朽诸神的后代；他们认为，只要所有人不是把他们看成是平等者，而是应该

相信他们是诸神,那么他们就心甘情愿地忍受统治,并且很容易服从他们。〔101〕

由此可见,古代异教的政治统治形式在本质上就是一种“神权政治”。在斯宾诺莎看来,“神权政治”的统治基础就是迷信,而迷信显然意味着人是受到恐惧和希望等非理性激情的奴役,而不是听从理性的教导。就像施特劳斯所说的:“神权政治是一种最符合想象和激情生活的国家形式。”〔102〕

按照这种标准,犹太人或希伯来人所建立的古代希伯来国家显然是一种最典型的“神权政治”,因为犹太人执著地坚持这样一种“信仰”:他们的国王和立法者是神,相应地他们的国家也是“上帝之国”(kingdom of God)。不过在斯宾诺莎看来,希伯来国家作为一种“神权政治”并非一无是处。相反,正是依靠对这种对神和律法的信仰,犹太人培养了虔诚和正义的美德,能够自觉地服从律法、关爱同胞,因此享受了很长时间的和平和繁荣。

165

在《神学政治论》的第十七章,斯宾诺莎花了很大的篇幅讨论了希伯来“神权政治”的历史。当犹太人离开埃及之后,他们便恢复了一种“自然状态”,不再听命于任何人的统治,“每个人开始拥有在其权力范围内的自然权利”。后来在摩西的劝告下,他们相信自己是“神的选民”,并且只有神有拯救他们的权力或力量,因此他们决定把这种自然权利让渡给神,由神来做他们的国王和立法者。这样一来,民政权力(civil power)与宗教权力(religious power)就变成了一回事:服从国家和律法就是服从神的旨意,对国家的背叛就是对神的背叛,犹太人的敌人就是神的敌人。由此,他们的国家便被恰当地命名为“神的王国”。这就是希伯来“神权政治”的由来。

严格说来,犹太人最初建立的这个国家虽然名义上是一个“神权政治”或“上帝之国”,但事实上是由摩西一个人统治,因此是一种君主制。斯宾诺莎指出,犹太人最初虽然拥有向神请示并且解释律法的权利,但后来他们把这种权利让渡给了摩西,“因此只有摩西成了唯一的立法者和神的律法的解释者,由此也成了最高的审判者,他不受他人审判,并

且代表神在希伯来人中间采取行动,也就是执行最高的王权,因为只有他有权向神询问,把神的回答传给人民,并且迫使他们服从”。^[103] 简言之,摩西既掌握了最高的宗教权力,即制定律法和解释律法的权力,也掌握了最高的民政或世俗权力,包括统治国家和对外战争的权力。就此而言,犹太人的真正国王和立法者并不是神,而是摩西。

166 在摩西死后,由于没有人拥有像他那样的非凡能力、德性和威望,所以希伯来国家的这种“君主制”并没有维持下去。整个国家的最高统治权力或主权一分为二:宗教权力——也就是解释律法的权力——掌握在利未人手里,具体地说,掌握在摩西的哥哥亚伦以及他的后代手里,而世俗统治权力则掌握在以色列十二支派的首领手里。在斯宾诺莎看来,只有在这个时候,希伯来国家的统治形式才称得上是真正的“神权政治”。

摩西没有任命这样的继承者,而是把国家留给后来者统治,以至于它既不能叫做民主制,也不能叫做贵族制或君主制,而是被称为神权政治。如果说解释律法和传达神之答案的权利被授予给一个人,那么按照被阐明的律法和被告知的答案来统治国家的权利和权力则被授予另一个人。^[104]

按照斯宾诺莎的理解,希伯来国家的“神权政治”在本质上是一种宗教权力与世俗政治权力的相互分离和相互制衡。一方面,利未人或祭司虽然拥有解释律法、传达神的旨意的宗教权力,但却没有执行律法和其他决议的世俗权力,而且他们在日常生活中与其他人是完全平等的,都是国家的普通公民,都服从世俗首领的命令。另一方面,世俗首领虽然负责日常的对内统治和对外战争,但他们不仅无权解释律法并传达神的旨意,而且必须严格地服从律法;一旦违反了律法,他们就和普通公民一样受到严厉的惩罚。因此从形式上看,古代希伯来国家的这种“神权政治”颇接近于洛克和联邦党人等所说的“权力制衡”原则,即立法权和执行权分别掌握在不同的人手里,由此形成二者的相互制衡,避免国家最高的统治权力由同一个人或同一批人垄断,从而导致专制和败坏。斯宾诺莎本人则认为,这种“神权政治”非常类似于荷兰联

省大议会(High Confederated Estates of Netherlands)。[105]

具体而言,这种“神权政治”的优点体现为对于世俗首领和人民的双重约束。就世俗首领而言,由于解释律法的权力掌握在利未人手里,世俗首领做坏事的机会和能力就大大地减少了。他们必须尽可能地为国家或公众利益服务。如果他们以权谋私、违法作乱,那么他们就不仅是神的敌人,而且成为全民公敌。同时,按照这种“神权政治”的精神,包括首领和普通民众或士兵在内的所有人都是神的子民,因此每个人在神及其律法面前都是平等的,首领并未享受比人民更多的特权。就人民而言,“神权政治”不仅塑造了人民强烈的爱国主义精神(ardent patriotism),而且培养了他们对神和律法的虔敬之心。他们对自己的神和国家(这对他们来说是一个东西)极为忠诚,而对其他的国家则充满仇恨。[106]与对待敌人的残酷和仇恨相比,他们对待自己的同胞则是怀有互助之心和关爱之情。

167

然而,古代希伯来国家的这种“神权政治”本身包含了一个很大的隐患。具体地说,这个隐患就是宗教权力和世俗政治权力或祭司和世俗首领之间的潜在冲突。事实上,这一冲突也是导致“神权政治”最后瓦解的主要原因。按照斯宾诺莎的分析,这一冲突最初其实源于摩西本人的失误。按照摩西和以色列人的最初约定,祭司的职位应该由各个家族的头生子掌控。但是后来由于发生了崇拜金牛犊事件,摩西一怒之下就废除了这一协议,改由利未人掌握祭司职位,因为只有他们没有参与崇拜金牛犊以及其他崇拜异教偶像的不虔敬之事。斯宾诺莎认为,这就为后来的冲突和分裂埋下了隐患。因为这样一来,律法的目的从一开始就主要不是培养人民的德性、幸福和安全,而是对十二支派进行复仇和惩罚。

后来,利未人在野心的驱使下开始滥用自己的宗教权力,不断地借解释律法和传达神的旨意的机会对各个支派的首领进行责难,让后者觉得自己受到无休止的斥责和侮辱。世俗首领便反过来利用人民的同情来反对利未人,并且与利未人公开决裂。最后,他们和人民一起废除了“神权政治”,选出一个人而不是神来做他们的国王。

但问题在于,整个国家的律法解释权仍然掌握在利未人的手里。他们不断地利用这种权力同世俗政治权力相抗衡,并且指责国王和人民的渎神、不虔敬和不正义。国王既没有制定律法和解释律法的权力,也没有干涉宗教事务的权力。作为一种反制手段,国王便试图建立其他神殿,并且抬出一些假先知冒真先知,让他们以神的名义发布预言。尽管他们并没有达到预期的目的,但这种对祭司和律法的不虔敬却使得律法逐渐失去了神圣性,不再让人感到敬畏并且为人所遵守;由此,统治者变得毫无节制,人民也丧失虔诚和正义之心,整个国家从此陷入了无休止的冲突、纷争和内战,以至于最后分裂,并且被外族灭亡。因此在斯宾诺莎看来,不是神的惩罚,而是国王和祭司的长时间的冲突与斗争,才是导致希伯来“神权政治”最后崩溃的真正原因。

斯宾诺莎尽管肯定了希伯来“神权政治”的很多优点,但在整体上仍然对它持否定的态度。^[107]在《神学政治论》第十八章的一开始,他就认为希伯来“神权政治”的存在是一种历史的机缘巧合产物,因此是完全不可复制的。这显然是针对荷兰当时的正统加尔文派,因为后者的梦想就是同以奥伦治亲王为首的保守势力联合起来,把荷兰变成一个类似于古代希伯来国家那样的“神权政治”国家,一个他们心目中的“神的王国”。

在斯宾诺莎看来,这种“神权政治”之所以不可复制,主要有两个原因。首先,“神权政治”的前提是神与人有清楚的契约:人把一切自然权利让渡给神,而神愿意做人的国王和立法者。但在斯宾诺莎看来,《新约》清楚地证明,神已经向使徒启示:他的契约不是用石板、纸张或墨水写下来的,而是写在人的心灵之中,因此他不可能再成为一个新的国王和立法者。其次,这种“神权政治”的存在是以一个极为封闭的环境为前提。事实上,犹太人在当时很少跟其他民族往来,几乎与世隔绝,因此很自然地认为他们自己是神的选民,并且因此把他们的律法看成是与神的契约。一旦这种封闭的环境被打破,并且向外界开放,那么他们对神和律法的信仰就很难维系下去。^[108]

斯宾诺莎的这两点看法显然是针对正统加尔文派,因为后者希望

重建一个古代希伯来式的“神权政治”国家。就像富耶所说：“斯宾诺莎使用‘神权政治’是为了挫败加尔文党派。”^[109]就此而言，正统加尔文派信徒要想在一个自由、开放并且崇尚商业和贸易的荷兰共和国建立一个“神权政治”国家，无异于是痴人说梦。

当然归根到底，斯宾诺莎反对“神权政治”的真正原因是，它的统治基础是迷信，而不是理性。“神权政治”必须依靠某种迷信才能建立和维持，譬如说，神是一位高高在上的国王和立法者，犹太人是神的“选民”，神为犹太人的目的创造了世界，信神就可以得救，如此等等。为了维护这种迷信的“绝对真理”，避免使它受到任何可能的怀疑，“神权政治”必然会利用和培养人的恐惧和希望等非理性的激情，并且禁止一切形式的理性探索和思想自由，尤其是哲学思考的自由。但是在斯宾诺莎看来，这种意图是不可能成功地实现的，因为“一个人的心灵不可能完全受另一个人控制。没有人能够把他自由地理性思考并且在任何事情上形成判断的自然权利或能力让渡给另一个人，他也不可能受强迫去这么做”。^[110]既然不能完全禁止人的思想自由，那么“神权政治”就只能诉诸暴力和强制手段。这样一来，神权政治必然最终堕落成为一种纯粹的暴力统治。^[111]然而，正如斯宾诺莎一再借塞内卡之口强调：“暴力统治是不会长久的。”

（二）政教分离与宗教宽容

斯宾诺莎讨论古代希伯来国家的“神权政治”当然不是出于纯粹的历史研究兴趣，而是为了思考一个至关重要的政治哲学问题——神学或宗教与政治的关系。正如我们在第一章所说，这就是绝大多数早期现代政治哲学家为之困扰的“神学政治问题”（theological-political problem）。与马基雅维里、霍布斯和洛克等先驱和同时代的政治哲学家相比，斯宾诺莎对于“神学政治问题”的解决方案并无根本不同。概要地说，他的解决方案可以总结为两点：首先是宗教本身必须被“去政治化”，不能拥有公共政治权力，而是应该成为一种私人领域的信仰；其

次在此前提下,国家尊重并且保护每一种宗教信仰的自由和权利,不得干涉个人的信仰自由。这两点就构成了现代自由主义的关于宗教问题的两个基本原则——“政教分离”和“宗教宽容”。

当然,所谓“政教分离”的原则不是意味着宗教变成了某种独立于政治之外的权力或力量。恰恰相反,这一原则的核心是:教会等宗教力量并不是一个世俗国家之外的独立王国或“国中之国”,而是必须服从国家及其法律的统治。正如罗卡所指出的:“对斯宾诺莎来说,国家必须对宗教拥有完全的权威。”^[112]显然,斯宾诺莎的这一看法来自于他对希伯来“神权政治”的历史总结。在他看来,希伯来神权政治之所以最后走向瓦解和灭亡,一个最重要的原因就是利未人或祭司与世俗国王之间的冲突和斗争。由于祭司们垄断了解释《圣经》和传达“神的旨意”的权力,所以他们不仅成为一个可以与世俗政治权力相抗衡的宗教权力,甚至能够凌驾于后者之上。这就造成了整个国家陷入无休止的纷争和内乱,最后走向分裂和解体。斯宾诺莎由此得出了一个极为重要的教训:“无论是对宗教还是对国家来说,把发布命令的权力授予宗教人员或者让他们染指国家事务是一个多么大的灾难!”^[113]

从更深层的意义上说,斯宾诺莎对于宗教与政治之关系的看法,是来自于他对人的自然状态的理解。在他看来,人的自然状态是宗教与政治的共同起点。在《神学政治论》的第十六章,他非常清楚地区分了自然状态和宗教状态(state of religion):自然状态不仅是一种非政治的状态,也是一种非宗教和前宗教的状态。具体而言,

自然状态无论在本质上还是在时间上都先于宗教。因为没有人自然而然地知道他服从神的义务。事实上,这种知识不可能由任何推理过程获得;人们只能通过由某种迹象证实了的启示获得。因此在启示之前,没有人受他自己一无所知的神法约束。这样,一种自然状态不能与宗教状态相混淆;我们必须把它理解为既没有宗教,也没有法律,因此也没有罪、没有过失,就像我们事实上引用保罗的话所证实的那样。我们把自然状态看成是先于并且没有神的律法的启示,不仅是考虑到人的无知,而且是考虑到所有人

与生俱来的自由。^[114]

既然包括神法和启示等宗教事务不属于人的自然状态,那么宗教就是在进入公民社会或国家之后才出现的,也就是说,人在自然上没有服从宗教权力的义务。而在进入国家之后,由于人们已经将事关公共安全与福利的一切权利或权力都让渡给了国家,由国家制定法律,并且根据法律去判断正义和不正义、善与恶,所以宗教本身也必须服从国家及其法律的统治。斯宾诺莎认为,任何人都不能以宗教信仰的理由不服从国家。原因在于,“倘若没有人在那些他认为与宗教相关的事情上受对最高权力的服从这一权利的约束,那么国家的权利将不可避免地依赖于人人各异的判断和情感。因为如果他认为服从国家违反了他自己的信仰和迷信的信念,并且以此为借口每个人都认定自己有随心所欲的无限自由,那就没有人会受到服从国家权利的约束”^[115]。

171

在《神学政治论》的第十九章,斯宾诺莎进一步论证:国家或主权者不仅有权制定和解释世俗生活的法律,而且有权解释宗教方面的法律。事实上,一个宗教律令之所以成为法律,完全在于它得到主权者的认可;而所谓“神的王国”也无外乎是主权者或统治者通过与神的契约或以神的名义行使最高统治权力的现世国家。譬如在古代希伯来国家,只有在摩西作为神的先知或代言人行使最高的统治权力或主权,并且获得了他的认可之后,宗教的律法才变成国家的法律。当希伯来国家被巴比伦灭亡之后,巴比伦的国王成了犹太人的主权者或最高统治者,而巴比伦的法律也变成了他们必须服从的法律;相反,摩西律法却不再是国家的法律,而是仅仅变成了一种道德律令。

一旦宗教法律或神法的解释权不属于国家,而是掌握在祭司、神职人员或教士的手里,那就势必会引起政治纷争和冲突,导致国家的分裂和解体。这一点不仅已经被古代希伯来国家的历史事实所证实,而且在基督教世界也能得到充分的体现。无论在马基雅维里所在的意大利,霍布斯和洛克所在的英国,还是斯宾诺莎所在的荷兰,这都是活生生的经验事实。尽管由于环境的险恶,斯宾诺莎不能像马基雅维里和霍布斯那样直接抨击基督教,但他在《神学政治论》中仍然含蓄地指出

了基督教对于世俗政治的败坏。

172 罗马教会和教皇就是一个典型的例子。在垄断了有关《圣经》和教义的所有解释权力之后，“教皇就逐渐确立了对于所有国王的绝对支配地位，一直到他事实上达到了统治的巅峰。后来，无论君主们，尤其是德意志的君主们，做出什么努力去稍稍削弱他的权力，他们都没有获得成功；这些努力的结果不过是大大地提高了教皇的权威”^[116]。后来，成功地削弱罗马教会和教皇权威的并不是世俗君主，而是像路德和加尔文这样的教士。正如斯宾诺莎所说：“君主们用火与剑没有做到的事，教会人士只是用笔却成功地做到了。”^[117]这一事实当然不是对宗教力量的否定，而是更加证明了它是多么的强大和可怕。

而且按照斯宾诺莎的分析，基督教对于世俗国家的危险和危害甚至远远超过犹太教。因为在犹太教中无论祭司与国王如何发生冲突，但它的教义本身并没有包含宗教权力与世俗政治权力之间的紧张和冲突。在古代希伯来国家，宗教本身就是政治：对神的服从与对国家的服从完全是一回事；摩西律法既是一种宗教律令，又是一种国家法律。但是，基督教却完全不同，因为它的教义本身就承认宗教权力与世俗政治权力或精神权力(spiritual power)与世间权力(temporal power)的二元区分，并且还认为前者高于或优越于后者。^[118]为了确保这种精神权力的优势地位，基督教的教士们不仅在政治上不断地蚕食世俗统治者的权力，而且在思想上将哲学思辨引进了宗教信仰领域，并且把教义本身变成了一种极为烦琐、复杂和无聊的经院哲学，这样一来，其他人就不可能有闲暇和精力去思考这些教义问题，而他们也由此垄断了《圣经》和教义的解释权力。^[119]

然而，当斯宾诺莎认为宗教必须从属于国家时，他似乎没有给个人的宗教信仰自由留下任何余地。^[120]那么，斯宾诺莎是否真的否定了宗教宽容和个人的信仰自由呢？当然不是。事实上，在强调宗教从属于国家的同时，他做了非常清楚的限定：

我所说的显然是指虔敬的行为和宗教的外在形式，并不是虔敬本身以及对神的内在崇拜，也不是引导心灵内在地向对神全

心全意的崇拜的手段,因为对神的内在崇拜和虔敬本身属于不可让渡给他人的个人权利之范围(就像我们在第七章结尾处所说的那样)。^[121]

从这一段话来看,斯宾诺莎明确地把宗教区分为内在与外在或思想与行动。对于宗教事务,国家权力的管辖范围仅仅局限于宗教的外在行动。至于个人的内心信仰,这是每个人不可让渡的一种自然权利,对此国家既不应该、也没有能力予以干涉。

进而言之,斯宾诺莎之所以要让国家控制宗教的外在行动,恰恰是为了更好地保护个人的宗教信仰自由。他最担心的危险就是,正统加尔文派同奥伦治家族联合起来篡夺最高统治权力,以至于摧毁德·维特所确立的信仰自由和宗教宽容原则。^[122]就像斯泰因贝格(Justin Steinberg)所指出的:“斯宾诺莎哲学的许多不自由因素,事实上都可以被看成是表达了对宽容的深切关注,因为从根本上讲,他的不宽容是一种对于不宽容本身的不宽容。”^[123]

173

对斯宾诺莎来说,国家的一个重要目的就是防止教会和宗教人士试图利用政治权力干涉个人的信仰自由。斯密很好地总结了斯宾诺莎的意图:

《神学政治论》的任务不是创造一种新的对国家的依附关系,而是把国家当成一个工具来使用,以便使个人从教士的权力那里获得解放。斯宾诺莎试图在最新获得自由的个体与民主共和国之间培养一种利益的认同(an identity of interests)。只有一个强大的国家才能够凭借其惩罚和排斥的权力保护个人的权利和自由,对抗专制的宗教大众。^[124]

斯宾诺莎当然没有完全否定宗教的意义。正如我们在前文所提到的那样,他承认在犹太教和基督教等传统的启示宗教之外,还有一种“普遍宗教”。这种宗教的教义只包含一些最普遍的道德规范,其目的是教人虔诚、顺从和仁爱。但是,这种“普遍宗教”既不会对国家的权威构成威胁,也不会侵犯个人的哲学思考和宗教信仰等方面的思想自由。就这一点来说,“普遍宗教”是真正甚至唯一与民主政体相容的宗教。

(三) 哲学与民主

斯宾诺莎的“政教分离”原则显然并不只是为了保护个人的宗教信仰自由,而是为了保护包括宗教信仰和哲学思考在内的一切思想自由,并且由此一劳永逸地将理性和信仰在政治上区隔开来,使它们互不侵犯对方的自由和权利。

174 当然,将理性与信仰区分开来绝对不是斯宾诺莎政治哲学的最终目的。事实上,他对二者的不同态度已经清楚地表明,他的真正意图并不是让理性和信仰互不侵犯对方的自由和权利,而是用理性取代信仰来当作政治社会或国家的统治基础。在他看来,真正与民主社会相容的并不是宗教——不管是传统的启示宗教,还是他所说的“普遍宗教”——而是哲学或理性思考。

因此,斯宾诺莎的政治哲学最终指向的是对民主政体的肯定,以及相应地对“神权政治”的排斥和否定。在他看来,只有在一个民主的共和国(democratic republic)之中,包括哲学思考和宗教信仰在内的一切思想自由都能得到国家的平等保护。相反,在其他形式的国家之中,个人的思想自由必然受到国家或教会的压抑和控制。在这个意义上说,一切非民主的国家必然或多或少是某种形式的“神权政治”。

正如施特劳斯所指出的,在斯宾诺莎那里,严格说来只有两种国家形式或政体——民主和神权政治;而这两种政体分别对应着人的两种认识能力或存在方式——理性和想象或信仰。民主政体是唯一与人的自由相容的理性政体,而神权政治则必然诉诸人的非理性的想象、迷信或激情,尤其是恐惧和希望。^[125]至于其他的政体——无论是君主制还是贵族制——都不过是这两种政体的不同变形与混合。

在《神学政治论》的第二十章,也就是该书的最后一章,斯宾诺莎重点探讨了民主与哲学思考自由之间的内在关系。他的出发点是一般意义的思想自由。正像我们在前面反复提到的,斯宾诺莎认为,思想自由是一个人无法让渡的自然权利,因为“人的心灵是不可能完全被他人控

制的”^[126]。一个理性的政府或明智的统治者就不应该试图控制人的思想,这非但是徒劳的,而且还导致专制和暴虐,从而激起人民的反抗。此外,表达自己思想的言论自由也是属于人的自然权利。因为思想若不能自由地表达,那么它的自由也就形同虚设。

不过,斯宾诺莎在肯定思想和言论自由的同时,也给这种自由设定了一个前提。就像在讨论宗教信仰自由时那样,他把内在与外在或思想和行动区分开来。因为每个人虽然都有思想的自由,但他的判断与国家的法律本身不可能完全一致。在这种情况下,他在保留思想和言论自由的同时,必须放弃行动的自由,否则国家就将无法进行有效的统治,最终会使整个社会变得混乱无序。他举了一个例子。假如一个人认为某一条法律是不合理的,应该加以修改,并且把自己的意见和建议提交给主权者,但在行动上却没有违反那一条法律,那么他就是一个好公民。反之,倘若他以法律本身的不合理性为借口不服从法律,甚至煽动人起来反抗主权者,那么他就是一个暴徒和罪犯,应该受到严厉的惩处。

175

斯宾诺莎对于思想自由的捍卫首先是基于必然性(necessity),也就是说,国家不可能完全控制人的思想。同时,他还从“可取性”(desirability)的角度肯定了思想和言论自由对于国家的积极作用。首先,思想和言论自由不会对国家造成危害,因为它们都不会直接诉诸行动。“只要一个人的行动符合主权者的命令,那么他就不可能在行动上违反他自己的理性的指令和教导。”^[127]其次,更重要的是,这种自由本身对国家来说不但是无害的,反倒是有益的,因为它会最大程度地减少人与人之间因为意见和信仰的分歧而发生冲突。用斯密的话说:“不仅是个人,而且社会整体都能从最大程度的舆论和信念自由的政策获益。”^[128]

对于斯宾诺莎来说,一个能够最大程度地容纳思想和言论自由的国家,显然是一个民主政体,或者说,是一个“民主的共和国”。对于这一政体,他不吝赞美之辞:

假如诚实而不是谄媚受到嘉奖,假如主权者实现完全的控制,

并且不是被迫屈从于叛乱者,那就绝对有必要认可判断的自由,并且以这种方式来统治人们:他们公开表达出来的不同甚至相互冲突的观点不会妨碍他们和平共处。这种政府制度无疑是最好的制度,它的弊端也是比较少的,因为它最符合人的自然本性。因为我们已经表明,在一个民主政体(它最接近自然状态)中,所有的公民都按照共同做出的决定去行动,而不是按照它去进行理性思考和判断。这就是说,既然所有人都不可能一样地思考,他们就同意一个获得多数选票支持的建议具有一项命令的效力,但他们同时还保留着假如有更好的选择就撤销这个建议的权威。因此人被赋予的判断自由越少,他们就离最自然的状态越远,因此这个政体就越暴虐。[129]

在民主政体所保护的各种思想自由之中,斯宾诺莎最看重的显然不是包括宗教信仰在内的一般思想自由,而是哲学思考的自由。或者说得更明确些,斯宾诺莎所关心的首先是如何使哲学思考的自由不再受到各种宗教信仰的压制,而不是如何使某一种宗教信仰不受其他宗教信仰的迫害。对他来说,宗教信仰自由在很大程度上不过是哲学思考自由的副产品或意外结果。

在斯宾诺莎那里,哲学思考的自由同民主之间是一种唇亡齿寒的相互依存关系。一方面,哲学思考只有在在一个民主的共和国之中才能获得真正的自由,因为民主政体的目的就是保护包括哲学思考和宗教信仰在内的一切思想和言论自由。而在“神权政治”的国家中,哲学思考的自由必然会受到压制。另一方面,哲学思想的自由反过来也成为民主社会得以存在的根本前提。因为倘若没有哲学的理性思考和启蒙,那么绝大多数人必然被想象、迷信和各种非理性的激情所左右或奴役,整个社会和国家也就必然会堕落成为一个专制和暴虐的“神权政治”,个人的自由和权利也就不复存在。在斯宾诺莎看来,这就是哲学和哲学家对于民主的重要性。对于二者的关系,罗森有非常好的总结:

哲学家在自然上是“最高”的人,因为他们最有力量,并且是那些非哲学家个体之力量的最佳守护者。但是,为了哲学得以保存,

哲学家必须捍卫民主(民主事实上是他的政治教诲的具体表现)。否则,倘若意见受到专制,哲学就会被教条和迷信所毁灭。反过来说,为了让民主得以保存,它也必须捍卫哲学。假如哲学和民主被正确地定义,那么哲学和民主的利益是完全一致的。[130]

注释:

[1] 埃里森指出了斯宾诺莎在政治哲学方面所受到的各种影响:“作为一个政治思想家,斯宾诺莎受到很多因素的影响,这些因素至少包括他对马基雅维里的研究和对他那个时代荷兰政治事件的个人观察。然而主要的影响无疑是霍布斯。斯宾诺莎的政治哲学可以被恰当地看成是与霍布斯的持续对话。”参见 Henry E. Allison, *Benedict de Spinoza, An Introduction*, p. 177。

177

[2] 萨拜因说:“斯宾诺莎追随霍布斯,他唯一确定的努力就是使伦理学和宗教都同数学科学相一致——他的成功远远谈不上圆满,并且直到 19 世纪初无论如何都受到了忽视。”参见 George Holland Sabine, *A History of Political History*; the third edition, London: Harrup, 1951, p. 391。

[3] Edwin Curley, “Kissinger, Spinoza, and Genghis Khan”, in *Spinoza: Critical Assessments of Leading Philosophers*, vol. III, edited by Genevieve Lloyd, London and New York: Routledge, 2001, pp. 143—145.

[4] 霍布斯:《利维坦》,第 92 页。

[5] 同上书,第 93 页。

[6] 同上。

[7] 同上。

[8] 同上书,第 94 页。

[9] 同上书,第 95 页。

[10] Spinoza, *Theological-Political Treatise*, p. 179; 斯宾诺莎:《神学政治论》,第 212 页。在《政治论》中,斯宾诺莎表达了同样的意思:“按照我的理解,自然权利就是万物据以存在的自然法则或规则,也就是自然的力量。所以,自然作为一个整体的自然权利同它的力量是等值的,同理,个别事物也是如此。因此,无论每个人出于其本性的法则

做什么,他都是凭借至高无上的自然权利去做的,他的力量范围有多大,他对自然就拥有多少权利。”参见 *Spinoza: Complete Works*, p. 683.

[11] Spinoza, *Theological-Political Treatise*, p. 179; 斯宾诺莎:《神学政治论》,第 212 页。

[12] *Spinoza: Complete Works*, p. 683.

[13] Spinoza, *Theological-Political Treatise*, pp. 180—181; 斯宾诺莎:《神学政治论》,第 213—214 页。

[14] *Ibid.*, p. 180; 同上书,第 213 页。

[15] Edwin Curley, “The State of Nature and its Law in Hobbes and Spinoza”, in *Spinoza: Critical Assessments of Leading Philosophers*, vol. 3, edited by Genevieve Lloyd, London and New York: Routledge, 2001, p. 122.

178

[16] 霍布斯批评了传统道德哲学家混淆了自然权利与自然法,并且颠倒了二者的关系。在他看来,权利是一个人做与不做的自由,而法则则是某种约束人的义务;因此法来自于权利,也就是说,自然法来自于自然权利,而不是相反。参见霍布斯:《利维坦》,第 97 页。

[17] 同上书,第 120—122 页。

[18] 同上书,第 96—97 页。

[19] Steven B. Smith, *Spinoza, Liberalism, and the Question of Jewish Identity*, p. 124.

[20] Spinoza, *Theological-Political Treatise*, p. 180; 斯宾诺莎:《神学政治论》,第 213 页。

[21] 斯宾诺莎:《伦理学》,第四部分,命题 35。

[22] 同上书,第四部分,命题 18,附释。

[23] 同上书,第四部分,命题 35。

[24] 同上书,第四部分,命题 35,绎理二。另外,斯宾诺莎这句话显然是针对霍布斯的名言:“人对人是狼。”

[25] 同上书,第四部分,命题 35,绎理二。

[26] 同上书,第四部分,命题 35,绎理二。

[27] Spinoza, *Theological-Political Treatise*, p. 65; 斯宾诺莎:《神学政治论》,第 81 页。

[28] 斯宾诺莎:《伦理学》,第四部分,附录,12。

[29] Spinoza, *Theological-Political Treatise*, p. 64; 斯宾诺莎:《神学政治论》,第

82 页。

[30] Spinoza: *Complete Works* p. 682.

[31] Spinoza: *Complete Works*, p. 686; 斯宾诺莎:《伦理学》,第四部分,命题 33,命题 34。

[32] Ibid., 另可参见同上书,第四部分,命题 37,附释 2。

[33] Henry E. Allison, *Benedict de Spinoza: An Introduction*, pp. 185—186; Edwin Curley, “Introduction”, in *A Spinoza Reader: The Ethics and Other Works*, pp. xxxi—xxxii.

[34] 马基雅维里在《君主论》中以凯撒·波几亚为例,说明了恐惧对于维持社会秩序的重要性。波几亚占领罗马尼阿之后,发现这个地方在前任君主的统治下变得盗贼横行,混乱无序,于是委派了一位残酷但很有能力的官员雷米罗·德·奥尔科去治理该地。奥尔科在很短的时间依靠严酷的手段建立了这个地方的秩序,使它恢复了和平与安宁。但是因为过分残酷,他不久就遭到人民的憎恨。为了平息人民的憎恨和愤怒,公爵在一天早晨将奥尔科一刀两段,暴尸街头,并且在他身旁放了一块木头和一把血淋淋的刀子。“这种凶残的景象使得人民既感到痛快淋漓,同时又惊讶恐惧。”参见马基雅维里:《君主论》,第 33—34 页。

179

[35] 斯宾诺莎:《伦理学》,第四部分,命题 7。

[36] 汉密尔顿、杰伊、麦迪逊:《联邦党人文集》,程逢如、在汉、舒逊译,商务印书馆 1980 年版,第 264 页。

[37] Spinoza, *Theological-Political Treatise*, p. 181; 斯宾诺莎:《神学政治论》,第 214—215 页。

[38] Ibid.; 同上书,第 215 页。

[39] Ibid., p. 182; 同上书,第 215 页。

[40] 霍布斯在《论公民》中把“信守协议”或“遵守诺言”看成是第二自然法,在《利维坦》中则称之为第三自然法。参见《论公民》,第 26—30 页;《利维坦》,第 108—115 页。

[41] Spinoza, *Theological-Political Treatise*, p. 182; 斯宾诺莎:《神学政治论》,第 215—216 页。

[42] 斯宾诺莎:《伦理学》,第四部分,命题 37,附释 2。

[43] *The Cambridge History of Political Thought 1450—1700*, edited by J. H. Burns, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 554.

[44] 霍布斯:《利维坦》,第 131 页。

[45] Spinoza, *Theological-Political Treatise*, p. 186; 斯宾诺莎:《神学政治论》,第 220 页。

[46] 斯宾诺莎:《斯宾诺莎书信集》,第 205 页。

[47] 洪汉鼎:《斯宾诺莎哲学研究》,第 670 页。

[48] 斯宾诺莎:《伦理学》,第三部分,序言。

[49] *Spinoza: Complete Works*, p. 690.

[50] Henry E. Allison, *Benedict de Spinoza, An Introduction*, pp. 187—188.

[51] Spinoza, *Theological-Political Treatise*, p. 183; 斯宾诺莎:《神学政治论》,第 216 页。

[52] *Ibid.*, p. 185; 同上书,第 219 页。

[53] *Ibid.*; 同上。

[54] *Ibid.*; 同上。

180 [55] *Spinoza: Complete Works*, p. 690.

[56] *Ibid.*

[57] 富耶认为这一点体现了斯宾诺莎政治哲学的自由主义和绝对主义的矛盾,而巴列巴尔则认为这一表面的矛盾可以通过民主参与来解决。Lewis S. Feuer, *Spinoza and the Rise of Liberalism*, pp. 106—108; Etienne Balibar, *Spinoza and politics*, translated by Peter Snowdon, London and New York: Verso, 2008, pp. 30—31.

[58] Spinoza, *Theological-Political Treatise*, p. 183; 斯宾诺莎:《神学政治论》,第 217 页。

[59] *Ibid.*, p. 184; 同上。

[60] *Ibid.*, p. 191; 同上书,第 226 页。

[61] *Ibid.*; 同上。

[62] *Ibid.*, p. 184; 同上书,第 218 页。

[63] *Spinoza: Complete Works*, p. 691.

[64] 卢梭,《社会契约论》,第 30 页。

[65] 斯密把斯宾诺莎对民主的捍卫同卢梭的“普遍意志”(general will)思想联系起来。他认为,无论是对斯宾诺莎还是对卢梭而言,人的自由都意味着在理性上服从自己制定的法律。这显然有些过度解释了。因为卢梭无论如何不会像斯宾诺莎那样把自由看成对必然性的服从。参见 Steven B. Smith, “What Kind of Democrat was Spinoza?”, in *Political Theory*, Vol. 3., No. 1. February 2005, p. 19.

[66] Steven B. Smith, *Spinoza, Liberalism, and the Question of Jewish Identity*, p. 121; Antonio Negri, *Subversive Spinoza: (Un)Contemporary Variations*, edited by Timothy S. Murphy, translated by Timothy S. Murphy, Michael Hardt, Ted Stolze and

Charles T. Wolfe, Manchester University Press, 2004, p. 9. 罗森:《斯宾诺莎》,引自《政治哲学史》(上),第 521 页。

[67] 霍布斯:《利维坦》,第 164 页。

[68] 同上书,第 162 页。

[69] 同上书,第 163 页。

[70] 同上书,第 164 页。

[71] 同上。

[72] 以赛亚·柏林:《两种自由概念》,引自《市场逻辑与国家观念》,刘军宁等编,生活·读书·新知三联书店 1995 年版,第 201 页。“negative freedom”和“positive freedom”通常被译作“消极自由”和“积极自由”,笔者以为译成“否定式的自由”和“肯定式的自由”更贴近原意。

181

[73] 霍布斯:《利维坦》,第 165 页。

[74] J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton: Princeton University Press, 1975, pp. 49—80, 550—552.

[75] 霍布斯:《利维坦》,第 167 页。

[76] 同上。

[77] 同上书,第 255 页。

[78] 同上。

[79] 法国当代学者马内精辟地指出:“霍布斯立场的力量在于,它保持了个人的完整性。个人想要的是他自己想要的东西,没有任何其他人替这一个人想要自己的东西。假如个人和他的意志是政治正当性的唯一基础,那么有一点就很清楚:从个人的杂多状态中创造出统一性的政治秩序就只能来自他之外。每一个‘意志的共同体’,不管是这个个人与其他个人形成的共同体,还是在他与主权者之间形成的共同体,都会侵犯个人的意志,损害他的完整性。他再也不可能成为唯独他自己所能是的东西;政治正当性的源泉和基础。人们禁不住会说,霍布斯是绝对主义者,尽管他坚持个人主义。但反过来说,霍布斯之所以是绝对主义者,是因为他过于严格地坚持个人主义。”参见 Pierre Manent, *An Intellectual History of Liberalism*, p. 28。

[80] 霍布斯对民主制的厌恶和批评贯穿了他的一生。他早年在翻译修昔底德的《伯罗奔尼撒战争史》时,写过一篇类似于译者序的文章,题目是“论修昔底德的生平与历史”(On the Life and History of Thucydides)。在这篇文章中,他在肯定修昔底德的同时,也批评了民主政体的弊端。参见 *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*,

vol. VIII, p. xvi.

[81] 正如斯密所指出的,就坚持自由而言,被斯宾诺莎奉为典范的史家不是希腊的修昔底德,而是罗马的塔西佗。他的《神学政治论》最后一章(第二十章)的标题就是取自塔西佗《历史》中的一句话:“在一个自由的国家,每个人都自由地思考,并且自由地言说自己的思考。”在文艺复兴和现代早期,塔西佗主义是最流行的政治思潮之一。参见 Steven B. Smith, *Spinoza's Book of Life, Freedom and Redemption in the Ethics*, pp. 129—130.

[82] *Spinoza; Complete Works* p. 691.

[83] *Ibid.*, p. 699.

[84] *Spinoza, Theological-Political Treatise*, pp. 231—232.

182 [85] *Ibid.*, p. 232; 斯宾诺莎:《神学政治论》,第 272 页。

[86] *Spinoza; Complete Works*, p. 699.

[87] *Spinoza, Theological-Political Treatise*, p. 184; 斯宾诺莎:《神学政治论》,第 217 页。

[88] *Ibid.*; 同上书,第 218 页。

[89] *Spinoza; Complete Works*, p. 698.

[90] Roger Scruton, *Spinoza*, p. 94.

[91] Tom Sorell, “Spinoza's Unstable Politics of Freedom”, in *Interpreting Spinoza: Critical Essays*, edited by Charlie Huenemann, Cambridge: Cambridge University Press; New York 2008, p. 148. 施特劳斯也有类似的区分,可参见 Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, p. 224.

[92] 正因为斯宾诺莎主要把自由同理性联系起来,所以他才被柏林看成是“肯定式的自由”的捍卫者。在柏林看来,斯宾诺莎在捍卫“肯定式的自由”这一点上同黑格尔和马克思并没有本质区别。而韦斯特(David West)则反过来批评柏林对斯宾诺莎的误解,认为斯宾诺莎的理性自由并不会导致对政治自由或“否定式的自由”的侵犯。二者的争论可参见 David West, “Spinoza on Positive Freedom”, in *Spinoza: Critical Assessments of Leading Philosopher*, vol. 3, edited by Genevieve Lloyd, London and New York: Routledge, 2001, pp. 207—220; Isaiah Berlin, “A Reply to David West”, *ibid.*, pp. 223—224.

[93] *Spinoza, Theological-Political Treatise*, p. 64; 斯宾诺莎,《神学政治论》,第 82 页。

[94] 列文纳(Nancy K. Levene)认为,斯宾诺莎政治哲学包含了两个悖论:其一是,

既然在自然状态中权利等于权力,那就无所谓权利或权力的授予,因为国家怎么做都是可以的,只要它有能力或权力这么做;其二是,既然绝大多数人在自然状态中都受非理性的激情和欲望控制,那么他们就不可能达成有约束力的决定。参见 Nancy K. Levene, *Spinoza's Revelation: Religion, Democracy, and Reason*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 189—190。

[95] 巴列巴尔指出:“神权政治”一词并不是斯宾诺莎的发明,而是从古代犹太历史学家约瑟夫那里借用过来的,参见 Etienne Balibar, *Spinoza and politics*, translated by peter Snowdon, London and New York: Verso, 2008, pp. 44—45。

[96] Spinoza, *Theological-Political Treatise*, p. 191; 斯宾诺莎:《神学政治论》,第 227 页。

[97] Ibid., p. 64; 同上书,第 82 页。

[98] Ibid., p. 192; 同上书,第 228 页。

[99] Ibid., p. 194; 同上书,第 230 页。

[100] Ibid.; 同上。

[101] Ibid.; 同上书,第 229 页。

[102] Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, p. 237.

[103] Spinoza, *Theological-Political Treatise*, p. 197; 斯宾诺莎:《神学政治论》,第 233 页。

[104] Ibid., pp. 197—198; 同上书,第 234 页。

[105] Ibid., p. 200; 同上书,第 237 页。

[106] 斯宾诺莎说:“由于他们已经将自己的权利让渡给神,并且相信他们的国是神的王国、只有他们是神的孩子,而其他的民族都是神的敌人,必须对它们抱有刻骨的仇恨,他们认为没有什么比放弃忠诚并答应效忠于一个外国人更可怕,没有什么比背叛他们的国家,也就是背叛他们所崇拜的神的王国更可憎和邪恶。”参见 Spinoza, *Theological-Political Treatise*, p. 204; 斯宾诺莎:《神学政治论》,第 242 页。

[107] 斯密认为:“以色列人的故事在《神学政治论》中发挥的作用同古罗马的模型在马基雅维里的《论李维》中发挥的作用是一样的,也就是说,都是一面借古讽今的镜子。”这个说法有一定的道理,因为斯宾诺莎的确受了马基雅维里的共和主义思想的很大影响。但是,斯密有一些过度解释。因为比较起来,古希伯来国家在斯宾诺莎心目中的地位还是远远不能同古罗马共和国在马基雅维里心目中的地位相提并论。事实上,斯宾诺莎心目中的理想政体(假如可以这么说的话)不可能是以迷信为基础的“神权政治”,而是一种基于理性和自由的现代民主政体,具体地说,就是德·维特领导下的荷兰共和国,

一种现代的民主政体。参见 Steven B. Smith, *Spinoza, Liberalism, and the Question of Jewish Identity*, p. 146。

[108] Spinoza, *Theological-Political Treatise*, pp. 212—213; 斯宾诺莎:《神学政治论》,第 250—251 页。

[109] Lewis Feuer, *Spinoza and the Rise of Liberalism*, p. 121.

[110] Spinoza, *Theological-Political Treatise*, p. 230; 斯宾诺莎:《神学政治论》,第 270 页。

[111] 就像巴利巴尔所指出的:“神权政治”本身就包含了某种不可克服的矛盾。一方面,它是严格的政教合一,另一方面却是必须诉诸恐惧等非理性的统治方式。参见 Etienne Balibar, *Spinoza and politics*, pp. 46—47。

184

[112] Michael Della Rocca, *Spinoza*, p. 227.

[113] Spinoza, *Theological-Political Treatise*, p. 215; 斯宾诺莎:《神学政治论》,第 254 页。

[114] Ibid., p. 188; 同上书,第 222—223 页。

[115] Ibid., p. 189; 同上书,第 224 页。

[116] Ibid., p. 226; 同上书,第 266 页。

[117] Ibid.; 同上。

[118] 斯宾诺莎在《神学政治论》中提到了基督教的二元论教义,但没有做进一步的评论。他说:“我的对手寻求将宗教权利与民政权利(civil right)分离开来,并且认为只有后者被授予主权者,而前者则被授予大公教会。我不讨论这些论证,它们毫无价值,甚至完全不值得反驳。”参见 Spinoza, *Theological-Political Treatise*, p. 224; 斯宾诺莎:《神学政治论》,第 264 页。

[119] Ibid., pp. 227—228; 同上书,第 268 页。

[120] 用斯密的话说:“在将个体从教会解释的权力中解放出来之后,斯宾诺莎现在努力将相同的个体从属于政治权威”。参见 Steven B. Smith, *Spinoza, Liberalism, and the Question of Jewish Identity*, p. 153。

[121] Spinoza, *Theological-Political Treatise*, p. 219; 斯宾诺莎:《神学政治论》,第 259 页。

[122] Steven Nadler, *Spinoza: A Life*, pp. 283—284.

[123] Justin Steinberg, “Spinoza’s curious defense of toleration” in *Spinoza’s Theological-Political Treatise: A Critical Guide*, p. 220.

[124] Steven B. Smith, *Spinoza, Liberalism, and the Question of Jewish Identity*,

p. 154.

[125] Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, pp. 237—243.

[126] Spinoza, *Theological-Political Treatise*, p. 230; 斯宾诺莎:《神学政治论》,第270页。

[127] *Ibid.*, p. 233; 同上书,第273页。

[128] Steven B. Smith, *Spinoza, Liberalism, and the Question of Jewish Identity*, p. 160.

[129] Spinoza, *Theological-Political Treatise*, p. 236; 斯宾诺莎,《神学政治论》,第276—277页。

[130] 《政治哲学史》,列奥·施特劳斯、约瑟夫·克罗波西主编,李天然等译,河北人民出版社1993年版,上卷,第528页。译文参考了原文有改动,原文参见 *History of Political Philosophy*, third edition, edited by Leo Strauss and Joseph Cropsey, Chicago and London: University of Chicago Press, 1987, p. 460.

结 论

186

一、斯宾诺莎的影响

斯宾诺莎在西方哲学史和思想史上至少拥有三重的身份：首先，他是早期现代理性主义哲学的经典代表之一；其次，他是现代《圣经》科学和解释学的真正奠基人；最后，他是现代自由主义政治哲学的先驱之一。在各种流行的哲学史或思想史论著之中，斯宾诺莎的第一重身份通常都被看得最为重要，第二重身份次之，而他的第三重身份显然最不受重视。但是，按照我们对斯宾诺莎哲学思想整体的理解，作为政治哲学家的斯宾诺莎显然更为重要，因此更值得我们注意。事实上，无论是他的纯粹哲学或形而上学，还是他的宗教批判和《圣经》解读，最后都具体落实到他的政治哲学上。

斯宾诺莎的哲学是以神与人的绝对区分为起点，而它的结论却是这种绝对区分的消失。通过理性或“对神的理智之爱”，人不仅达到了与神的完美统一，而且获得了与神一样的自由。基于这一点，斯宾诺莎对传统启示宗教的教义和《圣经》本身进行了彻底的理性批判和历史解构。在他看来，包括犹太教和基督教在内的一切传统启示宗教都是一种无知、想象或迷信的产物，都是一种激情和奴役，而它们引以为本的《圣经》本身也不过是一种迁就大众“想象”、错误百出的“世俗之书”。只有经过哲学的理性启蒙，人才能摆脱传统宗教的迷信、蒙昧和奴役，

获得真正的自由和解放。为了划清理性和信仰或启示的界限,保护哲学或理性思考的自由,斯宾诺莎进一步探讨了国家的起源和目的,并且最终把民主政体看成是一种最有理性并且与人的自由最相容的国家形式。对于他来说,民主政体不仅是一种政治统治形式,而且是他的形而上学图景的具体再现,因为它最接近人的自然状态。

通过哲学的理性启蒙,斯宾诺莎为我们建构了一个自由民主的共和国。在这样一个被理性之光照亮的共和国之中,每个人的首要身份不再是某个宗教或教派的信徒,而是成为一个理性的自由人,一个真正的公民;他们的一切思想自由——无论是哲学思考的自由,还是宗教信仰的自由——都受到国家和法律的平等保护;因此,无论是犹太教与基督教、基督教内部的天主教和新教、新教内部的正统加尔文宗和抗议宗等之间的冲突,还是其他任何形式的宗教和思想冲突,即使没有完全消失,也不会对个人自由以及社会和平与安宁造成危害。这就是斯宾诺莎关于现代“神学政治问题”的最终答案。

187

因此之故,斯宾诺莎的哲学和政治哲学本身就构成了一个有机的思想整体,它的核心就是理性启蒙。只有理性才能够将人从传统宗教的蒙昧、无知、黑暗和迷信的奴役之中解放出来,获得真正的自由、拯救和幸福。就这一点而论,斯宾诺莎堪称是现代自由和现代性本身的先知。

尽管斯宾诺莎在有生之年一直饱受正统宗教保守势力的批评和谴责,并且在死后将近一个世纪的时间里受到很多攻击和谩骂,但是自18世纪后期以来,他的哲学在欧洲思想界不但逐渐被人们普遍接受,而且产生了巨大的影响。这其中的转折点当然就是18世纪后期德国思想界那场著名的“泛神论之争”(Pantheist Controversy)。1781年,德国伟大的文学家和启蒙思想家莱辛在去世的前一年,同年轻的神学家雅可比(Freidrich Jacobi)有过一场著名的谈话。在那场谈话中,莱辛公开承认自己是一个斯宾诺莎主义者,并且宣称“除了斯宾诺莎的哲学之外,别无哲学”[1]。

莱辛不仅接受了斯宾诺莎的哲学思想以及他的宗教批判,而且在

此基础上提出了“理性宗教”的思想。在他看来,无论是犹太教还是基督教在本质上都代表了人类黑暗、蒙昧和迷信的史前史,只有通过理性启蒙所建立的“理性宗教”才意味着人类真正自由的开始,并且只有基于理性原则所建立的国家才是一个自由人的共同体。〔2〕

正是通过这场声势浩大的“泛神论之争”,斯宾诺莎的哲学开始正式进入德国思想界,并且成为德国唯心论哲学的一个重要思想来源。他的理性启蒙和宗教批判精神,在以黑格尔为代表的德国唯心论哲学中得到了真正的继承和发展。当黑格尔断定“主体就是实体”时,他不过是以另一种方式表述了斯宾诺莎的哲学结论:人通过理性实现了与神的统一,并且获得了真正的自由。

188

斯宾诺莎的影响当然并不局限于德国。随着法国启蒙运动的兴起,斯宾诺莎对传统宗教的批判以及政教分离和宗教宽容等思想在大多数法国启蒙思想家那里得到了广泛的接受。自法国大革命之后直至19世纪中期,他对思想自由的捍卫以及对民主的哲学辩护得到了越来越多的回应和认同。他不再被看成是一个可耻的无神论者和异端分子,而是成了一个捍卫思想自由和言论自由的伟大先驱。

即使是在犹太人世界,斯宾诺莎也不再被看成是一个被革除教籍并且遭受永恒诅咒的异端,而是成为一个追求思想自由和精神解放的先驱,一个勇敢的自由思想家。对于绝大多数接受现代启蒙的犹太知识精英(如门德尔松和海涅等)来说,斯宾诺莎的理性启蒙和自由主义思想无疑向他们指明了一条通向自由和解放的康庄大道——“同化”(assimilation)。

“同化”并不等于“归化”(conversion)。“归化”意味着犹太人改信其他宗教,譬如基督教或伊斯兰教,就像历史中所发生过的那样。相反,“同化”却是指犹太人同其他宗教的信仰者共同生活在一个自由民主的共和国,并且他们的首要身份既不是犹太人,也不是基督徒或穆斯林,而是一个自由人,一个拥有平等政治权利的公民。在这个共和国之中,包括犹太人在内,每个人的宗教信仰自由或一般意义的思想自由都一视同仁地受到国家法律的尊重和保护。在他们的心目中,斯宾诺莎

所给出的理性启蒙和“同化”思想,不仅能够消除犹太人长久以来所遭受的歧视、迫害和仇恨,而且能够最大程度地化解人类社会的宗教冲突和战争。对斯宾诺莎来说,这种“同化”不仅是“犹太人问题”解决之道,而且是一切“神学政治问题”的终极答案。〔3〕

二、斯宾诺莎政治哲学的困难

问题在于,斯宾诺莎的自由民主共和国或许过于理想,以至于我们很难想象它如何能够实现。事实上,在前文讨论斯宾诺莎的政治哲学时,我们已经指出,他对民主政体的肯定是基于这样一个前提:绝大多数人是理性的,或者说至少可以被理性启蒙,能够凭借理性认识到自己的真正利益所在,而不是受想象、激情和迷信的支配和奴役。就像他所说的那样:“民主的根本目的就是避免冲动的愚蠢,让人尽可能地受理性的约束,以便使得他们能够和平与和谐地生活。”〔4〕

189

在民主政体之中,个人对国家及其法律的服从并不是奴隶对主人式的服从,而是一种理性的服从。因为按照斯宾诺莎的看法,在民主政体之中,每个人虽然让渡了自己的自然权利,但由于他们把这种权利让渡给包括自己在内的社会全体或国家,而不是一个人或少数人,所以他们相互之间仍然是平等的,就像他们在自然状态中那样。

在斯宾诺莎看来,民主政体不仅是一种“最自然的国家形式”,而且是一种最理性的政体。由于每个人都是国家的一分子,他们不仅能够而且必须参与国家的公共事务,尤其是参与法律的制定。因此他对法律的服从就不是一种被动的外在服从,而是一种出于理性的自觉服从,也就是说,他们服从的是自己制定的法律。“将法律建立在健全理性基础上的国家是最自由的,因为在其中每个人都能够如其所愿地变得自由,因为他能够全心全意地按照理性的教导生活。”〔5〕换言之,一个人越能够听从理性的教导,就越能够服从法律,从而也就越自由。所以对斯宾诺莎来说,绝大多数人能够听从理性的教导是民主政体得以存在的前提。

正是以民主政体为参照和典范，斯宾诺莎批评了“神权政治”的统治基础及其缺陷。与民主政体不同，“神权政治”不是诉诸人的理性，而是依赖于人的激情，尤其是恐惧和希望，并且试图通过想象、迷信和激情控制人的心灵。由于人在自然上不能忍受接受平等同类的统治，统治者便说服臣民相信他要么是神，要么是神的后代，要么是神的先知，无论在出身还是在能力方面都远比他们优秀，所以统治他们是天经地义的。就像斯宾诺莎在《神学政治论》的“序”中所说的那样：“专制统治的最高秘密，甚至本质就是让人蒙受欺骗，并且用宗教的错误之名掩盖那种支配人的恐惧，那么他们就可以为捍卫自己的奴役而战，就好像是为了捍卫自己的拯救而战，并且觉得为了一个人的荣耀而流自己的血，甚至牺牲自己的生命不是羞耻，而是最高的荣誉。”^[6]

然而，斯宾诺莎对于“神权政治”的批评恰恰揭示了事实的另一面：大多数人在自然上都是没有理性能力的，不可能听从理性的教导，而是必然地受到想象、迷信和非理性的激情支配和奴役。事实上，“神权政治”之所以成为人类历史的常态，就是因为绝大多数人在自然本性上就倾向于受想象和迷信的蒙蔽，并且被恐惧和希望等非理性的激情所左右，很少能够从理性上认识到自己的真正利益所在，所以他们很容易受到欺骗。显然，大众的这一天性就是“神权政治”的统治基础。

毋庸讳言，斯宾诺莎尽管高度地肯定和赞扬了民主政体，但是他对于大众的不信任、鄙视和排斥却弥漫在字里行间，几乎贯穿了他的所有著述。他虽然没有完全否定《圣经》的意义，但却认为它仅仅是一本迎合迁就大众想象力的书，不包含任何哲学的真理或智慧。换言之，《圣经》至多只包含了一些最简单的道德规范，其目的是教人虔敬和顺从，而不是追求真理。他不仅否认大众能够通过理性达成契约并且建立国家，甚至否定了他们参与公共政治的能力。他不无讽刺地说：“倘若有人认为普通大众或热衷于参与公共事务的人能够被说服去听从理性的命令，那么他是在梦想诗人的黄金时代或一个美好的故事”。^[7]正因为如此，他才批评传统哲学家和神学家对人性抱有不切实际的幻想，并且讽刺他们的政治理想是一种虚幻的乌托邦。

事实上,无论是在《伦理学》、《神学政治论》,还是在《政治学》中,斯宾诺莎都非常清楚地表达了他对大众理性能力的否定。譬如,他在《神学政治论》中这样说:

的确,那些体验过大众变化无常的人几乎陷入绝望;因为大众仅仅受他们的情绪而不是理性统治。他们贸然行事,野蛮地对待一切,要么被贪婪、要么被奢靡的生活所败坏。每一个人都认为自己无所不知,都想要让世界适应自己的喜好;他根据对自己是有利还是有利的判断来考虑事情是公平还是不公平,是正确还是错误。虚荣使他们鄙视同辈者,不想受他们指导。出于对优越的名誉或好运——它不可能同等地降临至所有人——的妒忌,他希望他人遭受厄运,并且以此为乐。[8]

191

就这段话来看,斯宾诺莎绝对不是像内格里(Antonio Negri)等后现代主义者所说的那样是大众民主的热情捍卫者。[9]恰恰相反,他对于大众的天性持有非常负面的看法。这一方面是基于他对于人性的清醒理解,另一方面也是来自于他的亲身经历以及对荷兰政治现实的冷静观察。正如他自己所说,他写作《神学政治论》的动机之一,就是要反驳大众强加于他的“无神论”的指控。此外,1772年德·维特兄弟遭暴民杀害的悲剧以及荷兰共和国随之被颠覆的厄运,更是成为他临终之前的那几年挥之不去的阴影。[10]马拉(Gerald M. Mara)正确地指出,如果说斯宾诺莎在伦理学上是乐观主义,那么他在政治学上则是悲观主义。“斯宾诺莎的政治悲观主义否定政治——哪怕是最好的政治——能够使人摆脱激情或奴役,并且走向理性或自由。”[11]

问题是,倘若大众没有理性的能力,那么无论是国家的建立,还是国家的实际统治,都不可能依靠理性的说服。这样一来,要想避免使人们陷入弱肉强食的丛林法则,那么“神权政治”就几乎是唯一的选择,无论它的基础是真正的宗教,抑或是所谓的迷信。正如斯宾诺莎所指出的,摩西建立希伯来国家、制定律法并且维持统治的主要方式就是宗教,而不是理性说服。事实上,犹太人一开始并不愿意服从摩西的统治。只有当摩西用证据说服他们相信自己不仅是神的先知,而且拥有

神圣的能力,他们才接受了他的领导和统治。为了让他们的服从不是出于恐惧或强迫,而是出于自愿,摩西最后还给他们创立了一种宗教,并且制定了详尽的律法。这些律法几乎规定了他们生活的所有方面,使得他们几乎没有任何个人理性思考和判断的自由。

但恰恰是依靠这种“神权政治”,古代希伯来国家维持了相当长时间的和平与繁荣。如果不是因为摩西的失误,也就是让利未人垄断了解释律法的权力,那么这种“神权政治”或许可以维持更长的时间。相比之下,斯宾诺莎所赞美的民主政体——荷兰共和国——却非常脆弱和短命,在他有生之年就被奥伦治亲王和正统加尔文派的保守势力联合推翻。而民主政体之所以被推翻,主要是因为它没有获得大众的支持——大众仍然虔诚地信仰正统的加尔文派宗教。[12]

192

因此,斯宾诺莎政治哲学的内在张力或矛盾就在于:一方面,为了捍卫民主政体,他必须肯定大众具有理性的能力;另一方面,为了批判“神权政治”,他又必须反过来否定大众有理性的能力。但是,他始终没有清楚地向我们论证:为什么在“神权政治”中蒙昧无知并且容易受迷信和激情奴役的大众,在民主政体却能够摇身一变,甚至脱胎换骨,变成理性的自由人?[13]从根本上讲,斯宾诺莎政治哲学的矛盾来自于他的哲学或形而上学本身的困难。

三、斯宾诺莎的哲学前提

从整体上看,斯宾诺莎的政治哲学始终贯穿了几重根本的对立:首先是少数人与多数人的对立,其次是民主政体与“神权政治”的对立,再次是自由与奴役的对立,最后是理性与信仰或迷信的对立。而所有这些对立,最终都可以归结为他在《伦理学》中所说的两种认识方式——理性与想象——的对立。理性是以“神的视角”或“在某种永恒的形式下来考察事物”,能够使人获得“充分观念”、真正的知识或真理,并且给人带来真正的自由。相反,想象却是将外物对身体的刺激所留下的偶然“形象”当成是事物本身,因此它本身是一种不充分的观念,不仅不能

给人带来自由,而且使人深陷激情的奴役。

按照理性和想象这两种认识能力的区分,斯宾诺莎实际上潜在地承认,真正能够“从心所欲不逾矩”的理性自由人肯定是少数人,而绝大多数人则是注定会受到想象和激情的奴役。因此,绝大多数人不可能从理性上认识到自己的真正利益。对他们来说,宗教甚至迷信不仅是一种必然的产物,而且是一种必然的需要。这一事实不会因任何理性启蒙而改变。倘若如此,那么斯宾诺莎的宗教批判和《圣经》解释又有什么意义呢?

事实上,斯宾诺莎政治哲学的困难还不止这些。他对传统启示宗教的主要批评是:只有理性能够真正地认识神,因此是通往神的唯一道路,而信仰却仅仅是一种“以人度神”的想象或迷信,因此是对神的根本误解和无知。事实上,这一点也构成了斯宾诺莎哲学的核心前提。

193

正如我们一再强调的,斯宾诺莎哲学的出发点是神与人的绝对区分。在《伦理学》的第一部分中,他明确地指出,神或自然是唯一的实体,而人和其他自然万物一样,都是有限的样态。正是依据神与人的绝对区分,他在《伦理学》第一部分的“附录”中猛烈地抨击了包括犹太教和基督教在内的传统启示宗教。在他看来,启示宗教关于神的理解,比如说认为神是一位高高在上的国王或立法者,对人有着特殊的关怀,能够根据人的正义或罪进行奖赏或惩罚,如此等等,完全是一种人的想象或迷信,更确切地说,是人把自己作为一个有限样态的某些性质(如公正、仁慈等)强加给神。

然而在《伦理学》的第四和第五部分,斯宾诺莎却隐然否定了神与人的这一绝对区分。诚如雅斯贝斯所说,斯宾诺莎哲学的内在矛盾在于:他一方面认为“人无限地远离神”,另一方面又肯定“人无限地接近神”。^[14]在斯宾诺莎看来,人接近或通向神的道路就是他的理性,尤其是第三种知识或直观知识。这是一种人对神的“理智之爱”。人对神的理智之爱就是神对人的爱,而神对人的爱则意味着神对自身之爱,三种爱完全是一回事:人通过理性变成了神,神通过人的理性回到自身。由此,斯宾诺莎最后告诉我们:这种“人神合一”的完美状态就是人的真正

自由、幸福和拯救。^[15]

对斯宾诺莎来说,真正的《圣经》并不是历史上那部所谓的“神圣的经书”,而是他的《伦理学》;真正的宗教既不是犹太教,也不是基督教,甚至不是他在《神学政治论》中所说的“普遍宗教”,而是他的哲学。如果说当初摩西通过启示宗教和律法带领犹太人摆脱外族的奴役,建立了一个“神权政治”国家,并且获得了政治的自由和解放,那么斯宾诺莎则希望通过哲学的理性启蒙摆脱包括摩西律法在内的一切传统宗教和迷信的奴役,获得心灵的自由和解放。

194

不过无论在《神学政治论》,还是在《伦理学》中,斯宾诺莎都没有清楚地告诉我们:理性如何能够让人认识神,实现“人神合一”的境界,并且获得神一样的自由,甚至使人成为神。就斯宾诺莎的哲学而言,这与其说是一个不言自明的公理或公设,不如说是一个无法论证的哲学前提或假设。^[16]事实上,他的所有哲学论证都基于这样一个前提:“人的心灵具有神的无限的本质的充分知识。”^[17]但他从来没有清楚地说明,理性如何能够帮助心灵走出想象的世界,如何能够实现人从有限的样态到无限的神或实体的“飞跃”^[18]。

就此而言,斯宾诺莎的哲学同他所批判的传统启示宗教一样,在本质上都是依赖于某种假设,或者说依赖于某种信念的决断。换言之,他的理性并没有像他所期望的那样成功地驳倒并且取代了信仰或启示,因为它本身也是人的某种信念或信仰。^[19]相应地,他所追求的民主政体或“民主共和国”并不是一个真正的理性自由人的共和国,而是一个改头换面的、世俗化的“神权政治”。因此就像加达默尔所批评的那样,斯宾诺莎所代表的现代“理性启蒙”无非是用一种新的偏见反对传统的偏见。^[20]

我们当然既不能把斯宾诺莎的哲学当成现代性的全部,也不能把他的政治哲学看成是现代自由主义的唯一形态。但无论如何,他的哲学和政治哲学包含了现代性以及包括自由主义在内的现代政治哲学的一个根本前提:人可以通过自己的理性创造出一个完全属人的世界,认识到自己的真正利益,并且实现真正的自由;在这个完全属人的世界

中,一切传统启示宗教和道德习俗要么是作为迷信和偏见被扫入历史的垃圾堆,要么作为人的造物(所谓的“公民宗教”)被纳入其中,成为无关紧要的外在点缀。

但是,自斯宾诺莎以来几个世纪的现代性历史却一再告诉我们,现代理性启蒙并没有将人们带入真正的“自由王国”。人与人、民族与民族、国家与国家之间的相互误解、歧视、仇恨、冲突,甚至战争,非但没有丝毫的缓和迹象,反而有愈演愈烈之势。在很多民族和国家内部,也出现了类似的情况。尽管这些冲突或战争并不全是出于宗教的原因,而是更多地由于其他的世俗原因,譬如经济利益、地缘政治、意识形态、文化、种族和族群等,但它们的激烈、残酷和野蛮程度丝毫不亚于早期现代西方世界的宗教战争。所以这些都迫使我们不得不重新反思自斯宾诺莎以来的整个现代政治哲学的前提:人是否真的可以完全凭借自己的理性创造一个真正的“自由王国”?

四、什么是理性启蒙?

对斯宾诺莎政治哲学的反思,当然不意味着对它的完全否定。生活在一个充满宗教歧视、冲突和战争的时代,斯宾诺莎的政治哲学同马基雅维里、霍布斯和洛克等现代性先驱一样,深深打上了早期现代“神学政治危机”的烙印。因此,他的所有政治哲学思考都是为了寻找这一“神学政治危机”的解决之道。在他看来,人们之所以陷入相互仇视和战争,最主要的原因是他们被传统启示宗教所代表的迷信和蒙昧所主宰,或者说被各种非理性的欲望和激情所控制。只有通过理性的启蒙,人们才能走出传统宗教的“黑暗王国”,建立一个真正的理性国家,并由此来消除人与人之间的冲突和战争,保护每个人的生命、安全和自由。

斯宾诺莎与其他早期现代政治哲学家的这些意图和努力,当然值得我们高度的肯定和尊敬。不管怎么说,政治生活不可能离开理性、理性启蒙或理性教化。就像斯宾诺莎所一再强调的,没有理性启蒙,人的政治生活必然会堕入宗教狂热、褊狭、蒙昧和迷信等非理性的激情,并

且必然会导致人与人、族群与族群之间无休止的相互歧视、仇恨、冲突，甚至是战争。但是，问题的关键是：什么是真正的理性启蒙？

196 斯宾诺莎所肯定的理性是一种现代理性，而他所拒斥的则是以亚里士多德为代表的古典理性。古典理性不仅仅是一种纯粹的认识能力，更是意味着某种目的论式的自然秩序或存在秩序（order of being）。在古典政治哲学家看来，包括人及其政治世界在内，整个自然或宇宙是一个具有多层次结构或一个目的论式等级秩序的存在整体；在这个整体之中，人无疑居于核心的地位，因为只有他拥有理性的能力，能够认识“存在秩序”。这一存在秩序并不是人的想象或虚构，而是隐含在人的自然本性或心灵之中。只有这样，人才有可能克制并超越自己的欲望和激情，并且向更高的存在秩序开放和上升。

不过古典政治哲学家同时认为，只有在一个政治共同体之中，人的这种理性能力才能得到正确的培养和教育。因此对于人来说，政治生活和理性启蒙是唇齿相依的关系：一方面，一个人必须拥有理性的思考、论辩和言说能力才能真正地参与政治生活；另一方面，一个人只有在政治生活的具体实践中才能锻炼和培养自己的理性能力。无论是“理性的动物”，还是“政治的动物”，都构成了人的自然目的。就这一点来说，古典“理性启蒙”的最终目的是把人培养成一个理性的公民。

当然，古典政治哲学家并非没有认识到理性启蒙的限度。事实上，理性同前理性的生活世界——包括宗教、法律和道德习俗等——并不是相互对立的，而是相互协调和相互补充。一方面，前理性的生活世界是滋养理性的源泉和土壤，而不是理性必欲除之而后快的“黑暗王国”。因为不仅我们的所有理性能力都来自于它，而且我们通过理性所获得的知识或智慧也不过是把我们在生活世界中的前理解进一步澄清和修正，使之不断地获得完善。另一方面，理性反过来构成了生活世界向更高层次完善和提升的前提。倘若没有理性启蒙，那么我们的生活世界要么堕落为一种动物式的低下本能和欲望，要么陷入非理性的狂热、蒙昧和迷信，甚至走向血腥的冲突和战争。

但是，以斯宾诺莎为代表的现代理性启蒙则与此完全不同。借用

他的同时代人帕斯卡尔的话说,斯宾诺莎的理性代表了一种“几何学精神”^[21]。在伽利略和笛卡尔的影响下,他把理性仅仅理解为一种以几何学或更宽泛意义的数学知识为典范的抽象认识能力。基于对理性的这种现代理解,斯宾诺莎完全否定了亚里士多德的目的论式存在秩序。在他的哲学中,整个自然或宇宙不过是一个“普遍同质”的力量世界,人和其他自然万物没有任何本质区别,都是服从“自然的共同秩序”,都是受“充足理由”原则或因果必然法则支配。就像他所说的:“自然并不受人的理性法则约束,因为人的理性法则仅仅是为了实现人的真正利益和他的保存。”^[22]

这样一来,斯宾诺莎所理解的理性不再与自然的内在秩序相关,而是成了一种纯粹属人的认识能力。相应地,理性也不再将人指向某种更高的自然目的,而是成了人的自我保存之努力或欲望的手段。理性的根本作用就是帮助人尽可能地追求权力或力量,实现自己的利益。人越能够认识自然,就越能够控制、征服和改造自然,并且越能够获得权力或力量,从而也就变得越自由。就此而论,斯宾诺莎的理性启蒙不仅是对马基雅维里、霍布斯和笛卡尔的现代性革命的继承,而且是对这一革命的彻底推进。

由于传统宗教和道德对人的欲望和激情设置了一道不可逾越的界限,所以对传统宗教的批判就构成了现代理性启蒙的核心内容。对斯宾诺莎来说,任何前科学、前哲学或前理性的生活经验,无论是宗教还是其他传统习俗,只要不符合“充足理由”原则或因果必然法则,就一定是迷信和偏见,因此都要被否定和抛弃。这样一来,经过现代理性启蒙之后的人,在本性上就既不再属于一个特定的政治共同体,也丧失了一切传统宗教和道德习俗的规定,变成了一个前政治和非政治的个体,一个孤零零的自由人。在这种前政治和前宗教的自然状态之中,人的基本冲动或欲望就是自我保存。这是他和万物共有的自然权利。为了更好地保护自己的自然权利,人与人之间达成了契约,并且建立国家、法律和社会秩序。换言之,一切国家、法律、宗教和道德都失去了自然的根据,而是变成了一种人为的理性创造。

恰恰在这里,斯宾诺莎的现代理性启蒙遇到了致命的挑战。一方面,基于“充分理由”或“自然的同质性”原则,他把权利等同于力量,因此不仅否定了自然权利与自然法的区分,而且否定了自然法本身的道德内涵。在他看来,无论是人,还是其他万物,无论是听从理性的自由人,还是被想象和激情奴役的人,在本性上都努力寻求自我保存,因此都拥有相同的自然权利。另一方面,他又认为,只有理性才能让人认识真正的利益,能够带来更多的力量,从而带来更多的权利;倘若人与人之间能够凭借理性达成契约和共识,决定每个人都向社会全体让渡权利,建立一个理性的民主政体或共和国,那么这当然是最有利于每个人的自我保存。

但是斯宾诺莎不得不承认,即使在现代,也就是非目的论意义上来理解理性,真正能够听从理性教导的人依然是少数人,而绝大多数人在本性上一如既往地受各种非理性的欲望和激情控制。他们既不可能凭借理性达成契约并且建立国家,也不可能是在理性的教导下服从国家和法律。如此一来,斯宾诺莎所谓的民主政体或“民主共和国”就成了一个不折不扣的乌托邦。^[23]当他在讽刺古典政治哲学家是“梦想诗人的黄金时代或一个美好的故事”时,这在很大程度上也可以被看成是对他自己的反讽。

尽管斯宾诺莎的理性启蒙并不成功,但我们仍然有理由对他的努力抱有高度的敬意。同马基雅维里、霍布斯以及洛克等伟大的现代性先驱一样,斯宾诺莎也是生活在一个由宗教分歧所导致的相互歧视、仇恨、冲突和战争的时代。他非常清醒地看到,宗教狂热、迷信和蒙昧主义永远是人类政治生活的最大祸害和敌人。正因为如此,他才不断地提醒我们:政治生活之所以需要理性启蒙,是因为我们太容易堕入各种非理性的狂热、蒙昧和偏执,太容易由于宗教信仰的分歧而走向血腥的相互冲突和战争,以至于我们往往“为捍卫自己的奴役而战,就好像是为了捍卫自己的拯救而战一样”。

在今天这个时代,斯宾诺莎的现代理性启蒙不仅已经成功地融入我们的生活世界,而且已经成为我们理解世界和我们自身的根本前提。

但是,斯宾诺莎所要努力解决的“神学政治问题”却依然挥之不去。无论在人与人之间、国家与国家之间、民族与民族之间,因为宗教狂热以及意识形态的蒙昧与偏执所导致的冲突和战争都有愈演愈烈之势。

在这样一个充斥着太多低下的政治话语喧嚣和意识形态狂热的时代,我们或许比以往任何时候都需要理性启蒙。但与斯宾诺莎的时代完全不同的是,我们这个时代很少有人像斯宾诺莎那样真诚地捍卫理性的精神,很少有人相信理性能够给人带来真正的自由和解放。我们早已学会了把理性看成是各种本能、欲望、偏见和意识形态的工具,并且热衷于颠覆和解构理性自身的权威,就好像斯宾诺莎等现代性先驱曾经批判和解构传统启示宗教的权威一样。

199

因此对今天的我们来说,以理性的方式对斯宾诺莎的现代理性启蒙进行质疑和反思,或许正是真正的理性启蒙的开始。无论如何,在坚持理性启蒙这一点上,斯宾诺莎永远是我们的同时代人。

注释:

[1] Gotthold Ephraim Lessing, *Philosophical and Theological Writings*, translated and edited by H. B. Nisbet, Cambridge University Press, 2005, p. 244.

[2] 莱辛认为,从犹太教、基督教到理性宗教的历史不仅是一个理性战胜并取代启示的历史,而且是一个人类通过理性启蒙获得自我教育和自我解放的历史。参见莱辛:《论人类的教育》,朱雁冰译,华夏出版社2008年版,第101页,第128—129页;《历史与启示:莱辛神学文选》,朱雁冰译,华夏出版社2006年版,第1—3页。关于斯宾诺莎对莱辛的影响,可参考 Steven B. Smith, *Spinoza, Liberalism, and the Question of Jewish Identity*, pp. 179—181.

[3] 正如斯密所说:“斯宾诺莎关于神学政治问题的解决方案可以用一个词来总结:同化。”他的具体论述可以参见 Steven B. Smith, *Spinoza, Liberalism, and the Question of Jewish Identity*, pp. 200—204.

[4] Spinoza, *Theological-Political Treatise*, p. 184; 斯宾诺莎:《神学政治论》,第

217 页。

[5] *Ibid.*, p. 184; 同上书, 第 218 页。

[6] *Ibid.*, p. 3; 同上书, 第 11 页。

[7] *Spinoza: Complete Works*, p. 682.

[8] *Spinoza, Theological-Political Treatise*, p. 193; 斯宾诺莎:《神学政治论》, 第 228 页。

[9] Antonio Negri, *Subversive Spinoza: (Un)Contemporary variations*, pp. 40—41.

[10] Steven Nadler, *Spinoza: A Life*, pp. 305—306.

[11] Gerald M. Mara, “Liberal Politics and Moral Excellence in Spinoza’s Politics”, in *Spinoza: Critical Assessments of Leading Philosopher*, vol. 3, edited by Genevieve Lloyd, London and New York: Routledge, 2001, p. 101.

[12] 就像埃里森所说的:“大众一直是奥伦治家族和君主派事业的支持者;德·维特对宗教自由和民政权力至高无上地位(supremacy of the civil power)的捍卫,使他得到了改革派教士的刻骨敌视,因为后者想要建立一个国家宗教。”参见 Henry E. Allison, *Benedict de Spinoza: An Introduction*, p. 15.

[13] 就此而言,索雷尔非常合理地提出了质疑:“当斯宾诺莎宣称政府的统治是理性的统治,因此国家的目的是理性的自我统治(self-rule by reason)形式的自由时,结论就是既不能让人信服,也是前后不一。”富耶也表达了类似的意思,他认为斯宾诺莎对待大众抱有一种含混甚至矛盾的态度:大众有时候被看成是自由人,有时候又被看成是激情和迷信的奴隶。参见 Tom Sorell, “Spinoza’s Unstable Politics of Freedom”, in *Interpreting Spinoza: Critical Essays*, p. 157; Lewis Feuer, *Spinoza and the Rise of Liberalism*, pp. 192—197.

[14] Karl Jaspers, *Spinoza*, edited by Hannah Arendt, translated by Ralph Manheim, New York and London: A Harvest/HBJ Book, 1974, pp. 37—38.

[15] 斯宾诺莎:《伦理学》,第五部分,命题 36。

[16] Leo Strauss, *Spinoza’s Critique of Religion*, pp. 28—29.

[17] 斯宾诺莎:《伦理学》,第二部分,命题 47。

[18] 雅斯贝斯、施特劳斯和纳德勒都指出了斯宾诺莎哲学的这一“飞跃”(leap)或“突变”(shift)。参见 Karl Jaspers, *Spinoza*, pp. 48—49; Steven Nadler, *Spinoza’s Ethics: An Introduction*, p. 175.

[19] Lewis Feuer, *Spinoza and the Rise of Liberalism*, pp. 221—227.

[20] 汉斯-格奥尔格·加达默尔:《真理与方法:哲学诠释学的基本特征》,洪汉鼎

译,上海译文出版社1999年版,第347—356页。

[21] 帕斯卡尔:《思想录》,第3—5页。

[22] *Spinoza, Theological-Political Treatise*, p. 180; 斯宾诺莎:《神学政治论》,第213页。

[23] 纳德勒把斯宾诺莎对民主政体的推崇看成是一种“关于自由人和理性人的民主国家的乌托邦视野”,并且认为他在《政治论》中放弃了这种乌托邦视野,并且以一种现实主义的政治观取而代之。但笔者认为,斯宾诺莎并没有彻底放弃这种关于民主的乌托邦精神,毋宁说他始终在政治理想主义和政治现实主义之间徘徊不定。参见 Steven Nadler, *Spinoza: A Life*, p. 348。

参 考 书 目

202

一、斯宾诺莎原著

A Spinoza Reader: The Ethics and Other Works, edited and translated by Edwin Curley, Princeton: Princeton University Press, 1994.

Spinoza: Complete Works, translated by Samuel Shirley, edited with introduction and notes by Michael L. Morgan, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2002.

Theological-Political Treatise, translated by Samuel Shirley, new introduction 1998 by Seymour Feldman, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1991.

《笛卡尔哲学原理》，王荫庭、洪汉鼎译，商务印书馆 1980 年版。

《简论上帝、人及其心灵健康》，顾寿观译，商务印书馆 1998 年版。

《伦理学》，贺麟译，商务印书馆 1983 年版。

《神学政治论》，温锡增译，商务印书馆 1963 年版。

《斯宾诺莎书信集》，洪汉鼎译，商务印书馆 1993 年版。

《政治论》，冯炳昆译，商务印书馆 1999 年版。

《知性改进论》，贺麟译，商务印书馆 1960 年版。

二、其他著作

Allison, Henry E. , *Benedict de Spinoza : An Introduction*, revised edition. , New Haven: Yale University Press, 1987.

Balibar, Etienne, *Spinoza and politics*, translated by peter Snowdon, London and New York: Verso, 2008.

Baruch de Spinoza : Ethik (Klassiker Auslegen), Herausgegeben von Michael und Robert Schepf, Berlin: Akademie Verlag, 2006.

Bayle, Pierre, *Historical and Critical Dictionary*. Trans. Richard Popkin, Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1965.

203

Bennett, Jonathan, *A Study of Spinoza's Ethics*. Indianapolis: Hackett Publishing, 1984.

Burns, J. H. , ed. , *The Cambridge History of Political Thought 1450—1700* , Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

The Cambridge Companion to Modern Jewish Philosophy, edited by Michael L. Morgan and Peter Eli Gordon, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Curley, Edwin, *Spinoza's Metaphysics*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1969.

Curley, Edwin, *Behind the Geometrical Method: A Reading of Spinoza's Ethics* , Princeton: Princeton University Press, 1988.

Curley Edwin, "State of Nature in Hobbes and Spinoza", in *Philosophical Topics* , Vol. 19, No. 1, spring 1991.

Damasio, Antonio, *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*, New York: Harcourt, 2003.

Della Rocca, Michael, *Spinoza*, London and New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2008.

Deleuze, Gilles, *Expressionism in Philosophy*, translated by Mar-

tin Joughin, New York; Zone Books, 1992.

Feuer, Lewis S. *Spinoza and the Rise of Liberalism*, New Brunswick, NJ; Transaction Books, 1987.

Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method*, New York; Seabury, 1975.

Garrett, D. , ed. , *The Cambridge Companion to Spinoza*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hampshire, Stuart, *Spinoza*, New York; Penguin 1951.

204 *History of Political Philosophy*, third edition, edited by Leo Strauss and Joseph Cropsey, Chicago; The University of Chicago Press, 1987.

Hobbes, Thomas, *Leviathan*, with selected variants from the Latin edition of 1668, edited with introduction by Edwin Curley, Indianapolis/Cambridge; Hackett Publishing Company, Inc. , 1994.

Hobbes, Thomas, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, vol. I, VIII, edited by William Molesworth, London; Bohn, 1839.

Huenemann, Charlie, ed. , *Interpreting Spinoza: Critical Essays*, Cambridge; Cambridge University Press, 2008.

Jaspers, Karl, *Spinoza*, edited by Hannah Arendt, translated by Ralph Manheim, New York and London; A Harvest/HBJ Book, 1974.

Jewish Themes in Spinoza's Philosophy, edited by Heidi M. Raven and Lenn E. Goodman, New York; State University of New York Press, 2002.

Lessing, Gotthold Ephraim, *Philosophical and Theological Writings*, translated and edited by H. B. Nisbet, Cambridge; Cambridge University Press, 2005.

Levene, Nancy K. , *Spinoza's Revelation: Religion, Democracy, and Reason*, Cambridge; Cambridge University Press, 2004.

Lilla, Mark *The Stillborn God: Religion, Politics and Modern West*, New York: Alfred A. Knopf, 2007.

Lloyd, Genevieve, *Routledge Philosophy Guidebook to Spinoza and the Ethics*, Routledge, 1996.

Lloyd, Genevieve, ed., *Spinoza: Critical Assessments of Leading Philosophers*, vol. 1—4, London and New York: Routledge, 2001.

Lermond, Lucia, *The Form of Man: Human Essence in Spinoza's Ethics*, Leiden: E. J. Brill, 1988.

Manent, Pierre *An Intellectual History of Liberalism*, translated by Rebecca Balinski, with a foreword by Jerrold Seigel, Princeton: Princeton University Press 1994.

205

Mason, Richard, *The God of Spinoza, A Philosophical Study*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Mason, Richard, *Spinoza: Logic, Knowledge and Religion*, Hampshire: Ashgate, 2007.

Nadler, Steven *Spinoza: A life*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Nadler, Steven, *Spinoza's Heresy: Immortality and the Jewish Mind*, New York: Oxford University Press, 2001.

Nadler, Steven, *Spinoza's Ethics: An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Negri, Antonio, *The Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*, translated by Michael Hardt, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991.

Negri, Antonio, *Subversive Spinoza: (Un)Contemporary Variations*, edited by Timothy S. Murphy, translated by Timothy S. Murphy, Michael Hardt, Ted Stolze and Charles T. Wolfe, Manchester, UK: Manchester University Press, 2004.

Olli Koistinen ed., *The Cambridge Companion to Spinoza's*

Ethics, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Oittinen, Vesa, *Spinozistische Dialektik: die Spinoza-Lektuere des franzoesischen Strukturalismus und Poststrukturalismus*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 1994.

Pocock, J. G. A., *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton: Princeton University Press, 1975.

Prokhovnik, Raia, *Spinoza and Republicanism*, London and New York: Palgrave Macmillan, 2004.

206

Renz, Ursula, *Die Erklarbarkeit von Erfahrung: Realismus und Subjektivitaet in Spinozas Theorie des menschlichen Geistes*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2010.

Sabine, George Holland, *A History of Political History*, the third edition, London: Harrup, 1951.

Scruton, Roger, *Spinoza*, Oxford: Oxford University Press, 1986.

Smith, Steven B., *Spinoza, Liberalism, and the Question of Jewish Identity*, New Haven: Yale University Press, 1997.

Smith, Steven B., *Spinoza's Book of Life: Freedom and Redemption in the Ethics*, New Haven: Yale University Press, 2003.

Spinoza's Theological-Political Treatise: A Critical Guide, edited by Yitzhak Y. Melamed and Michael A. Rosenthal, Cambridge: Cambridge University Press 2010.

Spinoza: Metaphysical Theme, edited by Olli Koistinen and John Biro, Oxford: Oxford University Press, 2002.

Spinoza Now, edited by Dimitris Vardoulakis, Minneapolis: the University of Minnesota Press, 2011.

Strauss, Leo, *Spinoza's Critique of Religion*, translated by E. M Sinclair, Chicago: The University of Chicago Press, 1965.

Verbeek, Theo, *Spinoza's Theologico-political Treatise:*

Exploring "the Will of God", Ashgate Publishing Company, 2003.

Viljanen, Valtteri, *Spinoza's Dynamics of Being: the Concept of Power and Its Role in Spinoza's Metaphysics*, reports from the Department of Philosophy, University of Turku, 2007.

Wolfson, Harry Austryn, *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Process of His Reasoning*, Cambridge: Harvard University Press, 1934/1962.

Woolhouse, R. S. , *Descartes, Spinoza, Leibniz: The Concept of Substance in Seventeenth-century Metaphysics*, London and New York: Routledge, 1993.

207

Yovel, Yirmiyahu, *Spinoza and Other Heretics*, Princeton: Princeton University Press, 1989.

Yovel, Yirmiyahu, ed. , *God and Nature: Spinoza's Metaphysics*, Leiden, The Netherlands: E. J. Brill, 1991.

笛卡尔:《第一哲学沉思集》,庞景仁译,商务印书馆1986年版。

笛卡尔:《探求真理的指导原则》,管震湖译,商务印书馆1991年版。

笛卡尔:《哲学原理》,关文运译,商务印书馆1959年版。

韩东晖:《天人之境——斯宾诺莎道德形而上学研究》,中国人民大学出版社2008年版。

汉密尔顿、杰伊、麦迪逊:《联邦党人文集》,程逢如、在汉、舒逊译,商务印书馆1980年版。

黑格尔:《哲学史讲演录》(第四卷),贺麟、王太庆译,商务印书馆1978年版。

洪汉鼎:《斯宾诺莎哲学研究》,人民出版社1993年版。

霍布斯:《利维坦》,黎思复、黎廷弼译,杨昌裕校,商务印书馆1985年版。

霍布斯:《论公民》,应星、冯克利译,贵州人民出版社2003年版。

胡塞尔:《欧洲科学的危机与超越论的现象学》,王炳文译,商务印

书馆 2001 年版。

加达默尔:《真理与方法:哲学诠释学的基本特征》,洪汉鼎译,上海译文出版社 1999 年版。

柯瓦雷:《从封闭世界到无限宇宙》,邬波涛、张华译,北京大学出版社 2003 年版。

莱辛:《论人类的教育》,朱雁冰译,华夏出版社 2008 年版。

莱辛:《历史与启示:莱辛神学文选》,朱雁冰译,华夏出版社 2006 年版。

208 列奥·施特劳斯、约瑟夫·克罗波西:《政治哲学史》,李天然等译,河北人民出版社 1993 年版。

林丽娟:《自我保存与理性——斯宾诺莎〈伦理学〉中的两个世界》,北京大学硕士研究生学位论文,2011 年 4 月。

刘小枫、陈少明:《阅读的德性》,华夏出版社 2006 年版。

卢克莱修:《物性论》,方书春译,商务印书馆 1981 年版。

卢梭:《社会契约论》,何兆武译,商务印书馆 1980 年版。

马基雅维里:《论李维》,冯克利译,上海人民出版社 2005 年版。

马基雅维里:《君主论》,潘汉典译,商务印书馆 1987 年版。

马基雅维里:《佛罗伦萨史》,李活译,商务印书馆 1982 年版。

迈蒙尼德:《迷途指津》,傅有德、郭鹏、张志平译,山东大学出版社 2004 年版。

帕斯卡尔:《思想录》,何兆武译,商务印书馆 1985 年版。

谭鑫田:《知识·心灵·幸福:斯宾诺莎哲学思想研究》,中国人民大学出版社 2008 年版。

亚里士多德:《范畴篇、解释篇》,方书春译,商务印书馆 1959 年版。

亚里士多德:《形而上学》,吴寿彭译,商务印书馆 1959 年版。

后 记

209

坦白地说,这本书原本不在我的写作计划之列。几年前,我本来打算写一本关于霍布斯政治哲学的著作,并且已经拟好了详细的写作提纲,但后来因为各种事情耽搁,最后暂时放弃了这个计划。再后来,我的研究兴趣逐渐从霍布斯扩展到斯宾诺莎,觉得后者对我更有吸引力。近年来,我先后开设过好几次有关斯宾诺莎的哲学和政治哲学的课程,也写过几篇相关的论文。于是我索性调整了自己的写作计划,决定先写一本关于斯宾诺莎政治哲学的书,希望以此为将来关于霍布斯政治哲学一书的写作做一个必要的准备。幸运的是,这一次我终于克服了自己的惰性,如期写完了这本书。

本书第三章和第四章的部分内容取自我以前的一篇文章《斯宾诺莎的“出埃及记”》。这篇文章最早发表于《思想与社会》第七辑《教育与现代社会》,后来略作修改之后,被收入我的《利维坦的道德困境》一书。

本书的写作和出版得益于很多人的帮助。借此机会,我想向他们表示感谢。

第一,我要感谢上海人民出版社的编辑马健荣先生。没有他的热情鼓励、督促和帮助,这本书是不可能如期完成的。同时,我也要感谢上海人民出版社的于力平先生,他为这本书的编辑和出版付出了大量的辛劳。

第二,我要感谢靳希平教授和张汝伦教授。正是由于他们的鼎力

帮助和热情推荐,我这本书能够被幸运地列入上海人民出版社的“当代中国哲学丛书”。

第三,我要感谢北大哲学系的诸位老师和同仁,包括我的两位导师阎国忠教授和赵敦华教授,北京大学哲学系外国哲学研究所的朱德生、靳希平、韩水法、尚新建、张祥龙、杜小真、韩林合、李超杰、叶闯、先刚、刘哲、吴天岳、伦伟等前辈、师长和朋友,以及北京大学哲学系的其他前辈、师长、同仁和朋友。我非常感谢他们创造了一个良好的读书、教学和研究环境,使我能够坚持自己的学术理想。

210 第四,我要感谢多年来一起成长、共同经历风雨的诸位挚友。他们一直是我读书和思考的最大动力。

第五,我要感谢我的几位启蒙恩师。无论在什么时候,我都不会忘记他们对我的教诲。

第六,我要感谢曾经听过我的相关课程的同学。我从他们那里得到的收获,绝对不亚于任何书本。

最后,我要感谢我的妻子、岳父和岳母。在这段时间里,他们几乎承担了所有的家务,使我能够集中时间写作此书。此外,我也感谢远在南国的几位兄长、姐姐和弟弟。当然,我还要感谢我的女儿吴为之。在我写这本书的期间,她也逐渐地长大。从刚开始的牙牙学语到现在的伶牙俐齿,她每天都会带给我许多的惊喜和快乐。

2011年11月初于北京大学外国哲学研究所

封面页

书名页

版权页

前言页

目录页

总序

引论

第一章 斯宾诺莎与现代“神学政治问题”的缘起

一、什么是“神学政治问题”？

二、斯宾诺莎与早期现代的“神学政治”危机

三、斯宾诺莎政治哲学的历史语境

四、斯宾诺莎的哲学与政治哲学

五、斯宾诺莎政治哲学的意图

第二章 神与人

一、斯宾诺莎哲学的方法和语境

二、神与自然

三、人的自然

四、从奴役到自由

第三章 宗教批判与理性启蒙

一、斯宾诺莎的宗教批判与政治哲学

二、斯宾诺莎宗教批判的哲学基础

三、斯宾诺莎宗教批判的具体内容

四、斯宾诺莎宗教批判的结论

第四章 《圣经》与理性的自然之光

一、斯宾诺莎与《圣经》解释

二、《圣经》解释的原则和方法

三、《圣经》的真实作者与成书历史

四、从《旧约》到《新约》

五、斯宾诺莎《圣经》解释的意图

第五章 个人与国家

一、自然状态与自然权利

二、契约与国家

三、政治与宗教

结论

一、斯宾诺莎的影响

二、斯宾诺莎政治哲学的困难

三、斯宾诺莎的哲学前提

四、什么是理性启蒙？

参考书目

后记

插页页

附录页

封底页