

迈蒙尼德思想对斯宾诺莎哲学影响的几点观察

刘俊法*

【摘要】斯宾诺莎作为西方历史上重要的犹太哲学家,其哲学思想究竟与传统的中世纪犹太哲学与宗教思想有何关联?本文透过比对斯宾诺莎哲学与迈蒙尼德思想中的部分联结,试图说明这一联结对于理解斯宾诺莎哲学思想有不可替代的重要性。

【关键词】斯宾诺莎;迈蒙尼德;犹太

关于斯宾诺莎(Baruch de Spinoza)如何受到中世纪犹太思想的影响,进而产生他划时代的哲学名著《伦理学》(*Ethica*),近年来开始受到研究者更多的重视。其中特别是对12世纪犹太思想家迈蒙尼德(Moses ben Maimonides)的理性思想的研究,成为探究斯宾诺莎哲学思想根源的一个重要方向。一方面,斯宾诺莎思想诞生的时代与地域背景,是17世纪中受笛卡儿(René Descartes)思想强烈影响的荷兰,斯宾诺莎本人也曾将笛卡儿的《哲学原理》(*Principia Philosophiae*)依几何学方法(*more geometrico*)改写出版,并因而在当时成功建立学术声誉。因此,研究斯宾诺莎的学者如柯里(Edwin Curley)认为,对斯宾诺莎毕生哲学思想的研究,应聚焦于他与笛卡儿及霍布斯(Thomas Hobbes)的关系,更甚于来自其他作者的影响。^①而斯宾诺莎在被逐出犹太人社群后,也从未再自视为犹太人,并且对犹太教义抱持批评的态度。但是,从另一方面来看,斯宾诺莎本人来自阿姆斯特丹保守的犹太社群。^②即使他像笛卡儿一般,并没有在他的哲学著作中积极说明他的思想根源,但从小学习犹太律法教义的斯宾诺莎,若在其哲学著作中未反映出其教育背景所带来的影响,几乎是件不可能的

* 刘俊法,辅仁大学哲学系副教授。

① 参见 Edwin Curley, *Behind the Geometrical Method-A Reading of Spinoza's Ethics* (Princeton NJ: Princeton University Press, 1988), xi。

② 参见 Steven Nadler, "The Jewish Spinoza," *Journal of History of Ideas* 70.3 (Jul. 2009): 492。

JEWISH STUDIES

犹太研究

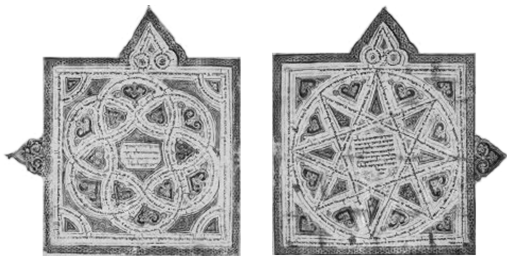
第20辑

事。而在斯宾诺莎的《神学政治论》(*Tractatus Theologico-Politicus*)中,也确实可以见到他对中世纪犹太理性哲学的熟悉。^① 另外,犹太教中所强调的一神论(monotheism)教义,似乎也正和斯宾诺莎所提出的实体一元论(monism)相呼应。因此,近年来,学者们更积极地寻找斯宾诺莎哲学著作中来自犹太教义的影响。其中首度以系统性方式研究,强调斯宾诺莎哲学来自犹太教义影响的学者,是美国20世纪前期的哲学史教授沃夫森(Harry Austryn Wolfson)。沃夫森认为斯宾诺莎在近代,首度打破斐洛(Philo of Alexandria)结合古希腊哲学与基督教、伊斯兰教、犹太教等三教的共同性,在西方成功建立的延续16个世纪之久的超越(transcendent)一神论,而开创出内在的(immanent)一神论哲学体系。这使得斯宾诺莎成为近代哲学真正革命性的开创者,而他的思想根源受中世纪犹太教义、阿拉伯人对亚里士多德(Aristotle)哲学的诠释以及经院哲学的综合影响。^② 沃夫森的这一主张虽然受到各种批评,但这一对斯宾诺莎哲学思想中所具有的犹太教义影响之强调,还是在这一研究方向上扮演着带领者的角色。而迈蒙尼德作为中世纪最重要的犹太哲学家,同时也是斯宾诺莎熟悉的圣经批评作者,他的思想如何牵动斯宾诺莎的哲学主张成为近来学者们讨论的重点话题之一。^③ 笔者以为,虽然斯宾诺莎的哲学思想明显强烈受到17世纪新兴哲学家的影响,如笛卡儿对心物二元的区分或对几何学方法的强调,同时也融入了霍布斯关于万物保存自身(*conservatio sui*)的自然欲求(*conatus*)这一主张,但在其哲学中借由神来提供世界内在的一致性,同时也由此来说明人的伦理与政治要求,这一哲学主张的内涵不能单独来自笛卡儿或霍布斯等当时新兴的哲学思想,也不完全来自斯宾诺莎极力批评的中世纪晚期经院哲学。如能借由比对斯宾诺莎本人所熟悉的中世纪犹太思想,而发现部分斯宾诺莎哲学思想的理论根据,将更能增进对斯宾诺莎哲学思想的理解。因此,本篇论文撰写的目的在于根据近年来学者们的主张,整理比对迈蒙尼德与斯宾诺莎哲学思想之间的同异,借此更完整地评判斯宾诺莎哲学思想的根源。

① 参见 Manuel Joël, *Spinozas theologisch-politischer Traktat auf seinen Quellen geprüft* (Breslau: Schletter'sche Buchhandlung, 1870)。

② 参见 Harry A. Wolfson, "Philo Judaeus," in *Studies in the History of Philosophy and Religion*, vol. 1 (Cambridge MA: Harvard University Press, 1973), 70; Harry A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, vol. 2 (Cambridge MA: Harvard University Press, 1934), 331-333; Steven Nadler ed., *Spinoza and Medieval Jewish Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 5。

③ 参见 Steven Nadler ed., *Spinoza and Medieval Jewish Philosophy*, 8。



一、斯宾诺莎与迈蒙尼德对神学的批评

迈蒙尼德作为中世纪以理性来诠释宗教经文的代表性哲学家,受到亚里士多德哲学的影响,他所提出的主要看法包括:(1)由于人类认识的局限性,我们无法以任何肯定的方式来清楚地说明神的属性,而只能以否定的方式来说明祂。也就是说,我们无法肯定地说明神是什么,而只能说祂不是什么;我们只能领会神的“如此”(Daß),但无法领会神的“什么”(Was)^①,这也就是所谓理解神的“否定之途”(via negativa)。(2)反对按照字面意义理解经文内容,而主张将部分经文内容依理性思考理解为一种借喻。(3)综合以上两点,反对将神以类比于人的方式加以理解,即反对将神拟人化。

由上述的第一点来看,这一想法无疑影响了托马斯(Thomas Aquinas)等中世纪哲学家的主张,但并未撼动斯宾诺莎对神的确定或肯定性的正面思考。斯宾诺莎认为对神的理解,可以透过所谓“第三种获得知识的方法”^②,也就是理智直观的方式(scientia intuitiva)来获得。虽然透过这种方式对神的理解仍然是有限的,但并不是完全不可能。例如对于神的无限多属性,我们只能理解“思考”和“延展”这两种在笛卡儿的二元论中提出的、各自分离的实体属性,即使神应具备无限多的属性。在《伦理学》第五章中,斯宾诺莎进行了以下说明:

第三种知识由对神之特定属性的整全观念出发,以通达至关于事物本质的整全知识,我们愈能以这种方式理解事物,我们就愈能理解神。因此,心灵最高超的德性,也就是心灵的力量或本性,或说是心灵最伟大的努力,就是要根据第三种知识来理解事物。^③

心灵透过这种直观的方式,能正确地理解神与任何在神之中的事物。而这种认识事物的方式,就是在“永恒的相”(sub species eternitatis)下认识事物:

我们会以两种方式把事物设想为现实的,或者我们把事物设想为与特定的时间地点相关,或者我们把事物设想为包含在神之内,且得自于神圣本性的必然性。而我们以第二种方式把事物设想为真的或实在的,是在永恒

^① 参见列奥·施特劳斯 Leo Strauss,《斯宾诺莎的宗教批判》[Spinoza's Critique of Religion],李永晶 Li Yongjing 译(北京[Beijing]:华夏出版社[Huaxia Publishing House],2013),213—214。

^② Benedict de Spinoza, *Ethica*, V, prop. 32, in *Spinoza Opera*, ed. Carl Gebhardt (Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1925), II, 300。

^③ 同上,296。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

的相下设想事物,它们的观念包含神永恒与无限的本质。^①

不同于感官对想象力的依赖,把事物设想为特定时空下的有限存有,理智可以透过对事物的直观来判断对象绝对的真假。这一种对事物的理智思考,其实就是对神自身的理解。然而,我们却也在迈蒙尼德的著作中发现这一主张。亦即是说,迈蒙尼德同样认为我们有根据理智对神加以认识的能力。因此,迈蒙尼德所主张的否定神学与在他著作中提出的其他主张,实际上有相互冲突的地方。神并不是对人来说,绝对无法依一种肯定的方式加以描述的。^② 由此而言,斯宾诺莎的观点也并不完全是反对迈蒙尼德的。

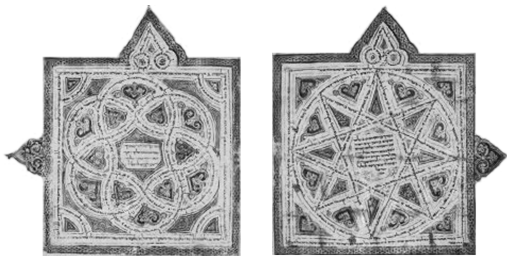
而从上述的第二和第三点来看,斯宾诺莎的哲学主张无疑是与此相吻合的。斯宾诺莎在《神学政治论》中反对像迈蒙尼德一样用理性来作为裁夺《圣经》经文意义的唯一标准,因为理性思考的内容,经常会曲解《圣经》经文的原始意图。对斯宾诺莎而言,《圣经》经文的宗教教诲意图远不同于哲学根据自然理性来获得真知识的意图。而迈蒙尼德的所谓理性裁决,也经常只以亚里士多德依理性建构的哲学体系当作裁量的判准。因而斯宾诺莎主张将《圣经》中的经文内容,如先知预言等,依照当时的历史背景以及所使用文字的表达方式来理解,而不从字面上进行任何对文字背后意义的自由想象。斯宾诺莎的这一主张其实更符合理解诠释《圣经》的理性精神,也就是不以哲学系统的理性单独来解构神学的内容,进而在神学文本中寻找其历史性起源的根据(reason)。^③ 而在对于有神迹等违背自然现象的存在,更以人类天生共同具有的自然理性为基础来加以驳斥。^④ 另外,在反对将神进行拟人化的理解上,斯宾诺莎在《伦理学》中,甚至将神等同于自然本身。神不具有任何特定的人格特性,自然中的任何个别事物,包括人及其他无生命的物质在内,都是神在特定属性下所展现的个别样态:

① Spinoza, *Ethica*, V, prop. 29, scholium, in *Spinoza Opera*, II, 298-299.

② 参见 Carlos Fraenkel, "Maimonides' God and Spinoza's *Deus sive Natura*," in *Journal of the History of Philosophy* 44 (2006): 186-187. 然而,施特劳斯并不认为在这一点上迈蒙尼德自相矛盾。参见列奥·施特劳斯,《斯宾诺莎的宗教批判》,215。

③ 参见斯宾诺莎 Spinoza,《斯宾诺莎文集》[*Spinoza Opera*],第三卷[vol. 3]《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],2014),120—121。对斯宾诺莎而言,《圣经》的教义内容并没有任何违背理性的地方,因而也不需要依理性来对其加以裁夺。启示宗教与运用理性的哲学有完全不同的出发点,因此不互相隶属。宗教使人虔敬有德,甚至达至救赎,而哲学在于追求真理。理智既不是神学的“奴婢”,服从于宗教,受宗教节制,启示宗教也不屈从于哲学的理性,并以此来裁夺宗教经文内容的正确与否。对斯宾诺莎而言,我们可以用与诠释自然相同的方法,也就是运用所有人共同具有的理智,按照宗教经文本身应具有的内在意义,对其加以诠释,而不需信奉任何权威的注解。参见《神学政治论》,7,103,204。

④ 参见 Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, VI, in *Spinoza Opera*, III, 81-96。



构成神本质的理智和意志,必定和我们的理智与意志,彼此天差地远。除了名称相同外,毫无相合之处。^①

我们无法将理解自身理智与意志的方式应用于神上来理解神。而神本身就是自然依确定的方式将自身开显:

个别事物不过是神的属性之应变,或即是神的属性以确定且决定的方式表现的模态。^②

斯宾诺莎这一“神即自然”的大胆革命性主张,如同沃夫森所言,是在西方哲学史中前所未见的。而即使迈蒙尼德也未曾如此主张神所具有的物质性,而遵照亚里士多德哲学,将神理解为完全不带物质潜能的纯实现(*actus purus*),在迈蒙尼德的主张中,确实也有一种导向神在其认识中与自然世界结合为一的倾向。^③ 法兰柯(*Carlos Fraenkel*)据此指出,斯宾诺莎的哲学主张未必完全是前所未见的革命性思想。^④ 斯宾诺莎自己在著作中也提出,一些希伯来贤者“如同在云雾”(*quasi per nebulam*)^⑤中观看物体一般,模糊地认识到他所清楚表达的主张。而这些所谓希伯来贤者,学者们普遍认为是中世纪受亚里士多德哲学影响的犹太哲学家,特别是迈蒙尼德。^⑥ 因此斯宾诺莎的哲学思想,不过是如同拨开云雾一般,清晰地表达了迈蒙尼德在内的中世纪犹太哲学家模糊主张的思想。关于迈蒙尼德思想中这一模糊倾向,我们有必要根据法兰柯的研究,做更清楚的说明。

二、迈蒙尼德与斯宾诺莎对神作为世界内在原因的理解

在《迷途指津》(*The Guide for the Perplexed*)第一部分第 68 章中,迈蒙尼德清楚地指出了关于神对于祂所创造世界的认识结构:神本身是理智,是理智认识的主体,同时也是理智认识的客体对象,这三者在神的认识中是同一不分的:

你们已经知道哲学家们关于神,愿祂受赞,说了些什么:祂是理智,是理

① Spinoza, *Ethica*, I, prop. 17, scholium, in *Spinoza Opera*, II, 62-63.

② Spinoza, *Ethica*, I, prop. 25, corollarium, in *Spinoza Opera*, II, 68.

③ 参见 Manuel Joël, *Spinozas theologisch-politischer Traktat auf seinen Quellen geprüft*, 47-48。

④ 参见 Carlos Fraenkel, “Mainonides’ God and Spinoza’s *Deus sive Natura*,” 170。

⑤ Spinoza, *Ethica*, II, prop. 7, scholium, in *Spinoza Opera*, II, 90.

⑥ 参见 Carlos Fraenkel, “Mainonides’ God and Spinoza’s *Deus sive Natura*,” 176。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

智认识的主体,也是理智认识的客体。这三个概念在祂之中,愿祂受赞,是一个概念,其中没有多重性。^①

这一神与世界在认识活动上的“等同”,实际上源自对亚里士多德(也就是迈蒙尼德口中的哲学家)的批判思考。^②在亚里士多德的《形而上学》(*Metaphysics*)中,神被界定为“思考自身的纯思考”(noesis noeseos)^③。在神的认识活动中,神作为思考者,祂所思考的对象,就仅是思考着自身的思考,如此神才是完满且神圣无缺的。但是在这一现实完成的思考活动中,神却似乎和世界脱离了关联。神除了思考自身之外,不被允许有任何其他活动。然而,可能受到古罗马帝国时期狄米斯提乌斯(Themistius)依新柏拉图主义重新诠释亚里士多德《形而上学》第十二章的影响^④,迈蒙尼德认为,基于神的全知,祂无可置疑地认识一切由祂所创造的事物。因此,在神的认识活动中,认识对象必定包含一切祂所创造的事物。这意味着,在神的现实思考中,神与世界一切事物“等同”。而这一“等同”,由于思考自身不带有任何物质性,因而只是形式上的同一。但斯宾诺莎由于将神等同于一理智的存有,除了理智的认识活动外,没有任何其他情感变化或意志要求。此外,亚里士多德《形而上学》中对形式与质料所做的区分,并不对斯宾诺莎起任何规范作用。因此神在认识活动上与世界的等同,直接使得神与世界完全不分。自然中的个别事物在斯宾诺莎的理解中,成为神自身在不同属性下的特定样态。“凡存在者,存在于神之中”(Quidquid est, in Deo est)^⑤;“神是万物的内在因(causa immanens),不是超越因(non vero transiens)”^⑥。于是在笛卡儿哲学中,根据延展属性而开显的物质,对斯宾诺莎而言,成为在神之中与神自身不分的神之特定样态。但这一主张面临了迈蒙尼德自己曾预见的问题:迈蒙尼德认为,根据亚里士多德的观点,神作为纯粹的现

① 转译自 Carlos Fraenkel, “Mainonides’ God and Spinoza’s Deus sive Natura,” 179-180; Warren Zev Harvey, “A Portrait of Spinoza as a Maimonidean,” in *Journal of the History of Philosophy* (1981: 19), 164-165。

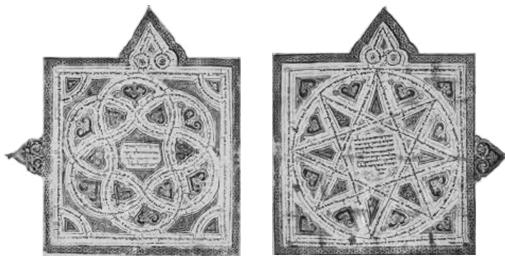
② 参见 Harvey, “A Portrait of Spinoza as a Maimonidean,” 164。

③ Aristotle, *Metaphysics*, III, 1074b33-35。

④ 参见 Shlomo Pines, “Some Distinctive Metaphysical Conceptions in Themistius’ Commentary on Book Lambda and Their Place in the History of Philosophy,” in *Studies in the History of Arabic Philosophy* (Collected Works, vol. 3), ed. Sarah Stroumsa (Jerusalem: The Hebrew University Magnes Press, 1996), 286-289; Carlos Fraenkel, “Mainonides’ God and Spinoza’s *Deus sive Natura*,” 186; Warren Zev Harvey, “Ishq, hesheq, and amor Dei intellectualis,” in *Spinoza and Medieval Jewish Philosophy*, ed. Steven Nadler, 104。

⑤ Spinoza, *Ethica*, I, prop. 15, in *Spinoza Opera*, II, 56。

⑥ Spinoza, *Ethica*, I, prop. 18, in *Spinoza Opera*, II, 63。



实,不能带有任何质料的部分。因为质料带有成为他者的潜能,且物质也可以被拆解为不同组成部分,但神是绝对完美且唯一的现实存有,祂既绝不是一潜在的可能存有,也不可能被拆解成众多部分。因此,迈蒙尼德强烈地认为,任何认同神有物质性的主张,都是不正确的,甚至是不虔敬的、渎神的看法。物质是神所创造的,但神不带有物质性。然而,对于抛弃了亚里士多德哲学,不采用“形质论”及“潜能/实现论”的斯宾诺莎而言,并不存在这一根源于亚里士多德《形而上学》的问题。斯宾诺莎自然也反对一般人的想象,以为神像个人一般会有灵魂与对应之躯体,但是他确实认为整个有形物质世界,无疑地属于神在延展属性上的自身开展。在关于物质作为部分而可被拆解的问题上,在《伦理学》第一章命题15的附释中,斯宾诺莎提出:物质作为整体以理智(intellectus)来看待,是自身无限的合一整体,在观念上并无法予以拆解。只有当我们运用想象力(imaginatio),将物质从可分的量上来考量时,物质才会是有限且可分的。这似乎正在针对迈蒙尼德的反对提出辩护,同时正要拨散中世纪希伯来学者的“云雾”:

我们对量的设想有两种方式:像我们抽象的,或肤浅的想象那样,或者只单单借由理智来将量设想为实体。所以如果我们以平常想象中的方式来看待量,它就会被认作是有限的、可分割的、由部分所构成的;可是如果我们以理智看待量,将它设想为实体,虽然这极为困难,但那么一来它就会被认为是无限的、唯一的、不可分割的。^①

虽然斯宾诺莎的这一结论,将延展性视为神的属性之一,完全违背了迈蒙尼德的主张,但在这一论证过程中,斯宾诺莎所运用的将智者的“理智”区分于一般人的“想象”的做法,却还是迈蒙尼德所惯用的方式。斯宾诺莎借此强调并凸显哲学中理智的力量,以此来获得真正的知识,同时克服在信仰中依据字面想象所产生的种种争端。^②

然而令人感到奇特的是,斯宾诺莎这一借由将神视为理智所认识的绝对量,进而回避以想象使得物质从量上考量而被分解,这一种将整个自然世界视为完

^① Spinoza, *Ethica*, I, prop. 15, scholium, in *Spinoza Opera*, II, 60.

^② 参见 Harvey, “A Portrait of Spinoza as a Maimonidean,” 167-169。值得注意的是,迈蒙尼德即使将想象与理智相区分,但还是认为这两者是可以相辅相成的。先知在宗教启示上的预言,就是想象力与理解力相互搭配的最高程度完善。但对斯宾诺莎而言,想象源于身体感官受外界的物质影响,因而造成想象内容的不定与易变。在知识确定性的层级上,它永远低于理解力依赖理智活动所理解到之确定不移的真理。参见列奥·施特劳斯,《斯宾诺莎的宗教批判》,237—238; Spinoza, *Ethica*, II, prop. 40, 2, scholium, in *Spinoza Opera*, II, 122。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

整一体的主张,同样是迈蒙尼德曾表述过的。在《迷途指津》第一部分的第72章中,迈蒙尼德同样要求将物质自然视为完整不可分的:

宇宙,就其整体而言,只是一个个别存有者……^①

虽然它(整个宇宙)包含许多没有运动、没有生命的东西,但它是一个透过天体运动,有生命的存有,可与生物的心脏相比拟。因此你们必须将整个天球设想为一个个别存有者,它带有生命、运动以及一个灵魂。这一理解宇宙的方式,如以下将说明,是必须的,也就是说,它有助于证明神的唯一;它也有助于阐发这一原理:唯一者只创造了一个存有。^②

但由于迈蒙尼德接受亚里士多德哲学,肯定神自身的非物质性,将神视为超自然外的自然创造者,所以并没有跨出斯宾诺莎将神等同于自然之大胆的一步。反过来说,斯宾诺莎事实上完成了迈蒙尼德哲学“令人震惊的逻辑结论”^③。在同一章中,迈蒙尼德接着指出:

神,愿祂受赞,不是包含在宇宙世界中物体的能力,而与世界中所有的部分分离。但祂的统领,愿祂受赞,及祂的旨意完全与世界相连,这其中的目的与真实的实在对我们是隐藏的,人类没有足够的能力来理解它。神,愿祂受赞,与世界脱离,完全摆脱,这是可被证明的,但祂的统领与旨意,同样也可被证明存在于世界的任何部分,无论多么卑微细小。愿这一战胜我们之完美的祂受赞!^④

迈蒙尼德一方面,如同亚里士多德一般,将作为纯现实的神孤立于世界之外;但另一方面同时强调,神与世界的紧密关联。两者之间的矛盾不连贯处,就付诸人类理解的限制,并强调了自然整体的整全与唯一,这无疑已为斯宾诺莎铺好了迈向“神即自然”这一主张的道路。^⑤ 斯宾诺莎只需运用他的敏锐思考,将那一迈蒙尼德错误地归于人类理解限制的矛盾不连贯处解释清楚,虽然对这一

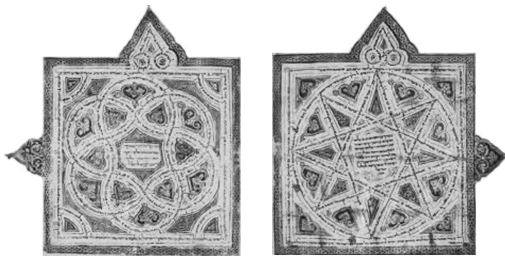
① Maimonides, *The Guide for the Perplexed*, trans. Michael Friedländer (London: Routledge & Sons, 1904), 113.

② 同上, 115。

③ “Maimonides... laid the philosophical groundwork..., but it took a thinker as audacious as Spinoza to bring it all to a stunning logical conclusion.” Steven Nadler, “Virtue, reason, and moral luck: Maimonides, Gersonides, Spinoza,” in *Spinoza and Medieval Jewish Philosophy*, ed. Steven Nadler (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 176.

④ Maimonides, *The Guide for the Perplexed*, 119.

⑤ 参见 Leon Roth, *The Guide for the Perplexed: Moses Maimonides* (London: Routledge, 1948), 91-92; Carlos Fraenkel, “Maimonides’ God and Spinoza’s Deus sive Natura,” 202-203.



解释的理解极为困难^①,但如此即可拨开中世纪希伯来贤者所创造的“云雾”。总体而言,在上述的说明中,我们可以见到斯宾诺莎的哲学延续了部分迈蒙尼德的主张,甚至运用了迈蒙尼德对“理智”与“想象”加以区分的方法,来解决理论中的疑难。但由于斯宾诺莎并不采用亚里士多德《形而上学》中对形式与质料的区分,替代的是透过笛卡儿对思考的心灵及延展的物体之二元区分,从而得到的属性与模态的区分,因而最后才得出所谓“神即自然”的实体一元论。

迈蒙尼德对斯宾诺莎的哲学影响,除了上述属于形上学及认识论上的类比性外,另一个显著的影响在伦理学上。

三、迈蒙尼德与斯宾诺莎关于敬神的伦理主张

笛卡儿透过对任何知识内容的彻底怀疑所建立之心物二元新思想,虽然为科学的进展奠定下重要的形上基础,但在伦理思想的确立上,笛卡儿却只能提供一令人无法满意的“暂时道德”(morale par provision),抑或以一接近于斯多葛学派的伦理主张,来充实自身的哲学体系。由此所建立的“道德保证”(assurance morale),远无法达成笛卡儿在知识上所要求的“形上确定性”(certitude métaphysique)^②。这些道德原则只对日常生活有助益,无法作为理论知识上的确定依据。因此,斯宾诺莎依几何学方法建立的伦理学,目的就在于要完成笛卡儿所未能达致的,从形上学的根据建立伦理道德原则的确定性。针对这一目的,斯宾诺莎一方面采用类似于笛卡儿在《论灵魂的激情》(*The Passion of Soul*)中的做法,透过对情感的理智分析,进一步主张以理智的主动喜悦替代被动的激情,借以达成心灵的平静,使人摆脱情感对人的奴役,因此这一主动的喜悦才是人类追求自身幸福的至高善;另一方面,斯宾诺莎将善恶理解为人类为保存自身的需要,根据对象相对于我们的利害关系而给予事物对象的

^① 如同《伦理学》全书结尾的最后一句名言:“然而一切出色伟大的事物,既困难又少见。”(*Sed omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt*)神与世界即离又合的关系,对斯宾诺莎而言,并不是一对人类无能理解的神秘奇迹,也不需要依赖任何一辩证的“中项”来加以联系。透过“能产自然”(natura naturans)与“所产自然”(natura naturata)的区分而建立的“泛神论”(pantheism),足以解释这一对迈蒙尼德而言无可理解之神秘,虽然在理解上是困难的,这是因为它完全超出那种简单的对形象的想象之外。参见 Leon Roth, *The Guide for the Perplexed: Moses Maimonides* (London: Routledge, 1948), 91-92; Carlos Fraenkel, “Maimonides’ God and Spinoza’s Deus sive Natura,” 202-203。

^② René Descartes, *Discours de la Méthode*, in *Oeuvres*, eds. Charles Adams and Paul Tannery (Paris: Vrin, 1982-1991), vol. 6, 37-38.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

标志,因此给予对善恶的追求与回避一合理的基础。^①也就是说,善恶源自身体的物质需要,而对事物所产生的一种想象。^②对于事物善恶的定义,不同于依理智对事物真假的判断。而对斯宾诺莎而言,只有理智的对象才值得我们追寻,否则只会让我们永远陷入主观相对的争端。在此斯宾诺莎不但同样运用了上述迈蒙尼德对理智与想象的区分,甚至迈蒙尼德也同样将这一区分运用在真假判断及善恶定义上。在《迷途指津》中迈蒙尼德指出:“通过理智,我们区分出真假,……对于必然真理,并无所谓善恶。”而对于善恶这一组一般接受的相对概念,人们除了依于“想象产生欲求及身体的愉悦”^③来评判之外,并没有能力可以认识它们。迈蒙尼德重新诠释了《圣经·创世记》中的经文,指出伊甸园中的亚当,正是由于偷吃了善恶树上的禁果,而抛弃了原有的神圣理智,像野兽一般依身体想象来定义善恶,这正是亚当犯下的原罪。综上所述,我们其实可以将斯宾诺莎对善恶相对性的理解,视为一种迈蒙尼德伦理学的现代诠释。

然而,斯宾诺莎与迈蒙尼德都不是伦理学上的相对论者。虽然我们依于想象,无法真正决定事物善恶的标准,但只要我们总是以理智来决定行为,依赖于我们最终的对神之理智认识,我们就可以达成伦理学上所要求的幸福。斯宾诺莎在《伦理学》第五章第21节之后的最后部分中,透过对一切事物的形上思考,得出了结论:只有在“对神的睿智之爱”(amor Dei intellectualis)^④中,人才能得到真正的幸福。真正幸福成功的人生,在于像智者一般,依理智思考神这一存有,这才能使人永远地摆脱一切来自情感与想象对人的奴役,让人获得自由,甚至使灵魂得到永恒的救赎,真正达到人类所能享有的完善与至福(beatitudo)。^⑤这一透过人与神在理智中相结合获得至福,完成人类永恒救赎的主张,完全超出了笛卡儿心物二元论既有的框架,无怪乎从笛卡儿思想出发来研究斯宾诺莎的

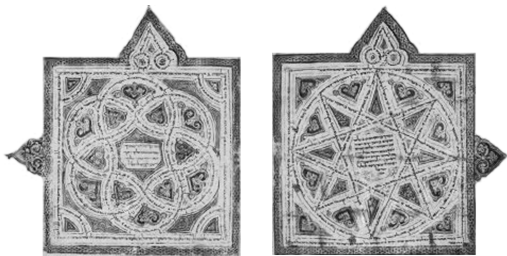
① 参见 Spinoza, *Ethica*, IV, prop. 8, in *Spinoza Opera*, II, 215。迈蒙尼德也有类似的主张,但其根据还是源自于亚里士多德哲学,而未发展成以主观的效益性来定义善恶的标准;参见 Harvey, “A Portrait of Spinoza as a Maimonidean,” 158-159。

② 参见 Spinoza, *Ethica*, I, appendix, in *Spinoza Opera*, II, 81-83。

③ Maimonides, *The Guide for the Perplexed*, I, 2, 15-16。

④ 参见 Spinoza, *Ethica*, V, prop. 32, scholium, in *Spinoza Opera*, II, 300。

⑤ 参见 Spinoza, *Ethica*, V, prop. 36, scholium, in *Spinoza Opera*, II, 303;斯宾诺莎,《神学政治论》,62:“我们的至高善与幸福,就在于认识神也就是爱神。”(Huc itaque nostrum summum bonum, nostraque beatitudo redit, in cognitionem scilicet et amorem Dei.)“如爱至高善一般爱神。”(Deum ut summum bonum amare)(中文经笔者重译。)



柯里,完全无法理解《伦理学》中最后这一部分^①。然而,研究中世纪犹太思想的学者们却都一致指出,这一种所谓“对神的睿智之爱”,出自中世纪的犹太哲学。^②甚至在结构上,与迈蒙尼德的《迷途指津》的最后几章有相符类似的地方。

迈蒙尼德在结束《迷途指津》全书之前,在第三部分第 51 章的开头写下:

本章不包含有全书未说明的部分。它是一种结论,同时说明那些敬拜神的人,将获得对神的真知识。它将引导他们至那一种敬拜,也就是人所能达到的最高目的,并展现神如何在这个世界中保护他们,直到他们获得永生。^③

而斯宾诺莎在进入《伦理学》第五部分的第 21 命题之前则写下:

至此我已说完一切关于现世生活的一切道理。……如今该进一步谈论只属于心灵,而与身体的存续无关的那些事项了。^④

以一种似曾相见的口吻,斯宾诺莎在《伦理学》的结尾指出,人类真正的幸福在于透过神圣理智的运用,与神相结合,也就是在“对神的睿智之爱”中,使得灵魂得到永生。^⑤而迈蒙尼德的《迷途指津》结尾部分,虽然也强调敬神的爱会是灵魂永恒的愉悦,且这种愉悦与身体感受到的愉悦完全不同,但是并未将这一敬神的爱,直接清楚地关联于人类的理智。然而这份敬神的爱,却能使人战胜死亡。迈蒙尼德引用了《圣经》诗篇第 91 篇中的经文:

你必不怕黑夜的惊骇,或是白日飞的箭……虽有千人仆倒在你旁边,万人仆倒在你右边,这灾却不得临近你……神说:因为他专心爱我,我就要搭救他。

透过理智敬爱神,也就是透过对上帝的认识而寻求得到的知识上的完美,进而接近神,这究竟如何能避免死亡的灾难?迈蒙尼德在这里并未明言,这也是自

^① Edwin Curley: “I... do not feel that I understand this part of the Ethics at all..., I also believe that no one else understands it adequately either.” 乔纳森·本内特(Jonathan Bennett)甚至视这一部分为“an unmitigated and seeming unmotivated disaster, ... rubbish which causes others to write rubbish.”。参见 Edwin Curley, *A Study of Spinoza's Ethics* (Indianapolis: Hackett Publishing, 1984), 84; Harvey, “Ishq, Hesheq, and Amor Dei Intelletualis,” 98。

^② 参见 Harvey, “Ishq, Hesheq, and Amor Dei Intelletualis,” 106。

^③ Maimonides, *The Guide for the Perplexed*, 384。

^④ Spinoza, *Ethica*, V, prop. 20, scholium, in *Spinoza Opera*, II, 294。

^⑤ 参见 Spinoza, *Ethica*, V, prop. 23, 40, in *Spinoza Opera*, II, 295, 306。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

古以来学者尝试诠释迈蒙尼德哲学思想时,意见有所不同的地方。^① 但是以理智的思考表达对神的敬爱,以完成人类生命的最高目的,这一点是迈蒙尼德无可置疑强调的,同时也是斯宾诺莎在《伦理学》最后一部分中,透过几何学式的论证清楚表达出的。

结论

在斯宾诺莎的哲学思想中,可以发现有许多与中世纪犹太哲学家迈蒙尼德相关联的地方。即使类似的共同思想可能也会在其他哲学家中出现,且无论是其他中世纪犹太哲学,还是较近的经院哲学思想中都有可能出现。但无可置疑的是,斯宾诺莎显然熟悉迈蒙尼德,而且迈蒙尼德的著作也对后起的中世纪经院哲学思想产生过影响。由此而言,透过迈蒙尼德与斯宾诺莎哲学思想的比对,确实能在一定程度上帮助我们理解斯宾诺莎哲学思想产生的背景,以及它真正所要传达的内容。

^① 参见 Steven Nadler, "Virtue, Reason, and Moral Luck: Maimonides, Gersonides, Spinoza," 158。