



关于上帝意志的知识 ——论斯宾诺莎对先知神学的建构

彭柏林  <https://orcid.org/0009-0008-9505-9537>

郑州大学哲学学院

摘要：《神学政治论》是圣经鉴别学的先驱之作。在对“旧约”各类书卷做历史和文学讨论之基础上，斯宾诺莎高度评价先知书卷的神学思想，认为先知最与自己不谋而合。带有分开神学与哲学、上帝意志与上帝本质的论说目的，斯宾诺莎娴熟运用圣经语文学建构先知神学体系，隐秘截取或扭曲先知文本并读进自己的哲学。避开上帝本质之问题、围绕上帝意志之概念，斯宾诺莎认为古典先知是上帝意志的真正知会者，是真正的神学乃至真宗教和未来普遍宗教的希望。因为先知正确地认识上帝意志是美德而不是律法，先知通过视觉和听觉的自然想象力认识上帝意志，先知已指明践行公义与慈爱就是服从上帝意志。因此先知对上帝意志的认识是真实而完备的，在宗教经典、神学和生活中有绝对权威。

关键词：《神学政治论》、斯宾诺莎、先知书、神学、上帝意志

DOI: [https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202412_\(23\).0004](https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202412_(23).0004)



近代西方三大理性主义哲学家之一斯宾诺莎对启蒙思想的重要贡献在于：提出并论证神学与哲学的分离。除了在其哲学代表作《伦理学》中一鸣惊人地抛弃人格神，学界常忽视其在神学代表作《神学政治论》中的努力，即重新揭示传统神学中已有的理性因素。他指出在宗教经典特别是先知书卷中，神学已是关于上帝意志的知识，亦即关乎人应该如何行动的生活方式而非思想教条。本文试围绕《神学政治论》对三大先知书的相关讨论，从三方面建构他所重述的先知神学。

一、什么是上帝的意志：律法与美德？

神学首先是关于上帝意志是什么的知识。斯宾诺莎认为犹太先知最重要的神学洞见是：把仪式、法律与美德对立；强调上帝的意志不是看重外表、要求人履行献祭等仪式并遵守安息日等法律，而是要求人持之以恒地践行爱邻如己。

《以赛亚书》首章提到“上帝的话”¹（赛 1:10-17），传言上帝已改变对人的要求：燔祭、脂油和血这些“虚浮的供物”“已经够了”。上帝“不能容忍”私下做不道德的事、公然却神情严肃的两面派，批评各种节期太过“麻烦”。上帝决定不答应人的祈祷，除非人遵行祂的新要求：不仅不再作恶、悔过自新，而且扶危济困、帮助孤儿和寡妇。

斯宾诺莎用自己的概念解释这段经文。他指出献祭和节期都是上帝已废弃的、过时的法律，新的法律是“普遍的法则”。它是“真正的生活方式”：洁净内心、

¹ 即神圣的法则、上帝的法律、普遍宗教、慈爱与真心、真正的生活方式。参见《神学政治论》（*Tractatus Theologico-Politicus*，简称为 TTP）第十二章第十九节（TTP, XII, 19，章标以罗马数字、节标以阿拉伯数字，后文遵此）。本文参考柯利英译本：Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza*, v.2, Edwin Curley, trans., Princeton: Princeton University Press, 2016, p. 252。



习惯性地践行美德、帮助穷人。¹ 他从自己“真哲学”² 出发，按寓意把“洗濯、自洁”理解为自外向内的转变。他强调从内心发出的善良意志即持之以恒的善心对行为价值的决定作用。他对善行的补充规定是“习惯性的实践”，与他强调真幸福是心灵平静一致。³ 因为其所谓心灵平静指人对于清楚理解的事物，心理较少地左右动摇、犹豫不定、患得患失、受制于消极情感，是一种恒心（*animi constantia*）。他常以此状态描述先知。⁴ 对于经中从社会关系角度描写的受压迫群体即孤寡者，他则关注其经济状况即贫穷。这或与当时荷兰繁荣商品经济下的社会贫富差距有关。总之，斯宾诺莎结合哲学和现实生活，提出经中没有的“真正的生活方式”概念，表明他在哲学之“真”的意义上理解生活之“善”，又在生活之“善”的意义上理解信仰之“真”，最终把上帝的真实意图归为普遍法则。

那么善行的回报或结果是什么？斯宾诺莎仍引以赛亚来比较遵循律法和善行的结果。正如批评献祭不是发自内心的善行，以赛亚也批评人禁食时两种上帝所不喜悦的行为（赛 58:1-12）。一是“刻苦己心”：形如槁木地坐在芦苇和炉灰之上。二是“仍求利益”：心思不在禁食，仍用恶语和武力逼迫人做苦工。为此，以赛亚宣讲上帝所要求的真正禁食：不仅应释放做苦工者，还要对缺衣少食者承担责任、分享食物和衣服。上帝对此种善行许诺恒常的护佑。以赛亚用三个比喻描述受护佑的行善者：黑暗中的光、源泉不断的乐园、被修复的地基。与此平行有另一比喻性的许诺（赛 58:13-14）：如果人满心欢喜地严守安息日，

¹ 参见 TTP, V, 4, Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza*, v.2, p. 139。

² 参见第七十六封信，Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza*, v.2, p. 475。

³ 参见 TTP, IV, 42; V, 8; VI, 34; VII, 68, Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza*, v.2, pp. 136, 140, 160, 185。

⁴ 参考 TTP, I, 40; II, 31, Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza*, v.2, pp. 91, 102。拉丁原文见 Spinoza, *Oeuvres, III, Traité Théologico-Politique*, Fokke Akkerman, ed., Jacqueline Lagrée & Pierre-François Moreau, trans., Paris: Presses Universitaires de France, 1999, pp. 106, 130。



那么上帝会带人坐升高地并享有雅各的产业。

首先，斯宾诺莎把真禁食归结为“对自己和他人的自由与爱”¹。这个模糊表述可能指对自己和他人应抱以慷慨²和善意：不仅否定对待自己的禁欲主义，还反对加给他人的压迫和剥削。第二点符合经义，但第一点似是斯宾诺莎加入的主观看法。如柯利所指出，经文难以读出以赛亚认为人们缺乏自爱、需要改正之意。³以赛亚批评禁食似仅针对形式主义、过度的自爱、吝啬，也即一边禁食一边督工的利己主义。因此自爱观念是斯宾诺莎将自己“真哲学”投射于《圣经》的结果。因为在其《伦理学》中，最高理想自由正是以克制情感为基础的自我实现；爱既是施于他人的善行即美德，也是自我获得的快乐即幸福。⁴

其次，对以赛亚比喻的两个应许，斯宾诺莎则做了重要区分。他认为前者指个人身心健康、死后享有上帝的荣耀；后者则只是国家安全、经济繁荣等物质方面的好运。后者更易明白，是对经文“乘驾”、“产业”的信实解读。其中，“乘驾”指“骑”，可引申为“控制、统治”，与政治权威有关。⁵产业即财富则更加代表偶然性事物。在《知性改进论》中，斯宾诺莎曾总结庸人普遍追求的三种稍纵即逝的善：财富、荣誉、感官快乐。它们与“永恒而无限之物”对立，是人心难以根除的消极对象。⁶但前者似不客观。一方面，他用“身心健康”概括三个

¹ TTP, V, 10, Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza*, v.2, pp. 140-141.

² “libertas”在 17 世纪可指慷慨，参见 TTP, V, n. 7（第七个注释），Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza*, v.2, p. 141.

³ TTP, V, n. 7, Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza*, v.2, p. 141.

⁴ 参考《伦理学》第二部分命题四十九附释、第四部分命题七十三附释、第五部分命题三十六附释，Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza*, v.1, Edwin Curley, trans., Princeton: Princeton University Press, 1985, pp. 490, 587, 612。斯宾诺莎认为自由在于对上帝的理性之爱，在这种爱中，爱人与自爱并不矛盾。

⁵ TTP, V, n. 10, Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza*, v.2, p. 141.

⁶ 参见《知性改进论》第一、三、十节，Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza*, v.1, pp. 7-9.



比喻，但其主要符合第二比喻提及的“心灵饱足”、“骨头坚强”，恐难以囊括另两种寓意。另一方面，他用“死后上帝的荣耀”概括上帝的恒常护佑，显然是对翻译的有意选择。“耶和华的荣光必作你的后盾”，“后盾”也可译为“收集”。在语境中似前者更贴切，这也是通行英、汉译法。¹但斯宾诺莎选择后者，并从“收敛尸体”引申出“死亡”。“上帝为人收尸”的译法使他读出“死后的奖赏”，与《伦理学》以“心灵永恒”²为最高幸福形成呼应。

由此可见，按照斯宾诺莎的先知神学，上帝不仅必然奖励善行，而且根据善行的类型给予相应奖励。对于广义善行，包括遵行仪式、法律，比如守节期、安息日，只能收获偶然和短暂的回报。对于由爱而发的、持之以恒的善行，则将收获心灵的幸福。奖励不是均质的。他认为先知鼓励人争取较高级的回报即美德本身。其《笛卡尔哲学原理》曾援引以赛亚论证决定论的神圣法律观，认为决定论与美德伦理可以共存。³

斯宾诺莎主张在先知那里，上帝奖善惩恶的原则并非形式平等，而是实质平等。即回报取决于善行的性质，上帝并不机械地一视同仁。较高的善行是美德，必使人收获身心健康和幸福。只遵守仪式和法律却败坏道德的人必将受罚。但他同时承认，对于美德或恶行的回报究竟是遗传或一人承担的问题，先知们意见不一。他找到以西结（结 18）和耶利米的不同观点。前者支持一人做事一人当，而且人的命运会根据行为变化而随时改变。后者则提出子孙要承受父辈的罪孽（耶 32:18），但也赞成上帝会后悔并随时改变人的命运（耶 18:8-10）。

¹ 比如 NRSV、NIV，包括犹太教圣经（NJPS），参见 TTP, V, n. 8, Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza*, v.2, p. 141。

² 参考《伦理学》第五部分命题三十九至命题四十二，Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza*, v.1, pp. 614-617。

³ Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza*, v.1, p. 330。



先知的共识是美德有最高价值。

按照斯宾诺莎关于上帝拣选的论述，耶利米的立场看似矛盾，其实不然。因为上帝拣选所要求的代际传承是就具有一定稳固性的律法而言的。美德的报酬则仍要依据个人随时随地的行为而定。先知自身与先知书之间都无根本矛盾。从对耶利米第一种看法的引证可进一步说明，他在那里同时引律法书（出 34:7）。而律法书在他看来正是推崇法律和仪式的，其意义是维持国家长治久安。他认为律法书所说的永恒拣选是指谨守律法的回报，并非无条件（利 18:27-28；申 8:19-20）。相对稳定的习俗一旦被抛弃，社会便缺乏维系。而先知书所说的永恒拣选（耶 31:36；结 20:32-44）即“知神与爱神的永恒之约”更非无条件。其永恒有赖于行善的恒心：此约不再刻于石上，而是写在心中（耶 31:33）。因此，拣选不是一劳永逸的，而总是有条件的。正如奖励不是均质的，作为回报的拣选也不是永恒的。

由此斯宾诺莎继续援引先知书揭示上帝善恶分明、赏罚不爽的特点。比如以西结说上帝会把乖逆之徒与虔敬者分开（结 20:38）、西番雅说上帝会移除自大者并留下穷人（番 3:12-13）。不仅针对个人，因为上帝拣选在律法意义上并非永恒，所以国与个体可相互转化。灭国后束缚个体的不再是仪式、法律，而是自然法则（耶 9:24-25）。如同上帝据品行对个体及其每一行为区别对待，国与国、国家的每一习俗也按道德性质被区分开。上帝的道德理性不会受限于某一国、某一时期。地上万国作为独立个体，不仅都可能有先知宣扬道德诫命，而且可以如同个人听从先知、改过自新、延续国祚。上帝的意志正是通过这种个体主义的道德赏罚机制体现。斯宾诺莎也正是在此道德理性主义的意义上理解先知的陶喻（耶 18:1-11）。



二、如何认识上帝的意志：话语与形象？

神学其次是关于如何认识上帝意志的知识。先知是上帝和人之间的中介，既代表凡人与上帝交涉，又被上帝选中向人传话。这意味着他们能凭借特别的预言天赋，认识上帝对人的特殊显现形式。此形式既是上帝的存在方式，又是人可认识的对象。斯宾诺莎归结其不外乎话语和形象。它们是先知受启的普遍模式，也是先知传言的主要内容。

以赛亚的启示（赛 6）代表这种模式。首先，先知描述眼见的上帝形象：有宝座、华服、天使、烟云。其次，在经过天使用红炭沾嘴的方式赦罪后，他还得以与上帝对话，接受预言灾难的召命。该章多次以视觉和听觉并置，代表人除心以外的全部官能。比如全章分为见异象（赛 6:1-7）与听召命（赛 6:8-13）两个并列部分，用动词“又听见”连接。比如用“嘴唇不洁”和“眼见上帝”¹表明人的全然败坏，又用天使发出“看”的命令和“沾嘴”动作表明罪全得赦免。上帝诫命首先责备人虽然能看、能听，但看不见也听不见。其次根据这两种官能宣告灾难根由，人将因“眼昏耳沉”而遭亡国之祸。以上帝为中心，视觉和听觉内容也形成鲜明对比。前者描写上帝的庄严威仪，后者叙述上帝的情感、想法、意志和计划。人的罪孽、将遭遇的荒凉与上帝的光荣和能力也形成对比。

斯宾诺莎认为，上述人与上帝相遇的奇迹只是先知用文学手法夸大的自然事物。先知原意并非看见上帝、听见上帝的话。比如对以赛亚描述的“众星黯淡”、“天移地动”（赛 13:10,13），他认为先知不可能信以为真²。又比如以赛亚追忆旷野奇迹，预言犹太人在从巴比伦回归途中会再遇磐石出水（赛 48:21），这只是说正如事实人们将找到解渴水源。如果误以为先知真地相信这些奇迹，

¹ “人见我的面不能存活”（出 33:20）。

² 但先知也并非知道奇遇的自然原因，参考 TTP, VI, 13, Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza*, v.2, p. 155。



就错会先知本意。正如他赞赏耶利米所说自然遵循着固定而永恒的秩序（耶31:35-36）。违背自然秩序的奇迹叙事是犹太人惯用的言说方式，用以增强语言感染力、激励人对上帝心生虔敬。上帝呼召先知并发布启示的奇迹叙事不是对超自然事件的客观记录，而是先知的主观构想，由上述语言习惯和宗教动机共同促成。

回到斯宾诺莎对以赛亚受启的解释。容易看出，他把叙事中心从上帝换为以赛亚。他认为在可见的形式中，上帝高高在上，而百姓满身罪孽如堕粪中，这只是先知的视觉想象。人被设想处在极其可怜的状况、与上帝相距甚远，但完全由上帝掌控。人未来的灾祸看似由上帝说出，实为先知听觉想象中的、抽象的不可见的形式。人将来的厄运不是由上帝直接介入所导致，而是来自人自身处于闭塞状态的心、耳、眼，不愿意亲近先知的教导。因此，整个叙事是以赛亚对人的堕落及其后果的提醒，希望以上帝感染人、激励人、指引人。形象和话语不是上帝对人的显现形式，而是先知身体自然官能的产物。前者是对上帝大能的模糊渲染。后者是对人的批评和提醒，是清楚的教导。形象代表先知所认识的超越者即上帝，是具体的、非逻辑的。话语则代表先知激浊扬清、针砭时弊的道德观念，是抽象的、逻辑的。

拉比传统曾把上述以赛亚异象与以西结比较，认为形象本身并无实质差别。不过因两位先知身份和生活时期不同，对上帝在圣殿显形的描述便有所不同。以赛亚乃朝臣，对宏伟形象司空见惯，当时圣殿犹在，如同一对翅膀。而以西结乃农夫，对异景深感震撼，因而其描述颇为详细，而且圣殿已毁，所以六翼只剩四翼。¹

¹ 参见《塔木德·节期篇·论节日献祭》（Chagigah 13b），拉比亚丁·史坦萨兹（Adin Even-Israel Steinsaltz, 1937-2020）翻译的“威廉·戴维森版《巴比伦塔木德》”在线版本：<https://www.sefaria.org/Chagigah.13b.8?lang=bi>（阅读时间：2024年11月30日）。



斯宾诺莎的批评表明他与传统犹太解经思想的重要区别。他也称“形象”为“预言的表象和象征” (representationes propheticae et hieroglyphica)¹。他同意先知的不同异象都指上帝，作为比喻有相同本体。但他不同意喻体也相同，反对拉比们把喻体也视为上帝的一部分。在他这里，上帝显出的光荣完全是人的自然想象，虽有超越性，却非神秘的、独一无二的。但在《塔木德》中，光荣是上帝的一部分，一神信仰不允许先知所见是不同的光荣。主导这一分歧的根本问题是：先知所描述的事物，比如有翅膀的怪物，究竟是上帝的形象还是人的想象？试比较斯宾诺莎与迈蒙尼德的异同。

一方面，斯宾诺莎用自然和道德法则理解先知比喻中的本体，为关于先知书的寓意解读开辟道路，拉近了其迈蒙尼德的距离。比如迈蒙尼德虽然对上述拉比评论持含蓄支持态度²，但曾根据以赛亚（赛 40:18, 25）和耶利米（耶 10:6）论证现存万物皆非上帝真正形象³。在评价以西结所谓“上帝的荣耀”时，迈蒙尼德指出，异象中的事物只是上帝的荣耀和创造物，不是上帝本身。⁴这一评价也适用上述以赛亚异象中的荣光。斯宾诺莎相似地区分上帝本身与先知的上帝形象：既然“形象”只是先知发挥文学才能以适应听众想象的描写，那么以奖善罚恶的道德法则为实质内容的“话语”才是其真实意图。但他并非承认“话语”便是上帝本身。事实上，他认为先知对上帝的正确认识局限于道德法则即上帝的意志，与其哲学中作为上帝本质的自然法则有着复杂关系。⁵

¹ TTP, II, 20, Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza*, v.2, p. 99。拉丁原文见：Spinoza, *Oeuvres*, III, *Traité Theologico-Politique*, p. 122.

² 参见摩西·迈蒙尼德：《迷途指津》，傅有德、郭鹏、张志平译，济南：山东大学出版社，1998 年，第 389-390 页。

³ 参见 TTP, VII, n. 10, Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza*, p. 174。

⁴ 参见摩西·迈蒙尼德：《迷途指津》，第 392 页。

⁵ 斯宾诺莎认为道德法则符合自然法则，而上帝可等同于自然法则，此观点参考柯利的一系列作品，代表性的有：Edwin Curley, “Spinoza’s Metaphysics Revisited”, in Jack Stetter & Charles Ramond eds., *Spinoza in*



另一方面，斯宾诺莎认为先知总怀着对造物主的虔敬之心打比方、把万物归于上帝、用万物的形象指代上帝。按照他和迈蒙尼德的哲学，尽管上帝的“形象”是假的，¹但“话语”要借它才得以显现。他们的理性主义立场决定“形象”和“话语”都不能简单地等于上帝或其一部分。真正的上帝是对“形象”和“话语”的辩证超越。二者都非超越者自身，只是人对超越者的想象。这超越者便是真实的、唯一最伟大的先知的上帝。先知对上帝的知识是有等次的，只有这个最伟大的先知才最终无需借助话语与形象认识上帝、对上帝的知识最清晰。²区别在于：迈蒙尼德认为这个最伟大的先知是摩西；斯宾诺莎则认为不是摩西，而是耶稣基督。二者同意：真正的先知都发现了上帝的真实意志，但最伟大的先知发现上帝意志的方式与众先知迥然不同，即超越“形象”和“话语”、直接地认识上帝（迈蒙尼德）或其意志（斯宾诺莎）。

上述分歧也适用于“话语”，即预言究竟是上帝的话抑或人的话？在斯宾诺莎以前，探讨预言的哲学家对此有不同解答，主要形成三种原则：一，预言完全是上帝的；二，预言完全是人的；三，预言既是上帝的又是人的。³这些原则决定哲学家对先知的象征性表述可展开丰富解读，但其基本依据除了希腊传统的新柏拉图主义者和亚里士多德，便是希伯来传统的以西结。他用火和光比喻上帝及其荣耀。

在首章，以西结描述从“精金”中显现的四个活物。按照拉比解释，所谓“精

Twenty-First-Century American and French Philosophy, Metaphysics, Philosophy of Mind, Moral and Political Philosophy, London: Bloomsbury Academic, 2019, pp. 3-51. 因此可以说上帝认可道德法则、先知的上帝接近和符合真正的上帝。

¹ 迈蒙尼德认为“形象”是上帝的造物，可能不完全是人的，从而不完全是上帝的假象。斯宾诺莎则认为“形象”完全是人的。

² 但迈蒙尼德可能把先知的上帝等于自然法则。斯宾诺莎则反对，认为先知的上帝只是道德法则，与真正的、作为自然法则的上帝不完全等同。

³ 参见 F. Rahman, *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*, New York: Routledge, 2008, pp. 70-72.



金”是“火中会说话的动物”，取自这一短语三个单词的词头。¹ 他们与上帝说话的时间正好交错，当“圣一”发出“圣言”时，它们便沉默。这些活物来回跳动好似电光，拉比解释为就像火从炉中射出，不断地迸裂与熄灭，又像在炼金的瓦片之间来回迸射的火花。按以西结的描述，“精金”与“火”的关系便是上帝与其光荣的关系，轮子则是天使。

在新柏拉图主义者普罗提诺那里，理智与灵魂的关系如同太阳与其周围的光。理智首先照亮自己，然后倾斜而下照亮物质世界。灵魂接触理智的方式如同以西结所谓“闪光”：“一束连着一束的光前后相继，源源不断。”² 太阳不是自在的，它一定位于其他事物。比如灵魂在脱离身体、感觉、欲望等杂质后所留下的理智之光，普罗提诺称之为“理智的影像”。这影像既是理智的存在方式，又是灵魂的一部分。

耶利米也体现了先知神学与柏拉图哲学的联系。事实上，正因为耶利米把上帝视为超绝万物，长期以来才有将其视为柏拉图哲学源头的传统。按照斯宾诺莎的老师玛拿西（Manasseh ben Israel, 1604-1657）的理解，在亚里士多德那里，第一理智是上帝的本质。他认为柏拉图的想法正好相反：因为全能上帝独立于第一因或神圣理智，智慧不是上帝本身，而是依赖上帝、从上帝溢出。因此柏拉图更好地理解上帝。³ 玛拿西的译者林铎指出：许多古代圣人和基督教作家都相信柏拉图曾受惠于耶利米，这在时间上是可能的；即使柏拉图不曾直接向耶利米求教，也可能跟从其秘书巴录学习过。⁴

从“形象”部分的讨论可知，斯宾诺莎解释预言的哲学原则显然属第二种，

¹ <https://www.sefaria.org/Chagigah.13b.8?lang=bi>（阅读时间：2024 年 11 月 30 日）

² 普罗提诺：《九章集（下）》，石敏敏译，北京：中国社会科学出版社，2009 年，第 577 页。

³ Manasseh ben Israel, *The Conciliator*, v.1, E. H. Lindo, trans., London: Duncan and Malcolm, 1842, p. 8.

⁴ 参见注释 18, Manasseh ben Israel, *The Conciliator*, v.1, p. 8.



即预言完全是人的想象。但需要揭示他如何将这一原则读进先知书，使带有一定柏拉图主义特点的先知神学与其哲学相协调。他关于“话语”与“形象”关系的观点，便受到柏拉图主义的影响。其特点是：认为在“话语”所代表的逻辑的、时间的维度之上，有非逻辑的、超越的维度作为前者的来源和终极目的。正如道德法则符合自然法则，并最终奠基于自明公理。在斯宾诺莎的知识分类理论中，这一超越维度由属于理性知识、但高于理性的直觉知识体现。超越者与其媒介或显现亦即“形象”的关系，则体现为直觉知识与“经验”的关系问题。¹

综上所述，斯宾诺莎通过讨论以赛亚的受启模式，得出“形象”和“话语”是上帝与先知交流的两种特定方式。他主张这两种媒介实质是先知身体器官的自然能力，并非从上帝而来、到人那里去、承载着神圣信息。因此，它们对于真宗教²并非必要。他通过比较以赛亚与以西结的异象，得出尽管先知的“话语”内容相近，但他们所借“形象”则与各自生活经验相适应，因而不同。“话语”和“形象”也在本质上有别。视觉或具有高于听觉的特殊地位。有意味的是，尽管他批评神学家在对先知的解读中加入过多古希腊哲学，但客观地讲，当他自己按等次区分“话语”和“形象”，乃至“形象”与心中的上帝本身³时，已受到柏拉图哲学区

¹ 关于斯宾诺莎知识分类的成熟理论，参见《伦理学》第二部分命题四十附释二，Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza*, v.1, pp. 477-478。“话语”与“形象”分别对应的知识类型或可这样表现：泛泛的经验——>理性（包括作为道德法则的“话语”，遵循赏善罚恶的逻辑，也包括其他自然法则）——>直觉知识（最基本的自然法则，是对经验和理性的综合，包括作为经验的“形象”）。需注意两点：1. 二者都不能简单地等于直觉知识、自然法则、上帝；2. 理性和直觉知识都处理经验，但方式和内容都不同，特别是直觉知识与经验的关系，牵涉到斯宾诺莎的上帝与他所谓先知的上帝之关系。

² 即美德、救赎之路，参考 TTP, XI, 13; XII, 27; XIX, 9, Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza*, v.2, pp. 244, 253, 334。甚或不需要道德法则作赏善罚恶的教导。

³ 斯宾诺莎认为美德、上帝的本质都在人的心中，参考 TTP, P, 26; I, 5, 22, 24, Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza*, v.2, pp. 73, 78, 84-85。不借助任何话语和形象，直接与上帝心对心地交流，这是斯宾诺莎贬抑摩西、抬高耶稣基督的重要论据。即使摩西超过众先知，也只能面对面与上帝说话（出 33:11；民 12:8；申 34:10），仍需借助形象作为话语的发出者、来源和根据。耶稣对上帝的认识虽限于作



分现象与本体的二元论影响。这种影响甚至在先知本身找到相似源头。先知异象叙事突出显现的上帝意志，反而在一定程度上隐匿了上帝本身，为斯宾诺莎围绕上帝意志建构神学和真宗教、区分神学和哲学提供了重要经典资源。

三、如何践行上帝的意志：公义与慈爱？

神学最后是关于人如何服从和践行上帝意志的学说。斯宾诺莎认为先知是一批具有前瞻精神的人物。尽管他们的说教按大众易接受的方式打比方、适应人过去的思维习惯，但面向未来生活的实践主张才是比喻说教的核心。他们教人如何从当下做起、改过自新，在实践中模仿上帝¹。既然美德是更新了的上帝意志和“真正的生活方式”，那么具体有哪些美德？

斯宾诺莎认为，上帝只要求人认识其慈爱与公义。认识其本质即对祂的理智知识与宗教无关。人无需以之为典范、建立真正的生活方式。耶利米预言（耶 22:15-16）有上帝对约西亚王的评价。上帝说他除了吃喝等物质享受外，还做公正的判决、维护穷人的权利，所以在现世得到好报。上帝在结尾处特别用反问语气提醒说认识自己就在于此。这里有两点值得关注。一，经文和斯宾

为上帝意志的美德和道德法则，不是上帝本身，但与犹太传统不同的是，他认为摩西对上帝的知识并不更多。他对摩西和耶稣的不同看法或有重要的圣经历史鉴别依据：摩西形象承载着圣殿重建时期律法书编者的复杂民族记忆和意识形态想象，耶稣则处在大流散行将开始的绝望时刻，从而对历史有更真实和清醒的认识。

¹ 关于“模仿上帝”，参见 TTP, XIII, 20, 24, Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza*, v.2, pp. 261-262。参考《圣经》（林前 11:1；弗 5:1；帖前 1:6）。上帝的意志是必然的，上帝也遵循永恒的自然法则，参见 TTP, VI, 39, Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza*, v.2, pp. 160-161。正如意志必不违背理智，二者有同一性，参见《伦理学》第二部分命题四十九，Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza*, v.1, p. 484；TTP, XV, 10, Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza*, v.2, p. 275。因此模仿上帝即遵从上帝的意志。迈蒙尼德在论及“模仿上帝”时，也引述上帝意志与本质的同一，参见摩西·迈蒙尼德：《迷途指津》，第 159 页。



诺莎都预设“人是上帝的形象”¹这一神学前提。既然人与上帝相似，那么认识上帝的人会以此知识自我约束，活出上帝的样子。因此，当上帝反推说，人践行公义便是认识自己，实质是承认公义乃自己的属性。二，斯宾诺莎强调反问句中的“认识”²，显然属过度发挥。结合经文语境可知，他有意去掉第十五节前半句。其实，前半句解释说上帝是在批评约哈斯大兴土木、建造香柏木楼房时，才提出与之相对的公义是祂对人的要求，祂只对践行公义的人施予奖赏。因此，上帝强调的不是认识与实践的区分，而应是暴政与公义的差别。斯宾诺莎却据此得出，除了实践性的公义属性，《圣经》并不要求人有对上帝本质的知识。

他对上述结论还有一自称最准确的补充引证。在耶利米预言圣城将毁（耶 9:24）时，上帝说人应以认识祂为荣，特别要认识祂对人施行慈爱、公平与公义，祂喜悦这些行为。一，这段同样预设“人应成为上帝的形象”，因上帝践行慈爱与公义，祂也喜悦人这样做。上帝与人的理想关系是：人既是爱与义的承受者，也是给予者。二，这段确比上段更适用，不仅再提上帝褒奖对祂有正确“认识”的人、强调“认识”内容是其实践属性，而且补充另一重要属性即慈爱，比上段更准确、全面。三，最重要的是，在语境中，经文确把两种知识做比较：智慧与聪明。“智慧人不要因他的智慧夸口”（耶 9:23）、“夸口的却因他有聪明”（耶 9:24）。但此处“智慧”主要指航海、军事、行政、守法等方面的专业技巧，是被上帝与勇力、财物一同弃绝的。³它与认识上帝道德属性的“聪明”一样，也是实践知识。总之，即使在此处，《圣经》也未明确区分上帝的道德属性与自

¹ 参考《圣经》（创 1:26-27, 9:6）。

² 在犹太传统中，“认识”是一重要神学概念，恰不指斯宾诺莎所说的抽象知识，而是一种生活关系，比如家庭关系、夫妻关系、与上帝的盟约关系等。参考圣经神学辞典编译委员会：《圣经神学辞典》，台北：光启文化事业，2007年，第851-852页。

³ 参考《圣经》（王上 7:14；代上 28:21；结 28:7；但 1:4）。



然属性、否定后者而肯定前者已是对上帝的真知。¹

可见，为了突出“上帝意志”概念作为先知神学的核心范畴、巩固美德作为上帝意志的观点，斯宾诺莎有意隐秘地曲解经文。他划分上帝的两种属性，将认识、模仿、服从上帝局限于祂的道德属性。其实质是对上帝意志和本质的区分。他借自己哲学中与上帝本质同一的意志概念调和先知的上帝论，既是对先知神学的伦理化和世俗化，也是对自己哲学的实践化和宗教化。在他看来，先知的上帝不要求人认识祂的本质，自己的上帝只需要人践行祂的意志便已认识祂的本质。结果使先知与自己不谋而合：使上帝的本质隐匿在其意志背后，成为与神学不相干的哲学概念。神学本身也成为与神的本质不相干的学问，简化为人积极的生活方式。公义与慈爱既是上帝意志的积极内容，也是人的美德。因此有必要澄清上帝公义与慈爱的内涵，揭示人服从和践行上帝意志的具体方式。

按照斯宾诺莎，在先知那里，上帝的公义是绝对的，而人世的公义是相对的。人不应凭个人意见或某一群体的看法来评价法律是否公平，相反地，应该把法律作为公平的既有标准。比如在“巴比伦之囚”时期，虽然犹太人遭受压迫和凌辱，作为奴隶受到不公平对待，但耶利米奉劝人应忍耐（哀 3:25-30）。² 耶利米的论据（哀 3:31-40）是，如果巴比伦人胡作非为、欺负弱势群体，以至于蔑视国法、胡乱判案，那么上帝也会惩罚他们。比如国家纲纪混乱、人民起义、外族入侵等。相应地，犹太人受罪是因他们曾冒犯上帝的法律、破坏上帝既定的公平标准。换言之，上帝有恶恶好善³之心，祂奖善罚恶并非任意，而

¹ 再次反映，在斯宾诺莎那里，对上帝的真实认识（道德法则）不等于对真正上帝的认识（自然知识），但二者是一致的。后者对人的要求更高，但前者对于宗教和道德生活足矣。

² 斯宾诺莎把《哀歌》归于耶利米，现代圣经鉴别学已否认。参考 TTP, VII, n. 17, Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza*, v.2, p. 177。

³ 语出阿摩司书（5:15）。



是受制于固定的法则。只要人遵行国法和美德、不怨天尤人、改过自新，惩罚必不会长久。

对此，斯宾诺莎从自己的政治哲学解释“公义”¹。他认为对于作囚徒的犹太人，原来的国法已废除，这意味着原规定为正义的行为已不再有正义性。政治共同体不规定绝对的公平，只要法律规定为可行的事就是公正的，反之则是不义的。所以如果一人被偷了外衣，当他向法官要求审判盗贼并追回外衣，并非把丢失的外衣追回便是正义的。而是因为法律规定不允许偷盗，使个人不得因违背法律而获益。由此才能捍卫法律的权威、维护集体利益和共同规范。正义观念本身没有强制效力，只有具体规定何为正义的法律才能实施正义。

这样看来，犹太人如果因做奴隶受鞭笞便希望法官惩罚主人，这只是报复心而非平等心。按此逻辑，如果巴比伦人能胡乱判案却得逞，那么巴比伦国法将失去作为公平标准的效力，将与犹太人一样“失去正义”²。失去正义者只能作奴隶而不能作为管理者参与国家立法。奴隶没有规定他人应如何行动的权利。除了惩罚，上帝也护佑人。《耶利米哀歌》同章稍前提到，犹太人虽被囚，但不至亡国灭种，这本身就体现了上帝永恒的慈爱和怜悯。“慈爱”包含“公义”，“公义”是“慈爱”的实现方式。斯宾诺莎认为通过服从不公平的法律得以保全性命，这才是耶利米所期待上帝的公义和救恩（哀 3:26）。这种公义观使法律的正义性相对化：对于不同处境的同一群人或同一处境的不同人群，都没有绝对公平的法律。只有在安全稳定的国家，作为平等而自由的公民才有权利要求受到公平对待。法律不能实现普遍的公平。总之，政治公义不是“普遍宗教”³及其上帝意志的正确内涵。

¹ “公义”同“平等”，参考 TTP, XVI, 42, Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza*, v.2, p. 290。

² 或等于“失去权利”，参考 TTP, XVI, 28, Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza*, v.2, p. 288。

³ 参见 TTP, P, 23; XII, 19, Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza*, v.2, pp. 72, 252。



因此，人不应执迷于政治的相对公义，而应相信上帝的绝对公义、坚守普遍的道德法则。那么犹太人为何亡国被俘、失去正义？换言之，古希伯来王国的法律与上帝的意志究竟因何抵牾？按照以西结（结 20:25-26），上帝会放任将使人灭亡的律法，比如用头生献祭，借此惩罚人并昭示祂的大能。斯宾诺莎对第二十六节前半段的拉丁译文“因我反对任何头生的东西，借此用他们自己的礼物玷污他们”，并不符合马索拉文本和通行译法“因为他们献上一切头生，我就用他们这些礼物来玷污他们”，不准确译文可能来自特雷梅利乌斯（Immanuel Tremellius, 1510-1580）的译本。¹ 区别导致歧义：献祭头生究竟是上帝有意设计的“圈套”，还是人误解上帝命令所制定的律令？究竟是上帝因犹太人以前所犯的罪、便通过此律惩罚人，还是人从前没有犯罪、是此律激怒了上帝？

《圣经》别处确提到上帝不喜悦献祭头生的习俗（利 18:21-30；结 20:31；耶 19:4-6）。但根据第二十五节，第二十六节应指献祭头生是上帝有意放纵人遵守的不公正法律之一，与上帝不喜悦它不矛盾。此律的不公正性质并未改变。斯宾诺莎也不在意上述歧义，表明在他那里上帝公义有特定的实现方式：通过人的行为规律运作。不公正的法律是否被归于上帝不影响人终将受罚的结果，上帝似不是公义实现的必要条件。重要的是后半句所言人将自己惩罚自己，即人的行为、人性、行为结果才分别是公义实现的前提、机制、结论。换言之，惩罚不是上帝对人类的干预，而是社会自身的危机。这再次表明他对上帝本身的隐匿。

通过解释为何有的法律一开始就是对上帝犯罪、不符道德法则，斯宾诺莎试图从源头解决上帝的公义从何而来、人应如何服从和践行上帝公义的问题。为了追究上帝为何不喜悦头生献祭，他提出上帝的“最初意图”（*primum*

¹ 参见 TTP, XVII, n. 51, Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza*, v.2, p. 317。



intentum)¹ 概念，认为上帝一开始是喜悦头生的（民 8:17）。但在“金牛犊崇拜”（出 32:25-29）事件中，除利未人之外的所有人包括长子都参与了。偶像崇拜激怒上帝，导致上帝不喜悦头生、不再把长子分别为圣、用利未人取而代之（申 10:8）。因此，献祭头生的法律被厌弃，这本身就是上帝对人背约的惩罚。上帝的公义应从这最初的约中寻找。这约应有两点：一是不许偶像崇拜；二是长子对上帝的义务。背约不仅导致当时的人被杀，而且后世长子都不再允许有接近上帝的特权，从而受到严厉的双重惩罚。

斯宾诺莎只着墨于第二点，将崇拜金牛犊解读为犹太人对民主制而不是一神教的背叛。² 按照上帝的“最初意图”，长子有特权。通常每个家庭都有长子，这意味着政治共同体的基本单位即每家都有对上帝的特权。长子代表各个家庭参政，这是民主制的雏形。其核心精神是公平、平等，其自然基础是嫉妒心。³ 上帝的公义只是祂对人类嫉妒心的尊重，或人对他人嫉妒心的同情即慈爱⁴。人与上帝的约只是人性的自然法则、背约只是少数人背离普遍人性。由背弃最初的约带来最初的惩罚：看似是上帝因愤怒而制定不平等的利未祭司制度，实

¹ TTP, XVII, 96, Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza*, v.2, p. 318。拉丁原文见：Spinoza, *Oeuvres, III, Traité Theologico-Politique*, p. 576。

² 这表明他试图用古典先知的“公义上帝”取代摩西的“嫉妒上帝”。“除了我以外，你不可有别的上帝。”（出 20:3）斯宾诺莎认为这一取代并无实质分歧，因为维持公平与嫉妒是同一人性的两个侧面。参考《政治论》第八章第十二节，Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza*, v.2, p. 570。但背后体现他对先知传统的抬高、对律法传统的贬抑。

³ 参考 TTP, XVI, 36, Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza*, v.2, p. 289；《政治论》第八章第十二节，Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza*, v.2, p. 570。

⁴ 关于同情与爱的联系，参考《伦理学》第三部分命题二十七绎理三附释、第三部分“情绪的界说”第二十三至第二十四条，Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza*, v.1, pp. 509, 536。嫉妒与同情虽然是相反的情感，但或许最相近，都是公平的自然基础。关于相反情感的联系，参考《伦理学》第三部分“情绪的界说”第二十九条说明、第四部分命题五十七附释，Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza*, v.1, pp. 538, 577。



质是人类天性受到压抑、社会隐藏危机。

为进一步解释公平如何是最基本的善、最初的不公平如何可能像上帝被迫打开的“潘多拉魔盒”引发一系列社会问题，斯宾诺莎列举由利未祭司制度引发的一系列不平等律例。比如向利未人奉献礼物、缴纳赎回长子的人丁税（民 3:44-51）、只允许利未人接近圣物（民 16:9-10）。这三条分别代表祭司制度对政治、经济、宗教的全面影响，最终成为古希伯来王国灭亡根源。可见最初引发集体受罚的是由少数人制定、但违背多数人天性的法律。上帝不过借诸多构成一系列因果环节的法律实现惩罚。由此斯宾诺莎按其希伯来史观解释先知所描述的上帝惩罚、揭示上帝公义的起源、机制和实质。结论是上帝意志符合因果必然性、道德法则与最终决定历史演变自然法则具有同一性。除了人性自身，此外别无任何上帝主观规定的法律；除了推己及人的同情和慈爱，此外别无上帝主观希冀的公平。

综上所述，斯宾诺莎认为先知的实践神学教导人行为公正、爱人，这是上帝适应人的天性所定制的永恒律令。人的生存境况不外乎缺乏正义和维护正义。除原初自然状态，缺乏正义者必是受罚状态，此时人不应与上帝惩罚的手段做抵抗、反对不公正的法律。他应服从法律、转向内心，通过爱邻人甚至爱仇敌帮助上帝实现祂的公义、完成惩罚。维护正义者要么在创立法律，要么在遵守法律。前者是关键，他在最初立法之时要坚持公平原则、怀揣慈爱之心，此后一系列法律便会与之相适应、形成良性循环。后者便能不自觉地服从上帝公义。人可自行根据自己身处的法律状态，选择究竟应以慈爱还是公平作行动的最高准则。不仅立法的公平原则离不开同情即慈爱，而且服从法律是社会个体生活的常态。因此慈爱或是最普遍适用的生活准则。



结语

本文围绕斯宾诺莎对三大先知预言片段的神学诠释，试证明斯宾诺莎对先知进行“六经注我”式解读，建构符合其哲学的先知神学。他把神学片面地理解为关于上帝意志而非上帝本质的知识，包含三部分：上帝的意志是什么、如何认识上帝的意志、如何践行上帝的意志。三部分各涉及的核心神学问题是：律法与美德、话语与形象、公义与慈爱三对范畴的内涵及其关系。他认为先知教导上帝要以美德取代仪式和法律、先知通过身体官能想象上帝的形象和话语、先知教导践行公平和慈爱便是服从上帝。斯宾诺莎将对先知神学的上述理解用于解读整部《圣经》，并从《圣经》引申政教分离和思想自由的现实教益。《圣经》实则成为他从伦理、知识、政治等方面验证、传播其哲学的载体。但他所回顾和重述的先知书中已蕴含的理性因素，其中不乏真知灼见，成为他推进启蒙精神的重要理据，也为我们反思现代性和世俗化等问题提供更广视域。

参考文献

- 赫舍尔：《先知神学》，邓元尉、邱其玉、徐成德、应仁祥译，新北：校园书房，2020年。
- 卢龙光：《基督教圣经与神学词典》，北京：宗教文化出版社，2007年。
- 摩西·迈蒙尼德：《迷途指津》，傅有德、郭鹏、张志平译，济南：山东大学出版社，1998年。
- 普罗提诺：《九章集（下）》，石敏敏译，北京：中国社会科学出版社，2009年。
- 圣经神学辞典编译委员会：《圣经神学辞典》，台北：光启文化事业，2007年。
- 萧俊良：《希伯来文<圣经>语法教程》，费英高、鲁思豪译，刘平校，上海：华东师范大学出版社，2008。
- Curley, Edwin. "Spinoza's Metaphysics Revisited", in Jack Stetter & Charles Ramond eds., *Spinoza in Twenty-First-Century American and French Philosophy, Metaphysics, Philosophy of Mind, Moral and Political Philosophy*,



London: Bloomsbury Academic, 2019, pp. 3-51.

Israel, Manasseh ben. *The Conciliator*, v.1, E. H. Lindo, trans., London: Duncan and Malcolm, 1842.

Kreisel, Howard. *Prophecy: the History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy*, Dordrecht: Springer, 2001.

Rahman, Fazlur. *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*, New York: Routledge, 2008.

Spinoza. *Oeuvres, III, Traité Theologico-Politique*, Fokke Akkerman, ed., Jacqueline Lagrée & Pierre-François Moreau, trans., Paris: Presses Universitaires de France, 1999.

Spinoza, Benedictus de. *The Collected Works of Spinoza*, v.1, Edwin Curley, trans., Princeton: Princeton University Press, 1985.

Spinoza, Benedictus de. *The Collected Works of Spinoza*, v.2, Edwin Curley, trans., Princeton: Princeton University Press, 2016.

Verbeek, Theo. *Spinoza's Theologico-Political Treatise: Exploring "the Will of God"*, London: Routledge, 2016.



The Knowledge of God's Will: On Spinoza's Construction of the Prophets' Theology

Bolin PENG  <https://orcid.org/0009-0008-9505-9537>

School of Philosophy, Zhengzhou University

Abstract: Theological-Political Treatise is a pioneering work of biblical criticism. On the basis of discussing the history and literature of Old Testament, Spinoza gives high comments to the Prophets' theology, and thinks that the prophets agree with himself. With the aim of separating theology from philosophy, God's will from God's essence, Spinoza skillfully constructs the system of the Prophets' theology by biblical philology, and read into them his own philosophy by covertly intercepting or distorting the texts. Avoiding the problem of God's essence, around the concept of God's will, Spinoza thinks that the classical prophets are the people who truly understand God's will and are the hope of true theology, true religion, as well as future universal religion. Because the prophets truly know that God's will is virtue but not law, they know God's will by visual and audiological power of natural imagination, they have indicated that the true ways to obey God's will are practicing justice and loving-kindness. So the prophets' knowledges of God's will are true and integral, and have absolute authority in religious classical texts, theologies and livings.

Keywords: Theological-Political Treatise, Spinoza, the Prophets, theology, God's will

DOI: [https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202412_\(23\).0004](https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202412_(23).0004)