

中世纪晚期神哲学与近代人文主义兴起之内在关联

马彬彬

摘要 19 世纪以来，基督教对现代化及其现代性的深层理念前提一面逐渐被揭示，如新教伦理与资本主义精神的关系；弥赛亚盼望经由历史神学向历史哲学转化，为现代性意识提供直线时间观与进步主义信念；基督教以信仰形态确立的人类中心支撑了征服自然的现代化进程；基督教特有的无所不往传教信念成为现代化的全球化趋势内在的精神对应体；基督教隐修院生活方式及其制度，不仅为现代科学提供追求真理的信仰前提，而且成为现代学术与大学的母体；新教改革以来，个体与上帝的直接性关系成为个体本位的现代性基石；上帝面前人人平等的观念提供现代契约论民主的终极根据……学术史相关研究成果已有很多。

基督教与现代性既支撑又反省现代化的二重性质具有重要关联。基督教的“世俗性”一方面使世俗世界作为上帝的创造与救赎计划的组成而获得正当性；另一方面在构成现代性转瞬即逝的时间流程时，它突出的是对世俗事务的扬弃，世俗世界只有作为神性计划的过程性环节才有意义。

然而，基督教对于现代化更为重要更具有未来意义的功能，是作为现代性主流话语的现代人文主义资源。从 18 世纪启蒙理性分裂到 19 世纪人文科学正式问世，近现代人文主义自身经历了深刻转变，从怱怱现代化的世俗主义意识形态中分裂出批判现代化一翼。以关怀终极意义为最高旨趣的新人文主义，必然要以经重新阐释的以基督教为代表的传统信仰为资源后盾。另一方面，从自由派神学的 E.Troeltsch 以基督教神学全面进入新康德人文主义各个学科领域，到新托马斯主义代表 Jacques Maritain 以天主教“完整的人文主义”回应当代人文主义困境，现代基督教已日益构成现代人文精神现代性批判的信仰一维。基督教的近现代演变与人文主义的演变深刻对应，这种对应有其更为根本性的基础：近代人文主义的基本理念是从中世纪神哲学的母体中生长出来的，与中世纪基督教文化是一个连续体。

本文选定中世纪晚期神哲学与近代人文主义这两个基本切入点，便是出于对数百年来已成为全人类最重要最基本的生存事实的现代化及其现代性问题的关注，以及由此关注所引发的对把现代化简单定义为世俗化并继而将其与基督教片面对立的流俗意见的质疑，以及由此质疑所引领的对现代性之二重性与基督教的世俗性之双重内涵间深切关联的探寻。（这一关联的源初型态就发生于中世纪晚期向近代过渡这一独特的历史时期内，而近代人文主义作为近代与中世纪（乃至古代）

与现代两个不同关联方向的中间环节，它的兴起在极为重要的意义上是西方现代化进程中具有现代性的现象。

本文以“近代人文主义”指称这样一段历史时期：从文艺复兴开始，包括了标志着现代性开端的1517年马丁·路德宗教改革（同样重要的南欧天主教改革也构成这一开端），一直到18世纪启蒙主义现代性分裂。它勾画出近代人文主义这一现代性的思想运动从开始批判神学信仰尊崇理性，进而将其发展至顶峰，最后从启蒙主义的分裂中诞生出作为现代性批判一翼的现代人文主义的全过程。在另一方向上，本文追溯了基督教的希腊源泉，因为正是希腊与希伯来文化的结合提供了基督教赖以发展的根本动力性结构，也正是中世纪基督教文化保证了古代与现代的实质关联，使得近代成为古代世界与现代世界之连续性的体现。

关键词：古代 近代 现代 世俗化 世俗性 现代化 现代性

Inherent Connections between the Theology-Philosophy of the Late Middle Ages and the Rise of Modern Humanism

Ma Bin Bin

Abstract Since the 19th century, the relationship between Christianity and modernization (together with modernity's foundational premises) has gradually come to light, having a similar connection as that of protestant ethics with the spirit of capitalism; Messianic expectation, by way of historical theology, has transformed historical philosophy and has supplied modernistic consciousness with a linear time concept and a belief in progressionism; Christianity, by means of its form of beliefs has established a sustained overcoming of nature which is at the core of humanity's course of modernization; Christianity's characteristic unswerving missionary conviction corresponds to the inherent spirit of modernization's globalization trends; Christianity's monastic life-style and system has not only provided the pursuit of truth as a belief-premise for modern science, but has also become mother to universities and modern systems of learning; Since the protestant reformation, the direct relationship between God and the individual has become the modernistic foundation stone for the individual; The idea that all men are equal before God has supplied the ultimate foundation for modern contractual democracy.....a great deal has already been gained from research into the interconnections to be found within the history of systematic learning.

The dual natures of Christianity and modernity at once sustain and yet also critically examine modernization, and so possess an important interconnection. The secularity of Christianity on the one hand makes the secular world into a part of God's plan of redemption and creation, thereby giving it legitimacy; on the other hand, while contributing to modernity's concept of rapidly time, it emphasizes the selection and discardment of worldly things, so that the secular world only has significance by being a link in the process of the divine plan.

However, a more important and significant function of Christianity in modernization is in being the main-stream voice within the resources of modern

humanism. From the 18th century age of enlightenment and reason to the formal coming out of the humanities in the 19th century, modern humanism itself has undergone deep transformation, arising from modernization's secularism-consciousness and resulting in the critical judgement of modernization. Modern humanism, which takes concern for ultimate significance as its highest objective, must again explain its taking of christianity as the representative of traditional beliefs as its resource back-up. On the other hand, from liberal theology's E.Troeltsch, who by means of Christian theology has completely entered every disciplinary field of Neo-Kantian Humanism; to Neo-Thomism's representative, Jacques Maritain, who by means of catholicism's "perfect humanism" has responded to contemporary humanism's difficulties, modern Christianity already increasingly composes a dimension of faith that provides a modernistic criticism of the present day humanistic spirit. The deep correspondence between the development of Christianity and humanism has an even more basic foundation: the deep level tenets of modern humanism have grown out of the theology and philosophy of the middle ages and are in continuity with the Christian culture of that time.

The author makes her research on this subject from the perspective of theological philosophy of the Middle Ages and modern humanism. There are three reasons for choosing this perspective. First, the author wants to demonstrate her concern for modernization and modernity. Secondly, the author aims to show her doubt about equating modernization to secularization. Thirdly, the author endeavours to explore the relationship between the duality of modernity and the double connotation of secularity.

According to the thesis "Modern Humanism" should include the following historical periods: Renaissance, Martin Luther's religious reformation and the Enlightenment Movement. Then, the thesis traces back to the Greek origin of Christianity.

Key words: Antique Neuzeit Moderni Secularization
Secularity Modernization Modernity

一、论题概述

启蒙主义以来的流行意识形态把现代化^①定义为与基督教判然对立的“世俗化”(secularization)。这诚然有其历史事实根据,指出了现代化与基督教分裂的一面,如现代化赖以启动并发展的几项主体性条件:独立的自然经验意识、立足自身逻辑的理性、追求享乐的人欲扩张。然而19世纪以来,基督教对现代化深层前提基础一面逐渐被揭示:马克斯·韦伯(Max Weber)关于新教伦理对资本主义精神的观念前提意义的著名研究结论。他通过对新教,特别是加尔文教的社会学研究,揭示了在狂热赚钱的资本主义活动背后,深层地存在着新教“劳动”、“天职”、“勤俭”等意义理念的教化背景。起源于弥赛亚盼望的现代性(Modernus)经由历史神学向历史哲学转化,为现代性意识提供了最为基础的面向未来的直线时间观与无限可能的进步主义信念。基督教以信仰形态确立的人类中心支撑了人类征服自然的现代化进程,基督教恩宠救赎观与“新世界”目标孕育了从哥伦布探寻新大陆(不仅是流俗以为的寻找黄金,而更是寻找圣地锡安),到以基督教“新世界”自居的美国立国精神。基督教特有的无所不往传教信念成为现代化的全球化趋势内在的精神对应体。基督教隐修院生活方式及其制度,则不仅为现代科学提供了超越实用技术追求真理的科学精神所必需的信仰前提,而且成为现代学术与大学的母体。路德新教改革以来,个体与上帝的直接性关系成为个体本位的现代性基石,并促成现代社会公共生活领域与私人信仰领域的划分。上帝面前人人平等的观念提供近现代契约论民主的终极根据。资本主义的现代工作方式也被追溯至修道院6世纪开始的祈祷-劳动模式,^②……

作为现代人心性及其结构的现代性具有对立统一的二重性质,此二重性对现代化均具功能意义,而基督教则与现代性既支撑又反省现代化的二重性质具有重要关联。“secularization”(世俗化)的拉丁辞源是 saecularis,它标志着新约时代以来的一个基本信念:除基督之外,不承认任何人间事物(乃至圣事礼仪)的神圣永存与绝对性。“世俗的”(saecularis),原本指教会财产被政府没收而用于物质世界目的这一特定涵义,但却获得了基督教进入现实世界又扬弃现实世界的辩证关系

①现代化指社会政治经济制度从古代向现代的转型。现代化及其完成有其代表性标志,如:从农业向工业的转型、从自给自足向商业经济的转型、城市及其居民比例的增大、民族国家的确立、从血亲专制向民主法制的转型,等等。“现代”、“现代化”、“现代主义”、“现代性”一系列范畴及其关系,请参尤西林《人文科学导论》,高等教育出版社,2002,第21-25页。

②学术史相关研究成果的总结请参尤西林《现代性(modernity)与世俗性(secularity)——基督教对于中国现代化的双重意义》(待刊稿)。

意义，从而演进为“世俗性”（secularity）。耶稣基督道成肉身，使世俗世界作为上帝的创造与救赎计划的组成而获得正当性；另一方面，世俗性在构成现代性转瞬即逝的时间流程时，突出的是对世俗事务的扬弃，世俗界只有作为神性计划的过程性环节才有意义。因而，对此一暂时性环节的孤立自足进行批判本是基督教题中应有之义。

然而，基督教对于现代化更为重要也更具有未来意义的功能，是作为现代性主流话语和批判一翼的现代人文主义资源。将人文主义与基督教相对立，是似是而非的又一流行观念。然而，从18世纪启蒙理性分裂、现代性辩证关系出现，到19世纪人文科学正式问世，近现代人文主义自身经历了深刻转变。人文主义从怵恻现代化的世俗主义意识形态中分裂出规范现代化一翼，后者自19世纪末叶以来，日益发展为人文主义的现代主流含义。这种新人文主义的最高旨趣是对终极意义的关怀，它必然要以经重新阐释的以基督教为代表的传统信仰为资源后盾。而另一方面，文艺复兴时期的基督教人文主义已是中世纪修道院教育的成果，与19世纪以来建构人文科学相对应，从自由派神学的E. Troeltsch以基督教神学全面进入新康德人文主义各个学科领域，到新托马斯主义代表Jacques Maritain以天主教“完整的人文主义”回应当代人文主义困境，现代基督教已日益构成现代人文精神现代性批判的信仰一维。基督教的近现代演变与人文主义的演变深刻对应，这种对应有其更为根本性的基础：近代人文主义的基本理念是从中世纪神哲学的母体中生长出来的，与中世纪基督教文化是一个连续体。

人文主体性确立于启蒙时代。启蒙运动的神学前提乃是人与上帝的分离。康德既是这一分离的完成人，又是这一分离终极限度的标志。因此，基督信仰与人文主体性的现代性纠缠及其分梳走向在康德道德神学中有其源初形态，康德把人文主体性抬高到涵摄神性的至高地位，同时使神学道德化和人文化，从而他既是现代人文主义的奠基人，又是现代基督教思想最为深远的影响者。哈贝马斯人文主义立场的世俗社会现代性分化观与费洛伦查（F.S. Fiorenza）基督教立场的神学现代性演化观，其基本理论构架均已由康德阐明。从而后康德思想的反应来自人文主义与基督教神学不同立场。19世纪康德主义哲学分为注重为科学论证的认识论学派（新康德主义马堡学派）与注重意义的本体论学派（新康德主义西南学派），这两派成为科学与人文的哲学理论代表，也正是从后一学派中直接产生了现代人文科学。被称为“20世纪神学中的康德”的巴特否定了从伊拉斯莫到康德以来的人文主体性自由基点，恢复了上帝恩典本位立场。巴特实质吸收了新康德主义马堡学派的思想而攻击新康德主义西南学派，从而成为后康德现代性悖论两条路线中批判人文中心论的重要人物，但是在他反人文主义话语的深层却可发现与人文

主义相仿的结构。巴特接受了现代主客二元分立前提性结构，并以倒置的形式强化着这一结构，因而他的上帝实质成为上帝名义下的人文主体性，“巴特神学一再被当做主体性及其自律这一近代主题的一个变种”，^①基督教与现代性的人文主体性由此再度表明了它们的源初关联。

恩典与自由的关系，是基督教神学中伴随现代性人文主体意识抬头就有的传统课题。自古代贝拉基主义（Pelagianism）与奥古斯丁著名的论争又历经新教改革路德与伊拉斯莫论争以来，这一关系穷尽了三种可能的逻辑模态，并不断重复这些关系模态：1. 以人文主体性自由为基点的获救观；2. 以恩典信仰为基点的获救观；3. 恩典与自由相统一的获救观。在近代主客体二元框架内采取任何一个反对立场或为极端神学或为人文中心主义，或为人文主体化的神学或为神化的人文主体性，两者都只能是神人不分的现代主体中心主义。如从康德到巴特那样，现代人文自我中心的主体性眼光不仅支配着克服人文中心论的努力意向方式，甚至支配着上帝否定人文主义的神学话语。“恩典-自由”矛盾结构表明了人文主体性与基督信仰有着源初的现代性关联，因此，关注研究“恩典-自由”及其现代性演变是21世纪基督教与人文主义共同的重大课题。一种可能的方向是：探讨一种突破现代性主客二元分立的多重关系性思想格局以及一种非自我单极主体的对话性意向与言行方式，如海德格尔对于人文主体性改造所提供的范例。^②

本文选定中世纪晚期神哲学与近代人文主义这两个基本切入点，便是出于对数百年来已成为全人类最重要最基本的生存事实的现代化(modernization)及其现代性(modernity)问题的关注，以及由此关注所引发的对把现代化简单定义为世俗化并继而将其与基督教片面对立的流俗意见的质疑，以及由此质疑所引领的对现代性之二重性与基督教的世俗性之双重内涵间深切关联的探寻。这一关联的源初型态就发生于中世纪晚期向近代过渡这一独特的历史时期内，而近代人文主义作为近代与中世纪(乃至古代)与现代两个不同关联方向的中间环节，它的兴起在极为重要的意义上是西方现代化进程中具有现代性的现象。

作为西方文化语言中基本思想观念之一的“人文主义”(Humanism)及其相关词汇的辞源，是拉丁词 *humanitas*。这个词由古罗马政治家、演说家西塞罗(M.T.Cicero, 前106—前43)在论述理想的辩论家时所提出，有“人性”或“人情”的意思，西塞罗用以指一种教育大纲。拉丁词 *humanitas* 又来源于更早的希腊词 *paideia*, *paideia* 来自希腊词 *pais*(儿童)。*paideia* 是对儿童的教育开化，古希腊罗马

①见 W. Pannenberg 著，李秋零译《上帝的主体性与三位一体论》，载香港《基督教文化评论》，1997 春季卷，转引自尤西林《恩典与自由——康德道德宗教与人文主体性的现代困境》，载《学术月刊》，2001(12)。

②参尤西林，同上。

人用这个词标识“文明人”与“野蛮人”的区别，进而使这个词代表人性教化的观念。在古希腊罗马奴隶制社会的背景下，paideia所说的“人”，是指自由民与贵族，因此作为相应“人性”理念的典范的是哲学家和政治演说家，他们所从事的是在希腊城邦看来最具自由性亦即人性的活动。“七艺”即“七种自由的艺术”（拉丁文：Septem artes liberales的简称，包括文法、修辞学、辩证法、算术、几何学、天文、音乐）是培养当时这种理想的自由人性的教育内容。14—17世纪的欧洲文艺复兴运动使得古代文化通过晚期中世纪基督教文化而成为近代世界的形成因素，这一运动兴起于高度复杂的社会历史思想背景下，它所复兴的古代文化已不再纯粹，但特别重要的是，前述精神内涵是近现代人文主义及其相关概念的基本依据与来源。^①

流行的人文主义观念大多以文艺复兴自然性世俗化人文运动为原型，关注人文主义的现世旨趣。但须指出一点，作为社会思想运动的人文主义思潮拥有社会心理源初而自发的时代问题背景，它们先于一切理论观念的概括。因此，只是在19世纪，“人文主义”一词才由德国教育家尼特哈麦(F.J.Niethammer)以德文“humanismus”问世。现代性的多元多样性决定了现代化-现代性漫长历史中诸多人文主义思潮不可能在人文主义名义下划一。本文以“近代人文主义”指称这样一段历史时期：从文艺复兴开始，包括了标志着现代性开端的1517年马丁·路德宗教改革（同样重要的南欧天主教改革也构成这一开端），一直到18世纪启蒙主义现代性分裂。它勾画出近代人文主义这一现代性的思想运动从开始批判神学信仰尊崇理性，进而将其发展至顶峰，最后从启蒙主义的分裂中诞生出作为现代性批判一翼的现代人文主义的全过程。在另一方向上，本文将追溯基督教的希腊源泉，因为正是希腊与希伯来文化的结合提供了基督教赖以发展的根本动力性结构，也正是中世纪基督教文化保证了古代与现代的实质关联，使得近代成为古代世界与现代世界之连续性的体现。

二、历史学概述

（一）过渡时期的特征

15至16世纪是中世纪向近代的过渡时期，这一时期的经济、政治和文化都表现出过渡时期的特征。地理大发现刺激了欧洲经济，冒险家、征服者、商人、传教士和新教徒涌向新大陆与非洲，从封建社会内部产生出资本主义。欧洲各新兴民族国家建立起君主专制，同时也质疑罗马普世教会权威，因此，虽然君主专制

^① 参尤西林，《人文科学导论》，高等教育出版社，2002，第一章·第一节。

的意识形态仍是基督教，但公教会失去了大一统的权威。^①教皇与教会上层统治者思想与生活的世俗化一方面表现为争夺政治权势与聚敛金钱，另一方面也表现为对古代文化的兴趣。教皇们热衷于艺术，积极赞助或参与文艺复兴运动，实质上已成为意大利文艺复兴精神及世俗享受的代表。这两方面都被虔诚的宗教改革者视为腐化。教会内部的改革派要求用宗教会议的集体领导代替教皇个人独裁，当这种内部改革成为不可能，外部的改革就势在必行了。1517年，马丁·路德触发了宗教改革运动。

随着公教会权威的衰落，经院神学与哲学在意识形态中亦失去了统治地位。正如13世纪亚里士多德主义的传播造成了经院哲学的繁荣，15世纪以更大规模传入的古希腊文化在中世纪学科系统分化背景基础上促成了文艺、语言学、自然科学、哲学和神学的发展。15和16世纪的社会文化思潮可以被归结为文艺复兴、宗教改革运动、自然科学精神和传统的经院学术。

(二) 文艺复兴

“文艺复兴”不仅仅指发生在15世纪的古典艺术的复兴，后者只是前者中的一个因素或征兆，而是指一场多元复杂但又具有一定统一性的运动。文艺复兴运动的萌芽产生于12世纪末和13世纪初，出自中世纪自身的限制之中。在这场文艺复兴运动中，人类心灵以各种方式为自身的情感、知觉和思想赢得一个新的领域，这个领域与其时的基督教精神系统并不是完全对立的。

12世纪末13世纪初，在哥特式建筑中，在浪漫之爱的教义中，在普罗旺斯诗歌中，中世纪的粗砺变成了甜蜜，在这种甜蜜中种下了古典主义复兴的种子，并促使其坚定地寻找这种完美的甜蜜得以勃发的希腊世界。它迫使人们要找出理智和想像的快乐所产生的一个又一个意义，而且由此去预测新的经验、新的诗歌对象和新的艺术形式。这一时期最有特色的作品如查特斯的雕塑与简·卡曾、杰曼·皮隆等的后期文艺复兴作品之间有一种连续性，前者已不能完全算中世纪基督教会艺术，其创作在很大程度上是出于快乐的原因，带有一种与自身相背离的世俗的、叛逆的精神。在普罗旺斯诗歌及其在意大利和法国的译本中，尘世的激情带着它的亲切、自由及多样性，使得自身被感觉到。在经历了漫长的自然感情被贬抑的时代之后，这种感觉的爆发被恰当地称作一场复兴。文艺复兴的历史结束于法国，同样重要的是，它也是从法国开始的。在法国作家那里，阿西西的圣·弗

^①中世纪教会生活由教皇英诺森三世、托马斯·阿奎那和波拿文都拉所达至的顶峰而转入低潮，是在13世纪末期。14世纪初叶，中世纪教会的败落已相当明显。1378年法国红衣主教选举教皇事件造成了一直延续至15世纪的“西方大分裂”(Great Western Schism)，作为旨在医治此分裂的一个举措的地方会议运动(conciliar movement)虽曾一度恢复了秩序，最后也以失败告终。

朗西斯带来了源于法国的、已深入到他思想深处的对骑士制度和浪漫之爱的关注。下文要提及的是两个法国人：阿贝拉尔和汤豪泽的传奇。

阿贝拉尔^①(Abelard,1079-1142)被称为中世纪伟大的学者和情人，他是中世纪神哲学家中最具个性与传奇色彩的人物之一，也是其时禁欲主义与思想专制的牺牲品。阿贝拉尔将心灵的自由与热情的表达与智识的自由展现结合在一起，为抽象思想的本质寻找现实的天地。^②M.德雷米扎说，阿贝拉尔的诗歌也许是行吟诗人最早的尝试，“他是第一个有日期记载的人，或者说是一个先驱”。后人为使阿贝拉尔派的辖区优雅化而建了哥特式尖塔，在其下面历史学家米歇尔看见了一种思想的“可怕的聚会，不仅有阿贝拉尔自己的听众，50名主教、20名红衣主教、2名教皇以及所有经院哲学家，不仅有学识渊博的海洛丽丝，有语言教学，有文艺复兴，还有布雷西亚的阿诺尔德^③，也就是说，还有革命。”^④阿贝拉尔那里对人类激情的神圣化，对物质美的关心，对身体的崇拜从法国走出而贯穿了意大利的早期文学，并且在但丁那儿有了回响。阿贝拉尔在但丁《神曲》中未被提及但已被编织进作品的结构，但丁是阿贝拉尔哲学的热情的学生，不管他被打动的是后者实际生活事件的感染力还是其精神内涵，但丁避免了对他在“最后的审判”中的位置的判断。阿贝拉尔死在去罗马的路上，正是在这种不确定的曙光里，他与他那个时代的普遍信仰之间的联系被永远地保存下来。阿贝拉尔确证了人性的资源，预示了文艺复兴的特性，他所达到的一种理想的生存模式超越了中世纪体系规定的极限，而其基本起源是包含在这一体系之中的。

在同样著名的汤豪泽^⑤传奇中，汤豪泽被诱到维纳斯的宫廷过着人间花天酒地的生活。不久他深感后悔，做了错事的骑士以自己的方式前往罗马朝圣，到基督教的中心去请求宽赦，教皇对他说：“一旦汤豪泽手上的拐杖萌芽开花，他的心灵就会得救。”由于他的朝圣杖没有长出叶子，他的罪愆得不到宽赦，失望之余，汤豪泽重回维纳斯宫。但不久之后被弃置的手杖被花叶所覆盖，教皇派人寻他，却再也未能见到他。类似的故事还出现在哥德斯修道院里，枝繁叶茂的树变干枯以

①中世纪法兰西经院哲学家。19世纪初，拉姆萨特(de Ramusat)《作为一个人、一个哲学家和神学家的阿贝拉尔》一书记述了他的不幸遭遇及其与海洛丽丝的爱情。他们用中世纪拉丁文写下的激情洋溢的信可见(德)施皮茨莱编，李承言译《亲吻神学——中世纪修道院情书选》，三联书店，1998。

②阿贝拉尔的《认识你自己》被认为是中世纪最早在理性基础上探讨伦理学的著作。他把伦理的自律与主观的理性联系在一起，认为没有一个行为本身是善的或恶的，只是意向性使这个行为成为善的或恶的。使人有罪的不是人的本性，甚至也不在于自然欲望本身，而在于意向性，即意志。阿贝拉尔说：“既然肉体的自然满足很明显不是罪恶，那么这种满足必然伴随着的快乐感情同样也不能称之为罪恶”。见赵敦华，《基督教哲学1500年》，人民出版社，1994，第5章·第3节。

③阿诺尔德(Arnold,1090-1155)是意大利宗教改革家，罗马人民起义领袖。

④转引自(英)沃尔特·佩特著，张岩冰译《文艺复兴》，广西师范大学，2000，第7页。

⑤汤豪泽(Tannhauser)原为法国抒情诗人，后成为传说中的人物，他的传说保存在一首1515年的民谣《汤豪泽》中，其起源约在13世纪。

验证死去的美丽修女已获赦免。与阿贝拉尔一样，汤豪泽传奇也预示着对现世自然欲望的肯定，并且这种肯定是以基督教信仰为背景的。

阿贝拉尔之后稍晚一些的13世纪初，法国出现了散文传奇。在荷兰图书馆的同一卷书中保存了两篇13世纪的法国短故事：《艾米斯和艾米利》与《奥卡森和尼克莱特》，它们分别带有典型的北方和南方特色，在其中友谊、人类之爱这样的特殊的古典主题得到了自由展示。在《艾米斯和艾米利》中，艾米斯与艾米利的友谊由于这两位英雄间完全个人化的浪漫命运的相似而加深，他们有着相似的漂亮外形，一次次被错认并陷入一些奇特的冒险。古希腊神话中狄奥斯库里兄弟故事的趣味性萦绕于所有事件，就像是他们心灵的内在相似性的外在表现，同样作为内在相似性的一种外在反映的是，他们拥有两个一模一样的装饰着黄金和宝石的精美酒杯，这两只教皇在施洗时赠予的杯子最后把他们带到了一起。故事场景充满了优雅的气氛和从原始人创造的手工艺品中所感受的快乐。为了治愈艾米斯的麻风病，艾米利遵从神谕亲手杀死自己的孩子，“现在清洗我的朋友吧，为了他的爱，我让我的孩子流尽了血”。艾米斯的病治好了，俩人同去教堂谢恩，回到家中，看见孩子安然无恙。这个故事是以一位僧侣的《以生命殉道的艾米斯和艾米利》为底本，还没到17世纪末，他们的名字就被最终排斥在殉教史之外了，他们的故事以尘世友谊的僧侣式的奇迹结束：

“因为上帝已将他们的生活结合在一起，因此他们……并肩战死，至死也不分离。……国王造了两个石棺来盛放艾米斯和艾米利的遗体，艾米利被带到圣彼得教堂，艾米斯被带到圣奥赛基教堂，……第二天早上，棺材里的艾米利的遗体被发现躺在圣奥赛基教堂他的朋友艾米斯的棺材旁。人们看到，这种神奇的和睦，是死亡无法损害的。这一奇迹是由上帝创造的，他给了他的门徒以移山之力。由于这个奇迹，国王与王后在那儿待了30天的时间，为死者举行葬礼，并且赐给这两个教堂许多礼品。主教经常带许多牧师去圣奥赛基教堂服务，命令他们及时尽责地守卫艾米斯和艾米利这两个志同道合的人的遗体。”^①

《奥卡森和尼克莱特》故事与普罗旺斯文学有关，它是用13世纪下半叶的法语写成的。^②这个故事用散文讲述，故事的连接处很粗糙，像是组织在一起的系列歌谣，与另外一些早期诗歌一样，大量的兴趣集中于新的艺术感觉提供的景观上：盛开的玫瑰，以神秘的方式油漆的房间，冰凉的褐色大理石，几乎无以言说的色彩，被摘下的花草的气味。漂亮的女孩尼克莱特完全融入这样的景致，并且成为

^①引自沃尔特·佩特著，张岩冰译《文艺复兴》，广西师范大学，2000，第24页。

^②普罗旺斯的爱情诗，文塔多和维达尔的“论争诗”和“展曲诗”消失已久，这种文学只存在于后来的法语和意大利语译本里。发现《奥卡森和尼克莱特》的M.福里埃尔断言，这个译本还有更老的底本。《奥卡森和尼克莱特》作为普罗旺斯文学的惟一代表表现存于巴黎国家图书馆。

其一切情趣特征的最好说明。这个故事有着高质量诗歌的特性，它追求一种纯粹的艺术效果。主题是巨大的伤悲，但却仍力主成为一种愉悦，这愉悦不仅来自内容也来自风格。伯爵的儿子奥卡森爱上了从撒拉逊人那儿买来的女孩尼克莱特，父亲不允许他与之结婚。故事开始于两个恋人的冒险，最后他们的忠诚得到了好报。这些冒险是最简单的，他们在对奇特的事物的观察中冒险，这些观察是外在的，停留于一些令人愉快的事物上：一个花园，一个被毁弃的尘塔，尼克莱特在森林里建造的开满花的小木屋。这个故事的所有魅力在于它的细节，在于其加诸情感的情境和特性上的特殊的轻快优雅的次序，这一魅力在以早期法国散文写成的段落中有着特别表现。作品被一种过于精细几近夸张的虚弱氛围笼罩，这是民谣歌手所吟之诗的典型特征，民谣歌手们及其特定观众开始给身体的美以价值。在整个故事中，描写尼克莱特逃跑的段落最美：

“一天夜里，尼克莱特躺在床上，看见月光明亮地透过小窗，听见夜莺在花园里歌唱。此时她想起了她深爱着的奥卡森。她想到了博凯尔的盖林斯伯爵，他恨不得将她置于死地，并可能在任何时候将她烧死或淹死。她发现看守着她的老妇睡着了，她起身穿上她所拥有的最美的长袍。她将床单与毛巾结成一根绳子，然后将绳子一端拴在窗柱上，让自己轻轻地滑进花园，径直穿过花园到达镇上。

“她的头发黄而微卷，她微笑的双眼绿中泛蓝，她的面孔光洁而漂亮，小嘴唇鲜红，牙齿细小洁白；雏菊在她穿过的地方被踩碎，她的裙子前后飘摇；在她的脚下，一切看上去是那样黑，这个姑娘真白啊！”

“她走到花园门前，打开门，穿过博凯尔的街道。月亮静挂天空，她尽拣月光照不到的路行走。她尽可能快地走着，直到来到奥卡森所在的尖塔。”^①

故事除了总是为一种被渲染成幽默的零散的轻快方式所连缀，它还有源自普罗旺斯诗歌精神的对爱情的深沉、理想化的强烈激情。奥卡森表现了这种理想性的强烈激情，他为了爱而将所有骑士的职责抛诸脑后。^②

头发卷曲、金黄的奥卡森，满怀柔情与爱意。

他被塑造为一个典型的普罗旺斯爱神形象：骑着一匹白色的马，如同清晨般纯美，外衣上还绣着花朵，他走着走着，深重的相思病突然向他袭来。《奥卡森和尼克莱特》包含了对中世纪传统的叛逆精神的最著名表述：完全被感情和感觉所控制的奥卡森看到，在去天堂的路上，只有一群羸弱的教士，“日日夜夜据守着小教堂的祭坛”，他们光着脚或穿着打补丁的凉鞋。但是为了和尼克莱特这位“他热

①引自沃尔特·佩特著，张岩冰译《文艺复兴》，广西师范大学，2000，第21页。

②但丁记录了“外貌可怕的上帝”的暴政遮蔽了他的感官和肉体的力量，但丁这位理想爱情的完美体现者，只是那个激进时代开创者的体验的集中典型的表达。

爱着的甜蜜的情人”在一起，奥卡森已经准备好遭受地狱的痛苦，与“好心的学者”，男演员们，死在战场上的好骑手们，时髦的人以及“身边有两三个骑士”、因音乐而快乐、戴着金银穿着蓝色裘衣的“美丽淑女”一起下地狱。

以上两个法国故事集中体现了文艺复兴萌芽伊始即具有的两重涵义：首先，它是“中世纪的文艺复兴”；^①其次，它是“古希腊的文艺复兴”。中世纪理性与想像力的勃发及对心灵自由的强调；对当时的道德和宗教观念的反叛；对感官愉悦和美的关注，对身体的崇拜在挣脱基督教自身限制的同时表现为向希腊古典源头的回归，而后者却是通过中世纪信仰的时代以各种方式被保存下来的。这种叛逆、关注实在个体的因素同样在阿贝拉尔的历史和汤豪泽的传奇中被发现。

文艺复兴所标示的人性发展轨迹具有和谐性和完整性的特征，没有固定学派，没有排斥，这一运动的真正的参加者和代表人物无一例外地体现着这一融洽原则（如达·芬奇等全才通识式的人性模范）。文艺复兴是“一切都美好”的文化整体，这里不存在争论的被明确界定和普遍意识到的不可变易性和对抗性。

（三）16世纪宗教改革运动

16世纪宗教改革运动的主导思想是基督教人文主义和新教神学，它们都致力于回到基督教的《圣经》源头。这个世纪欧洲的运动既是中世纪传统权威体制坍塌的原因，又是这种坍塌的结果。

1. 基督教人文主义

基督教人文主义是天主教内部的改革思潮。罗马历任教皇欣赏文艺复兴运动的成果，积极组织和赞助一些人文主义者的研究、翻译和艺术活动，但总体而言，基督教人文主义并非罗马教廷的主导思想。一些有改革思想的人文主义者提出用更符合人性的温和、开明思想代替宗教专制和经院教条的主张，这些改革主张虽未被罗马教廷采纳，还遭到新教改革派反对，但对宗教改革运动的进程以及后世的宽容思想与启蒙精神都有不可磨灭的贡献。

（1）伊拉斯莫（Erasmus, 1466-1536）

伊拉斯莫是人文主义者中最有代表性和最有影响力的人物，他的思想显示出前一时代和即将开始的时代之间的连续性。作为天主教徒，伊拉斯莫在新教改革之前就提出回到基督教信仰的《圣经》渊源，期望天主教会内部能产生出基督教的真正改革运动，他在路德之前事实上已成为社会改革的一个象征。

^①这个概念来自沃尔特·佩特《文艺复兴》一书中的说法，本文用它强调中世纪与文艺复兴之间历史发展的连续性一面。

与同时代其他的人文主义者一样，伊拉斯莫以斯多葛派和新柏拉图主义解释基督教《圣经》，他把自己的思想归结为融学问与虔诚为一体的“基督的哲学”（*Philosophia Christi*）。这是一个与经院哲学相对立的概念，是他对基督教的本质性的理解。他说：“在这种哲学中，心灵的意向比三段式推理更为真实，生活不仅仅是争论，转变是比理智思索更为重要的事情。只有极少数人是有学问的，但一切人都能成为基督徒，一切人都能成为神学家”。^①伊拉斯莫明确反对经院学者在学术上沉溺于文字而不关注精神实质。伊拉斯莫用“基督的哲学”改造神学，以福音书的素朴信仰代替繁琐的说教和仪式，恢复人简单质朴的自然本性，反对宗教狂想和专制，主张通过教育实现一种合理的、有秩序的、温和博爱精神下的生活。他认为真理只有一个，真正的智慧就是上帝的旨意的运行，体现在基督身上的符合人的自然本性的基督教信仰与一切哲学家发现的真理是相同的，伊拉斯莫的名言“圣苏格拉底（*St.Socrates*）为我们祈祷”是一个基督徒对异教徒的最高评价。这意味着，基督的道德戒律非常接近于斯多葛派和新柏拉图派的道德劝戒，保罗那里“精神”与“肉体”的敌对基本等同于斯多葛派的“理智”（*reason*）与“情欲”（*passion*）的敌对。人生在世基本要做的事是运用理智支配情欲。但这并不意味着伊拉斯莫把基督教简化为一系列道德原则，他相信教会的一切传统教义。

伊拉斯莫置身于基督教传统中。然而，他的思想成为当时的宗教改革者用以攻击教会制度、神学家、僧侣乃至教皇的武器，他的返回福音书的改革主张与新教改革纲领相一致，但事实上伊拉斯莫和解的、温和的人文主义与路德激进的信仰主义差别甚大。在某种意义上，伊拉斯莫是作为中世纪西方基督教持久特征的大批温和的、不主张分裂的改革者中的最后一位。他翻译了教父和古典作家的一些著作，通过编写希腊文和拉丁文对照本的《新约圣经》开创了现代圣经研究。四个世纪之后，新教与天主教本着伊拉斯莫的容忍精神开始对话时，他们迈出的第一步就涉及伊拉斯莫曾为之作出过巨大贡献的圣经学识。

（2）蒙田（*Montaigne,1533-1592*）

蒙田代表了后期人文主义者对宗教改革的怀疑态度。蒙田持天主教信仰，但却在宗教改革运动中持中立态度，他的温和的生活态度与他所相信的皮罗的怀疑论有关。蒙田与早期人文主义者的一个重要区别表现在他不再相信人在自然中的优越性，相反，他认为正是这种自诩的优越性造成了人性中的骄横和自负。蒙田驳斥人类中心论的创世观念，指出了人类知识的缺陷，人的感性和理性都不可靠。理性知识归根到底以信仰，即“来自神圣的启示”为第一原则，然而，没有所有

^① 转引自赵敦华《基督教哲学1500年》，人民出版社，1994，第584页。

人都接受的信仰，因此人不能达到确定的知识。他同样怀疑信仰的确定性，指出宗教信仰冲突和变化的事实。为了防止宗教上的教条主义，他反对按神学原则决定人的生活（“神学博士过多地写人性比人文主义者过少地写神性更有害”）。

蒙田的怀疑主义并非引导他得出否定一切的结论，他声称自己的“生活哲学”是一种健全的常识。这种常识哲学有两个特点：一是自然主义。按自然生活也即按照德性生活，但德性不是经院教条，因为“宗教和法律不能给予人德性，只能完善和促成德性。德性来自自然种植在每个人心中的普遍理性的种子”。二是蒙田哲学中的自我内省意识。既然每个人内心都有“普遍理性的种子”，那么人唯一需要关注的只是自我对生活的感受，它会帮助人自然地运用理性。符合自然的生活必定是简单的常规生活。蒙田的怀疑主义和自然主义在当时产生了抵制教条主义、宗教狂热和迫害的社会影响，并且对近代认识论有深远影响。^①

2. 天主教改革

16世纪基督教思想的重要神学工作首先开始于天主教。天主教改革运动(西班牙是其重要中心之一)表面上是保守的天主教对新教改革作出的反应，以至于它通常被误解为“对应改革”(Counterreformation)，但事实上当新教改革出现之时，天主教改革已经开始了。这一运动真正的关切在于，回应并进入现代化-现代性及由此引发的对神学自身的反省，这一关切造成的事实结果是基督教人文主义。如弗兰西斯在神学上说明征服新世界的合理性与意义；耶稣会的产生及其后派遣传教士到全球各地。

(1) 耶稣会

以依纳爵·罗耀拉(Ignatius of Loyola)为领袖的耶稣会(1540)是天主教改革历史成果之一，也是文艺复兴以来基督教与人文主义相结合最杰出的产物之一。耶稣会士成为天主教回应并进入现代性，完美结合了欧洲人文主义传统教育与科学教育的精英代表。虽然最初依纳爵并未把耶稣会设想为一个教学团体，但他高度重视学习，给耶稣会士们可能有的最好的教育。为此，依纳爵要求迪戈·莱纳兹撰写神学手册，在耶稣会的《章程》(Constitutions)里清楚说明了会士必须遵循的灵性训练及学院教育的大纲，并且列出了学习和课堂讨论的书籍，包括新旧约圣经、托马斯的经院教义和亚里士多德的哲学。但依纳爵补充说，如果未来出现了另一种神学体系，它不与托马斯抵触而又“较好地适合我们的时代”，那么这种体系也在阅读范围之内。依纳爵持有与托伦特会议(Council of Trent)处理称义问题时

^①正如有位研究者指出，蒙田“提出了近代知识论的问题：……我们如何能知道一切？我们能知道什么？我们如何能确信？培根、笛卡尔、帕斯卡读过他的书……他的新皮罗主义也是我们现在必须迎接的挑战，看一看人类知识是否有新的基础。因此，通过怀疑主义，认识论成为近代思想的焦点。”转引自赵敦华《基督教哲学1500年》，人民出版社，1994，第587页。

提出的相同观点，即没有恩典人固然不可能转向上帝，但是“尤其是在我们这个非常危险的时代，不应当以善行和自由意志可能被损害或被当作零的方式来做这件事情”。依纳爵以此指示耶稣会士们，以确保路德和加尔文的教义不会被接受。因此，在托伦特会议之后爆发的有关恩典、预定论和自由意志的争论之前，耶稣会士们就有一个心照不宣的传统——佩德罗·德·方塞卡(Pedro de Fonseca, 1528-1599)^①和卡梅拉里厄斯(Camerarius)等神学家们代表了这个传统——坚持意志的自由，并找出使意志的自由同恩典和预定论的教义相协调的方法。

苏尔雷斯(Suarez, 1548-1617)

苏尔雷斯是16世纪和17世纪初最杰出的耶稣会神学家，他的《形而上学辩论》(Disputationes metaphysicae)每一标题下汇总了令人难以置信的博学多才的见解，他使背景迥异的哲学家们——希腊人、犹太人、穆斯林、经院派、文艺复兴的学者——彼此对话，然后在把众多可供选择的观点考虑在内的基础上，提出自己的见解。苏尔雷斯表现出了孜孜不倦的学术研究和博览群书的成果。苏尔雷斯的神学体系是后司各脱(post-Scotist)和后唯名论者(post-nominalist)的形式的托马斯主义，他关于恩典的教义是，在以莫林纳思想修改托马斯主义或者说修改莫林纳主义使之符合托马斯主义的基础上提出的。这个恩典教义和苏尔雷斯的大部分神学主张一同成为耶稣会公认的教义。

莱西厄斯(Lessius)

莱西厄斯驳斥了贝厄斯的如下观点：人因其腐化了的自由意志而不愿也不能转向上帝。以莱西厄斯为一方，卢维恩大学贝厄斯为另一方，双方关于恩典与自由意志问题的观点截然对立：

贝厄斯

莱西厄斯

- | | |
|-------------------------|-------------------------|
| ①在皈依中上帝决定了意志的行动 | ①意志决定了它本身 |
| ②只有一部分人从上帝那里得到了得教的有效的辅助 | ②这种辅助给了所有的人 |
| ③预定论与上帝预先知道一个人的功德无关 | ③预定论取决于上帝预先在被拣选者身上看到的功德 |

莫林纳(Molina, 1536-1600)

莫林纳于1588年发表《自由意志和恩典的授予的一致性》(The Agreement of Free will with the Gifts of Grace)，在附录里收录了巴内兹的反对意见及莫林纳对此的答复。萨拉曼卡大学从梅迪纳(Medina)到巴内兹都坚持恩典之外无它，莫林纳

^①一些早期的耶稣会士是司各脱派而非托马斯派，如科英布拉的教授佩德罗·德·方塞卡，他的主要兴趣在形而上学而非神学，他对耶稣会神学历史的重要性在于把“中间的知识”(Scientia media)的理论应用在预定论问题上。

此书的目的是要表明，自由意志与恩典、预定论之间存在着一致性。莫林纳试图答复新教徒对天主教自由意志教义否认了恩典第一位的指责，从而为教义进行辩护。他的观点又是托马斯式的，声称只是对《神学大全》(Summa)里涉及相关论点的简短篇章的评论。

亚当被创造时被赋予了信仰、希望、仁爱的超自然美德，也被赋予“原义”(original justice)，这些辅助加强了他的自然的自由使他的自由意志能够作出正确的选择。亚当的堕落使他失去了超自然的美德和原义，但原罪并未影响人的本性而只是影响了添加在人的本性上的超自然天赋。所谓罪削弱了人的自由，不是指人的自然的自由而是指这种自由缺少了其原本被赋予的超自然的辅助。人现在仍然是自由的，只是他不能选择那些涉及超自然领域的事物，因为这超出了人的本性。因此人的信仰需要上帝的恩典，但这是向每个人都提供了的“上帝一般的恩典”，它对于人的得救是足够的。因此信与不信的差别在于意志的自由选择而不在上帝。诚然人的信仰需要上帝恩典，如奥古斯丁所言信仰的开端是在上帝的行动里，但是人的自由意志起着重要的和必要的作用。上帝的一般的恩典是与人的行动同时起作用的，这与巴内兹和其他托马斯主义者关于恩典对意志的“物质的预先运动”(physical premotion)理论相对立。如在火产生热这一行动中，次要起因火与主要起因上帝同时起作用，当人的自由意志应用于没有超出自然领域的决定的时候，情况亦然。当涉及超自然行为时，上帝的一般恩典与意志之间仍存在着同时发生的合作，但恩典被添加于超自然的行为，这种恩典称为上帝的特殊恩典。特殊恩典使意志在一般恩典之中完成具超自然意义的行为，例如信仰。恩典与一般恩典一样不是对意志起作用，而是同意志一起发生作用。恩典只是人的自由意志所同意的合作的恩典，同意一旦发生，人就能在上帝的一般恩典中完成超自然的行为。可以看到，莫林纳的“恩典”“一般恩典”“特殊恩典”这三个概念并无本质区别，它们都必须通过人的自由意志才成为有效的。

莫林纳认为自由不但是“摆脱强迫性的自由”而且首先是“摆脱必然性的自由”，人的自由意味着不是出于必然性而是出于人的自由意志。所谓自由按其定义是依情况而定的，因此无限度的预定论妨碍了人的自由。莫林纳使用了“中间的知识”的概念，它指上帝赖以知道自由的万物将引起的未来偶然事物的知识，即对那些将由其他意志决定的事情的知识。因此，未来的依情况而定的事件并不取决于神的预知，而是相反，上帝预先知道自由的万物将自由地决定的事情。在一种绝对的意义上，上帝意志是有条件的。

耶稣会与多米尼克会在1594年爆发了第一次公开的辩论，在第二次辩论之后，西班牙宗教法庭因无力在这样有影响的双方之间作出判决，而将整个事件提交罗

马。多米尼克会士反对莫林纳主义，因为耶稣会士对恩典的理解与托马斯和奥古斯丁相抵触。争论点在于足够的恩典和有效的恩典之间的差别，莫林纳主义认为，两者间没有差别，使足够的恩典成为有效的是意志的行动，这意味着恩典从意志那里得到它的效验(ab extrinseco)，而在奥古斯丁和托马斯那里，恩典就其本身来说就是有效的。在多米尼克会士看来，莫林纳关于同时发生的恩典的概念，不能恰当地表达奥古斯丁关于恩典对意志的作用的概念。而多米尼克会士的恩典对意志的“物质的预先运动”在莫林纳主义者看来是否认自由，因为自由不仅是与强迫性更是与必然性相对的自由。争论中的这些问题同路德和伊拉斯莫的辩论所涉及的问题极其相似。

革利免八世(Clement VIII)亲自处理这场辩论，命令两个宗教团体提交各自观点的总结，并同时向大学和教会领导人征求意见。当1598年教皇委派的调查委员会决定莫林纳的观点与奥古斯丁和托马斯的观点对立时，若干有影响的人物包括西班牙国王及教会领导人请求对此事更为慎重的处理。革利免因此改变决定，号召在两个派别的代表之间举行一系列会谈以期达成妥协，当会谈失败，革利免再次准备谴责莫林纳，西班牙阿卡拉大学一些耶稣会士开始对教皇权威表示怀疑，于是革利免于1602年开始召开并亲自主持了一系列新会议。革利免的继任保罗五世继续主持一些集会直到1606年，他宣布：多米尼克会士的观点并非加尔文派的，因为他们的恩典未损害自由而使其更完善；耶稣会士也并非多米尼克会士所指责的贝拉基派，因为他们把信仰的开端置于神的恩典之中而非人的意志之中。因此，两派都可以持有各自的观点只要彼此相安无事。这场辩论不了了之，此后耶稣会士和多米尼克会士继续他们的辩论长达几个世纪。

从以上史实不难看出，其时耶稣会士的“标新立异”颇具影响力，他们的神学主张与奥古斯丁主义及其代表的整个中世纪传统是受到同等对待的。

(2) 詹森派

基本涉及一些同样的争论点的另一场辩论围绕着一个其观点与莫林纳截然相反的人：荷兰神学家詹森(Jansenius,1585-1638)。虽然莫林纳使人们的注意力离开卢维恩而转向西班牙，但贝厄斯的观点继续在荷兰流行，这些观点在詹森的主要著作《奥古斯丁》(Augustinus,1640)里再次出现。《奥古斯丁》是攻击莱西厄斯和莫林纳观点的学术著作，其特点在于用以驳斥莫林纳主义的基础不是被多米尼克会士冲淡了的奥古斯丁主义及整个中世纪传统，而是越过该传统而回到的以最极端的方式解释的奥古斯丁。詹森声称神学是建立在权威上的，神学知识具确凿性，他的用意并非阐述奥古斯丁的整个体系，而是借此把他关于恩典和预定论的观点作为辩论中的权威。詹森试图证明的主要论点是原罪使得意志不能为善，他区分

了堕落之前的自由意志和当前的自由意志(莫林纳未作此区分),认为除了莫林纳所说的“一般恩典”之外,尚需一种“治病救人的恩典”作为当前状态的人的意志的最高主宰,这种恩典是不可抗拒和确实可靠的。意志在并不知其正被引领的状态下心甘情愿地转向上帝,这种由内在的必然性产生的行为就是自由的。恩典和预定论是绝对的和双重的:没有恩典,人类只是“罚入地狱的乌合之众”,得到恩典的人必须接受恩典;有一些人预先注定要得救,有一些人预先注定要永远罚入地狱。因此,被拯救和被罚入地狱之间的差别不取决于每个人的选择,而取决于永恒的天命(eternal decrees)。詹森及其追随者因此一再被指责为新教的秘密追随者。

随《奥古斯丁》的出版而来的是阿诺尔德(Arnauld,1612-1694)的《论经常的交流》(On Frequent Communion),这篇论文把詹森提出的原则应用于实际的虔诚行为和教会纪律的领域,从此,詹森派的运动开始采取抵制教会权威的形式。《奥古斯丁》后来在巴黎再版并得到巴黎神学院教授的支持,从而詹森派和耶稣会士间的争论成为国际事件。宗教法庭在1641年禁止人们阅读《奥古斯丁》;1643年,乌尔班八世在训令《论完善》(In eminenti)里谴责《奥古斯丁》;英诺森十世采取同样的行动,在1653年谴责据说是反映了詹森观点的五种主张,但这些举措都不同程度地遭到抵制,并未能使辩论结束。这场争论导致了分裂。西多会(Cistercian)修道院在阿诺尔德领导下拒绝服从;布莱斯·帕斯卡尔(Blaise Pascal,1623-1662)为阿诺尔德辩护的《大主教们》(Provinciales),在影响和受欢迎程度上超过了《奥古斯丁》;其后一个准备要由法国所有教士签署的谴责詹森的“表白书”(Formulary),许多人拒绝签名。由于国家——尤其在路易十四世的时候支持对詹森派的谴责,这个运动越来越具有政治色彩。到了18世纪,詹森派运动成为限制教皇权力运动的盟友,在荷兰,由于进一步试图镇压这个运动而造成了永久的分裂;在法国,詹森主义加入了那些最终导致革命的势力。最后一个詹森主义者修道院院长格雷戈尔(Gregoire,1750-1831)已是一个热心的雅各宾派(Jacobin),在他身上政治目的超过了对宗教事务的关心。

天主教改革运动前期莫林纳的耶稣会及其基督教人文主义,后期詹森派运动及其倾向新教神学的主张虽然代表着彼此对立的两种思想立场,但却共同指示着基督教自身发展的现代性方向和品质。

3. 新教神学

(1) 马丁·路德(Martin Luther,1483-1546)

马丁·路德是宗教改革运动的发起人,他的神学受到奥古斯丁主义、陶勒神秘主义和奥康主义的影响,他利用这些思想对保罗“因信称义”教义作出新的解

释，从而为新教神学奠定了理论基础。

路德赴罗马朝圣看到圣物以及博取功德的其他手段被滥用，他对当时公认的教会教义发生怀疑，然而这种疑虑更为深层的根源是他的修道院生活经历所引发的对罪与恩问题的思考。路德从德国神秘主义那里找到另外一条可能得救的途径，即简单地把自己完全交托给上帝，他后来所坚持的因信得救就部分地源于神秘主义者的教诲。后来路德像其时几乎所有的圣经注释家一样按基督论研究旧约《诗篇》时，在基督身上看到了上帝的公义和爱的结合，这就是路德神学的开端。

路德指出他对人的罪的深切理解：“人们必须承认，想要努力朝着被称为善的方向去做的意志是不自由的”，“人就其本性而论，不可能要上帝成为上帝。事实上，他自己想要成为上帝，而不愿上帝成为上帝。”这些均与路德自己曾拒绝上帝的亲身经历密切相关。他由此归结到恩典的重要性：“从人来说，除了恶意和甚至反抗恩典之外，没有任何东西高于恩典。”德行是无关紧要的，因为“没有无骄傲或悲哀的也就是无罪的德行。”其原因是，“没有上帝恩典的每一项遵法行动表面似善，而内里却是罪恶。”总而言之，“我们不因行公义的事而成为义人，而只有被称为义人后，我们才能行公义的事。”路德《反经院神学论》(Disputation against Scholastic Theology)在对经院神学进行攻击的基础上透彻阐明了主要观点，并且在结尾说：“我们相信，我们没有说什么同天主教会与教会教士们不一致的话。”^①

众所周知，路德反抗公认教会，并且主张基督徒在《圣经》支持下与上帝进行直接的和个人的交通，但另一方面路德一生坚持教会在信徒生活中的重要作用，他认为得救不能来自教会以外并且持有“圣徒相通”(communion of saints)的传统信念。路德同他那个时代的教会的分歧，不在于教会的重要性而在于教会的性质和其权威的真正含义，他抵制教皇权威，是因为他认为教会的最高权威是上帝的道(话语)。路德对历史和传统的理解使他意识到，正是教会保存了上帝的道，在这一点上，他同激进的新教派试图抛弃传统直接回到《圣经》的做法是相对立的。路德绝非对基督教一体性缺乏见识的个人主义者，或毫不顾及基督教传统的激进革新者，他自认为是传统的一部分。

1520年，路德写了两篇重要论文：《致德意志贵族书》(Adress to the German Nobility)和《教会被掳巴比伦》(The Babylonian Captivity of the Church)。第一篇否认教皇权威超越统治者和《圣经》，认为必须由世俗权力而非教皇来为教会改革召开宗教会议。在这篇论文中路德表达了德意志民族对罗马的不满，因而改革运动与德意志民族主义情感交织在一起。在第二篇论文中，路德对教会圣礼制度进

^①转引自胡斯都·L·冈察雷斯，《基督教思想史》，金陵协和神学院，2002，第715、716页。

行抨击，驳斥教会拒绝给平信徒圣餐的做法，否认圣餐变质说和弥撒中的献祭，并且坚持所有信使都可以当祭司的主张。这篇论文导致了路德与罗马天主教会的最后的决裂。

以下论述的是路德神学的三个重要特点。

A. 神学的起点：基督

惟一真实的神学并不宣称它发现上帝的本体，而是满足于通过上帝把自己彰显于人，即通过基督受难事件来认识他。路德提出对上帝的两种认识：“通过律法”的认识和“通过福音”的认识，这与他的律法-福音(law-gospel)主题思想密切相关。前者人靠理性自身即可获得，而后者必须自上而来，人的本性对它毫无所知。人的本性与绝对的上帝之间有不可逾越的鸿沟，《圣经》中的上帝总是在隐秘中彰显他自己。路德一再提及“在隐秘中受难的上帝”，人只能通过上帝在福音中的启示认识他。因而路德否定唯德论(moralism)与唯理论(rationalism)，它们的道德观和认识论均属于人想要认识绝对的上帝本体的非分企图。虽然路德对德国神秘主义比对经院神学更为赞同，但他认为神秘主义的“谦卑”和“经验”概念也是来源于对绝对上帝的认识而不是来源于基督。谦卑的最为根本的原因不在于神性与人性、造物主与造物之间悬殊的差别，而在于上帝在基督里的自我克制及其所表明的上帝对罪人的爱。路德坚持，真正重要的不是要认识上帝，而是要认识他是“为我的”。

神学的出发点既不是理性也不是经验，而是上帝的“话语”。路德所说的上帝的话语除了指《圣经》，也指三位一体的第二位：基督，也指道成肉身的上帝。这些不同的表达形式之间有密切而重要的联系。

路德论及三位一体教义时持的是正统观点，按逻辑次序这个教义先于道成肉身，但按人的认识次序，只是有了基督事件之后这个教义才成为可能（“从上帝在耶稣基督里的话语那里，人们可以知道，上帝的话语是三位一体的第二位，但不是反之亦然。”）基督即上帝的“话语”，《圣经》并不在上帝在基督里的“话语”上加添什么，“因为全部福音书都指向基督一个人”。这就是路德在解释《圣经》和论及《圣经》权威时的出发点。路德坚持《圣经》权威高于传统、教会、神学家及他本人，其理由并非所谓“革新”（如新教阵营中某些想要抛弃教会全部传统的人），而是恰相反：通过《圣经》权威使传统（尤其是中世纪晚期的传统）回归福音的真谛。他只抛弃那些与《圣经》相违的观念和习惯，而《圣经》的权威只是因为它所证实的福音的权威，并非因为它是正典，因此路德否认强调善行重于信

仰的《雅各书》具有使徒权威性。^①

依据相同的原则，就《旧约圣经》是指向基督并根据基督论来加以解释的这一点而言，它对基督徒仍有意义。^②《新约》只是实现了《旧约》中的许诺和启示了这个许诺的全部意义。

B. 律法-福音的辩证法

人转向上帝的能力是绝对被动的，上帝在基督里的救赎针对的正是意志的被动性及其被恶所奴役的事实，因此尽管人的本性浸透了罪却在基督里听到称义的信息，此即“被归给的义”。除了藉着上帝恩典去信仰之外，人不能靠其他方法理解基督和他的义。“被归给的义”意味着一个基督徒既是义人，但在其整个现世生活中又继续是罪人，“凡是称义的人仍旧是罪人”。但这并不是说称义对现实生活毫无意义，“称义的人还不是义人，而是在奔向公义的途中”，基督徒的现世生活成为一段从上帝归义走向真正称义的灵性历程，在这段历程中，善行作为真正接受信仰的标志起着重要作用，因此为社会秩序所需要的律法的世俗功能仍旧有效。律法指《旧约》和《新约》中规定的道德律法，它既符合自然律法，也符合《新约》中至高无上的爱的原则。律法仍旧是表达上帝意旨的一种真正和正当的方式。

路德的“因信称义”(Justification by faith)主要指个人内在精神的转变，他并不否认精神的转变所带来的外在生活的转变，因为确定的获救感必然表现为获救的历史进程，表现为生活方式、历史功绩等外在事件，但是外在事件成为获救的标志必须满足两个条件：第一，它们由信仰带来的转变而引起；第二，它们是个人积极主动参与生活的结果。

律法-福音的辩证法是路德神学的中心，与之密切相关的路德关于称义、预定论和伦理学的观点都强调信仰的个性主体性及内在性。

C. 圣餐教义

路德认为，天主教关于圣餐的变质说教义使圣礼变成亚里士多德玄学的俘虏。

所谓“圣餐变质说”(transubstantiation)，指圣餐里的饼和酒一经祝圣就不再是真正的饼和酒。与否认上帝化身为一个真实的人的基督幻影说相仿，这种圣餐教义否认上帝亲临于真实的有形的饼和酒之中。早在1380年，威克里夫就抨击过

^①路德甚至于倾向把《雅各书》删除于正典之外，他曾坦承：“教皇派只抱住《雅各书》，而把所有其余的部分抛开。直到目前为止，我习惯于按照《圣经》的其余部分的意思来谈论和解释《雅各书》。……因此，如果他们不接受我的解释，那么，我也将把《雅各书》当做碎砖破瓦。”此外，对《启示录》路德也持类似的态度。

^②为了解释《旧约圣经》对基督徒的意义，在一篇题为《基督徒应如何看待摩西》(How Christians Should Regard Moses)的讲道中，路德清楚地说明摩西律法作为上帝为犹太人制订的诫命对基督徒不具约束力，接受它只是根据自然律法的权威，但是，《旧约圣经》仍对基督徒有意义，因为，“我在摩西的教导中找到一些我从本性里找不到的东西：上帝所作的关于基督的应许和保证。”参阅胡斯都·L·冈察雷斯《基督教思想史》，金陵协和神学院，2002，第732页。

圣餐的变质说。即使在祝圣之后，饼依然是饼，酒依然是酒，基督的身体和血在一种属灵意义上降临领圣餐者的灵魂，也在一种圣礼的和神秘的意义上降临。在此可以看到路德教义的双重涵义特征：同时强调现世事物的真实性和其属灵的意义。

后来新教阵营中一些人否认圣礼中基督身体的亲临，认为那只是“象征性的”或“灵性上的”，路德与之展开了长期而复杂的论战，因为这种过激的观点与《圣经》教导背道而驰，《圣经》经文说：“这是我的身体”。为此，路德宣称他宁愿与教皇派一道吃基督的身体，而不想跟过激派一同吃饼，因为天主教比新教中的过激派更加接近《圣经》真意。路德这种观点也称为“合质说”（*consubstantiation*），它说明饼和酒的物质存在，但基督的身体也在其中。至于基督的身体如何存在，路德以之为一种神秘。路德这些观点成为他同瑞士改革者及其后改革宗之间争论的焦点之一。

基督的身体无所不在，这个观点与路德对道成肉身的理解有着极为密切的关系。他的关于神人二性的教义倾向于联合而不是分割，特别强调属性交流（*communicatio idiomatum*），通过道成肉身，基督的身体既是具形的又被赋予神性内涵。因此，基督的身体无所不在。但无所不在亦即处处都不在，上帝选择隐没在祭坛圣礼中，因此路德驳斥新教过激派说：基督的身体就在祭坛上。新教过激派的主张还涉及物质与灵性之间的关系。他们认为信仰是属于灵性的事务与肉体无关，因此基督的身体与信仰无关。路德认为这与《新约》中对“肉体”和“灵性”的理解相悖，灵性的对立面不是身体而是肉体，肉体指人的自我信靠和反叛。灵性是通过物质而降临于人，通过钉在十字架上的基督的身体、通过存在于饼和酒里的基督的身体降临于人。

由圣餐教义可以看出，在威克里夫那里，灵性涵摄俗性；新教过激派分离灵性与俗性并倾向以后者涵摄乃至取消前者；路德处于联合的中间，他强调圣俗的二重性。以威克里夫和胡斯等人为代表的前宗教改革是16世纪宗教改革运动的先声。14、15世纪的宗教改革已是学者对基督教传统自身的反省（它之前的类似运动由虔诚但缺乏学院训练的人领导），它已具备了大量后来新教改革所使用的观念，但其理论基础仍是中世纪传统的实在论。14至16世纪圣餐教义上的分歧，在极其重要的意义上，集中体现了基督教世俗性内涵的演化轨迹。须指出的是，正是14世纪宗教改革者的立场使实在论蒙上“异端”的嫌疑，从而给15世纪唯名论在巴黎、牛津以及德国一些大学的普遍流行提供了深刻的宗教背景。

除了上述三个重要观点外，路德坚决反对经院学者对圣经四重意义的区分（即文字意义、类比意义、神秘意义、道德隐喻意义），只承认文字意义的真实性。他

强调圣经意义的清晰性使教育水准、语言能力不同的人有同等的理解圣经和接受启示的机会。路德改革精神的一个重要表现在于，剥夺了教皇垄断圣经解释的特权。公教会的精神特权一旦被取消，神职人员高于平信徒的等级特权、教皇召集宗教会议的行政特权随之取消，被路德称作保护罗马的三道护墙就被推翻了。教会不是挡在个人与上帝之间的障碍，而是支持个人与上帝直接交往的后盾。路德教会论的最重要的内容是所有信徒都是祭司，这并非通常被误解的仅仅指个人成为自己的祭司，而是指个人同时也当他人的祭司。这一主张使教会结为一体，并且推毁了罗马天主教所捍卫的教会等级制观念。此外，路德认为公开宣讲福音的圣职来自上帝对一些人的呼召，这个呼召必须由社会作证，因为“今天上帝通过中介呼召，即通过人这个工具，呼召我们大家进入执行上帝的道的职务。”这通常意味着这种呼召是通过诸侯、地方行政官或会众发出的。路德以此抵制那些自称直接被圣灵呼召的“教派主义者”(sectarians)。

随着运动的发展，路德认为他们中的一些人比他严厉攻击的天主教更加不符合基督教的精神。许多人开始把他实际上看作是教皇派。1546年路德逝世时，新教改革由于偏狭的民族主义和神学上的分歧已趋于分裂。

(2) 慈温利(Zwingli, 1484-1531)

16世纪的新教神学基本可分为四类或四种传统：路德宗(Lutheran)、改革宗(Reformed)、再洗礼派(Anabaptist)和英国国教派(Anglican)。慈温利是改革宗传统最早的一位神学家。与路德在灵性生活经历中获得信仰不同，慈温利是沿伊拉斯莫的人文主义发展起来的，他接受人文主义教育，曾自称是柏拉图和斯多葛派的信徒，后来受到伊拉斯莫影响决心信奉“基督的哲学”。慈温利采用基督教与人文主义相结合的方法研究《圣经》，其思想比路德思想更富于理性和哲学论述，但同样认为信仰是明晰、简单的，他的回到《圣经》的做法属于以回到源头为特点的整个人文主义运动的一部分。慈温利认为重新发现基督教的真正本质的途径是去发现《圣经》的信息，并将其应用于基督教的复兴，《圣经》的优先地位不但是历史和人文主义确认的，而且也是信仰确认的。

除了与路德一样强调《圣经》中上帝的“话语”基督是称义和得教的唯一源泉，强调信仰的个体主体性及内在性之外，慈温利的思想与路德思想在许多方面呈现出差异。慈温利提出一种“绝对预定论”：上帝与世界的关系如此密切以至于世上发生的一切都是他的旨意，对于上帝的行动及其行动中的矛盾之处人所能做的只是接受并相信。上帝知道并预先规定一部分人的堕落，是为了人能通过义与不义的比较更好地认识义的本质，但这无损于上帝本身的义，因为他不受律法支配。因而人的得救仅是上帝拣选的结果，人的善行仅是上帝预定的结果。如此一

来现世的一切包括罪恶与不义均获得了一种合法性。在律法-福音问题上，慈温利说福音与《旧约》道德律法以及人心中的自然律在实质上是相同的，福音与律法毫无抵触。从逻辑上来说，慈温利关于律法与福音一致的观点来自他的绝对预定论，上帝旨意在律法中显启，福音的作用是使人能够服从律法。在论及教会与国家的关系时，慈温利在两者间建立了比在路德那里更为密切的联系。虽然基督教律法高于民法，但两者都体现了神的旨意，它们之间不存在矛盾。“在基督的教会里，政务和预言都是需要的，虽然后者居领先地位。……因此，没有政府，教会也就不能存在，虽然政府监督更为世俗的事项。”由于慈温利在政府议会中的重要作用，政府实际已非常接近于一个神权政权。

圣餐教义对慈温利也像对路德那样是个极其重要的问题。在他俩之间而后又在他们的追随者之间有一场关于此问题的长期争论。慈温利坚持认为基督的身体不在圣餐中，他与路德的分歧其根本原因出于对道成肉身的不同理解。路德的基督论属于神人二性的统一式（unitive type），这种统一与教父时期亚历山大城有关；慈温利的基督论则属于带有安提阿特点的可分式（divisive type）。慈温利拒绝接受道或肉身通过属性交流而使基督身体无所不在的观点，与此相关的是他对物质与精神之间关系的理解，“我不认为得救的力量来自任何属于这个世界的饼和酒，即属于感官的东西。”“因为肉体和精神是两种性质根本不同的东西，两者中取此必舍彼。”圣礼必须是纯粹属灵性的，否则就有偶像崇拜的危险。圣餐只不过是“那些宣告基督之死的人的感恩和共同喜悦”的表示而已。慈温利建立在分离式基督论基础上的纯粹灵性主义，使他只是在一种“世俗的”意义上理解圣餐而抽取了其神圣内涵，也正是精神与物质、神性与人性间的绝对分离导致了一种最终彻底摒弃神性与精神的趋向。慈温利和路德就圣餐意义展开的神学论争，也涉及对圣经文字意义的不同理解：路德强调文字与道的一致性，应按字面意义理解“这是我的身体”；慈温利则认为文字只是道的外在标记，应按象征意义理解那句话，圣餐的意义在于内在启示而不在于基督身体的临在。

总之，就某些方面而言，慈温利比路德更为极端和激进，如在反对中世纪教会传统的问题上，路德只反对其中与《圣经》明文相抵触的；而慈温利相反，除《圣经》所证明的其余一概予以拒绝。在慈温利神学中已然失去了路德那里某些根本性的思想：罪—义与律法—福音的辩证关系没有了；用上帝的话语彻底审判人的教义没有了；凭上帝恩典而得救的教义几乎成为从上帝绝对全能的教义中演绎出来的一些东西。律法再次成为主导性的。因而一方面慈温利的保守把路德的若干发现冲淡了，另一方面他又比路德更激进走得更远。由于慈温利，瑞士的宗教改革运动在路德和人文主义的深刻影响下形成了自己的独特模式。通过加尔文

和后来的整个清教传统，慈温利和瑞士宗教改革运动的影响最低限度堪与路德相比。

(3) 梅兰希顿 (Melanchthon, 1497-1560)

路德和慈温利是新教传统的两个创始人。加尔文继承了慈温利，但其神学的总趋势渐渐离开慈温利而转向路德；梅兰希顿继承了路德，但其神学的发展趋势是渐渐离开路德而转向加尔文。梅兰希顿有人文主义学术研究的背景，甚至在路德和伊拉斯莫之间就自由意志问题进行剧烈辩论之后，他仍对后者推崇不已。路德神学与梅兰希顿神学的大多数分歧是由于后者受到人文主义精神的影响，路德去世之后，梅兰希顿致力于弥合路德与人文主义的隔阂。

梅兰希顿是维登堡大学希腊语教授，对哲学与人文学科有深厚学术造诣。他自1526年起着手建立新教的教育体系，编写和确定教科书，第一次使新教神学系统化。^①梅兰希顿一度跟随路德反对亚里士多德及一般意义上的哲学，但自30年代开始认识到基督教应表现为真正的哲学，古代的复兴学科(studia renascentia)是创立新哲学的重要途径。因此，他把亚里士多德主义作为哲学的基础，开创了“新教亚里士多德主义”与经院哲学的亚里士多德主义相抗衡。新教亚里士多德主义比经院哲学更紧密地与基督教教义相结合，在经院哲学家放弃理性论证之处重新用哲学为神学服务，梅兰希顿对《伦理学》的评注赋予路德神学更多的伦理意义和理性色彩。梅兰希顿在《论灵魂著述》中把灵魂对上帝的认识、灵魂不朽、尸身复活当作心理学事实接受下来，他的心理学吸收了斐微斯《论灵魂和生命》一书的思想，建立了一个包括对人的身体、感觉、自由和情感进行生理学、认识论、伦理学和修辞学全面研究的人论。他还采用奥康的唯名论思想，认为人只能在经验条件下认识，因此对个别事物的经验直观构成知识的基础，同时他也接受了“天赋观念说”，认为普遍经验和逻辑证明所能达到的确信来自神圣意志，知识是集合天赋的理智印象的活动。

在讨论人的堕落的意志时，梅兰希顿区分了自由意志的两个领域：第一个领域涉及人与上帝的关系以及人的本性的腐化，在这里没有自由意志；第二个领域涉及人决定自己行动的能力，自由意志仍存在于堕落的人里面。因此人虽然不能

^①梅兰希顿于1521年出版的《教义要点》(Lociconmunes re rum the ologicarum)实际上第一次使新教主要信条系统化。在《教义要点》的每一个新版本里，梅兰希顿都表现出其神学正在背离路德而越来越受到人文主义的影响，这对16世纪路德神学的发展方向极为重要。第一版的《教义要点》与路德观点极少不同，但1555年的版本有了重大变动。这个版本开头就以很长篇幅来阐述上帝、三位一体和创世，这些正是他曾认为与“基督的恩惠”没有直接关系，并且超出人的理性能力因而在早期版本中避而不谈的问题。并且这时当谈论到色诺芬、柏拉图、亚里士多德和西塞罗等异教徒对上帝的认识时，虽仍未超出路德在“一般地”和“正确地”认识上帝之间所作的区分，认为他们对上帝的认识真实但不充分，但是，极具深意的是梅兰希顿用积极的措辞去肯定纯粹属人的力量。

依靠自己得到称义的信仰，但是却能够而且必须用仍然保存在自己身上的意志去指导各种行为。甚至在涉及称义时，梅兰希顿也避免了路德思想中的极端结论，认为人的意志也起作用，在皈依里有三个同时发生的原因：上帝的话语、圣灵和人的意志，此即“协同作用”，意指在得救里上帝与人共同协作。随着时间推移，梅兰希顿越来越强调意志的自由。^①

梅兰希顿是德国神学学术研究的悠久传统的第一位杰出人物，他用知识阶层和政治家更易于接受的方式传播了路德的思想，他把一种人文主义的精神引入路德神学，从而使得德国宗教改革运动比较接近于人文主义传统。

(4) 加尔文 (Galvin, 1509-1564)

加尔文早年同人文主义有过接触，曾对辛尼加的《论人道》(Seneca's *De Clementia*)作评注以期赢得他所属的一个完全由人文主义者形成的圈子的推崇。这个评注证明了人文主义最晚到1532年对加尔文的深刻影响。虽然加尔文后来拒绝一些人文主义者的观点，但他对人文主义本身始终十分推荐，这从他对待传统和回到源头的做法的态度中可以看出。

加尔文的改革神学综合了德国和瑞士宗教改革的理论成果，他的《基督教原理》一书对新教神学作了最为严谨和系统的说明。他区分了“因信称义”的精神状态和“由义至圣”的生活过程。“称义”不是人通过内在修养和外在善功所能达至的目标，而是被上帝所归给，上帝赋予人信仰，对上帝的信仰引起对作为上帝化身的基督人格的信仰，引起对自身获救的确信。“成义”不仅是内在的确信，而且是按照上帝的教导生活的过程，在加尔文看来，圣洁的生活是与获救感同样确定的表明一个人已被拯救的证据 (*testimonium*)。加尔文扭转了按照行为的道德属性决定是否获救的传统伦理观，确立了按照人是否获救决定其行为的道德属性的新教伦理精神。经院哲学认为德行只为获救提供了一种道德上的或然理由 (*Conjectura moralis*)，有德性的人感到他值得被拯救，但不能肯定他已经或将要获救。加尔文认为，获救的证据源于获救的信念 (它来自启示) 因此有确定性，只有获救的人才能肯定自己行为的德性，不能确定其行为与拯救的必然联系的人恰恰表明他的行为不具有善的属性。另一方面，加尔文比路德更为密切地把信仰的内在确定性与外在表现统一起来，路德更看重新生的生活态度而非生活本身的价值；加尔文把信仰和事功都归于上帝的恩典，认为信仰应表现为精神生活与现实生活两方面。另外很重要的一点是，加尔文从路德关于上帝恩典决定人的拯救命运的前提出发，得出更为彻底和明确的预定论，把上帝意志推向了极端。

^①梅兰希顿派与严格路德派之间关于协同作用的争论 (*synergistic controversy*) 请参阅 (美) 胡斯都·L·冈察雷斯《基督教思想史》，金陵协和神学院，2002，“路德阵营内部的种种争论”。

(5) 小结

新教以“自我确信”为真理的内在标准和直接证据，鼓励个人独立探索的信心，从而确立了一种与经院哲学不同的认识论模式。近代哲学认识论以主体自我意识为中心，探讨知识的基础和真理标准问题，追求确定性。这些都源于新教精神所带来的深刻影响。

新教“预定论”被推广到自然哲学领域，引起科学研究中对自然规律的机械决定论的推测，^①并且由此产生一个内在矛盾：自然界的因果决定论归根到底诉诸对上帝自由意志的非决定论解释。这个矛盾导致了哲学中决定论和意志自由说的争论。莱布尼兹在《神正论》中把这一矛盾称为理性的“二迷宫”之一，康德在《纯粹理性批判》中把它列为四个“二律背反”中最重要中的一个。

更为重要的是，新教精神造就了不同于中世纪价值观的资本主义价值观。据韦伯在《新教伦理与资本主义精神》中分析，新教徒把成功的经济活动作为获救的证据；商人用禁欲主义对抗财产享受，束缚奢侈品消费，他们把获取最大利润的冲动视为上帝的直接意愿；工人为了信仰而劳动，视劳动为天职、善功，把它当作确信恩典的唯一手段。因此，在近代资本的原始积累阶段，哲学家在伦理学中并不推崇金钱和物质享受，却提倡个人主义的实践理性和艰苦劳动、积极进取的世俗禁欲主义。新教精神为理解近代个人主义价值观指出了—个关键点：这种个人主义不是对物质享受的追求，而是对理想与信仰的个体确信与追求。^②也正是马丁·路德新教改革将终极信仰归于私人个体，奠定了个体本位的现代性格局，从而促成作为近代社会分化性体现之一的公共领域与私人信仰领域的区分。

在流行的或简单化的论述中，宗教改革被视为具有统一性和目标一致的社会运动，但实际上宗教改革是一场相当分化的历史事件。早期新教就开始出现分化，不同的宗派对现代世界的形成具有不同的思想和社会功能，并且后起新教（Neuprottestantismus）与早期新教（Altprottestantismus）有实质性差异。宗教改革在初起时的革命性在于复兴原初基督教，早期新教的基本理念来自中世纪神学母体，它致力于建立思想和政治—统以及教会性的国家组织，具有与中世纪国家—教会式—统性文化相类似的结构。早期新教仍然力图用中世纪超自然理念重新解决神学衍生的问题，如它的恩典和信仰概念、国家与教会—体化理念等，新教史最初二百年尽管在逐渐分解中世纪思想文化形态，却是“中世纪的一朵晚葩”（Nachblute

^①据斯蒂芬·梅森在《自然科学史》中统计，1666年巴黎科学院建立以来的两个世纪中，在92个外籍会员中有70个是新教徒，16个是天主教徒。这与法国之外1亿零7百万天主教徒和6千8百万新教徒的数目相比是一个差距相当大的比例，反映了新教徒和天主教徒对自然科学研究的不同态度。参斯蒂芬·梅森，《自然科学史》，上海人民出版社，1977，第16章。

^②参韦伯，《新教伦理与资本主义精神》，三联书店，1987，第五章。

des Mittelalters)。但由于早期新教的教派分化，早期新教造成的是“三个中世纪”。^①

新教发展过程中逐渐与人文主义结合，这成为早期新教向后起新教转化的关键。早期新教与后起新教的差异决定性地构成了近代向现代转化的关节点，因而新教运动整体看来具有双重性：一方面，它强化“教会性强制文化的理念”（Ideal der kirchlichen Zwangskultur），进一步坚固中世纪式的教会一统文化理念；另一方面，它又引发了从教会式一统性中分离出世俗文化。在这一意义上，16、17世纪是中世纪向现代过渡的两百年，通过晚期中世纪和文艺复兴而诞生的人文主义及其与新教改革运动的交织共同构成了近代历史文化的基本要素。

三、思想史概述

（一）约阿基姆的历史观

基督教在犹太弥赛亚盼望与罗马帝国及其希腊化相结合基础上，不仅把上帝之国即将来临（“近了”）的迫切感与超越现在时刻报应观的无限性时间有机结合起来，而且形成了与古代循环时间不同的矢量时间观。以基督复活的千年至福王国为目的的新时间意义，是现代性的历史观原型。从奥古斯丁《上帝之城》的历史神学，中经约阿基姆、波舒埃（Bossuet）的世界历史观过渡，到伏尔泰启蒙时代，人文主义的历史哲学终于在“无限性的时间”意义上取代了上帝救赎史。从而基督信仰不仅仅是弥补有限人生的无限性时间观，而且是直线进步的充满意义的现代性历史观。以人文主义的无限性时间意义——“历史”，取代上帝在实践理性批判中尚存的公设位置，是康德道德神学定位于人文主义的最后的也是决定性的环节。从而康德对批判期道德神学恩典与自由关系的人文主义立场进一步强化。

约阿基姆（Joachim, 1130/1135—1201）对历史的解释对中世纪和近代思想都发生了巨大影响，他的历史神学完成了对奥古斯丁历史神学的代替，形成了大多数中世纪和近代革命运动的思想背景。

奥古斯丁在《上帝之城》中首次对“历史神学”作了阐释，提出了历史的观念。此世是进入上帝之城的一段路途，世界历史只在神性计划的意义上是必要的，其自身并不具有合理性与正当性。因而奥古斯丁认为最后的结束只是超越，没有新的东西会在历史中发生。奥古斯丁的历史解释是大多数保守运动的基础，教阶体制因其神恩而成为基督的直接媒介，因此基督统治一千年就是教会的统治。按

^① 参 E. Troeltsch, 《近代中的新教基督教和教会》，Leipzig, 1922。亦参刘小枫，《现代性社会理论绪论》，上海三联，1998，第69页。

但以理的预见，此即最后的时代，没有任何未来的时代了，一切批判只能指向教会而不能指向终极性的教会的传统。奥古斯丁解除了千禧年主义（认为千年王国要在未来才能到来）对当前时代的威胁和紧张。

约阿基姆更新了奥古斯丁的历史观念。他提出在历史中展开的，以历史特征为标志的三种天命的理论。第一个时期是从亚当到耶稣基督，这是圣父的时期。第二个时期是从乌西雅王（King Uzziah，见《以赛亚书》第六章）到纪元1260年，这是圣子时期。第三个时期从本笃（Benedict）在基督之后的第六个世纪开始建立修道院起，这是圣灵时期。这种历史三阶段的分期代表了对历史发展的深刻观念：历史时期不是截然断开，而是总以某种重叠展开的。每个新时期是在前一时期中被想像，并从前一时期的母腹中诞生的。在这个运用于历史的三阶段的框架中，后续的时期总有一定的时间出现在前一时期中，基督以这种方式成为三个历史时期中的统一因素，历史是超过基督而前进的。

在宗教上，第一时期是律法的时期。第二时期，神职人员和有组织的教会是决定性的，这不是自律的时代，而是神恩的信仰取代律法和事功，是神职人员对每个人表达神的出现。第三个时期是修道主义（monasticism）的时期，这是按必然性的最后的时代，在这个时代中，由圣灵给予的神恩比第二时期的神恩更高。这个时期是自由、自律，不再服从于国家的教会权威，人们以沉思默想代替事功，以爱代替律法。这个分期所展现的框架是三位一体式的：始终包含于三位一体神学中的动态因素已经成为平面的，即转变为历史的运动。它是三位一体观念的历史化，圣父、圣子、圣灵在历史上有各自不同的功能。这意味着某物仍然是在前的，圆满的社会、修道的社会仍未来到，因而教会必须受到批判。

由此引出的另一个思想是，真理不是绝对的，而是由一件事对其时代有效与否决定真与不真。Bonum et necessariun in suo tempore（善和必然性也是按其时代而决定其意义）。这是真理的动态概念，即真理按其在历史中的情况而发生变化的观念。早期教会运用这种动态原则于《旧约》，《旧约》的真理性不同于《新约》的真理性，而《旧约》也是在圣灵的指导之下的上帝的话语。神学家为说明这一点而讲到天命和誓约，因此那时已采用了“卡洛斯”这个观念。希腊语中用于指时间的有两个词：一个是 chronos，指以时钟计量的时间；另一个是 Kairos（卡洛斯），指作为时机的质的时间，即“那个正确的时刻”。保罗和早期教会正是在“基督到来的正确时刻”这个意义上使用卡洛斯，用它来描述时间已经成熟、准备好了的感受。从而启示贯穿于世界历史，并为终极意义做准备。^①“卡洛斯”意味着，由于时间的不同，所以真理也有不同。这个观念反对天主教会的绝对主义，天主

① 参阅希利希，《基督教思想史》，汉语基督教文化研究所，2000，第一、三章。

教会把自己的存在与历史的最后时期相等同，即与终极真理相等同。约阿基姆认为有一种比教会的真理更高的真理，这就是圣灵的真理。他由此推论出教会是相对的，它处于圣父时期与圣灵时期之间，教会的缺点不仅由于其被歪曲，而且由于它的相对有效性。在这个框架内，教会相对化了。只有第三个时期是绝对的，它不再是权威的，而是自律的。这意味着，基督教的理想在未来，而不在过去。约阿基姆称基督教是 *intellectus spiritualis*(精神的理智)，而不是 *literalis*(字义的)，即是说，基督教是由一种精神形成的理智，不是由基于字义的律法所形成的理智。由此出发，约阿基姆推论基督教的未来，认为教阶体制和圣礼都会结束，权威的干涉也不再必要，每个人都是在精神上与上帝直接联系，最后一个时期到来，社会将处于圆满、沉思、自由和在圣灵之中，这将在历史中发生。有新的东西在历史中出现。他还讲到“永恒福音”，按照《约珥书》的预言，这种福音是圣灵出现在每一个人之中，它是 *simplex intuitus veritatis*(一种真理的简单直觉)，可以没有中间的权威而为人所领悟。自由意味着在个人之中有圣灵的权威，这就是神律，不是理性的自律。历史在其进步过程中产生自由，这个观念是有进步主义精神的，有一个目的在前面。

在约阿基姆的思想中出现了一种新的历史辩证法，它具有动态的、革命的力量，欧洲革命思想的传统就首先出现于约阿基姆的著作。极端的方济各会修士把约阿基姆的预见运用于对教会的造反；许多派别运动，包括宗教改革运动中的一些派别都直接或间接地依赖于约阿基姆的思想。启蒙运动的哲学家教导，将有一个历史的第三时期，在这个时期中，任何人均有内心之光——理性之光——的指导，这也是基于约阿基姆的思想。社会主义的思想提出要建立一个没有阶级的社会，每个人都直接对终极原理负责，也是以这一思想为基础的。

启蒙运动的直线进步乐观主义 18 世纪上半叶进入困境。恶的现象是造成困境的重要原因，伏尔泰、卢梭、爱尔维修均从不同角度对此作了关注与回应。康德在论述人性恶基础上使人文主体的受动性达到其道德神学的顶点，与之相应，善的根据向上帝信仰靠近，作为人性善之原型的耶稣已并非源于自由意志-道德法则的人文意向，而是“从天国降临到我们这里来的”。康德重申卢梭的历史神哲学命题，综合了神义与人文两种立场。但他即使在承认人性恶之限时，也在根本上未放弃人文主体性自由的立场。通过对向善的历史事件（法国大革命）的自体直观，历史理性的人文主义信念已毋须上帝恩典。康德始终怀抱启蒙进步的信念。

（二）唯名论

中世纪经院神哲学是以调解的体系为基础的，即在希腊哲学与《圣经》信仰

之间调解。直到 13 世纪之前，亚里士多德的逻辑学还只是被作为工具而并未对神学发生实质性影响。但当 13 世纪初由阿拉伯思想做媒介，亚里士多德的完整著作原本出现时，它被发现是讨论了一切生活领域：宇宙论和本体论、政治学和伦理学的完整体系。它表述了一个独立的世俗世界观，随之产生了基督教奥古斯丁的教会传统如何与这种世俗的观念和价值系统相调和的问题。在 13 世纪经院神学发展的高峰时期，奥古斯丁主义与新兴亚里士多德主义之间关于信仰-理性基本问题的对立斗争确立了西方世界后来的发展方向。在调解的经院体系走向破裂的过程中，托马斯·阿奎那和邓斯·司各脱是两个关键人物，由他们的思想一直引向唯名论之父奥康，正是奥康使整个中世纪体系从根本上被瓦解。

阿奎那接受了亚里士多德思想对宇宙自然秩序的旨趣，通过逻辑演绎证明上帝存在，但是人对有限世界的理性的、经验的认识并不产生对上帝的信仰，因而必须以教会权威保证信仰的真实性。13 世纪奥古斯丁派与亚里士多德派之争的意义在于，理性与信仰之间出现一个裂缝，托马斯作为一位调解的神学家与他个人的神秘主义的虔诚隐蔽了这个裂缝，但它在邓斯·司各脱思想中暴露了出来。司各脱 (Scotus, 1265-1308) 是西方整个近代所依赖的新发展的起点，信仰与理性在他那里开始分离，这种分离是西方世界世俗化的最终原因 (cause)。

13 世纪哲学家几乎全是实在论者，直到 14 世纪初司各脱哲学中，才依稀出现唯名论的迹象，他的学说仍然属于实在论范畴。与司各脱同时代的一些哲学家，他们的思想开始脱离实在论基本原则朝向唯名论方向发展。由于他们与亚维农教廷有密切联系，在教会身居要职，因此其学说对 14 世纪唯名论的发展起了推动作用。14 世纪下半叶经院哲学的主流是唯名论思潮，这股思潮以“现代路线” (via moderna) 标榜，以区别于以实在论为基础的老传统、“老路线” (via antiqua)。与 12 世纪唯名论和实在论之争相比，14 世纪两条哲学路线之争有着更为广泛与深刻的内容，所关涉的已远超出了逻辑学讨论的问题，而代表了两种不同的思维方式乃至对世界整体的态度。唯名论思潮的发展从内部瓦解了经院哲学，此后历史步入了从中世纪向近代的过渡时期。

中世纪的实在论相当于现在所谓的“观念论” (idealism)，认为事物的普遍观念或抽象本质具有实在性。共相、本质、本性等是决定个别事物发展方向，即使一物之所以成为一物的力量。Universalialia realia (共相是实在的)，即便尚只是一种潜在力量。今天所谓的实在论与中世纪的实在论相反，而相当于中世纪的唯名论。唯名论持与实在论相反的观点：只有个别的、具体的、经验的、特殊的事物才有实在性，共相只是作为头脑中的概念才具实在性。

唯名论的直接重要性在于它破坏了共相，它不仅把共相定义为抽象概念，而

且定义为包含具体个别事物的联合体（如家庭、国家）。与实在论维护超越于个人的神圣及其教会传统相对立，唯名论注重对个人及其潜能的充分发展，保持和强调个人价值。作为西方近代以来契约论民主政治的终极根据的个人平等与自由观念就来自唯名论。在中世纪晚期唯名论取得支配性地位，一切共相都失去了，上帝本身成为一种个人，成为给其他个人颁布法律的暴君。但是对个体独立人格的肯定则是唯名论的创造性贡献。

唯名论神学的另一个典型特征是区分上帝的绝对能力（*potentia Dei absoluta*）与规定能力（*potentia Dei ordinata*）。这种区分早在 11 世纪就已被使用，到了 14 和 15 世纪，在一种被夸大的司各脱唯意志论的意义上，这种区分成为指导性原则。^①绝对能力与规定能力之间的区分，保证了在上帝中意志绝对高于理性，这一原则贯穿中世纪晚期唯名论神学。上帝能够不按照人的理性所期望或要求的那样去行动，现有的一切都不复具有必然性，在更极端的意义上，上帝的绝对能力已然成为独断。对绝对能力和规定能力的区分具有重要的神学意义。一直以来作为经院体系核心的信仰和理性的统一不复存在，人的主体性自由与上帝恩典之间丧失了直接的紧密的关联。神学仅仅是一种对天启真理的解说，上帝恩典是唯一的原因。这成为后来路德因信称义的背景。一旦上帝的绝对意志被推向极端，成为“隐匿的上帝”（中世纪晚期神秘主义的主要命题），人就被迫要建立一个以人的理性为基础的世界结构，以重获由此而丧失的认识论和本体论的基础。此处隐藏着神义向人义转变这一现代性根本问题的一个决定性契机。

中世纪晚期的唯名论直接影响教会生活的是它的会议主义理论。^②在大分裂时期，地方会议运动的领导人基本都是唯名论者，更重要的是，唯名论与会议主义的教会理论之间有深层的内在关联。按照唯名论的观点，共相的真实只是概念的真实，而非实体的真实，那么，教会的真实性就不在于某个永恒的理念，以及体现和传递这个理念的教职阶层，而在于信徒们自己的联合体。信徒的整体即教会，教皇、主教、圣职人员和普通信徒都是教会的成员，教皇不再是教会的独断者，如果他犯了罪就应被废黜。这样，教会的全体大会就有权废黜一个教皇或有权判定合法的教皇。^③与此同时，会议运动也把其自身视为是会犯错误的。基督信仰的

①司各脱从奥古斯丁传统的唯意志论出发，认为道成肉身不仅是对人类历史的救赎而更是出于上帝自由意志的单纯预定，从而削弱了救赎史诸事件的合理性与必然性，但这一主张在他那里尚只是特例，在中世纪晚期唯名论中已成为原则。

②会议主义并不完全等同于唯名论，远在几个世纪之前它就有另外的根源：①教会律例，教会律例在相当早的时期就谈及出现异端教皇或分裂教皇的可能性。②对教皇权威的批判，特别是对教廷的物质财富和腐败的批判。这种批判与约亚斤主义（Joachinism）和属灵法兰西斯派有关，但不限于它们。

③狄特立赫（Dietrich）说：“彼得是在基督受难之前第一个被立为教皇的，如果他坚持不认基督，因而犯了大罪，也没有悔改，那么在基督复活之后，他肯定是不能和别人一起接受圣灵的，也不再是众使徒之首。”其他如热安（Jean）和皮埃拉·德爱利（Pierre d' Ailly）这样的会议主义者们都认为，结束分裂和改革教会的最好方法，就是召开全体大会。

真理，是掌握在那些拥护《圣经》的普通信徒手中的。在马西利厄斯（Marsilius，约 1275—1342）的《和平保卫者》里，会议主义的思想被发挥到了尽头。教会及其教职阶层不应当有管辖权，教会应当服从国家的权力，因为耶稣服从了国家的权力。国家的最终权威不在统治者那里，而在人民那里——《和平保卫者》所说的人民指的是成年男子，他们有权制定法律。统治者的权威来自人民。《和平保卫者》被认为是走向世俗国家和民主政体的重要一步。

奥康（Ockham，约 1280—1349）

奥康是其时最具代表性的神哲学家，在他看来，实在论是没有意义的，如果共相离开个别事物而存在，则它们只是重复这些事物；如果它们只在心灵中存在，则它们不是实在事物。只有个别的事物，除此无它。增加超验的原则有违思维的经济原则（“如无必要，不要增设实有”，参见奥康的剃刀（razor））。奥康的一切思想（包括神学、哲学、伦理学、逻辑学和政治学）都贯穿了这同一个原则。

奥康也把唯名论观点运用于上帝，他称上帝为 *ens singularissimum*（最单一的存在），这意味着上帝自身已变为个体。上帝与其他个别事物分离，他不再是中心（如奥古斯丁所认为的），而被移至远离其他事物的一个特殊的位置，个别事物成为独立的。上帝在一切事物中以实体出现已不复有任何意义，因为这一思想的前提乃是实在论。这是一种多元论的哲学，一切事物在上帝中的统一性就此告终，上帝与个体之间以及个体与个体之间再无内在的必然联系。事物丧失了由于直接共同参与上帝之中而具有的相互关系，奥古斯丁思想中的共同体为社会、社会关系所取代。作为这种唯名论的结果，社会是共同利益的联合，社会中的个人通过合作与竞争而相互联系、相互影响或相互反对，通过符号、词相互交流而维持仅存的公共活动——这是近代以来典型技术社会中的生活。这种社会首先在唯名论占首要地位的国家如英国、美国发展，在其中实在论所保存的实体的意义与统一性消失了。人与人之间、人与事物之间的关系不是通过相互参与获得，而仅仅通过感官的知觉：看见、听到、接触到。人由感官知觉而从外部经验地认识事物，由此产生了实证主义（positivism）。

唯名论的思想方式造成了理性与信仰、哲学与神学的彻底分离。这一分离过程从托马斯把“教理神学”从哲学中分离出去开始，到司各脱把除上帝存在证明之外的“自然神学”也从哲学中分离出去，再至奥康把上帝存在证明从哲学中分

离出去而最终完成。^①由于人失去了奥古斯丁思想中直接的与上帝的联系，而上帝又并不出现于人的感官知觉中，因此人对上帝没有直接的知识，只有决不提升到确定性的间接的知识。因而表明上帝存在和属性的神学命题不是知识的对象，而是信仰的对象。类似以神秘主义的实在论为基础的三位一体这样的教义，完全是非理性的信仰问题，科学必须走自己的路，而信仰必须保证一切科学方法认为是非理性的和荒谬的东西（“我们应该区分依据信仰的真理的命题与不相信任何权威的命题”）。于是权威成为最重要的，信仰从属于上帝意志的绝对权威。从而奥康解除了上帝与人之间的一切等级障碍，包括共相、因果关系、宗教仪式、伦理规则以及政教合一的权力关系。上帝以其绝对意志建立与个体之间直接、偶然的关系。与司各脱一样，奥康仅在权威而非理性的意义上接受正统教义，^②他所认为的权威是《圣经》的权威而非教会的权威。

把意志主义运用于伦理学，奥康否认存在普遍适用的道德律。所谓“自然律”是符合人类理性的原则，把自然律作为道德基础就违反了上帝意志的绝对自由。但任何一个道德行为不仅出自上帝意志，而且出自人的“正当理性”（*recta ratio*），正当理性是对于自己意志是否服从上帝意志的一种意识，它使人在具体环境中识别善恶。因此，“每一正当意志都服从正当理性”，“除非服从正当理性，否则无道德性、无德性行为可言。”服从上帝意志与服从正当理性是一致的。“正当理性”亦即良知，奥康明确指出：“正当理性包含在《伦理学》（亚里士多德）卷二关于德性的定义之中”，完全符合德性的行为必须为着它自身的正当性，即使正当理性被证明是错误的，也不影响其道德属性，因为上帝可以意愿人去做被理智判断为错误的事。奥康把个人良知当作道德行为的标准，强调人的道德主体地位，他的

① 哲学史家对奥康有不同评价，有人视他为经院哲学的奠基人，如吉尔松：“奥康主义标志着经院哲学黄金时代的终结”；有人认为他赋予经院哲学新生机。有人认为他恢复了希腊哲学批判和怀疑的理性精神，卡布斯顿说：他的目的是“清除基督教神学和哲学中一切希腊必然论的痕迹。”有人视他为近代经验论和科学精神的先驱；赖孚（G·Leff）在其迄今为止最详细地研究奥康思想的专著《威廉·奥康》中反对根据奥康对后世的影响而给他贴上“唯名论者”、“王权主义者”、“怀疑论者”标签，他强调奥康那里在与其前辈的关系基础上的“经院语言的变形”，由此可见奥康思想既是对经院哲学传统的新发展又是对它的终结，带有典型过渡时期的特征。针对托马斯关于上帝存在的后天证明，奥康提出质疑，说明从个别事物的存在、运动、因果关系中不能推演出上帝必然存在的结论。第一，目的论证是无效的，因为“目的因”本身就是不可知的概念。“在不相信任何权威的情况下，我可以说明，自明的论证和经验都不能证明，一个结果有一个区别于动力因的目的因。肯定任何结果都有目的因的说法是缺乏充足论证的。”只有对于人的行为，对于“按计划行事的行动者才要求有一个被爱、被欲求的目的”，但这不能证明一切行动者都追求一个目的，更不能证明整个宇宙有一个内在目的。第二，“自然理性不能证明上帝是一切事物的直接动力因”。参赵敦华，《基督教哲学1500年》，人民出版社，1994，第11章·第二节。

② 奥康神学中的意志主义比司各脱的意志主义更彻底，奥康否认了上帝的意志与理智的区别，理念亦是偶然产物，理念与理念之间也无内在的必然联系。这意味着上帝以偶然的方式，知道世界发生的一切，“我认为不可能说明上帝认识未来偶然事件的方式，但必然坚持他以偶然方式知道这些事件。”这意味着人的理性不能把握上帝预定的命运。

观点标志着中世纪晚期个人道德主体意识的觉醒。

根据奥康的个体主义，每一个人在上帝面前有着同等地位，即使上帝赋予一个人以统治权，他的命令也是与众人意愿相一致的。因此，奥康用人民意愿而不用教皇批准来解释世俗政权的合法性。教权是与王权平行的权力，教权的范围是人的精神生活，而不是国家管理事务。教权的合法性也在于信徒的意愿。奥康要求在教会内部用普选方式选举宗教会议代表，由宗教会议选举教皇，反对教皇专制。他的政治观始终强调个人权利是集体权利的基础，反映着奥康唯名论思想的一贯立场。奥康还提出自律的经济学和民族政治学，赞成在生活的一切领域建立独立的领域，对后来16世纪变得相当普遍的独立国家论的发展做出了贡献。所有这一切均意味着对中世纪的统一性的瓦解。

14世纪奥康主义的唯名论者自称现代派(moderni)，以示与坚持实在论的传统派的区别。16世纪宗教改革运动强调上帝意志自由，否认普遍的宗教和道德准则；强调个人与上帝直接联系，反对教会等级制度；只承认《圣经》的权威，否认教会解释的权威性；强调个体信仰的纯真，否认繁缛礼节、仪式的作用，凡此种种都表明了与唯名论的实质性关联。

(三) 德意志神秘主义

从词源学来看，西方“神秘主义”一词来源于希腊语动词 myein，即“闭上”，尤其是“闭上眼睛”，意指在心灵的静观中达到真理。在以后的发展中，神秘主义虽经历了各种形态，但这个基本内核却始终保持着。^①

古希腊意见与真理分野的传统，为神秘主义“闭上眼睛”提供了思想来源和理论基础。此外，古希腊哲学的另一重要特征，是神所具有的强烈的理性色彩。在希腊文中，“神”(theos)与静观或思辩(theorein)同一词根。古希腊的神秘主义思想源远流长，最早可追溯到公元前8至6世纪的俄耳甫斯教。公元1至5世纪是神秘主义最流行的时代，尤其新柏拉图主义对中世纪基督教神哲学产生了不可估量的影响。中世纪具有神秘主义倾向的基督教神学家，几乎无不出自新柏拉图主义传统。公元5世纪，伪狄奥尼修斯的“否定神学”和奥古斯丁“光照说”使神秘主义体系进一步完善，后经9世纪的爱留根纳、13世纪的波那文都拉、13世纪末至14世纪初的艾克哈特及其学生苏索、陶勒一直到15世纪尼古拉·库萨，神秘主义的基本内容并未超出其早期确定的框架，甚至以不同的方式在不同程度上被保存于近现代一些神秘主义者那里。

^①参李秋零，《中世纪神秘主义的难题与出路——兼论尼古拉·库萨对神秘主义的改造》，载《基督教文化评论》(6)，贵州人民，1997。

通过对神秘主义源流的分析，可以概括其最基本的内容：本体论上主张上帝的超越性与内在性结合；认识论上主张上帝不可知；方法论上主张与上帝直接相通。

1. 艾克哈特 (Eckhart, 1260—1327)

艾克哈特是德意志神秘主义的重要代表，他试图从实践的目的上解释托马斯的思想，使人经验到经院哲学的抽象内容。

人通过其它被造物所没有的灵魂与上帝直接交往。人的灵魂除了包括奥古斯丁所说的理解、记忆和意志三种功能之外，它的基础或最内在的中心是上帝理智的“火花”(Spark)——它超越灵魂的各种功能差异之上，是在人之中的非被创造的光。圣子以这种方式存在于每一灵魂之中，这个普遍性事件比耶稣的特殊诞生更为重要。艾克哈特这一观点接近于“上帝在人心”的泛神论，上帝是无所不在的统一性，人的存在与神圣的理智相通。为把这一思想的可能性化为现实性，使个人灵魂与上帝直接相通，人必须自闭于灵魂的深处，与一切不属于上帝的有限性事物相分离，既不追求外物，也不炫耀外功(祈祷、圣事等活动)。传统的道德准则没有任何意义。艾克哈特所提倡的这种排斥外求和外功的伦理观把意愿作为善恶的唯一标准，把个人与上帝的意志交流作为道德的源泉，从中引申出“良好意愿也会犯罪”、“上帝要我不得不犯罪”的极端观点。艾克哈特观点的出发点是要求摆脱宗教戒律和伦理规范的约束，只服从上帝意志的权威，因而他的神秘主义修养方式强调道德意识的个体化与自觉自主性。

罪和恶表明上帝的呈现，它们使人认识自身存在的真实境况，这是路德从艾克哈特那里吸取的一个观念。上帝是 *nunc aeternum*(永恒的现在)，上帝来到处于其具体环境中的个人之中，在个人的异化中来到个人之中，因而并不要求个人在上帝来到之前有某种善良行为，为了接受神的实体，需要安静或忍耐，而不是激动。事功不是进入上帝的手段，而是人已进入上帝之中的结果。艾克哈特反对使宗教关系成为有目的的事情。这是一种宁静主义与激烈的行动主义的奇特混合，内在情感必须表达为事功，事功也会转变为内在情感，这样就取消了神圣世界与世俗世界之间的差异。其时，这种多明我修会的神秘主义是唯名论孤立的个人之间的平衡力量。在宗教领域，德意志神秘主义居主导性地位；在世俗领域，唯名论居主导地位。唯名论和德意志神秘主义两者共同准备了宗教改革运动。

艾克哈特思想对 16 世纪德国宗教改革运动产生了极大影响，马丁·路德从中汲取了神秘主义的反罗马教会的精神。比较艾克哈特学说与路德教义，可以发现不少相似之处：两者都强调个人与上帝的直接交往和个人内在精神生活的价值，主张摒弃外在事功与繁文缛节。在这个意义上，艾克哈特是德国宗教改革的一个

先驱。此外，他对 15 世纪的尼古拉·库萨产生了一定影响。

2. 尼古拉·库萨 (Nikolaus Cusanus, 1401-1464)

库萨的思想不属于其时的任何学派，新柏拉图主义、人文主义和传统思想在他著作中都有所反映。现代学者有的倾向于把他看作中世纪最后一位哲学家，有的把他评价为近代哲学的先驱。由于库萨在教会中的显赫地位，他的思想在当时所产生的实际影响主要限于经院内部，对神秘主义影响尤巨^①，并且库萨关注的基本问题仍是“人如何认识上帝”这一中世纪的问题，因此，本文把他的思想放在经院哲学的背景中考察。^②

库萨提出“有知识的无知”这一新思想，回答经院哲学家争论不休的“人如何认识上帝”的问题，这一思想的核心内容是：“我在那有知识的无知中以非理解的方式，即通过超越人类能够认识的不变真理，把握那不可理解者。”^③库萨对传统神秘主义中被等同于迷狂的理性直观作了新解释：相对于理解是以概念为基础的知性思维而言，非理解是以符号为基础的理性思维，它从有限事物出发，以有限事物为符号并超越它们的有限性，从而达到无限。“那不可理解者”即上帝，上帝之所以不可理解，因为他是无限的。对现象界及其知识对于把握真理的意义的肯定，是库萨改造传统神秘主义的关节点。

“无限”是“对立面的统一”，库萨分析“无限”的性质说，无限是绝对与相对的统一，也是极大与极小的统一。因此，对无限的把握也要通过协调对立面、逐步上升的方法，库萨把这种方法称为“非理解的方式”，他的方法引导出对自然和人的新的观念。

库萨说，绝对的无限是上帝实体，相对的无限是宇宙，两者统一的现实意义是“上帝的‘一’包含一切这个事实；上帝里面的一切就是上帝，一切事物来自上帝的‘一’，在一切事物之中，上帝就是这些事物之所是的那样。”^④库萨否认自己是泛神论者，“上帝在一切事物之中”这一命题只是指上帝在万物之中“展开”（*explicatio*），因为上帝实体是不受其他任何实体限制的绝对存在。展开就是运动，既然万物运动都是上帝的展开，那么，研究自然可以提供比神学更多的关于上帝的知识。库萨说，有知识的无知要从“上帝亲手写的书中”去寻找，这样的书“到

①例如，斯塔普伦斯（Stapulensis, 1456-1537）把库萨著作和伪迪奥尼修斯著作编辑在一起介绍给法国人；特根斯修道院在他的思想影响之下于 1450 至 1456 年间发起了神秘主义运动。相比之下其时的某些人文主义者只是利用了他的边缘思想，如他的数学思想之于达·芬奇，他结合信仰与古代哲学的做法之于阿格里科拉。

②参阅赵敦华《基督教哲学 1500 年》，人民出版社，1994，第 600 页。

③④引自赵敦华《基督教哲学 1500 年》，人民出版社，1994，第 600-602 页。

处都可看到。”更重要的是，自然的数学中充满着极大和极小的协调统一，^①对自然的数量关系知道得越多，越接近于上帝和宇宙对立统一的本质。库萨提出用数学研究自然的思想，为近代自然科学扫清了障碍。^②

与其时的“小宇宙”思想相呼应，库萨提出人是极大与极小的对立面统一的体现者。人类有一个极大的个体，这就是耶稣基督，同时人的构造集宇宙的各种元素和精微力量于一身。正因为人是极大与极小的统一，所以是宇宙的一面镜子。库萨对人的形体、人性和人的精神作出高度评价：“人是上帝，尽管不是绝对意义上的上帝，因为他是人。人是小宇宙，或是某种人形世界，因此，人性领域潜在地包含着上帝、宇宙和世界。人能够是人形的上帝，或以人的方式成为上帝。人也能够以人的方式成为人形天使、人形动物、人形狮子、人形熊或其它任何一种东西。”^③库萨思想的前提是关于上帝无限性的神秘主义，结论却是人文主义的人类中心的世界观，具有从中世纪神哲学到近代哲学过渡的性质。

近代形而上学在很大程度上接受了库萨对神秘主义的改造，最突出的例子就是黑格尔。他对神秘主义的态度和库萨极相似。“知识的直接性不但不排斥间接性，而且两者是这样结合着的：直接知识实际上就是间接知识的产物和成果。”（《小逻辑》）黑格尔认为，真理是一个过程，是全体，因此，真理的认识也同样是一个过程，是全体。这样的真理黑格尔称之为思辨真理，它把一切对立的规定都包括在自身之内，是对立面的统一。

（四）自然科学的兴起

古典人文学科的分化与科学的兴起是欧洲近代历史发展的两个方面。以物理学为先导和典范的自然科学在17、18世纪形成了关于科学知识及其研究态度的典范，近代自然科学起源的理念基础是中世纪基督教文化以及通由它得以保存下来的古希腊罗马文化。

早期基督教神学吸纳柏拉图式理念及其知识论而建立起自身的思辨体系，《圣经》的上帝也是自然宇宙论或理智论的上帝。上帝赋予自然界理性与秩序，这一信念是科学知识得以产生的最为根本性的前提。另一方面，教父们所提供的创造论认为上帝从无创造了世界，所以世界是偶然性的（contingent）。世界的偶然性决定它不具神性，不是上帝或上帝的延伸，因而人对宇宙的探索并不亵渎上帝尊严。

①如圆周和直径、弧和弦、圆的面积与内接多边形面积之间的关系都是如此。

②按德国研究者齐默尔曼的说法，14世纪以布里丹为代表的自然哲学家虽然提倡经验，但却未能把数学引入自然领域，这是因为他们相信完全精确地测量运动是不可能的。库萨把数学性质解释为对立面统一，这不仅在当时条件下放弃了完全精确性的要求，使数学的不精确不致成为不能从数量关系上研究自然运动的理由，而且为将来用微积分对运动作出精确描述提供了新思路。

③引自赵敦华，《基督教哲学1500年》，人民出版社，1994，第602、603页。

另外基督身位联合（Hypostatic union）的思想亦即耶稣同时兼有神人二性，表明上帝通过道彰显自己，以主体方式与人相遇，又把入当作教导的主体。上帝道成肉身的目的就是在人的主体（而非客体）的地位上与人交往，是 Subject-subjects，而非 Subject-objects。上帝作为创世者和赎罪者将自己显启给人，于是，从神学的核心产生了对科学地理解世界的兴趣。神学孕育了使近代自然科学得以产生的基本信念和冲动。尽管自然科学理论的进展伴随着与教会传统之间的紧张，但是它的萌芽是产生在这个教会传统中的。

希腊古典文明时期就有许多人（如亚里士多德、阿基米德和罗吉尔·培根等）本能地认为，事无巨细的一切现象都是支配自然秩序的普遍原则的体现。希腊人对自然的看法（至少是他们流传到后世的宇宙观）本质上是戏剧性的。悲剧的本质并非不幸，而是事物无情活动的严肃性。命运的必然性通过人生中的不幸遭遇而被说明，这种无情的必然性充满了科学的思想。宇宙的结构方式也象戏剧中的情节，完全是为了体现出一般观念都归结于一个目的，自然中的每一事物都在扮演自己的角色被安排一个适当的归宿。后来被从亚里士多德学说中抽绎出来而留传中世纪的正是希腊的这一思想。随着欧洲进入中世纪，希腊戏剧的直接影响消逝了，但人生活动的秩序和自然秩序的观念被斯多葛派哲学保存下来。斯多葛派影响中世纪思想最深的就是罗马法传布于各地的秩序观念，罗马帝国崩溃之后，法律秩序的观念却保存于教会传统中。中世纪整体说来是以被明确规定的系统观念确立的有秩序的理性主义的时期。

但是近代自然科学的兴起在某种意义上恰恰是非理性的。^①中世纪基督教神学为科学提供了信念前提以及经由托马斯·阿奎那转化的亚里士多德逻辑方法，自然被看作浸透了终极原因，有一种永恒模式能够从自然上被理解，从而自然神学也是理性神学。凡此种种均为近代自然科学的产生提供了一个基础：理性的信念；而另一个基础：对自然中偶然的、具体的、经验的事物本身的兴趣却恰恰是对中世纪式理性的反拨。只有具备了第二个基础，近代自然科学才真正得以产生，而

①这个说法是对中世纪晚期老派人物自己的结论的总结。意大利神职人员萨比的《托伦特宗教会议史》中记载，1551年主持会议的教皇特使曾下令“所有神职人员的观点都必须符合于圣经、使徒传统、正式批准的神圣宗教会议、教会法典和圣师的权威著作。他们必须简洁自处，避免浮华而无益的问题和乖僻的争论……，这一命令使意大利神职人员感到不快，认为这是一种新方法，这是谴责经院神学，因为经院神学遇到困难时总是运用理智的。同时，（根据这条法令）连托马斯·阿奎那和波拿文都拉等名人的行为也都不合法了。”这些意大利神职人员坚持过时的理性主义的做法，遭到新教徒、教皇和宗教会议主教的反对：“虽然很多人（对这法令）提出意见，但却没有起什么作用，因为神甫们（主教们）一般都希望听到人家说出能听得懂的话，而不希望……听到深奥难懂的话。”1594年，胡克在《教会法》中对他的清教徒对手也提出了同样的抱怨，曾用“他们对理智的污蔑”指斥他的对手，明确地以“最伟大的经院神学家”（托马斯·阿奎那）支持自己的观点。不论是1551年的意大利神职人员，还是16世纪末的胡克，都证明了那一世纪反理性的思潮。参A.N.怀特海著，何钦译《科学与近代世界》，商务印书馆，1989，第9、10页。

这个基础在宗教改革运动时期才真正肇始。^①

欧洲科学兴起的第二个基础，即对自然事物本身的兴趣，也受到拜占庭文化影响。6世纪时，在意大利两个杰出人物圣本笃和大格列高利为未来时代奠定了基础，其时希腊曾达到的科学思想方法处于衰败，他们使重建的科学思想较之希腊更为卓越。圣本笃和大格列高利都是重实际的人，重视平凡事物的意义，他们把这种实际精神与宗教和文化活动联系起来。尤其由于圣本笃，当时的隐修院才成了农艺家、圣哲、艺术家与学者的家园。早期本笃会员有实际精神，才使科学与技术结合起来，学术也因之与客观事实建立了联系。近代科学导源于希腊，也导源于罗马。科学与现实世界保持密切联系，因而在思想上增加了动力，这一点来自罗马。但隐修院和自然实际联系的影响首先还是表现于艺术，直到宗教改革运动时期，直接可见的朴素事实才成为引人注意的主题，它构成了近代科学思想所必需的第二个前提。^②

作为近代文艺复兴后期主要思潮的宗教改革运动和科学运动，构成了历史性革命的两个方面：在宗教中表现为复溯基督教之源；在科学中表现为实验和归纳法的推理（如弗兰西斯·培根主张动力因反对目的因）。这两个运动都是对中世纪理性主义的反拨，放弃了对事物本质的形而上学分析转而研究前因与后果的经验事实。宗教改革回到《圣经》和教父神学的源头，为科学提供了一种更为能动和自由的思想方式，16世纪西方基督教发生分裂的同时近代自然科学兴起了。^③哥白尼典型地代表了当时的新宇宙观和强调经验观察的科学精神，同样重要的是哥白尼世界体系的出现是以中世纪晚期神学思想问题为动机的，甚至本质上是中世纪的。^④

1. 神恩与自然

在奥古斯丁传统中，宇宙被视为一种神圣的宏观世界（sacramental

①科学发展的历史表明，直到中世纪结束之前，欧洲的知识还没有公元前212年去世的阿基米德多。除开数学，文艺复兴时期的人还得从阿基米德已经达到的地步开始，在医学和天文学方面已取得的若干进步也微不足道。但中世纪结束时的16、17世纪突然涌现了科学运动的新思潮，到1700年牛顿完成巨著“自然科学的数学原理”，整个欧洲因之而进入一个新时代。从1560年伽利略和开普勒出生之前到1700年牛顿鼎盛期止这一段时间所产生的科学进步，时间上刚好长了十倍的古代无法与之相比。参阅A.N.怀特海著，何钦译《科学与近代世界》，商务印书馆，1989，第6、7页。

②中世纪晚期整体艺术氛围都反映出对周围事物的一种直接的喜悦，如装饰雕刻艺人以及华兹华斯、惠特曼等人的作品所展示的。值得一提的是，培根是最早清楚地认识到经院演绎法与近代归纳观察法之间对立性的人，但预先道出了培根和整个近代观点的人却是比他早一个世纪的达·芬奇。达·芬奇阐明了这样一个理论，即写实主义艺术的兴起是形成近代科学思想的一个重要因素。写实主义艺术比法律更近于物理、化学和生物。培根和达·芬奇共同阐明了构成近代各种思潮的法律思想和写实派艺术家耐心观察的习惯。

③科学兴起的过程中还有许多偶然因素，诸如财富和闲暇时间的增加、大学的扩展、印刷术的发明、君士坦丁堡的陷落、哥白尼和哥伦布、望远镜等等。

④参H. Blumenberg,《近代的正当性》，Frankfurt；《近代的自我理解中的哥白尼》，Mainz。亦参刘小枫，《现代性社会理论绪论》，上海三联，1998，第71、72页。

macrocosm), 在其中物理的、可见的造物被认为是永恒在时空中的对应体。因此, 自然只从神圣的角度得到审视, 即透过自然界而放眼上帝。世界本身并没有意义, 它只在分享了神圣的意义上才有意义。然而, 随着宗教改革运动的兴起出现了一种涉及神恩的新观念。恩典被重新思考为上帝之转而面向世界, 世界成为神圣关注的对象。上帝恩典所自由确立的, 是一种造物主→受造之物的关系, 这种关系既不能从受造之物方面得到解释, 也不能从逻辑上加以界定, 因此是不可逆转的。但是上帝与受造之物的关系仍然是一种双向的关系。这种通过恩典而获得的上帝与受造之物的关系, 新教神学是用《圣经》中盟约的概念阐明的。造物主与受造之物的关系建基于上帝的这样一个恩典上, 即建立一个全然区别于他的世界, 但却将它接纳到与他的亲密关系之中。因此, 新教神学申明这样一种恩典与自然的关系: 它一方面批判任何混淆或可逆转性; 另一方面批判任何分离或二分法, 因为上帝恩典盟约在耶稣基督里实现了。对恩典与自然的区分使世界摆脱了神性, 但同时作为受造之物属于上帝。在恩典领域, 恩典对一切事物具有支配权、首要性和优先性; 在自然领域, 人因恩典而被赋予支配权、首要性和优先性。这种教义揭示给人责任: 那一切不是上帝的东西, 上帝使其敞开由人来探究和领悟。

由此, 培根把自然科学的探究当作一种宗教义务。他用自然科学代替了自然神学, 使神学回到其本分, “给信仰以信仰本来所有的东西”; 也使自然科学得以自由发展。随着基督新教的发展, 它自始即显示的这种极其重要的恩典教义的二重性内涵被歪曲和遗忘。自然科学朝向更极端的方向发展, 如海纳曼所指出的那样, 出现了作为“技术人”的现代人的概念。

2. 客观性与主体性

新教改革使得《圣经》中上帝的话语: 基督成为真理的唯一标准, 一切传统一切主体性都要接受这一神圣客体的检视。正是一种对至上真理的绝对性与客观性的谦卑顺从启发了探索客观真理的科学, “是基督教以对真理精神坚持给了我们科学……科学是由对真理的爱来维系的。倘若没有对真理至上价值的强烈信念……科学既不能肇始, 也不能延续。”^①在这种忠实于上帝真理的客观性趋向中, 同时存在的是主体性一面, 后者与中世纪伯尔纳一类神秘主义者和禁欲主义者所倡导的敬虔主义和属灵个人主义观念有关, 这种观念抵制对圣灵加以制度化和理性化的一切做法, 主张与神亲密无间的内在交融(如再洗礼派运动)。新教神学对认识关系的两方面均予以强调。在新教改革运动发展过程中, 由于对宗教自我意识、内在信仰等主体性一面的强调与人文主义结合, 对“为了我”的着重逐渐

^①见 J. Macmurray, 《现代世界里的自由》。转引自托伦斯著, 阮炜译《神学的科学》, 汉语基督教文化研究所, 1997, 第 105 页。

成为对“我”的着重，这正是后起新教的实质。恩典与自然的区分相应地被歪曲为笛卡尔式主客二元论，从而一方面神学成为主体对宗教意识的结构的检视，在此背景下，基督教在 19 世纪末和 20 世纪初受到了彻底的历史学-心理学检视，甚至在其起源上也被解释为人类精神的产物。从施特劳斯到布尔特曼的神学家坚持将福音归诸早期教会富有创造性的教士，而不是归诸基督。另一方面，自然科学对自然作实证主义和机械论的解释，使其客体化，并愈益强化实用目的而与技术结盟，以至科学与技术已在现代合为一个词“科技”。

神学与自然科学面对着相同的现代性困境。它们是一个问题的两面，其共同要素是科学理性，通过它二者相互转换。如前所述，科学理性是非理性的，它无法提供关于其自身的意义，因此现代性批判对科学理性的反思必须倚赖人文意义前提。

将自然作为实在对象来研究的自然科学与关怀终极意义的人文科学，在古希腊曾是同一门科学，即哲学（*Philosophia*）。古代自然哲学揭示了近代科学对本体论的依赖关系，希腊意义的哲学才是真正的科学。20 世纪上半叶开始，自然科学的近现代观念发生了一系列深刻转变。与自然科学的现代转型相应，社会科学从下半叶起也改变了 19 世纪以来仿效自然科学的方向。人文科学在根本上与自然科学、社会科学的整体关联日益凸显，这一关联的性质是现代性的。^①

四、结 论

在西语思想中，“现代”（*Modern*）的用法可追溯到中世纪的经院神学，其语义的社会文化背景是基督教时代（*tempora Christiana*）的出现。*Modernus*（现代）一词于 5 世纪末首次出现，其时为古罗马帝国向基督教世界过渡的时期，基督教时代引出了 *antique*（古代）与 *moderni*（现代）这对语词及其用法。“现代”总是与“古代”相对比而言，这种对比首先不是年代学时间意义上的，而是生存品质及样态意义上的。在此意义上现代是不断发生的生存性事件，现代与古代的对比，是任何一个时代都会有的结构与演化之间的自然张力。因此，生存性的“现代现象”的历史时间或年代学定位是没有意义的。追溯“现代”的词源也没有意义。在当今科技统治时代，生活样式随时变换，所谓现代感也随之频仍，“后现代”主义论述在某种程度上就是依这种现代感把握现代现象的。但真正的问题乃是，近二百多年来现代对古代的否定尤为频仍，两者的时间间隔急剧缩短，随之而来的是持续出现的社会和思想危机，这种现象究竟源何？它的结构性基础是什么？

^①请参尤西林《人文科学导论》，高等教育出版社，2002，“人文科学与自然科学将是同一门科学”。

所谓现代性就是指以启蒙运动为思想标志，以法国大革命和俄国十月革命为政治标志，以工业化及自由市场或计划市场为经济标志的社会个体一群体心性结构及其文化质态。关注现代性问题当然会涉及其起源。17和18世纪欧洲发生的政治-社会与思想-文化巨变为一个标志，其中“启蒙运动”(die Aufklärung)是最为关键的转折点，是“欧洲文化及其历史的真正现代时期的开端和基础，与直到当时仍占支配地位的教会式和神学式文化对立。”^①在这种对立中，近代和更往前的中世纪与现代的起源性关联至关重要。近代(Neuzeit)是一个与现代(Moderne)不同的概念，它是古代世界与现代世界之连续性的体现。近代的政治和思想过程逐步动摇了中世纪基督教式社会生活秩序的一统性，但这种一统性^②从犹太-基督教的形成期一直延续到18世纪。近代的历史是一部分化史(Differenzierungsgeschichte)：政治、经济、科学、宗教纷纷从国家-教会的一统性文化中分离出来，走向建构各自的独立领域。这种分离起于13世纪，至16世纪开始加剧，至17、18世纪形成了现代式的社会文化现象。现代世界的出现因此不是与古代世界的截然断裂，它与古代的社会和思想保持着连续性，而近代既是这一连续性的体现亦是探究这两种世界秩序之差异的切入点。

从历史社会学角度追溯现代化及其现代性的起源，可以看到各种历史定位，诸如中世纪的城市发展、晚期经院神学的知识论、文艺复兴和宗教改革等等。而诸种历史学起源定位的内在统一线索却是基督教与现代性的深层理念关联。最早全面审理现代性问题，并对基督教与现代性的关系作了系统性分析的是德国神学家特洛尔齐(E. Troeltsch)。特洛尔齐详细分析了近代两百年的各种文化形态(家庭、法律、国家、科学、艺术)，以此论证宗教改革之影响的含糊双重性。他得出的结论是：尽管新教对现代结构的形成有决定性的促动作用，但是它并非现代资本主义出现的决定性因素，新教只提供了可供现代资本主义形成的自由空间。^③特洛尔齐的分析表明，即使后起基督新教与现代结构的起源性关联也相当复杂，笼统地谈论新教与现代资本主义的动力性关系是大而无当的。特洛尔齐对基督新教与晚期中世纪的宗教组织和理念之关联的分析，提出了一个更深方向的问题：新教出

①E. Troeltsch, 《现代世界》，见《思想史及宗教社会学论集》(文集卷四)，tübingen, 1925。转引自刘小枫，《现代性社会理论绪论》，上海三联，1998，第67页。

②特洛尔齐称之为“封建—贵族制—大公教的生活秩序”，参E. Troeltsch, 《近代中的新教基督教和教会》，Leipzig, 1922。亦参刘小枫，《现代性社会理论绪论》，上海三联，1998，第67页。

③韦伯为检证其理念与社会行为及社会制度的动力性关系的基本构想，提供了新教伦理与资本主义经营行为之内在关联的个案分析。但韦伯申言，他并不持一种教条式的论点，主张资本主义精神或作为经济制度的资本主义仅仅是新教的结果，韦伯的论点(新教伦理与资本主义)与另一古典社会理论家松巴特(W. Sombart)的论点(奢侈与资本主义)都是从某种单一文化因素去探定现代资本主义的起源，均属于对现代结构起源的偶然因素的讨论而并不推论出这是唯一决定性的因素。参阅刘小枫，《现代性社会理论绪论》，上海三联，1998，第72-74页。

现的社会条件和宗教理念的基础是什么？当代历史社会学研究进展表明，中世纪欧洲文明的结构多元性因素，不仅是现代资本主义的兴起甚至是新教兴起的社会条件。这种结构多元性因素主要是：多维度 and 相对自治的社会群体的存在（城市、教会等），它们与国家构成争夺政治权力和经济资源的竞争对手。分化的社会格局的持续发展是理解西欧资本主义起源的关键。然而，西欧中世纪晚期社会相对分化的政治结构的起源因素，却是中世纪基督教会的法理建制。伯尔曼（H.J.Berman）的研究表明，由教皇革命导致的教会法体制对各种世俗法体系，以及职业律师和法官阶层的形成具有决定性的促进作用。教会建制成为一种政治法律实体，对分化的社会政治结构的形成有重大意义。伯尔曼据此把现代结构的起源推定为晚期中世纪发生的“教皇革命”，具有政治法律实体的教会被视为第一个现代型西方国家。

韦伯在其《宗教社会学》一书中提出了一个更为基本的问题：为什么只在西欧产生了现代结构赖以形成的诸种社会条件？从宗教理念是社会秩序和制度构成的动力因素这一前提出发，韦伯比较了塑造不同文明圈之特质的传统宗教，得出结论：在各主要传统宗教中，西方基督教在二元界分的理性化方面最为彻底。现代结构的根本性起源及其现代性问题都隐含于这种二元张力结构中，这一结构一方面使得现世生活可能按此世的经验理性法则来建构，另一方面又使现世生活的意义诉求永无消解。前者意味着世界的祛魅只有在这种二元紧张的结构中才可能发生；后者意味着由于祛魅所导致的后果是一元的世界建构（上帝死了），现代世界的意义分歧就制度化了。因此现代性问题及其起源的关键，就在于基督教所带动的世界图景的一元/二元结构转换。基督教中超越秩序与现世秩序的独特建构关系，可以一直追溯到早期基督教传播过程中与希腊哲学的融合，以及作为此一融合的基础的希腊哲学与《圣经》的异与同。因此，基督教始终面临上帝的神性与人性、超越性与可知性的关系问题，可以说正是从中世纪长达一千多年对基督教恩典与自由、信仰与理性基本问题的调和探索中内在地引导出近代乃至现代的兴起。

20世纪随着新经院主义运动和历史研究的进展，古代、中世纪和近现代思想之间的连续性被逐渐了解，中世纪对于欧洲现代化进程及其世俗化、理性化特征的形成所起的重大作用也被逐渐发现。新经院主义（或新托马斯主义）运动的目标乃是：反对启蒙运动以来在一种与经院传统决裂的意义上理解近代哲学的进展并进而否定中世纪神哲学的流行态度及观点，认可从柏拉图和亚里士多德开始贯穿中世纪的哲学传统的基本连续性。这一运动在教皇列奥十三世《永恒之父通谕》（1879）的影响下肇始，致力于复兴基督教团体（如教皇指示建立的卢汶大学高

等哲学研究所)内的哲学。一个事实是:自17世纪自然科学兴起之后便实际上消失了的托马斯主义在20世纪上半叶逐渐复活,并在受自然科学支配的文化中成为主要哲学流派之一。新托马斯主义并非强调传统和权威意义上的复辟,而是从与科学同样的理性前提和经验事实出发,建立一种既总结现代科学成果又不与信仰冲突的哲学,以便更好地维护基督教传统迎接现代世界的挑战。这也正是寄希望于托马斯主义复兴的原因,因为托马斯为了理解信仰而坚持哲学推理的自主性。只有当哲学论证始于信仰者与非信仰者共同接受的理性前提,并遵循自身的方法时,它才能被用以服务于信仰。新托马斯主义提供了一个关于现实整体的形而上学视域,这对于正变得愈益专业化和细碎的自然科学的完整性是必不可少的,通过这一形而上学的中介,科学与信仰间的鸿沟可望贯通。自亚里士多德开始,科学观察分析和形而上学综合就在中世纪哲学传统内部携手共进。这一传统并非不可改进的完善理想,它可被进一步发展和复兴,尤其需要与现代实验研究成果结合。正是这种调合了传统与现代性的开放的托马斯主义,从一开始就成为卢汶学派的特征。^①

另一对现代性处境做出积极回应的基督教神学方面的代表,是自由主义的现代神学家特洛尔齐(E. Troeltsch, 1865—1923)。特洛尔齐具有基督教人文主义的教育背景,他把神学对其现代性处境的回应定向为建构一种综合性、反思性的人文社会科学的神学理论,以基督教的宗教哲学、历史理论和社会理论取代传统的教义学和释经学。为了协调基督教信仰与现代历史主义,特洛尔齐提出建立历史的比较宗教学,历史地、实证地比较而后得出个体认信。他倡导一种区别于教义的宗教绝对性的个体的宗教绝对性,基督信仰首先在于对人的存在的自由和德性问题的解答,因此“与上帝神圣的爱意的个体性融合,这种赐福是福音最内在的核心。”特洛尔齐还提出了“科学的神学”或“自由的神学”的构想。“科学的神学”不仅指神学与社会科学以及其它人文科学的对话,更是指神学自身的人文科学化。“自由的神学”意味着神学是人与上帝、人与人的对话;神学话语是人言不是圣言;在神学中没有人人为的权威或自封的正统,神学永远处于走向圣言的途中。这也是一种“言成肉身的神学”,上帝之言在现代化及其现代性问题处境中成肉身,在人文科学的形态中成肉身。

基督教与现代人文主义在今天更多地以双向互动融合的面貌出现,它们共同持守对现代化—现代性的超越与批判立场。回溯现代性起源发现,西方基督教及其对于世俗世界的二重性评判内在催生出近代人文主义,后者自始即承接了此二重性并把它交付现代性。因而,基督教为现代化深层精神前提才使它获得进入现

^①参阅赵敦华,《基督教哲学1500年》(序),人民出版社,1994。

代社会的合法性与正当性；基督教关于世俗世界自身不拥有绝对意义的超越性评判，才使它成为现代人文主义无法逾越的界限，并在与后者相结合的基础上实现与现代最为深远的意义关联。西方世界由古代而近代、由近代而现代是一个有其内在延续性的整体历史发展过程，在某种程度上后现代论述是对现代性问题未获解决并不断出现新症候的激进反应。然而所谓“解决”是须由现代及其后现代切实处境生发的。德国社会思想家西美尔（Simmel, 1858—1918）说：现代性现象之本质是它根本就没有本质。然而回顾历史也并非无迹可寻，现代性开放而艰难，艰难而开放。

致 谢

感谢尤西林老师，没有他几年来的信任与督促，就没有这篇论文。向文学院所有的老师致以深深的敬意，他们启迪我对人生对学术最初的思考与探寻。感谢96汉本及基地的同学们，一起欢笑一起困惑的日子成为记忆中永远的珍藏。师大给予我的太多。

感谢汉语基督教文化研究所的资助，向刘小枫、杨熙楠、伍宝仪及陈家富诸位老师致以诚挚的问候和谢意。

特别感谢秦丽霞、宋新雅两位同学，她们为论文得以及时完成付出了辛勤劳动。

马彬彬

2003年5月

参考文献

- [1] 尤西林,《人文科学导论》,高等教育出版社,2002。
- [2] 尤西林,《人文学科及其现代意义》,陕西人民教育出版社,1996。
- [3] (英) A.N.怀特海著,何钦译《科学与近代世界》,商务印书馆,1989。
- [4] (美) 胡斯都·L·冈察雷斯,《基督教思想史》,金陵协和神学院,2002。
- [5] 赵敦华,《基督教哲学1500年》,人民出版社,1994。
- [6] (德) 蒂利希,《基督教思想史》,汉语基督教文化研究所,2000。
- [7] 托伦斯,《神学的科学》,汉语基督教文化研究所,1997。
- [8] (美) 帕利坎,《基督教传统——大公传统的形成》,汉语基督教文化研究所,2002。
- [9] 刘小枫,《现代性社会理论绪论》,上海三联,1998。
- [10] (英) 阿伦·布洛克,《西方人文主义传统》,三联,1997。
- [11] (英) 唐·库比特,《上帝之后——宗教的未来》,宗教文化出版社,2002。
- [12] (英) 沃尔特·佩特,《文艺复兴》,广西师范大学出版社,2000。
- [13] (德) J·B·默茨,《历史与社会中的信仰》,三联,1996。
- [14] (托名) 狄奥尼修斯,《神秘神学》,上联,1998。
- [15] 《公共理性与现代学术》,三联,2000。
- [16] (德) 施皮茨莱编,《亲吻神学——中世纪修道院情书选》,三联,1998。
- [17] 卓新平、许志伟主编,《基督宗教研究》(第一辑),社会科学文献出版社,1999。
- [18] (美) 特雷西,《诠释学·宗教·希望——多元性与含混性》,上海三联,1998。
- [19] (德) 诺伯特·埃利亚斯,《文明的进程》(第一、二卷),三联,1998。
- [20] 陶东风,《社会转型与当代知识分子》,上海三联,1999。
- [21] (美) 帕利坎,《历代耶稣形象》,上海三联,1999。
- [22] (德) 尼古拉·库萨,《论隐秘的上帝》,三联,1996。
- [23] 萌萌主编,《启示与理性——从苏格拉底、尼采到施特劳斯》,中国社会科学,2001。
- [24] 张绥,《中世纪“上帝”的文化——中世纪基督教会史》,浙江人民出版社,1987。
- [25] 《俗世的神学:基督教文化学刊》(第8辑),宗教文化出版社,2002。

- [26] 《价值的僭政中的神学》(道风基督教文化评论·16), 汉语基督教文化研究所, 2002。
- [27] 《道风汉语神学学刊》, (复刊号), 汉语基督教文化研究所, 1994。
- [28] 刘军宁等编, 《自由与社群》, 三联, 1998。
- [29] 刘小枫, 《这一代人的怕和爱》, 三联, 1996。
- [30] (俄) 列夫·舍斯托夫, 《在约伯的天平上》, 三联, 1989。
- [31] 刘小枫主编, 《20世纪西方宗教哲学文选》, 上海三联, 1991。
- [32] 刘小枫编, 《舍勒选集》, 上海三联, 1999。
- [33] (苏) 阿尔森·古留加, 《康德传》, 商务印书馆, 1997。
- [34] (美) G.F.穆尔, 《基督教简史》, 商务印书馆, 2000。
- [35] 《基督教文化学刊》(第1辑), 东方出版社, 1999。
- [36] (德) E.卡西勒, 《启蒙哲学》, 山东人民出版社, 1996。
- [37] (法) 米歇尔·福柯, 《疯癫与文明》, 三联, 1999。