

斯宾诺莎与阿拉伯—犹太亚里士多德主义： 以《神学政治论》为中心^{*}

董修元^{**}

【摘要】斯宾诺莎通过早年所受的犹太经典教育接触到迈蒙尼德的哲学与律法学著作。在《神学政治论》中，他将迈蒙尼德视为独断论立场的代表，这种立场认为启示和哲学所传达的是同一种真理，主张对不合乎理性的《圣经》陈述作哲学化的寓意解释。斯宾诺莎对迈蒙尼德的寓意解经原则做了进一步引申，呈现出后者必将遭遇的解释学困境。同时，他很可能通过麦迪格的著作了解到阿维罗伊关于教法与哲学关系的观点。斯宾诺莎将迈蒙尼德和阿维罗伊以政治学收纳宗教学科（神学、律法学等）的理论倾向发挥到极致，并据此驳斥阿拉伯—犹太亚里士多德主义自身的调和论倾向，使这一体系的内部张力尖锐化为自我解构的矛盾，从而开辟出一条政治与宗教哲学现代转向的道路。

【关键词】阿拉伯—犹太亚里士多德主义；《神学政治论》；律法；哲学

以阿维罗伊（Averroes, 1126—1198 年）和迈蒙尼德（Maimonides, 1135—1206 年）为代表的阿拉伯—犹太亚里士多德主义哲学^①，构成塞法迪犹太神学传

* 本文是国家社会科学基金冷门“绝学”和国别史等研究专项项目“希伯来—阿拉伯语哲学文献的整理、翻译和研究”（编号 2018VJX001）的阶段成果。

** 董修元，山东大学犹太教与跨宗教研究中心副教授。

① 从 12 世纪起，生活在伊斯兰世界的一部分犹太知识精英师法阿拉伯逍遥派，形成一个以迈蒙尼德为中心、使用希伯来—阿拉伯语（Judeo-Arabic）写作的哲学家群体，在后者的影响下犹太哲学家研习亚里士多德著作及其阿拉伯注疏（主要是阿维罗伊注疏）的传统一直延续至近代早期。由于这些犹太学者与阿拉伯逍遥派共享同一套术语体系和理论框架，此处将这种理论统称为“阿拉伯—犹太亚里士多德主义”。



统的理论基础之一。斯宾诺莎出身于从伊比利亚半岛被驱逐而移居尼德兰的塞法迪犹太社群，早年曾接受过系统的拉比经学和神学训练。在这种经典教育中，迈蒙尼德的《律法再述》(*Mishneh Torah*)是研习律法学不可或缺的参考书，其《迷途指津》(*Dalālat al-Hā'irīn*, *Moreh Nevuchim*)更是所有具有思辨兴趣的犹太青年学徒的哲学启蒙著作。同时，阿维罗伊的哲学思想在文艺复兴和近代早期的犹太知识界也仍保持着连续的传承。20世纪以来，哲学史研究界逐渐发掘斯宾诺莎与阿拉伯—犹太亚里士多德主义之间的关联，斯宾诺莎作为一个与犹太及中世纪思想传统决裂的革新者的形象^①也不断得到改写。相关研究多围绕形而上学、认识论、伦理学和政治哲学等主题进行，通过比较斯宾诺莎的观点与其可能的中古思想来源，指出二者的相似性并借助传记材料建构可能的传承线

① 这种基于现代与古典(也包括中世纪)二元对立的斯宾诺莎研究进路的代表，是沃尔夫森(Harry A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, Cambridge: Harvard University Press, 1934, Vol. 2, pp. 331-352; Harry A. Wolfson, *Philo*, Cambridge: Harvard University Press, 1947, 1962, Vol. 2, pp. 457-460)和施特劳斯(Leo Strauss 列奥·施特劳斯,《迫害与写作艺术》[*Persecution and the Art of Writing*], 刘锋 Liu Feng 译[北京[Beijing]:华夏出版社[Huaxia Publishing House], 2012, 183-196)。但是，施特劳斯承认斯宾诺莎在写作方式上可能受到中世纪犹太与伊斯兰哲学家的影响(《迫害与写作艺术》，175-176)。近年来国内基于施特劳斯“古今之争”思路对斯宾诺莎与其中世纪前辈迈蒙尼德之间关系的研究，参见刘小枫 Liu Xiaofeng,《双重写作与启蒙：施特劳斯与托兰德问题》[*Double Writing and Enlightenment: Strauss and Toland*],《海南大学学报》(人文社会科学版)[*Journal of Hainan University*], 2014年第2期[2014, Issue 2], 4-7;高山奎 Gao Shankui,《试论迈蒙尼德与斯宾诺莎的古今之争》,《哲学研究》[*Philosophical Research*], 2017年第9期[2017, Issue 9], 82-89。对施特劳斯解读斯宾诺莎进路的批评性回应，参见黄启祥 Huang Qixiang,《利奥·施特劳斯对斯宾诺莎解经方法的误读》[*Leo Strauss' Misreading of the Exegesis of Spinoza*],《求是学刊》[*Journal of Seeking Truth*], 2014年第1期[2014, Issue 1], 44-51;黄启祥,《斯宾诺莎是一个基督教哲学家吗？——如何理解〈神学政治论〉对犹太教的批判》[*How to Understand Spinoza's Critique on Judaism in Tractatus Theologico Politicus*],《世界哲学》[*World Philosophy*], 2015年第5期[2015, Issue 5], 58-66。

路。^①但此类研究往往矫枉过正,将斯宾诺莎的主要观点“读入”其中世纪前辈的著述之中而忽略二者间的微妙差异。^②本文选择从《神学政治论》^③中对于哲学与宗教关系的论述入手,分析斯宾诺莎与阿拉伯—犹太亚里士多德主义者的思想对话,以期揭示政治哲学由中世纪向现代演化的内在逻辑理路。

一、哲学与神学关系问题的“独断论”立场

斯宾诺莎曾说明写作《神学政治论》的首要目的就是清算神学家们的偏见。^④在此书第15章中,他将此类“偏见”总结为两种进路,并视迈蒙尼德为独断论者(*dogmaticis*)的代表:

那些不知道哲学和神学^⑤是截然两回事的人,争论是否应该使《圣经》辅助,成为理智的奴婢,还是理智成为《圣经》的奴婢,那就是说,应该使《圣经》的意义与理智相合。第一种看法为怀疑论者所采取,怀疑论者否认理智的确实性。第二种看法为独断论者所采取。我已说明这两方面都不对,因为二者之中无论哪种说法,都要我们妄改理智或《圣经》。……在法利赛

① 关于这方面比较具有代表性的研究成果,参见 Leon Roth 莱恩·罗斯,《斯宾诺莎》[Spinoza, 原书出版于1929年],谭鑫田 Tan Xintian、傅有德 Fu Youde 译(桂林 [Guilin]: 广西师范大学出版社 [Guangxi Normal University Press], 2018), 247-251, 258-264; Jacob Klatzkin, *Torat ha-Middot* (Leipzig: A. J. Shtybel, 1924), pp. xvii-xx; Shlomo Pines, “Spinoza’s *Tractatus Theologico-Politicus* and the Jewish Philosophical Tradition,” in *Studies in the History of Jewish Thought*, eds. Warren Zev Harvey and Moshe Idel (Jerusalem: The Magnes Press), 1997, pp. 712-734; Warren Zev Harvey, “A Portrait of Spinoza as A Maimonidean,” *Journal of the History of Philosophy* 19:2 (Apr. 1981), pp. 151-172; Heidi M. Ravven, “Some Thoughts on What Spinoza Learned from Maimonides about the Prophetic Imagination,” *Journal of the History of Philosophy*, 39:2 (Apr 2001), pp. 193-214, 39:3 (July 2001), pp. 385-406; Carlos Fraenkel, “Maimonides’ God and Spinoza’s Deus sive Natura,” *Journal of the History of Philosophy*, 44:2 (Apr. 2006), pp. 169-215; *Idem.*, “Spinoza on Philosophy and Religion: The Averroistic Sources,” in *The Rationalists: Between Tradition and Innovation*, eds. Carlos Fraenkel, Dario Perinetti and Justin E. H. Smith (Dordrecht: Springer, 2011), pp. 27-43.

② 对这种研究进路之弊端的批评,参见 Joshua Parens, *Maimonides and Spinoza: Their Conflicting Views of Human Nature* (Chicago: The University of Chicago Press, 2012), pp. 1-18.

③ 斯宾诺莎仅在这部著作中直接征引过迈蒙尼德并表明自己对于后者所代表的哲学立场的态度。

④ 参见 Spinoza 斯宾诺莎:《斯宾诺莎文集》[Collected Works of Spinoza], 第5卷(《书信集》) [Vol. 5, Epistles], 洪汉鼎 Hong Handing 译(北京 [Beijing]: 商务印书馆 [The Commercial Press], 2014), 164.

⑤ 此处温锡增依 Elwes 英译(“Philosophy and reason”)译为“哲学和理智”,根据原文当为“哲学和神学”(“Philosophiam a Theologia”),见 *Spinoza Opera*, ed. Carl Gebhardt (Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1925), III, p. 180)。以下对于温译的改动以楷体加黑标出。



人^①中,第一个公然主张应使《圣经》合于理智的人是迈蒙尼德。他的意见我们已经在第七章中评论过,并大量地驳斥过。^②

在斯宾诺莎的划分中,怀疑论者实际上代表三种启示宗教(犹太教、基督教、和伊斯兰教)中的正统神学主张,认为人类的理智具有局限,无法获得灵魂拯救或达到终极幸福所需的全部知识,但这种知识可以通过启示获得;独断论者的观点则反映了阿拉伯亚里士多德主义者与受其影响的犹太和基督教神学家的观点,认为启示和哲学所传达的其实是同一种可理知的真理,只是启示以形象、叙事的寓言形式诉诸大众,哲学以科学证明的方式诉诸精英,因此,在《圣经》明文与哲学原理相冲突的地方,应根据哲学立场来对《圣经》陈述作寓意解释。斯宾诺莎认为,两种进路都僭越了哲学与神学各自的界限而侵入对方的领域,前者导致神学权威对理智活动的干预,后者导致思辨理智对《圣经》自身意义的扭曲。这背后的预设是哲学与神学应相互分立、各行其是:

神学不一定要听理智的使唤,理智也不一定要听神学的使唤,二者各有其领域……理智的范围是真理与智慧,神学的范围是虔敬与服从(*obedientiae*)。为我们断定人用不着智力借单纯的服从就可以得福,这是理智的力量所达不到的。神学所指示于我们的没有别的,除了服从(*obedientiam*)而外对我们不施发命令,神学无意也无力来反对理智。神学仅断定对于服从(*obedientiae*)而言必不可少的信条(这我们前一章已经指出来),至于断定信条在何种程度上为真则留待理智。^③

斯宾诺莎在哲学和神学之间明确划分界限:哲学是自然理性的领域,其目标是追求真理;神学是信仰的领域,其目标是使人们服从启示的命令(具体表现为尊奉律法和道德训诫,采取一种仁爱公正的生活方式^④),神学建立这种服从的方式是阐发一系列信条(如神存在并公正仁慈、赏善罚恶^⑤),人们通过接受这些信条获得遵从道德及律法诫命的心理动力。神学的价值在于阐明启示经典中所蕴含的为建立服从所需的必要信念,并不要求证明这些信念的真实性。因此,神

① 在这个语境中指拉比犹太教学者。

② Spinoza 斯宾诺莎:《神学政治论》[*Tractatus Theologico Politicus*],温锡增 Wen Xizeng 译(北京 [Beijing]:商务印书馆 [The Commercial Press],1963),202。

③ 斯宾诺莎,《神学政治论》,207;*Opera*, III, 184.

④ 斯宾诺莎,《神学政治论》,188-193。

⑤ 同上,198-199。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

学不应干预理智对真理的自由探索,同时也不需要后者的支持或辅助。^① 尽管斯宾诺莎承认哲学能够检验神学信条的真实性,但正如我们在下文中会看到的,他并不主张哲学家以这种活动干扰神学建立秩序的努力。

斯宾诺莎在《神学政治论》第七章中批评了迈蒙尼德基于独断论立场的哲学化寓意释经思路:

迈蒙尼德的意见颇为不同。他说,《圣经》中的每一段都可以做不同的,甚至相互矛盾的解释。但是,我们对于某一段有所解释的时候,在我们知道这一段并不与理智相背之前,我们是不能确实知道这一段的意义的。如果字面的意思与理智相背驰,虽然这一段本身好像很清楚,这应该当做一个比喻看。……迈蒙尼德的话如此。这些话分明足以证明我们的话是对的。因为,如果理智使他深信世界是**无始的**,他就会毫不迟疑把《圣经》里的话加以曲解,使那些话看起来是做这种解释。^②

迈蒙尼德预设先知们在承受启示之前已经获得了理智完善,而启示最终来自于神圣理智的流溢,因此《圣经》中的陈述——就其内在意义而言——不可能与被理智证明的真理相冲突。如果其字面意义存在冲突,一定是因为先知为了适应当时大众的理解力而用寓言的方式表述真理,一旦通过解释穿透字面意义的外壳,其意义内核仍是与哲学真理相一致的。斯宾诺莎则认为启示或《圣经》的本意并不在传达理论知识,而是建立政治—伦理秩序,因此先知不一定而且通常不具备理论理智方面的完善。所以,对《圣经》的解释应该以其作者(作为古代以色列族群领袖)的政治目标和社会处境为向导,紧扣经文的语文学意义及历史背景^③,而不应强行读入哲学义理,后者非但无助于理解《圣经》,反而会扭曲其本意。

① 斯宾诺莎在《神学政治论》的序言中指出:“我深信《圣经》对于理智绝不加以束缚,与哲学绝无相同之点,事实上,启示与哲学完全站在不同的立脚点上”(《神学政治论》,15)。

② 同上,124-125。

③ 其实这种通还原《圣经》自身语境来揭示其意义的语文学—历史考据思路,也可以在迈蒙尼德的释经策略中找到源头,如《迷途指津》III 29-32章中对《圣经》中献祭仪式的规定和出埃及线路的历史主义解释。但需要指出的是,迈蒙尼德仅对那些没有明显理由、无法给出普遍化哲学解释的律例(huqqim)——也就是斯宾诺莎所谓的仪式或礼仪(《神学政治论》,70,81)——作这种处理,而且所还原出的具体语境中的意义也不仅局限于政治—道德方面,还有理论教化的考虑。见 Maimonides 迈蒙尼德,《迷途指津》(*Dalālat al-Ḥā'irīn*, *Moreh Nevuchim*),傅有德、郭鹏、张志平译(济南[Jinan]:山东大学出版社[shandong university press],1998),467-484。



二、斯宾诺莎与迈蒙尼德论哲学化寓意释经原则

上文梳理了斯宾诺莎对于以迈蒙尼德为代表的独断论立场的评述,下面我们将对比迈蒙尼德本人的著述来分析斯宾诺莎的相关批评。

斯宾诺莎对迈蒙尼德立场的概括给读者造成一种笼统的印象,即迈蒙尼德将所有与他所接受的哲学观点相冲突的《圣经》陈述都纳入理性化解释的范围。而事实上,迈蒙尼德将寓意释经的范围限定在与业已证明的哲学原理相背的陈述,至于其他经文则主张按字面意义接受。有意思的是,斯宾诺莎对这一点有明确意识,并直接引用了《迷途指津》中界定寓意释经范围的段落:

他(迈蒙尼德)把这种学说在他的书《迷途指津》(*More Nebuchim*)的**第二部第25章**说得很清楚。他说:“要知道,我们不因为《圣经》谈到世界的创造,就不敢说世界是自亘古就存在的。因为说世界是创造的经文并不比说上帝有一个肉体的经文多。关于创造世界这个问题,其[寓意]解释的方法并未断绝,也可以说,也不是太难,难到我们无法对文字加以解释的地步,无法像解释上帝没有肉身那么容易。不但如此,也许我们能够把世界亘古长存、不是创造的这种学说,比破除上帝有一个肉身的这种说法,解释得更为明白。可是有两件事使我不能照我所说的去做,让我不能相信**这点[即世界是无始的]**。首先,上帝没有肉身已经被证明,凡字面的意思与此不相合的段落,我们必须加以解释,因为那些段落一定可以作此解释。但是世界的终古长存还没有像这样加以证明。所以,违忤《圣经》以支持一种普通的意见,是不必要的,为顺从理智我们大可持与此相反的意见。第二个原因是,相信上帝没有肉体与律法的根基(*fundamentalibus Legis*)不相冲突,但按照亚里士多德所持的方式相信世界无始将从根本上摧毁律法。”^①

针对第一个原因(证明性原则),斯宾诺莎做了进一步的逻辑引申:

只要是对于我们一事之是否真实还没有弄清楚,我们对于此事之是否有悖于理,就不能确知。因此,我们也就无法确实知道一段的字面上的意思

^① 斯宾诺莎,《神学政治论》,124-125; *Opera*, III, 113-114。此处文本与《迷途指津》汉译本(301-303)中的对应段落在文字上略有出入,主要是由于斯宾诺莎所引用的是该书的希伯来语译本(他本人附上了引文的拉丁翻译),而汉译本所依据的英译是基于希伯来—阿拉伯语原文。此外,温锡增译文因循 Elwes 英译、缺漏了此处引文中关于不宜对创世论作寓意解释的“第二个原因”的陈述,笔者依据《神学政治论》原文作了补译。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

是对,还是不对。像迈蒙尼德这样的学说如果能够成立,我当然就会承认,为解释《圣经》,于天然的理智之外,还需要某种超乎天然理智的能力。因为几乎《圣经》中所讲的所有的事物,都是不能从天然的理智既知的原则推出来的。^①

斯宾诺莎认为,这一原则会导致一种解释学困境:只有在对《圣经》所提到的主题获得证明性知识的条件下,才能确定对于相应的经文陈述究竟应作寓意还是字面解释,但《圣经》所涉及的大部分对象都超出证明性知识的范围,因此,《圣经》的意义对我们始终处于悬而未决状态。迈蒙尼德本人或许并不认为这是一个严重的问题——他对神的存在/单一/无形体、天使(作为分离理智)的存在、先知预言的理性本质等与启示信念相关的阿拉伯亚里士多德主义形而上学论题的可证明性持审慎乐观态度。然而,当我们不是从特定思想体系而是从哲学史的视野出发时,就能体会到斯宾诺莎质疑的分量。因为可证明的范围在人类知识史上并非一成不变,迈蒙尼德也承认今天看来无法证明的命题未来可能有人能够证明。^② 反过来说,此时被认为是业已证明的命题,彼时亦可能发现其论证或证据的瑕疵,就像迈蒙尼德自己在《迷途指津》中所做的:他揭示了亚里士多德关于世界永恒的论证并非如逍遥派后学所认为的那样构成一种严格的证明^③,而这正预示出中世纪后期和近代早期思想史发展的一个方向,即亚里士多德主义乃至希腊哲学所预设的若干公理的自明性以及相应的经典论证的证明效力,逐一被攻破进而重启探讨。斯宾诺莎站在这一历程的终点(也可以说是另一段历

① 斯宾诺莎,《神学政治论》,124-125; *Opera*, III, 113-114.

② 迈蒙尼德,《迷途指津》,II, 24, 301.

③ 同上,II, 15-18, 268-279.



程的起点)回视,清晰见证了迈蒙尼德本人未曾预料的思想潜能。^①

至于第二个原因,其引文虽只有寥寥数语,对理解斯宾诺莎与迈蒙尼德的实质分歧却十分关键。迈蒙尼德为寓意释经所设置的第二重限制是,当《圣经》陈述包含“律法的根基”(qawā'id al-shari'a)^②时,不应对其进行寓意解释。所谓律法根基,是指这样一些信念,它们构成律法系统赖以建立并发挥功能的逻辑基础。在这个具体语境中所涉及的律法根基就是相信世界有始,如果依据亚里士多德主义的世界永恒论来寓意解释《圣经》,那么势必否定奇迹的可能性和建基于其上的先知预言的真实性,最终将彻底瓦解人们遵行律法的信心。^③值得注意的是,在《迷途指津》后文中,迈蒙尼德又将《圣经》信念区分为两类:一类是被科学证实的理论知识,另一类是纯粹为了社群的政治福祉而设立的“必要信念”:

关于那些引导人们趋向完善的正确意见,《圣经》中仅以概要的方式(alā al-tajmīl)讲了其宗旨并要求人们对其保持信仰,也就是说,要相信上帝的存在、单一性、全知全能、意志和永恒。这一点须牢记在心,所有这些都是直接给出的结论,如果你没有掌握各种知识的话,就不可能准确无误地领会它们。《圣经》中还要求人们信仰那些对于社会福祉而言不可缺少的信念(i'tiqādāt mā i'tiqāduhā qarūrī fī ṣalāh al-aḥwāl al-madaniyya),上帝必施怒于

① 斯宾诺莎关于迈蒙尼德寓意释经原则所带来的不确定状态最终将导致求助于超理性因素的判断,实质上是一种误读。迈蒙尼德在无法证明为真或为伪的神学论题上并未止步于接受启示权威,而是继续进行辩证探讨(《迷途指津》,II 19-23, 279-296)。而且,先知预言本质上是一种理智直觉(《迷途指津》,II 38, 346-347),并非超理性的。有意思的是,直觉这种特殊的理性官能在斯宾诺莎的认识论中也有一席之地,见 Spinoza 斯宾诺莎:《伦理学》[Ethics], 贺麟 He Lin 译(上海 [Shanghai]: 上海人民出版社 [Shanghai People's Publishing House], 2009), 第二部分, 命题四十, 附释二, 68)。无论斯宾诺莎对于《迷途指津》的解读是否准确,他确实预示了现代迈蒙尼德研究中的怀疑论进路。这或可解释《神学政治论》中另一段与迈蒙尼德理性“独断论者”形象极不相符的引文(《神学政治论》, 第 5 章, 87-88), 即《律法再述》中关于凭理智认同遵行挪亚七诫是否属于外邦义人进而享有来世资格的判断(Melachim, 8:11)。这段文字实际上有异文,完全可以作理性主义的解读,但斯宾诺莎选择了较为保守的读法。他所暗示的思路似乎是,迈蒙尼德的寓意释经导向宗教上的不可知论,最终只能诉诸启示权威而非人类理智来决定得救资格的问题。关于现代迈蒙尼德研究中的“独断论”与“怀疑论”进路,参见 Josef Stern 约瑟·斯特恩,《摩西·迈蒙尼德哲学中的当代研究路径》[Contemporary Approaches to the Philosophy of Moses Maimonides], 曹泽宇 Cao Zeyu 译,《犹太流散中的表征与认同:徐新教授从教 40 周年纪念文集》[Representation and Identities in the Jewish Diaspora: Essays in Honor of Professor Xu Xin], 宋立宏 Song Lihong 编(北京 [Beijing]: 社会科学文献出版社 [Social Science Academic Press], 2018), 186-200。

② Maimonides, *Dalālat al-Hā'irīn*, eds. S. Munk and I. Joel (Jerusalem: Junovitch, 1931), p. 229;《迷途指津》,II 25, 302, 此处汉译为“《律法书》的原理”。

③ 迈蒙尼德,《迷途指津》,II, 25, 302-303。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

叛逆之人就属这种信念，因为它将使我们敬畏上帝，不敢违背他的旨意。^①

迈蒙尼德认为启示经典中包含本身并不具有真实性但为维护社会秩序所必不可少的信念。我们发现，斯宾诺莎不仅接受了这一观念，甚至在措辞上——“对于服从而言必不可少的信条”(fidei enim dogmata... quatenus obedientiae sufficit)^②——都与迈蒙尼德十分相似，而且也使用神的忿怒—赏罚这个例子来说明拟人化表述之于促使民众服从政治立法的必要性。^③二者的分歧在于，迈蒙尼德相信先知启示中既包含指向人类理智完善的真理，也包含旨在建立政治-伦理秩序的 necessary 信念，而斯宾诺莎则认为启示之中仅有必要信念，或者说，信仰在本质上就是一种必要信念。这反映出两种政治哲学范式的差异。

迈蒙尼德所接受的阿拉伯亚里士多德主义政治哲学实质上是柏拉图政治哲学、亚里士多德伦理学和伊斯兰教的先知—伊玛目观念的综合体。哲学王—先知具有君师一体的地位，他既是政治立法者，也是适应民众的理解力对其施以教化的真理教师，因此，启示经典中必然同时包含必要信念和理论知识的通俗表述。^④而斯宾诺莎则视这种完美理性支配公共事务、自上而下设计政治制度的理想为一种神话或乌托邦。^⑤与同时代的霍布斯、洛克一道，他更倾向于从所有人(无论是否具备理智完善)都具有的自然权利^⑥或“人类的天然普通的才能”^⑦

① 迈蒙尼德，《迷途指津》，III，28，465-466；*Dalālat al-Hā'irīn*，p. 373。译文参照原文改动处以楷体加黑标出。

② 斯宾诺莎，《神学政治论》，207；*Opera*，III，184。斯宾诺莎在第14章(198-199)中列举了为达到顺从所必需的七个信条(相信神存在并公正仁慈、神唯一、神全在全知、神对万物拥有最高主权、服从神仅在于行公正与仁爱、神赏善罚恶、神赦免忏悔者的罪)。对比迈蒙尼德为犹太教确立的十三信条(相信神存在、神唯一、神无形体、神永恒、只有神可受敬拜、先知预言、摩西是最伟大的先知、律法天启、律法不可增减、神全知、神赏善罚恶、弥赛亚来临、死者复活，见《迷途指津》“汉译者序言”，iii)，可以看出斯宾诺莎始终聚焦于神的伦理属性而迈蒙尼德则有更强烈的建立理论神学的倾向。此外，需要指出的是，斯宾诺莎所关注的是适用于所有宗教社群的普遍信条，迈蒙尼德则只是为犹太教归纳信条。

③ 《神学政治论》，72-74；“Epistolae (Blyenbergh)”，*Opera*，IV，pp. 92-94，p. 98。

④ 在中世纪阿拉伯哲学中，奠定此种神学政治理论的是法拉比(al-Fārābī，872-950)，见 al-Fārābī 法拉比，《获得幸福》[Tahsil al-Sa'āda]，第55节，收录于《柏拉图的哲学》[Philosophy of Plato]，程志敏 Cheng Zhimin 译(上海 [Shanghai]：华东师范大学出版社 [East China Normal University Press]，2006)，170-171；法拉比，《论完美城邦》[*Mabādī 'Ārā' Ahl al-Madīna al-Fādila*]，董修元 Dong Xiuyuan 译(上海 [Shanghai]：华东师范大学出版社 [East China Normal University Press]，2016)，62-64，70-72；al-Fārābī，*Kitāb al-Hurūf*，ed. Muhsin Mahdi (Beirut: Dar al-Machreq, 1970)，131。

⑤ Spinoza 斯宾诺莎：《政治论》[Tractatus Politicus]，谭鑫田 Tan Xintian、傅有德 Fu Youde、黄启祥 Huang Qixiang 译(桂林 [Guilin]：广西师范大学出版社 [Guangxi Normal University Press]，2016)，1、3。

⑥ 斯宾诺莎，《神学政治论》，212-217；《伦理学》，第四部分，命题三十七，附释二，168-170。

⑦ 同上，128。



出发,通过其自发倾向和相互作用自下而上地建构政治秩序,在这个过程中发挥主要作用的人类心理因素更多的是本能、情感、欲望和想象等低于理智的能力。由此我们可以理解他在 17 世纪尼德兰新教语境下对迈蒙尼德哲学化寓意解经原则中所暗含的政治精英主义的揶揄:

设此说为真,则必致使一般既不懂又无暇顾及烦琐的论证的大众不得不靠哲学家的意见与述说,以获得《圣经》上的知识。因此,一般大众势必认为哲学家们所作的解释是不会错的。真的,这会是教会权威的另一种形式,一种新的教士与主教,惹人讪笑比受人尊敬的成分为多。^①

在斯宾诺莎看来,正如在信仰领域每个人都具有宗教自由和《圣经》解释权,在公共领域每个人也都拥有同等的自然权利,维持秩序的政治权威正是通过这些个人出于趋利避害的自然倾向让渡部分权利而形成的。在这两方面,哲学家和大众并无实质分别,前者的理智完善既不能使他们对于宗教事务获得更确切的知识^②,也不会赋予其更大的政治权威。因此,如果哲学家要在宗教或政治领域主张高人一等的君师地位,只会招致普通人的嘲笑。

三、阿维罗伊作为斯宾诺莎政治哲学的可能来源

在斯宾诺莎的早期著作《形而上学思想》(*Cogitata Metaphysica*, 1663)中,有一段或许会揭示其政治哲学另一面向的重要陈述:

如果《圣经》中有另一些招致疑惑的内容^③——这里不是解释它们的地方,因为我们在此仅探讨那些凭借自然理性能够以最确定的方式把握的东西——我们满足于清楚的证明这些东西,以明了《圣经》必然也教导同样的内容,因为真理与真理不相矛盾(*veritas veritati non repugnat*)^④,《圣经》不可能教导那些大众想象的谬论。^⑤

这暗示了启示经典的真实意义必然与自然理性所证明的真理相一致。稍晚,他又在致布林堡书信(1665 年 1 月 5 日)中指出:

① 斯宾诺莎,《神学政治论》,125。

② 关于斯宾诺莎对宗教知识的理解,见下节探讨。

③ 指《圣经》中关于神具有爱憎、愤怒等情感的描述。

④ 这句话也出现在致布林堡书信(1665 年 1 月 28 日)中,见《斯宾诺莎文集》第 5 卷,124、132。

⑤ *Opera*, I, 265。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

我说《圣经》总是以人的语言说话^①，因为这特别适应于并有益于大众，大众不能理解更高的东西。所以，我相信神启示给先知的为拯救所必需的一切东西都以律法的形式写下。因此，先知发明了各种寓言(*parabolas*)，将神描述为君王和立法者，因为他启示了导致拯救与灭亡的手段而且是二者的原因。……他们使用更适合于寓言而非真理的措辞，不断将神描述为人，一时愤怒，一时怜悯，一时展望未来，一时嫉妒多疑，甚至被恶魔所欺骗。^②

这些观点似乎正是斯宾诺莎在《神学政治论》中所批评的“独断论”预设，即启示经典包含双重意义：一重与被哲学证明的真理一致，另一重迁就于大众的理解力。与此同时，我们注意到，在这里斯宾诺莎并没有像迈蒙尼德那样试图用寓意解释的方法去沟通这两重意义，或者说在这两重意义间建立一致关系。恰恰相反，在同年另一封致布林堡的书信(3月13日)中，他明确表示，尽管神学话语有充分理由将神描述为一个“完美的人”^③，他还是选择使用哲学话语，在后者中“此类[神学]言词没有地位，若使用之只能彻底混淆我们的概念”^④。斯宾诺莎虽预设神学与哲学在终极意义上一致，在实际操作的层面上却主张两种话语各行其是，互不相扰，在一种话语中被视为合理的陈述被引入另一种话语中则可能成为荒谬的。这种看似具有双重真理论意味的表述，让人联想到阿维罗伊的政治哲学。^⑤

阿维罗伊在《教法与哲学关系决定论》(*Faṣl al-Maqāl wa-Taqrīr mā baina al-Sharī‘a wa’l-Hikma min al-Ittiṣāl*)中提出：

因为教法(*al-sharī‘a*)是真实的并号召[人们]从事认识真理的思辨，所以我们穆斯林社群明确知晓，证明性思辨不会导向任何与教法所提到的内容相违背的[结论]；真理与真理不相矛盾(*al-haqq la yudādd al-haqq*)，而

① 这句源于《巴比伦塔木德》(*Yevamoth 71a; Baba Metzia 31b*)的话多次出现在《迷途指津》中(I, 29, 63; I, 46, 97; I, 48, 101; I, 53, 114)，几乎成为迈蒙尼德寓意释经的标语。

② *Opera*, IV, 92-93. 这封书信也收录于《斯宾诺莎文集》第5卷(97-103)，彼处汉译略有不同。

③ 即具有对人而言是完美的各种属性。

④ *Opera*, IV, 98. 此信汉译见《斯宾诺莎文集》第5卷, 142-147。

⑤ 需要说明的是，双重真理论是阿维罗伊学说在拉丁经院哲学语境中演化和引申的结果，他本人并未表达过这种立场。阿维罗伊所承认的只是一种真理可以有两种不同形式的表述、哲学和神学话语可以有不同的合理性标准。相关探讨见 Strauss 施特劳斯，〈如何着手研究中世纪哲学〉，收录于周国 Wei 译，刘小枫 Liu Xiaofeng、陈少明 Chen Shaoming 编，《经典与解释的张力》(上海 [Shanghai]: 上海三联书店 [Shanghai Joint Publishing], 2003)，319-320。如本节下文所示，斯宾诺莎的观点其实比拉丁阿维罗伊主义者更接近于阿维罗伊本人的观点。



是相互一致并互为见证。正因为如此,如果证明性思辨导向关于某个存在物的知识,那么,无非有两种情况:教法或者没有提到这个存在物,或者也教导同样的内容。……如果它(教法的陈述)不同于[证明性知识],则需要对它进行寓意解释(*ta'wīl*)。^①

阿维罗伊坚持启示教法与证明性思辨之间不可能存在实质矛盾,因为它们出自同一起来源的真理。先知为了在实践和理论两方面教化大众,采取了辩证和修辞的表述方式,与此同时,号召理智完善者以证明的方式去发现真理并通过寓意解释来调和启示与理智的表面冲突。^②但是,由于“人类禀赋的差别”^③,大众不可能理解证明性真理,向他们揭示立法的真实缘由只会动摇他们对律法所规定的生活方式的信心;出于社会整体利益的考虑,寓意解释应当仅限于在哲学家群体内部流传,“正确的解释不应在面向大众的书籍中被确立”^④。与此相应的,阿维罗伊认为,如果穆斯林社群以确定的方式就某一段经文的字面意义形成了公议,就不应再根据理性证明的结论主张予以寓意解释。^⑤

据当代学者弗兰克尔考证,文艺复兴时代的犹太学者德尔·麦迪格(Del Medigo,卒于1493年)在其《宗教之审视》(*Behinat ha-Dat*)中复述了阿维罗伊的主要政治哲学观点,并据此批评以迈蒙尼德为代表的将启示经典的隐微意义向大众推广的做法,而麦迪格的这部著作出现在斯宾诺莎的藏书之中,因此有充分理由推断斯宾诺莎通过它了解了阿维罗伊关于宗教与哲学关系的观点以及后者与他所熟悉的迈蒙尼德立场之间的异同。^⑥斯宾诺莎关于真理与真理不相冲突的陈述很可能是对阿维罗伊经典表述的征引,同时,他的早期著作中所表达的哲学与神学在各自领域内并行不悖、在终极意义上殊途同归的观点,也与阿维罗伊的意见一致,有可能受到后者的启发。

基于此,弗兰克尔提出一个斯宾诺莎思想演化的假说,即他早年采纳的是阿维罗伊的政治哲学观点,认为神学和哲学代表同一真理的两种不同表述形式,分别诉诸大众和精英,对于经典的寓意解释属于知识精英的内部工作,不宜向大众透露,哲学家甚至可以仅仅预设经典有这样一种与哲学一致的深层含义而不必做具体的寓意解释。在写作《神学政治论》时,斯宾诺莎的思想进一步激进化,认

① Averroes, *Faṣṭ al-Maḳāl* [Decisive Treatise] & *Risāla al-Ihdā'* [Epistle Dedicatory], ed. and trans. Charles Butterworth (Provo: Brigham Young University Press, 2008), pp. 8-9.

② 同上, pp. 24-25.

③ 同上, p. 10.

④ 同上, p. 27.

⑤ 同上, p. 10.

⑥ Fraenkel, “Spinoza on Philosophy and Religion,” pp. 27-36.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

为先前悬而不论的经典寓意层面其实根本不存在,真理仅是哲学追求的目标,由此哲学与神学被截然划分为两物。^①

这种思想演化说有一定的解释力,却也有其难以克服的局限。就像弗兰克尔本人所承认的,斯宾诺莎关于真理一致论和《圣经》寓言说的表述不仅见于早期著作,也同样出现于《神学政治论》之后的著作。^②而且,我们发现,斯宾诺莎在《神学政治论》开篇就提出:“预言或启示是上帝默示于人的确实知识(certa cognitio),有些人不能获得所启示的事物的确实知识,所以只能以单纯的信心来理解这些事物,先知就是一个把上帝的启示解说给那些人的人。”^③此处将预言界定为一种确定的知识,将先知描述为对这种知识做通俗化解释的人,这是否与同书后文中启示信仰无关于知识—真理的断言^④相冲突呢?

针对这个问题,斯宾诺莎给出了一个暗示的线索,即人的心灵包含神性,人心的这种本性是启示的主要原因。^⑤根据《伦理学》所阐发的形而上学和认识论原理,我们心灵中的一切观念(包括想象和情感)最终都以一种必然的方式出自神,它们都包含某种积极的成分,以特定方式或程度反映出心灵或事物的本质,从这个意义上讲,它们都是真观念或正确的观念;而且,这些观念具有增强或减弱身体活动能力的力量,自然恰恰是通过这种力量来调节人的行为,使人遵从万物的共同秩序。^⑥也就是说,先知通过其超常的想象力对自然秩序和历史进程有一定的观念把握,预言作为想象力的产物没有真正意义上的知识所应具有明晰性和确定性,但其中所包含的积极成分和行动力量却能够激发大众的道德情感、促进政治—伦理秩序的建立。对于这种实践意义上的知识,阿维罗伊在《教法与哲学关系决定论》中用一个寓言来说明:

这些人^⑦的意图与立法者的意图之间的差异就像以下比喻所示:有一个人去找一位高明的医生。这位医生为了保持所有人的健康,向他们建议[医学上]公认的为保健祛病所必需的行为并规劝他们避免相反的行为。他不可能让所有人都变成医生,因为医生是通过证明方法了解关于保健祛病的事物的。这个人向人们指出:“医生告诉你们的方法都不是真的。”于是开始驳斥这些方法,直到人们以为它们被驳倒了。或者他宣称这些方法都有

① Fraenkel, “Spinoza on Philosophy and Religion,” pp. 37-42.

② 同上, p. 31。

③ 斯宾诺莎:《神学政治论》, 19; *Opera*, III, 15.

④ 斯宾诺莎:《神学政治论》, 195-201。

⑤ 同上, 20。

⑥ 《伦理学》, 第二部分, 命题二十二、三十六, 第四部分, 命题一、四, 58、64、145-146、147-148。

⑦ 指向民众宣示启示经典隐微意义的神学家。



[更深层的]解释,人们不理解这些解释,由于它们也不能就该如何行为达成共识。^①

在阿维罗伊看来,先知作为立法者运用其理智掌握了证明性的真理,并根据真理制定了社会行为规范。由于大众不能通过证明的途径理解真理,立法者将立法的理论基础隐藏起来而代之以适应大众理解力的实用表述形式。斯宾诺莎在致布林堡书信(1665年1月5日)中使用了一个类似的隐喻:“对亚当的禁令唯一就在这里,即神向亚当启示了去吃树上的果子就会死,正如神通过我们的自然的理智向我们启示了毒药会置人于死命的一样。”^②正如自然理智理解毒药会致死,神圣理智理解导致人类毁灭的普遍原因,由于亚当(作为普通人的象征)无法理解这种原因,神只能晓之以禁令的方式。斯宾诺莎区别于阿维罗伊的一点在于,他虽然也承认启示—预言最终植根于可理知的真理,却坚持认为先知只具有发达的想象力而不具备完善的理智^③,因此他们并不理解理论真理。与此相应,立法不是人类理智有目的、有意识的设计,而是一个自然演化的过程,质言之,是内在于自然历史中的理性力量通过人之想象力发挥作用的产物。

此外需要指出的是,斯宾诺莎在早期著作中用以例示《圣经》寓言的例子,主要集中于神人同形同性论——表现为将神描述为一个统治者,对于恶行善行分别具有愤怒、喜悦等情感——类似的评述也出现于《神学政治论》。^④ 弗兰克尔没有区分寓言的理论与实践意义,但如果细加分析文本就会发现,斯宾诺莎对这些例子的评论都旨在揭示其对于促使大众服从律法、建立社会秩序的实践意义。一个更合理的解释是,在写作生涯之初斯宾诺莎就不认为《圣经》中的寓言具有知识价值。当他说“真理与真理不相矛盾”时,这两个真理并不在同一个层面上:哲学代表理论意义上的真理,启示则是实践意义上的真理——二者有着共同的最终来源,而且在终极目标上也是一致的。斯宾诺莎对理论与实践真理一致性的理解,集中体现在神法这一概念上:

法律既是人为某种目的给自己或别人定下的一种生活方案,似乎就可以分为人的法律和神的法律。所谓人的法律,我是指生活上的一种方策,使生命和国家皆得安全。所谓神的法律,其唯一目的是最高的善,换言之,真知上帝和爱上帝。^⑤

① Averroes, *Faṣl al-Maqāl*, pp. 27-28.

② *Opera*, IV, 93-94;《斯宾诺莎文集》第5卷,101。

③ 参见《神学政治论》,34,187。

④ 同上,72-74。

⑤ 同上,67。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

这种神法与人法区分的框架实际上源于迈蒙尼德：

如果你发现,按照立法者的企图(他们周密考虑过这些律法的用途),某部律法的唯一目的就是使某地建立良好的社会秩序……它的唯一目的就是调解人们之间的关系,从而保障他们自身的利益——那么你看便知,这部律法是人造的,是政治的产物。……如果你发现一部律法的目的不仅在于保障人们的物质利益,而且在于维护人们的精神信仰——向人们灌输关于**至上之神和天使的正确观念**(*ārā' ṣahīṣa fī Allah ta'ālā awwalan wa-fī al-malā'ika*),启发人们的智慧,使他们获得关于万物的真知——那么……这律法必是神圣的。^①

与迈蒙尼德一样,斯宾诺莎认为神法的特征在于指向人的终极完善,即对神的知识和由此而来的对神的爱。^② 但斯宾诺莎的神法在最根本的意义上并不像迈蒙尼德或阿维罗伊所理解的那样是一部实在法(如摩西律法或伊斯兰教法),而是普遍植基于人性并能人的理性所把握的自然法,后者包括为达到人的终极完善所必需的生活规划、国家组织原则和伦理法则。^③ 斯宾诺莎同时也意识到并不是所有人都遵循理性行事,单凭自然法不足以在大众中建立秩序^④,所以他让步性地承认启示律法也是神法,因为律法来源于先知预言^⑤。预言是对普遍真理的一种基于想象力的把握和表述^⑥,由于想象力中介对真理内容自身的扭曲,预言不可能承担向全社会灌输正确信念的功能,但恰恰也是由于想象力的具象性让它更切合大众的心理倾向和具体时地的立法要求。可以说,启示以间接的方式包含和表现着自然法,而它所建立的政治—伦理秩序也是通往理智完

① 迈蒙尼德:《迷途指津》,II 40,352; *Dalālat al-Hā'irīn*, 271.

② 迈蒙尼德关于认知神与爱神的同一性的论述,见 Maimonides 迈蒙尼德,《论知识》[*Mishneh Torah: Sefer ha-Madda*], 董修元 Dong Xiuyuan 译(济南 [Jinan]: 山东大学出版社 [Shandong University Press], 2015), 13, 22-23, 182; 《迷途指津》, III 51, 572。迈蒙尼德与斯宾诺莎都认为人的最高完善在于理智完善,理智完善终结于对作为万物原因的神的认识,而人对神的认识实质上是通过对自然现象之因果规律的探究来实现的,见《迷途指津》, II 38, III 51, 347, 571, 585-588; 《神学政治论》, 第 4 章, 67-69。

③ 参见《神学政治论》, 68。

④ 同上, 66-67, 72, 82-83。

⑤ 同上, 69。

⑥ 同上, 19, 34。



善的必要进阶。^①在这个意义上,可以说《圣经》和哲学是一致的,其最终目的都在于达到真理。

因此,斯宾诺莎在《神学政治论》前后的立场其实具有一致性,都主张哲学与神学当各行其是,律法本身没有理论意义,其价值是在特定历史情境中确立有利于人类德行完善的社会秩序。我们没有必要采取一种斯宾诺莎思想转变的假说。

四、结语

尽管如此,弗兰克尔对阿威罗伊政治哲学传承线索的建构还是相当有说服力。阿维罗伊很可能与迈蒙尼德一起构成斯宾诺莎神学—政治思想的来源和对话者。当然,斯宾诺莎并没有系统接受其中任何一家的立场,称他为“迈蒙尼德主义者”或“阿维罗伊主义者”都是言过其实的。事实上,这两种立场都会被归入“独断论”的范畴。阿维罗伊和迈蒙尼德虽然在宗教与哲学关系的界定上有所分歧,仍都处于阿拉伯逍遥派宗师法拉比所设定的政治哲学框架之内,相信先知(哲学王—伊玛目)颁布的启示律法具有理论教化和实践规范的双重功能,相信精英与大众区分在建构政治秩序中的关键作用。^②两人的思想始终围绕着秩序和真理这两个焦点,力求达到某种平衡,在趋近一点的同时不致背离另一点太远;质言之,就是令巩固秩序的努力不致扼杀追求真理的自由,而对真理的探索和传播也不致消解秩序所赖以建立的权威。

然而,斯宾诺莎已经突破这一范式,诚如哈里·沃夫森所指出的,斯宾诺莎

① 参阅《神学政治论》,72-81。在这段跨越第4章和第5章的对启示与神法(自然法)关系的讨论中,斯宾诺莎似乎将摩西律法和耶稣启示对立起来,但实质上是以二者分别代表启示在建立政治秩序和伦理德行方面的功能,而在迈蒙尼德那里,这两方面都属于律法保障肉体完善的功能,见《迷途指津》,III 27,464。

② 相对而言,迈蒙尼德更重视律法的教化功能,在一定程度上承认大众接受启蒙的能力,阿维罗伊则强调其实践功能,将精英与大众间的鸿沟视为不可逾越的。二者的分歧主要在于是否应向大众透露经典的深层意义。阿维罗伊的立场代表阿拉伯亚里士多德主义学派的主流意见,而迈蒙尼德受到伊斯兰神学集大成者安萨里(al-Ghazali, 1058-1111)和阿摩哈德王朝意识形态的影响,主张经过哲学证明的圣经原理应当以信条的方式向全社会推广。关于迈蒙尼德对安萨里寓意释经原则的接受,参见 Frank Griffel 格里菲尔,《作为伊斯兰思想学徒的迈蒙尼德》[Maimonides as a Student of Islamic Thought],董修元 Dong Xiuyuan 译,《古典研究》[The Chinese Journal of Classical Studies],2014 年冬季卷(总第 20 期)[2014, Issue 20],34-35;关于其思想与阿摩哈德运动的关联,参见 Sarah Stroumsa, *Maimonides in His World* (Princeton: Princeton University Press, 2009),pp. 53-83。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

颠覆了起自斐洛、16 个世纪以来力图结合启示与哲学的一神论哲学传统。^①他取消了宗教的真理宣称和理智的权力主张,使宗教与哲学各行其是:一方面将二者限定在各自专属的领域内,另一方面使二者对各自价值目标的追求获得不受外在束缚的自由。宗教的价值仅在于建立公共秩序,哲学则只关注于认识真理。虽然秩序与真理在终极的意义上是一致的,但这种一致性并非建基于人类理智,因为立法者在建立秩序时所依据的是人所共知的自然法和对具体情境的直觉把握,不需要具备理论性的哲学知识,而哲学家也没有教化大众的责任,其所追求的真理对于社会秩序的可能影响(无论积极还是消极)不在其考虑范围之内。

基于以上探讨,我们还可以补充一点,斯宾诺莎所直接面对的是宗教哲学传统在迈蒙尼德和阿威罗伊政治学中的体现,在某种意义上,出发点决定了跳跃的方向:从政治秩序建构的实践功能视角还原宗教的本质是阿拉伯—犹太亚里士多德主义一个突出的理论特色,斯宾诺莎吸取了这种倾向并将它推进至逻辑极限,转而据此反驳同一体系内部的其他面向(如宗教的认知功能)。这恰恰代表了现代思想从古代与中世纪母体中脱胎而出的一条经典路径^②,此处的剧本与其说是两个对立面间的革命性飞跃,毋宁说是一个旨在协调各种价值关切以保证人类终极幸福的大全式体系的自我分裂。

参考文献

(一)中文参考文献

1. 法拉比:《柏拉图的哲学》,程志敏译,上海:华东师范大学出版社,2006 年。
2. 法拉比:《论完美城邦》,董修元译,上海:华东师范大学出版社,2016 年。
3. 高山奎:《试论迈蒙尼德与斯宾诺莎的古今之争》,《哲学研究》,2017 年第 9 期。
4. 格里菲尔:《作为伊斯兰思想学徒的迈蒙尼德》,董修元译,《古典研究》,2014 年冬季卷(总第 20 期)。
5. 黄启祥,《利奥·施特劳斯对斯宾诺莎解经方法的误读》,《求是学刊》,2014 年第 1 期。
6. 黄启祥,《斯宾诺莎是一个基督教哲学家吗?——如何理解〈神学政治论〉对犹太教的批判》,《世界哲学》,2015 年第 5 期。

① Harry Wolfson, *Studies in the History of Philosophy and Religion* (Cambridge: Harvard University Press, 1973), Vol. 1, p. 70. 沃尔夫森称这种传统为“三教宗教哲学”([the] triple religious philosophy)。

② 斯宾诺莎在形而上学的领域也遵循同样的路径,从“有些希伯来人”(指迈蒙尼德及其犹太后学)所持的亚里士多德主义前提“神的理智与其所知的对象是同一的”出发,推出思想的实体与广延的实体是同一的,至此,神即自然(deus sive natura)这一激进结论已呼之欲出。见斯宾诺莎:《伦理学》,第二部分,命题七,42-43。



7. 刘小枫,《双重写作与启蒙:施特劳斯与托兰德问题》,《海南大学学报》(人文社会科学版),2014年第2期。

8. 莱恩·罗斯,《斯宾诺莎》(原书出版于1929年),谭鑫田、傅有德译,桂林:广西师范大学出版社,2018年。

9. 迈蒙尼德,《迷途指津》,傅有德、郭鹏、张志平译,济南:山东大学出版社,1998年。

10. 列奥施特劳斯,《迫害与写作艺术》,刘锋译,北京:华夏出版社,2012年。

11. 斯宾诺莎,《神学政治论》,温锡增译,北京:商务印书馆,1963年。

12. 斯宾诺莎,《伦理学》,贺麟译,上海:上海人民出版社,2009年。

13. 斯宾诺莎,《政治论》,谭鑫田、傅有德、黄启祥译,桂林:广西师范大学出版社,2016年。

14. 斯宾诺莎,《斯宾诺莎文集》第5卷(《书信集》),洪汉鼎译,北京:商务印书馆,2014年。

15. 约瑟·斯特恩,《摩西·迈蒙尼德哲学中的当代研究路径》,曹泽宇译,宋立宏编:《犹太流散中的表征与认同:徐新教授从教40周年纪念文集》,北京:社会科学文献出版社,2018年。

(二)外文参考文献

1. Averroes, *Faṣl al-Maqāl* [Decisive Treatise] & *Risala al-Ihdā'* [Epistle Dedicatory], ed. and trans. Charles Butterworth, Provo: Brigham Young University Press, 2008.

2. Al-Fārabi, *Kitāb al-Ḥurūf*, ed. Muhsin Mahdi, Beirut: Dar al-Machreq, 1970.

3. Carlos Fraenkel, "Maimonides' God and Spinoza's Deus sive Natura," *Journal of the History of Philosophy*, 44:2 (Apr. 2006).

4. Carlos Fraenkel, "Spinoza on Philosophy and Religion: The Averroistic Sources," in *The Rationalists: Between Tradition and Innovation*, eds. Carlos Fraenkel, Dario Perinetti, Justin E. H. Smith (Dordrecht: Springer, 2011).

5. Warren Zev Harvey, "A Portrait of Spinoza as A Maimonidean," *Journal of the History of Philosophy*, 19:2 (1981:Apr.).

6. Jacob Klatzkin, *Torat ha-Middot*, Leipzig: A. J. Shtybel, 1924.

7. Maimonides, *Dalālat al-Ḥā'irīn*, eds. S. Munk and I. Joel, Jerusalem: Junovitch, 1931.

8. Joshua Parens, *Maimonides and Spinoza: Their Conflicting Views of Human Nature*, Chicago: The University of Chicago Press, 2012.

9. Shlomo Pines, "Spinoza's *Tractatus Theologico-Politicus* and the Jewish Philosophical Tradition," *Studies in the History of Jewish Thought*, eds. Warren Zev Harvey and Moshe Idel, Jerusalem: The Magnes Press, 1997.

10. Baruch Spinoza, *Spinoza Opera*, ed. Carl Gebhardt, Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1925.

11. Heidi M. Ravven, "Some Thoughts on What Spinoza Learned from Maimonides

JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

about the Prophetic Imagination," *Journal of the History of Philosophy*, 39:2 (Apr 2001).

12. Sarah Stroumsa, *Maimonides in His World*, Princeton: Princeton University Press, 2009.

13. Harry A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, Cambridge: Harvard University Press, 1934.

14. Harry A. Wolfson, *Philo*, Cambridge: Harvard University Press, 1947, 1962.

15. Harry A. Wolfson, *Studies in the History of Philosophy and Religion*, Vol. 1, Cambridge: Harvard University Press, 1973.