



## 伊壁鸠鲁与近代宗教批判关系疏证

——一种施特劳斯主义视角

高山奎

**摘要:**近代启蒙宗教批判的思想资源主要包括三个传统:强调格物—修身的伊壁鸠鲁传统,讲求义理之辩的阿威罗伊传统,注重德性—勇敢的马基雅维利传统。伊壁鸠鲁传统把神祇视为扰乱人心安宁的恐惧之源;阿威罗伊传统将宗教视为政治统治的工具和精神鸦片;马基雅维利则试图否弃基督教的隐忍和禁欲德性,倡导一种与寂静主义相对立的进取精神和入世态度。比较而言,伊壁鸠鲁传统的近代复兴和人性追问,更为深入地影响了近代启蒙的宗教批判。但也应看到,近代哲人也对伊壁鸠鲁的动机(个体心安→社会安宁)、资源(原子论→人类学、自然科学)和结论(恐惧之源→谬误与枷锁)进行了大幅修正和改造,这鲜明地体现在达科斯塔、阿佩雷尔、霍布斯以及斯宾诺莎的圣经批判中。因此,清理伊壁鸠鲁的神祇批判及其在近代的挪用和修正,对理解近代启蒙宗教批判的深层脉动和思想走向具有重要的正本清源意义。

**关键词:**伊壁鸠鲁;阿威罗伊;马基雅维利;霍布斯;施特劳斯;斯宾诺莎;宗教批判  
**中图分类号:** B502.31;B503 **文献标识码:** A **文章编号:** 1671-881X(2017)05-0041-12

宗教批判的发端与宗教的产生或许同样久远,因为二者根植于同一动机,即对原因的无知以及与其相伴而生的恐惧意识。然而,如果把批判理解为敌宗教动机驱动下的体系化的理性论证,继而将伊壁鸠鲁视为这种宗教批判的源头和真正开端,那么这种理论自觉意义上的宗教批判显然要晚近得多。只要比照一下荷马、赫西俄德与伊壁鸠鲁的生卒年谱便可知其一二。伊壁鸠鲁从人性的自然状况出发来解释宗教的产生,将宗教批判提升到前所未有的新高度,其思想光芒直到现代都不曾褪去。想一想霍布斯如何从恐惧(fear)这一人之基本的现身情态出发建构他的政治哲学大厦,斯宾诺莎在《神学政治论》序言中如何将恐惧与迷信联结起来解释宗教的产生,马克思关于伊壁鸠鲁的“博士论文”如何孕育了他后来的宗教批判等等,我们便知伊壁鸠鲁主义在现代世界的精神建构当中从未离场和缺席。

当然,这里言及的伊壁鸠鲁主义,“并非指称那种流传下来的哲学流派的教诲,而是用来意指人类心灵的一种原初倾向——这种心灵倾向在伊壁鸠鲁的哲学中得到经典的表达”<sup>①</sup>。事实上,作为古代学说存在的伊壁鸠鲁观念与我们当下对宗教的种种流行理解之间已经相去甚远。例如,在马克思主义的语境下,人们往往把宗教理解为精神的鸦片,理解为人对客观事物的某种虚幻反映和自我慰藉,这与伊壁鸠鲁将宗教视为扰乱人心安宁的罪魁祸首的视点之间已经相去甚远。那么,我们应如何来理解这样一种作为心灵倾向

<sup>①</sup> STRAUSS L. Spinoza's Critique of Religion. Translated by SINCLAIR E. Chicago and London: the University of Chicago Press. 1997:51.

的伊壁鸠鲁或宗教批判? 如何来理解宗教批判传统的古今历史嬗变? 以及进一步地, 如何理解古典宗教批判与近代启蒙宗教批判之间的分歧和会通? 施特劳斯的《斯宾诺莎的宗教批判》第 I 部分(该书包括 I, II 两个部分)对这个问题曾做出细密扎实的学理分析, 本文以这一文本为参照, 对上述的问题做出个性化的阐明和论述。

## 一、伊壁鸠鲁与宗教批判的三个传统

伊壁鸠鲁是西方宗教批判<sup>①</sup>的开端和起源, 这一点并非不证自明。我们知道, 普罗泰哥拉、阿那克萨哥拉等大哲均因涉嫌渎神被逐出雅典, 苏格拉底也因引进新神和败坏青年被判死刑。哲学本性上的批判质疑和穷根究底蕴含着对作为传统权威的诸神信仰的不敬和亵渎。伊壁鸠鲁并非最早对宗教进行批判的哲人(如爱利亚派的色诺芬尼), 亦非最早的哲人(如泰勒斯), 之所以将他视为宗教批判的源头, 是因为伊氏系第一个自觉开展宗教批判, 并将“人从宗教的束缚下解放出来”作为自己哲学探究的至上任务和不二使命的哲学家<sup>②</sup>。与之相对, 前伊壁鸠鲁哲人的宗教批判只是他们哲学思考的某一副产品, 如早期或盛期的古希腊哲人, 他们或是将存在(巴门尼德)、运动(赫拉克利特)、理念或善(柏拉图), 抑或是形式或目的因(亚里士多德)作为自己哲学思考的根本论题, 尽管在客观上对神祇教义或信仰造成了冲击和威胁, 但在个人主观动机上却绝无伊壁鸠鲁那么笃定和明晰。因此, 既然伊壁鸠鲁是首位自觉将“宗教批判视为至上(highest task)的任务”的哲人, 那么他自然就成为西方宗教批判的真正开端和源头。

然而, 仅从开端的意义上理解伊壁鸠鲁, 很可能贬低而非恰切评估了伊壁鸠鲁宗教批判的思想力量和实践效应。因为我们很容易从现代的偏见出发, 把开端理解为萌芽、原始、蒙昧和落后, 进而从思想史的角度把伊壁鸠鲁看作古希腊晚期的一个带有某些奇怪论调的反宗教领袖。在其身后两千多年的文明长河中, 一批批的思想斗士继承发展并完善了伊氏的思想衣钵, 最终汇成了近代气势磅礴的宗教批判和思想启蒙运动。于是, 伊壁鸠鲁的开端意义就变成了某部学说史教材中可以一笔带过的开头部分。然而, 哲学的思想不应从进化论的角度加以审视, 也不能从当下的思想偏见出发加以粗暴解读。我们这里强调的是哲学意义上的起源和开端, 即: 开端意味着本原或始基, 意味着主宰并决定性地支配后来的发展。换句话讲, 作为宗教批判的开端, 伊壁鸠鲁并非只是那种定格在古代晚期的思想火花, 而是不断演变、形塑和影响从古至今的宗教批判运动。正是在这个意义上, 施特劳斯在《斯宾诺莎的宗教批判》中高度评价了伊壁鸠鲁的思想地位和现实意义: “宗教批判尽管是出于科学的客观目的进行的, 但它的根源却在于一种迸发自内心的原始兴趣, 在于一种原始的动机。如果说这种可能性曾经变成过现实的话, 那就是在伊壁鸠鲁的哲学中发生的。伊壁鸠鲁的宗教批判是 17 世纪宗教批判的一个来源, 而且是最重要的源泉。”<sup>③</sup>

施特劳斯这段话的用意十分明显: 他在前半部分指认伊壁鸠鲁是宗教批判的真正源头; 最末一句则突出强调伊壁鸠鲁与 17 世纪宗教批判的内在关联(最重要源泉)。这里的困难在于, 伊壁鸠鲁是怎样从两千年前的古希腊晚期时代, 跨越中世纪的漫漫黑夜、新教改革和文艺复兴的激情澎湃, 影响到 17 世纪启蒙时代的启示宗教批判的? 作为思想来源的伊壁鸠鲁学说到底在哪些方面影响了近代的宗教批判运动? 我们应当怎样理解伊壁鸠鲁学说所发生的这种古—今嬗变? 要了解这些, 我们有必要对 17 世纪之前的宗教批判传统做出必要的梳理, 这样才能看清 17 世纪的宗教批判到底源自何处? 概括地讲, 斯宾诺莎之前的宗教批判传统主要包括以下三种思想倾向: 强调格物修身的伊壁鸠鲁传统, 讲求义理之辩的

① 这里用宗教或宗教批判来描述伊壁鸠鲁其实并不完全准确, 因为在伊壁鸠鲁时代, 所谓的宗教主要指的是对神或诸神的敬畏或虔敬, 而非后来基督教意义上的独一上帝的信仰。这里将后来的宗教术语按在伊壁鸠鲁的头上, 主要是为了叙述的方便, 在语词的所指上与现代的用法有很大的差别。

② 用卢克莱修的话讲, 是伊壁鸠鲁“首先敢于抬起凡人的眼睛抗拒那个恐怖……以愤怒的热情第一个去劈开那古老的自然之门的门闩……由于这样, 宗教现在就被打倒, 而他的胜利就把我们凌霄举起。”见卢克莱修. 物性论. 方书春译. 北京: 商务印书馆, 1982: 4. 施特劳斯. 评卢克莱修//施特劳斯. 古今自由主义. 马志娟译. 南京: 江苏人民出版社, 2010: 94.

③ STRAUSS L. Spinoza's Critique of Religion. Translated by SINCLAIR E. Chicago and London: the University of Chicago Press. 1997: 38.

阿威罗伊传统和注重德性勇敢的马基雅维利传统。下面我们分而述之。

伊壁鸠鲁传统的背景是古希腊的城邦神祇崇拜。与盛期古希腊哲人以主人论妾介入城邦，探寻城邦正义之道的宏大叙事不同，伊壁鸠鲁生长于希腊化时期和罗马帝国的治下，社会动荡、战祸连绵、人的生命脆弱如蝼蚁。在这样的历史背景下，晚期希腊哲人不再希冀通过介入城邦政治的方式来实现个人德性的完满——他们失去了参与政事、兼济天下的抱负和热情，转而由外转内，开始关注如何获得内心世界的安宁。用文德尔班的话讲，“因为他没有战胜身外世界的力量，他就必须战胜他身内的世界；他必须战胜外在世界给予他的影响”<sup>①</sup>。

伊壁鸠鲁哲学便是这种不求外王、唯求心安的哲学类型的典范。在伊壁鸠鲁看来，知识的最高目的是达到不动心的幸福状态，幸福的唯一标准是拥有快乐。快乐虽好(good,善)却不易得，因为它常伴随着痛苦(恶)的纠缠。一般而言，快乐和痛苦之间的较量有时间和内容两个评判维度。从时间上看，当下的快乐并不确定，因为它们受到命运之手的掌控，未来的快乐则毫无定数可言。因此，最为确定无疑的快乐仅是在回忆中被唤起的往昔快乐。因为“这种被追忆的快乐的特别之处表现在，它总是属于当下，不会受到任何未来危险的威胁”<sup>②</sup>。从内容上看，痛苦的来源一方面来自对未来预期的焦虑，如对死亡的恐惧；另一方面来自于对诸神的恐惧。人们之所以会对诸神产生恐惧，是因为他们将地震、瘟疫、彗星等不可预知的自然现象或灾害归于神祇的力量，此即恐惧产生信仰；抑或是因为他们认为神祇具有掌控自然事物的超能神力，因而对强大的神祇感到惊恐和不安，此即信仰导致恐惧。这些关于真正危险的恐惧在梦境中得到某种强化和放大，并在关于地狱的死亡想象的帮衬下，最终转化为对诸神的膜拜和信仰。从上可见，伊壁鸠鲁的宗教观念来源于他对人的恐惧情绪和原初宗教经验的分析，这些宗教观念的内容主要归纳为以下四点：首先，对诸神的恐惧来源于有巨大危险的例外宇宙事件；其次，当人们对真正原因的知识缺乏了解时，对诸神的恐惧才会出现并持续下去；第三，人们对伴有地狱想象的死亡的莫名恐惧与极端绝望导致他们对自身能力的轻视；最后，真正的危险借助人们梦境中的幻象得到强化，并最终导致诸神信仰的产生<sup>③</sup>。对于伊壁鸠鲁派哲人而言，既然对诸神的敬畏来源于无知所带来的恐惧，那么如果撬开“自然之门的紧闭门闩(claustra)”，便可消除人们对“超自然现象的焦虑和不安”，消除对喜怒无常的诸神的畏惧，从而获得内心的安宁，这便成为伊壁鸠鲁哲学致思的努力方向<sup>④</sup>。

然而，普世一神教的兴起改变了宗教的存在样态，也改变了宗教批判的品格。一方面，对独一上帝的敬畏取代了对诸神的恐惧，另一方面，基督教成为国教，成为政教统治下唯一具有正当性的威权话语形态。在这种历史背景下，无论你是否关心或信仰宗教，都不能无视宗教的存在而畅所欲言。因此，旨在消除恐惧获得内心安宁的伊壁鸠鲁主义便被一种倡导双重真理观念的新型宗教批判形式——阿威罗伊主义传统所取代。阿威罗伊主义宗教批判的核心要点是，它不再像伊壁鸠鲁那样将幸福设定为不动心的快乐状态，而是认为幸福是一种理论静观或沉思生活。然而，我们知道，并不是所有人都适合过沉思或理论的生活，换句话说，多数民众根本无法摆脱本能情欲的支配，走向带有禁欲色彩的沉思生活。那么，为了维系政治共同体的秩序和稳定，就需要对那些无知的多数民众采取必要的预防措施。这些措施一方面包括政府颁布和实施法令，促使人们在行为规范上的忠诚顺服(外部)；另一方面通过宗教方式教化民众对政教秩序产生内心认同。因此，在阿威罗伊那里，宗教不再是无知和恐惧的衍生品，而是先知出于创制社会生活秩序、约束和统治人们的需要而制定的一套道德律法规范。这套律法诉诸民众的想象力和欲求，通过讲述关于上帝震怒、惩罚和恩典的故事来获取人们的信仰和服从。正是在这个意义上，施特劳斯说，当我们碰到那些将“宗教视为君王与祭司的欺骗(deception)行为”、统治工具或精神鸦

① 文德尔班. 哲学史教程：上. 罗达仁译，北京：商务印书馆，1987：223.

② STRAUSS L. Spinoza's Critique of Religion. Translated by SINCLAIR E. Chicago and London: the University of Chicago Press, 1997: 61.

③ STRAUSS L. Spinoza's Critique of Religion. Translated by SINCLAIR E. Chicago and London: the University of Chicago Press, 1997: 46.

④ 参见卢克莱修. 物性论. 方书春译. 北京：商务印书馆，1982：4. 原文“claustra”，中译文译为“横木”，本文第三条注释酌改为“门闩”。同时参见刘小枫译文《西学断章》，上海：华东师范大学出版社，2016：29。

片之类的理论说法时,显而易见是受到了“残存的阿威罗伊传统的影响”<sup>①</sup>。

不过,在近代世俗化的浪潮中,这一西方基督教世界历经500年而不衰的阿威罗伊传统也遭到挑战,一种指向世俗荣耀(worldly honor)的激情作为新的动机注入这种反宗教的理论当中,从而催生了一种新型的宗教批判形式——马基雅维利传统。与伊壁鸠鲁对心神安宁(ataraxia,修身)和阿威罗伊传统对理论(theory,义理)的强调不同,马基雅维利传统将动机转向对德性(virtú,又译男子气概)的关注,即摒弃基督教所倡导的隐忍苦难和禁欲主义,强调一种与寂静主义(quietism)相对立的、积极进取的男子气概和入世态度<sup>②</sup>。在施特劳斯看来,马基雅维利对基督教的批判并非源于一种政治热情或政治算计,而是来自对基督教会腐败和堕落的一种情感上的自然流露,或者说来自伊壁鸠鲁式的宗教敌意。然而,在实际发生上,马基雅维利的宗教批判更多诉诸一种政治的斗争方式加以推进:“这场反对恐惧的斗争最终变成了反对国王和教士的运动,因为在这场战役中,后两者试图利用这种恐惧来增强它们自身的力量。”<sup>③</sup>这构成了与伊壁鸠鲁的格物修身、阿威罗伊的义理批判明显不同的政治批判进路。

综上所述,17世纪之前的宗教批判传统,不仅包含视宗教为扰乱人心宁静之罪魁祸首的伊壁鸠鲁主义传统,也包括将宗教批判指摘为迷信和欺骗的阿威罗伊主义传统,还包括对正统宗教采取世俗政治批判的马基雅维利主义传统。这三种性格迥异的宗教批判倾向在17世纪早期的宗教批判运动中相互交织、共同作用,甚至难以分清彼此。那么,为何施特劳斯用伊壁鸠鲁的标签来表征前现代的宗教批判,并将伊氏思想视为17世纪宗教批判最为重要的来源?这就要分析一下伊壁鸠鲁传统对近代宗教批判具有的独特优先地位。

## 二、伊壁鸠鲁主义的近代复兴及其独特影响

施特劳斯在《斯宾诺莎的宗教批判》中给予伊壁鸠鲁很高的评价,并且强调后者是近代宗教批判最主要的源泉,这一判断可能与施氏求学时代受到的思想影响有直接关系。众所周知,青年施特劳斯受到现象学运动的影响<sup>④</sup>,尽管他没有追随胡塞尔和海德格尔走向认识论或基础存在论的现象学还原,而是在与柯亨若即若离的隐匿论战中走向神学—政治批判的犹太学思考。但回到事实本身的现象学精神还是对青年施特劳斯产生了压倒式影响。这突出体现在他的学术研究特别强调对开端和原点的考察和清理上,例如,在政治哲学研究上,施氏强调回到近代启蒙的思想现场,即重启古今之争,并最终回溯到政治哲学的源头——苏格拉底问题;在宗教批判上,他同样强调回到17世纪的宗教批判,并最终回返到宗教批判的源头——伊壁鸠鲁哲学。因此,从理论资源和思想取向上看,施特劳斯对伊壁鸠鲁的突出强调与他特别关注起源和开端的致思取向之间存在内在关联。而这一取向的最大好处在于,它可以摆脱现代学术理论及其偏见的干扰,直接面对原初的政治或宗教经验,因而更容易看清政治哲学或宗教批判的生发源起及其内在动机。

当然,施氏对伊壁鸠鲁重要性的强调并非单纯来自他重视开端和起源的“现象学偏见”,同时也与伊壁鸠鲁的近代复兴及其重要影响关联紧密。

首先,我们来看伊壁鸠鲁哲学的近代复兴,这主要包括他宗教批判思想的复兴(下一节论及)及其原子论学说在近代自然科学中的新兴两个方面。众所周知,伊壁鸠鲁是德谟克里特原子论的忠实门徒。原子论思想在古典时代曾受到柏拉图和亚里士多德的抵制或拒斥,在中世纪也未能受到人们应有的重视。然而,在近代物理科学的新兴中,这种古代基于感觉论的原子论学说获得了某种数学化的精致,从

① STRAUSS L. Spinoza's Critique of Religion. Translated by SINCLAIR E. Chicago and London: the University of Chicago Press. 1997: 48. 例如晚近赫拉利在他的畅销书《人类简史》中强调,“无论是现代国家、中世纪的教堂、古老的城市,或者古老的部落,任何大规模人类合作的根基,都在于某种只存在于集体想象中的虚构故事。例如教会的根基就在于宗教故事”,“除了存在于人类共同的想象之外,这个宇宙根本没有神、没有国家、没有钱、没有人权、没有法律,也没有正义”。这一极端表述显然包含阿威罗伊关于宗教是虚构的谎言之论断的影子。参见尤瓦尔·赫拉利. 人类简史:从动物到上帝. 林俊宏译,北京:中信出版社,2014: 28, 29.

② STRAUSS L. Spinoza's Critique of Religion. Translated by SINCLAIR E. Chicago and London: the University of Chicago Press. 1997: 48.

③ STRAUSS L. Spinoza's Critique of Religion. Translated by SINCLAIR E. Chicago and London: the University of Chicago Press. 1997: 49.

④ 参见施特劳斯. 剖白//施特劳斯. 苏格拉底问题与现代性. 彭磊,丁耘,等译,北京:华夏出版社,2008: 270.

而受到一些科学家和哲学家的热衷和追捧。如前所述,伊壁鸠鲁派对事物本质的探究是为了获知自然现象背后的秘密,从而消除人们因无知而带来的焦虑和恐惧。这即是说,伊壁鸠鲁原子论的自然哲学探究(格物致知)是为了他的人生道德哲学,即修身静心。这同样是近代物理学新兴的隐秘前提:如果没有受到天上诸物与死亡恐惧的困扰,也就没有对物一理(物一性)进行科学研究的必要。而物一理学研究提供的结论恰恰证明,自然灾害和天上诸物的神性与可怕根本不足道哉,因为它只是常人无法洞悉自然之理(规律、公式)的一种外在表现罢了。一旦人们获得了关于自然现象背后规律(理或因)的认识,对神明的焦虑和恐惧便会自行消散<sup>①</sup>。因此,我们可以说,以物理学为代表的自然科学的近代新兴,实际上是由敌一宗教的伊壁鸠鲁式动机推动的。而且在近代隐秘的实证科学和经院哲学的对垒中,科学家和非学院派哲学家大多偏向于前者,这在斯宾诺莎 1674 年致密友(雨果·博克赛尔)的信中便可见一斑,他强调:“柏拉图、亚里士多德和苏格拉底的权威对我来说,并没有多大分量,要是你提到伊壁鸠鲁、德谟克里特、卢克莱修或任何一个原子论者,或者为原子做辩护的人,我倒会感到吃惊。那些……人……削弱德谟克里特的威信,这是不足为怪的,他们对德谟克里特的好声誉是如此妒忌,以致烧毁了他的一切著作,而这些著作正是他在一片颂扬声中发表的。”<sup>②</sup>

其次,在对 17 世纪宗教批判的影响上,伊壁鸠鲁传统较之阿威罗伊传统和马基雅维利传统明显要重要得多。伊壁鸠鲁旨在关注个体心灵的安宁,他从欲望快乐和恐惧情感等人性状态的分析入手,从人的原初宗教经验出发并试图弄清“宗教的整个谬误究竟源于何处”,因而在整体的广度和深度上将宗教批判推向了“宗教批判的顶点和完成”<sup>③</sup>。而阿威罗伊主义传统所强调的理论(义理辨析)和马基雅维利传统所追求的德性(男子气概),与特定时代的历史文化处境纠缠在一起,因而不可避免地带有某种时代印迹和理论前提预设。对近代启蒙哲人(尤其是斯宾诺莎)而言,他们想同旧世界的思想观念和政制秩序告别,就必不可免地要从哲学原点,即人性自然的分析出发,去探讨作为整体的宗教观念为什么出错?以及究竟错在哪里?那么,他们就会遭遇伊壁鸠鲁、遭遇伊氏对宗教发生所做出的纯粹而又深刻的原初经验分析。这也是我们看到人性的自然状况(如欲望、恐惧等)在霍布斯和斯宾诺莎的宗教分析中反复出现的原因所在。而且,更重要的是,斯宾诺莎的圣经批判与伊壁鸠鲁的宗教批判分享了一个共通的前提,那就是,它们均由敌一宗教的动机发动的。这种动机以不信或质疑上帝为内核,以哲学理性为基准和前提。从根本上讲,动机本身预设了某种答案,它先于具体论证,进而决定了问题的提出和论据的选择。总而言之,伊壁鸠鲁主义动机对 17 世纪宗教批判具有不可替代的根基意义或范式影响,因而我们说伊壁鸠鲁是 17 世纪宗教批判最为重要的资源。

当然,我们也应看到,伊壁鸠鲁动机对现代社会的介入和影响只具有相对的意义。例如,在近代两位重新发现伊壁鸠鲁的杰出代表瓦拉(Lorenzo Valla, 1407-1457)和伽桑狄(Pierre Gassend, 1592-1655)那里,他们复兴伊壁鸠鲁的动机并非为了理解伊壁鸠鲁而研究伊壁鸠鲁,而是源于对基督教的关心或出于对基督信仰辩护的目的去接近伊壁鸠鲁,这似乎与伊壁鸠鲁的宗教批判旨趣完全异质<sup>④</sup>。当然,伊壁鸠鲁为了心灵安宁而批判宗教并不必然导致反对宗教,实际上,与自然哲人强调必然法则或命运的理论相比,伊壁鸠鲁更加喜欢神祇的故事<sup>⑤</sup>。这是因为,在伊壁鸠鲁看来,只要我们敬仰的上帝或神祇仁慈、至善、静默无为,而非某些一神宗教所展现出的那种严苛、暴力、反复无常的法官或复仇者形象,那么,这一上帝形象不仅不会让人心生恐惧,反而会凭借其独特的慰藉功能“增进心灵的平静,促使心灵从恐惧中解

① 参见 STRAUSS L. Spinoza's Critique of Religion. Translated by SINCLAIR E. Chicago and London: the University of Chicago Press, 1997: 40.

② 斯宾诺莎. 斯宾诺莎书信集. 洪汉鼎译. 北京: 商务印书馆, 1993: 250-251.

③ STRAUSS L. Spinoza's Critique of Religion. Translated by SINCLAIR E. Chicago and London: the University of Chicago Press, 1997: 86.

④ STRAUSS L. Spinoza's Critique of Religion. Translated by SINCLAIR E. Chicago and London: the University of Chicago Press, 1997: 50.

⑤ 在施特劳斯看来,伊壁鸠鲁动机与不同理论之间的关联度可从高到低排列如下:“伊壁鸠鲁自己的神学和物理学,活跃有力的神话故事,物理学家的决定论。”“对我们的安宁和慰藉的渴求而言,机械论的物理学的那种严苛的决定论几乎毫无助益,因为它把人和人的世界视为外在于人的关联……这种关联对人类完全无动于衷。”STRAUSS L. Spinoza's Critique of Religion. Translated by SINCLAIR E. Chicago and London: the University of Chicago Press, 1997: 107.

放出来”<sup>①</sup>。也就是说,如果神祇信仰只是一个可怕的幻觉的话,那么伊壁鸠鲁反对的只是它令人恐惧的可怕面相,而非它慰藉心灵的虚幻一面。

尽管如此,伊壁鸠鲁派的主流取向仍是将宗教视为扰乱个体心灵安宁的首要原因,这与瓦拉和伽桑狄等近代伊壁鸠鲁复兴派的立场相距甚远。那么,我们似乎可以得出结论,近代宗教批判的启蒙者们有着完全异质于伊壁鸠鲁的启蒙动机和问题指向,他们并非出于单纯复兴伊壁鸠鲁学说的目的去接近后者。因此,要具体了解近代启蒙哲人对伊壁鸠鲁的挪用,我们就要深入到那场思想实践当中,具体辨析伊壁鸠鲁在近代启蒙宗教批判中所发生的变形和产生的影响。

### 三、伊壁鸠鲁动机的近代挪用与修正

伊壁鸠鲁与17世纪宗教批判思潮时距遥远,故而在宗教批判的背景和议题上具有显见的差异。对伊壁鸠鲁而言,最扰乱人心安宁的是对神祇和死亡的恐惧:前者根植于一种神话—宗教的世界观,认为万物皆可归因于神力的喜怒无常和任意施为;后者受到宿命论或决定论的影响,坚信连续性原理,认为一切皆有命数并终将归于陨灭(死亡),这削弱了人对自身力量的确信。而对近代哲人而言,他们身处一整套政教观念和上帝信仰之下,这一预先给定的信仰或观念一方面把宗教预设为维护国家的必要手段(阿威罗伊主义),另一方面强调基督教信仰的毋庸置疑和政治正确,那么对宗教的批判便意味着必须打碎既有的神权政制统治(马基雅维主义)。因此,与伊壁鸠鲁时代相比,近代宗教批判在背景、对象和目标上都发生了重大的转变。正是基于这种古今之变,近代哲人对伊壁鸠鲁的原初动机做出大幅修正和改造,以适应他们独特指向的宗教批判、思想启蒙和政制设计。概括地讲,近代启蒙哲人对伊壁鸠鲁宗教批判的挪用和修正主要体现在以下三个方面:首先,在宗教批判的动机上,从对个体心灵安宁的关注转为对社会安宁的关注,这在达科斯塔的宗教批判中表现得尤为突出;其次,在宗教批判资源的选取上,更多地借助自然科学、人类(种)学和地理学等最新成果,这在拉佩雷尔的圣经批判中表现得相当自觉;最后,在宗教批判的人学动机和自然科学的联结上,霍布斯做出了强有力的思想贯通。从人性(自然状态)的分析入手,霍布斯构建了足以与伊壁鸠鲁相匹敌的近代宗教批判理论,并最终导致了斯宾诺莎圣经(科)学的出现。下面我们对这三点分而述之。

#### (一) 达科斯塔对伊壁鸠鲁动机的入世修正

达科斯塔(Uriel Da Costa,1585-1640)是犹太裔自由主义思想家和启蒙斗士,其先驱形象对斯宾诺莎的影响很大,当他因反对灵魂不朽饱受迫害而自杀谢世时,斯宾诺莎年仅8岁。达科斯塔的宗教批判源于他对死亡的恐惧,当然并非那种对自然死亡的天生恐惧,而是对基督教意义上永罚(eternal damnation,又译永恒的诅咒)观念的畏惧。自然意义上的死亡仅仅是一种丧失,是因质料易朽等原因造成的肉体消亡和灵魂离散,但基督教对原罪与惩罚的强调,让死亡从一种匮乏或丧失状态变成一种积极的、主宰性的存在。这种对死亡尤其是永罚的恐惧,让达科斯塔严守教规、如履薄冰。然而,当他意识到“忏悔无法带来对罪恶的宽宥,而且自己根本无法满足教会的要求。他发现按照教会的教导自己根本无法获得拯救和心灵的宁静,这让他十分绝望”<sup>②</sup>。这种绝望让达科斯塔开始质疑彼岸生活的教义,并最终转向对灵魂不朽的激进批判。

达科斯塔对灵魂不朽的批判主要有三方面理论支撑:首先,对开端、起源的确信和对新事物的怀疑让达科斯塔笃信摩西律法的正当性,而灵魂不朽的教义却与摩西律法之间多有抵牾。摩西律法关注律法的现世赏罚,而非思考来世的生活和灵魂的不朽。达科斯塔认为摩西律法对灵魂不朽的主题保持了完全的沉默,因为它并没有对遵守或违背律法施加现世以外的赏罚。因此,出于对摩西律法的忠诚,达科斯塔开始质疑灵魂不朽的合理性。其次,达科斯塔对不朽教义的批判与他接受塞尔维特(Michael Ser-

<sup>①</sup> STRAUSS L. Spinoza's Critique of Religion. Translated by SINCLAIR E. Chicago and London: the University of Chicago Press, 1997: 59.

<sup>②</sup> STRAUSS L. Spinoza's Critique of Religion. Translated by SINCLAIR E. Chicago and London: the University of Chicago Press, 1997: 54.

vetus, 1511-1553)的灵魂理论具有某种关联。塞尔维特是西班牙医生、文艺复兴时代的自然科学家和血液循环的发现者,他主张灵魂是一种源自心脏的一股精气,并通过人的生育得以繁衍,那么灵魂便不是永恒不朽的,而是依附质料的有朽存在。最后,达科斯塔对不朽观念的质疑源于他隐秘的伊壁鸠鲁式动机。达科斯塔反对永恒的诅咒(永罚),因为这让他深感恐惧、难以心安;同时他对赐福和恩典的教义感到不满,因为它看起来像是一场“毫无胜算的赌博”(a wager against long odds)。因此,为了确保自己的心灵安宁不再受此折磨,他不得不对灵魂不朽的教义加以质疑和批判,而“这种怀疑让他得以从恐惧中解脱出来”<sup>①</sup>。

然而,值得注意的是,达科斯塔对灵魂不朽的质疑和批判并非是为了获得伊壁鸠鲁式的个体内心安宁,而是最终指向对社会之和平与安宁(social peace)的关注。两者之间的差异显而易见,伊壁鸠鲁对个体安宁的关注使他更加重视确定快乐的获取,而这样的快乐只能存在于往昔的回忆当中,因为追忆中的快乐“总是属于当下,不会受到任何未来危险的危及”<sup>②</sup>。也就是说,伊壁鸠鲁对个体心灵宁静的关心,聚焦于对过去的善(快乐)的关注。与之不同,达科斯塔关注的并非是过去的善,而是现实的或当下的善。在施特劳斯看来,“达科斯塔反对灵魂不朽,不仅仅因为这种信仰‘折磨他,让他承受重负’,因为它是导致恐惧的罪魁祸首,更多地是因为这种信仰就像幻觉,诱使我们远离唯一真实的、确定无疑的善与恶,即当下的善与恶。因此,通过灵修来获得心灵的解放并不足够,还有必要借助外在手段来确保当下的善。因为当下的善容易受到他人或事件的攻击。在这其中,首要的是确保外部的和平,即社会的安宁”<sup>③</sup>。总而言之,在达科斯塔那里,当下的善才是唯一值得珍视的善,那么我们就必须无条件地要求社会的安宁<sup>④</sup>。或许是由于强有力的外在压力和宗教迫害,让达科斯塔无法像伊壁鸠鲁那样超然,通过借助克己修身的方式从死亡与永罚的恐惧中获得自我解放。想象一下达氏遭受羞辱迫害并最终自杀的经历,我们或许更能理解在一个连思考和潜意识都要加以检控的极权社会,独善其身、寻求内心的超然与宁静是多么困难的事。更为重要的是,从心性气质上看,达科斯塔显然不是那种远离世俗的隐居修士,他共享了启蒙哲人的反叛意识和价值观念,这种政治性的入世情怀和心灵倾向让这位犹太裔自由思想家坚信,他的宗教批判之举绝非一种不为外物所动的心性修为,而是一场“真理与自由反抗谬误和枷锁的斗争”,一场把“人类社会从其最邪恶的敌人(即‘祭司’)手中解放出来的政治行动”<sup>⑤</sup>。正是这种源自马基雅维利传统的对当下善和社会安宁的兴趣,以及个体所遭受的屈辱迫害经历,最终使得达科斯塔的宗教批判偏离了伊壁鸠鲁式动机,从内心恐惧和个体心灵安顿转向关注社会安宁的大众启蒙和政治行动。

## (二) 拉佩雷尔对伊壁鸠鲁宗教批判的人类学增进

与达科斯塔对伊壁鸠鲁动机的入世(政治)修正不同,拉佩雷尔(Issac de la Peyrère, 1596-1676)的宗教批判更加强调对自然科学最新成果的应用。从某种程度上讲,拉佩雷尔的宗教批判可以看作是达科斯塔基督教批判的升级版。达科斯塔为了缓解生存的严酷,为了实现当下善的需要而远离基督教,投向尘世的摩西律法,并最终转向对灵魂不朽的质疑和批判。公允地讲,这种回返犹太原初律法的论证效果其实很弱,因为一方面,基督教之所以能够从犹太教传统中破茧而出,成为既包含犹太教要素,又兼具灵性特质的普世一神论宗教,端赖于它对古希腊理性哲学的消化和吸收<sup>⑥</sup>。然而,达科斯塔寻求宁静的冲动让他返本求源,却没有对犹太教走向基督教的这一维度做出强有力的批驳,因而也就无法说明为何灵

① STRAUSS L. Spinoza's Critique of Religion. Translated by SINCLAIR E. Chicago and London; the University of Chicago Press, 1997: 59.

② STRAUSS L. Spinoza's Critique of Religion. Translated by SINCLAIR E. Chicago and London; the University of Chicago Press, 1997: 61.

③ STRAUSS L. Spinoza's Critique of Religion. Translated by SINCLAIR E. Chicago and London; the University of Chicago Press, 1997: 61.

④ STRAUSS L. Spinoza's Critique of Religion. Translated by SINCLAIR E. Chicago and London; the University of Chicago Press, 1997: 62.

⑤ STRAUSS L. Spinoza's Critique of Religion. Translated by SINCLAIR E. Chicago and London; the University of Chicago Press, 1997: 61.

⑥ “基督教凭借道德命令和应许,相对于其他宗教尤其是犹太教,变得高高在上。摩西律法教导‘以眼还眼’……摩西律法应许现世的好处,作为对服从律法的酬报。如此一来,它甚至不如异教哲人的教导,因为后者要求为德性自身的缘故,或为其他精神上的善的缘故而遵循德性。不朽,作为德性的真正酬报,并不为摩西律法和异教哲学所知。上帝应许摩西的只是尘世的好处,然而实际上终其一生,摩西除了辛劳和烦恼之外一无所知,最后还被阻止进入应许之地,而基督获得的上帝的应许则是远为巨大的好处——复活。” STRAUSS L. Spinoza's Critique of Religion. Translated by SINCLAIR E. Chicago and London; the University of Chicago Press, 1997: 66.

魂不朽会让他心生恐惧,而在对立的启蒙哲人那里却变成了一种抚慰人心的真理,如康德在《实践理性批判》中对灵魂不朽的预设。在这一点上,拉佩雷尔不仅认肯灵魂不朽的教义,反而充分利用这一点来为他的圣经批判论证。换言之,达科斯塔颇具私人性的复返之路抹煞了基督教哲学化的学理贡献,而拉佩雷尔却不折不扣地直面了这一历史进程。另一方面,达科斯塔对摩西律法的忠诚隐含了他对起源一开端的重视和对新事物的怀疑态度,这与拉佩雷尔热情拥抱新事物,竭力汲取数学化的物理学、地理学和新兴人类学成果之间形成了巨大反差。在此点上,后继的启蒙哲人们显然更加倾向拉佩雷尔而远离达科斯塔。

拉佩雷尔的宗教批判鲜明地体现在他对《圣经》文本的人类学批判上。在1655年发表的《前亚当时代的人》(*Men Before Adam*)和《神学体系》(*Systema Theologicum*)中,拉佩雷尔旗帜鲜明地提出自己的论点:“早在亚当被创造之前,就有人类存在。”拉氏之所以会提出如此令人匪夷所思的看法,一方面源于他阅读《创世纪》时所面临的困难:上帝为何要两次造人?这两次造的人有何不同?既然亚当是上帝用泥土所造,那么第一章中上帝用话语创造的又是谁?在拉佩雷尔看来,上帝首次创造的是不信上帝的异教徒(heathen);第二次才创造了亚当(犹太人之父),即上帝的选民。这一点从《罗马书》第5章13节中可以得到确证。根据该节的说法,“没有律法之前,罪已经在世上;但没有律法,罪也不算罪。”(《罗马书》5:13)拉佩雷尔认为,该节前半句的“律法”和“罪”其实可以换作“亚当”和“人”。因为根据《圣经》的说法,上帝的第一条律法是为亚当设立的:上帝不准亚当吃善恶树上的果子,但亚当没有遵守这一禁令,结果受到了惩罚,原罪和死亡随之产生。也就是说,律法时代与亚当相伴而生,故两词可以相互替换。至于“人”可替换“罪”,是因为罪乃是对人的行为的某种判定,没有自由决断的人,哪来的罪?因此,在拉佩雷尔那里,《罗马书》5章13节的前半句话——“没有律法之前,罪已经在世上”就被转译成“没有亚当之前,人已经在世上”。该节的后半句对这一论点做出了进一步的限定和补充:罪不仅仅是对人的限定,还和律法有关,亚当之前的人虽有罪行,但没有律法,因此罪还未归咎于人,罪归咎于是从亚当违反禁令开始的,但这两句话相得益彰,足以表明亚当之先早已有人存在的事实。

尽管拉佩雷尔的论断起因于对《创世纪》第1章的疑惑,并得到《罗马书》第5章12~14节的佐证,但事实的真相却是,这一论断是预设的结论在先,推理和论证在后。也就是说,凭借健全的感受力和萌生不久的人类学眼光,拉佩雷尔开始怀疑亚当作为人类的祖先是否只是《圣经》的独断论教条,为了验证亚当之前已有人存在的假设,他到《圣经》经文中去寻找相关段落来对之加以证成<sup>①</sup>。也就是说,地理学的最新进展、原初的人类学洞见以及人种学视野的扩大才是拉佩雷尔做出这一论断的首因。对拉佩雷尔而言,哥伦布在美洲大陆发现的人类应该不是亚当的后裔,同样的,更古老的迦勒底人、埃及人、埃塞俄比亚人以及西徐亚人(Scythians)也可能不是亚当的后嗣。如果真的是这样,那么,《圣经》中的一些论述便失去了普遍有效性,《圣经》的权威也因此遭到瓦解。例如,亚当只是犹太人的祖先,而非人类的始祖;摩西律法既非万法之法,也不是人类的第一部律法,只是诸多古代特定律法中的一种,是在特定时刻为特定的民族(犹太人)制定的律法等等。<sup>②</sup>

可以看出,拉佩雷尔对《圣经》权威的质疑与他对开端和起源的漠视存在一定的因果关联。在拉佩雷尔那里,开端并不具有主导和支配地位,相反,它只代表了一种潜能,其意义只能在现实那里才能获得充分理解。例如,在亚当和耶稣基督的关系上,拉佩雷尔认为,亚当和原罪的开端意义在耶稣基督的赎罪之死的语境中得到充分揭示:“亚当的罪之所以被归咎于人,是为了基督之死可以被归咎于人……万

① STRAUSS L. Spinoza's Critique of Religion. Translated by SINCLAIR E. Chicago and London: the University of Chicago Press, 1997: 64.

② 说摩西律法仅仅是为犹太人指定的法,因为圣经中从未提到过异教徒要为违反摩西律法负责。说摩西律法是特定时刻的律法,是因为在这部律法前后皆有其他律法存在。而且摩西律法对献祭和祭司的特殊规定,在摩西之前无效,后来又被基督废除。参见 STRAUSS L. Spinoza's Critique of Religion. Translated by SINCLAIR E. Chicago and London: the University of Chicago Press, 1997: 74.

物皆趋向各自存在的目的。”<sup>①</sup>原罪的目的是为了神秘的(基督)拯救,“是为了将人类提升到不朽的生命状态”。上帝用泥土创造了亚当,但质料的不纯使得第一次的创造物不得不面对死与堕落的宿命;然而,在末日拯救中,上帝会通过他的第二次创造敞开永恒生命的大门,在那时,“人从尘世必死的状态被现实地提升到不朽的状态”<sup>②</sup>。综上可见,拉佩雷尔的圣经批判充分借助了地理学和人种学等经验科学的发现,通过创设性地提出前亚当时代人的理论,拉佩雷尔有力地质疑了《圣经》的权威,为斯宾诺莎对摩西五经的语文学和历史批判打开了通道。

### (三) 霍布斯对伊壁鸠鲁宗教批判的政治哲学重塑

从上可知,在达科斯塔那里,伊壁鸠鲁对个体心灵宁静的关切退居幕后,对社会和平的马基雅维利式的关心走上前台;在拉佩雷尔那里,对开端、起源和人之原初完美状态的信奉受到贬黜,对自然科学、新事物以及进步的信赖受到激赏。而霍布斯则以无与伦比的思想力量综合了前两者:霍布斯对达科斯塔的推进表现在,他将当下善理解为保全生命和远离暴死的恐惧与威胁,这使得对社会和平的关注奠基在人性的基础之上。霍布斯对拉佩雷尔的超越表现在,他没有像后者那样从《圣经》文本出发为自己的人种学观点做论证,而是从人的自然状况的视角出发阐释宗教的形成,从而将后者对自然科学的偶性发挥提升到实证科学自我理解的经典形式。通过对人之自然状态(人性)的深入剖析,霍布斯扬弃了达科斯塔和拉佩雷尔之间的互不融通,甚至相互抵牾,而是完成了将二者的圣经批判推向顶点,成为“宗教之实证主义理解的经典样态”<sup>③</sup>。正是在这个意义上,施特劳斯强调指出,“在霍布斯那里,宗教批判再次呈现出原发性创构力,其整体的广度和深度只可见于伊壁鸠鲁和卢克莱修的宗教批判”<sup>④</sup>。

在剖析人的自然状态时,霍布斯对人的欲望结构和等级做出了区分。在霍布斯看来,人之欲望的首要对象是感官快乐,它总是存在于当下,并在厌腻(satiety)或厌恶(revulsion)中走向终结。另外三种欲望分别是荣誉(reputation)、权力和安全,它们将快乐作为追求的对象和目标,但却指向未来而非当下。这三种欲望比快乐更加高等,因为它们永无止境,并且这种无止境来自于更强大的生命力或生命欲求。例如,人之所以追求权力,是因为人不仅寻求当下的快乐,而且要保障未来与现在一样享有快乐。那么,致力于这一目的所诉诸的手段的集合便被称为权力<sup>⑤</sup>。在争夺同一快乐事物的过程中,获得对手对优势或超出部分的承认便是荣誉。至于安全,在霍布斯看来,生命本身就是欲望,生命奔流不息、欲望时时更新,因而生命中根本不存在最终的快乐和最后的至善(幸福)。当然这不表明不存在次等的基本善,即生命本身,以及存在着最大的恶,即死亡,尤其是由暴力带来的充满痛苦的意外横死。因此,对生命的保全和暴死的畏惧便有了安全的需求,以及基于生命保全之上各种自然权利的论证。一言蔽之,霍布斯的人学公式可以归结为如下命题:“没有至高的善,只有最坏的恶。”<sup>⑥</sup>正是基于这种对人类幸福和苦难的自然状况的分析,霍布斯得出了与达科斯塔类似的结论,最佳的善不是在记忆中驻存的往昔的善(快乐),而是当下善的实现,即确保生命的安全,免于意外暴死的恐惧。出于对暴死的恐惧和对安全的喜爱,人们开始诉诸理性,订立契约,以确保社会秩序的井然,这便构成霍布斯政治哲学立论的初衷,亦是他受马基雅维利传统影响的具体体现<sup>⑦</sup>。

从人的自然状况出发,霍布斯展开了他独特的启示宗教批判。在霍布斯看来,四种类型的欲望当中,最要不得的就是对荣誉或名望的追求。因为其他三种类型的欲望都有着自然的正当性,例如:人天

① PEYRERE L. *Systema theologicum, ex Prae-Adamitarum Nypothesi. Pars Prima.* Amsterdam: Louis et Daniel Elzevier, 1655: V, 2. STRAUSS L. *Spinoza's Critique of Religion.* Translated by SINCLAIR E. Chicago and London: the University of Chicago Press, 1997: 280. note. 53.

② STRAUSS L. *Spinoza's Critique of Religion.* Translated by SINCLAIR E. Chicago and London: the University of Chicago Press, 1997: 68.

③ STRAUSS L. *Spinoza's Critique of Religion.* Translated by SINCLAIR E. Chicago and London: the University of Chicago Press, 1997: 86.

④ STRAUSS L. *Spinoza's Critique of Religion.* Translated by SINCLAIR E. Chicago and London: the University of Chicago Press, 1997: 86.

⑤ 参见霍布斯·利维坦·黎思复,黎廷弼译,杨昌裕,校。北京:商务印书馆,1985:93。

⑥ STRAUSS L. *Spinoza's Critique of Religion.* Translated by SINCLAIR E. Chicago and London: the University of Chicago Press, 1997: 92.

⑦ 霍布斯·利维坦·黎思复,黎廷弼译,杨昌裕,校。北京:商务印书馆,1985:96-97。霍布斯在《论公民》的“致读者的序言”中宣称自己写这部作品是为了“研究和和平”。因此施特劳斯强调认为,“和平和安全是霍布斯政治理论的目的”。参见 STRAUSS L. *Spinoza's Critique of Religion.* Translated by SINCLAIR E. Chicago and London: the University of Chicago Press, 1997: 94.

生追求感官和肉体的快乐,生命的安全是基础和主要的善,而权力是获取并确保快乐享受、维护生命安全所必不可少的手段。当然,霍布斯也承认权力与荣誉之间存在一些类似之处,如二者都追求结果的不平等,都追求对他人的统治或优越于他者的地位。权力的这一特质有着僭越本职的危险性:“由于人们这样相互疑惧,于是自保之道最合理的就是先发制人,也就是用武力或机诈来控制一切他所能控制的人”,那么,为确保享受和安全而开始的权力追求便转化为控制他人的权力追求,最终,“这种统治权的扩张成了人们自我保全的必要条件”<sup>①</sup>。也就是说,对权力的追求可能“导致战争和不间断的危险。因为它更多地表现为追求自身的安全,而不愿意承认他人应得到的权利”<sup>②</sup>。即便如此,霍布斯仍然认为,与对权力的追求相比,对荣誉或名望的追求才是万恶之源(the root of all evil)。霍布斯的理据是,其他三种类型的欲望包含着对基本善(生命安全)的恰当评估,而荣誉则耽溺于对纯粹虚幻之物的迷恋和追求,完全偏离了对自我生命保全的关注。例如,在通常情况下,我们追求带有对象的快乐享受,然而在对名望的追逐(而非对权力自身的追逐)中,重要的不再是对对象的快乐享受,而是“如何获得作为手段的对象,以便获得权力或对权力的承认,这样,目的变成了手段,手段变成了目的”<sup>③</sup>。在霍布斯看来,宗教幻觉便是建立在这种虚荣之上的产物,因为它来自“对名誉和地位的渴望,源于对自身力量的过高估计”<sup>④</sup>。这种起于虚荣的过度自信,不再关注正当的世俗物质需求,而是沉溺于幻想的善(illusionary good)和空虚的炫耀,这导致人的自我迷失,甚至妄称自己就是受到神的启示而言说的先知,但事实上,这不过是他们熊熊燃烧的诉说欲望和“过盛、过久而产生颠狂的激情”的外化产物<sup>⑤</sup>。从上可见,霍布斯从荣誉欲的分析出发,把人性的虚荣和贪婪视为启示预言产生的基础,并据此批驳了《圣经》启示的合法性。

除了从人性视角对启示宗教加以批判外,霍布斯还从科学的立场出发对宗教的限度提出了质疑。需要申明的是,这里的科学仅指自然科学(尤其是物理学),而非政治学(尤其是人学)。物理学与人学的研究目的不同,前者致力于人对自然的理解、征服和控制,后者关心的则是人类的幸福和苦难。因此,从根本上讲,物理学是一种手段之学,它着力追求人类生活的舒适与便利;但缺乏人学的校准和方向,作为手段和工具的物理学很容易偏离初衷,甚至走向悖反<sup>⑥</sup>。其次,需要注意的是,作为工具手段的物理科学与作为人性欲望的权力之间存在密切关联。根据霍布斯的观点,权力是人获取并保证快乐的手段集合,同样的,区别于人学的物理学表面上追求“为知识而知识”,但真理探寻的背后隐藏的是赤裸裸的话语权的争夺。关于这一点,并非尼采(权力意志)和福柯(话语即权力)的揭示让其变得一目了然,其实培根和霍布斯的“科学为了权力”(scientia propter potentiam,或译为“知识就是力量”)早就点破了玄机<sup>⑦</sup>。最后,物理学对手段(权力)的寻求以探寻原因的方式进行。从这个角度看,科学和宗教走到了一起,因为两者都“源于同一种根源,都是对原因的思考”<sup>⑧</sup>。正是在这个意义上,霍布斯强调,“科学和宗教在本质上便相互对立”,当然这一对立并非“内容上而是方法上的对立,是有方法的思考和无方法的思考的对立”<sup>⑨</sup>。科学旨在战胜自然的严酷,增进生活的舒适和便利,它致力于对原因进行严密的逻辑或实证分析;宗教虽然教导人如何得到拯救和进入天国,但它诉诸的是迷幻的神迹故事,而非有条理的科学论证,

① 即是说,对权力的不断追求并非起因于贪婪,而是起因于如下事实,即当前的权力只有获得更多的权力才能得以为继。参见霍布斯·利维坦·黎思复,黎廷弼译,杨昌裕,校。北京:商务印书馆,1985:93。

② STRAUSS L. Spinoza's Critique of Religion. Translated by SINCLAIR E. Chicago and London: the University of Chicago Press, 1997: 94.

③ STRAUSS L. Spinoza's Critique of Religion. Translated by SINCLAIR E. Chicago and London: the University of Chicago Press, 1997: 89.

④ STRAUSS L. Spinoza's Critique of Religion. Translated by SINCLAIR E. Chicago and London: the University of Chicago Press, 1997: 95.

⑤ 霍布斯·利维坦·黎思复,黎廷弼译,杨昌裕,校。北京:商务印书馆,1985:11,54,55。

⑥ 在施特劳斯看来,“除非从人学的目的出发,否则无法清晰界定物理学的目标。因为,指向控制事物的努力,亦即指向现实生活的利益的努力,其本身没有自己的标准和自我约束。正是这种努力本身的性质,导致人对人的控制,导致憎恨和冲突,导致一切人反对一切人的战争。”这在两次世界大战中表现得尤为明显。STRAUSS L. Spinoza's Critique of Religion. Translated by SINCLAIR E. Chicago and London: the University of Chicago Press, 1997: 94-95.

⑦ STRAUSS L. Spinoza's Critique of Religion. Translated by SINCLAIR E. Chicago and London: the University of Chicago Press, 1997: 90, 94, 95.

⑧ STRAUSS L. Spinoza's Critique of Religion. Translated by SINCLAIR E. Chicago and London: the University of Chicago Press, 1997: 90. 参见霍布斯·利维坦·黎思复,黎廷弼译,杨昌裕,校。北京:商务印书馆,1985:79。

⑨ STRAUSS L. Spinoza's Critique of Religion. Translated by SINCLAIR E. Chicago and London: the University of Chicago Press, 1997: 87, 90. 同时参见霍布斯·利维坦·黎思复,黎廷弼译,杨昌裕,校。北京:商务印书馆,1985:79,80。

因而堕入想象和迷信的泥潭，最终无法获取关于原因的真正知识，也就无法实现拯救人类的使命。可见，霍布斯站在科学的立场，最终将宗教判定为一种无效手段的尝试。

霍布斯关于科学与宗教关系的分析与伊壁鸠鲁的分析存在颇多相似之处，例如，他们都把科学作为一种手段之学，都从原因探知的视角来解释宗教的源起及其局限等等。但两者的差异也同样明显，伊壁鸠鲁对宗教的敌意源于它是扰乱人心安宁的罪魁祸首，而霍布斯的宗教批判却出于政制建构的需要，即让民众摆脱那些伪先知假预言的干扰，更好地“恪尽服务社会的义务”<sup>①</sup>。也就是说，宗教批判在霍布斯那里只是他人性和科学分析的副产品，是他政治哲学论述无法回避的一个侧面。例如，霍布斯之所以去质疑《圣经》本身的权威，是想证明《圣经》权威的基础不在《圣经》本身，而在于尘世权力所下达的命令，因而会依附于尘世的国家权威。对霍布斯而言，从纯粹的自然原则出发推导出尘世权力的基础后，论证宗教信仰与世俗政权之间的关系就变得无法回避<sup>②</sup>。因此，霍布斯的宗教批判，从根本上受制于他政治哲学建构的动机。在这一点上，斯宾诺莎与霍布斯的宗教批判之间存在显见的不同。霍布斯不关心圣经学的建立，而斯宾诺莎恰恰相反。在《神学—政治论》中，斯宾诺莎以科学（哲学）理性为前提，将《圣经》这一人的作品（而非天启的圣书）进行了语文学和历史分析，从而开创了《圣经》解释的全新样式——圣经（科）学。这一差别或许源于两者不同的写作动机：对霍布斯而言，对政治的关注具有压倒性的地位，而斯宾诺莎并不太关注安全与和平之类的议题。相反，他更加关注自由的问题，尤其是哲学思考的自由。这种哲学的视角让斯宾诺莎感到古人关于智慧者与俗众区分的内在合理性，从而接受了阿威罗伊主义关于宗教是维护国家之必要手段的观点。这提醒我们，在与宗教传统的决裂上，斯宾诺莎或许远不如霍布斯来得彻底和决绝<sup>③</sup>。总而言之，霍布斯从政治哲学建构的视角出发，对启示宗教的人性前提和方法提出了质疑，从根本上改变了伊壁鸠鲁动机的品格和性质，最终完成了对后者宗教批判的现代性改造。

#### 四、小结：启蒙运动真的驳倒启示宗教了吗

综上所述，作为一种心理倾向而非主义论说的伊壁鸠鲁动机在近代得到了全面复兴。为了启蒙大众，将人们从基督教的迷信和桎梏下解放出来，近代启蒙思想家纷纷将矛头指向犹太教和基督教的《圣经》，并最终在霍布斯的自然状态分析和斯宾诺莎的圣经学批判那里达到顶峰。至此，生命的保全以及以之为基确立的各种自然权利，社会的和平以及相关的政制建构，沉思的自由以及相关的哲学批判得到强有力的奠基，政教合一的思想和政制形式遭到根底性的指控和批判。从这个意义上讲，伊壁鸠鲁式的敌宗教动机在近代宗教批判和思想启蒙中起到了先行奠基，甚至主导支配作用。从这方面来说，我们如何强调它的意义都不为过。

另一方面，应该看到，伊壁鸠鲁动机和学说在近代宗教批判中遭到了根本性的修正和改造。这主要体现在三个方面：首先，达科斯塔和霍布斯那里，伊壁鸠鲁对个人心安的格物修身转向了对生命保全和社会和平的关注，前者个体性的超然情怀最终导向了马基雅维利式的入世济民和政制建构设计。其次，在近代宗教批判中，实证科学的地位和作用变得愈加自觉和重要，这鲜明地表现在拉佩雷尔对人种学和地理学的应用，霍布斯对实证科学方法的确信和坚守以及斯宾诺莎以理性科学为基础对《圣经》的语文学和历史学研究等方面。对伊壁鸠鲁而言，科学只是一种手段或工具，是人摆脱恐惧但并非不可或缺的原因探寻方式。然而，在近代宗教批判那里，科学的地位变得愈加不可或缺，甚至成了主导性的范式前提。在实证自然科学的强势崛起下，亚里士多德式的宇宙论学说和目的论观念变成了过时的错误主张。

① 霍布斯. 利维坦. 黎思复, 黎廷弼译, 杨昌裕, 校. 北京: 商务印书馆, 1985: 11.

② STRAUSS L. Spinoza's Critique of Religion. Translated by SINCLAIR E. Chicago and London: the University of Chicago Press, 1997: 102.

③ STRAUSS L. Spinoza's Critique of Religion. Translated by SINCLAIR E. Chicago and London: the University of Chicago Press, 1997: 101.

开端、起源和人类原初完美状态的信奉遭到抛弃,科学、进步以及对新事物的接纳变得深入人心。最后,宗教从伊壁鸠鲁视域中让人心神不宁的恐惧之源转变为虚幻不实的迷信,成为国家统治俗众必不可少的工具,这种源自阿威罗伊主义传统的主张在达科斯塔和斯宾诺莎的宗教批判中得到复兴,并逐渐成为现代宗教批判的一种主导性意见。

总而言之,经过这一系列从动机、资源到结论的修正和改造,伊壁鸠鲁节制而强调格物修身的古典德性遭到了遗弃,以追求社会和平、个体权利和思想解放的近代启蒙精神和世俗生活成为主潮。但这并不意味着伊壁鸠鲁主义学说作为一种过时的学说应当遭到遗忘,恰恰相反,通过上面的廓清我们发现,植于人性分析的伊壁鸠鲁学说仍然在达科斯塔永罚的宗教绝望体验中,在霍布斯的人类自然状况分析和斯宾诺莎的神学—政治批判中幽灵般地浮现,它与阿威罗伊主义、马基雅维利主义一道,以一种隐秘的方式影响着现代人对宗教的理解和认识,因而成为理解近代启蒙现代性发生、评价其成败得失的一个重要维度。毋庸置疑,如果我们将伊壁鸠鲁式的敌宗教动机作为近代启蒙哲人宗教批判的预设前提,那么,宣称近代启蒙运动驳倒了宗教并获得全面胜利的论断便重新变成问题。也就是说,启蒙哲人并不是用理性论证的方式驳倒了宗教,事情的真实面相是,他们先有对上帝的不信,然后才以理性逻辑或政制建构的方式,抑或借助历史学或语文学的方法为其不信提供佐证。至于这种佐证的效力如何,在后继的启蒙反思者那里曾一度遭到批判和质疑。例如,莱辛和施特劳斯等人都认为,在反对正统派神学的斗争当中,斯宾诺莎及其同道的胜利取决于嘲笑(mockery)的力量;他们试图对僧侣生活方式加以调侃和嘲弄,他们将宗教讥讽为一种源于古代的迷信或成见,进而将正统派神学从自己的位置上“笑”出去。

一言蔽之,从近代宗教批判的伊壁鸠鲁源头上看,启蒙哲人的宗教批判无论多么具有说服力,都难以击倒理性不信者的信仰学说,两者的对立彰显的是亚里士多德的上帝观与亚伯拉罕上帝观的紧张和对立。而现代性的危机恰恰源于这种对启蒙理性万能的质疑,这一怀疑在20世纪初叶的两次世界大战和神学复兴运动中得到全面爆发,并在之后的非理性哲学(如存在主义)、后现代主义以及当下弥漫全球的政治或宗教保守主义浪潮中一再得到强化和印证。问题尚在,理论探究就有必要,这就是本文返回近代启蒙的源初现场,进而返回到伊壁鸠鲁宗教批判源头省思启蒙宗教批判限度的原因所在。

## On the Relationship between Thought of Epicurus and Modern Religious Criticism:

From Leo Strauss' View

GAO Shankui (Shanghai Nomal University)

**Abstract:** Modern religious criticism mainly includes three traditional resources: Epicurus tradition focusing on ataraxia, Averroes tradition resorting to argumentation and Machiavelli tradition appealing to Virtue. Epicurus thinks that god is the source of the fear of disturbing peace, Averroes thinks that religion is a tool for political rule and a spirit opium. But Machiavelli tries to advocate a virtue of enterprising opposed to Christian quietism. In comparison, Epicurus tradition has most deepest affection on criticism of the modern enlightenment than the other two. However, we must notice that modern philosophers also revised motivation, resources and conclusion of Epicurus thought. It is distinctly reflected in Biblical criticism of Uriel Da Costa, Issac de la Peyrère, Thomas Hobbes and Benedict de Spinoza. Therefore, it is of significance to study on the thought of Epicurus religion critique and modern revision to the thought of Epicurus for understanding the cause and development of modern enlightenment religious criticism.

**Key words:** Epicurus; Averroes; Machiavelli; Hobbes; Leo Strauss; Spinoza; religious criticism

● 收稿日期: 2017-01-06

● 作者地址: 高山奎, 上海师范大学哲学系, 复旦大学哲学学院; 上海 200234。

● 基金项目: 国家社会科学基金青年项目(13CZX061); 第59批中国博士后科学基金面上资助(2016M591610)

● 责任编辑: 涂文迁