

# Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

## 淺析斯賓諾莎之《聖經》批判 [An Analysis of the Intention of Baruch Spinoza's Biblical Criticism (Abstract) ]

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

Item Type	Article
Authors	WU, Zengding
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-06-30 15:03:38
Link to Item	<a href="http://hdl.handle.net/20.500.12424/165090">http://hdl.handle.net/20.500.12424/165090</a>

## 淺析斯賓諾莎之《聖經》批判

吳增定

北京大學哲學系副教授

北京大學哲學博士

在西方政治思想史上，《聖經》與政治思想的內在關聯早已是一個不容置疑的事實。對於古代猶太民族以及早期基督教的歷史來說，《聖經》作為「上帝之言」(Word of God)當然具有無可置疑的絕對權威。而在此後一千多年的中世紀歷史中，《聖經》的教義依然是支配西方政治思想和政治生活的至上真理。但是，自十六、十七世紀以降，《聖經》的地位突然發生了變化。至少在以馬基雅維利(Niccolò Machiavelli)、霍布斯(Thomas Hobbes)和斯賓諾莎(Baruch Spinoza)為代表的早期現代政治思想家看來，《聖經》不再是至高無上的權威和唯一的真理，相反卻是一切迷信、蒙昧和錯誤的來源，甚至是導致歐洲宗教戰爭和政治衝突的罪魁禍首；因此，《聖經》非但不是甚麼神聖和唯一的經書(Holy/The Bible)，反而應該成為批判的對象；相應地，政治秩序的建立不再依靠《聖經》的神聖啓示和教誨，而是取決於人的自然理性。正因為如此，《聖經》批判便很自然地成為早期現代政治思想家思考政治問題的出發點。這其中，尤以斯賓諾莎的《聖經》批判最為全面、系統和徹底。

作為一位早期現代政治思想家，斯賓諾莎關心的問題

與馬基雅維利、霍布斯和洛克（John Locke）等先驅和同時代人一樣，即是所謂的「神學政治問題」（theological-political problem）。在當時的歐洲社會，世俗國家與教會之間以及不同教派之間的衝突引發了無休止的戰爭，而衝突的每一方都援引《聖經》的教義作為根據，每一方都認定自己代表着上帝的意志。這就是「神學政治問題」的由來。<sup>1</sup>斯賓諾莎認為，解決「神學政治問題」的關鍵就是澄清《聖經》的真實歷史與準確含義，並且在此基礎上重新界定理性和信仰之間的關係。在《神學政治論》（*Tractatus Theologico-Politicus*）這部匿名發表的著作中，斯賓諾莎不僅詳細剖析了預言、先知、選民、神法、儀式和奇蹟等傳統《聖經》教義的本義，而且澄清了《聖經》的作者和成書歷史等重要問題，最終嚴格地劃定了理性與信仰之間的界限。

那麼，斯賓諾莎究竟是如何解釋《聖經》的？他的《聖經》批判是否消除理性與信仰之間的古老爭執，並且一勞永逸地解決了「神學政治問題」？這些就是本文所關心的主要問題。圍繞着這些問題，本文將首先簡要地考察斯賓諾莎《聖經》批判的意圖和方法，其次重點探討《聖經》批判的幾個要點，包括《聖經》的真實作者和成書歷史等，最後將總結斯賓諾莎關於「神學政治問題」的解決方案。在結論中，本文將嘗試對以斯賓諾莎為代表的早期現代《聖經》批判思潮給出一個總結性的評價。

## 一、《聖經》批判的意圖和方法

### 1. 《神學政治論》的「寫作理由」

在正式探討斯賓諾莎的《聖經》批判之前，我們似乎

---

1. Pierre Manent, 《一部自由主義的理智史》（*An Intellectual History of Liberalism*; trans. Rebecca Balinski; Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994），頁 35-36。

有必要簡單地介紹一下《神學政治論》一書的寫作經過，因為這涉及《聖經》批判的具體動機。眾所週知，斯賓諾莎早年曾因對《聖經》發表過一些「大逆不道」之詞而被猶太教會革除猶太教籍。不過，這似乎不足以成為斯賓諾莎寫作《神學政治論》的真正理由。因為在被逐出猶太教會之後的絕大部分時間，斯賓諾莎都在思考一些純粹的哲學問題，而對《聖經》和宗教問題沒有表現出任何特別的興趣。事實上，至少在一六六五年之前，斯賓諾莎一直在構思和寫作《倫理學》（*Ethica*）一書。但不久之後，斯賓諾莎突然中斷了這個計劃，轉而開始撰寫《神學政治論》。直到一六七〇年該書完稿並出版之後，他才重新開始寫作《倫理學》。那麼，究竟是甚麼原因導致斯賓諾莎改變最初的寫作計劃？

一六六五年六月，在給奧爾登堡（Henry Oldenburg）的信中，斯賓諾莎提到自己正在撰寫一本「解釋《聖經》的論著」（即《神學政治論》），並給出了三點理由：

一、神學家的偏見；因為我認為這些偏見是阻礙人們思想通往哲學的主要障礙，因此我全力揭露他們，在比較謹慎的人們的思想中肅清他們的影響。

二、普通群眾對我的意見，他們不斷地錯誤地譴責我在搞無神論。只要有可能的話，我也不得不反駁這種責難。

三、哲學思考的自由，以及我們想甚麼就說甚麼的自由。我要全力為這種自由辯護，因為在我們這裏由於教士的淫威和無耻，這種自由也常常是被禁止的。<sup>2</sup>

在這三點理由中，第三點表明了斯賓諾莎寫作《神學

---

2. 斯賓諾莎著，洪漢鼎譯，《斯賓諾莎書信集》（北京：商務印書館，1993），頁138。

政治論》的主要動機，即捍衛「哲學思考的自由」，或者說使理性不再受到信仰的控制；第一點和第二點則暗示這一自由受到了來自兩方面的威脅：首先是「神學家的偏見」，其次是「普通群眾」的「責難」。這兩者是密切相關的。在斯賓諾莎的時代，儘管現代科學已初現曙光，但《聖經》對思想文化和公共政治依然具有壓倒性的統治權威。正是憑藉他們對《聖經》解釋權的壟斷，「神學家」或宗教人士對「普通群眾」產生了重大影響。他們宣稱《聖經》的真正含義只能通過超自然的啓示來獲得，卻不能依靠人的自然理性來理解。因此他們禁止人們用自然理性進行獨立思考，並且企圖通過世俗政治權力來控制人們的內心思想。不唯如此，他們還利用了「普通群眾」的無知和恐懼來對他們進行專制統治。用斯賓諾莎的話說，「專制統治的秘密主要是欺瞞人民，用宗教的美麗外衣來套在用以壓倒民眾的恐懼的外面，那麼人民便可以為捍衛奴役而戰，彷彿他們是在為捍衛拯救而戰鬥一樣」。<sup>3</sup>

因此對斯賓諾莎來說，只有澄清了《聖經》的真實，才能揭露「神學家的偏見」，才能回應普通群眾對他的「無神論」指控，才能劃定理性和信仰之間的界限，並且最終捍衛自然理性的正當性或「哲學思考的自由」。

不過，任何對《聖經》的解釋都會面臨一個至關重要的問題：《聖經》究竟應該用甚麼方法來加以解釋？這個問題所以重要，是因為《聖經》（Holy Bible）長期以來一直被人們看成是一部「神聖的經書」（Holy Scripture），甚至是「唯一的經書」（The Scripture）。在神學家和宗教

---

3. 斯賓諾莎著，溫錫增譯，《神學政治論》（北京：商務印書館，1963），頁 11。本文所引《神學政治論》之中譯文根據英譯本稍有改動，以下皆同。英譯本參見Baruch Spinoza，《神學政治論》（*Theological-Political Treatise*; trans. Samuel Shirley; Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1991）。

人士的眼裏，《聖經》所記載的不是「世人之言」（word of man），而是「上帝之言」（Word of God）；相應地，解釋《聖經》的唯一方法就只能是上帝的超自然啓示，而不是人自己所有的自然理性。對於這一說法，斯賓諾莎的態度又是甚麼？

## 2. 《聖經》解釋的原則和方法

斯賓諾莎當然不可能同意神學家解釋《聖經》的原則和方法。在他看來，所謂「啓示」和「預言」云云，不過是一種想象而已。事實上，「先知僅僅借助想象力覺知神的啓示」。<sup>4</sup>千百年來，歷史上有關《聖經》的解釋可謂眾說紛紜，每一位解釋者都聲稱只有自己的解釋來自上帝的啓示，因此最符合《聖經》的本義，而其他解釋都是離經叛道或異端。這些形形色色的「啓示」不僅挑起了無窮無盡的思想論戰，甚至導致了無休止的宗教衝突、迫害和戰爭。他們似乎從來沒有想過這樣一種可能：《聖經》本身既包含了真理，也充斥着謬誤。而要辨析哪些是真理，哪些是謬誤，就不能依靠莫衷一是的啓示，而是應該使用人所共有的自然理性。

倘若《聖經》本身也包含着謬誤，那麼它就不再是「神聖的書」，而是一部人所寫的書；它所記載的也不是甚麼「上帝之言」，而是不折不扣的「世人之言」。在這個意義上說，理解《聖經》同理解其他自然現象一樣，首先應該聽從理性的教導。相比之下，所有那些號稱獲得「聖靈」（Holy Spirit）啓示的宗教人士或神學家看上去好像是在解釋《聖經》，實際上不過是一種「六經注我」，是「把他

---

4. 斯賓諾莎著，溫錫增譯，《神學政治論》，頁33。

們自己的解釋沿街叫賣，說是上帝的話」。<sup>5</sup>由此，斯賓諾莎說：「解釋《聖經》的方法與解釋自然的方法沒有大的差異。事實上差不多是一樣的。」<sup>6</sup>

當然，理性本身只是一個普遍的原則，它並不能解決諸如《聖經》的真實作者、成書年代、編輯經過等具體的歷史問題。斯賓諾莎認為，理性的普遍原則需要被具體化為一種「歷史－語義學解釋」（historical-philological interpretation）。這種解釋方法關注的是《聖經》自身的歷史，其基本精神是用《聖經》本身來解釋《聖經》：「我們關於《聖經》的知識只能求之於《聖經》」。<sup>7</sup>具體地說，這一方法包含了三個要點。

首先，考慮到《聖經》各篇的語言會隨着作者時代的變化有很大的差異，我們需要注意「《聖經》各卷寫時所用的以及著者常說的語言的性質與特質」。<sup>8</sup>其次，《聖經》中充斥着自相矛盾、含糊不清的言辭和段落，甚至不乏篡改和遺漏的地方，這需要我們「把每編加以分析，把每編的內容列為條目。這樣，講某一問題的若干原文，一覽即得。最後，把模稜兩可和晦澀不明或看來互相矛盾的段落記下來」。<sup>9</sup>對於這些段落，要辨別其字面意思和引申含義，並且儘量把後者還原或追溯到前者，因為《聖經》的字面含義更可靠。最後，解釋《聖經》不能只關注文本，而且應該聯繫文本及其作者的歷史語境。<sup>10</sup>

以上三點正是現代人解釋《聖經》時普遍採用的原則和方法，斯賓諾莎也因此被譽為現代詮釋學（hermeneutics）

---

5. 同上，頁 106。

6. 同上，頁 108。

7. 同上。

8. 同上，頁 109。

9. 同上，頁 110。

10. 同上，頁 111。

和《聖經》科學 (biblical science) 的創始人。<sup>11</sup>不過，斯賓諾莎本人卻沒有這樣的打算，他的初衷不過是想由此澄清《聖經》的真實作者和成書過程等問題。

## 二、《聖經》的真實作者與成書歷史

### 1. 有關《聖經》各篇作者的疑問

《聖經》並非出自一人之手，這一點在斯賓諾莎之前就早已成為定論，即使是極端的「基要主義者」(fundamentalist) 也並不否認。不過，傳統宗教人士和神學家卻堅持認為，《聖經》的作者雖然不是上帝自己，但卻是先知們依靠上帝的啓示或靈感 (inspiration) 寫作出來的，因此《聖經》作為「神言」的地位仍然不可動搖。從《摩西五經》、《歷史書》、《詩歌智慧書》到《先知書》，上帝的啓示貫穿了《聖經》的各個篇章。撇開基督教與《新約》暫時不談，就猶太人本身而言，《聖經》的歷史並不是一個世俗歷史，而是一個關係到猶太人受到神選的「神聖歷史」和「救贖歷史」。但斯賓諾莎依據歷史一語義學解經法對《聖經》進行考證，卻得出了完全相反的結論。

在《聖經》各篇中，《摩西五經》(《創世記》、《出埃及記》、《利未記》、《民數記》和《申命記》) 的地位最為重要，歷來被公認為西方三大啓示宗教(猶太教、基督教和伊斯蘭教) 的精神源泉。在斯賓諾莎之前，傳統的權威看法基本認定摩西是這些經書的作者。但斯賓諾莎經過仔細的考證得出結論說，摩西不可能是它們的作者，否則將無法解釋其中為甚麼有那麼多自相矛盾的地方。比如說在《創世記》二十二章 14 節，摩利亞山叫作「上帝的

---

11. Richard H. Popkin, 〈斯賓諾莎與《聖經》學術〉 (Spinoza and Bible Scholarship), 載 Don Garrett 編, 《劍橋指南: 斯賓諾莎》(The Cambridge Companion to Spinoza; New York: Cambridge University Press, 1996), 頁 383。

山」，但這個名字在摩西的時代並沒有出現，而是建造聖殿之後才有的。可見寫這段話的人並不是摩西，而是後人。再比如說，《申命記》三十四章 10 節記載摩西去世時說：「以後以色列中再沒有興起先知像摩西的。他是耶和華面對面所認識的」這更清楚地說明，摩西不是《申命記》的作者，否則我們將無法理解一個人在死後竟然還能敘述自己的死亡。其他類似的證據表明，摩西也不是《出埃及記》、《利未記》和《民數記》的作者。

對《歷史書》各篇（包括《約書亞記》、《士師記》、《路得記》、《撒母耳記》〔上、下〕、《列王紀》〔上、下〕、《歷代志》〔上、下〕、《以斯拉記》、《尼希米記》和《以斯帖記》）來說，道理也是一樣。斯賓諾莎經過仔細考證後指出，其中每一篇都包含很多前後不一和自相矛盾的地方，比如年代和地點錯誤、人稱不統一等，甚至有很多莫名其妙的衍文和遺漏，因此它們的作者不可能像傳統解釋所認定的那樣，就是標題中提到的那些先知。譬如說，《約書亞記》記載約書亞上了年紀，召集了一個全體民眾大會，甚至提到他最後辭別人世，這就表明約書亞不可能是《約書亞記》的作者。以此類推，其他各篇皆然。同樣的道理，《先知書》和《詩歌智慧書》各篇的作者也不是傳統所認定的眾先知，而是出自其他人的手筆。

## 2. 《聖經》各篇的真實作者

既然《聖經》各篇的作者並不是傳統認定的那些先知，那麼真正的作者又是誰？斯賓諾莎認為，答案就在《聖經》之中。先從《摩西五經》說起。首先，從後人的反復記載中我們可以得知，摩西本人的確寫過一本書，內容即是後世所說的「摩西十誡」，只不過篇幅非常小，而且在聖殿

被毀之後就失傳了。其次，倘若將《摩西五經》與《歷史書》前幾篇放在一起看，便可發現，它們的主題有相當的統一性，敘述風格也有很强的連貫性。由此可推知，《摩西五經》的作者固然不是摩西，但必定出自同一人之手。斯賓諾莎結合寫作時間、個人風格和寫作意圖等多種因素，推測這些經書的真正作者是《以斯拉書》中的先知以斯拉（《以斯拉記》七章 10 節）。不僅如此，依據同樣的證據還可以推定，以斯拉同時也是《約書亞記》、《士師記》、《路得記》、《撒母耳記》、《列王紀》的作者。

不過斯賓諾莎同時指出，嚴格說來，以斯拉也很難稱得上是《摩西五經》及《歷史書》前七卷（《約書亞記》、《士師記》、《路得記》、《撒母耳記》、《列王紀》）的真正作者。事實上，他不過是將許多散亂的猶太人歷史文獻彙編起來，加以修改、潤色、刪減和補充，以便形成一個統一和完整的歷史敘述。但是他顯然沒有時間完成這項浩大的修史工程，因此有很多經書都沒有來得及加工整理，甚至根本就沒有完成。由此也可以說明，為甚麼這十二卷經文中有那麼多的矛盾、重複、遺漏和異文。

以斯拉雖然沒有完成自己的使命，但畢竟為後世猶太人留下了很多文獻資料和歷史敘事方式。以此來看，《歷史書》的後幾卷（《歷代志》、《以斯拉記》、《尼希米記》和《以斯帖記》）是後人對以斯拉遺留下來的文獻進一步整理加工的產物，但因缺少以斯拉的敘事能力和眼光，故顯得非常混亂、謬誤叢生。《詩歌智慧書》各篇大概是約西亞王的時代搜集、整理的文獻，其真實作者或編者已不再可考。至於《先知書》各篇，斯賓諾莎認為並沒有確定的作者，而是不同的編者從其他的經卷中摘錄、編輯而成，「而且並不總是完全按着預言家所說的或寫的次

序寫在書裏的，而只是東採集一點西採集一點，所以是支離破碎的」。<sup>12</sup>

《聖經》各篇的作者和編者固然很多，並且因年代久遠大多數已經不可考，但《聖經》的最後成書卻是相當晚的事情。斯賓諾莎經考證後認為，《聖經》各篇的最終審定者其實是法利賽人，原因是，「在馬卡比人的時期以前，沒有聖書的經典，而我們現在所有的聖書是在殿宇修復的時代法利賽人（他們也創制了祈禱的固定的形式）從很多別的聖書中選錄了來的。聖書之為人所接受，法利賽人是負全責的」。<sup>13</sup>法利賽人在猶太人中間以擅長律法著稱，正是他們召集了一個會議，決定哪些書應該收錄進《聖經》，哪些書應該被排除在外。因此，斯賓諾莎這樣總結了《聖經》最終成書的經過：

《聖經》不是一個人寫的，也不是為一個時期的人寫的，而是出自脾氣不同的許多著者的手筆，寫作的時期自首至尾幾乎有兩千年，或許比這更要長些。<sup>14</sup>

斯賓諾莎對《聖經》的真實作者及成書歷史的考證清楚地表明：《聖經》本身並不是一部「神聖的書」，更不是「唯一的書」，而是不同的人在不同的時代以不同的方式加工、整理、編輯、修改、刪減、潤色而成的書，幾乎每篇經書中都充斥着年代、地點、人物、事件、語言等方面的錯誤和自相矛盾之處，更不用說在漫長的歷史過程中因保存不善而帶有遺漏和異文，甚至經常遭到有意篡改，因此完完全全地是一部由人所寫的人言或「人書」（human book）。

12. 斯賓諾莎著，溫錫增譯，《神學政治論》，頁159。

13. 同上，頁166。

14. 同上，頁194。

當然，斯賓諾莎並不認為《聖經》一個歷史文本就只是一堆混亂的材料。相反他承認，猶太人在寫作、編輯、修改、傳承和審定《聖經》的過程中，始終貫穿着一種強烈的自我認同意識：他們的民族是唯一由上帝所「揀選」的「神聖民族」（Holy Nation），他們的經書也是唯一「神聖的經書」。《聖經》的最早作者以斯拉就是一個典型的例子。「他不但滿心要尋求主的律法，也要把這律法宣示出來。」<sup>15</sup>以斯拉編寫《聖經》的主要目的就是讓猶太人不要忘了自己的律法，並且告訴他們律法是由他們的上帝耶和華所立，因此不僅是猶太人作為「神選民族」或「神聖民族」的見證，而且也是他們獲得拯救的唯一途徑。其他編寫者和修訂者也懷着同樣的意圖，將律法與神選或拯救作為歷史敘事的主題。這種關於「選民」的信仰或想象不僅造就猶太人強烈的自我認同感，而且構成了《聖經》歷史的內在統一性。

這樣看來，斯賓諾莎批判《聖經》的目的，似乎只是要將它當作毫無根據的想象掃入歷史的垃圾堆，並且以理性一勞永逸地取代所謂的超自然啓示或信仰。問題在於，這究竟是否他的最終意圖？要澄清這一疑問，我們必須進一步考察斯賓諾莎如何界定理性與信仰的關係。

### 三、《聖經》批判與「神學政治問題」

#### 1. 理性與信仰的分離

在正統的神學家和宗教人士眼裏，斯賓諾莎的《聖經》批判顯然是不折不扣的瀆神和無神論，但他本人卻一再聲明：「我沒有說任何對不起《聖經》的話，凡我說的話沒有我不能用最顯明的論證證明其為真的，所以我確信我沒

---

15. 同上，頁140。

提出任何不虔誠甚或有不虔誠的意味的話來。」<sup>16</sup>斯賓諾莎認為《聖經》的神聖性並非體現為外在的經卷和文字，而是在於閱讀它的人是否有虔敬（piety）與仁愛（charity）之心。這才是《聖經》的本義。換句話說，儘管《聖經》充滿年代、地點、人物、事件、語言等方面的錯誤，但只要閱讀它的人心懷虔敬與仁愛，那麼它就是神聖的（sacred and divine）。斯賓諾莎甚至說，《聖經》的核心是一種普遍宗教（universal religion），其基本教義是「愛上帝」（虔敬）與「愛鄰人」（仁愛）。

按照斯賓諾莎的理解，一個人倘若有虔敬和仁愛之心，那麼即使他對《聖經》一無所知，也會得救。既然如此，那麼《聖經》又有甚麼存在的必要？對此，斯賓諾莎回答說：對那些沒有理性思考能力的大眾來說，《聖經》仍然是非常必要的，因為它通過神話、傳說、象徵、預言和比喻等方式迎合他們的想象，並且藉此培養他們的虔敬和仁愛之心。「《聖經》的教義裏沒有高深的思辨，也沒有含有哲理的推理，其中包含的只是些簡單的事物，是智力最遲鈍的人所能了解的。」<sup>17</sup>甚至可以說，《聖經》是由無知的先知寫給無知的大眾：「《聖經》不但是適合預言家的智力，也遷就形形色色浮躁的猶太大眾的智力。」<sup>18</sup>

當然，這種想象似乎並非一無是處。斯賓諾莎指出，在從走出埃及到建立希伯來國家這段不算太短的歷史時期，猶太人依靠這種想象塑造了對律法的順從和虔敬之心，並且贏得了政治穩定和社會繁榮。譬如說，摩西讓猶太人服從就不是通過理性說服，而是首先依靠契約、誓言和恩惠；倘若他們不服從或違反律法，他就威嚇說要進行

---

16. 同上，頁 178。

17. 同上，頁 188。

18. 同上，頁 193。

懲罰，而若是服從律法，便對他們許以獎賞。「這一切都不是教人以知識的方法，而是為了使人順從。」<sup>19</sup>

斯賓諾莎由此認為，哲學（理性）與宗教（神學、啓示、信仰）的目的完全不同：「哲學的目的只在求真理，宗教的信仰我們已充分地證明，只在尋求順從與虔敬。不但如此，哲學是根據原理，這些原理只能求之於自然。宗教的信仰是基於歷史與語言，必須只能求之於《聖經》與啓示。」<sup>20</sup>既然如此，那麼二者就應該各守自己的範圍，互相不能干涉：「理性的範圍是真理與智慧，神學的範圍是虔敬與服從。」一方面，理性所以不從屬於神學，是因為神學的唯一目的就是教導人順從和虔敬，既不能也沒有必要追求真理和智慧；另一方面，理性也不應該侵入神學的範圍，因為神學的基礎是這樣一種信仰或啓示——信上帝者必獲拯救，但是「神學的這一基礎是不能用自然理性來研究的，至少也可以說從來沒有人用這種方法來證明它，因此之故，啓示是必要的」。<sup>21</sup>

當然，斯賓諾莎也清楚地看到，理性與信仰互不從屬並不是一個既定的事實。恰恰相反，這兩者之間一直存在着緊張的衝突，因為不管是神學還是理性，都對上帝提出了一種排他性的總體理解：在前者看來，上帝是一種高於自然的超驗意志或力量，可以任意干預自然；在後者看來，上帝就是自然本身，完全遵循自然的必然性法則。這種衝突甚至不可能基於任何一方單獨化解。倘若要使神學和理性的各自自由或權利不受對方侵犯，那麼斯賓諾莎就必須在這兩者之外尋找「第三條道路」。在他看來，「第三條道路」就只能是政治的手段。具體地說就是，首先將理性

---

19. 同上，頁 195。

20. 同上，頁 201。

21. 同上，頁 210。

與神學的衝突根源追溯到人在自然狀態中的自然權利，然後通過自然權利的讓渡達成契約並建立國家，最後由國家保護哲學與信仰（或神學和理性）的各自政治自由或權利。

## 2. 從神權政體到民主政體

同霍布斯和洛克等現代早期社會契約論者一樣，斯賓諾莎也是將國家的起源和正當性基礎追溯到人的自然狀態（state of nature）。斯賓諾莎認為，人在自然本性上同其他萬物一樣，都是竭盡全力地追求力量（power），以維持自身的存在。「每個個體都為自然所限，在某種方式中生活與活動。每個個體應竭力以保存其自身，不顧一切，只有自己，這是自然的最高的律法與權利。所以每個個體都有這樣的最高的律法與權利，那就是，按照其天然的條件以生存與活動。」<sup>22</sup>

因此，人和萬物都擁有維持其存在或自我保存的自然權利（natural right），所不同者只是「自我保存」的手段。斯賓諾莎認為，最符合人之自我保存的手段就是理性，因為只有理性教導人追求自己的真正利益。但是，絕大部分人在絕大部分情況下都不會聽從理性的指導，而是受激情和慾望支配，受陰謀、仇恨、欺騙、妒忌和虛榮等驅使。其結果便是，這樣一來，他們的自然權利變得極其脆弱，並且生活在無限的相互恐懼之中，最終不可避免地陷入衝突和戰爭。因此，「如果人要大致竭力享受天然屬於個人的權利，人就不得不同意盡可能安善相處，生活不應再為個人的力量與慾望所規定，而是要取決於全體的力量與意志」。<sup>23</sup>在這種情況下，人與人之間達成契約將其自然力量

---

22. 同上，頁 212。

23. 同上，頁 214。

讓渡給另一個人，並且服從他的統治和命令，這對保護他們的生命安全當然更為有利。這就是國家形成的原因。

國家作為人的理性選擇，當然最符合人的利益或自我保存，因為它使人擺脫了恐懼和戰爭狀態，最大程度地保障人的生命、財產和自由。但是斯賓諾莎也承認，由於大多數人都是受激情和想象的蒙蔽，想通過理性手段說服他們自願放棄自己的權利和自由，並且將其轉讓給國家，就變得異常困難，甚至近乎不可能。因此，國家的實際建立往往取決於現實力量的對比，譬如說，某個具有強烈政治統治慾望的人突然抓住機會贏得了統治地位。儘管他可能並不比別人更優秀、更有智慧，但是由於「統治一切人的權利是屬於有最大權力的那個人」，他仍然可以確保其統治地位不受動搖。<sup>24</sup>

儘管統治者可以通過威脅和懲罰的方式讓人民服從自己，但若僅僅訴諸赤裸裸的權力或被統治者的恐懼，那麼這種統治注定是難以長久的，因為一旦人民對統治者產生了恐懼心裏，那麼他們就無法忍受自己的被統治地位，甚至不惜一切代價來反抗。因此審慎的統治者一般避免直接使用赤裸裸的權力或暴力，而是訴諸人民的想象和信仰，所以它們便將自己的統治追溯到某種更高的力量或上帝，要麼宣稱自己是上帝的後代，要麼認為自己是上帝的代理人或先知；相應地，人民也不認為他們服從的是一個和他們一樣的凡夫俗子，而是相信統治者的的確確是上帝的後代，甚至就是上帝本身，「這樣人民便可以為捍衛奴役而戰，彷彿他們是在為捍衛拯救而戰鬥一樣」。<sup>25</sup>毫無疑問，這種統治方式就是斯賓諾莎在《神學政治論》中加以猛烈

---

24. 同上，頁 216。

25. 同上，頁 11。

抨擊的專制統治或神權政體（theocracy），其原型正是猶太人在古代所建立的希伯來王國。

斯賓諾莎並不否認神權政體在歷史中的確起過一定的作用，但它的最大弱點是必須依靠宗教和迷信來維持統治。在這種情況下，它必然追求政治和宗教的合一，將宗教權力凌駕於世俗政治權力之上，其結果是宗教在野心的驅動下逐漸墮落成迷信。基於迷信的政治必然禁止任何形式的思想自由。但在斯賓諾莎看來，思想自由恰恰是一種絕對無法讓渡的自然權利。在這個意義上說，神權政治會逐漸蛻變成一種純粹的暴力統治，長久以往必然會遭到人民的激烈反抗。這就是神權統治為甚麼不能長久維持下去的主要原因。

與神權政體相反，民主政體的建立過程雖然也並非出自理性的契約選擇，但它的統治基礎和目的卻最符合理性。民主政體的本義就是多數人統治，也就是說，人民看上去是服從他人，實際上只是服從自己制定的法律。在民主政體下，人民固然將自己的自然權利（和相應的權力）讓渡給統治者，但是基於人民和統治者之間的絕對力量對比（人民在數量上佔據絕對的多數），人民不必擔心統治者的不合理統治，因為統治者「不能不顧全他們自己的利益。他們顧全公眾的利益，按照理智之命行動才能保持他們的權力」。<sup>26</sup>民主政體最接近自然狀態的地方就是每個人依然享有自由，不同之處僅僅在於，在自然狀態中他們擁有的是不受約束的自由，而在民主政體中他們則成為自我統治的公民或理性的自由人。換言之，民主政體與神權政體的最大不同在於，前者的統治是基於理性，後者則是基於迷信和恐懼。

---

26. 同上，頁 217。

在各種自然權利之中，斯賓諾莎最關心的是思想自由的權利。在他看來，不管是理性（哲學）還是信仰（神學或宗教），都屬於內心思想的範圍，因此它們的自由都應該受到同等的保護。理性固然不應該否定宗教信仰的權利，但宗教信仰更不應該干涉理性或哲學思考和自由。從政治上講，民主政體保護思想自由的最重要原則就是促成政教分離。具體地說，一方面國家尊重個人宗教信仰的自由，但另一方面卻將其嚴格地限定在私人領域，絕對不允許它借助公共權力干涉他人的信仰自由。換言之，民主政體固然不能一勞永逸地解決哲學與宗教或理性與信仰的古老衝突，但卻能夠將這一衝突從公共政治領域轉移到私人思想領域，使它們井水不犯河水，這雖然不是甚麼終極答案，但卻是相當有效的權宜之計。因此，在政治的意義上，民主政體似乎成為斯賓諾莎解決「神學政治問題」的最好甚至唯一選擇。

#### 四、結語

儘管斯賓諾莎的《神學政治論》當時是匿名發表，但人們還是很快猜出了它的真實作者。在此後很長的一段時間裏，斯賓諾莎一直受到教會和正統宗教人士的嚴厲批判，並且被貼上一系列標籤，如「有害和惡毒」、「最危險」、「無法容忍地不節制」、「顛覆性」、「瀆神」、「魔鬼」、「無神論」和「馬基雅維利主義」等等。這一點當然不難理解，因為任何明眼人都能夠看出，斯賓諾莎的《聖經》批判並不是一種簡單的文本解釋，而是否定了包括猶太教、基督教和伊斯蘭教徒在內的一切傳統啓示宗教的權威。但是，到了十八世紀中後期，隨着現代啓蒙思潮的逐漸普及以及現代民族國家的相繼建立，斯賓諾莎的

《聖經》批判愈來愈為人們所接受。

對於後世的政治思想家來說，斯賓諾莎《聖經》批判的重要性在於，它為人們思考《聖經》及廣義的宗教問題開闢了一個全新的方向。後世政治思想家關於《聖經》和宗教的看法儘管與斯賓諾莎有很多不同甚至完全對立的地方，但在將《聖經》和宗教世俗化、自然化或理性化這一點上則是同後者完全一致的。不僅如此，隨着現代啓蒙的不斷推進，理性不再像斯賓諾莎所說那樣同信仰「井水不犯河水」，而是逐漸壓倒並且最終取代了信仰。伴隨着理性對啓示或信仰的最終勝利，人也似乎取代了上帝，成為統治一切的「主體」(Subject)。這種傾向看似偏離了斯賓諾莎的初衷，實際上卻是對他的真正繼承。

在斯賓諾莎的《聖經》批判中，始終貫穿着一個基本的對立：其中的一方是哲學或理性，另一方是宗教、神學、啓示、信仰（甚至包括偏見或迷信）。表面上看來，他的確強調這兩者各自獨立，並不相互歸屬，但是，倘若聯繫他在《倫理學》中對理性與想象兩類知識的區分，結論卻並非如此。<sup>27</sup>事實上，信仰在斯賓諾莎眼裏只是一種想象，其地位顯然無法同理性相提並論。理性是一種對上帝的「理智之愛」，是「在某種永恒的形式下來考察事物」。<sup>28</sup>在這個意義上，它不僅高於、甚至完全可以取代信仰。

就人與上帝的關係而言，表面上看來，斯賓諾莎似乎承認人與上帝之間存在着不可逾越的絕對界限。因此按照他在《倫理學》中的定義，只有上帝才是真正無限、絕對和永恒的實體(substance)，而人不過是有生有滅的有限「樣態」(modus)。但斯賓諾莎同時反復強調：「神是萬

27. 斯賓諾莎著，賀麟譯，《倫理學》（北京：商務印書館，1983），頁80。

28. 同上，頁64。

物的內在原因（*causa immanens*），而不是萬物的超驗原因（*causa transiens*）。」<sup>29</sup>換言之，上帝並不是彼岸世界的超驗物：上帝是人的內在根據，人是上帝的外在分殊（*affections*）；人與上帝本是一體，並不存在絕對的界限。在這個意義上，理性不僅是人對上帝的「理智之愛」，同時也是上帝對自身的愛。<sup>30</sup>在這種「理智之愛」中，人同上帝達到了完全融為一體的無限圓滿狀態：人通過理性變成了上帝，上帝通過人的理性返回自身。這種無限圓滿的狀態，就是斯賓諾莎所說的終極幸福與拯救。

但是在《倫理學》中，斯賓諾莎既沒有告訴我們自由人如何能夠實現從有限的樣態到無限的上帝或實體的終極「跳躍」，也沒有說明自由人如何達到這種「人神合一」的無限圓滿狀態。如果非得給出一種解釋，那麼我們只能說，這種無限圓滿狀態與其說是來自人對上帝的理性認識，不如說是來自上帝對人的啓示。考慮到人與上帝之間的內在統一性，結論似乎只能是：所謂理性或人對上帝的「理智之愛」云云，都不過是人的一種信念、信仰、想象、假定，一種自以為是的意志決斷。倘若如此，那麼斯賓諾莎所開啓的《聖經》批判思潮與其說是用理性戰勝並取代了信仰，不如說是建立了一種新的信仰——對理性本身的信仰。至於這種新的信仰能否真正地解決「神學政治問題」，我們從斯賓諾莎那裏似乎並不能找到真正的答案。

**關鍵詞：**理性 信仰 自然權利

作者電郵地址：[wuzengding@gmail.com](mailto:wuzengding@gmail.com)

---

29. 同上，頁 22。

30. 同上，頁 260。

# An Analysis of the Intention of Baruch Spinoza's Biblical Criticism

WU Zengding

Ph.D., Peking University

Associate Professor, Department of Philosophy

Peking University

## *Abstract*

It is an obvious fact that the Bible is related intrinsically to the Western political thought and life. For ancient Jewish people and early Christianity, the Bible, as the "Word of God", represents the supreme authority. In the later history of about one thousand years, the dogmas of the Bible were still regarded as the absolute truth concerning political thought and life. But since the 16th century, the status of the Bible has changed gradually. According to most early modern political philosophers, the Bible is no more absolute truth than the source of superstitions and errors. Naturally, biblical criticism becomes the starting point of their philosophical enlightenment and political thinking. As one of the early modern political philosophers, Baruch Spinoza, just like his precursors such as Niccolò Machiavelli and Thomas Hobbes, devoted his biblical criticism mainly to resolving the so-called

“theological-political problem”. At that time, there were ceaseless conflicts between secular state, Catholic Church and different confessions of Protestantism in Europe. Each of them not only invoked the Bible to justify its actions, but also claimed itself as the only representative of the will of God. According to Spinoza, the only solution is to clarify the true history and exact meaning of the Bible, and then, on the basis of the clarification, to draw a clear line between philosophy and the Bible (or reason and faith).

**Keywords:** Reason; Faith; Natural Right

