

汉译世界学术名著丛书

神学政治论

〔荷兰〕斯宾诺莎 著



96347

汉译世界学术名著丛书

神学政治论

〔荷兰〕斯宾诺莎 著

温锡增 译



商务印书馆

1996年·北京

汉译世界学术名著丛书

神学政治论

〔荷兰〕斯宾诺莎 著

温锡增 译

商务印书馆出版

(北京王府井大街36号 邮政编码 100710)

新华书店总店北京发行所发行

河北三河市艺苑印刷厂印刷

ISBN 7-100-02028-X/D·166

1963年11月第1版

开本 850×1168 1/32

1996年7月北京第5次印刷

字数 194千

印数 12000册

印张 9 1/2 插页 6

定价: 11.30元

www.docsriver.com 定制及广告服务 小飞鱼
更多**广告合作及防失联联系方式**在电脑端打开链接
<http://www.docsriver.com/shop.php?id=3665>



www.docsriver.com 商家 本本书店
内容不排斥 转载、转发、转卖 行为
但请勿去除文件宣传广告页面

若发现去宣传页面转卖行为，后续广告将以上浮于页面形式添加

www.docsriver.com 定制及广告服务 小飞鱼
更多**广告合作及防失联联系方式**在电脑端打开链接
<http://www.docsriver.com/shop.php?id=3665>



DF85/08
汉译世界学术名著丛书

出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从1981年着手分辑刊行。限于目前印制能力，1981年和1982年各刊行五十种，两年累计可达一百种。今后在积累单本著作的基础上将陆续汇印。由于采用原纸型，译文未能重新校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，这一点也无需我们多说。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议，帮助我们把这套丛书出好。

商务印书馆编辑部

1982年1月

出版說明

《神学政治論》是17世紀荷兰的杰出的唯物主义哲学家和无神論者斯宾諾莎(Benedict De Spinoza, 1632—1677)的主要著作之一。1670年匿名出版。

17世紀的荷兰已经摆脱了西班牙的軍事、政治的統治和宗教的干涉，建立了第一个資產階級国家，資本主义生产有很大的发展。但是，当时荷兰的資產階級仍然面临着剧烈的斗争。反动的西班牙封建政权，不甘心失敗，仍然想从政治上、軍事上和宗教上控制荷兰；而荷兰国内也还存在着頑固的封建残余势力，荷兰新教教会和犹太教会中的頑固分子继续迫害无神論者。在宗教的外衣的掩盖下，在意识形态領域內腐朽的封建势力和新兴的資產階級展开了严重的斗争。

正是在这种条件下，斯宾諾莎出来向封建教会进行了坚决的、勇敢的斗争。《神学政治論》一书也正是适应于这个要求而写的。

教会力图利用宗教麻醉人民。教会的神学家們应用迷信的手法，援引各种“奇迹”，制造了各种神秘的說教以证明《圣经》的神圣性。与教会的这种神秘观念相对立，斯宾諾莎在这一部著作中提出了科学地解释《圣经》的方法。作者认为，解释《圣经》的方法与解释自然界的方法是一样的。解释自然界的方法主要是在于闡述自然界的历史本身。所以解释《圣经》的方法首先是要把《圣经》仔細研究一番。也就是說，解释《圣经》不預立原理，只討論《圣经》本书

的内容。然后根据《圣经》中的一些根本原理以推出适当的结论来，恢复作者的原意。

斯宾诺莎为解释《圣经》立下了一条普遍法则，这就是根据《圣经》的历史以研究《圣经》。《圣经》中的话凡不能历史地加以解释的，就不能信以为真。作者所谓的《圣经》的历史是指，首先，《圣经》各卷的作者在使用时所使用的语言的性质和特点。《旧约》和《新约》的作者都是希伯来人，所以，了解希伯来语是极为必要的。必需把原文的句法和现代的通用的语法加以比较以进行研究，这样才能理解原作者的真意。斯宾诺莎举出了很多例子说明希伯来文的使用，它和现代语言的差别，及其为解释《圣经》所带来的困难。

其次，斯宾诺莎认为，《圣经》中所说的话必须与各预言书的背景联系起来，这就是说，必须要了解：每篇作者的生平，行为与学历，他是何许人，他写作的原因，写在什么时代，为什么人写的，用的是何种语言。还要研究每篇预言书所经历的遭遇，最初受到欢迎与否，落在什么人手里，有多少种不同的本子，是谁的主意把它归入《圣经》里。最后，还要了解现在公认为神圣的各篇是怎样合而为一的。斯宾诺莎用这种历史的原则，对《圣经》各篇进行了详细的考证，指出《圣经》中许多年代不准确，事实不可靠，语句有矛盾。

这样，作者用科学的、历史的方法，在历史上第一次批判了并重新解释了《圣经》，驳倒了神学家们对《圣经》的各种歪曲和捏造，摧毁了教会统治的基础。

恩格斯对于斯宾诺莎的这种方法给予了很高的评价。恩格斯指出：“当时哲学的最高光荣就是它没有被同时代的自然知识的狭

隘狀況引入迷途，从斯宾諾莎一直到伟大的法国唯物論者都坚持从世界本身說明世界”^①。恩格斯的这个评价同样适用于《神学政治論》，因为作者在这一部书中所用的方法只是他研究自然的一般方法的局部应用。

誠然，斯宾諾莎在这一部著作中仍然沿用了許多宗教的術語，但是在斯宾諾莎的哲学中，这些宗教的術語却具有唯物主义的內容。例如，作者所謂的“上帝”，不是別的，就是“自然”。他駁斥神学家們說，对于一事物无法解释，就归之于上帝的意志，这种人是懶汉，这是一种可笑的方法，是愚昧无知的表現。“上帝”就成为这些人的“无知的庇护所”。他指出，《圣经》中所叙述的事物所以要归因于上帝，这是有其社会原因的。这就是因为《圣经》的目的不在用自然的原因来解释事物，而只是在叙述动人想像的事物，用最有效的方法以激起惊奇，因而使大众的心深受感动，以唤起他們的敬神之心。

斯宾諾莎认为，《圣经》中有許多事情是用奇迹来讲述的，但是，我們絕不能自奇迹以推断上帝的存在，相反，如果奇迹是指一些违反自然規律的事物，不但不能证明上帝的存在，反而使我們怀疑上帝的存在。斯宾諾莎指出，《圣经》中所讲述的一些事物都可以用自然的原因来解释。我們对于上帝的存在本来毫不怀疑，这是因为我們知道自然界是遵循一定的規律而运动的。自然的力量是无穷的，自然界的規律极其广闊。这种規律給我們指明了上帝的无限、永恒、与不变。归根到底，按照斯宾諾莎，“自然的效能与

^① 恩格斯：《自然辯证法》，人民出版社1960年版，第8頁。

力量就是上帝的效能与力量，自然的法則規律就是上帝的指令。”(第91頁)反过來說，“上帝”就是“自然”。这就是斯宾諾莎所謂“上帝”的真正意义。

这样，斯宾諾莎結合許多具体的例证，令人信服地給予《圣经》以唯物主义的和无神論的論证。但是，斯宾諾莎毕竟不能从宗教的形式中解放出来，这又表現了他的无神論的不彻底性。也因此而遭致了許多資產階級哲学史家的曲解。

斯宾諾莎的这些論点以及所有其他的論点，归根到底是要证明他的政治主张，即資產階級的政治哲学。他主张政治与教会分离，哲学与神学分离，它們各有其領域，应当互不侵犯。他倡导社会契約說，天賦人权說，主张人民應該有信仰自由和言論自由。在《序言》中，他开宗明义地表明这一部书所要得出的主要結論是要指出“自由比任何事物都为珍貴。……欲证明容納自由，不但于社会的治安沒有妨害，而且，若无此自由，則敬神之心无由而兴，社会治安也不巩固。”(第12頁)。按照他的学說，只有民主政治，即資產階級的政治是最好的政治。“在所有政体之中，民主政治是最自然，与个人自由最相合的政体。在民主政治中，沒人把他的天賦之权絕對地轉付于人，以致对于事务他再不能表示意見。他只是把天賦之权交付給一个社会的大多数。他是那个社会的一分子。这样，所有的人仍然是平等的。……只有这种政体我說得很詳尽，因为这与我說明在一个国家之中享受自由的利益这个目的最为相近。”(第219頁)

斯宾諾莎接着論证說，如果国家强迫人民按照統治者的意思規定他的生活，按照統治者的命令以評定一件事是真的或假的，好

的或坏的，公道的或不公道的，按照統治者的命令以接受某种信仰，崇拜上帝等等，这都是誤用統治权与篡夺人民之权。他认为，人的心是不能由别人来安排的。信仰自由和言論自由是人民的天賦之权，这种权利是不能割让的。“政府最終的目的不是用恐怖来統治或約束，也不是强制使人服从，恰恰相反，而是使人免于恐惧，这样他的生活才能极有保障；換句話說，加强他生存与工作的天賦之权而于他个人或别人无损。政治的目的絕不是把人从有理性的动物变成畜牲或傀儡，而是使人有保障地发展他們的心身，沒有拘束地运用他們的理智；既不表示憎恨、忿怒或欺騙，也不用嫉妒、不公正的眼加以監視。实在說来，政治的真正目的是自由。”(第272頁)

同时，斯宾諾莎也反对个人的无限制的自由。他說，“虽然我們現在所討論的自由不能完全不給人民，无限制地給予这种自由是极其有害的。所以，我們現在必須研究，究竟能够并且必須給予到多大的限度，而不危及国家的安宁或統治者的权势。”(271—272頁)

从这里，我們可以看出，斯宾諾莎的政治学說是反映新兴資產階級的利益和要求的，这在当时显然是进步的。

可是，在这里也表現了斯宾諾莎的唯物主义的形而上学的和机械論的局限性。他不能揭露国家的階級根源，在他看来，国家的产生不是由于社会的经济过程，而是由于社会契約。他企图从“理性”，从“人的本性”推导出他的全部政治学說。同时，他卑視人民群众，例如他认为，人民的迷信是根深蒂固的，大众的褒貶是由于一时的冲动，而不是由于理智；只有很少一部分人，即能登上理性认识頂峰的“智者”才能获得自由。而他的这部著作正是为这些人

写的。根据这些观点，我們可以看出，如所有的形而上学的唯物主义者一样，在社会历史方面，斯宾諾莎的观点仍然是唯心主义的。

但是，无可怀疑，在資產階級上升时期，在反对宗教，反对中世紀的封建經院哲学中，他的这一部书以及其他著作起了进步的作用。斯宾諾莎的历史功績正在于此。正因为这样，他遭受到当时的神学家的憎恶，并受到了宗教的迫害，但是所有这些，都沒有使斯宾諾莎停止他的斗争。

商务印书館編輯部

1962年11月

Benedict de Spinoza
A THEOLOGICO-POLITICAL TREATISE

Translated by
R. H. M. Elwes.

Whittingham and Co. London 1883

根据上开波恩哲学丛书(Bohn's Philosophical Library) 1883年英文版轉譯。原著1670年以拉丁文出版，原名为«TRACTATUS THEOLOGICO-POLITICUS»。英譯者所根据的版本是«P. de Spinoza Opera quæ Supersunt Omnia» ed. C. H. Bruder. Leipzig (Tauchnitz) 1843。

內容提要

本书是十七世紀荷兰杰出的唯物主义哲学家和无神論者斯宾諾莎的主要著作之一。作者用本书与教会进行了尖銳的斗争。与当时的神学家們援引各种“奇迹”以证明«圣经»的神圣性相对立，作者在历史上第一次提出：研究«圣经»只能以«圣经»本身为根据，即探討圣书各卷的作者是誰，他們是在什么条件下写的，以及为何而作等等。作者用这种方法在本书中对于«圣经»进行了詳細的考证，从而駁倒了神学家們的各种神秘的說教，摧毁了教会統治的基础。作者在本书中提出的所有論点，归根結底都是为了論证他的資產階級政治哲学的主张，他提倡天賦人权的学說，社会契約說，信仰自由和言論自由，认为“民主政府”，即資產階級的民主政治是最好的政府等。在資產階級上升时期反对教会和经院哲学的斗争中，这一部著作起了进步的作用。



海牙国立博物馆藏斯宾诺沙像的摹本
(原画约作于1665—1666年，现藏伏尔封布特城图书馆)



鲍威尔作

石版画 1906年

cerptam & descriptam esse necessario fatendum est, adeo parum sibi constare videmus. Cap. enim 47. Genes. narrat quod Jahacob cum primum Pharaonem ducente Josepho salutavit. annos 130. natus erat, a quibus si auferantur viginti duo, quos propter Josephi absentiam in mxtore transegit & præterea septemdecim ætatis Josephi cum venderetur, & denique septem, quos propter Rachelem servivit, reperiet ipsum provectissimæ ætatis fuisse, octoginta scilicet & quatuor annorum cum Leam in uxorem duceret, & contra Dinam vix septem fuisse annorum, cum à Sechemo vim passa est, Simeon autem & Levi vix duodecim & undecim, cum totam illam civitatem deprædati sunt, ejusque omnes cives gladio confecerunt. Nec hic opus habeo omnia Pentateuchi recensere, si quis modo ad hoc attenderit, quod in hisce quinque libris omnia præcepta scilicet & historiz promiscue sine ordine narrentur, neque ratio temporum habeatur, & quod una eademque historia sæpe, & aliquando diversimode repetatur, facile dignoscet hæc omnia promiscue collecta, & coacervata fuisse, ut postea facilius examinarentur, & in ordinem redigerentur. At non tantum hæc quæ in quinque libris, sed etiam reliquæ historiz usque ad vastationem urbis, quæ in reliquis septem libris continentur, eodem modo collectæ sunt. Quis enim non videt, in cap. 2. Judicum ex vers. 6. novum historicum adferri (qui res à Josua gestas etiam scripserat) ejusque verba simpliciter describi. Nam postquam historicus noster in ult. cap. Josuz narravit, quod ipse mortem obierit, quodque sepultus fuerit & in primo hujus libri narrare ea promiserit quæ post ejusdem mortem contigerint, qua ratione, si solum suæ historiz sequi volebat, potuisset superioribus annectere, quæ hic de ipso Josua narrare incipit. Sic etiam capita 17. 18. &c. Samuelis 1. ex alio historico desumpta sunt, qui aliam causam sentiebat fuisse, cur David aulam Saulis frequentare inceperit, longe diversam ab illa, quæ in cap. 16. libri ejusdem narratur: non enim sensit quod David ex consilio servorum à Saulo vocatus ipsum adiit (ut in cap. 16. narratur) sed quod casu à patre ad fratres in castra missus Saulo ex occasione victoriz, quam contra Philistzum Goliath habuit, tum demum innotuit, & in aula detentus fuit. Idem de cap. 26. ejusdem libri

Nam quod quidam putant, Iacobum & vel 10 annos inter Moses potentiam, et Beth-el peregrinatum, & Philistiniam rediit, quod patet per Hezra dixerunt. Nam cum tantum propter Gen. dixerunt, quo sine dubio tentabat, videndi parentis, sed etiam ut notum sit, vid. Gen. cap. 29 v. 10 et 3. 13) quantum potuit, festinavit. Quod si tamen hæc consilia potuit, quæ ratione videntur, a se condidit, Iacobum & vel 10 annos, & si placet, plura etiam, per se, quæ non potest, quod Benjamin in ult. cap. hujus persequitur, signi, anno natus fuisse, hoc est, ex eorum hypothesis anno dicitur, Josephi decimo quinto, aut decimo sexto, aut circiter. Nam Iacobus anno a natiuitate ipse, Josephi septimo Iacobus valedixit. Ut ex

anno 17^o statibus Josephi utique ad annum quo ipse pater archa Egyptum pergit, non plures, quam viginti duo anni numerantur, ut in hoc ipso capite ostendimus. De quo Benjamin eodem tempore, quo Scilicet Egyptum profectus, est viginti tres, aut viginti quatuor annos ad summum dabat, quo statibus flore nepotes cum Labiana constat, vid. Gen. cap. 46 v. 21. quem confli cum v. 30. 29. 4^o. Cap. 26. Num. et cum v. 1. et Gen. cap. 8. L. 1. Paral.) quod dicitur non minus a ratione, et affinitate, quam quod Dina septennia non parva fuerit, et valigne quæ ex hujus historiz ordinem aduimus, atque adeo apparet, hominum imperitor, dum modis subversis studeat in alios incidere, remque magis intricare, et dilacerare.

斯宾诺莎对《神学政治论》所加旁注的手迹

目 录

序.....	9
迷信的起源与后果.....	9
著者写这本书的原因.....	12
他研究的经过.....	14
这篇論文是意在給什么样的讀者讀的。著者服从他的国家的 元首.....	16
第一章 論預言	19
預言的定义.....	19
对摩西和对別的一些預言家的启示之間的区别.....	21
基督和所有别的接受启示的人的分別.....	25
“灵”这个字的意义不明.....	26
万物与上帝有关，这有不同的意义.....	27
“上帝的灵”的不同的意义.....	29
預言家借想像来了解启示.....	32
第二章 論預言家	34
若是以为預言可以給人以关于現象的知识，这是錯誤的.....	34
以(1)想像的鮮明、(2) 神迹、(3) 預言家的善良为根据所得 的預言的确实性.....	36
启示随个人的性情和意見而有不同.....	37
第三章 論希伯来人的天职，是否預言的才能为希伯 来人所专有	50
希伯来人的幸福不在非犹太人之不如人.....	50
也不在哲学上的知识和美德.....	54

而是在他們对国事的处理和避免政治上的危險.....	54
甚至这个差別在亚伯拉罕的时候也不存在.....	55
非犹太人对于上帝的律法和恩寵也有一份儿，这有《旧約》可 以为证.....	56
解释《羅馬书》的表面上矛盾.....	61
对于犹太人是永久的神选这个論证的答辯.....	62
第四章 論神律	65
律或是由于自然的必然性或是由于人事的命令。后者的存在 与前一类的律不相抵触	65
神律是一种基于人的命令的律，称之为神律是由于其目的的 性质.....	67
神律(1)是普遍的；(2)不倚靠任何历史的叙述；(3)不倚靠 仪式；(4)其自身就是它的报酬	69
理智并不把上帝看做是人的立法者.....	70
以上帝为人的立法者这种想法证明是无知——亚当——以色 列人——基督徒.....	70
圣书上的证据支持理智和关于神律的合理的見解.....	74
第五章 論仪式的法則	77
《旧約》中关于仪式的法則不是普遍的神律的一部分，而是局 部的，一时的。关于这一点，有預言家們可以为证.....	77
《新約》上的证据.....	80
仪式的法則如何有助于保持希伯来王国.....	81
基督教仪式的地位与此类似.....	84
圣书中的故事哪一部分是不得不相信的.....	84
第六章 論奇迹	89
一般人对于这个問題的混乱思想.....	89
以为奇迹是违反自然律，这是荒謬的.....	90
奇迹是指一件原因不明的事，其启迪的作用要逊于理解得比 較清楚的事.....	93

天意和自然的过程是一回事	97
圣书中的奇迹应如何解释	100
第七章 論解释《圣经》	106
流行的解释的方式是錯誤的	106
用《圣经》来解释《圣经》是唯一正确的方式	108
这个方式現在不能完全見諸实行其理由何在	116
但是这些困难不能妨碍我們了解最明白最重要的段落	121
检查一些敌对的方式——駁斥解释《圣经》非用超自然的才能 不可	123
麦摩尼地的方式	124
駁斥麦摩尼地	126
第八章 論《摩西五书》的作者与《旧約》中其余有关历史 的书	129
《摩西五书》不是摩西写的	129
确为摩西所写的书与《摩西五书》不同	134
其余有关历史的书有为后来的人所写的痕迹	136
所有这些有关历史的书都是一个人的作品	138
大概是以斯拉	139
他先編了《申命記》	140
然后編了一部历史，各卷以所讲的事項来作区分	141
第九章 論前面所提各书的其他問題，即是否各书完全 为以斯拉所写完，是否希伯来原文的傍注是不同 的本子	142
各书沒有彻底加以修改，弄得彼此相符	142
有很多可疑的异文	150
現存的傍注往往是如此	152
駁斥別的一些对于这些傍注的解释	153
空白	157

第十章	用以上所用的方法检查《旧約》的其余各书·····	157
	《历代志》、《詩篇》、《箴言》·····	157
	以賽亚、耶利米·····	159
	以西結、何西阿·····	160
	別的一些預言家，約拿、約伯·····	161
	但以理、以斯拉、尼希米、以斯帖·····	162
	著者謝绝对《新約》做像以上那样的詳細的检查·····	169
第十一章	論使徒們是以使徒与預言家的資格还是只是 以教師的資格写的《使徒书》；解释使徒是什么 意思·····	169
	《使徒书》不是預言的笔調·····	169
	使徒們不是受命而写作或到各地去传道·····	172
	使徒們采取不同的方法来教导人·····	176
第十二章	論神律的真正的本原，为什么称《圣经》为神 圣的，为什么称之为《圣经》。为什么因为里面 是上帝的話，传到我們，沒有訛誤·····	177
第十三章	論《圣经》只教人以很簡單的教义，这种簡單 的教义足能致人以端正的行为·····	187
	对屬於思辨的教义有錯誤的认识不算是敬神——有正确的 认识也不就算是敬神。敬神在于順从·····	192
第十四章	信仰、信神的定义，信仰的基础，信仰与哲学 永远分了手·····	193
	一般人对信仰的观念所生的危險·····	194
	信仰的唯一的标准是順从和做好事·····	195
	因为各个人的意見不同，以致使人发生順从之心的效果也有 差异，所以普遍的宗教只能包含最簡單的教义·····	198

宗教与哲学之間的基本的区别	201
第十五章 論神学不是理智的奴婢，理智也不是神学的 奴婢，一个理智的定义，这个定义可以使我們 承认《圣经》的权威	202
圣书应该与理智相合的学說——这个学說为麦摩尼地所主张 ——这已在第七章中加以駁斥	202
理智应该与圣书相合的学說——这个学說为阿尔怕哈所主张 ——检查这个学說	203
駁斥这个学說	206
圣书和理智是各自独立的	207
基本信仰的确实性不是像数学那样严正，而是有或然性	208
启示的伟大的功用	211
第十六章 論国家的基础；个人的天賦之权与公民权；統 治之权	211
在自然界权利和力量二者是一样广大的	212
这个原則也适用于自然状态之下的人类	212
从这种状态轉变到一种社会的状态如何是可能的	214
人民不是奴隶	218
平民之权的定义——不法的行为的定义	219
論同盟	220
論叛逆	221
在什么意义之下元首們为神的律法所約束	223
民政和宗教沒有矛盾	224
第十七章 证明沒有人能或需要把他的所有的权利都交付 給統治权。論摩西活着的时候与其死后直到王 国成立之前的希伯来共和国与其优点。最后論 神权共和国灭亡的原因以及何以即使继续存在	

也不能免于分裂	226
统治权无限說是理想——事实上沒有人能把他所有的权利都 交付給统治权。关于这一点的证据	226
各国的最大的危險是来自国内，不是来自国外	229
犹太人离开了埃及之后的最初的独立自主	231
先变为一个純粹民主的神权政体	232
然后变为服从摩西	233
然后变为一个神权政体，由祭司长和众队长們掌权	234
众支派的联邦	237
对于政权的約束	239
对于人民的約束	242
利未人的祭司制所含的引起腐敗的因素	246
第十八章 自希伯来人的联邦和他們的历史引出一些政 治学說来	250
希伯来政体現在不能实行了，也不合人意了，但是从其历史中 可以得些教訓	250
把政治上任何权付托給教士的危險——把宗教和教条看成是 一回事的危險	254
从英国史和羅馬史里举例來說明上边最后所說的那种危險	257
再从荷兰史里举例	257
第十九章 說明关于精神方面的事物之权全靠元首，如 果我們要正确地服从上帝，宗教的外形應該合 乎公众的安宁.....	258
形式上的宗教和內心的宗教二者之間的区别	259
成文律的制定只能凭借大家的同意	260
敬神是由太平和服从所助成	263
使徒們的地位是例外的	264
为什么奉基督教的国家有政权与教权之爭，这与希伯来人	

不同	267
近代的統治者們对宗教上的事物的絕對权	269
第二十章 在一个自由的国家每人可以自由思想，自 由发表意見	270
心不受政权的支配	270
因此，一般說来，言論不应受政权的支配	271
一个人对于一条法律不以为然，他把他反对的意見呈之于当 局加以审查，同时他的行动不违反那条法律，这个人是很 对得起国家	272
思想自由是有益处的，这可证之于阿姆斯特丹城的历史	276
抑制这种自由对于国家引起的危险——本书的著者服从本国 元首的审查	278
附录：	
斯宾諾莎生平和著作年表	280
人名索引	285
《圣经》和神話人物索引	288



序

人若是能用成規来控制所处的环境，或人的遭遇总是幸运的，那就永远不会迷信了。但人常陷于困境，成規无能为力，又因人所渴望的好运是不可必的，人常反复于希望与恐惧之間，至为可怜，因此之故，大部分人是易于轻信。虽然人心寻常是自負的，过于自信与好胜，可是在疑难之际，特别是希望与恐惧相持不下的时候，人心最容易搖摆不定，时而向东，时而向西。

我想任何人都知道这是一件普遍的事实，虽然我相信知道自己的天性的人是不多的。大多数的人，处順境的时候無論多么无经验，都觉得富于聰明智慧，若有人貢獻意見，他們就认为是受了侮辱。可是一旦遭遇了不幸，他們就不知所措，而向路人乞求出个主意。無論多么无用、背理昏庸的謀画，他們都会采用。由于一些极不重要的原因，他們就心怀希望，或陷于絕望。若是惊惧的时候有什么事情发生，使他們联想到已往的祸福，他們就认为这是預兆将来会有幸或不幸的結局，因此就說这是吉凶的預兆，虽然以前曾有許多次证明这是无效的。任何可惊可愕之事他們都认为是神或上帝忿怒所致，以为迷信就是宗教的信仰。认为不用祷告或祭祀以避灾就不算虔誠。在他們的想象中总有这类的預兆或可以惊怪的事出現。好象自然也和他们一样的癡狂，他們对于自然会有这样荒誕的看法。

所以显而易见，受迷信之害的主要是那些貪求一时便益的人。

他們慣于用祷告或象妇女似的哭泣来求援于上帝（特别是在危急不知所措的时候）。他們罵理智是盲目的，因为理智不能給他們所追求的幻影指示一条正路。他們舍人类的智慧而不用，以为是无益的。他們倒以为幻想、梦、和一些别的幼稚可笑的事是上天的启示。这儼然好象上帝避开聪明的人，不把他的意旨写在人的心上，而写在畜类的脏腑上，或者让一些呆子、疯子与鳥类的灵觉与本能来宣示。惊怖能驅人至于背理，有如此者。

这样說来，迷信是由恐惧而生，由恐惧維系和助长的。茲請以亚历山大为例。当他过西塞斯关口怕有什么不幸发生的时候，他才开始迷信，請求預言者加以指导。（柯提斯，《希腊史》，卷四）可是他征服了大力雅之后，在第二次为失敗所吓倒之前，他就不再諮詢預言者了。当西塞因人挑战，巴克特林人逃脫，他自己因伤臥倒在床的时候，“他又迷信起来（迷信不过是人类智慧的假冒），把他心中沒有根据的信念吐露給阿力斯坦得，让他用牺牲祭祀以預卜事情将来会有什么結果”。与此类似的例子尚有許多，足見人为恐怖所制的时候才会陷于迷信。謬誤的宗教所崇奉的預兆不过是心在沮喪或惧怕的时候所生的幻影而已。最后我們还可以見到，正当国家最为危急的时候，預言家最能影响人民，对于国君最有力量。我想这已讲得十分明白，所以也就不再多說了。

有些人以为迷信是由于对于上帝沒有一个清楚的概念。上面所讲迷信的来源，使我們明白为什么人类迷信极其自然普遍，也可以看出，迷信与其余心理幻觉感情的冲动同是千差万别和无常的。而且，迷信只能为希望、憎恨、忿怒、与欺騙所維系。其所以如此，是由于迷信完全出于强烈情緒的变迁，而不是来自理智。还有一层，

我們也許不難明白，易于轻信的人，若欲使他們循一常軌，是件多么不容易的事。因为大多数人的苦难总是維持在同一高度，而不謀所以救济之道，凡有新奇的事物，在未经证明其为虛妄以前，总是为大众所深喜的。

自来轻躁沒有定見可以招致可怕的战争与革命。柯提斯說得好(卷四，第十章)：“对乱民最有左右力量的是迷信”，且以宗教为借口，容易使他們时而崇拜其帝王为神，时而辱罵弃絕为人类的敗类。因此之故，欲除此弊，曾煞費苦心，使宗教，真的也罷，假的也罷，备有堂皇的仪式，可以抵制一切惊恐，使人人都虔敬信守。此种制度土耳其人已发展得十分完滿。因为他們认为即使辯論也以不信神論。并且用教条以蔽塞人心，使人沒有用清醒的头脑来考量的余地，連怀疑都是不可能的。

但是，假如专制政治的秘訣主要是欺瞞人民，用宗教的美丽的外衣来套在用以压倒民众的畏惧的外面，这样人民既可英勇地为安全而战，也可英勇地为奴隶制度而战。为一个暴君的虛荣不惜牺牲性命，不但不以为耻，反倒引为无上的光荣。可是在一个自由的国家而出此，其为害可算无以复加了。凡是用成見以迷惑人心，用威力加之于人民的意見，或用类似宗教叛乱的武器，都是与公众的自由背道而馳的。其实，若是法律侵入思辨的領域，把人的意見加以法律的审判、定罪，也和罪恶一样，而持这种意見的人不是因公众的安全，而是因反对者的怨恨与残忍而牺牲，只有在这种情形下，叛乱才会发生的。若只有行动才算罪状的根据，至于言論，則听其自由，則那样的叛乱就会出师无名，就会与爭辯有截然的分別了。

那么，我們幸而生于共和国中，人人思想自由，沒有拘束，各人都可随心之所安崇奉上帝。自由比任何事物都为珍貴。我有鉴于此，欲证明容納自由，不但于社会的治安沒有妨害，而且，若无此自由，則敬神之心无由而兴，社会治安也不巩固。我相信我做此事，也非无益之举。

这是我在本书中所要得出的主要結論。可是，欲达此目的，我首先必須把一些錯誤的观念指出来。这种錯誤观念，就象从前为囚的时候的疤痕似的，把我們对于宗教的观念弄坏了。我还須把一些对于政治权威的錯誤見解揭露出来，这种見解为許多人所主张，不以为耻。使有些仍有异教迷信之傾向的人不服从其合法的君主，致我們重为人所奴役。至于本編的次序我就要加以說明。不过我先要說一說我何以会写这本书。

我常怪自夸信从耶教的人，以仁慈、欣悅、和平、节用、博爱炫于众，竟怀忿爭吵，天天彼此憎恨。这倒是衡量他們信仰宗教最好的标准。而他們自称所具諸德不足为凭。說某人是一个耶教徒，土耳其人，犹太人，或异教徒，只是根据他的外貌与衣著，或由于他到某处做礼拜，或是根据他用某一宗派的用語。至于生活方面，則无差异。好久以来，就有这种情形。考求这种变态的原因，我毫不迟疑认为这是由于一般人以为教会的牧师不过是高位显职，教会中的各部是有利可图的位置而已。总之，世俗的宗教不外是对教士的尊崇。这种錯誤观念的传布使无用之徒醉心获得教职，这样，传播宗教的热誠遂衰敗退化，一变而为卑鄙的貪婪与野心。每一教堂变成了戏院，雄辯家而不是传道师在里面高声演說，其意不在教誨公众，而在力图招人崇拜敬服，使与自己敌对者为公众所鄙

弃。所宣讲的只是一些新奇的事物与奇僻之論，以悅听众之耳。这种情形当然会引起不少的爭論，嫉妬与憎恨。任凭经过多久，也无法和解。无怪旧日的宗教只剩了外表的仪式(連这些仪式，在大众的嘴里，也好象是神的阿諛，而不是神的崇拜)。信仰已经变为轻信与偏見的混合。是的，是一些把人从有理性之物降为畜生的偏見；完全把判断真伪的能力悶死。事实上处心积虑养成这种偏見是为扑灭理智的最后的一个火花！伟大的上帝啊！敬神和宗教是变成一套可笑的仪式了。有些人断然藐視理智，弃絕理解力，以为自始即不純全。我說，如果认为这些人才有上帝所賜給的光明，这是多么可怕的荒唐！的确，他們但只有上帝所賜的一星光明，他們就不会驕橫暴戾，就要更聰明地学习敬神，在人群中以仁慈出眾，而不是像現在那样以惡意著称，若是他們所关心的是对手的靈魂，而不是他們自己的名譽，他們就不会再事殘酷地迫害，而是心怀怜愛了。

而且，若是他們有一线神的光明，則必会从他們的学說里显现出来。我承认他們对于《圣经》的奧妙不厭表示惊异。可是，我只見他們讲授柏拉图和亚里士多德派的思辨。为的是保全对耶教的信仰，他們使《圣经》牵就那些理論。他們使希腊人胡說乱道还以为未足，他們还要那些預言者也胡說乱道。这足以证明就是睡梦中他們也沒一睹《圣经》的神性。他們深切地崇拜《圣经》的玄妙不可思議清楚地证明他們对《圣经》的信仰只是一种形式上的首肯，而不是一种有生气的信念。更足以证明其如此者是他們預先立下一条原則做为研究解释《圣经》的基础，认为其中每一段都是真理，神圣不可犯的。只有仔細研究，透彻了解《圣经》之后才能明白这番道

理(这样就会使人更易理会,因为《圣经》是无需捏造的)。用比喻来说,这个原则是不应在研究入门的时候就先立下来的。

理性的光明不但为人所藐视,许多人甚至咒骂它,以为是对神不敬的源泉,人对于《圣经》所下注解就认为是神的纪事,率尔轻信为人所赞扬,以为宗教的信仰,我对上述诸事曾仔细地加以思索,并且我注意到,在教会中和在国家中哲学家热烈的争论着,这是深切的仇恨与纷争的来源,骚乱可以立致,等等恶端,不胜枚举。以此之故,我决定要谨慎地,公正地,以无拘无束的精神来把《圣经》重新研究一番。若无充分的根据,不设定假定,不立臆说。有此警戒,我就想出一个诠释《圣经》的方法。有了这样的准备,我就进行研究:预言是什么?上帝对预言者的启示,究作何解?为什么上帝单看中了这些人?是因为他们对神和自然的思想有什么伟大之处呢,还是单是因为他们虔诚呢?这些问题既经解答,我不难论断,预言者只有对于道德才有权威,理论的学说则不能让我们心服。

其次我研究了,为什么希伯来人被人称为上帝的选民,既经发现那只是因为上帝为他们选择了一块土地,他们好在那里平安舒服地活着,我才知道上帝对摩西所启示的戒律仅是希伯来个别国度的法律,所以只能约束希伯来人,并且,在希伯来人的国家灭亡之后,就是希伯来人也不必遵守。而且,为要确定是否可以从《圣经》来断定人类的理解力天然是不健全的,是否普遍的宗教,那就是说,由预言者和使徒们对于整个人类所启示的圣律,和天生的理智的光明之所示有什么不同,是否奇迹可以违反自然律而发生。若是可以的话,是否奇迹暗指上帝的存在,比我们直接由自然原因所理会的事物更为明确。

那么，在我研究的整个过程中，我发现《圣经》的教义没有与我们的理解力不合，或矛盾之处。我发现预言者所说的无一不是极其简单，容易为大家领会的。而且，他们用种种理由以证实他们的教义，所用的文体感动人心极其深切，使人敬奉上帝。因此，我深信《圣经》对于理智绝不加以束缚，与哲学绝无相同之点，事实上，启示与哲学完全站在不同的立脚点上。为把这一点说得切实，并且把问题说得详尽，没有遗漏，我把解释《圣经》应采取的道路指出来。我并且指明关于精神上诸问题的知识，只能求之于《圣经》，不能求之于与普通知识有关的事物。其次，我进而指出一些错误观念来。这些错误观念之所由起，是由于一般人常趋于迷信，注重古代的零碎事物，对永恒的真理反而漠然，推崇《圣经》的章节，对上帝所说的话倒置之不顾。我指明上帝的话并不是现之于一些篇章中的，而是透露于预言家的一个神圣心灵的一个简单意思，那就是说，一心一意服从上帝，履行仁义。我并且指出，这种道理曾在《圣经》中揭示出来，正与使徒和预言家所说的相吻合，意在使人全心全意乐于接受。

既已把信仰的基础揭示出来，我得的结论是神的启示完全以服从为目的。所以，在其用意方面，以及在基础和方法方面，与普通的知识完全分开。二者各有其领域，哪个也不能说是哪个的附庸。

不但如此，因为人心的习惯各有不同，有人容易信仰这个，有人容易信仰那个。同一事物，可以感人使他祈祷，换另外一个人，就可以使他嘲笑。我的结论是，如上所述，每人应自由选择自己的信仰的根据。信仰之良否要看其结果以为定，每人要诚心诚意自由

服从上帝。为大家所崇敬者只有仁义而已。

我既已注意到神所显示的天意赋予每个人以自由，我进而证明此自由权可以，并且应当，交给国家与行政当局而无危险。否则，事实上，和平就要受到威胁，社会也蒙其害。

为证明我的论点，我从个人的天赋的权利出发，个人的天赋权利是与个人的欲望和力量同其广大的。我尚有一出发点，即任何人不应别人让他怎么样就怎么样，他是他自己的自由权的监护人，我指出我们只能把此等权利转交给我们所委托保护我们的人，他们除了有保护我们的义务之外，还有安排我们的生活的权利。所以我就推断，统治者所享有的权利只能以他的权力之大小为限。他们是正义与自由的唯一的监护人。凡有事端人民都应遵统治者的命令而行，话虽如此，既是人都不能完全放弃他自卫的能力以自毁，我断言人的天然所赋与的权利都不能绝对为人所剥夺，而人民由于默认或公约，保留几许权利，此诸权利若被剥夺，必大有害于国家。

在讨论以上诸点以后，我进而详论希伯来政府，此乃因我要一考宗教如何获得法律的效力，并及其余可注意之点。其次我证明，掌握王权的人固是政治的规章的保管人和解说的人，也是宗教规章的保管人和解说的人。只有他们有断定什么是公正或不公正，敬神或不敬神之权。最后我于书末指明，让人人自由思想说他心中的话，这是统治者保留这种权利和维护国家安全的最好的办法。

有哲学素养的读者，我提出这些问题请你注意，想你是会以为然的。因为全书及各章中所讲的事物关系重要，而且于人是裨

益的。我本还有更多的話讲，可是我不願意把我的序文拉长成一本书。特别是我知道序文主要的主张在哲学家看来不过是家常便飯而已。对其余的人我雅不欲推重我的书，因为我无法知道书里有什么他們喜欢的东西。我知道，托名宗教所怀的成見是如何根深蒂固。我意识到，在大众的心中迷信与恐惧都是牢不可拔的。我认识到他們的坚忍不挠却是固执頑强，他們对于什么的褒貶是由于一时的冲动而不是靠着理智。所以，大众或与大众脾气相投的人請不要讀我的书。我反而宁願他們对于此书完全置之不理。这犹胜于他們随意曲解这本书。他們不但不能得到什么益处，或許对另外一些別人是一种障碍。那些人认为哲学是神学的附庸，这是他們研究哲学的阻碍。这本书对于他們特別有益。但是有不少的人既无閑暇或又无意通讀我的书，我在这里和在书的末了不得不声明，我极願把我的著作呈献于我国的治者，加以审查判断。他們若认为有什么与法律悖謬或有害于公众利益的地方，我就馬上收回。我知道我既是一个人就难免有錯誤。但是我曾小心謹慎地避免錯誤。并且竭力和国家的法律、忠义和道德完全不相违背。



