



夏、图书与艺术

舍斯托夫文集 第三卷

方 珊 编

雅典与耶路撒冷

[俄] 列夫·舍斯托夫 著 张 冰 译



世纪出版集团 上海人民出版社



Л. Н. Толстой

舍斯托夫文集 第三卷

方 珊 编

雅典与耶路撒冷

[俄] 列夫·舍斯托夫 著 张 冰 译

图书在版编目(CIP)数据

雅典与耶路撒冷/[俄]舍斯托夫著;张冰译.

上海:上海人民出版社,2004

(舍斯托夫文集:第3卷)

ISBN 7-208-05198-4

I. 雅... II. ①舍...②张... III. 信仰—关系—
真理—研究 IV. ①B92②B023.3

中国版本图书馆CIP数据核字(2004)第060766号

出品人 施宏俊

责任编辑 符永卫

封面装帧 王小阳



世纪文景

雅典与耶路撒冷

[俄]列夫·舍斯托夫 著

张冰 译

出版 世纪出版集团 上海人民出版社

(200001 上海福建中路193号 www.ewen.cc)

出品 世纪出版集团 北京世纪文景文化传播有限公司

(100027 北京朝阳区幸福一村甲55号)

发行 世纪出版集团发行中心

印刷 北京华联印刷有限公司

开本 653×965毫米 1/16

印张 22.5

插页 5

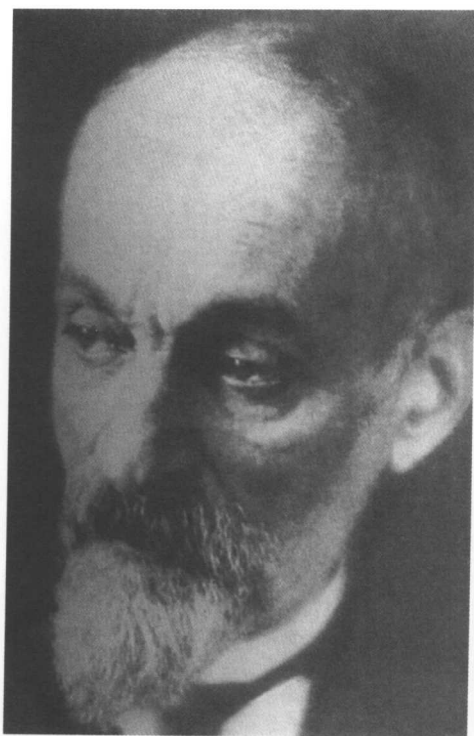
字数 369,000

版次 2004年9月第1版

印次 2004年9月第1次印刷

ISBN 7-208-05198-4/B·433

定价 29.00元



列夫·舍斯托夫 (Лев Шестов, 1866–1938)

编选说明

《雅典与耶路撒冷》首次以法文出版于1938年，全书除前言外，共分四章。

第一章“论形而上真理的来源”的写作始于1928年舍斯托夫与胡塞尔的结交及讨论。舍斯托夫在十月革命前就精心研读过胡塞尔的著作，曾发表过“凡人皆有一死”一文，专门论述胡塞尔的思想。“论形而上真理的来源”于1930年初撰写完毕，同年5月，舍斯托夫分别在法兰克福大学、哈勒康德协会、柏林康德协会等以此作过演讲与报告。1932年初，它以单行本由YMCA—PRESS出版。

第二章“在法拉利公牛的肚子里”撰写于1931年。舍斯托夫在撰写此文时，草稿中题名为“意志自由与道德”或“意志的自由与知识”。1932年，此文曾被列维·布留尔以法文发表在《哲学评论》（1932年第1、2期，3、4期合刊）上。本文有五节论述了克尔凯郭尔的思想，这是舍斯托夫为报刊所写，可与《旷野呼告》一书对照研究。

第三章“论中世纪哲学”是舍斯托夫1934年应《哲学评论》之约而撰写，主要是论述著名中世纪研究专家吉尔松的著作。舍斯托夫为此精心研究了托马斯·阿奎那等中世纪神学家的著作。1935年，此文以法文发表在《哲学评论》上（1935年11—12月号，1936年1—2月号），题名为 *Athenes et Jerusalem*。

第四章“论思维的第二个维度（斗争与思辨）”由68则格言构成。

它们是舍斯托夫于 20 世纪 20 年代所写，1930 年曾发表于《现代人札记》(1930 年第 43 期) 上。1930 年《数目》第一期发表了其中 27 则格言。

本书以法文出版后，同年又以德文出版，后来相继出了英文和意大利文版。本书为舍斯托夫以数十年之久撰写而成。他在本书中论述的主题也是他一生关注的问题，即在舍斯托夫看来，新约与旧约间的所谓对立完全是虚构的，《圣经》中的福音既赋予人以直面生命之恐惧的力量，又以启示真理克服着“知识”，从而以生命之果战胜知识之果。本书译自《舍斯托夫两卷集》，科学出版社，1993。

雅典与耶路撒冷之间有何共同之处？

——德尔图良

目 录

1	前言
20	第一章 论形而上真理的来源（被缚的巴门尼德）
91	第二章 在法拉利公牛的肚子里（认识与意志自由）
190	第三章 论中世纪哲学（不可压抑的渴望）
292	第四章 论思维的第二个维度（斗争与思辨）
346	人名对照表

前言

一个人的最高幸福在于一连数日谈论善行。

——柏拉图：《申辩篇》

凡不出于信心的都是罪。

——使徒保罗：《罗马书》14：23



前言实际上永远都是后记。一本书经过长期写作，终于最后杀青——后记力求在比较而言不多的几句话里表达数年当中指导作者构思的那一思想。

“雅典与耶路撒冷”、“宗教哲学”，这都是些差不多等值、并相互涵盖的用语，与此同时，这些用语又都同样神秘，并以其内在的矛盾性刺激着当代人的思维。如果我们提出这样一个两端论法——是否会更恰当一些了呢？如果我们诉诸历史的审判，那回答该会是明确的：历史会告诉我们，数百年以来，人类精神的优秀代表人物一直都在将一切试图把雅典与耶路撒冷对立起来的做法，从自己身边逐出去，并且永远都在激烈地拥护“和”而顽固地抹煞“不是……就是”。耶路撒冷和雅典，宗教与理性哲学，一直都能和平共处，于是，这个世界中的人们便可以看到为自己的那些珍贵的、已实现和未实现的幻想而提供的保障。

然而，对历史的审判是否可以信赖呢？历史是不是俄国香客传说中多神教土地上诉讼中的两造皆被迫请求其予以裁决的那个不公正的法官呢？

历史判决所依据的究竟是什么呢？历史学家们喜欢这样认为，即他们根本就不是在“作判决”，他们不过是在叙述“往事”，将已被遗忘或湮没在时间中的“事实”从过去提取出来，将其放在我们的面前，法庭不是由他们、而是自己形成的，或是说甚至就连事实本身就已包含着判决。历史学家在此与其他实用科学代表人物没有、也不想有所区别：事实是他们最后的、具有决定意义的最终审级。在其之后已无外可以继续上诉了。许多哲学家、特别是新近的哲学家，其受事实催眠的程度，丝毫不亚于实用学者。不妨去听听他们怎么说——事实已然是真理本身了。可什么是事实呢？如何才能把事实与杜撰或想像区别开来呢？的确，哲学家们对错觉、海市蜃楼、梦幻等的可能性是很重视的。尽管如此，既然还是不得不从大量或直接或间接的意识材料中去挑选事实，这也就意味着，事实自己本身还不能算是具有决定性意义的审级，在抵达事实之前，我们所能掌握的还有一些现成标准、一些充当探索和发现真理之条件的“理论”，对此，就鲜有人知了。然而，这些标准和理论究竟是什么呢，它们从何而来，我们为什么会毫无保留地信任它们呢？也许还可以换一种方式提问：我们果真是在寻找事实吗？事实果真是我们所需要的吗？事实是否充其量不过是用以掩盖精神全然别样的勒索的一个借口或一道屏障呢？

我已经说过，多数哲学家都拜倒在事实或“经验”脚下，但也还是有这样一些哲学家——他们绝不是一些末流哲学家——清楚地看出，事实最多也不过是尚待加工甚至改造的原始材料，它们自己本身并不提供知识和真理。柏拉图区分了意见 (δόξα) 和知识 (ἐπιστήμη)；认识在亚里士多德看来就是认识一般。笛卡尔的出发点是永恒真理 (veritates aeternae)；斯宾诺莎只看重他的第三种认识 (tertium genus cognitionis)；莱布尼茨区分了永恒信仰 (vérités de fait) 和永恒理性 (vérités de raison)，甚至敢于大声疾呼，永恒真理在未征得上帝同意的情况下，进入了他的意识。在康德笔下我们可以找到就其坦率而言是独一无二的供白，即经验所能告诉我们的仅仅只是有什么和什么有，而关于必然应有之事它却只字未提，也不提供知识，因此，它不但不能满足、反而会激怒我们的理性，激怒我们那贪婪地寻求着普遍必然判断的理性。这一供白——尤其是由于它出自“理性的批判”作者之口——的意义，是难以夸大的。经验在激怒着我们，因为它没有提供知识：“经验”或“事实”随身带给我们的，不是知识，知识是完全不同于经验和事实的另一种东西。而只有这

样一种既不在经验、也不在事实中的知识，无论你怎么寻找、也找它不着的知识，才是理性——我们最好的一部分（*pars melior nostra*）——以全力追求的东西。

这样一来，一系列问题便随即产生了，它们一个比一个更使人不安。首要的问题是，既然一切如上面所说的那样，那么，批判哲学又何以有别于教条主义哲学的呢？难道莱布尼茨的第三种认识（*tertium genus cognitionis*）和永恒理性（*vérités de raison*），就是没有征得上帝的同意下，便进入上帝意识中、而在康德做出如此供白后，也尚未恢复其固有的、为数百年传统所说明的权力的永恒真理吗？批判哲学没能克服，而不过是在自身中体现了、向我们掩蔽了构成理论哲学灵魂的回答。莱布尼茨和已故的笛卡尔之间的冲突，不知何故被哲学史家所忽略了，但却具有非常重要的意义，因此我想请大家注意。笛卡尔在其书信中不止一次表达过这样一种信念，即永恒真理不取决于时代，而是以自己的意愿，仿佛按照永恒性本应所是的那样存在着，它们是上帝所创造的，因此，和上帝所创造的事物一样，具有现实的和理念的存在方式。笛卡尔写道，如果我断言，没有峡谷就不可能有高山，则这不是因为换一种方式实际上是不可能的，而仅仅是因为上帝赋予我以这样的理性，它要求我在谈及高山时，不能不以峡谷为前提。^{〔1〕}培尔^{〔2〕}在引述笛卡尔的这段话时，承认说，这段话里所表达的思想是非常出色的，只是他无论如何也弄不懂它，尽管他仍抱有希望，即随着时间的迁移，他终将比现在幸运一些的。^{〔3〕}而安详平静、稳捷沉着、总是关切并同情地注意倾听他人意见的莱布尼茨，每当他想起笛卡尔的这一论述时，便会怒不可遏。他既为居然决定在书信中支持如此昏话的笛卡尔，也为居然会为如此昏话而

〔1〕 笛卡尔在《沉思录》第5卷中写道：“我认为显而易见的是，存在不可能与上帝的本质分离，正如同直角三角形等于其两个内角之和一样，或如不可能把高山的理念和峡谷分开一样。”——原编者注

〔2〕 彼埃尔·培尔（1647—1706），法国政论家、哲学家。——中译注

〔3〕 “为了很好地理解这一学说，并解决与此相关的一切难题，我为自己穷尽了一切可能。坦白地说，尽管做了所有这一切尝试，我仍然没有完全达到目的。但这并未夺走我的希望，我和一些处在别的情况下的其他一些哲学家们一样认为，时间会揭示这一美妙的悖论的。”——原编者注

人迷的培尔而生气。〔4〕

的确确实：如果笛卡尔是“对的”，如果永恒真理不是自律的，而取决于意志，或确切地说，取决于即便是造物主的任意妄为的话，那我们称其为哲学的那一哲学又如何可能呢？那一般真理又如何可能呢？莱布尼茨当他出发去找寻真理时，总是——按他的话说——要随身带上罗盘和地图、矛盾律和充足理由律才出海的。他称它们是自己的勇士和战士。然而，如果连矛盾律和充足理由律都被动摇了，那还能怎样寻找真理呢？让人窘困甚至恐惧的原因有的是。对于笛卡尔没有峡谷就没有高山的说法，亚里士多德肯定会说，这样说说未尝不可，但却不能这样去想。〔5〕莱布尼茨也许会引用亚里士多德的话，但这在他看来是远远不够的。还需要有一些证明，可是，既然连矛盾律和充足理由律都垮台了，则可证实性理念自身也成了海市蜃楼和幽灵，于是剩下的便只有发怒了……的确，愤怒本身即是人所适用的证明（*argumentum ad hominem*），而在哲学中却本不应有它的立足之地，但当问题已经涉及到最后的尊严时，人已变得不是那么能明辨事理：只要能辩护，只要能多少掩护那么一下……

然而，须知莱布尼茨的愤怒，实质上，和康德的“理性在贪婪地寻找”、“理性被激怒”没有任何差别。难道每次当理性想要什么时，总会有人立刻向它献上它所要求的東西；难道我们不是必须无论如何也要满足理性，并无权激怒它吗？再不，一切正好相反：倒是理性应该奉承我们，并千方百计地提防着、切勿使我们被激怒？康德不敢这样批判理性，而且，《纯粹理性批判》也未提出这样的问题，正如理论哲学也未提出这样的问题一样。对苏格拉底极为倾倒的柏拉图和亚里士多德，以及在其之后的新哲学，笛卡尔、斯宾诺莎、莱布尼茨，和康德一样，以其为人所能具有的全部激情，追求普遍和必然真理，也即追求着那种他们认为惟一配得上知识之美名的东西。如果我们说，认识问题，确切地说，作为一个问题的认

〔4〕 莱布尼茨就此写道：“看来，笛卡尔先生有关自由的表述尚不够清晰。有关自由他有一个极其独到的概念，以此之故他极大地扩大了自由的内涵，以致想要断言，在上帝来说，证实必然真理是完全自由的。他全部学说的宗旨仅仅是想要保持这一有关自由的概念。”——原编者注

〔5〕 亚里士多德：“……没必要把心里所想的都用话语说出来。”“……而实际上他们并不是这么想的，这是显而易见的……”（《形而上学》）——原编者注

识，不仅从未吸引最杰出的哲学思想界代表人物的关注自身，反而干脆是在将这种关注从自己身上引开的话，这未必是一个夸张。大家全都坚信，认识是人在这个世界上最需要的，认识是真理的惟一源泉，最重要的是——我要特别强调并坚决主张这一点——认识能为我们打开涵括所有存在的普遍必然真理。莱布尼茨说过：永恒真理“不仅不强迫、反而能够做某种更重要的事”——他们能“说服人”。〔6〕当然，永恒真理所说服的，非上帝个人，而是所有人——莱布尼茨不认为那些只能说服上帝个人、而不服也不强迫其他人的真理，有任何意义。

在这个问题上，康德和莱布尼茨几乎无任何差别。我们刚从他那里听到，理性贪婪地追求着普遍必然判断。的确如此，在康德那里，强制性因素似乎具有决定性的、最终的作用：即便有一些人是真理根本就说服不了的，而且，真理还只会使其激怒，像曾经使康德激怒那样——这也同样没什么不好——反正它能迫使其就范，以此而也就能完全证实自身。况且，说到底，难道强制性不具有说服力吗？换句话说，真理之所以是真理，就因为真理掌握在它手中。而未经证实的真理是谁都不需要的，它们连莱布尼茨也无法说服。

这一点决定着康德对待形而上学的态度。众所周知，康德认为——而且，在他那部《纯粹理性批判》中，还曾多次谈到过这一点：形而上学以下述三个问题——上帝、灵魂不朽和自由——作为自己的研究对象。可《纯粹理性批判》的结果却突然表明，以上三个形而上学真理，无一可以“证实”，因此，形而上学作为一门科学并不存在。看起来，这样的发现当能彻底动摇康德的灵魂。压根才不会呢——在《纯粹理性批判》第二版前言中，康德平静而又庄严地宣称：“我必须排斥认识，以便为信仰清理地基。”（“Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen”）在这同一篇前言里，我们还可读到康德所说的这样一段话：“对哲学和一般人类理性而言，事物自外于我们而存在从而构成我们信仰的对象这一点，将永远都是一场闹剧，因此，如果有人对此竟有所怀疑，那我们便不能向他证实上帝的存在。”（“So bleibt es immer ein Skandal der

〔6〕“这些规律（指永恒真理）不仅不强迫这一法官（指上帝），而且更强大，因为它们能说服上帝。智慧告诉上帝凡是能用他的神赐所做的最佳用途；而由此产生的恶，乃是最佳的必然结果。”——原编者注

Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft, *das Dasein der Dinge ausser uns bloss auf Glauben* (着重号为康德所加) annehmen zu müssen und, wenn es jemand einfällt es zu bezweifeln, ihm keinen genugenden Beweis entgegenstellen zu können”)

无法证实上帝的存在、灵魂的不朽和自由，这对哲学和人类理性来说，并没有什么使人不快和烦恼的，所有这一切即便没有证明、但只要有了信仰和大家及康德称其为信仰的那种东西也就够了。至于说到自外于我们的事物的存在，在此仅有信仰则还不够，在此无论如何还需要证明——即便采用康德的基本观点也罢——因此，自外于我们的事物的存在，在可证实性方面，其处境一点儿也不比上帝、灵魂不朽和自由更令人羡慕。在最好的情况下，不妨将物自体定义为公设或当作信仰。但这种话康德是不会说出来的，正如同莱布尼茨不会说出笛卡尔所谓没有峡谷就没有高山那种话一样。而当康德手头连供其使用的强制性证明也已告罄时，他便也和莱布尼茨一样，毫不忸怩地采取了最后一招——愤怒：哲学和理性如果无法获得有关物自体存在的事实，它们便将永远蒙受耻辱——“一场闹剧”！

为什么莱布尼茨会如此热情洋溢地坚决主张其永恒真理说，并且只要一想到永恒真理也得服从于造物主时，便会如此之恐惧呢？为什么康德会如此密切地关注物自体的命运，而对上帝、自由和不朽的命运却那么漠不关心呢？看起来，一切似乎应该是相反的。看起来“哲学的闹剧”在于它无法证实上帝的存在，以及上帝取决于真理将使人充满恐惧并毒化人的意识。但这只不过是似乎罢了——而实际上结果却正好相反：贪婪地追求着普遍必然性的理性，达到了自己的目的，近代哲学的伟大代表人物们，将能使理性被激怒的一切，统统纳入“超感性”的领域，有关这一领域我们却一无所知，而存在和非存在却在这一领域里融合成一片灰蒙蒙的淡漠。康德早在写作《纯粹理性批判》以前，就在一封致格尔茨^[7]的信（1772年2月21日）中写到：“在确定我们知识的来源和意义方面：可以选择乃是最荒谬绝伦的事。”（“in der Bestimmung des Ursprungs und der Gültigkeit unserer Erkenntnisse der *Deus ex machina* das Ungereimteste ist, was man wählen kann”）此外还有——这段话似乎是对莱布尼茨反驳笛卡尔原话的翻

[7] 马尔库斯·格尔茨（1747—1803），康德的听众、后为医生、更后为柏林哲学教授。——中译注

译——“如果说是最高存在莫名其妙地向我们身上注入了这些概念和原理（即永恒真理）的话，那就会连根斩断所有哲学。”（“Zu sagen, das ein höheres Wesen in uns solche Begriffe und Grundsätze weislich gelegt habe, heisst alle Philosophie zu Grunde richten”）全部批判哲学的基础正在于此，正如同理论哲学的根基亦在于此一样。理性无法忍受有关康德称之为解围之神（Deus ex machina）或最高存在物的思想：对它来说，这也就意味着全部哲学的终结。康德之所以无法原谅莱布尼茨那谦虚的预定和谐（“harmonia praestabilita”）说，仅仅是因为此说掩盖了，即然也即上帝，尽管只是从远处，并且只是稍微那么一点点地介入世界上的事情，那理性也不得不永远地摒弃这样一种思想，即既有物，是因其必然性而既有的，也是因其必然性而是其所是的，或是采用斯宾诺莎的语言，即“事物不可能与其所是不同的另一种序列或方式而被上帝创造”（“res nullo alio modo vel ordine a Deo produci potuerunt quam productae sunt”）。康德（在此他同样与莱布尼茨相近）最不喜欢的一件事，就是人们把他和斯宾诺莎扯在一起。他愿意人们把他当作一个和莱布尼茨一样的宗教哲学家。然而，尽管康德拥有一切正直的品性，他无论如何也无法与这样一种思想妥协，即可以而且也必须把上帝置于真理之上，而上帝可以在我们这个世界里寻找并找到。为什么会这样呢？为什么当康德谈到他在其《纯粹理性批判》中竭力避免的“教条的昏睡”时，他没有想到要问一句自己，他对真理的自律性，同样，他对“经验”的仇恨、对其来源绝对没有任何根据的有关理性自律性的“教义”，是否有信心呢？如果这一教义所标志的，不是昏睡，而是一个沉酣的、不醒的梦，甚至可能还是人类精神的寂灭呢？把自己交在一个活的上帝的手中，是可怕的，而屈服于不知以何种方式植根于存在之中的、非个别人的必然性，却并不可怕，而是令人欢乐和欣慰的！既然如此，那康德为什么要与莱布尼茨划清界限，而莱布尼茨和康德又究竟为什么要与斯宾诺莎划清界限呢？甚至几乎可以说，整个哲学界，直至我们这个时代，为什么会始终都在小心翼翼、关怀备至地守卫着康德在自己和中世纪及古代哲学之间划定的那条疆界呢？他的《批判》并未动摇欧洲人类警觉的思维所赖以建基的那一基础。永恒真理在康德之前和之后，都如不动的星座一般悬在我们头顶的星空，持续不断地温暖着我们，而那些被抛入无底的时空中去的、软弱的凡人们，就是根据它们来辨别方位的。它们的不变性赋予它们以一种强制性力量，不但如此——如果莱布尼茨的话可

信的话——除强制性力量外，不变性还赋予他们以说服、处置和吸引力，无论它们为我们预示了什么，也无论它们向我们要求什么。而经验真理总是在激怒我们，无论它们能给我们带来什么，就如最高存在物（此即解围之神）使我们激怒一样，甚至在它向我们心中英明地植入有关存在和非存在的永恒真理时也一样。

二

批判哲学非但未能驳倒，反而完全接受并在自己身上体现了斯宾诺莎的基本思想。《伦理学》和《神学政治论》在同等程度上尽管在德国唯心主义思维中既已包含（“*implicite*”）并存在了，而在莱布尼茨那里，必然性自行决定着自己的存在结构和秩序（*ordo et connexio rerum*）——它不是在强制、而是在说服我们、吸引我们、召唤我们、让我们高兴，并能提供高尚的和最高的满足感和精神的安宁——亦即哲学中永远被称作是最高幸福的那种东西。“自我满足可以由理性产生，而且，也只有由理性而产生的自我满足才是所能有的最高级的满足。”（“*Acquiescentia in se ipso ex ratione oriri potest et ea acquiescentia, quae ex ratione oritur maxima est quae dari potest*”）的确，人们都爱想像——而在这一点上，有些哲学家也支持他们——想像人在自然中犹如国中之国：“从那以后，人们开始使自己相信，正在进行中的一切，其之所以进行，全是为了他们自己。人们应当在每件事上认出哪些最重要，也即对他们最有用；哪些最崇高，也即对他们的影响最大。”（“*postquam homines sibi persuaserunt, omnia, quae fiunt, propter ipsos fieri, id in unaquaque re praecipuum judicare debuerunt, quod ipsis utilissimum, et illa omnia praestantissime aestimare, a quibus optime officiebantur*”）〔8〕与此相应，人们“又哭、又笑、又蔑视，还和多数人所做的那样——仇恨”（“*flent, ridunt, contemnunt vel quod plerumque fit, detestantur*”）。

斯宾诺莎把所有这一切都视为人的主要迷误，甚至可以说，是人的原罪——如果斯宾诺莎本人不是如此小心地与所有这一切（尽管它们从外观上看也与圣经相像）划清界限的话。取代圣经中有关认识树禁果戒律的，

〔8〕 斯宾诺莎：《伦理学·附录》。——原编者注

是这样一条首要而又伟大的思维诫律：“不要笑，不要哭，不要恨，只要理解”（“non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere”）。这样一来，在我们眼中，一切都会改观。“以永恒性或必然性为标志”（“sub specie aeternitatis vel necessitatis”）观察生活，我们便会以平静的、友善的态度同等地接受我们所能遇到的一切：“即使是对那些对我们不大适合的东西，因为它们必定也有其一定的原因，我们便能根据这些原因，力求理解其本质。对这样的事物，以及对那些能使我们的感性愉悦的事物，只要能真正地观察和认识它们，理性同样会感到高兴的。”（“quae tametsi incommoda sunt, necessaria tamen sunt, certasque habent causas per quas eorum naturam intelligere conamur et Mens eorum vera contemplatione aequè gaudet, ac earum rerum cognitione, quae sensibus gratae sunt”）

我们的精神当其能够洞悉世上正在发生的一切事物的必然性时，会体验到一种高度的快感。这种观点与康德所谓我们的理性在贪婪地追求普遍必然判断的论点，究竟有何区别呢？与莱布尼茨所谓永恒真理不光强制，而且还说服人的信条，又有何区别呢？最后，它与黑格尔那个著名的公式——一切现实的都是合理的——有何区别呢？对康德、莱布尼茨和黑格尔来说，难道说人对其在自然中特殊的、特权地位的向往并非那么毋庸置疑，根本没有任何根据，也不可能得到辩护——除了来自“最高存在物”（一种根本哪儿也没有，也没有过的东西）的片断引文外？当我们忘掉最高存在物，将我们身上的一切要笑，要哭，要恨（ridere, lugere et detestari）的冲动以及从中产生的无意义的、无法给任何人带来好处的哭（ flere）的冲动压抑住、连根拔出，学会在纯粹的、无杂质的理解（intelligere）中寻找自己生存的使命和意义，只有在那时，真正的哲学才算开始了。无论是在莱布尼茨还是在康德那里，的确，我们都找不到为如今所谓圣经批判奠基的《神学政治论》，但这决不是说，莱布尼茨和康德，在捍卫自己思维使之免受圣经接触感染方面，不那么小心翼翼了。如果把康德有关 Schwärmerei 和 Aberglauben（即幻想性和迷信）的言论或是把莱布尼茨有关同一题目的文字收集在一起，其结果便是对《神学政治论》的一个复述。但与此相反的是：《神学政治论》的全部意义，在于从我们精神的全部库藏中，把来自圣经的、没有任何根据的思想，统统驱逐。“不要笑，不要哭，不要恨”取代了刻在圣经中的、有关认识树上禁果的戒律，同时也是对圣经歌者的那句“耶和華呵，我从深处向你求告”