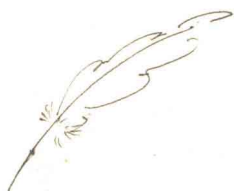


西方传统 经典与解释
Classici et Commentarii

HERMES

施特劳斯集

刘小枫 ● 主编



[美] 列奥·施特劳斯 Leo Strauss ● 著

霍布斯的宗教批判

——论理解启蒙

Die Religionskritik des Hobbes

杨丽 等 ● 译

黄瑞成 ● 校

华夏出版社

西方传统 经典与解释
Classici et Commentarii

HERMES

施特劳斯集

霍布斯的宗教批判

《霍布斯的宗教批判》尽管是施特劳斯放弃了的成果，对我们认识自由民主制的应然之理仍然具有重大启发。毕竟，霍布斯的“理智德性”比马基雅维利更为直接地塑造了自由民主制，从而可以让我们懂得，智识人仅有“理智德性”远远不够。

——刘小枫

ISBN 978-7-5080-7105-3



9 787508 071053 >

定价：29.00元

杰
同
志
设
计
装
陈
希
米
任
编
辑
黄

西方传统 经典与解释
Classici et Commentarii

HERMES

施特劳斯集

刘小枫 ● 主编



霍布斯的宗教批判

——论理解启蒙

Die Religionskritik des Hobbes

[美] 列奥·施特劳斯 Leo Strauss | 著

杨丽 强朝晖 等 | 译

黄瑞成 | 校

华夏出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

霍布斯的宗教批判/(美)施特劳斯著;杨丽等译. —北京:华夏出版社, 2012. 11

(西方传统: 经典与解释)

ISBN 978-7-5080-7105-3

I. ①霍… II. ①施… ②杨… III. ①霍布斯, T. (1588~1679) — 哲学思想—研究 IV. ①B561. 22

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2012) 第 171200 号

Original German language edition: "Die Religionskritik des Hobbes" in: Leo Strauss. *Gesammelte Schriften. Band 3: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften - Briefe. Herausgegeben von Heinrich und Wiebke Meier* published by J.B.Metzlersche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH Stuttgart, Germany.

Copyright © 2001

版权所有, 翻印必究。

北京市版权局著作权合同登记号: 图字 01-2009-4684 号

霍布斯的宗教批判

著 者 [美]列奥·施特劳斯
译 者 杨 丽 强朝晖等
责任编辑 陈希米

出版发行 华夏出版社
经 销 新华书店
印 刷 北京建筑工业印刷厂南厂
装 订 三河市李旗庄少明印装厂
版 次 2012 年 11 月北京第 1 版 2012 年 11 月北京第 1 次印刷
开 本 880×1230 1/32
印 张 6.5
字 数 169 千字
定 价 29.00 元

华夏出版社 地址:北京市东直门外香河园北里 4 号 邮编:100028
网址:www.hxph.com.cn 电话:(010)64663331(转)

若发现本版图书有印装质量问题, 请与我社营销中心联系调换。



HERMES

在古希腊神话中，赫耳墨斯是宙斯和迈亚的儿子，奥林波斯神们的信使，道路与边界之神，睡眠与梦想之神，死者的向导，演说者、商人、小偷、旅者和牧人的保护神……

2010 年教育部人文社会科学重点研究基地重大项目
“基督教与西方古典传统研究”:编号 10JJD730004

“施特劳斯集”出版说明

1899年9月20日,施特劳斯出生在德国 Hessen 地区 Kirchhain 镇上的一个犹太家庭。人文中学毕业后,施特劳斯先后在马堡大学等四所大学注册学习哲学、数学、自然科学,1921年在汉堡大学以雅可比的认识论为题获得哲学博士学位。1924年,一直关切犹太政治复国运动的青年施特劳斯发表论文“柯亨对斯宾诺莎的圣经学的分析”,开始了自己独辟蹊径的政治哲学探索。1930年代初,施特劳斯离开德国,先去巴黎,后赴英伦研究霍布斯,1938年移居美国,任纽约社会研究新学院讲师,十一年后受聘于芝加哥大学政治系,直到退休——任教期间,施特劳斯先后获得芝加哥大学“杰出贡献教授”、德国汉堡大学荣誉教授、联邦德国政府“大十字勋章”等荣誉。

施特劳斯在美国学界重镇芝加哥大学执教近二十年,教书育人默默无闻,尽管时有著述问世,挑战思想史和古典学主流学界的治学方向,生前却从未成为学界声名显赫的名人。去世之后,施特劳斯才逐渐成为影响北美学界最重要的流亡哲人:他所倡导的回归古典政治哲学的学问方向,深刻影响了西方文教和学界的未来走向。上个世纪七十年代以来,施特劳斯身后才逐渐扩大的学术影响竟然一再引发学界激烈的政治争议——自由主义知识分子觉得,施特劳斯对自由民主理想心怀敌意,是政治不正确的保守主义师主;后现代主义者宣称,施特劳斯唯古典是从,没有提供应对现代技术文明危机的具体理论方略。为施特劳斯辩护的学人则认为,施特劳斯从来不与某种现实的政治理想或方案为敌,也从不提供解答现实政治

难题的哲学论说;那些以自己的思想定位和政治立场来衡量和评价施特劳斯的哲学名流,不外乎是以自己的灵魂高度俯视施特劳斯立足于古典智慧的灵魂深处。施特劳斯关心的问题更具常识品质,而且很陈旧:西方文明危机的根本原因何在?施特劳斯不仅对百年来西方学界的这个老问题作出了超逾所有前人的深刻回答,而且提出了切实可行的应对方略:重新学习古典政治哲学作品。施特劳斯的学问以复兴苏格拉底问题为基本取向,这迫使所有智识人面对自身的生存德性问题:在具体的政治共同体中,难免成为“主义”信徒的智识人如何为人和治学。

如果中国文明因西方文明危机的影响也已经深陷危机处境,那么施特劳斯的学问方向给中国学人的启发首先在于:自由主义也好,保守主义、新左派主义或后现代主义也好,是否真的能让我们应对中国文明所面临的深刻历史危机——“施特劳斯集”致力于涵括施特劳斯的所有已刊著述(包括后人整理出版的施特劳斯生前未刊文稿和讲稿;已由国内其他出版社出版的《霍布斯的政治哲学及其起源》、《思索马基雅维利》、《城邦与人》、《古今自由主义》除外),并选译有学术水准的相关研究文献。我们相信,按施特劳斯的学问方向培育自己,我们肯定不会轻易成为任何“主义”的教诲师,倒是难免走上艰难地思考中国文明传统的思想历程。

古典文明研究工作坊
西方典籍编译部甲组
2008 年

中译本说明

本书收入施特劳斯除专著《霍布斯的政治哲学》(1935)以外的所有涉及霍布斯研究的短篇文稿和未刊文稿,除“评《追踪利维坦》(1965)”外,这些文稿均收入 Heinrich Meier 所编施特劳斯文集卷三《霍布斯的政治学及相关文稿—书信》(Leo Strauss, *Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften - Briefe*, Stuttgart 2001)。未刊文稿共三篇,除成于1931的“研究大纲:霍布斯的政治学(自然权利导论)”外,其余两篇都是相当完整的研究论文,篇幅最长的《霍布斯的宗教批判》已经具有专著规模。

现代的自由民主政制究竟出自西方中古政制的演化还是近代西方哲人的设计,西方学界曾经有过不同说法——自基尔克(Otto Gierke)的巨著《中世纪政治理论》第三卷问世(1881年)以来,基尔克的如下观点长期具有支配性影响:天主教的公会议至上论(conciliarism)是现代民主政体的主要制度性来源之一。然而,霍布斯在《利维坦》中已经早于基尔克两个世纪提前驳斥了基尔克:中古教会建制与基于自然状态设计出来的世俗国家毫无相似之处,教皇主权与自由民主政体的主权截然相悖。自然状态论是哲人霍布斯的哲学设计,从而,现代的自由民主政制是霍布斯及其随后的少数几个具有“理智德性”(intellectual virtues)的哲人的智性创意,并非西方中古政制自然演化的结果。当然,要实现这一哲学创意还需要后世一代又一代启蒙哲人的“社会动员”。《联邦党人文集》在宣称美国

宪法确立了一种崭新的自由民主政体的同时,也承认这种政体的伟大原则出自“现代的欧洲”。现代自由民主制的重要理论家之一穆勒(J. S. Mill)也说,政体并非一定是“一种自然产物”,也可以是“发明出来的”——当然,要实现某些哲人发明的自由民主制这一最佳政体,还有赖于教育人民和制造强大的公共舆论。^① 从而,个人自由的启蒙的必要性就包含在近代哲人的政制设计之中。

既然现代的自由民主政制是哲人霍布斯的智性设计,霍布斯就当之无愧地是“新秩序”的创建者。由于这一设计所依据的哲学原理与古典哲学和圣经传统断绝了关系,自由民主政治原则标明的转变就是一种与传统德政原则的决裂。传统的德政原则意味着:统治权力不是基于自然人的授权,而是神的授权,统治者是自上而下的权威的代表,或者说代表一种理想的人世观念,而非人的自然欲望的要求和权利的代表,从而政制包含改塑自然人的权力。自由民主的政治原则是自下而上的法理,这意味着自由民主制具有人权性质。所谓“人权性质”的含义指的是政制必须解除人神关系(或人与天道)的规定,以属人的自然欲望为出发点来规定政府或立法或伦理原则,从而,政治制度反映的不是神的或自然(“道”)的规定,而是人的自然欲望的要求和权利。因此,要确立自由民主的政治原则,必须推翻犹太—基督教的永恒法和古典的自然法原则。如果国朝学人也要把这一自由民主政治原则嫁接到儒家传统已然折断的树干上,就不得不模仿霍布斯重新解释传统的做法:以传承儒家思想的方式颠覆或瓦解儒家思想——从二十世纪初以来迄今的儒家思想史可以看到,力图让儒家思想传统实现自由民主化的儒家传人

^① 参见曼斯费尔德,《近代代议制和中世纪代表制》,见刘小枫编,《施米特与政治法学》(增订本),华东师范大学出版社,2007。

代不乏人。

青年施特劳斯的哲学研究致力的中心问题是“理解启蒙”，完成博士论文和《斯宾诺莎的宗教批判》（1930）之后，施特劳斯进一步探究现代启蒙的哲学源头——霍布斯的政治学。施特劳斯意识到，要真正理解霍布斯的政制设计，首先必须理解霍布斯对传统宗教的批判，因为，霍布斯的政制设计基于他对传统宗教的批判——对启示宗教的批判不仅是霍布斯政治学的前提，甚至是其全部哲学的前提。施特劳斯后来放弃了已经成稿的《霍布斯的宗教批判》，不过是因为他逐渐意识到，现代自由民主“新秩序”的真正创建者并非霍布斯，而是马基雅维利。《霍布斯的宗教批判》的研究向我们表明，霍布斯采取一箭双雕的办法，同时背弃古典政治哲学和启示宗教这两大西方传统——施特劳斯后来把这一论断挪到了马基雅维利身上。放弃自己已然成型的霍布斯研究成果，在我们看来是施特劳斯天生喜好学术转向或缺乏学术专一精神的表现，但对于施特劳斯来说，则是出于对自己所关切的思想问题的严肃认真。

追求自由民主制早已是现代国家的基本取向，无论自愿还是被迫——就中国的情形而言，首先是被迫，然后是自愿。被迫的含义是：由于不能抵抗他国的强力，实现自由民主制被视为国家强盛的条件；自愿的含义是：自由民主制是应然的政制。显然，这两种追求自由民主制的理由完全不同，前一种理由并不包含，而后一种理由则包含应然的法理。如果我们要成为后一种意义上的自由民主智识人，就必须搞清楚自由民主制的应然法理的所以然。显然，我们迄今仍不能说已经搞清了这个法理。《霍布斯的宗教批判》尽管是施特劳斯放弃了的研究成果，对我们认识自由民主制的应然之理仍然具有重大启发。毕竟，霍布斯的“理智德性”比马基雅维利更为直接地塑造了自由民主制，从而可以让我们懂得，智识人仅有“理智德

4 霍布斯的宗教批判

性”远远不够。

黄瑞成博士除翻译两篇短稿外,还统校全稿,并翻译了《霍布斯的宗教批判》中大量未附德译的拉丁语引文,谨致谢忱!

刘小枫

2012年5月

中国人民大学宗教学研究基地

目 录

中译本说明	1
研究大纲:霍布斯的政治学(自然权利导论)	1
一部计划写的关于霍布斯的书的前言	11
评《政治的概念》	26
附录一 关于“世界国家”的摘记	49
附录二 致施米特的三封信	56
关于霍布斯政治学的几点评注	62

霍布斯的宗教批判:论理解启蒙

导 言	82
一 考察的起因和意图	82
二 霍布斯的政治学与启示批判	85
三 霍布斯宗教批判的不同版本	90
第一章 传统批判	94
一 圣经原则	94
二 灵和天使	99

2 霍布斯的宗教批判

三 上帝的王国与永生	101
四 尘世的政权与精神的政权	107
五 黑暗王国	116
六 传统批判的特质	126
 第二章 圣经批判	137
一 启示的可知性与可信性	137
二 启示的可知性与可能性	147
三 神迹的可知性与可能性	151
四 霍布斯与笛卡尔	160
五 霍布斯宗教批判的基础	177
 《霍布斯的政治学》德文版前言	183
评《追踪利维坦》	187

研究大纲:霍布斯的政治学(自然权利导论)

(1931)

黄瑞成 译

[中译编者按]这份研究大纲为施特劳斯用钢笔写下的手稿,共四页,写于1931年10月26日至11月11日,页边空白处或行间多有补充。虽然施特劳斯的着眼点是霍布斯,却涉及对整个现代哲学尤其马克思、尼采甚至海德格尔哲学的理解。可以看到,早在三十岁出头之时,施特劳斯已经看到海德格尔的哲学底线:即便《存在与时间》也建立在霍布斯耕耘的土壤上——能够看到这一点,施特劳斯凭靠的是柏拉图,而非别人。

这份研究大纲由迈尔教授整理,方括号[]中的文字为迈尔的补充,尖括号<>中的文字为施特劳斯删去的内容,阴影部分的段落则是施特劳斯在页边空白处或行间补充的内容。

[193]引言

- 一* 需要自然正当和对自然正当的怀疑——实证主义法学是一个安宁的世界的产物
- 二* 反对自然正当的所有论据都基于历史意识
- 三* 1 历史意识的重要性之限度
2 以历史意识为根据对自然正当观念的证明

* [在左边页边空白处以括号将第一节至第三节括了起来,标为]前言。——迈尔按

四** 霍布斯——研究的第一个对象

五** 对狄尔泰的问题提法的修正〈(就狄尔泰对政治学的兴趣之程度:参见《著作集》(G. S.)卷Ⅱ关于自由派和保守派放弃哲学,不同于社会民主党和中央党)〉

第一章 政治学的对象和方法

一 政治学的概念

二 政治学的传统

三 政治学的萌芽[194]

第二章 国家与文明

四 人性

五 回归自然状态

六 自然正当

1 通过前提目标而预先规定的任务:国家,和平——比较格劳修斯《战争与和平法》(l. I c. II, I)的疑难问题(参“三”)。

2 作为绝对权利的人性(《论公民》,“题献信”)。

3 绝对权利的不可辩护性质(Unvertretbar):人人相互平等:不适当的自负。平等权利:为什么靠平等权利站不住脚?

4 将绝对权利限制在完全可辩护的(schlechthin vertretbar)权利、限制在自然正当:适当的恐惧。

5 赢得某种规范却不从规范出发:从“欲望”的自由出发

** [在左边页边空白处以括号将第四节至第五节括了起来,标为]引言。——迈尔按

(《论法的原理》,“题献信”),追逐幸福的自然冲动,这种冲动没有界限,不知道目标;若找到了界限,此界限就是死亡;规范具有事后才划界的特质,这是对自由的限制;安于俭朴的结果就是知足,尚未注意到权利之特质。

6 霍布斯的答案的结构:一,形式的(参克吕格);二,政治的(“在他人前可以得到辩护”)(好的事物就是完全可辩护的事物)。

7 诸自然主义(Naturalismen):《论公民》I 7;前言:cum jure possint, tum necessario velint[它们不仅在法律上可能,而且有期待的必要];参施马伦巴赫(Schmalenbach),页690(以可能发生[Eventuell]作为注脚)。

七 自然责任(lex naturae[自然的法])。

恐惧——知足——诚实作为达成一致的条件。

《论公民》II 10,“结论”。

契约:人不是作为自然物、而是作为 quasi nihil[近似虚无]来订立契约的。责任源于权利。

八 自然的国家法:统治与臣民(Regierung und Untertanen)。

1 无条件服从[195]

2 对虚荣(Eitelkeit)的批判和君主制优先地位(参《利维坦》XLII)。

3 统治的职责——但不可提起诉讼

4 在国家中,完全可辩护的权利得到坚持:在敌人面前显得胆怯,就允许判处死刑。(或→民族国家(Nationalstaat)→世界国家(Weltstaat):国际法(Völkerrecht);参圣皮埃尔(St. Pierre)关于永久和平的论述)

5 在国家中的自由:自由为何(wozu ist sie Freiheit)[中译按:这里的 sie 似为 die 之笔误](参“九”)。

良知自由 (Gewissensfreiheit):《论法的原理》II, VI 和《论公民》XV。

信仰自由:《利维坦》。

九 文明

1 对所有前一理性事物的清除? 宗法制国家的理性建构:国家本身的文明特质。

2 所有人的平等:没有出于自然的统治权;性别平等:否定父权,权而代之以母权。民主制:《论法的原理》II, I - II 和《论公民》VII。

3 释放不顾荣誉的追求利益、追求征服自然的冲动:所谓“功利主义”。

释放完全可辩护的权利,使其变成低级的 (bescheidenem)、“注重实际的”(sachlichem)权利:释放受到限制的激情;受到限制的无限性 (Gereiztenlosigkeit):幸福一批判 (beatitudo - Kritik)。现代本质之整体是如何通过内在批判从霍布斯那里生发出来的。

4 对传统生活观念的批判。

α) ἀνδρεία [男子气概]。反对革命:《论法的原理》II, VIII 13 和《论公民》, 页 XV - XVI。——反对任何对国家形式的变革:《利维坦》XLII (这与针对贝拉敏 [Bellarmine] 的论战有内在关联); β) θεωρία [静观]; γ) 宗教:限制于正义和爱 = 好意 = lex naturae [自然的法]。δ) παλαιόν [因古老而受到尊敬] (《利维坦》, 页 390)。ε) τιμή [荣誉]。

大学改革:废除婚礼宣誓和婚礼圣事。

5 统一的人性、(即)在博爱方面进步的人性的幻象——参“八, 5”。=:进步,比较古今之争;亦见帕斯卡尔 (Pascal),《论潮湿》(Traité des humides) [=《论液体》

(*Traité des liqueurs*) = 《论真空》(*Traité du vide*)?]

“前言”。[196]

第三章 精神的有权和无权 (Die Macht und die Ohnmacht des Geistes)。

十 政治前提和社会前提

- 1 霍布斯作为绝对君主制的理论家，正如开明君主制，参见伏尔泰 (Voltaire) (参《论公民》“前言”临近结尾部分)。
- 2 资产阶级精神的反封建斗争。〈(《利维坦》，页 47；《论法的原理》I, XVII 15 和 XIX 2；马克思，卢卡奇，韦伯《宗教社会学》I)〉
- 3 这种确证无法达成：问题的关键不在于使得霍布斯的观念具有历史影响的是什麼，而在于这种观念包含着什麼，在于这种观念是不是真实的观念。此外（针对马克思主义）：霍布斯的观念是马克思主义的观念。
- 4 城市文化〈（参索尔比耶 [Sorbière]）——自由——传统自由思想的可能性——修昔底德 (Thukydides) 论雅典。启蒙作为对古代自由的回复。

十一 启蒙

- 1 理性的限度：威权 (Gewalt) 的必要性 (*φιλοσοφία* [哲学] 和 *δύναμις πολιτική* [政治能力])。
- 2 在柏拉图那里，除了对于统治者——哲人本身而言，不存在启蒙；这种可能性被民主派和反一理论家霍布斯排除了——从而有了普遍的启蒙。——最终状态是没有威权？不！通过启蒙，只可能失去和平：威权永远需要。
- 3 另一方面：如面对苏格拉底的相互恐惧，自然而然

被面对当权者的恐惧所取代,所以,人们不需要哲学。(参斯宾诺莎:通过哲学家和索尔比耶放弃了国家的领导)。因此,启蒙的意义只在于为自然机械论清除障碍:也就是说,清除传统的错误看法,清除偏见。

- 4 但偏见又从何而来?就出自激情(教士的雄心)。与宗教改革的联系:纯粹学说恢复。传统政治学的异教特质。

霍布斯的政治科学不仅事实上是非传统和反传统的——甚至从本质上讲,霍布斯的政治学也以一个科学传统为前提。[197]直截了当地说,政治科学对于霍布斯而言之所以必要,只因为存在一个传统:政治科学之所以必要,只因为和平与和睦被错误的学术观点所败坏(《论公民》“前言”;《教会史》[Hist. Eccles.])。

偏见不自然,而是历史性的:→“历史意识”。(在更后面的段落中:“自然的”=哲学的原初一意向)。理论的否定性功能:只是辩护性的(以文本为根据对神学的批判)。

- 5 因此,前提是:自然本身运转得很好,自然本身不需要改进(*Natura errare non potest*[自然不可能犯错],《著作集》(*Opp.*) I 49 以下;关于自然的合目的性)。斯宾诺莎和伏尔泰论奇迹的不可能性是出于自然的完满性。参蒲柏(Pope)——人将万物引向无序——万物在自然之中是有序的。非传统。

十二 人的放任(*Preisgegebenheit*)

- 1 上述历史观点不可能达成;它不适用于物理学,与政治学不同,物理学可以获得有益的财富;精神的

自然(Die geistige Natur)。成就(Leistung)、文化和方法。

但同一个“自然”概念对政治学也具有决定性意义(status naturalis[自然状态]——civilis[文明状态])。

2 α)为何要重视虚荣(而非“良知”;证据:出于恐惧,人可以做任何事情)(至多是实用主义的良知)。

β)为何不将国家奠基在虚荣之上(参“五”)。[迈尔按:在左边页边空白处补充]人的危险性(Gefährlichkeit)。

γ)为何从权利出发。

δ)致命性(Tötbarkeit)和脆弱性(Hinfalligkeit)出于人性的恶毒;最终出于人的身体的柔弱。[迈尔按:在左边页边空白处以括号将“2”中的内容括了起来,并且作了补充]人的毁坏。

3 放任是(激进)启蒙的前提,参笛卡尔《沉思录》(Meditationes)I:偏见 怀疑 批判(Deus malignus[恶意的上帝]或 concatenatio[相互关联])[198]对古典理性主义的批判(ψέγειν καὶ ἐπαινεῖν[谴责和赞成])=笛卡尔的普遍怀疑。

[迈尔按:在左边页边空白处补充了]启蒙作为觉醒(Erwachen);也可比较从虚假的合群中惊起而进入到自然状态的寒冷空气中。

十三 自然与精神

1 放任(Preisgegebenheit):人≠自然 即 αὐτό τὸ φαίνεσθαι[显现本身]。人自己拥有自然,他的劳作针对自然:文明作为自然的文化(Kultur der Natur)。精神性的赢得自我(Sich-erringen)。方法。成就的性情(Ethos)作为属己的成就:“劳作”。精神只有在赢

得自我的过程中它才存在——精神的有力和精神
的无力。文化和方法。

(在自然正当的奠基中对正当与权力[Recht und Macht]的分离证明:人被假定是自由的)。无限的
冲动(参莱布尼兹);beatitudo[幸福]—批判。

- 2 人类学为上述独立所决定。精神哲学或意识哲学
必然对放任作出错误判断;前者认为,无论如何
ψυχή ισχυροτέρα σώματος[精神比肉体更强大](例证
出自费希特、黑格尔和柯亨)。舍勒(Scheler)的荣
誉辩护针对卡西尔(Cassirer)的攻击。

- 3 精神哲学研究(betrachtet)精神;精神的自我享受
(Selbstgenuss)(sibi complacere[使其自身满意])。
对虚荣的根本理解:虚荣是衰败的精神,也就是说,
精神被视(betrachtet)为自然。

[迈尔按:在左边页边空白处还写着]参海德格尔,
页229(虚荣之为精神:本身优越于感性)。在虚荣
之中,精神取向于自我享受中使自身得到抚慰,使
自身变得平静。

十四 自然主义的起源

- 1 精神只可能是精神,也就是说,如果精神认识到它
的无力,它便赢得了自身;必须呼唤精神走向精神
之严肃(Ernst);它必定受到屈辱(gedemütigt)。
(参伏尔泰论“灵魂”;尼采;弗洛伊德论哥白尼[Ko-
pernikus]、达尔文,心理分析;弗朗士[France],伊壁
鸠鲁的菜园[Garten Epikurs])。

如此便有了自然之优先权(Primat)

- 2 精神不应如此:精神有可能自我陶醉(sich gefall-
en);精神会失去价值,玩世不恭(Zynismus)。低级

层面变得显著 (Hervorhebung des Unteren) → 美学对激情的赞赏。

将人降格为事实的义务 (Die Pflicht der Erniedrigung des Menschen zum Faktum)。[199] 人远非事实, 所以, 只有当人将此降格当成其义务的时候, 人才有可能降格为事实。

- 3 将所有高级事物贬为“虚荣”, 并与文明捆绑在一起。

靠放任 (Preisgegebenheit) 来捆绑, 类似于靠死亡来捆绑。精神获得其内涵, 正如个体由其与他人相处时的 (an den anderen) 放任之实情出发来获得其道德性之内涵, 来获得其对 (zu) 他人的正当 (reelles) 态度。

霍布斯哲学由同样的性情 (Ethos) 所决定, 他表现出了这种性情并要求这种性情。

- 4 放任与被抛 (Geworfenheit): 霍布斯哲学停留在死亡前, 霍布斯哲学是削平 (Durchschnittlichkeit) 的哲学。

第四章 最初的无神论和信仰的世俗化

十五 宗教批判

- 1 启示批判
- 2 宗教分析
- 3 否定永生和天命
- 4 上帝只是权力 (参“十二, 2, β ”)
- 5 人类学和无神论的观念

- 十六 虚荣批判的基督教来源 (加尔文论 gula - superbia [欲望—傲慢]); 国家和死亡取代上帝……从而什么也没

有解释:参海德格尔的良知解释。《论公民》VI 13:
imperium, quo maius transferri non potest[权威不可能
被更多地让渡]……

十七 怨恨:柏拉图的《法义》指出,由否认天命绝不会产生
冲劲(Anspannung)

从而:否定天命,在期待上帝的佑助时,原因是期待令
人失望。

尼采的永恒复返。

上述批评在什么程度上也针对海德格尔。

表明与“三”的内在关联。

第五章 通过霍布斯的启蒙批判来证实和深化我们的解释

一部计划写的关于霍布斯的书的前言

(1931 年)

杨丽 译

[中译本编者按]本文为未刊打字稿,共 15 页,上面有施特劳斯用钢笔修改的地方,现存芝加哥大学图书馆。这个标题的“前言”一词是用打字机写的,“一部计划写的关于霍布斯的书”是用手写填上的,并注明 1931,中译依据迈尔的整理稿逐译。

[201]追问人与人之间共同生活的正确秩序——追问“自然的”秩序、追问自然正当(Naturrecht),有鉴于当前普遍的无秩序状态,成为摆在所有不持偏见的人面前的迫在眉睫的问题。由于在自然正当的种种努力中得出的经验令人沮丧,回答这个问题的勇气自然就不足。一段时间以来,这些经验甚至使很多人完全放弃了自然正当观念。经验似乎表明,研究自然正当的科学比共同生活本身更无规律可循。尤其自传统的自然正当因霍布斯的攻击而动摇以来,最为对立的自然正当学说你方唱罢我登场;自然正当就像每一种个体信念那样任意,如果有必要的力量为其作辩护,加上有当前的“现实”潮流作支撑,个体信念也许可以形成一个党派,但它绝不可能导致建立并巩固国家(Staat)。事实上,这一点所导致的后果是对自然正当的新批判。“既然个人都将各自的利益幼稚地体验为‘权利’(Recht),那么,每个利益集团为了实现自己的要求,又会以正义(Gerechtigkeit)(即自然正当)的名义再提出多少要求呢”(凯尔森[Kelsen],《自然正当学说和实证主义法学的哲学基础》[Die philos-

ophischen Grundlagen der Naturrechtslehre und des Rechtspositivismus, Charlottenburg 1928], 页 77)。如果自然正当,或更准确地说,所有自然正当都只是“意识形态”(Ideologien),借助这些意识形态,不同“利益集团”都以其特殊愿望冒充普遍的要求——从而,自然正当确实应该扫进历史的垃圾堆,这也是自然正当的当代批评家所希望的。那么,从今往后,[202]就只有那种“严肃地拒绝接受自然正当的法学理论,那种所谓实证主义法学理论”才行得通(前揭,页 63)。

且不论应该如何对待自然正当——实证主义法学不可能是真理的最后言辞。凯尔森认为,实证主义法学的“独特目标”是“在政治中立意义上,它的(即法[Recht]的¹)认识的纯粹性。这无非是说,它接受现存的法律秩序,而无需对现存的法律秩序本身做出评价”(前揭,页 67)。这种立场究竟是否可行?也许,作为法学家的职责,这种立场甚至是必要的。因为,“正是面对(由于)有害和缺少人性而令人不满的法,纯粹的法学家最正派的道德才得到证明:这种道德是一种能力,甚至能让他的理智摆脱最坚定的个体信念和最热切的心愿的影响,而要满足这些信念和心愿,则只有期待通过更改法律(贝格博姆[Bergbohm],《法学和法哲学》[Jurisprudenz und Rechtsphilosophie, I, Leipzig 1892], 页 398)。法学家的这种职责,不仅有法学的理由,也有人性的理由。任何时候,法的保障都是一笔崇高的财富,也许最有缺陷的秩序,也总比没有任何秩序要好。所以,这种“价值中立”的立场,或可以解释为法学家的职责,尽管只能指望法学家持有这种立场,但这种立场也需要理由。如果声称,可以指望所有人都持有这种立场,若真如此,那当然更好。但这是根本不可能的。

实证主义法学声称,在实证法(positiven Recht)之前无法(Recht)可言,虽然这个说法不能阻止形形色色政治上合法的政党在法律建构过程中谈论正义,但这种谈论表明,法律只涉及利益。实际上,任何自然正当都不过是某个利益集团的意识形态(Ideologie)。

正是在不同利益集团关于优先权的争吵中,产生了那个唯一可以称之为法的实证法。——这个观点的前提是,必须以特殊的利益来冒充正义的要求。显然,之所以存在这种必要性,是因为赤裸裸的利益根本站不住脚。因为,只有服务于公众利益,或者更准确地说,只有总体上服务于公众利益或者为大多数人认可的利益,才能公开站得住脚。[203]因此,只有当先于所有实证法,对公众认可的利益与不受公众认可的利益作出区分,“意识形态”才有可能成立。因此,先于所有实证法,存在一个(对法学家自身来讲也许无关紧要的)权威议院(*Instanz*),也就是习惯上所谓“民众的法律意识”,所谓“公众意见”。如果一个“利益集团”在代表自身利益的同时也代表全体的利益,那么,这个集团提出的要求就不仅仅是利益要求,而是正义的要求,这种要求就不再是意识形态,而是法。实证主义法学观的前提是,并不存在这样一种特殊利益和普遍利益的同一性,实证主义法学主张,所有政治上合法的政党都将其特殊的利益视为自然正当的要求。在凯尔森看来,这种同一性不过是一种“虚构”。^①因此,所有政党都有相同的权利:每个政党都代表各自的利益。只有这样,“政治中立”才有可能。那么,在实证主义法学的前提之下,实际上又该如何体现所有政党都是平等的呢?但愿所有政党都建立在意识形态的基础之上——但并不是所有政党都以相同的方式依赖意识形态。我们用尽可能明确的方式来说明这个问题。如果有产者提出,必须满足某些要求,否则我们就无法维持现有的生活水平,那么,占绝对多数的无产者或微薄财产占有者,就根本不理睬这个理由,不仅大多数人会这样做,而且每个有理智的人都会这样做。因此,有产者必须将他们的要求表述为代表大家的利益。从原则上讲,有产者需要一种意识形态。无产者则完全不同,他们可以赤裸

^① 《谁应该是宪法的守护者?》(*Wer soll der Hüter der Verfassung sein?* Berlin 1931), 页 30。

裸地为他们的利益辩护,因为他们“没有什么可以失去的”,他们为基本生存而抗争。因此,就有这样一种利益团体,它的处境原则上要求它赤裸裸地维护他们自身的利益。它是否出于策略上的原因而借助意识形态,其实无关紧要。因为,它原则上不依赖于意识形态。这个主张——所有合法的政党只代表各自的利益团体——从而导致对某个特别突出的利益集团的支持,对于这样一个[204]利益集团,它的胜利或许就在眼前,其独特的利益,或许将(würden²)通过公开方式,也不借助意识形态,而得到维护。^②最有影响力的无产者利益的代言人马克思,以划时代的方式将对理想的怀疑发展为意识形态,这并非偶然。实证主义法学认为自然正当都只是某个利益集团的意识形态,所以,这样实证主义法学本身就表现为一种隐性的马克思主义(kryptomarxistischen)立场的意识形态。因此,它包含了马克思主义所“扬弃”的所有自然正当的前提。凯尔森的实证主义法学——mutatis mutandis[通过必要修改],这也适用于任何实证主义法学——的基础是隐蔽的自然正当,实证主义法学并非真的能够成立,而是只在其代表人的想像(Vorstellung)中才能成立。正如它对自然正当的评价那样,实证主义法学本身就是一种意识形态。但是,这种意识形态可行吗?借助这种意识形态,什么样的现实将展现自身呢?

对这个问题,凯尔森本人给我们的回答如下:“一种反形而上学、有科学批判性的世界观,连同其客观性理想,与实证主义法学一样,只有在相对安宁的时代,在社会均势的时代,才能获得成功。”

② 在针对施米特(Carl Schmitt)关于“集权国家”理念的辩论中,凯尔森的[的](Kessen[s])马克思主义倾向显而易见;他解释说:“在一个完全控制社会的强制秩序意义上,社会主义国家只可能是一种集权国家,随着向集权国家的转变,国家和社会的矛盾已经丧失了其意义。但是从无产者的立场和无产者的社会理论的立场出发,这个矛盾在今天具有同样的意义,完全如同从当年的市民阶层的立场以及市民国家和社会学说的立场出发一样,它在今天和过去一样具有现实性和正确性。”见《谁应该是宪法的守护者?》,页34。

(凯尔森,前揭,页77)实证主义法学的条件是安宁。这个论断必须 cum grano salis[有所保留地]加以理解:毕竟,正如凯尔森自己所强调的那样,他是在一个非常不安宁的现代推出了他的实证主义法学。因此,问题最终并不在于时代的安宁和不安宁,而在于研究者的安宁或不安宁。

实证主义法学的先决条件是安宁。姑且完全不考虑安宁具有双重意义——一种是墓地的安宁,还有一种是暴风雨前的宁静——,人类根本就没有过安宁生活这个福分。[205]凯尔森本人谈论的是“相对安宁的时代”。在这样的时代,人们不会或几乎不会觉察到,在相对安宁的背后奔腾着绝对的不安宁。法的意愿是维持和平秩序,它应当控制住危害和平的不安宁。但是,不认识的事物,或认识不到其全部危险性的事物,能控制得住吗?威胁人类安宁的所有危险性,在安宁的时代最容易被忽略。这就是说,安宁的时代最不适合人类获得下述认识:唯有根据这种认识才能建立持久的法,尽管安宁的时代仍有可能适合于从最“纯粹”的角度,对那些为避免和平受到威胁而设想出来的法加以解释、整理以及如此等等。

若非完全处于不安宁中,也只有面对不安宁,只有置身于不安宁中,才能赢得关于人类的下述理解,由此理解出发,才能明了为了保证和平相处而创建的法。只有这样,才能彻底理解人类需要法并且多么需要法,只有这样,才有可能从哲学角度理解法。由此,我们就接近了霍布斯的观点,他“在相对不安宁的时代”,在内战时期, pacis studio [出于对和平的渴望] (《论公民》“前言:致读者”[*De cive*, praef. ad lect.]),而非为了获取对现存法律的纯粹认知,完成了对法的某种哲学奠基。霍布斯澄清了世间人与人交往中和人性中的全部危险性以及受到的威胁,他把符合这种人类处境的行为定义为自然正当。也许这个尝试和其他类似的尝试一样都失败了。但不能否认,作为一种尝试,它比实证主义法学的尝试更真实,因为,它符合人类的不安宁处境,而实证主义法学的尝试“只有在相对

安宁的时代才能获得成功”。

可是,我们这样做不会有失公允吗?因为,我们仅从一个实证法学家的自我表白出发,从不难做出完全无关紧要的解释的自我表白出发——每项科学活动终究都要以研究者“相对的安宁”为前提——,就想认识这种实证主义法学的隐秘前提。所以,我们无法回避对实证主义法学前提的更深入考察。我们的考察以下述作品为基础,众所周知,这部作品包含了对自然正当最详尽和最全面的批判。这部作品就是[206]贝格博姆的《法学和法哲学》(*Jurisprudenz und Rechtsphilosophie*, 1. Band, Leipzig 1892)。

凯尔森认为,实证主义法学只有在相对安宁的时代才能够发展,我们认为由此可以得出的结论是,实证主义法学不适合人类。人本身具有绝对不安宁的本质,正因为如此,人本质上指向自然正当。用贝格博姆的话说:“所有人都是天生主张自然正当的法学家(Naturrechtsjuristen)。”(贝格博姆,前揭,页122)既然如此,贝格博姆又有何理由成为自然正当的反对者呢?一个人有理由说,“所有人天生都是他们激情的奴隶”,基于同样的理由,此人也可以成为激情的反对者。关注自然正当是一种充满激情、不合乎理性、值得为之而奋斗的偏好(Hang)。接受“现有的法律秩序,并不对其加以评价”(凯尔森,前揭,页67)——“要做到这一点,除良好的意愿以及对思维的严格控制之外,尚需诸多痛苦地违背人类最高尚的感情冲动的能力,只是这种能力极为难得”(贝格博姆,前揭,页122)。因此,还需要用禁欲来控制对自然正当的偏好。这并不是束缚阴暗的动物式的欲望,而是去“痛苦地违背人类最高尚的感情冲动”。我们在这里看到的是真诚的激情(Pathos),我们在所有实证主义的根源处都可以找到这种激情:对“美妙幻想”的厌恶,对“高贵”的厌恶,对“高级言辞的魔力”的厌恶。要反对所有这些由自然正当导致的诱惑,只有呼吁“诚实的义务”(die Pflicht zur Wahrhaftigkeit)(特别参见贝格博姆,前揭,页171和页210)。如此一来,在实证主义法

学的根基处,自然正当再次出现——这一次是以一种非实证的、本能地履行义务的形式出现的。

法学实证派反驳说:这是多么无法忍受的概念混淆啊!这种诚实的义务是伦理义务,而不是法律义务。我们的回答是:但这的确是一种无条件的义务;可既然确实有无条件的义务,就一定会有涉及人类相互共处关系的无条件的义务——除非确实存在完全不涉及这种关系的义务;但如果处理人类相互共处关系的非实证的义务,就存在某种自然正当。可实证派会继续反驳说:为什么我们在这里要谈论“正当”(Recht)?很显然,是为了一种规范(Norm)而诈取(erschleihen)法的特质(Rechts - Charakter),也就是说,为了诈取法律上的重要性,而这样的规范没有也不可能具有法的特质。[207] 将伦理义务——即便不只是个体—伦理义务(individual - ethisch)——称为自然正当,从而称其为法(Recht),这是对语言的一种滥用。^③

语言是自然正当的一个有力盟友。不仅是法学家们谈论“法”(Recht)。但就连法学家们提到“法”时,也不总是指实证法。例如,贝格博姆写道:“先要排除错误的认知(Falschwissen),以便为正确的认知(Rechtwissen)腾出位置。”(前揭,页104)。再例如,他知道“无法着手研究关于法的”自然正当的术语学(naturrechtlichen Terminologie “nichts Rechtes zu beginnen”)(前揭,页64)。这一切不得不叫人猜测,谈论“法”,特别是谈论实证法,其意义非同小可。实证法也许是从语言中法这个词的原初含意中衍生出来的,若脱离了非实证的生活土壤,实证法就会变得不可理解,没有生命力。贝格博姆意识到,实证主义法学受到这种来自语言的威胁。非实证的法,

③ 只要实证法“完全得到肯定,单有理性(作为实证法的批判标准)就足够了,而不再需要理性法,有完美的道德足够了,而不再需要某种伦理法的同意”(贝格博姆,前揭,页401)。

“在民众那里(比如与实证法)使用同一个法字,因此,人们尽管格外小心,但却下意识地,在众所周知的语言影响下,会得出这样的结论:它们原来同一回事”(前揭,页51)。因此,只有“真正的技术性术语的排他性”,才能免受“民众”语言的多义性的干扰(前揭,页61)。贝格博姆孜孜不倦地力图证明,按照技术性术语来理解,“法”就指实证法。但是,怀疑的声音不会止息:“法”这个字的多义性有其客观原因。自然正当(Naturrecht)和实证法(positives Recht)中的 Recht 应该是一回事。因此,贝格博姆没有其他办法,只好这样解释:“总是有一种健康的反抗(即出自语言精神[Sprachgeistes]的反抗),为无用的表象(Vorstellungen)创造新的术语。”(前揭,页45注)换言之,语言本身所谓“法”,指的只是实证法。因此,自然正当的辩护者“只能用一个有客观基础的法的表象,给他们主观的短命产物(即自然正当)套上语言的外衣——这件外衣在他们看来还不算难看!”(同上)。[208]无论如何,人们对这个解释的科学价值的评价,无异于牧师出于欺骗目的对宗教的解释。实证主义法学家对自然正当的攻击,以及由此对语言的攻击,完全 ad absurdum[荒唐地]导致了这样的评论:“我们将这种应当摒弃的正当(Recht)称为滥用正当(Mißrecht),而衡量真正主张自然正当的哲学家的标志是,他将这种应当摒弃的正当规定为不-正当(Nicht-recht),只因为他的理性认识(Vernunftkenntnis)才算真正的正当。是啊,有人甚至断然宣告他最主观的信念是神圣的,他从根本上轻视语言,这样的做法无异于在传播不义(Unrecht)。”(前揭,页145)因此,是语言“误导”了最执着的实证主义法学家,使其在实证法中区分滥用正当与不-正当(Mißrecht und - Nicht-Recht)。那么,实证法中未滥用正当的那个部分,与符合合理的正当(gerechten Recht),即符合自然正当的那个部分,又有何不同呢?“滥用正当”无论如何是指一种不完美的法(Recht);虽然就其形式上的约束力而言,它是完善的法;但实质上它缺乏宽容(die mangelnde materielle Güte),这又迫使

我们不得不将其归为滥用正当；也就是说，实质上的宽容本质上属于完善的法。因此，如果有实证的滥用正当（positives Mißrecht），也就有一个非实证的、自然的标准，以此可对实证法作出某种（eine³）评判（Beurteilung）（从而还有可能对其作出某种批判[Verurteilung]）。

贝格博姆对自然正当的批判，是从法学家而非从人的立场出发的，因为，“所有人都是天生的主张自然正当的法学家”（页122）。然而，这一批判不只具有某种法学意义。这一批判的目的，是为了“全面完整地维护实证法的权威”（页396）。这个批判给自然正当提出了的难题是，必须在实证法的议廷前证明自然正当的诉求：“理想法（ideelle Recht）发现位置被实证法占据着，凡是在能够借助抽象标准的地方，其实都由实证法支配着人们的外在生活关系和行动。因此，理性法必须以某种方式表明对实证法的态度。”（前揭，页371）然而，实证法优先的理由何在？为什么“全面完整地维持实证法的权威”是一个无条件的要求呢？我们实际上承认实证法的确有一个理由：实证法可以“在物理和心理的纯粹现实性中找到充分的支持”，却无法在某种正当（Recht）中找到这种支持（前揭，页400）。[209]但是，现实性只可能具有外在的强迫性，却没有内在的约束性。如果没有什么可以责成（verpflichtet）人们承认实证法，那么，不仅不可能全面完整地维持实证法的权威，而且，实证法甚至并不比任何其他 factum brutum[残酷的事实]拥有更大的权威。如果没有自然正当的（naturrechtlichen）基础，实证法就是空中阁楼。因此，贝格博姆只好这样提醒大家：“如果任何一种法（Recht）在物理和心理的纯粹事实中找不到充分的支持，那么，人们也许必须另辟蹊径去寻找某种法（Recht），寻找自然正当奠基于其上的某种法，已经如此等等。”（前揭，页400）如果自然正当的终极目的不是论证实证法的权威，而无此终极目的则人将不复为人，那么，为了确立实证法的权威，人们就必须去探究，这种探究不只是可有可无，而是非做不

可。假如找不到这样一个目的,实证法的权威也将不复存在。

姑且认为,实证主义法学“只能在相对安宁的时代得到发展”,以至于人们必须放弃彻底的追问;姑且认为,人作为“天生主张自然正当的法学家”,只因其已不复为人,故而可以不再相信自然正当,或可以停止追问自然正当;姑且认为,只要根除了语言,就可以根除自然正当;姑且认为,如果不坚持自然正当,那么,实证法的权威将被彻底摧毁——即是如此,实证主义法学家也不可能想得出如此种种明显的矛盾,一定有或已经有某种明显的诱惑,导致了实证主义法学。实证主义法学对自然正当的否认,只能理解为反对一切“形而上学”斗争的一个部分,这场斗争统治了整个19世纪。一旦实证科学之于哲学的优先地位被确立为前提——这个世纪对此不可能持怀疑态度,这个世纪相信(glaubte)实证科学是“研究者的艰辛努力”,相反,哲学不过是“想象力的浅薄之举”(贝格博姆,前揭,页200)——那么,法哲学必定首先听从实证法学,即“精确法学”(页133)的代言人。实证法学如今确信,法学界只要有实证法学就够了,[210]作为法学家,不必探索自然正当。在实证法学中,没有任何漏洞需要自然正当来补充(页371-393)。因此,法哲学局限于为实证法科学“奠定基础”和为实证法科学“作辩护”。法哲学有沦落为某种法学方法论的危险。法哲学变质为一种法律科学的方法论,正如自然哲学变质为一种自然科学的方法论。人们大体上可以对这个世纪的哲学做出这样的评述:哲学与事物建立关联,总是以关于事物的实证科学为中介。哲学发生这样的变质,以信仰(Glauben)实证科学的功用为前提。这种信仰是“文化”信仰的一个要素甚或一个载体,而“文化”可以划分为科学、道德和法律、艺术和宗教等“文化领域”(纳托尔普[Natorp]语)。较善于思考的文化哲学家们当时虽然认识到,他们肩负的任务是解释可用以衡量帝国文化的标准。但是否可以将人的使命从根本上规定为“文化”,科学、道德、法律和艺术,还有至少仍有很多人所宣扬的宗教,是否都根本

属于“文化”，在那个时代还没人敢提出这样的问题。因此，实证主义法学的基础首先是对下述前提的信仰：上个世纪所有活动的基础就是这些前提，实证主义法学的前提是一个以完全无法想象的方式形成的普遍安宁。自从(Seitdem⁴)上个世纪的这个信仰遭到动摇以来，也自从随着对“文化”的怀疑而出现了⁵对法(Recht)和法学科学的怀疑以来，实证法和实证法科学在自然正当问题上，都不再具有毋庸置疑的权威和优势。对自然正当的探索也就迫在眉睫了。

以往的思考方式有一个很大的局限。这些思考满足于提醒大家注意，自然正当在当前尤其在当前再次成为迫切需要以及为何如此。但这些思考并没有证明，这种需要已得到满足，甚至没有证明，这种需要可以得到满足。这些思考反驳了实证主义法学，却没有对自然正当作出证明。自然正当的反对者认为，他们能够以强有力的论据表明，自然正当本身行不通。[211]因此，我们必须考察，自然正当反对者所谓的论据是否无懈可击。

追问自然正当，就是追问人类共同生活的正确秩序。正确秩序是指由理性确定的秩序。对此提出的反驳是：理性只能在形式上规定正确秩序，因此，自然正当必然空洞无物、毫无意义。靠日常经验，即可驳倒这种反驳。在有关婚姻法改革的争论中，对立双方明里暗里都以某种自然正当作为根据：以自然正当地确立起来的婚姻关系的权威为根据，或者以结合到婚姻中的个体的自然正当为根据，自由决定他们的共同生活及其解体。义务的自然正当和权利(“人权”[Menschenrechte])的自然正当，都非常明确。任何一种只是在历史上发挥过作用的自然正当，都以某种生活理想为基础，它虽无可能获准(lassen mag⁵)以明确合法的方式编入法典，却给立法者就所有原则性问题作出决策以清晰的指示。以自然正当为根据，当然不能由一个法庭来决定“一桩婚姻是否由于不完美的婚仪而不能成立(萨维格尼[Savigny]，《我们当代的立法和法学》[Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft, 2. Auflage, Hei-

delberg 1828], 页 76); 但自然正当却可以指示我们, 是否允许夫妇双方经过认真考虑来决定解除曾经缔结的婚约。以自然正当为根据, 也许只能确定“作为公平之本质的、公认的平等原则”, 却不能确定“平等何在或谁是平等的”(was oder wer gleich sei)(凯尔森, 页 69), 但这绝非指平等原则只是空洞的抽象。“从柏拉图、亚里士多德到福利斯(Fries)和尼尔森(Nelson)”都主张平等原则, 但平等原则在柏拉图和亚里士多德那里, 与在福利斯和尼尔森那里有截然不同的含意: 在古人那里, 非但不排除而且还承认奴隶和主人天然有别, 但在现代人(Modernen⁶)看来, 平等原则就是主张人人平等; 如果这种区别还不够明确, 还有哪种区别比此更明确! 自然正当全部历史反驳了自然正当不会超越“内容空洞抽象”的断言(梅耶[M. E. Mayer], 《法哲学》[*Rechtsphilosophie*, Berlin, 1926], 页 10)。

[212] 如果在人类共同生活的正确秩序问题上没有非常明确的观念对峙, 那么, 在主张自然正当的学科内部, 也许就不可能出现备受诟病的“体系的无政府状态”。

但是, 人们还会提出更多的反驳: 自然正当的种种具体内容, 难道不是后来窜入的? 要支持这种反驳观点, 要么, 人们必须对所有自然正当理论或至少对最重要的自然正当理论作具体的批判分析, 以证明这些自然正当理论的根据是窜入, 但从来没有人提交过这样的证明。要么, 人们必须在理性批判基础上表明, 不再可能将理性确定为法的纯粹形式结构; 关于这种证明的可能性, 下述事实从一开始就表达了反对意见: 理性批判的奠基人拥护自然正当。我们并不满意所谓康德同样(eben⁷)“跻身于自然正当学说的越轨者之列”(凯尔森, 前揭, 页 76)这样的评论: 说到底, 康德并不亚于他的这位评论者, 因为康德知道, 尽管或者说正是由于“形式主义”, 他有可能代表怎样的观点。

自然正当不可能超越“内容空洞的抽象”这种观点, 既无法通过对自然正当的历史的相对充分的归纳, 也根本不可能通过理性批判

找到其根据。这个观点毋宁来自下述对自然正当的思考(参贝格博姆,前揭,页419;梅耶,前揭,页10):如果正是(die)理性决定了自然正当,那么,自然正当就是永恒不变的,它适用于任何时代;但历史经验告诉我们,任何时代都承认的法的要素(Momente des Rechts),无非是“内容空洞的抽象”。因此,自然正当不可能超出“内容空洞的抽象”。这个错误的结论通过以下事实可以得到理解:在自然正当的历史中,它往往被认为适用于任何时代(和民族),受到(von⁸)所有时代(和民族)的承认。这并不是由一个简单的误解所造成的结果,在此不可能也无需对此作出说明;我们只需指出下述一点就足够了:有一位杰出的主张自然正当的学者,他就是霍布斯,在反对自然正当传统的论辩中,他明确否认对自然正当的承认是一个事实(faktischen Anerkanntheit)(《论公民》[*De cive*] II 1),从而指出,主张自然正当与下述主张并无必然联系:自然正当在任何时间任何地点都从原则上得到了公认。

[213]自然正当学科内部的无序状态似乎表明,自然正当并不必然是空洞的,内涵极不相同的自然正当学说总是相互对立。我们反对这种说法——即自然正当学说的内容是后来窜入的,而并非以有说服力的思考作为根据——的理由是,要证明这种观点,必须至少对最重要的自然正当学说加以批判检验。对此人们可以反驳说,自然正当学说内部的无序状态——尽管远不足以证明自然正当并不必然是空洞的——却足以并且绰绰有余地证明:在观点能够达成一致的地方,即在能够达成科学信念的地方,只可能存在空洞的抽象^④;形形色色的自然正当学说在论证时很难自圆其说,之所以这样说的证据是——所有自然正当理论都以此为根据来相互抨击,每一

④ “因此,需要记住这个明显的事实,而自然法概念之空洞性的结论就是由此得出的:在19世纪前半叶,尽管有诸多形形色色法哲学的主要思潮,该结论依然起着主要或者次要作用”(贝格博姆,前揭,页176)。

种自然正当理论其实早就被其他自然正当理论驳斥倒了。“在其事业的最后,唯理论看到的并非已然投入运用的 ratio[理性],而是 rationes[种种理性]的不容忽视的多样性”(马尼克[Manigk],《自然正当的理念》[*Die Idee des Naturrechts*, Berlin und Leipzig, 1926],页4)。“各种相互分歧的理性法学定律,总体上与个体提出的绝对性要求存在矛盾”(前揭,页6)。我们姑且假设,自然正当学说中的无序状态,确实具有所有人反对所有人的特征(实际上并非如此),可由此也无法得出结论,以反对追问自然正当的必要性。所有哲学学科的情形都是如此。在伦理学或科学学说中的争吵,难道就少于自然正当内部的争吵吗?在自然正当学说内部迄今尚未达成一致意见,从这一事实出发,并不能得出自然正当不可能成立的结论。相反,还不如说这个事实为严肃探讨自然正当提供了一种动力。另外,所谓无序状态,其实只是一种断言,尚未得到证实。[214]我们承认有无序之印象,但要说这个印象不只是最初的表面印象,就必须加以证明。当然,就此霍布斯和戈罗提斯(Grotius)有争辩,卢梭和霍布斯也有争辩,等等等等,但这些争辩有充分的理由吗?对各派主张自然正当的学者所反对的理由,必须加以核实。在作出这种核实之前,不能简单地说,在所有参战的哲学家所代表的学说中,哪个学说最终是正确的。即使得出的结论是,这些学说中没有一个是立得住——也许前人失败的原因是他们的出发点错了,但对我们而言,我们必须重新开始,我们必须完全从头开始。

从前人失败的事实中,并不能得出结论说他们的努力不可能成功。自然正当学说中的无序状态这个事实,之所以成为反对自然正当之可能性的一个论据,是因为人们以为找到了自然正当失败的必然性,从而找到了无序状态的必然性。自然正当的反对者们同时向我们坦陈:主张自然正当的学者们之所以会失败,“只”因为他们的出发点错了。可是——他们认为——这个错误的出发点,正是对那种自然正当,即一种永恒的自然正当的追问。主张自然正当的学者

们必然会失败,因为他们寻找这种自然正当。因为,不存在某种永恒的自然正当,相反,每个时代(以及每个民族,每个阶级)都拥有它的法权理想(Rechtsideal)。正如没有一个永恒的真理,而只有一时一地的真理。用理性方式,最多只能探寻适用于某个特定处境中的人群的、一时一地的法权理想。无论如何也找不到其他的法权理想。但这样的看法甚至使得为自然正当作出某种历史辩护成为可能:自然正当学者们虽然在寻找那种法(Recht),但他们只找到,或者更确切地说,只勾画了他们那个时代的法权理想。自然正当学者们失败了——按照他们的衡量标准,他们失败了。但从历史意识出发来评价,他们达到了目标,达到了唯一可能达到的目标。可现如今,在透视了所有人类的行动和思维的历史局限性之后,还假设存在某种绝对的人类事物(ein absolutes Menschliches),大概已成为不正派之举(wäre es unredlich)。

文本校勘注释

文中[]中为编者补充的内容。

以下〈〉中为施特劳斯标明删去的内容。

1 阴影部分为施特劳斯在行间或页边插入或补充的内容。下同。

2 〈wird〉

3 ein〈Urteil〉

4 Seitdem〈das vergan〉

5 打字稿原为:lassen massen mag

6 打字稿原为:modernen

7 〈gegen〉

8 〈in〉

评《政治的概念》

刘宗坤 译 黄瑞成 校

[中译编者按]本文初次发表在《社会科学与社会政策文库》(*Archiv für Sozialwissenschaft und Socialpolitik*, Tübingen, 1932),卷67,第6册,页732-749。施特劳斯将其作为附录重印于他的《霍布斯的政治学》(*Hobbes' politische Wissenschaft*, Neuwied 1965,页161-181)。英译首次见于施特劳斯的《斯宾诺莎的宗教批判》英译本(trans. E. M. Sinclair, New York, 1965,页331-351)。这里依据1932年的初版,仅仅订正了明显的排印错误。文中的施米特引文与施米特原文字句不合之处,也一仍其旧。施米特《政治的概念》的页码,本来指1932年版页码,这里悉改为1963年重印本的页码,以便当今的读者可以找到具体位置。

在这篇书评的“施特劳斯的私藏样书”(Handexemplar von Leo Strauss)中,有若干写在页边空白上的“边注”(Marginalien),中译根据迈尔的整理和指示的位置,将这些“边注”以脚注方式插入文中,

段首数字为迈尔在其《隐匿的对话——施米特与施特劳斯》(华夏出版社,2005)中为便于研究方便而加的自然段落编号。

[217]1. 施米特的论文《政治的概念》探讨的是“人类事物的秩序”问题(页95),即国家问题。由于国家在当代比之在以往数个世纪甚至更长的历史时期中更加问题成堆(页23以下),所以,认识国家需要一个根本的基础,需要对国家的基础即政治的基础何在“做出简明而基本的说明”;因为,“国家的概念以政治的概念为前

提”(页20)。^⑤

2. 这篇论文作为施米特研究政治概念的开端,必须按照他本人所理解的总体原则来理解。根据这些原则,“政治先于国家”这句话意在传达的也许并非一种永恒的真理,而只是一种当前的真理。因为,“一切精神无非是当代精神”(页79);“精神领域的一切概念,包括精神概念本身都是冲突的,只能通过具体的政治现实来理解”(页84);“一切政治的概念、观念和术语的含义都具有敌对性;它们具有特定的对立面,与特定局势联系在一起……”(页31)。根据这些原则,我们必须提出下面的问题:当前的局势在多大程度上迫使我们承认国家的基础是政治?[218]政治在反对何种对手时成了国家的基础?

3. 目前局势的特点在于,持续了300年之久的历史进程已经“到达终点”(页94)。在这个时代的终点,我们发现自己处于“一个中立化和非政治化时代”。非政治化不仅仅是现代历史发展的偶然结果,甚至也不仅仅是它的必然结果,而是现代历史发展最初的真正目标。现代精神在自由主义运动中大获全胜,而自由主义的特征恰恰在于对政治的否定(页68以下)。如果说自由主义已经变得令人难以置信,如果说它必须由此而遭到“另一个体系”的反驳,那么,在任何情况下,反对自由主义的首要口号就必须是:政治的立场。如果说自由主义相信,它能通过否定政治性而推出国家的基础,或者更确切地说,建立理性的社会关系,那么在自由主义失败之后,人们不禁认识到,只能站在政治的立场上理解国家。所以,施米特的基本论题完全取决于他与自由主义的论争;它只能作为论战来理解,只能“通过具体的政治现实”来理解。

4. 自由主义失败的事实注定了施米特的使命。这种失败的详

^⑤ [239][施特劳斯边注]在《国家、运动、人民》(*Staat, Bewegung, Volk*, 1933)页15中也有此论述。

情如下:自由主义否定了政治;然而,自由主义无法把政治从地球上抹去,而只是将其掩盖起来而已;自由主义导致对政治的参与采取了一种非政治的言说方式。所以,自由主义抹杀的不是政治本身,而只是对政治的理解以及政治的真相(页 65 以下)。为了去除自由主义制造的这层掩盖现实的烟幕,人们必须使政治露出本来面目,而且使之不容否认。政治首先必须从自由主义制造的幕障中浮现出来,以便使国家问题得到认真对待。

5. 因此,仅仅确定了自由主义业已失败的事实,或证明自由主义如何在每一项政治活动中均令自己走向荒谬还不够,仅仅指出,“任何善良的观察者……若想在这里(即自由主义中)找到些许政治原则或学理的一致性,均不免失望”(页 69),也不够。[219]甚至洞察到一切自由主义政治学的明显矛盾乃是它们从根本上否定政治的必然结果,仍然不够(页 69)。毋宁说,我们需要以“另一种体系”取代这种在自由主义政治学中无法自圆其说却“具有令人吃惊的一致性的自由主义思想体系”(页 70),这“另一种体系”就是那种不否定政治,反倒使人们理解政治的体系。

6. 施米特认识到,这种“具有令人吃惊的一致性的……自由主义思想体系”,“虽屡经挫折,在今天的欧洲却依然尚未被其他什么体系所取代”(页 70),这种认识本身已经足以表明他的研究的意义;因为,这种认识使他完全孤立地处于自由主义的论敌中间,这些人的口袋里通常装着某种详细的非自由主义学说。根据这种认识,施米特也指出了自己研究的基本困难。因为,如果“自由主义的思想体系”真的“在今天的欧洲尚未被其他什么体系所取代”,那么可想而知,他在表述自己的观点时也会被迫利用某些自由主义思想的成份。施米特之所以试探性地做出这种主张,恰恰是出于这种强迫性。施米特本人曾明确地说明这一点:他无非是想“在理论上为一个巨大问题‘划定界限’”;他的著作的论题“应被看作一种客观性讨论的出发点”(页 96)。上述因素对批评家提出的任务是,更多地

倾听施米特与主流观点的区别之所在,而非他仅仅追随主流观点的地方。

二

7. 施米特明确拒绝为政治提出一个“无所不包的定义”(页26)。从一开始,他就把“政治的本质”问题(页20)理解为政治的特性问题(页21与页26以下)。事实上,他之所以这样做,不是因为他觉得分类问题(政治特有的划分必须在此得到规定)已经得到解决,甚或不是一个实质性问题,而恰恰因为他深深地怀疑当今最为司空见惯的那种答案:[220]他运用政治现象把这类最为司空见惯的答案置于荒谬的境地,并以此为从根本上回答分类问题开创了一条途径。虽然屡遭挑战,但对于界定政治和国家的特殊性的分类(Genus)问题,今天最为司空见惯的真正自由主义答案却依然如故:类(Genus)就是“文化”,即“人类思想和活动”的整体,它划分为“各种相对独立的领域”(页26),成为“各种文化区域”(纳托尔普[Natorp])。初看上去,施米特曾经说过:就像“最终的划分在道德领域是善与恶,在审美领域是美与丑,在经济领域是利与害一样”,“政治的特有划分……在于朋友与敌人的划分”(页26),如果他坚持这样说的话,就会局限于上面的分类当中。但是,施米特明确拒斥这种与其他“文化区域”并立等同的政治秩序:朋友与敌人的划分“既不等于于也不类同于……其他那些划分”;政治并没有描绘出“一个属于自己的新的实事领域”(页27)。这里无非是在说,对政治的认识意味着至少要对流行的文化概念作彻底批判。

8. 施米特并没有处处表现这种批判。同样,他也使用一般文献中的术语,偶尔讲到“各种人类思想与活动的相对独立的领域”(页26以下)或各种“人类生活和思想领域”(页66)。在某一段中,

他竟如此表述自己的观点,以至于粗心的读者会产生下面的印象:在自由主义让人们认识到审美、道德、科学、经济等领域的自主性(Autonomie)之后,现在对施米特来说,则要寻求让人们认识到政治的自主性,尽管这与自由主义相反,但却是自由主义渴望自主性的延续。的确,他把“不言而喻”(Selbstverständlichkeit)一词表述为“人类生活不同领域的自主性”,这段引文已经表明上面的印象与施米特关系甚微。当他强调,自由主义“不但承认人类生活不同领域的‘自主性’,而且将其夸大到专门化甚至完全孤立的程度”时(页71),这一点就变得更加清楚。施米特之与流行的文化概念分道扬镳,充分表现在他对美学的间接描述上面:[221]“从形而上学和道德通往经济的道路穿越了审美领域,而穿越审美消费和审美愉快的道路,如果一直极为崇高的话,则是通往普遍节约精神生活的最稳固最舒服的道路……”(页83)因为,流行的文化概念当然包含对审美价值自主性的认识——假定这个概念根本并非由这种认识所构成。这种观点至少导致了以另外一种文化概念代替流行的文化概念的要求。而要做到这一点则必须以对政治的特殊性的认识为基础。

9. 我们业已看到,施米特明确放弃为政治下“无所不包的定义”。他假定“各种相对独立的人类思想和活动领域”(道德、审美、经济等)具有“其自身的标准”,各种领域就是借助于这些标准而相对独立地建立起来的,由此,他追问什么是“政治的标准”。此处的标准具有“终极划分的性质”,或者更确切地讲,具有终极“对立”的性质。所以,道德的标准便是善与恶的对立,审美的标准便是美与丑的对立,等等。以这种一般关系为定位,施米特把“朋友与敌人的划分”界定为“政治特有的划分”(页26以下)。此处的“敌人”——还有“朋友”——永远只能被理解为公敌(友),即“一个至少潜在地,或者说真正能够斗争的群体,与一个类似的群体相对抗的群体”(页29)。在敌友模式的两种因素中,“敌人”因素显然占据先机,施

米特在详细解释这种观点时,已经说明了这一点,事实上,他只论述了“敌人”的含义(参见页 27,29 以及页 32 以下)。人们可能会说:所有人群之所以先寻找朋友,之所以先拥有朋友,那是因为他们已经有了敌人;“政治关系的实质包含在具体的敌对状态之中”(页 30)。所以,“敌人”要优先于“朋友”,因为,“现实领域存在的潜在战斗”属于“敌人的概念”——尚不属于朋友的概念本身(nicht schon zum Begriff des Freundes)^⑥(页 33),而且,“人的生命”从潜在的战争、“可怕的紧急状态”以及“最极端的可能性”中获得了“特有的政治张力”(页 35)。[222]但是,战争的可能性并不仅仅构成政治本身;战争不纯粹是“最极端的政治手段”;战争不仅在“自主的”范围内——即政治范围内——而且仅仅对人而言,就是可怕的紧急状态,因为战争不但关系到而且一直关系到“肉体屠杀的现实可能性”。政治的这种结构性定位说明了政治是基础性的,而不是一个与其他领域并存的“相对独立的领域”。政治是“尺度”(页 39)。正是在这个意义上,我们才能理解施米特所讲的政治“既不同于也不类同于”道德、审美和经济等领域(页 26)。

10. 这种政治定义与施米特对流行的政治概念的暗中批判关系密切。这种批判对各种“人类思想和活动领域”的“自主性”提出了质疑。按照流行的文化概念,不仅个别的“文化领域”在与其他文化领域的关系上是“自主的”,而且文化作为一个整体,先于任何个别的文化领域,已经具有“自主性”,它是一种独立自主的创造,是人类精神的“纯粹产品”。这种观点让人忘记了“文化”总是以某种教化为前提:文化总是自然的教化(Kultur der Natur)。这种说法首先意味着,文化是对自然倾向的提高,是对自然的精心化育——至于是化育自然土壤还是人类精神则无关紧要,因此,文化要遵循自然

⑥ [施特劳斯边注]也就是说,不同于“同盟者”。[迈尔按]此条边注针对“尚不属于朋友的概念本身”(nicht schon zum Begriff des Freundes)。

本身提供的提示。但是,这说法也可以指通过顺应自然而征服自然(用培根的话说,就是 *parendo vincere* [靠顺从取胜]),因此,与其说文化是对自然的忠实化育,还不如说文化是反抗自然的粗暴而狡狴的斗争。把文化看作化育自然,还是与自然斗争,取决于如何理解自然:把自然看作供人效法的秩序,还是需要消除的无序。但无论如何理解文化,“文化”终归是自然的化育。既然“文化”成为自然之化育,那么,只有假定对自然的化育已经变得与精神对立并且已经被遗忘时,文化方可被理解为独立自主的精神创造。因为,我们现在理解的“文化”首先是对人类天性的教化,所以,文化的前提便首先是人类天性;又因为人在天性上是社会动物(*animal sociale*),所以,文化建立其上的人类天性就是人与人天然的社会关系,[223]即某个人先于一切文化对待其他人的方式方法。用来指代如此理解的自然的共同生活(*Zusammenleben*)术语,就是自然状态(*status naturalis*)。所以,人们可以说:文化的根基就是自然状态。

11. 在特定的现代文化概念的意义上——此处,暂且不论严格地讲在现代文化概念之外是否还有其他文化概念——,霍布斯把文明状态(*status civilis*)理解为自然状态的对立面,文明状态成为所有狭义文化(即所有艺术和科学的教养)的前提,而且它自身以另一种特定的文化为基础,即以人类意志的训练为基础。在此,我们暂且不论霍布斯关于自然状态与文化(广义的文化)之间相互对立的想法;在此,我们只强调一点,即霍布斯完全把自然状态描绘成战争状态,不过,我们必须记住“战争的天性并不存在于实际的斗争中;而是存在于众所周知的另外的倾向中”(《利维坦》第十三章)。在施米特的术语中,这种表述意味着自然状态是真正的政治状态。因为,施米特同样认为,“政治”并“不存在于战斗本身当中……而是存在于这种现实可能性所决定的行为之中”(页 37)。由此看来,被施米特视为基础的政治就是支撑所有文化的“自然状态”,施米特恢复了霍布斯的自然状态概念所具有的荣耀地位(参见页 59)。由

此,那个必须规定政治特有的划分的分类问题也有了答案:政治乃是人的状态;事实上,政治这种状态乃是人的“自然的”、根本的和极端的状态。

12. 事实上,施米特对自然状态的界定与霍布斯有着根本差别。在霍布斯看来,自然状态是个人之间的战争状态;而在施米特看来,自然状态则是群体(尤其是国家)之间的战争状态。对霍布斯而言,在自然状态中,每个人都是其他人的敌人;而对施米特而言,所有的政治活动都定位于朋友和敌人的划分。这种差别植根于霍布斯自然状态定义的论战意图:既然自然状态是一切人对一切人的战争状态,那么它就可望激发人们摆脱自然状态。施米特则以政治状态反对这种对自然状态或对政治的否定。

13. 在霍布斯的思想中无疑存在着对政治的全盘否定。[224]按照他的学说,自然状态至少在国与国的关系中仍然存在下来。因而,霍布斯把自然状态抨击为个人间的战争状态——施米特无疑采纳了这种观点,他的论述表明,在保护与服从的关系上,他明确地追随霍布斯(页53;另参见页46以下)——并不需要对施米特意义上的政治,即人类群体间关系的“自然”性质提出质疑。然而,按照施米特,政治群体的本质就在于它可以“要求……自己国家的成员随时准备牺牲”(页46)。至少霍布斯有资格认为这种主张是正当的:那些在战斗中因怕死而开小差的行为只是不光彩,而非不正当(《利维坦》,第十一章)。国家仅仅有理由要求个体有条件的服从,即那种不与挽救和保存个体生命相矛盾的服从。因为,保护生命乃是国家的最终基础。所以,尽管一个人被迫无条件地服从,但是他仍然没有义务冒生命危险。因为,死乃是最大的恶。霍布斯没有从这种结果中退缩,他明确地否定了勇气作为一种品德的地位(《论人》[De homine]第十三章,第9节)。同样的态度还表现在他对人民利益(salus populi)的定义中:人民的利益包含(1)抵御外敌;(2)维持国内和平;(3)以正确适度的方式丰富个体,这一点通过工作和节俭

比通过战争的胜利更容易做到,尤其是通过机械和数学的发展而获得促进;(4)享受无害的自由(《论公民》[De cive]第十三章,第6节和节14节)。一旦“人类”成为计划的主体或对象,这些原则必然会导致文明的理想,即要求人类天然的社会关系成为一个“消费与生产的整体”(页58)。若举例来说,那么霍布斯作为文明理想的创始者,则远在培根之上。恰恰由于这一点,他成为自由主义的奠基人。单纯保全性命的权利——这种权利是霍布斯自然权利的概括——具有人权之完全不可剥夺的性质,换言之,个体的权利要求先于国家并决定国家的目的和权限。霍布斯所奠定的单纯保全生命的自然权利要求,为自由主义的整个人权体系开辟了道路,[225]即使这一基础事实上并没有必然产生这种进程。霍布斯之有别于后世的自由主义,无非然而却固然在于,他直接以自己的所知所见反对自由主义文明理想为之不断斗争的东西:不仅反抗腐败的国家机构,统治阶级的邪恶意志,而且反抗人的天性之恶。在一个非自由主义的世界里,霍布斯稳步前进,奠定了自由主义的基础,它反对——如果可以这样说的话——非自由主义的世界,而后来的人们出于对自己的前提和目标的无知,却相信基于上帝的创世和天命(Schöpfung und Vorsehung)的人性的原初之善,或者怀有以自然科学的中立性为基础来改进天性的希望,但这种希望并未得到人类自身经验的证实。鉴于自然状态本身,霍布斯试图在自然状态容许克服的限度内克服自然状态,而后来的人们却要么梦想出一种自然状态,要么基于某种假想的对历史以及人类本质的深刻洞见而忘记了自然状态。但是——若比较公正地评价后来的人们——从根本上讲,这种梦想和遗忘不过是否定自然状态的结果,不过是霍布斯提出的文明状态的结果。

14. 如果说自由主义最终的自我认识就是文化哲学,如果这是事实,那么我们就可以概括地讲,在文明世界的掩盖和垄断之下,自由主义忘记了文化的根基即自然状态,也就是处于危险和危难之中

的人性。为了反对自由主义,施米特回到自由主义的创始者霍布斯,以便借摧毁霍布斯对自然状态的明确否定来摧毁自由主义。在这部论著的第一版中,施米特把霍布斯描绘成“迄今为止最伟大或者惟一真正系统的政治思想家”(《社会科学与社会政策文库》卷58,页25)。现在,施米特则只把霍布斯说成是“一位伟大的、真正系统的政治思想家”(页64)。事实上,霍布斯是个反政治的思想家(根据施米特所理解的“政治”)。如果说霍布斯是在一个非自由主义的世界上完成了自由主义的确立,那么,施米特则是在一个自由主义的世界上担当了对自由主义的批判。

三

[226]15. 施米特把自由主义对政治的否定与政治状态对立起来,即与对政治现实性的认识对立起来。施米特明确主张,对于政治状态而言,一个人是喜好政治还是厌恶政治无关紧要:政治状态的意图“既不是好战或军国主义,也不是帝国主义,更不是和平主义”(页33)。施米特只想了解事实。这种表述并不意味着他认为自己的论述“无关乎价值”,也不意味着他想(不论是出于对科学性的关注还是出于对个人自由决断的关注)为所有对政治进行评价的可能性留下空间。毋宁说,他的意图恰恰在于封闭所有此类可能性:政治根本无法被评价,无法以某种理想来衡量;用于政治上面的所有理想都无非是些“抽象”而已,而所有“规范性标准”也都无非是些“虚构”罢了(页49以下,页28以下)。因为,政治是借助于人对人“肉体屠杀的现实可能性”来建立的(页33)。“绝不存在什么理性的目的和规范,更遑论真假,绝不存在什么纲领,更遑论可否值得效法,也根本没有什么社会理想,更遑论其是否美好,这里既没有什么合理性也没有什么合法性能够把人对人出于自己的原因而相

互杀戮正当化”(页 49 以下)。

16. 政治状态导致了非敌对性的政治描述。因此,政治状态反对霍布斯对自然状态的敌对性描述。霍布斯把自然状态本身描述为不可能的状态:自然状态即一切人对一切人的战争,在自然状态中,每个人都是其他任何人的敌人。在施米特看来,自然状态的主体不是个人,而是群体;而且并不是每一个群体都是其他任何群体的敌人,而是结盟和中立的可能性与敌对的可能性并存(页 35)。如此理解的自然状态本身是可能存在的。这种状态的真实性,已经为迄今为止的整个人类历史所证明。或许将来某一天人类会进入完全非政治的状态——至于“这种世界和人类状态能否出现,何时出现,我一无所知”;无论如何,这种状态“目前尚不存在”,所以,“如果假定它已经来临,就是一种不诚实的幻想”(页 54)。

[227]17. 现在人们不能——施米特自己尤其不能——对非政治状态“目前尚不存在”(页 54)以及“战争作为现实可能性今天依然存在”(页 37)这一事实轻描淡写。鉴于当今存在着一场争取完全消除战争之现实可能性,从而取消政治的强大运动,鉴于这场运动不仅对时代精神产生了巨大影响,而且强有力地决定着现实状况——这场运动终究导致战争“或许在今天……不再虔诚,不再有道德之善,也不再有利可图”(页 36),而在此前的数个世纪中,事实上战争总是这样一些东西——鉴于这一事实,人们的眼光必须超出当前并且问一问:如果“战争作为现实可能性今天依然存在”,那么,战争的可能性明天是否依然存在呢?抑或后天又如何呢?换言之,尽管对政治的取消迄今为止尚未成功,那么,这种取消在将来是否可能呢?还是根本就没有这种可能?

18. 施米特对这个问题做出如下回答:政治性属于人类生活的基本特性;在这个意义上,政治乃是一种命运;因此,人无法逃避政治(页 36 以下,页 66 以下,页 76 以下)。政治之无可逃避表现在这样的矛盾中:如果人们试图取消政治,就必然陷入无措的境地。当

且仅当取消政治的力量变成政治性的,这种努力才有望成功;也就是说,只有当它“强大到足以把人群分成朋友和敌人”,从而“能够促使和平主义者与非和平主义者开战,以战争反对战争”时,取消政治的努力才有望成功。由此,这场反对战争的战争便“确定无疑地成为人类的最后之战”。然而,这场战争“必定是特别惨烈、毫无人性的”,因为在这场战争中,敌人被攻击为“非人的怪物……不仅要战胜他们,而且要彻底消灭他们”(页 37)。但是,在这场特别非人性的战争之后,人类并没有希望变得特别地具有人性,并因而成为非政治性的。所以,以人性为借口来消除政治性的努力所必然导致的后果,无非就是非人性的增长。当人们讲政治乃是人类生活的基本特性时,或曰,[228]一旦某人不再具有政治性,他就不再成其为人时,这种说法也无非是指,而且恰恰是指:一旦某人不再具有政治性,他便不再具有人性。所以,如果人们因试图取消政治性而陷入矛盾当中时,这种努力最终只有通过欺骗才能成功:“一方面谴责战争就是屠杀,另一方面却要求人们去发动战争,不是杀人就是被杀,以便从此‘永远消除战争’,这是明目张胆的欺骗。”(页 49)

19. 因此,政治不仅是可能的而且是现实的;不仅是现实的而且是必然的。政治之所以是必然的,乃是因为它植根于人类的天性中。所以,否定政治和政治状态之间的对立可以追溯到关于人性的争论。最终的争端出在人在天性上是善还是恶。不过,这里并不是在“特定的道德或伦理意义上”讲“善”与“恶”;毋宁说,“善的”被理解为“没有危险的”,而“恶的”则被理解为“有危险的”。^⑦ 因而,最终的问题便是:“人是否是一种危险的存在,他到底是一种危险的生物,还是一种无害的、没有危险的生物。”(页 59)“所有真正的政治理论”均假定人的危险性(页 61)。职是之故,人具有危险性的论

^⑦ [施特劳斯边注]所有这些内容都在胡尔姆(Hulme)为索雷尔(Sorel)的《反思暴力》(Violence)英译本所写的“引言”中可以找到。

题就成为政治状态的最终前提。

20. 上面描述的思路很可能不是施米特的定论,当然更不是他所讲过的最深刻的东西。它隐藏了另外一种朝完全不同的方向发展的思想,这种思想与我们上面所描绘的思路无法协调。

21. 施米特把人具有危险性的论题描述为政治状态的最终前提:政治的必然性就像人的危险性一样确凿无疑。然而,人的危险性真是确凿无疑的吗?施米特本人把人具有危险性的论题定为一种“猜测”(Vermutung),和“人类学的信仰表白”(页58)。但是,如果人的危险性仅仅被假定或被相信,而不是真正地被认识,那么它的反面同样也可以如此,从而取消人之危险性(这种危险性迄今一直存在着)的努力就可以大行其道。如果人的危险性只是被相信,那么它在原则上就处于威胁之下,由此政治也处于威胁之下。

22. 施米特承认政治在原则上已经受到威胁,他讲道:“这种(完全非政治的)[229]状态是否能出现,何时出现,我一无所知。”(页54)如果像施米特在许多章节中所主张的那样,政治根本无可逃避,那么政治就难以受到威胁。所以,人们必须为他的主张加上一句明显的限定词,即政治无可逃避,而且必须对他的主张做如下理解:只要还有可能存在一个对立面,政治就无可逃避。在前面引证的反对和平主义的论述中,施米特已经暗示出这种限定,因为他的论述假定和平主义者与非和平主义者的对抗无法消除。所以,政治之无可逃避只是有条件地存在,最终,政治仍然处于威胁之下。

23. 如果政治最终仍然处于威胁之下,政治的立场最终必须不仅仅是对政治现实的认可,即赞同受到威胁的政治性并肯定政治性。由此,人们必然会问:施米特为何要肯定政治性?

24. 只要人的危险性受到威胁,政治就受到威胁。所以,肯定政治也就是肯定人的危险性。那么,应当如何理解这种肯定呢?如果它具有政治意味,它就“不能拥有规范性意义,而只能拥有生存性意义”(页49),就像其他任何政治事物一样。由此,我们必然会问:

在危险时刻,在“可怕的紧急状态”中,难道一个“战斗的群体”要肯定其敌人的危险性吗?难道它希望这样危险的敌人吗?我们必然会像法布里丘(C. Fabricius)一样做出否定回答,当他听说某位希腊哲学家主张快乐是最大的善时,曾书评道:如果我们在和皮洛士人(Pyrrhos)与萨尼特人(Samniten)打仗时,他们也坚持这种哲学家的观点就好了!同样,一个处于危险中的国家之所以想到自己的危险性,不是出于危险的原因,而是出于摆脱危险的原因。所以,肯定危险本身不具有政治意义,而是只具有“规范”和道德意义;确切地讲,它无非肯定了权力就是组成国家的权力,肯定了马基雅维里意义上的品德(virtu)。在此,我们再次想到霍布斯,他把无所畏惧描绘成一种自然状态的品德(顺便讲一下,他像否定自然状态那样否定这种品德),但是他认为无所畏惧也包含荣誉和勇气。所以,[230]战争道德似乎是施米特肯定政治性最终的法权根据(Rechtsgrund),否定政治性和政治状态之间的对立,似乎与和平主义的国际主义和好战的民族主义之间的对立相一致。

25. 结论真是如此吗?如果我们考虑到施米特拒绝以战争反对和平主义者的解决方式(页33),就必然会怀疑这种结论。而且,一旦人们更准确地看到施米特如何把人的危险性作为政治状态的最后前提,就必然会对这个结论产生争议。他曾经两度拒绝和平主义理想,因为,无论如何这种理想在目前的情况下既对行动没有意义,也对理解目前的局势没有意义(页36以下,页54以下),此后,施米特认识到,建立“世界国家”的可能性原则上是对人类统一“消费和生产”的完全非政治性参与,他终于问道,“世界经济和技术集中所需要的令人惊恐的权力会落在哪些人身上?”换言之,哪些人将统治这个“世界国家”(Weltstaat)?“决不能因为相信人类将获得绝对自由,所以,让人民选出一个政府管理人民纯属多余,就取消上面那个问题。人类将何以获得自由?这个问题只能由各种乐观主义或悲观主义的猜测来回答”,也就是说,乐观主义猜测人没有危险

性,悲观主义则猜测人具有危险(页 58 以下)。职是之故,考虑到人对人的统治是或者将是必然的还是多余的这个问题,人是否具有危险性的问题便随之浮现出来。既然如此,危险性便意味着需要统治。由此,最终的争端并不是出现于好战派与和平主义者之间(或者说民族主义和国际主义之间),而是出现于“威权理论与无政府理论”之间(页 60)。

26. 威权理论与无政府理论之间的论争,涉及人在本性上是恶的还是善的。但是,对此处的“恶”与“善”,并“不能专门从道德性或伦理性上来理解”,而是要将其理解为“危险的”和“没有危险的”。如果我们考虑到施米特曾讲过的“恶”的双重含义,它的意义就变得一目了然。“恶能够以腐败、软弱、怯懦、愚蠢的面目出现,[231]但是也能够以‘残忍’、本能冲动、生命力、无理性等面目出现”(页 59)。换言之,“恶”可以被理解为人性之卑劣或兽性力量,即 *humana impotentia*[人性的无能]或 *naturae potentia*[自然的权能](斯宾诺莎:《伦理学》卷三)。既然“恶”不具备道德含义,那么就只有第二个含义可以拿来讨论。在这个意义上,“十七世纪的政治哲学家们(霍布斯、斯宾诺莎、普芬道夫)”曾经把自然状态的人描绘成“恶的”,也就是说,他们“像野兽一样受到各种冲动(饥饿、贪婪、恐惧、嫉妒)的驱使而作恶”(页 59)。然而,问题在于,为何这些哲学家尤其是霍布斯把人理解为“像野兽一样恶”。由于霍布斯否认原罪,所以,他不得不把“恶”(Bosheit)理解为无辜的(*unschuldige*)“恶”;而且,他不得不否认罪(*Sünde*),因为他不承认人具有任何固有的先于作为正当要求之一切要求的义务,因为,他认为人生而自由,也就是说没有任何义务。所以,对霍布斯而言,基本的政治事实乃是作为个人之正当要求的自然权利,他把义务看作对这种要求的后加限制。如果人们采取这种思路,原则上就不能否认,争取人权是个人对国家提出的要求,是与国家对立的,就不能否认社会与国家的对立,进而也不能反对自由主义——假定自由主义并不完全是

霍布斯的思路无可避免的结果。一旦人们把人之恶理解为兽性的无辜之“恶”，而这种兽性的无辜之“恶”又可以通过伤害而变得狡黠伶俐，因而是可以教化的，那么，人们为教育所定的限度就变成了一个纯粹的“猜测”问题——是像拥护绝对王权的霍布斯本人那样狭隘地限制呢，还是像自由主义那样只做宽泛的限制，亦或像无政府主义那样幻想教育万能。一旦把恶理解为无辜的“恶”，并由此把善理解为恶本身的一个方面，那么，恶与善的对立便丧失了严格界线，从而也失去了意义。施米特为之奋斗的目标就是对自由主义作彻底批判，为了达到这一目的，摆在他眼前的任务就是，消除那种把人性之恶看成动物性的无辜之恶的观点，并且回到把恶作为道德之卑劣的观点。惟有如此，施米特才能自圆其说，因为他曾经主张“政治理念的核心”[232]乃是“道德要求的决断”（《政治的神学》，页56）。但是，施米特对霍布斯及其追随者坚持的恶的观点所做的修正不仅没有满足上述要求，而且还与之相矛盾。霍布斯强调天性的无辜之“恶”，并认为可以与之搏斗，而施米特则以明确的同情口吻谈论没有道德含义的“恶”。不过，这种同情无非是对动物性强力的推崇而已。前面已经引述过施米特讨论审美问题时所讲的同样内容，这些内容也适用于他对动物性强力的这种推崇。不但如此，当我们认识到他所推崇的对象并不完美，而是欠缺和需要（即统治的需要）时，这种同情之不当就立即变得一目了然。统治的必要性所揭示的人的危险性只能正确地理解为道德的卑劣。我们必须认为如此，却无法肯定如此。既然如此，那么对政治的肯定又有何意义呢？

27. 施米特之所以肯定政治性，尤其是他肯定政治性且不纯粹将其视为真实的与必然的这一点，最明显地表现在他对有关否定政治的理想所做的反驳之中。从根本上讲，施米特并没有把这种理想斥为乌托邦——他毕竟说过自己不知道这种理想是否能实现——但是，他的确憎恶这种理想。施米特没有以道德化的方式阐述自己

的观点,而是尽量把它们掩盖起来,这只能使他的批驳更加有力。我们还是听听施米特自己的论述吧:“如果……朋友与敌人的划分即使作为可能性也不复存在了,世界上将不会再有政治,也不会有国家,只剩下一种与政治无关的世界观,只剩下文化、文明、经济、道德、法律、艺术、娱乐等等。”(页54)我们之所以强调娱乐,是因为施米特几乎使娱乐在人类一系列严肃的追求中销声匿迹。尤其紧跟在“娱乐”后面的“等等”掩盖了“娱乐”乃这个系列中的最后一个词,掩盖了其最终的界限(*finis ultimus*)。由此,施米特的观点已经十分清楚:政治的敌人能够言所欲言;他们能够根据自己的计划诉诸人类的最高关怀;他们的善良信心无可否认;世界观和文化等当然并不一定是娱乐,[233]但它们有可能变成娱乐;另一方面,人们不可能把政治和国家同时作为“娱乐”;政治和国家乃是使得世界不至于变成娱乐世界的惟一保证。所以,政治的敌人所期望的最终无非是建立一个娱乐的世界、一个消遣的世界、一个毫无严肃性可言的世界。“在一个完全实现和平的世界上”,施米特在早先的一节中说道,“政治将不复存在。可以想象这样一个世界照样包含很多或许相当有趣的对立和对抗,各种竞争的谋略,但是却不复存在那种富有意义的对立面,以要求人们去牺牲生命”(页35以下;强调符号笔者所加)。在此,施米特对和平主义的理想世界所做出的让步,他所发现的引人注目之处,就在于和平主义那种趣味性和娱乐性的内涵。同样,他在这里也尽力掩饰“或许相当有趣”的观点中所包含的批评。当然,他并不希望对没有政治的世界是否有趣引发怀疑,如果说相信什么结论的话,那就是非政治化的世界相当有趣(“各种竞争的谋略”)。“或许”一词只是提出一个问题,但却的确提出了一个问题,即这种有趣的内涵是否能够对关乎一个名副其实的人的利益的事情提出要求。正是这个“或许”掩饰同时又流露出施米特对这种有趣内涵的反感,因为,只有在人们忘却了真正重要的东西时,才能出现这种有趣的状况。至此,我们已经清楚地看到,为何施米

特拒斥和平主义的理想(更根本地讲则是文明的理想),为何他肯定政治性:他之所以肯定政治性,乃是因为他在受到威胁的政治状态中看到了对人类生活之严肃性的威胁。所以,对政治的肯定最终无非是对道德的肯定。

28. 施米特曾把现代世界描绘成一个非政治化的时代,如果我们更加认真地看待这个观点,就会得出与前面相同的结论。当然,他的这种描述并不是说政治在 19、20 世纪已经不像在 16、17 世纪那样注定如此。人类在今天依然分成“各种具有相互斗争的现实可能性的群体”,比之此前的时代不曾有丝毫减轻。人们相互争吵,这个事实依然如故,而争吵的内容却已经发生了根本性的变化。人们争吵的内容取决于他们认为什么重要、什么具有权威。而他们认为具有权威的东西则因时而异。在 16 世纪,神学拥有权威;17 世纪是形而上学;18 世纪是道德;[234]19 世纪是经济;20 世纪则是技术。基本上可以说,在每个世纪均有一个不同的“领域”成为“核心领域”(页 80 - 84)。但是,由于政治“没有……它自己的领域”(页 27),所以政治从未成为“核心领域”。尽管“核心领域”不断改变,政治却始终是一个定数。不过,政治性作为人类的命运取决于对人来讲什么是最重要的东西:“国家也是从相应的核心领域获得其实性和权力,因为,分成不同敌友阵营的群体所争吵的权威问题,同样是由权威领域来决定的。”(页 86)所以,只有人们了解了那种控制着“核心领域不断转换”的法则时,才能搞清楚现代世界特有的非政治化的真正含义。这一法则就是“中立化趋势”,即努力获得那种“使安全、透明、一致与和平成为可能的”基础(页 89)。此处的一致与和平是指不惜一切代价达成一致与和平。不过,如果是以某种手段实现已经确定的目的,人们在原则上总是能够达成一致,而对于目的本身却永远争吵不断:围绕什么是正义、什么是善,我们总是在相互争吵,不但与别人吵,而且还与自己吵(柏拉图,《游叙弗伦》[*Euthyphro*]7b - d 以及《斐德若》[*Phaedrus*]263a)。所以,如果有

人想不惜一切代价达成一致的话,除了彻底放弃正义问题,转而只关心手段之外,别无办法。至此,我们就可以理解,现代欧洲曾经为了避免围绕正确信仰的争吵而开始寻求中立性的基础本身,最终却沦入了对技术的信仰。“当今对技术的普遍信仰是不言而喻的,其根源无非在于人们能够相信,他们在技术中找到了绝对中立的基础……与神学、形而上学、道德甚至经济方面那些可以永远争论下去的问题不同,纯粹技术性问题要求某种明确的客观性,它们允许达到清楚的解决。”(页90)但是,技术的中立性只是表面现象:“技术永远是一种工具和武器,恰恰因为技术服务于所有人,它并非中立。”(页90)这种徒有其名的中立性暴露出那种寻求“绝对中立之基础”并不惜一切代价达成一致的企图,何其荒谬。只有以人生的意义为代价达成一致,才有可能不惜一切代价达成一致;〔235〕因为,只有人们不再提出何为正义的问题时,才有可能不惜一切达成一致;不过,如果有人放弃了这个问题,他就等于放弃为人。但是,如果有人严肃地提出何为正义这个问题,鉴于这个问题导致的“一系列无法解决的难题”(页90),必然会引发斗争,而这场生死攸关的斗争,即政治——人类之划分成朋友和敌人的阵营——应当把自己的法权根据归因于何为正确(Richtigen)这个严肃的问题。

29. 肯定政治也就是肯定自然状态。施米特以对自然状态的肯定反对霍布斯对自然状态的否定。自然状态即纯朴的战争状态(status belli)。由此,肯定自然状态似乎只能意味着好战。然而,一旦人们把握了施米特返回自然状态的真正含义,这种印象就会烟消云散。肯定自然状态并不意味着肯定战争,而是意味着“放弃现有的安全”(页93)。之所以要放弃安全,不是因为战争是某种“理想化的”东西,而是因为必须走出“富丽堂皇的教区”,放弃“安于现状的舒适与安逸”,回到“尚未有文化或社会”的“神秘而谦卑的开端”,回到“尚未受损害、尚未被败坏的自然中去”(页93),以便能够“从具有纯粹完整的知识的权力中”再度诞生出“人类事物的秩序”

(页95)。

30. 按照施米特真正的看法,如果政治立场能够溯源到道德立场,那么,这种看法如何与他的著作中比比皆是的对道德先于政治的批驳相一致呢?第一种可能的解释是,“道德”在他的反驳中指一种完全特定的道德,即那种与政治根本对立的道德。对施米特而言,“道德”——至少在此处上下文的用法中——总是指“人道主义道德”(参见页80以下)。但是,这种用法说明施米特本人在依赖自己论敌的道德观,而没有对人道主义与和平主义的道德要求是否成其为道德提出质疑。他仍然没有跳出自己所攻击的那种观点的陷阱。

31. 然而,对道德的批驳——即对“理想”和“规范性标准”的批驳——并没有妨碍施米特对人道主义道德与和平主义理想做出道德判断。当然,就像上面所讲的那样,施米特尽量掩饰这种判断。[236]而掩饰本身则表现出一种窘迫:受到威胁的政治状态使他有必要对政治做出评判;同时,对于政治本质的认识则导致怀疑一切对政治的评判。因为,这种评判将会是“自由的、毫无限制的决断,它只关乎自由做出决断的个人”,它在本质上是一个“私人事件”(页49);但是,政治却要摆脱一切任意的私人武断;它具有超越私人的义务(*Verbindlichkeit*)特征。如果假定所有理想都是私人性的,因而是不用承担义务的,那么,义务便不能被看作一种职责,而只能被看作一种无可逃避的必然性。正是这种假定使得施米特断言政治无可逃避,而且一旦他强调的主题迫使他不再坚持这种断言时,便把自己的道德掩盖起来。正如他本人所强调的那样,这种假定乃是“个人主义—自由主义社会”的典型前提。

32. 现在,我们来彻底搞清楚,肯定政治而否定道德以及使政治优先于道德,究竟有何含义?具有政治性意味着定位于“可怕的紧急状态”。所以,肯定政治本身也就是肯定战斗本身,而完全与为何而战无关。换言之,一个肯定政治本身的人会对所有敌友阵营划

分保持中立。无论这种中立性与那种否定政治本身的人的中立性差别有多大,肯定政治本身并因而对所有敌友阵营划分保持中立的人,不会希望自己“置身”“政治群体之外……而只作为私人而生活”(页 52)。他没有不惜一切代价走向“中立化”并避免决断的意志,事实上,他急于做出决断,急于不顾内容地做出任何决断,这种中立性利用某种超出一切决断的可能性——它因中立性的缘故而变得可以接受。一个肯定政治本身的人尊重所有希望战斗的人,他完全像自由主义者一样宽容——但他们的意图却正好相反。自由主义者尊重并宽容一切“诚实”的信念,只是他们仅仅认为法律秩序与和平神圣不可侵犯,[237]而一个肯定政治本身的人则尊重并宽容一切“严肃”的信念,即定位于战争之现实可能性的一切决断。因此,肯定政治本身被证明是处于对立一极的自由主义。由此,施米特所讲的“具有惊人一致性……的自由主义思想体系”“在当代欧洲尚未被其他任何体系所取代”,这一主张被证明是正确的。^⑧

33. 所以,肯定政治本身不过是施米特反对自由主义的初步论题,这种肯定只能为彻底批判自由主义做准备。在一篇早期著作中,施米特曾如此述评过柯特(Donoso Cortes):他“看不起自由主义者,却不妨碍把信奉无神论的无政府主义者作为自己的死敌……”(《政治的神学》,页 55)。战斗只发生在死敌之间。因为,受到彻底羞辱——或者恶语相加,或者保持彬彬有礼的规矩,这要视性情而定——他们把在自己中间调停、周旋的“中立者”弃置不顾。要在字面意义上理解“羞辱”;他们不会屈尊注意到中立性;每一方眼里都只有敌人;为了获得一条自由的战线,他们毅然把摇摆于中间、阻挡敌人视线的中立分子弃置一边,根本不看他们一眼。所以,对自由

⑧ [施特劳斯边注]也请注意施米特(《政治的神学》[*Polit. Theologie*],页 32 以下)与古赫(Gooch)(《英格兰的政治思想:从培根到哈利法克斯》[*Political thought in England from Bacon to Halifax*],页 53)之间关于下述原理的一致:Auctoritas, non veritas facit legem[权威而非真理制定了法律]。

主义的批驳只是伴生性和准备性的。其目的在于为决定性的斗争扫清战场,斗争的一方是“技术性精神”和“激发反宗教的世俗激进主义的群众信仰”(页 93),另一方则是相反的精神和信仰,它至今似乎依然没有名称。最终,对何为正义这个问题的两种截然相反的回答相互遭遇,这些回答均不允许任何妥协和中立(参见页 73 关于“双重对立面”和“三重图式”或“结构”的注释)。所以,对施米特而言,关键最终并不在于反对自由主义的斗争。正是由于这个缘故,对政治本身的肯定并不是他的最终论题。他的最终论题乃是“人类事物的秩序”(页 95)。

34. 尽管如此,我们不可否认,对自由主义的批驳往往看起来就是施米特的最终论题,而且他往往纠缠于对自由主义的批驳,从而迷失了自己的真正意图,被限定在了由自由主义所划定的水平上。这种纠缠不清绝不是偶然的失败,[238]而是施米特所奉行的原则的必然结果。这种原则就是“精神领域的一切概念……只能通过具体的政治现实来理解”(页 84),“一切政治的概念、理念和术语”均具有“一种敌对的意义”(页 31)。施米特打破了这一原则,而这一原则本身完全系于某些自由主义前提,他以非敌对性的自然状态概念反对霍布斯敌对性的自然状态概念。不但如此,他还期望从“纯粹的(integren)知识”中获得人类事物的秩序,从而彻底摒弃上述原则(页 95)。因为,一种纯粹和整体的知识永远不能是冲突性的,除非它偶然如此,况且一种纯粹和整体的知识也不能从“特定的政治现实”和时代状况中获得,而只能借助于追本溯源,回到“尚未污染的(unversehrte)、^⑨尚未败坏的自然”来获得。

35. 我们曾经讲过(见第 14 节),施米特是在一个自由主义的

⑨ [施特劳斯边注]“纯粹的、未受污染的”(pure, unpolluted)。[迈尔按]pure 针对“整体的”(integren)。“尚未污染的”(undefiled)针对“尚未损害的”(unversehrte)——这两处边注明显与 60 年代初辛克莱尔(E. M. Sinclair)将这篇书评译成英语时提出的疑难有关,辛克莱尔的翻译采纳了施特劳斯的建议。

世界上承担起了对自由主义的批判;在此,我们是指他对自由主义的批判发生在自由主义的视界之内;他的非自由主义倾向依然受制于无法克服的“自由主义思想体系”。职是之故,人们只有成功地突破了自由主义的视界,才算完成了施米特提出的对自由主义的批判。在这个视界之内,霍布斯完成了自由主义的奠基。所以,只有在充分理解霍布斯的基础上,才有可能彻底批判自由主义。因此,指明为了完成这项紧迫任务,我们能够从施米特那里学到什么,正是我们这些评论的主要意图所在。

附录一：

关于“世界国家”的摘记

黄瑞成 译

[中译编者按]施特劳斯在这篇书评的私藏样书中夹了若干写在纸条和信封上的“摘记”，均涉及第25自然段关于“世界国家”和“民族主义”的评论。这些零散“摘记”很可能出自不同时期，显得有进一步展开的意向，换言之，第25自然段所涉及的内容是施特劳斯长期思考的问题。这些“摘记”虽然零散，对深受“普世价值”问题困惑的我国学界当有重大启发意义。中译根据迈尔的整理(《施特劳斯文集》卷三页239-242)译出，除迈尔的注释之外，译者还加了若干中译注释。

纸 条

[239]世界—国家与宗教：宗教事实上必定是地方性的(particularistic)：宗教 > 语言(见拙著《法拉比》[Farabi])。

信封上的摘记

“一个—世界—共同体”的宗教起源：克尔苏斯(Celsus)：[240]基督教的一神论是στασις[叛乱]——因为，“土地由各部分组成，人民在各部分之中敬拜天父上帝，这些部分很有可能一开始被交给

了不同的监管人,并被划分为某些统治的等级(in die Ordnung gewisser Herrschaften)”。^⑩俄利根,《驳克尔苏斯》(Origines V 25)。

所有民族不可能一致赞同一部 $\nu\omicron\mu\acute{o}\varsigma$ [律法]。

克尔苏斯:“谁若认为,按地界分开的亚细亚人、欧罗巴人、利比亚人、希腊人还有野蛮人都一致赞同唯一一部 $\nu\omicron\mu\acute{o}\varsigma$ [律法],那么,此人就一无所知。”^⑪俄利根,《驳克尔苏斯》(Origines VIII 12)。

世界国家

普鲁塔克(Plutarch),《论亚历山大的命运与功绩》(De Alex. f.), I 329a 和 330d。

纸 条

国家、民族和土地——参奥古斯丁,《论上帝之城》(De civitate dei XIX c. 5 & 7)(瓦罗[Varro] > 阿斯卡伦的安提俄库斯[Antiochus von Askalon])。^⑫

和平状态以及 XIX 11 - 17。

同上书,II 20 和 29, XV 4 和 5 和 7 和 17, I 30 和 33, XVIII 2, XIV 1。

^⑩ [中译按]施米特早年的友人、神学思想史家彼特森(E. Peterson)的论文“作为政治问题的一神论”(Der Monotheismus als politisches Problem)引用了这段话,见《彼特森选集卷一:神学讲章》(Theologische Traktate, Band 1 von Ausgewählte Schriften Kösel - Verlag, 1950),页 80。“作为政治问题的一神论”一文是施特劳频繁引用的彼特森论著,在这篇论文中,彼特森说“基督教的一神论是形而上学世界中的一场‘叛乱’(Aufbruch)”(页 80),施特劳的摘记则用希腊词 $\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ 代替了彼特森的 Aufbruch 一词。

^⑪ [中译按]彼特森的论文“作为政治问题的一神论”也引用了这段话,见同前,页 80。

^⑫ [中译按]阿斯卡伦的安提俄库斯是古罗马的学园哲人,西塞罗的老师。

卢芬(Rufin),《论好和平》(*De bono pacis*) (见佩兹[Bernh. Pez]编,《古今苦修文库》[Bibl. Asc. IX]) II 1 以下。参福赫斯(H. Fuchs),《奥古斯丁和古代和平思想》附录 4 (*Augustin und der antike Friedengedanke*, 4 Beilage)。

好人,容许争吵并由此导致遁世:参《加拉太书》(Gal. 5, 17) 和《罗马书》(Röm 7, 23 - 25)。

《大马士革文献》(C. D. XIX 28)。

普鲁萨的狄翁(Dion von Prusa)《演说集》(or. XL, 35),参尼撒的格里高利[Gregor v. Nazianz]《演说集》(or. VI, 12),见《米涅教父集》(Migne 35)页 737 以下:宇宙靠和平与一致而存在——这样的宇宙是人类共同体的蓝本。

为了好的和平共同体和为了恶的和平共同体。

对罗马的和平的批判(非常重要),普林尼(Plinius)《自然史》(*Nat. Hist.*) II 117 和 XIV 前言,但要参比 III 39。

参περί ὕψους[《论崇高》] § § 2 - 10。

塔西佗《最终的对话》(Dialogus in fine)。

[241]伊拉斯谟(《伊拉斯谟文集》[*Bibl. Erasmiana*, Gand 1897]页 445 以下)。

(和平主义传统)。

亚里士多德论文明冲突(Zivilisationskrieg):《政治学》卷 VII 章 14(1333A38 以下)。

纸 条

πόλις-ἔθνος[城邦—种族]

但丁是亚里士多德派。要看清但丁教诲(teaching)的问题(problem),我们首先得理解亚里士多德的教诲。亚里士多德关于

战争与和平的教诲基于柏拉图关于此主题的教诲。《政治学》1333b8 以下。参柏拉图《法义》卷一。

《王制》373e(文本处境);参《斐多》66c。

πόλις[城邦]是一个封闭的社会——因此,战争的可能性是城邦的本质。没有将 πόλις[城邦]扩展到整个世界的可能性:πόλις[城邦]高于 ἔθνος[种族](参《政治学》1252b20,1324b10,1261a24-29)。

ἔθνος[种族]高于 civitas[城市]:但丁《君主制》(*Monarchia*) I 5 (1. 53-55)。托马斯·阿奎那《论君主的统治》(*De reg. princ.*) I 1 接近结尾处(卢卡的托勒密[Ptolemaeus of Lucca])。《论君主的统治》III 3 和 4。^⑬参托马斯对《尼各马可伦理学》“段 30”的论述。^⑭

所谓斯多亚派的世界—国家:所有人类彼此分享权利的一个 *communio*[共同体](参《尼各马可伦理学》论作为奴隶的奴隶和作为人的奴隶之区分),——并没有取消“国家”的封闭社会性质。

参西塞罗《论义务》(Off. I 16,50 以下,17,53 以下)(参 III 17, 69;《论神性》[ND] III 39,93;《论法律》III 1,3)。

我们在伊斯兰亚里士多德派的教诲中发现了一个接近但丁的观点。

法拉比《理想国》(*Musterstaat* 53,17 以下和 54,1: πόλις-ἔθνος-οἰκουμένη[城邦—种族—有人居住的大地])(仅在 69,17-19 中论及 πόλις-ἔθνος[城邦—种族])。

他们存在,他们所有人,意指政治单元。

《政治统治》(*Siyâsât*, 39 par. 2-40): πόλις-ἔθνος – unity of many

^⑬ [中译按]后世学者认为,《论君主的统治》只是托名于托马斯·阿奎那,真实作者是卢卡的托勒密。参 *Bartholomew of Lucca, On the Government of Rulers: De Regimine Principum, with portions attributed to Thomas Aquinas*, trans. James M. Blythe, Uni. Pennsylvania Press, 1997。

^⑭ [中译按]这里指托马斯《〈尼各马可伦理学〉注疏》中的论述,“段 30”是托马斯注疏所依据的“莫尔贝克拉丁文译本”对《尼各马可伦理学》所作的段落划分。

ἑσθνη[城邦—种族—很多种族的联合]。

还有所有政治(pol.)单元。

(《政治统治》[Siyâsât]与《理想国》[Musterstaat]的不同：所有人的联合源于宗教[of religious origin])。

思考圣经关于πόλις[城邦](该隐[Cain])和ἔθνος[种族](巴别塔)的学说——还有关于未来重新联合的预言。

(参阿里斯托芬《和平》[Pax]1075以下)。

参托马斯《神学大全》(S. th. III q. 8 a. 3); Christus caput omnium hominum[基督是所有人的头]; Corpus Ecclesiae mysticum[教会的神秘躯体]包括所有人。

所有人的政治(pol.)联合的观念,看来源于宗教。

世界国家——

普鲁塔克《论亚历山大的命运与功绩》(*De fortune Alexandri.*)

[242]普林尼《自然史》(*Natural History* III 5[6], 35): 罗马是所有民族的母邦(mother country)。

卡西乌斯(*Dio Cassius*)《罗马史》LII 19。

爱比克泰德(Epictet)《论说集》I 13, 3-4。^⑮

哈纳克(Harnack)《基督教的扩张》(*Expansion of Christianity*) I 327-333。

纸 条

城邦、民族、世界—国家(City, Nation, World-State)

民族主义。

^⑮ [中译按]参《爱比克泰德论说集》，王文华译，北京：商务印书馆，2009。

民族作为自然的也从而作为好的事物——卢梭《爱弥尔》(*Emile*) I 287 以下。

民族主义的极端:陀思妥耶夫斯基《群魔》(*Possessed*, *Modern Library*) 页 253 – 256。

对民族主义的起源具有决定性的事物:将语言解释为自然之物:赫尔德(Herder)。

“民族性的”(National) = 某一特定国土上的人民所独具的(*peculiar*), 一个民族的特性或独特之处, 首次出现于 1625 年。

“民族性”——1715 年。

“民族主义”——民族主义或民族情感:1772 年。

“民族主义” = 1836 年。

民族主义的观点认为,人的至高忠诚应当属于他的民族。

[这个观点^⑩]认为,政治共同体必须是民族共同体——共同体单靠语言和出身来维系。

民族的世界一统治——这个命令不用民族主义就能得到适当的表达:参但丁的《君主制》赞同罗马民族的世界帝国主张。

纸 片

政治的民族主义:真正的(the)的政治共同体应当与种族单位相一致。

文化的民族主义:人类至高的成就或可能性从本质上是民族性的。

^⑩ [迈尔按]指民族主义的观点。

民族主义：民族是一个自然的统一体。与语言的自然性问题相关联：语言 φύσει[出于自然]还是 θεσει[出于安排]？

亚里士多德《解释篇》(*De interpretatione* I, 16a3 - 4)。

思考《智慧的开端》(*Reshit Hokhma*, 22)，比较——《政治统治》(*Siyâsât*)与《理想国》(*Musterstaat*)。

附录二：

施特劳斯致施米特的三封信

王 骥 译

[中译编者按]这三封短信未见于迈尔编辑的《施特劳斯文集》卷三,中译来自迈尔《隐匿的对话》中译本(华夏出版社 2005),略有订正。

[迈尔按]第一和第三封信是施特劳斯手写的,第二封信用打字机打出,施特劳斯签名。原件现存国家总档案馆(Nordrhein West-faelischen Hauptstaatsarchiv Duesseldorf),第二封信有施特劳斯的打字副本,现存芝加哥大学图书馆。感谢施特劳斯文献监管人克洛波西(Joseph Cropsey)教授和施米特学术遗稿监管人凯塞(Joseph Kaiser)教授允许我发表这三封信。

无论在芝加哥大学图书馆还是杜塞尔多夫档案馆,都没有发现施米特给施特劳斯的回信。施特劳斯在 1933 年 7 月 10 日的信中提出的两个问题,施米特明显没有回复。1933 年 10 月 9 日,施特劳斯写信给当时还在德国的友人克莱因(Jacob Klein):“你知道吗,施米特……而且……没有回我的信?不回信在如今很普遍吗?”克莱因在 10 月 12 日的回信中写道:“施米特是否会回复,倒确实是个问题!依我看,就他目前的位置来说,回信绝对不可能。我不知道你是否想象得出这里的情况。在下一封信——我不会从德国寄出——中,我会给你说些这方面的事情。”在 10 月 21 日的信中,克莱因又说到施米特:“至于施米特,我得说,他正不可原谅地参与[一些事情]。在他现在所处的官方位置上,他大概不好回信……无论如何我不会再说到他了。”1933 年 12 月 6 日,洛维特从马堡写信给

施特劳斯(施特劳斯此前给洛维特的信,洛维特没有收到),“今天我同贝克(Werner Becker)博士([迈尔按]施米特的学生,博士论文做霍布斯研究)聊过,他断言,鉴于施米特目前的反犹立场,他不可能给您回信了……而且,第一,他现在是‘州议员’;第二,贝克博士说,施米特也不认识任何一个英语学界值得推荐的霍布斯专家”。

施米特没有把施特劳斯的信收藏在自己的来往书信中,而是放在一个专门的文件夹里,并标明“三封关于《政治的概念》的重要来信:一,施特劳斯(1929)1932-1934;二,科耶夫(1955);三,辛克尔(1970)1968-1970”。^{①⑦} 施米特给这些不同的拜访者标上了时间,这是他去世前几个月告诉我的。施特劳斯“在1934年还从英伦”给他写过信。墨顿博士对我说,在施米特的遗稿中迄今还没有找到这封施特劳斯寄自英伦的信。如果施特劳斯真的在1934年写过那封信,而施米特碰巧又记得这回事,并且在他的专门文件夹里面作了标记,那么可以推测,施特劳斯在信中表达了[对施米特的]批评。1934年10月10日给时在柏林的克莱因的信中,施特劳斯写道:“你看到施米特最近的小册子([迈尔按]指《法学思想的三种类型》)吗?基于我的书评中的论证,现在他反对霍布斯的决断论,赞成‘秩序思想’,当然,他不会引证我的书评。我也许得把这事告诉 Koellreutter。”克莱因在13日回信说,“我力劝你千万别给 Koellreutter 写信。目前惟一要做的是:绝对默不作声”。在给洛森塔尔(E. I. J. Rosenthal)的信(1935年10月)中,施特劳斯同意自己了解施米特太晚了些,因为施米特“在这段时间成了纳粹分子”,“为了让自己处境好过,他根本不可以承认自己[的观点]凭靠的是一个犹太人”。

^{①⑦} [迈尔按]据墨顿博士告诉我,括号中的1929和1970年份是施米特划掉的手迹。[中译编者按]辛克尔(Joachim Schickel)是德国汉学家、毛主义者,翻译过毛泽东诗词。

施特劳斯致克莱因的这些信,我是通过《独立哲学杂志》(*Independent Journal of Philosophy*, Paris)主编 George Elliott Tucker 博士得到的。其他书信现存芝加哥大学图书馆特别收藏部(Leo Strauss Papers, Box2、Folder6, Box2、Folder11, Box4、Folder16)。

第一封信

尊敬的施米特教授:

洛克菲勒基金会秘书处告知我,基金会的德国分会已经如我所愿推荐我去巴黎中心,估计五月中旬这件事就可以最后确定。尽管就我所闻,这次推荐仍可能会被撤回,我还是预先考虑今年秋天将会被送往巴黎。

在这封信中我得再次由衷感谢您对我的申请的支持。这不单单是一件外在事情上的帮助,也是一件对我的生命来说至关重要的事情,为此我得向您表达感激之情。尊敬的教授先生,请允许我说,您对我的霍布斯研究表现出的兴趣,是对我的学术研究曾经得到和所能梦想的最荣幸和最热心的肯定。

恭颂

敬安!

列奥·施特劳斯

1932年3月13日

Hohenzollernkorso 11

Berlin - Neutempelhof

第二封信

尊敬的施米特教授：

这几天，我再次回顾了一下您在《政治的概念》中所表达的想法，以及我在《社会科学文库》上发表的反对意见。我想到了两点，由于不能再通过书评方式提出来，所以写信就教于您。

就我从有关您的著作的种种议论来看，您的主题尤其遭到误解，因为，您间或以下面这样的方式表达自己：政治斗争是各种可能的阵营斗争中紧密程度最高的一种。这些表述导致了误解，似乎如此政治（das Politische）已然假设人之间的敌对本身以人的一种非政治特点为前提，换言之，似乎政治仅仅是某种补充[在人性上]的东西。但是，如果我正确地理解了您的意思——当然更多的是从一次交谈而非从您的文章中获得的这种理解，您的意思当会得出这样的结论，人性中有一种形成排他性阵营的原初倾向。

更深入地分析您的论著之后就会获得这样的印象，针对左派的论战乍看上去完全立场一致，实际上分裂成了两派互不相容或者说至少异质性的思想阵营。左右两派的对峙表现为（一）国际主义的和平主义者与好斗的民族主义者的对峙，和（二）无政府主义社会与权威社会的对峙。不需要任何证据来证明这两种斗争本身就不一致。我在书评中已经解释了，为什么第二种对峙（无政府与权威）在我看来更根本，而且从最终的意义上来说，它是惟一值得考虑的对峙。不言而喻，不能满足于上述观察。毕竟，好斗的民族主义与同情权威秩序这二者的相互一致（最初只是经验性的），很难说完全是偶然的。您的意思是否是说，“权威主义”与“民族主义”联手的含义——请允许我简略地说——在于：右派的最终基本原则是人性的恶；人的本性就是恶的，因此需要被统治。但是，只有通过一个反对

其他人的统一体,才能实现统治的确立,也就是人们的联合。人的任何联手都必然是对其他人的排斥。排斥趋势(随之出现的是敌友各自组成的阵营)是人类的本性使然;在这层意义上,排斥趋势是人的命运。但是,这样理解的政治就不是国家的构成性原则,也不是“秩序”的构成原则,而只是国家的条件。我认为,政治和国家的先后关系在您的这部论著中并没有得到充分展现。您的“国家的概念以政治的概念为前提”的主张是模棱两可的:“前提”意味着构成性原则和条件。在第一层意义上,这种说法很难站得住脚,就像[“国家”一词的]语源(political - polis[政治的一城邦])所证明的那样。那篇发表在《莱因—美因人民日报》(7月5日)上的书评指责您有“唯社会学论”,说的大概就是这种意思。

最后,要是您能留意我对自己的书评的这个补充就像您留意到我那篇书评一样,就好了。

恭颂

敬安!

列奥·施特劳斯

1932年9月4日

Hohenzollernkorso 11

Berlin - Neutempelhof

第三封信

尊敬的施米特教授:

首先,我要告诉您,洛克菲勒基金会已经决定再给我一年的奖学金,这主要得归功于您对呈交给您的我的霍布斯研究第一部分的评价。我准备在这里接着学习一个学期,明年上半年去英国。

接下来我想向您提出一个不情之请。您有次向我提到，(哈佛大学的)弗里德里希教授对您说，他有个编辑霍布斯著作校勘版的计划。我对参与这份编辑工作非常感兴趣。在编辑工作方面，我有丰富经验，而且，我在英国期间肯定有机会熟悉霍布斯的手稿。要是您能告知我霍布斯文集的编辑将选用哪些材料——我不知道要编的是他的所有著作抑或仅仅是政治著作，以及您是否愿意推荐我参与编辑，将不胜感激。

至于“巴黎”，恐怕我几乎说不出任何您不熟悉的东西。在当地学者中，马西尼翁(Arabist Massignon)和西格弗里德(André Siegfried)给我留下了最深刻的印象。从整体上来说，这里的哲学还处于战前的阶段。总的来说，这里论文的平均水平比德国的更精深、扎实——可能和这个国家平均的人文教育水平比较高有关。

同时，我多少有些被莫拉斯(Mauras)吸引了。显然，可以将他和霍布斯相比(更不要说他对霍布斯的依赖)。如果能和他谈谈，我将会非常高兴，您愿意写几句话替我引见一下吗？如果您愿意的话，真是不胜感激。

再次衷心感谢您给我的支持！

恭颂

敬安！

列奥·施特劳斯

1933年7月10日

4 rue du Parc de Montsouris

Paris (14)

关于霍布斯政治学的几点评注

——时值鲁宾斯基先生的

《霍布斯的伦理—政治体系的基础》一书出版

(1933 年)

杨丽 译

[中译本编者按]本文原文为打字稿,1933年由施特劳斯的友人科耶夫(Alexander Kojève)译成法文,刊于Recherches Philosophique(《哲学探索》),II,1932-1933,页609-622,但德文原文从未发表过。施特劳斯充分信任科耶夫的翻译,对法译文未作任何改动。这里的文本依据的是迈尔整理的德文未刊原稿。阴影部分为施特劳斯在原稿页边所做的修改。

—

[243]眼下,在许多人看来,自由主义和自由民主已经彻底失败,还有不少人认为,某种整体恢复以往以神权为基础的统治方式的理想,抑或采用布尔什维克的学说,都会激起“理智诚实”的反对,在这样一个时刻,对浅薄的解决方案不会感到满足的人,兴趣必然会投向霍布斯的政治科学。因为,霍布斯是个“非神学家的绝对王权论者”(absolutiste sans être théologien,布利赫[Bréhier]语),甚至有人说,他不是有神论者,或根本不“笃信宗教”。他并未提出浅薄的解决方案,他的思维的严谨和逻辑性保证了这一点,对此,就连他最尖锐的反对者也不会否认。

如今,对自由主义和自由民主展开的批判较为普遍,不管这些批判是否有道理,就算这种批判部分错误或根本不对,自由主义的现状彻底发生了改变确是一个事实。因为,自由主义如今首次面临一种批判,这种批判不是简单的“反动”,也不像社会主义的批判那样,毫无争议地认可自由主义的基本原则,以至于——尽管其后果扑朔迷离——社会主义的批判只是[244]自由主义的内在批判的一种表达。因此,如果自由主义想站住脚,就不得不进行一次前所未有的彻底奠基。因为,尽管自由主义在其兴起之初——不管有无道理,反正结果是——能够唤起对某些前提的关注,这些前提为自由主义所抨击的宗教传统奠定了基础——这些前提使自由主义与其对手达成妥协,也为自由主义攻击其对手提供了机会;但由于自由主义的胜利,这些前提如今已不再显而易见,以至于在自由主义面对新对手时,再无法唤起对这些前提的关注。如果自由主义想进行一次彻底的,即不公开的或者说暗中借用宗教传统的奠基,我们认为就必须回到霍布斯的政治科学。因为,霍布斯正是以前人未能企及的彻底性(Radikalität)²作此奠基的第一人。乍看上去,这个论点自相矛盾;但的确只是乍看上去如此。如果进一步观察就会发现,霍布斯的学说具有自由主义的典型前提和主张。不妨仅仅回想,霍布斯将平均主义的原则作为所有讨论的基础,他所宣扬的自然权利,根本具有不可剥夺的人权特征,他以充分的(hinreichender³)明晰性指出,某种军事状态的人类社会与工业状态的人类社会相互对立,并明确支持后者(参《论法的原理》[*Elements*] P. I., XIX2 和《论公民》[*De Cive*] V2, I 2 和 XIII 14)。不妨回想,他基于平均主义原则,否认父亲对孩子的支配权而支持母亲对孩子的支配权,并认为这是承认男女完全平等的先决条件,他有关民事的学说,以及他关于宣誓可有可无的学说,他关于大学政治的理念,特别是他的宗教批判。他对绝对王权主义的辩护与他的自由主义并不矛盾,并不能证明他对自由主义有某种怀疑,而只是证明:他清楚地看到,自由

主义与之抗争的如此强大的阻力,不仅来自教会和等级国家的传统势力,尤其还来自人性本身。说到底,要找到其他实例(Beispiele⁴)来证明下述观点,并不很难。每当自由主义必须成功或[245]受到威胁时,就会追溯其专制主义起源。说到底,霍布斯的绝对王权论不过是 in statu nascendi[初生状态中]好斗的自由主义,也就是说(d.h.),不过是最极端形式的自由主义。在此意义上,霍布斯是自由主义的奠基人;因此,不管是要为自由主义争辩,还是要激烈地批判自由主义,谁都必须回到霍布斯。

霍布斯是自由主义的奠基人,但他根本不是自由这个词真正意义上的自由主义者;正因如此,他能够开启种种可能性,而真正自由主义却没有像霍布斯那样认识到,或根本没有认识到这些可能性,即使自由主义真如它的对手声称的那样最终会失败,这些可能性也仍能具有其重要性。

霍布斯政治科学的“现实性”,如我们所估计的那样,将越来越突显,这种“现实性”就在于,我们能从作为教师而非研究对象的霍布斯那里学到我们需要的至关重要的东西,可我们在他同代人那里不可能学到这些东西。霍布斯政治科学的“现实性”要求解释者肩负的责任是,非常谨慎地注意不要让当今流行的或力图占据统治地位的观点掺入霍布斯的学说中。因为,对“实情”的每一种修正,都会从一开始就使得研究霍布斯式的政治学失去其可能的教益,然而,这一研究恰恰有望为我们解释当今的政治观点带来教益。单单为了在其中找到某些观点,也许确实不值得花费功夫去翻开这些旧书,如果很久以来,人们已根本没法从这些很容易获得的资料中获知那些观点,那么,从诸多公开的讨论和我们同代人的私下交流中,我们也可以轻而易举地了解这些观点。

因此,正是在这样的先决条件下,即霍布斯的政治学具有举足轻重的现实性,人们必须用绝对严谨的系统来分析这一学说,无需迷惘地张望当今的观点。从这一观点出发,我们可以由鲁宾斯基

(Z. Lubieński)先生的《霍布斯伦理—政治体系的基础》(*Die Grundlagen des ethisch – politischen Systems von Hobbes*, München, Verlag von Ernst Reinhardt, 1932)一书获得很好的提示。人们只需翻阅一下这本书便可以确信,它是本着纯粹的学术意图撰写的。人们只要简单读一读就可以看到,[246]它根本没有谈及该书问世的那个时间段和在那个国度产生重大影响的任何思想和政治运动。因此,这本书有些“老派”,一开始就给人留下了纯正和独立的印象。在这种情况下,人们相信作者会履行诺言,对霍布斯研究的中心问题给出一个“全新的、与迄今为止的结论相去甚远的回答”(鲁宾斯基,前揭,页15[中译注]以下只注页码)。

为了评价这个答案的新颖性,我们必须澄清迄今为止的所有霍布斯研究成果;为了弄清这个新答案是否具有根本意义,我们又必须回顾霍布斯解释中的原则性问题。

二

所有读过霍布斯的人,都赞誉霍布斯思维严谨、逻辑缜密和大胆无畏;所有研究过霍布斯的人,由常常为他作品中所表现出的无数矛盾而感到吃惊。在霍布斯的典型命题中,他没有在作品的某个地方,或真或假,或直接或以否定结论的方式予以收回的,为数不多。因此,人们需要一个解释标准,能够让解释者就这位哲人的诸多矛盾表述,以最大可能的确定性,分辨出这些相互矛盾的定律中,哪些是他真正的观点。

如今,有人可能认为,借助霍布斯思维严谨——这当然不算错——这个第一印象,已然找到了这个解释标准。但这个印象以霍布斯的典型主张为基础,这些主张必定会引起每一个读者的注目,因此,每个人都知道它们是霍布斯的观点,只要加以总结便可以掌

握。在这些原理中,体现的是一个自身一致、不可分割的基本观点,这些原理表达了一种强有力的基本意志(Grundwille)。这一印象,这一洞识,如此强烈,以至于它不可能受到霍布斯作品中的诸多矛盾的干扰。让我们在此不厌其烦地再次罗列这些典型原理:[247]从未中断、从不停歇和不断增长的对权力(Macht)和荣誉以及对更大的权力和荣誉的追求,乃是所有人类的基本倾向;beatitudo[永恒幸福]的不可能性(Unmöglichkeit⁵);否定科学的目标本身:scientia propter potentiam[科学依赖权力];科学局限于研究物质原因和发生作用的原因;否定人具有天然的社会性;自然状态是所有人对所有人的战争;国家是人为的产物;自然正当(Naturrecht),或者说权利(Anspruch),优先于自然法(Natursesetz),即优先于义务;社会契约符合服从契约;最高权力的绝对统治,摒弃分权;对君主制的偏爱;教会服从国家,从而永恒服从尘世。分析由我们罗列的命题所得出的唯一且不可分割的思想态度(Gesinnung)——这是霍布斯解释的唯一任务。

但要完成这个解释任务,即便以最高的明确性指出这些典型命题之间的内在关联,也是不够的,更关键的是,对于这些命题之间的内在关联,绝不容片刻忽视的是,霍布斯本人是如何设定这种内在关联的(so wie er von Hobbes selbst gestiftet worden ist)。我们必须深入研究霍布斯论证其命题的细节——因为,这些论证就是由他本人所设定的他的思想的内在关联——,从而,那个生动而吸引人的印象,即人们对其思维之严谨(der Strenge seines⁶)的第一印象,不足以作为评判的标准,尽管如果没有这一印象,分析其学说就会完全失去方向;因为,这个印象不能告诉我们,这些相互矛盾的论证中,哪个论证堪为标准。因此,我们需要一个更为特殊的,与这里提到的相互矛盾的具体特点更为贴切的解释标准。

只有当这些矛盾并非出于偶然而是具有代表性时(nicht zufällig, sondern typisch sind⁷),才能够找到这样一个解释标准。之

所以如此,早在意料之中,通过分析也得到了证实。分析表明,霍布斯的哲学由两种相互矛盾的倾向所决定,霍布斯没有将它们统一起来,也没有人能够将它们统一起来。解释者若已然获得了某种一致的、适合于理解霍布斯政治学的首要的导向性印象,[248]就必须做出选择:他必须公开而明确地消除这两个相互矛盾的倾向中的一个,从而唯独以另外一个倾向为基础,在霍布斯本人未能达成的后一种倾向的意义上,为霍布斯的政治学追加浮现在他眼前的一致性。但是,消除哪种倾向,又以哪种倾向作为解释的基础,从一开始就很清楚。解释必须以真实体现霍布斯特质的倾向为根据,必须放弃霍布斯本人反对并(多少有其成效地)试图挣脱的传统倾向,并证明霍布斯典型的、非传统的甚至是反传统的倾向。

一旦人们试图具体地确定传统和原初的倾向,争吵就开始了。在这点上,鲁宾斯基先生追随其他研究者(页 32 注释),他的出发点是:霍布斯力图以现代的、伽利略式的科学精神进行哲学思考,但霍布斯并未时时处处贯彻这个观点,因为,他常常还受制于他本人原则上反对的亚里士多德—经院派科学的影响。但是,人们不可能止步于这一论断。狄尔泰(Dilthey)指出(hingewiesen⁸),霍布斯“依赖”于古罗马廊下派,鲁宾斯基先生则强调(unterstreicht⁹),霍布斯“依赖”于柏拉图(Platon¹⁰)(尤参见页 222 - 228)。那么,这两种“依赖”与他对亚里士多德—经院派的“依赖”是一种什么关系?莫非霍布斯一反亚里士多德传统,而回归了柏拉图?霍布斯是真的回归了柏拉图,或者他只是受到柏拉图主义传统的束缚?在研究霍布斯与传统的关系时,人们是否有权在柏拉图和亚里士多德之间作出区分?如果需要为他的学说提出一个确定而又统一的解释,对这些不能不提和必须回答的问题的罗列,还可以进一步(weiter)继续下去。我们只限于确切指出,鲁宾斯基先生根本没有涉及这些问题。他将霍布斯受制于亚里士多德—经院派传统的责任归结为“唯理论”,这种“唯理论”使得霍布斯的自然主义“经验—批判”意图无法

完全实现,他认为霍布斯对柏拉图的依赖正是出于其“唯理论”[249]——他甚至根本没有尝试对这两者之间的内在关系作出解释。

鲁宾斯基先生没有按照必要的方式追问霍布斯政治学与传统之间的关系,也就是说,他没有提出这样一个问题,对此问题的回答是霍布斯解释所不可缺少的先决条件。他之所以对此问题没有给予应有的重视,是因为他认为,“由于(霍布斯政治学内在的)新旧观点之间的矛盾所造成的种种缺陷,完全是无关紧要的残余”(页33)。我们毋需对这一观点作具体分析,因为,这个观点不仅事实上是错误的,而且仔细观察会发现,这个观点本身令人费解。鲁宾斯基先生本人在提到霍布斯政治学的核心问题即义务学说时,谈到“霍布斯在主观和客观的道德理由之间摇摆不定”,他甚至将霍布斯这种摇摆不定的责任,归于他试图融合传统观点和现代观点这个“主要错误”。

三

鲁宾斯基先生号称,要为霍布斯解释中的核心问题提供“一个全新的、与迄今为止的结论大不相同的答案”(页15)。他得出了这个答案(dieser Lösung¹¹),方法是把义务这个概念放在研究的中心位置,并“解释了此概念与霍布斯机械论心理学原理之间的紧密关系”(页14)。对研究任务——将霍布斯的政治学理解为关于义务的自然主义学说——的这一规定,无疑符合霍布斯本人对他的意图所作的许多表述,更不要说他的大多数明确的纲领性表述了。但有一点是清楚的:仅仅这样做,仍然无法保证这个任务的可行性;因为,完全可以设想,霍布斯政治学的阐述否认他有这样的意图。假设鲁宾斯基先生提出的这个任务果真可行,则可以进一步追问:最

真实的解释是否就是最恰当的解释。鲁宾斯基先生乐于“和滕尼斯(Tönnies)一样,(承认)“(霍布斯的)自然科学研究在思想上的成熟,[250]要比他的政治观和社会观形成晚得多”。尽管“他灵巧地将后者与其学说中的心理—物理学原理结合起来,为他带来盛誉,使他被奉为伦理学和国家学说中自然主义流派的首位代表”(页31)——但无论如何,霍布斯建构关于人和国家的观点,并未依赖自然科学,而是事后才试图从自然科学的角度对此作出论证。完全不考虑这些事后的自然科学论证,就不可能理解他的政治科学吗?他本人不是也反复强调政治科学并不依附自然科学吗?如果可以证实,霍布斯最深刻的人类学和政治学的思想,通过事后的自然科学论证,不是被解释清楚了,而是被遮掩起来了,那么,方才提示的这种可能性就变成了必要性(更不要说,自然主义本身说到底也并不那么“自然”,以至于人们恰恰不再探索它的人性根源,甚至不再去探索其科学的根源了)。因此,事实绝不像鲁宾斯基先生的看法那样理所当然。他认为对霍布斯政治学的解释,必须以其“最成熟的”阐述,尤其以《利维坦》(Leviathan)这部作品为基础(页15)。因为,最成熟的表述也许是这样一种表述:霍布斯关于人和国家的新观点的根源,“最巧妙地”躲过了关注的目光。

不管怎样,对于将霍布斯的政治学理解为由自然科学主导的义务学说的尝试,如此多的文章明确指出,无论如何是容许的。既然如此,人们无论如何都必须祝贺鲁宾斯基先生拥有完成其任务的明确立场。我们不妨看看,这个说法是否正确。

鲁宾斯基对霍布斯的“伦理体系的首要基础”(页46-48)的研究,得出了以下结论:霍布斯认为“好”(das Gute)是“促进生命”(Lebensförderung),而“普遍有效的伦理规范”是“保全生命”(Lebenserhaltung)。这一区分后面隐藏着一个重要洞见:霍布斯的伦理原则,是通过对一个更原初的事实加以限制而获得的,而这个更原初的事实,无法“作为基础来创建一种普遍适用的伦理学”(页55)。

但我们首先要提出一个问题:好是“促进生命”这种说法,是否正确地复述了霍布斯的本意。[251]假设鲁宾斯基先生如下说法不无道理:霍布斯认为好既不是欲望(Lust)也不是(ist¹²)自我维持(页50-57)。相反,“霍布斯让欲望的感觉从属于另外一种好(das Gute),即增强生机的(即位于心中的)活动,而善只不过是生机活动的表现形式”(页52),“增强生机活动”这一得到确证的清楚的措辞表明,它与“促进生命”这一模糊说法不同,按照鲁宾斯基的含义,“促进生命”这个说法,也无法在霍布斯那里得到证实。之所以特别要否定“促进生命”这个说法,是因为它会误导人,使其回避由前—道德的(vor-moralischen)事实中推导出义务这个任务——但自然主义的义务理论,在任何情况下都必须努力完成这个任务——,这是由于,人们从一开始就按照“促进生命”来理解“所有人类的活动以及所有道德行为”(页62),因此,他们绝不会从某种真正的自然主义原则出发。人们最多可以说,在霍布斯看来,好应该就是(sei)“增强生机的运动”。正是靠如此表述的断言,所有的核心(zentralen¹³)文章才得以达成一致。因为,如果好只是某种增强活力生机活动的事物,那么,这就等于说,所有真实的好都是感性的好,精神性的好,要么是获得感性的好(ad sensuala conducentia)的工具,要么就是爱慕虚荣(eitel),也就是说,精神性的好和虚荣之快乐是一回事。这个观点,霍布斯在《论公民》(De cive I 2)中表达得很清楚。(由这个段落,以及由《论物体》[De corpore] I 6出发,可以解释鲁宾斯基所引用的唯一段落——这个段落对善的定义好像超出了增强生机活动的说法,这个段落就是《论人》[De Homine XI 9]中关于科学的评论——,可以解释鲁宾斯基甚至在241页中含蓄承认的内容。)——其次,对鲁宾斯基先生的阐述还要提出批判的是,他认为在解释“普遍有效的伦理规范”之前,可以给“好”即“现实的好”(wirklich Gute)下定义(页53)。毫无疑问,对此规范的追问不是霍布斯伦理学的首要问题,但这并不是说,霍布斯伦理学的首要问题

就是追问现实的好。鲁宾斯基先生(页 88)所援引的霍布斯《论公民》“题献信”中的一段话确切表明,获知“普遍有效的伦理规范”,先于澄清 *cupiditas naturalis*[自然本能]的目标。可是,鲁宾斯基先生却将现实的好与 *cupiditas naturalis*[自然本能]的目标等同起来。[252]就此,如鲁宾斯基先生在第 48 页所说的那样,人们无权以欲望追求好为理由这样做。因为,在此恰恰需要问:欲望所追求的这种好,是否就是现实的好。霍布斯对这个问题作了否定回答,这一点毫无疑问。按照他的观点(比较页 88 从《论公民》“题献信”[*De cive Ep. Ded*]和《论公民》[*De cive III*]页 31 援引的段落),*cupiditas naturalis*[自然欲望]与 *ratio naturalis*[自然理性]相互对立,只有 *ratio naturalis*[自然理性]能够认识现实的好。任何时候,欲望都先于理性,它(*es*¹⁴)甚至是一种先于理性的、从而也先于道德的事实,通过对其加以限制,才能获得“普遍有效的伦理规范”,而且,根据其先于理性的本质(in ihrer Vor-Rationalität),必须由此事实出发,才能透视霍布斯的道德奠基。如果人们问,什么是自然欲望所追求的好,换句话说,什么是自然的幸福理想,那么,人们无论如何首先只会像滕尼斯那样作答:这个目标就是,在获取权力和荣誉的过程中,最少受到阻碍地向前迈进。鲁宾斯基先生为反驳这个观点提出的理由是:“对权力和荣誉的追求……无论如何在任何地方都不会被确立为正当的(an sich)终极目标”(页 60)。固然,在霍布斯看来,对权力和荣誉的追求,不是“正当的(an sich)终极目标”。但是,在追求权力和荣誉过程中,最少受到阻碍地向前迈进,就自然欲望而言,也就是说,对于未曾经受痛苦经验教训而变得谦逊的“自然”人而言,仍然是“最大的好”(比较《论人》[*De homine XI 15*]和《论法的原理》[*Elements I, IX 21*],《利维坦》XI 以及《论公民》[*De cive I 2 中 1, I 4*])。当然,追求更大权力,也是好事,也就是说,合乎理性。但是,只有在先搞清楚什么是“自然理性”的要求,也就是说,先搞清楚什么是“普遍有效的伦理规范”的情况下,才能认为这种合乎理性

的权力追求是合乎理性的:合乎理性的权力追求,是“被允许”(erlaubte)的追求,也就是说,是合乎自然权利(Naturrecht)的权力追求(《利维坦》XI)。更为详尽的分析可以进一步表明,霍布斯认为,人的自然欲望,从根本上讲,就是追求更大的荣誉,也就是说,按照霍布斯的荣誉观,荣誉就是虚荣。鲁宾斯基先生认为,在霍布斯看来,毫无顾忌地追求荣誉,只“表现在某些人身上”(页61),鲁宾斯基这个观点,实出于他误解了被他引为证据的《利维坦》XIII的一个段落。[253]另外,这个观点——更不要说其他诸多文章了——在紧接鲁宾斯基先生引用的《利维坦》XIII的那个段落之后的一段文字中,已然遭到彻底的批驳。——我们反对鲁宾斯基先生关于霍布斯“伦理体系的首要基础”的观点的第三个理由是:如果将自然欲望追求的目标与自然理性追求的目标之间的矛盾,等同于“促进生命”与“保全生命”之区分,那么,霍布斯的政治学就会完全失去其特有的张力。因为,如果用“促进生命”来取代自然欲望,而自然欲望(比较页88援引的《论公民》“题献信”中的段落与《论公民》I 12即可知道)与“人类天生倾向于相互伤害”是一回事,就无法理解,为什么霍布斯认为,人对于他人天生就是狼,或如鲁宾斯基先生所言,人天生是一种“非社会的”动物(页124)——尤其是,鲁宾斯基先生还认为,“促进生命的倾向,包括了人类一切活动,从而也包括了所有道德行为”(页62)。

四

最后,我们来看看对霍布斯义务学说(页69-117)的研究,鲁宾斯基先生本人将这项研究视为他任务的核心部分(页14)。与其他许多先前研究者一样,鲁宾斯基先生在霍布斯的学说中区分了对义务的“逻辑学”论证和“心理学”论证。逻辑学论证表明,保全生

命是“一项绝对的和无可非议的理性要求”。人天生追求“促进生命”，但为此他必须首先追求“保全生命”(页 56, 69)。这个论证不充分,因为它没有解释清楚,“为什么保全生命是每个人的义务”(页 106)。此项更为根本的研究是“心理学论证”的任务。根据心理学论证,义务其实是一个障碍,更确切地说,是一种现实中察觉不到,但却预感到的障碍,因此也就是一个精神上的障碍,也从而是一种道德上的障碍(页 71-76; 页 82, 特别参见页 76:“这种预感表现为道德天性的一个因素”)。严格从根本上讲,义务“对所有人来说,都是阻挠他们追求目标的一个道德(等于精神)障碍”(页 73)。说白了,义务就是一种心理强迫(psychischer Zwang)[254](页 84 和 118)或一种心理障碍(页 82)。这种强迫的特质,在“逻辑学”论证中并没有加以考虑(unberücksichtigt¹⁵)。故而,霍布斯试图将两种义务论证结合起来(zu¹⁶ verbinden),他在此过程中指出,人合乎理性的欲求——设法保全生命,事实上也是他的必然欲求。但是,人想要达到的许多目标,显然都不符合理性的规则,所以,霍布斯不得不在有意识的、往往不合乎理性的意愿之外再作假设:总是以合乎理性的事物(das Vernünftige¹⁷)为目标的人,还有一个“无意识的”、“推测性”(mutmasslichen)意愿(页 87, 页 148 及以下)。

毫无疑问,鲁宾斯基先生关于“推测性”意愿的论说,非常接近霍布斯的观点。鲁宾斯基先生还认为,这个观点“可以在柏拉图的话中找到来源:没有自愿行不义的不义之人”(页 149 的注释特别提到《克力同》[Kriton] 51e)。但鲁宾斯基先生对霍布斯观点的评价是否公正,还成问题。他自认为可以这样指责霍布斯:“在现实中,并不存在‘无意识的契约’,也不存在无意识的意愿或无意识的欲望。”(页 229)就此,我们愿意支持霍布斯提出的观点,因为,假如鲁宾斯基先生说得对,那么,“将这种隐藏的愿望转化为意识”(页 156),从而就其自身对人进行启蒙的尝试,就毫无意义,因为,这样做是多余之举。“推测性意愿”这个概念,在我们看来,只能在启蒙

观念的视野中来理解,若脱离其原初的视野,这个概念将不可理解,从而也容易受到批判,并遭到摒弃。

由于鲁宾斯基先生没有从其源头出发来理解“推测性意愿”(mutmasslicher Wille)这个概念,所以,他最终不得不将此概念判为进退两难的产物。他认为,霍布斯之所以萌发出这个概念,是因为他想做一个荒谬的尝试,“将自然法(Naturgesetz)的规范性特质与某种积极的世界观结合起来,将应当(Sollen)这个概念与某种因果性的(kausalen¹⁸)、决定论的自然观结合起来”(页196),总而言之,是因为他想“借助陈旧的唯理论论点和推论,来处理现代的、建立在经验和心理学观察基础上的种种原则”(页233)。所以,“推测性意愿”这个概念之所以必要,是因为霍布斯想将义务的“逻辑学”[255]论证和“心理学”论证结合起来。

我们不可否认,有足够多的文章证明,区分“逻辑学”论证和“心理学”论证是合理的。但正如滕尼斯在类似的情况下所指出的那样,霍布斯努力的目的,并不在于以某种方式将这两种论证简单结合起来,而在于使它们达成一致。这意味着,以“逻辑学”论证和“心理学”论证的区分为根据,根本无法理解霍布斯真正的思想,而只有深入到这个区分的背后,才能理解霍布斯的思想。

鲁宾斯基先生对义务的“逻辑学”论证的解释是,似乎霍布斯只是认为,每种 bonum[好],即对人而言的 bonum[好],以人的生命存在为先决条件,因此,保全生命是 bonorum primum[首要的好]。但霍布斯本人毫不怀疑,人们不可能对这种太过“逻辑学”的观点感到满足。难道死亡是最大的恶吗(das grösste Übel¹⁹)?如果人们反过来这样提问,那么,原以为如此明确的结论——保全生命是“一种绝对的、不容否认的理性要求”——的含混之处,就会更为清楚地暴露出来。霍布斯并非毫无保留地对这个问题作了肯定回答,他的保留具有决定性意义。因为他知道,在某些情况下,死亡可以算作“好事”。因此,保全生命恰恰不可能作为一个普遍有效的伦理标准。

霍布斯以下述说法来支持自己的观点:无论如何,煎熬致死和暴死是最大的恶(《论人》X 16, 和《论公民》“题献信”)。因此,保全生命本身并非目的,面对来自他人的可能攻击而保全生命才是目的,霍布斯认为,道德是为此目的服务的。正因为如此,在他看来,以和平共处的条件为内涵的自然法学说,与道德完全一致(《利维坦》XV),也正因为如此,除正义之外,他否认柏拉图和亚里士多德承认的美德(勇敢、慷慨,以及如此等等)——它们(die²⁰)并非和平共处的条件(《论人》XIII 9。若纵观霍布斯政治学的全部内在关联,则由这个段落可以证实,他在平等之外还承认其他美德,譬如在《论公民》III 32 中,这是没有逾越传统局限的结果)。因此,并非保全生命的方法本身,[256]而是面对其他人的攻击而保全生命的方法,也就是和平共处的条件,而且唯有此条件,才是义务的内涵。

但是,为什么人有义务和平共处呢? 这个问题应该由对义务的“心理学”论证来回答。为此,鲁宾斯基先生特别分析了一种观点,按此观点,霍布斯将出于义务的行为理解为出于惧怕的行为。与此观点相对,他认为在霍布斯看来,“义务动机和恐惧动机完全不同”(页 93)。他正确地为此提出的理由是,霍布斯深知要区分出于义务——*propter praeceptum legis*[出于法律原则]的合法行为——和出于惧怕处罚而采取的合法行为,就此,霍布斯的认识并不亚于其他任何一位道德家(页 113)。为了摧毁对立观点的支柱,他在霍布斯著述中区分了“恐惧”的两种含义:一种是“理智上的恐惧”,另一种是“情感上的恐惧”。霍布斯只将“从理智上”理解的惧怕等同于义务意识,但如此理解的恐惧或“担忧”,无非就是“理性的声音”(页 94-98)。恰恰在这里,出现了一个根本性的问题,鲁宾斯基先生却丝毫未提及这个问题:为什么“在霍布斯这里,恐惧(*metus*)这个词的意思就是最广义的理性的声音”(页 97)? 为什么霍布斯将作为义务意识的理性称为“恐惧”呢? 理由很显然,因为,理性的义务意识的形成,恰恰出于对某些可怕之事的预见,甚至出于对世界

上最可怕的事情即暴死的预见。且不论,以此方式是否能充分理解义务意识这个现象,但无论如何,以此方式可以满足鲁宾斯基先生的合理要求,即按霍布斯的本意,区分出于义务的行为和出于惧怕受惩罚的行为。“义务”和“恐惧”截然不同,正如有远见的、一贯的、全面地而且从根本上影响生活的恐惧,与目光短浅的、关注眼前的、无见识的恐惧,也截然不同。鲁宾斯基先生甚至承认对暴死的恐惧和义务意识之间有根本关联,他说:“威胁生命的危险成了建立普遍有效的义务体系的一个适当基础。”(页124)因此,威胁生命的危险是义务的起源,但绝不像鲁宾斯基先生在另外一个段落(页113)中,即在纠正一位意大利作者时所说的那样:[257]“关于自我保全的必要性的理性定律”是义务的起源。对暴死的恐惧,就是对义务的“心理学”论证所寻找的那种阻碍或强迫。但所谓只能由“心理学”论证找的事实,无非是同样意义上由“逻辑学”论证所探讨的事实:认识到暴死是最大的恶,必然对暴死产生恐惧;正因为如此,这种认识“具有强制性”。

在霍布斯看来,义务只有一个原因:对暴死的恐惧,这种恐惧完全并且从根本上决定了人。但这并不是说,这种惧怕的义务的全部原因。在暴死恐惧和义务意识之间有一个最重要的纽带,这就是相互信任。(在《论公民》VIII 3-4, IX 9 以及在《利维坦》XX 中那些和我们的解释好像不相吻合的表述,就应该这样来理解,鲁宾斯基先生在页102-105引用了这些表述。)这里不是研究霍布斯关于义务意识如何起源于暴死恐惧的地方。这里只是想说明,只有严格沿着霍布斯的路标,也就是把握住其政治科学的全部轮廓,才能彻底澄清霍布斯已清楚标明却未完全照亮的路径,即从暴死恐惧通向义务意识的路径。鲁宾斯基先生完全忽略了这个轮廓。虽然他提到霍布斯区分了自然权利和自然法(Naturrecht und Naturgesetz)(页84-86, 157-159)这个事实。但是,正如他坦承没有能力恰如其分地翻译这些术语(页16),也透露出他没有理解这个区别的重要意义。

正是出于这个原因,他才会认为,在霍布斯看来,“保全生命原则上是我们最首要的义务”(页 71)。因为,霍布斯毫不含糊地指出,保全生命就是自然权利的内涵,人绝对有权利保全生命,而非有义务保全生命。正因为如此,鲁宾斯基先生没有理解霍布斯的全部进路(Vorgehen)。因为,霍布斯的进路是,首先论证自然权利,即人绝对有权提出的要求,然后论证自然法,即人的义务。如果不将霍布斯的自然权利论证和自然法论证明确区分开来,[258]如果还需要作出比霍布斯本人更加明确的区分,而且首先需要理解自然权利论证本身,我们就根本无法理解他的义务学说。但如果人们理解了自然权利论证,就已然为理解其义务学说迈出了关键的一步。因为,为此迈出的关键一步,就是搞清霍布斯如何引入对正义和不义的区分。然而,他并未等到在义务学说中才引入这种区分,而是早在自然权利学说中就已经引入这种区分(ein²¹)。如果还没有认识到,并非自然法才具有道德特质,而是自然权利就已经具有道德特质,那么,人们就容易忽略那个非常简洁而又——正如霍布斯政治学的三个不同文本的差异表述所表明的那样——非常复杂的自然权利论证。如果人们像鲁宾斯基先生那样,由下述观点出发:“自然欲望”就是追求“促进生命”,这种追求涵括了“所有道德的行为”,那么,人们就不能认识自然权利论证的重要意义。因为,人们一旦从一个道德的从而也是自然正当的(naturrechtlichen)原则出发,就不可能进一步看到自然权利论证中所存在的问题。因此,这种把自然欲望颠倒为追求“促进生命”的规定,足以使理解霍布斯政治学原则上变得不可能。

我们反对鲁宾斯基先生的主张,可归纳为两点:

一,霍布斯认为,自然欲望不是对“促进生命”的追求,而是如更精密的分析所表明的那样,是人对自我满足的追求,而人们之所以会自我满足,是因为其他人承认他比他们优越,因此,自然欲望其实就是虚荣。二,在霍布斯那里,并不存在事后才结合起来的关于义务

的两种论证,而是只有一个论证,它既不能定性为“逻辑学”论证,也不能定性为“心理学论证”。霍布斯认为,义务的真正起源是对暴死的恐惧。虚荣和恐惧是两个极端,根据霍布斯的学说,人就活动于这两个极端之间,在此过程中,人从自然状态的人变成了国家的公民。“从本性上看”(Von Natur),也就是说,在全部教育之前,人是虚荣的,内心充满了对更大成功的毫无止境的追求。而规定了某种界限的暴死恐惧,阻止了这种无止境的追求:暴死恐惧约束了人“出于自然的”、最大限度地获取[259]无限制的统治的要求,将其限定为合乎理性的最低限度的要求,即这种要求不应超越对脆弱的(neckten)生命的捍卫。正是这种限制原则上能使人接受义务,这种最低限度的要求,就是义务的起源,暴死恐惧将“出于自然的”要求限定为这种最低限度的要求。

虚荣先于恐惧。“从本性上看”(von Natur),也就是说,在全部教育之前,人受制于虚荣。在人错误地估计自己的力量和他人的力量时,在人不能认识自己的真实处境时,他只能受制于虚荣。一旦他面对暴死的危险,就会经验到自己的真实处境。在经验这个危险之前,他生活在他幻想的世界之中,也就是生活在梦幻中。通过糟糕的经验,通过经验这个真实世界的恐怖,他大梦初醒, *damnorum experientia*[受伤经验]使他回到自我。因此,暴死恐惧并不是一种模糊的害怕,而毋宁是那种对人(*Menschen*²²)真正具有启发性的力量。将虚荣和恐惧对立起来,暴露了霍布斯哲学的启蒙特质。

虚荣和惧怕刻画出两种对立的人类生活方式。人类自然的幸福理想,与虚荣相一致——与身体上的成年人的观念(*Gesinnung*)相一致,这样的人还只是一个 *puer robustus*[粗野的孩子]:梦想成功,梦想征服,梦想统治所有人,从而统治所有事物。而与恐惧——这是 *homo adultus*[成年人]的问题——相一致的观念是捍卫知足常乐的(*bescheidenen*)生活、捍卫有序劳作的生活。后来再也没有人像霍布斯这么纯粹、这么深入、这么坦率地研究过这种观念对立,如

果人们想从根本上了解自由主义和社会主义的理想,就必须回复到如此理解的观念对立。因为,任何以经济学名义发动的针对政治的斗争,都以贬低政治作为先决条件。但是,这种贬低的结果是将政治和经济对立起来。隐蔽地或公开地将政治作为追求虚荣、威望和名声的领域,而将经济奉为合乎理性、实事求是和知足常乐的工作领域。

因此,将虚荣和恐惧(或知足常乐[Bescheidenheit])对立起来的观念,非常具有现代的特点。这种对立第一眼上去,就如同[260] superbia[高傲]和 humilitas[谦卑]之对立的世俗化形式。不可否认,这种对立的条件是基督教的生活观。一个按照这种对立来理解自我的时代,这个丧失了信仰的时代,从而恰恰是一个以信仰为条件的时代。但是,仅仅从它缺乏这个前提出发,还不能够理解这里所讨论的观念,对此观念的表达,实际上并不仅仅出现在霍布斯的著述中。从虚荣到恐惧的道路,就是从混沌无知走向深思熟虑的道路,就是从对“政治生活”的辉煌幻象走向真正的好的道路,这才是获得理性洞见的道路。这说明:虚荣—恐惧的对立,是由基督教所决定的、对苏格拉底—柏拉图的对立的古典表达的一个现代变种。因此,只有将霍布斯的政治学与柏拉图的政治学作直接对比,才真正有可能彻底理解霍布斯的政治学,也才真正有可能对霍布斯的政治学作出有根据的判断。只有这样才能表明,由霍布斯所实施的、本质上由基督教所决定的对古典思想的修改,是否确实如霍布斯断言的那样,建立在一种对人性的更深刻的认识之上,或者更确切地说,对“深入”认识人性感兴趣,究竟意味着什么(was es mit dem²³ Interesse an “Tiefe” eigentlich auf sich hat)。

文本校勘注释

文中[]中为编者补充的内容。

以下<>中为施特劳斯标明删去的内容。

1 阴影部分为施特劳斯在行间或页边插入或补充的内容。下同。

2 Radikali〈smus〉

3 〈aller〉

4 Beispiele〈dafür〉

5 〈die Leugnung der〉Möglichkeit

6 der〈Einheit,〉Strenge〈und Folgerichtigkeit〉seines

7 〈keinen zufälligen,〉sondern〈einen〉typisch〈en Charakter haben〉

8 hingewiesen, 〈Aber Hobbes ist nicht nur nicht Stoiker, er steht vielmehr im schärfsten Gegensatz zur Stoa〉

9 〈bemerkt〉

10 Platon〈mit Nachdruck〉

11〈diesen Ergebnissen〉

12 〈sei〉

13 zentralen〈Stellen〉

14 〈sie〉

15 unberücksichtigt. 〈Versucht nun〉

16 zu〈vereinbaren〉

17 Vernünftige〈geht〉

18 kausalen,〈kausalistischen〉

19 〈malorum primum〉

20 die〈keinen Bezug〉Strenge〈und Folgerichtigkeit〉seines

21 ein. 〈Mit anderen Worten, jenes 〈Hindernis, das nach Herrn Lubieński die Pflicht ist,〉 die Menschen in ihren natürlichen Zielen hemmende Hindernis, das nach Herrn Lubieński die Pflicht ist (75).〉

22 Menschen〈allein und〉

23 〈das〉

霍布斯的宗教批判

——论理解启蒙

(1933 – 1934)

杨丽 强朝晖 译

导 言

一 研究的起因和意图

[267]如果信仰与无信仰之争是“全部世界和人类历史上真正独一无二的最深刻的主题”，^①那么，霍布斯的宗教批判就应该得到最高度的重视。在宗教批判的典型时期即 17 和 18 世纪，涌现出了很多针对启示宗教和自然宗教的辩驳，在这些针对宗教的辩驳中，就其历史效应而言，可以比肩霍布斯《利维坦》的不多，就其否定的坚决性而言，又鲜有能匹敌霍布斯的《利维坦》，而就其论证的彻底性而言，霍布斯的《利维坦》可谓无与伦比。虽然霍布斯本人承认，斯宾诺莎的神学政治学比《利维坦》“更大胆”（kühner），也就是说，在得出结论和宣布结论时更无所顾忌，可这种大胆的代价是放弃了切实地为批判奠定基础，这种切实的奠基的工作，更多体现在霍布斯的《利维坦》而非斯宾诺莎的神学政治学论中。

尽管霍布斯的宗教批判如此重要，但迄今为止还没有人对其内在关联做出过分析。之所以没人这样做，原因是霍布斯的追随者和反对者都确信，这种宗教批判只是霍布斯自然哲学（Naturphilosophie）不可避免的副产品。这种确信有一定的合理性，只要下述较为陈旧的观点仍得到公认：霍布斯的自然哲学是一种唯物论形而上

^① 歌德，《为更好地理解东西方诗作而做的注解和论文》（*Noten und Abhandlungen zu besserem Verständnis des West - Oestlichen Divans*）。

学。但诸多研究,尤其滕尼斯(F. Tönnies)的研究,强化了如下立场:与其说霍布斯的自然哲学是一种唯物论形而上学,倒不如说它为现代自然科学奠定了基础。[268]这样一来,他的自然哲学之于宗教批判的关系必定会成为难题。因为,如果人们认同滕尼斯的意见,认为现代自然科学与宗教批判之间存在必然关联,那么,我们就不能忽略这个事实,即这种关联并非显而易见。因为,对创立现代科学做出巨大贡献的人们,如笛卡尔、牛顿和莱布尼兹,他们并不是宗教信仰的敌人。因此,如果不应将霍布斯的自然哲学不加思索地视为唯物论形而上学,而应当首先视其为现代自然科学的基石,另一方面,既然现代自然科学与宗教批判之间的关联也并非显而易见,那么,鉴于霍布斯宗教批判的重要性而对其进行独立研究,就是一项有意义的举措。

因此,将霍布斯的宗教批判视为其自然哲学的附属成就的理由首先是可疑的。还需要问的是,直接从霍布斯的政治科学出发,是否可以理解他的宗教批判。说到底,与其说霍布斯的宗教批判阐述在其自然科学作品中,还不如说在其政治作品中,这并非偶然。霍布斯政治作品作为神学—政治论文,并不亚于斯宾诺莎明确冠以神学—政治标题的著作《论公民》(*De cive*)超过三分之一的篇幅,还有《利维坦》接近一半的篇幅,都在讨论神学问题。因此,如果说有充分的理由需要研究霍布斯的政治科学,那么,我们同样需要深入分析霍布斯的宗教批判。为了表明我们的意图是正确的,这里有必要简要阐述这些理由。

霍布斯是现代政治学的奠基人。他声称自己是将政治提升到科学高度的第一人,至少,他的政治学是一种前所未闻的创新,他的同时代人对他表示极度赞赏或感到极度震惊。新近的研究使这个看法在某些并非具有根本性的方面得到修正。虽然19世纪最后25年的霍布斯研究越来越能够证明,霍布斯学说的重要成分都可以在以往的文献中找到根据。[269]由此看来,霍布斯的著作好像只是

对传统要素的一种融合,但以此为根据,最终将恢复我们原初的印象:尽管霍布斯政治学的这个或那个部分总可以在以往的文献中找到,但霍布斯为其赋予了某种统一性,它们原本没有这种统一性,而只有从某种完全独创的角度出发来分析才能获得这种统一性。尽管后来某些思想家认为霍布斯政治学的那些重要部分并不恰当,因而予以抛弃。但是,今天就连最尖锐的批评家都承认,霍布斯是最清楚地阐发主权(Souveränität)概念的第一人,因为,这个概念并不是众多概念中的一个概念,而是现代政治学的基础^②,所以,霍布斯是现代政治学的奠基人。因此,所有对现代政治学的彻底理解,都以理解霍布斯的政治学为基本前提。

在霍布斯的哲学中,主权学说不仅关系到他的集权国家观念,而且关系到他对人性的“悲观”看法,也关系到他的“唯物论”形而上学。现代人通常抓住了霍布斯的主权学说,却抛弃了这个学说当初由以发展而来的内在关联。这样做的前提是确信:这一关联并不具有必然性,而且只是由于17世纪的历史状况,确切地说,是出于霍布斯的偏见。这个论断是否正确,我们不敢裁断。但要做出这样的裁断,就必须首先不偏不倚地分析霍布斯的政治学,而没有充分的准备,就不可能做出这样的分析。这项准备工作尤其包括理解霍布斯的宗教批判,正如我们已指出的那样,这是霍布斯政治科学中一个提纲挈领的组成部分。

按照主流观点,霍布斯的宗教批判不过是伴随现代政治学兴起而出现的一种偶然现象。对这个判断,也需要重新考察。重新考察必须以这样的洞见为指导:[270]只要允许人们谈论某种特定的现代国家概念——这种做法看来是允许的——,就必然有某种特定的现代形而上学或神学作为基础来为此国家概念提供证明,因为,任

^② 沃恩(C. E. Vaughan),《卢梭前后的政治哲学史研究》(*Studies in the history of political philosophy before and after Rousseau*, Manchester 1925),123和55。

何关于人和国家的看法都暗含着某种对世界和上帝的看法,而不管这种看法是有神论的还是无神论的。因此,虽然人们一开始就比较恰当地将霍布斯的神学归结为宗教批判,但霍布斯的神学是不是现代政治学的前提,却需要彻底作出研究。为使该项研究成为可能,必须首先确定霍布斯的宗教批判学说究竟说了什么,又意味着什么。确定这一点,正是眼下这篇论文的目的所在。

二 霍布斯的政治学与启示批判

通过反驳两个经常结盟但绝非总是结盟的传统,霍布斯完成了他的政治科学奠基。这两个传统一个是以苏格拉底为创始人的哲学政治学(*philosophischen Politik*)传统,一个是基于启示的神学政治学(*theologischen Politik*)传统。因为在他那个时代,启示的权威远远大于古典政治学,所以,霍布斯的攻击主要针对神学政治学传统,更准确地说,针对这种传统所维护的或至少没有彻底清除的世俗权力与精神权力的二元论。但是,后者的讨论并没有触及政治学首要的和根本的论题。因为,关于权力的二元论或一元论的讨论,都必须解释“权力”的含义,即回答国家的意义和目的问题,为此,霍布斯就需要分析哲学政治学传统。因此,霍布斯的真正学说就是通过批判古典古代的哲学政治学(*Philosophischen politik des klassischen Altertums*)而建构起来的。但是,若没有启示和对启示的否定,这种批判就不可能成立。正是启示,或者更确切地说是对启示论的反驳,使得霍布斯不可能认可古典政治学。

[271]此外,宗教批判与现代政治学之间的关系别有内情——霍布斯的政治学与他的宗教批判之间确有密不可分的联系,宗教是霍布斯政治学真正的敌人(*die Feindin*)。因为,霍布斯的政治学所

依据的公理是:暴死是最大的恶;^③而宗教则宣扬还有比暴死更大的恶,即死后地狱中的永惩;宗教以此否定了霍布斯政治学的基础^④。因此,只要不驳倒宗教的说教,霍布斯的政治学就会受到质疑。霍布斯政治学依赖于宗教批判。

霍布斯政治学的基础当然不仅受到宗教的质疑,哲学传统也不赞同“死亡是最大的恶”这个观点。然而,对于霍布斯而言,哲人们的异议只有在下述情况下才有意义:如果哲人们的异议是指:死亡之所以并非最大的恶,是因为死后还有一种生存。霍布斯明确表示,保证这个假设的恰恰不是理性,而只可能是启示^⑤。因此,据霍布斯自己的看法,启示是对他的政治学的唯一威胁。所以,他的政治学不仅要批判宗教,更要批判启示宗教。因此,《利维坦》用18个篇章致力于宗教批判,其中只有2章讨论自然宗教,却用16章讨论启示宗教,这并非偶然。不仅如此,霍布斯要求宗教彻底脱离哲学,

③ 尤参《论公民》d和《论公民》I7。

④ “如果除了主权者,还有任何其他东西有权给予比生命更大的奖赏,并施加比死亡更大的惩罚,一个共同体就不可能成立。如今……永生是比今生更大的奖赏,而永罚是比自然死亡更大的惩罚。”见《利维坦》第38章开头。亦参下一条注释。

⑤ “……靠自然理性不可能认识它们,而要靠启示……譬如:来世有报偿;灵魂不死也不变。”见《论公民》XVII 13。——“有些人……不会将自然法看作有助于保全人们尘世生命的法则,而是看作有助于死后获得某种永福的法则……但是……没有任何关于人们死后状况的自然知识……而只有一种信念,这信念基于其他人的说法,说他们以超自然的方式知道[死后的状况],或者,说他们知道有人知道别人以超自然的方式知道[死后的状况]……”见《利维坦》第15章,76节[中译本校按]应为第74节,可能作者依据的版本不同。

一边是自然理性,[272]另一边是宗教。宗教的唯一来源是启示。^⑥ 霍布斯使关于上帝和神圣事物的自然认识,根本局限于如此狭窄的范围,以便能够将这种认识完全排除于哲学领域之外。^⑦ 因此,澄清了霍布斯关于启示的立场,便具备了所有或几乎所有条件,这些条件对于理解霍布斯关于宗教的立场必不可少。

为了衡量启示批判之于霍布斯政治学的全部意义,我们必须回想这门科学诞生的背景。由于宗教改革的影响,神学政治学遭到史无前例的质疑,神学政治学看来并不能导向秩序与和平,而是必定导向宗教战争之暴行。如果想最终建立秩序与和平,人们显然需要一种唯独从人的独立自主思考出发的政治学。古典哲学精心设计出了这种政治学。然而,这种由苏格拉底奠定基础的哲学政治学,不仅自身没有拒绝与神学的联系,甚至不可能拒绝这种联系。无论如何,它为神学政治学提供了某些最危险的武器。^⑧ 因此,人们需要一种新政治学,它不仅不依赖于神学,而且保证它在将来永远都不会投入神学政治学的怀抱。换言之,人们需要的政治学,不像古典政治学那样诞生于启示之前,因而显然敌不过启示的主张,而是从一开始就接受启示的主张,因而是继启示而后起的政治学。因此,启示批判不仅是霍布斯政治学的一个后续的甚至是必要的补充,更是霍布斯政治学的前提,甚至是霍布斯哲学的前提。

⑥ “反击这位爱蒙普萨(即经院神学),我认为,不可能发明出比将宗教……原则……与哲学原则……区分开来的做法更好的驱魔术了,宗教原则就是圣经,而哲学原则要归于自然理性。”见《论物体》“题献信”。[中译本校按]此处 $\Theta\epsilon\omicron\lambda\omicron\gamma\iota\alpha$ 应为 $\Delta\epsilon\omicron\lambda\omicron\gamma\iota\alpha\omicron\nu$ 。爱蒙普萨(Empusa)是古希腊神话中女妖,霍布斯在紧接这段话之前一段话中对爱蒙普萨有详细介绍,他是这样说的:“就像雅典喜剧家笔下的爱蒙普萨。她事实上被雅典人当做妖怪(daemonium),她能改变面容(specie),一只脚是青铜的,另一只脚是驴的,据信,她是由赫卡忒(Hecate)派来的,雅典人认为她是厄运的预兆。”参见《霍布斯拉丁著作集》“题献信”(Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera Philosophica Quae Latine Scripsit, Vol. 1, Epistola Dedicatoria, Londini, 1839, p. cvi)。

⑦ 《论物体》I 8。

⑧ 尤参《利维坦》第46章,页372-374。

如众所周知并多次强调的那样,这个论断与霍布斯的启示批判,尤其与霍布斯的神学政治学批判所提出的观点明显矛盾。[273] 翻翻《利维坦》就可以看到,神学政治学批判披着基于启示的基督教国家学说外衣登场,紧随关于人和国家的纯粹理性学说之后,可见,霍布斯的启示批判的基础是他自己构建的哲学学说。这种处理方式好像完全没有什么不妥。事实上,只要哲学,尤其是哲学政治学得到认可,这种处理就不会引起任何特别的顾虑。但是,如果这个前提变得可疑,就会出现一个问题:《利维坦》的结构是否隐藏了与哲学政治学的真实的基本关联,即一边是哲学,而另一边是启示批判。

霍布斯断言,迄今为止所有用科学方式处理政治的尝试都失败了,有鉴于此断言,人们一定认为,^⑨霍布斯也许会更严肃地思考下述问题:是否在提出人类共同生活的正确秩序问题——回答此问题是政治科学的任务——之前,答案已经由启示给出了;或者,这个问题根本上是否能够以人性的方式来回答,还是只能由启示来回答;因此,哲学传统的政治学之所以失败,是不是因为它向人的理性提出了一项不能胜任的使命。霍布斯一开始就排除了这类假设:在丧失了对亚里士多德及其老师和学生的信心之后,霍布斯没有转向启示,而是转向了修昔底德,继而转向欧几里得、伽利略和笛卡尔。按照霍布斯的意见,启示不具有明证性(Evidenz),因此也不具备权威性,而启示要想为人类生活和共同相处提供约束性的规范,就需要这种权威性;但另一方面,只要人们掌握了正确的方法,政治科学当然是可能的。因此,在神学政治学明显被心安理得地忽视的同时,一种对哲学政治学、[274]对古典哲人的政治学的深入研究,就从原则上变得十分必要。这种研究的基础就在于双方都承认,一门政治

^⑨ 如帕斯卡(Pascal)在与霍布斯同样的历史处境和类似的哲学条件下的做法。参《思想录》(*Pensées*, Brunschvicg 编本),页299-331。

科学、一种人类生活的人性秩序有其可能性和必要性。尽管存在这样的基础,或者说正因为这个基础具有不引人注目的特点,这种在立场上至关重要的一致,与我们通过否定而更为直接地达成的一致是吻合的。哲学传统的学说源于苏格拉底追问什么是正确的生活和真正的国家,正如苏格拉底作此追问的 *conditio sine qua non* [必要条件] 是希腊远古的神法信仰已然衰落,对启示权威的信仰的衰落,也是霍布斯重新探究苏格拉底问题的 *conditio sine qua non* [必要条件]。照此推理,启示批判也许只说明了霍布斯政治科学的缘起,就像人们通常在前言或引言中乐于提到的那样,但也仅此而已。若果真如此,就根本无法解释这个事实,即《利维坦》近一半篇幅都在讨论神学问题。对霍布斯来说,启示信仰不仅仅是一个偶然的错误,不管是个人的错误还是整个时代的错误,而是一种人性本身所固有的障碍的绝妙典型,它阻碍人认识真理和建构真正的国家。因此,霍布斯的启示批判不同于苏格拉底—柏拉图对希腊远古神法的“批判”,相反,启示批判对于霍布斯的政治学具有建构性 (*konstitutive*) 意义,正如智术批判 (*die Kritik der Sophistik*) 对于柏拉图的政治学具有建构性意义。启示批判对于霍布斯的意义就这么多,别无其他。然而,即使启示对霍布斯没有影响,也确实影响着他那个时代,既然霍布斯受制于这种环境而展开启示批判,那么,这种批判就不仅取决于他自己的观点,而且取决于批判对象本身的特质和意义。有鉴于迄今为止的各种政治学的失败,霍布斯认为需要建立一种政治科学,如果正是启示使建立某种政治科学的愿望受到质疑,或者更确切地说,使此愿望无法获得满足,或至少使此愿望失去了紧迫性,那么,启示批判就是要从实质上为这种愿望做彻底辩护,为一种政治科学的可能性和必要性提供证明。在此意义上,启示批判是霍布斯政治学的必要序言。[275] 在启示批判中蕴含着对霍布斯

政治学乃至蕴含着对他全部哲学的根本奠基。^⑩但由于这种奠基只是隐含在该批判之中而没有展现出来,分析的任务就必须从杂乱的论证中筛选出对启示批判真正具有奠基性的因素,实际上,这些论证部分只是对某个早先已经确立的观点的确认,或本身涉及当时的启蒙观点。

三 霍布斯宗教批判的不同版本

霍布斯的宗教批判以相互关联的方式分四次展开,每一次批判都在其政治科学的框架之内进行:《论法的原理》(*Element of law*, 1640)、《论公民》(*De Cive*, 1642 及 1647)、《利维坦》(*Levitan*) 英文版和拉丁文版(1651 和 1668)。这四次阐述之间有显著差异,因此,人们必然会提出这样的问题:哪次阐述最真实,或者更确切地说,哪次阐述最有权威?

笔者在其他地方已经指出^⑪,从《论法的原理》到英文版《利维坦》,霍布斯在某种程度上完成了从圣公会派(Anglikanismus)到独立派(Independentismus)的转变。无论如何,从这两次阐述可以看出,霍布斯与宗教传统的距离越来越大、越来越明显。英文版《利维坦》包含了霍布斯宗教批判的“最极端”阐述。在这部作品中,且仅仅在这部作品中,霍布斯公开承认,该书旨在瓦解、“分析”(Analysis)

^⑩ 在此意义上,原则上应该将斯宾诺莎的《神学政治学论》理解为其《伦理学》的序言。参拙著《斯宾诺莎的宗教批判》(*Die Religionskritik Spinozas*, Berlin 1930),页 88 以下和页 100 以下。——布伦施威(Léon Brunschvicg),《真实的和虚假的转变》(*De la vrai et de la fausse conversion, Revue de Métaphysique et de Morale*, 1932) 页 20,亦持类似看法,他认为,斯宾诺莎“在《神学政治学论》中把关于圣经的考订评注作为《伦理学》唯灵式论的导言”。

^⑪ 见拙著《霍布斯政治科学的起源》(*Hobbes' politische Wissenschaft in ihrer Genesis*)。

或分解(Resolution)”整个宗教传统。^⑫ [276]《利维坦》拉丁文版译自英文版,部分译文非常随意,文字部分缩减很多——约有三分之一,但整体结构基本没变,个别章节的结构大多也没有变化。^⑬ 大量无关紧要的更改表明,英文版主要针对没有学问的人,而拉丁文版则面向博学的读者;但更值得注意的是因政治处境变化而导致的更改,尽管这些更改对认识霍布斯的原则并不重要。英文版出版于议会统治时期,拉丁文版则问世于复辟之后。^⑭ 特别是霍布斯在《利维坦》拉丁文版文本中对宗教批判部分所做的更改,应该理解为对现政权的让步。在英文版中对独立派的坚定拥护,在拉丁文版中为对整个英国革命同样坚定的抵制所取代。^⑮ 《利维坦》整个“第四部分”曾经充斥着对罗马教会尖锐而彻底的批判,现在则重新写过。这个题为“黑暗王国”的章节,现在则用来全力维护英国教会。^⑯ 为此目的,霍布斯部分弱化、部分删除了大量引起教会质疑的段落^⑰。霍布斯这样做,是为了尽量履行他于1662年对查理二世(Karl II.)的承诺,但显然其中包含有悖事实的解释:“其中(即《利维坦》)没

⑫ 参《利维坦》第47章,页380以下。

⑬ 霍布斯所做的重大更改——除了用一篇全新撰写的“附录”替换“回顾和结论”——见第46章和47章末。[中译本校按]参霍布斯,《利维坦附录》,赵雪纲译,华夏出版社,2008。

⑭ 亦参滕尼斯(Tönnies),《霍布斯》(Hobbes)第三版,页248;J. Lips,《霍布斯对英国大革命政党的态度》(Die Stellung des Thomas Hobbes zu den politischen Parteien der grossen englischen Revolution, Leipzig 1927),页75-82;鲁宾斯基(Z. Lubienski),《霍布斯伦理—政治体系的基础》(Die Grundlagen des ethisch-politischen Systems von Hobbes, München 1932),页253-274。

⑮ 参《霍布斯拉丁文著作集》,卷三,页508-510;《利维坦》,第47章,页380以下。

⑯ 《霍布斯拉丁文著作集》,卷三,页508。

⑰ 因此,霍布斯特别在拉丁版《利维坦》第16章(页85)和第42章(页267以下)删去了某个导致否定三位一体的“解释”。

有什么反对国教制度(Episcopacy)的内容……”^⑧[277]进一步比较拉丁文版与英文版得出的结论是,不能说霍布斯退回到了对其早前作品的更为温和的表达,拉丁文版除了在形式上稍微弱化,本质上则完全坚持英文版《利维坦》的观点,该观点的特征明显不同于《论公民》和《法律的要素》。虽然霍布斯在拉丁文版《利维坦》“附录”中收回了英文版中最严重的异端说教,但是,就连最没有疑心的读者也能马上看出,这种退缩不是真心的。^⑨可见,霍布斯在宗教批判问题上的最终结论,不应该在《利维坦》的拉丁文版中寻找,而应该在其英文版中寻找。此外,因为英文版《利维坦》包含着霍布斯的宗教批判最详尽和最完整的阐述,所以,英文版《利维坦》应被视为霍布斯宗教批判的权威阐述。

虽然英文版《利维坦》包含霍布斯宗教批判的最坦率表述,但这并不意味着,霍布斯在这部作品中毫无掩饰地表达了自己的真实观点。^⑩霍布斯的做法向来是用一些听起来完全正统或相对正统的说法开场,以便在后文相当委婉地将这些说法引向荒谬的结论。但在更进一步的研究过程中,霍布斯往往又不明确使用其批判的结论,而是利用他早已放弃的观点,就好像这些观点不言而喻是正确的,

^⑧ 《霍布斯英文著作集》VII 5。——亦参(同样写于复辟之后)《霍布斯英文著作集》IV,页364、407和《霍布斯拉丁文著作集》卷一,第XVI章,有利于主教制教会章程的观点。参《贝希摩斯》页56以下。

^⑨ 霍布斯收回《霍布斯拉丁文著作集》III 563以下关于三位一体的“解释”,顺便一提,就连鲁宾斯基(Lubienski)都发现(前引书页212),“一般而言……霍布斯公开宣称信奉基督教,非常尊重圣经”(页217)。

^⑩ 奥布雷(Aubrey)说,霍布斯“告诉我,他(见斯宾诺莎《神学政治论》)削减了长度,因为他不敢写得那么大胆”(《霍布斯小传》[*Brief Lives*, ed. Clark, Oxford 1898],章I,页357)。这个说法进而迫使我们承认,无论如何,霍布斯“全部作品”中最大胆的评论,最接近霍布斯的真实观点。

以便在暗中驳斥其他传统学说。^② [278] 因此,为了认识霍布斯的真实观点,人们就必须努力把分散在其作品诸多地方的批判结果汇集起来,毫无疑问,霍布斯是故意没将它们汇集在一起。因此,问题并不在于这种汇集是否完整,也不在于如何选摘那些最严厉的异端说教,而毋宁在于找出其宗教批判的核心思想的内在关联。

为了使我们的解释免于陷入任何随意之危险和招致任何嫌疑,我们不从一再提及的对霍布斯宗教批判倾向的整体印象出发,而是从下述猜测(*Annehme*)出发:霍布斯是个虔诚的基督徒。因此,我们设想,霍布斯宗教批判的外表展示其实就是他真心想说的观点——毫无疑问,他这样做是为了在危险的或受到威胁的读者面前隐藏其内涵。所以,我们假定:霍布斯的启示批判与其说是对启示本身的批判,还不如说是一种以启示信仰为根据来实施的、就启示主题(*über Offenbarung*)对神学家的观点所做的批判。为此,我们首先研究霍布斯以圣经为根据的传统批判,然后再研究他对圣经本身的批判。换言之,我们先探讨他推到前台的观点,然后再探讨他关于启示的真实观点。

^② 霍布斯发表的主张常常相对符合传统观点,所以,当他因自己的危险学说而受到攻击的时候,他恰好可以拿这些观点作为借口。一系列实例可见于霍布斯就主教布拉姆哈尔(*Bramhall*)的《利维坦》批判而撰写的反驳文章,例如《霍布斯英文著作集》IV,页361。

第一章 传统批判

一 圣经原则

[279]初看上去,霍布斯的宗教批判只是对神学的批判。霍布斯想让哲学摆脱教会的监护(Bevormündung),实现人从事哲学的自由(Befreiung der Menschen zur Philosophie),但不是通过摧毁宗教,而是通过清楚地分离宗教与哲学。宗教不是哲学,而是律法,^②宗教关于上帝的说法不具有“哲学真理的含义,只具有虔敬意图的含义”。^③因此,尽管不应该像人们通常所做的那样,将神学与宗教混为一谈,^④但神学恰恰是哲学与宗教的混合。^⑤试图将圣经的纯朴与希腊的思辨结合起来,这种尝试不合逻辑,而神学恰恰是这种尝试的既滑稽又糟糕的结果。之所以要驳斥神学,不仅因为神学使哲学降格为它的婢女,而尤其因为神学是宗教战争的发动者,尽管宗教无法损害哲学的自由,^⑥也没有挑起宗教战争。^⑦霍布斯进而指出,他向神学的宣战,不仅是为了哲学的利益和市民和平的利益,同样也是为了宗教和虔敬的利益。霍布斯反对以神学为基础的哲学,不

② 《论人》,XIV 4。

③ 《利维坦》第31章(页195)和第12章(页56)。——斯宾诺莎持同样的观点,参《神学—政治论》XIV(页20,33,38)和XV(页2)。

④ 《贝希摩斯》,页57。

⑤ 《利维坦》,第46章,页367。

⑥ 参《利维坦》,第45章,页352;第46章,页367。

⑦ 《论物体》“题献信”。

仅因为神学是一种糟糕的哲学,也因为神学是非基督教的、异教的。^② [280]神学因而恰恰败坏了宗教,败坏了 *sincera religio Christi* [纯正的基督的宗教],这种宗教旨在为正确生活和幸福提供纯朴的指导,跟学院式的钻牛角尖毫无关系。^③神学家们随意的个人观点,只能“干扰我们履行上帝的命令”,^④为此,霍布斯将圣经和教会具有约束力的学说与这些观点对立起来。^⑤但由于教会也陷入了精神迷途,^⑥所以,霍布斯不仅呼吁神学,而且呼吁教会回归圣经,以圣经作为唯一的根据。

因此,霍布斯离开传统,转而求助于传统本身承认的一个具有绝对约束力的权威议院(*Instanz*)。霍布斯明确接受传统的最基本前提,视之为不容置疑和不证自明的东西。^⑦因此,对霍布斯而言,相信上帝的存在和真实性理所当然。^⑧对他来说,人们更应该听从上帝的诫命而非人的诫命,这也理所当然。问题“仅仅”在于,人们如何才能知道,某个特定的命令真的来自上帝,还是仅仅声称来自上帝。^⑨此外,圣经是上帝之言,这是不证自明的。^⑩由此得出的结论是,如果某种说法符合圣经的教诲,那么,它只可能是出于上帝的命令。但是,用什么标准来判断那些据说基于神圣权威的表达呢?因为这些表达虽然不违背圣经的教诲,却不可能从圣经本身中推

② 《霍布斯英文著作集》IV 页 426 以下和《利维坦》“综述与结论”(页 391)。——为了圣经信仰而完全拒斥经院神学,为了证明这一点,霍布斯明确援引路德(Luther)、梅兰西顿(Melanchthon)和加尔文(Calvin)。参《霍布斯英文著作集》V 页 64 以下。

③ 尤参《教会史》(*Historia Ecclesiastica*)开头和结尾(《霍布斯拉丁文著作集》V 页 349 和页 408),亦参《霍布斯英文著作集》IV 页 433。

④ 《利维坦》第 45 章,页 352。

⑤ 参《霍布斯拉丁文著作集》,卷三,页 569 和 508。

⑥ 《利维坦》第 44 章(页 331 以下)。——亦参《霍布斯英文著作集》IV 页 338。

⑦ 参《贝希摩斯》页 63。

⑧ 《论公民》XVI 4。

⑨ 《利维坦》第 33 章,页 203;第 43 章,页 319。

⑩ 《利维坦》第 33 章,页 208 以下。

导出来。这样的命令只能通过神迹来证明其神圣性,但如今已不再有神迹,因此,对如今的基督徒来说,圣经不仅是认识上帝命令的首要来源,甚至是唯一来源。^{③⑦}

[281] 由于不再有神迹,已经得到解决的传统问题立刻再次出现。圣经书卷都是用陌生的语言撰写的,因而需要译经人和解经人。^{③⑧} 那么,应该由谁来决定哪个翻译或解释真实可靠呢? 也就是说,应该由谁事先决定哪些书卷是正典。若回答说是教会,这样回答是不够的。因为,在教会分裂之后,又引出了这样的问题:哪个教会? 霍布斯回答说,是英国教会。但这个回答是以教会政治研究的成果为前提的。霍布斯之所以臣服于英国教会,是因为世俗当权者规定教会是他的精神权威,作为臣民他应该绝对服从世俗当权者。^{③⑨} 人们在精神问题上也必须绝对服从世俗当权者——这个前提的确立,本质上不可能基于世俗政治学的理性原则,只可能基于基督教政治学的启示原则,^{④①} 因此,这个前提以圣经研究的成果为前提。所以,在研究圣经之前尚不能肯定,英国教会的圣经版本应该具有约束力。霍布斯审查圣经的教诲,毫不顾及其他任何权威,是为了根据他自己的理性判断来确定哪些书籍是正典,或者更确切地说,哪种翻译和解释再现了圣经的本意。事实上,霍布斯一再通过公开声明来证实,他提出的那些解释不是惯常的解释,不过在这个问题上他自然不会犯错误,他还是屈服于英国教会所宣告的不同观点,也就是屈服于他的世俗当权者。^{④②}

因此,霍布斯呼吁从传统转向圣经,仅仅根据自己的理性判断

③⑦ 《利维坦》第32章(页201以下)和《霍布斯英文著作集》IV页326以下。

③⑧ 《论公民》XVII页17以下。

③⑨ “……在这个问题和所有需要取决于圣经的问题上……作为臣民,我都服从共同体批准的圣经解释……”见《利维坦》第38章(页241)。

④① 《利维坦》第32章开头、第34章开头和第43章结尾。

④② 《利维坦》第38章(页241和页244)和“综述与结论”(页390);亦参《霍布斯拉丁文著作集》III页517和页528。

来解释圣经,就像解释其他任何文献一样。[282]但是由圣经的启示性质可以引出某些特殊的解释原则,这些解释原则并不能用于解释其他书籍。圣经既非通俗书籍,亦非科学论著。因此,圣经用词的含意,既不能由通俗的语言用法来推断,也不能由科学的语言用法来推断,而只能从圣经本身出发来推断。^②霍布斯提出这个原则的兴趣,并不在于某种对圣经本意的“无条件的”、忠实于历史的认识,^③而在于以对圣经的启示性的信仰为基础,要求与所有人为的杜撰和歪曲相对立的纯粹的上帝之言发挥作用(或者更确切地说,以这种要求为借口,意图是让他的神学对手们直面圣经中令他们不安的词义)。这种无条件服从圣经词义的原则,初看上去却受到同样由圣经的启示性而引出的命题的质疑:由上帝所启示的圣经与上帝所创造的人类理性之间不能有任何冲突。可在霍布斯看来,由这个命题绝不会得出下述结论:即便理性与启示之间出现(表面的)矛盾,也必须按照理性的意义来解释圣经。圣经虽然不违背理性,却一定超越了理性,通常情况下,断言圣经的某个段落的词义违背理性的原因,无非是读者尚未准备好让自己的理智服从于信仰。^④ [283]对圣经本身研究表明,圣经并不传授关于科学对象的知识,因此,服从圣经的词义比研究圣经更为必要。^⑤ 因此,对某些与科学定理不一致的圣经段落,若想按照科学定理的含义来作新的解释,或

② “语词的……含义……在下述学说中,既不取决于(像自然科学中)作者的意志,亦不取决于(像日常谈话中)通俗用法,而取决于它们在圣经中所带有的意义。”见《利维坦》第34章开头。

③ 斯宾诺莎同样如此,参拙著,《斯宾诺莎的宗教批判》,页89以下和页259。

④ “……尽管上帝之言有许多超出理性之上,也就是说,不能用自然理性予以证明或反驳,但没有任何东西与之相反。看起来与之相反的时候,毛病要么是我们不善于解释,要么是推理错误。因此,一旦写下任何东西太难,无法考察,我们就容易把自己的理解吸引到这些言辞上……”见《利维坦》第32章(页199)。参第34章(页211和页217)。

⑤ 《利维坦》第45章,页352。

许完全不合适。^④但若圣经本身出现某个(表面的)矛盾,情况则有所不同;在这种情况下,必须对相互矛盾的两段经文都作出解释或至少解释其中之一,直到这个矛盾或这个矛盾的假象消失。^⑤

因此,解释者要从根本上遵从圣经的字面含义,尽管并非无条件地遵从。遵从圣经的字面含义,并不是指遵从孤立的段落,甚或遵从晦涩的以及模棱两可的段落的含义。相反,他要将注意力集中到整本圣经的主要意图,从意义明确的段落出发,毫不含糊地证明这个意图。^⑥从这些段落出发,他还可以尝试深入理解那些晦涩的段落。^⑦如果他并不想对这些晦涩的段落的含义置之不理——说到底,置之不理是更正确的做法,由清楚地符合整本圣经含义的那些段落指引,他便可以过上一个基督徒的生活。因为,毫无疑问,要达到这个目的,有圣经就足够了。^⑧

^④ 亦参《利维坦》第37章(页238)的评论——“有些文本看上去鼓吹魔术、巫术和符咒,较之初看之下的意义,一定还有另外的意义,有着与第一眼感觉不同的意义”——表明,魔术等等都是不可能的。

^⑤ “你看……经文之间的明显矛盾何其巨大,这些经文同属圣经,可以且必须予以调和,使之变得一致,除非弱化严格的字面含义,使之在一两个方面符合易于理解的合理解释,否则,矛盾就不可能调和。”见《霍布斯英文著作集》V 10。——斯宾诺莎明确表示不承认这个解释原则,他通过犹太传统已经深知这一点(见《神学政治论》XV, § 4 以下,Bruder 版),因此,斯宾诺莎在霍布斯的意义上比霍布斯本人更激进。

^⑥ “……在引证《圣经》的时候,我尽力避免含混或解释有争议的经文,而仅仅引证意义最明白的、符合整个《圣经》的协调和眼界的经文……因为,不是赤裸的字词,而是作者的眼界,能够提供真正的眼光,借着这种眼光,任何作品都可以得到解释……”见《利维坦》第43章最后一段。亦参第43章(页322和页24)、第44章(页337和页348)和“综述”(页390)。

^⑦ 参《利维坦》第43章(页325)对“哥林多前书”(3: 11-12)的解释,这里霍布斯明确根据明白和容易理解的部分来解释这个段落的难解部分。

^⑧ 参《贝希摩斯》页55。

二 灵和天使

[284]通过研究圣经中“灵”(Geist)这个词的含义,霍布斯开启了他对圣经教海的考究。研究的结果表明,这个人们通常译为“灵”的圣经用语,在圣经中的本意,要么指某种特别精细的真实的实体,即有形实体(wirkliche, d. h. körperliche Substanz von besonderer Feinheit)(气、风、生气[Lebensgeist]或诸如此类的事物),要么指某种在睡梦或幻想中由想象力创造的形象(Bild),却从来不指“精神实体(Geist)或无形的实体”。因此,断言存在精神实体(Geister),在圣经中没有根据。尤其是,圣经从来没有教诲说,一个人会着魔于某种灵(Geist),除非这种灵是他自己的生气(Lebensgeist),这种生气自然而然会驱动他的身体。^① 同样,从根本上讲,圣经中“天使”(Engel)这个词要么指某种形体(Körper)——不论它是更细微的形体,还是更粗糙的形体(比如人的身体^②)——,要么指某种幻象,上帝借助这些形体和幻象向人显示自己的临在(Gegenwart)或命令,“天使”主要指以超自然方式出现的幻象。当然,《新约》诸多段落迫使脆弱的理性相信,天使是特殊类型的实体,当然也是特

① 《利维坦》第45章,页350以下。

② “《新约》也没有任何地方可以证明,天使们(除了作为上帝言词或事迹的使者和代理人)是既永恒又无形体的东西。”见《利维坦》第34章(页216以下)。

殊类型的有形实体。^⑤ [285] 圣经在要求人们承认天使存在的同时,又教诲人们反对相信魔鬼。^⑥

对这项具有指引性和基础性的圣经研究所得出的结论,可以总结如下:第一,这项研究所完成的批判明显针对唯灵论(Spiritualism)。以圣经为依据,霍布斯反对在受造物中区分有形实体和无形实体的二元论,^⑦他只承认一个有形实体的世界——此外只是人们想象的世界。第二,否认无形的事物,绝不意味着否认超自然的事物,虽然没有精神实体(Geister),但有神迹,特别是以超自然的方式产生的幻象。另外,否认无形的事物,并不意味着不存在凭理性可

⑤ “关于天使们的创生,圣经没有提供任何说法。他们是精灵(Spirits),这点经常得到重复。但精灵这个名称,无论在圣经还是通俗用法中,无论在犹太人还是异教徒那里,有时是指形体(Bodies),例如空气、风、生物和动物的灵(the Spirits Vitall, and Animal),有时是指出现于梦境和幻觉的想象中的意象(the Images),这些都不是真实的实体(Substances),也不比它们出现于其中的梦境或幻觉持续更长时间,这些幻影(Apparitions)尽管不是真实的实体,只是大脑的偶性(Accidents),但上帝以超自然的方式唤起它们的时候,就表示他自己的意志,就可以并非不恰当地称之为上帝的信使。即他的天使。”见《利维坦》第34章(页214)。——“天使这个名称……最常见的,是指上帝的信使。所谓上帝的信使,是指使人知道上帝之非凡存在的任何东西,也就是说,非凡地显示上帝力量的任何东西,尤其通过梦境或异象。”见《利维坦》第34章(页214)。——“考虑到天使一词在《旧约》中的意义,和以自然的平常方式向人产生的梦境和异象的性质,我过去倾向于这样的意见,即天使只是幻想的超自然幻影,因上帝特殊而非凡的操作而起,借此使人知道他的存在和命令……但《新约》的许多地方,我们救主自己的话语,还有这些不可能怀疑有讹误的经文,都已经迫使我这虚弱的理性承认并相信,还有一些实质的和永久的天使。但要相信他们……没有形体,则无法凭《圣经》予以证明。”见《利维坦》第34章(页214)(页217)和《论公民》XVII 28。

⑥ 这些意味深长的名称,撒旦、恶魔和地狱等,都不像专有名词那样,为我们指出任何个别的角色,而只指出一种职位或品第,因此,它们是普通名词,不应该翻译成拉丁版或现代圣经中的样子。因为这样一来,它们看起来就像是魔鬼(Demons)的专有名词,人们就更容易受到诱惑,相信魔鬼之说(the doctrine of Devils)。这种学说那时候是异教徒的宗教,跟摩西和救主的宗教截然相反。参《利维坦》第38章(页246)。亦参《霍布斯英文著作集》IV 页356以下和V 页210以下。

⑦ 霍布斯在《利维坦》第34章(211)明确地说,他研究精灵(Geist)在圣经中的意义的结果,不是我们所说的上帝是一种精神这个用法。

以理解其存在和本质的有形物。理性服从圣经,理性所证明的原则是,尽管圣经绝不违背理性,却包含某种超理性的教诲,在维护这个原则的基础上,霍布斯承认有天使。第三,霍布斯却否认魔鬼的存在。这种否认表明,反对唯灵论不是霍布斯的传统批判的唯一目标,[286]因为,如果霍布斯仅仅打算批判唯灵论,我们就会搞不懂,他为什么要以不同的态度来处理魔鬼与天使,换言之,他为什么不仅驳斥无形的事物,而且反对魔鬼的存在。导致这种差别的原因很容易猜出:霍布斯不仅反对相信精神实体,而且尤其反对相信邪恶的超乎人性的力量。

三 上帝的王国与永生

霍布斯以对唯灵论的基本批判为根据,解释了“永生”(ewiges Leben)和“永罚”(ewiges Tod)这两个用语以及整个救赎史。霍布斯没有掩饰,这样做会导致公开与传统分庭抗礼。不过,尽管在对“灵”这个词的含义做基本研究时,霍布斯毫不犹豫地反驳传统,但在讨论永生学说时,他却不厌其烦地保证,他提出的解释只是他私人的观点,他本人让这种观点服从于教会权威宣告的不同答复。^⑤只有在应用到人身上时,唯灵论批判的含义及其问题性才突显出来,若抽象地看,这种批判从未排除天使的存在——尽管天使是有形的实体。将唯灵论的原则性批判应用到人身上时,霍布斯就明显接近了异教学说,因此,在这种情况下,也就是说在质疑圣经权威之前,霍布斯被迫隐藏了自己的观点。

人被创造出来,本来会不死,会永生在世上(Erden)。只因亚当违背上帝的诫命,人们就失去了这种不死性,而通过耶稣基督的救

^⑤ 参《利维坦》第38章,页241、244和246。

赎,所有认信耶稣为基督的人再次获得了这种不死性——永生在世上而非在天上。^⑤ [287] 同样,“上帝之国”也不能理解为神学家通常所谓“此生之后的在天上永福之地”,不能理解为一种非尘世、超尘世的幸福状态,而应理解为“这样一个真正的王国”:这个王国的实现,是通过上帝与人签订了一个契约,这个契约规定,这些人要保证听从上帝的诫命,而由于这些人的顺从,上帝也允诺给予他们一种尘世的奖赏。上帝如此允诺亚当永生在世上,也如此允诺摩西领导的族长们和以色列人拥有迦南之地,还允诺那些认信耶稣为基督的选民重新永生在世上。^⑥ 但由于亚当不顺从,与亚当缔结的盟约就立即失效了,因此,上帝的王国的历史真正始于亚伯拉罕,或者更确切地说,始于摩西。^⑦ 上帝的王国始于在西奈山上所订立的契约,这个王国是一个真正的民众社团,上帝借助他在尘世的代表(先是摩西,然后是高级祭司们)在世上施行统治,这个王国的目标就是对所有社团具有权威性的尘世目标,此外还有上帝所允诺的特殊

^⑤ “……依我看……亚当要是没有犯罪,就会在地上享有永恒的生命……”见《利维坦》第38章(页241)。——“因为,如果在亚当身上,所有人都死了,那就是被剥夺了乐园和地上的永生,甚至在基督身上也是这样,所有人都要被复活,那么,所有人都要在尘世上被复活,否则,这个对照就不恰当了。”见《利维坦》第38章(页241)。——“人们复活之后度过永生的地方是在天上……就我能找到的经文而言,没有一处容易得出这样的结论。”见《利维坦》第38章(页242)。

^⑥ “我发现,上帝的王国,在圣经大多数地方都指,一个得到妥善命名的王国,由以色列人民以独特的方式投票建立,在那里,他们与上帝订立契约,他们选上帝为自己的王,而上帝则应许他们拥有迦南地……”见《利维坦》第35章(页219)。关于亚伯拉罕,见《利维坦》第40章开头。关于亚当和基督的承诺,见前注。

^⑦ 参《论公民》XVI 2,《利维坦》第35章(页220)和第40章开头。

的、同样也是尘世的福报。^④ 上帝的这个王国随着以色列人反叛和推选扫罗(Saul)为王而告终。但上帝通过先知预言,他这个王国会由基督重建。这个由基督复活而开启的王国,是一个尘世的王国,^⑤ [288] 基督靠他的人性来统治,^⑥他自己不会成为真正的王,而是上帝派来隶属于王的上帝的代表,如同摩西和祭司是隶属于王的上帝的代表一样。^⑦ 正如圣经中的“救赎”表示摆脱暂时的、尘世的敌人,由上帝之国确定地开启的普遍的救赎,也是一种通过取胜、战争和斗争所赢得的救赎,“不可能设想这场战争会发生在天上”,因此,这种救赎是一种在尘世中发生的救赎,即摆脱尘世的上帝之国中的尘世之敌。^⑧

但是,基督不仅有责任凭自己的复活以上帝的名义行使上帝的王权,而且有责任重建因推选扫罗为王而毁灭的尘世的上帝之国;同时,基督还有义务恢复人类因亚当之罪而丧失的原初状态。^⑨ 基督为了给亚当(包括在亚当中的所有的人)赎罪而死在十字架上,这

④ “……上帝的王国,确切来说是指一个共同体……为了建立他们的世俗政府,并管理他们的行为,不仅包括他们对待王的行为,而且包括他们在正义问题上对待彼此的行为,还包括在和平与战争期间对待其他民族的行为,确切来说,这就是一个王国,在那里,上帝就是王,而高级祭司(在摩西死后)就成了他唯一的副王或代理。”见《利维坦》第35章(页221)。“……上帝的……王国,是一个真实的、而非隐喻的王国。”见《利维坦》第35章(页222),参注58。

⑤ “简言之,上帝的王国是一个世俗的王国;……这个王国,在选举扫罗的时候被抛弃,先知们预言,它将被基督恢复。我们每天在主祷文中说‘愿您的王国降临’,就是祈祷这种恢复……上帝的王国(由于荣耀和令人景仰的崇高宝座,也被称为天上的王国)(是)这样一个王国,上帝借助他的代理或副手治理,代理或副手传达上帝的谕令给民人,在尘世间执行……”见《利维坦》第35章(页222)。

⑥ “……很明显,我们救主的王国将通过他以自己的属人性质进行治理。”见《利维坦》第41章(页264)。

⑦ “因此,既然摩西的权威只是从属的,他只是上帝的代理,就可以推出,基督的权威,作为人,就会像摩西一样,只能从属于他父的权威。”参《利维坦》第41章(页265)。参《利维坦》第41章开头和结尾。

⑧ 见《利维坦》第38章,页248以下。

⑨ 见《利维坦》第41章开头。

是人类得救的条件。罪的后果是死亡和苦难,因此,摆脱罪必定也是摆脱死亡和苦难。其实,在圣经中,赦罪与摆脱死亡和苦难而得救赎是一回事。因此,选民在末日得救,这种绝对的得救,就是摆脱所有尘世的邪恶,[289]并造就完美的尘世幸福,这是一种没有困苦和死亡的尘世生活。^⑥

亚当的罪过与基督的救赎相互对应,也体现在如下方面。亚当之罪的直接后果是死亡判决而非死亡本身,同样,救赎的直接后果是死亡的赦免而非永生。永生始于死者在末日的复活。^⑦但是,死者的灵魂在末日之前驻留于何处呢?回答是:圣经没有在任何地方提到过人的灵魂不死,即可以不依赖于身体而存在。就圣经而言,“灵魂”与“生命”是一回事。在圣经中,“灵魂”这个词表示“有生命的躯体”,而从来不代表一种无形的实体。因此,说到人的不死性,只能是指一个有生命的躯体的不死性。正因为如此,不死性不属于人的本性,毋宁说,人要获得不死性,只能依靠上帝的自由意志、仁慈和允诺。人天生是会死的,他是会死的造物,而人要获得不死性,必须满足一个条件,即他的顺从,或者更确切地说,是他的信仰。人死后只剩下他的尸体而别无其他。在自然的死亡与作为神迹的复活之间,没有生命。上帝既然有能力从无生命的材料中塑造出人,也就能更新人的尸体,使其获得一种不死的、精神性的状态,[290]也

⑥ “永生的欢乐,在圣经中,全部包含于救赎或得救这个名词之下。得救,要么是个别地免除种种特殊的恶,要么是绝对地免除所有的恶,包括匮乏、疾病和死亡本身……从罪中得救,就是从罪给我们带来的所有恶和灾难中得救。因此,在圣洁的圣经中,罪的赦免与从死亡和不幸中获救,是一回事儿……此外,还有一点在道理上很明显,既然死亡和不幸都是罪的惩罚,解除了罪,也必定就解除了死亡和不幸,这也就是信徒在审判日之后,凭借耶稣基督的权力和恩宠而享有的绝对救赎,他因此被称为我们的救主。”见《利维坦》第38章(页247以下)。

⑦ “亚当失去的永生与我们救主战胜死亡而恢复的永生之间的类比,也适用于这一点,亚当因自己的罪而失去永恒的生命,但此后仍然活了一段时间。同样,虔诚的基督徒因基督的受难而恢复永恒的生命,尽管自然地死了,且死了一段时间,即直到复活之前都是死的。”见《利维坦》第38章(页242)。

就是把人提升到一种天使般的状态。^⑥

如同上帝的王国和永生的位置就在尘世之中,地狱和永恒的死亡也在尘世之中。圣经关于地狱的说明,要么不明确,要么是隐喻。^⑦为了查明由隐喻婉转道出的事实真相,霍布斯认为,有必要研究圣经关于苦难的本质和使人受苦之人(*Peiniger*)的本性的教诲。这里所谓使人受苦之人,就是“敌人”或“撒旦”,他和他的王国也在尘世中。所谓“撒旦”不过是上帝之国在尘世间的敌人——正如在推选扫罗为王之前的时代,上帝之国在巴勒斯坦, [291] 周围的民族都是敌人的国度。^⑧但地狱的苦难又在哪里呢?霍布斯的委婉解释

⑥ “……我们的救主意图证明,……身体的复活,也就是人的不朽(即不是灵魂的不朽)。因此,我们的救主是说,这些族长之所以不朽,不是因为人类的本质(essence)和天性造成的某种性质,而是因为上帝的意志,只为满足他的恩典,把永恒的生命赐给信徒……至于说,人的灵魂就其天性而言是永恒的,是一个不依赖身体的活着的造物,或者说,任何凡人可以在最后审判日通过复活而成为不朽(除了以诺和以利亚),这种教义没有出现在圣经中。《约伯记》整个第14章……都是顺从这种自然的必死,而这丝毫没有否定复活时的不朽……生命的不朽(在圣经中,灵魂与生命通常是指相同的东西)……其原因不在于生命的特殊天性和衍生,而在于(上帝的)应许。”见《利维坦》第38章(页243以下)。——“……在圣经中,我们明明读到,上帝创造亚当,使之永远处于生活状态,这是有条件的,也就是说,如果不违背上帝的命令。[永生状态]不是人的天性的本质要素……”见《利维坦》第44章(页336)。——“在圣经中,灵魂总是要么指生命,要么指活着的造物。身体与灵魂结合在一起,则指活着的身体。”见《利维坦》第44章(页337)。——“选民是……永生的唯一继承者。唯有他们可以不再死,正是他们与天使们相等……”见《利维坦》第44章(页343)。——“上帝能把某种生命给予一块泥土,就有同样的权力把生命给予一个死人,使他无生命的和腐朽的死尸更新为一个荣耀的、灵性的和不朽的身体。”见《利维坦》第44章(页346)。另参《利维坦》I附录第1章(《霍布斯拉丁文著作集》卷III,页520-57)和《霍布斯英文著作集》卷IV,页350-354。

⑦ “像上帝的王国和永恒的生命一样,上帝的敌人和他们在审判之后遭到的折磨,从圣经上看来,都在尘世间发生……至于该死者复活之后所待的地方,实在无法确定,无论《旧约》,还是《新约》,没有任何关于位置的记载……”见《利维坦》第38章(页244)。——“……这种关于地狱之火的说法(在圣经中),是隐喻的说法……”参《霍布斯英文著作集》卷III,页518。

⑧ “……如果上帝的王国在复活之后在尘世间……敌人及其王国就必定也在尘世上。犹太人废黜上帝之剑,就是这样。因为上帝的王国在巴勒斯坦,而周围诸国都是敌人的王国,所以,撒旦就是指教会的任何尘世之敌。”见《利维坦》第38章(页246)。

表明,他否认地狱中的惩罚的永恒性。^①直到在《利维坦》非常靠后的一个段落中,我们才得到了一个清楚的信息:正如复活后的选民生活在精神性的躯体之中,他们不婚嫁,不吃不喝,也不再死亡,而复活后的堕落之人生活在粗糙而败坏的躯体中,就像如今活着的人一样生活,因而依旧吃喝,生儿育女,然后再死,即经历第二次死亡。^②对堕落者的惩罚,就是“让他们看到别人的永福而心中悲哀不满,他们由于不信和不顺从而丧失了这种永福”。^③但这种苦难是有限的,因为堕落者复活之后还会死去。

我们再来总结一下。一,由于不存在精神实体(Geister),即不存在无形的实体,所以,也就没有独立于躯体的人的灵魂,没有天生不死的灵魂能够获得永福和经历永恒折磨,如同精神与身体的二元论一样,天堂(或地狱)和尘世的二元论也站不住脚。二,但是,由否定关于受造实体的二元论,[292]并不能引出对上帝的二元论的否定,因此——原则上——神迹是可能的,虽然不存在精神实体,但存在上帝的特殊神迹,虽然不存在作为精神国度的上帝之国,但存在一个上帝的王国,即上帝用神迹方式建立的对一个特殊人群的统治,虽然不存在精神实体,却不能排除有躯体的天使,同样,虽然不存在灵魂的永生,但也不能排除躯体的复活,不能排除在神迹般的、精神性的躯体内开始第二次尘世生命。然而,这些可能

① “……尽管有许多地方证实了永久的火焰和折磨……我却找不到任何地方证实,任何个体角色在那里能有一种永恒的生活。恰恰相反,倒有一种永久的死亡,也就是第二次死亡……由此显明,每个在审判日时受审的人都会有第二次死亡,此后就不会再死了。”见《利维坦》第38章(页247)。

② “……就像选民在复活之后会恢复到亚当犯罪之前的状态,堕落者则会处于亚当及其后代在犯罪之后所处的状态……”见《利维坦》第44章(页343)。——“……恶人被留在他们在亚当犯罪之后所处的状态,在复活后可能像他们以往一样生活,有娶有嫁,有粗俗和腐坏的身体,就像现在的人一样。所以,他们在复活之后能够不断产生,就像他们以前一样,因为圣经没有任何地方反对这点。”(前揭)

③ 见《利维坦》第38章,页247。

性——天使、永生、上帝的特殊统治、神迹——如何实现,我们无法通过理性知道,而只能通过圣经去认识。^⑭ 三,尽管存在一种永恒的幸福,却不存在永恒的折磨,也没有地狱。

四 尘世的政权与精神的政权

不存在非物质的实体,就不存在独立于人的躯体的人的灵魂,也就存在天堂里的永福,不存在地狱里的永恒痛苦,而只存在有形的实体,只存在尘世生活——尘世的幸福和尘世的痛苦。因此,天国和尘世国度的二元论不成立,精神权力和尘世权力的二元论也不成立。对实体二元论的否定,导致对权力二元论的否定。

毫无疑问,霍布斯意在通过否定无形的实体,给予“唯灵论者”的学说以致命一击,^⑮因为这些人鼓吹一种独立于国家的精神权力。但同样毫无疑问的是,霍布斯非常清楚,否定精神实体还不足以确保统治权力的绝对统一——即无条件地排除某种精神权力。他还必须以圣经为基础去批判唯灵论,[293]因此,他就必须承认圣经意义上的上帝与创世者的二元论,从而也承认神迹的可能性。由此,他还得承认,上帝的命令与尘世主权者的命令有可能出现某种矛盾。如果上帝能够通过神迹来干预自然的事件,那么,上帝也能够通过神迹方式来支配自然群体和人类社团,即通过启示向人类发布命令,这些命令即便绝不以推翻或消灭人间统治者为目标,也有可

^⑭ 参《论公民》卷 XVII,页 13 和 28。

^⑮ 见《利维坦》第 39 章,页 252。

能与人间统治者的命令相矛盾。^⑥ 因此,统治权力的统一既受到唯灵论的威胁,也受到神迹的可能性的威胁,后者的威胁更甚。

但是,假如霍布斯不愿公开放弃圣经信仰,他就不能排斥神迹的可能性。在这种情况下,霍布斯别无选择,他要么表明,上帝从未使用神迹的力量损害某个世俗主权的绝对统治权,要么表明,即使上帝曾干涉过人类主权的权力,这些先例也没有任何现实意义。在理论和原则上承认神迹信仰,而在实践和特定情况下否认神迹信仰——霍布斯就这样精心完成了对唯灵论的批判。一方面,因不得不承认神迹,霍布斯无法以最彻底、最明确的方式批判唯灵论,他必须满足于仅仅否定精神实体(Geistern)的存在,却不能否定精神形体(spirituellen Körpern)的存在。换言之,霍布斯必须用具有神迹般的形体的存在来代替精神实体。与此相吻合,霍布斯虽然能够宣称,上帝的王国不是精神实体的国度,而是一个世俗的团体,但他也必须承认,上帝不仅统治着具有自然而非永恒的形体的存在(如在旧约时代),[294]而且还主宰着,确切地说是将会主宰具有神迹般的永恒形体的存在。然而,另一方面,通过如此“修正”传统观点(理论上并不令人满意),霍布斯几乎完全满足了他的实践目的之所需,即保证统治权力的绝对统一。因为,如果不存在无形的实体,也不存在独立于身体的灵魂,那么,上帝就只能统治有形的存在,上帝的王权就必定是一种尘世的王权。因此,上帝要么统拥有自然形体的人(如在旧约时代)——上帝的这个王国自从推选扫罗为王之后就被毁灭了——,要么统治会拥有神迹般形体的人——上帝的这个王国始于死者的复活——。因此,在当前的时代,根本不存在上帝的王国,只有尘世的、人类的政权。上帝的神迹王国没有任何现实

^⑥ “……凡没有得到相反的超自然启示的,都应该遵从自己主权者的法律……”见《利维坦》第40章(页254)。——“上帝是所有主权者的主权者,因此,他向任何臣民降谕,臣民都应该遵从,无论尘世的君主发布了什么相反的命令。”见《利维坦》第33章(页203)

意义。^⑦

由于霍布斯的唯灵论批判未质疑神迹的可能性,他几乎完全实现了他的目标之所需,却终究没有完全实现他的目标之所需。这项批判有漏洞,因为它没有排除神迹的可能性,这个漏洞只能通过一项专门研究来填补。神迹的可能性的直接后果,就是上帝以神迹的方式干预人类共同体的可能性。这个难题并未通过下述论说而得到解决,即上帝的尘世王国是因推选扫罗为王而遭毁灭的。因为,推选扫罗为王虽然事后得到上帝的赞成,但起初违背了上帝的意志,此外,因为扫罗不服从上帝的诫令,大卫的王权不久就凭着上帝的默许取代了扫罗的王权。人更应该听从上帝本人任命的领路人而非尘世的掌权者,这难道不符合上帝启示的意愿吗?上帝的尘世代表不是具有一种比单纯的人世权力更高的权威吗? [295] 不能说,从上帝的尘世王权毁灭之后到复活之前,这些问题没有现实意义。因为,信徒们生活在对未来的上帝之国的期待中,这个被虔诚地期待的王权已经将其光亮或阴影投射到了当代。那么,就让我们查查上帝王权的历史吧!

上帝王权的历史始于亚伯拉罕。在与上帝立约之前,亚伯拉罕是自己家族的族长。因此,亚伯拉罕的权力不是源于他与上帝立约,而是源于纯粹的人世关系。这种权力不是通过与上帝立约而创立的,也不会因此而改变。因为,上帝只与亚伯拉罕本人立约,只与他本人说话,所以,族民以后只需像立约之前一样,听从亚伯拉罕的命令,上帝的命令也只以亚伯拉罕的命令的形式传达给他们,族民

^⑦ 尤其就撒母耳和大卫对扫罗的态度,霍布斯说:“所有这些事件都是超自然的,不能模仿。现在有没有哪位先知或祭司能在英格兰、苏格兰或爱尔兰通过伪托预言或宗教来拥立另一位国王?”见《霍布斯英文著作集》卷IV,页331。

无权依据上帝的意志来反对亚伯拉罕。⁷⁸ 上帝与以撒和雅各的立约同样如此。⁷⁹ 不过,上帝与摩西立约建立的不是一般的王国,而是一个祭司的王国,但这意味着,这个王国在摩西死后应该由大祭司家族继承。⁸⁰ 摩西在世时,所有权力——尘世的和精神的权力——都集于(尘世的掌权者)摩西之手,上帝仅仅通过摩西向民众说话,只有摩西有权发布预言。⁸¹ [296] 同样,摩西死后,所有权力都集于大祭司之手。这种状态一直延续到(上帝批准)推选扫罗为王。从此以后,所有权力都集于国王之手。⁸² 就连摩西统治的依据也不是上帝的某道命令,而是具有某种纯粹属人的起源:基于大众的同意。⁸³ 因此,在旧约时代,所有权力都集于一人之手,⁸⁴ 确切地说,就像已经指出的那样,都集于一位主权者之手,他不会将其主权归于上帝的神奇干预,而是归于纯粹的人世关系。

⁷⁸ “在上帝与亚伯拉罕之间的这种合约中,我们可以看到……在订立这种契约的时候,上帝只对亚伯拉罕说话,因此没有与他的任何家人或后裔立约,要不然,他们的意志……在立约之前就已经包含在亚伯拉罕的意志之中。因此,亚伯拉罕自应具有一种合法的权力,使他们履行自己为他们立约规定的一切……上帝没有直接降谕的人们,应该从他们的主权者那里接受正式的命令,就像亚伯拉罕的家人和后裔从他们的父亲、主人和世俗主权者亚伯拉罕那里接受命令一样……上帝只对亚伯拉罕说话,只有他能知道上帝说了什么,并向自己的家人解释……”见《利维坦》第40章(页253以下)。

⁷⁹ 见《利维坦》第40章,页254。

⁸⁰ “……约建立了一个祭祀的王国,这就是说,一个为亚伦所世袭的王国……在摩西死后。”见《利维坦》第40章(页255)。

⁸¹ “只有摩西仅次于上帝,对以色列人拥有主权,不仅在世俗政策方面如此,在宗教方面亦然。因为只有摩西跟上帝谈话,因此只有他能告诉民众,上帝要求他们着手做什么……在摩西时代,没有任何先知或冒充具有上帝之灵的人,除了摩西赞成和授权的人。”见《利维坦》第40章(页256)。——斯宾诺莎持同样的观点,见《神学—哲学论》XVII(布鲁德版,§§36-38)。

⁸² 见《利维坦》第40章,页257以下。

⁸³ “(摩西的)权威……就像所有其他君主的权威一样,必须基于民众的同意和他们服从他的诺言。”见《利维坦》第40章(页255)。

⁸⁴ “……我们可以得出这样的结论,谁在犹太人中间拥有共同体主权,谁就在上帝的外在敬拜方面也拥有最高权威,并代表上帝的人格……”见《利维坦》第40章(页260)。

不过,用这个证明仍然根本不足以确保统治权力的统一。因为,尽管在旧约时代,所有主权都有人世起源,但基督的统治却基于上帝的直接任命。由于基督要恢复因推选扫罗为王而遭毁灭的上帝王国,而这个王国的所有权都集于大祭司之手,因此可以预期,在基督教时代(christlichen Weltalter),会有一种最终以上帝的直接任命为根据的祭司的、精神性的权力。虽然已经证明,基督的王国始于通常所说的复活。但是,基督在世的时候,就已经行使了一种基于上帝任命的权威,因此需要追问,这种权威是不是一种精神组织,即教会的起源,这种权威是否独立于甚至凌驾于尘世的掌权者之上。圣经研究表明,基督在世的时候,没有以任何方式干预尘世掌权者的权力,他承认所有君主所享有的所有合法权威。基督所做的只是预告自己的王国将在末世降临,并传讲进入这个王国的条件。由于基督在这个世界上没有君王的权力,因此,基督的仆人同样没有。[297]正如基督在人间不是君王,而是教师,基督的仆人也不能通过强迫或惩罚而只能通过说服赢得服从。基督自己既不行使命令权,也未授予自己的传道者和门徒以任何命令权即任何社会权威。^⑤ 神职人员根本上都是教师,要是学生拒绝接受教诲,他们虽然可以抛弃学生,却不能说学生待他们不公(unrecht),因为学生没有

^⑤ “……我们的救主在地上期间,他的职责有两个部分:一部分是宣告自己就是基督;另一部分是通过教诲、通过行神迹劝服人们,并使人们准备这样生活,以便他在威严中来临、掌管他父的王国之时,配得上信徒们享受的不朽。”见《利维坦》第41章(页263)。——“……基督的王国不是这个世界。因此,他的使者们(除非王者们)不能以他的名义要求服从。”见《利维坦》第42章(页268)。——“因此,很明显,基督没有给他在这个世界的使者们——除非他们还得到世俗权威的授权——任何命令他人的权威。”见《利维坦》第42章(页270)。

义务服从他们。^⑥但是面对他们的统治者,面对可以向他们提出任何要求的主人,他们甚至连抛弃学生的这种权力都没有。^⑦

因此,不能声称有一种精神权力——如果权力被理解为命令和强迫的权力,神职人员的主要职责是教诲。但是,难道这种教师之职不独立于尘世当权者吗?独立于尘世当权者的,只是基督自己任命的教师,在后来的时代,所有神职人员之所以拥有教师职权,都要归功于团契和教会的选举。就连使徒们也是经过这种选举才能担任特定的技术性指导,其中首先包括由他们来宣布该团契所选举的公职人员。^⑧ [298]教会公职人员没有任何来自上帝委任的权利,尤其没有获取任何收入的权利。他们维持生计,全靠他们自己的财产、自己的劳作和作为虔诚和感恩的基督徒的自愿捐赠。^⑨神职人员只是团契的仆人。但是,教区完全没有独立于国家的权力吗?尘世当权者的权利在任何方面都不受教会的限制或者在关系到教会时有所限制吗?在异教社团中,尘世主权者同时就是民众的精神领袖,而基督从未规定,国王因为信仰基督就应该失去某些绝对权力,因此,信仰基督的主权者也就是精神领袖,也就是说,他们有权进行

^⑥ “……开除教籍的权力,不能超出教会使徒和牧师从我们救主那里接受使命的目的,这个目的不能通过命令和强制实现,只能通过教诲和指导人们在未来世界得救的方式实现。任何科学的师长都可以抛弃自己的学生,只要学生固执地拒绝实行他的规则,但不能指责学生不义,因为,学生完全没有义务服从他。因此,一个传布基督教义的教师,可以抛弃自己那些顽固地坚持一种非基督教生活的信徒,但不能说他们错待了他,因为他们没有义务服从他。”见《利维坦》第42章(页278)。

^⑦ 见《利维坦》第42章,页277。

^⑧ “……使徒……最初只有十二人,他们是我们的救主亲自拣选和任命的……”见《利维坦》第42章(页286)。——“作为使徒,马提亚(Matthias)、保罗(Paul)和巴拿巴(Barnabas)都不是我们的救主亲自造就的,而是教会选出的,即基督徒大会选举的;……同样,长老们和牧师们……也是教会选出的……”见《利维坦》第42章(页288)。——“因此,其实是基督徒大会选出了他们自己的长老们。使徒们只是大会的主席,召集他们参加这种选举,宣布当选人,并为他们举行祝福仪式,现在被称为圣职授任仪式。”见《利维坦》第42章(页289)。

^⑨ 见《利维坦》第42章,页292以下。

布道和传教,只要他们愿意,也可以称他们为布道者或传教士。对臣民的精神领导权是交给教皇,还是交给某种形式的当地的某个教会组织,也首先取决于他们的喜好。信仰基督的主权者不仅有权布道和传教,而且有权行使教会的所有其他职责,如洗礼和管理圣餐等。^⑨ [299]因此,统治权力的统一没有因为教会的存在而受到任何限制。

但是,如果国王是个不信教者,还以某种方式干涉教会,妄自行使某些教会职能等等,该怎么办?原则上,难道不存在某些上帝所启示的命令,在任何情况下都必须遵从,但服从这些命令又必然会违反世俗主权者的指令?如果在任何社团内,没有接到相反的启示命令的所有人,都必须服从尘世主权的法律,那么,就得承认这种可能性:那些得到启示的人,那些先知,可以在某种情况下违背尘世主权者的法律,确切地说,允许他们鼓励人们反对这些法律。那么,用什么标准判断一个人是先知?如果上帝没有通过启示向某人宣告他的意旨,此人怎么能知道,另一个自称在传播上帝之言的人就是先知?作为先知必须满足两个条件:一是他必须行神迹,另外他不会传播违背圣经的教义。^⑩ 一个上帝派来的先知,在某种情况下,是否有可能违背尘世主权者的命令或号召人们反对这些命令,要回答

^⑨ “不能认为对异教国王的这种权利在他们皈依基督信仰之后就被剥夺了。基督从未规定,国王们信了基督,就应该被废黜,也就是说,只能服从基督自己……因此,基督徒国王仍然是民众的最高牧人,有权力随意任命牧师去教导教民……”见《利维坦》第42章(页294)。——“基督徒国王有权力施洗和献祭……”,见《利维坦》第42章(页295)。——“因此,如果他们乐意,他们就可以(像现在许多基督徒国王所为)把管理臣民宗教事务的权力委托给教皇,但这样一来,教皇在这点上就从属于他们,并在别人的领土内根据民法(Jure Civili)……而非根据神法(Jure Divino)执行那项职责。因此,主权者认为,为了臣民的利益,如有必要,就可以解除那项职权。如果他们乐意,也可以把宗教事务托付给一个最高的牧师或牧师会议,并给予他们管辖教会或其他牧师的权力,按照他们认为最便利的方式,还可以按照自己的意愿授予他们荣誉头衔,诸如主教、大主教、祭司或长老等……”见《利维坦》第42章(页298)。

^⑩ 见前文,页[281]。

这个问题,我们只需回答下面这个问题就够了:圣经在某种情况下是否允许人不服从尘世主权者。原则上大家都知道,如果上帝的命令与人的命令发生冲突,人要服从上帝的命令。^② 因为,只有上帝的那些命令具有绝对的约束力,谁违反这些命令就会遭永罚,谁履行这些命令就会获得永福。^③ [300] 因此,必须阐明,什么是圣经所教诲的切实获得救赎的必要条件。获得救赎的条件,包括信仰基督和服从法律这两项德行。因此,获得救赎所必需的服从,无非就是对尘世主权者的法律的服从。因为,上帝要求我们服从,就是让我们严格履行自然法则(*Gesetze der Natur*)和尘世主权者的法律。因而,服从自然法实际上和服从公民法是一致的,因为,主要的自然法命令我们服从尘世主权者。^④ 如果我们人类能够完美地履行这种服从的义务,那么,我们恰好就可以通过这种服从而获得救赎。但因为我们都是罪人,除了这种服从之外,我们首先还需要赎罪,赦罪就是我们信仰基督的报偿。^⑤ 圣经所提出的获得救赎的必要条件,只是信仰基督就是耶稣。^⑥ 因此,在澄清了什么是获得救赎的必要条件之后,要使服从上帝与服从尘世主权者完全协调一致并不难。如

② 见前文,页[280]以下。

③ “……如果世俗主权者的命令属于服从之后不会丧失永恒的生命,那么,不服从就不正义……但是,如果命令属于服从之后不能不遭受永恒的死亡,那么……我们救主的劝告就派上用场了,那些杀死身体而不能杀死灵魂的,不要怕他们。”见《利维坦》第43章(页319)。

④ “上帝要求我们的服从……就是认真努力服从他……但是,上帝给予我们的诫命是什么? 我们的救主基督没有给我们新的法律,只是劝告我们遵守那些我们所服从的,也就是说,自然的法律和我们各自主权者的法律……因此,上帝的法律不过就是自然的法律,其中最重要的……就是服从我们的世俗主权者这条诫命……”见《利维坦》第43章(页320)。

⑤ “……因为我们都有违抗神法之罪……现在就要求我们,不仅在我们余下的岁月服从,而且要使过去的罪恶得到赦免,这种赦免就是我们信仰基督的报偿。”见《利维坦》第43章(页319以下)。

⑥ “*Unum Necessarium* [绝对必要的]唯一信条,圣经说明的得救绝对必要的信条就是,耶稣是基督。”见《利维坦》第43章(页322)。

果主权者是基督徒,那么,作为基督徒,他自然同意获得救赎的必要条件是信仰耶稣是基督,[301]但作为主权者,他要求人们服从他自己的法律,也就是视这种服从为获得救赎所必需的唯一条件。^⑦ 如果主权者是一个不信教的人,那么在这种情况下,每个叛逆他的臣民也都违犯了上帝的法律。那么,如果不信教的主权者禁止获得救赎所必需的基督信仰,基督徒又该怎么办呢?对此问题的回答是,人的命令毫不影响这种信仰。信仰是上帝的恩赐,既不能由人给予,也不能被人夺走。不信教的主权者不能禁止基督信仰,只能禁止对这种信仰的表白。但是,口头表白是一种纯粹外在的行为,基督徒只要心中坚持基督信仰,他仍然可以服从尘世主权者的任何命令,他不必因为口头表白而置自己的身体和生命于危险之中。基督徒受自己的主权者的命令所迫而否弃基督,罪责不在于他,而在于主权者。因此,基督徒不仅没有反抗的权利,而且没有殉教的义务。因为,殉教者这个词的本义,仅仅指基督复活的见证人,也就是那些在世上见过复活后的耶稣的人。凡没有受到明确委派去传讲耶稣就是基督这种信仰的人,就没有义务为这种信仰而死。假如他仍然要冒这个险,那么,他既不应抱怨将他处死的尘世主权者,也不应想不通自己的行为为何没有得到上天的奖赏,因为,这不是委派给他

⑦ “如果他(即世俗主权者)是一个基督徒,他就允许这个信条,即耶稣是基督。……又因为他是一个主权者,他就要求服从自己的一切,即所有世俗法律,其中也包含所有自然法,即所有上帝法。”见《利维坦》第43章(页328)。

的任务。^⑨ 因此,启示并没有为服从世俗主权设定界限。由此,统治权的统一就得到了绝对保障。

五 黑暗王国

霍布斯通过考察圣经教义,特别证明了权力二元论没有圣经根据甚至违背圣经,也在更为一般性的意义上证明了实体二元论没有圣经根据甚至违背圣经。既然形而上学二元论和政治二元论都没有圣经根据甚至违反圣经——二元论从何而来? 其历史根源在哪里? 是谁将它引入了教会? 其人性的起源是什么? 霍布斯在题为“黑暗王国”的《利维坦》第四部分中系统回答了这些问题。

黑暗王国与上帝的王国对立。这个王国的主子是撒旦或敌人,臣民是魔鬼即鬼怪,也称为“黑暗之子”。敌人的王国也是一个尘世的王国,另外,不应该将“撒旦”或“敌人”理解为个人,而只应将其

^⑨ “如果世俗主权者是一个不信教的人,那么,在他自己的臣民中,每个反抗他的人就都犯了反对上帝法之罪……至于他们的信仰,则是内在的和不可见的,他们具有纳幔(Naaman)所具有的自由(licence),并无需为此而自行冒险。”见《利维坦》第43章(页328)。——“但是,(有人可能反对说)如果一个王者、元老院或其他主权者禁止我们信仰基督,怎么办? 对此,我的回答是,这种禁止没有任何影响,因为,信仰和不信仰从不遵照人的命令。信仰是上帝的恩赐,人既不能凭借允诺报偿而予之,也不能通过刑罚威胁而夺之。要是进一步问,如果我们的合法君主命令我们用口头表白我们不信仰,又怎么办? 我们是不是必须服从这种命令? 口头表白只是一种外在的东西,不超过我们借以表示服从的其他任何姿态,在这一点上,一个基督徒,在自己内心牢牢坚守基督信仰,就具有先知以利沙(Elisha)允许叙利亚人纳幔(Naaman the Syrian)所具有的一样自由(liberty)……一个臣民……被迫做出的任何事情,都是为了服从自己的主权者,他不是为了自己的心灵,而是为了自己国家的法律,那行为不属于他,而属于他的主权者……”见《利维坦》第42章(页270)。——“……他不是被派来宣布这一基本信条,而是出于自己私人的权威而从事此事的人,尽管他是一个见证人,从而也是一个殉教者……但他没有义务为此而死。因为,他没有受到呼召,这不要求他做,如果他从未有委派他的那些人那里没有得到所期望的报酬,他也不应该抱怨。”见《利维坦》第42章(页271以下)。

理解为一个职位或品质,^⑨最后,魔鬼并不具有真实性,它只是人类想象力的产物。^⑩ [303] 因此,黑暗王国“只是一个骗子的联盟,为了在这个现实的世界上统治众人,这个联盟努力用黑暗和错误的教义,扑灭人类身上的自然之光和福音之光,从而阻止他们为上帝国的降临做准备”。^⑪

因此,“敌人”就是世俗骗子的同盟,但他们不是别人,而首先是罗马天主教教士,其次是长老会教士^⑫。这些教士通过传播邪说,试图统治众人。研究到目前为止已经确定了这种邪说的总体特征:这种邪说的本质是二元论。因此,霍布斯追问“敌人”传播的邪说的根源,其实就是在追问政治二元论和形而上学二元论的起源。

这里提到的邪说有多种起源:一,曲解圣经;二,异教诗人的魔鬼学说;三,古希腊宗教和哲学;四,种种错误的和不可靠的传统。^⑬ 我们注意到,霍布斯未特别重视最后提到的这种导致邪说的根源,^⑭ 他认为将魔鬼学说引入教会的异教诗人主要是古希腊诗人,^⑮ 所以,关于邪说的根源,我们可以得出以下更为概括的分类:这些邪说部分源于(误解)圣经,部分源于古希腊文化(或者更确切地说是异教文化)。

霍布斯将“三个基本错误”归结为对圣经的误解:^⑯“对圣经最大和主要的滥用——几乎所有其他滥用,要么随之产生,要么为之

^⑨ 参前文页[284]以下和页[290]以下。

^⑩ “……这些魔鬼……只是一些偶像或大脑的幻象,它们自身没有任何不同于人类幻想的真实性质……”见《利维坦》第44章(页332)。

^⑪ 见《利维坦》第44章,页331。

^⑫ “……我们可以公正地宣称,所有这种精神黑暗的肇始者,就是教皇和罗马教会的教士……”见《利维坦》第47章(页379)。——“因此,这种宗教黑暗的肇始者就是罗马教会和长老会的教士。”见《利维坦》第47章(页377)。

^⑬ 见《利维坦》第44章,页332。

^⑭ 他只在一段话里提到这一点。参《利维坦》第46章(页375)。

^⑮ 参《利维坦》第45章,页350;第12章,页56以下。

^⑯ 见《利维坦》第44章,页338。

服务——就是歪曲圣经,以便证明上帝之国……就是当前的教会”,^⑩“第二种通常滥用圣经的做法是将成圣礼变成妖术或魔法”。^⑪ [304]“另一个基本错误源于曲解永生、永死和第二次死亡这些词语”,^⑫也就是说,认为这些词语指一种无形体的、因而本性不死的灵魂。但是,不管相信魔法,还是相信无形体的灵魂、精神实体或鬼怪,无疑都不是因为曲解圣经才产生的,而是全世界异教文化的共识。^⑬ 因此,在此提到的三个邪说中,只有一个确实是因为误解圣经而造成的,即认为上帝之国就是当前的教会,也就是说,世俗权力与精神权力的二元论,即权力的二元论,不是古典学说的特征。^⑭

霍布斯明确指出,还有一个邪说也不源于古代。这种基于异端裁判所(Inquisition)的邪说没有古典起源,这种邪说把仅仅作为行为规范的法律的权力,扩展到了人们的思想和良知领域。^⑮ 要人为自己的思想和良知承担法律责任,这不是古代的做法。[305]这个邪说与权力二元论直接相关,它严重削弱了政权的统一性。因为,如

^⑩ 见《利维坦》第44章,页332。

^⑪ 见《利维坦》第44章,页334。

^⑫ 见《利维坦》第44章,页336。

^⑬ 因此,霍布斯特别在解释自然宗教的语境下讨论了这个现象,参《利维坦》第12章(页55以下)。

^⑭ 因为,异教徒的宗教是“人类政治的一部分,并教导尘世君主要求自己臣民履行的部分义务”。见《利维坦》第12章(页57)。参E II, Vi 2,亦参《利维坦》第46章(页374):“一个私人不依凭共同体的权威……而凭借自己的精神去解释法律,这是政治的另一个错误。但这并非源于亚里士多德,并非源于任何其他异教哲学家。因为,他们没有一个人否认,制定法律的权力包含了在必要之时解释它们的权力。圣经所有地方记载的法律,不都是根据共同体的权威并随之成为世俗法律的一部分吗?”亦参《霍布斯英文著作集》卷IV,页448,卷VI,页183,页221和页243以下。——在《霍布斯英文著作集》卷VI,页276以下,霍布斯谈的是古代异教社会中祭司与国王的争斗。

^⑮ “在他们的世俗哲学中,还有一个错误(从来不是学自亚里士多德、西塞罗或任何其他异教徒),就是通过检查和审问人们信守的东西,把仅仅作为行为规则的法律权力扩展到人们的思想和良知方面……”见《利维坦》第46章(页374)。

果一个人有可能由于某个错误的观点而遭受永罚,那么,每个人天生的自我的关爱就会促使他在灵魂获救问题上,宁愿相信他自己的判断而非他人的判断,因此,他恰恰会将自己基于启示的观点作为约束自己良知的观点,与世俗主权者不同的意见对立起来,从而认为在世俗主权者的法律之外,还有一种甚至与之对立的神法。^⑭

权力二元论首先源于曲解圣经,实体二元论则源于异教,尤其是古希腊。实体二元论认为,除了有形实体还存在无形的实体。这个观点的由来如下:当人们不能解释视觉和想象力的性质之时,就会认为视觉和想象的幻象是存在于人的表象之外的真实事物。但由于人们在自己设想应该存在某些事物的地方却什么也找不到,那么可想而知,许多人就倾向于认为,这个幻想出来怪物是无形的实体,是精神实体。关于梦见故人的释梦解释最能说明这个问题。一个人在梦里看见死人,就容易相信这个死人住在空中、天堂或地狱里,而没有意识到这个人只是活动在梦幻里。因此,对无形实体的信仰,更多表现为迷信鬼神。^⑮ [306]至于这种迷信的根源,我们不得不说,在于不加批判地相信想象力。异教徒尤其古希腊人认为,想象力的产物是独立的本质。这个教会所接受的观点基于驱邪术、偶像崇拜和圣徒崇拜。^⑯ 这个观点得到古希腊哲学的完全认可,尤

^⑭ “……尤其是他们,教导说,一个人如果在基督教信仰的某个信条方面抱着某个错误的意见死去,就应该被判遭受最苦的永恒惩罚。因为,一个人既然知道犯个错误就有如此大的危险,天生的自我关怀之情怎会不迫使他根据自己的判断去冒险,而要根据另外一个毫不关心这种惩罚的人的判断行事呢?”见《利维坦》第46章(页374)。此外,参霍布斯如何驳斥下述敌视国家的学说:“每个私人都是善恶行为的判断者”和“一个人违反自己的良知所做的任何事情都是罪”。见《利维坦》第29章(页172)。

^⑮ “视觉的这种性质还从未被发现……人们很难察觉那些出现于幻想和感觉中的形象,不同于那些没有我们照样真实存在的东西。他们……(因为,它们消失了,他们又不知道消失了,也不知道如何消失的)就会视之为绝对无形的东西……就好像他们梦见

的死人不是他们自己脑海里的居民,倒是空中、天上或地狱里的居民,不是幻影,倒是鬼魂……”见《利维坦》第45章(页349)。参《利维坦》第34章(页211)和第12章(页55)。

^⑯ 见《利维坦》第45章,页353和页361。

其受到亚里士多德哲学的认可,而亚里士多德哲学正是教会哲学的基础。亚里士多德形而上学的根本谬误就在于这种学说:世界上存在某些无形的实体(Wesenheiten)。而与这种学说密切关联的信仰是:人的灵魂在人死之后可以离开躯体行走,甚至夜间还能在墓地里看到。^⑭

正如亚里士多德形而上学的根本谬误在于,承认庸俗的实体二元论,承认对幻象真实存在的庸俗信仰,教会所接受的亚里士多德道德—国家哲学的根本错误,同样在于它完全误解了法律的重要性和本质。亚里士多德道德哲学完全误解了法律的重要性,这种道德哲学宣称,[307]认识善与恶的普遍规则是颂扬和批判确定的行为,从而使必定因人而异的好恶成了分辨好坏的标准,而这些好恶从根本上讲,就是每个人的欲望和激情——但实际上,衡量好坏的标准是国家的法律。正因为如此,亚里士多德道德哲学在至关重要的问题上是无知的,它只不过是对其特有的激情的描述。^⑮换句话说,亚里

^⑭ “这些形而上学(亚里士多德的)与圣经混在一起,造就了神学,根据这些形而上学,我们得知,世界上有某些本质与物体分离,他们称之为抽象本质和实体形式……”,见《利维坦》第46章(页367)。——“……正是根据这个理由(即这种建立在亚里士多德虚妄哲学基础上的关于分离本质的学说),一个人死去并埋葬之后,他们就说,他的灵魂(也就是他的生命)还能离开他的身体行走,夜里还能在坟墓之间看见……亚里士多德关于实体和本质的错误,被带入教会。可能有人明知道这是错误的哲学,但仍然写出来,作为既符合又能确证他们的宗教的东西,害怕苏格拉底的命运。”见《利维坦》第46章(页369)。Ad hac doctrina de essentiis et formis substantialibus daemologia Graecorum in ecclesia... relicta est[靠这种关于本质和实体形式的学说,希腊人的神灵教义残留在了教会当中]。见《霍布斯拉丁文著作集》卷III,页499。

^⑮ “亚里士多德和其他异教哲学家都根据人们的欲望界定善与恶……但在共同体中,这个标尺是错误的。作为标尺的,不是人们的欲望,而是法律,即国家的意志和欲望。然而,这种学说仍然得到奉行,人们都根据他们自己的激情,判断他们自己和他人行为、共同体行为的善恶……”见《利维坦》第46章(页372)。——“他们的道德哲学只不过描述了他们自己的激情。因为举止的规则……是法律……它决定了……什么是善与恶。然而,他们却根据他们自己的好恶制定好与坏的规则……”见《利维坦》第46章(页366)。参《论公民》卷III,页31和B44。

士多德道德哲学只不过是激情的认可,从而是对人天生不服从法律的认可。亚里士多德的政治学和其他“异教政治学家”^⑩——苏格拉底,柏拉图,西塞罗,塞涅卡,普鲁塔克等等等等——的政治学同样表明,他们的政治学以自由这个悦耳的名义在怂恿无政府主义。这种政治学反对君主制——但反对的根据并不是对人性的切实研究,而是因为这种政治学不加批判地服从于雅典和罗马国家的政治实践,这种政治学顺应了民众对所有专制政权的本能反感,但没有专制政权则不可避免会长期陷入无政府主义。亚里士多德尤其完全误判了专制政权的必要性,他的学说是,在一个秩序井然的共同体中,不应该由人来统治,而应该由法律来统治,就好像法律自己可以赋予自己影响力和法律效力,其实若没有男人的手和剑,法律不过是字纸。^⑪ 总结一下,亚里士多德完全没有认识到,[308]只有一个能够强迫执行法律的立法者制定的一项因地制宜、真实而专断的法律,才能成为道德规则。

因此,第一眼看上去,教士们从亚里士多德那里接受过来,并通过传播来熄灭圣经之光的两个谬误相互之间毫无关联,实体二元论

^⑩ 见前文页[280]注28。

^⑪ “他们模仿着亚里士多德的世俗社会哲学,把平民国家以外的一切国家都称为暴君国家……所有的国王他们都称为暴君……冒犯人民的事情不是别的,也就是受到一个独裁政府的统治。由于这一点,他们咒骂他们的上级。也许要到经受内战以后不久,他们才会认识到没有这种独裁的政府,这种战争就会永远持续下去。并且认识到,使法律有力量和权威的并不是空谈和允诺,而是人和武力……因此,亚里士多德的哲学中另外一个说法便也是错误的。”见《利维坦》第46章(页373)——“然而,人们很容易被自由的美名所欺骗……当这种错误得到这方面闻名的人的权威肯定时,就无怪乎它会产生骚乱,并使政权更迭不已。在我们西方世界中,人们关于国家的职责与权利的意见自来就是从亚里士多德、西塞罗和其他希腊人、罗马人方面接受过来的。这些人生活在民主国家中,这些权利不是渊源于自然原理,而只是按照他们自己的民主国家的实际情况将其写入书中……”见《利维坦》第21章,(页113)。“(诛杀僭主)不仅曾被所有哲人,如柏拉图、亚里士多德、西塞罗、塞涅卡、普鲁塔克,还有希腊和罗马无政府论的支持者视为合法,而且被认为配得最高赞美。”见《论公民》XII 3。——参见《论公民》前言和XII 1和3以及《利维坦》第29章(页174)和《霍布斯拉丁文论文集》卷V,页358。

是对法律的重要性和本质的误解。但如果仔细观察一下,人们便会注意到,这两个谬误都源于亚里士多德哲学的同一个原则性的错误。实体二元论学说承认想象力,如同亚里士多德的道德—国家哲学承认激情。然而,想象力支配着庸众的判断,而激情则控制着庸众的意志。因此,亚里士多德哲学不过是对庸众从而也是对自然人的见解和追求的认可,而对这些人的生活—思维方式,并没有作出真正的批判和深入的分析。^⑩ [309]亚里士多德(以及所有古典的)哲学丧失批判性(Kritiklosigkeit),本身又是下述原因的一个后果。这种哲学是一种学园哲学(Philosophie der Schulen)。当雅典人在希腊取得霸权地位后,有很多闲人不知道如何打发他们的空闲时间,他们要么传听新闻,要么公开在城邦的青年人面前讨论哲学。因此,哲学是闲人消磨时光的事情,是在闲聊和打发时间。^⑪ 毫不奇怪,这种哲学没有任何用处。这些学园的自然哲学与其说是科学,还不如说是梦想,该怎样理解他们的形而上学、伦理学和政治学,我们已经知道了。这些哲人并不关心事情本身,因为,如果一个人想

^⑩ 霍布斯在《论公民》中就以传统政治为基础的亚里士多德的观点“人是ζῷον πολιτικόν[政治的动物]”写道:“这个原理,尽管广为人们所接受,但它仍然是虚假的,而且它是由对人性太过肤浅的思考所得出的错误结论。”见《论公民》I 2。

^⑪ “雅典人……获得了海上的霸权……并渐次富裕起来以后,在国内和国外的没有工作的人便没有旁的事情可做,于是要么(如《使徒行传》17:21中的圣路加所言)热衷于道听途说,要么公开向城邦的青年传讲哲学……他们通过讲授或讨论他们的观点来消磨他们的闲暇。还有一些人不拘地点,只要能把城中的年轻人招在一起来听他讲话就行……正因为如此,他们之中任何人进行教导或者辩论的地方便称为Schola[学校],这个词在他们的语言中意思就是‘闲暇’,他们的论辩,即Diatribae[论辩],说起来,就是消磨时间。哲学家们自己也以其学派而闻名,有些人就因他们这些学校而闻名……就好像我们会说某些人是摩尔菲尔德人(from Morefields)、保罗教堂人(from Pauls - Church)或交易所人(from the Exchange),因为他们常聚在那里谈天瞎混。”见《利维坦》第46章(页364及下)。

知道某事,想探索严格的真理,比如几何学家,他们并不需要学园,^②不需要集会。古希腊学园的情形,并不亚于我们现在的大学。^③那么,人们聚在一起搞哲学,目的是什么呢? Quo... consilio homines congregentur, ex iis cognoscitur quae faciunt congregati... ut loqnar de iis qui profitentur prae caeteris sapere, si Philosophiae gratia coeatur, quot homines tot sunt qui caeteros docent, nempe tot volunt magistri haberi; alioqui socios non modo, ut alii, non se amant mutuo, sed odio prosequuntur[人们因何种计划而聚在一起,可以由他们聚集起来所做的事情来判断……但我想说说那些在他人面前卖弄智慧的人,是不是喜好哲学。竟然有那么多人在教训别人,他们无疑渴望被捧为大师,其他人则不仅不相互敬爱自己的伙伴,还出于怨恨而相互攻讦]。[310]集会讨论哲学的目的: illud εὐδοκίμειν, existimationem et honorem apud socios[为了赢得同伴的敬仰和尊重]。换句话说:集会的目的是 gloria sive bene opinari de se ipso[谋求私己的荣誉]。^④这也说明,古典哲学的学园性质是这一哲学肤浅的原因,而这种学园性质的原因则在于其虚荣性。

因此,教士们将一种完全错误的、出于虚荣的哲学引入了基督教。由此,他们不仅接受了这些理论上错误的甚至是荒谬的学说,而且使自己和圣经公开对峙起来,尽管该学说本身应该受到诅咒,但这个学说没有否定获得救赎所必需的信仰根基,因而没有使其追

② “但是这些学校的用途何在——他们日日通过讲演和讨论得出的知识(Science)是什么呢?我们举几何为例,这是所有自然科学之母,我们并不会因为几何而感激学校。……这些学派的自然哲学与其说是科学,毋宁说是梦想。”见《利维坦》第46章(页365及下)。

③ “几何学在那里很晚才有自己的位子(现在称为大学),它只应服从于严格的真理。”见《利维坦》第46章(页367)

④ 《论公民》I2,亦参见I5。比较五音步诗:Professorum omnes (ca. Cellae) ambitione tument[所有讲授(或指“教室”)都充满了野心]。见《霍布斯拉丁文著作集》I,页XCI。

随者受到诅咒。^⑭ 因为,他们将唯灵论的形而上学变成了一种思辨神学的基础,也就是说,他们在本该命令人们崇拜上帝那令人费解的本质之处,摆出了关于上帝的哲学论辩,肆无忌惮地试图深入到神的本质奥秘之中,因此,他们把使徒保罗对追求虚荣的哲学的警告当做耳旁风,违反了让我们的理性服从信仰的戒律,逾越了上帝自己所划定的界限。^⑮ 传播出于虚荣的古希腊哲学是一种反叛行为。但是任何反叛的最终原因就是一个愿望,就是希望自己“也成为上帝”,^⑯也就是野心勃勃和狂妄自大,^⑰在亚当中的所有人,正是受这种愿望的驱使,才犯下了反叛上帝的戒律之罪。因此,传播出自虚荣的古希腊哲学的原因,就是野心勃勃或狂妄自大。

这样,我们会彻底明白一个非常普遍的问题。教士们既接受出自异教的谬误学说,又曲解圣经,他们的动机是什么呢?初步的

^⑭ “……圣保罗说……,审判的日子试验每一个人所传的道,……因此,在正确的基础上建立了错误推论的人,将见到他们的说法遭责罚,而他们自己却可以得救,……得到永生。”见《利维坦》第43章(页326)。

^⑮ “这不过是由于他们用哲学来反驳而非敬仰和称颂神的不可思议性所导致的矛盾中的一小部分而已……”见《利维坦》第46章(页370)。——“如果说这种形而上学和物理学还不是虚幻的哲学,那就没有任何虚幻的哲学存在了,圣保罗也就没有必要警告我们避免这一套了。”见《利维坦》第32章(页199),第40章(页256)和第46章(页366)。

^⑯ 参见《论公民》XII 1和《利维坦》第35章(页219)

^⑰ “关于上帝本质的讨论,不是为了崇拜他,而是为了炫耀自己的才智和学识……”见《利维坦》第31章(页195)。“亚当和夏娃都受野心指使,信从了蛇,而不信从上帝,所以才会吃禁果……”见《霍布斯拉丁文著作集》卷III,页523。——野心是罪恶的起源,因此,野心是要加以抵制的激情,因此,霍布斯谈到他的《利维坦》时会说出这样的话: *Justiae mensura, atque ambitionis elenchus* [它是衡量正义的尺度,也是野心中宝石]。见《霍布斯拉丁文著作集》I,页XCIV。用“《利维坦》”这个书名已经表达出了这一点。根据《约伯记》(41:26):利维坦是“所有高傲子弟中的王者”。见《利维坦》第28章结尾。有关 *ambio* [野心],请参见《论公民》XII 9。在另外一个段落(《论公民》I 2和1结尾)中,他称不公平的原因是高傲,也就是虚荣和炫耀以及认为感觉辉煌非凡(《论公民》I 4和5)。

答案是:贪婪和野心。^②但是这两个动机之间有什么相互关系呢?无止境地追求财富和无穷尽地追求名誉和荣誉,这是所有人的普遍倾向所具有的特征,就是持续不断地追求权力,追求更大的权力。^③因此,霍布斯称教士的最终动机是“根植于人类本性中的对权力的追求”。^④在此可能不容许我们讨论霍布斯关于权力欲、贪婪和野心的相互关系的看法。但可以肯定,霍布斯认为,野心对教会教阶制度的产生起了最大作用。^⑤[312]教士不仅出于野心而滥用上帝委任给他们的权力,而且连这种所谓的神圣秩序本身,也就是教会教阶制度本身这一事实,也是建立在野心之上的,因为,福音不知道有这样一种教阶制度。

那么,这种教阶制度的历史根源是什么?创造了部分邪说又接受了部分邪说的教士,主要是罗马天主教教士。罗马天主教教士既是罗马帝国的继承者也是延续者,这个国家的建立不是靠追求合乎理性的安全精神,而是靠虚荣的占有、狂妄自大、对辉煌官位的野心。^⑥教皇教会无非是一个幽灵,是已衰亡的罗马帝国的“灵”

^② 参见“黑暗王国”的定义(参见前文页[302]及以下)。在下述段落中,贪婪和野心被描述为教会的动机:“教会的野心或者利益”——(见《利维坦》第42章,页271);“自负、荣耀和野心”——(见《利维坦》第42章,页277);“野心”——(见第44章,页333);“教士之十戒”——(见上述引文,页334);“世俗的野心”——(见第45章,页361);“世俗的利益”——(见第47章,页376);“世俗的财富、荣誉和权威”——(见第47章,页379)。

^③ “财富、荣誉和命令或权力的竞争……”(见《利维坦》第11章,页50。)—“我认为人类总的倾向是不断地追求更大的权力……”(见上述引文,页49)。

^④ 《利维坦》第42章,页312。

^⑤ 参见下述段落:“……追封圣徒也是出于同样的目的,异教徒称其为圣化。因为,他能用这么大的奖赏来诱骗异国老百姓,所以,他也能引导渴求这种荣耀的人敢想也敢做任何事情。的确,除非它是有资格的人和罗马人的后裔所追求的荣耀……”见《论公民》XVIII 14。“意外出现了拉非利亚和克雷芒,他们通过杀了自己的国王而为外国人的野心服务,还认为他们自己在服侍上帝。”见《论人》XIII 7。

^⑥ 参见《论公民》“题献信”和XIII 14。《利维坦》第21章(页113)和第29章(页174);《霍布斯英文论文集》卷IV,页288。

(Geist),它带着皇冠伫立在异教权力的坟墓上。^⑭ 罗马帝国制度用武器、用现世的手段征服世界的努力失败后,它似乎在重新尝试利用幻想手段、利用想象的怪物来建立一个普世帝国。

六 传统批判的特质

传统批判的任务是铲除在圣经基础上衍生的全部传统——教会、每个教会的教义和教阶制度——从而维护和重建教会基础,直至将其建立在圣经的基础之上。^⑮ 因此,这个批判一心只想摧毁。[313]但如果批判不积极地以理解圣经的本意为主旨,这个批判就会超出霍布斯的明确观点而只选择摧毁。我们强调这一点的目的,并不是想排除下述可能:在对传统不持偏见的评论者看来,霍布斯的圣经解释在这个或者那问题上是正确的。但即使在这样的情况下,还是要提出一个问题,传统对圣经教义的明确逾越,或对圣经的偏离,甚至与圣经的矛盾,是否比固守圣经的词义更符合霍布斯本人所提出的“圣经整体的和谐与眼界”。固守圣经词义的前提,也是忽略所有圣经文本中的“含糊解释或矛盾解释”,^⑯这等于将任意而为当成了原则。

其实,霍布斯并非真打算依据圣经来批判传统,从而在圣经中找到生命之树,找到人类生活的神圣秩序,而是蓄意通过援引圣经来反对来自教会和神学的责难,以便确立一种不依赖于圣经的关于人类生活的人性秩序的观点。因此,在对“灵”这个词的圣经含义作

^⑭ “如果人们看一看强大的教权原来的情况,就很容易察觉到,教皇之位不过是已死亡的罗马帝国的鬼魂带着皇冠坐在帝国的坟墓上,因为,教皇正是像这样骤然间从异教权力的废墟上兴起的。”见《利维坦》第47章(页381)

^⑮ 参见页[275]注12。

^⑯ 《利维坦》第43章,页329。

出根本研究之前,霍布斯首先解释了“躯体”和“灵”(Geist)这些词的科学含义和通俗含义,这个解释完全依据霍布斯特有的原则,这个解释也显然对他此后的圣经解释具有决定性意义。^⑭而且,对权力二元论的圣经—科学批判,是霍布斯政治学的核心思想的前提。^⑮我们可以也必须抛开传统批判的这些哲学前提,如果霍布斯所设想的一种纯粹的圣经研究一定程度上行得通。然而,在此过程中必须考虑霍布斯的这个设想,因为此设想的理由根本在于,如果一种立场的最激进的代表根本质疑不顺从启示的理性,人们也愿意承认只有圣经是论证的基础,在此情况下,人们又怎能去批判这个立场呢?然而,尽管这种设想非常必要——但它也只是一种设想。[314]也就是说,这种仅仅作为设想的、后来只是在圣经的基础上展开的批判,这种实际上并且最初是在哲学的基础上展开的批判,这种从完全不依赖于圣经的前提出发的传统批判,并不是我们在文章开始时提到的、作为霍布斯政治学及其哲学的先决条件的那种宗教批判。

霍布斯圣经解释的哲学前提并非出自圣经,而是实体一元论和——建立在实体一元论基础上的——权力一元论。霍布斯批判的整体建构只有在下述条件下才有意义:物质一元论是权力一元论的形而上学前提,或者更确切地说,实体二元论是权力二元论的形而上学前提。^⑯然而,只要霍布斯的立论根据是圣经,他就不能质疑上帝和造物的二元论,从而不能质疑神迹的可能性,不能质疑以神迹的可能性为根据的对权力二元论作出非唯灵论辩护的可能性。因此,他对权力二元论的批判,尽管在实践上是充分的,但在理论上

^⑭ 《利维坦》第34章开头。

^⑮ 《利维坦》第38章开头。

^⑯ 霍布斯在《利维坦》中为他对物质二元论的批判辩护:“(也许有人会问,)在这种性质的一本书中,声称要说明的不过是有关政府和服从关系的学说所必需的一切而已,谈这些精微奥妙的东西又有什么用呢?我的目的就是为了使人们不受那些人的愚弄,他们搞出来一套独立存在的本质……好让他们不服从自己国家的法律……”见《利维坦》第46章(页369)。

确实并不令人满意。他运用了两种不同的方法来达成他预想的目标。其一是非现实化：霍布斯承认神迹及其政治后果，但是他否认他所承认的事物的现实性。因此，他承认建立在上帝启示基础上的上帝之国（尽管由于否认实体二元论而产生的限制，这个王国完全是尘世的王国）——但是他断言，这个王国完全属于过去，或者更确切地说，实际上属于未来。为此，他特别多次突出了使徒时代和紧随其后的时代的特殊地位。^⑭ 其二是淘空：[315]霍布斯承认神迹及其产生的政治后果，但是他否认他所承认的事物有政治意义。因此，他承认有一种精神权力，其根据是由基督给予的神圣委任，^⑮但是他进而指出，这种“权力”无非是传教和布道以及如此等等的任务，它本身不具有命令权，所以，实际上不是权力。因此，他特别强调，给予或解除使徒及其继承者的权力，其中包括驱逐出教会的权力，都是传承，但是他又指出，这种权力（在基督教国家）局限于神职人员在教会里宣布出自世俗法庭方面的判决的权利，局限于神职人员不再与他们的“门徒”交往的权利，这些“门徒”不顾他们的警告而坚持非基督的生活方式——假如世俗主权者还没有发布有关命令来解除这种权利。^⑯

由于无法绕过神迹这个前提而被迫变相承认灵和天使——即承认它们是有形体的本质，霍布斯更加明确地坚决否认魔鬼和地狱。因此，霍布斯绝不仅仅反对相信无形实体，而且尤其反对相信邪恶可怕的超人力量本身。如此一来，便暴露了霍布斯批判宗教传

^⑭ 《利维坦》第42章（页272，290及下页和页303）和第45章（页353），另参页[294]注77。

^⑮ 《利维坦》第42章开头。

^⑯ 《利维坦》第42章，页273-278。

统乃至批判宗教本身的基础,这个基础就是伊壁鸠鲁主义。^⑬在此,我们所理解的伊壁鸠鲁主义,首先并不是伊壁鸠鲁的学说及其学派,而是一种人的自然关切(*ein dem Menschen natürliches Interesse*),一种统一而又基本的思想态度,只有在伊壁鸠鲁的哲学中才能找到对这种思想态度的经典表达。^⑭ [316]我们从而了解到,犹太—基督传统的观点往往不思考伊壁鸠鲁的独特学说,甚至在没怎么搞明白这些学说的情况下,就认为伊壁鸠鲁主义者是圣经真理的敌人。伊壁鸠鲁主义的思想态度表达了这样一种愿望:让人们摆脱由天性决定的对神灵和死亡的恐惧,在巧妙衡量呈现给人的苦乐机运的基础上,事先认真消除或避免一切令人不安、困扰人和令人痛苦的事物,从而过上一种真正幸福的生活。因此,这种思想态度的本质内容是,使由此思想态度所决定的人的关切转向解除对诸神和死亡的恐惧,也就是转向宗教批判。这种思想态度不仅预先确定了批判宗教的意愿,而且预先确定了宗教批判的框架。然而,这种思想态度深植于人性之中,所以,它不仅能对某种哲学的追随者发挥作用而且已然发挥过作用。因此,我们可以不考虑伊壁鸠鲁学派所固有的特点,我们甚至也跳过由普遍的希腊前提所产生的那些原理,我们只强调那些典型的思想,这些思想是由伊壁鸠鲁用经典方式提出的,是由他从已然流传给他的学说中明确作为宗教批判方法

^⑬ 霍布斯对伊壁鸠鲁哲学旗帜鲜明的评判(《霍布斯拉丁文著作集》卷 III, 页 540, 《霍布斯英文著作集》卷 IV, 页 387; 卷 VI, 页 98),就是对整个古希腊哲学的一种鲜明的、或多或少有些轻蔑的评判(比较《论物体》XXVI 3 中对伊壁鸠鲁和卢克莱修的详细批判)。但霍布斯和伊壁鸠鲁之间的紧密关系并没有被全然忽视。这里只是提及布德伊斯(Buddeus)的评价,他称霍布斯是“伊壁鸠鲁哲学的信徒”(Epicureae philosophiae consecrator),见氏著《历史神学和普世神学入门》(*Isagoge historico-theologica ad theologiam universam*, Lips. 1727),页 280 以及页 1383; 参见布德伊斯,《神学教义原理》(*Institutiones theologiae dogmaticae*, Lips. 1724),页 455。

^⑭ 就此及以下内容,参拙著《斯宾诺莎的宗教批判》,页 4-19, 页 27 及以下, 页 68 及以下, 页 84 及以下, 页 199 及以下和页 215。

而提出的,在17世纪,尤其在霍布斯那里,这些思想基本上以原封不动的形式得以再现。这些思想的内容是:一,从一开始就控制着人、妨碍人的幸福的对诸神和死亡的恐惧,唯有通过自然科学方能驱除。科学驱逐畏惧的办法是,指出这种畏惧毫无理由。科学同时指出,由宗教的本质所造成的恐惧,是无知、对自然的无知导致的结果。^{④5} 二,科学认为所有事件是确定的、不可改变的、有规则的和稳定的,而不是不确定的、任意的、混乱的和变化无常的。[317]自然有可能并且实际上“在无神的情况下运转”(operâ sine divom),^{④6} 诸神不需要起作用,他们实际上也不起作用。因此,人们也不用畏惧他们。^{④7} 三,如果这样来理解自然,自然就不会使人不安,如果认为自然根本没有奥秘可言,那么就得承认只有有形实体才是实体,也只有局部的运动才是变化。伊壁鸠鲁主义的思想态度,要求的是一种机械—形体论的(mechanistisch – korporalistische)物理学。^{④8} 四,正如物理学使人摆脱了对诸神的恐惧,心理学使人摆脱了死亡恐惧。死亡恐惧很大程度上是对死后的可怕生活的恐惧。相信死后的可怕生活的原因,在于没有搞明白那些幻象(Phantansiebildern)。为了安宁,我们需要分析幻想(Phantasie)以及与此分析不可分割的感知分析。我们需要这些分析,更何况前科学诸神表象的素材主要

^{④5} 参见《利维坦》第11章(页53),第12章(页55);伊壁鸠鲁,《语录选辑》(*Sent. sel.*),10–13;卢克莱修,《物性论》(*Lucr.*),卷I行140及以下和卷V行1148–1198;西塞罗,《论目的》(*Fin.*),卷I节13,43–14,46以及19,64。同样,《物性论》卷II行55–58的段落被霍布斯作为宗教批判研究的座右铭(《霍布斯英文著作集》卷IV,页385)。

^{④6} 参见《物性论》卷I行143及以下。对所有发生的事件的确定性的思考,经过霍布斯的决定论,远远超越了伊壁鸠鲁的学说,而达到一个极端。

^{④7} 在霍布斯那里找不到与伊壁鸠鲁诸神学直接类似的观点,这是可以理解的。参见下一个段落。但可以联想到,伊壁鸠鲁的诸神的准躯体与天使和受拣选者的灵性躯体有类似之处。

^{④8} 布德伊斯指出了霍布斯的唯灵论批判对伊壁鸠鲁学说的依赖关系。见上述引文。

来自幻想和梦。^⑭

与原初的伊壁鸠鲁主义相比,霍布斯的宗教传统批判是对伊壁鸠鲁主义的一种后基督教的修改。但这种修改至少就其原则而言,伊壁鸠鲁已经考虑并且盘算过了。伊壁鸠鲁说:“倾听关于诸神的讲述,也许要比费神于物理学家所谈论的厄运更好。因为,前者指出了希望——可以凭敬意来恳求诸神的谅解,而后者展示了一种无情的必然。”^⑮伊壁鸠鲁以此表明了下述可能性:[318]信仰有威力的诸神,不仅有可能驱除对诸神的恐惧,而且有可能驱除死亡恐惧,当然这些神必须是仁慈的神,他们必须运用其权力,为人们身前身后都安排一种幸福的生活。按照伊壁鸠鲁的意思,这种可能性比其物理学和神学更有优越性。因为,信仰有威力又仁慈的诸神,尤其信仰一位全能又仁慈的上帝——这位上帝赏给人们永恒的幸福,他根本不惩罚人,或者说不严重地惩罚人,尤其能缓解死亡恐惧,这种方式比没有把握的论证——死亡与我们无关,因为,死后我们就不再有感觉了——更有效。^⑯如果对一位全能又仁慈的上帝的信仰取代了对异教诸神的信仰,就会出现以下可能性:伊壁鸠鲁主义的思想态度不仅可以不再需要批判宗教,不仅可以与宗教的观点和平相处,甚至可以在宗教的观点中找到最适合它的观点,找到最有益于

^⑭ 霍布斯提到他的一部物理学书籍时说: *Ille docet motus animi et phantasmata sensus, Nec sanos patitur spectra timere viros.* [这本书表明了精神的活动和感觉的幻影,幻象不会让精神健全的人感到害怕。]见《霍布斯拉丁文论文集》卷 I, 页 XCIV [中译本校按:此页脚注 1 中说,“这本书”指霍布斯的《论人性》(De Natura Humana)]。另参见《利维坦》第 12 章(页 55)和《物性论》卷 I 行 96 及以下,卷 V 行 1148 及以下。参见《霍布斯拉丁文论文集》卷 I, 页 XVIII。

^⑮ 第欧根尼,《名哲言行录》,X, § 134。

^⑯ 伊壁鸠鲁,《语录选辑》(Sent. sel.), 2。——参见伊壁鸠鲁派人士伽桑狄(Gassendi)的解释:“如果将死亡视为恶的终结是令人愉快的事情,那么,进而凭着正确的理性追寻至善之道,就更是令人愉快的事情,但奋求者决不会以此为满足,因为,奋求会终止贪婪,而某种奖赏本当是奋求的结果。”见伽桑狄,《伊壁鸠鲁哲学章句》(Syntagma philosophiae Epicuri, Hagae Comitum 1659), 页 31。

生活安宁和摆脱恐惧的观点,找到最令人安慰甚至唯一令人安慰的从而也是真实的观点。这样我们就可以理解,自从启示宗教与希腊世界相遇以来,不断有这样的人站出来,他们认为圣经中的上帝是唯一仁慈的上帝,他们要么完全否认上帝的惩罚正义(*Strafgerechtigkeit*),因为,这种惩罚正义与上帝的仁慈不一致,他们要么使上帝的惩罚正义对人类生活失去了任何具体意义,方法是依据上帝之善来驳斥传统所主张的上帝的惩罚正义的可怕后果。将这种可能性变为现实的最激进的形式,就是马克安(Marcion)的学说。这一学说被并非小人物的德尔图良(Tertullian)咒骂为伊壁鸠鲁主义的一个变种。^⑤ [319]现代启蒙运动的宗教传统批判,虽然外在表现完全不同,但实际上受同一倾向支配——其批判特质与灵知派(Gnosis)尤其是马克安的旧约批判如出一辙。17和18世纪的启蒙运动,就其某种程度上仍然保持与圣经的内在关联而言,具有这样的特点:启蒙运动反对传统的学说和思想态度的依据,是充满同情的上帝之善。更准确地说,对于17和18世纪的启蒙运动而言,充满同情的上帝之善,从根本上优先于上帝的权力,优先于上帝的威严和惩罚性的震怒。对于启蒙运动而言,上帝首先不是提出要求、提出面对他的要求的上帝,而是充满同情的仁慈的上帝。霍布斯正是在这种意义上反对永恒的地狱惩罚,认为这种惩罚不符合上帝之

⑤ “如果他渴望以基督之名来命名某个伊壁鸠鲁分子,理由是有福之物和不朽之物都不会给它本身和其他事物造成麻烦(因为,马克安在思考了那种观点之后,从那个人身上排除了严肃和法的力量),那么,或者他必须构想出完全不动心的冷漠的上帝(但这样的上帝,与通过其教诲给犹太人难堪,又通过其思想给自己带来麻烦的基督有何相干?),或者他必须承认那个人有其他情感(但这样的上帝,与既不是自己的朋友,又不是基督徒的朋友的伊壁鸠鲁有何相干?”见《反马克安》(*Adv. Marc.* I 25)。——在谈到“全能的上帝”时,德尔图良说: *Sed puto jam et non optimus jam aliquid et cum Creatore moratus, nec in totum Epicuri deus.* [可是,我认为他如今已不再是至善的上帝,尽管他曾与造物主同在过一段时间,他也根本不是伊壁鸠鲁的神。]见上引书卷IV章15,亦参卷II章16。

善和上帝的同情,他也正是在这种意义上声称,受到诅咒的人在复活之后才会遭到毁灭。^⑤

霍布斯在这个问题上以及在其他许多问题上,都追随索齐尼派的(Socinianer)学说。^⑥索齐尼派也是霍布斯靠拢圣经的最后极限。[320]霍布斯即使接受圣经的教诲,也只是在索齐尼派的圣经解释的意义上接受。他首先接受了索齐尼派的核心思想,即认为基督教的本质是宣告并确保永生,却“根本不考虑赎罪,或者说,只认为赎罪是永生中的一个瞬间”。^⑦因此,只是在将索齐尼派的基本思想推向极端时,霍布斯才提出:“从罪中得到救赎,就是从罪带给我

⑤ “但或许,如果一个罪人的死亡,如(主教布拉姆哈尔)所认为的那样,是在极度的苦难中的永生,那么,一个人就可以像约伯那样,用全能上帝的忠告……责备他缺少温柔和对人类的爱心。”见《霍布斯英文论文集》卷V页103。——“但是既然上帝有能力让人受磨难,正确地处罚其罪孽,那么,上帝并不是因为他的罪孽而残酷地折磨人,让其陷入极端的和永恒的灾难。这难道不残酷吗?正确地惩罚他,使其免于陷入罪孽,在罪孽这个问题上这是最应取的做法。”参见上引书页17。“……靠上帝——他以永恒的惩罚威胁着罪人——的正义,你不可能为他们所受惩罚的永恒性作辩护。尽管未行其当行之善的人,的确是不义之人,可未行其当行之恶或当行之害者,却并非不义之人,而是仁慈的人。无限仁慈上帝,在不违背他的正义的情况下,就不可能多少减轻人们配受的惩罚之长久或严厉程度吗?”见《霍布斯拉丁文论文集》卷III,页522。另参《利维坦》第44章,页342;《论人》卷XIV,页6和《霍布斯英文论文集》卷IV,页354以及页290及以下。

⑥ “……(霍布斯)也证实,在他看来,恶人的悲伤必定为他们的毁灭所终止。这事关对索齐尼派的感情,但远远超出这一点。”见莱布尼兹,《关于霍布斯著作的思考》(*Refléxions sur le livre de Hobbes*),章2。——“……认识到要将(索齐尼的)地狱中的惩罚的……永恒性与神圣的正义和善结合起来是不可能的,他们更愿意承认那些受谴责者的毁灭而非惩罚的永恒性。”见布多伊斯(J. Fr. Boddeus),《教义神学原理》(*Institutiones theologiae dogmaticae*, Lips, 1724),页490。“(索齐尼派)对永恒……惩罚作了否定而非肯定的解释,自然是通过配受最严酷对待的那些人的毁灭。”见阿诺尔德(Nicol. Arnold),《驳索齐尼派的虔敬》(*Religio Sociniana... refutata*, Franck 1654),页101。另外,阿诺尔德强调(页107),他认为索齐尼流派还没有敢于明确表达他们关于受到诅咒的人的命运的观点。可以参见(前文[291]页提及的)霍布斯在处理这个问题时非常谨慎的态度。比较弗奥克(Fock),《索齐尼派》(*Der Socinianismus*, Kiel, 1847),页718及以下。

⑦ 哈纳克(Harnack),《教条史讲义》(*Lehrbuch der Dogmengeschichte*),III/2 页681。

们的所有不幸和灾难(尤其是死亡)中获救。”^⑭所以,霍布斯从索齐尼派那里学会了,在真正的伊壁鸠鲁主义的意义上,将永生希望理解为反对死亡恐惧的纯粹保证,而非首先将其理解为对人所负有的义务和责任的提醒。如此理解永生的前提是,即便不根本否认上帝的惩罚正义,至少也要将它置于上帝同情之后。^⑮我们放弃研究索齐尼派的具体学说与上述原则的关系。在此,我们只强调霍布斯与索齐尼派最重要的一致之处。^⑯霍布斯传统批判中所依据的圣经原则,是索齐尼派的原则,根据这个原则,他抛弃了教会的传统,尤其是否认圣灵的内在见证是理解圣经的条件。^⑰索齐尼派坚信,信仰的唯一标准是圣经,对圣经的解释是每一个人用理性来衡量的事情。^⑱索齐尼派将圣经分为获救所必需的部分和 *additamentum... vel probatio doctrinae*[附加上去的部分……或证明教义的部分]。^⑲索齐尼派用“圣经”神学取代了“古希腊”神学,从而将上帝的存在理解为他支配我们的权力,将上帝的永恒理解为时间的不断持续。^⑳

^⑭ 《利维坦》第38章(页247)。——另外参见《利维坦》第42章(页284)注解：“(基督的)永恒王国中有保护和永恒的生命。”

^⑮ 索齐尼(F. Socinus),《神学论文选》(*Praelectiones theologicae*)16章。《论人》XIV 6中的表述都以这个章节中以及第15、17、22章中的观点为基础。另外参见阿尔诺德,前揭,页92-97。

^⑯ 在这个意义上应该指出,霍布斯大概写于1636年的《智术》(*Art of Sophistry*) (《霍布斯英文论文集》卷VI,页29-536)是对索齐尼的《揭露……智术师的起源,并以神学例证加以阐明》(*Elementi sophistici ... explicati, et exemplis Theologicis illustrati*, Racoviae 1625)的模仿。

^⑰ 参见《利维坦》第43章(页321),第45章(页358)和索齐尼《著作集》(*Opp.*),卷II,页358和阿尔诺德,前揭,页39。

^⑱ 参见页280和弗奥克,前揭,页381。

^⑲ 参见《利维坦》第43章和索齐尼《著作集》(*Opp.*),卷I,页278。

^⑳ 参见阿尔诺德,前揭,页80及以下和页85及以下,以及弗奥克,前揭,页427及以下。比较霍布斯将神圣的特质解释为崇拜的特质,也就是说在《利维坦》第38章中对权力的承认。关于上帝的永恒,请参见《利维坦》第46章(页370)。

索齐尼派批判三位一体论,特别是否认基督的神圣性。^⑭ 索齐尼派——由于否认基督的神性——使关于基督职责的学说优先于关于基督位格的学说。^⑮ 索齐尼派否认自然的不死性,即灵魂的不死性,主张在肉体的死亡和复活之间不存在生命。^⑯ 另外,索齐尼派否认天生的上帝认识,也否认通过观察受造物而获得上帝的认识。还有,索齐尼派认为,上帝之名 *non esse nomen essentiae sive naturae, sed officii et dignitatis* [不是本质之名或本性之名,而是职务之名和地位之名]。索齐尼派用赦罪取代了赎罪 (*Satisfaktion*)。^⑰ [322] 霍布斯的传统批判与索齐尼主义的不同之处,首先在于他对基督教国家所持有的观点,这个观点与索齐尼主义的原则完全不相容——这个观点的来源是国家全能论 (*Erastianismus*)。另外一个不同之处在于,霍布斯的批判不仅强化了索齐尼主义中初露端倪的反一唯灵论 (*Anti - Spiritualismus*),甚至将此反一唯灵论变成了他研究工作的主线。霍布斯能够明确提出反一唯灵论,靠的就是伊壁鸠鲁主义。

^⑭ 甚至霍布斯宣称基督如同摩西一样都是“人”的观点,也是来自于索齐尼。参见《利维坦》第16章(页85)阿尔诺德,前揭,页138,页344。

^⑮ 参见弗奥克,前揭,页551和《利维坦》第41章。

^⑯ *Tantum id mihi videtur statui posse, post hanc vitam, animam, sive animum hominis non ita per se subsistere, ut praemia ulla poenasve sentiat, vel etiam ista sentiendi sit capax ... statuo ... animae nomine (sc. in S. Scriptura) vitam significari ... Vivere ... adhuc apud Deum is dici et potest, et debet, qui aliquando in vitam, eamque immortalem ab ipso Domino [omni-no] revocabitur.* [我认为可以设想的只是,在此生之后,不仅人的灵魂或理智本身将持存,从而人可以知道某些奖赏或惩罚,而且人有能力认识那些奖赏或惩罚……我认为……(在圣经中)生命就是用灵魂之名来表达的……人被认为依旧活在上帝跟前,也能够活着,而且应当活着,人在某个时候将因这位(全能的)的主而重获生命乃至永恒的生命。] 见索齐尼,《著作集》(*Opp.*),卷I,页454 b。关于霍布斯看法,参见前文页[286-290]。具体参见索齐尼《著作集》(*Opp.*)卷I页537和541以及卷II页261和《利维坦》第44章(页342)对《创世记》(*Gen.* 2, 17)和《罗马书》(*Rom.* 5, 12)解释。另外,关于富人和拉撒路(*Lazarus*)的故事不过是寓言的解释,参见索齐尼《著作集》(*Opp.*)卷I页145和《利维坦》第44章(页342)对《路加福音》(*Lukas* 20, 36-38)的解释。

^⑰ 参见《利维坦》第38章结尾和第41章开头、第43章(页327)以及《论人》*XIV* 6和索齐尼的《神学论文选》(*Praelectiones theologicae*)第15-17章。

总而言之,霍布斯的传统批判——不考虑其有关基督教国家的学说——具有如下特点:这一批判的基础,是在伊壁鸠鲁主义的意义上对索齐尼主义的极端化,或者说,是一种伊壁鸠鲁主义,这种伊壁鸠鲁主义只是在索齐尼主义的掩护下才冒险提出,而索齐尼主义作为一种立场,虽然毫无疑问忠实地信仰圣经,但在17世纪信奉圣经的立场中,索齐尼主义最接近伊壁鸠鲁主义。还需要问的是,霍布斯对伊壁鸠鲁主义毫无道理的保留态度,是否就像第一眼看上去那样,只是因为他表面上要顾及教士的权力,还是具有非常重要的意义。

第二章 圣经批判

[323]传统批判是在下述前提的基础上进行的。圣经是上帝之言,圣经据此传达并保证的教诲,人的有限理性是无法洞察、无法证明和无法反驳的,这些教诲之所以具有约束力,只因为它们是上帝的启示。然而,圣经传达的超理性的教诲,不仅应当是真实的,而且应当具有至高无上的重要性,也就是说,这些教诲是获得救赎之所必需。救赎——即永生——是每个人天生最关心的事情,但是救赎的存在以及获得救赎的道路,人只能通过圣经才能获知。圣经所保证的超理性的、获得救赎所必需的教诲具有下述特征。它们不仅具有启示性,即它们是由某种神迹来传达的,而且,就其内容而言,也是以神迹的可能性和真实性作为前提的。然而,正是这一前提——除唯灵论之外——遭到霍布斯的政治哲学的根本质疑。^⑥因此,动摇圣经的权威性,甚至动摇启示的可能性,如果不是霍布斯政治学的原始立论 *conditio sine qua non* [不可或缺的条件],也是霍布斯政治学最终得以成立的 *conditio sine qua non* [不可或缺的条件]。

一 启示的可知性与可信性

根据霍布斯的主张,下述两个问题的提出便是错误的。我们如何知道圣经是上帝之言?我们为什么相信圣经是上帝之言?他认为

^⑥ 参前文页[292]以下。

为唯一合理的问题是:[324] 圣经是由何种权威变成律法的?^⑨ 对这一唯一合理的问题的回答是:圣经只能通过世俗当权者的权威才能变成律法。^⑩ 这就是说,圣经本身不具备任何法律效力。但即使它被某位国家元首变成了律法,也只是规定人们不得对它表达批判。^⑪ 也就是说,即使圣经被世俗当权者确定为律法,它本身也不是真正的权威,即不是约束良心的权威。^⑫ 霍布斯所实施的对圣经权威性的彻底浅薄化,最为清楚地表明,对霍布斯本人而言,圣经不具有任何形式的权威性。事实上,这正是他摒弃下述问题——我们何以知道抑或我们为何相信圣经是上帝之言?——的含义之所在:霍布斯不知道,他甚至根本不相信,圣经是上帝的启示。

[325]霍布斯认为,认识圣经启示性的前提是,这种认识要么能够以教会无谬误性(Unfehlbarkeit der Kirche)为根据,要么能够以圣灵的内在见证(das innere Zeugnis des hl. Geistes)为根据。然而,这

⑨ “这是一个基督教各个派别之间争论不休的问题:圣经的权威从何而来? 此问题有时也以其他形式提出,例如,我们如何知道圣经是上帝的话? 或者,我们为什么相信它是上帝的话? 解答该问题的困难主要在于此问题本身表述不当。因为,所有人首先相信,圣经的原创者就是上帝,因而,频繁争论的问题并非圣经的出处。而且很显然,除那些通过超自然方式得到上帝启示的人之外,没有人能够知道它是否出自上帝之口(虽然所有真正的基督徒都对此深信不疑),因此,问题并不是我们如何知道。最后,至于我们为什么相信的问题,有些人是出于这个原因,另一些人是出于那个原因,故没有统一的答案。真正的问题在于:是何方权威将圣经立为法律?”见《利维坦》第33章(页208以下)。

⑩ “……在某些地区,依据合法的民事权利机构的规定,《新约》经文是当地遵循的唯一戒律。”见《利维坦》第42章(页284)。从《利维坦》第42章(页280-283)可以看出,《旧约》的情况同样如此。参《利维坦》第33章(页203和209)。

⑪ 因此,理性必须服从于信仰这个戒律,弱化为理性必须按照信仰来讲话,“正如(合法的权威)命令我们……尽管从所讲的话中,头脑并不能产生任何观点”。见《利维坦》第32章(页200)。

⑫ 在这里,人们可以按照知道—相信—法律的顺序做一比较(参页[324]注168):“但无论人们是知道、相信,还是承认圣经是上帝的话,若超然事外直言不讳,我将表明信条是必要的,仅仅对救赎而言是必要的,所以,那些人必须知道、相信和承认同样的东西。”见《利维坦》第43章(页322)。——关于“承认”的意义参见《论公民》XVIII 4。

种神学论证方式受到霍布斯的明确批驳。^⑫ 在此,他只是追随了他的索齐尼派先师的观点,后者尤其反对以圣灵的内在见证作为圣经权威的基础的革新做法。^⑬ 索齐尼派以纯粹理性的、历史性的解释取代了神学解释。霍布斯则用简明扼要的语言否定了认识圣经启示性的可能性,同时也以沉默摒弃了理性和历史性的解释。在这里,对启示的历史性解释,为对古人的历史批判所取代,从而为对圣经真实性的批判所取代。

历史—批判研究^⑭得出了对圣经信仰似乎颇为有利的结论:“我们现有的《旧约》和《新约》,正是对先知和使徒言行的真实记录。”^⑮然而,霍布斯在得出这一令人安心的结论之前,首先探讨并抛弃了下述想法,《新约》经文尤其有可能被基督教教士篡改了。重要的并不在于,他在有些地方表示,怀疑经文伪造没有根据——在其他地方又认为,怀疑有些《新约》文本受到篡改是合乎情理的^⑯——,[326]重要的在于,他认为从原则上讲,伪造经文是有可能的。基督教教士完全有可能伪造《新约》,因为,现有形式的《新约》自劳底嘉公会议(Konzil von Laodicea)后方才确定下来,也就是说,它出自这样一个时代,当时掌权的教会教士已然疏远了福音的

^⑫ “……为什么我们相信圣经出自上帝之口,人们对此众说纷纭,正如所有表述不当的疑问都会遭到质疑。因为,人们把问题说成“我们如何知道”,而不是“我们为何相信”,仿佛相信和知道是一回事。于是当一方把他们的所知建立在教会的不谬性之上时,另一方则以“个人灵魂的见证”作为依据,然而,任何一方都无法通过推断得出他们自诩的结论。因为,如果一个人不首先断定圣经的不谬性,怎能知道教会的不谬性?而且,一个人又如何知道他的“个人”信仰不是以当权者和其导师的观点为基础,或是建立在对自己天分的假定上?况且,圣经中没有任何篇章可以推导出教会的不谬性,遑论某个教会或某人的不谬性。”见《利维坦》第43章(页321)。参《霍布斯英文著作集》卷IV,页339以下。

^⑬ 前文页[319]注154。

^⑭ 《利维坦》第33章,并参《利维坦》第42章(页282以下)和《论公民》XVI 12。

^⑮ 《利维坦》第33章页208。

^⑯ 这些文本(即《新约》)中没有关于受贿的质疑。参《利维坦》第34章(页217)。

精神,“《新约》诸卷的抄本全部由神职人员掌控”。^⑭ 霍布斯关于《旧约》的结论与此相似。尽管他肯定,尤其是本来的法律书(即《申命记》11-27)是由摩西本人编写,但他坚决否认《摩西五经》全部出自摩西或其同时代人之手。正如他所强调的那样,连那些摩西编写的律法书也曾长期佚失,直到约书亚称王(König Josua)时期才被重新发现。《旧约》中的历史书的问世,也远在书中叙述的历史事件发生的时间之后。当时,所有先知正处于囚禁中或被囚禁之前不久。现有形式的《旧约》之整体的编写时间,不会早于以斯拉(Es-ras)时代。^⑮ 因此,既然《旧约》和《新约》原则上都存在伪造或篡改之嫌疑,特别是那些预言有 ex eventu[事后]编造的嫌疑,^⑯那么,就不能说我们知道在圣经中可以找到启示的证据。

比历史一批判研究所得出的隐蔽性结论更为重要的是此项研究默循的前提。圣经书卷与其他任何文学性的文本一样,能够并且必须以原则上相同的方式来批判。因此,霍布斯通过自己的历史一批判研究本身——且不论其结论如何——表明了自己与圣经启示信仰的决裂,[327]他根本不承认保证圣经权威的信仰确定性(Glaubensgewissheit)或教会或传统具有约束力。因此,他的不信并不是他的历史批判的结果,而是前提。证明圣经的不真实性,只是进一步对圣经的非启示性的事后确认。如果我们暂且假设,霍布斯有可能相信圣经的真实性(Echtheit)*:但即使如此,他也丝毫不会

⑭ 《利维坦》第33章,页207。

⑮ 《利维坦》第33章页207、第42章页282。

⑯ 下述附加解释表达了类似意思。根据编年史记载,偶像崇拜者尼哥法老(Pharao Necho)的警示是经过验证的预言,与此相反,《耶利米书》的《以斯拉记》(1)则称其为神意显灵。参《利维坦》第36章(页227)。

* [迈尔按]施特劳斯在此处正文旁边做了一条加注,但并未明确将其作为脚注:“或者相反:以口头灵感作为前提,可以解决一切难题。作为上帝的选民,可以在正确的时间和时刻通过启示获知那些无法解释的奥秘。批判只能指出某些可能性,而摩西则通过预言看到了他的死亡。参《利维坦》页204节1。”

相信圣经的启示性。由此我们就会了悟,他对历史一批判的依赖是多么的少。事实上,他的历史批判完全基于对启示的原则性批判,并且首先根本基于对启示可知性(Erkennbarkeit)的批判。

因此,如果霍布斯在阐述他的主张——不存在对圣经启示性的真正的认识——时,并不以其历史批判的结论为根据,这并非偶然,也并非出于外在的理由。他的根据毋宁在于,只有那些由上帝通过超自然方式给予启示的人,才有可能获得对圣经启示性的某种认识。此外,由于他反对以圣灵的内在见证来保证圣经启示性的学说,因此显然,他肯定会否认所有并非启示传达者的那些人有可能认识启示。^⑩他不否定,而是强调,圣经有甄别真假先知的确定标准。^⑪但这些标准只有在下述前提下方才有效,圣经本身是启示的结果。可霍布斯恰恰否认这一前提是可认知的。[328]因此,正因为启示不可认知,那些建立在启示基础之上的法律才不具有任何约束力。^⑫因此,尤其是以色列人,他们并非因为上帝的命令而有义务服从由摩西颁布的律法,而只是因为他们自己赞成和他们自己的顺从承诺而有这种义务。可见,相较于其他任何统治者,摩西并不具有其他任何更高的权威。^⑬

因此,关于圣经出于启示这一点,人们无从知晓,而只能相信。然而,这种以自身为根据的信仰(Glauben auf sich)意义何在呢?信

^⑩ 参见前文页[324]注168、页[325]注172,并参《利维坦》第26章(页152)、第33章(页203)。

^⑪ 关于这些标准,参《利维坦》第32章(页200以下)和第36章(页234)的特殊表述。

^⑫ “上帝并未以超自然的方式启示某人,它们(即经文)就出自祂本人,或那些宣讲圣经的人是祂派来的,因此,他无需因某个权威而遵从这些经文,他遵从这些经文只因上帝的权威,上帝的诫令业已具有法律效力,也就是说,他不必遵奉其他任何权威之命,从而不必奉寓于统治之中的国家(Common-wealth)权威,此统治仅具有立法权力。”见《利维坦》第33章(页209)。

^⑬ 《利维坦》第40章(页254以下)和第42章(页281),并参页294以下。

仰是上帝的馈赠——这是确凿无疑的,但是上帝赐予人们信仰并不是靠默示(Inspiration)或灌输(Infusion),^⑤而是通过自然方式,即通过他们的导师。也就是说,信徒之所以相信圣经是上帝之言,是因为他们由其导师那里听取了上帝之言。因此,这种信仰完全出于自然,这是一种基于道听途说的平常的信仰,其特殊的但绝非超自然的力量,仅仅出于人们普遍尊敬自己最初的导师。由于目前在基督教国家中,人们从孩提时起便受到教育,说圣经就是上帝之言,因此,在基督教国家中,所有人或大多数人相信圣经,而在其他国家中,则只有很少的人相信圣经,便不足为奇了。^⑥可以说,[329]圣经信仰赖以存在的基础,是一种居统治地位的、公开宣扬的偏见(Vorurteil)。

可这样一种偏见未必是一种谬识。偏见经过验证,有可能得出这样的结论:偏见恰巧与真理相吻合。通过这种方式,可以将偏见转化为知识。但就圣经的启示性这一偏见来说,由于前文所述的原因,这样的转化是不可能的。因此,使这种偏见合法化的方式只能是,确定它在道德或实践上是可信的。然而,圣经信仰的这种合法化方式,同样遭到霍布斯的批驳。他首先一再强调,信仰圣经的义务是不存在的。之所以不存在信仰的义务,是因为信仰并不依赖于

^⑤ 《利维坦》第34章接近结尾部分(vers. fin.),第43章(页322)和第46章(页369)。

^⑥ “因此,很明显,基督徒并不是明白而仅仅是相信圣经就是上帝的话。使得他们相信上帝一般情况下乐意赐予他们的方法,就是依照自然方式,也就是说,受教于他们的导师……在基督教国家(Common-wealths)中,所有人都笃信或至少公开承认圣经是上帝的话,而在其他国家中却很少如此。如果不是因为在基督教国家中人们从小就被如此教育,而其他地方的人接受的教育不同,还能有别的原因吗?”见《利维坦》第43章(页321以下)。“……靠教父们的著作……我们会发现,我们现在掌握的《新约》文本,曾被那个时代的基督徒视为……圣灵的口述……他们对自己导师的尊敬和评价可见一斑。一般来讲,门徒们从最初的导师那里接收了各种学说,对他们充满尊敬。”见《利维坦》第42章(页283)。——亦参前文页[324]注168、页[330]页注191以及《利维坦》第7章接近结尾部分(vers. fin.)。

人的意志,而是某些确定或似是而非的论证所得出的结论。^⑩与不存在信仰的义务同理,对不信的惩罚亦不可能成立。在此我们姑且不考虑下述情形。按照霍布斯的主张,断然否定救赎所必需的圣经信仰,即使这种否定出于世俗当权者的命令,因而并不伴随内心的否定,也不会给否定者带来任何不利后果。^⑪与其批判以圣经为根据有关,霍布斯从来都坚持认为,不信将会受到诅咒。但就此关联而言,他已然用指向一种反复的但也是有限的、感性存在的重生,代替了永恒的地狱惩罚。对受诅咒者的真正的惩罚是,他们眼睁睁地看着那些受拣选的人享受着永恒的、非感性的幸福,他们自己则因为不信而无缘此幸福。^⑫但是,这种惩罚是否足够恐怖,以至于人们有可能因为害怕惩罚而转向信仰呢?^⑬ [330]这种永恒的幸福,这种霍布斯仅仅以否定方式所描述的幸福,^⑭这种摆脱了贫困、不幸和死亡的幸福,但同时也以摆脱了——从而无能享受——一切感官享受(能力)为特征的幸福,是否真是一种令受诅咒者羡慕的事物呢?

^⑩ 信仰与强迫或诫令无关,也不依赖于它们,而只以通过推理得出的确定或可能的论断或人们已经笃信的某种东西为基础。参《利维坦》第42章(页269)、第32章(页199以下)。

^⑪ 参前文页[300]以下。

^⑫ 参前文页[299]以下。

^⑬ “……在世俗权力施行宗教迫害或不支持教会的地方,一个基督徒可能会成为背教者。被“逐出教会”不会产生任何不良后果,既不会在这个世界对教徒造成损害,也不会令他产生恐惧。没有恐惧是因为他们并不相信;没有损害是因为他们获得了世界的支持;在将要进入的世界里,情形并不更糟,他们从来不相信情形会更糟。”参《利维坦》第42章(页275)。“……在此并不(像原罪故事所说的那样)存在任何惩罚,而只是还亚当和夏娃以凡人的本来面目,在凡夫俗子的生活中,死亡不是惩罚而是上帝的礼物。他作为凡人生活了近千年,遇到过许多问题,却没有痛苦地活着,而且,我认为复活将使他获得他曾失去的永生。”见《霍布斯英文著作集》卷V,页102以下。参布拉姆哈尔(Bramhall)主教的解释:“霍布斯的学说清楚地说明,善行或惧怕死后因恶行而受折磨,并不能使人们免于肉体死亡,因而我们可以假定,在他们的第二次生命中,他们(即堕落者)将会尽可能及时行乐。这就是霍布斯假设的全部诅咒。”见《霍布斯英文著作集》IV,页359。

^⑭ 参见对 visio beatifica[荣福的外观]可能性的否定,参《利维坦》第6章接近结尾部分(vers. fin.),《霍布斯英文著作集》IV,页347。

对于只承认感官财富才是真正财富的霍布斯来说,答案自然是否定的。但是让我们完全抛开这一点——在他看来,信仰永福和永罚(Verdamnis)以圣经信仰为基础。^⑧因此,提醒说不信者将受永罚,对不信仰圣经的人不会有任何作用。然而,霍布斯不仅断然否定任何信仰义务,也不仅因此而否定不信会受到任何惩罚——他还尤其否定理性对于启示具有任何指示意义。当他进而根本不承认理性能充分回答所有原则性问题时,特别是不承认靠理性足以认识上帝时,这一点便显得尤为突出。就此,他还在《论公民》中提到,如果没有上帝的特殊指引,人类也许难以避开迷信和无神论两大险阻。^⑨ [331]但是《论公民》中的这段话在《利维坦》中却找不到任何印证。如果参看前文^⑩对《论公民》与《利维坦》的总体比较,《论公民》中的这番论述显然只是一种调适(Akkomodation)。《利维坦》中唯一提及理性对启示具有指示意义之处,是对保罗称义论(Rechtfertigungslehre)的评说。履行理性可以认识的自然的道德律,并不足以使人称义,这是因为并且仅仅因为,人没有能力彻底履行这种道德律。因此,人若要称义,除顺从之外还需要赎罪,而后者只有作为对其信仰的奖赏才能得到。^⑪可见,人没有能力严格履行道德律,他所能做的,最多只是尽心努力履行道德律,然而,上帝所接纳的只是信仰者的行为所表现出的这种努力和这些意愿。^⑫但是,在如此认同传统教义的同时,霍布斯也对传统教义提出了异议。在《利维

^⑧ “……人们不能从自然中了解身后世界的情形……而只有一种基于他人的说法的信念,这些人说他们是以超自然方式获知身后世界的情形的,或者他们认识某些人,这些人又认识另外一些人,另外这些人又认识其他一些人,后者曾以超自然的方式获知了身后世界的情形……”见《利维坦》第15章(页76)。

^⑨ 《论公民》XVI 1——霍布斯借此引出对启示宗教的讨论。

^⑩ 前文页[275]以下。

^⑪ 前文页[300]。

^⑫ “……上帝接受的不是行为的意愿,而仅仅是虔信者怀有的信仰……”见《利维坦》第43章(页327)。

坦》作此认同的同一章节中,他两次表明,上帝接纳所有人的行为之意愿:^⑨谁诚心诚意努力履行道德律,谁就能因此而称义。只有后一种主张与霍布斯的真实信念相吻合,他在阐述自己基于理性而全然不顾及启示的政治科学的处境中,表达了他的真实信念。^⑩因此,如果有人凭借其自然能力,不仅能够认识自然的道德律,[332]还能够称义,那么,人对某种能使人称义的信仰,从而对启示便不存在任何依赖性。因此,霍布斯不仅不信仰启示,他也没有任何理由去信仰启示。

既然霍布斯不信仰启示,从而也不信仰圣经,他便没有理由信服一种仅仅由圣经而非理性所担保的教义。因此,以后当我们遇到霍布斯仅仅因为圣经中有某种教义而认同这种教义的情形时,我们便知道该如何看待他那些陈述(*Versicherungen*)了。从而,尤其不容怀疑的是,霍布斯从不相信原罪与救赎,不相信善恶报应,不相信肉体复活,不相信有天使存在。通过相当明确地质疑圣经本身的可信性,他不必再去明确否定那些完全以圣经为依据的教义,以免像往常那样在那些信仰笃定的对手面前过多地暴露自己的短处。他把对圣经之启示性的信仰转换为仅仅对圣经之启示性的认可(*Zugeständnis*),^⑪在这一原则性转换的基础上,他才能径直以 *ad hominem*[出于个人偏好]的论证,以令人心安的烦琐方式大量引用圣经名言和神学术语,从而使读者永远看不清他的不信。

所以,霍布斯无需再明确批驳他明确承认由圣经所保证的教义,因为,他已经通过这种解释批驳了这些教义。但尽管如此,他仍

^⑨ “……为了完成他的工作,上帝总是接受所有人的意愿,无论对善人还是恶人。”见《利维坦》第43章(页327)——“上帝……接受我们全部行为中的行为意愿……”见《利维坦》第43章(页320)。

^⑩ 参《利维坦》第15章(页82):“(自然)法只对欲望以及进取有约束力,我是指一种不受约束的、持续的进取,所以,自然法易于遵行。因为,在自然法当中,除了进取什么也不要求,努力进取的人,就是在履行自然法,而履行法律的人就能成义。”

^⑪ 参前文页[324]注171。

然不失时机地至少暗示了自己对这些教义的否定。根据他的观点,圣经中并非以理性为依据的核心教义,就包含在下述宣称中。那些(为此受拣选的)人复活之后可以过上和天使一样的或类似于天使的生活。在霍布斯看来,信仰天使的存在与信仰复活相互关联,只要对其中一条信仰提出质疑,另外一条便难以成立。霍布斯虽然声称,根据《新约》中的某些清晰描述,他相信有天使。但是,他表面上承认有天使存在的同一段文字表明,他实际上并不相信有天使。[333]他指出,假设天使只是人类想象力的产物,这种假设似乎更可信。^{①9}霍布斯还暗示了否定天使与否定复活之间的密切关联。他在另一处文字中附带指出,撒都该人也许有理由认为在《旧约》中找不到信仰天使的根据。^{②0}假如在这一点上撒都该人有理由——那么,我们最终还必须赞同他们否定复活或来生的观点吗?不,霍布斯对此并不赞同撒都该人,因为,他太过清楚地知道,赞同这种观点会有多危险。撒都该人不仅否定天使与魔鬼,也根本否定精神实体(以及来世)的存在,他们的思想有无神论之嫌疑。^{②1}而否认精神实体的存在,否认自然是无形的精神实体的存在——因为,关于无形实体的说法是荒谬的——,由此给自己招来无神论嫌疑,又有何必要呢?难道空气以及其他许多看不见的物体不是无形的精神实体吗?人死后,他的躯体经过腐烂不是也看不见了么?因此,粗糙的、看得见的躯体复活后变成了一种精致的、看不见的、“精神性”的躯体,不

^{①9} 参前文页[284]页注53。

^{②0} “……犹太人……旧约中没有什么束缚他们的东西,他们通常持有一种观点(撒都该人除外):那些离奇的东西(即天使和魔鬼)……都是物质,并非幻想之物,而是上帝永恒的创造物……”见《利维坦》第34章(页215)。

^{②1} “……撒都该人……在另一方面也有很大的谬误,即不相信有任何的神灵(这一点非常接近无神论)……”见《利维坦》第8章(页39)。

是很合理并且很可信吗?^{②④}

二 启示的可知性与可能性

[334] 上述圣经批判的核心可以归结为一句话,即启示不可知。通过此批判,霍布斯虽未直言表明对启示的可能性(同时也包括真实性)的质疑,却间接而不动声色地对此提出了质疑。因为,如果某种启示,或者说对某项律法或某一条福音的启示,只有启示的传达者本人可以知晓,那么,这样的启示有何意义!但是对启示可知性的批判,毕竟不足以彻底撼动启示的权威。尽管那些只愿意相信自身的感官经验和理性思考的人,可以通过此批判为自己拒绝所有那些声称或确实以启示为根据的要求作辩护,因为,启示的真实性根本无法按照人的感官经验和理性思考来判断。但凭借这种批判,他却无法攻击那些信仰圣经的启示性的人,这些人声称或确实通过神谕获知了启示的真实性和圣经的启示性,他绝对无法干扰这些信徒对他和与他持同样观点的人发出攻击。因此,对霍布斯来说,仅仅质疑启示的可知性是不够的,他还必须对启示的可能性提出质疑。^{②⑤}

霍布斯并未 *expressis verbis* [明文] 否定启示的可能性,他满足于指出,依照圣经的字面含义和神学家的诠释,无论如何不可能理解圣经,也满足于点出自己对启示的解释。但由于这种解释不仅否

^{②④} “圣保罗说,我们应该提升灵性的身体(Bodies),他承认灵(Spirits)的本质,即他们是肉体性的灵。这并不难理解。空气和其他许多东西都有形体(Bodies),虽然它们不是肌肉和骨骼或其他可被肉眼看到的实实在在的形体。有些人则致力于寻求(头脑中的偶像)的成因,他们自己却连如何称呼它们都不知道,因此,很容易被那些知识丰富、受他们尊敬的人说服,这些人当中有的称其为形体(Bodies),认为它们是由超自然力把空气压缩在一起而形成的,因为眼见为实;有人则称之为灵,因为,触觉在它们出现的地方什么都触摸不到……”《利维坦》第34章(页211)。

^{②⑤} 参见拙著《斯宾诺莎的宗教批判》,页126以下、页194以下。

定了启示的超自然性,同时也否定启示有任何尊严,因此很明显,霍布斯对“启示”作出不信解释的秘而不宣的理由,就是对启示的可能性的否定。他没有表明这种否定,他的做法无非只是将读者引向(heranzuführen)这种否定。他以根本上与他的传统批判一样的方式,以“承认”圣经的启示性,^⑭开启了一种纯粹注经式的研究。[335]他想弄清楚圣经本身是如何理解“上帝之言”的,从而有可能判断,圣经本身能否或在何种意义上认定或要求(zulässt oder fordert)圣经的说法就是上帝之言。^⑮随着这种注经式研究的深入,一开始作为前提的启示信仰逐渐动摇,而紧随注经之后的,或者更准确地说是作为补充的原则性批判,则只需要对这种信仰给予仁慈的致命一击(Gnadenstoss)。

这种所谓纯粹注经式的研究得出了如下结论:上帝以超自然方式直接对其讲话的人有两种:负有持久使命的绝对的先知(如摩西、大祭司、《旧约》中虔信的诸王、《新约》中的基督)与特殊的先知(如族长、撒母耳、以利亚和《旧约》中的大、小先知)。我们不知道也无法理解,上帝是如何对第一种先知讲话的。^⑯对于第二种先知,上帝通过梦和异象,即通过他们在睡眠或迷狂中的想象,向他们讲话。在真先知那里,这些想象是超自然的,而在假先知那里,这些想象则是自然的或虚构的。^⑰因此,所有预言都以梦即异象或某种非同寻常的天赋(Gabe Gottes)为前提。但无论这种天赋还是极不寻常的梦或异象,都完全有可能通过自然方式而获得,由于梦和异象的超

^⑭ 参前文页[324]注171。

^⑮ 参《利维坦》第36章。

^⑯ 参《利维坦》第36章,页231。

^⑰ “……奇怪的是,《旧约》中的先知无一例外地从梦境或幻觉中得到上帝的教诲,也就是说,得之于睡眠或幻觉状态下产生的想象。每一个真正先知的想象都是超自然的,但是在假的先知那里,想象要么是自然的,要么是伪造的。”见《利维坦》第36章(页230)。——“上帝在《新约》中也使用了(祂在《旧约》中宣布旨意时所使用过的)所有方法。”见《利维坦》第36章(页232)。

自然的来源,无论如何是真正非同寻常的预言的根本条件,所以,如果人们不愿被假先知——他们的梦或异象源于自然的先知——所蒙骗,就需要慎之又慎。当自称先知的某人,任何时候都声言要领导和统治他人时,则尤其值得怀疑,[336]因为,所有人都有谋求领导和统治的天性,所以,每个自称先知的人都有出于野心而欺骗他人的嫌疑。因此,圣经要我们要警惕先知,特别是《新约》针对先知讲了那么多,就不足为奇了。但是,如果连最不寻常的梦或异象也有可能源于自然,而那些超自然的梦或异象本身永远无法认识,所有慎之又慎又有何用呢?这时候,我们可以从《圣经》中获得帮助,它为我们提供了辨别真假先知的标准。根据这些标准,绝对的先知是位居其他所有先知之上的法官。因此,搞清楚谁是绝对的先知,即谁是统治者,是每个人的义务,因为,只有统治者才能真正识别真假先知。^④

④ “所有预言都有可能来自于幻象、梦境或上帝赐予的特别天赋……这样的天赋在人类中十分罕见,一旦显现即受崇拜。既然如此天赋和最非凡的梦境和幻想既可能来自于上帝的超自然和直接神迹,也可能借助于他的自然性操作以及继发性原因的干预,因而,为了区别自然和超自然的天赋,也为了区别自然和超自然的幻想或梦境,需要理性和判断。于是,在听从伪先知的话时,人类就需要非常审慎和警惕,这些人要求我们以某种方式服从上帝,他以上帝的名义告诉我们这种方式是幸福之路。假装教导人们通往幸福的方法的人,也在伪装下统治他们,也就是说,去治理、管辖他们。而统治他人正是整个人类的一种自然欲望,我们有必要去怀疑其中的野心和欺诈,因而,每个人在顺从他们之前,都应检验和试探他们的动机,除非他已经在君主制度下顺从了他们的统治,在这样的制度下,先知即世俗的君主,或被世俗的君主所授权者……既然……《新约》中有如此多的反对先知的教义,伪先知远多于真正的先知,每个人在遵从他们指示的时候,都需小心行事,以避免风险。每个人都需发挥自己的天赋理性,利用上帝给予我们的规则去检验所有的预言,以辨别真伪……每个人因此都必须考虑谁是绝对先知,也就是说,到底谁是上帝在地球上的代理人,他位居上帝之下,有权统治基督徒。作为一种规则,每个人都需审慎地对待借上帝之名传授的学说,并考验和验证那些学说的真实性,那些有或没有神谕的伪先知会在任何时间鼓吹这些学说……” 见《利维坦》第36章(页233以下)——在这一问题上,可参见霍布斯的特殊辩词:“我从未说过君主可以判定某种学说或预言的真伪,但我认为,每个国家的君主都有权力禁止公开传授这些学说或预言,无论其是真是伪。” 见《霍布斯英文著作集》IV,页329。

[337]得出上述结论的未曾明言的前提,是对真假先知的内在区别的否定。对于绝对的先知,霍布斯尤其根本没有提及这种内在区别。所有由绝对的先知即统治者发出的命令,臣民都必须不加验证地服从。而所有由特殊的先知,即由那些不曾得到绝对的先知或统治者认定的先知所做出的预言,或者是出于自然的梦,或者只是编造出来的,因而必定是假的:一个人自己完全能够对其作出判断,认定所有先知^{②9}事实上都绝对是假先知,都是受骗者或者骗子,是精神病人或者说谎者。霍布斯在某些段落尽可能明确地表达了他的这种真实观点。^{③0}

如此否定预言的前提是一种信念:预言本身是不可能的。预言之所以不可能,是因为上帝不可能说话。上帝的永恒性、不可见性和不可理解性,既排除了上帝以“说话”的字面涵义即借助语言工具讲话的可能性,也排除了上帝向先知显现的可能性。“上帝曾对先知说”——这句话的涵义只可能是,上帝曾以某种方式将他的意愿传达给了先知。^{③1} [338]上帝既能以自然方式,也能以非自然方式传达他的意志。前者发生的前提是,人利用自然所赋予的能力,能够认识合乎自然的道德律。上帝能以这种方式“说话”,这是无可置

^{②9} 因为,只有信仰表白而非信仰本身,才意味着对当权者命令的服从。参《利维坦》第37章结尾。

^{③0} “……疯人的梦和预测(确实,我认为所有预测未来之偶然性的人都是疯人)……”见《比希莫斯》,页188。——“……如果人可以将自己的梦或幻想或某个人的梦或幻想视为上帝的戒律,那么,很少有两个人对于什么是上帝的戒律持有相同的看法……”见《利维坦》第26章(页153),亦参《利维坦》第36章结尾,《霍布斯英文著作集》IV 页327以下和《比希莫斯》页21以下(“教皇确曾担心圣经是否与摩西在西奈山所授十诫相同……”)。

^{③1} “……有人会问,上帝是以什么方式跟该先知讲话的。是否以正常的说话方式(有些人会如是说),那么,上帝就有声音和语言,或者不是以通常的方式,那么,他是否像一个常人那样有舌头或是其他器官?……因此,我们必须把上帝的话立即翻译给人们听,上帝通过那种方式(无论它是什么)让人了解他的意志……”见《利维坦》第36章(页228以下)。——“认为上帝开口说话或曾经现身,就是从本质上否定他的无限性、不可见性和不可理解性。”见《利维坦》第36章(页231)。

疑的。^{②⑨}但是,圣经和传统观点所描述的预言所应有的特征,即预言是以直接的、超自然的方式传达的上帝意志,又该如何理解呢?事实上,这种观点完全无法理解。或许人们会认定它是“默示”。“默示”(Inspiratio)出于“神灵”(spiritus)。如果不存在神灵,即不存在无形实体,默示也就不可能存在。^{③①}

然而,通过拒斥默示论或其他类似的理论,无法对启示可能性作出判断。^{③②}如果上帝无所不能又不可理解,那么,虽然可以证明人对上帝的作用的表述是荒谬的,但却永远无法推翻这样的主张:上帝的作用采取了某种人完全无法理解的方式,^{③③}也即是说,上帝尤其以超自然的、完全无法理解的方式来唤起梦和异象,这些梦和异象不同于自然想象力的产物,其目的和内涵是为了给人类以神圣的指引。换言之,只要上帝的全能不可理解这一前提不变,只要神迹的可能性没有被撼动,便无法确证预言及启示的不可能性。对启示的批判从而推进到对神迹的批判:神迹批判是宗教批判的核心。^{③④}

三 神迹的可知性与可能性

[339] 霍布斯在他的神迹批判问题上所采用的方式,与其预言批判根本一致。在神迹批判中,他看上去好像对圣经信仰不加干涉。在摆出这种姿态后,他便可以诉诸圣经,告诫人们警惕对假神迹的信仰,并要求将判断某种现象是自然现象还是超自然现象的决

^{②⑨} 参《利维坦》第36章,页231。

^{③①} 参《利维坦》第34章结尾。

^{③②} “……梦境或超现实的幻境中的上帝的声音……并非启示……”见《利维坦》第34章,页218。

^{③③} “当某事物的本质无法理解时,我可以服从经文。但是当词义无法理解时,我就不能服从学院派的权威。”见《霍布斯英文著作集》IV,页314。

^{③④} 参拙著《斯宾诺莎的宗教批判》,页204以下。

定权交给世俗权威。导致这一结果的前提是对神迹的隐秘否定。霍布斯明确否定现在的神迹的真实性,甚至明确否定教父们所宣扬的神迹。^{②7} 在涉及圣经中的神迹时,他必定要更谨慎一些。他只是直言,神迹实在是很难确定。神迹的一个根本前提是,它是对人的祈祷,即对一个人所说的话的回应。^{②8} 因此,乍看上去,每一件神迹都与魔术、魔法和巫术行为,也就是与那些有着明显欺骗色彩的技艺,具有显著的相似性,因为,所有这些技艺的前提是,人的言辞能对没有生命的事物,或者更准确地是没有思维的生物发生作用,但这显然是不可能的。^{②9} 具体来讲,埃及魔法师的魔法与摩西的神迹几乎一样,魔法与神迹的本质区别无从知晓。^{③0} 在任何具体情况下,要分辨神迹和骗术都如此困难,[340]以至于判断神迹之有无,在实践中必定任凭个人臆断,或者由世俗权威的命令来决定。^{③1} 霍布斯

^{②7} 参前文页[281]注37、页[348]注243。

^{②8} “因为,任何事迹无论它有多么神奇,其神奇之处也并不在于之所以能够发生这样的事迹,是因为人们自然而然地相信全能的上帝能做任何事,而在于他因某人的祈祷或言辞而做了那件事。”见《利维坦》第37章(页236)。

^{②9} “圣经中有些文本,似乎将一些奇观(相当于一些上帝亲为的直接神迹)归之于魔法、妖术……妖术并不像很多人所认为的那样,是通过符咒达成奇异效果,而是用普通方法制造的欺诈、错觉……因为很明显,除了对于那些理解它们的人,言辞是没有效果的;除了辨别讲话者意图和情绪,并由此给听者带来希望、恐惧或其他情绪或观念,言辞别无他用。”见《利维坦》第37章(页238)。

^{③0} “……埃及巫师的本领,虽然没有摩西那么了不起,但也称得上是伟大的神迹了。”见《利维坦》第32章(页201),亦参《利维坦》第37章(页238)。

^{③1} “……对于他们所谓神迹,我们必须既要看它是如何发生的,还要尽可能看它是否真的发生了,不仅如此,还要看发生这样的神迹,是否没有人能凭借他的自然力量做得到,而需要直接借助上帝之手。在这一点上,我们还必须诉诸上帝的代理人(Lieutenant),在所有可疑情况下,我们的个人判断都要服从于他。”见《利维坦》第37章(页239)。——“个人总有他真心相信或是不相信那些被称为神迹的行为的自由(因为思想是自由的)……但是在表明信仰时,个人的理性必须服从公众……”见同上(页240)。

走得更远。他以圣经为依据,声称只有那些受拣选的人才能认识神迹。²² 然而,他这个说法实际上是说:凭借自然理性根本无法认识神迹。因此,要展示(vorzustellen)神迹的自然根源,可能非常困难,甚至没有可能²³——确知某种神迹的发生,无论如何做不到。然而,霍布斯不可能以此结论为满足,尽管这一结论已足以为其不信作辩护,以反对某种充满神迹色彩并由神迹来保证的启示。[341]为战胜启示信仰,为扰乱启示信徒们的启示信仰,他不仅需要阐明神迹的不可知性,还必须阐明神迹的不可能性。

证明神迹的不可能性——这实际上意味着证明上帝不可能创造神迹或不可能愿意创造神迹。因此,这一证明的前提是,有可能对上帝作出某种科学解释。自然理性无疑有能力认识到,万物皆有一个最初的和永恒的本源,换句话说,即上帝是永恒、无限和全能的。²⁴ 但是从这些特性出发,能否就神迹的可能性或不可能性得出某种结论呢?由上帝的无限性和不可理解性,或许可以得出上帝不

²² “……神迹的目的,并非在包括选民和恶棍在内的所有人之中引发信仰,而是仅限于在选民中引发信仰……经上(《马太福音》12:58)说,连我们的救主,在他自己的国度也未行很多神迹,因为他们不信。经上(《马可福音》6:5)还将‘他未行很多神迹’说成是‘他无能为力’(he could work none)。”见《利维坦》第37章(页237)。

²³ “因此,要理解什么是神迹,我们首先得明白人们感到神奇并称其为神迹的事物是什么。有两样事物总是让人感到神奇:一是新奇的事物,也就是说,类似的事物以前从未或极少发生过;二是如果发生这样的事情,我们无法想象它是以自然方式达成的,而只可能直接出自上帝之手。但无论这样事物多么少见,我们如果看到了其可能的、自然的成因;或者说,无论这样的事物要以自然方式达成是多么难以想象,类似的东西如果经常出现,我们就不再感觉神奇了,也不会把它看成是神迹。因此,如果一匹马或是一头牛开口说话,它就是一个神迹。因为,这两件事都是奇怪的事,很难想象其自然成因。所以,在生产某种新的生物形态过程中看到有背自然的奇怪事物,同样很难想象其自然成因。但如果一个人或是其他动物生下了同类,虽然我们不知道这是怎么做到的,但因为这样的事情司空见惯,所以就不是神迹。同样,如果一个人变形为石头或柱子,这就是一个神迹,因为它很神奇。但如果一块木头如此变形,这种事情我们司空见惯,它就不是神迹。但我们还是不知道上帝究竟做了什么,以至于发生了这样的事情而非别的事情。”见《利维坦》第37章(页235)。

²⁴ 参《利维坦》第12章,页55。

可能在真正意义上讲话或显现的结论,^②但绝不能由此得出结论,说上帝不可能通过超自然的梦或异象来“说话”或“显现”。同理,由上帝的永恒性得出的结论是,上帝的意志不会改变,因此,人无法通过祈祷或类似方式对他或他的创造物发生影响,因此,如果神迹是由人的祈祷所导致的上帝的某些作为,那么,这样的神迹确实是不可能的。传统的神迹论的涵义,如霍布斯所了解并且承认的那样,并非意指祈祷是上帝创造神迹的愿望和作为的原因,相反它意指,上帝的永恒意志才是祈祷还有神迹以及两者间因果关系的根源。^③此外,上帝意志的改变,尽管与上帝的永恒性相矛盾,却与上帝允许在某个时刻改变其意志的永恒意旨(Ratschluss)不矛盾。^④ [342]因此,由自然理性可以认识的上帝特征出发,首先无法得出任何反对神迹的可能性的结论,相反,由此出发能够得出反对神迹的不可能性或支持神迹的可能性的关键证据。因为,上帝是全能的,所以,神

② 参前文页[337]注211。

③ “祈祷不能改变上帝的旨意,因为他的旨意不可改变。而上帝说过,他只将福祉赐予那些向他提出要求的人,而祈祷正是以祈福为动机……有关祈祷和赐福的教义出现在同一教义之中。”见《霍布斯英文著作集》V,页200。——“上帝不会因为我们的所作所为而被打动,他另有其唯一而永恒的目的,他自亘古之初便已知晓其将行之事……有生命的人或动物都不可能使上帝有丝毫动摇……”见《霍布斯英文著作集》V,页220以下,亦参页[339]注218。

④ “上帝虽可为所欲为,但他并未为其所有欲为之事,这一点确是事实,但我否认,上帝会意愿其从来都不曾意愿之事,除非他不仅能够意愿某种改变、也能够改变其意愿,否则所有教士(divines)之所言都将不可更改。”见《霍布斯英文著作集》V,页246。亦参阿奎那,《神学大全》(I 16, 7):“上帝的意愿绝对不可能改变。但就此必须认识到,改变意愿是一回事,想改变某些事物是另一回事。永恒不变的同一个意愿,有可能意愿某件事现在发生,也有可能意愿日后发生相反的事。”

迹必然是可能的。^{②③}也就是说,上帝能够创造神迹。然而,另一个问题,即上帝是否愿意创造神迹或是否有可能愿意创造神迹,靠人的有限理性是无法回答的,因为,人的有限理性无法洞察上帝的意思。因此,我们必须放弃证明神迹的不可能性。放弃这一点,对霍布斯来说并不困难,因为,他的目的只是为了阻止那些信仰启示的对手援引(他们以为通过信仰所能认识的)神迹。在证明了自然理性不可能认识神迹之后,剩下的只是,在此条件下证明,靠信仰同样无法认识神迹。

关于神迹的说法,基于对上帝的超自然作用与自然现象的区分。然而,在信仰的前提下,恰恰不可能做出这种区分。因为,在信仰的前提下,上帝可以为所欲为,所以,上帝当然有可能创造圣经所描述的一切神迹。然而,因为所有自然事件都是全能的上帝的作为,上帝的作为又绝对不可理解,所以,所有自然事件与神迹一样也完全不可理解。^{②④}如果所有事件,无论自然事件还是神迹事件,都不可理解,那么,剩下的区分神迹或非神迹的唯一标准就是奇异性(Auffälligkeit),[343]神迹就是那些不可理解的奇异事件。^{②⑤}然而,奇异的事物因人而异。^{②⑥}因此,在信仰的前提下,恰恰因为上帝是全能的,所以,对神

②③ “自相矛盾的状态不可能存在于同一事物中,如某事物同时存在又不存在——教士的这种说法对于上帝是不可能的。除此之外,一切本身皆有可能。死人重生、自然进程改变、天空和大地焕然一新,这些本身都有可能,因为,任何事物按其本性皆不可能违背上帝的旨意。”见《霍布斯英文著作集》V,页176。——“……毋庸置疑,上帝可以创造出非自然的异象……自然进程会停滞或改变,上帝亦可使其停滞和改变……”见《利维坦》第2章(页7以下)。

②④ 参前文页[340]注223。

②⑤ 参前文页[339]注218、页[340]注223。

②⑥ “人们在这个世界上见到第一道彩虹,视其为神迹,仅仅是因为第一次,但之后再见,只不过感觉神奇而已……现如今,彩虹是人们司空见惯的事物,不论对那些了解其自然成因的人,还是对那些于此一无所知的人,它都不再是神迹。”见《利维坦》第37章(页236)。——“神迹是神异之举。然而,在一个人看来神异之事,在另一人却未必。”见《利维坦》第26章(页152)。

迹与自然事件的区分,对神迹的真正的认识,恰恰不可能实现。

为了抨击启示,准确地说,为了抨击那些信仰启示的人,^{②②}霍布斯只需要证明一点,神迹对信仰者来说同样不可认识。为得出这一结论,他必须接受他的对手的前提,在信仰上帝全能的基础上展开论证。按照这种 *ad hominem* [出于个人偏好] 的方式展开论证,他就必须否定自然认识的可能性。这种否定与霍布斯本来的观点并不相符,这一点几乎无需证明。因为,他在阐述自然事件完全不可理解的几乎同一时刻,提出认识自然事件的可能性不言自明。^{②③} 由此,恰恰暴露出了他的神迹批判的真正前提。霍布斯自己十分清楚,神迹的可能性是无法直接驳倒的,只要承认上帝的存在,哪怕只是承认上帝存在的可能性,也就等于承认了上帝全能的可能性以及神迹的可能性。神迹的可能性无法直接推翻,而只能由其结论出发来驳倒。由神迹的可能性出发,更准确地说,由作为其前提的上帝全能出发,得出了自然认识的不可能性的结论,这是为任何迷信作辩护的结论,^{②④}但这一结论显然是荒谬的。[344] 由于自然认识的可能性显而易见,神迹主张于是不攻自破。

查明这一点十分重要,因为从中可以看出,霍布斯本身没有理由认为自然科学是不可能的,他对自然科学的质疑,只是暂时向其对手做出某种妥协的一个结果。但这绝不意味着,这种只是暂时为外因所迫而提出的质疑,不会进而成为霍布斯思想的一个内在因素。事实的

②② 参前文页[338]注215。

②③ 参前文页[343]注231。

②④ “……因为,说上帝可以将面包变为基督的肉,还不足以服人。因为,异教徒同样认为上帝无所不能。他们甚至可以在此基础上,以伪装和其他手段将他们的木头、石头变为至高无上的上帝,为自己的膜拜找到充分的借口。”见《利维坦》第45章(页358)——“尽管[亚里士多德]说,某些事物就本性而言是不可能的,但靠上帝的全能,可以充分证明其可能性,上帝可以使众多肉身出现在同一场所,也可以使一个肉身同时出现在不同场所,如果圣餐变体说需要证明的话。但亚里士多德却否认其可能性。”见《比希莫斯》,42s。

确如此,由他的神迹批判出发,可以将霍布斯的自然科学观念理解为一种例外。至少在这一意义上,宗教批判是他的科学的前提。

一旦人们注意到,从意图来看作为例外的霍布斯的神迹批判,结果只不过得出了加尔文的(Calvins)^{②③}神迹论,霍布斯的上述行事方式的问题性就会显现出来。也就是说,霍布斯的神迹批判最多对经院哲学的神迹论提出了疑问,因为,经院哲学主张神迹与自然具有本质差别。[345]但霍布斯的神迹批判绝不会触及启示宗教本身。霍布斯并没有意识到其宗教批判的这一根本性缺陷,这是由于他的虚假成功曾一度使其陷入一种近乎绝望的境地,所以,他才会相信(glauben),通过挣脱这一困境,可以真正彻底地将启示宗教抛在身后。

由于霍布斯立足于信仰上帝全能的基础之上,所以,他曾一度放弃了其宗教批判能够成立的唯一基础。为了使抨击启示宗教成为可能,他必须由其对手的前提——万物之所是都以不可理解的上帝的作为为根据——出发,并得出结论:没有任何事物可以被理解。因此,他必须首先否定自己有理解任何事物的可能性。换句话说:为驳倒对手,他必须由对手的前提出发,进而彻底放弃将自然视为某种可以理解的秩序的观念。^{②④} 因为,只要这一观念失去了意义,神

②③ 〈参施特劳斯,《斯宾诺莎的宗教批判》,页185以下。根据克吕格(G. Krüger)在《德国文学报》(Deutsche Literaturzeitung, 1931, Sp. 2411)上对施特劳斯此著作中的表述所提出的质疑,可以说,对加尔文而言,否定神迹的特殊性、否定神迹与自然的本质区别,只是一个最终或绝对的结论。在加尔文看来,将自然视为一种可理解的秩序,即所谓 providencia universalis[普遍天意],相对于信仰所特有的 providencia specialis[特殊天意]来说,前者是后者自然的、经过自然理性验证的前提。但是,正因为加尔文确实将前者仅仅视为一种理所当然的前提,因为他在与经院派的论争中——他主要反对的并不是经院派“天命学说”的内容,而是他认为经院派注重“肉体性”和理论的观点——明确将重点指向 providencia specialis[特殊天意],因此他理所当然得出结论:自然现象当中(更加凸现 providencia specialis[特殊天意]的)inaequalis diversitas[不公平的差异]比 a Deo positus ordo[由上帝所确定的秩序]更加重要,而神迹这一 providencia specialis[特殊天意]的极端形式,也被当成了一种自然现象,并因此否定了神迹与自然的区别。仅仅也恰恰是在这一点上,霍布斯与加尔文的观点是一致的。〉[中文版编者注]此处括号系原文如此。

②④ 〈参同上。〉[中文版编者注]此处括号系原文如此。

迹与自然的绝对无法辨别性,即神迹的绝对不可知性,就不可避免。霍布斯一箭双雕,对启示宗教和自然理性同时提出质疑。但是,他是如何从这种表面看似全然无望的困境中挣脱出来的呢?

霍布斯不仅摆脱了困境,同时还摆脱了使其陷入困境的力量,他采取的方法是,撤退到一个(并非全能或者说并未完全施展自己的全能的)上帝无法触及的维度。这个维度就是意识世界(Welt des Bewusstseins),也就是既为意识提供材料、又由意识自由创造的(von ihm frei geschaffenen)原则的世界。上帝可以随心所欲地主宰自然,在极端情况下甚至可以毁灭世界,但是只要我存在,我对自然的表象就会存在,科学的材料和基础从而也将存在。按照原则来加工科学的材料,科学的材料便获得了科学的形式,这些原则是由我们自己随意创造的,因而与(即使在假设中的世界末日仍将存在的)表象相比,这些原则在更高程度上掌握在我们手中。即使自然遭到毁灭,只要我仍然存在,科学的可能性也将继续存在,[346]因为,无论科学的材料(我们所获得的观念),还是科学的形式(我们自行创造的认识原则),都处在我们的控制之下。^②但以此尚不能保证一种真正的自然科学的可能性。因为,科学所探寻的自然事物的本源,既不可感知,因而既不属于我们的观念世界,也不能依照认识的原则由我们来创造,因此,在任何意义上,自然事物的本源都不受我们控制,而完全由上帝主宰。因为,由全能的上帝所创造的自然超越了我们的理解力,所以,自然科学只能以下述方式存在:我们由我们所获得的观念出发,依照我们自行创造的认识原则,去探寻自然事

② “我们最好从毁灭,即从假想的世界的毁灭,来开启自然学说的引言。可是,若这么多事物都毁灭了,或许可以问,留给某人(我们唯独让他摆脱了这个世界的毁灭)作哲学思考或作理性思考的东西会是什么,或为作理性思考能给予其某种名称的事物又是什么。因此,我要说,留给那个人的是世界和所有物体的理式,在它们毁灭之前,他用眼睛看见过它们,或者他用其他感官感知过它们……从而,他给予这些事物以名称,它们相互分离,同时又结合在一起。”见《论物体》VII 1。——参前文页[346]注238、页[360]注283。

物可能本源——我们的确不可能知道也无需知道,我们认为可能的本源是不是真正的本源。^{②③}

[347]这一自然科学概念是霍布斯下述论点的前提:对于自然理性而言,神迹根本不可知。^{②④} 神迹作为神迹不可知,因为,上帝创造神迹的方式与创造自然事件的方式一样不可理解。然而,尽管自然现象不可理解,但如果它原则上可以“解释”,也就是说,可以追溯其原因,那么,同理,也能够对“神迹”作出“解释”,也就是说,可以追溯其原因。正如解释任何自然事件时,人们只要指出其可能原因就足够了,解释任何“神迹”亦复如此,而不管是否有可能或有必要从经验上证实所指出的原因。^{②⑤}

科学赋予人解释自然的能力,也赋予其解释“神迹”的能力。经验表明,人类拥有的自然科学知识愈少,将事件视为神迹的倾向便

^{②③} “对于这样的事物,因为是我们自己创造出了形式,所以,它属于几何学的掌控范围,也是可以证明的。与此相对,因为自然事物的原因并不在我们的掌控之中,而在神圣意志的掌控之中,也因为自然事物的最高部分,譬如以太,是不可见的,所以,我们不可能由原因推出自然事物的性质,因为,我们看不到它们。尽管如此,如果我们从这些性质本身中发现了通过推演得出的结论——这样的推演过程是被容许的——那么,我们就证明,自然事物的诸如此类的原因是可能存在的。”见《论人》X 5。“由于自然活动大都逃离了感官,自然科学的原理很少能获得证明。”见《霍布斯拉丁文著作集》IV 5。“因此,下述讨论所依据的原理(即自然活动是我们由感官获知的),不是我们制造出来的,我们也无法对其作出普遍的表述,即给予定义,而是由自然的创造者置入事物本身当中,从而由我们观察到的……这些原理也没有用定理制造出必然性,而是表明了某种事物产生的可能性,尽管并非没有运用已然获得证明的普遍性质(前提)。”见《论物体》XXV 1。——参《论法的原理》页 168 及《霍布斯英文著作集》VII, 页 183 以下。因此,不仅当一种科学所研究的起源由我们所创造时,这种科学具有示范性,而且当我们的头脑中拥有这些起源时,这种科学同样具有示范性。——因此,霍布斯在分析某种自然现象时常说,他的理由 *non modo possibilis, sed etiam certa et manifesta* [不仅可能,而且确切无疑也显而易见] (见《论物体》XXIX 2)。这里我们必须这样理解: *certa, quia sensibus manifesta* [之所以确切无疑,是因为对于感官而言,显而易见]。

^{②④} 从霍布斯对这一论点的明确解释中(见前文页[340]注 222)并不能直接看出他的真实观点。参见下一段。

^{②⑤} 参见布兰德(F. Brandt),《霍布斯的自然机械论》(*Thomas Hobbes' mechanical conception of nature*, Copenhagen/London, 1928), 页 342, 370。

愈强。^④从这一意义上讲,神迹确实只指向那些“受拣选者”(Erwählten),因为,“受拣选者”往往是那些精神贫乏的人,他们缺乏科学文化。因此,可以预料,随着自然科学教育的进步,神迹信仰将越来越失去意义,并最终彻底消失。由于自然科学尚处于起步阶段,^⑤即使那些无知的人群今后也将逐渐受到教育,[348]并对诞生于远古即科学不存在的神迹报道产生怀疑。^⑥与其说现代科学排除了神迹的可能性,不如说它以承认神迹的可能性作为自己的基础,但现代科学事后反对神迹的可能性,那是因为现代科学凭借其所拥有的进步意识即通过历史反思,主张神迹信仰反映了人性的前科学阶段的局限性。

四 霍布斯与笛卡尔*

我们注意到,前述霍布斯的科学奠基与笛卡尔的科学奠基有亲缘关系。根据目前的研究,我们尚无法确切判断,霍布斯的科学奠基究竟独立于笛卡尔,还是受到笛卡尔的影响。无论事实如何——

^④ “此外,即使看见神异之事是知识和经验之后果——人的知识和经验有多有少,也必须承认,同样一件事,对某个人来说是神迹,对他人来说可能就不是。所以,那些无知和迷信的人认为某些事是神迹,而另外那些对自然进程(不是上帝的直接行动,而是祂的普通作为)有所了解的人,则根本不会引以为奇……”见《利维坦》第37章(页236)。

^⑤ Physicares. . . novitia est. . . [物理学……是初学之科目……]见《论物体》,“题献信”。

^⑥ “俗人一步步获得教养,并最终认识到他所使用的言辞的力量……因此,需要提防的首先是宗教的说教。按照物理学说,不要将用来荣耀上帝的基本规则与任何事物混为一谈。否则,如果没有关于自然事物的知识,就几乎无法避免一朝陷入荒谬的前提,进而,这些前提,甚至还有无知之人的发现,都将使得将要传授的一切遭到鄙视……”见《论人》XIV 13。——“……太过匆忙地相信传言。那些最诚挚的人,他们没有多少关于自然原因的知识,(就像那些神父)通常最容易受这些传言左右……”见《利维坦》第46章(页375)。

* [迈尔按][手稿:]四《霍布斯宗教批判的基础》(霍布斯与笛卡尔)。

如果我们想看到霍布斯宗教批判的真正基础,就不可避免对两位哲人的基本观点作出概括性比较。

因为,霍布斯宗教批判的基础绝非新科学本身。可以肯定的是,只有新科学才从根本上确保了对神迹可知性的彻底批判,即确保了下述观点:认识神迹不仅十分困难,不仅实践上不可能,甚至原则上也不可能。但是,霍布斯在提出新科学之前,首先对启示宗教的神迹主张做出回应,从而攻击了这种神迹主张,也就是根据原初的怀疑来反对神迹。[349]这种原初怀疑就体现在下述论点之中。认识神迹十分困难,实践上也不可能。由于此论点“先于”新科学,并独立于其而存在,正如以下事实所证明的那样,此论点所依据的论据,原则上与霍布斯提出的一样,早已由中世纪的宗教批判家,在一种本质上属于前一现代的科学概念占据统治地位的时期提出了。^{②4}因此,霍布斯的宗教批判有可考证的基础,这个基础“先于”现代科学。但是,要认识这一基础,仅仅将这些用来反对神迹的论据汇集起来,当然是不够的,这些论据在中世纪与在17世纪一样都一成不变。因为,我们所理解的霍布斯宗教批判的基础,正是这些论据的前提,是这些论据最初成为可能的视野(Horizon)。为认识这一前提,我们不妨将霍布斯的基本观点与笛卡尔的观点做一番比较。因为,假如笛卡尔关于启示宗教的相对保守的观点,并非出自偶然,也并非仅仅出于个人顾虑和个人处境,那么,两位哲学家在启示宗教问题上的分歧,必定根本出于其哲学原则的分歧。至少第一眼看上去,两人的哲学原则具有惊人的相似性,然而,比较两者的哲学原则,不仅可以显明霍布斯与中世纪(以及古代)共有的、本质上属于前一现代的宗教批判基础,还能够同时认识虽然先于现代科学的奠基却不乏其特殊性的现代前提,霍布斯的宗教批判区别于中世纪(以及古代)宗教批判的特征,就在于此现代前提。

^{②4} 克劳斯(Kraus J. R.)。

笛卡尔首先在《沉思录》(*Meditationes*)中提出的基本观点里,与我们的思考直接相关的内容可以概括如下:(一)感觉的欺骗性使我有理由怀疑我通过感觉所获知的一切;(二)缺乏明确区分醒与梦的标准,使我有理由怀疑一切完全无关乎区别醒与梦的知识,有理由怀疑一切关于事物之实情的知识,[350]有理由怀疑一切非数学知识,尤其是怀疑关于存在物质性事物的信念;(三)存在一个用尽一切伎俩欺骗我的无所不能的、邪恶的魔鬼(Dämon)的可能性,使我有理由怀疑一切知识(包括数学知识,同样还有那些此前已受到质疑的知识);(四)但同样也正是在这种彻底怀疑的前提下,绝对确定是:我,那个怀疑的我,存在着,并且作为怀疑者而存在。总之,思者,即我本身作为思维着的有意识的本质(Wesen)存在着,对我的存在的这种绝对肯定的认识,堪称首要的绝对认识,它不包含任何关于物质世界的认识和观点。它既不受否认物质世界存在的唯心主义观点左右,也不受主张我的存在是物质性存在的唯物论观点左右;(五)我在表象中清楚地意识到了我自己,由此绝对认知的圆圈出发,我有理由能够彻底驳倒受此圆圈局限的可能性。我受制于一个 Deus deceptor[作为骗子的上帝]。驳倒这种可能性是有可能的,因为,在我的理念中,从而在我的意识当中,我将上帝的理念视为一个绝对完满的本质,也因为这一表象证实了如此表象出来的事物。因为上帝作为一个绝对完满的本质而存在,也因为这一实体本身必定绝对真实,所以,我并不受制于某个企图欺骗我的邪恶本质,而是受制于一个绝对良善的本质;(六)因此,我的错误并非必然,相反,如果我只是正确地运用我的天赋能力,就能够避免错误。因此,凡是我真正清楚明白地洞察到的一切,都必定是真实的,尤其是所有数学知识都绝对确定;(七)进而言之,由于我的精神的清楚明白的认识与肉体没有丝毫关联,因此可以绝对断定,就我的本质而言,我与我的身体是分离的,没有身体我也能够存在;(八)又因为上帝真实存在,所以,最终绝对确定的是,我相信物质性事物存在的自然

倾向从根本上不可逆转,也就是说,绝对确定的是,物质性事物是存在的。

霍布斯对笛卡尔的科学奠基的看法,由他对其哲学沉思的《反驳》(Objectiones)中可见一斑。[351]关于笛卡尔第一哲学沉思(上述第一至第三条观点)中的论述,霍布斯对其真实性的肯定可谓无以复加:Veritatem – hujus Meditationis agnoscimus[我们通过他的沉思认识到了——真理]。^⑤因此,霍布斯认为,将笛卡尔的普遍怀疑作为哲学的出发点,可以证明具有必要性。正因为如此,他认同笛卡尔回到意识、回到将意识世界作为哲学基础的做法。霍布斯对第一哲学沉思的论断,可通过下述事实得到印证。在《论法的原理》和《论物体》中,真正的研究明确以世界毁灭的假设和回到“观念”(Ideen)作为开端。^⑥那么,他的观点与笛卡尔是否完全一致呢?他是否完全信服后者的论点呢?更为切近的观察表明,事实绝非如此。霍布斯仅仅提及了后者的前两个论点。从《反驳》中已然可以看出,他认为这些观点并非无懈可击。^⑦如果仔细研读他的其他著作,就会更加清楚地看到这一点。^⑧因此,如果霍布斯并不认为这两

^⑤ 《霍布斯拉丁文著作集》,卷V,页251。

^⑥ 霍布斯对科学的阐述与笛卡尔的相似性首先由滕尼斯(Ferdinand Tönnies)明确提出(参《霍布斯》XIV,页119)。但是滕尼斯认为:“霍布斯与笛卡尔一样,他们同样认定一个事实,对每一个有思想的人来说,只有其感受即其主观或心理感觉才具有决定性。”(页119)因而他忽略了一点,即每种“事实”只有作为普遍怀疑的结论才能得到根本验证,霍布斯和笛卡尔认识由以出发的洞识,并非意识的显而易见性(Evidenz des Bewusstseins)。

^⑦ “如果我们不用其他论证来支持我们的感官,那么,我们肯定会怀疑某物存在与否。”见《霍布斯拉丁文著作集》,卷V,页251。因此,alia ratiocinatio[其他论证]与意识的欺骗性结论相悖。——这些普遍怀疑论的论据,并不“真实”,而只是“有可能真实”,笛卡尔在其反驳霍布斯的 Responsio[回应]中特别强调了这一点(见同上)。

^⑧ 关于第一条论据,参《论法的原理》卷I,卷II(页10):“……感觉制造的最大的欺骗,也需要用感觉来纠正。”——关于第二条论据,参《利维坦》章2(页6):“……区分感觉与梦境是一道难题,反复思考也无济于事。至于我自己,当我思考时……当我清醒时我知道我没有做梦,我很满意;而我做梦时,我认为自己是清醒的。”

条论点具有绝对的说服力,尽管正如他在《论法的原理》和《论物体》中的做法所表明那样,认为第一哲学沉思的结论即回到意识是必要的,既然他主张无条件地回到意识,[352]也从未对笛卡尔的第三条具有关键性的 Deus - deceptor[骗子—上帝]论点^⑤提出过任何疑义,那么,他也必定会认为这第三条论点十分重要。也由于笛卡尔的怀疑论的基础正是 Deus deceptor[上帝是骗子],我们姑且认为,霍布斯完全赞同笛卡尔的观点:Deus deceptor[上帝是骗子]的可能性,而且仅仅是这一可能性,使回到意识成为必要。

然而,这种基本一致使得两位哲人的对立本身变得更为尖锐。这种对立根本在于霍布斯否定笛卡尔提出的某种理性神学的可能性。^⑥ 首先,霍布斯否认人具有一个上帝理念,^⑦尽管他承认,我可以由我的理念推断出我的理念的来源,并进而推断其更深层的来源,直到我最终找出一个永恒的来源,所谓上帝。但是,其次,他却否认,由上帝的存在可以得出世界之受造性的结论,即得出世界之

^⑤ 参见吕克格,“哲学的自我意识的起源”(Die Herkunft des philosophischen Selbstbewusstseins),见《逻各斯》(Logos),卷 XXII,页 243 以下:“第三条论据是笛卡尔特有的,它是决定性的……只有第三条论据才使普遍怀疑论真正成立……”

^⑥ 相比之下,关于精神本质的差别——笛卡尔的唯心主义与霍布斯的唯物论——是第二位的。因为,笛卡尔也承认,意识的非物质性并不排除意识只是物体偶性的可能性。res cogitans[思想之物]不依赖于 res extensa[广延之物],仅在下述原则的前提下方能成立,人们清楚明白地认定,相互依赖的所有事物实际上也有可能相互并不依赖,这一原则建立在上帝是绝对真实存在的理性神学认识的基础之上。针对霍布斯提出的异议:“有可能,思想之物是心智、理性或理智的对象,所以,物质事物是另一种事物:物质事物的对立面,只需要接受之,而毋需探求之。”见《霍布斯拉丁文著作集》,卷 V,页 253,笛卡尔反驳说:“恰恰相反,物质事物的对立面毋需接受之……但明显无法确定的事物,留待“第六沉思”来解决,在“第六沉思”中,明显无法确定的事物将得到探究。”见《霍布斯拉丁文著作集》,卷 V,页 255。

^⑦ “……我们不拥有任何上帝的形象或理式,因此,我们被禁止以形象来崇拜上帝,以免我们认为可以设想本来无法设想的上帝。”见《霍布斯拉丁文著作集》,卷 V,页 259 以下。——“因此,由于无法证明我们拥有上帝的理式,基督教迫使我们相信上帝是不可理解(无法设想)的,也就是说,我认为,上帝的理式是无法拥有的,从而,上帝的实存不可证明,遑论上帝的创造了。”见同上,页 268。

受造性的可证明性的结论,然而,假如世界之受造性并不绝对确定,那么,笛卡尔的推论之整体便成了空中楼阁。^⑤ [353]再次,霍布斯还否认,笛卡尔所理解也必须如此理解的上帝的绝对真实性是可以证明的——即便世界之受造性可以得到证明。^⑥ 霍布斯的全部批判的最终前提是这样一个论点:上帝绝对不可理解。然而,这意味着,霍布斯批判笛卡尔所采用的思路,与笛卡尔批判传统神学的思路是一样的,^⑦他以笛卡尔的思想方式超越了笛卡尔。

如果霍布斯拒绝笛卡尔对 Deus – deceptor[骗子—上帝]论点的反驳,如果,正如我们完全有理由认为,霍布斯至少一开始也承认此论点有道理,^⑧从而他也认为物质性事物的存在没有可能性,那么,他只需提出下述论点就足够了:我们只能确切认识我们表象中的事物,而不能确切认识事物本身。这样一来,他必然就成了一个极端“现象论者”(Phänomenalist)。乍看上去,下述事实反对上述结论:霍布斯一再强调,实体(Substanz)与物体(Körper)是一回事,只有(运动的)物体才具有现实性,精神无非是大脑的一种运动。^⑨然

^⑤ 见上条注释以及前文页[259]以下和[266],亦参《论物体》XXVI 1)和《论人》I 1。

^⑥ “众所周知,医生为了其健康之故而欺骗病人,并无过错,为了哄孩子而欺骗儿子的父亲不是好父亲,欺骗之罪责也不在于说假话,而在于欺骗造成的伤害。因此,笛卡尔将看到,‘上帝不可能随意欺骗我们’——这个普遍承认的说法是否真实。另一方面,如果这个说法并非普遍真实,就不会得出那个结论——‘物质事物是实存的’。”见《霍布斯拉丁文著作集》,卷V,页273。

^⑦ 参日尔松(E. Gilson),《笛卡尔的自由》(*La liberté chez Descartes*, Paris, 1913),页92,102以下。

^⑧ “但是,我们应该如何回答《德训篇》(*Ecclesiasticus*)中的话:‘你不要说,是上主使我没有智慧;你也不要说,他迷惑了我。’如果不是说‘你不要说’,而是说‘你不要认为’,我本当回答说《德训篇》是‘伪经’,仅具有属人的权威。但事实是经上说的不是这样的话……可即便是上帝让他如此没有智慧或迷糊了他,那也是真实的。”见《霍布斯英文著作集》卷V页14以下;亦参《霍布斯英文著作集》卷V页6以下对《约伯记》(*Hiob* 12, 17)的引述。

^⑨ 参《利维坦》第34章,页210,以及《霍布斯拉丁文著作集》,卷V,页258。

而,恰恰是这种“唯物论”观点本身令人疑惑。这种唯物论是不是“形而上学”意义上的唯物论,或者说,这种唯物论难道不是指“方法论”上的唯物论?可以肯定的是,霍布斯将“实体”与“物体”视为一回事,但是,“物体”难道不是意识或思想的一个规定吗?霍布斯宣扬的不仅是感性特质的现象性(Phänomenalität der sinnlichen Qualitäten),还包括空间和时间现象性。^⑤ [354]他自然而然将“真实的”空间与“想象的”空间区别开来,“真实的”空间与物体的广延或大小是一回事。他明确将“物体”理解为 *quicquid non dependens a cogitatione nostra* [某种不依赖于我们思维的事物],物体以广延为特征,对感觉主体产生作用,并被感觉主体表象为占据着现象空间的某个位置。^⑥ 因此,看上去,绝对存在仅仅以广延为特征的物体本身。与此同时,每一种偶性(Akzidens),从而包括广延(Ausdehnung),都只是理解物体的一种方式。^⑦ 于是,“我们表象之外的某种现实性所剩下的,无非只是一个物体或一个实体的空洞概念,因为,只有这种空洞的概念(能够)表达下述信念:确实有这样一类事物自身并且依赖自身而存在,也就是说,有某些不依赖于我们思维的事物存在。”^⑧但是,即使这样的妥协看来也没有必要。因为,如果依照霍布斯的观点,甚至连以广延为唯一特征的物体也不是真实的事物,而是一种 *merum nomen* [纯粹的名称],^⑨那么,只有抛开广延的特征,才是正确的做法。下述例证尤为清楚地证明了这一结论:霍布斯将现象视为 *species rerum externarum, id est, tanquam non existenes, sed existere sive extra stare apparentes* [外在事物的类,即它并非实存,而是仿佛存在,或以超越方式持存着],与此相关,他将

^⑤ 参《论物体》VII 2-3。

^⑥ 参《论物体》VIII 1, 4。

^⑦ 参《论物体》VIII 2, 4。

^⑧ 滕尼斯,《霍布斯》,页297。

^⑨ 参《论物体》VIII 24, 23。

“物体”(Körper)概念明确解释为“物自体”(Ding an sich)。^②

因此,我们不能否认,霍布斯竭尽其所拥有的一切手段,试图在搁置物自体是否存在这个问题的前提下,为自然科学奠定基础。^③然而,他当然只是为自然科学奠定了基础,却没有为真正意义上的自然科学奠定基础。[355]因为,与奠基性学科(*grundlegenden Disziplinen*)不同甚至对立,真正的自然科学与 *corpora mundana sive quae re ipsa existunt* [世间物体或因其自身而存在的物体] 以及 *ipsae res* [事物本身] 有关。^④ 奠基性科学(*grundlegenden Wissenschaften*) 将现象世界作为“我们之中”的现象来研究,由于奠基性科学以世界的毁灭这个假设为基础,所以,奠基性科学的前提并非感知对象本身,而是作为记忆和幻想对象的感知对象,即作为纯粹的 *accidentia animi interna* [精神的外在偶性] 的感知对象。^⑤ 现如今,真正意义上的自然科学取消了这一假设,重新肯定了感知以及凭借感知与眼前的现实世界交流的重要性,它致力于感知对象本身,致力于自然本身展现给我们的现象。^⑥ 奠基性学科只研究感知的最终结果——对

^② 《论物体》VII 1。亦参《论物体》XXIV 结尾和 XXV 1 当中有关经验主义自然科学的特征。

^③ 在这里,让我们姑且不去考虑,霍布斯的自然科学观是否并不像我们所描述的那样是一种“现象学说”,因为,霍布斯哲学从整体来看并不是现象论学说,这一点毋庸置疑。需要强调的是,在上文中,无论是对霍布斯的偶性学说,还是对其关于 *materia prima* [原初质料] 的解释(即它是一种 *merum nomen* [纯粹的名称]) 的分析都未必正确。参莱德(John Laird),《霍布斯》(*Hobbes*, London, 1934), 页 94 以下。

^④ 参《论物体》XXIV 结尾和 XXV 1。

^⑤ “因此,我要说,留给那个人的是世界和所有物体的理式,在它们毁灭之前,他用眼睛看见过它们,或者他用其他感官感知过它们,这些理式也就是对大小、运动、声音、颜色等内容及其秩序和部分的记忆和想象。所有这些,尽管只是理式和幻象,对于此人本身的想象而言又纯属偶然,但看起来恰恰像是外在的事物,而极少依赖于精神的力量。从而,他给予这些事物以名称,它们相互分离,同时又结合在一起。也就是说,在其他事物毁灭之后,我们设想那人幸存下来,他的确可以思考、想象和回忆,他所思考的事物,除了已成为过去的事物,不会有其他事物;……”见《论物体》VII 1。

^⑥ 《论物体》XXI 1。

外在于我们的事物的记忆和幻想式表象(这种感知的最终结果的标志是,它“由我们掌握”,并受我们支配),而真正意义上的自然科学,则源于绝对不以我们的意志为转移的感知。因此,由于真正意义上的自然科学超越了我们所能支配的现象世界,它必然是一种假设;又因为“物自体”,也就是我们关于事物的表象的来源,它不受我们控制,所以,我们无法绝对确切地认识它,我们只能对其作 a posteriori[后验式]推理,而即使作这样的推理,我们也只能按照我们自己创造的机械学原理来进行。^⑤ [356]所以,我们对“物自体”的认识,仅限于那些纯粹假设的结论,这些结论被纳入了 a priori[先验]拟订的、纯粹“现象论的”(Phänomenalistische)机械体系。因此,正如霍布斯对认识“物自体”持怀疑态度——在他看来,“物自体”的存在恰恰确切无疑、不容商榷和显而易见。^⑥

我们必须进一步指出,在霍布斯看来,不仅“物自体”的存在,而且连“物自体”的物质性(Körperlichkeit),也显而易见。^⑦ 按照他的

^⑤ 前文页[346]注238。

^⑥ 在下面的对话中,霍布斯的怀疑和肯定同样一览无余:“A:……太阳在我眼中看起来不过如盘子那么大,在它后面有别的什么东西,我想有一个真的太阳,它造成了这些幻想,它通过某种方式作用于我们眼睛和其他感官,引起了不同的幻觉。——B:你说的对,当我提到“物体”这个词,我把它大体定义为不需要借助感觉、自身实有的一个存在,我说的就是这个意思……你说,你希望了解自然作用或现象的成因,而且你承认它们是幻觉,因此,它们都在你自身中。于是你发现,你寻求的成因仅仅存在于你自身之外,你也知道了,那些外部的实体作用于你、制造了那些自然现象。”见《霍布斯英文著作集》,卷VII,页80以下。霍布斯对“物自体”存在的肯定态度,也体现在其下述做法上:其立论并非以对世界存在的怀疑,而是以对世界不存在的假设作为出发点。

^⑦ 参前文页[356]注268、页[353]注256。——布兰德的结论与此相同(见前文页[356]以下),他认为,霍布斯的“唯物论”并不是“方法论上的”唯物论,而是“形而上学意义上的”唯物论。但是,布兰德大大低估了对这种观点的反驳,因为他认为,对霍布斯哲学的“现象学”解读仅仅是依据《论物体》XXI 1当中的一句模糊表述。而实际上,这种解读的依据在《论物体》整个第二和第三部分都有迹可寻。布兰德没有认清的一点是,“唯物论”尽管不会给霍布斯的意识论带来麻烦,但从原则上讲却会使《论物体》的立论前提出现问题。——威利(Basil Willey)对霍布斯唯物论的偏见特征曾有清楚的认识。见《十七世纪背景》(The seventeenth century background, London, 1934),页98。

主张,存在(Sein)与物质性—存在(Körperlich – Sein)、“实体”与“物体”都是一回事。为了认识这一成见的原始含义,最好的做法是把握住霍布斯对“物体”这一前科学的“肤浅”概念的个人解释。根据前科学的观点,正如根据科学的观点一样,并非所有存在的事物都具有物质性,相反,只有那些看得见、摸得到的事物,才具有物质性。事实上,在视觉和触觉这两种展示出物质性的感觉中,触觉具有优先性。[357]因为,如果我们认为某个可见的事物具有物质性,那么,这里考虑的是这一事物的不可透视性,即我们更进一步的展望遇到了阻碍。但是,当某种事物对抗我们的力量时,感受阻碍的最佳办法是通过触觉。^{②①}因此,根据前科学的观点,物质性与对抗性(Widerständigkeit)与可触知性(Palpabilität)的含义一样多。前科学的“物体”概念并未受到科学的质疑,所以,科学的真正功绩,正在于按照前科学的物体概念来理解一切存在者。科学观点与前科学观点的区别或唯一区别是:前者认为只存在物体,后者则认为除物体外还存在非物质性本质,即“精神”(Geister)。^{②②}所谓“精神”,指那些对我们不产生作用的事物,^{②③}也就是说,指那些无法触知的事物,^{②④}这些事物无法通过对抗来表明其具有现实性。科学则基于这

^{②①} “但是,在普通人的感觉中,不是宇宙的全体都可以称为物体,只有通过承受压力的触觉、区分远近的视觉可辨认的部分才算作物体。”见《利维坦》第34章,页211。“……虽然那个名字(即物体)在大众语言中只应用于可视的或可触的实体,就是说,有某种程度的不透明性的物体……”见《利维坦》第46章,页368。从下面的表述中可以看出,这种肤浅的认识是一种较为原始的认识:“我通过物体认识到了眼前的某种事物,对它可以真实地加以描述,因为它本身是真实存在的,还拥有大小……但我确信,我有时候会认为某个物体独一无二,因为它限制了我的触觉和视觉。”见《霍布斯拉丁文著作集》,卷III,页537。

^{②②} “宇宙,作为全部实体之整体,没有哪一个真实的部分不是实体,任何作为真正的实体的事物,都是宇宙的一部分(作为全部实体之整体)。”见《利维坦》第34章,页210。参见上条注释和前文页[333]注202。

^{②③} “以精神的名义,我们理解了自然物体,但是它是如此微妙,它并不作用于感官。”见《论法的原理》I, XI 4。

^{②④} 见前文页[333]注202。

样的洞见:这些“精神”,只要它们确实存在,或者说,只要它们具有存在的基础,那么,它们也具有物质性,也就是说,即使那些似乎对我们没有作用也没有对抗的事物,实际上对我们仍然有作用并具有对抗性。科学以对这些作用的观察为基础,这些作用通过肤浅认识观察不到,这些作用少有“精神性”,它们实际上是很强烈的作用。这些作用与我们在某一事物对抗我们时所经验到的那些作用一样,对我们产生压迫。^{②4} [358] 这样便解释了所有关于事物的原初认识,也就是说,解释了所有感知,尤其是视觉,关于对抗和压迫的经验与此类似,触觉经验也与此类似。^{②5} 因此,科学认识的基础是对肤浅观点的扩展,准确地说,是对肤浅观点的普遍化。科学“唯物论”对所有存在者的认识,都以对抗性现象为方向,这种对抗性是我们通过触觉经验到的。从这一意义上讲,存在就是物质性一存在^{②6} 这

^{②4} “挤压、揉搓或拍打眼睛会使我们看到虚幻的光线,挤压耳朵会造成噪音,身体受到强烈、未被观察到的行为的影响,也一样会让我们看到、听到或产生类似的结果。”见《利维坦》第1章,页3以下。——“虽然未经训练的人,在看不见的事物移动时,不会感受到任何运动……但是,那并不能阻碍这样的运动发生。”见《利维坦》第6章,页23。

^{②5} “感觉是外部物体或客体作用于各感觉器官造成的结果,或是通过直接的方式,比如味觉和触觉,或是通过间接的方式,比如视觉、听觉和嗅觉……”见《利维坦》第1章,页3。

^{②6} “这种先入之见也是政治哲学的基础。因为,政治哲学的前提即是,只有感官财富才是真正的财富。‘精神’财富只有对虚荣心来说才是财富。”参《论公民》I,页2。“原始财富或者说所有感官财富的存在前提,是我们拥有肉体。拥有肉体是一切权利和义务的本源。”见前揭页7。

一先入之见的原初含义是:存在即是对抗性和可触知性。^{②7} 因此,对霍布斯而言,从来并且永远显而易见的是一个对抗性世界的存在。

[360]“实体”与“物体”是一回事,存在原本就是对抗性和可触知性,从这些先入之见出发,我们便可以理解,为什么霍布斯与笛卡尔不同,认为“物自体”的存在显而易见。“显而易见”存在一个不依赖于我们的世界,因为,我们通过世界给予我们的抗力来经验这个世界,并感觉到这种抗力不受我们的思维支配。^{②8} 我们也进而理解到,为什么具有“理性主义”倾向的霍布斯与笛卡尔不同,他从不否认所有知识源于感知^{②9}这一“经验主义”信念。因为,存在原本就意指对抗性和可触知性,所以,存在的全部确定性并不基于查看与看,而是基于感觉与感受,而这种“感受到的必然性”,正是“经验

^{②7} “如果存在原本就是对抗性(Widerständigkeit),那么,我们必须从最原始的对抗这一极端角度去解释存在。而最原始的对抗来自他人,它对每个人的生命构成威胁。因此,对身遭横死的畏惧不仅是构成法律和国家的原则,同时也是一切理性行为、一切启蒙、一切对存在的清醒认识的原则。因为,人类的公民教育的达成,靠的是“灾祸或者年龄”(见滕尼斯,《霍布斯选集》[Hobbes - Analekten]I,《哲学史档案》[Archiv für Geschichte der Philosophie],卷 XVII,页 294 以下),即靠的是 nocuentis vel praeceptis[伤害或经验](《论公民》I 2),靠的是 disciplina atque damnorum experientia[规训和受伤之经验](《论公民》“前言”)。不仅理性启蒙靠这些方式,一切启蒙皆如此。除了通过理性地对待落在他们身上的不可预见的灾难,人类没有其他方式认识他们自身的黑暗。”见《利维坦》第 44 章,页 331。然而,最大的 nocumentum, damnum, infortunium[伤害、受伤和不幸]是身遭横死或者说横死的危险。

^{②8} 因此,霍布斯无需证明“外部世界的真实性”。证明这一点的(未经使用的)相关资料,见《论物体》XXV 1(人的想象的变化,证明了这些变化的外部因素的存在)。

^{②9} “……因此,如果现象是我们由以知晓其他事物的原则,那么,我们必须承认,熟知事物的感觉是诸原则之原则本身,也必须承认,所有知识都与此原则相分离。”《论物体》XXV 1。参《霍布斯拉丁文著作集》,卷 V,页 257。

主义”与“理性主义”的区别所在。^② 于是我们终于理解了,为什么霍布斯与笛卡尔不同,认为物体的特征不仅在于广延,而首先在于它不依赖于人的思维的特点,^③从而也往往并且恰恰在于运动和作用。

这一对霍布斯具有决定性意义的先入之见,还具有进一步展示的能力。如果将霍布斯的奠基性论述与笛卡尔的奠基性论述加以比较,我们就会发现,霍布斯实施向意识的回归,较笛卡尔远为犹豫不决。^④ [360]笛卡尔的结论是,所有 *cogitationes* [思想活动]——无论思维、意愿、表象还是感知——本身都不以一个(物质性)世界的存在为前提;因此,回到意识就是按照意识的整体性(*in seiner Totalität*)回到意识。相反,霍布斯则只是在思考认知能力时,才抛开物质世界的存在。意志能力或运动能力,只有在物质世界存在的前提下才有可能,霍布斯认为这一点不言而喻。不仅如此,他还承认,只有在涉及幻想表象或回忆表象时,或者更准确地说,在涉及以这些表象为基础的从属于知性的概念时,也就是说,只有在涉及派生的表象,而不涉及原初表象时,也就是说,在不涉及作为派生想象之基础的感知表象时,意识相对于物质世界才具有独立性。人是世界的一个部分,其存在与世界完全结合在一起,这一点无可置疑。与笛卡尔不同,霍布斯对人乃是一种 *animal rationale* [理性动物]的

^② “如果它(即数学)与仅仅承认经验原理的理性相矛盾……那么,证明的最大可能的明证性,就与我们根据经验事先得出的结论明显矛盾,我们因而必定像切塞尔登的盲人一样提问:是什么欺骗了我?是视觉还是触觉?(因为,经验主义以一种感觉到的必然性为基础,而理性主义则以一种洞察到的必然性为基础)。”见康德《实践理性批判》“前言”结尾处。亦参克吕格(*G. Krüger*),《康德批判中的哲学与道德》(*Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*, 1931),第24章“康德论英国经验主义存在观”(Die Seinsidee des englischen “Empirismus” bei Kant)。

^③ 参前文页[353]和页[357]注270。

^④ 参见莱德,《霍布斯》(*Hobbes*),页132:“与笛卡尔的哲学怀疑相比,想像毁灭的实验具有的犹豫特点令人好奇,因为,这一实验假定,对真实物体的记忆在其毁灭之前已经保留下来了。”

概念从未提出哪怕只是暂时性的怀疑。即使虚构的世界末日来临,所剩下的也不会仅仅是某种 *res cogitans* [思想之物],而是还会剩下一个人。^{②⑧} 意识只有在世界之中并通过世界、而且尽管是作为一个生命体的一种偶性才有可能存在,在霍布斯看来,这一点甚至连某种“方法论上的”怀疑也不允许。这尤为清楚地反映在他对笛卡尔哲学沉思的分析中。霍布斯在此分析中所采取的方法,要比笛卡尔教条得多。除了想搞清楚意识与物质的现象差异,笛卡尔最初的确没有其他意图。他将他所运用的可能性,即意识是否只是物体的一种偶性的问题,暂时悬置。[361]霍布斯则相反,他甚至根本不愿讨论与他的成见相悖的“唯心主义的”可能性。^{②⑨} 在霍布斯看来,显而易见的不仅是一个对抗性的世界的存在,而且是我们作为人的意识和存在对世界的绝对依赖性,还有对抗性的世界相对于人的意识的、不可抗拒的优先性。他不仅强烈维护“唯物论”,还强烈维护“决定论”,他之所以如此强烈的根据在于一种力量,这种力量来自支配着他的一种始终不变的基本信念:我们人类绝对处于一个绝对不依赖于我们、与我们的力量相对抗的世界的主宰之下。这条信念最终的神学表达是这样一句话:我们被一个作为实体的 (*körperlichen*) 上帝所控制,他的力量我们无法抗拒。这意味着,这个上帝、这个第一因、这个所有存在者的本源,我们看不见,而只能

②⑧ 为了理解我用 *cognitive* [认知的] 力量意指什么,我们必须记住并且承认,外在于我们的事物的形象或概念,连续不断地存在于我们心中,以至于,如果能有一个活下来,而其余的世界都遭到毁灭,这个人也仍然会保留那些形象……(《论法的原理》18)——参前文页[346]注237,页[355]和注265。

②⑨ 参前文页[352]注250,以及笛卡尔对霍布斯的 *Objectiones* [反驳] 的 *Responsio* [回应] 中的下列表述:“但我自己承认,我尽可能抽象地将词语运用于所意指的实体,我想使实体脱离所有与实体无关的所有事物。与此相反,这位哲人却尽可能具体地将关于主体、物质和物体的言辞,运用于所意指的思想之物,以免思想之物脱离了物体。”见《霍布斯拉丁文著作集》,卷V,页254。

感受,就像一个盲人看不见温暖他的火焰,而只能感受它。^⑤ 正如所有关于存在或关于物质性的认知,从来都以关于对抗力、关于触觉和关于“感觉”经验为基础,关于所有存在者的物质性起源的认知也正是如此。我们无法以其他任何方式来感知上帝的存在,并由此认识上帝的力量,而只能像我们感知其他所有存在者一样去感知上帝的存在,从而也只能像认识这些存在者的力量一样去认识上帝的力量。

如果认为,关于对抗我们、不依赖于我们的世界具有优越性的“形而上学”信念,不过是一种纯粹“方法论”和“现象论”意义上的物理学的副产品,这种看法明显不符合事实。很可能事实从来就完全相反,也就是说,霍布斯只是事后并且主要受笛卡尔影响,[362]才对自己原初的“唯物论”产生怀疑,并被迫转向了“现象论”。事实的确如此,若比较霍布斯在分析笛卡尔时提出的上帝论证和他在其他著述中提出的上帝论证,我们就会看到这一点。在所有其他著述中,^⑥霍布斯都通过由观察物质性作用而得出的结论证明,上帝的存在是这些物质性作用的最终原因。与此相反,在其针对《沉思录》的《反驳》中,霍布斯则——明显受到笛卡尔关于上帝存在的“观念论”(ideologische)论证的影响——从观念出发来追溯观念的最终原

^⑤ 参《论法的原理》I, XI 2;《霍布斯拉丁文著作集》,卷 V(页 260)和《利维坦》第 11 章(页 53)。从笛卡尔 1641 年 1 月 21 日托梅森(Marin Mersenne)转交霍布斯的信中可以看出,早在这两种观点出现的年代,他便已宣扬上帝的实体性(Körperlichkeit)的观点(虽然并不是公开的):Omitto initium(sc. Eines nunmehr verlorenen Hobbes'schen Briefes) de anima et Deo corporeis[我忽视了(一封后来遗失了的霍布斯的信)的开头论灵魂和论实体性的上帝的内容……]

^⑥ 参《论法的原理》I, XI 2;《利维坦》第 12 章(页 55)和《论人》XII 5。

因,即上帝。^② 因此,如果“唯物论”而非“现象论”才是霍布斯有别于笛卡尔的原初信念,那么,对霍布斯来说,笛卡尔所要求的可能性——世界的存在有可能是 *Deus deceptor* [作为骗子的上帝] 蒙骗我们的假象——的力量遭到削弱 (*brechen*),并不在于停留于绝对确定的意识领域的可能性,而仍在于其不容置疑的成见:我们人类绝对依赖于这个通过与我们对抗而显明其现实性的世界。

若要正确理解霍布斯对笛卡尔反驳 *Deus - deceptor* [骗子—上帝] 之可能性的批判,就必须认清上述事实。霍布斯反对笛卡尔的观点,主张原则上不能排除受上帝蒙骗的可能性。他将矛头指向笛卡尔的先验 (*apriorische*) 论证,此论证打算以假定的关于上帝本质的认识来表明,上帝不可能有欺骗意愿。这种论证恰恰敞开了一种经验 (*aposteriorischen*) 批判的可能性。事实上,笛卡尔本人也提出过这样一种经验批判,虽然他并未就此作出解释。因为,我怀疑从而我能够避免受一个全能的魔鬼欺骗,这一点已然推翻了我受一个全能的骗子操纵的可能性。一个全能的骗子已然知道去阻止怀疑出现。[363] 因此,霍布斯根本无需再用同样方式对 *Deus - deceptor* [骗子—上帝] 之可能性作经验批判;在他看来,世界的对抗性保证了世界的存在并不是纯粹的假象。但是,由于他从未暗示过对 *Deus - deceptor* [骗子—上帝] 论的反驳,另一方面,也由于他不怀疑受 *Deus - deceptor* [骗子—上帝] 论质疑的“物自体”的存在,所以,结论肯定是:在霍布斯看来,*Deus - deceptor* [骗子—上帝] 之可能性并不是对哲学具有威胁的可能性。然而,他对笛卡尔反驳 *Deus - decep-*

② 参《霍布斯拉丁文著作集》,卷 V (页 260)。滕尼斯在“评霍布斯哲学”(Anmerkungen über die Philosophie des Hobbes) 中特别强调,“现象论”后来更多以“唯物论”面目出现。见《科学哲学季刊》[*Vierteljahrsschr. für wissenschaftliche Philosophie*], 卷 III, 页 72 以下。关于笛卡尔对霍布斯“现象论”观点形成的(有可能存在的)影响,可参见狄尔泰,《选集》,卷 II, 页 372。

tor[骗子—上帝]论没有(?) * 提出质疑,这种对 Deus - deceptor [骗子—上帝]论的暧昧同情,又该如何理解呢? 我们已经看到,霍布斯与笛卡尔的差异,首先体现于他对理性神学之可能性的批驳。霍布斯以下述原理批驳了理性神学:上帝绝对不可理解。然而,这意味着,霍布斯用来批驳理性神学这一原理,就是笛卡尔在按照与霍布斯同样的思路来批判神学传统时所使用的原理。由两人在神学问题上的一致性,可以解释霍布斯对 Deus - deceptor[骗子—上帝]论的暧昧同情。因为,Deus deceptor[上帝是骗子]的可能性,正是一个完全不可理解的上帝之可能性的一种独特的尖锐化。^② 如果 Deus deceptor[上帝是骗子]的可能性,无非只是一个完全不可理解的上帝之可能性的一种象征,那么,霍布斯不仅赞同 Deus deceptor[上帝是骗子]的可能性,甚至还愿意为它辩护。然而,如果 Deus deceptor[上帝是骗子]的可能性,不仅是对上帝的绝对不可知性的象征,而是对上帝的绝对不可知性的一种最极端、也是最悲观的表达,那么,霍布斯就必须反对它。因为,有鉴于存在一个漠然对待人类、毫不关心人类的上帝的可能性,可以证实,对存在一个“尽其所能欺骗我”的上帝之可能性的猜测,^③ 最终不过是对天命信仰(Vorsehungsglauben)的一种颠覆,也因此[与]后者一样虚幻。但是首先,世界对我的力量所形成的对抗证明,世界的存在并非只是一种假象。霍布斯所质疑的并不是世界的存在,而仅仅是这个显而易见存在着的世界的可理解性。[364] 因为,如果世界是由一个绝对不可理解的上帝创造的,那么,它本身必然不可理解。所以,霍布斯并没有解释 Deus deceptor[上帝是骗子]的可能性,而是解释了一个更加无法预知、更少模糊性、更加危险并且更为可信的可能性:世界

* [德文版编者注][正文旁边用铅笔标注:]没有(?)

② 参见克吕格,“哲学的自我意识的起源”(Die Herkunft des philosophischen Selbstbewusstseins),见前揭,页246-250。

③ 《沉思录》,“编者前言”(ed. pr.),页15。

是由一位绝对不可理解的上帝所创造的不可理解的作品。正因为如此,在霍布斯看来,回到意识无法为哲学奠基。因为,回到意识虽然足以防范 *Deus deceptor* [上帝是骗子],却无法帮助我在完全不理解的世界中找到方向。

霍布斯深入阐述的仅仅是下述可能性:世界是一位绝对不理解的上帝所创造的不可理解作品。由此,我们又回到了剖析霍布斯的科学奠基的出发点。他的科学奠基乍看上去与笛卡尔的科学奠基惊人地相似。在此过程中我们看到,霍布斯由以出发的前提,完全是非笛卡尔式的。接下来必须研究,霍布斯这一独特的前提,是否或在何种程度上,是其宗教批判的基础。

五 霍布斯宗教批判的基础

这个基础不是“现象论”,“现象论”命题在霍布斯的宗教批判著述中甚少出现,至少对于其宗教批判没有意义。霍布斯宗教批判固定运用的前提其实是“唯物论”,是实体一元论 (*Monismus der Substanzen*) (参上文页[314])。但“唯物论”同样不是霍布斯宗教批判的基础,因为,唯物论并不具备原初性,相反,它是对前科学的物质概念进行科学加工的产物。霍布斯宗教批判的原初形式所依据的前提,其实是对抗与非对抗(“物质”与“精神”)存在关联 (*Artikulation des Seienden*)。“唯物论”否定这种存在关联,但这种存在关联拥有一个连“唯物论”也无法彻底推翻的原初的前提。因为,这种存在关联表明,从对抗方面看存在关联,[365]在我们努力对存在者施加影响的同时,存在者也对我们的努力产生对抗。然而,这意味着,对抗与非对抗的存在关联以一种原初的存在关联为基础。一方是我们,即设法维护自身而反抗世界的人类,另一方则是我们为维护自身而反抗的存在者,即世界。霍布斯始终认为这一关联具

有决定性意义。^{②③}

人与自然的关联是对抗与非对抗、“物质”与“精神”的自然关联的可能性条件。“唯物论”出自对前科学的物质概念的批判，后者认为整个自然都是物质性的。但是，霍布斯的原初前提同样有“现象论”色彩。因为，在人与自然的关联中，人被认为是这样一种存在者，他在自身之中拥有存在者的图像，^{②④}他拥有一个“内在世界”、他的表象世界，面对“外在世界”，他能够退回自己的“内在世界”。“现象论”和“唯物论”都能够在霍布斯的下述原初前提中找到其来源：我们人类处于一个对抗的世界的主宰之下，然而，面对这个世界，我们能够退回我们的内在世界。

霍布斯原初的宗教批判，就是以上述前提为基础对下述可能性所作的深入分析：世界是由一个绝对不可理解的上帝所创造的作品，因此，这个世界不仅具有对抗性并且极为强大，而且完全不可理解。按照这种可能性，在此世界中的任何一种定向，从根本上讲都是成问题的。那么，霍布斯依靠什么样的事实来抵抗这种威胁，抵抗启示的上帝呢？

他所依靠的事实并不是有秩序的自然——有秩序的自然虽然依赖于上帝不可理解的意志，但其本身在某种程度上或许是可以理解的（参上文页[345]）。因为，自然的作用正如不可理解的上帝的作用，完全和神迹一样不可理解。霍布斯认为，在世界中的任何定向的基础，不是作为某种可理解的秩序的自然的事实（*Faktum der Natur*），[366]而是技艺（*Faktum der Kunst*）的事实。自然的作品从原则上讲不可理解，而技艺的作品从原则上讲则可以理解（《利维坦》页235、236；亦参笛卡尔《方法论》页56）因此，技艺的事实是霍布斯抵抗下述可能性的基础：世界是一位绝对不可理解的上帝的不

②③ 人的自然来源和类型。参《利维坦》页371，亦参对生物学的忽略。

②④ 《论物体》。

可理解的作品。

技艺的事实对于霍布斯的哲学具有决定性意义。因为,这种哲学是一种文明的哲学(*Philosophy der Zivilisation*)。它试图通过认识文明的条件来为保证与促进文明做贡献。文明的特征,即文明与野蛮的本质区别是:可为前者效劳的技艺的发展之广度和高度,都是后者无法比拟的(参见《利维坦》页64以下,《论物体》I 6-7,《论公民》“题献信”)。着眼于文明,从而着眼于技艺,才能区分出于自然的存在者与出于技艺的创造物。霍布斯认为,这种划分是对存在者的最高级划分,从而也是对存在者的科学划分。哲学分为两个部分,一是 *philosophia naturalis* [自然哲学],它以自然物为研究对象,二是 *philosophia civilis* [公民哲学],它以人为的国家团体(*künstlich Körper des Staates*)为研究对象(《论物体》I 9,《论人》“题献信”)。但是,区分出于自然的存在者与出于技艺的存在者,不仅导致将哲学划分为 *philosophia naturalis* [自然哲学]与 *philosophia civilis* [公民哲学],还决定了 *philosophia civilis* [公民哲学]本身的内在结构。因为,*philosophia civilis* [公民哲学]又分为关于 *status naturalis* [自然状态]的学说,即关于出于自然的人的处身状态的学说,以及关于 *status civilis* [公民状态]的学说,即关于人为其自身所创造的状态的学说(参《论公民》中的相关论述,但也要参考《论法的原理》和《利维坦》)。

霍布斯在其宗教批判问题上所理解的“技艺”,无非指人借助思考来引出有益作用的能力,也就是说,这种能力不仅未必以科学的训练为前提,甚至具有前科学的本质。如此理解的技艺,是出于“机智”、“经验”(参《利维坦》,页10-11)和健全的人类理智的一种产物。健全的人类理智不仅仅并且不主要(*nicht allein und nicht vorzüglich*)体现在技艺之中,而且还首先(*sondern auch und vor al-*

lem)体现在认识人性和人的利益的人类交往当中。^② [367]一方面通过技艺、另一方面通过人类认识体现出来的健全的人类理智,为霍布斯的宗教批判奠定了基础。

宗教批判的核心是神迹批判。神迹主张的最终前提是下述信仰:上帝绝对全能,上帝之所为从而绝对不可理解。面对这种信仰对人原初的世界一定向的可靠性造成的威胁,人们由下述记忆中找到了抵制这种威胁的第一个办法。人完全能够把握住他自己所创造的东西,这意味着,他从对技艺的记忆中找到了抵制威胁的第一个办法。如果人对技艺的记忆可以保证世界定向的可靠性,人就能够有能力抵制信仰神迹的要求,这种信仰要求的 *in concreto* [具体]体现是:假借上帝旨意,并以神迹作为神意的证明,向人们提出某种要求。为了理解健全的人类理智对这种要求的批判,我们必须超越霍布斯的明确解释,首先弄清楚健全的人类理智究竟是如何对待种种要求的。由健全的人类理智引导的“有理智的谨慎的”人,只关注有用和利益,也就是说,只关注感性财富 (*sinnliche Güter*) (《论公民》I 2)。他认可一种针对他的要求——也就是说,如果不是完全针对他的钱包的要求,也是一种在任何情况下都针对他的安逸的要求——只有当此要求以对他有好处的回报为支撑时,他才认可这种要求。关于成果的有用性,由他自己来判断。就好像木匠卖给他一把椅子,这把椅子是否满足他的用途,他自己完全能够判断,此外,他自己知道或随时能打听到,木匠制作的这把椅子用了什么材料,经过了什么工序,以及价钱是否合理。而当面对以某个神迹为依据的要求时,他可能无法知道它能给自己带来什么好处。他就会怀疑这个要求可能不合理。于是,他会问自己: *cui bono* [这个要求对谁有利]? (《利维坦》,页 376) 要求得到满足后,谁能得到好处? 再合理不过的猜测是,行神迹或宣称神迹的那个人,才是神迹的受益者。

② 人的类型——此外,还有政治科学的独立性。

因为,他也是一个人,他做的所有事情,都是为使自己得到好处。[368]行神迹者的可疑性之所以更大,那是因为,在通常情况下,不仅以神迹作为根据的要求远远高于其他要求,不仅人们不仅看不到满足这种要求后会有什么好处,也[因为]不仅人们看不清,以神迹作为根据的对他们提出的要求对他们有什么好处,而且人们也看不清神迹是如何实现的。健全的人类理智有三种 *Modi*[形式]:一,明智和谨慎;二,出于不明智和不谨慎的不完善形式;三,狡猾,也就是说,明智和谨慎半途而废,使用了不正当或不道德的手段,换言之,就是欺骗(参《利维坦》,页35,第2段)。因此,按照健全的人类理智的眼界,可以对神迹做出下述解释:“神迹”是狡猾的人蒙骗缺乏理智的人的一种骗术——它要么是一种魔术戏法,要么是一种为了达到欺骗的目的而假称神迹的名副其实的技艺(*Kunstleistung*)。

用技艺为哲学定向奠基,霍布斯并不是始作俑者。技艺对于反思智术一方与反思苏格拉底和柏拉图为另一方,都具有决定性意义,因此,技艺对整个哲学传统具有决定性意义。从这一基本一致出发,我们便可以理解下述事实:中世纪以古典哲学为基础的神迹批判的一个本质部分,原封不动地重现于霍布斯的神迹批判当中。^②神迹批判的一个部分——以健全的人类理智为基础的批判——是霍布斯神迹批判的第一阶段。

这种一致尽管非常重要——但对于理解霍布斯的独特前提而言,认清霍布斯的“技艺”观与传统“技艺”观的区别更为重要。因为,“技艺”和“自然”密切相关,所以,如果“自然”的含义发生了根本变化,那么,“技艺”的含义也必然发生根本变化。霍布斯所批驳的哲学传统将技艺理解为对自然的模仿,或者更准确地说,理解为对自然的改进(参亚里士多德,《物理学》,卷二,页8和5;《利维坦》,页7),技艺从而恰恰以下述观点为前提:自然是一种(可理解

② 参克劳斯(Kraus)。

的)秩序。[369]如果人们像霍布斯那样,主张自然具有历史的不可理解性(*geschichtliche Unbegreiflichkeit*),那么,技艺就不再可能是对自然的模仿,技艺失去了它的自然典范,成了一种没有典范的自主发明(*Erfindung*)。然而,如今即使仍然或更加坚持技艺是对于哲学定向具有决定性意义的事实,技艺所具有的这种意义也出于一种不同于以往的理由。技艺作为明证性标准的理由,在霍布斯看来与在传统看来不同。一般说来,技艺的明证性基础在于,艺人以高超的方式知道自己在做什么。但是,这种知道也可以换一种完全不同的方式来理解。在传统的创始者苏格拉底—柏拉图学派看来,这种对艺人具有决定性意义的知道,就是从—远处—预见—到—某物(*Hin - weg - blicken - auf - etwas*),即预见到他将要创造的一种形式、一种秩序。艺人的这种知道之所以高超乃因为,对任何事物由以存在或为其而在并是其所是的形式或秩序的认识,才是真正的认识(参柏拉图《高尔吉亚》503e - 504a 以及《斐多》和《王制》)。

《霍布斯的政治学》德文版前言

姜林 译

[中译编者按]本文是施特劳斯为《霍布斯的政治学》德文版(1965)写的前言,原文为德文,中译依据刊发在 *Interpretation* 上的英译逐译,盖因这个英译加了注释。

眼下这本研究霍布斯的小书,^①尚是初次以德语发表,但1934-1935年间在英格兰就已完成,并于次年出版英文译本。巴克(Ernest Barker)曾为英文版撰写了前言,我则附加了介绍性的注释,如今,以下评论或可取代那个注释。

主导我这本霍布斯作品的思考,来自于我在德国生活时所接受的那些熏染(stimuli)——正面的或负面的熏染。我第一次对霍布斯有所留心,并关注起他,缘于艾宾豪斯(Julius Ebbinghaus)在社区讲坛(social teaching)上作的关于宗教改革和文艺复兴的演讲,时在1922年夏季学期,在弗莱堡(Freiburg im Breisgau)。艾宾豪斯对霍布斯的赞赏不同寻常,称赞他的原创性;艾宾豪斯的讲演栩栩如生,使霍布斯的教诲非但条理清新,而且生机勃勃。无论艾宾豪斯成为什么样的人,但他断不可能是个霍布斯主义者。如果我的记忆没有欺骗我,那么在那个时候,艾宾豪斯就已经确信,霍布斯的教诲占据着显要的位置,而这恰恰遭到康德主义哲学的“扬弃”(aufgeho-

① *Hobbes Politische Wissenschaft* (《霍布斯的政治学》), Rhein und Berlin: Herman Luchterhand, 1965年。[译注]英文书名为 *The Political Philosophy of Hobbes*, 施特劳斯在德文书名中,用科学(Wissenschaft)置换了哲学(Philosophy)。

ben)。施米特(Carl Schmitt)倒是完全在无意中就成了艾宾豪斯的对立面,他在自己的论著——《政治的概念》^①——里断言,霍布斯“是迄其时为止,最伟大的,或者唯一真正有体系的政治思想家”。施米特对霍布斯的伟大和重要性的判断,与我那个时候的感受或者品味如出一辙,同样也可以理解,它强化了我对霍布斯的兴趣。

由于我当时在考察 17 世纪圣经批评的起源,即考察斯宾诺莎的《神学政治论》,所以,在这个背景下,我开始研究霍布斯。对我来说,由于巴特(Karl Barth)和罗森茨威格(Franz Rosenzweig)这些声名卓著者的影响,我重新激起了对神学的兴趣,在这些兴趣下,似乎有必要考察,对正统神学——犹太教的和基督教的——的批评究竟在何种程度上可以称为取得了胜利。其后,神学—政治问题就一直是我诸项研究的唯一(the)主题。就相关的政治方面而言,也尤其是这一方面,较之霍布斯和斯宾诺莎之间的共同之处,他们之间的差异对彼时的我来说,似乎更为重要,也更有启发意义。无论如何,我相信,通过我对霍布斯的最初研究,我已经懂得,我那些最初的概述和梗概,并未能公允地对待霍布斯思想中决定性的东西。

当一抹命运以某种特定的方式将我驱向英格兰的时候,我却因这种方式而得以获取研究资料,这在别处均无可能,这时,我发现,这是一个机会,不是仅仅把我的工作拘囿于分析成熟时期的霍布斯的教诲,而是同时考察,因何种来源,霍布斯如何在他的思想中形成这种教诲。这双重意图使我的研究赋上了自己的特征。

对神学的哲学兴趣使我与克吕格(Gerhard Krüger)紧密相连:他对我的斯宾诺莎研究的批评,揭示出我的意图和结果,甚至比我

^① *Der Begriff des Politischen*, 载 *Archiv fr Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (《社会科学和社会政治档案》), 1927 年。

本人能做的更加清晰。^① 他对康德作出最终评判的著作,^②与我那个时候的观点完全一致,时至今日,这些观点依然令我称许——虽然带着某种程度的保留,克吕格对康德的评判,解释了我为什么把自己完全导向“真实的政治”,^③为什么我不曾把霍布斯描述为一个霍布斯主义者。在一个人采取现代或者极端现代的立场之前,他应该深深体悟到,比起先前的理解,他要更为全面、更为清晰地理解古今之争的必要,正是这种体悟使我与克莱因(Jacob Klein)密切相

① Krüger 对 Strauss 的 *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft: Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischen Traktat* (《斯宾诺莎的宗教批判作为其圣经科学的基石:斯宾诺莎〈神学政治论〉研究》, Berlin: Akademie, 1930 年) 的评论, 载 *Deutsche Literaturzeitung* (《德意志文学报》), 1931 年, 第 51 册(12 月 20 日), 页 2407。

② Krüger《康德批判中的哲学和道德》(*Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1931 年) 的最后几段指出了这一事实:自康德以来,“启蒙的困惑(aporias)愈加显著”;根据这一事实, Krüger 试图陈述“哲学式的追问、亦即无尽的追问”这一问题的根本。他主张,“康德的问题是完全当代的问题”,这是因为

“教条主义”和“怀疑主义”这样的对立面,无法刺穿,它在思想之中已经如此显眼,仿佛这种对立本身依旧鲜活,并携带新的尖刺,而曾经存在、曾经完整的传统,正是启蒙的资源所在,如今它们已随风而逝,并为知识的历史主义取代。

这本书的结语部分或可翻译如下:

如果这个问题需要深入探究历史激情的知识有何益处,那么事实上,它就会无所限定。让这个问题的答案——这也同样是奥古斯丁对此问题的基督教答案——悬而未决吧。决定性的问题依旧真实,即使它无法觅到答案,但它也可以用来教导像苏格拉底那样提问的人。

③ 这个术语见于康德的论文《论永久和平》(*Zur Ewigen Frieden*), 附录, I 和结尾, 载:康德, *Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie Ethik und Politik*, Karl Vorländer 编辑 (Hamburg: Felix Meiner, 1964 年), 页 162。参英译本《论永久和平》(*Perpetual Peace*), 载康德, 《论历史》(*On History*), Lewis White Beck 编辑 (Indianapolis, 1963 年), 页 128。

连,他的《希腊人的数理逻辑和代数学的起源》^①是一部由此体悟引导的煌煌典范的探究之作,而在我们这本是喧嚣尘上(everything - but - silent)的时代,它得到的待遇却近乎是完全的沉默与忽略。

至于这本小书的缺失之处,我已默默做出修正,通过《自然权利与历史》(第五章,A)和我写的波林(Polin)的霍布斯作品的书评(见《什么是政治哲学?》,页170-96)里,它们已经渐为人知。只有在《什么是政治哲学?》(页176,注释)里,我才确实成功地揭示出,在霍布斯关于人的教诲里,什么才是其中根本的主导思想。由于一些不明的原因,霍布斯对此未做出什么自我揭示;他那著名的清晰也只限于自己的结论,而他的假设则包裹于晦暗之中。当然,他的晦暗未明,并非每一方面都是因外力所致。

30年前,在这本书的美洲版前言里,我所说过的话语,如今可以沿袭使用。那时,我说……^②

① *Die griechische Logistik und Die Entstehung der Algebra*,载《数学、天文学和物理学历史探源和研究》,《*Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik*》第三卷,1-2册。参 Jacob Klein, *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra*, Eva Brann 译, Cambridge, Mass.: M. I. T., 1968 年。

② 余下三段是《霍布斯的政治哲学》(*The Political Philosophy of Hobbes*) (Chicago: Chicago, 1952 年)《美洲版前言》的德文译文。[译注]中译文参申彤译本,《霍布斯的政治哲学》,申彤译,南京:译林,2001 年,前言页 9-10。

评《追踪利维坦》

何祥迪 译 叶然 校

[中译编者按]这篇评敏兹(Samuel I. Mintz)著《追踪利维坦——十七世纪对霍布斯的唯物论和道德哲学的反应》(剑桥大学出版社,1962,页数.x+189)的书评原刊《现代哲学》(芝加哥大学出版社)第62卷,第3号(1965年,2月,第253—255页),可见施特劳斯直到晚年仍在关注霍布斯研究的最新文献。

该书的题目有点让人误解。作者只研究了十七世纪英国人对霍布斯的唯物论和道德哲学的敌意反应。在概述了霍布斯的生平、他的“体系——以回顾的方式”和“同时代的背景”之后,作者讨论了十七世纪的英国人对霍布斯的唯物论和道德哲学的反应,接着他总结性地概括了霍布斯的影响(results)。他还加上一个附录,该附录包括“1650—1700年英格兰境内反霍布斯的文献和典故一览表”,以及一份详尽的参考文献(页157—183)。他在这个恰当的地方公布了一封迄今未公布的写给霍布斯的书信(页124—125)。

与其说作者在分析自己的材料,倒不如说他是在概述自己的材料。人们大可以代他说,他所考虑的大部分著作都是不需要分析的,剩下的著作又是其他学者已分析过了的。

敏兹的研究给人的印象就是,霍布斯对同时代的国民几乎没有“实质性的”影响,或顶多是微不足道的影响。他的确说道,在霍布斯的影响下,他的批评者的论证“预设了一个霍布斯主义的形式”(页151);或者说,霍布斯迫使他的批评者“用霍布斯自己的逻辑的精确性和严格的推理的武器来对抗霍布斯”(页149)。然而,“逻辑

的精确性和严格的推理”并非霍布斯的一项独门绝技。敏兹为了证明自己的论断,将不得不表明,正是独特的霍布斯式的种种理智德性(intellectual virtues),在某种程度上塑造了十七世纪晚期的英国思想。

霍布斯首先因为其唯物论而受到攻击,他所有的批评者都把他的唯物论当作是“无神论的主要根源”(页67)。霍布斯的唯物论是最容易受到攻击的,因为“他没有证明,甚或没有试图证明只有物质(matter)才是真实的”(页66)。更聪明的霍布斯批评者“所认为的最坚实的论证,作出了如下断言:运动中的物质本身无法解释思想”(页69)。用来证明这一断言的论证基本上是传统的(页77、85、100-101)。霍布斯的批评者是否看到了霍布斯的唯物论和传统的(比如说伊壁鸠鲁式的)唯物论之间的差异,敏兹对这个问题保持沉默。因此,他并不关注以下两种论证的差异,即传统的论证以及霍布斯批评者之中更具原创性的人所特有的论证。似乎莫尔(Henry More)^①和格兰威尔(Joseph Glanvill)^②把巫术的事实当作是反驳唯物论的一个重要论证(页86、102-103、109)。莫尔的学说关乎一种不同的描述,根据其学说,“一切物质(substance)都有多个维度”,或上帝自身就有广延(extended)(页88-92),但基于这个给出的理据,仍然不清楚的是,莫尔所特有的学说是否就是对霍布斯所特有的唯物论的回应。

霍布斯受到攻击的第二点是因为他的道德教导,尤其是他否认

① [译注]莫尔(Henry More, 1614-1618),英国哲学家,剑桥学派学者。其双亲均为加尔文教徒,但莫尔丝毫不受加尔文教影响。他深受新柏拉图主义的影响,曾一度主张怀疑论。以谦卑、慈善和虔诚著称。爱默生(R. W. Emerson)就曾引用过他的名言“超灵”(The Over-soul)。

② [译注]格兰威尔(Joseph Glanvill, 1636-1680),英国作家,哲学家和牧师。英国17世纪后期最重要的自然哲学鼓吹者。他是莫尔的朋友,也受莫尔影响。他首先是一位笛卡儿主义者,主张怀疑论。他反对理性,认为理性有着内在的矛盾,而且仅靠理性无法推断出世界存在。

意志自由并促进道德放任(libertinism)。伯兰赫主教(Bishop Bramhall)^①对霍布斯决定论的批评,以其异于原创性的清晰和公正而著称(页113)。在卡德沃斯(Cudworth)^②的行文中,他表现得“像个神圣的经院学者(Scholastick divine)”,这暗示着他把意志当作一种禀赋,据他看来,人们仅仅表明“身体之外的世界还有另一种物质”,便反驳了决定论。然而,“通过采取如下立场,即意志必然倾向于好,卡德沃斯赋予了决定论者某些立论基础”。当他“强烈拒绝”把自由理解为“冷漠”时,最终他接受了“冷漠”(页127-133)。

在王政复辟后,人们才批评霍布斯推进了道德放任。批评者们要霍布斯为时代的放荡负责,这种批评毫无意义(页125-147)。对霍布斯“利己主义的心理学”的批评更为严重,这种批评重申人的自然社会性(natural sociality),这种社会性深深影响了沙夫茨伯里(Shaftesbury)^③的“情感之人(man of feeling)”(页143)。“库伯兰德(Richard Cumberland)最为完满地发展了人性善(man is naturally good)的观点……他在某些地方预示了19世纪功利论者的出现,但他总是明确地返回到柏拉图式的道德概念上来”(页145)。人们想知道库伯兰德对功利论——一种明确的反柏拉图式的观点——的

① [译注]伯兰赫(John Bramhall, 1594-1663),英国国教神学家,英国保皇派者。他以顽固地捍卫英国国教和好争论而著称,他批评清教徒和罗马天主教,批评霍布斯的唯物论。

② [译注]卡德沃斯(Ralph Cudworth, 1617-1688),英国哲学家,剑桥派柏拉图主义者的领导者。提倡宗教的忍受和慈善原则,他唯一的论著《宇宙的真正理智系统》(*The True Intellectual System of the Universe*)主要论证上帝的存在,以及自然道德和人类真正的自由的区分。他批评了两种形式的唯物主义无神论,一个是德谟克利特、伊壁鸠鲁和霍布斯的原子论,另一个是斯特拉多(Strato of Lampsacus, 335-269 BC)的假说——假定物质自身有内在的组织,并以此来解释一切。

③ [译注]沙夫茨伯里(Shaftesbury, 1671-1713),即沙夫茨伯里伯爵第三,本名库伯(Anthony Ashley Cooper),英国哲学家,文学家,著名政治家,曾受教于洛克。他反对霍布斯,主张存在道德是非之心,其行文庄严醒目,而且严谨审慎。虽然他的著作强烈地反对无神论,但却表现出对启示信念的敌意。

种种预示到底是什么,还想知道他又是如何协调这些预示和他的柏拉图主义的,还尤其想知道是不是“为功利论者所欣赏的”霍布斯(页155)推动了库伯兰德朝着功利论的大致方向迈了几步。敏兹为这个问题而作的那半个陈述(the half sentence,页154)非常不充分。

“对[霍布斯]的主要反对……是说他是一位无神论者”(页vii、45)。敏兹并不相信霍布斯是一位无神论者。他在解决这个问题时满足于提到以下事实,即在霍布斯的著作中从未出现过否认上帝存在的“公开表述”;还满足于自己依据的是霍布斯在他的《关于马姆斯伯里的霍布斯的名誉、忠诚、作风以及宗教的思索》(*Considerations upon the Reputation, Loyalty, Manners and Religion of Thomas Hobbes of Malmesbury*, 见《英文著作》*English Works*, Molesworth 编, IV, 页425-429)之中所说的话。然而,据敏兹看来,“霍布斯坚持认为,我们相信上帝存在的唯一凭证是《圣经》,而不是理性”(页43),而且关于霍布斯是否信仰《圣经》的真理,仍有严重的疑问。换句话说,“卡德沃斯把霍布斯当作‘无神论者’”,而且卡德沃斯“完全理解霍布斯正在言说的东西”(页96)。据敏兹看来,“霍布斯以亚里士多德式的方式认为,上帝既是非受动的(unmoved,[译按]或译“冷漠的”)也是无原因的”(页64)。他没有提到,霍布斯否认上帝是非受动的(《论物体》*De Corpore*, XXVI. 1),这个事实最能明显地看到敏兹对该问题的处理何等地不充分。

敏兹不同意霍布斯十七世纪的批评者把霍布斯看作是一位无神论者,但他同意他们把霍布斯的道德教导当作是“伦理相对论”(VII)。敏兹对十七世纪霍布斯的伦理相对论所受到的批评的参考是不充分的,这些批评者当然并未谈及“伦理相对论”。他们恰当地归于霍布斯的是如下学说,没有什么东西是完全地或绝对地善或恶、高贵或低劣、正义或不义。然而为了确保精确和公正,我们必须补充敏兹所没有补充的一点,那就是霍布斯承认存在着“在天性上

就值得尊敬的”事物,其值得尊敬不依赖于习俗或君王的谕令(fiat),更别提他关于自然权利和自然法之存在的教导。他的自然权利的教导没有满足当时批评者的要求,这很容易理解;但我们可以“在回顾中”审视十七世纪的处境,我们必须不再忽视“伦理相对论”和任何形式的自然权利教导的区别。这一特定的忽视进一步揭示了敏兹的整体判断,这一判断认为霍布斯对英国十七世纪的思想未产生任何实质性的影响。对此只需提及洛克(Locke)的名字——一个在敏兹的研究中几乎未出现的名字。

在这里或许应该提到一些次要的观点。敏兹错误地谈及“两篇论文——《人性》(*Humane Nature*)……和《论政治体》(*De Corpore Politico*)或《法的原理》(*Elements of Law*),它们广泛地散布在手稿中,直到1650年才合并起来并出版”(页9)。在1889年托尼斯(Tönnies)^①编辑的《法的原理》的前言中,《法的原理》与那两篇论文的真正关系就已被阐明。在关于《论物体》手稿的表述以及敏兹的参考文献中,敏兹都未提及伯罗克多夫(Baron Cay von Brockdorff)^②的《霍布斯的〈计算或逻辑〉的原型》(*Die urform der “Computatio sive logica” des Hobbes*,见“霍布斯协会丛刊”[*Veröffentlichungen der Hobbes – Gesellschaft*],Kiel,1934)。“格兰威尔称这种学说(对精神的否定)是‘撒都该主义(Sadducism)’”,^③并把它看作是否定有

① [译注]托尼斯(Ferdinand Tönnies,1855–1936),德国社会学家,他的主要成就在于社会理论,以及重启了霍布斯研究。他以区分两种社会组织最为著称,即礼俗社会和法理社会(*Gemeinschaft and Gesellschaft*),他假设参与者的意志只有两种形式,并以此划分出两种社会组织。参氏著《共同体与社会》(*Gemeinschaft und Gesellschaft*),林荣远译,北京:商务印书馆,1999。

② [译注]伯罗克多夫男爵(Baron Cay von Brockdorff,1874–1946),德国哲学家,主要从事哲学史和科学史研究,以及国家、民族与文化研究。

③ [译注]撒都该教派(Sadducism),古代犹太法利赛教派(该派标榜墨守传统礼仪,《圣经》中称他们为言行不一的伪善者的成员之一),也就是今天的希伯来语的犹太教徒,耶路撒冷神殿第二次惨遭毁灭后,曾一度中断。

神论不可或缺的前提条件”(页41)。霍布斯本人在更早的时候(《利维坦》第8章)曾说过,“撒都该教派不相信存在任何精神,这非常接近直白的无神论”,这一段落对如下问题产生了某些影响,即根据霍布斯的无神论观点他是否是一个无神论者。敏兹宣称,霍布斯认为,卡图(Cato)^①属于那些用民主原则来滋养读者的古典作家(页47)。敏兹并没有指出霍布斯在哪个段落这么认为。据敏兹看来,霍布斯教导人们,“一个稳定的共和国(commonwealth)将会消除异议”(页590),他并没有提到霍布斯还考虑到引入容忍,正如索比耶(Sorbière)^②在他的法译本《论公民》(*De cive*, 1649年)的前言中所说的那样,他也未提到霍布斯对无党派人士(Independents)抱有偏见(《利维坦》第47章)。敏兹没有告诉我们他何以相信,“霍布斯相信,任何具备推理法则之理解力与知识的人,都能正确地推理并发现真理;一个人是否有德性,这无足轻重”(页83)。

我们仍将需要这种研究——研究霍布斯对英国十七世纪思想的影响,其基础应该是对解霍布斯的教导有可靠的理解。如果研究者恰当地注意到霍布斯的十七世纪批评者对霍布斯的神学——自然神学和启示神学——所说的东西,那么这项研究将是出色的,因为大约当今的历史学家缺乏神学的训练,以及对某些神学论题的恰切把握,这些神学论题对于那些更好的批评者来说是理应处理的。此处,霍布斯是一个欧洲人物,他可能曾以他的欧陆式(contiental)影响力来对十七世纪英国思想施加影响。最后,人们必须总是谨记,承认某人从霍布斯那里学到了某些东西,也许并不审慎。

① 古罗马有两个卡图,这里指的是大卡图还是小卡图,不清楚。

② [译注]索比耶(Samuel de Sorbière, 1615-1670)法国哲学家和翻译家,以推进霍布斯著作的研究著称。1643年出版法译本莫尔的《乌托邦》,1649年出版法译本霍布斯的《论公民》,1652年出版法译本霍布斯的《论政治体》,1668年协助霍布斯出版拉丁译本《利维坦》。